

פרק שנים-עשר

סובלנות

הסובלנות הדתית בעת החדשה צמחה מתוך חולשתה של הדת. כאשר גבר רעיון הסובלנות באירופה, למן מחציתה השניה של המאה השבע-עשרה, היתה האמונה הדתית נחלשת ומתערערת. הסובלנות לא נבעה מן ההכרה שהאמונה מחייבת חירות בתחום הדת, אלא מן הרצון להשתחרר מן הדת וממסגרותיה החברתיות והארגוניות. מלכתחילה לא היתה זו סובלנות דתית אלא בלתי דתית, והיא קיבלה את עיקר תמיכתה מן ההתנגדות לאמונה הדתית או מן האדישות כלפיה¹. אולם עם התפתחותה של הדמוקרטיה המודרנית נתחזקה ונתבססה הסובלנות הדתית עד שכבשה לה מעמד בלתי-מעורער על דעת רובן המכריע של הסיעות והפלגות במשטר הדמוקרטי מן הטיפוס המערבי. דתיים כבלתי דתיים מקבלים עליהם את חובת הסובלנות, מתוך הכרה שהחירות האישית בתחום הדת היא מיסודות המשטר הדמוקרטי. ואולם הכרה זו, המעוגנת ביסודות בלתי-דתיים, מעמידה את המאמין בפני שאלות שבאמונה.

השאלות אינן נוגעות לצד המעשי של הסובלנות אלא לבחינתה העקרונית. המאמין כי "אין גאולה מחוץ לכנסיה", כדברי אוגוסטינוס, האם יכול הוא להתייחס בשלוות-נפש לכופרים? דת-המלמדת כי-החירות-האמיתית של האדם מתגשמת בעיסוק בתורה ובמצוות², האפשר שתעניק הכרה דתית לחירות המאפשרת התנגדות לתורה ולמצוות? הסובלנות מקובלת כהנחה מוסכמת בחברה הדמוקרטית בת זמננו³, אבל המאמין אינו יכול שלא לשאול

-
- 1 A. Toynbee, *A Study of History, Abridgment* (New York 1965), I, 348 על העדר הסובלנות והחירות בעת העתיקה, ראה Fustel de Coulanges, *The Ancient City* (New York 1956), 223 על הקשר בין החילון ובין הסובלנות, ראה Peter Berger, *The Sacred Canopy* (New York 1969).
 - 2 פרקי אבות ו, ב: חרות על הלוחות (שמות לב, טז). אל תקרא חרות אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה.
 - 3 יש דעות שהדמוקרטיה היא מעין דת. ראה Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew* (New York 1960), 87-89.

את עצמו, בעמדו נוכח דתות אחרות ונוכח הכפירה, האם הסובלנות הדתית הולמת את אמונתו הדתית?

נסיון לפתרון הבעיה אנו מוצאים בזרמים מסויימים בתיאולוגיה בת זמננו, המעניקים מעמד של "דת" לעצם ההתלבטויות של האדם בן-זמננו בעניני הדת. פאסקאל, שכל הגיגיו היו נתונים במבוך של גפתולי אמונה, הבחין בין שלושה טיפוסים אישיים: אלה שמצאו את האלוהים ועובדים אותו, אלה שלא מצאו אותו אך מחפשים אותו, ואלה שלא מצאוהו ואינם מחפשים אותו. הראשונים נבונים ומאושרים, האחרונים סכלים ואומללים, ואילו האמצעיים נבונים אף כי אומללים.⁴ טולסטוי פיתח בעקיבות מופלגת את קו-המחשבה של פאסקאל בדבר חשיבותה הערכית של ההתלבטות הדתית. הוא טען כי אדם המתחבט ביסורי נפשו ומחפש את האלוהים בכל לבבו הריהו עובד אלוהים, שאף זו עבודת אלוהים במלוא משמעותה.⁵

בתיאולוגיה בת-ימינו רווחת התפיסה שהאדם הוא כל-כך מוגבל ומצומצם עד שאינו מסוגל להתעלות למדרגה של ידיעה בטוחה שהאמת השלימה היא בהישג ידו. האדם יכול לשאוף ולחפש, אך לעולם אינו יכול להיות בטוח שהצליח למצוא אמת-נצח. אמונתו של האדם היא, לפי תפיסה זו, ביטוי לחרדתו התהומית של האדם, לתתירתו המתמדת לקראת הנצח. ומאחר שהאמונה מתוארת על-ידי תיאולוגים-אלה-מלכתחילה על-דרך החיפוש וההתלבטות והתתירה, ממילא הוסר הניגוד בין הסובלנות ובין הדת.⁶

4. Blaise Pascal, *Pensées*, 364

5. Leo Tolstoy, *What is Art* (London 1942), 14

6. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (New York 1945)

II, 243; Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York 1958), 122-123;

John Cogley (ed.), *Religion in America* (New York 1958); Gordon

Allport, *The Individual and his Religion* (New York 1967), 81-83

על השפעתה של תפיסת הסובלנות הדתית כפי שבאה לידי ביטוי אצל גוטהולד

לסינג במשל של שלוש הטבעות שבמחזהו "גתן החכם", ראה יצחק היינמן,

פעמי המצוות בספרות ישראל (ירושלים תשט"ז), ב, 10-14.

על ההתנגדות לפרש את הסובלנות כהעדר כל אמונה וכניטרליות כלפי כל

הערכים, ראה 7, Karl Mannheim, *Diagnosis of our Time* (London 1943).

יחד עם זה יש סובלנות "פלוראליסטית" המחייבת את האפשרות כי לכל האמונות

והדעות השונות והמנוגדות יש ערך ומעמד שווים. תפיסה זו של הסובלנות

קשורה עם הפילוסופיה הפראגמאטית של הפילוסופים האמריקנים ו' גיימס ו'ז'

דיואי, באשר הפראגמאטיזם אינו שואל מהו הטוב המהותי והאמיתי אלא קובע

את אמות-המידה של הערכים על-פי יעילותן המעשית בחיים. דומה כי סובלנות

מסוג זה עלולה להתערער כאשר בני-אדם מתקוממים נגד הפראגמאטיזם ומחפ-

שים ערכים מהותיים. אפשר כי בכך מתפרשת תופעת ההתנגדות העקרונית

לסובלנות, שמצאה לה מהלכים בארה"ב בשנות הששים בהשראתו של הרברט

המציאות הדתית של החברה היהודית

לא כן בדת היהודית, המחייבת את האמונה בהכרת אמת שאין זולתה. "האמונה בדבר הוא הצטייר בנפש ציור חזק עד שלא תשער הנפש בסתירתו בשום פנים"⁷. אף במאתיים השנים האחרונות, מאז החלה — כדברי פראנק רוזנצווייג — "יהדותו של כל אחד ואחד רוקדת על ה'מדוע' כעל חודה של מחט"⁸, לא נתגלתה בקרב היהדות המסורתית נכונות להיסוג מעקרון הוודאות היחידה והקנאית של האמונה. אמנם, עובדה היא שתמיד היו קבוצות קטנות או גדולות של לא-דתיים בעם היהודי אבל הדיון בעובדה זו היה בעיקר מבחינות מעשיות של קיום ההלכה המסורתית במציאות החברתית-הדתית החדשה. אף נסיונו של משה מנדלסון ליישב את הסתירה בין מרות התורה הנכפית על כל העם ובין עקרון חירות האמונה, היה מכוון בעיקר כנגד הבעייה המעשית של הכפיה המשפטית בענינים דתיים שנמסרה לידי המדינה. מנדלסון טען שכפיה זו היתה מוצדקת רק משום שחוקי התורה היו גם חוקי המדינה, ועל כן היתה כל עבירה דתית ממילא גם מרידה בחוקת המדינה. בכך עשה מנדלסון נסיון לבאר את הצידוק לכפיה חוקית בעניני דת, אולם הוא לא התמודד עם הבעיה התיאולוגית של עימות עקרון החופש בעניני דת עם עקרון הוודאות הדתית⁹. ואולם בעוד שמנדלסון טיפל בצד העיוני של הבעיה, הרי בספרות הרבנית נסב עיקר הדיון על מעמדם — מבחינה דתית-הלכתית של יהודים לא-דתיים בחברה יהודית שכולה דתית. בכל הזמנים ובכל המקומות נמצאו בקהילה היהודית מומרים, כופרים ופורקי עול, והם נדונו בדרך כלל כעבריינים מובהקים. אולם בעת החדשה נאלצה ההלכה היהודית להסתגל למציאות שבה נתרבו הבלתי-דתיים עד כדי שינוי פני המציאות הדתית של החברה היהודית. בשלהי המאה השמונה-עשרה

מרקוזה. ראה H. Marcuse, R. P. Wolff, B. Moore, *A Critique of Pure Tolerance* (Boston 1967) על זיקתו של הפראגמאטיזם אל אורח החיים האמריקני, ראה L. Kolakowski, *Positivist Philosophy* (London 1972) 188–200.

7 רבי יוסף אלבו, ספר העיקרים א, יט. על בעיית הסובלנות והחירות ראה גם B. Barber, *Superman and Common Men* (New York 1971) על טיב הווי-דאות שבאמונה ראה י"י גוטמן, דברים על הפילוסופיה של הדת (ירושלים תשי"ט), 25–26, 95–96.

8 גהריים (ירושלים תשכ"א), 84.

9 ראה י"י גוטמן, דת ומדע (ירושלים תשס"ו), 216–217; י" כ"ץ, בין יהודים לגויים (ירושלים 1960), 168–179.

על ההבדלה בין חירות במחשבה וברוח ובין כפייה בחיי המעשה, ראה G. Bronovsky, B. Mazlish, *The Western Intellectual Tradition* (London 1963), 114.

משנתו של הרב קוק

נשאל רבי עקיבא איגר, רבה של פוזנה, אם אדם המגלח זקנו בתער כשר לעדות. והוא השיב: "דהשחתה בתער דנתפשט בעוונותינו הרבים אצל הרבה לא חשב (נחשב) שזהו איסור כל כך דלא משמע להו לאינשי דאסור"¹⁰. בפסיקתו של רבי עקיבא איגר באה לידי ביטוי ההכרה שאם הרבה יהודים אינם שומרים מצוה דתית מסוימת, הרי הדבר משפיע על ההערכה ההלכתית-הדתית של אי-שמירתה. פירושו של דבר הוא שתמורה חברתית-דתית, הנובעת מן העובדה שהרבה יהודים עוברים על מצוה דתית מסוימת, יש בה כדי להוליד תפיסה דתית חדשה לגבי יהודים אלה, עד כדי כך שהם לא יחשבו כעבריינים דתיים. ואולם, עדיין מדובר כאן באנשים שהם ללא ספק דתיים, אלא שהם עוברים על מצוה מסוימת.

ברבות הימים התחוללו בחברה היהודית תמורות נוקבות יותר. במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה נשאל רבי יעקב אטלינגר, רבה של אלטונה, אם מותר לשתות יין שנגע בו יהודי המחלל שבת בפרהסיא, מאחר שמחלל שבת בפרהסיא דינו כמומר. תשובתו מקיפה ומפליגה יותר מפסק דינו של רבי עקיבא איגר:

אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם אחר שבעוונותינו הרבים פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חילול שבת נעשה כהיתר, אם לא יש להם דין 'אומר מותר' שרק קרוב למזיד הוא, ויש בהם מתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מתללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן. והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא, וזה מודה ע"י תפילה וקידוש. ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת, שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אעפ"י שמחללין שבת, מפני שמעשה אבותיהן בידיהם והם כחינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים... והרבה מפושעי הדור דומין להם¹¹.

תשובה זו משקפת תמורה רבה בחברה היהודית. לא זו בלבד שנמצאים בה עתה יהודים המחללים את השבת — כאלה נמצאו גם בדורות קודמים — אלא שהללו רואים את עצמם יהודים טובים ונאמנים ואפילו שומרי שבת, והם מתפללים ומקדשים קידוש ועל-ידי כך מודים הם בבורא עולם ומקבלים עליהם את השבת תוך כדי חילול השבת מבחינת ההלכה. אולם בתשובתו של רבי יעקב אטלינגר עדיין גלומה ההנחה שהחברה היהודית היא חברה המתנהלת על-פי ההלכה הדתית ואילו כופרים ופורקי עול הם יוצאים מן הכלל שאין בהם כדי לסתור את ההנחה המסורתית, שאף העוברים על מצוות

10 שאלות ותשובות רבי עקיבא איגר, סימן צו.

11 רבי יעקב יוקב אטלינגר, שאלות ותשובות בגין ציון החדשות, יורה דעה, סימן כג.

הדת אינם מערערים על עקרון החובה של שמירת המצוות. על-פי הנחה זו עבירה דתית אינה התמרדות עקרונית אלא כניעה לפיתוי היצר הרע שבאדם.

כופין אותו עד שיאמר רוצה אני

תפיסה זו מתפרשת בבהירות על-ידי הרמב"ם תוך כדי דיון בהלכה המתנגדת לסובלנות, שיהודי המסרב לקיים מצוה "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני"¹². הרמב"ם שואל מה תועלת בכפייה, ומשיב: "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות אלא שיצרו הוא שתקפו", הרי תועלתה של ההכאה שהיא מתישה את יצרו עד שהוא אומר "רוצה אני"¹³. ההנחה החברתית-הדתית שבתפיסה זו היא שכל יהודי רוצה "להיות מישראל" ולקיים את המצוות ולהתרחק מן העבירות. העבריינן הוא חריג מבחינה חברתית ולא עוד אלא שגלוי וידוע לו שהוא עובר עבירה, אלא שיצרו מפתה אותו. הכפיה באה איפוא לסייע לו להתגבר על הפיתוי, וכשהוא אומר לבסוף "רוצה אני" ודאי שזה רצונו האמיתי, לאחר שהשתחרר מכבלי הפיתוי.

אולם, האם תתאמת הנחה זו בחברה בת זמננו? למה הדבר דומה? לנהג מכונית בימינו שיצרו משיאו והוא עוקף מכונית במקום שהדבר אסור על-פי החוק, אף-על-פי שהוא יודע היטב כי הוא עובר עבירה. לעומת זאת, נהג לא-דתי הנוהג במכוניתו בשבת אינו רואה עצמו כלל כעבריינן, ואם יכוף עליו בית-דין לומר "רוצה אני" כלום תהא אמירתו אמיתית?

בעיית ההנחה המוסכמת בדבר הכפיה בתחום הדת גדושה על-ידי אחד מהחשובים שבמפרשי משנתו ההלכתית של הרמב"ם במאה העשרים,

12 ראש השנה ו, א.

13 רמב"ם, הלכות גירושין ב, כ. וראה גם הלכות מלכים יא, ד; ספר המצוות של הרמב"ם, מצוה קעו. השווה הרב מ"צ נריה, כפייה ורצון בקיום מצוות, בקובץ "תורה שבעל פה" (ירושלים תש"ל). מעניין להשוות כאן את דעתו של ההוגה האנגלי י"ס מיל בספרו "על החירות", ביחס לכפייה על הרצון: אדם הרוצה ללכת על גשר רעוע, כאשר אינו יודע שהוא עלול ליפול למים, עלינו למנוע ממנו בכוח את ההליכה הזאת. שהרי ברור כי לפי רצונו האמיתי אין האדם רוצה ליפול למים. ואם אמנם החירות של האדם היא, שהוא יוכל לנהוג כרצונו באין מפריע, הרי שעלינו להכריח אותו לנהוג על-פי רצונו האמיתי.

הרב ברוך הלוי עפשטיין, בפירושו תורה תמימה לויקרא א, ג, מסביר את דברי הרמב"ם על-פי קידושין ג, א. מצות הקרבת הקרבן היא "לרצונו", אלא שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני. והגמרא מפרשת: "דאנן סהדי דניחא ליה בכפרה".

הרב מאיר שמחה כהן מדווינסק¹⁴. בעיה זו מטרידה אותו ביותר: אותו העבריין שבית-הדין כופה עליו, והוא אומר "רוצה אני", "נפשו לא ינוח ויקצוף על המביאים אותו לעשות דבר זה, אם כי מצוה עבד". ולא זו בלבד שאין תועלת בכפיה אלא שהכפיה אסורה בכגון זה: כיון שאין תועלת בכפיה הרי אסור לבית-הדין להכות את האיש, "והרי הוא ככל ישראל שאסור להכותו". היא מגיע איפוא לידי קביעה, כי הכפיה מותרת אך ורק כשבית-הדין משוכנע שהאדם רוצה לקיים את המצווה אלא שיצרו מעכב בעדו, ועל-ידי הכפיה יקיים את המצווה "מלב שלם ומדעת המוחלטת ברצון חפשי".

הכפיה בתחום הדת משקפת את התביעה שכל יהודי יקבל עליו את שמירת המצוות, אלא שכפייה זו תיתכן רק בנסיבות חברתיות שבהן יש הסכמה כללית לגבי האמונה הדתית. עד לעת החדשה היתה הסכמה כזאת בחברה היהודית לא רק מכוח המציאות, אלא היא נשתקפה באמונה העמוקה בדמותו המהותית של העם היהודי.

ניסוח מיסטי לאמונה זו ניתן בספר ה"תניא" לרבי שניאור זלמן מלאדי, מייסדה של חסידות חב"ד במאה השמונה-עשרה:

שישראל עצמן הן מאמינים בני מאמינים רק שהס"א (סטרא אחרא) המלוכשת בגופם הגביהה עצמה על אור קדושת נפשם האלהית בגסות רוחה וגבהותה בחוצפה בלי טעם ודעת, ולכן מיד שקצף ה' עליהם והרעים בקול רעש ורוגז... נכנע ונשבר לבם בקרבם... וממילא נפלה הס"א מממשלתה וגבהותה וגסות רוחה, וישראל עצמן הם מאמינים ומזה יכול ללמוד כל אדם שנופלים לו במחשבתו ספיקות על אמונה כי הם דברי רוח הס"א לבדה המגביהה עצמה על נפשו, אבל ישראל עצמן הם מאמינים¹⁵.

תפיסתו של בעל ה"תניא" מנוסחת על-פי תורת הקבלה אבל הדברים ערוכים על-יסוד הלך-מחשבה של מציאות חברתית יהודית אשר בה כל ישראל "מאמינים בני מאמינים", והעבריין רואה את עצמו חוטא שנתפתה ליצר או לסטרא אחרא.

בדלנות ומציאות חברתית

המציאות בדורות האחרונים מפריכה את ההנחה המסורתית. המצב העובדתי במאה העשרים, שרבים מבני העם היהודי אינם שומרים את מצוות הדת ואף

14 הרב מאיר שמחה כהן מדווינסק, אור שמח, גירושין ב, כ. וראה גם פירושו לתורה, משך חכמה, שמות ג, יט.

15 לקוטי אמרים-תניא, פרק כט. וראה שם פרק יח: "אפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב וסובלים עינויים קשים שלא לכפור בה' אחד ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואין יודעים גדולת ה'". וראה שם פרקים יט, לב, מא, מב. וכן ראה לעיל פרק י', הערה 43.

אינם רואים את עצמם "חוטאים" בשל כך, הכריח את היהדות הדתית להכיר בתמורה שהתחוללה ולתהות אם המציאות החדשה מחייבת גם תמורה בתפיסה הדתית כלפי היהודי הלא דתי. עם זאת, אף-על-פי שהמציאות מפריכה את התפיסה המסורתית, קשה מאד לחלק מסויים מהיהדות הדתית להינתק ממנה ולנטשה. יש המנסים ליצור מציאות מלאכותית על-ידי הקמת מסגרות ארגון-ניות עצמאיות על-פי הדוגמה של קהילת החרדים בפראנקפורט שבגרמניה, שהוקמה במאה התשע-עשרה¹⁶. גישה זו יסודה בשאיפה ליצור, על-ידי בדילותה של קהילה חרדית, מציאות חברתית שתתאים לתפיסה המסורתית. אבל ברבות הימים לא יהיה מנוס מן ההתמודדות התיאולוגית עם העובדה שרוב העם היהודי אינו מקבל את המרות הדתית.

שאלתנו החריפה עד מאד עם הקמת מדינת ישראל, כי בתוך מדינה יהודית אי אפשר להימנע מהתמודדות מתמדת בין דתיים ולא דתיים בכל תחומי החיים. אמנם אפשר למתוח את התפיסה הבדלנית עד קצה הגבול ולראות אפילו את מדינת ישראל כמדינה נכרית לכל דבר. אולם תפיסה זו נתקבלה רק אצל "נטורי קרתא", ואפילו הם אינם יכולים לפסוק באופן מוחלט שיהודים לא דתיים אינם יהודים. זאת ועוד: יהודי שאינו שומר מצוות הוא, אליבא דנטורי קרתא, יהודי עבריין, ובגלל כך אי אפשר להתייחס אליו בשלוות נפש. זוהי כנראה הסיבה לאיבה העמוקה המקננת בלבם של אנשי "נטורי קרתא" למדינת ישראל¹⁷.

רובם המכריע של היהודים הדתיים, הן במדינת ישראל והן בתפוצות, שוללים את הבדלנות הקיצונית. הם סבורים כי ישראל אף-על-פי שחטא ישראל הוא¹⁸ והם אינם רוצים להתחמק מן העימות עם המציאות של חברה יהודית שרוב חבריה אינם דתיים. בפולמוס הציבורי בשאלת היחס בין יהודים דתיים

16 ראה מ' ברויאר, עצמאות הקהילה החרדית, בקובץ "הרב ש"ר הירש משנתו ושיטתו" (ירושלים תשכ"ב), 30–33.

17 מנהיגם של "נטורי קרתא", הרבי מסאטמר, רבי יואל טייטלבוים כותב בספרו ויואל משה (ירושלים תשכ"ב), יא: "כי אם נקח כל פירצות הדור והעבירות המרובות הנעשות בכל העולם וישימו אותם בכף מאזניים אחת, והמדינה הציונית בכף מאזניים השניה, תכריע את הכל, שהוא השורש פורה ראש ולענה של אבי הטומאה שבכל אבות הנזיקין שבכל העולם כולו, והן המה המטמאים את כל העולם כולו". והשווה את נאומו של הרבי מסאטמר בכינוס של קהילות חרדיות בארה"ב, ח' סיון תשל"א: "האמת שיש לבקש שלום ואחדות עם כל שומרי תורה ומצוות אבל עם מינים ופורקים אין שלום". ראה המאמר (ברוקלין, תמוז תשל"א), 6. וראה ספרו קונטרס על הגאולה ועל התמורה (ברוקלין תשכ"ז) שנכתב בעקבות מלחמת ששת הימים.

18 סנהדרין מד, א. לגלגולי המשמעות של מאמר זה, ראה י' כ"ץ, אף על פי שחטא ישראל הוא, ספר היוכל לכבוד גרשום שלום (ירושלים תשי"ח), עז–צא.

ושאינם דתיים מדובר. בעיקר על בעיית הכפיה והסובלנות ההדדית. אבל במהותו משקף הפולמוס — מבחינת הדתיים — את המתח בין ההכרה הריאליסטית במציאות חדשה ובין ההתלבטות בשאלת יישום האמונה הדתית במציאות זו. היהודי הדתי צריך להתחשב בעובדות אבל הוא תוהה בלי הרף אם התחשבות זו פירושה כניעה מחוסר ברירה או היערכות תיאולוגית והלכתית חדשה.

תהייה זו באה לידי ביטוי בדיונים הלכתיים שנתקיימו בתנאי הגולה, ואף על-פי שעניינם היה בשאלות מצומצמות, בכל-זאת היו מהם תוצאות נרחבות ביותר. בראשית המאה העשרים נשאל הרב דוד צבי הופמן, שעמד בראש בית-המדרש לרבנים בברלין, אם מותר לצרף ל"מנין" יהודי המחלל שבת בפרהסיה. בתשובתו משתקפת הדעה כי שינוי המציאות מחייב תפיסה חדשה של ההלכה בזיקה ליהודים לא-דתיים:

דבזמננו לא מיקרי מחלל שבת בפרהסיה, כיון שרובן עושין כן, דבשלמא אם רוב ישראל זכאין, ומעטים מעיזין פניהם לעשות איסור זה הרי הוא כופר בתורה ועושה תועבה ביד רמה ופורש עצמו מכלל ישראל, אבל כיון דבעו"ה (דבעוונותינו הרבים) רובם פורצים הגדר, תקנתם קלקלתם. היחיד חושב שאין זה עבירה גדולה כל כך וא"צ לעשות בצנעה, ופרהסיה שלו כבצנעה. ואדרבא היראים קרואים בזמננו פרושים ומובדלים והפושעים הם ההולכים בדרך כל הארץ.¹⁹

העובדה ש"רובם פורצים הגדר" גוררת את המסקנה שאין עוד משמעות הלכתית להבחנה המסורתית בין עבירה דתית הנעשית בצנעה או בפרהסיה. אם מסקנה זו מצומצמת לענין הלכתי מובהק, הרי המסקנה האחרת של הרב הופמן מפליגה לתחום התפיסה הדתית של החברה, היינו שבימינו אין עוד להגדיר את מחללי השבת כ"פורשים מכלל ישראל" משום שהם "ההולכים בדרך כל הארץ" ואילו שומרי השבת "קרואים בזמננו פרושים ומובדלים". אולם כשהוצגה אותה שאלה לרב משה פיינשטיין, מחשובי פוסקי ההלכה בארצות-הברית בימינו, הוא השיב כי רק בשעת הדחק מותר לצרף מחללי שבתות למנין לקדיש וקדושה: "מעלת תפלה בצבור מסתבר שלא יחשב, אבל יש לעשות כן בשעת הדחק לצאת ידי קדיש וקדושה וברכו"²⁰. על שאלה בדבר מחללי שבת בפרהסיה שהם כהנים, אם כשרים הם לנשיאת כפיים, השיב הרב פיינשטיין:

שידוע שרוב מחללי שבת הם בשביל תאות הממון ויש הרבה שהולכים לבית-הכנסת להתפלל ואח"כ הולכים לבית מסחרם, אפשר גם שהוא בפרהסיה נידון

19 הרב דוד צבי הופמן, מלמד להועיל, חלק א סימן כט.

20 הרב משה פיינשטיין, אגרות משה, אורח חיים סימן כג.

כבצנעא שלא יאמרו הרואים כלל שהוא מעשה כפירה רק שהוא עושה עבירה דחלול שבת בשביל תאוה, שא"כ גם לכל דבר אינו כעובד עכו"ם, וכ"ש לנשיאת כפים. נמצא שלדינא אין לפוסלו, אבל למעשה אפשר יש בזה משום מיגדר מלתא וראוי יותר שלא להניחם לישא כפיהם²¹.

בדברי הרב פיינשטיין ניכרת המגמה לא לחרוג מן התחום ההלכתי המוגדר של השאלה הנדונה. אמנם הוא קובע כי מצד הדין אין לפסול את מחללי השבת ל"מנין" ולנשיאת כפיים והוא גם נוטה לדעה שההבדל בין פרהסיה וצנעה אינו תופס לגבי מחללי שבת שבדורנו, אבל הוא מגביל את הענין לתחומי המוגדר ומסייג את ההיתר ל"שעת הדחק". יתר על כן, הנמקתו אינה מתחשבת כלל באפשרות שמחלל השבת בזמננו הוא בעל דעה ואמונה משלו. הרב פיינשטיין קובע "שידוע שרוב מחללי שבת הם בשביל תאוה הממון", והגמקה זו הולמת את ההנחה המסורתית שיהודי העובר עבירה אינו בעל דעה עצמאית משלו אלא איש אשר יצרו תקפו. ואף-על-פי-כן מגיע הוא לפסיקה הלכתית המפקיעה את ההבחנה המסורתית בין פרהסיה וצנעה בחילול שבת. דומה שגישה זו משקפת את ההתלבטות והמתח הנפשי בדבר היחס אל היהודי הלא דתי. בעוד שהתפיסה המסורתית מוסיפה להתקיים, באות התמורות החברתיות ומערערות אותה למעשה.

אופיה הרחב של הבעיה, על תוצאותיה התיאולוגיות והחברתיות, בא לידי ביטוי בתשובה שכתב הרב נפתלי צבי יהודה ברלין. (הנצי"ב), שהיה ראש ישיבת וולוז'ין והיה פעיל בתנועת חובבי ציון, בדבר ההצעה להקים במזרח-אירופה קהילות חרדיות נפרדות. הוא טען, כי "עצה זו קשה. כתרבות לגוף האומה וקיצמה" משום שתלבה שנאת חינום:

אשר עפ"י ראות עיני אחד ממחזיקי הדת ידמה שפלוגי אינו מתנהג עפ"י דרכו בעבודת ה' וישפטנו למינות ויתרחק ממנו ויהיו רודפים זה את זה בהיתר בדמיון כוזב ח"ו²².

שנאת חינום עלולה לצמוח מתוך מניעים של קנאות דתית כשצדיקים וחסידיים משוכנעים שהם פועלים לשם שמים:

אנשי בית שני היו צדיקים וחסידיים ועמלי תורה אך לא היו ישרים בהליכות עולמים. מפני שנאת חנום שבלבם חשדו את מי שראו שנוהג שלא כדעתם ביראת ה' שהוא צדוקי ואפיקורס ובאו עי"ז לידי שפיכות דמים ולכל הרעות בעולם עד שחרב הבית, שהקב"ה ישר הוא ואינו סובל צדיקים כאלו, אלא באופן שהולכים בדרך הישר גם בהליכות עולם ולא בעקמימות אע"ג שהוא לשם שמים, דזה גורם חורבן הבריאה והריסות ישוב הארץ²³.

21 שם, סימן לג.

22 הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, שו"ת משיב דבר, סימן מד.

23 הנ"ל, העמק דבר, פירוש לתורה, פתיחה לספר בראשית.

בחריפות יתירה ניסח את חומרתה של הבעיה הרב אברהם ישעיהו קארליץ, "החזון אי"ש", שהיה מחשובי פוסקי ההלכה ובעל השפעה דתית כריסמטית. לדעתו השאלה מכוונת כנגד עצם האפשרות של קיום יחד עם יהודים אפי-קורסים, מאחר שגפסקה הלכה שאפיקורסים ועוברי עבירות להכעיס "מורידין ולא מעלין"²⁴. תשובתו מבהירה את התנאים החברתיים-הדתיים בזמננו שאליהם צריכה ההלכה לכוון. מתוך כך הוא נותן סימנים מובהקים בתמורה הדתית בחברה המודרנית, ומכאן המסקנה שבנסיבות החדשות חובה להתייחס אל אפיקורסים ב"עבותות אהבה":

ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה כמו בזמן שהיו נסים מצויין ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בנליזות מיוחדות בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורעניות לעולם ומביא דבר וחרב ורעב בעולם. אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו, וכיון שכל עצמנו לתקן אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת²⁵.

העובדה שבעל ה"חזון אי"ש" חי בארץ ישראל משנת תרצ"ה עד לפטירתו בתשי"ג השפיעה כמדומה על חריפות הניסוח בהצגת הבעיה, שהצטיירה אצלו כשאלת חיים או מוות לחברה היהודית. אין כאן שאלה של צירוף למנין מתפללים, והענין אף כללי יותר משאלת הקהילה החרדית העצמאית. השאלה היא — ובכל החריפות — האם יש לקיים מצוות "ביעור רשעים"? ותשובתו של החזון אי"ש היא כי בחברה בת זמננו אין מצווה לבעור רשעים אלא יש "להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה".

ואף-על-פי-כן אין כאן נסיון לגיתוח יסודי של התופעה המודרנית של העדר אמונה דתית. די לו לבעל ה"חזון אי"ש" בעובדה הבולטת והברורה שהתנאים השתנו עד כדי כך ש"דין מורידין" אינו חל בזמננו, לפי שבת-פיסתו התיאולוגית כל עולמו של היהודי מתגלם בפסקי ההלכה²⁶.

24 עבודה זרה כו, ב; סנהדרין צט, א; רמב"ם, רוצח ושמירת נפש ד, י—יב; ממרים ג, א—ג.

25 חזון אי"ש, יורה דעה, סימן ב, סעיף טז.

אולם הוא שלל את ההצטרפות של יהודים חרדים אל "כנסת ישראל", האירגון הכולל של הישוב היהודי בארץ ישראל בתקופת שלטון המנדט הבריטי. ראה קובץ אנרות חזון אי"ש (ירושלים תשט"ז), חלק ב', אגרת ע"ה; פאר הדור (בני-ברק תשכ"ט), חלק ב', קמד—קמו.

26 חזון אי"ש, על עניני אמונה, במחזון ועוד (ירושלים תשי"ד), כא: "חובות המוסריות המה לפעמים גוף אחד עם פסקי ההלכה, וההלכה היא המכרעת את האסור ואת המותר של תורת המוסר". ראה לעיל פרק ז', הערה 10.

אהבת ישראל

דיון תיאולוגי מובהק בשאלת סובלנותם של יהודים דתיים כלפי תילוניים
 אנו מוצאים לראשונה בכתבי הרב, ותפיסתו בסוגיה זו באה לידי ביטוי
 בפעולותיו בעסקי הציבור ובהנהגתו. הרב דן בבעיה זו מתוך תחושת המתח
 הנפשי בין האמונה בתורת ה', המחייבת כל אדם מישראל, ובין ההבנה
 העמוקה והחודרת למניעי הכפירה בדורנו. הוא רואה את האמונה כתכונה
 של ודאות גמורה: "גדר האמונה בכללה הוא, שאמתת הענין הנודע קבועה
 בקרבו, לא מצד הידיעה לבדה כי אם מצד מנוחת הנפש הגמורה כשהוא
 מקבל אותה בקבלה שלמה, מבלי שיסתער בו מאומה נגד זה" (עו"ר א,
 שלז) ²⁷. בלעדי האמונה והדבקות בד' אי אפשר לו לאדם להתקיים
 ולחיות חיים טבעיים. "הדבקות בד' היא התשוקה היותר טבעית
 לאדם... כשם שאנו מוכרחים לחיות, להיות נזונים ומתגדלים, כך מוכרחים
 אנו להיות דבקים בד'" (או"ת קלה) ²⁸. לפיכך אין מנוס מהתמודדות כאובה
 בין המאמין ובין המציאות החברתית החדשה שמרובים בה יהודים שאינם
 מאמינים. אולם להתמודדות זו יש לגשת מתוך תחושה עמוקה של אהבת
 ישראל ומתוך הכרה שיהודים חוטאים אף הם קרואים בנים לד' ²⁹ וכי לעולם
 תהא שמאל דוחה וימין מקרבת ³⁰. "נרחם על אלה האמללים בנינו ואחינו
 הטובעים בים זועף של צרות רוחניות" (א"ד קי). באגרת אל המתיישבים
 במושבות הגליל כותב הרב קוק: "מי יתן לי זרועות עולם, אחים חביבים,
 ואחבקם באהבה" (אג"ר ב, רכט). אהבה זו שואפת לכלול את הכל: "כמה
 הומה הוא הלב לאהוב את הכל, את כל הבריות, את כל המעשים, את כל
 היצור, את כל המון מעשי יוצר כל, את שרשי המעשים, את החיים, את העוז,
 הכוח, ההוד המתנשא, החכמה הבינה הדעת, התפארת הנצח וההוד, היסוד
 והמלכות" ³¹. אהבה חובקת כל זו היא תנאי הכרחי לעבודת ד' אמיתית כי

27 השווה לעיל הערה 7. על הודאות ראה ע"ט נח; אה"ק א, רג-ריא. הרב מתנגד לדברים "המורידים את הודאות האמונית למדרגה של השערה". ראה אג"ר ב, רעט-רפ.

28 השווה לעיל ראש פרק ב'.

29 ספרי לדברים יד, א; לב, כ; קידושין לו, א; פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ב' מנדלבוים (ניו-יורק תשכ"ב), 278. ראה אג"ר ב, קיב. שם מעיר העורך על הסליחה "ישראל עמך": "יתרה חבתם לפניך אדוני האדונים, בין כך ובין כך קרואים לך בנים". ראה מהדורת ד' גולדשמידט, סדר הסליחות כמנהג פולין (ירושלים תשכ"ה), לו. ראה גם אג"ר ב, קצד.

30 סוטה מז, א. ראה גם כריתות ו, ב: כל תענית שאין בה ממושעי ישראל אינה תענית. והשווה ויקרא רבה ל, יב.

31 כתב-יד המובא על-ידי הרב דוד כהן, סיני נו (תשכ"ה), קעט. הרב מסביר את "הכל" על-פי תורת הספירות של הקבלה.

משנתו של הרב קוק

כל "פירוד בכללות בכנסת ישראל" לא רק שהוא זורע פירוד באומה אלא גם פוגם בחיי הדת. ולפיכך חייבים אוהבי ד' ויראיו באמת לעמוד בנסיון ולסבול כל צער ועלבון למען טיפוח האהבה והשלום בקרב עם ישראל (עו"ר א, רמא).

דומה כי לאהבת ישראל כגון זו כיוון פראנץ רוזנצווייג באגרת שכתב אחרי פטירתו של הרב נחמיה נובל מפראנקפורט. רוזנצווייג כתב כי בהשפעת הרב נובל הוא נעשה יותר סובלני: "מה שלמדתי מנובל הוא שנפשו של יהודי גדול יכולה להכיל הרבה דברים. סכנה אורבת רק לנפשות קטנות"³². הרב כותב על "דעה רחבה" התופסת דרכים הרבה, שאינה הורסת ושוללת אלא מתקנת ומסירה סיגים ומשפיעה אור (אג"ר א, קמב).

יחד עם זה הוא מבהיר שאין להשתית את הסובלנות על אהבה ותרנית המתעלמת מן העימות החריף: "הסבלנות מקור חיים היא. אבל במה דברים אמורים בזמן שהיא באה מתוך הטוהר של הדעת והמוסר, שאי אפשר לו להתברר כי אם מתוך ההכרה הבהירה בהמהות של חיי האומה ונשמתה התולדתית. אבל בזמן שהיא באה מתוך רכרוכית הלב ורפיון הרוח הרי היא נעשית לסם ממיית ומכלה שסופו להביא קנאה מרה וקשה כשאול, שמחזיקיה יהיו דוקא הדוגלים בשם הסבלנות" (שם ג, קנו—קנז)³³. בד בבד עם ההכרזה כי "שלול לא נשלול" וכי "קדוש וחביב לנו כל זיק חיים" מוסיף ומדגיש הרב: "אבל כל המון רב של קסמים זרים לא יהגו אותנו מן המסלה, מדרך החיים העצמאיים לנו מעולם"³⁴. האיש המשכיל חייב לדעת את הטוב ואת הרע "ויעריכם בערכם הראוי" כי מגמת האדם אינה לבטל את הרגש המבחין בין טוב לרע (עו"ר א, תג). ואפילו האהבה הכוללת והעמוקה אין בה כדי

32 במכתב אל יוסף פראגר, 22 ינואר 1922 בספר Franz Rosenzweig, *Briefe* (Berlin 1933). דעתו של מרטין בובר היא שההיפך מן הכפיה אינה החירות אלא החברות והאחוה, כי החירות כשלעצמה אינה אלא בבחינת "אפס" שיש בו כדי להצמיח פירות: Martin Buber, *Between Man and Man* (Boston 1955) 91.

השווה דעתו של הרב כי למעלה מכל חופש של דיבור הנהוג בארצות תרבותיות בזמננו יש הכרה שתצא מישראל "תנועה דתית מהפכנית" אשר תטהר ותצרף את מערכי רוח האדם "באופן שיוכשר להתעלות למדת השלום והחופש המוחלט". ראה אג"ר ג, קנח.

33 לשון "סבלנות" שנוקט הרב הוא "הסובלנות" שבפינו. ההבחנה בין סבלנות (אורן-רוח) ובין סובלנות (טולרנציה) עדיין לא היתה נהוגה בימים ההם. ראה רמב"ם, מורה נבוכים ג, לט על איסור הרחמנות כלפי הרשעים. והשווה הבקורת של פרופ' א"י השל על התמלה הסנטימנטאלית העלולה להצמיח אכזריות: A. J. Heschel, *The Insecurity of Freedom* (Philadelphia 1966), 220.

34 ליושבי ארץ הצבי, סיני א (תרצ"ז), ד—ו.

להעלים את הניגודים ולטשטש את החיכוכים. במאמרו על מהות הלאומיות היהודית, הוא כותב:

קשה, קשה מאוד לאהוב איש מישראל שעובר בשאט נפש על חוקי תורתנו הקדושה שהוא חותם לבבנו ואשר רק בה מכירים אנחנו את כל מבועי החיים של לאומיותנו. כל זמן שאנו יודעים שפלוגי שהוא אחינו ובן בריתנו אוכל את שהוא פגול לנו, או מחלל שבתות ה' ומועדיו, אשר כל אלה גורמים עפ"י הרגש הדתי שלא נוכל להיות כראוי לאחים בני עם אחד, להשתתף באכילה ובשתיה ובכל דרכי התחברות הלאומית שמוסיפים אהבה ואחוה – המחץ גדול מאד, הכאב נוגע עד הנפש ולא יוכל להרפא!³⁵

אמנם, אחים יקרים, נמצאו אחדים גם מגדולי ישראל היראים והחרדים על דבר ד', שבקושי התירו לעצמם מדת הסבלנות, להיות נוחים ועלובים ומרוצים גם לאותם שפרקו מעליהם עול התורה. אבל דעו נא, אחי, האמת המרה כי לא מלבם היה הדבר הזה: הם העמידו פנים צהובות מפני דרכי שלום, קיוו אולי בזה יוכלו להמשיך הלבבות מעט מעט לדרך התורה והמצווה, אבל לבם היה מלא מרירות ושנאה פנימית עזה ועצומה היתה עצורה בעצמותם לאלה שחללו בזדון דת קדשנו וירמסו ברגל דגל עמנו, שלמענו באנו באש ובמים ושפכנו דמנו כמים! ואף גם זאת: רק יחידים, שחוננו בסבלנות יתרה, רק הם יכולים להמשיך עליהם את הנעימות החיצוניות, שאחרים החזיקותו ג"כ מעין רושם של חנופה; אבל הרבים אינם יכולים בשום אופן להבליג על גועל נפשם ועזה כמות היא המרירות כלפי כל עבריין ומחלל קדש ביד רמה. ההכרה הפנימית גדולה מאד בקרב עמנו בכלל – כי ההעברה על התורה ומצותיה הוא הגורם הגדול ליבש את לשד רוחנו הלאומי אשר ממנו לחיינו הכלליים והפרטיים תוצאות (תי"ל סד–סה).

"מה אמללים הם הולכי חשכים! מה עלובים הם אותם שאין להם אלהי אמת, במדעם וברצונם בדמיונם ובמעשיהם! ומה מאושרים הם המתהלכים לפני ד' השמחים באור זיוו, (תהילים פט, יז) בשמך יגילון כל היום ובצדקתך ירומו! הלב מתכווץ מרוב צער על האפלה האיומה שבני אדם יושבי חושך נתונים בה. היושר הפנימי דוחק את הנשמה להאיר את אבוקת חיי האמת, להרים נס לרבים" (או"ת צט). כאשר נודע לו שהפועלים קיימו אסיפה פומבית "בראי" נוע ציון" בירושלים תוך חילול שבת בפרהסיה הוא מפרסם "אגרת פתוחה לצבור הפועלים שבארץ ישראל ולמנהליו": "אחים! אני פונה אליכם במתאתי מתוך מרירות לב וצער עצום... מוכרח אני דוקא מתוך רגשי האחוה להאשים אתכם"³⁶.

35 הקושי באהבת הרשע מובלט בפירושו של הרשב"ם לויקרא יט, יח במשחק מילים המצביע על האפשרות של הפיכת המלה "רע" (רי"ש פתוחה) ל"רע" (רי"ש צרויה, עי"ן פתוחה): ואהבת לרעך כמוך, רעך הוא אם טוב הוא, אבל לא אם הוא רשע, כדכתיב (משלי ח, יג) יראת ד' שגאת רע.

36 התור, 12.1.1923.

אולם למרות הבקורת החריפה והאמת המרה על העבריינים ודעותיהם העברייניות, "אסור לנו להפריד ולפרר" אלא יש לדרוש את שלום הכלל במובן הרחב ביותר: "להתפלל עם העבריינים אני אומר, אך לא להתחשב עם דעותיהם העברייניות" (אג"ר ב, קעא—קעב). בכך ניתן ביטוי למתח התיאולוגי והנפשי אשר מקורו במאבק המתמיד בין הקנאות והסובלנות. בחינה מפוכחת של המציאות מבליטה את העובדה שהיא מליאה "שברון והתמוטטות" ולכן טעות היא לראות את המציאות כאילו היא מתוקנת בשעה שהיא מלאה סיגים (שם א, קעג)³⁷. במציאות החדשה הזאת "רבו פריצים נושאי דגל ההפקרות ביד רמה", אבל הדעה שלכן יש להפריד בין דתיים ובין שאינם דתיים "היא ממש מחשבה של עבודה זרה כללית". מובנת התמרמרות של הדתיים, אבל אין להרשות לטינה שבלב להטיל פירוד בעם. "אין קץ לרעות הגשמיות והרוחניות של התפרדות האומה לחלקים". שאלת הפירוד דומה לסיפורן של שתי הנשים הזונות שבאו אל שלמה המלך (מלכים א' ג, טז—כח): מצוותו של המלך שלמה להביא חרב "נסיון הוא מחכמת אלהים שבמלכות ישראל". האשה המשקרת "היא הטוענת גזורו, ובהתמרמרות מבלטת היא את אמת הטינא שבלב שהיא חשה בעצמה, שכל ענינה הוא רק: גם לי גם לך לא יהיה — גזורו! והאם הרחמניה, אם האמת, אומרת תנו את הילוד והמת אל תמיתוהו. ורוח הקודש צווחת³⁸ תנו לה את הילוד החי... היא אמו!" (ע"ט ע—עא; או"ת עג)³⁹.

פולמוס או דרכי נועם

בוויכוח עם כופרים אין לגקוט בדרכי פולמוס חריפים, "זה לא יועיל מאומה תועלת של אמת, כי אם יזעזע את הלבבות ועוועים ארעיים, שהם עלולים להביא מדגים ורתיחת דמים, לא אורה ומנוחה, ואהבת העבודה לשם ד' למען עמו ונחלתו" (אג"ר א, רמב). רוחו אינה נוחה מדרכי הפירוד שהנהיגו "גדולי היראים שבאשכנז" והוא מקווה שיכירו שהדרך הנאותה היא הדרך הרחבה והמאירה המחפשת את "האור והקדושה הגנוזה במעמקי כל יחיד מישראל". הוא דוחה הצעה לפרסם כתבים בסגנון מלחמתי משום שהוא אוהב שלום בכל לבבו ונפשו: "והנני מכיר שבארץ ישראל בפרט אין מקום חדר להרבות פירודים, אפילו לשם שמים, איך אפשר שאהיה נזקק לסגנון שאינו כרוחי ונפשי" (שם א, סב). יש החושבים להגיע אל המטרה של שמירת המצוות על ידי דרכים הנראות להם קצרות. אבל האמת היא שדרכים אלה

37 ראה גם אג"ר א, קעו.

38 ראה מכות כג, ב; בראשית רבה פה, יב.

39 ראה גם אג"ר ב, עז—פ.

הן ארוכות ומלאות חתהתים משום שהן מעלות טינה בלבבות. לעומת זה, הוא נוקט בשיטה של הליכות אהבה ואמת כדי להשפיע על ישראל את "ההכרה בנועמה וחנה של תורת חיים" (שם א, שנב—שנג).

הרב מבחין בשתי שיטות בהנהגה ובהדרכה. יש הדרכה קרובה והיא שיטת ההנהגה "לרדות ביד חזקה" השואפת להשיג את מבוקשה מיד בדרך הכפיה. ויש הדרכה רחוקה והיא דרך הניהול ברוך ובנועם המשיגה את המטרה לאחר זמן. מצד אחד ברור שאמירה רכה משפיעה על הלבבות יותר מאשר רדייה. מאידך, ודאי שהשלטון הציבורי זקוק להנהגה חזקה כדי לפעול בצורה יעילה. אולם בתחום המצוות הדתיות, חוקי ד' ומשפטיו, עדיפה ההדרכה הרחוקה, שהיא ההנהגה בדרך הנעימות והרוך. "עצם עשיית המצוה היא מזככת את הדעת ואת הרגש", ולכן יש יתרון בהדרכה על-ידי "אמירה רכה" הואיל והמעשה הטוב של האמירה המתונה והנעימה הוא עצמו יסייע לחינוך ולהדרכה: "יש לנטות יותר אחר מדת הנעימות מצד עצמותה וחמדתה, מצד שהיא טובה ונוחה. ואם אחר כל החשבון הארוך של תוצאות המעשים, גם כן מתבאר שמתאים הוא אל הנטיה העדינה של הגפש הטובה, הרי זה טוב כפול" (עו"ר ב, כז—כח)⁴⁰.

שתי דרכים ביהדות: הקפדנות והסבלנות. שתי הדרכים מצויות בגדולי הרוח, ואב-מופת לכך הלל הסבלן ושמאי הקפדן⁴¹. שתי הדרכים כשרות לגבי הגדולים, ואין לפסוק איזו מהן טובה מחברתה, כי כל אישיות פועלת לפי צביונה. אולם בשעה שאנו דנים בהתוויית הדרך לכל אדם ואדם, "האדם הנהוג", הורו חז"ל שיש להעדיף את מידותיו של הלל, כי הקפדנות עלולה להביא את האדם "להשחית את מידותיו ולאבד את שלום הסביבה". לפיכך יהא אדם ענוותן כהלל ואל יהא קפדן כשמאי, כי ראוי לו ל"כלל האדם" לסבול ולשאת מתוך "דעה רחבה" גם את הדרכים הסוטים מן הדרך הטובה והישרה (ק"מ 41—43). בליל סדר פסח נוהגים לכרוך מצה ומרור ואומרים "זכר למקדש כהלל, כן עשה הלל בזמן שבית המקדש היה קיים". הרב רואה בכריכת המצה והמרור סמל לאהבת השלום של הלל: "מידתו של הלל,

40 השווה אג"ר א, קמב—קמג.

ראוי לציין את הודעת בנו הרב צבי יהודה קוק, בכינוס רבנים ביום ט"ו כסלו תשכ"א, כי הצטרף אל "הליגה למניעת כפייה דתית" ופרש ממנה רק משום שהבחין בה נטיות אנטי-דתיות. ראה ספרו לנתיבות ישראל (ירושלים תשכ"ז), 236: "אם זה יהיה רצוי או מופתע לכם: הייתי חבר לוועד נגד כפייה דתית. אמרתי לאותם ידידים כי מצד התורה אין מקום במצבנו העכשוי לשום כפייה דתית, ועל אחת כמה וכמה לטירוריות חרדי של כפייה פרטית, חס ושלום. אכן לא פחות מזה יש לעמוד נגד כפייה אנטי-דתית".

41 שבת, ל, ב.

האוהב והרודף שלום, האוהב את הבריות ומקרבן לתורה למשמרת הקודש של עם ד' הגוי כולו, תשוב אלינו. שלום נדבר אל כל פזורינו ומפלגותינו, אור הגאולה הבא יחד עם זכרון הפסח והמצה, סימני החירות, ימתיק לנו את רשמי המרירות של הגלות ומכאוביה הרוחניים והחמריים, שהמרור מסמנם, ונזכה לגאולה שלמה, אשר תפרוש עלינו סוכת שלום ואור אמת במהרה בימינו" (עו"ר ב, רפט). הדעה הרחבה היא המביאה את הדרכים השונות לידי התאמה, וקובעת לכל דרך ושיטה את מקומה הראוי לה ואף מאחה את הקרעים. היהדות מכירה בקיומם של שני זרמי רוח, הקנאות והסובלנות. שני זרמים אלה עלולים להיות "שני הפכים שאינם יכולים להתאחד", אבל "המחשבה הרוממה" נותנת לנו כוח-סבל לחבר ולתאם את שני הזרמים בדרך של דו-שיח מפרה ובעל השפעה הדדית (אג"ר ב, עת) ⁴².

אין להסתפק בסובלנות ממתנת, המשקיטה מריבות ומונעת פילוגים. זוהי סובלנות "המיישנת ומפילה תרדמה" והמטשטשת את הניגודים. הסובלנות האידיאלית אינה מתעלמת מניגודי הדעות. הסובלנות שעלינו לשאוף אליה צריכה לקשר את הלבבות אגב הכרת הניגודים והבלטתם, ויחד עם זה היא תבליט היטב את "התוכן האחדותי" של עם ישראל – (חה"ג קו). יש דעות שונות וסיעות המתנגדות זו לזו בשיטותיהן, אבל אין לפעול בדרכים של "קנתוריה ומרירות נפש". לעומת איבה ותחרות יש להעמיד את האידיאל של אהבת אחים, ידידות נאמנה ועזרה משותפת, בלא לטשטש את חילוקי הדעות (אג"ר ג, רעז). יש ללמד זכות על ישראל ולחפש את הצד הטוב שבכל מעשה – "ועל-ידי זה גם לרומם את רוחם ולנשואם ולקדשם" (חה"ג צה). אע"פ שחז"ל אמרו קנאת סופרים תרבה חכמה (בבא בתרא כא, א), טוען הרב כי "החכמה שמתרבה מתוך קנאת סופרים, כיוון שבאה מתוך קנאה סופה להרקב" (ע"ט מא) ⁴³.

המכאוב: שיבת ציון על-ידי כופרים

בתולדות העם היהודי כבר היו תקופות שרבים, ואפילו מנהיגי האומה, נהגו בניגוד לתורת ישראל. "כבר היו לנו תקופות רבות שנושאי המשרה לא היו כלל מרוצים לרוחנו הפנימי". ולא עוד אלא שהיו זמנים שנעשו דברים חשובים ומכריעים דווקא על-ידי אנשים כאלה. הרב רואה בתופעה זו

42 ראה את"ש מט על "ההתאמה המאחדת".

43 לעומת זאת השווה מהרש"א לבבא בתרא כא, א: "לא אמר קנאת חכמים תרבה חכמה כי המגיע כבר למעלת החכם לא יתקנא בחברו, והחכמה נוספת בו למעלה, כמו שכתוב ישמע חכם ויוסף לקח (משלי א, ה), אבל הסופרים דנקט הם שעדיין לא הגיעו למעלת החכמים, כמו המקרי דרדקי, קנאתם בתבריהם תרבה להם החכמה להגיע למעלת חכם". ראה להלן הערה 62.

את "האירוניה של ההיסטוריה" ומביא כדוגמה את הורדוס, שהיה בונה המקדש המפואר:

והרי האירוניה של הורדוס בתור בונה את המקדש היא יותר מרה, ומ"מ לא בשביל כך (כלומר: בשל בניית המקדש) יאמר כל חוקר תולדותי נאמן שראוי ללמוד מזה רוח של סבלנות למעשיו של הורדוס והליכות חייו, ושאיפותיו. את הלבנים אל הבנין יכולים לשאת גם אותם שאינם חוזרים אל עומק סוד הישרים אשר ישבו בו, ולא רק הלבנים, כי אם רשאים הם להיות המנצחים על המלאכה. אבל בבא תור סוד הישרים להגלות אז יבורר הדבר, ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלהים לאשר לא עבדו (מלאכי ג, יח). ומ"מ אין שכר כל בריה מתקפת, ועל פי פעלם ימצאו כל העובדים את ערכם בזכרון האומה לדורות יבואו (אג"ר ג, קנח).

גם בימינו מופיעה "האירוניה ההיסטורית". המפעל הציוני מתגשם והולך בשעה שרוב העם אינו דתי, ורבים מן המנהיגים הדתיים אינם משתתפים בו. ואמנם, כבר היו דברים מעולם בהיסטוריה העתיקה של עמנו:

וכבר היה בימי עזרא, שכמה גדולים וטובים לא רצו ליסד את הישוב בא"י, ונשארו בבבל, ועזרא לקח עמו את הפסולים, שהיו מעשיהם כעורים, והיה העולם ראוי להיות נהפך לתל מלח מפניהם, והיו מחללים את השבת גם בא"י. ומ"מ גרם הדבר שע"י צמיחת ישועה זו נבנה הבית השני, שזכינו על ידו לפרסום תורה שבע"פ והרחבת גזירות חכמים והתפשטות תורה בישראל, כדאיתא בספר היכלות שפיקר הדרכה של תורה היה על-ידי הבית השני. וכן יהיה בעה"י בימינו, על-ידי מה שנחזק את הישוב ההולך ואור בע"ה, ויתרבו אחינו העולים לישוב את אה"ק, יצמח אור גאולה וישועה, וסוף כל המורדים והפושעים לשוב בתשובה שלמה מתוך אהבה ושמחה, על-ידי אור שפע קדושת אה"ק שתשפיע עליהם, על-ידי סיוען של ת"ת עובדי ד' ואוהבי ישראל באמת, שיתהלכו עמהם בנחת ואהבה, ויראו לכל העולם שהם דואגים עבורם ונכנסים בגורלם ומצבם. ועי"ז יתעורר הניצוץ הנרדם של קדושת ישראל הכמוס בעומק, אפילו בלבם של המוקצים והריקנים, ויהיו כולם יחד כלי מחזיק ברכה להיות לעם ד' על אדמת קדשו, אשר בחר בה מכל הארצות (שם א, שמח) ⁴⁴.

44 עורך האגרות מציין את המקורות: נחמיה יג; יומא ט, ב; קידושין סט, ב; ספר היכלות רבתי, כז. ראה גם חה"ג קמח—קנ.

השווה דעתו של הרב יהונתן עליאסברג, בקובץ שיבת ציון, בעריכת א"י סלוצקי (ורשה תר"ס), 29: "עזרא עלה מן הגולה עם איזו עשרות אלפים איש ורובם היו גושאי נשים נכריות ודורכי גתות בשבת, יום הזכרון לא ידעו וסוכות שכחו, והוא לא שם לבו לזה. והנה מי לנו גדול מעזרא... והוא עלה לבנות הארץ ובית אלהים עם אנשים כאלה, בבטחו בד' כי בבואם על אדמת הקודש ישובו אל ד'... וגם המשכילים החפשים בדעותיהם מסכימים בלב שלם שבארץ הקדושה מחויבים אחינו להתנהג ע"פ התורה והמצוה".

הספד על חברי "השומר"

האמונה שיש גיצוץ של קדושת ישראל בלב כל יהודי היא גם יסוד לתקווה שהניצוץ יתלקח. אך אין תקווה זו לעתיד מקהה את הכאב הצורב על המציאות הטראגית של שיבת ציון המתגשמת דווקא בידי כופרים. נוצר מתח נפשי: "הנני מתעב את הרע של הרשעים ואת החלק הטוב שבהם לעולם הייתי מוקיר ואוהב כי חלק ד' הוא" (שם ב, קנג). בשנת תרע"ב ערך א"ז רבינוביץ (אז"ר) קובץ לזכרם של חברי "השומר" שנפלו בהגנת הישובים⁴⁵ והזמין את הרב להשתתף בקובץ. הרב כתב מאמר, "על במותינו הללים", אשר בהסכמת העורך והמחבר לא נדפס בקובץ. רק בשנת תש"ה נמסר המאמר לפירסום⁴⁶. מאמר זה מבטא ביטוי חריף את המתח שבנפש המאמין לנוכח המציאות החילונית, והוא אינו נרתע מחשבון נוקב ומכאיב עם עצמו ועם המתיישבים החלוצים דווקא בשעת הספד על חברי "השומר". נפילתם של "אחים יקרים" אלה בהגנת הישוב מחדדת את "המכאוב הנורא" שגאולת הארץ ושיבת ציון נעשית בידי אנשים שפרקו עול מצוות. בראש המאמר פונה הוא אל עורך הקובץ ומודיע לו שאי אפשר לו לכתוב בלי לפרש את החרדה והכאב המייסרים אותו:

אמנם אם חושב אתה, סופר נכבד, שבלא כל יסורים ודכדוכי נפש נוראים אוכל ליתן לך את דמעתי, יש כאן איזה העלם-דבר, שאנכי, שאינני מן המעלימים את מחשבותיהם, אספרה לך דברים כהוייתם. ויוכל להיות שגם על מכאובי הנורא הזה גם-כן יש להזיל איזו דמעה, והיתה גם הדמעה הזאת מתערבת ועולה בלולה, אל תוך הנאד החדש הזה. כי מכאובי זה איננו מכאוב פרטי, מכאוב הוא הבוקע ועולה מתוך נשמתה של האומה, החשה את שברה הגדול כים.

המכאוב הנורא בא לו מהתלבטות בדבר ההלכה בענין אבלות על מותם של הפורקים עול מצוות. על-פי ההלכה במסכת שמחות (ב, י) ורמב"ם הלכות אבל (א, י) אין מתאבלים על הפורשים מדרכי ציבור, והם האנשים שפרקו עול המצוות מעל צווארם ואין נכללים בכלל ישראל בעשיית המצוות. לאחר שהביא דברי ההלכה אומר הרב:

והכאב הולך ומתגדל ומלחמת הרוח הטרגית עולה עד מרום קצה, למקראם של דברי הרמב"ם... ואתה חביבי צא ופרנס ועשה שלום בין רגשי הלב והשקט את המלחמה הסואנת כים זועף... והאומה, העזה שבאומות, קנאית היא ונוקמת, נוקמת היא בקנאה קשה כשאל מעוכרי חייה, לא תשא פני כל, את אחיה לא תכיר ואת בניה לא תדע (על-פי דברים לג, ט)... הקצף העז של

45 א"ז רבינוביץ (עורך), יזכור, מצבת זכרון לחללי הפועלים העברים בא"י (יפו תרע"ב).

46 זכרון, קובץ תורני-מדעי, בעריכת הרב י"ל הכהן פישמן (ירושלים), ה-ט.

האומה איננו מתפייס עדיין כל צרכו... האומה יכולה לשנוא כשם שהיא יכולה לאהוב, ושנאתה אוי כמה מרה היא. כמה מכאבת... אחים חביבים-שנואים, נשמות קדושות-משוקצות כטומאת הגדה. אוי מה היה לנו?!

והוא חוזר לדיון שקול בצד ההלכתי של הבעיה, מנתח את המושג "פורשים מדרכי ציבור" וטוען כי בזמננו אין פורשים גמורים "אלא מעשה תקופת ההתבוללות בידיהם", כי אמנם הם עוברים עבירות אבל אינם פורשים מן הציבור. הבחנה הלכתית זו פותחת איפוא פתח לאפשרות לא להחיל את הדין הנזכר על דורנו. אולם אין הרב מסתפק בכך. אין הדעת נוחה לגמרי כי בעיה כאובה זו תיפתר מכוחם של חילוקי סברות. הוא חותר לקראת השקפה שתאחד את רגשי האהבה העזה עם אפשרויות ברורות של ההלכה, והוא מוצא זאת בהלכה אחרת הקובעת כי יהודים שנהרגו בידי נכרים אין כל הסתייגות הלכתית לגביהם, וכך נפסקה ההלכה בשולחן ערוך יורה דעה (סימן ש"מ). "הרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן" (פסחים ג, א). אולם דווקא התשובה ההלכתית מבליטה את עומק הטרגדיה של אומה שסועה זו. כי מה משמעותו של הפתרון ההלכתי? כי "מותר" להספיד יהודים שמסרו נפשם על הגנת עמם וארצם? והרב נותן לטרגדיה זו ביטוי חריף ביותר: "בני מזל אנו לדמעות... אמנם לאושר-אסוננו אנו יכולים להספיד כחפץ לבבנו על החללים החביבים הללו, לא לבד מתוך הרגש שבלב אלא גם מתוך ההלכה... אבל אוי לנו אם באושר כזה אנו מוכרחים להשתמש".

פעילות למען השלום

הסובלנות לא תצמח בדרך הקלה, כי המאמץ אינו יכול להיות אדיש נוכח תופעת הכפירה בקרב עם ישראל. הסובלנות זקוקה לטיפול מתמיד ונמרץ. יש לראות את הסובלנות ואת אהבת ישראל כמטרה שיש לחנך ולהתחנך לקראתה. "השלום איננו רק דבר של נטיה מוסרית. עבודת השלום היא עבודה קולטורית תדירה, רוממה ואדירה, עבודה שצריך להפנות אליה תמיד את כל הכחות היותר פוריים שבאומה" (אג"ר ב, רי). צדיקים וזכני לבב נכונים אפילו לעינויי גוף ונפש כדי לזכות את הדור (ע"ט כז—כח):

על כן הצדיקים הטהורים אינם קובלים על הרשעה אלא מוסיפים צדק, אינם קובלים על הכפירה אלא מוסיפים אמונה, אינם קובלים על הבערות אלא מוסיפים חכמה" (שם).

בעבודת הסובלנות והאהבה רואה הרב את "חזון השלמות", משום שהיא משתדלת לחבר את כל חלקי הטוב מכל הצדדים. היא בונה גשרים בין תהומות מפרדים, ולכן היא "עבודת קודש" (אג"ר א, שד). חזונו של הצדיק הוא להיות האדריכל לבניית "הגשר על התהום העמוק והרחב שבין משאת

הנפש הגדולה של הצדיק החי באמונתו... עד אותם שנפלו לעומק ההרהורים הרעים שנפוצו לדאבונו בין חלק מצעירי הישוב החדש" (א"ד ס—סא). דרכיה ומגמתה של עבודה תרבותית וחינוכית זו, מתבארות בדיון על מטרות השאיפה לשלום ולאחדות. יש שאיפה לשלום הנובעת מן "הטבעיות הפשוטה" והכוונה היא להפיק תועלת אישית וחברתית מן השלום. השלום והאחדות "הטבעיים" גובעים מן האהבה העצמית. ומכיוון שכל יחיד מעוניין בהנאת עצמו הרי סופם של השלום והאחדות הטבעיים שיביאו לידי מאבק ומריבה. ויש שאיפה לשלום המודרכת על ידי ההכרה במגמה עליונה שהיא תכלית השלום. "אבל האחדות שבאה מצד ההכרה בערך התכלית העליון שבא רק על ידי שלום הבריות, יסודתה באהבת הכלל באמת וסופה להתקיים, וכרבות ימיה כן תוסיף להתגדל ולהתחזק" (עו"ר א, רנז). וכן באהבת ישראל. יש אהבה פשוטה הנובעת מן "הנטיה הטבעית הישרה לאהבת עמו". ויש אהבה שמקורה באמונה שישראל הוא עם ד', עם קדוש שבו בחר ד' לנחלה מכל העמים אשר על פני האדמה. אהבת ישראל הנובעת מן האמונה קשורה ודבוקה באהבת ד'. אולם אשר לאהבת ישראל סבור הרב שיש לטפח את שני המקורות של האהבה, הטבעית והאלוהית. שניהם משלימים זה את זה, ואין לראות באהבה הטבעית ענין של הנאה עצמית אלא אהבה אידיאלית (א"ד מד).

בשנת תרנ"ה כותב הרב מאמר "שלום בשם" ⁴⁷ וכוונתו שמאמר זה יהיה ראשון בסידרה של חוברות "שלום לעם" לשם טיפוח השלום בקרב העם. השלום האידיאלי אינו "שלילת המחלוקת והמדגים". אין להסתפק בהעדרן של מגרעות אלא יש לשאוף לשלום מושלם המאחד את כל חלקי האומה. החברות המבשרות שלום לעם מיועדות לכל המפלגות והאגודות, ובדעתו לכתוב אותן בסגנון פשוט ועממי, כדי שהדברים יקלעו למטרתם. וכך הוא מפרש את מגמת הפעולה הספרותית לטיפוח השלום: "הגנו שמים נגד פנינו דברי חז"ל ותקנתם שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם (ברכות נד, א), ותחת אשר לדאבון לבבנו אנו רואים רבים מבני עמנו המכריזים בקול שכל מקום שאמונה ויראת שמים מצויה, שם מחלוקת ושנאת אחים ואי-סבלנות מצויה, מה שהוא נגד האמת הברורה והגמורה, והדעה הכוזבת הזאת היא אבן נגף וצור מכשול לאחדותנו ושלום עמנו הפנימי, הננו נותנים בזה מחאה גמורה ומפורסמת על דבת שקר זאת, וישראל הוא ידע (יהושע כב, כב) כי כלל יראי ד' התרדים אל דברו ותופשי התורה שמים נגד פניהם דברי חז"ל (אבות א, יב) הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה (או"ר יט—כה).

47 על פי המאמר: התקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם (משנה ברכות ט, ה). הרב מפרש את המאמר שהשאיפה לשלום היא כל-כך חשובה עד שראוי להזכיר בה את שם שמים. וראה לעיל במבוא.

המאמר מסתיים בקריאה לרבנים, חכמים וסופרים לפרסם מדבריהם בסידרת החוברות "שלום לעם" (ככל הידוע לא היה המשך למאמר זה). הרב מעיד על עצמו שהוא מזרע אהרן הכהן שהיה אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה (אג"ר ב, קנו). "כשאני רואה גם בריקנין שבנו איזה מידה טובה, איזה יושר ואמת, או גם שיחה נאה ודרך ארץ, אני מקרבו בשביל זה, ואקוה תמיד שעל-ידי זה יחזרו למוטב, אם הרבה או מעט" (שם ב, קנג)⁴⁸. מעשים רעים בישראל מכאיבים ביותר, אבל התגובה העיקרית צריכה להיות על העתיד, להחזיר את העבריינים למוטב: "אין הדבר לפי רוחי ללכת לחטט ולמצא פשעי ישראל. די לנו שהפגננו בעת אשר נתמלא הלב מרורות⁴⁹... וכי דורשים אנחנו לדון את העבריינים על העבר? הרי אין אנו הפצים כי אם שלימים הבאים יהי' כבוד הדת נשמר בארצנו הקדושה, ועל זאת צריכים העסקנים הנאמנים לדגל תורת ד' לרכז את כוחותיהם. על כן, איזה ערך נכבד יש לנו בענין שכבר עבר? נתאמץ נא, כי להבא לא יהינו הבאים לעסוק בישוב ארץ ישראל לחלל את הקודש, ושהמורים לא יתייחסו בשלילה וקלות ראש לכל עניני הדת⁵⁰—או נשכח את הראשונות. על כן אוכל אנכי מצדי רק להבליט את הדברים היסודיים, שאנו צריכים לדרוש ולהשתדל שיתמלאו בכבוד ובדרך שלום. ובאמת, כבר נסיתי, שכל מה שדורשים. בדרך. כבוד. ושלום מתמלא יותר ממה שדורשים בדרך קנטוריא המעורר התרגזות" (אג"ר ב, נא).

אין להיבהל מן ההתקשרות עם כל חלקי האומה, אף-על-פי שמצויים בה גם רשעים, כי המגמה צריכה להיות להתחבר עם "תמצית הטוב האלוהי" הנמצאת אפילו באדם הנפול ביותר (או"ת פא). אולם חיבור זה צריך להתבסס על לימוד ופעולה חינוכית: "אהבת ישראל, והעבודה של הסנגוריא על הכלל

48 על אהרן רודף שלום ראה לעיל פרק י"א, הערה 39. על ראיית עצמו כ"מזרע אהרן" ברדיפת השלום ראה גם אג"ר א, קסח.

השווה בראשית רבה לט, ו על הכתוב (תהלים מה, ח) "אהבת צדק ותשנא רשע על כן משחך אלהים אלהיך שמן ששון מחבריך. המדרש מייחס פסוק זה לאברהם שביקש רחמים על הסדומים (בראשית יח): "אמר לו הקדוש ברוך הוא: אברהם, אהבת צדק ותשנא רשע, אהבת לצדק את בריותי ושנאת לחייבן, על כן משחך אלהים שמן ששון מחבריך. מהו מחבריך? מנח ועד אצלך עשרה דורות, ומכולם לא דברתי עם אחד מהם אלא עמך".

49 הכוונה למעשה חילול שבת בפרהסיה בעבודה על אדמות הקרן הקיימת לישראל. ראה אג"ר ב, ל—לב, מכתביו של הרב אל הקונגרס הציוני העשירי, שנתיכנס בשנת תרע"א, ואל מנהיג המזרחי הרב יעקב ריינס.

50 בשאלת החינוך והדת בישובים החדשים, ראה לעיל פרק ט'. במכתב זה (אג"ר ב, נא—נב) הוא מתייחס לשאלת העבודה בשבתות ובחגים ולשאלת הדת בחינוך.

ועל הפרטים, איננה רק עבודה הרגשית לבדה, כי אם מקצוע גדול בתורה וחכמה עמוקה ורחבה, רבת ענפים, שכולם צומחים ויונקים מלשד טל אור תורת חסד" (ע"ט ו; או"ת קמח; אה"ק ג, שכה). עיקר עיסוקם הרוחני של "גדולי עולם" הוא בטיפוח "מהשבת האחדות" (ע"ט ו; אה"ק ג, שכה).

צער תוך אהבה

מה מגמתה של עבודת הסניגוריה? "להסיר את הכעס מן הלב לגמרי, להביט על הכל בעין יפה... גם על מה שעושים הרשעים, גם על הרעים היותר מוחלטים ברשעות, לחמול על היותם נשקעים בבזיון הרשעה, ולמצא את הצד הטוב שבהם... ועל ישרי לב, גבורי כח, העוסקים בעבודת הקודש, באמת ובתמים, לזכך את כל המחשבות... מי שחושב בעניני האלהות בטהרתם איננו יכול לשנוא ולבזות שום יצירה ושום כשרון שבעולם, כאשר בכול מתגלה הפועל האלהי" (אה"ק ג, שכו—שכז). לשם כך דרושה הסתכלות בלתי-שיגרתית: להכיר את המציאות כמות שהיא, על הכיעור שבה, אבל למצוא בה את הצדדים הטובים: "ומתוך שעינם (של צדיקים) פקוחה לחפש את נקודת הטוב לא תוכל שום שנאת הבריות לשלוט בהם, כי בכל מקום מוצאים הם נקודת הטוב, שמעריכים את ערכה יותר מכל חפצים, והיא בזוהר גודלה מהפה היא על כל הכיעור שברע, עד שאינו נראה כלל לעיניהם להרשים איזה רושם של קוצר רוח ומיעוט אהבה" (שם ג, שכח). "ממקור החסד צריכה אהבת הבריות להתפרץ, לא בתור חק מצוה, כי אז תאבד חלקה היותר ברור מזהרה, כי אם בתור תנועה נפשית פנימית עזה" (שם ג, שיח).

מי הם אוהבי ישראל? אלה הם הצדיקים יסודי עולם הדבקים תמיד באלוהים, שעל ידיהם מתחזק החסד בעולם. נפשם של צדיקים-אוהבים אלה צמאה לתשועת ד' ולבנין ארץ ישראל — "והם נוטים כלפי חסד לכל, ומל-מדים זכות על כל הפושעים, אפילו על הכופרים והמכעיסים היותר גדולים, כי הם רואים בתומת נפשם את הניצוץ של הטוב הגנוז בכל נפש, וקל וחומר בנפשות ישראל, וביותר בנפשות הדוגלים באהבת האומה בכלל, והם נוטים אל הטוב והיושר, שזכויותיהם גדולות" (שם ג, שמ) ⁵¹. "חסידי הדור, קדושי

51 על אהבה לרשע ראה מא"מ צה. על ניצוץ הטוב ראה לעיל פרק ה'.

השווה לקוטי אמרים-תניא לרבי שניאור זלמן מלאדי, פרק לב. לדעתו מצווה לשנוא רשע שהוא חברו בתורה ומצוות. אבל מי שאינו חברו במצוות, והוא רחוק מתורת ה', צריך למשוך אותו בעבותות אהבה. יתר על כן, גם אותו אדם שמצוה לשנואו הרי זה רק מצד הרע שבו אבל מצוה גם לאהוב אותו מצד טוב שגנוז בו.

מן הראוי להשוות כאן את דעתו של האדמו"ר מליובאוויטש רבי מגחם מנדל

עליון, אין להם להסתכל בשום גרעון, בשום צד שלילי של כל נפש בישראל הדבקה באיזה דבק בצור מחצבתה, כי אם להעלות את הנקודה הכללית שבכל נשמה פרטית ברום גבהה ובעלוי קדושתה. האהבה הבלי-גבולית אל האומה, אם החיים שלנו, אינה יכולה להפחת משום סבה וכשלון שבעולם... נתרחק נא מכל טינא, נתרומם מכל קטנות מח ולב, נתעלה מכל שנאה וקנטוריה, נספוג נא את האהבה הרעננה ממקור עדנה" (ע"ט סז; או"ת עו) ⁵².

הנני רואה שאנו צריכים לעמד על הבסיס האיתן של קבלת כל הטוב שישנו בכל פינה וכל תנועה, וקל וחומר בתנועה הלאומית שלנו, שבסיסה לעולם הוא קדוש, מפני שתכנו הוא החיים של גוי קדוש (אג"ר ב, רפא).

צדיקים אוהבים כל איש מישראל משום שהם רואים את "זיו התשובה החופף עליהם תמיד". וכך מתפרש הכתוב (ויקרא טז, טז), וכפר על הקודש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאותם וכן יעשה לאוהל מועד השוכן אתם בתוך טומאתם. ברק הקודש ואור השכינה אינם זזים מישראל בכל עת ובכל זמן, בכל דרגה ובכל מקום ⁵³. "ובין כך ובין כך בנים אתם לד' אלוהיכם. אשריך ישראל" (או"ת קג) ⁵⁴. "כשמסתכלים באמת בצד הטוב של כל אחד ואחד, מתאהב האדם על הבריות בחיבה פנימית, ואיננו צריך להזדקק לשום אבק של חגופה. כי ההתענינות בצד הטוב, שהוא פוגש תמיד, מכסה ממנו באמת

שניאורסאהן בחוברת לפי שיחות, פרשת ראה (ברוקלין תשל"ב), 8—9: "שאלו את הרבי, בהיותו בוינה, מדוע הוא מקרב אף יהודים שעליהם נאמר 'מורידין ולא מעלין', השיב הרבי: יש לשלחן-ערוך ארבעה חלקים — אורח חיים, יורה דעה, אבן העזר, חשן משפט, ולפי הסדר 'חשן משפט' הוא החלק האחרון של השלחן-ערוך. בחשן-משפט גופו ישנם ארבע מאות עשרים וכמה סימנים. פרטי ההלכות של מורידין ולא מעלין מופיעים בסוף חשן משפט, בסימנים האחרונים. מדוע, איפוא, להתחיל ללמוד בסדר הפוך, משמאל לימין? יש ללמוד מימין לשמאל, כנהוג בישראל, ולאחר למוד כל הלכות השלחן-ערוך וקיומן, לכשיותרו הלכות אלו בלבד, יש לשבת ולפסוק הלכות אלו".

ברם, בהמשך הדברים מובא רעיון זה כנימוק לתפיסה בקורתית לגבי ישוב ארץ ישראל: "כך גם ביחס למצות ישוב ארץ ישראל: ישנן מצוות, שלכל הדעות הן מצוות, ומתוכן יש: קלות שבקלות, קלות, חמורות וחמורות שבחמורות. כשמניחים הצדה את כל המצוות האלו ונטפלים למצות ישוב ארץ ישראל שבקשר אליה קיימת, ראשית, מחלוקת אם היא במנין המצוות בכלל, וקיימת, שנית, מחלוקת אם היא מצוה לכל, שחובה על הכל לקיימה, כנ"ל — הרי העובדה שאת כל המצוות מוניתים ונטפלים רק למצוה זו, מוכיחה שמהו אינו כשורה כאן. וביחוד לאחר שנראה שלגבי אנשים מסוימים גורם הדבר רפיון בקיום המצוות — הרי זו הוכחה שהדבר נובע מצד אחר".

52 ראה גם או"ת נג; קג; ע"ט ט.

53 ראה ספרא לויקרא טז, טז: אף על פי שהם טמאים שכינה ביניהם. וכן ראה

יומא נו, ב. 54 ראה לעיל הערה 29.

את כל הצדדים הרעים. וכוסה קלון ערום" (משלי יב, טז) (ע"ט עה; אה"ק ג, שכד) ⁵⁵.

ההסתכלות המכוונת כלפי הצד הטוב אינה יכולה למנוע את הרגשת הצער נוכח קיומו של הרע בעולם. אולם בצער הזה מעורבת גם מידת האהבה (אה"ק ג, של). "נורא ואיום הדבר, מפחיד ומרעיש, וגם מוזיק ומחבל את כל מעשינו, הוא כל רמיסת קדש יסודי, שאנו רואים שהוא הולך ונעשה לסדר רגיל בחלק מחלקי המפעלים של עבודת התחיה הלאומית אצלנו". מצב זה הוא "עלבון התחיה" (חה"ג רלה). "אנתה גדולה יוצאת מעומק לבי על שפלות הרוח שלנו עתה דוקא בשעה הגדולה של תנועת התחיה שלנו" (שם). במכתב אל הקונגרס הציוני השלושה-עשר, שנתכנס בשנת תרפ"ג, הוא תובע מצירי הקונגרס "לעצור בעד שתי הרעות הגדולות, האוכלות אותנו בכל פה במהלך חיינו ההולכים ונבנים בארץ, והן חלול שבת בפרהסיא וחלול הכשרות של המאכלות גם כן בפרהסיא ובצורה מופקרת" (שם רמא). אולם הצער על חטאי הדור אינו צער של שנאה אלא הוא מלא אהבה: "כל אחד ואחד מישראל לפי מדתו מצטער הוא מעוון הדור. וכל מה שתכונת הנפש געשית יותר עדינה ויותר נקיה, נעשה הצער ההוא יותר ממולא באהבה. וכל מה שהצער, הבא על-ידי האהבה אל הכלל, אל האומה, מדכא יותר את הלב, כך הנפש מתרוממת אל מרום הטהרה העליונה. והיא מתאמצת ללכת בדרך טובה וישרה, בדרך קדושה עליונה, כאילו היא נתבעת להשלים את מה שהוא חסר מצד הדור" (אה"ק ג, של) ⁵⁶.

אהובים אתם לנו, כי אחים אנחנו ואחים נהיה... אבל, במטותא, אחים יקרים, קבלו עליכם לשנות את סדרי חייכם באותם הדברים שמכאיבים את כוחנו הלאומי, שזו כחנו לאלהינו, לה' אלהי ישראל, אשר ידו נטויה עלינו, להעמידנו לו לעם לעולם!

עלינו, אחים אהובים, להראות שאהבתנו לעמנו היא אהבה טהורה אידיאלית מפני הכרתנו ערכה הגדול לנו, לא אהבה חומרית לבדה, למצא בלאומיותנו רק תקוה לחיים חומריים, להטבת מצב של פרנסה ומעמד החיים שכבד עלינו עולם... לא, אחי! אהבה כזאת, שהיא תלויה בדבר, איננה אהבה לאומית, איננה אהבת הכלל כי אם אהבת עצמו, אהבת הפרט שכל אחד אוהב את עצמו (תי"ל פב).

האהבה הטהורה האידיאלית זקוקה לטיפול מתמיד — "עבודת רוח גדולה" — כדי להתגבר על סתירות ולעמוד בנסיונות קשים מאד. היא אינה יכולה להתקיים אלא כשהיא יונקת מן האמונה הדתית בטוב האלוהי: "אבל ברור

⁵⁵ היינו, הערום-הפיקח מכסה את הקלון. וכן החכם המסתכל בצד הטוב, הריהו מכסה את הצדדים הרעים.

⁵⁶ ראה גם אה"ק ג, שלב—שלג; או"ת קמח—קמט.

הוא, שאך מתרחקת היא האהבה ממקורה האלהי, יקמל פרחה" (אה"ק ג, שיח). הצדיק המתקשר בקשרי אהבה אל הכלל כולו, הריהו מקושר גם אל הרעים והחוטאים שבתוך הציבור. ודאי שיש בכך נסיון קשה, מפני שהוא נמצא מקושר אל הרע בעוד שכל רצונו הוא להתחבר את הטוב. "ובכל זאת מתעצמת כל כך נפש הצדיק, האוהב את הכלל באהבה הבריות, אהבת האדם, וביחוד אהבת ישראל, עד שאיננו נסוג אהור משום דבר, ואפילו מפני פגימה רוחנית שלו" (שם ג, שיט).

היסוד המפריא בחילוקי דעות

כד. נוצרה דיאלקטיקה מתמדת וריונית מתח בין אהבת הטוב ושנאת הרע, כשהמידות המנוגדות מתקיימות זו בצד זו. "צריך לזקק את מידת החסד, שלא תהיה טבועה רק ברוך הלב כי אם על-פי מידה מושכלה". יש להיזהר פן תגרום האהבה לטשטוש המגמה. "מי שחסר לו החוש של שנאת הרשעים, יוכלו התכונות המעשיים והדעות הרעות להדבק בו ולפגמו". דרושה לו לאדם מידת הבקורת המרחיקה בצד מידת החסד המקרבת, כי מתוך הפרזת חסד עלול המוסר להתרופף. "על כן צריך מושב החסד להיות מבוסס בגבורה פנימית. וזעף עצמי על הכשלון הרוחני של העולם, וממילא קל וחומר של עצמו, צריך להיות עצור בתוכיות הלב ופועל על מערכי הלב". האידיאל הוא הגבורה הנפשית המסוגלת למזג את אהבת הטוב ושנאת הרע, את החסד עם הזעף. החתירה לקראת האידיאל הקשה הזה תובעת מן האדם "עבודה של סניגוריה" המלווה הכרה מפוכחת של כיעור הרע, והיא מאפשרת עיצוב של סובלנות פעילה המתגלמת בדמויותיהם של מוכיחים "המדברים באהבה מסותרת" (שם ג, שלד-שלו).

מורד הלב הוא גם כן בכלל המדות האסורות, תולדות העצבות והעייפות שהננו חייבים להזהר מארסתה. חמושי גבורה אנו חייבים להיות, כשאנחנו מכירים שכל כונתנו היא טהורה, ישרה ונכוחה ונגד ד' דרכנו. חלילה לנו להיות חפצים דוקא להיות יוצאים ידי כל הבריות, אפילו היותר חביבות ומשובחות (אג"ר ב, רסב). דעות ממוצעות ופשרניות, שיש בהן מעין חולשה גופנית ורפיון נפשי, אינן עלולות לנצח בתכונה רבת-פעלים כתכונת התחיה הלאומית שלנו, שרוח ד' אל-עולם מתנוסס מכל עבריה. עלינו להודיין בכח רוחני גדול, בדעות מוחלטות מקוריות וקבועות, העלולות בכח-החיים שלהן להראות את הדרן על כללות השאיפות החדשות, שנוצרו בימינו ברוח ד' המעיר לתחיה את עם קדשו (שם ב, קסד) ⁵⁷.

ההתנגשות המתמדת בין כוחות רוחניים ונפשיים אינה פועלת לשלילה אלא מולידה כוח חיובי המפרה ומחדש את רוח האדם. בכך דומה עולם הרוח

57 מתוך מכתב אל מנהיג המזרחי הרב מאיר ברלין (בריאילן). וראה לעיל פרק י'.

לכוחות הפועלים בטבע. כשם שנתחוויר במדעי הטבע כי כוחות מתנגשים אין הכרח שיגרמו שלילה אלא ייתכן שההתנגשות תוליד כוח חדש, כך בתחום הרוח אפשר שהפגישה בין כוחות מנוגדים תביא ברכה ותוליד "חיוב וכוח חדש ונאזר בעוז" אשר ממנו תתפתח מחשבה חדשה ומאחדת. "חוק התולדה החיובית של פגישת הכוחות המתנגדים" נוסך אור גם על דעתם של חז"ל, כי במחלוקת של חכמים בדבר ההלכה, "אלו ואלו דברי אלהים חיים" (א"ד יג) ⁵⁸. יש חילוקי-דעות המשקפים ניגודים ממש ויש הבדלים המבטאים דרכי-ראייה שונות. מתוך הסתכלות מרוכזת זו גובע הסגנון הרוחני המיוחד המאפיין כל אחד: "אבל כשנדון יפה בדבר נמצא שבכרם אחד אנחנו עובדים". כל אחד משקיף על חלק מיוחד של הכרם, והיא אותה שורה שהוא מעבד ומשום כך היא מיוחדת. לא זו בלבד שאין להצטער על חילוקי דעות אלה אלא שיש בהן ברכה מרובה: "ומה תגדל שמחתנו אם ניגודים כאלה, הנמצאים בינינו, יתרבו ויופיעו על ידם שלל צבעים רבים" (אג"ר א, שא—שב). הרב משוכנע שאין לך דבר שאין לו מקום ואין מחשבה בטלה בעולם, וככל שהאדם מתעלה בחכמה ובקדושה הוא מסוגל לחדור לפנימיותם של הדברים, המחשבות, והמציאות כולה ⁵⁹, ולגלות בהם את "היסוד המפריא", היינו הניצוץ שיש בו כדי להעלות ולקדש את המציאות העכורה—הרי הוא לוקח מכל מחשבה, בין שהיא שלו, בין שהיא של אחרים, את גרעינה הנצחי, ההגיוני, הטוב, הגובע ממקור החכמה, והולך ומתעלה על ידו, והן מתעלות בו. איזהו חכם הלומד מכל אדם (אבות ד, א) בלא שיור כלל. ומה זה יפלא כי חסידי עליון, ישרי לבב, באמת אין חושך ואין צלמות לפניהם, והם נוטלים מכל ענין ומכל תוכן, קרוב או רחוק, את הטוב ואת הרענונות ואת הקודש שבו ומקרבים אותו אל הקודש" (אה"ק א, יז—יח).

ההתנגשות החיובית מתגלמת בדמותו של פנחס, שעשה מעשה קנאות בהרגו את זמרי בן סלוא, ועל כך נאמר לו: "הנני נותן לו את בריתי שלום" (במדבר כה, א—טו). הקנאות רצויה דווקא באדם הדומה בטבעו לאהרן הכהן, זקנו של פנחס, שכן מעשה הקנאות הוא בניגוד לטבעו ומכוון רק לשם שמים. קנאותו היתה תוצאת המתח בין רדיפת שלום ושלהבת קנאות ולפיכך זכה פנחס שתהא ברית שלום קבועה בו לעולם (עו"ר א, שצד—שצה) ⁶⁰. על-פי

58 ראה עירובין יג, ב; חגיגה ג, ב. השווה או"ת קלט—קמ.

ראה לעיל פרק ה' על "אחדות ההפכים" ועל התפיסה הדיאלקטית.

59 על ההסתכלות הפנימית ועל הטוב והרע במציאות, ראה לעיל בפרק ה'.

60 השווה פירושיהם של ר' ברוך הלוי עפשטיין, תורה תמימה, ור' נפתלי צבי

יהודה ברלין, העמק דבר, לבמדבר כה, יב.

על אהרן רודף השלום ראה לעיל הערה 48.

מסורת המדרש כי "פנחס הוא אליהו", מפרש הרב את דמותו של אליהו הנביא במקביל לדמותו של פנחס. אף אליהו הנביא מגלם את הצירוף המתנגד, התייבון המתוח של אהבה וקנאות ושאיפה להרמוניה. סיפורי אליהו בספר מלכים מדגימים את הקנאות המוחלטת ואילו בסוף ספר מלאכי מסמל אליהו את השלום, להשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, וכך נצטיירה גם דמותו של אליהו במסורת היהדות. צירוף הניגודים הקיצוניים מתבאר על-ידי כך שאליהו "סופג ברוחו את כל הנטיות הדרושות לשיכלולו של עולם זה". אליהו הכיר "את עומק הכיעור והזיהום שעולם שפל זה שקוע בתוכו ומפני כך קנא באש שלהבת לבער את רוח הטומאה והמחזיקים בו". אולם יבוא יום ויתעלה למדרגה עילאית ויכיר "כל ניצוץ קודש שבעולם זה" ועל-ידי כך יוכל להגיע אל "ההרמוניה השלימה" (אה"ק ג, שסד—שסה) ⁶¹.

"צריך לזקק את מדת הקנאה, כשהיא באה אל גבול הקודש, שתהיה קנאת ד' נקיה. ואם אי אפשר על-פי רוב בלא צחצוחים של חולשת בשר ורוח, מכל מקום צריכה הבקורת העצמית לברר את בסיסה העיקרי שלא תהיה קנאת איש מרעהו, המביאה רקב עצמות ⁶², כי אם קנאת ד' הנותנת לבעליה ברית שלום" (שם ג, רמד). תכונת הנקמה מתוארת במקרא כאחת ממידותיו של הקדוש-ברוך-הוא: "אל נקמות ד' אל נקמות הופיע" (תהלים צד, א). אולם אם פירושה של הנקמה הוא שנאה ומשטמה וקצף על דבר רע שנעשה בעבר, אי אפשר לייחס תכונה זו אל האלוהים שהוא אב הרחמים ומקור הטוב והחסד: "על כן צריכים אנחנו להבין את כל תוכן הביטוי של נקמה, והמפ-עלים המורים ענין של נקמה, שאנו רואים במערכת ההנהגה האלהית בעולם, שהיא באה לא מתוך תכונה של מחשכים, המאפילים את הזוהר של הטוב, החכמה והרחמים, אלא שהיא באה להאיר בעולם את כל אוצרות הטוב, להסיר את הסיבות המאפילות את החיים ואת ההויה בכלל, שהן צמחי הרשע ופרי הכחש והבגידה, שכל זמן שלא יתבערו מן העולם הרי הם מכחישים אותו. וד' אשר אמר יהי אור, מסיר את המחשכים ואת גורמיהם, כדי שהאורה

61 ראה גם אה"ק א, קלו; אג"ר ב, רי; או"ת מד.

על המסורת שפנחס הוא אליהו ראה ילקוט שמעוני, פרשת פינחס. על אליהו שעתיד לעשות שלום בעולם ראה משנה עדיות ח, ז. והשווה פירוש מלבי"ם למלכים א' יט, יא—יב: "הראה לו כי ברוח ורעש ואש אין ד' בם, רק בקול דממה. וממנו ילמדו שלוחיו ונביאיו בל יסערו סער, בל ירעשו רעש ובל יבעירו אש, כמו שעשה אליהו בקנאותו לה' צבאות, שעצר את השמים ושחט את נביאי הבעל. כי ה' ישלח את נביאיו שיבואו אליהם בקול דממה וימשכו את העם בעבותות אהבה ודברים רכים". כן ראה תרגום יונתן, שמות ו, יח וזוהר פרשת פינחס, רטו.

62 לפי משלי יד, ל: חיי בשרים לב מרפא ורקב עצמות קנאה. ראה הערה 43.

תופיע בעולם, לשמח את כל היצור. אל נקמות ד', אל נקמות הופיע" (עו"ר א, ריד—רטו) ⁶³.

ברכת המינים

באורח דיאלקטי זה מפרש הרב את ברכת המינים שבתפילת שמונה-עשרה "שאנו מתפללים לעקרום ולשברם". תפילה זו מכוונת כנגד אנשים השונאים את ישראל ודורשים רעה להם "בפועל ובצפיית-לב", כפי שמסביר הרמב"ם (הלכות תפילה ב, א) את תקנת התפילה הזאת: "בימי רבן גמליאל ביבנה רבו האפיקורוסין בישראל והיו מצירים לישראל ומסיתין אותן לשוב מאחרי השם". אולם, אפילו כלפי אנשים אלה לא תיקנו החכמים תפילה מיוחדת אלא לאחר שיקולים מרובים. במסורת התלמודית גמסר כי רבן גמליאל אמר לחכמים: כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים? עמד שמואל הקטן ותיקנה. חיפשו אדם מיוחד שיתאים לתיקון ברכה זו מאחר שתפילה זו "היה קשה לחכמים מאד לתקן" ומשום כך הוטל תיקון הברכה על שמואל הקטן אשר כלל גדול בחייו הוא "בנפול אויבך אל תשמח" (משלי כד, יז):

כל הברכות של התפלה, שהן מלאות חסד ואהבה, ראוי לתקנן כל חכם הראוי למעלה רוממה כזאת, לערוך תפלות קבועות לגוי קדוש ועם חכם ונבון. אבל ברכה זו של התפלה, שבתוכה אצורים דברים של שנאה ומשטמה, והאדם באשר הוא אדם אי-אפשר כלל שלא תמצא בקרבו איזו שנאה טבעית לאויבי נפשו ורודפי עמו, צריכה היא לבוא דוקא ממי שכולו טהור וקדוש לה', שתכונת השנאה הטבעית אין בלבבו כלל, ורק מפני שע"י תקלתם של הרשעים המכשילים מחוסרת ההתגלות של התכלית הכללית, יעתר אל ד', להדוך אותם. אבל אם ישאר בלבבו איזה רגש כל-דהו של שנאה מפני ההתנגדות הטבעית, אף שהיא קודש לד' בהתחלתה, מ"מ תגבר בלב להיות ג"כ לשנאה טבעית חוץ משורת הכוונה האמיתית. על כן עמד שמואל הקטן ותיקנה, ורק הוא באמת ראוי לה, כי הוא אשר דרש תמיד בנפול אויבך אל תשמח וגו', והסיר מלבבו כל רגש שנאה גם לשונאי נפשו, והוא כשיתעורר לתקן ברכה למינים לא תמצא בה כי אם רגשת לב טהור להכלית הטוב האמיתי הכללי (עו"ר א, רעו—רעח; אג"ר ב, קפו) ⁶⁴.

63 השווה עו"ר א, ריב—ריג, פירושו לכתוב "זהו רחום יכפר עוון ולא ישחית" (תהלים עח, לח).

64 על מעמדם של הפושעים ראה לעיל פרק י'. וכן ראה אג"ר א, רסד; ב, קפת. על תקנת ברכת המינים: ברכות כח, ב. על שמואל הקטן: אבות ד, יט ומשלי כד, יז. השווה נוסחה מקבילה, אך שונה בתפיסתה העקרונית, לפירוש זה אצל הרב ד"ר י"ד סולובייצ'יק, ר' חיים הלר (גיו-יורק תשכ"א), 12—18, ראה גם הרב י' שציפאנסקי, שמואל הקטן וברכת המינים, אור המזרח (גיו-יורק טבת תשל"א), 148—151.

במכתב ארוך אל הרידב"ז*, בימי "פולמוס שמיטה", מרחיב הרב את הדיבור להסברת עמדתו וגישתו ליריביו משני הצדדים. הוא מסביר, כי בעת הצורך אין הוא מסתייג כלל מלמתוח גם בקורת חריפה על מעשים רעים. "אני עושה קולות ורעשים על הטומאה במקום הנצרך, אלא שאני מדבר את דברי בסדר ובנחת". הרב ממשיך ומכריז במכתב זה, כי אין אצלו כל ספק שאילו הצטרפו לו גדולי הרבנים והיו מחזיקים את ידיו ונוהגים כמותו — "היה שם שמים מתקדש ורב שלום וברכה היה נשפע על ישראל ועל ארץ ישראל ורבים רבים מאד היו שבים בתשובה שלמה, והיתה באמת במהרה מתגלה בגילוי הגון צמיחת קרן ישועה לבית ישראל, ואי אפשר כלל לצייר ולתאר את רוב הטובה והקדושה ותקון העולם שיהיה נצמח מזה" (אג"ר ב, קפט). "ואמרו בזוהר שחסידיו של משה היו גדולים משל אברהם, שאברהם אבינו אע"פ שמידת-חסדו היתה גדולה מאד ולא היה כנוח שלא ביקש רחמים על רשעים בני דורו, מכל מקום לא ביקש רק בתנאי: אולי ימצאון שם עשרה (בראשית ית, לב). אבל משה רבנו ע"ה ביקש בלא שום תנאים: אם תשא חטאתם, ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת (שמות לב, לב), שהיא מסירת-נפש אפילו מעוה"ב כי הספר של הקב"ה הוא עוה"ב עצמו" (שם, קפח—קפט) 65.

ריבוי השלום

ככל שתגדל הסתירה בין הדעות כך תגדל השאיפה והחתירה לקראת "ההת-אגדות ההרמונית". במצב שמרובים הצללים של דעות מוטעות גוברת הכמיהה

בפירושו לדברים יג, יח כותב ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, העמק דבר, כי בפרשת עיר הנדחת, לאחר שהתורה מצווה להכות את תושבי עיר הנדחת ולשרוף את העיר ואת שללה, נאמר "ונתן לך רחמים". והוא מפרש כי מעשה עיר הנדחת עלול להרבות אכזריות בישראל, שההורג נפש נעשה "אכזר בטבע" וכל שכן בהריגת עיר שלמה: "בעל כרחנו עלינו להרגיל כמה אנשים להרוג ולהיות אכזרים". על כן מוסיפה התורה "ונתן לך רחמים", היינו מידת הרחמים.

65 הרב צבי יהודה קוק, עורך האגרות, מציין את המקורות בספרות הקבלה. במקום אחר (או"ת עו; ע"ס סז) מציין הרב שהבנה שטחית של מאמרים מסויימים עלולה להצמיח מחשבות של שטנה. נגד זה הוא קובע: "מתנשאים אנו מעל כל מחשבות השטנה של ההבנה השטחית, שתופסים בה מוסרים ומאמרים מיוחדים, שמעוררים על ידם כעס ושנאת אחים". השווה א"ז רבינוביץ (או"ר) בטר תורה — לצורתו הרוחנית של רבנו ר' אברהם הכהן קוק שליט"א (לוח ארץ ישראל לשנת תרע"ב, בעריכת א"מ לונץ), 51—74: "ולפיכך סבלן הוא הראי"ה לכל האמונות הזרות ולכל הדעות, גם היותר קיצוניות. לא בסבלנות הנהוגה עכשו, שסיבתה היא העדר האמונה

* ראה לעיל מבוא, הערה 8.

אל האור שיגרש את הצללים (ק"מ 12—13) ⁶⁶. הניגודים אינם סטאטיים אלא דינאמיים מפני שטמונה בהם האפשרות לשינוי ולתיקון. טעות היא לחשוב שאחדות פירושה אחדות, מטשטשת את השוני. האחדות האידיאלית צריכה לספוג בתוכה את הגוונים ולהחיותם ומשום כך יש לשאוף לאחדות שהיא "ריבוי אחדותי" (אה"ק ב, תג—תד) ⁶⁷. דומה שיש להבין את המושג המורכב והדיאלקטי הזה על-פי התפיסה, שבחיי אנוש קיימים ניגודים הבאים לידי איזון הממוזג והמכליל את הכוחות והמידות הקוטביים עד שהם מסוגלים להשלים זה את זה. במערכת הספירות, על-פי תורת הקבלה, החסד מנוגד לגבורה ואילו התפארת היא מידה הממוזגת ומאזנת חסד וגבורה ⁶⁸. המציאות כולה היא "מעשה אחד שרבו מאד פרטיו... שכולם יחד מתקשרים בקשר אחד". האחדות של המציאות מפליאה אותנו ולכן היא נקראת "גדולה" (או חסד) שאין לה חקר. לעומת תפיסת הגדולה המאחדת את כל המציאות, באה ההשגחה המפורטת "שכל פרט ופרט בפני עצמו מוצא מקום בערכו המיוחד". זוהי מידת "הגבורה" המצמצמת את ההסתכלות אל הפרטים שבתוך המציאות. שתי התכונות, או הספירות, באות לידי מיזוג בתכונת "התפארת" המציינת את הזיקה בין הגדולה-האחדות ובין הגבורה-הפרטים. זוהי ההסתכלות התופסת את האחדות הכוללת ואת הפרטים המרובים המרכיבים את הכלל, והמיזוג של הניגודים יוצר את הנוי והתפארת: "בנין העולם בכללו, בסדור חלקיו, והערך הנפלא של יחשם אלו לאלו" (עו"ר א, רכט—רל). "יסוד הנוי הוא הכוון והיחש שבין החלקים", האיזון של כל הערכים הנראים כנוגדים

ואדישות גמורה לכל עניני הדת. סבלנותו של הראי"ה היא ממקור של גדלות האמונה, הבטוחה בעוזה, שכל כלי יוצר של הבקרת לא יצלח".

66 השווה ע"ט כט על שיווי המשקל הנחוץ לעולם.

67 על הריבוי האחדותי ועל אחדות ההפכים, ראה לעיל פרק ה'.

דומה כי מושג הריבוי האחדותי מבהיר את דעתו שיש לשמור על המנהגים השונים של כל עדה ועדה בישראל. "יש בחילופי הגוונים משום עושר רוח, המתקבץ בצורה הרמונית בכללות האומה". אולם ריבוי זה ראוי שישתמר רק בתקופת התחייה: "אבל בעת הגמר של הצביון הלאומי במלואו, אז מכריחה המסורת בעצמה אותנו להעמיד בית דין גדול כללי לכל האומה דוקא, במקום אשר יבחר ד', במרכז הקודש הנצחי של האומה, בבית המקדש, וממנו תצא תורה אחת לכל ישראל" (אג"ר ב, רג—רד). וראה גם שם ב, רלט. השווה לעיל פרק ט', הערה 8.

68 רבי שניאור זלמן מלאדי מפרש: התפארת מורכבת מצבעים רבים, כמו בגד נאה שיש בו צבעים הרבה, ואילו בגד של צבע אחד אינו בגד-תפארת (לקוטי אמרים-תניא, אגרת הקודש, פרק טו). על המגמה לאיזון הניגודים בתורת הקבלה השווה י' תשב"י, משנת הזוהר א' (ירושלים תש"ט), רסח—רע. על זיקת היופי אל ספירת התפארת ראה אה"ק ג, שו. וכן השווה עו"ר א, שפג—שפד. וראה לעיל פרק ח', הערה 13.

זה את זה: חסד ואמת, משפט וצדקה, רחמים ונקמה — "כל אחד במדתו" (שם א, רלג).

תפיסת "הריבוי האחדותי" מבהירה גם את המושג "ריבוי השלום" אשר הרב תובעו בתחום חילוקי הדעות וההשקפות. משמעו של ריבוי השלום הוא שאין לטשטש את השיטות השונות אלא יש למצוא מקום מתאים לכל שיטה ודעה לפי ערכה וענינה. השלום דומה לבנין אשר גבנה מחלקים שונים ומגוונים ואף מנוגדים, ולכן דווקא "קיבוץ כל החלקים" מביא לידי חישוף "אור האמת והצדק". אפילו בענינים סותרים ומנוגדים נמצא "חוק פנימי שבמושגים" המורה על האפשרות לחסל את הסתירה שביניהם. כי האמת האידיאלית אינה נקנית על-ידי מתן אקסקלוסיביות לדעה מסוימת אלא מתוך טיפוח ריבוי הדעות "המעשיר את החכמה והגורם הרחבתה". האמת צומחת מתוך הרחבת הדעה, מתוך תפיסה המתחשבת בכל הגורמים. וכך מתקשרת האמת עם השלום, כי כשם שהשלום אינו מצב סטאטי אלא פרי תהליך דיאלקטי כך האמת היא פרי התנצחות, והתוצאה הסופית מורכבת מכל הגורמים שפעלו בתהליך הדיאלקטי. השלום אינו מצב סביל שבו משתווים כל הכוחות, אלא מצב של פעילות. ריבוי הכוחות וההתנגדות ביניהם מעוררים פעילות המכוונת להעריך כל כוח לפי ערכו המתאים ולקבעו במקומו הנכון. פעילות זו יש בה "חיים מלאים ענין", חיים שיש בהם צדדים רבים "ונבנים מהרכבות של כוחות רבים", המוליכים לקראת מטרת השלום — שלום של פעילות, חיים, גיוון וענין. השלום האמיתי הוא איפוא שלום שיש בו צירוף של כוח ועוז, על דרך הכתוב: ה' עוז לעמו יתן, ה' יברך את עמו בשלום (תהלים כט, יא). "וברכת השלום, הבאה עם העוז, היא השלום של התאחדות כל ההפכים. אבל צריך שיימצאו הפכים כדי שיהיה מי שיעבוד ומה שיתאחד. ואז הברכה ניכרת, ע"י הכוח של אלו ואלו דברי אלהים חיים" (שם א, של—שלא)⁶⁹.

הפירוד בעם פוגם לא רק בעם אלא בכל התחומים והצורות של עבודת ד', בקיום המצוות ובתלמוד תורה. ולכן נכונים אוהבי ד' לעמוד בכל נסיון ולסבול כל צער ועלבון כדי לשמור על אחדות האומה. תלמידי חכמים אמתיים מרבים

69 ראה גם או"ת קמט—קנ.

התפיסה הממזגת תיתכן רק מתוך הנחה שהניגודים בחיי אנוש מולידים אפשרויות של השלמה מאוונת. בתורת החסידות מובלטת אפשרות זו. אולם רבי מנחם מנדל מקוצק מבליט את האמת נגד השלום. ראה א"י העשל, קאצק, אין גערענגל פאר אמתיקייט (תל-אביב תשל"ג). השווה מ' אוריין, מידת האמת מול מידת הרחמים, ספר הבעש"ט (ירושלים תש"ד); ב' לגדוי, השלום בתורת החסידות, גיב המדרשיה (פרדס חנה תשכ"ט).

על השקפה המעמידה את האמת כנגד השלום במצב של סתירה מתמדת שאין ליישבה, ראה הרב ד"ר י"ד סולוביצ'יק, מה דורך מדוד, תדפיס מ"הדאר" גליון לט, תשכ"ד (ניו-יורק), 30—31.

שלום בעולם ובין ישראל לאביהם שבשמים, והם משתדלים להוציא ולחשוף את "אור הקודש הגנוז בכל אישי האומה, בכל אשר בשם ישראל יכונה, ובפרט בכל אשר ישא את דגל תקות האומה וחפץ תחיתה, את חותם אהבת ארץ אשר עיני ד' בה, וחיבת ציון וירושלים על לבו חקוקה, באיו צורה ואיו הסברה שתהיה" (עו"ר א, רמא).

התפיסה הדיאלקטית של האחדות והשלום אסור שתביא לידי טשטוש חומרתה של בעיית הסובלנות הדתית בתחום דת ישראל. האלילות הקדומה היתה סובלנית מפני שכללה ושיתפה בתוכה אמונות שונות. פולחנות מרובים ומגוונים יכלו לדור בה בכפיפה אחת מתוך סובלנות הדדית⁷⁰. האלילות לא הקיפה את "הכלליות" אלא התייחסה ל"פרטים", לא ביקשה לפרש את המציאות כולה אלא נזקקה לתופעות מסויימות בלבד, ועל כן לא היתה בה מידה של וודאות בלבדית אלא הניחה מקום לאמונות אחרות. זו היתה איפוא סובלנות של חולשה, רפיון וספקנות. לעומת זה סימנה של האמונה המונו-תיאיסטית הישראלית הוא תפיסתה הכוללנית, המוחלטת והייחודית: ה' בוד ינחנו ואין עמו אל נכר (דברים לב, יב). "ומתוך שהיא כללית, מפני שבתוכה כלול כל, אינה יכולה על-פי טבעה להוציא כל דבר משלטונה והכללתה, ולכל היא נותנת מקום" (או"ת קל—קלא).

הכוללנות והאחדות והייחודיות והוודאות הן שמולידות את הקנאות. אולם יש להבדיל בין שני סוגי קנאות. יש "קנאות ממארת" הבאה מתוך גסות-רוח וצרות-עין, שאינה סובלת במחיצתה כל גיוון או שוני או הרחבה. ויש "קנאה משובחת" אשר בתוכה נמצא הגרעין של סובלנות מעודנת — לא סובלנות של רפיון אלא סובלנות המסוגלת להקיף תופעות מגוונות. הקנאה המשובחת מעוגנת בהנחה הכוללנית התופסת את כל גוני הרוח ומזקיקה אותם אל האמונה הדתית. כוללנותה היא שמונעת ממנה צרות-

בניסוח פופולרי מסביר הרב את עמדתו על-ידי הבחנה בין "כלפי חוץ" ובין "כלפי פנים". בכל הנוגע לתוכן הפנימי יש לחתור רק אל האמת ואין לוותר כלל. אבל כלפי חוץ חובה היא להרים את כל התנועה הלאומית למרום הקודש, ולמטרה זו יש להגיע בדרכי שלום: "אנו משתמשים בתוכן השלום כלפי חוץ ובתוכן האמת כלפי פנים". ראה נאומו של הרב קוק בוועידת המזרחי בארץ ישראל, שהיתה בירושלים בתמוז תרפ"ח, המובא בספרו של הרב מ' אוסטרובסקי (המאירי), תולדות המזרחי בארץ ישראל (ירושלים תש"ד), 70—73.

70 באלילות שלטה "תפיסה פלוראליסטית של הקודש". ראה: A. C. Bouquet, *Comparative Religion* (London 1945), 46—48. על "ריבוי הרשויות" באלי-לות ראה י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית (ירושלים-תל אביב תש"ד), א—ג 298—302.

על הסובלנות של האלילות ואי-הסובלנות של המונותאיזם, ראה הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות (ירושלים תשל"ב), 87—88.

עין וצמצום. היא שואפת לחבוק הכל, למצוא מקום לכל תופעה ונטיה בחיים, מתוך הכרה כי "הניצוץ האלוהי" נמצא בכל תופעה אנושית. "כשם שכוח-הצומח אחד הוא ומתגלה בארז אשר בלבנון ובאזוב אשר בקיר, אלא שבראשון הוא בא בצורה עשירה ומרובה ובשני בצורה עניה ומעוטה, כן אור הניצוץ האלוהי בא בגבוהה שבדתות ואמונות באופן עשיר ודרך רוממה, ובירודה שבהן באופן ממושטש, בעוני ובשפלות". הנטייה הטבעית של האדם היא לשאוף אל הטוב והאמת, אלא שהרשעה עיוותה את הנטייה זאת, אולם הניצוץ הטוב גנוז אפילו במעמקי השפלות. לפיכך באה הקנאה המשובחת לא לצמצם אלא להכליל, לא לדחות אלא להאיר את הניצוץ הטוב החבוי בכל תופעה ונטייה בחיים. לעומת הקנאות הממארת באה הקנאה המשובחת בעלת הגישה הדיאלקטית. היא תובעת יחודיות וחובקת הכל ואינה מניחה מקום לאמונות אחרות; אולם דווקא מתוך יחודיותה צומח "הפץ הסבלנות היסודי שלה", השאיפה לא לדחות אלא לאחוז בכל אבק-אמת ובכל ניצוץ מעומעם באשר נמצא לחזק את הטוב ולזרוק את הסיג. "עלינו להרבות את האור המקורי" (שם) ⁷¹.

"את הכל, את כל העולם, את כל היצורים, את כל הנשמה אנו רוצים להעלות" (אה"ק ב, תקעג). ואין זה רצון בלבד אלא וודאות כי אמנם יתעלו ויתקדשו העולם וכל היצורים. אין שום מעצור העלול למנוע את הגשמת האידאליים. הואיל וכל המציאות היא מאת ד', והוא האלוהים מקור הצדק והמוסר, אין אפוא שום מציאות שהצדק והמוסר לא יוכלו להתגשם בה: "וכאשר רצונך הקדוש הוא שולט במציאות, בלא שום אפשרות של הפרעה, ע"כ הדבר ברור שאין שום מעצור בדבר שלא יתגשמו בפעל כל האידאליים היותר גדולים, שמטרתם היא קדושת החיים, קדושת הצדק והאמת" (עו"ר א, קיד—קטו).

תוכחה — ואהבה בה

חילול השבת במוסד לאומי מביא את הרב לידי תגובה חריפה; אבל הכאב הצורב, שבא לידי ביטוי באגרתו להנהלת המוסד, אינו מזין אותו מראיית ההכרח לנסח את דבריו בנחת ובאהבה: "עם כל מה שאנו עמלים תמיד להר-גיע את הלבבות, וליישב גם כן את רוחנו בקרבנו, שלא יתרגש יותר מדאי למראה ההרס הרוחני ביחש לכל קודש ד', שהננו פוגשים תמיד מאחזינו אלה, המשתתפים עמנו בעבודה הלאומית הכללית ובישוב הארץ בפרט, הלאומיים החפשיים, לכל פלגותיהם — הנה הגיע הדבר עד כדי נקודת-רום כזאת, שאיננו רשאים בשום אופן לסבול עוד" (אג"ר ב, ל). כאשר נודע לו על

71 על אהבה לרשע ראה לעיל הערה 51. על היחס של מושג "העלאת הניצוצות" אל הסובלנות, ראה אה"ק ג, רכג. להשפעת תורת הקבלה על הסובלנות, ראה ע"ט גט.

"חילול שבת בצורה עולבת מאד" במועדון הפועלים באחד הישובים בארץ, הוא פוגה אל אדם שיש לו השפעה על המועדון ומנהליו: "מאיזה רגש המכאוב יותר גדול בלבבי, מפני קדושת הדת, או שהנשמה הלאומית היא המרגשת בצערה, או מעלבון הישוב ועסקניו בעיני רבבות אחים — לא אוכל גם אני ליתן חשבון לנפשי. אבל אחוש שיש לי משפט לדרוש מאחים להקל את צרת נפשי, שהיא צרת נפש אלפים ורבבות מישראל. על כן הנני פונה לכבודו בתקוותי, שבכל כוח השפעתו ייטיב נא להשתדל להשפיע על האדונים מנהלי הקלוב הנ"ל, שיזאילו לחוס על כבוד השבת וקדושתה, ולא יעליבו במידה ירודה כזו את רגשי הקודש של אומתנו האומללה והאהובה לכולנו יחד" (שם ב, קכז).⁷²

ובכלל אני מוצא שגם על אחינו הרחוקים, שאנו מוכרחים לאסור עליהם מלחמה של מגן או גם של תנופה, הננו מכל מקום מזהירים להתנהג בדרך כבוד ונימוס, להלחם על הרע והחטא ולא על רעים וחוטאים.⁷³ שאולי אינם במציאות אחרי הצירוף של גלותנו הארוכה, אולי הם שוגגים, אנוסים או מוטעים, ואולי יש בעומק החושך והרע גם כן גרגירי אורה וטובה.⁷⁴ ועל-ידי דרכי נועם ונתיבות כבוד ושלוש נוכל הרבה יותר לתקן ולהציל מאשר על-ידי משטמה וקינטוריא. ובכלל על-ידי עבודת חיוב לשפר את מחננו בפנים, להוסיף תיקון וסידור, לשכלל כמה דאפשר בהיתר את מוסדותינו הקדושים בשכלול חיצוני ופנימי, ולא לכונן עיקרי המבטים על צד השלילה שיש בפעולות החדשות, אף-על-פי שהן מכאיבות את לבנו, כי אם לתור דרכים של השפעה בעדנו (שם ב, רעא).

הסגנון צריך להיות בנחת ובכבוד אף-על-פי שאין להשלים עם סוג הסובלנות של "האיש הרואה שכבוד ביתו ומשפחתו נתון הוא למרמס כל פריץ והולל, והוא ברפיונו מעמעם ומחשה" (שם ג, קנז). דוגמה לגישה זו הממזגת התמור-דדות בלתי-פושרת עם סגנון מכובד, היא פרשת הגימנסיה החדשה שהוקמה בתקופה ששימש הרב ברבנות ביפו: "היא עוקרת בידים את שורש האמונה ומכבה את זיק אש דת קודש שבלב חניכיה" (שם ב, כז). דרכה החינוכית

72 השווה משפט כהן, הלכות מלכים, עמוד קמו: חלילה לחשוב שמותר לחלל שבת בשביל ישוב ארץ ישראל. ראה אג"ר ב, פת מכתבו אל ועד המושבה ודי חנין (נס ציונה) בדבר חילול שבת במושבה. וראה את"ש לב: "הצער על העלבון שנעלב הרוח הגדול האצור בכל מה שהנחילנו אבותינו".

73 השווה ברכות י, ב: יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם (תהילים קד, לה). מי כתיב חוטאים? חטאים כתיב. כיוון שיתמו חטאים — ורשעים עוד אינם. בקש עליהם רחמים שיחזרו בתשובה.

74 השווה או"ת קכב: "הרשעים בעלי הפרינציפים, הפושעים להכעיס ולא לתיאבון, גשמתם גבוהה מאד... העולם מתשטש על ידם, והם עמו. אבל תמצית האומץ שיש ברצונם היא הנקודה-של-קודש". ראה לעיל בפרק י' על מעמד הפושעים. והשווה גם עו"ר א, תמ.

של הגימנסיה מבוססת על "כפירה מחלטת" (שם א, קצו)¹⁶. "הגימנסיה, עם כל היתרון שלה בהשפעתה על תחיית השפה והטקטיקה החיצונית של הלאומיות, חטאה הרבה לרוח ישראל, במה שעשתה כל קודש לחול, וזהו תחילת רקבון, ובסיס של התבוללות גרועה, שפריה מוכרח לצמח ראש ולענה במשך איזה דורות, שאמנם מובטחני בחסד ד' אשר על עמו, שכבר ברא רפואה מוקדמת למכה זו" (שם ג, קנח). "הננו מוצאים בהגימנסיה, על-פי תכניתה היום, סכנה לדתנו הקדושה, וממילא גם לאומתנו בכללה, דומה להסכנה של המיסיון" (שם ב, עב).

המסקנה היא שיש להתנגד נמרצות לגימנסיה ולהשפעתה, ואף-על-פי-כן אסור שהמאבק יביא לידי פירוד בין הדתיים ובין אנשי הגימנסיה: "עלינו להמשיכם בחבלי אהבה והתקרבות וסבלנות גדולה, שהוא יותר קרוב להצליח מדרך האיבה והתהלכות בזעם" (שם ב, קסא). "אע"פ שמלחמה כבדה אנו חייבים להילחם עם הלאומיים היבשים, בעלי 'יהודים בלא יהדות', אשר התרכזו ביחוד על-יד הגימנסיה שלנו פה, מ"מ אנו חייבים מעבר מזה להישמר מאד שלא לנתק את פתיל האחדות והאחוה בין העובדים והמתישבים בארץ ישראל. כי למודים אנו למדי לדעת מה מלחמת אחים יכולה לעשות לנו, בפרט בראשית דרכנו ביישוב הארץ, ובעודנו כל כך מועטים וחלושי כוח ומוקפים משונאים מחוץ מכל עברים" (שם ב, סג). זאת ועוד, אין תועלת בהתנגדות שלילית כל עוד אין אלטרנטיבה רצינית. יש להקים "גימנסיה ישראלית" ברמה חינוכית גבוהה וברוח היהדות הנאמנה, והיא תהיה תריס נגד החינוך של הגימנסיה הכפרנית (שם א, שכה; ב, רסה). ואולם השלילה הראדיקאלית של הגימנסיה אינה מפקיעה אותה בשום פנים מתחום דאגתם של המאמינים. אפילו בבתי-ספר המחנכים להתנגדות לאמונה יש להשתדל ככל האפשר להכניס בהם "איזה זיק של אור" (שם ב, רס).

גישתו המיוחדת של הרב, בתחום זה כמו בכל תחומי החיים והמחשבה, לא הצטמצמה בהבעת רגשות בכתב, ואף לא הסתפקה בהטפה או תוכחה בלבד. היא באה לידי ביטוי גם בחיי המעשה בפעילות הרבנית-המנהיגית היומיומית שלו. כדוגמה בולטת, אחת מני רבות, ישמש מכתבו לאותה גימנסיה, שאנו מביאים אותו בזה בשלימותו (שם ב, קנז):

ב"ה, עה"ק יפו ת"ו, כ"ה אדר ב' תרע"ג

כבוד הנהלת הגימנסיה העברית, פה, שלו'.

רגשי שלו' אחים תוקפים אותי, להציע לפני כבוד ההנהלה, שבטיול שיערך לתלמידי הגימנסיה לירושלים, יאחזו איזה אמצעים, שעל ידם לא יחולל כבוד

75 על הגימנסיה ראה לעיל בפרק ט' ושם בהערות 12—13. וראה גם אג"ר ב, פא; ב, קמד.

משנתו של הרב קוק

הדת וכל קודש, למשל חילול שבת ביחוד בפרהסיה, ואיסור הכניסה למקום המקדש⁷⁶. אני חושב שיש די מקום בלב — למרות כל התהומות המבדילים בין מהלכי הנפש אצלנו — לקבל הצעתי זאת. אם תואיל כבוד ההנהלה לכבדני בתשובה, אודה ע"ז למפרע. בכבוד וברכת ד' מציון,

הק' אברהם יצחק הכהן קוק

ואותה גישה במימושה המעשי רואים אנו גם במכתב שכתב בשנת תרע"ב בדבר "הפועלים הצעירים", בעלי הדעות והמעשים הקיצוניים בתחום הדת. מיצר הוא על שהם מלאים "עקשנות שלילית והנהגה של גסות נגד כל היותר קדוש" ועל-ידי כך הם גורמים ל"חורבן התרבותי של היהדות", אבל יחד עם-זה סבור הוא כי הסברה נאותה "תוכל עדיין להוליד תסיסת רוח גדולה של תשובה אל היהדות, בחלק גדול ממחנה הפועלים, אפילו הצעירים" (שם ב, סג—סד). כשנודע לו שהפועלים בחווה בלוד החליטו להטריף את המטבח, הוא מוחה על כך בחריפות במכתב אל המשרד הארצישראלי: "הנני מתכבד להודיע לכבוד המשרד שדבר זה אין בחק כל סבלנות לסבלו. ואבקש מאד שהמשרד בעצמו יעשה את הצעדים היותר נמרצים, בלא שום דחוי, לתקן את המעוות האיום והמעליב עד הנפש, הזה. הנני מחכה לתשובה מידי" (שם ב, ק). אולם את עיקר פתרונה של הבעיה הוא רואה בעלייתם של פועלים דתיים: "על דבר הפועלים, היה ראוי מאד לעשות תעמולה שיבואו פועלים צעירים בעלי כח עבודה מחומשים ברעיון התחיה באש קודש דתיים לאומיים. והם היו יכולים להכריע את הכף של העבודה העברית, בארץ ישראל ככלל ובמושבות בפרט, לצד ישראל" (שם ב, נב).

התפלגות למחנות

בקורת חריפה מותח הרב על חלוקת העם לשני מחנות, ל"חרדים" ול"חפשים". ודאי שאין להתעלם מהבדלים וחילוקי דעות ביחס לעניגי דת ורוח, אבל יש להתנגד לצמיחת שני מחנות מאורגנים:

ה"חרד", כלומר מי שהוא חושב את עצמו שייך למחנה זה שקוראים לו 'חרדים', מביט מגבוה הבטה מלמעלה למטה על המחנה השני, 'חפשים', ובמה שנוגע למחשבות של תיקון, של חיפוש מעשים ושל תשובה הלא מיד הוא שולח סקירה

76 דעת הרב היא שקדושת מקום המקדש קיימת לעולם. ראה משפט כהן (ירושלים תרצ"ז), תשובה צו. השווה אג"ר ב, רפה, על ביקורו של הבארון רוטשילד ("הנדיב הידוע") בהר הבית. הוא כותב שלבו נמחץ מאד על כך: "פגימה אחת בקדושת מקום בית חיינו עולה לנו על כל מיליונים של ישובים מעשיים ואע"פ שלא הפסיד בכ"ז את ערכו הגדול בתור מייסד הישוב, ובשוגג או בדרך מי שהכל הוא בשגגה בא מעשה לידו, וד' הטוב יכפר ויקח טוב".

עין אל המחנה השני העומד לפניו בכל מערומיו מתורה ומצוות והוא חושב בדעתו, שהתשובה במלוא מובנה הלא שם היא דרושה, אליהם הדברים מכוונים, להם ולא לו. וה' חפשי, כלומר מי שהוא עומד בזה המחנה שהוא מתאמר בשמו המודרני הזה, הרי הוא בוודאי חושב שכל הרעיון של תשובה הרי הוא נוסח 'חרדי' שאינו שייך לו כלל. ונמצא שמכאן ומכאן הננו עומדים קרחים, ומוצא לרפואת מכאובינו הנפשיים מאין יבוא? (ק"מ 22–23).

לעומת החלוקה למפלגות ולמחנות-מוטב שיפשפש כל אדם במעשיו, יעשה חשבון נפשו ויביט בעין יפה על אחרים ויחפש אצלם את הטוב גם כאשר הוא סמוי מן העין. נדע שיש לנו בכל מחנה הרבה מה לתקן והרבה מה לקבל מהאור והטוב זה מזה" (שם). "סימן רע הוא למפלגה אם היא חושבת שרק עמה הוא מקור חיים, של כל החכמה וכל היושר, וכל זולתה הכל הבל ורעות רוח" (אג"ר א, יז) 77.

מלבד השיקולים העקרוניים נגד הדבקות המופרזת בהשתייכות למפלגה, רואה הרב את הרבנות בישראל כתפקיד המחייב זיקה שווה לכל המפלגות: "יחוש, כלומר יחש הרבנות הכללית לשובנו בארץ ישראל, שיפו היא גם כן בכלל בתור עיר מרכזית, הוא שווה לכל המפלגות כולן, ובכל לב ארצה לתמך את כל הטוב שבהן ולנער את כל הרע שבהן בלא שום משוא פנים" (שם ב, טו). ההתנגדות לחלוקה המפלגתית והחתירה לקראת האחדות אינן מנתקות את הרב מן המאבקים הציבוריים. הוא נוקט עמדה עצמאית וברורה ונלחם להשקפתו בלי חת, אף כי הוא מעורר את חמת מתנגדיו, מבין הציבור הדתי והציבור הלא דתי 78. אל הוריו המודאגים בגלל הסערה הציבורית שקמה בעקבות ההיתר לעיבוד קרקעות בשנת השמיטה, הוא כותב:

ברוך ד' אשר עשה לי את הנפש הזאת, ואשר הביאני במסיבותיו העליונות, לעבוד בכוחי המצער על הרי ישראל, בעת המאושרת הזאת, ששפעת חיים לעם ד' על אדמתו הולכת ומתקבצת, שהרימני מכל אלה הדברים הקטנים, ואינם נוגעים ב"ה לרוחתי ולבבי, ולא יעיבו אפילו במקצת את זהרה של מטרתי הברורה להיות מסייעים למלאכת שמים... ועם שאנחנו מתאמצים ללחום בעד אותם הדברים הקרובים לרוחנו, צריכים אנו שלא להיות מכורים בידי רגשותינו ולדעת תמיד שגם לרגשות ההפוכות משלנו יש מקום רחב בעולם, ואלוהי הרוחות לכל בשר את הכל עשה יפה בעיתו. ורעיון זה, אע"פ שלא ימנע אותנו מלהילחם על הקדוש האמת והיקר לנו, אבל ימנע אותנו מליפול ברשת

77 ראה גם תה"ג ריד; אה"ק ב, תמג. והשווה תה"ג קעט על הישוב הישן כ"שורש" והישובים החדשים כ"ענפים", ותקומו שהשורש והענפים יתאחדו.

78 ראה גם אג"ר ב, ב; שם ב, עג; שם א, שעא; ע"ט עה-עו. והשווה שם א, שמד: "וחלילה לי לחשוב עצמי לגדול אפילו נגד איזה תלמיד וקל וחומר נגד רבנים מובהקים, ד' ע"י (עליהם יראה: זכריה ט, יד). אלא במה שנוגע לדרך האמת ולטובתם של ישראל ושל ארצנו הקדושה, בזה גם חלש שכמוני יאמר גבור אני, ולא אשא פני איש במלחמת ד' הנוגעת לקיום ישוב ארץ ישראל".

הקטנות, הזילות והקפדנות, ונהיה תמיד מלאים אומץ רוח, מנוחת הנפש ובטחון בד' אוהב אמת, אשר לא יעזוב את חסידיו לעולם נשמרו (שם א, שנב—שנד).

ככל שתפיסתו הדתית בשאלת הסובלנות מעוררת רוגזם של חוגים דתיים קנאיים⁷⁹, כך, מאידך, אין הוא נרתע מהבעת דעה בלתי-אהודה גם כשהדבר מביא אותו לידי מאבק חריף ומכאיב עם ציבור הפועלים בארץ ישראל. בפרשת רצח חיים ארלוזורוב יוצא הרב בהחלטיות להגנת הנאשמים היהודים. הוא מפרסם כרוז שבו הוא קורא להתפלל לד' ביום שבו ישבו השופטים במשפט "אחינו אברהם סטבסקי". כוונת התפילה לד' היא "שיאיר את עיניהם שלא יכשלו במהלך המשפט הזה ושיצא לאור משפטו כתקות כל ישרי לב הבטוחים בצדקו"⁸⁰. כאשר אב"א אחימאיר משוחרר ממאסר שולח לו הרב את המכתב הבא⁸¹:

ב"ה, יום ב' לחודש סיון תרצ"ד.

סופר יקר מר אבא אחימאיר,

הנני מברךך במז"ט כי הוכר צדקך, ואקוה בעזי"ת שיוכר בקרוב שידי עם קדוש נקיות הן מהדם, ולא ישמע קול שוד בגבולינו ושלוי על כל ישראל ועל כל ישרי לב.

מכבודך

הק' אברהם יצחק הכהן קוק

בגלל פעילות זו הותקף הרב באותם הימים בשצף-קצף על-ידי מנהיגים של תנועת הפועלים⁸². גם חוגים שתמכו בעמדתו בפרשה זו תהו ותמהו על מניעיו, ואף היתה רווחת הדעה שהרב כאילו חדור היה אמונה מיסטית

79 על התגובות הנזעמות לפירסום ספרו אורות, ראה לעיל פרק י' הערה 48.

80 התור, 13.7.1934.

81 הירדן, 22.5.34. ראה גם אב"א אחימאיר, המשפט (תל-אביב תשכ"ח). והשווה הרב צבי יהודה הכהן קוק, לאמיתותם של דברים (חרות, 23.1.1956). תודתי נתונה בזה למר יוסף אחימאיר שהמציא לי חומר מתוך ארכיון אחימאיר.

82 בהתקפות אלה נגד הרב לא נמנעו מלהשתמש בביטויי-גינוי חריפים כגון: "הרב קוק הוכיח שאיננו דיין הדן דין לאמיתו אלא דיין שסרח" (הפועל הצעיר, י"א סיון תרצ"ג, 15): "ואל תתמהו אם ההמונים העמלים יתרחקו מכם כמטחורי קשת, מתוך שיהיו מזהים את דת היהדות עם באי-כוחה הרשמיים, הרבניים... אם כזה יהיה המשפט העברי בעתיד ואם אלה יהיו רועי ישראל—ייתי ולא אחמיניה!" (שם, ב' תמוז תרצ"ד, 22). ברם היו אנשי רוח בתנועת הפועלים שדעתם היתה שונה. מסר לי א' ארסט ז"ל כי בימים ההם אמר לו חיים גרינברג: "אם כל העולם יצעק חייב והרב קוק ילחש זכאי—אצעק זכאי". וכן כתב גרינברג בשובו מביקור בארץ ישראל בשבועון של פועלי ציון באמריקה דער אידישער קעמפער (ניו-יורק, 27.4.1934): "און ווען איך זאל צומאכן מיינע

תמימה שלא ייתכן יהודי רוצח. ברור כי לדעה זו אין שחר⁸³. במכתב אל הסופר ר' בנימין מסביר הרב כי המגיע העיקרי למאבקו הציבורי להגנת הנאשמים הוא שהשתכנע כי הם חפים מפשע. מלבד זה מעידה המציאות של חיי יום-יום בארץ ישראל בתקופה זו שיהודים "רחוקים מרציתה יותר מאחרים" המתגוררים בארץ. "ההכרה המפורטת של מאורע זה", היינו הידיעות שהגיעו אליו בענין זה, הן ששיכנעו אותו שהנאשמים נקיים מכל אשמה:

רק האמת בטהרה היא המאירה את עיני ותומכת את לבבי, שאתן את כוחי להציל את הלקוח למות בלא שום יסוד לאשמתו, ואשר הנני חדור כולי בהכרה ברורה מטהרת המצפון שלי שהנאשם הוא נקי וצדיק וחף לגמרי מכל פשע וחשד של רצח. וברור לי נאמנה שמעולם לא עלה על דעת נפש או חברה מישראל לשלוח ח"ו יד ברצח זה, וחלילה לנו לעמוד מנגד ולא להתאמץ בכל מה שתשיג ידנו שלא ישפך עוד דם נקי בקרבנו. ההכרה שאנחנו הננו רחוקים מרציתה יותר מאחרים הקרובים לנו במקום אינה צריכה להביא הוכחות מרחוק. חיי יום-יום הם עדים על זה. אמנם גם בלא זה הננו חדורים בהכרה המפורטת של מאורע זה שהנאשם של מאורע זה הוא נקי מכל אשמה, שאנו מקוים שהאמת הזאת תתברר לכל בע"ה, ולא יהיו עלינו דמים⁸⁴.

אויגן, און פון איין זייט זאל מיר די גאנצע פאליציי פון ארץ-ישראל אריינ-שרייצן אין אויער אריין חייב, און פון דער אנדערער זייט זאל מיר אין דעם צווייטן אויער הרב קוק אריינ'לחש'ן זכאי, וועל איך קיין סך ניט טראכטן און וועל מיט פארמאכטע אויגן גאנצאגן זכאי". (וכאשר אעצום עיני, ומצד אחד תצעק לאוזני כל המשטרה הארץ-ישראלית "חייב" ומצד שני ילחש הרב קוק לאוזני השניה "זכאי", לא אחשוב הרבה ואחזור בעיניים עצומות ואומר "זכאי"). על התרעומת כלפי גרינברג בשל עמדתו בתקופה זו, ראה דוד בן-גוריון, זכרונות ב' (תל-אביב תשל"ב), 112.

83 באותה תקופה פירסם פרופ' ע"א סימון חוברת שבה פירש את השקפתו של הרב כאילו הוא סבור שהחלוצים הלא-דתיים הם "צדיקים בעל כרחם" ובענין רצח ארלוזורוב הוא מאמין שלא יתכן שיהודי ירצח: Ernst Simon, *Talmid Chacham und Chalutz* (Berlin 1934), 6. על הרע ורשעות ושופכי דמים בעולם, לפי תפיסתו של הרב, ראה לעיל בפרק ה'. יש לציין כי במקום אחד כותב הרב על הכופר בנוסח "בעל כרחו", אבל מתוך ההקשר ברור ללא כל ספק שהכופר הוא כופר אלא שהוא קשור שלא במודע עם רוח ד' הואיל והוא רוצה להיות קשור ומחובר עם רוח ישראל: "כיון שהוא אומר שהוא חפץ ברוח ישראל הרי הרוח האלהי שורה בתוכיות נקודת שאיפתו גם בעל כרחו. היחיד הפרטי יכול לנתק את עצמו ממקור החיים, לא כן האומה כנסת ישראל כולה" (או"ת סג-סד). ראה על כך לעיל בפרק ב' ובפרק י'. והשווה י' בזק, הריגת נפשות ודיניה בספרות השו"ת, סיני (לה), שבט-אדר תשל"א.

84 ההר, תמוז תרצ"ד; חה"ג רעה-רעו (ושם הערה בעמוד שמג). דוד תדהר כותב כי קצין המשטרה בכור שטרית, שהיה לאחר מכן שר המשטרה

הוא כואב על המריבה שהתלקחה מסביב לפרשה זו עד שהגיעה לידי "משטמה וכעסנות פראית" וגורמת חילול השם, והוא פונה בקריאה נרגשת אל כל האומה: "את שם קדשי אל תחללו עוד, הרפו מאף, התלמדו להביט איש על אחיו, מפלגה על מפלגה, בעיניים של אחים חומלים, הנתונים יחד בצרה גדולה והמוכנים להתאחד למטרה קדושה אחת: עזרת הכלל כולו, כבודו ומשמרתו" (ק"מ 30—31).

הסובלנות לפי תפיסה דתית

המתח הדיאלקטי בין התביעה הקנאית והייחודית ובין השאיפה לסובלנות מעלה בכל חריפותה את הבעיה המיוחדת של הסובלנות כלפי הכפירה בתוך העם היהודי. מקומה של הדת בעם היהודי הוא מיוחד ועל כן אי אפשר להעתיק את ההגדרות הכלליות של הסובלנות אל התחום היהודי. "פה אין העסק בתורת הסבלנות שבין דת לדת ובין אומה לאומה, אלא בתורת הסבלנות של אותה האומה עצמה בינה לבין עצמה, כדי לשמור את אומץ חייה" (אג"ר ג, קנח).

יש צורך בדיון מיוחד בשאלת הסובלנות בתוך עם ישראל כי הענין הדתי הוא הגורם המהותי בלאומיות היהודית (או"ת סד), והדבר בא לידי ביטוי מוחשי בהלכה התובעת לדת מעמד ייחודי בחברה היהודית. לפיכך עלינו להתמודד עם שאלת היחס בין ההלכה ובין המציאות החברתית.

בתקופתנו יש חופש-דעות מוחלט בעניני דת ואמונה. א"א לדרוש שההלכה תשלוט על דעותיהם של המתנגדים לדת כי בימינו דרישה כזאת היא "דבר שאינו נשמע" ולכן יש לקיים את המאמר הידוע (יבמות סה, ב): כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע (אג"ר א, יח). אבל הנחה זו מעוררת שאלה עיוניות: האם הסובלנות היא "מפני ההכרח" או "על-פי דין תורה"? מצות התוכחה ("הוכח תוכיח את עמיתך", ויקרא יט, יז) מכוונת "להוכיח מי שמקבל הימנו" ⁸⁵ אבל דבר

במדינת ישראל, הודיע לראשון לציון הרב יעקב מאיר כי סטבסקי חף מפשע, והרב מאיר מסר על כך לרב קוק. ראה דוד תדהר, בשירות המולדת (תל-אביב 1961), 424. ברם דבר זה לא נמצא בכתבי הרב שנדפסו. וראה הרב צ"י קוק, לשלשה באלול (ירושלים תרצח), מה—מו.

הסופר חיים גורי מוסר על ערבי אחד שסיפר כי הוא היה הרוצח שרצח בשגגה יהודי אחד מפורסם שטייל ערב אחד על שפת ימה של תל-אביב. ראה חיים גורי, הספר המשוגע (תל-אביב תשל"ב), 136—137: "טעות, הכל היה טעות — הרצח, המשפט, השערוריה שנמשכה ימים רבים עד אשר נכלאה כמשוגעת עיפה בדפי העיתונים שהצהיבו".

85 רש"י יבמות סה, ב.

שאינו נשמע נבצרה ממנו האפשרות המעשית של התוכחה. אם אדם יוכיח במקום או בזמן שאין דבריו נשמעים, הרי יגרום להוסיף פשע על חטאת⁸⁶. לפי תפיסה זו הסובלנות מוכתבת על-ידי הגסיבות של הזמן החדש והיא סובלנות מפוכחת המתחשבת בסייגים המעשיים.

לעומת זה תיתכן גם משנה עיונית של סובלנות, המוכתבת אמנם על-ידי המציאות החברתית בת זמננו אבל מעניקה לסובלנות מעמד של תפיסה דתית. משנה עיונית זו של סובלנות דתית מצריכה בדיקה יסודית של עקרון הסובלנות מן הבחינה הכללית ומבחינת היהדות וכן שאלת קיום העקרון למעשה בתנאי המציאות של החברה היהודית בדורנו. הרב קובע סייגים ותנאים עקרוניים לחופש: "השאיפה לחופש הדעות יש בה צד טוב וצד רע, צד קדוש וצד טמא. הצד הטוב הוא כשהשאיפה הזאת מתרוממת מהמועקה של הדמיון ושל התאוות החמריות. אז הדעה מתהלכת במהלכה החפשי ומאשרת את האדם ואת החברה. והצד הרע שבה הוא כשהציור של חופש הדעות עושה את דרכו על-פי הנטיות הטבעיות שבאדם, שהמזג והדמיון, הנטייה התאוונתית וכל מה ששפל מצד הבהמיות של האדם, רושם עליו את רשימתו. אז חופש הדעות מביא את האנושיות לידי התכערות נוראה, המאבדת את הון החיים ועוקרת את ההוד והנצח מנפש האדם בצורתו היחידית ובצורתו הצבורית, וטוב לפני האלהים ימלט ממנה" (קהלת ז, כו; מא"מ קכג). ועוד מבהיר הרב את דעתו שאין חופש הדעות יכול לחול על האמונה: "מה שהוא למעלה מן הדעת אין חופש הדעות גופל עליו, והגיון האמונה העליון הוא הגילוי האלהי שבנשמה שלמעלה מכל דעת, שעל כן אין הפרזה של חופש הדעות הולמת אותו. אין חופש מן החיים כי אם במות, ו'צדיק באמונתו יחיה'" (חבקוק ב, ד; ע"ט יג). זאת ועוד: החופש דרוש כשהאדם עוסק בבירור הגיוני של הדעות, אבל בחיי הרגש והדמיון "הוא מוכרח להיות אסור באיזה חוג של דעות קדומות". ומכאן המסקנה שחופש הדעות אינו יכול להתקיים בהרבה תחומים של החיים האנושיים וכי "המתשבה על דבר חופש הדעות" אין לה משמעות בתחומים אלה (שם).

הסובלנות היא שאלה מורכבת, שכן החופש פותח אפשרויות וכנגדו באים הסייגים והמגבלות. הרב מקדיש לשאלה זו דיון יסודי ומקיף⁸⁷, והוא פותח את הדיון בעימות הניגודים בשאלה זו. על יסוד תפיסתו הדיאלקטית הוא סבור כי גם כאשר נראים ניגודים אלה כמוחלטים, יש לחתור לקראת הסינתזה שתכריע בין הניגודים. העימות והחתירה לקראת הפתרון מחייבים "לימוד חדש". ראש לכל יש לבחון בחינה עיונית את עקרון חופש הדעות.

86 רבי משה חיים לוצאטו, מסילת ישרים, פרק כ'.

87 במכתב אל ד"ר מ' זיידל (אג"ר א, יט—כא). ראה לעיל פרק ז', הערה 57.

ודאי שעקרון זה צריך להיות מסוייג ומוגבל, כי אין להעלות על הדעת שחופש הדעות אין לו גבול. והרי הנימוקים לכך:

האחד, שאין לנו אפילו מידה אחת בעולם שלא תהיה הקיצוניות מזיקתה. ועוד, טבע הענין מחייב שיש גבול לחופש הדעות, שאם לא יהיה שום גבול כל אחד יפרוק עול כל מוסר מוסכם עד שיגיע בבינתו הפרטית לסוף הדעה על מה הוא עומד, ואז תמלא הארץ נבלה. וצמצום גמור בין הדעות והמעשים אי אפשר כלל לעשות, מפני שהמעשים נגררים בעל כורחם ברוב או במעט אחרי הדעות. אם כן, למשל, שיסכים אדם בלבבו שאין שום עוול ברציחה, הוא ודאי חטא, שאם ההסכמה הזאת תפרח, ייהרס קיום העולם. וכן כיוצא בזה. על כרחנו אנו למדים שיש גבול לחופש הדעות, אלא הדבר הקשה הוא צמצום הגבול. ומסתבר שאין הצמצום יכול להיות שווה ממש בין כל חברה אנושית, כי למשל ההסכמה הגמורה בלב שאין שום הפסד ללכת עירום בשוק, למי שמסכים כן, וטוען שיתנהגו כן בפועל, הוא חטא אצלנו, וראוי להיות חטא, ואיננו חטא אצל הפראים שבאיי גוויניא, למשל. וכיוון שעל כרחנו יש הפרש בין חברה לחברה, לא יעמוד ההפרש על מקום אחד, רק יהיה הולך ומתחלק לפי ריבוי התנאים (אג"ר א, יט—כא).

ההנחה הכללית מורכבת משלוש טענות. הטענה האחת היא שאין להבדיל לגמרי בין חופש הדעות ובין חופש המעשה אלא יש לראות את הדעה והעשייה שלובות זו בזו. השניה היא שלא יתכן חופש ללא גבול, וודאי שהחברה תרצה להציב גבולות לחופש. והשלישית — שצמצום החופש אינו שווה בכל התנאים אלא כל חברה מסכימה על מידות החופש ועל גבולותיו.

מכאן עובר הדיון לשאלת הסובלנות בענייני הדת והאמונה. בשאלות אלה יש להבחין בייחודה של דת ישראל. "וביחש לאמונה יש הפרש גדול בזה בין ישראל לעמים". שכן אילו היה עם "שעיקר הווייתו בתור עם וקיומו יהיה תלוי באיזו דעה" כי אז ודאי לא היה ניתן חופש דעות לגבי דעה זו. אינו דומה עם ישראל לעמים אחרים, כי הדת היא מהות הלאומיות שלו ועיקר קיומו בעולם. "אין התוכן הלאומי של כל אומה ולשון שבעולם קשור בטבע הווייתם עם דעת שם ד'". אין עוד אומה בעולם אשר הדת היא "יסוד חייה הלאומיים ותנאי מיוחד בתקומתה על ארצה וכוננות ממשלתה". הואיל והדת מהווה התמצית העיקרית של הלאומיות היהודית, הרי מי שמחליש את הדת בישראל "הוא פושע לאומי שהסליחה להם היא איוולת", ומכאן יש צידוק למידת הקנאות בתחום הדת בישראל. "זהו יסוד קנאת ד' האמיתית, שבעליה ראויים שתינתן להם ברית כהונת עולם"⁸⁸, בהבדלה בין הקנאות הפחזנית הבאה מחסרון דעה ורפיון כוח.

התמעטות כוחה של הדת בישראל מביאה את המאמינים לידי עימות עם

שאינם מאמינים, והדבר מחייב עקרונית השקפה קנאית ללא סייג. ואולם עם זאת יוצר העימות הזה מצב דיאלקטי שבו הניגודים החריפים המחייבים את הקנאות הם-הם היוצרים בעת ובעונה אחת את המצב שבו הדתיים אינם יכולים לכפות את הדת על האפיקורסים והכופרים. זהו מצב של "מניעת יכולת", היינו שאי אפשר ליישם את הקנאות. ועל יסוד מצב "עובדתי" זה בונה הרב תפיסה תיאולוגית של סובלנות. המציאות החברתית, טוען הרב, צריכה ללמד אותנו כי כך רצונה של ההשגחה האלוהית בתקופתנו, ועל כן יש משמעות תיאולוגית למציאות החברתית של ריבוי המתנגדים לדת. "על כן זאת היא עצת ד' שהפליא עצה, הגדיל תושיה, שכפי אותו המיעוט שכוחות האומה מתמעטים, כן יהיה נגרע כוח היכולת. ומניעת היכולת היא לנו לעדה על חפץ ד'. ומניעת החפץ יש לה הרבה דרכים, לפעמים מניעה מעשית, כמו מלכות וכיוצא בזה, ולפעמים מניעה רוחנית, שמהם היא גם כן המצווה שלא לאמר דבר שאינו נשמע, וכשישנן מניעות כאלו הננו מרוצים בזה, מפני שאנו מכירים שכך הוא רצון ההשגחה העליונה בעיתים כאלה" (שם א, כ). במירקם תפיסתו התיאולוגית של הרב בשאלת הסובלנות הדתית מסתמנים שלושה שלבים:

- (א) ריבוי המתנגדים לדת מחייב תגובה קנאית.
- (ב) בגלל ריבוי המתנגדים לדת נעשית הפעילות הקנאית במציאות החברתית בלתי אפשרית – וזוהי "המניעה המעשית".
- (ג) המניעה המעשית מביאה לידי שלילת עקרון הקנאות מכל וכל בנסיבות הקיימות של חברה אשר בה רבים המתנגדים לדת. משמעותה של המניעה המעשית היא שיש "מניעה רוחנית". כלומר, מתוך העדר היכולת להפעלת הקנאות נוצרת ההכרה כי זה "רצון ההשגחה העליונה בעיתים כאלה". במציאות חברתית שבה הקנאות הדתית היא "דבר שאינו נשמע" מתבטלת הקנאות ובמקומה מתגבשת "המצווה שלא לומר".

כך נרקמת תפיסה דתית המחייבת את הקנאות מתוך אמונה ייחודית וכוללנית, ויחד עם זה מחייבת את הסובלנות במציאות החברתית בזמננו. על-פי השקפה זו אין בסובלנות משום כניעה אלא היא "מצווה" והיא תואמת את "חפץ ה'".

מצות התוכחה

הדיון התיאולוגי בשאלת הסובלנות מתקשר עם השאלה שבתחום החוקי-ההלכתי המובהק⁸⁹: האם הכללים ההלכתיים בקשר לאפיקורוס חלים על

⁸⁹ הבעיה העקרונית והכללית של הויקה בין החוקי-ההלכתי הטהור ובין התפיסה הדתית-ההגותית טעונה בירור מיוחד, אך לא כאן המקום לדון בכך.

משנתו של הרב קוק

הכופרים בימינו? ⁹⁰ דעתו ההלכתית של הרב בזה מורכבת משתי תשובות:
 (א) באופן פורמאלי הוא טוען שהדינים בקשר לאפיקורוס שבהלכה אינם
 הולמים את הכופרים בימינו;
 (ב) הוא מוסיף וטוען כי כמעט אין אפשרות לקיים דינים אלה בשום זמן מן
 הזמנים.

דיני האפיקורסות חלים רק על כופר ממש, היינו על אדם "המחליט ההיפך"
 מן האמונה הדתית, אבל הם אינם חלים על אדם שהוא כופר מחמת ספק.
 והלא אין להעלות על הדעת שנמצאים אנשים שהם כופרים מתוך ודאות, כי
 אפילו אדם המצהיר שהוא כופר מתוך ודאות, לאמיתו של דבר אין בכפירתו
 אלא ספק: "שכל המינות, ביחש לישראל, איננה כי אם טענה של ספק גרועה,
 המתלקטת מחסרון ידיעה וחסרון רגש ומעוט מוסר" (שם א, כ—כא). הכללה
 זו נובעת מן האמונה שהכפירה אינה יכולה להכות שרשים של ממש בתוך
 עם ישראל. "ברית כרותה היא לכנסת ישראל כולה שלא תטמא טומאה
 גמורה. גם עליה תוכל הטומאה לפעול, לעשות בה פגמים, אבל לא תוכל
 להכריחה כליל ממקור החיים האלוהיים" (או"ת סג) ⁹¹.

שתי התשובות, זו המתייחסת לאופיה של הכפירה בדורנו, וזו המקיפה את
 הכפירה בקרב עם ישראל בכל התקופות, מתבהרות בכמה מאגרותיו
 של הרב.

לשאלה בדבר היחס לבנים "אשר סרו מדרכי התורה והאמונה על-ידי זרם
 הזמן הסוער" ⁹², הוא משיב שאין להחיל על אלה את הדינים אשר נאמרו לגבי
 האפיקורסים מפני ש"זרם הזמן" של כוחות הכפירה השולטים בדורנו יש לו
 השפעה כל כך חזקה עד שהכופרים בימינו הם בעצם "אנוסים גמורים".
 לפיכך אין לדון אותם כאפיקורסים מרצון: "וחלילה לנו לדון אונס כרצון" ⁹³.

90 ראה לעיל הערה 24.

91 על ודאותה וטבעיותה של האמונה הדתית, ראה לעיל בפרק ב'.

92 באגרות הראיה שנתפרסמו נמצאות שש אגרות לאותו אב (הרב דובער הלוי
 מילשטיין) השואל בעצתו של הרב בדבר בניו. ראה אג"ר א, נח—נט; א,
 קמג—קמד; א, קע—קעב; שסח—שע; ב, לג—לה; ב, קמב—קמג. המכתבים
 נכתבו בתקופת שבט תרס"ז—אדר תרע"ג.

על מידת השפעתם של המכתבים הללו מוסר אג"ר במאמרו בלוח ארץ-ישראל,
 עמ' 57, שהובא לעיל (הערה 65); "לימים בא בן אחד של אותו רב לארץ
 ישראל, ונכנס אל הראי"ה ואמר לו כי אביו הראה לו את מכתבי הראי"ה
 ופעל עליו פעולה כבירה מאד, עד שגשתנה לגמרי, והודה לו על זה מעמק
 לבו".

93 אונס רחמנא פטריה (בבא קמא כח, ב). להבהרת המושג "אונס" מציין הרב
 כאן את דברי התוספות בסנהדרין כו, ב בדיבור המתחיל "החשוד" ובגיטין מא, ב
 בדיבור המתחיל "כופין". השווה גם "תינוק שנשבה בין הנכרים": שבת סח, ב.

זאת ועוד, גם כפירתם מיוסדת על "נטיתם הפנימית לטוב ולחסד" מפני שהם משוכנעים שהם לוחמים למען הכלל ולמען תיקון "רב העוול הנעשה בסדרי המדינות". ודאי שהם טועים בהשקפתם כשהם קושרים את הכפירה עם שאיפתם לתיקון החברה, אבל אי אפשר לראות בהם רשעים ממש: "מכל מקום אי אפשר לדמות אותם לרשעים ההולכים רק אחרי תאותם הבהמית באין שום מטרה של יושר. ואם לא נדחה אבן אחרי גופלים כאלה כי אם נקרבים כפי היכולת, אז כאשר זרם-הזמן יתהפך ויכירו את הטעות הגדולה הנמצאת בעיקר הרעיון שבשבילו זנחו את בית-חייהם, יהיו מוכנים לתשובה ולהטבה, והדורות הבאים יוכשרו על-ידי זה להיות רמים ונעלים מאד, מחזיקים בתפארת ישראל ובאור ד' המאיר בקרבו בכל חם ועז... הפושעים והמורדים שהם אינם אסירי תאוה כי אם מוטעי דעת, הם ישובו במעלה אדירה מאד. על כן יש תקווה גדולה לכל בנינו, רובם ככולם, ונחזיק בם ואל נרפם" (אג"ר א, קע—קעא). מי שמתנגד לתורה ומצוות הריהו כשולח יד בקיום האומה, מפני שהוא מערער את מהות הוייתה: "הוא חבר לאנשי משחית היותר רעים". ואף-על-פי-כן, יש לראות את הכופרים שבדורנו כאנוסים שהגיעו אל הכפירה מחמת שיבושי הדעות: "עם כל זה אינני שולל טענת כף זכות, שרבים מרעועי הדעות שבדורנו הם קרובים לאנוסים, מפני שיבושי הדעות ומיעוט השפעה לברר דרך הישרה לנבוכים" (שם א, ק—קא)⁹⁴.

אולם באגרת אחרת קובע הרב עקרונית, כי כל הדינים המחמירים וההלכות התובעות יחס של שנאה כוחם יפה רק לאנשים שאפשר לקיים לגביהם את מצות התוכחה. אבל מאחר שאי אפשר לקיים את המצוה הזאת, כדעת

94 בדרך זו מייעץ הרב בכל מכתביו אל האב-השואל (לעיל הערה 92). יש לנהוג עם הצעירים במידת החסד ולהסביר להם "שיש בנטייתיהם כמה דברים טובים" אלא שטעוהם היא שהם סוברים ששאיפותיהם החברתיות נוגדות את התורה, ואילו האמת היא שהן-הן גופי תורה (אג"ר א, נח—נט). "אנחנו צריכים להרכין את הרגשותינו הקדושות הרבה כדי לספר עם הבנים בלשון שהם נזקקים" (שם א, קמד). "דעתי כמאז לאחוז בדרך הניחותא וההתקרבות היותר חביבה, כי רק בחבלי אהבה ועשות חסד אנו יכולים להמשיך אלינו לב צעירים" (שם א, שסח). "צריכים למשוך את הכל בעבותות אהבה וחסד, ולהחזיק בכל עז בדרך ד' הטובה הזאת ולא להתפעל מכל אלה התפצים להגביר טיטרא דדינא, אפילו אם יהיו צדיקים וגדולים בתורה" (שם ב, לד—לה). "ברחמים רבים עלינו להביט על הבנים המבולבלים ברעיון ובמעשה בדורנו, ולתמכם בכל אשר תשיג ידנו, לקרבים להתורה והיהדות בכל דרכי נועם שבעולם" (שם ב, קמב—קמג).

על "הכפירה המוסרית" ועל תופעת הכפירה כגורם המדרבן להעמקת האמונה וזיקוקה, ראה לעיל בפרק ב'.

משנתו של הרב קוק

רבי עקיבא (ספרא לויקרא יט, יז) שאין מי שיודע להוכיח, על כן אי אפשר לקיים את כל ההלכות האלה והרי הן דומות לסוג המצוות שנכתבו לשם לימוד אך אי אפשר לקיימן. "וכל ההלכות הנוטות לרוגז ושנאת אחים נעשות הן כפרשת בן סורר ומורה, עיר הנדחת ובית המנוגע, למאן דאמר לא היו ולא עתידין להיות ונכתבו משום דרוש וקבל שכר" (שם א, שד—שה)⁹⁵. ההלכה הקנאית מחזקת את החינוך נגד סובלנות הבאה מתוך חולשה ורפיון ואת האלמנטים הנפשיים הלוחמים בתופעות המינות. אולם לאחר שהשאירה ההלכה הקנאית את רישומה התיאורטי והטביעה את אופיה התעוזתי בהתמודדות עם המינות, אין לקיים את "ההלכות הנוטות לרוגז ושנאת אחים" אלא יש לנהוג במידת הסובלנות. המאמר "דרוש וקבל שכר" משמעו שהקנאות אף-על-פי שאינה מכוונת להגשמה באורחות חיי החברה צריכה להדריך את ההתנהגות הסובלנית. הסובלנות לא תתפרש אפוא כטישטוש של עמדות מנוגדות אלא כתורת חינוך לאדם הדתי בהתמודדותו עם הכפירה וגילויי ההתנגדות לדת. גם המאמין וגם המתנגד לאמונה יודעים היטב כי רחוקות ושונות מחשבותיהם ודרכיהם, אבל ההתנגדות צריכה להיות ספוגה אהבת ישראל (שם).

התביעה הדתית לאהבת ישראל באה על ניסוחה המפליג במושג "אהבת חנם", אהבה שאינה תלויה בסיבות ובנימוקים. במאמר חז"ל ידוע (יומא ט, ב) מופיע המושג השלילי "שנאת חנם": "מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצוות וגמילות חסדים מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חנם". ועל כך מוסיף הרב: "ואם נחרבנו, ונחרב העולם עמנו, על-ידי שנאת חנם, נשוב להיבנות, והעולם עמנו יבנה, על-ידי אהבת חנם" (אה"ק ג, שכד)⁹⁶. בקריאה אישית ונרגשת אל עם ישראל, שהרב מכתירה בכותרת "שמעו אלי עמי", ניתן ביטוי עז לאהבת ישראל שבו, שהיא אהבה ללא גבול, ואהבה זו היא מקור חייו ותוכן חייו, ובלעדי האהבה לישראל אין ערך ומשמעות לחייו:

שמעו אלי עמי, מתוך נשמתני אני מדבר עמכם, מתוך נשמת נשמתני, מתוך קשר החיים שאני קשור בכולכם, ואחם כולכם קשורים בי, מתוך אותה ההרגשה שאני חש אותה עמוק יותר מכל הרגשות החיים שלי, שאחם, רק אתם, רק

95 מצוות שלא היו ולא עתידין להיות: סנהדרין עא, א.

96 השווה לעיל הערה 23. וראה אג"ר א, שמו: "לפי עניות דעתי אין לנו חטא גדול משנאת חנם".

השווה החוברת הרב (ירושלים תרצ"ח), 88, שבעריכת הרב מ"צ גריה, שבה מביא מ' ליפסון בשמו של הרב: "רבנו היה אוהב ומחבב כל אדם מישראל, אפילו קלי עולם ופושעי ישראל. רבנו — שאלו אותו — כיצד יכול הוא לאהוב אלו שהם בכלל שונאים ומשנאים? אף אני אומר לכם — מחזיר רבנו — מוטב שאכשל באהבת חנם משאכשל חלילה בשנאת חנם".

כולכם, כולכם, כל נשמותיכם, כל דורותיכם, רק אתם הנכם תוכן חיי, בכם אני חי, בכם, בחטיבה הכוללת של כולכם יש לחיי אותו התוכן, שהוא קרוי חיים, מבלעדיכם אין לי כלום, כל התקוות, כל השאיפות, כל הערך של שיווי החיים, הכל אני מוצא בקרבי רק עמכם, ואני זקוק להתקשר עם נשמותיכם כולכם, אני מוכרח לאהבה אתכם אהבה אין קץ... אתם נותנים לי תוכן, לחיים, לעבודה, לתורה, לתפלה, לשירה, לתקווה. דרך הצינור של הויתכם אני חש את הכל, אני אוהב את הכל. על כנפי הרוח של חיבתכם אני מתנשא לאהבת האלהים... עם נצחכם אני חי, חיי נצח, עם פארכם אני מלא הוד ותפארת, עם ענותכם אני מלא מכאובות, עם הצער שבנשמתכם אני מלא מרורות, עם הדעה והתבונה שבקרבתכם הגני מלא דעה ותבונה (או"ר סו).

מסע בישובים החדשים

"מסע הרבנים" בהתיישבות החדשה שנערך על-פי יזמתו של הרב היה אחד הביטויים המעשיים לתפיסתו הדתית בדבר היחס למתיישבים הלא-דתיים⁹⁷. המטרה היתה "לדבר שלום ואהבת אמת אל אחינו הקרובים והרחוקים". המצב בישובים אלה, מהבחינה הדתית, לא היה טוב. בכמה מהם לא שמרו על קדושת השבת ולא היו בהם שום סידורים בעניני איסור והיתר, והירות

97 במסע השתתפו, מלבד הרב, הרבנים ר' יונתן בנימין הורביץ, ר' רפאל זילברמן, ר' ברוך מארקוס, ר' יוסף חיים זאנענפעלד, ר' יעקב משה חרל"פ, ר' משה קליערס, ר' בן ציון יאדלר. תיאור מפורט של המסע נמצא בחוברת אלה מפע"י (פרנקפורט תרע"ו) שיצאה לאור על-ידי הרב יונתן בנימין הורביץ (על פי אג"ר ב, רמד, הערה 2). מתוך אג"ר ב, קפה מתברר כי הרב כתב את ההקדמה לחוברת ומתוך ההקשר נראה שהחוברת נכתבה בהדרכת הרב והיא משקפת את תורת הסובלנות שלו. באותו מכתב הוא מדגיש גם את תוכנה המגמתי וההגותי של החוברת: "הצורה הידידותית הבולטת גם מתוך האנחה על כל הפרוץ. כי בודאי רק דרך קודש זה, שאור חסד ד' מאיר בו, הוא דרך האמת, דרך תורת חיים ואהבת חסד אשר נטע ד' בקרבנו". וראה גם שם ב, רלט; ב, רסא; ב, שכח.

הרבנים יצאו מיפו ביום י"ט חשוון וחזרו ביום ט"ו כסלו תרע"ד ובמסעם ביקרו בכל הישובים החדשים, מחדרה עד מטולה. כל המובאות הן מן החוברת הזאת.

הרב הורביץ קרוב מאד לתפיסתו של הרב בבקורת על הציונות החילונית ובמשנת הסובלנות. ראה החוברת בנין ארץ ישראל והיהדות החרדית, הנאום אשר נשא כבוד הרב הורביץ שליט"א מירושלם ביום כ"ז ניסן תרפ"ב בהסתדרות אגודת ישראל בפפד"מ (הוצאת אגודת ישראל, נדפס בירושלים בלא תאריך): "אף רגע אסור לנו לשכוח כי העם היהודי — למרות כל ההבדלים הגדולים וחלוקי הדעות השוררים במחנותינו פנימה — הגהו יחידה אחת שלמה כלפי שמים, כלפי פנים, וכלפי חוץ. נחוץ ומוכרח למצא דרך לעבודה מאוחדת בציון עפ"י רצון חפשי ע"י הכרה גמורה בזכות כל חוג בלי כפי' ואונס, בלי הטלת מרות ושלטון, בלי להכניע ולהכריח לותר על עקרים, כי אם לעבוד יד אחת או יד ביד מתוך שלום ויחסים הדדיים".

והקפדה מפני מאכלות אסורים. במטבח הפועלים בחדרה לא התנהגו לפי דיני הכשרות מתוך טעמים שבעקרון. מנהלי המטבח סירבו לקבל תמיכה מחוץ לארץ "בשביל שלא להיות זקוקים עי"ז להיזהר בכשרות הבית"⁹⁸. מצב החינוך היה מדאיג, כי דווקא המורים בישובים היו מתנגדים גמרצים לדת. ואמנם, בצאתם למסע היתה הרגשתם של הרבנים כי "באנו בשעה מאוחרת מעט אבל לא מאוחרת לגמרי". אבל בשובם מן המסע היו הרבנים "מלאי תקווה". הם השתכנעו שאין להרפות מן הדרך של "הוראה ידידותית". בוויכוח בשאלת שמירת השבת בעת הביקור במושבה מגדל טען הרב כי בעומק לבם של החלוצים-המתיישבים יש ניצוץ של קודש אלא שצריך להלהיב את הניצוץ. לעומת זאת טען מנהל המושבה שהוא מוצא כל אושרו בתחיית החקלאות ("תחיה אגררית") על אדמת ישראל. שאל אותו הרב: "איך היה מתיחש, למשל, אם היה עולה ביד איזה יהודי אגררי נלהב לאהבת א"י לקנות מהממשלה את הר הבית ומקום המקדש, והקונה היה מהפך את כל המקום לגן ירק או לפרדס נאה? בחום פנימי ענה המנהל: באש קנאה הייתי מחריב את הפרדס הזה למחות על הנבלה הזאת של האיש השפל ההוא. ואז העיר אותו הרב: וכי לא אמת אמרתי שאש דת קודש צפונה בלבבך"⁹⁹.

על-פי דרכו ותפיסתו של הרב מכוונת היתה הנסיעה "לחדור אל עומק הלב של הפועל הצעיר". דוגמה לכך היה הביקור אצל החלוצים בפוריה, שם מצאו הרבנים מצב של חילול שבת ואכילת טריפות. אולם בזמן שהותם במקום אירע

98 מן העניין להביא כאן את דברי דוד בן-גוריון בשאלת הכשרות במטבחי פועלים: "לדעתי צריכה הסתדרות העובדים מעצמה לדאוג שבכל מטבח פועלים ציבורי, כמו בכל מוסד הסתדרותי אחר, יוכל להימצא גם פועל דתי, והועד הפועל של ההסתדרות צריך לדאוג שהבשר במטבחים אלה יהיה כשר, כאשר עשינו במטבחי קופת-חולים. ואני מוכן לעשות מצדי הכל למען קיים דבר זה". ראה דוד בן-גוריון, זכרונות ב' (תל-אביב תשל"ב), 79.

במאמר על "תנועת הפועלים והדת", שנתפרסם שוב ב"דבר", 13.8.1972, כותב ברל כצנלסון: "אם תשאלו אותי מה אני רוצה: קופת חולים סוציאליסטית בלי הפועל המזרחי עם מטבח טריפה, או מטבח כשר עם הפועל המזרחי, אבחר בשיתוף עם הפועל המזרחי. יש חשבון רווח והפסד סוציאליסטי". השווה א' ליבנה, ישראל ומשבר הציביליזציה המערבית (תל-אביב 1972), 232—234; א"ל אליאב, ארץ הצבי (תל-אביב 1972), 417—436.

99 השווה עדותו של אז"ר במאמרו כתר תורה (לעיל הערה 65), עמ' 64: "כשהת-אוננו לפניו על מעשיהם של אנשים שעברו על מצוות התורה, אמר: פתחו את הספר שופטים וראו ההיו אבותינו יותר טובים מאלה האנשים שאתם מלמדים עליהם חובה. ואף על פי כן היו לעם והקימו את שמואל ואת ישעיהו ואת עזרא ואת הלל. ואני מקוה כי גם הישוב הנוכחי יגדל ויצמח ויוציא לנו פרי ישע. העיקר הוא קבוצו של ישראל על אדמת אבותיו, ונשמת ישראל תפעל את פעולתה על פי דרכה".

שאנשי המקום תפסו בלילה גנב ערבי ואסרו אותו עד יום המחרת כדי למסור אותו לידי המשטרה:

נפלא היה לראות ההנהגה הנמוסית היפה שהתנהגו הפועלים עם הגנב השפל הזה בעת שהיה בידם. נתנו לו מקום הגון ללינה, האכילוהו והשקוהו. פה ראנו קרן אור מיושר הלב הישראלי הטבעי, איך הוא מתנוצץ בהיגלותו.

הנסיון להכיר את הצעירים בשובים החדשים הביא לידי מסקנות שהיה בהן חיזוק ואישוש לתפיסת הרב: "עלינו לאחוז בכל דרכי נועם ושלום ובכל דרכי אומץ ופעולה, לעודד את הרוח, להכניס טל חיי קודש בעצמות הישוב בכלל ובישוב הגליל ביחוד, לרומם את חיי היהדות הנאמנה, לקרוא בקול גדול את קריאת השלום והאחדות אשר בין הישוב הישן והחדש". והסיכום: "את נס השלום אנחנו נושאים, שלום אנחנו מדברים לקרוב וגם לרחוק".