

אנטי-ציונות ומתח משיחי בהגותו של רב שלום דובער

א. כללי

האדמו"ר מוהרש"ב (= מורנו הרב שלום דובער) שניאורסון, נשיאה של חסידות חב"ד בשנים תרנ"ד-תר"פ (1894-1920), נמנה עם מעצביה רבי ההשפעה ביותר של האידיאולוגיה האנטי-ציונית החרדית. הנחה מקובלת היא, שאת מאבקו בציונות יש לתפוס כמושתת, בראש ובראשונה, על תפיסת המשיחיות הפאסיבית, שאפיינה את היהדות האורתודוקסית בדורות האחרונים.¹ לעומת זאת, הרעיון העיקרי המועלה במונוגרפיה זו הוא שמקורות היניקה והמוטיבציה למאבקו של מוהרש"ב בציונות ובהשכלה נעוצים במתח המשיחי שאפיין את חשיבתו ופעילותו הציבורית, ובנסיגתו מן הרדיקליזם הדתי.² לשון אחר: מאבקו של מוהרש"ב בציונות ובהשכלה ניזון מהתמורות העמוקות, החברתיות, הכלכליות והתרבותיות, שעברו על יהודי רוסיה בעשורים האחרונים של שלטון הצאר, ומהתהליך ההגותי-דתי שגלווה אליהן, ושעיקרו: העתקת נקודת הכובד ממגמות חדשניות למגמות שמרניות, כחלק ממאמציה של תנועת החסידות במאה הי"ט, ובעיקר בעשוריה האחרונים, להסתגל לנסיבות החדשות.³

חובה נעימה היא לי להודות לפרופ' אניטה שפירא, לפרופ' אליעזר שכיד, לפרופ' אבי רביצקי ולפרופ' אברהם שפירא על הערותיהם המאירות.

1. על מודל המשיחיות הפאסיבית והאקטיבית והיחסים הדיאלקטיים ביניהם במסגרת היהדות האורתודוקסית ראה א' רביצקי, *הקץ המגולה ומדינת היהודים, משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל*, תל-אביב 1993 (להלן: רביצקי, הקץ המגולה), עמ' 23-69.
2. על תופעה זו של נסיגה מרדיקליזם דתי לשמרנות, האופיינית לחסידות פולין, עמד לאחרונה בהרחבה מנחם פייקאו'. ראה מ' פייקאו', *חסידות פולין בין שתי המלחמות ובגזרות ת"ש-תש"ה*, ירושלים 1990 (להלן: פייקאו', חסידות פולין), במיוחד עמ' 73-156.
3. ראה מ' פייקאו', *בין אידיאולוגיה למציאות, ענווה, אין, ביטול מציאות ודכיות במחשבתם של ראשי החסידות*, ירושלים 1994, עמ' 282.

ב. היהדות המסורתית והציונות

כבר בשנותיה הראשונות של הציונות נשמעו בתוכה ביטויים המלמדים על תפיסת יישוב ארץ־ישראל והפעילות הציבורית למענו כ"ראשית הגאולה". אולם לצד ביטויים אלו העדיפו רבים, דתיים וחילוניים, להדגיש את אופיה של הציונות כתנועה פוליטית, שלא באה אלא להציע פיתרון ל"צרת היהודים" בהווה.⁴ כך, למשל, בספרו *אור חדש על ציון* טרח הרב י"י ריינס להוכיח, שאין לציונות מגמות רוחניות כלשהן. הוא אף לא מצא פסול בהשפעתם הרבה של מנהיגים חילוניים, כדוגמת פינסקר, הרצל נורדאו ואחרים בתנועה הציונית, שכן אין הם מתכוונים לגאולה רוחנית איזושהי, וכל מטרתם אינה אלא להראות, שיש "דרך להיטיב מצב ישראל ולהרים קרנו בכבוד להשתדל לחפש מקלט בטוח". לפיכך הוא סבר, שכל זמן שמנהיגים חילוניים אלו לא יחרגו מהתחום הארצי, "החומרי", יש לתת בהם אמון מלא ולקבל ללא עוררין את מנהיגותם.⁵ ככלל: לדעתו, יש לתפוס את הציונות בקטיגוריות הומאניטריות, ובמשמעם של "חיפוש מקלט בטוח בארץ הקדושה לכל הנרדפים" בלבד.⁶ ואומנם, כפי שמלמד העיון בדבריו, הגדרתה של הציונות כתנועה פוליטית פרגמטית היא מאבני היסוד של הגותו הציונית. מטעם זה גם יצא נגד מושגי הגאולה המשוקעים ברעיונותיהם של הרב אלקלעי והרב קאלישר.⁷ "הגאולה כשהיא לעצמה", הכריז הרב ריינס, "היא נעלה מכל עניין טבעי והשתדלות אנושי". לפיכך אין להבינה או לקרבה בעזרת עשייה או תבונה אנושיים. ואם לא די בכך, הרי שהוא כרך את גאולת ישראל ב"ביטול ההשחתה האנושית כולה".⁸

בדומה לרב ריינס, טען הרב י"ש רבינוביץ מאקסוט, שאין הציונות קוראת ל"עלייה בחומה" ול"מרידה ח"ו באומות". לדבריו, אין היא אלא תנועה החותרת לפתור בצורה רציונלית ופרגמטית את מצוקתו הקיומית של העם היהודי בעת החדשה.⁹ בתור שכזו, הטעים, אין לה "שום יחס וקשר ודמיון אל תנועת משיחי השקר".¹⁰ גם אליהו רבינוביץ, בהתייחסו להיבט המעשי של מצוות יישוב ארץ־ישראל, הדגיש את אופיה הפרגמטי של הציונות. לגירסתו, אין היא אלא תנועה השואפת לנצל את ההזדמנויות הריאליות שיצר הזמן לשם

4. ראה על כך י' שלמון, "מסורת ולאומיות", בתוך: *דת וציונות עימותים ראשונים* (להלן: שלטון, דת וציונות), ירושלים תש"ן, עמ' 12-14.
5. ראה י"י ריינס, *אור חדש על ציון*, וילנה תרס"ב (להלן: ריינס), עמ' 78.
6. שם, עמ' א. ראה גם א' דון־יחיא, "תפיסת הציונות של הרב ריינס", בתוך "א' שפירא (עורכת), *סוגיות בתולדות הציונו והיישוב – הזרם הדתי בציונות*, תל־אביב תשמ"ג, עמ' 55-68; י"י ריינס, *שערי אורה*, וילנה תרנ"ט, עמ' יב-יג. כן ראה על משנתו של הריינס מזה, ועל משנתו הציונית־משיחית של הרב קוק מזה, אצל מ"צ גהוראי, "למהותה של הציונות הדתית", *כשכילי תחייה*, ג (התשמ"ח), עמ' 29.
7. י"י ריינס "ארחות ישראל", *בית המדרש*, א (תרמ"ח), עמ' 60-70.
8. ראה אצל הנ"ל ב"ערך הגאולה", *ספר הערכים*, ניו־יורק תרפ"ו, עמ' 75.
9. ש"י רבינוביץ, "השקפה לטובה", *המליץ*, 156 (1899).
10. הרב ש"י רבינוביץ, *הדת והלאומיות*, וארשה תר"ס, עמ' 127.

הגשמת "רעיון היישוב בעזה" (= בעזרת ה' יתברך)¹¹. ואכן, על בסיס הנחת הניתוק בין העשייה הציונית לבין רעיון הגאולה המסורתית פרסמו מספר רבנים בשנת תר"ס גילוי דעת המשבח את הפעילות הציונית.¹² לא כך ראו את הציונות רבים ממנהיגי הרוחניים של היהדות החרדית. במזרח אירופה.¹³ ודומה שהיה להם על מה לסמוך, שהרי בסופו של חשבון נראה, שגם הוגי הציונות הדתית שהוזכרו לעיל לא יכלו לנתק לחלוטין את ההיבט הדתי הכרוך בבניית ארץ-ישראל. בהתגייסותם של יהודים חילוניים לפעילות ציונית ראו לא מעטים מהם סימן המבשר את תחילתה של תנועת חזרה בתשובה, הקודמת מטבעה לגאולה. ואומנם אף הרב ריינס שכאמור עמל רבות להדגיש את אופיה הפרגמטי של הציונות, לא נרתע מלקבוע, שיש בכוחה של הציונות "להביא תמורה עיקרית בכל מצבנו הלא-טבעי, להחיש לנו גם ריווח חומרי גם מרפא רוחני". כך, לדוגמא, באחד מפרקי ספרו *אור חדש על ציון* הוא מתאמץ להוכיח, שלמרות אופיה החילוני, כביכול, של הציונות יש בה משום "צרי" למשבר הפוקד את היהדות.¹⁴ ברור איפוא, שהבנות וחזונות מעין אלו שבו והטעינו את הציונות כמימד דתי, העשוי בנקל לעלות בקנה אחד עם תפיסות תיאולוגיות מקיפות.¹⁵ אין זה תמיה, לכן, שגם לרבים מאדמו"ריה של יהדות מזרח-אירופה, שהיו רגישים למטבעות לשון מניפולטיביות, בין אם מיסטיות ובין אם משיחיות, צרמו סיסמאות שרווחו בכתביהם של מבשרי הציונות, כדוגמת: "לא בפתאם ירד השם מהשמים ארץ לאמור לעמו צאו", אלא: "לאט לאט תצמח קרן ישועה" ו"ראשית הגאולה תהיה עלידי סיבה טבעית מידי אדם".¹⁶

שליטתם הגוברת של ציונים חילוניים במוסדות התנועה הציונית; קריאתו של הרצל לכיבוש הקהילות,¹⁷ ובעיקר דחיית תביעותיהם של החרדים בקונגרס הציוני השני להקים ליד הוועד הפועל הציוני ועד רבני, שישמור על הצגת חזות מסורתית לעשייה הציבורית של התנועה הציונית¹⁸ – כל אלה חיזקו אף הם את טענתם של שוללי הציונות, שאין לראות בהצטרפותם של חילונים לציונות

11. ראה אליהו עקיבא רבינוויץ, *ס' ציון במשפט תפדה*, וארשה תרנ"ט, עמ' 10.
12. ראה המליץ, 78 (תר"ס). ההצהרה הועתקה ל*ספר הציונות הדתית*, חלק א, ירושלים תשל"ו, עמ' 339.
13. על התארגנותה של החברה החרדית בשנים פורמטיביות אלו ראה י' שלמון, "החברה היהודית ברוסיה-פולין והציונות בשנים 1891-1900", דת וציונות, עמ' 252-313.
14. ראה למשל שער תשיעי, פרק שני, בספרו של ריינס.
15. ראה דיון על כך אצל אהוד לוח, *מקבילים נפגשים, דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח-אירופה בראשיתה (1882-1904)* (להלן: לוח, *מקבילים נפגשים*), עמ' 309-312.
16. ראה איגרתו של רב צבי הירש קאלישר אל הברון רוטשילד מיום יב באלול תקצ"ו, *שיבת ציון*, וארשה תר"ס, חלק ב, עמ' 75.
17. ראה י' שלמון, "התנגדות החרדים לציונות בתקופת הרצל", *דת וציונות*, עמ' 328 ואילך. כן ראה על ראשיתה של סיסמה זו, התגבשותה והצלחותיה בפועל אצל לוח, *מקבילים נפגשים*, עמ' 171-176.
18. דיון נרחב בסוגיה זו ראה לוח, *מקבילים נפגשים*, עמ' 199-202, וכן הספרות המצוינת שם.

משום תחילתו של תהליך חזרה בתשובה. נהפוך הוא. הם הרחיקו לכת וטענו, שאין היא אלא תנועה שביסודה חילול הקודש,¹⁹ ושמטרתה היא בראש ובראשונה תרבות-אידיאית, "להוציא מלבם את תקוות המשיח".²⁰ כפועל יוצא מהערכות אלו, רבנים אלה ראו בזרם הדתי שבציונות מעין "גיס חמישי" המסייע לציונות, וחמור מזה, המעניק לה הכשר.

בהתארגנותם של החרדים נגד הציונות במחצית השנייה של שנת תרנ"ט יש לראות, איפוא, לא את תחילתו של המאבק החרדי בציונות, אלא את מיסודו.²¹ יוזמי ההתארגנות והגיבוש האידיאולוגי במחנה החרדי ברוסיה היו אנשי "הלשכה השחורה" בקובנה והחוגים שסביב מוהרש"ב,²² עובדה שיש בה כדי ללמד על עוצמת המוטיבציה שעמדה מאחורי שיתוף הפעולה של יריבים, שזה שלושה דורות ויותר נאבקו על נפשה של היהדות המזרח-אירופית. לפיכך דומה שיחודה של ההתארגנות בשנת תרנ"ט נעוץ בעובדה, שהיתה זו היוזמה הראשונה הן לרתימת ראשי ההנהגה החרדית המזרח-אירופית למערכה נגד הציונות והן לגיבושה של אידיאולוגיה אנטי-ציונית סדורה. בין מאפייניה של אידיאולוגיה זאת יש למנות את דחית מושג הגאולה בדרך הטבע, ואת שלילת תוקפה של מצוות יישוב הארץ בזמן הזה, עד כדי הצדקת ירידה מהארץ.²³ אחד מפירוטיה של פעילות זו היה הספר *אור לישרים*, שנעשה – בזכות דיונו העקרוני של מוהרש"ב בזיקה שבין ציונות למשיחיות – למעין מצע אידיאולוגי של המחנה החרדי האנטי-ציוני.

ג. מודרניות, השכלה ומצוות ארץ-ישראל במשנתו של ר' שלום דובער

אחד מדובריה הקיצוניים של העמדה החרדית האנטי-ציונית היה האדמו"ר רב שלום דובער מלובאוויטש, מנהיגה של חסידות חב"ד ומייסדן של ישיבות "תומכי תמימים" ברוסיה וברחבי העולם. על מקומו והשפעתו הרבה עמדו כבר חוקרים אחרים.²⁴ גם בספרות החב"דית היו מודעים להשפעתה הרבה של

19. ראה דת וציונות, עמ' 21.

20. מצוטט שם, עמ' 22.

21. פרטים על התארגנות ומקורות לה ראה אצל שלמון, *דת וציונות*, עמ' 261, וכן ראה שם הערות, 98-90.

22. יצחק אלפסי, *החסידות ושיבת ציון*, תל-אביב 1986, עמ' 39-45.

23. סיכום טענותיהם של החרדים נגד הציונות ראה שלמון, "תגובת החרדים במזרח-אירופה לציונות המדינית", בתוך: חיים אבני וגרעון שמעוני (עורכים), *הציונות ומתנגדיה בעם היהודי*, ירושלים 1990, עמ' 55-66. כן ראה דליה לוי, "אור לישרים – מניפסט אנטי-ציוני – ותגובות אחרות", *הציונות*, מאסף יט, תל-אביב תשנ"ה (להלן: לוי, אור לישרים), עמ' 31-65.

24. ראה למשל לוז, מקבילים נפגשים, עמ' 283 ואילך; רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 29 ואילך; שלמון, *דת וציונות*, עמ' 264 ואילך.

פעילותו הציבורית הכללית, ושל התשתית האידיאולוגית החסידית-פנימית ששימשה מצע לפעילותו הציבורית. ואכן דפרוף קל בספר הביוגרפיה הרשמי שיוחד למוהרש"ב, דיו ללמד על מעורבותו הרבה הן בענייני הציבור הכלל-יהודי והן בענייני הציבור החב"די.²⁵

מוהרש"ב החל בעסקנות ציבורית בשנת תר"נ (1890), עוד בטרם קיבל עליו את נשיאות חב"ד באופן רשמי. כבר שנים רבות לפני ההתארגנות האנטי-ציונית של תרנ"ט בא כמגע עם אנשים שנמנו מאוחר יותר עם חוגיה של "הלשכה השחורה" בקובנה. בפעילותו הציבורית הוא נטל חלק גם בענייניה של כלל יהדות רוסיה. כך, למשל, בשנת תרנ"ב פעל במסגרת המאמצים למניעת היהודים ממוסקווא, ומשגורשו, היה פעיל ביותר בשיקומם של הפליטים. את נשיאות חב"ד קיבל עליו בראש השנה תרנ"ד, שאז "התחיל לקבוע מקום תפילתו בבית הכנסת שהתפלל אביו", דהיינו: החל בקבלת "יחידות" ובנשיאת "תורות".²⁶ מצעדיו הראשונים בהנהגה נתאפיינה דרכו בשלילה מוחלטת של ההשכלה, המודרניות והציונות כאחד. מושג-מה על ממדיה, עומקה ומקורותיה של גישה זו נוכל לקבל משלילת ההשכלה, כפי שניסח בצוואתו:²⁷

עתה כאשר הנחילו לנו אבותינו כ"ק ארמו"ר זצוקלה"ה זיע"א (= כבוד קדושת אדוני מורי ורבי זכר צדיק וקדוש לחיי העולם הבא זכרו יגן עלינו) דא"ח (= דברי אלהים חיים, דהיינו: שיחות ותורות של הרבי) דברי חסידות, אין צריך לחקירה כלל, ובדא"ח נמצא הכל דכולא בה וכו' וכאשר עוד אדבר בזה אי"ה (= אם ירצה ה').

ואין הדברים אמורים בחינת הלכה ואין מורין כן, שכן מיד תוך התייחסות לעצמו, מוסיף מוהרש"ב:

ואני (הכותב) בטח לא יחשוד אותי שום אדם אשר כוונתי להתפאר ולהתגאות ח"ו (= חס ושלום), לבד שאין זה מטבעי מעולם, הנה מוכן אשר בעת כזאת כל הרעיונות והמחשבות הולכים רק אל מקום אחד וכו' וד"ל (= ודי להבין) [...] ורק לאמיתות העניין שאני דובר, אני כותב זאת. מימי לא עסקתי ולא למדתי בספרי חקירות אפילו מגדולי חכמינו שהיו צ"ג (= צדיקים גדולים) באמת [...] רק אצלתי ימי על עסק דא"ח ולמדתי היטב אבותי הק' [...].²⁸

25. ראה, למשל, את הקדמתו של עורך ומחבר ספרי התולדות א.ח.ג. "דברים אחדים", בתוך: הרב אברהם חנוך גליצנשטיין, *ספר התולדות, דבי שלום דובער אדמו"ר מוהרש"ב* (להלן: ספר התולדות מוהרש"ב), ברוקלין תשמ"ג, ללא ציון מספר עמוד. יצוין אף, שחלק גדול מפרקי הספר יוחדו לפעילותו הציבורית-חינוכית, ראה למשל פרקים ג, ד, ה, ז, ח.

26. הצוואה נתפרסמה בקונטרס *חנך לנער*, ברוקלין תש"ג. היא חזרה ונתפרסמה בתש"ט, והודפסה אף בתוך ספר התולדות מוהרש"ב, עמ' 447-474. כל הציטוטים של הצוואה ניתנים במאמר זה על פי דפוס זה לשם נוחות המעיין. דיון נרחב בתרומתו של מוהרש"ב שניאורסון לאידיאולוגיה האנטי-ציונית החרדית ואי אלו הערות לגבי אישיותו ראה אצל שלמון, *דת וציונות*, עמ' 264-272.

27. ספר התולדות מוהרש"ב, עמ' 449.

28. שם, עמ' 31-35.

ואומנם, שלילת לימודי חול ואף איסור העיון בספרי חקירה של גדולי ישראל, כדוגמת "מורה נבוכים" לרמב"ם, "ספר עיקרים" של ר' יוסף אלבו ו"הכוזרי" של רבי יהודה הלוי, היו מעיקריה החינוכיים של ישיבת "תומכי תמימים" שהקים מוהרש"ב בלובאוויטש בשנת תרנ"ז, ושהיתה מעין דפוס-אב לדרכי החינוך של ישיבותיה של חסידות חב"ד.²⁹

גם אחרי המהפכה הבולשוויקית וגם אחרי הצהרת בלפור, שחוללו תמורות רבות ביחסו של הציבור היהודי ברוסיה לציונות, לא נשתנו עמדותיו האנטי-ציוניות והאנטי-מודרניות של מוהרש"ב.³⁰ למעשה הוא היטיב להכין כבר בראשית המאה ה-20, שהיהדות החרדית במזרח אירופה חייבת להתארגן, כדי שתוכל לעמוד בפני התעצמותן ותעמולתן של התנועות החילוניות, ובעיקר של הציונות.³¹ בהקשר זה די לציין, שכשם שהיה מיוזמי ארגון "חברת מחזיקי הדת" ברוסיה, שנוסד ב-1907,³² כן מיד אחרי הצהרת בלפור ב-1917, כאשר הציונות כבשה את הרחוב היהודי ברוסיה, הוא זה שמיהר להקים את "שלומי אמוני ישראל" החרדי, אשר פרש מן הארגון של הרוב המסורתי "נצח ישראל", שגילה נטיות ציוניות מדי לטעמו. ברוח דומה, מיד אחרי נפילת הצאר ועם תהליך הרמוקרטיזציה של רוסיה, שעורר תקוות מרובות בקרב מרבית יהודי רוסיה, היתה תגובתו של רב שלום דוב בער, כפי שמספר בנו, רב יוסף יצחק: "כעת צריכים להקים ישיבות 'תומכי תמימים' בכל הערים והעיירות. כעת כשהשכלה מתפשטת מוכרחים להקים הרבה חדרים וישיבות [...]"³³

ברוח זו של דחיית ההשכלה החריפה וההחלטית, מבכה מוהרש"ב במכתבו על דרכי החינוך הרצוי בישיבת "תומכי תמימים" את התפשטותם של הלימוד והעיון בספרים חיצוניים, הנהוגים בקרב "קיצוצים" ללימוד תורה של בחורים.³⁴ את הלימוד בספרים החיצוניים הוא מדמה להתבוננות ב"היכלות טומאה", אשר סופה "לטפש" את הלב ולהכניס ארס ללב. על כן, הוא כותב בנימת קינה:

29. כך, לדוגמא, אחד מתלמידיה העיד בויכרונותיו שפורסמו ב*תמימים*, שאת הצרכים הרוחניים-אינטלקטואליים מילאו בישיבה זו הלימודים המסודרים בכתבי אדמו"ריה של חב"ד ושיחותיו של האדמו"ר מוהרש"ב. ראה "שלום אחים, מזכרונותיו של אח התמימים", *תמימים*, חוברת שני' מוקדשת לחג הגאולה (יט בכסלו תרצ"ו), וארשה, עמ' קיב.

30. על מנת לקבל מושג על שלילתו העיקשת להשכלה, די לקרוא את דיווחו של מוהריי"ץ על אסיפת הרבנים בוילנה בשנת תרס"ה, ראה *תורת שלום*, *ספר השיחות* (שיחות הקודש של כ"ק אדמו"ר אור עולם נור ישראל ותפארתו קש"ת מוהר"ד שלום דובער שצוקללה"ה נבג"מ ז"ע מליובאוויטש), ליקט וסידר וערך הרה"ת וכו' הרב אברהם חנוך ש"י גלענצשטיין, כפר חב"ד 1993, כרך א, עמ' 365-367 (להלן: תורת שלום).

31. ראה שלום דובער, *הכתב והמכתב*, ניריורק 1917 (להלן: הכתב והמכתב), עמ' 27 ואילך.

32. יצויין, שחרף יוזמה זו הוא הסתייג, מטעמים שלא כאן המקום לפרטם, מ"אגודת ישראל", כשנוסדה. ראה גם *שלטון דת וציונות עמ' 265*. כן ראה י' מרק, *במחיצתם של גדולי הדור*, ירושלים תשי"ם, עמ' 178-192.

33. תורת שלום, כרך א, עמ' 474.

34. ספר התולדות מוהרש"ב, עמ' 174, ראה מקורות בהערה 14, שם.

ומקום קיבוץ נערים רבים נעשה על-ידי זה לקבוץ אשר הפזור הי' הנאה להם והנאה להם, כי בקבוצתם ואסיפתם יחד איש את רעהו יעזורו ונעשים מקולקלים ונשחתים כל כך עד אשר גם תורתם נהפך ר"ל לארס בקרבם, ולא לסם חיים כאשר עינינו רואות אשר רבתה המכשלה הזאת בזמן הזה.³⁵

אחת הסכנות היותר גדולות שצפה היתה, שמקרב "קיבוצי" לומדים אלו יצאו ויוצאים לא פעם מורי הוראה, ואלה, לדבריו,

מולכים ומביאים את צאן עדתם למקום מרעה רע, ולהנהיג וליסד בהם דברים רעים, וביחוד בהנוגע לחנוך הילדים להשחית נפשם ר"ל מנעוריהם וילדותם, ומהם רבים אשר לגדולים יחשבו ושרביטם מגיע בעוד כמה וכמה עירות.³⁶

אין הוא מציין במפורש במי הדברים אמורים, אולם לאור העובדה שהשיבות המפורסמות בעת שנכתבה האיגרת היו הישיבות הליטאיות, שאימצו את המתכונת של ישיבת וולוז'ין, לא קשה לנחש שכוונתו של מוהרש"ב לאותם רבנים משכילים, או נוטים להשכלה, שצמחו בישיבות אלו, שנשבה בהן רוח ההשכלה במידה זו או אחרת.³⁷ ברוח השגותי אלו, וכדי להיאבק במשיכה ללימוד שסופו פנייה ללימוד בספרים חיצוניים, "במשך שמונה השנים תרנ"ד-תרע"ב הועמדו עניין החסידות, לימוד החסידות ועבודת החסידות, על הגובה הנכון והמתאים".³⁸

ביטוי נוסף ומכליל לעמדותיו הנחרצות כנגד ההשכלה, יישוב ארץ-ישראל והציונות, שבה, כפי שאראה להלן, ראה את אחד מפירותיה של ההשכלה, ניתן למצוא בטעמים שבהם מסביר מוהרש"ב מדוע, לדעתו, ראוי להעדיף את יישובה של חברון. כך, למשל, בנסותו להמריץ את ר' ישעיה ברלין לקניית חצר רומאנו, הוא כותב:

לבד הטובה בגשמיות לענייני חברון ת"ו (= תבנה ותכונן) הי' (= היה) בזה גם כוונה רוחנית להחזיק ולהגדיל ישוב עה"ק (= עיר הקודש) אשר בה עד עתה לא יש תערוכות ורות, ועל להבא הי' יודע אם יעמדו נגד המהרסים לבטל מחשבתם הרעה שרוצים לעשות שקלעא בעה"ק הנ"ל.³⁹

הווה אומר: יש לתמוך ולסייע לטיפוחו של היישוב היהודי בחברון, ואף להעדיפו על יישובה של עיר הקודש ירושלים, אולם זאת רק במסגרת המלחמה בהתעצמותה של ההשכלה. ברוח זו, ב-1906-1907, בפולמוס עם רב שמריה

35. שם.

36. שם, עמ' 173-175.

37. על הנעשה בעולמן של הישיבות ראה לו, מקבילים נפגשים, עמ' 293 ואילך. כן ראה על היאחותו של רעיון יישוב הארץ בישיבת וולוז'ין אצל מ' ברלין, *זיכרונות, חלק א'*, תל-אביב תרצ"ט, עמ' קג-קח. ראה גם הרב י"ל הכהן מימון, *למען ציון לא אחשה, פרקי זכרונות על הציונות, ירושלים תשי"ד*, עמ' 111-118.

38. ראה יוסף יצחק, *ליקוטי דיבורים*, כרך ב, עמ' רצה-600.

39. מצוטט מתוך מוהרש"ב, ש"י לוין, *תולדות חב"ד בארץ הקודש בשנים תקל"ז-תש"י*, ברוקלין 1988, עמ' קלב. דיון בנושא זה ראה שלמון, *דת וציונות*, 266-267.

קאזארעבסקי תלמיד חב"ד מן הענף הברויסקי על דרכי ניהולה של החלוקה בחברון והעדפתה את ירושלים, מנמק מוהרש"ב את יתרונה של חברון כדלקמן:

יאמר נא ישראל אי' מקום מוכשר יותר לתורה ועבודה בזמן הזה ירושלים או חברון עה"ק (= עיר הקודש), אשר ת"ל (= תודה לאל) אין בה שום תערובת זרות כלל, אין בה בתי ספר וביבלוטקות ולא בתי תיאטרות וקרקסאות ולא אנשים המסיתים והמדיחים ר"ל (= רחמנא ליצלן), והנהגתה היא עוד כמו שהי' (= שהיה) בשנים הקודמות ונוכל לומר בעם היות ירושלים מוקדשת יותר מ"מ עתה קדושת המקום יותר בחברון מירושלים.⁴⁰

הוא אף יודע להסביר את "גודל חורבנה של ירושלים", אשר

הכניסו בה כמה מסיתים וכמה דברים המתנגדים לה' ולתורתו ר"ל (= רחמנא ליצלן) ודאי שומר נפשו ירחק מהם והרוצה לצאת מירושלים לאיזה משאר עירות שבא"י גופא שאין בהם הפכיים ומסיתים ובמקום המסוגל יותר לתורה ועבודה, נלע"ד (= נראה לעניות דעתי) פשוט שאין בה משום איסור ח"ו ומותר לעשותו כן.⁴¹

דהיינו: אף אם ירושלים קדושה, הרי שהחוטאים והפושעים שבה מטמאים אותה, ומחשיכים את קדושתה.

עמדה זו עשויה בנקל לכרוך בכפיפה אחת את המלחמה במודרניות ואת המלחמה בציונות, כפי שאראה להלן, ואף אינה טורחת להבחין ביניהם. יתרה על זאת, באותם נימוקים שבהם מצדיק מוהרש"ב את עדיפותה של חברון על ירושלים הוא מנמק גם את עמדתו המבטלת את חיוב מצוות יישוב הארץ בזמן הזה. על בסיס העיקרון המתיר ליהודי להחמיץ מצווה, על מנת שלא יגיע למצב שבו יתחייב במצוות שאין בכוחו לקיים, קובע דובער, שבזמן הזה אין יישוב ארץ-ישראל בגדר מצווה, משום שיש "כמה מצות התלויות בארץ וכמה עונשין, ואין אנו יכולים להיזהר בהם ולעמוד בהם"⁴² עדיף איפוא שלא לקיים את מצוות יישוב הארץ ב"שב ואל תעשה" מאשר לבוא לידי חשש איסור או ביטולן של מצוות אחרות⁴³ על יסוד הנחה זו הוא אף פוסק, שגם מי שכבר יושב בארץ, וביציאתו ממנה יש, לכאורה, משום ביטול מצוות ישובה הארץ, רשאי, ואולי אף חייב לעזובה במקרה מעין זה.⁴⁴

בהקשר זה גם ניתן להבין את ניסיונו של מוהרש"ב להמעיט בערכה של מצוות יישוב הארץ.⁴⁵ לגירסתו, הרמב"ם סבור שבזמן הזה מצוות יישוב הארץ אינה מדברי סופרים, קל וחומר שאינה מדאורייתא,⁴⁶ שהרי מצווה זו מותנית מטבעה בקדושתה של הארץ, דהיינו: "בתנאי שהי' ממקימי התורה והמצוות

40. ש"ד שניאורסון, אגרת... בדבר המוסד הקדוש קופת הרמב"ה ג, תרס"ו, עמ' יז-יח.

41. שם, עמ' לא.

42. שם, עמ' יט.

43. שם, עמ' כב.

44. שם, עמ' כד.

45. שם, עמ' כ.

46. שם, עמ' כו.

בכל דקדוקיהם".⁴⁷ לפיכך מסיק מוהרש"ב, כי בשל התנהגותם של יושבי הארץ, המפקיעים את קדושתה, ובשל הקשיים בקיום מצוות התלויות בה, אין מצוות יישוב הארץ נוהגת בזמן הזה.⁴⁸ ברוח זו הוא מפרש את דברי הרמב"ם "אסור לצאת מארץ-ישראל לחוצה לארץ העולם" (הלכות ממרים פ"ה ה"ט):

בכוונת הרמב"ם להפך בזכות הדרים בחו"ל דלא ניחא ל' למארי' דנימא (= שלא נוח לו למר שנאמר) שכל הדרים בחו"ל כמי שאין להם כ"ו (אלוה, על-פי כתובות קי, ע"ב "כל הדר בחוץ לארץ דומה שאין לו אלוה"), לכן כתב שכוונת הגמ' (= הגמרא) ואל ידור ר"ל ואל יצא. באם דר מעולם בחו"ל, אבותיו וכו' מיום היותם נתגרשו וכו' מה בידם לעשות ולא נא' ע"ו (= ולא נאמר על זה) ואל ידור בחו"ל שא"כ (= בחוץ לארץ שאם כן) מה תהא על ישראל ועל רבנן קרישי הדרים בחו"ל.⁴⁹

על-פי פירוש זה, מאמרי חז"ל המחייבים ישיבה בארץ-ישראל ושלולים ישיבה בחו"ל, או אלה המבטלים את ערכה לחלוטין, לא נאמרו על מי שיושב בחוץ לארץ דורות על דורות. יתר על כן, למי שירא מפני המכשולים העשויים לצמות לו מפני הישיבה בארץ-ישראל, הוא אף ממליץ לצאת ממנה.⁵⁰ יסודות רבים בטענותיו של מוהרש"ב אינם חדשים כלל ועיקר. כבר בקרב תלמידי המגיד ממזריטש, ובעיקר בין תלמידיהם, מייסדי חצרות החסידות בפולין, ניתן גלות את ראשיתו של תהליך, שבסימו הופכת ארץ-ישראל להיות סמל דתי ערטילאי. תהליך זה מתגלה מבחינה מעשית ביחסם של מנהיגים אלו לתמיכה ביישוב החסידי בארץ-ישראל. אם בדור הראשון והשני של החסידות נתפס היישוב החסידי בארץ-ישראל כחוד החנית של התנועה החסידית, וכבעל חשיבות דתית עליונה, הרי שבדור השלישי היתה התמיכה בו בגדר תמיכה פילנתרופית לשמה, ובשום פנים ואופן לא משום שהישיבה בארץ-ישראל מסייעת למילואם של יעודים שאין הגלות יכולה להם.⁵¹ יחס זה לא היה נחלתה של תנועת החסידות בלבד. חוגים רבים מקרב המתנגדים וגדולי רבני האורתודוקסים במרכז אירופה נקטו יחס דומה ליישוב בארץ-ישראל.⁵² כך, למשל, החפץ חיים, ר' ישראל מאיר הכהן, אינו נרתע מלדחות את מצוות ארץ-ישראל, אם יש בהישארותו של היהודי בגולה תרומה לחיזוקה של התורה. ואם לא די בכך, הרי שבשמה של תפיסה זו הוא מסביר את אי עלייתו שלו עצמו לארץ-ישראל.⁵³

47. שם, עמ' כא.

48. שם, עמ' כה.

49. שם, עמ' כט-ל.

50. שם, עמ' לא.

51. ראה החסידות ושיבת ציון, עמ' 9-16. ואומנם, גם ביחס ליישוב הארץ החלה להסתמן ביחסם של האדמו"רים מחב"ד הסתייגות עור בימי מהר"ש. ראה גם שם, עמ' 21-22.

52. ראה על כך אצל מנחם מענדיל גערליץ, מרא דארעא ישראל, מסכת חייו של הגאון הקדוש רבן ומושיען של ישראל מרן יוסף חיים זוננפעלד זצ"ל רב ונאב"ד ירושלים וזכה של א"י (להלן: גערליץ, מרא דארעא ישראל) כך ב, ירושלים התשל"ד, עמ' יד-ל.

53. ראה מכתבו של החפץ החיים שם, כך ב, עמ' כז-כט.

ד. שלילת הציונות

1. טעמים חינוכיים ופרגמטיים

ר' שלום דובער שניאורסון גייס למלחמה בציונות טיעונים שהיו זה כבר נחלת הנלחמים בהשכלה וב"חילול ארץ הקודש", תוך שהוא מעניק להם ממדים חדשים והדגשים חדשים. כך, למשל, הוא נעזר רבות בטיעונים שנשמעו ממבקריו האחרים של החסידות. בין טיעונים אלו היו דומיננטיים הטעמים הבאים:

(א) מטרותיה של הציונות אינן בנות מימוש, הן מחמת התנאים הפוליטיים הבינלאומיים והן בשל אופיו האפוליטי של העם היהודי.⁵⁴
 (ב) יש לראות את הציונות בזיקה לשאלות ההשכלה והחילון שבעקבותיה, ולאוו דווקא בשאלת אופיה ומהותה של הגאולה המשיחית. לדוגמה, אחת מהנחות היסוד של מוהרש"ב היא, כפי שאראה להלן, שאת הציונות וההשכלה יש לתפוס כתופעות עוקבות, הקשורות זו בזו. לפיכך אין הוא מבחין ביניהן במאבקו לשמירת רוחה, חברתה ומוסדותיה של היהדות המסורתית, וכשינסה להגדיר את אופיה של הציונות, יעשה זאת על בסיס המימד התרבותי של הציונות, קרי: מגמתה להציב עצמה כחלופה תרבותית ולאומית ליהדות המסורתית ולזהות היהודית.⁵⁵

בהקשר זה ניסח האדמו"ר מוהרש"ב את יחסו אל הציונים הדתיים למיניהם במאמרו, "אם ראתי דור אחר דור מתרף צפה למשיח". הוא מבחין בשתי דרגות של רוע.⁵⁶ אחת – "אנשים שהם אויבי ה', אלה הם האפיקורסים והמשכילים, חברי מפיצי השכלה, המורים של החדרים המסוכנים ותלמידיהם. אלו מנהיגי הדור השני של מחרפים שהם כולם אויבי ה' וכל עניינם לחרף את ה' ותורתו."⁵⁷ אין ספק שדברים אלו מכוונים הן למשכילים בני הדור הראשון והן לממשיכיהם בדור התחייה הלאומית.

ברם, אם במשכילים ובאפיקורסים ראה מוהרש"ב דרגה ראשונה של רוע, הרי שלצדה הבחין בדרגה שנייה של רוע, המסוכנת יותר, לדעתו, בשל תמימותה. בדרגה זו, הוא מסביר, נמצא אנשים שאין להגדירם חילוניים, קל וחומר שאין להגדירם אפיקורסים. נהפוך הוא, אלו הם אותם "שבדרך כלל מאמינים בה' ובתורתו, אלא שאמונתם נעדרת קדושת התורה".⁵⁸ לקבוצה זו הוא משייך את כל "המאמינים בגאולה בכח עצמי", ובהם נכללים בני גוונים שונים, "בני תורה", החלשים ב"אמונת הגאולה".⁵⁹ שכן באידיאולוגיה הציונית הוא ראה ביטוי למגמה שעיקרה החלפת הזהות היהודית הדתית בזהות לאומית גרידא.

54. לוי, אור לישרים, עמ' 58.

55. ראה ספר התולדות אדמו"ר מוהרש"ב, עמ' 229. ראה גם תורת שלום, ספר השיחות, עמ' 293.

56. שם, עמ' 293.

57. שם.

58. שם.

59. שם, עמ' 293-294.

לשם הוכחת טענתו זאת הצביע מוהרש"ב על מאמרו של מאנדלשטאם,⁶⁰ ועל המקראה לחומש של א"ל ברגר, שבהשראת "בני משה" אף יסד "חדר" מתוקן בפניסק.⁶¹ על פי תפיסתו של מאנדלשטאם, טוען מוהרש"ב, "לא זהו יהודי מי שמקיים את המצוות, כי אם מישהו ציוני אף שאינו מניח תפילין ואינו שומר את השבת ר"ל ועוד ה"ה (= הרי הוא) יהודי".⁶² כללו של דבר, מסיק אדמו"רה של חב"ד: "באמת רובם חפצים להסיר ח"ו לב ישראל מאת ה' ותורתו ולהשפיל בעיניהם את כל קדשי ישראל שזה חפץ הראשים וגופא בתור רישא גריר".⁶³

בשל כך התייחס ר' דובער אל הציונות כאל תנועה מסוכנת יותר מתנועת ההשכלה, שאומנם הוציאה יהודים לתרבות רעה, אולם מעולם לא היוותה חלופה למסורת היהודית. ולכן, כל פעם שדובר בימי פריחתה של תנועת ההשכלה על חזרה ליהדות או על שיבה אליה, הכוונה היתה לחזרה ליהדות המסורתית. לא כן עתה, כשהציונות מציעה זהות יהודית אלטרנטיבית לזהות היהודית המסורתית.⁶⁴

מוהרש"ב היטיב להבין, איפוא שהמחשבה הציונית, המגדירה את העם היהודי בקריטריונים לאומיים מודרניים ורואה בלאום את חזות הכל, אינה מסוגלת להכיר בערכן של תורה ומצוות. לטענתו, היא עשויה לכל היותר להודות בחשיבותן של הדת ושל המצוות כ"עצה להחזיק את הקבוץ ולא חובת הגוף". ורעיון שכזה, הבחין, מתוך הבחנה פסיכולוגית חריפה ובחשש, עשוי להתקבל ברצון ובנקל על לבם של הצעירים, שכן הוא משחרר אותם לגמרי "מהתורה ומהמצוות בחשבם שאין צריך להעצה, ובפרט שיש להם עצה אחרת".⁶⁵

לפיכך, בעוד שתנועת ההשכלה היתה תנועה שהכירה בדת ישראל כמאפיין של העם היהודי, וכל מטרתה היתה להוסיף על היהדות המסורתית "דרך ארץ" וחוכמות חיצוניות שמקורם בתרבות הכללית, הציונות אינה מכירה ביהדות כמסורת רוחנית-תרבותית מחייבת, שהיא באה רק להוסיף לה מימד מתקן. משום כך, הסיק שלום דובער, לא פגעה ההשכלה במהותה של היהדות, אם כי ערערה את היהדות בהעדפה ובהדגשה שהעניקה להשכלה החיצונית. לא כן כאשר מדובר בציונות, שלטענתה הלאומיות היא היהדות לאמיתה. על כן מסכם מוהרש"ב:

ברור הדבר על יסודות הגיונים, אשר רעיון הציוני לא רק שלא קירב את שהיו רחוקים מישראל והרחיקום יותר אלא עוד העבירו ר"ל יהודים כשרים מדעתם לעקור מלבם כל ענין קדושת התורה והאמונה בה' קיום מצוות מעשיות, בזה שלקחו מאיתם את הנחת

60. ראה מכתב גלוי של מאנדלשטאם במליון, 61 (1899).

61. על פועלו של יהודה ליב ברגר ראה למשל לוח, מקבילים נפגשים, עמ' 178.

62. קונטרס ומעין מבית ה', ברוקלין תשמ"ו (להלן: קונטרס ומעין), עמ' 47.

63. לוי, אור לישרים, עמ' 58.

64. הכתב והמכתב, עמ' 13-15.

65. שם, על פי ספר התולדות מוהרש"ב, עמ' 302.

חיוב התורה ומצוות לגמרי, ומשרישים בלבם שבהלאומיות המה יהודים גמורים, וממילא הנה כל הנלכד בשחיתותם ואביזיריהו יורד שאול ואין תקוה ח"ו לאחירתם.⁶⁶

על בסיס הנחות אלו דחה שלום דובער אף את הטענה הפרגמטית, שאין לדחות את הציונות משום שהיא סוללת דרך ליהדות. הוא הבחין בין אהבת ציון של "יראי ה'" לבין אהבת ציון של אישים כדוגמת הרצל ולנדאו. הראשונים, קובע שלום דובער: "אהבתם לאה"ק (= לארץ הקודש) היא מצד הרגש האלוקי שבהם שרצונם וחפצם בה' ובעבודת ית', ולזאת המה חפצים בהמקום אשר בחר בו ה' הבוחר בציון ובירושלים." כלומר, אין ארץ-ישראל נאהבת בשל עצמה, או בשל ערכים אנושיים איזה שהם, קל וחומר שלא בשל זיקתה לבעיית הזהות של הפרט. היהודי חושק בה ונכסף אליה רק משום שבחר בה "בוחר ציון וירושלים". לעומת זאת, אהבת ציון של הציונים שאין להם כל עניין בקדושתה של ארץ, כפי שהוכיחה התנהגותו של הרצל בשעת ביקורו בירושלים,⁶⁷ אינה אלא רכיב בתפיסה לאומית, שאין בינה לבין היהדות ברוח ישראל ולא כלום.⁶⁸ מכאן הוא אף מסיק, שבציונותם של הרצל או נורדאו אין משום שיבה ליהדות, אלא פועל יוצא של האנטישמיות. מבחינה יהודית, הוא מסביר, פירושה של האנטישמיות הוא נטילת הקרקע מתחת לשאיפות ההתבוללות.⁶⁹ כיון שכך, איברו המתבוללים, שאימצו לעצמם את זהותה של החברה הכללית שבתוכה חיו, כל אחיזה במציאות. כעת, מסכם דובער:

מציאותם ה' (= היה) מה שהמה אשכנזים וכדומה וכשהדפו אותם בחזקה מזה הרי אין להם מציאות כלל, ומוכרחים להיות מציאות עומדים בפני עצמם. ובמה יעמדו בפי" (= בפני עצמם) הלא בקיום תומ"צ (= תורה ומצוות) אינם חפצים כלל כ"א (= כי אם) בזה שיהיו עם וממשלה ובוזו יהיו מציאות עומדים בפני עצמם.⁷⁰

לא מודעות יהודית-דתית, איפוא, עמדה מאחורי שיבתם של הרצל ונורדאו ליהדות. מה שכינו ציונים דתיים כ"שיבה ליהדות", ואף ראו בו סימן לתחילתו של תהליך "חזרה בתשובה", יש להסביר, לדעתו של מוהרש"ב, כמענה לבעיית הזהות האישית. של היהודי המתבולל. שיבה זו ליהדות פירושה מנייה וביה הפיכתה של היהדות לאמצעי לעיצוב זהותם האישית-לאומית המעוררת. כך ברור הוא, שאין באימוץ הרעיון הלאומי היהודי בצורתו הציונית משום שיבה ליהדות, שהינה מטבעה מערכת דתית, שכל עיקרה עבודת אלוהים בדרך המיוחדת לעם ישראל.

66. שם, עמ' 302.

67. מן הראוי לציין, שאלכס ביין אינו מרבה לספר על יחסם של תושבי ירושלים להרצל, אלא מסתפק בציון התנגדותם של החרדים בצורה סתמית ביותר. ראה א' ביין, הרצל – ביוגרפיה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 246. תיאור קוטבי לזה ראה דב שלום דובער שניאורסון, קונטרס ומעין, ניר-יורק תשמ"ז, עמ' 49. ראה גם שלמה זלמן זונגפלד, האיש על החומה, מסכת חזיון, פעליו, מנהיגותו ודברי ימי התקופה של מדין הגאון רבי יוסף חיים זונגפלד, ירושלים תשל"ה, עמ' 62-65.

68. קונטרס ומעין, ניר-יורק תשמ"ז, עמ' 48-49.

69. שם, עמ' 49.

70. שם, עמ' 50.

בהקשרים אלו הצביע שלום דובער על העובדה, שאת העיונות לחרדים וליהדות המסורתית יש לראות כמובנית בתוך הציונות, ולא כעמדה שנבחרה מחמת שיקולים טקטיים ופרגמטיים. שכן הנחותיה של היהדות המסורתית, כמו קבלת עול הגלות וצידוקה, עומדות בסתירה קוטבית לאידיאולוגיה הציונית. משום כך, לדעתו, הציונים

מוכרחים לבלבל הצורה הקודמת (המסורתית) בכדי שיוכלו לקבל צורה אחרת [...] וזהו טעמם ונמוקם שרוצים לכבוש את החינוך תהי' ולהשריש בלב הנערים את הרעיון הלאומי וזה עיקר היהדות ולא התומ"צ (= התורה והמצוות) וכן הלימוד עם הצעירים שלומדים פרק בדה"י (= בדברי הימים) וגם לומדים תנ"ך עם פירושים שבודים מלבם להליבש ככוונה הנ"ל [...] והכל הולך לכוונה אחת להסיר העם מהאמונות הקדושות שבלב ומדרך התומ"צ (= התורה ומצוות), ולהשריש בלבם הרעיון הלאומי ושזו היא היהדות.⁷¹

ברם, מאחר שהחזון המשיחי אינו יסוד בודד המנותק ממערכת הנורמות והערכים היהודים המסורתיים, הרי שעל הציונות מוטלת בסופו של דבר החובה לקעקע את המסכת היהודית-אמונית כולה. נטישת הפאסיביות היהודית המסורתית גוררת אפוא בהכרח את פריקת עולה של הדת כולה. לכן אין לשגות באשליה, שהחינוך הלאומי הכולל דברי ימי ישראל ותנ"ך אינו מהווה איום על היהדות המסורתית. שהרי בסופו של חשבון, יטען מוהרש"ב, מטרתם היא "להסיר הפלאות והניסיונות מכל דבר".

כללם של דברים, לא זו בלבד שאין הציונים מתקרבים אל היהדות באמצעות ה"קולטורא" הלאומית, "כ"א (= כי אם) מאבדים את נפשם לגמרי [...] והם חוטאים ומחטיאים את הרבים שלוקחים מאתם הכוונה גם הרגש הנעלם והנסתר בנפשם של התומ"צ (= התורה ומצוות) עד שאין תקוה ח"ו שישוּבו".⁷² לכן הוא גם לא התפעל מסילוקה של "שאלת הקולטורא" מסדר יומו של הקונגרס הציוני השלישי. שהרי היטיב להבין: "הציונות מוכרחה להיות קולטורא, הקולטורא הלזו היא אצל הציונות מהיסודות העיקריים אשר בלעדה אי אפשר לה כלל".⁷³

בהערכת מגמות אלו הטבועות בציונות מתוקף הגדרתה כתנועה לאומית מודרנית טמונה למעשה המוטיבציה לאידיאולוגיית ההיבדלות שפיתח מוהרש"ב, כפי שהוא עצמו ניסח בלשון פרוגרמטית ביותר:

מחויבים אנו למסור את נפשנו להצילם מפי האריות הרוצים להעבירם על הדת, ה' ישמרנו, ואין כחנו אלא בפה לצעוק על הרעיון הרע הזה ולהראות ולגלות לכל את הרע שבו ומעשיהם הרעים אשר עי"ז (= על ידי זה) יבדלו מהם וישארו בעזה"י (= בעזרת

71. הכתב והמכתב, עמ' 18.

72. שם, עמ' 19.

73. שם, עמ' 20.

ה' יתברך) ביהדותם התמימות האמיתית.⁷⁴

וזאת, בלי להמעט בחששותיו מפני החילון והמגמות האנטי־דתיות והמודרניות המתעצמים ובתפקידם שמילאו בטיפוחה של תורת ההיבדלות שלו. אומנם מבחינה רוחנית־פנימית הוא לא העריך את כוחם של הציונים והחילונים, ודאג להטעים ש"מעט אור דוחה הרבה חושך, ורק החלישות שבנו מוסיפה בהם חיזוק".⁷⁵ בדומה לזה, ב־1904, בהתייחסו לחתירה של הציונות למימוש הגאולה בדרך הטבע, הוא הצהיר: "והעולה על רוחם להתאסף ולהתקבץ בכח עצמם היה לא תהיה." וברוח תפיסת הגאולה הנסית הוא מוסיף ומסביר: "וכל התוקף והעוז שלהם וריבוי התחבולות וההתאמצות לא יועילו ולא יצליחו נגד רצון ה', וכלבוש יחיפו ריבוי רעיונות והצעות ועצת ה' היא תקום; והוא לבדו יתברך יאספנו ויקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ".⁷⁶

יחד עם זאת מלמד העיון בדבריו, שאין הם משקפים תפיסה אופטימית ובטוחה בעצמה, וניתן למצוא בהם יותר משמינית של נימה פסימיסטית. כצופה חר־עין הוא קרא נכון את המציאות היהודית במזרח אירופה. היתה זו תקופה שבה נטשו צעירים טובים ורבים את היהדות בהתגלמותה החרדית והצטרפו למחנה הסוציאליסטי או הציוני למחנותיו השונים,⁷⁷ ואימתו את הערכתו הפסימית.⁷⁸ מציאות זו מסבירה גם את חששו מפני "מלחמת תרבות". הניסיון מוכיח, הוא טען, שאין בהצטרפות יהודים חרדים לתנועה כדי לקרב חילונים אל היהדות המסורתית, ומה שיוכלו החרדים להשיג הם רק "איזה

74. שלום דובער, *קונטרס ומעיין מבית ה'*, ברוקלין תשי"ח, עמ' 51-52. דיון בקביעה זו של שלום דובער ראה גם אצל לוז, מקבילים נפגשים, עמ' 269. חשוב להדגיש בהקשרים אלו, שאף בתיאור הציונות כתנועה שמגמתה רוחנית-תרבותית, ולאוו דווקא כתנועה לאומית פוליטית הבאה לפתור את מצוקת היהודים, לא היה שלום דובער הראשון. כך, למשל, בעקבות הקיטוב בין חרדים לציונים האשים רבה של לודו', הרב מיזל, שהיה ממתנגדי הרעיון הציוני כבר בימיה של "חיבת ציון", את ר' שמואל מוהליבר, שכבר לא היה בחיים, כאחראי להתפשטותה של הציונות במחנה הדתי, וכמסייע בעקיפין לחילונן של העם היהודי. כאשר טען נגדו ר' יצחק ניסנבויס, שתהליך החילון אינו מעשה ידיה של הציונות, ושהיא עצמה נפלה קורבן לתהליך זה, השיבו ר' מיזל, כי גם אם אינו יכול לעצור תהליכים אלו במולדתו, אין הוא מוכן לסייע בהעתקתו והשרשתו בארץ־ישראל. כמו שלום דובער, אף הוא נתן מבע ברור להלכי הרוח שלו ושל החרדים כשהבהיר, שאחרי ככלות הכל אין בכוחה של התנועה הציונית לפתור את מצוקתו של העם היהודי, וממילא תחומה היחיד הוא "תחייה רוחנית" ברוח התפיסה המשכילית, דהיינו: הטמעת ערכיה של ההשכלה במערכת מינוחים ונורמות לאומיות. משום כך, הטעים מיזל, חובה להגן על הציבור החרדי ולצאת נגד הציונות במלחמת חורמה, שאינה שונה במהותה מהמלחמה שנלחמה היהדות החרדית בהשכלה. ראה "מחשבות רצוצות", *המליץ*, 257 (1898). ראה גם שיחות ניסנבויס עם הרבנים, שם, גליונות 207, 218, 257. ראה גם שלמון, "תגובת החרדים במזרח אירופה לציונות המדינית", בתוך: *הציונות ומתנגדיה בעם היהודי*, ירושלים 1990, עמ' 65.

75. הכתב והמכתב, עמ' 23.

76. *אגרות הקודש*, ניר־יורק תשמ"ב, חלק אד, סימן קל, עמ' שט-שי.

77. הכתב והמכתב, עמ' 24.

78. שם, עמ' 29.

דברים קלי ערך". אבל הוא מוסיף: "בהעיקרים והיסודות לא ויתרו [הציונים] מאומה, ובעורמתם יצודו בזה הרבה נפשות ושיראו שגם היראים איתם המה."⁷⁹ התרחבות השפעתו והתעצמותו של החינוך החילוני, בעיקר בגונו הלאומי, והלכי הרוח האנטי-דתיים והאנטי-מסורתיים הפושים בקרב בני הדור הצעיר, אך חיזקו את עמדותיו אלו.⁸⁰ הוא היה ער לעובדה שהתעמולה הציונית כשלעצמה משכנעת מאוד, וזאת דווקא מפני שהשתמשה במושגים משיחיים מסורתיים, אגב תרגומם לתפיסותיה הלאומיות. כהוכחה לכך הצביע מוהרש"ב על כוח השפעתה של האידיאולוגיה הציונית בקרב המוני העם.⁸¹ אם זוכרים, שהוא מעולם לא ראה בציונות תנועה חדשה, אלא תנועה הממשיכה את תנועת ההשכלה, קל להבין שמגקודת ראות זו, כאשר הדברים אמורים בחינוך הציוני, נעשים חששותיו אף כבדים יותר.⁸²

בחרדות ובתחזיות קשות אלו יש לחפש את המקור לעניינם הרב של מוהרש"ב וממשיכיו בחינוך. על מצע אידיאי וביקורתי רחב זה יכול היה מוהרש"ב לטעון, שהציונות לא רק שאינה מקרבת את הגאולה, אלא אף מרבה את טומאתה של הארץ במעשיהם של הציונים. "ואם ח"ו יעלה בידם להתחזיק בארץ כמו שמדמים בנפשם, יטמאו וישקצו אותה בשיקוציהם ומעלליהם הרעים ויאריכו בזה ח"ו את אורך הגלות". על כן אין לראות צעד מפתיע באיסור הקטיגורי שאסר מוהרש"ב על כל שיתוף פעולה בין החרדים לדבר ה' לבין ציונים.⁸³ שיתוף פעולה עם הציונות עשוי להעניק לגיטימציה למגמותיה, כך ששכרו יצא בהפסדו. ואם לא די בכך, הרי שהטיל ספק במה שקשור לעקרון הכרעת הרוב מצד מתנגדי החרדים, שהרי התנגדו להקמת ועד רבני, "ומזה נראה בעליל", הסיק דובער, "שאינם רוצים בהשתתפות היראים שלא להפריעם במחשבתם הרעה".⁸⁴

יצוין עוד, שטיעון דומה נגד הציונות וההתיישבות בארץ-ישראל השמיע רב אליהו מייל. הוא תמה: "איך יעמדו היראים בראש התנועה המתנגדת לכללות אמונתו בענין הגאולה האמיתית"? ואף מיהר להסיק חד-משמעית, שיש לדחות כל שיתוף פעולה, ואף שיתוף פעולה טקטי בלבד, עם הציונות.⁸⁵ כאן מצויים איפוא שורשי התנגדותו של מוהרש"ב לכל פעילות במסגרת התנועה הציונית. שכן דומה שהוא הבחין שאין בכיבוש עמדות מפתח בתנועה על ידי החרדים כדי להבטיח השפעה חרדית על מוסדותיה.

79. שם, עמ' 12-13.

80. שם, עמ' 13; וכן 18-19.

81. שם, עמ' 20.

82. תורת שלום, כרך א, עמ' 301.

83. לוי, אור לישרים, עמ' 58-59.

84. שם, עמ' 59.

85. ראה אצל שלמון, "תגובת החרדים במזרח אירופה לציונות המדינית", דת וציונות, עמ'

2. שורשיה הרוחניים-פנימיים של דחיית הציונות בהגותו של שלום דובער אם במלחמתו של מוהרש"ב בהשכלה ובמודרניות, ביחסו המסתייג ממצוות יישוב ארץ-ישראל ובטעמים הפרגמטיים שטען כנגד הציונות, אין לראות משום חידוש, הרי שהוא היה האדמו"ר הראשון בשרשרת אדמו"רי חב"ד שהקדיש מקום נרחב בהגותו לניסוחה של מה שראה כתפיסה המשיחית המסורתית הנאמנה. לאור תפיסה זו יש פנים עקרוניות יותר למלחמתו בהשכלה, להסתייגותו ממצוות הארץ ולשליטת הציונות המוחלטת שאפיינה אותו. מצד אחד, המוטיבציה שלו להתמקדות בשאלת המשיחיות יגקה מהתגברותה של הציונות, שהוא ראה בה, כרבים אחרים, תנועה הדוחקת את הקץ, ומה שחמור אף יותר, תנועה המתיימרת לממש יעודים משיחיים⁸⁶ אך מצד שני, כפי שאראה להלן, מקורה במתח המשיחי האינטנסיבי שבו חי את אירועי דורו.

מצויות בידנו התבטאויות רבות של מוהרש"ב הנוגעות לציונות. אלו, כפי שעמדו כבר החוקרים, מלמדות על התמצאותו במשנותיהם של הוגי הרעיון הציוני, ואף הרדיקליים ביותר, ומכאן גם חשיבותן של הנוסחאות שעיבב באידיאולוגיה האנטי-ציונית שלו.⁸⁷ התבטאותיו אלו היו בעלות השפעה רבה. הן נקראו בבתי הכנסת של חסידיו והטביעו מן הסתם רושם רב. ואכן, פרסום מכתבו לספר אור לישרים העניק להתארגנות האנטי-ציונית דמות כאריומטית בעלת סמכות והשפעה רבה ביהדות רוסיה.

האידיאולוגיה האנטי-ציונית שפרש רב שלום דובער באיגרותיו ובתורותיו מושתתת, לכאורה, על התפיסה המסורתית, שעיקרה שלילת הגאולה בדרך הטבע. לטענתו, גאולה בדרך הטבע ופעילות למענה אסורות ככלל. קל וחומר כאשר בראש העושים למענה ניצבת הנהגה חילונית, כדוגמת זו של התנועה הציונית, ואין גם כל סיכוי לממשה.⁸⁸ ברוח התפיסה המסורתית, הוא ניסח את רעיון צידוקה של הגלות בצורה חד-משמעית: "עלינו לקבל עול גלות לכפר על עוונותינו".⁸⁹

גאולה בדרך הטבע אינה עולה, איפוא, בקנה אחד עם התפיסה המסורתית, ויש בה משום מרד בתוכנית האלוהית. תחת זאת מציב מוהרש"ב את הגאולה הנסית, וזאת דווקא בניסוחה הקיצוני ביותר. "ציפיתנו ותקוותנו היא שיביא הקב"ה לנו מ"צ כב"א ותהי' (= משיח צדקנו במהרה בימינו אמן ותהיה) גאולתנו ע"י הקב"ה עצמו".⁹⁰ מובן, שבניסוחים חד-משמעיים אלו של שלילת הגאולה בדרך הטבע וחיוב הגאולה הנסית בצורתה הקיצונית ביותר, ללא ויתור

86. רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 264. ראה גם שלמון, דת וציונות, עמ' 315.

87. ראה לוז, קווים מקבילים, עמ' 284-285; חכצלת גליון 93, (תרנ"ט), עמ' 305-306; ש"ו לנדא, אור לישרים, עמ' 57-61; א"א פרידמן, קריינא דאגרתא, וארשה תר"ס; הכתב והמכתב.

88. אור לישרים, עמ' 57.

89. שם, עמ' 59.

90. שם, עמ' 47-58. ראה גם מכתב למ"י שור משנת תרס"א אצל ש"ד שניאורסון, קובץ מכתבים, ברוקלין תש"ב, עמ' כג-כו.

למען גאולה בדרך הטבע, העמיד מוהרש"ב את עצמו בראש מתנה המתנגדים לתנועה הציונית.⁹¹

על פי תפיסה זו, שבתשתיתה השגת הגלות כשלב בתהליך המשיחי, מזה, והעמדת הגאולה על בסיס נסי מזה, הפעילות הציונית והתפיסה של "גאולה כדרך הטבע" אינן יכולות שלא להיתפס כדחיקת הקץ. החתירה לפריצה להיסטוריה האנושית והניסיון לחולל שינוי במצבו של עם ישראל אינן מתרחשות בחלל נקי מבחינה דתית. משמעה של פעילות זו הוא בסופו של חשבון הפרת "שלוש השבועות". שכן אין להתעלם מכך שהציונות חותרת, כפי שמעידה הטרימינולוגיה המיוחדת לה, לממש ציפיות וחזונות, שבמסורת היהודית לדורותיה נכרך מימושם בהתערבותו הטרוסצנדרנטלית של האלוהים. לפיכך, שלילת הגלות, המיוחדת לציונות, לא רק שפירושה הפרת "שלוש השבועות", אלא שיש בה משום ערעור התפיסה המשיחית המסורתית כולה. לכן ברור שהציונות חייבת להסתכם בשלילת ערכן ומעמדם המחייב של התורה והמצוות.⁹² אכן, לא פעם נמצא את שלילת הגלות בקרב רבים מהוגיה ומורי דרכה של הציונות כשהיא כרוכה בשלילת המסורת ואף ההיסטוריה היהודית גופה.⁹³

אף ביחס למה שמכונה "הפאסיביות היהודית" נקט מוהרש"ב עמדה שאינה מותירה ספקות בדבר יחסו לציונות. כדוגמת הוגיה של הציונות, הוא היה מודע למה שמכונה "פאסיביות היהודית". הוא אף הרחיק לכת וטען, שהיא מובנית באופיים של היהודים בגולה. משמעם של דברים, שדרישת הוגיה ומורי דרכה של הציונות לנטוש את דרך הפאסיביות ההיסטורית היהודית היא בלתי מציאותית ונוגדת את טבעו של האדם היהודי. שכן, מטעים מוהרש"ב ללא שמץ ספקנות, "גם אנחנו, מצד תכונתנו היהודית אין אנו מסוגלים לזה".⁹⁴ יתרה על זאת, בניגוד להוגיה של הלאומיות היהודית המודרנית, שראו בפאסיביות היהודית רק את צדה השלילי, ראה בה מוהרש"ב נורמה חיובית, שטמונה בה גם תועלת מעשית פרגמטית, שהרי "תחת עול הגלות" רק בעזרתה יכלו היהודים לשרוד.⁹⁵

מעבר לתועלתיות שמצא ר' שלום דובער בנורמה של הפאסיביות היהודית, הוא זיהה בה מבע אימננטי לאמונתו הייחודית של עם ישראל. שכן לדעתו, יש לראות בה גילוי מובהק לדבקותו של היהודי בגאולה המשיחית ברוחה המסורתית. קרי: לאמונתו וביטחונו באלוהים. על פי תפיסה זו, משמעה של

91. ראה אלפסי, לעיל, הערה 22, עמ' 40-41. וכן שם, פולמוסו של הרב שלמה הכהן אהרונסון.

92. ראה גם לוח, קווים מקבילים, עמ' 282-285; רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 28 ואילך.

93. דיון בגווניה השונים של הזיקה בין רעיון שלילת הגלות לשלילת המסורת, התורה, המצוות וההיסטוריה היהודית ראה שלום רצבי, *אישי מרכז אירופה כ'בית שלום', אידיאולוגיה במבחן המציאות 1948-1925*, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב תשנ"ד, עמ' 278-283, ובמקורות המצוינים.

94. לוי, אור לישרים, עמ' 58.

95. *איגרות קודש*, לעיל, הערה 76, סימן קכב.

הפאסיביות היהודית היא, שעם ישראל פורש מרצונו מההיסטוריה הארצית ומחכה באמונה לבוא הקץ, תוך שהוא מת בד' אמותיה של הלכה ואמונה.⁹⁶ ואולם בכך לא סגי. "התביעה לפאסיוויות אנושית והבקשה אחר השלמות", איפשרה לו אף לבטל מבחינה חווייתית דתית את מציאותה של הגלות.⁹⁷ ביטוי ברור לעמדה זו ניתן לראות בדבריו באסיפת הרבנים בוילנה בשנת תרס"ה: "לא ברצוננו יצאנו מארץ ישראל ולא ברצוננו נשוב לארצנו הקדושה. איננו מלכנו הגלה אותנו משם והוא יחזיר אותנו לשם. צריכים לומר לעין כל, שרק הגופים שלנו הם בגלות, אבל לא הנשמות והנפשות."

ברם, עיון בדברי האדמו"ר שלום דובער מגלה, שהתנגדותו לציונות אינה מושתתת רק על יסוד דרשת "שלוש השבועות", שממנה נגזרת למעשה הפאסיביות היהודית. שכן, פרט לשלילת הגאולה בדרך הטבע מחמת מודל הגאולה הנסימסורתי, ניתן למצוא בשלילת הגאולה בדרך הטבע שגורס מוהרש"ב גם טיעונים פנימיים יותר, המעוגנים בצד אחד בזיהוי המציאות, אשר חווה אותה כתקופת "עקבתא דמשיחא", ומצד שני בנסיגה מהרדיקליזם הדתי. דהיינו, יש לחפש את התנגדותו לציונות ב"מתח המשיחי" שבו חווה את אירועי זמנו ובנסיגה אל הרדיקליזם הדתי.

מבע ברור למתח המשיחי בו חי מוהרש"ב ניתן למצוא בדבריו אל תלמידי ישיבת "תומכי תמימים" החב"דית. הוא תיאר במלים חריפות את פעולותיהם ומטרתיהם של "מפיצי השכלה". שאיפתם, לדבריו, אחת היא: "לטמא ר"ל את מוחותיהם של ילדי ישראל בכפירה בה' ובתורתו". רק טבעיים הם איפוא מבעי הסלידה החריפים שהיה נוהג להשמיע כלפיהם, כדוגמת: "הריני שונא אותם כולם, תכלית שנאת שנאתם". אולם חרף דברים אלו הוא ראה את פעולתם במסגרת המהלך המהווה את "עקבתא דמשיחא", ומשום כך גם יכול לקבוע בכמרו-נחמה: "בטוחני, שאני רואה את השינוי המר לרע ואת הצרות שהם ימיטו ויביאו על כלל ישראל, ולאחר מכן את הסוף המתוק של יובל עקבתא דמשיחא, שיביא את המשיח".⁹⁸

על בסיס מתיחות משיחית זו יש להבין גם את העיקשות בה שלל מוהרש"ב כל פעולה אנושית ותבונית. כך, למשל, במכתב מ-1902 אל ר' מנחם מאניש מאנעסזאהן, הוא פורש את נימוקיה של תפיסתו השמרנית ביותר. לטענתו, על היהדות המסורתית מוטלת החובה לפעול במסירות נפש ובכוחות עצומים על פי רוח המסורת, "ולא על פי השכל, היינו מה שהשכל מחייב". שכן, הוא מסביר:

לפי שעתה הוא זמן הביוררים היותר אחרונים דעקבתא דמשיחא, וכאשר למשל קדירה בגמר בישולה היא רותחת ביותר ובעת הרתיחה מה שבשולי הקדירה עולה למעלה וכו'. כמו כן בתוקף הביוררים בזמן האחרון הנה כמה דברים שנראים לנו על-פי שכל רחוק מאוד שיתוקן יכול להיות שהוא קרוב לגמרי.⁹⁹

96. ראה רבניצקי, הקץ המגולה, עמ' 31.

97. שם, עמ' 33.

98. ספר התולדות מוהרש"ב, עמ' 229.

99. שם, עמ' 266.

משמעתה של תפיסת מציאות זו הוא, שעל האדם היהודי בעת "הבירור האחרון", קרי: בזמננו שהוא "עקבתא דמשיחא", לוותר על תבונתו ולחדול לשאוף "לברר מה שקרוב או רחוק על-פי שכלנו".¹⁰⁰ תחת זאת חובה עליו לאחוז באמות המידה הברורות של ההלכה, או אם לצטט את לשונו הפסקנית של מוהרש"ב: "והשי"ת (= והשם יתברך) יעשה את שלו ויהיה בעזרינו. וזה חפץ ה' שאנחנו נשתדל דווקא והוא יעזור לנו".¹⁰¹ למעשה, יש לראות בדברים אלו ניסיון להצדיק את הפורמליזם ההלכתי שאימץ מוהרש"ב. וכבר למדנו, שפורמליזם הלכתי אינו אלא ביטוי ל"נסיגה מהרדיקליזם הדתי", שהיה בין מאפייני התמודדותה של התנועה החסידית עם המציאות בשלהי המאה ה"ט.¹⁰²

גישה דומה, אם כי מתוך נקודת מוצא שונה, ניתן למצוא גם בדברי רבה של ירושלים, הרב מאיר אורבך. בתגובה לטענותיו השונות של קאלישר בדבר אופיה ודרכיה של הגאולה אמר אורבך, שהגאולה היא עניין סתום ביותר, שאל לו לאדם לעסוק בו. תחת זאת חייב יהודי לנהוג על פי התפיסות המסורתיות, הרואות בתשובה את האמצעי היחיד היכול לסייע להחשת הגאולה, וכך "לעורר אהבת תוה"ק (= תורת הקודש) שבכתב ושבעל פה, ולהטות לבבינו ללכת מישרים במסלול אשר דרכו בו אבותינו".¹⁰³

גם במסגרת מאבקו של מוהרש"ב בהשכלה, נושא שבו דנתי לעיל, ניתן למצוא מבע ברור לחווייתו את אירועי זמנו כאירועי עידן שהוא "עקבתא דמשיחא".¹⁰⁴ כך, לדוגמא, בשיחה עם תלמידי ישיבת "תומכי תמימים" בלובאוויטש בשנת תרס"א (1901) תיאר מוהרש"ב את מפיצי ההשכלה ואת הציונות כחוליות בשרשרת אחת, ובהתאם לתחושת זמן זו ייחס לזמנו את מאמרם של תז"ל, "אם ראית דור אחר דור מחרף צפה לרגליו של משיח"¹⁰⁵ "הדור הראשון", הסביר על אתר, אלו "הם מורי בית הספר וחדרים מסוכנים של חב"ת מפיצי השכלה, שיחנכו את דור המחרפים ומגדפים השני שיביא את חבלי משיח בישראל ובעולם".¹⁰⁶

לכן, לא במודל הגאולה הנסית כשלעצמו יש לחפש את המוטיבציה של אדמו"רה של חב"ד, שלום דובער, ובנו ר' יוסף יצחק, לשלילה המוחלטת והקיצונית של הציונות לגוניה, ולשלילת כל יוזמה אנושית הנשענת על תבונתיותו של האדם, אם כי, כמובן, גם מקומו של מודל הגאולה הנסית לא נפקד. דווקא תחושת הקץ שאפיינה את מוהרש"ב – שחזה בהתפשטות ההשכלה והחילון ובעלייתן של התנועות הסוציאליסטיות והלאומיות ברחוב

100. ש.מ.

101. ש.מ.

102. ראה על כך פייקאו', חסידות פולין, עמ' 81-96.

103. מצוטט על פי שלמון, דת וציונות, עמ' 19.

104. ראה ש.מ., עמ' 265, והמקורות המצויים בהערות 109-114.

105. שיר השירים רבה, ב כט.

106. ספר התולדות מוהרש"ב, עמ' 229. הדברים מצוטטים מספר השיחות תש"ב של

מוהר"י. ראה גם תורת שלום עמ' 293.

היהודי, באנטישמיות הממשלתית ובהתערערתם הכלכלית והחברתית של יהודי האימפריה הרוסית, במלחמת האזרחים ומוראותיה, ואחרון אחרון במהפכה הבולשוויקית ותוצאותיה – וחוייתו את אלה כ"עקבתא דמשיחא" ו"עת הבירור", הן העומדות מאחרי הערכתו, שהתבונה האנושית ויוזמתו של האדם הן ככלי שאין בו תועלת.

אם זוכרים שתפיסה זו עולה בקנה אחד עם נטיותיה הפאנתאיסטיות הא-קוסמיות של חב"ד מראשיתה, הרי שמובנת יותר הנחרצות שבה יצא נגד הציונות.¹⁰⁷ על פי תפיסה זו, המעוצבת כבר בכתביו של ר' שניאור זלמן מלאדי, גאולת עם ישראל תתרחש לא על ידי תהליך משיחי מיוחד, כגון בירור הניצוצות ושאר הדרכים שעיצבה הקבלה הלוריאנית (תורת הכוונות ועוד). שכן, כניסוחה של רבקה ש"ץ: "הוא [רש"ד] נטל את כל המיתוס הלוריאני [קרי: המיתוס של גלות וגאולה] ופינה את השטח לרציונליזם הפאנתאיסטי האופטימי".¹⁰⁸ לשון אחר: הדרך לגאולה עוברת דרך קיום התורה ומצוותיה ולא על פי איזושהו מודל פעולה ייחודי.

ואם כך הוא ביחס לקירוב הגאולה בדרכים שהיו מקובלות בבית המדרש החסידי מיסודו של המגיד ממזריטש, קל וחומר כשהדברים אמורים בתפיסת גאולה מודרנית, פרגמטית וחילונית. המסקנה אותה יסיק איפוא, רב שלום דובער מחווייתו היהודית ומתפיסת הפאנתאיזם הא-קוממי, העגון עמוק במסורתה של חסידות החב"ד מראשיתה, תהיה: כל שנותר לאדם לעשות הוא לסמוך עצמו על ההלכה הכתובה והמסורה ולהלשיך את יהבו על ה'. כפועל יוצא מתפיסה זו פוסק מוהרש"ב, שאף אם היו הציונים כולם "שלמים עם תורת ה' ותורתו" וגם אם היה סיכוי ריאלי להגשמת מטרותיהם, הרי "אין לנו לשמוע להם לדבר הזה לעשות גאולתנו בכח עצמנו, והלא אין רשאים גם לדחוק את הקץ להרבות בתחנונים על זה, וכל-שכן בכוחות ותחבולות גשמיים, דהיינו לצאת מהגלות בכח הזרוע."¹⁰⁹

אין הדברים אמורים אך ורק בטיעון התיאולוגי-משיחי העומד ברשות עצמו, ולפיכך בכוחו לחרוץ את דינה של הציונות לכף חובה.¹¹⁰ הטיעון התיאולוגי-משיחי והמודל המשיחי עליו הוא מושתת אינם אלא רכיב אחד בלבד במסגרת תורה מסועפת, שהמוטיבציה שלה היא המתח המשיחי שבו תורה מוהרש"ב את הסיטואציה ההיסטורית של יהדות רוסיה, על רקע מצבה החברתי-כלכלי והתרבותי. בזמן שעל פי חווייתו של מוהרש"ב הוא "עקבתא דמשיחא", שבו אמות המידה של "קרוב" ו"רחוק" נטרפו, הסתמכותה של הציונות על התבונה האנושית בפרט ועל האנושיות בכלל היא העושה את התנגדותו לצינות בלתי מנערת.

107. על מגמותיה הפאנתאיסטיות והא-קוסמיות של חסידות חב"ד בספרי היסוד שלה, כדוגמת ה"תניא", ראה למשל רבקה ש"ץ, "אנטי-ספיריטואליזם בחסידות, עיונים בתורת שניאור זלמן מלאדי", מולד, 171 (1963), עמ' 513-528.

108. ראה שם, עמ' 527.

109. לרי, אור לישרים, עמ' 57.

110. רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 30.

אף בתפיסת השלמות הכרוכה בתפיסת התהליך המשיחי של מוהרש"ב, שהיטיב לתארה א' רביצקי,¹¹¹ יש כדי לאשש את טענתו, שאבן השתייה לדחייתו המוחלטת את הציונות אינה המודל המשיחי דווקא, אלא תפיסת העת כ"עקבתא דמשיחא", והבלבול הגדול המלווה את זו. לצד דחיקת הקץ, המלווה את תפיסת הגאולה בדרך הטבע, מצביע רב שלום דובער על העובדה, שפעילות למען מימושה של הגאולה בדרך הטבע פירושה התערבות ופגיעה בתהליך המשיחי. שכן כל פעילות אנושית היא התהוות הדרגתית, וכל שלב הינו קטע במסגרתו של השלם.¹¹² לפיכך, לדעת מוהרש"ב, כל עשייה אנושית אינה הולמת את תוכנית הגאולה המשיחית. משום כך הוא דחה הן את הדגם ההיסטורי של בית שני והן את הדגם המקראי של יציאת מצרים.

כי גם הגאולה שהיתה על ידי משה ואהרן לא היתה גאולה שלמה וחזרו, וכל שכן הגאולה שע"י מישאל ועזריה, גם שעשו עפ"י ירמיהו ועפ"י נביאים האחרונים שהיו עמם. ובהגלות הוּו עלינו לצפות רק לגאולתנו וישועתנו של הקב"ה עצמו, שלא ע"י בשר ודם, ותהיה גאולתנו שלמה.¹¹³

בניגוד לגאולות הקודמות, כדוגמת יציאת מצרים ושיבת ציון, תהיה איפוא הגאולה האחרונה סופית ומוחלטת. משום כך יש לתארה מעבר לכל סוג אחר של ישועה שמקומה במסגרתו של רצף הזמנים ההיסטורי. ככזו, היא אינה יכולה להיות אלא גאולה ארעית, שבינה ובין הישועה המקווה אין ולא כלום. משום כך טבעית היא מסקנתו של מוהרש"ב, שאל לו לאדם לקחת חלק בתהליך הגאולה. הגאולה האחרונה, בניגוד לאלו שקדמו לה, היא התרחשות אלוהית שבינה לבין ההיסטוריה האנושית אין ולא כלום. לפיכך היא מסורת מראשיתה ועד סופה לידי שמיים. אמור מעתה: מקורה של הפאסיביות ששלום דובער שניאורסון נושא על נס הוא לא המודל המשיחי דווקא, אלא האי אמונו בכוחה של התבונתיות והיכולת האנושית, וזאת בגין אופיו של הזמן, שאותו חווה במתיחות משיחית של בן דור "עקבתא דמשיחא".

שלילה מוחלטת זו של הציונות, שעיקרה אי אמון בתבונה ומרידה ביכולת האנושית בעידן הקץ, נוכל להבין, לדעתי, אם נראה בה חלק מתהליך שעיקרו נסיגה מהרדיקליזם הדתי אל שמרנות, שביטויה התבססות על ההלכה והמסורת הרבנית ועל מנהג אבות.¹¹⁴ בתופעה זו אף יש כדי להסביר את שיתוף הפעולה ההדוק ויחס ההערכה ההדדית שבין מוהרש"ב לבין ר' חיים מבריסק בפרט, ובין החסידות, החב"דית בעיקר, לבין המתנגדים, שבאה לידי ביטוי באור לישודים. אולם למעשה, כבר בשנת תרנ"ז, עם ייסוד ישיבת "תומכי תמימים", החל להסתמן שיתוף פעולה בין מוהרש"ב לבין ר' חיים מבריסק, שנמנה עם

111. שם, עמ' 32-34.

112. שם, עמ' 29-35.

113. שם, עמ' 58.

114. ראה פייקאו', חסידות פולין.

מנהיגיהם הרוחניים המובהקים של המתנגדים.¹¹⁵ המסורת החסידית הבחינה אף היא בהתקרבות מוזרה זו, וניסתה להסבירה בדרכים שונות. כך, למשל, באותו מקום שבו מספר מוהריי"ץ (= מוריגו הרב רב יוסף יצחק) על יחסי שיתוף הפעולה הנרקמים בין אביו, מוהרש"ב, לבין ר' חיים מבריסק, הוא אף יודע לספר, ש"נמצאו כאלה שעוררו את השנאה הקדומה של חסידים ומתנגדים". אולם הוא מוסיף:

הגאון רבי חיים הי' אחד מהאישים המיוחדים בעלי הראי' למרחוק, אישיות חכימה ביותר, ובשעת הצורך הי' מתבטא באימרה מחוכמת, קצרה וקולעת. באחת האסיפות שהתקיימה בבריסק, אמר הגאון רבי חיים: אנו מגוע משפחת הטהורים. כשהיתה התנגדות לחסידים היו שתי כתות מתנגדים, האחת שבמשך עשרות שנים חיפשה אחרי האמת והיו שבעי רצון כשמצאו אותה, והשני' שחיפשה אחרי עלילות ושקרים והביאה לאיסורים ולחרמות. היוהרו – הכריז הגאון רבי חיים – מנכדיהם של אותם מתרחרי ריב.¹¹⁶

גם קביעתו של מוהרש"ב, שבה דנו לעיל, ביחס ליישוב ארץ-ישראל, שעיקרה: אל לו ליהודי להכניס עצמו למצב העשוי לחייבו במצוות שיתקשה לקיימן – משמעה נטישת הספונטניות החסידית שאפיינה את הרדיקליזם הדתי של אבות החסידות מזה,¹¹⁷ והדגשת השמירה הקדפנית על הפורמולה ההלכתית, מזה. ואכן, בנטישת הרדיקליזם הדתי ובנסיגה אל חומותיה של ההלכה ואל מבצרה של השמרנות ניתן להסביר גם את אחד ממאפייניה העיקריים של ישיבת "תומכי תמימים", שיסד שלום דובער בתרנ"ז, קרי: הנהגת לימוד החסידות כדרך שנלמדת סוגיה תלמודית. שכן, הטעים מוהרש"ב:

תורת החסידות [...] היא תורה שלמה שצריכים ללמדה בעיון הטוב ולהבינה ולהסבירה לעצמו כלמוד הסוגיות בגליא שבתורה אלא שההפרש הוא שבגליא שבתורה לומדים הלכות שחיטה דבהמה חי' (= חיה) ועוף, ובתורת החסידות הלמוד דהלכות שחיטה הוא ביצה"ר (= ביצר הרע) נפש הבהמי והשכל הטבעי [...].¹¹⁸

ברוח זו מסביר שלום דובער במקום אחר, שמטרת הישיבה שהוא מייסד אינה להכשיר בעלי הוראה או תלמידי חכמים; לשם כך אפשר היה להסתפק בישיבות הרגילות: "לא אל זה בלבד אכוון [...] רק הנני בכל תוקף עוז ועל מנת כן הנני מייסדה, כי תלמידינו יהיו יראי אלקים [...] ואשר פריים יתנו בקיום המצוות בחיבת הקדש ולכשיגדלו ויהיו לאנשים, הנה כל אחד ואחד מהם ידע חובתו

115. ראה ספר התולדות מוהרש"ב, עמ' 45.

116. שם.

117. על אופיו של הרדיקליזם הדתי אצל אבות החסידות ראה פייקאז', חסידות פולין, עמ' 49-37.

118. מכתב מוהריי"ץ מיום טו באלול תרנ"ז, בתוך: *התמים*, חוברת א (תמוז תרצ"ו), עמ' כג. ראה גם ספר התולדות מוהרש"ב, עמ' 139.

ותעודתו בחיים".¹¹⁹

ואומנם, בכתביו ובשיחותיו של מוהרש"ב נמצא התבטאויות רבות המלמדות, שאף תפיסתו החינוכית, עליה עמדתו לעיל, מונעת בעיקרו של דבר מייחודה של העת. כך, למשל, מספר בנו מוהרי"ץ:

אני מניח – אמר אבי – כחות גשמיים וכחות רוחניים, ואניח כחות גדולים יותר, לעשות את תלמידי התמימים (= תלמידי ישיבות "תומכי תמימים") ליוסף הלל"ים¹²⁰ ולשמאל חיים"ים,¹²¹ יהודי מסירות נפש לטובת עליו הרכים [...]. ואני בטוח בחסדי השי"ת (= השם יתברך) שהיוסף הלל"ים והשמאל חיים"ים יהיו מאורי התורה והמצוות, כי החשך יכסה הארץ ועליהם ועל ידם יורח ה' בכל המדינות.¹²²

ודוק בדברים. אין רב שלום דובער חותר להכשרת התלמיד לחיים של התבוננות או תוכנה מיסטית ייחודית. מטרתו להקים דור של תלמידים בעלי מסירות נפש, שישמשו כ"מאורי התורה והמצוות" בשעה ש"החושך יכסה את הארץ", קרי: להעמיד תשתית איתנה לאורח החיים המסורתי לחיים שעיקרם קיום המצוות. התיאוסופיה החב"דית עברה כביכול תהליך קאנוניזציה.

בדרך זו הצליח מוהרש"ב ליצור מעין סינתזיה בין תפיסת עולם תיאוסופית פאנתיאסטית ביסודה לבין מתחות משיחית, והיצמדות, שיש בה יותר מפורמליזם, להלכה הכתובה והמסורה. מכאן ואילך התלמיד אינו מעיין בהגות החסידית-תיאוסופית בדרך חווייתית של התבוננות והתבודדות, אלא מתוך הפריזמה של תפיסה שעוצבה, גובשה והועברה אליו דרך סמכותו הממוסדת של המשפיע הרוחני בישיבה. במלים אחרות, כשם שבלימוד התלמוד התלמיד פועל בדרכיה של החשיבה המסורתית ועל פי כללים מוצקים של השקלא וטריא התלמודית, כך אף בלימוד החסידות. ואומנם, מן המפורסמות היתה הקפדתו החמורה בהלכה ובשמירת מסורת אבות אף בחייו היומיומיים.¹²³

אף ר' מנחם מגדל, אדמו"רה האחרון של חסידות חב"ד, שם לבו לעובדה, שאת תורתו ושיחותיו של מוהרש"ב יש להבין על יסוד המתח המשיחי שהכתיב לו את יעדו. כך, למשל, באחת משיחותיו בשנת התש"ל מתמודד ר' מנחם מגדל עם השאלה, מדוע בורות אחרונים, שהם דורות ירודים מבחינה רוחנית ודתית ביחס לדורות שקדמו להם, נגלים בקלות, ואף לפשוטי עם, תורות סוד שהיו מסורות בעבר רק ליחידי סגולה.¹²⁴ למרבה הפלא, את פשרה של

119. שם, עמ' 140. כן הוא מצייץ, שהתייסדות הישיבה אינה כשביל התורה בלבד, אלא שהתלמידים ילמדו נגלה וחסידות "בשילהוב הדוק שיהיה במה ללכת בשוק". שם.

120. יוסף הלל – מלמד דרדקי מפורסם בהנהגותיו החסידיות ומסירות נפשו, נמנה על תלמידי האדמו"ר הזקן, ר' שניאור זלמן מלאדי.

121. אף הוא חסיד מפורסם במסירות נפשו ואורחותיו החסידיות. שימש כרב בלוצין.

122. ספר התולדות מוהרש"ב, עמ' 99.

123. על שמרנות זו קל לעמוד מכל עמוד ועמוד של הספר *אשכבתא דרכי*, המתארת את ימיו האחרונים של ר' שלום דובער שניאורסון. ראה למשל *משה דובער בן ציון ריבקיץ, קונטרס אשכבתא דרכי*, ברקלין תשי"ג, עמ' ix, בהערות הכותב.

124. ראה מנחם מגדל שניאורסון, "קטע משיחת אחש"פ, התש"ל", בתוך קונטרס *ענינה של תורת החסידות*, ברקלין 1983, עמ' יט.

תופעה מוזרה זו הוא מצא דווקא במצבם הרוחני הירוד של בני הדורות האחרונים מזה, ובאופיו של הזמן שהוא "עקבתא דמשיחא" ועת הבירור הגדול, מזה. מסביר ר' מנחם מנדל:

והיות שעבודות דורות האחרונים נוגעת ממש לגמר והשלמת כל הבירורים, הרי התנגדות היצה"ר (= היצר הרע) נגדה הוא ביתר תוקף ועוז – למנוע העובד לעשות את המוטל עליו – וא"כ גם בגלל זה מוכרחים בדורות אלו לכותות מיוחדים, כדי שע"י עבודתו נוכל לקיים ולהשלים את רצונו של הקב"ה, שנתאוה הקב"ה להיות לו (ית') דירה בתחתונים.¹²⁵

ר' מנחם מנדל אף יודע להסביר, שככל שהאחריות המוטלת על בני הדור גדלה, "כך גדלה ורבה התגלות הענינים הנעלים דהתורה, לגבי התורה שקדמום", וזאת, כמובן, מתוך מטרה לסייע להם מלמעלה, בבחינת "סיעתא דלעילא", שבלעדיה לא תתעורר הגאולה למטה. ואילו באשר לשאלת הזמן ההיסטורי כלומר מתי החלו סודותיה וענייניה הרזיים של התורה להתפשט אף בקרב פשוטי עם, קובע ר' מנחם מנדל חדר-משמעית:

גילוי בתוספת רבה כזו (כלומר גילוי בצורה ברורה, הנהירה לכל בר דעת) ניכר ובוטל במיוחד במאמרו של כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע (= נשמתו עדן), אשר בהם באים ענייני החסידות בביאור יותר רחב ובהבנה והשגה שכלית יותר, מכמו שהם (בגלוי – גם לאנשים כערכנו) במאמרי רבותינו שקדמו.¹²⁶

דהיינו: בימי מוהרש"ב החל לתת את אותותיו הצורך לגילוי רזי תורה אף "לאנשים כערכנו", קרי: בימיו החל "דור הבירור", ומוהרש"ב פעל והפיץ את תורתו מתוך היענות לאופיה המשיחי של העת. על יסוד דברים אלו קל להבין את דברי ההערכה המיוחדים שהקדיש א"ח גליגשטיין לפעלו של מוהרש"ב, בפתח ספר התולדות, רבי שלום דובער אדמו"ר מוהרש"ב, שללא ספק נכתבו על דעתו של ר' מנחם מנדל שניאורסון:

תקופת השנים תרמ"ג-תר"פ – ימי נשיאותו של נושא ספר זה – היא אחת התקופות הכי מוצלחות בדברי ימי החסידים בכלל והרחבת והעמקת תורת חב"ד בפרט. [...] וכדאית היא תקופה זו להתבונן בה בתשומת לב על כל המפעלים הכבירים שנתחדשו בה הודות נשיאה ומנהיגה הרבי מוהרש"ב נ"ע (= מורנו הרב שלום דובער נשמתו עדן), הן בחיזוק ענייני עבודת החסידות והן בהפרחת והתרחבות לימוד תורת חב"ד בין החסידים.¹²⁷

125. שם, עמ' כא.

126. שם, עמ' כב.

127. א.ח.ג. "דברים אחרים", ספר התולדות מוהרש"ב (ללא ציון מספר עמוד).

ה. סיכום

התנגדותו הנחרצת של מוהרש"ב שניאורסון לציונות ולהשכלה הלמו את מסגרותיו של מודל הגאולה המסורתית. ברם, בחינת המוטיבציה שלהן מגלה, שאת מקורן, או לפחות את הסיבה לעוצמתן, יש לחפש גם בהיחשפות למתח המשיחי, שהיה אחד ממאפייניה של תקופתו. מבחינה זו ניתן לומר שירשיו, ר' יוסף יצחק שניאורסון ור' מנחם מנדל שניאורסון, לא רק שנחשפו בעקבותיו למתח משיחי זה, אלא אף אימצו דפוסי פעולה ההולמים את מודל המשיחיות האקטיבית. ברם, ראשיתו של התהליך, שעיקרו אימוץ דפוסי פעולה של משיחיות אקטיבית, נעוץ בהתמודדותו של מוהרש"ב עם גורלה של יהדות רוסיה בשלהי המאה ה־19 ובשני העשורים הראשונים של המאה ה־20; עם מלחמת העולם הראשונה ותוצאותיה; ואחרון אחרון, עם חורבנו של המרכז היהודי של החברה המסורתית ברוסיה הבולשוויקית מזה, והנסיגה מהרדיקליזם הדתי אל השמרנות והפורמליזם ההלכתי מזה.

כללם של דברים, תפיסותיו של מוהרש"ב בדבר אופיה של התקופה כ"עת הברור" ו"עקבתא דמשיחא" שבו והעמידו את שאלת הגאולה במרכזה של החשיבה החב"דית. לפיכך אין זה מתמיה כלל, אם לאחר יותר ממאה שנות התמקדות ביחיד, ב"בינוני" ובעולמו, הופך העיסוק ברעיון המשיחי, בגאולה ובאופיה לנושא המרכזי והדומיננטי ביותר בימי ירשיו של מוהרש"ב, ר' יוסף יצחק שניאורסון, וחתנו ר' מנחם מנדל שניאורסון.