

הגות

הוגים דתיים על המדינה החילונית

שלום רצבי

מטרת הדברים שלהלן היא להציג מספר מודלים מחשבתיים בהגות הציונית הדתית, העוסקים בשאלת משמעותה הדתית של מדינת ישראל בכלל, ובשאלת הזיקה שבינה לבין הרעיון המשיחי בפרט. חשיבותם של מודלים אלו חורגת מתחומיה של ההגות, שכן הם מציבים דרכי התבוננות ופרשנות שונות הן של ההיסטוריה הן של המציאות העכשווית. כך, לדוגמה, כפי שאראה להלן, הבנת הציונות ומשמעותה של מדינת ישראל ברוח תפיסתו המשיחית-מיסטית של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה קוק) פירושה מנייה וביה מיקום סיבותיה ומגמותיה של ההיסטוריה מעבר להיסטוריה גופא. ההיסטוריה נתפסת על-פי גישה זו כביטוי חיצוני לתהליכים פנימיים וסטיכיים שזירת התרחשותם היא מבנה העומק של המציאות, קרי: האלוהות גופא. כפועל-יוצא מכך נזקק המעשה הפרשני לקני-מידה שמעבר להישג ידה של התבונה. אין ספק שלגישה זו יש אימפליקציות חינוכיות ופוליטיות קונקרטריות ביותר, באשר היא מפקידה את ההבנה ההיסטורית האמיתית אצל אותם אישים שבידיהם מצויים בצורה זו אחרת המפתחות להבנת מגמותיה הטרנסצנדנטיות של ההיסטוריה. לעומת זאת, גישתו הרציונלית של הראשון לציון הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל או גישתו הקיומית של הרב יוסף דוב הלוי סלובייצ'יק אמנם מעניקות למדינה ולהיסטוריה משמעות דתית, אך בה בעת שני הוגים אלו אינם מקבלים את דחיית התבונה ונוטים להעריך ולשפוט הן את העבר הן את המציאות בעזרת קריטריונים תבוניים והלכתיים. ואכן, כפי שאראה להלן, אף שגישתו של הרב עזיאל, בדומה לזו של הרב קוק, משיחית ביסודה, אין היא מאפשרת חריגה מעבר לגבולותיה של התבונה. נהפוך הוא. הרב עזיאל שואף לפרש את המציאות רק במסגרת גבולותיהם של הזמן ושל המקום ועל בסיס קנה-מידה הלכתיים ומוסריים. לפיכך, אף המדינה ומעשיה יעמדו במבחן המציאות. כך, לעולם לא תקבל המדינה את ערכה ומעמדה כתוצאה ממניפולציה של קטגוריות מטפיזיות או מיסטיות טרנסצנדנטיות, החורגות ממבחן המציאות.

א

מן המפורסמות הוא שראשיתו של הרעיון הציוני היתה בימי המבשרים, הרב צבי הירש קלישר והרב יהודה אלקלעי, בשנות הארבעים של המאה ה-19. הן הרב קלישר הן הרב

אלקלעי הונעו על-ידי תקוות משיחיות שעוררה האמנציפציה. אולם בימיהם העולים לארץ באו או ממזרח אירופה או מקרב היהדות האורתודוקסית, כדוגמת תלמידי החת"ם סופר ממרכז אירופה. היו אלו אפוא יהודים שומרי מצוות. משום כך הבעיה היחידה שעורר החזון 'הציוני' מימי משרי הציונות ועד פעילותה של ח'בת-ציון בשנות השמונים של המאה ה-19 היתה בראש ובראשונה הבעיה התאולוגית הכרוכה ב'שלוש שבועות'.¹ ואכן תומכי החזון הציוני התמודדו עם שאלת הלגיטימיות של מפעל יישוב ארץ-ישראל כשלב בתהליך משיחי על יסוד מדרש ופרשנות תאולוגית החורגים מענייננו. לא כך הם פני הדברים בימי ח'בת-ציון ובימיה של הציונות המדינית, קל וחומר לא משעה שקמה מדינת ישראל. הבעיות שעוררה הציונות כאידאולוגיה מדינית וכתנועה בעם היהודי היו בעיקרן שתיים: הלכתית ותאולוגית. הבעיה ההלכתית, שאיננה מעניינו של דיון זה, היתה בעיית שיתוף-הפעולה עם החילונים. הבעיה התאולוגית, שבראשית דרכה של הציונות היתה בעיית 'שלוש השבועות', נשארה אף עתה הבעיה המרכזית אך היא קיבלה מעין פנים חדשות וחריפות יותר. אחרי ככלות הכול, אם הציונות היא אכן שלב בתהליך המשיחי, כפי שטענו משריה, כיצד יש להסביר את העובדה שדווקא עם הופעתה של הציונות וביתר שאת עם כינונה של מדינת ישראל, אשר רבים ראו ורואים בה את 'ראשית צמיחת גאולתנו', התגברה החילוניות. יתר-על-כן, על הוגיה של הציונות הדתית הוטלה החובה להבהיר את העובדה המזוהה שדווקא כופרים ופורקי עול הם האוונגרד המשיחי.

הפתרון לבעיה התאולוגית הושתת בעיקרו של דבר על שני מודלים: האחד היה זה שהציע הרב יצחק יעקב ריינס. מודל זה הושתת על ניתוק כל זיקה ישירה בין הציונות למשיחיות. על-פי גרסה זו, הציונות אינה אלא תנועה פוליטית וחברתית שבאה להתמודד עם מצוקתם הקיומית של היהודים. בתור שכזו אין לה שום נגיעה למשיחיות ולרעיון המשיחי. אולם פתרון זה לא יכול היה להשביע את הרגישות הדתית, במיוחד לא לאחר קום מדינת ישראל. שכן, הציונות ואחר-כך המדינה מימשו והגשימו ייעודים משיחיים מובהקים, כמו יישוב הארץ, קיבוץ גלויות וביטול שעבוד מלכויות. לפיכך הפתרון שהתקבל על-ידי רובו של המחנה הציוני-דתי, והדברים אמורים בעיקר בשנים שלאחר מלחמת ששת הימים, הושתת על משנתו של הראי"ה קוק.

משנתו של הרב קוק ינקה בראש ובראשונה מתורת הסוד היהודית לשלוחותיה. במסגרת מחשבתית זו, אין הגאולה המשיחית אירוע חיצוני בלבד, ולפיכך אין לראות בה התרחשות שניתן להגדירה במושגים אנושיים ותבוניים בלבד, כדוגמת ביטול שעבוד מלכויות וקיבוץ גלויות. נהפוך הוא. מסגרתה היא האלוהות בכללותה ובתור שכזו יש להבינה כגאולה קוסמית, שפירושה התממשותה של האחדות האלוהית וביטול הניגודים האופייניים למציאות פגומה. זיהוי מהלכה של ההיסטוריה היהודית כתהליך גאולי מזהה מניה וביה גם את הופעתה של התנועה הציונית וגם את מפעל יישוב ארץ-ישראל, ומאוחר יותר גם את כינונה של

1. דיון ב'שלוש השבועות' ומעמדן במרוצת הדורות ראו: אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל-אביב 1993, עמ' 207-306.

הוגים דתיים על המדינה החילונית

מדינת ישראל, לא כפרי של נסיבות היסטוריות רציונליות אלא כהשתקפותה של התרחשות אלוהית פנימית, אשר המציאות ההיסטורית אינה אלא ביטוי החיצוני. הריבונות המדינית, קיבוץ גלויות, יישוב הארץ ולבסוף כינונה של מדינת ישראל אינם ניתנים אפוא להבנה ולהערכה כשלב בתהליך היסטורי רציונלי או כהתרחשות שעיקרה תמורה מדינית היסטורית ברוח תפיסתו המשיחית של הרמב"ם. אחרי ככלות הכול, הגאולה כאירוע קוסמי מובנית בתוך האלוהות המקיפה והכוללת את העולמות כולם, לפיכך יש לראות בה חלק מתהליך מתמשך שעניינו התממשותה של מגמת האחדות האלוהית. ואכן, מתוך התייחסות לאירועי זמנו ובעיקר למפעל הבנייה הציוני בארץ-ישראל כתב הרב קוק: 'הגאולה נמשכת היא והולכת. גאולת מצרים וגאולת העתיד השלמה היא פעולה אחת שאינה פוסקת, פעולת היד החזקה והזרוע הנטויה, אשר החלה במצרים והיא פועלת את פעולותיה בכל המסכות [...] ורוח ישראל מקשיב הוא את קול התנועות של פעולות הגאולה ההולכת מכל המסכות עד מלא צמיחת קרן הישועה'.²

עומדים אנו אפוא לפני תהליך סטיכי, שעיקרו הוצאה לפועל של מגמת האחדות האלוהית הטבועה בהוויה כולה. על בסיס אב-תפיסה זו פסק הרב קוק בלשון חד-משמעית ביותר: 'אופיה של הגאולה הבאה לפנינו, שראשית צעדיה הגנו חשים ומרגישים, היא בתוכיותה של כנסת-ישראל'.³ כללם של דברים: אין למצות ולהבין את התהליך המשיחי – שהציונות ומפעלה, אשר שיאו הוא הריבונות היהודית או הממלכתיות היהודית, הם שלב משמעותי במסגרתו – בכלים תבוניים ההולמים את ניתוחו של תהליך היסטורי אנושי בלבד. זירת ההתרחשות המשיחית היא האלוהות גופא. כיוון שכך יש לפרש ולהעריך את ההיסטוריה הקונקרטיית אך ורק לאור מגמותיה של התרחשות אלוהית זו. סיבותיה ולפיכך גם מגמותיה של ההיסטוריה בכלל, ושל ההיסטוריה היהודית בפרט, הן טרנסצנדנטיות להיסטוריה. ואכן, בבואם להעריך את המציאות כפועל-יוצא של תפיסתו הגאולית נודקו הראייה קוק ומאוחר יותר תלמידיו לקנה-מידה טרנסצנדנטיים, שמקורם בזירת ההתרחשות האמיתית, דהיינו בעולמות האלוהיים. על רקע זה יש להבין את חתירתו העיקשת להבנת מהלכיה ומגמותיה של האידיאה האלוהית.

על משמעותה של תפיסה משיחית זו נוכל להירמזו אם נידרש, ולו גם בקצרה, אל יחסו של הרב קוק לתהליך חילונו של העם היהודי ואל הבנתו את התהליך הזה, וכן אל יחסו של תלמידיו, מאוחר יותר, לחילוניותה של מדינת ישראל. הרב קוק נדרש לתופעת החילון כבר בשנותיה הפורמטיביות של הציונות, וביתר שאת בעשורים הראשונים של המאה ה-20, בהיותו רבן של תל-אביב ושל המושבות. השאלה החמורה ביותר שהיה עליו להתמודד אתה היתה כיצד יש להבין את תופעת החילון המתעצמת דווקא בעת שהיא, אליבא דשיתו, שלב משמעותי ביותר בתהליך הגאולה ההולך ונפרס לפנינו. תופעה חמורה לא פחות, שאף אתה היה עליו להתמודד, היא העובדה מנקרת העיניים שדווקא נושאי הדגל וחלוציו של התהליך הגאולי, חלוצי העלייה השנייה, היו ברובם מבחינה הלכתית בגדר של פורקי עול תורה ומצוות ולא פעם אף בבחינת אפיקורסים להכעיס.

2. אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, ירושלים תשכ"א, עמ' מד.

3. שם, עמ' עט.

בהתמודדותו עם בעייתיות זו נדרש הרב קוק לרעיון ייחודו האוטנטי של ישראל, ייחוד הקשור בכושרו הדתי המיוחד,⁴ ולרעיון ההתעלות, או האבולוציה, של ההיסטוריה ברוח העורמה ההגליאנית.⁵ אחד מעיקריה של המשנה ההגליאנית הוא ראיית ההיסטוריה כתהליך התפרסותה הדיאלקטית של האידאה האלוהית בדרך של תזה, אנטיזה וסינתזה. בתהליך היסטורי זה פועלת 'עורמת התבונה האלוהית', המתממשת פעמים רבות בדרכים המנוגדות לכוונות בני האדם הפועלים במסגרת ההיסטורית. לשון אחר: אלוהים משתמש כביכול באנשים כדי לממש את כוונותיו. אמנם האנשים פועלים בהיסטוריה ממניעים אישיים, הומניסטיים או לאומיים, אך בחשבון אחרון פעולתם עולה בקנה אחד עם השלמתה של המגמה האידאית הכוללת, שעיקרה אינו אלא התממשות האידאה התבונית בעולם ובהיסטוריה. התהליך ההיסטורי מעוצב ונקבע על-ידי כוח המצוי מעבר להיסטוריה ועל-פיו יש להעריך ולשפוט את ההיסטוריה ואת מעשיהם של היחידים הפועלים בה.⁶ לא חזונית החיצונית וכוונותיהם של הפועלים בהיסטוריה הם המגדירים את מגמותיה ואת משמעותה. על-מנת להבין את ההיסטוריה לאשורה יש לחשוף את המגמה הנעלמת המניעה אותה, קרי: את מגמותיה של האידאה האלוהית. רק על מצעה של מגמה זו תהיה הערכתנו את המציאות הולמת את מהלכה האידאי והאמיתי של ההיסטוריה. בבואנו להעריך ולשפוט את הפעילות האנושית מהפרספקטיבה של התהליך ההיסטורי הכולל, לא כוונותיהם של בני-האדם הן הגורם המכריע, אלא, כפי שמנסח זאת אביעזר רביצקי, התוצאות ההיסטוריות 'הכוללות של מפעליהם'.⁷

לצד השגה זו בדבר התפתחותו של התהליך ההיסטורי, הרב קוק דבק בתפיסתו של רבי יהודה הלוי (ריה"ל) בדבר ייחודו האוטנטי של עם ישראל.⁸ על-פי גישה זו, זיקתו של האדם לאלוהים אינה זיקה נרכשת אלא מוטבעת בכל אדם באשר הוא.⁹ דברים אלו, הנכונים לכל אדם, נכונים קל וחומר כאשר הם אמורים בעם ישראל.¹⁰ לגרסת הרב קוק, 'תכונת נפשה

4. דיון מפורט על כושר דתי זה ראו: צבי ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים תשמ"ה, עמ' 241-244; רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 156-157.
5. ראו: יוסף בן שלמה, "שירת החיים": פרקים במשנתו של הרב קוק, תל-אביב 1989, עמ' 110-122; רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 141-149; שרה שטרסברג-דיין, יחיד, אומה ואנושות: תפיסת האדם במשנותיהם של א. ד. גורדון והרב קוק, תל-אביב 1995, עמ' 135-138.
6. נתן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, א, תל-אביב 1966, עמ' 286-288.
7. רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 156.
8. שם, עמ' 156-158; אליעזר שביד, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, תל-אביב 1990, עמ' 129 ואילך.
9. קוק, אורות, עמ' קלה.
10. כך, לדוגמה, את אחד מייחודיה של משנת הרב קוק רואה שרגאי בהעמקת הרעיון 'שקדושת היחיד נובעת מקדושת כלל ישראל [...] התורה ניתנה לכלל ישראל, לעם ישראל ולכל יחיד מיישראל ניתנה התורה - לא כיחיד ערטילאי אלא כבן-העם'. שלמה זלמן שרגאי, 'העם והארץ באספקלריה של מרן הרב זצוק"ל', בתוך: יצחק רפאל (עורך), זכרון ראי"ה: קובץ מאמרים במשנת מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק עם מלאת חמשים שנה להסתלקותו, ירושלים 1986, עמ' קצח.

של כנסת ישראל היא נבדלת בעיקרה מתכונת הנפש של כל עם ולשון. שכן, בכל עם ולשון הנקודה הפנימית, קרי: מרכז הכובד של חפץ החיים הקיבוציים, מיוסדת על הרצון לשמירת הקיום ולביצור מעמד 'החיים הגשמיים' בלבד, ואילו בישראל אין נקודת פנימית זו הקיום הפיזי כשהוא לעצמו אלא 'הצמאון לדעת והרגשה אלוהית, בתכלית עליונותה וטהרתה'. ואם לא די בכך, הוא אף קבע בלשון חד-משמעית ביותר: 'הכרה זו היא ענין מיוחד לישראל מונח בטבע האומה, מתגלה בהכרה פנימית אפילו להמוני המונים'.¹¹

הזיקה בין עם ישראל לאלוהיו מובנית אפוא בקיומו. בתור שכזו אין היא קשורה בהתנסות היסטורית זו או אחרת. אך טבעי הוא על-כן שזיקה זו אינה ניתנת לביטול. עם ישראל נבחר, אליבא דשיטה מחשבתית מיוחדת זו, לשמש כלי בתהליך מימושה של האידאה האלוהית. ואידאה זו, המוטבעת בעם ישראל, היא היא המכוונת גם את מהלכה הפנימי של ההיסטוריה האנושית.¹² ואם לא די בכך, אליבא דהרב קוק סגוליותו של עם ישראל היא נצחית ואינה עתידה להיבטל אף בימות המשיח. כך, לדוגמה, הוא סבור ש'ראויה היא האנושות להתאחד ל'משפחה אחת', שבה יחדלו 'התגרות וכל המידות הרעות היוצאות מחילוקי עמים וגבולותיהם'. אולם גם אז, הוא חוזה שכל העמים יהיו 'חטיבה אחת, ועל גביהם בתור אוצר קודש, ממלכת כהנים וגוי קדוש, סגולה מכל העמים, כאשר דבר ה'.'¹³ בהקשרים אלו יש להבין, לדעתו של הרב קוק, גם את מהותה הפנימית של היהדות וגם את מגמותיה הפנימיות, שאינן ניתנות לשינוי כלשהו.¹⁴ בדומה לזה גם במקום אחר הוא הבהיר בצורה חד-משמעית כי הן זהותו ומהותו של העם היהודי כחטיבה אתנית ולאומית הן זהותו ומהותו היהודית של היחיד קשורות וכרוכות זו בזו ואינן ניתנות לשינוי ולתמורה.¹⁵ ואכן, על בסיסם של רעיונות אלו יכול היה הרב קוק¹⁶ גם לפרש את החילוניות וגם להעריך את משמעות מפעלם של חלוצי העלייה השנייה במסגרת התהליך המשיחי. כך, למשל, כתב: 'מה שהם רוצים אינם יודעים בעצמם [...] הרוח האלהית שורה בתוכיות נקודת שאיפתם גם בעל כרחם'.¹⁷ הציונות ומפעלה אינם אפוא מפעל לאומי או סוציאליסטי חילוני, כפי שמדמים בלבם החלוצים הנלהבים, אלא 'התעוררות הפצה של האומה בכללה לשוב אל ארצה, אל מהותה, אל רוחה ואל תכונתה, באמת אור של תשובה יש בה'.¹⁸ בדומה לזה, במקום אחר הוא מבהיר שהחוצפה המאפיינת את 'עקבתא דמשיחא' אינה החוצפה וההפקרות השגורות, אלא מיעוט האור 'לשם תיקון הכלים'.¹⁹ הווה אומר: חוצפה זו מובנית בדרך העורמה של התבונה במהלך

11. קוק, אורות, עמ' סד.

12. שטרסברג-דיין, יחיד, אומה ואנושות, עמ' 134-135.

13. קוק, אורות, עמ' קנו.

14. ראו לדוגמה שם, עמ' יח.

15. ניתוח מפורט של קטע ראו: שביד, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, עמ' 130-131.

16. ראו: רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 156 ואילך.

17. קוק, אורות, עמ' סג. מקבילות ראו: רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 345, הערה 148.

18. הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות התשובה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 158.

19. קוק, אורות, עמ' פב.

הגאולי ויש לראותה כמעין תנאי הכרחי להתממשותו של תהליך התיקון. יתר-על-כן, על בסיס הקבלה המבחינה בין שלוש דרגות הכלולות בנפש: נפש, רוח ונשמה, ודברי התלמוד 'בעקבות משיחא חוצפא יסגא',²⁰ בבואו להעריך את חלוצי העלייה השנייה מבהיר הרב קוק, כי בתקופת 'עקבתא דמשיחא', כשרשעי ישראל פועלים לשיבת ציון וליישוב הארץ, נאחות בהם 'סגולת ישראל'. לפיכך בכל הקשור למפעלותיה של הנפש, המייצגת את העיקרון הוויטאלי, עולים החלוצים הפועלים למען ארץ-ישראל על 'שלומי אמוני ישראל' אשר אינם פועלים למען קימומן של האומה ושל הארץ.²¹ עם זאת, הרב קוק מוסיף, בהתכוונו לרובד הפנימי והרוחני יותר: 'אבל הרוח הוא מתוקן הרבה יותר אצל יראי ה' ושומרי תורה ומצוות, אף-על-פי שההרגשה העצמית וההתעוררות של כח פעולה בענייני כלל ישראל אינן אמיצות אצלם'.²²

מעמדם של החלוצים החילונים, קל וחומר משמעותו של מפעלם החלוצי, אינם נגזרים באמצעות קני-מידה רציונליים והלכתיים בלבד. מבחינה הלכתית גרדא, דינם כדין כופרים. לא כן בהגותו של הרב קוק, הוא סבר שמבחינה הלכתית הם אמנם בגדר כופרים, אך לאמיתו של דבר אין הם אלא כלים בידיה של תבונה אלוהית המשתמשת בהם שלא על דעתם. כיוון שכך הוא האמין שיש לשופטם ולהעריכם על-פי תרומתם למימוש מגמותיה של האידיאה המשיחית ולא על-פי כוונותיהם של מגשימיה החלוצים. אין ספק שבתפיסה זו יש יותר משמץ של פטרנליסטיות, שאף החלוצים התנגדו לה.²³ מכל מקום, לענייננו משמעם של דברים הוא שהרב קוק סבר שלא קני-מידה היסטוריים ביקורתיים הם הכלים הראויים להערכת המציאות ושיפוטה, אלא ידיעת המגמה האלוהית הנעלמת.²⁴ על בסיס אידאי מורכב זה יכול היה הרב קוק אף להניח שהכפירה והחילוניות אינן אלא מצב זמני, או בלשונו:

הדור הראשון של עקבתא דמשיחא, בתחילת הקץ המגולה של ישוב א"י, הוא מכשיר את החומר של כנסת ישראל והרוחניות צריכה לשמש בו שמוש של שמירת החיים הפנימיים, וכשיתחזק הכח החמרי של האומה או יגלו כל הסגולות הרוחניות הקדושות שבה, ותשוב התורה וכל מאורותיה לאיתנה.²⁵

השלכותיה של תפיסה זו מרחיקות לכת ביותר. הן באו לידי ביטוי בימי יורשיו של הרב קוק, בעיקרו של דבר בהפיכת המדינה לתכלית ולאמצעי כאחד בתהליך שאין לשפוט אותו בקני-מידה רציונליים. השלכות מעשיות לתפיסה זו באו לידי ביטוי במדיניותו של גוש

20. בבלי, סוטה מט, ב.

21. אברהם יצחק הכהן קוק, ערפלי טוהר, ירושלים התשמ"ג, עמ' יא. ראו גם: ירון, משנתו של הרב קוק, עמ' 254-256.

22. קוק, ערפלי טוהר, עמ' יא.

23. דיון נרחב בסוגיה זו ראו: רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 161-162.

24. מן הראוי לציין שלתפיסה זו היו השלכות מרחיקות לכת אף מבחינה פוליטית בשנות השבעים והשמונים של המאה ה-20, כפי שעמד על כך בפרוטרוט רביצקי, שם, עמ' 182-196.

25. קוק, אורות, עמ' פג.

הוגים דתיים על המדינה החילונית

אמונים ובעמדתו של חלק ניכר ממחנה הציונות הדתית במלחמת לבנון.²⁶ טעמו של דבר נהיר. בדפוסי מחשבה אלו הפכה המדינה לתכלית לעצמה ולפיכך קיבלה מעמד של ערך ואפילו ערך דתי. אחרי ככלות הכול, אם הגאולה המשיחית היא התכלית הדתית, ואף ההשתלמות הדתית של היחיד נתפסת ומוערכת במסגרת זו, הרי המדינה היא האינסטרומנט המרכזי של הגאולה, ובתור אינסטרומנט אלוהי היא בעלת ערך. ברם, דומה שהתודעה הדתית לא תמיד היה נוח לה במסגרת מחשבתית זו. ואמנם מבחינת התודעה הדתית בעל ערך מוחלט יכול להיות רק האלוהים, או משהו המשמש תכלית דתית אלוהית, או לפחות אם הוא נובע ממניעים דתיים. אך ברור הוא שמדינת ישראל, כפי שהרבה להדגיש פרופ' ישעיהו ליבוביץ, לא קמה כתוצאה מדחפים דתיים. יתר־על־כן, היא נועדה לממש יעדים ארציים ביותר ולא־דווקא ערכים וצרכים דתיים. לעומת זאת, פעמים רבות לא יכלה התודעה הדתית היהודית להשלים עם תפיסה אשר בדומה למודל הציוני שהציג הרב ריינס לא די ששוללת כל זיקה אפשרית בין הרעיון המשיחי ובין המדינה, אלא שוללת מהמדינה גם כל משמעות דתית אפשרית. זאת מכיוון שמבחינות רבות דווקא במדינת ישראל התממשו לא מעט יעדים משיחיים, כמו קיבוץ גלויות וסוברניות יהודית. יתרה מזו, מטבעה נוטה התודעה הדתית להעניק למציאות משמעות דתית, קל וחומר כאשר הדברים אמורים בהיסטוריה של העם היהודי שבמרכזו הווייתו עומד מושג 'הברית' ששדה מימושו הוא הזירה ההיסטורית דווקא. לפיכך אך ברור הוא שהתודעה הדתית ניצבה לפני השאלה החמורה כיצד ניתן להעניק למדינה משמעות דתית ובה בעת להישמר מלהופכה לערך מוחלט, לאליל, העומד בפני עצמו.

ב

עם מציאות זו התמודדה, בין במישרין בין בעקיפין, הגותם של רבנים והוגים דתיים שונים, כמו הראשון לציון הרב בן־ציון מאיר חי עזיאל, פרופ' ישעיהו ליבוביץ, והרב יוסף דוב סולובייצ'יק. מפאת קוצר היריעה אסתפק להלן בהצגת קווי המתאר של הגותם של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק והרב בן־ציון מאיר חי עזיאל. הטעם לזה פשוט: הרף מטרתם המשותפת, קרי: הענקת משמעות דתית למדינה ונטרולן של מגמות משיחיות אי־ציונליות, נקודת מוצאם היתה שונה לחלוטין. הרב סולובייצ'יק המשיך מבחינות מסוימות את הגותם הלאומית של הרב ריינס, קרי: ניתוק הזיקה בין הציונות והמדינה ובין המשיחיות; הרב עזיאל ניסה להבין ולפרש את המדינה ואת המציאות שיצרה דווקא על בסיס הרעיון המשיחי, אולם ברוח משנתו הרציונלית של הרמב"ם.

זכור, אחד מהמאפיינים הבולטים של משנתו הפילוסופית של הרמב"ם הוא המגמה

26. ראו: רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 183-196.

התאוצנטרית, שעל־פיה האלוהים אינו רק סיבתו של העולם אלא גם תכליתו.²⁷ מבחינה דתית פירושה של מגמה זו הוא, כפי שהיטיב להבהיר ליבוביץ, שההתכוונות היא תמיד אל האלוהים ו'לא לעולם ולאדם אשר אלוהים הוא אלוהיהם'.²⁸ ואכן ברוח מגמה זו, כבר בחיבור הנעורים שלו, בפירושו למשנה, העתיק הרמב"ם את התכלית הדתית העליונה לעולם הבא, שבו תדע הנפש את האלוהים לעדי־עד ותאהבו לנצח.²⁹ הגיונם של דברים ברור. אילו היתה התכלית השכר שהאדם מקבל, פירושו של דבר היה קביעת תכלית שאינה באלוהים אלא באדם. על רקע זה יש להבין את תפיסת העולם הבא של הרמב"ם. העולם הבא, שהוא ורק הוא התכלית הדתית העליונה, אינו עשוי להיות עולם שבו נהנות הנפשות מגמול חיצוני ויהיה טיבו אשר יהיה. יש לראותו אפוא יותר כמעין מקום שבו 'תשכיל נפשינו מן הבורא בדומה למה שמשכילים הגרמים העליונים ביותר',³⁰ דהיינו: אין העולם הבא שכר חיצוני, אלא מעין מצב שהאדם מביא את נפשו אליו על־ידי רכישת המושכלות ודבקותו בהם. מבחינה זו אין העולם הבא אלא המשכו הישיר של תהליך השתלמותה של הנפש, תהליך שראשיתו בעולם הזה. ואכן, במקום אחר הרמב"ם מגדיר את מושג העולם הבא אף ביתר בהירות: 'וכשיהיה אדם שלם הוא מטבע האדם השלם אשר אין לו מונע שתחיה נפשו ותתקיים בקיום הידוע לה וזה הוא העולם הבא כמו שאמרנו'.³¹ ואכן, ברוח תפיסת עולם הבא זו, שמשמעה שכר מצווה – מצווה, טרח הרמב"ם להטעים שהשכר המובטח לדבקים בה' אינו תועלת חומרית, וכל ההבטחות שהובטחו להם כגמול, ובכללם ימות המשיח, הם רק שלבים ואמצעים בדרך להשגת התכלית הדתית העליונה.³²

בהתאם למגמה זו, הרואה בהשתלמות נפשו של הפרט הן את התכלית הן את השכר, צייר הרמב"ם את ימות המשיח במסגרת ההיסטורית והטבעית של עולם כמנהגו נוהג.³³ כך, לדוגמה, בהתייחסו למשיח כותב הרמב"ם: 'והמשיח ימות וימלוך בנו תחתיו', דהיינו: המשיח יהיה בן־תמותה. בדומה לזה, את אריכות הימים המובטחת בימות המשיח הוא מסביר

27. ראו: צ' דיזנדרוק, 'התכלית והתארים בתורת הרמב"ם', מקראה בחקר הרמב"ם (סדרת לקוטי תרביץ: 005), ירושלים תשמ"ה, עמ' 187; ישעיהו ליבוביץ, אמונתו של הרמב"ם, תל־אביב 1980, עמ' 20 ואילך.

28. ליבוביץ, אמונתו של הרמב"ם, עמ' 21.

29. ראו: דוד הרטמן, מנהיגות בעיתות מצוקה: על איגרות הרמב"ם, תל־אביב 1989, עמ' 107.

30. משנה עם פרוש רבינו משה בן מימון (תרגם וערך יוסף דוד קאפח), ירושלים תשכ"ה, עמ' רד.

31. שם, עמ' רט.

32. כך, לדוגמה, בהקדמה לפירושו לפרק 'חלק', בהתייחסו לימות המשיח, הרמב"ם מבהיר: 'ואין אנו מתאווים לימות המשיח לא כדי שירבו התבואות והנכסים, לא כדי שנרכב על סוסים ונשתה בכלי זמר [...] אלא נתאוו להם הנביאים ונשתוקקו להם החסידים בגלל מה שיהיה שם מקבוץ הצדיקים וההתנהגות הטובה והחכמה, ויושר המלך וגודל חכמתו והתקרבותו לפני בוראו כמו שאמר לו בני אתה, וקיום כל תורת משה בלי דאגות ולא פחד ולא אונס כמו שהבטיח לא ילמדו איש את רעהו וכו', כי כול ידעו אותי למקטנם ועד גדולם, ונתתי תורתך בלבם והסירותי את לב האבן מבתכם [...] ובמצב כזה יושג העולם הבא השגה חזקה והתכלית אינה אלא העולם הבא ולעומתו היא ההשתדלות' (עמ' קמ).

33. שם, עמ' קלט-קמ.

הוגים דתיים על המדינה החילונית

בדרך רציונלית ביותר, דהיינו: כפועל יוצא של התנאים הטבעיים שישירו או: 'כי בהעדר הדאגות והצרות יארכו החיים', ולא בדרך נסית כלשהי. ואם לא די בכך, אף התמדת מלכותו של המשיח בזמן מקבלת הסבר רציונלי ביותר: 'ואין זה מוזר שתתמיד מלכותו אלפי שנים, לפי שהחכמים כבר אמרו שהקבוץ הנכבד באשר הוא מתקבץ, מעט הוא שיתפרד'.

העתקת התכלית הדתית העליונה לעולם הבא, במובן המיוחד שהעניק לו הרמב"ם, ושילובם של ימות המשיח במסגרתם של ההיסטוריה ושל עולם כמנהגו נוהג כשלב וכאמצעי בלבד, מאפיינים גם את דיונו של הרמב"ם במשיח בספרו משנה תורה. הוא נדרש להם מפרספקטיבות ומגמות שונות, בעיקר בשני מקומות: בהלכות תשובה ובהלכות מלכים.³⁴ בהלכות תשובה, עניינו של הרמב"ם הוא התכלית העליונה, הגדרתה ותיאור הדרך אליה, כמובן כדי לזרז את האדם לחזור בתשובה. במסגרת זו לא דן הרמב"ם במשיח כשהוא לעצמו. תחת זאת מיקד את דבריו בשאלת היחס שבין ימות המשיח לעולם הבא שבו תושג התכלית הדתית. ואכן, ברוח התפיסה של 'שכר מצווה - מצווה' הגדיר הרמב"ם את היחס שביניהם כיחס שבין אמצעי לתכלית. ההצלחה החומרית וההצלחה המדינית המובטחת לעם ישראל בימות המשיח ישמשו כלי לעילוי הדתי של היחיד. לפיכך בשום פנים ואופן אין לראות בהבטחות אלו תכלית לעצמן.³⁵ יתר-על-כן, כפי שמציין דוד הרטמן, מכיוון שדיונו של הרמב"ם בהלכות תשובה מכוון 'להראות כי ערכו של המשיח הוא ככלי, מדגיש הרמב"ם את תפקידו כמורה'.³⁶ בדומה לזה בהלכות משיח שבהלכות מלכים³⁷ הרמב"ם מבהיר שייחודם של ימות המשיח הוא בכינונה של סביבה חברתית ומדינית שתיצור את התנאים, שרק באמצעותם יוכל היחיד לממש את ייעודו הדתי, קרי: השגת בוראו 'כפי כוח האדם'.³⁸ שכן, מבהיר הרמב"ם, בימות המשיח יסולקו 'המעיקים והמונעים כולם, לפי שהאדם אי-אפשר לו לעשות המצוות לא כשהוא חולה ורעב'.³⁹ על בסיס מגמה זו יאופיינו ימות המשיח בביטול שעבוד מלכויות, מזה, ובמימוש משפט התורה בכל היקפו, מזה. אל לנו לצפות בימות המשיח 'לתורה חדשה', כשם שאל לנו לכרוך אותם בהתרחשות אסכטולוגית איוושהי.⁴⁰ הם מתמצים אפוא בכך שבהם תינתן לישראל אפשרות היסטורית ראלית לקיים את התורה.⁴¹ ואם לא די בכך, מצוות והלכות שלא מומשו בימי בית ראשון ובית שני מחמת הנסיבות ההיסטוריות אף הן ימומשו, כדוגמת בניית שש ערי מקלט 'שמעולם לא היה זה ולא צוה

34. על תפקידן ויעדן של ההלכות הנוגעות למשיח בספר משנה תורה ראו: אביעזר רביצקי, "כפי כח האדם" - ימות המשיח במשנת רמב"ם, בתוך: צבי ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה: קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 203 ואילך.

35. רמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה ט, ה-י.

36. ראו: הרטמן, מנהיגות בעיתות מצוקה, עמ' 111.

37. רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים, יא-יב.

38. שם, יב, ד-ה. ראו גם: רביצקי (לעיל הערה 34), עמ' 195-196.

39. רמב"ם, משנה תורה, הקדמה לפרק חלק, עמ' קכה.

40. רמב"ם, שם, הלכות מלכים, יא, ג.

41. שם, יא, א.

הקב"ה לתוהו'.⁴² כללם של דברים, כפי שהיטיב לנסח זאת יצחק טברסקי, גדול חוקרי הרמב"ם בימינו, 'ימות המשיח הם השלמה ושיא, לא נפילה או קיטוע של מהלך היסטורי'.⁴³ בתור שכאלה הם יעמדו בראש ובראשונה בסימן נצחוננו של אבי האמונה, אברהם, 'ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה'.'⁴⁴

בדומה לרמב"ם הבחין גם הרב עזיאל בין תכלית האומה לתכלית היחיד, קרי: בין הבטחות הגמול כאשר הן מתייחסות לפרט ובין הבטחות הגמול כאשר הן מתייחסות לאומה.⁴⁵ את כל היעדים המובטחים לעם ישראל, כדוגמת ימות המשיח, ייחס הרב עזיאל לאומה. כאשר לגמול של היחיד, הבהיר הרב עזיאל, כיוון שהוא גמול נפשי, רוחני ומורכב ביותר, אין התורה מזכירה אותו במפורש כדי שלא תיפול טעות בהבנתו.⁴⁶ 'תורת אלהים', מטעים הרב עזיאל, 'אמת, לא תשקר ולא תכזב להזכיר בדבריה יעודים וגמולים נפשיים שאין אדם בחייו יכול להשיגם ולתארם, ושלא נתנו לבטוי מפני שאין להם דמיון ואין ערך לגדולתם'.⁴⁷ הווה אומר: כדי שלא להביא לידי הטעיה והגשמה, כאשר מדובר בגמול של היחיד שהוא 'רוחני צורי, בהרמת צורתו האישית ודמותו הרוחנית',⁴⁸ העדיפה התורה להימנע מלדבר בו. טעמו של דבר פשוט: כאשר עניין לנו בגמולו של היחיד אין להפריד בין הגמול לעשייה גופא. הווה אומר: בדומה לרמב"ם זיהה הרב עזיאל את התכלית הדתית העליונה עם השלמות הדתית, ששיאה דבקותה של הנפש באלוהים. לפיכך היה ברור לו 'שהגמול הטוב או הרע כרוך בעצם פעולת האדם הלמודית או המעשית, אבל לא בדרך הטבע, אלא בדרך הנס הגנוז בטבע בלי שינוי בטבעו של עולם'.⁴⁹

הגיונם של דברים, מסביר הרב עזיאל בו במקום, בהסתמכו על הרמב"ם, הוא כי כשיעשה האדם מצווה, מיד 'שלם בו עניין אנושי ויהיה נבדל מן הבהמה, וכשיהיה אדם שלם, הוא מטבעו האדם השלם, אשר אין לו מונע שתחיה נפשו ותתקיים בקיום הידוע לה וזהו עוה"ב [עולם הבא] כמו שהזכרנו'.⁵⁰ בדומה לזה, ושוב בהסתמכו על הרמב"ם, קובע הרב עזיאל בלשון חד-משמעית ופסקנית ביותר כי הגמול אינו קשור ותלוי 'בהנאות חומריות [...] ולא בעושר וגבורה, בריאות ועליונות. אבל הגמול הוא רוחני צורי, בהרמת צורתו האישית ודמותו הרוחנית של העוסק בתורה למעמד רוחני ומוסרי גבוה, שעושהו לטוב ובן חורין'.⁵¹ לשון אחר: שכר מצווה – מצווה, ומשום כך אין להבדיל בין המעשה, המצווה, ובין הגמול

42. שם, יא, ג.

43. ראו: יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים 1980, עמ' 336.

44. רמב"ם, משנה תורה, הלכות עבודה זרה, א, ג; וכן שם, הלכות מלכים, יב, ה.

45. ראו: בן ציון מאיר חי עזיאל, הגיוני עזיאל, א, ירושלים תשנ"ג, עמ' 36-83, 84-189.

46. שם, עמ' 41-43.

47. שם, עמ' 43.

48. שם, עמ' 38.

49. שם, עמ' 39.

50. שם, שם.

51. שם, עמ' 38.

הוגים דתיים על המדינה החילונית

באמצעות קביעת יחס של מעשה ותגמול. במקום תפיסת הגמול כשכר, ולפיכך כתוספת חיזונית למעשה הדתי, הגדיר אפוא הרב עזיאל את היחס ביניהם כשני צדדיו של אותו מטבע, ואם להשתמש במטפורה שהוא עצמו משתמש בה, הגמול 'אינו מתן שכר נפרד, אבל הוא קשור ואחוז כשלהבת בגחלת עם הפעולה עצמה, עם עסק התורה בעיון וקיום מצוותיה במעשה מתעצם העוסק ונקרא בשמה: ריע, אוהב, משמח'.⁵² בהתאם לקו מחשבה זה, לאחר שהוא דוחה את השגת הראב"ד (רבי אברהם בן דוד) על הרמב"ם, שזיהה בעולם הבא את דבקותה של הנפש באלוהים,⁵³ מבהיר הרב עזיאל בְּאֵר היטב שלא רק

הדעת לבדה נותנת השלמות וההצלחה הסופית של האדם בעולם הבא, אלא המעשים והדעות בהצטרפותן יחד מעלים את הנפש ופותחין לפניו שערי העולם הבא [...] ודבר זה הוא ברור לכל שאין הכוחות הנפשיות נקנות אלא בלימוד ומעשה, ושניהם נותנים עטרת כבוד בראש כל אדם בחייו, ועטרת תהלה נצחית אחרי מותו, ומעלים אותו אל דעת אלוהים צרופה, שהיא נקראת בפי רבותינו: ונהנים מזיו השכינה, כי ההנאה האמיתית של האדם היא התעצמות היודע בהידוע, שהוא מואר באורו, מזהיר בזיו זהרו ונצחי בנצחיותו.⁵⁴

דברים אלו, כפי שניכר מיד, מושתתים בעיקרם על דברי הרמב"ם בפירוש המשנה לפרק 'חלק' של מסכת סנהדרין.⁵⁵ משמעם המידי הוא שאת תכליתו של היחיד זיהה הרב עזיאל בשלמותו הדתית, ואילו את ימות המשיח כפסגת תגמוליה של האומה הוא זיהה, ברוח משנתו של הרמב"ם, כמצויאות היסטורית, קרי: כמצויאות שלא תהיה שונה שינוי מהותי מהשלבים ההיסטוריים שקדמו לה. ייחודם של ימות המשיח יבוא לידי ביטוי רק בעובדה שבהם תמומש ריבונות יהודית ויקובצו גלויות ישראל, מכאן,⁵⁶ וההלכה תהיה הנורמה המדריכה את החיים בכל היקפם, מכאן.⁵⁷ לפיכך את ההבטחות הכרוכות בימות המשיח, כמו שינוי טבע הבריאה,⁵⁸ אריכות ימים, התמדת הריבונות והשלום העולמי שיהיה אופייני להם,

52. שם, שם.

53. רמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה, ה.

54. עזיאל, הגיוני עזיאל, א, עמ' 80.

55. משנה עם פרוש רבינו משה בן מימון, הקדמה לפרק 'חלק' (מהדורת קאפח), עמ' רה.

56. עזיאל, הגיוני עזיאל, א, עמ' 171-173.

57. שם, עמ' 175-177.

58. לטענת דב שוורץ, הרב עזיאל שימר בהגותו את 'הרובד האפוקליפטי' בדבר שינוי טבע הבריאה וכדומה. ראו: דב שוורץ, הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות, תל-אביב 1999, עמ' 79-80, ובמיוחד הערה 46. ברם, עיון בדברי הרב עזיאל מגלה שאכן הוא סובר שהבריאה תשתנה ברוח ההבטחות המשיחיות הקלאסיות. עם זאת, הוא מסביר ששינוי זה יהיה בדרך טבעית לחלוטין ולא כשינוי טבע הבריאה. למשל, לאחר שהוא עומד על טבעה האתונטי של החיה למינה, הוא מסכם את דיונו: 'השתלמות חכמה ודעה זאת שתשיב גם את חית הארץ לטבעה הראשון, תבוא בוודאי אחרי השתלמותו של האדם בדעת אלקים אמת' (הגיוני עזיאל, א, עמ' 188). דהיינו, אין פה שינוי בטבע הבריאה אלא יש שיבה אל טבעה האמיתי בעקבות השתלמותו והתעלותו הדתית-מוסרית של האדם, זאת כמובן ברוח הגותו של הרמב"ם.

ראה הרב עזיאל כמשלים, כמובן, לא בלי שיאמץ את דרכו של הרמב"ם, שעל-פיה יש להבינם בדרך רציונלית ולא כשינוי בסדרי עולם. לשון אחר: הבטחות אלו אינן אלא פועל-יוצא טבעי ביותר של התנאים הטבעיים שישררו בימות המשיח בעקבות השתלמותו המוסרית-דתית של האדם.⁵⁹

לפיכך לא נזקק הרב עזיאל לפרשנות מיסטית היורדת לתשתית האלוהית של העולם. יתר-על-כן, לאור משנתו ההגותית, שהושפעה בראש ובראשונה מהרמב"ם, גם לא היה יכול לאמצה, בייחוד, כפי שאראה להלן, מאחר שלא ראה בייחודו של עם ישראל ייחוד אונטולוגי, בניגוד לרב קוק, אלא כזה הכרוך בחיים של תורה ומצוות.⁶⁰ היה עליו אפוא להתמודד עם שאלת החילון של העם היהודי ואופיה החילוני של המדינה על בסיס תפיסתו הרציונלית, שעל-פיה כובד משקלו של הרעיון המשיחי מצוי בהבטחה ליצירת סביבה חברתית ומדינית שתקל את תהליך השתלמותו הדתית של היחיד. ואכן, כבר בפתח דבריו על חילוניותה של המדינה אין הוא מנסה להסבירה או להצדיקה על בסיס קני-מידה וערכים שמקורם מעבר להיסטוריה הנתונה. כך, לדוגמה, בהתייחסות ישירה שאינה מנסה לבטל או להפחית את חילוניותה של המדינה ואת השלכותיה של חילוניות זו, הוא כותב: 'חזיונות כאלה אמנם מצערים אותנו מאד [...] אולם בהעיפנו עין בדפי ההיסטוריא שלנו, אנו מתאוששים בתקווה שאלה הם חזיונות חולפים ועוברים שאין להם קיימא'.⁶¹ ובהקשר זה הוא מונה בו במקום תקופות שונות בהיסטוריה היהודית שהיתה בהן מידה זו או אחרת של ריבונות יהודית ובה בעת רווחה בהן התפקדות המונית. הוזה אומר: במקום לפנות אל מגמותיה הפנימיות של ההיסטוריה, הוא פונה אל ההיסטוריה ומצביע על מציאות הדומה בקוויה העיקריים למציאות המדינית שיצרה הקמתה של מדינת ישראל. לפנינו אפוא ניתוח והערכה המתבססים רק על התנאים ההיסטוריים והחברתיים הקונקרטיים ללא שום פזילה אל מציאות אלוהית עלומה איזושהי. ואכן, בין התקופות שהרב עזיאל נדרש להן, הוא מעניק מקום רב לימי בית שני, ובעיקר לתקופת החשמונאים ולמלכות הורדוס, שבהן הוא רואה תקופות המאופיינות אף הן בריבונות יהודית, מכאן, ובירידה דתית ומוסרית, מכאן. כל שנותר לו לעשות בעקבות ניתוח משווה זה הוא להסתפק במעין הגדרת המציאות 'כבחזקת משיחית', ומביע תקווה כי כשם שבכל התקופות הללו 'עמד ישראל במבחן של גבורה ויצא צרוף ככסף ובחון כזהב טהור', כן ישכיל לעמוד במבחן הנוכחי.⁶²

כדי למצות את מלוא משמעותם של דברים אלו, אל לנו לשכוח שעל-פי תפיסה זו תכלית פעילותו הדתית של האדם היא אפוא שכלול כשריו התבוניים והמעשיים כדי שיוכל להפיץ את האור המצוי בתורה. עם זאת, כאשר ניגש הרב עזיאל לפרט את דרך מימושה של

59. שם, עמ' 183-188.

60. ראו: שלום רצבי, 'הראשון לציון הרב בן-ציון חי עזיאל: הלכה וציונות', הציונות, כא (1998), עמ' 77-98; הנ"ל, 'תפיסתו הלאומית של הראשון לציון הרב בן-ציון חי עזיאל', פעמים, 72 (חורף תשנ"ח), עמ' 60-83.

61. עזיאל, הגיוני עזיאל, א, עמ' 309.

62. שם.

הוגים דתיים על המדינה החילונית

תכלית זו, הוא מגלה פנים חדשות במקצת. מסתבר שתכלית זו, הפצת אורו של אלוהים, אינה תכליתו של היחיד בלבד ואינה מתמצית בהכרה האמונית. תכלית זו היא גם מטלה המוטלת על המשפחה, על החברה ועל העם. מבחינה זו ניתן אפילו לומר שהפצת 'אור אלוהים' מוטלת על היחיד דווקא באשר הוא הרכיב הראשוני והיסודי של המשפחה, החברה והעם.⁶³

ניצבים אנו אפוא לפני תפיסה תכליתית של ההיסטוריה ושל העולם, שעיקרה הפצת אור האלוהים המקופל בתורה מהיחיד אל האומה, ומהאומה אל העולם כולו. על תשתיתה של תכלית זו שרטט הרב עזיאל תבנית היסטוריוסופית ייחודית. על-פיה ההיסטוריה בכלל וההיסטוריה היהודית בפרט הן התהליך שבו תמומש האידאה של חיים חברתיים, מדיניים ודתיים העולים בקנה אחד עם 'דעת אלוהים', כפי שזו מגולמת בתורה. ראשיתה של ההיסטוריה היהודית, שתכליתה האחת והיחידה היא גישומה של אידאה זו, היא הופעתו של אברהם, מייסדה של אמונת הייחוד ואבי האומה הישראלית, המשכה במעמד הר סיני, וסיומה בימות המשיח.⁶⁴ משמעם של הדברים הוא שהחוק או ההלכה המקיפים את כל ממדי החיים הם המגדירים את מהותה של היהדות ומנייה וביה את תכליתו של העם היהודי.⁶⁵ הרב עזיאל ממצה אפוא את ייעודי הגאולה האחרונה בשני סעיפים עיקריים: קיבוץ גלויות וכל המשתמע מכך, ותיקון העולם.⁶⁶ ואם לא די בכך, הוא מסכם את דיונו בקביעה ש'כל עיקרה של הגלות [...] לא היתה ולא נבראה אלא להביא אחריה את הגאולה המוחלטת שאין גלות לאחריה'.⁶⁷ במסגרת היסטוריוסופית זו, אברהם מציין, כאמור, גם את ראשיתו של עם ישראל וגם את ראשיתה של ההכרה באלוהות. אך מאחר שפעילותו של היחיד אינה עשויה מטבעה להקיף את מלוא היקפם של חיי אדם, צווה אברהם לבוא אל כנען ולכונן בה משפחה קדושה, קרי: משפחה שבה אורו של האלוהים יקיף ממדים רחבים יותר. אולם גם בזאת לא היה די. הפצת דעת אלוהים תבעה חטיבה קולקטיבית גדולה וכוללת יותר. הכשרת חטיבה כזאת נעשתה במעמד הר סיני, שבו קיבל עליו עם ישראל כעם את הפצת אורו של אלוהים המתגלה בתורה. עניינה של התורה הוא אפוא אותה חטיבה לאומית-אתנית ומטרתה ארגון חיי העם. לפיכך, רק ארגון החיים על-פי תורה זו הוא העשוי לעשות את העם לעם סגולה.

63. שם, עמ' 12-13.

64. למעשה, תיאור היסטוריוסופי זה הוא עניינו של כל השער השלישי של הגיוני עזיאל, שראשיתו בהגדרת האדם כיצור אמוני ותיאור אברהם אבינו כאבי האמונה והאומה, המשכו בתיאור קורות אברהם וצאצאיו עד הפיכתם לעם, וסימו בתיקון עולם במלכות שדי (א, עמ' 94-189).

65. כדי לעמוד על השפעתו של הרמב"ם על תפיסתו ההיסטוריוסופית של הרב עזיאל, שעל-פיה מטרת התורה היא הכשרת כוחות הנפש בכלל והאדם והנהגתו בפרט, ראו למשל: הרמב"ם, מורה נבוכים, ג, פרקים כח, לד. ובאשר להתפתחותה של היהדות ומקומו של אברהם במסגרת זו ראו: שם, פרק כט. ראו גם: אליעזר שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו: הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, תל-אביב 1999, עמ' 171-173.

66. עזיאל, הגיוני עזיאל, א, עמ' 169.

67. שם, עמ' 170.

ואכן, במקום אחר הרב עזיאל מסביר את ייחודו של עם ישראל בדרך בלעדית לו. לדבריו, בניגוד לדתות אחרות המוותרות על תחומי חיים שלמים, כדוגמת המדיניות והכלכלה, היהדות מציעה את דרך ה', המקיפה את החיים הדתיים, את הפולחן, את החיים המוסריים וגם את החיים האזרחיים. רק דרך חיים טוטלית זו, היוצקת באמצעות חיים בדרך ה' את מלוא היקפם של החיים לחטיבה אחת, היא העושה לדעתו של הרב עזיאל את עם ישראל לעם סגולה. ברוח זו, כאשר הוא מדבר על 'לאומיות ישראל' הוא מאפיין אותה על בסיס האידאה של דרך ה' שעל עם ישראל להגשים, שכן רק אידאה זו מייחדת ומגדירה את קיומו של עם ישראל כחטיבה לעצמה.⁶⁸

מדברים אלו ניתן להסיק מספר מסקנות מרחיקות לכת ביותר. מאחר שהיהדות היא בעיקרה דרך חיים המעוצבת על-פי החוק הפרטיקולרי באופיו, אין היא פרי התבונה או פרי השגתו של האדם. הוסף על כך: מאחר שעניינה של ההתגלות במעמד הר סיני היה מתן חוקה אלוהית, הרי שאין התורה כחוקתו של עם ישראל, קרי ההלכה, עשויה להיבטל אלא בדרך שניתנה – בדרך של התגלות. מכל מקום, נהיר הוא שעניינה המיוחד של ההתגלות הוא חוקת התורה ולא ההשגה השכלית או המיסטית. ההשגה האמונית ראשיתה באברהם אבי האמונה ונושאה הוא היחיד החותר לשלמותו הדתית העליונה.⁶⁹ ופועל-יוצא נוסף של תובנות אלו: מכיוון שהתורה ניתנה לעם ישראל בלבד, אין היא מופנית אל אומות העולם. הווה אומר, היהדות כאורח חיים שעיקרו מימושה של חוקה אלוהית ניתנה לעם היהודי בלבד ולפיכך מחייבת אותו בלבד.

כדי לרדת לשורשיה של תפיסה זו מן הראוי לציין כי כשם שבעיצוב חזונו המשיחי ינק הרב עזיאל בעיקר מהגותו הרציונליסטית של הרמב"ם, כן בתפיסת ייחודו של עם ישראל ככרוך בקבלת עול תורה ומצוות ואימוצה של דרך חיים הכפופה לחוק האלוהי בלבד. במסורת ההגות היהודית מימי הביניים ועד ימינו ניתן להצביע על שני מודלים, או למצער שתי מגמות, בשאלת ייחודו וסגוליותו של העם היהודי. התפיסה האחת, שמייצגה הבולט הראשון הוא רבי יהודה הלוי, מעניקה הן ליחיד היהודי הן לעם היהודי מעמד ייחודי מבחינה אונטית, ואילו התפיסה האחרת, הרציונלית, זו שמייצגה הגדול הוא הרמב"ם, רואה את ייחוד מעמדו של היחיד היהודי ושל עם ישראל כרוכים בתעודתה של היהדות, קרי: בקבלת עול תורה ומצוות.

נקודת מוצאה של התפיסה הראשונה, שמייצגה המובהק הוא כאמור רבי יהודה הלוי, היא ההנחה בדבר עדיפותה של ההכרה הדתית, ששיאה בנבואה, על ההכרה השכלית. ההכרה הדתית על-פי גישה זו אינה הכרה דיסקורסיבית בלבד, והשגתה מחייבת את פעילותו של כושר דתי מיוחד, שעל מהותו ותפקידו עמד ריה"ל בהרחבה.⁷⁰ כפי שכבר עמדו על כך

68. שם, עמ' 97.

69. כך, למשל, על תכלית חייו של היחיד כותב הרב עזיאל: 'תעודת האדם בחייו היא [...] לדעת כל שאפשר לו להשיג [...] ולהדמות לדרכיו של יוצר האדם' (הגיוני עזיאל, ב, עמ' 140).

70. תיאור מקיף של תפיסתו של ריה"ל ביחס לכשרון הנבואה שבו ניתן עם ישראל וזיקתו של כשרון זה לארץ-ישראל ראו: קולט סיראט, הגות-פילוסופית בימי-הביניים, ירושלים 1975, עמ' 147-164.

החוקרים, עיקר כוונתו של ריה"ל בתארו בפרוטרוט את הכושר הדתי היא בראש ובראשונה שאיפתו להסביר את מעמדו המיוחד של עם ישראל, מעמד המתנשא מעל לגדרי הטבע. כושר דתי זה, שביטוי המובהק הוא הנבואה, נתייחד לעם ישראל בלבד ואינו מותנה בהשתלמות שכלית דיסקורסיבית. אמנם הוא היה נטוע כבר באדם הראשון, אולם הוא לא עבר בירושה מדור לדור אלא למובחר שבכל דור, עד שעבר אל כל זרעו של יעקב. מאז, טוען ריה"ל, כושר זה הוא נחלתו של עם ישראל, אם כי הוא מתגלה ביחידיו בדרגות שונות של עוצמה, קביעות ובהירות, והוא זה העושה את עם ישראל ל'סגולת האנושות'.⁷¹ ברור הוא כי לתפיסה זו מתאימה גם תפיסת ארץ-ישראל וייחודה הדתי, כפי שריה"ל משרטט בצורה ברורה ותמציתית ביותר.⁷² מגישה זו משתמע בצורה חד-משמעית שני דברים: א. שלא כעמים אחרים, עם ישראל הוא מטבעו עם אלוהים, בזכות הכושר הדתי שהוא ניתן בו, וביטוי של כושר זה הוא הנבואה; ב. ארץ-ישראל היא המקום היחיד שנתגלתה בו הנבואה, ובו בלבד היא עשויה לשוב ולהתגלות. נהיר הוא שתפיסה זו, המייחסת לעם ישראל כושר דתי מורש, משווה לרעיון הבחירה אופי בדלני ביותר ומגביהה את החיץ בין ישראל לעמים האחרים.⁷³

שונה לחלוטין היא תורת הנבואה של הרמב"ם, ובהתאם לכך שונים הם אף סגוליותו של עם ישראל וייחודה של ארץ-ישראל במשנתו. גם הרמב"ם סבר שהנבואה תלויה בסופו של חשבון ברצון האל. אך אם לדעת הריה"ל הנבואה היא פעולה בלתי-אמצעית של האל, לדעת הרמב"ם הנבואה היא אמנם פעולה של האל אך היא מתאפשרת רק באמצעות התבונה.⁷⁴ לגרסת הרמב"ם, הצד השכלי של התהליך אחד הוא אצל הנביא ואצל הפילוסוף, משום שאחת היא האמת שהם משיגים.⁷⁵ הנביא הוא גם פילוסוף. ואם לא די בכך, לטענת הרמב"ם רק השלמות הרוחנית, הזוהה עם השלמות השכלית, היא תכליתו ומהותו של האדם. ההכרה השכלית היא אפוא זו המקנה לאדם את האושר של הידבקות ישירה באלוהים, ובהכרה זו מותנית גם התכלית האחרונה של הישארות הנפש. הישארות הנפש מתגלגלת אפוא בהישארות הרוח המכירה.⁷⁶ לפיכך ארץ-ישראל או עם ישראל אינם נדרשים במשנתו של הרמב"ם כישויות אונטיות ייחודיות.⁷⁷ אשר להפסקת הנבואה: הרמב"ם נטה להסבירה כפועל-יוצא של המציאות החברתית והמדינית הפגומה שעם ישראל מצוי בה, ולא דווקא של גלותו מארץ-ישראל.⁷⁸

71. ראו: יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים 1963, עמ' 119.
72. ראו: דב שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן 1997, עמ' 56-62.
73. גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 120.
74. ראו: צבי וולפסון, 'ריה"ל והרמב"ם על הנבואה', המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים 1978, עמ' 280. ראו גם: שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו, עמ' 228-229.
75. תיאור ממצה של תורת הנבואה של הרמב"ם ראו: וולפסון (לעיל הערה 74), עמ' 275-282.
76. ראו: גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 159-164.
77. ראו: יעקב לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן, עמ' 88-89.
78. רמב"ם, מורה נבוכים, ב, לו. ראו גם: הנ"ל, 'אגרת השמד', אגרות (מהדורת רבינוביץ), ירושלים תש"ך, עמ' סה.

הרב עזיאל, שלא כמו הריה"ל או הרב אברהם יצחק הכהן קוק, לא ראה בייחודו של עם ישראל או בייחודה של ארץ-ישראל נתון אונטי, המובנה בעם או בארץ אפריורי. עם ישראל הוא עם סגולה אך ורק בשל דרך ה' שהוא אימץ. ברוח זו הוא מסביר את מדרגתו הדתית המיוחדת של עם ישראל ככרוכה בהגשמת חיים המעוצבים על-ידי הנורמות ההלכתיות של התורה והמצווה, ואילו את ייחודו בין העמים הוא מסביר בדרך טבעית של הורשה תרבותית. כך, לדוגמה, בדבריו על כושר הנבואה כסגוליותו המיוחדת של עם ישראל הוא כותב ומבהיר שלא ירושה רוחנית מיוחדת או כושר דתי מורש הם שהכשירו את עם ישראל לקבל את התורה והמצוות, או את משה 'אדון הנביאים', אלא המצוות 'שהנחיל אבי האומה הראשון [...] לבניו אחריו'.⁷⁹ בדומה לזה, בפרשו את הפסוק 'ושמרו דרך ה' (בראשית יח:כט) הוא כותב: 'דרך ה' זאת הסגולה המיוחדת לעם ישראל שבה הוא נבדל מכל העמים לדתותיהם וחכמיהם'.⁸⁰ על דרך זו, בהתייחסו לפסוק החשוב ביותר, ככל שהדברים אמורים בבחירת עם ישראל, 'ועתה אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש' (שמות יט:ה-ו), הוא 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'.⁸¹

תפיסה זו אינה חדשה בהגותו של הרב עזיאל וכבר בהתמודדותו עם המושג 'אני לאומי' של אחד העם הוא דחה מושג זה ומושגים דומים לו, כדוגמת 'רצון האומה' ו'חפץ החיים של האומה', המושגים על תפיסות לאומיות אורגניות.⁸² כך, לדוגמה, הוא מבהיר את ייחודו של עם ישראל בספרותו המיוחדת בכך שהוא מתייזב לפני אלוהי עולם בתור 'עם לבדד ישכון' שבידו ספר ש'איננו ספר ספרותי או מדעי ולא קובץ של חוקים ומשפטים קדומים של מלכים וסופרים, אלא ספר אחד ומיוחד [...] ספר תורת החיים לכל בעיותיה עד סוף כל הדורות'.⁸³ ובהקשר זה הוא אף מבהיר באר היטב שספר 'תורת חיים זה' אינו עוסק רק בהלכה ובצדק אלא גם בעשייה שלפנים משורת הדין, כשם שאין עניינו רק באתיקה שתחומה הוא עולמו של היחיד, אלא גם ב'מוסר הלאומי'. אולם מעבר לייחוד זה, הוא מטעים, ייחודו של 'ספר חיים' זה הוא באי-הסתפקותו בצדק במובנו השגור בחוק וגם בהלכה גופא, ותביעתו הבסיסית היא קידושם של החיים בכל היקפם בבחינת 'קדש עצמך במותר'.⁸⁴

79. עזיאל, הגיוני עזיאל, א, עמ' 100.

80. שם, עמ' 97.

81. שם, עמ' 142.

82. 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.

83. בן ציון מאיר חי עזיאל, ספר מכמני עזיאל, תל-אביב תרצ"ט, עמ' תקנה.

84. שם.

כשמדובר בסגוליות ישראל ובבחירתו אין הדברים אמורים אפוא לדעת הרב עזיאל בתכונה גנטית מובנית ביחיד או בעם, או באיזושהי תכונה מטפיזית טרנסצנדנטית, המובנית אפריורי בהגדרתו ובייחודו של העם. על-פי גרסה זו, העם כקולקטיב אינו עשוי להיות 'עם סגולה' או עם בעל תכונה זו אחרת. מושגים מעין אלה עשויים לתפוס לגבי היחיד בלבד.⁸⁵ משמעם של הדברים הוא אפוא שרק יחידים בעלי מידות תרומיות, בהצטרפם לחטיבה קולקטיבית, מעמידים 'עם סגולה'. לפיכך את סגוליותו של העם היהודי ואת בחירתו יקבעו היחידים על-ידי חיים של תורה ומצוות. לא פלא הוא אפוא אם נמצא את הרב עזיאל מגדיר את צביונה של היהדות רק על-ידי התלמוד והמעשה.⁸⁶ לכן במעמד הר סיני, ברוח תפיסתו ההיסטוריוסופית, קיבל תהליך הפצת האור האלוהי תפנית רדיקלית. לא מסגרת חייו של היחיד היא הזירה העיקרית של הפצת האור האלוהי, אלא המסגרת הרחבה והמקיפה של עם. מכאן ואילך 'דעת האלוהים' צריכה לקבל את ביטוייה במסגרות הרחבות של חיי הקולקטיב. על מצע זה יש להבין את הזיקה המשולשת ארץ-ישראל, עם ישראל ותורת ישראל. במפעל רחב הממדים שברית סיני חייבה את עם ישראל, הגוף הוא הארץ שעל מצעה על העם לכונן את חייו הדתיים, התברתיים והלאומיים. ואכן, באשר לשאלה מדוע לא התקיים מעמד מתן תורה בארץ-ישראל אף שזו היתה נבואה גלויה שמן הראוי היה שיהיה בארץ-ישראל דווקא, מבהיר הרב עזיאל: 'וזהו לפי שקבלת התורה היא כתנאי מוקדם לארץ ישראל, שכשם שארץ ישראל אינה מקיימת בתוכה ערלים מישאל – כן אינה מקבלת עם שאינו שומר ומקיים את התורה בלימודה ובמעשיה'.⁸⁷ וכך הוא מסכם את מהלכה של הברית בין ישראל לאלוהים כברית שראשיתה עם אברהם, וברית המילה היא 'אות קיבוצי לזרע אברהם מאמיני אחדות אלוהים המוחלטת'. ברית זו, הוא מטעים, הושלמה רק ביציאת מצרים ומעמד הר סיני, 'שבזכותם נכנסו לארץ הבחירה אשר הנחילה ה' לאבות האומה וזרעם אחריהם לאחוזת עולם'.⁸⁸ רק אחרי אלה, משגובשו השבטים והיו לעם הנושא את משפט האלוהים כחוקתו, הפכו לעם הראוי לרשת את ארץ-ישראל. הגיונם של דברים נהיר: רק כשתושג הטריטוריה, שבה יוכל עם ישראל לשאת באחריות לכל תחומי החיים, ניתן יהיה להטיל עליו את החובה שעיקרה התמצה בתביעה להיות 'עם כוהנים וזרע קודש'. הווה אומר: מכאן נגזר אף תפקידה הטלאולוגי של ארץ-ישראל. חיים על-פי תורת האלוהים שעניינה מקיף את היחיד, החברה והממלכה, והם בבחינת הצבת מודל ובשורה לאנושות כולה, אינם יכולים להתגשם אלא במסגרת החיים הרחבה של עם ריבוני היושב בארצו. אחרי ככלות הכול, מבהיר הרב עזיאל

85. עזיאל, הגיוני עזיאל, ב, עמ' 120. הלאומיות וכן מושגים כמו נפש האומה וכדומה נישאים לדעתו בתודעתם של 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'. הווה אומר: היצירה הספרותית ואורחות החיים הם הקובעים ומגדירים את האומה ולא ההיבטים האורגניים, ואף לא הרגשות שהם כלל-אנושיים.

86. עזיאל, ספר מכמני עזיאל, עמ' תקנו.

87. עזיאל, הגיוני עזיאל, א, עמ' 142.

88. שם, עמ' 94.

במקום אחר, כשם שפעולותיו הרוחניות ביותר של האדם דורשות כתנאי מוקדם מסד גופני, כן הגשמת ייעודו הדתי של עם ישראל כ'נר אלוהים' עשויה להתרחש רק על מצעה של ארץ.⁸⁹

אם נזכור שאלוהים הוא נותן התורה, קרי המחוקק, משמע שאין מקום להפרדה המקובלת בין דת למדינה. לפני העם ניצבת, על-פי גישה זו, רק דרך אחת: עיצוב חוקיה של המדינה על-פי ההלכה, שהיא חוקתה החברתית והמדינית המיוחדת. יתר-על-כן, על-פי גישה זו, הדת והמדינה צריכות להיות זהות, שכן תחום מימושה של הדת הוא המדינה. מבחינה זו אין המדינה אלא אינסטרומנט שבאמצעותו תצא החוקה מהכוח אל הפועל. כיוון שכך, בבואנו לבחון את המציאות המדינית ולהעריכה, קנה-המידה היחיד שישמש בידו של הרב עזיאל, כפי שכבר צוין לעיל, יהיה ההלכה. ואמנם תוכנה של ההתגלות במעמד הר סיני לא היה, על-פי תפיסה זו, דוגמה אמונית כלשהי או אמת עיונית מטפיזית, מיסטית או אחרת, אלא חוקה שהעם התחייב לממשה במסגרת הברית.

ניתן להסיק מדברים אלו כמה מסקנות בעלות חשיבות רבה לענייננו. הרב עזיאל אינו בוחן את אירועי התקופה או את אירועי העבר לאור אמות-מידה מיסטיות וגם לא על-פי קני-מידה המשקפים מגמה מובנית כלשהי בהיסטוריה. הוא בוחן ושופט אותן לאור אמות-מידה הלכתיות מוסריות, אנושיות ותבוניות בלבד. לפיכך המציאות שיצרה מדינת ישראל, קרי: ריבונות יהודית וקיבוץ הגלויות, עשויה להיות ראשיתה של הגאולה. אך זאת רק בתנאי שהיהדות תשכיל להתמודד עם הנסיונות הנכפים עליה עתה בשל חילוניתה של המדינה. כיוון שכך, לא נמצא בהגותו של הרב עזיאל ניסיון לעדן את המציאות. קל וחומר שלא נמצא בה ניסיון לברוח מהקשיים שמציבה המציאות בעזרת חתירה אל שורשיה האלוהיים של המציאות או אל מגמותיה העלומות.⁹⁰ נהפוך הוא. קנה-המידה היחיד והבלעדי שהחזיק בו הרב עזיאל היה הלכתי תבוני, קרי: קנה-מידה שאין לפניו אלא המציאות על מעקשיה. רק בחינה הלכתית ותבונית-מוסרית עשויה אפוא, לשיטתו, להכריע בדבר טיבה של המציאות הנדונה. מימושם של יעדים משיחיים אלו או אחרים לא די בהם כדי להכריע בשאלה אם לפנינו מציאות משיחית. המציאות תוגדר כ'ימות המשיח', או כ'אתחלתא דגאולה', לא על

89. מן הראוי לציין בהקשר זה שהדימויים שהשתמש בהם הרב עזיאל הם דימויים אורגניים ואין לפענחם באמצעות מושגיה של הקבלה, זאת בניגוד לתפיסתו של דב שוורץ (דב שוורץ, 'ארץ הממשות והדמיון', מעמדה של ארץ-ישראל בהגות הציונית הדתית, תל-אביב 1997, עמ' 184). כך, למשל, כאשר הרב עזיאל מדבר על הויקה ההדדית בין ארץ-ישראל לעם ישראל בגלותו, הוא מדבר לדעתי על הקשר ההדדי שנוצר בין ארץ-ישראל לעם ישראל כתוצאה מהתכוונותו של היהודי לארץ-ישראל, המפקיעה אותו ממקומו וקושרת אותו לארץ. ראו למשל: בן ציון מאיר חי עזיאל, 'תורת ארץ-ישראל', סיני, ה (תרצ"ט-ת"ש), עמ' לח.

90. מן הראוי לציין שמדברים אלו נהיר שהרב עזיאל אכן ראה במדינת ישראל שלב בתהליך המשיחי. ראו: שוורץ (לעיל הערה 89, עמ' 225). ברם, חזון המשיחיות שלו לא היה זהה כלל וכלל לחזונו של הרא"ה קוק ושל תלמידיו, ולכן אין לדון תחת כותרת אחת בפרשנותם לציונות של הרב עזיאל ושל הרב קוק בכל דיון על הויקה בין ציונות למשיחיות.

הוגים דתיים על המדינה החילונית

בסיס מגמותיה הפנימיות של ההיסטוריה או של האידאה האלוהית. טיבה של המציאות ייקבע ויוגדר אך ורק על בסיס מדדים היסטוריים, כמו הצלחות מדיניות, חברתיות ודתיות, קרי: על בסיס מילויים של כל היעדים המשיחיים, כדוגמת קיבוץ גלויות, ביטול שעבוד מלכויות, קימום משפט התורה ובניית המקדש, וכל זאת דווקא במסגרתו של עולם הנוהג כמנהגו.

ג

אם ביטל הרב עזיאל את היסודות האירציונליים בתפיסה המשיחית, ובכך העניק לתפיסת המדינה היהודית ממדים רציונליים, הרב יוסף דוד סולובייצ'יק המשיך בדרכו של הרב ריינס וניתק כל קשר בין הציונות למשיחיות, או בין המדינה למשיחיות. הוא עשה זאת בעצבו צמד מושגים: 'ברית גורל' ו'ברית סיני'. במקביל לטיפולוגיה של איש הגורל ואיש הייעוד, הציב הרב סולובייצ'יק שני סוגי בריתות, 'ברית הגורל' ו'ברית הייעוד', ובהתאמה להן 'עדה', המושתתת על 'ברית הייעוד', ולעומתה 'מחנה', המושתתת על 'ברית הגורל'. ברית הגורל, הוא מסביר, מציינת בחיי האומה מה שמציין הגורל בחיי היחיד – את הקיום מאונס. קיום זה מאפיין, לדעתו, את המסגרת הקיומית החברתית הכפייתית של המדינה המודרנית. אחרי ככלות הכול, הוא מבהיר, כאשר מדובר בגופים המדיניים 'היחיד כפוף ומשועבד בעל כורחו למציאות הלאומית-גורלית, ואי-אפשר לו להשתמט ממנה ולהיבלע במציאות אחרת חוצה לו'.⁹¹ לעומת זאת, 'ברית הייעוד', הוא מסביר, היא אותה ברית הצומחת על יסודן של ההכרה ושל הבחירה החופשית בייעוד ובכל הכרוך בו. הייעוד

מציין בחיי האומה – כמו בחיי היחיד – קיום מדעת שהאומה בחרה בו ברצונה החופשי ושבּו היא מוצאה את הריאליזציה המלאה של הוּוּתה ההיסטורית. במקום קיום כחוויה-עובדה, בלתי-נתונה לשינוי שהאומה נדחקת לתוכו, מופיע הקיום כחוויה-פעולה בעלת ממדים תכליתיים, רפודי-תנועה, עליה, שאיפה ומימוש. [...] חיי הייעוד הם חיים מכוונים, פרי דריכות הכרתית ובחירה חופשית.⁹²

מבחינה יהודית, ביטויה של ברית גורל הוא, בניבו של הרב סולובייצ'יק, 'ברית מצרים'.⁹³ ברית זו, קרי: ברית מצרים הכפויה על היהודי כבן לקיבוץ אתני מוגדר יש בה לטענתו כדי להסביר את סוד ייחוד גורלו-בדידותו של היהודי, שהרי, כמו שמלמדת המציאות החברתית של הדורות האחרונים וכמובן גם של הדורות הקודמים, גם אם יצליח היהודי כפרט ויגיע אל

91. הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, איש האמונה, ירושלים תשל"ה, עמ' 86.

92. שם, עמ' 92.

93. שם, שם.

פסגות ההישג החברתי והמדינתי, לא ישתחרר מכבלי הגלמודות. הגורל הפרדוקסלי שומר על הפרישה והיחוד של היהודי למרות השתזרותו המדומה בסביבתו הנוכרית.⁹⁴ ברית זו אינה דורשת את הסכמתו או את הזמנתו של היהודי, בחינת יחיד. יהודי, הוא מבהיר בהחלטיות,

גם כי יחלל את שבתו, יטמא את שולחנו ומשכבו, וישתדל להתכחש לעמו, לא ינצל משלטונו של אלהי העברים הדולק אחריו כצל. כל זמן שחוטמו של אדם מעיד על מקור מחצבתו, כל זמן שטיפת דם עברי נוזלת בעורקיו, כל זמן שבשרו הוא בשר עברי – הוא עובד מאונס את אלהי העברים. אין עצה ואין תבונה נגדו. גם כי יסיק שמים – היהודי הבוטח בעמו – וגם כי ישא כנפי־שחר, שם ידו של אלהי העברים תשיגהו. אנה ילך היהודי מרוחו של אלהי העברים ואנה מפניו יברח? 'זיאמרו אלהי העברים נקרא עלינו נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזכחה לה' אלהינו פן יפגענו בדבר'. אי־הודקקות לצווי אלהי־העברים – סופה פורענות והרס הקיום.⁹⁵

לצדה ועל גבה של 'ברית מצרים' כפויה זו מתנשאת ברית הייעוד, ברית סיני. ברית זו, הטעים הרב סולובייצ'יק, כרת אלוהים עם ישראל במעמד הר סיני כצד אחד בברית שלה, מהגדרתה כברית, שני צדדים. כך, ברוח הגרסה המקראית, זיהה הרב סולובייצ'יק בברית סיני ברית ייעוד המגדירה את השבטים כעם, והמהווה את ניגודה, אך בה בעת גם את השלמתה של ברית הגורל. עיקרה של ברית זו התחייבות לכונן 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'.⁹⁶ עם זאת, חשוב לזכור שלדעתו של הרב סולובייצ'יק אין יסוד להנחה הרואה את ברית הגורל כברית שביטוייה המרכזיים הם כפייה וכורח המוטלים על היחיד בן העם הר כגיגית. נהפוך הוא. דווקא בברית זו הוא מבחין בארבע קטגוריות חיוביות הנובעות מתודעת שיתוף־גורל ומושתתות עליה. קטגוריות אלו הן בראש ובראשונה תודעת שיתוף במאורעות, הגוררת מניה וביה את חויית שיתוף־הסבל. לשתי קטגוריות אלו נלווה כפועל־יוצא רגש של 'שיתוף חובה ואחריות, המוצא את מבעו בשיתוף פעולה בעניינים הנוגעים לאינטרסים הקיומיים של העדה'.⁹⁷

מכל מקום, נשוב ליחסו של הרב סולובייצ'יק לציונות החילונית ולהערכתו אותה: חרף השבחים שהוא מעתיר על הציונות ולנוטלים חלק במפעלה, אף היא, לדעתו, טעתה בכך שהשתיתה עצמה על הנחות־שווא לאומיות, שמקומן יכירן רק במסגרת המושגית של ברית מצרים, קרי: ברית הגורל. לפיכך, בעקבות ייסודה של מדינת ישראל מאמינה הציונות החילונית שנעלמה האנומליה היהודית, והעם היהודי שב והיה לעם כשאר העמים. אמונה זו,

94. שם, עמ' 87.

95. שם, עמ' 87-88.

96. שם, עמ' 92.

97. על קטגוריות אלו ומשמעותן המדויקת ראו: שם, עמ' 88-91.

הוגים דתיים על המדינה החילונית

הוא מנהיר, פירושה אינו אלא ש'תש כוחו של רעיון "עם לבדד ישכון"'. אולם המציאות, מטעים הרב סולובייצ'יק בהצביעו על יחסן העוין, או למצער האדיש, של מדינות שונות למדינת ישראל, טפחה על פניה.⁹⁸ דומה אפוא שכדוגמת הרב יצחק יעקב ריינס, מייסדה של תנועת 'המזרחי', זיהה אף הרב סולובייצ'יק באנטישמיות את הגורם המכריע בהופעתה של הציונות בנוסחה המדינית. ביסודה של תפיסה זו ההנחה שהתנועה הציונית המדינית מיסודו של הרצל יונקת לאו דווקא ממקורות יהודיים פנימיים, אלא מכוחה הגובר של האנטישמיות מכאן, ומהשפעתה של ההתעוררות וההגות הלאומית במאה ה"ט.⁹⁹ ברם, לטענתו, מצבם החרגי של היהודים כעם לא השתנה בעיקרו בעקבות הקמתה של מדינת ישראל. כראיה לכך הוא מצביע על הצלחותיהן הפוליטיות של מדינות ערב באו"ם בדיונים סביב עימותים שונים, כמו זה שעניינו היה מבצע סיני.¹⁰⁰ ברור שמציאות זו מלמדת, לגרסתו, שבניגוד לשאיפות הנורמליזציה האופייניות לציונות, שפירושן כאמור ביטול היחודות היהודית, שאנו עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב - בודדים בגורלנו הפרדוכסלי בין אומות העולם.¹⁰¹ ראוי להעיר בהקשר זה שהגדרת הציונות כתנועה שאין לחפש את מקורותיה ביעדים ובתכנים חיוביים אלא בשלילה, דהיינו, מענה לאנטישמיות מזה, וההגשת המשך מצבו האנומלי של העם היהודי, כדוגמת בידודו של העם היהודי ומדינת ישראל בשל האנטישמיות מזה, מפקיעות הן את הציונות כתנועה לאומית של העם היהודי הן את מדינת ישראל ממסגרתו של התהליך המשיחי. אחרי ככלות הכול, אחד ממאפייניה הבולטים של הגאולה הוא ביטולה של המתיחות הקיומית בין ישראל לעמים.¹⁰² על בסיסה של תובנה זו הוא יכול לקבוע בפשטות שגם עם הקמת מדינת ישראל לא תמה פרשת הסבל של עם ישראל.¹⁰³

למעשה, כבר על יסודן של קביעות אלו בדבר אופיה של הציונות, מעמדה של האנטישמיות והשפעתה על גורלה של מדינת ישראל, ניתן לקבוע שאת הכוח המניע את הציונות, ואת זיקתה של יהדות התפוצות למדינת ישראל יהיה עלינו לחפש אליבא דרי"ד הלוי סולובייצ'יק לאו דווקא בקטגוריות דתיות. לסברתו, חיוניותה של הציונות וזיקתה של יהדות התפוצות לארץ-ישראל מקורן בראש ובראשונה בזיקה לקטגוריות מוסריות-דתיות הנובעות מתפיסת העם היהודי כציבור הקשור בזיקות של ברית גורל שהן בלתי-ניתנות להפרדה. אולם דא עקא: הציונות מתעלמת מעובדה זו, כלומר מתפיסת מטרותיה והגדרת ייעודיה על בסיס ברית הגורל היהודית. ובנקודה זו הוא רואה את אחד מחטאיה החמורים ביותר. אולם, לטענתו, חטאה החמור יותר של הציונות הוא שמשום אי-הבנת משמעותה האמיתית של

98. שם, עמ' 103-104.

99. ראו: שוורץ (לעיל הערה 89), עמ' 255-262.

100. יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, ימי זיכרון, ירושלים תשמ"ו, עמ' 160.

101. שם, עמ' 161.

102. רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים, יב, ד-ה.

103. יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, 'קול דודי דופק', איש האמונה, עמ' 86-91, 100-106.

ברית מצרים, ברית עם-מחנה, המתגשם בשיתוף גורל ובכידות הכרחית, פגעה הציונות, ופעמים אפילו במודע ובמתכוון, בברית סיני, ברית עדה-גוי-קדוש, המוצאת את ביטויה בשיתוף-ייעוד של חיים מקודשים. וכך הוא קובע חד-משמעית: 'שליחותה של מדינת ישראל היא לא חיסול בדידותה המיוחדת של כנסת ישראל או ביטול אחוד גורלה - בזה לא תצליח, - אלא העלאת עם-מחנה לדרגת עדה-גוי-קדוש והפיכת שיתוף-גורל לשיתוף-ייעוד'.¹⁰⁴ ואכן, על בסיס הגדרה זו של חטאה, כביכול, אי-הבנתה ועוורונה של הציונות החילונית, סולובייצ'יק גוזר את ייעודיה-מטרותיה של שיבת ציון הדתית, דהיינו: את הכורח למזג את שתי כריתות הברית - של מצרים ושל סיני, גורל וייעוד, בדידות שסופה לבדיות.¹⁰⁵

בין תובנות אלו לבין הטיפולוגיה האנושית המיוחדת לסולובייצ'יק, שנדרשנו לה לעיל, יש זיקה המשכית ברורה. יהודים הנוטלים חלק רק בברית הגורל יכולים להשתתף בבניין הארץ, בטיפוח התרבות והמדע. אולם כל עוד אין הם חותרים לקחת חלק בברית הייעוד ואין הם פועלים בדרך שתוביל למימוש תכניה אין הם משרתים את מטרותיה האמיתיות של מדינת ישראל. ולמעשה, כפי שמלמדת המציאות הארץ-ישראלית, מטעים סולובייצ'יק, אין הם מממשים את 'שיבת ציון' במובנה המדויק. לעומת זאת, יהודים אורתודוקסים, ובמינוחו של הרב סולובייצ'יק 'אנשי ההלכה', שאינם עונים ל'דפיקת הדוד' (=אלוהים) ואינם נוטלים חלק בברית הגורל על ארבעת ביטוייה, אף הם אינם יוצאים חובתם, מכיוון שאינם עומדים במתיחות הדיאלקטית שבין דת ובין תבונה, הדר ואמונה, גורל וייעוד, במובן שהצגנו לעיל.

הרב סולובייצ'יק אינו מגביל אפוא את גבולותיהם של הקיום היהודי והזהות היהודית אך ורק לבאיה של ברית ייעוד, קרי: אין הוא רואה בעם היהודי עם המוגדר רק על-ידי אורה חיים של תורה ושל מצוות. הוא מכיר גם בזהות יהודית רחבה המושתתת על ברית גורל. זהות זו מושתתת על קשרים משפחתיים ואתניים כמו גם על 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.

על בסיסה של תפיסה זו יש להבין מקצת מיחסו של הרב סולובייצ'יק למדינת ישראל. אין הוא מקבל את המדינה כשהיא לעצמה כחלק מברית הייעוד. הוא מקבל אותה לא רק כעובדה, אלא בראש ובראשונה כחלק מהמפעלים הקיומיים הכרוכים בשמירת הקיום הפיזי, שהוא מיעדה המרכזיים של ברית הגורל. אולם בשום פנים ואופן אין הוא רואה במדינת ישראל פועל-יוצא בתהליך מימושה של ברית הייעוד, קל וחומר לא משום שלב בתהליך הגאולי. הווה אומר: עם ישראל קשור בקשרים היסטוריים ובשותפות גורל, ועל רקע שותפות זו, שתחילתה ביציאת מצרים, יש להבין את יחסו למדינה היהודית. לאחר השואה, שותפות הגורל היהודי והצורך החיוני בסולידריות בין-יהודית אינם צריכים ראייה, במיוחד כאשר הדברים אמורים ב'ברית מצרים' שעל מצעה עתידה להתממש 'ברית סיני'.

104. שם, עמ' 104.

105. ראו: שם, עמ' 106.

כאמור, בשנותיה הפורמטיביות של הציונות הציבו הוגי הציונות הדתית שני מודלים מחשבתיים עיקריים: המודל של הרב יצחק יעקב ריינס והמודל הגאולי של הראי"ה קוק, שבאו להתמודד עם הבעיה התאולוגית הכרוכה בזיקה שבין הציונות לרעיון המשיחי המסורתי. מודלים אלו התבססו או על ניתוק הציונות מהמשיחיות ונטרולה מכל משמעות דתית אפשרית, או על הפיכתה של האידאולוגיה הציונית בדרך דיאלקטית לתאולוגיה משיחית. אך מאז ימיה הראשונים של הציונות, ובעיקר לאחר שקמה מדינת ישראל, התקשתה התודעה הדתית היהודית לקבל שני מודלים אלו בשלמותם. הקשיים היו מצד אחד אי-יכולתה של התודעה הדתית לקבל מציאות כלשהי – קל וחומר כאשר הדברים אמורים במפעל הציוני ובמדינת ישראל – כמציאות המנוצרת מכל משמעות דתית; מצד אחר, התודעה הדתית התקשתה להשלים עם האימפליקציות העלולות לצמוח משילובה של הציונות במסגרת משיחית לא-רציונלית.

כפועל יוצא מקשיים אלו פותחו, בין במישרין בין בעקיפין, מודלים מחשבתיים נוספים שהמשותף להם היה הניסיון להעניק משמעות דתית לציונות, למפעלה ולמדינה היהודית, מבלי להופכה לערך דתי לא-רציונלי. כך, כפי שהצבעתי לעיל, עיצב הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק גישה המתקת בין הציונות והמדינה ובין המשיחיות מכאן, אך מעניקה למדינה משמעות דתית בתור אינסטרומנט לשמירת עם הברית. מדינת היהודים, קרי מדינת ישראל, נועדה על-פי גישה זו לענות על צרכים חיוניים ביותר לקיומו של הקולקטיב האתני-לאומי. יש לתפוס אותה בראש ובראשונה כמוסד שמטרתו להגן על הקיום הפיזי של הקולקטיב היהודי. לשון אחר: בדומה לתפיסת 'המזרחי' ובעיקר לאותה מגמה הממשיכה את תפיסתו הציונית של הרב ריינס, מייסדה ומנהיגה של תנועה זו עד מלחמת העולם הראשונה, אין המדינה היהודית שלב בגישומם של התקווה ושל הייעודים המשיחיים. היא נועדה קודם לכול להציע פתרון פרגמטי לבעיות הקיום היהודי. ואמנם הרב סולובייצ'יק יודע לספר שלתפיסת ברית הגורל הגיע בעקבות אחת משיחותיו עם רב אורתודוקסי מערב-אירופי, שטען כי הוא יותר קרוב לגרמני מאשר ליהודי פולני לא-דתי. טענה זו, מעיר סולובייצ'יק באירוניה לא מעטה, נסתרה על-ידי ההיסטוריה. שכן שנאתו של היטלר ליהודי באשר הוא יהודי, מבהיר סולובייצ'יק לא בלי סרקסטיות, היא אותה מכנה משותף שנעלם מאותו רב אורתודוקסי יהודי מערב-אירופי.¹⁰⁶ מובן שאף בהקשר זה אל לנו לשכוח שאין הדברים מתמצים בשותפות הגורל הכרוכה במושג 'ברית הגורל', ובעיקרו של דבר הם נוגעים בשורשיהם במושג המסורתי 'כנסת ישראל', מאבני היסוד בחשיבתם של הוגים אורתודוקסים רבים, כמו הרב קוק, הרב ריינס, הרב הירשנזון ואחרים. מנגד נמצאת הגותו של הרב עזיאל, אשר בדומה לגישת הרב קוק ותלמידיו גם היא מזהה

106. יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, חמש דרשות, ירושלים תשל"ד, עמ' 94.

את המדינה ומפרשת את מהלכיה במסגרת הרעיון המשיחי. אך לעומת הרב קוק שנסמך על תפיסת המשיחיות הקבלית, ובכך העתיק את הדיון, ובפרט כאשר הדברים אמורים במדינה היהודית, לתחום הטורנסצנדנטי, הרב עזיאל ביסס את תפיסתו המשיחית על הגותו הרציונלית של הרמב"ם. כפועל-יוצא מכך, המדינה בהגותו אינה עשויה לקבל ערך מוחלט, שכן אחרי ככלות הכול אף המדינה המשיחית אינה ערך לעצמו, אלא אמצעי להשתלמותו הדתית של הפרט. משום כך מבחנה של המדינה יהיה מבחן עמידתה בקני-המידה ההלכתיים והמוסריים, אשר מסגרתם היא אך ורק המציאות על פְּכוּתָה.

אף מבחינת היחס לאופיה החילוני של המדינה ושל החברה יש ביטוי מובהק למודלים המחשבתיים ששורטטו לעיל. כך, לדוגמה, מצד אחד נמצא את הנטייה, השואבת מהגותו של הראי"ה קוק, לבטל את החילוניות כתופעה אותנטית ולהימנע משאלת המוסריות של שימוש בכוח כשהוא מופעל במאבקה הקיומיים של המדינה. על-פי גישה זו גם החילוניות וגם אי-מוסריותה של המדינה, כאשר זו מתגלה, הם בגדר של מראית עין המובנית בתהליך הגאולה. לא כך הם הדברים בהגותם של הרי"ד סולובייצ'יק והרב עזיאל. הם יראו שחילוניות ומוסריותה של המדינה הן תופעות אותנטיות שאין לטאטאן על-ידי הגדרתן בדרך דיאלקטית זו או אחרת. נהפוך הוא. דווקא שתי תופעות אלו הן שיקבעו בסופו של חשבון את משמעותה הדתית של המדינה.