

הלכה ומלוכה

מוסר, פוליטיקה והתחדשות ההלכה במשנת הראי"ה קוק

מוקדש לזכרה המבורך של
סבתי אסתר מלכה
בת ר' אלעזר ברהולץ ז"ל

עמיחי ברהולץ

א. מבוא

ביצירה ההלכתית מקופל מתח הנובע מתפקידה הכפול. מן הצד האחד, יש בה מימד של דינמיות ו"הליכה", דהיינו, הדרכה דתית השואפת להתאים לכל מציאות נתונה, ומן הצד השני היא מערכת של חוקים ממוסדים שנועדה לשמור על מסגרת ועל נורמה של התנהגות, המועברת מדור לדור באמצעות המסורת. מציאותה של מערכת חוקים כזו במשך ההיסטוריה הבטיחה לעם ישראל קיום במסגרת לאומית עם מידה של עצמאות במובן של נאמנות לאתוס הלאומי ולמסורת, וזאת למרות הפיזור ותנאי הקיום הקשים. מסתבר שלעצמאות זו משמעות מדינית, על אף העדרה של מדינה בקיום הגלות.

השופט מ' אלון מצביע על העובדה, שבתקופה בה נהנתה הקהילה היהודית בגלות מאוטונומיה מלאה בתחומי ההנהגה המקומית והמשפטית, נוצרה יצירה הלכתית גדולה בעלת אופי מדיני מובהק.¹ הוא מצטט את דברי יחזקאל קויפמן הטוען כי "השלטון העצמי המשפטי הוא שהוציא, בעצם, את הקהילה היהודית מכלל קהילה דתית ועשה אותה חטיבה מדינית-לאומית בפני עצמה... האוטונומיה המשפטית היא שעשתה את האומה היהודית בגולה 'מדינה בתוך מדינה' באמת".² לאחר שסוקר אלון תקנות שתוקנו במסגרות הקהילתיות השונות, הוא מצביע על משמעויותיהן המדיניות, וטוען כנגד ההתרסות שנשמעו מחוגי הציונות החילונית על דילדולה של ההלכה אל מול האתגרים המדיניים. לטענתו, התרסות אלו צמחו על רקע המציאות שנוצרה לאחר האמנסיפציה, כשאיבדה הקהילה היהודית את מעמדה ואת האוטונומיה שלה, מה שגרם להפסקת היצירה ההלכתית הציבורית.³ שיתוק זה הוא שהביא לכך שבתקופת התחיה הציונית, התעסקה הקהילה בקיום הדתי בלבד, בכשרות, בבית הכנסת, במפעלי גמילות החסד וכיו"ב. פונקציות אלו היו זרות למגמת העצמאות המדינית לה שאפה הציונות, ודבר זה היה, לדעתו, גורם מרכזי לתחושת הניכור ולהשקפה הרואה ניגוד בין ההלכה למדינה.

"ניטיב לעשות", מסכם אלון, "אם נחדיר את ההכרה והתודעה שהעצמאות העברית המחודשת היא המשך לא רק לתקופת החשמונאים אלא גם לאוטונומיה היהודית

- 1 מנחם אלון, "סמכות ועצמה בקהילה היהודית", ד' אלעזר (עורך), עם ועדה - המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו, ירושלים תשנ"א, עמ' 220 - 221.
- 2 שם, עמ' 239. יחזקאל קויפמן, גולה ונכר, חלק א', תל-אביב תר"ץ, עמ' 518.
- 3 על המשבר שפקד את הקהילה היהודית ראה: יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשכ"ד.

שהתקיימה במשך דורות על גבי דורות... בכך נחזיר לעצמנו את ההשתייכות והשרשים שיסודם ברציפות היסטורית, את המסורת המדינית היהודית לכל תקופותיה ועל כל גילוייה"⁴.

על פי גישה זו קיימת, אפוא, משמעות מדינית ליצירה ההלכתית, לאמור, יש להלכה פתרונות לחיים מדיניים, ויתרה מכך, ביצירה ההלכתית הציבורית יש תשתית משפטית לקיומה של מדינה, כשההלכה היא נר לרגליה.

ואולם, המציאות במדינת ישראל מלמדת אותנו, שהקשרים בין ההלכה לבין התשתית המודרנית של המדינה, אינם חזקים ואפשר שסותרים זה את זה. אף שהמשפט העברי מוכן ומזומן לדרו שיח רציני עם המשפט הנוהג במדינה, אנו רואים שאין בפועל הפריה מסוג זה, והמשפט העברי וההלכה מונחים בקרן זוית בגלל החשש של חלק מן הציבור מפני "מדינת הלכה", "תיאוקרטיה" וכיו"ב.⁵

דומה, שמקורו של הנתק הינו בדפוסי המחשבה המקובלים כיום כלפי ההלכה. ראשיתו של הנתק נוצר מן ההתנגדות העקרונית להחלת נורמות דתיות על ציבור שהוא ברובו חילוני. אך אפילו כשעוסקים בנורמות שהן ניטרליות מבחינה דתית, אין ההלכה נתפסת בציבורים רחבים כמקור השראה לחקיקה ולמשפט. גם עובדה זו נובעת מתפיסה מסוימת של ההלכה. כוונתי להתבטאויות בדבר אי יכולתה של ההלכה לפעול במסגרת מדינית בגלל שטבעה נתפס כאנטי-מדיני. דוגמא לכך אנו יכולים למצוא בדבריו של גרשון ויילר:

המרות ההלכתית עלתה כתוצאה ישרה מן ההפנמה הכפויה של הרעיון שהעצמאות המדינית אבדה לבלי השיב וכתחליף למרות מדינית בתנאים של כפיפות מדינית... ניטיב לעשות אם נזכור... ההלכה באה לעולם כקובץ חוקים ותקנות של אנטי-פוליטיקה.⁶

גישה זו של ויילר, הזוכה לטיפול נרחב בספרו "תיאוקרטיה יהודית" המוקדש לנושא, מבטאת גישה הקיימת בחברה הכללית ושומה עלינו לחדד ולברר היכן מצוי הכשל בתפיסת ההלכה, שגורם לה להתפס כמנותקת משהו מההוויה המדינית.

בראשית ימיו של המפעל הציוני, עת החלו לעלות על סדר היום הציבורי שאלות אלו, פעל וכתב הרב אברהם יצחק הכהן קוק. בהקשר זה ניתן לראות בהגותו נסיון לאינטרפרטציה מחדשת של הדת ושל הציבוריות שהלכה והתגבשה בארץ ישראל. ואכן, משנתו מהווה עד היום מקור השראה אידיאולוגי ופוליטי לזרמים רעיוניים מסויימים. אולם, אין כמעט בנמצא מחקרים מפורטים הדנים במקומה של הפוליטיקה ובתפקידה של ההלכה כחוקה מדינית.⁷

4. אלון, שם, עמ' 241.

5. סוגיה זו נידונה באופן שיטתי ע"י ישעיהו ליבוביץ וההשוואה בין עמדתו, המנוגדת באופן מהותי לעמדתו של הרב קוק, מאלפת, אולם חורגת ממסגרת מאמר זה. ראה ספריו: תורה ומצוות בזמן הזה, תל-אביב תשי"ד; יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל-אביב תשל"ו. ראה עוד: זאב פלק, ערכי משפט ויהדות, ירושלים תש"ם; יעקב ליינגר, "הלכה ועצמאות מדינית", בין שגרה לחידוש, ירושלים תשל"ג, עמ' 77 - 90.

6. גרשון ויילר, תיאוקרטיה יהודית, תל-אביב תשל"ז, עמ' 125.

7. ספרות מחקר הדנה בסוגיות הקרובות לסוגייתנו שולבה בגוף המאמר. ראה עוד: הרב בנימין אפרתי, "הפוליטיקה הישראלית במשנתו", רפאל (עורך), הראי"ה, ירושלים תשכ"ו, עמ' רנ"ד - רל"ו.

דומה, כי דוקא משום שאין עניינים אלו בהירים, מהווה תורתו של הרב קוק מקור לא כזב לתפיסות שונות ולדפוסי פעולה שונים בשדה המדיני.

אני מקווה כי תרומתו של מאמר זה יהיה בבחינת הגותו של הרב קוק בתחום המדיני, דהיינו, בנסיון להבין את מעמדה של ההלכה ביחס למערכת מדינית, חסרונותיה ויתרונותיה על עולם הערכים הפוליטי, וביכולתה להוות אלטרנטיבה לעולם זה, או למצער, לתרום לו.

ב. רקע

במחקרה על מושג התיאוקרטיה היהודית, טוענת א' בלפר, כי בתפיסה המדינית היהודית קיים "רצף מתמיד של מעורבות שמימית-ארצית"⁸, כלומר, המימד הפוליטי של הקיום היהודי נתפס תמיד בתוך "מסכת כוללת אחת שהמבנה היסודי שלה הוא מפגש דיאלקטי בין שני מרכיבים". תפיסה זו נעוצה, לדעתה, "בתפיסה הכוללת של היהדות הרואה בניגודיות הקיום בין אנושי ואלוקי את שני מרכיביה הדיאלקטיים של מערכת טוטלית אחת"⁹.

ראיה זו הולידה שתי גישות עקרוניות, האחת חיובית המנסה ליישם את ההרמוניה הדיאלקטית הזו והשנייה שלילית המחפשת מוצא מן הסבך הבסיסי של אחדות זו, אל דרך חיים ואידיאולוגיה פוליטית חד מימדית.

גישות אלו יצרו, לדעתה, שלוש מגמות מרכזיות בהגות היהודית:

- תפיסת ה"תיאוס" (מימד הקדושה) וה"קרטוס" (הישות המדינית) כשני ניגודים, שיש להחליץ ולוותר על אחד מהם.
- תפיסה אחדותית של התיאוס והקרטוס, המדינה והקדושה האלוהית. על פי תפיסה זו, יחודה של היהדות הינו באיחוד יוצא הדופן הזה והיא מהווה התגשמות מטא פוליטית תוך כדי הגשמתה הפוליטית.
- תפיסה המוותרת על האחדות ורואה את הקיום המדיני רק כמסד לעבודת הרוח ולהגשמת המטרה המקודשת.

ניכר כי המגמה הראשונה שהוצגה כאן איננה שייכת לענייננו, שהרי ענייננו כאן בנסיון ליצור ולבחון מפגש בין הדת והקדושה לבין המדינה, ובהקשר זה, בין ההלכה ובין המדינה.

לעומת זאת, בשתי המגמות השניות אנו רואים קשר בין התיאוס והקרטוס, האחת בדרך של זיהוי עקרוני בין שניהם, והשנייה רואה את הקשר כקשר של אמצעי למטרה.

8 אלה בלפר, "עם ישראל ומלכות שמים - עיונים במושג התיאוקרטיה היהודית", עמ' ועדה, (לעיל, הערה 1), עמ' 302.

9 שם.

מעיון ראשוני נראה כי גישתו של הרב קוק בסוגיה זו נוטה למגמה השנייה,¹⁰ אולם כפי שעוד נראה, ניתן למצוא בכתביו התבטאויות בנוסח המגמה השלישית,¹¹ ועמדתו מורכבת יותר. על סוגיה זו נעמוד בהמשך, שעה שנידרש להבנתו את היחס בין אמצעי למטרה.

ג. הטא הארץ כדגם

בבואנו לדון במשנת הרב קוק, ראוי שנסקור בקצרה את עיקרי השקפתו המטאפיזית. בהקשר זה ניתן להצביע על שני עקרונות העומדים בבסיס השקפתו של הרב קוק.

הראשון הוא עקרון ההתגלות, דהיינו, ראיית המציאות כולה, על כל פרטיה, כהתגלות רצונו של האל.¹² העקרון השני הוא עקרון ההתפתחות, לאמור, קיימת התעלות מתמדת של כל היש אל מקורו האלוהי. ראייה כפולה זו המאפיינת את תפיסת הטבע של הרב קוק מקבלת משמעות מיוחדת בתפיסת האדם שלו. על פי תפיסה זו מבטא האדם את המימד המוסרי של התפתחות העולם בגלל התודעה המוסרית שניחן בה. יחודו של האדם מתבטא, אפוא, במפגש של ההתגלות וההתפתחות, המעצבים את אישיותו, וכדברי ב' איש שלום:

מבחינת תודעתו של האדם מונחים בתפיסה זו שני היבטים של הרוח האנושית: ההיבט האחד פסיכי, לאמור: רוח האדם כהופעה של רוח עליונה, וההיבט האחר אקטיבי, היינו: רוח האדם כרוח יוצרת, כמעצבת פני המציאות בהיותה מכשיר המכין את התנאים להתגלות הרצון הכללי.¹³

מכל מקום, אחת המסקנות העולות מעקרון ההתגלות היא כי במישור העקרוני לא ניתן להבדיל בין מה שנושא את ההתגלות לבין ההתגלות עצמה. זהות זו מתבקשת בתפיסה כזו הרואה גם בחומר דרגה מסוימת של התגלות.¹⁴ אולם, במישור המעשי קיים פער בין החומר לבין הרוח, והפרטים הנושאים את גילוי האל בעולם מנותקים ממקורם האלוהי. עניין זה קשור לצמצום הנדרש בעולם החומרי בשל מהותו המגבילה, המנוגדת לשפע האלוהי האינסופי.¹⁵

את המשבר ואת דיוקנו בעולמנו מתאר הרב קוק באמצעות מדרש:

- 10 ראה: אורות הקודש, ב', ירושלים תשכ"ד, עמ' תקס"א - תקס"ב, (להלן: אוה"ק). עניין זה יתבאר בהמשך. ראה גם את הבנתו של אוריאל טל במאמרו "חברה מול מדינה במחשבה היהודית בדורות האחרונים", תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 346.
- 11 במאמרו של יהודה גלמן, "ציון וירושלים - המדינה היהודית על פי הרב אברהם יצחק קוק", עיונים בתקומת ישראל 4, תשנ"ד, עמ' 505 - 514, ניתן למצוא ניתוח של שתי פרשנויות אפשריות לתפיסת המדינה של הרב קוק. ראה גם להלן, הערה 14.
- 12 על המושגים "התגלות" ו"רצון" ראה: בנימין איש שלום, הרב קוק - בין רציונליזם למיסטיקה, תל-אביב תש"ן, עמ' 98 ואילך. (להלן: איש שלום, הרב קוק).
- 13 שם, עמ' 102 - 103.
- 14 הרב קוק מבחין בין שתי דרגות גבוהות של יחסי קודש וחול. האחת, מכונה על ידו "אספקלריא מאירה", והשנייה "זיהרא עילאה". הדרגה הראשונה, הנמוכה יותר, מבטאת יחס שבין אמצעי למטרה, לאמור, החול כפוף לקודש ומהווה מצע עבורו. לעומת זאת בדרגה השנייה, החול כבר מזוהה עם הקודש ולא ניתן להבחין ביניהם. שתי דרגות אלו מבטאות שלבים גבוהים של התודעה האנושית אשר, לדעת הרב קוק, הולכת ומתקדמת אל ההשקפה האידיאלית. על כך ראה: אוה"ק, א', ירושלים תשכ"ג, עמ' ר"פ. וכן, איש שלום, הרב קוק, עמ' 71 - 74; תמר רוס, "תורת האלוהות של הרב קוק", דעת 9, קיץ תשמ"ב, עמ' 65 - 66.
- 15 ראה: אוה"ק, ב', עמ' תקכ"ו.

מתחילת הבריאה ראוי היה טעם העץ להיות גם הוא כטעם פריו. כל האמצעים המחזיקים איזו מגמה רוחנית גבוהה כללית ראויים היו להיות מוחשים בחוש נשמתי באותו הגובה והנועם, שעצם המגמה מורגשת בו כשאנו מציירים אותה. אבל טבע הארץ, התנודדות החיים, ולאות הרוחניות כשהיא נסגרת במסגר הגופניות, גרם שרק טעמו של הפרי, של המגמה אחרונה, האידיאל הראשי, מורגש הוא בנעמו והדרו, אבל העצים הנושאים עליהם את הפרי, עם כל נחיצותם לגדול הפרי, נתעבו ונתגשמו ואבדו את טעמם. זהו חטא הארץ, שבעבורו נתקללה כשנתקלל גם האדם על חטאו.¹⁶

בחטא האדם הראשון בא פגם זה לידי ביטוי בצורה מעשית, וגרם לכך שהמוסר האוטונומי איבד את אורו ואת שקיפותו, ושוב אינו יכול להוות מקור סמכות בלעדי עבור האדם :

הטוב והרע וכל ערכיהם... באו אחר שגרע השכל את אורו, וההרגשה ההתפעלות ושיקוע החושים לקחו את מקומו, אחרי החטא הקדמוני של האכילה מפרי עץ הדעת טוב ורע.¹⁷

אם בתמונת העולם האידיאלית "הטוב הגמור במעשה נמשך הוא אחרי המאור השכלי",¹⁸ הרי שבפועל הגופניות חוצצת בין המאור השכלי לבין המעשה האנושי. הרב קוק משתמש כאן בסימבוליקה של עץ ופרי לתיאור היחס בין אמצעי למטרה, שאינם אלא גלגול של רעיון ההתגלות עליו עמדנו לעיל. לפי דגם זה, המטרה הרוחנית היא התגלות האל בעולם, ואילו האמצעים המחזיקים את המגמה הרוחנית הינם הפרטים הממלאים את העולם, דהיינו, העולם החומרי. הפער בין המטרה לבין האמצעים הנדרשים לשם השגתה קיים בכל מפעליו של האדם, ומהווה ביטוי לבעייתיות של כל מערכת המורכבת מגורמים רוחניים ומעשיים.¹⁹ כפי שעוד נראה, לפער זה יש השלכות בתפיסת הרב קוק את הדיאלקטיקה הקיימת בהיסטוריה ובמציאות הריאלית.

להלן אנסה לברר את תפיסתו המדינית של הרב קוק לאור עקרון זה. כפי שעוד נראה, עקרון זה מופיע במשנתו של הרב קוק פעמים רבות בניסוחים שונים, ומהווה דגם שיקל עלינו לעמוד על הקשרים הרעיוניים הקיימים בין עולם ההלכה לבין המערכת המדינית, כפי שהוא הבינם.

ד. מוסר ופוליטיקה

לאומיות ופוליטיקה

16 אורות התשובה, מהדורת אור עציון, מרכז שפירא תשמ"ז, ו', ז'. (להלן: אוה"ת"ש).

17 אוה"ק, ג', ירושלים תשכ"ד, עמ' קכ"ט.

18 שם.

19 ראה: שלום רוזנברג, "מבוא להגותו של הראי"ה", ב' איש שלום וש' רוזנברג (עורכים), 'יובל אורות - הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים תשמ"ה, עמ' 58 - 60. (להלן: יובל אורות).

בדומה לאדם, נתפס הגוף הלאומי אצל הרב קוק כאורגן המורכב משתי מערכות קיום של רוח וחומר.²⁰ על כן, נראה שיש להחיל על המבנה הלאומי את העקרון שראינו אצל האדם. הכוונה לדיאלקטיקה, עליה עמדנו לעיל, בין "השאיפה לקרבת אלוהים", הקיימת והפועלת על הקיבוצים החברתיים כמו על האדם,²¹ לבין היות ההויה כולה, וביחוד העמים,²² כלי להתגלות אלוהית, ברמה זו או אחרת. משמעות הקבלה זו היא שכמו שלמעשי האדם נודעת השפעה על מידת ההתגלות אותה הוא נושא, כך התנהגותו המוסרית של כל עם ועם מהווה פרמטר להיותו כלי להתגלות רצונו של האל. כפי שעוד נראה, בעיני הרב קוק עניין מוסרי זה הינו המכריע והגוזר את גורלם של העמים, אם לשבט אם לחסד.

במסתו ההיסטוריוסופית "למהלך האידיאות בישראל"²³ מדבר הרב קוק על שני כוחות עיקריים המכוננים את הופעתם של העמים: "האידיאה הלאומית והאידיאה האלוהית; הראשונה בתור סגנון החיים הסדרניים של החברה והאחרונה בתור סגנון המחשבה של הרעיון הרוחני".²⁴ עפ"י הדגם שהצבנו לעיל, ניכר כי "האידיאה הלאומית", דהיינו, הארגון המדיני של הציבור, היא האמצעי להופעת האידיאל הרוחני של כל עם, המכונה ע"י הרב קוק, "האידיאה האלוהית".²⁵

אשר על כן, מאופיו של העולם, כפי שמסומל בדגם של "חטא הארץ", נגזר קיומו של מתח מתמיד בין צורת ההופעה הלאומית לבין היכולת לנהוג בפועל ככלי להתגלות האל בעולם.

דבר זה חורץ את גורלם של העמים, שכן, אומר הרב קוק, "זה הענין שהוא כלל מוסכם בתולדה 'שאומה מוכרחת למות' ולעבור מן העולם, שהרי כל העמים העתיקים כמעט שעברו ובטלו מן העולם".²⁶ כמו האדם, כך העם סופו להקרע בין הרוח לחומר, בין המטרה לאמצעי, ומשמעות הדבר היא סופם של החיים הלאומיים. הסיבה לירידתם של העמים מן הבמה ההיסטורית נעוצה בעקרון, אותו ניתן ללמוד מדברי הרב קוק. עקרון זה מלמדנו שכאשר אין ביכולת המטרה לצאת לפועל ע"י האמצעי, הרי שהאמצעי מאבד, כביכול, את זכות קיומו ומתבטל מבחינה היסטורית.²⁷ בשעה שקיבוץ לאומי מתכחש להויותו הרוחנית, מתעלם מן המוסר והמשפט ומעצים את קיומו הלאומי-חומרי, הרי שהוא גורר בהכרח להתעצמות ההדוניזם והאהבה העצמית, הטבועים בכל אדם ואדם, וממילא מתמוסס האורגן החברתי:

צרכי היחיד ותביעותיו הפרטיות ישאו ראש יותר מהערך ההרמוני וגבולם ילך הלך והתרחב, עד כדי שרירות לב ועמה יאוש ובחילה בחיים ובמצואות.²⁸

20 ראה: אורות, ירושלים תשכ"א, עמ' ק"ב - ק"ח.

21 ראה: "קרבת אלוהים", מאמרי הראיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 32.

22 שם.

23 ראה לעיל, הערה 20.

24 שם, עמ' ק"ב.

25 האידיאה האלוהית מופיעה, לדעת הרב קוק, בכל עם באופן מוסים, ולעתים היא קיימת באופן לא-מודע. ראה: אורות, עמ' ק"ב - ק"ד.

26 שם, עמ' קנ"ז.

27 עקרון זה מופיע בצורות שונות בכתבי הרב קוק. ראה, למשל, אגרת כ', אגרות הראיה, א', ירושלים תשכ"ב, עמ' י"ט - כ', לגבי מצוות תוכחה. עקרון זה יתברר גם בהמשך המאמר.

28 אורות, עמ' ק"ג.

הנהגת המשפט במערכת הלאומית נראתה לרב קוק כמבחן הגדול של המערכת המדינית, והדבר בא לידי ביטוי בולט ביכולת לשמור על חירותו של הפרט בתוך מסגרת חברתית-מדינית, מבלי לעשקו ולשעבדו לכלל.

לדעת הרב קוק, בקרב הקיבוצים החברתיים עולה ערכם של היחידים מעל לערך הקולקטיבי:

כל הקיבוצים הלאומיים נותנים הם ליחידיהם רק את הצד החיצוני של המהות, אבל עצם המהות זה שואב כל אדם מנשמת הכל, מנשמת אלוהים שלא באמצעות הקיבוץ...²⁹

בקטע זה עולה נימה של ביקורת על האידיאולוגיה הלאומית, הגורסת שהקיבוץ הלאומי עומד מעל קיומו של הפרט. לדעת הרב קוק, ההיפך הוא הנכון, שכן דוקא הפרט הוא זה שמוכשר להתקרב אל מקורו האלוהי, שלא באמצעות החברה.³⁰ השאיפה לקרבת אלוהים הקיימת, לדעתו, בכל הבריאה כולה, הינה אוניברסלית ולכן, לטענתו, "ישנם בעולם חסידים, פילוסופים, אנשי קודש ואנשי אלהים...".³¹

העמדת היחידים מעל הקולקטיב מלמדת אותנו כי הרב קוק סבר שלאומיותם של העמים הינה לאומיות מכאניסטית, לאמור, אין לגוף הלאומי ערך בפני עצמו,³² אלא ערכו בא לו רק בצירוף של פרטים בעלי ערך.

לאור זה ננסה לבחון את ערכה של הפוליטיקה אצל אומות העולם, כפי שהרב קוק תפסה. נפתח בקטע בו הוא קובע את שורשה של התפיסה הרווחת במחשבה המדינית-חברתית:

מנהיגי המדינות, וכל הגאונים החברתיים, הם מושרשים ביסוד השקפת הפירוד, בכח המדמה, המראה את המציאות בתכונתה המפורדה, ואין העולם כדאי עדיין להנהגה הבאה מתוך השקפת האחדות בטהרתה.³³

אם נבין את דבריו על "מנהיגי המדינות וכל הגאונים החברתיים", כמתייחסים להתמקדות בחיים הארציים, נוכל לנסח את עניינה של השקפת הפירוד, בכך שהיא מונעת ע"י אינטרסים תועלתניים בלבד. לפי זה, הרב קוק מאפיין את הפוליטיקה המצויה בכך שאיננה מסוגלת להרחיק ראות מעבר לצרכי השעה ואיננה יכולה במהותה לפעול לתיקון כולל של ההויה. אם נחזור לדגם של חטא הארץ המתייחס לפער בין המטרה והאמצעים, נוכל להגדיר את הפוליטיקה כמתעסקת באמצעים ורק בהם. אמצעים אלו, "נתעבו ונתגשמו ואבדו את טעמם",³⁴ ולכן בסופו של דבר מערכת הפוליטיקה אינה יכולה לפעול לאור המטרות המוסריות והרוחניות הנדרשות לשם תיקונה המוסרי של החברה. הרצון לבנות חברה מתוקנת ונוחה מבלי לשאוף לתיקון עולם במובן המוסרי, משאירה את

29 אורות, עמ' קמ"ד.

30 ראה: יואל בן-נון, "לאומיות ואנושיות וכנסת ישראל", יובל אורות, עמ' 186.

31 אורות, עמ' נ'. אופיים האוניברסלי של השאיפה לקרבת אלוהים ושל ענייני הקדושה מוזכרים ע"י הרב קוק בכמה וכמה מקומות. דוגמא בולטת לכך היא אגרתו לש' אלכסנדרוב, אגרת ס"ד, אגרות הראיה, א', עמ' ע' - ע"א. ראה עוד: שם, עמ' קע"ח.

32 ניתן לדייק כאן ולומר כי ערכו של הגוף הלאומי בא לו מכח "האידיאה האלוהית" אותה הוא אמור לגלם, אולם מאחר שאין ביכולתם של החיים הלאומיים להגשים אותה, הרי שניתן בסופו של דבר לומר שערכו של הגוף הלאומי מתבטא רק בפרטיו, שהם אלו המסוגלים להופיע בחייהם הפרטיים את האידיאלים האלוהיים.

33 אורה"ק, ב', עמ' תנ"ז.

34 לעיל, הערה 16.

החברה בצמיצומה וממילא פועלים בה הכוחות הנמוכים האינטרסנטיים. כך נוצרות מפלגות מנוגדות שאינן פתוחות לקבל כלום מן המפלגה היריבה.

השקפת הפירוד תואמת את הלאומיות המכאניסטית של אומות העולם. את משמעותה החברתית של השקפת הפירוד היטיב לבאר נ' אריאל:

...אם האדם הוא עצם העומד בפני עצמו, כי אז הוא משוחרר מן האחריות הקולקטיבית ומיחסו כלפי העולם... הוא אחראי כלפי עצמו. אין הוא צריך לתת דין וחשבון על מעשיו, שכן הזולת אינו קיים כלל. במקרה זה החברה היא בבחינת אוסף של עצמים המקיימים שותפות חיצונית בלבד על פי הסכמים של חושים. אך במישור הזה אין בהכרח יחסים מוסריים אלטרואיסטיים ולא אחריות שהיא מעבר לחיובי החושים המשפטיים.³⁵

הרב קוק איננו מסתפק בשאיפה הארצית לתיקון החברה, אלא הוא תופס את תיקון החברה כאידיאל הדורש אופק רחב רחב יותר:

כשאנו נשאלים על החיים החברתיים מה היא מגמתם, אין לנו תשובה מאותם החיים עצמם, כי אם זקוקים אנו לבא לשאיפה של עולם גדול ונשגב מהם... אי אפשר כלל שתהיה כל השאיפה האנושית שקועה רק באותם החיים החברתיים לבדם. ובשביל כך תיקון העולם דורש צפיית ישועה עמוקה ממעניי הישועה העליונים.³⁶

הרב קוק מחייב את צפית הישועה בכדי לשמור על קיומה הרוחני של החברה. הקולקטיב שאיננו יכול לבטא את האידיאה האלוהית זקוק ליחיד סגולה אלו, אולם מאידך, היחידים "אנשי קודש ואנשי אלוהים",³⁷ אינם יכולים להשפיע על מערכות ההנהגה והפוליטיקה. חוסר אונים זה נובע מן הפער הקיים בין המתעסקים ברוח לבין אלו שעוסקים בהנהגה. עניין זה הקשור אף הוא לחטא הארץ, מתבאר היטב בפסקה הבאה:

חטא הארץ, שאין טעם עזו ופריו שוים, הוא הגורם לכל השינויים של הדרגות, שיהיו באופן מנוגד זה מזה, ובעולם המוסרי והחברתי הוא היסוד לשינויי הדעות שבין האנשים שתפקיד חייהם הוא הרוחניות, המדע, האמונה, התורה והמוסר העליון, ובין האנשים, שהממשלה וההנהגה הוא גורלם, הנדיבים הגבורים המלכים, וכל ההמון כולו.³⁸

מוסריות וקדושה

השאלה העולה מתיאור החברה האנושית היא כיצד ניתן, לדעת הרב קוק, לעצב חברה מתוקנת?

את בעייתה של הלאומיות המכאניסטית, ניתן להגדיר בזיקה המלאכותית הקיימת בין כל פרט ופרט, ובין הפרטים למוסדות המדינה. החיוב לציינת לחוקי המדינה ולחוקי המוסר

35 נחום אריאל, "אינטגרציה בהגותו של הרב קוק - בחינות בגישתו המעשית לחברה ולתרבות", יובל אורות, עמ' 141.

36 אוה"ק, ב', עמ' תקס"א.

37 עפ"י אורות, עמ' נ'. אופיים האוניברסלי של השאיפה לקרבת אלוהים ושל ענייני הקדושה מוזכרים ע"י הרב קוק בכמה וכמה מקומות. דוגמא בולטת לכך היא אגרתו לש' אלכסנדרוב, אגרת ס"ד, אגרות הראיה, א', עמ' ע' - ע"א. ראה עוד: שם, עמ' קע"ח.

38 אוה"ק, ג', עמ' רצ"ד.

החברתי אינם נובעים מרצון להטבה לזולת, אלא מתוך כורח קיומי. במצב זה ראה הרב קוק את שברונה של החברה האנושית, ונראה לומר כי הוא התנגד לגישה שנוסחה בזרמים מסויימים של הפילוסופיה הפוליטית, לפיה על היחיד לוותר על חירותו המלאה לטובת החיים החברתיים.³⁹ הרב קוק בודאי לא הטיף לניהיליזם, אלא דרש להרחיב את המוסר לתחומי הקודש.

כך הוא מבין את ההיבט החברתי של מוסר הקודש:

המגמה האחרונה בחיים היא הקדושה. הקדושה היא חטיבה עליונה, שאין בה כלום מהחולשה שבמוסר.⁴⁰ הקדושה איננה נלחמת כלל נגד האהבה העצמית, הטבועה עמוק במעמקי נפש כל חי, אלא שהיא מעמידה את האדם בצורה עליונה כזאת, שכל מה שיותר יהיה אוהב את עצמו, ככה יתפשט הטוב שבו על הכל, על כל הסביבה, על כל העולם, על כל ההווה.⁴¹

הרב קוק מדבר כאן על הקדושה כעל אידיאל עליון שיכול לפרנס מוסר גבוה ושלם יותר בין בני האדם. כפי שכבר ראינו, על פי תורת האדם של הרב קוק, האדם הוא סובייקט ההתגלות, הוא נושא את ההתגלות בעולם, ועל כן, בעצמותו של האדם קיים פוטנציאל של הכרת ההתגלות האלוהית שבו.⁴² אשר על כן, בשעה שהוא מדבר כאן על תורת מוסר המבוססת על עצמיות האדם, אין הוא מתכוון לאגואיזם במונח המקובל, אלא לאופיו המקורי הטבעי שלו, שאינו אלא גילוי של האלוהי שבו. האלוהי הוא, במהותו, כולל כל וחובק כל, והאדם המקשיב לאלוהי שבו ומתנהג על פי האופי הזה, חייב לאהוב את הכל ולהתחשב בכל, ממש כפי שהוא אוהב את עצמו.⁴³ רמה הכרתית כזו מגלה את ההתאמה בין המוסר האלוהי לבין רצון האדם, ובשעה שדבר זה יהיה נחלת הכלל, תוצר זיקה עמוקה של הפרט אל הכלל מבלי שידרש ממנו ויתור על עצמיותו ועל חירותו.

הרב קוק העמידנו, אפוא, על העקרון עליו צריכים להתבסס החברה, המדינה והחוק. אסור שהחיים הציבוריים יעמדו בסתירה לצרכיו הרוחניים של היחיד, ואסור לחוק לאנוס את אופיו של האדם.

בנקודה זו ראוי להתחיל ולברר את עניינו של עם ישראל, ואת אופי החוק הלאומי שלו.

ה. המימד הפוליטי של בחירת ישראל

תורה, טבע ולאומיות

- 39 תיאוריה של "אמנה חברתית" כזו נידונה אצל תומס הובס, לז'יטן, ירושלים תשכ"ב, ובגרסא שונה אצל ג'ון לוק, על השלטון המדיני, ירושלים תש"ח.
- 40 מעניין להשוות את ביקורתו של הרב קוק על החולשה שבמוסר עם ביקורתו של ניטשה שדיבר על המוסריות כ"הפניית עורף לרצון הקיום", בספרו הרצון לעוצמה, בתרגום ישראל אלדד, ירושלים ותל-אביב תשל"ט, א', עמ' 15. על כך ראה: איש שלום, הרב קוק, עמ' 139.
- 41 אוה"ק, ג', עמ' י"ג.
- 42 הרב קוק היה מודע לכך שמבחינה ריאליטית אופיו המקורי של האדם מתכסה בגלל "מהומות החיים", אולם היה לו חשוב להדגיש את הפוטנציאל הגלום באדם. ראה: "קרבת אלוהים", מאמרי הראיה, עמ' 32. ראה עוד: אוה"ק, ג', עמ' קכ"ט.
- 43 מעניינים בהקשר זה דברי הרב קוק על עצמו כפי שנמצאו ביומניו ונדפסו באוה"ק, ב', עמ' תמ"ב: "אני אוהב את הכל. איני יכול שלא לאהוב את כל הבריות, את כל העמים...". ראה עוד: אגרת ק"מ, אגרות הראיה, א', עמ' קע"ד. אוה"ק, ג', עמ' ס"ו.

הרב קוק מתאר את ראשית הופעתו של עם ישראל, דוקא על רקע שיברונם המוסרי של העמים:

בראשית מטעו של העם הזה, אשר ידע לקרוא בשם הרעיון האלוהי הברור והטהור בעת השלטון הכביר של האלילות בטומאתה-פראותה, נתגלתה השאיפה להקים ציבור אנושי גדול אשר 'ישמור את דרך ד' לעשות צדקה ומשפט'...⁴⁴

על פי תפיסתו, קיים הבדל מטאפיזי בין עם ישראל לכל העמים,⁴⁵ שכן עם ישראל מהווה, לדעתו, ישות ציבורית שכל כולה התגלות אלוהית:

כנסת ישראל היא הגילוי הרוחני העליון שבהויה האנושית... גילוי זרוע ד' בעולם, יד ד' בהויה, בבנין הלאומים.⁴⁶

תפיסה זו מרחיבה את תפיסת האדם, ורואה בכנסת ישראל מעין אדם אידיאלי, המופיע כעם.⁴⁷ עם כזה הינו בגדר הכרח עבור החברה האנושית, שכפי שתיאר הרב קוק, "נחנקת תחת סבל משא החיים מחוסרי המטרה, הטעם והתוכן...".⁴⁸ במקום בו נכשלו אנשי הקודש הבודדים, עשוי העם הנבחר להצליח:

...ובזניחה של הטוב הכל מתדלדל, ובני אדם נאנחים תחת משאן של הצרות... ועל כן עומדים הכן בחירי האנושיות, לקרוא בשם ד' אל עולם בעולמו. ואם נסתכנו הענינים ואין יחידים יכולים לקרוא אל העולם כולו בכל דבר מחשבה ורגש, צריך עם לקרוא. והעם צריך לקרוא מתוך עצמיותו, כמו שיחיד ענקי קורא מתוך עצמיותו, והקריאה העצמותית בשם ד' לעולם כולו, אינה מצויה בעולם כי אם בישראל.⁴⁹

אשר על כן, אין כאן יחידים המנסים להשפיע על העולם ללא הצלחה, אלא, עם שלם שמוכשר לקרוא בשם ה', לגלות את האחדות שבבריאה, וכאמור, גם לחיות לפיה.

ממעמדה המטאפיזי המיוחד של "כנסת ישראל", נגזר תפקידו של עם ישראל כסובייקט של ההתגלות, שאופיו העצמי אינו אלא שיקוף של ההתגלות אותה הוא נושא.⁵⁰ מכאן

44 אורות, עמ' ק"ד. על משמעות הקריאה בשם ה' אומר הרב קוק: "הקריאה בשם ד' אחד שואפת לגלות את האחדות בעולם, באדם, בעמים, ובכל התוכן של ההויה...". אורה"ק, ב', עמ' תי"א.

45 בכתבי הרב קוק אין הבחנה ברורה וחד משמעית בין הבחינה המטאפיזית של עם ישראל לבחינה ההיסטורית. ב' איש שלום (הרב קוק, עמ' 109) הצביע על כך שהרב קוק עושה, לעתים, שימוש במינוח הקבלי 'כנסת ישראל', המזוהה עם ספירת 'מלכות', בכדי לציין את עם ישראל ההיסטורי. ראה, למשל, אורות ישראל, פרק א', אורות, עמ' קל"ח - קמ"ג. אעפ"כ, נראה לי שחשוב לעמוד על כך שקיים פער בין שתי הבחינות, עד שבמישור ההיסטורי ניתן לראות לעתים דמיון רב בין ישראל לעמים. דומני שגם הרב קוק תפס כך, על אף שהדגיש את היחוד הישראלי. ראה, אורות, עמ' ק"ז, לתיאור השבר שפקד את עם ישראל בתקופת הנביא הושע, עד שאפילו הוא לא היה מסוגל לראות את "הזיק האלוהי האחרון" שנותר בעם ישראל. על בעייתיות התפיסה המטאפיזית של עם ישראל עמד אליעזר גולדמן במאמרו "התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק - הכתבים מהשנים תרס"ו - תרס"ט", מ' חלמיש (עורך), בר-אילן ספר השנה, כ"ב - כ"ג (ספר משה שוורץ), רמת-גן תשמ"ח, עמ' 115 - 116.

46 ע"ט, עמ' י"ד, ובשינוי קל: אורות, עמ' קל"ח.

47 הרב קוק הדגיש כי הגדרתה של כנסת ישראל כלאום הינה "בדרך השאלה, מפני שכל הקיבוצים המיוחדים שבבני אדם נקראים כן". ראה: אגרת ת"ט, אגרות הראיה, ב', עמ' ס"ה.

48 אורות, עמ' ק"ג.

49 ע"ט, עמ' מ'.

50 ראה לעיל הערה 45. אופיה המיוחד של ספירת "מלכות" הוא בהיותה מעין כלי קיבול לכל השפע האלוהי הנובע מן הספירות העליונות בשעה שהיא עצמה מחוסרת עצמיות, בחינת "לית ליה מגרמיה

קצרה הדרך לזיהוי של האופי הטבעי של עם ישראל עם הקודש המתגלה בעולם, וממילא, מוסרו הטבעי הוא המוסר הדתי-האלוהי, מוסר הקודש!

מתפיסה זו נגזר גם ערכם של היחידים: אם בקרב העמים, היחידים חשובים מהקולקטיב כולו, הרי שאצל עם ישראל ערכם המיוחד של היחידים נגזר מהיותם שייכים לכנסת ישראל.⁵¹ נאמנות של האדם מישראל לעמו היא זו שמטביעה בו את חותמה של "כנסת ישראל", דהיינו, "החפץ של היות טוב לכל",⁵² והרצון "לחיות דוקא מפני התכלית המוסרית שיש בהויה בכללה".⁵³

לאור זאת, נוכל להבין טוב יותר במה מיוחד הרב קוק את עם ישראל מן הבחינה הלאומית-מדינית, הווה אומר, בחוק הלאומי שלו. אופיה של התורה שניתנה לעם ישראל ע"י ההתגלות האלוהית, מיוחד, כדברי ש' רוזנברג, בכך שאינה "אונסת את טבעה של האומה אלא היא מותאמת לשאיפותיה",⁵⁴ לאמור, קיימת "הארמוניה קבועה מראש בין התגלות התורה הכמוסה ותולדותיו של העם".⁵⁵ בהנחה זו נפתרת מבחינה עקרונית הבעיה המהותית של המוסר החברתי כפי שהוא קיים באומות העולם, שכן בישראל, אומר הרב קוק,

'בכל דרכיך דעהו', שהיא פרשה קטנה שכוללת כל גופי תורה, שיוצאת אל הפועל ביחודי סגולה, נחלת הכלל היא באמת... על כן המשפטים הם קדש קדשים בישראל...⁵⁶

עקרון הזהות שבין היסוד האימננטי של טבעיות האומה, לבין היסוד הטרנסצנדנטי המתגלה בציווי התורה, הינו נדבך מרכזי וחשוב במחשבת הרב קוק,⁵⁷ ומהווה גם בסיס להבנת היחס בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה:

תורה שבכתב אנו מקבלים על ידי הציור היותר עליון ויותר מקיף שבנשמנתנו... לא רוח האומה חוללה אור גדול זה, רוח אלוהים יוצר כל יצרה...⁵⁸

ולעומתה:

כלום". השווה: ר' יוסף ג'יקטיליה, שער' אורה, מהדורת יוסף בן-שלמה, ירושלים תשמ"א, שער ראשון, ובעיקר עמ' 61, 63, 76.

51 חשוב להדגיש כי ההבדל בין ישראל לעמים המתבטא במושג "סגולה", הינו במישור הציבורי ולא האישי, אף שקיימת השפעה מסוימת על הפרט הדבק בכנסת ישראל. ראה: אגרת ס"ד, אגרות הראיה, א', עמ' ע' - ע"א; אורה"ק, ג', עמ' קי"ז. יחוד זה מתבטא במה שהרב קוק מכנה "כשרון הקדושה", אורה"ק, ב', עמ' ש', שעניינו היכולת להגיע לתודעה המסוגלת לקלוט את ההתגלות האלוהית הקיימת בהויה כולה, בכל הפרטים ואף באלו שעין רגילה אינה קולטתם. ראה: רבקה ש"ץ-אופנהיימר, "אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק", כיוונים 1, נובמבר 1978, עמ' 22 - 23. ראה עוד: איש שלום, הרב קוק, עמ' 110 - 111. ראה גם ביקורתו של אליעזר גולדמן במאמרו הנ"ל, עמ' 112 - 118.

52 אורות ישראל, א', ד', אורות, עמ' קל"ט.

53 אורות ישראל, א', ה', שם.

54 ראה: שלום רוזנברג, "ההתגלות המתמדת" - שלושה כיוונים, מ' חלמיש ומ' שוורץ (עורכים), התגלות אמונה תבונה, רמת-גן תשל"ו, עמ' 137.

55 שם, עמ' 136.

56 אורות, עמ' כ"א.

57 סיכום מאלף לסוגיה זו ימצא הקורא במאמרו של ש' רוזנברג, "מבוא להגותו של הראי"ה", יובל אורות, עמ' 52 - 74.

58 ע"ט, עמ' כ"ג.

בתורה שבעל-פה אנו יורדים כבר אל החיים... אנו חשים שרוח האומה... היא גרמה באופיה המיוחד שתורה שבעל-פה תהיה נוצרת בצורתה המיוחדת...⁵⁹

תאור זה מלמדנו שהתורה שבכתב הינה ההתגלות האלוהית הבאה מלמעלה, ואילו התורה שבעל-פה היא הביטוי המעשי והמפורט בה היא מתגלה ומתממשת בעולם. בשל כך היא קשורה עם רוח האומה ותלויה במצבו של עם ישראל:

יניקת תורה שבעל-פה היא בגניזו מן השמים, ובגילוי מהארץ. וצריכה ארץ ישראל להיות בנויה, וכל ישראל יושבים עליה, מסודרים בכל סדריהם, מקדש ומלכות, כהונה ונבואה, שופטים ושוטרים וכל תכסיסיהם, אז חיה היא תורה שבעל-פה בכל זיו תפארתה, פורחת ומעלה ניצה, ומתחברת לתורה שבכתב בכל שיעור קומתה.⁶⁰

הופעת התורה בארץ עומדת ביחס ישר להופעתו ההיסטורית של עם ישראל. הופעה שלמה יותר של עם ישראל היא מינייה וביה מימוש מלא יותר של התורה.

אנו רואים, אם-כן, שקיים קשר הדוק בין התורה לבין מימד הקיום ההיסטורי-פוליטי של עם ישראל. ההתגלות האלוהית המזוהה עם האידיאה האלוהית, מופיעה על עם ישראל כפי מידת ההכשרה החומרית של האידיאה הלאומית, בחינת חומר לצורה. ככל שהמצע מפותח יותר מבחינה חומרית, כך יכול האור העליון, הוא הקודש הנובע מן התורה שבכתב,⁶¹ להופיע עליו ביתר עצמה, לקדש ולעדן את המסגרות הלאומיות. דבר זה נכון גם במקרה הפוך: בשעה שמרחב הקיום הלאומי הינו צר ומצומצם, נפגמת התורה שבעל-פה וממילא אין התורה שבכתב יכולה להופיע כראוי על המסגרות הלאומיות.

נראה כי ניתן לומר שיש כאן יחס בין אמצעי למטרה: התורה שבעל-פה היא האמצעי להופעת המטרה (=התורה שבכתב) בארץ, והיא נישאת על ידי עם ישראל, שנועד להגשים את ערכי המוסר האלוהי בארץ. דגם זה, חושף את המתח הדיאלקטי הקיים בהיסטוריה של עם ישראל, בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה. ננסה, אם-כן, לבחון תהליכים אלו כפי שהרב קוק, סוקרם במסתו "למהלך האידיאות בישראל".⁶²

ההיבט ההיסטורי של צמיחת ההלכה

בשעה שהרב קוק בוחן את העבר של העם היהודי, הוא רואה בתקופת הבית הראשון את התקופה האידיאלית מבחינת מציאותם של קנייני האומה, שכן, קיומם של ממלכה, נביאים ובית מקדש, מסמלים את ימי הזוהר והפאר של עם ישראל. בעיני הרב קוק הביטוי של האידיאה האלוהית בנבואה, והתגשמות האידיאה הלאומית בדמות ממלכת שלמה ביטאו את העצמה הלאומית וטבעו את חותמן בהיסטוריה הרוחנית של עם ישראל, כדגם של הרמוניה קוסמית.⁶³ אולם, מסתבר כי חסרון מרכזי בהופעת התורה העיב על הרמוניה זו.

59 שם. ראה גם אדר היקר, עמ' ל"ח - ל"ט. על מקומו של עם ישראל בעיצוב התורה שבע"פ, ראה: ש' רוזנברג, (לעיל, הערה 54), עמ' 129 - 143.

60 ע"ט, עמ' כ"ה. וכן, אורות, עמ' פ"ו. ראה גם: אגרת צ', אגרות הרא"ה, א', עמ' ק"ג.

61 ראה לעיל, הערה 58.

62 לעיל, הערה 23.

63 הרב קוק מתאר את ההרמוניה בין האידיאות במונחים קוסמיים, כגון, "וקיימא סיהרא באשלמותא". ע"ש, עמ' ק"ו.

במסו "למהלך האידיאות בישראל", תיאר הרב קוק את תקופת הפריחה של ימי בית ראשון, ואת חסרונה בתחום המוסר הפרטי:

...אז באותה התקופה, הקצרה בכמותה והארוכה באיכותה, שאפה האידיאה הלאומית רוח מלאים... ותינק זיו הדרה מהרעיון האלוהי הטהור... אבל רק הרוח הלאומי ביחשו הכללי התרומם למידת-גבהו בימים הטובים ההם של ההתעלות ההיסטורית... המוסר הפרטי עוד לא נודרך לבוא לידי מידה זו, ותכנית החיים של היחידים לא יכלה להתאים גם היא אל ההרמוניה העליונה הזאת.⁶⁴

הפער בין ספירות הקיום הלאומיות ואפילו הקוסמיות לבין מצבם האישי של בני העם גרם לניתוק שהלך והחריף בין הפרטים לבין הכלל והביא לאפשרות של השפעות חיצוניות, כגון עבודה זרה. מערבולת זו הביאה בסופו של דבר את הממלכה הישראלית לידי שבר שהיה בעיקרו מוסרי. חיסול הקיום המדיני של עם ישראל נבע מתהליכים, שנוכל להבינם באמצעות הדגם של "חטא הארץ". בשעה שתנאי המציאות מכתבים כללי משחק בלתי מוסריים, עם ישראל אינו ראוי לקחת חלק במערכה זו, והוא מאבד את מעמדו הלאומי-מדיני בדמותה של גזירת הגלות.⁶⁵ לשון אחר, בשעה שהמטרה - האידיאה האלוהית - איננה יכולה להופיע דרך האמצעי הלאומי-מדיני, מתבטל האמצעי, והמטרה יוצאת לפועל באופן אחר, אף במחיר הנמכתה וצמצומה לצורך השעה, דהיינו, ע"י הגלות.⁶⁶

הרב קוק ממשיך ומתאר את הירידה הרוחנית, החורבן והגלות, שנגרמו בשל כך בסוף תקופת הבית הראשון. בהסבירו את יחודה של תקופת הבית השני הוא מתמקד במנגנון שנועד לתקן את החסרון של ימי הבית הראשון:

הבית השני לא הוכן להשבת אותה האיתנות של האומה, במלוא המובן. לא כח ציבורי ישראלי הופיע עליו, כי אם כח של יחידים... כל אותה הפרטיות, המעשית - של שמירת תורה ומצות ודקדוקיהן הפרטיים, והעיונית - של הדעות והאמונות... היא החלה עתה, בסלוקן של האור הכללי הגדול בימי הבית השני, להקבע ולהתבלט באפיה הפרטי המיוחד. אז באה תחת האידיאה האלוהית בעצם רוממותה, ועל ידי גניזתה של זו, - תולדתה האידיאה הדתית, במלא צביונה והרחבתה... זהו החנוך הגדול והארוך, של הרחבת התכסיס הדתי והשפעתו, בהמון דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, חדשים גם ישנים...⁶⁷

דקדוקי התורה המאפיינים את המערכת ההלכתית, התפתחו על רקע צמיחתו של כח חדש בתולדות הרוח של עם ישראל. הרב קוק מדבר על "כח של יחידים" כמיחד את ימי הבית השני, בשונה מ"כח ציבורי ישראלי", שעיצב את תקופת הנבואה בימי הבית הראשון. תכונה זו מבשרת, לדעת הרב קוק, תקופה חדשה של "אידיאה דתית", דהיינו, מערכת הלכתית, המבוססת על הדרכה פרטנית, מקשירת שרוכי הנעל ועד הלכות שמירת הגוף והנפש. בתקופה זו עולה קרנם של החכמים ונעלמת הנבואה, וכדבריו:

64 שם, עמ' ק"ו.

65 וכלשונו של הרב קוק: "עזבנו את הפוליטיקה העולמית מאונס שיש בו רצון פנימי, עד אשר תבא עת מאושרה, שיהיה אפשר לנהל ממלכה בלא רשעה וברבריות...". ראה: אורות, עמ' י"ד.

66 על פעולתה המבריאה של הגלות ע"י שם, עמ' ק"ח - ק"ט.

67 שם, עמ' ק"י.

מה שלא עשתה הנבואה, בכלי מלחמתה החוצבים להבות אש לבער מישראל עבודת אלילים ולשרש אחרי עיקרי ההשפלות היותר גרועות של עשק וחמס, של רצח וזמה, רדיפת שחד ושלמונים, עשו החכמים בהרחבת התורה, בהעמדת תלמידים הרבה ובשנון החקים הפרטיים ותולדותיהם...⁶⁸

הקיום הגלותי מהווה צורת קיום של צמצום, מה שמאפשר את המשך החיים המוסריים של עם ישראל סביב ההלכה, מבלי להתמודד עם מציאות מדינית מורכבת. המערכת ההלכתית מהווה הופעה מוקטנת של האידיאה האלוהית ושל האידיאה הלאומית, לאמור, "ערכם של אלה הוא בתור ציונים בגולה, שרידים מדבר שהיה חי ושלם ושעתיד לחיות בשלמות..."⁶⁹

אולם, אין ההלכה פועלת לבדה. מעת שפסקה הנבואה, הרב קוק רואה באגדה ובתורת הנסתר את היצירה שהחליפה אותה בתפקיד זה.⁷⁰ לדעתו, עניינם, כמו הנבואה בשעתה, הוא השלמה הכרחית לחוק ההלכתי ושמירה על המערכת הכוללת של היהדות מפני הפיכתה למסגרת נוקשה העלולה לקפוא על שמריה.

מכל מקום, עפ"י התיאור ההיסטוריוסופי של צמיחת ההלכה, ניכר כי ההלכה מגלמת בתוכה מימד כפול. מצד אחד היא מהווה התפרטות של האידיאה האלוהית הכללית והמופשטת, ומצד שני היא גונזת בתוכה את תמצית החיים הלאומיים, כל עוד אלו לא באים לידי ביטוי היסטורי במדינה ובממלכה.

המימד המדיני של ההלכה

כבר עמדנו על כך כי הרב קוק סבר שעל התיקון החברתי להיות בעל אופק ראייה החורג מהחיים הארציים.⁷¹ עקרון זה, המהווה יסוד חשוב במחשבתו החברתית של הרב קוק, בא לידי ביטוי בקשר שבין הנבואה להלכה, כשהנבואה המשלימה את המנגנון ההלכתי, מאפשרת את אופק הראיה הדרוש לתיקון החברה. וכך כותב הרב קוק:

כדי להמשיך את גילוי הטוב האלהי הכללי, הקיים והנצחי, במעטה המעשי של סדרי החיים המוגבלים, צריך דוקא כחה של הנבואה השלמה, שנתיהדה לישראל בארון הנביאים ע"ה, שנגלה דבר ד' לו פה אל פה.⁷²

כפי שנראה, הפוטנציאל למימוש הנבואה קיים דוקא בהלכה האידיאלית וזהו יתרונה של ההלכה כמערכת חברתית, המגלמת בתוכה מפגש וחיבור של שתי האידיאות המרכזיות: בכל דבר תורה, בכל הלכה פרטית, זורח אור העליון הבלתי מוגבל, המוסר האלהי המוחלט הוא מוצץ מכל דין פרטי...⁷³

68 שם, עמ' קכ"א.

69 שם, עמ' ק"ח.

70 במקומות רבים מדבר הרב קוק על המקור המשותף של הנבואה, האגדה ותורת הנסתר. ראה, למשל, אוה"ק, א', עמ' כ"ג; אורות, עמ' קי"ז - קי"ח. וכן, איש שלום, הרב קוק, עמ' 283, הערה 109.

71 לעיל, הערה 36.

72 אורות, עמ' קס"ח.

73 אורות התורה, ירושלים ת"ש, ד', ד'.

זהו דיוקנה של ההלכה האידיאלית שרק היא תוכל להחליץ מן המיצרים של הפוליטיקה ומהשקפת הפירוד, שעה שפרטיה יבטאו את "המוסר האלוהי המוחלט". או אז יהיה בכוחה להזיין את החיים הלאומיים ואת הדרישות המוסריות הנובעות מהחיים הלאומיים:

...הלאומיות הישראלית היא מיוסדת ע"פ תביעה מוסרית גדולה ועמוקה... מהצד הלאומי, הנמצא בהרבה מצות של תורה בגילוי, ובכללות המצות בגניזה, נמצא קיום המצות הוא היסוד המזיין להחזקת כח החיים של הלאומיות הישראלית, שאוצר בקרבו אותו החומר המזיין של המוסריות, הנדרש כדי להעמיד את התביעה הלאומית הכללית על מכונה.⁷⁴

הקשרים שבין המצוות לבין הקיום הלאומי, כפי שעולה מפסקה זו, מלמדים על הפוטנציאל של ההלכה בכינון מערכת משפט לאומית-מדינית.⁷⁵ כפי שכבר ראינו, המנגנון ההלכתי התפתח והתרחב על רקע מה שניתן לכנות "מצוקתו של האזרח" בתקופת הבית הראשון אשר נבעה מחוסר ההתאמה בין רמתו הרוחנית ובין האתגר העצום של החיים המדיניים. בניתוחו ההיסטוריוסופי מדגיש הרב קוק כי מגמת ההלכה הינה טיפוחו של היחיד, חינוכו ל"אזרחות טובה", והבאתו לידי יכולת של השתלבות בחיים המדיניים הדורשים מיזוג של מוסריות עם כח ועצמה מבלי להתדרדר לעריצות ולהערצת הכח.

ו. משברי הגלות

הירידה הכפולה

התהליכים הרוחניים אינם מגיעים לכלל מיצוי עם הופעת ההלכה, כממצעת בין האידיאה האלוהית לבין הקיום הלאומי. קיומה של ההלכה כמסגרת לאומית מצומצמת אינו תחליף לחיי הרוחב והעומק של עם ישראל, וכדברי א' שביד, "על ידי הצמצום בהיקף באה העמקה במישור החיים של הפרט... אלא שלפנינו בכל זאת תפיסה דיאלקטית שיש בה פנים לכאן ולכאן. מחיר ההתקדמות היה גדול מאוד ואין לסבול אותו משעה שהגלות אמנם מילאה את תפקידה".⁷⁶

לדעת הרב קוק ראשיתם של תהליכי הגלות נעוצים בסילוקו של עם ישראל מן השדה המדיני, דבר שהביא לשידוד מערכות כולל הן בעולם הדתי והן בעולם המדיני. שכן, בשעה שאין עם ישראל פועל בכל מישורי הקיום ואיננו ממלא את תפקידו כדגם של הרמוניה בין דת למדינה ובין קודש לחול, הרי ששני מישורים אלו נמצאים חסרים. אמנם, המצאותו של עם ישראל בין האומות הביא להפצת הרעיון המונותיאיסטי, שעבר גלגולים

74 אורות, עמ' קנ"ח - קנ"ט.

75 אפשר שקיים כאן דמיון לגישות השונות שראו בתורת משה תורת מדינה, החל מהרמב"ם ולאחריו שפינוזה, ונראה להשוות ביחוד עם תורתו של מנדלסון. ראה: משה מנדלסון, 'ירושלים', בתרגום ש' הרברג, תל-אביב תש"ז, עמ' 132. וכן: נתן רוטנשטרייך, "דרכו של מנדלסון בהבנת היהדות", שם, עמ' 7 - 31. ראה גם מנחם קליין, "עקרונות תפיסתו הרעיונית של הראי"ה את ההלכה", ח"י חמיאל (עורך), באורו - עיונים במשנתו של הראי"ה קוק זצ"ל, ירושלים תשמ"ו, עמ' 161 - 166.

76 אליעזר שביד, מולדת וארץ יעודה, תל-אביב תשל"ט, עמ' 189.

שונים, 77 אולם, בסופו של חשבון החליפה התרבות האנושית מושגים רחבים, כמו האידיאה האלוהית והלאומית, במושגים של "דתיות" ו"אמנה חברתית":

'הרגש הדתי', שבא לבדו תחת האידיאה האלוהית, הוריד את הגבורה העליונה האידיאלית אשר לנשמת האדם עשר מעלות בשפל. חדל הששון הפנימי, אפסה העצמה הרוחנית העליונה... ויבא סגנון של פרושיות של 'מה חובתי ואעשנה' בעבודות קטנה מלאה זועה ורפיון.⁷⁸

בשעה שהאידיאה האלוהית חדלה לכוונן את החיים הדתיים, הצטמק המימד הרוחני והמוסרי של הדת וחל צמצום בכל מערכת המושגים הדתיים. את הניתוק שחל בעולם בין הדת לבין המוסר קושר הרב קוק עם גלותו של עם ישראל, מה שהביא להשפעה רבה על עולם הערכים של הפוליטיקה. אם ננסה לקרב את הדברים להבנתנו, נוכל לומר כי ההבדל השגור בפי הבריות בין פוליטיקה לבין מדינאות, הוא תוצאה של משבר זה:

ולעומת אותה הירידה של הגבורה העליונה אשר לאורה האלוהית, בחיי הציבור וחיי היחיד המעורבים בו, ירד גם כן הרעיון הלאומי ממשגב אידיאליותו האדירה והקוסמת, ויהי ל'רעיון מדיני', למין 'מסחר המתפשט על נפשות רבות'; 'המדינה היא חברת אחריות גדולה'. הירידה הכפולה, מרום מעלת האידיאה האלוהית אל התכונה הדתית ועל ידה, ממעלת הגבורה הלאומית אל השיטה המדינית, נטלה את זיו החיים מן העולם והופעת נשמות גדולות היתה לחזון יקר מאד. אפסו גבורי-חל ענקיים, וירבו במקומם עסקנים נמוגים ודלי מעש, בוסים בטיט-חוצות של רעיונות קטנים, שיש בהם מיני מסחרים חמריים ורוחניים.⁷⁹

וכך טושטשה גם תכליתם של החיים הלאומיים, ובמקום שיהיו מנוף לתיקון החיים, הם הפכו למערכת מכנית שאינה יכולה להטמיע בתוכה ערכים מוסריים אוניברסליים. חולשה זו פגעה גם במערכות הפוליטיקה וההנהגה, שהאינטרסנטיות הצרה הפכה להיות סימן ההיכר שלהן.

התהליכים הללו שהרב קוק מייחס לתרבות האנושית, השפיעו באופן מעגלי גם על עם ישראל, שגלותו היתה סיבת כל הירידה המתוארת. הרקע הרעיוני עליו עמדנו כאן מהווה בסיס להבנת תורת חוץ-לארץ שהיא, לדעת הרב קוק, שלב היסטורי הכרחי בהופעת התורה. נעמוד, אם-כן, על מצב התורה בגלות, כפי שהוא מאפיינה.

לידתה של תורת חוץ-לארץ

אבן יסוד היא במשנת הרב קוק ההשקפה שבחוץ-לארץ קיים חסרון מהותי בהופעת התורה בגלל המרחב המצומצם בה היא נמצאת. בגלות חסר המבט הכולל והמאחד שבכוחו ליצור את האיזון המתאים בין החוק לבין הרוח שבו. המשמעות הרוחנית-מטאפיזית מתוארת בקטע הבא:

77 אורות, עמ' קי"ב. לתפיסה זו שרשים במשנת ריה"ל. ראה: כוזרי, מאמר ד', כ"ג (מהדורת אבן שמואל, עמ' קע"ח).

78 שם, עמ' קי"ד.

79 שם.

בגלות נפרדו התאומים, נתעלתה תורה שבכתב למרומי קדשה, וירדה תורה שבעל-פה בעומק תחתית...⁸⁰

התפקיד של ההלכה בקירוב ובחיבור בין שתי האידיאות לא יכל להצליח שעה שהמערכת ההלכתית התרחקה ממקורה העליון. זהו תהליך הכרחי למה שהרב קוק מכנה "תורת חוץ-לארץ". ימי החושך של הקיום הגלותי, יצרו, לדעתו, את המנגנון שאיפשר את התפרטותה של הרוח הגדולה והפיכתה להדרכה מוגדרת, מובחנת ומסודרת עבור הפרט. אולם, כאמור, בשעה שהקיום היהודי כולו נסב סביב התפרטות זו, נפגעה השלמות הכוללת של התורה. לימוד התורה כבר אינו לימוד הנובע מן העקרונות הרוחניים בכדי להתיישם בפרטים, אלא הוא בעל אופי אינדוקטיבי:

כל פרט ופרט מן התורה מעלה איזה ניצוץ, איזו הארה, להתקרב אל רוח אלקים חיים...⁸¹

הפירוט הרב הביא בסופו של דבר לשלטון הפירוד שדחק את האחדות הכוללת של התורה. וכך, בשעה שנוצר ניתוק בין ההלכה המפורטת לבין הנבואה הכוללת, שקעה הפעילות ההלכתית בפרטים ללא ראיית התמונה הכוללת, דהיינו, התכלית המוסרית של תיקון העולם. תופעה זו מלווה בהתפתחות גישה פורמליסטית חמורה כלפי ההלכה. ההלכה שוב אינה מהווה מסגרת המוציאה לפועל את סגולות האומה, אלא היא מהווה מסגרת השומרת על לכידותו של העם, ואף זאת מתוך ציות פורמלי הנובע ממחוייבות חיצונית למסגרת הציבורית, ולא מתוך הזדהות פנימית עם מה שהיא מבטאת. יתירה מכך, נראה לומר כי מערכת השיקולים של עולם ההלכה התמקדה יותר ויותר ביצירת חומות ובהעמדת האינטרסים הקבוצתיים בראש סדר העדיפויות.

קשה שלא להבחין בדמיון הקיים בין הפירוד שפגע בשלמות התגלותה של התורה, לבין השקפת הפירוד בה אוחזים האנשים העוסקים בפוליטיקה "שהממשלה וההנהגה הוא גורלם".⁸²

אם נבקש אחר הגיון עקבי בתורת הרב קוק, על כורחנו נאמר כי תורת חוץ-לארץ במובנה הרעיוני, לוקה בחסרון המאפיין לדעתו את תורת המשפט ואת הפוליטיקה של אומות העולם. הדברים באים לידי ביטוי בקטע הבא:

...בארץ העמים הטמאה אי אפשר להשקפת העולם המאוחד להגלות, והעולם המפורד שולט בחזקה, והשקפתו הפרטית והמפורדה, המחולקת והמנוכרת, היא הרודה בכל מערכי החיים...
...מסוגלת היא ארעא דחשוכא לפלפול הפרטים, הבא מתוך הפירוד...⁸³

נראה כי חוסר היכולת לראות את התמונה הכוללת, את התכליות ואת המטרות שלשמן פועלות המערכות הוא המשותף לתורת חוץ-לארץ ולמערכות הפוליטיקה. עניין זה יובן ביתר בהירות אם נעמוד תחילה על הקשר שבין תפקידה המקורי של הפוליטיקה לבין הפונקציה המדינית-חברתית של ההלכה האידיאלית.

80 ע"ט, עמ' כ"ה.

81 שם.

82 עפ"י אוה"ק, ב', עמ' רצ"ד.

83 שם, עמ' תכ"ג - תכ"ד.

ז. ציונות, שיבת-ציון ופוליטיקה

גודל השעה

לאור כל האמור, ניתן להבין באופן ברור יותר את המימד ההיסטוריוסופי של השלב הבא בדיאלקטיקה של האידיאות, שלב הכפירה. הרב קוק תופס את הכפירה בתור כח הבא לשלול את תורת חוץ-לארץ, תורת הצמצום שפרטיה ודקדוקיה היו לטורח בעיני הדור הצעיר. אם נבחן את הדברים על פי העקרון של האמצעי והמטרה החורז את מאמרו, הרי שבשעה שהמטרה אינה יכולה עוד להופיע דרך האמצעי, מתבטל האמצעי והמטרה מופיעה באופן אחר, אף שהוא פגום לעתים. בסוף תקופת הבית הראשון הוחלף האמצעי המדיני-לאומי באידיאה הדתית המצומצמת בכדי להוות כלי להופעת האידיאה האלוהית, שאף היא הצטמצמה, בכדי להשפיע על הפרט. כאן נדרש תהליך דומה, אם כי בכיוון ההפוך. בשעה שההלכה לא יכלה להוות כלי ראוי להופעת מוסר הקודש, מוסר הנביאים, החל תהליך של עזיבת ההלכה דוקא מתוך חיפוש אחר המימד המוסרי. תהליך זה הגיע לשלב קריטי עם הופעת ההשכלה והתפתחות רוח האדם, שבשעה שהדיו הגיעו לפתחו של בית המדרש, וכבשו רבים מחובשי ספסליו, נתחדדה הדיכוטומיה בין החוקים הנוקשים של ההלכה - שהלכו ונתקשו ככל שתהליך הכפירה גבר - לבין רוח המוסר שנשבה בעולם האירופי. הטענות שהשמיעו נוטשי העולם הדתי כלפי הקפאון והניכור של עולם ההלכה לרוח האדם השואפת לחירות, למוסריות ולאינדיבידואליזם, נשמעו באזני הרב קוק הגיוניים, נכונים ובעיקר אותנטיים.⁸⁴ הוא הבין שמבחינה מסוימת נשברו הכלים הישנים ויש לשוב ולבנותם מתוך רגישות לאופיה של תקופת התחיה הרוחנית והלאומית של עם ישראל. שבירת כלים זו הביאה לחיפוש אלטרנטיבה אידיאולוגית כגון סוציאליזם, קומוניזם או ליברליזם. חיפוש זה אינו רק מבחינתם של הכופרים אלא, גם מבחינתה של הרוח המחפשת לה משכן נאות בו תוכל להופיע באופן שלם ומלא יותר. תובנה זו של הרב קוק ניכרת בדבריו הנועזים, שעוררו לא פעם ויכוחים דוקא לאחר מותו:

לפעמים כשיש צורך בהעברה על דברי תורה, ואין בדור מי שיוכל להראות את הדרך, בא הענין על ידי התפרצות. ומכל מקום יותר טוב הוא לעולם שיבוא ענין כזה על ידי שגגה, ובזה מונח היסוד של מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. רק כשהנבואה שרויה בישראל אפשר לתקן ענין כזה על ידי הוראת שעה, ואז נעשה בדרך היתר ומצוה בגלוי. ועל ידי סתימת אור הנבואה, נעשה תיקון זה על ידי פרצה שמדאבת את הלב מצד חיצוניותה, ומשמחת אותו מצד פנימיותה.⁸⁵

הספונטניות היא זו שמעידה על האותנטיות של ההתפרצות המכאיבה, ועל היותה שלב משלבי התפתחות הרוח. זהו הבסיס הרעיוני בתפיסת הרב קוק את הכפירה המודרנית כחלק מתהליך של התגלות שלב גבוה יותר של המוסר האלוהי,⁸⁶ ולא ככפירה גסה הרוצה רק בהרס היהדות.

84. ראה למשל, מאמרי הראיה, עמ' 41. ראה גם "הדור", עקב' הצאן, עמ' ק"ז - קט"ז.

85. ע"ט, עמ' ט"ו. הבאתי כאן את הנוסח עפ"י המהדורה הראשונה של ערפלי טוהר משנת תרע"ד. על השינוי בנוסחים ראה: איש שלום, הרב קוק, עמ' 321, הערה 115.

86. ראה, למשל: "הדור", (לעיל, הערה 84). על פריצת ההלכה כביטוי לרצון האלוהי ועל השלכות עמדה זו לגבי פילוסופיית ההלכה של הרב קוק, ראה בנספח למאמרה של חמר רוס, "מעמדה של האישה

באור זה הרב קוק גם כחן את מפעלה של התנועה הציונית, הווה אומר, כ"התפרצות" של הציונות המדינית, מול חוסר האונים שגילה העולם הדתי נוכח ההתעוררות הלאומית ששטפה בעיקר את אירופה.

בתקופתו החל להתפתח הישוב היהודי בארץ-ישראל והשאיפה לנורמליזציה בדמות הקמת מדינה לעם ישראל היתה לאידיאל רוח. לפי שיטתו, הקמת תשתית חומרית היא דבר מוכרח לפני התחיה הרוחנית, וכך הוא גם ראה את התנועה הציונית.⁸⁷

אולם, דא עקא, בצד יחס חיובי אל עצם המפעל שנטל על עצמו את ההתעסקות בחיי החול של עם ישראל, חשש הרב קוק מפני התעלמות מהאתגרים הרוחניים. בנקודה זו הרב קוק ביקר את הציונות מבית היוצר של הרצל, ששמה לה למטרה את הקמתה של המדינה כמקלט, ללא רצון להתמודד עם שאלות המהות והתרבות. הוא יצא נגד הגישה הרואה במדינה חזות הכל, ושאיף להרחבת המושגים המדיניים והדתיים כאחד.⁸⁸

באגרת לתלמידו משה זיידל הבהיר הרב קוק את חזונו למהפיכה רוחנית:

השאלה ע"ד מדיניות ודתיות, היא לגמרי צדדית. ערך ישראל בארץ ישראל יתברר שהוא עומד ממעל לכל תוכן של מדיניות ודתיות מורגלה. כשיתחזק רוח העם בקרב ע"י שבתו אל ארצו וממלכתו, יתחילו סגולותיו העתיקות לצאת לאור עולם, ורוח הנבואה בהוד האלהי שלה יצא ממחבואו... ובמשך איזה תקופה הלא מוכרחת תהיה תנועה דתית מהפכנית לצאת מכחן של ישראל, לטהר ולצרף את כל סיגי האליליות, והחומרנות הגסה... למען צרף את כל מערכי רוח האדם, באופן שיוכשר להתעלות למדת השלום והחופש המוחלט.⁸⁹

בארץ-ישראל אמור להתרחש שינוי כולל שירפא את המשבר הדתי והמדיני שחל בעולם כולו. מבחינה זו, על עם ישראל ללמד תורה את העולם כולו:

בין תורה פוליטית מבשרת שלום וחירות... ובין תורה דתית, מוזהרת מזוהר האור של דעת האמת האלהית, ואהבת דרכי ד' בחיי היחיד והחברה...⁹⁰

וכך, בגילוי דעת משנת תרפ"א, הוא כותב: "והמגמה האחרונה של הקדש, אינה רק המדינה, כ"א כסא ה' אשר בירושלים".⁹¹

נהיר כי תפיסה זו עומדת בניגוד להחלטת הקונגרס הציוני ש"הציונות דבר אין לה עם הדת", החלטה שביטאה את הצמצום, אף שנבעה משיקולים טקטיים בכדי למנוע מחלוקות בתנועה הציונית.⁹² מובן כי הרב קוק שראה בציונות את תחילתה של הגאולה,

ביהדות - כמה השגות על תפיסתו של ליבוביץ לגבי מנגנון התיאום בין הלכה ומציאות", א' שגיא (עורך), ישעיהו ליבוביץ - עולמו והגותו, ירושלים 1995, עמ' 157 - 159.

87 את עיקרי תפיסתו של הרב קוק בנושא הקודש והחול ניתן למצוא בספרו אוה"ק, ב', עמ' ש"ז - שכ"ד. לביטוי אקטואלי של תפיסה זו ראה: "המספד בירושלים", מאמרי הראיה, עמ' 94 - 99.

88 אין ספק כי עניין זה עמד בראש מעייניו, והגותו מהווה נסיון לפתח הבנה מחודשת במשמעותה של הדת, וממילא גם במשמעות הציבוריות היהודית שהחלה להתחדש בישוב בארץ-ישראל. ראה: איש שלום, הרב קוק, עמ' 253.

89 אגרת תתע"א, אגרות הראיה, ג', עמ' קנ"ח.

90 שם.

91 אגרות הראיה, ד', ירושלים תשמ"ד, עמ' פ"ג. בבקורת זו באים לידי ביטוי מצד אחד מטרת הקודש ומצד שני מטרת הלאומיות.

92 על כך ראה: אהוד לוז, מקבילים ופגשים, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 189 - 190.

לא יכל להשלים עם תפיסה כזו.⁹³ על פי חזונו, צריכה האידיאה הדתית להתמזג באידיאה האלוהית, שתשוב להופיע ולהתממש באופן מלא ע"י האידיאה הלאומית. הוא ראה בחלוצים העוסקים בישובה של ארץ-ישראל את מבססיה של האידיאה הלאומית, והוא הגדיר את מפעלם "הכשרת משיח בן יוסף". מושג תלמודי זה, שעבר גילגולים בקבלה ובתורת הגר"א, מבטא את בנית של התשתית החומרית לקראת הגאולה השלמה.⁹⁴ אלא, שכאשר נוכח הרב קוק לדעת שהציונות גוזרת על עצמה צמצום, ומתעסקת רק "בעוגה הצרה",⁹⁵ כהגדרתו, הוא לא היסס לפסוק "שעתיד משיח בן יוסף להיות נהרג", כפי שמוכח בגמרא.⁹⁶ משמעות קביעה זו הינה שהמפעל הציוני לא יוכל להאריך ימים אם ישאר בצמצומו. פרשנותו של הרב קוק נתנה לגמרא זו משמעות אקטואלית, לאור העובדה שהוא דרש גמרא זו בהספידו את הרצל, שמותו בטרם עת סימל בעיניו את עתידה הצפוי של התנועה הציונית.

"דגל ירושלים"

לאחר ההכרזה ש"הציונות דבר אין לה עם הדת", הכרזה שנתמכה גם ע"י תנועת "המזרחי", סבר הרב קוק כי מטרת התחיה במוכן הכולל לא תוכל להעשות ע"י תנועה פוליטית שאיננה מצליחה להשתחרר מ"השקפת הפירוד".⁹⁷ יש, אפוא, להנהיג את מפעל התחיה ע"י גוף שישתמש אמנם באמנות הדיפלומטיה אך לא ישקע בה עד צוארו,⁹⁸ ועל כן פנה הרב קוק להקמת "דגל ירושלים".⁹⁹ הוא קיווה כי התנועה החדשה תבשר בשורה גם לעולם הפוליטי והוא שאף לסלול דרך למדינאות הנובעת ממקור הקדש, אשר תהווה אלטרנטיבה של ממש לעסקנות המתיימרת להוביל את שיבת ציון ע"י לבישת בגדים אירופיים.¹⁰⁰

כזכור, הרב קוק דוגל בהשקפה כי תיקון חברתי חייב שיחרוג מן השאיפה המצומצמת של יצירת סדרים חברתיים תקינים, וגרס כי לתיקון חברתי דרושה "צפיה לישועה", דהיינו, ראיית התיקון החברתי כמסד לתיקון עולם הכולל יותר, שביטוי כהגדרת הרב

93 בהקשר זה ראוי לעיין בביקורתו של מיכאל צבי נהוראי הטוען כי "אילו אימץ הרב ריינס את דרכו של הרב קוק היה מביא הדבר לפרישתו מן ההסתדרות הציונית, ותנועת הציונות הדתית לא היתה באה לעולם...". הנ"ל, "הרב ריינס והרב קוק - שתי גישות לציונות", יובל אורות, עמ' 218. טענה זו מעלה את השאלה בדבר שייכותו האידיאולוגית של הרב קוק לציונות הדתית כפי שהתגבשה בתקופתו, וכפי שהיא כיום. היבטים אחרים של סוגיה זו נידונו לאחרונה בספרו של דב שוורץ, אמונה על פרשת דרכים - בין רעיון למעשה בציונות הדתית, תל-אביב תשנ"ו.

94 ראה: "המספד בירושלים", מאמרי הראיה, עמ' 96.

95 אגרת תקע"א, אגרות הראיה, ב', עמ' ר"ח.

96 בבלי, סוכה, דף נ"ב, ע"א. ראה: מאמרי הראיה, עמ' 97.

97 על עמדת הרב קוק בנושא זה ראה: י' בן-נון, "לאומיות, ואנושיות וכנסת ישראל", יובל אורות, עמ' 202 - 207.

98 ראה את דבריו באגרת תתפ"ד, אגרות הראיה, ג', עמ' קע"ה.

99 על הרקע ההיסטורי של תנועה זו ראה: יוסי אבנרי, "דגל ירושלים", בשבילי התחיה, ג', רמת-גן תשמ"ט, עמ' 39 - 58.

100 ראוי לשים לב כי באגרות העוסקות ב"דגל ירושלים", מבקר הרב קוק באופן חריף למדי את "מודרניות" המנחה את התנועה הציונית. ראה למשל: אגרת תתע"א, אגרות הראיה, ג', עמ' קנ"ז; אגרת תתפ"ב, שם, עמ' קע"ב; אגרת תתק"ה, שם, עמ' רט"ז - רי"ז.

קוק, "מלכות שמים ומלכות ארץ בחטיבה אחת".¹⁰¹ הפוליטיקה העסקנית שירשה את הרעיון הלאומי והפכה אותו לעקרון כוחני ואינטרסנטי, חוטאת, לדעתו, במחלת הצמצום הגזרת כליה על המפעל כולו. בשעה שהציונות המדינית והמעשית בחרה במסלול הזה, ואיננה רוצה לראות בשיבה אל הפוליטיקה העולמית אמצעי למטרה הרוחנית הגבוהה יותר, לא ראה הרב קוק מנוס מהקמת אלטרנטיבה בדמותה של "דגל ירושלים". אין כאן מענייננו להכנס לפרטי הפרטים הנוגעים למפעל זה. רק נזכיר כי הרב קוק ראה את "דגל ירושלים" כחוליה אחת בתוך מסכת המפעלים אותם ביקש להקים בכדי להביא לשינויים המקווים בעולמה של היהדות. באמצעות המפעלים הנוספים, הרבנות הראשית והישיבה המרכזית, ביקש הרב קוק לפעול בכל המישורים הנוגעים להנהגה הרוחנית והלאומית של עם ישראל, והעקרון החורז את כולם הוא השאיפה לתחייתה של תורת ארץ-ישראל. כינונה של אלטרנטיבה לעולם הפוליטי תלויה, אפוא, בתחייתה של תורת ארץ-ישראל, שהיא מיניה וביה התחדשותה של ההלכה. ננסה, אפוא, לעמוד על עקרון נוסף בתפיסת ההלכה של הרב קוק, ולהאיר כיצד הוא ביקש לחדש את פניה ולכלול בתוכה גם את התיקון המדיני.

תורת ארץ-ישראל

כבר עמדנו על כך שהרב קוק רואה בהלכה מעין תמצית של היהדות האידיאלית, שהיא שילובן ההרמוני של האידיאה האלוהית עם האידיאה האלוהית.¹⁰² ואמנם, הרב קוק איננו מצטמצם רק להיבט ההיסטורי של ההלכה, אלא הוא מייחד לה תפקיד חשוב בתחייתה של היהדות:

כשם שהמצוות המעשיות בכללן בכל מילואיהן הלכו עמנו בגולה ושמרו לנו בה את לח חיינו ואת חותם רוחנו ע"פ עצמותנו הפנימית, הביאו אותנו לאלה ימי התחלת תקופת ההארה לחיים של חפץ תחית האומה בארצנו, כן יביאו אותנו המצוות התלויות בארץ לידי רוממות החיים שע"פ צורתם השלמה הן נקבעו.¹⁰³

לעומת הצמצום שאפיין את התורה, בכדי לאפשר את התכנסותה בימי הגלות, הרי שהמצוות התלויות בארץ, אשר אינן שייכות לחיי הגלות, שונות באופן מהותי מכל המצוות. הרב קוק מדגיש כי צביוןן הוא "ע"פ צורתם השלמה", דהיינו, מצוות אלו מבטאות את האידיאליות המקורית שהיתה בעברו של עם ישראל.

החיבור אל עברו של עם ישראל מכונן, לדעת הרב קוק, זכרון לאומי המאפשר את ההסתכלות אל העתיד. מהו הסוד המקופל במצוות אלו? הדברים מתבארים במקום אחר:

הצפיה הרוחנית מלאה היא בהירות הזיכרון הכללי. זכרון גדלה של האומה, וכל מלא הודה בעבר, וכמו כן היא מופעת משכלול התקוה בעתיד. ואלה שתי ההופעות משכללות את הנפש כולה. ומזה באה החיבה הגדולה למצוות התלויות בארץ ובמקדש, וכל הרגשות התלויין בהן.¹⁰⁴

101 אור"ק, ב', עמ' תקס"ב.

102 ראה לעיל הפרק "ההיבט ההיסטורי של צמיחת ההלכה".

103 אורות, עמ' נ"ח.

104 אור"ק, ג', עמ' שנ"ג.

דומה כי הרב קוק סבר כי המצוות התלויות בארץ מייצגות את השאיפה לחידושה של תורת ארץ-ישראל. הוא מטעים כאן כי החיבה המיוחדת למצוות התלויות בארץ נובעת מהצפייה המלאה "בהירות הזכרון הכללי". זכרון זה הוא המעניק לחיי הרוח של עם ישראל את הקשר אל העבר מחד, ומאידך את המימד האוטופי הפונה אל העתיד האידיאלי, וכדבריו:

וכל אשר נוסף להתבונן במהותן של המצוות התלויות בארץ כולן נראה כמה רחוקות הן מאתנו, כמה חיינו צריכים להיות בתנאים יותר בריאים וחזקים עד שיהיו אלו המצוות מתקיימות בהן, כן יגדל בנו החשק לקים באהבה וביקר את אותו החלק שאנו יכולים לקימו בתור זכר לדבר, זכר קודש, זכרון לחיים שלמים שיבאו לנו בבא תשועה שלמה לעמנו על אדמתנו לתשועת עולמים...¹⁰⁵

כאמור, הרב קוק ראה במצוות התלויות בארץ את הפוטנציאל לחידוש פניה של היהדות ולתחיית תורת ארץ-ישראל. אם נקשור זאת להשקפת הרב קוק על מצבה של היהדות ועל תופעת הכפירה, נראה כי הוא סבר שרגשי הנחיתות של הדור הצעיר כלפי אידיאולוגיות שונות אשר דגלו בתיקון עולם, יעלמו שעה שהמצוות התלויות בארץ תופענה בכל הדרן.¹⁰⁶ כזכור, לפי תפיסתו החברתית של הרב קוק, חברה חפצת חיים חייבת לשאוף אל אידיאלים החורגים מן החיים העכשוויים, ומצוות אלו מגלמות, לדעתו, את העקרונות הטהורים.¹⁰⁷

זאת ועוד, התיקון החברתי שנעשה באמצעות המצוות המעשיות מזמן עליה לשלב עליון יותר:

...המצוות שבין אדם למקום היסוד העקרי, שהמוסד החברתי הוא רק סולם לעלות אליו, ויהיו המצוות שהן עשויות למגמת התגלות האורה האלהית בנשמות, בחיי היחיד והצבור, באומה ובעולם, בטבע ובהויה בכלל... ועמהן מקושרות כל המצוות החברתיות בתור דרך ד' לעשות צדקה ומשפט.¹⁰⁸

תיקון החברה ותיקון העולם במונח החברתי הינם התנאים הבסיסיים להופעת הקודש העליון, שהיא התכלית העליונה. מחשבת התיקון היא זו שהיתה חסרה בפוליטיקה שהרב קוק הכיר, והיא גם זו שנעדרה מתורת חוץ-לארץ. הרב קוק ביקש להשיב להלכה את המכלול הרוחני בה היא צריכה לפעול, ע"י המצוות התלויות בארץ.¹⁰⁹

105 אורות, עמ' נ"ח.

106 בהמשך הקטע הקודם מרחיב הרב קוק ומתאר את החזיון של מקדש וכהונה, ממלכה ונבואה.

107 דוגמא לכך היא מצוות השמיטה היוצרת רגיעה של שנה שלימה במהלך החיים השוטפים, מה שמאפשר את התגלות המוסר הטבעי של היחידים, שאיננו מצליח לבא לידי ביטוי בשטף החיים. התגלות זו היא הבסיס להופעת הסגולה האלוהית הקיימת באומה כולה ובאופן זה, חשב הרב קוק, תוכל החברה היהודית לשמור על איוונים פנימיים מבלי להפגע מחוליים המזומנים לכל אומה החיה חיים מדיניים. ראה הקדמתו לספרו ההלכתי שבת הארץ, ירושלים תשמ"ה.

108 אוה"ק, ג', עמ' שמ"ד.

109 בנקודה זו ראוי להעלות את השאלה, כפי שהציגה מיכאל צבי נהוראי, בדבר החמתו של הרב קוק בפסיקותיו הציבוריות. לדעת נהוראי, בשעה שהרב קוק פסק בשאלות ציבוריות הוא ראה לנגד עיניו את המדינה האידאולית, ודבר זה גרם לו להחמיר מתוך רצון להתאים את דרישות ההלכה לפרמטרים המוסריים של המדינה האידאולית. ראה: הנ"ל, "הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה", תרביץ נ"ט, ירושלים תש"ן, עמ' 481 - 505. ואולם אין הדברים חד-משמעיים ודרוש לכך דיון נפרד. השווה: רבקה ש"ץ, "עמדת הרב בשאלת התחיקה הדתית בשנת 1920", כיוונים 33, תשמ"ז.

דומה כי בשלב זה נוכל להבין טוב יותר את יחסו של הרב קוק למדינה ואת מעמדה במסכת התחדשות ההלכה.¹¹⁰

המדינה האידיאלית

בפרקים הקודמים ראינו כי לבחירת ישראל יש אופי לאומי-מדיני, כצורת חיים של חברה שתוכל לממש את האידיאלים האלוהיים בחיים הציבוריים ולא רק כנחלתם של בודדים. ואכן, הרב קוק מדבר במפורש על כך שבכדי לממש את האידיאל שלשלמו קמה האומה הישראלית, "צריך דוקא, שצבור זה יהיה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית וכסא ממלכה לאומית ברום התרבות האנושית".¹¹¹

כיצד ראה הרב קוק את דמותה של המדינה, ואיזו פוליטיקה ייעד לה?

דומה, כי בכדי לעמוד על טיבה של הפוליטיקה הישראלית ושל המדינה האידיאלית, נותר רק לכרוך יחד את הדברים שראינו.

הרב קוק רואה במוסר הקודש את המפתח להתאמה בין היחיד לבין חברתו על בסיס של אהבה ושייכות עמוקה. לדעתו, את מוסר הקודש יכול לממש באופן ציבורי רק עם ישראל, שעה שהוא חי ופועל על פי חוקתו הלאומית, היא התורה. ראינו כי התורה המזינה את חיי המוסר של עם ישראל, הינה גם יסוד חייו הלאומיים והציבוריים וממילא, מתבקשת ההנחה כי בכוחה של התורה להדריך ולעצב צורת משטר אידיאלית למדינה. שהרי, לאחר תהליך ההתפרטות של התורה שבעל-פה נוצרו הנורמות שיכולות להדריך את האזרח הבודד במערכת כולה מחד, ומאידך לכונן את החיים הלאומיים. בשעה שתהווה ההלכה מערכת המבטאת באופן מובהק את המוסר האלוהי, היא תוכל להיות מצע לפוליטיקה ייחודית הראויה לישראל.

וכך מגדיר הרב קוק את המצע לפוליטיקה כזו:

אותנו, אם נהיה מה שהננו, אם לא נתגבר להתעטף בשמלת זרים, אין שאלת המוסר דוקרת כלל. הננו חשים בקרבנו כולנו, כללות אומתנו, שהטוב המוחלט, הטוב אל הכל, לזאת ראוי לכסוף, ועל יסוד זה ראוי ליסד ממלכה ולהנהיג פוליטיקה... אם היחש האישי, של כל פרט בכל דרכי החיים, במלואם ובטובתם... אל הרוח הלאומי הכללי, השואף רק אל הטוב האלהי בכלל, בכל ועל כל, ואתו אל כל ארחות חייו ותכסיסיהם, לא פותח עדיין, - ילך הלוך והתפתח לפי תגבורת רוח עמנו, וכשיגיע בזה למידה זו שיהיה קולו נשמע בעולם המדיני, כשם שהוא נשמע בעולם המוסר והאלוהות, אז יגלה את עצמו וכחו.¹¹²

נראה כי יחסו של הרב קוק אל המדינה היא כמסד לתיקון הכולל, ששעה שמופנמת תודעה זו מקבלת המדינה מימד נוסף של קודש גלוי. המדינה שממהותה הינה בעלת

110 אין בכוונתי לדון כאן בהרחבה על תפיסת המדינה של הרב קוק, אלא נדרשתי כאן לנושא זה בכדי להשלים את הדיון על התחדשות הפוליטיקה וההלכה. על מקומה וערכה של המדינה עמדו כבר מספר חוקרים. ראה: שלום רוזנברג, "מושג המדינה ביהדות בהגותו של הראי"ה קוק", י' פדן (עורך), החלום והגשמתו - הגות ומעש בציונות, תל אביב תשל"ט; י' גלמן, "ציון וירושלים - המדינה היהודית על פי הרב אברהם יצחק קוק", עיונים בתקומת ישראל 4, תשנ"ד, עמ' 505 - 514. מיכאל צבי נהוראי, "מדינת ישראל במשנת הרב קוק", מעלות, טבת-שבט תשל"ו.

111 אורות, עמ' ק"ד.

112 שם, עמ' נ"ב - נ"ג.

תפקיד אינסטרומנטלי, כאמצעי למטרה, נתפסת לאחר תהליכי ההשתלמות והתיקון כבעלת ערך עצמי, שהרי במדינה קיים פוטנציאל עצום להופעת הקודש:

תיקון המדינה בכלל, ותיקון הגוף בפרט, הוא מכלל הופעת הקודש היותר עליונה, שמפני רוב קדושתה אינה יכולה להיות מוארת בגלוי באור תכוני שיש לו צורת קודש בולטת, אבל האור נטוי בה ועימה כשלמה... הפעולות של מצוה וקדושה המסומנות בכללות מעשה האדם לתיקון חייו הכלליים והפרטיים, הן מוציאות אל פועל את האור הגנוז במעמקי כל סדרי התרבות האנושית, להביא אל המקום הראוי לו את גילויו, ולהראות את אור חיי עולם המחיה את הכל, אפילו את חיי השעה והרגע.¹¹³

אם כך יהיה הדבר, הרי שממילא במדינה שתקום יוכל כל יחיד ויחיד להרגיש שהוא חלק ממנה, להגיע לשלמות אישית ללא צורך בויתור ובצמצום חירותו הרוחנית, ובודאי מבלי שירמס מתחת לרגליה:

...מדינה שהיא ביסודה אידיאלית, שחקוק בהווייתה התוכן האידיאלי היותר עליון, שהוא באמת האושר היותר גדול של היחיד. מדינה זו היא באמת היותר עליונה בסולם האושר, ומדינה זו היא מדינתנו, מדינת ישראל, יסוד כסא ד' בעולם, שכל חפצה הוא שיהיה ד' אחד ושמו אחד, שזהו באמת האושר היותר עליון.¹¹⁴

גילוי האחדות בעולם כאידיאל של המדינה, מבטא יותר מכל את המהפיכה הרוחנית עליה הצביע הרב קוק. משמעותה של האחדות במערכת המדינית הינה ביצירת הרמוניה מקסימלית בין הכוחות הפועלים במדינה: יחיד וציבור, פוליטיקאים ואנשי רוח, חוק ומוסר. שעה שתתגשם ההלכה האידיאלית כממצעת בין ארץ לשמים, כחוק המשקף את מוסר הקדש, האמין הרב קוק כי ניתן יהיה ליצור את המערכת המדינית האידיאלית שתתווה את הדרך לכל הפוליטיקה העולמית השקועה בעסקנות ובתכונות.

ה. סיכום: הלכה ומלוכה

המילכוד הקיים בחיים המדיניים תואר לעיל ע"י "חטא הארץ". הנהגת המדינה והפוליטיקה נעשית ע"י השקפת הפירוד ולכן תהום פעורה בין המנהיגות הפוליטית לבין המנהיגות הרוחנית. הרב קוק שקושר את קיומה של החברה במציאותם של אנשי רוח "צופי ישועה", הסביר את ירידתם של עמים שונים מעל במת ההיסטוריה בצמצום של המערכת המדינית ובשעבודת לכוחות הנמוכים שבה, כל עוד לא תעמיד את אידיאלים רוחניים במרכז מטרותיה.

מעניין להשוות ביקורת זו עם דברים שכתב הרב קוק לגבי תפקידה של הנבואה. את ימי הבית הראשון, בהם פעלו הנביאים, מחשיב הרב קוק ככשלון רוחני.¹¹⁵ דברם של הנביאים לא נקלט בליבו של העם והחורבן והגלות עדים לכך.

דומה כי כשלונה של הנבואה יכול להיות מובן לאור הדגם שהצבנו כאן. יחידים הקוראים בשם האידיאל הרוחני, ומציבים אותו כנגד החברה, אינם יכולים להשפיע בגלל "שינויי

113 ע"ט, עמ' ר' - ד'. ניסוח זה מתאים לגישה השניה שהציעה א' בלפר לגבי סוגיית התיאוקרטיה (לעיל, הערה 8). ראה גם את ניתוחו של י' גלמן (לעיל, הערה 110).

114 אורות, עמ' ק"ס. ראוי להשוות פסקה זו עם דברי הרב קוק על מעמדו של היחיד בתקופת הבית הראשון. ראה: שם, עמ' ק"ו.

115 הרב קוק הבדיל באופן חד בין נבואת משה רבינו לבין שאר הנביאים. ראה: אורות, עמ' קכ"א.

הדעות שבין האנשים שתפקיד חייהם הוא הרוחניות, המדע, האמונה, התורה והמוסר העליון, ובין האנשים, שהממשלה וההנהגה הוא גורלם, הנדיבים הגבורים המלכים, וכל ההמון כולו.¹¹⁶

ואולם, במסכת מחשבתו של הרב קוק נמצא הפתרון העקרוני לסבך זה, הלא היא ההלכה. בכוחה של ההלכה להתגבר על צימצומו של עולם הפוליטיקה ולהוות אלטרנטיבה לעסקנות הרדודה, בתנאי שההלכה תפעל במישור החברתי מתוך המגמות של המוסר האלוהי, שהמוסר האנושי מהווה לה מצע. מכלול זה מצוי, לדעת הרב קוק, באופן בולט במצוות התלויות בארץ, המשקפות את אידיאליותה של היהדות, כפי שהיתה בעבר, וכפי שהיא עתידה להיות בתקופת השיבה לפוליטיקה העולמית. באופן זה הוא האמין שניתן יהיה לטפס למגמות הקדושה שהמדינה האידיאלית יכולה וצריכה לגלם.

חכם ההלכה הוא, אפוא, המוכשר לחבר בין המוסר לבין הפוליטיקה, ולחבר את "הרוח ההלכותי מלא גבורה מלכותית, מעשית" עם "רוח הנבואה... מלא תפארת אידיאלית".¹¹⁷ האתגר הינו, אם-כן, בתחום ההלכה ובהרחבת תחומה, שכן החשיבה ההלכתית הקרובה במידה מסויימת לפעילות המשפטית-פורמלית של המדינה ומערכותיה, יכולה ליצור שיח ושיתוף פעולה הדדי. בכוחם של קשרים אלו להביא להשפעת ההלכה על המוסר ועל הפוליטיקה וליצור מצע למדינה האידיאלית אותה ראה הרב קוק בחזונו.

116 ראה לעיל, הערה 38.

117 אורה"ק, א', עמ' כ"ד. דוקא בכוחה של ההלכה האידיאלית תוכל להביא לחידושה של הנבואה. ראה גם: אורות, עמ' קכ"א; אורה"ק, א', עמ' רע"ח. סוגיה זו נידונה במאמרו של אביעזר רביצקי "נביא מול חברתו במחשבה היהודית החדשה", י' כהן (עורך), חברה והסטוריה, ירושלים תש"ס, עמ' 167. ראה גם מאמרו של אליעזר שביד, "נבואה מתחדשת לעת ראשית הגאולה", דעת 38, חורף תשנ"ז, עמ' 83 - 103.