

איריס בראון (הויזמן)

## 'למען בנינה של ארצנו הקדושה': תפיסתו האקטיביסטית של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג על מדינת ישראל ותפקיד החרדים בה

ציונות הביאה עמה לא רק מאמץ לבנות מדינה יהודית בארץ-ישראל, אלא גם התחדשות תרבותית, שבמרכזה הרעיון של 'שלילת הגלות'.<sup>1</sup> הגישה ה'גלותית' הוצגה לא אחת כנחלתם של החרדים, מתנגדי הציונות, שהוצגו כדוגלים בפסיביות מאובנת. בעולם האורתודוקסי נמצאו לא מעטים שהוזהו עם עמדה זו, והם הצטרפו בדרך כלל לציונות הדתית. ברם, נראה כי משהו מרעיון זה חלחל גם אל תוך היהדות החרדית הלא-ציונית, תוך מטמורפוזה רבת עניין. כוונתי להשקפתו רבת העניין של ר' יקותיאל יהודה (זלמן לייב) הלברשטאם מצאנז-קלויזנבורג ('הקלויזנבורגער': 1905-1994; להלן גם: ר"י). כפי שנראה, אדמו"ר חסידי זה ביקש להציג אידאליים חדשים ליהדות החרדית, שבמרכזם עשייה אקטיבית לבניין הארץ ברוח ובחומר, זקיפות קומה חרדית, ואפילו צורה מסוימת של 'שלילת הגלות'. יש שיאמרו כי הוא בעצם יצר מעין גרסה של ציונות חרדית או חרדיות לאומית,<sup>2</sup> אך סביר להניח שהוא היה מסתייג מתיוג זה, וכנראה בצדק. כפי שנראה, הוא לא גיבש תפיסה עקרונית הרואה בכינון המדינה ערך דתי, אלא התייחס אליה כעובדה קיימת, שמעתה ואילך ראוי לחרדים לא רק לתרום לה אלא גם 'לכבוש' אותה באמצעות פעילותם הבונה. בסיכום דבריי אבקש לטעון כי עמדה ייחודית זו של הרבי החסידי השמרן-מהפכן – שבימיו לא מצאה לה שותפים רבים בקרב מחנהו, אך נראה כי כיום יש רבים המתקרבים אליה – איננה מהווה סינתזה פשוטה בין חרדיות ללאומיות אלא יוצרת פקפוק מסוים בכל הנוגע לסימון הגבולות שבין שתי תפיסות אלה.

ר"י היה אחד משרידי-השוואה הבולטים של היהדות החרדית באירופה. בעיני רבים בעולם החסידי הוא דוגמה ומופת למנהיג חסידי שהצליח לשקם את החסידות בארץ ובארצות הברית לאחר המלחמה, עד כדי הפיכתה לאחת מהחסידות הגדולות והמשפיעות במחצית השנייה של המאה ה-20. הוא סלל לו דרך מיוחדת הן בפעילותו הציבורית והן בפעילותו התורנית. הידועים שבמפעליו הם בית החולים 'לניאדו' שבנתניה ו'מפעל הש"ס', המעודד את לימוד הגמרא. ר'

<sup>1</sup> ראו על אודותיה: עוז אלמוג, הצבר – דיוקן, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 124-152. גרעין שמעוני, 'בחינה מחדש של "שלילת הגלות" כרעיון וכמעשה', בתוך: אניטה שפירא ואחרים (עורכים), עידן הציונות, ירושלים תש"ס, עמ' 45-63; לסיכום מוצלח (וביקורתי): אמנון רז-קרקוצקין, 'גלות בתוך ריכוזות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית' (חלק א), תיאוריה וביקורת 4 (1993), עמ' 23-55.

<sup>2</sup> בהקשר זה מתבקשת השוואה למשנתו של יצחק ברויאר, שאותה אערוך בפרק הסיכום.

יקותיאל יהודה נודע גם כפוסק הלכה, וברבות מפסיקותיו עולה קו שמרני מאוד, לעתים אף מחמיר,<sup>3</sup> אך בפסיקותיו המעשיות בעל פה הוא גילה ככל הנראה גישה רכה יותר. פער דומה עולה גם בשאלת יחסו להיבטים שונים של המודרנה וביחסו אל מדינת ישראל: תדיר הוא מציג רטוריקה אולטרה-שמרנית, בעוד שבחיי המעשה גילה עמדה מתונה ולעתים אף פתוחה.<sup>4</sup> בראשית דרכו כמנהיג גילה רי"י גישה אנטי-ציונית חריפה. ברוח הקו של מרבית החסידות בהונגריה, הוא ראה בתנועה הציונית תנועה חילונית מובהקת, המאיימת על ערכי המסורת היהודית. אולם השינוי שבעמדותיו, שחל במידה רבה בעקבות השואה והקמת המדינה, היה משמעותי ומהותי. לא זו בלבד שהוא נטש את הקו החרדי-הרדיקלי אלא שהוא גם לא חבר לגמרי אל הגישה החרדית-המרכזית, הפרגמטית, נוסח אגודת ישראל. גישה מרכזית זו אמנם קיבלה את עובדת קיומה של המדינה, אך לרוב התייחסה אליה באורח פסיבי, ולא הציגה חזון חיובי משלה. רי"י ביקש לשנות גישה זו. מניתוח דרכו, דבריו ומעשיו ניכר כי הוא פיתח תפיסה ייחודית למדי, הדוגלת בכך שהיהדות החרדית תפסיק להיות פסיבית, תחדל להיות סמוכה על שולחן החילונים, ובעיקר תתחיל להקים תשתית לחברה מתוקנת שתוכל ברבות הימים לעצב את הציבוריות הישראלית על פי ערכיה.

במאמר זה אבקש לבחון את תפיסת עולמו הייחודית של האדמו"ר מצאנז'קלויזנבורג בנוגע לתפקידה של היהדות החרדית בארץ-ישראל לעת הזאת, לגעת מעט בדרכי הפעולה שהתווה להגשמתה, ולבסוף לנתח בקצרה את מיקומה על הקשת שבין חרדיות ללאומיות.

## החרדים ובניין הארץ: העמדה העקרונית

בראשית דרכו הודה רי"י עם עמדותיהם האנטי-ציוניות הרדיקליות של חסידות בית צאנז, שהיו מבחינתו חלק ממסורת 'בית אבא'.<sup>5</sup> הוא היה חבר ושותף לדרך של שאר בשרו, ר' יואל

<sup>3</sup> חלק מחומרות אלה נובעות מנטייתו לשלב מקורות קבליים בפסיקת ההלכה. אמנם רי"י רואה את עצמו כממשיך דרך אביוקנו, ר' חיים מצאנז (1793-1876), אך נראה כי בסוגיה זו הוא סוטה מדרכו. ר' חיים יצר דיכטומיה בין היותו אדמו"ר הנהיג על פי מנהגי הקבלה להיותו פוסק הפוסק על פי מקורות ההלכה, ואילו רי"י דגל כאמור בגישה המשלבת בין הלכה לקבלה. על הגישות השונות בעניין מקומה של הקבלה בהלכה – ראו: משה חלמיש, 'מקובלים לעומת פוסקים: מגמות שונות בשאלת ההכרעה', בתוך: עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה (אביעזר רביצקי ואבינעם רוזנק, עורכים), ירושלים תשס"ח, עמ' 220-181. לעניין דרכיהם השונות של ר' חיים מצאנז ושל רי"י – ראו במאמרי: איריס בראון (הויזמן), 'בין רבנות לחסידות: הלכה וקבלה בכתביהם של שני אדמו"רים פוסקים מבית צאנז', בתוך: ידידיה צ' שטרן ושוקי פרידמן (עורכים), רבנות – האתגר, ירושלים תשע"א, ב, עמ' 871-934.

<sup>4</sup> במאמר אחר שכתבתי אני עוסקת בפער שבין עמדותיו הרדיקליות, המנוסחות ומנומקות היטב בכתביו, לבין פעילותו בשטח והנהגותיו הלכה למעשה, שמתאפיינות בקו מקל הרבה יותר: איריס בראון (הויזמן), 'בין רטוריקה רדיקלית להנהגה מתונה: הלכה ומעשה בדרכו של האדמו"ר מצאנז'קלויזנבורג' (בכתובים).

<sup>5</sup> בניגוד לאדמו"רי פולין, שהתנגדותם לציונות הייתה מתונה ולעתים אף התירו שיתופי פעולה פרגמטיים עם הציונים, אדמו"רי גליציה והונגריה, ובכלל זה האדמו"רים לבית צאנז, הביעו עמדה לוחמנית כנגד התנועה החדשה ותומכיה. הרי"י נתמנה בקלויזנבורג לרבה של הקהילה הפורשת (ה'ספרדית'), שפרשה מן הקהילה האורתודוקסית בין השאר על רקע שאלת היחס לציונות. רבה של הקהילה האורתודוקסית, הרב משה שמואל גלאזנר, תנך בציונות ובשילוב לימודי מקצוע לצד לימודי הקודש בישיבה, ואילו הפורשים, בעיקר חסידים מן האגף החרדי-רדיקלי, התנגדו לו ולדרכו בחריפות (קרן-קרן, הרבי מסטמר, עמ' 71-74). על יחסו של הרי"י לציונות לפני השואה ראו: גרנות, אמונה ואדם, ב, עמ' 510-511; הנ"ל, תקומת החסידות, עמ' 7-8. על יחסם



טייטלבוים מסאטמאר, שאף השיג עבורו את משרת הרבנות בקלויזנבורג (1926).<sup>6</sup> ר"י שרד את מחנה ההשמדה אושוויץ, שבו איבד את אשתו ואת אחד עשר ילדיו, פעל רבות בקרב שארית הפלטה במחנות העקורים, ואחר כך היגר לארצות הברית. הוא המשיך לבטא הסתייגות רטורית מן התנועה הציונית גם לאחר הקמת המדינה, אך התמתן במידה ניכרת. הוא קרא לרבים לעלות לארץ ולבנות בה את עתידם, וב-1960 עלה ארצה בעצמו והקים את חצרו בקריה החסידית שיסד בנתניה.<sup>7</sup> כבר בנאום שנשא באחת ממסעותיו לארץ-ישראל בשנת תשט"ו, בהיותו בלונדון בדרכו לארץ-ישראל, הוא נתן ביטוי עז לשינוי שחל בו:

דא עקא שאנחנו היראים עוסקים בקטרוג גרידא והם, החופשים שאינם שומרי תורה ומצוה רח"ל עוסקים בפעולות מעשיות ויוצרים עובדות. [...] גם אני הייתי סבור בעבר שזה תפקידנו. [...] הייתי מקלל את המינים בכוונה עצומה. [...] אך לשוא. להיפך, נוכחתי לראות שהם הולכים ומתחזקים. אמרתי איפוא לנפשי: וכי לא מוטב שנתחלף בתפקידים, דהיינו שאני אבנה את ארץ-ישראל והם, החילוניים, יהיו אלה שיגדפו אותי? גמרתי אומר: לא עוד! לא אתן ידי לכך, שאנחנו רק נעמוד ונקטרג, והמה בינתיים ישתלטו על א"י ויטמאו אותה חס וחלילה. אנחנו נפעל בכל כוחנו למען בינה של ארצנו הקדושה!<sup>8</sup>

תפיסה זו הייתה מכאן ואילך לקו המנחה שהוביל אותו בפעילותו בארץ-ישראל. בניגוד לאדמו"ר מסאטמר, שהעמיד את התנגדותו לציונות על שלוש השבועות, דגל בפסיביות וראה בה עיקר מרכזי ביהדות,<sup>9</sup> ר"י ביסס את עיקר התנגדותו לציונות על כך שהיא מקעקעת את ערכי המסורת היהודית ופוגעת בקדושת ארץ-ישראל.<sup>10</sup> בכתביו הוא מסביר שארץ-ישראל איננה כשאר הארצות, שכן יש בה קדושה יתרה, אולם דווקא מסיבה זו היא אף מושכת אליה כוחות טומאה מרובים. מצב עניינים זה גורם לכך שהשהות בארץ מועילה לצדיקים גדולים בעלי מדרגה, וקדושת הארץ מוציאה מהם את אור הקדושה והם מוסיפים והולכים יותר.<sup>11</sup> אולם, מאידך גיסא, השהות בארץ-ישראל מזיקה למי שאין דרגתו הרוחנית מספקת שכן אז הוא עלול להיגרר אחר כוחות הטומאה.<sup>12</sup> מטעם זה הוא מסביר מדוע רבים וטובים לא עלו לא"י: הם חששו 'לגודל ענוותם שמא תאכלם האש הגדולה הזאת, שקדושת הארץ מרובה כ"כ'.<sup>13</sup> לאור תפיסה זו לכאורה לא היינו רואים סיבה לכך שביקורתו של ר"י כלפי הציונות והישיבה

של אדמו"ר הונגריה וגליציה לציונות ראו: מגדל פייקאד, חסידות פולין: מגמות רעיוניות בין שתי מלחמות העולם ובגזרות ת"ש-תש"ה ("השואה"), ירושלים תש"ן, עמ' 227-228.

<sup>6</sup> גרנות, תקומת החסידות, עמ' 7: קרן-קרץ, עמ' 91. קלויזנבורג היא העיר קלויז-נפוקה (Cluj Napoca), בירת חבל טרנסילבניה, ברומניה של היום (ובשמה ההונגרי: קולוז'וואר, Kolozsvár).

<sup>7</sup> ראו למשל נתיב ניטרא תשכ"ד, עמ' יג; סורסקי, לפיד האש, ב עמ' תקכט.

<sup>8</sup> צאנו (ביטאון), גיליון קנה (אדר תשמ"ה), עמ' 11. מובא בתוך: סורסקי, לפיד האש, ב, עמ' תפג.

<sup>9</sup> כידוע, ר' יואל טייטלבוים בונה את עיקר התנגדותו לציונות על טענה זו. להרחבה ראו: אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 89-93.

<sup>10</sup> תמיר גרנות, אמונה ואדם לנוכח השואה, אלון שבות תשע"ג, א, עמ' 507-508.

<sup>11</sup> דברי תורה תשל"ד, עמ' ט-י.

<sup>12</sup> שם. רעיון דומה הוא מחיל גם בנוגע לשימוש בשפה העברית: מעוצם קדושתה חל איסור להשתמש בה למטעם אותם אנשים בעלי המדרגה. ראו: דברי יציב, יורה דעה, סימן נג; ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנו קלויזנבורג, צוואה, בתוך: סורסקי, לפיד האש, ב, עמ' תתנו.

<sup>13</sup> שם, עמ' י. השוו: אביעזר רביצקי, ארץ חמדה וחרדה: היחס הדו-ערכי לארץ-ישראל במקורות ישראל, בתוך: ארץ-ישראל בהגות היהודית בעת החדשה (א' רביצקי, עורך), ירושלים תשנ"ח, עמ' 1-41; הנ"ל, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 60-84.

בארץ-ישראל תשתנה: 'מלחמת הכוחות' בארץ-ישראל בין 'כוחות הטומאה' ל'כוחות הקדושה' לא השתנתה, ואף הציונות לא שינתה את דרכה במדינה, ואדרבה, על פי דבריו של ר"י היא אנטי דתית בעליל (ארחיב על כך להלן). יתרה מזו, ההתנגדות לציונות מאפיינת את רוב האדמו"רים לבית צאנז, אם לא כולם,<sup>14</sup> ולר"י חשוב להציג עצמו כחלק משושלת זו כמי שממשיך בדרכם. מה גרם אפוא לשינוי המהותי בעמדתו, לכל הפחות המעשית, של ה'קלויזנבורגער'? – דומה כי אפשר להצביע על השואה כעל קו פרשת המים. השינוי בא לידי ביטוי הן בנוגע להתלבטות הנוגעת לישיבה בארץ-ישראל והן בנוגע לשאלת זירוז הגאולה על ידי פעילות אנושית.

באשר לעניין הראשון, קדושתה של ארץ-ישראל, והשלכותיה המסוכנות על 'פחותי הערך' שאינם בעלי מדרגה, ר"י איננו נסוג מעמדתו העקרונית גם לאחר השואה.<sup>15</sup> אך דומה שבר"י מתרועעצות נטיות שונות, שלא לומר מנוגדות. בדרשתו בהנחת אבן הפינה בקרית צאנז בשנת תשט"ז, ביום השנה ('אהרצי"ט') לפטירתו של ר' אלימלך מליז'נסק, הסביר הר"י את בחירתו לבוא לשבת בארץ-ישראל למרות מצבה הביטחוני-מדיני הרעוע לכאורה, בהסתחתו של ר' אלימלך שביטל מבני ישראל את גזרת חבלי משיח, כלומר את הייסורים שיקדמו לבואה של הגאולה. הר"י הסביר כי לנוכח השואה יש להבין כי ככל הנראה חבלי משיח לא בטלו, אלא שר' אלימלך ביטל את חבלי משיח מארץ-ישראל והעבירם לגולה. אשר על כן, פה בארץ-ישראל היהודים מוגנים. בדרשה אחרת הוסיף הר"י, בהתבססו על מדרש דברים רבה, ש'כל צרה שישראל ואומות העולם שותפין הן – צרה, וכל צרה של ישראל עצמן – אינה צרה'.<sup>16</sup> מכאן הוא לומד כי ניסיון לפגוע בעם ישראל לבדו – לא יצלח, אולם ניסיון לפגוע גם בישראל, יצלח. לפיכך, השואה 'הצליחה', משום שגזרת היטלר לא הושגה רק על היהודים; אולם מנגד, הצרות שבארץ-ישראל, הבאות לפגוע ביהודים בלבד, לא תצלחנה: 'בורח אני לארץ-ישראל כדי להציל את נפשי ונפשות עוד רבים מבני ישראל, כי פה הוא המקלט היחיד שלנו'.<sup>17</sup> יתרה מזו, כפי שאראה בהמשך, הוא סבר כי הסכנה של חיתון עם רפורמים, או גרוע מכך: התבוללות – גדולה בהרבה בארצות הברית מאשר בארץ-ישראל.<sup>18</sup> יוצא אפוא שמכל הבחינות, הפיזית והרוחנית, הישיבה בארץ-ישראל עדיפה כיום על פני הישיבה בחו"ל.

באשר לשאלת זירוז הגאולה על ידי פעילות אנושית, כאן אפשר לראות שינוי ניכר, שבמרכזו אימוץ השקפה המצדדת בפעילות אנושית אקטיבית. תפיסה זו מזוהה תדיר עם דרכה של הציונות הדתית, שר"י לא הודהה עמה מעולם. באחת מדרשותיו על פורים מדבר ר"י על שני סוגי גאולה, גאולה נסית מוחלטת שאיננה מערבת תהליכים אנושיים, וגאולה חלקית שמערבת תהליכים אנושיים "שצריך להשתדל בדרך הטבע ג"כ [גם כן]".<sup>19</sup> את הגאולה מן הסוג הראשון מייצגת אסתר ואת הגאולה מן הסוג השני מייצג מרדכי. לשני סוגי הגאולה יש היגיון פנימי המקשה על ההכרעה בין השניים. 'מחלוקת' זו בין אסתר למרדכי, מסביר ר"י, ליוותה את עם

<sup>14</sup> ראו הערה 5 לעיל.

<sup>15</sup> דברי תורה תשל"ד, עמ' ט-יב. הר"י מקדיש את כל דברי התורה בגליון זה לעניין קדושת ארץ-ישראל והמתחייב מכך לגבי הישיבה בה. בתוך כך הוא מתמודד עם שאלת הסכנה לחיות בארץ בלא מדרגה רוחנית ראויה, לשאלת חיי החולין בה, ואף לשאלה אם כל יהודי ראוי להיקבר בה.

<sup>16</sup> דברי תורה, גיליון שלה.

<sup>17</sup> שם. סורסקי, לפיד האש, ב, עמ' תקכח.

<sup>18</sup> דעת תורה, עמ' 3-4.

<sup>19</sup> שפע חיים פורים, עמ' קלח.



ישראל כבר מראשית דרכו: משה רבינו סירב להציל את ישראל מיד פרעה כי 'גם הוא סבר כסברת אסתר וכנ"ל לא רצה להסתפק בגאולה זמנית כיון שידע משה שגאולה זו לא תהיה גאולת עולם'.<sup>20</sup> צדיקי החסידות בתחילת המאה ה-19, שנחלקו בשאלה אם לתמוך בנפוליאון או בצאר הרוסי, נחלקו אף הם באותה מחלוקת.<sup>21</sup> והוא הדין בימינו: אומנם רי"י איננו מזכיר באופן מפורש את הציונות והקמת המדינה כגאולה חלקית, אולם מדבריו משתמע שפרשנות זו אפשרית ובוודאי שאינה מופרכת. כל אחד מסוגי הגאולה טומן בחובו יתרון וחסרון: חסרונה של הגאולה האחת הוא יתרונה של האחרת: יתרונה של הגאולה מן הסוג הראשון, הגאולה המוחלטת, שהיא מבטיחה את גאולתו המוחלטת של עם ישראל ואת קיומה לנצח, אולם חסרונה הוא שיש להמתין עד לבואה ובמישור המידי היא מותירה את עם ישראל עם תלאותיו וצרותיו. יתרונה של הגאולה מן הסוג השני שהיא מעניקה ישועה מידית, לכל הפחות במישור הפיזי, ומצילה את עם ישראל מסבלותיו, אולם חסרונה שהיא גורמת לכך שהגאולה השלמה לעתיד לבוא מתרחקת עוד יותר.

יוצא אפוא שבפועל כל אחת מן הגאולות איננה מושלמת וטומנת בחובה נזק. ההכרעה בין שני סוגי הגאולה קשה. לכל צד יש את הנימוק הטוב שלו מדוע להעדיף את הגאולה האחת על פני האחרת. רי"י מתקשה אף הוא להכריע בין השניים. לעתים הוא כותב כי צדקו ה'מקסימליסטים'<sup>22</sup> ולעתים הוא מגלה הבנה ל'מסתפקים במועט'. ברם, דומה כי בסופו של דבר הוא מצדד בעמדה השנייה, ומתפלמס עם הצד שכנגד, עם האידאולוגיה הפסיבית, האנטי ציונית, המבכרת את הגאולה השלמה הרחוקה אף על פי שהיא מותירה את העם בסבלותיו. הרי"י מעיד על עצמו שהושפע עמוקות מספרו של ר' יוסף עקיבא שליונגר 'כולל העברים' – להחזיר עטרה ליושנה' והוא מרחיק לכת וכותב: 'הלוא' והיו שומעים לקולו בשנים הקודמות, כשפירסם את ספרו, כי אז הייתה כל תמונת העולם היהודי שונה לחלוטין'.<sup>23</sup> טעם הדבר: 'אלמלי [=אילו] היו אחב"י [=אחינו בני ישראל] עושים בשעתו כפי שהציע רבי עקיבא יוסף זצ"ל, ייתכן מאוד אשר מאות אלפי יהודים מחו"ל – ואולי מליונים ממש – היו שורדים מיוון המצולה ונשארים בחיים, ולא רצנו הקדושה היו פנים אחרות לגמרי...'.<sup>24</sup> דומה כי השואה הכריעה את הכף, שלעת הזאת ראוי לנהוג כמרדכי, שלא יכול לראות את הסבל ולעמוד מנגד; ולכן, למרות כל החששות, יש לנקוט בפעולות שיקדמו את הישיבה בארץ ישראל ואת הפיכתה למקום של תורה.

עם זאת, רי"י מדגיש כי אין להפריז יתר על המידה בהערכת הישגיה של הציונות ובהקמת המדינה. לטענתו אלה הם הישגים בתחום הגשמי בלבד ובוודאי אין לראות בהם גאולה דתית. את העובדה שגם לאחר שחרור ירושלים הר הבית איננו בידינו, הוא מפרש כהתאם לתפיסתו ומבאר כי מצב זה איננו מקרי: לא יעלה על הדעת שהציונות החילונית תצליח במקום בעל משמעות דתית כהר הבית.<sup>25</sup>

אולם למעשה רי"י חוזר ומדגיש כי הוא איננו צריך לתת את הדעת בדבר שאלת הלגיטימציה הרעיונית-דתית של מדינת ישראל, שכן זו כבר הוקמה ומהווה מציאות קיימת. באחת משיחותיו

<sup>20</sup> שם, עמ' קסד.

<sup>21</sup> שם, עמ' קסג-ד וכן עמ' רכא.

<sup>22</sup> שם, עמ' קע.

<sup>23</sup> סורסקי, לפיד האש, ב, עמ' תסז.

<sup>24</sup> סורסקי, שם, ראו גרנות, תקומת החסידות, עמ' 55-56.

<sup>25</sup> שפע חיים, סליחות, דרוש כג, עמ' קיז-קיח. ראו גם גרנות, שם, עמ' 66.

הוא מעיד על עצמו שהוא אינו נוטה לפסוק בבעיות עיוניות גרידא אלא בבעיות מעשיות העומדות על הפרק, וכך גם בנוגע למדינת ישראל: 'לפני שהקימו את המדינה, איש לא שאל לחוות דעתי, לא הציונים, לא האנגלים ואף לא אנשי האו"ם... מכיוון שהמדינה קיימת היום, הרי זו עובדה מציאותית ואני פטור מלהתעמק בשאלה האם רצוי ה' [ה] להקימה או טוב לה שלא נבראה משנבראה'.<sup>26</sup> לאחר שהמדינה כבר הפכה לעובדה מוגמרת הוא מכריע לפעול לקידומה ולרתימתה לטובת היהודים היושבים בה ולטובת אלו שיעלו בעתיד. אולם הוא לא רק מבקש להיטיב את מצב היהודים היושבים בה אלא הוא מבקש לשכנע את היהודים היושבים בתפוצות לעלות לארץ-ישראל שכן הוא מאמין שזהו כיום המקום הטוב ביותר ליהודים לשבת בו ולהתפתח בו מבחינה דתית-רוחנית. תפיסה זו, כפי שראינו, איננה עולה כלל וכלל עם נימוקיו הראשונים, שהועלו קודם השואה, מדוע העלייה לארץ-ישראל אסורה, הן מפאת קדושתה המרובה והן מפאת דרכם של הציונים המבקשים להמיר את בסיס הזהות היהודית. רי"י מסביר כי המציאות שינתה פניה וכיום ארץ-ישראל היא אכן המקום העדיף למגוריו של יהודי שומר הלכה. טענותיו על היותה של ארץ-ישראל המקום הטוב ביותר עבור יהודים דתיים מופנות לציבור החרדים היושבים בארץ, אולם גם לציבור קוראיו בגולה שיכול לעלות לארץ-ישראל, ובעיקר ליהודי ארצות הברית.<sup>27</sup>

מה השתנה שמחייב עתה את היהודים לבכר את ארץ-ישראל על פני הישיבה בגלות? רי"י מסביר שכל עוד קהילות באירופה היו קיימות כמרכזים דתיים, השאלה אם לעלות לא"י נסמכה על עניין של מדרגות אישיות וארץ-ישראל היוותה סיכון רוחני משמעותי על מי שדרגתו הרוחנית לא הייתה מספקת. אולם מרגע שחרבו מרכזי התורה והחסידות, הישיבה בגלות אינה מסוכנת פחות מהישיבה בארץ, ואף יותר ממנה, שכן דווקא בארץ-ישראל יש 'מקצת מפלט לתורה'. כל הנגעים שישנם בארץ מצויים גם בחו"ל – אפיקורסות, מינות וכל השאר – אלא שבחו"ל יש עוד גורם נוסף – הגויים. ומכיוון שמשאר ההיבטים אין הבדל בין ארץ-ישראל לגולה נמצא שמי שנאחו בגולה בנימוקים רוחניים כביכול, אינו נאחו אלא בגויים שבה.<sup>28</sup>

רי"י בא אפוא להזים את החשש של יהודי ארה"ב החרדים באשר למצב הרוחני השורר בארץ והחשש שמגורים בה ישפיעו לרעה על ילדיהם. מדבריו עולה כי דימוים השליילי על היהודים היושבים בארץ מוטעה. רובם המכריע חיוביים ורק מיעוט קטן ביותר אכן שליליים, מנקודת המבט החרדית. על פי הבנתו, רוב רובם של היהודים בארץ-ישראל, כלשונו 90 עד 98 אחוז אם לא יותר! הם אנשים שמאמינים בבורא עולם והיו רוצים לראות שלמסורת היהודית יש מהלכים רבי משמעות במדינה.<sup>29</sup> הדברים נוגעים לספרדים ולאשכנזים כאחד. כלל ישראל מאוחד ברעיון של 'שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד' ומעונין להיות יהודי ולתת לילדו חינוך יהודי.<sup>30</sup> מאידך גיסא, רק קומץ קטן, אחוזים בודדים ממש, הם אפיקורסים. לתיאורם של הללו הוא ממציא את הכינוי 'גויהודי'. הוא רואה אותם כקומץ קטן של יהודים המחקים את אורחות

<sup>26</sup> דעת תורה, עמ' 2.

<sup>27</sup> נתיב ניטרא, עמ' ב. בנאום זה הוא מציין במפורש שדבריו מכוונים לא רק ליהודים אשר 'עמנו' אלא גם לכל יהודי התפוצות ואכן במסעותיו בקהילות שונות הוא קורא לכל היהודים לעלות ארצה שכן זהו המקום הבטוח ביותר עבורם. ראו: סורסקי, לפיד האש, ב עמ' תקלא-תקלג.

<sup>28</sup> דעת תורה, עמ' 3.

<sup>29</sup> נתיב ניטרא, תשכ"ד, עמ' ג; ראו גם ריאיון, תשכ"ד, עמ' ו; דבר התורה, תשכ"ב, עמ' 8.

<sup>30</sup> דבר התורה, שם; נתיב ניטרא, תשכ"ד, עמ' ב.



חייהם, התנהגותם והשקפתם של הגויים.<sup>31</sup> דומה שר"י משתמש בלשון 'מפריזה' לשני הכיוונים: גם ביחס לרוב רובו של העם היהודי היושב בארץ, שאותם הוא תופס כאנשים חיוביים ביותר, וגם בנוגע ל'קומץ הקטן' של האנשים, שלגביהם הוא נוקט בלשון החריפה 'גוייהודי' ומייחס להם תכונות והתנהגות שלילית ומניפולטיבית. היחס השלילי ביותר כלפי קומץ האנשים מבליט עוד יותר את יחסו החיובי כלפי הרוב המוחלט של כל יתר היהודים.<sup>32</sup> מכל מקום חשוב לציין כי בגישתו המעשית כלפי החילונים לא גילה ר"י כל עוינות או איבה, ונפגש בחפץ לב לא רק עם חילונים מן השורה אלא גם ראשי השלטון החילוני (ידועות במיוחד פגישותיו עם דוד בן-גוריון ועם לוי אשכול). דומה אפוא כי חלק מן החריפות של הביטוי 'גוייהודים' נועדה לשרת מטרתו טוריות, כפי שקורה לא אחת בניסוחים הנוטים 'מינה' בקשת החרדית.

הכינוי, מסביר ר"י, מעיד על מהותם של פורקי עול אלה, שכן הם אינם יודעים כיצד לנהוג: מצד אחד הם חפצים להתנהג כגויים, אבל מצד שני הם מכירים בכך כי 'ל'אסונם' נולדו בתור יהודים.<sup>33</sup> הם סבורים שאם הגוי שונא משהו גם הם צריכים לשנוא ולחקות את הגוי. הם מציירים עצמם בתפקיד הגוי ואת החרדים יראי ה' כיהודים ומלבים את שנאתם ליהודי החרדי.<sup>34</sup> הוא מעיד על עצמו:

עליתי ארצה במגמה ברורה להיפטר מרוח שנאת ישראל המנשבת בחו"ל ולהתישב בתוך עמי ברוח היהדות האמיתית, בדרך הסלולה לנו מאבות אבותי ללא שום זיקה ואבק תערובת נכר. באופן שכל יסודות הבנין [...] הכלה כל רק בצביון יהודי מקורי אצל יהודים ובארץ

<sup>31</sup> ראו למשל: דבר התורה, תשכ"ב, עמ' 2.

<sup>32</sup> פוסקי המאות האחרונות הרבו להתייחס לשאלת העברין ההלכתי והיחס כלפיו. קשת הדעות בנושא גדול, החל מראייתם 'כתינוקות שנשבו' וכאנוסים וכלה בגיניים המוחלט. אציג כאן רק מבחר מן המחקרים שנכתבו אודות הנושא: צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל-אביב תש"ס; Adam S. Ferziger, *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*, Philadelphia 2005; הנ"ל, 'זהות אורתודוקסית ומעמדם של יהודים שאינם שומרי הלכה: עיון מחודש בגישתו של הרב יעקב עטלינגר', בתוך: אורתודוקסיה יהודית – היבטים חדשים, בעריכת יוסף שלמון ואח', ירושלים תשס"ו, עמ' 179-209; ענת נבות, בין החילוני למטרידת בעת החדשה – משנתם ההלכתית של הרבנים הלאומיים 'יצחק א' הרצוג, בן ציון מ' עוזיאל ויחיאל יעקב וויינברג, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ה; אביעזר רביצקי, חירות על הלוחות, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 222-257. חיים בורגנסקי, 'יחסו ההלכתי של הרב חיים דוד הלוי לחילונים', בתוך: יהדות של חיים (אבי שגיא וידידיה שטרן, עורכים), ירושלים תשס"ה, עמ' 43-68; מרדכי גפני, היחס לחילונים בהלכה, מחניים 5 (תשנ"ג), עמ' 186-201; אמיר משיח, הלכה בתמורות הזמן במשנתו של הרב שלמה זלמן אוירבך, רמת גן תשע"ג, עמ' 137-157; בנימין לאו, 'פתיחת שערים ליהודים 'מסורתיים' – עיון בפסיקותיו של הרב עובדיה יוסף', בתוך: שבת – רעיון, היסטוריה, מציאות (יעקב בלידשטיין, עורך), באר שבע תשס"ד, עמ' 83-97; אריאל פיקאר, משנתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמורות, רמת גן תשס"ז, עמ' 116-119; בנימין בראון, החזון איש – הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים תשע"א, עמ' 703-734; הנ"ל, 'מעמדם ההלכתי של 'פושעי זמננו' במשנת החפץ חיים', בתוך: מנחם לורברבוים ואח' (עורכים), על דעת הקהל: דת ופוליטיקה במסורת היהודית – ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי, ירושלים תשע"ב, עמ' 787-832; יצחק הרשקוביץ, 'תינוק שנשבה' ומעמד החילוני במשנת הרב שמואל וזנר, דיני ישראל כח (תשע"א); איריס בראון (הויזמן), 'ביטולה של תורה זה קיומה': פסיקה אולטרא-אורתודוקסית בניגוד להלכה למען תקנת החוטאים – דרכו ההלכתית של ר' חיים מצאנז במקרה מבחן'. תרביץ עח, ד (תשס"ט), עמ' 555-591.

<sup>33</sup> נתיב ניטרא, עמ' ב.

<sup>34</sup> שפע חיים דרשות תשמ"ג, וישלח, עמ' קא.

הקודש. רצוננו היה עז להיפטר אחת ולתמיד מארץ העמים. בפרט אחרי מה שעוללו לנו וילידי, ולמשפחתי, לא רציתי לשמוע מהם ולא מהמונים.

ולצערי הרב נאלץ אני לציין כי בבואי כאן נתאכזבתי ממה שראוי עיני. אני חשבתי שאלה ה'גויהוד' שהגוים בחו"ל בעטו בהם והוקיאו אותם מקרבם – יתבוננו באוולת דרכם ויסירו את הגוי שלהם בחו"ל ויבואו לארץ אבותינו רק עם החלק היהודי שעוד נשאר עליהם. אך מרה מנת אכזבתי בהוכחי, כי הרבה מן הברנשים הללו לא רצו בשום פנים להיפרד מהגוי שלהם, ואמנם באו לארצנו אלא שהביאו אתם את הגוי הזה יחד אתם. הביאו כאן לדאבוננו את אבק הגלותיות לחקות אחרי מעשי הגויים.<sup>35</sup>

לטענתו, כחלק מאותו מאבק להיאבק בזהותם היהודית המירו אותם 'גויהודים' את שינאת היהודים בשנאת החרדים, אולם הפעם אלו הם יהודים ששונאים יהודים. אכן, מאלף לראות כיצד רי"י נוקט כאן רטוריקה של 'שלילת הגלות' – אבל במהופך מזו הציונית-החילונית: האופי הגלותי הוא זה המבקש לחקות את הגויים, 'היהודי החדש' הוא זה המבקש להתנער מצדדים אלה באישיותו!

נראה כי אחת הפעמים הראשונות שבהן השתמש רי"י בביטוי 'גויהודי' היה בחגיגת יובלה החמישי של קריית צאנז, בדברים שאמר באדר תשכ"ב.<sup>36</sup> פיתוח של המושג נעשה שנתיים מאוחר יותר, בשנת תשכ"ד, בדרשה שנשא לכבוד יום פטירתו של חותנו, ר' שמואל דוד אונגר, בישיבת נייטרא. אפשר לראות את שתי הדרשות הללו, המשלימות זו את זו בכמה היבטים, כניסוחים פרוגרמטיים לדרכו של רי"י. דרשתו השנייה, בישיבת נייטרא, אף זכתה לתהודה ציבורית. עיתון 'דבר' דיווח עליו,<sup>37</sup> ולאחר מכן אף פרסם מאמר עמדה המנגה את הרבי על התבטאויותיו.<sup>38</sup> ולבסוף קיים אחד מכתבי העיתון היותר ידועים יואל מרקוס ריאיון מקיף עמו.<sup>39</sup> יש להעיר שהיה זה הריאיון הראשון והאחרון שנתן הרבי לעיתון חילוני. הריאיון אף פורסם בכתב העת הצאנזאי לחינוך הבנות, 'יהודית'.<sup>40</sup> זהו מסמך מאלף, המהווה כעין השלמה לדרשתו, מבאר ומחדד כמה מן הנקודות שעלו בדרשה, בדרך כלל באופן ישיר ולא אפולוגטי. בדרשותיו הנזכרות מאשים רי"י את ה'גויהודים' בשורה ארוכה של פגמים,<sup>41</sup> ובכלל זה ביצירת תמונה בלתי אמינה של המציאות שלפיה רוב העם הישוב בארץ הוא חילוני ואילו רק מיעוטו דתי, שבעקבותיה 'הולך וחודר מושג מסולף על רוב חילוני ומיעוט דתי בארץ';<sup>42</sup> בהסתה פוסקת כנגד הדתיים, 'כאילו קומץ דתיים רוצה להשליט מרותו ולהטיל אימתו על הרוב';<sup>43</sup> במחלוקת

<sup>35</sup> דבר התורה, תשכ"ב, עמ' 8-9.

<sup>36</sup> שם, עמ' 2, ובהמשך הדרשה.

<sup>37</sup> סופר דבר כנתינה, 'השמעת המדינה בנאומו של הרבי מקלויזנבורג בקריית צאנז', דבר 24.2.1964, עמ' 2.

<sup>38</sup> חיים שורר, 'דיח עובש', דבר 28.2.1964, עמ' 2; גינוי לדברי הרבי הושמע אף באסיפה של מפא"י: [ללא ציון שם העיתונאי] 'הערסות על גורמי הסירוב של מפ"ם גידונו באסיפות מפא"י', 2.3.1964, עמ' 2.

<sup>39</sup> יואל מרקוס, בחצר הרבי מקלויזנבורג, דבר, כח באדר תשכ"ד (12.3.1964), עמ' 3.

<sup>40</sup> (ללא שם הכתב), 'ריאיון שהעניק כ"ק האדמו"ר שליטא לסופרי עיתון הסתדרות פועלי ארץ-ישראל', בתוך יהודית (ירחון מוקדש לחינוך הבנות ברוח היהדות הנאמנה, קריית צאנז, ברוקלין ניו-יורק), ב, אדר תשכ"ד, עמ' ה-יא.

<sup>41</sup> בדרשתו לכבוד יובלה החמישי של קריית צאנז הוא פורש רשימה ארוכה של האשמות על מעשי ה'גויהודים'.

ראו: דבר התורה, תשכ"ב, עמ' 3-4.

<sup>42</sup> נתיב נייטרא, תשכ"ד, עמ' ב.

<sup>43</sup> שם, עמ' ב.



וקנאה ושנאה כלפי תלמידי חכמים; בהעלאת קרנם של אנשי ספורט שחקנים ו'ליצים' על חשבון ירידת קרנם של מקצועות החינוך; בפירוד שבין אשכנזים לספרדים (שכן בניגוד לגויים, שאצלם ישנה התייחסות לגזעים, אצל היהודים אין גזעים);<sup>44</sup> ובעיקר בניסיון להשתלט על האומה, ועל חיי הרוח ועל הרבנות. הוא אף מאשים אותם בנתינת כוח לערבים במאבקם על זכותם על ארץ-ישראל, בעיקר בכך שהם מסלפים ומתכחשים לעובדה ההיסטורית שהיו אלו החרדים שחרפו נפשם לשבת בארץ מאות שנים והם התושבים המקוריים כאן בארץ-ישראל, "הנה הגוייהוד הבור יסלף כל זאת כאילו ההיסטוריה שלנו בארצנו מתחילה מלפני שישים שבעים שנה".<sup>45</sup> פועל יוצא נוסף של סילוף זה הוא בנתינת פתחון פה לערבים "כאילו אנו אומה שגולה את אדמתם בחמס [...] ותצא ההשקפה המסולפת הזאת לכל יושבי תבל".<sup>46</sup>

למרות כל הטענות הקשות הללו כלפי ה'גוייהודים' יחסו כלפיהם מורכב והוא איננו דן אותם באופן מוחלט לכף חובה. הוא נותן הגדרה צרה ומחמירה למינים ואפיקורסים שחול' הורו לגביהם 'מורידין ואין מעלין'.<sup>47</sup> מעבר לדרישות הפורמליות הנדרשות לדעתו כדי להגדיר אדם כ'מין', של עדים והתראה, שאינן מתקיימות כיום, הוא מסביר שגם מבחינה מהותית ה'רשעים' של העבר שונים מהרשעים של ההווה וכולם נכנסים תחת הקטגוריה של חוטאים מתוך 'חולשת הרצון' ולא חוטאים אידיאולוגיים.<sup>48</sup> בעוד שבעבר למרות העדים וההתראה היו מן החוטאים שהיו מוכנים לחטוא גם אם פירוש הדבר היה למות בייסורים במיתה שבה יתחייבו בשל מעשיהם, הרי כיום לא נמצא אנשים שיסכימו למסור נפשם על מינותם 'ואפילו הגרועים שבהם, אם יעמידו אותם לפני ברירה להמנע מלחטוא או למות, יבחרו בחיים וימנעו מלחטא'.<sup>49</sup> אולם, יתרה מזו, בפועל לאחר השואה אין מקום יותר להבחנות בין סוגי חוטאים שונים וכל היהודים, בין אלו שעברו את השואה בפועל ובין שלא עברו אותה, הם כ'תינוקות שנשבו': 'הרוב הגדול של ילדי השואה וגם ילדי הארץ הם בבחינת תינוקות שנשבו ומה אפשר לצפות מהם בשטח היהדות'. לדבריו, 'אין צורך להיות בבחינת רבי לוי יצחק מברדיטשוב כדי ללמד זכות על דור אומלל זה, שפקד אותו החורבן'.<sup>50</sup> עם ישראל לא צריך לחשוש מפני המשפט האלוקי שכן הוא יודע שמגיע לו לצאת זכאי בדין לאור הנסיבות הקשות שעבר.<sup>51</sup> הקשיים שעומדים היום בפני אלו שחפצים להתנהג כיהודים כשרים ולא להיגרר אחר הגויים רבים לאין שיעור ולכן אין להלין עליהם.<sup>52</sup> ירידת הדורות באה לידי ביטוי בכל שכבות האוכלוסייה ובכלל זה גם בנוגע לצדיקים. צדיקים בעבר יכלו לחולל מופתים וכך יכלו להשפיע על האדם להגיע לידי אמונה. כיום הצדיקים אינם

<sup>44</sup> דבר התורה, תשכ"ב, עמ' 5.

<sup>45</sup> שם, עמ' 10.

<sup>46</sup> שם.

<sup>47</sup> על פי בבלי עבודה זרה כו, ב: ומשמעות הדברים היא שיש להביא למותם באופן אקטיבי.

<sup>48</sup> במינוח ההלכתי, 'מוטר לתיאבון' הוא מי שעובר עברות דרך קבע כשל חולשת הרצון ו'מוטר להכעים' הוא מי שעושה זאת מטעמים אידיאולוגיים. ההבחנה מופיעה בכמה מקומות בתלמוד הבבלי, ראו למשל: סנהדרין כו, א: עבודה זרה כו, ב.

<sup>49</sup> דעת תורה, עמ' 4. ראו גם: שפע חיים שובבים, עמ' לב.

<sup>50</sup> דעת תורה, עמ' 4.

<sup>51</sup> שפע חיים, דרשות תשט"ג, תולדות, עמ' פג. ובכלל קובע הרי"ז ש'ענין גדול מאוד ביסודות היהדות, לראות בבני ישראל רק את הצד הטוב ואת מעלותיהם ומדותיהם הטובות, ואילו על אומות העולם לראות רק את גנותם ומדותיהם הרעות' (שפע חיים, דרשות תשט"ג, תולדות, עמ' פג).

<sup>52</sup> שפע חיים, דרשות תשט"ג, עמ' צו.

מסוגלים עוד לחולל נסים ועל כן אין לו לאדם אלא מה שעניו רואות. לדבריו, במציאות של 'הסתר פנים', שבה עם ישראל מושפל ונרדף בין הגויים, העובדה שבאדם יש בכלל ניצוץ של אמונה הופכת אותו למי שזכאי בזכות ולא לפני משורת הדין.<sup>53</sup> אדרבא, רי"י בא בכעין טרוניה כלפי הקב"ה, על כך שהוא מעמיד את ישראל בניסיונות קשים מדי שאין בן אנוש יכול לעמוד בהם. ה' כביכול מרחיק אותם נגד אמונתם.<sup>54</sup> דברים אלה יש בהם לימוד זכות מסוים על קבוצת ה'גויהודים'. מעבר לכך, טוען רי"י, גם הם אינם פועלים מתוך כפירה אידאולוגית אמתית, אלא מתוך מניעים אינטרסנטיים. לדידו, גם נתון זה אמור לעמוד לזכותם: 'אין כאן "להכעיס" – סו"ס [=סוף סוף] יש לדון גם אותם לכף זכות'.<sup>55</sup>

מהם האינטרסים הצרים המניעים את ה'גויהודים', שבגינם הם עושים שימוש במתקפה כנגד החרדים? רי"י מסביר שהמתקפה כנגד החרדים והדת מקורה ברצון להסיח את הדעת ולחפות על הסיבה האמתית לכישלון הבעיות במדינה, ולהאשים את החרדים בהיווצרותן של בעיות אלו: 'חיים אנו במדינה קטנה ופרובלמות גדולות ושונות והכישלונות מרובים'.<sup>56</sup> נוח לתלות את האשמה בחרדים. דפוס התנהגות זו, התולה את האשמה בגורם הלא נכון, ב'שעיר לעזאזל', לקוח מן הגויים: 'זהו אמצעי ישן נושן עוד מימי הצאר עד השלטון הקומוניסטי לחפש את השעיר לעזאזל אצל היהודי'.<sup>57</sup> מאחר שבארץ כולם יהודים 'נוצר מושג חדש, ה"דתיים", ואת כל האשמה כלפי כל מה שקורה במדינה מפנים כלפיהם'.<sup>58</sup> שוב טוען אפוא רי"י כי הדתיים ממלאים כעת את תפקיד היהודים בגולה. 'נוכחת', הוא כותב, 'כי כל אימת שמתנהלת הסתה אנטי דתית בארץ – קודם לה כשלון מדיני או כלכלי; וכלל גדול אומר לכם כי האנטי-דתיות היא אופיום להרדים את ההמון בעולמו'.<sup>59</sup> אכן, כשם שרי"י השתמש בשלילת הגלות בכיוון המהופך לזה שעבורו נוצר, כך הוא השתמש במונח המרקסיסטי האנטי-דתי 'אופיום להמונים' בכיוון המהופך לזה שלשמו נוצר. אולם לא רק כישלון מדיני או כלכלי מוביל להסתה דתית אלא גם העיתונות החילונית שותפה לדבר שכן, 'כאשר אין חדשות מרעישות ובאין סנסציות מרתקות – הם מעלים גרה את הנושא הדתי הנצחי, ועושים מטעמים לקוראיהם ופרנסה לעצמם'.<sup>60</sup> כך גם במצע המפלגות במקום שיעסקו בתכניות כלכליות להבראת המשק ובדאגה לאינטרסים של האזרחים במדינה, המכנה המשותף המאחד את המפלגות המנסות להקים קואליציה הוא האנטי-דתיות המהווה את 'המלט היחידי שיוכל לאחד את המפלגות המפולגות ביניהן ואינן מוצאות שפה משותפת ביניהן אלא בהתחרותן האנטי-דתית'.<sup>61</sup> לקראת סוף הדרשה בישיבת נתיב ניטרא, תוך תחושת אי נוחות מסוימת, הוא מסביר שהתופעה הזו היא למעשה

<sup>53</sup> המציאות של הקיימת היא של הסתר פנים, ובמציאות מעין זו 'אין כל פלא שבני ישראל שואלים היכן אבא – כי מנין ידעו היכן אבא' (שפע חיים פורים, עמ' קטו; וכן גרנות, אמונה ואדם, עמ' 540-543). דברים דומים נוכל למצוא ברבות מדרשותיו כך למשל ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז קלויזנבורג, שפע חיים – שובבי"ם, וארא, עמ' לב. וראו גם: דעת תורה, עמ' 4.

<sup>54</sup> שפע חיים סליחות, עמ' כז-כח.

<sup>55</sup> נתיב ניטרא, תשכ"ד, עמ' ג וכן שם, עמ' ח.

<sup>56</sup> שם, עמ' ג.

<sup>57</sup> שם.

<sup>58</sup> שם, שם.

<sup>59</sup> נתיב ניטרא, תשכ"ד, עמ' ד, וביתר הרחבה שם, עמ' ה, י.

<sup>60</sup> נתיב ניטרא, תשכ"ד, עמ' ד.

<sup>61</sup> שם, עמ' ז.



אנטישמיות לכל דבר ועניין, אולם במקום שההסתה במדינות אחרות היא נגד היהודים – כאן, בארץ־ישראל, במדינת היהודים ההסתה היא כנגד הדתיים:

הגוי צעק בשעתו על היהודי "הסתלק ז'יד!", וכאן צועקים על החרדי "הסתלק אדוק!". [...] אף אחד מכם בטח לא ראה בתל־אביב בחיפה ובעוד ערים בישראל כיצד מתארים שם יהודי עם זקן ופיאות. מה שחסר הוא רק פרוגרום.<sup>62</sup>

ר"י סבור שאין לשבת בחיבוק ידיים ולתת ל'גויהודים' לקבוע את סדר היום במדינת ישראל, אלא יש לפעול למען שינוי המציאות. שהציבור החרדי לא יהיה מובל אלא מוביל, שלא יצטייר כמי שאינו יודע לעשות דבר זולת לספק שירותי דת ושלא יצטייר כפי שהמסיתים נגדו מנסים להציגו כמי שמסב נזק למדינה ושבגינו נקלעת המדינה לקשיים. חלק מהצעותיו נוגעות לשינוי הדימוי העצמי של החרדים וחלק לפעילויות בתחום המעשי.

### החרדים ובניין הארץ: הקריאה המעשית

האדמו"ר קובע כי אמנם בפעילות המניפולטיבית של תליית קולר האשמה בכל קשוי המדינה בחרדים ובדת אשמים בוודאי המנהיגים החילונים והעיתונות החילונית, אולם גם לחרדים יש חלק בדבר. למעשה החרדים משחקים לידיהם של החילונים. מלחמתם כנגד האנטי־דתיות לא רק שאיננה תורמת למאבק אלא אף מזיקה לו, שכן היא מעצימה את העניין ומושכת את כל תשומת הלב של התקשורת והציבור הישראלי לאירועים, בדיוק כפי שכיוונו לכך המניפולטורים שביקשו להסיט את הדיון ותשומת הלב הציבורית מן הבעיה המהותית (חברתית, ביטחונית כלכלית) אל עבר החרדים. כדוגמה הוא מביא את המאבק על שמירת השבת ברחוב שבטי ישראל בירושלים, שהתרחשה באותם הימים, ואת מניעת התחבורה שם. בשל לשונו הצוירית אביא את הציטוט באריכות מה:

מורי ורבותי, אני נאלץ להגיד לכם זאת [בין] אם זה מוצא חן או לא. אתם יודעים את עמדתי בקשר למה שנתרחש ברחוב שבטי ישראל, והשקפתי בכלל ביחס לפעולות בעד שמירת השבת ועל הצורה בה יש להאבק. אבל אחרי ככלות הכל הרי רחוב שבטי ישראל הוא רחוב יותר קטן מאשר ארצות הברית ואפילו יותר קטן מניו־יורק וגם מברוקלין ואפילו יותר קטן מוויליאמסבורג ואפילו יותר קטן מהרחוב בו גרתי ואולי יותר קטן מהבית מדרש שלי שמה, צאו וראו מה שאירע כן. חדשים על חדשים לא היה בארצנו רק שמים וארץ ורחוב שבטי ישראל. בכל יום ראשון ישבו על המדוכה [...] וישבו ודנו ודשו והחליטו על רחוב שבטי ישראל בלי קץ ותכלית. [...] לאחרונה גייסו כבר את משמר הגבול של הדרוזים. אני מוכרח להגיד שנזרקה מפי השאלה אולי יערכו גיוס כללי וחששתי אולי יקראוני להתיצב לצבא...<sup>63</sup>

ר"י מתחסם באירוניה לעימות ברחוב שבטי ישראל, הן מצד השלטון, שמשקיע בו את מירב כוחותיו, מרצו וזמנו והן מצד החרדים, שמשקעים מאמץ רב כל כך במקום קטן כל כך. ואולם, בעוד שהחרדים פועלים במלחמתם בתום לב, הרי השלטון מנצל לרעה מאבק זה כדי לצבור נקודות בדעת הקהל. הוא מתריע שהחרדים אינם שמים לב שהם למעשה משמשים כלי משחק בידי השלטון להסטת הדיון מכישלונות המדינה בתחום הכלכלי והמדיני. הוא קורא

<sup>62</sup> שם, עמ' י.

<sup>63</sup> שם, עמ' ח.

לחדול מן העיסוק במאבקים שוליים, שבחשבון אחרון פועלים לרעת הציבור החרדי, ולהתחיל לפעול במישור הפוליטיבי.

כיצד לדעת רי"י אפשר לשנות את פני המציאות, לשנות את דימוי החרדים ולהפוך אותם ממינוע לא-אהוד וכמעט נרדף לציבור בעל משקל ומועמד בתוך המדינה? דומה כי הקלויזנבורגער סבור שהמפתח לשינוי המצב הוא בראש ובראשונה שינוי הדימוי העצמי הנמוך של הציבור החרדי והוא קורא לציבור קהלו בקריית צאנז: 'בנים יקרים וחביבים! זקפו את קומתכם ושאו ראשכם למעלה, העתיד הוא לכם ולנו'.<sup>64</sup> חוסר הביטחון העצמי של הציבור החרדי וחוסר האמונה ביכולתו להצליח ולשנות את פני המציאות מביא אותו לידי פסיביות, ואותה מבקש רי"י לתקן. ראשית, הוא מבקש למגר את הפחד מפני ה'גויהודים': אין מקום לחשוש מה'גויהודים'. ה'גויהודים' הם מיעוט קטן ומבוטל. הבעיה היא הפחד, פחד שמקורו בפחדם של היהודים בגולה מכל 'גוי קטן'.<sup>65</sup> לדבריו, 'כך הוטבע בנו שגם בבואנו ארצה יש מאתנו שבראותם 'גויהודי' וחזותו מוכיח עליו כגוי מבטן ומלידה, הוא מטיל פחדו עליהם'.<sup>66</sup> גם כאן יוצא אפוא רי"י נגד ה'גלותיות', אך הפעם לא במובן המהופך שיצר לתיאור ה'גויהודים', אלא במובן קרוב יותר לזה של הציונים החילונים; אך, כמובן, את זקיפות הקומה והרעננות של הזהות היהודית המתחדשת הוא מבקש לגלות כלפי אותם ציונים חילונים עצמם!

נוסף על כך, לדעתו היהדות החרדית נדרשת לדחות את הסילוף שמפיצים החילונים על ראשונותם בארץ. החרדים מאז מעולם הצטיינו באהבת ארץ-ישראל ופעלו למען בניין הארץ: חייבים לומר וללמד את בני ישראל שלא יתנו עצמם למורס תחת פורקי העול. לומדי התורה ויראי ה' הם התושבים המקוריים כאן בארץ-ישראל, ואין לנו לפחד לא מהגויים ולא מאלו שמדמים עצמם לגויים. אני חייב לכפול ולומר זאת כדי שתדעו היטב ותפרסמו ברבים, שעלינו לעמוד בקומה זקופה בארץ-ישראל, לא לתת עצמנו להיות מודרכים מאת הפושעים והכופרים כי לנו הארץ [...] אנו היהודים המאמינים והחרדים פעלנו יותר מכולם לבנין הארץ.<sup>67</sup> ברם, מעל לכול, רי"י איננו מסתפק בטיפוח הביטחון העצמי אלא 'עובר לעשייתה'. הוא מבקש לפעול למען קידום רעיונותיו הן בתחום התורני הן בתחום הכללי של בניין הארץ, שנחשב נחלתם של החילונים. היהודי החרדי נושא את עינו אל העבר המפואר, אך רי"י קורא לו ליטול את תודעת העבר אל ההווה ואל העתיד. לדידו, היהודי החרדי בהווה איננו נופל מן היהודי שומר המצוות בעבר לא ביכולותיו ולא במעשיו. תפיסה זו איננה עולה בקנה אחד עם ההשקפה בדבר 'ירידת הדורות', שהיא אחד מעקרונות היסוד המכוננים של השמרנות החרדית. רי"י, שהשקפתו הדתית שמרנית לעילא, דוגל בה ועושה בה שימוש נרחב בהקשרים אחרים, אולם בהקשר זה הוא סמוך ובטוח שגם כיום אפשר לטפח דור של תלמידי חכמים שיהיה בקי בש"ס ובפוסקים, אמנם לא 'כבעל החתם סופר זי"ע או כזה"ק [=כזקני הקדוש] מצאנז זי"ע, אבל אין רואים אפילו עוד גדולי תורה כמו הרה"ק מבלאזוב זצ"ל, הגאון בעל חזון איש זצ"ל או כמו הגאון הרב מפוניבז' זצ"ל ועוד צדיקי אמת שזכיתי להכיר, שידעו לספור אותיות התורה'.<sup>68</sup> אלה האחרונים עוד חיו בדור הקודם, ולפיכך ברור בעינו שיש סיכוי, אף לנוכח ירידת הדורות,

<sup>64</sup> דבר התורה, תשכ"ב, עמ' 7.

<sup>65</sup> שם, עמ' 11.

<sup>66</sup> שם.

<sup>67</sup> שפע חיים ורשות תשמ"ג, פרשת וישלח, עמ' קד.

<sup>68</sup> שם, עמ' קסט.



להגיע למדרגתם. הוא מספר כי תהה מדוע בזמננו אין רואים גדולי תורה כבעבר, 'שלמרות שלומדים תורה ומתמידים בתורה, אין רואים את התוצאות הדרושות ואפילו אחד אינו יוצא להוראה כדת של תורה'.<sup>69</sup> כאמור, את מקור הבעיה הוא אינו תולה ב'ירידת הדורות' כפי שאולי היינו מצפים, אלא להיפך – באמונה מופרזת באותה ירידה: שורש הרע הוא 'שדימו שבזמננו אין כלל יכולות להיות גדולים בתורה ובקריאים בכל הש"ס. דמיון זה נכנס ונשרש במוח לומדי התורה, עד שאיבדו את השאיפה ואת התשוקה להתעלות בתורה'.<sup>70</sup> כדי לעקור גישה 'תבוסתנית' זו בלימוד התורה יום רי"י בשנת תשל"ח (1978) את 'מפעל הש"ס', שנועד לעודד את לימוד התלמוד. במסגרת זו נבחרים הלומדים על כל התלמוד, כולל רש"י ותוספות, תוך שלוש שנים.<sup>71</sup> מפעל הש"ס נוסד כמובן כדי להוות מסגרת לימודית טובה ולהגביר את לימוד התורה, אולם לא פחות מכך כדי להוכיח שגם כיום יכולים לומדי תורה לדעת את כל הש"ס על בוריו. האדמו"ר כותב בריש גלי את המוטיבציה הראשונית שלו להקמת כולל ש"ס: 'הקמות את כולל ש"ס רק כדי להוכיח, שגם בזמננו יכולים להתעלות בתורה ולדעת ולהיבחן על כל הש"ס ותוספות בעל פה'.<sup>72</sup> כאמור, לא רק ערך לימוד התורה הניע אותו במפעל זה, אלא גם הגברת תחושת הביטחון העצמי הקולקטיבי של החרדים, בתחום הדתי-רוחני כמו גם בתחומים הארציים.

גם בנוגע לתחום ה'חולין', הנוגע להקמת מוסדות בתוך המדינה ולהשתלבות כלכלית בה, הוא מנסה לזקוף את קומתו של היהודי החרדי ולתת לו ביטחון שאף הוא יכול להשיג הישגים. הוא קובע כי יש להפיץ את הסיסמה 'אם הם יכולים – מכ"ש [=מכל שכן] שאנו יכולים'.<sup>73</sup> תחומי הפעילות המעשיים צריכים להיות בכל התחומים לרבות אלו שנתפסים כחילוניים: 'פיתו אותנו', הוא כותב, 'שאנו מסוגלים רק לקבוע מזווה והחילונים יקימו בתים; זה שהחילוני אינו בקי באבן העזר – אני בטוח, אבל שיהודי חרדי לא יכול מה שיכול חילוני – איני מאמין'.<sup>74</sup>

הוא מציע לבנות ולהקים מפעלים הן בתחום הרוחני והן בתחום הגשמי. רי"י אמנם לא חלם על הקמת סנהדרין חדשה כחלק מן המדינה היהודית או על חקיקת משפט המדינה בהשראת ההלכה (כפי שעשו ציונים דתיים רבים), משום שהמערך הפוליטי והמשפטי פחות עניין אותו; אך הוא ראה לנגד עיניו תחומים רבים של החיים שיכולים וצריכים להתנהל 'ברוח התורה'. הוא קובע כי יש לדאוג להקמת מוסדות עצמאיים כגון בתי חולים, מוסדות לילדים, מוסדות לנכים ושאר מפעלי חינוך ורווחה, כולם ברוח התורה. יש להעיר כי דברים אלו נכתבו בשנת תשכ"ד, כעשר שנים לפני הקמת בית חולים לניאדו בנתניה. בדרך כלל מייחסים חסידי צאנו את הקמת בית החולים להבטחתו של רי"י בתקופת השואה כי אם יינצל יעזור ליהודים, אולם

<sup>69</sup> שם, עמ' קע.

<sup>70</sup> שם.

<sup>71</sup> שמו המלא של מפעל הש"ס הוא 'מפעל הש"ס הכללי בהיכלי התורה'. במסגרת זו נבחרים מדי חודש על שבעים דפי גמרא, עם פירושי רש"י ותוספות. כל חודש רביעי נבחרים הלומדים מבין כולל על שלושת החודשים הקודמים. בתחילה היה מיועד מסלול לימוד זה רק לתלמידים בכולל ש"ס, שאותו יסד האדמו"ר. בעקבות מחזור הלימוד הראשון, שבו התגלו תלמידים שלא עמדו בקצב, נוצרו עוד שני מסלולי לימוד. גם הציון המינימלי למעבר המבחנים הורד במהלך השנים. בשנות השמונים הורחבה הפעילות לערים שונות, ולא רק לחניכי כוללי הש"ס, ולימים התפשט אף לחו"ל.

<sup>72</sup> שפע חיים, דרשות תשמ"ג, עמ' קע.

<sup>73</sup> שם, עמ' 12. אכן, הקורא העכשווי יאמר שיש כאן כעין גרסה חרדית לסיסמת הבחירות של נשיא ארצות הברית דהיום, ברק אובמה: "Yes, we can".

<sup>74</sup> נתיב ניטרא, עמ' יד.

דומה כי מעבר להבטחתו זו הקמת בית החולים היא חלק מחזון רחב הרבה יותר של יוזמה אקטיבית של החרדים בארץ-ישראל. רי"י הוסיף ואמר:  
 לדעתי לא יצאנו ידי חובתנו. מסרנו לאחרים יותר מדי. הבה נבנה ונקים בכל שטחי החיים, איננו 'נגררים' [...] עלינו ליזום וליצור מפעלים קונסטרוקטיבים ולעזור לאחינו במקומות עבודה וכו' להיות פעילים בכל שטחי החיים.<sup>75</sup>  
 ובהמשך:

בכחה של היהדות החרדית כשהיא מאוחדת להקים שורה ארוכה של מפעלי חסד בכל הענפים ולא להיות מרמס לרגל כל פוקר, להתרפס בפניהם ולכות בפירוורים משלחן אחרים.<sup>76</sup>  
 אך לא רק במפעלי חסד אמורים הדברים. החזון היה רחב הרבה יותר מזה:  
 אם אנו רואים שיש בעיות שבת וכשרות בספינות ובאירונים ובעיית שבת בתחבורה בנמלים ובשדות התעופה וכד' עלינו להתאגד ולהתאמץ בכל כחות היהדות החרדית העולמית שיהיו לנו חברות לספנות, אירונים ותחבורה ששירותם יהא ברוח התורה.<sup>77</sup>  
 סביר להניח שהרבי ידע כי שירותים ציבוריים מעין אלה יצטרכו לעמוד מול שאלות הלכתיות, אך הדבר לא הרתיע אותו. ב'דברי היסוד' שכתב בעצמו לבית החולים לניאדו הורה מצד אחד כי המוסד ישמור על 'כל מצוות התורה עפ"י דיני השו"ע [=השולחן ערוך] והפוסקים', וכי יש 'לייסד מכון למחקר רפואי הלכתי, לפתור עפ"י התורה בעיות רפואיות', אך מצד שני לא היסס להורות באותו מסמך עצמו כי 'בית החולים יקבל כל איש ואשה בלי הבדל דת וגזע וכו',<sup>78</sup> על אף הבעיות ההלכתיות הכרוכות בכך. אין ספק שגם הוא, חרף תפיסת ההלכה השמרנית שלו, הבין כי הקמת בית חולים במדינה מודרנית מחייב גישה כזו.

מעבר לחיזוק הביטחון העצמי של הציבור החרדי, לקריאותיו לאקטיביזם חרדי ולמיזמים שהקים בפועל, ביקש רי"י לשנות את המאזן הדמוגרפי של היהודים בארץ, כך שאחוז היהודים הדתיים והחרדים יהיה גבוה יותר. הוא קורא לכל המאמינים ושומרי התורה לעלות לארץ ולא לחשוש שלא יוכלו לחיות כאן כחרדים. הוא סבור שההיפך הוא הנכון, 'בארצנו הקדושה ישנם התנאים היותר נוחים להתגונן נגד מחלת ה"גיהודי"'.<sup>79</sup> שתי סיבות לדבר: ראשית, רובם של תושבי הארץ 'מאמינים בני מאמינים המה',<sup>80</sup> ושנית, שלא כמו בחו"ל שאין אפשרות להילחם בתופעה ולהעמיד את הציבור על סכנותיה שכן כל ויכוח דתי ניתפס כעלילה על נגד האמונה של קבוצה מסויימת, הרי ש'בארצנו הק' [דושה] יש לנו ב"ה הכח להכות אותם שוק על ירך ולהשיב מלחמה שעה [...] ונוכל לומר את אשר עם לבבנו'.<sup>81</sup> כמו כן, כפי שראינו לעיל, חילולי הדת אינם צריכים להרתיע מפני עלייה, שכן הללו מצויים גם בחו"ל, אך מעבר לכך קובע רי"י כי אפשר לשנות את פני המציאות ושינוי זה יתאפשר במידה רבה אם החרדים ישנו את המאזן הדמוגרפי. אם יהיו בארץ חרדים רבים יותר, טוען רי"י, הם יוכלו להפוך את ציבור המאמינים 'לכוח אדיר וחזק, לחומת אש וברזל שלא יוכל שום פורץ להרסה ושלא יוכלו בשום תעלולים

<sup>75</sup> נתיב ניטרא, יד-טו.

<sup>76</sup> שם.

<sup>77</sup> דבר התורה תשכ"ב, עמ' 12.

<sup>78</sup> סורסקי, לפיד האש, ב, עמ' תשס"ז-תשס"ו.

<sup>79</sup> דבר התורה, תשכ"ב, עמ' 7-8.

<sup>80</sup> שם, עמ' 7-8.

<sup>81</sup> שם, עמ' 10.



ופתויים לקחת מאתנו את חרותנו וזכויותינו בשום עניין.<sup>82</sup> כשמאזן הכוחות ישתנה אפוא, יהיה בידי שומרי המצוות לשמור על האינטרסים שלו (חירותו וזכויותיו), לשנות את פני המציאות, לדאוג למזון כשר בכל מקום, לאסור ביצוע ניתוחי מתים, לאפשר לכל הורה לשלוח את ילדיו לחינוך דתי, למנוע את הפגיעה בפרנסתם של שומרי השבת, ועוד.<sup>83</sup>

מאותה סיבה הוא קורא אף לאחדות בין המאמינים, לאחדות של הציבור הדתי, אשכנזים וספרדים, דתיים וחרדים. פיצול הכוחות מזיק. בעיקר הוא מכה על חטא גזענותה של היהדות החרדית כלפי הספרדים. בבני עדות המזרח הוא רואה את דור העתיד בשל העובדה שהילודה אצלם בעלייה. גם כאן, הוא לא הסתפק במישור הרטורי אלא הקים ישיבה בצאנו עבור צעירים מעדות המזרח. הוא הורה שלא לנהוג כלפיהם באפליה, ולטפח בהם את לימוד התורה ואת ערכי היהדות כמו בקרב הציבור החרדי האשכנזי. גם כאן, מעבר לערכים המסורתיים של קירוב ליהדות ושל הגדלת לימוד התורה, נראה כי רי"י ראה בכך אמצעי לבניין הכוח החרדי המאוחד בארץ, שיירתם למפעל בניין הארץ ברוח החרדית, בהתאם לחזונו.

לבסוף יש לציין כי רי"י, שניהל קשרים עם מנהיגי המדינה, מיעט לגלות מעורבות בפוליטיקה החרדית הפנימית. באופן מפתיע, הוא אף דאג לכך שמוסדות החינוך של קריית צאנו בנתניה יהיו שייכים לזרם הממלכתי-דתי, ולא לזרם 'החינוך העצמאי', שנשלט על ידי אגודת ישראל. בדרך כלל נתפסו מהלכים אלה כאמצעי טכני בעיקרו שנועד לסייע לו במאמציו לשמור על עצמאותו ולשחרר את עצמו מסבכי האינטרסים של הפוליטיקה החרדית, אך ייתכן שהייתה בכך גם אמירה עקרונית יותר, המבטאת את רצונו לטשטש את הגבולות בין המחנות הדתיים. דומה אפוא כי גישתו האקטיביסטית של רי"י באה לידי ביטוי הן בתחום הרטורי הן בתחום המעשי. אכן, התחום המעשי פיגר אחרי התחום הרטורי, ונראה כי רי"י שילב בהדרגה את חסידיו בחרדיות ה'רגילה' של חברת הלומדים, אך לדעתו לא על סמך שיקולים אלה יש לזון אותו. ראשית, משום שכל חזון נאלץ להתפשר בשעה שהוא נתקל בקרקע הקשה של המציאות: שנית, משום שגם רטוריקה היא גורם בעל השפעה, ובמיוחד כאשר מדובר ברטוריקה הפונה 'שמאלה' בקשת החרדית, שבעליה עלול לשלם עבורה מחיר חברתי (רטוריקה הפונה 'מינה' משמשת לעתים בידי המיקה החרדית כהפגנת נאמנות לאידאליים, ובדרך כלל אין בצידה סיכון חברתי); ושלישית, אף אם נאמר שרי"י שינה את גישתו במרוצת שנותיו בארץ ונסוג במידה כלשהי מחזונו השאפתני, הרי בכל זאת גם החזון הראשוני, שאיפיין אותו בשנים הראשונות שלאחר עלייתו, מהווה עמדה מעניינת וראויה לציון. כפי שצינתי, היא עומדת בניגוד חריף לעמדתה של חסידות סאטמאר ושל החרדיות הרדיקלית בכללה, שראתה את הפסיביות הגלונית כערך דתי מרכזי. עמדה זו והמגמות הכלליות הקשורות בה היו קרקע גידולו של רי"י לפני השואה, וכעת הוא יצא נגדה.

## סיכום ואחרית דבר

לאור הדברים הללו נסכם כי רי"י היה מנהיג חסידי שהציג, בעיקר בעשורים הראשונים לקיום המדינה, עמדה חרדית בלתי-מצויה ואולי אף קשה במקצת לסיווג. לכאורה, הוא הפנים את

<sup>82</sup> שם, עמ' 11.

<sup>83</sup> שם עמ' 11-12.

האתוס הציוני של עלייה, בניין בארץ, אקטיביזם, ואף צורה מסוימת של 'שלילת הגלות' (אם כי שונה, ולעתים אף מהופכת, מזו של הציונים החילונים), עד כדי כך שאפשר לשאול היכן בדיוק עובר קו הגבול בינו לבין הציונים. ואמנם, גם הרבי מסאטמאר וגם אישים בחרדות המרכזית תהו על כך לא פעם. האם ראוי אפוא לראותו כמייצג של 'חרדיות לאומית'?

מונח זה, 'חרדיות לאומית', מזמין השוואה עם ההוגה החרדי ששמו נקשר אתו יותר מכל: יצחק ברויאר (1883-1946). ברויאר ראה את עצמו כ'יהודי לאומי', אך התנגד לציונות, משום שביקשה לבסס את הזהות היהודית הלאומית על טריטוריה, שפה, תרבות, גזע והיסטוריה, ואילו הוא סבר כי זהותו הלאומית של עם ישראל היא 'עם התורה', ולפיכך שומה עליו להקים לו כדרך כל עם הראוי להגדרה עצמית את מדינתו, 'מדינת התורה'.<sup>84</sup> במישור המעשי, גם ברויאר שיתף פעולה עם הציונים, היה מוכן להתפשר על מדינה יהודית חילונית שבה מובטחים חיי התורה של האורתודוקסים ודגל בגישתה החרדית-החלוצית של תנועת 'פועלי אגודת ישראל', אך במישור האידאולוגי העקרוני רעיון המדינה היהודית החילונית היה מבחינתו תרתי דסתרי. לעומת ברויאר, שספג מלוא חופניים מהמחשבה הפילוסופית והפוליטית המודרנית, רי"י לא חשב כלל במושגים הללו. הוא לא ראה אידאל בעצם הקמתה של מדינה, ורעיון ההגדרה העצמית היה זר לרוחו. את מדינת ישראל החילונית לא ראה כבעלת ערך שלילי, אך גם לא ייחס לה ערך דתי חיובי מצד עצמה, כפי שעשתה הציונות הדתית. הוא ראה אותה בראש ובראשונה כעובדה נתונה שבמסגרת הנסיבות הקיימות מאפשרת קיום יהודי תורני מוצלח ומלא יותר מכל חלופותיה. העם היהודי ותורת ישראל הם שהיו לגוד עיניו, ואילו למדינה היה מבחינתו תפקיד אינסטרומנטלי שאתו יש לחיות ובמסגרתו יש לפעול. גישה כזו ודאי איננה 'לאומית' במובן הצר של המילה.

הוא חלם בראש ובראשונה על בניין הארץ ופיתוחה ברוח חרדית, ועל השגת יעדים אלה באמצעות שילוב חרדים בכל תחומי העשייה ויצירה. הוא הסתייג מראיית המדינה כ'אתחלתא דגאולה' (כפי שראוה הציונים הדתיים), וראה אותה בעיקר כמקום טוב לקיום של חיים יהודיים בזמן הזה. גם כאשר דיבר על 'כיבוש' המדינה, הוא לא דיבר על הפיכתה לתיאוקרטיה (גם אם ייחל לכך), המשליטה את חוקי התורה מכוח סמכותה השלטונית, אלא בראש ובראשונה על השריית אווירה ציבורית המתאימה לרוח החרדית, וסבר כי אווירה זו תיתן ביטוי לרחשי לבו של רוב הציבור, כפי שהוא תפס אותו.

דומה כי רי"י יצר כאן דגם מחשבתי חדש, המטשטש מעט את הגבולות שבין ציונות, ציונות דתית, חרדיות לאומית וחרדיות מרכזית 'רגילה'. הוא נחשב למנהיג יוצא דופן במסגרת הקשת ההשקפתית של היהדות החרדית, אך לא כמי שחצה את הקווים לגמרי. היהדות החרדית הרדיקלית, ובעיקר קרוב משפחתו האדמו"ר מסאטמאר, ניהלו נגדו מאבק תקיף, אך במסגרת האגף המרכזי של היהדות החרדית הוא נחשב למנהיג לגיטימי. עם זאת, דומה כי רק מעטים היו שותפים לדרכו ולחזונו. היהדות החרדית – כפי שרי"י התלונן לא פעם – הייתה עסוקה בהתגוננות ובהתבצרות ולא הייתה בשלה לקבלת חזונו האקטיביסטי. דומה כי דווקא כיום, במסגרת תהליכי ההיפתחות שעוברת החברה החרדית, אפשר למצוא בשכבות מסוימות שלה

<sup>84</sup> על רעיון זה ראו: אליעזר שביד, "מדינת התורה" במשנתו של יצחק ברויאר, בתוך: יצחק ברויאר – עיונים במשנתו (רבקה הורביץ, עורכת), רמת גן תשמ"ח, עמ' 125-146; יעקב לוינגר, בין שגרה לחידוש, ירושלים תשל"ג, עמ' 57-76.



צעירים חרדים המבטאים רעיונות שאינם רחוקים מאלה של ר"י. מרביתם ככל הנראה לא פיתחו אותם בהשראתו, וחלקם בוודאי כלל אינם מודעים לדמותו ולעמדותיו, אך נראה שיוכלו, אם ירצו, למצוא בו אילן גדול להיתלות בו.

## רשימת קיצורים ביבליוגרפיים:

גרנות, אמונה ואדם – תמיר גרנות, אמונה ואדם לנוכח השואה, אלון שבות, תשע"ג.  
גרנות, תקומת החסידות – תמיר גרנות, תקומת החסידות בארץ-ישראל אחרי השואה משנתו הרעיונית, ההלכתית של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז-קלויזנבורג, עבודת דוקטור, בר אילן תשס"ח.  
דבר התורה תשכ"ב – ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז קלויזנבורג, דבר התורה שהשמיע כ"ק מרן אדמו"ר הגה"ק שליט"א מקלויזנבורג במעמד רבבות אלפי ישראל שהתאספו לתגיגת יובלה החמישי של ק"ק קרית צאנז ביום ב' ר"ח אדר"ב תשכ"ב, הוצאת ועד המכינה להקמת ועדת ביצוע להחלטות הכנס, נתניה תשכ"ב (סטנסיל).  
דברי יציב – ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז-קלויזנבורג, שאלות ותשובות דברי יציב (א-ז), נתניה תשנ"ו-תשס"ד.  
דברי תורה תשל"ד – ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז קלויזנבורג, 'שיעור חומש ורש"י פרשת פנחס תשל"ד', דברי תורה, גיליון תקצא (חסרה שנת דפוס).  
דעת תורה – ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז-קלויזנבורג, דעת תורה בעניינים הנוגעים ליהדות החרדית, ברוקלין ניו יורק, חש"ד (תש"ך?).  
נתיב ניטרא תשכ"ד – ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז-קלויזנבורג, [נאום, ללא כותרת, ביום השנה לפטירת ר' שמואל דוד אונגר], נתיב ניטרא ג (אדר תשכ"ד), עמ' א-טז.  
סורסקי, לפיד האש – אהרן סורסקי, לפיד האש (א-ב), בני ברק תשנ"ז-תשס"ג.  
קרן-קרץ, הרבי מסטמיר – מנחם קרן-קרץ, ר' יואל טייטלבוים הרבי מסטמיר (1887-1979): ביוגרפיה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, 2013.  
[בעילום שם המחבר], 'ראיון שהעניק כ"ק האדמו"ר שליט"א לסופרי עיתון ההסתדרותי פועלי ארץ-ישראל "דבר", בתוך: יהודית, תשכ"ד, עמ' ה-יג.  
שפע חיים דרשות תשמ"ג – ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם, שפע חיים, דרשות חומש-דרש"י לשנת תשמ"ג, מכון שפע חיים קרית צאנז, נתניה תשס"ח.  
שפע חיים פורים – ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם, שפע חיים לימי הפורים, נתניה חש"ד.  
שפע חיים סליחות – ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם, שפע חיים לימי הסליחות, נתניה תשנ"ד.  
שפע חיים שבועיים – ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם, שפע חיים לימי השבועיים, וויליאמסבורג, ניו יורק, תשנ"א.