

פולמוס השמיטה וחיבורו הראשון של הרב קוק על הציונות

שלום רצבי

א

ההתבטאויות הפומביות הראשונות של הראי"ה קוק (הרב אברהם יצחק הכהן קוק) בענייני הציונות ויישוב ארץ-ישראל התפרסמו בכתב-העת החרדי הפלס בין השנים תרס"א-תרס"ד (1902-1904).¹ ואולם, לא היתה זו הפעם הראשונה שבה ביטא הראי"ה קוק את עמדתו בנושאים אלו; כבר בשנת 1898, במסה 'על הציונות', שפורסמה בכתב-העת דביר רק בשנת תר"פ (1920), הוא נדרש אליהם.² על חשיבותה של מסה זו לחקר שורשי הגותו של הראי"ה קוק ועל הנושאים הנדונים בה כבר עמד לראשונה, בטוב טעם ובהרחבה, אביעזר רביצקי;³ הדברים שלהלן הם בגדר ניסיון להעריך מחדש את המניעים לחיבורה ולשרטט את עיקרי תפיסתו הלאומית של הראי"ה קוק בעת חיבורה.

מן המפורסמות היא שהגותו של הראי"ה קוק משקפת הגות של רב שחווה

* חובה נעימה היא לי להודות למו"ר פרופ' אליעזר שביד ופרופ' אברהם שפירא ולידידי ד"ר צבי צמרת על הערותיהם. תודה מיוחדת לפרופ' אביעזר רביצקי על קריאתו הקשובה ועל הערותיו, שסייעו לי בגיבושם של לא מעט מהרעיונות שלהלן. מן המותר לציין שהאחריות לרעיונות אלה היא שלי בלבד.

1. המאמרים שפרסם הרב קוק בהפלס בין השנים תרס"א-תרס"ד, שנת עלייתו לארץ-ישראל, היו: 'תעודת ישראל ולאומיותו' (תרס"א), 'עצות מרחוק' (תרס"ב) ו'אפיקים בנגב' (תרס"ג-תרס"ד). לדיון ממצה במאמרים אלו ראה: א' גולדמן, 'ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה', מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 159-182; א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל-אביב 1993, עמ' 129-134; וראה גם: מ' קליין, 'טיוטה בעלמה מכתבי השחרות של הרב קוק', בתוך: מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 406-407.

2. החיבור נתפרסם לראשונה בכתב-העת הדביר, תר"פ. הוא כונס, תחת הכותרת 'על הציונות', לתוך האנתולוגיה מ"י צוריאלי (עורך), אוצרות הראי"ה, שעלבים תשמ"ח, עמ' 929-936. כל הציטוטים שלהלן מכוונים לפרסום זה.

3. ראה: רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עמ' 119-126.

ברגישות ובאינטנסיביות את המציאות הקונקרטית של זמנו.⁴ דברים אלו, הנכונים ככלל, נכונים במיוחד כאשר הם אמורים במכתבים הגלויים ובמאמרים הפובליציסטיים או ההלכתיים שפרסם. ניתן להסיק אפוא, כפי שאטען להלן, כי את המניע לחיבורה ואת מסקנותיה של המסה 'על הצינות' יש לפרש על רקע ההדים שעוררו 'פולמוסי השמיטה' בשנים תרמ"ח-תרמ"ט (1888-1889) ובשנים תרנ"ה-תרנ"ו (1895-1896). לשון אחר: יש לראות את המניעים לכתיבתה של המסה 'על הצינות' ולקרוא את מסקנותיה ההלכתיות מתוך זיקה הן לבעיות שהתעוררו בעקבות מפעל ההתיישבות של חובבי-ציון והן להשפעותיו של פולמוס השמיטה על היחסים בין החילונים לבין הדתיים בכלל, ובקרב חובבי-ציון בפרט. שכן, כפי שהבהיר אליעזר שביד, הבעיות שנחשפו ב'פולמוס השמיטה' - ש'ביטא את המתח הפנימי הגלום בצינות הדתית וצורת פתרונו הוכיחה שאחדות האידיאל הדתי עם האידיאל הלאומי נתקיימה רק במישור הרעיוני ובציפייה אל האחרית האוטופית' - לא באו על פתרונו.⁵ טבעי הוא לכן שהרב קוק, שהיה מקורב לרבים מהרבנים שהשתתפו בפולמוס, נדרש גם הוא לבעיות אלו, כפי שאראה להלן; ובראש ובראשונה נדרש הרב קוק לשאלה הכללית, שאינה נוגעת לפולמוס השמיטה דווקא: האם ההלכה שעוצבה במסגרת פגומה - מסגרת של חיים בגלות - עשויה לענות על צרכיו של עם החי חיים של מלאות, המקיפה תחומים שבזמן היווצרותה של ההלכה לא ניתנה עליהם הדעת?

כדי לעמוד על הזיקה שבין המסה 'על הצינות' לבין 'פולמוסי השמיטה' אציג בחלקו הראשון של המאמר את פולמוסי השמיטה עד שנת תרנ"ו (1896), בהדגיש את השפעותיהם על היחסים בין חילונים לדתיים, על שאלת התיקונים בדת ועל מפעל ההתיישבות של חובבי-ציון. בחלקו השני של המאמר אנסה להאיר את דרך התמודדותו של הראי"ה קוק עם הבעייתיות שהתעוררה בעקבות 'פולמוסי השמיטה', אגב שרטוט קוויה העיקריים של תפיסתו הלאומית בשעת חיבורה של המסה 'על הצינות'.

ב

ב'פולמוס השמיטה', שפורסם בשנים תרמ"ח-תרמ"ט (1888-1889) ובשנים תרנ"ה-תרנ"ו (1895-1896), הגיע לשיאו המאבק על אופיה של ההתיישבות החדשה

4. ר' שץ-אופנהיימר, 'אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק', כיוונים, 1 (סתיו התשל"ט), עמ' 15.
5. א' שביד, מולדת וארץ יעודה: ארץ-ישראל בהגות של עמ' ישראל, תל-אביב 1979, עמ' 168.
6. על הפולמוס ראה: א' לוז, מקבילים נפגשים, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 108-112. על הפולמוס של תרנ"ה-תרנ"ו ראה: י' קלוזנר, מקאטוביץ עד באזל: התנועה לציון ברוסיה, ג, ירושלים תשכ"ה, עמ' 327-329; כן ראה: י' שלמון, דת וצינונות, ירושלים תש"ן, עמ' 130-138, 190-191; י' קניאל, 'היישוב הישן וההתיישבות החדשה', בתוך: מ' אליאב (עורך), ספר העליה הראשונה, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 279-284.

בארץ-ישראל.⁶ פולמוס זה הטביע את חותמו הן על יחסם של הדתיים ליישוב הארץ בדרכה של חיבת-ציון, הן על עיצוב היחסים בין היישוב הישן ליישוב החדש, והן על גורלו של שיתוף הפעולה בין חילונים לדתיים ביישוב הארץ.⁷ ההתיישבות החדשה בארץ-ישראל לא היתה פרי יוזמתם של יהידים. מראשיתה נשאה התיישבות זו אופי של מפעל לאומי. אין פלא אפוא שבפולמוס השתתפו חוגים נרחבים בארץ-ישראל ובמזרח אירופה, ושעד מהרה חרג הפולמוס מגדר מחלוקת הלכתית והפך למאבק על אופיה של ההתיישבות היהודית בארץ-ישראל: האם המתיישבים בארץ-ישראל, שנתפסו בתודעת רבים מבני הדור כחיל החלוץ ההולך לפני המחנה, ישמרו את שנת השמיטה כהלכתה, או שמא יגבר כוחם של האינטרסים הכלכליים ושל תפיסות העולם המשכיליות, שבהם נחשדו רבים מקרב הנהגת חובבי-ציון?

עמדות הצדדים בפולמוס לא נגזרו מהשתייכותם למחנה זה או אחר. כך, בקרב חובבי-ציון, היו בין המתירים את מרבית עבודות האדמה בשנת השמיטה (למעט אי-אילו סייגים) כמה מגדולי רבניה של יהדות מזרח אירופה, ובהם הרב יצחק אלחנן ספקטור – רבה של קובנה, הרב שמואל מוהליבר והרב מרדכי אליאשברג מבויסק; ואילו רבנים אחרים, כמו הנצי"ב מוולוז'ין והרב סולובייצ'יק, ניצבו לצד רבני ירושלים המחמירים. הפולמוס חצה אף את שורותיהם של חובבי-ציון המשכילים: עם התובעים לשמור את שנת השמיטה נמנו, למשל, מנחם אוסישקין, יחיאל מיכל פינס (להלן: י"מ פינס) – שהיה מופקד מטעמם של חובבי-ציון על אורחות חייהם הדתיים של מתיישבי גדרה, והרב יפה מרדכי גימפל, שבאותן שנים ישב ביהוד, ואילו י"ל פינסקר ומ"ל ליליינבלום נמנו עם הדורשים להתיר את העבודה בשנת השמיטה.

אותם רבנים מחוגי חיבת-ציון או מן המקורבים אליה שעמדו בכל תוקף על שמירתן של הלכות השמיטה, להוציא אי-אילו היתרים חסרי משמעות, השתיתו את עמדותיהם בראש ובראשונה על הדרך שבה תפסו את ההתיישבות היהודית החדשה בארץ-ישראל, מעבר לנימוקים הפרגמטיים, שבעזרתם התמודדו נגד הטוענים כי מצווה זו עלולה להמיט חורבן על היישוב הצעיר. לדידם היתה שמירת המצוות התלויות בארץ מובנית בתוך רעיון יישוב ארץ-ישראל. ואכן, במכתב שבו שוטח פינס את התנגדותו להיתר שהשיגו חובבי-ציון לעבוד את האדמה בשנת השמיטה, הוא כותב ביותר מקורטוב של תמיהה וכאב:

השקפתי על הענין הזה הוא מבחינה אחרת. מימים ימימה הלכה קבועה בישראל, כי יש שמיטה בעולם ושנת השמיטה היא לפי חשבון הרמב"ם ז"ל. מימים ימימה לא עלה על לב איש המוני כי בטלה שמיטה, וכל מי שנשאו לבו לעלות אל הארץ הזאת לעבדה ולשמרה הכין עצמו לקיים מצות שמיטה

7. ראה, למשל: שלמון, דת וציונות, עמ' 137-138, וכן לוז, מקבילים נפגשים, עמ' 111-112. לדיון נרחב ראה גם: מ' פרידמן, 'למשמעותו החברתית של פולמוס השמיטה (תרמ"ט-תר"ע)', שלם, א (תשל"ד), עמ' 455-479.

כהלכתה. ותהי אפוא מצות השמיטה כאחד מאברי הדת שהנשמה תלויה בו. והנה באה שנת השמיטה הראשונה, ויצאו פתאום רחמנים בני רחמנים, אשר חמלו על הקולוניסטים מבלי שאול את פיהם, וירעישו עולם ומלואה להמציא היתר לשמיטה או יותר טוב לכרות האבר הזה מהיהדות.⁸

ברוח דומה הבהיר גם הרב יפה מרדכי גימפל⁹ שקיומן של המצוות התלויות בארץ הוא אחד מרכיביו העיקריים של חלום שיבת ציון.¹⁰ גם הנצי"ב מוולוז'ין ראה בשמירה קפדנית על שנת השמיטה מרכיב חיוני שיש בו כדי לתת טעם של ממש להתיישבות בארץ-ישראל. כך, בתשובה לפנייתו של פינסקר בנוגע לבעיית השמיטה בגדרה, הוא מבהיר את דעתו באורח חד-משמעי: 'טוב הי' [היה] לקיום הישוב אלו הי' [היתה] קדושת שביעית נוהג כהלכתה בלי היתרים, שכן, הוא מסביר, 'בוה עם ה' שמחים לשמוע כי הארץ שבה לאט לקדושתה [...]'.¹¹

לבטיו של י"ל פינס משקפים היטב את הבעייתיות ההלכתית העקרונית שנתעוררה בעקבות פולמוס השמיטה. ככלל, מאחר שבפינס ניתן לראות את מייצגה הבולט ורב ההשפעה של אחת המגמות שרווחו בקרב חובבי-ציון המסורתיים,¹² לא על עמדתו בלבד מלמדים הלבטים והעיומותים הרבים, שבסופו של דבר הביאוהו להכרה שגם במסגרת הפעילות ליישוב הארץ אין מקום לשיתוף פעולה בין חילונים לדתיים.¹³ על משמעותה מרחיקת הלכת של התנגדותו לקבלת ההיתר לעבודת האדמה בשנת השמיטה נוכח להירמוז, אם נזכור שפינס נקט עמדה מחמירה זו חרף העובדה שמבחינה הלכתית עקרונית הוא נטה להתיר את עבודת האדמה בשנת השמיטה. כך, לדוגמה, במכתבו אל שמואל יוסף פין, שבו שטח את התנגדותו לקבלת ההיתר שהשיגו רבניה של חובבי-ציון, כתב פינס ללא כחל וסרק: 'כשאני לעצמי גם דעתי נוטה להיתר מצד שהאדמה פה לפי המבואר מפורש בספר החוקים גופה למלכות [שייכת] ואין למחזיקים בה אלא זכות חזקה כעין החזקות הנהוגות בישראל על-פי תקנות רבני פולניא'.¹⁴

לא טעמים הלכתיים צרופים דחפו אפוא את פינס לתמוך בעמדתם הנוקשה של

8. ראה: י"מ פינס אל רש"י פין בוילנה, שבט תרמ"ט, בתוך: שולמית לסקוב (עורכת ומהדירה), כתבים לתולדות חיבת-ציון ויישוב ארץ-ישראל (עורך ראשון: א' דרויאנוב), ו, תל-אביב תש"ן, עמ' 284 [להלן: כתבים].

9. מ' גימפל יפה, 'לא עת לחשות', המליץ, 184 (תרמ"ט).

10. כך, למשל, הוא כותב: 'מאז וכינו לדעת כי בני עמנו עובדים אדמת קודש ופולחים שדותיה בכל נפשי איותי גם לראותם שומרי הדת ומקיימי מצות השמיטה כהלכתה, אחרי השמה מעמנו כמה מאות שנים'. ראה: גימפל יפה, שם.

11. הנצי"ב אל ליאון פינסקר באודיסה, כתבים, ז, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 40.

12. על פינס כמייצגה של מגמה ראה: שלמון, 'יחיאל מיכל פינס: דמותו ההיסטורית', דת וציונות, עמ' 97-111, ובמיוחד עמ' 98, וכן עמ' 107 ואילך.

13. ראה, למשל: י"מ פינס, אמת מארץ תצמח, ב, ירושלים תרנ"ד, עמ' 4-5.

14. ראה: י"מ פינס אל רש"י פין בוילנה, שבט תרמ"ט, כתבים, ו, עמ' 284. באשר לעמדתו העקרונית מבחינה הלכתית ראה גם: ליליינבלום אל י"מ פינס ביפו, שושן פורים תרמ"ט, כתבים, ז, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 57.

רבני ירושלים. ואכן, למרבה הפלא, דווקא מתמת שיקולים שמקצתם קשורים למטרותיה של תנועת חיבת ציון ולמעמדם של הביל"ויים בארץ-ישראל, ומקצתם לטענה שתיקונים הלכתיים צריכים לנבוע בדרך של התפתחות אורגנית וללא יד מכוונת,¹⁵ נאלץ פינס, לטענתו, להצטרף דווקא לעמדתם של רבני ירושלים, שאסרו את מרבית עבודות האדמה בשנת השמיטה, ולא לעמדת הרבנים המקורבים לחובבי ציון כדוגמת מוהליבר ואליאשברג. עם הטעמים הקשורים למגמותיהם של חובבי ציון מנה פינס את החשש שמא אם יעבדו בני גדרה שתחת פיקוחו בשנת השמיטה, לא רק שמתנגדיה של חיבת ציון מקרב חוגי הדתיים יאשימוה בזלזול במצוות, אלא שגם המתנגדים לביל"ויים והשואפים לסלקם מן הארץ יאתוו באשמה זו כדי לפגוע בהם.¹⁶ ואכן, אגב הרצאת טעמיה של התנגדותו הנהרצת לקבלת ההיתר נדרש פינס גם לתהליך החילון המתפשט במושבות. הוא הטעים שלזוכה החילון הפושה במושבות המתנהלות על-ידי עושי דבר רוטשילד', כדוגמת זכרון-יעקב, יהיה זה מעשה נבון להראות כי דווקא בגדרה, הנמצאת תחת פיקוחם של חובבי ציון, אין כוחו של החילון רב, וקיום שנת השמיטה כהלכתה יוכיח זאת.¹⁷

אולם כאמור, פינס לא הסתפק בנימוקים פרגמטיים ו'ציוניים', ולצדם העלה שיקולים עקרוניים, הקשורים במה שניתן לכנות 'השקפתו המטא-הלכתית'. גם במכתבו אל הרב שמואל יוסף פיין מבהיר פינס כי אף שמבחינה הלכתית ניתן למצוא טעמים להתיר את העבודה בשנת השמיטה, הרי הפעם, בשל החשש שמא פסיקת הלכה על בסיסם של טעמים פרגמטיים תהווה תקדים ותטעה את העם בהבנת משמעותו של ההיתר, הוא סובר 'כי לא טוב להתיר הדבר בפעם אחת. דעתי מאז בנוגע לתקנות בדת כי תעשינה לאט לאט ובהשאי ואחרי שהורגש הצורך, או אז לא יזיקו לגוף יהדות, אך בהעשותן ברעם ורעש וקודם שהורגש הצורך בהן, אף-על-פי שהרואים את הנולד יראו מראש כי הצורך יבוא, בכל-זאת תזיקנה מאד להדת, כי ההמון יאמרו התורה בידי הרבנים כחומר ביד היוצר'.¹⁸

כאמור, נימוק זה, שככל הנראה הניע את פינס לקבל את עמדתם המחמירה של רבני ירושלים, קשור, כפי שהוא עצמו מציין במילים ברורות ביותר, לתפיסתו המטא-הלכתית. פינס קושר אפוא בגלוי את הבעיות הכרוכות בשאלת השמיטה לבעיית התיקונים בדת ולגורלה של היהדות הנאמנה. לפי גרסתו, שהתגבשה כבר

15. הספר, שהוא אסופת מאמריו של פינס בפולמוס תיקוני הדת, ראה אור בשנת תרל"ב (1872).

16. ראה: י"מ פינס אל ליאון פינסקר באודיסה, כתבים, ו, עמ' 259-262. מן הראוי לציין בהקשר זה כי מכיוון שפינס היה ער למצבם הכלכלי של בני גדרה ולתוצאות המזיקות של הגדרתם כבטלנים, הוא חיפש פתרונות דחוקים מבחינה הלכתית, כמו להעביר לבעלותם ארמות שנרכשו מגויים לאחר השמיטה, או להחכיר את האדמה לנכרים וראה: מ"ל ליליינבלום, דרך לעבור גולים, ורשה תרנ"ט, עמ' 126; וראה גם: משה לייב ליליינבלום אל מנחם אוסישקין במוסקבה, סיון תרמ"ט, כתבים, ז, עמ' 101.

17. ראה: מכתב חיים זונדל מכבי אל מנחם אוסישקין במוסקבה, כתבים, ז, עמ' 67-68.

18. י"מ פינס אל רש"י פיין בוילנה, שבט תרמ"ט, כתבים, ו, עמ' 284.

בפולמוסים שהתנהלו בעניין התיקונים בדת במחצית השנייה של שנות השישים,¹⁹ אל להם לרבנים לתקן את ההלכה מחמת שיקולים פרגמטיים, כמו התחשבות ביכולתן הכלכלית של המושבות לעמוד בשמירת שנת השמיטה כהלכתה, או מתוך היענות לצרכיה ולאילווציה של המציאות. מן הראוי לציין בהקשר זה שלמעשה שלל פינס תיקונים בכלל, לא רק תיקונים הנעשים ביוזמת הרבנים בדרך של החלטה רציונלית, שכן, כפי שהטעים פעמים רבות, אין הדת צריכה תיקונים מעשה ידי אדם.²⁰ מכל מקום, הוא סבר כי תיקונים בהלכה לעולם אל להם להיעשות ברעש, אלא יש לעשותם בחשאי, כדי שלא תתפשט בעם הסברה שתיקונים בדת הם עניין של מה בכך, וכל אימת שתיראה סיבה רציונלית או תועלתית לתיקון דתי ניתן לעשותו. ואמנם, את עמדתו בעניין התיקונים בדת ביטא פינס במילים ברורות ותדמ'שמעיות ביותר:

[...] עלינו לשים על לב, לבל נהיה פוחזים בתקנותינו, טרם נדע מה לזרות ומה להבר. והנה להם לישראל, כי מאליהם יתפתחו לפי חפץ הדת והזמן בשובה ובנחת. ובכמו אלה אין לנו לדון על פי שקול הדעת והאומדנא, אך הנסיון יהיה לנו לצינים לכל ענפי הגזרות והגדרים להורותנו איזה מהם עודם רעננים ורטיבים ואיזה מהם כבר נס לחם וייבשו. בוקי סריקי מאליהם יבלו, והרעננים ישגשו ויעשו פרי.²¹

על-פי תפיסה זו, על התיקונים בדת לנבוע כמו מאליהם, ולהיראות כאילו נוצרו בדרך ספונטנית ובתהליך של גביעה אורגנית שמקורה בשכנוע פנימי. פינס סבר כי תיקונים כאלה אסור שיבואו מכוח אילווצים חיצוניים, כלכליים ואחרים, ומכוחה של יד מתקנת. משום כך לא ראה בעין יפה את היתר העבודה בשנת שמיטה. יתר-על-כך, הוא אף חשש מפני מראית עין. הוא סבר כי ההיתר שהשיגו חובבי-ציון על בסיס שיקולים רציונליים הכרוכים בצרכים קונקרטיים עלול לשמש תקדים לאימוץ דרכה של הרפורמה בכל הנוגע לתיקונים בדת, וכיוון שכך עשויה קבלתו להטעות את ההמון ולגרום לו להאמין שגם תנועת חובבי-ציון ורבניה, כמו הרבנים הרפורמים, נוהגים בתורה 'כחומר ביד היוצר'.

למעשה לא נסב הפולמוס רק על הבעיות ההלכתיות הנוגעות לשאלת השמיטה גופה, ואף לא רק על הזיקה שבין חלום 'שיבת ציון' לבין קיומן של המצוות התלויות בארץ – זיקה שאפיינה את תפיסתם של מבשרי הציונות כמו הרב יהודה אלקלעי, הרב צבי הירש קלישר והרב נתן פרידלנדר. למעשה, כמו שהיטיב פינס להבהיר, נגע הפולמוס באבני השתייה של הוויכוח על התיקונים בדת, ומשום כך הוא שב ועורר

19. ראה, למשל, לוז, מקבילים נפגשים, עמ' 35-46.

20. ראה: י"מ פינס, ילדי רוחי, ב, ירושלים תרצ"ד, עמ' 1.

21. י"מ פינס, 'דרך הרפורמה', ילדי רוחי. מצוטט על-פי א' הרצברג (עורך), הרעיון הציוני: קובץ מדברי ראשונים ואחרונים בצירוף מבוא ורשימות ביוגרפיות, ירושלים תשל"ל, עמ' 315.

את חששותיהם של רבנים רבים מרעיון יישוב ארץ-ישראל. בעקבות פולמוס זה התחזקה בקרב מקצת הרבנים המגמה שלא להכריע בנושאים שנויים במחלוקת, ואילו אלה שכבר קודם לכן הסתייגו מרעיון יישוב ארץ-ישראל בנוסח חיבת-ציון - אם משום שחששו לשתף פעולה עם חילונים ואם מחמת טעמים עקרוניים הכרוכים בטעמים תאולוגיים - מצאו מקום להתגדר בו, ואגב כך לחזק את הסתייגותם עד כדי התנערות מחובבי-ציון.²² היו רבנים שאף נאחזו בפולמוס השמיטה כדי להצביע על מגמות החילון המוסתרות של חוגי חיבת-ציון.²³ ואכן, מכאן ואילך תשוב ותישמע הטענה שנטענה כבר עם תחילתה של התעמולה לעלייה לארץ-ישראל בראשית שנות השמונים - הטענה שגם עכשיו, במסגרת פועלם למען יישוב ארץ-ישראל, אין המשכילים החילונים מוכנים לזנוח את השאיפה לתיקון הדת. כך, לדוגמה, סבר יעקב ליפשיץ, שהיה אחד מאויביה העקביים והמרים ביותר של הציונות; הוא טען כי הסופרים הלאומיים אינם אלא ממשיכי דרכם של הסופרים שבשנות השישים דרשו תיקונים בדת. הלכך, ברעיונות הלאומיים שהציגו בתעמולתם ליישוב ארץ-ישראל ראה לא יותר מתפאורה המבקשת להתאים עצמה לרוח הזמן.²⁴

קצפם של המחמירים, ובפרט של רבני ירושלים, שבראש דאגותיהם עמדה הדאגה לגורלם של כספי החלוקה, יצא בעיקר על הרבנים שתמכו בהיתר השמיטה. הם אף לא נרתעו מלנסות ולעדער על סמכותם ההלכתית של אותם רבנים. על התעצמות כוחם של המחמירים נקל ללמוד מהעובדה שאלה לא חששו לתקוף אף את הרב יצחק אלחנן ספקטור. אמנם בימכתב גלוי, שנתפרסם בהמשכים בחבצלת, תקף הרב ישעיהו אורנשטיין במילים חריפות ביותר את הרב מרדכי אליאשברג ואת הרבנים האחרים שתמכו בהיתר השמיטה, אך למעשה כוון חודם של דבריו בעיקר נגד הרב י"א ספקטור. לדברי אורנשטיין, האחראי לכך שהמקיימים את השמיטה נחשבים לכטלנים הוא, בסופו של דבר, דווקא הרב י"א ספקטור הגדול בתורה, ולא הרב מ' אליאשברג, שמקומו עם דגי הרקק. אורנשטיין גם לא נרתע מלרמוז שהמתירים לא פעלו בתום לב. הוא טען כי בשל רצונם לרצות את הברון רוטשילד שיחדו חובבי-ציון את הרבנים המתירים.²⁵ אם כך נאמר על הרב ספקטור, הרי הדברים שנאמרו על הרב אליאשברג היו חמורים פי כמה וכמה. ואכן, בית-הדין האשכנזי בירושלים לא חשש מלהכריז שהרב אליאשברג יצא מחוץ לד' אמות של תורה ויראה של אמת ואמונה.²⁶ השלכותיו של פולמוס השמיטה לא הצטמצמו אפוא לפילוג בין דתיים לחילונים; הפולמוס תלחל גם אל תוך מחנה הציונים הדתיים ופילג בין המתירים עבודה בשנת השמיטה ובין האוסרים.

22. ראה: י' מארק, במחיצתם של גדולי הדור, ירושלים תשי"ח, עמ' 104 ואילך.

23. ראה למשל: א"י סלוצקי, שיבת ציון, א, ורשה תרנ"ב, עמ' 51.

24. ראה: י' ליפשיץ, הכרם (תרמ"ח), עמ' 356.

25. המכתב פורסם בחוברות חבצלת בחודשים פברואר-מרס 1889. על ההאשמות שהופנו כלפי

הרב י"א ספקטור ראה גם: ש"י רבינוביץ, הדת והלאומיות, ורשה תר"ס, עמ' 139.

26. ראה יעקב בכרך אל ליאון פינסקר באודיסה, אפריל 1889, כתבים, ז, עמ' 61-62.

אם עד שנות השמונים הועלו הצעות לתיקונים בדת ולשינויים באורח החיים היהודיים בשם הרצון להתאימם לחיים ולנסיבות החדשות שנוצרו בחברה ובכלכלה המודרניות, הרי כעת הם נתבעו בשמו של הרעיון הלאומי. וכמו בשנות השישים של המאה הי"ט, גם עתה, כאשר נשמעו התביעות לשינויים באורח החיים היהודי ולתיקון הדת, נתחזקה המגמה האורתודוקסית ססמטה 'חדש אסור מהתורה' כאמצעי בדוק לשמירתה של היהדות. את המגמה הזו חיזקה גם תנועת המוסר, שראתה בקיום קפדני של המצוות ובשמירה על אורח החיים של האבות את חובתו של היהודי, שאותה עליו למלא בלא בלא לתלות על משמעותם, על מקורם או על תפקידם הדתי. היא תבעה מהיהודי מילוי נוקשה ומדוק של כל חובותיו הדתיות בלי קשר להשפעות שיש להן על העתיד,²⁷ שכן, לפי גישה זו, 'תשומת הלב חייבת להיות ממוקדת בהווה הנתפס על הרגם של העבר הקרוב'.²⁸

רבים מהרבנים שהיו ערים לבעיות ההלכתיות שלפניהן עשויות לעמוד המושבות בארץ-ישראל לא יכלו להתעלם מהעובדה שהתביעה לשינוי ההלכה עלולה להתחזק בעקבות יישוב ארץ-ישראל בנוסח חיבת-ציון. ואם פינס, שנמנה עם הפעילים הנמרצים ביותר למען הגשמתו של רעיון יישוב הארץ בנוסח חיבת-ציון, נטש את חובכי ציון והצטרף אל היישוב הישן משעמד על הסכנות הכרוכות ברעיון זה, אין לתמוה על כך שרבנים וחוגים שכבר מלכתחילה הסתייגו מרעיון שיבת ציון ומחובבי-ציון נקטו גם הם דרך זו. גם החילונים הביגו שנתערערה הקרקע לפעילות משותפת עם הרבנות האורתודוקסית, המתנגדת לסיגולה של ההלכה לנסיבות החיים החדשות. עתה נתחוויר להם שכינוגה של חברה יהודית שתיטול על עצמה אחריות בכל תחומי החיים תחייב תמורה מעמיקה בדת וסיגול דרך החיים היהודית למציאות שתיווצר עם יישוב הארץ.

בראשית שנות השמונים, עת צעד הרעיון הלאומי את צעדיו הראשונים, תלו בו דתיים וחילונים תקוות מגודות, אך היות שאלה היו מעורפלות, התאפשר שיתוף פעולה ביניהם. המשכילים קיוו כי בעיית התיקונים בדת תמצא את פתרונה במסגרת החיים המדיניים שיכונן העם היהודי בעתיד, ומשום כך היו נכונים להשעות את מאבקם למען תיקונים בדת לזמן מתאים יותר; ואילו הדתיים האמינו שהשתתפותם של חילונים ביישוב הארץ מסמלת את ראשיתו של תהליך שסופו חזרה בתשובה. הם ציפו שיישוב ארץ-ישראל ובניית חברה יהודית בארץ הקודש יחדשו את כוחותיה של היהדות וישיבו לדת את מעמדה המסורתי בקרב העם היהודי.²⁹ עתה, בפולמוס השמיטה שנתחדש בשנים תרמ"ח-תרמ"ט, נתכדו תקוות שני הצדדים. בקרב הדתיים גבר כוחם של המסתייגים מיישוב ארץ-ישראל בנוסח חיבת-ציון ושל המתנגדים לכך. לדידם, רעיון יישוב ארץ-ישראל היה כרוך בשמירת המצוות התלויות בארץ, וזאת

27. גולדמן (לעיל, הערה 1), עמ' 143-145.

28. א' גולדמן, 'ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה', דעת, 11 (קיץ תשמ"ג), עמ' 110.

29. ראה לזו, מקבילים נפגשים, עמ' 93-94.

מתוך דבקות עקבית בהלכה המסורה ובלא להתחשב באינטרסים תרבותיים, או תרבותיים וכלכליים, כמו יצירת מעמד עובדי אדמה יהודים. כאשר הסתבר לדתיים שמטעמים כלכליים או אחרים מבקשים המתיישבים לחמוק מקיומן של מצוות אלו, התאכזבו מרעיון יישוב הארץ ומשכו ידם מכל עניין. היו גם כאלה, כדוגמת י"מ פינס, שלא נטשו את רעיון יישוב הארץ גופו, אך החלו לחשוב על התבדלותם של חובבי-ציון הדתיים מחובבי-ציון החילוניים. מכל מקום, ברי שהצטרפותם של חובבי-ציון מובהקים לשעבר למחנה הלוחמים בחובבי-ציון יש בה כדי להעיד על עוצמתה של המגמה להתרחק מתנועתם של חובבי-ציון. ואכן, כפי שמבהיר אהוד לזו, המניע לייסוד 'המזרחי' ('מרכז רוחני') ב-1893, בהנהגתו של הרב מוהליבר, היה הרצון לפצות את הדתיים על אובדן כוחם בקרב ההנהגה של חובבי-ציון, שרבנים חשובים פרשו ממנה או נמנעו מלהשתתף בה השתתפות פעילה, ורבנים חדשים בעלי שיעור קומה לא הצטרפו אליה.³⁰

לקראת שנת השמיטה תרנ"ו (1896) התלקח הפולמוס מחדש.³¹ אמנם הפעם נעדר ממנו הלהט שאפיין את הפולמוס של השנים תרמ"ח-תרנ"ט, אולם לא היה זה בגין פיוס בין המחנות.³² נהפוך הוא, עתה גבר הפחד מפני המחמירים, ובעיקר מפני חמתם של רבני ירושלים.³³ ואכן, בשנה זו לא השיגו חובבי-ציון היתר לעבודת האדמה, ולו גם באותן הגבלות של שנת תרמ"ט (1889). מחמת אווירת העוינות כלפי חיבת-ציון והנהגתה, שהשתררה בקרב רבים מהחרדים והרבנים בעקבות הפולמוס הקודם ובעקבות פרשת אגודת בני משה, 'כל הרבנים החיים', הסביר ניסנבוים, 'אינם הפצים להתיר יותר מהגר"א [רבי יצחק אלחנן ספקטור] וגם אלו שהתירו לפני שבע שנים חזרו עתה'.³⁴ אך לא רק הרבנים התנכרו לחובבי-ציון, וכפי שמציין יוסף שלמון, כבר בחורף תרנ"ה 'התקבל הרושם כי אין עוד בסיס לשיתוף הפעולה בין מסורתיים וחופשיים בתנועת חיבת-ציון. רובו של הציבור המסורתי היה מאוחד בהסתייגותו מתיפסת היהדות שייצגו בני-משה ולאחר שזיהו את תנועת חיבת-ציון עם בני-משה ממילא לא היה להם מקום בה'.³⁵

ג

על רקע זה, לדעתי, יש לקרוא את הידרשותו של הראי"ה קוק לשאלת כינונו המהודש של מוסד הסנהדרין, שכן בדונו בשאלה זו נדרש הראי"ה קוק הן להתעוררות

30. שם, עמ' 99.
31. ראה קלויזנר (לעיל, הערה 6).
32. ראה קניאל (לעיל, הערה 6), עמ' 281-284.
33. ראה מאמרו של י" גולדשטיין, 'מעמדו של אחד העם עד בוא הרצל כראי "משפט דיבה" נגד מרגלית', ציון, נב, 4 (תשמ"ז), עמ' 471-487.
34. י' ניסנבוים, 'איגרות הרב ניסנבוים, ירושלים תשס"ז', עמ' 37.
35. שלמון, דת וציונות, עמ' 237.

הציונות והן לתנועת התיקונים בדת, 'תנועת הרפורם' בניבו. כפי שצוין לעיל, לאור יחסיו עם רבה הקודם של בויסק, הרב מרדכי אליאשברג, שעל כס רבנותו ישב בשעת כתיבתה של המסה, ולנוכח קשריו עם הנצי"ב מוולוז'ין ועם הרב שמואל מוהליבר, אין ספק שהראי"ה קוק היה בקי בפולמוס לפרטיו.³⁶ גם הוא, כמו הרבנים מוהליבר,³⁷ אליאשברג והנצי"ב,³⁸ שהיה רבו בישיבת וולוז'ין,³⁹ עמד עתה על הבעייתיות ההלכתית החמורה שבשלה נפערה מחדש התהום בין דתיים לחילונים בתנועת חובבי-ציון. ככלות הכול, חובבי-ציון, שלא כמו התנועה הציונית של הרצל, ראו את מטרתם בכינונה של חברה יהודית מתוקנת החיה חיים של מלאות,⁴⁰ כפי שנוסח בבהירות רבה ביותר ביכתבה על ועידת מאיינץ':

מאותות הזמן הוא הדבר שכמיהה כללית לארץ הקודש דבקה בהמונים לאין מספר מבני דתנו, בייחוד ברוסיה. בעבודה קשה ומפרכת הם שואפים להוציא מאדמת הקודש לחם למחייתם. עלינו לשים לב לרצון ההשגחה העליונה הרומזת לנו לסלול דרך חדשה לעתידו של ישראל, אולי דרך שנצפנו לה תוצאות מרחיקות לכת ביותר. גם בימי זרובבל, יהושע, עזרא ונחמיה היו ההתחלות קטנות ובלתי חשובות, ומעצורים ללא ספור [...] בכל זאת התפתחו מכוחם של 40,000 העולים חיי עם ומדינה מבורכים ורחבי-ממדים. [...] לפיכך אנו רוצים להסתפק לפי שעה בהתחלות צנועות ולישב בארץ הקודש בתור ראשון חמישים משפחות בלבד, וזאת מאלה הרגילים מנעוריהם לעבודת האדמה, שיוכלו להוות חברה יהודית ולקיים את כל מוסדות הקהילה היהודיים [ההדגשה שלי, ש"ר].⁴¹

הווה אומר, בעקבות פולמוס השמיטה של תרנ"ה-תרנ"ו, ולאור שאיפתם החברתית של חובבי-ציון להקים חברה יהודית החיה חיים של מלאות, התחוור

36. כדי לעמוד על הויקה שביניהם די להזכיר שהרב קוק נשא הספד על הרב אליאשברג ואף היה מועמד לרשת את מקומו כבר סמוך לפטירתו, אולם מחמת גילו הצעיר לא נסתייע הרב, והוא קיבל את משרת הרבנות כבויסק רק בשנת 1895.

37. ראה, למשל, דברי ההספד של הרב קוק למוהליבר: הראי"ה קוק, 'גדול וגיבור', מאמרי הראי"ה, ירושלים התשד"ס, עמ' 127-130.

38. ראה: הראי"ה קוק, 'ראש ישיבת עץ חיים, הנצי"ב ז"ל' (לעיל, הערה 37), עמ' 123-126.

39. לפרטים על חייו של הרב קוק בשנות כהונתו בוויסק ראה: פ' אריה, 'קוק, אברהם יצחק הכהן', אנציקלופדיה של הציונות הדתית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 96-105.

40. [...] ומטרתה להשיב נדחי ישראל לנויהם ולשתלם במקום נאמן בארץ אבותם אשר תפשוט ידיה לחבקם באהבה בזרועותיה. ראה: אליעזר מרדכי אלטשולר אל אליהו קפלן בסקופין (י' סיון תרמ"ב), בתוך: שולמית לסקוב (עורכת), כתבים, א, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 291.

41. 'כתבה על ועידת מאיינץ', שם, עמ' 390; לדיון נרחב במאפיינים האידאולוגיים של הלאומיות המודרנית ובהשפעתה על העליות של חוגי חובבי-ציון השונים ראה גם: י' שלמון, 'אידיאולוגיה ומציאות בעליית הבייל"ויים', בתוך: י' הקר (עורך), שלם, ג (תשמ"א), עמ' 149-184.

לראי"ה קוק שההלכה שנוצרה במסגרת החיים של הגלות, ושמלכתחילה נועדה לענות על צרכיה של חברה מוגבלת, אם בהיקפה הכלכלי ואם בהיקפה המדיני, לא יהיה בכוחה לענות על צרכיה של חברה המנהלת חיים של מלאות. אף הוא, כמו רבני ירושלים ומזרח אירופה האחרים, התחלחל מן האפשרות שחובבי ציון והמתיישבים בארץ-ישראל יראו עצמם נאלצים לבחור בדרכה של 'תנועת הרפורם' כדי לסגל את ההלכה למציאות החדשה.

לפיכך, את לבה של שאלת שיתוף הפעולה בין חילונים לדתיים זיהה הראי"ה קוק בשתי השאלות שנרמזו במהלכם של פולמוסי השמיטה: האם ככלל אפשריים תיקונים בדת, והאם יש מקום לחששם של רבים מהרבנים שמא עשוי המתנה הלאומי להפוך לתנועה הדורשת תיקונים בדת, כדרכה של 'הרפורם'. ברם, שלא כמו הרבנים שחששו שמא בשל אופיה עשויה הלאומיות להיעשות לתנועה שכל עיקרה תיקונים בדת, הבין הראי"ה קוק שעל-פי טבעה ומגמותיה הפנימיות ניצבת הלאומיות היהודית בקוטב הנגדי לאידאולוגיות שהניבו את התנועה לתיקוני הדת. לפיכך, הוא טען, אין מקום לחשש שמא תאמץ הלאומיות היהודית - שתרגומה האופרטיבי הוא תנועת חיבת-ציון וההתיישבות החקלאית החדשה בארץ-ישראל - את דרכה של תנועת התיקונים בדת נוסח מרכז אירופה. שהרי אחד מיסודותיה של כל תנועה לאומית, תהא אשר תהא, הוא דווקא גאוותה על נכסיה ההיסטוריים. וכך, על בסיס עיון במוטיבציה של 'המתקנים הקיצונים', כתב הראי"ה קוק:

[...] חושב אני שכל איש אשר ידע אל נכון את נטיית התנועה הציונית ידע שאין עלינו להתיירא מהם כלל, הם היו יכולים לתפוס מקום רק כל זמן שההתבוסשות עם גזע מחצבתנו היתה מטבע עוברת. אבל עכשיו שגאון הלאומי הולך ומתרחב ב"ה ועמה יחד ההכרה הפנימית והתשוקה להתפאר עם כל קדשי עמנו, ואשר באין ספק תתגדל ביותר עם הגדלת התנועה הציונית והצלחתה [...] בטוחים אנו שיגדל כבוד התורה בעיני כלל העם, וכל איש לא יהין לגזוע בקדושתה אפילו כמלא הנימה.⁴²

הראי"ה קוק סבר אפוא כי אין מקום לחששותיהם של הרבנים החרדים שמא תאמץ הציונות כאידאולוגיה את דרכה של התנועה הרפורמית ותחתור לערעור אושיות ההלכה. לכן, הסכנה היחידה שראה הראי"ה קוק היתה הסכנה שיישוב ארץ-ישראל בנוסח חיבת-ציון יעורר בעיות הלכתיות, שבסופו של דבר ידחפו את הציונות לאימוץ פרגמטי של דרכה של התנועה הרפורמית בכל הכרוך בתיקונים בהלכה. כלומר, החשש היה שהציונות תאמץ את דרך התיקונים בדת לא על בסיס אידאולוגיה מקיפה אלא על בסיס פרגמטי בלבד. כדי להתמודד עם סכנה זו ניגש הראי"ה קוק, כבר בפתח חיבורו 'על הציונות', לבחינת אופיה ומגמותיה של תנועת התיקונים בדת כפי שהתגלמה במרכז אירופה, מזה, ולזהויה של המוטיבציה שביסודה של התנועה הלאומית, מזה.

42. הראי"ה קוק (ולעיל, הערה 2), עמ' 930.

אשר לתנועת התיקונים בדת, הרי מקורה, כפי שהבחין הרב קוק, לאו דווקא בבעיות הלכתיות מעשיות, אלא בהשקפת עולם כוללת על הגלות ועל הגאולה. כך, למשל, בתביעה לתיקונים בהלכה ובאורחות החיים המסורתיים הוא ראה מסקנה לוגית ובלתי נמנעת לפי השקפת עולם זו, מסקנה הנובעת מזיהויה של האמנציפציה עם הגאולה ומוויתורה של היהדות הרפורמית על התקוות ועל היעדים המשיחיים הכרוכים ברעיון שיבת ציון וברעיון המשיחי המסורתי. טעמו של דבר, מדגיש הראי"ה קוק, הוא שהיעלמותו של חזון הגאולה מכאן, והשתרשותה של האמונה בנצחיותה של הגלות ברוחה של 'תורת התעודה' מכאן – משמעותם שעם ישראל מצא את גאולתו ואת ביתו בקרב העמים שבתוכם הוא יושב. לפיכך, הוא מטעים, הגיונית היא הדרישה שיכל ההררכה הדתית על כל סעיפיה שהם הדינים שנתחדשו מפני ספקות וכיו"ב שנתקנה במשך זמן הגלות אם היא צריכה תיקונים, חייבת לבוא עתה על תיקונה.

שונים לחלוטין הם פני הדברים כאשר הם אמורים ביהדות המסורתית, הדוחה את עקרון 'נצחיותה של הגלות' ורואה בחזון הגאולה המסורתי את אחד מיסודותיה העיקריים. שכן, לגרסתו של הראי"ה קוק, גם אם יהדות זו תחשוב שיש צורך בתיקונים בהלכה, הרי את הזמן הראוי להם היא תקשור בגאולה גופא.⁴³ לשון אחר, אמנם לפי היהדות המסורתית, במצב של גלות אין לתקן את ההלכה המסורה, כשם שאין לנסות להתאים את אורחות החיים המסורתיים לצרכיה של המציאות החדשה; קל וחומר, אין טעם לנסות ולפתור את אותן בעיות הלכתיות שתתעוררנה רק בימות המשיח, דהיינו – אותן בעיות שיש לראותן, בלשון התלמוד, כ'הלכתא למשיחא', ושעתידות למצוא את פתרונן לאחר שתחודש הסנהדרין.⁴⁴

הגיונם של דברים ברור. סנהדרין שישבה בלשכת הגזית שאבה את סמכותה מבית המקדש. לפיכך, מרגע שחרב המקדש בטלה אף הסנהדרין. ברם, טוען הראי"ה קוק, ממקומות שונים בספרות התלמודית משתמע 'שבגין בית המקדש קודם למלכות רוד', ועל-כך, מן הסתם ניתן יהיה לכונן מחדש את מוסד הסנהדרין עוד לפני

43. שם, עמ' 928-929.

44. מן הראוי לציין שהראי"ה קוק טוען כי את שלילת הפעילות למען התחייה הלאומית מניעה פעמים רבות הבנה לא מדויקת של משמעות הטענה התלמודית 'הלכתא למשיחא' במקומות שהיא דוחה דיון או קביעת הלכה. שכן, את שימוש התלמוד במושג 'הלכתא למשיחא', המופיע פעמים רבות בעיקר באותן הלכות הנוגעות לזבחים, פירשו כאילו משמעותו שהשאלות תיפתרנה 'עלידי אליהו ז"ל א"כ הבינו מזה רבים שאין לקנות לתשועת ישראל כ"א [כי אם] בצירוף הפלאות המורגשות בביאת אליהו וכיו"ב' (ראה הראי"ה קוק, לעיל, הערה 2, עמ' 929). לעומת זאת, הראי"ה קוק מסביר את משמעות הביטוי 'הלכתא למשיחא' התלמודי כפשוטו, דהיינו: כיוון שהשאלה או הבעיה אינה רלוונטית עד ימות המשיח, מדוע לפסוק בה הלכה כבר עתה? (שם). כדי לעמוד על משמעותו של הביטוי ראה, למשל: בבלי, סנהדרין נא ע"ב. הגמרא מתקשה לענות על השאלה מדוע לקבוצ הלכה בשאלות בעניין דיני נפשות שזמנן ימות המשיח. ראה גם בבלי, זבחים מה ע"א.

התממשותה המלאה של הגאולה.⁴⁵ למעשה, את אפשרות חידושה של הסנהדרין אף בטרם נבנה המקדש העלה כבר הרמב"ם, בכתבו: 'נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ-ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים [...]'.⁴⁶ אמנם הדברים אמורים בסמיכה שתאפשר להקים סנהדרין קטנה, המוסמכת לדון דיני קנסות, אך מפירוש הרמב"ם למשנה נראה שהוא הדין גם כשהדברים אמורים בסנהדרין גדולה:

לפי שאם לא תאמר כן [שניתן לכונן סנהדרין, ש"ר] לא תהא אפשרית מציאות בית-דין הגדול לעולם, לפי שצריך כל אחד מהם שיהא סמוך בלי ספק, והרי כבר הבטיח ה' בשיבתם באמרו ואשיבה שופטיך כבראשונה [...] וזה יהיה בלי ספק כאשר יכשיר ה' לכות בני האדם וירבו במעשה הטוב ותגדל תשוקתם לה' ולתורתו ויתרבה ישרם לפני בוא המשיח.⁴⁷

ברוח תפיסה זו, שאינה תולה את כינונה של הסמכות ההלכתית העליונה בהשלמתה של הגאולה, נדרש הראי"ה קוק גם למושג 'הלכתא למשיחא'. לכאורה, ממושג זה משתמע שפתרון של בעיות הלכתיות מסופקות תלוי במשיח ולא בסנהדרין. ואולם, על בסיס הנחותיו של הרמב"ם מטעים הראי"ה קוק שאין המושג 'הלכתא למשיחא' מתכוון למשיח ממש, אלא לסמכות הדתית העליונה, הסנהדרין, שכינונה יקדים, כאמור, את כינונה של 'מלכות דוד'. שהרי, מסביר הראי"ה קוק:

משיחא נקרא ג"כ מעת שישבו ישראל לבצרון,⁴⁸ שהוא שורש ביאת המשיח, אע"פ [אף-על-פי] שלא תהי' [תהיה] עדיין הגאולה בשלמותה, הכל הולך אחר העיקר שהוא דורו של משיח, שהוא חותם מעלתן וגבורתן של ישראל.⁴⁹

מדברים אלה נהיר שהמשיח, לגרסתו של הראי"ה קוק, אינו אלא 'חותם מעלתן וגבורתן של ישראל', כלומר, הוא מסמן את 'הגאולה בשלמותה';⁵⁰ ואולם, ראשית של הגאולה עשויה להיות תוצאה של יוזמה אנושית ולנבוע בדרך הטבע, ואפילו אם היא תיראה כמתחילה 'באופן שפלי'.⁵¹ הגאולה השלמה שחווה הרב קוק, ככל שהדברים נוגעים לתהליך המשיחי גופו, קרובה אפוא בעיקריה לתפיסת ימות המשיח

45. הרב קוק (לעיל, הערה 2), עמ' 929.

46. הרמב"ם, היד החזקה, הלכות סנהדרין ד י"א.

47. הרמב"ם, פירוש המשנה, נויקין, סנהדרין א ג, מהדורת קאפח, עמ' קמה. על היחס בין פירוש למשנה לבין דבריו בהלכות סנהדרין ראה גם: ב"צ מאיר חי עזיאל, משפטי עזיאל, ג, חושן משפט, ירושלים תרנ"ן [=ת"ש], עמ' יח-יט.

48. בצרון הוא מקום מבטח, כמו בפסוק: 'תשיב לבצרון לכודים' (זכריה ט:יב).

49. הרב קוק (ראה לעיל, הערה 2), עמ' 929.

50. ראה גם: רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עמ' 122.

51. הראי"ה קוק (לעיל, הערה 2), עמ' 928.

הסמיכה.⁶⁰ גם אם הנימוקים ההלכתיים שהעלה הרב קוק אינם והים לחלוטין לאלו שגרס רבי יעקב בר בירב במסגרת יוזמתו לחידוש מוסד הסמיכה במאה ה'ט"ו, הרי בניסיון גופו יש כדי ללמד שפעילות מואצת ליישוב ארץ-ישראל עשויה להעלות לפני השטח את המתיחות המשיחית הכבושה.⁶¹ טעמו של דבר הוא שקימומה של הסמכות הדתית העליונה, הסנהדרין, נתפסת כתנאי הכרחי לקידומה של הגאולה הסופית, שכן ככלות הכול, רק באמצעותה ניתן יהיה להתמודד עם הבעיות החדשות שעשו לזרז עידן תחילתה של הגאולה.

ד

הראי"ה קוק סבר כי השפעותיו של מעשה רב זה, קרי - כינונה המחודש של הסנהדרין 'שממנה תצא תורה והוראה', לא תצטמצמנה רק לאותם תחומים הקשורים לפתרון של הספקות ההלכתיים שנוותרו בחינת 'הלכתא למשיחא', או ליישובם של חילוקי דעות ומנהגים שמקורם בנסיבות החיים של עם גולה ומפוזר. דעתו היתה שכינונה של הסנהדרין יסייע גם, ואולי בעיקר, לפתרון של הבעיות העשויות להתעורר בעקבות השינוי המהותי בהווייתו של העם, שהפך מעם גולה, בעל היקף חיים צר, ל'לאום חי, נטוע על אדמתו'.⁶² אולם בכך לא סגי. הראי"ה קוק סבר שהשפעתה של הסנהדרין, שאינה רק סמכות הלכתית דתית אלא גם הסמכות הרוחנית-דתית העליונה, תורגש גם מן הבחינה התרבותית-דתית. הוא סבר שבוכות הכישורים המגוונים שרכש העם, כמו ידיעת שפות, השכלה כללית ומקצועות אחרים - כישורים הנדרשים לא רק מחכמי הסנהדרין הגדולה אלא אף מחכמי הסנהדרין הקטנה - תיעלם ההסתגרות התרבותית שאפיינה את היהדות וכך 'בהכרח תפול תחתיה מלחמת ההשכלה, שהרי מראשי חלוצי ההשכלה יהיו מוכרחים להיות חכמי ישראל...'.⁶³

בהקשרים אלו גרס הראי"ה קוק שהקמתה של הסנהדרין נחוצה לאו דווקא כמכשיר למציאת פתרון הלכתי לבעיות הכלכליות, התרבותיות והחברתיות שתתעוררנה בעקבות התחייה הלאומית - העשויה להתפס, חלילה וחס, כפעילות שעיקרה סיגול

60. לדיון מקיף בנושא זה ראה: י' כ"ץ, 'מחלוקת הסמיכה בין רבי יעקב בר בירב ורב"ח', ציון, טו (תשי"א), עמ' 28-45; מ' בניהו, 'חידושה של הסמיכה בצפת', ספר היובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"ו, עמ' 315-323; ח"ו דימיטרובסקי, 'שתי תעודות חדשות על ויכוח הסמיכה בצפת', ספונות, י (תשכ"ו), עמ' קיג-קצב. אף הראי"ה קוק מודע לוויכוח זה, וראה: הראי"ה קוק (לעיל, הערה 2), עמ' 932; ראה גם: הרב י"ל הכהן מימון, חידוש הסנהדרין במדינתנו המחודשת, ירושלים תשי"א; הרב עזיאל (לעיל, הערה 47) עמ' יח-כד.
61. ראה גם: ב"צ חי עזיאל, הגיוני עזיאל, א, ירושלים תשנ"ג, עמ' 175-177.
62. הראי"ה קוק (לעיל, הערה 2), עמ' 931. ועל תפיסתו בדבר המחלוקת ברוח ניתוחו של הרמב"ם ראה שם, עמ' 929.
63. שם, עמ' 931-932.

פולמוס השמיטה וחיבורו הראשון של הרב קוק על הציונות

ההלכה לצורכי התקופה. לטענתו, בהקמת הסנהדרין יינתן מענה לא רק לצרכיה הראליים של המציאות החדשה, אלא גם - ובעיקר - לצרכים דתיים-מוסריים שהורים שתעורר מציאות זו. כך, למשל, הוא טען כי בעקבות התחדשות החברה היהודית בארץ-ישראל יהיה צורך בסמכות דתית עליונה כדי לפתור בעיות מוסריות ורוחניות-דתיות, שיתעוררו בעקבות התעלותם המוסרית של העם היהודי בפרט, ושל האנושות בכלל. שכן, הוא מטעים:

אין ספק כי בהיותנו עם חי חופש, יהיו גם דברים הרבה שנהיה צריכים להגביר הכוחות המוסריים לשמור את סגולותינו הקדושות, ודאי תהיה השעה צריכה ג"כ לגזור על גזירות חדשות, קבועות או זמניות, כי המטרה היא אושר האומה והשתלמותה שהיא רק דעת אלקים לאמתה, עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלוהיך.⁶⁴

אולם לענייננו, חשוב ומשמעותי ביותר הוא הנימוק האחרון שמעלה הראי"ה קוק בזכות כינונה של הסנהדרין בטרם יבוא המשיח. נימוק זה חופף למעשה את תפיסתו שלפיה ראשיתה של הגאולה תיעשה בדרך הטבע ובד-בבד גם בכוחו של מאמץ אנושי תכליתי ומכוון. וכך, לאחר שהוא מצטט מדברי הרמב"ם במורה נבוכים חב פ"ו, הוא מוסיף: 'העוצם הגדול ויד ה' הנפלאה מתראה ביותר ע"י קישור הסיבות הטבעיות בהיותם מביאים אל מרכז הנועד מראש ע"פ השגחתו יתעלה'.⁶⁵ הוא מסיק שגם כאשר הדברים אמורים בהגשמת יעדים אלוהיים המובטחים מראש, כלומר - יעדים שמימושם תלוי אך ורק בחסדו של האלוהים, יש להטרים בפעילות אנושית טבעית שתביא 'לקישור הנסיבות הטבעיות' ההולמות את היעדים.⁶⁶ ברור שגם כאשר הדברים אמורים בגאולה המשיחית, מן ההכרח הוא שהנסיבות הטבעיות יהלמו, או נכון יותר - ישקפו אף הן - את התקופה ההולמת את הגשמתם של היעדים המשיחיים.

הכשרת המצע להתממשותם של ההבטחות והיעדים המשיחיים היא אמנם פעולה טבעית אך היא תלויה בפעילותו של העם. לפיכך יש להכשיר ולהדריך את היישוב החדש בארץ-ישראל, קרי - היישוב שיכונן את ראשיתה של הגאולה, על-פי רוח התורה. הדרכה מעין זו, מטעים הראי"ה קוק, תוכל לספק רק סמכותה הרוחנית-דתית וההלכתית של הסנהדרין; אחרת, הוא תוהה, 'איה נקח כל אלה?'.⁶⁷ ואמנם, כנזכר לעיל, לראי"ה קוק היה אילן גדול להיתלות בו. שהרי גם מדברי הרמב"ם, שלא שלל את אפשרות חידושה של הסנהדרין לפני בוא המשיח, משתמע שביטולה של הסמכות

64. שם, עמ' 932.

65. שם, עמ' 934; וראה הרמב"ם, מורה נבוכים, ח"ב פ"ו. מן הראוי לציין שגם מדברי הרמב"ם שם, ח"ג פ"ב, ניתן להסיק כי לנסיבות הטבעיות ולהכשרתן יש תפקיד רב חשיבות בהתממשותם של יעדים אלוהיים מובטחים.

66. הראי"ה קוק (לעיל, הערה 2), עמ' 934.

67. שם.

הדתית העליונה מקורה בגורם היסטורי, כלומר - בפיוורו של עם ישראל, בלבד. וכפי שמעיר טברסקי: 'כמובן עם ישראל יצטרך להתגבר על קושי, כי מלך המשיח זקוק לסנהדרין'.⁶⁸ משמעם של הדברים, גם לפי סברתו של הרמב"ם, הוא שהיסוד המיוחד של מוסד זה הוא תנאי מוקדם לביאת המשיח ויש הבטחה מפורשת מהקב"ה בהקשר לכך.⁶⁹

על יסוד תפיסות אלו גיבש הראי"ה קוק באותן שנים את יחסו האוהד לציונות בכלל ואת הסכמתו לשיתוף פעולה עם התנועה הציונית בפרט. עם זאת, הוא סבר כי מאחר שיישוב ארץ־ישראל הוא למעשה מימושה של העת כ'דורו של המשיח' ובבחינת הכשרת התנאים להבטחת הגאולה הסופית, אל לה לציונות, שתכליתה יישוב ארץ־ישראל והעמדת יישוב יהודי עצמאי, להיות תנועה לאומית כשאר התנועות הלאומיות. שהרי, הוא מטעים, 'הלאומיות לבדה כשהיא מכה שורש עמוק בלב העם היא עלולה גם להשפיל רוחו ולבהמתו כמו שתוכל לרומם אותו, עדה היא צרפת הפטרויוסית אשר חכמים נאורים חשבוה לגואלת האנושיות, ופוק חזי מאי סלקא בהו [...]'.⁷⁰

ובנימה זהה לזו, במאמר שפרסם בהפלט בימים הסמוכים מאוד לזמן כתיבתה של המסה 'על הציונות', ושארף הוא נכתב בתקופת כהונתו כרבה של בויסק, כתב הראי"ה קוק שלולא התורה עשויה הלאומיות להיגרר אחרי 'מטוס המוח שתוכל לגרום מהומה הנאצינאליסמוס כשהיא יוצאת מדרך הישרה'. טעמו של דבר, מסביר הראי"ה קוק, שאם המטרה וקני המידה נגזרים על־פי הלאומיות, 'שאינן לה רגש נעלה ממנה עצמה לשאוב ממנו חיים ואורה', הרי היא גופא 'יכולה בנקל להתהפך לאהבה עצמית וכעורה'.⁷¹

עוד טוען הראי"ה קוק כי גם ההתבוננות בקורותיו של הרעיון הלאומי באירופה, ובעיקר בצרפת, בשלהי המאה הי"ט מלמדת שכדי לא להיקלע לסכנת הטוטליות הטמונה בלאומיות כשלעצמה יש לסייג את הלאומיות היהודית ולהנחותה בעזרת ערכים שמקורם טרנסצנדנטי. שכן, רק ערכים טרנסצנדנטיים, שאינם יונקים מהמציאות הפרגמטית והקטועה, עשויים לעצור את הנטיות הטוטליות הטמונות בלאומיות כשהיא משמשת גם קנה מידה בלעדי להגדרת תכונותיו ויעדיו של העם.⁷² זאת ועוד, סבר הראי"ה קוק, מכיוון שהלאומיות המודרנית היא פועלה של התבונה האנושית בלבד ונגזרת מהתבוננות במציאות נתונה, אין בכוחה להבטיח את ביסוסם, קל וחומר את מימושם, של היעדים המשיחיים הכרוכים ברעיון הגאולה היהודי, שבמרכזו רעיון יישוב ארץ־ישראל. משום כך הוא גרס שאם העם היהודי מעוניין לשמור על הישגיו המוסריים ועל נכסי הרוח שהוריש לאנושות כולה, ובעיקר אם

68. "טברסקי (לעיל, הערה 57), עמ' 101.

69. שם, וראה גם שם, הערה 26.

70. הראי"ה קוק (לעיל, הערה 2), עמ' 934.

71. הראי"ה קוק, 'תעורת ישראל ולאומיות', הפלט, שנה א (תרס"א), עמ' 227.

72. ראה גם רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עמ' 124.

פולמוס השמיטה וחיבורו הראשון של הרב קוק על הציונות

רצונו להמשיך ולשאת את ייעודו המשיחי, חובה עליו לכפוף את הלאומיות היהודית להדרכתה של הדת. ככלות הכול, הוא סבור, גם מבחינת אוצר המושגים והערכים הלאומי לא הוסיפה הלאומיות המודרנית דבר משלה לעולם המושגים והסמלים היהודיים המסורתיים, כמו אהבת ישראל, גאווה על הנכסים הלאומיים ועוד.⁷³

מכאן נגזר גם יחסו הבסיסי של הרב קוק לציונות. מכיוון ש'עם ישראל חי באמונתו', דהיינו, ביסויה של הלאומיות היהודית הוא אורח החיים היהודי ההלכתי,⁷⁴ אל להם ליהודים הדתיים להתנער מהתנועה הלאומית גופא כפי שעשו פינס והרב אליעזר גורדון. תחת זאת, עליהם להילחם למען עיצוב אופיה של הציונות ברוח הלאומיות היהודית, שאינה אלא אורח החיים ההלכתי. כך, על יסוד מה שתפס כעיקרה של הלאומיות, דהיינו - אהבת נכסיו התרבותיים והדתיים ההיסטוריים של העם, קרא הראי"ה קוק:

טהרו את הציונות מכל הרפש והחלאה שטפלו עליה סופרים פחזים, קחו לכם את הסם חיים של חיים אמיתיים הלאומיים, התורה והמצוות. כשאתם דורשים בשבחה של הלאומיות, דרשו איך היא נקנית ומשתמרת לנצח ע"י אהבת אמונה אהבת תורה ויראת שמים, כבדו את האומה, כבדו את כל מנהגיה וקדשיה.⁷⁵

אם כן, דרכו של הראי"ה קוק להתמודד עם הבעייתיות שנתגלעה בפולמוס השמיטה היתה לטעון כי אין מקום לחששם של הלאומיים 'החופשיים' שלא יהיה בכוחה של ההלכה להסתגל למציאות שתיווצר בעקבות יישוב הארץ בנוסח חיבת ציון. נהפוך הוא, הוא סבר כי יישוב הארץ נושא בחובו אפשרות ראלית ביותר לכינונה של הסנהדרין, שתפתור הן את הבעיות ההלכתיות שיייווצרו במסגרת התנאים החדשים והן את חילוקי הדעות התרבותיים שבין חלקי העם השונים. בסיכומו של דבר, כך סבר, כינונו המחודש של מוסד הסנהדרין אינו אלא אמצעי גוסף - לצד יישוב הארץ והעמדת יישוב נרחב - לקירובה של הגאולה בדרך הטבע. כיוון שכך, סבר הרב קוק, לא רק שיישוב הארץ בדרכם של חובבי ציון הוא תחילתה של הגאולה בדרך הטבע, אלא שבהקמתו של יישוב יהודי מעין זה, העומד ברשות עצמו, מתגלמת ראשיתם של ימי המשיח, אם לא 'הגאולה בשלמותה'.⁷⁶

בעמדה זו יש גם כדי להשיב לאותם דתיים כדוגמת פינס ואחרים, שנסוגו מרעיון יישוב ארץ ישראל' בנוסח חובבי ציון בשל חששם מפני הסיכונים והבעיות ההלכתיות שהוא עשוי לעורר. כך, למשל, בניגוד לפינס, שסבר כי על התיקונים בדת להיעשות בדרך ספונטנית ואורגנית, בלא שתורגש יד מכוונת, ומשום כך חשש שיישוב ארץ ישראל עשוי לעודד תיקונים רציונליים שמטרתם להיענות לצרכיה של

73. הראי"ה קוק (לעיל, הערה 2), עמ' 935; וראה גם קליין (לעיל, הערה 1), עמ' 407.

74. ראה גם קליין (לעיל, הערה 1), עמ' 407.

75. הראי"ה קוק (לעיל, הערה 2), עמ' 935.

76. שם, עמ' 929.

המציאות, סבר הרב קוק שכאשר יעמוד היישוב ברשות עצמו תיפתרנה הבעיות באמצעות הסנהדרין ועל-פי ההלכה. ברור שיש כאן אף מענה לחששותיהם של הסופרים הלאומיים – שרק אימוץ דרכה של התנועה הרפורמית יאפשר התמודדות עם הבעיות שיתעוררו עקב כינונה של חברה יהודית חדשה, החיה חיים של מלאות בארץ-ישראל.

יתר-על-כן, בתפיסתו, שלפיה רק הסנהדרין רשאית לתקן את ההלכה, חיזק הראייה קוק את כוחה של הסמכות הרבנית. שהרי מבחינה הלכתית, בדרכו של פינס טמונות סכנות לא מעטות. פינס, כזכור, התנגד לתיקונים בדת הנעשים בידי רבנים מתוך שיקולי דעת רציונליים, אך בעיקרו של דבר לא התנגד לשינויים גופם; ודי בציטוט דבריו הבאים כדי להעיד על כך: '[...] אין לנו רשות לשנות בדת, כי אם לצרך הכרחי. מה הוא צרך הכרחי? אותו הצרך שפנה לו דרך מעצמו והרים כל המפריעים שהניחה לו הדת טרם שאלה התרה'.⁷⁷ כפי שהבחין נ' רוטנשטרייך, פירושם של דברים הוא שבדומה לתנועת הרפורמה המרכז-אירופית, למעשה – אם לא להלכה – הודה פינס בקיומן של שתי רשויות: 'הרשות של הדין והרשות של החיים'.⁷⁸ ואם לא די בכך, הרי לפי תפיסתו עדיפה רשותם של החיים, שהם 'הרשות המכרעת והיא המפלסת לעצמה נתיבות, אף בניגוד לרשות של הדין ובלי לשאול היתר לעצמה מן הדין'.⁷⁹ לעומת תפיסה זו, המפקירה את תיקונה של ההלכה לרשות החיים, תפיסתו של הרב קוק מותירה את הסמכות לעשיית תיקונים בדת בידי הסמכות הרבנית, שהרי לגרסתו של הראייה קוק במאמר שבו עסקינן, רק הסמכות ההלכתית העליונה, הסנהדרין, כאשר תוקם, תהא רשאית לתקן את ההלכה.

משנה משיחית זו, המזהה את העת שבה 'ישובו ישראל לבצרון'⁸⁰ כידורו של המשיח' ולפיכך כזמן הראוי לחידושה של הסנהדרין, יש בה כדי להסביר גם מדוע רק בשנת תר"פ (1920), כעבור יותר מעשרים שנה, החליט הראייה קוק לפרסם את המסה 'על ציונות'. בשעת כתיבתה היו המושבות ביהודה ובגליל קטנות ביותר, ולא דווקא בשיא פריחתן החברתית או הכלכלית. לפיכך קשה היה לדבר על יישוב יהודי בן-חורין העומד ברשות עצמו, מה גם שהתנועה הציונית החדשה שייסד הרצל, בהציבה לפניה את אתגר הבית הלאומי על-פי משפט העמים, המעיטה בערכן של המושבות ושל ההתיישבות. לא היה זה אפוא הזמן להטיף לחידוש מוסד הסנהדרין כאמצעי לריפוי קרעיו של העם, להחשת התעלותו הדתית-רוחנית ולפתרון של בעיות הלכתיות.

לא אלה היו פני הדברים בשנת תר"פ (1920). הצהרת בלפור וסיומה של המלחמה העקובה מדם נשאו בחובם הבטחות ותקוות, ורבים, ובהם הראייה קוק – כפי

77. פינס, ילדי רוחי, ב, עמ' 39.

78. נ' רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, א, תולדה וממשות, תל-אביב 1966, עמ' 154.

79. שם, עמ' 154.

80. הראייה קוק (לעיל, הערה 2), עמ' 929.

שמלמדים מקצת מחיבוריו הכלולים באורות כמו 'אורות התחיה', 'ארץ ישראל', 'המלחמה' וחיבורים אחרים מתקופה זו - האמינו שאכן לנגד עיניהם מתממשת הגאולה.⁸¹ ואמנם, באחד ממאמריו, שפורסם בכתבי-העת הדביר בימים הסמוכים לפרסום חיבורו 'על הציונות', מצויה קביעתו הנחרצת: 'והיהדות של ארץ-ישראל היא הישועה עצמה'.⁸² לא פלא אפוא שימים אלו נראו לרב קוק מתאימים ביותר לפרסום חיבורו, שבמרכזו מערכת טיעונים שעיקרה הדרישה ואולי אף הקביעה כי יש להקים את הסנהדרין כאמצעי לקידומה של הגאולה הסופית. ככלות הכול, אם הזמן הוא זמנו של משיח, או ליתר דיוק, 'דורו של המשיח', הרי יש מקום להפצת הרעיון בדבר כינונה של הסנהדרין. וכפי שמציין א' רביצקי,⁸³ ייתכן אף שיש מקום לקשור בתפיסה זו גם את פעילותו לייסוד הרבנות הראשית.

ה

מכל האמור לעיל, ברור שהציונות שבה מיקד הרב קוק את עניינו במסה 'על הציונות' אינה התנועה הציונית שהקים הרצל, ואשר בקונגרס הראשון יצאה נגד 'הפילטריזציה' (ההסתננות) לארץ-ישראל, ואף דרשה להפסיק את עלייתם של יחידים ושל קבוצות עד שיושג הצ'רטר. בכתבו את המסה עמדו לנגד עיניו התיישבותם של חובבי ציון בארץ-ישראל והבעייתיות הכרוכה בה. כדי לאשש טיעון זה די להזכיר שבשום מקום בחיבורו זה לא ניכרה השפעת נוסחתה של הציונות המדינית כפי שעיצבה הרצל בקונגרס הראשון - הנוסחה המדברת על הקמתו של בית לאומי מוכר על-פי משפט העמים. למעשה, יש בדבריו יותר מהד לתפיסותיהם של רבים מהרבנים שדבריהם פורסמו בספר שיבת ציון, שבעריכתו החל א"י סלוצקי כבר בשנת תר"ן (1890). לשם דוגמה ניתן לצטט את דבריו של ר' מרדכי אליאשברג, הקובע הד-משמעותי: 'התורה ויישוב ארץ-ישראל הן הן הנפש והחומר של לאומיותנו', או את דבריהם של הרב נתום גרינהויז מטרוקי ואחרים, המציבים לפנייהם כמודל את 'שיבת ציון' בימי עזרא ונחמיה.⁸⁴ במסה גופא, למשל, מדבר הראי"ה קוק על ההתיישבות בארץ-ישראל מתוך אנלוגיה מפורשת לגאולה שצמחה בעקבות מפעל שיבת ציון של עזרא ונחמיה: 'ע"כ אין מזה המאמר [הכוונה למושג הלכתא למשיחא, ש"ר] שום התנגדות לחובת השתדלותנו לישע ימנו, כמו שהשתדל נחמיה וסיעתו בימי בית שני, אשר אז ג"כ היו ראויים ישראל לעשות להם נס בביאה שני' [שנייה] כדרך שנעשה להם בביאה ראשונה, אלא שגרם החטא'.⁸⁵

81. על יחסו של הראי"ה קוק להצהרת בלפור ראה גם: צ' ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים 1985, עמ' 272-273.

82. הראי"ה, 'ארץ-ישראל, אורות, ירושלים תשכ"ג, עמ' ט.

83. רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עמ' 127.

84. לסקירה ממצה של עמדות ותפיסות אלו ראה: קלוזנר, מקאטוביץ עד באזל, ב, עמ' 405-403.

85. הראי"ה קוק (לעיל, הערה 2), עמ' 929-930.

בדומה לכך, באחת מאיגרותיו, בדברים המכוונים בבירור לתנועת חיבת-ציון, כותב הראי"ה קוק בלשון המדברת בעד עצמה, ללא כחל וסרק: 'ואין ספק שהתנועה הגדולה [חיבת-ציון, ש"ר] היא אתחלתא דגאולה שתבוא בב"א [במהרה בימינו אמנן]'.⁸⁶ ואילו כאשר הדברים אמורים בתנועה הציונית החדשה שייסד הרצל הוא פוסק בלשון חד-משמעית: 'לא הר קול שעם שנאוי הולך לבקש לו מקלט בטוח מרודפיו ראוי להשיב לתנועת עולמים זו את חייה'.⁸⁷

משום כך, לדעתי, אין להפש את המניעים לכתיבתה של מסה זו דווקא בהתלהבות שכביכול אחזה ברב קוק בעקבות הקונגרס הציוני הראשון בשנת 1897, אם כי ללא ספק הוא ראה בייסודה של ההסתדרות הציונית סימן להתגברותה של ההתעוררות הלאומית.⁸⁸ לכן, אך הגיוני הוא לראות בחיבורו הראשון ניסיון להתמודד עם הבעיות ההלכתיות המידיות שנחשפו בפולמוס השמיטה ושלפניהן ניצב מפעל ההתיישבות של חובבי-ציון. יתר-על-כן, גם שנים רבות לאחר מכן, כאשר היה הראי"ה קוק רבן של יפו ושל המושבות, הוא המשיך לראות בפעילות המעשית, ביישוב הארץ, במושבות העלייה הראשונה והשנייה ובמוסדותיהן התרבותיים, הכלכליים והחברתיים האוטונומיים את ראשיתה של הגאולה. כך, למשל, בעקבות מסע הרבנים במושבות יהודה והגליל, שהשתתפו בו גם ר' יוסף חיים זוננפלד, ר' יעקב משה הרל"פ, ר' בן ציון אדלר ואחרים, קבע הרב קוק חד-משמעית שההתיישבות החקלאית והפרחת הארץ הן עדות לכך שאנו נמצאים בראשיתו של 'הקץ המגולה'.⁸⁹

בויקה לדברים אלו יש להבין את השימוש שעשה הראי"ה קוק במטבעות לשון כמו 'עכשיו שגאון הלאומי הולך ומתרחב', כשכוונתו מן הסתם להתעוררות הגאווה הלאומית, ובעיקר, כמובן, למפעל ההתיישבות בארץ-ישראל,⁹⁰ או בביטויים כמו 'עם החי חיי חופש' ודומיהם במסתו 'על הציונות'⁹¹ חשוב לזכור כי גם לאחר הצהרת בלפור, שבה, כאמור, ראה שלב משמעותי ביותר בתהליך המשיחי, לא חזר בו הרב קוק מיחסו זה להתיישבות בארץ-ישראל, כפי שאכן מלמדים דבריו בנוגע להצהרת בלפור:

כן אתחלתא דגאולה ודאי הולכת ומופיעה לפנינו, אמנם לא מהיום התחילה הופעתה, רק מאז התחיל הקץ המגולה להגלות מעת אשר הרי ישראל החלו

86. הראי"ה קוק, איגרות הראי"ה, ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' קעו.

87. שם, עמ' נט.

88. ראה: רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עמ' 121 ואילך.

89. ראה: אלה מסעי: רשימת מסע הרבנים מחברי הועדה להרמת קרן הדת באה"ק ת"ו, פרנקפורט תרע"ו, עמ' 6. על מסע הרבנים ראה: ירון, משנתו של הרב קוק, עמ' 369-371. החוברת אלה מסעי כונסה לתוך 'י רפאל (עורך), זכרון הראי"ה, ירושלים תשכ"ה.

90. הראי"ה קוק (לעיל, הערה 2), עמ' 930.

91. רצוני להודות לפרופ' אביעזר רביצקי, שבהערותיו הביקורתיות הסב את תשומת לבי למטבעות לשון אלו.

פולמוס השמיטה וחיבורו הראשון של הרב קוק על הציונות

לשאת כנפים ולשאת פרי לעם ישראל אשר קרבו לבא, התחילה אתחלתא
זו.⁹²

גם את יחסו של הראי"ה קוק לחלוצי העלייה השנייה יש להבין על בסיס תפיסתו את הציונות המעשית ואת ההתיישבות החדשה בארץ-ישראל. שהרי ככלות הכול, עלייתם של חלוצים אלו והיאחזותם העיקשת בארץ, ברוח דומה לסממת האף-על-פי כן הברנרי, לא היו בעיניו אלא המשך דרכם של חובבי-ציון.

1

נוכל אפוא לומר, בדרך ההכללה, שבזמן חיבורה של המסה 'על הציונות', שנושאה הסמוי הוא החששה של הגאולה - אם באמצעות יישוב ארץ-ישראל, אם בעזרת כינונה של הסמכות הדתית-הלכתית העליונה, הסנהדרין - עמדו לנגד עיניו של הראי"ה קוק התיישבותם של חובבי-ציון בארץ-ישראל והבעיות ההלכתיות הכרוכות בה. במחשבתו תפסה הקמת הסנהדרין כסמכות הדתית והרוחנית העליונה אותו מקום שתפס רעיון המדינה הריבונית באידאולוגיה של התנועה הציונית שייסד הרצל.⁹³ הקונגרס הציוני הראשון והקמת ההסתדרות הציונית העולמית העניקו לשאלות ההלכתיות הקשורות בכינונה של חברה יהודית בארץ-ישראל ממד של דחיפות. הם לימדו על התעצמותה של ההתעוררות הלאומית היהודית. ואולם, האידאולוגיה של הציונות הרשמית לא היתה כלל וכלל באופקי התכוונותו האינטלקטואלית של הרב קוק. ואכן, בשנת חיבורה של מסה זו לא הצטרף הראי"ה קוק לתנועה הציונית באופן רשמי, והוא לא מיהר להצטרף אליה גם בשנים שלאחר כתיבתה. שהרי לפי גרסתו אין הגאולה כרוכה בהקמת 'בית לאומי' מוכר על-פי משפט העמים דווקא,⁹⁴ אלא בהתיישבות יהודית רחבה בארץ-ישראל, התיישבות שהיא גופא הגאולה.

92. הראי"ה קוק, איגרות הראי"ה, ג, ירושלים תשמ"ה, עמ' קנה.

93. ראה בהקשר זה גם דבריו של א' שביד על גישתו ההלכתית של הראי"ה קוק, על תפיסתו את תורת ארץ-ישראל ועל משמעותן: שביד, מולדת וארץ יעודה, עמ' 168-169.

94. על יחסו של הראי"ה קוק למדינה בשנים שלאחר כתיבתה של המסה 'על הציונות' ראה: יי גלמן, 'ציון וירושלים - המדינה היהודית על-פי הרב אברהם יצחק קוק', עיונים בתקומת ישראל, 4 (1994), עמ' 505-514; ראה גם: יי אבנרי, 'הרב קוק זצ"ל ויחסו עם היישוב הישן בתקופת העלייה השנייה', שרגאי, ב (תשמ"ה), עמ' 11-30; וכן הנ"ל, 'דגל ירושלים', בשבילי התחיה, ג (תשמ"ט), עמ' 39-58.