בין חב"ד לציונות הדתית:
תגובת הרב יצחק גינזבורג וחוגו להתנתקות

חנה ריקלין נתן

מבוא

ההתנתקות מחבל גוש קטיף וצפון השומרון (תשס"ה, 2005) נחקקה בתודעה הישראלית כאירוע מכונן ושנוי במחלוקת. עוצמת ההתנגדות להתנתקות בציונות הדתית הייתה חזקה וכמוה תחושת השבר שבאה בעקבותיה.[1] מבין הגורמים למשבר זה היו הוויתור על חזון ארץ ישראל השלמה, תחושת הבגידה במסירותם של המתיישבים, העובדה כי הנסיגה לא גובתה בהסכם כלשהו, המחלוקת הפנימית בציונות הדתית לגבי התגובה הנכונה ודרכי המאבק, ועוד. כל אלו איימו על המשך תוקפו של החזון הציוני הדתי הרואה במדינת ישראל ערך מקודש וראשית צמיחת הגאולה, ועל שלמותה של הציונות הדתית עצמה, שהשסעים שבתוכה העמיקו.

במאמרי בקובץ הציונות הדתית א סקרתי את תגובת חוג תלמידי הרב צבי יהודה הכהן קוק (להלן: הרצי"ה) להתנתקות. עמדתי על היקפו ומשמעותו של משבר ההתנתקות עבור הציונות הדתית. ההתנתקות כאירוע מכונן דרשה בירור תאולוגי נוקב באשר לאושיות המחשבה הציונית־הדתית. כל אחד מפלגי הרבנות הציונית הדתית התייחס להתנתקות באופן מובחן. התמודדות זו נבעה ממקורות היניקה שלו, מערכיו המרכזיים, מתפיסת הגאולה שלו ועוד. מובן אפוא שההתנתקות העמיקה וחידדה את ייחודיותו של כל אחד מפַּלגי הרבנות ואף דרשה ממנו ארגון והגדרה מחודשים. במאמר זה אעסוק בתגובת הרב גינזבורג להתנתקות.

המשברים שעברו על הציונות הדתית מאז פטירתו של הרצי"ה – הנסיגה מסיני,

1 מאמר זה הוא חלק מעבודת דוקטור 'תגובת הרבנים הציונים להתנתקות' שכתבתי במסגרת לימודיי באוניברסיטת בר־אילן בהנחייתו של פרופ' דב שוורץ.

[מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כו (תשפ"א), עמ' 367–426]

פינוי ימית, גילוי המחתרת היהודית והסכמי אוסלו – חידדו את ההבדלים בין הפלגים השונים בתוכה.[2] בקבוצות המנהיגות השונות בציונות הדתית אפשר לזהות קבוצה של רבנים ואידאולוגים אשר תגובתם היא הדרך הקיצונית ביותר להתמודדות עם התגברות החילון והוויתורים הטריטוריאליים. רבנים אלו הסירו את הילת הקדושה שאפפה את המדינה עד כה על פי תפיסת חוג הרצי"ה. הם קראו לשידוד מערכות וליצירת מלכות מתוקנת מהמסד ועד הטפחות.[3]

אישים בולטים בזרם זה היו יהודה עציון אשר פעל בהשראת ההוגה ופעיל הלח"י שבתאי בן דוב, הרב ישראל אריאל העומד בראש מכון המקדש, הרב ישראל אריאל מיצהר, הרב יצחק שפירא, הרב עודד כי טוב, הרב איתיאל גלעדי ועוד.[4] חלק מן הרבנים האלו חבר לרב יצחק גינזבורג, שכן המפגש איתו ענה כנראה על הצורך שלהם במיצוי והגשמת תורת הגאולה שעליה גדלו. מחד גיסא, מדובר ברב שיחסו לרעיון התחייה הלאומיות חיובי מאוד. מאידך גיסא הוא התגלה כבעל יכולת לתת מענה לאתגר מימוש משנת הרצי"ה אשר נדמה שהרלוונטיות שלה למציאות הולכת ופוחתת. היסודות החסידיים שבתורת הרב קוק בכלל, וקרבתו של הראי"ה לחב"ד בפרט,[5] בוודאי סייעו להתהוות חוג התלמידים בוגרי ישיבת מרכז הרב שהסתופפו בצילו של הרב גינזבורג. הם אלו שאף הפכו אותו להיות ראש ישיבת 'קבר יוסף' שהקימו בשכם באמצע שנות השמונים. כמו כן, ייתכן שהרב גינזבורג סיפק לרבנים שגדלו על ברכי תורת הראי"ה הגות שיטתית משיחית ומעודכנת בכלים קבליים וחסידיים. אני מניחה שהרב גינזבורג אף נתפס אצלם כממשיך עקרונות המופיעים כבר בתורת הראי"ה, כגון חשיבות לימוד הקבלה והתייחסות לרבדים הקיומיים בנפש

2 ד' שוורץ, הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידאולוגיה, ירושלים תשס"ג, עמ' 140–141. הרב יובל שרלו כורך את תהליך התפלגותה של הציונות הדתית בהבנת כובד המשמעות של החיבור בין תורת הראי"ה לבין הציונות הדתית – תנועת המזרחי. לדעתו, משעמדו השותפים בציונות הדתית על מלוא משמעותו של החיבור ועל המחירים שנדרשו מהם, שאלת הפילוג הייתה רק שאלה של זמן. י' שרלו, 'האליטות הדתיות־לאומיות החדשות', א' בן רפאל, י' שטרנברג ואחרים (עורכים), אליטות חדשות בישראל, ירושלים תשס"ז, עמ' 334–354.

3 מ' ענברי, 'פוסט ציונות במחנה הדתי לאומי: המקרה של תנועת "מנהיגות יהודית"', תרבות דמוקרטית 11 (תשס"ח), עמ' 117–150; וכן הנ"ל, פונדמנטליזם יהודי והר הבית, ירושלים תשס"ח, בעיקר עמודים 68–112, 156–187.

4 על הרב גינזבורג והקמת החוג שהתהווה סביבו ראו י' שלג, הדתיים החדשים, ירושלים 2000, עמ' 257–260; ענברי, פונדמנטליזם יהודי (לעיל הערה 3), עמ' 156–187.

5 על קרבתו של הראי"ה לחב"ד ראו צ' ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים תשל"ד, עמ' 61; ת' רוס, 'מושג האלוהות של הרב קוק', דעת 8 (תשמ"ב) , עמ' 128־109; ד' שוורץ, מחשבת חב"ד מראשית ועד אחרית, רמת גן תשע"א, עמ' 357–358, וביבליוגרפיה נוספת שם, הערה 5.

האדם.[6] הרצי"ה הצניע וסייג מאוד יסודות אלו בתורת אביו.[7] מי שחש בחסרונם בהגות של הציונות הדתית, יכול לקבל מענה בתורתו הרעננה של הרב גינזבורג.

במאמר זה אתייחס בעיקר למשנתו של הרב גינזבורג אשר קנתה אחיזה בציונות הדתית באמצעות תלמידיו; משנה זו בלטה בחריפותה עוד לפני ההתנתקות, וביתר תוקף אחריה. מטרת המאמר היא להציג את תגובת הרב גינזבורג להתנתקות מבחינת התייחסותו לשאלת התאודיציאה, תפיסתו ההיסטוריוסופית, קריאותיו הלכה למעשה לאופן ההתמודדות עם ההתנתקות, הכרעתו בנושא הסרבנות, ומסקנותיו לגבי היחס למדינת ישראל לאחר ההתנתקות. מנתונים אלו אני רוצה ללמוד על אופי הגותו של הרב גינזבורג ומובחנותה משורשיה החב"דיים מצד אחד, ומהגות הראי"ה שאיתה היא מתכתבת, מצד אחר. אני רוצה לטעון כי משנת הרב גינזבורג היא מזיגה ייחודית של רעיונות משיחיים של שני זרמים אלו. באותה נשימה יש לומר כי משנה זו חסרה את מערכת האיזון המשיחי של תנועת חב"ד מימי האדמו"ר האחרון ושל תלמידי הרצי"ה אשר ממשים את חזונו המשיחי של הרב קוק. משום כך היא הופכת לתנועה משיחית תוססת ביותר, אולי התוססת ביותר באורתודוקסיה היהודית בת זמננו.

נרחיב מעט על הרקע של הרב גינזבורג:[8] הרב יצחק גינזבורג נולד בארה"ב. כשהיה בן 14 הגיעה משפחתו לארץ במסגרת לימודי הדוקטורט של אביו, שעסק בשפה העברית. בשנה זו רכש הרב גינזבורג שליטה בשפה העברית והתקרב ליהדות, ועם שובו לארה"ב החל בתהליך של חזרה בתשובה והתקרב לעולם החסידות. הוא למד בפילדלפיה אצל אחיינו וחתנו של האדמו"ר, רבי איתמר מנדבורנה והרב מאיר אייזיקזון. הוא סיים תואר ראשון במתמטיקה ופילוסופיה בשיקגו, ותואר שני במתמטיקה בישיבה־אוניברסיטה בניו יורק. במסגרת לימודיו לתואר השני למד גם

6 ראו למשל ירון, משנתו של הרב קוק (לעיל הערה 5), עמ' 73–76; ב' איש שלום, הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב תש"ן, עמ' 128–136.

7 א' אברמוביץ', 'השליחות, המונופול והצנזורה – הרצי"ה קוק ועריכת כתבי הראי"ה', דעת 60 (תשס"ז), עמ' 121–152, בעיקר בעמ' 135–138.

8 שתי עבודות דוקטור נכתבו על הרב גינזבורג: י' הררי, 'מיסטיקה כרטוריקה משיחית בכתביו ופועלו של הרב יצחק גינזבורג', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2005; וכן ר' שגיא, 'סוד התיקון המשיחי בהגותו של הרב יצחק גינזבורג', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ט. הביוגרפיה של הרב גינזבורג מסתמכת על מחקרו של שגיא, שם, עמ' 3–5, וכן על שלג, הדתיים החדשים (לעיל הערה 4), עמ' 256–259, ועל ראיון עם הרב גינזבורג שהתפרסם לאחרונה: א' הלוי, 'כנהר שאינו פוסק', י"ז בתשרי תשע"ח, https://katzr.net/a1620a. גם ג'וליה שוורצמן מתארת את הביוגרפיה של הרב גינזבורג ואת השפעתה האפשרית על דעותיו בהמשך. ראו J. Shwartzmann, 'Rabby Yitzchak Ginsburgh and his Feminine Vision of the Messianic Age', *Journal of Modern Jewish Studies* 12 (2013), pp. 52–70

אצל הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק. בגיל עשרים עלה לארץ. הוא התקרב לחסידות סלונים בטבריה ולחסידות ברסלב, ולבסוף לחב"ד. הרב גינזבורג נשא את בתו של הרב משה סגל מכפר חב"ד.[9] הוא נסע לרב מנחם מנדל שניאורסון, זכה להתייחדות וקיבל הוראה להוציא את כתביו לאור. הרב גינזבורג מתגורר בכפר חב"ד. השמועות אומרות שזוהי הנחיית הרבי מלובביץ' (ר' מנחם מנדל שניאורסון, להלן גם רמ"מ או הרבי), שנועדה למנוע עצמאות מוגזמת של הרב גינזבורג, שנודע בכישרונו הרב, ביצירתיות ובתעוזה לחדש ולהורות ברבים את עמדותיו, אף שלעיתים הן אינן העמדות המקובלות בחב"ד.[10]

יש גיוון רב בדמויות שהרב גינזבורג קשור אליהן: הרב שלום ארוש ממנהיגי חסידות ברסלב, אשר דרכו לחזרה בתשובה החלה אצל הרב גינזבורג; ר' אשר פרוינד (מיוחס לחסידות קרלין); חמיו, ר' משה סגל – חב"דניק חבר לח"י; ד"ר דניאל שליט מחוגי הציונות הדתית, ועוד. גם דמותו ועיסוקיו ססגוניים. כאמור, הוא בעל תואר שני במתמטיקה, מנגן בפסנתר, עוסק בתורת הנפש, בבריאות הגוף ועוד. עד היום הוציא הרב גינזבורג יותר ממאה ועשרים ספרים בתחומים מגוונים, אך הקו השוזר את רובם הוא חיבור עולמות תוכן שונים לקבלה ולחסידות. הרב גינזבורג עמד בעין הסערה של כמה אירועים אשר נתנו במה לדעותיו הקיצוניות ואולי אף עיצבו אותן. ביניהם: תמיכתו בתלמידיו שהואשמו בפגיעה בפלסטינים; מעורבותו בתנועת 'חי וקיים' שהוקמה על ידי יהודה עציון; ותמיכתו בברוך גולדשטיין בחוברת 'ברוך הגבר' בשנת 1995. בעקבות דברי השבח למעשהו של ברוך גולדשטיין הוא אף נעצר.

מעמדו המרכזי בישיבת עוד יוסף חי חשף אותו למשברים הקשים שפקדו את הקבר עד כדי העתקת הישיבה בסופו של דבר ליצהר. בשנת 1997 חדרו מתפרעים ערבים למתחם קבר יוסף ושרפו אותו. שישה חיילים נהרגו באותו קרב. בשנת 2000 התרחש קרב קשה נוסף להגנת קבר יוסף מפני מחבלים. החייל מדחת יוסף נפצע,

9 הרב סגל נודע כמי שתקע בשופר בכותל בימי המנדט הבריטי, למרות האיסור לעשות כן. הרב גינזבורג מזכיר פריט ביוגרפי זה כשהוא רוצה להסביר את יחסו החם לרב קוק, שפעל להצלת חמיו מהכלא. ראו י' גינזבורג, 'עיקר וטפל בגאולת ישראל', אתר מלכות ישראל, האתר התורני של תלמידי הרב גינזבורג שליט"א, י"ג בתמוז תשמ"ה, http://malchuty.org/2010-05-09-11-53-57/357q.html. נראה שיש כאן יותר מאשר הכרת תודה משפחתית. יש להניח שליחס החם של חמיו ללאומיות היהודית ולרקע שלו כחבר בארגונים לאומיים קיצוניים, כגון ברית החשמונאים, ברית הבריונים והלח"י נודע מקום של כבוד בתפיסתו הלאומית של הרב גינזבורג וביחסו למקומה של מדינת ישראל בתהליך הגאולה, כפי שנראה בהמשך. ראו ד' תדהר, אנציקלופדיה לחלוצי היישוב ובוניו, יג, תל אביב 1963, עמ' 4,250.

10 על המחלוקת בתוך תנועת חב"ד סביב אישיותו של הרב גינזבורג, מדחייה ועד לקביעת ייעודו כמחליף של רמ"מ, ראו הררי, מיסטיקה (לעיל הערה 8), עמ' 72–74.

לא היה אפשר לחלצו ממתחם הקבר והוא מצא בו את מותו. לאחר אירוע זה פונתה הישיבה ליצהר. עמדותיו של הרב לגבי הצורך לנקום בערבים, דברי השבח כלפי ברוך גולדשטיין והוצאת חיבורו 'טיפול שורש: צו השעה',[11] גרמו למשטרה לפתוח נגדו בהליכי חקירה ומעצר, ובשנת 2003 הוגש נגדו כתב אישום. בין הנמשכים לרב גינזבורג מצויים חוזרים בתשובה בעלי רמה אינטלקטואלית גבוהה, נוער הגבעות, בוגרי מרכז הרב כגון הרבנים ישראל אריאל ויצחק שפירא. יאיר שלג[12] מציין את התקבלות הגותו של הרב גינזבורג גם בזרם המרכזי של הציונות הדתית, ויש לבחון עד כמה אמירה זו תקפה גם היום. הרב גינזבורג שומר על עצמאות במוסדות שהקים, כגון אגודת 'גל עיני', אתרי האינטרנט שלו, ומכון הלימוד לפסיכולוגיה יהודית, והם לא שייכים לתנועת חב"ד או לציונות הדתית.

עקרונות תאולוגיים שונים, כמו למשל אימננציה, הענקת משמעות משיחית ברמה כזאת או אחרת לציונות, וראיית החילון כתופעה זמנית, משותפים לרבנים בציונית הדתית.[13] לדעתי, אפשר לראות בהגות של הרב גינזבורג וחוגו הגות המערערת על יסודות אמונה אלו של הציונות הדתית. הרב גינזבורג מעולם לא היה ציוני דתי. יחסו למדינת ישראל לפני ההתנתקות היה אמביוולנטי וכלל אמון בהיותה שלב משלבי הגאולה אך גם הסתייגות רבה מחילוניותה. לאחר ההתנתקות נראה שהקו המרכזי ביחס למדינת ישראל הוא של ייאוש וניתוק, ללא יסוד מאזן של הערכה לפועלה או תקווה שהיא יכולה להשתנות ולהוסיף להיות חלק מתוכנית הגאולה. לגבי תלמידיו, רובם הזדהו עם הציונות הדתית, ומבחינה סוציולוגית עדיין הם נמנים איתה לכאורה. אך הם חולקים עם הרב גינזבורג את הייאוש ממקומה של מדינת ישראל כחלק מתהליך הגאולה. מוטי ענברי עמד על המורכבות שבהצגת הרב גינזבורג בזיקה למשבר הציוני הדתי שאירע עם ההתנתקות, אך החליט לכלול אותו תחת כותרת המאמר: 'התמודדות רבני הציונות הדתית המשיחית עם תכנית ההתנתקות',[14] כיוון ש'רבים מתומכיו באים משורות הציונות הדתית והנרטיב שלו הוא חלק מהשיח שלה'.[15] ובדומה לו, אני רואה את הזיקה ההדוקה והמשא ומתן שהרב

11 י' גינזבורג, צו השעה: טיפול שורש; עיונים בנושאים שהזמן־גרמא על פי פנימיות התורה, כפר חב"ד תשס"א.

12 שלג, הדתיים החדשים (לעיל הערה 4), עמ' 259–260.

13 ד' שוורץ, אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית, תל אביב תשנ"ו, עמ' 12.

14 מ' ענברי, 'התמודדות רבני הציונות הדתית המשיחית עם תכנית ההתנתקות: שלוש תגובות לחשש מפני כישלון נבואי', י' שלג (עורך), ממשגיח הכשרות לנהג הקטר? הציונות הדתית והחברה הישראלית, ירושלים 2019, עמ' 159–190.

15 שם, עמ' 159–160.

גינזבורג מנהל עם הציונות הדתית. אף לפני שהרב גינזבורג הצטרף לישיבת 'עוד יוסף חי', הוא היה שותף לאתוס ההתיישבות של הציונות הדתית, כפי שאפשר לראות למשל משותפותו במאבק הנסיגה מסיני, כשהעביר שיעורים בימית.

אי אפשר להתעלם מקיומן ומהבעתן של עמדות מיואשות מהציונות באגף הלאומי והדתי לפני חבירתו של הרב גינזבורג לציונות הדתית. כוונתי לרעיונותיו של שבתאי בן דב (להלן גם שב"ד) וממשיכו יהודה עציון.[16] יש להניח שהשפה שפיתח שב"ד במשנתו המגובשת אשר נערכה והוצאה לאור בידי עציון הייתה בוודאי פלטפורמה נוחה לקליטתם של רעיונותיו המהפכניים של הרב גינזבורג בציונות הדתית בשלב מאוחר יותר. בהמשך המאמר אתייחס בקצרה להקבלה בין רעיונותיו של הרב גינזבורג לעקרונות המהפכה של שב"ד ועציון. גם הרב שמואל טל, ראש ישיבת 'תורת החיים', נמנה עם רבני הציונות הדתית אשר ההתנתקות שינתה את עמדתם הציונית הדתית עד כדי הפסקת אמירת הלל ביום העצמאות. עם זאת, כמעט לא פורסמו שיעורים ומאמרים פרי עטו בנושא ההתנתקות. נראה שהוא חולק עם הרב גינזבורג את תחושת ההתפכחות מן הציונות והייאוש מהמדינה, וחדל לראות בה חלק מתהליך הגאולה. ענברי התייחס לתגובתו של הרב טל במאמרו הנ"ל.[17] הוא מציג בצדק גם את השונה ביניהם: הרב גינזבורג נסוג מהתמיכה בציונות כדי לקדם את הרעיון המשיחי בכלים מהפכניים של כינון מדינה אמונית, אך הרב טל נטש את ערכיו כציוני דתי ואת אמונתו בתהליך הגאולה ובחר בנסיגה והתבצרות במובלעת חרדית שהא יצר.[18]

לפני שניגש לניתוח הגותו של הרב גינזבורג, יש להקדים שתי הערות מתודולוגיות. ראשית, רבים מכתביו של הרב גינזבורג הם סיכומים של שיעורים שנאמרו בעל פה ואשר נכתבו בידי תלמידיו (הספרים העוסקים בתגובה להתנתקות נכתבו בידי הרבנים ישראל אריאל ואיתיאל גלעדי). לעיתים קרובות קשה לדעת היכן מסתיימים דברי הרב ומתחילה פרשנות התלמיד. הרב ישראל אריאל מעיד על כך בעצמו בפתיחה לספר 'רוחו של משיח'.[19] אך עם זאת הוא מדגיש שכל הדברים נבחנו על ידי הרב גינזבורג וקיבלו את אישורו. נראה אפוא שגם אם מעורבת בספרי הרב גינזבורג פרשנותם האישית של תלמידיו, הרי בסופו של דבר מדובר בספרים שיצאו כאשר הם נושאים את שמו כמחבר וכמי שעומד מאחוריהם.

שנית, אף על פי שעיקר הדיון הוא בתורתו של הרב גינזבורג, אין מדובר

16 ענברי, פונדמנטליזם יהודי (לעיל הערה 3), עמ' 56–86.

17 שם, עמ' 167–172.

18 שם, עמ' 189–190.

19 י' גינזבורג, רוחו של משיח: התקופה בראי החסידות, כפר חב"ד תשס"ד, עמ' טו–טז.

בהשפעתו שלו בלבד. אפשר לומר שמתפתח חוג של תלמידי הרב גינזבורג המקיים קשרים הדדיים. בשנים האחרונות התגבש בית מדרש בראשות הרב גינזבורג. התורה הנלמדת והמתחדשת בו נחווית על ידי תלמידי הרב גינזבורג כתורה חדשה, מהפכנית וארץ ישראלית. מערכת היחסים של הרבנים הציוניים הדתיים שבחרו ברב גינזבורג כרבם מזכירה חצר חסידית במובנים רבים. עם זאת, גם מידת השפעתם של תלמידי הרב גינזבורג עליו עצמו אינה מועטת, בעיקר בהחדרת יסודות מהגות הרב קוק לתורתו, כפי שנראה להלן. ההתנתקות נגעה במישורי התייחסות שונים, ולכן דיון בתגובת הרב גינזבורג להתנתקות אמור להתייחס לאתגרים השונים שהעמידה ההתנתקות בפני המנהיגות הרבנית. הנושאים המרכזיים אשר ברצוני לדון בהם בתגובת הרב גינזבורג להתנתקות הם: התייחסותו לשאלת התאודיציאה, התפיסה ההיסטוריוסופית העולה מהם, קריאותיו הלכה למעשה לאופן ההתמודדות עם ההתנתקות, הכרעתו בנושא הסרבנות, ומסקנותיו לגבי היחס למדינת ישראל לאחר ההתנתקות.

ההסבר ההיסטוריוסופי להתנתקות בחוג הרב גינזבורג

שאלת התאודיציאה

התאודיציאה היא הצדקת האל. הנחת היסוד של האדם המאמין היא שהאל פועל בצדק.[20] דא עקא, לעיתים קרובות צדק זה אינו ניכר מתוך התבוננות במציאות, והוא סותר את עיקרון הגמול, שלפיו הצדיק זוכה לשכר והרשע בא על עונשו. ניסיונו של המאמין להצדיק את מעשי האל גם כאשר אינם מובנים נקרא תאודיציאה. אבי שגיא עוסק בשאלת התאודיציאה ובניסיונות נוספים להתמודד עמה בעת החדשה.[21] אביעזר רביצקי רואה את שני היסודות התאולוגיים של האימננציה והתאודיציאה כקשורים זה לזה.[22] הוא טוען כי התפיסה האימננטית הנוטה לפנתאיזם התאזרחה בלב שתי תנועות יהודיות־דתיות בעת החדשה: חב"ד וחוג הראי"ה. על המאמין בעל התודעה האימננטית להסביר את מצבי הקיום המשבריים, הסותרים את התקדמותו של העולם לעבר השלמתו הגאולית.

לשאלת התאודיציאה שתי פנים בהקשר של ההתנתקות:

20 דניאל סטטמן ואבי שגיא מציגים עד כמה מושרשת תפיסה זו בתולדות הפילוסופיה הדתית והמקרא: ד' סטטמן, א' שגיא, דת ומוסר, ירושלים 1993, עמ' 63–65.

21 א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים תשס"ז, עמ' 408–434.

22 א' רביצקי, חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל אביב תשנ"ט, עמ' 107–110.

א. אנשי גוש קטיף מסרו נפשם על התיישבות בחבל ארץ זה. מהי אפוא ההצדקה לסבלם מבחינת הצדק האלוהי?

ב. הציונות הדתית מניחה שאנו נמצאים בתקופת גאולה. (כאמור, הרב גינזבורג אינו מייחס למדינת ישראל קדושה, כפי שעושה הרבנות הציונית הדתית, ועוד נדון בכך, אך הוא מייחס לה חשיבות בתהליך הגאולה.) אם כן, כיצד אפשר להסביר את הנסיגה בתהליך הגאולה שבאה לביטוי בהתנתקות?

שאלת התאודיציאה הראשונה, הנוגעת לסבלם הקיומי של מפוני גוש קטיף, אינה מעסיקה את הרב גינזבורג. גם חוג תלמידי הרצי"ה התייחס לסוגיה זו התייחסות מינורית.[23] אפשר להסביר זאת בכך שהעמדת הערך של כלל ישראל אינה מותירה מקום רב להדגשת הקשיים הקיומיים של הפרט מבחינה כלכלית, חברתית ונפשית. ספרו של הרב גינזבורג 'קומי אורי'[24] מלקט את השיעורים העוסקים בתקופת ההתנתקות. באחד מהשיעורים המופיעים בספר זה נידון במפורש ביטול תחושת המצוקה הקיומית, והוא קיצוני יותר מזה של חוג תלמידי הרצי"ה. הרב גינזבורג קורא לנהל את המאבק נגד ההתנתקות רק מהמקום המבטל את האני, מהמקום הכואב את צער הכלל והשכינה על הגלות הכפויה שבהתנתקות. הרעיון החסידי של 'ביטול האני'[25] מיושם באופן חד וקיצוני על ההתנתקות. הרב גינזבורג תובע מהמאמין לוותר על צערו הקיומי 'אם בגופי ובממוני, באופן ישיר או עקיף, ואם ברמיסת מפעל חיי והתעלמות מעולמי הרוחני',[26] כלומר להתעלם לחלוטין מהיבטי הפגיעה של ההתנתקות בממד הנפשי, הקהילתי והכלכלי, ולהתרכז בצער הכלל ללא מתן ביטוי ל'תחושת הזדהות אישית של האדם כמושפל או נפגע בעצמו'.[27]

ספרו השני של הרב גינזבורג העוסק בהתנתקות, ואשר יצא אף הוא בשנה שאחרי ההתנתקות, נקרא 'וממנה יושע'.[28] גם בספר זה מוקדש חלק ניכר לדרך הנכונה שבה יש להתבונן על הצרה הפוקדת את האדם בכלל ובהתנתקות בפרט. ההתמרמרות שחש האדם נוכח הפגיעה בו נחשבת לטיפוח האני של הנפש הבהמית. לכן קורא הרב

23 ח' ריקלין נתן, 'תגובת הרבנים הציונים דתיים להתנתקות', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשע"ח, עמ' 25–38.

24 י' גינזבורג, קומי אורי: פרקי מאבק ותקומה, כפר חב"ד תשס"ו.

25 ר' ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה הי"ח, ירושלים תשכ"ח, עמ' 21–40.

26 גינזבורג, קומי אורי (לעיל הערה 24), עמ' כג.

27 שם, עמ' כד.

28 י' גינזבורג, וממנה יושע, כפר חב"ד תשס"ו.

גינזבורג להתרומם מעל הרוגז האישי השייך ל'אני' הפשוט והקטנוני הרודף ולופת אותו.[29] הוא קורא למאמין לעורר את נקודת הצדיק שבו ולהתרומם מדרך המלחמה ברע דרך המעבר מ'אתכפיא' ל'אתהפכא'. המושגים 'אתכפיא' ו'אתהפכא' הם מושגי יסוד המסייעים בידי בעל התניא להבחין בין עבודת הבינוני לעבודת הצדיק.[30] 'אתכפיא' היא עבודת הבינוני אשר נאלץ ללחום ביצרו ולכפותו. 'אתהפכא' לעומתה, היא עבודת הצדיק אשר יצרו הרע כבר לא מסיתו לחטוא, והוא מסוגל לרתום גם את הכוחות הנחשבים כשליליים לעבודת הבורא ולממש את העבודה בשני יצריו. עבודת ה' דרך פעולת ה'אתכפיא' של מלחמה ושבירת היצר מובחרת פחות מדרך ה'אתהפכא' – גישה שבה האדם נעזר בכוח שבשלילה ומעדן אותו באופן מצמיח ופורה. לדעת הרב גינזבורג, שיטת ה'אתהפכא' מתאימה בייחוד לפעולת ירושת הארץ. בפעולה זו יש להתייחס לרע כדרכם של הצדיקים, כלומר לגאול גם את מה

29 כרקע לדברים, נזכיר כי לפי בעל התניא, מייסד חסידות חב"ד ר' שניאור זלמן מלאדי (להלן: רש"ז), האדם בבסיסו הוא בעל שתי נפשות, נפש אלוהית ונפש בהמית. הנפש האלוהית היא חלק מהאלוהות ממש. כלומר, אלוהים נפח חלק ממנו בנשמת האדם. בנפש זו מתחולל תהליך התנועה והקשר אל ה'. רצונה של הנפש הוא לשוב למקורה האלוהי ולהתאיין בתוכו כדי להגיע לתענוג המיוחל. לעומתה, הנפש הבהמית מרכזת את הצרכים הבהמיים־החומריים של האדם. רש"ז מתאר בספרו כמה טיפוסים בהקשר שתי הנפשות. הצדיק הוא זה אשר הנפש האלוהית שבו הכריעה את הנפש הבהמית (תניא פרק י). הוא סולד מהרע ומתעב אותו מרוב אהבה והתענגות על ה'. (הצדיק שעדיין לא הגיע למצב של שנאת הרע ונותר בו שמץ של אהבה ותענוג מהרע, הוא צדיק שאינו גמור.) בקצה האחר של הסקלה עומד הרשע (תניא פרק יא). הנפש הבהמית שבקרבו השתלטה לחלוטין על נפשו האלוהית והוא מכור לעשיית הרע עד שאין בו הרהורי תשובה כלל. (יש מדרגות ביניים נוספות של רשעות לפי מידת שליטת הרע בטוב.) הטיפוס השלישי הוא ה'בינוני'. הוא אינו צדיק שהנפש האלוהית שבו שולטת, ולא רשע שנפשו הבהמית מושלת בו. עם זאת, כפי שמסביר משה חלמיש (נתיב לתניא: ביאורים והערות לספר של הבינונים. תל אביב תשל"ו, עמ' 82), 'אין מדובר בהגדרה כמותית כלשהי', אלא בעמדת נפש עקרונית. אפיונו המרכזי של הבינוני הוא במאבק המתמיד המתחולל בנפשו בין שתי הנפשות. בפועל הוא אינו חוטא, אך בנפשו פנימה יש מקום לרע, יש השתוקקות ואהבה כלפיו. ספר התניא מכנֶה את היהודי המצוי 'בינוני', לעומת היחידים המסוגלים להגיע לדרגת ה'צדיק'. מודעותו של הבינוני נמצאת אפוא תחת השפעתה של הנפש הבהמית, והוא נדרש בעבודת ה' שלו ללחום בתביעותיה של הנפש הבהמית כל העת ולהתרומם לנפש האלוהית, הגבוהה, הרוחנית והנצחית שבו. רובו של ספר התניא פונה לבינוני. דרך עבודת ה' שמַתווה בעל התניא לבינוני היא דרך של מאבק מתמיד ביצרו הרע – בנפשו הבהמית. כינויה של דרך זו הוא 'אתכפיא'. לעומתו, דרכו של הצדיק בעבודת ה' היא דרך 'אתהפכא', כלומר רתימת הרע לעבודת ה' ולא מלחמה ברע.

30 על מקומה של עבודת האתכפיא והאתהפכא בשלבי עבודת ה' המתקדמים ראו י' יעקבסון, 'אהבת אלוהים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי', תעודה ז (תשנ"א), עמ' 392–393; על המושג 'אתהפכא' בחב"ד והשוואתו לעבודת 'בירור בירורים' בתורת הראי"ה, ראו רוס, 'מושג האלוהות של הרב קוק', דעת 9 (תשמ"ב), עמ' 57–58.

שנראה מחוץ לתחום הקדושה. במקרה שלנו יש לרומם את הציונות ממקורה הרע, המנותק מהאלוהים אל הבנת תהליך המשיחיות היהודי:

> בעקבות זה נאמר כי ההבדל בין הבינוני לצדיק הוא אם הדאגה היא לעצמי או לענין. כל עוד מיצר האדם על מצבו האישי, אין זרימה טובה בין הטרדה הזו לבין השמחה בפקידת ה' אותו, כי צריך להתנתק מתשומת לב למוקד זהות אחד – האני של הנפש הבהמית – ולהתחבר לאחר והפוך, לנפש האלוהית; אולם מי שבוכה על המצב, כאן האני אינו חוצץ ואינו מפריע לזרימה.[31]

כלומר, לדידו אין להתמקד בצער האישי על ההתנתקות ובנזקיה החומריים והנפשיים כאחד (גם לא לתחושת הנבגדות). התייחסות כזאת גורמת להבלטת הנפש הבהמית של האדם, מביאה לצער ומנטרלת יכולת לפעול כראוי. היציאה מהאבל הפרטי על ההתנתקות, והחיבור לממד הפגיעה בקדושת עם ישראל אשר מוותר על ארצו הם הפלטפורמה התודעתית הנכונה לפעילות. כך תתאפשר הבלטתה של הנפש האלוהית וממילא תתחזק יכולתה לפעול מתוך עוצמה ל'אתהפכא', כלומר להשיב את הציונות למקורה הטוב. אם נסכם את התייחסותו של הרב גינזבורג לשאלה התאודיצית של סבלם של מפוני גוש קטיף, הרי לכאורה הוא מוצא את הסבל האנושי הכרוך בהתנתקות כטפל לבעיה המרכזית שהוא רואה בהתנתקות – חילול ה'; לכן הוא אינו מוצא לנכון לעסוק בהצדקת סבל זה. יתר על כן, עיסוק בסבל האישי נראה לו מסוכן למאבק בהתנתקות.

כיצד אפשרה ההשגחה האלוהית להתנתקות להתרחש?

השאלה השנייה הנשאלת בעניין התאודיציאה קשורה לכך שהאל כמו עומד מנגד לנוכח אירוע הפוגע בגאולה עצמה. הרב גינזבורג טוען כי ההתנתקות היא נגזרת הכרחית מהמצב. המשל המרכזי המשמש אותו בהסברת הציונות בתהליך הגאולה הוא משל האגוז: לפי משל זה, את פרי האגוז מקיפות שלוש קליפות (כפי שנלמד ממעשה המרכבה ביחזקאל). הקליפות הקשות המקיפות את האגוז אינן אכילות, והקליפה הרביעית הצמודה ביותר לפרי, היא קליפה רכה המורכבת מטוב ורע. קליפה זו נקראת 'קליפת נוגה'. מקורותיו של משל האגוז קדומים ומגוונים. סיכום מחקר מטפורת האגוז והמחלוקת סביב מקורה מובאים בספרו של דניאל אברמס.[32]

31 גינזבורג, וממנה יושע (לעיל הערה 28), עמ' צד ועמ' קב–קג.

32 D. Abrams, *Sexual Symbolism and Merkava Speculation in Medieval Germany. A Study of the Sod ha-Egoz Texts*, Tübingen 1977, pp. 4–12

הוא סוקר את ההיסטוריה של המחקר בתחום זה ומציג את עמדותיהם של אלכסנדר אלטמן, אפרים אלימלך אורבך, יוסף דן ואחרים באשר להופעותיו המוקדמות של משל האגוז ומסיים בעבודת הדוקטור של אסי פרבר־גינת, אשר חקרה נושא זה מהיבטיו השונים והשפיעה במידה מרובה על מתווה המחקר.[33] ואכן, פרבר־גינת חקרה את נוסחיו השונים ומקורותיו של חיבור המרכבה 'סוד האגוז', שהיא רואה בו חיבור קדם־קבלי. היא סוקרת את יחסו של גרשום שלום ואחרים לדימוי האגוז הקבלי כמושפע מהחיבור 'סוד האגוז'. היא מראה כיצד חיבור זה השפיע על עיצובה של הסימבוליקה הקבלית של האגוז והקליפות, ובוחנת את יסודותיו של דימוי האגוז כפי שהוא מופיע כבר בכתביהם של ר' יהודה החסיד וחוגו ור' משה די לאון.

לענייננו חשובה בעיקר משמעות הבחירה במטפורת האגוז: בחיבור 'הסוד' רואה פרבר־גינת ניסיון לתאר את המבנה של האגוז כמבנה רב שלבי מבחוץ כלפי פנים,[34] כסדר החזיונות שנגלו במראה המרכבה הנבואי. משה די לאון נעזר במטפורת האגוז וקליפותיו לתיאור המערכת הקבלית הספירתית המופיעה בכל רמות היש באופן מדורג, רציף ואחדותי. הסימבוליקה הדואלית של האגוז הוחלה גם על הדואליזם של הקדושה והטומאה. כלומר, היותו של האגוז מערכת אורגנית ואחידה מחד גיסא, ומאידך גיסא – היותו כולל בתוכו את התוך והקליפות, אִפשרו את הקבלתו לדואליות הקבלית, הכוללת מצד אחד את ההשתלשלות ההרמונית של ההוויה, ומן הצד האחר – את השבר וההבחנה בין הטוב לרע.

תיאור קליפות האגוז כמבטאות את הופעת הוויית הרע בעולם מאפשר את מיתון הרע דרך הופעתו 'בחינת מרכיב הכרחי, אינטגרלי ופונקציונלי בסדר הנמצאים הרוחניים הנובעת באופן אורגאני והדרגי מתחומה של האלוהות, והמשיקה והמשתתפת מכמה בחינות בתחום זה'.[35] כך הפך ציור הקליפות לסמל מרכזי של מערכת כוחות הרע, והשפיע על קבלת האר"י והסתעפויותיה. פרבר־גינת מתארת את המעבר מתיאור האגוז וקליפותיו את מערכת המרכבה, לתיאור הקליפות כקליפות הרוע בכתבי ר' משה די לאון, בהתאם לתפיסתו העקרונית כי התמודדות עם מערכת הספירות מחייבת התמודדות עם הוויית הרע.[36]

33 א' פרבר־גינת, 'תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה הי"ג. סוד האגוז ותולדותיו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ז.

34 כך גם מסביר גרשום שלום את התאמת מטפורת האגוז, הכוללת מערכת רב שלבית של קליפה קשה ושתי קליפות רכות המגוננות על הפרי והמאפשרת תיאור ציורי של רב שלביות. ג' שלום, פרקי יסוד להבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 56.

35 פרבר־גינת, תפיסת המרכבה (לעיל הערה 33), עמ' 3.

36 על הופעותיו של ה'אגוז' בזוהר בשלל צירופיו ומשמעויותיהם ראו י' ליבס, 'פרקים במילון ספר

דימוי האגוז הולם, לדעת הרב גינזבורג, את שיבת ישראל לציון בדורות האחרונים.[37] הקליפה מגינה על הפרי והיא הכרחית לגדילתו ולהתפתחותו, אלא שבשלב מסוים היא מאיימת על הפרי ויש לשוברה ולהציל אותו ממנה. עקרונית מדובר בתהליך חשוב ובריא. הציונות הביאה לארץ יהודים רבים מתוך כוונה חיובית לכונן מדינה יהודית בארץ. אלא שעל הפרי החשוב של גאולת ישראל מעיבה הקליפה, המאיימת לאבדו. רוחה החילונית של הציונות שאינה מכירה בתפקידו הייחודי של עם ישראל ורוצה להופכו לעם ככל הגויים עשויה לחבל בתהליך הגאולה.

הרב גינזבורג יורד לפרטי המשל ומסביר כיצד כל אחת מהקליפות היא דימוי לאחד מאיומי הציונות על העם היושב בציון: הקליפה הראשונה[38] היא רוח המפעל הציוני החילוני אשר חתרה לגדֵל יהודים מנותקים מהמסורת וייצרה תרבות כפרנית. חילוניותה של הרוח הציונית היא שקובעת את מעמדה של קליפה זו כשייכת לחטא העבודה הזרה. הקליפה השנייה,[39] הקרובה יותר לאגוז, היא המוסדות הקבועים שהקימה הציונות. המוסד המרכזי הוא מערכת המשפט. מערכת זו כופה על העם ערכים שליליים הנוגדים את רוח המוסר היהודי מתוך רצון לטשטש את ההבדלים בין עם ישראל לאומות העולם. המוטיבציה לפעילותה של קליפה זו היא הנהנתנות והניסיון לפרוץ את הגדֵרות ולהתיר את האסור. הרב גינזבורג מציב את גילוי העריות ככותרת לקליפה זו. את הקליפה השלישית[40] מייצגים המוסדות המתחלפים במדינת ישראל, דהיינו הכנסת והממשלה. גם הם פוגעים בעם ישראל בכך שהם מונְחים על ידי כל מיני אינטרסים מנוגדים לביטחון העם, עד כדי חטא שפיכות דמים. הקליפה הרביעית,[41] קליפת נגה, הרכה מכל הקליפות ומעורבים בה טוב ורע, היא הצבא. מצד אחד הוא מגן על עם ישראל בארץ ישראל מתוך מסירות נפש, ובכך הוא עושה מלאכה חשובה וחיובית. אך מצד אחר מעורב בו גם רע. תחושת 'כוחי ועוצם ידי' מובילה לפריצוּת ולתפיסה מעוותת של מוסר וטוהר הנשק. מבחינת הרב גינזבורג, הזמן בשל לשבירת הקליפות. התהליכים ההיסטוריים, החברתיים והרוחניים החיוביים שהציונות קידמה התהפכו לפעילות השוללת את הישגיה של הציונות.

הזוהר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו, עמ' 20–27.

37 גינזבורג, קומי אורי (לעיל הערה 24), עמ' יג–כ; הנ"ל, וממנה יושע (לעיל הערה 28), עמ' א–כז; ובהדגמת העיקרון של 'קליפה קדמה לפרי' בדוגמאות אנושיות ובעשר הספירות: שם, עמ' כט–נח.

38 גינזבורג, קומי אורי (שם), עמ' טו; הנ"ל, וממנה יושע (שם), עמ' כה.

39 גינזבורג, קומי אורי (שם, עמ' טו–טז); הנ"ל, וממנה יושע (שם), עמ' יח.

40 גינזבורג, קומי אורי (שם), עמ' טז; הנ"ל, וממנה יושע (שם), עמ' יט–כ.

41 גינזבורג, קומי אורי, (שם), עמ' טז–יז; הנ"ל, וממנה יושע (שם), עמ' כ–כב.

מטפורת האגוז ממחישה היטב את הדטרמיניזם הכרוך בתהליך הגאולה. ההתנתקות היא אחד השלבים המבטאים את המהפך בין השלב שבו שימשה הקליפה כמגן לפרי לבין השלב שבו היא למעשה מאיימת על הפרי.

נראה שההתאמה שמצאה פרבר־גינת בין משל האגוז לבין המורכבות של תפיסת הרע, הולמת את השימוש שמשתמש בו הרב גינזבורג. היחס הדואלי למדינת ישראל כמי שלקחה תפקיד חשוב בפיתוח הגאולה, וכמי שמאיימת על הגאולה בשלב הנוכחי – מומחש היטב במורכבות הקליפות הגסות והעדינות יותר, בשירות החיובי שנתנו בשמירת האגוז בשלבים הראשונים, ובאיום שהן מאיימות עליו כיום. להשלמת הרעיון של קליפות האגוז נעזר הרב גינזבורג בעיקרון מנחה במשנתו: 'קליפה קדמה לפרי'. יהודה ליבס עומד על הופעת המושג 'קליפה קדמה לפרי' בזוהר כמטפורה לתיאור הקדמת ספירות הסטרא אחרא לספירות הקדושה, אשר גורמת לכך שמלכות עשיו קודמת למלכות יעקב בעולם הממשי. הוא סבור שמקורו של הביטוי הוא בספר הכוזרי, שבו דן ר' יהודה הלוי בהתפתחות סגולת ישראל אשר התפתחה דרך הקליפות – כלומר הדורות שנשאו את גרעין הקדושה מבלי לממשה – עד להופעת עם ישראל שהוא הגרעין.[42] פרבר־גינת רואה בביטוי 'קליפה קדמה לפרי' המחשת הרעיון של הרע האונטולוגי הנובע משלבי ההאצלה הראשונים.[43] השלבים הראשוניים ביותר של המעבר מהאין אל היש גוזרים ישות נפרדת מהאלוהות. מעבר זה מתגלם בהאצלה מהאין, המיוצג בספירת כתר, אל היש של ספירת חוכמה, הנתפסת גם במונחים של דין. ספירת החוכמה מאפשרת למעשה את ממשותו של הרע.

ואכן, נראה שגם כאן דבריה של פרבר־גינת לגבי משמעותו הדטרמיניסטית של הביטוי המתייחס להכרחיותו של הרע הולמים את הקו שמציג הרב גינזבורג. הוא מדגים עיקרון זה דרך הצגתן של דמויות שונות בתנ"ך, מאדם הראשון ועד למשיח בן־דוד. הופעתן של הדמויות מגלמת את התפתחות הפרי מתוך הקליפה שקדמה לו. כך למשל, העולם נברא לפני בריאת האדם עצמו; ישמעאל קדם ליצחק והיה התנאי להופעתו. כל אחת מהדמויות מקבילה לאחת מעשר הספירות. בפירוט והדגמת העיקרון הזה מבטא הרב גינזבורג את הכרחיותו של תהליך זה הטבוע בבריאה. כל שלב התפתחות הוא למעשה תנאי מטרים להופעת השלב הבא. בלעדיו לא יוכל השלב הבא להגיע. מושג זה אימננטי גם בתפיסת הגאולה של הרב גינזבורג. הקליפות השונות של הציונות היו הכרחיות להופעתו של הפרי. הוא לא יכול להופיע

42 י' ליבס, 'המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשום שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 195–196, הערות 366, 368.

43 פרבר־גינת, תפיסת המרכבה (לעיל הערה 33), עמ' 118–142.

בלעדיהן. ואולם, אם לא תתרחש פעולת השבירה, הקליפות יחנקו את הפרי. כלומר, יש כאן דיאלקטיקה הקשורה בתהליך דטרמיניסטי, שדורש יוזמה ושותפות אנושית שתבקיע את הקליפות ותציל את הפרי.

אם נחזור לשאלת התאודיציאה השנייה: כיצד עמד האל מנגד בעת ההתנתקות ואֵפשר לה להתרחש? הרי כפי שראינו, 'קליפה קדמה לפרי'. לדעתו של הרב גינזבורג, קליפת הציונות הייתה הכרחית בהגנתה על העם, אלא שהיא מיצתה את תפקידה. ההתנתקות היא חלק מתהליך מובנה וידוע מראש המוטבע בבריאה ומושגח על ידי האל עצמו. יש בה משום ביטוי חריף לצורך לשבור את הקליפה. היא מסמלת את המודיפיקציה מהמצב שבו הקליפה סייעה לצמיחת הפרי, לבין השלב שבו הקליפה כבר מאיימת לחנוק את הפרי אם לא תנופץ. ההליך הוא דיאלקטי־דטרמיניסטי ומעודד לפעולה כאחד. כפי שמטעימה פרבר־גינת לגבי משל האגוז והמושג 'קליפה קדמה לפרי' – מושגים אלו נוקטים סוג של עמדה תאודיצית המסבירה את האימננטיות של הרע בתהליך ההאצלה. אם כן, האל לא עמד מנגד בזמן ההתנתקות. טבע השגחת האל (העיקרון 'קליפה קדמה לפרי') הכריח את מציאותה של ההתנתקות כמסמלת עבור העם את שלב המעבר בין הציונות כמגשימה את תפקידה בקידום האינטרס הלאומי לבין ראיית הציונות כמצרה ופוגעת בקיום העם לקראת סיום תפקידה בגאולה.

דיון בתפיסתו ההיסטוריוסופית של הרב גינזבורג

בין הרב יצחק גינזבורג לרב צבי טאו

התפיסה האימננטית מבית מדרשו של הראי"ה רואה את יד ה' המופיעה בהיסטוריה.[44] ככל שהנטייה האימננטית מקצינה, מקבלת המציאות ממד אלוהי. הבחירה האנושית, התהליכים החברתיים, התרבותיים והפוליטיים מאבדים את עוקצם ונתפסים ככלי ביד ההשגחה האלוהית. האימננציה מעודדת את התפיסה הדטרמיניסטית ושוחקת את מרכזיות התהליכים הארציים.[45] נראה כי הקיצוני ביותר על רצף האימננציה

44 שוורץ, אמונה (לעיל הערה 13), עמ' 64–95; י' אביב"י, 'היסטוריה צורך גבוה', מ' בר אשר (עורך), ספר יובל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 709–772.

45 על הדטרמיניזם בתפיסת הגאולה של חוג הראי"ה ראו א' רביצקי, 'הצפוי והרשות הנתונה: משיחיות, ציונות, ועתידה של ישראל בהשקפות הדתיות החלוקות בישראל', א' הראבן (עורך), ישראל לקראת המאה ה־21, ירושלים תשמ"ד, עמ' 135–197. וכן הנ"ל, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב תשנ"ג, עמ' 178–179.

בחוג הרצי"ה הוא הרב טאו. הרב טאו נולד ב־1936 בוינה. משפחתו היגרה להולנד ושם הסתתר בתקופת השלטון הנאצי. הוא עלה בנעוריו לארץ ישראל ולמד אצל הרב עמיטל בישיבת הדרום. בלימודיו בישיבת מרכז הרב למד אצל הרצי"ה והתבלט כאחד מתלמידיו החשובים. בשנת 1997 פרש ממרכז הרב והקים את ישיבת 'הר המור', והוא משמש כנשיאה.[46] הרב טאו הוא מנהיגן הרוחני של רשת הישיבות ההולכות בדרכה של ישיבת הר המור – 'ישיבות הקו' – ושל תנועת נועם. גישתו מכונה 'הגישה הממלכתית' בשל מטען הקדושה שהיא מייחסת למדינה, וסובלנותה היחסית להכרעותיה המדיניות של המדינה גם כאשר הן כרוכות בהחזרת שטחים.[47] את משנתו הוא פורס בעיקר בסדרת ספריו 'לאמונת עיתנו'.[48] את תגובתו להתנתקות אפשר ללמוד בין היתר משיעוריו שקובצו לספר 'נשמה לעם עליה'.[49] הרב טאו התייחס במתינות יחסית להתנתקות, וכמעט לא ייחס משמעות לתהליכים האנושיים הכרוכים בה, אלא ראה אותה בעיקר כחלק ממיצוי השלב החילוני בציונות.[50]

הרב גינזבורג מזכיר מאוד את תפיסתו האימננטית של הרב טאו מבחינת הנועזות –

46 על הפרישה ממרכז הרב ראו י' רוזן־צבי, 'מטפיזיקה בהתהוותה – הפולמוס בישיבת מרכז הרב – עיון ביקורתי', א' שגיא, ד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית – היבטים רעיוניים, רמת גן תשס"ג, עמ' 421–446; ד' שוורץ, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, תל אביב תשס"א, עמ' 77–110, 262–266. על הגותו ויחסו לסכסוך הישראלי־הערבי ראו י' אחיטוב, משבי רוח: דברי הגות ומחשבה, ירושלים תשע"ג, עמ' 77–92. על מיצובו מול מחשבת מרכז הרב: M. Hellinger, 'Political Theology in the Thought of "Merkaz HaRav" Yeshiva and its Profound Influence on Israeli Politics and Society since 1967', *Totalitarian Movements and Political Religions*, 2008, vol. 9, No. 4, pp. 533–550

47 על תפיסתו הממלכתית של הרב טאו ראו א' אברמוביץ, 'התיאולוגיה הממלכתית של הרב צבי טאו וחוגו', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשע"ד.

48 צ"י טאו, לאמונת עיתנו, ירושלים תשנ"ו.

49 צ"י טאו, נשמה לעם עליה, ירושלים תשס"ו, וכן בסדרת דבריו הבאים: 'שו"ת אמוני בנושא פעילות פנים אל פנים, לאור מאורעות השעה', (21.6.2005), http://www.nrg.co.il/online/1/ART/947/891.html; הנ"ל, 'שיחה בזמן קיץ התשנ"ז', קובץ שיחות, פנימי; הנ"ל, בחכמה יבנה בית: שאלות ותשובות בענייני השעה והדור, חוברת בהוצאה פרטית, תשס"ו.

50 על תגובתו להתנתקות ראו ע' רוט, לא בכל מחיר: מגוש קטיף עד עמונה. הסיפור מאחורי המאבק על ארץ ישראל, תל אביב תשע"ד, עמ' 85–317; מ' ענברי, 'פונדמנטליזם במשבר: יחס האוטוריטות הרבניות של גוש אמונים לדילמות התיאולוגיות שנגרמו בשל תוכנית ההתנתקות', ח' משגב, א' לבל (עורכים), בצל ההתנתקות: דיאלוג אסטרטגי במשבר, ירושלים תשס"ח, עמ' 298–299; ה' בן ששון, 'עיון בשיח הכוח העדכני של חוגי הרב קוק על רקע ההתנתקות מרצועת עזה וצפון השומרון', אלפיים 31 (תשס"ז), עמ' 60–99; א' הולצר, חרב פיפיות בידם: על אקטיביזם דתי בהגותה של הציונות הדתית, ירושלים תשס"ט, עמ' 281–282; ח' נתן ריקלין, 'מאבקו של חוג תלמידי הרצי"ה בהתנתקות', ד' שוורץ (עורך), ציונות דתית: היסטוריה, רעיון, חברה, רמת גן תשע"ח, עמ' 33–79.

יהיו מי שיאמרו: היומרה – לתאר את המהלך האלוהי המסתתר מאחורי הגאולה בכלל וההתנתקות בפרט. ההשוואה בין משל הפרפר של הרב טאו[51] (הדימוי המכונן למצבו של העם שהוטבע בתקופת הסכמי אוסלו) לבין משל הקליפה של הרב גינזבורג עשויה להעמיד אותנו על הדומה והשונה בין שתי תפיסות עולם אלו ביחסן לתהליך המשיחי. משל הפרפר של הרב טאו מתאר את שלבי התפתחותה של הביצה לתולעת, לגולם ולפרפר. שלבים אלו מתורגמים להתפתחותה של הלאומיות היהודית: רעיון שיבת ציון בראשיתו לבש צורה על ידי מבשרי ציון, ביניהם הרבנים צבי קלישר ואליהו גוטמכר. זהו שלב הביצה. שלב זה לא התפתח כפי שרצו רבים – לפרפר, אלא למדרגת חיים מלבבת פחות – זחל. מצב זה מסמל את פיתוח הגוף, את ההתמקדות של הציונות בכלכלה, בביטחון ובצרכים הפיזיים הראשוניים. רבים היהודים המאמינים אשר נטשו את התהליך הציוני בשלב הראשון של התפתחותה הפיזית מפאת הבהלה מפני העיסוק בטבעי ובגשמי.

השלב השלישי הוא שלב הגולמיות. ממדרגת חיים מפותחת יחסית של תולעת חיה, נעה ואוכלת עוברת התולעת לשלב הגולם שנראה על פניו כנסיגה קשה בהופעת החיים ואף כהרס עצמי. זהו למעשה השלב הפוסט ציוני, שלב שבו גם האידאלים הלאומיים נעלמים ותופעות אנטי ציוניות של התנגדות להתיישבות, השפעה מתרבויות זרות והתכחשות ליהדות המאיימות על קיום הציונות הולכות ומתרבות. רק בשלב הרביעי, שבו מופיע הפרפר, מתברר שכל התהליך המתיש והקשה היה מכוון לתוצאה זו. השלב הנכסף הוא אפוא השלב של סוף הגאולה, ובו יתברר כיצד התהליך כולו הוביל למציאות הגאולית השלמה.

דב שוורץ ושלמה פישר עומדים על משמעות משל הפרפר אשר מבליטה את אופיו הכמוס והנסתר של תהליך הגאולה. המשל מבליט את הפער בין הראייה החיצונית, המזהה הידרדרות בתהליך הפיכת הביצה מתולעת לגולם, לבין הראייה הפנימית של הצדיקים חדי העין, אשר משכילים לראות את ההתפתחות והמגמה החיובית של התהליך.[52] לכל אורך המשל מסביר הרב טאו את הכרחיותם של השלבים הטבעיים הקודמים להופעת הפרפר ואת הסכנה הטמונה בקוצר הרוח ובקיצור התהליכים. סכנה אשר גורמת לפגיעה בפרפר עצמו. וכך גם בנמשל:

> אנשי האמונה שבדור יודעים הם שכשם שכל שלבי ההתפתחות והנסיגה של הפרפר לא במקרה הם נעשים, אלא קיים מוח פנימי הצופה מראש את הפרפר

51 טאו, לאמונת עיתנו (לעיל הערה 48), א, עמ' נח–סט.

52 ד' שוורץ, אתגר ומשבר (לעיל הערה 46), עמ' 93–94, 98–99; ש' פישר, 'הציונות הדתית על סף האלף השלישי: שתי תרבויות אמוניות', אקדמות כב (תשס"ט), עמ' 9–38.

העתיד להופיע והוא המכוון והמווסת את התהליכים כולם, הוא הדוחף את הופעת הביצה, הזחל בגלגוליו השונים והגולם, עד ללידת הפרפר השלם – כך גם בבניינה של כנסת ישראל.[53]

כלומר, תהליך הגאולה המדורג מחושב על ידי ריבונו של עולם לפרטיו. כל שלבי הגאולה, גם הכואבים שבהם, הכרחיים.

משל הפרפר ומשל האגוז שותפים כאמור לניסיון לתאר את המהלך האלוהי ואת התכנון מראש של תהליך הגאולה לשלביו. שני המשלים שואבים השראה מספרות הסוד. במאמר מוסגר אציין שבעוד הרב גינזבורג חושף את מקורותיו מִספרות הקבלה בגלוי, הרב טאו אינו מזכיר את המקור הקבלי, אלא במרומז.[54] כלומר, שניהם ניזונים ממקורות קבליים, אלא שאצל הרב טאו זוהי תופעה אזוטרית. כממשיך דרכו של הרצי"ה הוא ממתן את עידוד לימוד תורת הנסתר שבה דגל הראי"ה. על אף הדמיון בין המְשלים, ברצוני לעמוד של שני הבדלים בולטים ביניהם:

ההבדל הראשון קשור לתפיסת הציונות בכל אחת מהגישות. במשל הפרפר, הפרפר הוא למעשה הגולם המפותח. כך רואה הרב טאו את שלביה הגולמיים הנוכחיים של הציונות. על פניו נראה שהציונות מכלה את עצמה ומתערטלת מהיסודות הלאומיים

53 טאו, לאמונת עיתנו (לעיל הערה 48), עמ' סה.

54 כלומר, דרך הפניה לפירוש 'תולדות אהרון' (המציין את רשימת הפירושים הקיימים לכל פסוק) על הפסוק. רק שם נכתב המקור בזוהר (זוהר וישלח קלח, א). למעשה, הפניה זו שולחת אל משל ישראל לתולעת: 'אל תיראי תולעת יעקב מה תולעת לית לבריה דעלמא כהאי תולעת דמשי דסיסטרא, דמנה נפקי כל לבושי יקר טיסטרי דמלכין, לבתר זרע זרעין ומית, ולבתר מההוא זרעא דאשתאר מניה אתקיים כמלקדמין, והא איהו בקיומא, כך ישראל אינון כהאי תולעת, דאף על גב דמתין, יתהדרון ויתקיימון בעלמא כמלקדמין, והא אתמר (ד"א ל"ג דכתיב) (ירמיה יח ו) כי כחמר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל, מאי כחמר, אלא דא הוא חמר דההוא זכוכית, דאף על גב דאתבר אתתקן, ואית ליה תקנה כמלקדמין, מתי ישראל, דא אילנא דחיי, דבגין דישראל אינון אתדבקו באילנא דחיי, בגין כך יהא חיין להון ויקומון מעפרא, ויתקיימון בעלמא, ויהון לעם חד למפלח ליה לקב"ה, כמה דאת אמר (צפניה ג ט) לקרא כלם בשם יהו"ה לעבדו שכם אחד'. כלומר, הזוהר מקביל בין מעגל החיים של התולעת, שאף על פי שנראה שהיא כלה, קיומה נמשך, לבין קיום הנצח של עם ישראל, למרות דלותו לכאורה. משל זוהרי זה אינו דומה למשל הפרפר של הרב טאו, מפני שהוא אינו מזכיר את גלגולו הסופי והיפה של הפרפר כמיצוי חיי התולעת, אלא את יכולת הישרדותה המפתיעה. עם זאת, בשני המשלים מדובר במעגל ההתפתחות של התולעת, ובפליאה על כך שבניגוד לציפייה שהיא תִכלה, קיומה נמשך. ייתכן גם לומר שבשני המשלים יש שלב שנראה כשלב שיא. בזוהר – זמן הגולמיות אשר ממנו טווים בגדי מלכות, ובמשל הרב טאו – שלב הפרפר אשר בו התולעת עצמה מתפתחת ויוצאת מכלא הגולמיות. על אף ההבדל בין המשלים, נראה על פי ההפניה שהרב טאו יונק את השראתו ותוקפו ממשל התולעת שבזוהר.

שבהם דגלה כגולם, אך בשלב הבא היא עצמה תתפתח לפרפר יפהפה בעל יכולת תעופה אשר יממש את החזון הציוני הדתי לאשורו. במשל האגוז של הרב גינזבורג לעומת זאת, הקליפה היא בעלת תפקיד בשמירה על הפרי עצמו, אך כשמסתיים שלב צמיחת האגוז, הקליפה הופכת למיותרת ואף למזיקה. במשל האגוז אין זהות בין הקליפה לבין הפרי של האגוז, זולת הסימביוזה שמתקיימת ביניהם במשך תקופה מסוימת. כלומר, לפי הרב טאו הגאולה היא שלב מתקדם בהופעת הציונות החילונית עצמה. הציונות היא אינהרנטית לגאולה בכל שלביה. פגיעה בציונות כמוה כחבלה בסיכוי לתקומתו של עם ישראל ובתהליך הגאולה. אך לפי הרב גינזבורג, תפקידה של הציונות תם, ומכאן ואילך בשלבי הגאולה המתקדמים צריכה לקום מערכת חדשה לחלוטין. לא רק שמשלב מסוים הציונות אינה אינהרנטית לגאולה, אלא שהיא היא המחבלת בסיכויי הגאולה.

ההבדל השני הוא בתפקידו של האדם המאמין בשעה זו לנוכח כל אחד מהמשלים. משל הפרפר מבטא תפיסה דטרמיניסטית אשר לפיה דווקא ההמתנה, ההבלגה והסבלנות של אנשי האמונה הם אלו שיסייעו להתפתחותה של הציונות לגאולה השלמה. אך לפי משלו של הרב גינזבורג, הגיע השלב שבו הפעולה הנדרשת היא דווקא פעולת שבירת הקליפה, שבלעדיה אנו עשויים להפסיד את פרי הגאולה עצמו. פעולה זו דורשת תכונות הפוכות מסבלנות וצְפִייה פסיבית. היא מעודדת קנאות, חוסר נחת ויציאה למאבק. בדיון לגבי המסקנות הנגזרות מהמשך דרכו של הרב גינזבורג וחוגו לאחר ההתנתקות נדון בהבדל זה.

בין הרב גינזבורג לחב"ד

בראשית המאמר הצגתי את המורכבות שבהחלת דפוסי מחשבה ציוניים דתיים על הרב גינזבורג. מחד גיסא, קשה להגדיר את הרב גינזבורג, חסיד חב"ד, כחלק מהציונות הדתית. אך מאידך גיסא, רבנים ציוניים דתיים אימצו את גישתו, והשפעתו היא בעיקר בקרב חוגי הציונות הדתית. בכל זאת אני רוצה לבחון את התאמתה התאולוגית של משנת הרב גינזבורג לציונות הדתית. אני מוצאת לנכון לדון בשאלה זו דווקא כעת, לאחר שהֻצבנו את תפיסתו ההיסטוריוסופית בנושא ההתנתקות וחשפנו משהו מגישתו כלפי הציונות. הרב גינזבורג הוא בראש ובראשונה חסיד חב"ד. יחסו של האדמו"ר החמישי של חב"ד, ר' שלום דובער, לציונות היה יחס של התנגדות אקטיבית. תנועת חב"ד, להוציא פלג אחד בתוכה, התנגדה לציונות מראשיתה.[55]

55 י' אלפסי, החסידות ושיבת ציון, תל אביב תשמ"ו, עמ' 22. יוסף שלמון מתאר את התנגדות האדמו"ר החמישי, ר' שלום דובער שניאורסון, לציונות: י' שלמון, אם תעירו ואם תעוררו:

הרש"ב נודע בהתבטאויות חריפות וקיצוניות ביותר כלפי הציונות.[56] בשונה מרוב הזרמים החסידיים אשר קיבלו את יסוד מצוות יישוב הארץ כתקפה וכשלב בגאולה, חסידות חב"ד (בדומה לחסידות סאטמר) התנגדה לתקפותה של מצווה זו בימינו. יחס זה התמתן אומנם אצל שני אדמו"רי חב"ד שבאו אחריו, אך גם אם תנועת חב"ד חדלה מלהיות תנועה אנטי ציונית, היא לא הפכה לתנועה ציונית. פעמים רבות נוטים לבלבל בין גישתה המקרבת של חב"ד לחילונים ומסירותה לרעיון שלמות ארץ ישראל, לבין יחסה העקרוני לציונות. הרב גינזבורג רואה ברב מנחם מנדל שניאורסון את רבו המובהק. האם הרב גינזבורג אכן מבטא את עמדותיה המקוריות של תנועת חב"ד ואת עמדותיו של הרבי מלובביץ' כלפי הציונות? האם אימוצו בידי רבני ישיבת 'עוד יוסף חי' והפלג אשר התייאש מהציונות הדתית הוא פרי החסך היחסי בלימודי חסידות וקבלה בציונות הדתית,[57] או שיש מכנה משותף עמוק יותר בין ההגות הציונית הדתית לבין תורת הרב גינזבורג, אשר אִפשר את יצירתו של הקשר הסימביוטי בין הרב גינזבורג לחסידיו מאוכזבי הציונות הדתית?

רפאל שגיא טוען כי 'החידוש של הי"ג (הרב יצחק גינזבורג) בתורת חסידות חב"ד הוא אפוא בפרשנות המדינית שהוא מעניק לאתגר "הדירה בתחתונים". המדינה היהודית האוטופית – מלכות ישראל היא "הדירה בתחתונים"'.[58] הרב גינזבורג אכן פועל רבות לשוות לאידאל של 'דירה בתחתונים' עבור השכינה אופי פוליטי, ממשי וקונקרטי. הוא מתאר תיאור חי ומעשי את המדינה האידאלית לאור עקרונות התורה, חז"ל והקבלה. אך האומנם החידוש הוא רק בניסיונו להלביש פנים ממשיות למדינה האוטופית או שלמדינת ישראל עצמה יש מקום על הרצף ההתפתחותי לקראת אותה ישות ממלכתית? ברצוני לטעון שהמהפכה שחולל הרב גינזבורג כחסיד חב"ד בַּיחס

אורתודוקסיה במצרי הלאומיות, ירושלים תשס"ו, עמ' 209–210; הנ"ל, 'דת ולאומיות בתנועה הציונית בראשיתה', ג' שמעוני, י' שלמון וי' ריינהרץ (עורכים), לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות, ירושלים תשנ"ו, עמ' 134; שוורץ, אמונה (לעיל הערה 13), עמ' 182–183.

56 שלמון מציג את הדומיננטיות של הרש"ב בקרב מתנגדי הציונות בקרב החסידות, דת ולאומיות (לעיל הערה 55), עמ' 136, וראו גם י' הררי, סודו של הרבי, תל אביב 2013, עמ' 233.

57 אני מדגישה את האפשרות של 'חסך יחסי', כיוון שתורת חב"ד נוכחת בהגות הדתית הלאומית כבר בחיבורי הראי"ה, במושגיו ובעיסוקו בתורת האלוקות, ושיעורים בתניא מועברים תדיר בישיבות הדתיות לאומיות. עם זאת, הרצי"ה השליט סגנון לימוד ותודעה הנוטה יותר לצד הליטאי, ולא עודד לימוד קבלה אלא בקרב תלמידי החכמים הוותיקים. לזאת כוונתי בהעלאת הסברה שדרך זו גרמה לתחושת 'חסך יחסי' בלימודי חסידות וקבלה. ראו שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 5), עמ' 356–367.

58 שגיא, סוד התיקון (לעיל הערה 8), עמ' 36. ובפחות אריכות עוסק בכך גם הררי, מיסטיקה (לעיל הערה 8), עמ' 93.

אל הציונות היא מהפכה רחבה יותר. הרב גינזבורג מתייחס לתקופה זו כאל שלב לקראת הגאולה גם אם אינו מגדירהּ במפורש כ'אתחלתא דגאולה'. הוא מתייחס לציונות ולמדינת ישראל כגורמים בעלי תפקיד ותרומה לתהליך הגאולה לפחות עד לשלב מסוים. כמו כן, הוא רואה את הגאולה כתהליך הדרגתי ומתפתח. בכל אלו הוא יוצא נגד תפיסת הגאולה המקובלת בתורת חב"ד.

נסביר טענה זו: לאחר ההתנתקות יצא ספר של חסיד חב"ד, הרב שלום דובער הלוי וולפא. ספר זה נקרא 'בין אור לחושך: מדינת ישראל אתחלתא דגאולה או חושך כפול ומכופל'.[59] נראה שדווקא לנוכח השותפות של חב"ד עם הציונות הדתית במאבק בהתנתקות, בא הרב וולפא כחסיד חב"ד לחדד את ההבדלים בין שתי התפיסות. ההתנתקות היא גם גורם מְזַמֵּן מבחינתו לעמוד על חוסר התוחלת וההיגיון שבשיטת הציונות הדתית, ולזרז את תהליכי ההתפכחות של הציונות הדתית מהציונות. הספר מציג את עמדתו השלילית מכל וכל של הרבי מלובביץ' כלפי הציונות. טענתו של המחבר היא שכל הדברים הנאמרים בספר הם שיקוף לעמדת הרבי מלובביץ', על פי כתובים או עדויות של אנשים שנועצו עימו ביחידות. עקרונותיו המרכזיים של הספר הם:

א. מדינת ישראל התבררה בדיעבד כעוגן הצלה לעם היהודי. רבנים שונים ובכללם אדמו"רי חב"ד התנגדו לציונות. אך בדיעבד, כשהחזון הציוני התגשם, נוצרה אפשרות להציל יהודים דווקא בארץ ישראל. עם זאת, אין בין הקמת מדינת ישראל לבין הגאולה המשיחית המיוחלת דבר. יש כאן הצלה ולא גאולה.[60] בסיטואציה אחרת היה אפשר להקים מקלט ליהודים בחו"ל, לו היה ניתן להם שם ביטחון.[61]

ב. הקמת מדינת ישראל הייתה פתח גאולה שהוחמץ. למרות שאין בין הקמת המדינה לבין הגאולה דבר, בהקמת המדינה נפתח פתח שהיה יכול לקדם את תהליך הגאולה. הכוונה האלוהית הנסתרת הייתה שתינתן כאן הזדמנות ליהודים להוכיח שהם ראויים לביאת המשיח על ידי הנהגה

59 ש"ד הלוי וולפא, בין אור לחושך: מדינת ישראל אתחלתא דגאולה או חושך כפול ומכופל, קרית גת תשס"ו.

60 ראו גם הררי, סודו של הרבי (לעיל הערה 56), עמ' 235. הבחנה זו של תפיסת הציונות כתנועת הצלה ולא כתנועת גאולה מעסיקה מאוד את המחקר העוסק בהוגים הציוניים הדתיים ובעיקר ברב יצחק יעקב ריינס. עיינו א' רביצקי, 'ציונות ומשיחיות ביהדות האורתודוקסית', גולין 1 (תשנ"א), עמ' 29–48; י' שפירא, הגות, הלכה וציונות: על עולמו הרוחני של הרב יצחק יעקב ריינס, תל אביב 2002.

61 הלוי וולפא, בין אור לחושך (לעיל הערה 59), עמ' 23–24.

המתנהלת בדרך התורה. שעת רצון זו נבעה ממצבו הקשה של העם לאחר השואה. הזדמנות זו לא נוצלה כראוי.[62] גם בשנים שלאחר מכן, במבצע סיני ובמלחמת ששת הימים הוחמצה השעה. העם לא התקדם להבנה כי ה' הוא שעמד מאחורי הניסים, וכי את מסירות הנפש של החיילים יש להפנות כלפי קיום התורה והמצוות.

ג. מדינת ישראל הייתה עשויה להיות הכנה לגאולה אך היא עצמה אינה גאולה. גם לו היה מנוצל הפתח של הקמת מדינת ישראל, והיא הייתה מנוהלת בדרך התורה, לא היה נקרא שלב זה כשהוא לעצמו גאולה, אלא הכנה לגאולה. הגאולה האמיתית תיתכן רק בביאת מלך המשיח.

דבריו אלו של הרב וולפא מסתמכים לטענתו אך ורק על דברי הרבי מלובביץ' אשר נכתבו או נאמרו בעל פה בציבור או בהתייחדות. הספר אכן מגובה במקורות מדבריו. עם זאת, איני בטוחה שריכוז כל האמירות הללו בגנות הציונות משקף נאמנה את עמדת הרבי מלובביץ'. שהרי השאלה של איזון הרעיונות משמעותית בכל הגות, ובוודאי בהגות מסועפת כל כך כמו זו של הרבי, אשר נאמרה ונכתבה במשך כיובל, והגיע ליבול של כמאתיים וחמישים ספרים. כלומר, ייתכן שאת אמירות הביקורת החריפות שלו בגנות הציונות ומדינת ישראל הוא ריכך ביחסו הלבבי למנהיגי ישראל, בהתעניינותו ובדאגתו למדינת ישראל ובייסוד מרכז חב"ד במדינת ישראל. ממילא, לא ברור עד כמה ספר שכל כולו דברי ביקורת על הציונות משקף את עמדתו.

עם זה, אי אפשר להתעלם מכך שהדברים נאמרו על ידי הרבי מלובביץ'. גם אם ריכוז כל דברי הביקורת בספר אחד הוא חריף מדי ולא היה לרוחו של הרבי, הרי לגופם של דברים, תכנים אלו נאמרו והודגשו על ידו שוב ושוב, והם יכולים לשקף את יחסו ההגותי לציונות, וכן את הדרך שבה תפסו לפחות חלק מהחסידים את גישתו כלפי הציונות. יתר על כן, הרבי מלובביץ' עצמו הסביר את הסיבה לכך שלא האריך בביקורת על תפיסת מדינת ישראל כאתחלתא דגאולה. לאחר שהוא שוטח באחת מאיגרותיו ביקורת על חסיד חב"ד מארץ ישראל שנשא דברים המתייחסים לתקופה כאל אתחלתא דגאולה, הוא מוסיף:

> אין ברצוני להאריך בזה א. מפני שהענין פשוט לאחר התבוננות קלה ביותר. ב. כי כנ"ל תפקידנו היא תעמולה חיובית ולא שלילית וכאשר שמענו מכ"ק מו"ח אדמו"ר פתגם אדמו"ר הצמח צדק אנן פועלי דיממא אנן, מיר דארפן

62 ראו תימוכין לגישה זו בספרו של הררי, סודו של הרבי (לעיל הערה 56), עמ' 234–235.

מאכען ליכטיק.[63] ג. כי על אה"ק ת"ו בפרט אסור לדבר לה"ר. וידוע ג"כ אשר ע"פ דין הנה לה"ר הוא גם באמירת דבר אמת ... מובן הדבר שכנ"ל אינו מחויב לנהל תעמולה כל היום וכל הלילה בענייני השלילה דהמצב, אבל פשוט שאין לגרום לטעות, ולהפוך ענין גולה – חסר אלף – לענין של גאולה המלא אלף – וד"ל.[64]

כלומר, הסיבה לעדינות היחסית שנהג הרבי בתפיסת הגאולה הציונית הדתית אינה נובעת מהסכמה שבשתיקה, אלא מתפיסתו החסידית שיש לקדם את העולם על דרך החיוב ולא דרך שלילת תפיסות אחרות, הן מחמת איסור לשון הרע והן מרצון להרבות בשלום ולימוד זכות. שוורץ תומך עקרונית בדעה שהרבי, כקודמיו, לא ראה בציונות חלק מהגאולה. בניגוד לרב קוק הוא לא 'אייך את המשנה המופשטת בהתאם למציאות הגאולית אותה חש'.[65] כלומר, גם אם ספר זה של הרב וולפא לוקה באנכרוניזציה של יחס הרמ"מ לציונות בעקבות ההתנתקות, הוא עדיין משמש פרשנות נכונה ליחסו של הרבי לציונות, וככזה אפשר להשוותו לפרשנותו של הרב גינזבורג.

היכן עומדים אפוא דבריו של הרב גינזבורג אל מול תפיסת הציונות בחב"ד בכלל ואצל הרבי האחרון בפרט? ראשית, נציין שעיקרון הצורך בעדכון ההשתדלות המתאימה לקראת הגאולה אינו חדש בחב"ד. יצחק קראוס מעמידנו על עיקרון השינוי וההתפתחות בגישה החב"דית. הרבי מלובביץ' עצמו מתאר את ההתפתחות שחלה במשך השנים מאדמו"ר חב"ד אחד למשנהו דרך הדגשים בעבודת ה' שבהם בחר כל אחד מהם להתמקד. ומכאן, כפי שמסיק קראוס: 'רמ"מ לא רואה בשינוי הדגש בעבודת האלוהים תמורה או מהפכה. לדעתו, שינוי זה נובע מהדינמיות המתקיימת בין הדורות השונים של חב"ד, בהתאם למיקומם ההיסטורי'.[66] כלומר, ההתפתחות הדינמית של תורת חב"ד מקובלת בשיח החב"די הבין־דורי. עם זאת, אני סבורה שיש בשינוי יחסו של הרב גינזבורג לגאולה ולציונות יותר מאשר שינוי הדגש בעבודת ה' שעליו מדבר קראוס. חידושו המרכזי של הרב גינזבורג הוא בהכנסת הממד האנושי לגאולה. לשם המשך הדיון, אני מעוניינת להציג את השיח סביב אופייה האימננטי של חב"ד.

63 'אנן פועלי דיממא אנן' הוא ביטוי בארמית הלקוח מהבבלי, עירובין סא ע"א. משמעותו היא 'אנו פועלי יום', כלומר אנשים העובדים ביום. ביטוי זה משמש את הרי"צ להסביר כי דרכה של החסידות היא לעבוד ביום, במובן של הוספת אור ולא חושך. כלומר, אין לקבול על הרֶשע אלא להוסיף צדק. 'מיר דארפן מאכען ליכטיק' – כלומר: עלינו להאיר.

64 מ"מ שניאורסון, אגרות קודש, ו, ניו יורק תשנ"ז, עמ' קכא–קכב.

65 שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 5), עמ' 316.

66 י' קראוס, השביעי: משיחיות בדור השביעי של חב"ד, תל אביב 2007, עמ' 37.

חב"ד – בין פנאנתאיזם לאקוסמיזם

אחד ממאפייניה הבולטים של חסידות חב"ד הוא תפיסתה המאיינת את החומר לעומת האלוהים. דרגותיה השונות של האימננציה, החל מהפנתאיזם ועד האקוסמיזם, מורכבות ונתונות להגדרות והבנות שונות. לשם דיון זה נתייחס אל הפנאנתאיזם כתפיסה שבה האל כולל את הטבע, אך האלוהות אינה מתמצית בטבע אלא גם נעלה ממנו. את האקוסמיזם נגדיר כשלילת הקיום הממשי של העולם לנוכח השלמות האלוהית, ותפיסת העולם כטעות אפיסטמולוגית הנובעת מהדמיון האנושי.[67]

המחקר נחלק בין אפיון תורת חב"ד כאקוסמיסטית לבין שלילת ייצוגה ככזאת. את הדעה הראשונה מייצגות רבקה ש"ץ אופנהיימר ורחל אליאור, אשר תומכות בעמדתו של יוסף וייס כי הנטייה לפנתאיזם בראשית החסידות הפכה לאקוסמיזם גמור במשנת ר' שניאור זלמן מלאדי (להלן: רש"ז).[68] כלומר, תורת חב"ד נוטה לראות את המציאות החומרית כאַין למול האינסוף האלוהי ולבטלה. בדעה השנייה, המתנגדת לאפיון משנת חב"ד כמשנה אקוסמיסטית, מחזיקים ישעיהו תשבי, יוסף דן,[69] יעקבסון,[70] חלמיש,[71] עמנואל אטקס[72] ודב שוורץ.[73] הם מסתמכים בין השאר על עצם ההתייחסות לסוד הצמצום המניח קיום נפרד מהאלוהות באופן כל שהוא, ועל העובדה שהאמירות האקוסמיסטיות השוללות לכאורה את מציאותו של החומר, מתאזנות בהתייחסות ממשית לחומר כיש נוכח לצד האלוהות. כמו כן עצם הקריאה

67 ראו סקירת מושגי הפנתאיזם, פנאֶנתאיזם, אקוסמיזם ותאיזם אצל צ' קויפמן, בכל דרכיך דעהו, תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החידות, רמת גן תשס"ט, עמ' 27–84; וכן הגדרותיו של שוורץ, אמונה (לעיל הערה 13), עמ' 64–65.

68 ר' ש"ץ אופנהיימר, 'אנטי ספיריטואליזם בחסידות – עיונים בתורת שניאור זלמן מלאדי', מולד 171–172 (תשכ"ג), עמ' 513–528, ובעיקר עמ' 516–517; ר' אליאור, תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 54–55; הנ"ל, 'עיונים במחשבת חב"ד', דעת 16 (תשמ"ו), עמ' 133–177, בעיקר בעמ' 143–144.

69 י' תשבי וי' דן, 'תורת החסידות וספרותה', מתוך הערך 'חסידות', האנציקלופדיה העברית, יז, עמ' 777, וכן בתגובתו של דן לספרה של אליאור תורת אחדות ההפכים, 'מפרדוקס תיאולוגי לפרדוקס היסטורי; תורת חב"ד ותולדות חב"ד', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 137–147.

70 י' יעקבסון, 'תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי', אשל באר־שבע א (תשל"ו), עמ' 328–329.

71 מ' חלמיש, 'משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מליאדי: יחסה לתורת הקבלת ולראשית החסידות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו, עמ' 57, 130–131.

72 ע' אטקס, ר' שניאור זלמן מלאדי וראשיתה של חסידות חב"ד, ירושלים תשע"ב, עמ' 210–214.

73 שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 5), עמ' 24–27. את הדיאלקטיקה הייחודית לחב"ד, המשלבת בין האימננציה החזקה לממשות האובייקט בתפיסה החב"דית, מדגים שוורץ בשני הפרקים הראשונים.

הדתית לבטל את ה'יש' ולהכלילו ב'אין' האלוהי, היא עצמה מוכיחה שאכן קיימת נוכחות של 'יש' מחוץ לאלוהות.

הטענה האחרונה גם מסייעת ליישב בין האמירות הסותרות לכאורה ביחס לאקוסמיזם בתורת חב"ד על ידי ההבחנה בין הפרדה אונטולוגית לאיון אפיסטמולוגי. מבחינה ישותית תופסת חב"ד את ההפרדה בין האלוהי לחומרי כהפרדה מוחלטת. אך ברובד האפיסטמולוגי היא דורשת מהאדם להתגבר על שניות ממשית זו ולהתאיין כיכולתו אל מול האינסוף. דרישה זו נראית כאקוסמיסטית, אך היא מתוחמת רק לדרישה הדתית מהאדם לצאת מעצמו אל מרחבי האלוהות, ואינה מבטלת את ההבחנה האונטולוגית בין האל לאדם. אם כן, נראה שהתפתחות המחקר של תורת חב"ד נוטה לבטל את הטענה המוקדמת בדבר אופייה האקוסמיסטי. ייתכן שההבחנה שמבחינה רוס בין תפיסת הצמצום של רש"ז ור' חיים מוולוז'ין יכולה לתרום להבנת המחלוקת בתפיסה האקוסמיסטית של חב"ד: חב"ד רואה את הנתק בין האלוהות לעולם כגדול יותר מאשר רואה אותו ר' חיים מוולוז'ין. במובן זה היא נוטה לתאיזם. אלא שדווקא משום נתק זה יש קריאה להתגברותו של האדם ולכך שדרך איון החומר יצליח לצמצם את הפער עם האינסוף ולהבקיע את שרשרת הצמצומים, וזוהי הבחינה האקוסמיסטית שבמשנה החב"דית.[74]

אם נחזור למושגי האימננציה, נסכם שלמרות המחלוקת שהצגנו, גם אם כפי הנראה תורת חב"ד אינה אקוסמיסטית – היא אכן בעלת גוון אימננטי חריף העונה להגדרות הפנאנתאיזם. כלומר, היא מדגישה מאוד את המעורבות האלוהית בעולם החומר כפי שאישר ראובן אוריה הכהן במחקרו, שאליו נתייחס בהמשך.[75]

74 מבירור מורכב ומפותל שבו היא משווה בין שתי התפיסות, עולה למשל כי לפי הרש"ז אלוהים נוכח באופן מוחלט בעולם גם מצידנו ולא רק מצידו, כפי שטוען ר' חיים, אך לעומת זה, ואולי דווקא משום כך, פעולת הצמצום יצרה לדעתו הסתר מוחלט, כיוון שהיא לא נעשתה בדרך של הדרגתיות והאצלה, אלא הודות לפעולת הדילוג אשר אפשרה את המעבר של היחס מ'סובב כל עלמין' שלפני הצמצום ל'ממלא כל עלמין' אחריו. כלומר, נוכחותו האימננטית של האל בעולם אינה תוצאת ההשתלשלות היוצרת קִרבה מהותית בין האדם לאל, אלא היא פרי קפיצה המעצימה את הזרות שבין העולם לבין האל. ר' חיים מוולוז'ין לעומתו רואה את עולם האצילות כמו האר"י, כחלק מהעצמות האלוהית, הקו – צינור השפע היורד מעולם האצילות עד לעולם העשייה – הופך להיות נסתר יותר ויותר ככל שהוא מתרחק ממקורו, אך בכל זאת יש קשר הדרגתי מעולם האצילות עד לעולם העשייה. כלומר, אף שעל פניו נראה שלפי גישת ר' חיים מוולוז'ין האל מתגלה כאל טרנסצנדנטי (מצידנו) ורמת האימננציה נמוכה, ואילו אצל הרש"ז האל מתגלה כאל אימננטי בעולם, תפיסת תהליך הצמצום גורמת להיפוך רמת הריחוק של העולם מהאלוהות, לדעת רוס, 'שני פירושים לתורת הצמצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך א, חלק ב (תשמ"ב), עמ' 153–169.

75 ר"א הכהן, '"כולא חד": התודעה המשיחית המיתית של הרבי מנחם מנדל שניאורסון – הרבי

גם תפיסתו של הרב גינזבורג נעה בין יחס אקוסמיסטי למציאות – כגון בקביעתו שהתובנה הקבלית העליונה של העידן הקדם משיחי שלנו היא 'ה' הוא הכל והכל הוא ה'"[76] – לבין התפיסה המעניקה ממד ממשי למציאות וקוראת לאיונה, תוך הכנסת היסוד של האקטיביות האנושית בהתבוננות במציאות עצמה וחשיפת הממד האלוהי בה, כמו למשל בהקדמתו לספר 'לחיות במרחב אלוקי – קבלה והתבוננות':

> דרישת ה' בכל לב היא מהותה של ההתבוננות היהודית. מטרת היהדות באופן כללי ושל ההתבוננות היהודית בפרט, היא למצוא את הקדוש ברוך הוא ולחשוף את נוכחותו בעולם. ריבונו של עולם שם אותנו עלי אדמות והסתיר את שכינתו מאיתנו על מנת "לשחק איתנו משחק מחבואים קדוש" – להמתין לכך שאנו נגלה את נוכחותו המוסתרת בתוך הבריאה. על ידי דרישת ה' במודע, אנו משמחים אותו כביכול, ועל ידי כך ממלאים את חפצו בבריאה. שאיפתו העמוקה ביותר של האדם היא לגלות את מציאותו של הקב"ה בתוך חייו וזהו גם רצונו יתברך.[77]

ייתכן שעיקרון אחדות ההפכים הנשנה בהגותו הוא זה שמאפשר לו את הדיאלקטיקה הזאת, וייתכן שכפי שהמחקר החדש סבור לגבי חב"ד, התנועה מקיימת את יחסי הרצוא ושוב בין המציאות הממשית שהיא מאמינה בתוקפה לבין הצורך באיונה וחשיפת האלוהי העומד מאחוריה.

מקומה של מדינת ישראל בתהליך הגאולה כחלק משאלת מקומו של החומר בגאולה

כעת נחזור לדיון בתפיסת עולם החומר בתורת הגאולה של הרב גינזבורג למול מקומו במשנת הרבי מלובביץ', ובהשוואת שתי גישות אלו להשקפת העולם הציונית הדתית. שאלת מקומו של החומר בגאולה כוללת את מגוון הופעותיו של עולם החומר: התהליכיות, המוגבלות, היצריות, הטבעיות וכל מה שכרוך בעולם בלתי מושלם. בתאולוגיה הציונית הדתית, המתבססת במידה רבה על תורת הגר"א ומבשרי ציון, היוזמה והעשייה האנושית בתוך עולם החומר – 'אתערותא דלתתא' – הן שלב ראשון והכרחי בגאולה. גאולת האדמה ועבודתה, בניית יישובים וביסוסה החומרי של הארץ הם חלק מהגאולה הנכספת, ובעקבותיהם יופיעו שלבי הגאולה הבאים והניסיים –

מלובאביץ", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 2016.

76 י' גינזבורג, אל עולם הקבלה, כפר חב"ד תשס"ח, עמ' 19.

77 י' גינזבורג, לחיות במרחב אלוקי – קבלה והתבוננות, כפר חב"ד תשס"ז, עמ' טו.

בידי שמיים. כך אפשר לראות במדינת ישראל, למרות ריחוקה משלמות דתית, שלב חשוב בגאולה.[78] לעומת תפיסה ציונית דתית זו מזהיר הרבי מלובביץ':

> דיוק הלשון "גאולה האמיתית והשלימה" הוא לא ביחס לענין מסויים שיש שוטים שמחשיבים אותו כ"אתחלתא דגאולה", כי אם, ביחס ל"אתחלתא דגאולה" שבהתגלות תורת החסידות הכללית ע"י הבעש"ט והתגלות תורת חסידות חב"ד ע"י רבינו הזקן ורבותינו נשיאינו שלאח"ז, שזוהי "אתחלתא דגאולה" שממנה באים אל הגאולה האמיתית והשלימה.[79]

יש להניח, כפי שמעירים עורכי הספר, שהרב בא לשלול בביקורתו החריפה את המחשבה שהקמת מדינת ישראל עשויה להיות אתחלתא דגאולה. יתר על כן, הוא שולל שלילה עקרונית את המאמצים האנושיים בקידום התהליך הפיזי של הגאולה. לא לשווא אין בשיעוריו מתקופת הקמת מדינת ישראל כל התייחסות לאירוע הקמת המדינה. כחמש שנים לאחר הקמת מדינת ישראל הוא הסביר לשומעי לקחו כי עם ישראל לא יצא מרצונו לגלות ולכן גם לא ישוב ממנה כי אם ברצון ה'. משום כך אין לעלות לארץ ישראל, כפי שגדולי החסידות לא עלו, ויש להביא את בחינת ארץ ישראל לגלות:[80]

> ויש להוסיף בביאור ההוראה והנתינת כח ד"סימן לבנים" בנוגע להמעלה שבענין הגלות גופא: כ"ק מו"ח אמו"ר אמר: "לא מרצוננו גלינו מארץ ישראל ולא בכוחותנו אנו נשוב לארץ ישראל, אבינו מלכנו יתי הגלה אותנו וכו'" ... ובסגנון האמור – שירידתנו בגלות היא "על פי הדיבור" בגלל מעשינו

78 על שורשיה של תפיסה זו במשנת הגר"א ראו א' מורגנשטרן, משיחיות ויישוב ארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה הי"ט, ירושלים תשמ"ה; הנ"ל, גאולה בדרך הטבע בכתבי הגר"א ותלמידיו, ירושלים תשמ"ט; וכן ר' שוח"ט, עולם נסתר בממדי הזמן: תורת הגאולה של הגר"א מווילנה – מקורותיה והשפעתה לדורות, רמת גן תשס"ח, עמ' 295–315. על תרגומה של תפיסת 'אתערותא דלתתא' בתאולוגיה הדתית הלאומית, ראו למשל רביצקי, הקץ המגולה (לעיל הערה 45), עמ' 111–200. על סיכום הספרות המחקרית בעניין מקורותיה של תורת הראי"ה בהגותו המשיחית של הגר"א בקול התור ראו אברמוביץ, התאולוגיה הממלכתית (לעיל הערה 47), עמ' 42–43. אישוש לתפיסה העצמית של תלמידי הרב קוק כממשיכי תורת הגאולה של הגר"א אפשר לראות במאמרו של הרב קובי בורנשטיין מגוש קטיף: 'לקול התור (חשיבה מחודשת על המאבק בגוש קטיף לאור תורתו של בעל "קול התור")', צהר 30 (2007), עמ' 117–134.

79 מ"מ שניאורסון, תורת מנחם ג, תשי"א, ברוקלין תשנ"ה, עמ' 44.

80 שם, ז, תשי"ג, ברוקלין תשנ"ה, עמ' 172–173. ראו ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה (לעיל הערה 25), עמ' 168; שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 5), עמ' 294–295.

> ועבודתינו שצריכים לפעול בגלות, ובמילא, אין לנו – בכוחותינו אנו – לרצות ולעלות לארץ ישראל.

אומנם, כמה שנים לאחר מכן הוא עודד את חסידיו לעלות לארץ ולחזק את כפר חב"ד. עם זאת, הוא מכנה את פעולתם 'לפעול את הכיבוש דארץ ישראל ע"י הבעש"ט ורבינו הזקן והנשיאים ממלאי מקומם בכל מובן המילה'.[81] כלומר, אין מדובר בכיבוש פיזי, אלא בכיבוש רוחני הנובע מביצור מעמד החסידות בארץ.

לסיכום, רמ"מ סבר בדיעבד שמדינת ישראל קמה בנס ומתקיימת בניסים, ולאחר הקמתה אפשר לראותה בחיוב, בזכות היותה מקלט ליהודים רבים. אך הוא אף פעם לא ראה במדינת ישראל קץ הגלות והתחלת הגאולה. בניגוד גמור לתפיסת מבשרי ציון ולתאולוגיה הציונית הדתית, לדעת רמ"מ גם ההכנות לגאולה אינן צריכות להתבצע בשדה המעשי, אלא בשדה הרוחני – קיום תורה ומצוות, השתוקקות לגאולה וכיוצא בהם.[82] מעניינת דרך הצגתו של הרב גינזבורג את עמדת הרבי. הוא אומנם מצדיק את עמדת הרבי מבחינה מסוימת. כשהוא נדרש על ידי תלמיד להודות בכך שיש משמעות גאולית לבניית הארץ ולהתיישבות ביהודה ובשומרון, הוא מסביר שאכן מדובר באירוע שמח, אך כיוון שהתהליך לא הסתיים, ומדינת ישראל מונהגת על ידי פושעי ישראל, והמצב הרוחני קשה, הרבי אינו ממהר לברך על הקמת מדינת ישראל:

> גם הרבי מודה שמתרחשים ניסים. מה שעושים עם הנס זה משהו אחר, אבל הוא לא אומר בקיצוניות שזה מעשה שטן, כי אנחנו מאמינים בהשגחה פרטית ולא בשטן. נכון שליהודים יש בחירה פרטית, ויש יהודים שעם הבחירה הפרטית שלהם הם משחיתים ועושים דברים פסולים, אבל הנס שיש ישוב גדול בארץ, ואחרי אלפי שנים חזרנו ארצה זה וודאי טוב, השאלה היא מה עושים עם המצב הזה. המשל עם החולה שמתרפא זה משל רק מבחינה פיזית, אבל מבחינת הנפש יכול להיות שהוא במצב יותר קשה כמו בנמשל אצלנו שמבחינה רוחנית אנחנו בחושך כפול ומכופל, כמו שאומר הרבי. אבל בסופו של דבר הגוף הוא זה שקובע את הימצאותה של הנפש בעולם שלנו, לכן הגוף חשוב ביותר בתורה ובעיקר בחסידות. מה שפספסנו זה עוד סיפור, כמו שאומר הרבי הקודם שהחלפנו את הגאולה השלמה בסוכריה. מדינת ישראל זה כמו לקחת סוכריה במקום הגאולה השלמה. כמה עצום ההפרש וממילא כמה עצוב החילוף הזה, שבמקום ללכת על גאולה שלמה של אחישנה המשכנו גאולה של בעיתה,

81 שניאורסון, תורת מנחם כ"ו, ברוקלין תשי"ט, עמ' 132.

82 שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 5), עמ' 311.

כלומר קמעה־קמעה, לפי הפירושים שמפרשים כך קמעה־קמעה. אבל בכל אופן זה שיש ניסים, וזה שטוב ליהודים בגשמיות זה גם עניין גדול. ולזה מדמה הרב כי טוב את המשל עם ברכת הגומל, שלא מברכים עד שמחלימים לגמרי ... גם הרבי שמח בלב, השאלה היא מה הוא מראה, את השמחה או את הבכיה על חושך כפול ומכופל של המצב הרוחני של עם ישראל[83].

נשים לב שפרשנותו של הרב גינזבורג לכך שהרבי אינו מברך על תקומת מדינת ישראל כהכנת הפלטפורמה הגשמית לגאולה, היא שהוא נושא הפכים של שמחה על מציאותה הניסית של מדינת ישראל ועצב על ההחמצה. כלומר, הוא אינו מתייחס להתנגדות העקרונית שהראינו לפעולות הטבעיות שבהקמת והתקדמות מדינת ישראל ככרוכות עם פיתוח הגאולה. בכך מתקבל הרושם, שבמישור זה הוא למעשה חולק על הרבי, ומעניק פרשנות חינוכית ליחסו המסויג למדינת ישראל.

הרב גינזבורג נוטה לכיוון שונה מזה של האדמו"ר האחרון, הן בתפיסת מדינת ישראל כבעלת תפקיד בתהליך הגאולה, והן בייחוס חשיבות להכנות הגשמיות לגאולה. ראשית, כפי שטוען פישר, הוא מזהה את ימינו כימות המשיח על פי הגדרת אדמו"ר הזקן,[84] ואת מדינת ישראל עצמה – כשלב בגאולה. כאמור, על פי משל האגוז שראינו, הרב גינזבורג רואה את מדינת ישראל כאחת מקליפות הטומאה בשל כפירתה באלוהים. רפאל שגיא רואה בדברי הרב גינזבורג הללו דמוניזציה של המדינה.[85] אך על רקע ההגות החב"דית, אני רואה דווקא את החיוב היחסי שמוצא הרב גינזבורג במדינה. מדינת ישראל, לפחות בשלב מסוים, הייתה בעלת ערך גאולי בעיניו. לעומת זאת, הרבי מלובביץ' הסכים לראות במדינת ישראל חֶבל הצלה ליהודים, ומתוקף כך אף הכיר בניסים המתחוללים בה בהשגחת האל, אך בשום אופן לא ראה בה צעד גאולי.

חנן מוזס רואה את הרב גינזבורג כממשיך של גישת חב"ד זו 'השוללת את הגדרת התקופה כ"אתחלתא דגאולה" ורואה בהקמת המדינה וקיבוץ הגלויות, מעין "חזרה כללית", לקראת הופעת "הגאולה השלמה והאמיתית"'.[86] הוא מסתמך בין השאר על דבריו של הרב גינזבורג כי אנו נמצאים בתקופה המוגדרת כ'יד ישראל תקיפה',

83 י' גינזבורג, 'סוד הגאולה' – 'מועט מחזיק את המרובה', ה' באייר תשמ"ז, אתר מלכות ישראל, https://www.malchuty.org/2009-05-31-14-41-26/22--q-q-q.html

84 ש' פישר, 'השבר המוסרי של הרוחניות', ארץ אחרת 26 (תשס"ה), עמ' 53–57.

85 שגיא, סוד התיקון (לעיל הערה 8), עמ' 273.

86 ח' מוזס, 'מציונות דתית לדתיות פוסט מודרנית', עבודת דוקטור, רמת גן תשס"ט, עמ' 59 הערה 39.

ולא כ'אתחלתא דגאולה'.[87] עם זאת מציין מוזס כי הרב גינזבורג 'לא נמנע מלייחס משמעות מטפיסית קונקרטית, לאירועים ההיסטוריים מראשית הופעת הציונות'.[88] העמימות שבין תקופות הגאולה השונות וההבדל בין ייחוס משמעות מטפיזית לאירועים היסטוריים לבין התנגדות להגדרתם כ'אתחלתא דגאולה', מגשרים על הפער בין עמדת מוזס הנ"ל לבין טענת פישר שהרב גינזבורג רואה את התקופה כתקופה גאולית.

נדגים את תפיסתו המורכבת של הרב גינזבורג לגבי משמעות מדינת ישראל דרך דבריו שם. ספרו של הרב גינזבורג 'מלכות ישראל' הוא פרי איסוף חוברות 'מלכות ישראל' אשר יצאו בין השנים תשמ"ו לתשנ"א, כלומר כעשרים שנה לפני ההתנתקות ואילך. הרב גינזבורג מנתח את התפקיד המרכזי של עם ישראל בתקופת הגאולה דרך שלוש המצוות שנצטוו ישראל: מינוי מלך, השמדת עמלק והקמת בית המקדש. הוא למעשה קורא להתכוונן בדרכים שונות לשלב הראשון של מינוי מלך. מהו היחס בין מדינת ישראל לבין מלכות ישראל שהרב גינזבורג חותר להקמתה? מחד גיסא, הוא קובע כי ברור שאליבא דרמב"ם אין במדינת ישראל גדר מלכות, כיוון שהתנאי הוא שמדובר במלכות שנוהגת בדרך התורה והמצוות. אך מאידך גיסא, הוא מציג את הערך הדתי של מדינת ישראל לפי דברי רמב"ן שמצוות ירושת הארץ וכיבושה היא חלק ממצוות יישוב ארץ ישראל ועל גדר זה עונה מדינת ישראל. מכאן גוזר הרב גינזבורג שהיחס הראוי למדינה הוא יחס של 'שמאל דוחה וימין מקרבת'. יש לדחות את הרע שבה אך לקרב ולחזק את הטוב שבה.[89]

באשר לדרך שבה יש ליישם את מינוי המלך, הוא מציג את אפשרות הציפייה לנס, הגברת אור התורה עד לבהירות הרצון של עם ישראל לקבל את דרך התורה והמלכות המתוקנת, וכן את דרך ההשתלבות במערכות המדינה הקיימות והשפעה מדורגת מבפנים. כלומר, בשום אופן אינו קורא למהפך אנרכיסטי ואלים. יתר על כן, למרות שהרב גינזבורג מחדד את ההבדל בין מדינת ישראל העכשווית למלכות ישראל הרצויה, הוא עומד גם על חשיבותה של מדינת ישראל כמי שיונקת מכוח הכלל, וקורא להזדהות עם הכלל, להתגאות בצבא, ובמקביל לפרוש מענייני עבירה ולמחות עליהם.[90] אפשר לראות אפוא את האמביוולנטיות ביחס למדינת ישראל ולהכרה בה כשלב ממשי בגאולה: כבעלת ערך דתי במימוש מצוות יישוב הארץ אך

87 י' גינזבורג, מלכות ישראל א, רחובות תשנ"ט, עמ' שי הערה כז.

88 מוזס, מציונות דתית (לעיל הערה 86), שם.

89 גינזבורג, מלכות ישראל (לעיל הערה 87), עמ' כה–סב. וראו את ניתוחו של ענברי לדברים, פונדמנטליזם יהודי (לעיל הערה 3), עמ' 174.

90 גינזבורג, שם, עמ' קלא.

ללא דין 'מלכות'; כמנותקת מהגשמת מצוות המלך – בציפייה הניסית להופעתו, אך גם כמתפתחת מתוך ההשתלבות הטבעית במוסדות המדינה.

ראיית מדינת ישראל כשלב בגאולה ניכרת גם דרך מודל 'נקודה קו שטח'.[91] מודל קבלי זה מציג מערכת מתפתחת. הנקודה (אשר בה מכונסות עשר הספירות) מכילה רעיון, אך היא מכונסת בתוך עצמה ואינה יכולה לבוא לידי ביטוי ממשי. הקו כבר כולל את עשר הספירות כעשר נקודות נפרדות, אך הן אינן יכולות לתקשר ולהתכלל זו בזו. רק ביצירת השטח, הנעשית דרך שלושה קווים היוצרים מקום ממשי, יכולות הנקודות המייצגות את הספירות לבוא לידי ביטוי ולהתפתח לרמת 'פרצוף'. 'פרצוף' פירושו מערכת שלמה המורכבת בעצמה מעשר ספירות ומהווה מעין דמות אדם ארכיטיפית.[92] הרב גינזבורג מחיל מודל זה על כיוון התפתחותה של מדינת ישראל. הנקודה מייצגת את השלב הגולמי של הגלות אשר לא אִפשר לרעיון הגאולה ותיקון העולם להתפשט ולבוא לידי ביטוי. הרמה הראשונה של ההתקדמות היא רמת הקו. ברמה הזאת כבר ישנה התעוררות לאומית של העם לעלות לארץ ישראל וליישבה. חסרונו של שלב זה הוא שההתעוררות היא גשמית בלבד. אין כאן רצון להגשמה רוחנית של הגאולה. השלמת התיקון נעשית בשלב השלישי של 'השטח', אשר בו ישנה דרישה לגאולה פיזית ורוחנית כאחד, אשר תחבר שמים וארץ ותיצור פרצוף שלם. רחבות שלב זה תבוא לידי ביטוי גם בהגדלת גבולות הארץ ובוודאי בהיאחזות בגבולות הקיימים.[93]

כפי שאפשר לראות, הציונות המיוצגת בשלב הקו היא חלק חשוב בתהליך ההתפתחות. אומנם חסר חלק ויש להשלימו, אך אי אפשר לזלזל בו כלל. ייחוס החשיבות להתעוררות הלאומית, לבניין הארץ, לקיבוץ גלויות ולנס הקמת המדינה ומלחמת ששת הימים, עובר כחוט השני בספריו השונים של הרב גינזבורג אשר מציגים את חשיבות התקופה ואת ההזדמנות הגאולית שהיא נושאת, מצד אחד, ומצד אחר, כמעט באותה נשימה, מונה הרב גינזבורג את חסרונותיה של המדינה ואת העבודה הרבה שצריכה להיעשות כדי שאכן תהייה פלטפורמה לגאולה. זיהוי מדינת ישראל עם מציאות הקו מייצג את הדיאלקטיקה הזאת: הוא מעורר את תחושת הדאגה והדחיפות שבתיקון מחד גיסא, שהרי הקו הוא מצב ביניים שברירי ומסוכן

91 שם, עמ' קסא–קסו. על קו ונקודה ראו ח' ויטאל, מבוא שערים, שער ב, חלק ב, ירושלים תשל"ד, עמ' יב–יד.

92 ש"י שניידר, נפילתה ועלייתה של השכינה: כתבים קבליים על נשיות וגבריות, ירושלים תשס"ח, עמ' 27.

93 י' גינזבורג, מלכות ישראל א (לעיל הערה 87), עמ' קנט–קעו; שגיא, סוד התיקון (לעיל הערה 8), עמ' 200–205.

העלול להגיע לאובדן ולחזרה למצב הנקודה. אך עצם ההתקדמות מנקודת ההתחלה העקרה של הנקודה, מעניקה לה משמעות רבה, מאידך גיסא.

הרב גינזבורג שומר אומנם על עמימות מסוימת ביחס לזיהוי מדויק של התקופה על רצף הגאולה, אך הוא מתייחס במובלע לתקופה כאחד השלבים בתקופת גאולה, בוודאי במובהק יותר מאשר הרבי האחרון. כאמור, הרב גינזבורג מתייחס באופן דיאלקטי למדינת ישראל ולציונות. לכן, על פי רוב, המקורות העיקריים המשמשים אותנו לבחינת יחסו האוהד של הרב גינזבורג לתפקידה הגאולי של מדינת ישראל, הם אלו שבסופם הוא מתאר את אכזבתו ממנה ואת תביעתו לשינוי.

נראה לי שהעובדה שהרב גינזבורג מצניע אמירות גורפות ביחס למקומה החשוב של הציונות בגאולה ומציג את תרומתה לגאולה רק כהקדמה לביקורת על מדינת ישראל, אינה מעידה על חוסר הזדהות כן עם חשיבות מדינת ישראל בתהליך הגאולה. יש כאן למעשה מימוש של קריאתו להתייחס למדינה ביחס של 'טוֹבָה תוֹכַחַת מְגֻלָּה מֵאַהֲבָה מְסֻתָּרֶת' (משלי כז, ה); כלומר, לשמור על יחס אוהד ואוהב בלב פנימה כבסיס לתוכחה שנאמרת בקול ובגלוי. ייתכן שבנוסף לגישתו הדיאלקטית למדינת ישראל, הסיבה לכך היא רצונו לטשטש את המהפך שהוא יוצר בתפיסת הגאולה לעומת מחשבת חב"ד המקובלת. הוא נוהג בהסתייגות גם בהצגת המשנה הציונית הדתית. הוא מתייחס לרב קוק בכבוד וחולק לו שבחים, אך לכל אמירה שכזו מתלווה ביקורת הנובעת מהשוואתו לדרך הנהגתם, הטובה יותר בעיניו, של אדמו"רי חב"ד.[94]

ראינו את ההבדל בין עמדתו של הרב גינזבורג לעמדתו של רמ"מ ביחס למעמדה של מדינת ישראל בתוכנית הגאולה הכללית. ההבדל הבא בין תפיסות הגאולה של שני אישים אלו שעליו נעמוד כרוך בעיקרון היחס לחומר ולתהליכיות הטבעית בגאולה; ייחוס המשמעות הגאולית לעבודת האדמה, להקמת היישובים ולכינונה החומרי של המדינה על ידי הרב גינזבורג, ושלילתם על ידי רמ"מ. בעיני האחרון, הגאולה עצמה תגיע רק עם ביאתו הניסית של המשיח.[95] אומנם, יש לעשות הכנות אנושיות רבות לכך, אך אין הכנות אלו בתחום בניית הארץ ויישובה, אלא בתחום

94 גינזבורג, עיקר וטפל (לעיל הערה 9).

95 ראו למשל את מכתבו של הרמ"מ על הזעזוע מהתייחסות למצב של עם ישראל כ'אתחלתא דגאולה', משום שכל עוד לא בא משיח בשר ודם הגאולה לא התחילה: אגרות קודש ו (לעיל הערה 64), עמ' קכא: '...נבהלתי לקרות בתוכן נאומו שבמכתבו וז"ל – עכשיו שהגענו בעזה"י לאתחלתא דגאולה, אני מדגיש רק אתחלתא והגאולה שלמה תהי' בעת ביאת משיח צדקנו וכו' – וכנ"ל נבהלתי בקראי את זה ... הנה ברור פסק תורתנו בהגאולה והתחלתה, היינו שצ"ל איש כפשוטו ברמ"ח אברים והוגה בתורת ה' ולוחם מלחמת ה' והוא יתחיל בהפצת התורה והרמת קרנה...'.

הרוח – הכשרת הלבבות לרעיון הגאולה ולקיום מצוות. ראינו את דבריו של רפאל שגיא, כי 'החידוש של הי"ג [הרב יצחק גינזבורג] בתורת חסידות חב"ד הוא אפוא בפרשנות המדינית שהוא מעניק לאתגר "הדירה בתחתונים"'.[96] דברים אלו מבטאים את היחס של הרב גינזבורג לתפקיד האנושי בגאולה, לא רק בהכנות הרוחניות, אלא בעיצוב הפרטים של המבנה המדיני אשר יוביל אל הגאולה ויביא אותה לידי ביטוי.

הרב גינזבורג אל מול תפיסת 'לכתחילה אריבער' של הרבי מלובביץ'

ברצוני להמחיש את המהפכה של הרב גינזבורג בתפיסת אופייה של הגאולה כתהליך הכרוך בצעדים מעשיים של עבודת האדמה, הקמת יישובים וביצורה של מדינת ישראל מבחינה חומרית. אדגים זאת דרך הפרשנות שהוא נותן לאמרות חב"דיות מפורסמות כשהוא קושר אותן לציונות. בקרב חב"ד ידועה אמרת הצמח צדק בתרגומה מיידיש: 'כשלא יכולים (להשתחל) מלמטה, מוכרחים (לקפוץ) מלמעלה'.[97] כלומר, הדרך הנכונה לעשות את הדברים היא מלמטה, דרך מאמץ אנושי, אך אם הדבר לא אפשרי, יש לעשות מאמצים לא טבעיים ולגייס עזרה אלוהית. הרב גינזבורג דן באמרה חב"דית נוספת של אדמו"ר חב"ד הרביעי, בנו של הצמח צדק – המהר"ש.[98] אמרה זו טוענת כי מלכתחילה יש לעבור מלמעלה, ורק אם אין הוא מצליח, עליו לעבור מלמטה.

כלומר, מראש יש לפרוץ את גבולות המציאות ולתקנה בדרכים לא שגרתיות.[99]

נראה שכחלק מהיוזמה והפעלתנות המשיחית של הרבי מלובביץ' הוא הפך את עיקרון 'לכתחילה אריבער' לתודעת יסוד בהגותו ובשליחות חסידיו, עיקרון המדרבן אותם לפעול אל מול כל הקשיים הנראים כבלתי אפשריים למעבר בדרכים המקובלות.[100] פעלתנות זו של הרמ"מ והגשמתה האינטנסיבית דרך עיקרון 'לכתחילה

96 שגיא, סוד התיקון (לעיל הערה 8), עמ' 36. ובפחות אריכות עוסק בכך גם הררי, מיסטיקה (לעיל הערה 8), עמ' 93.

97 מ"מ שניאורסון (הצמח צדק), אור התורה, נ"ך א, ברוקלין תשל"ח, עמ' רפח.

98 י' גינזבורג, בעיתה אחישנה: סודות הגאולה האחרונה להבנת גאולת דורנו, כפר חב"ד 1994, עמ' קלא הערה עד.

99 י"י שניאורסון, אגרות קודש א, ברוקלין תשמ"ג, עמ' תריז. רבי יוסף יצחק, האדמו"ר השישי של חב"ד, מספר שם על התמודדותו עם קשיים שונים שנערמו בדרכו בשיטתו של סבו וקנו.

100 ראו למשל מ"מ שניאורסון, שיחות קודש תשל"ב, א, ברוקלין תשמ"ו, עמ' 31; ודרשתו של הרבי מול קהל שומעי לקחו כאשר הוא רותם את אמירת הרבי מהר"ש 'לכתחילה אריבער' למוטו בדרישה מחסידיו להגשים את הרעיונות החסידיים למעשה, תוך התגברות על הטבע: רמ"מ, 'לכתחילה אריבער',ג תשרי תשמ"ד, https://he.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/1974162 utm_medium=email&utm_source=93_subscription_he&utm_

אריבער' היא במובן מסויים החידוש בדרכו של רמ"מ לעומת קודמיו.[101]

הרב גינזבורג משלב את המופעים השונים והפרשנות של הביטוי 'לכתחילה אריבער' ובונה ארבעה מודלים להתמודדות עם קשיים, שהם גם ארבע שיטות המתייחסות לגאולה:[102]

א. הסתמכות על כוחותיו הטבעיים של האדם. זוהי תפיסת העולם המקובלת ביחס לעשייה. לפי תפיסה זו יש לבנות את הכלים בדרך הטבע. בהקשרה של גאולת ארץ ישראל זוהי הציונות החילונית אשר דוגלת ביישוב ארץ ישראל ויצירת ריבונות ללא מודעות לתוכן האלוהי.

ב. הזדקקות לסיוע אלוהי כאשר הדרך הטבעית אינה מצליחה. 'כשלא יכולים (להשתחל) מלמטה, מוכרחים (לקפוץ) מלמעלה'. זוהי שיטתו של האדמו"ר השלישי והיא מיוצגת בדרך הבוחרת להשקיע את עיקר מאמציה בדרך הטבע, אך מקבלת חיזוק מהתורה והרוח. על פי דרך זו יש לפעול בדרך הטבע, ורק אם נכשלים יש לנסות את דרך הדילוג מלמעלה. זוהי, לדעת הרב גינזבורג, דרכה של הציונות הדתית הבוחרת בהתמודדות אנושית עם המציאות, אך מכירה בשעת צרה בחשיבות התערבותה של ההשגחה.

ג. הסתמכות על הכוח האלוהי מלכתחילה. 'לכתחילה אריבער'. על פי תפיסה זו מתמקדים מראש בעשייה רוחנית, בהמשכת אורות הגאולה בחינוך למצוות, בהפצת תורת משיח ופנימיות התורה. אין מתעסקים כלל ביצירת הכלים הגשמיים הנדרשים בגאולה. ההזדקקות לעולם החומר נחשבת כנפילה. היא נעשית רק כאשר המציאות מגיעה למצב של שבירה,

---

campaign=he&utm_content=content, על פירוט המשמעות של 'לכתחילה אריבער' בחייו של היהודי, והדרישה לפעול למעלה מכוחות הטבע כדי לעורר הנהגה אלוהית יותר במישור מצבה המדיני של מדינת ישראל, ראה: י"י שניאורסון, שיחות קודש תשמ"א חלק ג, ברוקלין תשמ"ז, עמ' 426–428. הרב אברהם שמואל בוקיעט הוציא ספר העוסק בהופעותיו השונות של מושג 'לכתחילה אריבער' אצל הרבי האחרון. א"ש בוקיעט, לכתחילה אריבער: לקט משיחותיו ואגרותיו של אדמו"ר מנחם מענדל מליובאוויטש על פתגמו הידוע של אדמו"ר רבי שמואל שניאורסון 'לכתחילה אריבער', כפר חב"ד תשנ"ח, וראו הררי, סודו של הרבי (לעיל הערה 56), עמ' 205–207.

101 שוורץ רואה את היוזמה הארגונית והקמת הגופים הציבוריים והפוליטיים להגשמת חזון הגאולה כחידוש של רמ"מ. החידוש אינו ניכר לדעתו בתכנים, אלא בפעלתנות פוליטית לקידום מהפכה רוחנית: מפעל השלוחים, הדפסת התניא, צבאות ה', וכו'. שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 5), עמ' 314–315.

102 גינזבורג, בעיתה אחישנה (לעיל הערה 98), עמ' קנו–קעב.

המחייב התערבות, אך לא ככלי לקידום הגאולה. זוהי שיטת החסידות בכלל וחסידות חב"ד בפרט.

ד. הדרך של פריצת הקיר. בשיטה זו עוברים דרך הקיר החוצץ בינינו לבין הגאולה. לדעת הרב גינזבורג דרך זו מיוצגת בהגותו של הרבי מלובאביץ'. ככל שמתקדמים בשלבי הגאולה מתגבשות דרכים המעמיקות לראות את האפשרויות האינסופיות הגלומות במציאות, מתוך התגברות על מחסומי הטבע וגדרי המציאות. דרך פריצת הקיר היא ההולמת ביותר את שיאו של התהליך.[103] לכאורה בדרך המעבר בקיר לעומת 'לכתחילה אריבער' אין רק דילוג על החומר אלא יש התעלמות מוחלטת ממנו. אפשר לפרש דרך זו כחלק מהרוח האימננטית החריפה של חב"ד המאיינת לעיתים את החומר. אך פרשנותו של הרב גינזבורג לגישה זו היא דווקא באיחוד הקודש והחול. פריצת הקיר מסמלת את התאחדות הכלי עם התוכן. אין כאן דילוג על המציאות הפיזית אלא כניסה דרכה עם התכנים הרוחניים. הדיכוטומיה בין יצירת התנאים הפיזיים להגעת גאולה לבין קידום התהליכים הרוחניים מתבטלת. דין עבודת האדמה כדין הפצת התורה. יש תלות וזיקה הדדית בין החומר לרוח. העשייה הגשמית מקבלת את משמעותה מדחף הגאולה הרוחני המודע. התורה המופשטת תמלא את ייעודה רק בהורדתה לפרטי החיים המעשיים עצמם.

מי מייצג בפועל את כל אחד מהמודלים לדעת הרב גינזבורג? המודל הראשון מייצג את הציונות הכללית אשר פועלת בדרך הטבע. המודל השני בא לידי ביטוי בציונות הדתית, ואילו השלישי מייצג את גישת חב"ד. המודל הרביעי הוא הבשל יותר מבחינתו של הרב גינזבורג. לטענתו, הרבי מלובביץ' דגל בו, אך מי מיישם אותו בפועל? מוזס מציג את הגישה הזאת של פריצת הקיר כעשייה אנושית שלא מתחשבת במציאות הריאלית, ובכך הוא מבדל אותה מתפיסת העשייה האנושית התהליכית בתפיסה הציונית הדתית.[104] אך במה מובחנת תפיסה זו מהגישה השלישית המזוהה עם חב"ד? מי מקיים את המודל האחרון לדרך הנכונה לקירוב הגאולה? מהי האידאולוגיה התומכת בעשייה המשלבת קודש וחול מתוך זיקה הרמונית? הרב גינזבורג מסביר בהערת שוליים[105] (אולי שוב כדי לטשטש את החידוש שלו מול תורת

103 ראוי לחקור את ההבחנה בין שיטת 'לכתחילה אריבער' של המהר"ש לבין הפרשנות שנתן לה האדמו"ר האחרון לדעת הרב גינזבורג, אך מסגרת מאמר זה אינה מאפשרת זאת.

104 מוזס, מציונות דתית (לעיל הערה 86), עמ' 67–68.

105 גינזבורג, בעיתה אחישנה (לעיל הערה 103), עמ' קע הערה נג; עמ' קעא–קעב הערה נה.

חב"ד המקובלת) שעדיין אי אפשר למצוא לדרך זו ייצוג שלם במציאות. אך הוא רואה את ניצניה בחסידות הארץ ישראלית המתפתחת. לדעתו, המוכשרים לעסוק בגאולה זו ביותר הם בעלי התשובה שלא התנתקו מעברם. הם אלו שיכולים להביא בשלמותן את סגולות עולם הרוח והחומר ולחבר אותן לחיים מלאים.

למרות שדמותו של הרבי מלובביץ' חופפת על כל הספר, נראה שהרב גינזבורג כתלמיד וחסיד יוצר מהפכה בתפיסת הגאולה של חב"ד בכלל, ובזו של רמ"מ בפרט. הרב גינזבורג קורא לחידושה של התפיסה הרביעית בדורנו. כלומר, הוא רואה את העשייה האנושית – בניית הארץ, חיזוק החקלאות והכנת תשתית לחיי החומר בארץ ישראל – כשוות ערך למודעות הדתית ולהפצת המעיינות בסלילת הדרך לגאולה. לרב גינזבורג חשוב מאוד להראות שכבר רמ"מ קרא לתפיסת 'המעבר דרך הדלת' בפרשנותו ל'לכתחילה אריבער', וכי יש לו על מי להסתמך. אך בכל מקרה ביישומה של דרך זו הלכה למעשה יש משום פריצת דרך ביחס להנחיית רמ"מ המקובלת באשר לשותפות חסידיו בקידום הגאולה העתידית, ובהבנת היחסים שבין החומר לרוח.

בין הרב גינזבורג לרמ"מ בתפיסת החומר בגאולה

עד כה עסקנו בחידושו של הרב גינזבורג בהשוואה לרמ"מ בצורך בשותפות אנושית בבנייתה הפיזית של הארץ לשם הבאת הגאולה. כעת נדון בשאלת ההבדל ביניהם באשר לתפיסת מקומו של החומר בגאולה עצמה, ולא רק בהכנה לגאולה. פישר טוען כי תורתו של הרב גינזבורג, על הדגשים החדשים שלה, היא חידוש ושינוי בהשוואה לתורת חב"ד המקורית.[106] התאולוגיה החב"דית היא אקוסמיסטית לדעתו. היא תופסת את המציאות החומרית כאשליה, שהרי הכל מוכל באלוהים. בימי הגאולה מתחדדת תפיסה זו לדעת חב"ד, והאנושות נחשפת לקיום האונטולוגי של האלוהות, ולכך שהחומר עצמו מבטא אלוהות. לעומת תורה זו, לדעת פישר, הרב גינזבורג דווקא עסוק בהדגשת ממד החומר בגאולה – העיסוק בגשמי, בעבודת האדמה ובהקמת יישובים (כפי שראינו בדבריו של הרב גינזבורג במודל הרביעי של הגאולה הרואה בחיוב את עבודת האדמה וביישוב הארץ, ודאגה לפרטים החומריים ביישוב הארץ). פישר מצטט את דברי הרב ישראל אריאל, תלמידו של הרב גינזבורג, בעקבות שיעורו של הרב גינזבורג: 'אלא משאת נפשנו מאז גורשנו מגן־עדן – לחיות

106 פישר, השבר המוסרי (לעיל הערה 84); הנ"ל, 'בין הכללי לחריג: יהודה עציון והרב יצחק גינזבורג', י' שנהב, כ' שמידט, ש' צלניקר (עורכים), לפנים משורת הדין: החריג ומצב החירום, ירושלים ותל אביב תש"ע, עמ' 93–108; הנ"ל, 'טבע, אותנטיות ואלימות בהגות הציונית הדתית הרדיקלית', ט' כוכבי, ח' הרצוג, ש' צלניקר (עורכים), דורות מרחבים זהויות: מבטים עכשוויים על חברה ותרבות בישראל, ירושלים ותל אביב 2007, עמ' 421–454.

שוב חיים **מפויסים** (הדגשה במקור) עם הגוף, החומר והטבע! יותר משרוצים לגבור על הטבע, נמשכים להיפגש איתו'.[107] גם נטייתו של הרב גינזבורג לדבר על עבודת האדמה במונחים חושניים של קשרי אישות מעידים על היחס החיובי שלו לעיסוק בחומר בכלל ובעבודת האדמה בארץ ישראל בפרט כפי שנראה במקור הבא:

> יש טעם יפה למצות הקהל דוקא במוצאי שביעית. שנה שלמה היה אסור לעבוד את האדמה, ומיד בסיום השנה מתעוררת מחדש אהבת ארץ ישראל, החשק לקשר ממשי של עבודת האדמה בארץ. הקשר בין עם ישראל לארץ ישראל דומה לזיווג איש ואשה, "יבעלוך בניך" – שנת השמיטה היא כמו הזמן שלאיש ולאשה אסור להיות ביחד על פי ההלכה, ומוצאי שביעית הוא כמו ליל טבילה, חוזרים להיות יחד[108].

הדברים נאמרים אומנם כהקדמה לכך שיש למתן את אהבת האדמה בשמיטת האדמה, אך אני חושבת שהם מחזקים את דבריו של פישר באשר לעין הטובה של הרב גינזבורג בהתייחסותו לעולם החומר כביטוי לתפיסה אלוהית. עיסוק זה בעולם החומר הוא אשר תורם לדעת פישר ליצירת תודעה דתית חדשה וגאולית. כלומר, לא עוד איון המציאות החומרית באלוהי, אלא התענגות על החומר כשהוא לעצמו ועל תרומתו לעולם הרוח.

ברצוני לבחון את דבריו של פישר באשר לחידוש של הרב גינזבורג במשמעות החומר בגאולה לעומת רמ"מ. אומנם המגמה האימננטית הקיצונית של חב"ד מבליטה את איון החומר מבחינה אונטולוגית לכאורה בזמן הגאולה. כלומר, חלק מתפיסת הגאולה כולל את היעלמותו של החומר. אך אי אפשר להתעלם מטקסטים חב"דיים העוסקים באיון אפיסטמולוגי ולא אונטולוגי של החומר. כלומר, הגוף יוסיף להתקיים, אך הדבר יהיה תוך הזדככות שתסייע לו לחוש את האלוהות. כאלו הם למשל דברי רמ"מ כאשר הוא משווה בין גאולת מצרים לגאולה העתידה. גאולת מצרים, שהייתה בראשית הדרך, פעלה רק על הרוח. הגוף נשאר 'בשיקוצו ובתיעובו', עד כדי כך שנדרש ניתוק בין הגוף לנשמה כדי להתקדם. ניתוק זה מגולם בדרשנות הכתוב 'כי ברח העם'. אך לעתיד לבוא צופה רמ"מ מערכת קשרים אחרת בין הגוף לנשמה: 'משא"כ לעתיד לבוא כתיב "ובמנוסה לא תלכון", משום שיהי' זה לאחרי שלימות העבודה עם הגוף דוקא, לפעול בירור וזיכוך הגוף עד שהגוף עצמו יאיר'.

107 י' אריאל, על ישראל גאוותו: נכתב בעקבות שמיעת שיעוריו של הרב יצחק גינזבורג שליט"א במאמרו בין ישראל לעמים, רחובות תשנ"ט, עמ' קסו.

108 י' גינזבורג, 'שנת הקהל', י"ב באב תשע"ה, אתר גל עיני, http://www.pnimi.org.il/months/tishrey/593-hakhek-year

שוורץ סוקר את עמדותיו הדיאלקטיות של רמ"מ בתורת הגאולה. והוא אכן מציג את השניוּת הכרוכה בתפיסת רמ"מ את מקומו של החומר בגאולה:

> מצד אחד טקסטים אחדים של רמ"מ מתפרשים על פי הטענה כי גילוי הנוכחות האלוהית הוא גורם על טבעי. החומריות נעלמת, והאלוהות היא היש היציב היחיד. החומר עצמו באורח פלא ישקף את האלוהות. מצד שני טקסטים אחרים מציגים את התמורה לעתיד לבוא כחידוש אפיסטמולוגי, הנוכחות האלוהית החבויה תתגלה לעין כול, בעוד שכיום היא נסתרת.[109]

כלומר, לעיתים רמ"מ מתייחס לשינוי אונטולוגי במציאות – להיעלמותו של החומר או לשינוי סדרי הטבע.[110] ולעיתים לשינוי אפיסטמולוגי – החומר נותר, אך מתרחש שינוי הכרתי המאפשר את ראיית הכוח האלוהי העומד מאחוריו. כאמור, שאלת היחס של רמ"מ למקומו של החומר בגאולה, מחזירה אותנו למחלוקת המחקרית סביב זיהויה של חב"ד כתורה אקוסמיסטית. ראינו שרובו של המחקר החדש אינו מסכים לזיהוי זה. האם קביעה זו משתנה בתורת הגאולה של רמ"מ? נראה שלא. כפי שהראינו, הרבי מלובביץ' שומר על האמביוולנטיות הקשורה למקומו של החומר אף בגאולה ומותיר על כנה את אופציית מציאותו הנפרדת של החומר כישות אונטולוגית.[111]

109 שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 5), עמ' 311.

110 ראו למשל מ"מ שניאורסון, שערי גאולה ב, ירושלים תשס"ח, עמ' קח–קט: 'ומזה מובן שכשם שבהתחלת הבריאה היה תינוק בן יומו יכול ללכת ולהביא דברים מסוימים ... הרי בוודאי שכן הוא גם בנוגע למעמד ומצב שיהי' בגאולה העתידה, ולכן היתה הגאולה העתידה להיות גם כאשר משיח צדקנו ... הי' תינוק בן יומו בלבד. וכמובן שלעתיד לבוא תהי' הנהגת העולם כולו באופן אחר לגמרי, למעלה מהגבלות הטבע. וע"ד מרז"ל עתידה אישה שתלד בכל יום, וכמבואר ברשימותיו של הצ"צ לתהילים שאז יהיה העיבור ט' שעות (תמורת ט' חדשים). ועד"ז מבואר בהפטרה ד"אחרון של פסח" אודות יעודי הגאולה העתידה – "וגר זאב עם כבש וגו' ונער קטן נוהג בם". זאת אומרת: בזמן הזה הרי גם "אדם גדול" אינו יכול להנהיג חיות אלו, ואילו לעתיד לבוא – אפילו "נער קטן נוהג בם" והיות שנאמר "נער קטן" סתם, מובן, שאין הגבלה בנוגע לענין הקטנות – אפילו קטן ממש'. כלומר, מדובר כאן על שינוי סדרי הטבע ופרשנות בדרך הפשט לפסוקי הגאולה בישעיהו יא ובדרשות חז"ל, בניגוד לעמדת הרמב"ם למשל.

111 במאמר מוסגר יש לציין שלתפיסת החומר הדיאלקטית בגאולה בתורת חב"ד אפשר לקשר גם את האמביוולנטיות שאליוט וולפסון עומד עליה בין ראיית ימות המשיח כימים שבהם מתבטלת הבינריוּת בין הטוב לרע, ולכאורה המצוות אינן רלוונטיות, לבין המשך קיום המצוות ושלילת מגמות אנטינומיות. ייתכן שהרקע לביטול הבינריות בין טוב לרע קשור בתפיסה אחרת של החומר והגוף וביטול היצרים. וולפסון סבור שהאיזון בתורת חב"ד נשמר כאשר הוא מייחס חשיבות להמשך קיום המצוות מתוך תודעה אחרת שהוא קורא לה 'היפרנומית': E. R. Wolfson, *Open Secret; Postmessianic Messianism and the Mystical Revision of Menahem Mendel Schneerson*, New York 2009, p. 186

במסגרת עבודת הדוקטור שלו שהתפרסמה לאחרונה, חקר ראובן אוריה הכהן את יחסו של רמ"מ לחומר.[112] לגבי תודעתו המיסטית של רמ"מ מסקנתו של הכהן היא שזו תודעה הנעה סביב מושג העצמות האלוהית – הביטוי האלוהי המזוקק והפנימי ביותר מעבר למושגי ההאצלה וההשתלשלות שהשפה האנושית יכולה לתאר. חשיפת העצמות האלוהית משמעותה שהמציאות החומרית מתגלה כזהה לעצמות ולא כנבדלת וּבְרוּאָה כפי שמקובל לחשוב. האם מדובר בפנתאיזם? ובכן, מדובר לדעת הכהן בתודעה שהיא מעבר למושגי הפנתאיזם והטרנסצנדנטיות. הוא מכנה אותה 'אלוהכוליות' (מיזוג האלוהות בכוליות האינסופית).[113] כתוצאה מהסרת המחיצה שבין אלוהים לעולם, מאבדים המושגים ההייררכיים – כגון גוף ונפש, חומר ורוח, קודש וחול, יהודי וגוי – את הרלוונטיות שלהם. תודעת הגאולה החדשה מסירה את המחיצות שבין האל לעולם והיא הופכת למודעת לזהותה עם האין. בשלב מאוחר יותר הדבֶקות באין מבטלת את המודעות, שגם היא רמה מסוימת של נפרדות. במצב גאולי זה יתחולל תיקון העולם דרך תיקון מידותיו המושחתות של האדם ותהליך הטיהור שיעבור, עד למימוש חזונות הנבואה לעתיד לבוא והתפתחות המציאות החברתית, הטכנולוגית והכלכלית.[114]

הכהן רואה את מודל הגאולה של רמ"מ כצועד בעקבות הרמב"ם אל מודל הגאולה הנטורליסטי. זאת מפני שלדעת רמ"מ השינוי האפיסטמולוגי בתקופת הגאולה יגרום לכך שהממשות האלוהית תיחשף בתוך המציאות החומרית עצמה.[115] ובמובן זה, מדובר בגאולה נטורליסטית. לראיה הוא מביא את דברי רמ"מ:

> וזהו הקשר והשייכות שבין התחלת וסיום ספר הי"ד – שבשניהם מודגש שגם הדרגא שלמעלה מגדרי העולם אינה מבטלת גדרי העולם, אלא נמשכת וחודרת בגדרי העולם, כיון שמציאות העולם היא המציאות דאלקות ... כיון שמציאותו אינה רק "אמתת המצאו" – שגם העניין ד"כמים לים מכסים" נעשה באופן ד"מלאה", שאינו מבטל אלא חודר בגדרי העולם.[116]

112 הכהן, כולא חד (לעיל הערה 75).

113 שם, עמ' ד.

114 שם, עמ' 21–37.

115 שם, עמ' 83–84.

116 מ"מ שניאורסון, הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קצז. וכן בהערה 34 כותב הכהן, שם כי באותו 'הדרן' כתב רמ"מ: 'צריך להיות בעולם ... גילוי דרגת האלקות שלמעלה מגדרי העולם, "עליונים", עד להגילוי דמהותו ועצמותו יתברך, ובאופן שגילוי זה אינו פועל ביטול מציאות האדם והעולם, אלא אדרבה, חודר במציאות האדם והעולם' (שם, עמ' קצג).

בשלבים המתקדמים של הגאולה, אחרי הופעת המשיח, מציג הכהן את האפשרות המבחינה בשני שלבים בדברי רמ"מ: שלב נטורליסטי ולאחריו שלב אפוקליפטי. בבחינת אתערותא דלתתא המובילה לאתערותא דלעילא. אך הוא אינו מקבלה, כי לדעתו אינה עולה בקנה אחד עם תפיסת העצמות של רמ"מ:

> הלוא זה עיקר טענתנו מתחילת ספרנו שתודעת העצמות המיסטית מעצבת בהכרח משיחיות נטורליסטית. נסביר את הדברים: התפיסה הניסית של פריצת גדרי הטבע, מבקשת להנכיח את האל הטרנסצנדנטי־מיתי בעולם הטבעי הסיבתי, הנראה כנעדר אלוהות. ברם, בעולם אלוהכולי ־ עצמותי שבו האל מתלכד כדי זהות עם העולם, ונוכחותו ובולטותו מתמדת בו, מה צורך יש בכך? הלוא גלוי הוא עומד ונוכח תדיר ... העיון שנציע להלן מלמד, כי על אף הרובד האקזוטרי האפוקליפטי לכאורה הקיים בשיחו של הרמ"ש, ישנו רובד אזוטרי־פנימי שבו התהליכים התודעתיים הנם עיקרה של התמורה הגאולית. אלה חוזרים וממשמעים מחדש את הביטויים האקזוטריים. זאת בהתאמה לתודעה הספיריטואלית־מיסטית, ובהלימה לאידיאת 'המציאות בכלל העצמות'. כך שבסופו של דבר ולאמיתתו, מכריעה תודעה זו את התהליכים המשיחיים כולם, להיותם תהליכים נטורליסטיים.[117] (ההדגשה במקור, ח"ר)

כלומר, את השניות שמצאנו ביחס של רמ"מ לעולם החומר בתקופת הגאולה הוא מפרש כפער בין האמירות האקזוטריות (הרובד הגלוי של הדברים, שבו מדובר על שלבי גאולה מתקדמים כאפוקלפטיים) לאזוטריות (הרובד הסמוי, שבו הוא מתכוון להמשך קיומה של המציאות החומרית המבטאת בתקופת הגאולה את האלוהות האימננטית, ללא צורך בפעולות קיצוניות המנכיחות אלוהות טרנסצנדנטית בעולם הזה). את יחסו הצונן להכרה במדינת ישראל כבעלת משמעות דתית, מייחס הכהן לכך שמדינת ישראל שהוקמה מתוך הסכמת האומות אינה משקפת חזרה לתקופה שטרום החורבן ואינה חלק מתוכנית משיחית. עם זאת, מתוך הקשבתו ההיסטורית הנובעת מתפיסתו האימננטית כי האלוהות מתגלה גם בתהליכים היסטוריים, הוא דואג לקיומה של מדינת ישראל.[118]

לכאורה, דברים אלו של הכהן מסייעים לראות בתאולוגיה של רמ"מ מקור יניקה חשוב לרב גינזבורג גם בעניין קיומו האונטולוגי של החומר בגאולה. אך גם אם

117 הכהן, שם, עמ' 221–222.
118 שם, עמ' 182–184.

נקבל את דבריו אלו, המפרשים שלא כפשוטם חלק מדברי רמ"מ על ביטול החומר בגאולה, הרי שאף במבחן המעשים רמ"מ אינו פועל להחשת הגאולה ברובד של עולם החומר. חלק ממשמעות הגאולה הנטורליסטית היא ההסכנה עם התהליכיות שהיא כוללת. הפער שמוצא רמ"מ בין מדינת ישראל כגוף שקם באישור האומות וללא מגמה משיחית לבין חזון אחרית הימים שלו אינו מאפשר לו לכלול את מדינת ישראל בתהליך הגאולה. גם אם רמ"מ מותיר מקום של כבוד לחומר עצמו בתקופת הגאולה, הרי הכלי המרכזי לקידומו הוא הרוח ולא הפעילות בעולם החומר במובן של קידום פוליטי, מדיני, כלכלי וצבאי של מדינת ישראל כפלטפורמה לגאולה.

שאלת קיומו של החומר בתקופת הגאולה אינה שאלה טכנית כמובן. היא בוחנת מהו הכבוד שיש לתת למציאות התהליכית, הנגועה, היצרית, המוגבלת, החילונית וכו' בתוך העולם, ומשקפת את האמון בעולם הזה ובאופיו הטבעי כעולם המסוגל להיגאל; מהי המשמעות של תפיסת המשיחיות הנטורליסטית ה'אלוהכולית', אם בזמן ההתמודדות בפועל עם תסמיניו הקשים של עולם החומר, כפי שבאו לידי ביטוי בהקמת מדינת ישראל, התקשה רמ"מ לחברו לאלוהות ולתהליך הגאולה; האם ייתכן שהדיאלקטיקה ביחסו של רמ"מ לעולם החומר נובעת למעשה משניות אמיתית הקשורה להשתמעויותיה של תפיסה זו ומחוסר יכולת להכילן? כמו כן, רמ"מ – כהמשך למסורת אדמו"רי חב"ד – מציג אופציה לחיים שהם בחינת ארץ ישראל בגלות:

> ... לא' החסידים שהביע רצונו לעלות לארץ ישראל, אמר הצמח צדק: לר' הלל – החסיד ר' הלל מפאריטש – לא חסר ארץ ישראל, ולך חסר ארץ ישראל?!
> ... עשה כאן – בחוץ לארץ – ארץ ישראל! כלומר: בעשיית חוץ לארץ לארץ ישראל, יש מעלה לגבי ארץ ישראל עצמה, ובמילא צריכים אנו לעסוק בעבודתנו לעשות בחוץ לארץ ארץ ישראל, ומעצמנו, אין לנו לרצות ולעלות לארץ ישראל.[119]

האם ייתכן שמגמת המשך ההרחנה של ארץ ישראל ביחס לחב"ד ולחסידות בכלל,[120] היא למעשה ניסיון להתרחק מהממשות של החומר ובכך למעשה נעקרת קדושת המקום מעיקרה?

119 מ"מ שניאורסון, תורת מנחם ז, ברוקלין תשי"ג, עמ' 172–173.

120 שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 5), עמ' 294–296; הכהן, כולא חד (לעיל הערה 75), עמ' 161–165, בעקבות אלטשולר. על היבטים נוספים בספיריטואליזציה של ארץ ישראל, הנובעים מהחרדה מפני קדושתה, ראו א' רביצקי, 'ארץ חמדה וחרבה: היחס הדו ערכי לארץ ישראל במקורות ישראל', הנ"ל (עורך), ארץ ישראל בהגות החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 1–41.

אם כן, נראה שיש לסייג את דברי פישר, הטוען כי יחסו של הרב גינזבורג אל קיומו האונטולוגי של החומר בזמן הגאולה הוא בגדר מהפכה בתורת חב"ד. כפי שראינו, רמ"מ עצמו מציג את מקומו של החומר כמשקף את האלוהות בתקופת הגאולה. ועם זאת, יש לרמ"מ גם התבטאויות השוללות את קיומו האונטולוגי של החומר בגאולה. הרב גינזבורג בוחר להדגיש מתוך דיאלקטיקה זו של הרבי האחרון את חובת העשייה והחיבור בין חומר לרוח בתקופת הגאולה, ולא את היעלמותו האונטולוגית של החומר אך אין זה הבדל שהוא בגדר מהפכה משיטת רמ"מ.

לעומת זאת, כפי שכבר ציינו, הרב גינזבורג בהחלט פורץ דרך בהשוואה לתורתו של רמ"מ בחיוב שבו הוא רואה את הפעולה הגשמית של יישוב הארץ והמעורבות במערכות של מדינת ישראל כמקדמי גאולה, עוד בשלב ההכנה למשיח לפני הופעת הגאולה, ובעצם הירידה לפרטים בשרטוט שלבי הגאולה וביטוֵם המעשי. לעומת אדמו"רי חב"ד הקודמים רמ"מ אומנם נקט פעלתנות ושותפות בתהליך המשיחי, כפי שקבע שוורץ, אך הוא אינו מעודד פעולות אלו בשדה החומר אלא בתחום הרוח בלבד – הדפסת ספרי תניא, מפעל השלוחים וכו' תומכים בקידום הרוחני של העם ולא ביצירת פלטפורמה מדינית, כלכלית, פוליטית וכו' לגאולה.

הרב גינזבורג מחדש את תורת הגאולה של רמ"מ לא רק בתכנים, אלא גם במתודות הלמידה: א. השימוש החוזר ונשנה בגימטריות על כל צעד ושעל בשיעוריו אינו אופייני לרמ"מ. קראוס מציין את דרכו של הרבי שלא להיעזר בגימטריות אלא אם נאמרו על פי קודמיו, להוציא מקרה חריג שבו רצה ליַקֵר את הפעילות החב"דית ולהעצימה.[121] ב. מקורותיו של רמ"מ הם חב"דיים. גם בתוך חב"ד יש כמעט התעלמות מאושיות חב"דיות כמו ר' אהרון מסטרשלה, בעל 'עבודת הלוי'; ר' יצחק מהומיל, בעל 'חנה אריאל'; ור' הילל מפאריץ', בעל 'פלח הרימון'. הרב גינזבורג מתייחס למקורותיהם של שני האחרונים. זאת ועוד, הוא אף מצטט מקורות שאינם חב"דיים, כגון 'מי השילוח' ור' נחמן מברסלב. אפשר אפוא לסכם ולומר שהרב גינזבורג, על אף שהוא מזדהה כחסיד של הרבי, מרשה לעצמו ליישם עקרונות חב"דיים ולפרש את דברי רמ"מ בדרך שנראית לו בתהליך הגאולה הנוכחי.

בין תפיסת הגאולה של הרב גינזבורג לזו של הציונות הדתית

אפשר לומר שתפיסת הגאולה של הרב גינזבורג יצאה מכלל התפיסה החב"דית המקובלת ביחס לגאולה, אך לא נכנסה בשערי תפיסת הגאולה של הראי"ה. ברצוני להקדים רקע קצר לקשר שבין חב"ד לציונות הדתית: עקבותיה של תורת חב"ד

121 קראוס, השביעי (לעיל הערה 66), עמ' 73.

מופיעים כבר בתורת הראי"ה. ירון, רוס ושוורץ, טוענים כי תורת האלוהות של הראי"ה עוצבה ונוסחה בסיוע הטרמינולוגיה החב"דית.[122] רביצקי אכן זיהה את המשותף לחב"ד ולציונות הדתית כשתי תנועות הגאולה הגדולות של ימינו.[123] אפשר למצוא מאפיינים מחברים שונים בין שתי תנועות אלו. תחושת השליחות, המתח המשיחי, מרכזיות מקומם של תהליכים תודעתיים, חברתיים ודתיים בעולם, בחינת יחסם של ישראל לאומות, הסתכלות במבט של עין טובה הגואלת את המציאות ההיסטורית[124] ועוד.

אך מהצד השני עומד סלע המחלוקת של היחס להקמת מדינת ישראל כפי שתיארנו אותו. אוריה ראובן הכהן הציג את האפשרות שהדיאלקטיקה של רמ"מ ביחס לחומר בגאולה נובעת מהפער בין הרובד האקזוטרי של דבריו לרובד האזוטרי. אך אני סבורה שיש קשר בין הדיאלקטיקה הזאת לבין היחס לציונות ולמדינת ישראל. היחס למדינת ישראל הוא סוג של אבן בוחן לתפיסת הממד החומרי, האנושי, התהליכי והמוגבל בגאולה. גישת חב"ד האימננטית אינה מאפשרת לה להסכים לשלבי גאולה אנושיים כל כך; אנושיים ביוזמתם, בחולשתם ובריחוקם מתודעה דתית. ציפייתה למשיח רכוב על חמור היא כפשוטה. בה במידה שהרב קוק והרצי"ה עמלו לפרק את מושגי המשיח האישי לאידאות ותהליכים, התאמצו בחב"ד לשכללם לכלל אוטופיה. רביצקי[125] מעמידנו על מהות התפיסה המשיחית מבית הראי"ה וּבְנוֹ:

> בל נטעה בדבר: זוהי "משיחיות" ללא משיח, תהליך של גאולה המתרחש מבלי נוכחותה החיה של דמות אנושית גואלת. בחוגים אלה, להבדיל מחוגיהם של חסידי לובאוויטש בני זמננו ... המתח הדתי הישיר אינו מתרכז בציפייה דוחקת להופעתו הקרובה של המשיח האישי. כאן, למרות הדבקות העקרונית באמונה המסורתית, תשומת הלב מתרכזת רובה ככולה בתחום ההיסטורי הכללי, הקיבוצי, בחישוף אותותיה וטביעת ידה של ההשגחה העליונה בתוך ההתרחשות הלאומית האקטואלית.

122 ירון, משנתו של הרב קוק (לעיל הערה 5), עמ' 61; רוס, מושג האלוהות (לעיל הערה 5), עמ' 109–128; שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 5), עמ' 357–358, וביבליוגרפיה נוספת שם בהערה 5.

123 ראו גם א' רביצקי, 'מיתוס משיחי ודרמה הסטורית', ר"ס ויסטיך, ד' אוחנה (עורכים), מיתוס וזיכרון, ירושלים 2005, עמ' 88–108.

124 ז' מאור, 'גאולה בתוך הגלות', י"א מייטליס (עורך), שבעה רקיעים: שיח חב"די, תל אביב תשע"ד, עמ' 236–237.

125 רביצקי, הקץ המגולה (לעיל הערה 45), עמ' 113; י' גלמן, 'ציון וירושלים – המדינה היהודית על פי הרב אברהם יצחק קוק', פ' גינוסר (עורך), עיונים בתקומת ישראל 4 (1994), עמ' 509–510.

חב"ד קיבלו כעיקרון את הדגם החרדי של 'גאולה בידי שמים', ובתוך מסגרת זו העצימו מאוד את מקום ההשתדלות האנושית בקידום הגאולה.[126] התרומה והמאמץ האנושי הם רק בתחום הפצת התורה והמצוות, בירור הניצוצות מהגלות ורצון חזק לביאת המשיח.[127] אין כאן מקום לתהליכי הבנייה הפיזית של הארץ על פי תפיסת 'גאולה בדרך הטבע' של הגר"א. הרב גינזבורג עצמו עומד על הבדל זה בביקורתו על הגות הראי"ה:

> מה שנראה לי עיקר החיסרון שבהשקפה אצל רובם – אלו שלא מזדהים עם חסידות ועם חב"ד בפרט – שחסר (או שלא רוצים או שלא מסוגלים) רצון לדמיין את המשיח. זה מה שהרבי מדבר כל הזמן, שצריך משיח עכשיו, עכשיו, עכשיו. מה הכוונה? שלפחות תחשוב עליו ... הדבר הזה הוא העיקר, וזה הדבר שככל הידוע לי – חסר בספרים שלו, הוא נותן לך דמות נהדרת של עם ישראל, אבל בדיוק דמות מוחשית, קצת, של משיח – אין. דמות שהוא הצדיק יסוד עולם שאתה יכול להזדהות אתו ... אם יאמר הלל ביום העצמאות, זה באמת לא אכפת לי, או שכן או שלא...[128]

בחב"ד נותרה אפוא דמותו הפלאית והמהפכנית של המשיח – מרכזית. זהו שיקוף לממד הניסי שבגאולה החב"דית. וזאת, אל מול תרגום תפיסת המשיחיות למונחים טבעיים ומתפתחים בתורת הראי"ה ובנו. תפיסת הגאולה הניסית של חב"ד אופיינית למגמה היחסית של ביטול היש (עם כל המורכבות שהצגנו). ביסוד התפיסה של גאולה ניסית, אלוהית ופתאומית, ניצבת לכאורה הטענה של שינוי איכותי בעולם החומר וסדריו, שיכול להיעשות רק בידי שמיים. תפיסה טבעית של הגאולה מניחה, לעומת זאת, מקום לסדרי העולם והחומר גם בעולם הגאולה. ייתכן שברובד המודע נוכח הרעיון שמציין הכהן, הרעיון של גאולה בדרך הטבע מתוך אמון בנוכחות האלוהית במציאות כפי שהיא. אך כשיש לתרגם גישה זו לסובלנות ושותפות בממדי ההיסטוריה, הפוליטיקה, החברה וכיוצא בהן עם מדינת ישראל החילונית, נדמה שאין כלים להכיל את המורכבות הזאת.

למרכזיותו של המשיח בתאולוגיית הגאולה החב"דית של הרב גינזבורג הקשורה לנטייה הניסית, אני קושרת גם את ההתכחשות המודעת שלו לתפיסה הציונית הדתית של 'קמעא קמעא'. אחד מסמלי התאולוגיה המשיחית של תלמידי הראי"ה

126 שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 5), עמ' 311.
127 קראוס, השביעי (לעיל הערה 66), עמ' 85–91.
128 גינזבורג, עיקר וטפל (לעיל הערה 9).

הוא המדרש על ר' חיא אשר צפה בזריחת השמש בדמדומי הבוקר והשווה בין תהליך הזריחה לתהליך הגאולה אשר תבוא לאיטה – 'קמעא קמעא'.[129] משמעות מדרש זה היא כי הופעתה של הגאולה מתבצעת בתהליך הדרגתי וכואב, אשר למעשה צופה מראש את חבלי המשיח והקשיים בדרך לגאולה, מסביר אותם גם בדיעבד וממתן את האקטיביות המשיחית המנסה לכוף את המציאות. הרב גינזבורג יוצא נגד תפיסה ציונית דתית זו, וקורא להפסקת הפסיביות הנגזרת ממנה ולאקטיביות אשר תקדם את הגאולה.[130]

אחת מאבני הבוחן לאקטיביות משיחית היא היחס לבניית בית המקדש. ענברי מציין את הקשרים בין החוגים הפועלים לקידום העלייה להר הבית וכינון המקדש לבין הרב גינזבורג. תלמידו ועורך כתביו של הרב גינזבורג, הרב איתיאל גלעדי, הוא פעיל מרכזי למען מטרות אלו. ייתכן שמודל הגאולה של הרב גינזבורג, כפי שהצגנו אותו לעיל כ'מעבר דרך הקיר', רומז גם להתפתחות התודעה של בניית המקדש ללא התחשבות במגבלות השונות ובהסתייגויות הקיימות בחלק גדול מחוגי הציונות הדתית לגבי נושא זה. ענברי מציג את היחס האמביוולנטי של הרב גינזבורג עצמו לנושא המקדש. הוא מוצא סתירה בין קריאתו לעלייה להר הבית לבין הסתייגותו מעיסוק בנושא זה מול קידום נושא המלוכה. הוא מסביר כי הסתירה נעוצה במתח הקיים בין עמדתו האישית של הרב גינזבורג, שיש לקדם את ההכנות לבניית בית המקדש, לבין הוראת רמ"מ האישית לרב גינזבורג לחדול ממנהג העלייה להר הבית. עם זאת, תלמידיו אינם מנועים מלקדם את נושא המקדש. אם כן, נראה שהסתייגותו מהעלייה להר הבית אינה אימננטית למשנתו אלא קשורה למחויבותו לרמ"מ.[131]

יוסף אביב"י מציג את ההבדל בין תורת החסידות לבין משנת הראי"ה בעניין

129 מדרש תהילים (שוחר טוב; מהדורת בובר), מזמור כב, ד"ה [יג] 'דבר אחר': 'ר' חייא בר אבא ור' שמעון בן חלפתא היו מהלכין בקרוצתא בהדא בקעתא דארבאל, וראו אילת השחר שבקע אורה לעלות, אמר לו ר' חייא: כך היא גאולתן של ישראל, אמר לו ר' שמעון: היינו דכתיב "כי אשב בחשך ה' אור לי" (מיכה ז, ח), בתחלה היא באה קימעא קימעא, ואחר כך היא מנפצת ובאה, ואחר כך היא פרה ורבה, ואחר כך היא משתבחת והולכת. כך בתחלה ו"מרדכי יושב בשער המלך" (אסתר ב, כא), ואחר כך "ויהי כראות המלך את אסתר המלכה" (ה, ב), ואחר כך "ויקח המן את הלבוש ואת הסוס" (ו, יא), ואחר כך "ויתלו את המן" (ז, י), ואחר כך "ואתם כתבו על היהודים" (ח, ח), ואחר כך "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות" (ח, טו), ואחר כך "ליהודים היתה אורה" (ח, טז)'.

130 ענברי, פונדמנטליזם יהודי (לעיל הערה 3); שוורצמן (לעיל הערה 8), עמ' 4.

131 ענברי, שם, עמ' 180–183.

ביטול היש.[132] הוא מתייחס לפסקה משמונה קבצים[133] ומתבסס על הבחנת הראי"ה בין גישתו שלו לשיטת החסידות דרך עקרון השלמת היש. החסידות ראתה את היש כ'יש ונפרד', ולכן שאפה לביטול היש. הראי"ה אף הוא אומנם ראה את העולם במוגבלותו, אך הוא לא היה מעוניין בביטולו אלא בהשלמתו. הוא רצה להוסיף על היש הקיים על פי האידאלים האלוהיים ולהאיר את העולם באור האלוהי המאחד את המציאות. הראי"ה הבחין בין שיטת חב"ד הסוברת כי 'כולא קמיה כלא חשיבא' לבין שיטתו הוא, כי 'המחשבה האלהית משלמת היא את העולם'.

אביב"י כותב פרפרזה לדברי מורי החסידות כי 'מעשה שמים וארץ היה יש מאין, וצדיקים עושים מיש אין', ולדעתו גישת הראי"ה יכולה להתמצות בביטוי 'וצדיקים מוסיפים מאין על היש'. עבודת הצדיק, לדעת הראי"ה, מביאה להתנוצצות של האין האלוהי ביש העולמי. הצדיק אינו שואף להחזרת היש אל האין, אלא לקיים את היש במקומו תוך שהוא מאירו באין האלוהי.

ואכן סמדר שרלו מזכירה דברים אלו כשהיא קובעת שיחסו של הרב קוק ל'ביטול היש' בחסידות בכלל ובחב"ד בפרט מורה כי 'אין ספק שהוא הסתייג ממגמות קיצוניות של "ביטול היש". הן בתמונת העולם התאוסופית והן באידאלים המוסריים שהציע אפשר להבחין בהתגברות מגמות של חיוב היש והחיים ובהתנגדות לאקוסמיזם קיצוני או לאידאלים קוויאטיסטיים'.[134] (כלומר, הצגת האידאל שבו האדם מאבד את רצונו ושאיפותיו דרך התמזגותם ברצון האלוהי.) שרלו משווה בין גישת 'האהבה בתענוגים', המתוארת אצל רש"ז בספר התניא, לבין פסקאות מתורת הרב קוק העוסקות ברצון לדבקות אלוהית ולהגעה לאותה 'אהבה בתענוגים'. הדימוי המרכזי אשר בו נעזר רש"ז לתיאור הדבקות בבורא הוא מטפורת האש. לעומתו, הרב קוק מתאר את החוויה המיסטית של הדבקות במונחים של מים. משמעות ההבדל, לדעתה של שרלו, הוא באידאל הדבקות החב"די השואף להתאפסות באלוהות ולביטול היש הבא לידי ביטוי במטפורת השרֵפה מול דימוי המים של הרב קוק, שמשמעותו היא פתיחת המַעיינות והרחבת היש הקיים. כלומר, הדבקות גורמת דווקא להתגברות היש, להתעצמות כוחות החיים, ולא לאיפוסם.

נראה שיש בהבחנה זו בין משנת חב"ד לתורת הראי"ה ביחס לעולם החומר כדי לתרום להבנת הפער בין חב"ד לציונות הדתית ביחסן השונה למדינת ישראל כפלטפורמה הכרחית וכחלק מהגאולה או כאויבת הגאולה. היחס הסובלני של

132 י' אביב"י, 'מקור האורות – על שמונה קבצים לרב קוק', צוהר 1 (תש"ס), עמ' 107–109.

133 א"י הכהן קוק, שמונה קבצים, ירושלים תשנ"ט, קובץ ב, קפד.

134 ס' שרלו, צדיק יסוד עולם, רמת גן תשע"ב, עמ' 246; וכן הנ"ל, 'אהבה בתענוגים – עיון בעולם החוויה הדתית והמיסטית של הרב קוק', דעת 57–59 (תשס"ו), עמ' 380.

הראי"ה ליש, ובכללו לתהליכים היסטוריים כמו הציונות, נובע מאמונו ביכולת הצדיק להשפיע מהאין אל היש ולבססו. התנגדות חב"ד לתפיסת מדינת ישראל כחלק מתהליך הגאולה נובעת מהריחוק שאי אפשר לגשר עליו בין היש לאין. הרב גינזבורג חלק אומנם לעצמו רשות נפרדת מחב"ד ביחסו למדינת ישראל לפני ההתנתקות. אך הדומיננטיות של מגמת איפוס המציאות לעבר האין אינה מאפשרת סובלנות לתהליך השתנותה של המדינה והשקעה נוספת במדינת ישראל לאחר שההתנתקות חשפה באופן נוקב את מומיה, ומכאן דרישתו לאיין את מציאותה ולהתנתק ממנה וממוסדותיה.

ביקורתו של הרב גינזבורג כלפי הציונות הדתית אכן קשורה במחלוקת בין חב"ד לציונות הדתית ביחסן אל היש: בתיאור גלגולו של המושג 'לכתחילה אריבער' ראינו את המודל של הציונות הדתית כפי שהרב גינזבורג מבין אותו. הציונות הדתית משקיעה, לפי תיאורו, את רוב מאמציה בעשייה הגשמית. היא נזקקת להתייחסות לעולם הרוח שלה בעיקר בזמן של קשיים. הרב גינזבורג אינו מסתפק בעשייה מתוך תודעה זו, אשר למעשה נכנעת לחוקי הטבע, ורק כאשר אינה מצליחה היא מגייסת את הרוח. שאיפתו היא לאחדות גמורה של מלאכת הקודש והחול, עד כדי בו־זמניות של שניהם בכל עשייה שהיא. מבחינתו, ההגות הציונית הדתית מפריזה בערך שהיא מייחסת לעולם החומר. עם זאת, הוא גם מבקר את חב"ד בנטותם לצד המבטל את עולם הטבע ואת מקומו בתהליך הגאולה.

המחלוקת העקרונית בין חב"ד לציונות הדתית בתפיסת הגאולה וביחס למדינת ישראל צפה מדי פעם בשנים האחרונות. למשל, בביקורתו החריפה של טוביה בלוי על אשליית הקִרבה בין שני הזרמים;[135] או כפי שראינו בספר של הרב וולפה, אשר יצא גם הוא בשנה שלאחר ההתנתקות וכל מטרתו להציג את יחסו העוין של הרבי האחרון לציונות ולחדד את ההבדל בין חב"ד לציונות הדתית.[136] אך למרות כל זאת מציג שוורץ את הקשר בין שני מגזרים אלו כקשר אמיץ. התופעות הנ"ל נותרו בשוליים, ושני המחנות אף חיזקו את הקשר ביניהם בתקופת ההתנתקות ואחריה. 'המציאות הקשה גברה אפוא על הקשיים וההבחנות האידאולוגיות הקיצוניות ... חסידי חב"ד ואנשי הציונות הדתית ... הולכים שלובי זרוע'.[137]

הרב גינזבורג הוא חלוץ בהגותו המגשרת בין חב"ד לציונות הדתית לא רק למעשה, אלא גם להלכה, ביצירת פלטפורמה תאולוגית רלוונטית היוצרת כלים

135 ט' בלוי, 'על ציונות ואנטי ציונות', פרד"ס חב"ד 16 (תשס"ו), עמ' 195–203. מובא בספרו של שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 5), עמ' 392.

136 הלוי וולפא, בין אור לחושך (לעיל הערה 59).

137 שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 5), עמ' 393.

לבחינת המציאות הישראלית המתחדשת. הגותו משמשת כחוליה המחברת בין שתי התנועות המשיחיות הגדולות ביהדות זמננו. עם זאת, אין לשכוח שמדובר בתאולוגיה עצמאית, שכאמור כבר אינה נאמנה באופן מוחלט לתורת חב"ד כפי שהתעצבה בימי הרבי האחרון, ובוודאי אינה נהנית מתמיכה בחוגי חב"ד עצמם. על אף כברת הדרך שעשה הרב גינזבורג לכיוון הציונות הדתית, הרי הוא בוודאי בעל זהות ותאולוגיה נבדלים ממנה. אך אולי דווקא נבדלותו משני הצדדים היא זו שמאפשרת את פעולת הגישור התאולוגי שהוא עושה.

אם כן, נסכם את יחסו של הרב גינזבורג לשאלות התאודיציאה שעוררה ההתנתקות:

א. לגבי סבלם של אנשי גוש קטיף, הרב גינזבורג דוחה את השאלה מתוך התפיסה החסידית של ביטול האני. מצוקתם הקיומית הפיזית או הרוחנית של המפונים או של הציבור המזוהה איתם אינה מטרידה אותו מבחינה תאולוגית. הצבתה כארגומנט במאבק או כמנוע להתנגדות להתנתקות מחבלת לדעתו בשורש המאבק.

ב. לשאלה מדוע האל לא התערב במהלך ההתנתקות מציג הרב גינזבורג משנה סדורה. הוא מסביר בפירוט את מקומה של הציונות בתהליך הגאולה. לדעתו הציונות מיצתה את תפקידה כקליפה אשר הגנה על גרעין ההתיישבות בארץ והפכה לאויבת לגרעין זה, כפי שמוכיחה ההתנתקות. גם אם הרב גינזבורג אינו מתעמת חזיתית עם שאלת עמידתו של האל מנגד בהתנתקות, הרי שתפיסת השגחה אימננטית זו מורידה מאוד את המתח סביב הצדקת האל, כיוון שהיא מתווכת את המהלכים האלוהיים הבאים לידי ביטוי בהתנתקות ומסבירה את ההיגיון הכרוך בהם. בד בבד היא תובעת את המעורבות האנושית במהפכה שהיא מנסה לקדם כפי שנפרט בהמשך.

מסקירת יחסו של חוג תלמידי הרצי"ה לשאלת התאודיציאה, נראה שככל שהתפיסה האימננטית מעמיקה ודומיננטית (כלומר, ההתנתקות נתפסת בעיקר כצעד אלוהי לקידום הגאולה), הכעס על המדינה ועוצמת ההתנגדות נחלשים.[138] מי שמתרגם כל מציאות פוליטית למהלך אלוהי מובהק נוקט לרוב תפיסה דטרמיניסטית המפחיתה את אחריותם של מקבלי ההחלטות ברובד הפוליטי והצבאי. היכן אפשר למקם את הרב גינזבורג על רצף זה? ראינו כי הרב גינזבורג מציג – בדומה לרב טאו – משנה

138 נתן ריקלין, מאבקו של חוג (לעיל הערה 50), בעיקר בעמ' 49–56.

אימננטית חריפה. אך עם זאת הוא דן בחומרה רבה את מקבלי החלטת הפינוי, ורואה בהתנתקות ביטוי לכך שמוסדות אלו סיימו את תפקידם. ההבדל בינו לבין הרב טאו נעוץ בכך שהרב טאו רואה את ההתנתקות כולה כתהליך אלוהי המעוניין למצות את שלביה הילדותיים והבלתי מודעים של הציונות החילונית לפני בגרותה האמונית. הרב גינזבורג שומר לתהליך האנושי המודע מקום של כבוד לצד המהלך האלוהי. תהליך 'קליפה קודמת לפרי' הכרחי, אך את שבירת הקליפות ברגע המתאים צריך לבצע העם. כלומר, התהליך הגאולי המתפתח כולל בתוכו את הכוונת האל אך גם את הקריאה לשותפות אנושית רבולוציונית עם התקדמותו.

ההתמודדות עם ההתנתקות הלכה למעשה

חידוד הפער בין המדינה במצבה הנוכחי לחזון שמציג הרב גינזבורג הגיע בהתנתקות לידי שיא, כפי שראינו במשל האגוז. לאור זאת, ובגלל אופיים המיליטנטי של חסידי הרב גינזבורג, היה אפשר לצפות להנחיות קיצוניות באשר לדרכי ההתנגדות להתנתקות, או לפחות לעמימות ולהעלמת עין מאלימות. כזכור, התחזית הרווחת בתקשורת ומצד מוסדות לאומיים כגון המשטרה והצבא צפתה אלימות קשה מצד מתנגדי ההתנתקות. אם כך לגבי הציונות הדתית בכללותה, בוודאי נכון הדבר לגבי תלמידי הרב גינזבורג.[139] נבחן את הנחיותיו של הרב גינזבורג באשר לאופייה של ההתמודדות עם ההתנתקות.

עמדת הנפש הראויה

א. ניהול המאבק על טהרת ההתנגדות העקרונית החפה מנגיעות אישיות

הרב גינזבורג הנחה את תלמידיו לגשת לנושא ההתנתקות מתוך איון המציאות. כדרכה של חב"ד, יש להתבונן בשורשי המציאות ולהבין שחווית הקיום היא תוצאה של האין האלוהי. מתוך כך האדם זוכה להתייחד עם ה' וכך יכולה הישועה להופיע. זוהי 'המתקת הדינים' על ידי השבתם למקורם האלוהי. הרב גינזבורג שולל גישה של בכי וייסורים כתגובה להתנתקות. החיבור עם אלוהים כתוצאה מהצרה אמור לרומם ולא להחליש. גם בפן המעשי יש סכנה בכניסה למצב רוח של ייסורים וכאב המשתקים ואינם מעודדים לפעילות. נהפוך הוא, החיבור לאין האלוהי אמור ליצור שמחה מתוך

139 הדבר נכון גם לגבי תלמידי הרב טל. גורמים בציונות הדתית עצמה חששו מתגובת תלמידיו בהתנתקות. כאמור, לא נכנסתי לעובי הקורה של קבוצה זו כיוון שכמעט לא נכתבה התייחסות הגותית של הרב טל.

הכוח שנוסף החיבור לאלוהים אצל האדם.[140] נראה שבכך העניק הרב גינזבורג איזון תאולוגי לסערה שחוללה ההתנתקות בקרב תלמידיו. התפיסה האימננטית מעוררת את המתח המשיחי, היא עשויה לייצר תסכול מפאת חוסר ההיענות של המציאות לתוכנית האלוהית. הרב גינזבורג מגלה כי בכוחה של התפיסה האימננטית גם להמציא מזור לצער ולתסכול הנובעים מהמציאות הקיימת. עצם החיבור שמחבר המאמין בין המציאות לבין האל מעניק לו רוגע ושמחה ונותן לו כוח בפעולתו נגד הרע. תפיסת האלוהות כשורש ההוויה הנוכחת בתוכה, נושאת בקרבה אפוא גם נחמה עבור המאמין.

ב. ניהול המאבק שלא מתוך עמדת נפש של תלות בממסד, אלא מתוך התנתקות ממנו

בפתיחה לספרו 'קומי אורי: פרקי מאבק ותקומה', העוסק בהתנתקות, הרב גינזבורג מציג את סיפור בלעם. כוח הדיבור של בלעם, המסוגל לקלל, נעלם כשהוא נתקל בסרבנותה של אתונו, והוא נאלץ להכותה. מדוע? כיוון שעל פי חז"ל הוא שכב עימה, וממילא היה בעל תלות בה. תלות זו שיתקה את יכולת הדיבור שלו המבטאת את עליונותו עליה. זוהי הסכנה האורבת גם למתנגדי ההתנתקות לדעת הרב גינזבורג. סכנת הקִרבה התלותית בממסד הגורמת לשיתוק כוח הדיבור, ובסופו של דבר מביאה לאלימות. לכן אין להיות תלויים בממסד, לא בקבלת תקציבים וטובות הנאה, ולא 'בדבקות רוחנית ה"מפלרטטת" עם ה"רוח הציונית" בהנאה זנותית בכל גילוי של הכרה וכבוד מהמערכת המנוכרת לתורה'.[141] דברים אחרונים אלו הם רמז עבה לדרכה של הציונות הדתית לשתף פעולה עם הממסד ולהכיר בסגולותיו המיוחדות. לטענתו, דווקא הסובלנות הדתית הלאומית עשויה להוביל לאלימות, כיוון שהתלות בממסד תסרס את עליונותה ולא תאפשר לה לבטא אותה בדרכים מקובלות. חשוב לציין כי גם כשהרב גינזבורג משווה השוואות קשות כמו האנלוגיה בין הממסד לבין אתונו של בלעם, למשל, הוא מדגיש שאין המסקנה העולה מדבריו שיש לנקוט באלימות כלפי הממסד:

140 עסקנו לעיל בעמדת הנפש הנכונה למאבק מהזווית של שאלת התאודיציאה וסקרנו את המלצתו של הרב גינצבורג לעבור משלב ה'אתכפיא', המאפיינת את את הבינוני, למצב 'אתהפכא', ההולם את הצדיק. באשר למעבר ממדרגת בינוני לצדיק לקראת הופעת הגאולה במשנתו של רמ"מ, ראו א' דהן, ""יחי אדונינו מורנו ובוראנו": האדם האלוהי, מאפייני המשיחיות החב"דית והפולמוס המלווה אותה', אתר ראשית: עיונים ביהדות, מכון שלום הרטמן 2011, http://reshit.hartman.org.il/Article_View_Heb.asp?Article_Id=26_ftn44. על התרגום של הרב גינזבורג, עיינו גינזבורג, וממנה יושע (לעיל הערה 28), עמ' פח, קג.

141 גינזבורג, קומי אורי (לעיל הערה 24), עמ' כח.

... כאשר אנו נאבקים בממסד הקיים בארץ, מתוך הכרה כי דרכו שלילית ומסוכנת, עלינו לדעת כי "אין כוחנו אלא בפינו". אין אנו רוצים חלילה לפנות בחרב כנגד אנשי הממסד, כי הלא אנשים אחים אנחנו, ומלחמה פיזית בין יהודים היא איומה, נוראה ואסורה. חלילה לנו מ'להרוג' את הממסד בחרב. עלינו לשנות מן השורש את התפיסה הציבורית, וכך למוטט את המשטר הקיים, המנוגד בתכלית לדרך התורה, ולהקים ממסד חדש – שינוי שכזה יכול וצריך להעשות רק בכח הדיבור האמיתי והבהיר של אמת התורה.

למעשה קורא הרב ג'ינזבורג להגיב על ההתנתקות בהתנתקות. כך מתוך הצרה עצמה תצמח הישועה:

יש לומר כי לעיתים טובה היא ההתנתקות, ויש לנו לאחוז בה, אלא שעלינו לעשות זאת בדרך הקודש. העם היום נמצא במצב של "אחור באחור", שני צדדים הדבוקים זה לזה בגבם בעוד אין איש מדבר בשפת רעהו ואין איש פונה לרעהו ... הגב הוא המדינה, האחד מקוה להישען עליה ולהצמיח ממנה את יעודיו של העם הנבחר, והאחד מקוה שתעזור לו להתבולל בתוך עולם האומות ... במצב כזה של אחור באחור באה תורת הקבלה ומלמדת ... כי הנכון הוא לעשות נסירה! להיפרד! רק כך יתכן שייפגשו אחר כך בני הזוג פנים בפנים, יכירו זה את זה ויבחרו זה בזה, ואז תהיה התיחדותם שלמה.[142]

הרב ג'ינזבורג רואה בתקופת ההתנתקות את שיתוף הפעולה עם המדינה מִפְּרַת הברית עם ה' כעבודת ה' עם עבודה זרה בשיתוף. לכן הצעד הנכון מבחינתו הוא ניתוק והבדלה מהמדינה, כך שההבדל בין טוב לרע וקיומו של הטוב המוחלט יהיו ברורים וחד־משמעיים.

במה תבוא לידי ביטוי התנתקות זו? הרב ג'ינזבורג מפרט את תחומי ההתנתקות כנגד הספירות.[143] אין לשתף פעולה עם תוכניות הלימודים, ולמעשה עם משרד החינוך. יש להקים מסגרת עצמאית אשר גם לימוד החול שבה ייעשה מתוך קודש. יש לדאוג שהמורים לא יקבלו את משכורותיהם ממשרד החינוך ויהיו תלויים בו. כמו כן יש להקים גם מוסדות אוניברסיטאיים ברוח זו. יש להתנתק מערכי התרבות הישראלית אשר אחד מהם בא לידי ביטוי בחגיגות יום העצמאות. ראשית, אפשר לא להשתתף בחגיגות אלו, אך ייתכן שעדיף ליצור חגיגות אחרות אשר יבליטו את ההבדל ואת הציפייה לייסוד מערכות אחרות אשר יבטאו נאמנות לה' ויצליחו לרכוש

142 שם, עמ' קיא–קטו.
143 שם, עמ' קטז–קכד.

את ליבו של העם. אף שותפות עם המדינה בתחום החסד והרווחה פסולה, כיוון שהיא נוהגת בשוויון כלפי יהודים וערבים, ובכך מחזקת את האויב, לטענת הרב גינזבורג. לכן יש להתפטר ממערכות אלו ולנהל מערכות חסד עם יהודים בלבד. תחום המשפט הישראלי פסול אף הוא לשיתוף פעולה, ולפיכך יש להקים מערכות משפט על פי התורה. יש למוטט את מערכות המשפט הקיימות בשום־שכל, דרך חשיפת הגיחוך שבחוקי המדינה המביאים לשפיכות דמים בהשוואה לחוכמת חוקי התורה.[144]

כמו מערכת החסד הפונה באופן שוויוני אל כל אזרחי המדינה, גם מערכת הרפואה הציבורית אשר מטפלת באויב כאוהב, פסולה לדעת הרב גינזבורג, ולכן יש להקים בית חולים יהודי שבו לא ירפאו או יתרפאו אויבים. כלפי הצבא יש לנקוט בסירוב פקודה בעצם הסירוב לקוד האתי של צה"ל או לפחות בסירוב להשתתף בפינוי יהודים. כפי שאפשר לראות, היחס לצבא עדין יותר הודות לשייכותו לקליפת נוגה המשלבת טוב ורע, וברובד הקיום הממשי – כנראה בגלל החשש ממלחמת אחים. כאן אין קריאה לפרק את מערכות הצבא עצמן אלא להשפיע על הצבא, כפי שנראה בהמשך. מערכת התקשורת נחשבת כעוינת וכמי שהנחותיה שגויות, ולכן יש להקים מערכות תקשורת אלטרנטיביות. בתחום התעסוקה יש להעסיק יהודים בלבד. ברמה הפוליטית משמעות הניתוק היא הפלת הממשלה. לאו דווקא ממשלת שמאל או ימין, אלא הפלת כל ממשלה שהיא, עד שייכון ממשל תורני בארץ. רק באופן כזה שבו לא ייתלו שום תקוות בממשלה כזו או אחרת מתוך המערכת הקיימת, תתבהר המטרה של הצבת ממשלה אמונית מדגם אחר לחלוטין.[145]

לפנינו אפוא תוכנית דרמטית ביותר לניתוק ממוסדות המדינה. ניתוק זה מזכיר את חוגי העדה החרדית, אשר בשל יחסם העוין כלפי מדינת ישראל אינם מקבלים ממנה תקציבים ואינם רואים עצמם כאזרחי מדינת ישראל. אלא שבמובנים מסוימים מדובר כאן בשני קצוות. העדה החרדית מתבדלת ממדינת ישראל, כיוון שהיא תופסת את הציונות כלוחמת במלכות ה' מעצם הפרת שלוש השבועות. כמובן, עובדת היותם של ראשי הציונות ומנהיגי מדינת ישראל חילונים קשורה אף היא להתנגדות העזה למדינת ישראל. אך ההתנגדות היא עקרונית יותר, ואף לו הייתה מדינת ישראל מדינה הלכתית, היחס למדינה היה נותר בעינו, בשל עצם יוזמת הגאולה האנושית והפרת שלוש השְבועות. ההמתנה למשיח היא פסיבית לחלוטין במישור המעשי מבחינתם. הרב גינזבורג קורא להתנתקות מהמדינה מהסיבה ההפוכה. כלומר, כחלק מיוזמתו האקטיבית להבאת הגאולה, הוא רוצה שמערכות המדינה תשמשנה

144 שם, עמ' יח.
145 שם.

פלטפורמה לגאולה. ההתנתקות אינה באה ליצור כאוס, אלא להיות בסיס למדינה הגאולית שתצמח.

ענברי, אשר חקר את תגובת הרב גינזבורג להתנתקות, מציג את תגובתו כפונדמנטליסטית באשר היא נענית למודל 'כיבוש העולם' של סיון, אלמונד ואפלבי.[146] לפי מודל זה תנועות פונדמנטליסטיות מנסות להשתלט על מבנים חברתיים באמצעים רדיקליים. יש היגיון בטענה זו לאור מסקנת שבירת הכלים לכאורה של הרב גינזבורג מההתנתקות. אך אני רוצה לטעון, כפי שענברי עצמו מסביר, שהעובדה שבסופו של דבר אף פלג משיחי, כולל זה של הרב גינזבורג, לא הגיב להתנתקות באופן של שבירת הכלים ועזיבת האורתודוקסיה והאמונה, מעידה על כך שהמשיחיות הדתית נשענת על כמה רגליים, ואפילו אירוע דרמטי כמו ההתנתקות לא יכול להפר את האיזונים הפנימיים שלה. נוסף לכך, אני סבורה שבפרספקטיבה של זמן, וכפי שאראה בהמשך, התרגום המעשי של החלטות אלו אינו מעיד על 'שינוי מבנים חברתיים באמצעים רדיקליים' כמו במודל של תנועות פונדמנטליסטיות של סיון, אלמונד ואפלבי, והוא נותר רק במישור האידאי – להלכה, ולא למעשה.

יש לציין כי מגמת ההתנתקות שחורזת את תגובתו של הרב גינזבורג להתנתקות הולמת את עיקרון 'הכנעה, הבדלה, המתקה' הנשנה בחיבוריו. מערכת שלבים זו מתארת את הטיפול הרב־שלבי בחטא, ורבי יעקב יוסף מפולנאה מייחס אותה לבעש"ט.[147] השלב הראשון של ההכנעה כולל את זיהוי החטא ובלימת המשך ההרס על ידי הפסקתו; ההבדלה מתארת את השלב האמצעי, שבו החוטא בורר מתוך התבוננות בחטא את הניצוץ החיובי שהופיע בו, ואותו יש לשמר, ואת החלק הבעייתי, שאותו יש לעקור; ורק לבסוף מגיעים לשלב ההמתקה, אשר בו משתמשים שימוש מושכל בכוח החיובי אשר הניע את תהליך החטא. שלב זה מתורגם לעיתים במערכת הלאומית כשלב הופעת המשיח. אם כן, נראה שההתנתקות מהמדינה כתגובה להתנתקות אינה תגובה טקטית, אלא אימננטית להגות הכוללת של הרב גינזבורג כשלב משמעותי בתהליך התיקון. מודל זה גם מעיד על כך שאין מדובר בצעד של ייאוש מתהליך הגאולה, אלא מיצוי השלב שמילאה מדינת ישראל בתהליך זה.

146 ענברי, התמודדות (לעיל הערה 14), עמ' 181–190.

147 י"י מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, ירושלים תשע"ה, בסופו, 'דברים ששמעתי ממורי', אות יג'; הנ"ל, בן פורת יוסף, פרשת לך לך, עמ' כט.

ג. ניהול המאבק שלא מתוך מניע של כעס

בסעיף הראשון דנו בהמלצת הרב גינזבורג שלא לפעול מתוך מניעים אישיים ועצב. בסעיף זה נדון בהתגברות על הכעס כמניע לפעילות. הרב גינזבורג מתריע כנגד השימוש בכעס רגשי לא מבוקר במאבק בהתנתקות. לדעתו, כעס נערי שכזה אינו מתחשב בתוצאות הקשות ועשוי לגרום למשבר קשה. אומנם, לעיתים ה' נענה למסירות שכזו ובעקבות המעשה באה הישועה כמו בסיפור פנחס. אך אין תגובה אלוהית זו מחויבת המציאות, ועל כך נאמר: 'בא לידי כעס בא לכלל טעות'.

הרב גינזבורג מביא כדוגמה לרעיונות הנובעים מכעס וקנאות נערית את המחשבות להרוג את ראש הממשלה, בין אם באופן פיזי, ובין אם בדרך מיסטית של 'פולסא דנורא' וכו'. הוא מזהה שתי בעיות מרכזיות בדרך זו: 1. היא עשויה לגרום לנזק רב ביצירת שנאה כלפי המתיישבים, יצירת גזֵרות חדשות ושימוש כוחני נגדם. 2. היא לא תעזור, כיוון שהבעיה אינה איש כזה או אחר אלא המערכת כולה. אומנם קיימות דרכים אפשריות למתן את הכעס: דחיקת הרגשות הקשים, או התאמתם והגמשתם למציאות. כלומר הפיכת הכעס מ'כעס דתוהו', כעס ראשוני ועוצמתי, ל'כעס דתיקון', כעס מתון ומתחשב. אך שתי סובלימציות אלו אינן נראות לרב גינזבורג כיוון שהמעטת הכוחות, בין אם כוחות ה'כל', שבהם מובע הכעס, ובין אם כוחות ה'אורות' של הכעס עצמו, היא פגיעה באיכותם. ברצונו להגיע למצב שמחד גיסא שומר על הרגש החם של הכעס, על ה'אורות דתוהו' המניעים לפעול, כוחות המעידים על היותו רגיש ואכפתי, ומאידך גיסא מאפשר לתפקד ב'כלים דתיקון', כלים המתחשבים בנתונים הקיימים.

כיצד אפשר אפוא לעשות זאת? הצעתו היא לשלב את 'אורות דתוהו בכלים דתיקון'. כלומר, יש לפעול מתוך מוטיבציה של רצון לתיקון העולם, מתוך תסכול מהשקר ומהרשע, מתוך הלהט של הכעס הראשוני. את הכעס הזה יש לעדן לחוויית רוגע המאפשרת חשיבה רגועה ומרוסנת שתצליח לפעול בתוך הכלים הנכונים למציאות ולהיטיב אותה. את האיזון העדין בין הכעס דתוהו לבין הכלים דתיקון אפשר להשיג על פי עצת ר' נחמן. הרב גינזבורג מציג את תורה רפב[148] המפורסמת של ר' נחמן מברסלב, הדורשת את הפסוק 'ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו'.[149] ר' נחמן קורא למצוא נקודת זכות של מעשה טוב כל שהוא באדם הרשע. חשיפת הטוב שברשע מעצימה את הטוב וגורמת 'להעביר' את הרשע למקום אחר. לשייכו למקום טוב יותר, ובכך לרומם את מדרגתו.

148 נ' מברסלב, לקוטי מוהר"ן, ירושלים תש"ן, עמ' קכא–קכב.
149 תהילים לז, י.

הרב גינזבורג מתרגם מהלך זה למאבק הנכון בהתנתקות. ראשית, במסקנה שיש להרגיע את הכעס דתוהו ותחתיו לפעול מכוחה של הקנאות המרוסנת. בשלב הבא יש למצוא נקודות זכות באנשי המערכת הפועלים נגד הציבור הדתי לאומי. כיצד? דווקא על דרך השלילה, בחשיפת המקומות שהם אינם שייכים להם. 'והתבוננת על מקומו ואיננו', משמעותו לחשוף לְמה אינם מסוגלים. בשל ריחוקם מעולם התורה, בשל מערכת השיפוט המוסרי הלקויה שלהם, הם אינם יכולים לקבל החלטות הנוגעות לעם ולארץ. מתוך כך מתבררת הנקודה הטובה שלהם. הם עשויים לתפוס מקום במערכת הפועלת לפי התורה, ובה לבטא את יכולותיהם המעשיות. לנוכח תמיכתו של הרב גינזבורג במעשה הקנאות של ברוך גולדשטיין בטבח במערת המכפלה, דבריו על מיתון הכעס והקנאות בהתנתקות מעוררים שאלה. בשל קוצר היריעה של מאמר זה, אני דנה בשאלת הקנאות הדיאלקטית של הרב גינזבורג במאמר אחר.[150]

בין לימוד הזכות של הרב גינזבורג על פושעי ישראל ללימוד הזכות של הראי"ה

כפי שאמרנו, מבחינה מתודולוגית, עצם ההתייחסות המפורשת למקורות שאינם חב"דיים אינה אופיינית לחב"ד, והיא חלק מפתיחותו של הרב גינזבורג לתורות מחוץ לתורת חב"ד. כאמור, הרב גינזבורג מציע לנטרל את הכעס על ההתנתקות ברוח תורה רפב של ר' נחמן. היה צפוי שבעקבות דבריו של ר' נחמן הרב גינזבורג יגזור מסקנה שיש למצוא טוב גם בקרב מקבלי ההחלטות ומבצעיהן במדינה, ולאתר את מקומם הטוב וכך לדון אותם לכף זכות. אך הרב גינזבורג סובר שיש להגדיר מהו המקום שאינו מקומם של אנשים אלו. על פניו נראה שהוא דורש את דברי ר' נחמן ומפרש אותם בהיפוך למגמת הטקסט של ר' נחמן. שהרי ר' נחמן מבקש לראות את הטוב הקיים ברשעים כבר כעת, ואילו הרב גינזבורג קורא להגדיר את הטוב שיהיה בעל ערך לעתיד לבוא. הוא עומד על הטוב שבהם רק מתוך שלילת תפקידם בהווה.

דון סימון בוחן את האלמנטים האלימים ומעוררי המחלוקת שבפרשנותו של הרב גינזבורג לטקסטים קדומים. כך הוא מצי'ג את הוצאתו מן ההקשר של מושג קידוש ה' מדברי חז"ל והרמח"ל, מושג אשר התקבע במסורת היהודית כביטוי למעשים נאצלים – לתיאור מעשי רצח חפים מפשע.[151] נראה שפרשנותו של הרב גינזבורג

150 ח' ריקלין נתן, 'ההתנתקות כאבן בוחן לשאלת המשיחיות האלימה של הרב גינזבורג' (מאמר בשיפוט).

151 בדומה לכך, האדמו"ר האמצעי, ר' דובער שניאור, עסק בהבחנה בין התפעלות אמיתית הנובעת מקדושה לבין התפעלות שאינה טהורה. אך הרב גינזבורג הופך את ההתפעלות דקדושה לרגש ספונטני שמקדש את שם ה' דרך האלימות, דרך ההליכה אל מֵעבר לגבולות המוכרים

לדבריו הנ"ל של ר' נחמן שייכת אף היא אל מתודת הפרשנות החריפה שלו למקורות יהודיים מוקדמים כפי שזיהה אותה סימון. גם אבחנתה של ג'וליה שוורצמן לגבי האינטרפרטציה הפוליטית שמעניק הרב גינזבורג לכתבים קבליים נראית תקפה לגבי פרשנותו לדברי ר' נחמן הנ"ל.[152]

לגופם של דבריו, נראה שפרשנותו זו של הרב גינזבורג לר' נחמן אינה מקרית. הוא אכן מתנגד לאינטואיציות הראשוניות של לימוד הזכות המופיעות בתורה רפב של ר' נחמן. אפשר לומר שהרב קוק הולך בדרכו של ר' נחמן בעניין לימוד זכות ומציאת הנקודות הטובות בפושעי ישראל שבדור. (בלי להיכנס להבדלים בין הראי"ה לבין ר' נחמן בתפיסת הכלל ולהבדלים הקשורים כמובן למציאות התרבותית וההיסטורית השונה שבה פעלו.) בהתוועדות משנת 1985[153] חידד הרב גינזבורג את ההבדל בין תפיסת הרב קוק לתפיסת חב"ד ביחס לתופעת החילון. לדבריו, יש להבחין בין צדיק לבין מנהיג. הרב קוק היה מגדולי הצדיקים שבדורו. מתוקף כך הוא הלך בדרכו של הבעש"ט וראה את הטוב הצפון בכל יהודי ושבחו על כך. מנהיג לעומת זאת, אינו יכול לעשות כן. בלבבו הוא אכן מזדהה עם הטוב שקיים בכל יהודי, אך הוא עסוק בשאיפה לרומם את היהודי מהנקודה הבעייתית שבה הוא נמצא ולגאול אותו. לכן הוא לא אומר בקול את שבחיו לפושעי ישראל, אלא מוכיח אותם בדרכי נועם כדי לקדמם. נראה זאת בדבריו הבאים של הרב גינזבורג באותה התוועדות:

> אז אפשר לומר בביטחון הכי גמור שהוא אכן מגדולי וצדיקי הדור, שמגלים טוב ומלמדי זכות ויש להם גם מסירות נפש ... אני עדיין קורא לו מצדיקי הדור. מגדולי צדיקי הדור, אבל עדיין לא מנהיג הדור ... אז בטוח שהבעש"ט היה יכול לומר בדיוק את אותם הדברים על שחקני כדורגל, כמו הרב קוק ... אז כשאני שומע ברדיו שנבחרת ישראל ניצחה באיזה תחרות בין לאומית אז ברוך ה' ... אני גאה בזה ... הצדיק יכול לפרסם את זה ברבים, אבל מנהיג יתאפק. הוא גם כן מתגאה בלב אבל כיוון שעליו לתקן את נבחרת ישראל, לא רק לשבח את הפנימיות היפה שלהם, אבל הוא יתאפק לא לומר את זה עד שהוא יגמור את התיקון. לפני זה הוא לא יודיע ברבים ... שוב, יש אנשים לא יודעים מתורת הבעש"ט, נעבעך. לא יודעים שכל יהודי הוא "חלק אלו־ה

לגבי בפרשנות המסורת היהודית. D. Seeman, 'Violence, Ethics, and Divine Honor in Modern Thought', *Journal of American Academy of Religion* 73/4 (2005), pp. 1015–1048

152 שוורצמן (לעיל הערה 8), עמ' 2–3.

153 גינזבורג, עיקר וטפל (לעיל הערה 9).

> ממעל ממש", ואם יש לי יהודי שיודע לשחק כדורגל או אני יודע שבפנימיות הכח הזה קדוש, כי הגוף שלו זה גוף יהודי קדוש, וגם החוזק שלו זה דבר קדוש. אז מי שאין לו את היסוד הזה מתורת הבעש"ט צריך לקרוא את זה בספרי הרב קוק. אבל מי שיש לו את זה – זה מיותר לו לחלוטין.

כלומר, מחד גיסא הוא מסכים לחלוטין לגישת לימוד הזכות של הראי"ה, וסובר שאין בה חידוש על פני מה שלימד הבעש"ט בנושא קדושת הנפש והגוף של היהודי. מאידך גיסא, לדעתו הרב קוק חטא בהשלמתו עם מקומם של פושעי ישראל. בתור מנהיג לא נדרש ממנו להסתפק בראיית החיוב שבפושעי ישראל, אלא היה עליו לתבוע את התקדמותם.

נראה שהשוואתו של הרב גינזבורג בין תורת לימוד הזכות של הרב קוק לזו של הבעש"ט מחמיצה יסוד חשוב בתורת הראי"ה ובחידושה על פני החסידות. לימוד הזכות של הרב קוק התייחס לתפיסת קדושת ערך הכלל, ולתהליכים כלל ישראליים והבנת חשיבותם ונחיצותם כשלבים אימננטיים בתהליך הגאולה הכללי. החסידות עסקה ביסוד הנשמתי העליון של כל יהודי, אך הרב קוק העביר הגות זו לרמה הלאומית.[154] מכאן נראה שהרב גינזבורג קרוב יותר לגישת חב"ד מאשר לתורת הראי"ה בתפיסת הכלל. תפיסת כלל ישראל המיסטית של הרב קוק לכאורה אינה מוכרת לו.[155] כאמור, הרב גינזבורג מבקר את הרב קוק על נטייתו לחסד מופרז בראיית החיוב בכל פרט בעם ואף בציונות, עד כדי שיבוש שיקול הדעת. יתר על כן, לדידו, דווקא טיהור דרכי הציונות הטמאות בידי הציונות הדתית, הוא זה אשר העניק כוח לציונות, שאותה הוא מדמה לעגל הזהב. מחלוקת נוספת היא על מידת הסובלנות וההקשבה לתהליכים תרבותיים, חברתיים, פוליטיים וכו' מול האצת המאמצים להחשת הגאולה. הרב גינזבורג טוען שאין לחכות להתקדמותה של הגאולה מאליה, אלא לפעול בנחרצות לקידומה ולתיקון הפגמים בדור הנוכחי.[156]

לסיכום דרכו של הרב גינזבורג בניהול המאבק בהתנתקות, אפשר לראות כי כמו חוג תלמידי הרב צבי יהודה, גם הרב גינזבורג מדגיש חזור והדגש שאין לנהוג באלימות. לעומת חוג הרצי"ה אשר ברובו סייג בעיקר את האלימות, הרב גינזבורג מתייחס בכובד ראש גם למניעי המאבק, וטורח להדגיש את חשיבות הדיוק בעמדת

154 ירון, משנתו של הרב קוק (לעיל הערה 5), עמ' 285–321; איש שלום, הרב קוק (לעיל הערה 6), עמ' 109–113; ח' בן ארצי, החדש יתקדש: הרב קוק כפוסק מחדש, תל אביב 2010, עמ' 63–73.

155 רפאל שגיא עומד על השוואות נוספות שמשווה הרב גינזבורג בין הרב קוק לרמ"מ, ראו שגיא, סוד התיקון (לעיל הערה 8), עמ' 263–265.

156 הררי, מיסטיקה (לעיל הערה 8), עמ' 60–61.

הנפש הראויה במאבק. בכך הוא מזכיר במפתיע את מי שניצב בקצה השני של הסקלה מבחינת תפיסתו הממלכתית – הרב טאו. שניהם כאחד, בתפיסתם האימננטית הקיצונית, רואים ערך רב בהתכוננות הנפשית של המאבק, בדיוק התפיסה הנכונה של הבעיה הרוחנית הפוקדת את העם ומוסדות המדינה ובכוחה של ההתבוננות עצמה לחולל שינוי ולהביא לתיקון.

נסכם את התפתחות תורת הגאולה של הרב גינזבורג מתורת חב"ד כפי שראינו אותה עד כה: ההנחה המחודשת הראשונה ביחס לחב"ד בכלל ולרמ"מ בפרט היא בראיית הציונות ומדינת ישראל כבעלות ערך גאולי. חידוש זה ניכר בביטויים האמביוולנטיים שלו כלפי מדינת ישראל ובאמירות המייחסות להתעוררות הציונית ערך של שלב בגאולה, אך גם בעצם השלכת עקרונות שרמ"מ עיצב כשייכים לתקופת הגאולה העתידית – לתקופתנו שלנו. ראינו זאת בזיהויו של עולם הטבע כמשקף את האלוהות בשלב זה של הגאולה. כמו כן, רמ"מ קרא למעבר ממדרגת 'בינוני' למדרגת 'צדיק' בתקופת הגאולה, והרב גינזבורג מחיל את השינוי הזה בגזירת הלכה חדשה הנוגעת לימי הכיבוש: שינוי הסטטוס של הלוחמים למען ארץ ישראל משלב ה'בינוני' לשלב ה'צדיק' כחלק מהמעבר מ'אתכפיא' ל'אתהפכא'. רמ"מ קרא לשינוי זה הכנה אחרונה לגאולה, אך מבחינת הרב גינזבורג הכיבוש עצמו הוא שלב בגאולה.

למעשה כתב הרב גינזבורג מעין 'שולחן ערוך', המתרגם את עקרונות הגאולה של חב"ד ושל רמ"מ. הוא ניזון מעקרונות הגאולה שרמ"מ תיאר כחלק מהחזון הגאולי, אך צועד כמה צעדים קדימה בכך שהוא מזהה אותם עם מצבים היסטוריים פרטיקולריים הקשורים למדינת ישראל, כיבוש הארץ וההתיישבות. כך בראייתו בבנייה הפיזית של הארץ את התגלותה של האלוהות עצמה; וכך בגזירת מסקנות מעשיות לגבי ההתנהלות הנכונה בדור זה, למשל במעבר ממדרגת בינוני למדרגת צדיק.

הצעד המשמעותי השני של הרב גינזבורג מול תורת חב"ד, הכרוך במגמה הקודמת, הוא מקומו החשוב של החומר בגאולה, לא רק בעצם קיומו בגאולה, אלא בהתמקדות בקידום פעולות ארציות כמו בניית ארץ ישראל, חיזוק המוסדות הלאומיים והתוויית תוכנית מדינית לקידום הגאולה. זאת, מול אמירות אמביוולנטיות של רמ"מ לגבי מגמות נטורליסטיות וניסיות בגאולה, והתנגדות נחרצת ליוזמות גאולה הקשורות לעולם המעשה.

הכרעת הרב גינזבורג בשאלת הסרבנות

הרב גינזבורג היה אחד מתומכי הסרבנות הבולטים בהתנתקות.[157] חוג הרצי"ה נחלק בין הרבנים הממלכתיים לרבני קוממיות (= הרבנים מחוג הרצי"ה שאינם שייכים לחוגו של הרב טאו, ונודעים בתפיסתם הפחות ממלכתית ויותר אסרטיבית במאבק על ארץ ישראל). אפשר לזהות ברטוריקה של רבני קוממיות הבחנה בין מניעי הסרבנות. מניע אחד הוא המניע ההלכתי, דהיינו הבעיה ההלכתית הכרוכה בפינוי לפי תפיסת רבני החוג. המניע השני הוא מניע האיום, כלומר האיתות למדינה ולצבא שייתכן שבעקבות סירוב פקודה המוני לא יצליחו לבצע את ההתנתקות. מתוך קבוצת הרבנים הממלכתיים הרב טאו תמך כנראה במניע ההלכתי בלבד והתנגד לממד האיום, ואילו הרב שלמה אבינר, הרב אלי סדן ואחרים התנגדו לשני המניעים ויצאו נגד הקריאה לסרבנות.[158]

נראה שהרב גינזבורג מציג מניע חדש לסרבנות. הוא רואה בה כלי אדיר להחשת הגאולה. הסרבנות אינה פתרון לבעיה ההלכתית שבפינוי, היא גם לא בעלת ערך טקטי במאבק הכוחות עם המדינה והצבא. היא למעשה חלק מהפתרון הגאולי שהוא מציע. כלומר יש בה ממד משיחי, עד שכמעט היה צריך להמציא אותה אלמלא הייתה קיימת. הוא משווה בין הציונות לעבודה זרה – הבעל. הוא עורך אנלוגיה בין הקבוצה הנבחרת, שתסרב להוראת הפינוי, לשלוש מאות האנשים שה' בחר למלחמת גדעון במדיינים. שלוש מאות איש אלו אשר לא כרעו לבעל, הם שהושיעו את ישראל מיד מדיין. בדומה להם, קבוצה של אנשים צעירים שטרם גויסו, או כאלו המשרתים כבר בצבא, היא אשר תחולל את השינוי. נערים אלו מסוגלים להתנער מההרגל ולעשות מהפכה. רק אלו אשר לא כרעו לעבודת הבעל הציונית, אלו אשר מגלים נאמנות לאלוהים בלבד, הם אשר יכולים להציל את העם מפני הציונות. הרב גינזבורג עומד על ההבדל הגדול בין המלחמה שניהלו שלוש מאות האנשים שלא כרעו לבעל בתקופתו של גדעון, למלחמה שבה יילחמו שלוש מאות הסרבנים שהוא מחפש – בעם ישראל עצמו. לכן הוא מדגיש שאין מדובר באלימות פיזית חלילה, אלא בהימנעות ממלחמה. כלומר הפסיביות שבסרבנות היא פעולתם של שלוש מאות הנבחרים. המספר שלוש מאות הוא מספר טיפולוגי המבטא ריבוי ואינו מחייב כמובן שלא לחרוג ממנו.

עיקר פעולתם של הסרבנים בעיני הרב גינזבורג, כאמור, נעוץ בפסיביות שהם מגלים. באי־ קיום פקודת הפינוי ופקודות אחרות שאינן לרוח התורה, הם מצהירים

157 גינזבורג, קומי אורי (לעיל הערה 24), עמ' קיח–קכד.

158 נתן ריקלין, מאבקו של חוג (לעיל הערה 50).

שהם עבדי ה'. למול התרבות החילונית, שלא אפשרה את כניסתו של אלוהים לשיח הציבורי, רואה הרב גינזבורג בשלוש מאות הסרבנים את אלו אשר ישאו את שם ה' בגאון. הם לא ינמקו את סרבנותם בטיעונים פרקטיים, אלא עקרוניים, בשם נאמנותם לה' מעבר לכל נאמנות אחרת. אפשר לראות כאן את האימננציה החריפה: האמונה החזקה בנוכחותו התמידית של האל מטשטשת את המציאות הפוליטית, החברתית, הכלכלית וכו'. גישה זו אינה רואה צורך לתווך באופן תהליכי בין רצון ה' לבין המציאות. היא רואה בהקשבה לערכי הדמוקרטיה, בשיקולים פוליטיים כאלו ואחרים ובסבלנות לתהליך ארוך טווח – רפיסות. פתרון הסרבנות לא בא למנוע מהצבא את האפשרות לפנות את היישובים מבחינה פרקטית. הוא עונה על דרישת הגאולה להבעת נאמנות מוחלטת באל, וככזה הוא נתפס כגורם שיכול לבצע מהפך מיסטי.

בתפיסתו האסטרטגית של הרב גינזבורג הצבא הוא המקום הראוי ביותר להתחלת המהפכה של שבירת הקליפות. כזכור, את הגרעין הטוב של הציונות – יישוב היהודים בארץ ישראל, עוטפות שלוש קליפות טמאות, רוחה הכפרנית של הציונות, מערכת החוק והמשפט, הכנסת והממשלה. הקליפה הרביעית היא הצבא. קליפה זו, קליפת נוגה, משלבת בין תוכן הפרי הטוב, לבין הקליפות הטמאות המקיפות אותה. ביכולתה של קליפת נוגה לקחת את הניצוצות מקליפות הטומאה ולגייסן לתוך החיובי, או חלילה להעביר כוחות חיוביים מהקדושה לקליפות הטומאה ובכך לחזקן. כדי לשבור את הקליפות הטמאות לא כדאי להילחם בהן מלחמה חזיתית, אלא יש לבטל את תרומתה של קליפת נוגה לחיותן. מרגע שהצבא יגדיר את תפקידו האמיתי, דהיינו נאמנות מוחלטת לאינטרסים האמיתיים של עם ישראל ולתורת ה', הוא יחדל מלהעניק את הכוחות שהוא מקבל מהקדושה לקליפות הטומאה, ובכך למעשה ימוטט אותן.[159] זהו חיזוק נוסף למשמעותה העמוקה של הסרבנות בעיני הרב גינזבורג. חידושו המרכזי בהשוואה לרבני 'תקומה', הוא בכך שהוא רואה בסרבנות מנוף לטיפול בבעיית השורש של הציונות. ההתנתקות נראית כהזדמנות חשובה לפתרון בעיית קליפות הממסד הציוני המאיימות על הקיום היהודי בארץ. ההתנתקות היא הזרז המאפשר להתחיל את שבירת הקליפות דרך הצבא, המבטא את קליפת נוגה.

הלל בן ששון[160] בחר לבחון את תגובת הציונות הדתית להתנתקות דרך מושג הכוח.[161] בהמשך למחקרו של יהונתן גארב[162] על מושג הכוח בתפיסתם של הראי"ה

159 גינזבורג, קומי אורי (לעיל הערה 24), עמ' קיח–קכד.

160 בן ששון, עיון בשיח (לעיל הערה 50).

161 בתגובות שבחן הוא כלל גם מנהיגים שאינם רבנים, אם כי התייחס בעיקר לרבנים.

162 י' גארב, 'מושג הכוח בחוגו של הראי"ה קוק', י' עמיר (עורך), דרך הרוח, ב, ירושלים תשס"ה,

ותלמידיו הוא סוקר את מושג הכוח בתגובה להתנתקות של הרבנים הממלכתיים, רבני הישיבות שהתנגדו לקו הממלכתי, הרב טל והרב גינזבורג. הוא מזהה כי האחרון שולל את הכוח שהצבא מייצג כגאווה הנובעת מתחושת 'כוחי ועוצם ידי', קורא לאנשים המונעים על ידי עוצמה פנימית המוזנת מאמונתם בה' לפעול להפלת המדינה ולכינונה של מלכות תאוקרטית שהמשיח הוא מנהיגה. דומה שפעולת שלוש מאות הסרבנים קשורה להתנגדות של הרב גינזבורג לממד 'כוחי ועוצם ידי' של הצבא. דווקא הסרבנות ואי־העשייה, המעידים על ההסכנה עם מלכות האל, הן שיצילו את המצב.

אקט הסרבנות, שנחווה אצל הרב גינזבורג כפעולה מיסטית, קשור לכאורה לתפיסת הגאולה האפיסטמולוגית והספיריטואלית האישית בחב"ד ובמשנת רמ"מ. אליוט וולפסון[163] סבור כי רמ"מ הבין את הגאולה בעיקר כגאולה רוחנית החושפת את הצדדים העמוקים והעצמיים שבנפש. הביטול העצמי, שיופיע כתוצאה מהארת אינסוף בזמן הגאולה, יוביל לפעולת מסירות הנפש. הגאולה היא מילת עורלת הלב, גילוי הנקודה הפנימית והאמיתית בלב היהודי. גילוי זה הוא שיאפשר את חוויית הנוכחות האלוהית החובקת כל. לכן קרא הרבי לשחרר את הנקודה הפנימית מהמֵצר למרחב ולהעלותה. פעולה זו נחשבת כפריצת הזמן והמקום ויכולה להתרחש כהרף עין. וולפסון עומד במאמרו על מציאותו של 'המשיח הפרטי' ו'המשיח הכללי'. המשיח הפרטי הוא גילוי נקודת הפנימיות שבכל יהודי, ניצוץ השכינה שבו. גילוי זה אצל כל יהודי הוא שיוביל להופעת המשיח הכללי.

נראה שגישתו של הרב גינזבורג ממשיכה לפתח את מודל הגאולה הזה לצידה של העשייה בעולם הממשי. כיוון שלגילוי האפיסטמולוגי חלק חשוב ומרכזי בגאולה, גם כשהוא נתקל בקושי מעשי שנראה כמעכב גאולה, הוא בוחר להיעזר בעיקרון הגאולה האפיסטמולוגית. מציאת העוז שבשלוש מאות הסרבנים (וכן הדגשת חשיבות יסוד הקנאות במשנתו) היא בעיקר פעולת חשיפה של האמונה ומסירות הנפש אשר בנקודה הפנימית של הלב. מדובר בסרבנות שהיא מעיקרה הימנעות ופסיביות המגלה את מקור הסמכות האלוהי. גילוי זה עשוי לבטל את ההתנתקות מכוח האמונה שתתגלה ובשל העובדה שהצבא המוגדר כ'קליפת נוגה' יגדיר את תפקידו האמיתי מחדש בעצם אקט הנאמנות של שלוש מאות מחייליו.

רמ"מ, כשאר אדמו"רי חב"ד, העביר את מרכז ההתרחשות המשיחית לאינטראקציה

עמ' 753–770.

163 E. R. Wolfson, 'Revealing and Re/veiling Menahem Mendel Schneerson's Messianic Secret', *Kabbalah* 26 (2012), pp. 63–67

שבין חלקי הנפש. הספיריטואליזציה של הגאולה התיקה את ההתרחשות הגאולית מההוויה ההיסטורית הכללית אל הפרטית, הפנימית. בכך היא ממתנת את המתח המשיחי, שהרי מדובר בעבודה אישית ופרטית שאינה תלויה בתהליכים כלליים, היסטוריים ופוליטיים.[164] אלא שהרב גינזבורג משלב את הגאולה הספיריטואלית והאפיסטמולוגית עם הגאולה המעשית והקונקרטית. הוא נעזר בתהליכים ההכרתיים של ההתחברות והנאמנות לשלטון האל לשם מניעתו של תהליך פוליטי היסטורי המסכן לדעתו את הגאולה. כלומר, מבחינה מסוימת, דווקא הגאולה האפיסטמולוגית והספיריטואלית מגבירה את המתח המשיחי בהגותו של הרב גינזבורג, כיוון שהיא בוחנת את הזיקה שבין הגאולה הספיריטואלית לגאולה המעשית, ונעזרת בראשונה ככלי נוסף לקידום הגאולה המעשית.

למרות שהרב גינזבורג רואה את הסירוב כפעולה מיסטית, שתוביל לגאולה, הוא מתייחס גם למניע ההלכתי. הבעיות ההלכתיות העומדות בפני השותפים בממסד הציוני: סיוע לדבר עבירה, לפני עיוור לא תיתן מכשול, וכו'. אלא שגם בנסיבות אלו הוא יורד לשורשיהן הקבליים של העבירות הללו. גישת החסידות בכלל, וחב"ד בפרט, משפיעה על השורשים הקבליים שהוא מוצא גם בתחום ההלכתי עצמו.

המסקנות הנגזרות מההתנתקות לגבי היחס למדינת ישראל

מתיקון המדינה להחלפתה

בשנת ההתנתקות ובזו שאחריה (2005, 2006) יצאו לאור כמה מספריו של הרב גינזבורג העוסקים ביחסו להתנתקות ולמדינה. שניים מהם עוסקים בשיעורים שניתנו לפני ובעקבות ההתנתקות ובהם עסקנו לעיל: 'קומי אורי: פרקי מאבק ותקומה', ו'וממנה יושע'. ספר נוסף 'תיקון המדינה: מצע מעשי על פי הקבלה',[165] הוא למעשה אוסף של שיעורים שניתנו בשנת 1989 בישיבת 'עוד יוסף חי'. ספרים אלו מאפשרים לנו לעמוד על חזון תיקון המדינה על פי הרב גינזבורג, אך ההשוואה בין החיבורים שנכתבו לפני ההתנתקות לאלו שנכתבו בתקופת ההתנתקות מסייעת לנו גם לעמוד על ההתפתחות שחלה בתודעת הרב גינזבורג ביחס למדינה ולדרך תיקונה. כהקדמה ברצוני להדגיש, כי כרקע לדברים יש להתחשב בדבריו של ענברי, אשר זיהה כבר בשנים שלפני ההתנתקות את נעימת הייאוש מהמדינה והרעיונות להיפרדות

164 שם.

165 י' גינזבורג, תיקון המדינה: מצע מעשי לתיקון מדינת ישראל על פי הקבלה והחסידות, כפר חב"ד תשס"ה.

ממנה. ואכן איני רוצה לטעון שרעיון ההתנתקות מהמדינה נוצר יש מאין אחרי ההתנתקות, אלא שהדיאלקטיקה ביחס למקומה של מדינת ישראל (כחלק מהבעיה או כחלק מהפתרון) מהתקופה שלפני ההתנתקות עברה מִפנה בנוגע להדגשת הייאוש מהמדינה והצורך לחדול משיתוף פעולה עימה לאחר ההתנתקות.[166]

בספר תיקון המדינה, הכולל שיעורים שניתנו כשבע עשרה שנה לפני ההתנתקות, מוצעת דרך לתיקונה של המדינה על פי הקבלה. בהקדמה לספר מודגשת חשיבות הקמת מדינת ישראל וכיבוש ירושלים במלחמת ששת הימים, וההשגחה האלוהית המלווה את המדינה בקיומה הניסי. עם זאת, הרב גינזבורג מזהה שורת כשלים הקיימים במדינה אשר נדרש לתקנם. הוא מציג מערך שיטתי של תיקון בהתאם לעשר הספירות. מספירת כתר – הקוראת לחיזוק האמונה כמניעה את הנהגת המדינה; דרך ספירת חוכמה – ביצור סמכות התורה; בינה – חיזוק תודעת השלמות של העם התורה והארץ; דעת – ייחודו של עם ישראל; חסד – יישוב הארץ; גבורה – תקיפות מול הגויים; תפארת – השלטת המשפט העברי; נצח – עידוד עלייה; הוד – סילוק גורמים עוינים מהארץ; יסוד – איחוד התורה והמדע; ולבסוף, מלכות – מעבר ממשיח בן יוסף למשיח בן דוד.

גם בשני הספרים האחרים, שיצאו בתשס"ה, ספרים המציגים את השיעורים שניתנו בשנת ההתנקות עצמה, יש קריאה לתיקון בעקבות ההתנתקות. ההבדל המרכזי הוא ששם כבר לא מדובר על תיקון המדינה אלא למעשה על החלפת מוסדותיה. נעימת אכזבה קשה מהמדינה עד כדי ייאוש גורף מהאפשרות לתקנה מבפנים, עולה מהשיעורים שניתנו אחרי ההתנתקות. אם לשיעורים שניתנו לפני ההתנתקות נלווית נינוחות ועולה מהם תחושה של תהליך מתפתח, הרי שהשיעורים בשנת ההתנתקות קוראים למהפך דחוף שיש לבצע.

בספר 'תיקון מדינת ישראל' מתקופת טרום ההתנתקות אפשר לראות אפילו הד לתפיסת הגאולה של הראי"ה. הרב גינזבורג מצדיק למעשה את התבנית המתפתחת של הציונות מתנועה כפרנית לתנועה אמונית, כפי שאפשר לראות במובאה הבאה:

> את ההתרחשות שהביאה לקום המדינה ניתן להסביר בכך שתהליך של תיקון דורש פעמים רבות פעולה בעלת עוצמה רבה, החורגת מן הסדר הרגיל, שתנער ותניע את המצב. לאחר תגובת ה'מפץ' הראשונית הזו, יכול להתחיל תהליך בנין הכלים לפי הסדר הנכון והטוב.[167]

166 ענברי, פונדמנטלים יהודי (לעיל הערה 3), עמ' 176–177.
167 גינזבורג, תיקון המדינה (לעיל הערה 169), עמ' לב.

מדברים אלו עולה דמיון רב לתפיסת הרב קוק, הרואה את השלב הראשוני של הגאולה כשלב הכרחי העוסק בהכנת הכלים הפיזיים, המדיניים והלאומיים של האומה. רק אחריו יגיעו השלבים שיִצקו רוח נכונה לכלים אלו. תוכן דבריו אלו של הרב גינזבורג, הנאמרים בהבלעה בתוך ביקורתו על מצָבה העכשווי של המדינה, עלול לטשטש את החידוש הרב הטמון בהם על פני התפיסה החב"דית. כאמור, חב"ד שללה את הציונות בראשיתה. רמ"מ בערנותו ההיסטורית ראה בדיעבד בהקמת מדינת ישראל ובהצלחתה במלחמותיה את יד ההשגחה האלוהית ואת הנס שבהצלת יהודים רבים (אך לא ראה בה גאולה). הרב גינזבורג למעשה מודה כי מעבר לנס מצד ההשגחה האלוהית, היו שלבי הקמת המדינה הציונית החילונית הכרחיים, ובכך הוא מודה למעשה בטעות שנקטה חב"ד ביחסה לציונות. יתר על כן, מעבר להכרה בחיוב שבציונות, הרב גינזבורג מציב בספר 'תיקון המדינה' את שלבי הסולם שיצעידו את מדינת ישראל עצמה לגאולה עד להופעתו של המשיח. זהו כמובן צעד חסר תקדים ביחס לתפיסת רמ"מ, אשר לא ראה קשר בין מדינת ישראל לבין הגאולה.

רפאל שגיא עמד על השינוי שחל לאחר ההתנתקות ביחסו של הרב גינזבורג לקליפת נוגה:[168] בתחילה היה יחסו לצבא, כמי שניזון מקליפת נוגה, יחס חיובי. הוא קרא להתגאות בהישגיו ולעודד כל פעולה שלו אל מול אויבי ישראל. אך לאחר ההתנתקות הוא סבר שהצד הדמוני השתלט גם על הצבא. אך נראה לי שהשינוי בסובלנותו כלפי המדינה רחב בהרבה, כפי שקבע מוזס.[169] בשיעוריו בימי ההתנתקות ואחריה, הפך יחסו של הרב גינזבורג למדינה בכלל לקיצוני וחסר סבלנות. דומה שמדובר בקרע ממשי. ועם זאת, יש לזכור את דבריו של ענברי כי נעימת הייאוש ואסטרטגיית הניתוק מהמדינה כבר נשמעו זמן רב לפני ההתנתקות, אלא שלצידן נשמעו קריאות כמו זו שראינו ב'תיקון המדינה'. לאחר ההתנתקות חלה הקצנה, במובן זה שכבר לא נשמעת נעימה דיאלקטית ביחס למדינה כלל. הרב גינזבורג כבר לא קורא לתיקון המדינה אלא לניתוק ממנה ולהצבת אלטרנטיבה למוסדותיה.

ההתנתקות נתפסת כשיאו של הניכור בין המדינה לבין התורה. הניכור גדול כל כך עד שהמדינה הצליחה 'להתגבר על הלב היהודי של רוב החיילים והשוטרים, ולהפוך אותם ל"רובוטים" הפועלים כנגד דתם ודעתם'.[170] במצב זה אין יותר סיכוי להשפיע על העם ללא ניתוק מהרוח הכללית המנשבת במדינה. מדובר על ניתוק מכל מוסדות המדינה: הכנסת והממשלה, מערכת המשפט, מערכת הרווחה, הרבנות,

168 שגיא, סוד התיקון (לעיל הערה 8), עמ' 243–244.
169 מוזס, מציונות דתית (לעיל הערה 86), עמ' 54–58.
170 גינזבורג, קומי אורי (לעיל הערה 24), עמ' ח.

מערכת החינוך התקשורת וכיוצא בהן. בד בבד עם הניתוק, שהוא בחינת 'סור מרע', יש לבנות כלים מקבילים במדינה החלופית והמתוקנת. ברבות הזמן תיווצר בקרב ציבור רחב מחויבות לתשלום מיסים למדינה החדשה. כך תוכל המדינה החדשה לרכוש עצמאות ולא להיות תלויה במדינה הקיימת.[171] הרב גינזבורג משאיר בגדר 'צריך עיון' את היחס לצבא בתקופת הביניים. האם להתגייס בתנאים מסוימים או שלא לשתף פעולה עם הצבא כלל, 'עד שנזכה לצבא יהודי מתוקן'.

מדיניות הרב גינזבורג בהתנתקות – בין חב"ד לציונות הדתית

הרב גינזבורג מציג שתי שיטות רווחות ביחס למדינה בתקופת ההתנתקות ומבקר אותן: הראשונה רואה את זירת הפעולה העיקרית בהפצת תורה וקירוב רחוקים. נראה שהוא מתייחס בעיקר לחב"ד. שיטה זו אינה מאמינה בכוחה לחולל מהפכה. היא צוברת תסכול הולך וגובר מכך שהיא עוסקת בתחום המופשט של הגאולה ולא בצדדיה המעשיים.[172] עמדתו של הרב גינזבורג כלפי דרך זו היא שמקורה בחוסר הבנה של המציאות או בהסכנות יתר. יש כאן ביטוי נוסף לחריגתו של הרב גינזבורג מתורת חב"ד, בביקורת מפורשת על עיסוק בתורה ובמצוות ללא התייחסות לרבדיה המעשיים של המציאות והגאולה. הוא אומנם מציג זאת כביקורת על חסידי חב"ד, אך הם למעשה הולכים בעקבות הפרשנות שנתן הרבי האחרון עצמו לקירוב הגאולה, כפי שכבר ראינו.

הגישה השניה הקשורה ליחס למדינה ולהתנתקות, ואותה הוא מבקר, היא זו של הציונות הדתית. היא קוראת לשנות את מוסדות המדינה עצמם מבפנים, מתוך מעורבות, אחריות ואהבת ישראל. יש אילוצים רבים בדרך זו, והם מחייבים פשרה וכניעה לנורמות הקיימות, אך המאמינים בשיטה הזאת סבורים שבסופו של דבר ידם תגבר.[173] על אף שהרב גינזבורג מבקר את שתי השיטות החלופיות למהפכה שהוא מציע, הוא רואה סכנה גדולה יותר בדרכה של הציונות הדתית. חסידי חב"ד לוקים בחוסר הבנת המצב או בחוסר ביטחון. אך דרכה של הציונות הדתית מסבה נזק אמיתי כיוון שהיא 'מעניקה תוספת חיות לקליפות הממסד הקיים, ומחזקת את כוחן להלחם בנו'.[174] הרעיון שעצם לימוד הזכות על המדינה מצד הציונות הדתית מחזק את קליפות הציונות ומעניק להן כוח חוזר שוב ושוב בדבריו. הביקורת כלפי שני

171 שם, עמ' רז.
172 שם, עמ' רו, רי–ריא.
173 שם, עמ' רט.
174 שם, עמ' ריד.

האגפים, חסידי חב"ד והציונות הדתית, ממחישה היטב את מקומו של הרב גינזבורג כגורם עצמאי ובלתי תלוי בחב"ד ובציונות הדתית מחד גיסא, ומאידך גיסא – את זיקתו התמידית לשתי האידאולוגיות האלו ואת הדיאלוג שהוא מנהל עימן.

כבר הזכרנו את דימוּיַן של המדינה ומוסדותיה ל'קליפה קודמת לפרי'. כלומר, בתחילת דרכה של הציונות הגנה המדינה על פרי התיישבות היהודים בארץ ועל הקמת ישות יהודית, אך ברבות הזמן הקליפה הפכה לגורם מסכן לפרי, ולכן יש לשוברה. דימוי זה, ככל שראיתי, הפך לדומיננטי בשנת ההתנתקות. כפי שראינו, בספר 'תיקון המדינה' תוכניתו המוקדמת של הרב גינזבורג הייתה יכולה להתפרש כתיקון של המדינה עצמה צעד אחר צעד בדרך המזכירה את זו של הציונות הדתית, אך גוַרת ההתנתקות גרמה לאיבוד סובלנותו של הרב גינזבורג לרעיון תיקונה של המדינה, והוא הפך אותו לרעיון החלפת המדינה עצמה. משל הקליפות מייצג היטב את שינוי התפיסה ביחס למדינה. מכאן ואילך המדינה כבר אינה בעלת פוטנציאל לשינוי, אלא היא שורש הרע, ואת הרע יש לבער על ידי הקמת מוסדות אלטרנטיביים למדינה.

מקורותיה ההיסטוריים והתאולוגיים של תפיסת האלטרנטיבה המדינית

לאורך המאמר עקבנו בעיקר אחרי דעותיו של הרב גינזבורג, אך יש לציין, כפי שהזכרנו בתחילת המאמר, כי את רעיון ביטולה של המדינה העלה מיכאל בן חורין, ותמך בו יהודה עציון שנים רבות לפני שהרב גינזבורג הפך למנהיג בקרב הציונות הדתית. הסכמי שלום עם הערבים, שעמדו על הפרק, יצרו אופציה שלפיה מתיישבי יש"ע שיחפצו בכך יוכלו להישאר במקומם. כך נולד הרעיון של 'מדינת יהודה'.[175] שבתאי בן דוב, מורו הרוחני של עציון, כבר התייאש שנים קודם לכן ממדינת ישראל.[176] לדעתו, מדינת ישראל קמה על בסיס התפיסה הציונית המסתפקת ביעדים הישרדותיים של הקמת מקלט בטוח לעם ישראל. תפיסה זו מיצתה את עצמה לאחר הגשמתה, ומכאן ואילך הציונות חשה באובדן דרך ומיצוי. בן דב סבר שהבסיס

175 No name, 'Settlers Seek New Nation Called Judea', *Eugene Register Guard*, (19.1.1989), p. 3A

176 ש' בן דב, סולם למלכות ישראל היעודה: כתבי שבתאי בן דב, בעיקר כרך שני, עמ' 125–276. על השפעתו של בן דב על עציון ראו פישר, בין הכללי לחריג (לעיל הערה 107), עמ' 97–100; G. Afterman, *Understanding the Theology of Israel's Extreme Religious Right:' the* Chosen People' and 'the Land of Israel' from Bible to the 'expulsion from Gush Katif, Melbourne 2007, pp. 10–11, 168–200. על בן דוב ועציון ראו בהרחבה ענברי, פונדמנטליזם יהודי (לעיל הערה 3), עמ' 56–86.

שעליו מושתתת מדינת ישראל אמור להיקבע על פי הייעוד הרוחני המיוחד לעם ישראל, ולא על פי הצורך בקיומו של מקלט מדיני. בשעה שהתייאש משינוי זה, קרא להחלפת המדינה.[177]

רעיון מדינת יהודה עלה בשנת 1989, כשהועלתה אפשרות להמשך התיישבות יהודים תחת שלטון פלסטיני. מאז ירד הרעיון מן הכותרות; נראה שבעיקר בשל חוסר היכולת לממש אותו במציאות.[178] על רקע הסכמי אוסלו קמה תנועת 'חי וקיים'. לדברי חבר תנועה זו, הרב עודד כי טוב, 'חי וקיים הייתה אז גוף קטן מאוד שהחברים בו היו מוטי קרפל, יהודה עציון, חיים נתיב ועוד שניים־שלושה, אבל ברדיו משום מה דיברו עלינו כל שני וחמישי, והציגו את התנועה כמשהו גדול ומאיים'.[179] חברי 'חי וקיים' אף כתבו מגילת עצמאות יהודית, לכאורה בהשפעת מאמרו של שב"ד על מגילת העצמאות.[180] בהצעת המגילה הם סימנו את גבול תרומתה של מדינת ישראל לקידום מטרות העם היהודי. העובדה שמדינת ישראל אינה פועלת על פי מצע התורה גורם לה לאובדן דרך, ולכן מוצע בזה מתווה חדש למדינה המושתת על אדני הלאומיות היהודית השורשית כשהיא חפה מתרבות הגויים ומהשפעתם, מקדמת את ביטחונה העצמי והלאומי ויוזמת מנהיגות מלוכנית כהצעת התורה.

הרב עודד כי טוב קרא לחדש מצע זה, והוא אכן פורסם מחדש באתר התנועה שהקימו תלמידי הרב גינזבורג, 'דרך חיים'.[181] הרב גינזבורג ותלמידיו העלו רעיון זה אחרי ההתנתקות כדגל מרכזי בפתרון משבר הזהות היהודית של מדינת ישראל. בכך הם למעשה מפנים עורף לקידוש המוסדות הממלכתיים הריבוניים של המדינה: הכנסת, הממשלה, הצבא וכדומה. זוהי כמובן סתירה לאחד מעקרונות התאולוגיה הציונית הדתית מבית מדרשם של הרב קוק והרצי"ה. תפיסת המדינה כמשקפת את ריבונותו של עם ישראל וכמייצגת את כלל ישראל זכתה למעמד של קדושה בהגות הראי"ה ובנו ולא אפשרה ניתוק בין קדושתה לבין קדושת העם.[182]

עמדתו של הרב גינזבורג דומה מאוד לעמדתם של שבתאי בן דב ותלמידו יהודה

177 בן דב, שם, בעיקר עמ' 355–379, וכן כרך א', עמ' 377–385.

178 פרופ' אריה יצחקי, מתיישב בשירת הים, העלה אותו מחדש בהתנתקות, אך הוא לא זכה להתייחסות.

179 ע' כי טוב, 'עצמאות יהודית', (י"ח באייר תשע"ג), http://www.derec-chaim.org/2013

180 בן דב, סולם למלכות ישראל (לעיל הערה 180), כרך שלישי, עמ' 369–377.

181 כי טוב, עצמאות יהודית (לעיל הערה 182). ראו הערה 121.

182 ראו למשל הציטוט המכונן מדברי הראי"ה 'מדינת ישראל היא יסוד כיסא ה' בעולם', שנאמר כמובן לפני קום מדינת ישראל, א"י הכהן קוק, אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' קס; ודברי הרצי"ה: 'המדינה היא כולה קודש ואין בה שום פגם', צ"י הכהן קוק, שיחות הרצי"ה, קשת תשל"ט, עמ' 3.

עציון. שתי העמדות קוראות, כאמור, להחלפת המדינה, ואינן מאמינות ביכולת ההתפתחות של המדינה לחזון הלאומי הדתי המיוחד שלה. שתיהן קוראות לאקטיביות רבה בכינון מוסדות המדינה החדשים. השלב הראשון בהקמתה של המדינה החדשה לפי עציון והרב גינזבורג, הוא מסירותם של יחידים אשר יירתמו למשימה, חיל־חלוץ שיוביל את המהפכה. עציון – בעקבות בן דב – מדבר על אנשים מלאי כריזמה כסוג של השראה אלוהית.[183] גם הרב גינזבורג, כפי שראינו, קורא לשלוש מאות צעירים אמיצים שלא כרעו למדינת ישראל ומוכנים להתייצב כנגדה, להוביל את תהליך השינוי. לקראת הבחירות ב־2009 קרא עציון שלא להצביע, בלי קשר לאופיים של המועמדים, כביטוי לערגה לכינון מלכות בית דוד ולחוסר השלמה עם צורת השלטון החילונית הקיימת.[184] בדומה לו, הרב גינזבורג ותלמידיו עוסקים בצורת השלטון התורנית המלוכנית ומציגים את יתרונותיה ואת חשיבות החתירה ליישומה. העובדה שהרעיונות שמדגיש הרב גינזבורג ביתר שאת כמסקנות ההתנתקות, נכחו בכתבי שב"ד, בדברי יהודה עציון ובתנועת מנהיגות יהודית מחזקת את ההבנה שהניצנים לגישת הרב גינזבורג אחרי ההתנתקות כבר נטמנו בשני העשורים שקדמו להתנתקות ומדובר בהקצנה ולא ביצירת יש מאין.

הקושי ביישום מסקנת הריבונות החדשה

חולשתה הגדולה של המסקנה שיש להקים ריבונות חדשה היא בחוסר המעשיות שלה. כיצד מתנתקים מהמדינה? באמצעות הפיכה צבאית? על ידי הקמת צבא אלטרנטיבי? במלחמת אחים? הרב גינזבורג מדגיש את רעיון האחווה והיעדר האלימות בדבריו. גם ברעיונותיו של יהודה עציון לא מדובר על אלימות. אך שאלת אופייה של המהפכה שעליה מדברים הרב גינזבורג ותלמידיו נותרת עמומה. להגשמת הדרך המעשית להתנתקות מהמדינה מוצעים ניצני פתרונות מעשיים. בתחום החינוך עולה הרעיון להתנתק מתקציבי המדינה על ידי הוזלת החינוך תוך אימוץ שיטות הוראה חרדיות המאפשרות עצמאות כלכלית. בתחום הביטחון מוצעת דרך ליצירת מערכת שתדאג לשלומם של היישובים, וכן הלאה. אך עדיין אין ביד אלו לתת תחושה של אלטרנטיבה מעשית בת הגשמה. זו אולי הסיבה שיהודה עציון עבר בשנים האחרונות להכנת תוכניות אדריכליות לבניית בית המקדש והמתחמים הסובבים אותו. בדרך זו יש לו כר מעשי לקידום התהליך הגאולי באופן עצמאי מבלי שייאלץ להתחכך עם המדינה ומוסדותיה.

183 פישר, 'בין הכללי לחריג', (לעיל הערה 107), עמ' 98–101.

184 י' עציון, 'מגן דוד', נקודה 318 (תשס"ט), עמ' 33.

פיתוח תורת הרב גינזבורג בידי תלמידיו

כפי שקובע ענברי, הרב גינזבורג ותלמידיו הם חוג, ולכן יש לדון בהגות הרב גינזבורג ותלמידיו כמכלול.[185] נוסף לכך, אם יהודה עציון ותנועת 'חי וקיים' נתקלו בקושי ביישום תוכנית המהפכה שלהם, הרי שהרב גינזבורג ודאי זקוק לעזרה גדולה כדי ליישם את תוכניתו. עציון הוא עצם מעצמיה של הציונות הדתית, והיה שותף לחלקים חשובים בכברת הדרך שעשתה הציונות הדתית לאחר מלחמת ששת הימים. הרב גינזבורג, כאמור, חבר לציבור הציוני הדתי בסוף המאה העשרים. בסיס האם שלו ומשנתו אינם תורת הרב קוק, ואין לו באמתחתו עשייה ציבורית בתחום ההתיישבות או במישור הצבאי. הגשמת תורת הרב גינזבורג תלויה למעשה בחוג תלמידיו הציוניים־הדתיים: הרבנים יצחק שפירא, עודד כי טוב, גדי בן זמרה, ישראל אריאל ואחרים. ננסה להתחקות בקצרה אחרי כיווני העשייה של תלמידיו.

1. הרב עודד כי טוב – פיתוח ריבונות יהודית חדשה

שיטתו של הרב גינזבורג, שעוצבה לקראת ההתנתקות ואחריה, אומצה על ידי תלמידיו והם מנסים להעבירה לפסים מעשיים. ראשית, הם מתמודדים עם שדה ההסברה. אין מדובר על פעילות בזירה הציבורית הישראלית אלא ברחוב הדתי הלאומי עצמו. מלאכתם אינה קלה. ההכרה בקדושתה של מדינת ישראל היא כאמור חלק מהצופן הגנטי של הציונות הדתית. הרב כי טוב קורא למעשה לכינון ריבונות יהודית חדשה. הצעה זו כבר עלתה בתקופת אוסלו, אך הוא מציע לנערה, ולשקול את הרלוונטיות שלה מחדש. במאמר בכתב העת נקודה[186] הוא מחדד את הפרדוקס הציוני הדתי. הרב כי טוב מבקש מהציבור הדתי הלאומי להכריע אם הוא מכיר ברלוונטיות של מצוות הציבור המופיעות בתורה להכתיר מלך ולהחיל ריבונות יהודית בדרך התורה. אם התשובה היא שלילית, אזי מוגדרת תקופה זו כתקופה של גלות, וכל פעולה של ריבונות היא סכנת נפשות אסורה. אם התשובה חיובית, אזי את החלק הראשון של הריבונות כמצוות ציבור – קיים העם היהודי, וכעת הוא נקרא לפעול למען הקמת מערכת יהודית ייחודית שתבטא את הריבונות בדרך המיוחדת לעם ישראל על פי התורה.

מתודת 'עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים?' הולמת את דרכו של הרב גינזבורג אל מול דרכה של הציונות הדתית. במשך שנות דור הורגלה הציונות הדתית ללהטט בין שני הסעיפים. בין נאמנותה לתורה לנאמנותה למדינה; בין

185 ענברי, פונדמנטליזם יהודי (לעיל הערה 3), עמ' 157.

186 ע' כי טוב, 'היא לבדה ריאלית', נקודה 314 (תשס"ט), עמ' 20–23.

אמונתה בגאולה לבין הזדהות וסבלנות כלפי התהליך הארוך והמייגע; בין חידושי המודרנה לבין נצחיות התורה. שוורץ[187] עמד על שלושה רבדים תודעתיים הפועלים בציונות הדתית: א. הרובד הגלוי, המחייב את הפעילות המעשית של חיים חברתיים ומדיניים נורמליים. ב. הרובד הטרום־מודע, שבו מקבלים האירועים ההיסטוריים של העצמאות והריבונות היהודית ממד של מימוש החזון הגאולי ברוח הנטורליסטית של הרמב"ם. ג. הרובד הלא־מודע. ברובד זה יש ציפייה להתממשות משיחית אפוקליפטית, שבה יתגלה האל בדרך נס, יביא את הגאולה השלמה ויכונן עולם חדש בעל חוקיות אחרת.

הציונות הדתית שהתחברה למגמה הציונית הכללית, נאלצה להדחיק את ציפייתה להתגשמותו המיידית של החזון האפוקליפטי ולהסתפק בגאולה הארצית. חידוד המתח בין הנאמנות למדינה לנאמנות לתורה אינו אופייני לציונות הדתית. בתקופת המדינה שבדרך ולאחר קום המדינה הציונות הדתית תמיד הצטרפה למה שתפסה כשלבים בגאולה, אך לא יזמה אותם. גם ההתיישבות ביש"ע, שהיא למעשה היוזמה הציונית הדתית הראשונה שאכן שינתה את המפה החברתית והפוליטית של מדינת ישראל, אינה יוזמה דתית לגמרי. היא הוצגה על ידי המנהיגות כהמשך להתיישבות החלוצית של הציונות הכללית.[188] התביעה של הרב כי טוב להחיל את מצוות הציבור, כגון הכתרת מלך ובניין בית המקדש, היא אכן בגדר מהפכה בהשוואה לתפיסת הציונות הדתית המקובלת, ואף שעלתה בעבר, נראה שההתנתקות הייתה זרז בעל משמעות בבחינתה המחודשת.

לדעתו של הרב כי טוב, מחברי מגילת העצמאות סירבו להכיר בייחודו של עם ישראל וממילא – בייחודה של מדינת ישראל. השאיפה העיקרית לטעמם הייתה הקמת בית לאומי לעם ישראל במתכונת הדומה לזו של כל העמים. הציפיות שהציונות הדתית תלתה במדינה שתתפתח לאט לאט לכיוון גילוי הייחודיות הדתית שלה ותפקידה המיוחד בעולם, נתבדו. כל חולֶיֶהָ של המדינה נובעים למעשה מנקודה קריטית זו של ההחלטה על ריבונות חילונית 'ככל הגויים'. היא זו המכרסמת בביטחון המדינה, בריבונותה על הארץ, ומול אויביה – הנסיגות וההסכמים האומללים. אל מול מגילה זו קורא הרב כי טוב לחזור לרעיון שעלה כבר בימי הסכמי אוסלו, לכונן מגילת עצמאות חדשה ברוח היהודית. מבחינת הרב כי טוב הבעיה עם המדינה אינה

187 ד' שוורץ, ארץ הממשות והדמיון – ארץ־ישראל בהגות הציונית־הדתית, תל אביב תשנ"ז, עמ' 213–222; הנ"ל, 'הציונות הדתית ואמנות הכתיבה – עיון ראשוני', מ' הלינגר (עורך), המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה: ספר זיכרון לדניאל י' אלעזר, רמת גן תש"ע, עמ' 315–317.

188 ש"נ אייזנשטדט, תמורות בחברה הישראלית, תל אביב תשס"ד, עמ' 72.

עם קואליציה כזו או אחרת עם ראש ממשלה כזה או אחר, אלא בעצם הקונספציה. אף שהריבונות במתכונתה זו הייתה כנראה נכונה כשלב ראשון ביציאה מהגלות במהפכנותה, הרי כיום היא מחבלת באינטרסים של עם ישראל, ופגמיה עולים על יתרונותיה. לכן המדינה אינה משמשת עוד כמשאת לב, ככלי להכרעה מוסרית או ציבורית, או כפוטנציאל להצלחה עתידית.

2. הרב ישראל אריאל – ביטול הריבונות בשלב הראשון

הרב ישראל אריאל, כמו הרב עודד כי טוב, סובר שהבעיה אינה נעוצה בהרכב פוליטי כזה או אחר.[189] גם הוא תופס את המדינה כמי שמזיקה יותר מאשר מועילה, היא כבר אינה מייצגת ומקדמת את האינטרס של היהודים אלא של המיעוטים החיים בתוכה. ההבדל בין הרב אריאל לרב כי טוב הוא שמבחינת הראשון, אף אם התנאים להקמת אלטרנטיבה מדינית אינם בשלים, 'מוטב ליהדות להתקיים ללא מדינה מאשר לא להתקיים כלל'. כלומר, המדינה הפכה לגורם מאיים על עצם הקיום היהודי, ולכן עדיפה מסגרת יהודית לא ריבונית! הרב ישראל אריאל מעלה את רעיון הירידה מהארץ, אף שהוא דוחה אותו על הסף. בניגוד לרב כי טוב, הקורא למצוא פתרונות מעשיים לכינון ריבונות יהודית חדשה, הרב ישראל אריאל מוכן – אם לא יתאפשרו בשלב הראשון פתרונות אלו – לוותר אף על הריבונות כדי להציל את החיים בדרכה של התורה. הוא מציג חשש קיומי מאובדן הדרך הלאומי, מִשְׁכָּחַת הזהות היהודית, מהטמעת ערכים זרים ליהדות. החשש כה גדול, עד שהרב אריאל קורא להתכנסות: 'לתת חילנו פנימה לטובת היהדות בטהרתה'.

הרב אריאל מודע להשוואה המיידית הכורכת את הצעתו עם החרדיות. הרי ויתור על הריבונות הוא פגיעה באמות הסיפים של הציונות הדתית. הוא ממהר להסביר שאינו מוותר על החזון הריבוני. גם הוא, כמו הרבנים גינזבורג וכי טוב, חושב שהיה מקום לציונות ולהקמת המדינה בשישים שנותיה. צורת המדינה החילונית הייתה כנראה שלב הכרחי בכינונה של מדינה לאומית אחרי שנות גלות מנוונות. אלא שיש לעבור לשלב החדש, שיגדיר מחדש את הלאומיות היהודית. הציונות גרמה למעשה להתבוללות של ישראל בעמים בעיקר מבחינה תרבותית. וכעת יש להגדיר מחדש את תפקיד הריבונות היהודית כמקיימת את הברית בין האדם לאלוהיו. הנגזרות

189 י' אריאל, 'מדינת כל מיעוטיה', נקודה 309 (תשס"ח), עמ' 20–22, ובסרטו של ר' צרור, אני ה', 2014, http://hot.ynet.co.il/home/0,7340,L-11660-99871,00.html. ראו גם מאמרו של ישראל אריאל לאחר פינוי עמונה. כתגובה למאמר שפרסמו תלמידי הרב טאו 'בחכמה ייבנה בית', כתב הוא את המאמר: 'כיצד בונים בית?': http://bikurim.kipa.co.il/show_art.asp?id=25219. וראו את ניתוחו של מוזס, מציונות דתית (לעיל הערה 86), עמ' 77–82.

המרכזיות של הריבונות היהודית אליבא דתלמידי הרב גינזבורג הן זיהוי הערבים כאויבים, שלילת הפלורליזם וערכים מערביים זרים שחדרו ליהדות, הקמת מערכות הפועלות ביושר, כלכלה צודקת וחברה יהודית שוויונית יותר.

לפני כמה שנים קמה תנועה ששמה לה למטרה לממש את חזונו של הרב גינזבורג, תנועת 'דרך חיים'. אפשר להתרשם שהתנועה אכן התמודדה עם הבעייתיות הכרוכה בחוסר מעשיותו של החזון הישן־חדש של הרב גינזבורג. משום כך מנוסחת באתר התנועה הצעה מומלצת למצע מאת תנועת דרך חיים.[190] בהקדמה מוסבר כי להלן יוצגו שני מצעים. מצע אחד הוא 'מצע מומלץ המתאים למפלגה הרוצה לקדם את הנהגת עם ישראל לפי תורת ישראל'. הדרך להגשמת המהפכה היא בעיקר תודעתית. לא מדובר על ארגון מרד ממשי, אלא על שינוי התודעה בהתכוונותה לשלטון בדרך התורה. הרעיונות שהובעו בספריו של הרב גינזבורג לאחר ההתנתקות להקמת מדינה יהודית חדשה מהמסד ועד הטפחות לובשים מחד גיסא אופי מתון יותר ומאידך גיסא אופי מעשי יותר.

'מצע בדיעבד', המוצג באתר תנועת 'דרך חיים', מציג פרוגרמה לקידום בתוך המערכת הקיימת. למעשה, הוא נראה כלקוח ממצעה של תנועת תקומה החרדית לאומית. הוא קורא לעידוד חקיקה ברוח המשפט העברי, להעדפת עבודה עברית, להקצאת קרקעות על ידי רשות מקרקעי ישראל ליהודים בלבד, להגבלת התערבות בג"ץ בעבודת הכנסת, לחיזוק מעמד בתי הדין הרבניים, להחלת עונש מוות על מחבלים וענישת משפחותיהם, לחידוש תנופת הבנייה ביש"ע ועוד. חידושו של המצע הוא בעיקר בניסוחו האופרטיבי. הוא מתייחס למדינה ולמוסדותיה הקיימים כבסיס אפשרי לשינוי המיוחל. הקריאה ל'מצע לכתחילה' בעינה עומדת, אך הטקטיקה השתנתה. תלמידי הרב גינזבורג חוזרים מבחינה מסוימת לרעיון התהליכיות שבגאולה שבו דגלו לפני ההתנתקות. למרות השבר מתקופת ההתנתקות, שוב יש להם סבלנות לקדם את הגאולה בהתאם למצב הפוליטי העכשווי. ה'מצע לכתחילה' נועד לקדם תנועה עממית רחבה מחוץ למערכת הפוליטית. ה'מצע בדיעבד' מתייחס למציאות הפוליטית הקיימת. תקוות כותבי המצע היא שגם החלקים הפחות ריאליים במצע שבדיעבד, ובהם אלו הנוגדים את עקרון השוויון בפני החוק, יקבלו תמיכה ציבורית אשר תחלחל לכנסת ותוביל לחקיקה ראויה מבחינת כותבי המצע.

חנה ריקלין נתן החוג למחשבת ישראל, המכללה האקדמית הרצוג (מייסודן של מכללות ליפשיץ והרצוג)
אלון שבות, ירושלים ומגדל עוז
hanariklin@gmail.com

190 'הצעה מומלצת למצע', (כ"ו באדר תשע"ה), http://www.derech-chaim.org

תקציר

בין הציונות הדתית לחב"ד – תגובת הרב גינזבורג להתנתקות

חנה ריקלין נתן

ההתנתקות מחבל קטיף וצפון השומרון (2005) הייתה אירוע מכונן בציונות הדתית, אשר תבע מכל אחד מהחוגים הרבניים שלה להגדיר עצמו מחדש. מאמר זה מתייחס למשנתו של הרב יצחק גינזבורג, אשר קנתה אחיזה בציונות הדתית באמצעות תלמידיו, משנה אשר בלטה בחריפותה עוד לפני ההתנתקות, וביתר תוקף אחריה. המאמר מציג את תגובת הרב גינזבורג להתנתקות מבחינת התייחסותו לשאלת התאודיציה, תפיסתו ההיסטוריוסופית, קריאותיו הלכה למעשה בהתמודדות עם ההתנתקות, הכרעתו בנושא הסרבנות, ומסקנותיו לגבי היחס למדינת ישראל לאחר ההתנתקות. כל אלו מאפשרים לעמוד על מקורות היניקה שלו, ומובחנותו מהתפיסה החב"דית המסורתית מחד גיסא, ומההגות הציונית הדתית מאידך גיסא. כך אפשר לראות כי תפיסתו של הרב גינזבורג את ההתנתקות מעידה על הגותו האימננטית, הרואה את עיקר ההתרחשות ההיסטורית כנגזרת מההשגחה ומתהליכים הקשורים לשדה הרוח והתודעה. משנתו האימננטית החזקה גורמת לו לנתח את ההתנתקות וריפוֹיָה בעיקר בכלֵי התודעה.

על אף שבסיס האם של הרב גינזבורג הוא חסידות חב"ד, הרב גינזבורג חלק רשות לעצמו בתורת הגאולה שלו בעצם ראיית התקופה כימות המשיח ובזיהוי מדינת ישראל כשלב בגאולה. אדמו"רי חב"ד נעו בין שלילת הציונות וייחוסה לסיטרא אחרא לבין השלמה איתה, אך בוודאי לא זיהו אותה עם הגאולה. כל יוזמה לקידום הגאולה, שאינה עוסקת בקידום תורה ומצוות, נתפסת בחב"ד כפסולה. הרב גינזבורג לעומת זאת, רואה את מדינת ישראל כאחד משלבי הגאולה, ומייחס חשיבות ליוזמה האנושית בגאולה בבניית יישובים, בכינון החקלאות, בהקמת מוסדות ממלכתיים וכיוצא באלה. הרב גינזבורג משליך עקרונות שונים אשר עיצב הרבי מלובביץ' בנוגע לתקופת הגאולה העתידית – לתקופתנו אנו. כלומר, הרב גינזבורג נעזר בטרמינולוגיה החב"דית ומרחיב כל העת את תפיסת הגאולה שלה למצבים היסטוריים פרטיקולריים ולתהליכים בעולם המעשה.

גורם משמעותי נוסף בעיצוב הגותו של חוג הרב גינזבורג, הוא המשנה הציונית הדתית שהרב גינזבורג מתכתב איתה בגלוי או בסתר. בין שתי התורות המשיחיות הללו ריחפה המחלוקת בין תפיסת המשיח כדמות פרסונלית או תהליכית, בין תפיסת הגאולה כתהליך ניסי וכתוצר של יוזמה אלוהית, או כטבעית, מתפתחת ויזומה על

[מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כו (תשפ"א), עמ' 449–519]

תקציר

ידי האדם. הרב גינזבורג, כמי שניצב מבחינה מסוימת בין חב"ד לציונות הדתית, מבקר את הציונות הדתית על התמקדותה בעשייה הגשמית והזנחת הרוח, כשם שהוא מבקר את חב"ד על הזנחת עולם הטבע בתהליך הגאולה והתבצרות בעולם הרוח בלבד. על אף שהרב גינזבורג אינו מזדהה עם חסידות חב"ד מחד גיסא ועם הציונות הדתית מאידך גיסא, ואולי דווקא משום כך, משנתו היא חוליה מחברת בין שתי התנועות המשיחיות הגדולות בדורנו. השוואת תגובת הרב גינזבורג והציונות הדתית להתנתקות מסייעת לעמוד על יסודות סלע האם של כל אחת מהגישות, ולראות כיצד בסופו של דבר הנחות תאולוגיות, כגון תפיסת הממשות של עולם החומר והמעשה והיחס ביניהם לבין עולם הרוח, הן המעצבות את הגישה הסובלנית או חסרת הסבלנות לקשיים שיוצר המפגש בין הציונות ליהדות. אני רוצה לטעון כי משנת הרב גינזבורג היא מזיגה ייחודית של רעיונות משיחיים של שני זרמים אלו, ובה בעת חסרה משנה זו את מערכת האיזון המשיחי של אדמו"ר חב"ד האחרון ושל תלמידי הרב צבי יהודה הכהן קוק. משום כך היא הופכת לתנועה משיחית תוססת ביותר באורתודוקסיה היהודית בת זמננו.

חנה ריקלין נתן החוג למחשבת ישראל, המכללה האקדמית הרצוג (מייסודן של מכללות ליפשיץ והרצוג), אלון שבות, ירושלים ומגדל עוז
hanariklin@gmail.com

Abstract

Between Religious Zionism and Chabad: Rabbi Ginsburg's Response to the Disengagement

Hana Riklin-Natan

The disengagement from Gush Katif and northern Samaria (2005) was a crucial event for Religious Zionism that challenged each of its rabbinical groups to redefine itself. This paper addresses the philosophy of Rabbi Yitzchak Ginsburg, which was made popular in the Religious Zionist world by his students – a philosophy that stood out for its intensity even prior to the disengagement, and became even more potent afterward. The paper presents Rabbi Ginsburg's opposition to the disengagement in terms of his attitude toward theodicy, his historiosophic perspective, his directives on coping with the disengagement in practice, his decision regarding soldiers refusing orders, and his conclusions regarding the relationship with the State of Israel following the disengagement. All of these elements shed light on the sources of his philosophy, and how it differs from both the traditional approach of Chabad, on the one hand, and from Religious Zionist thought, on the other. Although Rabbi Ginsburg's underlying foundation is the Chabad movement, he has permitted himself, in his philosophy on redemption, to view this period as the "period of the Messiah" and to identify the State of Israel as a stage in the redemption.

Another significant element that shaped the philosophy of Rabbi Ginsburg's followers is the Religious Zionist outlook with which he often engages. Rabbi Ginsburg stands between Chabad and Religious Zionism. He criticizes Religious Zionism for focusing on practical action and neglecting the spiritual side, but also criticizes Chabad for neglecting the role of the natural world in the process of redemption and closing itself off in a world of pure spirit.

I maintain that the philosophy of Rabbi Ginsburg constitutes a unique blend of messianic ideas of these two movements.

[*Jerusalem Studies in Jewish Thought* XXVI (2021), pp. 449–519]