

האנטישמיות מנקודת מבט תאולוגית עיון בעולמם הרעיוני של הראי"ה קוק וממשיכי דרכו

אוריאל ברק

אחת מהחידות הגדולות בתולדות ישראל ואף בתולדות תרבות המערב היא התופעה הרציפה של האנטישמיות.¹ פילוסופים ותאולוגים בני דתות שונות נרתמו לצורך להתמודד עמה במחשבה ובהגות ולהרהר בסוגיות רבות הקשורות בה. במאמר זה אתמקד בכירור השקפתם של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה) ושל בני חוגו (במיוחד הרב צבי יהודה הכהן קוק [הרצי"ה] והרב יעקב משה חרל"פ) בסוגיית המניעים התאולוגיים של האנטישמיות ובזיקה העמוקה שראו בין מניעיה לבין ייעודו של עם ישראל בעולם וגורלו עלי אדמות. אנתח את יסודה של עמדת הראי"ה וחוגו בשאלה חשובה זו הבערת בעולמם (ולצערנו, גם בעולמנו) ואאפיין את הגוונים בעמדה זו. בני החוג הציעו תשובות תאולוגיות על שאלות כגון מדוע אותה יחידה היסטורית היא המושא המתמיד לשנאה ומדוע קשה להשקיט את עצמתו של נחשול האנטישמיות ולצמצם את היקפו. בכירור נקודות אלו אעלה גם טענה מתודולוגית על חשיבות יישומה של המתודולוגיה המשולבת בחקר הגותם של הראי"ה ושל בני חוגו.² טענתי תהיה שכדי להבין הבנה מעמיקה וממצה את הגותו של הראי"ה מן הראוי

* מאמר זה מבוסס על פרק מתוך עבודת הדוקטור שלי: א' ברק, 'חוג הראי"ה: פרספקטיבות חדשות – הראי"ה קוק ותלמידיו המובהקים בראי המתודולוגיה המשולבת', אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט. העבודה נכתבה בהדרכתו הנאמנה של פרופ' דב שורץ ובתמיכתה הנדיבה של קרן מלגות נשיא אוניברסיטת בר-אילן לדוקטורנטים מצטיינים.

1 במאמר זה אני משתמש במונח אנטישמיות כמשמעות שנתת היהודים באשר הם.
2 המתודולוגיה המשולבת היא פרוגרמה מתודולוגית חדשה לחקר הגותם של הראי"ה ושל תלמידיו המובהקים, שהצעתי בעבודת הדוקטור שלי. על מתודולוגיה זו ועל חשיבות השימוש בה בחקר חייהם, פועלם והגותם של הראי"ה ושל תלמידיו ראו: ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערת כוכבית). על תפיסת הראי"ה ותלמידיו כחוג הגותי מובחן ראו: שם, עמ' 71–151.

להשתמש בשתי מתודות: תחילה יש לנסות להבין את השקפותיו כפי שהוא עצמו ניסח אותן בכתביו, באמצעות מתודת החקר של מקבילות טקסטואליות, שעל פיה פסקאות בכתבי הראי"ה נבחנות לאור דיונים אחרים שלו באותו הנושא ומתוך בירור זיקתן לכלל הגותו; לאחר מכן, כדי להעמיק ולבסס את הבנת השקפותיו, ראוי לנקוט את מתודת החקר של חוגים הגותיים, כלומר לעיין בכתבי תלמידיו בני חוגו ולהשוותם לדברים שכתב.

בשלושים השנים האחרונות כמעט לא נחקרה הגותו של הראי"ה מנקודת המבט של בני חוגו. צבי ירון ויוסף בן-שלמה ז"ל, ויבלח"א בנימין איש שלום, שלום רוזנברג, תמר רוס ואחרים, עסקו בהגות הראי"ה בהתעלמות כמעט מוחלטת מתלמידיו הישירים, בני חוגו. היו שהתעניינו מעט גם בהם, אולם אלה ביקשו דווקא להציב חיץ, לתקוע טריז ולנתק כמעט לחלוטין בין עמדות הרב לעמדות תלמידיו, אחדים – מטעמי מחקר (כגון העדפת קריטריון העמקות של הוגה), ואחרים – מטעמים אידאולוגיים שלא זה המקום לפרטם. הם ביקשו להבליט את הפער הרעיוני-ההגותי הקיים בעיניהם בין הרב ובין תלמידיו: לדעתם, הראי"ה הוא אישיות רחבת אופקים ורבת ממדים, ואילו תלמידיו המובהקים הם צרי אופקים, חד ממדיים, ועולמם ההגותי רדוד ושטחי.³ בניגוד למגמה כמעט בלעדית זו, אציג במאמר דיון סדור ושיטתי בהגותם של בני החוג לאור הנחות היסוד של המתודולוגיה המשולבת, שאחד מציריה הוא מתודת החקר של חוגים הגותיים. לפיכך, אחת מהנחות היסוד תהיה שהראי"ה ותלמידיו המובהקים ראויים להיבחן כחוג הגותי מובהק. הנחת יסוד זו איננה מתעלמת כמובן מהתקיימותם של חילוקי דעות פנימיים בחוג, של הלכי רוח שונים (הנובעים גם מאתוס שונה של אישי החוג), של הבדלים שבמהות או שבגוון, של דגשים והטעמות שונים ואף של פולמוסים רבי עניין ובעלי משמעות. כל אלו שוללים את האפשרות להציג את השקפותיהם ההגותיות של בני החוג באור מונוליתי חמור.⁴ לטענתי, אף שיש הבדלים בין בני החוג, ואמנם יש להיזהר מלעמעמם, אי אפשר להתעלם משורה של מכנים משותפים מובהקים בין ההוגים, הקושרים ביניהם ועושים אותם לקבוצה הגותית מובחנת. לפיכך הצעתי המתודולוגית היא לייחס להגותם המשותפת משקל רב מזה שייחסו לה רוב החוקרים עד כה. במהלך הדיון יתברר, כי השפעת הראי"ה על תלמידיו מורכבת יותר ממה שחוקרים נטו לחשוב עד כה, וכי בחקר חוג זה יש להידרש לבחינת האקלים הרעיוני והרוחני (ה'מילייה') ששרר בו. בסיום המאמר אעמוד אף

3 לדיון ביקורתי בגישות אלו ראו: שם, עמ' 32–41.

4 על כך ארחיב בחלקו האחרון של המאמר, סעיף ה.

על הבדלים בין הדיונים של ההוגים בנושא דידן, ואציע מערכת טיפולוגית ראשונית לסיווג השקפותיהם ההגותיות.

במאמר חמישה חלקים: בסעיף א אדון בעמדתו התאולוגית העקרונית של הראי"ה בשאלת מניעיה התאולוגיים של שנאת ישראל ובמקורותיה האפשריים של עמדתו. בסעיף ב אעסוק באחד היישומים של תפיסה עקרונית זו בהגות הראי"ה – התפיסה הדיאלקטית של העלייה לארץ-ישראל בשל אנטישמיות ורדיפת יהודים. השקפותיו של הראי"ה יוצגו בהסתמך על מתודת החקר של מקבילות טקסטואליות. שלושת הסעיפים האחרים מתבססים על מתודת החקר של חוגים הגותיים ועוסקים בהשקפותיהם של שניים מבני החוג בנידון: בסעיף ג אדון בתפיסת השואה של הרצי"ה, הנשענת על הנחות-על תאולוגיות שהניח אביו. את סעיף ד איחד לעיון בהגותו העיונית של הרב חרל"פ בנושא ולהטעמת הפנים החדשים שחידש בתורת רבו. בפנים חדשים אלו יש משום פיתוח יצירתי ובעל מעוף של רעיונות הנמצאים באופן גולמי ומצומצם למדי בהגות הראי"ה.⁵ בסעיף ה אסכם את ממצאיי מנקודת מבט רחבה יותר, אעסוק בתרומתו של הדיון לחקר חוג הראי"ה ואציע טיפולוגיה ראשונית לבידור הבדלי הגישות בין ההוגים.

א. עמדתו של הראי"ה בשאלת מניעיה התאולוגיים של שנאת ישראל

הראי"ה דן בשנאת ישראל בביאורו למהותה של כפיית הר כגיגית שבמעמד הר סיני, והתמקד בביאור התנאי שהתנה הקב"ה לישראל במעמד זה לפי הבבלי במסכת שבת פח ע"א:

'ויתיצבו בתחתית ההר' [שמ' יט 17] א"ר [אמר רב] אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם.⁶

5 מעניין לציין כי דיונים בנושא זה אינם מצויים בכתבי הרב הנזיר (אלה שנדפסו עד כה), וראו על כך להלן, הערה 148.

6 על דרשה זו ראו למשל: א"א אורבך, חו"ל: פרקי אמונות ודעות², ירושלים תשמ"ו, עמ' 288–289; י' היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974, עמ' 170–175; י' בלידשטיין, "כפה עליהם הר כגיגית": מקורות חדשים, בראילן כו–כו (תשנ"ה), עמ' 131–134 (נדפס שנית: הנ"ל, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר"שבע תשס"ד, עמ' 83–86).

האיום שבאותה כפיית הר כגיגית מובע בדימוי של העמדת בני ישראל תחת החר. ⁷
הראי"ה עמד על משמעותו של דימוי זה בחיבורו עין איה:

שאינ התורה תוכן פרטי לישראל, וממילא שאין ישראל מציאות פרטית בעולם, אלא הכל נארג ונמזג מתוך התמציות של כללות ההויה, א"כ [אם כן] הכל מכריח ודוחק את מציאותה של התורה, וחקיקתה, וקבלת ישראל אותה. וההר אשר זכה שיהיה מרכז העולם כולו – לא במקרה בא הדבר, כי בודאי יש יחס למציאותו והזרחת המרכזי[ן] של אור חי העולמים עליו – הרי הוא ספוג בכח כל כלליות. ומתוך אותה ההכרעה של הסיפוג הכללי שבו, הרי הוא מלא כח מכריח (המת)גלה שאי אפשר כלל לתאר חיים ומציאות למהותיות הישראלית בלא קבלת התורה. ועמדתם של ישראל הרי היא מכוונת להעשות בסיס לכל הריכוז שאז חל על המציאות של החר, 'זיתצבו בתחתית החר' [שמ' יט 17]. בכח האצור בההר אשר ירד עליו ד' באש, ספון כח מכריח, אם אתם מקבלים את התורה מוטב, הרי אתם מגלים את מציאותכם העצמית כמו שהיא, באמתת הויתכם, ואם לאו שם תהא קבורתכם, וכל המציאות כולה מתקוממת לנגדכם כאשר אתם מתקוממים מול עצמיותכם. ⁸

הראי"ה הבין את דבריו של רב אבדימי כמשל להנהגת האל את עם ישראל, שלדעתו נמצא בטבורה של האנושות כולה. ⁹ אולם, כפי שאפשר לראות, דבריו אינם מפקיעים מדברי רב אבדימי את משמעותם המילולית הפשטית. לפי תפיסתו, לטקסט חז"לי זה יש שני רובדי משמעות, מעין שתי קומות: רובד חיצוני נגלה (משמעות נגלית, משל, פשט) ורובד פנימי נסתר (משמעות נסתרת, נמשל, תוך). המשמעות הגלויה מרמזת או מעידה על המשמעות הסמויה, שהיא הנמשל. אם כן, לדעתו הדימוי הנקט בדברי חז"ל אלו, שיש לו עוגן סמנטי-קונווציונלי, מרמז על רובד נסתר, הקשור

7 והשוו גם לשיר השירים רבה ח, ה (מהדורת וילנה תרמ"ה, לט ע"א-ע"ב): 'תחת התפוח עוררתך, דרש פלטיין איש רומי ואמר נתלש הר סיני ונצב בשמי מרום והיו ישראל נתונים תחתיו שנא[מר] [דב' ד 11] ותקרבו ותעמדון תחת החר [...] אמר הקב"ה אם אתם מקבלים עליכם תורת מוטב ואם לאו הריני כובש עליכם החר הזה והורג אתכם'; על כך ראו: אורבך, שם, עמ' 288, הערה 34. מעניין שבמכילתא דרבי ישמעאל מובא כי בני ישראל התקרבו מרצונם אל החר: 'מלמד שנתלש החר ממקומו, וקרבו ועמדו תחת החר, שנאמר ותקרבו ותעמדון תחת החר' (מכילתא דרבי ישמעאל, בחדש, ג [מהדורת הרוביץ ורביץ, עמ' 214]).

8 הראי"ה, עין איה: על אנדות חז"ל שבעין יעקב, שבת, ב, י'פילבר (עורך), ירושלים תש"ס, עמ' 191, פסקה סו.

9 על כך ראו להלן, סעיף ד.

כאן בעוגן סמנטי מסוג אחר ומעיד על רעיון תאולוגי, קוסמי והיסטוריוסופי באופיו.¹⁰ לפי ביאורו של הראי"ה בפסקה זו, הדימוי נשאר אותו דימוי של העמדת בני ישראל תחת ההר, כלומר האל תלה את ההר מעל ראשיהם. אפשר לשער שבדבריו הושפעו מדברי רש"י במסכת שבת על אתר, ד"ה תחתית ההר: 'תחת ההר ממש', כלומר ההר משמש כאן אובייקט מאיים. אם כן, הראי"ה לא התעלם ממשמעות הרובד הנגלה (מחזה מאיים) ולא ניסה להעמיד תחתיה משמעות אחרת. להפך, הוא בנה את הרובד הנסתר, את הנמשל, על השכבה הסמנטית-הקונוציונלית על ידי העברת העוגן הסמנטי מהמישור הקונוציונלי-המילולי למישור התאולוגי. אם כן, לרובד הנגלה שבדברי רב אבדימי יש ערך לעצמו, אולם עיקר ערכו בהיותו כשביל המוביל את הקורא אל הרובד הנסתר, שהוא ההבנה התאולוגית של הדברים, החושפת סוד מסודותיה של ההשגחה האלוהית על עם ישראל ועל ההיסטוריה האנושית בכללה. בכך פירושו של הראי"ה לעניין זה הוא בבחינת 'ביאור', כהגדרה שטבע למונח המיוחד הזה בהקדמה לחיבורו עין איה.¹¹

הראי"ה ייחס לאיום האלוהי במעמד הר סיני משמעות קוסמית-היסטוריוסופית.

10 על תפיסתו ההיסטוריוסופית של הראי"ה ראו למשל: מ"צ נהוראי, 'תפיסת ההיסטוריה אצל ריה"ל והרב קוק', י' בן-ששון (עורך), משנתו ההגותית של רבי יהודה הלוי, ירושלים תשל"ח, עמ' 143–150; י' בן-שלמה, 'שירת החיים': פרקים במשנתו של הרב קוק, תל אביב תשמ"ט, עמ' 110–122; הנ"ל, 'היסטוריה ואוטופיה במשנתו של המהר"ל ושל הראי"ה קוק', מ"פ מאך וי' יעקבסון (עורכים), היסטוריוסופיה ומדעי היהדות (=תעודה כ), תל אביב תשס"ה, עמ' 37–65; ש' שטרסברג-דיין, יחיד, אומה ואנושות: תפיסת האדם במשנותיהם של א"ד גורדון והרב קוק, תל אביב תשנ"ה, עמ' 127–139; ר' לוביץ, 'תפיסת ההסטוריה בהגותו של הרב קוק', א' ורהפטיג (עורך), ישועות עוזו: ספר זכרון לרב עוזי קלכהיים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 413–436; ד' לוי, 'אסחה של היהדות החרדית אל הציונות מהצהרת בלפור עד קום המדינה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ט, עמ' 254–299; מ' לניר, הרב קוק והציונות, [חמ"ד] 2015, עמ' 287–378. יושם אל לב כי מבחינה ספרותית יש כאן פרשנות של הראי"ה לטקסט קדום, אך מבחינה הגותית יש כאן השלכה של עולמו ההגותי של הראי"ה על הטקסט, תוך דלייה של הרעיונות ההולמים את הגותו. כלומר לפנינו בעצם עיגון של הגות הראי"ה בטקסט חז"לי, שכן את העיקרון שלמד הראי"ה מהטקסט היה יכול להציג בלא הטלתו על הטקסט הקדום. זוהי אפוא פרשנות היונקת מן ההגות העצמית.

11 ראו: הראי"ה, עין איה: על אגדות חז"ל שבעין יעקב, ברכות, א, י' פילבר (עורך), ירושלים תשנ"ה, הקדמה, עמ' יג-כה, ובמיוחד עמ' יד-יז. על ההבחנה של הראי"ה בין 'פירוש' ל'ביאור', שני מונחי מפתח בדרכי פרשנותו לאגדות חז"ל, ראו: א' ברק, 'ההשפעה המעצבת של תיאור מדרגת הנבואה הראשונה במורה הנבוכים על תפיסת אתחלתא דגאולה בחוג הראי"ה', דעת 64–66 (תשס"ט), עמ' 410–411. על החשיבות שאני מייחס לחיבור עין איה להבנת הגותו של הראי"ה ראו: ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערת כוכבית), עמ' 172, הערה 5.

לדעתו התנאי שהתנה האל לבני ישראל במעמד הר סיני הוא: אם ישראל מקבל את התורה, מה טוב; אם לא, ההר ימשיך לאיים עליו בקביעות כדי להשיבו אל תפקידו המקורי. חוץ ממשמעו המילולי הפשטי של ההר, הוא משל למציאות כולה, מציאות המסרבת כביכול לקבל את התרחקותו של עם ישראל מעצמיותו הפנימית וממילוי תפקידו, ועל פי רצון האל היא מתגייסת להשיבו אל תפקידו המקורי. לדעת הראי"ה התורה היא הביטוי הנאמן ביותר של המהות העצמית של עם ישראל.¹² לכן אם עם ישראל יסרב לקבלה, הוא למעשה יתנכר לסגולתו העצמית.¹³ במקרה כזה המציאות,

12 ראו למשל: הראי"ה, שמונה קבצים, ירושלים תשנ"ט, א, עמ' שז, פסקה לח (=הנ"ל, אורות, הרצ"ה [עורך], ירושלים תשכ"ג, עמ' קסב, פסקה ד; שם, ב, עמ' מג, פסקה עז (=הנ"ל, אורות [שם], עמ' קסב, פסקה ג); שם, ב, עמ' קנג, פסקה סה (=הנ"ל, אורות התשובה, הרצ"ה [עורך], מרכז שפירא תשמ"ו, פרק ו, פסקה ג, עמ' מז); שם, ג, עמ' נא, פסקה קמד (=הנ"ל, אורות הקודש [להלן: אוה"ק], ד, ד' כהן [עורך], ירושלים תש"ן, עמ' תקיז); שם, עמ' רי-ריא, פסקה קנה (=הנ"ל, אורות האמונה, מ' גורביץ [עורך], ירושלים תשס"ב, עמ' 125-126); הנ"ל, עין איה: שבת, ב (לעיל הערה 8), עמ' 196, פסקה עו. לפיכך, לפי הראי"ה, לעתיד לבוא, כשהשכל יאר במלא אורו, אז אין צורך לשום הדרכה מיוחדת של חוקים ומשפטים, מפני שהטוב הגמור במעשה נמשך הוא אחרי המאור השכלי, וכל מכשולות החיים מתישרים מעצמם. כלומר תגיע תקופה שבה שמירת התורה והמצוות אמנם תהיה מדוקדקת, אולם שמירתן לא תהיה מתוך 'חקים ומשפטים מצוים', כלומר מתוך ציווי הטרונומי חיצוני המוטל בכפייה וכולל את תחושת העול הנלווית לקיומן, כמו בעידן הנוכחי – 'כי אם בתור תנועות טבעיות, לנושאים שהארת השכל חזקה עליהם', מתוך אוטונומיה של האדם, מתוך התפרצות של טבעיות נשמתו, שאליה תלווה תחושת חירות. אז לא יהיה עוד צורך בציוויים הטרונומיים לקיום המצוות, מפני שהיהודי ייתבע לכך מצד נשמתו (הנ"ל, שמונה קבצים, שם, א, עמ' כד, פסקה עד [=הנ"ל, אוה"ק, ג, ד' כהן [עורך], ירושלים תשכ"ד, עמ' קכט]). זאת תהיה תקופה שבה 'כל ישראל יתדבקו באהבתן בכל לב בעצמיות הטבע האלהי שבהם, ומרוב אהבה וחשק יתקשרו בקדושת כל המצוות כולן ורזיהן בפועל ובמעשה יגלו אליהם מרוב שמחת גילם בעשייתן' (הנ"ל, שמונה קבצים, שם, ב, עמ' קיט, פסקה שלו [=הנ"ל, אוה"ק, ד, שם, עמ' תקטז]). אמנם, לפי הראי"ה, יש מגדולי הצדיקים שתשים כבר בעידן הנוכחי הטרומים גאולתי את ההתעלות של העתיד לבוא. לכן הם כמחיים לקיום התורה והמצוות מתוך האוטונומיה הנשמית שלהם, והדבר מתבטא למשל בציאון שהם חשים להיות מעוטרים בתפילין כל היום (ולא רק בשעת התפילה); על כך ראו למשל: הנ"ל, שמונה קבצים, שם, א, עמ' רלט-רמ, פסקה תשנא; שם, עמ' שס, פסקה רנג. יש לציין כי לאור עיקרון זה ביאר הרצ"ה את הדרשה המיוחסת במשנה לרבי יהושע בן לוי: 'אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה' (אבות ו, ב); ראו: הרצ"ה, קנין תורה, נ' רקובר (עורך), אלון שבות תשמ"ג, עמ' יח-יט. לעניין זה בכתביהם של תלמידי הרצ"ה ראו למשל: ש"ח הכהן אבינר, טל חרמון: מועדים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 56. יש לציין כי לא מן הנמנע שהראי"ה ניק תפיסה זו ממשנתו של המהר"ל מפראג, וראו למשל: מהר"ל מפראג, אור חדש, בני ברק תש"ם, הקדמה, עמ' מו; הנ"ל, תפארת ישראל, בני ברק תשל"ב, פרק טז, עמ' נ-נד.

13 על כך ראו למשל: הראי"ה, אגרות הראיה, ב, הרצ"ה (עורך), ירושלים תשכ"ב, עמ' קפו; הנ"ל,

המוצגת בדרשת חז"ל כ'הר', תכביד עליו מאוד.¹⁴ לפי תפיסת הראי"ה, האל הניח כביכול את בני ישראל תחת המציאות כדי שאם ינטשו את עצמיותם, המציאות תחל למחוץ אותם ותשאף להמיתם. אולם אם יהיו נאמנים לעצמיותם, הם ירוממו את המציאות, יטהרו ויקדשוה, שכן מגמתם בעולם היא לשמש 'בסיס' (כלשון הראי"ה) להר, שכאמור מייצג כאן את המציאות כולה. מדברים אלו נובע שאין לישראל אפשרות לנטוש את תפקידו האלוהי ולהישאר בלא לחצים ופגיעות.

לפי הראי"ה בעם ישראל אצור 'סם חיים', כלשונו, המיועד לעולם כולו.¹⁵ סם חיים זה חיוני להתקיימותו של העולם, ולפיכך העולם בפנימיותו משתוקק להופעתו בישראל. ואולם, כשעם ישראל מתכחש לשליחותו המיוחדת או מתרשל במילויה, המציאות כולה, ובכללה אומות העולם, קמה עליו ומציקה לו. לחצים אלו המופעלים על עם ישראל נראים עוינים למסתכל מן הצד, אולם לטענת הראי"ה, אם מסתכלים עליהם באספקלריה נצחית-אלוהית, כלומר מצד התכלית האלוהית שלהם,¹⁶ הרי הם

אורות, שם, עמ' נה, קמח-קמט; הנ"ל, מאורות הראי"ה: חנוכה, ארבע פרשיות ופורים, ב"צ כהנא שפירא (עורך), ירושלים תשנ"ה, עמ' סו-סח, קלח. על תפיסת עם ישראל בהגות הראי"ה ראו למשל: צ' ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים תשל"ד, עמ' 285-321; ב' איש שלום, הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב תש"ן, עמ' 109-113; שטרסברג-דיין, יחיד, אומה ואנושות (לעיל הערה 10), עמ' 102-106, 188-193; ד' שוורץ, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, תל אביב תשס"א, עמ' 233-246; י' גארב, 'הראי"ה קוק: הוגה לאומי או משרר מיסטי?', דעת 54 (תשס"ד), עמ' 75-78; א' רוזנק, ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, ירושלים תשס"ז, עמ' 58-88; א' הולצר, חרב פיפיות בידם: אקטיביזם צבאי בהגותה של הציונות הדתית, ירושלים ורמת גן תשס"ט, עמ' 92-106; ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערת כוכבית), עמ' 171-174, 305-306, U. Barak, 'Kabbalah versus Philosophy: Rabbi Avraham Itzhak Kook's Critique of the Spiritual World of Franz Rosenzweig', *JJTP* 23 (2015), pp. 40-53. על המשמעויות של מעמדו של עם ישראל במשנתו ההלכתית של הראי"ה ראו: א' רוזנק, 'ההלכה הנבואית והמציאות בפסיקתו של הרב קוק', תרביץ סט (תש"ס), עמ' 611-616; הנ"ל, ההלכה הנבואית (לעיל), עמ' 39-127, 326-364.

14 יש לציין כי המילה מציאות המופיעה במובאה לעיל (ליד ציון הערה 8) מורה על תופעת מגוונות המרמזות על אי שקט בעולם מבחינות רבות, כגון פגעי טבע. אחת מהן היא כמובן שנאת ישראל והניסיונות החוזרים ונשנים של האומות לפגוע בו. תפיסה זו היא רכיב מתורת המוסר היוצר של הראי"ה, ולפיה יש תלות של המציאות הטבעית וההיסטורית בהתנהגות המוסרית של האדם; ראו למשל: הראי"ה, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), א, עמ' קס, פסקה תצט ('העולם מתקומם עליו') לעומת המילים 'כל המציאות כולה' בפסקה שצוטטה לעיל.

15 על כך ראו למשל: הנ"ל, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), ב, עמ' קכה, פסקה שנד (=הנ"ל, אורות [לעיל הערה 12], עמ' קנו, פסקה יד); הנ"ל, אורות (לעיל הערה 12), עמ' כב, פסקה ה.

16 לפי הראי"ה הכרת המציאות האנושית לעומת הכרת המציאות הנצחית-אלוהית היא כמבטו של

נועדו לגרום לעם ישראל להוציא לפועל את אותו 'סם חיים' הגנוז בנשמתו. כלומר, כשעם ישראל אינו נמצא במדרגה הרוחנית המצופה ממנו לפי המבוקש האלוהי, היא מדרגתו הפנימית האמתית, המציאות מתקוממת עליו. לדעת הראי"ה זהו חוק מחוקיה של המציאות הקוסמית. הווה אומר, מדובר בסדר היסטורי שהולם את הגדלות שעם ישראל נועד לה. לשון אחר, לעם ישראל יש מקום בעולם רק כשהוא מבטא בחייו את קומתו הרוחנית האמתית לאור ייעודו האלוהי. לעם ישראל, המכיל אוצר נשמתית וייעוד ייחודי, יש שתי אפשרויות: הוא משפיע על העולם מהטוב האלוהי הגנוז בו¹⁷ או נתון לניסיונות של העולם לעקור אותו ממצייאותו ונשאר דחוי – אף שנדמה שאין היגיון בדחייה זו.¹⁸ לפי הראי"ה, מעמד הר סיני חשף מציאות זו. הווה אומר, שלוותו של עם ישראל ומנוחתו בעולם מותנות במילוי ייעודו־תפקידו האלוהי. זוהי השפה של ההנהגה האלוהית, המבטאת את סדר חוקיותה של ההשגחה העליונה. ההר הוא כעין הכרח אלוהי הטבוע במציאות, שעניינו אינו אלא השבת עם ישראל לעצמיותו. נובע מכך שעם ישראל אינו יכול לברוח מקיום ייעודו על ידי אדמות, מפני שאם ינסה להימלט מתפקידו, המציאות כולה תרדוף אותו ותזכיר לו מה עניינו בעולם ומה מבוקש ממנו. האל נטע במציאות את החוקים שתפקידם לחייב את גילוי הכוחות של עם ישראל, בטוב או ברע. אם ישראל מתנכר לתכונה הישראלית שבו ולתפקידו להוציאה מן הכוח אל הפועל, המנגנון הדטרמיניסטי־אלוהי יכריח אותו לשוב לתכונתו זו, על ידי ההתקוממות של המציאות עליו.¹⁹ זוהי תפיסתו הקוסמית־היסטוריוסופית של

חרק לעומת מבט כולל ורחב; עוד על כך ראו להלן, הערה 23.

17 על כך ראו למשל: הראי"ה, אורות (לעיל הערה 12), עמ' קלט, פסקה ד: 'עצמות החפץ של היות טוב לכל, בלא שום הגבלה בעולם כלל, בין בכמות הניטבים ובין באיכותו של הטוב, זהו הגרעין הפנימי של מהות נשמתה של כנסת ישראל. זאת היא ירושתה ונחלת אבותיה'. לפי פסקה זו, גרעינה הפנימי של נשמת כנסת ישראל, הנמצא כמובן גם בפנימיותו של כל יהודי, הוא הרצון העמוק להיטיב עם הכול ולהנחיל את הטוב השלם, שאיננו מוגבל בשום אופן. לפי המשכה של פסקה זו הטוב השלם הזה הוא הטוב האלוהי, שכן כנסת ישראל 'חפצה בהיותה את החפץ האלהי של טוב ד' לכל ורחמיו על כל מעשיו' (שם); על כך ראו עוד: ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערת כוכבית), עמ' 173–174.

18 לעניין זה ראו גם: הראי"ה, מדבר שור: דרשות, מ' הרשקוביץ וד' לנדאו (עורכים), ירושלים תשנ"ט, עמ' שח–שט; השוו לדברי מהר"ל מפראג, תפארת ישראל (לעיל הערה 12), פרק לב, עמ' צב–צה; וכן הנ"ל, נצח ישראל, בני ברק תש"ם, פרק יא, עמ' עא–עב. כך גם בנוגע לפרט, וכדברי הראי"ה: 'כל חסיד, כל דורש מוסר וצדק, כיון שהגיעה דעתו לגלות רז מוסרי, הרי העולם כולו תובע את תפקיד מלוי החובה המגולה' (הראי"ה, שמונה קבצים [לעיל הערה 12], א, עמ' רע, פסקה תתמג).

19 עוד על רעיון זה בכתבי הראי"ה ראו למשל: הנ"ל, עין איה: שבת, ב (לעיל הערה 8), עמ' 69.

הראי"ה בעניין הסיבה המהותית של שנאת ישראל לדורותיה. לדעתו סיבה זו היא השורש הפנימי, המזין ומניע את יחסן העוין של אומות העולם לעם ישראל. הדבר נעוץ במנגנון אלוהי שהשריש האל במציאות, שכאמור מגמתו היא להשיב את עם ישראל, העומד במרכזה, לעצמיותו.²⁰

תפיסה זו של הראי"ה היא רכיב בתורתו ההיסטוריוסופית. תורה זו מתוארת בבהירות באיגרת שכתב לתלמידו משה זיידל:²¹

אנחנו עם יודעי האותיות בספר ד', כספר התורה הכתוב מרוח ד' אל עולם ושפעת אמרת קדשו החיה לנצח, אשר לא ישוב ריקם דבר אחד מדבריה,

פסקה עט. יש להעיר כי אופן החשיבה הזה של הראי"ה, המורה שהאל נטע בעולם יסודות דטרמיניסטיים שישגחו על מהלכיו של עם ישראל, יש לו ביטויים רבים ומגוונים במשנתו. ראו למשל: ה"ל, אורות (לעיל הערה 12), עמ' קנט, פסקה ד. הראי"ה טען שם שהאל נטע בעם ישראל 'שיווי משקל' בין הנטייה החומרית שבו לבין נטייתו הרוחנית. לפי הראי"ה, נקודת איון זו, החקוקה בטבעו של העם, היא המונעת ממנו לרדת מעל בימת ההיסטוריה, וכך מקיימת במציאות הבטחת האל לנצח ישראל. על פי תפיסתו שם, ביחס הדיאלקטי – הנראה כתנועת מטוטלת המבריחה כחוש השני את תולדות ישראל – טמונים ההסברים לשלבים השונים בתולדות ישראל, הן של הגלות והן של מהלכי הגאולה. כך הסביר הראי"ה למשל את הנטייה החומרית, המופיעה בעם ישראל בתחילת הגאולה; על כך ראו גם: ה"ל, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), א, עמ' ססד, פסקה רמו (= ה"ל, אורות [לעיל הערה 12], עמ' פד, פסקה מד). נטייה זו מתפרשת במסגרת המבנה הדיאלקטי של ההיסטוריוסופיה שלו, ולפי פירושו זה היא רכיב הכרחי בתולדות ישראל, כלומר תגובה לחיי הגלות נטולי העיסוק החומרי ברמת הלאום, המאופיינים ברוחניות מופרות; על כך ראו: בן-שלמה, שירת החיים (לעיל הערה 10), עמ' 123–124; ה"ל, היסטוריה ואוטופיה (לעיל הערה 10), עמ' 41; לניר, הרב קוק והציונות (לעיל הערה 10), עמ' 304–317.

יש להעיר כי בפסקה של הראי"ה המופיעה לעיל, ליד ציון הערה 8, בא לידי ביטוי ההכרח ה'מקף' את ישראל, כלומר הבניית המציאות באופן שתעיק על ישראל אם הוא ממאן למלא את תפקידו עלי אדמות. ואולם, בהגות הראי"ה מתואר גם הכרח פנימי, הטבוע בנשמתו של ישראל והדוחף אותו למלא את ייעודו בעולם. אם ישראל לא יוציא לפועל את תכונתו זו, כלומר לא יקבל את התורה, נמנעת מהעולם האפשרות להמשיך ולהתקיים; על כך ראו: הראי"ה, אורות (לעיל הערה 12), עמ' קמב–קמג, פסקה יד, שגם שם נידון מעמד הר סיני, ובמיוחד העיתוי שלו והיותו מענה למצב הכללי בעולם. עוד ציון כי בהגות הראי"ה מופיעות עוד סיבות לשנאת ישראל; ראו למשל: ה"ל, אורות (לעיל הערה 12), עמ' מט–ג, קנז–קנח, פסקה טו (= ה"ל, אוה"ק, ג [לעיל הערה 12], עמ' קצב); ה"ל, עין איה: שבת, ב (לעיל הערה 8), עמ' 161, פסקה ב, ועוד.

על משה זיידל ראו: ג' קרסל, לקסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים, א, בת ים תשכ"ה, טור 730; נ' גוטל, מכותבי ראייה: חוגי מכותביו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים תש"ט, עמ' נב והערה 75, עמ' 102–103; י' רפאל, זיידל, משה, אנציקלופדיה של הציונות הדתית, ו (כרך השלמות), ירושלים תשס"א, טור 423; י' מאיר, "אורות" ו"כלים": בחינה מחודשת של "חוג" הראי"ה קוק ועורכי כתביו, קבלה 13 (תשס"ה), עמ' 225–228.

כספר ההויה, והתולדה הכללית והאנושית, אנחנו יודעים לקרא ג'כ, ע"י אנשי חמודות, ואורם החי בקרבנו, גם את הכתב המטושטש הזה של מסבות המאורעות האלה, אשר לא כהלין למקרי יתיה כל חרטומיא ואשפאי, ספריא ופרופיסוריא [על פי דנ' ה 11] [...] אין בקרב רוחנו פנימה שום ספק, על דייקנותה הנפלאה של החכמה העליונה בתהלוכות הבנין ההיסטורי, אשר לאדם ורוחו, המתאים מאד לכל הדייקנות הנפלאה של הבנין הגדול אשר למלא-עולמים, ואשר לנפש כל חי ולגויתו וכל יצוריה וכחותיה, אשר ההרס והבנין יחד, התוהו והתיקון, ישכללו את כל אשר יאתה לכל נפש משוגבת לכסוף לחזיונותיהם. וכאשר עינינו רואות משבר גדול ברוח ומעשה, הרס גדול על מגדלים גבוהים, של התולדה האנושית וכל מכמניה, מחיקה רבה על דפים הסטוריים רחבים, הננו יודעים ברור שהסתירה היא ע"מ [על מנת] לבנות והמחיקה – על מנת לכתוב, והבנין החדש והכתב החדש יעלה הרבה בשיגובו ופארו על הישן שהולך ונחרב.²²

פסקה זו נכתבה בזמן מלחמת העולם הראשונה והתמורות שהביאה עמה, ומובעת בה התשתית התאולוגית של עיסוקו של הראי"ה בפילוסופיה של ההיסטוריה. לפי הראי"ה, ההיסטוריה האנושית מיוסדת ופועלת מכוחה של תכנית אלוהית כללית, המכוונת ומנהלת את מהלכי החיים על פי תעודותיה ומגמותיה הנעלות. מפסקה זו משתמע שהיכולת לקרוא את דפי ההיסטוריה ולפרשם כראוי נתונה ל'עם יודעי אותיות התורה', המתעלים להבין ברוח קודשם כיוונים ומגמות של דרך ההשגחה האלוהית על האדם ועל העולם. הוה אומר, רק מן האספקלריה הנבואית אפשר להבין אל נכון פנים בחוקיה של ההשגחה האלוהית. לדעתו, המעמיקים במיוחד בהבנה זו יכולים לעמוד אף על משמעותם של אירועים היסטוריים נקודתיים, שהם כאותיות בספר ההיסטוריה האלוהי. לשון אחר: מי שיודע לצרף את אותיות התורה כראוי מתעלה די הצורך להבין את סוד ההנהגה האלוהית של ההיסטוריה, ומהבנת מגמותיה יפענח אף את המשמעות האמתית של אירועים היסטוריים מסוימים. לפיכך לא היה לראי"ה כל ספק ב'דייקנותה הנפלאה של החכמה העליונה בתהלוכות הבנין ההיסטורי', על הריסותיו ועל בניותיו.²³ על בסיס הנחה זו הוא ניגש להבין אף את המצוקות והייסורים המופיעים

22 הראי"ה, אגרות הראיה, ב (לעיל הערה 13), עמ' שלד.

23 לפי הראי"ה, ההיסטוריה האנושית היא יצירה אלוהית מדויקת והיא מקבילה, מבחינת הדיוק והסדר, לבריאת עולם הטבע; על כך ראו למשל: הנ"ל, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), ב,

במהלך ההיסטוריה האנושית ולהסביר את מקומם ותפקידם בסדר ההיסטורי המדויק.²⁴

עמ' קמד, פסקה לח. מתוך תפיסה זו גיבש הראי"ה עמדה ביקורתית כלפי ההיסטוריוגרפיה המודרנית (הרמוזה גם בפרפרזה שנקט הראי"ה על הפסוק מדניאל ה' 11 [הוספת המילים 'ספריא ופרופטוריא'] בפסקה שלעיל, ליד ציון הערה 22). הוא ביקר אותה על שאינה סוקרת את ההיסטוריה האנושית 'בסקירה אחת, כתוכן אחד בעל פרקים שונים' (ראו: הנ"ל, שמונה קבצים [לעיל הערה 12], א, עמ' שג, פסקה קצו). לפי תפיסתו, הדוגלים בהיסטוריוגרפיה זו מעניקים לתלמידיהם 'גרגרים יבשים' ו'הרצאות היסטוריות על פי מעשים ועובדות חיצוניות, וקורעים הם בחוקת יד את המקצוע שהם מוסגלים [מוכשרים] לו מכל הארג הגדול של ההויה הגדולה בהדר גאונה' (הנ"ל, שמונה קבצים [לעיל הערה 12], א, עמ' רפא, פסקה תתפ). עם זאת, הוא הכיר בנחיצותם של ממצאי היסטוריוגרפיה זו בעולמו של האדם המאמין, אם כי סבר שעל אדם זה 'לחדש את פני הדברים במקוריותם החיה והכוללת', כלומר להתבונן בהם מנקודת המבט הנבואית, שאמורה להנהיר את משמעותם המדויקת בספר ההיסטוריה האלוהי. ואולם, עדיין טען: 'לא נוכל לשאת בקרות רוח את עניות הדעת, ואת חסרון החיים ודלדול התפארת הרוחני' – וכוונתו להלכי הרוח שהיסטוריונים אלו מביאים על הלומדים את מחקריהם (שם). לפי הראי"ה, עניות דעת זו נובעת מראייה רציונלית צרה, שטחית ומקומית של אירועים בהיסטוריה האנושית, שאיננה מביאה בחשבון את מקומם במהלך הטלאולוגי של ההיסטוריה כולה. בניגוד לראייה זו הראי"ה מעמיד את הראייה הנבואית, זו היודעת את סודות השגחת האל על ההיסטוריה ומכירה את הכיוון הטלאולוגי שלה. הראי"ה האמין כי נקודת מבט כזאת בכוחה להביא אף את המשמעות האמתית של כל אירוע, קטן כגדול, בהיסטוריה האנושית. לפי גישתו, תפיסת ההיסטוריון המודרני, או בלשונו 'הדיעה מן העולם והמציאות, שבאה מצד החול' (הנ"ל, שמונה קבצים [לעיל הערה 12], ג, עמ' רצא-רצב, פסקה קנג [= הנ"ל, אוה"ק, א, ד' כהן (עורך), ירושלים תשכ"ג, עמ' ב]), כלומר מצד שדה ההכרה האנושי על המציאות, שקולה לראייתו של חרק. היא משועבדת למציאות הגלויה, שאיננה מבחינה אלא ב'הלבשות ארעיות' בלבד של המציאות, שבאופן מתמיד פושטת צורה ולובשת צורה מחודשת. המציאות בכללותה נחשפת רק למתבונן 'מצד הקודש' (שם), כלומר מצד שדה ההכרה הנצחי-אלוהי. עוד על התבוננות 'מצד הקודש' בהגות הראי"ה ראו למשל: הנ"ל, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), ג, עמ' ריו-ריח, פסקה קסט; הנ"ל, עין איה: על אגדות חז"ל שבעין יעקב², שבת, א, י' פילבר (עורך), ירושלים תשנ"ה, עמ' 128, פסקה קט; הנ"ל, עולת ראיה, ב, הרציה (עורך), ירושלים תשכ"ג, עמ' סח; ולעניין זה ראו עוד: ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערת כוכבית), עמ' 175 הערה 15; הנ"ל, קבלה מול פילוסופיה (לעיל הערה 13), עמ' 40–53. יש להזכיר כי הראי"ה נהג לכתוב את המילה היסטוריה בתי"ו במטרה להביע את הרעיון שמהלכי ההיסטוריה הם הסתרייה, כלומר סתרי ההנהגה של ההשגחה האלוהית בעולם, וראו למשל: הראי"ה, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), א, עמ' ריו, פסקה תרפב; שם, עמ' רפב, פסקה תתפא; שם, ב, עמ' כא, פסקה כז; שם, עמ' קסח, פסקה צח; שם, עמ' קסט, פסקה ק; שם, עמ' רד, פסקה לה. על תפיסת ההיסטוריה של הראי"ה ראו המחברים שצוינו לעיל, הערה 10. כך נהג גם בנו, הרציה³, ועל כך ראו: א' רמר, גדול שימושה: מתורתו ומעשיו של רבנו הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' קא, סעיף א; וכן האיגרת של הרציה⁴ המובאת אצל: ברק, קבלה מול פילוסופיה (לעיל הערה 13), עמ' 30.

לעניין זה ראו עוד: ב' בראון, "להשכיל את רצון ה' מן המציאות": הפולמוס על מקומה של

פן זה בתפיסתו ההיסטוריוסופית חושף נדבך חשוב ברזיה של ההשגחה האלוהית לפי תפיסתו, והוא יישם אותו הן בחיי היחיד הן בחיים הלאומיים. בעניין זה הוא כתב:

כל התיקונים שבעולם הם לעולם תולדות ההכרח, כי כן יסד השם ית' [ברך] בעולמו שתהי' [ה] הקליפה קודמת לפרי וההכרח של הרע יהי' [ה] הסבה לעורר לבקש את הטוב ולמוצאו.²⁵

לפי פסקה זו אין תיקון בעולם שאינו נובע מהכרח, כלומר ממצבי לחץ שהניח האל במציאות. לדעת הראי"ה הכרח זה אמור לורו את בני האדם לבקש את הטוב ולמוצאו אותו. זוהי הדרך של ההשגחה העליונה לדחוף את המציאות ולדחוק אותה אל השתלמותה החומרית והרוחנית.²⁶ הראי"ה נסמך בתפיסתו זו על הביטוי הקבלי הידוע 'קליפה קודמת לפרי'.²⁷ לדידו משמעותו של ביטוי זה היא שבעולם הזה

- ההיסטוריה בקביעת דרכה של היהדות, בתוך: א' שגיא וד' שורץ (עורכים), מאה שנות ציונות
 דתית: היבטים רעיוניים, רמת גן תשס"ג, עמ' 78–80.
- 25 הראי"ה, עין איה: על אגדות חז"ל שבעין יעקב, ברכות, ב, י' פילבר (עורך), ירושלים תש"ן, עמ' 374, פסקה רצד.
- 26 על סוגיית ההשתלמות הקוסמית בהגות הראי"ה ראו למשל: י' בן-שלמה, 'שלמות והשתלמות בתורת האלהות של הרב קוק', בתוך: י' יובל ופ' מנדס-פלור (עורכים), בין עיון למעשה: מחקרים לכבוד נתן רוטנשטרייך, ירושלים תשמ"ד, עמ' 289–309.
- 27 על ביטוי זה בספרות הקבלית ראו למשל: י' ליבס, 'המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', בתוך: ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 196 והערה 368; ר' אליאור, תורת האלהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 150–155, 257–260; א' פרבר-גינת, 'תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה ה"ג: סוד האגו ותולדותיו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ז, עמ' 164–169; הנ"ל, "קליפה קודמת לפרי": לשאלת מוצאה של הוויית הרע המיטפיזית במחשבה הקבלית הקדומה, בתוך: ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות (= אשל באר שבע ד), ירושלים תשנ"ו, עמ' 118–142; י' יעקבסון, בנתיבי גלויות וגאולות: תורת הגאולה של ר' מרדכי דאטו, ירושלים תשנ"ו, עמ' 369 הערה 136. על ביטוי זה בהגותו של ר' נחמן מברסלב ראו למשל: צ' מרק, התגלות ותיקון בכתביו הגלויים והסודיים של ר' נחמן מברסלב, ירושלים תשע"א, עמ' 120–122, 168–169, 278. עיקרון זה מופיע פעמים רבות בהגות הראי"ה; ראו למשל: הראי"ה, מאמרי הראיה, א' אבינר (לנגנאור) וד' לנדאו (עורכים), ירושלים תשמ"ד, עמ' 415–416; הנ"ל, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), א, עמ' צא–צב, פסקה רמד; שם, ב, עמ' יט–כ, פסקה כה; הנ"ל, ראש מילין, ירושלים תשמ"ו, עמ' י; הנ"ל, עין איה: ברכות, א (לעיל הערה 11), עמ' 28, פסקה סב; שם, עמ' 47–48, פסקה קכא; שם, ב (לעיל הערה 25), עמ' 351, פסקה רנב; שם, עמ' 374, פסקה רצד, ועל כך ראו: ר' ש"ץ-אופנהיימר, 'אוטופיה ומשיחות בתורת הרב קוק', כיוונים 1 (תשל"ט), עמ' 25 (נדפס שנית בתוך: הנ"ל, הרעיון המשיחי מאז גירוש ספרד, ירושלים תשס"ה, עמ' 221); א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת

ההיעדר קודם להווייה. כלומר ההיעדר מוליד אילוצים וקשיים רבים, המכריחים את המציאות להיחלץ מהמצר, לצאת אל הפועל ולמצוא את תיקונה. בשלב ראשון מופיעה ה'קליפה', המצב הקשה והלוחץ; רק אחריה מופיע המצב המתוקן, המתגבר על המצב הקשה שקדם לו ועל הלחץ שהיה כרוך בו. הכרחים אלו הם מעין מנגנון פנימי ששתלה ההשגחה האלוהית בסדר הפנימי של המציאות. במסגרת הסדר הזה הונחו אילוצים או הכרחים פנימיים, ותפקידם למנוע קיפאון במעמדה החלקי של המציאות על ידי הקריאה לה לגדול, להתפתח ולצאת מן הכוח אל הפועל. זוהי תכלית יצירתם של הקשיים וההכרחים – להביא לגילוי הכוחות המתוקנים, שיתגברו על הקשיים ויולידו את שכלול ההווייה. לפי הראי"ה, מנגנון פנימי זה הוא עיקרון בסוד סדרה של ההשגחה האלוהית, הנחשפת בחוקיה של המציאות והדוחקת במציאות החומרית והרוחנית, האישית והלאומית, לצמוח מבעד למשברים ומצוקות ולהשתכלל עוד. כלומר להכרחים יש תכלית, והם אינם מקריים: תכליתם לעורר את האדם לדרוש את הטוב ולמצוא אותו. יושם אל לב כי הכרחים אלו אינם גורם טרנסצנדנטי הדוחף את המציאות הפרטית והכללית; הראי"ה הטעים כאן שמדובר בגורם אימננטי, הטבוע במציאות ומתגלה בה. האלוהות מופיעה באמצעות חוקי המציאות הקוסמית וההיסטורית. הראי"ה כתב על כך באחד מפנקסיו האישיים:

לכל מדה של פיתוח יש הכרח המעיק את המתפתחים על ידו לבא אליו. לא יוכל שום יצור לעמוד באמצע הדרך לאמר לא אך הלאה. מוכרח הוא להתפתח. ההכרחים משונים המה בתכונתם. וכיון שבא הדבר לשדרה של המרגישים, כבר באים מדות השונות של היסורים למרק את הכרח הפיתוח, שאם ירצה המרגיש, ביחוד מי שכבר בא לידי איזה מדה של חופש ובחירה עצמית, לעמוד על עמדו ולא להתפתח יותר, יסובוהו יסורים גדולים אשר יכריחוהו להפטר מהם, והדרך המובילה אל הפיתוח מהיסורים היא עצמה דרך הפיתוח.²⁸

היהודים: משיחות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב תשנ"ג, עמ' 147–148. עיקרון זה מופיע גם בהגותו של הרב חרל"פ; ראו למשל: י"מ חרל"פ, מי מרום, ט (שיחות לספר שמות), ירושלים תשנ"ה, עמ' רלג, רעא.

28 הראי"ה, קבצים מכתב יד קדשו, ב, ב' אופן (עורך), ירושלים תשס"ח, עמ' עז, פסקה 42. בהמשך פסקה זו הביא הראי"ה את 'שנאת המוות ויראתו' כדוגמה לאחד 'מהיסורים הרוחניים השוריים בנפש האדם החושב והמרגיש', שתכליתם למנוע ממנו את היכולת 'לעמוד על עמדו ולא להתפתח יותר' (שם). למקורות נוספים בהגות הראי"ה לסוגיית ההכרחים ראו למשל: הנ"ל, פירושים וביאורים על הגדה של פסח, ב"צ שפירא (עורך), ירושלים תשנ"ו, עמ' רה–רו; הנ"ל, עין איה: שבת, א (לעיל הערה 23), עמ' 147–148, פסקה קנב; הנ"ל, עין איה: שבת, ב (לעיל הערה 8),

לפי פסקה זו, ההשתלמות חיונית לקיומה של המציאות, שכן המציאות מוכרחת להתפתח ולהעפיל למדרגה עליונה יותר. לכן ההכרח, הנמצא במציאות המתפתחת, ואפשר לראות בו את יצר הקיום שלה, אינו מאפשר למתפתחים שלא להיענות לו ולהישאר במצבם הקודם. הכרח יכול להופיע בלבושים שונים ומגוונים, ואפשר לקשור אותו למניעים שונים. ואולם, מי שמעמיק בניתוחם מבין את מקורם המשותף, הנעוץ בצורך של המציאות להשתלם ולהתפתח. לפי הראי"ה אי אפשר לעצור את ההכרח, וממדיו תואמים את ממדי ההויה העתידית, שעתידה לצאת אל הפועל ולהופיע עם ההתגברות עליו. כלומר עוצם ההכרח הקודם למדרגה החדשה נקבע על פי מהותה של מדרגה זו. ואכן, האילוץ מופיע עד שהתיקון מופיע, ואז נעלם. בטבע ההכרח מופיע בדמות הכוח הטבעי, ואילו באדם ההכרח מביא למצוקות ולייסורים קשים, והם המונעים ממנו להמשיך במצבו ומאלצים אותו לצאת אל הפועל, אל המצב השלם יותר, אל הישגים כבירים יותר בחומר וברוח; הם מכריחים אותו לפלס דרכים חדשות בכל תחום שהוא, שלא שוערו עד הופעתן, המשמשות לתועלת האנושות כולה. אם אדם ינסה למנוע את התפתחותו ולהישאר במצבו, ההשגחה האלוהית, המיטיבה לכול, לא תאפשר לו זאת. או אז יופיעו בו ייסורים קשים ומכאובים בלתי נסבלים, שיכריחו אותו להיפטר מהם ולהסירם. פלא הוא שהמאמצים שהאדם משקיע כדי להתגבר על המכשול ולהסיר מעליו את הקושי והייסורים הם שיובילו אותו אל המעמד החדש המתוקן יותר, מעמד שהוא כלל אינו מודע לו בשעה שהוא מנסה להתמודד עם ייסוריו. באופן זה נוצרת הויה חדשה מתוקנת יותר, המיועדת לו ולעולם כולו. בהסתכלות החיצונית, הֵרֵאלִית כביכול, מתגלה כאן רק הניסיון להיחלץ מהמצר, אולם לפי הראי"ה ההסתכלות באספקלריה האלוהית מאפשרת לראות גם את הלידה החדשה. לפיכך המסתכל הסתכלות כזאת מבין שאין מקום להרהר באפשרות שיחזור למצב שקדם לתיקון, מפני שהוא מבין שמצב זה רק יגביר ויעמיק את ההכרח והלחץ, ומפני שהוא יודע שכוחותיה של המציאות נכונים ומשתוקקים להכיל את פני המציאות החדשה. לפי הראי"ה, חוק זה בחוקיה של המציאות תקף הן בחיי היחיד והן בחיי העמים:

כה יסדה החכמה העליונה שהסבה המכרעת להוציא את כל יתרון אל פעול
יהי[ה] [ה] ההכרח. ע"כ [על כן] גם התכנסות הלימודים הגדולים, שיהיו עכ"פ
[על כל פנים] נמצאים במק"א [במקום אחד] נאמרים במאמרים מתפשטים או

עמ' 164-165, פסקאות ח-ט; הנ"ל, מאורות הראי"ה (לעיל הערה 13), עמ' קנה-קנו; הנ"ל, מאמרי הראיה, שם, עמ' 29, 234; הנ"ל, אורות (לעיל הערה 12), עמ' פז, פסקה נא.

מחוברים בספרים נועדים לזה, באים ג"כ [גם כן] מתולדות ההכרח, וזה ההכרח הוא ציר האמונים להעלות את הכלל ואת הפרט לרום מעלתו. והדבר נראה לעין במצבה הרוחני של כנסת ישראל למסתכל בדבר. וע"ז [ועל זה] נאמר 'אל תשמחי אויבתי לי, כי נפלתי קמתי כי אשב בחושך ד' אור לי' [מי' ז 8], ודרשו חז"ל: לולא שנפלתי לא קמתי, ולולא שישבתי בחושך לא הי' [ה] ד' אור לי.²⁹

הווה אומר, בני אדם רכשו להם מעלות בזכות מאמצים שמקורם באילוצים. הראי"ה הגדיר כאן את ההכרח באופן ברור ביותר: 'וזה ההכרח הוא ציר האמונים להעלות את הכלל ואת הפרט לרום מעלתו'. 'ציר האמונים' אינו אלא שורת האילוצים האלוהיים הנטועים במציאות ונועדו לדחוף אותה לצאת מן הכוח אל הפועל, אל השלמתה. ב'ציר' זה המציאות חשה במועקות גדולות ובהכרח שלה להתגבר עליהן, ולאמתו של דבר כבר בהתגברות עליהן היא מעפילה למעמד גבוה ומתוקן יותר. העיקרון כה נהיר לראי"ה עד שלדבריו 'הדבר נראה לעין במצבה הרוחני של כנסת ישראל למסתכל בדבר', ואין צורך בראייה פנימית-מיסטית כדי להבחין בכך: כך פועלת ההשגחה האלוהית וכך היא מביאה את העולם אט-אט לתיקונו, על ידי הדחיפות והקשיים שהיא מערימה עליו. וכה כתב:

הנה כל השלמה ושכלול אנושי בא מראש ע"י ההכרח, גם חיי החברה וכל התיקונים המדיניים באים ע"י חוזק יד ההכרח. אמנם אחר שההכרח מוציאם לאור, אז יכיר האדם כמה מאושר הוא ע"י שקנה לו קנינים טובים ונעלים כאלה, ולא יעזבם, לא רק מפני ההכרח, כ"א [כי אם] מפני הטוב והנועם שמוצא בחיים המשוכללים.³⁰

פסקה זו חשובה לדיון מפני שהיא מבהירה שרק בשלב שבו המציאות מעפילה אל השלב המשוכלל יותר מוסרים המועקות והייסורים, מפני שסיבת ההכרחים איננה עוד. או אז נחשפת המציאות הנעלה יותר, וזו מבהירה, מעצם היותה מתוקנת, שאי אפשר לחיות באופן נעלה ומשוכלל פחות – מפני ה'נועם' שבמציאות חדשה זו. אז גם נחשפים כוחות גדולים, המבססים את המעמד המשוכלל שהעפילה אליו המציאות.³¹

29 הנ"ל, עין איה: ברכות, ב (לעיל הערה 25), עמ' 367–368, פסקה רעו. מקורם של דברי חז"ל המצוטטים בסיומה של הפסקה בילקוט שמעוני, תהלים, רמז תרכח (מהדורת ורשה תרל"ו, עמ' 884).

30 הראי"ה, עין איה: ברכות, א (לעיל הערה 11), הקדמה, עמ' טו.

31 לעניין זה בהגות הראי"ה ראו עוד למשל: הנ"ל, עין איה: שבת, א (לעיל הערה 23), עמ' 36, פסקה נט.

עיקרון זה של ההכרחים, כפי שבא לידי ביטוי בפסקה שהובאה לעיל,³² הוא התשתית התאולוגית להבנת מניעיה של שנאת ישראל בהגות הראי"ה. לדעתו ברגעים שבהם עם ישראל אינו נענה למשימת חייו, הכרחים ששתלה ההשגחה האלוהית במציאות מופיעים ומאלצים אותו לשוב למשימתו. כך הביין הראי"ה את שנאת האומות לישראל. שנאה זו היא לאמתו של דבר אחד ההכרחים האלוהיים, ומטרתה לזרוז את עם ישראל לשוב למשימת חייו ולהעפיל אגב כך אל מציאות מתוקנת יותר בשבילו וממילא בשביל העולם כולו.

לדעתי מקורותיו של הראי"ה בעניין מניעיה התאולוגיים של שנאת ישראל נמצאים במשנתו של מורו ר' נפתלי צבי יהודה ברלין מוולוז'ין, הידוע בכינויו הנצי"ב מוולוז'ין (תקע"ז-תרנ"ג; 1871-1893).³³ הנצי"ב דן במניעיה התאולוגיים של האנטישמיות הן בפירושו לתורה,³⁴ הן בפירושו להגדה של פסח,³⁵ הן בשו"ת משיב דבר

32 ליד הציון להערה 8.

33 על זיקתה של הגות הראי"ה למשנת הנצי"ב ראו למשל: י' בלידשטיין, 'תורת ארץ-ישראל ותורת בבל במשנת הנצי"ב מוולוז'ין, בתוך: א' רביצקי (עורך), ארץ-ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 477-479 (נדפס שנית בשינויים קלים בתוך: בלידשטיין, עיונים [לעיל הערה 6], עמ' 410-412); צ"א נויגרשל, תורת הנצי"ב: בירורי סוגיות במשנתו של רבי נפתלי צבי יהודה ברלין זצ"ל ראש ישיבת וולוז'ין, ירושלים תשס"ג, עמ' קטו; רוונק, ההלכה הנבואית (לעיל הערה 13), לפי מפתח האישים בערך נצי"ב, עמ' 457. לעניין זה ראו עוד: י' רודיק, 'ישיבת "מרכז הרב": התפתחותה ומגמותיה החינוכיות (תרפ"א-תשמ"ב)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, תשנ"ה, עמ' 99 (חלקה הראשון של העבודה ראה אור בספרו של רודיק, חיים של יצירה: ישיבת 'מרכז הרב' לדורותיה, ירושלים תשנ"ט, וראו שם, עמ' 186). על תקופת לימודיו של הראי"ה בוולוז'ין ועל מאמר הביכורים הפולמוסי שלו להגנת פירוש העמק דבר לנצי"ב (הראי"ה, 'צבי לצדיק', מחזיקי הדת 8 [ט' בשבט תרמ"ו; 1886.1.15], עמ' 7-6, והמשכו, מחזיקי הדת 9 [ז' באדר א' תרמ"ו; 1886.1.11], עמ' 7-6 [נדפס שנית בתוך: הראי"ה, אוצרות הראי"ה: לקט מאמרים, מפתחות וביאורים לכתבי מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מ"י צוריאל (עורך), ראשון לציון תשס"ב, ב, עמ' 139-147], ראו: Y. Mirsky, 'An Intellectual and Spiritual Biography of Rabbi Avraham Yitzhaq Ha-Cohen Kook from 1865 to 1904', Ph.D. dissertation, Harvard University, 2007, pp. 69-85

34 הנצי"ב מוולוז'ין, חמשה חומשי תורה עם פירוש העמק דבר והרחב דבר, ירושלים תשנ"ט, שמ' 7; א וכן שם, סוף פסוק 10; שם, במ' כג 9. וכן ראו: הנ"ל, חמשה חומשי תורה עם פירוש הרחב דבר, ירושלים תשנ"ט, בר' טו 14; שם, דב' לב 12, וראו עוד להלן, בסמוך.

35 הנ"ל, 'אמרי שפר', אוסף הגדות של פסח, ירושלים תשנ"ג, פסקה 'והיא שעמדה', דף יא ע"א: 'ובשביל שישראל נתקלקלו ובקשו להתערב הרבה [...] ע"כ [על כן] הפך לבו לשנוא עמו. וכן הוא בכל דור ודור. בשעה שישראל מבקשים להתערב ביותר. אז אוה"ע [אומות העולם] מתרחקים מהם ומבקשים לכלות אותם [...] שאין אנו מקבלים רצון הקב"ה בזה והיא תכלית

שלו³⁶ והן במאמרו 'שאר ישראל', שייחד לבירור הנושא ('על דבר השנאה אשר עוררו שונאי בני שם [אנטיסעמיטים] על אחינו בני ישראל בארצות שונות'),³⁷ וניכר דמיון רב בין תפיסתו לבין תפיסת הראי"ה. לא אעסוק כאן בהרחבה בתפיסתו זו של הנצי"ב, שכן היא ראויה לבחינה נפרדת, אולם אדגים את טענתי על ידי הבאת דוגמות אחדות מכתביו בנושא. הנצי"ב כתב בפירושו העמק דבר על התורה:

רצונו של הקב"ה הי' [ה] שיהא ישראל בדד ואינם מעורבים עם אוה"ע [אומות העולם] בכבוד ובמנוחה, עתה שקלקלו ולא שמרו צורתן ויתערבו בגוים, נעשו בדד באופן אחר, היינו שאוה"ע בדלין מהם, וזהו איכה ישבה בדד וגו' [איכה א 1].³⁸

לפי פסקה זו, עם ישראל לא שמר על ייחודו אלא ניסה להתקרב לאומות העולם ולהתערב בהן, ולפיכך, על פי רצון האל, אם ישראל אינו נבדל מהאומות ואף מבקש להתערטל מייחודו, האומות ייבדלו ממנו. זהו רצונה של ההנהגה האלוהית כדי לשמר את ייחודו של עם ישראל ולמנוע את התבוללותו באומות. ואולם ההתבדלות אינה מתמצית בהסתייגות של אומות העולם מעם ישראל ובהתרחקותם ממנו אלא מלווה בשנאה עמוקה מצדן, והיא המביאה להרחקתו של ישראל ממגע עמן. כדברי הנצי"ב במקום אחר:

ועל זה בא עיקר ספר דברים והתוכחה הרבה והזכרת מעשה מרגלים באורך, הכל למען ידעו על מה המה מוכרחים לקבל עליהם את עמל למוד התורה, שהוא שנון של תורה [...] והיינו משום שבשעת הפיזור אין לנו דבר שיהא מבדיל ומשמר צורת ישראל בעמים כי אם החזקת למוד התורה. ואחר שזה הוא צורת ישראל, שיהיה בדד בגוים ומובדל מהם, על כן בשעה שמבקש לפרוץ בהבדל ולהתחזקת אל פעולתם ולבסוף להסר צורת היהדות, מה הקב"ה עושה באותה שעה להעמידו על תכלית צורתו, הנה מעורר הוא שנאה מן העמים בפועל,

האומה הישראלית. ע"כ [על כן] שונאים אותנו בהשגחה פרטית ועומדים עלינו לכולתנו'.
 36 הנ"ל, שו"ת משיב דבר: ה' חלקים, ירושלים תשנ"ג, ד, סימן עא ד"ה והנה, דף מט ע"ב; ה, סימן קח, דף מט ע"ב, וראו עוד להלן, בסמוך.
 37 מאמר זה נדפס בתוך: הנ"ל, דרשות הנצי"ב: קדמת העמק ודרושים מכת"ק הרואים לראשונה אור, א' שפירא (עורך), ירושלים תשנ"ג, עמ' קנה-קפב; וכן בתוך: הנצי"ב מולוויץ, רנה של תורה: פירושו של הנצי"ב לשיר השירים, ד' לגדסמן (עורך), כפר חסידים תשנ"ג, עמ' קצז-רכה.
 38 הנ"ל, העמק דבר (לעיל הערה 34), דב' לג כה, עמ' תז-תח.

ומרחיקים אותם בעסקיהם ובמושבים עד שבעל כרחם ניכר צורת ישראל. ודבר ה' יקום לעולם.³⁹

מפסקה זו עולה כי רצון האל הוא שתופיע בעולם 'צורת ישראל' (מהותו) הייחודית. צורה זו, שבאה לכלל ביטוי בלימוד התורה בישראל, חיונית לשם גילוי ייחודו בעולם. ואולם, כשהעם מתרשל בלימוד זה, נוטש אותו ומנסה לחקות את האומות, נוצר חשש לביטול 'צורת ישראל' בעולם. בעקבות זאת האל מעורר את שנאתן של אומות העולם לישראל, וכך 'בעל כרחם ניכר צורת ישראל'. כלומר שנאת ישראל לדורותיה היא תגובה מובהקת על הפגיעה של עם ישראל במורשתו. כך התמודד הנצי"ב עם אחד הפרדוקסים ההיסטוריים שראה בקיום היהודי: התגברות שנאת האומות לישראל ככל שישאל מתקרב לדרכיהן:

הכלל יש לנו לדעת ולשום אל לבבנו, דכמו קיום האומה הישראלית תחת זרועות עולם ואין קיומם ע"פ [על פי] שכל אנושי הטבעי בהליכות עולם, אשר לפי הנראה אין טוב לישראל כי אם להתבולל בעמים ולחפוף קרבתם בכל האפשר, ואנחנו רואים את ההיפך, שכל מה שאנחנו רוצים להתקרב למעשי אוה"ע [אומות העולם] ולהתקרב להם יותר מהמדה הדרושה לצרכי פרנסה, המה שונאים אותנו ביותר. וכאשר אנחנו מאבדים צורת ישראל היינו בעיניהם כקוף בפני אדם, וכמאמר הושע הנביא [ח 8] נבלע ישראל ע"כ [על כן] היו בגוים ככלי אין חפץ בו פי' [רוש] כשצורת ישראל נבלע בתוך הלב ואינו ניכר בחוף ע"כ [על כן] היו בגוים לבוז ולדבר שאין בו חפץ.⁴⁰

39 הנ"ל, 'שאר ישראל', נדפס בתוך: הנ"ל, דרשות הנצי"ב (לעיל הערה 37), עמ' קסה. כאמור,

מאמר זה נדפס גם בתוך: הנ"ל, רינה של תורה (לעיל הערה 37), והפסקה מופיעה שם, עמ' 113-114.

40 הנ"ל, שו"ת משיב דבר (לעיל הערה 36), ב, אחרי סימן נו, קונטרס דבר השמיטה, עמ' 113.

על תפיסה זו של הנצי"ב ראו: נ' אליקים, 'העמק דבר' לנצי"ב: מידות וכלים בפרשנות הפשט, רחובות [חש"ד], עמ' 76-79. הנצי"ב אף נימק עניין זה בעזרת משל מהטבע הקוסמי: 'עוד זאת טבע העניין נותן, שבהשחית ישראל את צורתה היא היהדות, נעשה שפל ונבזה בעיני העמים. כי זה כלל בטבע, דכל בעל צורה גבוהה, כשנשחטה צורתו זאת, איז נעשה פחות הרבה יותר גם מאשר איננו בעל צורה גבוהה כמותו, כמו בדומם צומח חי מדבר, שהצומח בשעה שפסק כוח הצמיחה הרי זה נובל וגרוע מדומם, וכן החי אחר שמת ופסקה חיותו הרי זה מבאיש וגרוע הרבה יותר מהצומח הנובל, האדם כשמאבד דעתו הרי הוא גרוע מחיה ובהמה, וכן אדם המזיק גרוע מכל חיה רעה [...] והכי נמי ישראל כשמאבד צורתו היא היהדות כשהיא גבוהה נעשה גרוע מכל אדם חי, והרי הוא דומה או כקוף בפני אדם, וחושבים אותו לבריה שאין עליה צורה האנושית כלל' (הנצי"ב, 'שאר ישראל', ה. נדפס בתוך: הנ"ל, דרשות הנצי"ב [לעיל הערה 37], עמ' קסה.

לפי מובאה זו אומות העולם בזות לעם ישראל בשלבים שבהם הוא מאבד את צורתו הייחודית, ואז הוא נראה בעיניהן כ'קוף בפני אדם'. כלומר כש'צורת ישראל' של העם אינה ניכרת, אומות העולם תופסות אותו כחסר תועלת ואת קיומו עלי אדמות – כקיום מיותר וחסר תכלית. לדעתי השקפתו של הראי"ה בנושא זה⁴¹ עולה בקנה אחד עם כיוון המחשבה של הנצי"ב. כאמור, לפי הראי"ה, כשעם ישראל אינו נאמן למורשתו, המציאות כולה מתקוממת נגדו כדי ש'צורתו' הייחודית (בלשון הנצי"ב) תשוב ותופיע בעולם.⁴² לפיכך אפשר להניח שהראי"ה הושפע בנושא זה מרבו.

ב. ההשקפה הדיאלקטית של הראי"ה על עלייה לארץ-ישראל בשל אנטישמיות

באחת ההתבטאויות המייצגות את עמדתו העקרונית של הראי"ה שניתחתי בסעיף הקודם אפשר להבחין בגישתו לעניין הרצון של יהודים בדורו לעלות לארץ-ישראל ממניעים של התגברות האנטישמיות בארצות הגולה. כמוכן, הנושא בכללו חורג מגבולותיו של מאמר זה, ואתמקד כאן רק בפן אחד שלו, הקשור קשר מהותי לעמדתו היסודית שהוצגה בסעיף הקודם. לשם כך ברצוני להתמקד בדרשה אחת של הראי"ה בשם 'שופרות'.⁴³ זוהי דרשה שנשא בחורבת רבי יהודה החסיד שבעיר העתיקה בירושלים בראש השנה תרצ"ד (1933), לאחר עליית אדולף היטלר לשלטון ועם הגעתן של הידיעות הקשות על אופי שלטונו. בדרשה זו המשיל הראי"ה את שופרו של משיח לשופר של ראש השנה. לשיטתו שופר של משיח מרמז על ההתעוררות האלוהית המתגלה בעם ישראל והגורמת לקיבוץ הגלויות שלו בארץ-ישראל:

בשם 'שופר של משיח' אנו מתכוונים להתעוררות ולדחיפה הגורמת לתחיתו

כאמור, מאמר זה נדפס גם בתוך: הג"ל, רינה של תורה [לעיל הערה 37], והפסקה מופיעה שם, עמ' רז). בעניין זה מעניין להשוות את תפיסת הנצי"ב המובעת בסעיף זה עם תפיסתו של ר' מ"ש הכהן מדווינסק, המובעת למשל בפירושו לתורה; ראו: משך חכמה, ו' כו 44 (מהדורת 'קופרמן, ג, ירושלים תשל"ח, עמ' תשסו-תשעד).

41 עמדתו של הראי"ה בעניין מובעת בפסקה שלעיל, ליד ציון הערה 8.

42 על פי הציטוט המופיע בפסקה המובאת לעיל, ליד ציון הערה 38.

43 דרשה זו נדפסה בתוך: הראי"ה, מאמרי הראיה (לעיל הערה 27), עמ' 268–269. על הרקע ההיסטורי של דרשה זו ועל התרשמותו של אחד משומעיה ראו למשל את תיאורו של אליעזר אלינר, בתוך: מ"צ גריה, מועדי הראי"ה: חגים וזמנים בהגותו ובאורח חייו, ירושלים תשמ"ד, עמ' סו-עא.

ולגאולתו של עם ישראל. התעוררות זו – היא התקיעה המקבצת את האובדים והנדחים והמביאתם להר הקודש בירושלים.⁴⁴

השאלה שהראי"ה נדרש לה במאמר זה היא: מהם הגורמים המחוללים את ההתעוררות של בני העם היהודי לשוב לארץ ישראל? הראי"ה מנה שלושה גורמים, המהווים שלוש מדרגות: הראשון, התעוררות שמקורה בקדושה, כלומר רצון דתי להביא למימוש ייעודו־גאולתו של העם היהודי ('השופר הגדול והמעולה');⁴⁵ השני, התעוררות שמקורה ברצון לאומי־טבעי להשתחרר מעולם של העמים ולהביא לנורמליזציה של הקיום היהודי, כלומר לחיים לאומיים נורמליים בקרב משפחת העמים ('השופר הבינוני הרגיל'); את תיאור הגורם השלישי, ובלשונו 'דרגה שלישית בשופר של משיח', אביא מדבריו:

אם אפשר התלהבות הקודש ורצון הגאולה הנעלה הנובע ממנה, ואם גם הרגשה אנושית לאומית וטבעית ורצון של חיי לאום בכבוד גם הם אפשר – אם אי אפשר לתקוע בשופר כשר לגאולה – באים אויבי ישראל ותוקעים באזנינו לגאולה. הם מכריחים אותנו לשמוע קול שופר, הם מתריעים ומרעישים באזנינו ואינם נותנים לנו מנוח בגולה. שופר של חיה טמאה נהפך לשופרו של משיח. עמלק, פיטלורה, היטלר, וכו' מעוררים לגאולה. ומי שלא שמע קול השופר הראשון, ואף לקול השופר השני הרגיל לא רצה לשמוע כי אזניו נאטמו – הוא ישמע לקול השופר הטמא, הפסול, בעל כרחו ישמע. ואף הוא יוצא ידי חובה, גם לאומיות זו של השוט, של 'צרת היהודים', גם בה יש מן הגאולה. אולם על שופר זה אין לברך, – 'כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו' (משנה, ברכות ו ד). אנו מתפללים, שלא יביאנו הקב"ה עוד לידי שמיעת השופר הפסול והטמא בעל כרחנו.⁴⁶

שופר זה הוא המניע של היהודים שהתעוררו לעלות לארץ־ישראל בעקבות האנטישמיות ורדיפות היהודים בגולה. לפי פסקה זו, אם לא התעורר רצונם לעלות לארץ־ישראל מטעמים דתיים ואף לא מטעמים לאומיים, הנובעים לפי תפיסתו

44 הראי"ה, מאמרי הראיה (לעיל הערה 27), עמ' 268.

45 השו"ו לדברי הרב הרל"פ: "מ הרל"פ, מי מרום, ו (ממעייני הישועה), ירושלים תשמ"ב, עמ' סח (נדפס גם בתוך: הנ"ל, מי מרום, יג [על סידור התפילה], ירושלים תשל"ט, עמ' רד; הנ"ל, מי מרום, יד [על תהלים-משלי], ירושלים תשנ"ט, עמ' קיו).

46 הראי"ה, מאמרי הראיה (לעיל הערה 27), עמ' 269.

מהרגשה לאומית בריאה, הרי האל מזמן את אויבי ישראל לתקוע באוזניהם ולעורר בהם את הרצון לשוב לארצם. לפי הראי"ה, אנטישמים אלו אינם נותנים ליהודי מנוח בגלות, והם מכריחים אותו לשמוע את קול השופר הזה. הוא ציין את עמלק, אויבו המר ביותר של ישראל, את המנהיג האוקראיני סמיון פטליוורה,⁴⁷ ואת היטלר כגורמים המעוררים את עם ישראל לגאולה.⁴⁸ אף על פי שהראי"ה הדגיש שאין לברך על שופר

47 על פרשת פטליוורה ראו למשל: א' טשעריקאווער, די אוקראינער פאגראמען אין יאר 1919, ניו יורק 1965; T. Hunczak, 'A Reappraisal of Symon Petliura and Ukrainian-Jewish Relations, 1917-1921', *Journal of Jewish Social Studies* 31 (1969), pp. 163-183; Z. Szajkowski, "A Reappraisal of Symon Petliura and Ukrainian-Jewish Relations, 1917-1921": A Rebuttal', *ibid.*, pp. 184-213; נקם על רקע הפוגרומים באוקראינה, חדרה תשל"ב; S. S. Friedman, *Pogromchik*, New York 1976; I. Kleiner, 'Petlura i Żydzi', *Zustriechi* 9 (1995), pp. 145-153; 'השתקפותה של פרשת פטליוורה בעתונות האוקראינית והיהודית בפולין', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות יב, (תש"ן), עמ' 429-433.

48 ושמא הזכרתם של היטלר ופטליוורה עם עמלק במשפט אחד מרמזת כי הראי"ה ראה בהם ביטוי לעמלק. אם כי לא מצינו שהראי"ה גרס במפורש בעניין זה, למשל כר' משה סולובייצ'יק או בנו, ר' יוסף דב הלוי סולובייצ'יק (הרי"ד), שטענו לזיהוי האנטישמיות עם העמלקיות ופירשו את השנאה לישראל על יסוד הפרשנות הארכיטיפית של ישראל ועמלק. מדבריהם של תלמידי הבן (הרי"ד) עולה כי דבריו של רבם לא נאמרו רק בדרך מליצית כדברי דרוש בעלמא (והיו שניסו להבין כך גם את דברי האב; ראו למשל: הרב נ"א רבינוביץ, מלומדי מלחמה: שו"ת בעניני צבא ומלחמה, מעלה אדומים תשנ"ג, עמ' 24-25), אלא הוא אף השתמש בתפיסה זו כשיקול הלכתי בפסיקותיו; ראו למשל: הרי"ד הלוי סולובייצ'יק, 'קול דודי דופק', בתוך: הנ"ל, איש האמונה, ירושלים תשל"ה, עמ' 101-102; הנ"ל, דברי השקפה, מ' קרונה (מתרגם), ש' שמידט (עורך), ירושלים תשנ"ה, עמ' 183; צ' שכטר, נפש הרב: למלאות שנה לפטירת מרן הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, ירושלים תשנ"ד, עמ' פז-פח. עם זאת, יש לציין כי יש מקורות מדברי הבן המורים לכאורה את היפוכו של דבר; ראו למשל: הרי"ד הלוי סולובייצ'יק, 'שיעורי הגרי"ד הלוי סאלאווייצ'יק זצ"ל על פ"ק דמגילה ועניני פורים', ישרון: מאסף תורני ח (תשס"א), עמ' שעח. על תפיסה דומה בהגות החסידית על השואה ראו למשל: מ' פייקאוו, חסידות פולין: מגמות רעיוניות בין שתי המלחמות ובגזרות ת"ש-תש"ה ('השואה'), ירושלים תש"ן, עמ' 326-327, 392-393; P. Schindler, *Hasidic Responses to the Holocaust in the Light of Hasidic Thought*, Hoboken, NJ 1990, pp. 21-22, 73. על תפיסה דומה בקרב הוגים יהודים ראו למשל: א' שגיא, 'עונשו של עמלק: דרכי ההתמודדות של המסורת היהודית עם הבעיה המוסרית ומעמדה של המוסריות במסורת היהודית', בתוך: מ' מאוטנר ואחרים (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר היכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל, תל אביב תשנ"ה, עמ' 488-489; א' הורוביץ, 'מדורו של משה עד דורו של משה: היהודים מול "עמלק" וגלגוליו', ציון סד (תשנ"ט), עמ' 426-428. אפשרות אחרת, מרוככת יותר, היא לראות בשמות שהראי"ה נקב בהם 'תנות' על ציר היסטורי רצוף של שנאת ישראל, בלא זיהוים של הנוכחים עם גזע עמלק.

פסול וטמא זה, הרי על פי תפיסתו הדיאלקטית יש בו מן הגאולה⁴⁹ – התעוררות רצונו של היהודי לעלות לארץ-ישראל, שלא עוצבה מן השופר הראשון האידאלי וגם לא מן השופר השני, האידאלי פחות ממנו. כלומר, כאן מתגלה הדטרמיניזם האלוהי, שמגמתו לעקור את עם ישראל מן הגלות ולהביאו לארץ-ישראל לשם השלמת ייעודו-גאולתו המובטח בדברי נביאים.⁵⁰

במקום אחר הבהיר הראי"ה את תפיסתו ביתר חדות. בפסקה להלן הוא דן במקורה

- 49 על הדיאלקטיקה בהיסטוריוסופיה של הראי"ה בכלל ובתפיסת הגאולה שלו בפרט ראו למשל: ש' אבינרי, הרעיון הציוני לגונו: פרקים בתולדות המחשבה הלאומית היהודית, תל אביב תשנ"א, עמ' 216–226; בן-שלמה, שירת החיים (לעיל הערה 10), עמ' 110–135; ג' שמעוני, האידאולוגיה הציונית, ס' מילוא (מתרגמת), ירושלים תשס"א, עמ' 136–138; א' בלפר, זהות כפולה: על המתח בין ארציות לרוחניות בעולם היהודי, רמת גן תשס"ד, עמ' 184–192. על הדיאלקטיקה כמבנה מכונן בהגותו של הראי"ה ראו: ירון, משנתו (לעיל הערה 13), עמ' 104–106; איש שלום, הרב קוק (לעיל הערה 13), עמ' 258–261; א' רוזנק, 'הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח, עמ' 26–37; הנ"ל, ההלכה הנבואית (לעיל הערה 13), במיוחד עמ' 39–127; א' רביצקי, 'על דמות המנהיג במחשבה היהודית', בתוך: ח' עמית (עורכת), אחריו: על מנהיגות ומנהיגים, ירושלים תש"ס, עמ' 56–57; ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערת כוכבית), עמ' 298–305.
- 50 לגישה דומה לתפיסת הראי"ה במאמרו 'שופרות', המנוסחת בסגנון פובליציסטי, ראו דבריו של שלמה זלמן שרגאי (תר"ס–תשנ"ה; 1899–1995), ממנהיגי 'הפועל המזרחי' בארץ-ישראל, בתוך: ש"ז שרגאי, 'באספקלריה שלנו', בתוך: מ' קרונה (עורך), במיצר: לשאלות הזמן, תל אביב תש"ב, עמ' פב–פו, ובמיוחד מעמ' פד ואילך; ראו על כך: ח' אשכולי וגמן, בין הצלה לגאולה: הציונות הדתית בארץ-ישראל לנוכח השואה, ירושלים תשס"ד, עמ' 199–201 (לגרסה מעובדת ראו: הנ"ל, "החורבן נהפך ליצירה": הציונות הדתית בארץ ישראל ותגובתה התאולוגית לשואה, בתוך: א' דון-יהיא [עורך], בין מסורת לחידוש: מחקרים ביהדות, ציונות ומדינת ישראל – ספר זיכרון ליהושע קניאל, רמת גן תשס"ה, עמ' 326–328). על תפיסת השואה בכתבי ש"ז שרגאי ראו למשל: ד' שורץ, 'מראשית הצמיחה להגשמה: תולדות התנועה הציונית-הדתית ורעיונותיה', בתוך: א' כהן ו' הראל (עורכים), הציונות הדתית: עידן התמורות: אופת מחקרים לזכר וזולון המר, ירושלים תשס"ד, עמ' 99–101; הנ"ל, "ואף על פי כן סוב תסוב הגאולה": הגיגיו של שלמה זלמן שרגאי לנוכח השואה כביטוי של תודעה ציונית דתית, בתוך: ד' פורת (עורכת), שואה ממרחק תבוא: אישים ביישוב הארץ-ישראלי ויחסם לנאציזם ולשואה, 1933–1948, ירושלים תשס"ט, עמ' 164–180; אשכולי וגמן, בין הצלה לגאולה, שם, עמ' 211–214 (לגרסה מעובדת ראו: הנ"ל, 'החורבן נהפך ליצירה', שם, עמ' 336–338); ג' גרינברג, 'עמלק בתקופת השואה: מחשבה יהודית אורתודוקסית', בתוך: י' עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, ב (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יט), ירושלים תשס"ה, עמ' 908–909; הנ"ל, 'היסטוריה וגאולה: ביטויים למשיחות יהודית אורתודוקסית בתום מלחמת העולם השנייה', בתוך: ד' מכמן (עורך), השואה בהיסטוריה היהודית: היסטוריוגרפיה, תודעה ופרשנות, ירושלים תשס"ה, עמ' 542–544.

של ההתעוררות לעלייה לארץ בשל אנטישמיות, בגדרה ובתפקידה. לדעתו התעוררות זו 'מקריית', כלומר נובעת מדחיפה חיצונית. זוהי התעוררות נלווית ולא התעוררות עצמית-מהותית הנובעת מעומק הנשמה הישראלית. לפי הראי"ה, מניעים 'מקריים' אלו לעלייה הם זרו חיצוני, שנועד במיוחד למי שלא התעורר אצלם הרצון לעלות לארץ-ישראל מטעמים דתיים או לאומיים. ביומנו הוא כתב:

ההתעוררות [לעלות לארץ-ישראל] שבאה מצד הצרות והרדיפות של האומות, אינה כי אם התעוררות מקרית, שלצירוף היא ראויה, להלהיב על ידה כחות נחשלים, אבל יסוד החיים מוכרח לבא מצד עצמיותה של התביעה הצורתית של האומה, וזה יתגדל ויתאמץ כל מה שאור תורתה הפנימית, עומק דיעותיה וחבייני הגיוניה, ילכו ויחיו בקרבה בגאון גדלם.⁵¹

ההתעוררות 'מקריית' ראויה אף היא להצטרף להתעוררות המהותית, הנובעת מעומק עצמיותה של הנשמה הישראלית, והיא מיועדת לעורר 'כחות נחשלים'. כלומר היא עתידה להשפיע אך ורק על יהודים שמתאפיינים ברדידות מחשבתית בנוגע לעצמם ולמורשתם, היינו מי שלא התעוררו התעוררות נשמית עצמית לשוב לארץ-ישראל. ואולם, 'יסוד החיים מוכרח לבא מצד עצמיותה של התביעה הצורתית של האומה', כלומר חיי האומה יתגלמו בקרב מי ששבו לארץ-ישראל מהטעמים המהותיים יותר – הדתיים או הלאומיים. לפי הראי"ה, בכוחה של תורת הנסתר לסייע בגילוי הצד הפנימי הזה של האומה, כלומר בהעצמת התביעה לחשיפת 'יסוד החיים' של האומה, שאמור להנביט בבניה את הרצון לעלות לארץ-ישראל.⁵²

לענייננו, כבר בהגותו של הראי"ה נחשפת הזיקה המהותית של גילויי האנטישמיות וההתנכלויות ליהודים בארצות הגולה לרעיון קיבוץ הגלויות הגאולתי. בתפיסתו

51 הראי"ה, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), ב, עמ' קלז-קלח, פסקה יט (מופיע, בשינויים, גם בתוך: הנ"ל, אורות [לעיל הערה 12], עמ' צה, פסקה סד).

52 כפי שמופיע בתחילתה של פסקה זו: 'סתרי תורה מביאים את הגאולה, משיבים את ישראל לארצו, מפני שתורת אמת בעז הגיונה הפנימי דורשת בהרחבתה את הנשמה השלמה של האומה, והאומה מתחילה על ידה להרגיש את הכאב של הגלות, ואיך שאי אפשר כלל שצביונה יהיה יוצא אל הפועל כל זמן שהיא דחופה וסחופה על אדמת נכר. אבל כל זמן שאור התורה העליונה הוא חתום ועזוק, אין התביעה הפנימית של שיבת ציון מתעוררת בעומק אמיתו' (הנ"ל, שמונה קבצים [לעיל הערה 12], ב, עמ' קלז, פסקה יט). לעניין זה ראו בהרחבה: ברק, ההשפעה המעצבת (לעיל הערה 11), עמ' 375-385; השוו לתפיסתו של הרב חרל"פ בעניין זה, למשל בתוך: חרל"פ, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' פט, וכן לתפיסת הרצי"ה: הרצי"ה, גנתיבות ישראל, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' יג-טו.

אפשר לראות מעין מבוא רעיוני לתפיסת השואה של הרצי"ה, שראה בה 'ניתוח אלוהי' שמטרתו לחלץ את העם היהודי מדבקותו בגלות. כך נרקם לו הקשר בין קצה של הגלות, שאותה מגלמת השואה לפי הרצי"ה, ובין תהליך הגאולה.⁵³ העיקרון העולה מהדיון הזה הוא שלפי תפיסתו ההיסטוריוסופית של הראי"ה, כשהאומה הישראלית נמנעת בעת גאולה מלשוב אל ארצה, היא נמנעת מלשוב אל 'מהותה', אל רוחה ואל תכונתה' לשם מילוי נאמן של ייעודה האלוהי;⁵⁴ או אז המציאות – על ידי שליחיה, אומות העולם – נדרשת להשיב את האומה לייעודה ולגרום לה לעלות לארצה בטוב או ברע. זהו רכיב בחוקיות הקוסמית שהשריש האל במציאות, ומטרתו למנוע מעם ישראל להתרחק מקיום ייעודו האלוהי. אם הוא מתרחק ממנו, המציאות נתבעת, בתוקף תפקידה, לעודד אותו לשוב אליו. אם כן, השקפתו הדיאלקטית של הראי"ה על עלייה לארץ-ישראל ממניעים של אנטישמיות ורדיפות היהודים נגזרת מתפיסתו העקרונית אשר למניע התאולוגי הסמוי של השנאה לעם ישראל. לפנינו מעין מנגנון אלוהי-דטרמיניסטי, המופיע בשנאת אומות העולם את ישראל ומבטיח כי ההיסטוריה האנושית תגיע לגאולתה השלמה.⁵⁵

- 53 לתפיסת השואה של הרצי"ה ראו למשל: הנ"ל, שיחות הרב צבי יהודה: השואה, ש"ח הכהן אבינר (עורך), ירושלים [חש"ד]. על תפיסת השואה של הרצי"ה ותלמידיו ראו: רביצקי, הקץ המגולה (לעיל הערה 27), עמ' 177–174; R. L. Hoch, 'The Politics of Redemption: Rabbi Tzvi; 177–174', Ph.D. dissertation, Yehudah ha-Kohen Kook and the Origins of Gush Emunim', University of California, 1994, pp. 187–188; שוורץ, אתגר ומשבר (לעיל הערה 13), עמ' 28–37, 58–59, 72–76; הנ"ל, מראשית הצמיחה להגשמה (לעיל הערה 50), עמ' 101–102; 'רוון צבי, 'החולה המדומה: צידוק השואה במשנת הרב צבי יהודה קוק וחוגו, תרבות דמוקרטית 6 (תשס"ב), עמ' 165–209; א' רוונק, 'אמונה, שבר ודממה במחשבה היהודית לאחר השואה ובמשנת אנדרה נהר', בתוך: י' עמיר (עורך), נצח בעתות של שינוי: אנדרה נהר והגות היהודית הצרפתית לאחר השואה, ירושלים ותל אביב 2005, עמ' 157–160; הנ"ל, סדקים: על אחדות ההפכים, הפוליטי ותלמידי הרב קוק, תל אביב 2013, עמ' 157–158; M. Inbari, *Messianic Religious Zionism Confronts Israeli Territorial Compromises*, Cambridge 2012, pp. 24–25.
- 54 הראי"ה, אורות התשובה (לעיל הערה 12), יו, ב, עמ' קלו; ראו על כך: ברק, ההשפעה המעצבת (לעיל הערה 11), עמ' 375–378.
- 55 לעניין זה בהגות הראי"ה ראו למשל: הראי"ה, עין איה: שבת, ב (לעיל הערה 8), עמ' 171, פסקה כג, שם טען ששום 'מעכב', גדול או קטן, אינו יכול למנוע את ההופעה של הגאולה השלמה, ש'בטוחה היא'. אולם עיכובים או 'סיבוכים' (בלשון בני החוג, וראו למשל להלן, ליד ציון הערה 59) יכולים להיות; ראו גם: ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערה כוכבית), עמ' 298–305. יש לציין כי לפי הראי"ה, גם במצב אחר ההשגחה האלוהית מעוררת שנאה בלבם של יהודים יראי שמים כלפי יהודים שאינם יראים כדי לשמר את אמונתם; ראו: הראי"ה, אגרות הראי"ה, ב (לעיל

אעבור עתה לניתוח השקפותיהם של תלמידיו של הראי"ה – הרצי"ה והרב חרל"פ – בסוגיה זו, ובמהלכו אראה כיצד נטמעו בהם עמדותיו אלו של רבם וכיצד פיתחו אותן לאפיקים חדשים, הן הגותיים והן יישומיים.

ג. ביטוייה של השקפת הראי"ה בתפיסת השואה של הרצי"ה

תפיסת השואה של הרצי"ה זכתה לכמה וכמה דיונים, ואין בכוונתי לדון בה כאן בהרחבה.⁵⁶ ברצוני להדגיש עניין אחד בסוגיה זו, הקשור קשר הדוק לדיוני. כוונתי ליסוד ההכרח בפעולותיה של ההשגחה העליונה.⁵⁷ כבר הזכרתי לעיל בקצרה כי הרצי"ה ראה בשואה מעין 'ניתוח אלוהי', כהגדרתו, שמטרתו להתיר את הקשר העמוק בין עם ישראל לגלות.⁵⁸ לפי הבנתו, השואה מגלמת את קצה המובהק של הגלות. הרצי"ה תיאר את התרת הקשר:

כשמגיע זמן זה של יציאתנו מחושך הגלות, מופיעים מצבים הדומים לזה של העבד, האומר 'אהבתי את אדוני' [שמ' כא 5], יהודים מתאהבים בגלות ומסרבים לעלות לארץ ישראל. אבל הגלות אינה יכולה להימשך לעולם ועד. גלות היא החילול השם היותר גדול, כפי שמפורש ביחזקאל [לו 20]: 'ויבואו אל הגויים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי, באמור להם עם ד' אלה ומארכו יצאו'. כשמגיע זמן הגאולה, קורה שיש סיבוכים, וחלק גדול מעם ישראל נדבק בזפת הגלות'. כך היא העובדה: הרבה יהודים התרגלו לטומאת הגלות, ומסרבים לעזוב אותה. ואפילו צדיקים גדולים לפעמים קשורים לגלות וטומאתה. אז מתחיל טיפול אלהי פנימי עמוק ונסתר של הטהרות מטומאה זו, ניתוח ורפוי. כל המיליונים שבישראל הם יחד גוף אחד, אורגניזם אחד, וכשהוא מתעכב מהבראתו בגלל דבקותו בארץ העמים, יש צורך בניתוח אלהי אכזרי. הגיע הזמן שישראל ישובו לארצם, אבל מכיון שחלק מהם ממאנים לעשות זאת, אין דרך אחרת אלא 'ויקחני בציצית ראשי' [יח' ח 3], כדי להעלותם לארץ ישראל בעל כרחם. כשמגיע הקץ, ואין כל ישראל מכירים בכך, מופיע ניתוח אלהי אכזרי של ניתוק מן הגלות. לא מדובר כאן בחשבון עם פלוני או אלמוני, מכיון שזה

הערה 13), עמ' קפו.

56 ראו המחקרים המצוינים לעיל, הערה 53.

57 על תפיסת ההכרחים של אביו, הראי"ה, ראו לעיל, ליד ציון הערה 24 ואילך.

58 לעיל, ליד ציון הערה 53.

סוד ד', סוד הנשמות, אלא בניתוח במובן הכללי, בגלל המציאות של 'זימאסו בארץ חמדה' [תה' קו 24], ניתוח המביא את העם לניתוק מן הגלות וחזרה לארץ ישראל מקום חיינו.⁵⁹

הווה אומר, הניתוק של עם ישראל מהגלות הוא ניתוק שבכפייה. אומות העולם הן שמבצעות את הניתוק הזה, כדי להשיב את עם ישראל לארצו, שהיא 'מקום חיינו', כלשונו של הרצי"ה בסיום הפסקה. כלומר אומות העולם, על ידי שנאתן לעם ישראל ופגיעתן בו, משיבות אותו לעצמיותו ולבריותו הלאומית.⁶⁰ הרצי"ה הבהיר בשיחה אחרת בנושא זה כיצד הדבר מתרחש:

עם ישראל נלקח, נחתך מעומק הגלות אל מדינת ישראל. שפיכות הדמים של ששה מיליונים זהו חיתוך ממש בגוף הלאומי. כל מיני יהודים שייכים לזה. הגוף הציבורי הכללי הישראלי, מוכרח להימתח ולהגזר מכל הסובב אותו. העם כולו מקבל ניתוח שמיימי, ע"י המשחיתים ימח שמש, ע"י טומאת עמלק. נתוח זה כואב מאוד, הוא נורא ואיום, כואב. העם נחתך, עם ד' כל כך דבק בטומאת ארץ העמים, עד שהוא מוכרח להחתך ולהגזר ממנה בשפיכות דמים כשמיגיע עת קץ. מתוך החתוך האכזרי השופע דם, מגיעים 'בדמיך חיי' [יח' טו 6]. מתגלה ענין חיינו, של תחית האומה ותחית הארץ, תחית התורה ותחיה [אולי צ"ל: ותחית, א"ב] הקדש. על ידי הטיפול האלהי, חזרת שכינת ד' אל עם ד', אל ארץ ד'. יש לראות את העובדות ההסטוריות הקוסמולוגיות הכלליות האלהיות הזאת. ראייה היא יותר מהבנה: ראייה היא פגישה, פגישה עם רבונו של עולם.⁶¹

59 הרצי"ה, 'שיחות הרב צבי יהודה: השואה (תשכ"ז)', נדפס בתוך: א' בוק, מדבר בצדקה: שיעורים על שיחות הרצי"ה בנושא השואה, אילת [חש"ד], עמ' יג; וכן בתוך: הרצי"ה, שיחות הרב צבי יהודה: מועדים, א, ש"ח הכהן אבינר (עורך), ירושלים תשס"ו, עמ' 237-238. לענין זה ראו גם: הנ"ל, שיחות הרב צבי יהודה: ספר דברים, ש"ח הכהן אבינר (עורך), ירושלים תשס"ה, עמ' 138.

60 לפי תפיסת הרצי"ה, השיבה לארץ ישראל היא החזרה לבריותנו הלאומית; ראו למשל: הנ"ל, שיחות הרצי"ה: השואה (תשכ"ז), בתוך: בוק, שם, עמ' יב. על תפיסת ארץ ישראל בהגותו של הרצי"ה ראו למשל: ד' שורץ, ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונית הדתית, תל אביב תשנ"ז, עמ' 101-113.

61 הרצי"ה, 'שיחות הרב צבי יהודה: השואה (תשל"ג)', נדפס בתוך: הנ"ל, שיחות הרב צבי יהודה: עשרה בטבת, ש"ח הכהן אבינר (עורך), ירושלים [חש"ד], עמ' 6; ועל כך ראו: רביצקי, הקץ המגולה (לעיל הערה 27), עמ' 176.

לפי פסקה זו אומות העולם הן המבצעות את הניתוח השמימי, עוקרות את עם ישראל מהגלות ומשיבות אותו למקום חייו העצמיים. אפשר לשער שהרצי"ה ראה בשואה את מימושה של הדרגה השלישית של 'שופר של משיח' שבמאמר 'שופרות' של אביו.⁶² שופר זה הוא שופר השנאה של אומות העולם, ולפי האב והבן קול תקיעתו נועד להדהד באוזני היהודים כדי לעורר בהם את הרצון לשוב לארצם, או להשיבם בעל כורחם למקומם, אחד ההכרחים האלוהיים.⁶³ תפיסת השואה של הרצי"ה מלמדת על ספיגת העיקרון שטבע הראי"ה, ולפיו כשעם ישראל מועל בשליחותו האלוהית אומות העולם נשלחות לפגוע בו כדי להחזירו למילוי תעודתו בעולם.

כפי שאפשר לראות, חידושו של הרצי"ה בעניין זה הוא חידוש שביישום, כלומר זו השלכה של תפיסתו הקוסמית-היסטוריוסופית של אביו על מעשי הנאצים ועוזריהם בשואה. הרצי"ה השתמש אפוא ביסוד הדיאלקטי בהיסטוריוסופיה של אביו כדי להציע את פשרם התאולוגי של מאורעות השואה,⁶⁴ וכך עשה בעניינים אחרים.⁶⁵ לעומתו, תלמיד אחר של הראי"ה, הרב יעקב משה חרל"פ, לא הסתפק בספיגה וביישום של דברי רבו, אלא הרחיבם בשיטתיות ואף הוסיף וגילה בהם פנים חדשים.

62 ראו לעיל, ליד ציון הערה 46. ראו גם: הרצי"ה, שיחות הרב צבי יהודה: ספר ויקרא, ש"ח הכהן אבינו (עורך), ירושלים תשנ"ט, עמ' 71; הנ"ל, לנתיבות ישראל, א (לעיל הערה 52), עמ' קי.

63 ליסוד ההכרח שבתהליך הגאולה בהגותו של הרצי"ה ראו למשל: הנ"ל, לנתיבות ישראל, א (לעיל הערה 52), עמ' יב-כא, קלה-קלח, קסב-קסה; י' ברמסון (עורך), במערכה הצבורית: מתוך העתונות, ירושלים תשמ"ו, עמ' כה; על כך ראו למשל: רביצקי, הקץ המגולה (לעיל הערה 27), עמ' 170-200; ג' זיוון, 'ציונות דתית אחרת: ממודרניזם לפוסט-מודרניזם, או לפיתוחו של דיאלוג עם האחר', בתוך: א' שגיא וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית: היבטים רעיוניים, רמת גן תשס"ג, עמ' 332. לעניין זה ראו עוד: ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערה כוכבית), עמ' 298-305.

64 על כך ראו: רביצקי, שם, עמ' 174-177; רוזן-צבי, החולה המדומה (לעיל הערה 53), עמ' 189-190. יש לציין את נוכחותה של השואה אף באורח חייו של הרצי"ה. נוכחות זו באה לידי ביטוי למשל במנהגו לומר את תפילת 'אב הרחמים' בכל שבת, אף בשבתות שנהגו בהן שלא לאמרה, ועל כך ראו: רמר, גדול שימושה (לעיל הערה 23), עמ' ט, ע סעיף א. נימוקו למנהג זה היה 'משום שכשתיקנו את "אב הרחמים" היה זה אחרי גזירות ת"ח והגזירות היו אמנם קשות, אבל הן כאין וכאפס לעומת אלה שבשואה. ואם אז תיקנו לאמר "אב הרחמים" ונמנעו לאמרו בשבתות מיוחדות, הרי שאחרי השואה יש מקום לאמרו בכל שבת' (שם).

65 לדוגמה לשימוש מעין זה של הרצי"ה להנהרת מאורעות אחרים בהיסטוריה ראו: ברק, ההשפעה המעצבת (לעיל הערה 11), עמ' 386-390.

ד. שנאת האומות את ישראל בהגותו של הרב חרל"פ

בסעיפים הקודמים הוצגו השקפתו העקרונית של הראי"ה באשר למניעה התאולוגיים של שנאת ישראל (סעיף א), אחד הביטויים שלה במשנתו (סעיף ב) וספיגתה ויישומה בתפישותיו של בנו, הרצי"ה (סעיף ג). הראי"ה עסק רבות בברור מעלתו של עם ישראל בעולם ובמעמדו⁶⁶ ודן בהרחבה בסוגיית יחסי ישראל ואומות העולם.⁶⁷ לעומת זאת, דיוניו בשנאת ישראל מעטים במספרם ומצומצמים גם מבחינת מגוון ההסברים שלו לתופעה,⁶⁸ בוודאי לעומת הדיונים הרחבים בנושא זה בהגותו של תלמידו הרב חרל"פ.⁶⁹ הבדלים ניכרים אלו בין הגות התלמיד להגות הרב טעונים הסבר, אם כי ממבט ראשון נראה שאין להתפלא עליהם, שכן הדברים מבטאים בין היתר את ההשפעה הפסיכולוגית של מאורעות השואה הטראומטיים על הרב חרל"פ, שראה צורך להתמודד עמם לנוכח עולמו התאולוגי. עם זאת, ההקשר ההיסטורי הוא רק פן אחד של עניין זה, שעדיין טעון עיון נרחב.⁷⁰

- 66 ראו למשל: הראי"ה, אורות (לעיל הערה 12), עמ' קלח–קמג. על מעמדו וייחודו של עם ישראל בהגותו של הראי"ה ראו המחקרים המצוינים לעיל, הערה 13.
- 67 ראו למשל: שם, עמ' קנא–קנח.
- 68 ראו למשל לעיל, הערה 20.
- 69 ראו למשל להלן, הערה 106.
- 70 במקום אחר טענתי כי בעיה זו איננה נפתרת באופן ממצה על ידי הטענה בדבר ההשפעה הניכרת של השואה על הגותו של הרב חרל"פ, שכן הטענה איננה מתחשבת דייה בהתפתחותה של תפיסת הגאולה של הרב חרל"פ, כלומר בהשפעת גורמים רעיוניים שהיו במשנתו המוקדמת, שהתגבשה עוד לפני שפגש את הראי"ה והתוודע להגותו; ראו: א' ברק, 'התפתחות תורת הגאולה של הרב יעקב משה חרל"פ' (בהכנה). אמנם, יש להזכיר כי גם הוגים יהודים אחרים במאה העשרים, ובהם ר' יואל טייטלבוים, האדמו"ר מסאטמר (בעל הספר הפולמוסי ויואל משה), ר' יששכר שלמה טייכטל (בעל הספר אם הבנים שמחה) ואחרים, מצאו עצמם נדחפים לברר עניינים תאולוגיים בעקבות פורענויות שהתרגשו על עמם (השואה). בכתבי האדמו"ר מסאטמר ראו למשל: ר' י' טייטלבוים, ויואל משה, ברוקלין תשכ"א, הקדמה, עמ' ה; על כך ראו: לוי, יחסה של היהדות החרדית (לעיל הערה 10), עמ' 119; ח' פדיה, 'ארץ: זמן מקום: אפוקליפסות של סוף ואפוקליפסות של התחלה', בתוך: א' רביצקי (עורך), ארץ-ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 583–585. בכתבי הרב טייכטל ראו למשל: ר' י"ש טייכטל, אם הבנים שמחה, ירושלים תשנ"ח, הקדמה שנייה, עמ' לג–לד; על כך ראו: לוי, שם, עמ' 213, ועוד רבים. אף בהגות היהודית בימי הביניים התופעה ידועה. ראו למשל: ר' י' יעבץ, אור החיים, לובלין שנ"ו. ספרו של יעבץ, מגולי ספרד, מתמקד במשבר גירוש ספרד ומנסה לענות מדוע התרחש, מתוך ניתוח מגרעותיה של יהדות ספרד לפני הגירוש; על כך ראו למשל: י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית², תל אביב תשי"ט, עמ' 474, 551 הערה 140; י' דן, 'מהפכה בספרות המוסר העברית בעקבות הגירוש', בתוך: י"ט עסיס וי' קפלן (עורכים), דור גירוש ספרד: קובץ מאמרים,

כפי שאראה להלן, הרב חרל"פ פיתח והרחיב את התפיסה אל מעבר לתפיסת רבו, ולכלל הפחות אל מעבר למה שנמצא בכתבי הראי"ה שנדפסו עד כה. אם כן, זוהי תורתו שלו ולא תורת הראי"ה, אולם ההשראה להשקפתו בעניין זה, שהיה בה גם כוח מכוון ומעצב, היא בלי כל ספק תפיסותיו של הראי"ה בנידון. לפנינו הן יישום ההשקפה של רבו על אירועים בתקופתו והן פיתוח הגותי עצמאי שלה. לפיכך בעמדתו באות לידי ביטוי ההטרמות הגלומות בהגות הראי"ה בנושא זה: הראי"ה זרע את הרעיונות ושברי הרעיונות באופן גולמי וגרעיני, ותלמידו יצר, פיתח והרחיב את העץ ואת פירותיו על יסוד הזרעים שהניח רבו. מבחינה זו לפנינו התפתחות תאולוגית אורגנית, ובעצם כמעט מתבקשת מאליה במסגרת דפוסי החשיבה של בני חוג הראי"ה.⁷¹ ואלם, כדי להביא את עמדתו של הרב חרל"פ בהקשר הרעיוני הרחב יותר של משנתו יש להקדים דברים על הזיקה בין ישראל לאומות העולם הן בהגות הראי"ה והן בהגותו של הרב חרל"פ.

1. ישראל והאומות

בידוע, המושג כנסת ישראל בכתבי הראי"ה מרמז גם לספירת המלכות שבועולם הספירות האלוהי.⁷² לפי הקבלה, המלכות (המזוהה עם השכינה) היא הספירה הנמוכה

ירושלים תשנ"ט, עמ' 247–257. לדוגמות נוספות לכך בהגות היהודית בימי הביניים ראו: בער, שם, עמ' 551 הערה 140. על תפיסת השואה בהגות הרב חרל"פ ראו: G. Greenberg, 'The Holocaust Apocalypse of Ya'akov Moshe Harlap', *Jewish Studies* 41 (2002), pp. 5*–14* ; הנ"ל, עמלק בתקופת השואה (לעיל הערה 50), עמ' 911–912; הנ"ל, היסטוריה וגאולה (לעיל הערה 50), עמ' 559–563; שוורץ, אתגר ומשבר (לעיל הערה 13), עמ' 29; הנ"ל, 'התגובות לשואה כביטוי של תודעה ציונית-דתית בימי משבר', בתוך: ח' אשכולי וגמון, ערבות יהודית במבחן: הציונות הדתית בארץ ישראל (1939–1945), רמת גן תשע"ג, עמ' 59; הנ"ל, בין הצלה לגאולה (לעיל הערה 50), עמ' 208–212, 283–284 (לגרסה מעובדת של חלק מהעמודים הנזכרים לעיל ראו: הנ"ל, החורבן נהפך ליצירה [לעיל הערה 50], עמ' 333–337); הנ"ל, ערבות יהודית במבחן (שם), עמ' 47–48. עוד לעניין זה ראו עדותו של הרב שאר"ישוב כהן אצל: י' פריש ו' הכהן, האיש על העדה: סיפור חייו ופועלו של הרב אליהו יוסף שאר"ישוב כהן, חיפה תשע"ג, עמ' 42–43.

בעניין זה ארחיב להלן, סעיף ה.

71 ראו למשל: הראי"ה, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), ג, עמ' פב–פג, פסקה ריב. על המושג
72 כנסת ישראל בהגות הראי"ה ראו: ירון, משנתו (לעיל הערה 13), עמ' 242–243; איש שלום, הרב קוק (לעיל הערה 13), עמ' 109–111; T. Ross, 'Between Metaphysical and Liberal Pluralism: A Reappraisal of Rabbi A. I. Kook's Espousal of Toleration', *AJS Review* (1996), p. 96 n. 91; שוורץ, אתגר ומשבר (לעיל הערה 13), עמ' 236–240; ברק, קבלה מול

ביותר במערכת הספירות, המתווכת בין העולם התאוסופי האלוהי לבין העולם הארצי ומעבירה שפע מלמעלה למטה. ספירה זו כונתה אצל המקובלים גם כנסת ישראל.⁷³ הראי"ה המשיך את המסורת הקבלית בעניין זה, וגם הוא תיאר כך את כנסת ישראל, 'שהיא הטבעיות העצמית של האומה הישראלית'.⁷⁴ כלומר האומה הישראלית היא כעין גוף לכנסת ישראל, המאפשר לה לפעול בעולם:⁷⁵

כנסת ישראל היא תמצית ההויה כולה, ובעוה"ז [ובעולם הזה] נשפע תמצית זו באומה הישראלית ממש, בחומריותה ורוחניותה, בתולדתה ואמונתה.⁷⁶

מדברי הראי"ה בפסקה זו עולה כי עם ישראל ההיסטורי הוא כלי או ערוץ שדרכו מועבר השפע מכנסת ישראל האלוהית (כלומר מספירת המלכות שבעולם התאוסופי העליון) לכל ההווה כולה. אם כן, יש בעם ישראל ממד אלוהי השוכן בו תדיר; לשון אחר, עם ישראל הוא האפיק המתווך בהשפעת החיות והברכה האלוהית לעולם הזה. בניסוחו של הראי"ה:

האורה [...] שכנסת ישראל עוסקת בה [...] היא מאצילה מכה החיים שלה פלגי אורה על היקום כולו, החל מתכונותיו הרוחניות, ההיות השמימיות בכל מלא הדרך, וכלה בתכונה הארצית, בברכת הטבע וכל כחותיו.⁷⁷

לפי הראי"ה, דרך כנסת ישראל, 'הגילוי הרוחני העליון שבהויה האנושית',⁷⁸ עובר השפע האלוהי השמימי לעולם הזה על כל רבדיו. לא זו אף זו, בכתבי הראי"ה יש

פילוסופיה (לעיל הערה 13), עמ' 55–59.

73 על ספירת המלכות (או השכינה) בספרות הקבלית ראו למשל: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, י' בן-שלמה (מתרגם), ירושלים תשל"ו, עמ' 177, 226, 259–307; י' תשבי, משנת הוהוה, ירושלים תשמ"ב, א, עמ' ריט-רלא; מ' חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים תשנ"א, עמ' 110–112; הנ"ל, 'היחס לאומות העולם בעולמם של המקובלים', בתוך: א' רביצקי (עורך), מרומי לירושלים: ספר זיכרון ליוסף-ברוך סרמוניטה (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יד), ירושלים תשנ"ה, עמ' 295–296; א"י (ארתור) גרין, השכינה, מרים הבתולה ושיר השירים: הרהורים על סמל קבלי בהקשרו הנוצרי, ירושלים תשס"ג, במיוחד עמ' 19–42.

74 הראי"ה, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), ג, עמ' פג, פסקה ריב.

75 על כך בספרות הקבלית ראו למשל: תשבי, משנת הוהוה (לעיל הערה 73), א, עמ' רכז-רלא.

76 הראי"ה, אורות (לעיל הערה 12), עמ' קלח, פסקה א.

77 הנ"ל, עולת ראי"ה, א, הרצי"ה (עורך), ירושלים תשכ"ג, עמ' רט. ראו עוד שם, עמ' קיג.

78 הנ"ל, אורות (לעיל הערה 12), עמ' קלח, פסקה ב. תפיסה זו נמצאת גם בוהוה; על כך ראו למשל: תשבי, משנת הוהוה (לעיל הערה 73), א, עמ' רכה.

מגמות תאורגיות מובהקות, וזוהי השפעה מובהקת של ההגות הקבלית.⁷⁹ ואולם, לעומת מקובלים רבים שהדגישו את ההשפעה הישירה של האדם על המערכת העליונה, הראי"ה הדגיש בכתביו גורם מתווך, מעין חוליה מקשרת, בין האדם לעולמות העליונים, המשמש מעין שער השמים, והוא כנסת ישראל.⁸⁰ היינו, האדם משפיע באורח תאורגי על העולמות העליונים על ידי השפעתו על כנסת ישראל.⁸¹ אעבור עתה לדיון במשנת התלמיד. הרב חרל"פ דן רבות בסוגיית ישראל

79 ראו למשל: הראי"ה, אוה"ק, ג (לעיל הערה 12), עמ' סא-סו; הנ"ל, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), ב, עמ' פח, פסקה רכו; הנ"ל, אגרות הראיה, א, הרצ"ה (עורך), ירושלים תשכ"ב, עמ' שלט-שמ. על השימוש במונח תאורגיה ככלי פנומנולוגי-מחקרי במדע הדתות בכלל ובמדעי היהדות בפרט ראו למשל: מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, א' בר-לבב (מתרגם), ירושלים ותל אביב תשנ"ג, עמ' 172-212; י' לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים ותל אביב תשס"ד, עמ' 156-169; צ' וייס, 'מות השכינה' ביצירת ש"י עגנון: קריאה בארבעה סיפורים ובמקורותיהם, רמת גן תשס"ט, עמ' 33-45, 84-86.

80 תפיסת היחיד כבעל כוחות עליליים, המסוגל במעשיו להשפיע באורח תאורגי על העולמות העליונים, נפוצה מאוד בספרות הקבלית לדורותיה, ומאמרי מחקר רבים נכתבו עליה; ראו למשל: אידל, שם; C. Mopsik, *Les grands textes de la cabale: les rites qui font Dieu*, Paris 1993; ב' הוס, על אדני פז: הקבלה של ר' שמעון אבן לביא, ירושלים תש"ס, עמ' 192-211; צ' רובין, 'הפירוש התיאורגי של רמח"ל לפתיחת האידרא רבא', קבלה 12 (תשס"ד), עמ' 327-336.

81 ראו למשל: הראי"ה, אורות (לעיל הערה 12), עמ' קמו-קמו, פסקאות א, ד, ו; הנ"ל, עולת ראיה, א (לעיל הערה 77), עמ' ייד; הנ"ל, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), א, עמ' רעד, פסקה תתס. והשוו למשל לדבריים דומים של ר' יהודה אריה ליב אלטר מגור, בתוך: ר' יא"ל אלטר, שפת אמת, ירושלים תש"ד, ד, נו ע"א. מאלף להשוות את הפסקאות של הראי"ה שהזכרתי בתחילת הערה זו לדברי ר' חיים מוולוז'ין; למשל ראו: ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים (מהדורת רובין), בני ברק תשמ"ט, שער א, פרקים ג-ד, עמ' ד-יא; שם, דרשת מוהר"ח, עמ' שצה. יושם אל לב שר' חיים מתאר שם את ההשפעה התאורגית כמשפיעה היישר על העולמות העליונים. אפשר לשער כי לפנינו מחלוקת עקרונית בין מקובלים, אולם דעתי היא שאין זו בהכרח מחלוקת מהותית כי אם מחלוקת שבדגש או מחלוקת הנובעת מניסוחים הטבועים באסטרטגיה פדגוגית שונה. לא מן הנמנע שר' חיים נקט לשון קצרה ולכן דילג על חוליות המעבר בין האדם לעולמות העליונים, אך ייתכן שדבריו משקפים עמדה פדגוגית שמטרתה להטעים את עוצם יכולתו של האדם להשפיע על העולמות העליונים, ואילו דבריו של הראי"ה טבועים אף הם בחותם פדגוגי, שתכליתו לחנך את היהודי לדבוק בכנסת ישראל ולהתבטל לפניה; לעניין זה ראו למשל: הראי"ה, אורות (לעיל הערה 12), עמ' קמו, פסקה ג; הנ"ל, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), א, עמ' שעב-שעג, פסקה רעד (=הנ"ל, אורות [לעיל הערה 12], עמ' עו, פסקה כד). על מוטיבים תאורגיים בהגותו של הראי"ה ראו: שוורץ, אתגר ומשבר (לעיל הערה 13), עמ' 194-200. זה המקום לציין כי גם בדיוניו בתורת הצדיק הדגיש הראי"ה את חשיבותה של כנסת ישראל; על כך ראו: ברק, קבלה מול פילוסופיה (לעיל הערה 13), עמ' 58-59.

והאומות.⁸² בדבריי להלן לא אתייחס לכל ההיבטים של סוגיה רבת עניין זו במשנתו, שכן היא מצריכה בירור מקיף; אצביע על נקודת המוצא של תפיסתו התאולוגית בעניין זה, והיא תוביל להבנת התגבשותה של אחת מהתמודדויותיו עם שאלת מניעייה התאולוגיים של האנטישמיות. ראשית יש לומר כי הרב חרל"פ אימץ את דעת רבו על מהותו של עם ישראל⁸³ וקבע כי זהו הצינור היחיד להעברת השפע האלוהי לעולם הזה:

שכן השפע שיוורד בעולם הוא רק על ידי ישראל, הצנור היחידי שדרכו הכל מופיע ומושפע, והיו [אומות העולם] נהנים מזיו הקדש ומכשירים את עצמם לתקונם.⁸⁴

כל שפע של אמונה וטהרה מוכרח לבוא דוקא על ידי הצנור של ישראל והם [אומות העולם] צריכים להכנע אליהם ולהודות בתפארת גדולתם.⁸⁵ ולפיכך אומות העולם לא יכלו לקבל אור ד' זולת ע"י [על ידי] ישראל, וכל עבודתם דרוש שיכוונו בעבודתם לעילוייהם של ישראל, כדרך שאנו מכוונים על הספירות הנאצלות, וצריכים המה האוה"ע [האומות העולם] להכיר את ישראל בבחינת אלקים, וכן יהי' [ה] לעתיד לבא ואמרו כל הגוים 'בית יעקב לכו ונלכה באור ד' (יש' ב) 'זיורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו' (שם).⁸⁶

82 ראו: י' הדני, 'עם ישראל וסגולתו בהגותם של הרב קוק והרב חרל"פ', שמעתין 88–89 (תשמ"ז), עמ' 95–103; גרינברג, השואה האפוקליפטית (לעיל הערה 70); ר' לביא, 'משנת התשובה של הרב חרל"פ על-פי ספרו "אורי וישעי" (וזיקתה למשנת התשובה של הרב קוק)', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס, עמ' 95–100; שוורץ, אתגר ומשבר (לעיל הערה 13), עמ' 246–253; ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערת כוכבית), עמ' 171–179.

83 ראו לעיל, ליד ציון הערה 76.

84 חרל"פ, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' כט; השו"ל לראי"ה, אורות (לעיל הערה 12), עמ' קלה, קנז-קנח. ראו עוד: י"מ חרל"פ, מי מרום, ז (אורי וישעי), ירושלים תש"ם, עמ' שפט; וראו דברים דומים של הרצי"ה בתוך: הרצי"ה, שיחות הרב צבי יהודה: ספר שמות, ש"ח הכהן אבינר (עורך), ירושלים תשנ"ח, עמ' 210.

85 חרל"פ, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' קמז.

86 הנ"ל, מי מרום, ז (לעיל הערה 84), עמ' רי-ריא; וראו עוד: הנ"ל, מי מרום, יג (לעיל הערה 45), עמ' רסד-רסה; השו"ל לרמח"ל, 'מאמר החכמה', בתוך: הנ"ל, ספר המאמרים, ירושלים תשכ"ה, עמ' כו-כח. מעניין שהיו מקובלים שגרסו כי בעבר קיבלו שרי האומות שפע וברכה דרך כנסת ישראל בלבד, וכן יהיה בעתיד הגאולה. ואלם, משחטאו ישראל, ירשו אומות העולם את הברכה שהייתה עוברת דרך ישראל והם מקבלים אותה בקבלה ישירה; ראו למשל: ר' י' ג'יקטיליה, שערי אורה, ורשה תרמ"ג, נא ע"ב (מהדורת י' בן-שלמה, ירושלים תשל"א, א, עמ' 215–216). כמו כן, ראו בעניין זה: ר' מ' אבן גבאי, עבודת הקודש, ירושלים תשנ"ב, ג, פרק יא (כרך שני, עמ' רמח).

לפי הרב חרל"פ, עם ישראל הוא השער היחיד בין העולמות העליונים לתחתונים. הוא הביטוי הארצי של כנסת ישראל העילאית, ודרכו השפע יורד לעולם הארצי. יש לשים לב להבחנה המעניינת שערך הרב חרל"פ בין אומות העולם לעם ישראל אשר לכוונות הראויות בעבודת האל. אדם משראל ראוי שיכוון בעבודת האל שלו לספירות האלוהיות, ואילו אדם מאומות העולם ראוי שיכוון להתעלותם של ישראל, שאמורים להיות בשבילו בבחינת 'אלוהים'. לפי גישתו, עם ישראל עומד במרכז הדרמה של המציאות כולה: הוא 'הנפש של המציאות', 'ישראל ביחס למציאות כנשמה לגוף',⁸⁷ 'ישראל הם הם עצמם הס'ת [הספר תורה] של ההויה'.⁸⁸ לפיכך, לדעתו, שכלולה של המציאות כולה והתעלותה תלויים אך ורק בישראל:

גדולת ישראל מתגלה ומתבלטת הן בעלייתם והן בירידתם שכל ההויה נשקלת על ידם, משא"כ [מה שאין כן] שאר העמים שאין זכותם מעלה את ההויה ולא גריעותם מורידה את ההויה, כי אין ההויה מוערכת אלא ע"י [על ידי] ישראל עם קדושו [...] ונתברר שכל הבריאה תלויה בערכם של ישראל [...] בזכותם נבנה העולם ובנפילתם נחרב.⁸⁹

עמי העולם אע"פ [אף על פי] שהם לא חזו – מזלם חזו. כי קנה המדה של העולם כולו הם ישראל עם קדושו. בהם בחר ד' להיות לו לעם סגולה: הם מצלים צל של חיים. עם ירידתם של ישראל הכל משתפל ויורד ובהתרוממותם הכל מתרומם ומתעלה [...] ישראל הם הסולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, ואף מלאכי מעלה עולים ויורדים בו.⁹⁰

בשתי פסקאות אלו, שהראשונה בהן משולבת בדיון שאופיו תאורגי⁹¹ והשנייה רומזת

87 חרל"פ, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' קטו. והשוו למשל לדברים בתוך: הראי"ה, אורות (לעיל הערה 12), עמ' קמו–קמז, פסקה א. ראוי לציין כי זוהי דוגמה טובה להפנמת דברי הראי"ה בכתבי תלמידיו, שכן הראי"ה מתח ביקורת בעניין זה על ר' יהודה הלוי בשל הגדרתו את יחסי ישראל והאומות 'לב באיברים' (ריה"ל, ספר הכוזרי, ב, לו [מהדורת י' אבן שמואל, תל אביב תשל"ג, עמ' עא]) וקרא לראותם באופן 'פנימי' יותר כיחס הנשמה לגוף; ראו: הראי"ה, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), ג, עמ' ריו–ריח, פסקה קסט; ועל כך ראו: ברק, קבלה מול פילוסופיה (לעיל הערה 13), עמ' 49 הערה 55.

88 חרל"פ, מי מרום, ט (לעיל הערה 12), עמ' רכג; השוו לתפיסת הראי"ה המובעת למשל בתוך: הראי"ה, אורות (לעיל הערה 12), עמ' קלח.

89 חרל"פ, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' קצב–קצג.

90 הנ"ל, אל עם ד': ילקוט אמרים בעניני השעה, צ' הרכבי (מלקט), ירושלים תש"ג, עמ' לה.

91 בהגותו של הרב חרל"פ בולט המוטיב התאורגי; ראו למשל: הנ"ל, מי מרום, א (על שמונה פרקים

לכך באופן ברור, הטעים הרב חרל"פ כי המציאות כולה מקיימת זיקה של שעבוד למעשיהם של ישראל הפועלים באורח תאורגי.⁹² מובן שבכלל המציאות כלולות גם אומות העולם. ואכן, לדעתו כל הברכה הקיימת באומות העולם מקורה בישראל. לפיכך יש תלות בין אומות העולם לישראל, שכן הן זקוקות לברכתן מישראל לשם חיותן.⁹³ להלן מובאה המדגימה עמדה זו:

אין להם [לאומות העולם] חלק ונחלה באלקי ישראל וכל קדושו וזולת מה שיונקים מצנונם של ישראל, וכמו שלגבי ישראל אמרו בשלהי כתובות (קיא ע"ב) ואתם הדבקים בד' אלוקים וכי אפשר לידבק בד' והלא אש אוכלה

לרמב"ם, ירושלים תשמ"ב, עמ' קעו; הנ"ל, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' קכג, רסח, שו; הנ"ל, מי מרום, ט (לעיל, הערה 27), עמ' ע-עא, קח-קט, ריח, רלג, שעה; הנ"ל, הד הרים: קבוצת מכתבים מאת הרב ר' יעקב משה חרל"פ זצ"ל אל הראי"ה קוק זצ"ל ואל הרצי"ה קוק זצ"ל, הרצי"ה (עורך), אלון מורה תשנ"ו, עמ' פד; הנ"ל, ישלח ממרום: קובץ מכתבים ממרן הר"מ חרל"פ זצ"ל, ירושלים תשס"ג, עמ' 18. על מגמות תאורגיות בהגותו של הרב חרל"פ ראו: שוורץ, אתגר ומשבר (לעיל הערה 13), עמ' 152-154; א' ברק, דמותו של הראי"ה קוק בעיני הרב יעקב משה חרל"פ בהקשריה המיסטיים והאוטוריים, דעת 79-80 (בדפוס). יש לציין כי לדעת הראי"ה הפעילות התאורגית יעילה יותר אם היא נעשית בארץ-ישראל (ראו: הראי"ה, אגרות הראיה, א [לעיל הערה 79], עמ' שמ: 'וביותר היושב על אדמת קודש'), וזו גם דעת תלמידו, הרב חרל"פ; ראו למשל: חרל"פ, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' שו ('וכמו שנאמר "תנו עז לאלקים", והעוז הזה הוא בעיקר בארץ ישראל, אשר בה מסתתר האור האלהי, וכל המגמה העליונה של היצירה כלה משתלמת ויוצאת לאור על ידה'), וכן שם, עמ' נו, רכט. על מעמדה של ארץ-ישראל ומעלותיה בהגותו של הראי"ה ראו למשל: א' שביד, מולדת וארץ יעודה: ארץ-ישראל בהגות של עם ישראל, תל אביב תשל"ט, עמ' 186-203; שוורץ, ארץ הממשות והדמיון (לעיל הערה 60), עמ' 62-81. על תפיסת ארץ-ישראל בהגותו של הרב חרל"פ ראו: שם, עמ' 82-100. עוד יש לציין כי הראי"ה הזכיר באיגרת שצוינה לעיל גם את ייחודה של ההשפעה התאורגית בירושלים, הגדולה באיכותה מההשפעה התאורגית מחוצה לה; ראו: הראי"ה, אגרות הראיה, א (לעיל הערה 79), עמ' שמ ('בפרט מי שזכו להסתופף בצלצח של עיר ד', שכל ההויה החמרית והרוחנית קשורה בה כקשר הענפים בגזע ושוורש'); השוו גם לדברים בתוך: חרל"פ, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' רכט. גם במשנתו של הרב הנויר יש מגמות תאורגיות מובהקות; ראו למשל: הרב ד' כהן, 'קולות הקודש: משיעורי הרב הנויר הרב דוד כהן זצ"ל באורות הקודש', אורות עציון ל (תשנ"ט), עמ' 39.

92 במאמר זה אימצתי את ההגדרה של אידל למונח תאורגיה, שמתמקדת בהיותו מונח פנומנולוגי-מחקרי; ראו: אידל, קבלה (לעיל הערה 79), עמ' 173.

93 ראו על כך למשל: חרל"פ, אל עם ד' (לעיל הערה 90), עמ' לה; הנ"ל, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' ר, קמז; הנ"ל, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' פב-פג, קכ-קכב, קצח, רלד. השוו את תפיסתו של הרב חרל"פ בנושא זה לתפיסת הראי"ה, המובעת למשל בתוך: הראי"ה, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), ב, עמ' רו-רה, פסקה מא.

הוא, אלא הידבק במדותיו, כמו"כ [כמו כן] ישאלו האומות לעתיד וכי אפשר לידבק בישראל והלא אש אוכלה הם, דכתיב והיה אור ישראל וקדושו ללהבה [יש' י 17], אלא הדבק במדותיהם של ישראל – וכל זמן שאין האומות עומדים על זה ומדמים בנפשם שאינם זקוקים להיות עפר תחת כפות רגליהם של ישראל עם הקודש אין להם לעולמים מנוחה ושלוה.⁹⁴

לדידו של הרב חרל"פ קבלת השפע מישראל מותנית בשני תנאים יסודיים:
א. הכרה של אומות העולם בגדולתו של עם ישראל והפנמת הגישה שרק דרכו הן יכולות להגיע להשתכללות חומרית ולהתעלות רוחנית בעולם הזה. אם לא יכירו במעלתו הייחודית של עם ישראל, הן יתנוונו, והמצאיאות כולה תיפגע; אם ינסו להתעלות התעלות רוחנית שלא על ידי ישראל, הרי הן מזיקות לעצמן ולעולם מפני שאין נתיב אחר להתעלות רוחנית ולהתקרבות לאל.⁹⁵
ב. נקיטת יחס של יראה וכניעה כלפי עם ישראל, לנוכח הכרה זו;⁹⁶ יראה זו של

94 חרל"פ, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' קצה; ראו עוד: הנ"ל, מי מרום, ז (לעיל הערה 84), עמ' ריג.

95 הנ"ל, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' ר: 'אין לעלית העמים ברכה לעולם אלא אם כן מכירים ששואבים חיותם ושפעם ממקור ישראל, ורק דרך הצנור הלזה באה להם ההשפעה, ואם אינם רוצים להכיר בגדולתם של ישראל ובוועטים בהם, כל מה שיהגו ברוחם גדלות ורוממות, יותר מתקלקלים, וכל ההויה מתקלקלת עמהם, ואף שבאמת לא יתכן שתבוא להם שום התעוררות של רוממות בלא ישראל, בכל זאת חוסר הידיעה וההכנעה כלפי ישראל הוא לגריעותא, וזה מביא לידי קלקולים בעולם, ובפרט אם הם תולים עצמם בזמורת זו של ישראל, שהיא זרה בהחלט לאמונת ישראל, ואף שבפיהם יתאמרו כי הם מאמינים באלהים'. יש לציין כי ככל הנראה בביטוי 'זמורת זר' רמז הרב חרל"פ לישו. עוד לעניין זה ראו: שם, עמ' כט; הנ"ל, מי מרום, ד (על הגדה של פסח), ירושלים תשמ"ט, עמ' צז; הנ"ל, מי מרום, יא (שיחות לספר במדבר), ירושלים תשנ"ח, עמ' קנה. על כך בכתבי ר' יוסף ליב זוסמן, תלמידו של הרב חרל"פ, ראו: י"ל זוסמן, מבחירי צדיקיא: מאמרים ואגרות, רשמים וזכרונות, ג"ח באס ואחרים (עורכים), ירושלים תשס"ז, עמ' נד.

96 ראו למשל: חרל"פ, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' רו, טו; הנ"ל, מי מרום, ז (לעיל הערה 84), עמ' קנ-קנא, קפ; הנ"ל, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' קמח ('ישראל הם תרומה מן האומות ואם האומות עושין עצמם כשיריים לפני ישראל כשיריים לגבי תרומה, זהו תיקון העולם'), קצה, רסא, רסב; הנ"ל, מי מרום, י (שיחות לספר ויקרא), ירושלים תשנ"ז, עמ' טו, עב; הנ"ל, מי מרום, יג (לעיל הערה 45), עמ' רסח. יש לציין כי לפי הרב חרל"פ תלות זו, המחייבת זיקה של יראה וכניעה של אומות העולם לישראל, מתסיסה את האומות ומגבירה את השנאה לעם ישראל: 'העמים אין להם תקומה וזלת כשמכניעים עצמם לישראל ומקבלים את השפע מידם [...] והאומות אינן רוצות להיכנע בשום אופן, ועל כך לא תהיה להם תקומה, ומכאן יסוד שנאתם לישראל, מכיון שמכירים שאין להם תקומה כי אם על ידי הכניעתם לישראל, ועל כן הם דומים [מדמים] להכתידים' (הנ"ל, מי

ואומות העולם דומה ליראה הנדרשת מצד ההמון כלפי תלמידי החכמים.⁹⁷ על פי תנאי זה יש צורך ביחס מסוים כלפי ישראל – ולא רק בהכרה במעלתו – כדי לזכות לשפע האלוהי המופיע בעולם הזה אך ורק דרכו. בדרך זו אמור להתגלות כבודו של עם ישראל בעולם.⁹⁸

לאור תפיסה זו ניתח הרב חרל"פ את אי היציבות שבעולם ב'זמן האחרון' – הן הופעת החילונית המודרנית, הן האכזריות שהופיעה בעולם כלפי עם ישראל והן הפרת הסדר העולמי. הסיבה המרכזית לתופעות אלו היא אי הכרה של אומות העולם במעלתו של ישראל,⁹⁹ ובלשונו של הרב חרל"פ:

מרום, יב [שיחות לספר דברים], ירושלים תשנ"ח, עמ' טזו). ראו עוד: הנ"ל, מי מרום, ו [לעיל הערה 45], עמ' ר, רצב–רצג; הנ"ל, מי מרום, יא [לעיל הערה 95], עמ' קמב–קמג; הנ"ל, מי מרום, ז [לעיל הערה 84], עמ' רלה–רלו; והשוו לדברים בתוך: הראי"ה, אורות [לעיל הערה 12], עמ' קנז–קנח, פסקה טו.

97 ראו למשל דבריו: 'כשם שהתכלית בבריאת העולם היא לירא מלפניו יתברך' ו'האלהים עשה שייראו מלפניו' [קד' ג 14], כן משלמות הבריאה שבצרוף יראת ה' יתגלה גם מה שנתרבה ליראה זו 'את ד' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים' (בבלי, פסחים כב ע"ב), וכללות ישראל הם תלמידי החכמים של העולם, וצריכים העמים לירא מפניהם 'וראו כל עמי הארץ כי שם ד' נקרא עליך ויראו ממך' (דב' כח 10), וכל זמן שאינם מכירים את ערכם הגבוה־אלהי של ישראל לא לבד שלא תתכן להם הכרה בגדולת השי"ת [השם יתברך], שכן כל שפע של אמונה וטהרה מוכרח לבוא דוקא על ידי הצנור של ישראל והם צריכים להכנע אליהם ולהודות בתפארת גדולתם (חרל"פ, מי מרום, ו [לעיל הערה 45], עמ' קמז).

98 בעניין זה הוא כתב: 'ישראל עם קדושו ממדת קונם יש בהם, כשם שכבודו של הקב"ה מתגלה על ידי זולתו כשמעריצים ומקדישים אותו, ואו ברוך כבוד ד' ממקומו, ואין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה עד שישאל אומרים שירה למטה [בבלי, חולין צא ע"ב] [...] כך כבודם של ישראל מתגלה על ידי הכרתם של שאר היצורים שמכירים את ישראל ונכנעים אליהם ומעריצים אותם וממליכים אותם עליהם, וכשם שהקב"ה כביכול אינו זקוק לזולתו ואם תצדק מה תתן לו, כך ישראל אינם זקוקים לזולתם, ובכל זאת כך הרצון בישראל עם קדושו שיתגלה כבודו דוקא על ידי ההכרה של שאר היצורים' (הנ"ל, מי מרום, ט [לעיל הערה 27], עמ' רסה).

99 ראו למשל: הנ"ל, מי מרום, ו [לעיל הערה 45], עמ' רטו: 'וכל מה שעמי העולם מתרחקים ביותר מעם ישראל ודוחקים את רגליהם ומזוללים בכבודם ומענים אותם – יותר הם מתרחקים מהמקור הנצחי, והם הולכים וכלים מן העולם. זאת היא הסיבה לריבוי הכפירה והתגברות האכזריות באומות העולם כלפי ישראל בזמן האחרון ומתוך כך אנדרלמוסיה באה לעולם, וזוהי הוראה שלא תהיה להם תקומה ומנוחה בעולם עד שיכירו בעם ישראל שהוא העם הנבחר ויוקירו את כבוד ישראל שהוא עצמו כבודו של הקב"ה'. ככל הנראה דבריו של הרב חרל"פ על אומות העולם, ש'הם הולכים וכלים מן העולם', נסמכים על האמור בירושלמי, שביעית ד, ג (דפוס ונציה רפ"ג, לה ע"ב; מהדורת האקדמיה ללשון העברית, טור 191 שורות 10–11), על הפסוק 'ולא אמרו העוברים ברכת ד' אליהם' (תה' קכט 8): 'אילו אומות העולם שהן עוברין מן העולם; כך מובא

כי אין לעמים חלק בחיים זולת ע"י יניקתם מצנורי ישראל, ויסוד תפקידם הוא להיות נכנע ומבוטל כלפי אורם של ישראל, וכמו שיהי' [ה] לעתיד ואמרו כל הגוים 'בית יעקב לכו ונלכה' (יש' ב' 5) 'וירנו מדרכיו ונלכה באורחותיו' (שם 3), כי אז יונקים לשד חייהם מישראל, ואם מבעטים העמים, ואינם חפצים להכיר במקור חייהם, הרי קוצצים בזה את פתיל חייהם, כמו שכל עגל היונקת מאמה דרך דדיה, ואם לא תרצה להנמיך עצמה למטה לינק מהדדים, נשאת בלא הנקה שהרי למעלה אין לה דדים, ככה ישראל הם צנור היניקה וע"י שהעמים מנמיכים עצמם לינק מהם משיגים חיים, וזולת זה אין למו כל חיים, ולכן כשנקצץ מקור חייהם ואינו נובע ומתחדש בהם, לאט לאט מתחלש אצלם אהבת החיים וממאסים בו. ולכן כמו מי שרוצה לאבד עצמו לדעת, כל מגמתו להוציא את נפש החיוני מתוכו, כן גם הם רצונם להוציא את נפש החיוני שלהם. ומאחר שהנפש החיוני שלהם הוא כלל ישראל, על כן הם שונאים את ישראל ורוצים לאבד נשמת עולם זו. באופן שכל מגמתם בעיקרם הוא לאבד את עצמם לדעת, ע"י עקירת הנפש שונאיהם של ישראל.¹⁰⁰

מן הראוי לתת את הדעת למשל מהחי שהביא כאן הרב חרל"פ כדי להסביר את עמדתו: על העגל להנמיך את עצמו כדי לינוק מאמו הפרה; בלא הנמכת עצמו הוא אינו יכול לינוק. בנמשל ישראל הם הפרה ואומות העולם הן העגל. אומות העולם מוכרחות להנמיך עצמן כדי לינוק את חיותן מישראל, שהוא 'הנפש החיוני' שלהן.¹⁰¹

גם במדרש תהלים המכונה שוחר טוב, קכט, ב (מהדורת ש' בובר, וילנה תרמ"א, עמ' 514–515); ילקוט שמעוני, תהלים, רמו תתפא (מהדורת ורשה תרל"ו, עמ' 964). אף הרצי"ה השתמש בדברי חז"ל אלו, ראו למשל: הרצי"ה, שיחות הרב צבי יהודה: ספר בראשית, ש"ח הכהן אבינר (עורך), ירושלים תשנ"ג, עמ' 213, 237, 321–322; הנ"ל, שיחות הרצי"ה: שמות (לעיל הערה 84), עמ' 157, 328; הנ"ל, שיחות הרצי"ה: ויקרא (לעיל הערה 62), עמ' 250; הנ"ל, שיחות הרצי"ה: דברים (לעיל הערה 59), עמ' 499; הנ"ל, שיחות הרב צבי יהודה: על ספר אורות, ב, ש"ח הכהן אבינר (עורך), ירושלים תשס"ח, עמ' 400. יש לציין כי גם בזהר מופיעים דברים דומים, וראו ספר הזוהר על המשנה חומשי תורה, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשס"ו, א, רסא ע"א–ע"ב; על כך ראו: תשבי, משנת הזוהר (לעיל הערה 73), ב, עמ' תקכד.

100 חרל"פ, מי מרום, ז (לעיל הערה 84), עמ' קנ–קנא. מעניין שהרב חרל"פ הטעים כי היניקה של האומות מישראל היא דרך ה'פחותים' שבישראל (שבת דן); ראו למשל: הנ"ל, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' כב–כג; הנ"ל, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' רסו; הנ"ל, מי מרום, טז (שיחות לחנוכה ופורים), ירושלים תשס"ד, עמ' עו–עז.

101 יש לשער כי הביטוי 'נפש החיוני' שהרב חרל"פ השתמש בו כאן שאוב מדברי הרמב"ם בשמונה פרקים, וראו למשל תחילת פרק ראשון. כזכור, הרב חרל"פ חיבר פירוש לשמונה פרקים לרמב"ם:

כשאומות העולם מואסות בישראל הן מתנתקות ממקור החיים שלהן, ולפיכך מואסות בחייהן ומנסות להתאבד. הרב חרל"פ הוסיף על כך כי כמו שהאדם החפץ להתאבד מנסה להוציא את הנפש החיונית מתוכו, כך אומות העולם החפצות להתאבד מפתחות שנאה כלפי הנפש החיונית שלהן, שהיא כלל ישראל, ומנסות להוציאה מהעולם.¹⁰² לא מן הנמנע שהמשל קשור קשר הדוק לסימבוליזם הקבלי בעניין זה. בכתבי מקובלים מתוארת השכינה כישות אלוהית, המזוהה עם ספירת מלכות (הספירה התחתונה) ועם כנסת ישראל.¹⁰³ השכינה כיסוד אלוהי נקבי בעולם הספירות¹⁰⁴ מופיעה

- חרל"פ, מי מרום, א (לעיל הערה 91). כמו כן, שמונה פרקים לרמב"ם היה טקסט שהראי"ה, רבו של הרב חרל"פ, מסר עליו שיעורים בישיבה; ראו: ברק, ההשפעה המעצבת (לעיל הערה 11), עמ' 366–367 והערה 17. יש לציין כי הביטוי 'נפש החיונית' נמצא אף בספרות הקבלה; ראו למשל: ר' מ' קורדובירו, פרדס רמונים, מונקאטש תרס"ו (דפוס צילום ירושלים תשכ"ב), שער לא, פרק ט, עז ע"ב – עז ע"א. לעניין ביטוי זה ומקורותיו בהגות היהודית בימי הביניים ראו למשל: הוס, על אדני פז (לעיל הערה 80), עמ' 149.
- 102 הרב חרל"פ טען כי רק יחיד סגולה יכולים להבין לעומק את המושג כלל ישראל; ראו: חרל"פ, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' יב.
- 103 ראו על כך לעיל, ליד ציון הערה 73. על השכינה ככנסת ישראל בספרות הקבלה ראו למשל: ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל אביב תש"ח, עמ' 50–53; הג"ל, פרקי יסוד (לעיל הערה 73), עמ' 49, 69, 276–277, 282, 285; גרין, השכינה (לעיל הערה 73), עמ' 27, 36, 37; י' ליבס, עלילות אלהים: המיתוס היהודי: מסות ומחקרים, ירושלים תשס"ט, עמ' 90–107, 819, 291; מ' אידל, קבלה וארוס, ירושלים ותל אביב תש"ע, עמ' 86–90, 127–128, 163–169, 191–193, 207–212, 342–344. על פולמוס חריף שנתגלע לאחרונה בין גרין לליבס ולאידל באשר לעליית הדימויים הנקביים של השכינה בקבלה הקדומה ראו: גרין, שם; י' ליבס, 'אומנם בתולה היא השכינה? על ספרו של אברהם יצחק (ארתור) גרין', פעמים 101–102 (תשס"ה), עמ' 303–313; אידל, שם, עמ' 78–90, 120.
- 104 על השכינה כישות אלוהית נקבית בספרות הקבלה ראו למשל: שלום, פרקי יסוד (לעיל הערה 73), עמ' 259–307, ובמיוחד עמ' 276–278, 283–286, 294–298; ב' רואי, 'נשים ונשיות: דימויים מספרות הקבלה', בתוך: מ' שילה (עורכת), להיות אשה יהודיה – דברי הכנס הבינלאומי השני: אשה ויהדותה, ירושלים 2003, עמ' 131–155, ושם ספרות מחקר נוספת; גרין, שם; ליבס, האומנם, שם; הג"ל, עלילות אלהים, שם, עמ' 94–96; אידל, קבלה וארוס, שם, עמ' 78–90, 100–120, 163–227, 342–348; הג"ל, 'המשפחה המשולשת: מקורות לתפיסה נקבית באלוהות בראשית הקבלה', בתוך: א' באומגרטן ואחרים (עורכים), טוב עלם: זיכרון, קהילה ומגדר בחברות יהודיות בימי הביניים ובראשית העת החדשה: מאמרים לכבודו של ראובן בונפיל, ירושלים תשע"א, עמ' 91–110, ושם ספרות מחקר נוספת. על חילוקי דעות עקרוניים בין וולפסון לאידל, לליבס ולחוקרים אחרים באשר לדימויים הנקביים של האלוהות ולהיבטים מתודולוגיים הקשורים במחקרם ראו סקירתו התמציתית של ד' אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה: עיון בצורות של אהבה גופנית ומיניות נשית של האלוהות, ירושלים תשס"ה, עמ' 1–4, והפניותיו שם.

בכתבים אלו, בין היתר, כדמות אימהית, אם המציאות, מקור הקיום והשפע לכלל המציאות.¹⁰⁵

2. המניע התאולוגי הסמוי לשנאת ישראל

אפנה עתה להצגת עמדתו של הרב חרל"פ אשר למניע התאולוגי הסמוי של שנאת אומות העולם לעם ישראל.¹⁰⁶ כפי שאראה להלן, הוא פיתח סוגיה זו ואף גילה בה פנים חדשים, שלא הופיעו בהגות הראי"ה. ראשית אביא את דבריו, ולאחר מכן אעמוד על משמעותם:

עיני כל ההויה כלה לתשועתם של ישראל,¹⁰⁷ ואך בתשועתם תשועתה, וזולתה

- 105 על השכינה כאם המציאות בספרות הקבלה ועל מאפייניה האימהיים ראו למשל: שלום, פרקי יסוד (לעיל הערה 73), עמ' 276–277; תשבי, משנת הוהר (לעיל הערה 73), א, עמ' רכו–רכה; רואי, שם, עמ' 137–143; הנ"ל, 'מיתוס השכינה בספרות תיקוני הוהר: היבטים פואטיים, פרשניים ומיסטיים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, תשע"ב, עמ' 68–69, 98–155; גרין, השכינה (לעיל הערה 73), עמ' 36, 57; מ' הלגראשד, 'תמונות מחיי משפחה: מיתוסים על השכינה מתוך "עין יעקב" לר' משה קורדובירו', בתוך: ר' מרוז (עורכת), חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות הוהר (תעודה כא–כב), תל אביב תשס"ז, עמ' 419–448; O. Yisraeli, 'Honoring Father and Mother in Early Kabbalah: From Ethos to Mythos', *JQR* 99 (2009), pp. 396–415; ח' פדיה, מרחב ומקום: מסה על הלא־מודע התאולוגי־פוליטי, תל אביב תשע"א, עמ' 136–140; הנ"ל, הליכה שמעבר לטראומה: מיסטיקה, היסטוריה וריטואל, תל אביב 2011, עמ' 147–150; H. Pedaya, 'The Great Mother: The Struggle between Nahmanides and the Zohar Circle', *Temps i espais de la Girona Jueva [Actes del Simposi Internacional celebrat a Girona 23, 24 i 25 de març de 2009]*, Girona 2011, pp. 311–328; אמה לית לך: קווים לגניאולוגיה של השכינה והאם, בתוך: ב' כהן (עורך), כמעין המתגבר: ספר יובל לכבוד הרב ד"ר נחום לאם, ניו יורק תשע"ג, עמ' 87–151. יש להזכיר כי כבר בתלמוד הבבלי אנו מוצאים את כנסת ישראל כאם, וראו ברכות לה ע"ב ('ואין אימו אלא כנסת ישראל').
- 106 יש לציין כי הרב חרל"פ מנה בכתביו סיבות נוספות לשנאת ישראל, נוסף על הסיבה שנידונה במסגרת זו. למשל, מטרתה להשכיח שם שמים מן העולם; על כך ראו למשל: חרל"פ, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' קעו פרק כט. סיבה אחרת היא שנאה, שהיא ביטוי להשתקפות הרדיפה של שרי העמים בעולם העליון את נשמות ישראל; על כך ראו: שם, עמ' ריה. כמו כן הוא ציין שהטעם לשנאה זו הוא רכיב מטענתן של אומות העולם כלפי ישראל שישראל עובד את האל דרך חיי העולם הזה והאומות מתפארים לומר שעיקר העבודה הוא לדלג על חיי העולם הזה ולמות למען שמו; על כך ראו: שם, עמ' רא, פרק ג, והשוו תפיסה זו לדברים בתוך: הראי"ה, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), ב, עמ' ריא, פסקה מח (=הנ"ל, אוד"ק, ב, ד' כהן [עורך], ירושלים תשכ"ד, עמ' תפח–תפט).
- 107 והשוו לניסוח בתוך: הראי"ה, אורות (לעיל הערה 12), עמ' כב, פסקה ה ('העולם ומלואו לאור ישראל מחכים').

אין לה כל קיום, וכל זמן שלא באו ישראל למנוחתם ולנחלתם ולא מצאו מקום לבית אלהים, אין מנוחה והשקט לכל ההויה כלה, ומכאן כל האיבה והשנאה לישראל, כי בצרתם לו צר,¹⁰⁸ ובשובם למנוחתם כולם מוצאים מנוחתם, לכן מתקצפים המה העמים על אשר ישראל עם קדושו אינם מתקנים ואינם מרוממים אותם, וזה אשר מוליכם שולל לקעקע ביצתם של שונאי ישראל [היינו, של ישראל], ותשועתם של ישראל היא תשובתם ממשובתם, לחזור אל בית אמם וחדר הורתם, תורת ה' היא מעוזם, להגיע למרום פסגתם חביון עז קדושתם, לטייל טיולים עם מלכו של עולם¹⁰⁹ [...] קול ד' קורא בכח שובה ישראל עד ד' אלקיך, גם הוא תופס בבגדינו ומבקש אותנו חוזר כך חוזר כך ואני ואתה נטייל בגן עדן [על פי בבלי, סנהדרין קב ע"א], ההסרה מאחרי ד' שהיא גם בגידה בעמנו ובמולדתנו תוצאותיה מרות, שרבים מן העמים לועגים לנו ושוחקים על משבתנו וכל היום נועצו יחדיו עלינו, והננו כצנינים בעיניהם, הבת קול של אמרת ד' מעוז חפצו לטייל עם ישראל כאיש אחד חברים 'למען אחי ורעי אברה נא שלום בכך' [תה' קכב 8], מגיע גם לעמים ויודעים גם המה 'כי יעקב בחר לו י"ה ישראל לסגולתו' [תה' קלה 4], על כן קנאתם וגם שנאתם בוערת כאש

108 פסוק זה מופיע בישעיה סג 9 ('בכל צרתם לא צר'), ועל כך ראו בבלי, סוטה לא ע"א, ששם מוכח ממנו כי תיבת 'לא' (נוסח הכתיב) מתפרשת בהכרח ככתיבת 'לו' (נוסח הקרי של המסורה); על כך ראו למשל: ד' פלוסר, יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 51–53. יש לתת את הדעת שלפי פשט הגמרא פסוק זה מורה שהאל מצר בצרת ישראל, וכך גם הבינוהו הוגים שונים בהגות היהודית לדורותיה; ראו למשל: מהר"ל מפראג, באר הגולה, בני ברק תש"ם, באר רביעי, עמ' סח. ואילו בפסקה זו של הרב חרל"פ המילה 'לו' מכוונת לעם ישראל, שמצר בצרת העמים. על הקשר המהותי בין עם ישראל לאלוהיו בהגותו של הרב חרל"פ ראו למשל: חרל"פ, מי מרום, ז (לעיל הערה 84), עמ' רי-ריא; הנ"ל, מי מרום, יג (לעיל הערה 45), עמ' רסד-רסה; הנ"ל, מי מרום, ח (שיחות לספר בראשית), ירושלים תשנ"ד, עמ' קעח-קעט, רסח; הנ"ל, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' י. אע"פ עוד כי דבריו של הרב חרל"פ דומים דמיון רב לדברי מורו בתוך: הרא"ה, אורות (לעיל הערה 12), עמ' קלח, פסקה ג. במקום אחר קבע הרב חרל"פ כי ישראל הוא המשל להשגת הנמשל, שהוא האל; ראו: חרל"פ, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' קי-קכב, רכו, רצד-רצה, שיד-שטו.

109 על מושג הטיול בספר הזוהר ראו: מ' הלגר-אשד, ונהר יצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, תל אביב תשס"ה, עמ' 161–167, ובמיוחד עמ' 164–165. על כך בספרות הבתרא-זוהרית ראו למשל: ב' זק, 'על פירושו של ר' אברהם גלאנטי: כמה הערות על זיקתם לכתבי רבותי', בתוך: א' חזן (עורך), מחקרי משגב ירושלים בספרויות עם ישראל, ירושלים תשמ"ז, עמ' 77–78; י' ליבס, 'ספר צדיק יסוד עולם': מיתוס שבתאי, דעת 1 (תשל"ח), עמ' 78 הערה 29 (נדפס שנית בתוך: הנ"ל, סוד האמונה השבתאית: קובץ מאמרים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 305 הערה 29).

לוהטת ואומרים לכחד [להכחיד] שם ישראל, ואמנם בני יעקב בחזיריו אהבי ד' וחושבי שמו, כל מה שהשנאה מתגברת עליהם ביותר, חלילה להם להשליך דבר ד' אחר גיום ללכת חשכים ואין נוגה למו, להשיב כתף סוררת כלפי מעלה ולומר לזו בעינא ולזו לא בעינא, ואדרבה מה שתתגבר ביותר השנאה לישראל יותר נכיר ונקשיב במהירות הבזק את שועת ד' חוזר בכ חוזר בכ ואני ואתה נטייל בגן עדן, ועל אחת כמה וכמה שלא נשפל להשיב חלילה וחלילה בכתף סוררת לא בעינא, אל נא תהיה גם זו לנו לתקלה להשליך דבר ד' אחר גיונו, בזמן שבאמת 'הנה זה עומד אחר כתלנו' [שה"ש ב 9], אור ד' שיאיר לנו 'קומי אורי כי בא אורך וכבוד ד' עליך זרח' [יש' ס 1].¹¹⁰

הווה אומר, שנאתן של האומות לישראל נובעת מהעובדה שעם ישראל אינו נאמן דיו למילוי ייעודו הייחודי. לפי הרב חרל"פ, אומות העולם מכירות, ברובד הנשמתי שלהן, בייחודו של עם ישראל ובתפקידו המיוחד עלי אדמות.¹¹¹ נשמתן אף מבינה שהתעלותן, שכוללן ושגשוגן החומרי והרוחני מותנים בנאמנותו של עם ישראל ליייעודו.¹¹² עקב עזיבת חיי התורה והמצוות אומות העולם מתמלאות שנאה כלפי עם ישראל, שכן הן נפגעות מעזיבה זו, מפני שהן שואבות את חיותן ושפען מהברכה שהעם משפיע עליהן כשהוא נאמן ליייעודו.¹¹³ שנאת ישראל נובעת מהתרעומת של אומות העולם על שעם ישראל מביא עליהן פורענות וסבל שאינם הכרחיים ואינו עושה את המוטל עליו להעלותן ולברכן – כאילו הן רומזות שאם עם ישראל איננו ממלא את תפקידו, אין כל צורך בו בעולם והוא מיותר מפני שאיננו מסב כל תועלת. לפי תפיסתו של הרב חרל"פ, פרדוקסלית ככל שתישמע, דווקא ההכרה הנשמטית של האומות במעלתו של ישראל היא שמביאה אותן לשנאה כלפיו ולפגיעה בו – שכן מקורה בדרישה שישוב לתפקידו המקורי הייעודי (שהוטל עליו על ידי ההשגחה האלוהית) וירומם אותן. הרב חרל"פ בירר עניין זה כדי לעודד את עמו: התגברותה של שנאת האומות היא מעין סימן מהאל שנועד לעורר את העם לשוב לעצמיותו. הוא דרש משומעי לקחו שלא

110 חרל"פ, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' קלא-קלב. ככל הנראה מקור הפרק הוא: חרל"פ, אל עם ד' (לעיל הערה 90), עמ' לה, והפסקה הועתקה משם בשינויים.

111 ואם הן אינן מכירות בייחוד זה, אז מולן חש אותו, וראו לעיל המובאה ליד ציון הערה 90.

112 יש להטעים כי כל זאת ברובד הנשמתי. ואולם, לפי הרב חרל"פ אומות העולם נתבעות להעלות רובד זה אל המישור השכלי ולהכיר בו, אך גם אם אינן מכירות בו, הרי מהבחינה הנשמטית הן חשות בייחודו של עם ישראל ובחיוניותו לקיומן ולהצלחתן.

113 ראו למשל לעיל, ליד ציון הערה 84.

לבעוט בייסורים אלו אלא לנסות להבין את פשרם התאולוגי. הרב חרל"פ הציג עניין זה בספרו 'מי מרום' בניסוח חריף יותר:

עזיבת ד' ותורתו היא גם משום בגידה לאומית בעמנו במולדתנו. אין זאת אלא כפירה ברוממות עוזנו, הפחתה והשפלה מאין כמותה. ולא יפלא אם תוצאותיה מרות מאד. קמים עלינו, מכל עבר, לועגים ושופכים בוז, והננו נתונים למכה ולחרפה. הננו כמיותרים, כקוצים וכצנינים בעיני כל דרי עולם. כי אם לא למילוי משגב תפקידנו – מה אנו ומה חיינו?! ואך באהבת ד' אלינו, אהבת נצח – גם בבגידותינו אינו זו מאתנו, וגם בזמן ירידתנו חובק הוא אותנו, וממרום ישאג לכל אחד ואחד מישראל: חזור בך, חזור בך! תנה לי לטייל עמך בגן עדן, למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך!¹¹⁴

לפי פסקה זו עזיבת האל היא 'כפירה ברוממות עזנו', היא כפירה בסגולה הנשמית הנטועה בעם ישראל.¹¹⁵ לפיכך אין להתפלא שהאומות קמות עליו בשעה כזו, שהרי עם ישראל הוא 'כמיותר' כל עוד הוא מתעלם ממשמת חייו. אם עם ישראל אינו נאמן לתפקידו, כביכול אין טעם לחייו.¹¹⁶ ואולם, אהבת האל לעם מביאה להימצאותו עמו

114 חרל"פ, אל עם ד' (לעיל הערה 90), עמ' לו. במקום אחר נתן הרב חרל"פ לדברים נימה מובהקת עוד יותר: 'כשם שהעמים מונים את ישראל ומוציאים בהם חסרונות, אשר באמת כל החסרונות הם מצד המעלות והיתרונות של ישראל, שדוקא בשביל שכשעולים עולים עד לכוכבים, מפני זה כשהם יורדים יורדים עד עפר (עיינו מגילה טז ע"א), כי תפקידם של ישראל הוא הגבהות העליונה, ובזמן שאין ממלאים את התפקיד שלהם אין להן כלום, ומפני זה גדולה ירידתם עד מאד' (הנ"ל, מי מרום, ו [לעיל הערה 45], עמ' רעד; הנ"ל, מי מרום, יד [לעיל הערה 45], עמ' קיט). ברצוני להסב את תשומת הלב למשפט 'בזמן שאין ממלאים את התפקיד שלהן אין להן כלום'. משמעותו היא שכשעם ישראל איננו ממלא את ייעודו, שהוא 'הגבהות העליונה', כלומר אינו מתמסר לאידאל האלוהי המיועד לו, כביכול אין בו כל תועלת ואין כל הצדקה לקיומו. זאת טענתך – ברובד הנשמית – של אומות העולם בראותן את עם ישראל נוטש חיי תורה ומצוות.

115 מעניין לציין כי הראי"ה כינה תפיסה תאולוגית פגומה זו 'קטנות אמונה', כלומר אי-אמונה במעלה הנצחית הנטועה בעם ישראל בכלל ובכל אחד ואחד מבניו בפרט. למושג 'קטנות אמונה' בהגות הראי"ה ראו למשל: הראי"ה, מאמרי הראי"ה (לעיל הערה 27), עמ' 167, 483; הנ"ל, אגרות הראי"ה, ב (לעיל הערה 13), עמ' לו; הנ"ל, אורות (לעיל הערה 12), עמ' נה, פסקה ה; שם, עמ' עה, פסקה כא; שם, עמ' קס, פסקה ח. לפי הראי"ה, החיבור לסגולת ישראל הוא תנאי מהותי ליכולת להוריד לתוך העולם הזה את שפע רוח הקודש (ובאמצעותו להשיג תכנים רויים); על כך ראו: ברק, קבלה מול פילוסופיה (לעיל הערה 13), עמ' 40–49.

116 מעניין שדברים דומים כתב הראי"ה גם בעניין היחיד בהצגתו את תביעתו משומעי לקחו לשואף לחשיפת התכונה הנשמית והגווה במעמקי רוחם. כלומר הרעיון הוא שאם האדם איננו נאמן בחייו לשורש נשמתו או לתכליתו האלוהית הוא כמיותר בעולם, מפני שהוא נשלח לעולם הזה על

גם בשעה כזאת, והוא קורא לו לשוב לעצמיותו. יודגש שהרב חרל"פ השתמש כאן בביטוי חריף אף בהשוואה לדברי הראי"ה שהובאו לעיל.¹¹⁷

הרב חרל"פ חשף בפסקאות שהבאתי לעיל, וכן בפסקאות שאביא בהמשך, את רובדי הנשמה של אומות העולם. לדעתו השנאה של האומות לישראל היא מעין קריאה של האל, דרכן, לעם ישראל: חוזר לעצמך ואל תתרושל במילוי תפקידך עלי אדמות. כאמור, מאחר שאומות העולם תלויות במעלתו הרוחנית של עם ישראל ובנאמנותו לעצמיותו, כשעם ישראל אינו מתעלה הוא לא פוגע בעצמו בלבד אלא גם באומות, ועל כן הן מתמלאות שנאה כלפיו. כלומר ההכרח האלוהי לדרבן את חשיפת סגולותיו של עם ישראל מופיע בשנאת הגויים לישראל, או לובש לבוש כזה, ושנאה זו ממיטה על ישראל צער וייסורים. יש להזכיר כי לפי דעתו של הרב חרל"פ מגמתה של הבריאה היא חשיפת הכוח הגנוז בעם ישראל, ובלשונו: 'אבל הנה אין קץ לחביבות הקב"ה לישראל עמו, כי כן יצר בראשית הבריאה שתהי' [ה] כולה אך ורק בשביל ישראל שנקראו ראשית'.¹¹⁸ כלומר לדעתו כל הבריאה נוצרה רק לשם ישראל, כדי להוציא את הכוח הגלום בו אל הפועל.¹¹⁹ כאמור, בהר סיני טמון 'כח מכריח' כלשון הראי"ה.

מנת לגלות את הייחוד שבו; ראו למשל: הראי"ה, עולת ראיה, א (לעיל הערה 77), עמ' קא-קב; שם, ב, עמ' שנו; הנ"ל, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), א, עמ' שמוג-שמד, פסקה קעד; שם, ב, עמ' קלג, פסקה ו; הנ"ל, עין איה: ברכות, ב (לעיל הערה 25), עמ' 296-297, פסקה קיא; על כך ראו: א' רוזנק, 'ההוראה, הנבואה והתלמיד שביניהן: סוגייה בפילוסופיה של החינוך במשנת הרב קוק', הגות בחינוך היהודי ב (תש"ס), עמ' 195-197; הנ"ל, 'חינוך ומטא-הלכה במשנת הרב קוק', דעת 46 (תשס"א), עמ' 119-122. ואכן, לדעת הראי"ה יש תיאום ואף שיתוף בין המישור האישי למישור ההיסטורי. הקבלה זו מתאפשרת מפני שלפי תפיסתו יש בסיס אונטולוגי משותף ליחיד ולהיסטוריה. אולם יש להעיר שבהגות הראי"ה יש הבחנות חשובות בין חיי היחיד וחיי האומה ועל כן אין להקיש באופן מלא מחיי הפרט לחיי הכלל וכן להפך, והעניין ראוי לעיון נרחב ומפורט לעצמו. יש לציין כי הראי"ה תיאר בפסקאות אוטוביוגרפיות מרתקות את התמודדותיו האישיות עם חשיפת תכונתו הנשמטית, ראו למשל: הראי"ה, חדריו: פרקים אישיים מלוקטים מכתבי הרב אברהם יצחק הכהן קוק וצ"ל, ר' שריד (מלקט ועורך), מבשרת ציון תשס"ב; הנ"ל, אגרות הראיה, א (לעיל הערה 79), עמ' קנד; הנ"ל, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), ב, עמ' צ, פסקה רל. זה המקום לציין כי גם לתלמידו הרב הנזיר היו חיבוטי נפש עזים בעניין זה, הקשורים בין היתר ליחס רב ותלמיד שהיו לו עם הראי"ה; על כך ראו: ד' שוורץ, הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות, תל אביב תשנ"ט, עמ' 156-160; ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערה כוכבית), עמ' 104-108. לעניין זה ראו גם: הנ"ל, ההשפעה המעצבת (לעיל הערה 11), עמ' 380-381 הערה 61.

117

לעיל, ליד ציון הערה 8.

118 חרל"פ, מי מרום, ז (לעיל הערה 84), עמ' קפא.

119 השוו לדברים בתוך: הראי"ה, אורות (לעיל הערה 12), עמ' קלו.

כוח זה מאפשר אחת משתיים: אימוץ השליחות או שנאת ישראל שתדרבן את אימוצה של השליחות.¹²⁰ במקומות אחרים כתב הרב חרל"פ דברים ברוח דומה:

ומכאן השנאה לישראל שמתעוררת אצל העמים בסוף הימים, שלרגלי ההרגשה שלהם שזקוקים לישראל, לזאת ישפכו סוללה על ישראל, למה לא יתנו להם ספוק מזונם ושפעם, ובל ידעו ובל יבינו שאי אפשר להם לקבל מישראל אך ורק על ידי ההתבטלות הגמורה בפניהם.¹²¹

טענה זו של אומות העולם איננה נסבה רק על ההווה אלא אף על העבר, על אירועי המקרא. הרב חרל"פ אף קישר אותה למאבק הסימבולי-המיתי המתחולל בין 'סטרא דשמאלא' ל'סטרא דימינא'. אביא כאן מטקסט זה באריכות-מה, בשל חשיבותו להבנת תפיסתו הכוללת:

הדנה באדם וחווה היו כלולים כל הנשמות של ישראל וכל הנפשות של העמים, ובשעה שבה הנחש לפתות את חוה לעבור על צווי ד' נתעוררו בודאי הנפשות הטובות שבקרבה ולא רצו להתפתות, והנפשות הרעות עזרו לפיתוי הנחש והיתה ביניהן התרוצצות גדולה, כי זה לעומת זה עשה האלהים, ומשום כך מוטלת חובה על הקדושה תמיד להכריע את הכף אליה, וממילא יהיה רובא דקדושה והטומאה מתבטלת חד בתרי, 'והסירותי דמיו מפיו ושקוציו מבין שניו ונשאר גם הוא לאלהינו' [זכ' ט 7], ואמנם מעשה שטן הצליח להכריע את הכף לסטרא דשמאלא, אולם לא הצליח לבטל את הקדושה, כי היא נכרת תמיד וישראל קדושים הם, עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב, והם משולים לשמן שאינו מתערב בשום מימות שבעולם.

ומאז ומקדם סטרא דשמאלא יש לה טענות נגד הסטרא דימינא,¹²² למה לא השתלטה אז עליה באופן שגם היא תשתנה להיות ימין, ומכאן כל ההשתלטות של העמים על ישראל, כי בפנימי פנימיותם יש להם טענה על ישראל למה הניחום ללכת לאבדון ולא הכריעו אז את הכף להגביר את הקדושה ולבטל את הכל אליה.¹²³

120 ראו לעיל, ליד ציון הערה 8.

121 חרל"פ, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' 7.

122 על המושגים סטרא דשמאלא וסטרא דימינא ועל הניגוד המטפיזי ביניהם ראו המחקרים המצוינים להלן, הערה 126.

123 הביטוי 'פנימי פנימיותם', שהרב חרל"פ השתמש בו כאן, מכון אל הרבדים הנשמתיים של אומות העולם.

ולכן כל זמן שמגיע תור הגאולה להגביר ימין ד' רוממה ימין ד' עושה חיל ולבער את הטומאה מן הארץ, מתעורר כח לגולל אשמה על ישראל לאמר איפה הייתם אז בשעת החטא הקדום ומדוע הנחתם לנחש הארור להביא כליה לעולם כלו, וזהו סוד החללים הרבים שנופלים לפני ביאת המשיח לפני התגלותה של הגאולה. ומכאן הפחד של 'שמה יגרום החטא' [בבלי, סנהדרין צח ע"ב], היינו החטא הקדום.

ואמנם כל הטענות הללו אין להם מקום על ישראל זולת מצד הגוון החצוני שלהם, אבל מצד פנימיותם הלא גם עברה זו של ישראל שהניחו לנחש לפתותם, גם היא היתה עברה לשמה,¹²⁴ והחייבים בזה הם רק העמים אשר כחשו בד' והאמינו לנחש שאמר 'לא מות תמותון' [בר' ג 4], ומפני זה נתרצו ישראל בפתוי הנחש כדי להראות לעמים כי דבר ד' אמת ושפת אמת תכון לעד ויראו בעיניהם כי כאשר אמר ד' 'ביום אכלך ממנו – מות תמות' [שם ב 17] כן יהיה, ומכיון שכל זה היה מצד כונה נאותה אין לגלגל חטא ואשמה על ישראל בשביל זה, אלא שלפי שמחשבתם של ישראל אינה מתגלה אלא בזמן שישאר מופיעים בהוד קדשם המיוחד להם, על כן מסטינים ומקטרגים כל שרי האומות על ישראל ותובעים מהם תביעות שונות, ורק בזמן שיתעלו ישראל ברוממות עז קדשם ויכירו העמים ערכם הנשגב של עם ישראל שהוא כלו קדש לד' 'קדש ישראל

124 משמעות הפשט של המושג התלמודי עברה לשמה היא עברה הנעשית לשם תכלית חיובית, כלומר עשיית מעשה הנחשב לעברה (מבחינה הלכתית) בכוונה טהורה (לשם שמים). אחת הדוגמות שהביאה הגמרא (בבלי, נזיר כג ע"ב) לעברה לשמה היא של יעל אשת חבר הקיני, שקיימה יחסים אסורים עם סיסרא שר צבאו של יבין מלך חזור כדי להתיש את כוחו ולהרגו. היא עשתה זאת כדי להציל את עם ישראל במלחמתו עם צבא כנען (שופ' ד-ה). על המושג עברה לשמה ומקורותיו בספרות היהודית לדורותיה ראו למשל: י' קופרמן, 'עבירה לשמה', המעין לא, א (תשנ"א), עמ' 15-33; J. I. Gellman, *The Fear, the Trembling and the Fire: Kierkegaard and the Binding of Isaac*, Lanham, MD 1994, pp. 45-71, 90-92; עמ' 285-292; הנ"ל, בכל דרכיך דעו: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת גן תשס"ט, עמ' 523-571; א' כהן, 'תודעה עצמית בספר מי השילוח ככלי לקיום הויקה שבין האל והאדם', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ו, עמ' 343-358, 467-470; ר' קרא-איונוב קניאל, קדשות וקדושות: אמהות המשיח במיתוס היהודי, תל אביב תשע"ד, עמ' 131-160, ושם, ספרות מחקר נוספת.

לד' ראשית תבואתו' (יר' ב 3] או גם כל המלאכים הרעים יענו אמן בעל כרחם
להודות ולהלל לישראל.¹²⁵

על הדואליזם הקבלי של הטוב והרע בעולם האלוהות נכתבו מחקרים רבים,¹²⁶ ואין
בדעתי לעסוק בהרחבה בנושא זה כאן, אולם רצוני לעמוד במעט על תפיסתו המיוחדת
של הרב חרל"פ בעניין. בפסקה זו הוא הטעים את טענתן של אומות העולם כנגד
ישראל על שהפקיר אותן, ורמז שהפקרה זו היא מעין השתקפות של ההפקרה בעולם
העליון: ההפקרה שהפקירה 'סטרא דימינא' (או 'סטרא דקדושה') את 'סטרא דשמאלא'
(או 'סטרא דמסאבותא').¹²⁷ יש לתת את הדעת לעובדה שהשנאה של אומות העולם
לישראל אינה ענישה או נקמה כלשהי של האל בעם ישראל על ששכח את בריתו.
כלומר אומות העולם אינן משמשות מעין כלי או אמצעי שבו האל מעניש את ישראל;
אף שלדעת הרב חרל"פ יחסן של אומות העולם לישראל קשור קשר הדוק ליחסו
של ישראל אל האל, בפירושו זה אין זה קשר של ענישה או נקמה. הוגים יהודים לא
מעטים במאה העשרים, ובהם ר' יואל טייטלבוים, האדמו"ר מסאטמר (תרמ"ו–תש"ם);
128 (1887–1979) ר' יצחק הוטנר (תרס"ו–תשמ"א; 1906–1981),¹²⁹ ראו בפגיעתן של

125 חרל"פ, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' קמא–קמג; והשוו לדברי הראי"ה בתוך: הראי"ה,
מאמרי הראיה (לעיל הערה 27), עמ' 444.

126 ראו למשל: שלום, פרקי יסוד (לעיל הערה 73), עמ' 187–212; תשבי, משנת הוזהר (לעיל הערה 73),
א, עמ' רפה–שנט; הנ"ל, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשמ"ד, עמ' סב–צ;
פרבר–גינת, קליפה (לעיל הערה 27), עמ' 118–142 ושם בעמ' 118 הערה 1, ביבליוגרפיה נוספת.

127 לעיון השוואתי בין תפיסותיו של הרב חרל"פ בסוגיה זו לתפיסת 'סבא דמשפטים' שבווהר ראו:
א' ברק, 'הרב יעקב משה חרל"פ ופירושו למאמרי הוזהר', בתוך: א' אלקיים וז' פדיה (עורכים),
חלמיש למעינו מים: מחקרים בקבלה, הלכה, מנהג והגות מוגשים לפרופ' משה חלמיש (בדרוס),
סעיף ב.

128 ראו למשל: טייטלבוים, ויואל משה (לעיל הערה 70), סימן עה, עמ' ז–צא; ועל כך ראו:
י' קראוס, 'שלוש השבועות כיסוד משנתו האנטי-ציונית של ר' יואל טייטלבוים', עבודת מוסמך,
האוניברסיטה העברית – בולטימור, תש"ן, עמ' 54–57. יש לציין כי תפיסה זו נמצאת בספרות
הקבלית; על כך ראו למשל: חלמיש, היחס לאומות העולם (לעיל הערה 73), עמ' 308.

129 ראו למשל: Y. Hutner, 'Holocaust: A Study of the Term and the Epoch it is Meant to Describe', *Jewish Observer* 12,8 (Cheshvan 5738, October 1977), p. 9.
L. Kaplan, 'Rabbi Isaac Hutner's "Daat Torah Perspective" on the Holocaust: A
Critical Analysis', *Tradition* 18,3 (1980), pp. 235-248; *ibid.*, 21 (1983), pp. 180-187.
י' אליאך, 'לגובה לאסון השואה במסגרת יהודית מסורתית', בתוך: י' גוטמן וג' גרייף (עורכים),
השואה בהיסטוריוגרפיה: הרצאות ודיונים בכינוס הבין-לאומי החמישי של חוקרי השואה,
ירושלים תשמ"ז, עמ' 594–597; פייקאו', חסידות פולין (לעיל הערה 48), עמ' 349–353;

אומות העולם בישראל ביטוי של נקמה אלוהית, ובאומות ראו אמצעי ענישה בידיו של האל, המשמש להוציא לפועל את רצונו. לא זו הייתה דעתו של הרב חרל"פ בנושא. טענתו היא ששנאתן של אומות העולם ופגיעתן בישראל נובעות מתחושת קשר נשמתית אליו, כלומר מהכרה נשמתית של האומות שישראל הוא מקור חיותן. השנאה נועדה להשיב את עם ישראל אל עצמיותו ואל ייעודו המיוחד. הפרדוקס הזה יכול להתיישב אם מביאים בחשבון את תפיסת הסגולתיות היהודית של הרב חרל"פ, שיש לה מקום מרכזי בהגותו – תפיסה ששאב ככל הנראה מהראי"ה.¹³⁰ על פי תפיסתו זו של הרב חרל"פ, סגולת ישראל מעולם לא נפגמה,¹³¹ ואילו כל הפגמים המצויים בישראל מקורם באומות העולם.¹³² אם כך, העמדה של הרב חרל"פ בעניין זה איננה נובעת

- ד' מכמן, 'השפעת השואה על היהדות הדתית', בתוך: 'גוטמן (עורך), תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 649–650; ע' גולדברג, 'השואה בעיתונות החרדית: בין זכרון להדחקה', יהדות ומגזר: ציונות, מדינת ישראל והתפוצות 11–12 (תשנ"ח), עמ' 163–167, 198–199; מ' ורדיגר, 'השואה כנקודת מפנה תיאולוגית, רמת גן תשנ"ה, עמ' 150.
- 130 על כך ראו למשל המקורות והמחקרים המצוינים לעיל, ליד ציון הערה 13 ובה. על מהותו של עם ישראל במשנת הרב חרל"פ ראו הפנייתיי לעיל, הערה 82.
- 131 על כך ראו למשל: חרל"פ, מי מרום, ח (לעיל הערה 108), עמ' רב; הנ"ל, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' כו, עז–עח, קיח, רכג, רכט, והשוו לדברי הראי"ה בתוך: הראי"ה, אורות (לעיל הערה 12), עמ' נה; ראו עוד: חרל"פ, מי מרום, ד (לעיל הערה 95), עמ' פג, צו; הנ"ל, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' כו, רכט; הנ"ל, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' כ, ס, עב, עד, פח, צח ('שפנימיותם באמת לא נפגמה'), קטו, קמג ('ערכם הנשגב של עם ישראל שהוא כלו קדש לד'), קמה, קפט, שלד ועוד רבים.
- 132 יש לציין כי לפי הרב חרל"פ כל מציאות החטא מקורה באומות העולם; ראו למשל: הנ"ל, מי מרום, ז (לעיל הערה 84), עמ' רפד; הנ"ל, מי מרום, ח (לעיל הערה 108), עמ' קצג; הנ"ל, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' קטו; הנ"ל, מי מרום, יב (לעיל הערה 96), עמ' קסג, והשוו לדברי רבו בתוך: הראי"ה, מדות ראיה, הרצ"ה (עורך), ירושלים תשל"א, עמ' קא, ולדברי תלמידו הרב י"ל זוסמן בתוך: זוסמן, מבחירי צדיקיא (לעיל הערה 95), עמ' עד. כמו כן, לפי הרב חרל"פ חטאי ישראל שונים במהותם מחטאי אומות העולם; על כך ראו למשל: חרל"פ, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' רכ; הנ"ל, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' עב: 'וכל הכשלונות שנכשלו בהם ישראל, לא היו אלא מצד סיגי האומות שנתערבו בהם, וגם זה לא פעל רק על חצונותם, אבל מצד תוכן נשמתם וצורתם הפנימית הם תמיד קדש קדשים לה' לבדו, ובזה משתיקים את כל המקטרגים והמשטינים על ישראל'. יחסו השלילי של הרב חרל"פ לאומות העולם בולט בהגותו; ראו למשל: הנ"ל, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' עז, עז–פג, קו; הנ"ל, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' רב; השוו לדברי הראי"ה בתוך: הראי"ה, פירושים וביאורים על הגדה של פסח (לעיל הערה 28), עמ' קעח–קעט; הנ"ל, אגרות הראי"ה, א (לעיל הערה 79), עמ' קנו, שסט. לדעתו של הרב חרל"פ אין כל בסיס להשוואה בין ישראל לאומות העולם; ראו: חרל"פ, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' קלא.

מנקודת המבט הסיבתית הקלסית של חטא ועונש, אשמה וכפרה (הנהגת המשפט' בלשון הרמח"ל), אלא מנקודת מבט טלאולוגית של החוקיות ההיסטוריוסופית של מהלכי ההיסטוריה (הנהגת הייחוד' בלשון הרמח"ל).¹³³ תפיסה זו של הרב חרל"פ מצאה את מקומה גם בחזיון קוסמי שלו, המתואר בגוף ראשון ביומנו האישי 'רוי לי':

מתראה לפני כל יצור בחטיבה אחת ובתוך תוכה אני חוזה שני מרכזים, ורואה אני איך שכל ההויה מתברכת מהם ומתחדשת בהם, ואלו שני המרכזים הם: אחד מרכז אישי, ואחד מרכז מקומי, המרכז האישי הוא כנסת ישראל, והמרכז המקומי הוא ארץ ישראל, כל העמים כולם וכל הארצות מרכינים עצמם בפני ישראל וארצו, תאבים כולם להתבסמותם¹³⁴ ושכולם של אלו, וכשרואים ומרגישים בחלישותם של אלו מתרגזים המה הארצות והעמים ורוצים לבלוע ולהשחית את ישראל וארצו, צועקים ולוחשים להם מדוע לא תפרנסו אותנו, הבו לנו מנת חלקנו, ובתוך המרכזים הללו אני רואה מרכז מרכזים מרכזי ומרכז אישי, מרכז מקומי הוא בית המקדש והקודש, ומרכז אישי הם הצדיקים יחידי סגולה שבדור, בחשאי שולחים המה את קוי זוהרם ומזוניהם מבריאים על המרכזים הכלליים, ובאים האומות והארצות וחוטפים מהם עוד טרם נבלע בין אבריהם של המרכזים, ומתעורר מזה לישראל וארצו ניגודים פנימיים על כל העמים, ושאר הארצות, וחפץ להתגדר עצמו בממלכה בפ"ע [בפני עצמה], למרות שהאידיאל הפנימי של ישראל הוא התפשטות ממלכתה

133 עוד על כך ראו: אשכולי וגמון, בין הצלה לגאולה (לעיל הערה 50), עמ' 208–211 (לגרסה מעובדת ראו: הנ"ל, החורבן נהפך ליצירה [לעיל הערה 50], עמ' 334–336); ח' שלם, עת לעשות להצלת ישראל: אגודת ישראל בארץ ישראל לנוכח השואה, 1942–1945, ירושלים תשס"ז, עמ' 80.

134 בשולי הדברים יוער כי הרב חרל"פ – אולי בהשראת הראי"ה ואולי בהשראת מקורות קדומים יותר – השתמש רבות במוטיב הביסוס לתיאור תיקונו של העולם, השתכללותו והתעלותו, וראו עוד למשל: חרל"פ, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' עט. הראי"ה השתמש פעמים רבות בשורש בס"ם (מלשון בושם) במשמעות דומה, וראו למשל: הראי"ה, אורות התשובה (לעיל הערה 12), ט, א, עמ' סד; הנ"ל, אורות (לעיל הערה 12), עמ' נ, קיה, קלא; הנ"ל, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), א, עמ' ריג. ייתכן שמקורו בתרגום אונקלוס על הפסוק 'ימתקו המים' (שמ' טו 25): 'ובסימו מיא'. אולם המילה נמצאת גם בספרות הקבלה; ראו למשל: ר' חיים ויטאל, שער מאמרי רשב"י, ירושלים תרנ"ח, דף יד ע"ב; רמח"ל, תקונים חדשים, ירושלים תשנ"ו, תקון עשרים ותשעה, עמ' קצו. על רעיון ביסוס העולם במהלך ההיסטוריה בהגות הראי"ה ראו: ש' שפרבר, ראיות הראי"ה: מסות ומחקרים בתורתו של הרב קוק זצ"ל, ירושלים תשנ"ב, עמ' נג–סב.

בכל העולם, ושתהא ארץ ישראל בכל העולם כולו, 'והיה ד' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד' [זכ' יד 9].¹³⁵

הרב חרל"פ ראה בחזיונו שני מרכזים בתמונת אחדותה של ההוויה, האחד אנתרופולוגי (כנסת ישראל) והאחר גאוגרפי (ארץ־ישראל). לפי חזיונו מרכזים אלו הם המקור להתברכותה של כל ההוויה ולהשתכללותה. העמים והארצות מרכינים את ראשם לנוכח ההופעה של המרכזים הללו וחפצים ('תאבים' כלשונו) בכל מאודם שהם ישגשגו, מפני שגשוגם הוא המפתח להבאת הברכה האלוהית לעולם כולו, והעמים והארצות מודעים לכך היטב בפנימיותם. ואולם, כשהעמים חשים בחולשתו של ישראל כלפי האל הם מתמלאים כעס וקצף משום שישראל כביכול מונע מהם את הטובה המגיעה להם. לכן הם 'צועקים ולוחשים להם [לישראל] מדוע לא תפרנסו אותנו, הבו לנו מנת חלקנו'. בתוך כל מרכז כזה ראה הרב חרל"פ בחזיונו מרכז פנימי: במרכזו של המרכז האנתרופולוגי הוא ראה את 'הצדיקים יחידי סגולה שבדור', ובמרכזו של המרכז הגאוגרפי הוא ראה את בית המקדש והקודש במרכזו. מרכזי מרכזים אלו מפרנסים בחשאי את שני המרכזים. הם ניצבים בטבורם ומזרימים להם שפע אלוהי. המרכזים כלל אינם מודעים למרכזי מרכזים אלו ולמפעלם החשאי.¹³⁶ כשהעמים חשים ששני המרכזים הללו – כנסת ישראל וארץ־ישראל – מתברכים ממקורות אלו, הם מתנפלים על השלל וחוטפים אותו מהמרכזים עוד לפני שאלה עיכלו את שפע הברכה שקיבלו. עקב כך נוצרים מתחים עמוקים בין ישראל וארצו ובין העמים וארצותיהם – על שחטפו את השלל בטרם הגיעה העת לחלקו. עימות זה מחדד את הרצון של ישראל לבסס את ממלכתו הפרטיקולרית, אף ש'האידיאל הפנימי' שלו הוא דווקא התפשטות ממשלתו וארצו בכל כנפות הארץ.

בקשר לחזיון מעניין זה, שגופי תורתו ההגותית של הרב חרל"פ משוקעים בו, ברצוני להדגיש שהחסבר שעולה בחזיון עצמו לתופעה שהוצגה בו – העמים הקובלים על עם ישראל בשל חולשתו הרוחנית – הוא שחולשה זו פוגעת בהם ומונעת את השפע מלהגיע אליהם. לדעתו קבילה זו נובעת מהעובדה שבקרב העמים יש הכרה פנימית במעלתו של ישראל ובתפקידו האלוהי. לדעתי החזיון שראה הרב חרל"פ (על פי

135 י"מ חרל"פ, מי מרום, יח (רזי לי), ירושלים תשע"ב, עמ' רעו.

136 דברים אלו משתלבים היטב עם משל המכונה שהביא הרב חרל"פ במכתבו לבנו; ראו: הנ"ל, מכתבי מרום: אוסף מכתבי עידוד וחזיון בענייני מוסר והשקפה ובדרך החיים, ירושלים תשמ"ה, עמ' סו. לדיון במשל זה ובמשמעותו ראו: ברק, דמותו של הראי"ה קוק (לעיל הערה 91), סעיף ד.

עדותו) מתאים במובהק לרעיונותיו ההגותיים בנושא זה ומשמש דוגמה לזיקה שאפשר למצוא בכתביו בין רעיונותיו לבין חזיונותיו.¹³⁷

דברי הרב חרל"פ מלמדים, כי שנאת האומות לישראל גוברת ומתעצמת ככל שישראל שוכחים את תפקידם הייחודי. במילים אחרות: ככל שעם ישראל מתרחק מעצמיותו ואינו מביא אותה לכלל ביטוי בחייו המעשיים, כך, בהתאמה, גוברת שנאת האומות אליו.¹³⁸ ואולם, שנאה זו אינה תמידית, והיא עתידה לחלוף מן העולם ברגע שעם ישראל ישוב אל עצמיותו:

בזמן שישראל עם קדוש מסיחים דעתם ממעוז נשמתם ושוכחים את גדולתם ורוממותם¹³⁹ ונעזמות חלקם בחיים [ע"פ תה' יז 14] 'כי חלק ד' עמו יעקב חבל נחלתו' (דב' לב 9) באים עמי העולם ומטפחים על פניהם ורומסים אותם ברגל

137 דיון פנומנולוגי בשאלה אם התוכן ההגותי אצל הרב חרל"פ בנושא נגזר מחזיונותיו – חזיונותיו הוליכו לתפיסותיו ההגותיות – או אם הגותו קיבלה ממדים חזיוניים ולפיכך החזיונות הם פרי העיסוק ההגותי הנרחב בסוגיה מצריך בירור מקיף, החורג כמובן מתחומו של מאמר זה. ושואל יש להסתפק בעניין זה בראיית היחסים בין החזיון להגות כיחסי התאמה ופחות כיחסי סיבה ומסובב. ואכן, לא מן הנמנע שיש השפעה הדדית של החוויה והתוכן החזיוניים על ההגות. כלומר מחד גיסא החזיון מושפע על התפיסה ההגותית ומאידך גיסא ההגות מושפעת על החזיון במושגיה ובביטוייה; על כך ראו למשל: אידל, קבלה (לעיל הערה 79), עמ' 45–47; הנ"ל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, ירושלים ותל אביב תשס"א, עמ' 195–197; ע' ליוור, 'תורה שבעל פה בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ו, עמ' 370 והערה 2. לדיון בנושא זה בהקשר ליצירתו ההגותית של הראי"ה ראו: ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערת כוכבית), עמ' 23–24, הערה 11.

138 עוד ראו למשל: חרל"פ, מי מרום, ד (לעיל הערה 95), עמ' כח; הנ"ל, אל עם ד' (לעיל הערה 90), עמ' יא–יב ('אם' 'המנים' קמו עליך, ואם 'לבנים' בגדו בך ובארצך, אל תירא ואל תפחד, אדרבה אות היא מן השמים כי ד' אלקינו פוקדנו לטובה, מגביה אותנו למרום עוזנו ומחזירנו למקור קדשנו. כי אשור לא יושיענו, ד' אלקינו אלקי ישראל הוא המושיע אותנו, הוא ולא אחר'). מעניין כאן הטעם לכך שעם ישראל אינו שב בתשובה על אף הצקותיהם של העמים. הרב חרל"פ זקף זאת לפגיעתה של הגלות בעם ישראל, וערך מעין טיפולוגיה של התבוללות. הוא מנה שני סוגי התבוללות: האחת, ההתבוללות המזיגית בעמים, כלומר התבוללות אתנית (נישואי תערובת), והאחרת, המכונה אצלו 'ההתבוללות הקופית ברוח ובמעשה', והיא ההתבוללות התרבותית וחיקוי האומות. לדעתו זאת הסיבה שלמרות כל ניסיונותיה של ההשגחה להעיר את העם מ'תרדמתו', הוא אינו נענה לה, על כך ראו: הנ"ל, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' צז–צח. נושא זה ראוי לדיון מפורט יותר ממה שניתן להציע במסגרת זו. לעיון בהיבטים נוספים בתפיסותיו של הרב חרל"פ בסעיף זה ובמקורותיהם הקבליים ראו: א' ברק, "כשושנה בין החוחים": מוטיב השושנה בהגותו של הרב יעקב משה חרל"פ ומקורותיו הקבליים, דעת 79–80 (כדפוס).

139 השו"ל לדברי הראי"ה, אורות (לעיל הערה 12), עמ' נה.

גאווה. והדרך להחליץ מכל זה הוא רק על ידי זה שיזכרו ישראל ברוממות נשמתם וידעו להרים את קרנם, לשים על נס את גבהותם ולהתפאר בזה, אז יכנע הלב הערל של בן השפחה האומר לכתד [להכחיד] את ישראל מגוי ולא יזכר שמם עוד, ואז יכירו וידעו כל העמים גדולתם של ישראל זרע ברך ד' ישראל אשר בך אתפאר' (יש' מט 3).

ובעקבתא דמשיחא, שמצב הדורות בעתים הללו ירוד מאד עד הדיוטא התחתונה ואין בני הדור יכולים לעמוד על תוכן גדולתה של כנסת ישראל ומעז קדשה, כדי לחלוק לה הכבוד הראוי לה – מחסדי ד' הוא שלכל הפחות יתגלה כבוד ישראל בתור עם ולאום אף שהוא בצורה של חול, כדי שהרגשה זו תרכוש לה מקום וזכות אזרחית גם אצל אלה הרחוקים ביותר, למען תהיה גם להם יניקה מקדושת כנסת ישראל, וזה להם לתקומה שממנה יושעו, ולולא זאת לא היה נשאר כמעט שריד ופליט משונאיהם של ישראל, מצד ריבוי התקוממות העמים ושריהם מלמעלה ומלמטה לבלוע את הקדש, והמגן והמחסה לכל זה הוא חלוקת הכבוד לעם ישראל והרגשת עצמת גדולתו.

וכאשר תשתרש עמוק עמוק התביעה הזאת, של חלוקת כבוד לאומה, אז תתעורר דרישה נפשית לדעת מה הוא כבוד האומה, ומתוך זה יעמדו על שרש הדבר כי אין כבוד האומה הישראלית כי אם כבוד אלהים חיים, ישעם ומשגבם של ישראל, ולאט לאט יתגלה אורו של משיח וישועת ישראל באור פני מלך חיים.¹⁴⁰

לפי פסקה זו יש דרך להיחלץ מהפגיעות של אומות העולם. הדרך היא הכרתו של עם ישראל באיכויות נשמתו הפנימית ושיבתו לעצמיותו. הרב חרל"פ גרס כי בתקופה הקודרת של 'עקבתא דמשיחא' קשה מאוד לבני הדור להתעלות ולהכיר את מעלתה המיוחדת של כנסת ישראל;¹⁴¹ אולם האל בחסדו אפשר שכבוד ישראל יתגלה בצורה

140 חרל"פ, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' קפו. יש לציין כי דברים מעין אלו טען הרב חרל"פ אף לעניין מימוש וכותם של ישראל על ארץ-ישראל; ראו למשל: הג"ל, מי מרום, ה (נימוקי המקראות), ירושלים תשמ"א, עמ' ה-1.

141 מקור המושג עקבתא דמשיחא במשנה, סוטה ט, טו, שבה מפורטים משברי התקופה של סיום הגלות שתטרים את בוא המשיח. הראי"ה השתמש רבות במושג זה; ראו למשל: הראי"ה, אגרות הראיה, ב (לעיל הערה 13), עמ' קפה; הג"ל, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), א, עמ' קטז, פסקה שכו; שם, עמ' רב, פסקה תרלה; שם, עמ' ריג, פסקה תרסט, ועוד רבים. על טיבו של מושג זה ועל משמעותו בהגותו של הראי"ה ראו למשל: ירון, משנתו (לעיל הערה 13), עמ' 280-281; א' דון-

של חול, ועל ידי כך ירכשו בני האומה אהדה ללאומיות היהודית ולתכניה ויינקן מקדושתה של כנסת ישראל. בלא אפשרות זו אומות העולם היו פוגעות בישראל בלי רחם, מפני שכשעם ישראל רחוק מהענקת כבוד לנשמתו, אומות העולם מעוררות בו את תודעת נשמתו־תפקידו בדקירות. לפי הרב חרל"פ, כשיתפתח כבוד ללאום היהודי, הכבוד הזה ילך ויתעצם ויגיע גם לאהבת תורת ישראל ולשמירת מצוותיה.¹⁴² ככל הידוע לי רעיון זה, במשמעות שהרב חרל"פ הקנה לו, לא פותח על ידי הוגים אחרים בתקופתו.¹⁴³

יחיא, 'תפיסות של הציונות בהגות היהודית האורתודוקסית', הציונות ט (תשמ"ד), עמ' 85–86; ש' שפרבר, 'חבלי משיח בכתבי הרב קוק', בתוך: ח"י חמיאל (עורך), באורו: עיונים במשנת הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל ובדרכי הוראתה, ירושלים תשמ"א, עמ' 272–291 (נדפס שנית עם מראי מקומות בתוך: שפרבר, ראיות הראי"ה [לעיל הערה 134], עמ' לד–נב); פדיה, ארץ (לעיל הערה 70), עמ' 586–587 הערה 72; ר' שוח"ט, עולם נסתר בממדי הזמן: תורת הגאולה של הגר"א מווילנה מקורותיה והשפעתה לדורות, רמת גן תשס"ח, עמ' 307–310. אף בני חוגו של הראי"ה משתמשים במושג זה. לשימוש במושג אצל הרצי"ה ראו למשל: הרצי"ה, שיחות הרצי"ה: דברים (לעיל הערה 59), עמ' 150–151; בכתבי הרב הניר ראו למשל: ד' כהן, משנת הנזיר: עיקרי משנתו ותולדות חייו של מרן נזיר אלקים הקדוש הרב דוד כהן זיע"א מתוך יומניו, ה' כהן ו' הכהן (עורכים), ירושלים תשס"ה, עמ' סב. גם הוגים חרדים השתמשו רבות במושג זה במשמעות שיש בה דמיון למשמעות המופיעה בכתבי חוג הראי"ה, אם כי היא גם שונה ממנה. על המושג בהגות החרדית ראו למשל: ג' בקון, 'דעת תורה וחבלי משיח: לשאלת האידיאולוגיה של "אגודת ישראל" בפולין', תרביץ נב (תשמ"ג), עמ' 505–508 (נדפס שנית בתוך: ז' ספראי וא' שגיא [עורכים], בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב 1997, עמ' 90–92); ב' בראון, 'הרב שך: הערצת הרוח, ביקורת הלאומיות וההכרעות הפוליטיות במדינת ישראל', בתוך: נ' הורוביץ (עורך), דת ולאומיות בישראל ובמזרח התיכון, תל אביב תשס"ג, עמ' 302, 336 הערה 144; הנ"ל, החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים תשע"א, עמ' 216–220, והפניותיו שם; ד' סרוצקין, אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה, תל אביב תשע"ב, עמ' 349–377. לעניינו של המושג בספרות יהודית מוקדמת יותר ראו: שם, עמ' 181–185.

142 לא מן הנמנע שרעיון זה שאב הרב חרל"פ ממורו הראי"ה; ראו למשל: הראי"ה, אורות התשובה (לעיל הערה 12), עמ' קנד, קנו; הנ"ל, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), ב, עמ' ע–עא, פסקה קעא.

143 מעניין להשוות את דברי הרב חרל"פ המובאים במאמר זה לדברים דומים שכתב ר' יהודה ליב הלוי אשלג בהקדמתו לספר הווהר; ראו: ר' י"ל אשלג, 'הקדמה לספר הווהר', בתוך: סדרת ספר הווהר עם פירוש הסולם, א, ירושלים תשט"ו, סימנים סו–עא, עמ' יח–כ. הרב אשלג טען שם שהשוואה אירעה משום שישראל לא עסקו כראוי בפנימיות התורה. על תפיסת הרב אשלג בעניין זה ראו למשל: ט' לביא, 'מחשבת הבריאה, הקונסטרוקציה והרקונסטרוקציה של הנברא במשנת ר' יהודה לייב הלוי אשלג', קבלה 10 (תשס"ד), עמ' 331–332; י' גארב, 'הידי הסגלות יהיו לעדריים': עיונים בקבלת המאה העשרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 60–61; G. Greenberg,

ה. גישות בחוג הראי"ה: כמה הערות על המיון ושנוי

במקום אחר הצעתי הוכחות טקסטואליות לתרומתה של המתודולוגיה המשולבת הן להבנת תפיסותיו של הראי"ה, ראש החוג, הן לעמידה על מאפייני יסוד של חוג זה כחוג הגותי והן למיפוי מגוון הדעות של הוגיו.¹⁴⁴ במאמר זה הדגמתי את תרומתה של מתודולוגיה זו לגילוי פיתוחם של גרעינים רעיוניים גולמיים של הראי"ה בכתביהם של בני חוגו. כפי שהראיתי, בני החוג עיבדו ופיתחו רכיבים גולמיים אלו והביאו אותם לכלל מסכת רעיונית סדורה ורחבת היקף. לפיכך בדוגמה זו, לאחר הצגת השקפתו של הראי"ה באמצעות המתודה של חקר מקבילות טקסטואליות, הראיתי יישום נוסף של הצייר השני של המתודולוגיה המשולבת, כלומר של המתודה של חקר חוגים הגותיים: הדגמתי כיצד התלמידים פיתחו והרחיבו את השקפת רבם והעניקו לה הן מבע בהיר המסייע בהבנת תפיסותיו ההגותיות של ראש החוג והן פיתוח ומיצוי של השלכות העמדות האידיאיות-המטפיזיות של רבם, לפי הבנתם. בכך מתאפשרת הבנת תפיסותיו ההגותיות של הראי"ה, מרחביהן ואופקיהן באופן ממצה יותר, וכן עמידה על אופקי המחשבה הייחודיים של תלמידיו בני חוגו. מבחינה זו אפשר לראות בדברי התלמידים פרות – בדרגות שונות של בשלות – של הזרעים שהניח רבם. התלמידים אף הדגישו מגוון היבטים בתפיסותיו של רבם או פירשו את תפיסותיו לפי דרכיהם המיוחדות, וגם לחשיפתם של הדגשים אלו יש חשיבות רבה. כמו כן, רעיונות שהראי"ה ניסח בערפול זכו לניסוח ברור וחד משמעי בכתבי התלמידים.¹⁴⁵ לפיכך, חקר כתבי התלמידים

'Ultra-Orthodox Jewish Thought about the Holocaust since World War II: The Radicalized Aspect', in: S. T. Katz (ed.), *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*, New York and London 2005, p. 152; מאיר, 'נפתולי סוד: הלל צייטלין, פנים, זהויות: ספר רבקה [הורביץ]', באר-שבע תשס"ז, עמ' 647. יש לציין כי הן הרב חרל"פ והן מורו הראי"ה עמדו בקשרים עם הרב אשלג; ראו למשל איגרתו של הרב חרל"פ לרי"ל אשלג, שנדפסה בתוך: א"מ גוטליב, הסולם: פרקי חייהם ומשנתם של רבותינו הקדושים האדמו"רים לבית אשלג ותלמידיהם, ירושלים תשנ"ו, עמ' קמה-קמו. כמו כן, ראו את הסכמתו של הרב חרל"פ לפירוש 'הסולם' לזוהר של הרב אשלג מיום כ"ז בתמוז תש"ה, המופיעה בתוך: נריה, מועדי הראי"ה (לעיל הערה 43), עמ' תמת. ראו גם: הראי"ה, 'מכתבו של הרב קוק לאדמו"ר בעל "הסולם"', דימוי 14 (תשנ"ז), עמ' 2; ואף את המסמכים בתוך: נריה, שם (לעיל הערה 43), עמ' תמד-תמח; עוד לעניין זה ראו: מאיר, נפתולי סוד, שם, עמ' 608 והערות 98-99; ט' לביא, סוד הבריאה: תורת האלוהות ותכלית האדם בקבלת הרי"ל אשלג, ירושלים תשס"ח, עמ' 13-15.

144 ראו: ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערת כוכבית), עמ' 169-307.

145 לדוגמה נוספת לכך ראו: שם, עמ' 297-307.

תורם הן להבנתה של הגות רבם ולחשיפת ההטרמות המגוונות הגלומות בה, הן להבנת הקליטה של רעיונותיו בקרב תלמידיו והן להבנת רכיבים ממשנתו העיונית של חוג הראי"ה בכללו.¹⁴⁶

במאמר זה השתמשתי במבחן מחמיר ביישומה של המתודה של חקר חוגים הגותיים בכל הנוגע להתחקות אחר גלגולו של רעיון מהגות הרב לכתבי תלמידיו ובבחינת הפנים החדשים, בתוכן (הרעיונות) ובצורה (המינוח), שהתלמידים שיוו לתפיסותיו ההגותיות של רבם. לפי קריטריון מחמיר זה, ככל שמספר רב יותר של תלמידים מובהקים מחזיקים ברעיון מסוים, כן תתחדד ותתחזק הטענה שהמשותף להם נובע מעמדת רבם. גישה זו מאפשרת לעמוד על רציפות המחשבה בחוג ההגותי, על מגוון ביטוייה, לפי הבנתו של כל תלמיד ולפי דרכי התנסותו, וכן על שינוי ותמורה בין תפיסות התלמידים לתפיסת רבם.¹⁴⁷ ואכן, ההשקפה המוצגת במאמר זה משותפת לרוב חוגי החוג: הראי"ה, הרצי"ה והרב חרל"פ.¹⁴⁸ מכאן אני למד שההשקפה המשותפת לשניים מהתלמידים נובעת מתפיסותיו של ראש החוג; יתר על כן, בסוגיה זו אפשר להסיק מסקנה זו בביטחון רב, הן מפני שעמדה זו נרמזת ועיר פה ועיר שם בהגות הראי"ה עצמו הן מפני שהיא נובעת באופן מובהק למדי מההיסטוריוסופיה שלו, ולאמתו של דבר היא מסקנה המתבקשת ממנה.¹⁴⁹ במאמר זה ביקשתי להראות כיצד שניים מתלמידיו המובהקים של הראי"ה, הרצי"ה והרב חרל"פ, פיתחו את אחת

146 מובן שיש להשתמש בהירות רבה בהחלת המתודה של חקר חוגים הגותיים על חוג הראי"ה, מפני שיש אפשרות שהתלמיד, בהיותו הוגה בוכות עצמו, פיתח כיוונים מקוריים משלו, שאינם נעוצים בהכרח בתורת רבו, אולם גם אז יש לבחון היטב אם יש בהגות התלמיד יניקה כלשהי באותו נושא מתורת רבו, אף אם הרחיקו רעיונותיו של התלמיד מרחק רב ממנה. על כך ראו בהרחבה: שם, עמ' 160–163.

147 על קריטריון זה ראו: שם, עמ' 52–61, 160–163.

148 הרב הנוזר לא נדרש לנושא זה בכתביו (אלה שראו אור עד כה). מעניין שלעומת נוכחותה הכוללת של השואה בהגותם של הרצי"ה ושל הרב חרל"פ, כפי שתואר לעיל, הרב הנוזר, בן חוגם, לפחות בכתביו שנדפסו עד כה, לא דן בשואה ובמשמעותה התאולוגית, וכבר עמד על כך אידל; ראו: מ' אידל, 'אברהם אבולעפיה, גרשם שלום ור' דוד כהן ('הנוזר') על הנבואה, בתוך: 'עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, ב (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ט'), ירושלים תשס"ה, עמ' 832. עם זאת, פסקאות אחדות שכתב ביומנו בומן מלחמת העולם השנייה, שנדפסו בשנים האחרונות, מלמדות על עמדתו בעניין המלחמה; ראו למשל: הרב ש"י כהן, 'ה' איש מלחמה: מלך שהשלוש שלו', בתוך: א"ח שנוולד (עורך), ספר הראל: צבאות ישראלית באספקלריה תורנית, חיספין תש"ס, עמ' 242–243, ולא מן הנמנע שכתב גם על תפיסתו בנוגע למשמעותה התאולוגית של השואה.

149 על ההיסטוריוסופיה של הראי"ה ראו המחקרים המצוינים לעיל, הערה 10.

מתפוסותיו של רבם פיתוח עקיב וקוהרנטי, ואגב כך נסכו בה בהירות רבה.¹⁵⁰ מדובר בתפיסה היסטוריוסופית של הראי"ה שהביע באורח גרעיני וגולמי למדי. בכתביהם גיבשו אותה תלמידים אלו לכלל השקפה קוהרנטית והבינו לאורה אירועים בתולדות ישראל שהתרחשו בזמנם.¹⁵¹ בכך חיזקתי את טענתי על קיומו של גרעין הגותי משותף לכל הוגי החוג, גרעין שהגה רבם, הראי"ה, ותלמידיו המשיכו לפתחו ולגלות בו כיווני חשיבה נוספים, בצד הוספת חידושים משלהם החתומים בחותם המקוריות.¹⁵²

חשוב להדגיש כי ככל שמדובבים את המקורות של בני החוג בנושא זה מתקבל הרושם שהם ארוגים זה בזה בלא הפרד, הן במישור המושגים והן במישור הרעיונות. הם מלמדים זה על זה, משלימים ומעשירים זה את זה ואף מפענחים זה את זה. דומה הדבר למראות רבות שכל אחת מהן מנהירה ומעצבת את הנשקף במראות הסמוכות לה. להבנתי התלמידים – ולעניינינו של מאמר זה הרצי"ה והרב חרל"פ – חשבו לפי הקווים שהתווה רבם הן מבחינה מושגית והן מבחינה רעיונית. בין שלפנינו השפעה ישירה של הראי"ה על תלמידיו בין שלפנינו הלך רוח רעיוני של הרב ותלמידיו באותו נושא, משמעות הדבר היא שמדובר בחוג הגותי פעיל, חוג שיש לו חוט רעיוני משותף, המרמז הן על דיון משותף בין חברי החוג והן על כיוון מחשבה מובהק המשותף לחבריו. ואכן, לעתים מזומנות עמדו התלמידים היטב על רוחו של הראי"ה והמשיכו לפתחה על פי קווי הגותו המקוריים. לפיכך נכון ורצוי לחוקר להיעזר בפרשנויות ובפיתוחים מאוחרים של התלמידים לשם הבנת דברי רבם כל אימת שהוא מזהה בדבריהם תובנות השואבות מדבריו ויכולות להאיר עליהם. זו אחת האפשרויות הגלומות בשימוש במתודולוגיה המשולבת בחקר השקפותיהם של הראי"ה ושל בני חוגו. בשל כך, אף על פי שיש הבדלים בין הוגי החוג (בכמה מהם אדון בקצרה להלן), לא נכון להתעלם מהקו הרעיוני המובהק שמחבר ביניהם. קיומו מצדיק את בחינתם קודם כול כחברים בחוג הגותי מובחן, ומאפשר לעמוד על המשותף להם.

150 יש להזכיר כי אף מי שבמסגרת חקר חוג הראי"ה השתמשו במתודה של חקר חוגים הגותיים לא פיתחו כיוון זה בהרחבה – רובם נגעו בה הערות אגב בודדות, והן פזורות במחקרים על מבנים תמטיים רחבים בהגות הראי"ה, ראו למשל: רביצקי, הקץ המגולה (לעיל הערה 27), עמ' 343 הערה 117, 347 הערה 170. דיון חלוצי ביישומה של מתודה זו באופן זה באורח שיטתי מופיע בתוך: שוורץ, אתגר ומשבר (לעיל הערה 13).

151 לדוגמה נוספת לכיוון דומה ביישומה של המתודולוגיה המשולבת על חוג הראי"ה ראו: ברק, ההשפעה המעצבת (לעיל הערה 11), עמ' 386–392.

152 בעבודת הדוקטור שלי טענתי כי אפשר לראות בכמה עקרונות יסוד מטפיוויים ובעוד כמה תפיסות את המצע התאולוגי המשותף לכל בני החוג; ראו: ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערה כוכבית), עמ' 72–76.

סקרתי וניתחתי כאן את עמדותיהם של שלושה הוגים בחוג הראי"ה בעניין המניע התאולוגי הסמוי של שנאת האומות לעם ישראל. כאמור, לדעתי נקל להיווכח כי חוט הגותי אחד שוזר את תפיסותיהם, שכן שוררות ביניהם הסכמות רבות בנושא – למשל שתפקידן של אומות העולם הוא לדרבן את חשיפת פנימיותו של עם ישראל. ואולם, אין להסתפק בכך ויש להידרש להבדלים באופי דיוניהם של ההוגים, שכן בכל אחד מהם דגשים שונים והטעמות שונות, במשמעות ואף במהות, בהתאם לאופיו של הכותב ומה שהמקובלים נוהגים לכנות 'שורש נשמתו' ועקב השפעות עליו.

במסגרת זו לא אעלה אפשרויות מקיפות להבנת הפער הסגנוני הברור בין עמדות הראי"ה והרצי"ה לעמדת הרב חרל"פ בסוגיה הנדונה, ובעניין זה נדרש דיון נפרד. מטרתי במאמר זה הייתה, מלבד הצגת תפיסותיהם של בני החוג בנושא הנידון, להדגים את חשיבות השימוש במתודולוגיה המשולבת בחקר חוג הראי"ה. ובכל זאת, הניסיון לברר את ההבדלים בין תפיסותיהם של בני החוג בנושא זה מעלה שמדובר בהבדלים של גוון, אולם אלו עשויים להיות בעלי ערך רב להבנת הבדלי הגישות ביניהם,¹⁵³ שכן לעתים מהלך רוח הנדמה במבט ראשון שולי וחסר משמעות נובעות הסתעפויות שחשיבותן ראשונה במעלה, ומתקבלות עמדות הנבדלות זו מזו הבדל מהותי.¹⁵⁴ בנושא הנידון כאן ההבדל בין ההוגים אכן אינו ניכר במובהק בגופי הרעיונות עצמם אלא באופי הבעתם ובסגנון, אבל מבדיקת נושאים אחרים מתברר שהוא מפתח חיוני לגילוי הבדלים ניכרים בין הוגי החוג אף בגופי רעיונותיהם.¹⁵⁵

לשם שרטוט ראשוני של ההבדל בהלך הרוח בין ההוגים שנידונו כאן אסתייע בתורת המודלים הנהוגה במדעי הרוח והדתות, מפני שלדעתי התפיסות שהצגתי כאן חוזרות שוב ושוב בכתבי ההוגים ומשקפות דפוסי מחשבה מובחנים, הראויים לבחינה בכלי מתודולוגי זה. קודם כול יש להזכיר כאן את הבעיה הידועה, הכרוכה בכל ניסיון לערוך סיסטימטיזציה בהשקפות הגותיות – שאלת היחס בין המודלים המחקריים

153 בהקשר זה ראוי להזכיר את אמירתה של רבקה ש"ץ-אופנהיימר, כי 'בתולדות הדת מעיב הגוון על הצבע' (ר' ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוואיטיסטיים במחשבה החסידית במאה ה'ח', ירושלים תשמ"ח, עמ' 76).

154 על חשיבותו של הבדל בהלך הרוח בין הוגים ראו: בראון, הפולמוס (לעיל הערה 24), עמ' 103.

155 על הבדלים רבי משמעות בין בני החוג בעניין מהותו של עמלק ראו: U. Barak, 'Can Amalek Be Redeemed? A Comparative Study of the Views of Rabbi Avraham Itzhak HaCohen Kook and Rabbi Yaakov Moshe Harlap', *Da'at* 73 (2012), pp. xxix-lxix. על פולמוס חריף בין הרב חרל"פ לראי"ה סביב דרכי הציפייה הראויות לגאולה המשיחית ראו: ברק, התפתחות (לעיל הערה 70).

בחקר תולדות הרעיונות לבין המציאות הרעיונית הממשית שהם מבקשים לתאר, שהיא לעולם רבת פנים ומגוונת. בדרך כלל המודל צר מלהכיל את רב גוניותה של המציאות, מחמיץ את ייחודה ומונע את האפשרות לבחון דבר כהווייתו המלאה. הצעתי בעניין זה היא לבקר מחדש ולעתים תכופות את המודלים התאורטיים ולא לראות בהם דפוסים נוקשים מדי, שאין לשנותם או לעדכנם; יש להתבונן במודלים אלו התבוננות ביקורתית ובררנית ולבחון לעתים תכופות את התאמתם למציאות. כמובן, לכל תופעה יש מאפיינים ייחודיים, ועל החוקר להתחשב בהם ולהימנע ככל האפשר מלשייך אותה לקטגוריות חיצוניות לה. זאת אחת הבעיות הידועות של השימוש בתורת המודלים במדעי הרוח והדתות: החלתם של מבנים מושגיים חיצוניים וקבועים מראש על הטקסטים.¹⁵⁶ עם זאת, בשימוש במודלים מחקרניים יש תועלת בשל היכולת לנקוט ערך מבחין, העשוי לסייע בשרטוט קווים פרלימינריים לדיון בנושא.

אשתמש כאן בשני מודלים של הוגים יהודים, המיוסדים על טיפולוגיה שערך בעת האחרונה משה אידל בדיוניו על עולמו הרוחני של הבעש"ט (אם כי הם אינם זהים למודלים שהציע בפרטיהם). לאמתו של דבר, מודלים אלו מייצגים גישות מנוגדות הן כלפי היחס ליצר הרע בנפש היחיד והן כלפי היחס לאומות העולם בזירה ההיסטורית ומבטאים אתוסים שונים של הוגה ושל הגות: המודל האגוניסטי והמודל ההרמוניסטי.¹⁵⁷ אאפיין אותם בקצרה:

156 על תורת המודלים בחקר ההגות היהודית ועל הבעיות שבה ראו למשל: ש' רונברג, 'השיבה לגן-העדן: הערות לתולדות רעיון הגאולה הרסטורטיבית בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', בתוך: ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 37-38; ד' שוורץ, 'בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חג הרשב"א)', דעת 32-33 (תשנ"ד), עמ' 179-180; הנ"ל, 'חקר המודלים ומשנתו של הוגה נשכח', שם, 34 (תשנ"ה), עמ' 153-156; הנ"ל, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 13-14, 245-249; אידל, החסידות (לעיל הערה 137), במיוחד עמ' 47-53, 92-98; א' רוונק, 'אינדיבידואליזם וחברה, חירות ונורמה: קריאה חדשה בכתבי הרא"ה קוק', אקדמות יד (תשס"ד), עמ' 89-90; י' גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה, עמ' 60-64.

157 ראו: מ' אידל, 'תפילה, אקסטזה ומחשבות זרות בעולמו הדתי של הבעש"ט', בתוך: ד' אסף וע' רפפורט-אלברט (עורכים), ישן מפני חדש: שי לעמנואל אטקס, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 57-120; M. Idel, 'Mystical Redemption and Messianism in R. Israel Ba'al Shem', *Kabbalah* 24 (2011), pp. 7-111, esp. pp. 23-43. יש לציין כי אידל התמקד במאמרים אלו באפיון תפיסותיו של הבעש"ט אשר להתמודדותו ה'פנימית' של האדם עם יצרו ועם מחשבות זרות שעלולות להופיע בתודעתו בעת תפילתו, ואילו אני משתמש בהם כאן בעניין התמודדותו ה'חיצונית' של האדם עם אתגרים בהיסטוריה האנושית, כגון יחסים בין

א. המודל האגוניסטי – עם מודל זה נמנים הוגים שבכתביהם אפשר לזהות מאפייני מלחמה או ביטויי מאבק. לפי מודל זה החיים הם מלחמה, והמאבק הכרחי להתפתחות הדתית של האדם הפרטי ושל ההיסטוריה האנושית בכללה. המודל חושף מאבקים בנושאים מגוונים – ביטוי של ה'סיפור' האגוניסטי של הוגה יהודי יכול להיות המלחמה הפנימית ביצר הרע, במחשבות הזרות וכדומה, כלומר מאבק פנימי בנפש האדם; ביטוי אחר של מאבק יכול להיות המלחמה החיצונית-ההיסטורית באומות העולם או בעמלק וכדומה, כלומר מאבק חיצוני המתחולל בזירת ההיסטוריה האנושית. בדרך כלל גישה זו מטעימה את הצורך להילחם בכוחות רוע אלו ולהכריעם, למגרם ולהרסם. הוגים המשתייכים למגמה זו יתפסו בדרך כלל את חיי הרוח כמערכה מלחמתית פנימית וחיצונית נגד כוחות שליליים. כלומר, לשיטתם התפילה היא זירת מאבק בין כוחות מנוגדים, וההיסטוריה האנושית היא זירה של מאבק מתמיד עד לגאולה השלמה, ובמהלכו המתמודד שואף להכריע את הכוחות השליליים. כלומר הנפש הפרטית וההיסטוריה הכללית נתפסות כזירות של מאבק. ההוגה היהודי יבליט בהיסטוריה האנושית את סיפור המלחמה המתמדת בין ישראל לאומות העולם ובין ישראל לעמלק ואת טכסיסי המלחמה המאפשרים לנצח ולהביס את האויב – זוהי מלחמה בין כוחות מנוגדים, בין טובים לרעים. לפיכך אין להתפשר עם הכוחות הרעים ואין לשנות את מהותם ולהפכם לכוחות טובים. זוהי רוחניות שבטבורה עימות עם כוחות שנתפסים שליליים, תוך הדגשה שיש לנצח במאבקים הללו, הן הרוחניים והן הארציים. בתפיסה זו מוטעמת בדרך כלל מגמה דואליסטית, המשקפת מאבק בין שני כוחות, ולעתים אף ניכרת בה דמוניזציה של הכוח הנחשב שלילי. להוגים היוצרים לאור גישה זו יש נטייה להשתמש במושגים קבליים, כגון 'סטרא אחרא', 'קליפות' וכדומה, וכתביהם רוויים ביטויי מאבק ומלחמה.

ב. המודל הרמוניסטי – בבסיס מודל זה גישה שאינה נסבה על מאבק בין כוחות אלא היא הרמוניסטית, ומודגשות בה מגמות של העלאה ותיקון יותר ממגמות של הרס ושבירה. עמדתו של הוגה שגישתו תואמת את המודל הזה מפויסת יותר כלפי כוחות אחרים, פנימיים וחיצוניים. לפיכך גישתו כלפי יצר הרע או כלפי אומות העולם נושאת אופי מלחמתי פחות. הוגה כזה שואף לאחדות הרמוניסטית בין הפרטים בעולמנו ובין עולמנו לבין העולם העליון ולהמתקת המציאות, להעלאתה ולהשתכללותה, ולא להכנעתה ולהרסית כוחות הנמצאים בה. בגישה זו אין דיכוטומיה חריפה בין כוחות ואין דואליזם בולט בין טוב לרע אלא יש הבדלה והמתקה, ואף זיקה לחשיבה

אומות וכדומה.

אימננטיסטית. לא אחת גישתו של הוגה כזה משקפת תאוריית-על של השגחה, שלפיה מתפרשים אירועי ההיסטוריה. כמו כן, בעוד המודל האגוניסטי מתרכז במאבק בכוחות השליליים, המודל ההרמוניסטי מתמקד בראיית תכליתם.

יש לציין כי אפיוני המודלים הללו אינם מובהקים וממוסגרים, ואין לבחון אותם באופן חד ומוחלט. בקרב הוגים רבים ימצאו הן מאפייני המודל האגוניסטי והן מאפייני המודל ההרמוניסטי. ועדיין, הנימות המשוקעות בטקסטים עשויות לתת יותר מקורטוב של ידיעה על גישותיהם של הכותבים. כלומר יש חשיבות בחשיפת הגישה הדומיננטית של הוגה מסוים, זו שמשקפת את הלך הרוח של דיוניו באופן נאמן יותר, כדי להבין את תפיסתו הבסיסית או את נקודת התבוננתו במציאות.

האמת ניתנת להיאמר, הן בכתביו של הראי"ה והן בכתביהם של הרצי"ה והרב חרל"פ אפשר למצוא לא מעט פסקאות הרמוניסטיות¹⁵⁸ וגם לא מעט פסקאות אגוניסטיות,¹⁵⁹ ואצל שלושתם אפשר לחוש היטב במתח פנימי בין שתי הגישות.¹⁶⁰

158 בכתבי הראי"ה ראו למשל: הראי"ה, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), ג, עמ' קנג-קנד, פסקאות ס-סא; הנ"ל, מאמרי הראיה (לעיל הערה 27), עמ' 234-236; הנ"ל, אגרות הראיה, א (לעיל הערה 79), עמ' שלט-שמ; הנ"ל, אורות (לעיל הערה 12), עמ' כז; הנ"ל, אורות התפלה: שמונה פרקים מלוקטים ממשנתו של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ליקט וסידר מ"צ נריה, מעלה אדומים תשס"ג, עמ' 126, 130; הנ"ל, עולת ראיה, א (לעיל הערה 77), ענייני תפילה, עמ' יג (פסקה ז), ע, צו, קפו, רכו-רכח, רכט, רפט. הראי"ה הן בתפיסה זו במקומות רבים בכתביו, אך הדיון המרכזי ביותר בנושא מצוי בפסקאות המובאות בתוך: הנ"ל, אוה"ק, ב (לעיל הערה 106), עמ' שצא-תמו. בכתבי הרצי"ה ראו למשל: הרצי"ה, אור לנתיבת: קובץ פרקים ומאמרות של הגיוני דעה להארת תורה ואמונה וליישור נתיבותם לפרט ולכלל, ח"י שטיינר וי"א קלונסקי (עורכים), ירושלים תשמ"ט, עמ' קכג, רכא, רכו, רל, רמג-רמח; הנ"ל, שיחות הרב צבי יהודה: ספר במדבר, בעריכת ש"ח הכהן אבינר, ירושלים תשס"ב, עמ' 416-417. בכתבי הרב חרל"פ ראו למשל: י"מ חרל"פ, מי מרום, ג (לחם אבירים א-ב), ירושלים תשנ"ג, עמ' ל, סא, סג, סד. יש להדגיש כי הכינוי 'מודל הרמוניסטי' איננו נוגע כמובן להנחת הלכידות, השיטתיות והקוהרנטיות של מחשבת ההוגה. עניינו של המונח הרמוניסטי במאמר זה הוא אפיון התמודדותו של ההוגה עם אתגרים פנימיים (בנפש היחיד) וחיצוניים (בזירה ההיסטורית).

159 לפסקאות שיש בהן מאפיינים אגוניסטיים במישור ההיסטורי בהגותו של הראי"ה ראו למשל הפסקאות המקובצות בספרו אורות (לעיל הערה 12), עמ' יג-טז; במישור של נפש היחיד ראו למשל: הראי"ה, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), א, עמ' יא, פסקה לג, ועוד רבות. בהגותו של הרצי"ה ראו למשל: הרצי"ה, שיחות הרב צבי יהודה: על ספר אורות, א, ש"ח הכהן אבינר (עורך), ירושלים תשס"ו, עמ' 207-308; הנ"ל, שיחות הרצי"ה: שמות (לעיל הערה 84), עמ' 249. בהגותו של הרב חרל"פ ראו למשל הפסקה המובאת וההפניות המצוינות להלן, הערה 166.

160 יש לציין כי בקרב הוגים שיש להם אוריינטציה קבלית ניכר מתח כמעט מתמיד בין מודלים אלו, לעיתים בשינוי צבע וגוון, שכן למשל גישותיהם בתפיסות של סוד עץ הדעת וסוד עץ החיים

לפיכך לדעתי לא יהיה נכון להציב הוגים אלו בתבנית החמורה של הטיפולוגיה המוצגת כאן. עם זאת, בכתביו של כל אחד מבני החוג אפשר לחוש בדומיננטיות של אחד המודלים: בהגותם של הראי"ה והרצי"ה¹⁶¹ מוטעמת יותר המגמה ההרמוניסטית, כפי שאפשר להתרשם הן מהפסקאות בעין איה¹⁶² ובאיגרתו של הראי"ה לד"ר זיידל שצוטטה לעיל,¹⁶³ והן מהפסקאות שהובאו בעניינה של תפיסת ההכרחים של הראי"ה,¹⁶⁴ המשקפות במובהק הלך רוח הרמוניסטי.¹⁶⁵ ואילו מהגותו של הרב חרל"פ משתקפת מגמה אגוניסטית יותר, ופחות מוטעמת בה המגמה ההרמוניסטית. כלומר ניכרים בה יותר מתח בין כוחות וטכניקה של מאבק באומות העולם, ופחות שאיפה להרמוניה.¹⁶⁶ לענייננו, ביחסו של הרב חרל"פ לאומות העולם ניכר הבדל זה במובהק, שכן בטקסטים פרי עטו, למשל אלה המובאים במאמר זה, בולטת בלי כל ספק נימה של מאבק באומות העולם, ואילו בהגות הראי"ה מורגשת יותר נטייה

מאפשרות יצירת משמעויות דומות למאפייני המודלים. למשל, לדידם בעידן הנוכחי, המתנהל בסוד עץ הדעת, יובלטו יותר הדואליים, הניגוד והאגוניזם בין הטוב והרע. לעומת זאת, בעידן הגאולה העתידי, המאופיין בסוד עץ החיים, יוטעם יותר חזון הרמוניסטי נטול ניגודים חדים, שבו גם לרע (המתוקן) נודע מקום רב חשיבות.

161 בעניין הגותו של הרצי"ה הדברים נסמכים אף על הטקסטים המובאים אצל: ברק, האם תיתכן גאולת עמלק (לעיל הערה 155), עמ' xlvi–xlvi.

162 ראו לעיל, ליד ציון הערה 8.

163 ראו לעיל, ליד ציון הערה 22.

164 ראו לעיל, ליד ציון הערה 24 ואילך.

165 עוד על כך ראו לעיל, הערה 158.

166 ראו למשל לעיל, הפסקאות המובאות בסעיף ד. מעניין לבחון הצעה זו אף בנוגע להבנת המלחמה הפנימית בנפש האדם בהגותו של הרב חרל"פ, למשל בתפיסותיו אשר למאבק ביצר הרע או במחשבות הזרות. לדעתי עיון פרלימינרי מלמד כי מגמה זו תתאשר גם מסקירת דינאו על התמודדותיו של האדם הפרטי; ראו למשל דוגמה מייצגת באחת הפסקאות מיומנו האישי המשקפת גישה אגוניסטית מובהקת: 'ההתאבקות של שני אנשים שנלחמים יחד גורם הפירוד הגדול, שאח"כ לא יודמנו יחד ויהיו ניכרים לאויבים ושונאים, באופן שטרם נתגלה הריב עדיין הם מזדמנים יחד והשנאה בכיסוי והעלם וכל אחד מסתתר מחבירו ובפיו ידבר שלום ובקרבו ישים ארבו [על פי ירימיה 7] והסכנה גדולה מאד, ולא כן אחרי שיתגלה הריב ושנאה מפותחה מאד, אז כבר יודעים להזהר זה מזה. כן ההתאבקות של הטוב והרע בעידן צלותא דאיהו שעתא דקרבא (עיי' ונצחוננו, וזהו ענין המחשבות ורות שמתגברות כל כך בתפילה דאו שעת המלחמה ומשתמש בכל כלי זינ' (חרל"פ, מי מרום, יח [לעיל הערה 135], עמ' שמה–שמו). התפילה היא אפוא זירה של מלחמה ומאבק. לעומת זאת, פסקאות אצל הראי"ה בנושא זה (כגון הנ"ל, שמונה קבצים [לעיל הערה 12], א, עמ' קג–קד, פסקה רפב, ועוד רבות) משקפות גישה הרמוניסטית יותר.

לחיפוש ההרמוניה עם אומות העולם ולמציאת האפשרות לפעול עמן,¹⁶⁷ ולא להתנגד להן אלא במצבים דחוקים.¹⁶⁸ לדעתי בני החוג הבינו את ההבדלים בין העמדות שלהם כתולדה של מדרגות רוחניות שונות ומובחנות. הרב חרל"פ הכיר היטב בעליונותה

167 ראו למשל: 'ע"ד [על דבר] האמונות הזרות, אומר לכ"ג [לכבוד גאון] את דעתי, כי לא הבלעתן והריסתן היא מטרת אורם של ישראל, כמו שאין אנו מכוונים הרס כללי לעולם ולאומיו כולם, כי אם תקנתם והעלאתם, הסרת סיגיהם, וממילא יצטרפו בזה למקור ישראל, להשפיע עליהם טללי אורות. "הסירותי דמיו מפיו ושקוציו מבין שניו ונשאר גם הוא לאלקינו" [זכ"ט 7; וראו בבלי, מגילה ו' ע"א]. וזה נוהג אפילו באליליות, וקל-וחומר בדתות הנסמכות בחלק מיסודותיהן על אור תורת ישראל [...] דעה רחבה זאת, ממותקת במתקה ודבשה של תורת אמת, צריכה להתלוות עם כל ארחותינו באחרית הימים, למחתם אורייתא בהיכלא דמלכא משיחא בהפיכת מרידא למתיקא וחשוכא לנהורא' (הרא"ה, אגרות הראיה, א [לעיל הערה 79], עמ' קמב). יושם אל לב כי בדברים אלו נשען הרא"ה על תפיסה קבלית המופיעה בספר הזוהר, שלפיה היכולת להפוך 'מרירו' למתיק' היא מגופי התורה הנלמדים בהיכלו של המשיח, ולאורם יש לפעול; ראו על כך למשל זוהר (לעיל הערה 99), ח"א, ד ע"א-ב; ועל משמעות עניין זה ראו: הלגר-אשד, ונהר יצא מעדן (לעיל הערה 109), עמ' 100-102. על כך בהגות הרא"ה ראו למשל: הרא"ה, אגרות הראיה, א (לעיל הערה 79), עמ' נ, קמב, שע; הנ"ל, עולת ראיה, א (לעיל הערה 77), עמ' קלו; הנ"ל, מאמרי הראיה (לעיל הערה 27), עמ' 79, 99; הנ"ל, פנקסי הראיה, א, ירושלים תשס"ה, עמ' רא-רב; ועל כך ראו: ברק, חוג הרא"ה (לעיל הערת כוכבית), עמ' 93-94 הערה 86. דברים אלו מתלכדים יפה עם תיאורו של הרא"ה בידי תלמידו – 'באומץ רצונו מהפך מרירו למתיק, מחשיכה לאורה, עד שאמר בו לילה כיום יאיר כחשיכה כאורה' (חרל"פ, ישלח ממרום [לעיל הערה 91], עמ' 43. המילים האחרונות מצוטטות מתהלים קלט 12). למיטב הבנתי, לפי הרא"ה בפסקה שלעיל ניכר במובהק שהמפגש הקונטמפלטיבי של האדם עם הניצוצות החבויים במציאות הגשמית-החולית מביא דווקא להתקיימותה של אותה מציאות, להתחיותה, להתמלאותה ולהטענתה בקדושה, ולא לריקונה מן הקדושה המשוקעת בה, ומתוך כך להריסתה, לכליונה ולהתבטלותה. לפיכך לא רק שהמוחשי אינו מאבד לאחר העלאת הניצוץ האלוהי שבו את ממשיותו המוחשית-הקונקרטי אלא הוא אף מגשים את עצמו במלואו, בקונקרטיות שהיא עתה מוזככת יותר. כוכור, שאלה דומה הועלתה במחקר בעניין תורת העלאת הניצוצות בהגות החסידית, ובנושא זה יש מחלוקת יסודית בין בובר לשלום ולחוקרים נוספים.

168 ראו למשל: הרא"ה, אגרות הראיה, א (לעיל הערה 79), עמ' ק: 'ועניני המלחמות, אי אפשר הי'הן כלל, בשעה שהשכנים כולם היו זאבי ערב ממש, שרק ישראל לא ילחם, שאו היו מתקבצים ומכלים ח"ו [חס ושלום] את שאריתם; ואדרבה הי'הן מוכרח מאד גם להפיל פחד על הפראים גם ע"י הנהגות אכזריות, רק עם צפיה להביא את האנושיות למה שהיא צריכה להיות, אבל לא לדחוק את השעה'. כלומר, לפי פסקה זו, הרשעות של אויבי ישראל היא שהכריחה את עם ישראל להילחם בהם ולחשוף אגב כך אכזריות הרחוקה כל כך – לפי הרא"ה – מתכונת נשמתו; על כך ראו עוד: הרא"ה, מדבר שור (לעיל הערה 18), הדרוש התשעה ועשרים, ובמיוחד עמ' רסט-רעא. לרעיון זה בהגות הרצי"ה ראו למשל: הרצי"ה, שיחות הרצי"ה: בראשית (לעיל הערה 99), עמ' 232-233.

הרוחנית של תפיסת רבו, 169 ואף ניכר ששאף לסגל לעצמו את הבחינה ההרמוניסטית שלו, 170 אך ככל הנראה הפער נותר בעינו. 171 לעומת זאת כאמור, הגות הרצי"ה משקפת הלך רוח דומה לשל אביו, אם כי בתרגום המעשי של הדברים, כלומר בדין בנושאים פוליטיים, אפשר לחוש יותר בנימה ההולמת את המודל האגוניסטי, בשל תקיפותו הרטורית של הרצי"ה כלפי אומות העולם וכלפי יריבים מבית. הרצי"ה ניסה להגשים בתקופתו רכיבים מהתפיסה האידיאית הרחבה של אביו, בפרט בעניינים פדגוגיים, לאומיים ופוליטיים, ולהפוך את תורת אביו לכוח מניע בחיים. לדעתי ההכרח שחש להתמודד עם מסכת האירועים שהתרחשו בתקופתו הוא שהביא אותו לניסוחים חריפים ושיווה לדבריו בנסיבות אלו ארשת אגוניסטית – בוודאי לעומת גישת הראי"ה, שנטייתו הדומיננטית הייתה לראייה חזונית-הרמוניסטית (והיא מרכז הכובד של הגותו), ופחות להבאת רעיונותיו אל מישור המימוש הקונקרטי. 172

169 על כך ראו למשל: חרל"פ, ישלח ממרום (לעיל הערה 91), עמ' 53; וראו עוד: ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערת כוכבית), עמ' 77–104. יש לציין כי אצל הראי"ה ובני חוגו רווחה התפיסה שאהבת האל אמורה להביא את האדם לאהבת בריותיו; וככל שאדם במדרגה רוחנית גבוהה יותר, כך תעצם אצלו אהבת הבריות. על כך בהגות הראי"ה ראו למשל: הראי"ה, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), א, עמ' מ, פסקה קטו; הנ"ל, מאמרי הראייה (לעיל הערה 27), עמ' 220. על כך בהגות הרצי"ה ראו למשל: הרצי"ה, שיחות הרב צבי יהודה: גיליון 23 (אהבת כל האדם; אהבת ישראל), ש"ח הכהן אבינר (עורך), ירושלים [חש"ד], עמ' 8 ('יש מקום להבין שכלל שיש גדלות ורוממות בתפיסה, כך יש יותר אהבה לכל. הצדיקים היותר גדולים, גדולי התורה וגדולי ישראל צריכים להתמלא באהבה לכל הברואים כולם, לכל הגויים כולם'); הנ"ל, שיחות הרצי"ה: בראשית (לעיל הערה 99), עמ' 138 ('ככל שאדם יותר תלמיד חכם, יותר למדן בחריפות ובקיאות של תורה – כך צריכה להתגלות אצלו יותר אהבת הבריות'); שם, עמ' 166–167; הנ"ל, שיחות הרצי"ה: במדבר (לעיל הערה 158), עמ' 270–274, 309–311; הנ"ל, לנתיבות ישראל, ב, ירושלים תשנ"ז, עמ' פו–פו. על כך בהגות הרב חרל"פ ראו למשל ביומנו האישי, רוי לי: 'מתוך אהבת ד' מתפשטת האהבה על כל בריותיו' (חרל"פ, מי מרום, יח [לעיל הערה 135], עמ' מב), וכן שם, עמ' סט. לא מן הנמנע שהראי"ה ובני חוגו שאבו רעיון זה מהגותו של המהר"ל מפראג, ראו למשל: מהר"ל מפראג, נתיבות עולם, מהדורת בני ברק תש"ם, ב, נתיב אהבת הרע, פרק א, עמ' נ ('כי מי שאוהב את אחד, אוהב כל מעשה ידיו אשר עשה ופעל, ולפיכך כאשר אוהב את השם ית' [ברך] אי אפשר שלא יאהב את ברואיו ואם הוא שונא הבריות אי אפשר שיאהב השם ית' אשר בראם').

170 הדבר בא לכלל ביטוי בכתביו, ראו למשל: חרל"פ, מי מרום, ט (לעיל הערה 27), עמ' רנו; וכן ראו עוד הפסקאות שהובאו בהערה הקודמת מיומנו של הרב חרל"פ.

171 עוד על כך ראו: ברק, האם תיתכן גאולת עמלק (לעיל הערה 155), במיוחד עמ' xlix–xlvi.

172 ביטוי ברור למדי לכך מצוי בשורה של מפעלים מעשיים ומהלכים פוליטיים שיום הראי"ה, שחלקם לא צלחו (לפחות לנוכח ציפיותיו מהם) או נחלו הצלחה מוגבלת, למשל שקיעתה של התנועה שהקים 'דגל ירושלים'. ראו למשל את דבריו של יוסף אבנרי בדיונו על כך: 'כביר היה כוחו של הרב בהעלאת רעיונות מקוריים, ובפרישת חזון חובק עולם, ברם שאר הרוח שאפיין את

לפיכך, לטעמי מבחינת המחקר יש לחלק חלוקה מובהקת למדי בין כתביו ההגותיים-עיוניים של הרצי"ה ושיחותיו התורניות,¹⁷³ שטרם נחקרו באופן ממצה, ובין כתביו הפובליציסטיים-האקטואליים וכרוזיו, שהם תולדה של שיקולים חינוכיים, פולמוסיים, פוליטיים ומדיניים.¹⁷⁴

עתה נשאלת השאלה: מהיכן סיגל הרב חרל"פ את הדומיננטיות האגוניסטית שלו, שהיא כה שונה מהלך הרוח של תפיסת רבו? לשון אחר: גם אם לפנינו חידוש מקורי של הרב חרל"פ, מעניין לבחון מהם מקורות ההשראה וההשפעה של חידוש זה. שאלה זו מורכבת למדי, אולם כבר בשלב זה של המחקר אפשר להציג שלושה היבטים בפתרונה:

א. התפיסה האגוניסטית דומיננטית בקרב מקובלים בעת החדשה: האמת ניתנת להיאמר, גישה זו בולטת ביותר בהגות הקבלית בעת החדשה, ולפיכך יש להניח כי הרב חרל"פ, בהיותו תלמיד חכם תופס קבלה, חש בנוח עמה, שכן אין היא חריגה בנוף המסורת היהודית במשך דורות. במובנים רבים זוהי הגישה השלטת בעולם היהודי, במיוחד הפוסט-לוריאני, ומקומה באקלים הרוחני שלו דומיננטי ביותר.

כל תחומי יצירתו ופעילותו, לא היה בו די כדי להפוך רעיון נשגב למציאות הקורמת עור וגידים. נראה כי הכושר הארגוני היה נקודת תורפה אצל הרב. עולמו הרוחני הרקיע שחקים, אך מנע בעדו עיסוק מרוכז בנושאים מנהליים-אירגוניים, שעשויים היו לקדם את תנועתו (י' אבנרי, 'דגל ירושלים', בתוך: מ' אליאב [עורך], בשבילי התחייה: מחקרים בציונות דתית, ג, רמת גן תשמ"ט, עמ' 56). הראי"ה אף הודה בכך, ובלשונו: 'אנכי אינני פוליטיקאי, ולא אוכל להתגדר בענינים של פירוד הדעות' (הראי"ה, אגרות הראיה, ג, הרצי"ה [עורך], 'ירושלים תשכ"ה, עמ' רסב). עוד ראו לעניין זה, למשל, דברי הסופר ש"י עגנון על הראי"ה; ראו: ש"י עגנון, מעצמי אל עצמי, ירושלים ותל אביב תשל"ו, עמ' 187-188. על ההקשר ההיסטורי של הדברים ראו: נ' ברון, 'יפו, 1912: הרב קוק ו"ששת טובי העיר" דנים בפרשת אונס נערה במאה-שערים בירושלים', קתדרה 142 (תשע"ב), עמ' 75-112. עם זאת, יש לתת את הדעת שאישיותו המיוחדת של הראי"ה אינה אלא פן אחד בהצלחתו המוגבלת במישור המעשי. יש לזקוף זאת גם לגורמים נוספים, הקשורים בנסיבות האובייקטיביות המורכבות והמסובכות שבהן פעל. לעניין זה ראו למשל: ירון, משנתו (לעיל הערה 13), עמ' 259-266; י' אבנרי, 'הראי"ה קוק כרבה הראשי של ארץ ישראל (תרפ"א-תרצ"ה): האיש ופועלו', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ט, עמ' 479-482; הנ"ל, דגל ירושלים, שם, עמ' 54-58; לוי, יחסה של היהדות החרדית (לעיל הערה 10), עמ' 318-324; שוריק, מראשית הצמיחה להגשמה (לעיל הערה 50), עמ' 49-51; ד' שוריק, 'חידת הכפילות של הרב קוק', הארץ, כ"ו בשבט תשס"ז (14.2.2007), מוסף ספרים, עמ' 6; א' רונק, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשס"ז, פרקים ג, ה, ו, ז. לעניין זה ראו עוד: ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערת כוכבית), עמ' 154-159.

173 ראו למשל: ברק, האם תיתכן גאולת עמלק (לעיל הערה 155), עמ' xliii-xlvii.

174 על כך ראו למשל: ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערת כוכבית), עמ' 131-138.

למשל, הרב חרל"פ הכיר היטב את ספר המוסר הפילוסופי רב ההיקף חובות הלבבות לר' בחיי בן יוסף אבן פקודה (בן המאה האחת עשרה). זהו ספר אגוניסטי מובהק, שבו מחברו דן למשל בשתי מלחמותיו של האדם: הפנימית, מלחמת היצר הרחוננית (שהיא לדעתו המלחמה הגדולה), והחיצונית – מלחמה צבאית עם אויב חיצוני (שהיא לדידו המלחמה הקטנה).¹⁷⁵ גישה זו, שהשפיעה רבות על חסידי אשכנז ועל חכמי המוסר הקבלי, כבשה את רובה המכריע של הרוחניות היהודית מהמאה השש עשרה (קבלת צפת וספיחיה) ואילך, וביססה והשגירה את התפיסה שהחיים הפנימיים והחיצוניים הם סוג של מלחמה הדורשת מאבק עיקש.¹⁷⁶ לפיכך, לאמתו של דבר דווקא אשר לעמדה קבלית-הרמוניסטית ראוי יותר לשאול כיצד גובשה ומאילו מקורות ינקה. השאלה הגדולה צריכה להישאל על גישתו של הראי"ה, שכן היא החריגה בנוף רוחני זה, ובשל כך אמנם גררה ביקורת חריפה מצד אישים חרדים, שכמה מהם היו תופסי קבלה.¹⁷⁷

175 ראו למשל: ר' בחיי בן יוסף אבן פקודה, תורת חובות הלבבות, י' אבן תבון (מתרגם), ורשה תרל"ה, שער יהוד המעשה (השער החמישי), פרק חמישי [חלק שני, ג ע"ב–ז ע"ב]; וכן שם, שער הפרישות (השער התשיעי) [חלק שני, סג ע"ב–עה ע"ב]. לדבריו של הרב חרל"פ על תפיסותיו של ספר חובות הלבבות ראו למשל: חרל"פ, מי מרום, יח (לעיל הערה 135), עמ' שכו.

176 על כך ראו למשל: י' דן, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים 1974, עמ' 202–229; מ' פכטר, 'ספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה הט"ז ומערכת רעיונותיה העיקריים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, שער ב; י' אלבוים, תשובת הלב וקבלת יסורים: עיונים בשיטות התשובה של חכמי אשכנז ופולין, 1348–1648, ירושלים תשנ"ג; A. Nadler, *The Faith of the Mithnagdim: Rabbinic Responses to Hasidic Rapture*, Baltimore and London 1997, pp. 78–102; ע' אטקס, בעל השם: הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס, עמ' 148–149; ש' פכטר, 'שמירת הברית: לתולדותיו של איסור הוצאת זרע לבטלה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז, פרקים ה, ו; ג"ד הונדרט, גאולה קטנה ומעט כבוד: החברה היהודית בפולין-ליטא במאה השמונה-עשרה, צ' לסמן (מתרגמת), ירושלים תשס"ח, פרקים ו, ז, ובמיוחד עמ' 128–131. הדבר התבטא למשל בתפוצתו הרחבה של ספר חובות הלבבות במאות השבע עשרה והשמונה עשרה בחברה היהודית במזרח אירופה וכן בפירושים שנכתבו עליו, המעידים על הפופולריות הרבה שלו; על כך ראו למשל: נדלר, שם, עמ' 78–79, 216 הערה 5; הונדרט, שם, עמ' 56–57, 131. אידל ציין את השפעתן של פסקאות אלו (המצוינות בהערה 175 לעיל) של רבנו בחיי על ספרות המוסר הקבלית (כגון בספר ראשית חכמה ל' אליהו די וידאש) ועל הספרות החסידית; ראו: אידל, תפילה (לעיל הערה 157), עמ' 74 הערה 61, והפניותיו שם.

177 למשל האדמו"ר ר' אברהם מרדכי אלטר מגור (תרכ"ו–תש"ח; 1866–1948), האמרי אמת, חש שגישת הראי"ה שותקת במידה רבה את התפיסה האגוניסטית השגורה, הן כלפי המאבק הפנימי והן כלפי המאבק החיצוני, שעניינו היחס כלפי יהודים עוברי עברה. לאחר פגישתו עם הראי"ה כתב בוו הלשון: 'זהרה"ג [והרב הגאון] ר' אברהם קוק שי[חיה] הוא איש האשכולות בתורה ומדות תרומיות, גם רבים אומרים כי הוא שונא בצע. אולם אהבתו לצייון עוברת כל גבול ואומר על טמא

ב. הרב חרל"פ הושפע מהאקלים התרבותי של היישוב הישן האשכנזי בירושלים בראשית המאה העשרים ובמיוחד מעמדותיו של הריצ"ם שפירא: כדי לעמוד על ההבדל בין הדומיננטיות האגוניסטית הניכרת בהגותו של הרב חרל"פ לבין הדומיננטיות ההרמוניסטית הכולטת בהגותו של הראי"ה יש להבין גם את התפתחותם הרוחנית של שני ההוגים על רקע זמנם ומקומם, כלומר בראי הסביבה הגאוגרפית-תרבותית שבה גדלו, חונכו ועוצבו. לפני עלייתו של הראי"ה ארצה בשנת תרס"ד (1904) הוא שהה שלושים ושמונה שנים באקלים התרבותי הרבני של ליטא ולטביה בשלהי המאה התשע עשרה. הוא פעל במציאות היסטורית-תרבותית שרווחו בה הן מגמות מסורתיות-שמרניות והן מגמות חדשניות-מודרניות ברוח ההשכלה. אלו ואלו הצמיחו אצל יהודי ליטא ולטביה זרמים חברתיים-תרבותיים שונים ומגוונים (הסוציאליזם היהודי, התנועה הלאומית היהודית, הציגנות הדתית, הזרם החרדי ועוד). המתניות התרבותית והפתיחות הרוחנית לעולם ההשכלה הכללית של דמויות רבניות לא מעטות ביהדות זו היו דבר שבשגרה, למרות הפיצול הרעיוני, ודיאלוג של זרם אחד עם אחר היה עניין יום-יומי, שהיה לו ביטוי מובהק בספרות התקופה ובעיתונות. כמו כן, המגע של יהדות זו עם הסביבה הנכרית היה אינטנסיבי ומתמיד. העמידה על

טהור ומראה לו פנים כאותו שאמרו חז"ל בפ"ק [בפרק קמא] דעירובין על מי שלא הי' [ה] בדורו כמותו ומטעם זה לא נקבע הלכה כמותו. ומוזה באו הדברים הזרים בשתבוריו. והרבה התוכחתי עמו, כי אם כונתו רצוי, אבל מעשיו וכו' [על פי ריה"ל בספרו הכוזרי א, פתיחה (מהדורת אבן שמואל, עמ' א)], שנותן יד לפושעים, כל עוד שעומדים במרדם ומחללים כל קודש, ואשר הוא אומר: כי בזה הוא דבוק במדותיו כמ"ש [כמו שנאמר] אתה נותן יד לפושעים וכו' – אני אומר כי ע"ז [על זה] מתוודים, מפני היד שנסתלחה במקדשך, ובנין נערים סתירה ואפילו בבנין ביהמ"ק כמ"ש רש"י [...]. אבל להגדיל התעמלות פושעים ולהחניפם באופן נבהל לקרות להם שלום עליכם מלאכי השרת וכו' מלאכי עליון. זה מרגיז החרדים באופן שא"א [שאי אפשר] לתארו. גם שיטתו בענין העלאת הנצוצות הוא דרך מסוכן; כל עוד שאינם שבים מפשע, אז הנצוצות אין בהם ממש, ומביא בזה סכנה לנפשות טהורות ונקיות, שיתחברו עי"ז [על ידי זה] לפושעים בכח יפיתו של ית' (ר' אברהם מרדכי אלטר מגור במכתב מיום ז' באייר התרפ"א; מובא בתוך: ר' אברהם מרדכי אלטר מגור], אוסף מכתבים ודברים מכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מגור, ורשה תרצ"ז, עמ' 10-10). ביסודה של הטענה מונחת התפיסה על החלשתה של שנתת הרע אצל הראי"ה, המביאה אותו לקרבה ל'פושעים'; קרבה זו חורגת מהמקובל ביהדות האורתודוקסית ועשויה להביא אותו ללמידה מדרכיהם. לפי טיעונו של האמרי אמת' אין שום יתרון בפנימיות של יהודים עוברי עברה כל עוד אין הדבר מתגלה בפועל. טיעון דומה השמיע בימינו הרב יצחק גינזבורג כשרמנו בדבריו לדברי האדמו"ר מגור על הראי"ה, אולם בלא ציון שמו; ראו למשל: הרב י' גינזבורג, קומי אורי: פרקי מאבק ותקומה, כפר חב"ד תשס"ו, עמ' קנח. מעניין לציין כי אף הרצי"ה התמודד עם טענות מעין אלו; ראו למשל: הרצי"ה, שיחות הרצי"ה: במדבר (לעיל הערה 158), עמ' 352 הערה 9; הנ"ל, שיחות הרצי"ה: דברים (לעיל הערה 59), עמ' 334.

רקע גאוגרפי-תרבותי זה תורמת תרומה חשובה להבנת הדומיננטיות של העמדה ההרמוניסטית בהגותו של הראי"ה ומאירה את הקשרה.¹⁷⁸

הרב חרל"פ גדל והתעצב בסביבה תרבותית-דתית אחרת לחלוטין. הוא התחנך ביישוב הישן האשכנזי בירושלים בראשית המאה העשרים, שרבים מאנשיו הקדישו את זמנם במיוחד לתלמוד תורה ולתפילה. מוביליה של קבוצה זו נטו להתבדל ולהסתגר, במובן אידאולוגי וחברתי, מפני ה'אחר', התעניינו בעולם ההשכלה הכללית במידה פחותה בהרבה מדמויות רבניות ליטא ולטביה והתרחקו מדיאלוג רעיוני עמו. כמו כן, רבים מנציגי היישוב הישן האשכנזי נקטו סגנון תוקפני ולוחמני כלפי יריבים מבית ולחצים מבחוץ.¹⁷⁹ סקירת רקע תרבותי זה תורמת להבנת התרקמותן של גישות

178 על האקלים התרבותי של יהדות ליטא ולטביה ושל ישיבותיהן במחצית השנייה של המאה התשע עשרה ראו למשל: 'סלוצקי, ליטא', האנציקלופדיה העברית, כא, ירושלים ותל אביב תשכ"ט, טורים M. Mishkinski, 'Regional Factors in the Formation of the Jewish Labor Movement in Czarist Russia', *Yivo Annual of Jewish Social Science* 14 (1969), pp. 27-52; 'ש' שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים תשס"ה, במיוחד עמ' 216-225, 350-354; 'שלמון, מ' / 'מסורת, מודרניזציה ולאומיות: הרב המשכיל כפרומטר בחברה היהודית ברוסיה', בר"אילן; ספר השנה למדעי היהדות והרוח כח-כט (תשס"א), עמ' 23-39; הנ"ל, אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי הלאומיות, ירושלים תשס"ו, עמ' 131-132; כמו כן ראו תיאורו של א' לון, מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה (1882-1904), תל אביב תשמ"ה, עמ' 23-51. על חשיבותו של רקע גאוגרפי-תרבותי זה להבנת חייו של הראי"ה, אישיותו רבת הממדים, הגותו המסועפת ופועלו ראו בהרחבה אצל: מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית (לעיל הערה 33).

179 על האקלים התרבותי של היישוב הישן האשכנזי בירושלים בראשית המאה העשרים נכתבה ספרות ענפה; ראו למשל: מ' פרידמן, חברה במשבר לגיטימציה: היישוב הישן האשכנזי 1900-1917, ירושלים תשס"א; 'קניאל, המשך ותמורה: היישוב הישן והיישוב החדש בתקופת העליה הראשונה והשנייה, ירושלים תשמ"ב. רקע חברתי-תרבותי זה חשוב אף להבנת תקופת ירושלים בחייו של הראי"ה (תרע"ט-תרצ"ה; 1919-1935), הנחשבת לתקופה סוערת בשל יחסיו המתוחים והמעוררים עם האורתודוקסיה הלא-ציונית הירושלמית. בראשית תקופה זו שימש הראי"ה רבה הראשי האשכנזי של ירושלים ואחר כך, עם הקמת הרבנות הראשית, נבחר לכהן כרבה הראשי האשכנזי של ארץ-ישראל. מינויים אלו עוררו מורת רוח וביקורת חריפה בקרב חלק מרבני היישוב הישן ואנשיו, שהתנגדו לאיש ולדרכו. ואכן, בשנים אלו רבתה המהומה בחיים הציוניים של סביב הראי"ה, וביטוייה היו מחאות, התקפות, כתבי פלסטר וחומות. על תקופת ירושלים של הראי"ה ועל עימותיו במרוצתה עם האורתודוקסיה הלא-ציונית המקומית ראו למשל: J. B. Agus, *Banner of Jerusalem: The Life, Times, and Thought of Abraham Isaac Kuk*, New York 1946, pp. 99-126; 'ש"ץ, ר' / 'ש"ץ, 'ראשית המסע נגד הרב קוק', מולדו (תשל"ד), עמ' 251-262 (נדפס שוב בתוך: הנ"ל, הרעיון המשיחי מאז גירוש ספרד, ירושלים תשס"ה, עמ' 224-238); מ' פרידמן, חברה ודת: האורתודוקסיה הלא-

אגוניסטיות בקרב הוגים שפעלו באקלים תרבותי זה, למשל חרדים ירושלמים רבים בני היישוב הישן האשכנזי בשלהי התקופה העות'מאנית, שדבקו בתורת הנסתר. כמותם, אף הרב חרל"פ אימץ גישה אגוניסטית יותר, המאפיינת הן את השקפתו על המלחמה הפנימית בנפש היחיד (של היצר הטוב ביצר הרע) והן את השקפתו על המלחמה החיצונית ההיסטורית (של ישראל באומות העולם).¹⁸⁰

ציונית בארץ-ישראל תרע"ח-תרצ"ו, ירושלים תשל"ח, עמ' 87-109; אבנרי, הראי"ה קוק (לעיל הערה 172); מאיר, אורות וכלים (לעיל הערה 21), עמ' 176-183; רוזנק, הרב קוק (לעיל הערה 172), עמ' 189-238; Y. Mirsky, *Rav Kook: Mystic in a Time of Revolution*, New Haven and London 2014, pp. 157-217. עזריאל קרליבך ציין בהקשר הזה כי הספר אורות של הראי"ה נשרף בראש חוצות בידיהם של קנאי האורתודוקסיה החרדית בירושלים. על כך ראו: ע' קרליבך, ספר הדמויות, א, תל אביב תשי"ט, עמ' 224. יש לציין כי הרב חרל"פ סגן ביקורת קשה, אשר טרם נחשפה במלוא היקפה, בשל התקרבותו לראי"ה. ראו למשל: חרל"פ, הד הרים (לעיל הערה 91), עמ' לא. טפח מהביקורת שלוחת הרסן שהוטחה ברב חרל"פ נגלית באיגרת המובאת אצל: א' ברק, 'על יחסי הרב יעקב משה חרל"פ וקנאי ירושלים: איגרת לא ידועה מאת ר' מאיר הלר', עלי ספר כד-כה (בדפוס), ושם ספרות מחקר נוספת.

180 התפיסה האגוניסטית של הרב חרל"פ בעניין אומות העולם ניכרת הן ביחסו הכללי אליהן (כפי שהראיתי לעיל, בפסקאות המובאות בסעיף ד, וכן ראו: ברק, חוג הראי"ה [לעיל הערה כוכבית], עמ' 174-179) וביחסו המסייג כלפי תפיסות ורעיונות שנוצרו והתפתחו בקרבן – יחס הבא לכלל ביטוי, בין היתר, במידת התעניינות פחותה משל יתר בני חוג הראי"ה במקורות תרבותיים כלליים; ראו למשל: חרל"פ, מי מרום, ו (לעיל הערה 45), עמ' צד, קכב-קכג, רכו; ועל כך ראו: א' שביד, בין אורתודוקסיה להומניזם דתי: המגמות העיקריות בהגות היהודית הדתית של המאה העשרים, ירושלים 2003, עמ' 49-50; מ' הלינגר, 'דגם הדמוקרטיה היהודית מול דגם היהדות הדמוקרטית בהגות האורתודוקסית המודרנית הציונית במאה העשרים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, תשס"ב, עמ' 108-115. לעומת זאת, גישתם ההרמוניסטית יותר של הראי"ה, של הרצי"ה ושל הרב הנזיר בעניין זה מגלה פתיחות גדולה יותר כלפי עולם ההשכלה הכללית; ראו למשל אצל הראי"ה במאמריו 'המחשבות' ו'דרישת ד', המופיעים בתוך: הני"ל, עקבי הצאן, ירושלים תשכ"ו, עמ' קכב-קכט; וכן בתוך הני"ל, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), א, עמ' קנח-קנט, פסקה תצו; שם, עמ' קצה-קצו, פסקה תרטו, ובמקומות רבים אחרים, ועל כך ראו למשל: רוזנק, ההלכה הנבואית (לעיל הערה 13), עמ' 60, 145, 373-379. על יחסו של הרב הנזיר למקורות התרבותיים הכלליים ראו למשל: שוורץ, הציונות הדתית (לעיל הערה 116), עמ' 142-143, 308, 331. על יחסו של הרצי"ה למקורות אלו ועל ניגותו מהם ראו למשל: שוורץ, אתגר ומשבר (לעיל הערה 13), עמ' 254-256. ראייה לציין בהקשר הזה עדותו המעניינת של הרצי"ה על עצמו: 'אני עצמי "מחוחן גדול" עם התרבות הצרפתית והגרמנית' (הארץ, מוסף שבועי, י"ד באב תשל"ו [29.7.1977], עמ' 28; נדפס שנית בתוך: ברמסון [עורך], במערכה הציוברית [לעיל הערה 63], עמ' קכד). עוד אמר: 'הספרות התורנית היא העיקר, אך יש יצירות ספרותיות שעשויות לרומם את נפש האדם ולגרום לו לגלות את צדדיו היפים. לדוגמה, גינת ושלר. הצרה היא, שדווקא את הספרות הקלוקלת, מלאת התפלות והונות, יתרגמו לעברית,

בהקשר זה יש לתת את הדעת גם להשפעת הנהגותיו של רבו הראשון של הרב חרל"פ, הרב יהושע צבי מיכל [הריצ"ם] שפירא (ת"ר[?]–ת"רס"ו, 1840–1906). הריצ"ם סיגל אתו אסקטי חרף, שהתבטא בריבוי צומות וסיגופים,¹⁸¹ אפיון מובהק של מי שסיגלו להם תמונת עולם אגוניסטית.¹⁸² הוא גם כתב טקסטים עם מאפיינים

ויצירות חשובות נשארו חסומות בפני הקורא העברי, והלא יש יצירות ספרותיות משל סופרים גויים שתרגומם הוא בגדר "לזכות את הרבים" (שם). על יחסו של חוג הראי"ה לפילוסופיה ולתרבות המערבית ראו: J. Garb, "'Alien' Culture in the Circle of Rabbi Kook", in: H. Kreisler (ed.), *Study and Knowledge in Jewish Thought*, Beer Sheva 2006, pp. 253–264; ברק, קבלה מול פילוסופיה (לעיל הערה 13), עמ' 27–59.

181 על הרב יהושע צבי מיכל שפירא ראו: ג' בת-יהודה, 'חרל"פ, יעקב משה', אנציקלופדיה של הציונות הדתית, ב, ירושלים תש"ך, טור 372; א' מורגנשטרן, גאולה בדרך הטבע: תלמידי הגר"א בארץ-ישראל תק"ס–ת"ר 1800–1840², ירושלים תשנ"ו, עמ' 378–379; י' מאיר, רחובות הנהר: קבלה ואקזוטיות בירושלים (תרנ"ו–ת"ש"ח), ירושלים תשע"א, לפי מפתח בערך 'שפירא, יהושע צבי מיכל'. יש לציין כי על חייו ועל קווי אישיותו של ר' צבי מיכל נכתב מעט מאוד בספרות המחקר, אולם נדבך מתולדות חייו וכן קווים לדמותו הועלו על הכתב על ידי תלמידו הרב חרל"פ; ראו: י"מ חרל"פ, 'צבי לצדיק: תולדות הגריצ"מ (הגאון ר' יהושע צבי מיכל)', בתוך: ר' יצ"מ שפירא, צבי לצדיק: מכתבי קדש עם רשומים מעטים וחשובים לתולדותיו, י"מ חרל"פ (עורך), ירושלים תרס"ו, עמ' 1–56 (הדפסה שנייה, ירושלים תשי"ד, עמ' לה–פ; כמו כן ראו מהדורת ש' דבליצקי, ירושלים תשס"ו, עמ' טו–ז); ראו עוד: י"מ הלל, 'תולדות המחבר', בתוך: ר' יצ"מ שפירא, ספר התרגשות הלב: דברי מוסר לעורך הלב לעבודת השי"ת, ירושלים תשס"ח, עמ' 13–23, וכן נכתב עליו בספרות בעלת מגמה הגיוגרפית-חינוכית המבוססת במידה מרובה על עדויות בעל-פה בעלות אופי אנקדוטלי ועל זיכרונות בני זמנו; ראו למשל: ב' ידלר, בטוב ירושלים: זכרונות מחיי ירושלים וגדוליה במאה האחרונה, בני ברק תשכ"ז, עמ' עש–שפט; י' גלים, רבי יהושע צבי מיכל ב"ר יעקב קאפל שפירא, אנציקלופדיה לתולדות חכמי ארץ-ישראל, ב, ירושלים תשל"ז, טור מ; י"ל זוסמן, 'על מרן הגרי"מ חרל"פ זצ"ל', בתוך: מ"צ נריה, לקוטי הראי"ה, ג, כפר הרא"ה תשנ"ה, עמ' 143–145; הנ"ל, 'מכתבים לתולדות מרן הראי"ה קוק זצ"ל', מאבני המקום: מפירות בית מדרשנו יד (תשס"ב), עמ' 18, 29–30 (נדפס שנית בתוך: זוסמן, מבחירי צדיקיא [לעיל הערה 95], עמ' קמח, רכה–רכט); י' חרל"פ, שירת הי"ם: שירת חייו של איש ירושלים הרב יעקב משה חרל"פ, בית אל תשע"ב, עמ' 27–34, וכן לפי מפתח השמות בערך 'שפירא, יהושע צבי מיכל'.

182 על כך ראו: אידל, תפילה (לעיל הערה 157), עמ' 117 הערה 251. יש לציין כי השפעת הנהגותיו האסקטיות של הרב שפירא על הרב חרל"פ הייתה כה רבה עד שמצב בריאותו של האברך בן העשרים ואחת החל להתערער, ורופאיו יעצו לו לצאת ליפו לשם חיוק גופו. חרל"פ עשה כעצתם ויצא לשעות בעיר זו בימות הקיץ של שנת תרס"ד (1904). במהלך שהותו ביפו נפגש בפעם הראשונה עם הראי"ה, רבה של יפו דאז; עוד על כך ראו ברק, דמותו של הראי"ה קוק (לעיל הערה 91).

אגוניסטיים מובהקים.¹⁸³ תפיסתו האגוניסטית בכל הקשור לעולמו הרוחני של היחיד ולדרכי התמודדותו עם היצר הרע כפי שהיא מובעת בספריו מושפעת באורח ניכר הן מספר חובות הלכות לרבנו בחיי והן מספרות המוסר הקבלית. לדעתי תפיסה אגוניסטית זו השפיעה על הנוסחה האגוניסטית שנשתרשה באישיותו של הרב חרל"פ והובילה אותו לאמץ גישה דומה הן כלפי המלחמה הנפשית הפנימית ביצר הרע והמחשבות הזרות (כפי גרסת רבו) הן כלפי המלחמה ההיסטורית החיצונית בין ישראל לאומות העולם, וכן בין ישראל לעמלק.¹⁸⁴ בשל השפעתו המעצבת של הראי"ה על תפיסותיו, אפשר לחוש בהגותו של הרב חרל"פ במתח בין מגמה אגוניסטית (בהשפעת הריצ"ם שפירא וסביבתו החרדית הירושלמית) לבין מגמה הרמוניסטית (בהשפעת הראי"ה ובני חוגו). יש להוסיף בהקשר הזה כי המגמה האגוניסטית אפיינה במידה רבה את הגותו הראשונה של הרב חרל"פ, טרם פגש את הראי"ה, והיא נשאה אופי גאולתי-אפוקליפטי יותר – אם כי נימות אפוקליפטיות לא מעטות נותרו על כנן גם לאחר שהכיר את הראי"ה.¹⁸⁵

ג. למאורעות השואה הייתה השפעה מובהקת על השקפתו של הרב חרל"פ: יש להביא בדיון זה רכיב נוסף מנקודת המבט ההיסטורית: השפעתם הפסיכולוגית של המאורעות הקשים בארץ-ישראל משנות העשרים ושל השואה על השקפתו של הרב חרל"פ. גם הם תרמו להעצמת האתוס ולהחרפתו בכל הנוגע למאבק בזירה ההיסטורית בין ישראל לאומות העולם.¹⁸⁶

ולסיום בחינה זו אעיר הערה נוספת, כללית, אשר להשקפות העולות מן המקורות שנדונו במאמר זה. לשם כך אביא ממאמרו של אידל העוסק בסוגיית ציונות ומשיחיות:

המחשבה המסורתית בנושא הגאולה היא דו-ערכית, בינארית-דיכוטומית: גאולת ישראל משמעה הענשת הגויים, לפעמים השמדתם. בתפיסות קבליות מסוימות ניכרת אף דמוניזציה מובהקת של הגויים, בייחוד הנוצרים; המהלך המשיחי הובן לא אחת כמלחמה אפוקליפטית בין הטוב לרע. תפיסה דו-

183 ראו למשל לאורך ספריו: ספר התרגשות הלב, ספר צבי לצדיק, ספר אמרות טהורות להגה"ק צבי יהושע מיכל שפירא זצוק"ל, ב"צ הריס (עורך), מהדורת ברונר, ירושלים תשס"ו.

184 כפי שהראיתי במקום אחר, ראו: ברק, האם תיתכן גאולת עמלק (לעיל הערה 155).

185 על כך ראו: ברק, התפתחות (לעיל הערה 70).

186 ראו למשל: י"מ חרל"פ, 'הלוך להרגיעו ישראל (לחורבן גולת אירופה)', הדרך יח (ח' שבט תש"ג), עמ' ג (שב ונדפס בתוך: 'הנ"ל, אל עם ד' [לעיל הערה 90], עמ' לד). מאמר זה נכתב בעקבות מאורעות השואה. על תפיסת השואה של הרב חרל"פ ראו המחקרים המצוינים לעיל, הערה 70. אני מקווה לדון ברשומה של השואה בהגותו של הרב חרל"פ במחקר נפרד.

ערכית זו נעלמה מחלקים גדולים במחשבה הציונית, או מותנה מאוד אף בחלקיה האחרים, בעיקר הדתיים. הדבר בולט במיוחד לאור העובדה, ששלביו המכריעים ביותר של המעשה הציוני התרחשו בתקופה הנוראה ביותר בתולדות עם ישראל בתחום היחסים בין היהודים לבין האומות: המאורעות בארץ החל בשנות העשרים והמלחמות הרבות לאחר מכן; והשואה באירופה. בנושא זה, דהיינו מיתון המטען המיתולוגי-הדמונולוגי של הלא-יהודי, ניכרת אפוא התפתחות מעניינת במחשבה הגאולתית-הציונית.¹⁸⁷

דומה שבכל הנוגע להוגי חוג הראי"ה הדברים מורכבים. העניין התברר הן ביחסם לאומות העולם בכלל (כפי שהוצע כאן) הן ביחסם לעמלק.¹⁸⁸ אמנם יש להודות כי בכתבי הראי"ה יש מיתון מסוים של מטען מיתולוגי-שליילי של הלא יהודי,¹⁸⁹ ואולם, בכתבי תלמידו הרב חרל"פ תפיסה 'דו-ערכית' זו ממשיכה להתקיים במובהק. לא רק שאין בהגותו של התלמיד מיתון של המטען המיתולוגי-שליילי של הלא יהודי אלא שעמדה זו מוזחרפת.¹⁹⁰ לדעתי אם יחסם של בני חוג הראי"ה הן לאומות העולם והן לעמלק ולאפשרות תיקונו לעתיד לבוא ישמש מקרה מבחן לטענתי כאן, הרי היא תתאמת במובהק, שכן בהגות הרב חרל"פ הטון חריף יותר, הן כלפי אומות העולם

187 מ' אידל, 'רעיונות משיחיים ורעיונות ציוניים', בתוך: ש"נ אייזנשטדט ומ' ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ירושלים תשנ"ט, עמ' 78–79.

188 כפי שהראיתי במקום אחר, ראו: ברק, האם תיתכן גאולת עמלק (לעיל הערה 155). אינני נכנס כאן לדיון בשאלה אם ההשקפות ההגותיות של בני חוג הראי"ה בנושא זה חריגות ויוצאות דופן בנופה של ההגות הציונית הדתית לאחר השואה.

189 ראוי לציין כי אצל הראי"ה מופיעים לא אחת ביטויים חריפים, העוסקים למשל בהבדל האוטולוגי בין ישראל לאומות העולם. ראו למשל: הראי"ה, אורות (לעיל הערה 12), עמ' קכט–קל, קנה–קנו, פסקאות ז–ח, י (על כך ראו: שוורץ, אתגר ומשבר [לעיל הערה 13], עמ' 234–236); הנ"ל, אגרות הראיה, א (לעיל הערה 79), עמ' שסט; הנ"ל, מאורות הראי"ה (לעיל הערה 13), עמ' קלח, רלב; הנ"ל, אוצרות הראי"ה (לעיל הערה 33), ב, עמ' 328–329; הנ"ל, שמונה קבצים (לעיל הערה 12), ב, עמ' רצג, שלב; שם, ג, עמ' עא, ריז–ריח; הנ"ל, עולת ראייה, ב (לעיל הערה 23), עמ' קנו. עם זאת, לדעתי בעניין זה ההבדלים בין הראי"ה לרב חרל"פ הן בתדירות השימוש בביטויים אלו והן בחדות הניסוח הם הבדלים מהותיים, המשקפים הבדלי אישיות ואף תפיסה רבי משמעות.

190 עוד על כך ראו: ד' שוורץ, אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית, תל אביב תשנ"ו, עמ' 90 הערה 62, 202 והערה 26; הנ"ל, ארץ הממשות והדמיון (לעיל הערה 60), עמ' 86; הנ"ל, אתגר ומשבר (לעיל הערה 13), עמ' 246–253; הנ"ל, 'פסיכויות ושלילה: דמות הערבי בהגות הציונית הדתית (1902–1949)', תרבות דמוקרטית 16 (תשע"ה), עמ' 302–303; ברק, חוג הראי"ה (לעיל הערת כוכבית), עמ' 174–179.

הן כלפי עמלק, וניכרת גישה נוקשה ומחמירה יותר כלפי ה'אחר' (שאיננו מישראל) בהשוואה לגישות המוצגות אצל רבו הראי"ה ואצל הרצי"ה. לדעתי הרב חרל"פ זיהה היטב את מידת החסד, את העין הטובה באישיותו של רבו¹⁹¹ ואת סגולתו המיוחדת להפוך 'מרירו למתיקו'.¹⁹² אף ניכר כי הוא שאף להגביר בעצמו את מידת החסד אך לא היה נתון כרבו לעומק השפעתה.¹⁹³

191 על כך ראו לעיל, הערה 167.

192 חרל"פ, ישלח ממרום (לעיל הערה 91), עמ' 43; ועל כך ראו עוד לעיל, הערה 167.

193 ראו על כך לעיל, ליד הציונים להערות 169–171.

