

## הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו) – הציונות בראי תורת שני המשיחים

### מבוא:

עבודה זו תתמקד בחלק הראשון של שיעורי הרב יהודא ליאון אשכנזי (המכונה מניטו) על "המספד בירושלים" שנשא הרב אברהם יצחק הכהן קוק (להלן הראי"ה) על בנימין זאב הרצל, שבמרכז מסביר הרב את מהות הציונות החילונית כפי שעולה מדברי הראי"ה. לפיכך הרקע התאורטי יכלול משולש של שלושה אישים<sup>1</sup>: בנימין זאב הרצל המנוח; הראי"ה הסופד; והרב אשכנזי שלימד את הספד וההשלכות האקטואליות שלו כ-90 שנה לאחר המאורע (שנת תשמ"ג). אבקש לתאר את הרקע לכתיבת ההספד ולתוכנו, אמשיך בתיאור תולדותיו של הרב אשכנזי ואסיים בסקירה על התפתחות תורת הראי"ה בתורת בנו הרב צבי יהודה הכהן קוק (להלן הרצי"ה) שהיה ממוריו של הרב אשכנזי בארץ ישראל. כך אוכל להסביר מדוע בחר הרב אשכנזי ללמוד את ההספד מחדש ומה הוא הדגיש בדברי הראי"ה לעומת האופן שבו הם הובנו לפני-כן.

### המספד בירושלים - רקע

נאום ההספד שנשא הראי"ה על בנימין זאב הרצל ביפו, בחודש יוני של שנת 1904 (כחודשיים לאחר הגעתו של הרב לארץ) מהווה ביטוי לתקופה של התמודדות עם שאלות גדולות שהסעירו את העולם היהודי מאז קם הרעיון הלאומי כהצעה לפתרון "בעיית היהודים". לוז מעמיד את יסוד הפולמוס של התקופה על שאלת "הדת והחיים": הנאמנות למסורת היהודית, אמונותיה ודרך חייה בגולה מצד אחד, ונאמנות לתביעות החיים המודרניים המתנגדים לקיומה של אמונה דתית אדוקה מצד שני<sup>2</sup>. פולמוס זה הוביל לקרע בתוך העולם היהודי שהתגלגל לכדי הקרע בין הדתיים לחילוניים בעם ישראל של היום. אופיו של המחנה החדש, החופשי דאז, היה רדיקלי בשלילת האמונה הדתית המנותקת כי האמין שרק כך ניתן לשפר את מצבה החברתי-כלכלי של יהדות הגולה וכן לשקם את יכולתה להגן על עצמה. התעורר בהם רצון גדול ללקיחת אחריות על הגורל היהודי שחייב שלילה של האמונה הא-היסטורית בגאולה ובביאת משיח שתוציא אותנו בנס מן הגלות. תביעה זו הגיעה מן ההשכלה המערב האירופית לזו שבמזרח ועוררה בה רוח מרדנית השוללת את מסורת האבות. מרדנות זו הייתה הקרקע לקליטת הרעיון הציוני שהיה אמור לפתור את הקונפליקט ולהכריעו לצד החיים וכנגד הדת. אמנם כך היו דברים במצע גידולו של הראי"ה במזרח אירופה, אך לא כך היה במצע גידולו של נמען ההספד בנימין זאב הרצל בחלקה המערבי של אירופה.

במערב אירופה היווה תהליך האמנציפציה הכללי טריגר למהפכה בעולם היהודי ולהיווצרות הקרע בין הדת לבין החיים. בתהליך זה יצאו יהודים רבים מהגטו הקהילתי, סיגלו לעצמם השכלה אירופית, פרנסה, מעמד חברתי וכלכלי שונים, והחלו להשתלב בפעילות חברתית-תרבותית במסגרת מדינתם<sup>3</sup>. שינוי משמעותי שגרם ליציאת היהודים היה ביטול סמכות השיפוט הקהילתית של היהודים והכפפתם לחוקי מדינתם, כפי שהופיע לראשונה ב"חוק הסובלנות" של הקיסר האוסטרי פרנץ יוזף

<sup>1</sup> כפי שבחרו עורכי הספר "מספד למשיח?" לשים בכריכה את תמונותיהם של השלושה.

<sup>2</sup> לוז אהוד, **מקבילים נפגשים**, תל-אביב: ספריית אופקים-עם עובד, תשמ"ה, עמ' 9 – 12.

<sup>3</sup> שביד אליעזר, "הזרמים ביהדות זמננו", **סקירה חודשית**, צה"ל. ענף הסברה והשכלה: תשס"א, עמ' 4.

ובמהפכה הצרפתית<sup>4</sup>. אלו שאימצו את ערכי האמנציפציה ייסדו גם את תנועת הרפורמה בסוף המאה ה-18 ותחילת המאה ה-19 שהדגישה את הניוון התרבותי בדת היהודית המנותקת מהחיים, וביקשה לתקן את ההלכה שתתאים לדרך החיים היהודית המודרנית. כתגובה התגבש המחנה האורתודוקסי בראשות ה'חת"ם סופר' (הרב משה בן ר' שמואל סופר) שטבע את הסיסמא "חדש אסור מן התורה", ובכך הסתגר העולם האורתודוקסי מפני כל חידוש שיכלו להציעה החיים המודרניים<sup>5</sup>.

הרצל עצמו ביקש לחיות את חיי האדם הנאור בנוסח האירופי החדש ולהנחיל אותו לעם ישראל, ומאיך חיפש ייחוד יהודי על רקע חדש זה לנוכח האנטישמיות, הלאומיות והרומנטיקה האירופאית<sup>6</sup>. בתחילת דרכו הוא ראה את המודרניזציה כפתרון ליחסי היהודים והחברה שסביבם, על-פי מחשבתה של התנועה הליברלית שראתה באנטישמיות שריד ימי-ביניים שיחלוף עם האמנציפציה. לכן הוא חשב שפתרון שאלת היהודים יהיה באמצעות תנועת יהודים שימירו דתם לנצרות, והציע אף לטבול ילדים יהודים לנצרות לפני שיהיו אחראים למעשיהם<sup>7</sup>. הנחה זו התערערה בהיותו בצרפת ערש האמנציפציה בה נתקל באנטישמיות ממסדית, והבין שהאנטישמיות המודרנית אינה שריד של ימי-הביניים הדתיים אלא תוצאה של המודרניזציה והאמנציפציה, כך שהיא רק תתגבר עם הזמן<sup>8</sup>. על-פי זה הצעתו של הרצל להקמתה של מדינה יהודית הייתה במרכזה פרגמטית: מטרתה לפתור את מצוקת היהודים בדרך פוליטית של קבלת צ'ארטר ממדינות אירופה להקמת מסגרת טריטוריאלית מדינית לעם היהודי. להשקפה זו שותף היה הרב יצחק יעקב ריינס מייסד תנועת "המזרחי", שהצטרף להסתדרות הציונית של הרצל מתוך כוונה למצוא פתרון לאיום הפיזי הנשקף ליהדות ולא מתוך מימוש השאיפה הקדומה לגאולת ישראל. בכך קיווה הרב ריינס למתן את ההתנגדות הקשה של האורתודוקסיה להרצל האיש ולרעיון הציוני ככלל, ולנסות לרתום אותה לפעולה כוללת לשמירת קיומה הפיזי<sup>9</sup>. כאן מונח היסוד לתמיכת שניהם ב'תכנית אוגנדה' שהוצעה כפתרון טריטוריאלית להקמת האוטונומיה היהודית המדינית, ויצרה פולמוס גדול בקרב התנועה הציונית, ולבסוף נגנזה. דומה כי הפולמוס סביב אוגנדה וההכרעה שנפלה בקונגרס הציוני לבסוף לדרוש עצמאות לאומית בארץ ישראל הטתה את הכף למפעל ההגשמה של יהודי מזרח אירופה שערכיו הפכו המובילים בתנועה הציונית<sup>10</sup>.

תחילתה של ההגשמה החלוצית בארץ ישראל היא אמנם בתנועת "חיבת ציון" במזרח אירופה שערכיה קרובים לציונות הדתית של ימינו, כלומר אימוץ הרצון של העם היהודי במסגרת לאומית מוגדרת תחת מחויבות להלכה היהודית כמכנה משותף המאחד את העם היהודי כולו<sup>11</sup>. עם זאת, המשכה של המחשבה הלאומית והמפעל העיקרי של ההגשמה הציונית הובל על-ידי יהודי מזרח אירופה שאמצו לעצמם את שינוי הערכים החד של תנועת ההשכלה ופנו לכבוש את התחום הארצי

<sup>4</sup> זהבי יקותיאל צבי, **תנועת ההתבוללות בישראל**, תל אביב, תש"ג, עמ' 16. ראה גם: זהר צבי, "תגובת ההלכה לתהליכי המודרניזציה והחילון", בתוך: **זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי**, ירמיהו יובל (עורך). כרך ב', ירושלים: כתר, 2007, עמ' 176.

<sup>5</sup> רוזנק אבינועם, **הרב אברהם יצחק הכהן קוק**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, תשס"ז, עמ' 14.

<sup>6</sup> שגיא אבי ושטרן צבי ידידיה, **הרצל אז והיום כרך א: יהודי ישן – אדם חדש?**, שגיא אבי ושטרן צבי ידידיה (עורכים) ירושלים: כתר ספרים, תשס"ח, עמ' 8 – 9.

<sup>7</sup> (תשס"ז, עמ' 46).

<sup>8</sup> גוטוויין דני, **הרצל אז והיום כרך א: יהודי ישן – אדם חדש?**, שגיא אבי ושטרן צבי ידידיה (עורכים) ירושלים: כתר ספרים, תשס"ח, עמ' 8 – 9.

<sup>9</sup> (תשס"ז, עמ' 16 – 17).

<sup>10</sup> (תשמ"ה, עמ' 365 – 367).

<sup>11</sup> (תשס"א, עמ' 13).

של החיים דרך פנייה חדה מהקיום הרוחני של היהדות המזרח אירופית. מחשבתם של אלה, בניגוד לזו של הרצל, ביקשה באופן מפורש להחליף את ההגמוניה של העולם הדתי ובכך לגאול את היהדות והיהודים מניוונם הגלותי במפעל התחייה בארץ ישראל. במשפט אחרון זה באה לידי ביטוי גם שיטתו של אשר צבי גרינברג (אחד-העם) שביקש לחדש את היחס ליהדות כתרבות המעניקה השראה נבואית לצינות בניגוד לדת שמשרתת את היהדות הגלותית, וכן את התפיסה שייצגו הסופרים מהדור שלאחריו כמו מיכה יוסף ברדיצ'בסקי ויוסף חיים ברנר, שראו בתפיסה הדתית הרוחנית מנוגדת לכל שאיפה לאומית, וביקשו להתנתק מהרוחניות אל הארציות. ברנר אף ביקש להחיל על עם ישראל את נימוסיהם ותרבותם של עמי אירופה הנאורים על חשבון הדת היהודית המנוונת<sup>12</sup>.

רעיונותיהם של יהודי המזרח גרמו להתנגדות עזה בתוך היהדות האורתודוקסית שביקשה לשמור על הנאמנות לעולם המסורת הישנה. הם ראו בתנועה הציונית המתנגדת לעיקר הקיום היהודי – התורה והמצוות – תנועת התבוללות מסוכנת שמטרתה הסופית היא לא חיים יהודיים בארץ ישראל אלא עקירת התורה מעם ישראל. תפיסה זו קיבלה גיבוש מלא בתפיסתו של ר' יואל טייטלבוים מנהיג חסידות סאטמר ובתנועת נטורי-קרתא<sup>13</sup>.

תפיסתו של הראי"ה עומדת בתווך שבין הרב ריינס לבין הגישה האורתודוקסית הרווחת, אך יותר מכך היא מבקשת להציג את הכרחיות הקשר בין התקומה הציונית לשיבה לארץ ישראל, לבין הדת והמסורת היהודית הנכספת לכך מדורי דורות בנוסחי התפילות ובתקווה המשיחית לסיום הגלות ולחידוש התפארת הלאומית<sup>14</sup>. מצד אחד דבר זה עורר אותו לטרזניה גדולה כנגד מעשיהם של החלוצים בארץ המחללים את מצוות הדת בפרהסיה ומאמצים אופנות התנהגות של עמי אירופה הפוגעים בגלוי בדת ישראל, וכך הוא מתקשה מאוד להספיד שניים מלוחמי 'השומר' החופשיים שנהרגו ב-1911<sup>15</sup>. מצד שני הוא מחיל על התנועה הציונית את התפיסה המשיחית ההיסטורית ומפרש אותה כ'אתחלתא דגאולה', כיוון שמתחת לפני השטח פועלת יד ה' שעוררה את המהלך של השיבה לארץ, והיא זו שתצא לאור מתוך המהלך הציוני אשר בינתיים תועה במחוזות המודרנה וזונח את מורשת ישראל. מבט זה מאפשר לו להביט על הציונות מתוך פרספקטיבה אידיאלית, ולשפוט את החלוצים לא על-פי מעשיהם הפרטיים המזלזלים בתורה, אלא לפי המהלך הכללי של שיבת ציון שהם מחוללים. במכתב אחד הוא אומר שממש כשם שהורדוס הקים את המקדש השני כשתרבותו הייתה רחוקה מתורת ישראל, כך מעשי הבניין הארצי של הציונים חיוביים ולבסוף יתברר המהלך הרחב יותר שעומד מאחוריהם<sup>16</sup>. ההתייחסות לחלוצים מתוך פרספקטיבה של יד ה' הפועלת דרכם בהיסטוריה אפשרה לו אף ליצור קומה נוספת של התבוננות במעשיהם, ולומר כי מרידתם במסורת איננה נובעת מפשיעה רגילה של פריקת עול, אלא מפעמת בהם רוח נבואית המבקשת תיקון עולם והבאה לידי ביטוי בחוצפה כלפי העולם הדתי המצומצם להלכה שלא יכול להעניק תשובות להתעוררות הרוחנית הזו. לפי זה המהלך של פריצת הגדרות ההלכתיים הוא נצרך. מהלך זה מפורש על-ידי הראי"ה כמהלך המקביל לחוצפה שעתידיה להגיע, על-פי חז"ל, בתקופה הקודמת לימות

<sup>12</sup> (תשמ"ה, עמ' 13 – 14).

<sup>13</sup> טייטלבוים יואל מסטמר, ויואל משה: מאמר שלוש השבועות, אנטווערפן: המחבר, תשע"א.

<sup>14</sup> בכך ממשיך הראי"ה את ר' צבי הירש קאלישר ור' יהודה אלקלעי מהמאה ה-19 שדרשו פעולה אקטיבית לקידום הגאולה.

<sup>15</sup> ראה מאמר "על במוטינו חללים" בתוך: קוק אברהם יצחק, מאמרי הראי"ה, ירושלים: אבינר, תשמ"ח, עמ' 89 – 94.

<sup>16</sup> (תשס"ז, עמ' 35).

המשיח, והיא מתבטאת בהתמוטטות המערכות הנורמטיביות והמוסריות של הדור הישן<sup>17</sup>. חוצפה זו מכשירה את אותם פורצי הגדרות ובמיוחד את בניהם למדרגות חדשות של השגה נבואית וחדוש תורה<sup>18</sup>. במכתב לרב מנשה אדלר מוסיף הראי"ה וטוען שלמעשה המושג ציון הקשור בספירת היסוד בקבלה ובאנשי היישוב החדש הוא גבוה גם ברמת קדושתו ממושג ירושלים הקשור בספירת המלכות ובאנשי היישוב הישן. קדושתה הגדולה של ציון לא יכולה להופיע בעולם בשיא הדרה ולכן מופיעה היא בעולם רק בכלים של חול<sup>19</sup>. דברים אלה שמים את הראי"ה הרחק מתפיסתם של אנשי היישוב הישן בנוגע לציונות החילונית ומעמידים אותו כמחולל זרם חדש בעולם היהודי. לפיכך, לדעתו, יש לראות את הספדו של הרב את הד"ר בנימין זאב הרצל לא רק כהתמודדות עם מפעלו של האיש, אלא גם כהתמודדות עם הרעיון הציוני ככלל, ובמיוחד כפי שנקלט אצל החלוצים שערש מחשבתם הוא ההשכלה במזרח אירופה. הם אימצו את השאיפה של הרצל למדינה יהודית ככל העמים, אך הרצל נהג כבוד בזהות הדתית וראה בה חלק מתוך הזהות היהודית, ואילו הם ראו בזהות היהודית והדתית את כל חולי הגלות שהיהודי צריך לנקות מעצמו בשובו לארץ-ישראל.

### המספד בירושלים - תוכן

מותו של הרצל ב-3 ביולי 1904 היווה אסון כבד לעם היהודי ולתנועה הציונית בפרט, למרות שלפני מותו התגברו ההתנגדויות אליו ולהצעתו להקים בית לאומי באוגנדה. בתום השבעה התכנסה ביפו, עירו של הראי"ה, אסיפה לזכרו של הרצל והרב קוק התבקש לשאת הספד. היה זה אחד מהאתגרים הראשונים של הרב קוק בהנהגת יפו והמושבות, והוא לא נמנע מדבר בפניהם על הרצל ביודעו את דעתם של רבני היישוב הישן בירושלים ואת העובדה שמעשה כזה ייתפס ביניהם כבגידה. במכתב שכתב לחתנו האדר"ת<sup>20</sup> (הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים) יומיים לאחר ההספד הוא מסביר שבחר לדבר שם מכיוון שלקח על עצמו "להיות מתלמידיו של אהרון אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה"<sup>21</sup>. הציבור החרדי הביע עליו תלונות כמי שהפך לסנגורם של "רשעים"<sup>22</sup>. תוכן ההספד עוסק בהבנה שלעם ישראל יש שני משיחים – משיח בן יוסף ולאחריו משיח בן דוד – ומפרש את מדרש חז"ל על מותו של משיח בן יוסף. תחילה הראי"ה מסביר שיש חשיבות לשני משיחים בעם ישראל. כמו גוף ונפש באדם ששניהם נצרכים לקיומו, כך גם באומה יש חלוקה בין הדואגים לביסוס העולם החומרי לבין המפתחים את עולם הרוח. חלוקה זו מתבססת על פרשנות לריב בין יוסף לאחיו בני יעקב והפיוס המתרחש בעיקר בזכותו של יהודה. מטרת ההשוואה היא השכנת שלום בין הצדדים בדומה לשלום בין האחים, על-מנת ליצור שילוב בין הכוחות בו כל צד יתחזק משיתוף הפעולה. אמנם מאז הפילוג במלכות הבית הראשון שעיקרו היה בין שבט יהודה לשבט אפרים הכוחות החומריים המזוהים עם אפרים והכוחות הרוחניים המזוהים עם יהודה פועלים בנפרד. הגלות רק הוסיפה להתרחקות בין כוחות הרוח והחומר באומה. הוא רואה את הציונות של

<sup>17</sup> "בעקבות משיחא חוצפא יסגא". תלמוד בבלי, מסכת סוטה, מט ע"ב.

<sup>18</sup> "בני החצפנים פורצי הדרכים והגדרים עתידים להיות נביאים מהמדרגה היותר עליונה ממדרגתו של משה רבינו ומזיהרא עילאה דאדם הראשון" בתוך: קוק אברהם יצחק, ערפלי טוהר, ירושלים, המכון על שם הרצי"ה קוק, תשמ"ג, עמ' יז.

<sup>19</sup> (תשס"ח, עמ' 31 – 42).

<sup>20</sup> קוק אברהם יצחק, גנזי ראייה, (עורך: שפירא בן ציון), ירושלים, המכון על שם הרצי"ה, תש"ן, עמ' 61.

<sup>21</sup> משנה, אבות פרק א משנה יב.

<sup>22</sup> מקור

הרצל כביטוי של משיח בן יוסף בדאגה לכלל ישראל ולביסוס החומרי של האומה. אולם הרצל מתרכז ביסוד החומרי גרידא ולא בצד הרוח העיקרי באומה, ולכן מסורת בידינו מחז"ל שמשיח בן יוסף עתיד להיג'ג<sup>23</sup>. המוות של משיח בן יוסף, הרצל בתקופתו ההיסטורית של הראי"ה<sup>24</sup>, **הוא תוצאה של רצונו להשוות את עם ישראל לעם ככל העמים ולנתקו ממקור קדושתו הייחודי, ומאיך התרחקותם של האורתודוקסים האנטי-ציוניים מהמהלך הגשמי של הרצל בגלל שראו בו רק התנגדות לתורה ולא ניסיון שיביא להרחבתה לבסוף**<sup>25</sup>. המוות אמנם מאפשר לעמוד על העיוות שבמלחמת הכוחות זה בזה ולבקש את איחוד הכוחות של עץ יוסף ועץ יהודה לכדי מפעל תכליתי אחד. המפעל הציוני להרמת קרנה החומרי של האומה יהווה אמצעי להתעוררות רוחה הגדולה של יראת אלוקים וקיום מצוות התורה<sup>26</sup>.

### הרב יהודה ליאון אשכנזי – תולדות חייו

הצלע השלישית במשולש הוא הרב אשכנזי, שנולד ב-21 ביוני 1922, כ"ה בתמוז תרפ"ב, בעיר אוראן שבאלג'יריה לאביו, ממוצא פולני, דוד, לימים רבה הראשי של אלג'יריה בשלהי השלטון הצרפתי ונצר לרבינו אשר (הרא"ש). מצד אמו האלג'ירית הוא מיוחס לשושלת אבן טובול שהיה מגורי האר"י<sup>27</sup>. מצעירותו שילב לימוד תורה עם גדולי הרבנים של אלג'יר יחד עם לימודי תיכון ואקדמיה. ב-1941 שלחו אביו, לפי בקשתו, ללמוד לימודי קבלה במרקאש שבמרקו כהשלמה ללימוד הקבלה בביתו. ב-1942 נפסקו לימודיו האקדמיים באלג'יר בגלל מדיניות ה"נומרוס קלאוזוס"<sup>28</sup> של שלטונות וישי הצרפתיים. בשנים 43-44 לחם בצבא צרפת ובתום המלחמה חזר ללמוד בפריז פילוסופיה, סוציולוגיה אתנוגרפיה ואנתרופולוגיה. בשנת 1947 סיים את התואר הראשון במדעי הרוח וגם התחתן עם אסתר פפירמן (המכונה "במבי"), שהייתה פליטת שואה שהוריה נספו באשוויץ<sup>29</sup>. קודם לכן הצטרף ליעקב גורדין ה"מורה האשכנזי הראשון שלי" אבי "האסכולה הפריסאית למחשבת ישראל"<sup>30</sup>. הלימוד אצל גורדין התרחש במסגרת יוזמה של יאיר גמזון לרכז איטלקטואלים יהודים-צרפתים לבית מדרש באורסאי שיצמיח מנהיגות רוחנית חדשה ליהדות צרפת. לאחר פטירתו של גורדין ניהל הרב אשכנזי את הפרויקט והיה למרצה בכיר, וכך פיתח את מנהיגותו ההגותית רוחנית. הוגים נוספים בפרויקט היו אנדרה נהר, עמנואל לוינס ואליאן אמדו לוי-ולנסי. על מניטו אמר לוינס שהוא ממשיכו המובהק של גורדין. בשנת 1958 הקים מרכז ללימודים יהודיים אוניברסיטאיים בפריז וניהלו עד '67, הוא ראה את עצמו אז כשליח להצגת המסורת היהודית מתוך שפת ההשכלה

<sup>23</sup> ירון צבי, **משנתו של הרב קוק**, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשל"ט, עמ' 283.

<sup>24</sup> לוז, רוזנק ובעיקר שוורץ מסבירים לפי פשט ההספד שהראי"ה ראה בהרצל משיח בן-יוסף, כפי שנראה בהמשך גישתו של הרב אשכנזי ותלמידיו שונה.

<sup>25</sup> שוורץ דוב, "הציונות הדתית והרצל: דגמים של תדמית", **הרצל אז והיום כרך ב: 'מדינת היהודים' במדינת היהודים**, שגיאת אבי ושטרן צבי ידידיה (עורכים) ירושלים: כתר ספרים, תשס"ח, עמ' 297 - 298.

<sup>26</sup> (תשס"ז, עמ' 45 - 48).

<sup>27</sup> שרביט יוסף, "זהות ותולדות: מורשתו התרבותית של הרב יהודה ליאון אשכנזי", מתוך: **פעמים**, 91, ירושלים: המדור להפצת ידע במכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשס"ב, עמ' 105.

<sup>28</sup> הגבלת ידע בחינוך בתי הספר התיכוניים ובמוסדות להשכלה גבוהה, במגמה לצמצם את השפעתם בחיי הרוח, החברה והמדיניות. "נומרוס קלאוזוס" הוא מונח ברומית שמשמעותו מספר מוגבל.

<sup>29</sup> הוא נמנה בכך עם כמה רבנים אלג'יריים ששירתו בצבא הצרפתי והחליטו להינשא לבנות פליטות שואה.

<sup>30</sup> גורדין היה יהודי יוצא רוסיה שנמלט לגרמניה והתמקם בצרפת בשנת 1933, מניטו ראה בו "אישיות שהצליחה לאחד את התרבות היהודית הנאמנה עם התרבות האירופית". חי בנים 1897 - 1947. לגבי האסכולה ראה בהמשך.

המערבית<sup>31</sup>.

ביקורו הראשון בארץ היה בשנת '55, ושנה אחר-כך התוודע לרב צבי יהודה קוק שהוסיף נדבך משמעותי לחייו ותורתו: "הרב צבי יהודה הוריד לי את התורה לאדמת ארץ-ישראל" נהג לומר. באותה השנה הכיר גם את הרב שניאור זלמן שניאורסון (בן דודו של האדמו"ר האחרון מחב"ד), את המקובלים הרב יהודה אשלג מפולין, הרב מרדכי עטיה מסוריה והרב לוי נחמני ממרוקו. הוא עלה לארץ, כמו יהודים צרפתים רבים, לאחר מלחמת ששת הימים וחייו כאן התאפיינו בפעילות חינוכית ענפה ובקשרים עם "הקהילה הפרנקופונית" הכוללת את יוצאי-צרפת וארצות צפון אפריקה הדוברות צרפתית. הוא ניהל מוסדות חינוך שונים ובשנת 1982 ייסד את "מרכז יאיר" על שם יאיר גמזון, שלאחר פטירתו נקרא "מרכז יאיר-מניטו". נוסף לכל אלו, הוא פעל רבות לכינון שיח בין דתי עם רועים שונים של דתות העולם, מתוך הבנה שאין לנתק בין הזהות היהודית לזהות האנושית, ומתוך תודעת שליחותו של עם ישראל באנושות. הוא נפגש בין השאר עם הכומר מרסל דובואה הצרפתי, נשיא קמרון פול ביאה והדלאי למא המנהיג הטיבטי הגולה. הרב אשכנזי נפטר ב-21.10.1996, ט' בחשוון תשנ"ו<sup>32</sup>.

בעקבות עלייתו לארץ ישראל ועזיבתו את חוג תלמידיו מעריציו, ייתכן כי לא זכה לעדנה גדולה של הקמת חוג תלמידים שילך אחריו בישראל, ולכן לא זכה להכרה רחבה בימי חייו בארץ. עם זאת שיעוריו היו ידועים בכך שהיו מקבצים סביבם ישראלים מקבוצות אוכלוסייה מגוונות: גברים ונשים, חילונים ודתיים, מלאי רגש ושכלתנים, פועלים ואינטליגנטים, זקנים וצעירים ועוד. ידיעותיו המקיפות בתחום הפילוסופיה והחכמות העולמיות מחד גיסא, ומושרשותו בעולם התורה ופנימיות התורה מאידך גיסא, אפשרו לו לדבר ללבם של אנשים מקצוות שונים מאוד. לשם כך הוא נעזר הרב גם בהומור שהיה ידוע כאחד ממאפייניו הייחודיים, ובבדיחות הוא נהג לומר ש"רב שאינו מחייך אינו רציני"<sup>33</sup>.

תורתו של הרב הייתה מקורית לכל הדעות וכללה הרבה חידושים הגותיים הנוגעים למשל לאופן קריאת התנ"ך בדורנו; הייחודיות והשוני בין יהודי ספרד ואשכנז; הבנת הנבואה בימינו; ובמיוחד השתלשלות תהליך הגאולה בדורנו ומהות הציונות החילונית בתוכו<sup>34</sup>. מהלך חייו הייחודי של הרב אשכנזי ששלח אותו מאלג'יר ללב האינטלקטואליות הצרפתית האשכנזית, גרם לו לאבחן את ההבדלים בין שתי התפוצות העיקריות של היהדות: ספרד ואשכנז. כפי שנראה, זהותו הספרדית מודגשת בדבריו לא מעט גם ביחסו לנושאים הנוגעים לעניינינו.

### תורת הרצי"ה כהמשך לתורת הראי"ה

כדי לשער מהם המניעים לעיסוקו המחודש של הרב אשכנזי בהספד נבחן את התפתחותה הרעיונית של תורת הראי"ה בחוג ממשיכיו בהובלת הרצי"ה. תורתו של הראי"ה הייתה ניסיון לראות, בניגוד לחרדים, במעשה הציוני כאתחלתא דגאולה מחד, ולדבוק, בניגוד לחילונים, בתורה ומצוותיה כבסיס למימוש הגאולה. אמנם הגותו שתיארה את תהליך התחייה כמכוון בידי ה' הפועל דרך החלוצים

<sup>31</sup> אשכנזי יהודא ליאון, **סוד העברי**, א, ירושלים: ספריית חוה, תשס"ה, עמ' 28.

<sup>32</sup> (תשס"ב, עמ' 105 – 109).

<sup>33</sup> אבינר שלמה, "אחרון ענקי הרוח מיהדות צרפת", בתוך: **סוד העברי**, א, ירושלים: ספריית חוה, תשס"ה, עמ' 15 – 20.

<sup>34</sup> ראה פירוט נרחב ב: שרקי אורי עמוס, "מניטו קורא את הראי"ה", מתוך: **מספד למשיח?**, קריית ארבע: מכון מניטו, 2006, עמ' 11 – 21.

פורצי גדר התורה, הותירה בידי ממשיכיו קושי לנוכח המציאות היהודית-חילונית המתמשכת, וההופכת בנאלית וחסרת אנרגיה אידאליסטית כמו בדורו של הראי"ה. נוסף על שאלות אלו הראי"ה לא נצרך להתמודד עם הבעיות הקונקרטיות של הקמת מדינה יהודית מבחינה הלכתית, ותורתו כיוונה את ממשיכיו לכסוף אל חידוש הסנהדרין והנבואה שיאפשרו מציאות הלכתית ומדינית חדשה שאיננה קיימת היום. **הראי"ה קיווה להתעלות מוסרית-משיחית בעם ישראל שתאפשר לו לפעול מתוך רוחו ההיסטורית המקורית וכך בוודאי להשפיע את הטובה הרצויה בכל התחומים, והזהיר שאם עם ישראל יקים ישות מדינית לפני מפנה זה יתגלו בה כל החוליים וההשחתות הקדומות**<sup>35</sup>. תלמידיו, שקיבלו את ראייתו ההיסטורית, נצרכו להתמודד עם מציאות חילונית מתמשכת שלא מתאחדת לסנתזה דתית חדשה; עם מציאות פוליטית של עם ככל העמים; עם חסרון הנהגה הלכתית ברורה ועוד<sup>36</sup>.

תורת הגאולה של הראי"ה לא קנתה מקום מרכזי בתוך הציונות הדתית ממשיכת המזרחי, והתפתחה בראשית שנות המדינה בבית מדרשו של הרצי"ה וחוג תלמידיו. היא הגיעה להתפרצות של פעולה ממשית בחיי המעשה רק לאחר מלחמת ששת הימים. תפיסתו של חוג הרצי"ה, בלשונו של רביצקי, הסירה את המחיצות המבדילות בין המישור התאולוגי לפוליטי וכך קשרה כתרים של מציאות גאולית למדינת ישראל, סמליה ומלחמותיה. אמונתו של הראי"ה בתהליך המשיחי קיבלה משנה תוקף בקרב הרצי"ה ותלמידיו, ובעיניהם המפעל הציוני מוליך לגאולה השלמה כי כך קובע הכורח ההיסטורי של הנהגת ה'. יתר על-כן, גם המאורעות ההיסטוריים של תקופתו פועלים בצוותא עם הנהגה העליונה, וכך הסביר הרצי"ה את השואה כניתוח הכרחי בגוף האומה שנועד להוציא את העם היהודי בכוח מטומאת הגלות אל ארץ ישראל ומדינת ישראל<sup>37</sup>. תפיסה רדיקלית זו נשענת על התפיסה שעם ישראל לא זכה לגאולה במובן של "אחישנה", והגיע לגאולה "בעתה" ללא זכות. הגאולה מובטחת גם אם עם ישראל לא עשה תשובה ותיקן דרכיו, על-כן לא צריך להמתין לתשובה כדי להתיישב בארץ ישראל ולהיאבק עליה ומן השמים ימשיכו את התהליך השלם<sup>38</sup>.

תנועת ההתיישבות של "גוש אמונים" היוותה את מפעל ההגשמה של תורת הרצי"ה ותלמידיו, ופעילות זו נבעה מביטחון מוחלט בהתאמת פעולתם לתכנית האלוהית של הגאולה. הם האמינו כי לא יעמוד שום כוח כנגדם. הבנתם את הציונות החילונית כמתייחסת למשיח בן יוסף, עוררה תקווה לעת אשר יתגבר כוח הקודש על המפעל הציוני העוסק בהקמת הבסיס החומרי ללא קשר מודע לרעיון המשיחי, וההנהגה הציונית תפנה את מקומה למלכות משיח בן דוד שתכלול בתוכה את הרוח הקדושה של תורת ישראל. לאחר מלחמת ששת הימים וכיבוש שטחי יהודה, שומרון ועזה פנו תלמידי הרצי"ה להגשמה התיישבותית, שהתעצמה אחרי מלחמת יום הכיפורים ו"המחדל" של הנהגה, שסימל את נפילתה של הנהגת תנועת העבודה הציונית. תנועת "גוש אמונים" הגבירה אז את מפעל ההתיישבות בשטחים הכבושים וקראה לאקטיביזם פוליטי כדי לקדם את חילופי הנהגה לקראת הגאולה. אולם התברר בהמשך שהמהלך לא סחף אחריו את עם ישראל וסדקים החלו להיפער בחזון

<sup>35</sup> קוק אברהם יצחק, **שבת הארץ**, ירושלים: תרצ"ז, עמ' י"ג.

<sup>36</sup> רביצקי אביעזר, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל-אביב: עם עובד, תשנ"ג, עמ' 164 – 169.

<sup>37</sup> אבינר שלמה (עורך), **שיחות הרצי"ה**, ירושלים: קשת, יום השואה תשל"ג, עמ' 11.

<sup>38</sup> הביטויים "בעתה" ו"אחישנה" מבוססים על הגמרא בסנהדרין צח ע"ב, בפירוש הפסוק "אני ה' בעתה אחישנה" (ישעיהו ס כב). התפיסה של תקופתנו כגאולה בעתה מבוססת על:

בן בצלאל יהודה ליוואי (המהר"ל), **נצח ישראל**, ירושלים: קמ"א, עמ' קלג, קמה, קפ. עטייה מרדכי, **מחשבת שלום**, ירושלים: תש"ח, עמ' 3.

הגאולה שהיה אמור להתקדם עם "גוש אמונים"<sup>39</sup>. המשבר החל להופיע לאחר עליית הליכוד לשלטון ב-1977 והנסיגה מחבל סיני. דווקא הליכוד שאמור היה להמשיך את התנופה עצר אותה לאכזבת אנשי "גוש אמונים". אלו היו ניצניו של משבר תאולוגי לנוכח מה שנראה כנסיגה בתהליך הגאולה. אירוע נוסף היה גילוי הניסיון של "המחתרת היהודית" לפוצץ את כיפת הזהב שבמקום המקדש. המעשה גונה בידי תלמידי חוג הרצי"ה, אך פגע מאוד בתדמית שלהם בעיני הציבור הישראלי. שיעוריו של הרב אשכנזי ניתנו בשנת תשמ"ג (1983) לאחר פינוי סיני, פטירתו של הרצי"ה ומלחמת לבנון הראשונה, בעת אשר התמונה של תהליך הגאולה המובטח ש"גוש אמונים" הוביל מתחילה להיטשטש. לפיכך, דומה כי הרב אשכנזי ביקש לשוב למאמרו המכונן של הראי"ה מתוך חשבון נפש מסוים על מצב הגשמתה של משנת הראי"ה, ובעיקר לנוכח הפער בין מוכרחות החזון לבין ההנהגה הפוליטית החילונית והציבור החילוני שנשארו במקומם, ולא הצטרפו לחזון הגדול של הראי"ה והרצי"ה ואף הלכו כנגדו, מגמה שהתחזקה בהמשך השנים עם תהליך אוסלו וההתנתקות. הרב אשכנזי ראה את עצמו כתלמיד של הרצי"ה ושל משנת הראי"ה, ואף מדגיש שמפעל ההתיישבות שהוביל הרצי"ה לאחר מלחמת ששת הימים הוא מעבר "מציונות בלי תורה לציונות לפי התורה"<sup>40</sup>. עם זאת, ישנם קווים שבהם פרשנותו שונה:

הגותו שמה משקל רב על אחריות האדם בהגשמת התהליך המשיחי, שבמרכזו עומדת יכולתו של האדם להיות אחר: לזהות את האחר ממנו כיצירו של הבורא לא פחות ממנו ולכונן אתו חיי אחווה<sup>41</sup>. מזווית זו (ורק מזווית זו) רואה הרב אשכנזי את התורה כתיאור הכישלונות של האנושות להגיע לזהות אנושית מאוחדת על כל חלקיה השונים<sup>42</sup>. במרכז המאמץ האנושי עומד עם ישראל שבכוחו להשיב לעולם כולו את סוד אחדותו על-פי גישתו המונותאיסטית הרואה את הכול כחלק מבריאתו של הבורא<sup>43</sup>. מתוך כך הוא התנגד לפרשנות הרואה בשואה תהליך הכרחי להשבת עם ישראל לארץ ולמדינה, בטענה שלא ניתן לייחס לאלוהי ישראל חוסר מוסריות כזה שיגבה את מחיר התקומה הלאומית במותם של 6 מיליונים מיהודי אירופה<sup>44</sup>. מניטו הושפע מהרב המקובל מרדכי עטיה שהטיל את האחריות למותם של יהודים כה רבים בשואה על ההנהגה הרבנית האשכנזית שלא השכילה לזהות את סימני קץ הגלות ולעלות לארץ ישראל. לפי תפיסתו הקבלית ברגע שתם זמן הגלות, ישנו הפקר בהשגחה על עם ישראל בגלות. הפקר ההשגחה אפשר אירוע כשואה, אך אם תלמידי החכמים היו מזהים את הצורך לחזור לארץ מותם של רבים היה נמנע<sup>45</sup>. מניטו העמיד את הצלחת המשך הגאולה בארץ על היכולת של עם ישראל להבין מחדש את האחריות המוטלת עליו להשלים את ייעודו ההיסטורי. לשם כך הוא קרא לשילוב בין חכמי ההיסטוריה, הסוציולוגיה והפילוסופיה לבין חכמי האמונה בעם ישראל כדי להשלים מפעל חינוכי זה<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> מבוסס על: הורוביץ אבנר, "הציונות הדתית: מרדיקליזם ציוני לקנאות דתית לאומית", **דת ומדינה בישראל 1994-1995**,

המרכז לפלורליזם יהודי: ירושלים, 1996, עמ' 41 – 55.

<sup>40</sup> (תשס"ה, עמ' 117 – 125). (2006, עמ' 103).

<sup>41</sup> אשכנזי יהודה ליאון, **מדרש בסוד ההפכים: זהות מוסרית עברית**, איתי אשכנזי (עורך ומתרגם), ירושלים: בית מורשה

בירושלים: ידיעות אחרונות, 2009, עמ' 234 – 235.

<sup>42</sup> שם. עמ' 234.

<sup>43</sup> ניתן לראות זאת ב: אשכנזי יהודה ליאון, **סוד מדרש התולדות: על מדרש רבה – פרשת לך לך**, א, קרית ארבע: ספריית

חנה, תשס"ט, עמ' 50 – 51, 247 – 248, (2006, עמ' 143), (2009, עמ' 235).

<sup>44</sup> (2006, עמ' 154 – 157).

<sup>45</sup> **מקור**

<sup>46</sup> (2006, עמ' 161 – 174).



כמו-כן, מניטו אינו מזהה בדברי הראי"ה את היעלמותה של הזהות החילונית המזוהה עם משיח בן יוסף. אחד מתלמידיו המובהקים, הרב אורי עמוס שרקי, מסביר במבוא לשיעוריו על המספד כי אחד החידושים המשמעותיים של הרב אשכנזי הוא שמשיח בן יוסף ומשיח בן דוד אינם שני חלקים של אותה המשיחיות שזקוקים זה לזה באופן הכרחי, אלא הם למעשה שתי שיטות גאולה שיעודן הגאולי שונה ורק המאורעות כופים עליהם לשתף פעולה<sup>47</sup>. באותו אופן הוא מתאר את קורות יוסף ויהודה בתנ"ך כאיחוד שנקבע על-פי המאורעות. הוא מוסיף לחדד את ההבחנות בין הצדדים: יהודה, כמייצג של היהדות הדתית, בוחן את ייעוד הגאולה בעלייה רוחנית של האומה, ואילו אפרים, בן יוסף, החילוני, בוחן את הצלחת הגאולה בקיבוץ פזורי ישראל לכלל יחידה לאומית אחת, כקיבוץ האיברים בגוף. המדרגה המקווה של משיח בן דוד לפי מניטו אינה הזהות הדתית, אלא מדרגה נוספת המצליחה לאחד את שתי השאיפות לאחת. הוא מדגיש כי זה יגיע רק מתוך יחסי אהבה וקרבה חזקים למרות השוני בין הצדדים<sup>48</sup>. במהלך העבודה אבקש להראות כיצד יסודות אלו מתבטאים ביחסו של הרב אשכנזי לציונות החילונית ובביקורת שלו על הגישה הציונית-דתית הרווחת.

## מספד למשיח – שיעור ראשון

### שני המשיחים: רקע הגותי והיסטורי

בראשית דבריו, מבקש הרב אשכנזי לעמוד על החשיבות של נאום ההספד להבנת המתרחש בימנו. הוא מסביר שיסוד ההספד של הראי"ה הם תורת המשיחיות העברית ובפרט נושא שני המשיחים, שהוא נדבך משמעותי בתוכה. באמירה זו ובהסבר שלאחריה הוא מנסה לתת מענה לשאלה: מדוע חלק גדול מהעולם הדתי בזמנו של הראי"ה וגם בזמננו לא רואה את המהלך הציוני כמו שמתאר אותו הראי"ה בהספדו<sup>49</sup>?

תשובתו של הרב אשכנזי היא שתורת המשיחיות הוסתרה ונמנעה מלהילמד כחלק מתורת הנגלה במיוחד בארצות אשכנז, עקב הפחד מבלבול עם המשיחיות הנוצרית. ההסתרה הזו הובילה לשכחה של תורת המשיחיות ולעובדה שכשהתחיל התהליך המשיחי עם התנועה הציונית רוב העולם היהודי לא זיהה את התהליך הזה כתחילת המשיחיות, אלא מעשה של עקירת התורה. הבדל משמעותי נוסף שעולה מתיאורו ההיסטורי הוא ההבדל העדתי בין יהודי אשכנז לספרד, בנוגע ללימוד תורת שני המשיחים. הוא מעיד על-כך שבצעירותו למדו את נושא שני המשיחים כחלק מלימוד הנגלה, כלומר לימוד הגמרא, וכך היהודים יוצאי ארצות צפון אפריקה ידעו מהו סדר התהליך המשיחי: משיח בן יוסף וימות המשיח כשבסופם מגיע משיח בן דוד ואתו המעבר לתחיית המתים<sup>50</sup>. הדבר אולי מסביר את היחס החיובי של החכמים והקהילות מאותם אזורים לציונות ואת ראיית רובם את תקומת ישראל כתהליך משיחי, וכמו שמציין אשכנזי במקום אחר, לא פלא שרוב היהודים הספרדים אכן נטשו את ארצם עם הציונות ובאו לארץ<sup>51</sup>. הוא מסביר שבפזורת ספרד הלימוד של נושא המשיחיות ושני המשיחים בפרט היה חלק מלימודי הנגלה, ובוודאי חלק מלימודי הנסתר למי שהתקדם לשם, בעוד

<sup>47</sup> מקור

<sup>48</sup> (2006, עמ' 13-14).

<sup>49</sup> כפי שנראה בהמשך זה כולל הרבה מהמפרשים של הרב המשתייכים גם לציבור הדתי-לאומי הממשיך את דרכו.

<sup>50</sup> (2006, עמ' 35 – 36).

<sup>51</sup> אשכנזי יהודא ליאון, "ידיה באחרית הימים", בתוך: **מספד למשיח?**, קריית ארבע: מכון מניטו, 2006, עמ' 156.

ביהדות אשכנז הלימוד של המשיחיות הצטמצם, עקב הפחד מהנצרות, רק ללימוד הנסתר. לגבי האשכנזים יכול הדבר להסביר את העובדה שרוב העולם הדתי האשכנזי ראה את התהליך המשיחי כדבר שתלוי ברצונו של האל והדגיש את האיסור של שלושת השבועות המפורסמות בגמרא בכתובות (ק ע"ב – קא ע"א) כביטוי לעובדה שהגאולה האחרונה אסור שתבוא מתוך יוזמה אנושית, אלא היא נס שצריך להביא האל. לפי דבריו של הרב אשכנזי אפשר לומר שהתרחקותם מהצינות נבעה מראיית הגאולה כתהליך ששייך רק לעולם הנסתר, ולכן נתון רק להשגחתו של הקב"ה. עם זאת, לא זה היסוד היחיד שדחה את העולם האשכנזי ונראה שהצטרפה לכך השפעה של תפיסת המשיחיות הנוצרית הקתולית, שאיננה מאמינה בכוחה של האנושות לגאול את עצמה אלא באמצעות האמונה בבן האל שישב לגאול את העולם. הרב אשכנזי מדבר על כך למשל בציון העובדה שלא רק התרבות החילונית הושפעה מהתרבות הנוצרית החילונית, אלא גם הדת היהודית הושפעה מהדת הנוצרית<sup>52</sup>, והוא גם מותח ביקורת שלו על התפיסה הדתית שמנתקת את ארץ ישראל כחיוב מרכזי באמונת ישראל והופכת אותה לדת<sup>53</sup>. דומה אפוא, שניסיון ההסתרה את תורת המשיחיות באשכנז, שמטרתו לפי הרב אשכנזי הייתה להימנע מבלבול עם הנצרות, בכל זאת לא מנע מהבלבול לחדור לתודעה הדתית של יהודי אשכנז אם באמצעות ההסתרה או על-ידי השכחה שבאה כתוצאה ממנה.

דברים אלו מעמידים את הרב אשכנזי כשותף לחוגו של הראי"ה קוק בהבנת ההיסטוריה והמאורעות של הדורות האחרונים, אך הוא מעמיק את שורשם בתורה שבע"פ ותורת הקבלה שביארו את סוגיית שני המשיחים. הראי"ה לפיו היה מהרבנים האשכנזים היחידים שלא שכחו את תורת שני המשיחים. הוא מציין גם שבדורות האחרונים היו עוד שני חכמים שעסקו בנושא והם השל"ה (ר' ישעיהו הלוי הורוביץ בספרו "שני לוחות הברית") והגאון ר' אליהו (הגר"א) מוויילנה שמחוג תלמידיו יצא ספר "קול התור" העוסק בשלבי הגאולה ובמשיחיות בית יוסף.

עניין נוסף שמייחד את דבריו ויבוא לידי ביטוי גם בהמשך הוא הדגש הייחודי על יתרונה של היהדות הספרדית בהיבט של שימור תורת המשיחיות כחלק מלימוד הנגלה. יתרון זה בא לידי ביטוי בהבנה של ההיסטוריה היהודית והמאורעות הייחודיים של מאה השנים האחרונות כקשורים בתהליך הגאולה המתרחש בהיסטוריה, בעולם הנגלה. ההבדל נובע לפיו משני עניינים עיקריים: הראשון פנים-יהודי והשני קשור בסביבה החיצונית של הגלות. השוני הפנימי הוא המקור של שתי הגלויות: גלות אשכנז ממשיכה את גלות בבל, ואילו גלות ספרד היא המשך של הפזורה הארצישראלית, מה שבא לידי ביטוי בדרך לימוד התלמוד<sup>54</sup>. בכך הוא מדגיש שהזיקה של יהדות המזרח לארץ-ישראל חזקה יותר ומצטרף לדעות שונות בתלמוד הבבלי עצמו על עדיפותה של תורת ארץ-ישראל על תורת בבל הנחשבת גלותית יותר<sup>55</sup>.

השוני החיצוני מתבטא במרחבים הגיאוגרפיים של שתי הגלויות, או ליתר דיוק באמונה השלטת באותם אזורים. הרב אשכנזי מסביר, על-פי התבנית המקראית של משפחת האבות, שעם ישראל בני יעקב ונכדי יצחק נאבקים בשני הבנים שלא הצליחו להמשיך את השושלת המיוחדת שהתחילה

<sup>52</sup> (2006, עמ' 53).

<sup>53</sup> (תשס"ט, עמ' 31 – 35).

<sup>54</sup> אשכנזי יהודא ליאון, "ישראל בגלות האסלאם והנצרות", בתוך: **שבט עם**, תשל"א, עמ' 86 – 88.

<sup>55</sup> "א"ר אושעיא מאי דכתיב (זכריה יא, ז) ואקח לי (את) שני מקלות לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים נועם אלו ת"ח שבארץ ישראל שמנעמין זה לזה בהלכה חובלים אלו ת"ח שבבבל שמחבלים זה לזה בהלכה" "במחשכים הושיבני כמתי עולם" (איכה ג ו) אמר ר' ירמיה זה תלמודה של בבל. (תלמוד בבלי סנהדרין כד ע"א).

באברהם – ישמעאל ועשיו. המאבק בין יצחק לישמעאל הוא מאבק שמאופיין בעיקר בזכות על ארץ ישראל, אך למעשה הם חיו בשלום זה עם זה אחרי מות אברהם. מכאן ההקבלה בין היהודים הספרדים לגלות האסלאם: ברמה התאולוגית יש הקבלה, והעולם הרוחני היהודי לא היה מאוים תחת גלות האסלאם, אך כשעם ישראל חוזר לארצו המאבק מתחדש. לעומת זאת, המאבק בין יעקב לעשיו, התאומים, הוא על ירושת הזהות העברית - מי מתאים להיות ישראל - ולכן הנצרות בהופעתה דרך האימפריה הרומית ובהמשך בפרוטסטנטיות היא היחידה שמבקשת להחליף את ישראל שבבשר בישראל שברוח. לפיכך המאבק בין הנצרות ליהדות נושא אופי תיאולוגי ומאיים על עצם היכולת של עם ישראל להזדהות כנציגו הנבחר של האל וכגואל האנושות. זה מספק לנו הסבר נוסף להסתרה של נושא המשיחיות בקרב הפזורה האשכנזית, לעומת הספרדית<sup>56</sup>. אצל הרב אשכנזי הדמויות הארכיטיפיות של התנ"ך ממשיכות להיאבק זו בזו דרך הזהויות שיצאו מהן לפי מסורת ישראל וכך נראה בהמשך את אותו הרעיון בתוך עם ישראל בין יהודה ליוסף. אחרי הרקע ההיסטורי הקצר שנועד, מחד להדגיש את חשיבותו של ההספד בהתייחסות לתקופתנו, ומאידך להסביר מדוע דעתו של הראי"ה לא נקלטה בקרב העולם היהודי כביטוי לתפיסת המשיחיות העברית שכבר נמצאת אצל חז"ל, ניגש הרב אשכנזי אל דברי הראי"ה עצמם. אנו ננתח היבטים חשובים מתוך חלקו הראשון של הלימוד, הוא "השיעור הראשון" לפי עורכי הספר<sup>57</sup>. בניחוח נבקש להעמיד במרכז את הסברו הייחודי של הרב אשכנזי אודות מהותה של הציונות והחילוניות בהתאם להיותה המייצג של משיחיות בן יוסף.

### הצורך בשני משיחים

השלב הראשון בדבריו של הרב אשכנזי (לאחר התייחסות לתרגומו של יונתן בן עוזיאל<sup>58</sup>), על-פי דברי הראי"ה, עוסק בשאלת הצורך בשני משיחים. תוך כדי בירור מהות השאלה מחדד הרב אשכנזי היבטים שונים של הנושא שחשוב לעמוד עליהם בהקשר לתפיסתו בכלל. דבריו של הראי"ה מבוססים על המדרש במסכת מגילה (ג ע"א) על הפסוק בזכריה (יב, יא): "ביום ההוא יגדל המספד בירושלם כמספד הדוד רמון בבקעת מגדון". חז"ל טוענים שהמספד יהיה על משיח בן יוסף שיהרג ומדרש אחר מוסיף שהוא ייהרג בידי ארמילוס, שלפי הרב אשכנזי הוא למעשה רומולוס או רומי. הרב אשכנזי מדגיש מתוך כך שהראי"ה מייחס את הציונות לביטוי המדיני של מגמת משיח בן יוסף ולא למשיח בן דוד, וכך יש להבין אותה. הוא רומז בכך לעובדה שחלק מההתנגדות של העולם הדתי האשכנזי לציונות קשור לעובדה שהיא שכחה שיש משיח בן יוסף והתייחסה לציונות מתוך הפרספקטיבה של משיח בן דוד ולכן לא יכלה להבין לעומק את דברי הראי"ה<sup>59</sup>.

נוסף לכך, על-פי הבנתו את המדרשים כניתנים להיחזות בהיסטוריה הוא מסביר, על-בסיס דבריו של הרב המקובל חיים שבילי, את האפשרות שצבאות גרמניה בראשות הגנרל רומל יפלושו לארץ ישראל בזמן מלחה"ע השנייה ויסכנו את קיום היישוב הארצישראלי המתפתח, כביטוי לאותה מלחמה שעליה

<sup>56</sup> (תשל"א, עמ' 88-92).

<sup>57</sup> (2006, עמ' 35 – 55).

<sup>58</sup> מדובר על התרגום של הפסוק בזכריה י"ב י"א כפי שמוסבר לקמן.

<sup>59</sup> (2006, עמ' 158).

מדבר המדרש, במיוחד בגלל דמיון השמות בין הגנרל הגרמני לארמילוס המדרשי<sup>60</sup>. לפי טענתו ייתכן שמה שמנע את הצלחת המזימה הגרמנית הוא התפילות הרבות שנשאו היהודים הספרדים שהתפללו בנוסח ליורנו עם כוונת המקובלים בברכת "בונה ירושלים" על משיח בן יוסף שלא ימות. הרב אשכנזי אומר במפורש שכל עוד לא השלים העולם המערבי-הנוצרי עם המשיחיות הישראלית עדיין לא באמת חלפה הסכנה למותו של משיח בן יוסף, או מותה של הדרך הציונית, אך בדבריו על התפילה רומז גם כי ניתן לשנות את הגזרה ולמנוע את המספד המצער.

עניין אחד שבו הוא לא נוגע הוא קישור דמותו של הרצל עם משיח בן יוסף. לפי דברי המבוא של הרב אורי עמוס שרקי לא הייתה סברה לזהות ביניהם אצל הראי"ה קוק<sup>61</sup> וכנראה שגם לא אצל הרב אשכנזי. כמו-כן נראה שרוב מאמציו הם להתבונן לעומק התופעה הציונית לפי התורה המשיחית ולהגדיר את היחסים בין חילונים לדתיים בישראל מתוך פרספקטיבה זו. למרות נטייתו לראות בהיסטוריה גילום של הנבואות והמדרשים בנושא דמות המשיח הוא לא משתמש בה בנוגע להרצל, אך הוא ממשיך לקשר בין הדמויות הארכיטיפיות של התורה ושל חז"ל לבין מציאות ימיו בהקשרים אחרים.

נחזור בשלב זה לשאלתו של הראי"ה אודות הצורך בשני משיחים, המתעצמת לנוכח נבואת יחזקאל (ל"ז, ט"ו - כ"ח) בה המצב האידיאלי הוא שיש לעם ישראל נשיא/מלך אחד<sup>62</sup>. יותר מכך, המצב של שתי הממלכות כפי שמתואר במקרא הוא מצב של פילוג לא רצוי מהאחדות בתקופת דוד ושלמה. למעשה השאלה מתמקדת בצורך במשיח בן יוסף, שהרי הנשיא האחד הוא משיח בן דוד. הרב אשכנזי לא נותן כאן תשובה מלאה לשאלה זו, אלא רומז לדברים שאותם יפתח בהמשך. הוא מסביר על-פי יחזקאל שמשיח בן יוסף הוא השלב הקודם למשיח בן דוד מבחינת סדר המאורעות, על-פי הפסוק: "דַבֵּר אֲלֵהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה הִנֵּה אֲנִי לֹקֵחַ אֶת עַץ יוֹסֵף אֲשֶׁר בְּיַד אֶפְרַיִם וְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל (חברו) חֲבַרְיוֹ וְנָתַתִּי אוֹתָם עָלָיו אֶת עַץ יְהוּדָה וְעִשִּׂיתֶם לְעֵץ אֶחָד וְהָיוּ אֶחָד בְּיָדֵי: " (יחזקאל ל"ז י"ט).

קודם עץ יוסף השייך לעשרת השבטים ואחריו עץ יהודה ששייך לשבטי יהודה ובנימין. רמז נוסף שנותן הרב אשכנזי לחשיבותו של משיח בן יוסף הוא שהציפייה למשיח בן יוסף היא בעצם הציפייה להשבת הייחוד (מלשון איחוד) של עם ישראל, כולל שבטי ישראל שנאבדו מכלל ישראל. כך אכן נרמז בפסוק ביחזקאל (כ"א): "וְדַבַּר אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה הִנֵּה אֲנִי לֹקֵחַ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִבְּיַן הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִלְכּוּ שָׁם וְקִבַּצְתִּי אֹתָם מִסְּבִיב וְהִבֵּאתִי אוֹתָם אֶל אֶדְמֹתָם: ". במילים אחרות מדובר על קיבוץ גלויות שכולל לא רק את יהודי העולם אלא גם את צאצאי עשרת שבטי ישראל. קיבוץ זה מייצר את התשתית החומרית לכך שעם ישראל יהיה תחת הנהגה משיחית אחת.

### שני המשיחים – גוף ונשמה

תשובת הראי"ה לשאלת שני המשיחים ממשילה אותם לשני החלקים שבאדם: הגוף והנשמה. משיח בן יוסף מתייחס לגוף, לכן תפקידו הוא שכלול מעמדה החומרי של האומה הישראלית כדי שתתאפשר התגלותו הייחודית של עם ישראל כ'גוי אחד בארץ' כפי דבריו. משיח בן דוד הוא הכוח המקביל

<sup>60</sup> (2006, עמ' 41), הרעיון מובא בשם המקובל הירושלמי הרב חיים שבילי, **חשבונות גאולה**, ירושלים: דפוס המערב, תשכ"ד, עמ' 63.

<sup>61</sup> הוא כינה אותו "עקבא דמשיח בן יוסף", במשמעות עקבה (2006, עמ' 12).

<sup>62</sup> ראה נספח מס' 1.

לנשמה, ותפקידו הוא שכלול הרוחניות בעצמה. יוצא אפוא, שמצד משיח בן יוסף עם ישראל שווה לכל אומות העולם, כשוויון האדם ובעלי-החיים בגופם, אך מצד משיח בן דוד אין כדוגמת עם ישראל בכל העולם. מתוך כך הרב אשכנזי מבקש לעמוד על שתי נקודות:

בנקודה הראשונה הוא יוצא בצורה גלויה כנגד ההבנה של דברי הראי"ה כמייחסים שליליות לגוף, כלומר לתהליך בניין האומה בידי משיח בן יוסף "החילוני", וחיוניות למשיחיות הרוחנית של בן דוד "הדתי". ההבנה הפשטנית של משיח בן יוסף בקרב הדתיים חוטאת להבנה המונותאיסטית של התורה, שבה לגוף ולנשמה יש חשיבות שווה, ולא ניתן להתקיים בלא אחד מהם במלוא כוחו. אמנם ישנו הבדל בין הגוף לנשמה, והם אולי הופכיים זה לזה, אבל אין בכך לומר שיש כאן יסוד שלילי ויסוד חיובי, וכמו שאדם לא יכול להתקיים בלא גוף ונשמה יחדיו גם האומה לא יכולה להתקיים בלי שני הצדדים האלו.

מניתוח המשל הוא עובר להקבלה למציאות וטוען שעל אלו הבונים את גוף האומה להבין שהם שייכים למשיחיות בית יוסף, ואלו הבונים את הנשמה צריכים להבין שאין להם כל קיום ללא הגוף. משמעות הדברים העולה מדרכו הפרשנית של הרב אשכנזי היא שלכל צד יש תפקיד ייחודי בסיפור הישראלי, ומצב הדברים כרגע הוא שהחילונים אינם מכירים בכך שהם הביטוי של משיח בן יוסף, כלומר שלמעשיהם ולשאיפתם יש מקום גדול בתוך התורה וחשיבות בתוך המבנה השלם של עם ישראל. הסיבה העיקרית לכך היא שהדתיים המייצגים את התורה לא מבינים את הצורך שלהם בחילונים הבונים את גוף האומה כי הם מסתדרים כביכול רק עם התורה והמצוות. החילונים לפיכך חושבים שהדתיים הם כל התורה ואין להם שום יחס של סימפטיה אמיתית למעשיהם, ולכן קשה להם להבין את משמעות מעשיהם גם לפי התורה.

הרב אשכנזי מגדיר את האמונה היהודית כ"מונותיאזם אוניברסלי" לפיה לכל דבר בעולם יש קיום מרצון האל, ולכן כל החלקים השונים בעם ישראל ובאנושות הם בעצם צירוף גדול של כוחות ואיכויות שצריכות למצוא דרך למצות את כוחם מתוך אחדות והדדיות, כיצירי אותו הבורא וכבני אדם הראשון. לפיכך אין דבר שצריך להיעלם או למות, אלא צריך למצוא כיצד מה שפוגע באחדות לא יתקיים ומה שתורם לה יישאר, זהו תהליך של בירור ולא של אידיאות מתחלפות אחת במקום השנייה. הוא למעשה טוען כאן שהדתיים שאמורים להחזיק בתפיסה זו של התורה לא מיישמים אותה הלכה למעשה וזו הסיבה שהעולם החילוני רחוק מהגשמת השאיפות המצופות ממשיח בן יוסף.

הנקודה השנייה, הנאמרת יותר ברמז, היא ביקורתית יותר ומרחיבה את קודמתה. לשם הבהרתה הוא חוזר לסיפור יוסף ואחיו בספר בראשית, שהוא הארכיטיפ ליחס בין שני המשיחים גם בתקופתנו. בבראשית (מב, ח) נאמר: "וַיִּכַּר יוֹסֵף אֶת אֶחָיו וְהֵם לֹא הִכְרָהוּ", כלומר יוסף מזהה את אחיו בפגישתם הראשונה, אך הם מזהים אותו כשליט מצרים, ושמים לב שהוא אחיהם רק כשהוא מתגלה בפניהם. הרב אשכנזי רואה בכך מוטיב שחוזר גם ביחסים בין האחים בימינו, שאותם השייכים לבית יוסף מכירים בכך שהיהודים הדתיים הם אחיהם, אך אלה לא מצליחים להכיר בכך שהחילונים הם אחיהם. לפי דבריו השיעור שנלמד בכתבי השל"ה והגר"א יושם למעשה רק על-ידי הראי"ה קוק, שהצליח להבחין מיד בצד התורני של הציונות החילונית.

עד כה ראינו כיצד הרב אשכנזי ביסס את נושא שני המשיחים והחשיבות של משיח בן יוסף בעיקר כדי להוכיח שהדעה החרדית שלא רואה בציונות אתחלתא דגאולה איננה קוהרנטית עם תורת

המשיחיות העברית, אך דומה כי כאן הוא מושך את ביקורתו לתוך נטייה דומה שקיימת בציבור הציוני-דתי. אם הראי"ה ביקש להתבונן על המהלך האלוקי שמכוון את החלוצים פורקי עול תורה ומצוות להכנת הבסיס לגאולה ובכך להתעלם ממעשיהם הפרטיים, נראה כי הרב אשכנזי מבקש למנוע מצב שבו חוסר חיבורם לתורה ולקיום מצוות יגרום לדתיים לבטל גם את חשיבות כוחם בבניין הלאום. בכך הוא מאמץ את צד הביקורת של הראי"ה על מחנה האורתודוכסיה בזמנו כמי ששופט את העולם החילוני במשקפיים דתיות כפי שהוא רגיל לשפוט את עצמו. אך מתעלם מכך שישנה זהות נוספת בעם ישראל המתגלה לנגד עיניו כסימן לתור הגאולה.

רביצקי מדבר על הסכנה שאורבת לממשיכי הראי"ה המקבלים את תפיסת המציאות הישראלית כתצרך שלם של חלקים שונים אך משלימים, בכך שתפיסתם זו תוליך אותם לאמונה שיש בידם את היכולת להכיל הכול ולמעשה כל השאר הם חלקיים ולכן טועים. יש כאן סכנה של ראיית עצמך כמי שמכיל את כל המכלול ויודע את הדרך לכולם ובכך מבטל למעשה את הדעות השונות<sup>63</sup>. דומה כי הרב אשכנזי היה ער לבעיה הזו ומבקש ליצור אצל שומעיו, בין חילונים ובין דתיים, מציאות קיומית אחרת. השיטה ההיסטוריוסופית המכילה את הכול מתבטאת במציאות דווקא בהדגשת הגיוון הייחודי והשוני שבין הזהויות השונות, והשוני איננו עניין זמני עד שכולם יהפכו לזהות מעין אחידה. המציאות המשיחית השלימה של עם ישראל היא שיש בו מקום לכל הצורות המגוונות של החיים שיש בעם, ולפי הרב אשכנזי התורה במובנה האמתי היא הכלי הטוב ביותר לאפשר מציאות כזו, ועם ישראל הוא המתאים ביותר לחיות אותה. העמדתה הקיומית הזו מבקשת למנוע חטא גאווה מסוים אצל מאמיני הראי"ה שחושבים שבעקבות היכרותם עם משנתו הם כבר יודעים את התשובה ללל. ההבנה שלכולם יש מקום אמורה להוביל חתירה למפגש מאחד בין שני הצדדים ולא למלחמה מיותרת על עתיד המפעל כשכל צד מנסה להשליט את דרכו על האחר. כפי שנראה בהמשך ביתר שאת, הרב אשכנזי טוען שלא רק העולם החילוני צריך להשתנות, אלא גם העולם הדתי צריך לעבור שינוי ביחסו לתורה שלו כדי להתקדם בתהליך, ויותר מכך דווקא הוא זה שיותר מעכב.

חשוב להדגיש כי הרב אשכנזי לא מבטל את החלוקה של דתיים וחילוניים כנשמה וגוף בהתאמה, אך אין בכך לומר שהנשמה עדיפה. האחריות על גוף האומה היא תפקיד משמעותי בתוך עם ישראל וזה מצריך מהדתיים מאמץ להכיר בעובדה הזו וללמוד לראות את ייחודו התורני של הישראלי החילוני, דבר שירחיב עליו הרב אשכנזי בהמשך.

הביקורת של הרב אשכנזי הולכת ומתעצמת בפרשנותו לסוגיה במסכת סנהדרין ק"ב ע"א, המתארת שיחה בין הקב"ה לירבעם המלך הראשון למלכות ישראל, ובן לשבט אפרים המזוהה כמשיח בן יוסף. בשיחה מנסה הקב"ה לשכנע את ירבעם לחזור בו מהפילוג עם רחבעם ומלכות יהודה ומציע לו להצטרף אליו ואל משיח בן דוד בגן עדן. לפי פרשנותו של הראי"ה למונח גן עדן אין הכוונה לעולם מנותק כמו גן עדן שאחרי המוות אצל המוסלמים והנוצרים, אלא באיחוד ממלכת ישראל לשכלול משותף של האומה על חלקיה השונים כפי שצריך להיות בימות המשיח. ירבעם מסרב להצעה זו מסיבה מאוד מפתיעה: מי שיעמוד בראש הממלכה הישראלית של ימות המשיח הוא משיח בן דוד. במובן פשוט מודגם כאן חוסר המוכנות של משיח בן יוסף להכיר בעליונות דרכו הרוחנית של בן דוד בתהליך המשיחי, כפי שמזכיר הרב אשכנזי לפני כן, אך זו לא הפרשנות שהוא מדגיש כאן.

<sup>63</sup> (תשנ"ג, עמ' 164 – 165)

לפי הרב אשכנזי הסירוב של ירבעם, משיח בן יוסף, או הישראלי החילוני של ימינו, נובע מכך שמשיח בן דוד, היהודי הדתי של ימינו, הוא לא מספיק "סימפטי" כדי לטייל אתו בגן עדן. "שהרי מי רוצה לטייל עם חבר לא סימפטי?" הוא שואל בהומור<sup>64</sup>. מדובר כמעט בהיפוך של המסורת הפרשנית המקובלת לגבי המדרש הזה, ובכך בולטת העובדה שרוב העיכוב נובע דווקא כי הצד הרוחני בעם לא מספיק ער לחשיבות של הצד החומרי-חילוני ולכן האחרון לא מעוניין לקחת חלק באותה ממלכה יחד אתו. יש כאן אולי קמצוץ רמז לדימוי הקשה של האדם הדתי במזרח אירופה כפי שעולה מספרות ההשכלה ואח"כ מספרות התחייה, כדמות חסרת עמוד שדרה המנותקת מרחק שנות אור מציאות החיים השואפת להעמדת דמות האדם הזקופה והנאורה שאליה התחברו המשכילים ולאחר מכן הציונים. המילה סימפטי רומזת לכך, ואולי הרב אשכנזי מצדיק במובן מסוים את הביקורת, אבל מתוך ביטחון שקיום תורה ומצוות במיוחד בארץ-ישראל צריך דווקא ליצור דמות אדם יהודי גאה, עמוקה ומושרשת בזהותה, שלא כמו הצבר הציוני.

עם זאת, בסוף דבריו הוא מציין שהמצב הולך ומשתנה, ואין לו ספק כי בדור של שומעיו הסימפטיה בין שני הצדדים תופיע, כי כבר עכשיו התחילו "נישואי תערובת" בין חילונים לדתיים. נישואי תערובת הוא אחד המושגים היותר שליליים ביהדות, במשמעות נישואי יהודים ויהודיות עם נשים וגברים לא יהודים הפוגמים בכך בברית עם ה'<sup>65</sup>, וכאן הוא מקבל משמעות חיובית בהקשר ליחסים המתחדשים בין חילונים לדתיים בארץ. אפשר להסביר שמה שנראה לשני הצדדים כתהליכים של נטישת הזהות שהם מאמינים בה כאמת לטובת "נישואי תערובת" שידיחו את ההולך בהם לזהות המתנגדת, הם בעצם תהליכים שנועדו ליצר מחדש קשר של סימפטיה וחובה בין שני הצדדים המתנגדים, ולהביא להכרה במשמעות של כל צד. כך על פני השטח עזיבת הציונות על-ידי חוזרים בתשובה ועזיבת הדת על-ידי חוזרים בשאלה יכולים להיראות לעתים כתופעות של התפוררות, ובחלק מהמקרים זה אכן כך, אבל בעומק יש כאן בקשה להשלים את החסר ממה שנמצא גם בצד השני וכך נוצרת מחדש הסימפטיה שאליה מייחל הרב אשכנזי.

בכדי להדגים כיצד יכול הצד הדתי בעם להכיר מחדש באחיו החילוני פונה הרב אשכנזי שוב למקורות התורה שבכתב ולסיפור האחים בספר בראשית. בפרשת "ויגש" מתואר פתרון העימות בין יהודה ליוסף במצרים. על הפסוק (בראשית מ"ד י"ח): "וַיִּגַּשׁ אֵלָיו יְהוּדָה... מִפְרֵשׁ בְּעַל הַטּוֹרִים" (ר' יעקב בן אשר) ששלושת האותיות האחרונות של שלוש המילים הללו מרמזות למילה: שווה, כלומר יהודה אומר ליוסף ששניהם מלכים ושווים במעמדם. הרב אשכנזי אומר שאין כאן רק ביטוי לכך שיהודה עומד ודורש את מלכותו כדי שיוסף, בעל המלכות, יפסיק לשעבד את אחיו, אלא הוא גם מכיר בכך שליוסף יש מלכות בפני עצמה. נקודת ההכרה במלכותו של יוסף בידי יהודה שמשמעה הכרה בכוחם הייחודי והשונה של עשרת השבטים, ובקדימותו של משיח בן יוסף לבן דוד במלכות, היא המפתח גם לפתרון בימינו. יש לשים לב ששיטת הרב אשכנזי בנוגע למשיחיות בן יוסף לא מזהה אותה לחלוטין עם הציונות החילונית הישראלית, אלא המשיחיות של יוסף שייכת קודם כל לעשרת השבטים, ואילו מרגע שאלו אבדו הוטלה משיחיות זו על שבט יהודה. כך, הפילוג בין דתיים לחילוניים הוא בעצם

<sup>64</sup> (2006, עמ' 48)

<sup>65</sup> "ולא תתחתן, גם: בתך לא-תתן לבנו, ובתו לא-תקח לבנך. כי-יסיר את-בנך מאשרי, ועבדו אלהים אחרים; וסרה אף-יהוה בכם, והשמידך מהר" (דברים ז ג-ד).

פילוג בתוך שבט יהודה בין מי שנשאר מייצג של יהודה לבין מי שנטה להיות כיוסף, לכן הזהות החילונית והמעשה הציוני אינם הביטוי האותנטי של משיחיות בית יוסף.

### כוח האומה של משיחיות בית יוסף

אחרי מהלך ראשון של ביקורת על העולם הדתי, שאמנם מרוככת היא על בסיס ההבנה שהציבור הזה בעל מורשת רוחנית שמקשה עליו להכיר בחילונית כאחיו עוד מימי יהודה ויוסף, ניגש הרב אשכנזי לברר יותר את מקומה הייחודי של משיחיות בית יוסף בתוך שיטת המשיחיות העברית. לשם כך הוא נזקק להרחיב את שיטתו ההגותית ולהרחיב את פרשנותו על המקורות העתיקים של המקרא והתלמוד כדי לתאר את המציאות החברתית האידיאלית של עם ישראל. אמנם דבריו נאמרים ברמז ולא בהכרח נושאים השלכות מעשיות ברורות, אך נראה שכאן הוא מבקש להעמיד תשתית אחרת להבנת פשרו של אי-קיום המצוות הדתיות של הציבור החילוני<sup>66</sup>.

כדי להסביר את מעמדם הייחודי של שבטי ישראל בכלל ושל משיחיות בית יוסף בפרט נזקק הרב אשכנזי להרחיב את ההתבוננות על מבנה החברה הישראלית האידיאלית. הוא מסביר שעל-פי הלכה מפורשת התורה שייכת באופנים שונים לכל שבט משבטי ישראל, והשוני הזה מתבלט במיוחד בין יהודה ליוסף. בעוד יהודה נקרא בלשון הראי"ה ראש, כלומר מרכז ישותו היא החכמה ולכן הוא זקוק לתורה כדי להתקיים, יוסף נקרא גוף, וישועתו היא דווקא באיחוד בין כל אבריו, ולכן הוא יכול להתקיים כישראל גם ללא התורה. כאמור, ביטוי מסוים ודומה לזה מתקבל בתוך שבט יהודה בחלוקה לדתיים וחילונים.

אמירה זו מעלה שתי שאלות מרכזיות:

- 1) מהי אותה הלכה מפורשת שעל בסיסה נאמרים דבריו?
  - 2) מה המשמעות של קיומם של עשרת השבטים ללא תורה?
- את התשובה לשאלה השנייה נדחה לשלב שבו דן הרב אשכנזי באופן ספציפי בעשרת השבטים, וננסה כעת לענות לשאלה הראשונה.

רמז לדבריו של הרב אשכנזי על הלכה מפורשת ניתן למצוא בדברי המבוא של הרב אורי עמוס שרקי לסדרת השיעורים הזו<sup>67</sup>. הרב שרקי מסביר שהרב אשכנזי פירש באופן שונה את דברי הגמרא בסנהדרין (יח ע"א) על ההבדל בין מלכי בית דוד למלכי ישראל: "מלכי בית דוד דנין ודנין אותם" אבל "מלכי ישראל לא דנין ולא דנין אותם". לפי פשט הסוגיה בסנהדרין הסיבה לכך היא בגלל אירוע היסטורי בתקופת ינאי המלך מבית חשמונאי השייכים לשבט לוי, ומלך שאינו מבית דוד כמלך ישראל הוא. העמדתו לדין גרמה לשבירת הסמכות של הסנהדרין בדורו ולשחיתות של בית הדין בהשפעת בית המלוכה. הרב אשכנזי, לעומת זאת, מפרש שיש כאן ביטוי להלכה קדומה שמשמעותה המקורית היא שלא מחילים את ההלכה של בית דוד על בית ישראל, ומשום כך גם מעמידים סנהדראות לשבטים שפוסקים הלכה לשבט על-ידי חכמי השבט המכירים את אופיו<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> השתמשתי כאן במושג "מצוות דתיות" על-פי הבנה שבכל הקשור למצוות הקשורות בין אדם לחברו תודעתו של הציבור החילוני מאוד מפותחת, גם אם מעשיו לא נעשים מתוך קישור ישיר למצוות התורה, ומהמצוות המעשיות בתחום שבין אדם למקום, מה שאני מכנה כאן "מצוות דתיות" הוא מתרחק מסיבות שונות בין השאר כאלה שהוסברו בדבריו של הרב אשכנזי. <sup>67</sup> (2006, עמ' 14)

<sup>68</sup> "שפטים ושטרות תתן לך בכל שעריך אשר יהיה אלהיך נתן לך לשבטיך ושפטו את העם משפט צדק" (דברים יז, יח) רש"י על לשבטיך – "מלמד, שמושיבין דיינין לכל שבט ושבט ובכל עיר ועיר" שפתי חכמים על רש"י: "ר"ל לשבטיך מלמד



אנו יכולים ללמוד מכך שהרב אשכנזי רואה בחלוקה של בני ישראל לשבטים מעין מבנה עומק שמרכיב את האומה הישראלית כולה כגוף אחד, וכל חלק בה הכרחי שיבוא לידי ביטוי. מה שיביא כל שבט לידי ביטוי בצורה מלאה היא היכולת שלו להתנהל באופן עצמאי כיחידה אורגנית הקובעת לעצמה את הלכות החיים בהתאם לתורה המחייבת את עם ישראל כולו. הוא מדגיש שהשוני בין הקבוצות הזהותיות בעם ישראל מתבטא עד לרמת ההלכה שנפסקת לכל שבט ושבט, ובדגש שמדובר על הלכה קדומה, ולפיכך מדובר במשהו אינהרנטי במבנה הראשיתי של עם ישראל – ההלכה נפסקת על-ידי קשר של היכרות אינטימית בין הפוסק לבין קהילתו או שבטו.

הרב אשכנזי מרבה להתייחס בצורות שונות לחשיבות של המשפחה והשבט בהעברת מסורת החיים היהודית לעומת ההיסמכות על פסיקת רבנים ולימוד מהם, שבבסיסו בעייתי כשהוא בא להחליף את הלימוד הבסיסי שנקנה מההורים בבית<sup>69</sup>. בשיעור מתקדם יותר בנושא המספד הוא עומד על הנקודה שספר ההלכה שולחן ערוך עליו מסתמכת היהדות הדתית של ימינו להלכה הוא למעשה "השולחן ערוך של שבט לוי", כלומר הוא כתוב בפרופיל של יהדות הגולה שאמצה בלית-ברירה את הפרופיל של שבט לוי<sup>70</sup>, אבל הוא לא יכול לשמש כהנהגה כללית לכל עם ישראל בארץ ישראל, שבה כבר באים לידי ביטוי הזהויות של השבטים השונים שאינם חיים בדרך החיים של שבט לוי, שממנו גם יוצאת הכהונה והוא נדרש לרמת קדושה גבוהה מאוד<sup>71</sup>. הוא רומז שחלק מהסיבה שהרבה מהעם לא הולך יד-ביד עם השולחן ערוך היא כי הוא צריך פסיקת הלכה מרבנים וחכמים שאליהם הוא מתחבר והם קשורים בדרך החיים המותאמת לו ולמשפחתו, שאולי אינם בפרופיל של שבט לוי.

כמו-כן הוא מדגיש שהרבה תחומים של ניהול החיים הלאומיים חסרים מאוד ממסגרת ההלכה היהודית וההדרכה כיצד לקיים חיים של חול שהם יהודיים צריכה להתחדש מתוך המקורות שלנו. לפיכך, המחשבה הדתית הפשטנית שאומרת כי צריך "ראש ממשלה עם כיפה" היא נאיבית, כי הבעיה אינה אם ראש הממשלה דתי או לא, וייתכן שאפילו לא יהיה דתי לפי הרב, הבעיה נובעת מכך שהיהדות של היום לא נתנה תשובה כיצד לקיים מדיניות חוץ ומדיניות פנים לפי תורת ישראל. גם במישור הפוליטי הפתרון של הרב איננו לשים כיפה על ראש המדינה אלא מציאת מסגרת המאחדת חילונים ודתיים לפעולה פוליטית משותפת. הוא אף מספר שהיה חלק מניסיונות ההקמה של מפלגת "התחיה" ששילבה בין אנשי ארץ-ישראל השלמה כרפאל איתן, גאולה כוהן ומשה שמיר לבין אנשי גוש אמונים ובני-עקיבא, כאשר האחרונים לבסוף פחדו מהאיחוד שלא התרחש כפי שהיה יכול להיות<sup>72</sup>.

לסיכום נקודה זו, המציאות שבה עם ישראל התפצל לחלקים שונים בחזרה לארץ איננה בדיעבד, אלא יש בה חזרה למגוון המקורי של האומה הישראלית שנעלם במצב הגלות שבה הפכנו אחידים בזהות ובהנהגות המעשיות. הבעיה היא שיש מחשבה שהדרכים הללו מנוגדות וזה הדבר החסר, ומה

אם היו שני שבטים בעיר אחת שצריך שופטים לכל שבט ושבט ובכל שעריך מלמד שאם היו שני עיירות של שבט אחד שצריך שופטים בכל עיר ועיר.

משנה, מסכת סנהדרין פרק א משנה ה: "...אין עושין סנהדריות לשבטים, אלא בבית דין של שבעים ואחד."<sup>69</sup> (תשס"ה, עמ' 209 – 215).

<sup>70</sup> ואולי אפשר גם לומר שזה הפרופיל הגלותי של שבט לוי.

<sup>71</sup> (2006, עמ' 68 – 69)

<sup>72</sup> שם.

שצריך להשלים בין הצדדים השונים היא אהבה שתצליח להתגבר על הפערים השונים<sup>73</sup>. אמנם מדובר כאן בדברים שמשקפים יותר אידיאל מאשר מציאות, אך אנו רואים שזה בא לידי ביטוי באופן שבו מבקש הרב לראות את היחסים הקיימים בעם ישראל במצבו הנוכחי, כך שיש לדברים השתמעוּת גם למצבנו היום, ולאופן שבו אנו מתקדמים ממצב המחלוקת למצב שבו יש מקום אמתי לביטוי שונה אך מאוחד של כל חלקי העם.

נקודה נוספת המרחיבה את התפיסה החברתית השבטית שאותה מלמד הרב אשכנזי עולה מפירושו לסוגיה נוספת במסכת סנהדרין צח ע"ב העוסקת בשמו של המשיח<sup>74</sup>. הרב מגיע אליה מתוך שאלה שנשאל על טיבה של מלכות שבט בנימין. העובדה שבתולדות ישראל יש שבט נוסף המולך על כלל ישראל מביאה את הרב להסביר גם את מושג המשיחיות בדרך הרבה יותר רחבה מזו המתייחסת לשתי דמויות בלבד.

בסוגיה מתואר איך תלמידי כל ישיבה מוכיחים מפסוקי התורה ששמו של המשיח הוא כשמו של ראש הישיבה שלהם. מכאן לומד הרב שלמעשה עם ישראל מחכה ליותר משני משיחים, כי לכל שבט ושבט יש משיח בדמות ראש השבט שלו. לכל יחידה בעם ישראל יש 'פנים משיחיים' לפי הרב, כלומר המשיחיות עצמה היא המיצוע של הכוחות הייחודיים של כל שבט ושבט, שהם כמובן ייחודיים לו ושונים משאר שבטי ישראל. הרב מרחיב כאן את התפיסה של "סנהדראות לשבטים" גם לתוך התפיסה המשיחית, וכך גם המשיחיות הופכת רבת-פנים כריבוי הפנים בתוך עם ישראל. לפיכך הזהויות המשיחיות של בן יוסף ובן דוד שאחראיות להנהגת המגמות הכלליות באומה לא תוכלנה להופיע עד שגם שאר הזהויות המשיחיות בשבטים לא תופענה, כדי לבטא במלוא העוז כל חלק וחלק בעם ישראל. המשיחיות השלמה היא למעשה התעלות של כלל ישראל דרך הזהות הקולקטיבית שלהם ברמה השבטית, כשעל המבנה הזה מנצחים משיח בן דוד ומשיח בן יוסף.

מכאן יוצא הרב אשכנזי למסקנה הכרחית לגבי שני המשיחים: התפקיד המשיחי של יוסף בארגון הצד הלאומי כשר גם לפי התורה, והתפקיד המשיחי של יהודה בשכלול הרוחניות כשר גם לפי הלאום. בכך מסביר הרב את כוונתו על עניין ייחודו של בית יוסף ומגמתו המשיחית על-פי התורה. העובדה שהוא אחראי על פיתוח הצד הלאומי מכשירה את מעשיו לפי התורה ומאפשרת לו להתקיים גם בלי קיומה של התורה באופן המצופה ממי שקשור בשבט יהודה ובמגמה של פיתוח הרוחניות שבעם ישראל.

דוגמה לכך מביא הרב מהגמרא במסכת סוטה (יג ע"א) המספרת שביציאתם ממצרים הוציאו איתם בני ישראל את ארונות כל בני יעקב, אך מקומו של הארון של יוסף היה צמוד למקומו של ארון הברית במהלך מסעותיהם במדבר, וזאת כדי להעיד שיוסף קיים את כל מה שכתוב בלוחות הברית. המדרש<sup>75</sup> מוכיח שיוסף קיים את הדברות דווקא בהיותו משביר בגלות מצרים, כלומר הוא קיים את המצוות דווקא מחוץ לארץ ישראל כשהותו היא מצרית כלפי חוץ. משמעות הדברים היא שדרך זהותו של יוסף, מוביל מגמת אחדות האומה, הוא למעשה מקיים את מצוות התורה וכך הוא כשר גם מבחינת התורה, וזה המקום אליו צריך לשאוף הישראלי החילוני של ימינו. לחיזוק תפיסה זו מוסיף

<sup>73</sup> אפשר אף לומר במעין פרפראזה על דברי חז"ל הידועים על-כך שבית שני חרב על שנאת חנם, שלפי מה שאנו רואים כאן גם הבית הראשון למעשה חרב בבסיסו על שנאת החנם שחזרה להופיע בין שבט יהודה ובנימין לשאר שבטי ישראל.

<sup>74</sup> ראה נספח מס' 2.

<sup>75</sup> איש שלום מאיר, מכילתא דרבי ישמעאל, ניו-יורק: תש"ח, כד ע"ב.

הרב אשכנזי גם את המדרשים הרואים את יוסף "כשטנו של עשיו" בגלל העובדה שיוסף יכול להתעסק בבניין החומרי של העולם ולהישאר צדיק<sup>76</sup>. אמנם הרב אשכנזי מבקר את המהלך של יוסף כניסיון לגאול את האנושות על-ידי עם ישראל אך לא דרך ארץ ישראל, ניסיון שהוכח היסטורית ככישלון שוב ושוב על-ידי ממשיכי מגמה זו בעם ישראל<sup>77</sup>. עם זאת, ברור מכאן שהרב אשכנזי רואה בזכות של משיח בן יוסף, המשנה כיוון חזרה מהגלות לארץ ישראל ותפקידה איחוד האומה לגוף אחד, ככשרה על-פי התורה. הבחנה זו הולכת ומתחדדת בדברו על ייחודם של עשרת השבטים.

דבריו של הרב אשכנזי על עשרת השבטים מהווים את הסיום לשיעור הראשון, בו מתמקד הרב בביקורת על ההתבוננות הדתית הנוטה להחשיב פחות את משיחיות בית יוסף, וממשיך בביסוס זהותה של האחרונה בתוך המבנה של האומה הישראלית וכך של תורת ישראל. סיכום הייחודיות של הזהות הזו בא לידי ביטוי במי שמייצג אותה במובן האותנטי ביותר, עשרת השבטים, ומהם ניתן ללמוד כיצד להתייחס לישראלי החילוני המייצג אותם במציאות ימינו בתוך שבט יהודה. לפי ההבחנה של הראי"ה, עשרת השבטים מייצגים את הגוף ולפיכך המבחן שלהם לקיום תפקידם הוא היכולת להיות מאוחדים למפעל לאומי אחד ולא דווקא קיום המצוות בדבקות רוחנית גבוהה. דוגמה לכך היא הסברו של המדרש (כלה רבתי פרק ח') את הפסוק בהושע (ד י"ז): "חָבַר עֲצָבִים אֶפְרָיִם הִנָּח לוֹ: בְּזִמְנָם שֶׁהֵם מִתְחַבְּרִים וְאִפִּילוּ לְעֲצָבֵיהֶם (=אלילהם), הִנָּח לָהֶם. "חֶלֶק לֶבֶם (=יש ביניהם מחלוקת) עֲתָה יִאֶשְׁמוּ... (הושע י, ב)<sup>78</sup>. כאן מקביל הרב אשכנזי את דבריו לתיאורו של הראי"ה את דמותו של אחאב מלך ישראל שלפי המדרש החביא את פציעתו בקרב כדי שעם ישראל לא יירטע במלחמה, וגם כיבד את התורה מתוך ייחוסו לכבוד הלאומי. האחדות שיצר בין שבטי ישראל היא מה שעזר לו להרחיב ולהגדיל את ממלכתו, למרות שנשא את איזבל הצידונית והלך בדרך העבודה הזרה<sup>79</sup>.

הרב אשכנזי מסביר שעשרת השבטים התמידו בזכותם רק מבחינה לאומית ואיבדו את כל השאר, ולכן גלו ונאבדו בתוך הגלות כשהדבר היחיד שנשאר אצלם הוא קשר עמום לאומה הישראלית. אמנם כשהם יחזרו חזרה לעם ישראל באחרית הימים עליהם להתקבל כישראל על-פי ההלכה, ואין לדרוש מהם להיות יהודים, כי זו כבר הלכה אחרת שמתאימה רק למי מהם שיבחר בה. הוא מסביר שההבדל היסודי הזה בין יהודה לבין השבטים נשכח בגלל הגלות, ומכיוון שהיום תקנון בתי הדין עובד עדיין בהגדרות של גלות מתעוררות סביב הנושא בעיות רבות. ייתכן כי הרב רומז כאן לבעיות הגיור של העולים מבריה"מ, שעלייתם ללא התאמה ברורה בין זהותם היהודית על-פי חוק השבות לזהות היהודית המוגדרת לפי ההלכה, יצרה בעיה גדולה ביחס למעמדם כיהודים ולמתח מורכב בין דת למדינה ודתיים לחילונים<sup>80</sup>. ההבנה שהזהות של עם ישראל מורכבת יותר מהזהות היהודית הקיימת היום יכולה לאפשר התבוננות אחרת על השאלה, ופתרון יותר מורכב למי שרוצה להשתייך ללאום הישראלי אך לאו דווקא לזהותו הדתית באופן שההלכה מתארת אותה היום. אם כי כאן צריך

<sup>76</sup> ראה פירוש רש"י לבראשית ל כה, (2006, עמ' 66-67).

<sup>77</sup> (2006, עמ' 92 – 95)

<sup>78</sup> (2006, עמ' 125) הערת שוליים במהדורה, התוספות במקור.

<sup>79</sup> (תשמ"ד, עמ' 97).

<sup>80</sup> שלג יאיר, יהודים שלא כהלכה: על סוגיית העולים הלא-יהודים בישראל, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2004, עמ' 9 - 10.

לסייג שהרב אשכנזי לא בעד גיור מקל<sup>81</sup>.

על כל פנים, הרב אשכנזי מדגיש כאן בצורה מפורשת שמדובר על שתי צורות חיים שונות. מתוקף כך בני יהודה היו זקוקים תמיד לתורה כדי להתקיים, אך שבטי ישראל לא זקוקים לכך באותו האופן בגלל שהם שייכים לגוף של האומה הישראלית והקשר שלהם לישראל לא מצריך את התורה. לפי הרב אשכנזי זו המשמעות האמתית של ההבחנה שעושה הראי"ה קוק בין שבטי ישראל ועץ יוסף כגוף, לבין שבטי ישראל ועץ יהודה כראש. לכן יש לכך גם משמעות בימינו לחילוק שנוצר בתוך שבט יהודה ששב מהגלות בין דתיים לחילונים, והבירור מי שייך לאיזו מגמה הוא הבירור הנעשה בתקופתנו. מי שקורא את דברי הראי"ה בצורה "מוסרית-דתית", בין חילוני ובין דתי, פשוט מעוות את המסר העמוק המסתתר מאחוריהם לפי הרב אשכנזי. הוא מפספס את העובדה שיש כאן ביטוי למגמות אינהרנטיות באומה הישראלית שנאבקות לאורך ההיסטוריה עד להשלמתן אחת עם השנייה, ולא משיחיות אחת שהולכת להיבלע לתוך משיחיות דתית רוחנית. דברי הרב קוק אינם רק ביקורת נסתרת על הציונים החילונים, אלא הם ניסיון לתת לכל הבירור של התקופה מסגרת התבוננות חדשה שתאפשר לשני הצדדים להתקרב אחד אל השני.

הוא מוסיף כי השאלה לאיזו מגמה שייך כל אחד היא שאלה שתלויה לא מעט בגורל<sup>82</sup> ומתגלית דרך נטיות נפשו של כל אחד ואחד שהם היסוד לבחירת אורח חיים, אבל החידוש הוא שיש כאן לגיטימיות מלאה לכל בחירה ומי שבחר בדרכו של יוסף אין זה אומר בהכרח שנטש את התורה ועם ישראל, אך עליו לקבל על עצמו את הגורל וההתמודדות של יוסף על כל המשתמע מכך. כך מי שבחר בשבט יהודה עליו להבין שיש לו שייכות למעשה הלאומי גם אם הוא אינו פועל באופן ישיר במישור זה. כמו שנאמר במבוא מדובר על שתי דרכים שונות לדרך לגאולת העולם, וההשלמה ביניהן תבוא על-ידי תהליך הכרה משותף אחד בשני שיאפשר את הופעתו של משיח בן דוד. המחלוקת ביניהם היא חלק מהתהליך המשיחי בעם ישראל, ולכן גם כשישלימו אין זה בטשטוש הזהות של כל צד, אלא ביטוי שלם והרמוני יותר של כל חלק וחלק בעם ישראל, שיתבטא בייצוגו המשיחי ובדרכו ההלכתית.

## סיכום

עבודה זו באה במטרה להציג חלק מסוים מפרושו של הרב יהודה ליאון אשכנזי על המספד של הרב קוק על בנימין זאב הרצל. זאת על מנת להראות כיצד הוא מבקש לקרוא את דבריו באופן שונה מהמקובל בשיח הדתי של תקופתו. מטרתו העיקרית היא לייסד עמדה קיומית חדשה בתוך הציבור הציוני-דתי העומד נכון לנוכח חוסר ההתממשות של חזון שני המשיחים שתיאר הראי"ה ופורש באופן מסוים על-ידי חוג הרצי"ה. המבוכה נובעת בעיקר לנוכח העובדה שהציבור החילוני לא רואה עין בעין את מהלך הגאולה של חוג הראי"ה ושומר על זהותו הוא, תוך כדי שהוא הולך ומתרחק מחזון ההתנחלות בכל חלקי הארץ שרווח בציונות שלפני קום המדינה. הרב אשכנזי מאמין בחזון זה, אך הוא מבין שהבסיס לכינונו עומד על יכולתו של עם ישראל להתאחד מחדש על-ידי אהבה בין הצד החילוני והצד הדתי שבו. לשם כך הוא חוזר להדגיש את תפיסת העולם ממנה מגיע הראי"ה לתיאור הציונות כביטוי למשיחיות בית-יוסף, וקורא להפנים את חשיבותה של זהות זו בתוך מבנה החברה

<sup>81</sup> (תשס"ט, עמ' 462 – 463).

<sup>82</sup> (2006, עמ' 54 – 55)

הישראלית, על-ידי החילונים והדתיים כאחד. הוא לא מתבייש לומר כי המבנה הדתי של היום רחוק מהמבנה המצופה בחברה הישראלית האידיאלית, ולכן איננו מותאם למציאות שבה רבים מעם ישראל מבקשים לבטא זהות אחרת מזו היהודית המובהקת שהתבטאה בגלות הארוכה בפרופיל של שבט לוי. הוא קורא לשומעיו להבין שיש הבדל משמעותי בין מגמת בית יוסף הפועלת לחיזוק הלאום לבין מגמת יהודה הפועלת להתעלות רוחנית ומכך גם יוצא שההלכה שלהם צריכה להיות שונה, והרבה חידושים הלכתיים צריכים להיעשות כדי להתאים לאתגרים שאיתם מתמודדים אלו שמובילים את מגמת בית יוסף. מדינת ישראל לא תיוושע אם יהיה בראשה איש דתי, אלא רק עם יבוא בא לידי ביטוי חיבור בין דתיים לחילוניים, כביטוי לשילוב הדרכים של יהודה ויוסף.

לרב אשכנזי השיבה לישראל היא גם השיבה לזהות הישראלית השלמה האמורה להכיל שנים-עשר שבטים שונים בדרך חייהם, שהגרעינים שלהם נמצאים גם במציאות החיים הציבורית בעם ישראל של ימינו. הבנה זו משרתת את היכולת להבין שלמרות הדרך השונה שנוקט הצד החילוני בעם, הוא פועל בבסיסו באופן כשר לפי התורה ולא צריך לשפוט אותו באותה רמה ששופטים אדם דתי אלא לפי אמות המידה שלו. הרב אשכנזי חוזר ואומר שגם החילונים צריכים עוד להבין את משמעות היותם חלק ממשיחיות בית יוסף, ומסביר שכרגע הם מתפקידם כמשיח בן יוסף שלא לשמה<sup>83</sup>, אך אין זה מפריע לו לראות בהם דווקא את מי שעליו להגשים את המשימה.

מעבר לכל אלו, הרב אשכנזי חותר למשימה העיקרית שאותה ביקש גם הראי"ה להשיג, והיא הצלחת מפעל התחייה של עם ישראל בזכות השבת האחדות בין שני הצדדים, והאהבה שתשוב להיות ביניהם. לכן הוא שמח על "נישואי התערובת" בין הצדדים ומבקש ליצור עוד ועוד שילובים בין הצדדים בחיי המעשה בארץ, כדי שתצמח מכך זהות ישראלית חדשה המתקנת את הפיצול הגלתי.

---

<sup>83</sup> ראה הערה 73.

**ביבליוגרפיה:**

- איש שלום מאיר, **מכילתא דרבי ישמעאל**, ניו-יורק: תש"ח.
- אשכנזי יהודא ליאון, **מדרש בסוד ההפכים: זהות מוסרית עברית**, איתי אשכנזי (עורך ומתרגם), ירושלים: בית מורשה בירושלים: ידיעות אחרונות, 2009.
- אשכנזי יהודא ליאון **מספד למשיח?**, קריית ארבע: מכון מניטו, 2006.
- אשכנזי יהודא ליאון, **סוד העברי**, א, ירושלים: ספריית חוה, תשס"ה.
- אשכנזי יהודא ליאון, **סוד מדרש התולדות: על מדרש רבה – פרשת לך לך**, א, קרית ארבע: ספריית חוה, תשס"ט.
- אשכנזי יהודא ליאון, "ישראל בגלות האסלאם והנצרות", בתוך: **שבט עם**, תשל"א.
- בן בצלאל יהודה ליוואי (המהר"ל), **נצח ישראל**, ירושלים: תשל"א.
- גוטוויין דני, **הרצל אז והיום כרך א: יהודי ישן – אדם חדש?**, שגיא אבי ושטרן צבי ידידיה (עורכים) ירושלים: כתר ספרים, תשס"ח.
- הורוביץ אבנר, "הציונות הדתית: מרדיקליזם ציוני לקנאות דתית לאומית", **דת ומדינה בישראל 1994-1995**, המרכז לפלורליזם יהודי: ירושלים, 1996.
- זהבי יקותיאל צבי, **תנועת ההתבוללות בישראל**, תל אביב, תש"ג.
- זהר צבי, "תגובת ההלכה לתהליכי המודרניזציה והחילון", בתוך: **זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי**, ירמיהו יובל (עורך), כרך ב', ירושלים: כתר, 2007.
- טיטלבוים יואל מסטמר, **ויואל משה: מאמר שלוש השבועות**, אנטווערפן: המחבר, תשע"א.
- ירון צבי, **משנתו של הרב קוק**, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשל"ט.
- לוז אהוד, **מקבילים נפגשים**, תל-אביב: ספריית אופקים-עם עובד, תשמ"ה.
- עטייה מרדכי, **מחשבת שלום**, ירושלים: תש"ח.
- קוק אברהם יצחק, **גנזי ראה**, (עורך: שפירא בן ציון), ירושלים, המכון על שם הרצי"ה, תש"ן.
- קוק אברהם יצחק, **מאמרי הראי"ה**, ירושלים: אבינר, תשמ"ח.
- קוק אברהם יצחק, **ערפלי טוהר**, ירושלים, המכון על שם הרצי"ה קוק, תשמ"ג.
- קוק אברהם יצחק, **שבת הארץ**, ירושלים: תרצ"ז.
- רביצקי אביעזר, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל-אביב: עם עובד, תשנ"ג.
- רוזנק אבינועם, **הרב אברהם יצחק הכהן קוק**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, תשס"ז.

שביד אליעזר, "הזרמים ביהדות זמננו", **סקירה חודשית**, צה"ל. ענף הסברה והשכלה:  
תשס"א.

שבילי חיים, **חשבונות גאולה**, ירושלים: דפוס המערב, תשכ"ד.

שגיא אבי ושטרן צבי ידידיה, **הרצל אז והיום כרך א: יהודי ישן – אדם חדש?**, שגיא אבי  
ושטרן צבי ידידיה (עורכים) ירושלים: כתר ספרים, תשס"ח.

שלג יאיר, **יהודים שלא כהלכה: על סוגיית העולים הלא-יהודים בישראל**, המכון הישראלי  
לדמוקרטיה, 2004.

שוורץ דוב, "הציונות הדתית והרצל: דגמים של תדמית", **הרצל אז והיום כרך ב: מדינת  
היהודים במדינת היהודים**, שגיא אבי ושטרן צבי ידידיה (עורכים) ירושלים: כתר ספרים,  
תשס"ח.

שרביט יוסף, "זהות ותולדות: מורשתו התרבותית של הרב יהודה ליאון אשכנזי", מתוך:  
**פעמים**, 91, ירושלים: המדור להפצת ידע במכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח,  
תשס"ב.

## נספח מס' 1 - יחזקאל לז, טו - כח

וְיְהִי דְבַר יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר: וְאַתָּה בֶן אָדָם קַח לְךָ עֵץ אֶחָד וּכְתֹב עָלָיו  
 לַיהוּדָה וְלִבְנֵי יִשְׂרָאֵל (חברו) חֲבֵרָיו וְלִקְחָה עֵץ אֶחָד וּכְתֹב עָלָיו לְיוֹסֵף  
 עֵץ אֶפְרַיִם וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל (חברו) חֲבֵרָיו: וְקִרְבֵּי אַתֶּם אֶחָד אֶל אֶחָד לְךָ  
 לְעֵץ אֶחָד וְהָיוּ לְאַחֲדִים בְּיָדְךָ: וְכַאֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלַיךָ בְּנֵי עַמְּךָ לֵאמֹר הֲלוֹא  
 תִּגִּיד לָנוּ מָה אֱלֹהֵי לָךְ: דְּבַר אֱלֹהִים כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה הִנֵּה אֲנִי לִקְחָה  
 אֶת עֵץ יוֹסֵף אֲשֶׁר בְּיַד אֶפְרַיִם וְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל (חברו) חֲבֵרָיו וְנָתַתִּי  
 אוֹתָם עָלָיו אֶת עֵץ יְהוּדָה וְעָשִׂיתֶם לְעֵץ אֶחָד וְהָיוּ אֶחָד בְּיָדֵי: וְהָיוּ  
 הָעֵצִים אֲשֶׁר תִּכְתֹּב עֲלֵיהֶם בְּיָדְךָ לְעֵינֵיהֶם: וְדַבַּר אֱלֹהִים כֹּה אָמַר אֲדֹנָי  
 יְהוִה הִנֵּה אֲנִי לִקְחָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֵּין הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִלְכוּ שָׁם וְקִבַּצְתִּי  
 אֹתָם מִסָּבִיב וְהִבֵּאתִי אוֹתָם אֶל אֲדָמְתָם: וְעָשִׂיתִי אֹתָם לְגוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ  
 בְּהָרֵי יִשְׂרָאֵל וּמְלָךְ אֶחָד יְהִי לְכֹלָם לְמֶלֶךְ וְלֹא (יהיה) יְהִי עוֹד לְשָׁנֵי  
 גוֹיִם וְלֹא יִחַצּוּ עוֹד לְשָׁתֵי מַמְלָכוֹת עוֹד: וְלֹא יִטְמְאוּ עוֹד בְּגִלּוּלֵיהֶם  
 וּבְשִׁקּוּצֵיהֶם וּבְכָל פְּשָׁעֵיהֶם וְהוֹשַׁעְתִּי אֹתָם מִכָּל מוֹשְׁבֹתֵיהֶם אֲשֶׁר  
 חָטְאוּ בָהֶם וְטִהַרְתִּי אוֹתָם וְהָיוּ לִי לְעָם וְאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים: וְעַבְדֵי  
 דָּוִד מְלָךְ עֲלֵיהֶם וְרוּעֵה אֶחָד יְהִי לְכֹלָם וּבְמִשְׁפָּטֵי יִלְכוּ וְחִקְתִּי יִשְׁמְרוּ  
 וְעָשׂוּ אוֹתָם: וַיֵּשְׁבוּ עַל הָאֶרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְעַבְדֵי לִיעֶקֶב אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ בָּהּ  
 אֲבוֹתֵיכֶם וַיֵּשְׁבוּ עָלֶיהָ הֵמָּה וּבְנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם עַד עוֹלָם וְדָוִד עַבְדֵי  
 נְשִׂיא לָהֶם לְעוֹלָם: וְכִרְתִּי לָהֶם בְּרִית שְׁלוֹם בְּרִית עוֹלָם יְהִי אוֹתָם  
 וְנָתַתִּים וְהִרְבֵּיתִי אוֹתָם וְנָתַתִּי אֶת מְקֻדְשֵׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם: וְהָיָה מִשְׁכְּנֵי  
 עֲלֵיהֶם וְהִיִּיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים וְהֵמָּה יְהִיוּ לִי לְעָם: וַיְדַעוּ הַגּוֹיִם כִּי אֲנִי  
 יְהוָה מְקַדֵּשׁ אֶת יִשְׂרָאֵל בְּהִיּוֹת מְקֻדְשֵׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם:



## נספח מס' 2 – תלמוד בבלי סנבדרין צח ע"ב

ורבי יוחנן אמר למשיח מה שמו דבי רבי שילא אמרי שילה שמו שנאמר [{בראשית מט-י}](#) עד כי יבא שילה דבי רבי ינאי אמרי ינון שמו שנאמר [{תהילים עב-יז}](#) יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו דבי רבי חנינה אמר חנינה שמו שנאמר [{ירמיה טז-ג}](#) אשר לא אתן לכם חנינה ויש אומרים מנחם בן חזקיה שמו שנאמר [{איכה א-טז}](#) כי רחק ממני מנחם משיב נפשי ורבנן אמרי חיוורא דבי רבי שמו שנאמר [{ישעיה נג-ד}](#) אכן חליינו הוא נשא ומכאובינו סבלם ואנחנו חשבנוהו נגוע מוכה אלהים ומעונה: