

תפיסות של הציונות בהגות היהודית האורתודוקסית

מקובל להבחין ביהדות הדתית-אורתודוקסית בין שני מתנות, הנבדלים בעמדתם כלפי הציונות: המחנה הציוני-דתי המאורגן במסגרת תנועת המזרחי וממשיכתה המפד"ל, וכנגדו המחנה הלא-ציוני, המאורגן באגודת-ישראל. להבחנה דיכוטומית זו יש המוסיפים קטגוריה שלישית של אורתודוקסיה אנטי-ציונית קיצונית המצויה כיום בשורות העדה החרדית, או נטורי-קרתא. לאמיתו של דבר, ההבחנה האמורה כלל אינה ממצה את קשת העמדות בנושא היחס לציונות בציבור האורתודוקסי, ואין בכוחה להציג תמונה נאמנה ומקיפה של הנושא, שכן הפולמוס משקף הבדלי גישה ביחס להיבטים שונים של הציונות, כשאין בהכרח התאמה בין העמדות בתחומי ההתייחסות השונים.

אפשר לציין שלושה ממדים או היבטים בציונות, ובמקביל – שלושה מישורי התייחסות אליה מצד החוגים האורתודוקסיים.

א. הציונות כמפעל של עליה והתיישבות יהודית בממדים נרחבים בארץ-ישראל, והכשרת התנאים הכלכליים והמדיניים לשם כך. היבט זה של הציונות נגדיר כאן כ"מפעל הציוני", כשהכוונה היא לעצם הפעילות לישוב יהודים בארץ ולהכרה בזכותם עליה, מבלי להתייחס לשאלת זיקתה של פעילות זו לתנועה או לאידיאולוגיה הציונית.

ב. הציונות כתנועה המאגדת במסגרתה חוגים שונים ומגוונים בעם היהודי, והכוללת יחידים וקבוצות בעלי השקפות ואורחות חיים חילוניים, לצידם של שומרי תורה ומצוות.

ג. הציונות כאידיאולוגיה של לאומיות מודרנית, המייחסת ערך ראשון במעלה לטיפוחם המכוון של רגשי סולידריות ושותפות-גורל לאומית, ולביסוסם על סימני היכר משותפים של יחוד לאומי כמוצא אתני, שפה ותרבות, טריטוריה ושלטון מדיני.¹

כפי שניווכח, ניתן לשלול את הציונות כאידיאולוגיה וכתנועה, ולחייבה כמפעל של עליה והתיישבות. בגישה זו, היחס החיובי למפעל הציוני כשלעצמו,

1. הגדרה זו של לאומיות מודרנית, היא על-פי יעקב כץ, לאומיות יהודית: מסות ומחקרים, ירושלים תשל"ט, (להלן: כץ) עמ' 15-16.

אינו כרוך בהכרח בנכונות לשתף פעולה עם חילוניים במסגרתו. למרות שהפולמוס במחנה הדתי התנהל במקביל בכל שלושת המישורים, הרי שבתקופות שונות הוקנתה עדיפות למימד זה או אחר של ההתייחסות לציונות, שהפך לתחום המחלוקת הדומיננטי באותה תקופה.

מנקודת-מוצא זו ניתן גם להסביר את ההבדל שבין תגובותיהם של החוגים האורתודוקסיים כלפי שלבים או גילויים שונים של ההתעוררות הציונית. ביחסם של חוגים רחבים בציבור האורתודוקסי כלפי הציונות ניכרת החרפה גוברת והולכת, ככל שמתבררים ומתבלטים גילויי החולין שבמעשה וברעיון הציוני. במקביל חל תהליך של העמקת הקיטוב במחנה הדתי על רקע שאלת היחס לציונות.

האורתודוקסיה ויחסה למעשה הציוני בתקופת "מבשרי ציון" בשלבה הראשון של ההתעוררות הציונית, שהוא השלב של "מבשרי ציון" (מאמצע המאה התשע-עשרה עד 1880),² נסב עיקר הוויכוח ביהדות האורתודוקסית על שאלת היחס למעשה הציוני, והמחלוקת התמקדה בשאלה העקרונית: היש לחייבו, בהיותו בגדר "אתחלתא דגאולה" והכשרת הקרקע להגשמת החזון המשיחי, או שיש לשלול אותו, בהיותו ניסיון להחשת הגאולה באמצעים טבעיים, הפסול על-פי המסורת הדתית.

הפולמוס נתגלע על רקע פעילותם של הרבנים קלישר ואלקלעי ותומכיהם למען עליה והתיישבות יהודית בהיקף נרחב בארץ-ישראל, במטרה לקרב על-ידי כך את בוא הגאולה.³ הרבנים "מבשרי ציון" ציטטו פסוקים ומדרשים מהם משתמע, לדעתם, כי הגאולה תבוא בצורה הדרגתית, ובשלביה הראשונים היא תתממש באופן טבעי על-ידי פעילות אנושית-רציונלית. "גאולת ישראל אשר אנחנו חוכים לה," – כתב הרב קלישר בספרו "דרישת ציון" – "אל יחשוב כי פתאום יירד השם יתברך שמו משמיים ארץ לאמור לעמו: צאו [...] כי אם מעט מעט תבוא גאולת ישראל [...] כי ראשית הגאולה [...] על-ידי התעוררות רוח נדיבים, ועל-ידי רצון המלכויות לקבץ מעט מני פזורי ישראל לארץ הקודש."⁴

מתנגדיהם של "מבשרי ציון", כמו שוללי המפעל הציוני בתקופות מאוחרות

2. כץ, "לביורור המושג מבשרי הציונות", עמ' 263–284.

3. על הרבנים קלישר ואלקלעי, ראה כץ, "דמותו ההיסטורית של הרב צבי הירש קלישר", עמ' 285–307; "משיחיות ולאומיות במישנתו של הרב יהודה אלקלעי", עמ' 308–356.

4. הרב צבי הירש קלישר, "דרישת ציון", הכתבים הציוניים של הרב צבי קלישר (בעריכת ישראל קלוזנר), ירושלים תש"ז, (להלן: הרב קלישר) עמ' ל"ח.

יותר, הסתמכו כנגד זאת על כתובים ומפרשים אשר לדעתם אסרו כל מעשה להחשת הגאולה בידי אדם ובאמצעים רציונליים; הם הציגו כ"דחיקת הקץ" כל פעולה מאורגנת ובממדים נרחבים לשוב יהודים בארץ-ישראל, להכרה בזכותם עליה, ולכינון ריבונות מדינית יהודית בתחומה. לעניין זה נסמכו השוללים ביחוד על המדרש הידוע בדבר "שלוש השבועות שהשביע הקב"ה את ישראל", ובכללן "שלא ידחקו את הקץ" ו"לא ימרדו באומות העולם".⁵

מחייבי המפעל הציוני ושולליו בתקופת "המבשרים" הסתייעו גם בטיעונים פרגמטיים, אף שייחסו להם בדרך-כלל חשיבות מישנית בלבד. כך הצביעו המחייבים על התרומה של ההתיישבות בארץ לשיפור מצבם הכלכלי של יהודים השרויים במצוקה בגלות, וביחוד עמדו על הערך שבפעולות העליה וההתיישבות מבחינת קיום המצווה של ישוב ארץ-ישראל. לעומת זאת הדגישו המתנגדים את הקשיים הכלכליים והפוליטיים שבביצוע תוכניותיהם של "המבשרים" או של "החברה לישוב ארץ-ישראל".⁶

כניגוד לציונים דתיים בתקופה מאוחרת יותר, ראשוניה של הציונות-הדתית לא הוטרדו כמעט על-ידי בעיות האנטישמיות ורדיפות היהודים, שהרבו להעסיק את הציונות בכללה מאז התפרצות הגל המחודש של שינאת ישראל באירופה ברבע האחרון של המאה התשע-עשרה.⁷ בעוד שהציונות המאוחרת יותר נבעה במידה רבה מכשלון האמנציפציה, הרי הציונות של "המבשרים" יש בה משום תגובה על הישגי האמנציפציה, וניסיון להמציא פתרון לבעיות שזו העלתה בחיי היהודים והיהדות.

האמנציפציה השפיעה על התעוררות רצון הגאולה האקטיבי בקרב יהודים מסורתיים משתי בחינות – בחינת החיוב שבה, מול בחינת השלילה. מצד החיוב נתפסה האמנציפציה כהכשרת הקרקע, כיצירת התנאים וההזדמנות לפעולה מעשית של הגשמת חזון הגאולה, שבתנאים של קדם-אמנציפציה לא ניתן היה להוציא אל הפועל. האמנציפציה אף נתפסה בהגותם של "המבשרים" כאות וסימן לתחילת הגאולה. בנקודה זו מעניין להשוות בין יחסם של "מבשרי ציון" המסורתיים לאמנציפציה לבין יחסם של הרפורמים וחוגים אחרים שתמכו בהשתלבות היהודים בארצות מושבם שבגלות. לא רק "המתקנים בדת" ושאר חסידי ההשתלבות, אלא גם ראשוני הציונות המסורתיים, כרבנים קלישר

5. מדרש רבה, שיר השירים פרשה ב, ירושלים תשל"ל, כרך ב, עמ' 32; מסכת כתובות, דף ק"א, עמוד א'.

6. יוסף שלמון, "תגובות הציבור המסורתי לחברת ישוב ארץ-ישראל (1860–1864)", מדרכי אליאב (עורך), ספר שרגאי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 15–39.

7. כץ, עמ' 275–292.

ואלקלעי, התייחסו בחיוב עקרוני לאמנציפציה, ואף ביקשו לקשר בינה לבין חזון הגאולה שבמסורת היהודית. אלא שה"מתקנים" ביקשו להציג את האמנציפציה עצמה כהגשמה של הרעיון המשיחי, כשהם ממירים את חזון השיבה לציון באידיאל ההשתלכות בארצות מגוריהם. לעומת זאת נתפסה האמנציפציה על-ידי הרבנים קלישר ואלקלעי ותומכיהם כהזדמנות וכאות מבשר לגאולה, שתבוא לכלל מימוש על-ידי שיבת היהודים לארצם.⁸

האמנציפציה השפיעה על התעוררות רצון הגאולה האקטיבי גם מבחינה פסיכולוגית. השיפור הגדול שחל במצב היהודים ובמעמדם החברתי והפוליטי חיזק, אומנם, בחוגים רחבים את מגמת הטמיעה ואת הנכונות לותר על היחוד הלאומי היהודי, ולהתנער מן הרעיון המשיחי במוכנו המקורי. ואולם בחוגים אחרים, ביחוד אלה שהוסיפו לשמור אמונים למסורת הדתית, שיפור מעמדו והעלאת קרנו של העם היהודי בעקבות האמנציפציה הביאו דווקא להתעוררות השאיפה לשחרור לאומי, שהושפעה גם מן הדגם של התנועות הלאומיות באירופה.⁹

גם מצד השלילה שבה השפיעה האמנציפציה על גילויים מוקדמים של התעוררות ציונית בחוגים דתיים-אורתודוקסיים. לצד השיפור במעמד היהודים היא הביאה לגילויים של חילון וטמיעה, וסייעה להיווצרות פילוג עמוק בעם על רקע שאלת היחס והזיקה ליהדות המסורתית.

בחוגים שהוסיפו לשמור אמונים למסורת הדתית, היו שקיוו כי בארץ-ישראל ניתן יהיה לכוון מחדש ועל בסיס איתן ומוצק יותר את החברה היהודית המסורתית, שנחשפה לתהליכים של החלשה והתערערות בגולה. הללו גם ציפו שהתעוררות לשיבת ציון תשמש מחסום בפני גילויי החילון וההתבוללות שנפוצו בהשפעת האמנציפציה.¹⁰

האורתודוקסיה ושאלת השיתוף עם החילוניים בתקופת חובבי-ציון בתקופת "המבשרים" לא היה כמעט מקום לפולמוס במחנה האורתודוקסי

8. הרב קלישר, עמ' מ-מ"ה, וכן כץ, עמ' 290-293.

9. "לגאון ולתפארת היא לעם ישורון" - כתב הרב קלישר - "אשר לאהבת ארץ אבות ידרושון, הנקרא (נאטיאנאלע), וכי נופלים אנחנו מכל העמים אשר דמם ורכושם כאפס נחשב למו נגד אהבת ארצם ועמם." קלישר, עמ' קכ"ט. הלאומיות המודרנית השפיעה בצורה חזקה עוד יותר על הרב אלקלעי, ראה: כץ, עמ' 332-337.

10. רמזים שונים לכך מצויים בכתבי "המבשרים". כך למשל מסמך הרב אלקלעי את דבריו על הצורך בהתעוררות לשיבת ציון לדברים בגנות התנועה הרפורמית וגילויי ההתבוללות הכרוכים בה. ראה כתבי הרב יהודה אלקלעי (בעריכת יצחק רפאל), ירושלים תשל"ה, כרך ב', עמ' 644, 663.

בשאלת השותפות עם החילוניים ברעיון ובמעשה הציוני. "מבשרי ציון" ותומכיהם היו ברובם הגדול שומרי תורה ומצוות, ויכלו לתאר לעצמם את הציונות כתנועה שרעיונה ומפעליה יתבססו על הנאמנות ליהדות המסורתית. במצב זה חלה תמורה משנתארגנה תנועת חובבי ציון בעקבות הפרעות ברוסיה בשנת 1881. לראשונה קמה תנועה שעסקה בפעולות עליה והתיישבות בארץ ישראל, ואשר רבים ממנהיגיה וחבריה רחקו מן הדת בהשקפותיהם ואורחות חייהם. התארגנותם של חובבי ציון הביאה להעתקת נקודת הכובד של המחלוקת ביהדות האורתודוקסית משאלת היחס למפעל הציוני וסוגיית דרכי הגאולה, לשאלת הלגיטימיות של שיתוף הפעולה עם חילוניים במסגרת התנועה לישוב ארץ ישראל.¹¹

גם בין הנכונים לאמץ את עמדת "מבשרי ציון", שגרסו כי אין כל פסול בעשייה אקטיבית למען רעיון שיבת ציון, נמצאו כאלה שבאורח עקרוני לא הסכימו לחייב עקב כך גם שיתוף פעולה עם חילוניים, בהיותו בבחינת "התחברות עם רשעים". ביותר הביעו הללו התנגדות להשתתף בתנועה שמקום מרכזי בהנהגתה תופסים יהודים פורקי עול תורה ומצוות. מתנגדים אחרים לתנועת חובבי ציון הדגישו יותר שיקולים פרגמטיים, כגון חשש לפגיעה בדת מצד תנועה שחלק ניכר ממנהיגיה וחבריה הם חילוניים, והאפשרות להשפעה שלילית על יהודים דתיים המצטרפים לתנועה. ביחוד התריעו מתנגדיהם האורתודוקסיים של חובבי ציון על הסכנה שבישוב יהודים שאינם מקיימי מצוות בארץ ישראל. בשל קדושת הארץ, חמור ביותר נזקם ועונשם של מחללי הדת בתוכה, שכן אין ארץ הקודש מקבלת עוברי עבירה. לפיכך שללו בעלי גישה זו כל אירגון ופעולה, שהיה בהם כדי לעודד עליה והתיישבות "בלתי מבוקרת" בארץ ישראל.¹²

בין מחייביה של תנועת חובבי ציון במחנה האורתודוקסי היו שהצביעו על החיוב העקרוני שבשותפות ואחדות בין כל חלקי העם, ובכלל זה – דתיים וחילוניים, ביחוד שהשיתוף הוא למטרות נעלות כישוב ארץ ישראל. אחרים

11. על עמדותיה של היהדות האורתודוקסית ביחס לתנועת חובבי ציון, ראה יוסף שלמון, "העימות בין החרדים למשכילים בתנועת חובבי ציון", הציונות, תל-אביב תשל"ח, עמ' 43-77 (להלן: שלמון, הציונות); "המאבק על דעת הקהל החרדית במזרח-אירופה ביחס לתנועה הלאומית בשנים 1894-1896", ע. אטקס וי. שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, ירושלים תש"ם, עמ' ש"ל-שס"ח.

12. ביחוד רבה היתה ההתנגדות לבייל"ויים, שנודעו כחילוניים מובהקים בהשקפותיהם ואורחות חייהם. במכתב של אחד מאנשי הישוב הישן המצוטט עליידי שלמון, נאמר על הבייל"ויים כי "נזח לה לארץ אבותינו להיות מעון תנים ובנות יענה, מלהיות מערת פריצים כאלה", שלמון, הציונות, עמ' 59.

הדגישו יותר שיקולים פרגמטיים, כגון הצורך לגייס את מירב הכוחות למען המפעל הציוני. צינה גם האפשרות להשפיע לטובה על החילונים שבתנועה, ולקרבתם לתורה ולמצוותיה.¹³

קו הגבול שהפריד בין מחייבים ושוללים של תנועת חובבי-ציון בציבור האורתודוקסי, לא היה מוגדר וחד-משמעי לחלוטין. בין תומכיה הדתיים של התנועה היו ססיגו והתנו את עמדתם החיובית בסייגים שונים. אף מנהיגם של חובבי-ציון הדתיים, הרב שמואל מוהליבר, הביע את מורת-רוחו מהרכבה החילונית ברובו של הנהגת התנועה, ותבע להעמיד בראשה יהודים שומרי תורה ומצוות.¹⁴ הרב מוהליבר גם ניהל מאבק נגד הביל"ויים, ודרש לחייבם להקפיד על אורח-חיים דתי, ולהתנות בכך את התמיכה הציבורית בהם.¹⁵

בין המנהיגים החרדיים היו כאלה שנטו תחילה לתמיכה בתנועת חובבי-ציון, אולם שינו את עמדתם בעקבות השמועות שהגיעו אליהם בדבר אורח-חיהם החילונית של חלק מן המתיישבים בארץ.¹⁶ בציבור החרדי נמצאו גם רבים למדי שהתקשו לנקוט עמדה מוגדרת כלפי התנועה, שטיבה לא הוברר להם די הצורך מבחינת יחסה לדת ולמסורת. חוגים אלה גילו אהדה רבה כלפי עצם הרעיון של "חיבת ציון", והיו נכונים לתמוך בצורה פעילה במאמצים לישובם של יהודים בארץ-ישראל. ואולם, ככל שהתרבו השמועות על מעשים של חילול הדת בקרב ההתיישבות היהודית החדשה בארץ, כן גברה הנטיה בחוגים הללו להמיר את עמדתם המחייבת בעמדה מהססת או אף מסתייגת כלפי תנועת חובבי-ציון. עם זאת, רבים בציבור האורתודוקסי, ובתוכם רבנים בעלי השפעה, הוסיפו לתמוך בחובבי-ציון ולסייע בידם ככל יכולתם. גם מבקריה של התנועה לא נקטו בדרך-כלל עמדת שלילה כה קיצונית כלפיה, כפי שנתגלתה ביחסם של רבים מן החרדים כלפי הציונות בתקופה מאוחרת יותר. הסיבה לדבר היא, שלמרות מציאותם של חילונים בהנהגת חובבי-ציון, הרי שחברי התנועה ואוהדיה היו ברובם הגדול יהודים שומרי מצוות. גם בהתיישבות החדשה בארץ-ישראל היה משקלם של החוגים המסורתיים באותה תקופה ניכר ביותר, ומושבנות העליה

13. שם, עמ' 60-61.

14. בוועידת דרוגוניק של חובבי-ציון (1887), ביטא הרב מוהליבר את עמדתו בקריאתו הנרגשת "יהודים כשרים אנכי מבקש", שם, עמ' 49.

15. שם, עמ' 58.

16. בין הללו ששינו את עמדתם נמצאו גם גדולי תורה ומנהיגים מן השורה הראשונה של היהדות החרדית, כגון הרב חיים סולובייצ'יק, שהתרחק מחובבי-ציון לאחר שהגיעו אליו ידיעות על אופיים החילוני של הביל"ויים; יוסף שלמון, "עמדת החברה החרדית ברוסיה-פולין לציונות", אשל באר-שבע, באר-שבע 1976 (להלן: שלמון, אשל באר-שבע), עמ' 419.

הראשונה הקפידו ברובן על שמירת הדת בחייהן הציבוריים, ונתנו לכך ביטוי בתקנות שלהן.¹⁷ החילונים בהנהגת חובבי-ציון נאלצו איפוא להתחלק בעמדות-ההשפעה ובהכוונת מטרותיה ופעולותיה של התנועה עם מנהיגים דתיים, שתפסו בה עמדות-מפתח מדרגה ראשונה כמעלה. מנהיגים אלה, שהבולט בהם היה הרב שמואל מוהליבר, זכו למידה רבה של הצלחה במאבקם הנמרץ להגברת ההשפעה הדתית על תנועת חובבי-ציון, ומנהיגיה החילוניים של התנועה הרחיקו לכת בכוננותם להיענות לתביעות שומרי המצוות שבתוכה.¹⁸ כתוצאה מכך היה בסיס ריאלי לתקוותם של חובבי-ציון הדתיים, שיעלה בידם להטביע את חותמה של המסורת הדתית על התנועה ועל מפעל ההתיישבות שלה בארץ-ישראל.

אפשר להצביע על גורם נוסף למיתון ביקורתם של החוגים האורתודוקסיים כלפי חובבי-ציון, ביחוד בתקופתה הראשונה. תנועת חובבי-ציון היתה בעלת אוריינטציה מעשית מובהקת. נמצאו בה אומנם יחידים וקבוצות שדגלו באידיאולוגיה של לאומיות יהודית מודרנית. אולם, התנועה בתור שכזו העדיפה דווקא לטשטש את המימד האידיאולוגי והמדיני שלה, ולהתרכז בפעילות מעשית ליישוב ארץ-ישראל.¹⁹ להתמקדות על ההיבט המעשי של הציונות היו אומנם גורמים אחדים, אולם השפיעה בעניין זה גם המגמה של החילונים שבהנהגת התנועה להימנע ככל האפשר מחידוד הניגודים בינם לבין החוגים האורתודוקסיים, ניגודים שהתמקדו במישור הרעיוני. כתוצאה מכך היה בסיס לשיתוף-פעולה בין המחנות השונים שנבדלו בהשקפת-עולמם ואורחות-חיהם, אולם חתרו לאותה מטרה – ישוב יהודים בארץ-ישראל.

עליית הגורם האידיאולוגי והתמורה ביחס לציונות

במצב המתואר לעיל חל מיפנה כאשר החלה להסתמן העליה הבולטת במשקלו של הגורם האידיאולוגי בציונות. להתפתחות זו גורמים אחדים, ובכללם הכשלונות ותחושת אי-הנחת בתחום הפעולה המעשית הציונית. ביחוד השפיעה בכיוון זה הופעתו של אחד-העם בזירה הציבורית כדובריה של "הציונות

17. תקנות של ראשון-לציון נאמר כי חברי המושבה מחוייבים "להתהלך לרוח תורתנו ולאום ישראל", ונקבע כי "בני המושבה מחוייבים לקיים כל המצוות התלויות בארץ" (סעיף ל"ו), ראה שמואל יבנאלי, תקופת חיבת-ציון, ירושלים תשכ"א, עמ' 198–201; ראה גם תקנות ראש-פינה, שם, עמ' 202–206, סעיפים ל"ו, מ', מ"ד.

18. שלמון, הציונות, עמ' 62–63.

19. ויטל, המהפיכה הציונית, תל-אביב 1968, פרק 6.

התרבותית", שתבעה להעתיק את נקודת-הכובד למישור החינוך והאידיאולוגיה, ולהתרכז בטיפוחה והפצתה של תרבות ותודעה לאומית, שתשמש בסיס לשמירת יחודו ואחדותו של העם היהודי בתנאים שלאחר האמנציפציה.

כינונה של התנועה הציונית על-ידי הרצל הביא לראשונה ליצירת תנועה לאומית מודרנית שביקשה לייצג את כלל יהודי העולם, ולגבשם במסגרתה לחטיבה לאומית המצטיינת ב"רצון קיבוצי" וכושר פעולה מדיני, וחותרת להתקבל כתבר ריבוני ושווה-זכויות במשפחת העמים. בניגוד לתפיסת הלאומיות של אחד-העם, שהדגישה את המימד התרבותי-היסטורי כבסיס לאחדותו ויחודו של העם היהודי, הושם הדגש בתפיסתו של הרצל על המימד הטריטוריאלי-פוליטי של הלאומיות. שתי האסכולות של הציונות, זו המדינית וזו התרבותית ניצבו, עם זאת, על הקרקע המשותפת של האידיאולוגיה הלאומית המודרנית, אשר, כהגדרתו של יעקב כץ, "מאופיינת על-ידי הפיכתם של נתונים אתניים לערכים מוחלטים."²⁰ אידיאולוגיה זו מקדשת את עצם הקיום הלאומי, ומטפחת במכוון סימני היכר משותפים של הקבוצה הלאומית, המשמשים לחיזוק אחדותה ויחודה ונעשים ל"כעין מצוות" המוטלות על חבריה.

הופעתם של אחד-העם והרצל בזירת ההנהגה הציונית והקמתה של ההסתדרות הציונית, הביאו להעתקת נקודת-הכובד בהתייחסותם של האורתודוקסים לציונות אל המימד האידיאולוגי של התנועה. מנקודה זו ואילך נתפסה הציונות על-ידי רבים מאוד בציבור האורתודוקסי כתופעה העומדת בניגוד ליהדות המסורתית, והעלולה להיות סכנה חמורה ביותר לגביה. מבקריה האורתודוקסיים של הציונות שוב לא הדגישו את עניין "דחיקת הקץ" שבמפעל הציוני, או אף את עצם השיתוף עם החילונים, כגורמים ליחסם השלילי כלפי תנועה זו. במקום זאת הם שמו את הדגש על הוקעתה של הציונות כניסיון להמיר את היהדות המסורתית של תורה ומצוות בלאומיות חילונית של טריטוריה, שפה ושלטון מדיני.

הבלטת המימד האידיאולוגי של הציונות הגבירה איפוא והחריפה ביותר את ההתנגדות כלפיה בקרב הציבור האורתודוקסי. ראשיתה של מגמה זו בתמורה שחלה ביחסם של חוגים אורתודוקסיים כלפי תנועת חובבי-ציון בשלב המאוחר שלה, מאז הופיע אחד-העם כהוגה בעל השפעה בתחומה,²¹ והמשכה – ביחס השלילה שגילו חוגים אלה ברובם הגדול כלפי ההסתדרות הציונית, שנתפסה

20. כץ, עמ' 15.

21. יהושע קניאל, המשך ותמורה: הישוב הישן והישוב החדש בתקופת העליה הראשונה והשנייה. ירושלים תשמ"ב (להלן: קניאל) פרקים 5-6.

על ידם כמזימה מאורגנת ומתוכננת לעקור את בסיס קיומו המסורתי של העם היהודי, ולשנות בצורה רדיקלית את צביונו ואורחות-חיינו.²²

שלילת האידיאולוגיה הציונית – גישת המחנה החרדי בתגובה על הקמתה של התנועה הציונית הוציאו מתנגדיה במחנה האורתודוקסי ספר בשם "אור לישרים", ובו קובץ של חוות-דעת מפרי עטם של רבים מאלה שנחשבו לגדולי התורה שבדור. בדברי הביקורת החריפים הכלולים בספר בולט במיוחד המוטיב של שלילת הציונות, בהיותה אידיאולוגיה של לאומיות מודרנית המכוונת לשמש כתחליף חילוני לדת היהודית. כותב הרב אליקים שמואל שפירא על הציונים: "וגם אנוכי ידעתי את ההירוס הגדול אשר המה עושים בכנסת ישראל [...] ולא לאמונה גברו בארץ, ובדגל לאום ידגילו (ואנחנו בשם אלוקינו נדגול) ואי לאום? אם משליכים תורה הקדושה ומצוותיה לארץ חסד-וחלילה, ואיככה נקרא מדינת-ישראל ללא תורה ומצווה חסד-וחלילה?"²³ הרבי מלובאוויטש, רבי שלום דובער, מדגיש כי "כל חפצם ומגמתם [של הציונים] הוא לפרוק רק עול תורה והמצוות, ולהחזיק רק בהלאומיות וזה תהיה יהדותם [...] ורק הלאומיות יהיה דגלם."²⁴

על-פי ההשקפה האורתודוקסית האנטי-ציונית, תופעות שכרוכים בהן גילוי-יים של כפירה וחילון הן שליליות לחלוטין ואינן עשויות להצמיח דבר חיובי כלשהו או לסייע להתפתחותו. לפיכך אף עמדות ופעולות שהמסורת היהודית מייחסת להן ערך חשוב ונכבד, מופקעות לחלוטין מן החיוב שבהן ומקבלות צביון שלילי, משעה שהן מתקשרות להשקפת-עולם חילונית ונעקרות משורשן בדת. בגישה האמורה שואב מעשה המצווה את תוקפו וערכו מן ההכרה בתוקפו האלוקי, ומהיותו חלק בלתי-נפרד מן המערכת הכוללת של המסורת היהודית המקודשת. מנקודת-מוצא זו אין כל מקום לברך על גילויים כהזדהות עם העם היהודי, או עליה והתיישבות בארץ-ישראל, משהללו מבוססים על "הרגש הלאומי", ולא על האמונה בדת ישראל ועל הכרת המחוייבות המוחלטת כלפי מכלול מצוותיה.

על-פי גישה זו, זיקתם הלאומית של יהודים חילוניים לא זו בלבד שאין בה מן החיוב, אלא היא כשלעצמה תופעה שלילית ומסוכנת. הלאומיות המודרנית

22. אמנם, כפי שניזכר, לא מעטים הגיעו למסקנה זו בשלב מאוחר יותר, לאחר שנכשלו בניסיונם לנטרל את התנועה הציונית מהשפעת הגורם האידיאולוגי.

23. ש.ז. לנדא וי. רבינוביץ' (עורכים), אור לישרים, ורשה תר"ס (להלן: אור לישרים), עמ' 57-56.

24. שם, ע' 58.

המקדשת את "האחדות הלאומית" ומעריצה כערכים עליונים גורמים מלכדים כארץ, שפה ומדינה – נתפסת על-ידי רבים מן ההוגים האורתודוקסיים כחטא החמור ביותר של "עבודה זרה". הרב אלחנן וסרמן מגדיר כ"עבודה זרה" "כל עניין ועניין הנראה לו לאדם כגורם בלתי תלוי בדעת השם יתברך, ויכול להיטיב או להרע."²⁵ לפיכך הציונות אינה אלא סוג של עבודה זרה מודרנית, שסכנתה חמורה במיוחד, כיוון שיהודים פורקי עול תורה יסווה בניסיון למרוד בקב"ה.²⁶ יומרת הציונות לשמור על זהות יהודית ולטפח את הזיקה לעם ישראל ולארצו, אף מחמירה את הסכנה שבה. ראיית הסוטים והממרים כיהודים כשרים לכל דבר אם אך מילאו אחר חובות הסולידריות הלאומית ונתנו ידם למפעל הציוני, היא המקנה לגיטימציה למרידה באל ולפריקת עול תורה ומצוות בהתייחסו ליהודי המתבולל כותב הרב שלום דובער מלובאוויטש: "אומנם האיש הזה [...] יודע הוא אשר סר מדרך התורה והמצווה ואינו יהודי ר"ל, ויש תקווה אשר ישים אל לבו וישוב אל ה' [...] אך הציונים התחכמו לרעה הרבה יותר, ונתנו את הלאומיות תמורת התורה והמצוות [...] ועושים הנחה אצל עם ישראל, אשר כל עניין התורה והמצוות הם רק עצה להחזיק את הקיבוץ ולא חובת הגוף [...] ועתה הלאומיות מחליפה את מקום הדת, והיא העצה להחזיק קיום החברה. ואחרי הנחה זו, הנה הנכנס בחברת הציונים אינו חושב עצמו למחוייב כלל בקיום התורה והמצוות, באשר לפי חשבונו הוא יהודי כשר, אחרי שהוא לאומי נאמן."²⁷

גישתם הסתגרנית הקיצונית של רבים מן הציבור החרדי בארץ-ישראל בתקופת הישוב, נומקה אף היא בהתנגדות הנמרצת לכל שיתוף עם חוגים המבקשים להמציא תחליף של לאומיות חילונית לדת היהודית, ולהקנות לגיטימציה לפריקת עול תורה ומצוות בתחומה של היהדות. מנהיגה של אגודת-ישראל בארץ, הרב משה בלויא, עורך בספרו על המנהיג החרדי הרב זוננפלד השוואה בין מצבם של היהודים הדתיים בארץ ובחור"ל. לדעתו, בחור"ל היה המאבק עם החילונים קל יותר, כיוון ששם "היתה המלחמה בין יהודים חרדים למתבוללים, בין שומרי תורה ובין אלה שהודו שהם עוזבי תורה." בארץ-ישראל, לעומת זאת, המצב קשה יותר, שכן ההבתנה החדה בין שני

25. הרב אלחנן וסרמן, עיקבתא דמשיחא, בני-ברק (להלן: עיקבתא דמשיחא), עמ' י"ג.

26. "בימינו אלה בחרו להם היהודים בשתי עבודות זרות אשר להן יקריבו את קורבנותיהם, הרי הם: הסוציאליזם והנציונליזם. את תורת הנציונליזם החדש אפשר להגדיר [...] נהיה ככל הגויים, אין דורשים מיהודי אלא את ההרגשה הלאומית. השוקל את השקל והמוזר את 'התקווה' נפטר מכל מצוות שבתורה." שם, עמ' כ"ו.

27. שם, עמ' ע"א, ע"ב.

המחנות – הדתי והחילוני, והצורך לנהל מערכה חריפה כנגד החילונים – אינם ברורים לכל, וזאת משום שהחילונים אינם מודים בגלוי בכך שעלידי מעשיהם הינם מורדים, למעשה, ביהדות, ומוציאים עצמם ממנה: "כאן היתה עבודת הברור קשה כפל כפליים. החופשיים כאן אינם רוצים להודות שהם עוזבי תורה. הם מחללים את השבת [...] מבעטים ביסודי היהדות [...] ובכלזאת תובעים הם לעצמם את המנופול על היהדות, בכלזאת מכריזים הם על עצמם כעל 'יהודים' כשרים גמורים. הודות למושג לאומיות, מושג חדש שצמח בשדה היהדות, שהיתה תמיד גדורה וחתומה בדת ותורה, יכלו לכבוש את היהדות בשביל [...] שלטון פריקת עול תורה ומצווה [...] ולתבוע לעצמם את הלאומיות היהודית ועלידה גם את העדה היהודית. ובוזה טישטשו את התחומים ומחקו את הגבולים שבין יהודי שומר תורה ליהודי עוזב תורה, בזה גם יצרו מחלוקת מסביב להגדרה של 'עדה יהודית'." ²⁸ דברים אלה משקפים את המגמה המרכזית שמאחורי גישת ההסתגרות הקיצונית של החרדים, שכוונתה לחדד את ההבדל העמוק שבין שני המחנות – דתי וחילוני – והימנעות מכל מעשה העלול להתפרש כמתן לגיטימציה לתופעות של חילון בתחומה של היהדות.

תפיסת הציונות עלידי החרדים כתחליף לדת וכעבודה זרה, השפיעה גם על ההתנגדות הנמרצת שגילו כלפי הציונות הדתית. הציונים הדתיים לא גוננו רק על עצם הסיוע שהם מקנים לחילונים עלידי השותפות עימם. עלפי השקפת החרדים, הציונות הדתית משמעה קבלת עקרונה הבסיסי של הציונות, המייחסת ללאומיות מעמד של ערך מוחלט ומקודש, אלא שהציונים הדתיים מצרפים לאמונה בלאומיות גם את האמונה באל ובתורתו, ולצד "המצוות" הלאומיות הם מקיימים גם את מצוות התורה. לפיכך הוצגו הציונים הדתיים עלידי יריביהם החרדיים כמי שמבקשים לשמור אמונים לדת היהודית המסורתית ול"עבודה זרה" הציונית גם יחד. העמדה הציונית דתית נפסלה איפוא לחלוטין עלידי החוגים החרדיים, שהגדירוה כ"עבודה זרה בשיתוף" וראו בה עבירה על האיסור המרכזי ביהדות: "לא יהיה לך אלוקים אחרים על פני". לטענת הרב וסרמן, הרעיון הלאומי, ש"אינו אלא אליל חדש והוא בכלל עבודה זרה", "הוליד בן ונקרא שמו: לאומי דתי. השם מוכיח כי התואר דתי לא יספיק לבדו, אלא יש להשלימו בתואר לאומי. השם הזה כשלעצמו מהווה כפירה באחד מעיקרי האמונה. נאמר 'תורת ה' תמימה', אין היא חסרה דבר ומום אין בה. הוזהרנו 'לא תוסיפו וכל המוסיף גורע'. אם הרעיון הלאומי הוא בבחינת עבודה

28. הרב משה בלויא, עמודא דנהורא, ירושלים תשכ"ח, עמ' 35-36.

זרה, אזי הרעיון הלאומי-דתי הוא בבחינת עבודה זרה בשיתוף.²⁹

דברים אלה משקפים תפיסה מוניסטית של הדת היהודית המסורתית, הפוסלת בצורה קטגורית תורות וערכים שאינם נובעים בהכרח ובאופן בלעדי מן האמונה הדתית המסורתית, או שאינם כפופים לה ומותנים על-ידה. עצם הזיקה לערכים כאלה, שמייחסים להם מעמד אוטונומי, היא, על-פי גישה זו, בגדר פגיעה חמורה בדת המסורתית, כיוון שהיא מחלישה בצורה רצינית את תוקפה של הנאמנות והמחויבות כלפי אמונותיה ומצוותיה של הדת, ומפקיעה אותן מבלעדיותן. גם הדבקות במצוות נכבדות שבתורה, כאהבת העם והארץ, יש בה, על-פי שיטה זו, בנותן טעם לפגם, משעה שמייחסים למצוות אלה מעמד של ערכים אוטונומיים, הגם שמוסיפים לקיים בצידן גם מצוות דתיות אחרות. שכן, כפי שטוען הרב גרוובסקי, חשיבותן של מצוות מותנית בכך שהן נתפסות כ"ענף מאמונת אחדות הבורא". ואולם, "אם האדם מגביל את עבודת ה' ואהבתו, שאינה [לגביון] אלא חלק אחד ממטרת האדם ועבודתו, כי הלא מלבד שהוא צריך לעשות חסד ומלבד שהוא דתי הריהו צריך להיות גם לאומי, ומלבד אהבת ה' צריך לאהוב גם את ארץ-ישראל ולשוננו העברית או היהודית, ומה גם כשהוא מוסיף גם קדושה לאהבת העם והארץ והלשון, הרי זה מאמונת השיתוף ואז המצווה היותר גדולה נהפכה להיות אליל ועבודה זרה."³⁰ לדעת הרב רוזנהיים, שכיהן כנשיאה של אגודת-ישראל העולמית, "אין פשרה בין רעיון [...] אגודת-ישראל שרק התורה היא הקובעת את צביונו של כלל ישראל – להבדיל מעקרונות של דם וגזע ומרגשי קירבת משפחה ומוצא משותף – לבין ההשקפה הרואה בדת לא יותר מגיוון [...] בקשת הצבעים הלאומיים."³¹ כיוון שהציונות מבוססת על השקפה המייחסת ערך מרכזי ואוטונומי לעיקרון הלאומי, הרי שיהודים דתיים אינם יכולים לתמוך בה.

ההתנגדות הנמרצת לאידיאולוגיה הציונית משותפת לכלל החוגים האורתודוקסיים-חרדיים, ששללו את ההצטרפות להסתדרות הציונית, ותמכו ברובם בתנועת אגודת-ישראל, לאחר שהוקמה בשנת 1912. חוגים אלה מפולגים מצד שני בשאלת היחס למפעל הציוני, וגם בסוגיית השיתוף עם חילוניים, שלא במסגרתה של התנועה הציונית.

29. עיקבתא דמשיחא, עמ' ל"ז.

30. "ילקוט דעת תורה" (נספח לספר עיקבתא דמשיחא, הכולל חוות-דעת של רבנים שונים נגד הציונות), עמ' נ'.

31. הרב יעקב רוזנהיים, כתבים, ירושלים תש"ל, חלק א', עמ' ק"ע.

השלילה הטוטלית של הציונות – גישת הרבי מסטמר למרות מרכזיותו של המימד האידיאולוגי בהתייחסותם של האורתודוקסים אל "הציונות המאוחרת", נמצאו בציבור זה כאלה שצירפו את שלילת האידיאולוגיה הציונית להתנגדותם העקרונית לכל צורה של שיתוף עם חילונים, והיו גם שהסיפו לכך את היחס השלילי לעצם המפעל הציוני, המנוגד, לדעתם, לתפיסה המסורתית המחייבת ציפיה פסיבית לישועה משמיים. במכתב שנתפרסם בספר "אור לישרים" מציין הרבי מלובאוויטש, שגם אילו הונהגה התנועה הציונית בידי יראים ושלמים, לא היה כלל מקום לתמוך בה: "הנה אם גם היו האנשים האלה (הציונים) שלמים עם ה' ותורתו, וגם היה מקום לחשוב ששיגו מטרם, אין לנו לשמוע להם לדבר הזה לעשות גאולתנו בכוח עצמנו, והלא אין אנו רשאים לדחוק את הקץ להרבות בתחנונים על זה, וכל שכן בכוחות ותחבולות גשמיים, דהיינו לצאת מהגלות קבוע אין אנו רשאים, ולא בזה תהיה גאולתנו ופדות נפשנו, ובפרט שהוא נגד תקוותנו האמיתית [...] שיביא הקב"ה לנו משיח צדקנו במהרה בימינו [...] ותהיה גאולתנו על-ידי הקב"ה בעצמו.³²"

ההתנגדות העקרונית למפעל הציוני בצורתה הקיצונית והנחרצת, מהווה כיום סימן-היכר מובהק של אנשי העדה החרדית ונטורי קרתא. ביטוי חריף ביותר לעמדה זו ניתן על-ידי הרב יואל משה טייטלבוים בספרו "ויואל משה". הרב טייטלבוים מרבה להסתמך על "מדרש שלוש השבועות", בבואו להוקיע את מעשיה ומפעליה של הציונות, ולהציגם כמנוגדים בתכלית מעצם טבעם ומהותם לתפיסתה של היהדות המסורתית: "המינים והאפיקורסים עשו כל מיני השתדלות לעבור על השבועות הללו ולעלות בחומה, ולקח מעצמם ממשלה וחירות קודם הזמן, שזהו דחיקת הקץ, והמשיכו לבות רוב בני-ישראל לרעיון הטמא הזה.³³" הרב טייטלבוים מוסיף שיש מינות וכפירה בעצם הסתמכותה של הציונות על כוחו העצמי של העם, במקום לצפות אך ורק לעזרת האל: "יש בעצם הרעיון של קבלת ממשלה לישראל בעצמם לפני ביאת המשיח מינות וכפירה בדרכי השם יתברך, כי אך הוא יתברך שמו המשעבד והגואל." הרבי מסטמר עצמו מכיר בכך שהשקפתו אינה מקובלת אף על רובם של החרדים הלא-ציונים. הוא מודה שעמדתם השלילית של רבים ממתנגדי הציונות אינה מכוונת כלפי עצם המפעל הציוני ו"דחיקת הקץ" שבו, אלא כלפי צביונה החילוני של התנועה הציונית והאידיאולוגיה שלה. ואולם, הרב טייטלבוים אינו מקבל הבחנה זו בין המעשה הציוני הכשר כשלעצמו לבין התנועה והאידיאולוגיה

32. אור לישרים, עמ' 57–58.

33. הרב יואל טייטלבוים, ויואל משה, ניר-ירוק תשל"ד, עמ' ה'.

גיה הציונית, שבהם הפגם והפסול: "כי גם מהכשרים בישראל [...] שלתמו הרבה עם הציונים עבור מעשיהם בהריסת הדת [...] אבל בעצם הרעיון [...] שלהם של יציאה לחירות, עשיית מלוכה טרם ביאת המשיח, שזה הוא העיקר של שורש פורה ראש ולענה – בזה נתפסו הרבה כשרים בישראל."³⁴

שלילה וחיוב בהתייחסות האורתודוקסית לציונות
 כעדותו של הרב טייטלבוים, רוב מתנגדי הציונות בציבור האורתודוקסי, אומנם שללו אותה בשל צביזנה החילונית של התנועה והאידיאולוגיה שלה, ולא על שום התנגדות עקרונית לעצם המפעל הציוני. נמצאו גם כאלה, שלשלילתם הנמרצת את הציונות כתנועה ואידיאולוגיה של לאומיות חילונית, צירפו תמיכה נלהבת בציונות כמפעל של עליה והתיישבות יהודית בארץ-ישראל, ומהם אף שתמכו בפעולה מדינית להשגת הכרה בינלאומית בזכות היהודים על הארץ. בהקשר זה חשובה העובדה, שבין המנהיגים הדתיים שיצאו בתוקף כנגד "הציונות המאוחרת" של אחד-העם והרצל, מצויים היו גם כאלה שהעניקו תמיכה נלהבת ל"ציונות המוקדמת" של חובבי-ציון הראשונים.³⁵ רבנים אלה, שהתייחסו בחיוב רב למפעל הציוני, נכונים היו לתמוך בתנועה שדגלה בו, כל עוד האוריינטציה שלה היתה מעשית בעיקר, והיא לא הוטבעה בחותם חילוני מובהק, למרות שחלק ממנהיגיה וחבריה לא היו שומרי מצוות. הרבנים הללו הסירו את תמיכתם מן הציונות, ואף הצטרפו למערכה כנגדה, משזו הפכה לתנועה אידיאולוגית-פוליטית שנשלטה באורח מכריע בידי חילוניים.

מאבקם של אנשי "הישוב הישן" בארץ-ישראל, אף הוא לא היה מכוון כנגד עצם המפעל של ההתיישבות החדשה, שנתפס כבעל ערך חיובי על-ידי רבים מהם, ובכללם אלה שנמנו עם הנהגתו הדתית.³⁶ מנהיגיו החרדיים של "הישוב הישן" ותומכיהם יצאו כנגד גילויי החילון שבהתיישבות החדשה, והחריפו את מאבקם בה ובתנועה שתמכה בה ככל שגבר משקלה של האידיאולוגיה הלאומית-חילונית בציונות בכלל ובישוב היהודי בארץ בפרט.

התארגנותם של תומכי אחד-העם במסגרת אגודת "בני משה" הפכה מוקד לפולמוס חריף שנתגלע בין דתיים לחילונים, ושבו הצטרפו תומכי ההתיישבות החדשה בקרב הציבור האורתודוקסי לאלה שהסתייגו ממנה, לחזית משותפת

34. שם, עמ' ד'.

35. שלמון, אשל באר-שבע, עמ' 419-424.

36. קניאל, פרקים 5-6; חיים י. פלס, "יחסם של בני הישוב הישן להתיישבות בארץ-ישראל במאה הי"ט", ציון מ"א חוברת ג-ד, ירושלים תשל"ו, עמ' 148-163.

של מאבק כנגד מגמות "החילון האידיאולוגי" בציונות וכישוב, שיחסו לאחד-העם ותומכיו. אומנם, לא כל המנהיגים האורתודוקסיים הצטרפו למאבק זה, שפינס מילא בו תפקיד מרכזי. ואולם, יותר מאישים דתיים אחרים, ובכללם הרב מוהליבר, שהסתייגו מהמערכה כנגד "בני משה", היטיב פינס לעמוד על טיבה של אגודה זו, שביקשה להעמיד את תפיסת הלאומיות שלה, שנגדה את השקפת היהדות המסורתית, במרכזה של פעילות ציונית במישור החינוכי והתרבותי.³⁷

"פולמוס הקולטורה" ותמורות ביחס לציונות המדינית גם משהוקמה התנועה הציונית נמצאו בחוגים החרדיים כאלה שתמכו בה, למרות שלא היו נכונים להשלים עם צביונה החילוני. הללו קיוו שיעלה בידם להגביר את משקלו של האלמנט הדתי בציונות, או לפחות למנוע את הזדהותה עם אידיאולוגיה שאינה מתיישבת עם תפיסתה של היהדות המסורתית. אנשים אלה, שעמם נמנו רבנים ידועי שם, פרשו מן התנועה הציונית והפכו למתנגדיה החריפים, משנכשלו מאמציהם למנוע את הגברת השפעתה של האידיאולוגיה הלאומית-חילונית בקרב התנועה.

גורם שתרם במיוחד להתרחקות מן הציונות שחלה בקרב המחנה האורתודוקסי, היה העליה במשקלם של החוגים שתבעו מן התנועה הציונית לעסוק בצורה אינטנסיבית בפעילות חינוכית ותרבותית ברוח לאומית-חילונית.³⁸ חוגים אלה ניהלו מערכה כנגד מגמת "החילון האידיאולוגי", שבאה לידי ביטוי במאבקם של חסידי אחד-העם ואנשי "הפרקציה הדמוקרטית" למען "עבודת הקולטורה".³⁹ בין הפורשים הראשונים יש לציין את הרב אליהו עקיבא רבינוביץ' מפולטבה, שהצטרף לתנועה הציונית בשל תמיכתו ברעיון שיבת ציון, והפך למתנגדה החריף בשל יחסו השלילי ללאומיות החילונית, שהפכה לדעתו לאידיאולוגיה המוצהרת שלה.⁴⁰ המנהיגים האורתודוקסיים שלא פרשו מן ההסתדרות הציונית יחד עם הרב מפולטבה וחבריו, הוסיפו להיאבק כנגד

37. על הניגוד שבין תפיסת היהדות של מיסד "בני משה", אחד-העם, לבין תפיסתה האורתודוקסית ניתן לעמוד בין השאר דווקא מתוך מאמר של אחד-העם, שבו הוא יוצא להגן על עמדתו במכתב גלוי לאחד הרבנים שתמכו בחובבי-ציון. "דברי שלום", אחד-העם - מבחר מאמרים, כרך א', תל-אביב תש"ח, עמ' פ"ח, ק"ב.

38. משה רינות, "אידיאולוגיה וחינוך", עיונים בחינוך, 9, חשון תשל"ז (להלן, רינות), עמ' 27-38.

39. על ה"פרקציה הדמוקרטית", שהתלכדה כסיעה בקונגרס החמישי (1902) למאבק למען ה"קולטורה", ראה: ישראל קלוזנר, אופוזיציה להרצל, ירושלים תש"ד.

40. יעקב ברנאי, "התמורה בעמדת הרב רבינוביץ' מפולטבה לציונות", סיני, כרך ע', שבט-אדר תשל"ב, עמ' רפ"ב-רפ"ח.

מגמת החילון האידיאולוגי במסגרתה של תנועת המזרחי, שהוקמה בשנת 1902 בהנהגתו של הרב ריינס.⁴¹ חלק ממנהיגי המזרחי פרשו ממנו ומן התנועה הציונית, משהחליט הקונגרס העשירי בשנת 1911 לחייב את התנועה לעסוק בפעילות חינוכית ותרבותית בארץ-ישראל.⁴²

פורשי המזרחי, יחד עם המנהיגים האורתודוקסיים שעזבו לפניהם את ההסתדרות הציונית, הצטרפו לחוגים החרדיים שמלכתחילה הסתייגו מן הציונות, כדי להקים את תנועת אגודת-ישראל בשנת 1912.⁴³ הללו שפרשו מן ההסתדרות הציונית בשל צביונה החילוני, לא נטשו את זיקתם למפעל הציוני גם לאחר שהצטרפו לאגודת-ישראל. בכך היו שותפים לרבים מחברי "האגודה", ששללו מלכתחילה את התנועה הציונית והאידיאולוגיה שלה, אולם התייחסו בחיוב מרובה לרעיון ההתיישבות בארץ-ישראל.

ציונות מחוץ להסתדרות הציונית – אגודת "מוריה"
עוד לפני שהוקמה אגודת-ישראל, נעשה ניסיון לארגן יהודים אורתודוקסיים במסגרתה של תנועה, שתעסוק בפעילות ציונית מחוץ להסתדרות הציונית. תנועה זו, שנקראה בשם "מוריה", הוקמה בשנת 1910 על-ידי קבוצת רבנים אורתודוקסיים, שבראשם עמד הרב מאיר לרנר, אב בית-דין של קהילת החרדים באלטונא שבגרמניה.⁴⁴ אגודת "מוריה" שמה לה למטרה לארגן במסגרתה יהודים שומרי מצוות לפעולה משותפת למען ישוב ארץ-ישראל.

בקוליקורא, שנתפרסם על-ידי מייסד האגודה, נאמר כי מטרתה היא "לקום לעזרה להפריח הישוב בחצרות הקודש על-ידי איכרים אשר ישוו ה' נגדם תמיד ולא יסורו מדרכי התורה והמצווה." בקוליקורא הודגשה מעלתה של מצוות ישוב הארץ, השקולה כנגד כל מצוות שבתורה, וצויין כי מצווה זו מכוונת לרבים ולא ליחיד בלבד, ועל כן חובה לעשות מאמץ קולקטיבי כדי להביא לקיום המצווה על-ידי העלאתם של יהודים רבים ככל האפשר לארץ-ישראל, שיעסקו בבניינה, יעבדו את אדמתה, ויפריחו את שממותיה. בישובם של יהודים

41. אליעזר דון-יחיא, "אידיאולוגיה ומדיניות בציונות הדתית: הגותו הציונית של הרב ריינס ומדיניות המזרחי בהנהגתו", הציונות, כרך ח', תל-אביב תשמ"ג (להלן: אידיאולוגיה ומדיניות בציונות הדתית).

42. על הדיונים וההחלטות של הקונגרס העשירי בשאלת החינוך, ראה: רינות, שם, וכן כתבות בהעולם, אלול, תרע"א, העברי, כ"ו אב תרע"א, הצפירה, ט"ו-כ"ב אב תרע"א.

43. על הפילוג בהמזרחי ראה: העברי, כ"ו אלול תרע"א; גאולה בת-יהודה, הרב מימון בדורותיו, ירושלים תשל"ט, עמ' 160-164; הרב מאיר בראילן, מולוחין עד ירושלים, תל-אביב תשל"א, כרך ב' עמ' 385-390.

44. העברי, י"ב שבט תרע"א, עמ' 66-67.

בארץ-ישראל יש משום קידוש השם, באשר הדבר יביא להכרת עמי העולם בקדושתה של הארץ, בהשגחת האל עליה, ובזיקתם של היהודים אליה. "ואין לשער גודל המצווה לחונן עפר ארץ אבותינו, להסיר שמיטותיה, ולעשות אותה ממדבר ציה לארץ נושבת, לאדמה פוריה [...] כי אז יכירו וידעו כל העמים שארץ נחלתנו, ארץ מקודשת היא מכל הארצות, היא ארץ אשר עיני ה' בה [...]". לעליה ולהתיישבות יהודית בהיקף רחב בארץ-ישראל יש לייחס חשיבות רבה, לדעת הקול-קורא, גם משום שהדבר עשוי לפתור את בעיית מצוקתם של יהודים רבים, הנרדפים וסובלים בארצות הגולה; כמו כן יש בכך כדי להקל על מצבם של בני הישוב הישן בירושלים "היושבים באין משען ומשענה, ומשתוקקים לעבוד את האדמה בזיעת אפם, וחברתנו תקנה להם נחלת שדה וכרם."

אגודת "מוריה" נועדה ליהודים שומרי מצוות בלבד, ומייסד האגודה ציין בקול-קורא שחשיבותה היא גם בעצם ליכודם של יהודים יראי שמיים במסגרת אירגונית אחת, שתאפשר להם לפעול במשותף כדי להתגונן מפני השפעות החילון, ולעשות למען חיוזק מעמדה של הדת בחיי היחיד והציבור היהודיים. מחבר הקול-קורא דחה את הטיעון שעליה המונית ומאורגנת לארץ-ישראל יש בה משום עבירה על האיסור של "עליה בחומה", הנכלל ב"מדהש שלוש השבועות". הוא נימק זאת בכך שאיסור ה"עליה בחומה" חל רק על ניסיון לכבוש את ארץ-ישראל בכוח הזרוע "שאפילו תימא שדברי הלכה ולא אגדה הן, כבר פירש רש"י [...] שהכוונה בזה לעלות ביחד בחומה וביד חזקה."

למייסדי אגודת "מוריה" היו תוכניות מרחיקות לכת לארגן בתנועה שהקימו את כלל היהודים שומרי המצוות שבעולם, או את חלקם הגדול. למטרה זו ביקשו לכוון מערכת אירגונית עניפה ומקיפה, שסניפיה בדרגים השונים – המקומי, האיזורי והמדינתי – יאוחדו תחת מרותו של מרכז הנהגה כלל-עולמי.⁴⁵ בתקנות האגודה חוייב כל חבר לשלם לפחות מחצית המטבע הנהוגה במדינתו, כמס'חבר שנתי. התקנות קבעו גם את חובת הציות לחוקי הממשלה העות'מאנית, שבינה לבין חברי "מוריה" "תהיה תמיד ברית שלום ורעות". כפי שאפשר להיווכח מן העיון בתוכניתה של "מוריה", ביקשו מייסדיה להקים תנועה עולמית, המקבילה להסתדרות הציונית ומושפעת ממנה ביותר מבחינת מטרות פעולתה והמיבנה האירגוני שלה. אלא שבניגוד לתנועה הציונית, נועדה

45. "תכלית החברה היא: ישוב ארץ הקדושה עלידי איכרים יראי ה' שומרי כל מצוות התלויות בארץ, והולכי בדרכי התורה לקיים מצוות יירשתם וישבתם בה, ולהעיר חיבת ארץ הקודש בלב כל צעירי עמנו, ולאגד בזה כל יראי ה' שבכל ארצות פזורינו לאגודה אחת." שם.

"מוריה" להיות תנועה בעלת צביון דתי מובהק, המכוונת ליהודים שומרי מצוות בלבד.

להקמתה של "מוריה" היתה תהודה רבה בציבור האורתודוקסי, ורבים מן הרבנים גדולי התורה הביעו תמיכה נלהבת ברעיון האגודה ומטרותיה. בין הללו נמנה גם מנהיגה הרוחני של יהדות הונגריה, הרב שמעון סופר, נכדו של החתם-סופר, שפירסם קול-קורא מיוחד בזכותה של "מוריה".⁴⁶ הקמתה של תנועה ציונית דתית מחוץ להסתדרות הציונית הביאה לתגובות גם בקרב אנשי המזרחי, שעמדתם כלפי "מוריה" היתה אמביוולנטית.⁴⁷

מייסדי "מוריה" הודיעו גם על פעילות אירגונית רחבה שנעשתה על-ידם, והביאה לכינון סניפים רבים במרכזי היהדות השונים באירופה.⁴⁸ ואולם, למעשה לא החזיקה התארגנות זו מעמד ולפעולתה לא היה המשך. מסתבר שאחד הגורמים העיקריים לכך הוא הקמתה של אגודת-ישראל בשנת 1912, כתנועה עולמית של יהודים חרדים, שהצליחה לגייס תמיכה בחוגים רחבים של הציבור האורתודוקסי, ובכללם גם אלה שנתנו בתחילה ידם ל"מוריה".

אגודת-ישראל והציונות

אגודת-ישראל שללה את האידיאולוגיה הציונית, אולם לא נקטה בקו התנגדות למפעל הציוני, ובוועידות "האגודה" אף נתקבלו החלטות שקראו לעודד פעולות עליה והתיישבות יהודית בארץ-ישראל, ולעשות להכשרת התנאים הכלכליים והפוליטיים הדרושים לשם כך. אומנם, בתחילה לא תפס "הנושא הארץ-ישראלי" מקום בולט בדיונים ובהחלטות של מוסדות האגודה, אולם בעקבות הצהרת בלפור חל מיפנה בעניין זה. בוועידה העולמית של אגודת-ישראל, שנתכנסה בציריך בשנת 1919, הוחלט לתבוע מעמי העולם "להכיר בארץ-ישראל כארץ שם יגשימו היהודים את תפקידם הלאומי ברוח התורה והמסורת." הוועידה דרשה כמו כן לגייס תמיכה לישוב היהודי בארץ-ישראל "שתאפשר התפתחות תרבותית ודתית-לאומית עצמאית על יסודות כלכליים וחברתיים בריאים."⁴⁹ תמיכת אגודת-ישראל במפעל הציוני נומקה בעיקר בטיעונום בעלי אופי פרגמטי, כגון הצורך להמציא פתרון לבעיית המצוקה הכלכלית של היהודים בארצות הגולה. כמו כן הושם דגש על חשיבותה של מצוות ישוב

46. העברי, ה' שבט תרע"א, עמ' 56.

47. "אגודת מוריה", העברי, י"ב שבט תרע"א, עמ' 62; "מכתב גלוי למייסדי מוריה", שם, י"ט שבט תרע"א, עמ' 74-75.

48. שם, י"ב שבט תרע"א, עמ' 63.

49. יוסף אליחי, "המזרחי ואגודת-ישראל בפולין", ספר שרגאי, שם, עמ' 101.

ארץ-ישראל. נמצאו עם זאת, במחנה האורתודוקסי הלא-ציוני, גם כאלה שתפסו את "בניין ארץ-ישראל" כמשימה בעלת ערך דתי-לאומי ממדרגה ראשונה, ואף יחסו לכך משמעות משיחית.

"הציוני הלוחם בציונות" – גישתו של יצחק ברויער
מייצגת המובהק של גישה זו היה ההוגה החרדי החשוב הרב יצחק ברויער, שנמנה עם מייסדי אגודת-ישראל.⁵⁰ ברויער, שכונה "הציוני הלוחם בציונות",⁵¹ שלל בצורה חריפה ביותר את האידיאולוגיה הציונית, שנתפסה על-ידו כמרידה במלכות שמיים, והתנגד בתוקף לכל שותפות במסגרת אירגונית יהודית שאינה מקבלת על עצמה את מרות התורה. יחד עם זאת התייחס ברויער לתופעות כהצהרת בלפור והתחדשות הישוב היהודי בארץ-ישראל כאל סימנים מובהקים של אתחלתא דגאולה, ותבע מן היהדות החרדית ליטול על עצמה כמשימה מרכזית את המאמץ לבנות את ארץ-ישראל כ"בית לאומי" ליהדות הנאמנה לתורת ישראל. כנגד הלאומיות פורקת העול של הציונות המכריזה על ריבונות העם כעיקרון מרכזי שלה, העמיד ברויער את "הלאומיות התורתית", שעקרונה הוא ריבונות האל וקבלת התורה כבסיס הבלעדי לקיומו של עם ישראל.⁵² "עלינו לחנך את בני הנוער שיהיו יהודים לאומיים," כתב ברויער, "כלומר שיהיו יהודים שומרי חוק" (חוק התורה).⁵³ כנגד המדינה הלאומית שביקשה הציונות לכונן בארץ-ישראל העלה ברויער את האידיאל של "מדינת התורה" אשר תקום על-ידי "עם התורה" בארץ-ישראל. "על-פי הצהרת בלפור והמנדט [...] קרא ה' את עמו לקבל עליו תפקיד קשה [...] תפקיד חדש [...] להכין את עם התורה ואת ארץ התורה, שיהיו ראויים שה' יאחדם מחדש באיחודה של מדינת התורה [...]"⁵⁴.

גישתו של ברויער נתמכה על-ידי מיעוט קטן בלבד בציבור החרדי הקשור לאגודת-ישראל. הניסיון לשלב תפיסה משיחית של המפעל הציוני עם התנגדות חריפה לאלה שעסקו בו למעשה, היה בעייתי למדי, והרוב הגדול במחנה

50. יצחק ברויער (1883-1946) כתב בעיקר בשפה הגרמנית. בין ספריו שהופיעו בעברית (במקור או בתרגום) – מוריה, בני-ברק תשי"ד (להלן: מוריה); ציוני דרך, תל-אביב תשט"ז; נחילאל, תל-אביב תשי"א; מבחר מכתביו-נתפרסם באנגלית בעריכת יעקב לוינגר, Isaac Breuer, Concepts of Judaism, ירושלים 1974.

51. יעקב לוינגר, "הציוני הלוחם בציונות", ספר ברוך קורצווייל, תל-אביב תשל"ה, עמ' 151-168.

52. מוריה, עמ' 156, 199, 247.

53. יצחק ברויער, ציוני דרך, עמ' 28.

54. מוריה, עמ' 224.

האורתודוקסי התקשה לקבלו. גם תמיכתה המוצהרת של אגודת-ישראל ברעיון ישוב הארץ לא באה כמעט לידי ביטוי ומימוש במישור המעשי-אופרטיבי, ועל כך מתח ברויער ביקורת קשה ונוקבת.⁵⁵

תמורות והתפתחויות ביחסה של אגודת-ישראל לציונות ברויער, שהיה מן התומכים הנלהבים ביותר במחנה האגודאי ב"רעיון ארץ-ישראל", היה גם מן הקיצוניים ביותר באותו מחנה בהתנגדותו לכל צורה של שיתוף-פעולה עם מוסדות ואירגונים חילוניים, וביחוד עם ההסתדרות הציונית. בכך הרחיק לכת מרבים באגודת-ישראל, שלמרות הסתייגותם מן התנועה הציונית וסירובם להצטרף לשורותיה, היו נכונים לשיתוף-פעולה עם אירגונים יהודיים שנשלטו בידי חילונים, ובכללם ההסתדרות הציונית.⁵⁶ מגמת ההסתגרות והבדלנות של אגודת-ישראל ביחס להסתדרות הציונית היתה אומנם דומיננטית בתחילה, אולם בהדרגה גברה ב"אגודה" הנכונות למגע ושיתוף – אם כי מוגבל ומותנה – עם מוסדות ההנהגה של הציונות והישוב היהודי בארץ.⁵⁷ התפתחות זו היתה קשורה במידה רבה להתחזקות ההערכה החיובית כלפי המפעל הציוני מצד אחד, ולהכרה הגוברת בחוסר יכולתו של הציבור החרדי לממש מפעל זה בכוחות עצמו, בלא שיתוף עם החוגים החילוניים (כמשאלתו של ברויער), מצד שני.

המגמה שחייבה את המפעל הציוני התחזקה באגודת-ישראל על רקע התפתחות יות שהבליטו את הריאליות והכורח שבפתרון הציוני; היא הושפעה מצד אחד מהתפתחויות ואירועים חיוביים כהצהרת בלפור, התפתחות הישוב היהודי בארץ והקמת המדינה, ומצד שני השפיעו בעניין זה אירועים שליליים כהתגברות האנטישמיות בארצות אירופה בין שתי מלחמות-העולם, החמרת ההתבוללות בגולה, וביחוד עליית הנאצים לשלטון בגרמניה ושואת יהודי אירופה,

55. ראה שם.

56. הבדלי הגישה בשאלת השיתוף עם החילונים באו לידי ביטוי מובהק במחלוקת בתוך אגודת-ישראל על שיטת "הקהילות הנפרדות". קהילות אלה הוקמו בגרמניה והונגריה עלידי חרדים שפרשו מן המסגרת הכוללת של הקהילה היהודית, שנשלטה עלידי חילונים. שיטת "הקהילות הנפרדות" נתמכה בתוקף עלידי ברויער ומנהיגים אחרים של האסכולה ה"ניאר-אורתודוקסית" מבית-מדרשו של ר' שמשון רפאל הירש, אולם היא נשללה עלידי חוגי אגודת-ישראל ברוסיה ובפולין, שהוסיפו להשתייך לקהילה הכוללת, למרות השתתפותם של חילונים במסגרתה. ראה מוריה, עמ' 154-161; Emile Marmorstein, *Heaven at Bay*; London 1969, pp. 58-76

57. מנחם פרידמן, חברה ודת: האורתודוקסיה הלא-ציונית בארץ-ישראל, תרע"ח-תרצ"ו, ירושלים תשל"ח (להלן: פרידמן), פרקים 11-13.

שהביאה גם להרס מרכזי התורה ברחבי היבשת, והעתקת רבים מהם לארץ-ישראל לאחר המלחמה. כתוצאה מכל זאת התחזקה בחוגי אגודת-ישראל ההכרה בדבר חשיבותו של הישוב היהודי בארץ-ישראל וחשיבותה של מדינת ישראל לקיום העם היהודי.

אגודת-ישראל אינה משתייכת להסתדרות הציונית עד עצם היום הזה. הוגיה ומנהיגיה של ה"אגודה" מצאו לנכון, מאז קום המדינה, לציין ולנמק את ההבדל שבין יחסם לתנועה הציונית מזה ולמדינת ישראל מזה. כפי שהם מציגים זאת, ההסתדרות הציונית היא אירגון וולונטרי בעל אידיאולוגיה מוצהרת, שההשתייכות אליו מסמנת זוהדות עם השקפת-העולם וכיוון הפעולה שלו. המדינה הינה, לעומת זאת, מסגרת כוללנית ופלורליסטית המחייבת את כל אזרחיה בקבלת מרותה, מבלי שהללו יזדהו מניה וביה עם קו אידיאולוגי-פוליטי מסויים ומוגדר. לפיכך אפשר לתמוך בקיום המדינה ולהשתתף במוסדותיה, מבלי להזדהות עם ההשקפות והמדיניות של הממשל המדיני.⁵⁸

הציונות הדתית – הנישות השונות

כפי שעולה מן הנאמר, המשותף לאורתודוקסיה הלא-ציונית לפלגיה השונים הוא שלילת האידיאולוגיה הציונית, וכמסקנה מכך – שלילת השותפות בתנועה הציונית. המשותף לאורתודוקסיה הציונית הוא, לעומת זאת, חיובו של המפעל הציוני, ומתוך כך – חיובה של השותפות בתנועה הציונית. הציונים הדתיים היו מעוניינים אף הם להטביע את חותם היהדות המסורתית על מוסדותיה ומפעליה של הציונות, אולם, בניגוד ליריביהם במחנה האורתודוקסי, הם נמנעו מלסייג ולהתנות בכך את יחסם החיובי למעשה הציוני ואת נכונותם לשותפות מלאה עם החוגים האחרים שלקחו בו חלק.

הבעיה שעמדה בפני הציונים הדתיים היתה נעוצה בקושי ליישב את האידיאולוגיה הציונית עם המסורת הדתית בגירסתה האורתודוקסית המקובלת. להתמודדות עם הבעיה עמדו בפניהם שלוש דרכים עיקריות, שלכל אחת מהן

58. על עמדתו של מנהיג אגודת-ישראל, הרב יצחק מאיר לוי, ביחס למדינת ישראל, ראה האיש ופועלו: פרקים מתולדות חייו של הרב יצחק מאיר הכהן לוי זצ"ל, ירושלים תשל"ב, עמ' 42-61. ראוי להדגיש כי בחוגי "האגודה" לא שוררת עד היום אחות-דעים בשאלת היחס למדינה. בעוד שרוב אנשי האגודה תומכים במדינה מן הנימוקים שצוינו (למרות שאין הם מיחסים לה ערך דתי מקודש כמרבית הציונים הדתיים, ואינם רואים בה "אתחלתא דגאולה"), הרי מצויים באגודת-ישראל גם כאלה שאינם מבדילים מבחינה עקרונית בין הציונים לבין מדינת ישראל, שאף היא פסולה בעיניהם (למרות שבניגוד ל"נטורי קרתא", הם משלמים בדיעבד עם עובדת קיומה, ואף נכונים לשיתוף מוגבל עם מוסדותיה למען האינטרסים של הציבור החרדי). ראה א' גיטלין, יהדות התורה והמדינה, ירושלים תשי"ט, עמ' 39-47.

ניתן ביטוי בגישה מן הגישות ששימשו בהגותה ובמדיניותה של הציונות הדתית.

א. גישה אחת, שמייצגה המובהק היה הרב ריינס, ניסתה ליישב את הציונות עם המסורת הדתית באמצעות הפקעת המימד האידיאולוגי מן הציונות, והצגתה כתנועה פרגמטית מובהקת שאין לה כל נגיעה לעניינים דתיים-רוחניים.

ב. גישה אחרת – של הרב עמיאל – הכירה באופיה האידיאולוגי של הציונות ובניגוד העמוק והבלתי ניתן לישוב שבינה לבין תפיסת העולם הדתית, ולמרות זאת תמכה בשיתוף עם הציונים החילוניים, אך שיתוף מוגבל, למען המטרות המעשיות הקשורות במפעל הציוני.

ג. גישה שלישית, שביטויה הבולט ביותר ניתן במישנת הרב קוק, שיקפה את הניסיון ליישב בין הציונות והדת על-ידי פירושה-מחדש של האידיאולוגיה הציונית ברוח דתית. הדבר היה כרוך בהרחבת תחולתה של המסורת הדתית היהודית לתחומים שנחשבו קודם לכן לבעלי אופי "חילוני".

שתי הגישות הראשונות כרוכות בהעמדת השיתוף עם החילונים במסגרת התנועה הציונית על בסיס פרגמטי מובהק. בגישה השלישית מנומקת השותפות בשקולים עקרוניים, והיא קשורה לתפיסה משיתית של הציונות.

ביקורת הציונות בציונות הדתית – מישנת הרב עמיאל כשם שהאורתודוקסיה הלא-ציונית נתפלגה בשאלת ההתייחסות העקרונית למפעל הציוני, כן נתפלגו הציונים הדתיים בתפיסת הציונות שלהם וביחסם כלפי החילונים בתנועה הציונית. בשורות המזרחי נמצאו כאלה שביקורתם על הציונות כאידיאולוגיה של לאומיות חילונית לא נפלה בחריפותה מזו של רבים באגודת-ישראל. מייצגה המובהק של גישה זו במזרחי היה הרב משה אביגדור עמיאל, שחזר והדגיש את הניגוד המוחלט שבין התפיסה הלאומית של הציונים החילוניים לבין זו של היהדות הדתית.⁵⁹

הרב עמיאל שותף לטעונם המרכזי של החרדים, שהאידיאולוגיה של הציונות החילונית אין בה כל חיוב וסכנתה רבה. כהוגי דיעות חרדיים אחרים, גם הרב עמיאל מדגיש ביותר את הניגוד העמוק שבין תפיסת היהדות של הציונים החילוניים לזו של נאמני הדת. לפיכך הוא מותח ביקורת קשה על תנועת המזרחי, שלדעתו אינה עומדת על משמעותה האמיתית של האידיאולוגיה הציונית-חילונית, ומביאה למעשה לטשטוש הפער הגדול שבין שני סוגי

59. הרב משה אביגדור עמיאל (1882–1946) נבחר בשנת 1936 לרבה הראשי של תל-אביב, וקודם לכן כיהן כרב ראשי ליהודי אנטוורפן. הרב עמיאל נחשב לאחד מהוגי הדעות המרכזיים של תנועת המזרחי, והירבה לכתוב מאמרים לשבועון התנועה, התור.

הציונים-הדתיים והחילוניים, שהרי מעמדת דוברי המזרחי משתמע כאילו לשני המחנות בתנועה הציונית בסיס משותף – הציונות – וההבדל ביניהם אינו אלא בכך שאנשי המזרחי, בנוסף להיותם ציונים, הם גם דתיים.

הרב עמיאל, המערער על תפיסה זו בכל תוקף, עומד על כך שהשאלה המרכזית השנויה במחלוקת אינה עניין תוספת הדת לציונות, אלא עצם תפיסתה של הציונות והגדרת בסיסה, תוכנה ומטרותיה. כיוון שציונים דתיים וחילוניים חלוקים ביניהם בצורה עמוקה בשאלות אלה, הרי שהניגוד אינו מצטמצם בענפים לבדם, כי אם הוא מעמיק בשורשים, ואין למעשה כל בסיס תוכני משותף לשני המחנות שבתנועה הציונית. הרב עמיאל מדגיש שגילויי החילון ופריקת העול שבמפעל הציוני בארץ, אינם נעוצים רק בהרכבם החילוני של ההנהגה הציונית ושל הפועלים בשליחותה בארץ-ישראל: "יש לבקש את הסיבה בעצם הדבר – בעצם תורת הציונות." ועוד: "עיקר העיקרים ביהדות הוא הכלל ש'אין אומתנו אומה אלא בתורתה', ומכאן, שישראל אינו עם ככל העמים [...] בכך לא כפר אף אחד בישראל עד שבאה הציונות [...] ולשיטתה אנו עם ככל העמים וזו היא המטרה שיש להגשימה בפועל."⁶⁰

הציונות מסוכנת במיוחד כיוון שאינה מסתפקת בשלילת היהדות המסורתית, אלא מבקשת ליצור במקומה יהדות חדשה וחילונית – ניסיון שהוא בבחינת "הכנסת חולין בעזרה, או אף פסל בהיכל." "היהדות יש לה להתיירא מאלה הבאים בחיוב לשם שלילה," כיוון שסיכוייהם להצליח מרובים משל אלה "הבאים בשלילה לשם שלילה." שעל כן "חכמים יראו מעבודה-זרה יותר מאשר [...] כפירה."⁶¹

הרב עמיאל עומד על ההבדל הגדול שבין הציונות לבין הערך המסורתי של "ישוב ארץ-ישראל". ישוב הארץ הוא "חלק מהיהדות, בעוד שהציונים רוצים ליצור השקפת-עולם חדשה המצמצמת את היהדות האמיתית, הזורקת את התוך ומשאירה את הקליפה." לדעתו, הציונות החילונית מעמידה את היהדות על לאומיות צרה בלבד, ומשמיטה ממנה את המימד התיאולוגי וגם את המימד האוניברסלי שלה. השקפה זו "מסיחה את דעתה מכך שהלאומיות שלנו היא דווקא בין-לאומית. שוכחים שאלוקי ישראל הוא אלוקי העולם כולו. הם משאירים מהיהדות רק את ארץ-ישראל ועברית, ולכך הם קוראים: ציונות." הלאומיות בנוסח הציוני פוגעת לא רק בדת אלא גם במוסר: "לאומיות פירושה: הגברת שלטון הכוח על הצדק."⁶²

60. "מה אנו?" (חלק ג'), התור, כרך 14, חוברת 17, תרצ"ב, עמ' 5.

61. שם, עמ' 6.

62. "שוב על היסודות האידיאולוגיים של המזרחי" (חלק ג'), התור, כרך 14, חוברת 34, תרצ"ב,

זיקתם הסלקטיבית של הציונים החילוניים לערכים וסמלים מסורתיים מקודשים אינה נתפסת על-ידי הרב עמיאל כמבוא או פתח לחזרה-בתשובה. שכן, לדעתו, אין בכך משום נסיגה מן החילוניות, אלא דווקא ניסיון להקנות לה תוקף ולגיטימציה על-ידי שילובה באידיאולוגיה לאומית הנעשית למעין "דת חליפית": "לאומיות חילונית אינה בבחינת מודה במקצת, והיא גרועה יותר מחילונית ללא אידיאולוגיה לאומית. הלאומיות החילונית היא בבחינת אליל זר שמשתחווים לו ואומרים: אלה אלוֹקֵיךְ יִשְׂרָאֵל."⁶³ טבעה של הציונות הוא ההסבר לכך שטעות היתה (כפי שמלמד הניסיון ההיסטורי), בידי אותם ציונים דתיים שסברו כי הזדהותם המיוחדת של ציונים חילוניים עם העם היהודי תביא אותם לידי הזדהות מחדש עם הדת והמסורת היהודית. כפי שמדגיש הרב עמיאל, "הניסיון מראה את ההיפך – אלה ששבו אל עמם לא התקרבו לאלוֹקיהם, אלא הם מתרחקים יותר ויותר, וכן הדבר באשר לתנועה [הציונית] כולה." סיבת הדבר היא בכך ש"השיבה ללאומיות על-פי נוסח האליליות אינה שיבה לדת, אצלינו היא להיפך – מי ששב אל אלוֹקֵי יִשְׂרָאֵל הוא ששב אל האומה הישראלית."⁶⁴ הנחתם המוטעית של ראשוני הציונים הדתיים, שהציונות עשויה להיות מקור ומנוף לתנועה של חזרה-בתשובה, מבוססת היתה על הסברה ש"האומר אלף אומר גם כן בית." אלא שלסברה זו יש תוקף רק "כשהאלף היא אלף שלנו." ואולם, "הלאומיות החדשה אינה כלל האלף שלנו, והמחלוקת היא לא רק ב'פועל היוצא' אלא גם ביסודות." לפיכך הרי שאין כל בסיס משותף מבחינה רעיונית בין המחנה הדתי והחילוני שבתנועה הציונית: "אין לנו שפה משותפת עם החילוניים, אף אם הם מדברים גם כן רק עברית."⁶⁵

גישתם השונה של מרבית מנהיגי המזרחי לשאלת היחס כלפי הציונות החילונית נעוצה, לדעת הרב עמיאל, בכך שלא עמדו על טיבה האמיתי של השקפת-עולם זו, אולם הדבר נובע גם מליקוי ופגם רציני באידיאולוגיה הרשמית של המזרחי עצמו. בביקורתו של הרב עמיאל על האידיאולוגיה של המזרחי תופס מקום מרכזי הטיעון, שגם התנועה הציונית-דתית שותפה לחטא העלאת הלאומיות וסמליה למדרגה של ערכים מוחלטים בעלי קדושה עצמית. בדומה לחוגים החרדיים, סבור גם הרב עמיאל שרבים מן הציונים הדתיים לוקים, למעשה, ב"עבודה זרה בשיתוף." שכן, למחויבות שלהם כלפי הדת

עמ' 4. לדעת הרב עמיאל, הלאומיות המודרנית "לא רק שאיננה חלק מן התורה", אלא שבגלל אופיה האילי היא מנוגדת לחלוטין לרוח היהדות.

63. שם, עמ' 3.

64. שם, עמ' 4.

65. שם, שם.

היהודית המסורתית הם מצרפים את הזיקה לדת החילונית של הלאומיות הציונית. לדעת הרב עמיאל נתפסים, לפעמים, אנשי המזרחי להשקפה על שתי רשויות, כגון: תורה ועבודה, דת ולאומיות. לטענתו "אלו הן סיסמאות הצורמות את האוזן, כיוון שהכל כלול וממוזג בתורה – האומה – הארץ – העבודה – כל אלה חלקים מחלקי התורה, שהיא נשמת ישראל. האומר: דת ולאומיות, הרי הוא מפריד בין הדבקים ואילו התורה היא אחדות שאינה נחלקת. לא רק עבודה זרה אסורה, אלא גם שיתוף."⁶⁶

מתבקשת השאלה: מה בין גישתו של הרב עמיאל לנו של החוגים החרדיים הקשורים באגודת ישראל? ההבדל נעוץ בעובדה שעם התנגדותו החריפה של הרב עמיאל לאידיאולוגיה הציונית, הוא לא שלל באופן עקרוני השתתפות בתנועה הציונית, ובהיותו אחד ממנהיגי המזרחי, היה הוא עצמו, למעשה, חבר ההסתדרות הציונית. אשר לשאלה כיצד ניתן ליישב את הוקעת הציונות כ"עבודה זרה" עם השתתפות בתנועה הציונית – הרי היא מתיישבת אם נזכור את ההבחנה בין גישת הרב עמיאל לאידיאולוגיה הרשמית של התנועה הציונית, לבין גישתו לשאלת השותפות עם חילונים במישור המעשי של המפעל הציוני. הרב עמיאל ולחלק מן ההוגים החרדיים, שהבולט בהם הוא הרב ברויער, משותפת עצם ההפרדה בין האידיאולוגיה הציונית, הנתפסת כ"עבודה זרה" הפסולה לחלוטין, לבין המפעל הציוני של עליה והתיישבות בארץ ישראל, שהיחס אליו הוא חיובי בהחלט. אך בניגוד לאותם חוגים, נכון הרב עמיאל לשותפות אירגונית עם החילונים למען קידומו של המפעל הציוני. נכונותו של הרב עמיאל ל"שותפות מבפנים" עם החילונים בתוך מסגרתה של התנועה הציונית, הותנתה, עם זאת, בכך שזו תתמקד בפעילות מעשית ומדינית ליישוב ארץ ישראל ולמען השגת הכרה בזכות היהודים עליה. הרב עמיאל עמד על כך שהתנועה הציונית חרגה מתחומים אלה, שבהם מצוי בסיס לשיתוף פעולה בין דתיים לחילוניים, והיא מעורבת בפעילות במישור הרוחני-תרבותי, אשר בו מפרידים בין שני המחנות הבדלי השקפה עמוקים. עובדה זו חייבה את תנועת המזרחי, לדעת הרב עמיאל, לשקול מחדש את עמדתה המסורתית בשאלת ההשתתפות בתנועה הציונית. תביעתו לרביזיה ביחסו של המזרחי כלפי ההסתדרות הציונית נומקה גם בשיקולים הקשורים בהרכבה ומדיניותה של ההנהגה הציונית, וביחסה למסורת הדתית ולתנועת המזרחי עצמה.⁶⁷

66. "מה אנו?" (חלק ה'), התור, כרך 12, חוברת 3, תרצ"ב, עמ' 4.

67. ראה סידרת מאמריו של הרב עמיאל, "אחרי הקונגרס ולפני הקונגרס", התור, כרך 14 (תרצ"ב), חוברות 10, 11, 14, 15.

ביקורתו החריפה של הרב עמיאל על ההסתדרות הציונית נתפרסמה בבטאון המזרחי בשנת 1934, בתקופה שבה הותרפו ביותר היחסים בין ההנהלה הציונית שבראשות מפלגות הפועלים (שעלו לראשונה לשלטון בהסתדרות הציונית בשנת 1933), לבין מפלגות הציונות הדתית. זוהי אחת הסיבות החשובות לכך שלעמדותיו של הרב עמיאל היתה באותה תקופה תפוצה רבה בתוך תנועת המזרחי, וניתנה תמיכה רחבה לתביעתו לשקול החלטה על פרישה מן ההסתדרות הציונית. למידה ניכרת של תמיכה זכתה גם תביעתו שהמזרחי יהדק את הקשרים עם אגודת ישראל, וילכד את נאמני היהדות הדתית לפעולה משותפת למען בניין ארץ ישראל ברוח התורה. ואולם, בהלכי-הרוח שבשורות המזרחי חלה תמורה בולטת מאז שמפלגות הציונות הדתית הגיעו בשנת 1935 להסדר עם תנועת העבודה על הצטרפות להנהלה הציונית שבראשותה, ועל פתרונות של פשרה לבעיות שנויות במחלוקת בתחום הדתי.⁶⁸ עקב זאת נחלש ביותר משקלם של החוגים שדגלו בהשקפות הקרובות להשקפותיו של הרב עמיאל, והתחזקו לעומתם הגישות המחייבות את האידיאולוגיה הציונית והמצד-זות בשיתוף מלא עם חוגים חילוניים בתנועה הציונית ובמדינה, לא רק משיקולים פרגמטיים, אלא גם משום הערך העצמי הרב המיוחס לכך.

במחנה הציוני-דתי נשארו, אומנם, חוגים שהוסיפו לדגול בהידוק הקשרים עם המחנה החרדי, ולהסתייג מן הקו של "שותפות כמעט ללא תנאי" בהסתדרות הציונית ומוסדותיה – ולאחר קום המדינה, בקואליציות הממשלתיות – אולם משקלם של חוגים אלה לא היה ניכר, ועמדתם לא היתה כרוכה בדרך-כלל בשלילה טוטלית של האידיאולוגיה הציונית הרשמית ובהוקעתה כ"עבודה זרה", כגירסתו של הרב עמיאל. הדבר אינו רק פרי הסדרי הפשרה שהושגו בשאלות הדת, הציונות והמדינה; גישה כזו של הרב עמיאל לא קנתה לה נפשות רבות משום היותה בעייתית לגבי מי שהגדירו עצמם כציונים-דתיים, משום שהללו התקשו ליישב את השתייכותם לתנועה הציונית בד בבד עם תפיסת האידיאולוגיה שלה כ"עבודה זרה" הפסולה מכל וכל.

תפיסה פרגמטית של הציונות במחנה האורתודוקסי – נישת הרב ריינס בתקופה הראשונה לכינונה של תנועת המזרחי נודעה בה בכל-זאת השפעה רבה ביותר לגישה הקרובה מכמה בחינות לזו של הרב עמיאל, אם כי לצד המשותף יש בה גם הרכה מן השונה. המדובר בגישה שמייצגה המובהק הוא מייסדה של

68. אליעזר דון-יחיא, שיתוף וקונפליקט בין מחנות פוליטיים: המחנה הדתי ותנועת העבודה ומשבר החינוך בישראל, עבודת דוקטורט לאוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ח.

תנועת המזרחי ומנהיגה הראשון, הרב יצחק יעקב ריינס.⁶⁹ בדומה לרב עמיאל, גם הרב ריינס פוסל בצורה נחרצת נסיונות להמציא לגיטימציה ל"יהדות חילונית" המבוססת על טריטוריה ומימשל מדיני, וביחוד על שפה ו"תרבות חדשה". כמו כן, גם הרב ריינס חושש ביותר מניסיון להמיר את מושג הגאולה המסורתי במושג של גאולה ארצית המושגת על-ידי שיחרור לאומי עצמי. לשתי הגישות משותפת גם ההתייחסות, הפרגמטית בעיקרה, לשאלת השיתוף המעשי עם חוגים חילוניים בתנועה הציונית, שנימקה את הנכונות לשיתוף כזה בתרומתו לקידום המפעל הציוני, וכן בהגבלתו למישורי הפעילות המעשית שבהם בלבד, לדיעה זו, קיימת אפשרות לשיתוף בין דתיים וחילוניים בתנועה הציונית. מכאן העמדה המשותפת לרבנים ריינס ועמיאל, שעל התנועה הציונית להגביל את פעילותה לעניינים מעשיים ומדיניים הקשורים ביישוב ארץ-ישראל ובהשגת הכרה בזכות היהודים עליה, ומכאן אף נובעת התנגדותם הנמרצת לכל מעורבות של ההסתדרות הציונית בענייני חינוך ותרבות. הנסיונות להביא את התנועה הציונית שתפעל בתחום החינוכי-תרבותי, הם הם שהיוו את הגורם העיקרי שהביא את הרב ריינס לכונן את תנועת המזרחי בשנת 1902.⁷⁰

למרות מאבקו של הרב ריינס נגד תוכנית "הקולטורה", הרי משנתקבלה בקונגרס העשירי בשנת 1911 החלטה המחייבת את ההסתדרות הציונית לעסוק בפעולות חינוך ותרבות בארץ-ישראל – השלים הרב ריינס, למעשה, עם ההחלטה שנתקבלה למורת-רוחו, ותמך בתוקף בהישארות המזרחי בהסתדרות הציונית. זאת, בניגוד לעמדת חלק ניכר ממנהיגי המזרחי שציידו בפרישה, ומהם שפרשו בפועל מן התנועה הציונית והצטרפו לאגודת-ישראל. תגובת הרב ריינס להחלטת הקונגרס העשירי היא אחת האינדיקציות לכך, שלמעשה היה יחסו לשאלת השיתוף עם החילונים חיובי הרבה יותר ומסוייג הרבה פחות מזה של הרב עמיאל. ההבדל בין עמדותיהם של הרבנים ריינס ועמיאל בשאלת ההשתתפות בתנועה הציונית קשור, במידה רבה, להבדל שבין תפיסותיהם של שני ההוגים בדבר טבעה ומטרותיה של הציונות.

בעוד שהרב ריינס שותף להתנגדותו הנמרצת של הרב עמיאל לכל ניסיון של יצירת "יהדות חדשה" על בסיס חילוני, כתחליף ליהדות המסורתית – הרי

69. הרב ריינס (1839–1915) כיהן כרבה של העיר לידא ברוסיה שבה יסד את תנועת המזרחי בשנת 1902. על הגותו ומדיניותו, ראה אידיאולוגיה ומדיניות בציונות הדתית.

70. על "שאלת הקולטורה" ראה רינות, וכן: ישראל קלוזנר, "בראשית יסוד המזרחי על-ידי הרב ריינס", יצחק רפאל ושו. שרגאי (עורכים), ספר הציונות הדתית, ירושלים תשל"ז, כרך א',

בניגוד בולט לרב עמיאל, אין הוא נכון בשום אופן לייחס מגמה זו של "חילון היהדות" לתנועה הציונית "הרשמית". בגישת הרב ריינס מתיישבת העמדה השלילית כלפי לאומיות חילונית עם תמיכה פעילה ונלהבת בתנועה הציונית, על-ידי הצגתה כתנועה בעלת אופי פרגמטי מובהק, המכוונת להמציא פתרון מעשי לבעיות ריאליות של הקיום היהודי בתנאי המצוקה והשיעבוד שבגלות. פתרונה של הציונות לבעיות אלה הוא הפיכת ארץ-ישראל ל"מקום מיקלט בטוח" ליהודים על-ידי פעילות מדינית-דיפלומטית להשגת הכרה בינלאומית בזכות היהודים להתיישב בארץ ולכונן בה מימשל אוטונומי. כיוון שזוהי כל מטרתה של הציונות, הרי שאין מקום, על-פי תפיסה זו, להציגה כמעין אידיאולוגיה חליפית ליהדות המסורתית, החותרת להקנות לגיטימציה לקיום יהודי-חילוני. התפיסה הפרגמטית של הציונות איפשרה לרב ריינס להגן על שיתוף-הפעולה עם החילונים במסגרתה של התנועה הציונית בנימוק שהדבר דרוש להצלת יהודים או לשיפור תנאי הקיום שלהם, ומצד שני אין בכך כל נזק וסכנה לדת, שהרי בשל טבעה ומטרותיה של התנועה הציונית אין ההשתתפות בה יכולה להיחשב בשום אופן מתן הכשר ולגיטימציה ללאומיות חילונית.

תפיסת הציונות של הרב ריינס שימשה לו במיוחד כדי להגן על התנועה מפני ההאשמה, שבכוונתה להמיר את מושג הגאולה היהודי המסורתי בתחליף של גאולה לאומית חילונית. בהיותה תנועה בעלת אופי "חומרי" מובהק, אין לציונות, לדעת הרב ריינס, כל זיקה וקשר לעניינים רוחניים ודתיים, ואין היא מציגה חזון של גאולה משיחית, אלא מבקשת להמציא פתרון לבעיות ריאליות של תנאי הקיום היהודי בגלות: "מנהיגי הציונות באו לבשר ישועה פשוטה, שאינה מכוונת לגאולה הכללית, ואין בה שמץ מן הרוחניות, וכל כולה הינה חומרית ומדינית בלבד." כסיוע לדיעה זו מביא הרב ריינס את עדותם של המנהיגים הציוניים עצמם, שרבים מהם "צועקים ככרוכיה של עירוב הפרשיות האלה, ואומרים שמעולם לא עלה המחשבה הזאת מגאולה על לבכם [...] וכל כוונתם היא רק להטיב את מצב ישראל, ולהרים קרנו בכבוד [...] ושיידע ישראל כי יש לו מקום בטוח."⁷¹

הצגת הציונות על-ידי הרב ריינס כתנועת הצלה חומרית, הפקיעה ממנה את המימד המשיח-גאולתי שהיה לה בתפיסתם של הרבנים קלישר ואלקלעי. רבנים אלה יכולים היו להציג את ההתעוררות הציונית, שהם היו מראשוני מבשריה, כגילוי של ראשית הגאולה. הרב ריינס, לעומת זאת, התקשה לקבל השקפה שגרסה כי גאולת ישראל תבוא מידיהם של יהודים פורקי עול תורה

71. הרב יצחק יעקב ריינס, אור חדש על ציון, וילנא תרס"ב, עמ' 276.

ומצוות, ובכך אחד הגורמים לתפיסת הציונות הפרגמטית שלו. הוא עמד, אומנם, על כך שבקרב הציונים החילוניים יש כאלה שתפיסתם את הציונות נבדלת משלו, ואין הם נכונים להגביל את פעילות התנועה הציונית לשוב יהודים בארץ-ישראל והשגת הכרה בזכויותיהם המדיניות בארץ זו ותו לא. אולם, הוא ביקש למעט ככל האפשר ממשקלם והשפעתם של חוגים אלה, שהציונות לדידם היתה בראש וראשונה תנועה להתחדשות תרבותית ברוח לאומית-חילונית.

עמדתם של החוגים הללו, שתבעו מן התנועה הציונית לעסוק בטיפוח והפצתה של "תרבות יהודית לאומית" – הוצגה עלידי הרב ריינס ותומכיו כסטיה חמורה מן "הציונות האותנטית", שזוהתה עלידם עם האסכולה של "הציונות המדינית" ההרצליאנית.⁷² תמיכת המזרחי בהנהגת הרב ריינס בקו של "הציונות המדינית" שיקפה את תפיסת הציונות הפרגמטית של תנועת המזרחי בראשיתה, ובאה לידי ביטוי בשיתוף-הפעולה שבין תנועה זו לבין ההנהגה הציונית הרשמית בראשותו של הרצל, ובקירבת העמדות שביניהן בנושאים כ"שאלת הקולטורה" ופרשת אוגנדה.⁷³

מציונות פרגמטית לציונות משיחית – התמורות במחנה הציוני-רדי – בתקופה הראשונה לקיום המזרחי תחת הנהגתו של הרב ריינס שימשה, אומנם, התפיסה הפרגמטית של הציונות – תפיסה שסירבה להעניק לציונות מעמד משיחי מקודש – כבסיס לקביעת עמדות התנועה בשאלת היחסים שבין הדת והציונות במישורי האידיאולוגיה והמדיניות המעשית. ואולם גישה זו, שקמו עליה עוררין כבר באותה תקופה, נדחקה לאחר מכן לקרן זווית, ובמקומה הגיעו למעמד דומיננטי במחנה הציוני-רדי גישות החותרות ליצירת סינתזה בין הדת והציונות, והמבקשות להקנות ערך משיחי למפעל הציוני ולמדינת ישראל. בין הגורמים שהשפיעו בכיוון זה היה הקושי הגובר שבהצגת הציונות כתנועה שכל מטרתה הצלת יהודים ממצוקה או שיעבוד בגלות באמצעות המצאת "מיקלט בטוח" במסגרת מדינית ריבונית בארץ-ישראל; לתפיסה כזו של הציונות היתה אחיזה בשנותיה הראשונות של התנועה, כשהאידיאולוגיה והמדיניות שיקפו בעיקר את הקו של "הציונות המדינית" ההרצליאנית. אולם תפיסה זו נעשתה בעייתית ככל שגברו משקלם והשפעתם של אותם חוגים בתנועה הציונית וכישוב היהודי בארץ, שביקשו להפוך את הציונות לתנועה של "התחדשות

72. אידיאולוגיה ומדיניות בציונות הדתית.

73. שם.

ותחיה לאומית" בכל התחומים.⁷⁴ ככל שהתפתח והתרחב הישוב היהודי בארץ, כן קשה היה להתעלם מן המגמה הגוברת של החוגים החילוניים בציונות ובישוב לבסס את התנועה הציונית ומפעליה על תפיסת יהדות שונה ונבדלת מן התפיסה הדתית. במצב שנוצר קשה היה להוסיף ולדבוק בגישה כגישתו של הרב ריינס, ששוב לא תאמה את תנאי המציאות; ואילו מצד שני לא נתגלתה נכונות מצד רוב נאמני הציונות הדתית להזדהות עם גישתו האלטרנטיבית של הרב עמיאל, שפירושה המעשי היה נסיגה לעמדת ההסתגרות של המחנה החרדי-אגודאי. בתנאים אלה הוכשרה הקרקע לקליטת אותן גישות, שבמקום להפריד את הציונות מן הדת או להסתגר מפניה, ביקשו להביא לסינתזה בין הדת והציונות, באמצעות פרשנות מחודשת של המסורת הדתית מכאן והאידיאולוגיה הציונית מכאן.

בפני המאמינים עמדה בעיה נוספת: הקושי לקבל גישה השוללת מן הדת רלבנטיות וזיקה לנושאים חברתיים ומדיניים בעלי חשיבות, מה גם שהיהדות מבקשת להקיף ולכוון תחומים רבים ככל האפשר בחיי היחיד והציבור. המעמד המרכזי שהציונות רכשה לעצמה בחיי העם היהודי גרם לכך שנסיונות להציגה כתופעה אי-רלבנטית או "נייטרלית" מבחינה דתית, נתפרשו למעשה כדחיקת הדת לקרן-זווית של החיים הלאומיים. חוסר הנכונות להשלים עם כך הוא בין הגורמים לעליית כוחן של גישות שחתרו לסינתזה בין הציונות והדת, ולהצגת הציונות כתנועה משיחית ובעלת מעמד של קדושה.

החתירה לסינתזה בין הציונות והיהדות המסורתית הומרצה גם על-ידי המגמה לחזק את הציונות ולהגביר את כוח ההשפעה והמשיכה שלה באמצעות ביסוסה על מקורות הדת היהודית. למגמה זו היו שותפים, אומנם, גם חוגים ציוניים שמחוץ למחנה הדתי. אלא שהציונים הדתיים השתדלו להקנות לציונות ולמפעליה לגיטימציה מכוחה של הדת, מבלי שהדבר יהיה כרוך בסטייה מן המחויבות הכוללנית כלפי הערכים ואורחות החיים המקודשים על-ידי המסורת הדתית.

הציונות כתופעה דתית-משיחית – מישנת הרב קוק

לגישה האינטגרטיבית סייעה העובדה, שהיא הצביעה על קיום זיקה ברורה בין ערכים וסמלים מרכזיים בציונות ובמסורת הדתית. מצד שני, היה עליה

74. בין ההוגים הציונים דתיים, שעמדותיהם מוסיפות לשקף תפיסה פרגמטית מובהקת של הציונות, בולט במיוחד ישעיהו ליבוביץ, ראה ספרו: יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים תשל"ה, עמ' 245-248.

להתמודד עם בעיות וקשיים הכרוכים בקיום מתחים וניגודים בין אלמנטים שונים באידיאולוגיה הציונית ובמסורת הדתית. חומרם של הקשיים נבעה מכך שהגישה האמורה לא קיבלה את התפיסה הפרגמטית של הציונות, אלא הציגה אותה כתנועה של גאולה ותחיה לאומית. גישה זו, שהרב אברהם יצחק קוק הוא מייצגה הבולט, צריכה היתה להתמודד עם השאלה: כיצד יתכן להציג תנועה, שהיא חילונית במהותה, כנושאת רעיון קדוש ונשגב, וכסוללת הדרך לגאולה. בניגוד לשיטת הרב ריינס, שהגנה על הציונות מבחינה דתית על-ידי הפקעת המימד המשיחי ממנה, איפשרה שיטת הרב קוק להציג את הציונות כתנועה גאולה משיחית על-ידי הפקעת אופיה החילוני והצגתה כתנועה שבמקורה ובשורשה היא בעלת אופי דתי מובהק.⁷⁵

בניגוד למשיחיות של "המבשרים", המעוגנת בתפיסת המציאות על דרך הפשט, משקפת המשיחיות של הרב קוק תפיסה מורכבת ודיאלקטית של מציאות ותהליכים היסטוריים. בעוד שבגישת המבשרים ניתן פירוש משיחי-אסקטולוגי למצבים ואירועים העשויים להיתפס גם כלפי חוץ כבעלי אופי חיובי, הרי שבגישת הרב קוק נתפסו גם התפתחויות שלכאורה הינן בעלות אופי שלילי כאותות מבשרי גאולה ואף כחלק מן התהליך המשיחי. תשובת הרב קוק לבעיה של "גאולה הבאה בידי רשעים" היא חלק מנסיון ההתמודדות שלו עם השאלה הרחבה יותר של התפשטות החילון והכפירה בישראל ובעמים דווקא בתקופה שבה מתחילים, לדעתו, להיגלות ניצני הגאולה.

הרב קוק ביקש להתמודד עם השאלות הללו תוך שימוש במושגים מן המדרש ומספרות הקבלה, אולם פרשנותו למושגים אלה מציינת מימד חדש ומיוחד בספרות ההגות היהודית. המושג שהרב קוק הירבה להשתמש בו הוא "עיקבתא דמשיחא". מונח זה מסמן במסורת היהודית את התקופה שלפני בוא הגאולה, המתוארת כתקופה של ירידה קשה מבחינה חומרית ורוחנית.⁷⁶ בהציגו את תקופתו כ"עיקבתא דמשיחא" ביקש הרב קוק להמציא סימוכין ממקורות היהדות לדיעה שגילויי החילון והכפירה שהוא ובני דורו עדים להם, אינם

75. הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865–1935), שכהן כרבה הראשי הראשון של ארץ-ישראל למן שנת 1921, ונודע כאחד הגדולים שבהוגי הדיעות של היהדות בדורות האחרונים, כתב דברי הגות מרובים שכונסו על-ידי תלמידיו, וביחוד על-ידי בנו, הרב צבי יהודה. מספריו יש לציין ביחוד את אורות, ירושלים תש"י. רעיונותיו של הרב קוק באים לידי ביטוי גם באיגרותיו שכונסו באיגרות הראיה, ירושלים תשכ"ב–תשכ"ה (להלן: אגרות). על הגותו של הרב קוק ראה צבי ירון, מישנת הרב קוק, ירושלים תשל"ד; אליעזר שביד, היהדות והתרבות החילונית, תל-אביב תשמ"א, פרק 4.

76. ראה למשל: תלמוד בבלי, מסכת סוטה, דף מ"ט עמוד ב'.

סותרים אלא דווקא מחזקים את הסברה שהנה ממשמשת ובאה הגאולה המיוחלת.⁷⁷

הרב קוק וההוגים החרדיים

נשאלת השאלה, כיצד ניתן להשתמש במונח "עיקבתא דמשיחא" או במושגים אחרים כיוצא בו, להצגת תנועה חילונית (דוגמת התנועה הציונית) כגילוי של ראשית הגאולה, ולהצדיק מתוך כך שיתוף-פעולה עם עוברי עבירה; הנקודה המעניינת היא שמתנגדים חריפים ביותר של הציונות, כרב אלחנן וסרמן או הרבי מססמר, הציגו אף הם את תקופתם כ"עיקבתא דמשיחא", אלא שהללו השתמשו במונח זה עצמו לא כדי לגונן על הציונות ולהכריז עליה כתנועת גאולה, אלא דווקא כדי להוקיעה כגילוי מובהק של הסיטרא אחרא, דהיינו, כוח הרע שבעולם.⁷⁸

הרב קוק וההוגים האנטי-ציוניים הסתמכו על אותם מקורות עצמם כדי להציג את התופעות השליליות שהיו עדים להן, כסימניו של העידן הסמוך לגאולה. ואולם, פרט לעצם סמיכות הזמנים, לא מצאו ההוגים החרדיים כל קשר פנימי או רציפות והמשכיות בין תקופתם לבין תקופת הגאולה עצמה. אדרבא, בין שתי התקופות הסמוכות-בזמן שורר לדעתם ניגוד עמוק ביותר, מבחינת התוכן והמהות וטיבם של הכוחות הפועלים והשולטים בעולם ובעם ישראל.⁷⁹ בעוד שעידן הגאולה מסמן את נצחונו המוחלט של הטוב בעולם כולו, הרי תקופת "עיקבתא דמשיחא" הקודמת לו מאופינת דווקא על-ידי התגברות כוחות הרע, האוזרים את כל חילם במאמץ למנוע או לעכב את בוא הגאולה. הציונות ומדינת-ישראל מוצגים בתפיסה זו יחד עם שאר גילויים של כפירה ופריקת עול, כ"מעשה שטן" המכוון להפריע ולהכשיל את ביאת המשיח.

בניגוד גמור לדיעה זו, סבור הרב קוק שהקשר בין תקופת הגאולה לזו שלפניה מתבטא גם בתוכן ובמהות של שתי התקופות, שעם כל ההבדלים, יש ביניהן גם רציפות והמשכיות. בכך נאמן הרב קוק לתפיסת ההתפתחות שלו, שבה מוצגת הגאולה לא כאירוע מהפכני המנוגד לחלוטין לכל מה שקדם לו, אלא

77. ראה למשל: איגרות, חלק ב', תקנ"ה, עמ' קפ"ח.

78. המושג "עיקבתא דמשיחא" נבחר ככותרת לקובץ מאמרי הפולמוס החריפים של הרב וסרמן כנגד הציונות.

79. להשקפה זו דובר הניגוד המוחלט שבין תקופת הגאולה לבין התקופה שלפניה, יש מקור בתפיסת המשיחיות הקטסטרופלית שניתן לה ביטוי כבר במקרא ובספרות המדרש. על מושג זה ראה גרשום שלום, "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", דברים בגו, תל-אביב 1975, עמ' 161-165.

כנקודת-שיא בהתקדמות רצופה של העולם והאנושות לקראת מטרתם וייעודם. מתבקשת כאן השאלה: כיצד ליישב תפיסה התפתחותית זו עם גילויי הירידה הרוחנית בישראל ובעמי העולם? הרב קוק משיב על כך באמצעות הבחנה בין הפנימי והחיצוני שבתופעות והתפתחויות היסטוריות. הבחנה זו קשורה בשיטת הרב קוק בהשקפה הקבלית, לפיה הגאולה אינה אלא תהליך של חזרת ההוויה העולמית לאחדות מחודשת עם מקורה האלוקי, שממנו נתפרדה.⁸⁰ התפרדות זו, המסמנת את "הגלות הקוסמית" שבה שרוי העולם, אינה התפרדות מלאה, שכן אין כל מקום למציאות המנותקת לחלוטין מן המקור האלוקי של חיותה וקיומה. חותמו של מקור זה טבוע בפנימיותם של כל הדברים, וכל מה שיש בו מן הטוב והחיובי נובע ממנו. לפיכך, אין תופעה בעולם, רעה ושלילית ככל שתהיה כלפי חוץ, שאין בה בתוך תוכה מן הטוב, שמקורו בזיקה הפנימית לאלוקים. לאור זאת, הרי שגילויי הכפירה והחילון בישראל ובעמים אין בהם כדי לסתור את ההנחה בדבר התפתחות רצופה של העולם לקראת הגאולה. שכן, התפתחות זו נשארת לעיתים קרובות במישור הפנימי בלבד, ואין היא באה לידי גילוי באירועים חיצוניים שלעיתים אף עומדים לכאורה בניגוד אליה. באירועים אלה כלולים תהליכי החילון, שאינם אלא תופעה חיצונית ושטחית, המשוללת בסיס ותוכן וחסרת כוח עמידה.

הניגוד שבין ההתפתחויות במישור הפנימי והחיצוני מחריף במיוחד בתקופה הסמוכה לגאולה. על-כן אין לתמוה על ריבויין של תופעות שליליות לכאורה דווקא בתקופה זו של התעוררות פנימית רוחנית רבת עוצמה, המכשירה את הקרקע לגאולה. בהמשכו של התהליך תגבר הרוחניות הפנימית על החילוניות החיצונית ותבליע אותה. אז יבקע הטוב מן הרע והחיוב יצמח מתוך השלילה, ותיגלה בבירור ולעין כל זיקתה של הבריאה כולה ליוצרה.⁸¹ בתפיסת הרב קוק יש שילוב מלא בין הגאולה הכללית של האנושות וגם של ההוויה העולמית בכללה, לבין גאולתו של עם ישראל.⁸² תפיסת הגאולה ההתפתחותית והדיאלקטית של הרב קוק כוחה יפה על-כן להנמקת יחסו החיובי לתנועה הציונית ולשיתוף עם החילוניים במפעל התחיה הלאומית.

80. מקורה הראשון של השקפה זו היא "קבלת הארץ", ראה גרשום שלום, "רעיון הגאולה בקבלה", שם, עמ' 210-213.

81. איגרות, חלק א', של"ב, שס"ט.

82. אורות, עמ' צ"א.

ציונות ונאולה

ההתעוררות הציונית היא חלק מתהליך הגאולה ומביטוייו המובהקים. מעשיהם של הציונים למען ישראל וארצו ורגשי האחוה הלאומית המפעמים בקירבם נובעים מהתעוררות הזיקה הפנימית שבליבם לאלוקי ישראל ותורתו.⁸³ אומנם, רבים מהם אינם נכונים להכיר בכך, ומסירות-הנפש שלהם למען האומה וארצה אינה מונעת בעדם מלבעט בגלוי במסורת אבותיהם, ולמרוד בבורא עולם ובתורתו. ואולם, לאמיתו של דבר אין כל אפשרות להפריד בין הזיקה לעם ישראל ולאלוקי ישראל, וככל שיתפתח תהליך הגאולה כך יוודע יותר ויותר טבעה המקודש של ההתעוררות הציונית, והיותה חלק מתנועה של תחיה והתחדשות במישור הלאומי-מדיני והרוחני-דתי גם יחד.

תפיסת הגאולה של הרב קוק קשורה בגישתו לשאלת טבעו ומעמדו של עם ישראל. הרב קוק מייחס לעם היהודי קדושה בלתי מותנית שאינה קשורה במעשיו ודיעותיו, אלא בסגולותיו הטבעיות והנצחיות, שהן המקנות לו את מעמדו כעם נבחר. תפיסה זו, שיש לה סימוכין במישנתם של הגוידיעות כריה"ל והמהר"ל, משמשת לרב קוק כאחד ההסברים לתופעה של התגברות החילוניות דווקא בעידן ראשית הגאולה, ולצורך לשתף פעולה עם חילונים במפעל התחיה הלאומית.

לדעת הרב קוק נובעת קדושת ישראל משני מקורות: א. סגולה שהיא "כוח קדוש פנימי מונח בטבע הנפש ברצון ה', וכמו טבע כל דבר מהמציאות שאי אפשר לו להשתנות כלל"; ב. בחירה שהיא תלויה ב"מעשה הטוב ובתלמוד תורה". אלמנט ה"סגולה" עולה לאין שיעור במשקלו וערכו על אלמנט ה"בחירה" שבהווייתו ומעמדו של עם ישראל, והוא מתגלה ומתגבר ביחוד בתקופת "עיקבתא דמשיחא".⁸⁴ בכך ההסבר לריכוזין בתקופה זו של "נשמות רבות, שאף-על-פי שהן שפלות מאוד בעניין הבחירה, ועל-כן הם נגועים במעשים רעים רבים [...] ה' ישמרנו, מ"מ אור הסגולה מאיר בהן, ועל-כן הם מחבבים מאוד כללות ישראל, וחושקים בארץ-ישראל, ובכמה דברים טובים ויקרים מהמידות שהם באים מסגולת ישראל - בטבע נפשם הם מצויינים בהם."⁸⁵

מן הנאמר ניתן לעמוד על עיקרו ושורשו של ההבדל שבין גישת הרב קוק לזו של ההוגים החרדיים הלא-ציוניים, שחייבו אף את המפעל הציוני, כגון יצחק

83. שם, עמ' ס"ג.

84. איגרות חלק ב', שם, תקנ"ה, עמ' קפ"ו.

85. שם, עמ' קפ"ז.

ברויער. הרב קוק שותף להוגים החרדיים בפסילת אידיאולוגיה של לאומיות יהודית שאינה מבוססת על התורה, ומכאן – יחס השלילה שלו לאידיאולוגיה המוצהרת של התנועה הציונית, שאף הביאו להימנע מהצטרפות לשורותיה של תנועה זו. ואולם, בניגוד לברויער, אין הרב קוק מצמצם את תוקפה של חובת הסולידריות היהודית הלאומית לגבי הללו שהם שומרי תורה בלבד. תפיסת הלאומיות של הרב קוק נבדלת מזו של ברויער בכך שהוא אינו מגביל את מושג "עם התורה" לאלה המקיימים אותה בפועל, שהרי כל מי שנולד יהודי קשור לתורה ולמקורה האלוקי, גם אם הוא עצמו טרם הגיע לידי הכרה בכך. לפיכך, בניגוד לברויער ולהוגים חרדיים אחרים, אין יחסו החיובי של הרב קוק למפעל הציוני מסוייג ומותנה בטיבם של הללו הנוטלים בו חלק. שכן, המניעים של כל המשתתפים במפעל התחיה הלאומית נובעים ממקור של קדושה, גם כשמעשיהם החיצוניים אינם מעידים על כך.

תחיתו הלאומית של עם ישראל, שסימניה הראשונים כבר הולכים ונגלים, אינה מתמצה, לדעת הרב קוק, בעצם שיבת היהודים לארצם וכינונה מחדש של מדינתם. עיקרה של התחיה הלאומית הוא בחריגה מן הצמצום והסגירות שאיפיינו את ההווה היהודית בגולה, ובהקפתם מחדש של מיגוון תחומי החיים והיצירה שהזנחו בגלות. בנקודה זו מתגלית קירבה בין תפיסתו של הרב קוק לבין גישות והלכירות שרווחו בתחומה של הציונות החילונית. הרב קוק שותף היה, למעשה, לעמדה של "שלילת הגלות" לא רק כמצב של פיזור, מצוקה ושיעבוד, אלא גם כהוויה חברתית-רוחנית פגומה וחסרה, המאופיינת על-ידי סגירות ותלישות, דלדול וצמצום, פירוד וחולשה רוחנית יתירה, והינתקות מן הטבע ומחיי המעשה. "התחיה הלאומית", שהיא הצד השני של מטבע "שלילת הגלות", מאופיינת גם היא בתפיסת הרב קוק על-ידי אותן סגולות וערכים המיוחסים לה באידיאולוגיה הציונית. המדובר לא רק בשיבה אל הארץ, אלא גם בשיבה אל הטבע ואל הפעילות היוצרת, בטיפוחם של ערכי גבורה ויופי, ובהתחדשות כוחות החיים של היחיד והחברה.

בכך נעוץ אחד ההבדלים הבולטים בין גישת הרב קוק לבין הגישות האחרות בתחומו של המחנה הדתי שצוינו לעיל. באותן גישות נתפסה הגלות כמצב של שיעבוד ומצוקה, שיש לסובלו עד לבוא הגואל, כדעת רבים מן החרדים, או שיש להיחלץ ממנו על-ידי פעולה אקטיבית, כדעת החוגים הציוניים-דתיים. לא רק החרדים, אלא גם ציונים-דתיים כרבנים עמיאל וריינס לא היו שותפים לעמדה של "שלילת הגלות" כתרבות וכאורח-חיים. לעמדה כזו לא היה מקום אף בתפיסה משיחית-דתית כזו של הרב קלישר שזיהתה את המפעל הציוני עם ראשית הגאולה, בהיותו ביטוי להתחדשות בפועל של הקשר שבין עם ישראל

וארצו. בגישת הרב קוק, לעומת זאת, הציונות היא תנועה של גאולה לא רק משום שהיא מסמנת את ראשית מימושו של חזון שיבת ציון שבמסורת היהודית, אלא גם משום שהיא נתפסת כגילוי מובהק של התעוררות ותחיה לאומית, וכמרד כנגד אורח-החיים הגלותי.

תפיסת הגלות של הרב קוק נבדלת גם מזו המקובלת בציונות החילונית, שכן, הצמצום והסגירות ושאר הגילויים השליליים שבהוויה היהודית הגלותית, אינם נעוצים כלל וכלל, לדעתו, במאפיינים של היהדות המסורתית המקורית. שהרי יהדות זו, מעצם טבעה, מאופיינת דוקא על-ידי השאיפה להקיף ולכלול את כל תחומי החיים והיציירה, ולהטביע עליהם את חותם הקדושה של מקורם האלוקי. שאיפה זו היא המקנה למפעל הציוני את אופיו המקודש, למרות אי-ההכרה בכך מצד רבים השותפים למפעל זה. "כל קנייניה של האומה שהם חביבים עליה מצד רוחה הלאומי, כולם רוח אלוקים שורה בס: ארצה, שפתה, תולדתה, מנהגיה."⁸⁶ השאלה בדבר תפקידם של החילוניים במפעל הגאולה ותופעות החילון שכרוכות בו, באה על פתרונה במישנת הרב קוק בתפיסה דיאלקטית של תהליכי גלות וגאולה. על-פי גישת הרב קוק, הגלות שהביאה לניתוק העם מארצו השפיעה גם על היווצרות ניתוק והפרדה בין תחומים של קודש וחול בחיים הלאומיים. אומנם, מצב זה מאפיין גם עמים אחרים ובא לידי ביטוי בהוויה כולה, השרויה במעין "גלות קוסמית" לאחר שנתרופפה זיקתה המפורשת למקור האלוקי של קיומה וחיותה. ואולם עמי העולם, פרט לעם היהודי, מוסיפים לשבת בארצם, לנהל את מדינתם ולפתח את כלכלתם, אלא שחיהם חסרים את המימד הרוחני וטבועים כולם בחותם החולין. בניגוד גמור לכך מצטיינים חיי היהודים בגלות דווקא ברוחניות ובקדושה שבהם. אלא שתגבורת הקדושה כרוכה בצמצום החיים הלאומיים לענייני דת ורוח מובהקים, ובהסתגרות מפני כל מה שחורג מתחומם.

תופעת ההסתגרות אינה איפוא טבעית ליהדות, והיא נעוצה בתנאי הקיום של הגלות. האמור אינו רק בחסרונם של ארץ ומדינה, שאינו מאפשר לעם לעצב על-פי רוחו את חייו הלאומיים. בתנאי הגלות, ההשתקעות הבלעדית בעניינים רוחניים הינה גם תגובת התגוננות המכוונת לשמור על האינטגרליות והקדושה של החיים הלאומיים כנגד הסכנות החמורות מבחינה רוחנית, הנובעות מן הריחוק מארץ הקודש והמגורים בארצות הניכר אפופות החולין. הרוחניות היתירה שבגלות נובעת גם מכך שזו באה כעונש טבעי על חטא שחטא העם

86. אורות, עמ' ס"ד. הרב קוק עושה לעניין זה הבחנה בין הפרט והכלל: "היחיד הפרטי יכול לנתק את עצמו ממקור החיים, לא כן האומה, כנסת ישראל כולה", שם, עמ' ס"ג-ס"ד.

בהשתקעות מופרזת בעניינים חומריים וארציים, ובהזנחת הצד הרוחני שבח-יים הלאומיים.

תחייטו הלאומית של העם כרוכה במרד נגד הגלות. למרות שמצד עצמו יש בו במרד זה הרבה מן החיוב, הרי שהוא כרוך גם בתופעות שליליות. שכן, כריאקציה ל"רוחניות היתירה" של הגלות מתגלית הנטיה ההפוכה להשתקע אך ורק בעניינים ארציים, ולהזניח כליל את המימד הרוחני של ההוויה הלאומית. תופעת ההסתגרות הגלותית נעוצה היתה במידה רבה במגמה לשמור ולחזק ככל האפשר את מימד הקדושה בחיי עם ישראל; ולפיכך אין זה מפליא שההתמרדות כנגד הצמצום והסגירות שבגלות כרוכה בהחלשה לכאורה של מימד הקדושה, ובתגברות החילון בחיים הלאומיים. לכך יש להוסיף שכל מרידה ושינוי מהפכני, גם כשהם מכוונים בעיקרו של דבר נגד גילויים שליליים, הרי שהם כרוכים מטבעם בנייתן מסגרות ושכירת כלים ופגיעה בתכנים חיוביים.⁸⁷

למרות שניתן איפוא למצוא הסבר לתופעות של כפירה וחילון בתחומיו של המפעל הצינוני, אין להשלים בשום אופן, לדעת הרב קוק, עם גילויים מזיקים וחמורים אלה. לפיכך, יש לעשות הכל כדי להביא את כלל העוסקים בשדה התחיה הלאומית לידי הכרה, שערכו של מפעלם הוא בהיותו מבוסס על הקשר העמוק והנצחי שבין עם ישראל וארצו לבין אלוקי ישראל ותורתו. לפיכך, לא רק שאין שלילה אלא שיש הרבה מן החיוב בשיתוף עם החילוניים במפעל הגאולה, שכן הדבר עשוי לסייע להם להגיע לידי הכרת טבעם האמיתי של מניעיהם ומטרותיהם, ולחזור בתשובה שלימה לאלוקי ישראל ולתורתו.

אכן, הרב קוק עומד על הגילויים השליליים שבלאומיות החילונית שהיא "יכולה להזדהם בזוהמה רבה שתחתיה הרבה רוחות רעים", ואולם "לא בהדוף אותם מתוך נשמת הדור נצליח, כי אם בהשתדלות נמרצת להביאה אל מקורה העליון, לחברה עם הקודש המקורי שממנו היא נובעת".⁸⁸ כיוון שלשיטת הרב קוק גילויי החילון שבתהליך הגאולה אינם אלא תופעה חיצונית ושטחית, הרי שבעקבות ההתגברות לכאורה של גילויים אלה בשלבי הראשונים של "המרד כנגד הגלות", יחל תהליך של התפכחות, שיתבטא בחשיפת מקורה, מניעיה ומטרותיה האמיתיים של תנועת ההתעוררות הלאומית. כתוצאה מכך יגיעו הכל לידי הכרה שתחייט עם ישראל אינה מתבטאת בעצם רכישתם מחדש של קניינים לאומיים כטריטוריה, מדינה ושפה, ובהשתלבות בתחומי פעילות ויצירה שהזנחו בגלות. עצם העיסוק במפעל התחיה יביא לידי המסקנה

87. שם, עמ' קנ"ט.

88. שם, עמ' ע"ה.

ש"גאולה לאומית" במובנה האמיתי, שהיא גם תנאי ומבוא לגאולה האוניברסלית, לא תיתכן כל עוד מוסיף להתגלות גם בתחומו של עם ישראל מצב הפירוד בין קודש לחול המאפיין את "הגלות הקוסמית" של ההווה העולמית. כתוצאה מכך יגיעו העוסקים במלאכת הגאולה לידי הכרת המשימה המרכזית המוטלת עליהם, והיא קידושם של החיים הלאומיים על מלוא היקפם וגילוייהם עלידי קישורם מחדש למקורם האלוקי והכוונתם על-פי תורת ישראל.⁸⁹

חידושם של חיי מדינה עצמאיים שיקנו ביטוי למלוא גילוייה של הרוח הלאומית, הוא שיאפשר לקדש את כל תחומי החיים של העם עלידי הכוונתם על-פי תורת ישראל. לפיכך חדורה תנועת התחיה בשאיפה לחדש את תפארתו המדינית של עם ישראל. "לקדמוניות ולשלמות הננו מתגעגעים, והגעגועים הם געגועים אלוקיים", והם מכוונים לחידושם של "ממלכה ומקדש, כהונה ונבואה, המטביעים את חותמם על כל קניני החיים בכללם, שאין אנו פחותים ביחושם מכל העמים. מידה גדולה של גבורה חומרית, של מוסר אנושי, של כבוד לאומי, של עושר עממי ושל הרחבת החיים."⁹⁰

לדעת הרב קוק, רבות מן המצוות שבתורה מכוונות בעיקרן לעילויים וקידושם של החיים שבמסגרת המדינית העצמאית, ומילוין המלא אפשרי רק במסגרת כזו. "הצורה התמציתית של כל סדרי חיי החברה על-פי המטבע האלוקית [...] גנוזה היא במערכת המצוות התלויות בארץ, במקדש ובממלכה השלימה הישראלית, בהם ובסדריהם."⁹¹ מכאן – ערכה וקדושתה של מדינה יהודית המייצגת את רוח היהדות. "אין המדינה האושר העליון של האדם. זה ניתן להיאמר במדינה רגילה, שאינה עולה לערך יותר גדול מחברת אחריות גדולה [...]. מה שאין כך מדינה שחקוק בהווייתה תוכן אידיאלי היותר עליון [...] מדינה זו היא באמת היותר עליונה בסולם האושר, ומדינה זו היא מדינתנו מדינת ישראל [...] שכל חפצה הוא שיהיה ה' אחד ושמו אחד."⁹²

משיחות ופרגמטיזם בהתייחסות האורתודוקסית לציונות השוואתה של מישנת הרב קוק למישנותיהם של הוגים אורתודוקסיים אחרים, יש בה כדי להדגים את הריבוי והגיוון של תפיסות הציונות בציבור הדתי.

89. בין תחומי הפעילות והיצירה, שיש לקדשם מחדש עם שילובם במפעל התחיה הלאומית, כולל הרב קוק את הפעילות הספורטיבית (שם, עמ' ה'), עבודת הכפיים על צורותיה השונות (שם, עמ' ע"א), מדעים ושפות, אמנות ואסטיקה (שם, עמ' ס"ח-ט).

90. שם, עמ' נ"ט.

91. שם, עמ' נ"ז.

92. שם, עמ' ק"ס.

אורתודוקסית. השוואה זו משקפת מצד שני את מציאותם של צדדים שווים בין גישותיהם של ההוגים ציוניים ואנטי-ציוניים שבמחנה הדתי. כך מתברר מדיוננו של רב קוק ולהוגים אנטי-ציוניים כיצחק ברויער, הרב וסרמן והרבי מסטמר, משותפת תפיסה של הציונות במונחים משיחיים מובהקים, אלא שהרב קוק נזקק למונחים אלה כדי לחייב את השותפות עם החילונים במפעל הציוני, שלה מתנגדים בתוקף ההוגים האחרים. מאידך גיסא, שותפים הרב קוק וברויער להערכה חיובית של המעשה הציוני כשלעצמו, המוצג על-ידם כגילוי של ראשית הגאולה, ולעומת זאת שוללים הרב וסרמן והרבי מסטמר את הציונות באופן טוטלי, ותופסים אותה כגילוי של ה"סיטרא אחרא" וכמכשול חמור לגאולת ישראל.

כנגד תפיסת הציונות לחיוב או לשלילה במונחים משיחיים ואפוקליפטיים השאובים מספרות המדרש והקבלה, קיימת ההתייחסות הפרגמטית אל הציונות, שאף היא משותפת להוגים אורתודוקסיים ציוניים ובלתי-ציוניים. המעניין הוא, שבעוד שבציונות הדתית גברה ביותר השפעתה של תפיסת הציונות המשיחית, הרי שבקרב האורתודוקסיה הלא-ציונית התחזק דווקא מעמדה של הגישה הפרגמטית ביחס לציונות ולמדינת ישראל. לצד העמדה השלילית העקרונית כלפי האידיאולוגיה הציונית, ניכרת בציבור החרדי נטיה גוברת להתייחסות חיובית מתוך שיקולים מעשיים-פרגמטיים כלפי המפעל הציוני והמדינה. בכך מתגלה צד שווה מעניין בין הגישה המקובלת כיום על אגודת-ישראל לבין התפיסה שרווחה בתנועת המזרחי בשנותיה הראשונות, ובאה לידי ביטוייה המובהק במישנת מיסד התנועה הרב ריינס.

הדיון בגילוייהן וגורמיהן של ההתפתחויות שצוינו חורג ממסגרת מאמר זה. ראוי לציין כמו כן, כי הגישות שהובאו אינן ממצות את מלוא הקשת של גוני ההתייחסות לציונות ביהדות האורתודוקסית. דיוננו נסב על כמה מן הגישות העיקריות בסוגיה זו, ובתחומן או לצידן מצויים גונים ובני גונים שונים, שלא היה מקום לעמוד עליהן במסגרתו של המאמר.⁹³

93. אחת מגישות אלה היא האידיאולוגיה של "תורה ועבודה", שרווחה בציבור הדתי בארץ בתקופת הישוב ובשנים הראשונות לקיום המדינה, והוותה את בסיסה הרעיוני של תנועת הפועל-המזרחי. אידיאולוגיה זו הושפעה ממישנת הרב קוק וקיבלה ממנה את התפיסה האינטגרטיבית של הציונות והדת. אולם היא שיקפה גם את השפעתם של ערכים אוניברסליים שבציונות החילונית, וביקשה לסגל את הציונות הדתית למושגים וסמלים שמקורם בתנועת העבודה. לאחר קום המדינה חלה החלשה רבה במעמדם של רעיונות "תורה ועבודה" בציבור הדתי. על מישנת "תורה ועבודה", ראה אריה פישמן, הפועל-המזרחי, 1936-1921, תל-אביב תשל"ט.

