

The copyright of this thesis vests in the author. No quotation from it or information derived from it is to be published without full acknowledgement of the source. The thesis is to be used for private study or non-commercial research purposes only.

Published by the University of Cape Town (UCT) in terms of the non-exclusive license granted to UCT by the author.

**Extremist Religious Philosophy:
The Radical Doctrines of the Satmar Rebbe**

By

Rabbi Refael Kadosh

Thesis presented for the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Supervisor: Doctor Atzila Talit Reisenberger

Department of Hebrew and Jewish Studies
Faculty of the Humanities
University of Cape Town
April 2011

**על הגות דתית קיצונית: משנתו הרדיקלית של
האדמו"ר מסאטמר.**

חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה

מאת

רפאל קדוש

המחלקה ליהדות

עבודה זו נעשתה בהנחייתה של ד"ר אצילה טלית-רייזנברגר

**הוגש לסנט של אוניברסיטת קייפטאון
ניסן התשע"א**

וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו. כיון שראה אותם התחיל לבכות. אמרו לו תלמידיו: נר ישראל, עמוד הימיני, פטיש החזק, מפני מה אתה בוכה?
 אמר להם: אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי, שהיום כאן- ומחר בקבר; שאם כועס עלי- אין כעסו כעס עולם, ואם אוסרני- אין איסורו איסור עולם, ואם ממיתני- אין מיתתו מיתת עולם, ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון--- אף על פי כן הייתי בוכה. ועכשיו, שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים; שאם כועס עלי- כעסו כעס עולם, ואם אוסרני- איסורו איסור עולם, ואם ממיתני- מיתתו מיתת עולם, ואיני יכול לפייסו בדברים, ולא לשחדו בממון; ולא עוד, אלא שיש לפני שני דרכים- אחת של גן עדן, ואחת של גיהנום, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי, ולא אבכה?
 (ברכות כח:)

אמנם אפשר לומר הכוונה, כי בשעה שריב"ז היה חי וקיים, הרי היה הוא מנהיג את הדור, וכולם ראו וידעו את דרכו הברורה וידעו שהוא היה לוחם בבריונים ובשאר דעות נפסדות, ולא היה באפשר לפרש אותו שלא כהלכתו, ובכה ריב"ז ואמר דאחר הפטירה כאשר התלמידים ודורות הבאים יהיו מוליכים אותי, ולא שאני אוליך אותם, מי יודע כיצד יתרגמו אותי וכיצד יפרשו את דרכי וכיצד יציגו אותי בפני הבאים אחרי, וצרה זו גדולה מכל הצרות, ואיך לא אבכה.

ר' יואל טיטלבוים, הרבי מסאטמר, אגדות מהרי"ט, ברכות.

תוכן העניינים

2	תוכן העניינים
3	אבסטרקט (אנגלית)
4	תודות
5	פתח דבר
6	הקדמה
10	פרק ראשון: הרבי מסאטמר ומאבקיו בציונות ומדינת ישראל
53	פרק שני: משנתו האידיאולוגית של הרבי
133	פרק שלישי: הרקונסטרוקציה של אהבת ישראל במשנת הרבי
160	פרק רביעי: שיטתו ההלכתית של הרבי- הלכה ומטא הלכה
204	פרק חמישי: השקפותיו של הרבי בפרשנותו לתורה
217	פרק שישי: על הקנאות ונימוקיה במשנת הרבי
257	סיכום
260	בבליוגרפיה

Abstract
Extremist Religious Philosophy:
The Radical Doctrines of the Satmar Rebbe

Rabbi Yoel Teitelbaum, **The Satmar Rebbe**, (1886-1978) was a well known Hassidic rabbinical leader of the 20th century. He was born into a rabbinical "dynasty" and was ordained as a rabbi, *Rosh Yeshiva* and *Rebbe* in Hungary at a young age. It was in Hungary that his anti-Zionist views were developed. Notwithstanding the annihilation of Eastern European Jewry during the Holocaust, these views became more extreme with the passing years, and in some of his writings he explained the *Shoa* as a punishment from G-d for the "Zionist sin".

The dissertation investigates the Rebbe's writings, which include: his biblical commentary, letters, speeches and sermons, *halachic* responsa and philosophical contemplations; with special attention to his most famous book: "*Vayoel Moshe*".

Highlighting his position as an extremist, not only on Zionism, the thesis suggest that the Rebbe of Satmar knew of his positioning as an outlier, *Saman Kitsoni* and choose to hold on to his extremist stance as a matter of policy. It emerges that he chose to take this stance in order to ward off shifting of goal-posts by main-stream orthodoxy, which he believed tend to be less strict through the influence of the modernity.

Recognizing the fact that the Satmar Rebbe was known as one of the most extremist leaders among the ultra-orthodox Jews yet he established and was the head of one of the most powerful *Hasidic* streams in America in the 20th century, the thesis aims at clarifying what gives rise to extremist religious philosophy; and what is the source of power that extremist leaders exert on their followers.

We believe that if one understands these phenomena in one religious it may help understand similar phenomena in other religious traditions.

The thesis is written in Hebrew.

תודות

אבקש להודות לרבים אשר סייעו לי במישרין או בעקיפין במחקר זה- בעצה, בתמיכה ובלימוד:

לאשתי אביטל ולילדינו- אביחי, אליה, שירה, תהילה, תפארת והדר, על כל הזמן שאפשרתם לי להקדיש לעבודה זו;

למורי ורבותי, הרב ידידיה וולף, שהביאני אל תוככי בית המדרש- כפשוטו; ולרב מיכאל ברום, ראש ישיבת שילה, על שנים של הרבצת תורה, ועל שלימדני לכבד כל גדולי תורה באשר הם;

לספרני בית הספרים הלאומי, על אדיבותם, סבלנותם, ומקצועיותם;
למרכז קפלן ליהדות באוניברסיטת קייפטאון על עזרתם ותמיכתם הנדיבה;
לקרן שטרנברג, ולעומד בראשה- מיכאל שטרנברג, קייפטאון, על עזרתם;
ולמנחת עבודה זו, ד"ר אצילה טלית-רייזנברג, על המיקוד, הדיוק, והביקורת הבונה; ועל העזרה להפוך רעיון מופשט למחקר מובנה. אלפי תודות.

אני מבקש להקדיש עבודה זו לכבודם של הורי: אבי, חיים ב"ר רפאל מרדכי ז"ל, ותבדל"א אמי, סימי קדוש.

ומשוגותי, איתי ילינו.

פתח דבר.

כמי שגדל והתחנך בתוככי הציבור הדתי לאומי, בישיבה תיכונית, בני עקיבא וישיבת הסדר, זכורות לי היטב תחושותי בפעם הראשונה שעיינתי בספר "ויואל משה" של הרבי מסאטמר. החל בתדהמה, עבור לכעס, והמשך בסקרנות ופליאה להבין כיצד אפשר לחשוב כך, ללמוד כך, לכתוב כך.

ככל שעבר הזמן והתוודעתי לדמותו של הרבי, פועלו וגדלותו בתורה, גבר בי הרצון להבין את הרציונל העומד בבסיס השקפתו. האם יש כאן שנאה טהורה, או מחויבות לאמת- כפי שהוא מבין אותה? האם קנאותו הנה פועל יוצא של השקפתו האנטי ציונית, או שמא להיפך? וכיצד ניתן לראות את כל מה שאני רואה כקדוש, ולומר- טמא?

כל אלו הביאו אותי להעמיק בשיטתו ולחקור אותה. עשיתי זאת בתחילה בעבודת הMA, כאשר השוויתי את הרעיונות בספרו "ויואל משה" לספר "אם הבנים שמחה", שנכתב ע"י הרב יששכר שלמה טייכטל, ואשר מבטא השקפה קוטבית להשקפתו של הרבי. אולם גם לאחר עבודה זו נשארו בי שאלות רבות שלא זכו למענה, ואשר לא מצאתי להן תשובות גם במחקר האקדמי שהתייחס לרבי וכתביו: כיצד אדמו"ר חסידי, האמון על רעיונות יסוד של החסידות בדבר אהבת ישראל, מפתח שיטה של שנאה לחלק מעם ישראל? האם פרשנותו של הרבי לתורה ופסיקת ההלכה שלו מושפעים אף הם מדרכו ואופיו, כפי שבאו לידי ביטוי ב"ויואל משה"? והאם יש קשר בין אותם אנשים שנראו בלבוש חסידי, חבוקים יחד עם אויבי ישראל, לבין דרכו של הרבי?

כל אלו הביאו אותי למחקר הנוכחי. הצבתי לעצמי עיקרון לענות על שאלת המחקר תוך שימוש בטקסטים ובמקורות, ומבלי לעסוק בהשערות ובהנחות פסיכולוגיות וסוציולוגיות, למרות הפיתוי הרב נוכח נושאים טעונים אלו.

אני מקוה כי העיסוק המאתגר בתורתו של מי שאינו חושב דווקא כמוני יעניין אף

אחרים, כפי שסיקן ואיתגר אותי.

הקדמה

בשנים האחרונות, ובפרט בעקבות פיגועי טרור רבים אשר בוצעו על ידי קנאים דתיים, מבקש המחקר להבין יותר את הקנאות הדתית ולרדת לעומקה.

למרות שנראה היה כי המודרנה והחילון יצמצמו את השפעת הדת על המאמינים, וכי הגלובליזציה "תפקח את עיניהם", הפונדמנטליזם מראה בדיוק את ההיפך- במקרים רבים הוא מהווה תגובת נגד לחילון ולמודרנה. מאמינים רבים חשים מאוימים נוכח אתגרי התקופה, ולכן הם מרגישים שמאבקם עובר למישור אפוקליפטי, ובו כל האמצעים כשרים.

ביהדות הקנאות מתגלה כבר בתורה, כשם תואר לקב"ה. הא-ל בתורה מתגלה בתואר קנאות: "כי אנכי ה' אלקיך א-ל קנא"¹. ה' משבח את מעשיו של פנחס- הריגת זמרי בן סלוא וכזבי בת צור- "בקנאו את קנאתי"² בתוכם³, משמע הקנאה היא מידתו של הקב"ה בעצמו, ומושג ה'קנאות' נושא בתוכו דיכוטומיה.

לפיכך, בעוד רבים נוטים לצרף למילה קנאות קונוטציה שלילית, נראה שיש הנוטים להדגיש את הקונוטציה החיובית של המילה, ונושאים את קנאותם בגאווה, והריה כ'מטה נרטיבי' למשנתם. אחד מהאנשים הידועים בעולם היהדות כמשתייכים לקבוצה השניה, הריהו הרב יואל טייטלבוים, הרבי מסאטמר. (להלן: הרבי)

בעבודה זו אני מבקש להתחקות אחר משנתו הקנאית של הרבי. הרבי ניהל מאבק עיקש ותקיף בציונות ובמדינה הציונית במשך למעלה מששים שנה, עד פטירתו ב1979. נראה כי מבין גדולי התורה לא קם למדינת ישראל מתנגד גדול יותר. אמנם, התנגדותו למדינה ומשנתו האנטי ציונית זכו להתייחסות במחקר. אולם בעבודה זו אני מבקש להתייחס מלבד למשנתו האנטי ציונית גם לרבדים נוספים, שלא נחקרו עד היום בצורה מפורטת.

הרבי לא היה מנהיג של קבוצת שוליים קיקיונית. מקבוצה קטנה של שרידי חרב לאחר השואה, צמחה חסידות סאטמר בארה"ב תחת הנהגתו והיתה לאחת החסידויות הגדולות בעולם, ויש אומרים הגדולה ביותר. גדלותו בתורה אינה מוטלת בספק, גם על ידי מתנגדיו. דמותו היתה רבת אנפין; ראש ישיבה ואדמו"ר חסידי, פוסק הלכה ומנהיג של רבבות יהודים שנשמעו להוראותיו. ספריו מקיפים נושאים רבים- פרשנות ולמדנות בתלמוד, שו"ת, דרשות על התורה ועל המועדים, פרשנות להגדה של פסח ולפרקי אבות, קונטרסי תקנות ומכתבים, ועוד ועוד. ועל כולם-

¹ שמות, כ, ג.

² כל ההדגשות בעבודה הן שלי (ר.ק.), אלא אם צוין אחרת.

³ במדבר כ"ה יא.

הקדמה

ספרו "ויואל משה", כתב ההאשמה הגדול נגד הציונות, שאותו ראה כספר החשוב ביותר שכתב, ואף ביקש שיכתב על מצבת קברו כי חיבר ספר זה.

דווקא לאור גדלותו בתורה ומעמדו יש להבין את המשמעות של משנתו הקנאית. שהרי היו מי שכתבו (או עשו) דברים חריפים יותר. אולם אלו היו, לרוב, אנשים שלא הוכרו כגדולים בתורה, ושמבחינה ציבורית היו חסרי משמעות- מלבד לקבוצה קטנה של שומעי לקחם. לא כן הרבי. היה אמנם מי שהגדיר את דרכו כ'מופרעות רגשית'⁴. לעומת תפיסה זו ואחרות הרואים בדבריו גחמנות וסילוף, אבקש להסביר את משנתו בצורה שיטתית נוכח הנחות היסוד אותן הוא מאמץ.

המחקר הקיים.

רובו של המחקר שנעשה עד היום בנוגע לרבי עוסק במשנתו האנטי ציונית וביחסו לשואה. בעיקר ניתן לציין את עבודתו של י' קראוס, שעסק בהרחבה במשנתו הפולמית של הרבי המבוססת על "שלושת השבועות", וכן בקונפליקט בין יהדות ולאומיות בכתביו⁵. בנושא זה ובעיקר בהשלכות של תפיסתו על יחסו לשואה עסקתי אף אני, תוך השוואה לרב יששכר שלמה טייכטהל, מחבר "אם הבנים שמחה"⁶. חלק מהדברים והתובנות שהסקתי בעבודה זו ישמשו יסוד לפרק על משנתו האידיאולוגית שיובא להלן. ד' סורוצקין עסק אף הוא במשנתו האנטי ציונית של הרבי וביסודותיה בפרק מעבודת הדוקטור שכתב ובמקומות נוספים⁷. כמו כן יש לציין את ר' ש"ץ אופנהיימר⁸, א' רביצקי⁹, י' שלמון¹⁰, וא' שביד¹¹, שעסקו ברבי בהקשרים אלו של אנטי

⁴ א' שביד, **בין חורבן לישועה**, תל אביב 1999, עמ' 38. להלן: בין חורבן לישועה. אחזור לדבריו אלו של שביד בפרק על הקנאות. אראה כיצד גם הוא לא הבחין בין קנאותו ודבריו של הרבי לבין אלו של אחרים, ועל המשמעות של הדבר.

⁵ ראה: י' קראוס, **שלוש השבועות כיסוד משנתו האנטי ציונית של ר' יואל טייטלבוים**, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטה יהודית בולטימור, 1990. בסוף העבודה נספח בעניין התגובות התיאולוגיות להצהרת בלפור; הני"ל, **התגובות התיאולוגיות על הצהרת בלפור**, בתוך ספר השנה של אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"א, עמ' 81-104; הני"ל, **יהדות וציונות- שניים שלא ילכו יחדיו, משנתו הרדיקלית של ר' יואל טייטלבוים- האדמו"ר מסאטמר**, הציונות, מאסף כ"ב, 2000, עמ' 37-60. קראוס עוסק בצורה נרחבת בגישתו הדטרמניסטית של הרבי להסטוריה, בניתוח שלושת השבועות במשנתו של הרבי וביחס להגות האנטי-ציונית שקדמה לו; ביסודות הדימונולוגיים במשנתו, ובתפיסת הגאולה שלו.

⁶ ראה: ר' קדוש, **פרק בתיאודיציה יהודית: תגובות על השואה והציונות במחשבה הרבנית**, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת קייפטאון תשס"ב.

⁷ ראה: ד' סורוצקין, **"בנין ארץ של מטה וחורבן ארץ של מעלה: הרבי מסטמר והאסכולה האורתודוקסית הרדיקלית"**, בתוך: א' רביצקי (עורך), **ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים תשס"ד; הני"ל, **קהילת העל- זמן בעידן התמורות: קווים להתנהוות של תפיסות הזמן והקהילה כבסיס להגדרת התפתחות האורתודוקסיה היהודית באירופה בעת החדשה**, עבודת דוקטור, אוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז, עמ' 207-228; הני"ל, ערך **יואל טייטלבוים** באתר זמן פדיה www.zmanpedia.com. (להלן: סורוצקין זמן). סורוצקין עסק בעיקר בדרך בה ניסה הרבי לנטרל את הרצף אותו יצרה התנועה הציונית בשאלות של זמן, מקום ושפה. כמו כן עסק בפירושים השונים של הרבי בעניין מצוות ישוב א"י- שיטת הרמב"ם, ובנושא הלשוני התמקד בטענתו של הרבי שמעולם לא דובר לשון הקודש בהסתמך על מקורות מדברי החת"ם סופר.

⁸ ראה: ר' ש"ץ אופנהיימר, **עימות הספרות החרדית עם הציונות**, נתיב 5 תשמ"ט, עמ' 48-52.

⁹ א' רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל אביב תשנ"ג.

¹⁰ י' שלמון, **דת וציונות: עימותים ראשונים**, ירושלים תש"ן.

ציונות, התנגדות למדינת ישראל, והיחס/פרשנות לשואה. על חסידות סאטמר תחת הנהגתו כתב י' ויסמן¹². נכתב גם על גישתו לגניאולוגיה של העברית ויחסו לשפה, בעקבות "מאמר לשון הקדש" המופיע בספר "ויואל משה". בכך עסקו סורוצקין, ח' באר¹³ וע' שכטר¹⁴. ביחסו של הרבי ללימוד תורה לנשים עסק א' פוקס¹⁵. ביוגרפיות רבות נכתבו על הרבי ואצין אותן בפרק אודותיו.

שאלת המחקר - קנאותו של הרבי, ביטויה, צדדיה וגבולותיה.

בעבודה זו אבקש לבדוק את קנאותו של הרבי וגבולותיה: האם, אכן, ניתן להגדירו כקנאי? מהו הביסוס למשנתו האידיאולוגית הקנאית? באלו תחומים קנאותו באה לידי ביטוי וכיצד? והאם יש לקנאותו תחומים, או שהיא חסרת גבולות ומתפרצת באופן מוחלט? ראשית - מוצג פרק ביוגרפי המציג את תולדות חייו בהרחבה ושם דגש בעיקר על אירועים שיש בהם כדי ללמד על קנאותו של הרבי ודרכו. אחריו בא פרק מקיף המסביר את משנתו האנטי ציונית, שורשיה ומקורותיה. זה נעשה תוך ניתוח ספריו "ויואל משה", "על הגאולה ועל התמורה", ושאר כתביו המתייחסים לנושא. אחר כך מופיע פרק המפרט כיצד אישש את תפיסתו הקנאית, הכוללת ביטויים קשים ביותר כלפי חילוניים, "רשעים", דתיים לאומיים, ועוד רבים שדעתם לא עלתה בקנה אחד עם דעתו של הרבי, דרך הרקונסטרוקציה שעשה למושג "אהבת ישראל". שלב זה הכרחי להבנת משנתו, וכמעט לא זכה עד כה להתייחסות במחקר¹⁶. בשלב זה נבדק האם קנאותו התבטאה רק בגישתו האנטי ציונית, או מצאה ביטוי גם בפסיקת ההלכה שלו. האם היה מחמיר או מיקל; באלו נושאים הלכתיים עסק ובמה ראה חשיבות מיוחדת; האם ניתן לראות השתקפות לדעותיו דרך פסיקותיו, ומה היתה השפעתו על פוסקי הלכה אחרים. דיון דומה אם כי קצר יותר נערך בדרשותיו על התורה. ישנם כעשרה כרכים של "דברי יואל על התורה", ובהם מרוכזות דרשותיו על התורה¹⁷. הפרק מסכם האם גישתו הקנאית באה לידי ביטוי בדרשותיו ופרשנותו, וכיצד.

¹¹ בין חורבן לישועה.

¹² י' ויסמן, האדמו"ר מסאטמר וחסידות סאטמר בתקופתו, עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה 2001.

¹³ ח' באר, מלשון הקב"ה ללשון הסט"א: על מאבקי האורתודוקסיה עם העברית, קשת החדשה 4 תשס"ד, עמ' 128-144.

¹⁴ ע' שכטר, לשונם הטמא שקראוהו עברית: בין לשון הקודש והארמית-לגניאולוגיה של העברית, מטעם 2 תשס"ב, עמ' 123-138.

¹⁵ א' פוקס, יחסם של שלושה פוסקים אמריקאים אורתודוקסים לסוגיית תלמוד תורה לנשים במחצית השנייה של המאה ה-20, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן 2002.

¹⁶ אמנם שביד (שם) קרא לפרק העוסק ברבי 'התפתחות תיאולוגיה של שנאת ה"רשעים" מבני ישראל', אולם הוא עסק בעיקר בהשוואה לעמדתו של הרב אי"ה קוק, ולא בשאלה כיצד ניתן לפתח יסוד של שנאת רשעים מול העיקרון של אהבת ישראל.

¹⁷ ישנם ספרים נוספים בהם מופיעה פרשנותו לתורה – טיב לבב על התורה, דרשות מהרי"ט, ועוד. אני מתייחס אף אליהם במקום הראוי.

הקדמה

לאחר מכן תבחן קנאותו וגבולותיה, נוכח המחקר העכשווי העוסק בקנאות דתית. האם קנאותו התבטאה באלימות ו/או הטפה לאלימות? האם התנגדותו העזה למדינה ומוסדותיה הצדיקו בעינינו מעשים נגד המדינה או שיתוף פעולה עם אויביה? והאם- למרות החומות הגבוהות שהקים ושנועדו לבודד את חסידיו משאר הציבור, ניסה להשפיע על אנשים אחרים שאינם מחסידיו, או שמא הסתפק בהסתגרות בלבד?

מתודולוגיה.

דרך המחקר היא קריאה מדוקדקת והתייחסות לכלל כתביו הרבים של הרב¹⁸. בחינה מדוקדקת של פרטים, גיבוש תמונה ברורה והסקת מסקנות הנעשית מתוך הדברים שכתב ובהתייחסות לדברים שכתבו עליו – ומתרכזת סביב שאלת המחקר שהצגתי לעיל. בנוסף לקריאה והצמדות לדברי הרבי והתייחסות למחקר שנעשה עליו עד כה, העבודה מתייחסת למחקר בנושאים משיקים- חרדיות, אנטי ציונות ומדינת ישראל; קנאות דתית ופונדמנטליזם בכלל, וביהדות בפרט. עלי להדגיש שאינני עוסק כלל בהשערות ובניתוחים פסיכולוגיים או סוציולוגיים, אלא מסתמך אך ורק על טקסטים ופרשנותם.

¹⁸ יוצאים מכלל זה שיעוריו התלמודיים, שמעיון בהם נראה כי אין כלל קשר בינם לבין דעותיו הקנאיות. זהו נושא "טהור", העומד בפני עצמו. ראה: ר' י' טייטלבוים, **קונטרס חידושי סוגיות**, (נרשם ע"י הרב צבי הירש מייזליש) ברוקלין תשכ"ה; ר' י' טייטלבוים, **דברי יואל על סוגיות הש"ס**, מונרו תשמ"ב (נערך ע"י אפרים יוסף דב אשכנזי)

פרק ראשון

פרק ביוגרפיה: הרבי מסאטמר ומאבקיו בציונות ובמדינת ישראל.

בטרם אתחיל לעסוק בעיון בתורתו של ר' יואל טייטלבוים מסאטמר (להלן "הרבי"), ברצוני לגולל את פרשיות חייו. כפי שביארתי בהקדמה, אין ענינו של מחקר זה לעסוק בהיסטוריה ובסוציולוגיה, אלא בפן ההגותי של כתבי ודברי הרבי. אולם למרות זאת, שומה עלי לפרוס את קורות חייו ופועלו של הרבי לפני הקורא. כך, בראש ובראשונה, נדע במי דברים אמורים; וכמו כן נבין האם אותה קיצוניות וקנאות עליה נרחיב בהמשך אכן באה לידי ביטוי מעשי בחיי הרבי.

על כן, **אתמקד בעיקר בחלקים בחייו המשקפים את קנאותו לדת ישראל ומאבקו בציונות.** ניתן לכתוב על הרבי עוד רבות ולספר על תחומים רבים נוספים בהם פעל, אולם בעבודה זו ברצוני להתייחס בעיקר לדמות הקנאי שגילם כלפי כל העוברים על הדת ובייחוד דעותיו הקיצוניות כלפי הציונות וכלפי מדינת ישראל. על כן, מלבד ביוגרפיה קצרה וכללית, אתמצת להלן בעיקר את הפרקים השונים של מאבקיו אלה. אציג גם את דעות המתנגדים לרבי ואת החיבורים שכתבו.

בנוסף, אנתח את הסביבה ממנה צמח ואראה את היותו של הרבי חלק אורגאני ממנה. לאחר מכן אבחן את השפעת השואה על סביבה זו. אשווה את הרבי לר' יקותיאל יהודה הברשטאם מצאנז, ואראה כיצד שתי דמויות אלו, אף שתולדתן בקרקע אחת, התפצלו בעקבות השואה זה מזה והחלו הולכים בכיוונים שונים בתכלית. על ידי כך אבקש להראות את מקומה של קנאותו בתוך הציבור האורתודוקסי לפני השואה, ובעיקר- לאחריה.

חייו של הרבי מסאטמר – קווים כלליים

הרבי נולד בשנת 1886 בעיירה סיגט, בירת מחוז מארמורש שבהונגריה. אביו היה ר' חנניה יום טוב ליפא טייטלבוים, מחבר הספר "קדושת יום טוב", והרבי עצמו היה החוליה החמישית בשושלת האדמו"רים לבית טייטלבוים.

מייסד השושלת היה האדמו"ר ר' משה טייטלבוים מאוהעל (1759-1841), מחבר הספר "ישמח משה". ר' משה נולד כמתנגד בעיר פרמישל שבגליציה ועוד מצעירותו התפרסם בחריפותו. הוא כיהן ברבנות בשינאווא ולאחר מכן באוהעל. במהלך חייו התקרב לחסידות, ודבק ברבותיו,

ר' יעקב יצחק מלובלין (החוזה מלובלין) ור' ישראל מקוזניץ (המגיד מקוזניץ). עם פטירתם, בשנת 1815, נעתר לבקשת חסידיו והחל להנהיג עדה בעצמו.

ר' משה טייטלבוים נודע בציפייתו העזה לגאולה ולמשיח, וכן בכך שכתב קמיעות למבקשי הישועות. בשנת 1841 חלה, ומתוך ייסורים גדולים נפטר¹.

בנו היחיד, ר' אלעזר ניסן טייטלבוים (1786-1855) כיהן כרבה של העיר סיגט החל מ-1834. כעבור שש שנים, עקב מחלוקות והצקות מצד בני הקהילה, עבר לכהן ברבנות בעיר דרוהוביטש שבגליציה, שם חי עד יום מותו על אף שהוצע לו לעבור ולמלא את מקום אביו באוהעל².

בנו של ר' אלעזר ניסן, והשלישי בשרשרת/ שושלת, היה ר' יקותיאל יהודה טייטלבוים (1808-1883). בשנת 1833 נתקבל כרבה של העיר סטראפקוב, ובשנת 1841 החליף את סבו ברבנות אוהעל. יש עדויות לכך שבאוהעל הקים ישיבה. על אף ההתנגדות של תושבי העיר לא הסכים לצמצם את פעילותו החסידית וכתוצאה מכך נאלץ לעזוב את העיר. בשנת 1858 התקבל כרבה של סיגט. בבואו אל העיר, הקים בה מיד ישיבה חסידית. הוא פרסם בימי חייו את שו"ת "אבני צדק", "יית"ב לב" ו"יית"ב פנים"³.

בנו של ר' יקותיאל יהודה, הרביעי בשרשרת/ שושלת, היה רבי חנניה יום טוב ליפא טייטלבוים בעל "קדושת יום טוב", הוא אביו של הרבי. הוא כיהן לאחר אביו ברבנות ובאדמו"רות בסיגט במשך 21 שנה. כרב, הקדיש תשומת לב רבה לחינוך הילדים, ועמד בכל תוקף על השארת סדרי החינוך היהודי על כנם. כמו כן הרבה לצאת בדרשותיו נגד אלה הסבורים כי הידמות לאומות העולם תבטל את שנאתם לישראל. הוא נפטר בשנת 1904⁴.

אחרי ר' חנניה יום טוב ליפא ברבנות סיגט כיהן בנו הבכור, ר' חיים צבי טייטלבוים, מחבר הספר "עצי חיים", אחיו הגדול של הרבי. הוא הנהיג את הישיבה ביד רמה והיה נערץ מאד על תלמידיו. בשנת 1926 נפטר בפתאומיות, ואת מקומו מילא בנו הקטן בן ה-14 ר' יקותיאל יהודה. ככל שגדל הבן ריכז בידו יותר ויותר מענייני הרבנות והאדמו"רות ואף הוציא את ספרי

¹ אברהם פוקס, **האדמו"ר מסאטמר**, ירושלים תש"מ, עמ' 23-17 (להלן פוקס). אבקש להדגיש כי מספר רב של ביוגרפיות נכתבו על הרבי, בעברית, יידיש ואנגלית. הרחבה שבהן, "**מושיען של ישראל**", מכילה תשעה כרכים, כאשר הכרך האחרון (לעת עתה) יצא לאור בשנת תשס"ח. כלומר, למרות שעברו כ-30 שנה מאז פטירתו, עדיין קורות חייו ממשיכים לעניין ציבור לא קטן של חסידים. למרות ריבוי זה, אצטט בעיקר מפוקס, שאינו חסיד סאטמר, (למרות שמספר שנפגש עם הרבי פעמיים) מכיוון שהיא נראית כמקיפה ומאוזנת ביותר מבחינה מחקרית.

² שם, עמ' 26-27.

³ שם, עמ' 27-30.

⁴ שם, עמ' 30-31.

אביו לאור (הרבי ישב באותה העת בעיירה סאטמר). במהלך שנות השואה נרדף על ידי הנאצים ולבסוף נשלח לאושוויץ יחד עם בני קהילתו, בשנת 1944.⁵

כמו אחיו הגדול, הנזכר לעיל, הרבי גדל בעיירה סיגט. בעיירה זו ובסביבותיה הייתה האווירה יהודית מאוד, וספוגה בציפייה גדולה למשיח ולגאולה. בשירי הערש ובדברי הבדחנות בחתונות בלטה כל העת הכמיהה לעליה לארץ ישראל ולבניין ירושלים. לימים, תהיה משמעות לרקע זה אצל הרבי, שיהפוך ללוחם הגדול נגד הציונות והחיים החילוניים בארץ דווקא מתוך אהבתו העזה לארץ ישראל, כך לפי דבריו.⁶

בהקדמה לשו"ת "דברי יואל" כותב אחיינו ומי שמילא את מקומו באדמורו"ת- הרבי משה טייטלבוים: 'כידוע לכל שעוד בשחר טל נעוריו קדוש היה לאלקיו. קדוש בכל מיני קדושות ופרוש בכח מיני פרישות, כאשר העידו עליו גדולי וצדיקי דורו בראותם זיו פניו המאירים ותוארו נורא הוד כמראה מלאך האלקים כי לא טעם טעם חטא מימיו'.⁷

עוד מילדותו התפרסם הרבי כעילוי. כבר בדרשת הבר מצווה שלו שנמשכה שעותיים, הרשים את הקהל הגדול בפלפולים חריפים.⁸ בהיותו בן שמונה עשרה נשא לאישה את בתו של ר' אברהם חיים הורביץ, רבה של העיר פלנטש. זמן קצר לאחר נישואיו, בשנת 1904, כאמור, נפטר אביו ר' חנניה יום טוב ליפא. אחיו הבכור ר' חיים צבי קיבל את הרבנות והאדמו"רות בעיר, ואילו הרבי התיישב כאברך צעיר בעיירה סאטמר.

את סאטמר, באותם הימים, איכלסה בעיקר קהילה אשכנזית-הונגרית. היו בה רק מעט חסידי צאנז-שינאווא. קבוצה זו של חסידים הייתה הראשונה בסאטמר שהוקסמה מאישיותו של הרבי והחלה להתלכד סביבו. במשך הזמן משך אליו הרבי חסידים גם מקרב הציבור האשכנזי, שחיפשו ללמוד מתורת החסידות מבלי להזדהות רשמית עם חצר חסידית כלשהי.

בהיותו בסאטמר, ניהל הרבי סדר יום עמוס מאד: הוא ישן מעט מאוד, כשעה או שעותיים ביממה וגם זאת מבלי ללכת למיטה. את שאר זמנו הקדיש בעיקר ללימוד ומעט לפעולות נוספות.⁹

⁵ שם, עמ' 31-37.

⁶ שם, עמ' 63-65.

⁷ שו"ת דברי יואל, ח"א, ו'.

⁸ העיתון אלגעמיינע יידישע צייטונג, בודאפשט, כ' טבת תר"ס, גליון 244.

⁹ פוקס, עמ' 65.

לאחר כמה שנים התקבל לרבה של העיירה אורשיווא שבסלובקיה וניהל ישיבה במקום. בימי מלחמת העולם הראשונה התקרבו הרוסים למקום, והוא עזב וחזר לסאטמר. בתום המלחמה חזר לאורשיווא וישב בה כמעט בקביעות, עד שב-1925 התקבל לרבה של העיר קראלי¹⁰. כבר בהיותו בארשיווא, חתם על קול קורא נגד הציונים והמזרחים, ובו כותבים הרבנים החתומים על המכתב כי 'אוסרים באיסור חמור להתחבר בשום חיבור לחברת ציונים או מזרחים או לסייע לחברת האלו בשום סיוע הן בממון או בדיבור הן לקרן קימת או להשקל שלהם או ללמוד ח"ו בבית ספריהם... שהכתות הללו הם גרועים הרבה ועומדים באיסור חמור יותר מכת הנעלאגען'¹¹ [הכוונה לניאולוגים, זרם רפורמי שפעל בהונגריה באותה תקופה והקשר עמו נאסר ע"י הרבנים החרדים כבר בתרכ"ט] יצויין כי הרבי היה אז בן 33, אולי הצעיר מכל אלו שחתמו על קול קורא זה. בשנת תרצ"ז פורסם מכתב זה מחדש. בשלב זה שמש הרבי כרבה של סאטמר, והוא מוסיף למכתב כי 'אסור לשום איש ואשה לקחת חבל באסיפותם ולשמוע הדברים היוצאים ממקור מינות ר"ל... וכן אסור לסייע להם בשום דבר שבעולם... והן המה הגורמים בנזקין בהצרות והמאורעות שהגיעו לישראל בעו"ה וה' ירחם'¹².

בכרוז נוסף עליו הוא חתום יחד עם הרבי ממונקאטש ועוד רבנים, שנדפס בספר "תיקון עולם", נכתב כי 'אחינו בני"י האהובים והיקרים השמרו והזהרו הרחק כמטחוי קשת לבל תפלו ברשת הציוניסטיען המינים לתת חוות דעותיכם עליהם, ועת צרה הוא ליעקב ע"י פעולתם'¹³ בשני כרוזים אלו כתוב כי בהשפעת הציוניים קורים צרות, מאורעות, ונזקים ועם ישראל. רעיון זה, שהופיע כבר בשלב מוקדם זה, יקבל משנה תוקף והעצמה רבה במשנתו של הרבי לאחר השואה, בספרו הגדול 'יואל משה'.

הרב אפרים יוסף דב אשכנזי, מי ששימש את הרבי עשרות בשנים, והכירו למעלה מששים שנה, ערך את התשובות בשו"ת "דברי יואל". בהקדמתו לספר הוא מתאר את ימיו הראשונים של הרבי בקהילת ארשיווא. 'קהילת ארשיווא היתה קטנה ועניה, רוב תושביה היהודיים היו באותה תקופה אנשים פשוטים, ומצב היהדות בעיר ובגלילותיה היה בשפל המצב... תוך זמן קצר עלה בידו להרים קרן העיר וקהלה נאה וחסודה... תיקן כמה תקנות, עשה סדר נכון והשגחה מעולה

¹⁰ שם, עמ' 67.

¹¹ ר' יואל טייטלבוים, (אברהם דוד גליק מלקט) **אגרות מהרי"ט**, קרית יואל תשס"א, רמה, להלן: אגרות.

¹² שם, רמז.

¹³ שם, רמח.

בעיניי השחיטה, יסד ישיבה שבמשך זמן קצר נעשתה תל תלפיות... יצאו מבית מדרשו תלמידים חכמים ... רבנים ודיינים... גדולות ונצורות עשה רבנו לחיזוק הדת¹⁴

נראה כי ההערכה לרבי באותם הימים היתה גדולה ביותר, גם מרבנים שהיו מבוגרים וותיקים ממנו¹⁵. הרבי ממונקאטש כתב עליו כי אם יעלה לארץ ישראל יטהר את א"י מדן ועד באר שבע¹⁶, הרבי עצמו, בהתייחסו אל הרבי ממונקאטש, ה"מנחת אלעזר", כותב תארי כבוד מופלגים.¹⁷

בקראלי כיהן כרב לפני כן ר' שאול בראך. כשעבר ר' שאול להיות רבה של העיר קאשוי, נתבקש הרבי למלא את מקומו ברבנות קראלי, והסכים לכך. בהגיעו לקראלי נתקבל בכבוד גדול ובשמחה רבה. ראש הקהילה שעמד בראש האסיפה שבחרה ברבי לרב אף התבטא בהתרגשות ואמר, כי הוא חש שהרגע הזה ייכתב לדורות בדברי ימי עם ישראל ובודאי בדברי ימי הקהילה¹⁸. בקראלי נשא הרבי את רבנותו ברמה. הוא נהג לדבר בתקיפות רבה עם הציבור, אך בדברים נעימים ורכים עם היחידים. מלבד זאת, ידע לדרוש מכל ציבור וציבור כפי שידע אל נכון שדבריו יתקבלו. למשל, בבית הכנסת ההונגרי-אשכנזי דרש שהנשים לא תלכנה בגילוי ראש, אך לא מחה על חבישת פאשה נכרית. לעומת זאת, בבית המדרש החסידי דרש שאף פאה נוכרית אסורה ובת ישראל כשרה תלך אך ורק עם מטפחת המכסה את הראש בשלמות.

כבר בשנת תרפ"ח, (1928), בעודו מכהן כרב בקראלי, הוזמן ע"י קהילת סאטמר לשמש שם כרב. הוא סרב להזמנה משני נימוקים עיקריים- התפקיד המוצע לו גדול מדי- 'ואין דרכי לילך בגדולות ובנפלאות ממני'; ובנוסף אוהב הוא את תושבי קראלי והם אוהבים אותו, 'אהבה גמורה שלום ושלוה בינינו, וקשה עלי פרידתם'¹⁹. למרות סירובו ישנה קבוצה בסאטמר שמפצירה בו שוב לבוא. בשלב זה מתחיל סכסוך משפטי בין אנשי הקהילה בסאטמר שרצו בו כרב, ובין אלו שהתנגדו לבואו.

בשנת תרצ"ב, בשמשו רב ואב"ד בקראלי, נסע לביקור בארץ ישראל. כבר אז רצה ליסד בירושלים בית מדרש (על שם בתו רחל, שנפטרה בשנת תרצ"א) אולם הוא הסכים לבנות בית

¹⁴ שו"ת דברי יואל, ח"א כ'.

¹⁵ שו"ת דברי יואל ח"א כב'.

¹⁶ שם, כג.

¹⁷ טייטלבוים יואל, **דברי יואל מכתבים חלק א'**, ברוקלין תש"מ, עמ' קפ. להלן מכתבים א'.

¹⁸ **בית ועד לחכמים**, סאטמר ר"ח וט"ו ניסן תרפ"ה, שנה ד', חוברת י"ג-י"ד.

¹⁹ טייטלבוים יואל, **דברי יואל מכתבים חלק ב'**, ברוקלין תשמ"א, סט-עא. להלן מכתבים ב'.

מדרש רק בתנאי שהבניין ירשם על שמו וההנהגות בו יהיו על פי הוראותיו²⁰. בסופו של דבר מהלך זה נכשל, כיוון שהיו כמה מהמתפללים שלא היו מוכנים לקבל את הוראות הרבי. חסידיו עזבו את המקום, ויסדו בית מדרש אחר לפי הוראותיו²¹.

בשנת תרצ"ג, (1933) לאחר פטירתו של הרב יוסף חיים זוננפלד, רבה של העדה החרדית בירושלים, הוזמן ע"י אנשי העדה לכהן כרבם. במכתבו מסרב הוא להזמנה מבלי לתת הסבר חד משמעי לסירובו²².

הרבי ניהל בקראלי ישיבה של כ-100 עד 140 בחורים²³. בישיבה שם את הדגש על למדנות וחריונות אך ראה גם ערך גדול בטיפוח מצוות הצדקה. פעם בחודש היה כל בחור ישיבה חייב לצאת ולאסוף כספים אצל בעלי הבתים שבעיר, והרבי היה מחלק כספים אלה לעניי ישראל הנזקקים²⁴.

לאחר פטירתו של ר' אליעזר דוד גרינוולד, רבה של העיר סאטמר, ב-1929, התפתח דין ודברים מתמשך בנוגע לשאלה מי יירש את מקומו. הרבי היה המועמד המוביל, אך קמה לו התנגדות עזה מקרב חלק מבעלי הבתים של העיר²⁵. במשך חמש שנים היה הנושא מוטל בדיני תורה ומאבקים משפטיים, עד שלבסוף גברו תומכי הרבי וב-27 לפברואר 1934 חזר לסאטמר והיה לרבה.

תיכף משהגיע הרבי לסאטמר, החל פועל לחזק בה את חומות הדת. הוא היה עקבי ושיטתי במעשיו וכאשר לדעתו היה צורך בדבר, לא נרתע אף מפעולות קיצוניות ובלתי מקובלות. למשל, בסאטמר היה מקווה הגברים סמוך למקווה הנשים. מכיוון שלא הצליח לשכנע את ראשי הציבור לפרק את מקווה הגברים ולהעבירו למקום אחר, קם בלילה ועימו קבוצת בחורים, והרס את המקווה²⁶. כאשר השמיעו דברי ביקורת על מעשיו, נהג להגיב בדרך הלצה ובחוש הומור.

מקצת מתלמידי הישיבה בקראלי נדדו עם הרבי למקומו החדש, ותוך פרק זמן קצר התאספו סביבו עוד ועוד בחורים עד שהישיבה בסאטמר מנתה למעלה משלוש מאות בחורים. רוחה של הישיבה הייתה חסידית לחלוטין, הן בהנהגות והן בלבושם של רוב הבחורים, אם כי לא הייתה הקפדה גורפת מצידו של הרבי על הלבוש החסידי בדווקא. הרבי היה מעביר בישיבה

²⁰ מכתבים ב', י-יא'.

²¹ שם, יב-יג ובהערה ג-ד.

²² מכתבים א', קמז.

²³ **הבחור**, שנה ב' תרפ"ט, חוברת ה, עמ' ל"ט-מ. **הישיבה**, שנה א' תרפ"ט, קובץ ב כסלו.

²⁴ פוקס, עמ' 67-69.

²⁵ פירוט הסיבות לנסיון למנוע את קבלתו את התפקיד בהמשך הפרק

²⁶ שם, עמ' 70 על פי עדות שמיעה.

שיעורים חריפים ומפולפלים ביותר, ופעם בחודש לערך היה מעביר שיעור בנושאים מיוחדים הקשורים לארץ ישראל ולמצוות התלויות בה.

בשבתו בסאטמר רכש הרבי שם עולמי כמנהיגם של רבני טרנסילבניה, רומניה והונגריה, כאדמו"ר שלחצרו נהרו המונים, וכתופס ישיבה חסידית שבה מאות תלמידים. הייתה לו השפעה עצומה לגבי בחירת רבנים, דיינים, שוחטים וכדומה בכל האיזור. שום אסיפה לא נתכנסה בלעדיו, ובאסיפות עצמן הייתה לדעתו חשיבות מכרעת. הוא התייצב בקומה זקופה נגד כל פרצה בדת, ובעיקר לחם נגד הציונות.²⁷

במשרתו בסאטמר החזיק הרבי עד שלהי מלחמת העולם השנייה, ב-1944.

בשנת 1940 עברה טרנסילבניה מרומניה לידי הונגריה. כיוון שהונגריה הייתה בעלת ברית של גרמניה, כללה ההעברה מספר חוקים וגזרות על היהודים שבאזור, אך לא היה בכך בכדי לפגוע בהתנהלות החיים כסדרם. עם זאת, הרבי התעסק רבות בהצלת נפשות של יהודים בפולין ובסלובקיה, בהן החלו הגרמנים לחסל את היהודים כבר בתחילת המלחמה. הוא פעל ודחף כמה תוכניות הצלה בקנה מידה נרחב. בנסיונותיו אלו לא בחל בקשרים אף עם אנשי אגודת ישראל, עליהם חלק בכל תוקף. הרבי גם היה מעורב בחלוקת הכספים וה"מכסות" של "ועד הצלה" שפעל בהונגריה, שניסה לשחד את הנאצים תמורת מניעת גירוש היהודים מהמדינה.²⁸

בשנת 1944 כבשה גרמניה את הונגריה והחילה על יהודיה את הכללים שהחילה בכל מקום שכבשה. היהודים כונסו בגטאות בצפיפות ובתנאים גרועים ביותר וגזרות קשות נגזרו עליהם. השמועות על הגורל המיועד ליהודים שבגטאות עברו מפה לאוזן.

כאשר גברו הרדיפות וההתעללויות הציעו חסידיו של הרבי להבריחו לרומניה, שהייתה בסיכון נמוך יותר. הרבי הסכים, ובאישון לילה הוברח לקלויזנבורג שליד הגבול עם רומניה. אולם בקלויזנבורג נתפס, והועבר לגטו שבעיר. בגטו נכלא הרבי בחדר קטן ביותר, אך למרות זאת הוסיף להתפלל וללמוד כדרכו. על אף הוראות הנאצים סירב לגלח את זקנו ופיאותיו.²⁹

באותה עת יזם אדולף אייכמן עיסקה של "דם תחת סחורה". הוא הציע לאנגליה וארצות הברית שתמורת מזון ואספקה לפי דרישתו יעביר להם מיליון יהודים. המשא ומתן בנושא זה נתקע והציר יואל ברנד נכלא בידי הבריטים, אך עמיתו ד"ר ישראל קסטנר, סגן יו"ר ההסתדרות הציונית, יזם הצלת רשימה קטנה של כמה מאות יהודים תמורת סכום כסף אדיר. ברשימה זו

²⁷ שם, 79-70.

²⁸ מכתבים ב קג בהערה.

נכללו 1686 איש, רבים מהם עסקנים ציוניים, אך גם הרבי. 318 איש מקלויזנבורג ובתוכם הרבי הגיעו לבודאפשט בחודש יוני ושם צורפו לאנשים שעמדו להישלח לשוויץ ולספרד.

בראשית חודש יולי נשלחה הרכבת עם הניצולים לכיוון הגבול האוסטרי. בעיר מושון מוג'ורבאר נעצרה הרכבת, וכעבור יומיים נשלחה למחנה הריכוז ברגן-בלזן על פי פקודתו של אייכמן.

בברגן-בלזן בלט הרבי בעקשנותו לשמור את מצוות היהדות: הוא הקפיד שלא לאכול מזון לא כשר, הסתיר את זקנו במטפחת במקום לגלחו, תקע בשופר בראש השנה ובשמחת תורה ערך הקפות. הוא הוסיף ללמוד עם תלמידיו ולערוך תפילות בציבור. הרבה מן הזמן היה מתפלל³⁰. בדצמבר של אותה השנה (1944) יצאה רכבת שנייה מברגן-בלזן לשווייץ, תמורת סכום כסף עצום. ברכבת זו היה הרבי. הוא הגיע לעיר סט גלן שבשווייץ ביום כ"א בכסלו, אותו מציינים חסידי סאטמר עד היום כחג הגאולה של רבם³¹.

כעבור ימים ספורים הועבר הרבי לז'נבה על ידי חסידיו. משם פעל להצלת יהודים שנפלו בידי מיסיונרים ובידי כמרים בימי המלחמה.

לאחר השהות בשווייץ עמדו בפני הרבי שתי אפשרויות- להגר לארה"ב או לעלות לארץ ישראל. הרבי בחר באפשרות השניה, לעלות לארץ, למרות שחסידיו השיגו לו אשרת כניסה לארה"ב. במכתב ארוך הוא מפרט את ההתלבטות בעניין. ממכתב זה משמע שכשקיבל החלטה לגור בארץ ישראל, היה זה לצורך ישיבת קבע. בתקופה הקצרה ששהה בארץ הספיק להקים תלמוד תורה וישיבה, אותם הפקיד בידי חתנו שהתגורר בירושלים³². בזמן זה לא ידע כי בעתיד יעזוב את אי"י לטובת מגורים בארה"ב³³. יתירה מזאת: גם בשעה שנסע לארה"ב לאחר התקופה בה ישב בארץ ישראל היה בדעתו לשוב לארץ לאחר זמן קצר³⁴. כך כתב במפורש במכתבו מהאניה בה שט מארץ ישראל: 'ואקוה אי"ה בעגלא ובזמן קריב לחזור לאי"י'³⁵ ובקיץ תש"ז, בהיותו כבר באמריקה, כתב: 'אקוה אי"ה בעוד איזה שבועות ליסע חזרה לאה"ק'³⁶.

²⁹ שם, עמ' 103-109.

³⁰ שם, עמ' 115-120.

³¹ שם, 120-124.

³² שם, עמ' 127-132.

³³ מכתבים א' קצג.

³⁴ שם, הערה ה.

³⁵ מכתבים ב', קז.

³⁶ שם, קיא.

מתקופה זו של ישיבה בארץ ישראל נראה שוב יחסו של הרבי לציונות ומוסדותיה. במכתב לידידו הרב מנחם מנדר ראבין, לאחר הבעת שמחה על כי הנ"ל ניצל מהשואה, מספר כי ניסה להשיג לו רשיון עליה לארץ (סרטיפיקאט) אולם "לע"ע קשה להשיג הרשיון הנ"ל, כי הצערטוואקאטין הם בידי הארגוןזיאציעס אשר אינם מצדינו ואינם סרים למשמעתנו"³⁷ כלומר: הרשיונות בידי הארגונים הציוניים, ששם אין לרבי השפעה.

בשנת 1946, לאחר כשנה בה גר בארץ ישראל, היגר הרבי לארצות הברית והתיישב בויליאמסבורג שבברוקלין. תוך שנים אחדות הוא הקים בניו יורק רשת שלמה של מוסדות סאטמר, בתי ספר לבנים ולבנות וישיבות שונות. מלבד זאת פיקח על חסידיו בכל רחבי העולם, שמנו רבבות. היו לו חסידים בארצות הברית, אנגליה, בלגיה, אוסטרליה, שווייץ, צרפת וכן בארץ ישראל. הוא הורה לחסידיו לעסוק בפרנסה, ולא לשבת וללמוד ימים שלמים. הדבר הביא לכך שחסידות סאטמר, מלבד שהייתה אימפריה של יהדות, נעשתה גם אימפריה כלכלית. בחלק גדול של הכספים השתמש הרבי לצדקה³⁸.

לאחר שהגיע לארה"ב וייסד שם את חסידות סאטמר מחדש, ביקר בארץ ישראל שוב 4 פעמים. (תשי"ב, תשט"ו, תשי"ט, תשכ"ה)³⁹.

בשנת תש"ט, בעודו יושב בארה"ב, כתב מכתב לידידו ומקורבו הרב אשר זעליג מרגליות בירושלים. הוא מתאר את המצב באמריקה שלאחר קום המדינה. נראה כי המכותב ביקש ממנו לגייס כספים למען אנשי היישוב הישן, והרבי בתגובה מסביר לו כי יוממש אינו פה עם מי לדבר כי ממש כולם אין דעתם אלא להמוסדות המחזיקות השיטה המרה [=הציונות, ר.ק] ר"ל [רחמנא ליצלן] ולא זולת, ועבור שאני מתנגד לזה ואינני יכול להישאר בשתיקה כהודאה להשיטה הנוראה הזו, לכן כולם שונאים אותי בתכלית השנאה... עם אנשי אמעריקא אין לי שום התקשרות⁴⁰. נראה מדברים אלו כי אין לרבי שיג ושיח עם היהודים האמריקאיים, המזוהים לדבריו עם הציונות, למעט תלמידיו שהגיעו מאירופה. במכתב זה מתואר מצבם הקשה של המהגרים מאירופה, שאמנם הם סרים למרותו של הרבי, אולם מצבם הכלכלי בכי רע, והם עסוקים בהישרדות. לימים, תהפוך חסידות סאטמר למעצמה כלכלית בארה"ב.

³⁷ מכתבים א', קצה

³⁸ שם, עמ' 141-143.

³⁹ מכתבים א'עמ' קמד.

⁴⁰ מכתבים ב' קיט.

בואו של הרבי לארה"ב היווה נקודת מפנה עבור יהודים רבים שחיו בה. לפני בואו נטו יהודי אמריקה להסתיר את יהדותם, ואילו הוא עודד הליכה בלבוש חסידי מלא והפגנת יהדות כלפי חוץ.

יחסו למדינת ארצות הברית בה חי היה מתבדל אך מכיר טובה ונאמן. פעם נזף באחד מחסידיו שביקשו להתפלל עבור אדם שנתפס בהברחה והושם במאסר. בכלל, הרבי אסר על חסידיו לעסוק בעסקים בלתי חוקיים בארצות הברית. בבית הספר של בנות קהילת סאטמר הצהירו הילדות לפני התפילה את שבועת הנאמנות לארצות הברית.

מחמת כוחו ושליטתו בקהילה, היו מבקרים אצל הרבי מפעם לפעם פוליטיקאים נכבדים מן הממשל, כגון ראש העיר ווגנר, ראש העיר לינדזי, והסנטור יעקב דז'אבץ. אמנם, הוא עצמו לא הביע דעה נחרצת, על פי רוב, בקשר לסוגיות שהעסיקו את המדינה⁴¹.

בענייני ארץ ישראל, לעומת זאת, היה המצב שונה בתכלית. מויליאמסבורג ניהל הרבי את מלחמתו העיקרית, נגד הציונות ומדינת ישראל, מלחמה שתואר בהרחבה לקמן. ממקום מושבו היה מעורב והביע דעה על כל הנעשה בארץ. ארבע פעמים ביקר בארץ ישראל לאחר קום המדינה, ותמיד במטרה של חיזוק חומות הדת כנגד המדינה. מעולם לא נסע לארץ בספינות בבעלות יהודית. בכל פעם שהופיע בארץ זכה לקבלת פנים אדירה, של רבבות ואף מאות אלפי בני אדם, וביקוריו חוללו רעש גדול והתפרסמו בעיתונים בהרחבה. בשנת 1953 התקבל כגאב"ד [גאון אב בית דין] העדה החרדית במקומו של ר' זעליג ראובן בענגיס, אף על פי שלא עבר לדור בארץ ישראל⁴². לאחר שנתמנה לנשיא העדה החרדית בשנת תשי"א, הוזמן ע"י אנשי העדה לבקר בירושלים. למעשה, מאז עזב את העיר בסוף תש"ו, והיגר לארה"ב, לא ביקר הרבי בארץ ישראל. אולם במענה להזמנתו הוא מסביר כי 'הסיבה שאני נמנע מלבוא ידוע ומובן לרבים', ואם הדבר לא ברור דיו, מוסיף המו"ל של הספר כי 'פחד רבינו שנסיעתו לא"י כרוכה אפ"י בסכ"נ [סכנת נפשות] ח"ו מצד הציונים'⁴³. כלומר: הרבי חושש לחייו שמא יאונה לו רע על ידי ה"ציונים", בעקבות השקפתו ופעולותיו.

הרבי נודע כמחמיר גדול בהלכה וכמי שלוחם תמיד את מלחמתו:

וזה היה דרכו של רבינו הקדוש רועה ישראל הנאמן. שלא הניח מלהוכיח ולהזהיר את העם על כל פרצה גדולה וקטנה, והיה מרבה להזהיר נגד המניחין

⁴¹ שם, עמ' 145-149.

⁴² שם, 149-159.

⁴³ מכתבים ב' כ, ובהערה א'.

לעשות פשרות וויתורים באיזה מצוה בטענה כי על ידי כך יוכלו להציל את העם מן העבירות החמורות, אלא לחם בכל כוחו שלא להניח אפס קצהו איזה פרצה קלה כמות שהיא, דזהו תחילה להמשיך לעבירות חמורות יותר⁴⁴.

ר' משה, אחיינו של הרבי, מתאר את התוכחות של הרבי כאסטרטגיה שאינה מקבלת פשרות וויתורים כדרך ל"קירוב". נהפוך הוא: ה"מוותרים" וה"מקילים" טוענים כי על ידי התנהגותם והפיכת הדת וההלכה ל"ידידותיים למשתמש", יכולו לקרב יותר את בני"י לאביהם שבשמים; לעומתם הרבי סבור כי פשרנות כזו סופה להביא לא לתיקון כי אם לקלקול גדול יותר.

בהקדמה לשו"ת "דברי יואל" מביא משמשו במשך עשרות שנים, הרב אפרים יוסף דב אשכנזי, כי למרות שנהג להחמיר בהלכה, חומרות אלו נבעו רק ממקור מוסמך ולא בצורה גחמנית:

ואולם לעומת זאת לא היתה דעתו נוחה מחומרות שונות שאין להם מקור מוסמך וביטל אותם בשתי ידיים, באמרו כי גם מזה צריכין להתרחק. וכשעלה על הפרק נדון הבחירות לנציגי העיריה (בא"י) והיו הרבה שרצו שרבנו יאסור בהחלט כמו הבחירות לנציגי הממשלה, אבל הוא באחת שהם שני דברים נפרדים ואין בידינו להמציא איסורים חדשים וכל אחד יתנהג במקומו כפי ראות עיני המורה באותו מקום.

הרב אשכנזי השמיט את העובדה כי בעקבות בחירות אלו, הוציאו חסידים שסברו שהרבי טעה פשקוויל (כרוז) ובו נכתב "רבינו סר מן הדרך". כלומר הרבי עצמו, שעיצב את האידיאולוגיה הקנאית והאנטי ציונית, לא היה מספיק "אנטי" בשלב מסוים.

מעניין לציין, כי על אף היותו מפורסם כאיש קרבות העשוי ללא חת שחייו קודש למלחמה בציונות, מי שנפגש עימו פנים בפנים תיאר אותו כאדם מאיר, שמח⁴⁵ ומלא חן. כך כתב על הרבי אייזיק רמבה, עורך "המשקיף" ו"חירות", איש תנועת ז'בוטינסקי, שראיין אותו:

'הוא דיבר נגד כל מה שאני מאמין, נגד כל מה שלמענו הקדשתי את נעורי, את מרצי, את חיי – ואני נדהם שאין בליבי עליו כל טינה. להיפך, הוא התחבב עליי. הוקסמתי ממנו. מה קרה לי? אני כולי נבוך ומבולבל.'⁴⁶

⁴⁴ שו"ת דברי יואל, ח"א, ט-י.

⁴⁵ אמנם, כפי שהראתה ח. פדיה בכל הנוגע למדינה ולשבר בתקופה יחסו היה מלא רגשות אבל וחורבן. ראה ח' פדיה, **ארץ זמן ומקום: אפוקליפסות של סוף ואפוקליפסות של התחלה**, בתוך: א' רביצקי (עורך), **ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים תשס"ד, עמ' 583-585.

⁴⁶ מובא אצל יצחק אלפסי, **אנציקלופדיה לחסידות**, הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים תשס"א, עמ' פז.

פרק ראשון: הרבי ומאבקיו בציונות ומדינת ישראל

בשנת 1968, בהיות הרבי בן 82, התערער מצבו הבריאותי, והוא לקה בשטף דם במוחו. לאחר טיפול רפואי שב לאיתנו, אך רופאיו יעצו לו להאט את קצב עבודתו ולעבור לגור במקום שקט יותר, בעל אוויר צח. הדבר התאים לרבי שמזה זמן מה הגה הקמת עיירה יהודית חסידית בה יתרכזו מוסדות התורה והחינוך של סאטמר. בשנת 1974 עברה קבוצה של 100 משפחות חסידים לעיירה מונרו, השוכנת כשעה וחצי נסיעה מניו יורק. בסוף השנה עבר לשם גם הרבי עצמו. הוא דר שם בבית פרטי טובל בירק, מרחק שני קילומטרים מהעיירה. במונרו המשיך בפעילויותיו עד ימיו האחרונים, אם כי הפעילות התנהלה בזירות מחשש לבריאותו⁴⁷.

ב-1979, בהיותו בן 93, לקה הרבי בהתקף לב, וכעבור ימים אחדים נפטר. בהלווייתו נכחו כ-100,000 איש והוא נטמן בבית העלמין במונרו. הספדים לזכרו נתקיימו בכל מקום שהיה בו קיבוץ של חסידי סאטמר. על כסאו יושב בן אחיו, ר' משה טייטלבוים⁴⁸.

מלחמתו של הרבי מסאטמר נגד הציונות

אמנם דרכו הקיצונית-קנאית של הרבי התבטאה בעיקר בספרו "ויואל משה" שיצא לאחר קום מדינת ישראל, ב-1959, אך נקיטתו בדעותיו האנטי-ציוניות ומאבקיו בציונות החלו עוד בהונגריה שלפני השואה.

כפי שיתואר בהרחבה בהמשך, הונגריה היהודית שלפני השואה לא היוותה חממה לציונות. ההתנגדות לציונות הייתה נחלתם של רוב יהודי הונגריה, ובפרט היהודים החסידיים. אבותיו של הרבי לא יצאו מן הכלל הזה והיו מראשי המתאמצים לבער את הציונות מהונגריה. הרבי, במובן זה, המשיך את דרכם.

עוד לפני השואה השתייך הרבי לפלג האנטי-ציוני ביותר שבהונגריה, בראשו עמד האדמו"ר ר' חיים אלעזר שפירא ממונקאטש (1872-1937). יחד עימו, ריכז הרבי את כל כובד משקלו במלחמה נגד הציונות.

התנגדותו של הרבי לתנועת המזרחי

הרבי לא התנגד לציונות החילונית בלבד, כי אם גם לתנועת המזרחי, ששילבה בין ציונות ודתיות. (למעשה היו עיקר מאבקיו בפועל כנגד תנועות דתיות דווקא, שהרי על פורקי עול מצוות

⁴⁷ שם, עמ' 209-207.

⁴⁸ שם, עמ' 210-209.

לא הייתה לו השפעה רבה) ב-1904, כאשר התכנסה ועידת המזרחי בפרסבורג, הרבי היה בין היוצאים כנגד הוועידה והטיל עליה איסור גורף. הוא סבר שתנועת המזרחי גרועה מן הציונות החילונית בכך שהיא מתלבשת בלבוש דתי ולפיכך יש בה כדי לסחוף אחריה גם את שומרי המצוות שבין היהודים. הוא היה מן המשתתפים הקבועים בוועידות הרבנים שנערכו מפעם לפעם כנגד הציונות והמזרחי, ואף היה חתום על הכרזים שהוציאו⁴⁹.

על יחסו החמור כלפי המזרחי יעידו מעשיו הבאים :

בעיר קלויזנבורג כיהן כרב ר' משה שמואל גלאזנער. הרב גלאזנער היה מן המקובלים והידועים שברבני טרנסילבניה, מצאצאי ה"חתם סופר", והוא צידד בתנועת המזרחי והיה מביע בפומבי תמיכה בציונות ורעיונותיה. ב-1920 יצאו כנגדו רבים מרבני טרנסילבניה, וביניהם הרבי. הרבי גם עודד את הנשמעים לו בקלויזנבורג להקים קהילה נפרדת לעצמם, ולמנות להם רב משלהם. בהשפעתו, אכן נתייסדה בקלויזנבורג קהילה כזו, ובראשה הועמד ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם, מבית אדמו"רי צאנז שהיה בן דודו של הרבי. הרבי חיזק את ידי הפורשים והביא לידי תמיכה רחבה בהם מצד רבנים נוספים בהונגריה⁵⁰. לימים, יתנגד הרבי לרב הלברשטאם ולפועלו בארץ ישראל.

ב-1923 הקדיש הרבי את דרשת שבת הגדול באורשווא לנושא המזרחי והאיסור להתחבר אליהם.

בהיותו בקראלי, ניהל הרבי מלחמת חורמה של ממש כנגד המזרחי. ב-1933 פרסם הרבי בקראלי "קול קורא" בנוסח הבא :

היות שיצאו פה איזה בני בלייעל, נערי שובב, בני בלי שם תחת מסווה המזרחי הטמא ומטמא אשר כבר נאסרו לנו מרבותינו הקדושים בדור שלפנינו... ראיתי להזהיר באזהרה חמורה את בני קהילתנו... שמחוייבים למחות בכל בני ביתם במסירות נפש, ששום אחד מבניכם ובנותיכם לא יתערב ח"ו בחבורת הטמאים האלה בשום חבורתא כל דהו... וכל מי שיילך בדרך איתם או לבית תפילה שלהם, הוא מרוחק מעדתינו קהל אורטודאקסיע ואסור לצרפו למניין ולשום דבר שבקדושה ולא לקרותו לתורה... ולא יתחתנו בהם בני ישראל ... וכל איש ואישה שלא ימחו כראוי על חבריא מבני ביתם שלא יתחברו עימם כלל, המה נתפסים על אנשי ביתם ונידונים כמותם בכלל המשחיתים ומחטיאי הרבים שבשראל אשר אין להם תקומה עולמית...⁵¹

⁴⁹ שלמה יעקב געלבמאן, **מושיען של ישראל** חלק ד', קריית יואל שבט תשנ"ב, עמ' תח-תיד.

⁵⁰ שם, חלק ד, עמ' תב-תו.

בעקבות קריאתו לאחריותם של הורים לילדים שהצטרפו למזרחי ודרישתו מהם לכאוב ולצעוק על כך, לקחו אחדים מן ההורים את הדברים אל ליבם, ובאו בדברים על בניהם. עקב כך, נחלש כוחו של גרעין המזרחי בקראלי.

הסנקציות בהן איים הרבי על המתקרבים למזרחי לא היו מן השפה ולחוץ, על דרך דרוש בלבד.

בעת שביקר בעיר אחד מבחוריה שלמד בעיר פעסט ונעשה מראשי בני הנוער של תנועת המזרחי. אביו, שהיה מגבאי בית הכנסת בו התפלל, נתן לו "עלייה". עוד בשבת, כאשר נודע לרבי על כך, פסק מלימודו והלך אל בית הכנסת המדובר. הוא התפרץ בצעקות על המתפללים וציווה עליהם שייצאו מבית הכנסת, ואת בית הכנסת סגר ונעל למשך כמה שבועות. מאורע זה התפרסם בהונגריה, ועורר התרעמות גדולה בעיתונים של המזרחי, האוי-קלט והנפיוק. עיתונים אלה השמיצו וביזו את הרבי ללא הרף, בייחוד הנפיוק, שבמשך שמונה שנים ברציפות פרסם מאמרים יומיים כנגדו. הרבי לא התרשם מכך במיוחד, ואף התייחס להתבטאויות החריפות נגדו בהומור. הוא שחק ואמר, שבלא כל תשלום העיתונים הללו עושים לו ולדעותיו פרסום בפרטי פרטים, מבלי שהתאמץ בכך כלל⁵².

שמעו של הרבי כלוחם תקיף העשוי ללא חת כנגד הציונות יצא למרחוק. זו הייתה הסיבה העיקרית לכך שראשי הקהילה האורתודוקסית בסאטמר ביקשו אותו לרבם:

ואמנם בהתבוננותנו כי לפי מעמד ומצב עירנו אין לנו תקנה אחרת להציל עירנו מתהפוכות בוגדי הזמן הציונים המינים ר"ל המתגברים בכל עת ובכל שעה להשחית ולהרוס דרכי היהדות בעוונותינו הרבים רק אם יפרוש כנפיו עלינו אדמו"ר הגאון הקדוש הנ"ל שליט"א [הרבי] אשר לא רבים יחכמו כמוהו לעצור בעם המתפרצים לגדור גדר לעמוד בפרץ...⁵³

מאידך גיסא, זו בדיוק הייתה גם הסיבה להתנגדות החריפה מצד חלק מבעלי הבתים בסאטמר שנטו לציונות, נגד שיבת הרבי לעיר. במשך כחמש שנים הייתה סאטמר מלאה דין ודברים, בחירות ובחירות חוזרות, דיני תורה ומכתבים לכל קצווי ארץ, השמצות בעיתונות

⁵¹ מובא אצל פוקס, עמ' 229.

⁵² מושיען של ישראל ח"ה, עמ' רס"ד-רס"ה.

⁵³ כת היראים דק"ק אורתאדאקסען, **מלחמת מצווה החדש**, עמ' יא, סאטומארע (סאטמר) תרפ"ט.

וכרוזים, לגבי השאלה האם יבוא הרבי להיות רב בסאטמר. בהכירם את תקיפותו הרבה של הרבי בעניין הציונות השתדלו הציונים שבעיר בכל דרך למנוע את בואו⁵⁴.

לבסוף ניצחו המבקשים אותו ברוב קולות ברור, והרבי עבר לכהן כרבה של סאטמר. למרבה הפלא, לאחר כל הרעש הגדול לא הייתה בסאטמר כמעט שום פעילות של המזרחי, למעט יחידים, אם מחמת שעזבו את העיר אם מחמת שנפלה עליהם אימתו של הרבי. במצב זה של הדברים הרבי העדיף שלא לצאת כנגדם מתוך הבנה שבלאו הכי משקלם בעיר זניח, וכל התייחסות אליהם עלולה אך להגדיל את חשיבותם⁵⁵.

התנגדותו של הרבי ל"אגודת ישראל"

מלחמה אחרת שהרבי היה שותף לה הייתה כנגד "אגודת ישראל". תנועת אגודת ישראל הוקמה בקטוביץ ב-1912, והגדירה לעצמה כמטרה את יישוב הארץ על פי התורה והמצוות וללא חיבור כלשהו עם התנועה הציונית. אמנם, בהונגריה עוררה תנועה זו חשד גדול, שסופה לחבור אל הציונים ואין היא אלא מראה עצמה טהורה. רבנים רבים יצאו כנגדה. גדול הלוחמים בה היה האדמו"ר ממונקאטש, ובשנת 1922 הוא ארגן כנס מחאה גדול בעיר טשאף שבסלובקיה. התומך התקיף והנלהב ביותר בדבריו היה הרבי, והוא גם חתם בראש על האיסור להצטרף לאגודה, איסור שהוציאו הרבנים שהשתתפו בכנס - חרף גילו הצעיר (38)⁵⁶.

מאבקו של הרבי בראי"ה קוק וברבנות הראשית לישראל

את אחת הסכנות המרכזיות ליהדות ראה הרבי ברב אברהם יצחק הכהן קוק. הרב קוק (1865-1935) עלה לארץ ישראל מלטביה ב-1904, והתקבל לרבה הראשי של העיר יפו. הרב קוק הסתכל בעין טובה על התנועה הציונית, והביע חיבה רבה כלפיה. לא זו בלבד שלא הסתייג מחילוניותם של מנהיגיה, אלא שהיה מתרועע עימם ומוקיר אותם. רבים מן המשוררים ואנשי הרוח של התנועה הציונית היו משחרים לפתחו והוא קיבלם באהבה והערכה, בראותו את הציונות כתחילתה של גאולת ישראל. את דעותיו אלו פירסם והודיע לכל בכמה חוברות ומאמרים.

⁵⁴ למעשה לא הייתה זו הסיבה היחידה להתנגדות. גם חסידיהם של אדמו"רים אחרים התנגדו לבואו של הרבי מסיבות אחרות. על כל פנים, את דיון זה מתעד הספר מלחמת מצווה החדש, עיין בהערה הקודמת.

⁵⁵ מושיען של ישראל, חלק ה', עמ' רס-רסח.

⁵⁶ אביעזר רביצקי, מונקאטש וירושלים, בתוך **ציונות ודת** עמ' 92-87, עורכים שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא, הוצאת מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל ירושלים.

ב-1919 עלה הרב קוק לירושלים ונעשה הרב הראשי שלה, חרף התנגדותם הנחרצת של רבים מתושביה. כיוון שהיה תלמיד חכם כה גדול ובעל ידע נרחב כל כך בקבלה ועם זאת תמך בציונות בכל ליבו, ראה בו הרבי אדם מסוכן מעל ומעבר לציוני רגיל. ב-1927 שלח הרבי לאנשי ירושלים מכתב ובו התבטא בחריפות יוצאת דופן כנגד הרב קוק והכריע שלפסקי ההלכות שלו אין תוקף:

קול נהי נשמע בציון, צעקת בני ישראל היראים והחרדים בעיר ה'... איש צר ואויב לדת תורתנו הקדושה ולעיקרי האמונה, דרך קשתו כאויב להפר ברית עולם, הנקוב בשם אברהם יצחק⁵⁷ קוק. הוא הגבר אשר החזיק והרחיב בא"י גבול הטומאה ר"ל, היא העדה הרעה המכנים עצמם בשם ציונים... את ה' הוא מגדף ביד רמה, אשר לא נשמע כזאת מימים ימימה... אבל כאשר היו לנגד עיני חיבורי עצבים שלו ראיתי כי עוד הרבה יותר ממה שהעתיקו הם נמצאים בחיבורי, מלאים על כל גדותיו דברי מינות וכפירה... והנה אך למותר להאריך בהלכה זו שהוראתו אסורה...⁵⁸.

בייחוד התנגד הרבי להיתר המכירה של הקרקע לנכרי בשביעית שהרב קוק קידם את יישומו בארץ ישראל. הרבי ראה בהיתר פגיעה גמורה במצוות השביעית והתאמץ למנוע את דרי ארץ ישראל מלהשתמש בו. הוא כתב על ההיתר באריכות בחוברת מיוחדת שנקראה "שלוש תשובות" ובה בירר בירור הלכתי מעמיק המוכיח שאין להסתמך על הרב קוק בשום אופן⁵⁹. במקור אחר מתואר הרב קוק כמי שנקרא ע"י הרבי "דאקטאר קוק שר"י" [שם רשעים ירקב]. המדובר בשכתוב של שיחה עם חבר באגודת ישראל, בה תוקף הרבי בחריפות את ה"אגודה" אשר נוסדה, לדעתו, בסיועו של הרצל ועוד אחרים שכוונתם רעה. בשיחה זו מדבר הרבי על מכתב שנשלח ע"י אחד הרבנים לרב קוק בדבר חשיבות ישוב ארץ ישראל והנסיעה אליה. לפי הרבי, כותב המכתב (הרב) מכחיש את כתיבתו:

כבר דיברתי עם..... [השם נמחק במקור] אודות המכתב ששלח לדאקטאר קוק שר"י גודל התועלת מנסיעת ארץ ישראל, וגם שאר המכתב שמדמה לו לשלמה המלך, ולר' מאיר, ודרך העלאת ניצוצין כידוע, ענה לי שהוא לא כתב זאת המכתב, ושאלתיו ומדוע אינו קורא ככרוכיא ומצווה בקול קורא שהוא לא כתב זאת, ומדוע יסעו כ"כ ותולים עצמם בשמו שהוא כתב שמצווה לנסוע, ענה לי

⁵⁷ הרבי אינו קורא לרב קוק רב, ואף את התואר כהן משמיט משמו.

⁵⁸ שו"ת דברי יואל קל"א, מובא במושיען של ישראל, חלק ה', רעא-רפט.

⁵⁹ שם, חלק ג' עמ' 394-395.

שבשביל שאינו קורא עדיין אינו מין, ואם משיב לי כדברים הללו מה אומר ומה אדבר, אלא נלכד במצודתם [של הציונים] כי אתם רואים שאין מענה בפיו⁶⁰.

ככל הנראה המדובר במכתב המפורסם ששלח הרבי מגור, הרב אברהם מרדכי, לבני ביתו וחסידיו לאחר ביקורו הראשון בא"י בשנת תרפ"א. במכתב זה, שנכתב על הספינה בדרכו חזרה לפולין, מעודד הרבי מגור את חסידיו לעלות לארץ, או לכל הפחות לרכוש בה קרקעות; הוא מכנה את הרב קוק, איתו נפגש, "איש אשכולות בתורה ומדות תרומות", ומתאר את שיחתם הארוכה, בה דיברו על שיטתו של הרב קוק בעניין "העלאת ניצוצות"⁶¹.

בשנת 1921 הוקמה הרבנות הראשית לישראל והרב קוק נבחר לעמוד בראשה. הרבי נתן גיבוי מרחוק לרבני העדה החרדית שלחמו נגד מוסד הרבנות הראשית בכלל ונגד הרב קוק בפרט. הרבי ביקר בארץ ישראל ב-1932, ואז נשא דברים ברורים בנוגע לאיסור ההצטרפות לציונות ולרבנות הראשית, המכשירה את הציונות. בדבריו הזהיר שצרות רבות עלולות לבוא על עם ישראל עקב חטא זה של ציונות. את ביקורו ניצל הרבי גם לשם טיכוס עצה עם רבני הארץ בעניין הציונות ומניעת התפשטותה⁶².

פרשת הצירים בפרלמנט צ'כוסלובקיה

ב-1924 החלו הציונים בהונגריה לפעול להכנסת ציר משלהם לפרלמנט הצ'כוסלובקי. הרעיון היכה שורשים בתחילה בעיקר בעיר חוסט, שם הייתה לתנועה הציונית נוכחות חזקה. הרעיון היה מפתה מן הרגיל, וגרף גם שומרי מצוות לא ציונים, שכן היו רבים שאף אם הם לא דגלו בציונות הם העדיפו שאחד מאחיהם יישב בית הנבחרים - שהרי גם אם הוא ציוני, הלא הוא טוב מגוי.

אב בית הדין של חוסט, ר' יוסף צבי דושינסקי ראה בעיניים כלות כיצד רבים מבני קהילתו הולכים אחר הרעיון בו ראה סכנה וחזקו לכוחה של הציונות. הוא יצא בכל תוקף נגד בחירת ציר ציוני לפרלמנט, ועל מנת לחזק את כוח השפעתו גייס לצידו רבנים נוספים, ביניהם ר' ישראל הגר-האדמו"ר מוויז'ניץ, והרבי. הרבי היה מראשוני הלוחמים כנגד הרעיון הזה, ובבחירות הבאות לפרלמנט, ב-1926, היה מראשי החותמים על האזהרה החמורה "לבלי תפלו ברשת הציוניסטית המינים לתת חוות דעותיכם עליהם".

⁶⁰ אגרות מהרי"ט, עמ' רצא-רצב. יצוין כי מובא בהערה (עמ' רפט) כי דברים אלו לא נכתבו ע"י הרבי בעצמו, אלא ע"י אחד מהנוכחים ששמע את שיחה ושכתב אותה.

⁶¹ המכתב במלואו מופיע אצל אברהם ברומברג, **האדמו"ר מגור**, ירושלים תשמ"ב, עמ' קט"ו-קכ"ה. לרבי מגור היתה, אמנם, ביקורת על דרכו של הרב קוק ושיטתו בקירוב רחוקים; אולם הוא לא הסתיר את הערכתו הרבה לרב.

משנתברר כי כרוזים בלבד אינם מועילים, החליטה אסיפת הרבנים בראשות האדמו"ר ממונקאטש לנסות דרך נוספת: הם הציעו ציר חרדי לפרלמנט, שלו יוכלו היהודים שאינם חפצים בציונות להצביע בלב שקט. (המטרה לא הייתה שהציר החרדי יישב בפרלמנט, כי אם להעביר קולות מן הצירים הציונים אליו ועל ידי כך לדלדלם.) הרבי עורר על הנושא בדרשה מיוחדת שנשא בעירו בנושא הבחירות.⁶³

יתכן שניתן לראות במאבקו זה של הרבי כעין תקדים למלחמתו הגדולה בעתיד בהשתתפות בבחירות במדינת ישראל.

האשמתו של הרבי את מנהיגי הציונות בהתחוללות השואה

השואה, לא רק שלא שינתה את דעותיו של הרבי ביחס לציונות אלא אף חידדה אותן. מלבד התנגדותו הבסיסית לתנועה הציונית, בה ראה "עלייה בחומה"⁶⁴ (כלומר ניסיון להביא את הגאולה בידי אדם טרם זמנה)⁶⁵, האשים הרבי את הציונים במלשינות ובהבאת צרות על עם ישראל שבגולה במטרה לגרום למדינות לגרש אותם לארץ ישראל⁶⁶. מבחינה רוחנית סבר שהשואה עצמה היא עונש על הניסיון להקים מדינה טרם הזמן⁶⁷. מלבד זאת, מבחינה פרקטית, טען הרבי, הייתה אפשרות למלט יהודים רבים לארץ לולא היו הבריטים שומרים על גבולותיהם ביוזעם שמדינה יהודית עומדת לקום⁶⁸. הוא טען גם שאנשי הציונות שחילקו את רשיונות ההגירה המועטים עשו זאת לפי שיקוליהם והצילו בעיקר את המקורבים להם⁶⁹.

האשמה נוספת שהטיל במנהיגי התנועה הציונית ובהמשך גם במדינת ישראל, היא שדם ישראל אינו יקר להם, ושהם מוכנים להקריב כמה וכמה מנפשות ישראל על מזבח הציונות. הוא אמר זאת עוד לפני השואה, כאשר הכריז חיים וייצמן בקונגרס הציוני ה"א כי העם היהודי יעמוד לצידה של בריטניה הגדולה והמדינות שיצטרפו אליה במלחמתן נגד גרמניה. הרבי ראה בהתבטאות זו הרמת ראש מיותרת ומסוכנת, ותלה בה את פתיחתו של היטלר בתוכנית הפתרון הסופי:

⁶² ר' יוסף שיינברגר, **עולמות שחרבו**, ירושלים תשמ"א, עמ' יד-טו.
⁶³ מושיען של ישראל ח"ד, תיד-תכא.
⁶⁴ מסכת כתובות, דף קי ע"ב – קי"א ע"א.
⁶⁵ ר' יואל טייטלבוים מסאטמר, **"יואל משה"**, ברוקלין תשי"ט, עמ' ס"ג.
⁶⁶ שם, עמ' קפ"ב.
⁶⁷ שם, עמ' קי"ב.
⁶⁸ שם, עמ' קפ"ד.

וידוע מה שהסבו ראשי הציונים לעם בני ישראל בתחילת שלטון הצורר הארור הגרמני ימ"ש שהכריזו מלחמה נגדו בשם כל ישראל... ובצעד המסוכן הזה עוררו חמתו עוד יותר על ישראל וענה להם הצורר כדבריהם שהוא מקבל הצהרתם ויערוך מלחמה נגד כל ישראל.⁷⁰

ב-1940 תפסו הבריטים שלוש ספינות עם עולים שהגיעו לחופי ארץ ישראל. הם העבירו את נוסעי האניות לאנייה "פאטריה", ואותה תכננו לשלוח לאי מאוריציוס. ארגון "ההגנה", שביקש למנוע את הגירוש, הטמין פצצה באנייה בכוונה לגרום לה נזק קל, שימנע אותה מלהפליג. בפועל היה הפיצוץ גדול בהרבה ומאות מן הנוסעים נספו בטביעה. הרבי ראה במעשה הפקרות מצד המנהיגים הציוניים, שלשם יישוב הארץ היו מוכנים לשפוך דם של יהודים.⁷¹

הצלתו של הרבי באמצעות "רכבת קסטנר"

הרבי עצמו ניצל מן השואה באמצעות רכבת קסטנר, אותה אירגן ישראל קסטנר שהיה עסקן ציוני. העובדה שהרבי ניצל ממוות דווקא באמצעות הציונות שכל כך התנגד לה, היא רגישה וטעונה. סיבת היכללו ברשימה לוטה בערפל: לדברי קסטנר במשפט שנערך לו לאחר המלחמה, ביקש ממנו את הצלתו של הרבי חותנו (של קסטנר), ד"ר בנימין פישר.⁷² חסידי סאטמר גורסים כי מלכתחילה לא רצה האדמו"ר להיכלל ברשימה, אלא שד"ר פישר סיפר לו שאימו נגלתה לו בחלום ואמרה לו שאם לא יכלל הרבי ברשימה יכשל כל נסיון ההצלה. העולה מכך, שלפי דעתם - לא הציונים הם שהצילו את הרבי, אלא זכותו של הרבי היא שהגנה על השאר. אסתר פרבשטיין טוענת כי 'הכללתו ברשימה מתאימה למגמתו של קסטנר לצרף לרכבת אישים בולטים מכל הזרמים, מגמה שהיתה נוחה לו מבחינה ציבורית'.⁷³ טענה אחרת היא, שהציבור היהודי החרדי בבודאפשט שהיה שותף בחלק ניכר מדמי הכופר, הוא שהתנה מפורשות את היכללו של הרבי ברשימה.⁷⁴ משמעות הדבר היא, שלא הציונים הם שהצילוהו כי אם היהודים החרדים, שהרבי היה יקר לליבם. ככלל, רווחת בקרב חסידי סאטמר הדעה שהציונים, באופן בו הוציאו לפועל את העיסקה, רק הזיקו, ולולא התערבותם היו ניצלים יהודים רבים לאין ערוך. לפי טענתם, את תחילת המשא

⁶⁹ שם.

⁷⁰ ר' יואל טייטלבוים מסאטמר, קונטרס "על הגאולה ועל התמורה", ברוקלין תשכ"ז, עמ' פ"ח.

⁷¹ שם.

⁷² רוזנפלד, תיק פלילי 124, שם עמ' 114, פסק דין, עמ' 64.

⁷³ א' פרבשטיין, **בסתר רעם**, הלכה הגות ומנהיגות בימי השואה, ירושלים תשס"ב, עמ' 83.

ומתן עם אייכמן יזמו עסקנים חרדיים ובראשיתו היה מדובר על הצלת כל יהודי הונגריה. הציונים, כשהתערבו בכוח והציגו עצמם בפני אייכמן כנציגי היהודים ומתוך שדאגו בעיקר לעצמם - גרמו לכך שההצלה תסתכם ברכבת קסטנר ותו לא. יתרה מזאת: לדבריהם, הציונים הם שמנעו בכוונה תחילה, את הצלחת שליחותו של יואל בראנד, שיכולה הייתה להועיל הרבה יותר.⁷⁵

יחס הרבי למלחמותיה של מדינת ישראל

גם את המלחמות שלאחר קום המדינה, ראה הרבי, באופן עקבי, כמיותרות, וכשפיכת דם ישראל על לא מאומה. לכיבוש סיני ב-1956, למשל, לעג וסבר שלא היה בו כל צורך אמיתי, והראיה, שלאחר כמה שבועות ויתרה מדינת ישראל על כל הישגיה בו ונסוגה מחצי האי.⁷⁶

במיוחד גברה התנגדותו של הרבי למדינת ישראל לאחר מלחמת ששת הימים. דעתו על המלחמה עצמה היתה שהיה צריך למונעה באמצעות ויתור על זכות מעבר המים ולא להזדרז כל כך לצאת למלחמה ולהפקיר את דם ישראל.⁷⁷ את הניצחון המוחץ במלחמה זו לא היה מוכן לראות כנס, שהרי "אין הקדוש ברוך הוא עושה נסים לרשעים", ותלה אותו בדרכי הטבע (הוא טען כי הערבים אינם יודעים להילחם היטב).⁷⁸

עם זאת, בשעת המלחמה לא ציפה הרבי לנפילתה של מדינת ישראל בידי האויב. הוא עקב אחר המאורעות בתשומת לב ובחרדה, והרבה להתפלל ולצום עם חסידיו על מנת ששום רע לא יאונה ליושבי ארץ ישראל.

דוגמה נוספת לאידיאולוגיה זו של הרבי הייתה בעת מבצע אנטבה ב-1976, כאשר חטפו מחבלים מטוס נוסעים שיצא מישראל לפאריס, ותבעו תמורתו שחרורם של מחבלים פלסטינים. מדינת ישראל, בפעולה נועזת ומסוכנת, שלחה לוחמים של צה"ל לאוגנדה ושחררה את הנוסעים. בפעולה זו נהרג מפקד הכח ואישה נוספת נהרגה בידי האוגנדים. הרבי ראה בפעולה זו צעד הרפתקני ומיותר שסכנת מוות חמורה בצידו. הוא עמד בראש התאחדות הרבנים בארצות הברית ובקנדה שפרסמה "קול קורא" כנגד הפעולה.⁷⁹

⁷⁴ פוקס, עמ' 115.

⁷⁵ אליעזר אלימלך שטרן, **נס ההצלה**, עמ' 44-47 קרית יואל בני ברק, כסלו תשמ"ח. הטענה האחרונה מסתמכת על דברים שהושמעו במשפט קסטנר, אם כי לא באינטרפטאציה כזו.

⁷⁶ על הגאולה ועל התמורה, עמ' פח.

⁷⁷ על הגאולה ועל התמורה, עמ' פ"ו-פ"ז.

⁷⁸ שם, עמ' ל"ו.

⁷⁹ ראה: **מכתב הסברה**, בהוצאת קהל יטב לב דסאטמר, ברוקלין תשל"ז.

פרק ראשון: הרבי ומאבקיו בציונות ומדינת ישראל

למרות התנגדותו העקרונית נגד ישראל, הוא היה הקפיד לא להכפיש את ישראל בפני העולם הלא-יהודי. במקרים שונים בהם יצאו מחסידיו על דעת עצמם בפעולות נגד מדינת ישראל בפני אומות העולם, ראה בכך חילול ה'. כשציירו צעירים צלבי קרס על בניין הקונסוליה הישראלית בניו יורק ופרסמו מודעות בגנותה של ישראל ב"טיימס", גער בהם והשעה אותם מבית המדרש לתקופה. קבוצת אברכים שהפגינה נגד מדינת ישראל לפני בניין האו"ם, סולקה מהשיבה לשנים אחדות.⁸⁰

האיסור שהטיל הרבי על הליכה לכותל ולמקומות הקדושים

לאחר מלחמת ששת הימים (1967), בה שוחררו הכותל והמקומות הקדושים, החל הציבור הדתי לנהור בהמוניו ולפקוד אותם. הרבי אסר על חסידיו ללכת אליהם, משני טעמים: האחד, הדבר נותן כביכול גושפנקה לתחושת הגאווה של מדינת ישראל, שהצליחה לכבוש את המקומות הללו בכוחה וגבורתה⁸¹. השני, ההתנהלות במקומות הללו הפכה למוקד של פריצות בצניעות ובחילול שבת.⁸²

פרשת המועצות הדתיות בישראל

משקמה מדינת ישראל, נעשה הרבי לאחד האנשים המעורבים ביותר בנעשה בה, אף על פי שמקום מגוריו היה בארצות הברית. הוא הביע דעה נחרצת בכל עניין שנראה לו כחותר תחת אושיות היהדות. לעיתים אף ביקר בארץ על מנת לסייע במלחמה על שמירת הדת. עם קום המדינה, החל משרד הדתות בהקמת מועצות דתיות בערי ישראל. הרבי ראה סכנה לדת בניהול החיים הדתיים בארץ באמצעות ובמימון מדינת ישראל, ועל כן עודד את הרבנים בישראל שלא להצטרף למועצות הדתיות בשום אופן. הרבנות הראשית וכן המפלגות הדתיות לחצו על ההצטרפות אך גרעין קשה של רבנים בירושלים ובבני ברק, וגם "אגודת ישראל", הוסיפו וסירבו.

בשנת 1964 החליטה "אגודת ישראל" בירושלים להצטרף למועצה הדתית, מתוך צורך להשפיע על ההחלטות המתקבלות בעיר. הלחץ על בני ברק להצטרף גם כן הלך וגבר, ואז שלח ר' יעקב לנדא, רבה של בני ברק, שאלה בנידון לרבי וביקש את חוות דעתו. הרבי השיב לו תשובה

⁸⁰ פוקס, עמ' 153.

⁸¹ על הגאולה ועל התמורה, עמ' קמ"ב.

נחרצת לאסור את ההצטרפות, ואף צירף למכתבו מדבריו של ר' שלום בער מליובאוויטש שר' יעקב לנדא העריך וקיבל, שכן היה מחסידי חב"ד⁸³.

מלחמתו כנגד גיוס בחורי ישיבה וגיוס בנות

בשנים הראשונות לקום המדינה ניהל הציבור החרדי בארץ מאבק קשה נגד גיוסם של בחורי ישיבה לצה"ל, ובייחוד נגד גיוס בנות. ב-1952, בשיאו של הפולמוס, החליט הרבי לבקר בארץ. ביי"ב בתמוז הוא הגיע בספינה לנמל חיפה, שם קיבלו את פניו המוניס מחסידיו. לאחר שנשתהה מעט בחיפה, נסע הרבי ברכבת לירושלים. בירושלים נפגש עם רבנים חשובים, וכן עם רבה של העדה החרדית דאז, ר' זעליג ראובן בענגיס. ביקורו נתפרסם בציבור החרדי כנותן כוח וחוזק להמשך המלחמה על הדת בארץ ישראל:

ארבע שנים רצופות מלחמה מרה לה להיהדות החרדית בארה"ק עם אויבי התורה אשר נשאו ראש ומגמתם לקעקע ולשרש אחרי כל זיק של יהדות... בעיצומה של מלחמה זו מופיע אותו גאון וצדיק להאציל גבורה מגבורתו על אותם השרידים בחר הקדש העומדים לבדנה במערכת הגבורה...⁸⁴

בעיתונות הכללית בישראל תואר הרבי כמתנגד לציונות ולעצם קיומה של המדינה. אחד העיתונים ציין שביל יום הכיפורים עלה הרבי על הבימה והכריז לפני הארון שכל מי שמאמין שמדינת ישראל היא אתחלתא דגאולה, לא יתפלל בבית הכנסת שלו⁸⁵. אמנם, בפועל לא הקים הרבי בביקור זה מהומה גדולה, מלבד דרשה שנשא בבית הכנסת של העדה החרדית בבתי אונגארן. בדרשה זו יצא נגד חוק גיוס בנות, ודרש מבנות ישראל לציית לפסק ההלכה של הרבנים בירושלים, שאסרו את הגיוס ב"יהרג ואל יעבור"⁸⁶. הוא אף קורא לאיסור שירות לאומי על ידי בנות, וקובע כי גם הוא נחשב "יהרג ובל יעבור". בין השאר הוא מסתמך גם על פסקו של החזון אי"ש שכך הורה. לפי דבריו, אם אכן יתוקן חוק כזה, אסור להורים שיש להם בנות לגור במדינה והם חייבים לברוח ממנה. כמו כן אסור לבוא ולגור בישראל, אם אכן יחוקק החוק. הוא אף קבע

⁸² על הגאולה ועל התמורה, עמ' קמ"ה.

⁸³ אלכסנדר סנדר דויטש, **בוצינא קדישא** ח"ב, דברי הימים, ברוקלין תש"ס, עמ' קנה-קנט.

⁸⁴ פוקס, עמ' 158.

⁸⁵ פוקס, עמ' 157.

⁸⁶ "אום אני חומה", ט"ז מנחם-אב תשי"ב, עמ' קנ"ד.

יום תפילה עולמי על 'עושי' בנותינו במסגרת צבאית של "שירות לאומי" אשר רבותינו זיע"א הכריזו עלי' "יהרג ובל יעבור" ... סכנה גדולה מרחפת על בנותינו⁸⁷

התנגדותו של הרבי להשתתפות בבחירות למדינת ישראל

הרבי ביקר בארץ כארבע פעמים לאחר קום המדינה, ורובן בסמוך להערכותן של בחירות לממשלת ישראל: לאחר ביקורו ב-1952, ביקר הרבי בארץ ישראל ב-1955, ערב הבחירות לכנסת השלישית. ביקורו השלישי היה ב-1959, ערב הבחירות לכנסת הרביעית. ביקורו הרביעי היה ב-1965, לפני הבחירות לכנסת השישית. למרות הכחשה מטעם דוברי החסידות⁸⁸, קשה שלא להתרשם שאחת ממטרותיהם העיקריות של ביקוריו הייתה חיזוקם של שומרי המצוות שלא להשתתף בבחירות למדינת ישראל. בהיותו בארץ ישראל נפגש הרבי עם אדמו"רים חשובים, וישנן עדויות שאחד הנושאים אודותיהם דן עימם היה השתתפותם של שומרי מצוות במערכת הבחירות למדינת ישראל. עם ר' אהרון רוקח מבעלז, שתמך בהשתתפות בבחירות, ניהל הרבי וויכוח של ממש, שאף התפרסם בעיתונות⁸⁹.

בקרב הציבור בישראל התפרסם הרבי בעיקר בשל דעתו הנחרצת לגבי השתתפות בבחירות. בעוד מרבית הרבנים, גם בתוך הציבור החרדי, הורו לתלמידיהם וחסידיהם להשתתף בבחירות ולהצביע עבור מפלגה שתחזק את שמירת המצוות בארץ, הרבי יצא חוצץ כנגד כל השתתפות שהיא עם מדינת ישראל. הוא התבטא כנגד חברי הכנסת החרדים בחריפות יוצאת דופן:

'...וממש איני רואה איסור חמור יותר בכל התורה כולה, כי ההשתתפות לכנסת הוא

השתתפות למינות וכפירה גמורה בהשי"ת ובתורתו הקדושה...'

במיוחד חרה לו על שבועת האמונים שעל כל נציג בכנסת להישבע טרם התמנותו:

⁸⁷ מכתבים ב כט-ל.

⁸⁸ פוקס 161. (תצלום עיתון: יצחק שור, הרבי מסאטמר מנהיגם של נטורי קרתא בא לארץ, "על המשמר", 25.6.1965).

⁸⁹ פוקס שם.

פרק ראשון: הרבי ומאבקיו בציונות ומדינת ישראל

‘וגם נשבע להתמסר לחוקי המדינה אשר בתוכם כל חוקי התועבות הנזכרים לעיל...
נותנים להם בזה חיזוק רב שירהיבו עוז בנפשם יותר להסית ולהדיח ריבי רבבות מישראל,
הקטנים עם הגדולים למינות וכפירה...’

אך לא את חברי הכנסת בלבד - גם את האדם שומר המצוות הפשוט המשלשל פתק של
בחירה לקלפי ראה הרבי בחומרה רבה:

‘וכל ההולכים אל הבחירות לשלוח צירים לכנופיות הכופרים האלה ר"ל ידם במעל הזה,
ובעצם רובץ על הבחירות איסור נורא ואיום שאי אפשר להתירו בשום אופן...’⁹⁰

הווטו המוחלט שהטיל הרבי על ההשתתפות בבחירות לא היה תלוי באופיין של
הממשלות הראשונות שאכן פעלו במקרים מסויימים כנגד הדת. בעת המהפך של 1977, כאשר עלה
הליכוד לשלטון, ראה הרבי צורך להזהיר את חסידיו ממיטת חוליו שלא יתפתו אחר השינוי,
ויחשבו שכיוון שהממשלה הבאה תהיה סימפטית יותר כלפי הדת היהודית מותר להשתתף עימה
לצרכים מסויימים:

והנה למשמע אוזן דאבה נפשנו משמועה ששמעתי שנתהווה בלבול המוחות
לאחרונה, יען כי יש הטוענים היות שנשתנה הממשלה, והמושלים החדשים
מבטיחים לוותר מכמה גזירות נגד הדת, וגם כי ישנם מהדתיים שנצטרפו
עימם, וכל זה יכול להטעות כאילו ח"ו יש ממש בעבודה זרה של הציונות... לכן
באתי בשורותיי אלה לעורר ולהזהיר... שלא להילכד ולא להיכשל ח"ו ברשת
הכפירה של המדינה הציונית בכל צורה שהיא⁹¹

נראה כי בעיקר בשל הנחייה זו, (שאמנם לא היתה לה משמעות רבה לעתידה של מדינת
ישראל, שהרי מספר הנשמעים לדברי הרבי בארץ היה זעיר) נודע הרבי בכל שכבות הציבור, הדתי
והחילוני, כאוייב ממש לעצם קיומה של מדינת ישראל.

⁹⁰ מכתבים א' עמ' קכו-קכז.

עיסוקו של הרבי בניתוב הגירה יהודית לארצות אחרות

פליטי הונגריה

אחד מתחומי הפעילות המרכזיים של הרבי בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל היה מניעת עלייתם אליה של יהודים מרחבי העולם. בסוברו כי המדינה הציונית כופה חילוניות על הבאים בשעריה, ראה הרבי בעלייה לארץ בסיוע המדינה סכנה רוחנית לכל יהודי. כך, בעוד מדינת ישראל משתדלת באופנים רבים לקבץ אליה את הנידחים מן התפוצות השונות, עמד הרבי ערני ודרוך על משמרתו ועשה כל שביכולתו על מנת לגרום להם שלא יצטרפו אליה.

על הונגריה שלאחר השואה השתלטו הקומוניסטים הרוסים והפכו אותה לגרורה סובייטית מן המניין. ב-1956 פרץ בהונגריה מרד גדול, שדוכא באכזריות בידי הצבא האדום. 250,000 איש נמלטו מן המדינה, ובתוכם יהודים רבים. יהודי הונגריה הנמלטים מצאו עצמם נעים ונדים ממקום למקום: רבים מהם הגיעו לווינה, ורבים התפזרו במדינות אחרות של אירופה. מדינת ישראל, שראתה לה כמטרה להביא את יהודי העולם ארצה, שלחה שליחים לכל מקום בו היה ריכוז של נמלטים וניסתה לשדל אותם לעלות לארץ ישראל.

כנגד זאת התקומם הרבי, והקים ועד גדול שהורכב מרבנים ואדמו"רים רבים. הועד נקרא "הועד להצלת יהודי הונגריה", והוא התיימר לאפשר חלופה להגירה למדינת ישראל. הועד פעל בכמה מישורים. ראשית, דאג לפליטים במקומות בהם שהו, כעזרה ראשונה. שנית, עסקנים מטעם הוועד השתדלו לארגן עבור הפליטים אשרות כניסה למדינות שונות. שלישית, היה עליו לטפל בקבלתם בארצם החדשה ולעזור להם בחבלי הקליטה. כל הפעולות הללו נעשו במרץ רב. אנגליה וארצות הברית אישרו לכמות מסויימת של פליטים לבוא ולהתיישב בהן, והועד מיהר ושלח לפליטים בקשות כניסה, בעקבותיהן יוכלו לקבל וויזות. הרבי היה מעורב ומעורה מאוד בכל פעילויותיו של הועד להצלת פליטי הונגריה, והיה הרוח החיה שמאחוריו.

מובן ששליחי הסוכנות היהודית השתדלו להפריע לפעולות הוועד וגם דיברו על ליבם של הפליטים ושכנעו אותם לבחור בארץ ישראל. הרבי ראה לנכון לערוך אסיפה גדולה ומרכזית של רבנים ועסקנים על מנת לטכס עצות כיצד להמשיך בפעילויות ההצלה. באסיפה זו נידונו מקורות המימון לפעילות הועד, אישורי המדינות, וגם מצבם של היהודים שנותרו תקועים בהונגריה בלא אפשרות לצאת. חלקים רבים מן האסיפה הוקדשו לדחיית ההשמצות שזכה להן הוועד ממקורות שונים בשל פעולותיו, למשל מהעיתון "די אידישע וואך". בסיומה התגברו הפעילויות ביתר שאת,

⁹¹ שם עמ' קלט.

והרבי החליט לשלוח מכתב אל הפליטים ולדבר על ליבם שלא יישעו ולא יתפתו להצעותיה של מדינת ישראל על כל מפלגותיה (גם המזרחי ואגודה):

ובדרך כלל תדעו נא כי חלילה לכם להתערב עם איזו מפלגה, יהיה מי שיהיה, כי כולם התדבקו לציונות הטמאה שטימאו את כל העולם כולו וגרמו את האבדון הנורא אשר כמותו לא נהייתה מעת אשר הייתה לגוי... ואף בתוך המפלגה הנקרא אגודה יש בתוכה כמה כיתות ידועות שונות. אבל הולך למקום אחד שמביא ציונות...

והנה הגיעני כמה מכתבים מאנשים נאמנים מארץ הקדש הצועקים מרה שליבם כואב להם מקול דמי אחינו מאונגארן, שאחר כל הצרות והתלאות שעברו עליהם ועמדו באמונתם, כעת בארץ הקדש מובאים לידי השמדה ממש, על ידי שמביאים אותם לקיבוצים ויישובים של מקורות המינות והכפירה ר"ל באופן שכמוהו לא נהייתה מיום שנברא העולם ממש...

ועל כן מקירות ליבי ונפשי המרה מרוב צער ויגון של חבלי המשיח הנוראים ר"ל... אל נא אחי תרעו להתחבר עם האגודה הזאת בשום פעולה ותנועה, לא מיניה ולא מקצתה. וכל מעשיכם... הכל יהיה כדת של תורה, בלי שום מפלגה בעולם⁹²

לרבים נכנסו הדברים אל ליבם ובהשפעתם העדיפו להגר ולהשתקע בארצות אחרות ולא בארץ ישראל.

פליטי רומניה

סיפור דומה התרחש גם אצל יהודי רומניה ב-1959. באותה שנה רומניה הקומוניסטית פתחה וסגרה מיד את שערי היציאה ממנה בפני היהודים וכתוצאה מכך מצאו את עצמם כמה יהודים כפליטים בווינה בחוסר כל. הסוכנות היהודית והג'וינט מנעו סיוע מפליטים שלא רצו לעלות לארץ ישראל ואף לקחו מהם את הפספורטים. הרבי היה זה שבא לעזרם ועסק בהשתדלות אצל ממשלת ארה"ב להעניק להם אשרות כניסה אליה⁹³.

⁹² שם, עמ' קכה-קכו.
⁹³ בוצינא קדישא, עמ' רח-רט.

ילדי מרוקו

לרבי הייתה מעורבות גם בפרשייה הידועה כפרשיית "ילדי מרוקו". מאז 1949 השקיעה מדינת ישראל מאמצים בשכנועם והבאתם של יהודים ממרוקו לארץ ישראל. החל מ-1961, כשעלה המלך חסן השני לשלטון, ואיפשר הגירה ממרוקו בתנאים מסויימים, יצאה ישראל למבצע רחב היקף שנקרא "מבצע יכין", ובו העלתה לארץ עשרות אלפי יהודים בשנה. בארץ לא זכתה התרבות היהודית-מרוקאית לכבוד רב, ובמסגרת מדיניות "כור ההיתוך" נכפו על העולים ובעיקר על הילדים שהועלו ללא משפחותיהם חינוך וסביבה ציוניים-חילוניים. רבני המרוקאים הקימו קול זעקה שהגיעה עד ארצות הברית. ב-1967 הוקם בויליאמסבורג "הועד להצלת יהודי צפון אפריקה", שבראשו עמד אחינו של הרבי, ר' משה טייטלבוים.

ב-1968 התקיימה עצרת מחאה ענקית בויליאמסבורג, בה נערכה גם מגבית גדולה עבור הצלת הילדים מפני מדינת ישראל. אותה העת היה הרבי חולה מאד, אך הדבר שהטריד את מנוחתו ביותר בחולשתו היה גורלם של ילדי מרוקו. משהחלים החל נוקט בפעולות להברחת הילדים המרוקאיים מצרפת שהיתה נקודת הנחיתה של היהודים ביציאתם ממרוקו לארצות הברית ולקנדה. שליחיו דאגו לילדים לכל צרכיהם וכן למקומות חינוך על פי התורה.⁹⁴

פרשיית יוס'ה שוחמכר

פרשייה נוספת של מילוט ילד מן החינוך הציוני-חילוני בה נקשר שמו של הרבי, היא פרשת הילד יוס'ה שוחמכר. בשנים 1960-1962 הייתה מדינת ישראל כמרקחה בשל העלמתו של הילד יוס'ה שוחמכר בידי סבו, ר' נחמן שטרקס, על מנת להצילו מלהתחנך כחילוני אצל הוריו. במשך שנתיים חיפשו מיטב הכוחות בישראל את יוס'ה, אך הוא הוברח לחו"ל ובשום אופן לא הצליחו לעלות על עקבותיו. רק שלושה חודשים לאחר שעורב שירות הביטחון הכללי של ישראל בפרשייה נמצא יוס'ה. לא ידוע על מעורבות ישירה של הרבי בפרשה, אך ידוע כי שבחודשי היעדרו יוס'ה הוסתר אצל כמה משפחות מחסידי סאטמר, ואף נמצא לבסוף אצל משפחת גרטנר בויליאמסבורג - משפחה סאטמרית גם היא. יתכן כי הרבי היה יותר מאשר "הרבי של החסידים שעשו זאת"⁹⁵. מעניין להביא שתיים ממסקנות השב"כ לאחר מבצע יוס'ה:

⁹⁴ שם, עמ' קצט-ר.

⁹⁵ כך עולה מן התיאור המובא בבוצינא קדישא עמ' קל: "עד אותו ליל מוצאי שבת קדש לא ידע רבינו כלל היכן נמצא יוס'ה. ואף לא ידע כי הוא נמצא בכלל בניו יארק. האנשים שהייתה להם איזו שייכות עם יוס'ה, לא גילו בכלל לרבינו היכן הוא מסתתר, ורבינו אף לא ביקש לדעת. אבל בכל ליבו ונפשו התנגד רבינו שימסרו לידי שלטונות הציונים את הנער יוס'ה..." ובעמ' קלה: "...גם את שמו של רבינו שרבבו בעלילותיהם הנמבזות. אף כי ידוע שרבינו

א. קבוצת האנשים שהתעקשו לא להחזיר את הילד, שייכים כולם לחוג של יהודים דתיים קיצוניים, הסרים למרותו הרוחנית של הרב מסאטמאר, כינוייהם של יהודים אלה שונים בארצות השונות. אך בין אם הכוונה לנטורי-קרתא בירושלים, לחוג אנשי דומב בלונדון, או לנאמני "משמרת חומתנו" בניו-יורק, - מוליכים כל החוטים, בסופו של דבר, אל הרב מסאטמאר.

ב. תכלית פעולתם של היהודים הנ"ל לא היה חינוכו הדתי של הילד, אלא ניצול אמצעי - אחד האמצעים העומדים לרשותם - כדי ללחום את מלחמתם נגד המדינה היהודית ונגד "שלטון החופשיים" במדינה היהודית.⁹⁶

מסקנות אלו, אף שאין הן מוחלטות⁹⁷, מעניקות זווית ראייה נוספת על פעולותיו של הרבי למען מניעת עלייה. יתכן שלא הייתה כאן דאגה לנשמות ישראל והצלתן מן הציונות כי אם גם מלחמה והתרסה מסויימת כנגד מדינת ישראל. כך, לפחות, נתפס הרבי בחברה הישראלית.

עם הימצאו של הילד יוס'ה בויליאמסבורג פתח הרבי עצמו במאבק למניעת החזרתו ארצה. הוא שלח אחד מחסידיו להזמין עורכי דין שיילחמו על השארתו של יוס'ה באמריקה. בתחילה נראה היה שעל פי החוק היבש הצדק עימם ומאמצייהם יעלו בידם, אולם מדינת ישראל רקמה את החזרתו של יוס'ה בעיסקה של מסירת המרגל הסובייטי רוברט סובלן לידיה של ארה"ב. יוס'ה הועבר לארץ ומאבק זה נכשל.

הרבי, שחזר על ידי הניו יורק טיימס לצורך ראיון אודות הפרשייה האקזוטית, הסכים להעניק לעיתון ראיון עימו על מנת שיוכל לפרסם בריש גלי את דעתו. בראיון הכחיש הרבי את מעורבותו הישירה בפרשייה אך ציין את עמדתו התקיפה באשר לאיסור החזרת ילד מישראל לידי עוקרי הדת. הוא ניצל את ההזדמנות על מנת למסור ל"טיימס" את פרטיהן של כמה וכמה פרשיות של העברת ילדים על יהדותם במדינת ישראל, כגון פרשיות "ילדי טהראן", "ילדי תימן" ו"ילדי מרוקו", ולמחות:

...ורק כאשר אב זקן החזיק את נכדו, אשר נמסר לו מיד הוריו על מנת לחנכו ולגדלו, והוא רצה להחזיק את נכדו האהוב לתורה וליראת שמים, אז נזדעקה כל המדינה ונזדעק כל העולם. ועתה אותם הגזלנים וחומסי הנפשות צועקים מול יראי השם: "חוטפי ילדים!"⁹⁸

לא ידע בכלל בכל אותן השנים שום פרטי ממקום הימצאו של יוס'ה ומי מטפל עימו, אעפ"כ העלילו עלילות גם על רבינו...⁹⁶

⁹⁶ ידיעות אחרונות, 6.7.1962.

⁹⁷ למשל, נטורי קרתא והעדה החרדית אינן אותו הגוף ויש כמה הבדלים ביניהן, אף אם מזעריים.

לאחר מיכן הוסיפו שלוחיו של הרבי ופעלו לשחרורו של סבו של הילד ר' נחמן שטרקס מן הכלא הישראלי⁹⁹.

מאבקו כנגד פתיחת הבריכה המעורבת בירושלים

ב-1958 סערה ירושלים בשל כוונתו של ראש העיר גרשון אגרון לפתוח בה בריכה, שעתידיה הייתה להיות מעורבת ופתוחה בשבת. הציבור החרדי כולו נסער לשמע הרעיון, ונערך למאבק למניעת פתיחת הבריכה. הרבי, ממקום מושבו בויליאמסבורג היה ממעודדי ההפגנות והצעקות על הדבר. יש לציין שבניגוד לפעילי אגודת ישראל שהשתדלו בדרכים שונות לבטל את הקמתה של הבריכה, הרבי ליבה את הצעקה לשם הצעקה; הוא לא התעניין בצביונה היהודי של מדינת ישראל, אלא רק ביקש שיודע ש"היהודים יודעים שאלוקיהם שונא זימה והם נלחמים כנגד זאת". בעידודו יצאו אנשי העדה החרדית לכמה הפגנות בהן נחסמו לעתים והוכו בידי שוטרים. בויליאמסבורג ארגן הרבי יום תפילה ועצרת כללית.

בסופו של דבר נבנתה הבריכה, אולם ראש העיר אגרון לא האריך ימים: הוא נפטר כשלושה ימים לפני הבחירות הבאות, ולטענת החרדים לאחר טקס פולסי דנורא שערכו עליו ראשי העדה החרדית¹⁰⁰.

מאבקו בניתוחי מתים

בשנת 1967 געשה היהדות החרדית ואף הדתית בארץ עקב חוק ניתוחי המתים שעלה לכותרות. החוק התיר שימוש בגופות נפטרים לצרכים רפואיים ומחקריים, וכנגדו קמה מהומה גדולה. הרבי הצטרף ותמך במאבק זה, אולם בניגוד למרבית הרבנים שניהלו את המאבק אשר ראו בו מאבק על כבוד המת ותו לא, ראה הרבי בניתוחי המתים ניסיון נוסף של מדינת ישראל לכפות כפירה על תושביה:

⁹⁸ בוצינא קדישא, עמ' קלה.

⁹⁹ שם, עמ' קלו-קמ.

¹⁰⁰ קשה לדעת בוודאות האם הרבי היה מן היוזמים של טקס זה ועד כמה היה מעורב בו, שכן תפקיד "נשיא העדה החרדית" אין משמעותו הנהגה בפועל של העדה אלא יותר תואר כבוד. מכל מקום, לא מן הנמנע שהיו לו יד ורגל בפרשייה זו. נתן וייס, "המים שהבעירו אש בירושלים", עיתון **משפחה**, כה' חשוון תשס"ז, עמ' 36-42.

שהכופרים שאין מאמינים בהשגת הנפש ובדין שמים שאחר מיתה, סוברים שהופקר לעשות עם מתי האדם כמו עם מתי הבהמה, וע"כ כדי להשריש המינות והכפירה ח"ו בלבבות בני ישראל, עושים האפיקורסים חוקים כאלה לעשות עם המתים כרצונם שנה תמימה, שיהיה מושכח מן הלב ענין השגת הנפש ודין שמים, כאשר זה דרכם בכל חוקותיהם שהמה נגד עיקרי האמונה ויסודי תורה"ק¹⁰¹.

המאבק על חוק ניתוחי המתים היה מן המאבקים הקשים שידעה מדינת ישראל מעודה. הוא כלל הפגנות אלימות, עצרות המוניות ואף משברים ממשלתיים (אותם, אמנם, לא חולל הרבי).

התנגדותו לקבלת סיוע ממדינת ישראל

הרבי עמד על כך, שחסידי לא יקבלו כל טובת הנאה מן השלטונות במדינת ישראל, ובייחוד לא בתחום החינוך:

הנה בדבר הסכנה המרחפת על קיום בתי הת"ת [תלמודי תורה] של התשב"ר [תינוקות של בית רבן] בארה"ק, כי השלטונות זוממים לכבוש אותם באמצעות מסווה של נתינת סיוע תקציבי חדשי... וחלילה לפרוץ גדר באיסור זה... כי זה נוגע לנשמת היהדות... לכן חיוב על מנהלי וראשי הת"ת של תשב"ר בארה"ק ת"ו, ללא יוצא מן הכלל, שלא לתת למשחית לבוא אל יסודות החינוך המסורתי ח"ו...¹⁰²

הוא ידע שבעל המאה הוא בעל הדעה ולכן עמד על כך שבמידת האפשר תהיה קהילת סאטמר בארץ ישראל קהילה סגורה ומסוגרת, המתקיימת מכוחות עצמה ואינה נזקקת לשלטון הציוני בשום דרך. גם בעניין המגורים דגל בזאת. בביקורו בארץ ב-1955 הגה את הרעיון להקים בבני ברק שכונה עבור חסידיו, בה יורשה לדור רק מי שאינו מצביע בבחירות. גם כאשר נתקלה התוכנית בקשיי מימון, סירב הרבי להיעזר בממשלה או בסוכנות היהודית¹⁰³.

¹⁰¹ דברי יואל מכתבים ח"א, עמ' קכ.

¹⁰² שם, עמ' קלט.

¹⁰³ פוקס, עמ' 161.

השפה העברית החדשה

הרבי עָנן את השפה העברית שחידש אליעזר בן יהודה, ודבר זה בא לידי ביטוי בכמה וכמה אופנים. הוא אסר כל שימוש במילים המתחדשות והגדיר אותן כמכילות אפיקורסות:

ובפרט שיש בתוך הלשון עצמו כמה דברי מינות. ובהיותי בארץ ישראל הראיתי להם כמה מילות שאין להם פירוש כי אם בכוונה לשם מינות רחמנא ליצלן, וסתם מחשבת מין למינות¹⁰⁴.

הוא עמד על כך ששפת החינוך במוסדות סאטמר ובכל מקום אחר שסר למשמעתו תהיה יידיש בלבד, וכך גם שפת הדיבור היומיומי:

וחם לבי בקרבי בהגיגי מגודל התמיה העצומה אשר שומרי תורה ומצוות ותלמידי חכמים אינם מרגישים את חומר העוון, כי נורא הוא מה שמניחים ללמוד בבתי ספר לנערים את לשונם הטמא שקוראין אותו עברית, אשר דין גרמא בניזקין אית ביה, כמו שכתבתי קצת למעלה, ומכל שכן בזה הלשון שנתחבר ונתחדש ע"י המינים ומקורו מספריהם המלאים מינות וכפירה ר"ל [רחמנא ליצלן], שאין ספק שהחויב לשרפו ולאבדו מן העולם.¹⁰⁵

אפילו תרגום שם מידיש לעברית, כגון גיטל לטובה או גולדה לזהבה, היה לזרא בעיניו¹⁰⁶.

ההתנגדות לרבי ולדעותיו.

למרות ההערצה וההערכה הרבה לה זכה הרבי בקרב רבים ממנהיגי הציבור החרדי ופוסקיו, היו רבים שהתנגדו לו ולדעותיו בצורה חריפה. לא רק ברי הפלוגתא ה"טבעיים" מאנשי הציבור הדתי לאומי, אלא דווקא מנהיגים חרדיים שנפגעו מהרבי, התבטאויותיו ופסקיו. דוגמא לכך ניתן למצוא אצל הרבי מבעלז שהגיע לתל אביב במהלך מלחמת העולם השנייה ונשתקע בארץ ישראל. למרות הידידות רבת השנים בין החצרות התגלע סכסוך חריף בין האדמו"רים על רקע הבחירות לכנסת. הרבי מבעלז הורה – בעקבות פסקו של הגאון מטשעבין- כי "חובה קדושה

¹⁰⁴ מושיען של ישראל ח"ג, עמ' 391. הרחבה בנושא יחסו לשפה העברית ראה: ח' באר, **מלשון הקב"ה ללשון הסט"א: על מאבקי האורתודוקסיה עם העברית**, קשת החדשה 4 תשס"ד, עמ' 128-144. ע' שכטר, **לשונם הטמא שקראוהו עברית: בין לשון הקודש והארמית-לגנאולוגיה של העברית**, מטעם 2 תשס"ב, עמ' 123-138.

¹⁰⁵ ויואל משה, עמ' תכ.

¹⁰⁶ בוצינא קדישא ח"ב, עמ' שא.

להצביע בבחירות¹⁰⁷. הרבי- במהלך ביקורו בארץ- נפגש עם הרבי מבעלז וניסה לשכנעו שיחזור בו ויורה לא להצביע בבחירות. הרבי מבעלז סירב. למחרת דרש הרבי בירושלים על כך כי ישנם צדיקים גדולים, כאחיה השילוני, החותמים אפילו על עבודה זרה מפני שהרשעים מבלבלים אותם, ומכיוון שהם פרושים מהעולם הזה ניתן לפתותם בנקל. הרבי מבעלז הבין שהדרוש נאמר עליו, (למרות שהדבר הוכחש ע"י אנשי הרבי) ונפגע מהדבר. לאחר מכן התבטא הרבי מבעלז ואמר כי "דער סאטמערער רבי איז גאנץ אוואילער יוד, נאהר וואס ער רעדט זיך איין, מיינט ער אז דאס איז תורת לאקשען. עס איז מיר נאהר א רחמנות אויף זיינע מענטשען". ובתרגום חופשי: "הרבי מסטמר הוא יהודי טוב למדי, אלא שכל דבר שהוא משכנע את עצמו בו – הוא חושב שזו תורה של אטריות. [הביטוי "תורת לאקשען" איננו יכול לעבור במדויק. מילולית: "תורת אטריות", זהו ביטוי של זלזול במי שחושב שמה שיוצא מפיו כולו אמת ואין לערער עליו...] "רק יש לי רחמנות על אנשיו..." [חסידיו]¹⁰⁸.

פוקח עורים

הביטוי הקיצוני ביותר לביקורת על הרבי נמצא, ללא ספק, בספר "פוקח עורים". ספר זה שנכתב ע"י מחבר אלמוני מכיל ביטויים חריפים ביותר כנגד הרבי וחסידות סאטמר, אותה מכנה המחבר- "חסידות ס"מ"¹⁰⁹. מכיוון שהמחבר לא רוצה לצאת ישירות כנגד הרבי, הוא טוען כי הספר "ויואל משה" הנו כולו זיוף:

והיות שהספר ויואל משה נכתבו בו דברי בורות, ושחיתות, וביזוי ת"ח, וכיו"ב... ור"ל [רחמנא ליצלן] נחתם עליו שמו של האדמו"ר מסאטמר זצ"ל, לכן יש לנו חיוב מפורש מהתורה לדונו לצדיק הזה לכף זכות, שבוודאי לא הוא כתב כזאת, אלא יד זרים שלטה בספר הדרשות שלו... כי אם ח"ו אמת הדבר שבארזים נפלה שלהבת, ושטות קרח לפנינו, א"כ אין להתפלל יותר מאזובי הקיר על שום שחיתות בעולם, כי יאמרו התירו פרושים הכל¹¹⁰.

ועוד:

האנשים המושחתים ששרצו סביב האדמו"ר מסאטמר זצ"ל מלבד סילוף וזיוף דברי רבם, עסקו בעיקר בטירור מחריד והסתה נוראה נגד גדולי ישראל, והיו

¹⁰⁷ צבי זאב פרידמן, **זכור ימות עולם**, ללא ציון שנת הוצאה, ע"מ 134-138. ספר זה נכתב ע"י משמשו של הרבי מבעלז, ובו הוא מתאר את השיג ושיח מסביב לפרשה בפרטים. אני מודה לרב ח.צ. רוזנברג על התרגום מידיש.

¹⁰⁸ שם, שם.

¹⁰⁹ הכינוי ס"מ בספרות הקבלה משמעו השטן.

¹¹⁰ **פוקח עורים**, ניו יורק תשד"מ, עמ' א'. (ללא ציון שם המחבר) להלן פוקח עורים.

בשקריהם מסבכים את רבם בכל מיני מחלוקות משפחתיות ורבניות גם לפני השואה, והשתמשו בו ככלי שרת לפוליטיק שלהם, (וכ"כ ביישו את רבם בכך, עד שהציבור חשב את הרב מקראלי- ואח"כ סאטמר לאיש מצה ומריבה, עד שאמרו עליו שאם ידור ביער בודאי יריב עם העצים ר"ל)¹¹¹

אבקש להדגיש כי מחברי הספר אינם דתיים לאומיים, אלא חרדים. אין בספר טיעונים לאומיים כלל, והוא נכתב מתוך השקפה חרדית מוחלטת. ככל הנראה מדובר בתלמידים של מי מהרבנים שנפגע מדברי הרבי. באופן שיטתי המחבר עובר על נושאים שונים ב"ויואל משה המזוייף", כדבריו, ופורך אותם מבחינה רעיונית והלכתית. (מלכות ישראל, פסול נגיעה, גזירת הגלות, מי הם האפיקורסים שבזמנינו, ועוד). במיוחד נראה שנעלב מחבר הספר מההשוואה שעשה הרבי בין מתנגדיו לבין שבתאי צבי, ובכך שהאפיקורסים שבזמן הרבי מתעטפים בדרך הבעש"ט¹¹². על כך כתב בפוקח עוורים :

מי הוא שוטה ופתי מושלם כל כך שיחשוב שהאדמו"ר מסאטמר (שליט"א) [זצ"ל] ידבר דופי וישתמש בדברי בלע ונאצה מחפירים כאלו להשמיץ את גדולי החסידות שהעמידו הדת על תילה אחר חורבן אירופה, וישווים ר"ל לכת השבתי צבי או יכנה בשם אפיקורסים...הלא רק אנשים מושחתים מחללי ברית מסוגלים לאמר או לכתוב כדברים הללו, ועל כולם עולה חוצפתם ורשעותם לתלות הדבר באדמו"ר מסאטמר (שליט"א) [זצ"ל]¹¹³

כפי הנראה הכותב ידע היטב מיהו מחברו ה"אמיתי" של "ויואל משה", אלא בדרכו הוא תוקף את השיטה בגלל שאינו רוצה לדבר סרה ברבי באופן אישי. כמובן שהקורא החכם ומבין מדעתו¹¹⁴ יסיק את המסקנה המתבקשת.

המחבר מבהיר כי שיטת הרבי אינה משקפת את דעת רבני הונגריה, ומבהיר כי דעת גדולי הדור היתה להצטרף לאגודת ישראל- ולא כפי שנכתב ב"ויואל משה המזוייף"¹¹⁵.

קונטרס מתיר אסורים

מחליפו של הרבי ברבנות בקראלי היה הרב אברהם אביש הורוויץ. הרבי תקף אותו קשות, וטען כי אינו יכול לשמש ברבנות קראלי, וכי הוראתו אסורה¹¹⁶. בעקבות המחלוקת כתבו רבנים רבים מכתבים לזכותו של הרב הורוויץ. מכתבים אלו כונסו בקונטרס "ברוך מתיר

¹¹¹ שם, עמ' ב.

¹¹² ויואל משה קעב-קפ

¹¹³ פוקח עוורים יב, (כל הסוגריים במקור)

¹¹⁴ חגיגה י"ג.

¹¹⁵ פוקח עוורים עמ' ל.

¹¹⁶ ראה : שו"ת דברי יואל, חושן משפט, סימן קל"ד.

אסורים", בקראלי תרצ"ה. מחלק מהמכתבים נראה היחס המסתייג מבר הפלוגתא, הרבי מסאטמר. מעניינים במיוחד דבריו של הרב חיים אלעזר שפירא, הרבי ממונקאטש, שכותב:

על העוול והרדיפות שנעשו לו מהרב הסמוך [הרבי מסאטמר, ר.ק.]... רק לצעורי קמכוין לשפוך דם נקי ולהרבות מחלוקות בישראל שכן דרכן לילך ולהזיק ר"ל וכנודע לכל... [ובסוף המכתב כתב:] ע"כ אין בודאי שום יסוד וממש בהאיסור שכתבו עליו... עד אשר יבואו... לפני בד"צ [בית דין צדק] שאינם נוגעים ואינם יראים מפני חמת המציק הנ"ל¹¹⁷.

אלו ביטויים קשים מפי הרבי ממונקאטש, שבדרכו צעד הרבי במאבק בציונות, ושומר על הרבי בצעירותו כי אם יעלה לא"י יטהר אותה מדן ועד באר שבע. נראה אם כן כי למרות ההערכה הגדולה לה זכה מרבים, היו גם כאלו שתקפו את שיטתו ודרכו, ומחו על ביטויי החריפים. מעניינת העובדה כי בדרך כלל נשאו הללו בעילוס שם, או מבלי שתקפו את הרבי בצורה ישירה- כמובא בספר "פוקח עורים".

דרכו של הרבי נוכח הגישה הכללית ביהדות הונגריה

על אף שלאחר השואה נותר הרבי בודד למדי במערכתו הקשה כנגד הציונות, אבקש להראות שבהונגריה¹¹⁸ שלפני השואה הוא לא היה יוצא דופן כלל וכלל. עמדתו כנגד הציונות הייתה העמדה הרווחת בהונגריה, הן האורתודוקסית והן הניאולוגית, ובוודאי בקרב הזרמים החסידיים שבה.

הונגריה האורתודוקסית פגשה את הציונות כשהיא כבר למודת סבל וקרבות, בדלנית וקיצונית. מאז ימי ההשכלה בהם טבע החת"ם סופר את הסיסמא "חדש אסור מן התורה" ניהלו האורתודוקסים בהונגריה מלחמת חורמה ביהדות הניאולוגית. הם חיו בחשש מפגיעה באוטונומיה הקהילתית שלהם ומאידך מגידולה של התנועה הניאולוגית, והיו שמרנים ביותר בכל הקשור לחידושים במישור האידיאולוגי.

¹¹⁷ מתיר אסורים, קראלי תרצ"א, עמ' ח-ט. (ללא ציון שם המחבר)

¹¹⁸ בשל שינויי הגבולות התכופים בתקופת מלחמות העולם באיזור זה, חשוב להבהיר כי אני נוקט במונח הונגריה לציון המרחב שהונגריה נמצאת בליבו, שנכללו בו גם טרנסילבניה, רומניה, צ'כוסלובקיה וחלקים מגליציה.

בעוד בשאר ארצות מזרח אירופה תסס והבשיל הדיון על העניין הציוני מזה שנים ארוכות, הגיעו הדיו לראשונה להונגריה, ב-1897, עם עריכת הקונגרס הציוני הראשון בבאזל. הונגריה הייתה אז ארץ משגשגת, חלק מן הקיסרות האוסטרו-הונגרית שתפקדה היטב. היהודים בהונגריה נהנו מן האמנציפציה ומן הכלכלה היציבה ומצבם החומרי היה טוב. היהדות ההונגרית נחלקה אז לאורתודוקסים וניאולוגים, כשהיחס ביניהם הוא בערך שווה, והם שרויים בהתמודדות אלה מול אלה.

ב-1897, בעת עריכת הקונגרס הציוני הראשון, ובשבע השנים שאחריו הייתה ההתייחסות לציונות בהונגריה מועטה ואדישה למדי. הקונגרס הציוני הראשון, שחולל הדים רבים בכל העולם היהודי במדינות אירופה, לא עורר עניין רב בקרב יהדות הונגריה. מתוך 208 צירים שהגיעו לקונגרס, רק ארבעה היו בני הונגריה. בעיתון החרדי תורני "תל תלפיות" הועלתה השאלה ההיפותטית בדבר היחס לציונות, והובאו בו מגוון של דעות¹¹⁹. ככלל, התנגדה האורתודוקסיה בהונגריה לשיתוף פעולה עם הציונים, שנתפסו ככופרים, אולם רעיון העלייה לארץ עצמו כמעט שלא נידון¹²⁰. כמו כן, ראו היהודים בהונגריה את מדינתם וחשו עצמם נאמנים לקיסרות האוסטרו-הונגרית. דבר זה אמור הן ביחס ליהודים האורתודוקסים הן ביחס לניאולוגים, ששאפו אף להשתלבות מוחלטת בחברה הנכרית שביבם.

בקיץ 1904 נפל דבר בהונגריה. עקב הרעת התנאים הפוליטיים ברוסיה, החליטה תנועת המזרחי לערוך את כינוסה השנתי השלישי בפרסבורג שבצפון הונגריה. בפרסבורג הייתה קהילה ציונית דתית קטנה, וכמו כן מיקומה היה נוח. החלטה זו טלטלה את הונגריה האורתודוקסית וגרמה לה לעמוד פנים בפנים מול השאלה הציונית. הדיון ב"תל תלפיות" התחדש. בתחילה אף הרשה עורך העיתון, הרב דוד קצבורג, לעצמו לנקוט עמדה חיובית בעניין, אולם בפתע פתאום ומסיבות שאינן נהירות כל צרכן¹²¹, פרסם ר' ישעיה זילברשטיין מוויטצען (1856-1936), מבעלי ההשפעה שברבנים האורתודוקסיים בהונגריה (העיתון "תל תלפיות" עמד תחת פיקוחו) "קול קורא" שאסר מכל וכל כל השתתפות עם הציונות בכלל ובוועידת המזרחי העומדת להתקיים בפרסבורג בפרט:

¹¹⁹ תל תלפיות תרנ"ח, עמ' 73-88.

¹²⁰ אלכסנדר רון, "התנועה הציונית בהונגריה בין שתי מלחמות העולם", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסינט האוניברסיטה העברית בירושלים כסלו תשנ"ז, פרק שביעי "האורתודוקסיה והציונות", עמ' 214-245.

¹²¹ לדברי רון, הפתאומיות התאפשרה עקב היות הפרסום תלוי באדם אחד ולא בקבוצה. הוא מציע שמקור ההתנגדות הוא ברפלקס שנטבע ביהודי הונגריה מימי ראשית ההשכלה לפיו כל דבר חדש הריחו חשוד ומשונה. הצעה נוספת שלו

הן עד כה הייתה מדינתנו נקייה וזכה מספחת תנועה הציונית. אולם כעת למשמע אוזן דאבה נפשות יראי השם וחושבי שמו כי המשולחת הזאת תפרוש מוטות כנפיה גם עד כאן וכבר קראו עצרה אל אחת מקהילות שבמדינתנו...

כי כנודע למשגב ונכר לעין כל רואה כי עיקר איכותה ומהותה של התנועה הציונית אינה כי אם תנועה קולטורית אשר על אדני המינות וכפירות יסודתה ומגמתה להשקות את עדרי צאן קדושים מים המאררים מבורות נשברין אשר חצבו להם בשיטת ההשכלה הנכזבת...¹²²

"קול קורא" זה התפרסם פעמיים ושלוש בשינויים קטנים, שהתמקדו בבעיה הבוערת של

כנס המזרחי שנערך בפרסבורג:

קראו עצמן בשם "מזרחי" ותוכם רצוף אהבה לציונים... ע"כ מי אשר יראה את אלה המזרחים יוצאים ונכנסים למחנינו לצודד נפשות היראים ולא יתרון לצאת נגדם להסיר מהם מסווה...¹²³

על ה"קול קורא" חתמו עד מהרה יותר ממאה רבנים.

אם לפני פרסום ה"קול קורא" יכלו יהודי הונגריה להתחבט ולנטות בדעתם לכאן ולכאן

בעניין הציונות, הרי שלאחריו נחסמה לרוב הציבור הדרך לציונות.

בשנים הבאות התפרסמו כאויביה הגדולים של הציונות הרב יהודה גרינוואלד שהיה רב בסאטמר מ-1898 ועד 1920, הרב שאול בראך, רבה של נוג'קארוי מ-1910 ועד 1923 ולאחר מיכן רבה של קאשוי, ובאופן מיוחד אדמו"רי כל השושלות החסידיות בהונגריה: צאנז, סיגט, בעלז, ובעיקר האדמו"ר ר' חיים אלעזר שפירא ממונקאטש. רבנים הונגריים מעטים בלבד תמכו בציונות, והבולטים שבהם הרב משה אריה רוט שהצטרף ל"מזרחי", התנועה הציונית הדתית; הרב משה שמואל גלזנר רבה של קלויזנבורג והרב דוד מאשקאוויטש רבה של נאסאד. בגין תמיכתם זו זכו לשפע גינויים. בקלויזנבורג אף התפצלה קבוצת חסידים מן הציבור האורתודוקסי וקיבלה עליה לרב את ר' יקותיאל יהודה הלבפשטאם (להרחבה אודותיו עיין בהמשך). היו מעט רבנים שתמכו בציונות בסתר ליבם אך נמנעו מלפרסם את דעתם¹²⁴.

הגיעו הדברים לידי כך שבישיבה בפרסבורג היתה אחת מן השאלות בריאיון הקבלה

"האם אתה ציוני", כשרק תשובה שלילית מאפשרת לנבחן להתקבל לישיבה.

היא שהרב מוויטצען הושפע מדעותיהם של רבנים חרדים מזרח-אירופיים שהכירו זה מכבר את הציונות ושכנעו אותו להוקיעה. שם, עמ' 221-225.

¹²² **תל תלפיות**, חצי אב תרס"ד עמ' 199.

¹²³ **תל תלפיות** ריש אב תרס"ד, עמ' 187.

ב-1917, במסגרת הסכם השלום בתום מלחמת העולם הראשונה, הועבר מרבית שטחה של הונגריה למדינות השכנות. המצב הפוליטי והכלכלי בהונגריה נעשה רעוע, והאנטישמיות בציבור גברה. בד בבד החל חולף בציבור היהודי משב של געגועים לארץ ישראל. התהפכות העולם במלחמה וכן הצהרת בלפור עוררו בלב רבים מיהודי הונגריה את התקווה לעלות ארצה. כך פורסם ב"תל תלפיות":

'...מדוע ייבצר שיתקיים גם הנבואה הזו שתחילת גאולה העתידה תהיה שיטה ה' לב המלכים ורוזני ארץ והשרים... וכירו שחוב מוסרי עליהם להשיב נידחים לגבולם...'¹²⁵

עם זאת ההתנגדות לציונות נותרה שרירה וקיימת ואפילו ההתנגדות לאגודת ישראל. מרבית יהודיה האורתודוקסיים של הונגריה סירבו להצטרף לתנועות אלו. תחת זאת הוקמו בערים רבות תאי ארגון שנקראו "אגודות יישוב ארץ ישראל" ("יישוביסטים"). החברים באגודות דגלו ביישוב הארץ על פי התורה, תוך התבדלות גמורה מן הציונות ומחולליה. כמו כן נוסדה תנועת נוער שנקראה "תפארת בחורים" ומגמתה הייתה התיישבות חרדית בארץ ישראל. אולם אז נחשף הגרעין הקשה של ההתנגדות לציונות בהונגריה במלוא חריפותו. מי שעמד בראש ההתנגדות העקרונית לציונות, גם אם תהיה על פי התורה, היה האדמו"ר ר' חיים אלעזר שפירא ממונקאטש¹²⁶. האדמו"ר ממונקאטש הרעיש עולמות בשנים שלאחר המלחמה בהתנגדותו הקיצונית לציונות והוציא אז גילוי דעת חריף בנוסח הבא:

בין המון צרות אשר סבבוני בשנות חבלי משיח הללו, הנה מהם תנועת הציונים הארורים... ואין נפקא מינא אם ציוניסטען או מיזראכיסטען או ישוביסטען, הצד השווה שבהם שאין בהם רוח חיים באמונת בניין ציון וירושלים כחומת אש מן השמים...¹²⁷

בעקבות דברי הרבי ממונקאטש ולחצו, התפרסם במרס 1919 כרוז "נגד הישוביסטען", ובו חזרו בהם רבנים רבים מתמיכתם בתנועות יישוב ארץ ישראל בטענה שיש חשש שהציונים

¹²⁴ יהודה פרידלנדר, הגות ומעש, ציוניים ומתנגדים לציוניים בקרב רבני הונגריה מהקונגרס הציוני הראשון (1897) עד שנות ה-50 של המאה העשרים, עבודת דוקטורט, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, טבת תשס"ח.

¹²⁵ תל תלפיות טבת תרע"ט, עמ' נ"ד.

¹²⁶ שמואל הכהן ויינגרטן, מכתבים מזוייפים נגד הציונות, הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים תשמ"ב, עמ' 69-72.

¹²⁷ מובא אצל רון, עמ' 233.

יתחזקו על ידי זה¹²⁸. זה גרם לכך שתנועת העלייה לארץ ישראל בהונגריה נקטעה ונבלמה, ונותרה אך מתחת לפני השטח.

ראש החץ של ההתנגדות לציונות בכל דרך שהיא היו האדמו"רים החסידיים של הונגריה. האדמו"ר מבעלז, ר' ישכר דב רוקח, שכיחן כאדמו"ר עד 1928 נאבק בכל עוז כנגד הצטרפותם של יהודים למזרחי ואפילו לאגודת ישראל. מסופר, שבשנת 1926 לא אמר בדברי ההתעוררות שלו לפני תפילת כל נדרי אלא משפט אחד בלבד: "שאסור להתחבר עם הציונים והמזרחים וכל כת דילהון"¹²⁹.

בשנות השלושים שוב גברה התסיסה באורתודוקסיה של הונגריה לכיוון עלייה לארץ ישראל. ב-1932 הוקמה במסגרת "תפארת בחורים" התנועה "עליית תפארת בחורים", שמטרתה ללמד את הנערים מלאכות באמצעותן יוכלו להתפרנס בארץ ישראל - בלא כל קשר לתנועות עלייה אחרות. הונהגה אף תרומת פרוטה יומית לצורך לימודי ההכשרה.

ב-1935 נפתח רשמית בבודאפשט סניף של אגודת ישראל, כשראש הקהילה האורתודוקסית בבודאפשט, אובודואי פרוידגר, סומך על כך את ידו.

בעקבות התחזקותן של תנועות אלו, ואגודת ישראל בפרט, יצא במונקאטש ב-1936, תחת חסותו של האדמו"ר ר' חיים אלעזר שפירא, הספר "תיקון עולם". ספר זה אגד בתוכו כ-150 מכתבי רבנים מכל רחבי הונגריה, שיצאו כולם כנגד הציונות¹³⁰. בשלב זה התחלקה יהדות הונגריה האורתודוקסית באופן מובהק לשלושה חלקים מרכזיים: הראשון והקטן שבהם, התומכים במזרחי ובשותפות מלאה עם הציונות. השני, התומכים בעלייה חרדית נפרדת לארץ. השלישי, שכלל רבנים רבים, בעיקר אלו המקורבים לחסידות - שהתנגד מכל וכל לכל פעולה אנושית של עלייה לארץ.

ב-1938 החלה המדינה ההונגרית, שכרתה ברית עם הנאצים, לנקוט במדיניות אנטישמית ולחוקק חוקים כנגד היהודים. מצב היהודים בהונגריה הורע והלך אך הפילוג בין הזרמים נותר בעינו והיווה אבן נגף לכל פעילות הצלה שתוכננה. על אף שרבים מיהודי הונגריה חשו כי האדמה בוערת מתחת לרגליהם, אך מעטים מהם הצליחו לעזוב את הארץ. ההתנגדות לעלייה לארץ ישראל נותרה בעינה, ורבנים רבים תפסו את הצרות כעונש על חטאים וכזירוז לתפילה ותשובה. עיקר פעילות ההצלה שהתרחשה בהונגריה של שנות השואה נעשתה בידי צעירים של תנועות נוער ציוניות כגון "בני עקיבא", אולם עקב חוסר שיתוף פעולה מצד הנהגת הקהילות היה מספר

¹²⁸ שמואל הכהן ויינגרטן, הסתדרויות מקבילות להמזרחי, עמ' 125.

¹²⁹ יצחק קראוס, שלוש השבועות כיסוד משנתו האנטי ציונית של ר' יואל טייטלבוים, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטה יהודית בולטימור, אפריל 1990, עמ' 16.

הניצולים מועט יחסית. התמודדות הקהילות עם החמרת המצב הייתה בעיקרה הקמת ארגוני סיוע לנפגעים והשתדלות לשרוד. עליה לארץ ישראל עדיין הייתה אופצייה בעייתית בהונגריה.

מאידך, ככל שנודעו בהונגריה הזוועות הנעשות ביהודי הארצות השכנות וככל שנתרבו הגזרות שניתכו עליהם על ידי השלטון ההונגרי הלך ונשמע בציבור קול חדש, שהמוביל והמפורסם שבמשמיעיו היה ר' יששכר שלמה טייכטהאל (1885-1945). הרב טייכטהאל היה ממקורביו של האדמו"ר ממונקאטש ומכתב שלו נגד הציונות אף התפרסם ב"תיקון עולם"¹³¹. על אף שמרבית חייו התנגד לציונות, בימי השואה הגיע הרב טייכטהאל למסקנה שההתנגדות הייתה טעות ובגללה נמנעה הצלה גדולה של יהודים מן השואה. הוא השתדל להפיץ את דעתו זו ברבים ככל שיכול, על מנת להציל נפשות. ב-1943 פירסם את ספרו "אם הבנים שמחה", בו הוא פורש את הסתכלותו החדשה, החיובית וטובת העין על הציונות, אפילו זו החילונית. הרב טייכטהאל נרצח ע"י אוקראיני בשעה שהובל ברכבת גרמנית מאושוויץ.

ב-1944 כבשה גרמניה את הונגריה ואת מרבית יהודיה שלחה למחנות ההשמדה. לאחר השואה עזבו רבים מן היהודים ששרדו בהונגריה את הארץ, לארץ ישראל או לארצות אחרות. בשלב זה היו רבנים אורתודוקסים וניאולוגים שתמכו בעלייה לארץ ישראל, ומן הצד האחר - רבנים משני הזרמים שהתנגדו לה.

הרבי בלט בהונגריה בעמדתו האנטי-ציונית מתחילה ועד סוף ובמלחמתו הבלתי מתפשרת כנגדה. יהיה זה נכון לומר שהיה מראשי הנאבקים בה, אך כפי שניתן לראות מהאמור לעיל, דעותיו הקיצוניות לא היו תופעה ייחודית בהונגריה שטרם השואה. רוב יהודי הונגריה היו מתנגדים לציונות, ואפילו עמדותיו החריפות - השוללות את הציונות גם לו הייתה דתית למהדרין - היו משותפות לרבים מרבני הונגריה, בייחוד בקרב החסידים.

ייחודו של הרבי היה עמידתו על דעתו זו במהלך השואה והתחזקות התנגדותו לציונות בעקבותיה. לאחר השואה לא היה לו אח ורע בתקיפותו ובקנאותו כלפי הציונות, בניגוד לאחרים שהשואה שינתה את דעתם והביאה אותם לידי מחשבה מחודשת על הנושא.

בפרק הבא אביא סקירה קצרה על קרוב משפחתו ובן חוגיו של הרבי, ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מקלויזנבורג, ששרד גם הוא את השואה אך הושפע ממנה בצורה שונה לחלוטין. אבקש להראות כיצד למרות הרקע הדומה והשקפת העולם הדומה אותם חלקו הרבי והרבי מקלויזנבורג, שינה האחרון את גישתו לציונות ולישוב ארץ ישראל; וכמוהו רבים. בכך, למעשה,

¹³⁰ משה גולדשטיין, עורך, **תיקון עולם**, מונקאטש תרצ"ו.

¹³¹ "כל מעשה ופעילות אנושית לא יועיל מאומה להרמת קרן ציון וירושלים עד אשר ישקיף ה' מן השמים ויערה עלינו רוח טהורה מן השמים", תיקון עולם, עמ' קד-קז.

נשאר הרבי לבדו (כמנהיג רבני חסידי בעל השפעה על רבים) בעמדותיו שהפכו ברבות השנים להיות לא מקובלות בקרב הציבור החרדי בארץ ומחוצה לה.

הרבי מסאטמר לעומת ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז-קלויזנבורג

בהונגריה, באזור בו צמח הרבי, חי אדמו"ר נוסף שקורות חייו מקבילות ואף משיקות לאלו של הרבי. אדמו"ר זה היה ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז-קלויזנבורג (להלן רי"י). כפי שניתן להסיק משמו, רי"י היה נכדו של ר' יקותיאל יהודה מסיגט - סבו של הרבי. כלומר, השניים היו בני דודים. קשרי המשפחה נתחזקו עוד יותר כשרי"י נשא לאישה את פסיה טייטלבוים, אחייניתו של הרבי.

האווירה העוינת בכללה לציונות ששררה ביהדות האורתודוקסית בהונגריה הייתה לחם חוקם של שניהם. הדורות הקודמים של שתי השושלות, סיגט וצאנז, היו ידועים בהתנגדותם לציונות. הן הרבי הן רי"י היו אנטי-ציוניים לפני השואה. שניהם עברו את השואה, וניצלו. שניהם חידשו והקימו את החסידויות שלהם מן היסוד לאחר השואה.

אך בעוד אצל הרבי הייתה השואה טריגר נוסף להתנגדותו לציונות, רי"י הגיב אליה באופן שונה.

רי"י נולד ב-1904 ברודניק, לאביו ר' צבי הירש הלברשטאם. הוא התייחס הן מצד אביו והן מצד אימו אל משפחות אדמו"רים חשובות. בין אבותיו ניתן למנות את ר' חיים הלברשטאם מצאנז בעל ה"דברי חיים", את ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב, וכאמור - את האדמו"רים לבית טייטלבוים.

בגיל 14 נסמך רי"י להוראה, ובגיל 21 נתמנה לרב בקלויזנבורג ועמד שם בראש ישיבה. הוא היה ידוע בהתנגדותו לציונות. רי"י ינק רבות מתורתם של ר' יחזקאל שרגא משינאווא ושל ר' ברוך מגורליץ, שניהם אנטי ציוניים מובהקים. לפי עדותו - "גם אני הייתי סבור בעבר שזה תפקידנו... הייתי מקלל את המינים [=הציונים] בכוונה עצומה..."¹³² בשעה שנתמנה הרב משה גלאזנר, שהיה ידוע בתמיכתו במזרחי, לרבו של הפלג האורתודוקסי בקהילה, פרשו ממנו ה"יראים" ולקחו להם את רי"י לרבים.

בשואה נלקח רי"י בידי הגרמנים להשתתף בפינוי גטו ורשה, ולאחר מיכן הובא לאושוויץ. אשתו וכל אחד עשר ילדיו נספו בשואה. לאחר השואה היה לאב לפליטים, ליתומים ולאמנות

¹³² אהרן סורסקי, **לפיד האש** חלק ב', בני ברק תשס"ב עמ' תפג.

שלא היה להם קרוב ותומך. כמו כן השקיע רבות באיסוף יהודים בודדים שהתחבאו ושרדו בכפרים¹³³. הוא החל בהקמת מוסדות תורה לעקורים, שרידי השואה, שבגרמניה ואוסטריה. ב-1946 הגיע לארצות הברית והקים גם שם מוסדות תורניים עבור ניצולי השואה שישבו שם. אז הקים משפחה חדשה עם חיה נחמה לבית אונגר, ביתו של אב"ד העיר נייטרא. מאשתו השניה נולדו לו שבעה ילדים.

ב-1955 ביקר לראשונה בארץ ישראל, אף על פי שמלכתחילה הגדיר את ישיבתו בארצות הברית כארעית. כשעזב מגרמניה לניו יורק, הצהיר מפורשות: "אני נוסע לארץ ישראל דרך אמריקה"¹³⁴.

בדו"ח שסיכם את מצב הפליטים לאחר השואה הוזכר רי"י כתומך בולט בביוסוסה של פעילות אגודת ישראל במחנות – בניגוד להנהגתו לפני השואה:

הוא, אשר לפני המלחמה אדיש היה כלפי אגו"י, הנה כיום הוא אחד מפעילה הנלהבים ביותר...¹³⁵,

בארץ ישראל הקים רי"י את מרכז חסידות צאנז. הוא בחר להתגורר בנתניה, עיר שלא היה בה אז כל מרכז כובד של ציבור חרדי, ובנה בה את כל מוסדותיה המרכזיים של החסידות. שכונה שלמה בעיר יועדה לחסידי צאנז-קלויזנבורג, היא קריית צאנז, וכמו כן נבנה בית החולים לניאדו שנועד להיות בית-חולים המתנהל על פי התורה.

יתכן שניתן לתמצת את השינוי בתפיסה שעבר רי"י במשפט אחד קצר שלו:

אינן דרכי לסתור אלא לבנות, ואפילו לא לסתור על מנת לבנות.¹³⁶,

רי"י נפטר ב-1994 והוא בן תשעים שנה.

בהרבה מפרטי הנהגתו לאחר השואה וכן מדברים מפורשים שאמר, ניכר בבירור כי רי"י עבר שינוי משמעותי בתפיסתו בנוגע לציונות בעקבות השואה. לא שנעשה תומך נלהב במדינת ישראל, אלא שהעדיף לנהל חיים יהודיים איתנים בתוך המציאות הישראלית, במקום להתמקד בהתנגדות לה.

¹³³ אהרן סורסקי, **לפיד האש** חלק א', בני ברק תשנ"ז, רס-רפט.

¹³⁴ שם, עמ' שפט.

¹³⁵ מתוך מאמרו של הלל זיידמן קול ישראל תש"ו, מובא בלפיד האש ח"א עמ' שלו.

¹³⁶ לפיד האש ח"א עמ' שלד.

פרק ראשון: הרבי ומאבקיו בציונות ומדינת ישראל

ראשית, עצם העובדה שבחר להקים את מרכז החסידות בארץ ישראל מבטאת יחס חיובי למגורים בארץ, אפילו תחת שלטון שאינו שומר תורה. יש לזכור, שרי"י עלה לארץ מארצות הברית בלא שום הכרח שהוא - מוסדות צאנו בארצות הברית היו קיימים ובנויים על מכונם, ולא הייתה לו כל סיבה פרקטית להעביר את המרכז לארץ ישראל.

שנית, ההתיישבות בעיר נתניה דווקא, ולא במרכזים החרדיים הגדולים, בני ברק וירושלים, מעידה שרי"י לא נרתע משיג ושיח ממשי עם מדינת ישראל והתעקש לפעול לריבוי היהדות בתוכה ולא במנותק ממנה. לכן ראה לנכון להתיישב בעיר שאינה סקטוריאלית ולהצמיח בה יהדות מן השורש.

שלישית, רי"י דאג לכלל הציבור היהודי בישראל, ולא רק לחסידיו. הן מוסדות הצדקה והחסד של חסידות צאנו, הן מפעל הש"ס, והן בית החולים לניאדו שהקים פנו (ופונים עד עתה) לכלל הציבור בישראל.

רביעית, רי"י לא נמנע מלנהל שיחות עם ראשי המדינה. הוא ציפה מהם, למשל, לסיוע ואישורים בהקמת בית החולים לניאדו והקריה החסידית בנתניה. אף על פי שלעיתים התאכזב מן המנהיגות החילונית, הוא לא ראה בה גורם טמא שאין לנהל שום שיח עימו¹³⁷.

רי"י ספג על יחסו זה למדינה ולראשיה יחס עויין מצד פלגים מסויימים בציבור החרדי בישראל. לאחר שנפגש עם בן-גוריון ב-1961 בנוגע להקמת מערכת החינוך בקהילתו, פורסמה באחד העיתונים החרדיים תמונת שני האישים כשהם לוחצים ידיים ותחתיה תואר הרי"י כפורץ הנורא ביותר בחומת הדת שקם עד אז, בכך שהוא מערבב חסידות וציונות זו בזו.

רי"י היה מודע לשינוי העמדה לציונות שעבר בעקבות השואה, ואף הסביר אותה בפירוט לאדם ששאלו על כך¹³⁸. לדבריו, השפיעו עליו מאד דברים שכתב ר' עקיבא יוסף שלזינגר, מחבר הספר "לב העברי", שדגל (עוד לפני תחילת הציונות) בעלייה חרדית נרחבת לארץ ישראל, בה ראה מקום מוגן לעם ישראל הן מבחינה גשמית הן מבחינה רוחנית. במבט לאחור, סבר רי"י, לו הייתה היהדות החרדית בימי ר' עקיבא יוסף שלזינגר שומעת לקולו ועולה ארצה, הייתה השואה הגדולה של יהודי אירופה נמנעת ואפשר שמליוני יהודים היו ניצלים. פרט לכך, הארץ הייתה מתיישבת בידי יהודים שומרי מצוות, וסוגיית הציונות לא הייתה עולה.

כהמשך ישיר לדעותיו אלו, קרא רי"י לעלייה מוגברת של יהודים חרדים מכל העולם

לארץ ישראל.

¹³⁷ הרב תמיר גרנות, שיעור 9: השואה בהגותו של ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנו קלויזנבורג, בית המדרש הוירטואלי של ישיבת הר עציון, <http://www.etzion.org.il/vbm>.

על אף קרבתו הרבה, מכל הבחינות, לרבי בראשית דרכם, ועל אף הרקע המשותף שלהם, השפיעה השואה על רי"י באופן אחר לחלוטין מעמיתו. בעוד עמדתו של הרבי רק התחדדה בעקבותיה, רי"י קיבל אותה כזעזוע המכוון לפעילות בחיי המעשה בארץ ישראל. כלל לא מובנת היא מאליה, איפוא, נקיטתו של הרבי בגישה של הגברת הקנאות כנגד הציונות בעקבות השואה.

סיכום הפרק

בפרק זה הבאתי את קורות חייו של הרבי, תוך הדגשה והבלטה של הפרקים הקשורים ביחסו לציונות, הן החילונית והן הדתית. הראיתי שכל חייו התנהלו לפי אותה האידיאולוגיה הקנאית עצמה ללא כל שינוי או סטייה. אפילו לאחר השואה, שגרמה לרבים מבני דורו ומהקרובים לו לתהות ולהרהר על דרכם, נותר הרבי בשלו. בכך הפך להיות הבולט, המרכזי וכמעט היחיד שבמתנגדי הציונות לאחר השואה. הצגתי מקצת מדעותיהם של המתנגדים לו ולדרכו, ואת החיבורים שנכתבו בנושא זה.

בנוסף הצגתי את יחסה של יהדות הונגריה לציונות באופן כללי, על מנת להבין שדעותיו

של הרבי לא היו חריגות בזמן ובמקום שנאמרו טרם השואה. הבאתי בקצרה תיאור על הרבי מקלויזנבורג-צאנז, כדי להמחיש ולהדגים את ההבדל המהותי בין דרכו של הרבי לאחר השואה לבין דרכם של אחרים, שבאו מאותו הרקע והחזיקו באותה השיטה.

¹³⁸ הרב יחזקאל בסר, **דאס אידישע ווארט**, קובץ 337, ניו-יורק אייר-סיוון תשנ"ו, עמ' 26.

פרק שני משנתו האידיאולוגית של הרבי מסאטמר.

ההתנגדות לציונות מראשיתה.

הטראומה שחוללה שואת יהודי אירופה תרמה אף היא תרומה ניכרת לנטייה הגוברת לכרוך ציונות ומשיחיות יחדיו. הדברים אמורים בעיקר בשתי העמדות הרדיקליות: הן התפיסה הרואה במדינת ישראל גילוי משיחי מובהק, והן התפיסה הרואה בה גילוי אנטי משיחי בוטה, שתיהן קשורות קשר אמיץ בניסיונות או ביומרות להגיב תגובה דתית על השואה. שתיהן כאחת מבקשות לתת "טעם" ולמצוא "פשר" לתהומות שנגלו בחורבן הגדול. התפיסה הראשונה נאחזת במפעל הציוני ומבקשת למצוא בו "איזון" משיחי ותיקון מיטפיסי לחורבן התהומי; ואילו השנייה נאחזת במפעל זה עצמו ומבקשת לתלות בו את ה"חטא" הלאומי הקולקטיווי, את המרד הדמוני כלפי שמים, שהמיט שואה על העם היהודי.¹

כבר מראשיתה של הציונות המדינית התעוררה התנגדות אורתודוקסית חריפה כלפי התנועה הציונית וכלפי המסר שהיא נושאת. כפי שנראה להלן, לאורך כל הדרך, שני עקרונות הנחו את ההתנגדות לציונות. האחד- היות התנועה ומנהיגיה חילוניים, מנותקים מתורה ומצוות, הרוצים לחולל לאומיות יהודית חילונית, דבר שאינו מקובל לחלוטין על ההנהגה הדתית; והמוטיב השני, שאולי אף חזק יותר מהראשון, הוא המשמעות התיאולוגית הניתנת לתנועה חילונית מעין זו, והפרשנות אותה ניתן לשייך לה לאור המקורות במחשבת ישראל המתייחסים לגאולה, שיבת ציון, ומשיחיות. במילים אחרות: ההנהגה הדתית התמודדה עם השאלה, מהו המקום, אם בכלל, אותו תופסת תנועה ציונית חילונית בעולמו של הקדוש ברוך הוא?

לפני התכנסותו של הקונגרס הציוני הראשון (1897), וכנראה בעקבות פרסום הספר "מדינת היהודים", גינו רבני גרמניה את התנועה הציונית ומנהיגיה, ואת מטרותיהם הציגו: 'כמנוגדים ליעודים המשיחיים של היהדות כפי שבאו לידי ביטוי בכתבי הקודש ובמקורות הדתי'.² ככול שהחזון הציוני, שבראשיתו נראה אוטופי לחלוטין, הלך וקרם עור וגידים- כך התגברה ההתנגדות לו מחוגי האורתודוקסיה. יותר מכולם עוררו את ההתנגדות אדמור"ים, מנהיגים של

¹ רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 49.

קבוצות חסידים, שלא ראו בהתפתחויות הפוליטיות פעולות אנושיות גרידא, אלא ניסו לתת לאירועים משמעות תיאולוגית. להלן סקירה קצרה על גישות אדמור"ם לגישה הציונית.

ר' שלום דובער שניאורסון

הרב שלום דובער שניאורסון, האדמו"ר מלויבאוויטש, נשיאה של חסידות חב"ד בשנים תרנ"ד-תר"פ, הוביל באותה תקופה את המאבק נגד התנועה הלאומית, כאשר הדגיש בעיקר את הארגומנט המשיחי³. הוא ניסה להדגיש את היותה של התנועה הציונית מדינית מנוגדת לאמונה המשיחית הפאסיבית, לפיה על עם ישראל להמתין בסבלנות לבוא הגואל. התערבות אנושית כזאת, לפי האדמו"ר, תעכב את תהליך הגאולה, תחבל בו, ותהפוך אותו לחלקי וחסר. הרבי ביסס את התנגדותו על "שלושת השבועות", אותן השביע הקב"ה את ישראל⁴ ולפיהן עם ישראל הושבע שלא לעלות בחומה ולדחוק את הקץ:

והלא אין רשאים גם לדחוק את הקץ ולהרבות בתחנונים על זה (רשי' כתובות דק"י"א ד"ה שלא לדחוק את הקץ ועמ"ש במדרש רבה שיר השירים רבה פ"ב על הפסוק השבעתי אתכם) וכל שכן בכחות ותחבולות גשמיים, דהיינו לצאת מהגלות בזרוע אין אנו רשאים, ולא בזה תהיה גאולתנו ופדיון נפשנו, ובפרט שהוא נגד תקותנו האמיתית, כי כל ציפיתנו ותקותנו הוא שיביא לנו הקב"ה משיח צדק במהרה בימינו אמן ותהיה גאולתנו ע"י הקב"ה בעצמו⁵

על החזון הציוני והסיכוי למימושו והפיכתו למציאות, כתב הרש"ב: 'עוד זאת באמת כל עיניניהם וסודותיהם **בדמיון בלבד**, [הדגשה במקור] כי חפצם בלתי אפשרי לבוא לידי פעולה באשר לא יהיה ע"ז כל הסכם בשום אופן, וגם אנחנו מצד תכונתנו אין אנו מסוגלים לזה"⁶ דבריו של הרבי התפרסמו בספר בשם "אור לישרים" ב-ורשא, תרס"ב, בתוך קובץ איגרות נגד הציונות. איגרות אחרות בספר מציגות אף הן התנגדות לציונות כתנועה לאומית חילונית.

הרבי ממונקטש

נושא הדגל במאבק נגד הציונות ומנהיגיה לאחר הרש"ב מלויבאוויטש היה הרב חיים אלעזר שפירא, האדמו"ר ממונקטש (1872-1937), מחשובי האדמור"ם שחיו בהונגריה, מנהיג

² דוד ויטל, **המהפכה הציונית**, תל אביב תשל"ח, חלק א', עמ' 256.

³ על התנגדותו של הרש"ב ראה: יוסף שלמון, **דת וציונות - עימותים ראשונים**, ירושלים תש"ן, עמ' 265-272.

⁴ עליהן ועל משמעותן ההלכתית והתיאולוגית נרחיב להלן בפרק על שלושת השבועות במשנת הרבי מסאטמר.

⁵ ש' לנדאו, יי רבינוביץ' (עורכים) **אור לישרים**, ורשא תרס"ב, עמ' 57-58.

⁶ שם, עמ' 58. דיון בדברי הרש"ב, ראה: רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 29-35; יצחק קראוס, **התגובות התיאולוגיות על הצהרת בלפור**, בתוך ספר השנה של אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"א, עמ' 81-84.

חסידי בעל השפעה מרובה אשר כתב חיבורים הלכתיים (שו"ת מנחת אלעזר) במקביל להנהגתו את חסידות מונקטש.⁷

במשך שנות הנהגתו תקף הרבי ממונקטש באופן שיטתי את הציונות; אך יתירה מזאת, הוא ניהל מלחמת חורמה נגד אגודת ישראל, שעל אף שמנהיגיה היו רבנים חרדים, הוא ראה בהם "משתפי פעולה" עם הציונים, שהולכים ונדמים להם במעשיהם. עד כדי כך שאמר על אנשי האגודה ש 'בצביעותם המה הרעו לנו יותר מכל רשעי ארץ'.⁸

בין טענותיו של הרבי ממונקטש כלפי אגודת ישראל – עירוב לימודי חול בלימודי הקודש, ניתוב של כספי תרומות הנאספים בגולה עבור לומדי התורה בישראל למטרות אחרות של בנין חומרי בארץ, וראית מעשי אדם כמקרבים את הגאולה.⁹ הוא כורך בבת אחת את אנשי התנועה הציונית, אנשי המזרחי, ואגודת ישראל: 'ציוניסטען, מיזרחיסטען, אגודיסטען'.¹⁰

בניגוד לרש"י מליובטוויטש, שראה את הציונות כ"דמיון לבד", האדמו"ר ממונקטש ראה את הצהרת בלפור, ממנה נראה כי הציונות קורמת עור וגידים. בהתייחסו להצהרה, הציג הרבי את הצהרת בלפור כמעשה שטן; כוחות שליליים מנסים לעכב את הגאולה, ולכן גם מה שנראה בעיניו "חילוניות" כהתקדמות, אינו אלא נסיגה. הוא מכנה את הצהרת בלפור: "צרת בעל פעור". על פי קראוס,¹¹ אין בכינוי זה משחק מילים בעלמא, אלא כוונתו של האדמו"ר ממונקטש היתה להשוות בין בלפור לבין בעל פעור, אלילם של אנשי מדין. הרעיון העומד מאחורי ההשוואה הוא המסופר בספר במדבר, לפיו בלעם השיא לבלק מלך מואב עצה לפתות את הגברים במחנה ישראל במעשי זנות ע"י נשות מדין, וכך להכשילם- בשלב יותר מאוחר- בחטא עבודה זרה.¹² על פי השוואה זו, האדמו"ר ממונקטש רואה בהצהרה מעשה הנועד לפתות ולנסות את עם ישראל, היחזיקו באמונתם אם לאו.

רבנים אחרים כן ראו בהצהרת בלפור שינוי הסטורי, המחייב חשיבה מחודשת. כך למשל הרב ד"ר יצחק ברויאר, מהאידיאולוגים הראשונים של אגודת ישראל, כתב:

אמת נכון הדבר, שגם לפני הצהרת בלפור וגם לפני מלחמת העולם נעשו בארץ ישראל על ידי ההסתדרות הציונית מעשים הראויים לתשומת לב, אך התנופה היחידה במינה בבנין הארץ לא החלה אלא מכח הדחיפה שבאה על ידי הצהרת

⁷ התנגדות זו לציונות הקיפה את רוב רבני הונגריה וגליציה באותה תקופה. ראה: יצחק אלפסי, **החסידות ושיבת ציון**, תל אביב 1986, עמ' 86-89.

⁸ ראה: משה גאלדשטיין (עורך) **תיקון עולם**, מונקטש תרצ"ג, עמ' קנד.
⁹ שם, עמ' לד-לה. דיון בדבריו ראה: רביצקי, הקץ המגולה, 62-65; ולהלן בפרק על ישוב ארץ ישראל במשנת הרבי מסאטמר.

¹⁰ שם, עמ' לו.

¹¹ ראה: קראוס, הצהרת בלפור, 81-104.

¹² במדבר כה, א'-ג'. וכן מסכת סנהדרין, דף קו', עמ' א' וב'.

בלפור, שהיא עצמה לא היתה אלא האישור ההיסטורי לתביעה שהוגשה בשעתה אל העמים על ידי הרצל.¹³

עדיין הרב ברויאר טען כי יש להילחם בציונות שאינה מכירה בדרך התורה, ובמובן זה אגודת ישראל לא דומה למזרחי, גם לא לאחר הצהרת בלפור; אולם בה בעת כתב: 'אבל היהדות החרדית גם לא תוכל להעלים עין מן העובדות שנתהוו בימינו'.¹⁴

הרבי ממונקטש, שכפי שראינו לא שינה את עמדתו בעקבות הצהרת בלפור, דחף לחיבור הקונטרס "תיקון עולם" בו הופיעו כ-150 מכתבים מכ-90 רבנים ואדמו"רים נגד הציונות. בין הרבנים שכתבו והתבטאו בחריפות נגד הציונות ומנהיגיה: הרב יוסף חיים זוננפלד, הרב הראשי ואב"ד ירושלים; הרב יוסף יצחק שניאורסון, בנו של הרש"ב, שבאותה תקופה היה הוא האדמו"ר מליובאוויטש והמשיך את דרכו של אביו במאבק בתנועה הציונית; הרב אברהם מרדכי אלטר מגור, האדמו"ר מגור, והרב יואל טייטלבוים, לימים הרבי מסאטמר.

על מנת להבין את חשיבותו של קובץ מכתבים כזה, נזכיר כי חלק מהאדמו"רים והרבנים שהשתתפו בו היו מנהיגיהם של עשרות אלפי חסידים, והשפעתם בקרב חסידיהם היתה עצומה. נדגיש שמאמרים אלו יצאו לאור באייר תרצ"ו, (1937), טרם התחוללותה של השואה, אך בזמן בו הרייך השלישי כבר היה בשלטון, ורוחות אנטישמיות נשבו באירופה.

כפי שצוטט לעיל, (מתוך דבריו של רביצקי), נראה כי השואה הוסיפה מימד חדש לדיון במשמעותה התיאולוגית של הציונות. אכן, במידה מסוימת, אצל רוב המחנה האורתודוקסי-חרדי, נראה כי יש ניסיון-אולי אפילו לא מודע-שלא לקשור בין השניים. לאמור: תהליך הציונות ראוי להתייחסות, השואה ודאי שראויה להתייחסות, אך אין בהכרח התייחסות האוגדת את שניהם באגודה אחת ומוצאת קשר ביניהם.¹⁵ אך מנגד יש השקפה אשר נוסחה ע"י הרב יואל טייטלבוים, (להלן: הרבי) הרבי מסאטמר. לפי דעה זו השואה הנה עונש על חטא הציונות ודחיקת הקץ. הרבי מסאטמר חיבר את ספרו "ויואל משה" כתגובה לשואה וכהסבר לה.¹⁶ בספרו הוא מציג את הציונות כמחבלת בתהליך הגאולה, ועל כן השואה הנה עונש, בעקבות חטא זה.

¹³ יצחק ברויאר, מוריה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 113.

¹⁴ שם, שם. דיון בדבריו ראה: קראוס, הצהרת בלפור.

¹⁵ ראה, למשל, רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 202-214; שביד, מאבק עד שחר, 166-169.

¹⁶ על היות הספר "ויואל משה" תגובה והסבר לשואה, ראה: שביד, בין חורבן לישועה, עמ' 34; הנ"ל, מאבק עד שחר, עמ' 166; עמוס פונקנשטיין, תדמית ותודעה הסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב תשנ"א, 243-247; רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 66-67.

על הספר "ויואל משה"

הספר "ויואל משה" הנו ספר מיוחד במינו בעמדותיו, ובפרט לאור הזמן והרקע בו נכתב. כפי שהבאתי, נכתבו עוד קודם לכן ספרים נגד הציונות (אור לישרים, תיקון עולם) אולם לכלל משנה סדורה לא הגיעו. הספר ויואל משה יחודי בכך שלראשונה הוא מציג משנה סדורה ושיטתית נגד הציונות ומדינת ישראל מנקודת מבטו של הרבי. הספר תוקף נמרצות את הציונות, ולמעשה מאשימה בגזירה הנוראה שנפלה משמים על יהדות אירופה. אמת כי כבר בשנים קודמות הביע הרבי את עמדותיו הנחרצות בכתב ובע"פ, באשר לסוגיה הציונית, במכתבים שונים ובכינוסים ואסיפות שונות. אולם לכלל משנה מחשבתית והלכתית ברורה ומסודרת בא רק בשלב מאוחר יותר, לאחר השואה. "ויואל משה" נכתב בשנת 1960, בזמן בו מדינת ישראל הנה עובדה מוגמרת, צה"ל ניצח במלחמות, מוסדות המדינה מיוצגים בארץ ובחו"ל, אין זו קפריזה תיאורטית אלא מציאות- מציאות לה התכחש הרבי מסאטמר עוד מימיו בהונגריה. הרבי צריך להתמודד עם כך שבכנסת ישראל יושבים חרדים, וזרם דתי לאומי כובש לו מקום של כבוד בחברה הישראלית, כולל בעמדות ציבוריות, צבאיות ותורניות בכירות. אנשי זרם "הכיפות הסרוגות" מייצגים את מה שהמחבר טען כי אינו אפשרי- אמונה עמוקה במדינה מצד אחד, ושמירת מצוות מצד שני. חרף המציאות בארץ שמצביעה על שיתוף של גורמים חרדים במוסדות המדינה, הרבי מתנגד נמרצות לקיום המדינה ומוסדותיה ותוקף את האישים והארגונים המשתפים פעולה עם המדינה הציונית- חילונית. לאור כל זאת, הספר מתמודד עם השאלות דלעיל. אין זה ספר הבנוי על דמגוגיה ועקיפת מנגנוני החשיבה, אלא בניין הלכתי ומחשבתי יסודי הבא לתאר את רעיונותיו של המחבר תוך התמודדות עם המציאות הקיימת בשטח. המחבר לא נמלט מפולמוסים, ויכוחים, כאילו מרצה הוא את הדברים ולא דווקא מביע אותם כ"תורה שבכתב", אולם גם זאת- כפי שנראה- צורת הבעה מסוימת. תמיד מסתמך הרבי על מקורות הלכתיים, תורניים, קבליים, על מנת לבסס את טענותיו ולהפוך אותם לטיעונים מוצקים. כל מי שרוצה אפוא להתמודד עם טענותיו, יצטרך לדון לא רק במקורות גופם, אלא בפרשנות של הרבי למקורות, וההקשר והמשמעות שלהם לעניין¹⁷. הוא צריך להתמודד עם מה שנראה מובן מאליה- כי רעיון שיבת ציון, כפי שמובא בפשטות בתנ"ך

¹⁷ השווה- אם הבנים שמחה, אשר הלך באותה הדרך, וטען כי להתווכח איתו אפשר רק מתוך מקורות: 'ואני מוכן להתווכח עם כל הבא להתווכח, אבל רק עפ"י ויכול של הלכה'... אה"ש, עמ' שסט.

ובחז"ל, כפי שנראה מתוך התפילה והשירה במשך כל הדורות, אכן התרחש; ולהפוך את הקערה על פיה- ולתת פרשנות שונה לאירועים, ובעצם להסטוריה.¹⁸

א' אורבך¹⁹, בהתייחסו לדרך כתיבתו של הרבי ב"ויואל משה", כתב כי: "ויאמר כי הוא [הרב טייטלבוים] בעל כח פלפולי, בעל בקיאות גדולה, אבל הוא גם מסלף את הדברים או עושה בהם כרצונו". אין לקחת את דברי אורבך כפשוטם, ללא התמודדות יסודית ושיטתית עם המקורות עליהם בונה הרבי את תורתו. לדעתי, הצורה בא הוא מביא את המקורות אינה שונה מדרך הלימוד התורנית המקובלת. כמובן, הוא לפעמים בוחר לכוון את הקורא לכיוון מסוים, ע"י הצגת המקורות באור מסוים- אותו הוא בוחר. אבל על מנת להתמודד עם הדברים אותם הוא אומר יש צורך לרדת לעמקי הדברים, ואי אפשר לדחות אותם כלאחר יד.²⁰

הספר עצמו יצא לראשונה בניו יורק, תשכ"א. מאז יצא הספר במהדורות רבות, רובן מהדורות צילום.²¹

הספר מורכב מהקדמה ומשלושה מאמרים: "מאמר שלוש השבועות", "מאמר ישוב ארץ ישראל", ו "מאמר לשון הקודש"²². בחלק זה של העבודה אדון בהרחבה בשני המאמרים הראשונים, הנוגעים במישרין לנושא בו אנו עוסקים, היינו שאלת התפיסה התיאולוגית של הציונות והקשר שלה לשואה.

ההקדמה לספר הנה תמצית רעיונית של הספר כולו, והיא נכתבה **לאחר** כתיבת הספר.²³ לכן לפני שנכנסים לעובי הקורה של הספר עצמו חשוב לעיין בהקדמה. עיון בהקדמה יתן כבר רקע לגבי קו המחשבה בו נוקט המחבר לאורך הספר, ומלבד זאת ישנם כמה משפטים חשובים אשר קנו להם פרסום בזכות עצמם, המופיעים בהקדמה בלבד.²⁴

בהקדמה פותח הרבי בניתוח תפיסה היסטורית-קלאסית של שכר ועונש. בכך הוא הולך במשעול סלול היטב- ניתוח הגיוני של סיבה ותוצאה, על מנת להדגיש את התוצאה, היא העונש.

¹⁸ שלילת מצוות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה, מצד אחד, והעלאת קדושתה למימדים שמעל ומעבר לדרגתנו- מצד שני ראה: אפריים א. אורבך, **על ציונות ויהדות**, עיונים ומסות, ירושלים תשמ"ה, 352-353.

²⁰ על הפלפול בכתיבתו של הרבי ראה קראוס, **שלוש השבועות**, עמ' 38 הערה 30.
²¹ לא ניתן לציין מספר מדויק של מהדורות, מכיוון שלא כולן יצאו בצורה מסודרת. בעבודה השתמשתי במהדורה 11, ירושלים תשנ"ט. הציונים ומראי המקומות הם לפי מהדורה זו.

²² במאמר זה מסביר הרבי את האיסור ללמוד עברית, ולשוחח בעברית; עברית אינה "לשון הקודש", בה יש ללמוד תורה ולהתפלל. הרב גם מסביר ענינים חינוכיים שונים, ובהם את ענין לימוד תורה לבנות והאיסור ללמד אותן תורה שבעל פה.

²³ פעמים רבות בהקדמה הוא כותב "כפי שכתבתי", "כפי שהבאתי", אולם פעם אחת כתב גם "כאשר אכתוב מזה בפנים הספר". (עמ' ח') למרות זאת נראה כי ההקדמה, לפחות רובה, נכתבה לאחר כתיבת הספר.

העונש ידוע- 'בשנים האחרונות סבלנו צרות רבות כלענה אשר לא היתה כזאת לישראל מאז היותו לגוי'²⁵. נראה מכאן כי הוא תופס את השואה כמאורע יחיד במינו בעוצמתו בהיסטוריה היהודית רצופת האסונות, אך הוא לא רואה את השואה כאירוע המצריך כלים חדשים לניתוח מנקודת ראותה של המחשבה הדתית. מבחינה זו רק **העונש** הוא חריג בעוצמתו, אך לא העיקרון²⁶. השואה- **היא העונש**- מחייבת התייחסות והסבר, שכן אין עונש ללא סיבה; הרבי בא אפוא, להסביר את הסיבה.

החורבן בשואה היה כולל. לפי הרבי, הסיבה לכך שישנם יהודים ששרדו את השואה, היא רק בגלל שבועתו של ה' שלא יכלה זרעו: 'ובנו ניתקיים ממש מה שכתוב בתורה- והיפלא ה' את מכותך'²⁷. העונש שכתוב- אכן התקיים. בשלב הבא, לאחר שראינו את הצרה והעונש, הרבי בוחן מהו הגורם, או הגורמים, לעונש בקנה מידה כזה. המחבר הולך בדרכם של גדולים שקדמו לו, ומדגיש שכפי שהיה תמיד בעם ישראל, כשקרו מאורעות וצרות- לא הסתפקו בבכיה וקינונות אלא בחנו את שורש הבעיה וניתחו אותה מבחינה רוחנית. הוא מביא שתי דוגמאות לבירורים מעין זה. כך היה לאחר גירוש ספרד, הר"י יעב"ץ חיבר ספר בשם "אור החיים", לנתח את סיבות הגירוש. דוגמא נוספת הוא מביא מר' ישראל מליסא, בעל ה"חוות דעת", שכתב פירוש למגילת איכה, ובו כתב כי אין תועלת בסיפור הצרות אלא אם מחפשים את המניע, את מה שגרם לצרות אלו לבוא.

מסקנת המחבר מהניתוח **שלו** היא, שמכיוון שבני ישראל עברו על השבועה ש"לא יעלו בחומה" וש"לא ידחקו את הקץ"²⁸, כלומר עשו פעולות אקטיביות יזומות לקירוב הקץ [הגאולה], התקיים בנו מה שכתוב במדרש- 'אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה'²⁹. וכך היה; ה"מינים והאפיקורסים", כלשונו, לקחו לעצמם את החירות לעבור על שבועות אלו, ודחקו את הקץ, וגררו אחריהם את רוב בני ישראל; זהו החטא שגרם לפורענות הנוראה מכל, השואה. אם כן, באופן בסיסי מציג המחבר מודל ברור של סיבה ותוצאה, או ליתר דיוק- תוצאה- השואה- ומה שגרם לה: ציונות, דחיקת הקץ, והעליה בחומה.

²⁴ כמו המשפט המפורסם- 'כי אם ניקח כל פרצות הדור והעבירות המרובות הנעשות בכל העולם וישימו אותם בכף מאזניים אחת, ומדינה הציונית בכף מאזניים השני, תכריע את הכל שהוא השורש פורה ראש ולענה של אבי אבות הטומאה שבכל אבות הנזיקין שבכל העולם כולו, והן המה המטמאים את כל העולם כולו' ויואל משה, עמ' יא.

²⁵ ויואל משה, עמ' ה.

²⁶ על עיקרון זה ראה: שביד, מאבק עד שחר, עמ' 166-167.

²⁷ ויואל משה, שם.

²⁸ להלן נרחיב ונסביר בפרוטרוט את מושגים אלו.

מול תפיסה זו של שכר ועונש, עולה מאליה שאלת היחס בין **החטא** לבין העונש. כלומר- אפילו אם נקבל את ההנחה כי אכן היה כאן חטא, ולא סתם חטא- אלא חטא חמור, כיצד ניתן להסביר עונש כזה? ומה בדבר אלו שהתנגדו לציונות ולא "חטאו" בכך? האם לא ניתן להפנות שאלה כלפי שמיא- 'האף תספה צדיק עם רשע'³⁰? המחבר לא שואל את השאלה בבירור, אולם היא מרחפת בחלל האויר. תשובתו לכך- בהתאם לשיטתו המבוססת על המדרש של "שלושת השבועות", הנה כי **שבועה** הנה דבר יוצא דופן. העובר על שבועה, נאמר בו כי "נפרעים ממנו וממשפחתו ומכל העולם כולו" (בבלי שבועות דף לט), כל שכן בנושא הזה של הפרת שבועות אלו, ובעובדה שרוב עם ישראל סייע בצורה זו או אחרת לרעיון הציוני; יש כאן עבירה של "כלל ישראל", לכן הפורענות מגיעה בעצם לכולם- למחוללי החטא ולאחרים.

ואם נשאל: מהיכן נוטל המחבר את החירות להצביע מפורשות על דחיקת הקץ והעבירה על השבועות כעל הסיבה לעונש? על כך הוא עונה:

והנה לא מצינו בקראי עונש רע ומר נורא ואיום כזה של אני מתיר את בשרכם הפקר ממש כצבאות או כאילות השדה, זולת על אותו עוון של העבירה על הקץ ועל השבועה כמו שהוא בקרא דהשבעתי אתכם וגוי' וכדרשת חז"ל, ולא הגיע כזאת לישראל מאז היותו לגוי זולת בדורנו בעה"ר [בעוונותינו הרבים] שלא יה' גזירת שמד ולא שום טעם וסיבה אלא הותר דמם והופקר ממש כצבאות או כאילות השדה...³¹

עם ישראל אומנם למוד פוגרומים שונים, אולם אסון בהיקף כזה הנו יחיד במינו, וע"פ המדרש יכול להיות רק על חטא השבועות. חומרת החטא היא כה רבה, עד כי אומר המחבר:

כי אם ניקח את כל פירצות הדור והעבירות המרובות הנעשות בכל העולם ושימו אותן בכף מאזניים אחת, ומדינה הציונית בכף מאזניים השניה, תכריע את הכל; שהוא השורש פורה ראש ולענה של אבי אבות הטומאה שבכל אבות הנזיקין שבכל העולם כולו, והן המה המטמאים את כל העולם כולו.³²

המחבר מודע לקיצוניות של עמדותיו, להיותן חריגות אף בתוככי הציבור החרדי. הוא מודע לכך כי הוא מנהיג של מיעוט, ואולי משום כך מביא את הדוגמא של ימי גידעון, שהיו רק 300 איש שלא כרעו לעבודה הזרה של הבעל, אך דווקא בזכותם היתה תשועה לעם ישראל. הרבי

²⁹תנחומא, (בובר) פרי דברים סימן ד'.

³⁰בראשית יח כג'.

³¹ויאל משה דף ו'.

אם כן רואה את מדינת ישראל כ"בעל" המודרני, ואותו ואת חסידיו- כאותו מיעוט שלא נכנע ללחצי הכלל³³.

על מנת להבין את התנגדותו שאינה יודעת גבולות למדינה ומוסדותיה, מסביר הרבי כי עצם קיומה של מדינה מעין זו מעכבת את הגאולה והישועה, כיוון שהיא היא הכפירה הגדולה בה' - בעצם קיומה נגד רצונו. נדגיש, כי הרבי לא קרא לפעילות נגד המדינה³⁴. אולם הרבי טוען כי אנו צריכים להתפלל שתכלה המלכות ע"י כח מלמעלה, ע"י ה', ולא ע"י האומות- אויבי המדינה. אך ודאי שאין מקום לשיתוף פעולה כל שהוא עם המדינה ומוסדותיה, וכל מי שנהנה במשהו מהמדינה, הרי הוא נהנה ממה שגורם בעצם את עיכוב ביאת המשיח.³⁵

יש מקום לשער כי "ויואל משה" נכתב גם כתגובה לספר "אם הבנים שמחה" שנכתב ע"י הרב יששכר שלמה טייכטל ולטענות שבו, ובהמשך אזכיר את המקומות בהם נראה כי הרבי מסאטמר מתייחס לספר. הוא אמנם לא מזכיר את הרב טייכטל או את ספרו, אך הרבי היה מודע לכתבים שלא לפי רוחו; קרא מכתבי הרב קוק³⁶, ואף התפלמס עם כתבים "ציוניים" שהגיעו לידיו.³⁷

הרבי ראה בספר "ויואל משה" את גולת הכותרת של חיבוריו, ואף ביקש שלאחר מותו יכתבו על מצבתו שחיבר את הספר³⁸.

הספר ויואל משה מהווה, אם כן, כתב אשמה נגד הציונות ומדינת ישראל, ומסביר במפורט את כל האיסורים אותם עוברים התומכים בציונות ובמדינה. חלק נרחב בספר ("מאמר ישוב ארץ ישראל") מוקדש לבירור הצדדים ההלכתיים והמחשבתיים של מצוות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה.

להלן ננתח בפרוטרוט את העניינים המרכזיים הנידונים בספר. מקצתם מקובצים במקום אחד; מרביתם מפוזרים על פני כל הספר, ודרושים קריאה וניתוח של כל הספר על מנת לגבש כיווני מחשבה מסודרים, מהם ניתן יהיה להבין את השקפת עולמו של הרבי בנושאים הנידונים.

³² ויואל משה, דף י"א

³³ שם, שם.

³⁴ ראה: פוקס, האדמו"ר מסאטמר, עמ' 153: 'האדמו"ר סבר שעם ביאת המשיח יתבטל קיומה של מדינת ישראל, אך לא ציפה ח"ו לחורבנה על ידי הערבים או על ידי אומות העולם. בוודאי שלא היה מרשה לאף אחד מחסידיו לבוא בקשרים עם אויבי ישראל כפי שעשו זאת קיצוניים אחדים בירושלים, שלמעשה אין בינם לבין סאטמר ולא כלום'. וראה להלן בפרק על הקנאות במשנתו של הרבי.

³⁵ חסידי סאטמר אכן לא נהנים בכלום מהמדינה, לא נוטלים קצבאות ילדים, לא משתמשים בשירותי קופ"ח וכו'.

³⁶ כפי שמעיד בעצמו, במכתבו נגד הרב קוק בספר "דברי יואל", מכתבים, סד-סה.

³⁷ ראה ויואל משה, עמ' פה.

לוח וגאולה על פי "ויואל משה"

הגלות כגזירה הכרחית

כמעט בכל מקום בו מוזכרת הגלות- בספרות חז"ל-בגמרא ובמדרשים, היא מוזכרת כעונש איום ונורא, המהווה את שיא הביטוי לאומללותו של עם ישראל: 'מפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו'.¹ המהר"ל בהקדמתו לספר "נצח ישראל" מתאר את הגלות כיציאה מהסדר האלוהי, מהטבע של האומה, כמצב זמני שמחכה לשינוי- המוכרח לבוא. כל תפילותינו הן לכיוון ארץ ישראל, ומלאות בתוכן בכמיהה לארץ ישראל. "תקע בשופר גדול לחירותנו ושא נס לקבץ גלויותינו", "ולירושלים עירך ברחמים תשוב", מתפלל היהודי שלוש פעמים ביום. "ראה נא בעונינו וריבה ריבנו וגאלנו גאולה שלמה מהרה למען שמך". הרבי, כמי שיוצא נגד הציונות אשר מטרתה להשיב את העם לציון ולכונן בה מדינה, נדרש להתמודד עם עמדה זו. הדרך בה בוחר הרבי להתמודד אינה בהפחתת הבעיות שבגלות; הגלות הנה גזירה. 'אם כן היא גזירה נוראה מאיתנו יתברך שמו להיות בגולה לא בארץ ישראל'.² אך דווקא היות והגלות היא גזירה שנגזרה מאת ה', היא אינה בשליטתנו כבני אדם. ה' הוא הגוזר, וכשיעלה רצון מלפניו, הוא – ואין בלתו- יסיר את הגזירה. הרבי מנסה להפוך את הגלות לדבר הכרחי, בלתי נשלט, שכל שינוי בו חייב לבוא מלמעלה, ועל עם ישראל לסבול את הגזירה בהכנעה ולא לשנות דבר בצורה יזומה. רק מי שיקבל את הגלות כגזירה ויסבול אותה- הוא זה שיזכה לראות בגאולה. ולעומתו כל מי שינסה לפעול בצורה אקטיבית כנגד הגלות- לא יגאל. סימוכין לדבריו מוצא המחבר בפירוש הרמב"ן לתורה, בסוף פרשת כי-תבוא.³ כותב הרמב"ן:

אבל אחרי היותינו בגלות בארצות אויבנו לא נתקללו מעשי ידינו... כי ישיבתנו בגלות הוא הבטחה שאמר לנו ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתי ולא געלתי לכלותם להפך בריתי איתם כי אני ה' אלוהיכם...⁴

מכאן מסיק המחבר כי ההשאות בגלות היא זו ששומרת על עם ישראל מגזירת כליה ושמד. זו היא ההבטחה מה'- פוליסת הביטוח האולטימטיבית. מכיוון שעם ישראל תמיד בסכנה, בכל דור ודור, הרי שיציאה מהגלות משמעה הפקרת ההגנה וההבטחה לשמירה מה'- המתקיימת רק בישיבה בארצות אויביהם. אם כן, אין כלל משמעות לשאלה האם עליה לארץ הינה ברשות

¹ מתוך תפילת מוסף לראש חודש.

² ויואל משה, עמ' ל"ד.

³ נראה לי כי לא בכדי בוחר המחבר לצטט דווקא מהרמב"ן. הרמב"ן הנו אבי השיטה כי מצוות ישוב א"י נהגת בזמן הזה, כמובא בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם השגה ד'. במאמר ישוב ארץ ישראל ניסה המחבר להוכיח כי גם הרמב"ן סובר זאת בתנאים מסויימים בלבד, וציטוט מדבריו מקהה מעט את השימוש בשיטתו.

⁴ רמב"ן, בפירושו לתורה, דברים כח מב'.

האומות⁵ או לא, אלא רק לשאלה האם אנו עדיין בגלות או לא. המחבר מסביר את דברי הרמב"ן כמתייחסים לרוב עם ישראל, והנובע מדבריו הוא שכשרוב עם ישראל נמצאים בגלות, הדבר אף מציל את יושבי ארץ ישראל: 'נמצא לפי זה ששיבת רוב ישראל בגולה כגזירת הבורא יתברך שמו היא המצלת גם את יושבי ארץ ישראל'⁶. מקור נוסף עליו מתבסס המחבר הנו ר' חיים בן עטר, ה"אור החיים" בפרשת בחוקותי, ההולך בכיוון דומה, ומסביר כי בכך שבני ישראל בגלות הם מעוררים את רחמי ה' עליהם במצבם הנוכחי, וסבל זה הוא המגונן עליהם במצבים אלו: 'גם יסובב רחמיו ותכבש מידת הדין בראות עם עליון בני מלכים שפלים ביד אויביהם, וזה יסובב שפלים שלא תכלה אותם מידת הדין'⁷.

מי שלא מקבל הנחה זו, אומר המחבר, אינו מקבל את גזירתו של ה' ומהרהר אחרי מידותיו. "והנה רוח הקודש הופיע בבית מדרשו של ה"אור החיים" הקדוש, כי עתה הרשעים מתעטפים בדברים כאלו"⁸

סיבות נוספות לגלות

מלבד קיום הגזירה וצייתנות לציווי ה', בכך שהעם פסיבי ולא עושה צעדים עצמאיים, הרבי מסביר כי ישנם צדדים נוספים לגלות שמהם אי אפשר להתעלם. אחד מהם הוא התועלת המגיעה לכל העולם בזכות ישיבת עם ישראל בתפוצות. הגמ' במסכת תענית אומרת כי 'אי אפשר לעולם בלא ישראל' (תענית דף ג), וזאת על פי הפס' 'כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם לרוחות העולם' (זכריה ב י'), כדי שעם ישראל יהיה בכל מקום, לטובתו ולטובת העולם. בכך שעם ישראל נימצא במקום מסוים, זה נותן לו זכות קיום. בזכות היהודים תושבי המקום, יוכל אותו מקום לשגשג ולהצליח.

הוא מביא מדרש נוסף, מ"תנא דבי אליהו", (פרק י'), שאומר כי הקב"ה פיזר את ישראל בין האומות, וממשיל זאת לאדם היודע באיזה מקום הפקיד את כליו. "כשיבוא בעל הבית לביתו יביא איתו כליו לתוך הבית". ההשוואה ברורה- הקב"ה הוא בעל הבית, הוא יודע לסדר את "כליו", כלומר את עם ישראל, בכל מקום שירצה. וכשיהיה הזמן המתאים לגאולה, הוא הוא זה שיקבץ אותם – ולא אחר.

שני דברים נובעים משיטה זו- **חשיבות הגלות כשלעצמה, והכרחיות הפסיביות של העם**. עד שלא תהיה הכרזה ברורה מלמעלה כי בא מועד, הקץ הגיע, ועל עם ישראל לאסוף את מטלטליו ולעלות- אל לנו לעשות שום צעד. כי אחרת הגלות לא מוצתה עד תום, העונש לא

⁵ כפי שהראנו לעיל, על הקשר שבין השבועות להסכמת האומות.

⁶ סימן י"ד, עמ' ל"ד.

⁷ אוה"ח על התורה, ויקרא כו מד'.

⁸ סימן ט"ו, עמ' ל"ה.

הושלם, ודומה הדבר למשהו בוסרי, שטרם הובשל:⁹ 'מבואר מכל הלין שעלית כולם לארץ ישראל קודם ביאת המשיח, נגד שבועתו של הקב"ה, מעכב את הגאולה'¹⁰

ראיה נוספת שמביא הרבי לנחיצותו של עם ישראל בגולה, שאובה מתורת הקבלה. לפי רעיון זה, חלק מתהליך ה"תיקון" בעולם הזה היא חובת היחיד והאומה לאסוף ניצוצות שהתפזרו בכל מיני מקומות, פיזיים ורוחניים כאחד, ולהעלות אותם בקדושה, על מנת להחזירם לשורשם ומקורם. המחבר משליך עניין זה גם על הגלות. הסיבה לכך שגם אחרי גלות בבל ומדי לא עלו כל יושבי הגלויות לארץ, אלא נשארו קיבוצים שונים של יהודים ברחבי העולם, היא כדי "לברר" את אותם ניצוצות שנותרו בגלות. הרבי משליך זאת לגלויות אחרות- עצם היותו של עם ישראל במקומות שונים, מראה כי יש להם עוד מה לעשות- מבחינה רוחנית- באותם המקומות. הליקוט עוד לא נישלם, ישנם עוד ניצוצות לאסוף. על כן אי אפשר לעלות בצורה מוחלטת לארץ, ולהשאיר מעגלים לא סגורים מעין אלו.

ברור כי המחבר מודע לפרובלמטיות שבהצגת הגלות הנוראה כמשהו המוכרח להתקיים, ובנימוקים אלו. שכן אם הגלות הנה עונש, על חטא/חטאים מסוימים, כיצד יתכן שכל הדברים האלו הם הכרח? מה היה קורה אם לא היה החטא? אם לא היתה הסיבה לצאת לגלות? מה היה עם הניצוצות? מה היה עם התועלת הנובעת לעולם? ההסבר, על פי דברי ה"אור החיים" הוא כי אם לא היה החטא היה כח לעם לעשות את עבודתו הרוחנית ממקום אחר- מהארץ. אמת, החטא גרם; אולם כעת זהו התפקיד הנדרש לתיקון, ודוקא בגלות. לכן אי אפשר להשתחרר מאחריות זאת ולעלות לארץ בצורה המונית. כמובן שצריכה להיות נוכחות יהודית מסוימת בארץ ישראל¹¹, וודאי שקיום התורה והמצוות בארץ ישראל חשוב ומיוחד מאוד, (הרבי לאורך כל הדרך אינו מתעלם ממעלתה וחשיבותה של הארץ- להיפך, הוא מחדד זאת בכל הזדמנות) אלא כותב: 'אבל האומרים שכל ישראל מכל מקומות מושבותיהם יסעו לארץ ישראל כל אלו מדברים בפה מלא נגד חכמינו בש"ס ובמדרשים ובכתבי האר"י'¹²

אם כן מלבד קומץ אנשים צדיקים, המסוגלים לחיות במעלתה של ארץ הקודש- בקדושה ובטהרה- על כל השאר להישאר במקומם בגלות, למצות אותה עד תומה, ולעתידי לבוא- בזמן הגאולה- הם יקובצו, יופעלו, ויובאו לארץ ישראל.

⁹ סימן י"ט.

¹⁰ סימן י"ט

¹¹ סימן כ"ג. זאת כדי שיהיה אפשר לעבר את החודש, על פי בית דין בארץ ועוד.

¹² סימן כ"ג

למרות שהמחבר מבסס את דבריו אחד לאחד, על פי מקורות קדמוניים, נראה שהבאת דברים אלו בתור משנה סדורה הוא יחודי לו. לקחת את הגלות השלילית ולהפוך אותה לדבר נצרך לכתחילה, הוא אחד המאפיינים החשובים של "ויואל משה".

ניתוק ארץ ישראל מתהליך קיבוץ הגלויות

למעין בכתבי הרבי מסאטמר, נראה כי הגאולה - יותר מכל נושא אחר - משמשת אבן בוחן למשנתו. נקדים ונאמר כי הגאולה במקורות היהדות הנה מושג רחב ביותר, ולמעשה ישנם מס' נושאים הקשורים לגאולה: משיח, אליהו הנביא, בית מקדש, קיבוץ גלויות, תחית המתים, ועוד. כל אחד ממושגים אלו רחב ביותר, וניתן להסברים שונים. האם המשיח יבוא - או שצריך "להביא אותו"? האם בית המקדש יבנה בידי אדם או ירד בנוי מהשמים? מה הסדר בו יקרו הדברים - האם קודמת ביאת המשיח לקיבוץ גלויות או להיפך? האם בואו של המשיח והגאולה תלויים במצב הרוחני של עם ישראל - או שאין קשר בין הדברים, ובעת הקץ תחול הגאולה בכל מקרה? כמו שאלות תורניות רבות, גם שאלות אלו ניתנות לפירושים שונים - ואפילו מנוגדים. הגמרא והמדרשים דנו במקומות רבים בגאולה העתידה ובמרכיביה השונים. על פי השקפתו של הרבי, שכל פעולה אקטיבית פירושה דחיקת הקץ ועבירה על השבועות, נובע כי כל פעולה שנעשית בידי אדם וקשורה למרכיבי הגאולה הנה הרסנית. דא עקא, ישנם תיאורים רבים בספרות התורנית שאינם עולים בקנה אחד עם השקפתו הפאסיבית של הרבי על מרכיבי הגאולה, ואיתם הוא צריך להתמודד אחד לאחד.

אחת הראיות של הרבי נובעת מהשוואה בין גלות מצרים והגלות העכשווית. ההשוואה בין גאולת מצרים והגאולה האחרונה נעשית במקומות רבים, כמו הנבואה ביחזקאל, המתאר את מסעי ישראל במדבר לאחר יציאת מצרים כתהליך של זיקוק והכנה לכניסה לארץ:

ואוציאם מארץ מצרים ואביאם אל המדבר, ואתן להם את חוקותי ואת משפטי הודעתי אותם אשר יעשה אותם האדם וחי בהם... וימרו בי בית ישראל במדבר... ואומר לשפוך חמתי עליהם במדבר לכלותם...¹³

מרי בקב"ה ובמשה היה גם עם יוצאי מצרים עצמם, וגם עם הבנים¹⁴, הדור השני ליוצאי מצרים, שלא שמעו את חוקי ה' במדבר. לכן לא היתה אפשרות לעשות "קיצור דרך" בין מצרים

¹³ יחזקאל כ' יא'

לארץ ישראל, למרות שזו היתה התוכנית המקורית, ורק בעקבות חטא המרגלים נגזרה הגזרה לשהות הממושכת במדבר; לעתיד לבוא, אומר הנביא, יתחדש התהליך כבראשונה. שוב הגאולה תהיה מורכבת מיציאה ממקום מסוים- הגלות או הגלויות- שלב ביניים ב"מדבר העמים" (ראה להלן) ורק לאחר כך כניסה לארץ הקודש:

(לד) והוצאתי אתכם מן העמים וקבצתי אתכם מן הארצות אשר נפוצותם בם בגד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה: (לה) והבאתי אתכם אל מדבר העמים ונשפתי אתכם שם פנים אל פנים: (לו) כאשר נשפתי את אבותיכם במדבר ארץ מצרים כן אשפט אתכם נאם ה' אלקים: (לז) והעברתי אתכם תחת השבט והבאתי אתכם במסכת הברית: (לח) וברותי מקם המרדדים והפושעים בי מארץ מגוריהם אוציא אותם ואל אדמת ישראל לא יבוא וידעתם כי אני ה':

אם כן- ההסטוריה תחזור על עצמה. עם ישראל, לפי הנבואה הזו, לא יגיע ישירות לארץ המובטחת. בשלב הביניים תתקיים ענישה, שמטרתה צירוף וזיקוק. יהיה תהליך מחודש של ברית; תתקיים "ברית" הפושעים והמורדים. כל זה יקרה ב"מדבר העמים", שלפי פירושו של רש"י¹⁵ הוא מדבר מצרים, אולם לפי פירושו של הרד"ק הכוונה למקום לא מיושב, בו תהליך ההזדככות וההכנה של עם ישראל יושלם- לפני בואם אל ארץ ישראל. את המורדים והפושעים ה' יכלה במדבר, כדי שלא תהיה קורת רוח לעמים כשיראו את עם ישראל או חלקים ממנו נענש, ושם "אודיעכם מעשיכם הרעים שעברתם על תורתי בגלות ואקח את נקמתי שם במדבר"¹⁶.

הרבי מסאטמר לא ציטט ישירות את הנביא ביחזקאל, אולם הגיע לנקודה זו בדרך עקיפה- דרך דברי הראב"ד. הראב"ד מפרש משנה במס' עדויות הנראית במבט ראשון מורכבת מחלקים שאינם קשורים זה לזה.

הוא¹⁷ היה אומר: האב זוכה לבן בנוי, ובכח, ובעושר, ובחכמה, ובשנים, ובמספר הדורות לפניו, והוא הקץ, שנאמר¹⁸ 'קורא הדורות מראש'; אף על פי שנאמר¹⁹ 'ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה', ונאמר 'ודור רביעי ישובו הנה'²⁰.

לא ברור מהו הקשר בין עושר, נוי, ושאר דברים שאדם יכול להוריש לבנו, לבין "מס' הדורות לפניו", הקץ, וכו'. הפירוש המקובל²¹, הנו כי זכות האב מועילה לפעמים כמה דורות אחריו לבניו ובני בניו. ואף אם זכות זו לא מועילה, הרי שיש "קץ", כלומר זמן קבוע בו הדור/

¹⁴ שם

¹⁵ בפירושו לפסוק ביחזקאל

¹⁶ רד"ק על יחזקאל, שם, פס' ליה.

¹⁷ הכוונה לר' עקיבא.

¹⁸ בראשית, ט"ו, י"ג

¹⁹ שם, פס' ט"ז

²⁰ פרק ב' משנה י'

צאצאים יזכו בכל מקרה. והדוגמא- אברהם אבינו, שאע"פ שזכותו לא הצילה את זרעו מגלות מצרים, אע"פ כן לאחר ארבע מאות שנה הקיץ הקץ, ונגאלו בני הבנים משיעבוד מצרים. אולם פירוש מקורי למשנה זו פירש הראב"ד, הרואה את המשפט כמשפט אחד- "ובמספר הדורות לפניו והוא הקץ"- וכך כותב:

אעפ"י שניתן קץ לגלות ישראל ולשיעבוד שלהם בשנים, מכל מקום לענין הטובות והנחמות האמורות להם במספר הדורות הוא תולה, לפי שהוא רואה את הדור זכאי ומתגלגל עמהם עד שמגיע לאותו הדור. וכן היה בשיעבוד מצרים, אעפ"י שנגאלו בסוף ד' מאות שנה לא שבו לשבת בא"י עד דורו של יהושע, וכן היה בגלות בבל וכו', וכן לימות המשיח כשיגאל אותם הקב"ה לא יכנסו מיד לארץ, אבל יוליך אותם למדבר העמים כנבואת יחזקאל.²²

הראב"ד, בהסתמך על הנביא ועל המשנה, מפריד בין ה"קץ" לבין הגאולה הממשית, בין הדור הנוכח ב"קץ" לבין הדור הזוכה בנחמות האמורות בתורה ובנביאים. יתכן "קץ" שלאחריו תהיה הפסקה, עד שיגיע הדור הזכאי; והוא זה שיזכה לפירות הגאולה בזכות מעשיו. מעבר לזה הראב"ד מגדיר שלב נוסף בשלבי הגאולה- שלב ההיטהרות וההזדככות במדבר העמים, שלב הכרחי להמשך הגאולה. הדור הנגאל לא יהיה דור נגוע במיני מחלות רוחניות, מעורבב בסיגים של אמונות כוזבות ומעשים רעים. זה יהיה דור שעבר זיכוכ ולידה מחדש במדבר העמים. דור זה יעוצב מחדש ויוכשר לתפקיד של דור הגאולה.

הרבי משתמש במקורות אלו, ובפרט בדברי הראב"ד, וכמו כן מוסיף עוד פירוש מקורי משלו לסדר הברכות בתפילת שמונה עשרה- על מנת להוכיח ולפתח את הנקודה הזו, של שלב נוסף בגאולה:

ומבואר בזה שאף אחר הגאולה לא ירצה הקב"ה להכניסם מיד לארץ עד שיהיו קודם במדבר ששם יהיה הבירור, והנשארים יעשו תשובה שלמה כמבואר בנבואת יחזקאל והושע.²³

בהסתמכות על מקורות אלו מבסס הרבי שלושה עיקרים- ראשית, לעומת מה שטוענים הציונים כי מה שרואות עינינו הוא קיבוץ גלויות-הדבר לא יתכן, שכן חסר שלב, טוען הרבי, "שלב המדבר". שנית, נושא התשובה- "והנשארים יעשו תשובה שלמה"- ראייה נוספת לתלותה של הגאולה בתשובה, וממילא, כל עוד לא רואים שהעם חזר בתשובה- אין זו גאולה. שלישית- רק המזוככים- אלו שיכלו לעבור את הבירור הזה במדבר, הם אלו שיוכלו להגיע לארץ ישראל, ובהתאם לתפיסתו של הרבי א"י הנה מקום לצדיקים בלבד ולא לכל העם, ודאי שלא לרשעים

²¹ ר' עובדיה מברטנורא בפירושו למשנה שם, וכן במשנה המפורשת ע"י ר' פנחס קהתי.

²² פירוש הראב"ד למשנה, עדויות פרק ב' משנה י'

וחוטאים. מכאן מסביר הרבי את סדר הברכות בתפילת שמונה עשרה- קיבוץ גלויות, השבת השופטים, כילוי הזדים והמלשינים, תקומת קרן הצדיקים, ובנין ירושלים. לכאורה, שואל הרבי, אם ירושלים לא תהיה בנויה – להיכן יתקבצו הגלויות בתחילת התהליך? אלא, מסביר הרבי, לפי דברי הראב"ד הדברים מתישבים. קיבוץ הגלויות לא יהיה לארץ ישראל אלא למדבר! **אנו בעצם לא מתפללים על קיבוץ גלויות לארץ ישראל, אלא קיבוץ גלויות כשלב ביניים-במדבר.** ומה שכתוב בברכה "מארבע כנפות הארץ לארצנו" – אומר הרבי, ראשית- הארץ לא מופיעה בתחילת הברכה או בסופה, כלומר בחלקים המשמעותיים (מבחינה הלכתית) של הברכה. שנית, ישנן גירסאות המשמיטות את "לארצנו" מהברכה²⁴ – ונשאר רק "וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ". אם כן, גאולה וקיבוץ גלויות לא בהכרח מקושרים לארץ ישראל בשלבים הראשונים. כמובן- ארץ ישראל היא היעד הסופי, מכך אי אפשר להתעלם. "אף שבודאי הקיבוץ למדבר אינו התכלית", אומר הרבי:

והוא רק בשביל לצרף אותנו ולהיות מוכשרים להתקבץ לארצנו הקדושה, שזה כל תקותנו בכליון עיניים, אלא שבשביל שהקיבוץ הראשון לא יהיה לא"י אלא למדבר וברכה זו נאמרה על הזמן שקודם החזרת השופטים וכליון המינים שאז לא יהיה עדיין הקיבוץ לארץ ישראל... ועכ"פ זהו ודאי קל וחומר בן בנו של קל וחומר שקודם הגאולה אין רצון הבורא יתברך שמו להכניס כל ישראל לארץ ישראל²⁵...

הפרדוקס הארץ ישראלי עולה מדברי הרבי שוב ושוב. קדושתה העצומה של הארץ היא **המרחיקה** אותה מאיתנו מבחינה מעשית, וזאת אפילו תוך כדי הגאולה! ללא זיכוד מתאים הגאולה חסרה, וארץ ישראל חסרה. בכך עונה הרבי לטענה אותה הביא הרב טייכטל בספרו "אם הבנים שמחה", לפיה יש לראות בקיבוץ הגלויות ושיבת ציון "אתחלתא דגאולה". לפי הרבי, קיבוץ הגלויות לא יהיה לארץ ישראל, ולארץ יכנסו רק הצדיקים והמזוככים.

גאולה ותשובה

השאלה, האם הגאולה יכולה לבוא בתור תגמול כזה או אחר על התנהגותו של עם ישראל, כלומר תלויה בתנאי כלשהו, או שהנה חלק מהיעוד של עם ישראל והעולם כולו, הנה עתיקת יומין; כבר הגמרא, במסכת סנהדרין (דף צח), דנה בשאלה האם הגאולה תלויה במצב הרוחני של עם ישראל- קרי, אם העם שומר תורה ומצוות ועושה תשובה, רק אז תבוא הגאולה, או שמא

²³ סימן כ"א.

²⁴ הוא מזכיר את ליקוטי מהרי"ח, וכן מזכיר שכך אביו היה נוהג.

²⁵ ויואל משה, סימן כ"ב

תבוא הגאולה בכל מקרה, בזמן מסויים אותו אין אנו יודעים, ואין להתנהגותו של עם ישראל קשר לביאת הגאולה, ולכשיבוא הרצון מלפני הבורא- יביא את הגאולה לישראל ולעולם.

על פי שתי השקפות סותרות אלו ניתן לפרש את הפסוקים המדברים על הגאולה העתידית- כתנאי, ובהתאם לכך- תגמול, שיכול להגיע אם יזכו לו; או כהבטחה, יעוד, שזהו סופו של תהליך הענישה והזיקוק בגלות. כך גם ניתן לפרש את דברי התורה בפרשת ניצבים, המדברים על קיבוץ גלויות ותשובה:

והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הבְּרָכָה והקְלָלָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֶיךָ וְחִשַּׁבְתָּ אֶל לִבְּךָ בְּכָל הַיּוֹמִים אֲשֶׁר הָדִיתְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ שְׁמָה: **וְשָׁבָת** עַד ה' אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל אֲשֶׁר אֲנִי מֵצֶנֶת הַיּוֹם אֲתָה וּבִנְיָן בְּכָל לִבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ: **וְשָׁב** ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרַחֲמֶנָּה וְשָׁב וְקִבְּצְךָ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הִפִּיצְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ שְׁמָה: אִם יִהְיֶה נִדְחֶךָ בְּקֶצֶה הַשָּׂמַיִם מִשָּׁם יִקְבְּצְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וּמִשָּׁם יִשְׁחָד: וְהִבִּיֵּאתְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירְשָׁתָהּ וְהִיטְבֶּנָּה וְהִרְבֶּנָּה מֵאֲבֹתֶיךָ: ²⁶

"ושבת"- יכול להתפרש כתנאי, כלומר **אם** תשוב, או כהבטחה- מה יקרה כשתשוב. הגמרא²⁷ מתארת מחלוקת אמוראים בענין, ומקשרת אותה למחלוקת תנאים קדומה יותר בשאלה זו של הגאולה וביאת המשיח:

אמר רב- כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים (רש"י)- אם כל ישראל חוזרין בתשובה יבוא, ואם לא- לא יבוא. ושמואל אמר- דיו לאבל שיעמוד באבלו (רש"י)- דיין לישראל צער גלות, אפילו בלא תשובה ניגאלין).

הגמרא קושרת מחלוקת עקרונית זו למחלוקת קדומה יותר, בין התנאים ר' אליעזר ור' יהושע, כאשר הראשון מעמיד את התשובה כתנאי לגאולה, והשני לא. לאחר התנצחות תורנית המבוססת על הבאת ראיות מפסוקים שונים המראים דעה לכאן או לכאן, מביא ר' יהושע פסוקים מספר דניאל²⁸, המדברים על "למועד מועדים וחצי, וככלות נפץ יד עם קדש תכלינה כל אלה"- כלומר- ישנו מועד מסויים, בו הגאולה תופיע באופן מוחלט, ומבלי תנאי, והוא זמן ה"קץ", ולטענה זו "שתק ר' אליעזר"²⁹. כלומר- בויכוח העקרוני מודה ר' אליעזר בשתיקתו לר' יהושע, בדבר אי תלותה של הגאולה בתשובה של עם ישראל³⁰.

²⁶ דברים פרק ל, ג-ו

²⁷ סנהדרין, צח

²⁸ דניאל י"ב

²⁹ גמ' בבלי סנהדרין, צח.

³⁰ בהמשך (ויאל משה, סימן מ') קובע הרבי מסאטמר כי אין לראות בשתיקתו של ר' אליעזר הודאה, מכיוון שאין נפקא מינה הלכתית לדיון, אי אפשר להוכיח משתיקתו שמסכים עם הדיעה החולקת. שהרי תשובה חייבת להיעשות

למחלוקת על שאלת הקשר בין הגאולה והתשובה נודעת חשיבות דתית עצומה, מכיוון שכל פרשנות של המציאות היום, וניתוח התהליכים ההסטוריים שהביאו להקמת מדינת ישראל, ובהם הציונות והשואה, דרך פריזמה תורנית-והיסטוריוסופית- חייבת לקחת מרכיבים אלו בחשבון. האם מה שקורה לנוגד ענינו הוא בעצם תחילתה של הגאולה? אם מקבלים את ההנחה שהגאולה יכולה לבוא גם ללא תשובה, הרי שהתשובה חיובית, או לפחות יכולה להיות כזו. מכיוון שרובו של עם ישראל כיום- וכך גם בזמן הקמת המדינה והעליות הגדולות- אינו שומר תורה ומצוות, הרי שאין מהלך של "תשובה", לפחות לא ברובו של העם³¹, ובכל זאת הגאולה באה- 'כי בא מועד'³². אולם אם הגאולה אכן תלויה בתשובה, ותנאי הכרחי לתחילתה של הגאולה הוא התשובה, אם כן לאירועים שרואות ענינו אין ולו דבר עם הגאולה, אלא תהליך הסטורי שהוא (במקרה הטוב) ללא קשר עם הגאולה, או כפי שנראה להלן בפירושו של הרבי- **סותר** התהליך ההסטורי את הגאולה, מתנגד לה, ומעכב אותה! הרבי מנסה לקשור קשר אמיץ ובל ינתק בין המצב הרוחני של העם, כלומר תשובה ומעשים טובים, לבין הגאולה וביאת המשיח.

הרבי נדרש לפרשנות מקורית בסוגיה הנ"ל, שכן פשט מסקנת הגמרא (סנהדרין צח), כפי שהסברנו, אינו מחייב את הקשר בין תשובה לגאולה. יתירה מזו: הגמרא מביאה אחר כך את דעתו של ר' יוחנן, האומר כי משיח יבוא בדור שכולו זכאי או בדור שכולו חייב. דור שכולו חייב- משמע כי תיתכן אפשרות **שכל העם** באותו דור חוטא, ובכל זאת בא המשיח! ר' יוחנן מבסס את דעתו על פסוקים מישעיה³³, המייחסים, לדעתו, למשיח- "וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע", ובמקום אחר-, הכותב "למעני אעשה". כלומר- אחת האפשרויות היא שהמשיח יבוא בלא צדיקים כלל, והכל "למעני"- כלומר למען ה'- לקיים את הבטחת הגאולה לעם ישראל.

ראשית, דוחה הרבי את ההבנה כי יתכן מצב שכל הדור, כפשוטו, יהיה חוטא. לא יתכן מצב כזה, שעם ישראל יתקיים בלי גרעין של שומרי תורה ומצוות. אם כן "כולו חייב" לפי הבנה זו, אינו כולו ממש, אלא "רובו ככולו". כמו כן יתכן שאותם שומרי תורה ומצוות אינם במדרגה כזו שבזכותם תבוא הגאולה, אולם מכל מקום- חייבים להיות מספר נאמנים כאלו :

בכל מקרה, ולכך גם ר' יהושע מסכים; המחלוקת היא מה יקרה אם עם ישראל לא יעשה תשובה. כמו כן מהעובדה שרב ושמואל- אמוראים- המשיכו במחלוקת כמה דורות מאוחר יותר, מוכיחה, לפי דעתו של הרבי, שהמחלוקת לא הוכרעה בשלב זה של הדיון.

³¹ כאן אני מדבר על "תשובה" במובנה הרגיל, המקובל, של שמירת כל חוקי התורה והמצוות. אומנם יש מי שפירש את שיבת ציון, הציונות והעליות, כמהלך של "תשובה" של כל עם ישראל כפי שהתייחס הרב טייכטל לנושא הנדון.

³² תהילים ק"ב, י"ד

³³ ישעיה פרקים נ"ט ומ"ח

הגם שאין הפירוש כולו חייב שח"ו לא יהיה בישראל שום שומרי תורה ומצוות
זוהי אי אפשר שהוא בכלל ההבטחה דלא תישכח מפי זרעו, שלעולם יהיה
בישראל איזה שומרי תורה ומצוות... אלא הפירוש הוא בשתי פנים, ראשית
ידוע כי העולם אחר רובו נידון, ואם ח"ו רובו חייב הוי דין כולו חייב דרובו
ככולו... גם במיעוט שומרי תורה ומצוות שיש בדור אין בהם שלימות כל כך
שיוכלו להכריע את כל הדור בכוחם... ואף אם יש עדיין צדיקים בדור שיוצאין
זכאין בשאר ענינים מכל מקום בנידון זה שמדברים על הגאולה של כלל ישראל
שהוא עניין נורא ונישגב, אין מי שיזכה בזה והוי בדין זה כולו חייב ממש...³⁴

טעות נוספת, אותה מבקש הרבי למנוע, היא שהמשיח יבוא **בגלל** שהדור חייב, מה שיכול

להניע אנשים לחטוא, חלילה, **כדי** להביא את המשיח :

וזה ודאי טעות גדול ומוחלט שאדרבה כל מה שמוסיפין במצוות ותשובה
ומעשים טובים ומתרחקים מן החטא זה מסייע להתקרבות הגאולה³⁵

הסברו של הרבי הוא כי יש להבין את המונח "כולו חייב" או "כולו זכאי" בתור סגנון
מסויים של הגמרא, במה שנוגע לעניני הגאולה. הגמרא הציגה מודל של "זכו- לא זכו" לגבי
הגאולה. "זכו"- כלומר עשו תשובה- יהיה תהליך התשובה בצורה מיידית, קלה ומהירה. "לא זכו"-
כלומר לא עשו תשובה- תבוא הגאולה, אולם "בעתה", בזמן הקבוע לה מראש לבוא. על פי הסבר
זה, ישנן שתי אפשרויות- או שהעם יעשה תשובה, והגאולה תבוא כתוצאה מתשובה זו, וזו הכוונה
ל"זכו", כלומר **בזכות** מעשיהם הגאולה באה, או שהעם לא יעשה תשובה, ובכל זאת תבוא הגאולה
כשיגיע זמנה- "לא זכו". כך, אומר הרבי, מתרצת הגמרא סתירות נוספות בעניני הגאולה. למשל-
מקור אחד המתאר את המשיח כ"ארו עם ענני שמיא", לעומת מקור אחר המתאר אותו כ"עני
ורוכב על חמור"³⁶; בהתאם לסיבת הגאולה, כך גם בואו של המשיח יושפע מהמצב בעם. כך גם
בנידון דידן, דור ש"כולו חייב", הכוונה לאפשרות השנייה- שלא יבוא המשיח בזכות מעשינו
הטובים, אלא יבוא בדור כזה שנמצא בבעיות רוחניות קשות, ומוגדר כ"כולו חייב"³⁷. אולם-
אפילו לפי הסבר זה, עדיין יתכן שמה שרואות עינינו הוא גאולה, או לפחות תחילתה של
גאולה. הרבי מנסה להפוך את הקערה על פיה, וזאת על פי פירושו של הרמב"ם בהלכות תשובה :

³⁴ ויואל משה סימן מ'

³⁵ שם

³⁶ סנהדרין צח'

³⁷ נקודה מעניינת היא התייחסותו של הרבי לזמן כתיבת הדברים כאל "עיקבתא דמשיחא", שכן על דברי הגמרא
במסכת סוטה דף מ"ט המתייחסים ל"עיקבתא דמשיחא"- "פני הדור כפני הכלב, נערים פני זקנים ילבינו, האמת
נעדרת ויראי חטא נימאסו " וכו' "ועוד הרבה ענינים נוראים שאנו רואים בדורינו שכולם נתקיימו". (ויואל משה, מ')

אין ישראל ניגאלין אלא בתשובה, וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן ניגאלין, שנאמר³⁸ 'והיה כי יבואו עליך כל הדברים וכו' ושבט עד ה' אלקיך ושב ה' אלקיך את שבותך וריחמך'.³⁹

אם כן ניראה, כי בניגוד למסקנת הגמרא שהובאה לעיל (סנהדרין צח), הרמב"ם קובע כי יש קשר בין גאולה לתשובה, ויותר מכך – זהו תנאי – "אין ישראל ניגאלין אלא בתשובה".

כיצד יתכן כי הרמב"ם פסק בניגוד לדעה המובאת בגמרא? כיצד יתכן כי נראה ממקורות רבים, ובהן הבריתא המפורסמת על "עקבתא דמשיחא" ממסכת סוטה, שם הסביר רש"י כי הגדרת "עקבתא דמשיחא" הנה "בסוף הגלות, לפני ביאת המשיח", כי המצב הרוחני בעם יהיה עגום⁴⁰? וכיצד יתכן שאף אחד מפרשני הרמב"ם ומשיגי, ובראשם הראב"ד, לא השיגו על קביעתו של הרמב"ם, תמה הרבי? 'והוא לכאורה פלא עצום שהחליט הרמב"ם נגד כל זה, ואף הראב"ד ושום אחד מהמשיגים לא השיגוהו ומזה ראייה דהכל מודים בזה, כפי שמבואר בכללי הראב"ד, והענין צריך ביאור'.⁴¹

הרבי, בהסתמך על דברי סבו, ה"ישמח משה"⁴², ועל דברי ר' יצחק ערמה, בעל פירוש "עקידת יצחק"⁴³, מבאר כי ישנן שתי "תשובות" – "תשובה קטנה", ו"תשובה גדולה". התשובה הקטנה, היא התשובה שלפני ביאת המשיח. והגדולה, שתיעשה ע"י אליהו הנביא ו/או המשיח, בה יחזור העם כולו בתשובה. הרעיון מבוסס על ויכוח, שמתאר המדרש (איכה רבה פרשה ה), בין כנסת ישראל לבין הקב"ה. עם ישראל אומר, מצידו, "השיבנו ה' אליך ונשובה", ואילו ה' אומר – "שובו אלי ואשובה אליכם". לכאורה – הנחת היסוד של המדרש היא שמהלך כזה גדול של תשובה של עם ישראל הנו מהלך דו סטרי, שבו גם הקב"ה עוזר לעם בהתקדמותו הרוחנית. אולם מי יעשה את הצעד הראשון? מי הוא המוביל את המהלך? האם עם ישראל יחכה לקב"ה שיביא אותו אליו, ואז יתעורר לתשובה – או שמא הקב"ה מחכה שעם ישראל יעשה את הצעד הראשון, ואז "ימשוך" אותו אליו? הרבי מיישב בין שתי הגישות וטוען כי שתיהן נכונות. הצעד הראשון, הקטן, שייך לעם ישראל. זוהי ה"תשובה הקטנה" שלפני ביאת המשיח. אולם גאולה ממשית, שלמה, יכולה להיות רק לאחר "תשובה גדולה", של כל עם ישראל, שתיעשה רק ע"י אליהו/משיח, ובלי תשובה כזו לא יתכן לקרוא לגאולה – גאולה. נמצא, אם כן, שהרמב"ם המדבר על תשובה כתנאי הכרחי לגאולה – מדבר על התשובה ה"גדולה", המשמעותית, שהיא צורך ברור לגאולה. ואילו

³⁸ דברים פרק ל'

³⁹ הלכות תשובה פרק ז' הלכה ה'

⁴⁰ "שהפליגו כ"כ בשפלות הדור שלפני ביאת המשיח" ויואל משה, סימן מ'.

⁴¹ שם.

⁴² לא מציין מקור.

⁴³ בפירושו לדברים פרק ל'.

הגמרא המדברת על כך שהתשובה איננה תנאי משמעותי לגאולה, הרי שהיא מדברת על ה"תשובה הקטנה", על הצעד הראשון, של עם ישראל לפני הגאולה. תשובה כזו- אומר הרבי- אומנם לא הכרחית, והגאולה יכולה לבוא גם בלעדיה. יכול להיות שהצעד הראשון יבוא מכיוונו של ה', על מנת לעורר את העם לתשובה גדולה יותר. אולם לא יתכן לקרוא למהלכים הסטוריים בשם "גאולה", כל עוד לא רואים את התשובה הגדולה, את שמירת המצוות של כלל עם ישראל. אם כן כל מה שרואות עינינו לא יכול להיות גאולה, כי חסרה התשובה.

כיצד, אם כן, הגמרא מדברת על "גאולה" סתם, מבלי להפריד בצורה הנ"ל? על כך עונה הרבי, כי ביאת אליהו ו/או המשיח, גם כן נקראת בשם גאולה, מכיוון שכשמתחיל התהליך בצורה כל כך ברורה עם ישראל מרגיש כאילו כבר נגאל:

וגדולה מזו כתב המהר"ל מפראג ז"ל בספרו נצח ישראל פרק כ"ד דלכן מושבעין שלא יגלו הקץ, כי כאשר יגלו הקץ הרי יש כאן גאולה כי מי שידע זמנו לצאת כאילו הוא ניגאל, והשי"ת שם הגלות ולא יהיה נמצא הקץ קודם זמנו, ולפיכך אל יגלו הקץ, עכ"ל. ואם כן כש"כ [כל שכן] כשיתגלה אליהו או משיח וידעו העולם שבא הגואל, **שזה בעצמו נקרא גאולה**... עכ"פ אתחלתא דגאולה אף טרם עשותם שום תנועה של גאולה, ופליגי תנאי ואמוראי [=וחולקים התנאים והאמוראים] על התחלה זו אם אפשר בלא תשובה.⁴⁴

כבר הידיעה על קץ הגלות, הופכת אותה לקלה יותר; ישנו תאריך לו אפשר לצפות, והדבר נראה כביכול מאותו הזמן התחילה הגאולה.

אולם הרבי לא משאיר את דבריו בתור פלפול לישוב סתירה בין הרמב"ם לבין הגמרא, אלא מסיק מסקנות מעשיות מכך. כדרכו, כותב בצורה קיצונית:

וא"כ מי שחושב ההיפך, שיש מציאות לגאולה בלי תשובה, הרי הוא חושב נגד המבואר בקרא⁴⁵ והוא כופר התורה ר"ל... ואין ספק שאין חילוק בין הכופר בהבטחה זו שאי אפשר לגאולה בלי תשובה לכופר בהבטחה של ביאת המשיח, ואדרבה הוא גרוע יותר...⁴⁶

לפי פרשנות זו, מוציא הרבי את המהלכים ההיסטוריים של קיבוץ גלויות, הקמת המדינה וכו' מהקשר וממשמעות של גאולה, מאשים את אלו הקוראים לכך גאולה- בכפירה, ומחזיר את הדרישה למצב מושהה, פאסיבי, בו המעשים הפרו-אקטיביים היחידים המותרים הם השתדלות בעשיית מצוות ו"תשובה", דברים הכרחיים מכל מקום.

⁴⁴ ויואל משה סימן מ"א

⁴⁵ הכוונה לפסוקים מספר דברים פרק ל' שהובאו לעיל, ואם כן הסברו של הרבי לפסוקים הוא שהתשובה תתבצע ע"י המשיח **קודם** קיבוץ גלויות.

בנין בית המקדש

אחד מהתפקידים המוטלים על המשיח, לפי דברי הרמב"ם⁴⁷, הנו בנין בית המקדש:

המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל⁴⁸

ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח, אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי⁴⁹

מהרמב"ם נובע, קודם כל, כי בנין בית המקדש הוא בידי אדם, המשיח. והדרישה האלוקית היא שעם ישראל- בהנהגתו של המשיח- יבנה את בית המקדש. ענין בניית הבית בידי אדם, כפי שנראה להלן, אינו מתיישב עם שיטת הרבי. אולם התלות בין המשיח לבנין בית המקדש, דווקא כן; מכיוון שעל פי דברי הרמב"ם, כל עוד לא רואים את מלך המשיח, הרי שכל ענין בית המקדש נדחק, לעת עתה, הצידה. שכן הוא, ורק הוא, אמור לעשות זאת ויכול לדעת **כיצד** לעשות זאת. אולם ישנה אפשרות נוספת, המובאת בפירוש ה"תוספות יום טוב", (להלן התוויו"ט) והיא שעם ישראל יבנה את בית המקדש **לפני** מלכות בית דוד⁵⁰, ואפשרות זו מטרידה את הרבי, כיוון: 'האפיקורסים תלו עצמם גם בזה, דכיוון שיוכל להיות בנין בית המקדש קודם למלכות בית דוד יוכל להיות גם כן מלוכה קודם למלכות בית דוד'⁵¹.

כלומר- ניתן להקיש מהאקטיביזם ביוזמה לבניית בית המקדש בידי אדם וקודם ביאת המשיח ומלכות המשיח⁵² לגבי דברים אחרים, אקטיביים אף הם, בתהליך הגאולה, ובהם "מלוכה", כלומר משטר ומדינה קודם ביאת המשיח. נזכיר את דברי הרב טייכטל, שטען:

ונראה פשוט, שבית המקדש שלמטה, שיהיה מעשי ידי אדם, יבנה עוד קודם ביאת המשיח. שיהיה קיבוץ ישראל תחילה ע"י רשיון המלוכות, ונבנה בית המקדש שלמטה... ואח"כ יבוא משיח, ואח"כ ירד בית המקדש שלמעלה.⁵³

הרבי לעומת זאת מסביר כי ביאת המשיח אינה בהכרח קשורה למלכות, ורק פעולותיו- והצלחתן של פעולותיו- מוכיחות כי הוא אכן המשיח, ורק בשלב זה יומלך על עם ישראל. כלומר-

⁴⁶ ויאל משה, שם.
⁴⁷ סוף הלכות מלכים
⁴⁸ רמב"ם הלכות מלכים פרק יא הלכה א
⁴⁹ רמב"ם הלכות מלכים פרק יא הלכה ד
⁵⁰ עפ' דברי התלמוד ירושלמי, שכתב: "זאת אומרת שבנין בית המקדש קודם למלכות בית דוד" מצוטט בפירוש "תוספות יום טוב" למסכת מעשר שני, פרק ה' משנה ב'.
⁵¹ ויאל משה, סימן נ"ה
⁵² להלן יסיק הרבי כי ביאת המשיח ומלכות המשיח הנם מושגים שונים.

תשובה של עם ישראל שתיגרם ע"י מלך המשיח, ובניין בית המקדש ע"י מלך המשיח, יכשירו את הקרקע ל"המלכות", ולמלכות בית דוד. כלומר תתכן האפשרות של ביאת המשיח, תחיית מתים, וכל זאת ללא "מלכות":

ואם כן אפשר שיבוא אליהו ומשיח ומושה ואהרן עמהם ועדיין לא נתפשט מלכות בית דוד. ומה שאמרו תחית המתים אחרון מכולם⁵⁴, זה קאי על תחית המתים כללי שיקומו כל ישראל, אבל הצדיקים הגדולים יעמדו תחלה בימות המשיח⁵⁵

אפשרות זו היא מקורית, שכן בד"כ מקובל להבין את ביאת המשיח ומלכותו כדבר אחד⁵⁶, דוגמת הרמב"ם.

אפשרות נוספת שמעלה הרבי, היא שהתוויו"ט המובא לעיל מדבר על שלב מוקדם, בו ידעו החכמים כיצד אמור להיות בנין בית המקדש⁵⁷. לכן-טכנית- היתה קימת אפשרות של בניין בית המקדש קודם למלכות בית דוד. אולם בשלב יותר מאוחר כבר לא ידעו זאת, מכיוון שהנבואות ביחזקאל המדברות על בית המקדש השלישי אינן ברורות דיין להסיק מהן תוכניות בנין, גם לא התיאורים במסכת מידות המדברים על בית המקדש ומידותיו. לכן התוויו"ט בעצמו- בהקדמתו למסכת מידות⁵⁸ - כתב כי כל ההלכות האלו הן בגדר "הלכתא למשיחא", וכשיבנה בית המקדש אליהו עצמו יתיר את כל הספקות: 'אם כן החליט הוא בעצמו⁵⁹ בתכלית החלטה שאי אפשר כלל לבנות בית המקדש קודם ביאת אליהו ומשיח'⁶⁰

בניין בידי אדם או בידי שמים

פרטים רבים הנוגעים לגאולה נשארו מעורפלים. הרמב"ם בעצמו, למרות שנתן תיאור מקיף לשלבי הגאולה וביאת המשיח, כתב בנוגע לימות המשיח כי – 'ואין איש יודע כיצד יהיו עד שיהיו'⁶¹.

אחד הדיונים המפורסמים יותר הנו בשאלת בנין בית המקדש- האם יבנה בידי אדם, או ירד בנוי ומשוכלל מהשמים. הדיון ההלכתי סובב סביב הסוגיא האם אפשרי שבית המקדש יבנה

⁵³ אם הבנים שמחה, עמ' שיד.

⁵⁴ ע"פ דברי הזוהר, דף קל"ט ע"א.

⁵⁵ ויואל משה, סימן נ"ז

⁵⁶ גם הרמב"ם לעיל קורא למשיח "המלך המשיח", כבר בתחילה. וראה, למשל בספר "שערי הגאולה", "תשובות וביאורים בעניני גאולה וימות המשיח", ליקוט משיחות הרבי מליובאביטש, הוצאת היכל מנחם, ירושלים תשנ"ב,

עמ' נ"א- ע'.

⁵⁷ ויואל משה סימן ס'

⁵⁸ וכן בפירושו למשניות מסכת יומא, פרק ה'

⁵⁹ התינו"ט

⁶⁰ ויואל משה, סימן נ"ח.

⁶¹ רמב"ם, הלי מלכים, פרק יב הל' ב.

ביום טוב, ובלילה. "מהרה יבנה המקדש", אומרת הגמרא⁶², כשמדברת על בית המקדש השלישי, ועל כך כותב רש"י⁶³ כי בנין העתיד ירד בנוי ומשוכלל מלמעלה. כנראה שלדבר זה הרמב"ם, המוזכר לעיל, אינו מסכים, שכן לפי דעתו המלך המשיח הוא זה שיבנה את בית המקדש, ומכאן שיש צורך בבנין בידי אדם. הרבי מפלפל במספר אפשרויות הלכתיות לישוב את הבעיה, אחת מהן היא הסברו של ה"ערוך לנר"⁶⁴, המסביר כי תחילת בית המקדש צריכה להיבנות בידי אדם, ואז המשכו ירד בנוי מהשמים. הרבי מסכים, באופן עקרוני, עם האפשרות הזו⁶⁵, אותה, אגב, ביסס הרב טייכטל ב"מאמר מקדש ה'"; אולם הרבי מנסה להביא אפשרויות אחרות, שתואמות את שיטתו בכל מהלך הגאולה⁶⁶.

האפשרות אותה מסיק הרבי, בסופו של דבר, היא מעניינת ביותר- ופסיבית ביותר. מעניינת ביותר, מכיוון שגם כאן הרבי מגיע למסקנה שהיא "איפכא מסתברא", בעיון ראשון, תוך שהוא מסתמך על מקורות תורניים כדי לבסס את דעתו. על פי אפשרות זו, כל הכוונה ב"עשיה", אינה- כפי שמשמע- עשיה ממשית, חומרית. עשיה –לפי הרבי-הנה תפילה ותחנונים! הרבי מביא כדוגמא את יוסף, שהיה בבית האסורים. על יוסף כותבת התורה: 'ואת כל אשר עושים שם הוא היה עושה'⁶⁷. וכותב תרגום אונקלוס- "במימריה הווי מתעביד", כלומר- בדברו, או על פי דיבורו, היה נעשה. הרי לך- התורה עצמה מתייחסת לדיבור כאל כח פועל, ומשתמשת בפועל "עשה" לציין דיבור. דוגמא נוספת, שמביא הרבי, שאומנם קשורה ישירות לבנין בית המקדש, היא דברי המדרש⁶⁸, האומר כי אם עוסקים בלימוד בנין המקדש- כאילו בונים אותו ממש. אומנם נראה שההשוואה היא לגבי שכר המצווה, ולא כמו בדוגמא הקודמת שעצם הדיבור עצמו **עושה** פעולות שונות, אולם מכאן מסיק הרבי כדלקמן:

ואם כו' יש לומר, שאף במקומות שאמרו שהמלך המשיח יבנה בית המקדש, אין הכוונה שהוא בעצמו יבנה בידיים אלא על פי דיבורו יתבני⁶⁹, שבכח דיבורו ותפילותיו הקדושים יהיה אותה ההשפעה שיבוא בית המקדש בנוי ומשוכלל מלמעלה ... דבודאי מה שהביאו רש"י ותוספות ושאר ראשונים ז"ל מדברי חכז"ל שיבוא הבית בנוי ומשוכלל מלמעלה אף ביו"ט שלא יעשו בני אדם שום

⁶² מסכת סוכה, דף מ"א

⁶³ על הגמרא הנ"ל, סוכה מ"א וכן רשב"א, ריטב"א בחידושיהם למסכת סוכה.

⁶⁴ בחידושי למסכת סוכה דף מ"א

⁶⁵ "ולפע"ד אפשר לומר דאף שבוודאי הסדר הוא שיהיה נבנה בידי אדם ואח"כ יבוא הבית המקדש של מעלה, אבל מכל מקום אי אפשר לידע בבירור גמור באיזה אופן יהיה אחר ביאת המשיח" ויאל משה, סימן ס"א.

⁶⁶ תוך כדי הדיון, הרבי נכנס לפלפול הלכתי ארוך העניין הלכות שבת, ועיין בהקדמה, לגבי סדר הכתיבה של הרבי והאסוציאטיביות שבה.

⁶⁷ בראשית לט, כב'.

⁶⁸ פסיקתא דרב כהנא, פרשה ו', ד"ה "אתה ציווית".

⁶⁹ כך במקור.

מלאכה הוא אמת ויציב, אלא שבאותן המקומות שנראה שהמלך המשיח יבנה בית המקדש הכוונה בכח דיבורו ותפילתו הקדושה והשפעתו הברוכה שמותר ביו"ט.⁷⁰

אם כן הכל מיושב; גם הרמב"ם, שכתב שהמשיח יבנה את בית המקדש אולי התכוון בעצם לתפילתו, אלא שלא ציין זאת, כי אין זה משנה אם הוא בונה את המקדש בידיו או בתפילתו.⁷¹

ממסקנתו של הרבי נובע שוב כי לנו אין אלא להתפלל, ללמוד ותו לא; שכן הגאולה הנה שמימית, מופלאה, ואינה תלויה בנו למעט תשובה ומעשים טובים. ואפילו המשיח עצמו אינו עושה מעשה ממש אלא מתפלל; אפילו כשהמשיח כבר כאן, הגאולה מתנהלת בניסים וכח שמימי.

יחסו של הרבי ל"קץ המגולה"

'ואתם הרי ישראל ענפכם תשא ופריכם תתנו לעמי ישראל כי קרבו לבוא...' "חזון הקץ המגולה" (יחזקאל ל"ו, ח'), שקיבל משמעות רבה במשנת הגר"א מוילנה⁷², מקבל משמעות שונה לחלוטין במשנת הרבי מסאטמר.

על פי הפרשנות ה"ציונית"⁷³ משמעות החזון היא שכשיניבו הרי ישראל פירות, לאחר שיממונם במשך גלותם של ישראל, זוהי מעין היענות של הארץ כלפי בניה השבים אליה, והרי זה אחד מסימני הגאולה. וכמו שכותבת הגמ' במסכת סנהדרין⁷⁴: "אין לך קץ מגולה מזה". כאן לוקח הרבי סימן זה, ולא רק שהופכו על פיו, אלא מסיק ממנו מסקנות כנגד הציונות, למעשי קוממיות הארץ.

שוב נובע מהסברו של הרבי אופיה של הגאולה העתידית- לפי שיטתו- שצריכה להיות ניסית ומופלאה, ובהחלט לא בדרך הטבע. תפיסה זו, שבאה לידי ביטוי בדרך בה אמור להיבנות בית המקדש, ביאת המשיח, וכו'- מוצאת אחיזה גם בסימן זה שבעיני רבים היווה מעין הוכחה ל"הסכמתו", כביכול, של ה', לשיבת ציון.

⁷⁰ ויואל משה, סימן ס"ח

⁷¹ שם

⁷² ראה: הרב מ.מ. כשר, **התקופה הגדולה**, ירושלים תשכט; ח.ר. ריבלין (עורך) **חזון ציון**, ירושלים תש"ז עמ' 139;

הרב ע. קלכהיים, **שירת אומה לארצה**, ירושלים תשמ"ז. ריח-רכו.

⁷³ ראה במקורות לעיל.

⁷⁴ סנהדרין צ"ח

על פי דברי הרבי, אין כוונת הפסוקים שביחזקאל לתנובת פירות רגילה של עצים רגילים. הרבי מסתמך על מקורות האומרים כי לעתיד לבוא "אילנות מוציאים פירות בכל יום"⁷⁵, ועל דברי הרמב"ם⁷⁶ האומר כי בימות המשיח "יהיו כל המעדרים מצויים כעפר". הדבר קשור גם לאופיה המיוחד של ארץ ישראל ופירותיה במצב אידיאלי. הרבי מצטט את המדרש⁷⁷ המתאר את ביקור המרגלים בארץ, שמרוב כובד הפירות וצורתם הלא טבעית נזקקו שני אנשים לשאת אשכול פירות אחד. ומכאן להיקש ביחזקאל: כוונת הפסוקים, אם כן, היא למצב ניסי, שארץ ישראל מניבה- שוב- את פירותיה בצורה ניסית, הניכרת לעין כל כ"סימן". אבל, אומר הרבי⁷⁸, "מה שהוא בדרך הטבע כמו בכל העולם שלפי מה שמרבין בנטיעה מתרבין הפירות אין בזה שום סימן לגאולה". זוהי פשוט תגובה טבעית של קרקע שנוטעים בה פרות- שמצמיחה פרות. אולם לא די בכך, אלא בנטיעתם של הציונים רואה הרבי סימן לעיכוב הגאולה, וביטוי לחילול הקדושה של ארץ ישראל.

בברכת "מעין שלוש", שמברכים על פרות משבעת המינים, נוסח הברכה הוא "ונאכל מפריה"⁷⁹ ונשבע מטובה". ר' יעקב בעל הטורים⁸⁰ מעיר שאין לומר מילים אלו כחלק מהברכה, שכן נראה שאנו מחבבים את הארץ בשל חומרותה ופירותיה, ולא היא; אנו חומדים את הארץ בשל קדושתה ומצוותיה. אולם על דבריו מעיר ר' יואל סירקיש, ה"בית חדש" (שם), שאין פירות ארץ ישראל פירות רגילים- וממילא אכילתם אינה חומרית בלבד. על פי דברי ה"בית חדש", יונקים פירות ארץ ישראל את קדושתה, והיא "ניספגת" בתוכם. האוכל מפירות ארץ ישראל- "טועם" מקדושתה של הארץ ממש; כיוון שקרקע גידולם קדושה ומיוחדת. אולם מצב זה גם יכול להיות הופכי, שכן אם הארץ אינה במצב קדוש, וגידוליה אינם קדושים, הרי שהאוכל מפירותיה ניזון מטומאה.

הרבי, בהסתמכו על פירוש זה של הבית חדש, יוצא חוצץ נגד הנטיעות בארץ ישראל, ואומר כי לא רק שאין בכך שום סימן מסימני הגאולה, אלא שהנוטעים, שרובם אינם מקיימים את המצוות התלויות בארץ ובפירות, מחללים את קדושתה של הארץ, ובפירות אלו אין שום קדושה אלא טומאה. יתירה מזאת; ישנו מצב בו מכריחים, כביכול, את הקב"ה לעשות דברים נגד רצונו מכיוון שקבע חוקיות טבעית בעולם. ומכיוון שחוקיות זו אינה משתנה, הרי שפעולה טבעית

⁷⁵ תלמוד בבלי, מסכת שבת, ל: , וכך פירש המהרש"א במקום.

⁷⁶ בהלכות מלכים, פרק י"ב הל' ה'.

⁷⁷ במדבר רבה, פרשה ט"ז.

⁷⁸ ויואל משה סימן ס"ו

⁷⁹ של ארץ ישראל

של נטיעה וזריעה, תניב, בהכרח, פירות; וזאת נגד רצונו של ה'. הדבר דומה, אומר הרבי, לכעס של הקב"ה על הגונב שעורים וזורע אותם⁸¹. הגמרא מתארת את זעמו של ה' - "לא דיין לרשעים שעושים סלע שלי פומבי, אלא שמטריחין אותי ומחתימין אותי בעל כרחי". וכפי שמסביר רש"י (שם) - "שאני יוצר על כרחי, שהרי גזירה היא מלפני שינהג העולם כמנהגו". כלומר אף על פי שלגנב מגיע עונש, על העבירה שעשה, הדבר לא ישנה את העובדה שהקרקע תצמיח יבול. ומכיוון שהעולם עובד בצורה מסויימת, אין להסיק מכך על התערבות של ה' - אין כאן נס, אלא פעולה נגד רצונו של ה' בהסתמך על דרך הטבע⁸². כך גם הנוטעים - אף אל פי שמגיע להם עונש, על אי קיום המצוות התלויות בארץ, הדבר לא ישנה את העובדה שארץ ישראל תצמיח את פירותיה, ואין לגזור מכך שום פרשנות על הגאולה.

מחוללי הגאולה

מלבד עניין ההנהגה המדינית, שעל פי הרבי אינה יכולה בשום אופן ופנים להיות חילונית, הרבי טוען כי אין שום אפשרות שהגאולה או אפילו חלק ממרכיביה יעשו ע"י אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות⁸³. הוא מתבסס על מדרש⁸⁴ המסביר את תשועתם של ישראל בימי דבורה הנביאה, מפלת סיסרא והריגתו בידי יעל אשת חבר הקיני⁸⁵, בכך שהקב"ה מושיע את ישראל מבין העכו"ם 'בבנים שהן משכימין ומעריבין לבית הכנסת ולבית המדרש ועוסקין בדברי תורה'⁸⁶. על פי המדרש, זכתה יעל ונתגלגלה הישועה על ידה משום ש 'שאשה כשרה היתה ועושה רצון בעלה'⁸⁷. הכל, אם כן, מוביל לכיוון אחד - ניצחון ותשועה אפשריים רק ע"י צדיקים גמורים, שעוסקים בתורה ומצוות. לכן בלתי אפשרי שיהיה ניצחון כל שהוא ע"י רשעים וודאי לא במשהו הנוגע למרכיבי הגאולה:

ואם כן אלה הרשעים שהמה כופרים גמורים ר"ל [רחמנא ליצלן] בהשי"ת ובתורתו הקדושה... וע"י הצלחתם עושים שמדיות מרובות בישראל, האיך אפשר שתבוא ישועה לישראל על ידם נגד הנבואה שהראה הקב"ה לדבורה הנביאה שהישועה לישראל מבין העכו"ם הוא רק על ידי העוסקין בתורה ומצוות

⁸⁰ טור אורח חיים, סימן ר"ח

⁸¹ תלמוד בבלי, מסכת עבודה זרה דף נ"ד

⁸² ויואל משה, סימן ס"ו

⁸³ ויואל משה, סימן קל"ח

⁸⁴ תנא דבי אליהו, סימן ט'

⁸⁵ שופטים, ד' כב.

⁸⁶ תנא דבי אליהו הנ"ל

בכל יום תמיד... ובפרט עניני גאולה בוודאי שאי אפשר לחשוב בשום אופן
שיבוא על ידיהם, ואין זה אלא אסון נורא ר"ל⁸⁸

גאולה טבעית וגאולה ניסית

אופיה של הגאולה הוא מרכיב חשוב במשנת הרבי. כפי שהבאנו לעיל, הגאולה לפי הרבי
הנה מופלאה, ניסית, פתאומית, ופאסיבית. כפי שהדגמנו, בכל מקום בו נראה אחרת- הרבי מנסה
לתרץ את שיטתו. אחד הפרשנים המתאר את הגאולה⁸⁹ בצורה טבעית לחלוטין הנו ר' חיים בן
עטר, ה"אור החיים", וכך כותב⁹⁰:

כשתהיה הגאולה מצד הקץ ואין ישראל ראויים לה, תהיה באופן אחר, ועליה
נאמר שהגואל יבוא עני ורוכב על חמור... וכנגד גאולת 'בעתה' שרמזו במאמרו
'אשורנו ולא קרוב' אמר 'וקם שבט מישראל', פירוש **שיקום שבט אחד מישראל**
בדרך הקמים בעולם דרך טבע, על דרך אומרו 'ושפל אנשים יקום עליה', שיבוא
עני ורוכב על חמור ויקום וימלוך ויעשה מה שנאמר בסמוך⁹¹

מכאן למד, למשל, הרב טייכטל על אופיה הטבעי של הגאולה.⁹² הרבי מסאטמר, שלפי
דעתי הספר "אם הבנים שמחה" היה לנגד עיניו כאשר כתב את חיבורו "ויואל משה", מתייחס
ישירות לפירוש הנ"ל, ומסביר אותו בצורה שונה. ה"אור החיים", לפי הרבי, מדבר רק על השלב
הראשון של הגאולה, על ביאתו והתגלותו של המשיח, שתהיה בצורה טבעית ו"נורמלית". אולם
שוב הופך הרבי את הקערה על פיה, בהסבירו **שדוקא טבעיות זאת הנה כדי להדגיש את הניגוד**
המופלא שיהיה במעשי הניסים שיהיו לאחר מכן! כלומר גם השלב הטבעי הוא רק מכשיר כדי
לחדד את האופי הניסי של הגאולה, ו"להפתיע" את העולם! ביאת המשיח "עני ורוכב על חמור",
היא כדי להכין את העולם לתופעה הניסית:

שאין לך פלא גדול מזה שעני רוכב על חמור שנראה שפל אנשים יכבוש אחר כך
את כל העולם כולו, וכאשר כתב הרמב"ן שזהו כדי להראות שאינו כלל בדרך
הטבע ולא בכלי זין אלא במאמר ה'. ופתאים⁹³ הבינו מדברי האוה"ח הק'
[הקדוש] האלו שהכל יהיה בדרך הטבע והדברים מבוארים כאשר כתבתי שלא
כתב דרך הטבע אלא על עצם ביאתו והתגלותו בהתחלה⁹⁴

שוב נראה, כיצד מאותו מקור בדיוק, מגיעים הרבי מסאטמר והרב טייכטל למסקנות

הפוכות.

⁸⁷ תנודב"א הנ"ל

⁸⁸ ויואל משה, שם.

⁸⁹ הבאה בעתה, לא הבאה ב"אחישנה". (כך כותב בפירוש במקור המובא להלן, וקיצרתי בהבאת הציטוט)

⁹⁰ בפירוש לספר במדבר, פרק כ"ד, פס' י"ז

⁹¹ פירוש זה של ה"אור החיים" צוטט והובא ע"י הרב טייכטל בספרו "אם הבנים שמחה", עמ' צ"ז.

⁹² שם.

⁹³ האם מתכוון לרב טייכטל?

⁹⁴ ויואל משה, סימן ס"ט

בהמשך הפסקה⁹⁵ מתייחס הרבי מסאטמר בקצרה לרעיון ה"קמעא קמעא"⁹⁶, שמובא בספר "אם הבנים שמחה" בהרחבה מייד לאחר פירוש ה"אור החיים" הנזכר, (ומכאן, לדעתי, שוב אפשר להניח כי "אם הבנים שמחה" היה לעיני הרבי כשכתב את "ויואל משה", שאם לא כן זהו צירוף מקרים תמוה) וגם עניין זה, של אורה של הגאולה הבוקע ועולה קמעא קמעא כאילת השחר⁹⁷, הנו, לפי פרשנות הרבי, רק לאחר ביאת המשיח, מכיוון שאורו של המשיח⁹⁸ גדול הוא מאוד; גם הצמיחה הרוחנית בעקבות בואו של המשיח תהיה הדרגתית⁹⁹; אולם כל זאת, כאמור, רק לאחר בואו של המשיח:

אבל זהו קימעא קימעא, אבל קודם יהיה ביאת המשיח, ואפס בלתך גואלנו
לימות המשיח הוא ולא אחר¹⁰⁰

⁹⁵ סימן ס"ט הנ"ל

⁹⁶ עיין ב"אם הבנים שמחה", עמ' צ"ח

⁹⁷ ירושלמי ברכות פרק א' הלכה א'

⁹⁸ ויואל משה ס"ט

⁹⁹ שם

¹⁰⁰ שם

שלושת השבועות על פי "ויואל משה" על השבועות ומעמדן

'השבעתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה אם תעירו ואם תעוררו
את האהבה עד שתחפץ'¹

שלוש פעמים² בשיר השירים משביעה ה' את "בנות ירושלים" לא לעורר את האהבה-
עד שתחפץ. מהי אהבה זו? ומה הכוונה ל"עד שתחפץ"? ומדוע חוזרת השבועה שלוש פעמים?
חז"ל במסכת כתובות הבינו את ה"אהבה" כגאולה העתידית, יציאה משיעבוד האומות
וחזרה לארץ ישראל. והחזרה המשולשת (כמעט) באותו נוסח מסמלת שלוש שבועות שונות,
שהשביע הקב"ה את ישראל ואומות העולם:

ג' שבועות הללו למה? אחת, שלא יעלו ישראל בחומה; ואחת, שהשביע הקדוש
ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם; ואחת, שהשביע הקדוש ברוך
הוא את העובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי.³

המדרש מציג מצב בו יש מעין "סטטוס קוו", בו ישראל לא מורדים באומות; לא עולים
בחומה; (עיין רש"י, במסכת כתובות הנ"ל, שפירש עליה בחומה כ"יחד ביד חזקה") אולם האומות,
מצידין, לא משתעבדות בישראל יותר מדי.
בטרם ניגש לפרשנות שניתנה לשלושת השבועות בידי החכמים במשך הדורות, ולמקום
שתפסו במחשבת ישראל, בהלכה, וכמובן- למרכזיות העצומה שלהן במשנת הרבי מסאטמר⁴,
שומה עלינו לראות מס' מקורות נוספים בחז"ל הנוגעים לשבועות. ישנן מס' וריאציות שונות כיצד
יש לספור את השבועות, ומִהן, בעצם; לפי כל המקורות שנביא להלן הקב"ה השביע את ישראל
בשבועות שונות, אולם חלוקתן ויעודן שונה.

¹ שיר השירים פרק ב פסוק ז

² פרק ב', פסוק ז'; פרק ג', פסוק ה'; (אותו והנוסח בדיוק) ובפרק ח' פסוק ד' הנוסח הוא "השבעתי אתכם בנות
ירושלים מה תעירו ומה תעוררו את האהבה עד שתחפץ"
⁴תלמוד בבלי מסכת כתובות דף קיא עמוד א

⁴ נזכיר, כי המאמר המרכזי בספרו "ויואל משה" נקרא "מאמר שלוש השבועות".

שש⁵ שבועות הללו למה? תלתא - הני דאמרן, [-שלושה- אלו שאמרנו] אינך [-והאחרות] - שלא יגלו את הקץ, ושלא ירחקו את הקץ, ושלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים. 'בצבאות או באילות השדה'⁶ - אמר רבי אלעזר, אמר להם הקב"ה לישראל: אם אתם מקיימין את השבועה מוטב, ואם לאו - אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה.⁷

כאן מופיעים היבטים נוספים, אם כי גם הם קשורים ל"קץ": גילוי הקץ, ריחוק הקץ, (ועפ' הגירסה המופיעה ברש"י⁸ "שלא ידחקו את הקץ", וגירסא זו, כפי שנראה להלן, תופסת מקום משמעותי בקרב החכמים שעסקו בשבועות) וגילוי "הסוד" לעובדי כוכבים⁹. אולם בדברי ר' אליעזר, מופיעה התניה חמורה על קיום השבועות- שאם עם ישראל לא יקיים את השבועות, הקב"ה "מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה".

מקור נוסף בדברי חז"ל בו מופיעות השבועות הוא במדרש שיר השירים¹⁰. גם כאן מס' שיטות לחישוב השבועות-

רבי יוסי בר חנינא אמר שתי שבועות יש כאן, אחת לישראל ואחת לאומות העולם, נשבע לישראל שלא ימרדו עול המלכיות, ונשבע למלכיות שלא יקשו עול על ישראל שאם מקשים עול על ישראל הן גורמין לקץ לבא שלא בעונתו

לפי שיטה זו יש רק שתי שבועות, אולם אין שינוי עקרוני מהגמרא בכתובות לעיל;

ר' חלבו אומר ארבע שבועות יש כאן, השביע לישראל שלא ימרדו על המלכיות, ושלא ידחקו על הקץ, ושלא יגלו מסטירין שלהם לאומות העולם, ושלא יעלו חומה מן הגולה, אם כן למה מלך המשיח בא לקבץ גלויותיהן של ישראל

לפי דברי ר' חלבו הגירסא היא "שלא ידחקו את הקץ", והיא חלק אינטגרלי מהשבועות. אולם הוא גם מתייחס לשאלה שיכולה לעלות למשמע הדברים- אם, לכאורה, לא דוחקים את הקץ ולא עולים בחומה, מהו תפקידו של המשיח? ותשובתו- "לקבץ גלויותיהן של ישראל"- הפאסיביות הנדרשת מהעם סופה בקיבוץ הגלויות בידי המשיח.

גם במדרש בשיר השירים מופיעה ההתניה הבאה לחזק את חומרת השבועות:

⁵ ע"פ רש"י (כתובות ק"א ע"א א') מימרא זו המיוחסת לר' לוי סופרת כל אחת מהפעמים בהן מופיעה השבועה בשיר השירים כפעמים, והריבוי נלמד מהטית הרבים "מה תעירו ומה תעוררו", הרי שיש כאן 6 שבועות.

⁶ שם

⁷ שם

⁸ שם

⁹ סוד זה, לפי רש"י (שם), הנו "אמרי לה [-יש אומרים] סוד העיבור ואמרי לה סוד טעמי תורה".

¹⁰ שיר השירים רבה, (וילנא) פרשה ב', ד"ה "השבעתי"

אמר רבי אושעיא אמר הקב"ה לישראל **המתינו לי** ואני עושה אתכם כצבא של מעלה, ר' יודן בשם ר' מאיר אמר הקב"ה לישראל אם תשמרו שבועתי אעשה אתכם כצבא של מעלה, ואם לאו אעשה אתכם כצבא של מטה¹¹

ובסופו של המדרש גם הסבר לביטוי "עד שתחפץ": 'מהו עד שתחפץ, מלכות של מעלן, **לכשתחפץ מדת הדין** מאליה אני הוא מביאה בקולי קולות ולא אתעכב, לכך נאמר עד שתחפץ'. הקורא את אמרות חז"ל אלו, לא יכול שלא לחוש את המסר אותו ניסו להעביר – "המתינו לי", אל תחושו. המדרש אף מוסיף מס' דוגמאות היסטוריות – מקרים שבהם עם ישראל אכן עבר על השבועות, והתוצאות הוות האסון שנבעו מכך¹².

הויכוח על תוקף השבועות בראי חכמי הדורות

על מנת להבין את המקום אותו תופסות השבועות במשנת הרבי מסאטמר, צריכים אנו לראות היכן וכיצד הופיעו השבועות במהלך הדורות¹³. כפי שנראה להלן, הרבי אינו הראשון שנשען על השבועות בפרט, ועל הגישה הפאסיווית בנושא הגאולה בכלל; זו, למעשה, הגישה המסורתית בקרב חכמי הדורות, ומעוגנת היטב במקורות. מס' מחקרים מנסים לטעון כי מקומן של השבועות לא היה מרכזי, והשימוש בהן חריג ביותר בקרב המתנגדים לציונות. לפי ברויאר: 'ההגות היהודית המסורתית תפסה את שלוש השבועות כציוני דרך לעם בגלות ולא כתמרוך אזהרה לעולים לציון'¹⁴, עוד הוא טוען כי לא ראינו ששבועות אלו נפסקו להלכה ולמעשה לדורות, וכי גם כשעלו קבוצות מאורגנות- למשל עלית ר' יהודה החסיד יחד עם כאלף יהודים בשנת ת"ס, לא נשמע קולן של השבועות¹⁵; דברים דומים מביע לוז, הטוען כי למדרש שלושת השבועות 'לא היה לו כמעט כל זכר במזרח אירופה עד להופעתה של הציונות ההרצלית'¹⁶ וכי נעשה בעיקרון שימוש החורג מהמשקל שיחסו לו בדורות שקדמו לויכוח הציוני.

ועם זאת יש להקשיב היטב להבהרתו של רביצקי :

אמת הדבר, 'שלוש השבועות' שימשו במאה העשרים יותר מבמאה התשע עשרה; ובמאה התשע עשרה יותר מאשר במאה השמונה עשרה; ובעת החדשה, בכללה, יותר מאשר בימי הביניים. מטבע הדברים, לאורך דורות ארוכים שבהם ארץ ישראל והעליה "בחומה" מן הגולה לא היו כלל בגדר של אופציה חברתית ממשית גם החרדה מפניהן נכבשה ונגנזה בתודעתה של האומה; וגם קולן של

¹¹ שם, שם.

¹² דוגמאות אלו של בני אפריים ובר כוכבא ידונו בהמשך.

¹³ לדיון מקיף בנושא שלושת השבועות ראה יעקב זיסברג, **נפש עדה - בירורים בשלוש השבועות ובדעת רב יהודה**, קרני שומרון תשס"ג

¹⁴ מרדכי ברויאר, "הדיון בשלוש השבועות בדורות האחרונים" **גאולה ומדינה**, ירושלים תשל"ט, עמ' 49.

¹⁵ שם, עמ' 50-59

¹⁶ אהוד לוז, **"מקבילים נפגשים"**, תל אביב תשמ"ה, עמ' 285-286

השבועות נדם עמה. לעומת זאת, בשעות אחרות, כאשר ארץ ישראל חזרה והצטיירה כאפשרות ממשית וקונקרטית, והעולים קמו ועלו, גם קולה של ההתראה חזר ונשמע- במקרים רבים- ולא כל שכן כאשר תופעות אלה נקשרו במישרין בתסיסה ודחיקה משיחית... באופן פרדוכסאלי, כביכול, הופעתן של השבועות משמשת בידינו כעין סייסמוגראף רגיש, העשוי לגלות בפנינו דוקא את עקבותיה הממשיים של הארץ ואת נוכחותה הריאלית בחייהן של הקהילות¹⁷

לאמור- תגובתו של הרבי מסאטמר, ואחרים¹⁸, של שימוש בשבועות כאזהרה מפני התעוררות כזו או אחרת אינה בגדר חידוש מהפכני; אולי רק בדרך שבה חידד את הדברים והפך אותם למוטיב המרכזי במשנתו, עד כדי כך שהמאמר המרכזי בספר "ויואל משה" שחיבר, המתאר את שיטתו בכללותה, נקרא "מאמר שלושת השבועות"; אולם אין הוא ראשון בדרך זו, של השענות על עקרון שלושת השבועות, ולמעשה, צועד בדרך שסללו אחרים לפניו. זהו, אגב, מה שמנסה לטעון הרבי עצמו, שדרכו היא אינה חדשנית¹⁹ ומבסס את שיטתו על מקורות קדומים. להלן נבחן חלק מהם²⁰, אשר ברובם השתמש הרבי מסאטמר כראיה לדבריו.

ניתן להדגים זאת בדוגמא שהביא ברויאר עצמו, לגבי עלית ר' יהודה החסיד ותלמידיו. לפי ברויאר, לא נשמע אז קולן של השבועות; ועם זאת, כבר אז השמיע ר' יעקב מעמדן, הלוחם הגדול בשבתאות, את קולו בדבר השבועות, בתוקפו את עליה זו ואת מניעתה, וניסה אף לקשור אותה לשבתאות. וכך כתב²¹:

צמחה כת של חסידים חדשה בפולין, היא חברה של ר' יהודה החסיד, שכל ענינה היה בנוי על יסוד ציץ נופל וטיח טפל של ש"צ שר"י [שבתאי צבי שם רשעים ירקב] שעשו דברים מתמיהים והבטיחו על הגאולה להביא משיח בזמן קרוב ועלו כחומה לארץ ישראל

למעשה, ר"י עמדן קושר בין התנועה השבתאית בכללה לבין שלושת השבועות, בכך שדחיקת הקץ של תנועה זו-שלא בזמנה- מנעה בעצם מהגאולה האמיתית להגיע, וגרמה בעצם להחמצת השעה. וכך כתב, בהתייחסו לשבתאי צבי:

¹⁷ רביצקי, "הקץ המגולה" עמ' 40; עמ' 280

¹⁸ כגון הרבי ממונקאטש, ועוד. ראה: משה גאלדשטיין (עורך) "תיקון עולם", מונקאטש תרצ"ג.

¹⁹ עיין "ויואל משה", עמ' ה'.

²⁰ אינני מתכוון להרחיב יתר על המידה במקומן של השבועות במחשבת ישראל בכלל, אלא רק להציג כרקע לרעיונות של הרבי מסאטמר, העומדים במוקד הדיון. על שלושת השבועות הרחבים עם עשרות מקורות פרופ' א. רביצקי, בנספח מיוחד "שלא יעלו בחומה", על רישומן של שלוש השבועות בתולדות ישראל, בתוך "הקץ המגולה ומדינת היהודים", ת"א תשנ"ח. חלק גדול מהמקורות אותם הציג מובאים, למעשה, בספר "ויואל משה", כפי שנציג בהמשך.

²¹ ר' יעקב עמדן, תורת הקנאות, אמסטרדם תקי"ב, עמ' 48

...עבר על השבועה שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ידחקו את הקץ, והוא דחק את השעה, לפיכך השעה דחתו ונהפך לו לרעה, ועונת קץ הימין בימיו לא הגיעה, עם... שנראה שהיה אז עת רצון²²

השבועות על פי הרבי מסאטמר

הדרך בה בחר הרבי להבין את שלושת השבועות, את מקורותיהן, ומקומות בהם הובאו בספרות חכמי הדורות- ולהציג אותן בפני הקורא, איננה כרונולוגית; לאמור- מהמקור הקדום ביותר המדבר על שלושת השבועות למאוחר יותר, אלא עניינית²³- הבנה של כל שבועה בנפרד²⁴. הוא מסביר את משמעותה של כל שבועה לפי דרכו, ובהסתמך על ציטוטים, ומנסה ליצור תמונה אחידה בהבנתן של שלושת השבועות ומשמעותן.

ראשית- השבועה "שלא יעלו כחומה"- רש"י²⁵ פירש את ה"חומה" - "יחד ביד חזקה", והרבי מרחיב את פרשנותו שלו לגדרים נוספים: 'א. עליה של כנופיא [קבוצה] גדולה ביחד, ב. עליה של רוב ישראל; ג. עליה ע"י מלחמה שלא ברשות נגד האומה היושבת שמה²⁶. ראיותיו- לעליה בזמן עזרא, שהיתה **ברשות האומות ובהסכמת** כורש, קוראת הגמרא "חומה"²⁷; את הפסוק בשיר השירים 'אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז'²⁸ מסביר רש"י²⁹ את החומה כחוק אמונה וחוק אהבת ה', ומכאן מבין הרבי: "ונראה מזה שכל ענין התחזקות קרוי בלשון חומה"³⁰, ולגבי קבוצה גדולה- "כנופיא", כלשונו, שגם כן נקראת חומה, מוכיח מדברי ריש לקיש במדרש³¹, שגער בקבוצה גדולה שהתאספו בשוק של בבל: "בעלייתכם לא נעשיתם חומה, וכאן באתם לעשות חומה"... הרי שריש לקיש מבין ש"חומה" הנה קבוצה גדולה של אנשים. מטרתו של הרבי ברורה- להוכיח כי העליות שנעשו לארץ ישראל בצורה מאורגנת, הציונות בכללה, והקמת מדינת ישראל הן עבירה על השבועות, שכן הן היו ב"כנופיה", כלומר בקבוצות, וב"התחזקות", כלומר פעמים רבות תוך קרבות ומלחמות.

²² שם, שם.

²³ כך, למשל, מביא את דברי ה"יפה תואר", ר' שמואל יפה, רבה האשכנזי של קהילת קונסטנטינופול מהמאה ה-16, לפני דברי הרמב"ם והרמב"ם, שקדמו לו כמה מאות שנים. ובין המקורות שזור קטעים מהתלמוד והמדרש. עיין: ויואל משה, סימן י', יא', יב', כד'.

²⁴ "ומעתה צריך להבין דעת ר' זירא ופירושן של השלוש שבועות"... "ויואל משה" סימן י'.

²⁵ ראה מקור 3

²⁶ ויואל משה סימן י'

²⁷ מסכת יומא, דף ט'.

²⁸ שיר השירים, פרק ח' פסוק ט'

²⁹ בפירושו לפסוקים.

³⁰ ויואל משה סימן י'

³¹ מדרש שיר השירים רבה, פרשה ח' אות י'. ועיין בפרוש "מתנות כהונה", שם.

האם רשות האומות מבטלת את השבועות?

ויש טפשים האומרים שיען שהיה בהסכמת רוב האומות אין כאן לא איסור שבועה

ולא איסור העברה על הקץ, וכל כך גבר החשכות וסמיות העיניים שנפל על העולם

לטעות בדברי הבלים כאלו³²

הרב שמואל יפה³³, שחיבר פירוש על המדרש, מציג בפירושו "יפה תואר" כפילות, לכאורה, בשלושת השבועות. אם מבינים את העליה בחומה כפי שרש"י פירש- כמשהו כוחני, "יחד- ביד חזקה", מדוע יש שבועה נפרדת למרידה באומות? וכפי שכתב: 'ואחר שמשביע שלא ימרדו במלכויות, הא [-שלא יעלו בחומה] למה לי?'

כלומר- עליה בחומה ומרידה האומות נראות הינו הך! ומתוך ה"יפה תואר"- 'ולי אפשר דהכא אפילו ברשות המלכויות קאמר, דכיוון שה' פזרנו בכנפות הארץ אין לנו רשות להתקבץ ולהיות כחומה לעלות יחד לא"י עד שיקבצנו ה' ע"י משיח...'

מדובר בשני דברים נפרדים. מרידה באומות היא דבר אחד, ועליה בחומה היא אפילו **אם האומות מסכימות**- "רשות המלכויות", כלשונו, אין הדבר משנה במאומה, ועל עם ישראל להמתין בגלות לקיבוץ גלויות ע"י המשיח, אחרת מהווה הדבר עבירה על השבועות.

על פי השקפתו של הרבי כי הציונות היא עבירה על שלושת השבועות, נקודה זו חשובה ביותר. מכיוון שמול הטענה אותה טען הרב טייכטל, שהאומות הסכימו למדינה ציונית בארץ ישראל, בהסתמך על הצהרת בלפור ו/או החלטת עצרת האומות המאוחדות, ועל כן אין בכך הפרה של השבועות³⁴, יטען הרבי כי אין זה משנה; אפילו ברשות האומות חלה העבירה על השבועות.

הרבי מביא את הפירוש של היפה תואר הנ"ל, אולם מדגיש כי עדיין לא ברור האם מדובר הפירוש על עליה של כלל-או רוב- עם ישראל, או שהכוונה גם לקבוצה גדולה אף אם הרוב נשאר בגלות. (יש להדגיש כי מסקנה כזו חשובה, מכיוון שרובו של עם ישראל בזמן כתיבת הספר ע"י הרבי, ועד ימינו אלה, עדיין נמצא בגולה. מי שיבין את דברי היפה תואר על רוב העם, יכול לומר שבכך שעלו מיעוט מעם ישראל לא עברו על השבועה).

סיבה נוספת לחוסר המשמעות של הסכמת האומות היא תפקיד הגולה והגלות³⁵, לפי רעיון זה לעם ישראל יש סיבה להיותו בגלות, הגזירה ש'בהיותם בארץ אויביהם לא געלתים ולא

³² ויואל משה סימן פ"ו

³³ רבה האשכנזי של קהילת קונסטנצ'ה במאה ה-16.

³⁴ כפי שטוען, למשל, הרב שלמה אבינר, בחוברת "בירורים בענין שלא יעלו בחומה", תדפיס מתוך "נועם", כרך כ', ירושלים תש"מ.

³⁵ כפי שכתבנו בפרק על הגלות.

מאסתיים לכלותם³⁶, כלומר היותו של עם ישראל בגלות שומרת עליו, באופן פרדוקסלי, מפני כליונו; אם כן, מסביר הרבי³⁷, אין בכך כלום אם אומות העולם יסכימו לעליה לארץ ועזיבת הגלות, שכן הגלות איננה ענין שבין ישראל לאומות העולם בלבד, כפי שניתן לחשוב. אין מדובר סתם בהגירה ממקום למקום אלא בשינוי סטאטוס שנקבע ע"י הקב"ה בגלל תכלית וסיבה מסוימים, ולכשיחליט הוא- ישתנה מצב זה.

הוכחה נוספת לאי הרלוונטיות של הסכמת האומות מוצא הרבי בדברי הרמב"ן. יצוין, כי ישנה חשיבות יתירה לדברי הרמב"ן על השבועות, מכיוון שדווקא הרמב"ן מדגיש את מצוות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה³⁸, "מצוות עשה לדורות, מתחייב בה כל אחד ממנו ואפילו בזמן הגלות", טענה שהרבי יתמודד איתה במאמר "ישוב ארץ ישראל". הרמב"ן עצמו עלה לארץ ישראל במאה ה-13, ושימוש בדברי הרמב"ן, אם כן, יכול להפוך אותו ממתנגד פוטנציאלי- למסייע. הרמב"ן, בהתייחסו לעליה לאחר הצהרת כורש³⁹, כותב כי אחריה היה פיזור של העם היהודי בפזורה, ולאחריו- רק מיעוטו של עם ישראל עלה עם עזרא מבבל. הרמב"ן סובר כי רק מיעוט העם עלה, "שלא אבו לדחוק את הקץ, שידוע אצלם כי פקידת שבעים שנה לבבל נאמר ולא עליהם". הפזורה שלא ירדה בבבל, לא "ניצלה", אם כן, את חלון ההזדמנויות שנוצר בעקבות הצהרת כורש ועלית יהודי בבל לירושלים, ונשארו בגולה, מכיוון שלא רצו לדחוק את הקץ! הרבי מביא את דברי הרמב"ן, ומגיב עליהם:

והרי לך מבואר להדיא, [בפירוש] שאף שהיה אז ברשות המלכות, והיתה פקידה מן השמים לעלות לארץ ישראל ולבנות בית המקדש, והיה אחר זמן הקץ המבואר בקרא שבעים שנה... אעפ"כ פחדו בכל המדינות לעלות מחשש לדחיקת הקץ, יען שלא עליהם נאמרה הפקידה כי אם על בבל.⁴⁰

אם כן, טוען הרבי, ללא "פקידה" מפורשת וממוקדת, אי אפשר להסיק מסקנו באופן עצמאי לגבי טיב הגאולה ומשמעותה, ולכן נמנעו היהודים שישבו בשאר המדינות מעליה לארץ. גם הרב יהושע העשיל פאלק מקראקוב, ה"פני יהושע"⁴¹, מתייחס למשמעותן של השבועות, וכותב עליהן כי הן "אגדות חלוקות". כלומר ה"פני יהושע" מקבל את השבועות כאגדה ולא כהלכה. כפי שנראה להלן, אין זו כלל גישתו של הרבי, הרואה את השבועות כהלכה לכל דבר;

³⁶ ויקרא כו מד'

³⁷ ויואל משה, סימן י"ד

³⁸ ראה בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם, השגה ד'.

³⁹ כתבי הרמב"ן, בעריכת ח"ד שעוול, חלק א', ירושלים תשכ"ג, עמ' רע"ד.

⁴⁰ ויואל משה, סימן י"ב.

⁴¹ בחידושו לכתובות קי"א עמ' א'

אולם למרות זאת, הרבי מביא את פירושו למסכת יומא⁴², בו כותב כי יש ללמד זכות על אותם שלא עלו עם עזרא הסופר מבבל לארץ ישראל, כיוון שעדיין לא הגיע הזמן! (בגלל השבועות). הרבי ממשיך כיוון זה ואומר, כי נראה שאותם אלו שנשארו בבבל ולא עלו עם עזרא, לא חטאו וגם לא היו קטני אמונה, אלא הדבר קרה בגזירה שמימית; יתכן, אומנם, שהדבר קרה בעקבות חטאים שעשו, שלא זכו ל"סיעתא דשמיא" [עזר משמים] אולם העובדה היא שלא היו להם מספיק זכויות שיעזרו להם לעלות לארץ, וכנראה שלא היה הזמן לעלות אז. לא יתכן שהמרו את פי עזרא; ודאי שאם היה אומר להם שבעלייתם לארץ תלויה השראת השכינה בבית המקדש היו כולם עולים⁴³. בכך משתמש הרבי בעליה מפורסמת לארץ כעלית עזרא הסופר לטובת הרעיון אותו מנסה להציג, וכורך גם אותה, בשלושת השבועות.

חכם נוסף, אותו מביא הרבי על מנת להדגיש את אי-תלותן של השבועות בהסכמת האומות, הוא ר' יהונתן אייבשיץ. בצורה החלטית ביותר כותב ר' יהונתן אייבשיץ כי:

כנסת ישראל צווחה באלה ובשבועה אם תעירו ואם תעוררו את האהבה, נגד קיבוץ ישראלי, באם שהכל נועדו יחדיו לילך לירושלים וכל האומות מסכימים, אפילו הכי צווחה שחלילה שתלך שמה, כי הקץ סתום, ואולי אין עתה הזמן האמיתי, והיום או מחר יחטאו ומוכרחים לגלות פעם שנית ח"ו, ואחרון קשה מן הראשון. ולכן בקשה כנסת ישראל "עד שתחפץ", ר"ל [רוצה לומר] עד שיגיע הזמן שימלא כל הארץ דעה⁴⁴

נראה, אם כן, שדעתו של ר' יהונתן אייבשיץ נחרצת-וממשיכה, בעצם, את כיוון המחשבה של הרמב"ן שהובא לעיל, קרי: אין הגלות ענין שבין ישראל לאומות (בלבד) אלא בין ישראל לקב"ה, ומכאן שאפילו אם "כל האומות מסכימים", כלשונו, אין די בכך; יתכן שאם עוד לא הגיע הקץ, יצטרכו ישראל לגלות מחדש, גלות חמורה יותר, "ואחרון קשה מן הראשון".

הרבי מביא את דעתו של ר' יהונתן אייבשיץ אגב פולמוס עם מאמר הלכתי ארוך של ה"אבני נזר". בספר "אבני נזר"⁴⁵, לר' אברהם מסוכצ'וב, האדמו"ר מסוכצ'וב, מובא דיון הלכתי ארוך בענין תוקפן של השבועות ומעמדן ההלכתי בין השאר מביא את דעת ר' יהונתן אייבשיץ, הנ"ל, כי רשות האומות אינה מעלה ואינה מורידה דבר לגבי השבועות. לעומתו טוען האדמו"ר מסוכצ'וב כי מדברי רש"י שהבאנו לעיל- "יחד ביד חזקה" משמע כי אם העליה היא ברשות האומות אין "יד חזקה", וממילא אין עבירה על השבועות.

⁴² מסכת יומא דף ט'

⁴³ ויואל משה, סימן י"ב

⁴⁴ ר' יהונתן אייבשיץ, **אהבת יהונתן**, וארשא תרל"ב, דף ע"א

⁴⁵ יורה דעה סימן תנ"ו

הרבי נחלץ להצדיק את ר' יהונתן אייבשיץ, בכך שמסביר בצורה שונה את המושג "יד חזקה", בדומה ל"חומה" לעיל; אין במשמעות של "יד חזקה" מלחמה וקרבות, צבא ולוחמים, אלא: יוצריך לומר ע"כ [על כן] שכל מה שהאדם מפציר ומתחזק הן אם על ידי תחנונים מרובים והן על ידי פעולות אחרות, שיש בהן התחזקות, נקרא יד חזקה⁴⁶

אולם נראה כי עמדה קיצונית אף יותר מוצא הרבי בדברי המהר"ל מפראג בספרו נצח ישראל, לפיה, לא רק שעליה בחומה אינה מתבטלת ברשות האומות, **אלא אף אם האומות יענו את ישראל ביסורים קשים אסור להם לעזוב את הגולה**, ו'אף אם יהיו רוצים להמית אותם בעינוי קשה לא יהיו יוצאים ולא יהיו משנים בזה'⁴⁷. נכון כי מפשט דברי המהר"ל משמע כי אין הוא מדבר על עינויים כדי שיצאו מהגולה לארץ ישראל, אלא על קשיים הנובעים ממצאות החיים בגולה ושיכולים להגיע אף לעינוי ומוות. אולם דברים אלו מביא הרבי, וכותב עליהם 'ובעיקר הדבר מה שכתב בענין זה משפט חרוץ של יהרג ובל יעבור'⁴⁸. כלומר הרבי מבין את המהר"ל כמדבר על מצב אבסורדי, בו אומות העולם בעצמן דוחפות את עם ישראל לצאת מהגולה לארץ ישראל, עד כדי גזירות שמד, ואף על פי כן צריך עם ישראל להישאר בגולה בעקבות השבועות, אפילו במחיר חייו; אולם הרבי משתמש גם בדרך הראשונה להבנת דברי המהר"ל, זו המדברת על גזירות סתם, שלא נועדו לדחוף את ישראל מהגולה, ברומזו לשואה:

הגם שאפשר לפרש בדברי המהר"ל שאין כוונתו שהאומות יכופו את ישראל במיתה של כל עינויים קשים כדי לצאת מן הגלות ולעשות להם מלוכה שרחוק מן הדעת שהאומות יעשו זאת, אלא אפשר כוונתו שאף אם ח"ו יעשו האומות כל מיני אכזריות של מיתה בעינויים קשים ר"ל [רחמנא ליצלן] ואין להם עצה אלא לצאת מן הגלות ולעשות להם מלוכה מ"מ אסור שהוא כדין שמד שאסור להשתמד ר"ל אף כדי להנצל ממיתה וכל מיני עינויים קשים ומרים ר"ל.

הרבי רומז לטענה שהשמיע הרב טייכטל- שבעקבות השואה ורציחת היהודים עליה לארץ ישראל היתה כורח ולא מתוך בחירה, בתור מפלט לנמלטים; עדיין, לפי דברי המהר"ל, אסור לעשות זאת כדין שמד, שהוא אחד משלושה דברים שצריך למסור עליהם את הנפש והם ב"יהרג ובל יעבור", מחמת השבועות⁴⁹.

⁴⁶ ויואל משה, סימן ט"ז

⁴⁷ מהר"ל מפראג, נצח ישראל, מהדורת ירושלים תשל"ב, פרק כ"ד.

⁴⁸ ויואל משה, סימן כ'

⁴⁹ עיין בדברי הרב מ"מ כשר, "התקופה הגדולה", ירושלים תשכ"ט, עמ' רעב-רפא, שניסה למתן את משמעותם של דברי המהר"ל ולהסבירם בדרך שונה.

אם כן, לא רק שרשות האומות אינה עוזרת לביטול השבועות, אלא אף אם ייסרו את עם ישראל **כדי** שיעלו לארץ, או שייסרו אותם **ויהיו חייבים** לעלות לארץ- עדיין השבועות חלות בכל תוקפן.

המורם מכל הנ"ל הוא, שהרבי מנסה לערער את הרעיון לפיו הסכמת האומות מבטלת את השבועות, בכך שמסביר את "יד חזקה" בדרך אחרת מהמקובל. גם הפצרה, ושימוש באמצעים פוליטיים ואחרים, גם אם הם בסוף מביאים לתוצאות של עליה בהסכמת האומות- הרי שהם עבירה על השבועות⁵⁰ ואף אם האומות עצמן "דוחפות" את עם ישראל- אף תוך שימוש בעינויים וסבל- לצאת מהגולה, הרי שעד עת הפקידה המפורשת ותהליך גאולה שיגיע ישר מידיו של הקב"ה, אין לעם לעזוב את הגולה.

שבועתן של האומות

מעבר לרשות האומות לעליה, ישנו מימד נוסף ביחסי האומות-עם ישראל בהיותו בגולה, מימד עליו נכתב גם כן בשלושת השבועות. הכונה היא לשבועה שנשבעו, לפי המדרש, האומות; שכן אחת משלושת השבועות היא: '...ואחת, שהשביע הקדוש ברוך הוא את העובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי'.⁵¹

ניתן לראות את השבועות כאילו קשורות הן זו בזו, ומהוות תנאי זו לקיומה של האחרת. כלומר- יתכן מצב, שבעקבות הפרת האומות את השבועה "שלהן", שלא להשתעבד בישראל יותר מידי, הרי שהתפרקה החבילה; מעתה אין עם ישראל חייב להישאר בגולה, שכן כל גלות מבוססת על האיזון שבין עם ישראל והגויים הנמצאים במעין סטטוס קוו, שבו עם ישראל אינו מורד, מחד; ומאידך הגויים לא משתעבדים בו יותר מידי. הרבי, כדרכו, מביא טיעונים תורניים/הלכתיים ומתמודד איתם, ומנסה לפרש אותם כך שיתאימו לגישתו. עיקרון זה של שבועה אחת המבטלת את חברתה ניתן למצוא בהלכה, האומרת כי "שניים שנשבעו לעשות דבר אחד, ועבר אחד מהם את חברתה ניתן למצוא בהלכה, האומרת כי "שניים שנשבעו לעשות דבר אחד, ועבר אחד מהם את השבועה, השני פטור ואין צריך התרה"⁵² הוא אשר אמרנו- פירוק החבילה והפרת ההתחייבויות של צד אחד ממילא מפירה את התחייבות הצד השני. אולם זהו עיקרון **הלכתי**, המדבר על שני בעלי-דין; הניתן להשליכו על שבועות שהשביע הקב"ה את עם ישראל והגויים? שבועות המובאות במדרש, וכוונתם עלומה? ר' שלמה קלוגר, המהרש"ק, מחיל עקרון זה לא רק בין שני בעלי דין אלא כשייך לשלושת השבועות שהושבעו ישראל והעמים. בביאורו על ההגדה של

⁵⁰ שם, וכן סימן י"ז.
50 תלמוד בבלי מסכת כתובות דף קיא עמוד א

⁵² שולחן ערוך, יורה דעה סימן רל"ו סעיף ו'. ובגמרא בסוטה דף י', מובא ששמשון לחם בפלישתים בגלל שהם עברו על שבועתם לאברהם.

פסח⁵³, ביאר את העובדה שלמרות שבנ"י זעקו יותר מידי, (ובכך עברו על השבועה, לפי דברי רש"י שהבאנו לעיל, המסביר את דחיקת הקץ בהפצרה ותפילה יותר מידי) נגאלו, מכיוון שהמצרים הפירו את השבועה שלא להשתעבד בישראל. בכך מראה המהרש"ק את התלות בין המחויבות של האומות לשבועות של עם ישראל.

אך הרבי, שהעיקרון המנחה אותו הוא כי אין קשר בין השבועות וכל אחת עומדת בפני עצמה, גורס:

ויש אפיקורסים שאומרים שכיוון שהאומות לא קימו את השבועה לכן יש גם לנו ח"ו היתר לעבור על השבועה, וזה הבל הבלים, שאין אלו השבועות תלויות זה בזה, שלא השביע אותנו הקב"ה בשביל טובת האומות אלא לטובתנו... והאומות מעולם עברו על השבועה, ולעתיד ינקום בקב"ה מהם כמו שיש על זה כמה פסוקים ומאמרי חז"ל, אבל אין לזה שייכות עם שבועתנו⁵⁴

מכמה סיבות אין לקשור בין השבועות, מסביר הרבי. ראשית- תמיד האומות עברו על שבועתם והתעללו בעם ישראל, ודבר זה לא הוריד מתוקפן של השבועות! אף במצריים, (משם לקוחה ההוכחה של המהרש"ק) שהמצרים התעללו בעם ישראל, נענשו בני אפריים בכך שיצאו מהגלות ללא רשות⁵⁵; מלכות רומי אף היא, עברה על השבועה, התעללה בעם ישראל והחריבה את מקדשו, ובכל זאת נענשו מורדי בר כוכבא שעברו על השבועה⁵⁶. הוכחה מענינת לאיסור המרידה באומות מביא הרבי מסיפור על אנוסי פורטוגל. סיפור זה מופיע בפירושו של ר' אברהם גלאנטי, לפרקי אבות- "זכות אבות". תוך כדי פירוש לאימרת חז"ל "ואל תתודע לרשות"⁵⁷, הוא מסביר על דרך הקבלה⁵⁸:

אמנם לא תתודע לרשות, להשביע השבעות נגדם ולמרוד באומות או לצאת למלחמה נגדם, כמו שעלה על לב אנשי פורטוגל, שנאנסו כולם, ומצאו שהיו כפלי כפליים כיוצא בגויים, ורצו להרים ראש להרגם וללכוד המלוכה, והיה שם זקן אחד, ושאל ע"י שם, והשיבוהו- אם תעירו ואם תעוררו וכו', וכמו שפירשו ז"ל: שלושה שבועות השביע הקב"ה את ישראל, אחד, שלא ימרדו בהקב"ה...

⁵³ ר' שלמה קלוגר, ספר "מעשה יוצר" על ההגדה, ביאור על "ואת לחצינו זה הדחק".

⁵⁴ יואל משה, סימן ע"ה

⁵⁵ שם

⁵⁶ הוכחות נוספות מביא הרבי מאיגרת תימן של הרמב"ם, בה הזהיר על השבועות למרות המצב הנורא בו היו שריים, שודאי ניתן להסביר אותו כהפרה של האומות את שבועתם; ומדברי המהר"ל שהבאנו לעיל, שאף אם יענו אותם האומות עדיין אין להם רשות לעלות ולעזוב את הגלות, ושוב- זו הפרה של האומות את שבועתם הם.

⁵⁷ מסכת אבות, פרק א' משנה י'

⁵⁸ ר' אברהם גלאנטי, (מגדולי המקובלים בצפת במאה השש עשרה), "זכות אבות", בתוך ספר "בית אבות", פרק א' משנה י'

לפי סיפור זה, היה בכוחם של האנוסים- לפי יחסם המספרי- לגבור על אויביהם. אולם כששאלו ע"י "שם", כלומר תוך שימוש בקבלה מעשית, האם לעשות זאת או לא, התשובה היתה 'אל תעירו ואל תעוררו'... מכאן לומד הרבי⁵⁹, כי אע"פ שלאנשי פורטוגל היתה אפשרות למרוד, ולהנצל מגזירות נוראות, 'והיה זה בימי גלות שפאניא' [גלות ספרד] לא עשו זאת, על מנת שלא לעבור על השבועות. הווה אומר: התעללותם של האומות בעם ישראל והפרת השבועה מצד האומות אינה מעלה ואינה מורידה מאומה מחובתם של ישראל לשמור על השבועות, אף במחיר נורא של יסורים ושמד. שוב, ההקשר המידי הוא של השואה, לאמור אין בשואה מתן רשות לעליה המונית וכוחנית לארץ ישראל. אולם הרבי מדייק עוד מלשונו של ר' אברהם גלאנטי, שכתב 'שלא ימרדו בהקב"ה': 'ופלא בעיני הלשון שכתב בהשבועה שלא ימרדו בהקב"ה ולא מצינו לשון זה בשום מקום, וצ"ל הכוונה דאם עוברים על אלו השבועות הוי מרידה בהקב"ה'⁶⁰

אם כן, מימד חדש ישנו כאן: לא עוד מרידה באומות בלבד, והפרת השבועה בין עם ישראל לקב"ה; אלא הפרת השבועות מקבלת משמעות חדשה, והופכת להיות "מרד בקב"ה" ממש! מובן ששימוש בדברים אלו משמש את מטרת הרבי, למנוע כל הצדקה למעשה העליה וההתיישבות ושימוש בשואה בתור אילוץ לעליה; כפי שטען הרב טייכטל. (נראה לי כי דברים מעין אלו מכוונים יותר כלפי אותם האנשים שמרכיבים כיום את רוב הציבור החרדי, אשר מלכתחילה אמנם לא תמכו בציונות המדינית, אולם רובם מקבלים, בדיעבד, את המדינה כעובדה קיימת) אחת הצדקות לכך היא אכן, השואה וחוסר הברירה של עם ישראל, ש"נדחף" למצב זה בעל כרחו, כפי שמעיר רביצקי:

הצלחתה והגשמתה ההדרגתית של הציונות, הצהרת בלפור, התעצמות הישוב בארץ ישראל, ולבסוף- חורבנה של יהדות אירופה, תקומתה של המדינה ועלייתם של מיליוני יהודים לארץ, כל אלו הטביעו את חותמן הישיר בתחום האידיאולוגי וחוללו תמורות עמוקות בדרכי הפולמוס. אין צריך לומר כי הטיעון [...] שתפס את הציונות כאשליה דמיונית, נדחה בהדרגה מפני כוחה של המציאות ההסטורית. ואשר לנימוק [...] המשיחי, הוא נותר בתוקפו המקורי בקרב המחנה הפורש של שומרי החומות⁶¹, אך מעמדו נתערער לא מעט בקרב החוגים החרדיים האחרים⁶².

⁵⁹ ויואל משה סימן ע"ה

⁶⁰ שם

⁶¹ נטורי קרתא, אשר קיבלו את הנהגתו של הרבי מסאטמר כשהיה בישראל וגם כשגר באמריקה. ראה: פוקס, אברהם האדמו"ר מסאטמר, ירושלים תש"מ, עמ' 127-134 155-170

⁶² רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 208

אם כן טיעונים אלו של מרידה באומות והפרת השבועות, נוכח המציאות ההיסטורית של שואה ותקומה, נשארו נחלתם של מעטים; דוגמת הרבי וחסידי. אך הרוב המרכיב את הציבור החרדי מקבל, דה פקטו, את המדינה, וזאת מכיוון שלאחר השואה, נראה היה שזהו הפתרון המעשי היחיד. הרבי אינו מקבל זאת, וטוען, כאמור, שגם נוכח מציאות של שמד, אין בה כדי להצדיק עליה המונית לארץ ישראל המהווה עבירה על השבועות, וכי לא ניתן יהיה להצדיק עבירה כזו בשום טיעון מעין זה.

שלא ידחקו את הקץ

הרבי מסביר את הרעיון של דחיקת הקץ באופנים שונים. ראשית- כל פעולה שהיא בידי אדם, האמורה לקרב את הגאולה⁶³ נחשבת כדוחקת את הקץ. דוגמאות לכך הוא מביא מבני אפריים, שעל פי המדרש יצאו ממצרים טרם הזמן משום שטעו בחשבון, וחשבו שהגיע זמן הגאולה; למרות זאת נחשבו כמי שדחקו את הקץ⁶⁴, וסופם שמתו כולם⁶⁵. דוגמא נוספת מביא הרבי מבר כוכבא, שהמדרש מביא אותו כמי שנלחם שלא לפי דעת חכמים (למעט ר' עקיבא) והמרד נכשל משום שדחקו את הקץ:

וכן הוא בכל המדרשים, מדרש רבה ותנחומא, מכילתא וילקוט ושאר מדרשים שפירשו שבועות אלו על בני אפריים ובן כוזיבא ואחרים שעשו פעולות ליקח לעצמם גאולה וממשלה טרם הזמן הראוי ונכשלו ע"י זה ר"ל [רחמנא ליצלן] בפורענויות קשה ומרה עד מאוד, השי"ת [ה' יתברך] ישמרנו⁶⁶

אולם הרבי מביא גם אופנים אחרים, מופשטים יותר, לדחיקת הקץ. אחד מהם הוא על פי הסברו של הרמב"ם באגרת תימן, שכתב על התעוררות משיחית טרם זמנה. הרמב"ם הוא ככל הנראה הראשון שהשתמש בשבועות על מנת להרתיע מפני התעוררות משיחית⁶⁷. לאחר משיח השקר שהסעיר את יהדות תימן, כתב הרמב"ם את "אגרת תימן", בו ניסה להניא את האנשים מכיוונים משיחיים כאלו. וכך כתב⁶⁸:

לפי שידע שלמה, ע"ה [עליו השלום] ברוח הקודש שהאומה הזו באורך גלותה תפצר להתנועע בלא עתה הראויה, ויאבדו בשביל זה ויבאו עליהם צרות, הזהירם מלעשות זה. והשביע האומה על דרך משל ואמר 'השבעתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד

⁶³ ויואל משה, סימן כ"ה

⁶⁴ מבני אפריים לומד הרבי קל וחומר: הם טעו בחשבון, ובכל זאת נעשו, מכיוון שלא ציפו לאות שמימי שיבשר על הגאולה, למרות כוונתם הטובה. ויואל משה, סימן כ"ה.

⁶⁵ שם

⁶⁶ שם, סימן כ"ד

⁶⁷ רביצקי, שם, עמ' 282

⁶⁸ "אגרת תימן" נכתבה ב-1172, ומופיעה ב"אגרות הרמב"ם", הוצ' מוסד הרב קוק, ירושלים תש"מ.

שתחפץ. ואתם, אחינו אהובינו, קבלו עליכם שבועתו ואל תעירו את האהבה עד שתחפץ...

הרבי מביא כדוגמא נוספת, על פי עקרון זה, את משיח השקר שבתאי צבי שגרם סערה בעם ישראל והתעוררות משיחית שנכשלה⁶⁹. משמע: כל "דחיקה", בין גשמית-פוליטית ובין רוחנית, הנה אסורה ומהווה עבירה על השבועות.

אולם יתירה מזאת נמצא בדברי רש"י, שפירש את דחיקת הקץ 'שלא ירבו בתחנונים יותר מידי'⁷⁰. הרבי נדרש לשאלה- מה פשר הדבר שלא ירבו בתחנונים? הרי אנו מתפללים כל יום על קיבוץ גלויות, ביאת המשיח, ובנין המקדש, ו'זו קשה מן הראשונה, כי מהו הגבול מה נקרא כראוי ומה נקרא יותר מידי'⁷¹. אחת האפשרויות שמעלה הרבי לשאלה זו היא שאין מדובר בתפילה "רגילה", אלא בתפילה מיוחדת שמטרתה לפעול באמצעים מאגיים נגד השטן ולקרב את הגאולה. תפילות והשבועות מעין אלו עשה ר' יוסף די לריינה⁷², ממקובלי צפת במאה ה-16, בנסותו לקרב את הגאולה. הרבי מזכיר את המקרה, בתור אפשרות לתפילה "יותר מידי".

גם לגרסא "שלא ירחקו את הקץ", שממנה נראה, לכאורה, היפוכו של דבר נדרש הרבי. כפי שהבאנו בתחילת הפרק רש"י פירש אמרה זו במילה קצרה- "בעוונם", כלומר שלא ירחקו את הקץ בעוונם. אולם מהו עוון זה, שואל הרבי? הרי עוונות אסור לעשות בכל מקרה, ואין אנו צריכים את שלושת השבועות ללמוד זאת⁷³!

תשובתו היא, שהעוון המדובר, אינו אלא דחיקת הקץ גופא. זאת הוא לומד מתוך ההקשר של הדברים, המדברים על העליה בחומה: "ותנא אקרא קאי, שמבואר שם שלא לעשות תנועה של התעוררות הגאולה עד שתחפץ, וע"ז אמר שלא ירחקו את הקץ באותן העוונות שממהרין טרם שתחפץ, ושתי הגרסאות כוונה אחת להן אלא שחלוקין בלשון הגרסאות"⁷⁴.

שוב: במיומנות דרשנית מצליח הרבי להפוך מקור, שעל פניו נראה כנוגד את דעתו (ובל נשכח- זוהי הגרסא המופיעה בתלמוד!) ל"תנא דמסייע" לדעתו.

⁶⁹ ויואל משה, סימן כ"ח. שם מביא מדברי סבו, ה"ישמח משה", "ועל כן פירש הוא ז"ל שהוא כעין דוחק את השעה, כמו שהיה בש"ץ [שבתאי צבי] ימ"ש [ימח שמון] שלא יאחזו את עצמם בהבל קודם ביאתו, כי הרשעים המקדימים הם גרמו אריכות הגלות בהרשיעם להרבה מישראל מאוד מאוד".

⁷⁰ בפירושו על הגמ' בכתובות קיא.

⁷¹ ויואל משה, סימן כ"ח.

⁷² על ר' יוסף די לריינה ראה: **שאלות ותשובות חת"ם סופר**, סימן פ"ו.

⁷³ ויואל משה, סימן פ"ד.

השבועות בהלכה

כפי שהבאנו בתחילת הפרק, השבועות מופיעות מס' פעמים במדרש, ופעם אחת בגמרא. אולם השבועות לא נפסקו להלכה בספרי ההלכה הקלאסיים, טור, רמב"ם, ושולחן ערוך. הרמב"ם בעצמו, גם כשהביא את השבועות כגורם ממתן להשפעות משיחיות שונות⁷⁵, כינה אותן "משל"⁷⁶. ה"פני יהושע", ר' יהושע העשיל פאלק מקראקוב, אף אמר שהן "אגדות חלוקות"⁷⁷. גם האדמו"ר מסוכוטשוב, בספרו ההלכתי "אבני נזר", כתב 'וקשה מאוד לעמוד על הבירור כי תלוי בדברי אגדה בגמרא ובמדרש ש"ה [שיר השירים] בפסוק השבעתי⁷⁸'.

הרבי, לעומת זאת, תופס את השבועות כעניין הלכתי בעל משמעות מעשית: 'והנה ראיתי כי שורש הטעות הנמשך בזה בעולם, הסיבה הראשונה היא לפי שלא ירדו לעומקן של דברים בביאור הלכה זו של השלש שבועות, עד היכן הדברים מגיעים באיסור הנורא של לקיחת ממשלה טרם הגיע הזמן⁷⁹'. בכלל חיבורו אמור להציג תפיסה הלכתית, עם השלכה מעשית: "כי לא באתי בקונטרס זה רק לברר ההלכה"⁸⁰. הסיבה לכך שאין השבועות מופיעות בספרי הפוסקים, לפי הרבי, הנה שהנושא לא היה מעשי כלל, ולכן לא היה צורך להתייחס אליו. שכן רעיון כזה של עבירה על השבועות הופיע, לפי הרבי, בזמן בר כוכבא, לאחר מכן בזמן הרמב"ם, אח"כ בזמן שבתאי צבי, ובדורינו; ולכן:

ועברו הרבה מאות שנים שלא עלה על לב שום אדם לעבור על זה, ולא חשבו כלל על כך. ממילא היה זה דבר שאינו מצוי כלל, ולכן הפוסקים שבכל אלו הדורות לא ראו שום צורך לברר ענין זה בזמניהם, ועל כן לא נתבאר זה כ"כ בפוסקים אבל כל אשר שם לב לאותן הפוסקים ראשונים וגדולי האחרונים שדברו מזה, ימצאו דברים ברורים שלא לטעות בדבר. והנה זה ודאי שאלו השבועות המה הלכות קבועות בלי שום חולק⁸¹

אין בהעדרן של השבועות להעיד על יחס הפוסקים. הפוסקים דנו מענייני הזמן והמקום, ומכיוון שאיש לא חשב על רעיון כזה ממילא לא מצאו לנכון להתייחס אליו. ניתן להביא כמה דוגמאות התומכות בדעת הרבי, בדברי פוסקים שאכן הביאו את השבועות כפקטור הלכתי. למשל בדברי ר' יצחק בר ששת, הריב"ש, שחי במאה הארבע עשרה

⁷⁴ שם

⁷⁵ ראה לעיל.

⁷⁶ על הגדרת הרמב"ם, משל, מעיר הרבי: "ואינו מובן, דכיוון שחשב זאת לשבועה חמורה ... למה אמר שהוא ע"ד

משל, וכי משלים הוא ממשל" ויואל משה, עמ' מ"ה.

⁷⁷ בחידושו על הגמרא במסכת כתובות דף קי"ב.

⁷⁸ ר' אברהם מסוכוטשוב, שו"ת אבני נזר, חלק יורה דעה, סימן תנ"ד.

⁷⁹ ויואל משה, עמ' י בהקדמה. [ההדגשה שלי, ר.ק.]

⁸⁰ שם, עמ' קכ"ג,

⁸¹ שם, עמ' י"א בהקדמה. [הדגשה שלי, ר.ק.]

בצפון אפריקה. אומנם הריב"ש פסק כי העליה לארץ ישראל הנה מצווה; קביעה, שספק אם הרבי היה מסכים לה, לאור שיטתו במצוות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה, וכפי שנראה להלן.⁸² אולם הריב"ש סייג את דבריו באומרו 'וגם עתה, אחת משלוש שבועות שהשביע הקב"ה לישראל, שלא יעלו בחומה'.⁸³ כלומר: עליה ומצוות ישוב הארץ אין בה כדי להפקיע את התוקף **ההלכתי** של השבועה לא לעלות בחומה. מעין זה מצאנו בדברי ר' שלמה בן שמעון דוראן, הרשב"ש, שחי באלג'יר. אף הוא סובר כי ישיבה בארץ ישראל הנה מצווה, אבל:

אמנם מצוה זו אינה מצוה כוללת לכל ישראל בגלות החל הזה, אבל היא נמנעת כלל, כמו שאמרו ז"ל בגמרא כתובות, פרק האחרון, שהיא מכלל השבועות שהשביע הקב"ה את ישראל לא ימהרו את הקץ ושלא יעלו בחומה. צא וראה בני אפרים מה קרה להם שמהירו את הקץ. אמנם מצוה היא על כל יחיד לעלות לדור שם.⁸⁴

שוב- שני הדברים יכולים לחיות זה לצד זה- מצוות ישוב ארץ ישראל, גם בזמן הזה, כחיוב פרטי ומבלי לעבור על השבועות בתור ציווי כללי המחייב את עם ישראל כאומה. דעה נוספת המביאה את השבועות כשיקול הלכתי לגבי מצוות ישוב ארץ ישראל הנה דעת ר' יוסף דיליאון, בספרו "מגילת אסתר" על ספר המצוות לרמב"ם. ר' יוסף דיליאון סובר שגם ליחיד אין מצוות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה כלל, ותולה אותה בביאת המשיח. את דברי השבח של החכמים על ישיבת ארץ ישראל הוא תולה בזמן שבית המקדש קיים, ואת דברי הרמב"ם⁸⁵ על כיבוש הארץ בתור מלחמת מצווה הוא תולה בשיעבוד לאומות, כלומר בשבועות:

מצות ירושת הארץ וישיבתה, לא נהגה רק בזמן משה יהושע ודוד כל זמן שלא גלו מארצם, אבל אחר שגלו מעל אדמתם אין מצוה זו נוהגת לדורות עד עת בוא המשיח. כי אדרבא, נצטוינו לפי מה שאמרו בסוף כתובות, שלא נמרוד באומות לכבוש את הארץ בחוזקה, והוכיחו מפסוק "השבעתי אתכם בנות ירושלים וגו'", ודרשו בו שלא יעלו ישראל בחומה ומה שאמר הרמב"ם, שהחכמים אמרו כי כבוש הארץ היא מלחמת מצוה, זהו כאשר לא נהיה משועבדים לאומות. ומה שאמר עוד, שהחכמים הפליגו בשבח דירת הארץ, זהו דווקא בזמן שבית המקדש קיים, אבל עכשיו אין מצוה לדור בה.⁸⁶

את דברי ר' יוסף דיליאון מביא הרבי במאמר "ישוב ארץ ישראל"⁸⁷, ומרחיב בהם; אולם נראה שיותר מכל הוטרד הרבי מהעדרן של השבועות מחיבורו ההלכתי של הרמב"ם, היד החזקה.

⁸² בפרק על מצוות ישוב ארץ ישראל בהשקפת הרבי.

⁸³ שו"ת הריב"ש, קושטא ש"י, סימן ק"א.

⁸⁴ תשובות יכין ובוועז, חלק ב', סימן ב'.

⁸⁵ השגות הרמב"ם על ספר המצוות לרמב"ם, השגה ד'.

⁸⁶ ר' יוסף דיליאון, מגילת אסתר על ספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה ד'.

⁸⁷ ויואל משה, עמ' קצ"ח.

הרבי מקדיש מס' סעיפים לדיון בשאלה כיצד נעדרו השבועות, שהרי כפי שהבאנו- לדעתו הן הלכות ברורות. הוא מציע מס' תשובות-

1. הרמב"ם התייחס לשבועות באיגרת תימן, שנכתבה אחרי חיבורו היד החזקה, ושם נראה שיחס להם משמעות הלכתית⁸⁸;

2. ה"משל" בדברי הרמב"ם⁸⁹ מתייחס לענין השבועה, ולא לאיסור הנובע ממנה. כלומר: שבועה היא ענין הלכתי, והרבי מודה כי לא ניתן להשביע את עם ישראל- כולל הדורות שלא באו לעולם- ואת אומות העולם- שבועה שיהיה לה תוקף הלכתי. אולם: 'ולשון השבועה הוא רק דרך משל לחומר הענין בשביל שיש בו חומר אחר יותר מן השבועה'⁹⁰. לכן נעדרו השבועות מחיבורו ההלכתי של הרמב"ם- 'ומעתה תו אין התחלת הקושיה מה שלא הביא הרמב"ם בספר היד אלו השבועות, כי כבר נתבאר שאין האלו השבועות ענין של הלכה, כי באמת אינם חלים על הדורות אלא שהוא להגדיל העונש'⁹¹

3. הרמב"ם מקצר ככל יכולתו בחיבוריו ההלכתיים וכותב את דבריו בתמצות מקסימאלי. מדברי הרמב"ם על אופיה של הגאולה ותנאיה⁹² ניתן להבין את שיטתו גם לגבי השבועות, "וכיוון שהיה ברור בעיני הרמב"ם ז"ל שאין צורך לבאר יותר, אין דרכו להאריך במה שלא ראה בו צורך כי היה אוהב הקיצור בתכלית"⁹³.

4. הרמב"ם לא הביא בספרו ענינים כללים, הנוגעים לכל התורה כולה, אלא רק פרטי הלכות. אם כן אין בהיעדרן של השבועות, שהן לפי שיטתו של הרבי "ענין חמור כל כך שהחמירו חז"ל בו יותר מכל איסורים שבתורה"⁹⁴ להעיד על כך שהרמב"ם לא הביא אותן להלכה, אלא להיפך; מחמת חשיבותן יוצאות הן מגדר של הלכות סתם, והופכות לאחד מעקרונות התורה כולה שאין צורך להביאם בכתובים⁹⁵.

לסיכום: בעיני הרבי השבועות הן בעלות תוקף הלכתי מובהק, כפי שהמסקנות העולות מחיבורו הן הלכתיות; ממילא העובר על דברי השבועה אינו עובר על דברי אגדה, הניתנים

⁸⁸ ויואל משה, עמ' מג

⁸⁹ עיין לעיל הערה 3

⁹⁰ ויואל משה, עמ' מ"ז.

⁹¹ שם, עמ' צ"ט.

⁹² ראה בפרק על הגאולה.

⁹³ ויואל משה, עמ' ק"א

⁹⁴ ויואל משה, עמ' ק"ב

⁹⁵ מענין כי כך בדיוק תירץ הרב טייכטל את היעדרה של מצוות ישוב א"י מספר המצוות של הרמב"ם.

פרק שני: משנתו האידיאולוגית של הרבי

לפרשנות לגבי זמנם, מקומם, ומשמעותם, אלא עובר על הלכות ממש, "יותר מכל איסורים שבתורה"⁹⁶.

⁹⁶ שם, שם.

University of Cape Town

ארץ ישראל וישובה על פי "ויואל משה" ישוב ארץ ישראל בעיני הרבי

והנה עשו ממצוות ישוב ארץ ישראל חק לע"ז[עבודה זרה] ומינות ר"ל [רחמנה ליצלן] שכל התחזקות הציונות תלוי בזה להמשיך עם רב לא"י תחת ממשלתם... גם מעיקרא היה זה עבודתם להשתדל שישראל יעלו בחומה ובזה ישיגו מטרת חפצם... כי בעת שהמציא הטמא הידוע¹ את רעיון הציונות של מדינה ומלוכה הלכו במלשינות ומסירות עצמות ר"ל להלשין על ישראל לפני האומות להרבות בשנאת האומות של ישראל לגרשם מארצם... גם זהו להם לכלי זין לסמות העינים ולבלבל המוחות שמקיימים בזה מצות ישוב א"י, ואף כי המה אפיקורסים ומפירי הדת מ"מ אומרים על כל פשעים תכסה אהבת ארץ ישראל.²

רק לאחר מקרא דברים אלו ניתן להבין במקצת את המניעים של הרבי לכתוב מאמר, (שבכמותו שווה למעשה לספר, כ-180 עמ') בנושא ישוב ארץ ישראל. אין מטרת המאמר בירור הלכתי גרידא; המאמר נכתב מהסיבות שהרבי בעצמו מביא: הציונים משתמשים במצוות ישוב ארץ ישראל בתור תירוץ והצדקה למעלליהם, לעליה בחומה ולכיבוש; אל מול כל הטענות שהביאו מתנגדי הציונות ובראשם הרבי מופיעה תמיד מצוות ישוב ארץ ישראל וחשיבותה של ארץ ישראל כאבן נגף; שהרי תמיד תולים את שיבת ציון במצוות ישוב ארץ ישראל. על כן יצא הרבי לבירור מקיף של סוגיה זו, מתוך השקפתו הוא, על מנת להסביר ולשכנע כי אין בין מצות ישוב ארץ ישראל (על שיטותיה השונות) לעליה בחומה, עליה המונית, והקמת מדינה בארץ ישראל דבר. על מנת להוכיח ולבסס את שיטתו, מפתח הרבי מספר כיוונים.

1. הצד ההלכתי- בירור הלכתי בשאלת מצוות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה. הרבי מביא שיטות שונות, ומנסה לישב אותן עם גישתו. הוא מצדד בשיטת ר' חיים הכהן, מבעלי התוספות, שמצוות ישוב ארץ ישראל אינה נוהגת בזמן הזה, וכפי שנרחיב להלן;
2. תפיסה דמונית של ארץ ישראל- על פי גישה זו, ארץ ישראל, בגלל קדושתה המופלגת, אינה מקום מגורים לכל אדם. היא מעמידה בפני החפץ לגור בה דרישות מופלגות של קדושה וטהרה, שלא כל אחד יכול לעמוד בהן. הדברים אמורים באנשים שומרי תורה ומצוות, קל וחומר בעוברי עבירה שאינם יכולים לגור בארץ הקודש מחמת קדושתה. הנובע מכך הוא הסיכון הרב הכרוך במגורים בארץ ישראל- כשם שהקדושה גדולה, כך גם הטומאה מתגברת

¹ כך מכנה הרבי את ב"ז הרצל, ונמנע מלקרוא לו בשמו.
² ויואל משה, מאמר ישוב ארץ ישראל, עמ' שנב

שם ביותר אצל מי שאין כוונתו לשם שמים בלבד; כל עבירה הנעשית בארץ ישראל אינה בעיה פרטית של פלוני, אלא כרוכה בטומאה של ארץ הקודש.

מצוות ישוב ארץ ישראל בהלכה.

כפי שצינו³, חלק גדול מהספר "ויואל משה" בכלל, וממאמר "ישוב ארץ ישראל" בפרט, מוקדש לעניין מצוות ישוב ארץ ישראל בהלכה. חשוב לציין: הרבי לא הביא, גם בסוף הברורים, מסקנה חד משמעית בתור פסיקה ברורה ומחייבת, אלא כיוון כללי, הנשען על אותם פוסקים בהם הוא מצדד, תוך ניסיון לנטרל את הפוסקים האחרים- המצדדים במצוות ישוב ארץ ישראל אף בזמן הזה- ולסייג את דבריהם כך שלא יהוו תביעה הלכתית חד משמעית. בדיונינו לא ניכנס לכל המשא ומתן ההלכתי שהרבי מביא, אלא נביא בקצרה את סיכום הדעות השונות שהביא, (גם את אלו שאינן תומכות בגישתו) ונרחיב יותר בשיטת ר' חיים הכהן, עליה מרחיב הרבי בעצמו ורואה בה שיטה מרכזית בסוגיה הנ"ל. חשוב לציין: אנו מביאים את הדברים לפי פרשנותו של הרבי עצמו, דרך הפריזמה בה הוא ראה את הדברים. אין בכך כדי ללמד על הדעות אותן הוא מביא, מכיוון שלפי פרשנים ופוסקים אחרים לחלק מאותן דעות הסבר אחר לגמרי. די אם ניקח לדוגמה את שיטת הרמב"ם במצוות ישוב א"י, שלפי דעת הרבי המובאת להלן דעת הרמב"ם היא שאין מצווה לישוב בא"י אף בזמן בית המקדש (!), הרי שאחרים אינם מסכימים כלל עם פרשנות זו וסוברים שאף הרמב"ם פוסק את חיוב מצוות ישוב א"י⁴.

השיטות המרכזיות אותן מביא הרבי הן:

1. שיטת הרמב"ם- מצוות ישוב ארץ ישראל נוהגת בזמן הזה, וזהו חיוב מדאורייתא- כלומר מצווה מהתורה, וגם כעת- בזמן שעם ישראל בגולה- נוהגת מצווה זו, והיא בעלת תוקף מחייב. את דברי הרמב"ם מסייג הרבי⁵ ואומר כי יתכן שאף לפי הרמב"ם מצווה זו נדחית מפני "גזירת הגלות"⁶, אותה מסביר הרבי כחיוב של עם ישראל לשהות בגולה עד ביאת המשיח. כלומר יתכן מצב בו שני דברים נוגדים זה את זה- מצד אחד המצווה לישוב בארץ ישראל, המהווה משיכה של ממש לארץ והופכת את הארץ למוקד שעל היושב בגולה לשאוף אליו, ומצד שני גזירת הגלות המכריחה את עם ישראל להישאר בגולה, ומרחיקה אותו מהארץ כל זמן שהמשיח לא בא. עוד מסייג הרבי ואומר כי יתכן שכוונתו של הרמב"ם היא שמי שכבר יושב בארץ ישראל מחויב לא לצאת ממנה, אולם אין בדבריו משום ציווי ליושבים בחוץ

³ ראה לעיל "על הספר ויואל משה".

⁴ בשנת תרנ"ח חיבר בוויילנה הרב יונה דב בלומברג זצ"ל קונטרס בשם "מצוות ישוב ארץ ישראל", המוכיח שדעת הרמב"ם היא שמצוות ישוב ארץ ישראל נוהגת -מהתורה - אף בזמן הזה. וראה עוד ב"אם הבנים שמחה", עמ' קסה.

⁵ ויואל משה, עמ' רנד.

⁶ עיין בפרק המדבר על הגלות.

לארץ- לעלות לארץ. כלומר- אכן יש בישוב הארץ מצווה, ואף בזמן הזה, אך הכוונה היא כי היושב שם מקיים מצווה, ולכן הוא מצווה לא לצאת מהארץ; אך זה שלא דר בה מופקע מחיוב זה.

2. שיטת רש"י והרמב"ם- גם בזמן בית המקדש אין מצווה בישיבת ארץ ישראל. זאת מכיוון שהרמב"ם לא מנה מצווה זו בספר המצוות שלו, ולא יחד לה מקום בפני עצמו. הרבי מביא⁷ שיש פוסקים⁸ הסוברים שאע"פ שהרמב"ם לא מנה את המצווה, מכל מקום גם לפיו ישנה מצווה מדרבנן, כלומר בעלת תוקף הניתן לה מדברי חכמים, בישוב ארץ ישראל; הרבי תמה על הבנה זו⁹, אולם מסיק שלפחות ברור כי תוקף החיוב אינו מהתורה.

3. "שיטה ממוצעת", הממזגת את שתי הגישות דלעיל, ועל פיה בזמן שבית המקדש קיים היתה מצוות ישוב ארץ ישראל מצווה מהתורה, אולם מאז חורבן הבית אין זו מצווה.¹⁰ ולפי דברי הרבי: 'אמנם זה ודאי אמת ויציב שהרבה ראשונים וגדולי האחרונים סברי חילוק זה שבזה"ב [בזמן הבית] יש מ"ע [מצוות עשה] בישוב א"י ולא בזמן הגלות כאשר הבאתי דבריהם¹¹ שיטה זו מתישבת עם גישת הרבי, המפרידה בין קדושת הארץ לבין החיוב הנורמטיבי לישיבה בה. גם לפי הרבי יתכן כי מצוות ישוב ארץ ישראל נהגה בעבר; אולם בעיקר הוא מנסה לשלול את החיוב בהווה.

4. שיטת ר' חיים המובאת בתוספות¹². הערתו של ר' חיים הובאה על דברי הגמרא¹³ המדברים על האפשרות של כפית העליה לארץ ישראל בין בני זוג החלוקים ברצונם לעלות. לפי דברי הגמרא, אדם הרוצה לעלות לארץ ישראל ואשתו לא רוצה, כופים אותה לעלות, ואם תסרב- תצא, כלומר תתגרש, בלא כתובה. הדין הוא הדדי: אם האשה רוצה לעלות לארץ ישראל והבעל מסרב, כופים אותו לעלות, ואם לא- יתגרש ויחויב לשלם את דמי הכתובה. על דברים אלו כתב ר' חיים: 'אינו נוהג בזמן הזה דאיכא [=שיש] סכנת דרכים. והיה אומר רבינו חיים דעכשיו אינו מצווה לדור בא"י כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולין ליהזר בהם ולעמוד עליהם'.

שני שיקולים מופיעים בדברי רבינו חיים, האמורים להפקיע את האפשרות לכפיה בין בני הזוג של עליה לארץ ישראל. האחד- ביטחוני, "סכנת דרכים", והוא נימוק טכני. יתכן, כי בזמן

⁷ ויואל משה, עמ' רנה.

⁸ הרבי מביא לדוגמא את הרשב"ש, וה"כנסת הגדולה"- ר' חיים בנבנישתי, וראה בספרו כנה"ג, ירושלים תשד"מ, אבן העזר ב' סימן ע"ה.

⁹ שם, עמ' רנו.

¹⁰ ויואל משה, עמ' רס-רסב. לדעת הרבי זו שיטת הר"מ המובא ברא"ש, [רבנו אשר] בסוף מסכת כתובות.

¹¹ שם, שם.

¹² מסכת כתובות, דף קי עמ' ב ד"ה "הוא אומר לעלות".

אחר, בו לא תהיה סכנת דרכים, שיקול זה ירד מהדיון. אולם בהמשך מופיע נימוק נוסף- כעת אין כלל מצווה לגור בארץ, בגלל המצוות התלויות בארץ והעונשים למי שאינו מקיימן. נימוק זה הוא נימוק עקרוני, שלא תלוי בתנאים סביבתיים- ביטחוניים. למעשה נימוק זה מפקיע את מצוות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה, ומשאיר אותה תלויה ועומדת לעתיד לבוא.

דבריו של רבנו חיים המובאים בתוספות זכו להתייחסויות רבות. אחת המוקדמות, ובוודאי המפורסמת שבהן, היא זו של המהר"ט- ר' יוסף מטרנאני. וכך כתב:

ומכאן אתה למד שדברי הר' חיים אינן מיסוד התוס' [=התוספות] כי מי לנו בקי בדברי התוס' ממהר"ם והרא"ש ז"ל. והאיר את עיני שמצאתי בהגהות מרדכי כלשון הזה: "כת' רבינו חיים כהן בתשובה דה"מ [הני מילי, כלומר אלו הדברים] בימיהם שהיה שלום אבל עכשיו שהדרכים משובשים אינו יכול לכופה דהו"ל [דהוה ליה, כלומר שזה לו] כמו חפץ להוליכה למקום גדודי חיה ולסטים ואפי' אם יעמיד לה ערבים מגוף לממון ערביך ערבא צריך", ע"כ. [עד כאן] הרי שתשובת הר' חיים כהן ז"ל לא באה אלא מטעם סכנת הדרכים ומ"ש בתו' [=בתוספות] דאין מצוה לדור בא"י הגהת תלמיד היא ולא דסמכא היא [=אין לסמוך עליה] כלל.¹⁴

על פי דברי המהר"ט, תשובתו של ר' חיים, זו המופיעה ב"הגהות מרדכי", מדברת אך ורק על השיקול הראשון- הבטחוני, "סכנת דרכים". אין בה התייחסות כלל למישור העקרוני של מצוות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה, ועל כן מסקנתו של המהר"ט היא שדברים אלו בדבר תוקפה (או אי תוקפה) של מצוות א"י בזמן הזה השתרבבו לתוספות ע"י תלמיד, ואינם מדבריו המקוריים של ר' חיים הכהן, ואשר על כן אין להתחשב בהם כלל.

לעירער זה על אוטנטיות דברי התוספות הרבי מתנגד בתקיפות¹⁵. ועל פרשנותו של המהר"ט מקשה הרבי- מדוע לא יכולות שתי הדיעות להחשב כמובאות ע"י ר' חיים הכהן? במקום אחד הובאה רק דעה אחת, ובמקום אחר- שתי הדעות. הוא טוען כי לא יתכן שספרי התלמוד שבידינו משובשים, ואף שישנם מקומות בתלמוד ופרשניו שתוקנו ע"י מגיהים, הרי שמגיהים אלו¹⁶ לא שינו ולא העירו דבר על המובאה הנ"ל. ועוד: אף אביו של המהר"ט, הלא הוא המבי"ט, הביא בספר השו"ת שלו את דברי ר' חיים ככתבם וכלשונם מבלי לערער על מקוריותם! (ובד"כ, מעיר הרבי, בנו פוסק לפי דרכו. מכאן מסיק הרבי שכנראה שהמהר"ט לא ראה את

¹³ שם.
¹⁴ שו"ת מהר"ט חלק ב-יו"ד סימן כח

¹⁵ מקורות רבים על שיטת ר' חיים הכהן, תומכים ומתנגדים, ראה אביעזר רביצקי, **חירות על הלוחות**, קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל אביב תשנ"ט, (להלן: רביצקי, **חירות על הלוחות**) עמ' 32-38, ובהערות שם.
¹⁶ הרבי מביא לדוגמא את הב"ח, מהרש"א, מהרש"ל, גר"א, אשר כולם הגיהו את דברי הגמרא והתוספות ולא עלה על דעתם לפקפק במקוריות דבריו של ר' חיים. עיין ויאל משה עמ' רסד.

התשובה בה אביו הביא את דברי ר' חיים, שאם לא כן לא היה חולק עליו) אומנם לא הסכים עמהם, מכיוון שזו דעת יחיד, אולם התייחס אליהם. כך גם אחרים, כמו השל"ה, ועוד¹⁷, אף שלא הסכימו עם דברי ר' חיים לא פקפקו בהם. גם ר' חיים בנבנישתי, בספרו "כנסת הגדולה"¹⁸, הביא את דעת ר' חיים ועוד פוסקים רבים שהלכו בשיטתו ופסקו כך להלכה. משום כך כתב כי אי אפשר לכפות בזמננו (הבעל את האשה ולהיפך) לעלות לארץ, מכיוון שהדבר נתון במחלוקת.

על מנת להסביר מדוע המהרי"ט נזקק לסברה כ"כ מרחיקת לכת (לפי דעתו) עד כדי פקפוק באוטנטיות של השיטה, עורך הרבי סינטזה בין שני הצדדים הקשורים לישוב ארץ ישראל. הצד הרוחני, המיסטי, והצד ההלכתי. הוא קושר בין השניים ומסביר שכל שיטתו של ר' חיים הכהן הנה נגזרת הלכתית של הדרישות הרוחניות הגבוהות של חיי קדושה בארץ הקודש¹⁹. אומנם ר' חיים כתב במפורש על המצוות התלויות בארץ, ועל העונשים, ש"אין יכולין לעמוד בהם ולהזהר עליהם", אולם לפי הרבי הדברים חורגים מהתחום המצומצם של מצוות התלויות בארץ, אל התחום הרחב של המצוות והחיים הרוחניים בכלל. את השקפתו בדבר הרמה הרוחנית הנדרשת מהדר בארץ ישראל הוא מוצא בתוך דברי ר' חיים. שהרי ישנם מצוות אחרות, קשות יותר לקיום, מאשר מצוות תלויות בארץ; אין זאת אלא שר' חיים התכוון לכל המצוות ולכל העונשים, שמי שעובר עליהן בארץ ישראל הדבר חמור יותר מאשר בחו"ל:

ונראה לפענ"ד שלא על מצוות התלויות בארץ בלבד סובבין דבריו אלא גם על כל התורה כולה, אף על אותן המצוות והאיסורין שמצווין בהם גם בחו"ל מכל מקום בא"י העונשין חמורין יותר... וע"כ אמר בזה הר"ח [ר' חיים] שני ענינים שקשה יותר בא"י, האחד בשביל מצוות התלויות בארץ, והוסיף עוד לומר וכמה עונשין שבזה כלל כל התו"כ [התורה כולה] שעל הכל יש כמה עונשין יותר בא"י מבחו"ל.²⁰

אמור מעתה: שיטתו של הרבי בדבר הרמה הרוחנית הנדרשת מיושבי ארץ ישראל מצאה לעצמה ביסוס הלכתי בדברי ר' חיים, ואינה עוד בגדרי מידת חסידות אלא אזהרה הלכתית המחייבת כל אחד ואחד.

אולם זאת ועוד: הרבי טוען כי כל הדיונים ההלכתיים שעסק בהם, והמובאות השונות שהביא, מתייחסים למצב בו ארץ ישראל נמצאת בסטטוס "נייטרלי", כלומר כפי שהיה במשך כל הדורות- עם ישראל בגלות, וארץ ישראל בקדושתה עומדת. אולם כעת, בימינו, המצב שונה

¹⁷ ראה את רשימת החולקים והמקורות שם, שם.

¹⁸ ראה הערה 37.

¹⁹ עליהם נרחיב בהמשך הפרק.

לחלוטין; אין להביא ראיות מדברי הפוסקים שדיברו על עליה לארץ וישיבה בה, מכיוון שהם דיברו טרם התפשט נגע הציונות, (כלשונו של הרבי) בארץ, וודאי שדעתם היתה משתנה נוכח הנסיבות החדשות²¹. לדבריו יתכן ובמצב זה כולם יודו לדברי ר' חיים, השולל עליה לארץ בזמן הזה, נוכח התגברות כוחו של השטן בארץ הקודש: "אשר כל דבריהם היה טרם התפשטות נגע הציונות הטמאה ומטמאה בהצלחת מעשה שטן... שבשום אופן אין לדמות זמנינו זה בא"י... לדורות הקודמים שהיה א"י בקדושה ובטהרה."²² בכך עוקר הרבי את העוקץ מהדיון ההלכתי, והופך אותו לכמעט לא רלוונטי, מכיוון שעקב השתנות הנסיבות גם המסקנות תשתנינה.

קדושתה של הארץ כגורם הממתן את ההתיישבות בה.

בתפיסתו את הארץ כמקום בעל "סיכון רוחני", הולך הרבי אחרי הרבי ממונקטש, ר' אליעזר שפירא. הרבי ממונקטש הניח את היסודות הרעיוניים לכך בחיבורו ההלכתי "מנחת אלעזר", וכן בספרים שונים²³. לפי דעת הרבי ממונקטש מצות ישוב ארץ ישראל הנה "הלכתא למשיחא", ואין היא דבר ששייך לדורנו וזמננו. יצויין, כי כהרגלו, הרבי אינו מנסה להיות חדשן ומקורי אלא להיפך - כל מה שהוא אומר כבר נכתב לפני כן, על ידי מחברים שונים ובהקשרים שונים. הרבי מרבה לצטט מקורות עליהם הוא מבסס את שיטתו, כדי להראות שבדבריו אין חדש, אלא הוא ממשיך את הקו של הדורות שקדמו לו. את הרבי ממונקטש, למרות זאת, אינו מצטט בגלוי, למרות שכפי שנראה להלן נראים בבירור עקבותיו של זה האחרון בהשקפתו של הרבי. על פי רביצקי²⁴, הדבר נבע ממחלוקות וסכסוכים בין השניים בשאלות של חלוקת אזורי סמכות רבנית בסוף שנות העשרים. מכל מקום הרבי מרבה לצטט מקורות שונים אחרים המסייעים לו. הרבי מדגיש חזור והדגש את חשיבותה של ארץ ישראל וקדושתה המופלגת, את מעלת ושבח אלו הגרים בה, לבל יטעה מי שהוא בהנחה שאם אין מצווה לישב בארץ בזמננו הדבר פוגם כי הוא זה בקדושתה, אלא להיפך - המישור ההלכתי נפרד לגמרי מהמישור הרוחני, המטאפיזי.

כבר המהר"ם מרוטנברג, במאה ה-12, הדגיש את קדושתה של ארץ ישראל לא כגורם מדרבן כי אם כגורם ממתן, האמור לעורר מחשבה ושיקול דעת בקרב החפץ לעלות לארץ ולישב

²⁰ ויואל משה, עמ' רסו.

²¹ נזכיר, כי מנגד הרב טייכטל טען שדעתם של המתנגדים לעליה והתיישבות היתה משתנית בעקבות השואה.

²² שם, עמ' שמח.

²³ למשל בספרים תיקון עולם, אות חיים ושלוש, ועוד.

²⁴ רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 67.

בה. זלזול במצוות ועשית עבירות הנם קשים ביותר בארץ ישראל, נחלת ה'; אין הדבר דומה למי שעושה עבירות בנחלת גויים:

ובלבד שיהיה פרוש שם מכאן והלאה ויקיים כל מצוות הנוהגות בה, שאם יחטא בה יענש יותר על העבירות שיחטא שם מבחו"ל, כי ה' דורש אותה תמיד ועיני ה' בה והשגחתו בה תמיד. ואינו דומה המורד במלכות בפלטין [ארמון מלך] למורד חוץ לפלטין, והינו "ארץ אוכלת יושביה וכו'" ואותם שהולכים לשם ורוצים לנהוג קלות ראש ובפחזותם להתקוטט שם, קורא אני עליהם "ותבואו ותטמאו את ארצו", ו"מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי" אבל מי שהולך לשם שמים ומתנהג בה בקדושה ובטהרה אין קץ לשכרו.²⁵

דברים אלו צוטטו מס' פעמים בכתבי הרבי ממונקטש²⁶, וגם הרבי מרבה להביאם²⁷. אולם הרבי מוסיף עוד ומחדד את הדברים. יתכן, אומר הרבי, כי דברי המהר"ם נאמרו מכיוון שלפי שיטתו אין מצוות ישוב ארץ ישראל נוהגת בזמן הזה; על כן מביא הרבי דברים דומים מדברי ר' אליעזר אזיכרי, בעל ספר חרדים, התומך בשיטת הרמב"ן שמצוות ישוב א"י נוהגת בזמן הזה, ואף על פי כן הזהיר את אלו הבאים לארץ ישראל 'ואין שמים על לב כי הם בהיכל המלך ומורדים ופושעים ומרבים במשתאות של סעודת מריעות ומרזחים עליהם הכתוב אומר ותבואו ותטמאו את ארצו'...²⁸ אם כן- הדבר מחזק את השקפתו של הרבי, שהרובד ההלכתי העוסק בישוב ארץ ישראל אינו תלוי ברובד המיסטי התובע את הרמה הרוחנית הגבוהה הנדרשת מהדר בארץ. דוגמא נוספת מביא הרבי מדברי השל"ה, ר' ישעיה הורוויץ, מחבר "שני לוחות הברית", שעלה בעצמו לארץ ישראל בשנת 1621. השל"ה התנגד לשיטת ר' חיים מבעלי התוספות, הגורסת כי אין מצוות ישוב הארץ נוהגת כעת מחמת המכשולים העלולים לבוא על הדר בה, וכתב כי היא הנותנת- 'וע"ז נאמר צדיקים ילכו בס' ופושעים יכשלו בס' דוודאי מי שגר בא"י ואינו מקיים מה שמחויב לקיים אז הוא פושע, אבל המקדש עצמו ומקיים מה שמחויב אז אשריו'.²⁹ כלומר: יש אפשרות לחיות בארץ, והקושי הרוחני הנו אתגר, שניתן וצריך לעמוד בו.

ברם, בביטוי שהובא במהר"ם ביחס לארץ ישראל, "פלטין של מלך", השתמשו גם אנשי "אגודת ישראל", שהרבי הרבה לבקרם³⁰, ברצונם לעודד אנשים לעלות לארץ ישראל. הם כתבו כי יש לעלות לארץ הקודש שכן היא פלטין של מלך; בכך השתמשו בביטוי כגורם שאמור לעודד עליה

²⁵ ר' מאיר מרוטנבורג, שו"ת מהר"ם, ברלין תרנ"א סי' יד-טו.

²⁶ שו"ת מנחת אלעזר, בני ברק תשכ"ח, חלק ה, טז. חיים ושלום, ב, דף ס"א.

²⁷ ויואל משה, עמ' רמ, עמ' שנד.

²⁸ ר' אליעזר אזיכרי, ספר חרדים, דף ס' ע"ב.

²⁹ ר' ישעיה הורוויץ, שני לוחות הברית, ורשה תרכ"ג, שער האותיות אות ק'. ועיין י' אלבוים, "תורת ארץ ישראל

בשני לוחות הברית' לר' ישעיה הורוויץ", בתוך: רביצקי, ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, עמ' 94-112.

³⁰ עיין בפרק המדבר על "היחס לדתיים ולאגודת ישראל"

אנשים לארץ ישראל, בכך שיהיו בארמונו של המלך-הקב"ה. על כך יוצא קצפו של הרבי: כיצד מעיזים אנשי ה"אגודה" לפרסם קריאה כללית לעליה? הרי אדרבה, עצם היותה של ארץ ישראל פלטין של מלך צריך להיות גורם ממתן, שאמור למנוע מסתם אנשים שאינם בדרגה המתאימה, וודאי מעוברי עבירה, לבוא לארץ הקודש! הרי אם הארץ היא ארמונו של מלך, איך אפשר לבוא אל ארמון המלך בלבד? לא הולם! כלומר, בעוונות וחטאים? הרבי יוצא חוצץ נגד קריאה זו³¹, ונגד העובדה שלא סייגו את דבריהם לאנשים המתאימים בלבד. וזאת, מלבד הבעיה של עליה המונית לארץ הנוגדת את גישת שלושת השבועות אותה מביא הרבי, ואת כך שלפי דעתו יש הכרח לישיבת יהודים בגולה עד ביאת המשיח³².

הקוטביות של הישיבה בארץ מתבטאת גם בדברי שבח שנאמרו על ישיבת ארץ ישראל, כמו שמופיע בספרי: "שקולה ישיבת ארץ ישראל כנגד כל המצוות"³³. ההסבר למדרש הוא, לפי דברי הרבי, דו סטרי. מכיוון שקיום התורה והמצוות בארץ ישראל חשוב יותר מאשר קיומם בגלות; אם כן, רק מי ששומר תורה ומצוות אצלו שקולה ישיבת הארץ כנגד שאר המצוות. כפי שטוען להלן:

אבל מי שהוא ח"ו [חס ושלוש] בעל עבירה אצלו הוא בהיפך, דלגביו שקולה ארץ ישראל ככל עבירות שבתורה ר"ל [רחמנה ליצולן] דחדא טעמא הוא, דכמו שמרוויח ע"י ישיבתו בא"י בכל המצוות שעושה כמו כן הוא מפסיד ע"י ישיבתו בא"י בכל העבירות שעושה דחמורים יותר... וככה הוא ממש בישיבת א"י ישראל דבסתם בני אדם הוא קרוב להפסד מלשכר, אבל צדיק אשרי חלקו של מי שזוכה לעבוד השי"ת בעיר ה' שמה ואין קץ למתן שכרו.³⁴

אם כן, האיום לחיים בארץ הוא גדול, ומפאת הסיכונים הרוחניים צריך שיקול דעת רב, שכן "בסתם בני אדם הוא קרוב להפסד משכר". ומי יוכל להעיד על עצמו כי הוא מאותם צדיקים גמורים העובדים את ה' בטהרה בארץ הקודש?

שיקולים חומריים להסתייגות מעליה לא"י

יתירה מזאת, מכיוון שהאיום כה גדול, אף שיקולים אחרים- שנראים טפלים במבט ראשון, כגון פרנסה וצרכי קיום בסיסיים בארץ ישראל- אף הם הופכים להיות משמעותיים. מי שפרנסתו אינה מובטחת בארץ ישראל, יתכן ומוטב שלא יעלה לשם; מכיוון שהוא מעמיד אותו

³¹ ויואל משה עמ' שנד

³² כפי שהרחבנו על כך בפרק על הגלות.

³³ ספרי דברים, פסקה פ'.

³⁴ ויואל משה עמ' רלח.

ואת משפחתו בניסיון קשה³⁵. אף מי שעולה לארץ ישראל ומתכוון להתפרנס מן הצדקה- לא טוב הוא עושה, שכן עדיף לגור בחוץ לארץ ולהתפרנס מיגיע כפיו מאשר לגור בארץ ישראל ולהתפרנס מן הצדקה. גם מי שעולה לארץ, ועל ידי זה מניח מצווה אחרת שעסק בה בחו"ל- כגון לימוד תורה- ולא יוכל להמשיך וללמוד בארץ, מוטב כי ישאר בחוץ לארץ³⁶. ברור כי סייגים מעין אלו יכולים לבוא רק אחרי שברור הסיכון הרב- לחיים הרוחניים- הקיים בארץ ישראל. שאם לא כן, יכולה תמיד התשוקה של מצוות ישוב ארץ ישראל לעמוד מנגד. ואולם סייגים אלו מעכבים אנשים רבים מלעלות, שכן אף אותם צדיקים המוכנים לאתגר הרוחני שמעמידה בפניהם ארץ הקודש יצטרכו לשקול- בעודם בחוץ לארץ- האם יוכלו לפרנס את משפחתם, האם לא יצטרכו להתפרנס מן הצדקה, האם אינם מפסידים מצווה כל שהיא בכך שעולים, וממילא מצטמצמות האפשרויות לעליה.

חיים טבעיים בארץ הקודש

גם לגבי אופי החיים בארץ ישראל מתייחס הרבי. בארץ הקודש דרושים חיים של קדושה, ומפאת הרבדים הרוחניים של ארץ ישראל אין הרבי מעודד עבודת אדמה, ועבודה חומרית בכלל, בארץ הקודש³⁷. שומה על מי שעולה לעסוק בתורה ובמצוות בלבד; כל עבודה חומרית מחזקת את חומריותה של הארץ. הרבי לא מעודד עבודה גשמית. גם בדברים אלו הוא הולך אחרי האדמו"ר ממונקטש, שרצה למנוע כל עבודת אדמה בארץ, ובכלל- כל התמסרות לעניינים גשמיים. כדברי האדמו"ר ממונקטש: 'כי הנוסעים לארץ הקודש שלא על מנת לעסוק בתורה ועבודה'³⁸, רק בעניינים עולמיים, הרי זה כמושב לצים שם במקום הקודש'. ועוד: 'ערו ערו עד היסוד בה בעבודת חרשי האדמה והקאלאניע'³⁹ שם, שזהו נגד התורה הקדושה, כי אנו אין לנו אלא ללכת בעקבי אבותינו ורבותינו הקדמונים... ולהחזיק בארץ הקודש היושבים על התורה והעבודה ותורתם אומנותם'⁴⁰. הרבי מסאטמר הולך באותו קו בדיוק, ומדגיש אף הוא שרובם של גדולי ישראל לא תמכו ברעיון ישוב פיזי של ארץ ישראל. אף אותם שעודדו משלוח כספים ליושבי הארץ היה זה רק לאלו שלמדו תורה, ולא לעובדי האדמה⁴¹. יתר על כן: אלו שתומכים כספית בלומדי תורה בארץ ישראל מקיימים אף הם את מצוות ישוב ארץ ישראל, בעודם בגולה! זאת מכיוון שיש להם חלק בלימוד תורה בארץ ישראל: 'והיה זה ברור בכל הדורות שבמה ששולחים מעות לא"י

³⁵ ויואל משה, עמי רמג, על פי דברי ה"מעיל צדקה", סימן כ"ו. שם, עמי רנו.

³⁶ ויואל משה עמי שז, על פי דברי שו"ת בית שלמה יו"ד חלק ב סימן צד.

³⁷ הדבר מעניין במיוחד שכן כפי שהבאנו לעיל, בפרק על הביורגריה של הרבי מסאטמר, הרבי הודיע את חסידיו בוויילאמסבורג לעבוד לפרנסתם, וללמוד תורה בשעות הבוקר המוקדמות ובשעות הלילה. יתכן שההבדל נובע מהמיקום- ארץ ישראל לעומת הגולה, וממילא נוצר הבדל בדרישה הרוחנית.

³⁸ הכוונה לעבודת ה'.

³⁹ מושבות.

⁴⁰ שער יששכר, ב, שעג.

שיעסקו שמה בתורה מקימים כולם מצוות ישוב הארץ⁴². ישנו גם סיכון בעבודת אדמה בארץ: סיכון רוחני, כמובן. וזאת מכיוון שעבודת האדמה כרוכה במצוות רבות התלויות בארץ, כגון שביעית, טבל, עורלה, ומעשרות; אם לא מקיימים אותן כראוי הרי שהנזק מרובה על התועלת. זהו חידוש של ממש; שכן דווקא עבודת אדמה תוך קיום מצוותיה נראית כאידיאל הלכתי עליון⁴³. אולם לפי דברי הרבי, הדברים אינם מעשיים-תנתיים משמע: 'והעיד הניסיון כי נהפוך הוא שבעו"ה [בעוונותינו הרבים] ע"י שנתרבו שמה העובדי אדמה נתרבו העלובות ר"ל [רחמנה ליצלן] לארץ בחללם את השמיטות ובעוברים על שאר מצוות התלויות בארץ ומאריכים את הגלות בעו"ה...'⁴⁴ הסכנה מקיום שגוי, או מאי-קיום המצוות התלויות בארץ, הופכת לגורם ממנע. ועוד: ישוב פיסית, עבודת אדמה והקמת ישובים הם סיכון גם מצד "שלושת השבועות", שכן הם מכשירים את הקרקע להקמת ממשל עצמי=מדינה- בשלב יותר מאוחר. גם אותם מתיישבים ראשוניים, מסביר הרבי, שכוונתם היתה אכן לשם שמים, לא התכוונו לעבור על השבועות אלא רק לעבוד את האדמה. אולם כבר באותו הזמן נשמעה ביקורת על מעשה ההתיישבות ועבודת האדמה מפיהם של כמה מגדולי ישראל- שחששו מפחד השבועות, כלומר שבשלב מאוחר יותר ישמשו המושבות בסיס למרידה באומות. לאחר מכן, אומר הרבי,

כאשר נולד בפרהסיה הרעיון לעשות המדינה ע"י הטמא הידוע⁴⁵ בשנת תרנ"ו, איגלאי מילתא למפרע כי ירדו הצדיקים לסוף דעתם שירצו לעשות מדינה. והיה כל זה מעשה שטן שהיה להם חיזוק רב להענין במה שנתרבו עובדי אדמה, גם נתרבו בזה קלי דעת ורשעים גמורים בא"י... **ועכ"פ עיקר ישוב א"י הוא להרבות שמה בתורה ומצות.**⁴⁶

צדקו, אומר הרבי, אותם שהתנגדו למושבות ולעבודת האדמה בארץ ישראל. הדבר הביא רק נזק, בדחיקת הקץ ומרי באומות, וסייע- בשלבים מאוחרים יותר- להקמת המדינה החילונית וביסוסה.

מאבקי הקדושה והטומאה בארץ ישראל

כהמשך לתפיסה הדמונית אותה מציג הרבי, יש להדגיש את הטומאה, השוכנת לדעתו בארץ הקודש. לא הטומאה שתחול מחמת עבירות של הדרים בה, אותה הצגנו מקודם; אלא

⁴¹ ויואל משה, עמ' שיג.

⁴² שם.

⁴³ עיין שו"ת אבני נזר, סימן תנ"ד.

⁴⁴ ויואל משה, עמ' שיג.

⁴⁵ כוונתו להרצל.

⁴⁶ שם, עמ' שיד. ההדגשה שלי, ר.ק.

טומאה של כוחות הרוע, המקננים בארץ ישראל ובירושלים. ההסבר לנוכחותה של טומאה זו, הוא שמחמת קדושתה של הארץ מתחוללת בה מלחמה בין כוחות הקדושה לכוחות הטומאה, המתגברים ביותר ככל שכוחות הקדושה מתגברים אף הם. כוחות הטומאה אינם רוצים להיכנע; ודווקא במקום קדוש, הם מתעוררים יותר. בקרב ענקים זה, ישנו סיכון לדר בארץ לבל יתפס לכוחות הטומאה הללו ויושפע מהם. גם דברים אלו הופיעו בצורה חדה ביותר בכתבי האדמו"ר ממונקטש, שכתב על גודל הניסיון של הדר בארץ- מחמת המאבק הנ"ל:

ועל זה ביקש אברהם אבינו "אשר לא תיקח אשה מבנות הכנעני", שלא יפלו חס ושלום ההשפעות **למקום הכנעני בפאלעסטינה**... כי רק אנכי לבדי אוכל להילחם עמם להכניעם לגמרי, אבל לבני אינני רוצה בזה, כי להם סכנה ממש הנסיעה לשם.⁴⁷

ויותר מזה בזמנים האלו, שישנה התעוררות ציונית בארץ הקודש, והעליה לשם אינה "לשמה", הסכנה של כוחות אלו אף מתגברת: "והנה עיננו רואות עד היכן הדברים מגיעים בימינו אלה, **שיש שם בא"י השראת הטומאה והקליפות**, אשר על כן הניסיונות גדולים ביותר וסכנה גדולה להיות שם."⁴⁸ לפי רביצקי⁴⁹, תפיסתו זו של האדמו"ר ממונקטש מותנה מעט ע"י הרבי מסאטמר, שעיקר התנגדותו היתה למעשה הציונות וההתיישבות עצמו. אולם גם הרבי השתמש בביטויים דומים, חריפים לא פחות בדברו על כוחות הטומאה המקננים בארץ הקודש, ועל כוחו של השטן בירושלים דווקא. לפי תפיסה זו, חברו השניים. כוחו של השטן הצליח להשפיע על הציונים, ואף על הדתיים שחברו להם, ולשבש את דעתם בכוחו הרב. רק כך ניתן להסביר, אומר הרבי, מדוע דווקא בארץ הקודש, הובאו "אלפי אלפים וריבי רבבות מילדי בני"י הכשרים הובאו ביד חזקה לחינוך של מינות וכפירה... לא נעשתה התועבה הזאת כ"א בארץ הקודש"⁵⁰. רק כך, טוען הרבי, ניתן להסביר את כל החוקים הנוגדים את התורה היוצאים מירושלים דווקא. ומכיוון שכוחה של ירושלים רב ועצום, והמאבקים בה כ"כ גדולים, ניתן להסביר את ההשפעה הכלל עולמית למעשים, חוקים ותקנות שיוצאים מירושלים. בדרך כלל, טוען הרבי, ההשפעה של חו"ל על ארץ ישראל רבה יותר; מסיבה פשוטה, כמותית: "כי חו"ל הוא הרבה יותר שכל העולם כולו

⁴⁷ ר' אליעזר שפירא, **סדר שנה האחרונה**, ה', עמ' פ.

⁴⁸ שם. ההדגשות שלי, ר.ק.

⁴⁹ רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 74.

⁵⁰ ויואל משה, עמ' שסב.

הוא בכלל חו"ל.⁵¹ אולם כשכוחות הטומאה מתגברים בירושלים הרי שהשפעתם חוצה גבולות ומשפיעה על כל העולם כולו. ובפרט כשכוחות הטומאה מתעטפים באיצטלה של קדושה, וטוענים שכל מה שעושים הוא בעצם לשם שמים, ומתוך מצווה, זהו המצב החמור ביותר:

וזה קשה יותר מן החטא מה שאומרים עליו שהוא בקודש יעיי"ש [יעוין שם].
כוונתו ל"נועם מגדים", אשר הוא דן בדבריו, ולכן בעת שהצליח מעשי שטן
הבוחר בירושלים להתגבר שמה כ"כ ביסודות המינות והכפירה ר"ל באופן נורא
הוא משפיע משם על כל העולם כולו וכביר מצאה ידו החזקה של השטן שם
במקום הקודש.⁵²

משום כך, שומה על כל מי שרוצה לעלות ולדור בארץ ישראל, לבדוק את עצמו היטב. אף
אם הוא חש כמיהה עזה לגור בארץ, יתכן שהדבר בא מאותם כוחות טומאה המנסים לפתות
אותו. בפרט אם אותה כמיהה חלה בעקבות השפעה ציונית כל שהיא, מאוד יתכן כי הדברים חדרו
ללבו אף בלי ידיעתו וזו היא הסיבה לרצון ולהשתוקקות לארץ ישראל. כך ניתן להסביר את
העובדה שישנם אנשים שעל פניו הם אינם ציונים, אולם היצר הרע מתעטף בקדושה- קדושת ארץ
ישראל, ולכן הם רוצים לעלות לארץ בחושבם שהם עושים מעשה מצווה, אולם כך היצר הרע
בעצם מנצח בקרב זה. העצה לדעת מהו מקור התשוקה, אם חיובי הוא או שלילי, היא לבחון האם
גם בתחומים אחרים של תורה ומצוות יש להם התעוררות חיובית. אם לא, יתכן כי ההשפעה
דווקא לכיוון מצווה מסוימת- במקרה זה ישוב ארץ ישראל- באה מכיוון היצר הרע, ולא ממקור
חיובי.⁵³

לסיכום גישתו של הרבי כלפי ארץ ישראל:

הרבי מדגיש את קדושתה של ארץ ישראל פעמים רבות; אולם דא עקא, קדושה זו
מחייבת את הדירים בה ברוחניות ופרישות מופלגים. כך היה תמיד, אולם מאז הציונות והקמת
המדינה על אחת כמה וכמה. על כן מסקנתו היא כי אין לחייב עליה בזמן הזה לארץ ישראל (ודאי
לא של הכלל, מצד "עליה בחומה", אלא אף עליה פרטית). העולה צריך לבדוק מהם מניעיו
(הרוחניים, ואם אין הוא מושפע בהשפעות זרות), האם יוכל לדור שלא ב"מקום רשעים"⁵⁴, מה
תהיה הכנסתו בארץ, והאם לא מפסיד מצות חשובות שעוסק בקיומן בחו"ל. כמו כן מי ששולח
כספים ללומדי תורה בארץ ישראל מקיים גם כן את מצוות ישוב ארץ ישראל בעודו בגלות. ועוד:

⁵¹ שם, שם.

⁵² שם, שם.

⁵³ ויואל משה, עמ' שסג. את העצה מביא הרבי מהספר "אגרא דכלה", פרשת קרח.

פרק שני: משנתו האידיאולוגית של הרבי

מי שאינו מתנהג כשורה בארץ הקודש, יש מצווה להשתדל שיעזוב את הארץ ויצא לחו"ל, על מנת לא לפגוע בקדושתה של הארץ. את טיעוניו ביסס הרבי במקורות שונים, ובסופו של הדיון אף מצא להם תוקף הלכתי על פי פרשנותו את שיטת רבנו חיים.

בכך תקף הרבי את טענותיהם של אלו המבקשים למצוא במצוות ישוב ארץ ישראל הצדקה לציונות, לעליה המונית, ולהקמת שלטון עצמאי בארץ ישראל, וענה- במישרין או בעקיפין- לדבריו של ר' יששכר שלמה טייכטהל בספרו "אם הבנים שמחה", שקרא לכל הנ"ל- מצווה.

University of Cape Town

⁵⁴ שם, עמ' שמה.

ציונים, ציונות, ומדינת ישראל על פי "ויואל משה" יחסו של הרבי לציונות, למדינה וסמליה.

כבר בשנת תרפ"ז, בהיותו אב"ד בקראלי, התבטא הרבי בחריפות יוצאת דופן כנגד הציונות, וכנגד החברים בתנועה הציונית. נראה כי הרבי שמע כי בעיירתו הקודמת, ארשיווא, התחילה פעילות ציונית. הוא פונה במכתב לשומעי לקחו שם, בארשיווא, לבל יתפסו להסתה הציונית. הוא קורא לציונות "ארס מר", "מחלה נוראה", ועוד. בהתבטאות יוצאת דופן הוא קובע את מעמדו ההלכתי של מי שמתחבר לציונות:

כל איש ואשה הן בחור או בתולה עם איש שיבה, כל אשר מהיום והלאה יקח חבל בחבורת הרשעים האלו, או יסייע להם בממון או בגוף באיזה סעד כל דהוא, או יניח מרצונו אחד מבניו או בנותיו לסייע בהם כנ"ל, הרי הוא בהבדלה והפרשה גמורה מכל קהלתכם בכל אופן ואופן ככל אותן הכופרים והמינים שאין להם חלק באלוקי ישראל, שלא לצרפו לשום דבר שבקדושה לענות אמן, קדיש או קדושה, ולא לקרותו לתורה בשום פעם בעולם, ולא להשתמש עמו בעשיית היין במקום שצריך שיהא נעשה ע"י ישראל, ושלא להתערב עמו כלל כמו במי שאינו מבני עמינו⁵⁵

מעמדו ההלכתי של אדם כזה הוא כשל מנודה, או ממש גוי- יין שנגע בו אסור לשתייה, ואין לצרפו למנין ולשום דבר שבקדושה. במכתב אחר נגד התחברות ל"מזרחי" בקראלי מוסיף עוד: 'ולא יתחתנו בהם בני ישראל'⁵⁶, כלומר איסור חיתון.

התנגדותו של הרבי לציונות הפכה לימים להתנגדות למדינה ומוסדותיה. הוא רואה בבנינה של המדינה שלב זמני (רע, שלב שיעבור מן העולם) בדרך לגאולה השלמה. אולם מכיוון שהורתה וקיומה של המדינה בחטא, לדעתו של הרבי כל מה שנבנה בארץ ישראל ע"י המדינה הציונית עתיד להיחרב ע"י מלך המשיח: 'והנה זה ברור בלי שום צד ספק שכל הבנינים שישדו בנו והקימו המינים והאפיקורסים בארצנו הקדושה עתידין להיחרב ע"י מלך המשיח שיתגלה במהרה, ולא ישאר להם שריד ופליט... כל אלו הבנינים שנבנו ע"י המינים לשם מינות כדי להרבות ולהפיץ רעל המינות והכפירה בלבבות בני ישראל, ושרפו ויחרבו כליל ולא ישאר זכר למו'⁵⁷. במקום אחר הוסיף כי 'ודאי שרוח הטומאה שורה על כל אותם הבנינים, וכולם עתידים להיחרב'⁵⁸. אולם הוסיף במקום אחר- לאחר שחזר על רעיון זה: 'רק שיעזור השי"ת שיעשה כל זה ברחמים וחסדים גדולים על ידי מלך המשיח, ולא יגיע מזה צער ונזק לשום יהודי'⁵⁹. רואים מכאן את העולה שוב ושוב מתוך כתביו

⁵⁵ מכתבים א, עו.

⁵⁶ שם, פג.

⁵⁷ עה"ת, ח"ז בהעלותך שיז.

⁵⁸ עה"ת, ח"ו בחוקותי תלח.

⁵⁹ עה"ת ח"ה שמיני רמד.

ודבריו- הרצון לחורבנה של מדינת ישראל מחד, והאמונה החד משמעית כי כך יהיה בשלב זה או אחר- מכיוון שאין לה זכות קיום רוחנית; ומאידך- שאף יהודי לא יפגע מתהליך זה.

באחת מדרשותיו- לא ברור מאיזו שנה, אולם נראה שהיה הדבר בזמן אחת מהמלחמות בארץ ישראל, מתאר הרבי את הדילמה בה הוא נתון- מחד, אינו רוצה שיהודים יפגעו; ומאידך, אינו רוצה שהציונים ינצחו: 'וכזה קרה לנו עכשיו בארצנו הקדושה, באיזה דרך שננקוט, הסכנה גדולה ח"ו אם העכו"ם ינצחו במלחמה הוא סכנה לבני ישראל הדרים בארץ הקודש, וחלילה אם הכופרים ינצחו אז הסכנה גדולה יותר ולכל ישראל בכל מקום שהם ומי יודע מה יבוא עוד אחריו... וא"א [אי אפשר] שיצמח טובה מהעברת פי ה'... וחוף מזה יש בו סכנת הנפש שנתרומם על ידי זה כבוד המינים במה שבחנו אלקים והצליחו, והוא קשה יותר מסכנת הגוף'⁶⁰

הרבי מוחה על כך שמדינת ישראל נקראת בשם זה- ישראל: 'כי הכופרים ורשעי ארץ טמאו ולכלכו את שם ישראל, וחתמו בשם זה על כל מעשי תועבותם'⁶¹

גם דגל ישראל נקרא בפיו 'סמל הקנאה של עקירת הדת והאמונה מאחינו בני ישראל', 'דגל המינות והאפיקורסות', 'מקור הרע והכפירה', ועוד⁶². הוא מקונן על כך שישנם אנשים השמחים בדגל זה שהוא נגד רצון הבורא, ומוסיף כי אף מי שיש לו מעט שמחה בדגל זה 'זה סימן שנכרת לגמרי ממקור הקדושה'⁶³. בדרשה שנאמרה ככל הנראה לאחר מלחמת ששת הימים, ובעקבות הנפת דגל ישראל בהר הבית, מקונן הרבי על עבודה זרה זו במקום המקדש, כדבריו:

והאמת הוא שהע"ז הגדולה ביותר של הדור הוא דגל הכפירה והמינות שהניפו במקום הקודש. אותו הדגל שהוא סמל ההעברה על הדת... והוציאו מן הדת מדינות של מידות של יהודים תמימים, שיצאו לשמד באמצעות מדינתם ורעיונם הטמא, וכל אותם היהודים שהוכרעו לטבח על ידי הצורר הגרמני ימ"ש היה באמצעות פעולותם והסתתם, אוי לעיניים שכך רואות שהרימו סמל הקנאה המקנא במקום המקדש והוא צלם בהיכל⁶⁴

דגל ישראל מסמל בעיניו את כל הרעות של הציונות והמדינה, כולל התרחשויות השואה, והוא אינו מצליח להבין כיצד ניתן לתלות סמל זה במקום הקודש.

⁶⁰ עה"ת ח"ב וישלח קפא.

⁶¹ עה"ת ח"ט עקב עז.

⁶² עה"ת ח"ז במדבר קב.

⁶³ שם, שם.

⁶⁴ עה"ת ח"ז שלח תיט.

יום העצמאות נקרא בפיו 'יום המר והנמחר', 'יום מרידה במלכות שמים'⁶⁵. מובן שלחגוג ביום כזה אסור בתכלית האיסור: 'וממש באיסור יהרג ובל יעבור לקחת חבל בשמחתם... והדבר ברור אצלי שאלמלי היו חכמינו הקדושים ז"ל איתנו, היו קובעים יום זה לתענית צבור בכל המקומות, כי הוא גרוע הרבה יותר מן החורבן בגוף ובנפש'⁶⁶. במקום אחר אומר כי כשם ש"גאולה" בלא "א", כלומר בלי אלופו של עולם, [=הקב"ה], נעשית "גולה", כך "יום העצמאות" בלי "א" נעשה "יום העצמות".⁶⁷

הרבי מתנגד בצורה נחרצת לכל שבח למדינה, צבאה ומוסדותיה, אפילו כזה המבטא "הכרת הטוב" על הדברים הטובים שנעשו על ידה. גם אם נניח, אומר הרבי, כי ישנם אי אלו יהודים שנצלו בזכות המדינה, עדיין אסור ולא נכון יהיה לשבחה. האם יעלה על הדעת, שואל הרבי, לשבח את אספסינוס שבזכותו נצלו רבן יוחנן וחכמי יבנה? 'ואעפ"כ לא עלה על דעת אדם מעולם לשבח אותו רשע ולתת לו הודאה על מעשה ההצלה, אלא שמו נשאר בקרב ישראל לחרפות ולדראון עולם כמחריבה של ירושלים, והוא שהחריב את ביתנו ושרף את היכלינו והגלה את ישראל בין האומות'⁶⁸. גם בזמן השואה היו יהודים שנצלו ע"י רשעים, מכיוון ששיחדו אותם וכדומה; אין זה מצדיק לשבח אותם, אלא הם ראויים לכל גנאי למרות ההצלה שנעשתה בזכותם: 'וקצת מישראל ניצלו ע"י הרשעים עצמם ע"י שוחד ממון, האם בעבור כן תעלה על דעת אדם מישראל לשבח אותם הרשעים, ולהודות להם על ההצלה, אדרבה, הם ידועים שהם רשעים אכזריים וכל שומע מהם מקללם באלה'⁶⁹.

טיעונים אלו מסייעים לרבי להצדיק התנגדות למדינה למרות רגש בסיסי של הכרת הטוב שיכול להיות אצל כל אדם ששומע על חיילים שנפלו, או על מאמצי הצלה שונים שהובלו ע"י המדינה. בזמן מבצע "עופרת יצוקה", בחורף תשס"ט, הייתי עד לויכוח בין חסידי סאטמר בבית מדרשם שבמאה שערים. הויכוח נסב סביב השאלה האם גם במצב בו המדינה מותקפת עי טילים וכו' ומגנה על עצמה באמצעות התקפת נגד היא גם חוטאת, רשעה וכו', או שבמצב כזה דומה הדבר למי שרץ אליו מחבל עם סכין שלופה- והוא נלחם בו כדי להגן על עצמו. אכן, חלק מהחסידיים טענו כי בכל מקרה אין להלחם, וכי כל מלחמה שנעשית ע"י הצבא ודאי שהיתה יכולה להמנע, וודאי

⁶⁵ עה"ת ח"ה תזריע ששה.

⁶⁶ שם, שם.

⁶⁷ אגרות מהרי"ט, עמ' רצט.

⁶⁸ עה"ת ח"ז בהעלותך ש"ד.

⁶⁹ שם, שם.

שהיא נעשית בגלל אינטרסים זרים. ומכל מקום אין להכיר טובה למדינה, ולחייליה, על מבצע מעין זה, בגלל השיקולים שהובאו לעיל- כשם שלא משבחים את אספסינוס, וכו'.

אשמת הציונים בשואה

כבר בתחילת הספר ויואל משה, הביא המחבר כי "חרון האף הגדול", כלומר השואה, קרתה באשמת הציונים, שכן הם עברו על השבועות, ובכך גרמו לכעס גדול בשמים. בהתייחסות לשואה כותב הרב בגוף הספר(עמ' קכב) כי 'על ידי הכתות האלו שמשכו לב העם ועברו על השבועה של דחיקת הקץ ליקח מלוכה וחירות קודם הזמן נהרגו ר"ל [רחמנא ליצלן] ששה מליונים מישראל' אולם יתירה מזאת; המחבר מאשים את הציונים לא רק באחריות רוחנית לשואה, אלא אף באחריות הסטורית, בצדדים מעשיים: 'שעשו פעולות פליליות להביא את כל הרעה, בחושבם שאחרי זה יהיה להם קל יותר להשיג מטרתם של מלוכה וממשלה וקיוו להיבנות מחורבן עמנו'⁷⁰. ובנוסף לכך: 'יש בירורים אמיתיים על כמה פעולות אכזריות שעשו בזה... ובמדינת אונגארן [=הונגריה] נתברר קצת מן הפעולות גם במשפט שהתנהל בא"י בזה'⁷¹ כוונת הרבי למשפט קסטנר, (אגב, כפי שצינו בפרק על הרבי, הוא עצמו נמלט ברכבת קסטנר) בו נשמעו עדויות שונות על כך שמנהיגי הישוב בארץ ידעו מהמתחולל באירופה, ולא עשו די בענין.⁷²

לטענת הרבי עצם קיומה של הציונות, פעולותיה המדיניות, כתביו של הרצל- הם אלו שעוררו את האנטישמיות שהובילה בסופו של דבר לשואה:

שכל האסון הנורא שהיה בדורנו ל"ע שנעדרו מאתנו שש מאות רבוא מאחב"י [מאחינו בני ישראל] הוא בסבת הרעיון הטמא של לקיחת ממשלה לעצמם, שבזה הציתו חמתם של אומות העולם בישראל והעלו את תבערת האנטיסעמעטיזאם והי' מה שהי' לדאבונינו... וכאשר נתברר עתה כי הרוצחים הארורים ימ"ש אמרו בין הטענות כי מלשינותו של אותו טמא הידוע הראשון שלהם [הכוונה להרצל] שהדפיס ופרסם בספרו הידוע, זה גרם את הכל להסית אותם על ישראל⁷³

בספרו שנדפס מיד לאחר מלחמת ששת הימים, בשם "על הגאולה ועל התמורה", טוען הרבי שהכרזתו של וייצמן ב1939 בקונגרס הציוני ה21 בז'נבה, לפיה העם היהודי יעמוד לצידם של בריטניה ובעלות בריתה במלחמה נגד גרמניה⁷⁴ עוררה את זעמו של הצורר:

⁷⁰ ויואל משה, עמ' ז

⁷¹ שם, שם.

⁷² ראה: פוקס, האדמו"ר מסאטמר, עמ' 114-112; ש.ב. בית צבי, **הציונות הפוסט אוגנדית במשבר השואה**, ת"א תשל"ז, עמ' 110. עוד על האשמות מעין אלו: M. Fridman, The Haredim And The Holocaust, Jerusalem 1990, pp.86-105 דינה פורת, "שותפיו של עמלק", האשמות החרדים בארץ בשנות ה80 כלפי הציונות בתקופת השואה, **הציונות** יט, תשנ"ה, 295-325.

⁷³ עה"ת ח"ז נשא קבח.

⁷⁴ ראה הציונות הפוסט אוגנדית במשבר השואה, עמ' 37.

וידוע מה שהסבו ראשי הציונים לעם ישראל בתחילת שלטון הצורר הארור הגרמני ימ"ש שהכריזו מלחמה נגדו בשם כל ישראל... ובצעד המסוכן הזה עוררו עוד יותר על ישראל... עד שגרמו לאבדון הנורא וכל תולדות ימי הציונות מאז התייסדותם היא שרשרת אחת ארוכה של הפקרת דם ישראל כנודע⁷⁵

הרבי מפנה את חיצו באופן ישיר לציונות ומנהיגיה, וטוען כי התנהגותם חסרת

האחריות כלפי כלל העם היהודי גרמה להחמרה באנטישמיות ובסופו של דבר לחורבן הגדול:

וכה עשו בימי הצר הצורר הגרמני ימ"ש שגירו ושיסו אותו והכריזו עליו מלחמה בשם כל ישראל, וענה להם הרשע הצורר בחרי אף הם הכריזו מלחמה נגדי אני אשיב להם מלחמה השערה, וכך עשה. ואז נראה בעליל רשעתם ועריצותם אשר לא נקפס לבם להעלות חרון אפו של אותו רשע, בזמן שתחת שלטונם ומרותו היו הרבה מישראל, ומני אז חמתו בערה בו והיה מה שהיה⁷⁶

כפי שהבאנו בפרק הביוגרפי על הרבי, הוא עצמו ניצל מהשואה ברכבת קסטנר. הוא מתיחס להצלה כדבר ניסי, ומסביר שהצלה מהשואה יכולה להיות רק בדרך ניסית ולא טבעית. אולם גם בנדון זה, יש כאלו שנצלו "מצד הקדושה", 'להרביץ תורה וקדושה ולהרבות כבוד שמים ולקרב הגאולה, ויש ח"ו להיפך, שנעשה להם נס מצד הסט"א, [הסטרא אחרא], להפיץ מינות ואפיקורסות ר"ל, מי יודע בשביל מה וע"י מי, ומאיזה צד נעשו לנו הניסים?⁷⁷

ארץ ישראל כמפלט יחיד לבעיה היהודית?

מאז הקונגרסים הציוניים, נשמעת הטענה כי המקלט היחיד ליהודי הנו ארץ ישראל. מקום המפלט האולטימטיבי, שבו-ורק בו- יסתיים מסע הנדודים האין סופי של היהודי. הרבי קורא תגר על הנחה זו, באופן עקרוני; אולם כחלק ממסע האשמותיו, טוען כי הציונים מנסים ליצור מצב כזה- של תנאים קשים בגלות- במכוון. הם אחראים לכך כי "נסגרו שערי המדינות", ויהודים "נדחפו" לארץ ישראל. (סימן קי"א) כל מי שפתח אופציה להגירה למקום אחר מלבד ארץ ישראל מכונה ע"י הציונים "שונא ארץ ישראל", וכך הם מנסים ליצור מצב של זרימה מתמדת לכיוון הארץ. הרבי טוען כי מנהיגי הציונות פעלו בקרב מנהיגי שאר הארצות, בהן שהו יהודים, שיגרשו אותם, וזאת על מנת להגדיל את מספרם של העולים לארץ.⁷⁸ המחבר מציג מעין קונספירציה בין מנהיגי ארץ ישראל למנהיגי העולם. ע"פ הנחה זו, משפיעים מנהיגי ארץ ישראל

⁷⁵ הרב י. טייטלבוים, **על הגאולה ועל התמורה**, ברוקלין תשכ"ז, עמ' פח.

⁷⁶ עה"ת ח"ז בהעלותך שג.

⁷⁷ עה"ת ח"ח פנחס קנב.

על מנהיגי העמים לבל יאפשרו ליהודים להגר למקומות אחרים מלבד ארץ ישראל. 'ופועלים אצלם שלא ליתן מקום פליטה לישראל בשום מדינה'. (שם)

גם היהודים מארצות המזרח, לפי השקפת המחבר, ישבו תמיד בשקט ובשלוה, עד שהציונים נכנסו לתמונה: 'וגם הציונים בעצמם סייעו לזה בתחבולות להרבות את הרדיפות עד שיהיו מוכרחים לעלות לארץ ישראל בעירום ובחוסר כל, והם התפארו אחר כך למצילים, ונהפוך הוא – שהם עשו כל החורבנות בהתחלה'.⁷⁹

גם מצב זה הוא בעוונותינו, לא רק רוחנית אלא גם מעשית. המחבר מצטט את הרמב"ן בפירושו לתורה, על הפסוק 'והיה המחנה הנותר לפליטה'⁸⁰, המתאר את הטקטיקה בה נקט יעקב אבינו לפני המפגש עם עשיו אחיו, בו מסביר הרמב"ן את הפסוק שלא על פי הפשט. על פי הסבר הרמב"ן כוונת הפסוק היא לצאצאיו של יעקב, אשר נמצאים במאבק תמידי עם צאצאיו של עשיו. **הם** אלו שיהיו לפליטה. וכותב הרמב"ן: 'גם זה ירמוז שלא יגזרו עלינו בני עשיו למחות את שמנו, אבל יעשו רעות עם קצתנו בקצת הארצות שלהם, מלך אחד גוזר בארצו על ממונינו או על גופינו ומלך אחר מרחם במקומו ומציל הפליטים...'⁸¹

היוצא מדברי הרמב"ן, שתמיד ישנה חלופה של גלות אחת באחרת. כשנראה שאין מוצא במקום אחד, מופיע הפתרון במקום אחר. הרבי מסתמך על דברים אלו וכותב:

וכל הרואה בספרי כותבי הדורות רואה שכן היה מעולם, וברור שגם אלינו היתה מגיעה הברכה הזאת, אלא שהרשעים הללו עמדו לקלקלה בכל העולם ולא רצו (אלא) רק מדינה ולא הצלה...⁸²

"ברכה" זו, כפי שקורא לה המחבר, של נדודים מגלות לגלות, נמנעה מאתנו בגלל אותה תאוה למדינה, שבאה על חשבון ההצלה. אשר על כן אין יהודים מוצאים מנוח בשום מקום אחר לבד מארץ ישראל.

טענה נוספת אותה הוא מעלה בהתייחס לתקופת המנדט הבריטי היא חסימת שערי הארץ בידי האנגלים. (חוקי הספר הלבן). כל החסימה הזו והגבלת העליה היו גם כן באשמת הציונים, מכיוון שהם רצו להקים מדינה ולהרבות את האוכלוסיה היהודית בא"י, ולכן חסמו האנגלים את שערי הארץ כתגובת נגד. אם כן אשמת הפליטים שלא מצאו מנוח לכף רגלם אינה רובצת על כתפי

⁷⁸ שם, עמ' קכג.

⁷⁹ ויואל משה, עמ' קכג-קכה

⁸⁰ בראשית לב, ט'.

⁸¹ הרמב"ן בפירושו לתורה, שם.

⁸² ויואל משה, שם.

האנגלים, אליבא דהמחבר, אלא על כתפי הציונים; יוכל מי שזוכר השתלשלות העניינים יודע בבירור שלולא הציונים ברעיונם הטמא ליקח ממשלה היו שערי הארץ פתוחים והיו ניצולים שמה מספר גדול מישראל עד אין שיעור וערך, ואך המה היו בעוכרינו.⁸³ יתירה מזאת, הרבי טוען כי תופעה זו עוד קדמה לשלטון הבריטי והופיעה גם בזמן השלטון העות'מאני.⁸⁴

גם אלו אשר הגיעו, בסופו של דבר, היו אותם ש"התאימו" לציונים. מס' הרשינות (סרטיפיקטים) היה מוגבל, והבקרה היתה בידי ההסתדרות הציונית; כך שהם ע"פ שיקוליהם קבעו מי יעלה ומי לא: 'הם עצמם לא רצו ליתן רשיון אלא למי שהולך בדרכיהם ומחזיק בשיטתם שיטת הציונות המינות והכפירה ר"ל'.⁸⁵ האשמה נוספת אותה מעלה הרבי היא 'העברה על דת והמשכה לאפיקורסות'.⁸⁶ ע"פ טענות הרבי,⁸⁷ הרעיון העומד מאחורי העלאתם של יהודי התפוצות לארץ ישראל הוא 'להעביר אותם על דתם'. הוא מדגים זאת במה שקרה ליהודי הונגריה, כאשר הגיעו לוינה בעירום ובחוסר כל, אגודת ישראל והציונים חברו יחד על מנת לשכנע אותם לעלות לארץ. הרבי טוען כי למרות שידעו כי אין מקומות דיור ופרנסה ניסו לשלוח אותם לישראל. אותם שעלו, טוען המחבר, 'נטמעו בין האפיקורסים ונהפכו להיות כמותם'. הציונים הובילו אותם 'למקומות החופשים שאין שם אלא מינות וכפירה ואכילת נוי"ט [=נבילות וטריפות] וחילול שבת וכדומה'. את הקולר תולה המחבר בצוואר ה"אגודה" לא פחות מהציונים, שכן אלמלא מכתביהם, דרשותיהם, ודבריהם על חיבת הארץ לא היו כל כך הרבה אנשים נופלים בפח הציוני.⁸⁸ כך, גם בדברים שנראים חיוביים, לכאורה, במבט ראשון, כהצלחתם של יהודים והעלאתם לארץ ישראל, רואה הרבי קונספירציה על מנת להעביר יהודים על דתם. המטרה של הציונים ושותפיהם מ"אגודת ישראל", קרי- העלאת יהודים והתיישבות- מקדשת את כל האמצעים לכך, ואף מנצלת את המצב שנוצר כדי להשפיע השפעה דתית שלילית, עד כדי העברה על דת.

חטאים נוספים של הציונות

כהרגלו בספר, מקדים המחבר תרופה למכה. הרי ידוע שזה היה זמן סכנה; ידוע שגדרי "פיקוח נפש" הם יוצאים מן הכלל; על מנת "לעקוף" בעיות אלו כותב המחבר כי להיות בין אותם האפיקורסים אסור אף בשעת סכנה ופיקוח נפש- 'והוא ביהרג ובל יעבור, כי שאני מינות דמשכא'.⁸⁹ נזכיר רק כי ישנן רק שלוש עבירות בתורה הנדחות אף מפני פיקוח נפש, והן גילוי עריות, שפיכות

⁸³ סימן קי"א ע"מ קכ"ד

⁸⁴ שם

⁸⁵ שם

⁸⁶ שם

⁸⁷ סימן קמ"ד

⁸⁸ שם

⁸⁹ הכוונה כי מינות, אפיקורסות, משכנעת ומושכת את הלב יותר מדברים אחרים ולכן הסייג, הגדר, חייב להיות גבוה יותר ומשמעותי יותר על מנת למנוע נפילות.

דמים ועבודה זרה. המחבר מנסה להציג את הציונות כעוברת על כל שלושת העבירות הנדחות אף מפני פיקוח נפש, ומכאן מאבקו החריף וחסר הפשרות בציונות **למרות הנסיבות של שואה ורדיפות.**

הרבי מרחיב במיוחד על איסור עבודה זרה. לפי הכתוב בתורה, אחת המצוות הראשונות שעם ישראל מצווה לעשות עם כניסתו לארץ ישראל, הנו להשמיד את כל העבודה זרה שישנה בארץ⁹⁰. משמעות הדבר היא, שעם כניון ממשל עצמי בארץ ישראל, גם כיום, ישנו חיוב הלכתי לבער את כל גילויי הע"ז בארץ; הריסת כל הכנסיות וכו'. הרבי אינו מתייחס לעובדה האם נכון הדבר או אפשרי מבחינה מדינית, אלא רק לפן ההלכתי. היוצא מדבריו הוא, שבכך שארץ ישראל נכבשה אולם לא הושמדו בתי הע"ז, **חל על הכובשים עצמם דין של עובדי עבודה זרה.** יתירה מזאת; הרבי מציין כי לא רק שאין מאבדים את בתי העבודה זרה, אלא אף מתקצבים אותם מתקציבים ממשלתיים. הרבי תוקף את השם "משרד הדתות", בלשון רבים, המראה אחריות וסיוע לכל הדתות, וטוען כי בכך יש גם כן דין של עבודה זרה. "ואין שום ספק כי אף בשביל עוון זה בלבד יש לאותה הממשלה דין של עבודה זרה שהוא ביהרג ובל יעבור"⁹¹. דבר זה אף הוזכר במגילת העצמאות, שמדינת ישראל תכבד את כל הדתות; לכן, מסביר הרבי, כבר מהיווסדה עומדת המדינה על יסודות המושגים על ע"ז. הרבי יוצא נגד המושג "משרד הדתות", במובן זה שכל הדתות שוות ומקבלות תמיכה מהמדינה-נוצרים, ערבים ויהודים, ומתנגד לקבלת כל סיוע כספי ואחר ממשרד זה: 'ומה רע ומר הוא שנמצאים גם שומרי תורה ומצוות הנוטלים חבל במשרד הזה, המשותף לכל הדתות... יהודים חרדים מקבלים עזר וסיוע ממשרד אשר עוזר ותומך את כתות הנוצרים והערבים'⁹².

אולם לא רק ע"ז יש כאן, אלא גם גילוי עריות ושפיכות דמים. ג"ע מוצא המחבר בגיוס בנות לצבא, "והם אינם שומעים בקול מורים וממלאין את הגיוס שלהם בעריות ר"ל"⁹³ אפילו במלחמת מצווה⁹⁴, אומר המחבר, אסור לנשים להשתתף באופן פעיל בפעילות צבאית. על אחת כמה וכמה במצב רגיל⁹⁵. בדרשה לפרשת בלק הסביר הרבי כי בלעם התנבא על הדור שלפני ביאת המשיח שיהיה פרוץ ביותר בענייני צניעות. הוא מקשר זאת לגיוס הבנות לצה"ל, שאינו קיים

⁹⁰ במדבר לג, נב'.

⁹¹ ויואל משה, עמ' קי-קיא.

⁹² עה"ת ח"ה ויקרא סט.

⁹³ סימן קל"ה

⁹⁴ מלחמה על גבולות א"י שיש בה פיקוח נפש

(לדבריו) בשום אומה אחרת: 'וראה בנבואה [=בלעם] שיהיה בדור שלפני ביאת המשיח כת מישראל ר"ל שיהיו גרועים ופרוצים בעריות יותר מן הגרועים שבאומות, ובעוה"ר אלו הכת הציונים מרבים זימה בעולם, ותיקנו גיוס נשים ועוד נבלות ופריצות, מה שלא נמצא אפילו במתוקנים שבאומות'⁹⁶

שפיכות דמים גם כן קיימת בהווה הציונית. כפי שהזכיר לפני כן- הציונים אשמים במותם של ששת המליונים בשואה⁹⁷, אולם יותר מזה- בגללם נהרגו רבבות אנשים אחרים. לפי דעתו, כל מי שיצא למלחמה שלא על פי דעת תורה- כלומר ללא התיעצות עם אנשי הלכה, ובמלחמה זו נהרגו אנשים- דמם בראשו. הוא ולא אחר אחראי למותם. אם כן, יוצא מכאן כי כל ההרוגים במלחמות ישראל הם באשמת הציונים, מכיוון שהם יזמו מלחמות, והובילו אנשים לקרב שלא על פי דעת חכמים. הספר נכתב שנים מעטות אחר כיבוש סיני בידי צה"ל, ובהתייחסו לכיבוש כותב המחבר כי גם מה שנראה כניסים בכיבוש זה, אינו אלא אשליה; הציונים הולילו רבבות להריגה, ויתירה מזאת- 'ונדלדלו חמישים אלפים מישראל תושבי מצרים, שהיו יושבים שם שקטים ושלווים וביניהם גם גבירים אדירים עד אותה המלחמה'⁹⁸. יהדות מצרים השקטה והשלווה נאלצה לעזוב את סיר הבשר בעקבות המלחמה, וגם זאת, באשמת הציונים. בנוסף, הם הכניסו את עם ישראל כולו לסכנה:

סמכו על מה שהם מקושרים עם מלכי אדירים בצירוף חרבם וזרועם נגד הערביים החלשים⁹⁹, אף שיודעים שהשונאים העומדים בצד הערביים המה הגיבורים אשר הכל יראים מהם, אבל דרכם של מופקרים אלה להכניס הכל בסכנות עצומות עבור ספק ניצוח של כבוד ושררה וגדולה שהס"מ¹⁰⁰ מיעצם, כאשר הבאתי מעין זה מהרמב"ן¹⁰¹

מצד אחד אומר הרבי- בכוחם של הציונים ובשת"פ עם מעצמות הם ניצחו את ה"ערביים החלשים", (צבא מצריים של אותה תקופה!) ומצד שני הוא אומר כי זו היתה התגרות חמורה ומיותרת, על מנת להשיג "כבוד וגדולה", מכיוון שהסיכון היה רב; הערביים גם מקושרים למעצמות ולצבאות חזקים, 'המה הגיבורים אשר הכל יראים מהם'. (שם) לפי הסברו של הרבי, העובדה שבסופו של דבר היתה נסיגה הצילה את עם ישראל.

⁹⁵ המחבר עורך פלפול הלכתי ומנסה להוכיח כי גם מה שכתוב בגמרא כי במלחמת מצווה יוצא חתן מחדרו וכלה מחופתה, כלומר נראה כי יש מקום לפעילות צבאית של נשים, הכוונה רק לנתינת שירותים ואספקה בזמן המלחמה ולא להשתתפות ממש.

⁹⁶ עה"ת ח"י בלק קיט.

⁹⁷ סימן קל"ה עמ' ק"מ

⁹⁸ שם

⁹⁹ ההדגשה שלי- ר.ק.

¹⁰⁰ כינוי לשטן

דתיים לאומיים ו"אגודת ישראל"

אחת הנקודות שהרבי חייב להתמודד איתן, היא כיצד יתכן שאנשים דתיים ובתוכם חרדים- הם שותפים להנהגה הציונית בממשלה, בכנסת, ובשאר מוסדות המדינה. הוא תוקף בעיה זו מכמה זוויות ובכמה היבטים. סוג אחד של שותפים הם הדתיים לאומיים, או "המזרחי" כפי שקורא להם הרבי. אלו שותפים מוחלטים לדרך הציונית, ואתם קל יותר להתווכח. מתחילת הדרך צעדו יחד, והם והציונים הם היינו הך. סוג שני של שותפים הם אנשי "אגודת ישראל", ה"אגודה" כפי שקורא להם הרבי. אלו הם חרדים השותפים לדרך, למרות שטוענים שאינם חלק מהמסגרת הציונית. במידה מסוימת, האחרונים- לפי דעתו- גרועים מהראשונים. הם מיוצגים בכנסת, יושבים בוועדות, מקבלים תקציבים, ("שוחד" בלשונו) והם חלק מהמערכת השלטונית במדינה. במידה מסוימת מאשים הרבי את אנשים אלו עוד יותר מאשר את הציונים עצמם, בכך שהם נותנים לציונים גיבוי בעצם השותפות איתם. אלמלא הם, טוען הרבי, היה ברור כי התורה מתנגדת לרעיון הציוני. אותם האנשים מהווים כיסוי והסוואה וממש הכשר לציונים ובכך מזיקים יותר:

והאחרון הכביד, שעל ידי שמשותפים גם שומרי תורה ומצוות בתוך אותה המלוכה השפלה של הציונות הטמאה, רחמנא ליצלן, ועובדים איתם יחד בשירות עניני המלכה, מלבד שעוברים באותה המעשה על הרבה איסורים נוראים שכל אחד ואחד מהם הוא ביהרג ובל יעבור, כאשר נתבאר למעלה, אבל עוד חמור יותר, שע"י השתתפותם עימהם מכשירים את מעשה הציונות בפני כל העולם, עד שבעוונותינו הרבים נעשה כל העולם מוכשר לקבל טומאה, בחושבם התירו פרושים את הדבר¹⁰².

בכל אומה ועם ישנם אנשים שאינם שומרי חוק, ואינם מקבלים את הוראות הדת וההנהגה. את זה ניתן להבין; אולם חילול ה' אינו רק בגלל העבירה, אלא בכך שהמנהיגים לא צועקים ומוכיחים את העבריין- זהו חילול ה'. באי-הביקורת טמונה הבעיה. לכן הוא הוא, המחבר, מאותם המוכיחים בשער אשר לא מחשה וצווח על מנת למנוע את חילול ה' בעיני כל העולם. כשהעם מתנהג בצורה הנוגדת את התורה והמצוות צריכים תוכחה כדי שלא יהיה חילול ה'. הבעיה, היא כמובן, ב"אגודה", והדתיים המשתתפים ב"מלכות המינות". הם המזיקים ביותר; הם תוקפים אנשים כמוהו המתנגדים למעשיהם במסירות נפש עבור כבוד ה' והתורה. ע"י תוקפנות זו הם מחזקים עוד יותר את ידי הציונים שלא יפחדו מ"דעת תורה", כיוון שיש להם גיבוי.

¹⁰¹ שם

¹⁰² מתוך סימן ק"י

כך כותב הרבי על הדתיים, הנוטלים חלק במעשה הציוני: 'ואלו המחזיקים בהם [=בציונים] הם האפיקורסים המתכנים דתיים והם עיקר כוחם דבלא סמיכתם כבר היו כורעים ונופלים ולא היה שום זכר למו ובעוה"ר הם המטעין והמסמים עיני העולם אחריהם'¹⁰³, במקום אחר כתב: 'ואיך ימצאו יהודים שמניחים תפילין על ראשם וישמחו בנצחונם של המינים'¹⁰⁴. במקום אחר כתב כי הס"מ (כינוי לסמאל, מלאך המייצג את כוחות הטומאה) לובש בכל פעם לבוש אחר: 'מתחילה היה נתלבש בבגד הציוני, עד שראה שבזה המלבוש אין שומעין לו... התלבש אח"כ במלבוש ציוני דתי'¹⁰⁵.

אותם דתיים, טוען הרבי, משנים את דברי הקב"ה והופכים אותם 'מחילול ה' לקידוש ה' ומקידוש ה' לחילול ה', כהנה וכהנה טענות שוא והבל שאין לטפל בהם ולהביאם על הכתב'¹⁰⁶. אחת הטענות הנותנות לגיטימציה לאנשי המזרחי והאגודה, היא שהם בעצם "מתקנים מבפנים", לוחמים מתוך המערכת על מנת ליצור שינויים. רק כשווה בין שווים יוכלו לפעול ולשנות. גם טענה זו מוצאת את חיצו הביקורת של הרבי, האומר שמכיוון שהם משוחזרים- בעצם קבלת תקציבים- (גם האגודה וגם המזרחי) אין ביכולתם לתקן באמת תיקונים משמעותיים לצורך הדת. שיתוף פעולה זה אינו מוכיח את עצמו. אפילו המזרחי, שהם שותפים לדרך, ופעלו למען הציונות והמדינה 'יותר מכל המפלגות'¹⁰⁷, בסופו של דבר, לא הצליחו לחוקק שום חוק משמעותי; נהפוך הוא- הם מסייעים לכופרים בעקירת הדת, ואפילו בנושא חוק מיהו יהודי אין בכוחם לפעול'¹⁰⁸. הנזק, אם כן, מרובה על התועלת; אלמלא היו יושבים יחד עם "כנסת הכופרים", ההתנגדות הבאה ממקורות חוץ פרלמנטריים היתה יותר משמעותית, בין ע"י ביקורת מהארץ ובין מחוצה לה. יותר רבנים, ראשי ישיבות ואדמו"רים היו נלחמים נגד קילקולי הדת אם לא היו חברי כנסת דתיים, הבולמים- בעצם נוכחותם- ביקורת כזו. נראה כי הטענה של "להשפיע מבפנים", מתוך המעגל של ההנהגה הציונית, כל כך חזקה והרבי תוקף אותה שוב ושוב. הוא טוען כי אין כאן שאלה של עוצמה כמותית או אחרת בתוך מקבלי ההחלטות. אין זה תלוי אם יהיו יותר חברי כנסת חרדיים או לא. עצם ה**שותפות** היא הבעייתית, ולכן כלום לא יצמח ממנה, שכן היא נעשית באיסור.

¹⁰³ עה"ת ח"ז בהעלותך שיד.

¹⁰⁴ עה"ת ח"ב וישלח קעט

¹⁰⁵ עה"ת ח"ב וישלח קסג.

¹⁰⁶ סימן קי"ד. הם מחניפים לרשעים, ניזונים מהקופה הציבורית=משוחזרים, ועיקר הקיום שלהם בארץ הנו תלוי

בקופה הציבורית. לכן אין להביא ראיה מאותם משתפי פעולה.

¹⁰⁷ סימן קט"ז

¹⁰⁸ סימן קט"ז

ראיה הוא מביא ממכתב של האדמו"ר מליובאביטש (הרש"ב) הנדפס בספר "אור לישרים"¹⁰⁹ שהזהיר במכתבו לא להתחבר לציונים- אפילו כדי לתקן. אולם כל המשא ומתן, עצם ההתמודדות בכלל עם עניין של רוב ומיעוט, ה"שקלא והטריא" בלשון המחבר, לא היו אלא אז, כשהיה אולי מקום לחשוב שיתכן להשפיע. כיום השאלה כלל לא קיימת; כיום הרוב המוחלט הנו ציוני, כופר, וציבור ה"יראים" הם במיעוט שבמיעוט מול הציונים ושותפיהם. כל זאת, מלבד האיסורים הקיימים בעצם השותפות בהנהגה מעין זו, עליהם נעמוד להלן.

ממשל חילוני ושותפות עם עוברי עבירה

בהתייחסו להכרזת המדינה כתב הרבי:

ועל הכרזה זו חתם ראש האגודה, ואותה ההכרזה מתחלת בחזון הטמא הידוע שהזכירו שם שמו (אין אני רוצה להעלות שמו על הכתב) [סוגריים במקור] שהמציא בשנת תרנ"ו את הרעיון הטמא הזה של הקמת המדינה. גם שאר דברי מינות וכפירה כתובים שמה, שנלאיתי להביאם. וראש האגודה חתם על אותה ההכרזה בין נציגי המפלגות של המינים והאפיקורסים, שחתמו על דברי המינות לשמו ולזכרו של הטמא הידוע ר"ל. המתבונן יראה מזה עד היכן הדברים מגיעים, השוחד העצום של הרצון להשתתף במלכות המינות לסמות העיניים בכל אופן ואופן.¹¹⁰

לפי השקפתו של הרבי מסאטמר, אותה נסביר להלן, מלבד האיסור הגדול של עבירה על שלושת השבועות העומד ביסוד הציונות והקמת המדינה, ישנם איסורים נוספים שאינם מאפשרים שום השתתפות להיות חלק מהממשל במדינת ישראל.

כפי שהוצג בקטע הקודם, כבר מתחילת היווסדה המדינה מלאה דברי "מינות וכפירה", וכבר מהתחלה היו אישים דתיים אשר נטלו בה חלק.¹¹¹ לגבי הכרזת המדינה, אותה תוקף הרבי בחריפות, מציין הרבי כי גם את שמו של הקב"ה לא רצו להזכיר אף לא ברמז, למרות שכך מקובל אצל אומות אחרות; וה"הישג" הגדול של אנשי אגודת ישראל היה ההסכמה להכניס להכרזת המדינה את הביטוי "צור ישראל" המתייחס לקב"ה. נזכיר את הציטוט ממגילת העצמאות: 'מתוך בטחון בצור ישראל' [ההדגשה שלי, ר.ק.]. הננו חותמים בחתימת ידינו לעדות על הכרזה זו, במושב

¹⁰⁹ ספר המלקט איגרות ומאמרים שנכתבו נגד הציונות ע"י הרבנים באותה תקופה. נדפס בהונגריה תר"ס.
¹¹⁰ ויואל משה עמי קי

מועצת המדינה הזמנית'... (מתוך מגילת העצמאות). הרבי אינו מקבל זאת כהישג, וטוען שהמילה "צור" פירושה (בקונטקסט המקראי) מקור. אם כן, לדעת אנשים שומרי תורה, "צור ישראל" הנו הקב"ה. אולם שאר האנשים שהסכימו לביטוי, מאמינים שהמקור, ה"צור", עליו נשענת המדינה הוא 'הצבא, והטמא הידוע אשר יסד מקור המינות ר"ל בשנת תרנ"ו, כאשר כתבו להדיא [במפורש] בתחילת אותה ההכרזה. על כן לדעתם הארורה המה המקור והשורש וכל ישראל ועליהם סובב השורש צור ישראל¹¹².

הרבי אינו מסתפק, אם כן, בבירור ההיבטים העקרוניים, המשיחיים, של אוטונומיה יהודית בארץ ישראל קודם ביאת המשיח, אלא מתחקה אחר העקבות לכפירה וחילוניות עליהם מושתתת, לדעתו, מדינת ישראל כבר מהיווסדה. כפי שצינו¹¹³, הרבי הוא הראשון מבין המתנגדים לציונות, העומד מול מדינה ציונית, בעלת מערכת חוקים ואושיות שלטון. ומכיוון שכבר מזמן הכרזתה חברו לה שותפים ה"מכשירים את השרץ", חלקם כאלו שבעבר אף התנגדו להקמתה, נדרש הרבי להסביר מדוע אף נוכח שינויים היסטוריים גישתו העקרונית אינה משתנה- והיא אף מתחדדת יותר. הטענה של אותם האנשים היא שיש לקבל, דה פקטו, את המדינה ולשתף איתה פעולה- עד גבול מסוים. זהו יסוד של "בדיעבד", האומר שכעת, נוכח המציאות ההיסטורית, צריך לנסות ולהשיג מה שאפשר בנסיבות הקיימות. אין זו כלל גישה המקבלת את המדינה לכתחילה, ודאי לא מקדשת אותה ומרוממת את משמעותה; אלא מכירה בה כעובדה קיימת.¹¹⁴

כדי להסביר את גישתו הדטרמיניסטית, הרבי משווה זאת ל"כנופיה של ע"ז" [עבודה זרה], או מיסיונרים, שאע"פ שכבשו חלקים גדולים בעולם, ושינו את המציאות מבחינה עובדתית- התורה לא תתיר שום התחברות אתם, ושום שיתוף פעולה. השלטון במדינת ישראל, כשלטון חילוני, מוגדר ע"י הרבי "שלטון המינים", ו"עבודה זרה". כפי שהסברנו לעיל, שלטון זה עובר, מלבד דחיקת הקץ ועבירה על השבועות, אף על עבירות נוראות אחרות, בהן אף העבירות החמורות ביותר בתורה; גילוי עריות, שפיכות דמים, ועבודה זרה. על כל עבירות אלו אדם מחויב למסור את נפשו ולא לעבור עליהן, ועל כן אין שום דרך להצדיק חבירה לשלטון כזה הפועל ברמה כזו של איסורים.

¹¹¹ ראה בפרק המדבר על האגודה וציונות דתית.

¹¹² ויואל משה, עמ' קיא.

¹¹³ עיין בהקדמה

¹¹⁴ רביצקי, הקץ המגולה, 208-214

משטר פרלמנטרי במדינת ישראל

בעיה הלכתית נוספת אותה מעלה הרבי קשורה לצורת הממשל החל במדינת ישראל, ולחוקי המדינה. במדינת ישראל חל ממשל דמוקרטי, וחוקי המדינה הנם חוקים חילוניים שאינם מבוססים על חוקי התורה. ממשל דמוקרטי, מסביר הרבי, הנו טוב ל"אומות העולם", שלא קיבלו את התורה. אולם עם ישראל אינו יכול לקיים ממשל דמוקרטי. אין היהדות יכולה לקיים ממשל הבנוי על רוב ומיעוט, אלא רק על חוקי התורה. חלק מחוקים אלו אף מחייבים כפייה הדדית של קיום תורה ומצוות, שאינם קיימים בממשל המבוסס על חופש בחירה בענייני דת. ולכן: 'וחלילה לישראל להשתתף או אפילו ליתן הסכמה כל דהו להנהיג בישראל חוק הדעמוקראציה [כך במקור] לכפור בתוה"ק [בתורה הקדושה]'.¹¹⁵ הרבי משווה את החוק הישראלי לערכאות של עכו"ם, ועל מי שנעזר בחוקים אלו חלים דברי הפוסקים שהוא 'חירף וגידף והרים יד בתורת משה',¹¹⁶ מכיוון שאינו דן לפי חוקי התורה. וודאי שבשימוש בחוקים אלו, אכיפתם, וחקיקתם יש לפי הרבי איסור "ערכאות".¹¹⁷ מכיוון שהחוקים שמחוקקת הכנסת הנם חוקי עבודה זרה, מסיק הרבי שלמשכן הכנסת עצמו יש דין של עבודה זרה וחלים עליו כל דיני בית עבודה זרה, זהה לדין כנסיה, למשל, וכל הדינים החלים על איסור כניסה לכנסיה יחולו גם על הכנסת.

חשיבות מיוחדת מדגיש הרבי לאיסור הבחירות לכנסת, החל גם על הבוחר וגם על הנבחר.¹¹⁸ מכיוון שכל חבר כנסת הנו חלק ממערכת החקיקה, הוא הופך להיות חלק ממנה, אף כשמתנגד לה. מכיוון שעל מנת לחוקק חייבת הכנסת למנות 120 חכ"ם, כל ח"כ הוא "שותף" לכל חוק ואחראי לו אף אם בפועל הצביע נגדו, מכיוון שבלי 120 חכ"ם אי אפשר לחוקק חוקים. לשיטתו כל ח"כ עובר על כל האיסורים שהוזכרו לעיל. כשהוא נוכח בכנסת הוא שוהה בבית ע"ז; בשבועה שנשבע עם כניסתו לתפקיד הוא "נשבע למעשה המנאצת מאוד את השי"ת ותורתו הקדושה".¹¹⁹ ושותפותו הופכת אותו להיות חלק בלתי נפרד ממערכת השלטון.

בכך שולל הרבי כל שיתוף פעולה עם המדינה הציונית ומוסדותיה, ובפרט אלו המחוקקים.

¹¹⁵ ויואל משה עמ' קיב

¹¹⁶ שולחן ערוך, חלק יורה דעה, סימן כ"ו.

¹¹⁷ שם, עמ' קיג. לפי הרבי הדבר חמור יותר כשהמדובר ביהודים הפוסקים ומשתמשים בחוקי העכו"ם מאשר בגויים עצמם. הגויים, כחלק משבע מצוות בני נח, מצווים לקיים מערכת חוקים כל שהיא, המבוססת על היגיון. אולם

לישראל אין שום בחירה בענין, וחובתם לקיים מערכת חוקים המבוססת רק על דברי התורה.

¹¹⁸ סיכום כל דבריו אף הודפס בספרון נפרד בשם "גחלי אש", המסכם את דבריו מהספר "ויואל משה" וספרים

אחרים בדבר האיסור להשתתף בבחירות.

¹¹⁹ ויואל משה עמ' קג

"מעשי ניסים" או "מעשי שטן" - הצלחתם של הציונות והמדינה.

'כי לא יתכן שיעשה השי"ת ניסים כי אם ע"י צדיקים עובדי השי"ת ההולכים בדרך התורה, לא זולת.¹²⁰

כפי שכתבנו בפרק המבוא, בניגוד לרש"ב מליובאוויטש שראה את הציונות בתור "הזיה", וכדבר שאינו יכול לבוא לעולם; ובניגוד אף לרבי ממונקטש שראה את הצהרת בלפור, (ובלשונו- "צרת בעל פעור") הרי שהרבי נאלץ להתמודד עם מציאות שונה לגמרי. על פי מציאות זו מדינת ישראל קמה; הציונות מימשה את חזונה; קיבוץ גלויות מתקיים כל הזמן; מדינת ישראל אכן מהווה מקלט ליהודי הגולה; שלטון חילוני קיים במדינת ישראל; וצבא ישראל מנצח במלחמות. זאת ועוד: חלק גדול מאותם שהתנגדו לכתחילה למעשה הציוני, מקבלים את המדינה דה פקטו. וחלק אף רואים בהצלחות הנ"ל מעשי ניסים, המאפיינים את השגחתו של הקב"ה בעולם, ואת ה"סיעתא דשמיא", כלומר עזרה משמים, לביצוע מהלכים אלו. הנצחונות מתוארים כניסים, קיבוץ הגלויות והקמת המדינה מתוארים כ"אתחלתא דגאולה", והוא, הרבי, יחד עם חסידיו, נמצא בעמדת מיעוט.

מתוך נקודת מוצא זו נדרש הרבי להסביר כיצד יתכן שאותם כופרים (כלשונו) שמעשיהם נוגדים את רצון ה', מצליחים כל כך, וכיצד ניתן לפרש ולתת משמעות תיאולוגית לאותן ההצלחות. דבריו אלו יוצאים מתוך ההנחה הדטרמיניסטית שאין לראות בנתונים הסטוריים משתנים את שינוי רצון הקב"ה. רצונו של הקב"ה הוא שהגאולה תיעשה אך ורק על ידו, וממילא מי שמפר את רצונו לא יתכן כי יזכה לסיוע של הקב"ה. על דבריהם של אלו הטוענים כי השתנו הזמנים והמציאות, ולכן גם היחס המעשי, הפרקטי, בדבר עשייה ציונית או שותפות לציונות השתנה גם כן, כותב הרבי :

ומה שאומרים נשתנו העיתים וצריך לעשות לפי המציאות, הנה ראשית דרך התורה לא השתנה, כמו שכתב החת"ס [החתם סופר] ז"ל בצואתו 'אל תאמר נשתנו העיתים, יש לנו אב זקן, הוא לא השתנה והוא לא ישתנה'¹²¹

לפי השקפתו של הרבי, במסגרת המקום והמרחב הניתן לאדם בעולמו של הקב"ה המנוהל ומושגח על ידי הבורא, יש פעמים בהם נדרש האדם לצעדים אקטיביים בחיי היום יום, ופעמים שלא; כפי שכתוב 'למען יברכך ה' אלקיך בכל מעשה ידך אשר תעשה', מסביר הרבי,

¹²⁰ עה"ת ח"ה מצורע תיג.
¹²¹ ויואל משה, עמ' קמו. בעקבות מלחמת ששת הימים, נצחונותיו של צה"ל ושחרור המקומות הקדושים, כתב הרבי כחודש לאחר המלחמה את החיבור "על הגאולה ועל התמורה" בו הוא מקצין אף יותר את הכח הניתן לשטן לאחוז את עיניהם של ישראל על מנת לנסותם ולראות ההולכים הם בדרך התורה אם לאו.

"שצריך שלא לישוב בטל מלעשות.¹²² כלומר על האדם לעשות, וה' ישרה ברכה במעשה ידיו. כך הוא בסתם התנהלות יום יומית. אולם בכל מה שנוגע לענייני הגאולה, כל אקטיוויזם הוא פסול מעיקרו: 'משא"כ בענייני הגאולה צריך לידע שאך הקב"ה הוא העושה ואין לנו רשות לעשות מאומה אלא תשובה ומעשים טובים.¹²³ מכאן מסיק הרבי שאם רואים הצלחה אצל אותם אלו העושים מעשים אקטיביים על מנת להביא את הגאולה, זוהי הצלחה הדומה להצלחתה של האלילות, העבודה זרה, שכן המעשים הם נגד רצונו של ה'. הוא מסתמך על המאמר התלמודי¹²⁴ האומר "הבא לטמא פותחין לו". כלומר גם מי שעושה מעשה שלילי מקבל לפעמים סיוע מהשמים וזאת כדי להגדיל את חטאו, וממילא את עונשו, ולמנוע ממנו שכר שיכול להגיע לו בעולם הבא.¹²⁵ הוא מדגים את דבריו במה שהתרחש בימי מרד בר כוכבא, "בן כוזיבא". בתחילה, הצליח בן כוזיבא הצלחות כבירות. הוא סחף אחריו רבים שהאמינו בו והיתה התעוררות משיחית בעם. אולם מכיוון שהפר את השבועות (בכך שמרד באומה השולטת), סופו של המרד היה נורא, דם רב נשפך, והתברר למפרע שהסבל הרב היה גדול יותר מההישגים הארעיים. כך, מסביר הרבי, יתכן שאף שרואים אנו דברים שנראים כהצלחה ומעשי ניסים, אין זאת אלא משום שהקב"ה מסייע באופן זמני אף בידי עוברי העבירה. אולם הסיכון רב; וסופו של התהליך, דווקא בגלל ההצלחות הארעיות, חמור פי כמה.

חיזוק לתפיסתו ההיסטורית שאין לראות במעשי ניסים ומופתים למיניהם כמיצגים את רצון ה', (ולפעמים דווקא את ההיפך) הוא מוצא בדברי הרמב"ם. בכמה מקומות הרמב"ם הדגיש שלא לכל אדם העושה אות או מופת יש להאמין שהוא נביא, ויתכנו מצבים בהם אדם יחולל ניסים שכוחם אינו ממקור הקדושה.¹²⁶ רק אם אדם זה מלכתחילה היה ראוי לנבואה לפי חוכמתו ומדרגתו הרוחנית, ובנוסף לכך חולל ניסים, רק אז יש לקבל אותו כנביא. אפילו למשה רבנו, כותב הרמב"ם¹²⁷, למרות גדולתו, בני ישראל לא האמינו בצורה מוחלטת שהוא שליח ה', וזאת למרות האותות והמופתים שחולל. רק לאחר שכל העם נוכח בהתגלות האלוהית שהיתה למשה רבנו קיבלו אותו כנביא לא מעורער. מכאן מסיק הרמב"ם שאין להאמין לשום אות ומופת הבאים ע"י אדם הרוצה לשנות דבר מכל מה שכתוב בתורה.

תפיסה זו תואמת לחלוטין את תפיסת הרבי הטוען כי לא יתכן שאותם המעשים המוגדרים ע"י אחרים כמעשי ניסים, הם אכן ניסים שהתחוללו בצורה חיובית ע"י הקב"ה. זאת

¹²² שם, עמ' נח.

¹²³ שם, שם.

¹²⁴ מסכת עבודה זרה, דף נ"ה עמ' א'

¹²⁵ ויואל משה, שם.

¹²⁶ רמב"ם, היד החזקה, הלכות יסודי התורה פרק ז', ח'. ויואל משה עמ' נט.

מכיוון שאותם האנשים-מחוללי הניסים- הם עובדי עבירות¹²⁸, ולכן גם אותם המופתים אינם אלא אחיזת עיניים. 'כי לא יתכן שיעשה השי"ת ניסים כי אם ע"י צדיקים עובדי השי"ת ההולכים בדרך התורה, לא זולת'¹²⁹,

הרבי מסביר כי רק ה"דתיים" טוענים כי היו במלחמות ישראל ניסים; אנשי המדינה החילוניים מתכחשים למציאות ניסית, וטוענים כי הם עצמם ניצחו את האויבים הערבים. הרבי מסביר כי בחנוכה קבעו את הנס על פך השמן ולא על הנצחון במלחמה, מפני שבדרך הטבע ניתן לנצח מעטים מול רבים. כך גם במלחמות שקרו בארץ ישראל:

ומזה תקיש אל עניין המלחמה הזו של שציוניים עם הערביים, שאין בו שום שמץ נס, כי הם [=הציונים] מלומדי מלחמה לעומת הערבים שאינם אנשי חיל, ומכתבי העתים [=עיתונים] של האומות העידו והגידו מראש שהם [=ישראל] ינצחו, ואין זה אלא הצלחה טבעית. ובעוה"ר רואים שהכופרים בעצמם מתפארים בגבורתם ובחרבם ואינם מאמינים כלל בניסים, ורק הדתיים הנגרים אחריהם מכריזים בקולי קולות ניסים כדי להטעות את העולם¹³⁰

הרבי מציג תפיסה נוספת, שוב בהתבסס על המודל של נביא שקר, המציגה את מקור כוחו של הנביא והיכולת שלו לחולל ניסים- בעם עצמו ובאותם אלו שמאמינים לו. כלומר הם, המאמינים לניסים, הם מקור הכח ובגללם מצליח הוא להטעותם מדרך הישר. הוא מבסס את דבריו על דברי התורה ביחס לנביא שקר:

כי יקום בקרבך נביא או חלם חלום ונתן אליך אות או מופת; ובא האות והמופת אשר דיבר אליך לאמר נלכה אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם ונעבדם; לא תשמע אל דברי הנביא ההוא או אל חולם החלום ההוא כי מנסה ה' אלקיכם אתכם לדעת הישכם אוהבים את ה' אלקיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם¹³¹.

לפי פירושו של ר' אברהם אבן עזרא¹³², אותו מביא הרבי, הסיבה לנסיון היא "בעבור שעזבו ולא המיתו ונסיון ה' להראות צדקת המנוסה". למעין נראים דברי הא"ע כמדברים על ה'. כלומר: ה' עזבו, (את נביא השקר) ולא המיתו, ומטרת הנסיון הנה להראות את צדקתו של

¹²⁷ שם, פרק ח'.

¹²⁸ זאת ניתן להסביר כעובדי עבירות באופן כללי, כלומר אינם שומרים תורה ומצוות, או אף אותם שכן שומרים אך משתפים פעולה במעשה הציוני ג"כ נקראים ע"י הרבי עובדי עבירה. אפילו הרב הראשי הראשון לישראל, הראי"ה קוק, כונה ע"י הרבי "איש צר ואויב" בגלל כתביו ותמיכתו בציונים ובציונות. ראה: דברי יואל, אגרת ס"ד, "מכתב אודות הרב הראשי הידוע".

¹²⁹ עה"ת ח"ה מצורע תיג.

¹³⁰ עה"ת ח"ז שלח תטו.

המנוסה, בכך שיעמוד בניסיון. אולם האינטרפרטציה של הרבי לדברי הא"ע שונים. לפי הבנתו אין הא"ע מדבר על ה' אלא על עם ישראל, אותם אלו שחזו באותות והמופתיים. ומכיוון שהעם "עזבו ולא המיתו", למרות דבריו המשנים דבר מה מהתורה, לכן "בא עליהם העונש להביאם לידי ניסיון במה שבא האות והמופת".¹³³ האות והמופת אם כן באים אחר כך, והם תוצאה של אמונת העם בנביא השקר, ועונש עליה; אם התופעה השלילית של נביא השקר היתה נגדעת באיבה ע"י העם, לא היה לו כח לחולל מעשי ניסים בהמשך. לפי התורה הנביא או חולם החלום צריך להיענש במיתה: 'שהיו צריכים להמיתו תיכף על חלומותיו ועל דבריו טרם שבא האות והמופת, והיה מתבטל כוחו. אבל כיוון שהניחו אותו הוא מוסיף והולך בהסתה וזה נותן הצלחה למעשה שטן',¹³⁴

האנלוגיה לתקופת הרבי ברורה. הצלחתם של הציונים היא מכיוון שלא היתה התנגדות מספקת ליוזמה הציונית ולמדינה, שעצרה את התהליך בתחילתו. לכן ניתן בידם הכח לחולל מעשי ניסים, שבאמת- הנם מעשי שטן. אמנם דברים כמו המתה, המובאים ע"י ר' אברהם בן עזרא, שייכים לזמנים אחרים, זמנים ש"יד ישראל תקפה"¹³⁵, כלומר שיש סמכות ביד ההנהגה הרוחנית של העם לאכוף את חוקי התורה, אולם החיוב בזמננו הוא לכל הפחות להתרחק ביותר מאותם אנשים, לא לשתף איתם פעולה, וודאי שלא להודות באותם "מעשי ניסים" כמייצגים את רצונו של הקב"ה.

כפי שכתבנו בפרק על ישוב א"י, לפי השקפתו של הרבי לשטן ניתנים כוחות מיוחדים אותם הוא מוציא לפועל דווקא בארץ ישראל ודווקא בזמנים פוטנציאליים לגאולה, ועיקר המאבק שבין כוחות הטומאה והקדושה מגיע לשיאו בעיניים הנוגעים לגאולת ישראל:

כשהשטן בא להכשיל את כלל ישראל בעיקרי האמונה ולעקב ח"ו את גאולתו, שנגד זה הוא כל מלחמתו העצומה, שבוודאי עושה מעשים אשר לא יעשו להטעות את ישראל באופנים נוראים ר"ל [רחמנא ליצלן]¹³⁶

הרבי נדרש להסביר את מה שיכול להשתמע מדבריו בדבר כוחותיו- העצמאיים כביכול- של השטן, שהרי לפי התפיסה היהודית המונותאיסטית רק לקב"ה ישנם כוחות עצמאיים. לפי הסברו של הרבי לשטן אכן אין כוחות עצמאיים משלו, אלא הקב"ה הוא זה הנותן כח לשטן לחולל את אותם הדברים. זו, למעשה, הסיבה לבריאתו ולקיומו של השטן- להיות שליח בעל כח מוגבל

¹³¹ דברים, יג ב-ד
¹³² שם, פס' ד
¹³³ ויואל משה עמ' ס.
¹³⁴ שם, שם.
¹³⁵ שם, שם.
¹³⁶ שם, עמ' סא.

הניתן לו מאת הקב"ה¹³⁷. פעמים שהכח הניתן לשטן כה רב, עד שהוא מצליח להטעות את כל העם כולו. הרבי מדגים את דבריו מתוך המדרש¹³⁸ המתאר את מה שאירע לעם ישראל כשמשה עלה להר סיני על מנת להוריד את הלוחות. לפי דברי המדרש, השטן בלבב את מנין הימים שמנו בניי עד לחזרתו הצפויה של משה. לאחר מכן, הראה להם "מעין דמות של משה ברקיע", על מנת שיחשבו שהוא מת. יתכן, אם כן, מצב, שכל העם רואה לנגד עיניו חיזיון ברור. אולם חיזיון זה נגרם ע"י השטן, **המבלבל את כל העם**, ואינו אלא אילוזה. הרבי משתמש באנלוגיה של משל זה על מנת להסביר את עמדת המיעוט שבה הוא נוקט. בדומה לאהרן ושבת לוי, שאף הם, לפי המדרש, ראו את החיזיון אולם ידעו את האמת; דא עקא, לא יכלו להניא את העם מטעותו, עד כדי כך היו האנשים בטוחים בעצמם ובמה שעיניהם רואות. ברור כי הרבי מוצא את עצמו וחסידיו כדומים לאהרן ושבת לוי של אותו הזמן. הם היודעים כי גם מה שנראה כמציאות ועובדות מוצקות אינו אלא מעשה שטן, אולם אין בכוחם לשכנע את כל העם הבטוח כי מראה עיניו הוא המציאות. אולם סופה של המציאות להתברר לאחר זמן, כפי שהתברר כי משה רבנו לא מת, אולם בינתיים חטא העגל כבר נעשה.

אם כן לא הקב"ה הוא שסייע לנצחון צה"ל במלחמות אלא השטן, שאמנם משתמש בכח הניתן לו מהקב"ה, על מנת להגדיל את הניסיון של על ישראל. על כן אין כאן ניסים אלא אחיזת עיניים: "והס"מ עשה זה בצורה של ניסים למלחמת המינים שלא כדת של תורה כדי לפתות ולמשוך את לב העם אחר דרכי המינים והכופרים ר"ל. [הרבי מוסיף באירוניה:] הכי קרא זה בשם כיבוש סיני, אף שלא כבשו מאומה¹³⁹ אבל הם כובשים בכל עת ובכל רגע את כל הניתן לנו מסיני" [כלומר את התורה הניתנה בסיני, ר.ק.]¹⁴⁰

לסיכום גישתו של הרבי בענין מה שנראה כניסים ו"סיעתא דשמיא":

1. לא יתכן שהקב"ה יסייע ויחולל ניסים ביד עוברי עבירה.
2. אם ישנם דברים הנראים כמופתים, הם מופיעים מכיוון שהעם לא הראה התנגדות מספקת למחולל הניסים כבר בראשיתו.
3. לשטן ניתן כח מה' על מנת לנסות את העם ולראות מי באמת מאמין בה' ומי לא. מטרת הניסיון להגדיל את שכרו של המנוסה; ככל שתהליך הגאולה מתקדם, וככל שהפוטנציאל לגאולה

¹³⁷ שם, שם.

¹³⁸ שמות רבה, פרשה מא'.

¹³⁹ הרבי מתייחס לכך שצה"ל נסוג בסופו של דבר מסיני.

¹⁴⁰ ויואל משה, עמ' ק"מ.

פרק שני: משנתו האידיאולוגית של הרבי

גדל, כך גדלה ההתמודדות בין כוחותיו של השטן לכוחות הקדושה, ועיקרם של מאבקים אלו בארץ הקודש.

University of Cape Town

פרק שלישי הרקונסטרוקציה של המושג "אהבת ישראל" במשנת הרבי מסאטמר

אהבת ישראל בחסידות.

העיקרון של אהבת ישראל הוא מהחשובים בתורת החסידות. האהבה לכל אחד מישראל תפשה מקום נכבד בדרשותיהם של אבות החסידות ומוצאת את ביטוייה בסיפורים הרבים המדגישים את האהבה לכל אדם מישראל, במיוחד לפשוטי העם, כולל רשעים וחוטאים. בסיפור חסידי מכונן על הורתו ולידתו של מייסד החסידות, רבי ישראל בעל שם טוב (הבעש"ט), מסופר כי בשמים רצו לנסות את ר' אליעזר, אביו של הבעש"ט, שהיה מצטיין במצוות הכנסת אורחים:

והלך אליהו [הנביא] ז"ל ובא בשבת אחר חצות היום בדמות עני במקלו ותרמילו, ור' אליעזר היה סבלן גדול ונתן לו מיד סעודת שבת, וביום א' נתן לו נדבה, ואמר לו אליהו אני באתי לנסותך, ועבור שעמדת בנסיון תזכה לבן שיאיר עיני בני ישאל והוא הבעל שם טוב ז"ל.¹

כלומר: בזכות החסד שגמל ר' אליעזר עם מחלל שבת, והיותו "סבלן גדול", זכה לבן, הלא הוא הבעש"ט.

ר' ברוך ממזיבוז', נכדו של ר' ישראל בעל שם טוב מייסד החסידות, מספר:

שאלו לבעש"ט מהו עיקר העבודה... והשיב להם הבעש"ט אני באתי לעוה"ז להראות דרך אחרת, שיראה אדם להמשיך על עצמו שלושה דברים הללו היינו אהבת ה' ואהבת ישראל ואהבת התורה...²

אנו רואים כיצד מעמיד הבעש"ט את אהבת ישראל כאחד משלושת היסודות של עבודת ה', בשורה אחת עם הקב"ה והתורה.

וכך כותב ר' לוי יצחק מברדיצ'ב:

וידוע כי הבית השני חרב בעון שנאת חנם לכן צריכין כל אחד ואחד ליתן עינו ולבו כל הימים להיות אוהב כל אחד מישראל אהבה שלמה בנפשו ומאודו, באופן שיהיו כל ישראל באחדות גמורה בודאי יבנה בית המקדש במהרה³

על עוצמת האהבה הנדרשת לכל אדם בישראל ניתן ללמוד מדברי ר' דוד מללוב:

'...איך תאמרו עלי שאני צדיק הדור אם אני עדיין מרגיש בעצמי אהבה לבני זרעי יותר

מלשאר בני ישראל...'⁴

¹ קונטרס מאירת עיניים, בתוך: ספר בעל שם טוב על התורה, ירושלים תשנ"ז, עמ' ו'.

² יצחק רפאל, ספר החסידות, תל אביב תשכ"ב, (להלן ספר החסידות) עמ' מט.

³ ר' יצחק לוי מבארדיטשוב, קדושת הלוי (להלן קדושת הלוי), מכון "קדושת לוי", ירושלים תשנ"ג, פירושי אגדות מימרא ה' עמ' תט.

מעלתה של אהבת ישראל מופיעה כמעט אצל כל גדולי החסידות, אך יש שנודעו במיוחד בתכונת אהבת ישראל שלהם, ביניהם: ר' יהושע השל מאפטא, ר' משה לייב מסאסוב, ר' שניאור זלמן מלאדי, ר' ברוך ממז'בוז' ור' נחמן מברסלב.

העיקרון של אהבת ישראל נשען על שלוש נקודות עיקריות⁵, שכל אחת יונקת ומושפעת מחברתה:

א. הנקודה היהודית: הנחה מטאפיזית בדבר מעמדן הסגולי של כל נשמות עם ישראל, גם אם הדבר אינו נראה כלפי חוץ. עיקרון זה מוזכר כ"נקודה-פנימית" או "נקודה-יהודית" הקיימת אצל יהודי.

ב. חובת לימוד זכות וסגוריה על כל יהודי.

ג. מהלך טקטי שנועד לקרב רחוקים.

א. הנקודה היהודית.

העיקרון הראשון והעיקרי, ששתי הנקודות האחרות יונקות ממנו, הוא עיקרון "הנקודה היהודית". עפ"י עיקרון זה, יש לכל יהודי תכונה פנימית, רוחנית, שאיננה ניתנת לשינוי, ומקורה הוא "גנטי-רוחני".

להלן מדגם קטן מתוך דעות רבנים רבים המעיד על חשיבות ה"נקודה היהודית".

עפ"י ר' שמואל מסוכטשוב, נקודה זו היא ההבדל המהותי שבין היהודים לשאר אומות העולם:

'...דקול שופר יוצא מפנימיות הלב... והוא רומז על הנקודה הפנימית שבלב, שבזה עצם ההבדל שבין ישראל לאומות העולם...'⁶

הנקודה הפנימית היא קבועה ותמידית, ואיננה בר-ת-שינוי, כדברי ר' דוד מללוב:

'והייתם לי סגולה... כמו סגול דכל מה שמהפכו ישאר בתמונת סגול, כן היא ההבטחה

לישראל שלעולם ישאר בתמונתם וצורתם, ואף על פי שחטא ישראל הוא...'⁷

מקורה של נקודה הפנימית זו הוא מהקב"ה, היות ונשמתו של היהודי בעצמה נמשכת

ממחשבתו של הקב"ה, כדברי ר' שניאור זלמן מלאדי:

⁴ ספר החסידות עמ' רלב (מתוך תפארת שלמה, רמזי פורים)

⁵ עפ"י תמיר גרנות, **אהבת ישראל והיחס לסוטים מדרך התורה בעקבות השואה במשנתו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג**, בית המדרש הוירטואלי שליד ישיבת הר עציון, תשס"ז.

⁶ ר' שמואל מסוכטשוב, **שם משמואל**, פרשת תבוא, תרע"א.

⁷ ספר החסידות, עמ' רלב (מתוך שם משמואל, יתרו).

י'כך על דרך משל נשמות ישראל עלו במחשבה כדכתיב בנים אתם לה' אלוהיכם פירוש כמו שהבן נמשך ממוח האב כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו יתברך...⁸ וכן כותב ר' צדוק הכהן מלובלין:

י'כי שורש כל הנפשות בישראל למעלה למעלה... מקור מחצבתם מנפחתו יתברך באפיו נשמת חיים, שהוא שכינתו יתברך בקרב הלבבות דבני ישראל מצד עצם קדושת נפשם...⁹ דברים דומים כותב ר' שלמה הכהן מרדומסק:

י'שהרי כל אדם מישראל יש בו השראת השכינה, ואור ה' שופע עליו מעולמות עליונים, גבוה מעל גבוה, כי אף בנפש העשיה שבעשיה מאיר בו ניצוץ אור העליון...¹⁰ קיומה של נקודה פנימית זו משליך על אהבת ישראל בכמה אופנים: האחד – היות ובכל יהודי יש נקודה קדושה, ניצוץ אלוהי – זו כבר סיבה לאהוב אותו:

י'[על] צדיקי הדור לקרב כל איש מבני ישראל, לבל ידח ממנו נדח, כי אמנם הוא בדרגה שפלה מאוד. מכל מקום הלא מחצב נשמתו הוא חלק אלוה ממעל...¹¹

האהבה ליהודי היא מצד פנימיותו-נשמתו, ולא מצד מעשיו, שבאופן אבסורדי, ככל שיהיו גרועים ושפלים יותר, דוקא יחייבו את הצדיק באהבה גדולה יותר לאותו יהודי.

בנוסף לכך – הואיל ובכל יהודי יש נקודה של קדושה, ההדבקות והקרבה לכל יהודי היא התקרבות לקדושה, ומביאה לשפע וקישור לקדושה:

...דכל ישראל קומה אחת, והטוב והקדושה שיש בכל אחד הוא מאיר בכל ישראל, ועל ידי האהבה שאוהב לתלמיד חכם ולכל ישראל מצד הקדושה שיש בהם דעמך כולם צדיקים, והחביבות שיש לו לכל המעשים והעובדות הטובות שרואה באחרים העושים, על ידי זה יש לו שייכות והתחברות יותר עם הקדושה להיות נמשכת גם עליו...¹²

ניתן לראות כי ר' צדוק משתמש בפס' "ועמך כולם צדיקים" כהוכחה לקיומו של צד קדושה בכל אחד ואחד מישראל, ולא רק אצל תלמידי החכמים.

היבט נוסף של התייחסות לנקודה הפנימית של כל יהודי ביחס לחובת האהבה אליו, הוא מבט כלל-לאומי, שמתייחס לנקודה הפנימית הפרטית של כל יהודי, כניצוץ, חלק קטן מנשמה אחת גדולה של כל ישראל, המחברת את כל היהודים אחד לשני, וממילא מחייבת כל אחד באהבה לאחר. על כך כותב ר' שניאור זלמן מלאדי:

⁸ ר' שניאור זלמן מלאדי, **ספר התניא** (להלן 'תניא'), קה"ת כפר חב"ד תשל"ו, ליקוטי אמרים, ב עמ' ו.

⁹ ר' צדוק הכהן מלובלין, **ישראל קדושים** אות ח, כד.

¹⁰ ר' שלמה הכהן מרדומסק, **תפארת שלמה** עה"ת, לשבת נחמו, ד"ה א"י לא היו.

¹¹ ר' שלמה הכהן מרדומסק, **תפארת שלמה** עה"ת, במדבר, ד"ה א"י ואתכם.

¹² ר' צדוק הכהן מלובלין, **דברי סופרים**, כז.

...והנה ע"י קיום הדברים הנ"ל להיות גופו נבזה ונמאס בעיניו רק שמחתו תהיה שמחת הנפש לבדה הרי זו דרך ישרה וקלה לבא לידי קיום מצוות ואהבת לרעך כמוך לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן... ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש מצד שורש נפשם בה' אחד רק שהגופים מחולקים...¹³

עפ"י רש"ז, כל ישראל הם בעצם ישות אחת, המחולקת לגופות רבים, אך מאוחדת בנשמתה. הבנה זו וישומה בפועל, ע"י שימת דגש על הנשמה ולא על הגוף, תביא את האדם לאהבה לכל ישראל, מתוך מודעות לכך שהוא בעצם מאוחד עם כל אחד ואחד מהם. דוגמא נוספת להתייחסות לכל ישראל כאל יצירה אחת מחולקת, והדימוי לגוף, ניתן למצוא אצל ר' לוי יצחק מברדיצ'ב:

'...כיון שאל אחד בראנו ונשמות ישראל באין ממחצב אחד כשיש לאחד צער גם חברו מרגיש, וכשיש לאחד מישראל שמחה גם חברו מרגיש בשמחה, כמו אדם אחד כשכואב לו אבר אחד ומרגיש בכל הגוף צער...'¹⁴ תפישה זו, ביחס לקיומה של נקודה פנימית אצל כל אחד ואחד מישראל, משליכה ישירות על שתי הנקודות הנוספות שהזכרנו.

ב. חובת לימוד זכות וסנגוריה על כל יהודי

דרך ביטוי משמעותית לאהבת ישראל, לא רק כיחס נפשי אלא כפעולה ממשית יותר, הוא ע"י לימוד זכות על כל אחד מישראל. מעצם היותה, לימוד הזכות זו נקודה המתייחסת למי שאינו מתנהג כראוי – פושעי ישראל לסוגיהם השונים. הנודע ביותר בנקודה זו הוא ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, המכונה "סנגורם של ישראל", שהיה ידוע בלימוד הזכות שלו על כל אחד, ובהעלאת טיעונים מול הקב"ה, לטובת ישראל:

והקב"ה מספר שבח של ישראל... והקב"ה מניח תפילין שכתוב בהן שבח ישראל ובזה יובן... דמצוה לספר שבחן של ישראל ויש לה' יתברך נחת מזה שמספר בשבחן של ישראל... ומצוה על כל אדם לעסוק תמיד בתפילין דהיינו או לספר השבח של ישראל... או לספר בשבח של הקב"ה...¹⁵

ובמקום אחר:

'הבורא ב"ה לא בחר רק בישראל לפיכך אין שום אחד רשאי לומר על ישראל שום דבר רע רק ללמד זכות על ישראל... והפה לא נברא רק לדבר דברי תורה וללמד זכות על ישראל'¹⁶

¹³ תניא, ליקוטי אמרים, לב עמ' מא.

¹⁴ קדושת הלוי, פירושי אגדות מימרא ה' עמ' תט.

¹⁵ שם בא עמ' קט.

¹⁶ שם שם עמ' קיא.

מעניין להשוות דברים אלו לדברי הבעש"ט שהובאו לעיל, בהם ישראל נמצאים בשורה אחת עם הקב"ה והתורה. גם כאן, שבחו של הקב"ה ושבחם של ישראל מובאים יחד, כמו לימוד תורה ולימוד זכות על ישראל.

לימוד הזכות על ישראל מובא לא רק כמידה טובה של האדם המביט על זולתו, אלא כפעולה אקטיבית הפועלת על האדם המלמד זכות וכן על מי שמלמדים עליו זכות. ממילא מובן שחשיבות לימוד הזכות גדולה ומשמעותית ביותר, הן ביחס לאדם עצמו, הן ביחס לזולתו ובסופו של דבר – אף לכל עם ישראל כולו:

‘כשאנו למטה מתנהגים בחסד ומלמדים זכות על איש מישראל לדון לכף זכות ואז על ידי זה גם מלמעלה נתעורר אותו המידה ומלמדין גם עליו וגם על כל זרע ישראל חסדים...’¹⁷
עיקרון לימוד הזכות מוזכר גם אצל ר' ברוך ממזיבוז'¹⁸, ומובא בצורה מפותחת ומשמעותית אצל ר' נחמן מברסלב באחת מתורותיו המרכזיות:

‘דע כי צריך לדון את כל אדם לכף זכות, ואפילו מי שהוא רשע גמור, צריך לחפש ולמצוא בו איזה מעט טוב, שבאותו המעט אינו רשע, ועל ידי זה שמוצא בו איזה מעט טוב, ודן אותו לכף זכות, ועל ידי זה מעלה אותו באמת לכף זכות, ויוכל להשיבו בתשובה...’¹⁹

גם כאן ניתן לראות את הפעולה האקטיבית של לימוד הזכות והשפעתה על האדם עליו מלמדים זכות. לימוד הזכות נובע מתוך אמונה בקיומה של נקודה פנימית הקיימת בתוכיותו של כל יהודי, נקודה שלא הושחתה ולא נפגעה.

עיקרון לימוד הזכות אינו תיאורטי בלבד, אלא נגזרות ממנו פעולות ממשיות ביחס לרשעים, עליהם מדבר ר' נחמן מברסלב. פעולות אלו של קירוב רחוקים נוגעות להיבט השלישי של אהבת ישראל.

ג. קירוב רחוקים.

המשמעות המעשית ביותר של עיקרון אהבת ישראל היא היחס למי שהתרחק מתורה ומצוות. ר' נחמן מברסלב, שטען ש"יש לדון כל אדם לכף זכות... אפילו מי שהוא רשע גמור", יישם בעצמו עיקרון זה, והתחבר עם משכילים שהיו באומן²⁰ מתוך כוונה ללקט את ה"נקודות הטובות" ולקרבם.

¹⁷ שם שופטים עמ' רסא.

¹⁸ מ' פייקאז', "בחירת ישראל בנוסח אקטואליסטי חדש – הנקודה הפנימית", בתוך ספרו: **חסידות פולין: מגמות רעיוניות בין שתי מלחמות העולם ובגזרות ת"ש-תש"ה ("השואה")**, ירושלים תש"ן, עמ' 127.

¹⁹ ר' נחמן מברסלב, **ליקוטי מוהר"ן קמא**, תורה רפ"ב.

²⁰ עיי' בספרו של מ' פייקאז', **חסידות ברסלב**, ירושלים תשל"ב, עמ' 37-38, הערה 53.

על אהבת ישראל מתוך כוונה לקרב את אלו שנתרחקו, כותב רש"י מלאדי:

הנה על זה אמר הלל הזקן... אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ומעבודתו... צריך למושכן בחבלי עבותות אהבה וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה' והן לא לא הפסיד שכר מצות אהבת ריעים וגם המקורבים אליו והוכיחם ולא שבו מעונותיהם... מצוה לאהבם גם כן... מצד בחינת הטוב הגנוז שבהם שהוא ניצוץ אלקות שבתוכם המחיה את נפשם האלקית²¹

ניתן לראות את חשיבות הנקודה הפנימית מבחינת הקירוב של כל יהודי: העובדה שיש בכל יהודי נקודה פנימית היא הנותנת תקווה ואמונה ביכולת הקירוב של מי שכלפי חוץ נראה מרוחק ולא קשור, ובנוסף נותנת משמעות לאהבה אליו כשלעצמה, מצד אותו ניצוץ אלקות הגנוז בו, ללא התחשבות בהצלחת הקירוב של אותו אדם.

העיקרון של אהבת ישראל מתוך כוונה לקרב רחוקים ולעורר בהם את הנקודה הפנימית מופיע גם אצל הר"י²² [רבי יוסף יצחק] שניאורסון, דור שישי לרש"י²², שבתקופת כהונתו עסק בהפצת יהדות במיוחד תחת המשטר הסובייטי, וביתר שאת אצל חתנו, רבי מנחם מנדל שניאורסון, שפיתח את מפעלו של חותנו למימדים עולמיים עם הקמת מוסד ה"שלוחים" – חסידי חב"ד המצויים בעולם כולו מתוך כוונה לחזק את הנקודה היהודית בכל מקום בעולם בו יש יהודי.

לסיכום, ניתן לראות כי מושג "אהבת ישראל" תופס מקום חשוב ומרכזי בהגות החסידית, החל ממיסדה – הבעש"ט, וכלה בזרמים הרואים עצמם ממשיכי דרכו בימינו. "אהבת ישראל" אינו מושג ערטילאי, אלא מוסבר בצורה שיטתית וברורה, ואף ניגזרות ממנו משמעויות מעשיות ביחס לעם ישראל, בין אם הדבר נובע משיקולים קבליים – הנקודה הפנימית וכד', ובין אם משיקולים טקטיים – קירוב רחוקים.

אהבת ישראל במשנת הרבי.

הרבי, בנוסף להיותו רב ופוסק, היה גם אדמו"ר חסידי, נצר לשושלת חסידית מכובדת. ככזה הוא הכיר היטב את הגישה היהודית בכלל והחסידית בפרט לאהבת ישראל. הוא יודע כי מתנגדיו משתמשים בטיעון זה של אהבת ישראל כדי להפריך את דרכו, כחלק מקביעת היחס הנכון למי שאינו שומר תורה ומצוות. הרבי מודע למרכזיותו של נושא זה ולקושי שיש בו לשיטתו, ולכן הוא מנסה לתת תשובה עקרונית ביחס לכל גדולי החסידות וחיבוריהם. אבקש להראות כיצד

²¹ תניא, ליקוטי אמרים לב, עמ' 82.

²² רבי שניאור זלמן מליאדי, האדמו"ר הזקן, מייסד חסידות חב"ד ומחבר ספר התניא.

הוא מנסח ובונה מחדש את המושג "אהבת ישראל" כך שיתאים לדרכו ושיטתו, ובכך עוקף מכשול רעיוני גדול המהווה אבן נגף ליחסו של הרבי לחילוניים, ל"רשעים", לציונים וכו'.

ראשית, הוא מתייחס למשמעות המושג אהבת ישראל ולמשמעויותיו:

והנה המסיתים והמדיחים המחפים על הרשעים ומכסים פשעיהם כדרך שעשו נביאי הבעל... שתו בשמים פיהם באמרם שכוונתם לשמים ללמד זכות על ישראל, ועוד מתלבשים בזה הטלית של אהבת ישראל ועוד מעיזים פניהם... על האומרים כדת של תורה לעמוד בפרץ... באמרם שזה שנאת ישראל...²³

הרבי מתייחס לשלושה טיעונים כנגד יחסו למדינת ישראל והחילונים:

(1) לימוד זכות.

(2) אהבת ישראל.

(3) מניעת שנאת ישראל.

כתגובה לכך הוא נותן תשובות עקרוניות המתייחסות במישרין ובעקיפין לטיעונים אלו:

א) לימוד הזכות של גדולי החסידות הוא כלפי שמיא, כלומר: בתפילתם לרבשי"ע על ישראל, ולא בפנייתם לאנשים חוטאים.

ב) אהבת ישראל אמיתית היא ע"י תוכחה.

ג) מגבלה עקרונית ביחס ללימוד ספרי החסידות, המפקיעה למפרע כל ציטוט והתבססות על דברי הבעל שם טוב ותלמידיו.

א. תוכחה כביטוי לאהבת ישראל.

עוד לפני התייחסותו של הרבי למקורות חסידיים הוא קובע עיקרון חשוב ביחס לאהבת ישראל:

ומבואר בכ"ז [בכל זה] מה אהבת ישראל ושנאת ישראל, כי האוהב ישראל אינו מחניף לרשעים אלא מגיד האמת כי רע ומר עזבם את ה'... ומרע"ה [ומשה רבינו עליו השלום] שמסר נפשו עבור ישראל ללמד עליהם זכות להצילם עשה כ"ז [כל זאת] בינו לבין קונו כשהתפלל עליהם, אבל בפניהם לא למד עליהם זכות אלא אדרבא אמר להם אתם חטאתם חטאה גדולה ודבר אליהם קשות... אבל בלעם מחמת שנאתו הגדולה לישראל למד עליהם זכות בפניהם, והפיס דעתם על כל עוונותיהם כדי להפילם ח"ו [חס ושלום]

²³ ויואל משה, עמ' קסט.

אהבה אמיתי אינה מחפה ומכסה על כל הפשעים, אלא אדרבא, מביאה לידי תוכה וניסיון לשות את דרכיו של החוטא. הרבי הופך את היוצרות: מי שמוכיח ונלחם בחוטאים הוא האוהב אותם באמת. מי שמתקרב אליהם ומנסה להתחבר אליהם, הוא שונא ישראל – כבלעם.

את חובת התוכחה הוא מוכיח ממדרשים וגמרות, לדוגמא:

"משרבו האומרים לרע טוב ולטוב רע רבו הוי הוי בעולם"²⁴

ורש"י שם:

"האומרים לרע טוב: שמשבחין את הרשעים"

למרות חובת התוכחה, אי אפשר להתעלם ממושג לימוד הזכות, שמופיע רבות במדרשים, ותופס מקום של כבוד בתורת החסידות, במיוחד אצל ר' לוי יצחק מברדיצ'ב (להלן: רל"י), הנודע בכינוי: סגורם של ישראל. על כן, במקביל להסבר על חובת התוכחה הרבי מתחיל להציג את הטענה הבאה ביחס ללימוד זכות: לימוד זכות נעשה בין האדם / הרב לקב"ה, ולא ישירות מול החוטא.

ב. לימוד זכות מול הקב"ה.

אחרי ביסוס הטענה ביחס לחובת התוכחה, פונה הרבי לשוב הקושי העולה מכתבי החסידות על שיטתו.

והנה אומרים על הבעש"ט [הבעל שם טוב] הק' [דוש] ותלמידיו הקדושים ובפרט על הק' מבאריטשוב זי"ע [זכותו יגן עלינו] שהי' [ה] דרכם להצדיק את הרשעים. יסכר פי דוברי שקר הדבורות על צדיק, על צדיקו של עולם הבעש"ט הק' ותלמידיו הקדושים... בודאי שהיו מלמדין זכות ורחמים על ישראל בינם לבין קונם בתפילתם הזכה... אבל בפני העם ובכל מקום שהיה חשש על איזה נדנד עבירה אדרבה היו קנאים גדולים גודרי גדר ועומדים בפרץ...²⁵

לימוד הזכות אינו פעולה של "בין אדם לחברו" אלא של "בין אדם למקום". הצדיק צריך להעביר תפילה בעד החוטא, אך כאשר הוא עומד מולו עליו להוכיח אותו בשבט לשונו. ההשלכה המעשית לתקופתנו ברורה מאליה: אין שום היתר להחניף ולהתקרב לרשעים – לציונים. על כך מוסיף הרבי שכל הנ"ל אמור ביחס לרשעים "רגילים", אך כאשר מדובר על עובדי עבירות גדולות, אין ספק שאותם גדולים היו מתנהגים אליהם בתכלית הריחוק.

²⁴ תלמוד בבלי מסכת סוטה, דף מ"ז ע"ב.
²⁵ ויואל משה, עמ' קע.

הוא טורח לחזק את דבריו דוקא מרבי לוי יצחק מברדיטשב, שנודע בלימוד הזכות שלו.

הוא מציין:

”והרבה עניינים של קנאות ותוכחה מצינו בקדושת הלוי [ספרו של ר' לוי יצחק]²⁶”

הוא מביא מקור נוסף שאמנם אינו מ'קדושת הלוי', אך הוא מכתב יד של ר' לוי יצחק

שרשם מרבו – המגיד ממזריץ':

שיש תרי גווני [-שני סוגים של] צדיקים, יש צדיק שהוא עוסק בתורה וגמילות חסדים ומקיים כל התורה, אך הוא צדיק לעצמו ולא לאחרים, ואעפ"י [ואף על פי] שהיא מצוה ממצות התורה שנאמר הוכח תוכיח עכ"ל [עם כל זה] מגודל רכות טבעם ומזגם הטבע הטוב אין יכולים לומר לא עשית כהוגן. ויש צדיקים העומדים בפרץ ומתגרים תמיד בעושי עולה ומוכיחים ומחרפים אותם בתמידות על מעשיהם המכוערים... והנה הכת הא' [חת]... אעפ"י שהם צדיקים הכתוב קורא אותם עוזבי תורה, וכת הב' [השנייה] נקראו שומרי תורה

אמנם הדברים הללו הם מתורתו של המגיד ממזריץ', אך מאחר והספר נרשם ע"י רבי לוי

יצחק הרבי מייחס אותם לרבי לוי יצחק עצמו, שהרי לא יעלה על הדעת שר' לוי יצחק חולק על

רבו. נראה שיש לרבי עניין בשיוך הדברים לרבי מברדיטשב דוקא, מאחר והוא אחת הדמויות

המרכזיות שנודעו בלימוד הזכות, על כן חשוב לו להראות שדוקא הוא תמך בתוכחה בצורה

קיצונית – מי שלא מוכיח נקרא "עוזבי תורה"(!).

ג. חוסר יכולת להבין את ספרי החסידות.

עד כאן הרבי הראה את חשיבות התוכחה ממספר מקומות, אך הוא עדיין נמצא בבעיה

ביחס למקומות רבים נוספים בכל כתבי החסידות מהם משתמע להיפך – ביטוי של אהבת ישראל

אינו ע"י תוכחה אלא על-ידי קירוב רחוקים. הרבי היה מודע ללא ספק לעובדה זו, וכנגדה הוא

מביא טענה עקרונית, השוללת כל יכולת להבין את כתבי החסידות ולהביא מהם ראיות כנגדו.

הרבי מביא גמרא בקידושין²⁷, אשר מתרצת סתירה בין שתי דעות ע"י חילוק: דעה אחת

מתייחסת ליושבי ארץ ישראל, ודעה אחרת מתייחסת ליושבי בבל. החילוק בדברי האמוראים

נובע מהתלמידים שישבו לפניו, אף שהאמוראים עצמם לא ישבו במקומות עליהם דיברו²⁸:

שמואל, שישב בבבל, דיבר על ארץ ישראל מאחר ולפניו ישבו תלמידים מארץ ישראל, ולהיפך: ר'

יהודה שישב בארץ ישראל דיבר על בבל מאחר ולפניו ישבו תלמידים מבבל. הרבי מסביר שדברי

החכמים הם "תורה שבעל פה", כלומר: ההלכות והתורות נאמרו בעל פה, לא מתוך כוונה

²⁶ שם עמ' קעא.

²⁷ בבלי קידושין, דף כ"ט ע"ב.

²⁸ כך עפ"י פירושו של התוס' במקום.

להיכתב, ובהתאם לאנשים השומעים אותם. על כן יכולות להיות סתירות בין מקומות שונים, כאשר הסבר החילוק טמון בהבנת ההקשר.

את העיקרון הזה הוא משליך על כתבי הבעל שם טוב (להלן: הבעש"ט):

אבל הבעש"ט הקי' [דוש] ותלמידיו הקי' לא כ' [תבו] מאומה מדרכם בקודש, וכפי הנראה הי' [ה] כן מן השמים שישאר דרך זה בתושבע"פ [בתורה שבעל פה]... וידוע שדיבורים כאלו באים לפי שורש נשמתם של התלמידים השומעים אז מה שהם צריכים, וצריך להתבונן בכל דבריהם על מה ואל מי הדברים מגיעים²⁹

אם כן, יש סיבה מכוונת שהדברים נאמרו בעל פה, ואף אם נכתבו, צריך להבין למי ומתי נאמרו כדי להביןם כראוי. אמנם הבעש"ט לא כתב בעצמו ספרים, אך מה יגיד הרבי ביחס לכל הספרים האחרים שנכתבו ע"י המחברים עצמם, ולא מפי שמועה?

"וככה הוא בספרי תלמידי הבעש"ט שלא חיברו ספרים לבאר האופנים והחילוקים הנצרכים לכל אדם, אלא נכתב בספר מה שנשפע להם חידושי תורה עבור התלמידים שבאו אליהם אז בשבת ובמועד...³⁰ וכשהיו אצל הצדיקים תלמידים שהיו קנאים גדולים כדרכם בקודש... היה צורך לתלמידים האלה לעורר רחמי שמים לפני הקב"ה [הקדוש ברוך הוא], אבל לא עלה על הדעת מעולם להקל לפני העם על העונות...³¹

יש כאן שני טיעונים חשובים:

האחד- יש צורך להבין כל תורה על פי שומעיה. אי אפשר לקחת אותה כעומדת בפני עצמה. ממילא כל ציטוט ומקור שנביא ביחס לאהבת ישראל ולימוד זכות, יוכל הרבי לדחות מתוך ההקשר בו נאמרו הדברים.

מתוך דברים אלה הוא קובע באופן סמוי הנחה נוספת- אם יש ריבוי בדברים העוסקים בלימוד זכות, אזי זו ההוכחה לכך שדווקא רוב החסידים היו קנאים (!), ועל כן יש צורך ב"תשובת המשקל" – לעסוק דוקא בלימוד זכות.

בסיום דבריו הוא מוסיף, שכל הנאמר לעיל – תוכחה, לימוד זכות רק מול הקב"ה וכו' – אמור ביחס לרשעים שיש באמת מקום להפוך בזכותם באופן כזה או אחר. אבל במקרה דנן מדובר ברשעה שמעולם לא היתה כמותה – בכך אין ספק ושאלה ביחס לחובת התוכחה והריחוק:

²⁹ ויואל משה, עמ' קעב.

³⁰ בשלב זה דן הרבי בספר התניא שנכתב ע"י ר' שניאור זלמן מלאדי, באופן מסודר ומחושב, ולא כ"שפע חידושי תורה". הוא מסביר למה גם ספר זה לא ניתן להבנה ע"י כל אחד. גם כאן, נראה שיש חשיבות רבה להבאת ספר התניא דוקא, שהוא אחד הספרים היסודיים בעולם החסידות, ובו יש התייחסות נרחבת למושג "הנקודה הפנימית" שהיא אחת הנקודות המרכזיות עליהן מתבססת אהבת ישראל. (עיי' מה שכתבנו לעיל "הנקודה היהודית") יתכן שיש בכך רמז כלפי תנועת חב"ד שבעל התניא היה מייסדה. כידוע, התגלעה מחלוקת חריפה ביותר בין הרבי מסאטמר לאדמו"ר מנחם מנדל שניאורסון, מנהיגה של חסידות חב"ד, לאחר מלחמת ששת הימים בנוגע ליחס לחילוניים, "קירוב", ועוד. ראה להלן בפרק על פסיקת ההלכה, בנוגע למבצע התפילין של חסיד חב"ד.

³¹ ויואל משה, עמ' קעג.

יוהנה מה שהבאתי לעיל... לא נצרכה אלא בסתם רשעים בעבירות ושיש גם מקום לומר אולי אינם רשעים כ"כ [כל כך]... אבל היכא שהמדובר ממינים ואפיקורסים מפורסמים וגם מסיתים ומדיחים... בזה לא נסתפק שום אדם מעולם...³²

הרבי לא פוסח אף על מקום נוסף היכול לשמש כטיעון נגדו, ביחס להתנהגותם של גדולי החסידות, והוא- סיפורי חסידים. יש מאות, אם לא אלפי סיפורי חסידים המתארים את אהבתם של גדולי החסידות לכל אחד ואחד מישראל. סיפורים אלו סותרים את כל האמור לעיל ביחס לריחוק הנדרש מרשעים ופורקי עול. על כך אומר הרבי:

יוחסרי תבונה מתחשבים עם סיפורי מעשיות שרובם ככולם שקרים וכזבים ומשתנים מפה אל פה בשינויים מן הקצה אל הקצה, ואם אלו השקרים נכתבו אח"כ [אחר כך] בספר סוברים שהיא ס"ת [ספר תורה]...³³ אם כן, אין שום חשיבות או צורך להתייחס לסיפורי חסידים, מכיון שרובם ככולם שקרים ובדותות.

ניתן לראות אם כן כי הרבי הופך על פניה את ההבנה הפשוטה של ביחס לאהבת ישראל. ראשית, התוכחה היא האהבה האמיתית, ולא ההתקרבות והחנופה. שנית, גם לימוד הזכות והאהבה לעם ישראל איננה דבר המתבטא ביחס הצדיק לחוטא, אלא בתפילתו של הצדיק לקב"ה. ולבסוף, את כל המקורות האחרים, אשר מהם משתמע שלא כדבריו, הוא מסייג וטוען שאי אפשר באמת להבינם אלא עפ"י ההקשר והתלמידים להם נאמרו הדברים.. לסיום דבריו טוען הרבי שכל העיון הנ"ל אמור ביחס לרשעים "רגילים" שיש להסתפק האם יש ללמד עליהם זכות ואיך לנהוג כלפיהם, אך בדורינו, אין שום ספק באשר לשלילה והריחוק המוחלט שיש לנהוג בכופרים ובאפיקורסים הגדולים ביותר שקמו אי-פעם לעם ישראל.

משמעות "אהבת ישראל" במשנתו של הרבי מסאטמר.

ראינו עד עתה איך מתמודד הרבי עם טענות היכולות לעלות כנגד שיטתו מתוך הסתמכות על "אהבת ישראל" ומרכזיותה בכתבי החסידות. הרבי סייג את מובנה ואף העמיד את כל האפשרויות להבנתה ע"י לומד מן השורה בספק, אך את שיטתו שלו ביחס למצוות אהבת ישראל הזכיר רק על קצה המזלג.

³² שם, עמ' קעד.

³³ שם עמ' קעה.

אבקש לסקור את שיטתו של הרבי באופן פוזיטיבי – לא רק מהי לא, אלא מה משמעותה של אהבת ישראל ואיך היא צריכה לבוא לידי ביטוי בפועל. לצורך הבנת שיטתו השתמשתי בדרשותיו של הרבי על התורה, כפי שהובאו בסדרת הספרים "דברי יואל על התורה", המהווה, כפי שפירטתי בהקדמה, מקור חשוב להבנת דרכו ושיטתו מתוך פירושו ודרשותיו לפרשות השבוע.³⁴

כמו רבים מגדולי החסידות, גם הרבי מתאר את אהבת ישראל כמעלה רוחנית, שתאוות גשמיות מונעות את התפתחותה, ועוצמתה הגדולה היא בהכרה באחדות הפנימית בין כל איש ואיש מישראל. לשם המחשה אביא את דברי רבי שניאור זלמן מליאדי, בעל התניא:

והנה על ידי קיום הדברים הנזכרים לעיל, להיות גופו נבזה ונמאס בעיניו, רק שמחתו תהיה שמחת הנפש לבדה, הרי זו דרך ישרה וקלה לבא לידי קיום מצות "ואהבת לרעך כמוך" לכל נפש מישראל, למגדול ועד קטן. כי מאחר שגופו נמאס ומתעב אצלו, והנפש והרוח – מי יודע גדולתן ומעלתן בשורשן ומקורן באלקים חיים. בשגם שכולן מתאימות ואב אחד לכלנה, ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש, מצד שורש נפשם בה' אחד, רק שהגופים מחולקים. ולכן העושים גופם עיקר ונפשם טפלה, אי אפשר להיות אהבה ואחווה אמיתית ביניהם, אלא התלויה בדבר לבדה.³⁵

רבי שניאור זלמן מליאדי, בעל התניא, מציין שתי נקודות חשובות: שורשם של כל ישראל הוא אחד, ורק מצד גופם הם מחולקים. מכיוון שכך כל חיזוק של גשמיות יגרום להפרדה בין אדם לחברו, מול חיזוק רוחניות ודיכוי גשמי שיביא לחיבור. הרבי אומר דברים הדומים להפליא לדברי בעל התניא:

אמנם מי שזכה לזכך עצמו מן התאוות הגופניות, וכל ישעו בשורש נשמתו ונשמת חברו, שממקור אחד חוצבו, ושפיר [=היטב] יוכל לקיים מצות ואהבת לרעך כמוך, ובהתחבר נשמתו עם נשמת חברו למטה יתאחדו ולא יתפרדו, יתחברו בשרשם למעלה.³⁶

התאוות הגשמיות הן המונע של אהבת ישראל, והפחתתן תביא את האדם לחיבור עמוק וטוב יותר לשורש נשמתו, שהוא מקור הקשר לשאר ישראל:

³⁴ כפי שהבאתי לעיל בהקדמה, ספרים אלו, כעשרה במספר, לא מצוטטים כמעט בכלל במחקר.

³⁵ תניא, ליקוטי אמרים, לב עמ' מא.

³⁶ ר' יואל טייטלבוים, **דברי יואל על התורה**, ברוקלין תשמ"א-תשמ"ב, פרשת תרומה, ח"ד רמז. להלן עה"ת. בציון מקור זה אביא את הפרשה בה הם מופיעים, כך ועמוד.

כדי שיוכל לקיים מצוה לאהוב את חברו כנפשו, עליו לזכך עצמו מן התאוות הגופניות, וכאשר נפשו מטוהרה, ישיג כי נפשו ונפש חברו מכסא כבוד חוצבו, ושרשם אחד הוא [...] וכולם אצולים ממנו יתברך³⁷

הרבי מביא מספר מקומות בהם הוא מדבר על חשיבות האהבה לישראל ומעלתה הגדולה,

עד כדי חריגה מגבולות הטבע:

'צדיקים אמיתיים זוכין על ידי מתת אלוקים לקיים מצות ואהבת לרעך כמוך כפשוטו, לאהוב את חבריהם כנפשם ממש אף שבחי' [נה] זו הוא נגד הטבע'³⁸

דוקא על רקע דברים אלו, הנראים המשך ישיר של התפישה החסידית המקובלת, ניתן להראות את ההבדלים המשמעותיים בין הרבי לשאר ההוגים החסידיים.

כאן המקום להזכיר את דברי הרבי בספרו 'ויואל משה' ביחס למשמעותה של אהבה

אמיתית:

ומבואר בכ"ז [בכל זה] מה אהבת ישראל ושנאת ישראל, כי האוהב ישראל אינו מחניף לרשעים אלא מגיד האמת כי רע ומר עזבם את ה'... ומרע"ה [ומשה רבינו עליו השלום] שמסר נפשו עבור ישראל ללמד עליהם זכות להצילם עשה כ"ז בינו לבין קונו כשהתפלל עליהם, אבל בפניהם לא למד עליהם זכות אלא אדרבא אמר להם אתם חטאתם חטאה גדולה ודבר אליהם קשות... אבל בלעם מחמת שנאתו הגדולה לישראל למד עליהם זכות בפניהם, והפיס דעתם על כל עוונותיהם כדי להפילם ח"ו [חס ושלום]...³⁹

לפי הרבי האהבה האמיתית כוללת בחובה גם את התוכחה. עיקרון זה של חיבור בין

תוכחה ואהבה מרמז לנו על כיוון החשיבה של הרבי.

אבקש להראות בדברים הבאים כיצד יצק הרבי תוכן חדש למושג "אהבת ישראל".

חידושו הגדול הוא בקשירת אהבת ישראל באופן מהותי להרחקה מהרשעים. האהבה אינה עומדת כשלעצמה אלא הולכת בד בבד עם ההרחקה; ראשית כשתי מידות השוכנות יחד בנפש, בשלב הבא כמידות המסייעות אחת לשניה, ולבסוף מגיע הקשר עד לכדי אמצעי ותכלית- האהבה והקרבה לישראל היא אמצעי לריחוק מהרשעים. בדברים אלו, כפי שאראה, חידוש עצום; אל מול האהבה חסרת הגבולות והכוללת את כל ישראל, באה אהבה התלויה בשנאה לחלק מישראל.⁴⁰

³⁷ שם.

³⁸ עה"ת וישב ח"ב רפב

³⁹ ויואל משה עמ' קסט.

⁴⁰ אכן גם לפני הרבי היו שדיברו על אהבת ישראל מחד, ושנאת הרשע מאידך, אולם לכרוך יחדיו את שני המושגים כפי שהוא עשה, נראה לי דבר יחודי. כמו כן יש להדגיש כי אלו המוגדרים על פיו כרשעים, שאין מצווה לאהוב אותם, הם בעצם רוב רובו של עם ישראל- כולל שומרי מצוות.

חיבור המידות.

ידוע שחייב כל איש ישראל לאחד בקרבו שתי מדות חשובות ונעלות, אשר לכאורה הם נראות הפכיות זו מזו, מצד אחד עליו לדבק במצות ואהבת לרעך כמוך, ולהיות אוהב שלום ורודף שלום בכל לבו ונפשו, ויתקשר עם חברו באהבה אחוה וריעות, ויזהר מאד מלעורר ולהצית אש שנאה ומחלוקת, וביותר יש לזהר משנאת חנם, שהחריבה בית מקדשינו ועדיין היא מרקדת בינינו בעוה"ר [בעוונותינו הרבים].

אמנם מאידך גיסא צריך אדם לאחוז גם במידת השנאה, כי אף שמדת האהבה והשלום היא מדה חשובה מאוד, מ"מ [מכל מקום] לא בכל עת ובכל מקום יכול אדם להחזיק בה, כי איך שייך ענין אהבת ריעים אלא בישראל שומרי תורה ומצוות, יראי ה' וחושבי שמו, שאותם צריך לאהוב בכל לב ונפש, ולעומת זאת צריך לשנוא את המינים האפיקורסים מהרסי הדת ולהתקוטט עמהם⁴¹ [...] שאין מצוה⁴² אלא על אנשים שעושים מעשה עמך, אבל שונאי ה' כגון המומרים והאפיקורסים, אסור לאהוב אותם, ואדרבה צריך לשנאותם כאומרו הלא משנאיד ה' אשנא [...]

היוצא מדברים אלו שחייב האדם לתפוס בשני המדות גם יחד לאהוב את הצדיקים ולשנוא את הרשעים, והיו לאחדים בידו.⁴³

אין ספק שקטע זה מכיל בתוכו את אותו העיקרון עליו הוא מדבר: מצד אחד אהבה אין קץ ורדיפה אחר השלום, בריחה ממחלוקת ומשנאת חנם. מצד שני – מדת שנאה בכל עוצמתה כלפי מי שאינו ראוי לאהבה. שתי נקודות חשובות עולות מתוך הדברים:

הראשונה – הסיוג של מצוות אהבת ישראל. זו נקודה עקרונית, מכיון שהיא בעצם "גדר המצווה". על ידי סיוגה של אהבת ישראל והגבלתה לשומרי תורה ומצוות בלבד, פותר הרבי שאלות וקשיים רבים ומגדיר בעצם מה עניינה של המצוה – אין כאן אהבה עמוקה לאנשים למרות מעשיהם – "לכוף את יצרו"⁴⁴, אלא חיזוק הצדדים החזקים והטובים בחברה. ממילא אין שאלות ביחס לסתירה אפשרית בין מצות ואהבת לרעך כמוך ובין ההתייחסות לעוברי עבירה; אם הם אינם "רעך", ממילא לא חלה עליהם מצות "ואהבת".

הנקודה השנייה היא המשכה של הסיוג הנ"ל: מאחר וחלק משמעותי מהאנשים הודר ממצוה זו, יש למלא את הואקום בהוראה והדרכה מתאימה כיצד להתייחס לאלו שמצות

⁴¹ ההדגשות שלי, ר.ק.

⁴² הכוונה למצוות "ואהבת לרעך כמוך"

⁴³ עה"ת שמיני ח"ה קפח

⁴⁴ עיין בבא מציעא לב ע"ב – "אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו ואי סלקא דעתך צער בעלי חיים דאורייתא הא עדיף ליה אפ"ה כדי לכוף את יצרו עדיף". ותוספות בפסחים קיג ע"ב ד"ה 'שראה בו דבר ערוה': "ואם תאמר דבאלו מציאות אמרין: 'אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו' והשתא מה כפיית יצר שייך כיון דמצוה לשנאותו וי"ל כיון שהוא שונא גם חבירו שונא אותו דכתיב: (משלי כז) 'כמים הפנים כן לב האדם לאדם' ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יצרו". דרך זו להבנת מצות 'ואהבת לרעך כמוך' מצויה במקומות רבים נוספים.

"ואהבת" לא חלה עליהם. כאן מצרף הרבי את השנאה לרשעים למצות "ואהבת" עצמה, לא כציווי עצמאי, אלא כמשלים לאהבה לצדיקים. נראה שהרבי מתייחס לכל הנושא כאל ציווי אחד שעניינו- **היחס הנכון לישראל**, וממנו נגזרות האהבה והשנאה. עניין זה מובלט בדרשתו של הרבי על המשנה הפותחת של מסכת שקלים:

באחד באדר משמיעים על השקלים ועל הכלאים, דהנה מחצית השקל רומז על אחדות, כי כל אחד מישראל הוא רק בבחינת חצי ונעדר השלמות, ושלמותו תהיה רק בהתחברות עם ישראל, ועל כן כיון שהזהירנו על האחדות ע"י [על ידי] נתינת חצאי השקלים, רמז לנו כי כשם שמצוה להתחבר עם הצדיקים, כן אסור לנו להתחבר עם הרשעים [...] וע"כ [ועל כן] השמיעו גם על הכלאים להזהר מאד מלהתערב ומלהתחבר עם הרשעים.⁴⁵

ובמקום נוסף:

אפשר לומר בדרך רמז במשנה בא' באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים, כי כתבו המפרשים שמצות מחצית השקל מורה על אחדות, כי כל אחד לעצמו הוא רק מחצית והשלמות נקנה רק בהתחברות, וע"כ בא' באדר אשר משמיעין על השקלים המורה על אחדות, מזהירין גם על הכלאים, כי מצות כלאים מורה לבל ישתמש באחדות עם פועלי און, שאסרה תורה להתחבר אתם, **ושניהם אחוזים ודבוקים זה בזה, ההתפרדות מעושי רשע והאחדות בין ישראל הכשרים**⁴⁶

מצות האהבה והפירוד אחוזים ודבוקים זה בזה – אין כאן מצוות שונות ו/או הפכיות אלא מערכת אחת של התייחסות לחלקים שונים, לאנשים שונים בעם. ההשוואה בין ההיפרדות לכלאיים חריפה וקיצונית, מכיון שהיא מתארת את ההפרדה בין הכשרים והרשעים לא כשני חלקים של דבר אחד, אלא כשני דברים השונים במהותם, וממילא אין שייכות בין האחד למשנהו. נראה שדוקא על רקע התיאורים החוזרים ונשנים על אודות האחדות השורשית של כל היהודים, חשוב לרבי להציג את ההפרדה מהרשעים כשני גופים שונים, המנותקים ושונים לחלוטין אחד מהשני, לא רק בחיצוניותם, אלא גם במהותם.

אהבה והפרדה/שנאה כמסייעות אחת לשניה.

החיבור בין אהבת ישראל וההרחקה מהרשעים לא מסתיים בדרישה לקיומם של האחד בצד השני, אלא יוצר יחסי גומלין כאשר כל מידה מסייעת לשניה:

הנה זה לעומת זה עשה אלקים, וכשם שצונו להתרחק מעושי רשע, כן צונו להתחבר עם יראי ה' וחושבי שמו [...] וסגולת מצוה זו הוא שמסייעתו ומביאתו

⁴⁵ עה"ת משפטים ח"ד קיט
⁴⁶ עה"ת ויקהל ח"ד שעג

להשמר מהתחברות עם עושי רע, וכן להנצל מאיסור כלאיים⁴⁷, כי ע"י [על ידי] קיום מצות ואהבת לרעך כמוך [...] מסייעו לקיים מצוה דוגמתו, והוא התפרדות מן הרשעים. ובאמת אף שבי מצוות אלו בעצם מדותיהם הפוכות שזו מדתה אהבה והתחברות, וזו מדתה התרחקות והפרדה. אבל שרשם ובחינתם אחת היא, כי הא בהא תליא [=זה בזה תלוי], ואין לאחד מהם קיום בלתי חברו, דאי אפשר להיות התחברות גמור וקירוב לבבות בין אוהבי ה', אם לא יתפרדו מהם כל פועלי און וכן להיפוך אי אפשר להיות פירוד גמור מן הרע ומן הדומה לו, כ"א [כי אם] ע"י התחברות גמורה בין יראי ה' וחושבי שמו יתברך. ותכלית המכוון בשניהם אחד הוא, והם יסוד גדול בקיום התורה והיהדות.⁴⁸

גם כאן ניתן לראות את החיבור שעושה הרבי בין ההרחקה וההתקרבות ש"תכלית המכוון בשניהם אחד הוא", אך מעבר לחיבור היוצר מעין "שיווי משקל" רוחני בין הקרבה וההרחקה, יש יחס ישיר של השפעה בין מידה אחת לשניה: האהבה לאנשים כשרים מסייעת לריחוק מעושי עוול, ולהיפך- ריחוק מרשעים מסייע לקרבה לאוהבי ה'. היחס הוא דו-כיווני: אי אפשר להתקרב כראוי ללא הרחקה ולהיפך, כאשר הדגש ניתן למניעת השלום שגורמת הקרבה לרשעים:

ב' יסודות אלו נחוצים לקיום השלום בקרב ישראל, האחדות והקירוב בין יראי ה' ולהיפוך הפירוד והריחוק הגמור מן הרשעים. [...] האחדות בקרב יראי ה' בינם לבין עצמם, שירחיקו זרע השנאה והפירוד מקרבם [...] אך בהכי אכתי לא סגי [=בכך עדיין לא מספיק] כי אם לא יגרשו מתוכם לגמרי את משנאי ה' המטילים קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאבשב"ש [לאביהם שבשמים] ולא יכון השלום⁴⁹

הרשעים הם המונע מהצדיקים לעשות שלום בינם לבין עצמם ולכן השלום והאהבה יושגו על ידי הרחקה של הרשעים. בלי הרחקה זו לא יהיה שלום שלם:

'כדי שיוכלו לשמור על האיחוד בינותם, הכרח הוא להם להתפרד מן הערב רב'⁵⁰

'...ואך כאשר אין יד הערב רב באמצע, אזי יתכן שיהיה קירוב לבבות בין הנאספים'⁵¹

'על ידי התחברות עדה קדושה מישראל, היה להם כח ההתגברות שלא להמשך אחר הערב

רב'⁵²

באמצעות מודל זה של הרחקה המביאה לאהבה יוצר הרבי מצב שבו על מנת לקיים מצות אהבת ישראל כראוי, על האדם להרחיק (!) את האנשים שאינם ראויים לאהבה זו. נראה שהכנסת

⁴⁷ ע"י מה שכתבנו לעי' בסעיף הקודם על משמעותה של מצות כלאיים בהקשר זה.

⁴⁸ עה"ת ויקהל ח"ד שעב

⁴⁹ עה"ת נשא ח"ז ר

⁵⁰ עה"ת ויקהל ח"ד שמח

⁵¹ עה"ת ויקהל ח"ד שנ

⁵² עה"ת יתרו ח"ד נו

המושג 'ערב-רב' משמעותית מעבר לפרשנות המקומית של פרשיות התורה. מחנה ישראל מורכב מיהודים כשרים ו'ערב-רב' ממנו יש להתרחק, וכלפיו אין חובה של קרבה. פרשנות זו נותנת לגיטימציה להוצאת אנשים שלכאורה שייכים למחנה ישראל מחוץ למעגל האנשים אותם יש לקרב, בעקבות מעשים מסויימים שאינם לגיטימיים.

תכלית הקירבה – הרחקה מרשעים.

כי אף שיתכן לישראל לעסוק בתורה ובמצוות גם כשאין אחדות ביניהם, אך כדי שיוכלו לעמוד איתן נגד השפעת הערב רב ולהתרחק מהם בתכלית הריחוק, לא סגי [=מספיק] במה שישמור כ"א [כל אחד] תורה ומצוות לעצמו, כי יחיד בטל במיעוטו נגד הרבים המאוחדים, ועל כן הוצרכו ישראל להתקהל ולהתאחד, כדי לשמור על הפירוד המוחלט בינם לבין הערב רב⁵³

כי תכלית הרחקה זו היתה לשמור על הפירוד מהערב רב⁵⁴

נראה לי שיש כאן התפתחות נוספת, במשמעות ההתקהלות וההתחברות של ישראל. הערב רב לא רק מפריע לשלמות אהבת ישראל והחיבור, אלא תכלית החיבור וההתקהלות – התגוננות והתגברות על הערב רב, עד להרחקה והפרדה מוחלטת מהם. בכך יש מעין היפוך יוצרות-אם בתחילה היה נראה שלחיבור וההתקהלות, שהם מצווה כשלעצמה, יש ערך מוסף של התרחקות מרשעים, אנו רואים כאן את ההתקהלות **כאמצעי** להתרחקות שלמה. פרשנות זו אינה נאמרת כהלכתא למשיחא או כפירוש רעיוני בעלמא, אלא יש לו השלכות מעשיות קונקרטיות, אשר גם בהן מתבטא אותו היחס של התאגדות והתחברות כאמצעי להרחקה ופירוד: 'עיי'כ [על כן] חייבים יהודים מעטים אלו להתחבר ולהתחזק ובכח מאוחד יהיה כמה מועט שיהיה יעמדו כחומה בצורה נגד הערב-רב'⁵⁵

ניתן לראות כאן את היסודות לתפיסתו של הרבי את חסידיו בהנהגתו-למרות שמדובר בקבוצה קטנה, יחסית, של יהודים, הרי שהם מקיימים את אהבת ישראל **בתוך** הקבוצה, וחלק מאהבה זו היא ההדרה של הערב רב מלהיות חלק מהם.

לסיכום, לשיטתו של הרבי מצוות אהבת ישראל כוללת שני חלקים שווים בחשיבותם: אהבת כל איש מישראל ושנאת הרשעים. השנאה והאהבה צריכות לשכון יחדיו בנפשו של האדם, כאשר פגם באחת מהן פוגע גם בשניה, ולהיפך. האהבה מתייחסת אך ורק ליראי ה' וביחס אליהם יש הקפדה גדולה על התרחקות מכל בדל של שנאה ומחלוקת. לעומתם, הרחוקים מתורה ומצוות

⁵³ עה"ת ויקהל ח"ד שמח

⁵⁴ עה"ת ויקהל ח"ד שנ

⁵⁵ עה"ת ויקהל ח"ד שמח

אינם נכללים כלל במצוה זו. המשמעות המעשית היא חיזוק ועידוד של ריחוק ופירוד מכל מה שריח חוסר-יראת-שמים נודף ממנו, וזאת על מנת לחזק את האהבה והאחדות בישראל.

יש לציין כי למרות המוחלטות ביחס להרחקה של עוברי עבירה, בתנאים מסויימים במקרה של ודאות ביחס ליראת השמים של אדם מסויים, יש סלחנות וציווי על קירוב על אף סטיה נקודתית מדרך הישר:

‘צריך שתהיה התקרבות בין יראי ה’ [...] ובכלל זה גם אותם המוחזקים ליראים, אלא שפעמים אינם עומדים בנסיון ונכשלים באיזה דבר, אעפ”כ [אף על פי כן] אם רואים בהם שרצונם ללכת בדרך הישרה צריך לקרבם אל הקדושה⁵⁶’.

לאמור: מי שהוא חלק מאותם שמצווה לאהוב, הרי שגם אם נכשל באופן נקודתי, עדיין לא עברה החובה לאהוב אותו. זאת לעומת הרשע ה”אמיתי”, שהיחס אליו, כאמור, שונה.

התבדלות מרשעים.

ראינו שהתבדלות מרשעים הינה מושג מרכזי ומרכיב חשוב במצות ואהבת לרעך כמוך, לא פחות מהאהבה עצמה. על כן נבחן גם את החיוב של ההרחקה מרשעים בשיטתו של הרבי.

מקור הציווי להרחקה וחומרתו.

הציווי על התרחקות מרשעים בכלל ועל עבירות מסויימות בפרט נראה פשוט ומובן, ולכאורה אינו זקוק להוכחה, אך המקום שהוא תופס אצל הרבי הוא משמעותי ביותר, ועל כן תולה אותו הרבי לא פחות מאשר בדיבר הראשון מעשרת הדברות – “אנוכי ה’ אלוהיך”:

דבר זה שאסור להתחבר עם הרשעים, נצטוונו במ”ע [במצות עשה] אנכי ה’ אלהיך, [...] והציווי הוא שלא לעשות פעולות להסיר האמונה מלבו ע”י [על ידי] התחברות עם פועלי און המסיתים ומדיחים את האדם ומסירים את לבו מאחרי ה’⁵⁷

תליית חובת הריחוק מרשעים בדיבר הראשון ובמצות האמונה היא ללא ספק חידוש גדול. הרבי קושר את חובת ההרחקה למצוות הרמב”ם על האמונה⁵⁸ ובכך ממקם את ההרחקה ביסוד תפישת עולמו, במדרגה אחת עם אמונה בקב”ה:

⁵⁶ שם.

⁵⁷ עה”ת ויקהל ח”ד תג

⁵⁸ רמב”ם, ספר המצוות, מצוות עשה א’.

'אין אמונת יחודו יתברך רק אצל ישראל קדושים המתייגעים בעבודת ה' ומתרחקים מן הרשעים בתכלית הריחוק, ומי שנוטה קצת מדרך זה ומתחבר עם שורש פורה ראש ולענה הוא נופל מן האמונה'⁵⁹

ריחוק מהרשעים עומד ישירות מול אמונה. מי שאינו מתרחק מספיק מרשעים, אמונת היחוד שלו אינה שלמה, כלומר: משתמע מכאן שהוא קרוב לעבודה זרה! מכיוון שהוא יודע היטב כי חלק מתפיסת העולם של מתנגדיו היא תיקון העולם ע"י קירבה לרשעים וקירובם⁶⁰, הרבי מרחיב ומפרט את הנזק העצום הנגרם מקרבה זו. עבודת ה' נפגמת והשגות רוחניות אינן אפשריות:

'א"א [אי אפשר] להשיג את האור ע"י [על ידי] התחברות עם עושי הרשעה'⁶¹
הכלל הוא דכל זמן שהאדם שוכן בין רשעים, אי אפשר לו לבוא למדריגות בעבודת השי"ת [ה' יתברך]⁶²
חומרת האיסור מושווית למאכלות אסורות:

תוכן הענין כי איסור חמור הוא עד מאד להתחבר עם טמאים מינים ואפיקורסים, ולהנות מהם הנאה כל דהוא, ועוון זה היה בעוכריהם של ישראל לחייבם כליה בימי אחשוורוש, כי על מה שנכשלו במאכלות אסורות לא נתחייבו בעונש חמור זה, אלא שנגזרה עליהם הגזירה יען שע"י [שעל ידי] הסעודה התחברו עם הרשעים ונמשכו אחריהם⁶³

ההשוואה למאכלות אסורות ממחישה את הנזק שנגרם מהתחברות לרשעים, עד כדי הפיכתו למוחשי, כהכנסת מאכל טמא לפה⁶⁴. אין כאן נזק רוחני ומופשט אלא נזק ממשי. על גודל הנזק - הרוחני כמו הגשמי – כותב הרבי:

ואין דבר בעולם מזיק לנפש כמו התחברות עם אדם רשע אף לפי שעה אף אם אינו ניכר נכנס בנפש כמו העכס וארס [...], ומלבד זאת יש בכך גם עונש הגוף הקרוי בשר אדם, וז"ש [וזהו שכתב (-רבינו יונה לדבריו מתייחס הרבי)] שהוא עון המכלה מנפש ועד בשר דתרווייהו איתנייהו ביה[שניהם מצויים בו]⁶⁵

⁵⁹ עה"ת תרומה ח"ד קפט

⁶⁰ ראה מכתביו על הרב קוק, **דברי יואל מכתבים**, חלק א', מכתב סד' ו סה'.

⁶¹ עה"ת קרח ח"ח כד

⁶² עה"ת בא ח"ג שכב

⁶³ עה"ת שמיני ח"ה רכו

⁶⁴ נראה שההשוואה למאכלות אסורות מכוונת היטב. הגמרא ביומא לט ע"א אומרת: "תנא דבי רבי ישמעאל עבירה מטמטמת לבו של אדם שנאמר: {ויקרא יא-מג} 'ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם' אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמטם". הפסוק המובא כמקור לדרשה מתייחס לאיסור מאכלות אסורות, אליו מתייחס גם הרבי. משמעות דברי הגמרא היא השלכה שלילית רוחנית כתוצאה ממעשה פיזי, וכדברי רש"י שם: "אם אתם מטמאין בהם בארץ אף אני מטמא אתכם בעולם הבא ובישיבת מעלה". הרבי עושה שימוש בקשר פסיכו-פיזי זה בכיוון הפוך: מעשה רוחני הגורם נזק ממשי, עד כדי נזק פיזי כמפורט להלן.

⁶⁵ עה"ת בהעלותך ח"ז שי (עמ' תרכז)

כאמור, ההרחקה נמצאת במדרגה אחת עם האמונה בה'. הדברים מגיעים עד כדי תליית עצם יהדותו של היהודי, כביכול, בהרחקה מרשעים:

‘עונשו של המתחבר עם הרשעים הוא מדה כנגד מדה שמתחלפת נשמתו בנשמת

גוי,⁶⁶

יוצא אם כן, שההרחקה מהרשעים הרי היא כמעט אחד מעיקרי אמונה ומיסודות הדת.

ההרחקה הנדרשת.

גודל חומרת הקירבה לרשעים תבהיר את ריבוי ההרחקות והסייגים הנוגעים להרחקה מהם. אין פתח או אפשרות כלשהי למגע כלשהו עם רשעים, אשר הרבי השאיר פתוח. הרבי מפליג בדרישתו לריחוק וניתוק מוחלט מרשעים מכל בחינה אפשרית. בנוסף, הוא מתייחס לכל הטענות האפשריות ביחס לצורך בחיבור או הקלה ביחס לרשעים: לימוד זכות, תיקון/מלחמה מבפנים, קירוב והחזרה בתשובה, שלום, וטוב המעורב או יוצא מן הרע. בנוסף מתייחס הרבי למקורות מהם ניתן ללמוד על הצורך בהתחברות לרשעים. להלן אראה את המרכיבים השונים בריחוק הנדרש.

גודל הריחוק.

‘משל לחבל ארוך מאוד אפילו כמה פרסאות, כ”ז [כל זמן] שאדם נוגע בראשו הא’[חד] מתנענע בכחו קצהו השני, וכמו”כ [וכמו כן] בענין ההבדלה אם יש ח”ו [חס ושלו] אף נטיה קלה כחוט השערה לדרכי האומות והרשעים, אין זה בגדר הבדלה כלל,⁶⁷ אין בהרחקה גדר כמותי הניתן למדידה. כל עוד יש קשר כלשהו לרשעים, הרי אין כאן הבדלה כלל. הרבי עקבי בדרכו זו, ומתייחס בכמה מקומות דוקא לגדולי ישראל וצדיקים גמורים, שאף עליהם מוטלת חובת ההתרחקות ללא “חסינות”:

‘זה כלל גדול שהמתחברים לרשעים ונעשים אוהבים להם, אי אפשר שלא ימשכו אחריהם לחטוא כמותם, ואפילו צדיקים גמורים יכשלו בהתחברם לרשעים,⁶⁸ אפילו צדיקים גמורים אם מתחברים לרשעים נתפסים ח”ו [חס ושלו] לדעתם

בודאי,⁶⁹

⁶⁶ עה”ת ויקהל ח”ד ת

⁶⁷ עה”ת יתרו ח”ד פז

⁶⁸ עה”ת במדבר ח”ז פח

⁶⁹ עה”ת חיי שרה ח”א תקלו

התחברות צדיקים וגדולי ישראל, וביתר פירוט – חרדים – לרשעים, הלא הם הציונים, הטרידה את הרבי והוא יוצא נגד כל התחברות כזו בחריפות רבה, ועוד ארחיב על כך בפרק העוסק בקנאותו של הרבי.

לימוד זכות.

כפי שהובא בראשית הפרק, ישנם גדולי ישראל- ובמיוחד אדמורי"ם חסידיים, המדברים ופועלים במונחים של "לימוד זכות" על הרשעים. כאמור, הרבי מתייחס לכל היתר אפשרי להתחברות לרשעים כולל ללימוד זכות עליהם ודוחה אותו:

שהמתחבר לרשעים אפילו בהליכה כל דהו [כלשהו], סופו שיתגלגל ויורד עד תהום, וסופו לעמוד בחבורתם, ואח"כ [ואחר כך] סופו לישב וללוץ, ולא עוד אלא לאחר שיתרגל בחבורתם יצדיק מעשיהם ולא יהיו נחשבים בעיניו כרשעים כלל, ולא יתן לב עוד להתרחק מחבורתם [...] דכבר נראים בעיניו כשווגגין בעלמא, ומשפר מעשיהם בעיניו, וכ"ז [וכל זה] מצד הסתת היצה"ר [היצר הרע] כדי להתחבר עמהם⁷⁰

הרבי לא מתייחס ללימוד זכות כאל קושיה שיש לתרצה, אלא כעצת היצר הרע הנגרמת כתוצאה מהתחברות ולו מועטה ביותר לרשעים. ממילא כל מי שינסה להפך בזכותו של רשע מעיד על עצמו שנלכד בעצת היצר. אם כן, כל מי שנשמע מפיו דיבורים המלמדים זכות על מעשיו של רשע, הרי שהדבר נובע מהמגע שיש/היה לו איתו, ומההשפעה של מגע זה; ולכן ודאי לא מצדיקות אמר את דבריו.

שלום ודרכי שלום.

הנה מדרך ההמון בזמן הזה להיות מענה בפייהם, אם ימצאו חבורת אנשים יראי ה' ההולכים לתומם להבדל מן השקר ולוחמים נגדו שלא להלכד ברשתו, ירעישו עליהם בדברי שמצה ועלילה, לאמר שכל כוונתם אינו אלא להחזיק במחלוקת ולעשות פירוד בישראל, ומענה בפייהם גדול השלום [...] כי בטענת השלום הם מחפין על כל העבירות שבעולם ר"ל [רחמנא ליצלן – ה' יצילנו], וע"כ [ועל כן] אומרים בשרירות לבי אלק, אך ורק שלא לעשות פירוד ולא להחזיק במחלוקת,

⁷⁰ עה"ת לך לך ח"א שטו

וא"צ [ואין צריך] ראייה ובירור שזו טענה טיפשות ומהסתת היצה"ר [היצר הרע]⁷¹

ראשית יש להתבונן בתיאור זה של הרבי: מחד- "חבורת אנשים יראי ה' ההולכים לתומם להבדל מן השקר ולוחמים נגדו", ומנגד- "דברי שמצה ועלילה". הצדיקים מתוארים כמי שהולכים לתומם, ומותקפים ע"י אלו שרוצים להתחבר לרשע בתואנה שקרית של "שלום". וכמו לימוד הזכות, גם טענה זו- של שלום- מייחס הרבי ליצר הרע, ואף מכנה אותה כ"טיפשות". במקום נוסף כתב:

'ובעוה"ר [ובעונותינו הרבים] משתמשים במצות ואהבת לרעך כמוך להתחבר עם מינים ואפיקורסים ר"ל [רחמנא ליצלן]⁷²

אין כאן לשיטתו דעה לגיטימית שיש לחלוק עליה, אלא מעטה לרצון שלילי במהותו- ההתחברות לרשע, המתכסה באצטלה של מצוות "ואהבת לרעך כמוך". במקום אחר הוא מנמק את הדחיה המוחלטת של השלום כנגד המלחמה והפירוד תוך הסתמכות על תקדים היסטורי של ההפרדה בהונגריה, בימי מהר"ם שיק:⁷³

וכתב הוא [המהר"ם שיק] ז"ל בתשובותיו על מה שהתחילו הפושעים בימיו צועקים לשלום [...] והביא על כך בשם רבו הגה"ק [הגאון הקדוש] חת"ם סופר⁷⁴ [...] דבתחלה צריך לראות אם השלום הוא עפ"י [על פי] התה"ק [התורה הקדושה] הקרויה אמת, ורק אחרי שנתברר כן צריך לאהוב את השלום⁷⁵

הרבי קובע סולם ערכים ברור: התורה, היא האמת, עומדת בראש, או אולי נכון יותר לומר, בבסיס, ורק על גביה מגיע השלום. התורה קודמת לכל דבר אחר. ממילא כל טיעון של שלום כנגד שמירה על חוקי התורה הוא טיפשות ועצת היצר, מכיוון שהוא שומט את הבסיס לשלום בעצמו. השלום אינו ערך אוניברסלי העומד בפני עצמו, אלא ערך תורני שיש להתייחס אליו בהתאם לחוקי התורה. הצבת האמת כמקבילה לתורה ומנוגדת לשלום מעמידה את השלום וההתחברות לרשעים כשקר. המאבק אם כן, יהיה דוקא בין אנשי אמת לרשעים:

'...כי יהודי המתנהג בדרך האמת שנאווי בעיניהם [=הערב-רב] בתכלית'⁷⁶

⁷¹ עה"ת בראשית ח"א צו

⁷² עה"ת ויקהל ח"ד שעב

⁷³ הרב משה שיק (ה'תקס"ז, 1807 - ה'תרל"ט, 1879) מגדולי רבני הונגריה במאה ה-19.

⁷⁴ הרב משה סופר (שרייבר) (14 בספטמבר 1762 - 3 באוקטובר 1839), הידוע בכינוי החת"ם סופר על שם ספרו חידושי תורת משה, רבו של מהר"ם שיק.

⁷⁵ עה"ת נשא ח"ז קכט.

⁷⁶ עה"ת ויקהל ח"ד שנ

עירוב רע וטוב.

על אף הצגת הדברים הדיכוטומית – החלוקה הברורה בין טוב לרע, הרבי מודע לכך שבמציאות הדברים מורכבים יותר. לא תמיד הרע הוא כולו רע, וגם בו יש לפעמים נקודות טובות ותועלת. נקודה זו יכולה לשמש פתח לחיבור על מנת לקחת את הנקודות החיוביות הקיימות ברע.⁷⁷ הרבי חד משמעי בעניין זה:

‘זה כלל גדול שכל דבר שמקורו מאנשי רשע, אף אם בעצם הוא דבר טוב אסור להשתתף עמהם בדבר ההוא’⁷⁸

הרי לנו שכל דבר שקשור לרע באיזשהו אופן, גם אם מצד עצמו הוא טוב, בגלל חיבורו לרע הוא חשוב כרע בעצמו:

‘מה שיש לו שותפות והתחברות עם הרע והשקר, אף אם בעצמותו טוב וישר הוא, מ"מ ע"י [מכל מקום על ידי] ההתחברות נעשה כחלק מן השקר עצמו’⁷⁹

יש להזהר מאד שלא להתחבר עם הכופרים האפיקורסים, וחייבים להתרחק מכל מגע ומשא אף מן החלק הטוב שבהם, כי הטוב מעורב עם הרע והריהו כמותו [...] וק"ו [וקל וחומר] שאסור להשתתף וללכת בדרך אחת עם המערבין טוב ורע ושקר עם האמת, בצביעותם ובנכליהם הם עלולים להטעות אחריהם רבים ושלמים⁸⁰

לרבי שתי טענות ביחס לטוב המעורב ו/או יוצא מהרע. האחת – טוב הקשור לרע הופך לרע בעצמו בגלל קרבתו לרע, ולכן אין להתקרב אליו. השניה – הטוב משמש כפתיון ומכשול לצדיקים שברגע שיתחברו לרשעים יושפעו מהם.

ההתחברות צדיקים לרשעים.

ההתקרבות של צדיקים לרשעים היא נושא בעייתי מאוד מבחינת הרבי. לכאורה מתבקש שצדיקים ינסו להחזיר את הרשעים בתשובה, או לפחות למחות בידם ולנסות לשנות ולהציל עד כמה שניתן. הרבי שולל מכל וכל כל ניסיון של חיבור ו"השפעה מבפנים". ראשית הוא טוען, כי הניסיון מוכיח שזה בלתי אפשרי:

⁷⁷ בכתיבי חסידות יש התבססות רבה על כתבי האר"י בהם יש התייחסויות רבות ל"העלאת ניצוצות", כלומר, זיהוי נקודות חיוביות הנמצאות דוקא במקומות שליליים. נראה שהרבי מתייחס בעקיפין גם לסוגיא זו, על אף שאינו מזכיר זאת במפורש. על העלאת ניצוצות בחסידות כהמשך לקבלת האר"י ראה י" תשבי וי" דן, חסידות-ספרות החסידות, האנציקלופדיה העברית, י"ז, ירושלים תשכ"ה, עמ' 801. י" דן, הסיפור החסידי, ירושלים 1990, עמ' 51-52.

⁷⁸ עה"ת יתרו ח"ד פז

⁷⁹ עה"ת ויקרא ח"ה צט

⁸⁰ עה"ת ויקרא ח"ה ק

י'כך עשו כמה מגדולי ישראל בדורות האחרונים, שאמרו בלבם כי מוטב להשתתף עמהם כדי למחות כנגדם, ואחר שראו כי לא תצמח כל טובה משיבתם אתם, שבו והתחרטו והלכו להם אך כבר איחרו את המועד, כי כבר נחלש כוחם מלעשות נגדם דבר.⁸¹

העובדה שאין אפשרות שלא להתקלקל מהקרבה לרשעים, מונעת אפילו התקרבות לשם החזרה בתשובה:

הטעם שאמרו חכמים לא יתחבר אדם לרשע אפי' [לו] לקרבו לתורה, מפני שהחששא קרובה יותר שהרשע ברשעתו יקלקל גם את זה הרוצה להחזירו למוטב.⁸²

החיבור לרשעים, גם אם למטרות טובות – קירוב לתורה או מלחמה נגד עקירת הדת – סופו שיקלקל את מי שמתחבר לרשע:

עצת היצה"ר [היצר הרע] כן להכשיל את ישראל גם מהכשרים שבהם, ע"י שמסיתים להתחבר עם עושי רשעה ומושלי הציונים, ומטעה אותם לאמר שבהתחבר עמהם, יוכלו ללחום נגד עצתם בעקירת הדת והתורה"ק [והתורה הקדושה], אבל החוש מעיד על ההיפך, דבהתחבר עמהם יסכים לכל תועבותם, ונעשה משוחד להם ע"י הכבוד והנאה שמקבל על ידיהם ומידם.⁸³

ההשלכה לעולם המעשה

נושא זה של התחברות צדיקים לרשעים, ובהתייחסות אקטואלית למציאות הנוכחית – שיתוף הפעולה בין החרדים לציונים ומדינת ישראל, הוא בעייתי ודורש התייחסות ממוקדת. מבחינת הרבי, כל ההרחקה מהרשעים היא דבר פשוט וברור, ולכן אינו מהווה איום בגלל הסכנה הגלויה לכל. הסכנה האמיתית נמצאת דוקא אצל אלו הנראים כיראי שמים – כחרדים, אך בפועל מתחברים לרשעים. חומרת מעשיהם גדולה ממעשי הרשעים עצמם, וכך גם הסכנה שבמעשיהם, מכיון שביחס אליהם יכולים לטעות וללמוד מהם:

וביאר דהאי [=שזה] שכן רע פירשו שהוא שכן לרע, אבל הוא בעצמו נראה כצדיק במעשיו, ומאיש כזה חייבים להרחיק יותר ממי שהוא רשע בפרהסיא, כי ממעשה הרשע לא יבואו ללמוד לפי שהוא גלוי ומפורסם ברשעו ודי באזהרה שלא להתחבר עמו, אבל מי שהוא נראה כצדיק למדים ממעשיו, וכיון שהוא שכן לרע יבוא להשפיע ממעשיו הרעים [...]. וצריך אדם להתרחק מלהתחבר עם הכשרים המתחברים עם הרשעים אפילו כשהתחברות היא בדברים שנראה לעין שאין בהם נדנוד עבירה.⁸⁴

⁸¹ עה"ת שמיני ח"ה רכה. הוא אינו מביא מיהם אותם גדולי ישראל שחזרו בהם.

⁸² עה"ת יתרו ח"ד עו

⁸³ עה"ת כי תצא ח"ט קמו

⁸⁴ עה"ת משפטים ח"ד קיח

בעיה נוספת בהתחברות הרשעים לצדיקים היא ההכשר, כביכול, שהם נותנים למעשי

הרשעה. בעצם נוכחותם הם משמשים כגושפנקא רוחנית המטהרת את השרץ:

הנה הנסיון הוכיח בדורותינו אנו כי הרשעים הגמורים בעצמם אין בכוחם להזיק כ"כ [כל כך] לכלל ישראל [...] אבל דא עקא שמתחברים עמהם אנשים שומרי תורה ומצוות המכונים חרדים, וידם היתה במעל הזה להמשיך את כלל ישראל אל המינים והאפיקורסים [...], שעל ידי ישיבתם... בעצה אחת יוכל לחפות על מעשי הרשע.

אך מעשה שטן הצליח, ונתחברו עם הערב רב אנשים יראים מבני ישראל, ונעשו כולם אגודה אחת⁸⁵, וע"י כך קיבלו הע"ר [הערב-רב] עידוד וחזוק עצום, שיהיו דברי הסתתם נשמעים בקרב בני ישראל, כי בראותם כי אף החרדים יושבים עמהם באגודה אחת, אמרו מסתמא עצתם אמונה ופעולתם אמת⁸⁶

חיבור זה מעצים את כוחו של הרשע:

'כל זמן ששומרי תורה ומצוות נאגדים באגודה אחת עם הפושעים הכופרים הרי הם מגבירים כחו של עמלק להזיד ולהרשיע, לעקור כל זיק של אמונה מלבבות בני ישראל, ולהמשיכם למינות ולכפירה'⁸⁷

עד כה ראינו כיצד בדרשות שונות ובמצבים שונים הרבי חזר והכריז, והזהיר קשות נגד התחברות עם ה"אחר", ודרש בכל לשון של חומרה להתרחק מאותם שהוא מכנה "רשעים". הבעיה היא כאשר הרבי צריך להתייחס בצורה שיכלית לנקודה שרבים מהרבנים המוכרים והמוערכים דווקא לחצו על ערך הקירוב, לכן לסיום פרק זה, אבקש להביא שלושה מקורות מהם ניתן ללמוד על חשיבות החיבור לרשעים והצורך לקרבם, ולהראות כיצד הרבי מתמודד עם מקורות אלו, ומראה כיצד דוקא משם- לומדים על הצורך בהרחקה.

מצוות פרה אדומה מיוחדת בכך שהיא מטהרת את הטמאים ומטהרת את הטהורים.

לכאורה ניתן ללמוד מכאן גם על העניין בעיסוק שבטיהור טמאים, וגם על טוב הקיים ברע – פרה הגורמת טומאה יכולה לטהר. על כך אומר הרבי:

כוונת הכתוב להזהיר לבל יטעו ללמוד ממעשי פרה לטהר טמאים ולטהר טהורים, על כן אמר 'אשר צוה ה', דדוקא בפרה אדומה מותר לעשות כן משום שנצטוונו כן מפי הגבורה, וא"א [אי אפשר] ללמוד ממנה למקום אחר [...] כי הוא

⁸⁵ נראה שבמילים אלו רומז הרבי ל'אגודת ישראל' – המפלגה החרדית, תוך פראפרזה על המשפט מהתפילה "ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם". הרבי מרבה להשתמש בביטוי זה בקטעים נוספים בהם הוא מתייחס לחיבור שלילי של צדיקים עם רשעים.

⁸⁶ עה"ת ויקרא ח"ה פ

⁸⁷ עה"ת ויקרא ח"ה פא

יסוד לכל התורה כולה, שלא ילמדו ממצות פרה לטהר טמאים ולטהר טהורים, דאין לנו אלא במצות פרה שצוותה התורה כן לא זולת⁸⁸

מצות פרה היא יחודית, יוצא מן הכלל המעיד על הכלל – אין לעשות דברים כגון אלו אלא רק בציווי מפורש מפי הקב"ה.⁸⁹

מקור נוסף וקשה יותר הוא מצות הקטורת. לצורך הכנת הקטורת נלקחים 11 סממנים, ביניהם גם החלבונה שריחה רע. על כך אומר רש"י:

‘וחלבנה - בשם שריחו רע [...]’, ומנאה הכתוב בין סמני הקטורת, ללמדנו, שלא יקל בעינינו לצרף עמנו באגדת תעניותינו ותפלותינו את פושעי ישראל שיהיו נמנין עמנו.⁹⁰ לכאורה יש מכאן ראייה מפורשת על הצורך בקירוב פושעי ישראל ושיתופם בתפילות. על כך אומר הרבי:

ובארנו דהנה רק בעבודה של קטורת שנעשית בפנים בקודה"ק [בקודש הקודשים] בזהירות ובזריזות גדולה, שם כתבה התורה לצרף חלבנה עם סממני הקטורת, ולא מצינו רמז כזה בשאר עבודות בחוץ, ללמדנו בא שלא יקל בעינינו לצרף את פושעי ישראל שיהיו נמנין עמנו ר"ל [רחמנא ליצלן], שסכנה כרוכה בצירוף זה שלא יזיק התחברותם.⁹¹

מעשה הקטורת הינו רמז מיוחד לדבר שלא עושים בחוץ, כלומר אין במעשה הקטורת שום הוראה מעשית לקירוב פושעי ישראל. להיפך, כמו במצוות פרה אדומה הרבי מדגיש את היחודיות של עבודה זו מראה עד כמה יש להיזהר ממעשים הדומים לכך. הרבי מרחיב את העיקרון של הרמז במקור נוסף שלכאורה קשה על שיטתו. במצות נטילת לולב אנו מצוויים בלקיחת ארבע מינים כאשר הערבה מסמלת את אותם אנשים שאין בהם לא תורה ולא מצוות. את הערבה אנו אוגדים יחד עם הלולב, ההדס והאתרוג – רמז לאחדות בין כל חלקי הציבור, כולל הרשעים. על כך אומר הרבי:

דלכאורה לא נצטוונו לעשות רמז לאיזה דבר כי אם בזמן שאי אפשר לקיימו בפועל, דכל היכא [=שכל מקום] דאפשר לקיימו, ודאי יותר ראוי לקיימו בפועל, מלהזכירו ברמז בלבד [...]. אמנם מכאן ראייה כי בהתקשרות עמהם [הרשעים] איכא סכנתא [=יש סכנה], דיש חשש אמשוכי אבתרייהו [שימשכו אחריהם]

⁸⁸ עה"ת שמיני ח"ה רלה

⁸⁹ עה"ת ועיין גם בוישלח ח"ב קעה

⁹⁰ רש"י, שמות ל', ל"ד. רש"י מתבסס על הגמרא בכריתות ו' ע"ב: "א"ר חנא בר בזנא א"ר שמעון חסידא כל תענית שאין בה מפורשעי ישראל אינה תענית שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני קטורת. אביי אמר מהכא: {עמוס ט-ו} 'ואגודתו על ארץ יסדה' עה"ת חיי שרה ח"א תקז

ושמא ילמדו ממעשיהם [...] ולא נצטוונו לעשות כן כ"א [כי אם] על צד הרמז
[...] וענינה כלפי שמיא⁹²...⁹³

באופן אבסורדי ניתן לומר, כי קיומו של רמז בעצם מוכיח על פעולה שאינה ניתנת למימוש על ידינו. לכן אגוד 4 המינים משמש דווקא הוכחה לחובת ההרחקה מהרשעים. בהמשך מדייק הרבי שהאגודה היא רק בין 3 מינים. האתרוג עצמו, המשול לצדיק, אינו נאגד אפילו ברמז אלא רק לצורך הברכה, מה שמלמד עד כמה יש להתרחק מרשעים, עד כדי כך שאפילו ברמז לא מאגדים את האתרוג והערבה.

לסיכום, ניתן לראות כי ההרחקה מרשעים תופשת מקום מרכזי ויסודי ביותר בעולמו הרוחני של הרבי – כמעט יסוד אמונה, כאשר כל פגיעה בעיקרון זה גוררת כפירה ומינות. אין שום פשרה או גמישות ביחס לחיבור כלשהו לרשעים: לא בשביל להחזירם בתשובה ולא כדי להלחם בהם. כל לימוד זכות או שאיפה לשלום הם עצת היצר הרע. מי שבכל זאת יתחבר אליהם יפגע ויתקלקל, ויש להיזהר ולהתרחק ממנו עוד יותר מהרשעים עצמם בגלל החשש הגדול שילמדו ממעשיו. התייחסות מיוחדת יש לחרדים המצטרפים לציונים והנזק הנגרם בכך – הכשרת מעשי השקר וחיזוק כוח הרשע, כח עמלק.

ניתן כמעט לומר, שזוהי תמצית משימתו של יהודי עלי-אדמות: שמירה על טהרתו ובריחה מכל שבב טומאה ורשע⁹⁴.

אבקש לסיים פרק זה בציטוט מתוך פירושו של הרבי להגדה של פסח, "הגדת מהר"י ט"ב":

ובעוה"ר [ובעוונותינו הרבים] כל הצרות ונסיונות הגלות ע"י תערובת טוב ברע ורע בטוב, וכשיתברר לגמרי להפריד הרע מן הטוב נזכה לגאולה שלימה.⁹⁵

⁹² העיקרון של "כלפי שמיא" מוזכר גם בדבריו ביחס לגדולי החסידות בלימוד הזכות שלהם על עם ישראל: "בודאי שהיו מלמדין זכות ורחמים על ישראל בינם לבין קונם בתפילתם הזכה... אבל בפני העם ובכל מקום שהיה חשש על איזה נדנד עבירה אדרבה היו קנאים גדולים גודרי גדר ועומדים בפרץ..." (ויואל משה עמ' קע)

⁹³ עה"ת צו ח"ה קמד

⁹⁴ בעקבות הבנה זו של הרבי הכורכת את אהבת ישראל עם שנאת הרשע, נכתבו ספרים המאמצים את השיטה ומסבירים אותה. ראה למשל **ספר וטהר לבנו, ליקוט בעניני אהבת ישראל ושנאת הרשע**, (ללא שם מחבר) בני ברק תשנ"ח. בספר זה מופיעים נושאים כמו: גדרי מצוות אהבת ישראל, היתר השנאה לעוברי עבירה, בחובת ההרחקה מהרשעים וגדרי ההרחקה, ובהמשך הקישור לציונות – "מה זה ציונות ומה מטרתה", "הציונות מעכב את הגאולה", "גודל רעת וחורבן הציונות", ועוד. בספר מובאים ציטוטים רבים מכתבי הרבי מסאטמר, ר' אלחנן וסרמן, ועוד רבים שדיברו נגד הציונות.

⁹⁵ ר' יואל טייטלבוים, **הגדה של פסח עם פירוש מהר"י ט"ב**, ברוקלין תשכ"ט, עמ' קיז.

פרק רביעי שיטתו ההלכתית של הרבי

הצגת השאלה – שיטתיות בפסיקה ומטא הלכה

ברצוני לעמוד על קווים מרכזיים בשיטת הפסיקה ההלכתית של הרבי. דיון זה יוצא מנקודת הנחה, שאצל רוב הפוסקים ככולם ניתן לזהות שיטתיות בדרך ההלכתית. קווים אפשריים בתחום זה הם למשל: הקלה לעומת החמרה, שמרנות לעומת חידוש וכדומה. אצל הרבי מעניינת השאלה שבעתיים, שכן אפשר להוסיף ולתהות האם קיים קשר בין השקפותיו התורניות והציבוריות לבין סגנון פסיקתו. האם יחסו לחילוניים, ל"רשעים", ועוד, בא לידי ביטוי רק בעולמו ההגותי, או שמא גם בפסיקת ההלכה שלו? האם ניכרת גישתו הקנאית בפסיקה- או שמא כשם שבשיעוריו לתלמוד אין השפעה לדעותיו והשקפותיו, והם נושא "טהור", כך גם בפסיקת ההלכה שלו? זוהי שאלה שאינה רלוונטית כאשר עוסקים בפוסק שאינו מתבלט בהשקפה סדורה וחדה כמותו, אך לגבי הרבי ודאי שיש לה מקום.

הנחת היסוד בדיון זה היא, שאין השקפת עולם מהווה תחליף למשא ומתן הלכתי נרחב, אבל היא משמשת לעיתים כנקודת מוצא או כמסייעת להכרעה במקרים מסויימים¹. בנקודה זו ובמשקלה ישנם הבדלים בין פוסקים שונים, גם בין הראשונים וגם בין האחרונים², ועלינו לבדוק אותה אצל הרבי.

הרבי עצמו שלל מכל וכל השפעה של גורמים זרים על פסיקת ההלכה. דברים חדים כנגד השפעות כאלה כתב הרבי בהסבר מאמר חז"ל "מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד"³:

ולכאורה תיבת 'בלבד' מיותרת... אולם דייקו חז"ל להורות בלשונם הזהב, שצריכין להשיג היטב אם הד' אמות של הלכה בלבד, ואין מעורב בו שמץ המצוי בעוונותינו הרבים בדורות אלה בתוך הד' אמות של הלכה, ובאלה לא בחר

¹ ראה דיון נרחב בענין אצל נ' גוטל, "חדשים גם ישנים", ירושלים תשס"ה עמודים 8-9, ובהמשך בפרקים החמישי והשישי.

² כפי שהראה גוטל שם.

³ מסכת ברכות דף ח.

ה' לא בהן ולא במשנתן... ורק זהו חלקו של הקב"ה מה שהוא בלבד נקי מכל תערובות שמבחוץ...⁴

דברים דומים כתב במקום אחר:

הנשפעים מדעת הציבור ותאוות הזמן אין דעתם דעת תורה, ומחמת הנגיעה והשפעת העולם עלולים הם לחוות דעתם בהלכה היפך דעת התורה...⁵

חריפים לא פחות הם דבריו בסיומה של תשובה ארוכה אודות מעמדן ההלכתי של נשים שהיו במחנות הריכוז של הנאצים. בתשובה זו הוא דן בשאלה, האם הן נחשבות לשבויות שאסורות להינשא לכהן על פי ההלכה, מחשש שנבעלו לגוי. לאחר שהוא מבקש מהשואל שיתיעץ גם עם גדולי ירושלים כותב הרבי:

מובן שמה שכתבתי לשאול את חכמי ירושלים, אין כוונתי חס וחלילה לשאול לאותן שיש להם אפילו קצת נטיה למלכות המינוח [=ציונים ו/או ממלכתיים, ר.ק.] רחמנא ליצלן, שזה מסמא את העינים שלא להכיר את האמת בשום ענין שבעולם, וכוונתי רק על אותן החכמים המאמינים אך בהשי"ת ובתורתו הקדושה ובישועות משיחו, ולא חלק ליבם להשפעת הדור של עיקבא דמשיחא אשר עליהם התנבאו חז"ל [בבלי סנהדרין צ"ז] ואמרו יראי חטא ימאסו וסר מרע משתולל.⁶

נראה אם כן, לאור דבריו החריפים בעניין "השפעה זרה", שכל השפעה שנראה שיש לה ביטוי בדבריו – הרי היא בעיניו חלק מהתורה ולא דבר חיצוני. אל להם, להלכה ולפוסק ההלכה, להיות מושפעים מדבר, גם לא מאותות ומופתים שונים. אל לו לפוסק ההלכה לירא מאיש, גם לא מ"גדולי הדור", כל עוד הוא פוסק לאמיתתה של תורה. מובן כי אמירות אלו באות להראות כי פסיקתו של הרבי, שלדעתו היא הנכונה ביותר, עומדת במקומה למרות ה"ניסים" וה"מופתים" שנראים כנוגדים את דעתו; וכמובן גם אל מול אותם ה"גדולים" שלא מסכימים עם פסקיו.

⁴ ר' יואל טייטלבוים, **דברי יואל על התורה**, פרשת וישלח, ח"ב עמ' קצ"ג.

⁵ שם, ח"ח עמ' רכ"ז.

⁶ ר' יואל טייטלבוים, **שו"ת דברי יואל**, קיח.

כדי להמחיש את דבריו מביא הרבי את הסיפור הידוע על מחלוקת ר' אליעזר וחכמים בעניין תנורו של עכנאי⁷. לפי המסופר בגמרא, לאחר שלב ההוכחות בדיון, עשה ר' אליעזר כמה מופתים; נעקר החרוב ממקומו, אמת המים חזרה לאחוריה, כותלי בית המדרש נטו, ואף בת קול יצאה מהשמים להוכיח את צדקתו של ר' אליעזר. כל זאת לא שכנע את החכמים, שאמרו ש"לא בשמים היא" (התורה) ואין להתחשב במופתים אלו, ומשום כך צריך ר' אליעזר לקבל את דעת הרוב, שכן "אחרי רבים להטות". שואל הרבי: מה תועלת היתה בהבאת כל הניסים ובבת הקול, כיוון שבסוף לא נפסק כך? האין זה "בזבוז" כביכול? ועונה:

... היה בהם תועלת גדול, דאלולא כל המופתים האלה היה מקום לטעות דאם רואים מופתים כאלה יש לסמוך עליהם נגד ההלכה... ועל כן נעשו כל הניסים האלה... שראינו שלא השגינו חכמים בכל אלה ועשו הלכה למעשה נגד המופתים⁸

כלומר- ההלכה עומדת במקומה גם אל מול מה שנראה עזרה שמימית. כך עונה הרבי לכל מי שמפקפקים בפסקיו והנהגותיו אל מול ה"ניסים" שקורים לציוניים. הרבי מתעלם במקור זה מהעובדה שר' אליעזר היה במיעוט וההלכה הוכרעה כנגדו, כיוון ש"אחרי רבים להטות", ולכאורה אף הוא היה צריך לכופ את דעתו מול דעת הרוב; אולם הוא מתייחס לכך במקומות אחרים, בהם טען כי רובם של הרבנים מוטים ומשוחזים מסיבות שונות, ולכן אין לקבל את הכרעת הרוב בענינו. למשל בדרשה לפרשת יתרו⁹ מביא כי

כלל זה של אחרי רבים להטות שייך רק לגבי אלו שיש להם דעת תורה אמיתית, בלי תערובת והשפעה מדעה אחרת... משא"כ אלו הנשפעים מדעת הציבור ותאות הזמן, ויש להם נטיה להשפעת דעת אחרת חוץ מדעת תורה, א"א [אי אפשר] לצרף דעתם למנין הרוב¹⁰.

בדרך דומה, המחדדת את עצמאות הפוסק, מסביר הרבי את מאמר התלמוד¹¹ ש'אפילו יבוא אליהו ויאמר אין חולצין בסנדל אין שומעין לו'. מובן, טוען הרבי, כי אליהו לא יטען דבר שאינו אמיתי. אולם באה הגמרא ללמדנו כי 'חששו שמא יבוא אחד מגדולי הדור ויטעה בזה שלא כדין, ויטעו כל העולם אחריה מחמת גדלו, לשמוע אליו אף במה שהוא היפך האמת, לכן הזהירו אותנו חז"ל שהיפך האמת וההלכה המקובלת, אפילו אם יבוא אליהו אין שומעין לו'¹². מכאן נובע

⁷ בבא מציעא נט:

⁸ עה"ת, חלק ז' פרשת שלח תכט.

⁹ עה"ת, חלק ד' יתרו סה

¹⁰ שם. וראה גם עה"ת, ח"ב, פרשת ויגש תנו.

¹¹ יבמות קב

¹² עה"ת, חלק ט', ואתחנן, נה.

מה שהרבי טוען תמיד: אף גדולי הדור יכולים לטעות- וטועים, ולכן במה שהוא נגד ההלכה המקובלת, (כמובן- לדעת הרבי) אין להשגיח בדעתו של איש.

פסיקת ההלכה אצל הרבי והנושאים בהם עסק.

הרבי התייחס בכובד ראש רב לכתיבת תשובותיו ההלכתיות. פעמים שצם במהלך כתיבת תשובה, ופעמים שאף הלך לטבול במקוה¹³. בדרך כלל לא עיין בספרים, אלא התחיל לכתוב את התשובה מזכרונו ורק לאחר מכן עיין במקורות וציין אותם. פעמים שלא ציין מקורות לדבריו, והמו"ל עשה זאת לאחר מכן- עם הוצאת הספר לאור.

הוא מביא רבות מדברי הנודע ביהודה, החת"ם סופר, הדברי חיים, והמהר"ם שיק, והולך בעקבותיהם בדרך פסיקת הלכה¹⁴.

ככלל התנגד למשיבים שהשיבו בלי להסתמך על מקורות קודמים, ובפרט לאלו שהקלו בהלכה מכיוון שטעם ההלכה בטל בימינו¹⁵.

פעמים שהשיב תשובה שונה לשאלה זהה משואלים שונים. כשנשאל על כך אמר כי ה"דברי חיים" שקל היטב למי הוא עונה, באיזה מקום, ומהו הזמן; זו הסיבה שנראות סתירות בדבריו, מפני שהתשובה הושפעה משיקולים אלו. נראה כי בכך יישב גם את מנהגו שלו בעניין¹⁶.

בגלל טרדותיו הרבות כאדמו"ר ומנהיג קהילה לא התפנה תמיד לענות לתשובות שהופנו אליו. פעמים שהשואלים נפגעו מכך שלא השיב לשאלותיהם¹⁷. אולם בכל מה שנגע ל"חיזוק פרצות"- הרבי ראה בכך עיקרון חשוב להשיב ולגדור את מה שנראה בעיוניו כפרצות חמורות. וכך כותב הרב אשכנזי, מי שליווה את הרבי במשך עשרות שנים וערך את רוב כתביו:

אולם בענינים שהיו נוגעים לחיזוק הדת והיה הצורך לעמוד בפרץ, כמו נדון שיעור המחיצה בין עזרת נשים בבתי כנסיות, אתרוגי שמטה, הזרעה מלאכותית, חדשות באופני עשיית מקוואות וכדומה, שם סילק כל טרדותיו ופנה את עצמו מכל וכל, וחשף זרוע עוזו לברר הלכה למעשה כדת של תורה, לגדור גדרן של ראשונים לבל יפרצו פרצות בחומת ישראל שבא, ובזה הציל את הדור כולו. והאמת ניתן להיאמר שענינים הללו נגעו אצלו עד דכדוכא של נפש וקתיבת תשובות אלו ועלו לו בבריות גופו, והצטער מאוד שכך עלתה בימיו, שמוכרח ללחום מלחמתה של תורה על דברים שהם עיקרי ויסודי הדת¹⁸.

¹³ אפריים יוסף דב אשכנזי, שו"ת דברי יואל, חלק א', ברוקלין תשמ"ב, בהקדמה, עמ' כט. להלן: הקדמה לשו"ת.

¹⁴ הקדמה לשו"ת, עמ' ל.

¹⁵ הקדמה לשו"ת, עמ' ל.

¹⁶ שם, עמ' לב.

¹⁷ שם, עמ' לב.

¹⁸ שם, עמ' לב.

מדברים אלו יוצא כי הרבי ראה חשיבות עצומה לענות דווקא בנושאים אלו. מבחינה זו הוא אינו פוסק "רגיל", המונחות על שולחנו שאלות בכל עניין והוא משיב עליהן. עמדתו האידיאולוגית לא רק שהתוותה את דרך הפסיקה שלו, אלא אף כיוונה אותו והשפיעה על אלו שאלות יענה ועל אלו לא. בסדר העדיפויות נמצאו קודם כל השאלות שהתייחסו לעניינים שאותם ראה הרבי כ"פרצה" – הזרעה מלאכותית, מחיצה נאותה בעזרת נשים, ועוד. ובאמת, כפי שמעיד הרב אשכנזי, דווקא בזכות פסקים אלו הוא זכור במישור ההלכתי:

אם אלפים ורבבות מאחינו בני ישראל נזהרים מליקח אתרוגי שביעית ואין סומכים על היתרים שונים, הוא בשביל פסקו של "הרב מסאטמר". אם בני ישראל נזהרים מהתועבה הנוראה של ההזרעה המלאכותית, הוא בשביל פסקו של "הרב מסאטמר"... ואם כמה וכמה בתי כנסיות ובתי מדרשות נזהרים לעשות מחיצה כראוי בין עזרת נשים, הוא ג"כ בשביל פסקו של "הרב מסאטמר"... בעמידתו האיתנה התייצב כחומה בצורה נגד המחבלים בכרם ה', לבל יבואו לבלע את הקודש¹⁹

יש להדגיש: מבחינתו של הרבי כל מעשיו והשקפתו היו על פי ההלכה. לא מדובר בגחמה, או בהרגשה, אלא בפסיקה שקולה; בעניין האיסור להצביע בבחירות לכנסת, אמר שאין בכך שום קנאות אלא 'כן נראה לו ברור על פי ההלכה'²⁰. מאידך, כשסייע הרבי בבניית שכונות של חסידי סאטמר בירושלים ובבני ברק, היו קנאים שטענו כי הדבר מסייע לבנין המדינה; על זאת התבטא הרבי ואמר: 'אי אפשר להתחשב תמיד בדעת אלה שמכריעים לפי הרגשה ולא לפי הלכה, אין להתקוטט עמם, אבל גם אי אפשר להתחשב עמם'.²¹

כפתיחה לדיון בצורה ממוקדת אציין פסק אחד המופיע בספרו "ויואל משה" העוסק בשאלה האם יש איסור לצאת מארץ ישראל לחו"ל. הלכה זו נפסקה במפורש לאיסור על ידי הרמב"ם בהלכות מלכים:

אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ, וכן יוצא הוא לסחורה, אבל לשכון בחוצה לארץ אסור אלא אם כן חזק שם הרעב.²²

לא מצאנו פוסק החולק על כך במפורש. אולם לרבי יש דעה ייחודית בעניין, כפי שניסח זאת הרב יוסף יזדי בספרו יוסף דעת:

¹⁹ הקדמה לשו"ת, עמ' לח.
²⁰ ר' יואל טיטלבוים, **אסיפות דברי יואל**, עמ' צב. להלן: אספות.
²¹ שם, שם.
²² היד החזקה, הלכות מלכים ומלחמותיהם פרק ט הלכה ה.

חזי הוי למרן רבי יואל טייטלבוים זצ"ל בספרו "ויואל משה" שפלפל הרבה בענין זה.... ותורף דבריו דהרא"ש והטור והשולחן ערוך השמיטו דין זה ולא הביאוהו להלכה מאחר דסבירא להו דאין דין זה נוהג בזמן הזה, ולענין לכהן לצאת לחו"ל בזמן הזה... הכריע גם בזה להיתרא... אמנם למעשה נראה דקשה לסמוך בזה על הרבי מסאטמר אחרי שרוב פוסקי הדור מחמירים בזה, ולא סבירא להו כלל החילוק בין זמן הבית לזמן הזה.²³

מדבריו של הרב יזדי עולה כי הרבי הכריע אחרת משאר הפוסקים בנוגע לשאלה זו של איסור יציאה מהארץ. האם ניתן לומר שהרבי נוטה **להקל** - ולהתיר יציאה לחו"ל מארץ ישראל - או שמא נפרש זאת אחרת, ונאמר שמאבקו במדינת ישראל, ובחלק גדול מהדברים המתרחשים בה, מביא אותו לאפשר לאנשים להימנע מלשהות במקום המונהג באופן בעייתי? לשון אחר- האם יש כאן פסיקת הלכה "טהורה", או שמא השקפת עולמו של הפוסק משליכה על דבריו? אנסה לענות על השאלה מתוך עיון בתשובותיו ההלכתיות בספרי השאלות ותשובות שכתב - "דברי יואל", ובמקורות נוספים מתוך כתביו, המשקפים את תפיסתו ההלכתית.

כבוד לדורות ראשונים

בסימן ט' בספר השו"ת "דברי יואל" דן הרבי בשאלה האם מותר להוציא ספר תורה במיוחד לצורך קריאת 'פרשת הנשיאים' בתחילת חודש ניסן. קריאה זו אינה נחשבת כקריאה בתורה מעיקר הדין, ולא מברכים עליה. מנהג זה, אשר הונהג לפני כ-400 שנה בחלק מקהילות ישראל – עומד כאן בסתירה לעקרון הלכתי קדום וחזק יותר, והוא שאין להוציא ס"ת מארון הקודש ולקרוא בו ללא מטרה משמעותית, וזאת כחלק משמירת כבודו של ספר התורה.²⁴ השואל, שהציג את השאלה לרבי, הציע לקרוא את הפסוקים **מוקדם** יותר בסדר התפילה, בסמוך לקריאת התורה הרגילה, כדי להימנע מהוצאה נוספת של הספר. הוא מודע לכך שיש כאן משום שינוי מהמקובל, אולם לדעתו שינוי זה מהנהוג מוצדק, שכן באמצעותו "מרוויחים" עיקרון הלכתי אחר - אי פגיעה בקדושת ספר תורה.

הרבי מברר תחילה את מקור המנהג לקרוא בספר תורה פרשיות אלו, ואת החידוש שיש בו במושגי ההלכה הרגילים. מכאן הוא מגיע לטענה, שאומנם מי שאינו נוהג במנהג זה - אין כלפיו

²³ ר' יוסף יזדי, **יוסף דעת**, יורה דעה עמ' ת"מ, בני ברק תשנ"ב

²⁴ על כבוד ס"ת בכלל ראה שולחן ערוך יורה דעה סימן רפ"ב.

שום תביעה, אך הנוהג בו ומראה שאותם שהנהיגו מנהג זה הם מקור סמכותי עבורו - כיצד, אם כן, אין הוא סומך על דעתם שיש להוציא ספר תורה במיוחד לצורך זה?

ובמה שמתחסד יותר מהם להיות נזהר כל כך בכבוד הס"ת [ספר תורה] שלא להוציאו שני פעמים – כאילו כל אותן הקדושים שנוהג כמותם לא היו זהירים כל כך בכבוד הס"ת [ספר תורה] כמותו, או שהוא יודע יותר מהם - אין זה אלא מלגלג על דברי חכמים וטוב לו הרבה יותר שלא יקרא כלל.²⁵

שני שיקולים עיקריים נפגשים בשאלה זו: מחד - הרצון להחמיר [בכבוד ס"ת]. כפי שנראה להלן, החומרה כשלעצמה רצויה בדרך כלל בעיני הרבי. מאידך – יש כאן פגיעה, גם אם קטנה, ביחס לגדולי הדורות שעברו, וערעור של רציפות המסורת לטובת "חידושים". גם אם יהיו חידושים אלו חשובים וטובים - דבר חמור הוא בעיני הרבי, עד כדי כך שיעדיף לוותר על המנהג ולא לפגוע בדורות עברו. בספרות ההלכה מוכר השיקול של "הוצאת לעז על הראשונים" כשיקול למניעת חומרה²⁶ ואפשר שהוא המקור לדבריו של הרבי, אולם ניתן לומר שיש כאן הרחבה יחסית של הכלל הזה:

הכי יש מקום להסתפק בהלכה למעשה אם אותם הקדושים עשו ח"ו [חס ושלום] שלא כהוגן... והלוא אף במה שאין אנו מבינים כלל טעמים ונימוקים הוא ברור שכל דבריהם כגחלי אש ובמה נחשב כל שכלנו והכרעתנו... ומעשה רב של הדורות הקודמים זהו בעצמו בירור ההלכה.²⁷

לאמור: עצם העובדה שכך נהגו גדולי ישראל בעבר - זהו מקור הלכתי חזק דיו, "זהו בעצמו בירור הלכה". לא זו בלבד שיש להיזהר בכבודם, אלא **שמעשיהם עצמם** יש להם תוקף הלכתי.

ובקשר לחובת הפוסק להיות כפוף לפסקי הקדמונים, אמר כי 'מי שנוטה מדרך שדרכו בה רבותינו בהלכה, אז אסור לבקש תורה מפיהו'²⁸ ובהתאם לכך הרבי אף פסק כי על נשים

²⁵ שו"ת דברי יואל, סימן ט.

²⁶ ראה למשל י. לוי, **שערי תלמוד תורה**, ירושלים תשמ"ז, פרק ג סעיף ג'.

²⁷ שו"ת דברי יואל, שם.

²⁸ שם, עמ' לא.

נשואות לגלח לגמרי את שערות ראשו. לדעתו המקור לכך היא תקנה קדומה מ"ועד ארבע ארצות" שתקנו זאת לדורות²⁹.

עם זאת, אבקש לציין כי לא תמיד נמנע הרבי מלהחמיר או לשנות אל מול הנהוג בדורות שקדמו לו. למשל: מפגש זה בין עקרון הכבוד לראשונים לבין הצורך לפתור בעיות הלכתיות ולחדש חומרות, מופיע גם בתשובה אחרת בשו"ת דברי יואל, שם כותב הרבי: 'בוודאי דהמתקן ומרבה בתיקונים אין מקום למנוע מחשש הוצאת לעז...' ³⁰,

אחר כך הוא מביא מה שכתב הש"ך (ר' שבתאי הכהן רפפורט, מחבר ספר "שפתי כהן"):

ומהר"מ מלובלין בתשו' [בות] סי' נ"ז כ' [תב] דודאי אין לשנות המנהג שלא להוציא לעז על הראשונים ואעפ"כ [ואף על פי כן] בכל זמן שמזדמן לידי שמתקנים איזה מקווה או בונים חדשה אני מצוה תמיד לתקנה בדברים שאינם ראויים למדרס³¹ כדי שתהא כשרה אליבא דכ"ע [דכולי עלמא].³²

כלומר למרות דברי המהר"ם מלובלין, החוששים ל"הוצאת לעז על הראשונים" – היינו להחמיר באופן שייראה כאילו, חלילה, הראשונים טעו, הרבי עצמו לא נמנע מכך, ובכך הוא מסתמך על הש"ך עצמו.

יש מקום לדון מדוע במקרה זה בחר הרבי להחמיר יותר מקודמיו, ולא חשש ל"הוצאת לעז על הראשונים", ובמקרה הקודם לא. יתכן שהמדובר בהבדל שבין מנהג (קריאת פרשת הנשיאים) לבין הלכות טהרת המשפחה (הכשר המקווה) וביחס אליהם. מכל מקום, ודאי שהרבי מודע לשיקול זה ומתמודד איתו.

ביטוי נדיר מפי הרבי לכך שנשתנה הדין בזמניו, מופיע לגבי השאלה האם מותר לקבל צדקה מנשים. הרבי נשאל זאת, מכיוון שמבואר בהלכות צדקה³³ שלא לקבל מנשים אלא דבר מועט³⁴; על זאת השיב הרבי ש: 'כיוון שבזמנינו הנשים הם הנושאות והנותנות, ועפ"ר [על פי רוב]

²⁹ אסיפות, עמ' כב. וכן עמ' צ'.

³⁰ שו"ת דברי יואל, סימן עד.

³¹ מדובר על חומרה בהלכות בניית מקוואות.

³² ש"ך על שו"ע יו"ד, סעיף קצח ס"ק מה.

³³ יו"ד סימן רמ"ח סעיף ד'

³⁴ החשש שם הוא שמא הבעל אינו יודע והדבר לא על דעתו. השו"ע מוסיף וכותב "שחזקתו גזול או משל אחרים".

הבעלים אינם מקפידים על זה, יש לסמוך שנשתנה הדין בזמנינו. אבל אם יודעים שהוא בלא הסכמת הבעל ומאת הבעל לקחה, אז בוודאי אסור לקחת מהם סכום גדול³⁵, באמירה זו מסביר הרבי כי למרות השינוי מהדורות הקודמים יש לפסק הצדקה; מקרה זה בו הרבי פוסק ש"נשתנה הדין בזמנינו" הוא, כאמור, יוצא דופן.

שמרנות מול חידוש

המחלוקת בעניין הזרעה מלאכותית

באמצע המאה העשרים, עם המצאת ההזרעה המלאכותית, הפכה סוגיית ההתעברות ללא מגע מיני להיות רלוונטית מבחינה הלכתית, ונושא שנוי במחלוקת בין פוסקי ההלכה. בין השאלות שנשאלו - במידה ואישה נשואה, "אשת איש", עברה הפריה מלאכותית מזרע של תורם שאינו בעלה, מה דין הוולד? האם נאמר שהוא ממזר- שכן אביו אינו בעלה של האם - או שמא כיוון שלא התקיים מגע מיני בין האם לבין תורם הזרע, לא נעשה "חטא" ולא נעברה עבירה מבחינה הלכתית, ולכן הוולד כשר?

הרב משה פינשטיין, מגדולי הפוסקים באמריקה, מחבר שאלות ותשובות "אגרות משה", נשאל שאלה זו בשנת 1962 וענה:

הנה בדבר האשה אשר עברו כעשר שנים ולא ילדה והחסרון אמרו הרופאים שהוא ממנו... [=כלומר הבעיה הרפואית של הבעל] הלכה להרפוא וזרק ברחמה זרע של איש אחר שלא ברשות בעלה ונשאל מעלת כבודו מהבעל אם מותרת לו [=או שנחשבת כנואפת האסורה על הבעל] ואיך הוא דין הולד. **הנה ברור שבלא ביאת איש לא נאסרה אשה לבעלה ואיסור סוטה לבעלה הוא רק מצד איסור הביאה ולא מצד הזרע של איש אחר שיש במעיה דאם בעלה איש אחר אף בביאה שלא יצא זרע ואף בשלא כדרכה נאסרה על בעלה מדין סוטה ואם בא זרע לגופה שלא מביאה כאמבטי שנזכר בגמ' שלא נעשה איסור זנות לא נאסרה על בעלה. וכן הולד הוא כשר שגם ממזרות הוא רק כשהיה ע"י [על ידי] ביאה. ואף שהולד ממזר אף באופן שדבקום נכרים זה בזו שלא עברו על האיסור משום שהיו אנוסים מ"מ היה זה דרך ביאה שהוא זנות, אבל בנתעברה ע"י [על ידי] שנכנס הזרע של אחר במעיה באמבטי שנזכר בגמ' [רא] וכהא דעושין הרופאים בזמננו, אינו ממזר ואף שהיה זרע של אחד מקרוביה כגון מאביה וחמיה ואחיה, וכידוע שכן סירא נולד כן ומפורש בט"ז [טורי זהב] יו"ד [יורה דעה] סימן קצ"ה סק"ז וכן בב"ח [בית חדש] שהביא מהגהת סמ"ק [ספר מצוות קטן] בשם הר' פרץ דכיון דאין כאן ביאת איסור הולד כשר לגמרי אפילו תתעבר מש"ז [שכבת**

³⁵ אסיפות, עמ' לו.

זרע] של אחר כי הלא בן סירא כשר היה וכן משמע בב"ש [בית שמואל] באה"ע [אבן העזר] סק"י ובח"מ סק"ח. ומה שהביא באוצר הפוסקים שם ס"ק מ"ב בשם ספר בר ליואי ומנחת יחיאל שחולקין אינו כלום ומה שהקשה דהולד ממזר אינו משום הנאת ביאה, הוא הבל דאף שאינו משום הנאת ביאה אבל ודאי דוקא משום ביאה היא דהוא דבר האסור כדאיתא בלשון הגהת סמ"ק ואין לחוש לזה כלל.³⁶

אם ננתח תשובה זו של ר' משה פיינשטיין, נראה כי הוא מתיר – בדיעבד – את הוולד, כיוון שהאישה לא התעברה ע"י מגע מיני, אשר הוא הגורם ההלכתי להיותו של הילד ממזר ושל האם נואפת. ללא מגע מיני – לא נעשה כל איסור, ולכן האישה מותרת לבעלה והוולד אינו ממזר. זאת, אף אם היה הזרע של אחד מקרוביה של האישה. הרי שלדעתו מה שקובע אינו עצם העיבור, אלא המגע המיני בלבד. מגע מיני ללא הזרעה של זר אוסר את האישה לבעלה כנואפת, ואילו הזרעה של זר ללא מגע מיני – לא.

בתשובה אחרת שוב עוסק הרב פיינשטיין בשאלה זו, אולם מזווית אחרת: האם ניתן **לכתחילה** להתיר לאישה, שלבעלה יש בעיות פוריות, לעבור הזרעה מלאכותית מתורם זר – כמובן ללא מגע מיני? בתשובה זו מתיר הרב פיינשטיין לקבל תרומת זרע מגוי:

ודין זרע אחר מפורש לאיסור בטורי זהב יורה דעה סימן קצ"ה סק"ז שהביא משם הר"ר [הרב רבנו] פרץ בהגהת סמ"ק שאשה צריכה לזהר מלשכב אסדינים ששכב עליהן איש אחר פן תתעבר משכבת זרע של אחר, הרי חזינן שאסור לאשה להתעבר מזרע של אחר אפילו שלא בביאה שהולד כשר. אבל מכיון שהטעם מפורש שם שהוא מדין גזירה שמא ישא אחותו מאביו וכן הוא בבית שמואל סימן א' סק"י, יש להתיר בזרע של נכרי שכיון שהולד יהיה ישראל כיון שאמו ישראלית אין לחוש לכלום דאין לו יחוס להאב הנכרי אף אם היה דרך ביאה וכ"ש כשאינו דרך ביאה אלא מאמבטי...

ולכן יש להתיר בשעת הדחק גדול ומצטערים מאד בהשתוקקם לולד, לזרוק להאשה במעיה זרע של נכרי דוקא. ומסתבר שאף סתם זרע יש לתלות שהוא של נכרים כי רוב אלו שמוציאין זרעם לזה הם נכרים, לבד מה שבהמדינה [=ארה"ב] הם רוב עכו"ם הרי ביחוד בהוצאת זרע שהוא דבר איסור הרי אין להחשיב חלק גדול מישראל מעושין זה אלא רק אלו שאינם שומרי תורה שלכן הוא מיעוטא

³⁶ ר' משה פיינשטיין, **אגרות משה** נוא יארק תשל"ד, אבן העזר א י

דמיעוטא מישראל ויש למיזל בתר רובא שהם מנכרים, ואם אפשר להיוודע
בברור שהוא של נכרים טוב לשאול על זה.³⁷

הרב פיינשטיין סבור כי יש להבחין בין קיום מגע מיני פיזי, שהוא למעשה היסוד העובדתי של עבירת הניאוף, לבין בלבול בייחוס המשפחתי, שאינו מהווה יסוד כלשהו של עבירת הניאוף. אמת היא שבלבול הייחוס גם הוא בעייתי מבחינה הלכתית – אבל לא מצד ניאוף, ולכן ניתן לפתור את הבעיה בעזרת תרומת זרע מגוי.

בשלוש תשובות ארוכות, מקיפות ותקיפות מתייחס הרבי לפסיקתו של ר' משה פיינשטיין ולהיתר ההזרעה המלאכותית. כבר בראשית דבריו כותב כי 'נשתוממתי על המראה והוא מבהיל הרעיון ר"ל [רחמנא ליצלן]', כאשר תורף דבריו הוא: 'שאדרבא עיקר האיסור הוא הכנסת הזרע, לא הביאה'.³⁸

לפי שיטתו של הרבי, האיסור ההלכתי על ניאוף מוגדר במונחים של גרימת חוסר בהירות ובלבול באילן היוחסין המשפחתי, כלומר חוסר ודאות לגבי זהות האב הוא בבחינת קיום מגע מיני אסור.

רעיון זה נגזר מפירושו של הרמב"ן למשמעות המילה "לזרע" בפסוק: "ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע לטמאה בה" (ויקרא יח' 20). לפי פרוש הרמב"ן על התורה: "שאפשר שאמר 'לזרע', להזכיר טעם האיסור כי לא יודע הזרע למי הוא, ויבואו מזה תועבות גדולות ורעות לשניהם" מילה זו באה ללמד כי חלק בלתי נפרד מהגדרת איסור הניאוף המוזכר בתורה, הוא חוסר בהירות באשר לייחוס המשפחתי.

ולגבי העובדה שהמקורות מדברים על "ביאת איסור", אומר הרבי:

כי אותה ההזרעה המלאכותית... היא המצאה חדשה... לכן אמר הלשון שלא היה ביאת איסור... ודרך החכמים בלשונם כן... שדבר בהווה האופן שהיה אז מציאות להביא זרע לתוך האשה במעשה...³⁹

³⁷ הרב פיינשטיין, שם, סימן עא.

³⁸ שאלות ותשובות דברי יואל, חלק ב', אבן העזר סימן ק"ז.

³⁹ שם, שם.

החשש מפני בלבול יוחסין מובא גם ע"י מחברו של ספר החינוך, שהוא ספר העוסק, בין היתר, בטעמי המצוות, כטעם מרכזי לאיסור ניאוף.⁴⁰

בהביאו את דברי הרמב"ן וספר החינוך כותב הרבי :

... אבל עכ"פ [על כל פנים] זה ודאי ברור, דדעת הרמב"ן והרא"ה ז"ל הוא שמתחייב בהכנסת הזרע אף בלא ביאה, שאילו היו סוברים שאין חיוב בהכנסת זרע בלא ביאה לא היו כותבים טעם שהוא ממש חוכא וטלולא דהאיך אפשר לומר שאיסור הביאה הוא בשביל הזרע, אם הכנסת הזרע אין בו איסור כלל, וע"כ שדעתם ז"ל שעיקר האיסור הוא בשביל הזרע ולא בשביל הביאה.⁴¹

הרבי מתבסס על דברי הרמב"ן בפרושו לתורה, ועל דברי בעל ספר החינוך בעניין הגדרת איסור ניאוף, ומגיע למסקנה שעל פי ההלכה, הזרעה מלאכותית מתורם זר הוא מעשה ניאוף, כי הוא גורם לטשטוש ביוחסין של הצאצא.

מסקנתו של הרבי ברורה: טכנולוגיית הזרעה מלאכותית באמצעות תורם זר נחשבת למעשה ניאוף, וצאצא שנולד בעקבות שימוש בטכנולוגיה זו, הוא ממזר, ומכאן שיש לאסור את השימוש בה.

טיעון נוסף שהרבי מעלה בתוך דבריו הוא :

והרי דבדבר שהוא יסוד גדול יש לחוש כל מה דאפשר עד אין סוף, ודבר גדול ונורא הוא ייחוסיהם של ישראל...⁴²

ומוסיף הרבי :

... ותמה אני היאך יעלה על הדעת להקל באיסורים נוראיים כאלו של אשת איש וממזרות בפיטומי מילים כאלה שאין בהם ממש כלל.⁴³

⁴⁰ ספר החינוך, מצוה ל"ה.

⁴¹ שו"ת דברי יואל סימן קז.

⁴² שם סימן קח.

⁴³ שם סימן ק"ז.

כלומר, בנושא חמור כמו יוחסין, יש להיזהר שבעתיים ולנטות אל החומרא עוד יותר. (בנטייתו להחמרה אדון בהמשך.) ראוי לשים לב להתבטאות הבוטה "פיטומי מילים" כלפי דבריו של אחד מגדולי פוסקי ההלכה בארה"ב ובתקופתו של הרבי בכלל.

בשאלות ותשובות חלקת יעקב, שנכתב על ידי הרב מרדכי יעקב ברייש רבה של ציריך בשנות ה-50 וה-60 של המאה שעברה, בחלק העוסק ב"אבן העזר" מוקדשים מספר סימנים לענין ההזרעה המלאכותית ובהם התכתבות עם הרב פיינשטיין. שם מובאים הדברים הבאים שנכתבו על ידי הרב פיינשטיין:

ומה שכתב כבוד תורתו הרמה באות י' מתשובת האדמו"ר מסאטמאר, שנדפס בהמאור, מהא דטעם הרמב"ן על הקרא שלא תתן שכבתך לזרע, שכתב תחילה אפשר שאמר לזרע להזכיר טעם האיסור כי לא יודע הזרע למי הוא. הנה בספרי חלק שני סי' י"א הזכרתי דברי הרמב"ן שח"ו [שחם ושלום] שיעלה על הדעת שרמב"ן מפרש זה לדינא וליתן יד לפושעים שהזכיר האבן עזרא ... וגם איך שייך לומר שרמב"ן יפרש זה לדינא היפוך המפורש ביבמות נ"ה... והרמב"ן בעצמו הביא זה שם בסוף, אלא ודאי שאין זה כלום לדינא אלא טעם בעלמא כתב שגם זה איכא באיסור אשת איש, וכהטעמים שמצינו ברמב"ן בהרבה איסורין ובעוד ראשונים אשר אין שייכין כלל לדינא, וכן כל מה שכתב שם הרמב"ן אינו להלכה ולטעם ממש שכבתך אסרה תורה... סוף דבר ח"ו לומר שהרמב"ן אמר זה להלכה, ופלא על כבוד תורתו הרמה אשר כתב על תשובת האדמו"ר מסאטמאר: 'היטב אשר דיבר וכן דברי פי חכם חן', אחר אשר ודאי ראה כת"ר מה שכתבתי בספרי על דברי הרמב"ן, כי זה קרוב לשנה אשר נדפס ספרי חלק שני בסוף חו"מ [חושן משפט], ובכלל תשובתו מופרכת מתחילה ועד סוף.⁴⁴

כלומר, הרב פיינשטיין מודע לדברי הרבי ואף קראן במקור אבל רואה בהן דברים מופרכים "מתחילה ועד סוף", ומתפלא על הרב ברייש, אותו הוא מעריך כחכם גדול, ששיבח את דברי הרבי, והשתמש כלפיהם בכינוי המוכר בדרך כלל בהופעתו כראשי תיבות "דפח"ח", אשר למעשה הוא ציטוט מספר קהלת [י"ב] ופירושו כפי שכתב רש"י שם הוא: "דברי פי חכם חן - על שומעיהם, ונשמעים לו וטוב לו שנוטל גדולה עליהם", כל זאת בזמן שדעת הרב פיינשטיין על הדברים הפוכה.

הרב פיינשטיין טוען כנגד עמדה זו:

⁴⁴ ר' מרדכי יעקב ברייש, שו"ת חלקת יעקב, ירושלים תשי"א.

הנה עצם הדין הוא דבר ברור ופשוט שאיסורי עריות הם במעשה הביאה ואינו משום הזרע שיולדו מזה, דלכן אין שום חלוק בהאיסורים בין ראויה להוליד ובין אינה ראויה להוליד כעקרה ואילונית... ולכן ברור שאף מה שכתב הרמב"ן בפירושו... ח"ו שיעלה על דעתו שזהו טעם האמת וליתן יד לפושעים הרשעים שהזכיר האבן עזרא... אלא שהזכיר שיש עוד חומר בערוה דאשת איש אף שזה לא מעלה ולא מוריד לענין האיסור והעונש... ולולא דמסתפינא הייתי אומר שמ"ואפשר" עד "והנכון" אינו מדברי הרמב"ן אלא איזה תלמיד טועה כתב זה, אבל בכל אופן אין זה להלכה...⁴⁵

לטענת הרב פינשטיין, מעשה הביאה גורם לניאוף, ובהזרעה מלאכותית אין מעשה ביאה ולכן היא מותרת. לדעתו, פרשנותו של הרבי לרמב"ן אינה נכונה כי הוא מדבר על מעשה ביאה ולא על טכנולוגיה מלאכותית.

בתשובותיהם של שני הפוסקים ניתן לראות את התשתית ההלכתית שעליה הם מתבססים.

הרב פינשטיין מבסס את מרבית הכרעותיו על התלמוד, ואינו מקדיש תשומת לב רבה לפרשנים ופוסקים מאוחרים:

ושפיר כתבתי דמה שהביא... דחולקין וסוברין דהולד ממזר אינו כלום, דאין בכוחם לחלוק על כל רבותינו... **לפי דיני התורה במבוארים בגמרא**.⁴⁶

ישנה כאן נקודה עקרונית הראויה להתייחסות, כי הרבי רואה את המחלוקת בינו ובין החולקים עליו, ובראשם הרב פינשטיין, בעיקר כמחלוקת בשאלה האם ניתן לפסוק הלכות ישירות מהתלמוד. למען הסר ספק, בסוף דיונו בנושא בסימנים קז-קט בשו"ת שלו, הוא מקדיש **סימן שלם** (קי) לקינה על הפוסקים החדשים, שאינם בונים את דבריהם על חכמים קודמים להם, ראשונים ואחרונים, ומבססים את שיטתם על התלמוד לבדו, לפי הבנתם שלהם. כנגד אלו הוא טוען:

⁴⁵ הרב פינשטיין, אגרות משה אבן העזר ב סימן יא.
⁴⁶ שם.

ולולי דברי הראשונים ז"ל היינו רואים בדברי התלמוד היפך דבריהם, אלא יען שאנו מוצאים כן כתוב בדברי הראשונים ז"ל בע"כ [בעל כרחנו] אנו מוכרחים לטרוח ליישב דברי התלמוד לפי שיטתם, וזה מורה על קוצר דעתנו, שמעצמנו לא נוכל להוציא שום דין מדיני התלמוד מה שאין רואים מפורש בדברי הראשונים והפוסקים אחריהם ז"ל...

ויוצא כנגדם:

...אלא שבדרך כלל ראיתי לעורר מה שהרבה מלומדי זמננו תפסו הדרך להמציא דינים מתוך דיוקם בתלמוד אף במה שלא נתבאר בדברי הראשונים ובדברים הפוסקים בדורות שלפנינו אשר כבר התמרמר בזה הראשון שבראשונים הר"י מיגש זלה"ה...⁴⁷

הרבי מצטט בדבריו את המחלוקת הקדומה בין אלה התומכים בפסיקת הלכה עפ"י התלמוד בלבד, ובין אלה התומכים בפסיקה על סמך פרשנויות מאוחרות יותר. הוא מעדיף את גישתו של ר' יוסף אבן מיגש הדוגלת בכך שראוי יותר לפסוק הלכה על סמך ובעזרת פרשנויות מאוחרות יותר לתלמוד, כגון הגאונים, מאשר לפסוק הלכה על סמך התלמוד בלבד. בסימן קי הוא מביא את דבריו:

אין בזמננו זה מי שיגיע בתלמוד לגדר שיוכל לסמוך להורות ממנו...עד שאני אומר שמי שאינו סומך על עצמו, אם הוא נתלה בתשובות הגאונים ובהוראתם, שהם הלכות פסוקות וסברות קצרות וברורות, הוא יותר משובח מאותם המדמים להורות מן התלמוד.⁴⁸

במקביל, כותב הרבי במקומות אחרים בשבח ההליכה בעקבות גדולי הדורות:

...הדורות האחרונים, שנחלש מאור שכלם, וניטל מהם כוח זה לחדש הלכות בהכרעת דעתם על פי סברתם, ואנו אין לנו אלא לצאת בעקבי הראשונים, ולהבין ולפלפל בדבריהם הקדושים, ולהורות על פי הכרעתם, אבל ח"ו אין לזוז ולנטות

⁴⁷ שו"ת דברי יואל סימן קי.

⁴⁸ שו"ת ר' יוסף אבן מיגש, סימן קיד.

ימין ושמאל מפסק ההלכה שהורו, ודבריהם הקדושים הם לנו קילורין לעינים,
וכל זה הוא מובן ופשוט למי שרוצה ללכת בדרך האמת...⁴⁹

מכל זאת עולה, כי מלבד הנטייה להחמרה שבדברי הרבי לעומת הרב פיינשטיין, שצינתייה ועוד אדון בה בהמשך, יש להעמיק בבחינת שיטת הפסיקה של הרבי השוללת הסתמכות על התלמוד באופן ישיר ומעדיפה הסתמכות על פוסקים ומקורות המתווכים בין שכלנו לתלמוד. דומה שגם כאן ניכרת נתינת המשקל למסורת ולגדלות הקודמים לנו לעומת נתינת מקום לשכלנו – עקרון שעמדנו עליו לעיל.

יהיו יסודות הפסיקה אשר יהיו, קשה להתעלם מן ההתייחסות החשדנית של הרבי כלפי חידושי המודרנה. בעוד הרב פיינשטיין מקבל אותם ומוכן להשתמש בהם – תוך סיגים מסויימים לפתרון בעיות, הרבי נרתע מהם לחלוטין.

לסיכום עניין זה, אבקש להביא את דבריו החריפים של הרבי על מי שמתיר הזרעה מלאכותית, ועל מי שמשתמש בהיתר: '...אשת איש שנתנה לשים זרע ברחמה, זה מעשה שיקוף ותועבה, ומי שמתיר את זה הוא משוקץ ומתועב ומזוהם לפני המקום'⁵⁰

ולגבי בעל שהתיר לאשתו לעבור הזרעה מלאכותית, למרות שברור שהזרע מגוי, פסק הרבי כי: 'הבעל הזה אסור לצרפו למנין, ואם הוא ש"צ [שליח ציבור] תפלתו תועבה, ואם הוא שו"ב [שוחר ובודק] שחיטתו נבילה ממש וצריכים להכשיר את הכלים, וזה ממש מטמא'⁵¹.

האם אך מקרה הוא, או שניתן לטעון כי מעבר לטיעונים שהרבי מעלה קיימת בדעתו סלידה קמאית מכל חידוש שהעולם המודרני מציע? לשם בדיקת הדבר, אביא את עמדתו של הרבי בעוד נושאים שנתחדשו בדורות האחרונים, בעקבות ההתפתחות המדעית והטכנולוגית.

מצות מכונה וציצית מכונה

עמדה עקרונית ביחס לדרכי הפסיקה עולה מדברי הרבי בענין מצות מכונה. בדורות עברו נאפו המצות באפיית יד. עם התפתחות הטכנולוגיה נפתחה הדרך לאפיה על ידי מכונה והנושא

⁴⁹ עה"ת פרשת פקודי ח"ד תי"ד.

⁵⁰ אסיפות, עמ' נ'.

⁵¹ שם, עמ' נ"א.

נידון על ידי פוסקים שונים. אחד מנושאי דגל ההתנגדות היה רבי חיים הלברשטם מצאנז, הכותב בספרו :

בדבר השאלה אם מותר לעשות מצות לפסח על המאשינין [מכונה] :

הנה ראיתי תשובות גאוני זמנינו שהסכימו לאסור וצדקו מאד בדבריהם הגם כי על קצת דברים יש להשיב אך די לאסור בזה במה שכתב הגאון מה"ר מרדכי זאב שראה בעיניו כי אי אפשר לגרור היטב הנדבק בו וכמה מכשולים יוכל לבא בזה אולם גם לדעתי הרבה טעמים על פי דין לאיסור אך הם כמוסים אתי כאשר כן קבלתי מפי מו"ח [מורי וחמי] ז"ל שבכמות אלה הדברים אין לגלות הטעם רק לפסוק הדין בהחלט והשומע ישמע וגו' ולכן בדרך החלט אומר לכם כי העושה מצות על כלי זה הוא חמץ גמור.⁵²

במקום אחר הוא עוסק בענין ציצית שחוטיה נטוים על ידי מכונה וכותב :

בענין הציצית אין דרכי לפלפל בדבר שלא ראו עיני טבעי ואופן המאשין ואולם בני הרב כו' האבד"ק [אב בית דין קהילת] שינאווי שלדעתי אינו משנה הדיבור אפילו יהבו ליה כל חללי דעלמא והוא אמר לי שכל הרואה המאשין יראה שאינו נעשה כלל בידי אדם ור"י עיוור עיני החכמים ולכן לדעתי ראוי לפסול הציצית ובפרט כי ידוע אופני המאשין שנשתנים כמעט בכל יום ומי יודע למחר מה יהי בזה והאיך בשביל פרנסת איש אחד נקל במצוה החשובה נגד כל המצות [נדרים כ"ה ע"א] אין זה יראת השם ובטוח אני לראות מהרה במפלת המאשין וכל השואל ממני בזה אודיע שלדעתי המה פסולים אך נגד גדולי הזמן אני כמחריש ואני נפשי הצלתי והי' שלום.⁵³

על הקשר בין שתי התשובות עומד הרבי ומסביר שהשנייה מגלה מה הסוד שהוסתר בראשונה. קביעה זו מעוררת שאלה – מדוע לא כתב הרבי מצאנז את הטעם במפורש לגבי מצות? והתשובה :

...כי אילו היה מגלה טעם האיסור היה מקום לומר שיתקנו המאשין מאלו החששות, או היו מפלפלים בדבר, אבל דרך עשיית מאשין שמשתנה בכל יום

⁵² ר' חיים הלברשטאם מצאנז, **דברי חיים**, א כג.
⁵³ דברי חיים, אורח חיים ח"ב סימן א.

וההיתר נשאר, כמו שהוא באמת בזמננו שנעשו מאשינן בהמצאות חדשות... שכל המתירין שהיו אז לא היו מתירין...⁵⁴

וכנראה שבמצות היה החשש סביר יותר לכן סתם ולא פירש. והוא מביא דברים ברוח זו מר' חיים חזקיהו מדיני, ה"שדי חמד":
...ואילו היו דורות הראשונים המה ראו אשר נתהווה ונמשך מההיתר היו מכריזים ואומרים דברים שאמרנו לפניכם טעות הם בידינו...⁵⁵

לפנינו גישה עקרונית של חשש משינויים שלא יקבלו את ההתייחסות הראויה, לעומת אפשרות תיאורטית לומר שמה שמותר – מותר וכשנצטרך לאסור – נאסור.
בסיום התשובה מביע הרבי עמדה עקרונית:

...ובדור הזה בוודאי אין מי שיכול להכריע בדברים העומדים ברומו של עולם, והרוצים לסמוך על המקילים השכיחים בדור הפרוץ הזה בעוונותינו הרבים, גם בשאר עניינים ואינם מפחדים מדעת הראשונים קל וחומר שלא ישמעו לדעת פשוט כמוני...⁵⁶

יש לשים לב לקישור שנעשה על ידי הרבי ל"דעת הראשונים", קישור המחבר אותנו לדיוננו לעיל אודות כבוד לדורות ראשונים. נראה מהאמור לעיל, כי לגיטימי בעיני הרבי לאמר על דבר מה שהוא אסור- מבלי לנמק, כדי שלא יבואו בשלב מאוחר יותר ויפלפלו בדבריו ובנימוקו- כפי שעשה ר' חיים מצאנז. אציין כי זו לא היתה דרכו בספר השו"ת שלו, והוא כן מביא ראיות לפסיקותיו; אולם מדברים אלו ניכר החשש שיוציאו את דבריו מהקשרם.
עוד נראה מדבריו כי 'בדור הזה בוודאי אין מי שיכול להכריע בדברים העומדים ברומו של עולם', ובעצם הפסיקה כולה בדור הזה היא במישור אחר- לא בדברים גדולים, מכיוון שאין בנו את הכוחות התורניים המתאימים לפסיקה כזו.

⁵⁴ דברי יואל, יורה דעה, לה, ה.

⁵⁵ שם

⁵⁶ דברי יואל שם.

בדיקת סת"ם באמצעות מחשב

מעניין לראות כיצד תשובות אלו השפיעו על הדיון בנושא אחר. בשנות השמונים המאוחרות של המאה העשרים, בעקבות כניסתם של מחשבים לתחומים רבים, הועלה רעיון לבדיקת ספרי תורה על ידי מחשב. על פי ההלכה ישנה חשיבות לכל פרט בספר התורה, ולכן מאז ומקדם הושקע זמן בהגהה מדוקדקת של הספר לאחר כתיבתו כדי למצוא אם יש בו טעויות. האם יכול המחשב להוות תחליף לבדיקה אנושית? בקובץ "מסורת סת"ם" מובאת תשובתו של הרב אברהם לייטנר ובתוכה הוא כותב את הדברים הבאים:

אחרי כך האירו נגד עיני דברי מרן אדמו"ר בעל ויואל משה... (כאן מובאים הדברים שהובאו לעיל בענין מצות מכונה וציצית והוא משליכם לענין המחשב:)
...על כל פנים מכל הנ"ל נראה לי ברור דגם בענייננו בענין הקאמפיוטער אין להזדקק לו בשום אופן, כי יוכל להתהוות מזה כמה קלקולים שאין רצוני להעלות על הכתב, וגם קלקולים שכעת אין עולים על הדעת, אבל במשך הזמן יכולים להתהוות כדברי רבותינו הנ"ל, ואף שידעתי שמי שירצה יכול לחלק עלינו את השווים בחילוקים שונים, אבל אומר על זה כדברי השדי חמד שלא נתקררה דעתי בדבריהם.⁵⁷

והוא מוסיף הערה מתבקשת המצביעה על מודעותו לאימוץ עקרונות של קודמיו, עם ידיעת ההבדל המסויים בין מעמדו לחשיבותם של הגדולים שלפניו:

ואף שאין אני מדמה עצמי חס וחלילה למרן הדברי חיים ולכת הקודמים לאסור דבר שלכאורה יש לצדד בו להיתר משום מיגדר מילתא, אבל נראה ברור לעניות דעתי כי כל אלו שהולכים בעקבות מרן הדברי חיים ז"ל ואין אוכלין מאשין מצות – וודאי ימנעו את עצמן מלהשתמש בהקאמפיוטער הנ"ל.⁵⁸

ומשפט נוסף המחדד את הגישה ההלכתית המוצגת כאן בין השאר על סמך דברי הרבי:

⁵⁷ קונטרס מסורת סת"ם: ברורי הלכה ודברי הסבר אודות מסורת הגהת סת"ם ובדיקה ע"י מכונת קאמפיוטער, לונדון תשנ"ב, עמ' 33-42.
⁵⁸ מסורת סת"ם, שם.

ובפרט כי לעניות דעתי הוא בכלל מה שהשריש לנו מרן החתם סופר – חדש אסור מן התורה, וכמה אלפים שנה נבדקו הסת"ם על ידי אדם ולמה נבקש חדשות⁵⁹.

בשנת תשט"ו רצו להראות לרבי מכונה המיועדת לעשיית תפילין, והוא סירב אפילו לראות אותה. גם כאן נימוקו היה שאף אם לא יהיה שום חשש להלכה, מכיוון שאינו יודע אילו מכונות יהיו בהמשך, הוא חושש לעתיד⁶⁰.

בעניין מודרני אחר- מעלית שבת- אסר הרב להשתמש בה, וכששמע שבויליאמסבורג נבנים רבי קומות עם מעלית שבת (העוצרת מעצמה בכל קומה ללא פעולה כל שהיא מצד האדם שבה) 'וגם יפתחו ויסגרו את דלתותיהם מעצמם, כדי שיוכלו בני"י להשתמש בהם בשבתות וימים טובים, והרע הדבר מאוד בעיניו, והתרגז על זה בריתחא דאורייתא [כעס התורה] ואסרן בכל תוקף⁶¹'. ואמר כי אותם הרבנים המתירים צריכים לעמוד ליד המעלית ולאמר לנוסעים באיזה רגע בדיוק מותר להם להכנס⁶².

מכל אלו נראה כי הרבי חשש לקבל שינויים בהלכה הנובעים מהמודרנה ומחידושים טכנולוגיים, והוא אף לא רואה צורך לנמק בכל דבר ולהביא את הטעם. בחלק מהפעמים (כמו למשל במכונת התפילין) הוא אפילו לא מוכן לראות את החידוש, ולבחון אותו למעשה.

מעמדם של כתבי יד שנתגלו בדורות מאוחרים

גישה זו של "חדש אסור מן התורה" ושליטת חידושים, משתקפת גם ביחסו של הרבי לכתבי יד של קדמונים שנתגלו בדורות מאוחרים – לגבי סמכותם להלכה, ובכלל. יש מגדולי ישראל שלא ראו בעייה לסמוך על ספר שהתגלה בדורות מאוחרים. כך למשל מצאנו בספר "שערי יושר" לרבי שמעון שקופ⁶³ שנקט להלכה כדעת הרמ"ה כנגד הבית יוסף והרמ"א שחלקו עליו, כיון שבכתב היד של ה"יד רמ"ה" שנתגלה מאוחר יותר, מוסברת שיטתו שלא כמו שהבינו הם מדבריו שהודפסו בזמנם. כן מצאנו גם בשו"ת חתם סופר⁶⁴ שסמך על דעת רבנו תם אף שדחוהו הראשונים ונפסק שלא כמוהו בשולחן ערוך, כיוון שבספר הישר שיצא

⁵⁹ שם. אבקש להדגיש, כי בניגוד לעמדתו, נכנס שימוש במחשב לצורך הגהות סת"ם בשנים האחרונות. יעילותו הוכחה כוודאית. ספרי תורה רבים שנחשבו למוגהים וכשרים נמצאו פסולים לאחר בדיקת מחשב. עד כדי כך, כי קמו פוסקים שטענו שיש לחשוש לברך על ספר תורה שלא עבר בדיקה זו...

⁶⁰ אסיפות, עמ' ט'.

⁶¹ אסיפות, עמ' יח.

⁶² שם, בהערה.

⁶³ ר' שמעון שקופ, שערי יושר, ה יא, תרפ"ח.

⁶⁴ ר' משה סופר, שו"ת חת"ם סופר, אבן העזר נ"א-ג', פרסבורג, 1841.

מאוחר יותר מתפרשת שיטתו היטב. לעומת זאת, ישנם גדולים שלא ששו לסמוך על כתבי יד. כך מקובל, למשל, לומר בשם החזון איש.⁶⁵ אולם עיון מעמיק בדבריו מראה שהדברים מורכבים יותר. בקובץ אגרותיו כתב החזון איש עצמו:

כתב לפרש סוגיא... ולהגיה בגמרא על פי כתב יד מינכן, וכי כל חכמי הדור מזמן הראשונים עד עכשיו כולם לא עמדו על האמת, מפני שסופר אחד טעה והוסיף דברים בגמרא מליבו, והכשיל את החכמים? ואני לא מהם ולא מהמונם, וכתב יד שהיה ביד הראשונים ז"ל מסרו נפשם עליהם, והשגחתו יתברך שלא תשתכח תורה מישראל הגינה עליהם... ואם אמנם לפעמים נהנים מהכת"י [כתב יד] לנקות השיבושים המתהווים בהמשך הזמן, אבל דבר שיצא מיד כל רבותינו בלי שום פקפוק חלילה להרוס...⁶⁶

ובמקום אחר כתב:

...הדבר ידוע בעיניי הלכה שלא לסמוך הרבה על מציאות חדשות, רק על ספרי הפוסקים שנמסרו מדור לדור בלי הפסק.⁶⁷

ובכל זאת מצאנו שבספרו על אורח חיים⁶⁸ סמך על כת"י בפסיקת ההלכה, ואף עודד הדפסת דבריהם ואמר שניכר בדברים שיצאו מתחת ידם של הראשונים⁶⁹. לכן צריך לומר שלא שלל לחלוטין את היתרונות שיש בכתבי היד, אלא הצריך בדיקה רצינית שאמנם מדובר בדברי קדמונים.⁷⁰

על רקע זה, דומני שמתחדדים הדברים שכתב הרבי:

אף בהנגלות לנו ולבנינו כל מה שנדפס מכתבי יד בדורות האחרונים אין רוח חכמים נוחה לסמוך עליהם להלכה, כי שכיחי טובא טעותים על ידי המעתיקים ואין לסמוך אלא על אלו הספרים שלמדו בהם כמה גדולים וקדושים בדורות הקודמים בוודאי היה להם סייעתא דשמיא להינצל משיבושים, ואף בש"ס שהכל לומדים בו, מכל מקום כמה טרחו רש"י ותוס' וכל הראשונים לבאר

⁶⁵ עיין למשל באנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תש"נ-תשס"ט. כך ט, עמ' שמד-ה, הערה 29.

⁶⁶ ר' אברהם ישעיהו קרליץ, אגרות חזון איש א"ש, בני ברק תש"נ.

⁶⁷ ר' אברהם ישעיהו קרליץ, שם, ב, כג.

⁶⁸ ר' אברהם ישעיהו קרליץ, חזון איש, אורח חיים ל"ו, בני ברק תש"ז.

⁶⁹ עדות המו"ל בספר שער המים לרשב"א.

⁷⁰ יעויין בקובץ צפונות ט"ז עמודים ס"ח-ע"ג, מאמר מאת הרב יעקב צבי לרר, בני ברק תשנ"ב, וכן אצל י" שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי חלק א', הוצאת אוניברסיטת בר אילן תשנ"ו.

הגירסאות שנתהוו על ידי טעויות המעתיקים, אבל מה שבא בדורות האחרונים אין על מה לסמוך.⁷¹

נראה שהרבי נחרץ עוד יותר מהחזון איש, ושולל באופן חד יותר את ההסתמכות על כתבי יד חדשים החסרים את הסייעתא דשמיא המבטיחה את שמירתם כראוי. כלומר- גם אם נתגלו כתבי יד של פוסקים חשובים שלא היו ידועים לפוסקי הדורות שלפנינו, לא ניתן להסתמך עליהם הלכה למעשה מכיוון שיש כביכול נתק בשלשלת הדורות. עינם של חכמי הדורות לא שזפו את הכתבים ואנו יכולים לפסוק רק בהמשך לפסיקת הדור שלפנינו ובהסתמך על המקורות שהיו לפניו. אולם לא רק נימוק טכני של רצף בהסתמכות על המקורות יש כאן, אלא גם "סייעתא דשמיא", עזרה משמים, ומשמע שהספרים בהם נעשה שימוש במהלך הדורות זכו בהשגחה מיוחדת לכך. גם כאן ניתן להראות את המגמה השמרנית של הרבי והסתייגותו מחידושים, גם בתוך המחנה החרדי.

נטיתו של הרבי לחומרה.

בפתיחתו לתשובה המאוחרת בעניין ההזרעה המלאכותית כתב הרב פיינשטיין:

הנה קבלתי מכתבו הארוך מאד המלא דברי תוכחה על כל גדותיו על מה שלפי דעתו נדמה לו שתשובתי סימן י' וסימן ע"א מספרי אגרות משה על אה"ע יגרמו איזה פרצה בטהרת וקדושת יחוס כלל ישראל. וניכר ממכתב כתר"ה [כבוד תורתו הרמה] שהיה סבור שיהיה לי קפידא על דברי התוכחה שלו, ואני אדרבה אני נרגש מזה שאני רואה שנמצאים אנשים בעלי רוח שאינם יראים ולא מתביישים מלומר תוכחה. אבל האמת שאין בדברים שכתבתי ושהוריתי שום דבר שיגרום ח"ו איזה חלול בטהרת וקדושת ישראל אלא תורת אמת מדברי רבותינו הראשונים, והערעור של כתר"ה על זה בא מהשקפות שבאים מידיעת דעות חיצוניות שמבלי משים משפיעים אף על גדולים בחכמה להבין מצות השי"ת [השם יתברך] בתוה"ק [בתורה הקדושה] לפי אותן הדעות הנכזבות אשר מזה מתהפכים ח"ו האסור למותר והמותר לאסור וכמגלה פנים בתורה שלא כהלכה הוא, שיש בזה קפידא גדולה אף בדברים שהוא להחמיר כידוע מהדברים שהצדוקים מחמירים שעשו כמה תקנות להוציא מלבן. ואני ב"ה שאיני לא מהם ולא מהמונם וכל השקפתי הוא רק מידיעת התורה בלי שום תערובות מידיעות חיצוניות, שמשפטיה אמת בין שהוא להחמיר בין שהוא להקל. ואין הטעמים

⁷¹ אפריים יוסף דב אשכנזי, **מתורתו של רבנו**, ברוקלין תשנ"ט, עמ' תקס"א.

מהשקפות חיצוניות וסברות בדויות מהלב כלום אף אם להחמיר ולדמיון שהוא ליותר טהרה וקדושה.⁷²

הטענה כנגד ההחמרה דורשת הסבר ודרכה ניתן לעמוד על נקודה חשובה. בדרך כלל רגילים לראות בהחמרה היצמדות למקורות ולרוחם, אולם הרב פיינשטיין טוען טענה שונה – ישנם מקורות חיצוניים לתורה המשפיעים אף על גדולים בתת מודע ומופיעים כחומרה הלכתית, אף שתוכנם אינו אמת. הוא רומז בדבריו לתקדים היסטורי – מאבק הצדוקים הפרושים בימי בית שני. כידוע הכתות שהיו בישראל באותה תקופה טענו פעמים רבות כנגד הפרושים שהם מקילים מדי.⁷³ בהשלכה שיש בה חריפות ונחרצות מיישם הרב פיינשטיין יחס זה גם כלפי החומרה בהלכה, אף שאינו מפרט לאלו דעות חיצוניות כוונתו. אין ספק שבדיון זה משתקפת עמדתו של הרבי כמחמיר, שהרי אם היה מדובר בויכוח נקודתי על פרשנות או הסקים לוגיים כלשהם, לא היה הרב פיינשטיין רואה לנכון לעסוק בענין ההחמרה, ובוודאי שלא בחריפות גדולה כזו. מכל מקום העולה מדבריו של הרב פיינשטיין הוא כי לא תמיד החומרה מכוונת יותר לאמיתה של הלכה, ויש פעמים שדווקא היא סוטה מהכוונה המקורית של הדין – בגלל עירוב דעות זרות. למותר לציין כי זוהי בדיוק דעתו של הרבי – אולם מהכיוון ההפוך. פעמים אין ספור מלין הרבי על הרבנים, הפוסקים והפסקים החדשים והמחודשים בטענה כי הם אינם לאמיתה של תורה בגלל עירוב של דעות זרות. להלן נראה כמה דוגמאות לפסיקות מחמירות של הרבי ביחס לפוסקים אחרים. ראוי לציין כי ישנם מאות פסקים של הרבי, ואין בבמה זו מקום להקיף ולנתח את כולם. הבאתי מס' דוגמאות שלעניות דעתי מייצגות את הקו המרכזי בשיטתו ההלכתית ובגישתו לפסיקה, בעניינים השייכים למודרנה, לחילוניות, וכו'. לא הבאתי למשל את דיוניו הארוכים בהלכות מקואות, (אשר גם בהם הרבי נוטה לחומרה) מכיוון שהם אינם משקפים בהכרח את הנושא הנדון.

'כלל דמילתא היא, כי בכל איסורים שבתורה מצוה לעשות גדרים וסייגים, ולהתרחק מצ"ט שערי היתר שלא יבואו להכשל בשער אחד של איסור'⁷⁴, אבקש להראות כי כלל דברים אלו משקפים את גישתו ההלכתית – עשיית גדרים וסייגים והרחקה מהיתרים שונים.

⁷² הרב פיינשטיין, **אגרות משה** אבן העזר ב סימן יא

⁷³ דוגמא לדבר אפשר לראות בויכוחים המתועדים בפרק הרביעי של מסכת ידעים, משניות ו-ח.

⁷⁴ עה"ת, ח"ה מצורע שפד. ועיין גם בדבריו על התורה, ח"ו, בחוקותי שצג. המסביר את גדרי הסייג, וכי רק מי שהוא תלמיד חכם רשאי לתקן סייגים וגדרים, שאם לא כן על ידי ריבוי חומרות יכול לבוא לידי טעות.

היחס ההלכתי ליהודים חילוניים

בחלק מתשובותיו של הרבי ניכרת נטייתו להחמיר מתוך נקודת מבט מסוימת על עוזבי התורה שבדור, שאינה מוצאת צד של קולא במעשיהם, בו בזמן שפוסקים אחרים נטו למצוא צד כזה. בשו"ת⁷⁵ כותב הרבי תשובה לאחד מזקני הדור בעל "תורת מיכאל", תלמידו של ה"אבני נזר". השאלה המתבררת היא אחת השאלות הנפוצות מאז החל תהליך רחב של עזיבת שמירת תורה ומצוות בעם ישראל: האם יש מקום לשיתוף פעולה עם אותם אנשים, חילוניים, כאשר הם רוצים לקחת חלק בקיום מצווה מסוימת. במקרה הנידון מדובר על תפלה של אדם דתי, בבית כנסת בו מתפללים מחללי שבת. בתשובה קצרה זו לא מפורט מה היה חילול השבת המדובר, אולם מתוך היכרות של המציאות בארה"ב באמצע המאה שעברה ניתן להניח שחלק ממתפללי בית הכנסת באו אליו בשבת ברכביהם, או שחלק מהתפעול השוטף של בית הכנסת נעשה על ידי הדלקת חשמל או מכשיריו, דבר האסור באופן חד משמעי על פי ההלכה⁷⁶. הרבי פוסק בפשטות שאין להיות שם, ומוסיף ואומר שגם בימות החול כאשר לא מתבצעת עברה כלשהי בזמן התפילה אין תפילה זו נחשבת תפילה בציבור.

ראשית יש להצביע על כך, שהדין הנאמר כאן בקצרה וללא מקורות, אינו מפורש בתלמוד, בפוסקים הראשונים או בשולחן ערוך, אלא בדברי הפרי מגדים, מגדולי מפרשי השו"ע, הנחשב סמכות בעיני רבים מהפוסקים ובוודאי באיזור גליציה, פולין והונגריה - בית גידולו של הרבי. פסק זה נתקבל באופן כללי על ידי הפוסקים⁷⁷, אולם הבאתו ללא פירוט המקור – יש בה כדי ללמד על תוקפו ומוחלטותו של הפסק. אבל יותר מכך ניתן ללמוד מהתעלמותו של הרבי מהנחות נפוצות בין פוסקים רבים בדורו, שניתן לייחסן לשנים או שלושה מגדולי הפוסקים [כפי שיפורט מיד] שאין דינם של מחללי שבת בימינו כדינם בימי קדם. יודגש כאן, שאין כאן לימוד זכות על עצם המעשה, אלא הגדרתו בצורה מחודשת מתוך הגדרות הלכתיות, ובמקביל ניתוח המציאות הספציפית, שאין לה מקבילה זהה בתקופות אחרות. מתוך דבריהם של פוסקים אלה עולה, שאנשים אלו אינם נחשבים כעובדי עבודה זרה וכדומה, כיון שבעיניהם הם עושים דבר מקובל. ביסוסה של שיטה זו בין הפוסקים נזקף לשנים ממנהיגי יהדות גרמניה שחוו באופן חד את שינוי הנורמה בקרב הציבור היהודי באיזורם במאה ה-18, רבי יעקב אטלינגר בעל "בנין ציון",

⁷⁵ שו"ת דברי יואל, חלק אורח חיים סימן ח

⁷⁶ עיין באנציקלופדיה תלמודית, חלק ט, ערך חשמל.

⁷⁷ ראה למשל אצל ר' ישראל מאיר הכהן מראדין, משנה ברורה סימן נ"ה סעיף קטן מ"ו.

והרד"צ הופמן בעל "מלמד להועיל". עליהם נוסף מאוחר יותר גם רבי אברהם ישעיהו קרליץ ה"חזון איש" שחי בסביבה שונה אבל הגיע למסקנות דומות בענינים אלו.

הרב אטלינגר כותב כך:

והנה עד כה דברנו מעיקר הדין איך לדון מחלל שבת בפרהסיא אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם אחר שבעו"ה [בעוונותינו הרבים] פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא וזה מודה ע"י תפילה וקידוש ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אעפ"י שמחללין שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם והם כתינוק שנשבה לבין עובדי ככבים כמבואר (סי' שפ"ה) וכ"כ גם המב"ט (סי' ל"ז) ואפשר נמי דצדוקין שלא הורגלו בתוך ישראל ולא ידעו לעיקרי הדת ואינם מעיזין פניהם נגד חכמי הדור לא חשבי מזידין וכו' יע"ש. והרבה מפושעי הדור דומין להם ועדיפי מהם שמה שמחמיר הר"ש בקראים להחשיב יינם יי"נ [יין נסך] אינו מפני חילול מועדות שדומה לשבת בלבד אלא מפני שכפרו גם בעיקרי הדת שמלך ולא פורעין ואין להם דיני גיטין וקדושין שע"ז [שעל ידי זה] בניהם ממזרים. ובזה רוב הפושעים שבזמנינו לא פרצו.⁷⁸

הרב אטלינגר מסביר את המבוכה בה נתון הפוסק הרוצה "לקטלג" את "פושעי ישראל שבזמנינו" לפי קטגוריות הלכתיות מקובלות. מחד, הם מחללים שבת ומשום כך נחשבים כמי שכופר בבריאה ובבורא. אולם מאידך ישנם גם כאלו שמקדשים בשבת ומתפללים, ובזה הם מודים בבריאה ובבורא. הוא מנסה לדמותם לצדוקים- שחז"ל לא החשיבו אותם כמומרים, מכיוון ש"מעשה אבותיהן בידיהם", כלומר הם נולדו כבר לתוך מציאות כזו ואינם מכירים דבר אחר. בנוסף, הם מקדשים ומגרשים לפי דיני ישראל, ועושים ברית מילה כדת. באחת- אי אפשר להכניסם לקטגוריה מוכרת, אלא רק לדמות דבר לדבר וליצור הגדרה חדשה. אולם בהחלט ניכר רצונו של הפוסק למצוא להם צד זכות למרות מעשיהם שאינם מקובלים עליו.

⁷⁸ ר' יעקב יוקב אטלינגר, **בנין ציון החדשות**, סימן כ"ג, אלטאנא ה'תרכ"ח.

בספר העוסק בהלכות תפילה, "איש ישראל", נראה שדעות אלו באות לידי ביטוי ויש להם השלכה על מקרים שונים לדעתם של פוסקים חשובים במאה ה-20 הרב שלמה זלמן אויערבך והרב עובדיה יוסף⁷⁹.

אף החזון איש, שנחשב לגדול הדור בציבור החרדי, ולמתנגד לציונות ולציונים, כתב על החילוניים שבדורנו את הדברים הבאים⁸⁰:

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

נראה שהתעלמותו של הרבי ממקורות אלו, וודאי מגישות ותפיסות אלו, המקובלים על ידי פוסקים רבים, מצביעה על עמדתו המחמירה והחדה ביחס לעוזבי דרך התורה⁸¹.

"מבצע תפילין" והפולמוס סביבו

ביטוי בולט לאי קבלתו את ההגדרות המקלות ביחס לעוזבי התורה בדורות אלו, נמצא בוויכוח סמוי בינו לבין מנהיג יהודי מרכזי שפעל בתקופתו בארה"ב - ר' מנחם מנדל שניאורסון, אדמו"ר חב"ד [להלן רמ"מ]. לאחר מלחמת ששת הימים עלתה לדיון שאלת הנחת התפילין הציבורית שהונהגה על ידי רמ"מ וכונתה "מבצע תפילין". חסידי חב"ד נשלחו ע"י הרמ"מ לרחובות הערים ולתחנות אוטובוס, שדות תעופה, ומחנות צבא, במטרה להניח תפילין למספר רב של יהודים - רובם חילוניים - ולזכות אותם במצווה זו. היו שבקרו זאת, ורמ"מ הקדיש שיחה מיוחדת להדוף את מתקפתם של המתנגדים. עולה השאלה - מיהם המתנגדים ומהם שיקוליהם לצאת כנגד קיום מצוות על ידי אנשים רבים? קראוס⁸² מביא את תיארוך שיחתו של הרמ"מ

⁷⁹ הרב א. פפויפר, **איש ישראל**, עמוד קל"א הערה נ"ב, ירושלים תשנ"ח.

⁸⁰ חזון איש, יו"ד סימן ב' סעיף ט"ז.

⁸¹ ככלל, הרבי התעניין לדעת את פסקיהם של החזון איש ושל הרב מברסק. ראה אסיפות דברי יואל, עמ' צב.

⁸² י. קראוס, **"השביעי"**, ידיעות אחרונות ספרי חמד 2007 עמ' 168 ואילך. להלן: השביעי.

הסמוכה להוצאת ספרו של הרבי "על הגאולה ועל התמורה"⁸³ שנכתב בעקבות מלחמת ששת הימים. כפי שהציג קראוס, נראה כי שיחתו של הרמ"מ הנה בעצם תגובה לדבריו של הרבי ולביקורתו על מניחי התפילין.

בשני מישורים תוקף הרבי את ה"מבצע" – במישור ההלכתי ובמישור העקרוני. אחת הטענות ההלכתיות של הרבי כנגד הנחת תפילין ליהודי חילוני הייתה, שאדם שאינו יכול לשמור על טהרת הגוף והמחשבה – אינו יכול להניח תפילין [נשוב לטענה זו בהמשך]. אמנם, הוא צריך להתמודד עם דברי רבי משה מקוצי שכתב:

תפילין צריכין גוף נקי כאלישע... זהו באדם שמניחם כל היום... אבל בשעת תפילה אין לך רשע שלא יהיה ראוי לתפילין.⁸⁴

כותב הרבי, כי אנשים שלא הניחו תפילין מתוך בחירה, וודאי שלא היה זה מחמת רשעותם אלא ש:

ברור... שהסמ"ג [ספר מצוות גדול] מייירי [=מדבר] באנשים שפרשו מהנחת תפילין מחשש שאין להם גוף נקי ולא מרשעות חס וחלילה. וצריך לומר דמה שכתב אין לך רשע שלא יהא ראוי לתפילין כוונתו לגדר אחד מבחינת רשעים [כלומר מי שעבר איזו עבירה, אך לא פורק עול]... אבל אלו הרשעים שכל מחשבתם ועסקם בעריות... אסור להם על פי דין להניח תפילין...⁸⁵

במקום אחר הוסיף וכתב:

אך לא כן הרשעים המזוהמים הללו שכל מחשבותם ועיסוקם בעריות ר"ל, וכל יצר מחשבות לבם רק רע כל היום, ולמטרה זו המציאו את גיוס הנשים, ולהחטיאם ולהרבות פריצות וזימה, והם ממש מזוהמים בתכלית הזוהמה, בלי שום ספק שאסור להם להניח תפילין.⁸⁶

כלומר: הסמ"ג עצמו לא מתיר לאנשים "לא נקיים" להניח תפילין. ואת דבריו לגבי הרשע שצריך להניח תפילין מפרש כרשע בדבר מסויים.

רמ"מ בתגובתו אומר:

⁸³ ב"על הגאולה ועל התמורה" סעיפים נז–סא.

⁸⁴ ר' משה מקוצי, **ספר מצוות גדול**, עשה ג.

⁸⁵ על הגאולה ועל התמורה, סעיף נח.

⁸⁶ עה"ת, ח"ז, בהעלותך ש"ה.

אין לפרש שהסמ"ג מדבר בנוגע לרשע בעניינים מיוחדים שהרי מפרש שאין לך רשע שלא יהא ראוי לתפילין... בעת שהכרזתי על דבר מצוות תפילין, לא רציתי להביא את דברי הסמ"ג – יותר חפץ הקב"ה באדם רשע שיניח תפילין מאדם צדיק, ועיקר תפילין נצטוו להיות זכרון לרשעים וליישרם דרך טובה – כי אין זה שייך כל כך לנידון דידן כי בזמננו רובם ככולם של אלו הרחוקים לעת עתה מתורה ומצוות הם בסוג וגדר תינוק שנשבה.⁸⁷

אף שהרבי טוען שמפריעה לו חוסר הנקיות והטהרה וגם הגדרתם של החילונים כרשעים, נראה שרמ"מ התמקד בעיקר במישור העקרוני שבדבריו- יחסו לחילוני כאל "רשע". הוא הבין מבין הדברים שהרבי לא מקבל הגדרה מרוככת זו של החילוני כ"תינוק שנשבה", ולכן דן אותם בחומרה כרשעים במלוא מובן המילה והשלכותיה.

כאשר הרבי מסביר מדוע לא יכולים רשעים שבדורנו להניח תפילין הוא מנמק ש"כל מחשבתם ועסקם בעריות" כנ"ל. אך מעניין לראות את המשך המשפט: "ומזוהמים בתכלית הזוהמא וכל מגמתם למען רבות זימה ולכן המציאו גיוס הנשים להיותם מופקרים כגרועים שבאומות".⁸⁸ כותב קראוס:

בטיעון זה ברור לחלוטין כיצד תפיסתו הרעיונית של האדמו"ר מסאטמר השפיעה על טיעונו ההלכתי. שהרי תנועת חב"ד הקפידה לקיים את מבצע תפילין במחנות צה"ל, וזו לדעת האדמו"ר מסאטמר שיאה של ההכרה בשלטון הציוני.

89

אם כי אני מסכים לדבריו וניתוחו של קראוס שתפיסתו הרעיונית של הרבי השפיעה על טיעונו ההלכתי, דומני שיש כאן יותר מכך; ההדגשה המקשרת בין ההתנגדות לציונות להתנגדות למבצע תפילין, גם אם נכונה היא, אינה מספקת. הרבי רואה בחילונים לא רק רשעים העושים כאוות נפשם מסיבה זו או אחרת; הוא רואה בתרבות החילונית מגמה של הרביית זימה וכו' **באופן אידיאולוגי מכוון**. וכאן נראה שוב ההבדל הגדול שבין הרבי לבין פוסקים ורבנים אחרים: **הרבי רואה בחילוני הרגיל (ובוודאי בהנהגה החילונית) אדם המכוון את דרכו כנגד תורת ישראל ובורא עולם**. ממילא לא ניתן להגדיר אותו כתינוק שנשבה. משום כך כל הניתוח של מעשיו יהיה

⁸⁷ ר' מנחם מנדל שניאורסון, **ליקוטי שיחות**, קה"ת ניו יורק תשכ"ב-תשנ"ט, חלק ו', עמ' 271.

⁸⁸ על הגאולה ועל התמורה, שם.

⁸⁹ השביעי, עמ' 170.

בהתאם, מתוך חוסר אמון מוחלט בטוהר כוונותיו. כך גם ראה הרבי את נושא ניתוחי המתים⁹⁰ – לא כסוגיה נייטרלית שיש לה השלכות הלכתיות, אלא כמעשה שנעשה נגד קודשי ישראל בדווקאיות. כך גם גיוס הבנות והשירות הלאומי – הוא לא חושב שזו סוגיה שלטונית שיש לה השלכות על החברה הדתית, אלא רואה את הגיוס כמזימה נגד הדת מתוך מגמה להרבות זימה בצבא.

ברור שרמ"מ, ששפיתו את אותם אנשים רכה הרבה יותר, אינו מוכן לקבל זאת. בין שאר טיעוניו הוא אומר שחז"ל אמרו שמטבעו של אדם שהוא רץ לדבר חדש ובפרט כשבעצמו עושה דבר אשר הוא חדש אצלו [ולא רק רואה דבר חדש] ולכן אלו שאינם רגילים במצוות תפילין – פשוט שמחשבתם בעת מעשה היא בדבר התפילין, ולא בעריות או דברים מזוהמים אחרים⁹¹. לעומתו, הרבי אינו מחפש שום צד זכות כגון זה, ופוסל על הסף את הנחת התפילין לחילונים.

אמינות מקצועית הלכתית של חילונים

היחס ההלכתי לחילוני אצל הרבי, הנובע מתוך אי-אמון בסיסי בדעותיו וטוהר כוונותיו, מקבל משנה תוקף בתשובה ל"ב בשו"ת דברי יואל, בה עוסק הרבי במשקלה של חוות דעת רפואית כגורם בהיתר לאכול ביום הכיפורים. באופן כללי מבואר בתלמוד, שאמירתו של רופא לחולה שצום מסוכן לו מתירה ואף מחייבת לא לצום. בדורות האחרונים עלתה השאלה האם גם רופא שאינו אמון על שמירת מצוות יכול להוות גורם משמעותי בעניין, או שמא יש חשש שרופא כזה יטה להקל מתוך אי נתינת כבוד ומשקל לחיוב לצום. בנושא זה, הרבי נוקט בעמדה מחמירה. לא רק שהוא חושש מקלות דעת של רופאים, מושג המצוי בדיונים בסוגייה זו, אלא מעלה אפשרות של רופאים "המתכוונים להעביר על דת", דבר המצביע על החמרתו בהגדרת מעשיהם ומטרותיהם של עוזבי התורה. גם לאחר חוות הדעת הרפואית, ולאחר שהתברר שניתן לסמוך על הרופא, גם אז דעתו מביאה את המקרה הנדון רק למצב של "ספק פיקוח נפש" ולא ל"ודאי פיקוח נפש"⁹². שיפוט חריף זה בולט לאור העובדה שבתשובה הקודמת רק נצמד הרבי למקורות ולא ראה לנכון להקל על סמך סברות חדשות – ואילו כאן הוא מחמיר על סמך סברתו שלו בצורה

⁹⁰ חובא לעיל בפרק הביוגרפיה.

⁹¹ שם, (לעיל הערה 57) עמ' 273.

⁹² אמנם בפסיקה זו אומר הרבי שדי בספק פיקוח נפש כדי להתיר אכילה לחולה ביום הכיפורים.

בולטת, בו בזמן שפוסקים אחרים שלא העלו אפשרות כה חדה (שיש רופאים המתכוונים להעביר על דת), פסקו אחרת. דוגמא לפסיקה שונה מצויה בדברי הרב יצחק יוסף הכותב:

רופא שאינו שומר מצות, ומחלל שבת, אין למהר לסמוך עליו מבלי להתייעץ עם רופא דתי, שמאחר שהוא מחלל שבת, יתכן שהוא אנטי דתי, ומעונין להכשיל את החולה להאכילו שלא במקום סכנה כלל. ואם הוא רופא הגון, שאף על פי שהוא עובר לתיאבון אינו רוצה שיכשלו אחרים על ידו, אפשר לסמוך עליו⁹³ להאכיל את החולה ביום הכפורים.⁹⁴

גם מסוגיה זו עולה השוני העקרוני בין נקודת המוצא של הרבי ביחסו למי שאינו שומר מצוות, כאל מי שרוצה "להעביר על דת", לבין פוסק אחר- הרב יוסף במקרה זה- המקבל אפשרות של "רופא הגון", שאמנם הוא עצמו לא שומר מצוות, אולם לא ירצה להכשיל במודע מי שכן מקיים מצוות.

האם נכון להקל בהלכה כדי לקרב?

עד כה הבאתי מספר דוגמאות להראות את מגמת ההחמרה של הרבי, בפרט בסוגיות הנוגעות למי שאינו שומר מצוות, לעומת גישות הלכתיות אחרות. כעת אבקש לבחון את סוגיית היחס לחוטאים מזווית נוספת, דרך תשובה העוסקת בענייני מקוואות והכשרן. אחת ההלכות הבסיסיות בענייני מקוואות היא הדאגה לכך שמי המקווה לא יחשבו ל"שואבים". מבלי להיכנס לפרטי ההלכה, נאמר רק כי להלכה זו יש השלכה גם על ניקוי המקווה והחלפת המים; המקווה חייב להיות יבש לחלוטין, (ועל כל פנים לא להכיל שלושה לוגין מים) ולא, המים שימולאו במקווה יחשבו לשואבים, והמקווה יחשב כפסול.

מאידך, עניין ההגיינה חשוב מאוד לנשים הטובלות בכלל, ובפרט כאשר מבקשים ליצור תשתית נוחה לשימוש במקווה גם עבור נשים שרמתן הדתית עלולה להביאן לויתור על הדבר כאשר הוא מהווה קושי נפשי. למשל - מקווה שאינו נקי מספיק, עלול לעורר דחייה אצל כל אשה ואיש; אולם ישנן נשים שיבואו לטבול בכל מקרה, וישנן כאלו שמקווה לא נקי ימנע מהן לטבול. הפתרון שעלה כבר בשנות השלושים של המאה שעברה, הוא החלפת המים מדי יום, וכך מתאר הרבי את הנעשה בעיר פעסט [בודפסט]:

⁹³ אבקש לציין כי לא תמיד יש הקבלה בין החשדנות כלפי רופא חילוני לבין היחס למדינה וכו'. דוגמא מאלפת לכך ניתן למצוא בדבריו של ר' משולם ראטה, קול מבשר, חלק א סימן י, מוסד הרב קוק ירושלים תשט"ו. הרב ראטה, למרות יחסו החיובי למדינה, ליום העצמאות וכו', כותב דברים חריפים כנגד רופאים שאינם שומרי תורה והחשדנות כלפיהם.

⁹⁴ הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף, ירושלים תשמ"ח, חלק ה עמ' צד.

יודע אני שגם בפעסט שהיו הרבה חופשיים [=חילוניים] בעיר ועשו איזה מקוואות קטנות שהיו ביחידות עם האמבטי בחדר מיוחד לצורך אישה אחת, עבור המפונקות שמקפידות להיות ביחידות מתחילה ועד סוף במים חדשים, והוחלפו כל המקוואות בכל יום על ידי תלמיד חכם הבקי בהלכה זו שהיה עומד שם, והאישה המקפדת כל כך הייתה צריכה להקדים להיות בראשונה וכל הקודם זכה, אבל לא התירו להחליף עוד המים שבמקווה פעם שנית בלילה [-] כלומר במהלך השימוש במקווה, לפני סיום היום] יען שאי אפשר כי אם על ידי נשים [-שהרי מטעמי צניעות, אין אפשרות שגבר יכנס ויטפל בענין] - אין להתיר בשביל המפונקות האלה...⁹⁵

כמובא לעיל, ישנן דרישות קפדניות לתחזוק המקווה ומילוי המים, ואם התפעול נעשה ע"י אדם שאינו בר סמכא – (נשים, במקרה זה) עלולות להיות בעיות קריטיות ומצוות הטבילה לא תקויים. לכן, אין אפשרות להחליף מים בזמן שאין אפשרות לפיקוח של "תלמיד חכם". כאן מוסיף הרבי הערה המלמדת משהו על יחסו לאותן נשים המבקשות להחליף את המים במהלך הטבילה, בגלל שיקולי הגיינה:

ובאמת כי המקפדת כל כך להיות נמנעת מלטבול עבור שהיתה שמה אשה אחת, אך תואנה היא מבקשת כי הלוא הולכים כולם בסווימינג פול [ברכת שחיה] הנעשה בבריכה של שאובין, והולכים שם אנשים ונשים וטף למאות ביחד, ולפעמים אף באלפים ואין משגיח אם אין ביניהם איש או אשה חולה ומזוהם וכדומה רחמנא ליצול...⁹⁶

מצד שני, בהמשך הוא מגלה עוד טפח משיקולי פסיקתו ומסביר מדוע אי אפשר למתוח את החבל עוד יותר בעניין החלפת המים ושכמותו:

והגם שכל מה דאפשר למיעבד עבדינן שמא יהיה בזה איזה הצלה לאשה אחת, אף שהוא רחוק בתכלית הריחוק'.

כלומר, גם לפי דעתו יש להשתדל ולהמציא פתרונות לטבילה נעימה בתוך גבולות ההלכה, גם אם מדובר בסיכוי קטן בלבד שרק אישה אחת תנצל עקב כך. כאן באה לידי ביטוי בצורה חדה

⁹⁵ שו"ת דברי יואל, יורה דעה, ע, ג.

⁹⁶ שם, שם.

הערבות ההדדית המהווה אבן יסוד ביהדות ומעוגנת במספר מצוות, איסורים וכללים הלכתיים, והיא קיימת לדעת הרבי גם כאשר מדובר באנשים רחוקים.

דואליות זו, בין הרצון למנוע כל יהודי באשר הוא לעבור עבירה מחד, לעומת המחויבות לכל פסיק ותג של הסטנדרטים ההלכתיים החמורים מאידך, משתקפת במקום נוסף בכתביו של הרבי – בסימן נ"ט בשו"ת. בסימן זה דן הרבי בשאלה האם להכשיר מקווה בקהילה ששמירת ההלכה בה רופפת. נקודת הספק של השואל הייתה האם יש לחשוש כי נתינת הכשר למקווה תחשב כהכשר לקהילה ואורחותיה. בתשובה זו גורס הרבי, שאין סיבה והיתר להימנע מהתיקון, המבוסס על "הוכח תוכיח" – אף באנשים רחוקים [בהמשך התשובה שם הוא תוקף את החוששים ואומר, שלא הגיוני שחשש נתינת הלגיטימציה יתבטא אך ורק בהימנעות מתיקון המקווה, בעוד שלעניינים שונים נכנסים אנשים יראים לבית הכנסת של קהילה זו].

על רקע זה מקבלים הדברים שבהמשך התשובה חשיבות מיוחדת. וכך כתב:

...אבל לא לעשות על ידי זה היתרים שאין לעשותם ומביאים קלקלה בעולם ולמה נפסיד את היראות וחרדות לדבר ה' ומבקשים שהכל יהיה על הצד היותר טוב עבור קלי הדעת כאלו, כי מה שנעשה בהוראת בית דין עושות כן גם היראות והחרדות לדבר ה' שאין יודעות להבחין שלא הותר דבר זה אלא עבור קלי הדעת.

בדברים אלו באה לידי ביטוי עמדה המכירה מחד גיסא את חשיבות קירוב הרחוקים, אך מאידך גיסא אינה מאפשרת ירידה ברמת ההקפדה בהלכה, ופוגעת ב"יראות וחרדות". אף שאין המדובר כאן בגרימת איסורים של ממש, גם ירידה משמעותית ברמת ההקפדה מהווה שיקול מכריע בעיני הרבי.

כאן באה אמירה נוקבת ובעלת משקל רב:

והמבחין במצב העולם יראה כי רוב הפירצות והפרת הדת ירדה לעולם על ידי רוב הקולות שנעשו כדי לתקן את הפורצים שאינם צייתים באופן אחר, והסוף הוא שהפורצים לא נתקנו אלא אדרבה נתרבו הפירצות מחמת רוב הקולות והיתרים, שעבירה גוררת עבירה ונתקלקל הכל עד שבא לידי שכחת התורה.⁹⁷

⁹⁷ שו"ת דברי יואל, סימן נט.

לו היינו שואלים את עצמנו מה גרם לירידת הרמה הדתית של עם ישראל במאה ה-19 וה-20, סביר להניח שהתשובות היו כוללות מושגים כמו: ירידת מעמד הדתות בעולם בכלל, חשיפה לתרבויות זרות ושוויון זכויות שקיבלו היהודים במדינות מסוימות, ההתקרבות לגויים שבאה כתוצאה מכך ועוד סיבות כעין אלו. אבל הרבי תולה את רוב ההתדרדרות ברצון שעל פניו הוא חיובי: לקרב אנשים שאינם מקבלים את מרותה של ההלכה במלואה. לדעתו יש כאן ויתור והליכה לקראת אנשים שאינם ראויים לכך, והחוק הרוחני של "עבירה גוררת עבירה" מנצח ומשפיע לכיוון מסויים- עד כדי שכחת התורה. עמדה זו מתאימה לדעתו הגורסת שיש להתרחק מן החוטאים על מנת לשמור על הדת, אף שיש בכך משום סתימת גולל במובנים מסוימים על סיכוייהם לחזור בתשובה. נכונותו של הרבי לעזור לחוטאים- כמו בדוגמה של תיקון המקווה- היא כל עוד אין בכך שום קולא הלכתית. הקלה ופשרה במקומות כאלו הן הבעיה, ולא הפתרון, כך לפי הרבי.

ישנן תשובות נוספות בהן עולה גישתו המחמירה, למשל בנושא גובה המחיצה בבית הכנסת- גם כאן פסק בניגוד לדעתו של הרב פיינשטיין שדי במחיצה המגיעה לגובה הכתפיים, וטען שהמחיצה צריכה להיות גבוהה הרבה יותר, תוך שהוא סותר את נימוקיו של הרב פיינשטיין אחד לאחד⁹⁸; בעניין טבילה הוא משיב לקהילה בה יש נשים האומרות שאם ידקדקו הבלגיות בבדיקת הנשים בשעת הטבילה לא יבואו לטבול. הוא לא מקבל את השיקול להקל בבדיקה כדי שאותן נשים תבאנה לטבול, וטוען כי לנשים כאלו אין נאמנות על בדיקתן. בנוסף, כדרכו, מוחה בשיקול הנ"ל- להתפשר בהלכה כדי להגיע לאנשים נוספים, וטוען כי מהלכים כאלו מביאים לחורבן הדת⁹⁹. אף בהלכות גיור הוא מחמיר ביותר, ואינו מוכן לקבל כלל גיור לשם אישות. הוא טוען כי רוב המתגיירים חוזרים לסורם, ולכן אין לקבל גר כזה כלל. בתשובתו לאב שבתו רוצה להינשא לגוי, והאב רוצה שאותו גוי יתגייר, הוא עונה: 'מה אעשה כי אנכי לא אוכל להסכים על זה'¹⁰⁰. הוא גם לא מקבל את השיקול שמא תיטמע הבת בין הגויים, וכותב: 'ואין סברא לומר שנידון כזה שהוא כשעת הדחק שלא תטמע ח"ו ושעת הדחק כדיעבד נמי, דכיון שהסברא היא שחוזרים לסורם וזה אדרבא גרע יותר'¹⁰¹. הוא אוסר לנשים להספיד בשעת לוית המת כלל¹⁰². הוא פוסק לזוג שהרופאים אמרו להם כי יש סכנה לאישה להרות, והזוג שואל האם יכולים לשמש כדרכם "ומן השמים ירחמו", כי אכן יכולים, 'דבאמת אין אנו סומכים על הרופאים בשום דבר וכל

⁹⁸ שו"ת דברי יואל או"ח סימן י"י.

⁹⁹ שם, יו"ד, סימן ס"ה.

¹⁰⁰ שם, יו"ד סימן צ"י.

¹⁰¹ שם, שם.

¹⁰² שם, סימן צ"ט.

דבריהם אינם אלא לעשות חשש בעלמא... ובפרט שבגדולה יש גם מניעת פו"ר [פריה ורביה] שהוא דבר גדול וענין נורא מאוד בפרט בזמן הזה שאין עצה אחרת, ומעשה אבות ואמהות יוכחיו שמסרו נפשם לבנים, נראה שהוא ק"י [קל וחומר] מקטנה שאין צורך בדבר ואעפ"כ אמרו חכמים דמן השמים ירחמו¹⁰³. למותר לציין כי לכל אחת מהסוגיות הנ"ל ישנה התייחסות אחרת מפוסקי הזמן, פסיקות מקילות ומתחשבות יותר בשואלים נוכח הזמן והמקום בו עסקין.

מעמדה של מדינת ישראל מבחינה הלכתית

התנגדותו של הרבי למדינת ישראל ברורה, והוזכרה לא אחת בפרקים אחרים בעבודה זו. ברצוני לבחון את השתקפותה של עמדה זו בשאלת מעמדה ההלכתי של המדינה. לצורך הדיון נזכיר שני נושאים הלכתיים מובהקים: קריעה על ערי יהודה וירושלים, ובעלות המדינה על קרקעותיה.

קריעה על ערי יהודה וירושלים

בתלמוד הבבלי במסכת מועד קטן נאמר:

אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה אמר רבי אלעזר: הריאה ערי יהודה בחורבן - אומר: "ערי קדשך היו מדבר" (ישעיהו סד) וקורע. ירושלים בחורבנה - אומר: "ציון מדבר היתה ירושלים שממה" (שם) וקורע. בית המקדש בחורבנו - אומר "בית קדשנו ותפארתנו אשר הללך אבתינו היה לשרפת אש וכל מחמדינו היה לחרבה" (שם) וקורע.¹⁰⁴

כיצד עלינו לפרש את המושג "בחורבן"? לכאורה - בתים הרוסים והיעדר תושבים. אולם

רבי יוסף קארו בספרו בית יוסף כתב:

האי ערי יהודה בחורבן דקאמר דהיינו שהן חרבות ואין בהן ישוב כלל אבל אם יש בהן ישוב אע"פ שהן בידי גויים היה נראה לכאורה דאין צריך לקרוע ואפשר דכל שהן בידי גויים אע"פ שיש בהן ישוב בחורבן מיקרי וכן עיקר:¹⁰⁵

¹⁰³ שם, אבן העזר סימן ק"כ.

¹⁰⁴ מועד קטן כו ע"א.

¹⁰⁵ ר' יוסף קארו, בית יוסף, אורח חיים תקסא.

משמע מדבריו של ה"בית יוסף" שהקובע בעניין זה אינו נוכחות בני אדם במקום אלא שלטון יהודי. יתכן שהערים יהיו בנויות, אולם מכיוון שהן בידי גויים- הן נחשבות חרבות. הנחה זו גרמה לפוסקים שונים לומר, שמאז הקמת מדינת ישראל אין חובה לקרוע על ערי יהודה. כך כתב למשל הרב שלמה יוסף זיון: 'מסתבר שעם שחרורן של ערי יהודה משלטון נוכרים והקמת מדינת ישראל...בטל דין הקריעה על אותן הערים'.¹⁰⁶

לעומתו כתב הרבי:

הנה זה ודאי דלא עדיף עכשיו, אלא אדרבא גרוע הרבה יותר עכשיו באותה הממשלה, כמבואר בזהר הקדוש כמה פעמים דגלות הערב רב קשה יותר מגלות האומות, ואין להסתפק בזה בעוונותינו הרבים.¹⁰⁷

הרבי פוסק כי יש לקרוע על ערי ישראל כעת, למרות בנינם, תוך שימוש בדברי הזהר על חומרתה של "גלות הערב רב" כנתון הלכתי. מצב זה, לדעתו, של שלטון מדינת ישראל חמור משלטון של נכרים (!) ולכן יש צורך ב"קריעה". את החידוש שבדבר הטיב לבטא הרב זלמן קורן:

באמת הדבר ברור שאף אם באמת היה כתוב בספר הזהר, שבעקבתא דמשיחא תתחיל גלות חדשה, היא גלות ישראל בארץ ישראל תחת יד יהודים שנשמתם היא גלגול של הערב רב, מכל מקום ההלכה שהובאה לעיל לא זזה ממקומה, שהרי מבחינה הלכתית אין שום הבדל בין רשע אשר שורש נשמתו הוא גלגול של הערב רב, לבין רשע ששורש נשמתו הוא עומרי או אחאב וכדומה, ואין אדם נידון אלא על פי מעשיו. ואם שלטונם של מלכים מומרים לעבודה זרה נחשב לשלטון ישראל גמור, אין כמובן כל אפשרות הלכתית להגדיר את השולטים היום כגרועים יותר...¹⁰⁸

גם בסוגיה זו, שנראית טכנית למדי- עולה השקפתו של הרבי תוך כדי פסיקת ההלכה ומכוונת אותה.

דווקא נוכח גישה זו של הרבי, מפתיעה פסיקתו בשאלה הבאה: האם באדמות בבעלות גויים בשטחה של מדינת ישראל – נוהגות הלכות שמיטה? מחד, הן אינן שייכות ליהודי. מאידך יש מקום לראות אותן כשייכות למלכות קרי: למדינה.

¹⁰⁶ הרב שלמה יוסף זיון, **המועדים בהלכה**, ת"א תשנ"ג, עמ' שעא.

¹⁰⁷ שו"ת דברי יואל, אורח חיים ל, ו.

¹⁰⁸ הרב זלמן מנחם קורן, **ממלכת כהנים וגוי קדוש**, קובץ מאמרים לדמותה של מדינה יהודית, בעריכת יהודה שביב, ירושלים תשנ"ז, עמ' 244.

ניתן היה לחשוב שהרבי יכריע כצד הראשון שכן אין הוא רואה במדינה היהודית עובדה מוגמרת ומחייבת הלכתית, אולם בקונטרס "שלוש תשובות" הוא כותב את הדברים הבאים:

כשהייתי בארץ ישראל אשתקד, בשנת השמיטה, הייתי נזהר שלא לאכול אף משדות עכו"ם בשביל אותה הסברא שמשועבדות אף השדות של עכו"ם לממשלה שחייבת בשמיטה, והבאתי ראיות לדבר, ודברתי עם גדולי ירושלים, ולא העלינו דבר ברור.¹⁰⁹

משמע מכאן, שהרבי לא שלל את סמכותה של המדינה כבעלת קרקעות, אף שראשיה וכל הקשורים אליה גרועים בעיניו כנ"ל, ואין הארץ נחשבת "בבנינה" לדעתו. דומני, שהרבי מבדיל בין שני תחומים: בתחום המשפטי קשה לפקפק בתוקף השלטון אף אם השקפתך עליו שלילית ביותר, שכן בפועל הוא בעל האמצעים לשנות דברים או לבטלם. לעומת זאת, הגדרה של מקום כבנוי או חרב (או דברים דומים לזה) מאפשרת להתחשב ביחס כללי לתופעה, שכן היא אינה חדה, ברורה וחד משמעית. את ההסכמה שבשתיקה לסמכות המשפטית של מדינת ישראל, ניתן להוכיח מהעובדה שהרבי ובעקבותיו חסידיו הולכים ונוסעים בכבישים שלעיתים חלק משטחם הופקע מאנשים פרטיים. אם אין המלכות בעלת משקל הלכתי – אין הדבר מותר, שכן הרמב"ם מנמק היתר כזה בסמכותה של המלכות:

מלך שכרת אילנות של בעלי בתים ועשה מהן גשר מותר לעבור עליו וכן אם הרס בתים ועשה אותן דרך או חומה מותר ליהנות בה וכן כל כיוצא בזה שדין המלך דין.¹¹⁰

מכאן, שאם אין מדינת ישראל נחשבת מלכות – אין ליהנות מהפקעותיה. בהקשר זה ראוי להזכיר את האיסור שהטיל הרבי על הליכה לכותל המערבי כיון ששחרר על ידי מדינת ישראל. מסתבר שאין זה שיקול הלכתי קלאסי, הקשור לגזילה ולחוסר בעלות הלכתית של המדינה על המקום, מעין האמור ברמב"ם, אלא בעקבות הכיבוש ע"י צה"ל, במלחמה "ניסית". מפסיקותיו אלו של הרבי נראה כי אכן דעתו והשקפת עולמו ביחס למדינת ישראל משפיעים על יחסו ההלכתי לישוב הארץ (בשאלת הקריעה) אולם הוא מקבל את המדינה כבעלת האחיזה בקרקע לעניין שמיטה.

¹⁰⁹ ר' יואל טייטלבוים, **שלוש תשובות**, עמ' פג.

¹¹⁰ רמב"ם, משנה תורה, הלכות גזילה ואבידה ה, יז.

השפעת הרבי על פוסקים מרכזיים

ניתן לומר כי הרבי לא השאיר חותם מובהק בעולם הפסיקה של המאה העשרים. הוא אינו נחשב מ"פוסקי הדור" כרב משה פיינשטיין בעל "אגרות משה", הרב ולדנברג בעל "ציץ אליעזר", ועוד פוסקים שכל נושא הלכתי עכשווי יהיה חסר מבלי לעיין ביחסם לשאלה הנידונה. שו"ת "דברי יואל" אינו מצוטט בצורה נרחבת בספרות הפסיקה. למרות זאת אני מבקש לטעון כי בעקיפין הרבי אכן השפיע על מספר סוגיות חשובות בהלכה, וזאת דרך השפעתו על פוסקים אחרים. אדגים להלן כמה מהם.

ר' יצחק יעקב וייס, בעל "מנחת יצחק"

הרב יצחק יעקב וייס (1889-1901), מחבר שו"ת "מנחת יצחק", היה רבה של העדה החרדית, אולם השפעתו חרגה גם מעבר לגבולות העדה, בשל היותו פוסק בעל כוח הכרעה שלא נרתע מטיפול בבעיות כבדות משקל. ספרי השו"ת שלו מנחת יצחק התקבלו ברוב הקהילות החרדיות והדתיות, והוא נחשב לפוסק מחמיר.

הרב וייס נולד בשנת תרס"א (1902) בעיירה דולינה שבחבל גליציה בפולין, ושימש ברבנות בקהילות שונות במזרח אירופה-לפני מלחמת העולם השנייה, ובאנגליה-לאחריה. בשנת תש"ל עלה לירושלים ושימש בבית הדין של העדה החרדית. לאחר מכן שימש כראב"ד של העדה החרדית, ועם פטירתו של הרבי בשנת תשל"ט שימש כגאב"ד תחתיו.

לפני התמנותו לראב"ד בעדה החרדית, לא היו השקפותיו-לפי הידוע לנו- קנאיות ואנטי-ציוניות. בתשובה הלכתית מימי שהותו במנצ'סטר הוא מתייחס בכבוד רב לרבי מליובאוויטש שהקנאים לא העריכו אותו. בשנת תשכ"ח אף קיבל את פרס הרב קוק על ספריו.

עם זאת, עיון בתשובותיו מלמד עד כמה משמעותיים עבורו הרבי ואישיותו. החשיבות שהוא מעניק לרבי ולתורתו מתבטאת בשלושה אופנים. ראשית, הוא מעריך מאוד את דעתו ההלכתית, ולעיתים קרובות מסתמך עליו בפסיקתו. בתשובה בה נידון מעמדו ההלכתי של יום העצמאות מקדים הרב וייס לגוף הענין את הפתיחה הבאה:

כאשר לדאבונינו יש מדלת העם אשר בהגיע ימי חגם אשר בדו מלבם יאמרו הלל בברכה לפי הוראת רבניהם, וכן יש המבטלים מדי שנה בבוא יום אידם הלכות קבועות מימי הספירה המפורשים בשו"ע.

ע"כ [על כן] נתתי ללבי להדפיס אידרא בירור הלכה מקיף שערכתי בס"ד בשנת תשכ"ח בשעתו כאשר רב א' פירסם והדפיס פסק הלכה שביום השנה למלחמה יאמרו הלל בברכה, ובימים ההם מי יודע אם לא היו נגררים אנשים תמימים אחר הרעיון המטעה הזה, לולי חסדי ד' שהותיר לנו את רבינו הקדוש מסאטמאר זי"ע [זכותו יגן עלינו] אשר כרועה נאמן השמיע את דבר ד' ללא חת, בספרו הקדוש "על הגאולה ועל התמורה" שכתב רבינו הקדוש בזמן ההוא, להאיר עינינו בדבריו הקדושים החוצבים להבות אש.

ועל נידון האמור כותב רבנו הקדוש בספרו שם (אות ל"ד עמוד ע"א מהנדפס) וזו לשון קודשו: ומכש"כ [ומכל שכן] המהללים נסי הרשעים ואפילו אם כוונתם לשבח להבורא יתברך, ה"ה מכחישים וכופרים ביכלתו יתברך לעשות נסים נגלים אמיתיים, ואומרים בגלוי שכזה כן זה, וכן היו גם נסי יציאת מצרים, והלוא הם מכחישים בנסי השי"ת [השם יתברך] והוא כפירה גמורה רחמנא ליצלו, ומכל שכן אלו שאומרים בפירוש על נסים אלו שהם כנסים של יציאת מצרים, היש לך כפירה גדולה מזו וכו', ובעל העקרים פ"י הפסוק אשר יומרוך למזימה, ותורף דבריו שהרשעים מגדילים שמו יתברך וכוונתם למזימה, וכמו שתי דרכים של עובדי ע"ז הקדמונים שאמרו גדול ד' ואין כבודו להשגיח בתחתונים עי"ש, וכמו כן אלו המגדילים נמי הצלחת הרשעים, השבח הזה הוא למזימה ולהכעיס אותו ית' עכ"ל¹¹¹ [עד כאן לשונו הקדוש].

בדבריו ניכר יחס מיוחד לרבי. באישיותו ובהשקפתו הוא מוצא "חסדי ה'" ותולה את היכולת לעמוד מול הדעות המוטעות, לדעתו, בעוצמת אישיותו. כך עוד עשרות פעמים בדיונים שונים הוא מביא את דברי הרבי ונותן להם משקל רב, לאו דווקא בעניינים "טעונים". לדוגמא, בעניין החיוב לברך ברכת הגומל שנתקנה למי שחוזר מהדרך, לאחר נסיעה במטוס כותב ר' יצחק יעקב וייס:

הנה לעת עתה אין לי מה להוסיף הרבה בזה, רק שכבר חקר בזה בקובץ תלפיות (שנת תרצ"ד אות נ"ח) דכתב שם העורך בפשיטות בזה"ל [בזה הלשון], ולענין ברכת הגומל נראה דאין מברכין כשפורח מעיר לעיר שהרי המנהג שאין מברכין כשהולכין מעיר לעיר כמבואר באו"ח (סי' רי"ט סעי' ז'), ולא רק כשהולכין, גם כשנוסעין בספינה מפעסט לווינן וכדומה, מעולם לא שמענו שמברכין הגומל, וגם בהפורח כיון שנעשה כהוגן ע"פ הטעכניג [הטכניקה] אינו מוחזק בסכנה, ורק כשפורח סביב העולם וכדומה, או שמגביה לפרוח יותר משיעור הידוע, והפורח למעלה האצטאן [האוקינוס] במקום הידוע למסוכן, מקרי מוחזק בסכנה, ופורחים שם רק אנשים שאינם חסים על חייהם ומאבדים עצמם לדעת על הספק אולי יצליחו וינצלו ויהי' זה להם לשם ולתהלה עכ"ל... וביותר כעת שכבר נשתנה הדבר למעליותא מחמת גודל הטעכניג שאין סכנה

¹¹¹ ר' יצחק יעקב וייס, שו"ת מנחת יצחק, ירושלים תשל"ה-תש"י, חלק י, סימן י.

באורן כמו אז, בודאי יש לעיין אם לברך, וכמדומה לי שהעולם נהגו לברך, שסבירא להו דלא גרע מיורדי הים והולכי מדברות, וכן ראיתי בספר יביע אומר (שנדפס לא כבר, ח"ב או"ח סי' י"ד) שכתב כן, אבל אין ראוי שהרה"ג שליט"א המחבר הוא ספרדי, והמה כנראה נוהגים כמנהג ספרד המובא בש"ע שם, דאף כשהולכים מעיר לעיר מברכים ברכת הגומל עיי"ש, **אולם נאמר לי בשם מרן הגה"ק מסאטמאר שליט"א שצווה לברך.**¹¹²

שימת לב לדברים תלמדנו שנטייתו של הרב וייס היתה להורות לא לברך, אולם התלבטותו תמה כאשר נאמר לו שהרבי "ציווה" לברך. כלומר, הוא הסתמך עליו אף כנגד דעתו האישית.

דוגמא נוספת נוכל למצוא לגבי עניין חמור ומהותי יותר בו עסקנו קודם לכן – עניין ההזרעה המלאכותית. בעניין זה מסכים הרב וייס לרבי וכותב:

קבלתי את התשובה הגדולה לאפרושי מאיסורא רבה, מאת כ"ק רשכבה"ג מרן אדמו"ר הגה"ק מסאטמאר שליט"א..., והיא בדבר הזרעה מלאכותית, שהמציאו הרופאים, להזריק לרחם אשת איש זרע איש אחר, וכתב לבאר כל פרט ופרט מהאיסורים הגדולים שישנם בזה, - והאמת שתסמר שערות כל ראש, היכול לעלות על הדעת להתיר דבר חמור כזה, - ודבר גדול עשה בזה כ"ק מרן שליט"א, להצלת רבים ממכשול, כי דבריו הקדושים והאמתיים לאמיתה של תורה, היוצאים מפי רב הדומה למלאך ד' צבאות, בודאי יתקבלו בעיני כל, כי תורת אמת יבקשו מפי קדשו.¹¹³

ניכר בעליל היחס המיוחד לרבי כ"מלאך ה'" וכפוסק גדול. במקום נוסף אנו מוצאים ביטויים נוספים המלמדים על יחסו המיוחד לרבי:

מה מאד נכבד בהגלות נגד עיני, ונתמלא ביתי אורה, עם הקונטרס היקר מאד נעלה מאת כ"ק מרן מסאטמאר שליט"א... בדבר אשר עלה ונסתפק, במה שקראו אותו לעיר גדולה, שלא הי' שם מקווה, וממילא נכשלו הכל באיסורי כריתות ר"ל, וכל הנולדים המה בני הנדה ר"ל, ועתה נתנו לב לעשות מקווה, וקראו אותו להשגיח בעינא פקיחא על עשיית המקווה שיהי' כדת וכהלכה, ויש טוענים נגדו, יען שבשאר ענינים אין התנהגות אותה הקהלה עפ"י תורה, וע"כ אם יעשו להם מקווה כשירה, מצאו מקום לחוש, שזה יוכל לגרום ולהמשיך גם לב תמימי דרך, אחר אותן הקהלות, שהמה שלא כדת, והכשר המקווה יהי'

¹¹² שו"ת מנחת יצחק, חלק ב סימן מ"ו.

¹¹³ שם, חלק ד' סימן ה'.

הכשר גם להקהלה, ובה שאל דעתו הגדולה של כ"ק מרן שליט"א, אם לתקן להם מקווה, או לחדול.

והנה כ"ק מרן שליט"א האריך וצלל במים רבים אדירים בים התלמוד והפוסקים, לברר הלכה זו כנתינתה מסיני, הן בישוב דברי הש"ך (ביו"ד סי' קנ"א ס"ק ו') בכמה אנפין בטוב טעם ודעת תורה בעמקות ובקיאיות אין לשער, והן באסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, דחיובא רמי עלי' מן התורה להפריש מאיסורא, ואין כאן שום טענה של למגדר מילתא, להכשילם באיסורי כריתות, בכמה ראיות ברורות כראי מוצקות לאמיתתה של תורה ודבריו הק' א"צ חיזוק.¹¹⁴

בשאלת המקוה לקהילה שאינה מקפידה בשאר מצוות, בה עסקנו לעיל, הולך הרב וייס בעקבות הפסיקה של הרבי ומקבל אותה למעשה.

סוג אחר של איזכורים של הרבי, אנו מוצאים במקומות בהם הרב וייס מראה עד כמה חשובה לו **הסכמתו של הרבי לדבריו**. כך למשל הוא כותב באחת התשובות:

יחשוב בעיני לחדא מה שהזכיר ביקרתו שהראה תשובתי הקודמת לכ"ק מרן מסאטמאר שליט"א ונהנה.¹¹⁵
ובמקום אחר:

י. ב. את הפלאן [התכנית] שהי' בידי שלחתי תומ"י [תכף ומיד] לדענווער, וחשוב בעיני מאד, מש"כ בשם מרן הגה"ק מסאטמאר שליט"א, בנוגע להתשובות שלי בעזה"י. הנ"ל.¹¹⁶
ואילו גוון שלישי של איזכורי הרבי בכתבי ה"מנחת יצחק" מתבטא בפתיחה הבאה:

בס"ד, ירושלים עיה"ק ת"ו, יום ג' וישב כ"א כסלו יום הצלת רבינו הקדוש רבן של כל בני הגולה מרן מסאטמאר זכרו יגן עלינו ועל כל ישראל אמן שנת שבת הארץ תשמי"ז לפ"ק. שלו[ם] וכט"ס [כל טוב סלה] אל כבו' ידינ"פ [ידיד נפשי] הרב הגאון הגדול המפוי[רסם] ... רבי משה הלברשטם.¹¹⁷

נתינת משקל למאורע הצלתו של הרבי עד כדי הזכרתו כחלק מתאריך, אף שאין הדבר קשור לתוכן הדברים בהמשך, יש בהם כדי לחדד את המקום המיוחד שיש לרבי אצל הרב וייס. הנראה מן המובא לעיל, כי לרבי היתה השפעה ניכרת על הרב וייס, שקיבל את דעותיו ההלכתיות והעריך אותו מאוד. ממילא נראית השפעתו הרעיונית וההלכתית על פוסק בעל השפעה מרובה שפסקיו התקבלו בצורה רחבה מאוד, או לפחות מובאים בהרחבה בספרות הפסיקה.

¹¹⁴ שו"ת מנחת יצחק, חלק ד, סימן עט.

¹¹⁵ שו"ת מנחת יצחק, חלק ד, סימן לו.

¹¹⁶ שו"ת מנחת יצחק, חלק ד סימן סא.

¹¹⁷ שו"ת מנחת יצחק, חלק י, סימן קלב.

הרב שמואל וואזנר, בעל "שבט הלוי"

הרב וואזנר, יליד וינה, למד בישיבת חכמי לובלין ועלה לארץ עוד לפני השואה. הוא מונה לדיין הצעיר ביותר בבית הדין של העדה החרדית בירושלים. לאחר מכן עבר לבני ברק, ושם הקים את ישיבת חכמי לובלין - לזכר ישיבתו שחרבה. הרב וואזנר הוא מהפוסקים החשובים בציבור החרדי והחסידי. בסדרת ספרי השו"ת שלו - "שבט הלוי" – הוא דן בשאלת רבות ובהן נושאים מחודשים. הרב וואזנר העריך מאוד את הרבי והתחשב בדעתו. כמו כן הרב וואזנר הולך בשיטתו של הרבי, ומתנגד למדינה ולהצבעה בבחירות.

אף הוא, כמו הרב וייס, מתנגד נחרצות להזרעה מלאכותית מתורם גוי, ובספרו "שבט הלוי" הוא כותב:

הנה קבלתי מכתבו היקר עם הקונטרס תשובה שלמה מכ"ק אדמו"ר הגה"ק [הגאון הקדוש] מהרי"ט שליט"א מסאטמאר ה' יאריך ימיו, ובקש ממני לשום עיוני עליו במש"כ בענין הזרעה המלאכותית שנתחדשה בימינו, לדעת הגה"ק דהדבר אסור בהחלט, ויש בה גדר איסור כרת של עריות ואשה נאסרה על בעלה. והנה הגה"ק בודאי לא לדידי צריך, אמנם לחומר הנושא עיינתי קצת בהלכה החמורה הזאת, ואחרי העיון גם זאת מסקנתי, כי הדבר אסור מן התורה בהחלט והיא תועבה גדולה ונוראה, אמנם במש"כ הגה"ק שיש בו איסור כרת ומיתה דעריות, יש לי מקום עיון אעפ"י שבגוף הדין אין חוצץ בינינו.¹¹⁸

חשוב שלא להתעלם מכך, שעל אף הכבוד הרב שהוא רוחש לרבי לא נמנע הרב וואזנר מלחלוק עליו בדברים מסוימים. אף על פי כן, הוא מדגיש שמבחינה מעשית אין הבדל בינו לבין הרבי. הערכתו הרבה לרבי באה לידי ביטוי גם במכתב ברכה שכתב לרגל הוצאת הספר "ילקוט אמרים ויואל משה"¹¹⁹ [קיצור דברי הרבי במאמר שלוש השבועות שבספר "ויואל משה"]:

...גאון ישראל וקדוש ה'... דבריו הקדושים אינם צריכים חיזוק ונכתבו בקדושה וטהרה, איברא היות כי נתגלה לעינינו בעוונותינו הרבים המצב העגום והמסוכן בארצינו הקדושה – ואשר אדם גדול הזה ראה בעיניו הקדושות... והאדמו"ר... ילמד זכות על אחינו בני ישראל שלא ישפך חס וחלילה דם נקי...¹²⁰

¹¹⁸ ר' שמואל הלוי וואזנר, **שבט הלוי**, בני ברק תש"ל-תשנ"ז, חלק ג סימן קעה.

¹¹⁹ ר' יואל טייטלבוים, **ילקוט אמרים ויואל משה**, ברוקלין תשכ"א.

¹²⁰ שם, בהקדמה.

הרב אפריים גרינבלאט

פוסק נוסף שהעריך מאוד את הרבי הוא הרב אפריים גרינבלאט, מממפיס טנסי, שחיבר את ספר השו"ת "רבבות אפרים". הוא כותב על הרבי שהיה 'ענק שבענקים בדור העבר בתורה ובמסירות נפש ובהצלחת כלל ישראל'¹²¹. עוד מוסיף הרב, כי בשנות החמישים למד אצל רבו, הרב משה פיינשטיין, וכי הרב פיינשטיין שלח אותו לשאול שאלות את הרבי: 'ושלח אותי [=הרב פיינשטיין] לשאול אותו [=את הרבי] שאלות בגמרא ובעוד שהיו קשה לו, והכניס אותי וכבדני... ותשובותיו יצאו כהרף עין כמו שרק כעת למד הסוגיא'¹²².

סיכום ומסקנות

אישיותו הדומיננטית של הרבי כמנהיג לעדתו ובמובנים מסויימים גם לקבוצות שונות הדומות לה, משתקפת במספר דרכים בכתביו. אמנם אין ספק שבספריו ההשקפתיים והאידיאולוגיים ניכרת אישיותו ואופיו יותר מאשר במקומות אחרים, אבל נוכחנו לדעת שגם בפסיקותיו יש הד ברור לשיטתו והשקפת עולמו.

דבר זה מתבטא הן בפרשנות של מקורות שונים במהלך הדיון ההלכתי והן בשיקול הדעת הנלווה, המהווה, כידוע, חלק דומיננטי בפסק הלכה. בהקשר זה ראוי להזכיר את דברי התלמוד הבבלי¹²³ המסבירים מדוע אי אפשר לדון דיני נפשות ביום שישי בשבוע. אחת האפשרויות המובאת בתלמוד היא לדון ביום שישי ולהמשיך ביום ראשון, לאחר שהיה יום שהיו יכולים בו לחשוב על נכונות הפסיקה. הרעיון נשלל כיון שיש לחשוש שישכחו את הטעמים והסיבות, אבל לכאורה אין מקום לחשש זה כיון "דשני סופרי הדיינין עומדים לפניהם, וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין" לכן עונה הגמרא – "נהי דבפומא כתבין, ליבא דאינשי - אינשי, הלכך לא אפשר." כלומר את הדברים שנאמרו בפה ניתן לתעד, ולהציל משכחה אבל: "ליבא דאינשי לא כתבי, ואף על גב שזכור לו ליסוד הטעם נשכח מלבו ישובו לטעמו, ואין יכול ליישבו לתת טעם הגון כבראשונה"¹²⁴. בספר "תורת חיים" פירש הרא"ח הירש את המילה אינשי בצורה אחרת – אדם ולא שכחה, אבל הגיע לאותה מסקנה:

¹²¹ אסיפות עמי פ"ג.

¹²² שם.

¹²³ סנהדרין, לה ע"א.

¹²⁴ רש"י שם.

דה"נ הכי קאמר לב האדם- אדם הוא, ולא בפומא לחודא תליא מלתא, דלב האדם נמי אדם הוא, וכיון שאין הסופרים יכולין לכתוב מה שבלבו, חיישינן שמא אין יכול ליישבו כבראשונה וכ"כ מהרש"ל ז"ל דלאו לשון שכחה הוא.¹²⁵

כלומר, פסיקת הלכה אינה רק מסקנות יבשות אלא הן נובעות מאישיות ערה וחיה העומדת מאחורי הדברים. בנקודה זו בולטת מאוד אישיותו של הרבי העומדת מאחורי פסקיו עם מלוא היקפה ודעותיה תוך התנגדות נחרצת לחדשנות, לציונות ולכל מה שקשור אליהן או דומה להן.

חשוב להדגיש שנקודה זו מתבטאת הן בפסקים שנושאים משיקים לעניינים אידיאולוגיים כמעמדה ההלכתי של מדינת ישראל או מעמדו של יהודי חילוני, והן בנושאים שנראים רחוקים מקשר להשקפה ולעמדה אידיאולוגית ככשרות מצות מכונה או הזרעה מלאכותית, שכן כאשר מתייחסים לחידושים כלשהם לאור הכלל "חדש אסור מן התורה" אותו הרבה הרבי להביא, קשה למצוא נושא שאין בו מקום להשקפת הפוסק.

נקודה נוספת אותה יש לחדד בסיכום פרק זה, היא כיצד תפש את אלו החלוקים עליו מבחינה הלכתית; לא כמחלוקת עקרונית אלא פעמים שהדבר נדמה כמלחמה ממש. למשל: הרבי החמיר מאוד בהלכות שמיטה. לפי דבריו של הרב יוסף אשכנזי, מי ששימש אותו והוציא לאור את כתביו, ראה הרבי בהחמרה בהלכות שביעית ענין אידיאולוגי מעבר לעניין ההלכתי:

מהדברים העיקריים שהציונים רצו לעקור מכל וכל היא מצוות השמיטה, משום ששמירת השביעית מעידה שהקב"ה הוא אדון כל הארץ, והם רצו בעקירת האמונה הטהורה מכלל ישראל. חומרות רבות היו לו לרבינו במצות שביעית ובביקורו בשנת תשי"ב ושנת תשי"ט שהי' שנת השביעית, לא רצה לשתות חלב מבהמות שנתפטמו מאיסורי שביעית. גם אסר להוציא אתרוגי שביעית מאה"ק [ארץ הקדש] בלי שום פשרות¹²⁶.

ועוד: הרבי אסר ניתוח גופה לאחר המוות, גם לצורך השתלת איברים וגם לצורך לימוד; ובכך (לפחות בנושא נתיחה לצורך לימוד) הצטרף לרוב הגדול של הרבנים מכל החוגים שיצאו נגד חוק זה¹²⁷. אולם בעוד שאר הפוסקים עסקו בעיקר בהלכה ונימוקה, נראה כי הרבי ראה בחקיקה זו מזימה נגד הדת:

¹²⁵ ר' אברהם חיים בן צבי הירש, **תורת חיים**, (שם) ירושלים תשס"ד (הוצאה מחודשת).

¹²⁶ דברי יואל מכתבים, ח"א, עמ' כד בהערה.

¹²⁷ ראה: א' שטינברג, **אנציקלופדיה הלכתית רפואית**, ירושלים תשמ"ח, כרך ד' ערך ניתוח המת, עמ' 528 ואילך.

בעיקר ראה רבינו בגזירה זו ענין של עקירת אמונה בהשאת הנפש ובדיני שמים שלאחר הפטירה, באשר זה כל כוונתם של הציונים בגזירתם לעקור האמונה מלב בני ישראל, ובכל דבר ראה רבינו את המזימה העמוקה אשר טמנו להם הרשעים הללו, ועל כן ידע איך להלחם נגד השונא¹²⁸

גם כאן, כמו בדיני שמיטה, הרבי לא רואה רק מחלוקת הלכתית לנגד עיניו; אלא עניין גדול הרבה יותר, עקרוני ומעשי; מאבק בין הממשלה הציונית, המעבירה על דת, המחפשת דרכים שונות דרך חקיקה חילונית מחד, ופסיקת הלכה ע"י רבנים המקורבים לשלטון מאידך, כאשר המטרה אחת היא- מלחמה בתורה וביהדות.

כמו כן, בפרק זה הראיתי את השפעתו של הרבי על מספר פוסקים חשובים¹²⁹, השפעה מסוגים שונים [עליה ניתן להוסיף השפעות סמויות שקשה להוכיחן ולהגדירן], הנותנת ביטוי ומשקל לאישיותו כפוסק, ולא רק כמנהיג חסידי ומשלימה את התמונה בהקשר זה.

¹²⁸ דברי יואל מכתבים, ח"א, עמ' קיט בהערה- מפי הרב יוסף אשכנזי המו"ל.

¹²⁹ ישנם פוסקים נוספים הרואים בו סמכות הלכתית חשובה; בהם ניתן לציין את הרב מנשה קליין, מחבר שו"ת **"משנה הלכות"**, המכנה את הרבי: ראש כל בני הגולה, הגאון, הקדוש, ועוד. ראה למשל: הרב מנשה קליין, **משנה הלכות**, ברוקלין 1962 חלק ח' סימן מח. כמו כן הרב משה שטרנבוך, ראב"ד העדה החרדית בירושלים, המביא את הרבי פעמים רבות בספריו, ומצטט אותו בהערכה רבה. ראה למשל: הרב משה שטרנבוך, **מועדים וזמנים**, ירושלים תשכ"ד, סימן קצ"ב.

פרק חמישי השקפותיו של הרבי בפרשנותו לתורה.

בפרק זה אבחן את דרכו הפרשנית של הרבי ואת האופן בו מתבטאת השקפת עולמו דרך פירושו. הרבי כתב פירושים רבים לתורה המובאים בספריו "דברי יואל על התורה". ברם, לצורך פרק זה אבקש לבדוק דווקא את הדרשות אותן נשא הרבי במהלך ביקוריו בארץ¹. בביקורים אלו היה לרבי עניין רב לחזק את שומעי לקחו וחסידיו, ועל כן הוא השתדל להתייחס בדרשותיו לנושאים מרכזיים הן מצד השקפת עולמו והן מצד האקטואליות שלהם: ההתנגדות לציונות ואי הצבעה לבחירות, ההתרחקות מרשעים, הקפדה על צניעות ואיסור דיבור ושימוש בלשון עברית וכו'. אבקש להראות כי הרבי משתמש בפסוקי התורה כמצע להשקפותיו, וכי הדרך בה הוא קורא את הפסוקים הנה פועל יוצא של האידיאולוגיה שלו.

הרבי ביקר בארץ מספר פעמים, כאשר הפעמיים האחרונות – בתשי"ט (1959) ובתשכ"ה (1965) – הם המשמעותיות יותר (ביקור נוסף נערך בתשט"ו - 1955). במהלך תקופה זו ישראל ניצחה במבצע קדש, המדינה הציונית-חילונית קורמת עור וגידים, ונראה כי השקפתו של הרבי וחזונו אינם עולים בקנה אחד עם המציאות.

לביקורו של הרבי בארץ יש משמעות רבה מצד חסידיו והם מצפים לשמוע את התייחסותו למציאות הקשה מבחינתם. גם הרבי עצמו התרשם מהמצב בארץ והיה מודע היטב למשמעות דבריו לחסידים. בפתח ביקורו בשנת תשט"ו הוא אומר:

'צר לי מאוד על שהייתי מוכרח לבוא בעת הזאת לכאן, אף כי הייתי כותב את חוות דעתי מהתם להכא [משם לכאן], אבל אינו דומה שמיעה לראי' [ה]...'²

הד נוסף לכך ניתן לראות בדבריו עם תום ביקורו בשנת תשי"ט:

הייתי פה עתה ארבעה שבועות וראיתי את המצב פה בארצנו הקדושה, [...] יש בעוה"ר [בעונותינו הרבים] כל כך הרבה יהודים פה שאינם שומרי תורה ומצוות, ואין להם שום קשר ושייכות לד' ולתורתו הק' [קדושה] ממש לא יאומן שפל המצב, [...] וגם אצל היהודים שלנו יש הרבה דברים שצריכים לתקנם (האריך פה בדברי תוכחה וחשב ומנה הדברים שדורשים תיקון בחוגים החרדים שלנו גילוי שער ועוד ועוד) אבל בשאר המקומות המצב גרוע ביותר, ויש מקומות שאין שם זכר לשם ד', צריכים רחמים גדולים פה בארה"ק [בארץ הקודש] בכל עת ורגע...³

¹ אפרים יוסף דוב אשכנזי, ספר מהר"י ט"ב – חידושי תורה ודרשות מכ"ק אדמו"ר יואל טייטלבוים (להלן 'מהר"י ט"ב'), ברוקלין תשס"א, עמ' ל"ו.

² שם, עמ' לו.

³ מהר"י ט"ב עמ' ר"ג.

...כעת אחרי שהייתי פה בארה"ק, אני נפרד מכם בלב כבד, [...] לפני ארבעה שנים⁴ כשנפרדתי אמרתי שבפעם הבאה אבא עם משיח צדקנו..."⁵

יש חשיבות רבה להבנת הרקע והאווירה בביקור, מכיון שעל אף הכמות המועטה יחסית של החומר בו נעסוק, ניתן להניח כי לדברים שנאמרו בזמן שהותו של הרבי בארץ יש משמעות רבה, מעבר ליחס הכמותי שלהם.

דרך פרשנותו של הרבי.

הרבי פותח את דרשותיו בהצגת סדרת שאלות על הפרשה, שאינן קשורות בהכרח זו לזו, המתייחסות לדקדוקי מילים בפשט הפסוקים, ושאלות על מדרשים ופרשנים מרכזיים – רש"י ורמב"ן – מצד תוכן הפרוש. הרבי מתייחס למדרשים כאל פשט, כלומר: תיאור ריאלי ולא אלגורי. שאלותיו על המדרשים יכולות להיות הלכתיות-למדניות או אמוניות, לדוגמא: כיצד יתכן שמשנה רבינו פקפק ביכולתו של הקב"ה, כיצד יתכן שחטאו המרגלים שהיו גדולי ישראל וכו'. לאחר הצגת השאלות, יביא הרבי קושיה נוספת מסוגיה שלכאורה אינה קשורה באופן גלוי לשאלות הקודמות. העיון בשאלה יביא לחידוש עקרוני בסוגיה, שבעזרתו תיפתרנה השאלות הקודמות אחת אחרי השניה. קשה שלא להתפעל מהיצירתיות והמקוריות של הרבי, מיכולתו לשזור שאלות שונות הנפתרות ע"י הבנה חדשה היוצרת מהלך רציף בין כל השאלות שלכאורה אין כל קשר ביניהן. ביסוד הדרשות עומד עיקרון שלכאורה פשוט ומובן, אך הוא מובלט בחסידות, ובאופן עקרוני משמעותי מאוד לדרשות אקטואליות: נצחיות התורה. העובדה כי התורה היא נצחית משמעותה – גם פסוקים ועניינים הנראים כמתייחסים לתקופה קדומה, אקטואלים לימינו. הנחה זו עומדת ביסוד כל דרשה המחברת את ההווה עם העבר המוזכר בתורה. לדוגמא:

בפרשת מסעי וכו' ואלה מסעי בני ישראל [...] דאיתא בספרי דלע"ל [דלעתיד לבוא] קודם ביאת המשיח יחזרו ישראל לכל המקומות שהיו ישראל במדבר כדי לברר עוד פעם מה שצריך לברר [...] שבאותן המסעות ימצאו עצמן עוד פעם בעת ביאת המשיח במהרה בימינו, ולזה נכתבו כדי לדעת המקומות בהם נחזור אם ירצה השם...⁶

⁴ ביקורו הקודם בתשט"ו, 1955.

⁵ מהר"י ט"ב עמ' ר"ז.

⁶ שם עמ' קס"ד-קס"ה.

ועוד: '...שיצטרכו עוד פעם לעשות את המסעות לעתיד כדי לגמור ולהוציא את הניצוצות שעליהם לתקן, ועד אז עלינו לתקן כל אחד במקום שהוא שם, כי זהו תכלית העניין שנתפזרנו...'⁷

ניתן לראות כי בפסוקים בהם לכאורה יש רק מידע הסטורי על אודות מסלול ההליכה של בני ישראל במדבר, מוצא הרבי הוראה עתידית עקרונית ביחס לכלל עם ישראל, ובנוסף, הוא גוזר ממנה הדרכה פרטית לכל אחד ואחד ביחס לתפקידו במקום בו הוא נמצא.

ניתן דוגמא נוספת לפירוש אקטואלי הניתן לפסוק המתייחס לנקודת זמן ספציפית בעבר:

וזה שאמר הפסוק, אתם עוברים "בגבול" אחיכם בני עשו, אז כשיעמדו בגבול גלות עשו "ויראו מכם" אפילו כי אל תתגר בם מלחמה, וקצוות הכתוב "ונשמרתם מאוד" שצריכים זהירות יתירה ושמירה מעולה שלא לעבור אז בסוף הגלות על כי לא אתן לכם מארצם "עד" מדרך כף רגל, "עד" שיבוא אליהו הנביא שעליו נאמר ועמדו רגליו על הר הזיתים, עד אז לא תהיה הגאולה, ועל זה כתיב "לאמר" מיותר, שיגידו לבניהם אחריהם דזה הצו מכוון בעיקר לדורות הבאים שיהיו באחרית הימים כשיגיע זמן הגאולה כשיעמדו על גבול הגלות האחרון הזה גלות עשו...⁸

הסבר זה הופך את הציווי של ה' למשה, המתייחס לנקודת זמן ספציפית – רגע לפני כניסת העם לארץ, כאשר הם עוברים בסמוך לגבול ארץ אדום – למצווה הקיימת לדורות, ובמיוחד לדורנו: איסור התגרות בגלות אדום. יש לציין שפרוש זה אינו מובא כ"וורט" – רעיון מחשבתי בעלמא, אלא כהסבר פשט הפסוקים.

ניתן לראות, כי הסבריו האקטואלים של הרבי לפסוקים אינם נתפשים בעיניו כרעיונות ודרשנות בעלמא, אלא הסברים ממשיים הגובלים בפשט, בעלי השלכות מעשיות ברורות לזמנינו.

קרח.

הרבי מתייחס מספר פעמים למחלוקת קרח, גם בדרשות לפרשות אחרות. ניתן לשער כי הסיבה לכך היא האקטואליות הרבה שיש לפרשה זו: מחלוקת בין גדולי תורה וההכרעה בה.

הרבי מביא במקומות שונים שתי תשובות לשאלה "וקרח שפקח היה מה ראה לשטות זה?"⁹ ההנחה היא, כמו במקומות רבים נוספים, שקרח היה צדיק וכוונותיו היו לשם שמים, ועל כן צריך להבין מה היסוד התורני-למדני של מחלוקתו על משה. הרבי מביא את הזהר האומר שדור המדבר למדו תורה במתיבתא דרקיעא [ישיבה של מעלה, כביכול- בית מדרשו של הקב"ה], וממילא גם קרח היה ביניהם. במתיבתא דרקיעא ראה קרח את מחלוקת הקב"ה בנושאים

⁷ שם עמ' קע"ז.

⁸ שם עמ' ר"ד.

⁹ מהר"י ט"ב עמ' כ"ח, עפ"י רש"י במדבר ט"ז, א', שמביא את מדרש תנחומא שם.

שונים: תנורו של עכנאי ופרה אדומה. מכאן הסיק קרח שיש רשות לדון ולהתוכח גם עם הקב"ה בעצמו, וההכרעה היא על פי הרוב. לכן הוא צירף אליו 250 ראשי סנהדראות כדי להכריע את הדין כנגד משה.¹⁰

את מטרתו של קרח מסביר הרבי במקום אחר, בו נעסוק בהמשך, אך גם מפירוש זה ניתן להציג מצב של מחלוקת בו יש רוב מוחלט של לומדי תורה יראי שמים – קרח ו-250 נשיאי העדה – מול משה, ועל אף הרוב המוחלט יש תוקף לדברי משה, מאחר והוא נביא המדבר מכוחו של הקב"ה.

את בעיות המנהיגות העולות מפרשת קרח הוא מקשר לפרשת השבוע בה הוא נושא את הדרשה – חקת – ולמשבר ההנהגה המוזכר בה: מות מרים וחטא מי מריבה. כדרכו, הוא מסביר את התייחסות משה למרי העם באופן אקטואלי – הכוונה בדברי משה היא כלפי דורו של משיח:

דהנה זה שאמר שמעו נא המורים, בודאי לא קאי [עומד-מתייחס] על אנשי דור המדבר שלמדו תורה במתיבתא דרקינא, אלא שמשה ראה שלא תמיד יהיו אנשי הדור במדריגה כזו להאמין ולציית לחכמי הדור האמיתיים, שידעו שהם עיני העדה, וזה יהיה בגלל שפלות מעמד אנשי הדור... שמורים את מוריהם, דהיינו שאנשי הדור מורים למהיגיהם איך יורו ואיך ינהלו את העדה... שיגיעו למדרגה נמוכה ושפלה כזו עד שאם ירצה המנהיג להגיד איזה דבר הגון, להורות את דרך האמת, דרך ישראל סבא, אז יורו עליו בחיצים, וכמו שהוא עכשיו בעקבתא דמשיחא [בעקבותיו של המשיח] שהמנהיגים טחו עיניהם מראות בגלל הנגיעות שיש להם בכל העניינים, ואם יש מי שאומר דבר הגון, אז מורים עליו בחיצים...¹¹

הרבי מפרש את דברי משה כמתייחסים לדורנו, כאשר מול המורים – הציבור הסרבן – עומד משה, הוא המנהיג, והוא היחיד שיכול להבין את המציאות לאשורה ולהדריך את העדה. ממילא מוטלת על כולם החובה להקשיב למנהיג, ומובנת ההתנגדות שיש למנהיג – הוא היחיד היודע את הדרך הנכונה, וכולם מתנגדים אליו בגלל הנגיעות שיש להם.

מה היתה מטרתו וטעותו של קרח? מסביר הרבי:

ידוע עפ"י האריז"ל [האלוקי רבי יצחק זכרוננו לברכה] דקרח לש"ש [לשם שמים] נתכוין והוא רצה לעשות איזה דבר גדול... דראה שלשלת היוחסין וכו' רק שהי' [ה] נחוץ לו אנשים שיהי' [ה] לו רוב, ולזה התחבר ג"כ [גם כן] לדתן ואבירם בחשבו שאחר שיגמור את העניין אז יפרד מהם, או אפשר שבנתיים ישובו גם הם, וכוונתו הי' [ה] לטובה...

¹⁰ שם עמ' כ"ט.

¹¹ שם עמ' ל'.

דלכאורה קשה כנ"ל היאך התחבר קרח עם דתן ואבירים רשעים כאלו, אלא ראה פ'רשת] פרה שמוציאים דבר טהור מטמא וחשב שגם לו מותר לעשות כן...¹²

כוונתו של קרח היתה לטובה: הוא ראה ברוח הקודש שיצא ממנו מנהיג גדול. בעקבות כך הוא רצה לתפוס את ההנהגה, וכדי להשיג רוב הוא התחבר לרשעים – דתן ואבירים. דתן ואבירים, שכוונתם לא היתה לשם שמים גרמו לקרח לחטוא. הרבי מוצא בכך הצדקה לדרכו השוללת חיבור כלשהו לרשעים. כל חיבור הוא מזיק ופוגע. כך מעשיו של קרח נפגעים כתוצאה ממחשבות הרשעה של דתן ואבירים; ובהשלכה אקטואלית, כך עיני המנהיגים בדורנו טחו מראות, בעקבות הכסף שהם מקבלים מהממשלה.

אם נסכם את סיפור קרח לפי הרבי, נקבל מחלוקת שבצד אחד עומד קרח, תלמיד חכם בעל רוח הקודש, ועימו רוב של גדולי ישראל, אך הם מתחברים לרשעים – דתן ואבירים – אף שהחיבור נעשה למען מטרות שהן לשם שמים. החיבור עם הרשעים גורם להם לנפילה וטעות מול משה, שהוא אמנם בודד, אך הוא מביא את דבר ה' ללא שום חיבור לרשעים, ומסמל את הריחוק הקיצוני מהם: ענשם של קרח ועדתו כולל מחיית כל זיכרון, כולל רכושם, מכיוון שגם למחט קטנה שמקורה הוא בעדת רשעים יש השפעה רעה על המחזיק בה¹³ – הרחקה קיצונית מהרשעה. הרבי לא משווה את עצמו למשה באופן ישיר, אך מפרשנות זו עולה השוואה ברורה בין מחלוקתם של משה וקרח למצבו של הרבי בו הוא עומד מול רובו של העולם היהודי, כאשר הוא מבודד בצד אחד, ומולו עומדים רבים וגדולים, שמתחברים לציונים באופנים שונים. המסר ברור: הרוב לא בהכרח קובע, ודאי לא כאשר הרוב מורכב מרשעים או מחובר אליהם.

בהקשר זה נביא את דבריו של הרבי מדרשה לפרשת פנחס –

יולא שאני אומר לכם כן אלא זהו דעת תוה"ק [תורתנו הקדושה].¹⁴

בלק.

אחת השאלות הפרשניות העולות מפרשת בלק היא נבואתו של בלעם. יש דיסוננס חריף בין הביקורת הקשה על בלעם ועל מעשיו בתורה ובמדרשים ובין תוכן ברכותיו שנראות כברכה חיובית לישראל. הפרשנים עמלו רבות להראות ולחשוף את רשעתו וכוונותיו הזדוניות של בלעם: במעשיו, בנוסח ברכותיו ועוד. בדרשותיו של הרבי לפרשת בלק ובמקומות רבים נוספים, הוא מדגיש את המשמעות הרבה שיש למחשבה ולכוונה, עד כדי פגיעה במעשה, שיכול להיות חיובי

¹² שם עמ' ל"ז-ל"ח.

¹³ שם עמ' קי"ג.

¹⁴ שם עמ' פ"ג.

כשלעצמו. בעיקרון זה הוא משתמש בשביל לדחות את מעשיהם של הציונים, שיכולים להתפרש כמעשים חיוביים: בניין הארץ ואהבתה. העובדה שכוונתם היא כפירה מפקיעה את כל הערך שיש למעשיהם. לא רק שאין כאן מעשה חיובי, אלא שמטרתם היא פגיעה בעם ישראל, כמו בלעם:

בלעם נתכוון להודיעם אך ורק הברכות, מה טובו אוהליך יעקב וגוי לא הביט און ביעקב וגוי, וכיסה והעלים לגמרי דברי התוכחות, ולא הודיע כלל דברי הפורענויות העתידות לבוא עליהם אם יחטאו. והיתה מחשבתו בזה לפתותם בחלקת לשונו ולהסיתם לעבירה, שאין להם להתיירא משום דבר.

וזה דרכם של אוהבי ישראל חובבי הארץ שבימינו האומרים כי אסור לספר לה"ר [לשון הרע] על א"י [ארץ ישראל], והם מתעטפים באיצטלא של אהבת ישראל... והם העושים מעשי בלעם שהחליק לשון להטעות את ישראל ולמרוד בקב"ה, ואוהבי ישראל אלו הם שונאי ישראל הגרועים ביותר...¹⁵

בלעם הוא דוגמא לצביעות: דבר הנראה חיובי כלפי חוץ אך בעצם הוא הגרוע ביותר.

השוואה זו לציונות היא מושלמת: דבר הנראה לכאורה חיובי, אך בעצם הוא הגרוע ביותר שיכול להיות.

בדרשה לפרשת בלק, מדבר הרבי על החשיבות שבכוונה טהורה – לשם שמים ללא כוונות

זרות:

אבל האמת היא שרק אלו מאנשי התורה שלומדים לשמה לאמתה של תורה, אותם, ורק אותם, אפשר למנות יחד ולהכריע ההלכה אחרי הרבים, אבל אלו שאין תורתם לשם שמים אינן באים כלל לחשבון המנין... כי במקום שיש רק נדנד חשש שהוראתו של המורה מושפע מאיזה צד אחר, לא מכח שיקול דעתו בעצם ההלכה, כבר אינה נחשבת להוראה. והנה בעוה"ר [בעונותינו הרבים] הרוב אינם לומדים כדבעי [כראוי] נשאר גם בימינו, אבל מהיחידים שהיו בדורות ראשונים שכוונו באמת ההלכה לאמתה של תורה, מהם לא נשתיירו לנו.¹⁶

מי שאינו לומד תורה לשם שמים ומושפע משיקולים זרים, אין לו שום יכולת וסמכות

להורות הלכה. דוגמא נוספת להשפעות זרות שמקורן ברשעים ומשפיעות על צדיקים, אנו מוצאים

בחטא המרגלים:

נמצא דכוונת המשלחים שהיתה לרע היא שגרמה להמרגלים שנעשו רשעים, והגם שהיו שליחי משה עפ"י ד', דבודאי היתה כונתו לטובה, אמנם כיון שהיו גם שלוחיהם של ישראל, והללו היתה כוונתם לרעה, גבר כוחם שהיתה לרע נגד שליחות משה שהיתה לטוב, והפעילה בהם תכונה רעה עד שנעשו רשעים.¹⁷

¹⁵ שם עמ' קי"ט.

¹⁶ שם עמ' נ"ז.

¹⁷ שם עמ' ר"א.

אנו רואים כאן שילוב של שני עקרונות משמעותיים: כל חיבור לרשעים, אפילו מצד מחשבה בלבד, מזיק; וכן הקפדה על טהרה ונקיות המחשבה. אין כאן רק דברי חיזוק לכוונות טהורות אלא התייחסות ספציפית להטיה של לימוד התורה לצורך הצדקת חטאים. בתור דוגמא, הוא מביא את המעשה החותם את פרשת בלק – חטא זמרי. הרבי מוכיח ממדרשים שונים שזמרי, נשיא שבט שמעון, היה נכדו של יעקב וזכה ללמוד תורה מפיו, ולא זו אף זו – הוא הוזהר ע"י יעקב עצמו מהחטא שהוא עתיד לעשות –

יוכל זה לא הועיל לו למנוע מן החטא, ובוודאי כשעשה המעשה בירר להלכה שכך היה צריך לעשות כפי שעשה. וכל זה הביאו שלא למד תורה לשמה...¹⁸

שוב אנו נפגשים עם מצב בו יש חטא המגובה בהסבר תורני, כמו בקטע שהובא לעיל על אוהבי הארץ המושווים לבלעם, אלא שכאן הדברים מוצגים בחריפות רבה יותר – החטא קודם להסבר התורני, וההסבר מגיע רק ככיסוי למעשה. התורה כאן סובלת משימוש ציני של החוטאים, שהוא לא פחות גרוע משימוש בתורה בתור הטעיה או תרמית. גם כאן, ברור כלפי מה אמורים הדברים: ביסוס תורני לציונות ולישיבה בארץ, ואפילו רק לחיבור והצטרפות לממשלה לא יכול לטהר את השרץ.

השלילה של מעשה בניין הארץ היא מוחלטת, ולכן על אף שבזמן הגאולה ודאי שהארץ תהיה מיושבת –

'אין שום ספק שכל מה שבונים הכופרים והמינים לשם כפירה זאת הכל יחרב ויהרס, וכדברי הרמב"ם שס"ת [שספר תורה] שכתבו מין ישרף, והטעם כדי שלא יזכר עליו שם המין, וכמו כן כאן כל מה שבנו המינים הללו הכלי הרס שלא יזכר שמם.¹⁹ מחשבה שלילית מבטלת לחלוטין את ערכו של המעשה, עד כדי כך שאפילו אם יהיה צורך באותו המעשה ממש לצרכים חיוביים – גאולה – יהיה צורך בהשמדה ובניה מחדש.

במהלך הדרשה מתייחס הרבי באופן גלוי וישיר לשני נושאים עליהם יש להקפיד במיוחד: חינוך הילדים על טהרת הקודש²⁰ ואיסור היתר מכירה²¹.

פנחס.

¹⁸ שם עמ' נ"ח.

¹⁹ שם עמ' ס"א.

²⁰ שם עמ' נ"ח.

²¹ שם עמ' ס"א.

פרשת פנחס מעלה על נס את מעשה הקנאות של פנחס, והקב"ה אף נותן לפנחס "ברית שלום". הרבי כצפוי מתייחס בהרחבה למעשהו של פנחס, ומנסה ללמוד ממנו הנהגה לדורות. השאלה הפרשנית, מדוע דוקא פנחס, על ידי מעשהו התוקפני-קנאי זוכה לברית שלום, זוכה בעקיפין לתשובה רחבה ע"י הרבי. במספר מקומות מסביר הרבי כיצד דוקא מעשה קיצוני שעל פניו נראה בעייתי מאוד, הוא זה שיביא לתוצאות חיוביות:

ולכן כתיב השיב את חמתי שהשיב אותה ולא נתן לשעת הזעם דהיינו לאותה הרגע הידועה שתהי' [ה] בזעם, ועי' [ועל ידי זה] לא כליתי את ב"י [בני ישראל] שע"י מנע כלי' [ה] מעל ב"י וא"כ [ואם כן] חזינן דהצדיקים ע"י מעשיהם הטובים מונעים את הזעם ומידת הדין מסתלקת...²²

לפי הרבי, דוקא מעשה המבטא לכאורה כעס וזעם – הוא זה המונע את זעמו של הקב"ה מבני ישראל. ההשפעה הטובה של המעשה על עם ישראל, והעובדה שנכתבה בתורה היא בעלת משמעויות אקטואליות לדורנו:

ובזכות קנאותיה דפנחס קנאה אשר הערה נפשו למות כדי להרוג בעלי עבירה נתקדש שם שמים בקרב ישראל, ונתבטלו מבני ישראל המחשבות הרעים והדרכים הרעים אשר החלו להשתרש בהם באותה העת.

...אכן לדרכנו נתכון הכתוב ביתורא דתיבת לאמר לצוות לאמר לדורות עניין פרשה זו... ועלינו מוטל ללמוד ולהתייבב ולעמוד נגד פרצות הדור בכל כוחנו כדי לבטל ולמנוע את הפרצות אשר נפרצו בין בני ישראל... ובמה שאנו מתייצבים נגד הפרצות עושים נחת רוח לפניו יתברך...²³

גם כאן ניתן לראות את ההסבר איך מעשה הנראה בעייתי במבט ראשון גורם להשפעה חיובית על עם ישראל. הרבי כדרכו לומד את הפרשה בתור הדרכה מעשית אקטואלית על ידי דקדוק של מילים "מיותרות" לכאורה. המילה "לאמר" משמעה הדרכה לדורות, ולא רק לדורו של פנחס. וההדרכה למעשה של מעשה הקנאות הנה התייצבות כנגד פרצות הדור בכל הכח. עשיה כזו תעשה נחת רוח לה' כשם שפנחס עשה בזמנו.

נקודה נוספת העולה מכאן היא חשיבות מסירות הנפש של פנחס. הרבי מדגיש את החשיבות שבמסירות הנפש:

י'חזינן בפרשה זו כי פנחס קינא במסירות נפש קנאת הברית ולא היסס בדבר, ואעפ"י שכוונתו של זמרי היתה לאיזה ענינים גבוהים נעלמים שטעה בהם, מ"מ [מכל מקום] לפי שבחטאו פגע בקדושת הברית והזיק לבני ישראל... על כן מסר פנחס את נפשו על הדבר.²⁴

²² שם עמ' ע"ו.

²³ שם עמ' צ"ג-צ"ד.

²⁴ שם עמ' קט"ו.

המושג "מסירות נפש" מקבל כאן מובן נרחב יותר. לא רק נכונות להיהרג ולמסור את הנפש, אלא פעולה שהיא מעבר לחשבונות וויכוחים מתוך ראייה כי יש מעשה הגורם לנזק. מסירות הנפש היא גם אי-עשיית חשבון אישי של גודל הסכנה, אך גם נרמזת כאן מסירות נפש במובן של עשית מעשה ללא הדיינות עם מי שהמעשה מכון כנגדו. שוב עולה הנקודה של הדיון התורני, שלעיתים, מתוך ראיית האמת הברורה, הופך לשולי, ואולי אף ללא-רלוונטי.

מעשה הקנאות של פנחס הביא להשפעות חיוביות לעם ישראל, אך גם לפנחס עצמו :

יחזיקן [ראינו] דזכה פנחס ע"י קנאותו קנאת ה' להיות מבשר הגאולה...²⁵

הרבי קושר את הגאולה ויכולת העמידה בגלות, לעמידה איתנה ותיקפה, וממילא הקנאות והגאולה קשורים בקשר הדוק.

לשיא של שבח למעשה הקנאות מגיע הרבי כאשר הוא מסביר כי גם לזמרי(!) היתה תועלת ותיקון ממעשהו של פנחס :

יולפי זה יתבאר דאם בלעם זכה להיות נתקן ע"י שנהרג ע"י ישראל, א"כ [אם כן] פשיטא [פשוט] שלא יהא זמרי בן סלוא גרוע ממנו, וודאי זכה גם הוא לתיקון נשמתו במה שנהרג ע"י פנחס...²⁶

במקום נוסף מסביר הרבי כי יתכן שגדולי הדור (בזמן משה ופנחס) לא ידעו את הנעשה בליבו של הקנאי (פנחס), שפעולותיו מודרכות ע"י רוח הקודש.²⁷ ניתן לראות בכך עוד התייחסות מרומזת לכך שלא תמיד גדולי הדור יודעים מה היא הפעולה הנכונה, ולכן גם אם רבים מתנגדים לרב, אין כאן קושיה.

יוצא אם כן, שמעשהו של פנחס, על אף שאולי הוא מעורר רתיעה בגלל קיצוניותו, לאמיתו של דבר הוא מביא טובה לעם ישראל, לפנחס, ואפילו למי שבעצמו נפגע מהמעשה – זמרי בן סלוא. אמירות כאלה מדגישות את החיוב שבפעולת הקנאות, גם כאשר היא אינה נראית לעין, הרי שבעומק המציאות פעולתה היא חיובית, אפילו אם לא כל גדולי הדור מסכימים על כך.

הרבי הדגיש בדרשותיו לפרשה את נושא הצניעות,²⁸ האיסור לדבר בשפה העברית,²⁹ החומרה שבלקיחת כסף מהציונים³⁰ ובאופן כללי את הצורך להתרחק מהם כמה שיותר, במיוחד בתקופה זו של עקבתא דמשיחא.³¹

²⁵ שם עמ' פ"ח.

²⁶ שם עמ' קי"ז.

²⁷ שם עמ' קל"ח.

²⁸ שם עמ' פ"ב, עמ' קט"ז.

²⁹ שם עמ' פ"ג.

³⁰ שם עמ' קל"ג.

נושא נוסף הקיים בפרשה וזוכה לפירוש מעניין של הרבי הוא הסמכתו של יהושע כממשיכו של משה. הקב"ה מצוה את משה לסמוך את ידו על יהושע, ומשה "מוסיף משלו" וסומך את שתי ידיו על יהושע. על משמעות תוספת זו מביא הרבי את פירושו של ה'כלי-יקר':

'כי יש שני מיני הנהגות, הנהגה מדינית, והנהגה בתורה ובהלכה, דבנהגה מדינית צריך לנהלם במתינות בבחינת שמאל דוחה וימין מקרבת, אבל הנהגה בתורה והלכה צריכה להיות בתוקף בלי פשרות ולדחות בשתי ידיים את אותן המתנגדים לה...'³²

ההרחקה וההתנגדות לכל מי שאינו הולך בדרך התורה מקבלת משנה תוקף כאשר היא המסר אותו מעביר משה ליהושע בהסמכתו – תמצית או יסוד המנהיגות היא הרחקה מוחלטת של החוטאים והמתנגדים לדרך התורה.

לסיכום, ניתן לראות איך פרשות מרכזיות בספר במדבר (תקופת ביקוריו של הרבי בארץ) מביאות את הרבי להתייחסות לנושאים אקטואליים ביחס למחלוקות בתוך עולם התורה כמו גם מאבקים מול רשעים – הציונים, על אף שלא תמיד הדברים נאמרים בצורה מפורשת: קרח משמש דוגמא קלאסית למחלוקת ודרכי ההכרעה בה, גם מול רוב של גדולי תורה; פרשת בלק מעלה סוגיות של השפעת רשעים על האדם, גם כאשר מדובר בקשר רוחני רחוק; פנחס מהווה מודל של התנהגות קנאית המביאה גאולה לעולם ומשמשת דוגמא ומופת לימינו.

דוגמאות נוספות.

אבקש להביא עוד מספר דוגמאות בהן הרבי מפרש מעשים של דמויות מקראיות ולומד מהן עקרונות מחשבתיים ומעשיים. הדוגמאות לקוחות מדרשותיו של הרבי לתורה בספרים "דברי יואל על התורה". אבקש להדגיש כי מעיון בספרים אלו, 8-10 במספר³³, **עולה כי ללא יוצא מן הכלל, בכל מקום בו מתואר בתורה קונפליקט בין אישים- הרבי מקשר אותו למאבקיו האקטואליים.** לרוב בצורה מפורשת, פעמים במרומז ובמשתמע. תמיד יהיה קישור של הנושא לרשעים, למחדשים, לפושעים, וכן הלאה. משמע: הרבי קורא את התורה בצורה המשקפת- לדעתו- את השקפותיו.

ניתן לראות דוגמאות רבות לכך ואציין חלק מהן: חטא אדם הראשון, קין והבל, אברהם ועובדי העבודה זרה שבתקופתו, אברהם וסדום, גירוש הגר וישמעאל, יצחק ואבימלך, יעקב

³¹ שם עמ' קכ"א.

³² שם עמ' ע"ח.

³³ בחלק מההוצאות יצאו הספרים בשמונה כרכים ובהוצאות האחרונות בעשרה כרכים. ראה בביבליוגרפיה.

ועשיו, יוסף והאחים, משה מול פרעה, ההתנגדות למשה במדבר, ועוד ועוד. בכל מקום בו מתואר מאבק בין טוב לרע, בין צדיק לרשע- הרבי משתמש בדבר כרקע לפרשנותו האקטואלית המדברת על המאבק אותו הוא מנהל כנגד הציונים, המחדשים, והרשעים.

אבקש להדגים זאת בעיקרון של ההתרחקות מהרשע. ככלל, הרבי לומד מדמויות רבות במקרא את הצורך להתרחק מרשעים, ואת רעיון זה הוא מוצא באופן עקבי בכל פרשה רלוונטית. חידושו הוא בכך שאין הוא מסתפק בהרחקה רגילה מהרשע, מכיוון שזה פשוט – גם לאישי התנ"ך – ואין לו כלל ספק שזה מה שעשו. החידוש הוא בשלילה של ההתקרבות **על אף שיקולים שהיו יכולים להסביר לכאורה, מדוע במקרים מסויימים תהיה אפשרות של חיבור כלשהו לרשעים.**

הרבי מתחיל באברהם, ממנו הוא לומד עד כמה צריך להתרחק מרשעים, גם לשם החזרתם בתשובה:

ובוודאי שאילו היה אברהם אע"ה [אבינו עליו השלום] הולך בין אנשי דור הפלגה וסדום היה מועיל להם קצת לתקנם קצת ולהטיב להם, וא"כ היתה הסברה נותנת שכך ראוי והגון לו לעשות כדי להציל הניתן להציל אכן אאע"ה [אברהם אבינו עליו השלום] השכיל לדעת כי לא זו הדרך להתערב בין האנשים הרשעים כדי להחזירם למוטב, כי התקרבות זו מזקת לכל אדם, וגם לגדולים וצדיקים ואף אם כגובה ארזים גבהם, מ"מ [מכל מקום] אסור להם להתחבר אל הרשעים, גם אם כוונתו כדי להחזירם למוטב...³⁴

דוקא אברהם שמוכר לנו כמי שנלחם והתווכח על חייהם של יושבי סדום מוצג כמי שהתבדל מהם לחלוטין, גם במחיר אי-החזרתם בתשובה. ההתחברות לרשעים תמיד תזיק, אפילו כשמדובר באדם גדול כאברהם. עיקרון זה מיושם גם ביחס לישראל. לפי המדרש, עמלק פגע רק במי שנפלט ממחנה ישראל, כלומר, שהענן לא היגן עליו. על כך אומר הרבי:

'ולכאורה הרי היה עצה להכניסם אל תוך הענן, והיו נמלטים, ממלחמת עמלק מכל וכול, אלא... דאל תתחבר לרשע אפילו להחזירו למוטב, וע"כ בחרו את הרע במיעוטו ובלבד שלא יתחברו לרשעים'³⁵

גם כאן יש איסור מוחלט להתחברות לרשע אפילו כדי להחזירו למוטב, אלא שכאן מדובר על הצלה של ישראל ממלחמה, מה שמגדיל את עוצמת הדרישה של ההרחקה מרשעים. אמירה דומה אנו מוצאים ביחס ליתרו:

³⁴ עה"ת בהעלותך ח"ז שיח
³⁵ עה"ת יתרו ח"ד עו

לפי שהיה יתרו משתוקק ומתאוה כל כך להרבות כבוד שמים, חשב בדעתו לחזור למדינתו ולהתקרב קצת אל יושב מדין, להתדמות אליהם בדרכיו ובנימוסיו, כדי שבאמצעות כן יוכל להמשיכם אליו ולדבר על ליבם שיתגיירו...

וכלפי מחשבות אלו... אמר לו משה... לא זו הדרך, אלא עליך להיות בין יהודים כשרים שומרי תורה ומצוות ולעבוד את ה' [ה' יתברך]...³⁶

יתרו, שעזב את עבודת האלילים והתקרב לבני ישראל משמש דוגמא לדרך הנכונה לעבודת ה' ולהרחקה הראויה. ההרחקה של יתרו מרשעים היא כל כך קיצונית, עד שהיא נאסרת לא רק כדי להציל אנשים רשעים, אלא אף בשביל הצלת עם ישראל כולו. עפ"י המדרש, יתרו היה בין יועצי פרעה שהחליטו על הגזירות נגד עם ישראל. תגובתו של יתרו היתה פרישה מאסיפת היועצים, על אף שלכאורה בישיבתו שם היתה לו אפשרות להפרת הגזירה. מסביר הרבי:

'במקום שהרשעים המה רובא [הרוב] לא יעלה על לב בר דעת שיהיה היתר להשתתף בישיבת עצתם באמתלא של ספק, שמא יעלה בידם להשיג טובות לישראל, כי מרשעים יצא רשע...'³⁷

אמירה זו היא מעניינת ביותר, מכיון שלכאורה מבחינה הלכתית, על ספק של הצלת נפשות, וקל וחומר כאשר מדובר בציבור גדול, מותר לעבור על איסורים רבים וחמורים. למרות זאת, הרבי מתייחס לחיבור כזה בחומרה רבה, וניתן לשער שבדבריו הוא רומז למציאות במדינת ישראל, ולהסברים אפשריים לישיבתם של חרדים ודתיים במוסדות שלטון שונים.

קבלת טובת הנאה מרשעים היא חמורה במיוחד מכיוון שזהו פתח להשפעה מצד הרשע על הצדיק. כך מסביר הרבי את עצתו של בועז לרות:

הנה בעז לימד את רות עיקר גדול בעבודת השי"ת [השם יתברך], כי אם תלך ללקוט לקט שכחה ופאה משדות של רשעים עובדי ע"ז [עבודה זרה] או מינים ואפיקורסים יפעול פועל רע בנפשה, עד שיביאה לעבוד אלוהים אחרים... כמה חמור עניין זה של נטילת פרס משולחנם של אנשים שאינם מהוגנים³⁸

השפעה על אדם יכולה להיות גם דרך דברים חומריים שלכאורה אין בהם נזק, אך מקורם הוא פסול. גם כאן הדוגמא אליה מתייחס הרבי אינה סתמית, אלא מכוונת היטב: אפילו בנתינת הצדקה – לקט שכחה ופאה – של אותם רשעים, יש השפעה שלילית. גם המעשה הטוב הוא פסול, וגם ממנו יש להתרחק.

דוגמא נוספת להתרחקות ממעשה טוב בגלל מקורו הפסול הוא במעשה המרגלים. יהושע וכלב נצטוו יחד עם שאר המרגלים להביא מפרי הארץ, אך הם הפרו ציווי זה:

³⁶ עה"ת בהעלותך ח"ז רעג

³⁷ עה"ת יתרו ח"ד כד

³⁸ עה"ת בהעלותך ח"ז שיד

ידמכיון שראו שהמרגלים עשו מצוה זו בעצה רעה להחטיא את ישראל נתייראו לנפשם להשתתף במצוה זו שהוא מעשה הרעים... לפיכך משכו את ידיהם ונמנעו ולא נטלו כלום.³⁹ אפילו בדבר מצוה מובהק מפי משה, אין לעשותו יחד עם רשעים. המצוה צריכה להיעשות ללא שום עירוב של מחשבה זרה. כך גם מסביר הרבי את טעותו ונפילתו של קרח, שאף הוא נתכוין לשם שמים.⁴⁰ הדוגמא האידאלית למצוה טהורה כזו היא מצוות בניית המשכן: 'כי במקום השראת השכינה וישועה לכלל ישראל צריך להיות מובדל ומופרש בכל וכל מכוחות הטומאה...'⁴¹

אם לא תהיה הבדלה מוחלטת כזו, אזי גם מעשים טובים לשם שמים יהפכו לחטא: 'במקום שמשותפים אנשי רשע אין ליראי ה' לקחת חלק עמהם אפ אם המה מתכוונים לש"ש [לשם שמים], ופוק חזי [צא וראה] מה עלתה בידם ומה הגיע אליהם, אשר מהתחברות עם אנשי רשע המה הע"ר [הערב רב] יצא העגל הזה אשר עברתו שמורה לנצח.'⁴² העגל והמשכן הם שני קצוות המראים מה קורה לאותו מעשה, ואף לאותה כוונה, כאשר היא נעשית בהבדלה ופרישות, לעומת עשייה בשיתוף עם אנשי רשע. בכל הדוגמאות המובאות לעיל ניתן לראות כי מעבר לפרשנות המקומית של פרשיות שונות בתורה, מתייחס הרבי באופן ברור להסברים ותירוצים שונים להתחברות עם מדינת ישראל ונטילת חלק בהנהגתה. הרבי טורח ומראה בכל מקום בו עולה סוגיית ההרחקה מרשעים, עד כמה כל התירוצים והסיבות לחיבור אינם תקפים, ובשום פנים ואופן אין להתחבר עם רשעים – לא כדי להחזירם בתשובה, לא כדי לקבל מהם כסף, ואף לא כדי לנסות ולהיטיב עם הצדיקים. יש צורך בהרחקה מוחלטת.

לסיכום פרק זה, ראינו כי פרשנותו של הרבי לתורה משקפת באופן מובהק את השקפתו הקנאית. דרך השקפה זו הוא מפרש את הפרשות השונות והעניינים השונים העולים מהמקראות, ומקשר אותם למאבקי ורעיונותיו. שלא כמו שיעוריו לתלמוד, למשל, שבהם לא ניתן למצוא עקבות להשקפותיו, והם נשארים "נייטרלים", הרי שבדרשותיו לתורה לא ניתן **שלא** לראות את דעותיו והשקפותיו החריפות. הדבר בולט ביתר שאת בביקוריו בארץ, בפרשות המתארות קונפליקטים חריפים בין משה-המנהיג-לקרח, בלק, ועוד; הרבי משתמש במצע זה לפרוש את משנתו ולחדדה.

³⁹ עה"ת שלח ח"ז תכג

⁴⁰ ע"י לעיל בדברינו על פרשת קרח באריכות.

⁴¹ עה"ת תרומה ח"ד קפח

⁴² עה"ת כי תשא ח"ד שלג

פרק שישי על הקנאות ונימוקיה במשנת הרבי מסאטמר

בפרק זה אבקש לבחון את קנאותו של הרבי מסאטמר ולנתחה, וזאת במספר מישורים. ראשית, אבקש להציג שתי הגדרות לקנאות דתית ולדמותו של הקנאי הדתי מהמחקר; אבקש לבחון האם הרבי אכן עונה להגדרות אלו; וכמו כן לנסות ולהבין מתוך כתביו כיצד הוא מצדיק ומנמק את דרכו זו, בפרט נוכח חריגותה ובדידותו האידיאולוגית בנוף הרבני של המאה ה-20. כמו כן אבקש לענות על השאלה האם הרבי, שכפי שנראה להלן שאף ודרש להגביה את החומות בין קהילתו לבין הסביבה החיצונית, רצה להשפיע בדרך כלשהיא על שאר הציבור, או שמא הסתפק בהנהגת קהילתו בלבד? לשון אחר: האם הוא רואה בקנאות כלי לשימוש פנימי תוך קהילתי, או שמא היא יכולה לשמש כמנוף להשפעה רחבה יותר?

נקודה נוספת המצריכה בירור: כמי שדיבר בצורה מאוד מיליטנטית, וביטויים כמו "להלחם", "למסור את הנפש", ועוד, היו חלק מהטרמינולוגיה בה השתמש; ולאור הקו הקיצוני והתקיף אותו נקט ביחסו למדינה ולציונות; האם עודד בדרך כלשהיא אלימות ו/או צעדים מעשיים כנגד המדינה ורשויותיה, או כנגד אנשים פרטיים שהוגדרו בפיו כרשעים? האם יש גבולות לקנאות הדתית של הרבי, או שהיא פורצת גבולות בצורה מוחלטת?

על קנאות דתית והגדרתה.

במאמרו¹ "Extremism as a Religious Norm", שברבות השנים נחשב לקלאסי, מניח ישעיהו (צ'ארלס) ליבמן מספר הנחות יסוד חשובות להבנת הקנאות הדתית. ראשית, טוען ליבמן, לא הקנאות הדתית היא המצריכה הסבר, אלא דווקא המתנינות הדתית. הדת דורשת מחויבות מלאה מהמאמין, ומי שעושה זאת בעצם ממלא אחר דרישתה הבסיסית של הדת. כשרואים התנהגות קיצונית, אם כן, יש לחפש את שורשיה בדעיכת כוחות מתונים המאזנים ומרסנים אותה בדרך כלל. בנוסף קבע ליבמן שלושה פרמטרים לפיהם ניתן להגדיר קנאות דתית: 'רצון עז להרחיב את טווח התחולה, את רמת הדקדקנות ואת החומרה של מערכת החוקים הדתית; היבדלות חברתית;

¹ מאמר זה ראה אור לראשונה ב Journal for the Scientific Study of Religion, 22 (1983), pp. 75-86. הציטוטים בעברית לקוחים מתוך מאיר ליטבק ואורה לימור (עורכים): קנאות דתית, ירושלים תשס"ח, להלן קנאות דתית.

ודחייה של תרבות הסביבה². הקנאי דוגל בסיסמה "The more is better", או בטרמינולוגיה היהודית- "כל המרבה הרי זה משובח". לפי הפרמטרים הנ"ל, הקנאי הדתי ישאף לחיות בהיבדלות (שלו או של קהילתו) מהעולם הסובב, תוך דחייה של מה שעולם כזה מייצג מבחינה תרבותית וערכית; וכן ישאף לפרוט את ההלכה לפרטים, ולקיימה תוך שהוא בוחר תמיד בפרשנות המחמירה יותר שקיימת למצוות הדת. הגדרה נוספת לקנאות דתית נמצאת אצל בר פלוגתא של ליבמן, האומר כי הקנאות הדתית הנה 'ניסיון של יחיד, יחידים או קבוצה מאורגנת, להעלות את סף הקדושה בחייהם גבוה יותר מהמקובל או הנפוץ בזמנם ובמקומם'³.

כפי שאבקש להראות להלן, קנאותו של הרבי עונה בהחלט על כל ההגדרות הללו גם יחד. פעמים הוא מדבר על דבריו כקנאות, ומשבח את הקנאות כדרך; אולם פעמים הוא טוען כי דבריו פשוטים לגמרי, הלכה פשוטה ותו לא⁴. פעמים הוא מציג את עצמו כמי שעושה יותר, אולם לרוב יטען כי הוא עושה רק מה שצריך- והם, האחרים- עושים **פחות** מהצורך. כפי שאראה הוא שואף ליצור בידוד וחיץ בין חסידיו ובין הסביבה- תרבותי, התנהגותי (לבוש, שפה) וחינוכי; תוקף בצורה קשה את האחר- שאינו מקבל את דרכו; ומרחיב את תחולת ההלכה בפסיקה מחמירה⁵. הוא בהחלט שואף להעלות את סף הקדושה בחייו ובחיי קהילתו גבוה מהמקובל והנפוץ, ואף רואה בכך את תכלית שליחותו בעולם.

ניתן גם לקבל בהקשר זה שני עקרונות נוספים המופיעים במחקר אצל סיון, אלמונד ואפלבי⁶: הפונדמנטליזם כ"דת החזקה", ו"תרבות המובלעת". לגבי ה"דת החזקה", טוענים הנ"ל כי 'לפי הבנתם של הפונדמנטליסטים דת חזקה אינה מחויבת לממסד הדתי של הזרם המרכזי או לרשויות הדתיות הרגילות, שנשחקו בשל פשרות מתישות עם הכוחות החילוניים'⁷. 'וכן: 'מנהיגים פונדמנטליסטים נוטלים לעצמם את הזכות לבחור ולברור מתוך מורשת התורה וההוראה ולמצוא סימוכין התואמים את מטרותיהם המיידיות. הם עשויים לדחות את כל הפירושים שקדמו להם ולנסות לשוב אל בשורתו של המשיח או הנביא בטוהרתה'⁸. בהמשך מתארים הנ"ל כיצד התנועות הפונדמנטליסטיות מהוות משקל נגד לחילון ולמודרניזציה.

² שם, עמ' 27.

³ אלברט באומגרטן, **לאפיון הקנאות הדתית**, שם עמ' 47.

⁴ ראה אסיפות דברי יואל, עמ צב, בנוגע לפסק שלו על איסור ההצבעה בבחירות, 'אמר לי שאין בזה שום קנאות אלא כן נראה לו ברור ע"פ הלכה'.

⁵ בנושא זה הרחבתי בפרק העוסק בפסיקת ההלכה אצל הרבי. כאן הבאתי רק דוגמא בנושא צניעות.

⁶ ע' סיון, ג' א' אלמונד, ר' ס' אפלבי, **קנאות דתית מודרנית- יהדות, נצרות, אסלאם, הנדואיזם**, תל אביב 2004. להלן: קנאות דתית מודרנית. למרות העקרונות איתם אני מסכים, קשה לי שלא לבקר את המעברים החדים בספר מעקרונות איסלאמיים, נוצריים קיצוניים וחרדים ולכרוך אותם יחדיו.

⁷ שם, עמ' 24.

⁸ שם, עמ' 25.

אכן טוען הרבי כי המנהיגות הדתית שחוקה לחלוטין עקב המפגש עם המודרנה, החילון והמדינה, ובשל כך אין לקבל את עמדתה שכן אינה אותנטית. הרבי אף נתן פירוש מחודש ומצא סימוכין לשיטתו בעניין "אהבת ישראל". כמו כן, כפי שאראה הרבי טוען כי דווקא נוכח התדרדרות הדור יש צורך בהחמרה יתירה ובהגבהת החומות.

החוקרים הנ"ל הרחיבו בעניין "תרבות המובלעת", שנוסח עוד קודם אצל מרי דאגלס:

מובלעת היא בדרך כלל התגובה לבעיה של קהילה באשר לגבול החיצוני...
האמצעי היחיד שבו היא יכולה להשתמש כדי לחזק את הגבול הוא שכנוע
מוסרי. משמעה של קהילה מן הטיפוס הזה הוא אפוא התנגדות לחברה
החיצונית, זו המצויה מעבר לגבולה.⁹

כדי לחדד את הגבול בינה והין הסביבה, המובלעת מבליטה את האופי הוולנטרי של החברים בה, ובכך שמדובר בקבוצה נבחרת. הם- הנאמנים, וכל השאר קורצו מחומר נחות יותר. המובלעת יוצרת תחושת איום מתמדת כלפי ה"חוץ", שהוא טמא, מזוהם, משוקץ. שום דבר אינו באמת כפי שהוא נראה, והפרשנות היחידה הנכונה היא זו של המנהיג¹⁰. המובלעת יוצרת סטנדרט נוקשה של קפדנות, שבה ניתן למצוא בהירות בעידן של טשטוש ומבוכה. החמרה, דקדוק והידור יאפיינו את המובלעת בנוגע לשמירת מצוות¹¹. כפי שנראה, גם הגדרות אלו חופפות את דבריו של הרבי בהקשר לבידוד הנדרש מחסידי אל מול העולם שבחוץ. כמו כן יש להדגיש את מסקנתם של הנ"ל כי 'המסקנה המרכזית העולה מהדיון היא החשיבות המיוחדת למנהיגות'.¹² ללא ספק הרבי היה מנהיג נערץ על ידי חסידיו הרבים, וכפי שנראה להלן- השפיע אף מחוץ למובלעת זו.

קנאות ובידוד

'ובעוה"ר [ובעוונותינו הרבים] כל הצרות ונסיונות הגלות ע"י תערובת טוב ברע ורע בטוב, וכשיתברר¹³ לגמרי להפריד הרע מן הטוב נזכה לגאולה שלימה'¹⁴.

העיקרון המובא לעיל הנו ללא ספק עקרון מכונן במשנתו של הרבי מסאטמר. אמנם הוא לא המציא אותו; רעיון זה של הפרדה בין טוב לרע מובא בספרות הקבלה והחסידות במקומות

⁹ שם, עמ' 37.

¹⁰ שם, 38-41.

¹¹ שם, עמ' 57-58.

¹² שם, עמ' 167.

¹³ "יתברר" מלשון לברור, כמו בורר בשבת, אוכל מפסולת.

¹⁴ יואל טייטלבוים, הגדה של פסח מהר"י ט"ב, ברוקלין תשכ"ט.

רבים¹⁵. אולם כדרכו לקח את הרעיון וחיידד אותו, ובנה ממנו אידיאולוגיה הדוגלת בהפרדות והתבדלות קיצוניים בצורה מעשית על מנת שהרע והטוב לא יהיו מעורבבים, ואף לא קרובים.

הבידוד מול הגוי והתרבות הכללית

הרבי, כידוע, היה נגד שימוש בעברית כשפה מדוברת. הוא כתב על כך מאמר שלם בספרו "ויואל משה" – "מאמר לשון הקודש". לטענתו השימוש היום יומי בעברית מוריד את מעלתה משפת קודש לשפת חול. הוא אף מחה על השינויים בשפה ועל המילים החדשות שהוכנסו לתוכה, וטען כי אין בין העברית לבין לשון הקודש דבר. אולם הוא לא רק התנגד לשימוש בעברית בתור שפה מדוברת, אלא לכל לשון אחרת מלבד יידיש¹⁶. הוא הנחה את החסידים לשמור על דיבור ביידיש בלבד, גם בארצות בהם הם מתגוררים מחוץ לארץ ישראל. הוא התנגד לשיח בשפה האנגלית, ולמעשה "קידש" את היידיש בתור שפה "יהודית". אמנם, כידוע היטב, גם היידיש מבוססת על שפות זרות מגלויות ישראל, אולם הרבי רצה לשמור על בידוד המחנה והחסידים לבל יתערבו בסובבים אותם, וחלק מבידוד זה מושג על ידי שימוש בשפה יחודית ואי-שימוש בשפת המקום: "שהרי הלשון אשר הוסכם ע"י כל בני ישראל להשתמש בו, נכנס אל הקדושה ע"י הסכמתו, ונעשה אהוב למקום, שהרי באמצעות לשון זה אנו מובדלים מהעכו"ם"¹⁷. כלומר – אין זה משנה שגם זו, בעצם, שפה זרה; ההסכמה של "כל בני ישראל" (הרבי אינו מתייחס לכל בני עדות המזרח, וכן לדוברי לדינו וכו' בכלל זה) לשוחח ביידיש הופכת אותה להיות אהובה ע"י הקב"ה, בכך שמבדילה את היהודי מהגוי. היידיש הופכת להיות ממש קדושה: "ולשונינו המיוחד לנו הגם שאינו לשון התורה, מ"מ [מכל מקום] קדוש יאמר לו, דע"י שאנו מכניסים בו קדושה, הרי הוא נעשה קדוש מעיקרו"¹⁸. במצב בו היהודי אינו יכול לתקשר עם סביבתו הגויית הוא נאלץ להתבדל גם אם הוא רוצה להתערב, ולכן לדעת הרבי יש גם איסור ללמוד לשון זרה: "דאסור ללמוד לשונם אפ' [ל] כשאנו לומד לשונם ע"מ לדבר בו, רק להבין, מכל מקום איסור גמור בזה, ויש בו משום דרכי ע"ז"¹⁹. שני ענינים יש כאן – האחד – סגולי, מיסטי, הקשור לעניני "שמירת הלשון" – הרבי כורך את איסור אכילת מאכלות אסורות עם האיסור, לדעתו, לדבר שפה זרה. מי שיקפיד על דיבור שלא ב"לשון העמים", הדבר יגרור אחריו גם שמירה בשאר עניני הפה, שלא יכשל באכילת מאכלות אסורות. הענין השני יותר מעשי – החשש מהשפעה רעה מחומרי הלמידה,

¹⁵ ראה ר' חיים ויטאל, **שערי קדושה**, חלק א שער א ד"ה ודע, ר' יהודה אריה מגור, **שפת אמת** מקץ תרל"ה במדרש.

¹⁶ ראה קנאות דתית מודרנית, עמ' 55, כי פעמים רבות צורת הדיבור הנה גם מאפיין חשוב בתרבות המובלעת ובחץ הסביבתי.

¹⁷ עה"ת ח"ה שמיני רה.

¹⁸ שם, שם

¹⁹ שם, שם

הבאים מהגויים, 'להשיג ידיעת לשונות העמים א"א [אי אפשר] רק ע"י לימוד בספריהם המלאים מינות וע"ז, ולא ימלט שלא יהיה נשפע מדיעותיהם, ואין במציאות שיהיה עוד רוח אלקים בו'²⁰ ובעקבות ידיעת השפה- החשש מהתערבות בגויים והתחברות להם. אבקש להדגיש נקודה, אליה אחזור בהמשך: בידוד מהגוי אינו, כמובן, "חידוש" של הרבי. חכמי ישראל מאז ומעולם יצרו הרחקה בין היהודי לגוי, הרחקה אשר מצאה ביטויים מעשיים לרוב- איסור בישול גוי, חלב גוי, יין נסך וסתם יינם, שבאו ליצור הרחקה שמא יבואו לידי חיתון וקרבה. בעל ספר החינוך²¹ מבאר את מצות "לא תחונם" בכך שלא נמצא בגויים דברים חיוביים ונשבח אותם; נרחיק אותם ממחשבתנו ומדעתנו. חז"ל אף משבחים את בני"י במצרים שלא שינו את שמם ולשונם²² ובכך יצרו חיץ בינם לבין הגוי. אולם מה שמאפיין את הרבי בתור הוגה קיצוני, הוא לקחת עיקרון קיים ומקובל, וללכת איתו "עד הסוף", כלומר גם למקומות שלא מקובל אצל רבנים אחרים. מרבית הרבנים שהגיעו לארה"ב מרוסיה וממזרח אירופה למדו אנגלית, וגם אלו שכבר היו מבוגרים ולא למדו את השפה המדוברת הבינו את הצורך להכיר את השפה ולא מחו בציבור שלמד אותה. די אם נציין כי כיום, למעט מס' חסידויות קטנות, בכל הפזורה היהודית בגולה, הדרשות הניתנות בבית הכנסת הן בשפת המקום²³.

עוד מוכיח הרבי את חסידיו על התנהגות ראוותנית מול הגויים; על כך כי בעלי ממון מחצינים את עושרם בבגדים יקרים ובבתים מפוארים. לשיטתו יש בדבר איסור, שכן כך מתעוררת קנאת הגויים ביהודים והדבר מעורר אנטישמיות. על היהודי לחיות בצניעות אל מול הגוי ולא להפגין את הצלחתו, ובכך לא יעורר את זעמו וקנאתו²⁴.

חלק מהבידוד אותו מנסה הרבי ליצור הוא בידוד תרבותי. הרבי נלחם באמצעי התקשורת, טלוויזיה, ועיתונות. לדעתו המכשול של קריאה בעיתונים גדול ממכשול של חילול שבת: 'המכשלה הזאת [=של קריאה בעיתונים חילוניים] גרועה מהמכשלות של כשרות וחלולי שבת, כי כל האמונה היא בסכנה בגללם, ומדשתקי רבן ולא מחו בהם שמע מינה דניחא להו [מכך ששותקים הרבנים ולא מוחים בהם נראה כי מסכימים לכך]²⁵, הרבי מתאר מצב בו בעקבות הכפירה שיש בעיתונים העבריים שפורסמו בארה"ב וככל הנראה נקראו ע"י חלק מהחסידים, באה אליו משלחת רבנים ורצו לאסור את הקריאה בהם. הרבי, כמובן הסכים; אולם לאחר מכן

²⁰ עה"ת, ח"ט, דברים יג.

²¹ ספר החינוך. מצוה תכ"ו

²² ויקרא רבה פרשה ל"ב, ה'

²³ ראה אגרות מהרי"ט, עמ' רצז, שאינו אוסר ללמוד את "שפת המדינה", מכיוון שאלו הם "חוקי המלכות". כנראה שבשלב מסוים התיר זאת.

²⁴ עה"ת ח"ט דברים לח.

²⁵ עה"ת ח"ה ויקרא סו

יבעלי מכתבי העת [עיתונים] יצאו בקול רעש גדול ובאזהרה, שאם לא יתירו הרבנים את האיסור שהטילו עליהם, יתחילו לבזות את גדולי הרבנים, ומיד לאלתר חזרו בהם הרבנים מן האיסור, והדבר חזר ונפרץ בעיני ההמון²⁶, שוב מוכיח הרבי כי ההנהגה הדתית היא לחיצה, ורק הוא עומד בפרץ ומוכן להילחם על עקרונותיו גם במחיר ביזוי ובידוד.

כבר בשנת תשט"ו יצא בחריפות נגד הטלוויזיה, הצפיה בה והחזקתה בבית. הוא מכנה אותה "אבי אבות הטומאה", מתריע כי היא מראה גילוי עריות שפיכות דמים ועבודה זרה, וטוען כי אסור לה שתימצא בבית שומר תורה, וכי השפעתה על הדור הצעיר בפרט-הרסנית. הוא מדגיש כי "לא לחדש באנו", וכי דברים אלו מובנים מאליהם²⁷. שנה אחר כך, במכתב לאחד מחסידיו, שנודע לו כי הוא מחזיק מכשיר טלוויזיה בביתו, פונה אליו הרבי בזו הלשון:

ולכן נצטערתי מאוד בשמעי כי פתאום בא לידי טעות גדול ונורא ליקח ח"ו לביתו אותו הכלי הטמא ומטמא כל הסביבה הנקרא "טעלעוויזשן", תמה תמה אקרא, מה ראה על ככה... נא ונא למעה"ש [למען השם] לבער אותו החמץ מביתו תיכף ומיד, ולא יראה ולא ימצא אותו הכלי הטמא בגבולי ישראל²⁸

כחלק מגיבוש החסידים וכעזרה להתמודדות עם ה"עולם", הרבי מנהיג כי לימוד התורה צריך להיעשות בבית המדרש של הקהילה. נדגיש- אין מדובר בבחורי ישיבה, אלא בבעלי משפחות, רובם עובדים לפרנסתם. אולם המעבר מהעולם התורני לעולם ש"בחוץ" קל יותר מתוך בית המדרש דווקא. הכוחות אותם יאגור החסיד בשבתו בבית המדרש יסייעו לו במאבקים הצפויים לו מחוצה לו: 'כי בכח הקדושה שהוא קולט אל קרבו באותה עת שהוא יושב בביהמ"ד [בית המדרש] גם בצאתו החוצה ובהתעסקו בהוויות העוה"ז [עולם הזה] ידע וישכיל כי יש מנהיג לבירה... וכח זה יגדור בעדו מללכת אל מקומות אשר לא טובים... לפיכך הנני לחזור ולעורר כי חיוב מוטל על כל אחד להתכנס לבית המדרש דוקא²⁹. במקום אחר הוא מעודד את הנשים שיאפשרו לבעליהן ללמוד תורה, ושלימוד זה יתקיים בבית המדרש: 'וגם הנשים ישתדלו שיהיו בעליהם פנוים לקבוע עתים לתורה בכל יום, כל אחד לפי זמנו... והעיקר שיהיה קביעות זה בבית המדרש דוקא³⁰. עיקרון זה ליווה את הרבי שנים רבות, עוד מזמן ששימש כרב באורשיווא. כבר

²⁶ שם, שם.

²⁷ מכתבים ב', עמ' כב.

²⁸ שם, עמ' כג. יצוין, כי אין רב חרדי המסכים לשימוש והחזקת טלוויזיה כלל; אולם הרבי, כמי שחי באמריקה, שם התחיל השימוש בטלוויזיה לפני ישראל, זיהה את הסכנות החינוכיות והדתיות העלולות להופיע דרך מכשיר זה, התריע על כך בשלב מוקדם- אמצע שנות החמישים.

²⁹ עה"ת ח"ו בהר שכה. וראה עוד מכתבים ב לג.

³⁰ עה"ת ח"א בראשית לד.

אז קרא ללמוד לפני תפלת שחרית ולאחר תפילת ערבית בבית המדרש ולתקן תקנות כדי לחזק לימוד זה.³¹

בידוד מול יהודים אחרים - "רשעים".

רעיון הבידוד, אשר המחקרים מסווגים אותו כאחד מסממני הקיצוניות, אינו מכוון רק כלפי הגויים. הרעיון של בידוד המחנה והתרחקות מיהודים אחרים, "רשעים", הובא בהרחבה בפרק המדבר על אהבת ישראל ושנאת הרשע אצל הרבי. אולם רעיון זה לא נשאר רק במישור התיאורטי. הרבי מנחה את חסידיו לשמור על טוהר המחנה גם מבחינה מעשית: "ורק כלל אחד צריך לשמור להתרחק מאנשים שהם מנאצי השי"ת [השם יתברך], ואם לא יתחברו עמהם, ממילא ישארו באמונה שלימה, שהרי יש הבטחה על האמונה... שתמיד יהיו ישראל מאמינים בהשי"ת ובמשה עבדו".³² הבטחה זו תתקיים רק אם לא יתחברו עם אותם שהם "מנאצי ה'".³³ ראשית צריך לדעת שהם בגדר זה, ובנוסף- לא להתחבר אליהם כלל. החיבור יצור סכנה לאמונה השלמה הנדרשת.³⁴

כבר בצעירותו התנגד להתחברות עם קהילות שונות ולשיתוף פעולה ביניהן. עוד בהיותו רב בקראלי, נשאל על ידי קהילה חרדית שבקשה לשתף פעולה עם קהילה לא אורתודוקסית, כנראה משיקולים כלכליים. ניתן להם (לחרדים) לבחור את הדיין והשו"ב (שוחט ובודק) כרצונם, ונראה היה לפרנסי הקהילה כי בתנאים כאלו ניתן לשתף פעולה. בתשובתו טוען הרבי כי יש לחשוש אף אם התנאים להתחברות נראים מבטיחים:

מה שראיתי במכתבו שלדעתו הדבר ברור שאם יהיה לכם שו"ב ומו"ץ כרצונכם אין שום חסרון בהתחברות שלכם, זה טעות, וכבר העיד הנסיון שבכ"מ שיש לכתות ומנהיגים כאילו איזה אחיזה המה מבקשים אח"כ לחתור חתירה להפוך הקערה על פיה, ואף אם בתחילה הם מדברים בפה רך שלא ירעו ולא ישחיתו

³¹ מכתבים א', י; סט

³² עה"ת ח"ח קרח מד.

³³ שם, שם

³⁴ ראה הסבר נרחב לתופעה: C.Liebman, "Orthodoxy in American Jewish Life", *American Jewish Year Book* 1965, Philadelphia 1965, pp.38-40

מאומה... סופם מרה כלענה למשול ולהנהיג הכל כדרכם... ומי יודע מה ילד יום
באיזה אופן תפתח הרעה ח"ו שיקלקלו הכל³⁵.

כדי להבין התנגדות זו לקרבה כלשהיא ולשיתוף פעולה עם אחרים, וכפי שנראה להלן-
אף עם חרדים אחרים- יש לעמוד על מושג "טהרת המחנה" אצל הרבי, שכן "טהרת המחנה" הנו
עקרון חשוב ביותר במשנתו. אין במחנה מקום לחוטאים ופושעים. השפעתם של הללו על כלל
הציבור מכריחה אותם- את החוטאים- להיות מחוץ למחנה. הרבי לא מדבר על האפשרות
ההפוכה- שכלל הציבור ישפיע על החוטא לטובה ו"יתקן" אותו. החשש מפני ההשפעה השלילית
הוא הדומיננטי, והוא שקובע את אופי הפעולה. הרבי משתמש בפרשת המקלל³⁶, המתארת
סיטואציה של אדם שנקב (קילל) את השם. לאחר הרחקתו של המקלל, כותבת התורה: 'וידבר ה'
אל משה לאמר הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה וסמכו כל השומעים את ידיהם על ראשו ורגמו
אתו כל העדה'³⁷. הרבי מדייק מכאן, כי התגובה הראשונה כלפי האדם החוטא הנה הוצאתו מחוץ
למחנה: 'וכדי לשרש ולעקור את כוחות הטומאה והדיעות הכוזבות הנפסדות שנתפשטו בקרבם
מכח אותו רשע היה דבר ה' אל משה לאמר הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה'³⁸. החוטא מביא
עמו כפירה ודעות כוזבות העלולות להשפיע לרעה על העם, ולכן יש לבודד אותו. הציווי האלוקי על
בידודו של החוטא ניתן למנהיג- משה רבנו- ולא בכדי. אין בכוחו של העם להתמודד עם תופעה
של חוטא ופושע לבד. העם מוכרח שהמנהיג הצדיק יפעל כדי לטהר את המחנה, להוציא את
החוטא מתוכו ולטפל בו: 'כי לא בכוחות עצמם יגברו בני ישראל לעקור כליל את הרהורי המינות
והכפירה אשר באו בקרב ליבם, כי אם בצירוף פעולות מנהיג ישראל אשר יושעים בתוקף מעלת
קדושתו'³⁹. אולם, ישנה זיקה ברורה בין המנהיג לבין העם. המנהיג לא יכול לעשות את מלאכת ה'
לבדו. הוא זקוק לציבור שיסייע בעדו ויתמוך בו: 'אבל בלא סיוע בני ישראל אין ביכלתו של מנהיג
ישראל להשפיע עליהם לטהר את לבם'⁴⁰. במקום אחר כותב הרבי מפורשות כי 'השפעת המנהיג
כפי זכות הדור בין לטוב ובין להפכו'⁴¹. נראה אפוא כי הרבי רואה את תפקידו לטהר את המחנה,
לשמור עליו ללא חוטאים ופושעים העלולים להשריש דעות כוזבות, מינות וכפירה בעם, אולם הוא
מדגיש כי המנהיג לבדו אינו יכול לעשות את כל העבודה במקום העם, ועל מנת להתפטר באמת

³⁵ דברי יואל מכתבים, ח"א, עמ' כז.

³⁶ ויקרא כד י-כג

³⁷ שם

³⁸ עה"ת ח"ו אמור רסח.

³⁹ שם.

⁴⁰ שם.

⁴¹ עה"ת ח"ה ויקרא מז.

משרידי ההשפעות השליליות על העם לשתף פעולה יחד עם המנהיג. אין זו הפעם היחידה בה מזהה הרבי את עצמו כמנהיג ישראל, למרות שלא אומר זאת מפורשות. במספר מקומות מביא הרבי כי ניצוץ מנשמתו של משה רבנו מופיע בכל דור ודור אצל מנהיגי ישראל, אלו הלוחמים בערב רב⁴²; והרי ברור כי הוא זה הלוחם הגדול בערב רב שבדורו. במקום אחר מדבר הרבי על משה המוכיח את העם תוכחות קשות ובכל זאת העם אוהב אותו, שלא כמו בלעם הרשע שמדבר דברי חלקות לעם אולם בעצם מתכוון להזיק לו. נראה כי הנמשל מובן מאליו- הוא, הרבי, המוכיח את העם ואומר דברים קשים, בניגוד לאחרים המתחנפים לעם, חוסכים בתוכחות, ובכך בעצם יוצרים נזק לטווח הארוך.

כדרכו סובר הרבי כי מי שמשותף פעולה עם החוטא גרוע מהחוטא עצמו. שיתוף פעולה אינו דווקא בעשיית העבירה עצמה, אלא כל קירבה שהיא נחשבת כ"נטילת חלק". ולכן מי שמקבל תקצוב כלשהוא מרשויות המדינה הציונית, למשל, הרי הוא שותף למינות, כפירה ועבודה זרה ממש; כל נימוק של "לשם שמים", נימוק המקובל על כלל הציבור החרדי כהצדקה לנטילת תקציבים לתלמודי תורה, ישיבות, קצבאות ביטוח לאומי ועוד, המצדיק נטילת כספים מהמדינה הציונית באמתלה שנעשה בכסף זה שימוש לשם שמים- נימוקים אלו אינם מקובלים על הרבי. יש בכך שותפות לעוברי עבירה: 'והרי דינו כחולק עם הגנב ומחזיק בידו שהוא גרוע יותר מהגנב עצמו, ויש לו חלק בכל מעשיהם המכוערים'⁴³. את תפקידו רואה הרבי כמי ששומר על הגחלת של אחרוני המאמינים שלא תכבה: 'ואילולא הייתי מזהיר ומתחנן על ההתרחקות תמיד, מי יודע אם היו נמלטים אף מנין של עשרה להיות מאמינים בהקב"ה אמונה פשוטה בלי שום פשרות ואמונות טפילות'⁴⁴. התוכחה הנה תמידית, לפי מצבו של העם. בכל פעם יש להוכיחו בצורה אחרת ועל דברים אחרים. כך לומד הרבי את הכפילות בדברי התורה 'אמר אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם'⁴⁵, 'אמירות הרבה לאין מספר, שעל הכהנים מנהיגי ישראל להוכיח בהם את העם כדי להדריכם בדרך הישרה'⁴⁶.

החיבור לרשעים גורם, לדברי הרבי, לעבודה זרה בשיתוף. הרבי מביא את דברי הרמב"ם⁴⁷ המתאר כיצד גם אותם גויים שהאמינו בקיומו של ה' נחשבים עובדי עבודה זרה מפני שמאמינים גם בשמש וכו'. זוהי "עבודה זרה בשיתוף", כלומר שיתוף של גורמים אחרים באלוקות

⁴² עה"ת ח"ט ואתחנן נח.

⁴³ עה"ת ח"ג בא רנו.

⁴⁴ שם.

⁴⁵ ויקרא כא א

⁴⁶ עה"ת ח"ו אמור ריט

⁴⁷ הרמב"ם, הלכות עבודה זרה פרק א'

מלבד האמונה המוחלטת והמלאה בה' כמנהיג יחיד של העולם. כל מי שמתחבר לרשעים, ממילא ילמד מדרכיהם ואמונתם; ומכיוון שהם- הרשעים – מאמינים שהצלחתה של מדינת ישראל, צה"ל והציונות נעשים בעזרת ה', ואף קוראים לכך "ניסים", הרי שבהכרח יחטאו בעבודה זרה כזו: 'שאף שמאמינים באחדות הבורא ובסיבה ראשונה, אבל מפני שמתחברים לכופרים ולמינים ומשתתפים לדיעותיהם, ומאמינים בהצלחתם... וכל הצלחתם של הכופרים האלה ע"י מעשה שטן שמצליח, והם תולים הכל שהוא מן השמים'⁴⁸. מי שמאמין שמעשי השטן הם מעשי ה', בעצם משתף באלוקות עבודה זרה. צריך להבין שההתרעה למאמין ה"אמיתי" היא עצומה. הנובע מדברי הרבי הוא שגם המאמין השלם והאמיתי, בכך שיתקרב למי שאינו כזה, בהכרח "ידבק" ממנו, ואמונתו תיפגע. אין כל אפשרות להעמיד את האמונה במבחן ולסמוך על חוזה. בדברים אלו ודומים להם, הרבי מגביה את החומה המפרידה בין חסידיו וההלכים בדרכו לבין שאר העולם. בפרט יש להפרד ולהבדל מאותם שהם שומרי מצוות ומאמינים בדרך הציונית. אותם אנשים נקראים בפי הרבי "פוסחים על שתי הסעיפים", כלשונו של אליהו בהר הכרמל: "עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים" (מלכים א' י"ח, ב) ונזקם גרוע לכלל ישראל מאותם שהתפקדו לגמרי. הסיבה לכך שאדם כזה גרוע מעובד עבודה זרה בגלוי, היא 'כי על ידי שמתנהג במקצת ככשרים, על ידי זה הוא מסית את בני האדם ומפתה אותם לטעות אחריו וחושבים אותו לצדיק, מה שאין כן העובד עבודה זרה בגלוי אין מי שיטעה בו'⁴⁹.

בידוד בתוך המחנה החרדי

הבידוד- אף בתוך המחנה החרדי- אף הוא צורך השעה, לפי דברי הרבי. במצב בו האמת נעדרת ונמצאות רק במחנהו, ערך האחדות נדחה מפני ערך האמת. לכל אלו הטוענים כי אם היה המחנה החרדי מאוחד, היה יכול להצליח יותר הוא עונה: 'ישנם מפלגות וכיתות שונים הדוגלים בשם התורה והיהדות, וכולם רוממות האמת בפה... מתאוננים על פיזור הכוחות ורבוי המפלגות, ולדעתם היה התיקון שלם אילו התאחדו כל היהודים אשר בשם חרדים יכוננו בכח משותף ומאוחד, אמנם לבבי לא כן ידמה, ואדרבה תועלת ותיקון גדול להפרד מאותן שבחרו להם דרך לא טובה, ופירוד זה צורך התיקון הוא'⁵⁰. נדגיש- אין מדובר כאן על היבדלות מהגוי, ואף לא מהיהודי החוטא; מדובר על היבדלות מיהודים חרדים, שאינם הולכים בדרכו של הרבי, ולשיטתו דרכם לא נכונה.

⁴⁸ עה"ת ח"ט דברים יד.

⁴⁹ עה"ת ח"ב ויגש תלב

⁵⁰ עה"ת, ח"א, בראשית צז.

לפי הרבי, אפילו חיבור עם קהילה חרדית אחרת, שאינה בדיוק באותה רמת שמירת מצוות וחומרות יכול להיות בעיתי. בשנת תרצ"ט נשאל הרבי שאלה ע"י יהודי שהיגר לאמריקה והקים שם בית מדרש. בבית מדרש זה תיקן כי שליח הציבור יהיה חייב לעמוד במספר תנאים: לטבול במקווה, לא לגלח את זקנו אפילו מעט, ואשתו חייבת להיות ללא שער כלל- אפילו יהיה ראשה מכוסה לגמרי. בשנה זו (תרצ"ט) בקשו אנשי בית המדרש לקבל עליהם את רבנותו של רב קהילה אחרת, שיכהן גם כרבם. מייסד בית המדרש חשש לתקנות הישנות, ופנה לרבי בשאלה אודות החיבור החדש וחששותיו. במענה לשאלתו מתייחס הרבי לנושא האחדות לעומת הבידוד והפירוד, ולמרות שכותב במפורש שאינו מכיר את המצב מקרוב ואין לדיין אלא מה שענינו רואות, עונה באופן כללי:

...בדבר מה ששואל ומסתפק אודות התחברות הקהילות...כבר העיד הנסיון ברוב מקומות שבישראל כי ההתחברות עם אותן שאינם שומרים דתוה"ק כראוי לא טוב הוא, וזה גרם קילקול כל הדור בעו"ה... ואך כשהיראים והחרדים המה לעצמם אז ביכולתם לתקן קצת בשלוי' והשקט, והמה מתגברים והולכים לא זולת⁵¹.

הבידוד, אם כן, הוא הרצוי- ולא ההתחברות. חיבור יכול להיות רק עם מי ששומר "כראוי", ולא עם אחרים. הרבי רואה בחיבורים כאלו את "קלקול הדור", ורק דרך בידוד ניתן לחזק את יסודות הדת. בשל רצון זה לפירוד אף בתוך המחנה החרדי הרבי קונה חלקת אדמה בבני ברק כדי שיוכל לבנות שם שיכון נפרד 'של יראים וחרדים לדבר ה' המתנהגים כדת וכהלכה⁵² - "קרית יואל".

הוא מחייב את חסידיו שבארץ ישראל להיות חלק מ"העדה החרדית", 'שהיא הקהילה הקדושה היחידה בארץ' [בארץ הקודש] המובדלת ומפורשת מכל רוחות רעות⁵³. יש להישמע למורי ההוראה של ה"עדה" בלבד ולשמור על תקנותיה.

החינוך הטהור

הרבי אינו עוסק בפדגוגיה. הוא אינו מביא שיטות חינוכיות שונות בכתביו, דרכי לימוד ועוד. כל עיסוקו (הרב) בנושא החינוך מתמקד ב**טהרת** החינוך. בשני מישורים דורש הרבי על החינוך לשמור על טהרתו: בתכנים- ובמימון ותקציבים. הוא מתנגד לכל שינוי מהדרך הישנה בה

⁵¹ שם, עמ' כח.

⁵² מכתבים א נב.

⁵³ מכתבים א נט

חונכו ילדי ישראל. בשמירה על טוהר החינוך רואה הרבי את חזות הכל. ומכיוון שכך, הוא מתנגד לכל השפעה זרה- אפילו דרך כספים ומימון. לשיטתו, קבלת תקציבים לחינוך ממקור שאינו כשר, וכל שכן מכספי המדינה הציונית, יפגעו בטהרת החינוך ובסופו של דבר אף ישפיעו עליו ועל תכניו. הוא קורא לחסידיו להימנע מקבלת כל תקציב שהוא ממשד החינוך ומשאר מקורות ממשלתיים, ולגייס את הכסף מתרומות בלבד מאנשים "כשרים".

את מתן התקציבים מהמדינה לטובת החינוך החרדי רואה הרבי כמזימה שמטרתה החדרת דעות זרות לתכני הלימוד, מתוך מגמה להילחם בתורה ובלומדיה: 'אותם הרשעים עצמם הנותנים הון רב כדי להעביר ילדי ישראל על אמונתם ודתם ולכופר באלקי ישראל, הם המחזיקים ותומכים בת"ת, וכל כוונתם לנעול בתי הת"ת ולהעבירם לרשותם'⁵⁴. וכן: 'כי על ידי שמקבלים מהם תמיכה נמשכים אחרי דיעותיהם והשקפותיהם'⁵⁵. היוצא מכך, שלא רק שאין להוקיר טובה למדינה על נכונותה לתקצב את החינוך החרדי, אלא יש להילחם במגמה זו ולהתנגד לה⁵⁶. נקודה זו כל כך עקרונית אצל הרבי, שאמר שעדיף שיתבטלו מוסדות התורה שלו ובלבד שלא ישענו על תקציבים מעוברי עבירה⁵⁷. לדעתו, קבלת כסף ממקור שאינו טהור פוגמת בנפש: 'ואיני רוצה ליגע בהם [=כספים ממקור לא טהור] כי הוא סכנה ח"ו לבחינת הנפש המקבלם'⁵⁸. על מוסדות הנהנים מתמיכת המדינה אומר הרבי כי אם לא היו נוטלים תמיכה זו, היה הקב"ה משפיע שפע כלכלי דרך צינורות אחרים- של קדושה- כדי לקיים את לימוד התורה. נמצא, שבכך שנוטלים תקציבים ממקור לא טהור, חוסמים את השפע האלוקי מלרדת לעולם⁵⁹. לשיטתו, גם כסף המגיע בכיוון ההפוך- מקדושה לטומאה- אסור. בשנת תש"ה הוא כותב למושל האנגלי בירושלים בעקבות הכוונה לגבות מס חינוך מתושבי העיר. במכתב זה הוא מסביר למושל כי אין באפשרות היהודים החרדים להשתתף במס זה, שכן מכספים אלו ימומנו בתי ספר חילוניים, ובכך יהיו הם- החרדים- כתומכים ישירים בחינוך חילוני. הוא מתרה כי במידה שיושת מס זה, העיריה תיאלץ לגבותו באמצעות ההוצאה לפועל, שכן החרדים לא ישתפו עם מהלך כזה פעולה⁶⁰.

במכתב לחסידיו שבישראל, בשנת תשי"ג, מעודד הרבי את פעילות תלמודי התורה "בדרך החינוך הישן", ומורה לאנשיו לשלוח את הילדים רק לחינוך שאין לו שום קשר עם ה"מינים

⁵⁴ עה"ת ח"ז בהעלותך רלז

⁵⁵ עה"ת ח"ז במדבר יד.

⁵⁶ ראה את מכתבי ההתנגדות של הרבי: מכתבים א קלט-קמא

⁵⁷ עה"ת ח"ז במדבר קיב.

⁵⁸ עה"ת ח"ב ויגש תסו

⁵⁹ עה"ת ח"ב וישב רנז

⁶⁰ מכתבים ב מב-מג. וראה עוד כרוזים שונים עמ' רסג-רסה

והאפיקורסים⁶¹. כך גם קורא לחסידיו שבארץ ישראל לשלוח את ילדיהם ללמוד רק בישיבת סאטמר בבני ברק, ולא במוסדות אחרים⁶². הוא גם מייסד תלמוד תורה בידיש, לאחר שביקר בשנת תשי"ב בבני ברק וראה שרוב התלמודי תורה לומדים בעברית- 'הלשון הטמא שבדו מלבם'⁶³, ומבקש לייסד גם בתי ספר בידיש לבנות. מכיוון שהוא מחשיב מאוד את נושא חינוך הבנות⁶⁴, ומכיוון שאינו מוצא ספרים ראויים לבנות בידיש, הוא מבקש ממנהל המוסדות לבנות לחבר ספרי לימוד במיוחד במתכונת זו. הרבי הציע את תוכן הספרים, ולאחר שחוברו בדק והגיה אותם לפני הגיעם לדפוס⁶⁵.

בכל מקרה אין להכניס לימודים שיש בהם דעות שונות לתוך בית המדרש:

צריך להזהר מאוד מכל הרוחות הרעות המנשבות, והדעות הזרות המתהלכות בחללו של עולם, ובפרט צריך זהירות מרובה בין כתלי בית המדרש של חסידים ויראים... שלא יכנסו בהם הדיעות כוזבות כי שם הוא התחלת המכשול⁶⁶.

לדעת הרבי אין צורך להתמודד עם דעות אחרות, או ללמוד מהן; יש להתעלם מהן לחלוטין. כמו כן אין ללמוד שפות זרות כלל, הן בנים והן בנות⁶⁷. בשלב מאוחר יותר התיר הרבי ללמוד בדיעבד את "שפת המדינה" בה דרים, מכיוון שזה כלול ב"חוקי המלכות"⁶⁸. זאת למעט עברית, שעליה חל איסור מיוחד ללמוד את השפה ולדבר בה למרות שהיא השפה המדוברת במדינת ישראל.

ניתן להבין את שיטתו החינוכית לפי פרשנותו לדברי רש"י על הפסוק "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גושנה" (בראשית מ"ו כח). ומבאר רש"י: 'לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה'. שואל הרבי⁶⁹, מדוע היה צורך לשלוח דווקא את יהודה למשימה זו של הקמת בית מדרש בגושן, והרי יוסף היה במצרים והוא יכול לעשות זאת בעצמו? ומסביר הרבי כי יוסף, במהלך שהותו במצרים, חנך את ילדי המצרים. מכיוון שלא יכל לעשות זאת ברוח יעקב אבינו במלואה, הרי שהיה צריך לשנות קצת את דרכו החינוכית. יעקב אבינו חשש אפוא משינוי זה, פן יוסף לא יקים את בית המדרש בדיוק לפי דרכו, ולכן שלח את יהודה- שלא עזב את בית אבא- למלא משימה זו. כלומר- גם אם ניתן להבין את המניעים של יוסף, בגלל הנסיבות השונות בהן

⁶¹ מכתבים א מז

⁶² מכתבים ב סב-סג

⁶³ מכתבים א מח

⁶⁴ ראה ויואל משה מאמר לשון הקודש סי' מא-מב

⁶⁵ מכתבים א ע-עא

⁶⁶ עה"ת ח"ז בהעלותך רצ

⁶⁷ מכתבים ב סד-סה

⁶⁸ אגרות מהרי"ט רצ

⁶⁹ עה"ת ח"ב וישלח ר.

פעל, הרי שזו סטיה מהדרך ה"טהורה", ולכן לא כל מה שטוב לילדי המצרים נכון גם לבני בניו של יעקב אבינו. זהו בעצם הכיוון של הרבי. גם אם ניתן בצורה כלשהיא להבין את המחנכים האחרים, הרי שאין זו הדרך של ישראל סבא, אותה מנסה הרבי להנחיל:

כמה גדול חיוב הזהירות בגידול הבנים ובנות בדרך הישן המסורה, וא"צ לפרט שהרבה מאוד פעלו להחזקת היהדות, הישיבות ובתי ת"ת שנתייסדו על טהרת הקודש באמעריקא לפני שנים הרבה, וניצולו על ידם ילדי ישראל במספר רב, אשר לא ראו אצל הוריהם זיק של יהדות, אבל בכל זאת לאלו הילדים שנתגדלו בדרך הישן צריך הליכה מיוחדת, וא"א [אי אפשר] שיצטרפו אלו עם אלו... ועד"ז [על דרך זה] נקוה שיהיו כולם אהובים כולם ברורים.⁷⁰

הוא אומר: למרות הבנתו של הרבי למהלכים של אלו שקדמו לו, והכרה בכך ש"ניצולו על ידם ילדי ישראל" – אי אפשר שיצטרפו אלו עם אלו.

על החינוך להיות טהור גם במסרים. מסרים חלקיים או מורכבים מקלקלים יותר משמועילים. הסיבה לכך היא שהלומד יודע מעט, אולם חושב שידוע הרבה, ובכך הוא "מגלה פנים בתורה שלא כהלכה". הוא מוצא היתר לכל משאלותיו בתוך התורה, והכל מתוך לימוד חלקי. אמנם כוונת המלמד יכולה להיות טובה, בכך שאינו רוצה להעמיס על החניך מטען רב מידי; אולם בסופו של יום יזיק יותר משיועיל.⁷¹

כבר בשנת תרצ"ב, כשביקר בארץ, נוסד בירושלים בית מדרש לפי שיטתו- 'בלי תערובות דעות שונות'. הוא קורא לחסידיו – שם בירושלים- 'לחזק גדרי התורה הקדושה, להנצל מרשת המהרסים והמיינים לעמוד ולהתייצב נגדם'.⁷²

גדירת פרצות- הקנאות כתגובת נגד לירידת הדור.

רבים סברו, ואולי אף קיוו, כי המודרניזציה תביא להיחלשותה של הקנאות. דא עקא, נראה כי דווקא זו מביאה לפעמים לתגובת נגד בדמות הגבהת החומות וגדירת הפרצות. כפי שיטען הרבי כלפי מי שתוהה מדוע יש להחמיר כל כך, או מדוע יש להיבדל כל כך, והרי בדורות קודמים הדבר לא היה מקובל; תשובתו תהיה, שדווקא בגלל המצב יש צורך לנקוט באמצעים חזקים יותר מבעבר.

⁷⁰ עה"ת ח"ג בא ש.

⁷¹ ראה דרשתו עה"ת ח"א נח קעו. הוא מבאר שבכך נכשל נח שלימד את דור המבול תורה חלקית, ובוה גילו פנים בתורה שלא כהלכה. אולם בגלל כוונתו הטובה של נח הוא עצמו לא נענש משום כך.

⁷² מכתבים א לח.

בשתי דרכים מנסה הרבי להתמודד עם ההתדרדרות שקיימת בדור והחשש כי גם חסידיו יושפעו ממנה. הדרך הראשונה היא סתימת וסגירת כל ה"פרצות"; הדרך השנייה היא שמירה על הקיים ללא כל שינוי.

זקני בי"ד חייבין להבין ולהשכיל כל בחינת הרע, ולידע כל פרצה חדשה, כדי שיוכלו לגדור גדר ולעמוד בפרץ, ולכך התוודו זקני בית דין ובקשו סליחה על שלא השגיחו בעין פקיחא על בני דורם⁷³

הרבי מסביר כי הבעיה אינה רק ב"פרצות" בקהילתו, חצרו, או בית הדין שלו. בעצם כל "פרצה", גם במקום אחר, הופכת להיות- בעקיפין ולאחר מכן במישרין- ה"בעיה" שלו. בהתבססו על מדרש תורת כהנים בפרשת אמור, הדורש על הפסוק 'ואם העלם יעלימו- 'אם העלימו ב"ד אחד סוף שיעלימו הרבה בתי דינים', מסביר הרבי כי העלמת עין מפרצות הדור בבית דין אחד גוררת פרצות בבתי דינים אחרים; בתי הדין לא ידעו מי הם החוטאים, ואף בתי הדין עצמם יושפעו מהעניין ולא ידעו באיזה מצב הם⁷⁴. כלומר- הוא לא יכול לקבל את המצב שישנם אחרים שמקלים, והוא יחמיר; אחרים יהיו יותר "פתוחים", והוא יהיה יותר "סגור"; כל פתיחות- גם אצל האחר- משפיעה על הכלל ולכן בעקיפין גם על הציבור "שלו". לאור דברים אלו ניתן להבין את ביקורתו הרבה על פסקים והנהגות שונות שנפסקו ושהונהגו בקהילות אחרות ובמקומות אחרים. לכאורה, לאור בדידותו של המחנה אותו הוא מייצג, מדוע שיפריע לו מאן דהו החושב ופועל אחרת; הרי אין קשר בין הדברים. ברם, מהנ"ל מובן כי ישנה- גם אם בעקיפין- זיקה מהכא להתם וחזרה. כך ניתן להבין את חששו מהאחר, וכך ניתן להבין כיצד, למרות בידודו של המחנה, הוא מצפה להשפיע על האחר.

מעניין, כי דווקא הרבי שנודע שמחמיר גדול, כותב על הוספת גזירות וסייגים 'כי מהרבות גזירות יותר מן הצורך והחיוב עלולים לטעות ולהכשל בגוף האיסור, א"כ מוטב שלא להרבות בגדרים וסייגים'⁷⁵. אולי ניתן להסיק מכאן, כי בכל פעם שהחמיר ותיקן תקנות שונות חשב את הדבר להכרחי ונחוץ- למרות האמור לעיל. יתכן כי הדבר קשור למצב המתדרדר (לפי הבנתו של הרבי) של הדור: 'הנה רבים שואלים מדוע בדורות הקודמים לא עשו גדרים וסייגים וחומרות כמו היום, ואין בטענתם אפילו מקצת אמת, והרוצה לשקר ירחיק עדותו, אלא אפילו לדבריהם ניחא, כי כל מה שהדורות מתמוטטים ומתמעטים, צריכים לגדרים וסייגים יותר'⁷⁶. הגדר והסייג אינם

⁷³ עה"ת ח"ב ויגש תעא.

⁷⁴ עה"ת ח"ז, נשא, קסב.

⁷⁵ עה"ת ח"ה תזריע שמו. אמנם הוא מסביר כי התורה מצווה להוסיף גזרה אחת ולא גזרה על גזרה, "ושמרתם את משמרת", משמרת אחת ולא משמרת למשמרת (ע' ביצה ב:) ודבריו נסובים על "גזרה לגזרה".

⁷⁶ עה"ת ח"א בראשית לב.

לכתחילה, אלא תגובת נגד למצב הדור. ככל שהדור בירידה- יש צורך בחומרות וגזרות גדולות יותר. ממילא ניתן להבין כי אל מול מצבו העגום של הדור, אותו מבכה הרבי תדיר, אין ברירה אלא להוסיף גזרות ותקנות⁷⁷.

בנוגע לשינויים כלשהם מהמקובל, כותב הרבי:

ובעינינו אנו רואים שכל אלו שמתחילים לשנות אפילו מקצת מן המקצת, מדרך הישן שהנחילו לנו אבותינו הקדושים, אין להם עמידה וקיום, והולכין רח"ל [רחמנא ליצלן] מדחי אל דחי עד שנידחין ר"ל, והיסוד והעיקר בעבודת השי"ת שלא לזוז אפילו זיז כל שהוא מהדרך שהנהיגו לנו אבותינו הקדושים⁷⁸

הדביקות ב"דרך הראשונים", עקרון שכפי שהראנו משמש אבן יסוד גם בפסיקתו ההלכתית של הרבי, חוזרת ונשנית בתוכחותיו. 'וכלל גדול הוא דיותר שמתקרב האדם אל שורש הקדושה, מתרחק יותר מדרכו של עשיו, ואם נוטין ח"ו אפילו במקצת מדרך ישראל סבא, מוליד אותו הדרך עד עשיו⁷⁹'. אין כזה דבר "סטיה קלה", לפי הרבי. כל סטיה- אף אם היא קלה בהתחלה- תביא בסופה לדרכו של עשיו(!). לכן ניתן להבין כי אין יסוד לויתור כל שהוא בדרך האבות. לדבריו של הרבי בהמשך הקטע הנ"ל, הסטיה בתחילתה אינה מורגשת. ודאי לא ניתן לחוש כי היא מובילה לעברי פי פחת. אך בהמשך היא יכולה להביא את האדם 'לתכלית ההגשמה', כלומר לעבודה זרה ממש; וכל זה מסטיה קלה.

בדברו על הרעיון של "אלו ואלו דברי אלקים חיים", רעיון הנשמע- על פניו- פלורליסטי, בקבלו את ההבנה שיש יותר מדרך אחת אל האמת, כותב הרבי: 'ברור שכל זה היה שייך רק בדורות התנאים והאמוראים הקדושים, ועליהם אמרו אלו ואלו דברי אלקים חיים, אבל הדורות האחרונים אין בכוחם להכריע ולשנות אף כל שהוא, מן הדרך שגבלו ראשונים⁸⁰'

הדביקות בדרך הראשונים חייבת להיות מוחלטת וללא שום שינוי וסייג. כל כניעה לרוחות הזמן או אפילו שינוי מדרך האבות בשל שיקולים תורניים כאלו ואחרים פסולים לחלוטין. הרבי מסביר את דברי חז"ל במסכת שבת⁸¹ 'אם הראשונים בני מלאכים אנו בני אדם, ואם ראשונים בני אדם אנו כחמורים' ואומר כי מי שמכיר במעלת הראשונים ומבין כי הם כמלאכים- אז הוא מכונה בשם "אדם". אולם אם הוא רואה את הראשונים כבני אדם רגילים,

⁷⁷ בקטע הנ"ל הרבי מוכיח את דבריו מההבדל בין הלוחות הראשונים לשניים. בראשונים היו כתובים עשרת הדברות בלבד, ואילו בלוחות השניים היו הלכות, מדרש, ואגדות; אין זאת אלא שלאחר החטא (חטא העגל) התורה עצמה מתרבה והולכת.

⁷⁸ עה"ת ח"א וירא תמב.

⁷⁹ עה"ת ח"ב ויחי תקסט

⁸⁰ פעה"ת ח"ה מצורע תלג.

⁸¹ שבת קיב:

כמוהו עצמו, 'אך לא כן האנשים אשר נפשם רחבה ופוערים פיהם לבלי חק, לומר כי מותר לחלוק על הראשונים, שהרי גם הם בני אדם היו, עליהם יאמר שהם כחמורים'⁸². יש לשים לב: הוא תולה את סיבת המחלוקת בכך ש"גם הם היו בני אדם", כלומר בגישה מתנשאת המפחיתה מערכם של הראשונים. במצבי ספק וחוסר ודאות אסור להמציא פתרונות מקוריים, אלא עלינו להסתכל מה עשו בדורות הקודמים ולנהוג כמותם. 'אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן'⁸³, אומר הפסוק בשיר השירים, והסביר רש"י- כי "אם לא תדעי", כלומר במצבי חוסר וודאות, יש להתבונן בדרכי האבות הראשונים, "עקבי הצאן", ומהם ללמוד את הדרך בה יש ללכת. הרבי מביא את פירושו של רש"י, כאסמכתא לדבריו שדווקא בדור מבולבל- ללא הלכה ברורה(=אם לא תדעי) הפתרון היחיד הוא הליכה על גבי פסיעות הראשונים⁸⁴. כל ניסיון ל"גייר" כל מיני יוזמות ורעיונות מ"בחוץ", כלומר לקחת רעיון חילוני, או לפחות כזה שאינו תורני במקורו, ולעשות אותו בצורה "כשרה"- אף הוא פסול לחלוטין. יש בזמנינו, מסביר הרבי, יצר הרע גדול המסית את האדם

לעשות כמעשה הרשעים על טהרת הקודש ולכוונת שם שמים, ... והעצה היעוצה להנצל מפיתויי היצר בזה הוא שלא לזוז אף זיז מדרך הסלולה לנו מאבותינו ורבותינו הראשונים... וח"ו אם מבקשים לילך בדרכים חדשות אשר לא שערו אבותינו, נופלים ברשת היצר הרע בוודאי ח"ו⁸⁵.

חשיבה מעין זו סותמת את הגולל על יוזמות רבות הקיימות בציבור החרדי בתחומי תרבות, פנאי, ועוד- המנסים לעשות אותם בצורה "כשרה", בלי בעיות הלכתיות שונות. הרבי לא מתרשם מיוזמות אלו, ורואה בהן סכנה גדולה. עצם הניסיון לחדש משהו שלא היה קיים בעבר, ובפרט כשמקורו אינו קדוש וטהור- הוא בעייתי. לכן דווקא הדביקות בדרך האבות מבטיחה הצמדות למסורת ברורה, מבלי להכניס מוטיבים חיצוניים לתוככי היהדות- אף אם הם נעשים בצורה כשרה.

מחובתו של המנהיג ומחובתם של העם למחות ולהתריע על כל פרצה. אי התרעה ומחאה נתפסת אצל הרבי כהשתמטות מחובה קדושה. הוא לא מקבל שום תירוץ להשתמטות זו- לא טענה הגורסת כי זו התגרות מיותרת, שתגרום נזק רב יותר, ואף לא טענה כי מחאה מסוג זה

⁸² עה"ת ח"ה ויקרא סד

⁸³ שיר השירים א, ח'

⁸⁴ עה"ת ח"ט דברים ח. וכן שם ח"ב ויגש תעח, ח"ז במדבר קא.

⁸⁵ עה"ת ח"א חיי שרה תקלא

תביא לפגיעה במוסדות התורה. השלב הבא של מי שאינם מוחים יהיה חיפוי על דבר הפשע, והצדקת החוטאים⁸⁶.

⁸⁷הרחבת התחולה של ההלכה וחומרותיה

הרבי מוחה בנשים המתלבשות בצורה מודרנית ולא צנועה, החובשות כובעים ("מגבעות") ולא נוהגות כמקובל אצל בנות ישראל הצנועות. נשים כאלו מוטב שלא יגיעו כלל לבית הכנסת להתפלל, ותשבנה בבתיהן⁸⁸. לשיטתו של הרבי נשים נשואות צריכות לגלח את שיער ראשן, ודבר זה הוא בגדר איסור תורה. זאת מכיוון שבנות ישראל קיבלו זאת על עצמן ויש בכך דין של נדר, ומי שעוברת על כך עוברת על נדר, ובכך- עוברת על איסור תורה⁸⁹: 'שאם לא מגלחת שער ראשה בודאי מכוונת להנאת עבירה, ובשביל שתגלה אותם לעת הצורך לה, שאילולא היתה רוצה לגלות אותן לפעמים, בודאי לא היתה נמנעת מלגלחן... וברור לי מאה אחוז שאי אפשר שיהיו מכוסין תמיד... דאפילו באופן כזה [שהשער מכוסה אך לא מגולח] יש איסור דאורייתא'⁹⁰.

נראה כי רבים הקילו בדבר ונשים רבות התחילו ללכת בפאה נוכרית, או בגילוי חלקי או מלא של שערות הראש. המקומות הרבים בהם מתיחס לכך הרבי⁹¹ מעידים כי היו שלא קיבלו את דבריו בקלות. הוא מוחה על ההתדרדרות בקיום הלכה זו, גם בציבור החרדי, וקורא לגברים להשגיח על צניעות הלבוש בביתם. לימים אף התפרסמה חוברת ביידיש ובה לקט מדבריו בנושאי צניעות – "ספר קדושת ישראל עטרת יואל"⁹². ככל הנראה התקיימה אספה ובה הוחלט לחזק את גדרי הצניעות⁹³. הרבי מזהיר את הנשים שכל אשה הפורצת את גדרי הצניעות בעצם אחראית לא רק לעצמה, אלא גם לדורות הבאים אחריה ולסביבתה. מעבר לענין הצניעות רואה בכך הרבי רצון להידמות לסביבה הנוכרית, וגם על כך הוא מוחה: 'מתי נהיה פטורים מצרה זו, מתי תשימו על לבבכם הדבר הזה... ואם ח"ו רוצים להתדמות להן אף במקצת, לסוף נדמים אליהם לגמרי... חוסו וחמולו על נפשכם ועל נפש בניכם ודורות הבאים'⁹⁴.

⁸⁶ עה"ת ח"ה ויקרא עא.

⁸⁷ בנושא זה עסקתי בהרחבה בפרק על פסיקת ההלכה. כאן אני מביא רק דוגמא מתקנותיו ופסקיו בנושא צניעות.

⁸⁸ עה"ת ח"ב וישלח קסא

⁸⁹ עה"ת ח"ח נשא קנג.

⁹⁰ שם, שם.

⁹¹ ראה: עה"ת ח"ד יתרו פו, ח"ב וישלח קסב, ח"א בראשית לא-לד, ח"ח נשא קנג.

⁹² יו"ל ע"י ועד שומרי משמרת הקודש, ניו יורק תשמ"ז.

⁹³ עה"ת ח"א בראשית ל"ד

⁹⁴ עה"ת ח"ג בא רנז.

תוכחתו של הרבי בנושאי צניעות לא התחילה בארה"ב. כבר מראשית רבנותו באורשיווא הוא מציין במכתב⁹⁵ כי שמע שיש מהנשים שאינן מגלחות את כל שיער ראשן, ואף הולכות עם "בני האר" – כלומר מעט שער שיוצא מחוץ לכיסוי הראש. ודורש: 'יִקְוֶה תתנו על לב לידע אם לא נמצא ביניכם איזה אשה אשר יש לה איזה שערות מאלו שקורין ביהאר, הן מאותן שבין אוזן לפדחת או באיזה מקום שהוא יגלחו הכל... ויהיה מבואר גם זה בהתקנות שלא תבוא שום אשה בעזרת נשים עם איזה שערות... והמנהלים יראו להרחיקה בכל תוקף ועוז'⁹⁶. תקיפתו של הרבי גם באה לידי ביטוי במחאתו נגד ריקודי תערובת שהחלו להתקיים בשמחות. הוא קובע כי אסור להשכיר אולם אם יודעים שיתקיימו שם ריקודי תערובת, נוזף בהורים המאפשרים לדבר כזה להתרחש, ואף קובע כי אין לרב לסדר קידושין במקום בו עלולים לרקוד ריקודים מעורבים, ועל המחנותנים להיות ערבים לכך⁹⁷.

בשנת תר"צ הוציא הרבי לאור בסאטמר את "שער התקנות", ובו פירט התקנות בענייני צניעות שיש לנהוג בחסידות. קדמה לכך אסיפה כללית שנערכה ביום ג' של חול המועד סוכות, בהשתתפות החסידים. להלן חלק מהתקנות⁹⁸:

א. להיזהר לא להוציא אפילו מעט משיער הראש של הנשים החוצה. ב. לא לילך בפאה נכרית הנראית כמו שיער, וכן לא להיכנס כך לבית הכנסת. ג. אסור לנשים ללכת בגרביים הדומים למראה העור⁹⁹. ד. לא ללכת לבתי תיאטראות וכו'. ה. לא ללמוד לימודי חול מעבר למחויב ע"י המדינה. ה. לא לקרוא בספרי חשק. ז. לא לחבר את מיטות ההורים אלא להצמידן לקיר. במכתב אחר¹⁰⁰ קורא הרבי לא ללכת בלבוש קצר, "מלבושי סדום" כלשונו. הוא אף אוסר על נשים לנהוג במכונית, מטעמי צניעות¹⁰¹.

על הלבוש – בין של גברים ובין של נשים – להיות בדיוק כמו הלבוש אותו נהגו ללבוש בארצות מוצאם. על הטענה שצריך להתחשב בדעת העולם, ואין להתלבש בצורה שונה ומוזרה משאר האנשים, קורא "עצת היצר"¹⁰². נהפוך הוא; אין להתחשב בהשקפת העולם ורוח המודרנה.

⁹⁵ מכתב שנשלח לשומעי לקחו בסאטמר, שם ישב לפני כן מבלי ששימש רשמית בתפקיד רב. לאחר שעבר לאורשיווא נשארו מאנשיו בסאטמר והוא מחזק אותם בתקנות שונות, בין היתר בענייני צניעות.

⁹⁶ מכתבים א' י'

⁹⁷ מכתבים א' יא-יג.

⁹⁸ מכתבים א' יד-טו, ראה תקנות נוספות מכתבים ב לב-לד.

⁹⁹ ראה גם אגרות מהרי"ט, עמ' שי.

¹⁰⁰ שם, יז.

¹⁰¹ מכתבים ב לד-לה

¹⁰² עה"ת ח"א לך לך שלא.

לסיכום "גדירת הפרצות": קנאותו של הרבי ותוכחותיו הרבות מוזכרים רבות לשבח בפי ממשיכו באדמורו"ת, הרב משה טייטלבוים, אחיינו. בתיאור נלהב מתאר הרב טייטלבוים ממשיכו כיצד הרבי היה מרבה להוכיח את החסידים כבר מצעירותו; כיצד לא נמנע מלהוכיחם על דבר גדול וקטן; וכיצד, למרות תוכחות אלו, אהבוהו עד מאוד.

וזה היה דרכו של רבינו הקדוש רועה ישראל הנאמן. שלא הניח מלהוכיח ולהזהיר את העם על כל פירצה גדולה וקטנה, והיה מרבה להזהיר נגד המניחין לעשות פשרות וויתורים באיזה מצווה בטענה כי על ידי כך יוכלו להציל את העם מן העבירות החמורות, אלא לחם בכל כוחו שלא להניח אפס קצהו איזה פירצה קלה כמות שהיא, דזהו תחילה להמשיך לעבירות חמורות יותר¹⁰³.

הבעיה בה התמקד הרבי היא הפשרנות. נגדה נלחם ואותה שנא. ועוד יותר התנגד לפשרנות אידיאולוגית, כזו המצדיקה את עצמה בתואנה של רווח גדול יותר מכיוון אחר, 'להציל את העם מן העבירות החמורות'.

צדקת דרכו ביחס לדרכים אחרות

יואף אם העולם כולו יתהפך לא אירא רק על משמרתי אעמוד, ולא אזוז מדרך הראשונים שהוא הדרך אמת¹⁰⁴.

הרבי היה מודע היטב לחריגות של עמדותיו, אף בקרב הציבור החרדי ורבניו, ודאי ביהדות ארה"ב בכללותה. נראה כי הרגיש צורך להתייחס לכך, ולהסביר זאת, מכיוון שהבין שישנה שאלה שמרחפת בחלל ומן הסתם מטרידה רבים מחסידיו- מדוע אחרים אינם נוהגים כמוהו? מדוע כולם- למעט מתי מעט- וכולל כאלו שמעריכים אותו מאוד- לא נוהגים כמוהו ביחסם למדינה, לבחירות ולקבלת תקציבים; לא מחמירים כל כך בפסיקת הלכה; לא מתבדלים כל כך אף בתוך המחנה החרדי; ולא יוצאים חוצץ- כמוהו- נגד כל השאר?

ראשית הרבי הופך את החסרון- היותו במיעוט- ליתרון איכותי. הוא מזלזל בפופולריות, וקושר אותה לפשרנות ורדידות. במקומות רבים מביא הרבי את קולו של הקנאי הבודד, הנלחם כנגד כל השאר. דוגמאות לכך נמצאות בסיפור אליהו הנביא, הנלחם בנביאי הבעל; או בפרשת

¹⁰³ שו"ת דברי יואל, חלק א', עמ' י"א.

¹⁰⁴ עה"ת ח"ב וישלח קלט

וישלח, בה מובא כי "ויותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו עד עלות השחר"¹⁰⁵. מסביר הרבי את העניין של "לבדו":

זאת מודיע לנו הכתוב באמרו ונותרתי אני "לבדי", נביא לה', שאין להתפעל מדעת הרוב שהם היפך דעת תוה"ק והיפך דרך האמת... וע"כ אמר אליהו ונותרתי אני לבדי שכן צריך להיות שלא להתחבר עמהם... ואף אם ישאר רק יחידי בעולם אין להביט רק אל האמת, ומה שהוא אמת אף כל הדור כאחד אין יכולים לחלוק עליו ולהכריע נגדו והמה בטלים ומבוטלים נגד צפרנס של הראשונים... והר"י עמדין¹⁰⁶ צוה לבנו דאפילו אם ישאר יחיד בכל העולם בשיטתו הבהירה, ג"כ אל ירא ולא יחת ורק על מעמדו יעמוד¹⁰⁷.

היוצא מכאן, כי אין בבדידות שום חסרון כלל. אין היא מצביעה כי הרוב צודק, אלא להיפך; הרוב הנו משוחד, פופוליסטי, נגרר אחרי ההמון ודרך הפשרנות. אל מול המוניות זו מציג הרבי את התפיסה הקנאית של אליהו הנביא, האומר "קנא קנאתי לה'", ולאחר מכן - "ונותרתי לבדי", העמדה חסרת הפשרות שלא מוכנה להכנע לנביאי הבעל המודרניים. כך הופך הרבי מצב של חסרון (היותו במיעוט) ליתרון באיכות ובעמדה נחרצת ואמיתית. גם אם נראה, טוען הרבי, כי כל הדור התחלף בדעותיו ושינה אותן, והתירו את מה שהקודמים אסרו - לא נוזז מדרך הראשונים. וגם אם כולם ישנו את דעתם, ורק הוא עצמו ישאר לבדו - לבדו ממש - גם אז לא ישנה את דעתו: 'אבל אם היה ח"ו מעמד כזה אז הייתי מתפלל יותר ביחידות ולא לצרף אנשים כאלו למנין שזה הדרך [=צינונות, ואמונה שה' עוזר לצבא במלחמות] מוליך לכפירה... ולא יאומן כי יסופר שימצא יהודי שאמר אפילו פעם אחד בחייו שמע ישראל שיהיה לו מחשבה גרועה כזה'¹⁰⁸.

הרבי מודע, כמובן, לדברי התורה "אחרי רבים להטות"¹⁰⁹, ולפיהם במחלוקת יש ללכת לפי דעת הרוב. אולם הוא סובר כי יש תנאי לקבלת דעת הרוב: 'אכן הנה התה"ק [התורה הקדושה] הקדימה בטרם אמרה אחרי רבים להטות כתבה לא תהיה אחרי רבים לרעות, ורק אם מקרא זה מתקיים אז יתכן לומר אחרי רבים להטות'¹¹⁰. כלומר - לא יתכן לקבל כלל זה של הכרעת הרוב ללא סייג. רק אם הרוב "כשר", ניתן להתחשב בדעתו. אולם לפי דעת הרבי דעת הקהל בדורו מנותבת ע"י אנשי תקשורת ומעצבי דעת קהל שונים, המנתבים את הציבור למקומות לא נכונים לפי דעת תורה: 'ואת דעת הקהל מכוונים ומנהיגים מספר לבלרי עיתונים שפלים ובזויים חלאת אנוש, העושים מלאכתם הבזויה להפיץ ניבול פה מינות וכפירה בחילול שבת

¹⁰⁵ בראשית ל"ב, כד.

¹⁰⁶ ר' יעקב מעמדין, היעב"ץ, נודע במלחמתו בשבתאים ובשבתאיות, ובמאבקו בר' יהונתן אייבשיץ אותו חשב לשבתאי.

¹⁰⁷ עה"ת ח"ב וישלח קלט

¹⁰⁸ עה"ת ח"ב וישב שיג.

¹⁰⁹ שמות כ"ג, ב

¹¹⁰ עה"ת ח"ז, נשא, קל.

בפרהסיה בעד בצע כסף. והוא המייצר ומדריך את דעת הקהל¹¹¹, במצב כזה, לא ניתן לקבל את דעת הרוב; יש להשמע למי שאינו משוחד, ולמי שאינו כופף את קומתו בפני דעות חיצוניות, כלומר לרבי עצמו. הוא אינו חושש להשאר "לבד" – 'אף אם כל העולם יחלקו לנגדו אל יחוש ואל ימנע מלהורות דרך האמונה האמיתית, ולהציל את ישראל מטעות ושיבוש בעיקרי האמונה'¹¹²

את ההתנגדות הרבה לה הוא זוכה מכיוונים רבים, מסביר הרבי כיתרון וכהוכחה לכך שדבריו אמיתיים ונכונים. 'לצדיק אמת יש עליו חולקים, והסט"א [סטרא אחרא] והקליפות והע"ר [ערב רב] מחרחרים עליו ריב, וא"א [אי אפשר] שכל העולם יאמרו עליך צדיק אתה'¹¹³. אין בכך כדי לערער את עמדתו. נהפוך הוא. יש כאן אישוש לדרך, שכן אחרת לא היו כוחות הרשע מתנגדים לו כל כך. רק משום שהוא נושא את דבר האמת יש לדבריו התנגדות. עבודתו של הצדיק חשובה יותר לפני ה' כשיש לו התנגדות, ואף על פי כן הוא לא נכנע וממשיך בדרכו. התנגדויות אלו מרוממות את עובד ה' למדרגה גבוהה יותר, ומגדילות את השכר לו הוא זוכה בסופו של יום¹¹⁴.

הרבי מציין כי בעקבות התנגדותו לציונות 'נעשיתי לעג וקלס, וישילו בי יושבי שער וגנינות שותי שכר, גם הרבנים וראשי עם... וכל רוחות שבעולם לא יזיזו אותי ממקומי להיות ח"ו מודה בע"ז [עבודה זרה] זו ר"ל'¹¹⁵,

התנגדותו לציונות ולציונים זוכה להערצה רבה בעיני חסידיו, ובפרט שהרבי מתואר כמי שנלחם ומסתכן בסכנת נפשות ממש במאבקו זה. כפי שכותב ממשיכו באדמורו"ת, אחיינו רבי משה טייטלבוים: 'ואין ערוך לגודל מסירת נפשו למען כבוד שמו יתברך, שהיה עומד לבדו ממש נגד כל העולם כולו וקיבל באהבה כל החיצים והבליסטראות, וכמה פעמים היה בסכנת נפש מאימת הציונים אשר השמיצוהו והתעיבוהו בכל מקום, ולא קם ולא זע מפניהם'¹¹⁶,

הרבי ניצל, אם כן, את בדידותו האידיאולוגית והפך אותה ליתרון. תרם לכך גם הדימוי של הלוחם הנמצא בסכנה מאימת הציונים, ולמרות זאת אינו חושש להביע את דעותיו. ממילא זו הדרך אותה הוא מנסה להנחיל לחסידיו- להיות קבוצת איכות, גם אם קטנה ונמצאת במיעוט מבחינה אידיאולוגית, עדיף על נהייה עדרית יחד עם כל הציבור- אל עברי פי פחת.

הטעויות של שאר הרבנים

¹¹¹ שם, שם.

¹¹² פעה"ת ח"ד, יתרו, כג.

¹¹³ עה"ת ח"ט שופטים קז.

¹¹⁴ עה"ת ח"ז במדבר עא.

¹¹⁵ דברי יואל מכתבים, ח"א, עמ' פט.

¹¹⁶ שו"ת דברי יואל, חלק א', עמ' יב.

הרבי הרבה לבקר את המנהיגות התורנית שבזמנו. לדעתו היא חסרת חוט שדרה, ומשתדלת לרצות את העם במקום להנהיג אותו ולרומם אותו. 'כי בזמנינו הדור עצמו הם המנהיגים, שהרי המון העם מכריחים את דעתם על המנהיגים, ופני הדור- הם השופטים והמנהיגים- מושפעים מדעת ההמון, ומנהיגים את דורם כרצון של ההמון, כפי הלחץ אשר הם לוחצים אותם וכופים דעתם עליהם'¹¹⁷. אפשר היה לתאר מנהיגים אלו כקשובים לצאן מרעיתם, ופועלים בהתאם לאפשרי. אולם לדעת הרבי זו אינה הנהגה, אלא הגררות; שכן המנהיגות לחיצה ונענית לכיוונים הבאים מלמטה, מהציבור. ההנהגה אינה שואלת את עצמה מה הציבור צריך, אלא מה הציבור רוצה, ופועלת בהתאם.

בתיאור זה של המנהיגות הרבנית משתמש הרבי כדי להצדיק את עמדתו שאינה מתקבלת על דעת הרוב, ואינה עולה בקנה אחד עם דעת המנהיגות החרדית שבזמנו, לאחר השואה וקום המדינה. באם נסתכל בכרוזים שהובאו לעיל¹¹⁸, משנות העשרים והשלושים של המאה הקודמת, ובהם חתימתו של הרבי התנוססה יחד עם רבים אחרים כנגד הציונות, המזרחי, אגודת ישראל ועוד- ניתן לראות כיצד ברבות השנים הופך הרבי מקול מרכזי ביהדות זמנו ומקומו, לקול יחיד (כמעט) בדור. טענתו, כי המנהיגות האחרת היא הבעייתית, מסבירה כי בעצם הוא נשאר באותו המקום; האחרים- הם שהשתנו והתדרדרו. אם כך בעצם אין צורך להקשות עליו, מדוע דעתו שונה. להיפך. דעתו הינה הדעה העקיבה היחידה, העומדת במבחן הזמן ללא שינוי וללא תמורה, בדטרמניזם עיקש לא להגרר אחרי הכלל. כיוון מחשבה זה מתאים היטב לדבריו של ליבמן שהובאו לעיל, לפיהם לא הקנאות הדתית היא זו שמצריכה הסבר אלא דווקא המתניות הדתית. הרבי יטען כי קנאותו הנה בעצם נאמנות מוחלטת לדרך ישראל סבא; נמצא כי דווקא על האחרים להצדיק את עמדתם ולא הוא.

שאלה סמויה נוספת עליה צריך לענות הרבי- הלא כולם חכמים, כולם נבונים, וכולם יודעים את התורה, ובהם גדולי תורה אחרים שרבות נשמעים לפסקי ההלכה שלהם. אם הם הולכים בדרך אחרת, יתכן והצדק דווקא איתם ולא איתו? הרבי יענה כי מספר גורמים חברו לשינוי זה, ואף לא אחד מהם ראוי ונכון. ישנה, מחד, גם נפילה אידיאולוגית ו"בלבול", גם בקרב ה"גדולים"; וגם- ובעיקר- שינוי בדעות בגלל "שוחד". טיעון זה חוזר אצל הרבי פעמים רבות. ישנם, טוען הרבי, רבים שבאופן עקרוני מסכימים איתו; אולם בגלל סיבות של תמיכה כלכלית

¹¹⁷ עה"ת במדבר, ח"ז, צט.

¹¹⁸ בפרק הביוגרפיה

במוסדות התורה שלהם הם נמנעים מלגלות את דעתם (האמיתית) הקרובה יותר לדעתו ושיטתו
הוא:

וכן אנו רואים זאת בחוש... בכמה רבנים ומנהיגים גם תופסי ישיבות, שהם
מושפעים מלחץ ועדות והתאחדויות שונות שאין התורה נר לרגלם, ובעל כרחם
חייבים הם לפעול כפי הוראתם, כי המה מפחדים שאם ימרו את פיהם לבלתי
עשות כאשר הם מצוים- יפסיקו את תמיכתם ויפסיקו לחיותם, כאשר גילו לי
בעצמם רז זה.¹¹⁹

סופם של הרבנים המשוחדים, שבהכרח יעוותו את דעת התורה האמיתית, ולא ידעו
שעושים זאת. מבחינתם הם פוסקים לאמיתיה של תורה, אולם בפועל הם הופכים דברי אלקים
חיים. בתורה יש מצוות רבות התלויות בשיקול הדעת. פעמים יש לרחק ופעמים לקרב; פעמים
להחמיר ופעמים להקל. שיקול הדעת של המשוחדים נפגע ללא תכלית. למשל: אסור לומר לשון
הרע, אולם כנגד הרשעים, טוען הרבי,

חייב האדם להשתמש במידה ההפכית, להתקוטט עמם ולשנאותם ולהוכיחם על
פניהם...אמנם מי שדעתו משוחדת בשוחד ממון או שהוא משוחד משאר נגיעות
ותאוות... ימצא אמתלא וסמך לדבריו מן התורה, ויענה ויאמר שאסור לפצות פה
נגדם משום עוון לשון הרע ושנאת חנם וכדומה... הוא מסלף דברי אלקים
חיים.¹²⁰

כל אחד יכול להביא סמך לדבריו מהתורה, מסביר הרבי. אין זה מורה על צדקת דרכו
ועמדתו. אם שיקול הדעת שלו אינו נכון, הוא הופך את דברי התורה ומשתמש בשיקול הדעת
בצורה מוטעית. הרבי לא מקבל את עצם היותו של אדם מנהיג תורני ורוחני, כראיה לגדלותו
הרוחנית והתורנית; לפעמים אפילו להיפך: בזמנים הללו נחשבים אנשים המשתייכים לכתות
הכופרים לראשי הדור.¹²¹ הציבור לא יודע להעריך אל נכון את מנהיגיו, וכך יכולים להיות
הכופרים- מנהיגים. מכאן ברור כי לא ניתן להעמיד את דבריהם כנגד דבריו, כביכול מנהיג אל מול
מנהיג. הוא מנהיג אמת, והם- מנהיגי שקר.

חלק מביקורתו של הרבי כלפי רבנים אחרים, בעיקר מודרנים, היא על דרך חינוכם
ולימודם, וממילא ההשלכות הנובעות מכך על פסיקתם. לשיטתו, הדרך היחידה לגדול בתורה היא
ללמוד תורה בלבד- מבלי לערב כלל לימודי חול כלשהם. כל לימוד חול ומדעים פוגע בלימוד
התורה הטהור, שהוא- ורק הוא- יצמיח תלמיד חכם אמיתי. לאחר פטירתו של הרב אהרן

¹¹⁹ עה"ת ח"ה ויקרא סה.

¹²⁰ עה"ת ח"ה צו קיט.

¹²¹ עה"ת ח"ז שלח שמג

קוטלר, מגדולי ראשי הישיבות באמריקה במאה הקודמת, החמיא לו הרבי באמרו כי אחד הדברים המיוחדים שבו היה שלא הכניס למודי חול לישיבתו, והיא נשארה על טהרת הקודש. זאת שלא כמו מוסדות אחרים המלמדים את תלמידיהם גם לימודי חול:

ישנם הרבה יושבי בית המדרש שאפשר לקרותם גם יושבי קרנות, שמעריבים קודש בחול וטמא בטהור, וישיבת קרנות אין שום סתירה אצלם לישיבת בית המדרש... והנפטר דן ר' אהרן לחם בכל כוחותיו נגד אלו המתחדשים מבלי לשנות כלום בישיבתו ולא הניח שום לימודי חול אל פתח בית מדרשו¹²².

הרבי כועס על 'כמה בתי חנוך אשר בשם ישיבה יתכנו'¹²³, – [דוק: הם אינם ראויים אפילו להתקרא "ישיבה"]-

אך הם מעריבים קודש בחול לימוד התורה וגם תרבות הגויים, ונותנים לתלמידים אלו סמיכה, ובתואר רב יתעטרו. ואותם התלמידים שלא הגיעו להוראה הם הם מחריבי הדת, ועליהם הכתוב צווח כי רבים חללים הפילה, ובדרשות של דופי שהמה דורשים, משפילים הם את כבוד התורה והיהדות עד לעפר, ועושים שמות בעיני כשרות ובכל עיני התורה, ועל כל דבר פשע ממציאים הם היתרים חדשים לבקרים, כדי למצוא חן בעיני ההמון¹²⁴.

כמה ענינים מופיעים בביקורתו של הרבי- החנופה ל"המון", אותה הוא מרבה להזכיר; יחד עם אנשים שאינם מוכשרים דיים למלא תפקידי רבנות, ודורשים דרשות של דופי- וכל זאת בעקבות לימודי חול ותרבות הגויים בצורה המעורבת עם לימודי הקודש. הפגיעה בטהרת הלימוד היא הגורם לרמה הנמוכה ולרצון לרצות את ההמון. במכתב לתלמידו בנוגע לקבלת רב לקהילה טוען הרבי כי רוב הרבנים ביקשו ללמוד מ"חכמת העמים", ודורשים דרשות נאות, אולם הם אינם יודעים את הדרך האמיתית. על קהילה לשאוף שיהיה לה רב שלא עסק בדברים אלו ולא הוסיף על ידיעותיו מחוץ ללימוד תורה¹²⁵.

נקודה משמעותית נוספת המופיעה בדברי הביקורת של הרבי כלפי הרבנים האחרים, וממילא משמשת דרך להצדקת שיטתו הוא, היא דרכם של רבים להתעלם מעבירות של יהודים אחרים, ולנסות לקרבם לתורה ומצוות.

'חמור עד מאוד עוון העלמת עין מן הפושעים, שהרי בהעלמת עין זו הבית דין קובעים מסמרות נטועות כי שורת הדין נותנת כך, ושפיר קא עבדי, [=וטוב הם עושים] ואין בהם כל עול'¹²⁶

¹²² עה"ת ח"ב ויצא סד.

¹²³ עה"ת ח"ה ויקרא סז.

¹²⁴ שם

¹²⁵ מכתבים ב פא.

¹²⁶ עה"ת ח"ו, קדושים, קנב.

הסיבה שיש מי שמעלים את עיניו מ"עוברי עבירה", לא נתפסת אצל הרבי כדרך לקירוב רחוקים, או טקטיקה באמצעותה יוכלו להאחיב את הדת. לדעתו כשיש מנהיגות רוחנית שלא מוחה בעוברי עבירה

טעם הדבר הוא משום שהם נמשכים אחרי עם הארץ, שהם מושפעים מהם בשוחד אשר הם משחדים אותם באופנים שונים... כאשר רואים בחוש בדורנו זה בעוה"ר [=בעוונות הרבים] שהמנהיגים נמשכים אחרי הדור, והכתוב צווח ולא תקח שוחד... כי השוחד יעור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים¹²⁷.

הרבי מוחה נגד רבנים המלמדים זכות בצורה גורפת על "רשעים", וטוען כי לו היו "רשעים" אלו פוגעים פגיעה כלשהיא במלמדי הזכות, לא היו האחרונים נשארים אדישים לכך. כל רצונם ללמד זכות הוא רק כשמדובר בפגיעה בכבוד שמים, ולא בפגיעה בעצמם. במילים אחרות- אין כאן לימוד זכות אמיתי, אלא פשוט חוסר אכפתיות לכבוד שמים¹²⁸.

הרבי אינו מקבל את הטקטיקה אותה נוקטים רבנים האחרים, המנסים להתקרב ליהודים אחרים- יהודים "אינם מהוגנים", כלשונו, ובעצם כוונתם לטובה- להשפיע עליהם דרך קרבה זו. (דוק: ודאי שאינו מדבר על כאלו הרואים באותם "אינם מהוגנים" דברים חיוביים באמת, ומתקרבים אליהם על בסיס הטוב המשותף). לשיטתו טקטיקה כזו מסוכנת ביותר, וסופו של המשפיע להיות מושפע מהאדם אותו הוא מנסה לקרב: 'שיטה זו של לימוד ושייכות עם שאינם מהוגנים אף אם כוונתו לטובה סכנה גדולה יש בדבר, ולא הותרה כי אם לבני אדם גדולים מאוד במעלתם, שמובטחים הם שלא ילמדו מרשעים¹²⁹.

האלטרנטיבה אותה הוא מציג היא נקיטה בדרך שונה. את דמות המנהיג רואה הרבי כמי שאינו נכנע לכל דעה אחרת, תקיף נחוש ונחרץ. ראיה לדבר הוא מוצא בתורה ובפירוש רש"י. כשמשא רבנו מבקש מהקב"ה למנות מנהיג אחריו לעם ישראל, הוא מבקש: 'יפקד ה' א-לקי הרוחות לכל בשר איש על העדה'¹³⁰, ומסביר רש"י¹³¹: 'שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו'. את מה שנראה כתביעה מהמנהיג להיות סבלן וסובלן, מסביר הרבי בדרך אחרת: 'היינו אף אם יהיה לו התנגדות לפי דעתו, הוא יסבול את כולם, ולא יכנע מפניהם לילך אחר דעתם, וכל הרוחות שבעולם לא יזיזו אותו מדרך האמת¹³²'. הסבלנות מתפרשת אפוא כנחישות ועקשנות, היכולת

¹²⁷ עה"ת ח"ן קדושים קמו

¹²⁸ עה"ת ח"ז בהעלותך רצד.

¹²⁹ עה"ת ח"ז שלח שעו.

¹³⁰ במדבר כז, טז

¹³¹ רש"י במקום, ע"פ במדבר רבה כא'

¹³² עה"ת ח"ח פנחס קסא.

לדבוק במטרה מבלי להיות מושפע מהעם. אולם המצב כעת, גורס הרבי, הפוך; העם הוא המתווה את הדרך, והמנהיג מספק את רצונותיו: 'כי בעוה"ר הדור הם המנהיגים, שמנהיגי הדור מתנהגים לפי רצון הדור... וזה בקש משה רבנו עליו השלום מהקב"ה שיפקוד עליהם איש אשר יצא לפניו דייקא, ואשר יבא לפניו, ולא יהיה המנהיג מתנהג לפי רצון הדור, רק הוא ינהיג את הדור'¹³³.

על כינויו של אחד הבנים בהגדה "חכם", מסביר הרבי כי הוא נקרא חכם ולא צדיק, מפני שדבריו עמומים, והוא רוצה להסתדר עם כולם- עם החכמים והצדיקים, אבל גם עם הרשעים. הוא אינו חד משמעי בדבריו, ולכן ניתן להוציאם לידי טעות. ירא שמים אמיתי לוחם תמיד ברשעים ולא משתמע לשני פנים: 'כשמדבר עם יראי ה' מדמה את עצמו לירא שמים, וגם בעסקו עם הרשעים אינו לוחם לנגדם, אלא מדבר דבריו באופן שיתפרש גם כסייעתא לדעותיהם, ולטעם זה אומר דבריו בלישנא דמשתמע לתרי אנפין, כדי למצוא חן בעיני הרשעים'¹³⁴.

נראה שביקורתו של הרבי על רבני זמנו אינה רק נגד הרבנים המודרניים, אלא אף נגד חלק מהאדמו"רים המנהיגים חצרות חסידים¹³⁵:

דהנה בעוה"ר בימינו אלה כל מי שלובש איצטלא דרבנן ובגדי לבן מכתיר את עצמו בשם רבי ומנהיג ישראל, ועדת ישראל עליו יסמוכו בדברים העומדים ברומו של עולם, בעיקרי הדת ובעיקרי האמונה, וכ"א מכריז ואומר שאך דעתו הוא דעת התורה, ומתחילה בדורות הקודמים... אז היו הרבה מאלו נחשבו לעובדי ע"ז לפי השקפתם ודעותיהם בעיקרי האמונה והגאולה¹³⁶

על מנת לא להשאר קול יחיד, ולתת תוקף ציבורי לדבריו, הקים הרבי בארה"ב את "התאחדות הרבנים", ארגון המאחד רבנים ההולכים בשיטתו ובדרכו. הוא אף גייס כספים רבים לטובת ההתאחדות, והסביר את חשיבות קיומה- למרות שלל הארגונים הרבניים הקיימים באמריקה, בכך ש: 'יש יתרון ל"התאחדות הרבנים" שאינם יראים להגיד את האמת בגלוי, ולהכות על קדקוד עושי רשעה אף שאין זה לפי רוח העולם'¹³⁷. כל הארגונים האחרים אינם מוחים על ההתדרדרות שבדור, ואף גורמים לה. הם חוששים מתגובות הציבור ואינם מוכיחים אותו. אולם במה שנוגע לעצמם הם רודפי כבוד ושררה. מכאן תפקידה של "התאחדות הרבנים" לגלות את פרצות הדור, ולהתריע עליהן¹³⁸.

¹³³ שם, קס.

¹³⁴ הגדה של פסח, עמ' צה.

¹³⁵ על ביקורתו של הרבי כנגד הרבי מליובאוויטש, רמ"מ שניאורסון, ראה בפרק על פסיקת ההלכה.

¹³⁶ הגדה, קטז.

¹³⁷ עה"ת ח"ה ויקרא סו.

¹³⁸ שם, שם.

השפעה דרך ההתבדלות.

הרבי רואה את עצמו כניצול שואה בעל שליחות. זכותם של הנרצחים בשואה כה גדולה, עד כי כותב הרבי: 'ולשלימות נפשינו הלא היה טוב ויפה יותר אילולי לא ניצלנו, ואותן שנהרגו ונשרפו עקדה"ש [על קדוש השם] כבר נתעלו נשמותיהן בג"ע [גן עדן] העליון'¹³⁹. מכאן שיש להבין את תכלית ההצלה, ומה תפקידו של הניצול. הוא רואה את החסד שבהצלה כ"הקפה", כלומר ההצלה לא היתה בזכות המעשים הטובים שנעשו לפני כן, אלא "על חשבון" המעשים שיעשו אחר כך. מכאן שכל ניצול, והוא בכלל זה, בעל חוב ועליו לפרוע את חובו לקב"ה בהשתדלות בתורה, מעשים טובים, וחיזוק בית ישראל¹⁴⁰. אחד הנסיונות שלפני הגאולה הוא גלות בארצות בהן היהדות אינה חזקה. הסיבה היחידה בגללה, לדעתו, זכה להנצל מהשואה, היא 'להעמיד דורות ישראל כשרים נאמנים לדי' ולתוה"ק [התורה הקדושה]¹⁴¹. יתכן כי זו היתה הסיבה בשלה בחר להתישב ולפעול בארה"ב דווקא, בניגוד לתכניתו המקורית מ-1946- לנסוע לשם לזמן קצר ולחזור לארץ ישראל.

למרות ביקורתו של הרבי על הרבנים ה"מקרבים" ושיטותיהם, ביקורת ממנה ניתן להבין כי איננו מעוניין להשפיע מעבר לדי' אמותיהם של חסידיו, וודאי לא על כלל ישראל, אני מבקש לטעון כי הרבי כן ביקש להשפיע, אולם בדרך שונה לחלוטין. הוא אינו מבקש להשפיע דרך הקירבה אלא דרך הריחוק. לא דרך ההתערבות אלא דרך ההתבדלות- ובכל זאת, ודווקא משום כך- להשפיע.

מתוך כל כתביו המפורסמים והאישיים (כגון מכתבים) עולה כי הרבי הבין היטב את מקומו בעולם הרבני והחרדי ואת היחס- החיובי והשלילי- לו הוא זוכה. נראה כי הוא ניסה להשתמש במיקום זה על מנת לייצר קוטב משמעותי יותר, ובכך להשפיע על כלל הציבור, כולל ציבור שאינו קרוב כלל לסאטמר ואפילו לעולם החרדי. אני מסכים לחלוטין עם דבריו של רביצקי:

המתבדלים מצטיירים בעיני הבריות כאנשי אמת, כאוונגרד תובעני ועקיב הנאמן עד תום, והם מאימים אפוא על שלוות נפשם הסתגלנית והבורגנית של רבים וטובים... דרכו של עולם היא, שחותמה ונוכחותה של אידיאולוגיה

¹³⁹ עה"ת ח"ב ויחי תקכה

¹⁴⁰ עה"ת ח"ב וישב רצו

¹⁴¹ עה"ת ח"ב ויחי תקכה

קיצונית והחלטית "נקיה" ממורכבות ומפיתולים, חורגים במקרים רבים מעבר לגבולם של חסידיה המובהקים¹⁴²

הרבי הבין היטב את העיקרון אותו מתאר רביצקי, והשתמש בו כדי להשפיע על כלל הציבור החרדי. כפי שבפסיקת ההלכה המחמירה שלו יצר בהכרח השפעה, שכן גם מי שלא פוסק כמותו מושפע- בעקיפין- מדעתו; שכן פסק ההלכה הסופי מושפע, פעמים רבות, מהדיאלקטיקה בין דעות שונות, ולכן כשהפוסק נגש לשקול בפלס ההלכה את הנושא הנדון הוא לוקח בחשבון את כלל הדעות ההלכתיות הרלוונטיות. מכאן שדעתו הקיצונית של הרבי בוודאי תבוא לידי ביטוי כזה או אחר בעולם הפסיקה, גם אם לא תתקבל במלואה על ידי הרוב¹⁴³. אולם ככל שהוא הלך יותר רחוק והתווה קוטב יותר קיצוני, בעצם "משך" במעט את הפסיקה לכיוון שלו. בדרך זו, לדעתי, הלך בשאר המישורים- האידיאולוגי, החינוכי, ובהנהגה הקיצונית שלו. המגמה של הרבי היתה לייצר עמדה "טהורה", איכותית ועקיבה עד כמה שניתן, שתייצר השפעה מעצם מיקומה על סקאלת הדעות הכללית. עמדה זו תאגר את הדעות האחרות דווקא בקיצוניותה ובחריגותה. מעתה נדרש רב בישיבה חרדית "רגילה" לענות על שאלות כמו מקומה של המדינה בתהליך הגאולה- מעשה שטן או נס, שותפות קואליציונית עם חילוניים ובעלי עבירה, תמיכת המדינה בגופים עוברי עבירה, קבלת תקציבים ובחירות, ועוד ועוד. אף החרדי הבורגני והסתגלן, אם אשתמש בלשונו של רביצקי לעיל, יודע בתוך תוכו שקיים קוטב כזה- ובהכרח הוא מושפע ממנו, ופעמים אף מעריך אותו בסתר.

אבקש להראות כיצד במספר מקומות הרבי מתייחס לנקודה זו של השפעה על הכלל בצורה מפורשת, ולחדד את השוני בין שיטתו לדרך ה"קירוב" המקובלת. למשל: הרבי הרבה לבקר את החברה היהודית ומצב החינוך באמריקה¹⁴⁴. הבעיה של החברה באמריקה היא היעדר חינוך יהודי אמיתי ומסורתי, לשיטתו. הוא מסביר כי למרות שהיו רבנים ותלמידי חכמים ביהדות אמריקה עוד טרם הגיע לשם, לא היה בה דגש מספיק לחינוך לתלמוד תורה. עד כדי כך רואה זאת הרבי לנקודה חשובה, עד כי הוא סבור שזו הסיבה למענה ניצל מהשואה- רק לשליחות הזו, של העמדת דור חדש, ירא ושלם, באמריקה. אולם יש לחדד: הרבי לא מדבר רק על האנשים "שלו". לשיטתו, 'אפשר שיצא מזה טובה לכל המדינה, כי אם נהיה מסודרים בשלימות ונעמיד דור יראים ושלמים, ממנו יראו וילמדו אחרים לעשות כמונו, ותהיה מזה השפעה רבה לכל

¹⁴² הקץ המגולה, 85.

¹⁴³ וכפי שהראיתי בפרק על פסיקת ההלכה של הרבי, היתה לדעתו גם השפעה ישירה ומשמעותית על פוסקים חשובים שלא רק התחשבו בדעתו, אלא במספר נושאים קיבלו אותה במלואה.

¹⁴⁴ ראה למשל עה"ת ח"ד ויקהל תו.

המדינה. ואפשר שרק בשביל זה שלחו אותנו למדינה זו¹⁴⁵. ניתן לראות מכאן גם את תודעת השליחות של הרבי, ואת רצונו להשפיע בחוגים יותר רחבים מחסידות סאטמר- 'השפעה רבה לכל המדינה', וזת למרות שהוא מודע היטב לדרך בה מסתכלים עליו אנשים מחוץ לחוגי המקורבים אליו- 'ואין עלינו לצפות לסיוע מן החוץ, כי דרכנו שנאוי בתכלית בעיניהם'¹⁴⁶. כלומר: יש הצדקה לנקיטת עמדה קיצונית ולא פופולארית, והיא השפעה על חוגים רחבים יותר על ידי יצירת קבוצת איכות שתשמש מודל לחיקוי אצל אחרים, למרות השוני, ואפילו השנאה והניכור שקיימים בין הקבוצות.

ההתבדלות והחינוך לבדלנות מקבלים מימד אידיאולוגי נוסף בהקשר זה של השפעה על הכלל. הסיבה ששבת לוי הוא היחיד שלא השתחוה לעגל היא החינוך הייחודי שקיבל. לפי פרשנותו של הרבי, שבת לוי לא התחנך עם שאר העם אלא קיבל חינוך מיוחד- "על טהרת הקדש". בכך היתה תועלת לכל עם ישראל, שיש בתוכם קבוצה יחודית כזו¹⁴⁷. שוב הופך הרבי את ההתבדלות של מחנהו לגורם המועיל לכלל העם- שוב במישור החינוכי. הוא אף טוען, באותה הדרשה, שלו היה מתפשר ולא היה מוחה ברשעים כדרכו, היו לו תומכים רבים יותר מבחינה כספית למוסדות התורה שלו, אולם הוא מעדיף לוותר על הממון כדי לשמור על מחנהו טהור. הרבי רואה אם כן את תפקידו בהקמת חסידות סאטמר דווקא בארה"ב- כשליחות. הוא אינו מעריך את יהדות ארה"ב באופן כללי, ורואה אותה כרדודה ופשרנית. דווקא משום כך הוא רוצה להעמיד מודל אחר, של היהודי הנאמן לתורה ומצוותיה בצורה מוחלטת. הוא מתאר כיצד חש כשהגיע לארה"ב (1946) ופגש באנשים שהכיר מלפני כן, מאירופה, ומהשינוי שחל בהם:

כשבאתי למדינה זו [ארה"ב] מצאתי מאנ"ש [אנשי שלומנו] שהכרתי אותם היטב מימים קדמונים, והיו מדקדקים על מצוה קלה כבחמורה, וכאן התרשלו והקלו על עצמם בקלות כבחמורות, גם לא השגחו על חינוך בניהם כדבעי, והוכחתי אותם על פניהם שישבו מדרכיהם, והם השיבו אותי באמתלאות שונות ואמרו שנשתנו העתים, ואי אפשר לעשות הכל כבימים הקדמונים... אז באו באמתלא שניה, שהמדינה קשה, ולא הרי מדינה זו כמדינות שיצאנו משם, ואי אפשר לקים תורה ומצוות בכל דקדוקיה במדינה זו¹⁴⁸.

אותם יהודים טוענים כי המקום אינו אותו מקום, והזמן אינו אותו הזמן, וממילא גם הם השתנו והתנהגותם אחרת. דווקא משום כך רוצה הרבי לשמור על בתי חסידיו בבידוד מוחלט, ולשמור על החינוך בדיוק כמו שהיה קודם לכן. בפירושו להגדה של פסח, מביא הרבי כי פעמים

¹⁴⁵ שם

¹⁴⁶ שם

¹⁴⁷ עה"ת ח"ז במדבר קט.

¹⁴⁸ עה"ת ח"ח קרח נ.

אדם מצדיק את התנהגותו הקלוקלת בכך שטוען כי קשה בזמנים אלו לשמור מצוות יותר מבעבר; כי הפריצות גדולה יותר, והתנאים הסביבתיים אינם מאפשרים לו לקיים את דבר ה' כבראשונה. אולם: 'האמנם אמת הדבר שנסיונות הדור הזה גדולים מאוד, אבל אין בזה טענה להפטר מקיום התורה וממצות התשובה, כי אין שום מקום וזמן בעולם, שלא יוכשר בו לעשות תשובה ולקיים רצון הבורא יתברך'¹⁴⁹. נכון יהיה לומר כי הרבי מתעלם- או מנסה להתעלם- מהתנאים הסביבתיים שכל כך השפיעו על יהדות ארה"ב. לשיטתו ניתן ונכון לחיות גם שם בדיוק כפי שחיו קודם לכן באירופה, מבחינת ההקפדה במצוות ושמירת הדת. דווקא היותו מצד הרבנים על דברים מסויימים הוא שגורם את ההתדרדרות, ולא בולם אותה; הבלימה תבוא רק מקיום קפדני וחסר פשרות. מן הסתם גם הרבי מבין כי דבר כזה- חוסר התחשבות בזמן ובמקום- הוא בלתי אפשרי מבחינה אובייקטיבית, אולם ככל שהוא ידגיש נקודה זו ויתווה את הקו הקיצוני- הוא ישפיע על האדם הממוצע וידחף לסטנדרט גבוה יותר של קיום הלכה ושמירת מצוות הדת.

סדרי העדיפויות כפי שהוא מתאר אותם ברורים: 'קודם לכל צריכים אנו להשתדל לחזק בדקי הבתים השלמים שבישראל שלא הגיע אליהם תבערת אש הבורע ומכלה בתי ישראל בעוה"ר [בעוונותינו הרבים]... ואם את זאת כבר עשינו וגמרנו בשלמות, אז נוכל להשתדל להציל גם מתוך התבערה- ולא קודם לכן'¹⁵⁰. כלומר- יש לבצר ולחזק את "בדק הבית", את בתי היהודים שכבר שומרים תורה בשלמות; רק לאחר מכן, לאחר שעבודה זו הושלמה, אפשר לגשת ולהציל אחרים "מתוך התבערה". לעניות דעתי סדר עדיפויות זה, בהגדרתו הקיצונית הנ"ל, הוא יחודי בתפיסת העולם שלו'¹⁵¹.

הרבי מודע לכך שישנם כוחות רבים ושונים שפועלים בשדה החינוך היהודי בארה"ב ומטרת כולם חיזוק היהדות. בהתבטאות נדירה מביע הרבי שמץ הבנה לדרכם של אחרים, תוך כדי ביקורת עליהם:

פה במדינה זו כבר קדמונו להעמיד ישיבות ומוסדות התורה, והרבה פעולות והשתדלות להציל ילדי ישראל עד כמה שאפשר, ואף שגם זה בתערובות אולי לא

¹⁴⁹ הגדה, צא'

¹⁵⁰ עה"ת ח"ב וישב רעד

¹⁵¹ די אם נזכיר את פעולותיו של הרבי מליובאביטש, רמ"מ שניאורסון, שחי בזמן מקביל בארה"ב ותפסת העולם שלו לגבי סדרי עדיפויות חינוכיים היו שונים לחלוטין. ראה בפרק על פסיקת ההלכה של הרבי, בקשר ל"מבצע תפילין". אמנם חסידות חב"ד מאופיינת כיום במיוחד בנושא קירוב רחוקים, אולם נראה כי הבחנה כזו כפי שהביא הרבי- קודם אנו, ובשלמות, ורק לאחר מכן אלו ש"בתוך התבערה"- לא תהיה מקובלת על חלקים גדולים אף מתוך הציבור החרדי.

היה אפשר להם באופן אחר, אבל עבודה זו שלא תתפשט האש להלאה ולהציל הבתים השלמים לא עשו¹⁵².

האחרים ניסו להציל תוך כדי "תערובות", ואילו דרכו של הרבי אינה כזו. הוא אינו פונה החוצה, אל הרחוקים; הוא פועל במעגל הפנימי, בהצלת ושמירת הבתים השלמים. פעולה בדרך כזו מתבקשת לאור הניתוח של הרבי לסיבות שהביאו למצב זה. לדעתו, רק מכיוון שיהודי ארה"ב ביקשו להתפשר ולהקל במצוות התורה, נסגרו בתי מדרש ועולם התורה ירד לשפל¹⁵³. מכאן נובע שהתיקון יהיה בדיוק בכיוון ההפוך - הקפדה וחוסר פשרות.

דרכו של הרבי דומה להנחיה הניתנת במטוס - במיקרה של ירידה בלחץ אוויר על המבוגר לחבוש את מסכת החמצן קודם לילד. הדבר אמנם מנוגד לאינסטינקט הטבעי של ההורה להציל את האחר, אולם יתכן כי דווקא כך יוכל להציל אותו. או, אם נשתמש במשל דומה לזה של הרבי - "תבערה". אכן האינסטינקט הראשוני של כוחות ההצלה יהיה לקפוץ לאש ולהציל את הפגועים, אולם יתכן כי דווקא בתהליך מתון של בקרת נזקים יוחלט לרכז כוחות בכיוונים אחרים. השאלה עליה לא הצלחתי לענות גם תוך עיון רב בכתביו הנה האם דבריו אלו נאמרו משום שאכן היו אחרים שפעלו כבר "בתוך האש", ולכן הוא פועל בדרך אחרת, שכן בקעה מצא וגדר בה גדר; או שמא הנהגה זו של שמירה על "הבתים השלמים" עוד קודם להצלת הלכודים באש הנה לכתחילה, גם אם אין כוחות אחרים בשטח.

על מנת להמחיש השפעה זו אבקש להביא את דבריו של הרב אלעזר מנחם שך, מי שהיה ראש ישיבת פוניבז' ומנהיגו של הציבור החרדי הליטאי במשך כמה עשורים. הרב שך הספיד את הרבי כשבועיים לאחר פטירתו, וכך אמר¹⁵⁴:

חסר לנו לעתיד אדם גדול כזה, אין לנו האדם עם תקיפות שכזאת. אין לנו מי שיאמר את דבר ה' האמיתי בתקיפות... כי אין מי שיאמר את המלה התקיפה... לכאורה הרי היינו רחוקים רחוק מקום במרחק של מדינות, אבל השפעתו שפעה על כולנו, במישרין ובעקיפין היינו כולנו מושפעים הימנו. אפי' אלו שלא ירדו לסוף דעתו - ולא היה קל לירד לסוף דעתו - גם אלו ה' מושפעים ממנו.

¹⁵² עה"ת ח"ב וישב רעד

¹⁵³ עה"ת ח"ד יתרו כ.

¹⁵⁴ הרב אליעזר שך, **מכתבים ומאמרים**, בני ברק תשמ"ח - תשנ"ו.

כי בשעה שנמצא בעולם האדם הגדול, הרי שגם הקטנים יותר, גם אם אמנם קטנים הם... גם אם חלשים הם לא פג טעמם לגמרי. מה שאין כן אם מתחילים ברפיון ובפשרנות כי אז הדרגות הנמוכות יותר... הוא היחיד אשר פחדו ממנו....

עד כמה עצר ושמר על גבולות "ואבדיל", עד כמה היה גדר חזק וחומה בצורה במיוחד לשמור על תחומים אלה... אין לתאר ואין להשוות אדם בן צ"ג שנים עם השגות מלפני ג' דורות, עם הגדלות והאמיצות של הדורות ההם, אל דורנו, הרי דרדקי וטפלי אנו לעומתו... שנים על גבי שנים לוחם מלחמת השם לא חת מפני כל... התבוננו נא רבותי היש לנו אף דמות או דמיון או תמונה כדמות האדם הזה... לא ירדנו לסוף דעתו בדרכו, לא חונכנו בזאת, אולם הוא הבין כך לחוות דעתו בדרך זו, וכולם הושפעו ממנו בעקיפין, ואלמלא הוא מי יודע עד היכן היינו מגיעים....

הנה כי כן, הרבי שאף להשפיע על כלל הציבור החרדי, ואולי על כלל ישראל, אולם בדרך שונה- בדרך של התבדלות, בניית קוטב חזק וקיצוני, ודרך הבעת עמדה קוהרנטית אנטי מימסדית המאתגרת את הצופה בה ומחייבת אותו לבחון את דרכו- לעומתה. כפי שהעיד הרב שך- כולם הושפעו ממנו, כולל רבים שלא ירדו לסוף דעתו; למרות ש"לא חונכנו בזאת", אומר הרב שך, "כולם הושפעו ממנו בעקיפין".

על גבולות הקנאות.

במכתבו לאנשי ירושלים לקראת שנת תשי"ט, מתייחס הרבי למאבקים השונים שהיו בשנה החולפת בתחומי החינוך, הכשרות, ושמירת השבת. אולם ביותר מדגיש הוא את המאבק בנושא פתיחת הברכה בירושלים, מאבק אותו הוביל בארה"ב (ואף נפגש עם מנהיגים אמריקאים שונים להביע את מחאתו בעניין¹⁵⁵) וכך מתאר את המאבק:

היתה התאבקות קשה עם אלה שעמדו לחלל את קדושת ירושלים ולהקים בריכת תועבה בפלטרין של מלך מלכי המלכים הקב"ה אשר כמוהו לא זכרה ירושלים בכל תקופת גלותה בין הגויים... אין ספק כי המחאה העולמית קידשה ברבים את שם ה' הגדול והנורא, וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עלינו, והיהדות החרדית עוד לבה רד עם אל, קידוש ש"ש [שם שמים] זה המתיק את הדינין והסירה חרון האף במידה גדולה, ועלינו להודות לחרדים בעיה"ק... ונתנו גיווייהם למכים ולחיהם למורטים, וירדו לבית הכלא למען כבוד שמו... ועל כגון

¹⁵⁵ מכתבים, א', קסג.

דא נאמר 'השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי'¹⁵⁶.

מתיאור זה עולה כי הרבי מעודד את אלו שנפגעו ונאסרו תוך כדי המאבק, ומחזק אותם שמעשיהם הם בגדר "קידוש ה'". יתירה מזאת: בגלל מחאה זו וקידוש ה' זה, היתה "המתקת הדינים והסרת חרון". פירוש: גזירות קשות מהשמים נמנעו בעקבות פעולות אלו. הרבי משתמש בפסוקים הפותחים את פרשת פנחס, שבעקבות מעשה הקנאות שלו הקב"ה אומר כי "לא כלית את בני ישראל בקנאתי", כלומר נמנע אסון גדול משמים בעקבות מעשה קנאות בארץ. ניתן, לכאורה, לראות מכאן כי הרבי מעודד הפגנות אלימות ופעולות נגד הממסד¹⁵⁷. למרות זאת, מחקר זה מוכיח כי קנאותו של הרבי לא היתה חסרת גבולות, אלא להיפך: הוא ידע היטב היכן עובר הגבול בין המחאה והגינוי-ההכרחיים לדעתו-של מדינת ישראל, גם אם מדובר בהפגנה החורגת מגבולות הסדר הציבורי, לבין שיתוף פעולה ותמיכה באויביה. הצגת גבול זה במשנתו חשובה, מפני שפעמים רבות קנאות דתית מזוהה עם אלימות: 'הפניה לאלימות נובעת מתוך תחושתו של הקנאי כי הוא שואב את הסמכות למעשיו מהא-ל עצמו, וכי חומרת הסכנה לדת האמת מצדיקה נקיטת כל צעד אפשרי להגשמת חזונו של הא-ל'¹⁵⁸.

דוגמא לכך ניתן לראות בהתנהגותו בזמן מלחמת ששת הימים ולאחריה. בזמן המלחמה נמנע מלדבר בפומבי כנגד המדינה, כי חשש שמא יתפרש הדבר כתמיכה בערבים. כך כותב מי ששהה לצדו עשרות שנים, הרב אפרים יוסף דב אשכנזי: 'ולנו באי ביתו הדגיש כ"פ [כמה פעמים] אז, שכל עוד שהמלחמה נמשכת, אינו רוצה לפרסם כלום מדעתו כדי שלא ליתן ח"ו פ"פ [פתחון פה] למקטריגים להעמיס בדבריו שיותר טוב שהערבים ינצחו ח"ו'¹⁵⁹. זאת, למרות כעסו הגדול על עצם היציאה למלחמה, בחושו שהדבר מהווה סכנת נפשות והמשך הפשעים הציוניים, כפי שניסח זאת בספרו "על הגאולה ועל התמורה" שנכתב מיד לאחר המלחמה. בשעת המלחמה לא ציפה הרבי לנפילתה של מדינת ישראל בידי האויב. הוא עקב אחר המאורעות בתשומת לב ובחרדה, והרבה להתפלל ולצום עם חסידיו על מנת ששום רע לא יאונה ליושבי ארץ ישראל.

במקרים שונים בהם יצאו מחסידיו על דעת עצמם בפעולות נגד מדינת ישראל בפני אומות העולם, ראה בכך חילול ה'. כשציירו צעירים צלבי קרס על בניין הקונסוליה הישראלית בניו יורק

¹⁵⁶ שם, קסג-קסד.

¹⁵⁷ הפגנות כאלו אכן התרחשו פעמים רבות, תוך כדי אלימות ומעצרים. ראה ראיון עם הרב עמרם בלוי, מראשי נטורי קרתא, שבועון "שעה טובה", גליון 311, פנחס תשס"ט. הרב בלוי מתאר כיצד נעצר פעמים רבות ע"י המשטרה בעקבות הפגנות שונות. הרב בלוי העריך מאוד את הרבי וראה בו את רבו.

¹⁵⁸ קנאות דתית, עמ' 13.

¹⁵⁹ אפרים יוסף דב אשכנזי, **על הגאולה ועל התמורה**, פתיחה למהדורת ברוקלין תשנ"ט עמ' ג.

ופרסמו מודעות בגנותה של ישראל ב"טיימס", גער בהם והשעה אותם מבית המדרש לתקופה. קבוצת אברכים שהפגינה נגד מדינת ישראל לפני בניין האו"ם, סולקה מהשיבה לשנים אחדות¹⁶⁰. כשנשאל בצורה ישירה האם היה עוזר לאויבי ישראל למחוק את המדינה, ענה: 'כל מה שאני עושה אני עושה רק שארץ ישראל תחיה בתוך התורה'¹⁶¹.

אותם יהודים שנראו פעמים רבות מתחבקים עם נשיא איראן אחמדינז'אד, ואף נכחו בכנס מכחישי השואה באיראן נחשבו על ידי רבים לחסידי סאטמר. כך כתב העיתונאי אדם ברוך¹⁶²:

מה אנשים הנחזים כחסידי סאטמר עושים עכשיו בכנס מכחישי השואה שמתקיים בטהרן? סאטמר אינה מכחישת שואה. כל הווייתה בשישים השנה שעברו ניזונה מהשואה. הספרות ההלכתית והחסידית שלה רוויה בשואה. אז מה היא עושה בכנס טהרן? היא מציגה שם את תמציתה הרעיונית: השואה נעשתה כלי של הציונות החילונית וסייעה לה כצידוק מוסרי לשגשג ולהשתלט על רוב העם היהודי ועל מדינת ישראל. זו, לדעת סאטמר, ציונות חסרת אלוהים, כמו הסוציאליזם או הקומוניזם שהעזו לגרש מתוכם את הבורא ולטעון לתבונת האדם ולאחריותו לגורלו ולגורל העולם... סאטמר בטהרן בשביל להוקיע את הציונות ולהציגה כאסון יהודי ולא בשביל להכחיש את השואה עצמה. אין להכחישה. מכוּעַר להזדהות היום עם איראנים מכחישי שואה? המכוּעַר של סאטמר אינו המכוּעַר שלך. בעיני עצמם הם לוחמים על קידוש השם. .. בכל מקרה, היהדות מסוגלת להכיל גם את סאטמר הרדיקלית.

ברוך, כרבים אחרים, טעה בזהותם של אותם האנשים. לא היו אלו חסידי סאטמר, וחסידות סאטמר- שהבינה כי רבים כורכים אותה עם מעשים מעין אלו- פרסמה כרוז, ("פשקוויל"), ובו מכונה מעשה זה "מעשי טירוף".

¹⁶⁰ פוקס, עמ' 153.

¹⁶¹ מתוך ראיון עם העתונאי ההונגרי דוד שן, מצוטט אצל זאב גלילי, **מקור ראשון**, 19/11/2004.

¹⁶² בטורו השבועי "שישי", מוסף שבת, **מעריב** 15/12/2006.

מטעם רבותינו נ"ק מרן מסאטמאר ובית דינו הגאון צ"ש שרי התורה שליט"א

דעת תורה ומחאה גדולה

זה למעלה מיובל שנים עומדת היהדות החרדית בקשרי מלחמה נגד מלכות המינות שקמה בא"י. שעצם קיומה היא כפירה בתוה"ק ובעיקר האמונה. וכבר הורה לנו זקן שר צבא ד' במערכות ישראל מרן הקוה"ט זי"ע את הדרך נלך בה, כאשר ביד הכל להלכה ולמעשה בספרו הבהיר "יואל משה" ובהוראותיו במשך כל השנים, כוונתו לכל.

והנה מאז נתחנך וגדל לגיון של מלך ההולכים לאורו הבהיר, ושם שמנים מתקדש ומתאבה על ידיהם, ובכל עת מצוא נשמע ומתפרסם על ידם קול ד' בכח בועקה גדולה ומרה נגד מלכות המינות העוקרת התוה"ק, ומהם יתד ופינה לפרסום האמונה הטהורה בכל העולם, ועליהם יסמוכו השרידים אשר ד' קורא באה"ק בכל עת נסיון.

והמפורסמות א"צ ראייה גודל כאבו וצעריו של רבינו המוה"ט זי"ע על המתפרצים בלבוש קנאות

ועושים מעשי טירוף ללכת שלובי זרוע עם הערביים

ולתת הודאה ואישור לשופכי דמם של יהודים, ועושים הכל בפרסום ובפומבי בשם היהדות החרדית. וכנודע אשר הרעיש כנגדם בפ' נשא תשכ"ז כי הם מקלקלים ומחריבים וחותרים תחת היהדות החרדית ומחלישים כח האמונה באמור עם ה' אלה ומאריצו יצאו.

ועתה על של עתה באנו, שקמו כמה יחידים לנסוע לכיוס מיוחד של אה"ע שונאי ישראל שר", מכחישי השואה,

והם בעצמם הכחישו והקטינו את גודל הרשעות והרציחות ואת מספר ההרוגים על קידוה"ש, וחיללו שם שמים מסוף העולם ועד סופו באופן מורא להמאס ולתעב כל פעולה של קנאות אמיתית כמובן, ובעוה"ד הם יורדים מדחי אל דחי בפעולות טירוף שלא נשמע אצל יהודים מאמינים מעולם.

לכך הננו קוראים ומזהירים

לכל אחד אשר כבוד השי"ת ותוה"ק יקר בעיניו

להתרחק מהם ולגנות מעשיהם וחלילה לחת להם איזה צד חיזוק

כי בזה מסייעים לחילול שם שמים ועתידים ליתן את הדין

ויה"ר שנוכח מהרה למיעקר פולחנא נוכראה מארעא קדישא וילמדו תועים בינה.

וח"ש הביד"ץ מה בזקלין יצ"ז יום ד' פרשת וישב כ"ב כסלו תשס"ז לפ"ק

נאם הק' יקותיאל יהודא טייטלבוים אבדק"ק סאטמאר

נאם ישראל חיים מנשה פרידמאן ראב"ד

נאם שלמה יהודא וויינבערגער נאם יקותיאל יהודא פילאכץ נאם חיים דוד נ"ץ

בכרוז זה מובאת דעתו של הרבי (בזמן שחי) כי 'גודל כאבו וצערו של רבינו הקוה"ט [הקדוש והטהור] זי"ע [זכותו יגן עלינו] על המתפרצים בלבוש קנאות ועושים מעשי טירוף ללכת שלובי זרוע עם הערביים'. כלומר: גם בחייו גינה הרבי תופעות מעין אלו, של כאלו ש"חצו את הקוים" ומשתפים פעולה כנגד המדינה-ולו רק במישור ההסברתי.

גם אליעזר שביד, כשהוא מסכם את האידאולוגיה של הרבי ואת פרשנותו לשואה, כותב:

אכן, נקל להרגיש כי ההתלהבות, הזעם, השנאה, מהווים בתיאולוגיה זו משאבים של אמונה נמרצת, תקיפה, לוחמת, עשויה ללא חת. דולים אותם על ידי פעילות תעמולתית, על ידי מחאות והפגנות קולניות, על ידי מחוות של שנאה, אפילו אלימה. לא נרתעים גם מפעילות מדינית, שמטרתה להכשיל את "האויב הציוני" על ידי כריתת ברית עם אויביו, אפילו הם גוים.¹⁶³

גם שביד כורך מחאות והפגנות ופעילות תעמולתית יחד עם כריתת ברית עם גוים אויבים. למעשה הרבי היה מודע לכוחות השונים בתוך מחנהו ולמעשים שונים שנעשו על בסיס האידאולוגיה שלו- בניגוד לרצונו. בשנת תשכ"ז נאם בפתיחה הלימודים בישיבת סאטמר, והתייחס לנקודה זו בתקיפות רבה:

והנה יש לדעת, דכמו שנמצאים בעולם כתות שונות בדעות שונות, אפיקורסים ומינים המחרים את העולם מבחוץ בדרכיהם המקולקלות, אותו כח הסטרא אחרא נמצא גם בפנים ממש, בין יהודים כאלו המתעטפים בטלית שכולה תכלת, ואותו עניין הוא גם בדרך הקנאות, דיש קנאות כזו שע"י העולם מתקיים, ויש קנאות המובילה לחורבן והרס, והיא באה מכח הסט"א [הסטרא אחרא] כי השטן עובד בכל כחו בהמצאות שונות ומעמיד שליחיו מבפנים בכס ומכס, בכס דייקא ומכס, בתוכנו ממש, בתוך הפנימיות שלנו הוא מכניס אנשים משלו, ועל כן מוכרח אני לגלות דעתי בזה, **יודע אני שנמצאים כאלו גם בתוכנו!** גם בתוך הישיבה וגם בביהמ"ד [בית המדרש]. אמנם לא הרבה כי אם יחידים, ואלו עושים הכל מדעת עצמם מבלי לשאול את פי ההנהלה, ואינם חתים מפני כל, הם מדמים בנפשם כאילו יודעים כבר את הכל, ואינם צריכים לשאול יותר פי איש, וגם לדברי אינם שומעים, טפשים כאלו, ידעו כולם כי אנשים האלו המה שליחיו של הסטרא אחרא, והן הנה המשחיתים והמחבלים הכי גרועים. והריני מגלה דעתי בזה, **דמי שלא נייחא לו, ומי שמעלה בדעתו שאני טועה בדרכי, יש לו הברירה להסתלק מכאן**, איני כופה לשום איש שיבוא אלינו, ולא אמרתי מעולם קבלו דעתי. וכל מי שאין דרכנו מוצאת חן בעיניו בל ימצא בישיבתנו הקי' [דושה] ובל יבוא יותר לבית מדרשנו, ואם לא ישמע לקול דברינו אנקום בו את נקמתי,

¹⁶³ בין חורבן לישועה, עמ' 37-38.

יודע אני שאין אלו אלא מועטים יחדים ממש, אבל גם יחידים אלו מהרסים הם, וסופם שמביאים לידי חורבן¹⁶⁴.

ניתוח של הקטע הנ"ל מעלה כי הוא מתייחס בחומרה רבה לתופעות של קנאות חסרת גבולות. בעוד יש קנאות ש"על ידה העולם מתקיים", ישנה גם קנאות המביאה לחורבן והרס. הרבי משתמש כלפי האנשים העושים מעשי קנאות על דעת עצמם באותם ביטויים קשים בהם מכנה את הציוניים- מעשי שטן, סט"א, משחיתים ומחבלים. הוא מגלה חוסר סובלנות מוחלט למעשים ולאנשים שפועלים בצורה עצמאית ושחושבים שהוא טועה. יתרה מכך. למרות כל מה שאמר וכתב על יהודים חילוניים, "רשעים", ציונים וכו'- למעשה עזר פעמים רבות לכל דורש :

... למרות דבריו הקשים שאמר בניו יורק לגבי כל היהודים שאינם מחסידיו בפועל הוא נהג בצדקה וחסד כלפי כל יהודי, בלי לבדוק בציניות. משנת 1941 הסתננו לטרנסילבניה, לאזור בו חי הרבי, יהודים שנמלטו מאימת הכובש הנאצי במזרח. הוא קלט כל יהודי שבא בלי לבדוק אם הוא דתי או לא. נתן להם מזון וכל סעד אפשרי. הוא נתן לפליטים את הפרוטה האחרונה וגם סיכן עצמו.¹⁶⁵

נראה לי כי הצד השווה במתואר לעיל הוא מחד- קנאות חסרת פשרות, תוך שימוש בביטויים חריפים ביותר כנגד מדינת ישראל, חילוניים, רשעים ועוד ; אולם כל זאת תוך שמירה על גבולות מסויימים שאותם לא עוברים. מדובר בהליכה על חבל דק, שכן רק מנהיג בעל עוצמה יכול לשמור על מינון כזה ועל גבול כזה ; ללכת עד הקצה- אבל לא לחרוג מעבר לו. כפי שמתאר חיים באר¹⁶⁶ :

זו תופעה מרתקת: הפער בין ההשתלחות המילולית, לבין ההתנהגות בפועל. קיבלתי המחשה לכך כשביקרתי פעם בבית כנסת של חסידי סאטמר. מצאתי שם בשער של אחד הסידורים כתובת מודפסת בחותמת ובה נאמר : "כל המתפלל בסידור זה יכוון לבו לסופה של המדינה הציונית, בלי לגרום נזק לבר ישראל". הריסון הזה של אמונה מוחלטת כי אסור למדינת ישראל להתקיים ויחד עם זאת להימנע מכל פעולה העלולה להזיק ליהודים נובעת ממנהיגותו של ר' יואל טייטלבוים'.

¹⁶⁴ ר' יואל טייטלבוים, **דברי פתיחה**, ניו יורק תשכ"ח, עמ' ס"ט.

¹⁶⁵ דוד שן, שם, שם.

¹⁶⁶ ראה באתרו של זאב גלילי, **הגיון בשגעון**, <http://www.zeevgalili.com/> ראיון עם הסופר חיים באר בעניין חסידי סאטמר וחבירה לערבים.

ההסטוריה מוכיחה כי גם אם הרבי ידע לשמור על גבולות הקנאות, הרי שאחרים לא. כשקרא הרבי להצביע בבחירות לעריית בני ברק בהפרידו בין בחירות למדינה לבין רשות מוניציפלית פורסם נגדו הכרוז שקרא "רבנו סר מן הדרך". אנשים מנטורי קרתא, למשל, שתקופה ארוכה ראו ברבי את מנהיגם, כן חברו לערבים; משה הירש, איש מאה שערים מנטורי קרתא אף החזיק דרכון פלסטינאי ולימים שימש כ"שר לעניני יהודים" ברשות הפלסטינאית של ערפאת; הרבי כינה את אותם האנשים "חרובי קרתא". קבוצת אנשים מירושלים ובית שמש הקימו לפני מס' שנים את "נטרונא- יהודים הנאמנים לתורה נגד הציונות"¹⁶⁷. באתרם אמנם מופיעה תמונתו של הרבי, וכן אמרותיו וספריו, אולם הוא עוסק גם בשאלות כמו "האם יש להתפלל לשלום ממשלת החמאס", "האם הנרצחים בפיגוע בשיבת מרכז הרב נהרגו על קידוש השם" (לדעת הכותבים לא; רק מי שנהרג בגלל היותו יהודי נחשב להרוג על קידוש השם. הללו נהרגו בגלל היותם ציונים, לא יהודים) ועוד; בשנת תשס"ב פרסם בקנדה ארז אלברנס, חוזר בתשובה מירושלים ששנה את שמו לשלמה הלברנץ, ספר בשם "דרך הצלה"¹⁶⁸. מניפסט אנטי ציוני זה רווי בציטוטים מתוך "ויואל משה" ומלא בהערצה כלפי הרבי, אבל מחברו ברח מהארץ לאחר שהשב"כ קיבל מידע כי הוא מתכנן מעשים כנגד המדינה¹⁶⁹. בספר זה קורא המחבר (הנקרא בספר "האדמו"ר הקדוש") לעזוב מייד את ארץ ישראל, וקובע כי אסור לדור בה מכיוון שהיא "מקום סכנה". הוא עוסק ב"שלטון בני ישמעאל בארץ הקודש לפני ביאת המשיח ועל הסכנה הנוראה למי שימצא שם בעת ההיא"¹⁷⁰. אחד מאנשי נטורי קרתא, משה בק, חיבר ספר בשם "קונטרס דרך ההצלה- תשובה לשואלים בעניין ההליכה עם הפאלעסטינים"¹⁷¹. בספר זה מסביר המחבר את חשיבות ההכרה בשלטון הפלסטיני על מדינת ישראל, בשיתוף פעולה עם הפלסטינאים, ומדוע זו הדרך היחידה הנכונה. הוא מתאר את סבלות הפלסטינאים:

הציונים הורגים ומכים בהם באכזריות נוראה, הורגים צעירים וילדים ונשים בלי שום משפט, ושוברים ידיהם ורגליהם, ומוציאים אנשים מבתיהם והורסים הבתים עם כל אשר שם עד היסוד והם נשארים בלי קורת גג ובעירום ובחוסר כל... וכל העולם רועש וצועק על גודל האכזריות שהציונים עושים, שלא נעשה דוגמתו אלא ע"י ההיטלעריסטן¹⁷².

¹⁶⁷ ראה www.natrina.org

¹⁶⁸ הלברנץ שלמה, **דרך הצלה**, קוויבק תשס"ב. העיתונאי אדם ברוך כתב על הספר דרך הצלה: 'לאחרונה ראה אור הספר "דרך ההצלה", מטעם קהילת לב טהור והתאחדות היראים (קנדה) שהווייתם סאטמרית... הלוואי על יוסי ביילין או על אביגדור ליברמן ספר רעיוני פוליטי בהיר, מודרני ונמרץ שכזה'. ברוך לא דייק. אמנם הם רואים את עצמם כסאטמרים, אולם סאטמר מתנערים מהם ומדומים להם.

¹⁶⁹ גלילי, שם, שם. הסופר חיים באר מתאר מפגש שערך עם אלברנס ודברים ששמע ממנו.

¹⁷⁰ שער הספר.

¹⁷¹ מ' בק, **קונטרס דרך ההצלה, תשובה לשואלים בעניין ההליכה עם הפאלעסטינים**, מונסי תשס"ב.

¹⁷² שם, עמ' וץ

בהקדמה לספר הוא מביא ציטוט בידיש מדברי הרבי נגד המדינה ומנהיגיה. בעמ' לב-לג הוא מביא דברים נוספים שאמר הרבי בגנות המדינה, ובעד החובה שיש להודיע לעמים כי יהדות אינה ציונות. המחבר מנסה להראות מאמירה זו כאילו הרבי תומך בדעתו, שיש לשתף פעולה עם הפלסטינאים, 'והנה יש הרבה שמחלקים בין הודעה לשאר עמים לבין ההליכה עם הפאלסטינאים... וכמה נורא הדבר הידוע אשר דעת בעלי בתים היפך דעת תורה'¹⁷³.

נראה ברור מהמובא לעיל כי הרבי לא היה מקבל דעות אלו לחלוטין. הדבר מראה, כי אף שהרבי שמר על גבולות הקנאות, הרי שלקנאות עצמה אין גבולות. תמיד יהיה מישור יותר קנאי. אותם האנשים לקחו את האידיאולוגיה לה הטיף הרבי במשך שנים צעד אחד רחוק יותר ממה שהתכוון.

סיכום

ראינו בפרק זה את ההגדרות השונות לקנאות הדתית ונוכחנו שהרבי ומשנתו עונים על הגדרות אלו. הרבי עצמו אף רואה את עצמו קנאי ומשבח את הקנאות. הוא יצר "תרבות מובלעת" בתוך החברה החרדית והגביה את החומות המבדילות בין קהילתו לשאר הקהילות. הוא שומר מכל משמר על ה"חינוך הטהור", מכיוון שהוא הערובה לגדל את הדור הבא של יראים ושלמים. הוא מרחיב את תחולת ההלכה ונוקט לחומרה בדרך כלל. משנתו אפולוגטית ותקיפה, והוא נצרך להצדיק את דרכו נוכח גישות אחרות של רבנים ותלמידי חכמים רבים שלא הולכים בדרכו, ועוד יותר מול אלו שבעבר היו שותפים לדרך זו ובמהלך השנים שינו את דרכם. למרות זאת, הוא מבקש להשפיע; השפעה דרך התבדלות, דרך יצירת קבוצת איכות שתהווה מודל לחיקוי. אם כי הוא יכול להעריך (במידה מסויימת) גישות אחרות ביחס להשפעה ציבורית ו"קירוב רחוקים", הוא רואה את תפקידו – שיעדה לו ההשגחה-בשמירת הבתים ה"שלמים", אלו שלא נפגעו.

ביחס לגבולות הקנאות-ראינו כי הציבור, וכן חוקרים ומלומדים, כורכים בבת אחת את משנתו של הרבי עם מעשיהם של קבוצות שונות אשר אם כי נשענים על האידיאולוגיה של הרבי, מעשיהם לא עולים בקנה אחד עם דרכו. הרבי מתנגד לכל שיתוף פעולה עם הערבים, וגוער במי שעושה זאת. הוא מבקש ללכת בדרך של קנאות מרוסנת המובלת על ידי המנהיג הרוחני-הלא הוא הרבי בעצמו- מבלי שאיש יעשה דבר על דעת עצמו. הוא מדגיש כי כשם שהקנאות בונה את העולם כך היא יכולה להחריב אותו, ומבקש להיבדל מאותם אנשים.

¹⁷³ שם, עמ' לג.

סיכום

הלשון העברית מבחינה בין הקנאה באדם לבין הקנאה לאדם- שזו עיקרה צרות עין וזו עיקרה מסירות נפש. המכנה המשותף לכל סוגי הקנאות הוא ההנחה המונחת ביסודן שכאילו חל- או עלול לחול- שיבוש בחלוקת האמת, הצדק או האושר בעולם: מקנאים באלה הנחזים כאילו קיבלו יתר על מידתם, ומקנאים לאלה הנחזים כאילו נגרע דבר ממידתם. כיוצא בזה הקנאות שאינה אלא הפעלה, מתמידה או ארעית, שיטתית או ספונטנית, של קנאה- אם במי שמתיימר להחזיק באמת, בצדק או ביושר משלו ושאינם משל המקנא, ואם לאמת, לצדק ולאושר המוחזקים בידי המקנא והיקרים לו מכל.¹

עבודה זו התחקתה אחר שורשיה, ביטויה, וגבולותיה של הקנאות הדתית במשנתו של ר' יואל טייטלבוים, הרבי מסאטמר.

החל מראשית ימי רבנותו באורשיוא ובקראלי, ולאחר מכן בסאטמר, נודע הרבי בדרכו הקנאית. אולם בתקופה זו יחסו לציונות לא היה יוצא דופן, ודרכו והנחיותיו בהלכות ציבור והלכות יחיד, גם אם נודעו כתקיפות, היו בגדר המקובל בזמן ובמקום בו התרחשו. יחודו של הרבי ויחודה של קנאותו, שלא פחתה, ולא התמתנה אף כמלוא הנימה- הם נוכח השינויים המפליגים שאירעו בעולם בתקופה קצרה, השואה מזה והקמת מדינת ישראל מזה; ונוכח השינוי הגיאוגרפי והתרבותי מולו עומדים מעט שרידי חרב אשר הגיעו מעיר קטנה בהונגריה לתוככי ניו יורק שבארה"ב.

בעוד שראינו כיצד רבנים אחרים קיבלו- לכתחילה או בדיעבד- את ההשלכות של השינויים המפליגים הללו בכל תחומי החיים: בהנהגה הציבורית, בפסיקת הלכה, ביחס למדינה ובפרשנות ההסטורית של האירועים- הרי שדרכו של הרבי מסאטמר לא רק שלא התמתנה, אלא נראית יותר תקיפה והחלטית. הרע- הוא רע יותר, שכן השואה הנוראה נגרמה בעטיים של הציונים, הן מבחינה תיאולוגית והן מבחינה מעשית; ועל כן אין לתלות בהם רק את העליה בחומה, הלא היא החטא, אלא גם את עונשו- רצח של ששה מליון יהודים. ולכן מדינת ישראל שבחטא יסודה לא רק שאינה "יסוד כסא ה' בעולם", אלא היא כולה מעשה שטן. נצחונותיה והתפתחותה נזקפים לזכותו של השטן, והיא עתידה להיחרב לפני ביאת המשיח.

¹ ח' כהן, שורשי הקנאות הדתית, בתוך: ח' כהן, דת ודין, אור-יהודה 2009.

כדי לענות על שאלת המחקר שהוצגה בהקדמה, העבודה פתחה בפרק ביוגרפי שהראה את קורותיו של הרבי, בעיקר בהסתמך על טקסטים, בהקשר של קנאותו הדתית. הודגם כיצד קנאות זו התממשה לאורך שנות רבנותו ומנהיגותו, ואת מלחמתו במדינת ישראל החילונית וסמליה, כשהוא מוביל מאבק תקיף ועיקש מבחינתו, אם כי זניח מבחינתה של המדינה.

הובא והוכח כיצד בספריו, ובעיקר בחיבורו "ויואל משה", הרבי מגדיר מחדש מונחי יסוד במחשבת ישראל ובפסיקה: גלות וגאולה, מצוות ישוב ארץ ישראל, חטא ועונש, נסים- מול מעשי שטן. כיצד הוא מסביר את השואה, ומהו תרחיש הגאולה אותו הוא רואה.

הוצג והודגם שלב הכרחי בהבנת הגותו, ברקונסטרוקציה שעשה למונח "אהבת ישראל", אותו הגדיר מחדש כאהבה המכילה בתוכה שנאה לחלק מעם ישראל- ה"רשעים". כיצד התמודד- כאדמו"ר חסידי- עם מקורות רבים הנוגדים את שיטתו, ואת ההוכחות הרבות בהן משתמש כדי לתת תוקף לדבריו.

רוב המחקר הקשור ברבי מסאטמר עד עתה התרכז רובו ככולו בהקשר של יחסו למדינת ישראל ופרשנותו לשואה. אולם עבודה זו הראתה כיצד קנאותו ותקיפותו באים לידי ביטוי עמוק גם בפסיקת ההלכה שלו, וגם בפרשנותו לתורה. כיצד פסיקת ההלכה נוטה- כמעט תמיד- לחומרה, ושיקולי הפסיקה מראים חוסר אמון בסיסי במי שאינו חולק את דרכו של הרבי. כיצד, למרות שפוסקים רבים אחרים מקבלים בדרך זו או אחרת את המודרנה והשפעתה, ומנסים להתמודד איתה בדרך הפסיקה שלהם, הרבי אינו מקבל חידושים כלל, ומנסה לפסוק באותם הכלים בהם השתמש בראשית המאה. סוגיות של שבת וגיוור, היחס לחילוני ולחידושים מדעיים וטכנולוגיים- כולם מתקבלים בחשדנות ובעוינות, ובנטיה להתנער מהם ככל שניתן. כך גם בפרשנותו לתורה. ראינו כי הרבי קורא את הפסוקים דרך "משקפיים" המראים לו, ולנו, בכל קונפליקט- את המאבק העכשווי בין הצדיק לרשע, בין הקנאי לפשרן, ובין הטוב לרע. כיצד המקראות נעשים כמין חומר לעצב בו את השקפתו, המעוגנת כל כולה בפסוקים ובדברי חז"ל- בדרך בה הוא לומד ומפרש אותם.

לאחר כל זאת ביקשתי להראות את המורכבות של קנאותו על רקע המחקר העוסק בקנאות דתית ביהדות. כיצד הרבי תואם לכל אמות המידה המקובלות בהגדרת הקנאות הדתית- הרחבת התחולה הדתית, הגבהת החומות ("תרבות המובלעת") והחמרה בהלכה; כיצד הוא מצדיק ומנמק את דרכו הקנאית נוכח השינויים בתרבות ובחברה- כולל בחברה היהודית; וכיצד, למרות חוסר הפרשות שלו, שמר על גבולות ברורים שאותם אין לחצות.

לאורך כל העבודה הראינו את השפעתו של הרבי על העולם החרדי בכללותו- הן על פוסקי הלכה חשובים, והן על מנהיגי ציבור ומי שנחשבו מגדולי הדור- דוגמת הרב ש"ך. כמו כן הארנו את העובדה כי הרבי ידע על השפעה זו ודאג לטפחה ולשמרה. הצעתנו היא שהרבי בחר במודע להיות "סמן קיצוני", כדי להוות משקל נגד למה שנראה בעינינו כפשרנות והתדרדרות. שימור היהדות הטהורה בטהרתה, כפי שהוא השיג אותה, הפך למשימת חייו.

כמובא בציטוט לעיל מדברי השופט ח' כהן, האמת והצדק של המקנא יקרים לו מכל. אולם כפי שראינו, לעולם הקנאי אינו יכול להיות "הקנאי ביותר". תמיד, משהוצב גבול הקנאות, הרי הוא מהווה לקו אותו יפרוץ הקנאי הבא, הרואה בקודמו סוג של קונפורמיסט. למרות אמירותיו הברורות של הרבי ישנם המשתמשים באידיאולוגיה שלו כהצדקה לאמונות ומעשים אשר נגדו את השקפתו, ואשר נגדם התבטא בתקיפות דומה לזו בה השתמש כנגד ה"רשעים". אני תקווה כי מחקר זה יהווה נדבך בהבנה של משנתו הקנאית של הרבי מסאטמר, ודרך זה יאפשר ראייה בהירה יותר את הרציונאל של הקנאי הדתי באשר הוא; ועל גבי נדבך זה יבואו מחקרים נוספים העוסקים בהשפעת הקנאות הדתית ביהדות על כלל הציבור היהודי בארץ ובעולם; כמו גם על קנאים וקנאות בדתות אחרות.

ביבליוגרפיה

מקורות ראשוניים

- טייטלבוים, ר' י', **קונטרס חידושי סוגיות**, (נרשם ע"י הרב צבי הירש מייזליש) ברוקלין תשכ"ה
- טייטלבוים, ר' י', **דברי יואל על סוגיות הש"ס**, מונרו תשמ"ב (נערך ע"י אפרים יוסף דב אשכנזי)
- טייטלבוים, ר' י', (אברהם דוד גליק מלקט) **אגרות מהרי"ט**, קרית יואל תשס"א
- טייטלבוים, ר' י', (שלום בנימין קלאגסבאלד מלקט) **אגדות מהרי"ט**, מונסי, תשנ"ג-תשס"ח.
- טייטלבוים, ר' י', **דברי יואל מכתבים חלק א'**, ברוקלין תש"מ
- טייטלבוים, ר' י', **דברי יואל מכתבים חלק ב'**, ברוקלין תשמ"א
- טייטלבוים, ר' י', **"ויואל משה"**, ברוקלין תשי"ט
- טייטלבוים, ר' י', קונטרס **"על הגאולה ועל התמורה"**, ברוקלין תשכ"ז
- טייטלבוים, ר' י', **דברי יואל על התורה**, ברוקלין תשמ"א-תשמ"ה
- טייטלבוים, ר' י', **הגדה של פסח עם פירוש מהרי"ט**, ברוקלין תשכ"ט
- טייטלבוים, ר' י', **שאלות ותשובות דברי יואל**, חלק א', ברוקלין תשמ"ב
- טייטלבוים, ר' י', **שאלות ותשובות דברי יואל**, חלק ב', ברוקלין תשמ"ב
- טייטלבוים, ר' י', **אסיפות דברי יואל**, ברוקלין 2001
- טייטלבוים, ר' י', א' י' ד' אשכנזי (עורך) **מתורתו של רבנו**, ברוקלין תשנ"ט
- טייטלבוים, ר' י', **קונטרס שלש תשובות**, ברוקלין תשי"ג
- טייטלבוים, ר' י', **ילקוט אמרים ויואל משה**, ברוקלין תשכ"א
- טייטלבוים, ר' י', **ספר מהרי"ט** – חידושי תורה ודרשות מכ"ק אדמו"ר יואל טייטלבוים
- ברוקלין תשס"א,
- טייטלבוים, ר' י', **דברי פתיחה**, ניו יורק תשכ"ח

מקורות משניים - כולל ספרות רבנית

אבינר, ר' ש', **בירורים בענין שלא יעלו בחומה**, תדפיס מתוך "נועם", כרך כ', ירושלים תש"מ

- אבן מיגש ר' י', **שאלות ותשובות הר"י מיגש**, ירושלים תשי"ט
- אום אני חומה**, מנחם-אב תשי"ב
- אזיכרי, ר' א', **ספר חרדים**, ירושלים תשס"א
- אטלינגר, ר' י', **שאלות ותשובות בנין ציון החדשות**, אלטאנא ה'תרכ"ח.
- אייבשיץ, ר' י', **אהבת יהונתן**, וארשא תרל"ב
- אלטר, ר' י' א' מגור, **שפת אמת**, ירושלים תשל"א
- אנציקלופדיה תלמודית**, ירושלים תש"נ-תשס"ט
- אשכנזי, א' י' ד', **על הגאולה ועל התמורה**, פתיחה, מהדורת ברוקלין תשנ"ט
- בורנשטיין, ר' א', **ספר שאלות ותשובות אבני נזר**, ניו יארק תשמ"ז
- בורנשטיין, ר' ש', **שם משמאל**, ירושלים תשל"ד.
- בלומברג, ר' י' ד', **מצוות ישוב ארץ ישראל**, וילנה תרנ"ח
- בן מימון, ר' מ', **אגרות הרמב"ם**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"מ.
- בן מימון, ר' מ', **ספר המצוות**, ירושלים (מוסד הרב קוק) תשנ"ה
- בן מימון, ר' מ', **ספר משנה תורה הוא היד החזקה**, ירושלים תשל"ד
- בן נחמן, ר' מ', **השגות על ספר המצוות לרמב"ם**, ירושלים (מוסד הרב קוק) תשנ"ה
- בן נחמן, ר' מ', **כתבי הרמב"ן**, (ח"ד שעוול עורך), ירושלים תשכ"ג
- בנבנישתי, ר' ח', **כנסת הגדולה**, ירושלים תשד"מ
- בעש"ט, ר' י', **קונטרס מאירת עיניים**, בתוך: **ספר בעל שם טוב על התורה**, ירושלים תשנ"ז
- בק, מ', **קונטרס דרך ההצלה**, תשובה לשואלים בעניין ההליכה עם הפאלעסטינים, מונסי תשס"ב.
- בר שישת, ר' י', **שאלות ותשובות הריב"ש**, קושטא ש"ו
- ברויאר, י', **מוריה**, ירושלים תשמ"ב
- ברומברג, א', **האדמו"ר מגור**, ירושלים תשמ"ב
- בריש, ר' מ' י', **שאלות ותשובות חלקת יעקב**, ירושלים תשי"א.
- גלב, ד', **סדר שנה האחרונה**, ברוקלין תשנ"ח
- גולדשטיין, מ', עורך, **תיקון עולם**, מונקאטש תרצ"ו
- גלאנטי, ר' א', **זכות אבות**, בתוך ספר "בית אבות", תל אביב תשכ"ו
- געלבמאן, ש' י', **מושיען של ישראל**, קריית יואל תשנ"ב
- דויטש, א' ס', **בוצינא קדישא ח"ב**, דברי הימים, ברוקלין תשי"ס

דורן, ר' צ', **תשובות יכין ובוועז**, ירושלים תש"ל

דיליאון, ר' י', **מגילת אסתר** על ספר המצוות לרמב"ם, ירושלים (מוסד הרב קוק) תשנ"ה

הורוויץ, ר' י', **שני לוחות הברית**, ורשה תרכ"ג

הירש, ר' א' ח' בן צבי, **תורת חיים**, ירושלים תשס"ד

הכהן, ר' י' מ' מראדין, **משנה ברורה**, בני ברק תשנ"ז

הכהן, ר' צ' מלובלין, **דברי סופרים**, ירושלים תשס"ב

הכהן, ר' צ' מלובלין, **ישראל קדושים**, ירושלים תשס"ב

הכהן, ר' ש' מרדומסק, **תפארת שלמה על התורה**, ירושלים תשד"מ

הלברנץ, ש', **דרך הצלה**, קוויבק תשס"ב.

הלברשטאם, ר' ח', **ספר שאלות ותשובות דברי חיים**, בני ברק תשנ"ח

הלוי, ר' א', **ספר החינוך**, ירושלים תש"ל

וואזנר, ר' ש' הלוי, **שאלות ותשובות שבט הלוי**, בני ברק תש"ל-תשנ"ז

ויטאל, ר' ח', **שערי קדושה**, תל אביב תשס"ה

וייס, ר' י' י', **שאלות ותשובות מנחת יצחק**, ירושלים תשל"ה-תש"נ

זוין, ר' ש' י', **המועדים בהלכה**, ת"א תשנ"ג

יוסף, ר' י', **ילקוט יוסף**, ירושלים תשמ"ח,

יזדי, ר' י', **יוסף דעת**, בני ברק תשנ"ב

כשר, ר' מ' מ', **התקופה הגדולה**, ירושלים תשכ"ט

כת היראים דק"ק אורתאדאקסען, **מלחמת מצווה החדש**, סאטומארע (סאטמר) תרפ"ט.

לוי, י', **שערי תלמוד תורה**, ירושלים תשמ"ז

לוי, ר' י' מבארדיטשוב, **קדושת הלוי** מכון "קדושת לוי", ירושלים תשנ"ג

ליוואי, ר' י' (מהר"ל מפראג), **נצח ישראל**, ירושלים תשלי"ב

לנדאו, ש', רבינוביץ' י', (עורכים) **אור לישרים**, ורשא תרס"ב

לרר, ר' י' צ', **צפונות**, בני ברק תשנ"ב

מברסלב, ר' נ', **ליקוטי מוהר"ן קמא**, ירושלים תשנ"ב

מליאדי, ר' ש' ז', **ספר התניא** כפר חב"ד תשל"ו

מקוצי, ר' מ', **ספר מצוות גדול**, בני ברק תשנ"א.

מרוטנבורג, ר' מ', **שאלות ותשובות מהר"ם**, ברלין תרנ"א

מתיר אסורים, קראלי תרצ"א (ללא ציון שם המחבר)

- סופר, ר' מ', **שו"ת חת"ס סופר**, פרסבורג, 1841.
- סורסקי, א' **לפיד האש חלק א'**, בני ברק תשנ"ז
- סורסקי, א', **לפיד האש חלק ב'**, בני ברק תשס"ב
- ספר וטהר לבנו, ליקוט בעניני אהבת ישראל ושנאת הרשע**, (ללא שם מחבר) בני ברק תשנ"ח.
- עמדין, ר' י', **תורת הקנאות**, אמסטרדם תקי"ב
- פאללאק י' ש' (עורך), **בית ועד לחכמים**, סאטמר ר"ח וט"ו ניסן תרפ"ה, שנה ד', חוברת י"ג-י"ד.
- פוקח עוורים**, ניו יורק תשד"מ, (ללא ציון שם המחבר)
- פינשטיין, ר' מ', **שאלות ותשובות אגרות משה**, נוא יארק תשל"ד
- פופר, ר' א', **אשי ישראל**, ירושלים תשנ"ח.
- קהל יטב לב דסאטמר, **מכתב הסברה**, ברוקלין תשל"ז.
- קונטרס מסורת סת"ם: ברורי הלכה ודברי הסבר אודות מסורת הגהת סת"ם ובדיקה ע"י מכונת קאמפיוטער**, לונדון תשנ"ב
- קורן, ר' ז' מ', בתוך: שביב י', (עורך) **ממלכת כהנים וגוי קדוש**, קובץ מאמרים לדמותה של מדינה יהודית, ירושלים תשנ"ז
- קלוגר, ר' ש', **מעשה ידי יוצר** על ההגדה, לבוב תרמ"ו
- קליין, ר' מ', **שאלות ותשובות משנה הלכות**, ברוקלין 1962
- קלכהיים, ר' ע' **שירת אומה לארצה**, ירושלים תשמ"ז
- קרליץ, ר' א' י', **אגרות חזון אי"ש**, בני ברק תש"נ.
- קרליץ, ר' א' י', **חזון אי"ש**, בני ברק תשי"ז.
- ראטה, ר' מ', **שאלות ותשובות קול מבשר**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשט"ו.
- ריבלין, ח' ר', (עורך) **חזון ציון**, ירושלים תש"ז
- שטינברג, א', **אנציקלופדיה הלכתית רפואית**, ירושלים תשמ"ח
- שטרן, א', **נס הצלה**, קרית יואל בני ברק, תשמ"ח.
- שטרנבוך, ר' מ', **מועדים וזמנים**, ירושלים תשכ"ד
- שיינברגר, ר' יוסף, **עולמות שחרבו**, ירושלים תשמ"א
- שך, ר' א', **מכתבים ומאמרים**, בני ברק תשמ"ח-תשנ"ו.
- שניאורסון, ר' מ' מ', **ליקוטי שיחות**, קה"ת ניו יורק תשכ"ב-תשנ"ט,
- שניאורסון, ר' מ' מ', **שערי הגאולה**, "תשובות וביאורים בעניני גאולה וימות המשיח", ליקוט משיחות הרבי מליובאביטש, ירושלים תשנ"ב

שפירא, ר' ח' א', **חיים ושלום**, ירושלים תשנ"ט
שפירא, ר' ח' א', **שאלות ותשובות מנחת אלעזר**, בני ברק תשכ"ח
שפירא, ר' צ' א' מדינוב, **אגרא דכלה**, ירושלים תשנ"ג
שקופ, ר' ש', **שערי ישר**, ורשה תרפ"ח.

מחקר - כולל עיתונות

C.Liebman, "Orthodoxy in American Jewish Life", **American Jewish Year Book**

1965, Philadelphia 1965, pp.38-40

C.Liebman , Extremism as a Religious Norm, **Journal for the Scientific Study of**

Religion, 22 (1983), pp.75-86

M. Fridman, **The Haredim And The Holocaust**, Jerusalem 1990, pp.86-105

www.natrina.org

אורבך, א' **על ציונות ויהדות**, עיונים ומסות, ירושלים תשמ"ה

אלבוים, י' **תורת ארץ ישראל ב'שני לוחות הברית' לר' ישעיה הורוץ**, בתוך: רביצקי, ארץ

ישראל בהגות היהודית בעת החדשה.

אלפסי, י' **החסידות ושיבת ציון**, תל אביב 1986

אלפסי, י', **אנציקלופדיה לחסידות**, הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים תשס"א

באומגרטן, א' **לאפיון הקנאות הדתית**, בתוך: מ' ליטבק, א' לימור (עורכים): **קנאות דתית**,

ירושלים תשס"ח

באר, ח', **מלשון הקב"ה ללשון הסט"א: על מאבקי האורתודוקסיה עם העברית**, קשת החדשה 4

תשס"ד

בית צבי, ש' ב' **הציונות הפוסט אוגנדיית במשבר השואה**, ת"א תשל"ז

- בסר, י', **דאס אידישע ווארט**, קובץ 337, ניו-יורק אייר-סיוון תשנ"ו
ברויאר, מ' "הדיון בשלוש השבועות בדורות האחרונים", בתוך: **גאולה ומדינה**, ירושלים תשל"ט
ברוך א', מוסף שבת, **מעריב** 15/12/2006
גוטל נ' **חדשים גם ישנים**, ירושלים תשס"ה
גלילי ז', **הגיון בשגעון**, <http://www.zeevgalili.com/>
גלילי ז', **מקור ראשון**, 19/11/2004.
גרנות, ת' **אהבת ישראל והיחס לסוטים מדרך התורה בעקבות השואה במשנתו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג**, בית המדרש הוירטואלי שליד ישיבת הר עציון, תשס"ז.
גרנות, ת', שיעור 9: **השואה בהגותו של ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז קלויזנבורג**, בית המדרש הוירטואלי של ישיבת הר עציון, <http://www.etzion.org.il/vbm>.
דן, י' **הסיפור החסידי**, ירושלים 1990
הבחור, שנה ב' תרפ"ט, חוברת ה
הישיבה, שנה א' תרפ"ט, קובץ ב כסלו.
הכהן ויינגרטן, ש', **מכתבים מזוייפים נגד הציונות**, מוסד הרב קוק ירושלים תשמ"ב
העיתון אלגעמיינע יידישע צייטונג, בודאפשט, כ' טבת תר"ס, גליון 244.
ויטל, ד' **המהפכה הציונית**, תל אביב תשל"ח, חלק א'
וייס, נ', "המים שהבעירו אש בירושלים", עיתון **משפחה**, כה' חשוון תשס"ז
ויסמן, י', **האדמו"ר מסאטמר וחסידות סאטמר בתקופתו**, עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה 2001.
זיסברג, י', **נפש עדה- בירורים בשלש השבועות ובדעת רב יהודה**, קרני שומרון תשס"ג
כהן ח', **דת ודין**, אור-יהודה 2009.
רוזנפלד, ש' **תיק פלילי 124**, ירושלים תשט"ו
לוז, א' **מקבילים נפגשים**, תל אביב תשמ"ה
ליטבק מ', לימור א' (עורכים): **קנאות דתית**, ירושלים תשס"ח
סורוצקין, ד', "בנין ארץ של מטה וחורבן ארץ של מעלה: הרבי מסטמר והאסכולה האורתודוקסית הרדיקלית", בתוך: א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים תשס"ד;
הנ"ל, ערך **יואל טייטלבוים** באתר זמן פדיה www.zmanpedia.com

הנ"ל, קהילת העל-זמן בעידן התמורות: קווים להתהוותן של תפיסות הזמן והקהילה כבסיס להגדרת התפתחות האורתודוקסיה היהודית באירופה בעת החדשה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז

סיון ע', אלמונד ג' א', אפלבי ר' ס', קנאות דתית מודרנית-יהדות, נצרות, אסלאם, הנדואיזם, תל אביב 2004

פדיה, ח', ארץ זמן ומקום: אפוקליפסות של סוף ואפוקליפסות של התחלה, בתוך: א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים תשס"ד

פונקשטיין, ע', תדמית ותודעה הסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב תשנ"א פוקס, א' (אברהם) האדמו"ר מסאטמר, ירושלים תש"מ

פוקס, א' (אילן) יחסים של שלושה פוסקים אמריקאים אורתודוכסים לסוגיית תלמוד תורה לנשים במחצית השנייה של המאה ה-20, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן 2002.

פורת, ד' שותפיו של עמלק, האשמות החרדים בארץ בשנות ה-80 כלפי הציונות בתקופת השואה, הציונות יט, תשנ"ה

פייקאז', מ' חסידות ברסלב, ירושלים תשל"ב

פייקאז', מ' חסידות פולין: מגמות רעיוניות בין שתי מלחמות העולם ובגזרות ת"ש-תש"ה ("השואה"), ירושלים תש"ן

פרבשטיין, א', בסתר ועם, הלכה הגות ומנהיגות בימי השואה, ירושלים תשס"ב

פרידלנדר, י', הגות ומעש, ציוניים ומתנגדים לציוניים בקרב רבני הונגריה מהקונגרס הציוני הראשון (1897) עד שנות ה-50 של המאה העשרים, עבודת דוקטורט, הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, טבת תשס"ח.

פרידמן, צ' ז', זכור ימות עולם, ללא ציון שנת ומקום הוצאה

קדוש, ר', פרק בתיאודיציה יהודית: תגובות על השואה והציונות במחשבה הרבנית, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת קייפטאון תשס"ב.

קראוס, י' השביעי, ידיעות אחרונות ספרי חמד 2007

קראוס, י', שלוש השבועות כיסוד משנתו האנטי ציונית של ר' יואל טייטלבוים, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטה יהודית בולטימור, אפריל 1990.

קראוס, י' התגובות התיאולוגיות על הצהרת בלפור, בתוך ספר השנה של אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"א

קראוס, י', **יהדות וציונות- שניים שלא ילכו יחדיו**, משנתו הרדיקלית של ר' יואל טייטלבוים-
האדמו"ר מסאטמר, הציונות, מאסף כ"ב, 2000

רביצקי, א' **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, משיחיות, ציונות, ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב
תשנ"ח

רביצקי, א' **חירות על הלוחות**, קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל אביב תשנ"ט

רביצקי, א', **מונקאטש וירושלים**, בתוך **ציונות ודת** עמ' 87-92, עורכים שמואל אלמוג, יהודה
ריינהרץ ואניטה שפירא, ירושלים תשנ"ד

רביצקי, א', **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל אביב תשנ"ג.

רון, א', **"התנועה הציונית בהונגריה בין שתי מלחמות העולם"**, חיבור לשם קבלת התואר

דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסינט האוניברסיטה העברית בירושלים כסלו תשנ"ז

רפאל, ר' י', **ספר החסידות**, תל אביב תשכ"ב

ש"ץ אופנהיימר, ר', **עימות הספרות החרדית עם הציונות**, נתיב 5 תשמ"ט, עמ' 48-52.

שבועון **"שעה טובה"**, גליון 311, פנחס תשס"ט

שביד, א', **בין חורבן לישועה**, תל אביב 1999

שכטר, ע', **לשונם הטמא שקראוהו עברית: בין לשון הקודש והארמית-לגנאולוגיה של העברית**,
מטעם 2 תשס"ב

שלמון, י' **דת וציונות- עימותים ראשונים**, ירושלים תש"ן

שפיגל, י' **עמודים בתולדות הספר העברי**, אוניברסיטת בר אילן תשנ"ו.

תל תלפיות טבת תרע"ט

תל תלפיות ריש אב תרס"ד

תל תלפיות תרנ"ח, עמ' 73-88.

תל תלפיות, חצי אב תרס"ד

תשבי, י', דן, י', **חסידות-ספרות החסידות, האנציקלופדיה העברית**, י"ז, ירושלים תשכ"ה