

אוריאל טויטו

שרגא בטיהרא: פרק בהתמודדותו של הראי"ה קוק עם שיטת ההתפתחות

בשנת תרנ"ה (1895) עזב הראי"ה קוק את משרת הרבנות בעיירה זיימל, ועבר לכהן כרבה של העיירה בויסק. זיימל הייתה עיירה קטנה שעדיין לא קלטה אל תוכה את רוחות העת החדשה, זו של תנועות ההשכלה וזו של הציונות. "בבויסק שהייתה אמנם רק עיירה, אולם ביחס לזיימל הייתה מרכז חיים שוקק, נחשף הרב קוק לרעיונות חדשניים שהסעירו את העולם היהודי. כאן התמודד לראשונה עם רעיונות ההשכלה ועם מהפכת הציונות"¹. ואכן, ביצירה הספרותית של הראי"ה מתקופת בויסק ניכרת התמודדותו עם הרעיונות של ההשכלה מחד גיסא, ושל הציונות מאידך גיסא. במאמרים שפרסם בתקופת רבנותו בבויסק ובפנקסיו מאותה התקופה² הוא קורא להתמודדות ספרותית עם טענות הכפירה, מבית מדרשה של תנועת השכלה. לקריאה זו הוא מצרף דוגמאות להתמודדות עם טענותיהם של סופרי ההשכלה. במאמר זה נעסוק בדרך התמודדותו של הראי"ה קוק עם אחת הטענות שבכתביהם של משכילים, בדבר התפתחותה של אמונת ישראל במשך הדורות, והמשמעות שיש לגילוי זה על החיוב לקיים את הוראות ההלכה. כבר בפנקס מתקופת בויסק³ מזכיר הראי"ה טענה זו, אולם התמודדותו עם טענה זו מצויה גם בכתביו האחרים ובאיגרותיו. וכך כתב הרב בפנקסו:

הכפירה שקמה למטה רשע לרגלי שיטת ההתפתחות, הוציאה פעולותיה גם כן לרעה על דבר היחש של תורה שבעל-פה. וכיון שהתחילו החוקרים לראות בכל המציאות ההשתלמות הלאיטית [=האטית], השתעבדו חוקרי עמינו להחזיק, שגם הבניין הגדול והנהדר, תורה שבעל-פה, שעל

1 א' רוזנק, הרב קוק, גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי, ירושלים תשס"ז, עמ' 24.
 2 לדוגמה, ראו פנקס מתקופת בויסק, ירושלים תש"ע. פנקס זה מוקדש כולו להתמודדות הראי"ה קוק עם "סערות הדעות הרעות ההולכות ומתרחבות בעוונותינו הרבים" (גנזי ראי"ה, ג, עמ' 68).
 3 לעיל הערה 2.

פיו חיים כל בית ישראל, גם הוא לא בבת אחת נוצר, כי אם התפתח לאטו מעט מעט, דור אחר דור.⁴

לטענה זו, שתורה שבעל פה הלכה והתפתחה במשך הדורות, היו גם משמעויות מעשיות: "והנה אך החלה ההשערה הזאת להתפשט, והנה קמו המון כופרים פורקי עול ומנתקי מוסרות שבקשו להפוך קערה על פיה, ולהשניה דת ודין".⁵

שיטת ההתפתחות היא שיטה המתארת את התהוות העולם בדרך של התפתחות הדרגתית. חקר עולם הטבע והגילויים החדשים הביאו את החוקרים לתאר את התפתחות עולם הטבע בדרך של מעבר מחיים נמוכים לחיים עשירים ומשוכללים על ידי סדרה של שינויים והתפתחויות שכוונו על ידי הבקרה הטבעית. התפיסה ההתפתחותית ממצב נמוך למצב גבוה הביאה גם את חוקרי עולם הרוח, ובכלל זה את עולם האמונה וההלכה היהודית, לייחס להם התפתחות הדרגתית. שיטת ההתפתחות בעולם הרוח עמדה בסתירה לתפיסה הרואה את גדולי הדורות הראשונים כבעלי סמכות גדולה יותר מחכמי הדורות האחרונים. כן היא עומדת בסתירה לכמה מהדברים האמורים בתורה, לדוגמה: התפתחות האמונה מתוארת בתורה כמעבר מאמונת הייחוד לאמונה באלילים רבים. מתחילה האמין האדם באל אחד ועבדו, ועם הזמן טעה לחשוב שיש גם אלילים נוספים והחל לעבוד גם אותם.⁶ לעומת זאת, על פי תורת ההתפתחות הסדר הוא הפוך: בתחילה האמין האדם בקיומם של אלילים רבים ורק במשך הדורות התפתחה האמונה באל אחד. שיטת ההתפתחות הביאה לערעור על תוקפם של מצוות ומנהגים שהתפתחו, לשיטתם, בדורות מאוחרים.⁷

במקומות שונים בכתביו משיב הראייה קוק על טענות אלה, מחד גיסא, ומסביר את המניע להסתמכות על טענות מעין אלה לערעור ההלכה ותוקפה, מאידך גיסא. להבנת דרך התמודדותו של הראייה נבחן מקרה אחד שבו התמודד עם מסקנותיה של שיטת ההתפתחות: האמונה בעולם הבא ובהישארות הנפש לאחר המוות. אמונה זו לא נזכרת בתורה כלל וגם בספרי הנביאים והכתובים קשה מאוד למצוא לה הדים. היא מופיעה במפורש רק

4 פנקס מתקופת בויסק (לעיל הערה 2), פרק 11.

5 מקורו של הביטוי הוא מספר דניאל ז, כה: "וְיִסְבֵּר לְהַשְׁנִיחַ זְמַנֵּי נְדָתִי", ובדעת מקרא שם: "ויחשוב לשנות מועדים ודת".

6 ראו רש"י על בראשית ד, כו; רמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק א.

7 הראייה קוק התמודד עם טענה זו בספרו אדר היקר, ירושלים תשמ"ה, בעיקר בפרק ד.

בתקופת הבית השני, במיוחד בחציה השני של תקופת הבית השני. סופרי ההשכלה מצאו כאן דוגמה להתפתחות אמונה חדשה בבית ישראל בשלהי ימי הבית השני.⁸

בהמשך נעקוב אחר דרך התמודדותו של הראי"ה קוק עם טענה זו.

מפני מה לא נזכר העולם הבא בתורה?

עובדה מתמיהה היא שהעולם הבא אינו נזכר בתנ"ך. עובדה זו מתמיהה לא רק מפני שהתורה מרבה לתאר את שכר המצוות, ואילו את שכר שומרי התורה בעולם הבא אין היא מזכירה, אלא גם בגלל המקום החשוב שתופס העולם הבא בספרות חז"ל ובאמונה הישראלית בכלל. על פי ספירה שנעשתה בעזרת פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן, מוזכר העולם הבא בדברי חז"ל יותר מאלף פעמים. הפער העצום שבין הזכרתו המפורשת של העולם הבא בדברי חז"ל ובין שתיקת התורה בעניינו מעורר שתי שאלות: האחת, מפני מה מסתירה התורה את העולם הבא? והשנייה, מדוע חז"ל מפרסמים את מה שהתורה ניסתה להסתיר?

על מרכזיותו של העולם הבא בעולמם של חכמים נוכל לעמוד בעזרת דברי הרמח"ל:

והנה מה שהורונו חכמנו ז"ל הוא, שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' וליהנות מזיו שכינתו, שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל עידונים שיכולים להימצא. ומקום העידון הזה באמת הוא העולם הבא, כי הוא הנברא בהכנה המצטרפת לדבר הזה. אך הדרך להגיע אל מחוז חפצנו זה, הוא העולם הזה [...] על כן הושם האדם בזה העולם בתחילה, כדי שעל ידי האמצעים האלה המזדמנים לו בכאן יוכל להגיע אל המקום אשר הוכן לו, שהוא העולם הבא, לרוות שם בטוב אשר קנה לו [...] כללו של דבר: האדם לא נברא בעבור מצבו בעולם הזה, אלא בעבור מצבו בעולם הבא, אלא שמצבו בעולם הזה הוא אמצעי למצבו בעולם הבא, שהוא תכליתו.⁹

8 ראו דבריו של הראי"ה קוק בספרו אדר היקר (לעיל הערה 7), עמ' מא: "ואפילו הכפירות העיוניות, כשנדקדק בהן דקדוק מועט נמצאן כולן תלויות בדקדוקי עניות, והם עוקרים לא רק את האמונה בתורה, רק [=אלא] את יושר ההגיון והצדק הטבעי. למשל, הכפירה בהשארת הנפש ובעולם הבא, שלדאבונו מבקשים רבים להפיצה כפרופגנדה להלאומיות, בלי שימת לב שכבר קדמום הצדוקים הראשונים, שכבר נצחונם ב"ה".

9 מסילת ישרים, פרק א.

דברים אלה שהציב הרמח"ל בראש ספרו, שתכלית עבודת האדם בעולם הזה היא לקנות לו מקום בעולם הבא, מהווים יסוד מרכזי בעבודת ה'. אין מי שיחלוק על מרכזיותו של העולם הבא במערכת האמונה היהודית ובהשפעתו של העולם הבא על קיום תורה ומצוות, שכולן עתידות להביא אותנו לחיי העולם הבא. ואף על פי כן העולם הבא לא מוזכר בתורה. הקורא בתורה עצמה יחפש לשווא את העולם הבא. הוא פשוט אינו נמצא שם. התורה אינה מדברת במפורש על חיי העולם הבא, ולו פעם אחת. התורה עוסקת בעולם הזה, ורק בו! התעלמות התורה ממציאיותו של העולם הבא מפתיעה דווקא באותם מקומות שבהם היינו מצפים שהתורה תזכיר את העולם הבא, לדוגמה: במקומות רבים מזהירה התורה מפני העונש הצפוי למי שעובר על דבר ה' ומבטיחה שכר לעובדי ולשומרי מצוותיו. השכר והעונש המובטחים בתורה הם כאן לתמיד, בעולם הזה. בשום מקום לא מגלה התורה את השכר הטוב המיועד לצדיקים בעולם הבא, ולא את עונש הרשעים בעולם הבא. במקומות שבהם מפרטת התורה באריכות את כל הטובות שיינתנו לצדיקים, אין היא מזכירה את הטובה הגדולה מכל הטובות על פני האדמה: את הטוב הצפון לצדיקים לעולם הבא. מדוע אין התורה מזכירה את השכר ואת העונש בעולם הבא כאיום על הרשעים וכעידוד לצדיקים לשמור את מצוות ה'?

סיוע לטענתנו נמצא בדברי הרמב"ם:

הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא והיא החיים שאין מות עימהן והטובה שאין עמה רעה, הוא שכתוב בתורה: למען ייטב לך והארכת ימים, מפי השמועה למדו: למען ייטב לך – לעולם שכולו טוב, והארכת ימים – לעולם שכולו ארוך, וזהו הוא העולם הבא. שכר הצדיקים הוא שיזכו לנועם זה ויהיו בטובה זו, ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו אלא יכרתו וימותו. וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת שאינו חי לעולם אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה. וזהו כרת הכתובה בתורה שנאמר הכרת תכרת הנפש ההיא, מפי השמועה למדו: הכרת – בעולם הזה, תכרת – לעולם הבא, כלומר שאותה הנפש שפירשה מן הגוף בעולם הזה אינה זוכה לחיי העולם הבא אלא גם מן העולם הבא נכרתת.¹⁰

פעמיים הדגיש הרמב"ם שמפי השמועה למדו על העונש ועל השכר בעולם הבא, מפני שפשוטם של המקראות כלל אינו מורה כן, ולולי חכמינו שפירשו כך את הפסוקים, היינו מפרשים אותם כפשוטם: שהם מבטיחים חיים ארוכים בעולם הזה לצדיקים, וקיצור החיים בעולם הזה לרשעים. הצורך להיזקק ללימוד מפי השמועה ממחיש עד כמה רחוק הוא העולם הבא מפשטי המקראות. חסרונו של העולם הבא ניכר גם במקום שבו נדונה מידת הצדק האלוהי. שאלת הצדק בהנהגת העולם מעסיקה את ספרי התנ"ך כולם. כבר אברהם אבינו התריס: "האף תספה צדיק עם רשע? [...] חלילה לך מעשות כדבר הזה, להמית צדיק עם רשע, והיה כצדיק כרשע, חלילה לך, השופט כל הארץ לא יעשה משפט?" (בראשית יח, כה). גם ירמיהו זעק: "מדוע דרך רשעים צלחה?" (ירמיהו יב, א). התשובה המקובלת לשאלת גורלם של הצדיק והרשע היא שאמנם בעולם הזה נראה לפעמים שגורלו של הרשע טוב משל הצדיק, אך זוהי ראייה חלקית. החשבון השלם נערך בעולם הבא; שם מתברר כי הצדיק מקבל שכר על מעשיו, ואילו הרשע נענש על מה שעשה. הצדק בשלמותו מתגלה רק כאשר נלקח בחשבון העולם הזה עם העולם הבא.

אולם תשובה זו אינה נזכרת בשום מקום בתנ"ך. בכל מקום שבו דנו התורה או הנביאים בשאלת הגמול הם מנסים ליישבה במסגרת העולם הזה ולא מחוצה לו. האם לא היה ראוי שהקב"ה ישיב לאברהם אבינו שרק כאן נראה ש"היה כצדיק כרשע" (בראשית יח, כה), אבל בעולם הבא מתגלה ההבדל הגדול שבין שניהם? מדוע מעלימה התורה אמת פשוטה זו? מדוע לא השיב הקב"ה לירמיהו כי דרך רשעים צלחה כאן, בעולם הזה, אבל בעולם הבא, הנצחי, ייוכחו הרשעים לאן דרכם הביאה אותם, ואז יתברר שאין לקנא בהם כלל וכלל? דוגמאות אלה ממחישות עד כמה התרחקה התורה מלדבר בעניין העולם הבא, עד שגם במקומות שהזכרתו מתבקשת מאליה, נמנעת התורה מלהזכירו. והשאלה עולה מאליה: מדוע מסתירה התורה את העולם הבא מקוראיה ולומדיה?

וכך מנסח את השאלה המהר"ל מפרג:

הדבר אשר נבוכו בו הרבה מבני אדם הוא, מה שלא נזכר בתורה עולם הבא אשר הוא העיקר שהיה ראוי שיהיה נזכר, במה שהוא התכלית האחרון. ואם לא כן ח"ו הנה הרבה מן הצדיקים אשר הגיע אליהם כמעשה הרשעים, והרבה מן הרשעים אשר הגיע אליהם כמעשה

הצדיקים, וא"כ ח"ו שווא עבוד אלוהים [...] אם כן למה לא נזכר בפירוש בתורה עולם הבא, כי זה היה יותר ראוי להבטיח את הצדיקים ולאיים על הרשעים?¹¹

ראשונים ואחרונים הציעו למעלה מעשרה הסברים להתעלמות התורה, ולמעשה התנ"ך כולו, מן העולם הבא.¹² נזכיר את הסברו של רבי יהודה הלוי בכוזרי (מאמר א, פסקה קט). בתשובה לשאלת מלך כוזר על הייעוד הצפוי לנו משיב החבר:

יעודנו הם כי נדבק בעניין האלוהי על ידי הנבואה וכל הקרוב לה, וכי יתחבר העניין האלוהי בנו באותות גדולה [...] ולכן לא נאמר בתורה: "אם תעשו ככל המצווה הזאת אביאכם אחרי מותכם אל גנות ואל מקום תענוגות" כי אם "והייתם לי סגולה" ואני אהיה לכם לאלוהים ואנהיגכם [...] ותאריכו ימים על הארץ שבסיועה הגעתם למדרגה הזאת, היא אדמת הקודש, ויהיו השבע בארץ הזאת ורַעְבָּה, טובתה ורעתה תלויים בעניין האלוהי לפי מעשיכם.

11 תפארת ישראל, פרק נו.

12 נזכיר חלק מן החכמים שעסקו בשאלה זו: ריה"ל, כוזרי א, קט; שם ג, כ; רמב"ם, הלכות תשובה ט, א; רמב"ן, פירוש על התורה, ויקרא יח, כט; שמות ו, ב; דברים יא, יג; רבי יצחק ערמא, עקדת יצחק, שער ע; רבנו בחיי, פירוש על התורה, שמות כד, א; רבי יוסף אלבו, ספר העיקרים, מאמר רביעי, פרקים לט-מא; ר"י אברבנאל, תחילת פרשת בחקתי (עמ' קסג); מהר"ל מפראג, תפארת ישראל, פרקים נו-ס; מהר"ל מפראג, גבורות ה', הקדמה ראשונה; רבי שלמה אפרים מלונטשיץ, כלי יקר, פרשת בחקתי, ויקרא כו, יב; הראי"ה קוק, אורות התורה ח, ה. בין כותבי זמננו נזכיר שניים: הרב יובל שלר, וארשתך לי לעולם, חיספין תשנ"ו, עמ' 37 והלאה; הרב יעקב מדן, דניאל – גלות והתגלות, אלון שבת תשס"ו, עמ' 200 ואילך. הרב מדן עוסק באריכות ביסוד אחר של האמונה, שאף הוא אינו מוזכר בתורה: תחיית המתים. הרב מדן מוצא טעם משותף לחסרונם של שני יסודות אלה, תחיית המתים והעולם הבא, מן התורה, וכך הוא כותב: "תחיית המתים נאמרה בתורה בדרך רמז בלבד, ויסוד האמונה בה הוא מהתורה שבעל-פה. ויש לשאול, מדוע לא נתפרשה תחיית המתים בתורה ובנביאים, כדרך שנתפרשה הגאולה העתידה? אין לנו תשובה ברורה לשאלה זו, ונוכל להעלות בשערות בלבד. אין צורך להביא את הפעמים הרבות שהתורה שוללת מכל וכל את שפיכות הדמים לכל צורך שהוא, ולצורך קרבן – על אחת כמה וכמה. אפשר שאילו נתפרשה תחיית המתים בתורה הייתה בכך בשורה של סלחנות כלפי הפשע של שפיכות דמים. שהרי התורה בגלותה את סוד תחיית המתים, מצהירה בכך במפורש שהמוות הוא זמני, ואינו בבחינת מעוות שלא יוכל לתקון, שהרי הנרצח עתיד לקום לתחייה. שמא לכן העלימה התורה גם את חיי העולם הבא, והותירה אותנו בכך עם אמירה חד משמעית שרצח הוא רצח, שלארץ לא יכופר על הדם, ושאין כל הצדקה בדיעבד או סלחנות כל שהיא כלפי שפיכות דמים מכוח מציאותם של עולם הבא ותחיית המתים".

על פי ריה"ל, התורה אינה מזכירה את העולם הבא, מפני שהייעוד העיקרי של אדם מישראל אינו בעולם הבא, אלא בעולם הזה. תפקידו הוא להיות שותפים בקידוש שם שמים כאן בעולם הזה, ולא בחתירה לעולם הבא. ריה"ל אינו כופר במציאות העולם הבא ובשכר ועונש שבעולם הבא, אך לדעתו אין זה הייעוד שאליו מכוונת התורה את האדם. הסתרת העולם הבא על ידי התורה באה ללמדנו כי את עיקר תשומת הלב אנו צריכים להקדיש לחיים כאן ולהופעת האל והתגלותו בעולם הזה. בשעה שאנו זוכים שעל ידי מעשינו, מגלה הקב"ה את שכינתו בתוכנו, ואנו זוכים לייעוד הגדול מכולם: להיות חלק מן הגילוי האלוהי כאן בארץ.

בדרך דומה פירש הראי"ה קוק.¹³ אגב דיון בעניין אחר ומבלי להזכיר את ריה"ל, כותב הראי"ה כי הזכרת העולם הבא בפירוש בתורה הייתה מביאה להדגשת יתר של מקומו של העולם הבא. אילו הייתה התורה מזכירה את העולם הבא במפורש, טוען הראי"ה, הייתה הזכרתו מסנוורת את האדם בעצמתה וגורמת לו לשכוח את העולם הזה. אולם "לא תוהו בראה, לשבת יצרה" (ישעיהו מה, יח), ורצה הקב"ה שנהיה מרוכזים בבניית העולם הזה ובפיתוחו החומרי והרוחני. לכן לא הסיחה התורה את דעתנו מהעולם הזה על ידי הזכרת העולם הבא.¹⁴

כדי לעמוד על הקושי בתשובתו של ריה"ל נשוב ונצטט את דברי הרמח"ל שהבאנו בפתחת הדברים: "והנה מה שהורנו חכמינו ז"ל הוא, שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' וליהנות מזיו שכינתו, שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל עידונים שיכולים להימצא. ומקום העידון הזה באמת הוא העולם הבא".¹⁵ האם דברי הרמח"ל סותרים את דברי ריה"ל? האם יש להתרכז בעולם הזה (ריה"ל) או בעולם הבא (רמח"ל)?

רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי הסביר כי התורה אינה מזכירה את העולם הבא מפני שייעודו של האדם אינו בעולם הבא אלא דווקא בחיים בעולם הזה. חסרונו של העולם הבא מכוון למטרתה של התורה, לגרום לאדם לחפש משמעות לחייו ולמעשיו כאן, בעולם הזה, ובכך להיות שותף להתגלות ה' בארץ. אין הוא חולק על מציאות העולם הבא, אבל הוא סבור שהתורה מכוונת אותנו להתרכז

13 אורות התורה, ח, ה.

14 ראו א' טויטו, "על מקומו של לימוד האמונה", טללי אורות יא (תשס"ד), עמ' 99–117.

15 מסילת ישרים, פרק א.

דווקא בגילוי אלוהים בעולם הזה. לעומתו, הרמח"ל כתב כי ייעודו של האדם הוא להתענג על ה' בעולם הבא. העולם הזה הוא רק פרוזדור אל העולם הבא והוא כטפל המביא אל העיקר. האם לפנינו סתירה או מחלוקת בין ריה"ל לרמח"ל?

לא בהכרח. אולם כדי לעמוד על ההתאמה בין הדברים הנראים מנוגדים עלינו להקדים את הסברו של החכם דון יצחק אברבנאל לשאלה זו:

הייעודים הגשמיים שזכרו בתורה [...] לא היה אפשר שיכנס בהם שום יעוד רוחני כלל, לפי שייעודים כאלה היו כוללים לכל האומה. כי הנה ריבוי הגשמים וברכת התבואות וניצחון האויבים ושאר הדברים שזכרו כאן הם כולם כוללים אל האומה, כי לא יתכן שיהיו היעודים האלה לאדם אחד, ולשכנוי הרעים יהיה הדבר בהפך, אבל היה הברית עם כלל ישראל, והברכות והקלות כפי כללותם ורובם [...] אומנם יעודי הנפש אינה אלא לכל איש ואיש מישראל בפרטיות. לפי שבטובות הגשמיות, העולם או העיר או העם נידון אחרי רובו, ולכך בבוא עליהם צרה וצוקה פעמים יספה הצדיק בעוון העיר [...] מה שאין כן הדבר בענייני הנפש, כי הנפש החוטאת היא תמות, ולא יהיה אדם נידון בשכר ועונש נפשי אלא כפי מעשיו הפרטיים, לא כפי הכלל. שאף שתהיה האומה בכללה צדקת וראויה לחיי העולם הבא, אם היה בתוכה אדם רשע, לא יציל את נפשו בכללה, כי הוא בחטאו ימות והבדילו ה' לרעה מכל עמו, ולא יזכה לחיי העולם הבא למען [=בזכות] ריבוי הצדיקים אשר בקרבה.¹⁶

לדעת האברבנאל, העולם הבא אינו מוזכר בתורה מפני שהוא שכר פרטי, שכל אחד זוכה בו על פי מעשיו ואין האחד יכול לזכות בו מכוח צדקותם של אחרים, אפילו הם רוב האומה, ואילו התורה פונה אל האומה ולא לכל יחיד בפני עצמו. לכן מוזכרים בה רק הייעודים והשכר המשותף לכולנו כאומה. השכר והעונש שבא לנו יחד מכוח היותנו בניס לאותה אומה הוא השכר או העונש שבא בעולם הזה. שני דברים למדנו מהסברו: האחד, התורה פונה אל האומה דווקא ולא אל היחידים, ולכן לא הזכירה את העולם הבא, שהוא שכרם של היחידים. הפנייה אלינו היא מכוח היותנו חלק מן האומה ולא בזכות היותנו פרטים עובדי ה'; והשני, האומה בכללה אינה נושאת את עיניה אל העולם הבא. ייעודיה ושכרה של האומה הישראלית, כאומה, הם בעולם הזה ולא בעולם הבא.

16 בתחילת פירושו לפרשת בחקתי, וכן דעת הרמב"ן ורבי יוסף אלבו (לעיל הערה 12).

הסבר זה מעמיד אותנו על הקשר שבין דבריו של ריה"ל בכוזרי ובין דבריו של הרמח"ל במסילת ישרים. יישוב הפער שביניהם נעוץ בהבדל שבין הפרט לכלל. חיי האדם כפרט בעולם הזה הם סופיים ואין הוא יכול לזכות בחיי נצח ובשכר נצחי אלא בעולם הבא. לכן מטרתו, כפרט, היא לקנות את הנצח, כלומר את חיי העולם הבא. אולם האומה בכללה היא נצחית גם בעולם הזה, וכדברי הגמרא "שאיין ציבור מתים"¹⁷. האומה אינה זקוקה לעולם הבא כדי לזכות בנצח; היא דבקה בנצח גם בעולם הזה, ומכאן עיקר מטרתה בגילוי שם שמים כאן בארץ, ולא בזכייה בחיי העולם הבא. התורה, שעיקר עניינה בבניין האומה ולא בפרטים שבה כיחידים, מדגישה דווקא את חיי העולם הזה, ומסתירה את חיי העולם הבא, כפי שהסביר ריה"ל. הרמח"ל לעומתו פונה להיישרת הפרט ולתיקון מידותיו של היחיד. לכן הוא מציב בראש ספרו את העולם הבא, שרק בו יכול הפרט לזכות בנצח.

נמצא שכל אדם מישראל נזקק לתיקונו כפרט כדי לזכות לחיי העולם הבא, וגם לשיתופו בעבודת ה' עם הכלל המגלה שם שמים כאן בארץ. שתי העבודות הללו צריכות להיבנות בהתאמה. על האדם לתקן את עצמו כפרט בכל תיקוני המידות ועבודת ה', מחד גיסא, ולהיות שותף עם הכלל בבניית חיי קדושה וגילוי אלוהי כאן בארץ, מאידך גיסא. עבודת היחיד על תיקונו ועבודת ה' הפרטית שלו אינה סותרת את שיתופו בעבודת הכלל. להפך, ככל שהפרט מזכך את עצמו ומכשיר את עצמו יותר לחיי העולם הבא שלו, כך הוא מוכשר יותר להיות שותף במאמציה של האומה לגלות שם שמים כאן בעולם הזה. ולעומת זאת כשהאדם מישראל מתרשל בתיקון מידותיו ובעבודת ה' הפרטית שלו, כך יכולתו לקחת חלק בבניית שם שמים, המתגלה על ידי האומה כאן בארץ, הולך ופוחת.

מקומו של העולם הבא בדברי חז"ל

הסברים אלו, של ריה"ל ושל הר"י אברבנאל, מעוררים שאלה נוספת: העולם הבא אמנם אינו נזכר בתורה שבכתב, אך הוא מופיע בהרחבה בתורה שבעל פה, לדוגמה: "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא"¹⁸. "רבי יעקב אומר העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין"¹⁹. עדות לשינוי במעמדו של העולם הבא

17 בבלי, הוריות ו ע"ב.

18 משנה, פאה א, א.

19 משנה, אבות ד, יז.

נוכל למצוא בתוספתא, ברכות ו, כא: "כל חותמי ברכות שהיו במקדש היו [אומרים]: עד העולם. משקלקלו המינין ואמרו: אין עולם אלא אחד, התקינו שיהיו אומרים: מן העולם ועד העולם, מודיעים שהעולם הזה בפני העולם הבא כפרוזדור בפני טרקלין".²⁰

ונשאלת השאלה: אם התורה העלימה את העולם הבא במכוון כדי ללמד שהייעוד המרכזי של אדם מישראל הוא גילוי אלוהים כאן בארץ ולא השאיפה לחיי העולם הבא (ריה"ל), או מפני שהתורה פונה אל כלל האומה ולא אל יחידים שבה (אברבנאל), אם כן מדוע חכמים הדגישו בדבריהם את חיי העולם הבא והציבו אותו בראש הייעודים שאליהם צריך אדם לשאוף? ובמילים אחרות, מדוע התאמצו חכמינו ז"ל לגלות בהרחבה את מה שניסתה התורה להסתיר?

משכילים והוגים בסוף המאה התשע-עשרה עסקו רבות בשאלה זו. עיסוקם לא היה רק ממניעים פרשניים. לשאלה זו היו בעיניהם השלכות מרחיקות לכת על חובת קיום מצוות בעת החדשה וכדלהלן. לטענתם, בתקופת התנ"ך האמונה בחיי העולם הבא לא הייתה נפוצה בקרב המון העם ולא בקרב חכמי ומנהיגי הרוחניים; הם התרכזו באמונה באומה ובנצחיותה. עיקר עיסוקם היה בצדדים המוסריים של האומה ולא בפרטי המצוות המביאות לחיי העולם הבא. אולם עם היציאה לגלות, כשהאומה נפלה וכל יחיד החל לחפש משמעות לחייו גם בלי האומה כולה, פיתחו חכמים את האמונה בעולם הבא כדי לתת משמעות למעשי היחיד גם בשעה שהאומה מנופצת והרוח הלאומית אינה קיימת עוד. לדעתם, הופעת העולם הבא בתורתם של אחרונים, כלומר בתורתם של תנאים ואמוראים (שהם אחרונים ביחס לתקופת התנ"ך), היא התפתחות חדשה שנתבעה ממנהיגי היהדות בעקבות היציאה לגלות ושקיעת הרוח הלאומית. לשיטתם, העולם הבא נעלם מן התנ"ך מפני שהוא באמת לא היה קיים אז בתודעתם של המאמינים. רק לאחר התמוטטות האומה נאלצו חכמים להמציא את העולם הבא כדי לתת משמעות לקיום היהודי גם בלי הקיום הלאומי.²¹

20 עיינו עוד במשנה, ברכות ט, ב; רש"י, ברכות נד ע"א ד"ה כל חותמי הברכות.

21 לסיכום דעות בעניין זה, ראו: אנציקלופדיה מקראית, הערך "תחיית המתים", כרך ח, בעיקר בטור 513: "יש הסוברים שהתפתחות נוספת בתורת המוסר [בימי הבית השני] דרשה שהצדיקים יבואו על שכרם והרשעים על עונשם לפחות אחרי המוות, לאחר שנתברר כי הצדק אינו מתמשש בעולם הזה. אחדים סבורים, שישראל בדורות ההם לא היו מסוגלים עוד להסתפק בצדקת האלהים כלפי העם כולו במרוצת הדורות, ומשום מכך

הסברם זה בא בהתאמה להשקפת עולמם כי העיסוק בפרטי המצוות המביאות את האדם לחיי העולם הבא שייך לגלות, וכעת, בעת השיבה לארץ ישראל, יש לחזור ל"יהדות של התנ"ך", שאינה עסוקה בפרטי המצוות הבאות להקנות לאדם את חיי העולם הבא, אלא יש לחזור ולעסוק בעניינים המוסריים שבתנ"ך, הנחוצים לבניין האומה והארץ.

בכמה מקומות מתפלמס הראי"ה קוק בעניין זה עם שיטתם של "הלאומיים שלנו". אחד מהם הוא במכתבו אל שמואל אלכסנדרוב.²² אלכסנדרוב קיבל את הטענה כי הדת היהודית הלכה והתפתחה במשך הדורות. הגרעין של עבודת האלוהים בתקופת האבות הלך והתפתח במשך הדורות, על פי תנאי החיים של האומה הישראלית. לדעתו, התפתחות זו נמשכת עד ימיו וצריכה להיות לה השפעה גם על מעמדן של המצוות. השקפתו זו על התפתחות האמונה הישראלית עמדה במרכז ויכוחו עם הראי"ה. הראי"ה אכן קיבל את הטענה כי המציאות כולה הולכת ומתפתחת, אך לדעתו "היהדות היא התמצית הפנימית של האנושות ושל המציאות במובנה הרחב, וההתפתחות אינה שולטת כי אם על הסגנון, על הלבוש, ולא על התוכן הפנימי".²³

פותחה האמונה בחיי הנפש ותחיית המתים של כל פרט ופרט. לבסוף עוד יש הטוענים שאמונות אלו התפתחו בישראל בעקבות הגזירות וקידוש השם בימי אנטיוכוס אפיפניס, שהרי הדעת אינה יכולה לקבל את הרעיון שאלה שרדפו את הצדיקים לא יענשו, ואלה שמתו על קידוש השם לא יזכו לחיי עולם".

22 אגרות ראי"ה, א, איגרת קי. הראי"ה קוק ושמואל אלכסנדרוב החליפו ביניהם מכתבים במשך כשבע שנים, החל משנת תרס"ב (1902). שמואל אלכסנדרוב הי"ד נולד בעיירה בוריסוב שברוסיה הלבנה, למד בישיבת וולוז'ין ואף הוסמך לרבנות, אולם מעולם לא שימש בפועל כרב. הוא הרחיב מאוד את השכלתו הכללית והושפע רבות מלימודי הטבע, ההיסטוריה, הפילוסופיה והתיאולוגיה שלמד. הוא היה בקיא בספרות הישנה – ספרי הקודש ובספרות החדשה – ספרות החול. מכריו מעידים כי כוח זכרונו ויכולת החשיבה שלו הפליאו את שומעיו. בתחומים רבים הוא אימץ דעות של תיאולוגים גויים ומשכילים, ובמאמריו הביע דעות אפיקורסיות, אף ששמר מצוות והקפיד על אורח חיים דתי עד יומו האחרון. הוא נרצח על ידי הנאצים ימ"ש ב-1941. את מכתביו פרסם בשלושה כרכים תחת השם "מכתבי מחקר וביקורת". מכאן נשתמרו לנו האיגרות ששלח לראי"ה קוק. אולם רוב תשובותיו של הראי"ה לשמואל אלכסנדרוב אבדו, כפי שכותב בנו, הרצי"ה, בהקדמתו לאגרות ראי"ה, א, עמ' ט, איגרות "שכללו תשובות ובירורים בענייני מחשבה, אמונות ודעות, יהדות ואנושיות", וחבל על דאבדין.

23 אגרות ראי"ה, א, איגרת קמ, עמ' קעה. על הוויכוח שבין הראי"ה קוק לאלכסנדרוב בסוגיית התפתחות הדת, ראו: א' לוז, "ספיריטואליזם ואנרכיזם דתי במשנתו של שמואל אלכסנדרוב", דעת 7 (תשמ"א), עמ' 121–138.

באחד ממכתביו תקף שמואל אלכסנדרוב את מה שהבין מדברי הראי"ה (באיגרת מד) שאותן אמונות שהאמינו אבותינו, אברהם יצחק ויעקב, אנו מאמינים גם כיום, וכי עולם האמונות וסך העקרונות של היהדות לא השתנה מאז תקופת האבות ועד עתה. במכתב שהוא מריץ לראי"ה (מטבת תרס"ז) הוא כותב:

ממכתבו הנכבד נראה כי התכונה הישראלית או היהדות כמעט שלא נשתנתה מימי אברהם, צור עמנו, עד ימינו [...] על זה מוכרחני להעיר ממקרא מפורש: "[וְאָרְאָ אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב] בְּאֵל שַׁדַּי וְשָׁמַי ה' לֹא נִוְדַעְתִּי לָהֶם" (שמות ו, ג) [...] אמנם כן הוא, כי הגרעין האלוהי בכלל הוא מנת חלק כל האבות בכלל ועם ישראל בפרט, אבל הגרעין הזה מתפתח והולך בכנסת ישראל ומתגלה רק לפי תנאי החיים הישראליים. היו ימים שעם ישראל בכלל היה נקרא בשם חלק ד', כמו שנאמר "כי חלק ה' עמו", באופן שהגרעין האלוהי היה מנת חלק העם רק בכלל. אך בהמשך הימים נעשית כל נשמה בפרט חלק אלוה ממעל ממש, וכל זה לפי תנאי החיים השונים באומה העברית.²⁴

אלכסנדרוב טוען כי אמנם הגרעין הבסיסי של היהדות בא לנו מירושת אבות, אך גרעין זה הולך ומתפתח במשך התקופות השונות בהתאם לתנאי החיים של עם ישראל. דוגמה לדבר הוא לוקח מן העולם הבא, שאינו מוזכר בתנ"ך אך מופיע בשפע בספרות חז"ל, והוא הולך בסוגיה זו בדרך ששללו הסופרים הלאומיים. לטענתו, מתחילה רק הכלל היה חלק אלוה ממעל, וכל יחיד קנה את אושרו ואת אחיזתו בנצח מתוך הקישור אל האומה. אולם בהמשך הימים, לאחר שיצאה האומה לגלות, הלכה והתפתחה האמונה כי כל נשמה פרטית היא חלק אלוה ממעל ויש לה חלק לעולם הבא כפרט, גם בלא קשר אל כלל האומה, אמונה שלא הייתה קיימת בתקופת התנ"ך.

במכתבו הבא השיב הראי"ה על דבריו:

ומה שהעיר כבודו על ההבדל שבין הכלל להפרט, שאומנם הורגלו הלאומיים שלנו לדון שעל ידי שנחלש הרוח הלאומי בתקופות האחרונות [=כלומר, אחרי חורבן הבית] הוחל הלימוד של הפרטיות להתחדש. מקצת אמת יש בדבר, אבל לא כדבריהם. הם סוברים שהנצחיות

24 ש' אלכסנדרוב, מכתבי מחקר וביקורת בשאלות הזמן ובחכמת ישראל העתיקה, א, וילנא תרס"ז, עמ' 32.

הפרטית היא תורה מחודשת, שנולדה מסיבת החלישות הלאומית, אבל באמת כבר בימים היותר עתיקים, שהרוח הלאומי היה בפריחתו, כבר נאמר: "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים" (שמואל א כה, כט), ובדברי התקועית: "ולא ישא אלוהים נפש וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח" (שמואל ב יד, יד), והלשון: "אסיפה אל האבות" (בראשית טו, טו ועוד), שכבר העירו על כל זה הראשונים שעסקו באלה העניינים. והם דברים חיים וקיימים לעד, שהיסוד האינדיווידואלי לא יוכל לעולם להיות נשמט לגמרי מכל רוח כביר וכללי, אלא שכשהכלליות מתגברת הוא אינו ניכר כל כך ואינו ובולט, מפני שאיננו משמש כי אם בתור מרכז להעגולה הכללית הגדולה והרחבה. וכיון שהכלליות מתחלשת אז העגולה נעשית יותר ניכרת, והיא מתמלאת בפתגמים ובדרושים רבים, ומחזקת מקום יותר רחב בציור הפרטים הרבים שנתעלמו מהם חיי כלליותם. על כן בשקיעת שמש האומה ברוח גאונה נקבעו הלימודים של חטיבת הפרט, של כל אישיות פרטית, ביותר הרחבה ויותר פרסום, וזה הכריח ממילא להתאמץ לגלות כמה סודות פנימיים מהעבר הרוחני של המציאות המוחלטת הרחבה מאוד. מתוך החושך של הירידה הזאת יצא אור גדול של התפשטות הידיעות הרוחניות בעולם, שזוקקו הרבה את התכונה האישית.²⁵

הראי"ה חולק על קביעתו של שמואל אלכסנדרוב שלפיה בתקופת התנ"ך אין אנו מוצאים את האמונה בעולם הבא של יחידים. מכמה מקומות מוכיח הרב כי האמונה בחיי העולם הבא של היחיד הייתה ידועה גם בתקופת הבית הראשון, ועוד קודם לזה. בגמרא, במדרשים ובספרי הראשונים נמצאו רמזים נוספים על אלו שהזכיר הרב באיגרתו, ומדברי כולם עולה כי העולם הבא היה ידוע לא רק לאחרונים, קרי אנשי בית שני ולאחריו, אלא אף לראשונים שחיו בתקופת הבית הראשון ולפניו. על השאלה מדוע נעלם עולם הבא מן התנ"ך השיב הרב כי העולם הבא כלל לא נעלם מן התנ"ך. הוא מצוי בו, אמנם בקיצור ובדרך רמז, אבל מצוי, וממילא הסברם של אלכסנדרוב ושל ההוגים הציונים, שהאמונה בעולם הבא התחדשה רק לאחר היציאה לגלות – בטעות יסודה. בתקופת הבית הראשון, ועוד קודם לכן, הייתה כבר נפוצה האמונה בעולם הבא.

אלא שקביעתו זו של הראי"ה מעוררת את השאלה: אם כן הדבר, מדוע מוזכר העולם הבא בתנ"ך מעט כל כך ובדרך רמז בלבד, ואילו בדברי חז"ל העולם הבא וההדרכות הקשורות בו ובקניינו מוזכרים פעמים רבות מאוד? כדי להסביר את תשובת הראי"ה נשתמש במשל שהוא עצמו מביא במקומות אחרים שבהם הוא עוסק בשאלה זו.

רבי שמעון בן פזי רמי,

כתיב: ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים (בראשית א, טז)

וכתיב: את המאור הגדול ואת המאור הקטן (שם)?

אמרה ירח לפני הקב"ה: רבש"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד?

אמר לה: לכי ומעטי את עצמך!

אמרה לפניו: רבש"ע, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון, אמעיט את עצמי?

אמר לה: לכי ומשול ביום ובלילה,

אמרה ליה: מאי רבותיה, דשרגא בטיהרא מאי אהני? [= מהי גדולתי, נר

בצהרים מה הוא מועיל?]²⁶

כאשר מדליקים נר בצהריים, בשעה שהשמש מאירה בחוזקה, אין אורו של הנר ניכר. אין זה אומר שהוא אינו קיים, אבל אין הוא ניכר מפני שהוא נבלע באורה הגדול של השמש. אולם בשעה שהשמש שוקעת, מתגלה הנר במלוא זוהרו. בחושך הוא נראה למרחקים, ואורו הקטן מאיר מרחבים גדולים. כשתשוב השמש ותזרח, שוב לא יהיה הנר ניכר. הוא ימשיך להאיר באותה צורה ובאותה עצמה, אולם אורו ייבלע שוב באורה הגדול של השמש.

במשל של הראי"ה השמש מסמלת את האומה ואת האידיאלים הלאומיים הגדולים. את הנצח שקונה כל פרט מן האומה מפני שהוא בן לאומה הנצחית. הנר, לעומתה, מסמל את הפרט ואת העולם הבא הפרטי שהוא נוחל, לא מכוח הקשר שלו אל האומה, אלא מחמת מעשיו שלו כפרט. מתחילה היו שני המאורות מאירים יחד. השמש הלאומית זרחה ואתה דלק גם הנר הפרטי. כל אדם מישראל חי בשני מעגלים: האחד, מצד קישורו אל האומה ואל קידוש השם הגדול שבהופעת האומה הישראלית בתפארתה, מצד נצחיותה של האומה והשראת השכינה הבאה מעבודת הכלל; והשני, עבודתו הפרטית לנחול את חיי העולם הבא. מובן הדבר שהשמש הלאומית בלעה בתוכה את הנר הפרטי, ובשעה

שהאידיאלים הלאומיים ועבודת ה' הכללית האירו, ההצלחה הרוחנית של הכלל האפילה על הצלחתו הרוחנית של היחיד. העולם הבא של היחיד לא היה ניכר ולא תפס מקום גדול כל כך בתודעת ההמון ולא בדרשות מנהיגי האומה והנבואות, מפני שעיקר מרצם ומחשבותיהם של בני אותם דורות פנו להצלחת הכלל. אך בשולי התודעה נשא כל יחיד את הידיעה כי בסוף ימיו הוא ייאסף אל אבותיו, ויזכה לנחול את חיי העולם הבא על פי מעשיו. אולם אל מרכז התודעה לא פרצה מחשבה זו, מפני שהצלחת האומה, מעמדה ונצחיותה מילאו את תודעת ההמון והיחיד. לכן נזכר העולם הבא הפרטי פעמים מעטות בלבד בתנ"ך. לא מפני שלא היה קיים, אלא מפני שהיחיד מצא את אושרו ואת ביטחונו בחיק הכלל והאומה.

אולם מששקעה השמש הלאומית, הבניין הלאומי התמוטט והרוח הלאומית פסקה מלהופיע, הנר הפרטי שהיה מוסתר כל העת ונבלע באורה הגדול של השמש הלאומית החל להאיר לבדו. ההמון שכבר לא מצא את ביטחונו ואת קישורו אל עבודת ה' דרך האומה פנה אל העבודה הפרטית המביאה אותו לחיי העולם הבא. דרשות החכמים החלו מתמקדות בעולם הבא הפרטי ובדרכים לקניינו. "וכיון שהכלליות מתחלשת אז העגולה נעשית יותר ניכרת, והיא מתמלאת בפתגמים ובדרושים רבים, ומחזקת מקום יותר רחב בציור הפרטים הרבים שנתעלמו מהם חיי כלליותם" (הראי"ה, שם).

עם התארכות הגלות השמש הכללית נשכחה, האידיאלים הלאומיים המבטאים את עבודת ה' הכללית, שעצמתה גדולה לאין ערוך מן העבודה הפרטית, הלכו ודעכו, והנר הפרטי מילא את כל העולם הרוחני. "על כן בשקיעת שמש האומה ברוח גאונה נקבעו הלימודים של חטיבת הפרט, של כל אישיות פרטית, ביותר הרחבה ויותר פרסום" (הראי"ה, שם). התגברות העיסוק בעולם הבא, המצוי בדברי חז"ל מסוף תקופת הבית השני, באה מפני שקיעתה של הרוח הלאומית, מפני שכיחת האידיאלים הלאומיים ומפני ניתוק עבודה ה' של היחיד מהאומה, מהופעתה ומדרכי חייה. חוסר היכולת להגשים בגלות את האידיאלים הלאומיים, הביא את חכמי האומה להדגיש את הנר הפרטי, שהחל להיות ניכר לפתע באורו הקטן כאילו הוא השמש כולה.

תהליך זה, שביסודו הוא צמצום של עבודת ה' ומחיקת קידוש השם והשראת השכינה הנוהגות בשעה שהאומה מופיעה בארצה כיחידה לאומית, הביא אתו גם ברכה. "מתוך החושך של הירידה הזאת יצא אור גדול של התפשטות

הידיעות הרוחניות בעולם, שזוקקו הרבה את התכונה האישית" (הראי"ה, שם). שבירת האומה ושקיעת עבודת ה' הכללית וההתרכזות בנר המסמל את עבודת ה' הפרטית היא נסיגה נוראה המחשיכה את העולם כולו, אולם יש לה מטרות ותכלית: חיזוק עבודת ה' הפרטית. דווקא הנסיגה מעבודת ה' הכללית אל העבודה הפרטית חיזקה פרטים רבים והכשירה אותם להיות מותאמים יותר אל עבודת ה' הכללית העתידה להתחדש כשתשוב האומה לארצה. במשך כל ימי הבית הראשון האירה השמש הכללית, אך הנר, כלומר עבודת ה' הפרטית, לא האירה יפה. המוסדות הלאומיים, המלכות והמקדש, והקשר של כל יחיד אליהם היו חדורים קדושה וקישור אל האידאלים הלאומיים, אך חיי הפרט עדיין לא הוכשרו מבחינה מוסרית ודתית ולא הזדככו עדיין משפלות העבודה הזרה והחטאים שהיא גוררת בעקבותיה. וכך כותב הראי"ה במאמרו "למהלך האידיאות בישראל":

אבל רק הרוח הלאומי ביחשו הכללי התרומם למידת גובהו בימים הטובים ההם [=ימי דוד ושלמה] של התעלות היסטורית, ויחש את מקור חייו בקרן ישעו בתוכן ההופעה של הרעיון האלהי. המוסר הפרטי עוד לא נזדכך לבוא לידי מידה זו, ותוכנית החיים של היחידים לא יכולה להתאים גם היא אל ההרמוניה העליונה הזאת. עם זה גאו "החוחים והקוצים הסובבים את השושנה העליונה". ממלכות האליל עם כל קסמי הקולטורה האלילית, התנשאו ויעוררו את החושך, ובהתלהבות אימוץ החיים התנערו התשוקות הגסות והמידות הרעות התעוררו. התגעשה חייט האדם ויגדל שוויון הרוח ורפיון החפץ לכל נישא ונאצל, לכל מרום וקדוש, לכל מה שלמעלה מהחושים החומרניים והדמיון הגס הנשען רק עליהם.²⁷

הפער בין קידוש השם הגדול שבהופעת האומה ובין הירידה המוסרית והדתית שבפרטיה של האומה הוא שהביא לנפילת האומה. הגלות היא כלי לתיקון הפרט כדי שיוכל לחזור ולחיות תחת השמש הלאומית מבלי לאבד את אורו הפרטי, כלומר את רמתו המוסרית והדתית. בגלות, הנר מודגש בצורה מוגזמת מפני שזהו תפקידה של הגלות: לתקן את הפרט, ולהחזיר את הטהרה המוסרית ואת הקישור אל האלוהים גם לחיי היחיד. אך הגלות היא רק מצב זמני, גם אם ארוך. כשתתפרא המחלה והפרטים שבאומה יוכלו לשוב ולחיות

27 הראי"ה קוק, אורות, ירושלים תשנ"ב, עמ' קו.

כאומה מבלי שהאור הגדול של האומה יביא שוב לנפילה במצבם המוסרי והדתי, יצטרך הנר לחזור למצבו הראשון, להצטמצם שוב ולהיבלע באורה של השמש הכללית שתשוב לזרוח.

אין פלא בכך שתנועות רוחניות שקמו בתקופת הגלות כמו תנועת החסידות ותנועת המוסר התרכזו אך ורק בטיפול בפרט ובפתרון בעיותיו הגשמיות והרוחניות. תפקידם היה לרפא את הנר, לרפא את עבודת ה' הפרטית של כל יחיד מישראל. בשעה שתנועות אלו קמו ופעלו, השמש הכללית, כלומר האידיאלים הלאומיים והנטייה הנפשית הדוחפת למימושם, היו רדומים ולא ניתן היה להגשימם, והנר האיר כאילו הוא מקור האורה היחיד. אולם עם החזרה לארץ ישראל צריך הנר לחזור למעמדו הראשון. לא להתבטל, לא להפסיק להאיר, אך כעת אין הוא יכול כבר להאיר לבדו. הוא חייב לפנות מקום לשמש הלאומית המתחילה לזרוח, שאט אט תלך ותבלע אותו באורה הגדול.

המעבר מהגלות לארץ ישראל

הביטוי "שרגא בטיהרא"²⁸ התפרש על ידי הראי"ה כמבטא את יחסי הכלל והפרט. המאור הגדול, השמש, מבטא את עבודת ה' הכללית ואת קידוש השם הגדול שבהופעת מלכות ישראל, ואילו הנר מציין את עבודת ה' הפרטית של כל יחיד מישראל בתיקון מידותיו ודרכו הדתית-מוסרית ובדבקו בה'. בשעה שהצדדים הלאומיים מאירים והאומה מסודרת בכל סדריה "מקדש ומלכות, כהונה ונבואה, שופטים ושוטרים וכל תכסיסיהם"²⁹, הרי שאורה הגדול של האומה, הצלחתה הרוחנית ואפילו הארצית, מאפילים על הצלחותיו הרוחניות והחומריות של היחיד, ועבודת ה' הפרטית נבלעת בעבודה הכללית.

בליעה זו של הנר על ידי השמש מסוכנת, מפני שהיא גורמת לאדם להתרשל מתיקונו הפרטי ומעבודתו הפרטית תוך הסתמכותו על הצלחת הכלל. כאשר גדל הפער בין מצבה הרוחני של האומה בכללה ובין מצבם של הפרטים, בין אומה חיה ופורחת ובין כל פרט בפני עצמו המסובך בכשלים דתיים ומוסריים, נופלת האומה כולה. אז שוקעת השמש הכללית והנר הפרטי הקטן ממלא באורו הקלוש את כל עולמו של האדם. אט אט האומה נשכחת והאדם מתרכז כולו בנר, כלומר בעבודת ה' הפרטית שלו, שוקד על תיקון מידותיו ועל עבודתו

28 בבלי, חולין ס ע"ב.

29 אורות התורה א, ג.

המוסרית והדתית. לאחר כמה דורות משתרשת כבר הדעה כי מעבר לנר הפרטי הקטן אין ולא כלום. הנר, המסמל את הפרט ואת עבודתו, הופך להיות המטרה והתכלית, והכול בכוונת מכוון כדי להביא את הפרטים שבאומה לתיקון מידותיהם והנהגותיהם. בסופו של דבר עתידה השמש הלאומית לשוב ולזרוח, והנר, כלומר עבודת ה' הפרטית, אמור לשוב למקומו הנכון ולפרופורציה הנכונה ביחס לעבודת ה' הכללית-לאומית.

הנר והשמש במצוות יישוב הארץ

דוגמה לכך נוכל לקחת ממצוות יישוב ארץ ישראל. למצווה זו שני חלקים: כללי ופרטי, כפי שביאר הרמב"ן בהשמטות שמנה למניין המצוות של הרמב"ם, מצוות עשה ד, וזה לשונו:

מצוה רביעית, שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו, לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה [...] ואומר אני כי המצווה שהחכמים מפליגין בה והיא דירת ארץ ישראל עד שאמרו שכל היוצא ממנה ודר בחוצה לארץ יהא בעיניך כעובד עבודה זרה [...] וזולת זה הפלגות גדולות שאמרו בה, הכל הוא ממצוות עשה הזה שנצטוינו לרשת הארץ ולשבת בה. אם כן היא מצוות עשה לדורות מתחייב כל יחיד ממנו ואפילו בזמן גלות כידוע בתלמוד במקומות הרבה.

בתחילת דבריו קובע הרמב"ן כי אנו מצויים כאומה לכבוש את הארץ ולא לעזוב אותה ביד זולתנו מן האומות או להשאירה שוממה, כלומר אנו מחויבים לשלוט בה ולהפריח את שמותיה. חלק זה של המצווה, החובה לשלוט, הוא מצווה ציבורית שאינה יכולה להיעשות על ידי יחיד או אפילו על ידי יחידים רבים מעם ישראל. זוהי חובה של עם לשלוט בארצו. חובה ומצווה זו מתקיימות רק כאשר השלטון הוא בידינו. אם יחידים רבים מעם ישראל, ואף אם עם ישראל כולו ישב בארץ ישראל, אך השלטון יישאר ביד אומה אחרת, הרי שמצווה זו אינה מתקיימת.

בהמשך דבריו מסביר הרמב"ן כי נוסף על המצווה הכללית לשלוט על שטחי הארץ יש מצווה נוספת, הנגזרת מן הראשונה, והיא: חובת היחיד לגור בארץ ישראל. חובה זו, לדעת הרמב"ן, באה להוסיף על המצווה הכללית שני עניינים: האחד, גם כשמתקיימת המצווה הכללית על ידי יהודים אחרים והשלטון בארץ

הוא בידי יהודים, עדיין חובה על כל היהודים לגור בארץ ולא מחוצה לה (גם אם יציאתם מן הארץ לא תפגע בקיום המצווה הכללית); והשני, גם בזמן הגלות, כאשר אין אפשרות לקיים את המצווה הכללית ולהחזיק שלטון מדיני בארץ ישראל, חובה על כל יחיד להשתדל לעלות ולגור בארץ.

אולם יש הבדל מהותי בין שני חלקי המצווה. החלק הפרטי של מצוות יישוב הארץ נדחה מחמת פיקוח נפש ואף מחמת קשיי פרנסה או נשיאת אישה, מצב רוחני בארץ ועוד, אולם חלקה הכללי של המצווה לא רק שאינו נדחה מחמת כל אלה, אלא שהוא דורש מן האדם מסירות נפש להיכנס בקשרי המלחמה למסור את נפשו ואת ממונו על בניין האומה בארץ.

כיבוש הארץ על ידי יהושע נעשה בשני שלבים: שבע שנים של כיבוש ושבע שנים של חלוקה. הכיבוש הוא תפיסת השלטון וקיום המצווה הציבורית, ואילו החלוקה היא הנחלת הארץ לשבטים ואחר כך לכל יחיד ויחיד כדי שיוכל לקיים את המצווה הפרטית של הישיבה בארץ ישראל. הממד הלאומי של כיבוש הארץ על ידי יהושע האפיל על הממד הפרטי של התנחלות הפרט במקומו בארץ. במשך כל ימי הבית הראשון חשובה יותר הייתה הישות הלאומית, המלכות וקיומה, מאשר הצלחתו של כל יחיד לשבת ולהתפרנס בארץ. הקיום הלאומי העסיק את תודעת ההמונים ואת תודעת המנהיגים והנביאים, ורק אחריו באה מצוות יישוב הארץ של הפרט. מובן שספרי התנ"ך עסקו בעיקר בקיום הלאומי ופחות בקיום הפרטי. נפילת האומה או תקומתה היו הממד להצלחה או לכישלון, לא מצב יישוב הארץ של הפרטים, אלא של הכלל.

עם נפילת האומה והיציאה לגלות, בעיקר לאחר גלות בית שני, לא יכולה הייתה מצות יישוב הארץ הכללית להתקיים. הקשר עם ארץ ישראל הפך להיות קשר של יחידים העולים לארץ לזכות בסגולותיה הרוחניות ולקיים את מצוות יישוב הארץ הפרטית. במשך הדורות "נשכחה" המצווה הכללית. מנהיגי האומה ופוסקי ההלכה שקעו בתוך דיונים ארוכים מתי מותר לעלות לארץ ומתי אסור, מתי המצב בארץ (הביטחוני, הכלכלי והרוחני) מאפשר עלייה לארץ ומתי לא. שאלות של פרנסה, של ביטחון אישי ושל המצב הרוחני בארץ הכריעו את הכף בשאלת חובת העלייה לארץ.

אולם בשעה שהאומה קמה מעפרות הגלות והחלה לשלוח זרועותיה אל ארץ ישראל, לא כדי לקיים בה את המצווה הפרטית, אלא כדי להקים בה שוב את מלכות ישראל, צריך היה להניח את השיקולים הפרטיים (גם אלו ההלכתיים)

ולשוב ולעסוק במצווה הציבורית. אולם דווקא החוגים הדתיים עמדו מן הצד מחשש שמא ייפגע עולמם הרוחני בארץ. הם דבקו בגלות משיקולים שאולי נכונים כאשר עוסקים במצווה המוטלת על הפרט, אך אינם רלוונטיים כאשר דנים במצווה הכללית. החשש שהעלייה לארץ תגרום נפילה רוחנית נכון ביחס לפרט, אך לא ביחס לאומה כולה. הרי זהו תוכן המצווה: להקים מדינה שישלטו בה יהודים על פי התורה, ולא ייתכן שהמצווה להקים מדינה הנוהגת על פי התורה תתבטל מפני שהיא עדיין לא קמה.

כעת צריך הנר לחזור אל מקומו הראשון. מצוות יישוב הארץ הפרטית אינה צריכה להתבטל, אך היא צריכה להיבלע על ידי המצווה הכללית. השיקול המרכזי להתיישבותנו בארץ הוא הקמת מלכות ישראל והופעת הצד הלאומי של האומה. רק לאחריה המצווה הפרטית והנוחיות שלנו, החומרית או הרוחנית.

תורת שבכתב ותורה שבעל פה

דוגמה נוספת נראה בדברי הראי"ה עצמו, בפסקה העוסקת ביחסי תורה שבכתב הכוללת את האידיאלים הכלליים שבתורה, לתורה שבעל פה העוסקת (בתקופת הגלות) בעבודת ה' של הפרטים.

יניקת תורה שבעל פה היא בגניזו מן השמים ובגילוי מהארץ. וצריכה ארץ ישראל להיות בנויה וכל ישראל יושבים עליה מסודרים בכל סדריהם, מקדש ומלכות, כהונה ונבואה, שופטים ושוטרים וכל תכסיסיהם, אז חיה היא תורה שבעל פה בכל זיו תפארתה, פורחת ומעלה נצה ומתחברת לתורה שבכתב בכל שיעור קומתה.

בגלות נפרדו התאומים, נתעלתה תורה שבכתב למרומי קדשה, וירדה תורה שבעל פה בעומק תחתית, ומ"מ היא מקבלת יניקה חשאית מאור תורה שבכתב מספיח העבר, המספיק להעמידה בחיים מצומצמים. והיא יורדת ונופלת בכל יום ויום, עד אשר יפוח היום ואור החיים יבא מאוצר גאולת עולמים, וישראל יעשה חיל, ינטע על ארצו וישגשג בכל הדר סדריו.

אז תחל תורה שבעל פה לצמוח מעומק שרשה, תעלה מעלה מעלה, ואור תורה שבכתב יזריח עליה קרני אורה מחדש, חדשים לבקרים. והדודים יתאחדו בנוה אפריזים, ואור נשמת אל חי העולמים המתגלה בתחיית ישראל וברום קרנו, יאיר באור שבעת הימים של אור

החמה ואור הלבנה גם יחד, והיה אורם ישר חודר ומושך מזה לזו, ועונה את הארץ ואת העם בכל יפעת חיים. והיה אור הלבנה כאור החמה, ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים, ביום חבש ד' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא.³⁰

לא צריך להתאמץ כדי למצוא בפסקה שלפנינו את עיקרון ה"שרגא בטיהרא". הפסקה מחולקת לשלושה חלקים: החלק הראשון עוסק באידיאל, כפי שניסו ליישמו בתקופת הבית הראשון, חלקו השני של הקטע ("בגלות נפרדו התאומים [...]") עוסק בתקופת הגלות, ואילו חלקו השלישי ("אז תחל תורה שבעל-פה [...]") עוסק בזמן שבו ישובו ישראל לארצם, וגם התורה שבעל-פה תחזור אל מלוא הדרה ותפארתה.

מקור לשינוי בהופעתה של תורה שבעל-פה בתקופת הגלות אנו מוצאים בכמה מקומות בדברי חז"ל, כגון: "אמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא: מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד" (בבלי, ברכות ח ע"א). על פי דברי הגמרא, בגלות הצטמצמה תורה שבעל-פה לארבע אמות של הלכה בלבד. משמע שקודם שחרב בית המקדש הייתה תורה שבעל-פה רחבה הרבה יותר מארבע אמות של הלכה, אלא שאין היא יכולה להופיע בגלות במלואה, והיא נאלצת להצטמצם לארבע אמות של הלכה. מובן שבשעה שישבו ישראל לארצם וייבנה הבית הגדול והקדוש, תשתחרר התורה שבעל-פה מצמצומה ותשוב אל מקומה הראשון.

בפסקה זו תולה הרב את הצטמצמות הופעתה של התורה שבעל-פה, בסיבת קריסת המערכות הלאומיות כולן. כדי שתוכל תורה שבעל-פה להופיע במלוא הדרה, היא צריכה את הכלים הלאומיים: "מקדש ומלכות, כהונה ונבואה, שופטים ושוטרים וכל תכסיסיהם". דווקא דרכם יכולה התורה שבעל-פה להקיף את כל תחומי המציאות, ההלכתיים והמחשבתיים, להתחבר אל מגמתה, היא תורה שבכתב, ולהופיע בכל שיעור קומתה. תורה שבכתב היא הכללים, ואילו תורה שבעל-פה הם הפרטים שדרכם מופיע הכלל. התורה שבעל-פה יכולה להתחבר לתורה שבכתב, כלומר, הפרטים יכולים לקבל משמעות בהיותם חלק מן הכלל הגדול שבתורה שבכתב, רק כאשר האידיאל של תורה שבכתב יכול להתקיים: "וצריכה ארץ ישראל להיות בנויה וכל ישראל יושבים עליה מסודרים בכל סדריהם, מקדש ומלכות, כהונה ונבואה, שופטים ושוטרים וכל תכסיסיהם,

אז חיה היא תורה שבעל פה בכל זיו תפארתה, פורחת ומעלה נצה ומתחברת לתורה שבכתב בכל שיעור קומתה".

אולם עם היציאה לגלות, כאשר כל המכוונות הלאומיות בטלו וכל סדרי הלאום קרסו, נופלת גם תורה שבעל פה וחיה חיים מצומצמים, כלומר היא עוסקת רק בפרטי המצוות ובהדרכות לאנשים פרטיים כיצד לבנות את חייהם הפרטיים גם בהיעדר ישות לאומית. האידיאל הגדול של "והייתם לי סגולה מכל העמים" ו"ממלכת כהנים וגוי קדוש"³¹ מתנתק מתורה שבעל פה הנראית כאילו אינה קשורה כבר לכלל, לאומה, אלא להדרכת הפרט בלבד. חלקים גדולים שבתורה שבעל פה שנועדו מתחילה להכוונת האומה ולהכוונת עבודת ה' הלאומית, אינם יכולים כלל לבוא לידי ביטוי בגלות מפני שהאומה פסקה לתפקד כעם חי. אולם תורה הפונה רק אל היחיד, במנותק מן הכלל והאומה, במנותק מן האידיאל הגדול שבתורה שבכתב, היא תורה מצומצמת בהופעתה.

ירידתה זו של התורה שבעל פה תימשך עד עת הגאולה. השיבה לארץ ישראל תלך ותעמיק שורש בארץ. אט אט תחזור האומה למקומה ועמה ישובו כל סדרי השלטון, והמכוונות הלאומיות ישובו לחיות. הופעת האומה וכל סדריה תיצור אפשרות לתורה שבעל פה לשוב ולהופיע בכל גודלה, לשוב ולהתחבר אל תורה שבכתב. עצם היכולת לשוב ולהאיר את אורה הגדול יגרום שאף התורה עצמה תשוב למקומה. היא תלך ותגדל, תלך ותכבוש תחומים רבים וחדשים עד שתגיע למקומה הראשון. הפרטים כולם, המבוארים יפה בתורה שבעל פה יתקשרו אל הכללים ויקבלו משמעות מחדשת, כשיובן כיצד דווקא דרך פרטי התורה שבעל פה מופיע הכלל הגדול שבתורה שבכתב.

בעת הזאת כבר לא ניתן יהיה לדבוק עוד בתורה המצומצמת שהחזיקה את קיום האומה בגלות. צריך יהיה לבנות תלמידי חכמים גדולים המסוגלים להתקשר לתורה בכל גודלה ותפארתה. אמנם רחוקים אנו עדיין מהופעת התורה שבעל פה בכל גודלה, וחלקים רבים של החיים, בעיקר הלאומיים, עדיין אינם מבטאים את התפתחות הגילוי של התורה שבעל פה, אך את תחילת פריחת התורה והתחברותה אל ערכי הלאום אנו מתחילים להגשים בבית המדרש שלנו. הנר, כלומר עבודת ה' הפרטית, שהלכה והתפתחה בגלות ומילאה את כל חללה של התורה שבעל פה, אינו צריך להתבטל, אך הוא צריך לשוב אל מקומו הראשון. עבודת ה' הפרטית צריכה להשתלב בתורה הגדולה ההולכת ומופיעה

בארץ ישראל, תורה הבונה את החיים מהאדם הפרטי ועד האומה כולה. כאשר כל המכונות הלאומיות, מערכות השלטון והמשפט, הצבא והמשטרה, החינוך והתרבות, מונהגות על פי פרטיה של התורה שבעל פה וכלליה של התורה שבכתב, כולם יחד שותפים להופעת שם ה' בארץ.

תפקידה של תנועת החילוניות

את התמודדות הראי"ה עם הטענה שהאמונה בעולם הבא התחדשה בסוף תקופת הבית השני נחתום בהסברו של הראי"ה לתפקידה של תורת ההתפתחות עצמה. הראי"ה אינו מסתפק בהצגת תשובות לטענות נגד האמונה, אלא מסביר כיצד עצם העלאת הטענות נגד האמונה מסייעות בעצמן להתבססותה של האמונה. כפירה השוללת את האמונה ודרכיה היא מחלה רעה, אבל גם לה יש מטרה. דורות רבים עסקו בלימוד גמרא והלכה במסירות גדולה, אבל הזניחו את לימודי האמונה והמחשבה. אולם "כאשר יעברו דורות רבים ברפיון עבודה עיונית על שדי הדעות, הלא המושגים היותר נעלים וצחים יתעטפו במחלצותיהם הילדותיות ויתייצבו באפן פראי בלבבות".³² כיצד תתנקה האמונה מהתפיסות הדמיוניות והילדותיות שדבקו בה? "מי המה המביאים [...] לגבר חילים לזכך את המושגים הרוחניים להעמידם על טהרתם? רק אותם בעלי השליחה".³² התרסתם של הכופרים והמשכילים כלפי האמונה היא זו הדוחפת את אנשי האמונה להשיב על טענותיהם, "ועל ידי הנטייה הזאת של חפץ גלילת החרפה יתבררו הדברים ויתלבנו המושגים ויפוצו ענני הדמיון מאור האמת".³²

דבריו של הראי"ה על הכפירה בכללה מיושמים על ידו גם בסוגיה שבה אנו עסוקים: יחסי הפרט והכלל. בפרקים הקודמים עמדנו על שלוש התקופות בחיי האומה הישראלית: תקופת הבית הראשון שבה זרחה השמש הכללית והנר הפרטי נבלע בתוכה; תקופת הגלות שבה שקעה השמש הכללית והתורה כולה הצטמצמה לאורו של הנר הפרטי הקטן;³³ תקופת הגאולה שבה עתיד הנר לחזור אל מקומו הראשון כשתשוב השמש הלאומית לזרוח.

32 פנקס מתקופת בויסק כה, צח. וראו עוד ראי"ה קוק, "גרגירים הגיוניים", מאמרי הראי"ה, עמ' 84.

33 ימי הבית השני הם תקופת הכנה לגלות הארוכה שבאה אחריהם, ובעצם כבר שייכים במובנים רבים לתקופת הגלות. על כך, עיינו הראי"ה קוק, מאמרי ראי"ה, עמ' 283: "היה יסוד הבית השני רק הכנה טובה בעד פיזור איום שהיה צריך לבוא אחריו". במאמר "למהלך האידיאות", שבספר האורות, מאריך הרב בעניין זה, וכן בהקדמה לעין אי"ה, ועוד.

המעבר מתקופת הבית אל תקופת הגלות בא בכפייה. התמוטטות סדרי הלאום, היציאה אל הגלות והפיזור הגדול שבא בעקבותיה הכריחו את האומה להתרכז סביב הנר, סביב עבודת ה' הפרטית. האומה דבקה בנר ונאחזה בו כבפתיל חייה. עליו חינכה את בניה ועליו מסרה את הנפש. דורות שלמים התחנכו שעבודת ה' הפרטית היא כל עולמם הרוחני. בהגיע עת האומה לשוב לארצה מובן הוא שהאומה לא תוותר על מרכזיותו של הנר, על מרכזיותה של עבודת ה' הפרטית שעליו מסרה את הנפש במשך דורות רבים. כיצד אם כן יחזור הנר אל מקומו? כיצד "ישתכנע" העם לשים במרכז את הערכים הלאומיים ולתת לעבודת ה' הפרטית להיבלע בתוכם?

במספר מקומות מסביר הראי"ה כי זהו תפקידה של החילוניות. הראי"ה ראה בחילוניות חלק מהתכנית האלוהית לגאול את ישראל. התנועה החילונית עזבה את פרטי המצוות. העולם הבא הפרטי אינו חשוב לה, ודקדוקי המצוות, כמו גם תיקון המידות במובן הפרטי שלו, נדחו על ידה. אך היא דבקה בערכים הלאומיים, אמנם בלבושם החילוני. הסגנון המצוי בין סופרי התקופה התמצה בקריאה לעזוב את הפלפולים התלמודיים שצמחו בגלות ולחזור אל הכללים שבתנ"ך, השייכים יותר לארץ ישראל. בפסקה שנדפסה בספרו אורות התשובה מסביר הראי"ה כיצד מתחולל המעבר מן הפרט חזרה אל הכלליות, כאשר יושבי בית המדרש דבקים בתורה הפרטית שאותה הם לומדים ובה הם עוסקים כבר דורות רבים, ומנגד הגיע הזמן שבו הכללים צריכים להופיע:

החוצפה דעקבתא דמשיחא באה מפני שהעולם הוכשר כבר עד כדי לתבוע את ההבנה, איך כל הפרטים הם מקושרים עם הכלל, ואין פרט בלתי מקושר עם הגודל הכללי יכול להניח את הדעת. ואם היה העולם עוסק באורה של תורה במידה זו, שתגדל הנשמה הרוחנית עד כדי הכרת הקשור הראוי של הפרטים עם הכללים הרוחניים, הייתה התשובה ותיקון העולם הבא אתה ועל ידה, מופיעה ויוצאה אל הפועל. אבל כיוון שההתרשלות גרמה, שאור תורה פנימית, הטעון רוממות וקדושה עצמית, לא הופיע בעולם כראוי, באה התביעה של סדור חיים כאלה, שהפרטים יהיו מובנים במובן הכלל, בזמן כזה, שהגמר של גלוי האור וסלילת הדרך להבנה זו עדיין לא בא, ומזה באה ההריסה הנוראה. ואנו מוכרחים להשתמש בתרופה העליונה, שהיא הוספת כוח בכישרון הרוחני, עד אשר הדרך איך להבין ולשער את הקישור של כל עניני הדעות

והמעשים התוריים עם הכלל היותר עליון יהיה דבר המוכן והמוצע בדרך ישרה על פי הרגשות הנפשות השכיחות, ואז ישוב כח החיים הרוחניים במעשה ובדעה להופיע בעולם, ותשובה כללית תחל לתת את פריה.³⁴ בפרק הקודם עמדנו על ניתוקה של תורה שבעל פה מתורה שבכתב בתקופת הגלות. עבודת ה' הפרטית הלכה והתרחקה מהאידיאל הגדול של עבודת ה' הלאומית. פרטי המצוות, בצידן הגלוי, אינן מחוברות עוד אל האידיאלים הגדולים, הכלליים, שאותם הם אמורים לבטא. אולם מצב זה הוא זמני. מגיעה העת שבה מתעוררת התביעה לחבר את הכללים אל הפרטים, את עבודת ה' הפרטית אל קידוש השם שבהופעת האומה בארצה כעם חי.

הפסקה שלפנינו פותחת בשלב שבו העולם הוכשר כבר לתבוע את ההבנה כיצד הפרטים מקושרים אל הכללים, כלומר כיצד הנר, עבודת ה' הפרטית המתמקדת בפרטי המצוות ובתיקון היחיד, קשורה בעצם אל תורה גדולה הרבה יותר, אל התורה הכללית, אל בניין האומה וגאולתה. הכשרה זו, לתבוע את הכללים, היא מסימניו הברורים של הקץ. הגלות קרבה אל סופה והשמש הלאומית מתחילה לזרוח. מן הפסקה עולה כי אף שהעולם כבר מוכשר להרחיב את התורה מן הפרט אל הכלל, הרי שהעוסקים בתורה מתרשלים ודבקים בצדדים הפרטיים שבתורה שבעל פה. אילו היו יושבי בית המדרש משקיעים את מרצם בהבנת הקשר בין הפרטים לכללים ובהרחבת התורה מהדרכות לתיקון היחיד, אל בניין האומה כולה, הרי "הייתה התשובה, ותיקון העולם, הבא אתה ועל ידה, מופיעה ויוצאה אל הפועל".

אבל דבקות עולם התורה בתורה הפרטית גרמה שהבנה זו עדיין לא הופיעה, ומזה נגרמה הריסה נוראה – היא החילונית על כל פגמיה ותחלואיה. המוכשרות הנפשית שהתפתחה בבני הדור להבין את ערך פרטי המצוות כמבטאים ערכים כלליים של צדק ומוסר ואת ערך עבודת ה' של היחיד כחלק מבניין האומה הקמה מעפר הגלות, הביאה למאיסת המצוות וההדרכות של התורה שאין לה אלא ארבע אמות של הלכה. בנפשות מתעוררת השאיפה לתורה הקשורה לכל ערכי החיים, לא רק לעולמו הדתי של היחיד. הכמיהה היא להשקפת עולם שאינה רואה בסתירה את עבודת ה' של היחיד עם בניין האומה, אלא להפך, מתאימה לה ותורמת לה. החילוניות מציבה אתגר חדש לפני לומדי

התורה: לרפא את המחלה, להחזיר את הדור בתשובה, להחזיר את התורה לגודלה המקורי ועל ידי כך להשיב את הדור אל התורה, אל פרטיה וכלליה. תפקיד לומדי התורה הוא "להבין ולשער את הקישור של כל עניני הדעות והמעשים התוריים עם הכלל היותר עליון", כלומר ללמוד תורה המקיפה את הפרט ואת הכלל באחדות; לשלב בין התורה המדריכה את הפרט ובין תורה העוסקת בתקומת האומה והמדינה עם כל מערכותיה. אז, "תשובה כללית תחל לתת את פריה". התשובה המתוארת בפסקה זו כוללת את עבודת ה' הפרטית המחוברת אל עבודת ה' הלאומית בשילובם הנכון כשרגא בטיהרא.