

לימוד זכות, סובלנות, לנייט'מצייה - על היחס ל"חילונים"

א. פתיחה

אהבת ישראל, והעבודה של הסניגוריא על הכלל ועל הפרטים, איננה רק עבודה הרגשית לבדה, כי אם מקצוע גדול בתורה, וחכמה עמוקה ורחבה, רבת הענפים, שכולם צומחים ויונקים מלשד טל אור תורת חסד.

(הראי"ה, 'אורות' עמ' קמח)

חלק ניכר מכתובתו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל הוקדשה ל"עבודת הסניגוריא", ללימוד זכות על הדור. כבר במאמריו הראשונים בארץ ישראל תבע הרב להרבות בלימוד זכות על הדור, "לספר תמיד בשבחם של ישראל, ללמד עליהם זכות ולמצוא תמיד את הצד הטוב והמפואר שבהם"¹. הרב לימד זכות על כל תופעה כללית באומה: על התנועה הציונית, על הלאומיות החילונית², על החלוצים פורקי העול, ואפילו על ה"חוצפא יסגא" של דור עקבתא דמשיחא³. ברוחב דעתו לימד הרב זכות גם על אלו שנמנעו מללמד זכות, ונטו לפלגנות ולקטיגוריה⁴. הרב סיגרר אפילו על עצם תופעת שנאת החינים והמחלוקת⁵!

1. ינחמת ישראל, 'מאמרי הראייה', עמ' 279.
2. "הנטיה הלאומית בישראל היא שדה אשר ברכו ה', אף על פי שאין בה עדיין גידולים גמורים" ('אורות' עמ' סה).
3. לדוגמא ביעקבי הצאן' עמ' קכ, ובי'אורות' עמ' פב סעיף לט.
4. לדוגמא באיגרת תקנה.
5. "מידת שנאת חנם גם היא צריכה להתעלות... צריכים לפתח אורות גדולים להבין ולהשכיל שגם מפירודי הדיעות יוצאת טובה כללית" ('אורות' עמ' קמט סעיף ו).

עוד בחיי הרב הושמעה נגדו ביקורת על ריבוי לימוד הזכות שלו. האשימו את הרב בסלחנות יתר, בחנופה כלפי האפיקורסים, בסמיות עיניים, ואמרו עליו שאהבתו לעם ישראל קלקלה אצלו את השורה (= את מידת הדין הרצויה). הרב השיב למבקרו, בכתב ובעל פה, ובירר בפניהם את שורשי שיטתו, היונקת מ"תורת חסד"⁶. הוא ביאר שדרכו איננה מבוססת על סלחנות או על סמיות עיניים, אלא על לימוד זכות⁷! לפיכך, הרב לא נסוג מתוכן פרסומיו ואף לא מסגנונם⁸.

לפני קרוב לעשרים שנה, החל להתפתח דיון על הרלוונטיות של לימוד הזכות של הרב על הדור, והופנתה הביקורת כלפי ממשיכי דרכו של הרב. נשאלה השאלה, האם הדור שלנו זהה לדורו של הרב. יש שטענו שתיאוריו הנלהבים של הרב על הדור, אשר היוו בסיס ללימוד הזכות שלו, כבר אינם תקפים בימינו מפני שאיפיוני הדור השתנו. החלוצים היו מסורים לאידיאלים הלאומיים עד כדי הקרבה ממש, הם נשאו בגאון את דגלי תחיית האומה ובנין הארץ. לעומתם בני דורנו נתונים הרבה פחות לענייני הכלל, וחלקם נוטים לזלזל בערכה של הלאומיות ושל ארץ ישראל. לכן, יש שתבעו לנטוש את משנת הרב ביחס לדור, ולהעמיד במקומה חלופה שתתאים לאיפיוני דורנו.

כנגדם השיבו רבים שאיפיוני הדור לא השתנו באופן מהותי. אהבת הארץ לא פגה, והמסירות עבור האומה לא נחלשה. אם אמנם חלה הרעה כלשהי, אין לפרשה כתפנית, אלא כהעמקה של מחלה שכבר נצפתה בימי הרב. על כך יש להוסיף, שיש לפקפק בהנחה המקובלת שהבסיס ללימוד הזכות של הרב על הדור הוא מסירותו של הדור לאידיאלים הלאומיים. במאמר 'הדור' נזכרת פעם אחת בלבד מסירותו של הדור לערכים לאומיים⁹. ולא בכדי: מאמר 'הדור' איננו מתייחס רק לחלוצים, לבוניה של ארץ ישראל, אלא לכל בני הדור בארץ ובתפוצות, כולל דור הבנים שהצטרפו לתנועה הסוציאליסטית הקומוניסטית ברוסיה. בני הנוער שהצטרפו לתנועה הסוציאליסטית התרחקו מזהותם הלאומית היהודית, על כן אי אפשר לאפיין את הדור בהתלהבות לערכים הלאומיים. עיון במאמר 'הדור' מלמד שהרב איפיין את הדור באופן שונה. לאורכו של המאמר חוזר הרב על שני איפיונים¹⁰: א. ריבוי "רגשי החסד, היושר המשפט

6. לדוגמא באיגרת תקנה לרידבי"ז, ובאיגרות ח"ד אע"פ על הגבורה שביאורות!

7. "האהבה הגדולה שאנחנו אוהבים את אומתנו לא תסמא את עינינו מלבקר את כל מומיה. אבל אנחנו מוצאים את עצמיותה, גם אחרי הביקורת היותר חופשית, נקייה מכל מום" (יעולת ראייה' ח"ב עמ' ז).

8. לדוגמא באיגרות ח"ד אמט, אעד, אעו, אצט, אקפד ועוד.

9. "...והאהבה הלאומית הטהורה ברשפיה רשפי אש נתרבה ונתעלה בלב הדור הצעיר" (עקבי הצאן' עמ' קטו).

10. לדוגמא שם עמ' קט.

והחמלה". ב. עליית "הכח המדעי והאידיאלי". הוי אומר: א. רגישות מוסרית ונטייה לצדק. ב. שאיפה לעומק מחשבי וחיפוש אחר משנה רעיונית מדעית שיטתית. יתירה מזו: במקום אחד מדגיש הרב שערכו של הדור ולימוד הזכות עליו אינם מותנים בגילויים **בפועל** של מעלותיו - "אין הדבר תלוי על פי הצדק שבפועל... כי אם על פי כשרון הצדק הגנוז בכוח בכלל האומה"¹¹. בהמשך נרחיב על כך את הדיבור.

לאחרונה, נתהפכה מגמת הביקורת כלפי משנת הרב. משנת הרב איננה מואשמת בעודף לימוד זכות, אלא בחוסר לימוד זכות... אומרים עליה שהיא מתנשאת ושתלטנית, נוהגת בפרטונית כלפי החברה היהודית החילונית, ופוגעת בסיכוי לנהל עמה דו-שיח ב"גובה העיניים". בשנים האחרונות, נימה זו הלכה והתחזקה וניתן לה ביטוי בכתב ובעל פה¹². בשעה שהמבקרים הראשונים של משנת הרב, התנגדו ללימוד הזכות שלו, וביקשו להעמיד חומה גבוהה אשר תחצוץ בינם לבין היישוב החדש והחברה החילונית, הרי שמבקריה האחרונים של משנת הרב מבקשים לצמצם את הפער בינם לבין החילוניות, ולהגדיל את הקרבה ואת ההזדהות אתה. המאמר הנוכחי מוקדש לניתוח שורשיה הרעיוניים של הביקורת האחרונה, ולבירור טיבה של החלופה שהיא מציעה.

ב. היחס כלפי העבריים - סקירה הלכתית

על מנת לדון בביקורת האחרונה על היחס כלפי ה"חילונים", צריכים אנו לברר מה הם היסודות ההלכתיים והרעיוניים עליהם בנוי יחסנו כלפי ה"חילונים" בזמננו. נקדים לכך הקדמה קצרה בנושא יחסה של ההלכה כלפי העבריים (= החוטא).

היחס לעבריים משתנה בהתאם לחומרת מעשיו ודעותיו. באופן כללי, ניתן למנות שש קבוצות עיקריות (מן הקל אל החמור): א. חוטא (עבריים מקרי). ב. מומר (לעבירה אחת) לתיאבון. ג. מומר (לעבירה אחת) להכעיס. ד. מחלל שבת בפרהסיא (שבת היא עדות ליסודות האמונה). ה. מומר לכל התורה כולה. ו. מין ואפיקורוס (כופר ביסודות האמונה).

כל קבוצה והלכותיה הייחודיות, אבל קיים מכנה משותף לכולן: נצטוונו להתייחס אליהן ב"שנאה", החל מהמין והאפיקורוס וכלה בעבריים. על המינים נאמר בגמרא (שבת קטז, א) ש"עליהם אמר דוד: הלוא משנאיך ה' אשנא", ונפסק ברמב"ם (הלי אבל א, י). בדומה לזה נאמר בגמרא (פסחים קיג, ב) על כל עבריים, אפילו אם חטא חטא חד פעמי, ש"מצוה לשנאותו",

11. 'המחשבות', שם עמ' קכד.

12. שיאה בספר 'חמורו של משיח'. אבל, כבר העירו רבים שהספר מגמתי ושטחי. מחבר הספר לא ירד לעומקה של משנת הרב, בלבד וטשטש. תמוה הדבר שגם יהודים נאמנים הושפעו מהספר, נמשכו אחריו, וחוזרים בלהיטות על השקפותיו.

ונפסק ברמב"ם: "השונא שנאמר בתורה הוא מישראל... והאיך יהיה לישראל שונא מישראל והכתוב אומר 'לא תשנא את אחיך בלבבך'! אמרו חכמים: כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר - הרי זה מצוה לשונאו עד שיעשה תשובה ויחזור מרשעו" (הל' רוצח ושמירת נפש יג, יד).

גם את המין והאפיקורוס (הקבוצה החמורה בין ששת הקבוצות) וגם את העברייך (הקבוצה הקלה ביניהן) נצטוונו "לשנא". אבל ראשונים ואחרונים ציינו שרמת השנאה כלפי המין והאפיקורוס שונה מרמת השנאה כלפי העברייך. כלפי מין ואפיקורוס, השנאה היא "תכלית שנאה שנאתים"¹³. לעומת זאת כלפי עברייך, השנאה אינה גמורה, כפי שקבעו בעלי התוספות (בפסחים שם). ועל כן נצטוונו לסייע לו בטעינת בהמתו. יתירה מזו: טעינת בהמתו קודמת לפריקת בהמתו של החבר, כדי לכוף את יצרנו (בבא מציעא לב, ב). שואלים התוספות: "מה כפייט יצר שייך, כיון שמצוה לשנאותו?" ועונים: "כיון שהוא שונאו גם חבירו שונא אותו... ובאים מתוך כך לידי שנאה גמורה". כלומר: **כשם שנצטוונו על שנאה שאינה גמורה, כך הוזהרנו מפני שנאה גמורה**. שנאה שאינה גמורה היא חובה, שנאה גמורה היא איסור.

מסקנת הדברים היא שנדרשים אנו לשנא כל עברייך בשנאה שאינה גמורה. מהי שנאה גמורה ומהי שנאה שאינה גמורה? מדברי התוספות עולה בפירוש ששנאה שאינה גמורה אינה יוצרת חיץ חברתי וניכור בין השונא לעברייך ובין העברייך לשונא. בעל ה'יתניא' (פרק לב) הוסיף שאָלו "שמצוה לשונאם - מצוה לאהבם גם כן". כיצד משתלבת השנאה באהבה? הגר"ש גורן (יתורת המועדים, עמ' 47) מבאר בשם הרב זצ"ל, ש"באופן אישי הוא חייב לאהוב אותו... התורה צויתה לשנא אותו על העבירה ובמסגרת העבירה"¹⁴. הבחנה דומה כבר הוזכרה ב'מנחת חינוך' (מצוה רמג): "ואף שאם מאמין בעיקרי הדת דינו כאח ורַע לכל דבר, מכל מקום לענין מצוה זו (=שהעברייך נכשל בה), התורה גילתה שמצוה לשנא אותו". אך עדיין לא ברור מה פירוש לשונא אדם ב"מסגרת העבירה"? מה פירוש "לענין מצוה זו - מצוה לשנא אותו"? כאמור לעיל, צמצום השנאה בא להבטיח שהיא לא תתדרדר לשנאה בעלת אופי חברתי, היוצרת ניכור ופירוד. ברור לנו מה איננו כלול ב"שנאה שאינה גמורה", אך מה כלול בה?

נראה ששנאה ב"מסגרת העבירה" משמעותה היא הסתייגות עמוקה ממעשה העבירה. השנאה היא היפוכה של ההשלמה עם מעשה העבירה, היא היפוכה של הענקת לגיטימציה. נביא דוגמא. אדם הבולט לחיוב בהנהגותיו המוסריות ובמידותיו התרומיות, בישרותו

13. כך כותב בעל ה'יתניא' (פרק לב): "לא אמר דוד המלך ע"ה 'תכלית שנאה שנאתים' אלא על המינים והאפיקורסים שאין להם חלק באלוקי ישראל".

14. דרך אחרת בביאור התוספות מביא הגרש"י זיין בשם הראי"ה זצ"ל, 'אישים ושיטות', עמ' 236-237.

ובנדיבותו - עלולים אנו להתקשות לבקר בחומרה ובחריפות את חטאיו שבין אדם למקום (כגון, חילול שבת או מאכלות אסורות). נוטים אנו לערוך מאזן כללי של אישיותו, לבטל ברוב את מעשיו הרעים, ולהתייחס אליהם בסלחנות. נטייה זו גוברת כאשר אישיותו של האדם מעוררת אצלנו הערכה רבה. כלפי זה נצטוונו על השנאה הבלתי גמורה: שנאת מעשה העבירה. נצטוונו להתייחס אל מעשיו הרעים מתוך עוינות ודחייה, למאוס בהם, ובשום פנים ואופן לא להשלים עמם. **השנאה היא היפוכה של הלגיטימציה.** הדברים אמורים גם ביחס לקבוצת ה"עברייני", שהיא הקבוצה הקלה ביותר בין ששת הקבוצות.

ג. היחס כלפי ה"חילוני"

לאיזו קבוצה שייך ה"חילוני" של ימינו? לכאורה, כפירתו בכל עיקרי האמונה היהודית משייכת אותו לקבוצות החמורות ביותר - קבוצת הפורשים מדרכי ציבור ("והם האנשים שפרקו עול מצוות מעל צווארן ואין נכללין בכלל ישראל בעשיית המצוות... אלא הרי הן כבני חורין לעצמן", רמב"ם ה' אב"א, י), וקבוצת האפיקורסים, שעליהם נאמר: "מורידין ולא מעליין", ו"אין מתאבלים עליהן אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשים לבנים... ושמחים, הרי אבדו שונאיו של הקב"ה" (רמב"ם שם). אבל חכמי ישראל בדורות האחרונים מיאנו להכליל את ה"חילוניים" בקבוצת המינים והאפיקורסים. שני נימוקים עיקריים הוזכרו: א. תינוקות שנשבו. ב. אנוסים.

(א) תינוקות שנשבו

השיטה הראשונה, מפקיעה את ה"חילוניים" בני זמנינו מגדר של אפיקורסים, מפני שהם מוגדרים "תינוקות שנשבו", בדומה למה שכתב הרמב"ם ביחס לבני הקראים:

בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם - הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצוות, שהרי הוא כאנוס. ואף על פי ששמע אחר כך שהוא יהודי וראה יהודים ודתם, הרי הוא כאנוס, שהרי גידלוהו על טעותם. כך אלו שאמרנו, האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום, עד שיחזרו לאיתן התורה.

(הל' ממרים ג,ג)

ה'חזון איש' (על הרמב"ם ה' דעות ו, ג) כותב שאין לשנוא מומר אלא אם כן הוא רודף אחר האיסור, או כופר בעיקר עול המצוות, "ועוד יש בזה תנאי שלא יהיה אנוס וכמו שכתב רבינו

פ"ג מהל' ממרים דבניהם ותלמידיהם חשיבי כאנוסים וכתינוק שנשבה".

(ב) אנוסים

הנימוק של "אנוסים" רחב מעט יותר מהנימוק של "תינוקות שנשבו". התואר "תינוקות שנשבו" יכול להתייחס רק לדור השני של החילוניות. לעומתו, עשוי הנימוק של "אנוסים" להתייחס גם לבני הדור הראשון שפרקו עול בגלל סיבות אידיאולוגיות. הנימוק של "אנוסים" טוען שה"חילוני" בזמנו אנוס על חילוניותו. מדוע? הטענה היא שאנוס איננו רק לחץ או איום פיזי חיצוני, אלא גם אנוס רוחני. נתייחס לשני מישורים של אנוס: אנוס במישור האינטלקטואלי, ואנוס במישור התרבותי.

הרדב"ז (שו"ת, ח"ד סי' קפז) קבע שמי שכפר באחד מי"ג עיקרים מחמת עיונו הנפסד אינו נקרא משום כך כופר. נימוקו של הרדב"ז הוא: "אין כפירתו אלא מפני שחושב שמה שעלה בעיונו אמת, אם כן אנוס הוא ופטור"¹⁵. **אנוס אינטלקטואלי הוא אנוס!** בהתאם לכך, גם החילוניות המודרנית, הנובעת משרשרת של טעויות עיוניות, עשויה להיות מוגדרת כאנוס. אמנם, ההשוואה לדברי הרדב"ז איננה מושלמת: הרדב"ז הגדיר כאנוס רק את הכפירה העיונית באחד העיקרים בלבד, כאשר השלד העיקרי של האמונה קיים. לעומתה, החילוניות המודרנית כופרת בכל עיקרי האמונה או ברובם. לכן, ההתבססות על הרדב"ז היא חלקית, ובבחינת הצבת כיוון בלבד¹⁶.

הראי"ה זצ"ל באחת מאיגרותיו (ח"א עמ' קעא) מדריך רב אחד שלא להתנתק מבניו אשר "סרו מדרכי התורה והאמונה על ידי זרם הזמן הסוערי". הוא מסתמך על דברי התוספות שקבעו שלעיתים מוגדר "יצרו תוקפו" כאנוס, כגון שפחה שידלה אותו לזנות, ומוסיף: "כן היא שפחא בי שאי של זרם הזמן... שהיא משדלת בכל כשפיה הרבים את בניו הצעירים לזנות אחריה. הם אנוסים גמורים, וחלילה לנו לדון אנוס כרצון"¹⁷. **האנוס הוא במישור התרבותי.** התרבות המערבית החילונית, על גווניה השונים, סחפה בעוצמתה האדירה את כל מי שפגשה בדרכה, הכניעה אותו ובלעה אותו. קשה לעמוד בפני פיתוייה, היא שובה בקסמיה הרבים נפשות תמימות ומצרפת אותן לשורותיה. השימוש בעיקרון של "תינוקות שנשבו" ביחס לחילוניים בעת החדשה כבר הוזכר בשו"ת

15. עיין הרחבת דברים בימאמרי הראיה, עמ' 55.

16. יש להוסיף שדעתו של הרדב"ז איננה מוסכמת. בנושא זה היו חילוקי דיעות בין הקדמונים. לדוגמא: דעת הרשב"ץ כדעת הרדב"ז, ולעומתו האברבנאל בספרו 'ראש אמנה' (פי"ב) חולק עליה. בין האחרונים, עיין 'קובץ מאמרים' לגר"א וסרמן, עמ' יט, 'שיבוש דיעות', ומה שהביא בשם הגר"ח הלוי.

17. עיין גם ביאגרות הראיה ח"ב עמ' רעא: "אחינו הרחוקים... אולי הם שוגגים, אנוסים, או מוטעים".

'בנין ציון' (החדשות, ס"י כג) לר"י עטלינגר, וכן ב'חזון אישי' (יו"ד ס"י ב אות כח). מהם נפוץ העיקרון הזה לחוגים דתיים רחבים, והתקבל אצלם כקו מנחה הלכתי כלפי החילוניים¹⁸. נעיר כבר עתה, שבכתבי הראי"ה זצ"ל לא מוזכר נימוק זה אפילו פעם אחת! הרב לא כינה אף פעם את החילוניים בכינוי "תינוקות שנשבו", וזאת למרות שהרב הקדיש איגרות רבות ומאמרים שלמים לסוגיית החילוניות והיחס לחילוני. השמטה זו דורשת הסבר (ראה להלן).

ד. הביקורת החדשה וטיבה של החלופה

שני הנימוקים הנ"ל של לימוד זכות - "תינוקות שנשבו" ו"אנוסים" - הם נושאי הביקורת האחרונה שהוזכרה בראש המאמר. המבקרים החדשים תוקפים את השימוש בנימוקים הללו כבסיס הלכתי ורעיוני ליחס כלפי החילוני בימינו. שלוש טענות נאמרו בנידון:

א. שני הנימוקים הנ"ל ניתנים להיאמר רק כאשר רובו של עם ישראל נאמן למסורת, לתורה ולאמונה, ורק מיעוטו הוא "חילוני". מיעוטו שנתרחק מתורה ומצוות הוא בבחינת תינוק שנשבה או אנוס. אך כיצד ניתן להגדיר את רוב עם ישראל כ"תינוקות שנשבו"?

ב. הגדרת החברה החילונית כ"תינוק שנשבה" מניחה שהחילוניות היא תופעה עראית שעתידה לחלוף. סופו של התינוק שנשבה להיחלץ משבייתו, להתוודע למאור שבתורה ולשוב למוטב. כך גם ביחס לנימוק של "אנוס". סופו של ה"אנוס" להשתחרר מכבלי האנוס ולעמוד על דעתו האמיתית, היא דעת התורה.

המבקרים החדשים טוענים שאסור לנו להתייחס לחילוניות כתופעה זמנית אשר עתידה לחלוף. הם רואים בה תופעת קבע. לכן, הם טוענים, עלינו להציע אלטרנטיבה רעיונית שלוקחת את ההנחה הזו בחשבון.

ג. הנימוק השלישי הוא הנימוק המכריע. למרות שהגדרת החברה החילונית כ"תינוק שנשבה" נובעת ממניעים טהורים של התקרבות ואהבה - הגדרה זו פוגעת ומעליבה. היא מתנשאת ומזלזלת. האם החילוני אינו אלא "תינוק" שהוריו עשקו ממנו כל טוב? גם ההגדרה של "אנוס" מעליבה, כי היא טוענת שאין החברה החילונית נושאת באחריות לחילוניותה, אם מפני שלא זכתה להתחנך לאור האמונה והתורה, ואם מפני שהלחצים התרבותיים החילוניים עליה היו קשים מנשוא. אנוס רחמניה פטריה! החברה החילונית היא חברה שאיננה אחראית למכלול השקפותיה!

המבקרים החדשים טוענים שגישה זו פטרנליסטית. היא איננה מכירה בעולמו הפנימי של הזולת, באמונותיו ובעקרונותיו. היא מתעלמת לגמרי מרוחב ההשקפה החילונית על העולם

18. שו"ת מנחת יצחק, ח"ג ס"י כו ד. שו"ת שבט הלוי, ח"ה או"ח ס"י מח.

ועל החיים ומעומק התרבות החילונית, היא מוחקת אותם במחי יד וגוזרת בנחרצות שכל השקפת עולמו החילונית היא בסך הכל ביטוי עלוב לחסך בחינוך - "תינוק שנשבה". על כן אין פלא שחילוניים משכילים דוחים בשאט נפש את הכינוי "תינוק שנשבה" שהחברה הדתית מדביקה להם.

בגלל שלוש טענות אלו, מציעים המבקרים החדשים חלופה רעיונית שאיננה מתנשאת ואיננה פטרנליסטית, חלופה שמניחה שהחילוניות היא תופעת קבע. הגישה החדשה מבקשת לקבל את החילוני יחד עם חילוניותו, ולא ערום ממנה, היא מבקשת לקבל אותו עם תרבותו החילונית כחלק מהותי מהווייתו, ולא לאחר ששחררנו אותו מאחריותו עליה. הוי אומר: האהדה כלפי החילוני איננה מפני שחילוניותו חולפת, זוהי אהדה הכוללת אותו ואת חילוניותו. על מנת ליצור הערכה חיובית ברוח זו כלפי החילוני, נדרשת גם הערכה חדשה כלפי החילוניות עצמה. וכאן המהפכה הגדולה שגישה זו מבקשת לחולל.

חידושה של גישה זו הוא בהעברת מרכז הכובד מלימוד הזכות על החילוני אל פתיחות כלפי החילוניות עצמה. יסודה הוא ביחס שיווני כלפי החילוניות. היא קוראת למתן לגיטימציה חלקית או מלאה לחילוניות. כבר לא מדובר בלימוד זכות על מי שאינו שומר תורה ומצוות, אלא בהענקת לגיטימיות לאידיאולוגיה החילונית. האדם המאמין נקרא להכיר בלגיטימיות של האידיאולוגיה הכפרנית! משעה שנקבע שהחילוניות היא לגיטימית בדיוק כמו האמונה, כבר אין שום צורך בגיבוש משנה של לימוד זכות, מפני שהדתי והחילוני שווים ושקולים הם. הדתי איננו עדיף על החילוני מפני שהדתיות איננה עדיפה על החילוניות, וחסל סדר "תינוק שנשבה".

שמא ישאל הקורא, כיצד עשוי אדם דתי להכיר בלגיטימיותה של הכפירה, כיצד עשוי הוא להעניק לה מעמד שווה? כיצד אדם המאמין בה' מסוגל להכיר בצדקת דרכו של האתאיזם או למצער לגלות פתיחות כלפי ביטולם של עיקרי אמונה מרכזיים? תיאוריה "דתית" שהולכת ומתפתחת לאחרונה נותנת מענה לשאלות אלו. תיאוריה "דתית" זו שוללת את ביסוסה של האמונה הדתית על עובדות מציאותיות או היסטוריות. שאלת קיומו של מעמד הר סיני ותורה מן השמים אינה חשובה בעיניה. לדידה, ההצטרפות לאמונה היהודית תלויה בהכרעה ערכית, הכוללת מסכת שלמה של התחייבויות ערכיות וכללי התנהגות, וגם סיפורי רקע. למעשה היא דורשת לנהוג "כאילו" ניתנה תורה מן השמים והתרחש מעמד הר סיני, ולקיים את כל החובות הנגזרות מכך. פירוש הדבר שאין בסיס אובייקטיבי ממשי לחובה הדתית היהודית, אלא היא מושתתת על החלטה אישית¹⁹.

19. אבי אבות השיטה הנ"ל הוא פרופ' יי ליבוביץ. לסיכום הגותו עיין ב'דת ללא מטאפיסיקה', 'מחשבות', 67, בהוצאת יבמ, ניסן תשנ"ה, עמ' 6 ואילך. וכן 'מחשבות', 65, עמ' 8 ואילך.

הצועד צעד נוסף, לא יתקשה להכיר בלגיטימיות של החילוניות. מאחר שלדידו עובדת קיומו של מעמד הר סיני מוטלת בספק או איננה רלוונטית, והכל מתחיל מהכרעה ערכית אישית, אין כל הכרח אובייקטיבי להכריע באופן אחד או באופן אחר. מי שקיבל על עצמו את תמונת העולם הכוללת את מעמד הר סיני - מחויב באמונה ובקיום מצוות, מי שלא קיבל אותה - איננו מחויב בכך²⁰. החילוניות בחרה שלא לקבל על עצמה את תמונת העולם המחייבת, וזה לגיטימי, כיון שאין עובדות אובייקטיביות המחייבות את האדם לבחור בתמונת עולם זו או אחרת.

סקרתי בקצרה את התיאוריה הני"ל, שיש לה מהלכים בשולי המחנה הדתי²¹, על מנת שנכיר באחת המחלות הרוחניות הפוקדות את החברה הדתית. תיאוריה זו, על שלביה השונים, היא כפירה בעיקרי אמונת ישראל. החל משורשה (הפקפוק בעיקר של תורה מן השמים) וכלה ב"צעד הנוסף" המקנה לגיטימציה לחילוניות. ה"צעד הנוסף" הזה, המכיר בלגיטימיות של הכרעה ערכית הנוגדת את התורה, הוא כפירה כפולה ומכופלת. אין לו שום מקום במסגרת האמונה היהודית לגווניה ולגוני-גווניה. הוא סוג של פנטזיה דתית, שהקשר בינה לבין המסורת היהודית הוא מקרי בהחלט. היא עוקרת את עיקרי-עיקריה של אמונת ישראל: את ערכה המוחלט והמחייב של התורה. לכן, קשה לקרוא

20. כקוריוז נציין שפרופ' ליבוביץ עצמו מיאן לצעוד את הצעד הנוסף, וסירב להכיר בלגיטימיות של החילוניות על בסיס שיטתו, אבל ממשיכי דרכו נוקטים בעמדות רדיקליות ממנו. עיין בסוף המאמר בימחשבות, 67, הנ"ל בהערה הקודמת.

21. ראה עדותו של יאיר שלג, בידעות, 7, תשי"ס עמ' 22, ש"ניתן למצוא יותר ויותר שומרי מצוות במערכות אקדמיות של מדעי היהדות שהנחות היסוד שלהן סותרות את הנחות היסוד הדתיות. תורה איננה מתוארת שם כבאה מן השמים...". בכל זאת הם ממשיכים לקיים מצוות, על סמך גירסה מעשית לתיזה של אחד העם, שלא חשוב אם המסופר בתנ"ך אכן התרחש במציאות, מה שחשוב הוא שהיהודים בכל הדורות האמינו שכך היה!

במאמר אחר באותו גיליון (עמ' 18), מפרי עטו של רב העוסק בשבחה של "האורתודוקסיה המודרנית", נעשה ניסיון להגדיר את מאפייניה של זו. אחד המאפיינים המוזכרים שם הוא המרת האורתודוקסיה באורתופרקסיה. ה"אורתודוקסיה המודרנית" איננו מוכן לוותר על הספק, הפולרליזם והרלטיביזם בתחום האידיאלי, ואע"פ שאלו פוגעים בתמימות אמונתו ומחלישים את עולמו הדתי הפנימי - בתחום הפרקטי הוא מכריע לקיים מצוות. אישיותו חצויה! איפיון זה מופיע במסגרת מאמר התומך תמיכה נלהבת ב"אורתודוקסיה המודרנית"!

זוהי חזרה אל משנתו של מנדלסון, המוותרת על אמונותיו של האדם לטובת קיום מצוות. האדם חופשי לעצב את השקפת עולמו בהתאם למקובל בתרבות הכללית, ובתנאי שישלם מס של מעשים. תוצאות שיטה זו ידועות, היא גרמה להרס גם ב"תחום הפרקטי". מי שאמונתו מעורערת, אין לצפות שיגלה דביקות יתירה בקיום דקדוקי מצוות. הספק אשר פגע ביסודות האמונה ימשיך לחלחל עמוק-עמוק בנפשו ובתודעתו ועתיד לחרסם גם ב"קיום הפרקטי". כיצד ניתן לצפות ש"נפש חצויה" תחזר אחר קיום דקדוקי מצוות. עיין גם ביקורתו הקשה של הראי"ה על שיטתו של מנדלסון בימאמרי הראיה, עמ' 42.

לה "יהדות" גם אם היא מתיימרת להיות כזאת. בעבר, היו דיונים בין חכמי ישראל על היקף העיקרים של תורת ישראל, מספרם ותוקפם. אבל, היה מוסכם שיש "עיקר", שיש עיקרון מחייב! בתיאוריה זו אין כל עיקר, אין ולא כלום חוץ מהאדם הקובע והמחליט האם "לברוא" עיקרים ולאמצם, או לדחותם.

מנין נובעת תיאוריה זו החותרת להעניק לגיטימציה לחילוניות? נדמה שיש לה שני שורשים. השורש הראשון: תורת הסובלנות הרדיקאלית שכבשה בסערה חוגים אחדים בשולי המחנה הדתי. קיימות רמות שונות במשנת הסובלנות. החל מהימנעות מפגיעה פיזית בבר-פלוגתא רעיוני ומכפיית דיעות על הזולת, דרך הכרה בזכותו של הזולת לדבוק באמונותיו הפסולות והנפסדות, וכלה בסובלנות הרדיקאלית, שדורשת להכיר בלגיטימיות של אמונותיו של הזולת. הסובלנות בנוסח הקיצוני שלה הפכה אצל אחדים לעיקר העיקרים, לערך מוחלט ומיוחס, העומד מעל כל ערך אחר, ובכלל זה גם מעל לתורה. מי שדבק בסובלנות הקיצונית ומעמיד אותה מעל התורה, נדרש ללוליינות פילוסופית כדי ליישב את התורה עם הסובלנות²². התוצר הוא התיאוריה הכפרנית הנ"ל שמעקרת את התורה ממשמעותה האמיתית.

השורש השני הוא הרוח הפוסט-מודרנית שכבשה לה גם כן חלקה נכבדת בשולי המחנה הדתי. יש שאימצו לעצמם כעיקרון המנחה את הסיסמה "כל אדם והנרטיב שלו", ומבקשים להחילו גם על הדתיות והחילוניות. כל אדם והנרטיב שלו - אחד בוחר בנרטיב דתי, ואחר בנרטיב חילוני²³.

התיאוריה הפוסט-מודרנית כופרת באמיתות מוחלטות. היא כופרת בהנחה שקיימים עיקרים, היא כופרת בבסיס האמונה היהודית לדורותיה שיש אמיתות מוחלטות. למרות שהשקפת העולם הפוסט-מודרנית היא אנטייתזה לתורה, יש המבקשים לכפות אותה על התורה. התוצר

22. ראה 'עיון', מד, ניסן תשנ"ה, עמ' 175-200. עיין במיוחד בעמודים האחרונים של המאמר. המחבר פורש שם את התיאוריה שהוזכרה כאן. הוא מצהיר על נאמנותו לקהילה המערבית, שמכוחה הוא מחוייב לפלורליזם. המחבר ער לכך שהצעתו מחוללת מהפכה מושגית חריפה, אבל הוא לא נרתע מכך, בהסתמכו על תקדימים ביהדות: למשל, המהפכה המושגית שחולל הרמב"ם!

למותר לציין שההסתמכות על התקדים של הרמב"ם גובלת בחוצפה ובעזות מצח. אבל גם לגופו של ענין ההבחנה בין המהפכות זועקת: הרמב"ם חולל מהפכה רוחנית, אך דוקא הוא אשר עיגן את האמונה היהודית בעיקרים מוצקים. הרמב"ם גדר את האמונה היהודית, הקיף אותה בחומה בצורה, והעמיק את התהום הפעורה בינה לבין ההשקפות הפילוסופיות האחרות. לעומתו, בעלי התיאוריה האחרונה, מחריבים את ערכה המוחלט של האמונה היהודית, מפוררים את עיקריה, ומעמידים על גביה ערכים מערביים! היש להשוות בינה לבין המהפכה של הרמב"ם?!

23. לדוגמה ראה 'פתח לציונות דתית אחרת' בחוברת 'דברים', עין צורים תשנ"ט, עמ' 95 ואילך. המאמר מתאר בפרוטרוט את התיזה הנ"ל ומבליט את התאמתה לפוסט-מודרניזם.

הוא ביטול מהותה של התורה, תחת מסווה של הצהרת נאמנות לתורה. נוסף על פגמיה האמוניים של דרך זו, מרובים הם פגמיה גם בתחום המעשי: א. היא מחלישה את המוטיבציה לקיים מצוות ולהקפיד על דקדוקיהן²⁴. ב. הדוגלים בתיאוריה זו מושכים את ידיהם מכל ניסיון להחזיר את הזולת בתשובה ולקרר את הרחוקים אל אביהם שבשמים. רבים מהם אפילו פוסלים ודוחים על הסף כל ניסיון כזה. לכל היותר, הם מגלים התעניינות בהפצת ידע תיאורטי מתחום היהדות כמרכיב תרבותי בעיצוב החברה הישראלית, מתוך הקפדה להסיר ממנו כל נימה מחייבת. את מלאכת ההחזרה בתשובה הם מותירים בשמחה לגופים אחרים, שפועלים בתחום זה במרץ ונוחלים הצלחות לא מבוטלות. הם לא יטריחו את עצמם למנוע, או לפחות למחות על חילול שבת או פגיעה בצניעות, לא רק מטעמים טקטיים, אלא בגלל סובלנותם הרדיקאלית. החזון של "ממלכת כהנים וגוי קדוש" הוא חזון אוטופי, שאינו בר-מימוש, ועל כן איננו מחייב השתדלות כלשהי כדי לקרב את מימושו.

ה. פסילת החילוניות

בניגוד לתיאוריה הנ"ל, מעולם לא העניקו חכמי ישראל לגיטימציה לחילוניות. הם לימדו זכות על ה"חילוניים", אבל לא הכירו בחילוניות כהשקפה לגיטימית. שורשו של הסירוב להכיר בלגיטימיות של החילוניות מונח כבר בחובה ההלכתית לשנוא את העבירה. כפי שנתבאר בתחילת המאמר, היחס כלפי העבריין הוא מורכב - אהבה ושנאה. אהבה - כשם שנצטוונו לאהוב כל אחד מישראל. שנאה - כלפי מעשה העבירה. עיקר תוכנה של שנאה זו, שהיא שנאה "בלתי גמורה", הוא שלילה מוחלטת של הלגיטימיות של מעשה העבירה. הדברים אמורים ביחס למעשה עבירה בודד, על אחת כמה וכמה כלפי אידיאולוגיה של כפירה. המעיין בכתבי הראי"ה זצ"ל, יגלה בנקל שלמרות "עבודת הסנגוריא" העניפה שלו על הדור, הוא לא ויתר על פסילה עקרונית וחריפה של החילוניות כהשקפת עולם וכאורח חיים. לדוגמא כותב הרב:

הכופר שאין לו קישור בענין האלהי, אין לו באמת צורת אדם, ואין מגמת חייו חיים של אדם כלל. כל הרגשותיו הן רק בהמיות, ואפילו אם יהיה איש מלא דעה וחכמה, ומלא מוסר ויושר כפי הנראה, אין זה כי אם כמו בהמה מלומדת ובעלת תרבות, אבל רוח האדם בכל עומק הווייתו, איננו נופח כי אם עם הקישור אל הענין האלהי העליון.

(ישמונה קבצים' א, שכז).

²⁴. עיין לעיל הערה 21.

אדם אובד הוא הכופר, חייו אינם חיים. כיון שאין אידיאל במציאות הכללית לפי מעמדו הנפשי, שוב אין אפשרות לזיק של אידיאליות פנימית אמיתית שתהיה מושרשת בקרבו, וחיים בלא אידיאל מושרש בעומקם הרי הם גרועים מחיי בהמה. (ימידות הראיה עמ' קד).

הכפירה האפיקוריית היא מוות... **שונאים** אנו את האפיקורסות הכפירית... מפני מיעוט החיים שבה, מפני המוות השרוי בתוכה, מפני שאנו מכירים את כל תנועותיה והעוויותיה, שהנן רק תנועות של פגרים מתים.

(ישמונה קבצים' ו, רז-רח).

הרב לא ניהל "דו-שיח בגובה העיניים" עם החילוניות, הוא לא התייחס אליה כשווה בין שווים, אלא פסל אותה לחלוטין, בצורה חד-משמעית. הרב אפילו השתמש במונח "שנאה" כלפיה. הרב לא ויתר על השנאה כלפי הרשעות והאפיקורסות, אלא לימד למתק אותה באהבה. לימוד הזכות איננו מבטל את הצורך בקורטוב של שנאה, מפני שהשנאה ממלאת תפקיד חיוני בשמירה על טהרת האהבה. השנאה מאזנת את האהבה:

מי שחסר לו החוש של שנאת הרשעים, יוכלו התכונות המעשים והדיעות הרעות להידבק בו ולפגמו. ואף על פי שעל ידי גודל מיתוק של חסד הולך האור ונזרח גם על הרשעים, מכל מקום ראוי לאחוז במידה ידועה של גבורה, שהיא מכרת בשנאה פנימית לרשעים גדולים, מרימי יד בתורה.

(ימוסר הקודש' עמ' שלד)

מרבית לימוד הזכות של הרב הופנה כלפי האדם החילוני ולא כלפי החילוניות. לימוד הזכות שלו מושתת על חשיפת המרכיבים הבלתי חילוניים שטמונים באדם החילוני. גם בכתבים שבהם הרב מלמד זכות על החילוניות, הרי זה רק מפני שהרב סבור שבתוך משנת החילוניות מסתתרות נקודות אחדות של אמונה. לדוגמא: בהמשך לדבריו החריפים (שהובאו לעיל) על הכופר שאין לו צורת אדם כלל מפני שאין לו קישור אל הענין האלוקי, כותב הרב:

אמנם כל מה שהדעה האנושית מתבכרת, כך מתמעטת הכפירה המוחלטת וכוחה תשש. על כן ישנם הרבה אפיקורסים, שהם כופרים לפי המדה של ההלכה, אבל כשנבין לחקר נפשם, **נמצא בהם קישור לתוכן האלהי בצורה נעלמה**. ומטעם זה רבה היא מאד הנטייה כלפי זכות וחסד בדורותינו, אפילו לאלה הכופרים המוחלטים. (ישמונה קבצים' א, שכז).

לימוד הזכות "אפילו לאלה הכופרים המוחלטים" מבוסס על הטענה שכפירתם איננה מלאה

ואיננה עמוקה. בתוך תוכם מסתתר "קישור לתוכן האלוקי", כלומר, זיקה נפשית לאלוקים. החילוניות היא מוות, אבל האדם החילוני איננו דבק בחילוניות גמורה. נרחיב על כך בהמשך.

ו. לימוד הזכות במשנתו של הראי"ה קוק

נשוב אל טענת המבקרים החדשים. הכינוי "תינוק שנשבה" שהציבור הדתי מדביק בצורה גורפת על החברה החילונית פוגע ומתנשא. הוא אמנם משחרר את החברה החילונית מאחריות למעשיה הרעים, אבל הוא מותיר אותה ללא כלום. "תינוק שנשבה" הוא דף חלק, נטול רע, אך באותה מידה גם נטול טוב.

נלעני"ד שאין להתעלם מטענה זו. לפני שנה-שנתיים, שודר בכלי התקשורת הממלכתיים, במהלך תוכנית העוסקת בענייני חדשות, קטע מדרשה שנשא איש ציבור דתי, שבה הוא קרא לרחם על החברה החילונית מפני שהיא "תינוק שנשבה". הסגנון היה בוטה. באותה שעה, הדברים צרמו באוזני.

כפי שכבר צוין, מרן הרב זצ"ל לא כינה אף פעם את החברה החילונית בכינוי "תינוק שנשבה". ולא בכדי הוא. לימוד הזכות של הרב לא נועד רק לשחרר את החברה החילונית מאחריותה לכפירה, ולפטור את הכופרים מחומרת הדינים כלפיהם, אלא נועד גם לגלות את החיוב התורני שבחברה החילונית על אף חילוניותה. זהו עומק "עבודת הסניגוריא" של הרב, שהיא "מקצוע גדול בתורה וחכמה עמוקה ורחבה, רבת הענפים, שכולם צומחים ויונקים מלשד טל אור תורת חסד".

גם באיגרת (איגרות ח"א עמ' קעא) שבה הרב כותב על הצעירים שנשחפו בזרם הזמן ש"הם אנוסים גמורים, וחלילה לנו לדון אונס כרצון", מוסיף הרב ש"הנשמה הפנימית של קדושת ישראל מסתתרת בקרב לבבם בכמה מידות טובות הנמצאות בהם, וכל מה שיכלה הרשעה לתפוס אותם בלבם, הוא גם כן מצד נטייתם לטוב ולחסד".

בכתבי הרב מסתמנים שלושה יסודות רוחניים מרכזיים שעליהם בנוי לימוד הזכות על הדור. לשלושתם אין אפילו קירבה קלושה למתן לגיטימיות לחילוניות. נפתח בסקירת שלושת היסודות, נברר את הזיקה ביניהם, ונסיים בבירור תוקפם ההלכתי.

שלושת היסודות הם: גילוי הזכויות, איכותה של הכפירה, הסגולה הפנימית.

(א) גילוי הזכויות

עבודת הסניגוריא של הרב עסקה בגילוי זכויות הדור, כגון: הציונות, ההתעוררות הלאומית, בנין הארץ, הדאגה עבור כלל ישראל, החלוציות, רגשי החסד, הנטייה ליושר ולצדק. כל אלו הוגדרו על ידי הרב כזכויות על פי קנה מידה תורני.

הסבר: בדרך כלל, מלאכת לימוד הזכות על הזולת כוללת: א. סקירה מדוקדקת של מכלול

אישיותו - כלל העשייה שלו וכלל מידותיו ותכונותיו ("הוי דן את כל האדם לכף זכות"). "כל האדם" = מתוך מבט כללי על האדם) ב. פרשנות כוונותיו של הזולת. גם ביחס לדור, סקר הרב את כלל מפעליו, נטיותיו ותנועותיו וחשף את זכויותיו הרבות. עיקר חידושו של הרב - והוא עיקר עבודת הסנגוריא שלו - הוא בהרחבת מושג ה"זכות". מהי זכות על פי קנה מידה תורני? האם הציונות מוגדרת כ"זכות" על פי קנה מידה תורני? האם השאיפה לבנות חברה צודקת ושוויונית היא זכות? האם הלאומיות היא זכות? האם החלוציות היא זכות? האם השיבה לעבודת האדמה היא זכות? האם בנין החול הוא זכות? התשובה לשאלות אלו היא עיונית. היא נגזרת מביורור תורני טהור. הרב הרחיב את המבט התורני עד שהקיף תחומים חדשים. כך הפכו הציונות וההתעוררות הלאומית לחלק מהתורה. אין בכך שום ויתור להשקפות חיצוניות, ולא קצהו של מתן לגיטימציה להשקפות הנוגדות את רוח התורה. לימוד הזכות נשאר בתוך המסגרת התורנית ואיננו פורץ אותה. הרב גם דרש את כוונות הדור לטובה. חלק מהמעשים השליליים של הדור מונעים על ידי כוונות טובות. "הם גורמים לנו צער בדעותיהם וענייני הריסה שלהם, בשביל מטרות טובות לפי דעתם"²⁵.

ברוח דעתו, לימד הרב זכות גם על מהלכים היסטוריים שנראו נוגדים את הכיוון הרצוי של תיקון עולם במלכות שדי: התעצמותה של הכפירה, החוצפה שהתגברה בקרב בני הדור, הצימאון לחופש. ביאר הרב שכל אלו ממלאים תפקידים חשובים בזיכוד האמונה ובשכלולה. תפקידים העיקרי: ביקורת לשם שכלול והעמקה. החופש - לשם פריצת טבעת החנק של השמרנות היתירה, הקופאת על שמריה. החוצפה - לשם סילוק הפחד ומורד הלב, ולהגברת העוז והגבורה הרוחנית והגשמית. שכחת ה' - לשם שחרור האמונה הדתית מהסגנון של "מצות אנשים מלומדה", ועל מנת לעורר עומק אמוני יותר גדול.

(ב) איכותה של הכפירה

כאמור לעיל, טוען הרב ש"כל מה שהדעה האנושית מתבכרת, כך מתמעטת הכפירה המוחלטת וכוחה תשש". ביתר בהירות והרחבה, כותב הרב:

²⁵ "כשאנו מתבוננים על האגדה האומרת, מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים... אנו חודרים לעומק החדש, שאין לנו להיסחף בזרם של שנאה גם על האויב ביותר נורא. ומזה אנו דנים דין קל וחומר לאותם שהם גורמים לנו צער בדעותיהם וענייני הריסה שלהם, בשביל מטרות טובות לפי דעתם, וקל וחומר כשהמטרות הטובות הן יוצאות מן הכח אל הפועל ועושות דברים טובים ומתוקנים. אף על פי שעם הטוב יש בו גם כן רע וקלקול, אין הרע מבטל את הטוב" (ימוסר הקודש' עמ' שכו).

בזמן הקרוב לגאולה אין כח לקליפה להמציא אמונות רעות, כי אם להקליש ח"ו את אור האמונה בלב החלשים. וחלישות זו, אע"פ שהנלכדים בה חושבים שהיא כפירה, והם כמו נתפסים ברשת באין דרך הצלה, אין לה שום ערך ומציאות כלל כי אם חסרון הסברה והארת השכל והרגש.

(איגרות הראיה' ח"א עמ' שסט)

הבחנה זו בין הכפירה החדשה לכפירה הקדומה שונה בתכלית השינוי מהנימוק של "תינוק שנשבה". על פי הנימוק של "תינוק שנשבה" אין כל הבדל בין איכות הכפירה של הכופר שמוגדר כ"תינוק שנשבה" לזו של הכופר הגמור. כפירתם זהה ושקולה. ההבדל ביניהם הוא בשאלת הנשיאה באחריות לכפירתם: הכופר שאיננו תינוק שנשבה אחראי על כפירתו ומתחייב עליה, ואילו הכופר שהוא תינוק שנשבה, אינו אחראי לכפירתו ופטור עליה. אבל לפי הרב, ישנו הבדל איכותי בטיב הכפירה בין כפירתם של בני דורנו לבין כפירתם של האפיקורסים של דורות עברו. בימינו הכפירה המוחלטת מתמעטת (הרב מציין פעמים רבות שהקלקול של המינות חמור מהקלקול של הכפירה. ואכמ"ל). גלוי לכל שגם נימוק זה איננו מעניק כל לגיטימציה לכפירה.

(ג) הסגולה הנשמטית

על בסיס דברי התיקוני זוהר, מבחין הרב (באיגרת תקנה) בין "רוב הדורות" לבין הדור של "עקבתא דמשיחא". וז"ל:

המינים והכופרים על פי רוב איבדו גם את הסגולה הפנימית, ומידה זו נוהגת ברוב הדורות, אבל דור של עקבא דמשיחא הם יוצאים מכלל זה, שהם כדברי תיקוני זוהר 'טוב מלגאו וביש מלברי'. והם 'חמורו של משיח' שנאמר עליו 'עני ורוכב על חמור', והכונה: כמו חמור, שמבחוץ יש בו שני סימני טומאה... ומכל מקום יש בו בפנימיותו ענין קדושה גם כן, שהרי הוא קדוש בבכורה... וכן הן הנשמות של אותם שהסגולה הישראלית לבדה מתגלה בהם בעקבא דמשיחא, ולהם יש תרופה, אף על פי שיש בהם סרחון גדול, וחושך רב וכבד מאד.

לימוד זכות זה איננו תלוי באופן התנהגותו של הדור, בזכויות שהוא רכש מכוח מעשיו והשתדלותו (יסוד א), או בהפחתת חומרתה של הכפירה (יסוד ב), אלא ביסוד פנימי ועצמותי לדור. הוא איננו תלוי במעשיו של הדור אלא בבחינה סגולית שהיא "מלגאו". כמובן, מעשים

26. 'המחשבות', 'עקבי הצאן' עמ' ככד.

מסוימים עשויים לגלות את ה"מלגאו" ולתת לו ביטוי. אבל גם כאשר אין מעשים אשר יעידו עליו, לא פקע תוקפו של ה"מלגאו". "אין הדבר תלוי על פי הצדק שבפועל... כי אם על פי כשרון הצדק הגנוז בכוח בכלל האומה"²⁶.

בכתבי הרב, לרוב, מופיעים שלושת היסודות ביחד, מעורים זה בזה, ללמדנו שקיים קשר הדוק ביניהם. היסוד השלישי הוא הבסיסי ביותר, והוא מחובר ליסוד השני, ומהם נגזר הראשון. ה"סגולה הפנימית" (או "הנשמה הפנימית של קדושת ישראל") הטמונה בדור של עקבא דמשיחא איננה מאפשרת לכפירה גמורה להיאחז בדור. ה"סגולה הפנימית" באה לידי ביטוי ב"מידות הטובות של בני הדור", ב"מחשבות של יושר וצדק", "אור הסגולה מאיר בהם, ועל כן הם מחבבים מאוד את כללות ישראל וחושקים בארץ ישראל, ובכמה דברים טובים ויקרים מהמידות שהם באים מסגולת ישראל בטבע נפשם הם מצוינים בהם" (איגרות, ח"ב עמ' קפז). "הרע שבהם איננו כי אם חיזוני ובתוכיות הנשמה הכל טוב וקדוש. על כן הם מתעוררים לכמה מחשבות של יושר וצדק, אע"פ שהם תועים בדרכם ולא זו הדרך ולא זו העיר, מכל מקום הרבה מהם דבקים באומה בכללה ומתפארים בשם ישראל, אע"פ שאינם יודעים בעצמם מפני מה ולמה".

טועים אלו שמייחסים את לימוד הזכות של הרב להתלהבותו מהעשייה הציונית החלוצית או הסוציאליסטית. לימוד הזכות של הרב מתחיל ברבדים העמוקים והנסתרים של נפש הדור.

הרב נשאל על כך על ידי ר' הלל צייטלין הי"ד. בשנת תרפ"ה, בעת שביקר ר' הלל צייטלין בארץ, הוא ראיין את הרב על השקפת עולמו²⁷. הוא הקשה על הרב: "בהדי כבשי דרחמנא למה לך?", כיצד תומך הרב את יסודי השקפת עולמו על רבדים נסתרים של נפשות הדור? השיב לו הרב: "דוקא יכבשי דרחמנא... אין עתה שנים ככל השנים שקדמו להן". יש הטוענים: הוקרת אדם בגלל סגולתו הישראלית, שהיא עושר פנימי מולד, אשר איננו תלוי בהשתדלותו של האדם ובמאמציו, איננה הוקרה אמיתית. קיומה של הסגולה הישראלית מאפשרת לימוד זכות, אבל האם היא גם עשויה לעורר הוקרה? תשובת הרב היא שהסגולה איננה מסתגרת רק ב"מלגאו", היא פורצת החוצה, היא מתגלה במידות ומחוללת מעשים בעלי ערך.

מכאן האופטימיות הגדולה של הרב ביחס לעתידו הרוחני של הדור, ומכאן תקוותו האיתנה לשינוי מצבו האמוני של הדור ולחזרתו בתשובה. "להם יש תרופה" (איגרות, ח"ב עמ' קפח), "סופם לחזור למוטב, והם שבי פשע ביעקב ואליהם יבוא לציון גואל. על כן עלינו להיות

27. 'ספרן של יחידים', עמ' 239.

בטוחים בחסדי השי"ת, הזוכר חסדי אבות להביא גאולה לבני בנים, שכל בנינו, אפילו הנדחים והאובדים לפי מראית-עין, יהיו למודי ד', והכתוב אומר: 'ובמרחקים יזכרוננו וחיו את בניהם ושבנו' (שם, ח"א עמ' שסט), 'יהיו מוכנים לתשובה ולהטבה' (שם, עמ' קע), 'וסוף כל המורדים והפושעים לשוב בתשובה שלמה מתוך אהבה ושמחה' (שם, עמ' שמח).

הכפירה איננה תופעת קבע, היא מצב זמני. דור "עקבא דמשיחא" איננו דור אחד, בלבד אלא שרשרת של דורות. על כן ייתכן שיחלפו דורות רבים עד שהכפירה תעבור מן העולם, אבל הזמניות היא חלק ממהותה. מכאן גם המוטיבציה לשנות את המצב, לחולל מהפך רוחני בדור, לעורר בו את נשמתו הישראלית הרדומה ולפעול למען החזרת הרחוקים בתשובה. לפי משנת הרב, אין מביטים על החילוניות מתוך תחושת חוסר אונים, אין מקבלים אותה כעובדה מוגמרת, אלא עמלים לקרב את הדור לאביו שבשמים, לאחר עריכת דיאגנוזה מדוקדקת של מחלת הדור (במתכונת מאמר "הדור") ואיתור דרכי רפואתו.

סיכום: הדור איננו "תינוק שנשבה", בבחינת דף חלק נטול רע אך באותה מידה גם נטול טוב. הדור הוא עשיר מאוד ברובד של ה"מלגאו". עושר זה מקרין לעיתים גם כלפי חוץ, ומגדיל את העושר של הדור. על כן משנת הרב איננה מטיפה להתנשאות כלפי הדור, ואף איננה משתמשת בטרמינולוגיה של התנשאות כלפי הדור. יחד עם זה היא איננה מכירה בלגיטימיות של החילוניות.

ז. מימד הלכתי

שלושת היסודות של לימוד הזכות של הרב זצ"ל - גילוי הזכויות, איכותה של הכפירה, והסגולה הפנימית - מעצבים את ההתייחסות הרוחנית כלפי בני דורנו המגדירים את עצמם כחילוניים. אך נשאלת השאלה, כיצד יסודות אלו מתיישבים עם גדרי ההלכה החמורים ביחס למינים ולאפיקורסים? האם ההלכה מתחשבת בשלושת הנימוקים הנ"ל? בפיסקה אחת (שצוטטה לעיל) מעיר הרב על קיומה של הבחנה בין "מידת ההלכה" לבין "הנטייה כלפי זכות וחסד", וזה לשונו:

כל מה שהדעה האנושית מתבכרת, כך מתמעטת הכפירה המוחלטת וכוחה תשש. על כן ישנם הרבה אפיקורסים, שהם כופרים **לפי המדה של ההלכה**, אבל כשנבין לחקר נפשם, נמצא בהם קישור לתוכן האלהי בצורה נעלמה. ומטעם זה רבה היא מאד **הנטייה כלפי זכות וחסד** בדורותינו, אפילו לאלה הכופרים המוחלטים.

(ישמונה קבצים א, שכו)

"המידה של ההלכה" נגזרת מהתנהגותו המעשית של האדם ומאמונתו בפועל. על פי קנה מידה זה, הכופר המוחלט מוגדר כאפיקורס. "הנטייה כלפי זכות חסד" נובעת מירידה לנבכי

הנפש של הכופר, החושפת את הקשר הנעלם שלו לאלוקים. בפנינו שני מבטים: אחד פנימי (בבחינת "כבשי דרחמנא") ואחד חיצוני. על פי איזה מבט נקבעת שורת ההלכה? לכאורה, על פי המבט החיצוני. אולם הרב חידש שהיחס ההלכתי כלפי האפיקורס נגזר מהמימד הפנימי:

על אותם שכבר אבדו גם את הסגולה הפנימית שלהם לגמרי, אמר דוד המלך ע"ה: "הלא משנאיך ד' אשנא", ובדרך כללות מסרו לנו חז"ל סימנין על זה. והמינים והכופרים על פי רוב אבדו גם את הסגולה הפנימית, ומדה זו נוהגת ברוב הדורות, אבל דור של עקבא דמשיחא הם יוצאים מכלל זה, שהם כדברי תקוני זוהר "טוב מלגאו וביש מלבר".

(איגרות הראיה' ח"ב עמ' קפח).

הרב קובע שבכל הדורות נבע היחס כלפי האפיקורס מהמימד הפנימי. ההלכה מחייבת להרחיק רק את מי שאיבד את סגולתו הישראלית הפנימית. היחס הקשה כלפי המין והאפיקורס וכלפי המומר אינו תגובה להתנהגותו הקלוקלת, אלא נעוץ באובדן סגולתו הישראלית. אך כיצד נדע מי איבד את סגולתו הפנימית? משיב הרב: חז"ל מסרו לנו סימנים על זה, כלומר, חז"ל מסרו לנו רשימה של סימנים חיצוניים המעידים על הרס הפנימיות. הסימנים הם ההגדרות ההלכתיות של המין והאפיקורס. מחדש הרב: סימנים אלו שהיו תקפים ברוב הדורות - כבר אינם תקפים בימינו, מפני שבימינו הם אינם מעידים על אובדן הסגולה הפנימית. בדור שהוא "טוב מלגאו וביש מלבר" סימנים חיצוניים אינם מלמדים על הפנימיות של האדם. האפיקורס בימינו לא איבד את סגולתו, ועל כן גם היחס ההלכתי כלפיו שונה.

יש נימוק הלכתי נוסף המוזכר בדברי הרב, שאיננו קשור ללימוד זכות.

כל השנאות כולן וחומרי דיניהן הנם נאמרים רק במי שכבר ברי לנו שקיימנו בו מצות תוכחה. וכאשר אין לנו בדור הזה ולא בכמה דורות שלפנינו... מי שידע להוכיח, על כן כל ההלכות הנוטות לרוגז ושנאת אחים נעשות הן כפרשת בן סורר ומורה, עיר הנידחת ובית המנוגע, למ"ד לא היו ולא עתידין להיות, ונכתבו משום דרוש וקבל שכר.

(איגרות הראיה', ח"א עמ' שה)

הרב קובע שכל חומרי הדינין, וכל ההלכות הנוטות לשנאה, מותנים בקיום מצות תוכחה. בהעדר תוכחה, אין להפעיל אותם כלפי העבריינים. הרב מוסיף שבימינו הן בבחינת "דרוש וקבל שכר". מהי כוונתו?

בהמשך דבריו שם מפרש הרב את כוונתו:

השכר של הדרישה גדול הוא מאד, כי הוא המלח המעמיד צביון הטוב על ידי תגבורת שנאת הרע בכל ענפיו. וכיון שעשה באורח לימודי את פעולתו, איננו מניח בפועל לרשע משחית להשתרש כלל ועיקר.

בפנינו ביטוי נוסף לדרכו של הרב ביחס לחילוניות: אין ללימוד הזכות ולביטול "חומרי הדינין" שום מימד של מתן לגיטימציה. הרב מבחין בין שנאה בעלת אופי חברתי, לבין שנאה "לימודית". בהעדר תוכחה איננו רשאים לעורר שנאה חברתית כלפי הרשע, העלולה לפורר את המרקם החברתי. אבל מנגד, אנו חייבים לעורר שנאה עיונית (= "דרוש וקבל שכר" = "אורח לימודי") כלפי הרע. שנאה זו היא מחסום בפני גלישה איטית אל ההכרה בלגיטימיות של החילוניות כהשקפת עולם. לגיטימציה של החילוניות תתרום להנצחתה, ולעומתה שנאה כלפיה תמנע את השתרשותה.

