

# הציונות הדתית על סף האלף השלישי

שתי תרבויות אמוניות

שלמה פישר

## מבוא

הציונות הדתית חלוקה בשנים האחרונות בשאלה מהו היחס הראוי למדינת ישראל ולמוסדותיה - הזדהות והשתלבות או הסתייגות וניכור. במאמר זה ברצוני להצביע על מקורן של גישות אלו ולטעון שלא רק שתי תפיסות פוליטיות שונות יש כאן, אלא שתי תרבויות דתיות שונות. תרבויות אלו נבדלות זו מזו לא רק בהתייחסותן למדינה ולמהלך ההיסטורי של שיבת ציון אלא גם בהתייחסותן לסמכות הדתית, למעשה הדתית ולידע הדתי. הן חלוקות ביניהן בשאלות מה הוא המעשה הדתי החשוב והמרכזי בתהליך הגאולה ומה הוא הידע הדתי המיוחס, כלומר כיצד אפשר לדעת מהו רצון ה' בסוגיה זו. ממילא הן גם חלוקות בשאלה בידי מי נמצאת הסמכות הדתית העליונה.<sup>1</sup>

שתי טענות עיקריות מופיעות במאמר זה: האחת - שמקור שני הזרמים הללו הוא במגמות שונות בתורת הרב קוק, והשנייה - שלמגמות אלו וכן למחשבה האמונית בכלל יש דפוס, מבנה או תצורה מודרניים. במילים אחרות, גם מרכיבי הרעיונות וגם היחסים בין המרכיבים האלה דומים למערכות חשיבה של הוגים מודרניים.

1 מאמר זה מבוסס על עבודת הדוקטור שלי, 'ביטוי עצמי ודמוקרטיה באידיאולוגיה הציונית הדתית הרדיקאלית', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסינסי האוניברסיטה העברית בירושלים, ינואר 2007.

כך למשל, סוג הידע של התרבות הדתית הראשונה הוא ידע שמתחולל מתוך פעולה של מעורבות קיומית. כפי שנראה, לגישה המצדדת בסוג זה של ידע יש נקודות מגע עם מחשבתם של ובר ושל ניטשה. מקורו של סוג הידע האופייני לתרבות השנייה הוא האינטואיציה ההוליסטית המאפיינת את החשיבה הרומנטית והאידיאליסטית של המאה ה-19 באירופה.

תצורות מודרניות אלו נעוצות בתצורה המודרנית של המחשבה האמונית בכלל ובזו הנובעת מחשיבתו של הרא"ה קוק בפרט. כפי שנראה, למחשבת הרב קוק ולמחשבה האמונית בכלל יש אופי אקספרסיביסטי, היינו הרפוס האינטלקטואלי שלו דומה לתצורה של המחשבה האידיאליסטית והרומנטית האירופית.

הדיון שלי יתנהל בסדר הזה: ראשית אדון באופי האקספרסיביסטי של מחשבת הרב קוק ובשתי הדרכים שהיא מציעה למימוש דתי. מתוך שתי דרכים אלו אגזור את שני הרעיונות הפוליטיים-תאולוגיים המרכזיים של מחשבתו - הרצון הכללי והמדינה האלוהית. החלק השני של המאמר יוקדש לדיון קצר בפיתוח רעיונות תאולוגיים-פוליטיים אלו במחשבתו של הרב צבי יהודה קוק וביישומם במציאות הקונקרטי של מדינת ישראל. בחלק האחרון אראה כיצד שתי הדרכים של מימוש דתי שמתווה הרא"ה קוק ושני הרעיונות הפוליטיים-תאולוגיים הנגזרים מהן מובילים - נוכח המדיניות של ממשלות ישראל להגיע להסדרים מדיניים תמורת ויתור על חלקי ארץ ישראל - להתגבשותם של שני זרמים מנוגדים בציונות הדתית האמונית שנושאים שתי תפיסות שונות באשר לשאלה כיצד אפשר לדעת את רצון ה' לגבי מהלך הגאולה וכיצד יש לפעול למימושו. ניתוח זה יתבסס על דבריהם של יהודה עציון ושל הרב צבי טאו כנציגים בולטים של כל אחד משני הזרמים.

## המגמות הבסיסיות של ההגות הציונית-דתית

המחשבה האמונית, הכוללת את תורתם של הרא"ה קוק, של תלמידיו ושל תלמידי תלמידיו, היא זרם בתוך מסגרת רחבה יותר - זו של ההגות הציונית הדתית. מה שמגדיר את מחשבת הציונות הדתית ומשותף לכל זרמיה הוא המגמה לאחד את הלאומיות המודרנית היהודית ואת הדת היהודית. מגמה זו נעוצה בבעיית הזהות הקולקטיבית שיצרה הלאומיות היהודית. יהודים מסורתיים שומרי הלכה ממוצא אירופי שנסחפו בזרם הפרויקט הציוני, אם מרצונם ואם מכורח הנסיבות, נאלצו להתמודד עם בעיית היחסים בין הדת ובין הלאומיות.

הציונות הציגה דילמה משום שניסתה להקנות זהות לאומית יהודית מודרנית. תפיסה זו של הזהות הקולקטיבית היהודית נגדה את התפיסה המסורתית. מבחינה מסורתית, היהודים ראו בזהותם הקולקטיבית כ"עם" ישות אתנו-לאומית אשר מממשת את טבעו האמיתי, את תכליתו ואת רוחותו של העם היהודי באמצעות השמירה הפרטית והקולקטיבית של התורה וההלכה. עד סוף המאה ה-18 גם יהודים וגם לא-יהודים לא הבחינו בין היות היהודים "עם" ובין היותם "דת", היינו בין הגורמים האתנו-לאומיים ובין הגורמים הדתיים בזהות היהודית הקולקטיבית.

לעומת זאת התפיסה היהודית הלאומית המודרנית הציעה זהות שתהא מנותקת משמירת ההלכה. הציונות טענה שהעם היהודי יכול לממש את עצמו ואת תכליתו רק דרך המימוש של קיום לאומי יהודי. בניגוד לתפיסה המסורתית, הציונות רצתה להקנות גבולות קולקטיביים שיהיו לאומיים ופוליטיים-טריטוריאליים. בחזונו של בנימין זאב הרצל, חברי המדינה היהודית יהיו יהודים, ואילו אלו שמחוץ לגבולות המדינה יהיו חברים ששייכים לסביבתם החברתית-פוליטית הלא-יהודית. הלאומיות היהודית המודרנית נועדה להחליף את הדת כעיקרון מארגן של החיים ושל הזהות היהודית הקולקטיביים. עם זאת, היא לא שמה לה למטרה לשלול את הדת בצורה טוטלית אלא להכפיף אותה לעיקרון הלאומי.

אותן קבוצות שדגלו בדת היהודית כעיקרון המארגן יכלו להגיב לכך באחת מן הדרכים האלה:

1. לדחות את הלאומיות היהודית המודרנית ולהתנגד לה (כפי שעשתה 'אגודת ישראל').
2. להגביל את המשמעות של הלאומיות היהודית להיבטים מעשיים בלבד ועל ידי כך לאפשר דו-קיום עם הדת.
3. לנסות לאחד את הדת עם הלאומיות המודרנית. שתי דרכים אחרונות אלו ננקטו על ידי הציונות הדתית לאורך השנים.

יחסה של הציונות הדתית לסוגיה זו היה מורכב. בתחילת הדרך נקטו מנהיגי הציונות הדתית שיטה דואליסטית: בהיבט החיצוני התנהגה הציונות הדתית כאילו יש לציונות רק משמעות וערך אינסטרומנטליים של עזרה ליהודים נרדפים ועניים. על בסיס עיקרון זה היא יצרה קואליציות ארוכות טווח ויציבות עם המנהיגים החילוניים של הציונות, ובהם בנימין זאב הרצל ודוד בן-גוריון. בו בזמן היא ניסתה, ברמה הפנימית של אידאולוגיה, סמלים ואף חלומות, לאחד את הלאומיות עם הדת. בטווח הארוך - החל משנות העשרים והשלושים וביתר שאת אחרי קום המדינה - הנטייה ההולכת וגוברת הייתה לאחד את שתי הזהויות. האמצעי המקיף ביותר לאיחוד הלאומיות עם הדת הוא "משטר התורה". במונח זה טמון הרעיון שאפשר לממש הגשמה וערכים דתיים בזירות החול של פוליטיקה, תעשיית, כלכלה, תרבות וביטחון. יתר על כן, נטענה הטענה שיש לנהל זירות אלו על פי חזונות או עקרונות דתיים.

מאז שנות השלושים התגבשו, בהתחלה בצורה עוברית למדי, שתי צורות חברתיות שונות להגשים מגמה זו של משטר התורה. גישה אחת - הליברלית-לאומית - שהייתה מזוהה עם דמויות מהקיבוץ הדתי כגון משה אונא, שמה את הדגש בהתפתחות המוסרית של היחיד. הגישה השנייה ינקה ממשנתו של הרב קוק.<sup>2</sup> בשנים שלאחר מכן התקיימו שתי הגישות זו לצד זו, מתוך מודעות מסוימת, אבל מועטה, להבדלים ביניהן. עד מלחמת ששת הימים הייתה הבכורה לגישה הליברלית-לאומית. אחרי המלחמה הפכה גישת הרב קוק להיות המובילה.

2 הנציגים של גישה זו בבני עקיבא וב'פועל המזרחי' היו הרב משה צבי נריה ותלמידיו חברי 'גחל'ת' (גרעין חלוצי תורני) וכן שבט איתנים בבני עקיבא עם מורכבים חיים דרוקמן.

## משנת הראי"ה קוק כמחשבה אקספרסיביסטית

מכיוון ששני הזרמים למימוש דתי גיבשו את הגותם בהשראת הראי"ה<sup>3</sup> קוק ברצוני להתעכב במקצת על משנתו ובייחוד ביחס לסוגיה שהיא אולי המרכזית ביותר במשנתו, כיצד העולם החומרי מקבל משמעות דתית.

בפתיחת דיוני ברצוני לאפיין את מחשבת הרב קוק כמחשבה "אקספרסיביסטית". במונח "אקספרסיביזם" מתייחס הפילוסוף צ'רלס טיילור להוגים הרומנטיים והאידיאליסטיים של סוף המאה ה-18 וראשית המאה ה-19 באירופה, ובהם רוסו, הרדר, שלינג, גתה, שילר והגל.<sup>4</sup> אני טוען שמבחינת הרפוס האינטלקטואלי הכללי של מחשבתו, לפילוסופיה הדתית של הרב קוק יש נקודות מגע רבות וחשובות עם הוגים אלו. ברצוני להטעים שאינני טוען שיש דמיון בתוכן. יש כמובן הבדלים משמעותיים בין תוכן משנתם של פילוסופים כגון הרדר והגל ובין זה של הרב קוק. מה שאני טוען הוא שיש נקודות מגע משמעותיות בין הרפוס האינטלקטואלי הכללי, המבנה וסגנון המחשבה של ההוגים האירופיים האקספרסיביסטיים ובין היבטים אלו במחשבת הרב קוק. במילים אחרות, אתמקד בדמיון במרכיבים של המחשבה (כגון חומר ורוח) וביחסים שבין מרכיבים אלו. אמנם חוקרים שונים כבר ציינו דמיון בתוכן וביחס לרעיון בודד זה או אחר בין מחשבת הרב קוק ובין הוגים כגון שלינג ופיכטה.<sup>5</sup> אולם כמדומני שאפשר להבין נקודות דמיון אלו בצורה הטובה ביותר בתוך ההקשר של דמיון ברפוס ובסגנון אינטלקטואלי.<sup>6</sup>

לרב קוק שני רעיונות מרכזיים שאפשר, כפי שנראה, לכנותם אקספרסיביסטיים. הראשון הוא שהאל משלים את עצמו ואת ממד השלמות שבו על ידי יצירת עולם שיכול להיכנס לתהליך אינסופי של השתלמות. האל הוא סטטי בתוך השלמות האינסופית שלו, אך חסרה לו השלמות של ההשתלמות. כדי להשיג שלמות זו חייב האל לברוא עולם שיש בו חיסרון והעדר, על מנת שהעולם יוכל להתעלות ולהשתלם. הצורה שבה תהליך זה קורה לקוחה במקור מקבלת האר"י, והיא משמשת מבנה בסיס במחשבת הרב קוק: בשלב ראשון קיימת הישות הרוחנית. על בסיס מצב ראשוני זה מתרחשת דיסאינטגרציה ויצירת ה"חול" שהוא ישות נמוכה וגסה יותר מבחינה אונטולוגית ("העולם החומרי"). לתוך העולם החומרי נכנס קו של אור אלוהי. הקו, המייצג את

3 במקרה של עציון, יחד עם השפעות נוספות, בייחוד של שבתי בן-דב (ראו להלן בהרחבה).

4 ראו Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge 1977, עמ' 13 הערה 1. כל התיאורים של מאפייני המחשבה האקספרסיביסטית, אלא אם כן מצוין אחרת, לקוחים מספר זה, עמ' 29-1.

5 אליעזר גולדמן, *מחקרים ועיונים: הגות יהודית בהווה, בעריכת דני סטטמן ואבי שגיא*, ירושלים ועין צורים 1997; צבי ירון, *משנתו של הרב קוק*, ירושלים תשס"ד [תשל"ד].

לאחרונה השווה רוזנק כמה מרעיונותיו של הרב קוק לאלו של שלינג. ראו אבינועם רוזנק, 'אינדיבידואליזם וחברה, חירות ונורמה בכתבי הראי"ה קוק', *אקדמות*, יד (תשס"ד), עמ' 89-116. יוהנתן גארב השווה את פילוסופיית ההיסטוריה שלו לזו של פיכטה ושל הגל: Yonatan Garb, 'Rabbi Kook and his Sources: From Kabbalistic Historiosophy to National Mysticism', M. Sharon (ed.), *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Bahai Faiths*, Leiden 2004, pp. 77-96.

6 לדיון נרחב במתודולוגיה זו ראו פישר (לעיל, הערה 1), עמ' 52-72. ראו גם Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Boston 1934; Karl Mannheim, 'On the Interpretation of Weltanschauung', Kurt Wolff (ed.), *From Karl Mannheim*, New York 1971, pp. 8-58.

האידיאלים האלוהיים, מפעיל דינמיקה של השתלמות מתמדת של העולם החומרי.<sup>7</sup> על ידי הפעלת האידיאלים האלוהיים החומרי מגלה את עצמו כנוכח מאלוהים והופך להיות מאוחד עם אלוהים. כך נוצרת סינתזה עליונה בין החומרי לאלוהי - אחדות ההפכים. הרעיון השני משלים את הראשון: מכיוון שהעולם החומרי בא מאלוהים, רצונו הפנימי ביותר הוא לחזור למקורו - להכיר בעצמו כחלק מאלוהים, וכך יתגבר על הניכור העצמי ויממש את טבעו האמיתי.

השלמת האלוהי דרך גילומו בחומר, ועמה מימוש החומר את זהותו, אינה מתרחשת מעצמה. תהליך זה תלוי במחשבתם ובפעולתם של בני האדם. הרב קוק מעמיד בפני האדם שתי דרכים לסינתזה של האלוהי עם החומרי. בדרך הראשונה - מלמעלה למטה<sup>8</sup> - המיסטיקן משתתף בתודעה עם האור האלוהי המשתלשל ומתלבש בתוך העולם החומרי ומפעיל את השתלמות העולם. בדרך השנייה - מלמטה למעלה - האדם מזדהה עם הרצון הפנימי של יצורים סופיים (כולל הוא עצמו) להשיג הכרה עצמית ולהכיר בעצמו כחלק מאלוהים. יש להדגיש ששתי הדרכים הללו כרוכות לא רק בתודעה אלא בפעילות - במימוש האידיאלים האלוהיים של הצדק והשלום, הטוב והיפה בעולם, ובהשתתפות בתחייה הלאומית. מה שמבסס את שתי הדרכים האלה הוא אחדות החיים וההוויה שכוללת את אחדות האדם עם ההוויה ועם אלוהים. כאשר האדם משיג את ההוויה כמאוחדת ואת עצמו וההוויה כמאוחדים עם אלוהים הוא משיג את הסינתזה בין האלוהי והחומרי.

חשוב להדגיש שאף שהדרכים הללו משלימות זו את זו, בכל זאת קיים מתח פוטנציאלי ביניהן. בדרך הראשונה האדם מתקשר לפעילות של אלוהים אשר אורו משתלשל לעולם החומרי, ואילו השנייה מדגישה את המימוש של הרצון של יצורים סופיים, ובייחוד אנושיים.

כדי להבין את נקודות המגע בין מחשבת הרב קוק ובין המחשבה האקספרסיביסטית אציג בקיצור נמרץ כמה מן הרעיונות המרכזיים של אסכולה זו.

דומה שהמושג האקספרסיביסטי המרכזי הוא זה של שפה, כפי שטען יוהן גוטפריד הרדר, מכיוון שבאמצעות השפה המושג מתלבש בלבוש ממשי של צלילים ואותיות. השפה מאפשרת לתודעה האנושית המיוחדת להתגבש: היא מאפשרת לאדם את התודעה הממוקדת של עצמות ותופעות. הרדר הרחיב את מושג השפה כדי לכלול כל התגלמות חומרית של מחשבה - כך, הוא כולל אמנות, ספרות, חוק, מנהגים ומוסדות פוליטיים וחברתיים. הרדר טען שלכל הישויות המשתמשות בשפה - בני אדם יחידים, ומסגרות קולקטיביות כגון עמים ואומות - יש מהות או צורה פנימית שיש לבטאה באמצעי שהוא מחוץ לאדם היחיד או לקולקטיב, כגון מילים, צבע או מוסדות חברתיים. רק על ידי ביטוי באמצעות שפה, אמנות ומנהגים יכולה המהות הפנימית לקבל צורה מוגדרת וקיום ממשי. דרך הרעיון המרכזי הזה של ביטוי עצמי אימצו ההוגים האקספרסיביסטיים (היינו ההוגים הרומנטיים והאידיאליסטיים של ראשית המאה ה-19) את הרעיון המודרני המכריע של הסובייקט המגדיר את עצמו -

7 יוסף אביב, 'היסטוריה צורך גבוה', משה בראשור (עורך), ספר יובל לרב מרדכי ברויאיר: אסופת מאמרים במדעי היהדות, כרך ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 709-772.

8 עבור המונחים האלה ראו אורות הקודש, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ג, א, תקכב.



את החשיבה - היסוד הרוחני שבישות החומרית והטבעית. באותו האופן יש צורך להשיג את המימוש של רצונם הפנימי של היצורים הסופיים לחזור לאלוהים. בהקשר זה, הפילוסופיה הדתית של הרב קוק שמה דגש עצום בביטוי העצמי ובמימוש העצמי של הרצון הפנימי ושל העצמיות האותנטית של האני. הרב קוק מזהה את הנאמנות לעצמיות עם החירות. באופן דומה גם התאוריה האקספרסיביסטית של ראשית המאה ה-19 מזהה חירות עם ביטוי עצמי אותנטי ושמה בה דגש עצום. נקודה נוספת: גם אצל הרב קוק, כמו בתאוריה האקספרסיביסטית, תפיסות אלו של ביטוי עצמי והתגלמות נשענות על הנחות יסוד חזקות המדגישות את האינטגרציה הכוללת של הניגודים בחיים: חומר ורוח, מחשבה ורגש, גוף ונשמה, תבונה ודמיון. כמו האקספרסיביסטים גם הרב קוק ראה את האדם (כפי שציינו לעיל) כישות אחדותית וכמאוחד הן עם הטבע והקוסמוס והן עם הקהילה הלאומית והאנושות כולה. ואולם במידה מסוימת נמצא הרב קוק מעבר לאקספרסיביסטים עצמם בהדגישו שאחדות זו בין האדם, האומה והאנושות אינה רק הוליסטית אלא גם אורגנית.

## התאולוגיה הפוליטית של הרב קוק הרצון הכללי והמדינה האלוהית

### הרצון הכללי

המימוש הדתי המלא על פי תורה זו הוא ראיית המציאות באופן שתואר למעלה וגם המימוש של תפיסה זו: העולם בעצם נובע מהאלוהים ומאוחד עמו. כפי שראינו, הרב קוק משרטט שתי דרכים לממש את האידאל הזה, והן מבוססות על שני המובנים של מושג ההתגלמות המצויים בתורתו.

בדרך האחת למימוש הדתי המלא, נקודת המוצא היא החיפוש אחר ה"רצון" האותנטי הפנימי של האדם. דרך זו מובילה מלמטה למעלה, כי נקודת המוצא היא האדם ורצונו האמיתי. הדרך השנייה למימוש דתי מלא היא על ידי מדיטציה - הצדיק המתבונן משתתף בתודעה עם האור האלוהי המתלבש בעולם החומר. השתתפות זו היא מלמעלה למטה - היא ננקטת מנקודת ראותו של האור האלוהי היורד כאשר הצדיק מצטרף אליו בתודעתו המיסטית. אנו נבחר את הרעיונות התיאולוגיים-פוליטיים הנובעים מכל אחת של הדרכים.

בהבהרתה של הדרך הראשונה, זו הנעה מלמטה - למעלה, הראי"ה מצביע על כמה רעיונות, כגון להתוודע כיחיד ל"תכונתו הפנימית" ולרצונו האותנטי. כאן ברצוני להתמקד ברעיון שלפיו האדם מגלה את רצונו הפנימי דווקא על ידי הזדהותו עם הכללי.

בתאולוגיה של הרב קוק, ובייחוד בגרסה הקנונית שהתגבשה עד סוף שנות השישים על ידי הרב דוד כהן ("הנזיר") והרב צבי יהודה, למושגים "הכללי", "כללות" ואחרים יש מקום מרכזי. "כללות" משמעותה האופי החובק-כול, כולל-כול המוחלט של האלוהים והאלוהי. בניגוד לכך, הפרטיקולרי מסמן את החלקי והמקוטע. מטרת ההווה היא שכל יצור פרטני יכיר ויחוה את עצמו כחלק מהכוליות או כללות הכול, ולהכיר

בכללות הכול כמושרשת באין-סופיותו של אלוהים. כמו כן, על ידי זה שהאדם מתגבר על הפרטיקולריות החלקית שלו ורואה את עצמו כחלק מן הכלל, הוא מגלה את הרצון הפנימי של הכלל ואת הרצון הפנימי שלו עצמו. רצון זה הוא להתעלות מכל קיום פרטי ופרטיקולרי לקראת הכלליות החובקת-כול של האלוהים.

האדם צריך להחליץ תמיד ממסגרותיו הפרטיות, הממלאות את כל מהותו, עד שכל רעיונותיו סובבים תמיד רק על דבר גורלו הפרטי, שזה מוריד את האדם לעומק הקטנות, ואין קץ ליסורים גשמיים ורוחניים, המסובכים מזה. אבל צריך שתהיה מחשבתו ורצונו, ויסוד רעיונותיו נתונים להכללות, לכללות הכל, לכללות העולם, האדם, לכללות ישראל, לכל היקום. ומזה תתבסס אצלו גם הפרטיות שלו בצורה הראויה.<sup>11</sup>

הרצון של כל יצור פרטני לחוות את עצמו כחלק מ"כללות הכול" שמקורה באלוהים, הוא עצמו נובע מזה שהרצון הפנימי של כל יצור הוא "ניצוץ" של הרצון הכללי הקוסמי.<sup>12</sup>

הדרך הזאת היא מדורגת - יש להזדהות עם כל אחת מהישויות הכלליות שבכל שכבה של ההוויה - עם כללות עם ישראל, עם כללות האנושות ועם כללות היקום כולו.<sup>13</sup> דרך זו מקבלת פירוט בפרק ג של המסה 'אורות ישראל':

כשהאדם משים את לבו ורעתו להתדבק באור האלוהי, המאיר בכנסת ישאל בכללה, בכל הנשמות ובכל הדורות מראשית ועד אחרית, מתדבק הוא ע"ז ממילא באור האלוהות השורה בכללות שיעור הקומה של כלל האדם, שכנסת ישראל היא מרכזה ותמציתה, וע"ז הוא מתדבק ג"כ בכללות האור של האלהות המתגלה בכל ההוויה...<sup>14</sup>

השורש "כלל" מופיע ארבע פעמים בקטע קצר זה, בכל פעם בהקשר של אובייקט אחר - ישראל, האנושות, "ההוויה" ו"האור של האלוהות". רק על ידי הזדהות עם הכללות האוניברסלית בכל רובד אונטולוגי אפשר להתקשר עם האלוהי ברובד המדובר. כאשר מזדהים עם "כנסת ישראל בכללה", האדם מאבד את הפרטיקולריות שלו ופותח את עצמו לכללות המקיפה-כול של האומה, האנושות, ההוויה והאלוהים עצמו. כנסת ישראל היא מעין תרכיז של האנושות וההוויה ושל הרצון הפנימי להכיר באחדות ההוויה: "כנסת ישראל היא תמצית ההויה כולה", "נשמת ישראל" היא "שורש התגלות האלוהות והרצון של אחדות ההויה בעולם".<sup>15</sup>

היבט זה של כנסת ישראל - הכללות האוניברסלית של עם ישראל - נעוץ בזה שלפי הרב קוק, עם ישראל הוא ההתגלמות הארצית של ספירת המלכות שגם היא כידוע נקראת "כנסת ישראל". ספירת המלכות מציינת את ההאצלה האחרונה של הבורא אשר מקבלת את כל המידות האלוהיות ו"מתרגמת" אותן למציאות הנבראת

11 אורות הקודש, ג, קמו, ההדגשה במקור, וכן בכל הציטוטים.  
 12 אורות הקודש, ג, 39; הרב דוד כהן, 'מבוא לאורות הקודש', אורות הקודש, א, עמ' 29-30.  
 13 הרב דוד כהן, 'מבוא לאורות הקודש', אורות הקודש, א, עמ' 17-38; אורות הקודש, חלק שני: מוסר הקודש, קא; אורות הקודש, ג, עמ' לט; אורות, מוסר הרב קוק והאגודה להוצאת ספרי הראי"ה ז"ל, תשכ"ג, עמ' קמו ועוד הרבה מקומות.  
 14 אורות, עמ' קמו.  
 15 ערפלי טוהר, ירושלים: המכון ע"ש הרצ"ה קוק, תשמ"ג, עמ' ח, לט-מ.



או הלא־אלוהית. הואיל ועם ישראל הוא ההתגלמות של ספירת המלכות שהיא הגשר בין האלוהי ובין המציאות הלא־אלוהית, הוא מרכז בתוכו את כל ההוויה ואת כל האנושות.

לעומת אומות העולם, הישות הבסיסית ביותר של היהודי כפרט נעוצה בהיותו חלק מכנסת ישראל. קשר אונטולוגי זה בין הפרט ובין הקולקטיב הלאומי (כללות ישראל) קיים בין שהפרט מודע לכך בין לאו. זיקה זו נקראת "סגולה" (אגרות ראייה, ב, איגרת תקנה). כאשר הפרט מזדהה עם הקולקטיב הוא משיג מודעות עצמית אמיתית; הוא מכיר בזיקה שלו לקולקטיב ומזדהה במודע עם רצונו הכללי (ה"סגולה" הופכת להיות "בחירה"). כפי שנראה (בדיונים על רוסו ועל הגל להלן), תבנית זו היא אקספרסיביסטית במובהק. די בשלב זה להזכיר את הדמיון לרעיון המרקסיסטי של "תודעה מעמדית". הפועל המזדהה עם מעמדו מתעלה מעל התודעה הכוזבת שלו ומשיג תודעה עצמית אמיתית. הוא מבין שהוא חלק מהמעמד ושרצונותיו והאינטרסים שלו הם אלו של המעמד.

המימוש של ההזדהות של הפרט עם הכללי ועם רצונו הפנימי הוא על ידי פעולה בעולם: ברמה של האנושות כולה הדבר נעשה על ידי גיבוש פילוסופיה, חוקים, מוסדות חברתיים ותרבות המתקדמים לקראת הטוב, המוסרי והיפה;<sup>16</sup> ברמה הלאומית - על ידי ההתחדשות הלאומית, כלומר בניית אומה בטריטוריה הלאומית. יש להדגיש שהגשמת ההשתתפות בכלליות האומה נעשית באמצעות פעילות ציבורית-לאומית הנוגעת לאומה כולה ולא לסקטור או פלג מסוים בלבד. בדרך זו החשיבה - היסוד הרוחני, היינו הרצון הפנימי - שבתוך ישויות חומריות וחיות, מתגלה אט־אט ובאה לידי מימוש.

נשוב ונדגיש, המימוש הדתי האולטימטיבי מושג על ידי סינתזה עליונה (אחדות ההפכים) של הרוחני עם החומרי והקונקרטי - על ידי עיצוב סדרי העולם הזה בהתאם לאידאלים האלוהיים של צדק, יושר ושלוש. ולכן זירה מרכזית של הפעילות הדתית היא ההיסטוריה, הפוליטיקה והלאומיות.

ההזדהות עם הקולקטיב, דהיינו עם כללות ישראל, והתובנה העצמית העולה בעקבותיה - שהרצון הפנימי שלי הוא להתאחד עם האלוהים - היא־היא שמביאה את הגאולה:

אשרי האיש שחושב עצמו כשיריים [ראו ראש השנה יז, ע"ב ורש"י על אתר] לגבי כנסת ישראל כולה, שהיא נחלת ד', שכל מחשבות לבבו, הגיונותיו, חפצו ושאיפותו, אמונתו ורעיונו, אינם כ"א חשק טמיר אחד להכלל כולו באוצר חיים זה, 'להתחסד עם קן דיליה', - דא [נסת] [ישראל]! ההכרה הפנימית, שהננו שריגים מעץ חיים רב דליות ושגיא פרי, שכל מה שאנו יותר מעורים בגופו של אילן הננו חיים את החיים היותר שלמים ורעננים, בהווה ובנצח, היא תביא את תחיית האומה למגמתה, היא ואך היא תקיץ את הקיץ, שאליו אנו עורגים, ותתן לנו חוסן ישועות...<sup>17</sup>

16 'על השניות', מאמרי הראיה: קובץ מאמרים, שלמה אבינר (עורך), ירושלים: תשד"ם עמ' 243-245; שטרסברג־דיין (לעיל, הערה 9), עמ' 137-138.

17 'אורות התחיה', אורות, עמ' עו.

ראינו שהרצון הפנימי של הקוסמוס לחזור למקומו ולחוות את עצמו כחלק מ”כללות הכול” הנעוצה באלוהים, נקרא הרצון הכללי הקוסמי. ואולם מלבד שיתוף השם, יש כאן דמיון רב, בייחוד מבחינת הדפוס האינטלקטואלי, למחשבתו הפוליטית של ז'אן ז'אק רוסו.

לפי רוסו, האדם מגלה את עצמיותו האותנטית ואת רצונו הפנימי דרך ההשתתפות בכלליות של הגוף הפוליטי (או האזרחי) וההזדהות עם רצונו הכללי. בספרו **האמנה החברתית**, רוסו מתאר כיצד הפרטים במצב הטבעי כורתים אמנה שמהותה כדלהלן:

כל אחד מאתנו מפקיד, ביחד עם כל האחרים, את אישיותו ואת כל כוחו ביד ההנהלה העליונה של הרצון הכללי. ואנו מקבלים, כגוף אחד, כל חבר כחלק בלתי נפרד מהכלל.<sup>18</sup>

רוסו טוען שלכל חבר בגוף הפוליטי יש שני רצונות. האחד מזדהה עם האינטרס המשותף (הכללי) של גוף האזרחים וטובתו – זה הרצון הכללי (volonté générale). הרצון השני הוא הרצון הפרטי (volonté particulière) שיכול להיות שונה מהרצון הכללי שהוא נושא בתור אזרח או אף מנוגד לו. הרצון הכללי המזדהה עם טובת הגוף האזרחי הקולקטיבי הוא רצונו האותנטי של האדם ומבטא את חירותו האמיתית. כך, אם הפרט מסרב להתנהג בהתאם לרצון הכללי, אפשר לכפות אותו: “...כל מי שימאן להישמע לרצון הכללי, יכריחוהו לכך הגוף כולו, דבר זה אין פירושו אלא זה שיכריחוהו להיות חפשי.”<sup>19</sup>

השתתפות בכלליות של הגוף האזרחי אף מגשימה את אנושיותו האמיתית של האדם:

מעבר זה מן המצב הטבעי אל המצב האזרחי יוצר באדם שינוי ניכר מאוד, על ידי שהוא קובע את הצדק במקום היצר, ומקנה למעשיו את המוסריות שהם היו חסרים קודם לכן. ורק אז קול החובה יורש את מקומה של הדחיפות הפיסית, והזכות את מקומה של התשוקה, מתחיל האדם, שער אותה שעה היה שם לב רק לעצמו, להרגיש הכרח לפעול על פי עקרונים אחרים ולהימלך בשכלו קודם שיטה אוזן לנטיותיו. אף על פי שבמצב זה מונע הוא הרבה יתרונות שהעניק לו הטבע, רוכש הוא תמורתם יתרונות גדולים כל כך, ספיקותיו [כישרונותיו] מתאמנות ומתפתחות, מושגיו מתרחבים, רגשותיו מתעדנים, וכל נפשו עולה למדרגה כזו... כי אז היה חייב לברך בלי הפסק את הרגע המאושר שהוציא אותו ממנו לעולמים [מהמצב הטבעי], ושהפך חיה מטומטמת ומוגבלת ליצור נבון ולבן אדם.<sup>20</sup>

המאפיין המרכזי של הרצון הכללי הוא כלליותו. זה כולל את רצונותיהם של כל חברי הגוף האזרחי בצורה אחידה ובלתי מחולקת. משמעות הדבר שכל חברי הגוף האזרחי צריכים להשתתף בתהליך קבלת ההחלטות, ולא עוד אלא שאסור שיתקיימו סיעות

18 ז'אן ז'אק רוסו, על האמנה החברתית, ירושלים תשמ”ד, עמ’ 26.

19 שם, עמ’ 30-31.

20 רוסו (לעיל, הערה 18), עמ’ 31-32.

ומפלגות חלקיות של האזרחים. כל אזרח צריך להתייחס לרצונו האישי ולרצונם של כלל חבר האזרחים.<sup>21</sup>

ובכן, גם אצל הרב קוק וגם אצל רוסו מוצאים אנו את אותו דפוס אקספרסיביסטי - היינו שעל ידי השתתפות בקולקטיב כללי אשר מתעלה מעל כל חלקיות או מרכיב ובאמצעות ההזדהות אתו, האדם יכול להגשים את עצמיותו ואת רצונו הפנימי.

## המדינה האלוהית

### חוכמת החול וחוכמת הקודש, או - בין שכל לתבונה

הדרך השנייה למימוש דתי מלא היא, כאמור, על ידי מדיטציה - הצדיק המתבונן משתתף בתודעה עם האור האלוהי המתלבש בעולם החומר. השתתפות זו היא מלמעלה למטה - היא ננקטת מנקודת ראותו של האור האלוהי היורד כאשר הצדיק מצטרף אליו בתודעתו המיסטית.<sup>22</sup> כרוכה בכך גם פעילות אתית, שכן הצדיק המתבונן מעצב את העולם בהתאם לאידאלים האלוהיים, כגון שלום וצדק, שהוא משיג במדיטציה. במקרה כזה הצדיק המתבונן פועל כ"שלוחה" של הפעילות של הסובייקט האלוהי - הוא פועל "עם אל".<sup>23</sup> בדרך זו ההוויה עולה ומשתכללת בהתמדה על ידי הפעולה של אלוהים. בני האדם משתתפים עם האלוהים בשכלול זה, והצדיק המתבונן משתתף עם המחשבה - היסוד הרוחני - היורד ומתלבש בעולם החומרי.

לפני שאדון בהשלכות התאולוגיות-פוליטיות של דרך זו, ברצוני להרחיב במקצת על הפרקטיקה הזאת עצמה. כדי להשתתף עם האור האלוהי מאמץ הצדיק את נקודת הראות של חוכמת הקודש. כפי שראינו למעלה, הנחת היסוד הן של הרב קוק והן של האקספרסיביסטים היא אחדותו של האדם עצמו על חלקיו השונים, והאחדות של האדם עם האומה, האנושות, הקוסמוס והאלוהים. כאשר האדם מאחד את כל כוחות הנפש שלו הוא יכול להשיג את העולם, החיים והאנושות כיחידה אחדותית אחת הנובעת מאלוהים:

מבשרו יחזה אדם אלוה, אם יש באדם כוח לאחד את כל כוחות נפשו וכל נטיותיו למטרה שכלית ומוסרית אחת, כבר רואה הוא את האחדות בעולמו הפנימי, והאחדות של העולם הכללי מתבררת אצלו יותר ויותר. כשהוא מוצא שכוחותיו פרודים הם, כשאנו יכול לצייר שלטון כללי על נטיותיו ותאותיו, אז מחליט הוא שהעולם הגדול כמוהו מפורד גם הוא, ושאיך אחדות במציאות.<sup>24</sup>

מתוך ההשגה של העולם כאחדות אחת האדם מאחד את העולם ואת עצמו עם האלוהים. האדם משיג את הזיקה בין אלוהים לעולם כזיקה פנתאיסטית (panentheistic), כפי שכותב הרב קוק: "ההשקפה המונותאיסטית הנוטה להסברה הפנתאיסטית".<sup>25</sup>

21 שם, עמ' 26-27.

22 דרך זו היא אחת התמות הגדולות של יצירתו הגדולה של הראי"ה, אורות הקודש (שנערכה על ידי הרב ה"נזיר" דוד כהן). ראו שטרסברג-דיין (לעיל, הערה 9); יהונתן גארב, "יחידה הסגולה יהיו לעדרים": עיונים בקבלת המאה העשרים, ירושלים 2005; יוסף בן שלמה, 'שלמות והשתלמות בתורת האלהות של הרב קוק', ירמיהו יובל ופול מנדס-פלור (עורכים), בין עיון ומעשה: מחקרים לכבוד נתן רוטנשטריך במלאות לו שבעים שנה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 289-309.

23 ראו בהרחבה אורות הקודש, ב, תקסא.

24 אורות הקודש, ג, עמ' ש.

25 אורות הקודש, ב, עמ' שצט.

ההשגה של האדם עצמו ושל העולם כאחדות המאוחדת עם אלוהים מהווה בעבור הרב קוק את חוכמת הקודש. חוכמת הקודש ניתנת להשגה כאשר בהאחדה של רצון, רגש, דמיון ושכל אפשר לתפוס את העולם, החיים והאדם כאחדות אלוהית אחת הנובעת מאלוהים. חוכמת הקודש עומדת בניגוד לחוכמת החול. חוכמת החול כוללת כל ידע המבוסס על היגיון אנושי וידע על עצמים מוגדרים ומאובחנים, היינו הידע הרציונלי והכמותני של המדע המודרני שמושאו הם החומר האקסטנסיבי שניתן לחלוקה עד אין סוף וכן ידע פוליטי חברתי ומשפטי.

### שתי השקפות עולם הן, ההשקפה המאחדת וההשקפה המפרדת.

ההשקפה המאחדת רואה את כל החזון של נמצאים מפורדים זה מזה רק בתור **טעות החוש**, ומעוט ההארה. אבל אמיתת המציאות היא רק אחדות גדולה, והנמצאים הרבים והשונים הם רק גילויים מיוחדים, אברים שונים צבעים וגוונים שונים של אותה החטיבה האחדותית...

ולעומתה של השקפה עליונה זו נמצאת **ההשקפה המפרדת**. הרואה את המציאות המופרדת בתור חזון אמיתי, והזרות של כל מצוי אל משנהו היא תופסת לאמתת ההכרה.<sup>26</sup>

ואולם כידוע חוכמת הקודש אינה שוללת את חוכמת החול אלא כוללת אותה בתוך עצמה.

ונמצא שכל ההון המדעי [חוכמת החול] של האדם יעלה ברוממות פאר גדלו רק כשיאצר ויחסן במקור הויתו, שהיא דעת ד' ועזו, הכרת הכל מצד מקור הכל.<sup>27</sup>

חוכמת הקודש איננה ניטרלית או "אובייקטיבית". היא גורמת למשיג את העולם בהתאם לאורה לפעול על פי "מוסר הקודש". מוסר הקודש מתייחס לפעולה אתית בתוך העולם אשר תסדר את העולם כך שיהיה גלוי שהעולם, החיים והאדם מהווים אחדות עם האלוהים.

גם למושגים חוכמת הקודש וחוכמת החול יש הקבלות חשובות במחשבה של האקספרס-יביסטים. אצל הגל, למשל, ידועה ההבחנה בין "שכל" (Verstand, understanding) ל"תבונה" (Vernunft, reason). שכל הוא המקביל לחוכמת החול והוא מסמן הידע של הדברים כנפרדים ומנוגדים. התבונה מסמנת את ההבנה של האחדות הדיאלקטית של חיי "רוח" (Geist, world-spirit) ואת ההזדהות אתה. לאור התבונה האדם רואה את עצמו כחלק מהתהליך שבו רוח - הסובייקטיביות הרציונלית - מממשת את עצמה במוסדות ובהסדרים של העולם הסופי והחומרי. כך, לאור התבונה האדם רואה שהחומר והרוח, הטבע והמחשבה, אינם ניגודים אלא הם אחדות אחת. ואולם התבונה גם מבינה שהאחדות הזאת היא דיאלקטית - הטבע והמחשבה, החומר והרוח, צריכים להופיע כדברים נפרדים ואף מנוגדים כדי שיוכלו בסופו של דבר ליצור סינתזה עליונה. כך התבונה, בזה שהיא מסמנת את האחדות העליונה, מקבילה לחוכמת הקודש.<sup>28</sup> הבחנה

26 אורות הקודש, ב, עמ' תנו.

27 אורות הקודש, א, עמ' ב.

28 טיילור (לעיל, הערה 4), עמ' 86, 116.

זו בין הראייה האחדותית לראייה המפרידה שימשה גם את ההוגים והמשוררים הרומנטיים, כגון סמואל טיילור קולרידג' (Samuel Taylor Coleridge).<sup>29</sup>

### המדינה האלוהית

גם הדרך "מלמעלה למטה" של מימוש דתי קשורה לרעיון תאולוגי-פוליטי – זה של המדינה האלוהית. האור האלוהי משתלשל כלפי מטה ומתלבש בעולם החומרי. כך האידאלים האלוהיים מקבלים ביטוי במציאות של העולם החומרי. דרך מרכזית ביותר למימוש הביטוי של האידאלים האלוהיים בעולם החומרי היא המדינה. המדינה, כפי שציין הגל (ראו להלן), היא המסגרת הכללית ביותר המקיפה את כל שדרות הציבור ואת כל הפעילות האנושית. היא משקפת את האוניברסליות של האלוהי והופכת למסגרת המתאימה ביותר למימוש האידאלים האלוהיים עלי אדמות. אופי זה של המדינה משתקף בקטע ידוע למדי מהמסה 'למהלך האידיאות בישראל':

בראשית מטעו של העם הזה, אשר ידע לקרא בשם הרעיון האלוהי הברור והטהור בעת השלטון הכביר של האלילות בטומאתה-פראותה, נתגלתה השאיפה להקים ציבור אנושי גדול אשר 'ישמרו את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט'. זוהי השאיפה, שבאה מכוח ההכרה הברורה והעזה והתביעה המוסרית הכוללת והרמה, להוציא את האנושיות מתחת סבל נורא של צרות רוחניות וחומריות, ולהביאה לחיי חופש מלא הוד ועדן, באור האידיאה האלוהית, ולהצליח בזה את כל האדם כולו. למלואה של שאיפה זו צריך דווקא, שציבור זה יהיה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית וכסא ממלכה לאומית, ברום התרבות האנושית, 'עם חכם ונבון וגוי גדול', והאידיאה האלוהית המוחלטת מושלת שמה ומחיה את העם ואת הארץ במאור חייה למען דעת שלא רק יחידים חכמים מצוינים, חסידים ונזירים אנשי קודש, חיים באור האידיאה האלוהית, כי גם עמים שלמים, מתוקנים ומשוכללים בכל תיקוני התרבות והישוב המדיני; עמים שלמים, הכוללים בתוכם את כל שדרות האנושיות השונות, מן רום האינטליגנציה האמנותית, הפרושית, המשכלת והקדושה, עד המערכות הרחבות, הסוציאליות, הפוליטיות והאקונומיות, ועד הפרולטריון לכל פלוגותיו, אפילו היותר נמוך ומגושם.<sup>30</sup>

מלבד זה, כפי שראינו, עם ישראל הוא התמצית של האנושות והיקום כולו, כך שהמדינה היהודית משקפת את האוניברסליות של היקום ונעשית הכלי המתאים לבטא את האוניברסליות של האל ואת האידאלים שלו.

היבט זה של המדינה היהודית קשור טוב לכך שכנסת ישראל היא ההתגלמות הארצית של ספירת מלכות (שגם היא נקראת "כנסת ישראל"). מכיוון שהספירה "כנסת ישראל" היא הייצוג המטפיזי של הקולקטיב של עם ישראל, היא מייצגת את הכלליות שלו בשלמותה. התגלמותה הארצית צריכה לבטא אותה כלליות שלמה. כך, ספירת מלכות יכולה להתגלם במציאות הארצית דווקא באמצעות הארגון המדינתי היהודי הכולל בתוכו את כל שכבות הציבור ואת כל הממדים של הקיום החברתי. כאשר

Basil Wiley, *Nineteenth Century Studies: Coleridge to Arnold*, Harmondsworth, England 29  
1973.

30 אורות, עמ' קד.

ספירת מלכות מגולמת במציאות הארצית, האל יכול ל"העביר" דרכה את מידותיו ואת האידאלים שלו למציאות הארצית. וכך המדינה משמשת מלכות ה' ו"יסוד כסא ה' בעולם" (אורות, קס), היינו דווקא כלליותה המקיפה-כול של המדינה משקפת את הכלליות המקיפה-כול של ספירת "כנסת ישראל", ולכן היא בבחינת מלכות ה' בעולם.

יש להדגיש שהמדינה מגלמת את ספירת כנסת ישראל בפועל. לא מדובר כאן, כפי שראינו לעיל, ביחס לרעיון של הרצון הכללי, שכנסת ישראל היא ישות קולקטיבית-מטפיזית לטנטית שיחידים צריכים לממש את הזיקה אליה ולהוציא אותה מהכח אל הפועל (כאשר הופכים "סגולה" ל"בחירה"). באשר לרעיון המדינה האלוהית, כנסת ישראל במשמעותה המטפיזית והארצית-קולקטיבית מגולמת בפועל במציאות הארצית-חומרית הגלויה, והיא אמצעי למימוש האידאלים האלוהיים במציאות החומרית הארצית הגלויה.

במערכת הרעיונות של המדינה האלוהית, אף על פי שבני האדם הם שמממשים בפועל את האידאלים האלוהיים במציאות הארצית-חומרית, ה"גיבור" של הנרטיב הוא האלוהים. על ידי שאורו מתלבש בתוך מציאות שהיא מ"חוצה לו" והוא מגלם את האידאלים האלוהיים בתוך מציאות זו – האל משיג שלמות גבוהה יותר.

כמו כן, הדגש, כפי שראינו בקטע שהבאנו למעלה, מושם ברעיון שהמדינה צריכה לגלם את האידאלים של צדקה ומשפט. הרב קוק מנגיד את קיום האידאלים בחיים המדינתיים-ציבוריים – בחוקים, בנורמות ובנהגים של המדינה – עם צדקתם של היחידים ("יחידים חכמים מצוינים, חסידים ונזירים אנשי קודש"). לישות המדינית-קולקטיבית-לאומית יש חיים משל עצמה, וה"אידיאה האלוהית המוחלטת" צריכה למלא אותם. היחיד משתתף בחיים ציבוריים-קולקטיביים אלו.

כפי שמתואר במסה 'למהלך האידיאות בישראל' ובמקומות אחרים, מימוש "האידיאה האלוהית המוחלטת" הוא תוצאה של היסטוריה דיאלקטית ומורכבת שיש בה עליות ומורדות. בני האדם שבאמצעותם מימוש זה מתרחש בפועל, אינם מודעים כלל ועיקר למשמעות ולתכלית של מעשיהם. רק צדיקים מסוימים בעלי "ראייה פנימית" (חוכמת הקודש) יכולים לעמוד על ההתפתחות הרזית של הדיאלקטיקה כולה.<sup>31</sup> בסוף התהליך, כאשר האידאלים האלוהיים יבואו לידי ביטוי בעולם החומרי שהוא-הוא הגאולה, יבינו בני האדם את עצמם כאמצעים שדרכם מימוש זה התרחש.

שוב, התבנית הרעיונית כאן דומה מאוד לזו הבאה לידי ביטוי במחשבה של הגל. במרכז מחשבתו של הגל נמצאת ההגשמה העצמית של "רוח" (Geist, world-spirit). הכוונה ב"רוח" היא לסובייקטיביות הרציונלית. הגשמה עצמית זו מושגת באמצעות גילומה בעולם הסופי והחומרי של בני אדם. באמצעות מימושה וביטוייה במציאות שהיא מחוץ לרוח עצמה, הרוח משיגה הבנה עצמית – והאדם הוא האמצעי להבנה עצמית זו. כדי שהרוח תוכל להכיר את עצמה, בני האדם צריכים להכיר את עצמם, את המוסדות וההיסטוריה שלהם כמו שהם באמת – כגלגוליה של הרוח. גם אצל הגל, המדינה, בגלל האוניברסליות שלה, המשקפת את האוניברסליות של האל, היא הזירה הארצית והחומרית המתאימה ביותר למימוש העצמי של "רוח".

31 אורות הקודש, ג, קמ, קנז, קפח-קצ.

דומה שיש דמיון בולט בין המחשבה של הרב קוק ובין זו של הגל. אצל שניהם המסגרת המדינתית היא מסגרת ארצית, חומרית ומרכזית להתגלמותה של ישות קוסמית רוחנית. אצל הגל ישות זו היא רוח (שהוא מכנה אותה גם "המוחלט" ו"אלוהים") – סובייקטיביות רציונלית; ואילו אצל הרב קוק ישות זו היא אלוהים במובן הדתי או המונותאיסטי של המונח. שניהם מדגישים שההתגלמות היא בתוך החיים המדינתיים-קולקטיביים (מוסדות, חוקים ועוד) ולא אצל יחידים. ואצל שניהם מדובר בדרמה שמחוללים האלוהים או הרוח בצורה דיאלקטית סבוכה. בני אדם הם שחקנים בדרמה לא להם, והם (או לפחות בני אדם "רגילים" – לא צדיקים בעלי "ראייה פנימית") אינם מודעים לגמרי למשמעות ולתכלית של מעשיהם. מימוש התוכנית כולה אצל שני ההוגים כרוך בהשגת מודעות עצמית מצד בני האדם באשר לתפקידם ולמקומם בתהליך ההיסטורי-קוסמי הזה.

## הרצון הכללי והמדינה האלוהית במחשבתו של הרב צבי יהודה

את הרעיונות המופשטים האלה של הרב קוק תרגם בנו, הרב צבי יהודה קוק, למציאות הקונקרטית הישראלית. הרב צבי יהודה קבע ש"הדור שלנו" הוא הדור של הגאולה ולכן צריך להדגיש במיוחד את ההזדהות עם כללות ישראל:

עם חיסול הגלות ומעבר לעקבתא דמשיחא, יותר ויותר חוזר המצב של כלל ישראל. חוזרים לפנימיות, לכלליות, המקיפה את כל ישראל, 'ברכנו אבינו כולנו כאחד'. הקו המסמן והמציין את הדורות האלה, הוא הכלל ישראליות...<sup>32</sup>

עוד הוא קישר בצורה נחרצת בין הרצון הכללי המטפיוזי של הרב קוק לרצון הכללי הבא לידי ביטוי בדיון הפוליטי במדינת ישראל ("רצון העם"). מעבר זה נעשה בצורה בולטת בכרוז "לא תגורו!!" בסעיפים ד-ה כותב הרב צבי יהודה:

ד. בענין מצוה דרבים, של כל ישראל, להגנת שלמות אחיזתנו בארץ-חיינו מורשת אבותינו, אין שום מקום וענין להשתמט מזה, מפני השייכות לכך גם של אנשים שאינם ברורים ומוחזקים בכשרותם ואפילו היו ברורים ומוחזקים שאינם כשרים. גם לפני הופעת הציונות, גם בתקופה הקודמת של חיבת-ציון שגדולי וגאוני ישראל היו שייכים אליה, והיו שייכים אליה ופעילים בה גם הרבה לא כשרים בדעותיהם ואורחותיהם, ולא הסתייגו ממנה בשביל כך גם גאוני וצדיקי ישראל ממצות כלל ישראל, מצות תקומת עם ד' ונחלתו. ואלה דברי קדשו של רבן של ישראל הנצי"ב (הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, ראש ישיבת וולוז'ין) זצ"ל בספר "שיבת ציון": 'אחרי שנתעורר הרעיון בקרב ישראל מקצה העולם ועד קצהו, בכל מקום אשר אנחנו מפורזים, וקול המון כקול שדי בדברו ע"י נביאיו, וע"כ עלינו להמשך אחרי קול דבריו זה ולבטוח בו ית' שיגמור אחרינו. הסגולה של חברת ישוב ארץ ישראל היא ההתאחדות של הרבה דעות שונות

32 שיחות הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל על ספר אורות. עריכה ומקורות הרב שלמה חיים הכהן אבינר, ירושלים: הוצאה לאור עטרת כהנים, תשס"ה, עמ' 88.





הרעיון שמפעל ההתנחלויות מבטא את רצון העם - המזוהה עם הרצון הפנימי הכללי של עם ישראל - מקבל ביטוי לעתים תכופות מאוד אצל דוברים ואידאולוגים המשתייכים לזרם המחשבה של הרב קוק. לדוגמה, בגיליון הראשון של עלון היישוב קשת שיצא לאור בראשית מפעל ההתנחלויות בסיוון תשל"ד (כתוב בכתב יד על נייר סטנסיל) אנו מוצאים את ההצהרה הזאת של הרבנית חנה טאו:

אנו מאמצים את ליבם של ישראל, הננו שלוחי הציבור האמיתיים המגלים ומוציאים לפועל את רצונו הפנימי העמוק והבריא של ישראל. הננו משפיעים גם להוציא לפועל את הישועה האלוקית הצופה להשפיע מלמעלה על כל התעוררות אנושית שלמטה.<sup>34</sup>

באותו גיליון אנו גם מוצאים הצהרה מדרשתו של אלי הורוביץ על חג השבועות: "כנסת ישראל שואפת לתקון העולם בכל מלואו... עמק החפץ של כנסת ישראל בכל תנועות חייה... הוא תיקון העולם במלכות שדי".<sup>35</sup>

הרב צבי יהודה גם תרגם את רעיון המדינה האלוהית למציאות הישראלית. הוא קבע שמדינת ישראל הארצית - זו שנוסדה בה' באייר תש"ח - המאגדת בתוכה את כל כללות הציבור בחיים ציבוריים משותפים, היא מלכות ה' ויסוד כיסא ה' בעולם. דגש זה על החיים הציבוריים המשותפים קיבל ביטוי רחב בהגותו של הרב צבי יהודה ושל תלמידיו. כך הוא קבע על פי הרמב"ן, שמצוות יישוב ארץ ישראל היא דווקא בכיבוש ובשלטון הממלכתי. הוא ותלמידיו הדגישו שהמדינה עצמה צריכה לשקף את האידאליים האלוהיים של מוסר וצדק, ואין הדבר מוטל רק על היחידים בחייהם הפרטיים.

בהתאם למרכזיות שהרב צבי יהודה מייחס למסגרת המדינתית עצמה בתהליך הגאולה, הוא המשיג את תהליך הגאולה כתהליך טבעי המתקדם במהלכים היסטוריים הדרגתיים הכוללים עליות ומורדות ("קמעא-קמעא"). ואולם, לא בני אדם אלא אלוהים הוא שדוחף את התהליך מלמעלה למטה. בני אדם וההיסטוריה שלהם הם האמצעים שבאמצעותם האלוהים מפעיל את רצונו בתוך ההיסטוריה. לבני האדם יש תפקיד בתהליך, אבל, בדומה לתפיסתו של הגל, הוא בעיקר אפיסטמולוגי: הם יכולים להבין את התהליך ובאמצעות הבנה זו לפעול ולשכלל אותו.

לפי הרב קוק, הרב צבי יהודה ותלמידיהם, אף על פי שרעיונות אלו - הרצון הכללי והמדינה האלוהית - מובחנים זה מזה מבחינה אנליטית, הם אמורים לפעול יחד ולהשלים זה את זה.

הרצון הכללי הפנימי של עם ישראל אמור לממש את עצמו בחיים הציבוריים המשותפים של המדינה האלוהית; ולהפך - החיים הציבוריים המשותפים אינם יכולים לפעול אלא בהתאם לרצון הכללי. גם מבחינה תאולוגית הם משלימים זה את זה ופועלים יחד: כאשר האל פועל את הגאולה דרך התפתחותה של המדינה האלוהית, הוא גם מממש את הרצון הפנימי הכללי של עם ישראל. כך גם כל ההוגים האלה שילכו יחד את שני המושגים לשיח אחד של "כללות". ואולם, טמון בתוכם גם הפוטנציאל של

34 חנה טאו, קשת בגולן, א (סיוון תשל"ד), עמ' ב.

35 אלי הורוביץ, קשת בגולן, א (סיוון תשל"ד), עמ' ט.

ניגוד. ניגוד כזה יכול להתגלות במצב שהחיים הציבוריים של מדינת ישראל הממשית אינם מתנהלים על פי הרצון הכללי של עם ישראל ואינם מממשים אותו.

## התפתחות המתח והניגוד בין רעיון הרצון הכללי ובין המדינה האלוהית

בתקופה ההרואית של תנועת ההתנחלויות, בשנים 1974–1979, פעל גוש אמונים על בסיס ההנחה שהעם – לא רק מבחינת רצונו הפנימי, אלא גם מבחינת החיים הציבוריים המשותפים הגלויים – תומך בהתנחלויות. הרי כחודש לפני שהרב צבי יהודה פרסם את הכרוז שלו ‘לא תגורו!!’ פרסמו סופרים ואינטלקטואלים מתנועת העבודה את הכרוז ‘למען ארץ ישראל השלמה’, וביום השנה הראשון למלחמת ששת הימים פרסמו מנחם בגין ותנועת החירות את ‘הצהרת הזכויות’ באותו עניין. עדות נוספת לתמיכה זו הייתה נוכחותם של נעמי שמר, מנחם בגין, משה שמיר וחילונים אחרים משמאל ומימין בעליות לסבסטיה. רק ממשלת רבין הראשונה (שגם הייתה חלק מן הזמן ממשלת מיעוט) לא צעדה עם העם. ואכן, במאי 1977 הוחלפה הממשלה ועלתה לשלטון ממשלה שהכריזה “עוד הרבה אלון מורה”.

ואולם עם חתימת הסכם השלום עם מצרים עורערה הנחה זו. כאשר 140,000 איש רקדו בכיכר מלכי ישראל מתוך שמחה על בוא השלום, פסק הרב צבי יהודה: “העם לא איתנו”.<sup>36</sup>

הבעיה שעמדה לפני פעילי ישיבת מרכז הרב וגוש אמונים הייתה זו: הציבור בכללותו, כפי שבא לידי ביטוי במדינה ובמוסדותיה, לא רצה להחיל את הריבונות הישראלית על ארץ ישראל השלמה ועל ידי זה לקדם את הגאולה. בתאוריה של רוסו ושל מהפכני המהפכה הצרפתית, הרצון הכללי הופיע בשתי בחינות: האחת היא הרצון האמפירי של העם המתגלה בזמן ובמקום נתונים, והשנייה כדוקטרינה אובייקטיבית או מטפיזית. כפי שהראו טלמון ואחרים, הפער הזה בין הרצון הכללי כנתון אמפירי ובין הרצון הכללי כנתון רציונלי או מטפיזי הוא שנתן את הפוטנציאל הטוטליטרי בתאוריה של הרצון הכללי. היינו זה פותח פתח לכוח את הרצון הכללי האובייקטיבי גם כאשר זה לא רצון העם בפועל. נוצרה כאן בעיה דומה, אם כי בשינוי צורה. כפי שראינו, תורת הרב קוק הניחה שהרצון הכללי מתממש תמיד בתהליכים הפוליטיים ובמדיניות של מדינת ישראל האלוהית. ואולם, איך יש להגיב כאשר נדמה שהמדיניות בפועל של המדינה סוטה מהרצון הכללי? האם להעדיף את הרצון הכללי הפנימי, האובייקטיבי, המטפיזי או את רצון העם הגלוי והאמפירי כפי שהוא בא לידי ביטוי בחיים הציבוריים של המדינה האלוהית?

בסביבת גוש אמונים ומרכז הרב התפתחו שתי גישות מרכזיות להתמודדות עם בעיה זו. כל אחת מהגישות האלה הושתתה, בהתאמה, על אחד הרעיונות הפוליטיים היסודיים של התרבות הפוליטית של הציונות הדתית האקספרסיביסטית ועל הדרך למימוש הדתי שרעיון זה נשען עליה. הגישה ה”מהפכנית” התבססה על הרעיון של

36 חגי סגל, אחים יקרים: קורות “המחותרת היהודית”, ירושלים 1987, עמ’ 40.

הרצון הכללי ועל הדרך "מלמטה למעלה" למימוש האידאל הדתי. ואילו הגישה ה"ממלכתית" (מבוטא תמיד במלעיל) השתיתה את עצמה על הרעיון של "המדינה האלוהית" ועל הגישה של "מלמטה למטה" במימוש הדתי.

הגישה המהפכנית הדגישה את הרצון הכללי, הפנימי האובייקטיבי. גישה זו ממוקדת בגאולה הסופית ובמה שצריך להיות, כך שהרצון, כמו שהוא בא לידי ביטוי בצורה אמפירית בהווה, אינו נמצא בראש מעייניה. מגמתה היא העתיד והמימוש הגאולי הטמון בו.

הגישה ה"ממלכתית", שהתבססה על רעיון המדינה האלוהית, התמקדה במה שיש. מכיוון שמדינת ישראל היא "יסוד כיסא ה' בעולם", הגאולה מבחינת מאפייניה העקרוניים כבר מגולמת בה. החובה הראשונה היא לטפח ולחזק את מדינת ישראל העכשווית ואת מסגרותיה המדינתיות, דבר הכולל כיבוד המוסדות השלטוניים וציות להם. כמו כן, גם הרצון האמפירי של העם בנקודת זמן מסוימת הוא בעל חשיבות עצומה. החיים הציבוריים המשותפים של המדינה המקיפים את כל העם מגלמים את הנוכחות הארצית של הספירה "כנסת ישראל" או "מלכות" (או, בפייהם, "רוח ה'"). בהיותה מגולמת בתוך החיים הציבוריים של המדינה, "רוח ה'" מתקדמת לקראת מימוש האידאלים בעולם הארצי. כך, הרצון האמפירי של החיים הציבוריים של המדינה מייצג את רצונה של רוח ה' בשלב זה של ההתקדמות לקראת הגשמה עצמית.

המימוש העצמי של האל מושג על ידי כך שבני האדם, שדרכם פועל האל בהיסטוריה, רואים את עצמם כמגשימים אידאלים אלוהיים, היינו כאמצעים שדרכם האלוהים מקבל ביטוי עצמי מלא. אי אפשר לאנוס את צמיחת התודעה העצמית הזאת על ידי פעילות של בני אדם או על ידי הפעלת כוח. התודעה הזאת צריכה לצמוח ולהבשיל באורח טבעי והדרגתי בעזרת התהליכים הדיאלקטיים שהאל מנהיג בהיסטוריה. אפשר רק ל"פעול עם האל" – על ידי הסברה וחינוך – כדי לעזור לעם ישראל להשיג הכרה עצמית.

תהליך ההתגבשות של שני זרמים אלו בתור זרמים נפרדים ואף מנוגדים התרחש לאורך שנים. מאמרנו אינו המסגרת המתאימה לתאר נרטיב מרתק זה. לפיכך אתמקד בעיקר בשתי דמויות המציגות את הלוגיקה הפנימית של כל גישה בצורה שממצה אותה עד תומה. דמויות אלו הן יהודה עציון מהמחותרת היהודית והרב צבי ישראל טאן, לשעבר משיבת מרכז הרב והיום נשיא ישיבת הר המור בירושלים. אתחיל ביהודה עציון – כי הפעילות של המחותרת והתגובה לה היו הקטליזטור שגיבש את קיומם של שני זרמים אלו יותר מכל דבר אחר.

## יהודה עציון והאידאולוגיה של האוונגרד

בסביבות 1980, אחרי חתימת הסכמי השלום עם מצרים ועם כישלון ניסיונות ההתנחלויות הבלתי חוקיים של 1979 – התחיל יהודה עציון, פעיל כולט בגוש אמונים, לעצב תפיסה של יצירת תנועת גאולה רחבה ופופולרית על ידי מעשה מהפכני ורדיקלי. הקולגות שלו בסביבת גוש אמונים ומרכז הרב התחילו לגבש אסטרטגיה של חינוך

והסברה ארוכי טווח<sup>37</sup> כדי שהעם יגלה את רצונו הפנימי, ואולם הרעיון של עציון היה להשמיד את מסגד כיפת הסלע בהר הבית (חרם אל-שריף). לפי הבנתו, מעשה כזה היה נותן טעימה של הגאולה "עצמה" וסוחף את העם ליישב את ארץ ישראל השלמה, לייסד מחדש את הסנהדרין ואת מלכות בית דוד ולבסוף אף להביא לבניין בית המקדש.<sup>38</sup> מכאן, שמקור התפיסה המהפכנית בקהילה הציונית הדתית הרדיקלית הוא באותו הפער שהתגלע בין הרצון הכללי האובייקטיבי ובין רצון העם כפי שהתגלה בפועל. במקום לסגור את הפער הזה באמצעות סמינרים לאקדמאים, כמו שהציע הרב שלמה אבינר,<sup>39</sup> הרעיון של עציון היה שאליטה נאורה - שהוא כינה אותה, בעקבות שבתי בן דב,<sup>40</sup> "שבט לוי"<sup>41</sup> - תסחוף את העם אחריה במעשה מדהים של אלימות שהיה משנה את פני המציאות.

המפתח להבנת תאוריה זו נמצא בתאוריית האוונגרד של עציון, תאוריה שהושפעה רבות מרעיונותיו של פעיל לח"י לשעבר, שבתי בן-דב.<sup>42</sup> בלב התפיסה הזאת נמצא הפעיל המהפכני שנחלץ למען הכלל - engagé - ומעורב בכך לחלוטין. כחלק בלתי נפרד מפעולתו המעורבת, פעיל זה יודע את הרצון הכללי והוא בעל סמכות דתית פוליטית.

בשורה של מאמרים שכתב עציון לאחר מעצרו, הוא בנה את תפיסתו רובד אחר רובד.<sup>43</sup> ההבחנה הבסיסית של התפיסה היא בין חוקי הקיום לחוקי הייעוד. חוקי הקיום נוגעים לחיים המכוונים להישרדות גרידא, ואילו חוקי הייעוד עניינם החיים המוקדשים לאיראל עליון. בהתאם לכך ובעקבות שבתי בן-דב, עציון מבחין בין הציונות - היינו הציונות החילונית של הרצל הדואגת לפתרון לאנטישמיות ולבעיית היהודים - ובין "תנועת הגאולה" המבקשת להביא לידי הגשמה דתית-לאומית מלאה כמטרה בפני עצמה. הציונות החילונית הכללית מסמנת חיים נמוכים, המתאימים לבעלי חיים ולאומות העולם, ולעומת זאת תנועת הגאולה מסמנת את החיים לפי הייעוד העליון.<sup>44</sup> הבחנה זו, שהפכה למרכיב קבוע בחשיבה הציונית הדתית המהפכנית, מקורה בכתביו של שבתי בן-דב. הוא הצדיק את המשך הלחימה של לח"י כבריטים גם אחרי פרוץ מלחמת העולם השנייה, כאשר גם היישוב המאורגן וגם האצ"ל הפסיקו את פעולות ההתנגדות שלהם. לפי בן-דב, אם היעד של הציונות הוא הישרדות יהודית, אין היגיון במלחמה כבריטים בשעה שהם נלחמים בנאצים. אבל אם היעד הוא מימוש חיים לאומיים-דתיים מלאים - "תקן חיי ישראל", בלשונו - אזי יש לשחרר את ה"מכורה" מכובשיה הזרים בלי להתחשב בנסיבות. בן-דב הפך הבחנה זו לבסיס הביקורת על

37 שלמה אבינר, 'הריגת משיח בן יוסף', נקודה, 11 (תמוז תש"ס); אלי סדן, 'ליסד מחדש את מדינת היהודים', נקודה, 35 (מרחשוון תשמ"ב). ראו גם סגל (לעיל, הערה 36), עמ' 42.

38 סגל (לעיל, הערה 36), עמ' 59-63.

39 מובא אצל ישראל אריאל, 'חולשה כאידיאולוגיה', נקודה, 20 (מרחשוון תש"ס), עמ' 8.

40 ראו בהרחבה להלן באשר להשפעתו של שבתי בן-דב על יהודה עציון.

41 ראו רמב"ם, משנה תורה, הלכות שמיטה ויובל, יג, יב.

42 על שבתי בן-דב ראו סגל (לעיל, הערה 36), עמ' 41-43 ובפתח דבר של ישראל אלדד לספרו של בן-דב: שבתי בן-דב, נבואה ומסורת בגאולה, תל-אביב תשל"ט.

43 'מחוקי הקיום אלי חוקי היעוד', נקודה, 75, (תמוז תשמ"ד) עמ' 23-27; 'להניף טוף סוף את דגל ירושלים', נקודה, 93 (כסלו תשמ"ו), עמ' 22-24; 'מ"דגל ירושלים" לתנועת הגאולה', נקודה, 94 (טבת תשמ"ו) עמ' 8-9, 28-29.

44 'מחוקי הקיום אלי חוקי היעוד', שם.

המדינה וקרא להניח את יסודות המדינה על בסיס אחר, של ייעוד, ולא של פתרון לבעיית האנטישמיות שאינו נותן כיוון וחזון למדינה.<sup>45</sup> היחס הביקורתי כלפי המדינה והרצון להחליפה במסגרת אחרת הם אחד הדברים שבהם עציון הושפע עמוקות מבן-דב. אוריינטציה זו נשארה אוריינטציה מתמדת של הזרם המהפכני בציונות הדתית. להבחנה בין ייעוד לקיום יש יישום נוסף במחשבתו של עציון, שהוא אולי אפילו חשוב יותר מזה של חיי המדינה. היישום הזה מתייחס לאדם הפרטי – הפעיל המהפכני – החי חיי ייעוד. כאן מתווה לנו עציון פנומנולוגיה תאולוגית של אקטיביזם מעורב, או, בלשונו – "היחלצות". לפי עציון, בדור הגאולה האדם אינו רשאי להיות משקיף מן הצד, "בעוד תקן חיי ישראל משרה חובה ראשונית, פשוטה ומתמדת של קום עשה".<sup>46</sup> ה"היחלצות" המעורבת (engagé) היא תנועה פנימית אקזיסטנציאלית, היענות לקריאה פנימית:

'ואשמע את קול ה' אומר את מי אשלח ומי ילך לנו' (ישעיהו ו' ח') שמיעה זו מתאפשרת כשברור כשמש, בוודאות עליונה, שיש הכרח בשליחות כי המצב הקיים איננו נסבל כי הוא הוויית חטא, מנוגד לרצון ה' וכורח הוא לתקנו; גם הנכונות האישית מפעפעת באיש, הוא דרוך ונסער, אין לו אפשרות עוד לשתוק ולמעול בתפקידו – 'והיה בליבי כאש בוערת עצור בעצמותי ונלאתי כלכל ולא אוכל' (ירמיהו כ' ט'); – ואז עולה תשובתו: 'הנני שלחני' (ישעיהו שם) והוא קם ומתייצב.<sup>47</sup>

ה"קריאה" הזאת היא צו אלוהים. הפעיל הפרדיגמטי בעיני עציון הוא הרב קוק ביוסודו את ארגון 'דגל ירושלים'. עציון מתאר מעשה זה כהיענות לקול ה':

ישנה כאן מעין הענות לצו ה' – שהרב [קוק] שומעו בשמיעה פנימית – המורה לאדם להגדיר את תפקידו במכלול התחיה ולהתקדש בשליחות ביצועו. ישנה כאן הזדככות מכבלי מוסכמות ודוגמות של איסור היוזמה הטוטלי וישנה כאן עצמאות מחשבתית (ואף ארגונית) וסירוב מוחלט להשתעבד לאי-משהו מלבד לרצון ה' מאתנו, את כל זה ניטול מהרב בחרדת קודש.<sup>48</sup>

לפעיל המהפכני אוטונומיה פנימית וחופש. הוא אחראי רק לקול ה' שהוא שומע בשמיעה פנימית. אכן, עציון עצמו מתאפיין בחופש מחשבה – אין הוא מהסס לבקר את ישיבת מרכז הרב, את הרב צבי יהודה או את הרב קוק עצמו.<sup>49</sup> הפעיל המהפכני, הגאולתי, מתאפיין באוטונומיה, ולא זו בלבד אלא שהוא גם בעל סמכות רוחנית. כדברי עציון:

יסוד ההתקדשות בשליחות שציינו לעיל – הוא גם יסוד הסמכות. הן הציונות עצמה והן "תנועת ירושלים" נושאות את מקור סמכותן בתוך בשורתן הן – ואי אפשר כלל אחרת.<sup>50</sup>

45 שבתי בן-דב, גאולת ישראל במשבר המדינה, צפת תש"ד.

46 מ'דגל ירושלים" לתנועת הגאולה' (לעיל, הערה 43), עמ' 28.

47 שם, עמ' 29.

48 שם.

49 שם.

50 שם.

סמכות רוחנית זו מתאפשרת כי ההיענות לקול ה' הפנימי על ידי "היחלצות מעורבת" היא ביטוי של הדרגות הנמוכות של הנבואה.

עציון מצטט את דברי הרב קוק מתוך האיגרת ששלח למשלחת הציונית מלונדון ב-1918.<sup>51</sup> הרב קוק מדגיש באיגרתו שהם שליחים של כל האומה - לא של חלק או סקטור מסוים בלבד. הם "מתמנים" - לפי איגרת זו - "מתוך הרגש הבא מתוך הנשמה הישראלית, מתוך ההקשבה הפנימית, הישראלית של כל הזמנים והתקופות התולדותיים". הסמכות אפוא, על פי עציון, של מי ש"נחלץ בקודש" למען האומה, באה מן "ההקשבה הפנימית" לרצון הכללי ומההזדהות שלו אתו, מההקשבה לרגש הנובע מתוך הנשמה הלאומית, שהיא כללות ישראל של "כל הזמנים והתקופות התולדותיים".

מה שמוסיף עציון לטקסט של הרב קוק הוא הרעיון של ההיחלצות. מתוך המעשה המעורב עצמו יוצר הפעיל זיקה עם הרצון הכללי, ובאמצעותו גם עם רצון ה'. הפעיל הנחלץ במעשה אחד שומע את הקריאה ונענה לה בפעולה.

אך כשהדברים נובעים מן המבוע הפנימי של שמיעת קודש צו ה', היינו הבנת רצונו ית'... כדי להסיק מהו כיוון הפעולה הנכון... יחד עם נכונות מיידית להתייצב לשליחות... ולהתמסר לקודש ביצועה, כי אז קמים כאן פסוקי נבואה במקרא...<sup>52</sup>

אכן, בעבור עציון ההיחלצות בקודש למען האומה מתוך הקשבה לרצון הכללי הכולל את רצון ה', משמשת תשתית לנבואה. באופן כזה יש לנו בסיס לסמכות דתית. על פי זה, טוען עציון, החתירה האקטיבית למען הגאולה השלמה "כמוה כציונות, נושאת את סמכותה בתוך עצמה".<sup>53</sup> עציון מתווה אפוא תפיסה של אליטה אוונגרדיסטית. הפעילות המעורבת עצמה - פעילות ה-engagé - היא הבסיס לסמכות דתית-פוליטית.

כפי שראינו, עציון מצטט את דברי הרב קוק למכביר, אבל המקור שלו לתפקיד המכריע של ההיחלצות הוא שבתי בן-דב והתנסותו בפעילות המהפכנית של הלח"י. בן-דב חידש, כנראה, את המושג של הפעיל המעורב וה"היחלצות" כנושאי הנבואה - כמענה לבעיה פנימית באידאולוגיה שלו. מצד אחד, הוא מנסח את האידאל המשיחי במונחים של פעילות מעורבת-קיומית - engagé: "הרעיון המשיחי לדידי הוא עצם השאיפה הדינמית להגשמתה של גאולת ישראל, כפי שמוצא אני את עצמי נושא אותה בפועל ובאופן מחייב ומזרז בתוכי".<sup>54</sup> מצד אחר, התוכן הפנימי של האידאל המשיחי הוא החזרתה המלאה של המסורת הדתית. דא עקא, בתוך המסורת אין בן-דב מוצא שום אישור לאקטיביזם המעורב והספונטני - להפך, הוא מוצא ציפייה פסיבית להתערבות מן השמים. הקושיה נעשית חריפה יותר, כי הרי הפעיל חווה את האקטיביזם שלו כפעולה הנדרשת על פי התורה במענה למצב של חטא.<sup>55</sup> בניסיון להתגבר על בעיה זו, בן-דב מייחס לפעיל סמכות נבואית. לשם כך הוא מגייס, במהלך מעורר השתאות, את המושג "כריזמה" שאותה הוא מעמיד במפורש כנגד "ביורוקרטיה". לפי בן-דב,

51 אגרות ראייה, תתנ"ח, חלק ג, סז.

52 'מ"דגל ירושלים' לתנועת הגאולה' (לעיל, הערה 43), עמ' 29.

53 'להניף סוף סוף את דגל ירושלים' (לעיל, הערה 43), עמ' 22.

54 בן-דב (לעיל, הערה 42), עמ' 17.

55 שם, עמ' 32.

מנהיגות כריזמטית היא הדרגה התחתונה של הנבואה, ובתור שכזאת היא משותפת ליהודים ולאומות העולם. בהקשר זה הוא מביא את הדוגמאות של מרטין לותר, ניטשה, סבונרולה וז'אן ד'ארק.<sup>56</sup> הוא גם מציב את הדרגה הנמוכה הזאת של הנבואה בנקודות זמן מסוימות בהיסטוריה היהודית – שופטים כגון גדעון ועתניאל בן קנז וגם מתתיהו לבית חשמונאי ובניו הם דוגמאות לכך.

כריזמה ונבואה נעדרו מהעם יהודי במשך אלפיים שנות גלות. התנועה הציונית, על ידי כך שהיא חוללה אקטיביזם ומעורבות, החזירה את צורת המנהיגות הזאת. ואולם תופעה זו באה לידי ביטוי בייחוד בדמויותיהם של יאיר (אברהם שטרן) ושל אורי צבי גרינברג. הם, ובייחוד אורי צבי גרינברג, קיבלו את השראתם מ"השרשיות במקורות-החיות של ישראל – מן הברית בין הבתרים ומעמד הר-סיני והשתלשלותם ההיסטורית הנאמנה", ולכן כתביהם ומעשיהם הם נבואה מלאה ב"כח".<sup>57</sup>

כך הרים שבתי בן-דב תרומה חשובה לניסוחה ההולך ומתגבש של ציונות דתית מהפכנית. דרך בן-דב וחוג הדמויות הספרותיות והאידיאולוגיות הקשורות ללח"י נכנסו תמות פוליטיות ואינטלקטואליות חשובות של המאה ה-20 למחשבה ולמעש הציוני-דתי המהפכני. ליאיר (שטרן), לאצ"ג וללח"י בכלל היו קשרים חשובים עם המחשבה האוונגרדיסטית הפשיסטית והלניניסטית.<sup>58</sup> שורשי המודרניים של האידיאל של בן-דב, של הפעיל הנושא את דגל המעורבות הקיומית, ברורים לא רק מתוך תוכנו אלא גם מהשימוש שלו במושג הוובריאני של כריזמה. בעזרת שבתי בן-דב הוסיף יהודה עציון נדבך חשוב לתאוריה של הרצון הכללי שמקורה בדברי הרב קוק. נדבך זה מציג את פעיל הגאולה המעורב אשר מתוך היחלצותו עצמה מחובר אל הרצון הכללי ויודע אותו – ידיעה המעניקה לו סמכות דתית. כך יצר עציון פוליטיקה אוונגרדיסטית אמיתית של הרצון הכללי, כמיטב המסורת המהפכנית האירופית.

## תהליך הגאולה כתהליך של הכרה עצמית

הגישה השנייה, ה"ממלכתית", התחילה להתגבש גם היא בתגובה להסכם השלום עם מצרים והנסגה מסיני וימית. כפי שראינו, הרב שלמה אבינר הציע ב-1981 שנוכח המשבר יש לקיים מסגרות חינוכיות כגון סמינרים לאקדמאים שיסבירו את התפיסה האמונית (או התפיסה של הציונות הדתית האקספרסיביסטית). ואולם הניסוח המלא התאולוגי בא אחרי אירועי המחתרת היהודית דווקא, ובתגובה להם. עם הרבנים שהגיבו אז אפשר למנות את הרב יהושע צוקרמן ממרכז הרב ואת הרב יואל בן-נון, אבל מי שבלט במיוחד בתגובתו הוא הרב צבי ישראל טאו, היום נשיא ישיבת הר המור. לאחר אירועי המחתרת ניסח הרב טאו עמדה תאולוגית עקרונית שגינתה בחריפות את הניסיון של יהודה עציון וחבריו לבצע אקט מהפכני וגאולתי. בשנות התשעים, נוכח הסכמי אוסלו והליברליזציה שעברה על החברה הישראלית כתוצאה משילובה ההולך

56 שם, עמ' 36.

57 שם, עמ' 42-46.

58 חנן חבר, מולדת המוות יפה: אסתיקה ופוליטיקה בשירת אורי צבי גרינברג, תל-אביב תשס"ד; יוסף הדר, לח"י: אידיאולוגיה ופוליטיקה, ירושלים 1989.

וגובר בסדר הקפיטליסטי העולמי, המשיך הרב טאו להרחיב ולנסח עמדה זו בצורה שיטתית ותאולוגית בשיעורים שנתן בישיבת מרכז הרב ולאחר מכן בישיבת הר המור. שיעורים אלו נאספו בשבעה כרכים של ספרו **לאמונת עתנו**.

העמדה ה”ממלכתית” המשיכה את קו המחשבה שהגאולה מתקדמת מלמעלה למטה. מי שמפעיל את הגאולה הוא ההשגחה האלוהית הפועלת את פועלה באמצעות בני האדם, ההיסטוריה שלהם ומוסדותיהם החברתיים. כמו התפיסה של הגל שבה ה-Geist, הרוח של הרציונליות הסובייקטיבית, היא השחקן הראשי, בדומה של הגאולה השחקן הראשי הוא האלוהים.<sup>59</sup> מכיוון שהם פועלים בדומה לא להם, בני אדם אינם מבינים בדיוק מה הם עושים ולמה. רק בסוף התהליך תתגבר מדינת ישראל על הניכור העצמי שלה ותכיר את עצמה כמה שהיא באמת – הכלי של הגאולה המאחד את הקודש ואת החול ומגלה את האחדות האלוהית עם הבריאה.

כפי שראינו, לפי האידאה של המדינה האלוהית, האלוהים פועל בהיסטוריה דרך החיים הציבוריים הכלליים של עם ישראל בכללות המגולמת במדינה ובמוסדותיה. האלוהים פועל על החיים הציבוריים הלאומיים ומביא אותם לידי מודעות והכרה עצמית בבחינת ה”מרכבה” והמסגרת של הגאולה.

מצבם הנוכחי של החיים הציבוריים הלאומיים, המודעות והמדיניות שלהם, היינו ”רוח האומה”, הוא תוצאה של ההשגחה האלוהית. ה”פיגור” ההתפתחותי של החיים הציבוריים המגולמים במדינה (שתוצאתו בנכונות של מדינת ישראל לסגת מימית) נובע אף הוא מהרצון האלוהי, היינו רצונו לחולל את הגאולה באמצעות האומה כולה בהדרגה ובדרך הטבע. במילים אחרות, צריך להתחולל תהליך אמיתי אשר באמצעותו יגיעו החיים הציבוריים של מדינת ישראל להכרה עצמית. אין דרך לקצר את התהליך הזה. ההשגחה האלוהית פועלת בעולם באמצעות תהליכים היסטוריים-טבעיים שאי אפשר להימלט מהם. לכן, כל חתירה נגד סמכויות המדינה, כל ניסיון לאכוף משהו על החיים הציבוריים הממלכתיים, נתפסים לא רק כמרד נגד המדינה אלא כמרד במלכות ה’ ובהנהגתו את המציאות. המשימה, חזרו ואמרו, היא לחזק את המדינה ולהביא אותה להכרה עצמית.

כאשר הרב טאו קרא את המסמך הסוקר את המחותרת ואת מניעיה, מסמך שחיבר בתאו ככלא מנחם ליבני, אחד ממייסדי המחותרת וממנהיגיה, הוא הבחין באידאולוגיה האוונגרדיסטית שעמדה בתשתית תוכניתו של יהודה עציון לפוצץ את כיפת הסלע. על בסיס התפיסה שתוארה לעיל הוא גינה אידאולוגיה זו במונחים החריפים ביותר וקבע שזהו לא רק מרד נגד המדינה אלא גם מרד בהשגחה האלוהית.<sup>60</sup>

כאמור, הרב טאו מדגיש את התנועה מלמעלה למטה בהשגת המימוש הדתי המלא. ההשגחה האלוהית שדוחפת את תהליך הגאולה פועלת בשני תהליכים מקבילים: האחד הוא מה”חוץ פנימה”. תהליך זה כולל את ההיבטים הטריטוריאליים, הפוליטיים והמוסדיים של בניית אומה. התהליך השני הוא ”במעמקי החיים”.<sup>61</sup> תהליך זה מתרחש בתודעה. היבט מרכזי של תהליך הגאולה הוא שאורחיה (היהודים) של מדינת ישראל יכירו בעצמם ובפרויקטים הציוניים והישראליים כגופים המשתתפים בתהליך הגאולה,

59 צבי ישראל טאו, **לאמונת עתנו**, ירושלים תשנ”ד-תשס”א, א, עמ’ מו-מח.  
60 התגובה של הרב טאו למחותרת מובאת אצל סגל (לעיל, הערה 36), עמ’ 175-176.  
61 **לאמונת עתנו**, א, עמ’ מו-מח.



היינו בדרמה אלוהית שבה האלוהים מאציל מהאידאלים האלוהיים על העולם החומרי. הכרה עצמית זו מבשילה בתהליך אטי ופנימי, והיא חלק מהותי מתהליך הגאולה. בשלביה הראשונים הכרה עצמית זו היא כמוסה ובלתי מודעת לסובייקט (מדינת ישראל) עצמו. הרב טאו מגייס סוללה שלמה של דימויים כדי לתאר עניין זה של ניכור וגילוי עצמי. כמה מהם מזכירים לנו את תורות הגל, מרקס ופרויד.

כפי שלימד מורו, הרב צבי יהודה, הרב טאו עומד על כך שהגאולה מתקדמת בצורה טבעית. משמעות הרבר היא שאף שההשגחה האלוהית דוחקת את הקץ, הקץ מתממש דרך האירועים הטבעיים של בניית אומה, מלחמות וחינוך. ועוד זאת, תהליך הגאולה מתקדם מתוך עליות ומורדות - "קמעא-קמעא". מושג זה היה כמובן מרכזי גם במשנתו של הרב צבי יהודה. אבל מכיוון שהרב טאו פעל בזמן של הסכמי שלום ונסיגות טריטוריאליות ותרבות צרכנית ואינדיבידואליסטית, יש להיבט הזה מקום בולט במשנתו יותר מאשר אצל הרצי"ה. דומה שכדי להתמודד עם מציאות זו הוא הוסיף נדבך של משמעות למושג "גאולה בדרך הטבע" - תהליך אורגני שמבשיל, מתפתח וצומח. אחד המשלים היצירתיים שמגייס דימויים אורגניים הוא משל הפרפר.<sup>62</sup> מתוך שימוש ברטוריקה מרשימה, הרב טאו משווה את ההיסטוריה של התנועה הציונית ושל מדינת ישראל לשלבי ההתפתחות של הפרפר. השלב של שיבת ציון הוא השלב של הביצה. המדינה הקולקטיביסטית הרפובליקנית של בן-גוריון היא השלב של הזחל - בתור עובר כל מה שמעניין אותו הוא כלכלה וביטחון. לאחר מלחמת ששת הימים, כשכולם ציפו שסוף-סוף יבקע פרפר עף ונהדר - היינו הגאולה - חלה נסיגה דווקא.

וכן בחיי האומה - נסיגה בהתיישבות, כח ההתפשטות נחלש, רבים יורדים מהארץ, עוצמת ההרתעה והבטחון פוחתת, הולך העם וממעט את חייו ואת עוצמתם.<sup>63</sup>

הרב טאו מסביר שבדור הזה הגענו לשלב של הגולם - הכול מתפרק. לפי שיטתו יש לריקבון הזה תפקיד חיובי מאוד. הוא מפורר סוף-סוף את האידאל של הלאומיות החילונית. בצורה דיאלקטית, הטיפוסית לתפיסה מבית מדרשו של הרב קוק, טוען הרב טאו שהגאולה תצמח דווקא מההתפוררות הזאת. כך, לעומת הזרם המהפכני שהתחיל לחשוב על החלפת מדינת ישראל החילונית במסגרת "גאולתית" יותר, הרב טאו עומד על כך שהמסגרת הנוכחית של מדינת ישראל היא ה"כלי" של הגאולה. כמו שבהתפתחות הפרפר לשלבי הביצה, הזחל והגולם יש זמן קצוב והם חייבים להתפתח לפרפר, כך בתהליך האורגני של הגאולה יש שלבים הכרחיים שצריך לעבור אותם, ובזמן המיועד הגאולה צריכה לעלות. יש לראות את ההתפתחויות כ"הסתכלות פנימית" רוחנית ולדבוק באמונה בגאולה למרות האכזבות.

"משל הפרפר" מבליט את האופי הכמוס והנסתר של תהליך הגאולה.<sup>64</sup> הזחל נראה כמו חרק או תולעת ואולם באופן אמיתי ומהותי הוא פרפר בכוח. נדרשת הסתכלות פנימית רוחנית כדי לראות את הדברים כהווייתם:

62 'אל תירא תולעת יעקב - משל הפרפר', לאמונת עתנו, א, עמ' נח-טט.

63 שם, עמ' סג.

64 לאמונת עתנו, א; דב שוורץ, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, תל אביב: 2001, עמ' 93 ואילך.

ואין הוא מתגלה בהשכלה רציונאלית רגילה, אלא בשכל של אמונה דוקא, בשכל עליון המופיע וזורח בנשמה.<sup>65</sup> בעיניים רגילות, רציונאליות, אי אפשר לראות זאת, אי אפשר להבין את המתרחש בתוכיות נשמת האומה. נדמה שכל הרעיון שלנו, רעיון חילוני, אוטונומי, אולם באמת הכל נמשך ממעמקים.<sup>66</sup> 'אשרי עין ראתה כל אלה' - אשרי העין הרואה כבר עתה את המתחולל מבעד לכל התהליכים הקשים, לכל משברים, מצבי הוחל [larval] והגולם, והיא מביטה על כל אלה מתוך חדירה לתוכיותה של כנסת ישראל וצפיית ישועתה, ומתוך כך מכירה היא שכל השלבים האלה צעדים הם במהלך צמיחת גאולתנו ופדות נפשנו.<sup>67</sup>

הסתכלות זו ניתנת לתלמידי חכמים ולצדיקים מיוחדים שהם "גדולי המאמינים" ו"עוסקים ברוח, בנשמתה של תורה":<sup>68</sup>

רק גדולי המאמינים, הדבקים בשורש העליון, הקבוע במחשבותיהם, בתפלותיהם, ובשמחתם הפנימית, בלא היסח דעת בכלל...<sup>69</sup>

צדיקים אלו יכולים לראות את ה"מציאות הנגאלת" מתחת לפני השטח של החזות החיצונית המטעה. הרב טאו מנגיד במפורש רבנים קונבנציונליים, "רבנים העוסקים בהוראה מעשית של הקודש בלבד, בפסיקת הלכות פרטיות וכדומה", עם האליטה הרוחנית האמיתית: "תלמידי חכמים גדולים, אשר עם גדולתם בהעמקה ובהרחבה, בש"ס ובפוסקים, עוסקים גם ברוח, בנשמתה של תורה, בכלליה ובפנימיותה..."<sup>70</sup> האליטה הדתית האמיתית משיגה את האמת הרוחנית שמעבר לפרטים של התורה וההלכה.

כמו רבו הרב צבי יהודה, גם הרב טאו מיישם את הראייה הפנימית של חוכמת הקודש במציאות הפוליטית והחברתית הישראלית. באמצעות ראייה זו האליטה הרוחנית יכולה לראות כיצד התופעות הסותרות, העליות והמורדות של התהליך ההיסטורי הן בעצם תהליך דיאלקטי אחד. בזה ראייתם דומה, כפי שראינו לעיל, למושג ההגליאני של התבונה (Vernunft) הרואה כיצד הטבע והמחשבה המנוגדים יוצרים סינתזה ואחדות דיאלקטית אחת. ואולם, לפי הגל לתבונה יש אופי רטרופקטיבי - בסוף התהליך אפשר להתבונן אחורה ולראות כיצד, באורח דיאלקטי של עליות ומורדות, השיגה הרוח הכרה עצמית על ידי שהחצינה את עצמה בעולם הקונקרטי, ובני האדם משיגים הבנה עצמית כמשתתפים בסיפורה המקיף של הרוח. לעומת זאת, דומה שהאליטה הרוחנית, "צדיקי עולם", עומדים על התגלגלות הדיאלקטיקה מתוך כך שהם חודרים ל"תוכיותה של כנסת ישראל וצפייתה לישועה". מכיוון שהם מכירים את מהותה של כנסת ישראל, הם יכולים לדעת את שלבי התפתחותה הדיאלקטית כדי שהיא תגלה את מהותה לעצמה.

65 שם, עמ' נ.

66 שם, עמ' מט.

67 שם, עמ' סו.

68 לאמונת עתנו, א, עמ' מט, נ, סו; שם, ב, עמ' קמב; שם, ג, עמ' קמג-קמד.

69 לאמונת עתנו, ב, עמ' קמב.

70 לאמונת עתנו, ג, עמ' קמד-קמה.

החברה הישראלית והפרטים היהודים בתוכה עתידים להתגבר על הניכור העצמי שלהם ולהגיע לידי תודעה עצמית מלאה. הרב טאו משווה את תהליך הגאולה ושלביה לשלבי יצירת האדם על פי מדרש חז"ל. השלב האחרון של בריאת העולם הוא השלב שבו האדם הראשון "קורא שמות", היינו הוא מגיע להכרה ומודעות מלאה. כך הדבר גם בשלבי הגאולה. בשלב האחרון האדם הנגאל או העם הנגאל "קורא שמות", היינו משיג תודעה והכרה מלאה, בייחוד הכרה עצמית מלאה. עם השגת תודעה מלאה באה גם ההכרה בזהות האמיתית של העם ושל הפרט הישראלי כמשותף בתהליך וכגורם מכונן של הגאולה; זאת ועוד, כמו בתאוריה ההגליאנית מתרחשת הבנה למפרע של כל התהליך ההיסטורי – תהליך הגילוי העצמי:

'קריאת שם' אינה הטבעת חותם מכאן ואילך, אלא היא ההתודעות ההכרחית השלימה עם התוכן החי וקיים שהיה עד עתה גנוז ונעלם. ההתפתחות התודעה הזאת מבררת למפרע את עומק החיים, עומק הישות העליונה שבמפעל.<sup>71</sup>

השגת התודעה העצמית מגיעה עם הבשלת הזמן ובוו הקץ. בזמנו המיועד הגולם הופך לפרפר והילד הופך למבוגר. עם זה, בני אדם, יהודים בעלי אמונה, נתבעים לפעול "עם אל" כדי לעזור לחברה הרחבה להשיג הכרה עצמית.

דוקא מפני שהשתתפותנו במפעל הציוני נובעת מאמונת עתנו ומצפיית הישועה, קרואים אנו מיד ל'זרוק נשמה' בגויה, להיות 'פועלים עם אל' להביא את ההתפתחות הזו, את ראשית הצעדים האלו למה שנועדו להיות; לגלות את מקור ההתעוררות הזו, את הסוד הפנימי שביסודה; להיות פועלים שייעשה הכל מתוך הכרה, ושכל אותן המגמות העתידות לצמוח בסוף, תהיינה הולכות ומתגלות כבר בהווה.<sup>72</sup>

צדיקים בעלי "ראייה" ו"שכל" של "אמונה" צריכים להוביל את המאמץ להבאת עם ישראל לידי הכרה ומודעות עצמית. בהנהגת צדיקים מיסטיקנים אלו, תפקיד המאמין הוא לפעול "עם אל" – לקדם את ההכרה העצמית האמיתית של החברה והמדינה הישראלית באמצעות חינוך והסברה נכונה.<sup>73</sup>

האליטה הרוחנית יכולה לראות מעבר לאכזבות ולמכשולים הטבועים בתהליך של גאולה בדרך הטבע, אל תוך המהות האמיתית של המדינה והחברה הישראלית. תקופת המעבר מהיסוד הפיזי של מדינה עצמאית עד לגילוי תודעה והכרה עצמית שלמה מלאה מלווה בקשיים:

קשיים ומשברים המתלווים לתהליך... במצב כזה אפשר להתיימש, להתמרמר, להגיע לקוצר רוח ואובדן דעת. לעמוד במצב זה – צריך אומץ, אומץ של אמונה, כדי להיות מרוכז, בלא היסח דעת כלל, ב'אשרי עין ראתה כל אלה, ולמשמע אוזן ותקוה תשמח נפשנו' להיות קשור לפנימיות התהליך, ולצפיית הישועה – ומתוך כך לפעול עם אל לקרב את הכרת האומה את עצמה בגלוי.<sup>74</sup>

71 לאמונת עתנו, א, עמ' נב.

72 שם, עמ' מה.

73 שם, א, עמ' מה-נב.

74 שם, עמ' נג.

ובכן, הזירה שהרב טאו דורש שהמאמינים יפעלו בתוכה היא זו של תודעה והכרה. באמצעות חינוך והסברה אפשר להביא את הציבוריות הישראלית לידי הכרה עצמית נכונה. התוצאה של אופן הסתכלות זה היא, כאמור, התנגדותו הנחרצת של הרב טאו לאקטיביזם מהפכני. ראינו למעלה את הגינוי החריף שלו למחתרת היהודית. שוב ושוב, לאחר רצח רבין ובעת אירועי ההתנתקות, הוא מגנה אקטיביזם מהפכני ואלים שקורא תיגר על המדינה ועל סמכויותיה.<sup>75</sup>

בהתנגדות זו הוא מרחיק לכת מבחינה רטורית. באחת הדרשות הוא משווה את האקטיביסטים המהפכניים למעלים באוב, המקסימים את הציבור בחזיונות שווא.<sup>76</sup> ועוד הוא אומר:

אדם בעל מבטים והשקפות עולם גדולים וכלליים, עם שאיפות רדיקליות מאוד, שמכוון דרש את האמת, את הטוב והשלימות באופן היותר מוחלט וללא פשרות, ובודאי מוכן היה להקריב את חייו, למסור נפשו ונפש רבים אחרים לשם העמדת הצדק והאמת שהוא דורש במציאות.<sup>77</sup>

המהפכן אינו מסוגל לפעול בהדרגה כדי להביא אור וטוב לעולם מסובך ובלתי מושלם. במקום זה הוא דורש שהעולם ייחרב – גם אם הדבר יהיה כרוך בהריגתם של מיליוני בני אדם, ו”עולם חדש של שוויון, חירות ושלוש מן היסוד יקום”. ואולם, הרב טאו טוען, בשורש רצון זה לא מצויים האידאלים האלוהיים של צדק ומשפט אלא רשעות וגאוה שיביאו להרס הקיים:

שחיתות המידות אינו רק במוכן הקטן והפשוט. פעמים דוקא אותה נטייה לגדלות ולשאיפות חובקות עולם, המדברת גבוה גבוה, אולם חסרת הסבלנות להרים את החברה והחיים באיטיות ובסובלנות – היא עצמה הגדולה שבקלקולי המידות.<sup>78</sup>

בסוף הדרשה הוא משייך גם לאקטיביזם המהפכני הצינוני האמוני את אותן תכונות של שקר ושחיתות המאפיינות את האקטיביזם המהפכני בכלל.

יש להדגיש את התצורה האקספרסיביסטית של מחשבתו של הרב טאו. הוא נותן ביטוי למחשבה האקספרסיביסטית בשניים מההיבטים המרכזיים של מחשבתו. ראשית, האל מבטא את עצמו כאשר הוא מפעיל את התהליך ההיסטורי על מנת לגלם את האידאלים שלו בתוך המציאות הארצית של מדינת ישראל ומוסדותיה. תהליך זה הוא דוגמה לרעיון האקספרסיביסטי המרכזי שמחשבה צריכה לבטא את עצמה על ידי התגלמות באמצעי שמחוצה לה. שנית, עם ישראל ומדינת ישראל מגיעים להכרה עצמית אמיתית על ידי שהם מבינים שהם גורמים מכווננים בדרמה המקיפה של אלוהים ושבאמצעות פועלם האל משיג שלמות גבוהה יותר. תהליך זה של השגת הכרה עצמית מקביל לרעיון האקספרסיביסטי השני שכל גוף חומרי וחי זוכה למימוש עצמי כאשר מגמותיו הפנימיות הרוחניות מתבררות במלואן.

75 מימד, ינואר-פברואר 1996; 'שו"ת אמוני בנושא פעילות פנים אל פנים, לאור מאורעות השעה', אייר תשס"ה. <http://www.nrg.co.il/images/stuff/panim.doc>.

76 'הידעת חוקות שמים', לאמונת עתנו, ב, עמ' קכב-קמו.

77 שם, עמ' קל.

78 שם, עמ' קלא.

## סיכום

תפיסותיהם של יהודה עציון ושל הרב צבי טאו מייצגות, לפחות בצורה עוברית, שתי תרבויות דתיות החלוקות בכמה נקודות מרכזיות. ההבדל הבולט ביותר נוגע למדינת ישראל. הזרם המהפכני היה רוצה להחליף את המסגרת המוסרית החוקתית של מדינת ישראל במסגרת פוליטית-מוסרית "גאולתית" יותר. הרב טאו והזרם ה"ממלכתי" מחויבים למסגרת הנוכחית של מדינת ישראל. הדבר שהרב טאו רוצה לשנות הוא התודעה של המדינה והבנתה העצמית. אחרי שהמדינה והחברה הישראלית ישיגו הכרה עצמית נכונה ומלאה, יש להניח שכתנועה אבולוציונית בתוך המסגרת הקיימת תלך החברה לקראת מוסדות גאולתיים יותר – סנהדרין, מקדש ועוד.

הבדל שני הוא המעשה המיוחס. בעבור המהפכנים הרעיון המרכזי הוא לשנות את המציאות – את המסגרת המוסרית והפוליטית של מדינת ישראל. אם כך, כפי שראינו המעשה המיוחס הוא פעילות פוליטית מהפכנית. לעומת זאת, מטרת ה"ממלכתיים" היא לשנות תודעה – או, ליתר דיוק, לעזור לחברה הישראלית (היהודית) להשיג הכרה עצמית, ועל כן המעשה המיוחס הוא לא אקטיביזם פוליטי אלא אימוץ הפרספקטיבה הנכונה של המציאות ("שכל של אמונה") ועזרה לאחרים באמצעות חינוך שמטרתו לגרום להארה ולקבלת פרספקטיבה נכונה זו. הבדל זה קשור להבדל נוסף, זה של הידע המיוחס ושל הדרך שבאמצעותה משיגים אותו. בתפיסתו של יהודה עציון משיגים את הידע המיוחס דווקא בפעולה, ב"היחלצות". היחלצות מעורבת היא שמאפשרת, על ידי חוויית "נבואה תאנה", התקשרות לרצון הכללי ולרצון ה'. לפי הרב טאו, לעומת זאת, הידע המיוחס מושג על ידי התבוננות – "ראייה פנימית" וחוכמת הקודש הרואה את האחרות הפנימית של הבריאה ואת התהליכים הדיאלקטיים בהיסטוריה.

כמוכך, להבדל זה יש השלכות בנוגע לסמכות. בעבור הזרם המהפכני המיוצג כאן על ידי יהודה עציון, הפעיל המהפכני נושא בצורה מסוימת של סמכות אולטימטיבית, ואילו לפי הזרם ה"ממלכתי", הסמכות העליונה נשארת באליטה – גדולי המאמינים, "תלמידי חכמים גדולים העוסקים ברוח, בנשמתה של תורה". כזה היה הרב צבי יהודה (שבוודאי סמכותו לא נבעה מבקיאיותו בהלכות שבת או עירוב), וכנראה כזה הוא הרב טאו עצמו.

אם כן, לפנינו לא רק מחלוקת מקומית ביחס למדינה, אלא, לפחות בצורה גרעינית, שתי תרבויות אמוניות – האחת אקטיביסטית המדגישה את האוטונומיה הניטשיאנית של הפעיל, והשנייה – קונטמפלטיבית וסמכותנית יותר.

התרבות הראשונה, האקטיביסטית, התגלגלה לתוך 'זו ארצנו', 'מנהיגות יהודית' ו'הבית הלאומי' ובמידה מסוימת אף לתוך "נוער הגבעות" ו"גב ההר".<sup>79</sup> התרבות השנייה, הקונטמפלטיבית, נמצאת ב"ישיבות הקו" ובצורה אחרת גם במקצת המכינות הקדם-צבאיות. כאמור, אחרי ההתנתקות, עמונה ומלחמת לבנון השנייה השתנו

79 במאמר זה, כדי לקיים את הבהירות המושגית והאידאולוגית, התמקדתי בחוד של המגמה הזאת. לזרם המהפכני יש כמוכך אגף "ישיבתי" או "רבני", שיש בו דמויות כגון הרבנים מלמד והרב אליקים לבנון. אגף זה משלב שימוש ברטוריקה של הרצון הכללי המטפיזי עם שיח הטרונומי-חרדי ("התורה אוסרת"), ואין כאן מקום להאריך. אישים מהאגף הזה, כגון הרב דב ליאור, גם מעניקים תמיכה ליוזמה האוטונומית והאנטי-ממסדית של הפעילים המהפכניים בשטח.

הדברים, ויש היום נטייה לטשטוש ההבדלים. אבל אני חושב שמדובר כאן במבני עומק של המחנה האמוני שיכולים לשוב ולבוא לידי ביטוי.<sup>80</sup> ולסיום, עוד מילה על התופעה האמונית בכלל ועל התופעה הרחבה יותר של דת מתחדשת ופוליטית בימינו. לפי טענתי, התרבות האמונית איננה פונדמנטליזם – תגובה הגנתית חריפה של דת מסורתית נגד נחשול המודרניות החילונית. להפך, בתצורתה וסגנונה המחשבה האמונית בכלל היא מודרניסטית במובהק ומעמידה במרכז הווייתה תמות מודרניות, כגון ביטוי עצמי, אותנטיות, ניכור והכרה עצמית. ייתכן אפוא שהתרבות הפוליטית האמונית איננה מבטאת מתקפה על התרבות הפוליטית המערבית-מודרנית, אלא היא יורשת טבעית שלה. בעידן של ”קץ האידאולוגיות“ יש למצוא את הפוליטיקה המודרניסטית המובהקת בקהילה האמונית ואולי במקבילותיה האסלאמיות. שם נמצא במושגים כגון הרצון הכללי, כריזמה, ועורמת ההיסטוריה – מושגים פוליטיים מכוונים.

80 כמדומני שהוויכוח התלקח שוב ממש לאחרונה עם פרסום החוברת של הרב אלי סדן, קריאת כיוון לציונות הדתית, ועם ההתקפות עליו, בייחוד זו של עמית הלוי, 'ההחמצה הרביעית של הרב אלי סדן', מקור ראשון, מוסף שבת, כ' בכסלו תשס"ח, עמ' 23.