

הרבה אנשים כותבים שירה, לא כולם שואלים "מהי שירה?". מעטים שואלים זאת במנותק מן היצירה  
 כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

# מפתח

שאלה פשוטה המתייחסת לשם עצם מופשט כלשהו (x). סוקרטס שואל: "מהו x?". התשובות



שאלה פשוטה המתייחסת לשם עצם מופשט כלשהו (x). סוקרטס שואל: "מהו x?". התשובות  
 הנבחרות ונפסלות בו זמנית כהגדרות: x הוא p. q הוא תיאור מורכב של x, שאמור להציג  
**"אלה שמות": מחשבה פוליטית פְּעִבְרִית**  
 גיליון 14 קיץ 2019



# מפתח

## כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

יוצא לאור מטעם קבוצת הלקסיקון למחשבה פוליטית במרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב

דבר העורכים (גיליון 1): mafteakh.tau.ac.il/2010-01/00-foreword

גיליון "אלה שמות": מחשבה פוליטית בעברית, גיליון 14, קיץ 2019

עורך אורח גיליון "אלה שמות": אסף תמרי

עורך אחראי: עדי אופיר

עורכים ראשיים: מירב אמיר, רותי גינזבורג, איתי שניר

מערכת: אודי אדלמן, דקלה בייטנר, יעל ברדה, מיכל גבעוני, אריאל הנדל, רועי וגנר, נועם יורן, אורי ערן, זאהייה קונדוס.

מועצת המערכת: פרופ' ירון אזרחי ז"ל, החוג למדע המדינה, האוניברסיטה העברית בירושלים  
ד"ר פיני איפרגן, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן והחוג ללימודים הומניסטיים, מרכז שלם  
פרופ' לואיז בית-לחם, החוג לאנגלית והתוכנית ללימודי תרבות, האוניברסיטה העברית בירושלים  
פרופ' ישי בלנק, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב  
פרופ' ניב גורדון, בית הספר למשפטים, אוניברסיטת קוויין מרי בלונדון  
פרופ' עדו גייגר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בן גוריון  
פרופ' רות הכהן-פינצ'ובר, החוג למוסיקולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים  
פרופ' אנבל הרצוג, בית הספר למדעי המדינה, אוניברסיטת חיפה  
פרופ' עדית זרטל, המחלקה ללימודי יהדות, אוניברסיטת בול  
ד"ר ראיף זריק, מרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב  
פרופ' שי לביא, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב  
פרופ' ניצן ליבוביץ', הקתדרה ללימודי שואה ואתיקה ע"ש אפטר, אוניברסיטת ליהיי, פנסילבניה  
ד"ר ענת מטר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב  
פרופ' דני פילק, המחלקה לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת בן גוריון  
פרופ' רבקה פלדחי, מכון כהן להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות, אוניברסיטת תל-אביב  
פרופ' אלי פרידלנדר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב  
ד"ר הגר קוטף, המחלקה לפוליטיקה, SOAS אוניברסיטת לונדון  
פרופ' רועי קרייטנר, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב  
פרופ' גילי שחר, החוג לספרות, אוניברסיטת תל-אביב

רכזי מערכת: חמי שיף ואליה מילנר

עיצוב גרפי: רונן אידלמן

עריכה לשונית: יסמין הלוי

תמונת השער: מיכאל סגן-כהן, "אהיה", 1996, אקריליק על ארון תרופות, 12X38X45 ס"מ,

עיצובן האמן | Michael Sgan-Cohen, "I Am That I Am", 1996. Acrylic on Medicine Cabinet,

45X38X12 cm, Estate of the Artist

אתר מרכז מינרבה: mhc.tau.ac.il | אתר כתב העת מפתח: mafteakh.tau.ac.il

הרצאות מכנסים וסרטונים נוספים: <https://vimeo.com/user1973172>

# תוכן עניינים

3	אסף תמרי	פתח דבר
13	יואב קני	בעל חיים
27	מרחב ישורון	השם המשותף
49	כרמה בן יוחנן	יד ישראל תקיפה
71	מרב ג'ונס	עירוב
95	עידו הררי	עלייה
119	הרב יוסף קמינר	ריבונות
147	אבי-רם צורף	תורה ומצוות



# "אלה שמות": מחשבה פוליטית בעברית – פתח דבר

אסף תמרי

"אלה שמות": מחשבה פוליטית בעברית, הגיליון הארבעה-עשר של מפתח המונח לפניכם, הוא ניסיון לבחון את פוריותה ומשמעותה הפוליטית של העבודה המושגית בעברית (דווקא) מתוך עיון בכמה "שמות" המאכלסים את השפה הזאת. הווי אומר: הוא מוקדש לפעולת המשגה שאינה רואה בעברית שפה מקרית, שקופה לעבודה התיאורטית ושקולה לכל שפה אחרת. הגיליון בוחן את האפשרות שלעבודת בירור עכשווית עם העברית – ולשאלה באיזו עברית – עשויה להיות השפעה רבה על עיצוב השפה הפוליטית שלנו, במיוחד על רקע הדיון הענף במשמעות של חילון העברית כרגע מכונן בהופעתה המודרנית, רגע שמתוכו כולנו כותבים בהכרח. דיון זה כרוך מניה וביה גם באזהרותיו הנודעות של גרשם שלום באיגרת שכתב לפרנץ רוזנצווייג ב-1926, על הסכנה הטמונה בניסיון לרוקן את העברית מן "העוצמה הדתית הכמוסה בה". שלום תיאר את מפעל ה"חייאה" של העברית – "חילונה" ו"עכשוויה", כלשונו – כהר געש העומד על סף התפרצות, שעלול להביא לכך שהעוצמה הדתית הכמוסה בה, העוקץ האפוקליפטי של השפה, יתפרץ נגד דובריה.<sup>1</sup> הוא דימה את החיים בתוך השפה המחולנת להתהלכות "על פי תהום" – תהום שאנו ממשיכים לחולל סביבה גם עתה, גם אם פירושינו לזהותה ולמהותה של התהום ולסכנות הכרוכות בה עשויים להיבדל זה מזה בצורות מהותיות.<sup>2</sup>

כפי שמתמע כבר מניסוח זה, הגיליון מציג, במובלע ובמפורש, סדרה של שאלות על טיבה של העברית ועל פעולת ההמשגה הפוליטית בתוכה ומעבר לה, הן נוכח הדומיננטיות ההגמונית של מושגים (מתורגמים) מערביים בשפת התיאוריה הפוליטית העכשווית, והן לאור המעמד המסורתי המיוחד שיש לשפה העברית כלשון קודש.<sup>3</sup> רוצה לומר, למעמד העברית כמושג תיאולוגי ותיאולוגי-פוליטי בפני עצמו, שסימן שאלה מרחף מעל האפשרות לרוקן אותה מתכנים אלה – באמצעות חילון השפה – ומעל ההשלכות של ניסיון כזה. העבודה המוצגת במאמרים בגיליון נוגעת אפוא בראש ובראשונה בעומק המטענים שהעברית נושאת עימה, בשאלה על פעולתם בחיים הפוליטיים שלנו, ובתרומתם למחשבה עכשווית המנסה להיחלץ מן המבואות הסתומים של המצב הנוכחי בין הים לנהר. זהו ניסיון לתור אחר שפה לדה-קולוניזציה, במובנה הרחב,

של המציאות הנוכחית, דווקא מתוך העברית, שעצם חילונה ותפקודה המחולן היו ועודם כלים מרכזיים בעיצוב הלאומיות הציונית, כשפה חילונית לניהול מדינה וחברה.<sup>4</sup> גיליון זה מבטא לפיכך את הרגישות הגוברת והולכת למרכזיותו של החילון – שהופעתה המודרנית-הלאומית של ה"עברית" היא כאמור אחד מהאתרים המובהקים ביותר שלו – בעיצוב השפה הפוליטית, הן בהקשר המקומי והן בהקשרים החורגים ממנו, כפי שמראים הדיונים הרבים שהתקיימו בשנים האחרונות בממדים התיאולוגיים המשמעותיים של הפוליטי.<sup>5</sup>

הורתו של גיליון זה בסדנה לקסיקלית בת יומיים שנשאה את הכותרת "אלה שמות": מושגים פוליטיים ועבודה מושגית בעברית מעבר לאופק חילון השפה", ונערכה בתל אביב ובירושלים באייר ה'תשע"ו (מאי 2016) כחלק מפעילות קבוצת הלקסיקון למחשבה פוליטית במרכז מינרבה למדעי הרוח באוניברסיטת תל אביב, ובשיתוף מכון ון ליר בירושלים. חמישה מן המאמרים יסודם בהרצאות שניתנו בסדנה, ושניים נוספים הצטרפו למאמץ המחשבה מאוחר יותר. המשותף לכולם הוא הניסיון, מגוון ככל שיהיה, לגבש בתוך ההקשר הלקסיקלי של כתב העת פרקטיקה של עבודה "מושגית" של תיאורטיזציה פוליטית עם העברית. פרקטיקה זו צומחת מתוך השאלות העקרוניות האמורות, ורגישה לייחודיות של העברית הן מצד טבעה הלשוני, כשפת שורשים, והן מצד הבנתה כשפת "שמות", בעקבות ולטר בנימין וגרשם שלום, ההולכים כאן בדרכה של מסורת מרכזית במחשבה היהודית על השפה ועל היבטיה ההתגלותיים – התגלות האל בשם.<sup>6</sup> עוד רגישה העבודה בגיליון להיסטוריה הייחודית לעברית, הנובעת הן מהעיסוק המסורתי הנרחב במשמעותה, הן מן הביטוי שהיא נותנת למחשבה ולחיים הפוליטיים של היהודים שיצרו בה (וליחסים שלהם עם העולמות שבתוכם חיו), והן למהלך המצאתה כשפה מחודשת – "החייאתה", חילונה והלאמתה במסגרת הציונות. אכן, אחדים מן המאמרים מצביעים על היעדר אפשרות לנתק את הדיון בשינויים שעברו מושגים פוליטיים מסוימים במסגרת חילון השפה מהמהלך הכולל של חילון השפה ויצירת העברית (מתוך "לשון הקודש"). העיסוק בשפה בכללה ובאופני השימוש בה מתברר לעתים קרובות כיסודי והכרחי לכל דיון במעצמים קונקרטיים של משמעות פוליטית בין המסורת היהודית לגוניה לגילומים העכשוויים של השפה הפוליטית בישראל.

רגישות זו לקיטוע ולטרנספורמציה הגלומים בחילון, כאידיאולוגיה וכפרקטיקה, ולחיייה הארוכים של העברית ומטעניה, מאפשרת למאמרים בגיליון להצביע על אפשרויות שקיימות במסורת היהודית, אך נמחקו, הוכחשו, או נדחקו לשוליים בעברית העכשווית: נשכחו, הושכחו, הופיעו שוב דווקא עתה, או היו שם כל העת מבקשות תשומת לב לייחודן, בין שמתוך היעדרן ובין שמתוך נוכחותן ואופייה העכשווי של נוכחות זו לעומת עברה. הדיונים בגיליון נעים אפוא במרחב המתוח בין מגוון המצבים השונים של השמות בעברית בת-ימינו. לחלקם נוכחות טבעית ושקופה באוצר המילים הפוליטי העברי העכשווי, המסתירה טרנספורמציה עמוקה של המשמעויות התיאולוגיות וההיסטוריות שלהם, כדוגמת "עלייה", במאמרו של עידו הררי או "ריבונות" במסה של הרב יוסף קמינר. חלקם זוכים להחייאה כאפשרויות פוליטיות על רקע המשמעויות ההיסטוריות הייחודיות להם בעברית, כגון "עירוב" במאמרה של מרב ג'ונס או



"תורה ומצוות", במאמרו של אבי-רם צורף. שמות אחרים מאפשרים להאיר סוגיות פוליטיות עקרוניות על רקע הקונסטלציה החדשה של הופעתם בשיח הפוליטי, כדוגמת "יד ישראל תקיפה", במאמרה של כרמה בן יוחנן, וישנם שמות שייחוד צורת הופעתם בעברית מאפשר להאיר שאלות יסוד המעסיקות את המחקר העכשווי, כמו הדיון במאמרו של יואב קני "בעל חיים". לבסוף, שם רפלקטיבי, כדוגמת "השם משתתף", מאמרו של מרחב ישורון, מציע כלים להבין את דרכה של העברית כשפת שמות, כשפה תיאולוגית.

אם כך, היבט חשוב בגיליון הנוכחי קשור בניסיון להפך מגמה מרכזית בכתיבה של התיאוריה הפוליטית בעברית, שבמסגרתה – בהכללה גסה – גם בשעה שיש עניין עמוק במצב המקומי, המפתח אליו מיובא תמיד מבחוץ ומיושם על המקומי. המאמרים בגיליון מייצגים מגמה נגדית: להפנות את המבט מן המקומי (לגווניו ולשכבותיו) אל החוץ שלו, לאותה תיאוריה נעדרת מקום לכאורה. בהפניית מבט זו ישנה גם צורה של מיקום, לוקאליזציה, של הסדר הכללי, של האוניברסלי.<sup>7</sup> לכן, גם במסגרת ההתבוננות הפנימית במעמדה של העברית במאמרים בגיליון וגם באמצעות הרושם המצטבר מכלל העבודה, מתעוררת האפשרות לדבר על פרספקטיבה הנפתחת כאן לראות בעברית – על כל מורכבותה ומתחיה, גם אלה הקשורים בטענה בדבר הבלעדיות שלה כשפת התגלות – כלי ביקורתי עקרוני יותר. השפה הפוליטית העולה מן המאמרים פותחת צוהר למחשבה שבה במידה שהיא ייחודית לעברית, או מוטב צומחת מתוך ייחודיותה, לכל הפחות יש לה פוטנציאל להאיר את האוניברסלי וה"עולמי" מתוך המקומי, היינו להציע פריזמה ביקורתית על מושגיה ואף על יסודותיה של התיאוריה הפוליטית.

נשוב לרגע אל אזהרותיו של שלום שבהן פתחנו, על השמות ה"מהלכים כרוחות במשפטינו", ועל יום הדין "שאותו הועידו לנו במעשיהם" מחדשי השפה העברית.<sup>8</sup> בין שנקבל את תפיסת השפה העומדת בבסיסה ובין שלא, קשה להכחיש כי האיגרת ואזהרותיה מפני הקטסטרופה ניצבת ומבטאת צומת משמעותי מאוד במחשבה שלנו: מצד אחד עצם הדיון היסודי כל כך למחשבה הפוליטית המודרנית לגבי החיים בלשון וטיבה הדיסקורסיבי של ההווה; מצד שני השאלה התיאולוגית-פוליטית על מעמדה של התיאולוגיה בפוליטיקה המחולנת; ומצד שלישי – שאין לראותו רק כסניף של שני הצדדים הראשונים – ב"רגע הסכנה" שמתוכו נולדה האיגרת. כפי שמעידה היטב ראשיתה של האיגרת, ברגע המימוש של ה"משימה הציונית", כניסוחו של שלום, הוא דן יחד (אך מתוך הפרדה!) בסכנת חילון השפה ובסכנה הנשקפת "מן העם הערבי", וקובע שהראשונה חמורה מן האחרונה. ואולם משעה שמכירים כי קשר הדוק מתקיים בין שני ההיבטים האלה של החיים בין הים לנהר, הם מוכּנים כשני היבטים ההולכים יד ביד של מהלך השלילה של העבר ושל המזרח,<sup>9</sup> כ"תהום התיאולוגיה הפוליטית של הציונות", במילותיו של כריסטוף שמידט.<sup>10</sup>

מאליה עולה השאלה כיצד עלינו להתייחס אל האזהרה מפני התפרצותה של "העוצמה הדתית הכמוסה" בשפה, כמעט מאה שנה לאחר שנכתבה האיגרת. האם אנחנו כבר חיים בעומק הקטסטרופה של תהום זו, ואולי אף הולכים ומתקרבים למימושה המלא, בדמות הפנטזיה ההולכת וקורמת עור וגידים לבנות מקדש על הר הבית כאקט של "מימוש ריבונות"? או שמא העברית,

ברוח הקרובה יותר לדרכו של ביאליק, הראתה דווקא כוח עמידה והשתנות ומצויה עתה כשם שניצבה מאז ומתמיד מעל תהום האין, "מעלימה עין ומסיחה את הדעת ממנו", או לכל היותר מציצה, בלשון השירה, "אל עומק ההוויה", בדיאלקטיקה של גילוי וכיסוי שהחילון אינו חורג ממנה משמעותית?<sup>12</sup> ומה יחסה של העברית החיה העכשווית, עם כל צורות ההתגלות של הקודש שחולן המופיעות בה, ללשון הקודש שקדמה לה, ואולי מתקיימת גם עתה במקביל אליה?

המאמרים שבגיליון רחוקים מדיבור בקול אחד, ומתווים במובלע ובמפורש תשובות שונות לשאלות אלה. אך נדמה בעיני שיש לכולם בחינה משותפת חשובה ביחס לאופק האפוקליפטי העולה מדברי שלום. העבודה המצטברת המופיעה בגיליון היא ניסיון להיענות לאתגר הזה, לא רק על ידי ניתוח המוגבל לממד התיאורי של גלגולי העברית והשתמעויותיהם הפוליטיות. זהו גם מאמץ לגבש דרך אחראית של עבודה עם העברית לאור מטעניה ולאור הפנמת משמעותו של החילון ביחס לשפה, יובן כשם שיובן, בהקשר של מאמץ הדה-קולוניזציה שנוכח בראשית הדברים.<sup>12</sup> זהו ניסיון לעמוד לא רק על הסכנה שבחילון העברית, על מהותו של העוקץ האפוקליפטי שעליו דיבר שלום, אלא גם על האופקים הקונסטרוקטיביים של המחשבה שהעברית פותחת בתוך מתחים אלה, ואולי אפילו בזכותם.

בטרם נפנה להצגת מאמרי הגיליון, הערה אחרונה הכרחית בחתימת הדברים, והיא נוגעת לשפה הנוספת המרחפת מעל הדיון כולו, כנעדרת-נוכחת: הערבית. הכרחיותה של הערבית לדיון עולה מרבדים רבים של היחסים בין השפות, כשתי שפות שמיות, שפות שורשים. העברית והערבית הן שפות אחיות שהיחסים הסמנטיים ביניהן מאירים תדיר האחת את רעותה, לא פחות משאופני העבודה עימן מקיימים זיקות מרתקות. מטען הקדושה שלהן והמסורות בדבר כוחן מקיים המציאות מכווננים את משמעותן ההיסטורית של שתי השפות; ולבסוף, אלה שפותיהם של הערבי והיהודי, שתי הדמויות העומדות ביסוד מושג האויב של "אירופה", כפי שטען גיל אנידג'אר.<sup>13</sup>

אך דומה בעיני שהכרחיות זו של הערבית עולה בראש ובראשונה מן ההפרדה שנוכחה לעיל בראשית האיגרת של שלום, בין סכנת חילון השפה והסכנה "מן העם הערבי", ואין כשורות הבאות של מחמוד דרוויש כדי להעיד על קריסתה:

כל המלאכים שאהבתי

נטלו מן המקום את האביב בבוקר

אתמול, והותירו לי את פסגת הר הגעש.<sup>14</sup>

כפי שמציינת הוניידה ע'אנם, שורות אלה מציגות את הנכבה כציר של תפיסת הזמן הפלסטית, ומתארות את החוויה הפלסטית אחרי החורבן כעמידה מתמשכת על סיפו של לוע הר הגעש.<sup>15</sup> הר הגעש מתברר אפוא כתמונת מראה, המשותפת לדוברי העברית ולדוברי הערבית, אך גם מבדילה ביניהם בחדות ומרחיקה אותם זה מזה. לפיכך גם מעשה הבירור, התיקון, מן ההכרח שיכלול את שתי השפות גם יחד. לזה לא זכינו בגיליון הנוכחי, אך אפשר לייחל כי בעזרת השם, או השמות, לשם תוביל הדרך שמתווים מאמרי הגיליון הזה.



\* \* \*

מאמרו של אבי-רם צורף מציע את הצירוף "תורה ומצוות" כבסיס לביקורת של שניים מהמונחים המרכזיים המשמשים בעידן החילון לדיון בקיום היהודי, ה"דת" וה"מסורת". צורף מציע גניאולוגיה היסטורית מקיפה של השימוש בשתייהן בספרות היהודית לדורותיה. באמצעות הניתוח של משמעות הצירוף "תורה ומצוות" בכינון הקולקטיביות היהודית, מראה צורף כיצד הדת והמסורת גם יחד הן הלכה למעשה צורות של דה-פוליטיזציה והפרטה של הממד הקולקטיבי של קהילת החוק, ומציע את התורה והמצוות "כבסיס למחשבה על מושג מארגן אחר של קולקטיביות ושל קהילה פוליטית", הקורא תיגר על צורת הריבונות המודרנית כדגם בלעדי. ביקורת הריבונות ומדינת הלאום המודרנית עומדת גם בלב המסה של הרב יוסף קמינר, "ריבונות". מסה זו מוקדשת לבחינה של הממדים התיאולוגיים-פוליטיים של שתי המגמות המרכזיות שהוא מזהה בתפיסת הריבונות המודרנית: ריבונות מוחלטת בנוסח הובס, וריבונות יחסית, ליברלית. ייחודה בכך שהיא בוחנת אותם במלוא הרצינות כתיאולוגיה ממש, מתוך השעיה של ממד ההרחקה מן התיאולוגי שבמהלך החילון, ומחליפה את השאלה האם מדובר בתיאולוגיה בשאלה איזה תיאולוגיה עומדת בבסיסן. המסה מתארת את האלים המצטיירים מניתוח כזה, האל-לווייתן הלאומי והאל-רוח ההומניסטי, ואת הדיאלקטיקה המתקיימת ביניהם בפנתיאון התיאולוגיה הפוליטית. הרב קמינר אינו מסתפק בהצבעה מעמיקה על האופנים המורכבים של אימוץ אלים אלה בכינון הלאומיות הישראלית, שלדידו אינה אלא החלפת האל המקראי, מלך מלכי המלכים, באלים אחרים, ולפיכך היא שקולה לעבודה זרה. עיקר המסה הוא ניסיון להציע את לשון הקודש כלשון הביקורת על הריבונות, הצעה שהיא למעשה תרגיל מורכב ודו-סטרי של עבודת תרגום עדינה, המקדמת הרחקה של הסמכות הריבונית המוחלטת אל ריבון העולמים, שיש בה משום פתיחה של מרחבי חולין מדיניים מסוג אחר. הצעה זו מבקשת להתמקם כצורה שמסוגלת לאזן בין המגמות הסותרות במודרניות, אך גם מתעקשת על מבנה שבו לשון הקודש אינה מופיעה רק כניגודה של הלשון המחולנת או כעבר נוסטלגי, אלא כגורם יסודי לאפשרות הניהול של פוליטיקה אחראית.

מאמר נוסף העומד על היחס המהותי בין הופעת העברית המחולנת לפרויקט הריבוני הוא מאמרו של עידו הררי, "עלייה". ביסוד המאמר סקירה רחבה ומעמיקה של המעצקים שעברה ה"עלייה" מהוראותיה הקדם-לאומיות אל הצמצום של הוראתה במסגרת הציונות, בד בבד עם הפיכתה לפרויקט חברתי ופוליטי ולאחת ההצדקות לקיומה. מעתק זה מתברר במאמר דווקא באמצעות הביקורת החרדית האנטי-ציונית עליו. הגניאולוגיה ההיסטורית מאפשרת להררי להצביע על כך שבהקשר של השיח הציוני, "בין העברית לבין העלייה קיימים למעשה יחסים של כינון הדדי ומתמשך". בלב המאמר עומדת הטענה כי "דרך העיון במושג העלייה מופיעה העברית הציונית במובהק כשפת הריבונות, כשפה שאיננה סובלת רב-משמעיות, שפה שנמצאת מעבר לכל חשד (אם כי חושדת בכול)". כך פורש הררי ביקורת מסדר אחר על חילון השפה ומשמעותו, וטוען כי "בניגוד לחששו של שלום מהמטען המשיחי, האסון הפוליטי של שפת הריבונות הציונית הוא ריקונה מכל מטען", כלומר הכפפה מתמדת של מסומניה לפרויקט הריבוני.

כיוון אחר של דיון בהקשרים הריבוניים של הקיום הפוליטי היהודי במדינת ישראל מופיע במאמרה של כרמה בן יוחנן, "יד ישראל תקיפה". במרכז המאמר עומדת שאלת הפער בין מגבלות הכוח האינהרנטיות לשלטון ממשי, ובין הפנטזיה על הכוח המוחלט שתביא עימה הריבונות בדמיון הפוליטי של קהילת מיעוט, המדמיינת את רגע ההיפוך ביחסי הכוח. המאמר עוסק בשימוש הרבני-אורתודוקסי העכשווי בביטוי "יד ישראל תקיפה" שמקורו ברמב"ם, ביטוי המשמש להמשגת יחסי הכוח המשתנים בין עם ישראל לבין נוצרים ומוסלמים. בן יוחנן מראה כי ההתלבטות בשאלה אם יד ישראל אמנם תקיפה בעת הזאת, היינו במסגרת הנתפסת כריבונית-יהודית, מנקזת אליה סדרה ארוכה של דיונים פוליטיים ותיאולוגיים: שאלות הנוגעות לטיבם של כוח ושל חולשה, של גלות ומשיחיות, שאלות בדבר השאיפות הפוליטיות של התורה, בדבר מערכת היחסים האידיאלית בין עם ישראל לבין הנוצרים והמוסלמים, ובדבר היכולת של המדינה היהודית להגשים את האידיאלים הללו.

מבנה הריבונות המודרני נידון גם במאמרה של מרב ג'ונס "עירוב", המציג ביקורת היסטורית ואנליטית של התפיסה המרחבית העומדת בבסיס מבנה הריבונות הווסטפאלי ומקורותיו בראשית העת החדשה, ובעיקר ההיגיון של ההפרדה וההומוגניות הפנימית שעליהן הוא מיוסד. ג'ונס מתמקדת ביחס בין הגוף הציבורי, ה-res publica, ובין "כל גוף פרטי", ובהיעדר האפשרות העקרונית לאפשר בתוך המבנה הריבוני הזה מקום לאחרות. כנגד מסגרת זו מציבה ג'ונס את תפיסת העירוב במסורת ההלכתית היהודית, שמשמעו הרחבת הרשות הפרטית על ידי יצירת פתחים במקום קירות כדי לאפשר אכילה משותפת בשבת, דהיינו לאפשר חיים קהילתיים יהודיים. באמצעות עמידה על הניגוד בין הוויית העירוב להוויית המדינה המודרנית ג'ונס לא רק מצביעה על מגבלותיה של תפיסת המרחב המדינתית, אלא גם מעלה לפני השטח הווייה שבה אנשים פרטיים פועלים יחד בתוך מרחב מדיני כדי ליצור קהילה תחומה, לא כשליחי הריבון אלא כבעלי רשות.

מאמרו של יואב קני, "בעל חיים", הוא יוצא דופן במידה רבה בגיליון, ראשית מבחינת הקשרו הפוליטי, דהיינו העיסוק הפילוסופי והפוליטי בשאלות הנוגעות ליחסים המורכבים שבין האנושי לחייתי. אך לא פחות חשוב מזה, ייחודו גם בכך שראשיתו בהאזנה רגישה לממד עקרוני הגלום בשם ניטרלי לכאורה – בעל חיים. קני ממקם את השאלה על הממדים הפוליטיים של העיסוק בחיים ובחייתי בשדה המחקר העכשווי, למשל בפנייה למחשבת אריסטו כדי לחשוף ולנסח את המשלבים האתיים והפוליטיים העכשוויים של השאלה הפילוסופית על בעלי החיים. על רקע זה הוא מראה כיצד צירוף הסמיכות הייחודי "בעל חיים" ממשיג את החיים ואת החייתיות באופן שהוא תמיד-כבר פוליטי, אפילו לפני שמצמידים אליו שמות תואר ייעודיים כגון "פוליטי" או "חברתי". באמצעות ניתוח מופעיו של הצירוף בספרות היהודית הקדם-מודרנית ושל ההיבטים התיאורטיים של מופעים אלה, מציע קני לזהות באמצעות צירוף זה "את הכוח הלשוני [של העברית] שמאפשר לה להבחין את האנושי מהחייתי בלי לוותר על עמדה מושגית, מוסרית ופוליטית שמתייחסת באופן פתוח ושוויוני לכלל בעליהם של החיים, אנושיים ולא-אנושיים גם יחד".

המאמר האחרון בגיליון, מאמרו של מרחב ישורון "השם משתתף", הוא הניסיון הישיר ביותר במסגרת הגיליון לשאול כיצד התיאולוגי פועל בעברית. אילו מנגנונים עדינים שפועלים

בשפה עשויים להסביר את הראייה שלה כשפת שמות, על רקע תיאוריה אצל בנימין ושלום, או כניסוחו של ישורון, "לברר את האופן שבו התיאולוגי והפוליטי מעורבים זה בזה על פני השטח של הלשון?" לשם כך נוקט ישורון מתודולוגיה בלתי שגרתית, ומעמת בין תפיסת הלשון של הרמב"ם ובין זו העולה מן האיגרת של שלום, ומשקפת את דרכו של שלום להמשיג את תורת הלשון הקבלית. כדי לחקור את מערך הקשרים המורכב והדינמי של פעולת הלשון ואת נוכחותו של האלוהי בה, ישורון מאמץ את הניתוח של הרמב"ם, המפרק את מנגנוני הייצוג של האל המקראי דרך עיסוק ב"שמות המשתתפים" – שמות פשוטים המתייחסים בעת ובעונה אחת הן לגוף האדם ופעולותיו, והן, כפי שמראה הרמב"ם, לעיצוב דמות האל והיחס אליו במקרא. אך בעוד הרמב"ם משתמש בפרקטיקה זו כדי להרחיק גשמות מן האל ולהרחיק את האל מן השפה, ישורון משתמש בה כדי לבחון את ההנחה בדבר הקשר הבלתי ניתן להתרה בין העברית לאלוהים. הניתוח של ישורון, ובעיקר ניתוח "חיי השמות" כחיים המתנהלים הן ביודעין והן "מעל לראשי הדוברים", באופנים בלתי צפויים התלויים בקשרים סמויים מן העין, מוביל אותו, גם אם לעתים במובלע, לאופק אחר מן האופק האפוקליפטי המנחה את הניתוח של שלום.

\*\*\*

גיליון זה נולד, כאמור, מתוך העבודה המשותפת של משתתפי הסדנה הלקסיקלית "אלה שמות", שנערכה בה'תשע"ו באוניברסיטת תל אביב ובמכון ון ליר בירושלים. תודתי העמוקה בראש ובראשונה לפרופ' עדי אופיר ולד"ר אריאל הנדל על היוזמה לקיים סדנה ברוח זו ועל האמון שנתנו בכיוונים שאליהם פנתה, ולד"ר חן משגב על הסיוע בארגון הסדנה בפועל. אני מודה לאנשי מכון ון ליר פרופ' אמנון רז קרקוצקין, ד"ר יוכי פישר וראש המכון אז פרופ' גבי מוצקין על ההירתמות של המכון לפרויקט, ולדפנה שרייבר ושירה וולפנון-ברוק על חלקן בארגון הסדנה, וכן כמובן לכל משתתפות ומשתתפי הסדנה על תרומותיהם המרתקות. תודה מיוחדת לפרופ' רז-קרקוצקין ופרופ' מנחם לורברבוים, שהשיחות עימם לאורך השנים עיצבו את מגמותיה של הסדנה ושל הגיליון שבא בעקבותיה.

העבודה על הגיליון ארכה זמן רב וידעה מהמורות רבות ומגוונות. תודתי העמוקה לכל מערכת מפתח על הסיוע יוצא הדופן והסכלני בעבודה על הגיליון. במיוחד אני מודה לד"ר יואב קני, שליווה את הגיליון במסירות הן כששימש כעורך הראשי של כתב העת, והן, בנדיבות רבה, לאחר פרישתו מן התפקיד. כן אני מודה לעורכי כתב העת הנוכחיים, ד"ר איתי שניר, ד"ר רותי גינזבורג וד"ר מרב אמיר על הסיוע המשמעותי בהשלמת העבודה על הגיליון בשלביה האחרונים, ולכל העוסקות והעוסקים במלאכה במקצועיות ובנדיבות: רכז המערכת לשעבר חמי שיף; הרכזת הנוכחית אליה מילנר; עורכת הלשון יסמין הלוי; ומעצב הגיליון רונן אידלמן. לבסוף, תודה גדולה לראש מכון ון ליר הנוכחי, פרופ' שי לביא, על השותפות הנדיבה שבלעדיה גיליון זה לא היה יוצא לאור, ועל המחויבות המתמשכת לשאלות שבהן הגיליון עוסק. כולי תקווה שהמהלך שהחל כאן ימצא ביטוי המשך, שיצמיחו מתוך כלל מתחיה של העברית מחשבה פורייה, הנצרכת כל כך בעת הזאת.

## הערות

1. גרשם שלום, „הצהרת אמונים לשפה שלנו“, בתוך עוד דבר – פרקי מורשה ותחייה (ב), כינס וערך אברהם שפירא (תל אביב: עם עובד, 1989), 59-60 (להלן: שלום, „הצהרת אמונים“).
2. האיגרת, שמלכתחילה לא נועדה לפרסום, ראתה אור במחצית השנייה של שנות השמונים של המאה הקודמת, ראשית בגרמנית ובהמשך בעברית, והפכה לציר מרכזי בדיון העכשווי במשמעותה הפוליטית של העברית. בניסוחו של אלעד לפידות, „חיבור קצר זה [...] הפך בינתיים לא רק לקאנון, אלא למעין Urtext, לטקסט ראשוני של ביקורת העברית המוחיית – ל'נבואה', כפי שכינה אותו ז'ק דרידה“ (הלשון המשובש: לפנומנולוגיה של לשון הקודש“, מכאן ואילך, מאסף לעברית עולמית, 1 [ה'תשע"ו]: 68). ראו גם בין השאר, אמנון רז-קרקוצקין, „בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום“, תיאוריה וביקורת, 20 (אביב 2002), 87-112 (להלן: רז-קרקוצקין, „בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש“); המוטל צמיר, „בין תהום לעיוורון: תיאולוגיה פוליטית וחילון העברית אצל גרשם שלום וח"ן ביאליק“, מכאן: כתב עת לחקר הספרות העברית 14 (2014): Stéphane Mosès, *The Angel* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009); גלילי שחר, שארית ההתגלות (ירושלים: מוסד ביאליק, 2011): 92-97 (להלן: שחר, שארית ההתגלות); Jacques Derrida, „The Eyes of Language: The Abyss and the Volcano“, in *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (New York and London: Routledge, 2002), 189-227; כריסטוף שמידט, „מבוא“, בתוך הנ"ל ואלי שיינפלד (עורכים), האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית (ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, תשס"ט) 9-7 (להלן: שמידט, „מבוא“); וכן בהרחבה במאמריהם של מרחב ישרון ועידו הררי בגיליון זה.
- חשוב גם להדגיש כי שלום בוודאי לא היה היחיד בתקופה שעסק בסוגיות העולות ממעמדה החדש, או מוטב המחודש של העברית. כך למשל, שאלת חילון העברית עולה באופן חד, אך מתוך מגמה שונה, במאמרו הנודע של ח"נ ביאליק, „גילוי וכיסוי בלשון“, שנכתב יותר מעשר שנים קודם לכן, ומציע פירוש אחר לשפת התהום (וראו צמיר, שם; שחר, שם, 98-107) ואצל רבים אחרים. מובן שלא רק מתוך חוגי הציונות עלתה הרפלקסיה על מעמדה המשתנה של העברית. הדיון בהפיכתה לשפה לאומית מחולנת משמש גם כאחד היסודות לביקורת הציונות החרדית, ובמיוחד כפי שניסח אותה האדמו"ר מסאטמר ר' יואל טייטלבוים, שייצר הבחנה אנליטית חזקה ורבת-השפעה בין לשון הקודש ו[...][לשונם הטמא שקראוהו עברית“ (ר' יואל טייטלבוים, ספר ויואל משה, [ברוקלין, תשכ"א], עמ' תג). וראו בעיקר עודד שכטר, „לשונם הטמא שקראוהו עברית“: בין לשון הקודש והארמית – לגנאלוגיה של העברית, מטעם: כתב עת לספרות ומחשבה רדיקלית 2 (2005): עמ' 123-138; וכן במאמרו האמור של עידו הררי.
3. ראו הבחנתה החשובה של מירה בלברג בין לשון קודש, היינו לשון של הקודש, לשפה קדושה: „הלשון העברית נתפסת, בראש ובראשונה, לא כשפה נבדלת, אלא כשפתו של האל עצמו“ (מירה בלברג, מ'שפה אחת' לידעת אחת': לשון הקודש ותרגום התורה“, מכאן ואילך, מאסף לעברית עולמית, 1 [ה'תשע"ו]: 53). עם זאת, היבטי הקדושה של השפה ויחסה אל דברים אחרים שבקדושה חשובים אף הם להיסטוריה ולפנומנולוגיה שלה.

4. ראו למשל אמנון רוז-קרקוצקין, "מי אני ללא גלות", תיאוריה וביקורת 50 (חורף 2018), בעיקר עמ' 90-91 (להלן: רוז-קרקוצקין, "מי אני ללא גלות"); הנ"ל, "בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש", בעיקר עמ' 88-90.
5. על החילון וביקורת החילון ראו טלאל אסד, כינון החילוניות: נצרות, איסלם, מודרניות (תל אביב: רסלינג, 2010); על ההקשר המקומי של ביקורת החילון ועל השלכותיו הרחבות ראו למשל במאמרים המכונסים בכרך בעריכתה של יוכי פישר, חילון וחילוניות: עיונים רב-תחומיים (תל אביב: הוצאת מכון ון ליר, תשע"ו), ושם שפע הפניות לספרות הנרחבת על הסוגיה. על העניין הער בתיאולוגיה פוליטית בעשורים האחרונים ראו למשל שמידט, "מבוא", ובמאמרים המכונסים באותו כרך.
6. ולטר בנימין, "על הלשון בכלל ועל לשונו של האדם", הרהורים: כרך ב, תרגם דוד זינגר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996), 283-295; שלום, "הצהרת אמונים"; הנ"ל, "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית", פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה (ירושלים: מוסד ביאליק, 1975), 36-85; וכן, למשל שחר, שארית ההתגלות.
7. כפרפרזה על הטענה שפיתח דיפס צ'קרברטי ביחס לאפשרות של מי שהוכפף למערכות המחשבה האוניברסליות to provincialize, היינו להאיר את מקומיותן, את נסיבותיהן והקשריהן הפרטיקולריים, ובכך לפרוץ בהן פתחים למחשבה אחרת. ראו Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Post-colonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2008).
8. שלום, "הצהרת אמונים".
9. על הקשרים ההדוקים בין קולוניאליזם וחילון ראו למשל Gil Anidjar, "Secularism", *Critical Inquiry*, 33.1 (2006): 52-77.
10. שמידט, "מבוא", 7.
11. שחר, שארית ההתגלות, 101-105.
12. וראו הרגשת ממד האחריות ביחס למציאות בדברי רוז-קרקוצקין ("מי אני ללא גלות", 91) על ההכרח לא להסתפק בביקורת שלילת הגלות, אלא להציע "מודל שיצמח מתוך המציאות ומתוך לקיחת אחריות עליה".
13. ראו Gil Anidjar, *The Jew, the Arab: A History of the Enemy* (Stanford University Press, 2003).
14. מחמוד דרוויש, "זיתונתאן", לא תעתד'ר עמא פעלת (ביירות: דאר אלריס, 2004), התרגום שלי (ותודה לחברתי בסמה פאהום על עזרתה).
15. Honaida Ghanim, "The Urgency of a New Beginning in Palestine: An Imagined Scenario by Mahmoud Darwish and Hannah Arendt", *College Literature*, 38.1 (Winter 2011): 82.





# בעל חיים

## יואב קני

בעשורים האחרונים, במסגרת מה שכבר זכה לכינוי "המפנה החייתי" במדעי הרוח והחברה,<sup>1</sup> פילוסופים ותיאורטיקנים פוליטיים מביעים עניין הולך וגובר בשאלות הנוגעות ליחסים המורכבים שבין האנושי לחייתי, ובפרט לשאלת הקשר בין המובנים הפוליטיים והמובנים החייתיים של החיים ושל הקיום הגופני.<sup>2</sup> באופן לא מפתיע, אחד ממוקדי תשומת הלב המחקרית החדשה הזאת הוא בעל החיים הפוליטי (zōon politikon), המושג ששימש את אפלטון ועוד יותר מכך את אריסטו כדי להגדיר את המינים הזואולוגיים שאורח חייהם הקבוצתי מתבסס על שיתוף פעולה והסדרת יחסי כוח בין רבים.<sup>3</sup>

כשלעצמו, העיסוק הפילוסופי בעל החיים הפוליטי היווני אינו חדש – אדרבה: במובנו האריסטוטלי, בעל החיים הפוליטי שימש מקור השראה או מושא לביקורת כמעט בכל אחד מהצמתים המרכזיים של המחשבה הפוליטית המערבית, מתומס אקווינס, דרך תומס הובס וקרל מרקס ועד מישל פוקו.<sup>4</sup> אך בהתאם לאנתרופוצנטריזם היסודי של המחשבה הפוליטית המודרנית, שהתפתחה מתוך ההפרדה ההובסיאנית בין מצב הטבע "החייתי"<sup>5</sup> למצב הפוליטי שיסודו ב"אמנה חברתית", רובו המוחלט של הדיון הפרשני על בעל החיים הפוליטי היווני התייחס ל"פוליטי" כתואר אנושי בלבד. בהתאם לכך, הוא התמקד באופן כמעט בלעדי בשתי שאלות עיקריות: ראשית, מהו הקשר בין הגדרת האדם כבעל חיים פוליטי והגדרתו כ"בעל חיים בעל יכולת דיבור" (zōon logon ekhon); ושנית, כיצד יש להבין את התואר "פוליטי" נוכח הקושי לתרגם את הפוליס היוונית למושגים מודרניים כמו מדינה, חברה וקהילה.<sup>6</sup> אחד החידושים המרכזיים של המשלב הפוליטי של המפנה החייתי שהוזכר לעיל הוא הקדשת תשומת לב מחקרית ופרשנית גם לחלקו הראשון של הצירוף היווני, כלומר ל"בעל החיים" (zōon). תשומת לב כזו מאפשרת להשתמש במובנים ובהקשרים הייחודיים שהמחשבה הפוליטית היוונית, ובמיוחד אריסטו, ייחסו לחייתיות, כדי לחשוף ולנסח את המשלבים האתיים והפוליטיים העכשוויים של השאלה הפילוסופית על בעלי החיים.

בדברים הבאים אטען שפנייה אל שפה קדומה אחרת – העברית, ולא היוונית – עשויה לקדם את החקירה החייתית-פוליטית הזאת באופן שלא רק הולם את המושאים של השיח האקדמי והשיח הציבורי על חייתיות ועל היחס בין האנושי לחייתי, אלא גם עולה בקנה אחד עם התכליות המדעיות, המוסריות והפוליטיות האנטי-אנתרופוצנטריות שהשיחים האלה מבקשים לשרת. ליתר דיוק, אטען שבאמצעות צירוף הסמיכות הייחודי "בעל חיים", העברית ממשיגה את החיים ואת החייתיות באופן שהוא תמיד-כבר פוליטי, אפילו לפני שמצמידים לצירוף הזה שמות תואר ייעודיים כגון "פוליטי", "חברתי", "מדינתי", "קהילתי", "קבוצתי", או כל תוצר אחר של הניסיונות לתרגם לעברית מודרנית את ה-politikon היווני הקדום.



\* \* \*

מלבד הצירוף "בעל חיים", לשפה העברית יש עוד מונחים וצירופים כלליים שונים שתחום החלות שלהם הוא כלל הישם הזואולוגיים שמשתייכים לממלכת החי: "חיה", "חי", "נפש חיה", "בהמה", "ברייה" ו"יצור" (אורגניזם). מעבר לכך, כמו בכל שפה אחרת, בהקשרים מסוימים יש לעברית דרכים מדעיות, פואטיות ותיאולוגיות נוספות לתחום את כל הישם החיים באמצעות גדר לשונית מסוימת: "בשר ודם", "ברואים", "רב-תאיים אווירניים בעלי-גרעין תא" (*eukaryotes aerobic multicellular*), "מְצוּאִים שׁוֹכְנֵי אֶרֶץ" (ר' שלום שבזי) ועוד. לרוב שמות העצם הקיבוציים שנמנו כאן יש מקור משותף קדום, אולי המקור הקדום בה"א הידיעה: בראשית פרק א'. הפרק אמנם כולל טקסונומיה זואולוגית בסיסית שמבדילה בין השרצים, העופות, הרמשים השורצים במים ו"התנינים הגדולים" המסתוריים שאלוהים ברא ביום החמישי (פסוקים כ–כ"א), וגם מבחינה בין כל אלה לבין "חייית הארץ למינה", "הבהמה למינה" ו"רמש האדמה למינה" שאלוהים ברא ביום השישי יחד עם האדם (פסוקים כ"ד–כ"ז). אבל לצד המיון הזואולוגי הראשוני הזה, "חיה", "חי", "נפש חיה" ואפילו "בהמה" משמשים בהקשרים שונים בפסוקים הללו ובמקומות אחרים בפרק לציון כלל המגוון הזואולוגי שברא אלוהים. לשמות העצם הכלליים והרחבים הללו אפשר להוסיף בדיעבד גם את "יצור", "יציר", "ברוא" ו"ברייה", שאינם מופיעים בספר בראשית, אך מבטאים את ההיגיון הבסיסי של פרק א' כשהם מתייחסים אל כלל הישם החיים שמאכלסים את העולם כאל תוצרים של אותן יצירה ובריאה אלוהיות.

בשונה מהשמות ומהצירופים הבראשיתיים הללו, הצירוף "בעל חיים" הוא מאוחר יותר, והופיע לראשונה רק בתקופת חז"ל.<sup>7</sup> ההתייחסות המוכרת ביותר ל"בעלי חיים" מתקופה זו הוא הדיון התלמודי ב"צער בעלי חיים" והקביעה שהחובה להימנע מגרימת צער, סבל וכאב לבעלי חיים לא-אנושיים אינה איסור רבני אלא איסור דאורייתא (נזיקין, בבא מציעא, לא–לג). הדיון הזה, והעיקרון המוסרי שבמרכזו, המשיכו לעמוד בבסיסם של דיונים הלכתיים, מוסריים ומשפטיים על מעמדם של בעלי חיים שאינם אנושיים לכל אורך ההיסטוריה של המחשבה היהודית והעברית, לרבות הכנסתו של "חוק צער בעלי חיים (הגנה על בעלי חיים), התשנ"ד–1994" לספר החוקים הישראלי.<sup>8</sup>

בעוד הדיון התלמודי והדיונים שהוליד ברורים וממצים למדי מבחינת השאלה המוסרית של היחס האנושי לבעלי חיים שאינם אנושיים, מן הבחינה הלקסיקלית-פוליטית שמנחה את המהלך הנוכחי, דיונים אלה נותרים חסרים. ראשית, משום שהם מקבלים באופן בלתי ביקורתי ומוכן מאליו את התחימה המושגית האנתרופוצנטרית שמתעלמת מהעובדה שגם בני אדם הם "בעלי חיים" – וכך, למשל, חוק צער בעלי חיים הישראלי מגדיר "בעלי חיים" כ"בעל חוליות למעט אדם".<sup>9</sup> שנית, ובהמשך לכך, הדיונים המוסריים שמתמקדים ב"צער בעלי חיים" מתייחסים לבעלי החיים הלא-אנושיים אך ורק כמושאים ונמענים של מעשים אנושיים, ולפיכך מונעים כל אפשרות לחשוב על צורות הקיום הפוליטיות של רבים ממינים זואולוגיים שונים זה לצד זה, וממילא גם כל מחשבה על בעלי חיים לא-אנושיים כרלבנטיים מבחינה פוליטית, קל וחומר כפוליטיים בעצמם, כמו שחשבו אפלטון ואריסטו.

הקשיים שנובעים מהניסיון להמשיג חיים שאינם אנושיים ואת בעליהם במסגרת תפיסות מוסריות ופוליטיות אנתרופוצנטריות זוכים לביטוי מעניין בטקסט פרשני אחר מאותה תקופה, המכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, מדרש לספר שמות שחובר בידי תלמיד אלמוני מאסכולת רבי עקיבא. המכילתא חוברה ככל הנראה במאה השלישית, כלומר כמה מאות שנים לפני עריכת התלמוד הבבלי, שרדה לאורך השנים באופן חלקי ושחזרה במלואה רק בראשית המאה העשרים בידי רבי דוד צבי הופמן (הרד"צ).<sup>10</sup> בדומה לתלמוד, כשהטקסט הפרשני הזה, כשהוא נדרש לסוגיית החיים החייתיים ולשאלות הנוגעות ליחס שבין בני האדם לחיות שאינן אנושיות, הוא אינו עושה זאת מתוך כוונה או יומרה להציע תיאור "מדעי" אמפירי של כל התחום הזואולוגי של היצירה והבריאה האלוהיות, כי אם מתוך ניסיון לתת מענה לשוני ומושגי לקשיים פרשניים שעלולים להתעורר ביחס לטקסט המקראי. אך בשונה מהתלמוד וממקורות אחרים מאותה התקופה שעוסקים בבעלי החיים מתוך חקירה פרקטית ופרגמטית של המציאות האנושית (למשל, האחריות "הפלילית" של בעל חיים שהרג אדם), המכילתא מציעה בחינה של המציאות החברתית-מוסרית דרך השימוש בשפה, ולא להפך. צירוף הסמיכות הסינתטי "בעלי חיים" מופיע במכילתא שלוש פעמים, תמיד בצורת רבים. בהקשר הלקסיקלי-פוליטי הנוכחי, מעניין לשים לב שכל המופעים הללו במכילתא הם חלק מהתמודדות פרשנית עם פרשות ופסוקים בספר שמות, שעניינם משפטי, חברתי ומוסרי, כלומר עוסקים ביסודם בשאלות הנוגעות להתנהלות משותפת של רבים ולא לקיום פרטי של יחיד.

המופע הראשון של הצירוף "בעלי חיים" במכילתא מצוי בפרשנות לשמות י"ח, שבו מציע יתרו לחתנו משה למנות "אנשי-חיל יראי אלוהים, אנשי אמת-שונאי בצע" (כא) כדי שיסייעו לו לשפוט ולעשות צדק בקרב בני ישראל ההולכים במדבר לפי "חוקי האלוהים [ו]תורותיו" (טז), זמן קצר בטרם תינתן להם בפרק הבא התורה (בה"א הידיעה) דרך משה. הפסוקים הספציפיים שהניסיון לפרש אותם מוליד את השימוש ב"בעלי חיים" הם כב-כג: "וְשָׁפְטוּ אֶת-הָעַם בְּכָל-עַתָּה וְהָיָה כָל-הַדָּבָר הַגָּדֹל יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְכָל-הַדָּבָר הַקָּטָן יִשְׁפְּטוּ-הֶם; וְהָקֵל מֵעַלְיֶיךָ וְנִשְׂאוּ אֹתָךְ. אִם אֶת-הַדָּבָר הַזֶּה תַעֲשֶׂה וְצִוְּךָ אֱלֹהִים וְיִכְלַת עֲמֶד וְגַם כָּל-הָעַם הַזֶּה עַל-מִקְמוֹ יָבֹא בְשָׁלוֹם." המאמץ הפרשני שמבוטא כאן הוא הניסיון להסביר מדוע על פי הפסוקים האלה, עשיית משפט צדק לפי החוק האלוהי רלבנטית לא רק למה שהוא מכנה "בעלי דינין", כלומר אלה שבעניינם מתקיים המשפט, אלא "לכל ישראל", כלומר אותו העם שהודות למשפט הצדק הזה יבוא על מקומו בשלום.<sup>11</sup> על מנת לעשות זאת, הטקסט פונה לתיאור של משפט הצדק שיחרוץ המשיח באחרית הימים, המופיע בספר ישעיהו:

וְשֹׁפֵט בְּצַדֵּק דְלִים וְהוֹכִיחַ בְּמִישׁוֹר לְעַנְוֵי-אֶרֶץ; וְהִכָּה-אֶרֶץ בְּשִׁבְט פִּי וּבְרוּחַ שְׁפָתַי יָמִית רָשָׁע. וְהָיָה צֶדֶק אֲזוֹר מִתְנַיִו וְהֶאֱמוּנָה אֲזוֹר מִלְּצִיּוֹ. וְגַר זָאֵב עִם-כֶּבֶשׂ וְנֹמֵר עִם-גְּדִי יִרְבְּצוּ; וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יִחְדָּו וְנֹעַר קִטָּן נִהְגָּ בָם. וּפְרָה וְדָב תִּרְעִינָה יִחְדָּו יִרְבְּצוּ יְלָדֶיהֶן; וְאַרְיֵה כִבְקָר יֹאכַל-תְּבֵן. וְשָׁעֵשַׁע יֹנֵק עַל-חֵר פֶּתֶן; וְעַל מְאוֹרֹת צְפַעוֹנֵי גְמוּל יִדּוּ הָדָה. (ישעיהו י"א, ד-ח)

ההידרשות לדוגמאות חייתיות מפורשות ומגוונות לתיאור מצב הצדק המשיחי שמתאר ישעיהו

ממחישה שתחום החלות וההשפעה של המשפט בהתאם לחוק האלוהי לא רק חורג מעניינם הספציפי של הצדדים במשפט, אלא מתעלה אפילו מעל לגבולות האנתרופוצנטריים שבדרך כלל מיוחסים למשפט ואינו רלבנטי "רק לבני אדם", אלא "אף לבהמות ולחיות ולכל בעלי חיים".<sup>12</sup> המכילתא אמנם לא מתייחסת לכך, אבל מעניין לציין שהעמדה המשפטית והמוסרית האנטי-אנתרופוצנטרית שמיוחסת בה גם לחזון אחרית הימים של ישעיהו וגם לפרק י"ח של ספר שמות – ומגולמת בהתרחבותם של מעגלי ההשתייכות הקונצנטריים "עם ישראל", "בני אדם", "כל בעלי החיים" – כבר הוצגה כעולה בקנה אחד עם תפישת הצדק האלוהי כמה פרקים קודם לכן בספר שמות, כשמכת הבכורות שהכתה במצרים וחסה על בני ישראל חלה על כל בעלי החיים ולא רק על אלה האנושיים: "וַמָּת כָּל-בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם-מִבְּכוֹר פֶּרְעֹה הַיֹּשֵׁב עַל-כֶּסֶף עַד בְּכוֹר הַשֶּׁפֶתָה אֲשֶׁר אַחַר הָרְחִים וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה" (שמות י"א, ה). מובני המוסר והצדק שמקודמים במכילתא באמצעות הדיבור על "בעלי חיים" מתקיימים גם כאן, שכן נראה שהשיפוט והצדק האלוהיים מבוססים על קטגוריות אתנוצנטריות ולא אנתרופוצנטריות: כשם שישנן בהמות מצריות שדין בכוריהן הוא מוות, כך גם ישנם בעלי חיים לא-אנושיים שמשתייכים ל"כל העם הזה" שמשפט צדק יביא אותו על מקומו בשלום, דהיינו לעם ישראל.<sup>13</sup> במילים אחרות, בעוד שמבחינה אתנוגרפית חלוקת המושאים הארציים של השיפוט האלוהי היא דיכוטומית ומבחינה בין ישראל לעמים, מבחינה זואולוגית מושאי השיפוט האלוהי מתקיימים על רצף ואינם מובחנים זה מזה באופן בינארי.

תפיסת הצדק והמוסר האנטי-אנתרופוצנטרית הזאת מובלעת גם בשני המופעים הבאים של הצירוף "בעלי חיים" במכילתא, שמובאים זה לצד זה במסגרת הפרשנות לפסוק לה בפרק כ"א של ספר שמות: "וְכִי-יִגַּף שׁוֹר-אִישׁ אֶת-שׁוֹר רֵעֵהוּ וַמָּכְרוּ אֶת-הַשׁוֹר הַחִי וְחָצוּ אֶת-כֶּסֶףוֹ וְגַם אֶת-הֵמַת יִחָצוּן". בהתאם לאופיו הטכני והספציפי של הפסוק, גם האופן שבו נדרשת אליו המכילתא הוא ענייני ומצומצם ולא עמוק ומהותי כמו במופע הראשון של "בעלי חיים" בחיבור. הדיון בפסוק הזה אמנם מבטא עמדה יסודית שמכירה בכך שהמשפט והחוקים שנגזרים מעקרונות הצדק האלוהי רלבנטיים גם בהקשרים חייתיים, אך בדומה לאופן שבו בעלי החיים נדונו בתלמוד, גם כאן הדגש אינו פוליטי ולכן רחב, אלא מוסרי ולכן אנתרופוצנטרי, במובן זה שההבחנה בין האדם לבין יתר בעלי החיים היא תנאי יסודי והכרחי לדיון כולו. הפסוק אמנם מתאר מעשים של שור, אך עניינו הוא ההשלכות הפרקטיות של מעשים אלה על הגורמים האנושיים שמעורבים בהם. מבחינת המהלך שמוצע במכילתא, מה שחשוב להבנת הפסוק הוא ההבנה שאין בו הגבלה של הציווי החוקי לשור בלבד, אלא שהוא רואה את השור כמטונימי ל"שאר בהמה חיה ועוף כיוצא בשור [...] לרבות כל בעלי חיים"; ואף ממשיך להקבלה בין האופן שבו פגיעת השור הספציפית שמתוארת בפסוק היא מטונימית – "זה הוא שאמרנו לעשות נגיחה נשיכה רביצה בעיטה כיוצא בנגיפה" – לאופן שבו השור מטונימי – "זה הוא שאמרנו לרבות כל בעלי חיים".<sup>14</sup>

הסיבה הפרשנית-הלכתית לבחירה בצירוף החדש והלא-נפוץ "בעלי חיים" נעוצה בצורך להבהיר את הדרכים והאופנים שבהם היחס בין החיים האנושיים לחיים הלא-אנושיים מתנסח

ומתעצב במשלבים המשפטיים, המוסריים והפוליטיים של העולם החברתי שהתגבש ועוצב בספר שמות. חשובה במיוחד בהקשר הנוכחי העובדה שמתבצעת פה החלפה לקסיקלית של מושג – "בעל חיים" במקום "חיה" – מטעמים פוליטיים, כלומר שבדיוק משום שהמכילתא מבקשת לדון ביחסים בין האדם לבין שאר נתיני ממלכת החי תוך התמודדות עם הקשיים שנובעים מהאנתרופוצנטריזם האפיסטמולוגי הבלתי נמנע, היא מהווה רגע לקסיקלי-פוליטי מובהק. הרגע הזה הוליד שני מובנים שונים של הצירוף הלשוני: הראשון, שמגולם במופע הראשון של "בעלי חיים" במכילתא, מכוון לכל בעליהם של החיים, אנושיים ולא-אנושיים כאחד; בעוד שהשני, שמבוטא בשני המופעים הנוספים של הצירוף במכילתא כמו גם בדיון התלמודי על "צער בעלי חיים", מייחס ל"בעלי חיים" את תחום החלות שפרק א' בספר בראשית ייחס לשמות העצם הקיבוציים "חיה", "חיי", "נפש חיה" ו"בהמה", דהיינו תחומם של כלל בעלי החיים מלבד בני האדם. בחינה של המתח בין שני המובנים הללו ובין שני כיווני הפרשנות ההלכתית שהם מסמנים לאור ההקשרים הנורמטיביים והפוליטיים הרחבים יותר של ספר שמות ושל המכילתא, מאפשרת לראות אותו כמתח המטרים את אחת הבעיות היסודיות של העיסוק העכשווי בסוגיות דומות במסגרת תחום המחקר הבינתחומי שנהוג לכנות "לימודי בעלי חיים ביקורתיים" (critical animal studies).<sup>15</sup> לבה של הבעיה הוא הקושי המבני העמוק שכרוך בכל ניסיון להכיר בהכרחיות אנתרופוצנטרית האפיסטמולוגית של כל טענה אנושית על החייתי בלי לתרגם אותה לאנתרופוצנטריות אונטולוגית, מוסרית ופוליטית; או במילים אחרות: הקושי המבני הבלתי נמנע שמגולם בניסיון של בעל החיים היחיד שניתן ביכולת דיבור להשתמש ביכולת הזאת כדי לדון בחיים שבעליהם אינם אנושיים. המאמץ למצוא את המושג המתאים ביותר לסימון מושאיו החייתיים של הדיון הזה מגולם בבחירה החדשנית ב"בעלי חיים" במכילתא ובתלמוד, והוא ממשיך להפעיל ולהניע פילוסופים וחוקרי חייתיות עד היום.<sup>16</sup> כפי שאראה מיד, למאמץ המושגי העכשווי הזה יש מקורות, השלכות ומאפיינים פוליטיים שמסבירים מדוע "בעלי חיים" ממשיך להיות בחירה מושגית מוצלחת במיוחד להתמודדות עם המתחים התיאורטיים המבניים שכרוכים במחשבה האנושית על החייתי.

\* \* \*

אחד המשתתפים הפוריים והמאתגרים ביותר בדיון העכשווי על המשגתם הפילוסופית של בעלי חיים לא-אנושיים היה ז'אק דרידה, שטען כי מראשית הקריירה שלו התייחס אל "שאלת החיה" (la question de l'animal) "אלף פעמים, במישרין או בעקיפין", בקריאותיו בכתביהם של "כל" הפילוסופים שבהם התעניין.<sup>17</sup> האופק הפילוסופי שאליו התכנס אותו עיסוק חייתי רב-שנים היה מוסרי ופוליטי באופן מפורש ומוצהר, ורבים מהטקסטים, הראיונות והסמינרים שדרידה חיבר ופרסם בעשור האחרון לחייו הוקדשו לבחינת המשלבים המוסריים והפוליטיים של "שאלת החיה".<sup>18</sup> בהקשר הנוכחי ראוי לציין במיוחד שדרידה איתר את נקודת ההשקה בין הפילוסופי-חייתי למוסרי-פוליטי בסוגיית שמה של החיה, דהיינו סוגיית הביטוי הלשוני שבאמצעותו בעלי החיים האנושיים מתייחסים בדיבור ובכתיבה אל בעלי החיים שאינם אנושיים. לטענת דרידה, כמעט כל הקשיים האפיסטמולוגיים, הדילמות המוסריות והבעיות הפוליטיות

שכרוכות בהסדרת היחס האנושי אל בעלי החיים הלא-אנושיים מגולמים באופן כלשהו בנטייתן של רוב השפות האנושיות, בוודאי השפות המערביות, להתייחס לעושר ולגיוון הבלתי נתפס של כל המינים הלא-אנושיים שבממלכת החי – מהאמבה עד לגורילה, מהפרעוש עד ללוויתן הכחול – באמצעות שם עצם קיבוצי אחד, יהא אשר יהא. ההתעלמות מ"הרווח האינסופי" שמבדיל בין מין חייתי אחד למשנהו וההתייחסות אל כולם יחד באמצעות "מושג חובק-כול" מיוחד, שדרידה מכנה "סינגולר כללי", אינן יכולות שלא לייצר "הכללה משטיחה" שחורגת מהתחום הלשוני והזואולוגי ומשפיעה גם על הדרכים היסודיות שבהן אנו ממקמים את בעלי החיים הלא-אנושיים בשדות פעולה משפטיים, מוסריים ופוליטיים.<sup>19</sup> אדרבה, דרידה סבור שהצמצום והרידוד שמגולמים במעשה השיום הכללי והמשטיח הזה הם כה גסים, כוחניים ואדנותיים, עד שאפילו כאשר הדברים נעשים מתוך כוונות טובות ובשם תכליות ראויות, כל ניסיון אנושי להמשיג את החיה בה"א הידיעה הוא תמיד-כבר הכרעה מוסרית ופוליטית בזכות ההנגדה הבינארית בין האנושי לחייתי, וכפועל יוצא גם בזכות מנגנוני האלימות, השליטה והניצול שמושגות על ההנגדה הזאת.<sup>20</sup>

אם לחזור להקשר המקראי שבו פתחנו, נראה שמלבד השליטה הריבונית, והרשות שאלוהים נותן לאדם להפעיל כוח על בעלי החיים הלא-אנושיים כשהוא מטיל עליו את המשימה לתת לכל חיה את שמה, הפוטנציאל האלים והנצלני של השליטה, הריבונית והכוח הללו מתגלה במלוא עוצמתו באופן שבו צאצאיו של אדם הראשון, כלומר אנחנו, מרשים לעצמנו להתייחס לכלל הישם החיים שנבראו לפנינו או לצדנו באמצעות צמצום ורידודם לכדי מילה אחת ויחידה.

באופן שאינו מפתיע למי שמכיר את עבודתו של דרידה, הפתרון שהוא מציע לבעיה מגיע בדמותו של ניאולוגיזם: המילה animot, שמבחינת הכתיב שלה מלחימה שני שמות עצם צרפתים יחידים, animal, שמשמעו "חיה", ו-mot, שמשמעו "מילה"; אך מבחינת המצלול שלה היא הומונימית לצורת הרבים הצרפתית animaux, שמשמעה "חיות". באמצעות הניאולוגיזם הזה, שמבטא ריבוי זואולוגי דרך מילת חיה או חיית מילה יחידה, דרידה מבקש למעשה לבטא בדיוק את אותו מתח מושגי יסודי שתואר לעיל, ושאותו הוא מייחס ל"ריבוי המבנים והגבולות ההטרוגניים" שמבדילים בעת ובעונה אחת גם בין האדם לבין יתר בעלי החיים, גם בין מין חייתי אחד למשנהו, וגם באופן פוטנציאלי בין אינדיבידואל חייתי אחד למשנהו.<sup>21</sup>

הניסיון למצוא פתרון לקסיקלי לבעיות היסוד המוסריות והפוליטיות שכרוכות במחשבה האנושית על החייתי עומד בבסיסם של עוד דיונים פילוסופיים מרכזיים שמתקיימים בעשורים האחרונים. כך למשל ז'אן לוק ננסי, שבאחד מספריו הפוליטיים הבולטים קרא לחשוב על הקהילה הצודקת דרך מודאליות חדשה של "היות יחיד-רבים" (être singulier pluriel); שבה "היות-עם" ו"אנחנו" קודמים ל"היות עצמי" ו"אני", הקפיד לציין שהשתייכות למין זואולוגי כזה או אחר אינה תנאי מוקדם של המודאליות הפוליטית הזאת, המבוססת ריבוי וגיוון.<sup>22</sup> באופן דומה, גם ג'ורג'ו אגמבן, שזכה להכרה ולפרסום הודות לתיאוריה הביופוליטית הפוסט-פוקיאנית שפיתח, הצהיר פעמים רבות שחלק מרכזי בתיאוריה

הזו מושתת על ניסיון כפול ליצור מובן אתי-פוליטי לא-אנתרופוצנטרי של החיים.<sup>23</sup> חלקו הראשון של הניסיון מושתת על ניסיון לשקם ולשחזר את ההבחנה היוונית העתיקה בין שני מובנים של חיים. האחד הוא *bios*, שמציין פן מסוים, מאויך ומורכב של הקיום החי, ולפיכך על פי רוב התייחס אך ורק לבני אדם – למשל באופן שבו אריסטו הבחין בין *bios politikos*, החיים הפוליטיים, ל-*bios theoretikos*, חיי העיון; השני הוא *zoē* או *zen*, שמתייחסים אל עובדת הקיום הפשוטה והניטרלית ביותר, המשותפת לחיות, לבני אדם וגם לאלים, ומשמשים בסיס לבעל החיים הפוליטי, ה-*zoōn politikon*, שהוזכר בפתח המהלך הנוכחי.<sup>24</sup> חלקו השני של המהלך הפוסט-אנתרופוצנטרי של אגמבן מתבצע באמצעות פוליטיזציה ואקטואליזציה של המושג הגרמני "צורת חיים" (*Lebensform*), שעד אז הוכר בעיקר דרך האופן שבו לודוויג ויטגנשטיין השתמש בו בהקשרים של פילוסופיית שפה ופעולה. אגמבן מציע להבין את המושג כדרך לשונית למנוע את ההפשטה והאוניברסליזציה של החיים, שמפרידות בין היש החי לבין חייו כמושא להתערבות שלטונית. במילים אחרות – שכבר נעשו מפורסמות בהקשר של אגמבן – "צורת חיים" היא תנאי אפשרות מושגי לכל התנגדות לאופן שבו הריבון המודרני מפקיר את נתיניו כשהוא מתייחס אל חייהם כאל "חיים חשופים".<sup>25</sup>

גם בצד האנגלו-אמריקני של המפה הפילוסופית של העשורים האחרונים אפשר להצביע על ניסיונות דומים. עבודתו המשפיעה של טום ריגן, למשל, מתעכבת גם היא על האופן שבו מהלך לשוני מבקש לשרת תכלית מוסרית-פוליטית הנוגעת לבעלי-חיים שאינם אנושיים. ריגן, שלצד פיטר סינגר הוא ללא ספק אחד מההוגים החשובים והמשפיעים ביותר בתנועה העולמית למען זכויות בעלי חיים, ביקש למצוא ביטוי לשוני הולם לאתיקה הקאנטיאנית הפוסט-אנתרופוצנטרית שביקש לנסח, ולפיכך הציע שלא לדבר על חיות (*animals*), שקאנט כידוע הדיר אותן מממלכת התכליות המוסרית שלו ושאת החובות המוסריות שלנו ביחס אליהן הגדיר כחלקיות בלבד ורלבנטיות רק ככל שהן משפיעות על תכליות אנושיות.<sup>26</sup> תחת זאת, ריגן הציע לדבר על כלל בעלי החיים, אנושיים ולא-אנושיים גם יחד, כעל "סובייקטים חווים של חיים", או פשוט "סובייקטים של חיים" (*experiencing subjects of a life*), דהיינו ישים אינדיבידואליים חשים שמארגנים ומנהלים את חייהם בהתאם להעדפותיהם, הרגשותיהם והתנסויותיהם, ושהודות לך זכאים ליחס מוסרי ושוויוני, ללא קשר למידת המסוגלות הקוגניטיבית שלהם.<sup>27</sup> גם בלי להיכנס לדיון הפילוסופי הסבוך על מובניה השונים של הסובייקטיביות או לפולמוס העכשווי בנוגע לסובייקטיביות חייתית או להגדרות אנטי-אנתרופוצנטריות של אישיות (*personhood*),<sup>28</sup> קל לראות מדוע ההצעה הזאת של ריגן קרובה לדיון הנוכחי על "בעלי חיים", ככל שהיא מציעה צירוף סמיכות של שני מושגים מרובי משמעויות שכל אחד מהם, וממילא גם השילוב ביניהם, מאפשר להימנע מהשטחה קיבוצית של כלל הישים החיים תחת מילה אחת ויחידה.

מובן שהצגה טלגרפית ודחוסה כל כך של המהלכים הפילוסופיים המורכבים והמאתגרים האלה חוטאת בוולגריזציה ולא נותנת להם את תשומת הלב שלה הם ראויים. אבל בלי להמעטי בחשיבות המהלכים האלה והאופן שבו הצגתם כאן חורגת מההקשרים המקוריים שבהם הם



הוצגו, בהקשר הנוכחי חשוב במיוחד שעל רקע הקשיים שהם מנסים לפתור, בהצלחה חלקית, הצירוף העברי "בעל חיים" מתבלט כמסמן ייחודי שמתמודד בחסכנות וביעילות עם רוב הקשיים הללו, ובמובנים מסוימים אף מייתר לגמרי את הניאולוגיזמים והביטויים הלשוניים שהוצגו לעיל. במילים אחרות, אחרי שנוכחנו לדעת כיצד השימוש בצירוף "בעלי חיים" מבטא ומעורר את המתח המושגי ואת הקושי האתי-פוליטי העומדים בבסיס לימודי בעלי החיים הביקורתיים, נראה שכעת אפשר להמשיך ולטעון שהשימוש הזה בדיוק עשוי להיות מה שמאפשר לפתור את המתח ואת הקושי האלו. ביסוד היכולת הזאת עומדים כפלי המשמעויות והמובנים שהעברית יצקה לכל אחד משני חלקיו של צירוף הסמיכות "בעלי חיים", וממילא גם לשילוב ביניהם. בזכות השילוב הזה, הצירוף "בעלי חיים" הופך למעין כפילות כפולה שמאפשרת לבטא ולשקף את הריבוי והגיוון הדינמיים שנדרשים הן במישור הזואולוגי-אונטולוגי והן במישור האתי-פוליטי כדי להתגבר על האנתרופוצנטריזם המובנה של השפה האנושית ולהתייחס במקביל ובמידה שווה גם לחייתיותו של האנושי וגם להטרוגניות האינסופית שמגולמת באינספור ההבדלים שמתקיימים בין הישים החייתיים שאינם אנושיים.

כיצד פועלים שני חלקיה של הכפילות הכפולה הזאת? ראשית, בדומה לשמות עצם משמעותיים אחרים בבראשית פרק א' – כמו "מים", "שמים", ובמובנים והקשרים מסוימים גם "אלוהים" – גם לשם העצם "חיים" אין בעברית צורת יחיד, ולכן כבר ברמה הבסיסית הזאת השימוש בו מזמין ואולי אפילו מחייב גמישות וריבוי משמעויות שמנוגדים במהותם להשטחה, לרידוד, להאחדה ולצמצום. באופן ממוקד יותר, אפשר לומר שצורת הרבים מאפשרת לצירוף "בעלי חיים" גם לציין בעלות משותפת על החיים כאובייקט כללי וכמעט מופשט, המתאימה למובן קהילתי, חברתי ופוליטי של החיים כמצע חומרי של קיום משותף אקוצנטרי ואנטי-אנתרופוצנטרי, וגם להכיר באינספור צורות של בעלות פרטית על צורות חיים שונות ומובנים שונים של קיום, המתאימים להבחנה בין מינים, זנים ואפילו פרטים זואולוגיים ספציפיים כאוטונומיים. כשם ש"חיה", או "חי", מבטאים בעת ובעונה אחת גם מובן שמני, שעיקרו קיומו של אורגניזם שישנו בעולם וגם מובן פעיל שמתאר ומאיך את האופן שבו אותו אורגניזם מתקיים ומתנהל, כך גם התיבה "חיים" מבטאת בה בעת גם מובן שמני המתייחס לעובדת הקיום עצמה, לעצם הקיום החי, וגם מובן פעיל של "היות בחיים". התיבה "חיים" מצליחה למעשה להוציא לפועל, ברמה הלשונית הפשוטה של דיבור יומיומי, את המאמץ הפילוסופי המורכב שריגן ביקש לבטא באמצעות המושג "סובייקט של חיים". ברמה הלשונית הבסיסית הזאת, ואפילו בלי להידרש לדיון הפילוסופי המסועף ועתיק היומין על טיבו ומהותו של מושג החיים, נראה שהתיבה "חיים" נושאת מובנים בסיסיים ויסודיים יותר מ"חי" או "חיה", משום שהיא מבטאת את אותו דבר-מה קמאי ואוניברסלי שהחי והחיה מאוחרים לו, לפחות ככל שהעברית מסמנת אותם כנוטלים בו חלק או משתתפים בו.

שנית, ובאופן שמקביל לכפילות המובן של החיים, גם המובן העברי של "בעל" הוא כפול, ויכול להתייחס הן לרכוש או קניין פרטי והן להשתייכות למשהו משותף או לשותפות כללית ושוויונית. באמצעות המובן הראשון, ששגור יותר בשפת היומיום, אפשר להתייחס לכל אחד



מבעלי החיים כאל אינדיבידואל אוטונומי שחיייו הפרטיים הם שלו ורק שלו. מובן כזה אמנם עלול לקדם סוג מסוים של אטומיזם חברתי, אבל לצד זאת הוא גם מאפשר לשמור על ההטרוגניות והדיפרנציאציה האינסופית של הקיום החי, לא רק בין האנושי לחייתי, אלא גם בין מחלקות שונות בטקסונומיה של עולם החי, בין סוג זואולוגי אחד למשנהו, בין מינים שונים של אותו סוג, ואפילו בין פרטים שונים של אותו מין. לצד המובן השגור הזה מתקיים מובן שני של בעלות, שרווח בתנ"ך ובמשנה אך בהחלט מתקיים גם כיום, שלפיו הבעלות אינה נוגעת לקניין פרטי, כי אם למשהו משותף הנוגע לרבים, או במילותיו של מילון בן יהודה, ל"מי שיש לו שייכות לדבר מהדברים שאינו קניינו ממש".<sup>29</sup> כאמור, התנ"ך והמשנה שופעים דוגמאות לשימושים שונים ומגוונים במובן הזה וכך, למשל, "בעלי הדינים" (מסכת אבות א, ח) הם גם התובע וגם הנתבע, כלומר כל המשתתפים בדין ולא מי שהדין "שלו",<sup>30</sup> ו"בעל תורה" (מסכת סוטה ז, כ"א, ד) הוא מי שידוע תורה ומכיר אותה היטב ולא מי שמחזיק בה כרכושו הפרטי. גם בהקשרים פוליטיים מפורשים "בעלי יריחו" (יהושע, כ"ד, י"א) ו"בעלי העיר" (שופטים ט, נ"א) הם אזרחי ותושבי הערים ולא מי שהעיר היא קניינם ו"בעלי ברית אברהם" (בראשית י"ד, י"ג) אינם מי שהברית היא רכושו הפרטי, אלא כל אלה ששותפים בברית ונושאים באחריות כלשהי ביחס אליה.<sup>31</sup>

גם ביטויים פוליטיים-צבאיים כמו "בעלות הברית", ביטויים כלכליים-משפטיים כמו "בעלי עניין" ואפילו ביטויים יומיומיים כמו "בעלי מקצוע" ו"בעלי שמחה" מבטאים יחס בעלות שמובנו הפוך מהבעלות הפרטית ויחס הקניין הרגיל וקרוב יותר למובנים שמבטאים שיתוף ושותפות. "בעלות הברית" שותפות לברית, ל"בעלי העניין" יש עניין משותף אפילו כשהאינטרסים הפרטיים שלהם ביחס לעניין זה מנוגדים, לבעלי המקצוע אמנם "יש מקצוע ביד", אך הוא אינו בבעלותם הפרטית ונחשב "שלהם" רק ככל שהם מוכרים כמי שנוטלים חלק במובן ובהבניה המשותפים של המקצוע (למשל באמצעות דיפלומה שמעידה על הסמכה שמוסכמת ומקובלת על החברה כולה), ובעלי השמחה הם אלה ששמחים ומעוניינים לשתף אחרים בשמחה בדיוק משום שהם רוצים שיהיו לה כמה שיותר שותפים. השימושים המקובלים הללו ממחישים שמובן הבעלות השיתופי והכללי אינו מוגבל לעברית מקראית או ליוונית עתיקה ושאותו הדבר קורה, גם אם באופן לא מודע בדרך כלל, בדיבור יום-יומי עכשווי ובכללו הדיבור על הבעלות על החיים.

נוכח השילוב בין המגוון הביולוגי-זואולוגי הבלתי נתפס שקיים בעולם ואינספור המובנים, המשמעויות, האסוציאציות, הקונוטציות והשימושים שמזמין המושג "חיים" בכל השפות האנושיות, נדמה שאי אפשר לדבר על הבעלות על החיים בלי להשתמש בו-זמנית ובאותה מידה בשני מובני הבעלות שמתאפשרים בעברית באופן פשוט וטבעי. בהקשר הזה אולי מעניין להיזכר שהמילה "בעלים", כשהיא מנותקת מצירופי סמיכות ושייכות, מופיעה כמעט תמיד רק בצורת הרבים שלה – יש לנו בעל בית, אבל כשלעצמו הוא הבעלים של הבית, יש בבעלותי רכב ולכן אני בעלים של רכב וכו'. מכל מקום, בהקשר הנוכחי, ובוודאי לאור כל מה שנאמר עד כה, קל יותר להבין כעת מדוע "הבעלות על החיים" היא בדיוק כל סוג שהוא של השתייכות או נטילת חלק באחת או יותר מתופעות החיים, אך בלי שהחיים נחשבים כאובייקט סופי וסגור

המהווה את קניינו הפרטי של מי שנוטל בהם חלק. מכיוון שאי אפשר לטעון שאנחנו בעליהם של החיים שלנו באותו מובן שבו אנחנו בעלי הבתים או המכוניות שלנו, במובנים מסוימים וחשובים אי אפשר לדבר על חיים של מישהו בלי להביא בחשבון שהחיים הם תופעה שיתופית של ריבוי הטרוגני בלתי ניתן לצמצום, ושככאלה אי אפשר לשלוט בהם, להחזיק בהם ולסחור בהם כברכוש פרטי.

כפי שממחישים animot של דרידה, "היות יחיד-רבים" של ננסי ו"סובייקט של חיים" של ריגן, אפילו במסגרת מחשבה שמבקשת לקדם את תפיסת הריבוי מתוך שאיפה להביא את בעלי החיים הלא-אנושיים בחשבון האונטולוגי, האתי והפוליטי של הפילוסופיה העכשווית, בסיכומו של דבר אין מנוס מלהכיר גם בצורך הפרקטי להשתמש במה שדרידה כינה "מושג חובק כול" או "סינגולר כללי". כדי לשמר בעת ובעונה אחת גם קנה מידה ונקודת מבט משותפים שיאפשרו התייחסות אנטי-אנתרופוצנטרית לכל היצורים החיים, וגם מובן השתייכות ושייכות שאינו מבטא רכוש או קניין פרטי, צריך לדבר על ריבוי הטרוגני וכוללני באמצעות שם עצם מקבץ אחד. בהתאם לכך, בסיכומו של המהלך המוצע כאן אפשר לראות שהכפילות הכפולה שמגולמת בצירוף "בעל חיים" לא רק הופכת את הצירוף הזה למועמד הטוב ביותר שיש לעברית להציע לתיאור החברים השונים בממלכת החי, אלא גם מציעה לראות בחידוש הלשוני הזה, שמופיע לראשונה בחיבור הלכתי מהמאה השלישית, פתרון אלגנטי לבעיות המשגה וניסוח ששבו בעשורים האחרונים להעסיק את המחשבה הפילוסופית, המוסרית והפוליטית על החיים החייתיים. במילים אחרות, הצירוף "בעל חיים" הוא ביטוי פשוט אך עמוק ורחב שאוצר בתוכו את כוחה "החייתי" של השפה העברית, דהיינו את הכוח הלשוני שמאפשר לה להבחין את האנושי מהחייתי בלי לוותר על עמדה מושגית, מוסרית ופוליטית שמתייחסת באופן פתוח ושוויוני לכלל בעליהם של החיים, אנושיים ולא-אנושיים גם יחד.

## הערות

1. Harriet Ritvo, "On the Animal Turn," *Daedalus* 136 (4) (2007): 118-122.

2. ראו למשל: Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (New York: Continuum, 1990); Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2006), Ch. 6; Jacques Derrida, *The Beast & the Sovereign, vols. 1 & 2*, trans. Geoffrey Bennington (Chicago and London: University of Chicago Press, 2009, 2011); Alasdair Cochrane, *An Introduction to Animals and Political Theory* (Palgrave Macmillan, 2010); Sue Donaldson and Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Cary Wolfe, *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013); Brian Massumi, *What Animals Teach Us about Politics* (Durham, NC: Duke University

(Press, 2014).

3. אפלטון ויהה כבעלי חיים פוליטיים את הנמלים, הצרעות, הדבורים ובני האדם ["פיידון", כתבי אפלטון II, תרגם י. ג. ליבס (ירושלים ותל אביב: שוקן, 1965), עמ' 42]. אריסטו הרחיב את תחום החלות של הציורף הזה וטען שבנוסף למינים שציין אפלטון, גם "העגורים [...] וכמוהם אלפי [מינים] אחרים" הם בעלי חיים פוליטיים משום שהם "עושים כולם יחד פעולה משותפת כלשהי" [אריסטו, מבחר מן החיבורים בביוולוגיה, תרגם נמרוד ברי, עורך יעקב לורך (ירושלים: מאגנס, תשל"ד), 39-40].

4. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Politics*, translated by Richard Regan (Indianapolis: Hackett Publishing, 2007), Part 1, Lecture 1; Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, translated by Martin Nicolaus (London: Penguin, 1973), 84 תומס הובס, לויתן, או החומר הצורה והכוח של מדינה כנסייתית ומדינתית, תרגם אהרן אמיר, עורך מנחם לורברבוים (ירושלים: שלם, 2009), פרק י"ז (להלן הובס, לויתן); מישל פוקו, תולדות המיניות 1: הרצון לדעת, תרגם גבריאל אש (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996), 96.

5. על פי הובס, החיים במצב הטבעי הם "חיי בדידות, דלים, מאוסים, חייטיים [brutish] וקצרים". ר' הובס, לויתן, 88. להסבר על תרגום brutish כ"חייטיים" ראו שם, שם, הערה 85.

6. הדוגמה המובהקת לעיסוק פרשני משולב בשתי הסוגיות הללו היא עבודתה של חנה ארנדט, שהתנתה את הקיום הפוליטי ביכולת הדיבור שייחודית לאדם, וביכתה את אובדנו של "המובן היווני המקורי של הפוליטי" והחלפתו במושגים סכולסטיים כגון "החברתי" (socialis) ובמושגים מודרניים כגון "מדיני". ראו Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 22-28. לביקורת על קריאתה של ארנדט באריסטו ועל ה"אנכרוניזם האנתרופוצנטרי" של העמדה הפרשנית הכללית שטוענת שעבור אריסטו יכולת הדיבור היא תנאי הכרחי לקיום פוליטי, ראו יואב קני, בעלי חיים פוליטיים: המחשבה על החייתי ועל הפוליטי בהגות הפילוסופית של אריסטו, של היידגר ושל דרידה, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה" (אוניברסיטת תל אביב, 2014), 29, 43-45, 63-68.

7. אני מודה לד"ר קרן דובנוב מהמזכירות המדעית של האקדמיה ללשון העברית על העזרה בקביעת המועד הזה.

8. לסקירות מועילות ראו אברהם שטיינברג, "צער בעלי חיים לאור ההלכה", ספר אסיא א', עורך א' שטיינברג (ירושלים: ראובן מס, תשמ"ט), 263-269; מאשה מטיס שריד, "מבחנו של משה – היחס לבעלי-חיים במורשת ישראל", טבע און ובריאות 102/103 (תש"ס): 29-31.

9. חשוב לציין שגם הדרתם של בעלי חיים חסרי חוליות (חרקים, סרטנים, רכיכות ואלמוגים) מהמשגה זאת אינה עניין מובן מאליו, וממחישה את האופן שבו הנחות מוסריות, משפטיות ופוליטיות מבטאות הכרעות מושגיות שלא נשענות על הטקסונומיה הזואולוגית באופן יציב או מלא. לסקירה רב-תחומית של מעמדם השולי והרגיש של חרקים בהקשרן של שאלות מחקר על אודות חיים חייטיים ובעליהם ראו Eric C. Brown (ed.), *Insect Poetics* (Minneapolis: Minnesota University Press, 2006).

10. מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי על ספר שמות – עם הערות ומראה מקומות ופתיחה קצרה מאת דוד צבי

האפפמאנן (פרנקפורט א. מ.: י. קויפמאנן, 1905). חשוב לציין שלמרות חשיבותה של מהדורה ראשונה זו, היא אינה נחשבת אמינה מבחינה מדעית. המהדורה המקורית המקובלת היא זו שפרסמו יעקב נחום הלוי אפשטיין ועזרא ציון מלמד (ירושלים: ישיבת שיערי רחמים ובית הלל, 1955). לתיאור מקיף של נסיבות פרסומה של המכילתא והמחקר הפרשני על אודותיה ראו ליאורה אליאס בר-לבב, מכילתא דרשב"י פרשת נזיקין: נוסח, מונחים, מקורות ועריכה (ירושלים: מאגנס, 2013), 2-13.

11. מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, 90.

12. שם, 90-91. במהדורת אפשטיין ומלמד קטע זה מופיע באותיות קטנות, מה שמעיד על כך שהוא אינו נמצא בכתב היד המקורי ושוחזר לתוך הטקסט מתוך מקורות מאוחרים יותר.

13. שיוכם של בעלי חיים לא-אנושיים לעם ישראל מופיע גם בתלמוד, שמבחין בין "בהמת ישראל" ל"בהמת עובד כוכבים" (נזיקין, בבא מציעא, לב). את ההמשגות האנטי-אנתרופוצנטריות האלה של עם ישראל יש להנגיד לשתי דוגמאות מפורשות שבהן המקרא מתייחס ל"עמים חיייתיים" ורואה בנמלים "עם לא-עז" ובשפנים "עם לא-עצום" (משלי, פרק ל', כה-כו). בדוגמאות אלה הגדרות העם דווקא כן מושתתות על שייכות זואולוגית, ובמובן זה הן קרובות יותר להגדרות היווניות של בעלי חיים פוליטיים שאינם אנושיים (שכזכור התייחסו בין היתר אל הנמלים, אך לא לשפנים).

14. מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, 135-136.

15. ראו למשל Steven Best et al., "Introducing Critical Animal Studies," *Journal for Critical Animal Studies* 5.1 (2007): 4-5; Nik Taylor and Richard Twine, *The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Centre* (Oxon and New York: Routledge, 2014).

16. בהקשר הייחודי של המחשבה הלקסיקלית-פוליטית, הניסיון לחשוב על המובנים והמשלבים הפוליטיים של המשגתם של בעלי חיים בשפה העברית מצטרף לשני ניסיונות קודמים לעשות זאת בשפה האנגלית. באופן ראוי לציון, שתי הכותרות המושגיות שנבחרו לניסיונות הללו – "animals" ו-"human/animal" – מבטאות גם הן את השניות המתוחה שצוינה לעיל ביחס לאנתרופוצנטריזם ונמנעות מהתייחסות לבעל חיים יחיד או מהבחנה ברורה וקבועה מראש בין האדם לבין יתר בעלי החיים:

Alice Crary, "Animals," *Political Concepts: A Critical Lexicon* 2 (2012) [politicalconcepts.org/animals-alice-crary/4/]; Stathis Gourgouris, "Human/Animal," *Political Concepts: A Critical Lexicon* 3.2 (2014) [politicalconcepts.org/humananimal-stathis-gourgouris/10

Jacques Derrida, *The Animal that therefore I Am (More to Follow)*, trans. David Wills (New York: Fordham University Press, 2008), 34

*therefore I Am*. ראשיתו של הספר הזה בהרצאה ארוכה שדרידה נשא ב-1997 בכנס סרייז שהוקדש לעבודתו, אך את "שאלת החיה" הוא ניסח באופן מפורש כבר עשר שנים קודם לכן. ראו Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby (Chicago: The University of Chicago Press, 1989[1987]), 121, n. 1. להצגת הדרכים השונות שבהן השאלה הזאת נדונה והתקיימה בכתביו המוקדמים של דרידה עוד בטרם נוסחה ככזו ראו Yoav Kenny, "The Geneses of the Animal and the Ends of Man: The Animalistic Origins

- of Derrida's Writing", *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 20 (2) (spring 2016): 497-516.
18. ראו במיוחד: Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign Vols. I and II*, trans. Geoffrey Bennington (Chicago and London: University of Chicago Press, 2009; 2011); ז'ק דרידה ואליוזבת רודינסקו, "אלימות כלפי בעלי חיים", מה ילד יום... תרגם אבנר להב (תל אביב: חרגול, 2003[2001]), 79-95 (להלן דרידה ורודינסקו, "אלימות כלפי בעלי חיים").
19. Derrida, *The Animal that therefore I Am*, 32, 34, 84.
20. שם, 25; דרידה ורודינסקו, "אלימות כלפי בעלי חיים", 83.
21. Derrida, *The Animal that therefore I Am*, 41-48.
22. Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, trans. R. D. Richardson and A. E. O'byrne. Jean-Luc Nancy, ראו גם (Stanford: Stanford University Press, 2000[1996]), 18, 20, 34, 76. "The being-with of being-there", *Continental Philosophy Review* 41 (2008), 1-15.
23. Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, trans. Kevin Attell (Stanford: Stanford University Press, 2004), esp. ch.9. ראו גם Matthew Calarco, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida* (New York: Columbia University Press, 2008), ch. 3.
24. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 1-5; 87-90; 181-188. חשוב לציין שהאופן שבו אגמבן מבקש לכוון מחדש את ההבחנה הזאת חורג מתחומו של ניתוח פילולוגי-היסטורי ומהווה עמדה פילוסופית-פרשנית שנויה במחלוקת. דרידה מבקר ביטירות ובחריפות נדירה את המהלך הזה של אגמבן, משום שלטענתו ההבחנה שאגמבן מציע כלל אינה שחזור או שיקום של תפיסת החיים היוונית, כי אם אנכרוניזם שחוטא – שלא בטובתו – לכל שאיפה פוליטית אנטי-אנתרופוצנטרית, ככל שזו מגולמת בצירוף היווני המקורי "בעל חיים פוליטי", המבוסס רובו ככולו על החיבור הטבעי בין ממד הקיום הפוליטי לבין zoōn (ולא bios). ראו Derrida, *The Beast and the Sovereign vol. 1*, 325-330.
25. Giorgio Agamben, "Form-of-life," in *Radical Politics in Italy: A Potential Politics*, eds. Paolo Virno and Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 151-158; לודוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, תרגמה: עדנה אולמן-מרגלית (ירושלים: מאגנס, 1995), סעיפים 19, 23, 241. לדיון ב"חיים חשופים" כמושג מרכזי בתיאוריה הפוליטית של אגמבן ראו עדי אופיר, "בין קידוש החיים להפקרתם: במקום מבוא ל-Homo Sacer", *טכנולוגיות של צדק: משפט, מדע וחברה*, עורך שי לביא (תל אביב: רמות, 2003), 353-394.
26. Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, translated and edited by P. Heath and J.B. Schneewind (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 212-213.
27. Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983), ch. 7.5.

28. ראו למשל, Steven M. Wise, "Legal Personhood and the Nonhuman Rights Project", *Animal Law* 17 (1) (2010): 1-11; Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003); Vinciane Despret, "The Becomings of Subjectivity in Animal Worlds", *Subjectivity* 23 (1) (2008): 123-139.

29. אליעזר בן-יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה (ירושלים: בן-יהודה, 1948), כרך 1, 574-578.

30. בהקשר הנוכחי מעניין לציין שהצירוף "בעלי דינין" מופיע בפרשנות לפסוקים כב-כג בפרק י"ח של ספר שמות במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי שורות ספורות לפני המופע הראשון של "בעלי חיים" (מכילתא, 90).

31 בהמשך לאזכור של אריסטו ביחס להבחנה היוונית בין *zoē* ל-*bios*, מעניין לציין שאריסטו הדגיש את קיומו של כפל משמעות דומה ביחס לבעלות והגדיר אותה כמה שמצוי בין הבעלים לדבר שבבעלותו ומתווך ביניהם (אריסטו, המטפיסיקה: ספר דלתא, תרגמו מרסל דיבואה ואביטל וולמן (ירושלים: מאגנס, תשנ"ח), כ', כ"ג. לטענת אריסטו, במקרים מסוימים אף נכון יותר להתייחס לדבר כמה שמחזיק בבעליו ואוחז בו ביחס שייכות דמוי בעלות, כמו למשל כאשר מדברים על החולה שהקדחת "מחזיקה" בו, או בדוגמאות עבריות עכשוויות, על היותו של מישהו "אחוז טירוף" או "אחוז ציפייה".



# השם המשתתף

## מרחב ישורון

אל תגידו יום יבוא, הביאו את היום  
[יענקל'ה רוטבליט, שיר לשלום]

והיסוד השנים-עשר הוא ימות המשיח  
והוא להאמין ולאמת שיבוא  
ואין לומר שנתאחר אם יתמהמה חכה לו  
[רמב"ם, שלוש-עשרה העקרים]

הדברים הבאים מוקדשים לבירור יחסי הקרבה המתקיימים בעברית בין דברים שונים הנקראים באותו שם או מסתעפים מאותו שורש. בכוונתי להתבונן בעברית כפי שהיא מופיעה על עברה ומקורותיה ועד לדיבור העכשווי, לקרוא בשמות, לבחון מטאפורות ולקחת ברצינות משחקי מילים, מתוך הנחה שאלה מופעי לשון שבהם השפה מעידה על עצמה. בראשית ויקרא שמות לדברים – כך מוסרת התורה. כל שם הוא צירוף צלילים ייחודי שאין איש יודע כיצד הצטרף, ובמובן זה הוא פלאי. הצליל הוא חומר – גל קול שנחתך בפה ומהלך באוויר, ומפתיע שהחומר הזה נושא איתו מטען מנטלי – בשם מלופפים זה בזה צליל ומשמעות המייצרים שרשרת של הדים וזיקות.<sup>2</sup> ההדים נמשכים מההווה אל העבר ועד למקרא, שם הם נעשים לרשת קישורים המחברת צורה ותוכן, שמות ומשלים, גוף וחוק. מערך ההקשרים הזה מוסיף להיטוות ולהיפרם ככל שהעברית מוסיפה להתהוות ולהיות נתונה להשפעות מכל עבר. מתוך היחס המורכב שהשמות מקיימים ביניהם אפשר לשקול את האפשרות ש"לשמות שמורים החיים שלהם".<sup>3</sup> קביעה זו, המופיעה באיגרת ששלח גרשם שלום לפרנץ רוזנצוויג (להלן "האיגרת"), היא נקודת המוצא לדיון הנוכחי. האיגרת מזהירה מפני כוח נסתר הטמון בשמות העבריים, אשר יכול להתקומם בצורה הרסנית נוכח הניסיון לחלן את השפה. המאמר ינסה לברר את "חיי השמות" באמצעות עיון במושג "השם המשתתף", מושג ששימש את הרמב"ם במסגרת הבירור הלשוני שערך לדמות האל בחלק א' של מורה נבוכים (להלן ה"מורה").<sup>4</sup>

תפיסת הלשון העברית שעולה מהאיגרת של שלום שונה מאוד מזו של הרמב"ם. הרמב"ם ראה בעברית שפה הסכמית ככל יתר הלשונות,<sup>5</sup> ואילו שלום נשען על המסורת הקבלית הרואה בעברית שפה בוראת. על פי שלום, בשמות העבריים גלומה עוצמה מסוכנת, הטמונה בקשר בלתי ניתן להתרה בין העברית לאלוהים. העמדה של הרמב"ם הפוכה; הוא ביקש לשלול כל תפיסה גשמית של האל, ולכן ניסה להרחיק את אלוהים אל מחוץ לשפה. לשם כך הוא ניתח ופירק את מנגנון הייצוג של האל המקראי דרך עיסוק בקבוצה של כחמישים שמות – השמות המשתתפים.<sup>6</sup> מצד אחד אלה שמות פשוטים שמתייחסים לגוף האדם ופעולותיו, ומצד שני, כפי שמראה הרמב"ם, הם משמשים לאורך המקרא לעיצוב דמות האל והיחס אליו. העבודה הנוכחית עם השם המשתתף משתמשת ב"מורה", אבל חורגת מתחום הדיון שהגדיר ומשתמשת בכוחה של



הכפילות שמאפיינת את השמות המשתתפים כדי לחשוב על השפה היומיומית לאור האיגרת של שלום ולברר כיצד התיאולוגי והפוליטי מעורבים זה בזה על פני השטח של הלשון.

#### א. האיגרת של שלום – שפת התהום

העברית מספרת שהעולם נברא בדיבור. זהו סיפור והעברית היא המוסרת אותו. העברית היא הבית של הסיפור על הלשון הבוראת. היא רואה את עצמה ככוח בורא, והכוח הזה משתקף בשמות העבריים. למשל בקרבה שבין דיבור לדבר, או בין השם (האל) לבין השמות. זו אחת ההשקפות היסודיות ביותר במסורת המחשבה היהודית על מעמדה של העברית, כבר מאז הדיבור הבורא בספר בראשית, ובוודאי במסורות מאוחרות יותר, ובראשן מסורת הקבלה.<sup>7</sup>

תמונה זו – התפיסה שהעברית היא לשון קודש, לשון בריאה והתגלות – מצויה כהנחה המובלעת של שלום באיגרת, ומתוכה הוא שואל על מעמד השמות העבריים בתוך מפעל "החייאת השפה העברית". על פי שלום, במהלך של חילון השפה יש סכנה, הגלומה בעוצמה האצורה בשם. כל מילה שמקורה בעברית, אומר שלום, "מלאה עד גדותיה בחומר נפץ".<sup>8</sup> מפני אילו שמות יש להישמר? כפי שנראה בהמשך, האיגרת משרטטת רצף בין ה"שם", עצם האלוהות המתגלה בשם המפורש, ובין כלל השמות בשפה. במחקריו תיאר שלום בהרחבה – ובאיגרת נדמה שאף אימץ לרגע – את התלות ההדדית שהציגו המקובלים בין השמות הרבים לשם האחד.<sup>9</sup> לפי מגמה מרכזית בקבלת ימי הביניים, התורה כולה היא מארג של שמות האל.<sup>10</sup> השמות נטועים במסורת שמאצילה את קדושתו של האל על השפה כולה, ולכן, מציע שלום, השימוש בהם מחוץ להקשר שבו נוצרו עלול לגלות פן הרסני של השפה.

במובן הפשוט ביותר, האיגרת שואלת אם העברית המודרנית יכולה לשרת את דובריה בעיילות ובלי להכתיב להם בניגוד לרצונם אפיק תיאולוגי נסתר הטמון בעברה. נוסח אחר של השאלה הוא את מי נועדה השפה לשרת, או האם השפה היא רק אוסף של כלים מוכנים לשימוש הדובר, או שהיא גם מעין ישות בפני עצמה, אורגניזם שמתהווה בין הדורות, ואז השאלה היא גם – בהנחה שהשפה העברית הוקדשה לעבוד את האל הנעלם – אם היא יכולה לעבוד עם מי שאינו עובד אותו עוד.

הנתיב הפרשני המרכזי ביחס לאיגרת התמקד בשאלת הסכנה הגלומה בהדחת הקודש. שטפן מוזס הוא הראשון שהשתמש במושג הפרוידיאני "שיבת המודחק" ביחס לאיגרת, מושג שחזר ועלה מאז בקריאות נוספות שלה.<sup>11</sup> הסובייקט המדחק כאן הוא הציונות, והתוכן המודחק הוא קדושת הלשון, וגם האל עצמו, בתור הנמען המקורי של הלשון המקדשת. לפי מוזס, שלום ראה דמיון בין הציונים לבין "קוסמי העבר", המקובלים שהשתמשו בלשון הקודש כדי להשפיע על המציאות בפרקטיקה של "מאגיה מעשית". הציונים מבקשים להשתמש בשפה באופן תועלתני, אבל מכחישים את המטענים הסימבוליים של השמות, והסכנה היא שהתוכן הדתי המודחק ישוב ויגרום ל"נזיריזם קיבוצית".<sup>12</sup>

אמנון רז-קרקוצקין טען כי שלום הצביע על המשיחיות המודחקת של הציונות אבל התעלם

בכתביו באופן שיטתי משאלת בית המקדש. כך נותר בית המקדש הלא-מודע של המפעל של שלום. רז-קרקוצקין התמקד בשמות טעונים כמו "גלות", "גאולה", "משיח", "בית מקדש", והראה את הסכנה הכרוכה באפשרויות הפרשנויות שלהם הצומחות מתוך המיתוס הלאומי ו"ההתעוררות היהודית בתקופתנו לעשייה נחרצת בתחום המציאות הממשית", במסגרת הציונות החילונית.<sup>13</sup> הציונות כמשיחיות מודחקת מתעלמת מהאופק האוטופי של בית המקדש השלישי, ולאור הסכנה העולה מהאיגרת, רז-קרקוצקין מציב תרחיש קונקרטי ליום הדין: פיצוץ הר הבית בידי קנאים יהודים המבקשים להקים על חורבותיו בית מקדש שלישי.<sup>14</sup> אמנם האיגרת מזהירה מפני סכנה הרת אסון – שלום משתמש במונחים "קטסטרופה" ו"אפוקליפסה" – אבל הדיון הנוכחי באיגרת, לאור השמות המשתתפים, מזמן רוח אחרת לדיון. כמושג פוליטי, השם המשתתף מציע מובן יומיומי הבולט פחות לעין ומוטמע יותר בתשתית למשחק השמות העבריים עם מטעני העבר, ובתוך כך יתנסח כוח החיים של השם כפוטנציאל לייצר, לשמר ולחדש קשרים עם שמות אחרים.

גילי שחר הציב בסמוך לאיגרת את התפיסה הקבלית שהציג שלום במחקרו על השם המפורש. שלום שרטט יחס של תלות הדדית בין השמות הרבים לשם האחד, ושחר מנתח בעקבותיו את מעמד השם המפורש כשם הפרוש, הנבדל והמבודד.<sup>15</sup> בשונה מיתר השמות, לשם המפורש אין הוראה, אי אפשר למצוא בעולם דבר שאפשר להצביע עליו כדי לבאר את משמעותו. שמו של אלוהים הוא שם ריק, ודווקא ככזה הוא מאפשר לשפה להתמלא במשמעות.<sup>16</sup> האל הוא הנעלם הגדול של המסורות, הניסיון לברר את הנעלם הזה מעורר שאלה ומייצר תנועה. השם הנסתר הוא המחולל וכל השמות מחוללים סביבו, המרחק ממנו הוא המקור לפירושים ומדרשים, אגדות וסיפורים, והמסורת היא שאלה המייצרת עוד תשובות בכל דור ודור. בטווח הנפרש כאן בין השם המפורש לבין כלל השמות, אני מבקש להעמיד את השם המשתתף.

### ב. השם המשתתף ב"מורה נבוכים"

הרמב"ם עצמו הציב את השם המפורש מול יתר שמות האל, שמשמעותם בנויה על שיתוף: כל שמותיו יתברך הנמצאים בספרים כולם נגזרים מן הפעולות – וזה מה שאין העלם בו – אלא שם אחד, והוא, "יוד הא ואו הא", שהוא שם מיוחד לו יתברך, ולזה נקרא, "שם מפורש" – ענינו, שהוא יורה על עצמו יתברך הוראה מבוארת, אין השתתפות בה. אמנם שאר שמותיו הנכבדים מורים בשיתוף, להיותם נגזרים מפעולות, ימצא כמותם לנו, כמו שבארנו.<sup>17</sup>

על פי הרמב"ם, כל שמותיו האחרים של האל הם "משתתפים", כלומר שמות שנגזרו מפעולה או תכונה המיוחסת לאל, כגון "נדיב", "עליון", או שמות שהושאלו וניתן להראות את המקור שממנו הושאלו. למשל: השם "אדוני" נגזר מהשם "אדון". באופן זה ניתן לבאר את משמעותם של שמות האל דרך הקשר שלהם לשמות אחרים בשפה. אמנם הרמב"ם מייחס שיתוף משמעותות לכל שמותיו של האל מלבד השם המפורש, אבל המילון המימוני שנפרש לאורך חלקו הראשון

של ה"מורה" אינו מורכב משמותיו וכינוייו של האל, כדוגמת נדיב ועליון, אלא מקבוצה של שמות הנוגעים לגוף האנושי ופעולותיו, אלה השמות שאני מכנה כאן, בעקבות הרמב"ם, "שמות משתתפים" (רשימת השמות המשתתפים מופיעה בסוף המאמר).<sup>18</sup>

לאל העברי אין דמות וחל איסור לייצג אותו בפסל או תמונה, כך שעל הלשון מוטל כל כובד משקלו של הייצוג. במקרא האל מופיע כיש חי ומדבר, בורא ומחריב, אוסר ומתיר, מעניש וחונן. לאל יש פנים ואחור, עין ולב, יד ורגל, כיסא ומרכבה. המקרא מוסר אוסף של סיפורים שבהם האל מיוצג באמצעות האנשות, והלשון מציירת את האל הבלתי נראה בדמות אדם. היש הבדל מהותי בין ציור ופיסול בחומר לבין ציור לשון? פסל ותמונה מעצבים אל שניתן לראות בעין, ציורי הלשון מעצבים את האל בעיני הדמיון. הרמב"ם תפס את השכל האנושי כעניין המהותי לאדם, לכן לשיטתו אין הבדל בין אופני הייצוג. גם מי שלא חוטא בפועל אלא רק מדמיין שהוא עושה זאת חוטא, ואולי אף ביתר שאת, כי החוטא בחומר מחטיא את היסוד הנמוך באדם – הגוף – והמדמיין מחטיא את השכל – היסוד המהותי שבו.<sup>19</sup> מסיבה זו הקדיש הרמב"ם את כל חלקו הראשון של ה"מורה" לבירור הלשון האנתרופומורפית במקרא.<sup>20</sup> מטרתו הייתה לנתץ את כל ציורי הלשון ולשלול כל דמיון ביחס לאל, והוא עשה זאת באמצעות בירור של השמות המשתתפים.

שם משתתף הוא הומונים (Homonym) – שם אחד בעל משמעויות שונות.<sup>21</sup> בפתח ה"מורה" מצהיר הרמב"ם שרבים מן הפירושים המוטעים של המקרא נובעים מחוסר מיצוי של טווח המשמעויות של השמות המשתתפים.<sup>22</sup> חלקו הראשון של ה"מורה" מציג כחמישים שמות משתתפים, שכל אחד מהם נוטל חלק בייצוג האל המקראי, כלומר בין משמעויותיו השונות יש משמעות המוסבת על האל.

ברשימת הערכים שהרמב"ם מטפל בהם כשמות משתתפים יש שמות עצם ופעלים, ונראה שהוא קורא לכולם "שמות" במובן כולל – אלה השמות שנתנה השפה לעצמים ולפעולות.

מנקודת מבט רציונלית, שרואה בעברית שפה הסכמית נעדרת ממד אונטולוגי, כמו זו שנוקט הרמב"ם, המקרא אינו אלא אוסף של משלים ומצוות שנועדו לייסד קהילה שומרת חוק.<sup>23</sup> החוק, במופעו הלשוני, כציווי המנוסח בלשון, הוא בלב העניין של הרמב"ם, משום שהוא מייצב את הקהילה סביבו. נראה שרוב חברי הקהילה יכולים לחיות עם החוק, מתוך פחד או סתם מתוך נוחות, ואילו ה"מורה" נכתב למען הנבוכים – אלה שלמדו גם פיזיקה וגם פילוסופיה, ואינם מסוגלים ליישב את הידע שרכשו עם מה שכתוב במקרא. ה"מורה" הוא חיבור אליטיסטי המעוצב כמבוכ, כך שרק מי שראוי לגלות את סודותיו יידע להתמצא בשעריו. מבעד לרטוריקה הדיאלקטית של גילוי וכיסוי, מה שנחשף ב"מורה" אינו תוכן קונקרטי בר-מסירה על אודות אלוהים, אלא תשתית, מבנה, רשת שקושרת בין השמות למשלים, בין הסיפורים למצוות. מתוך חורי הרשת הזו מציץ האין – שהרי אלוהים אינו נמצא בשפה – ומה שמתגלה הוא חוסר האפשרות של השפה לומר דבר מה על האל.<sup>24</sup>

### ג. כוח הדמיון יוצר בלשון

כאמור, על פי הרמב"ם הלשון אינה יכולה לדבר את האל. הביקורת הרציונלית שהוא פורש משרטטת מעין תנאי אפשרות של הלשון, וחושפת את הכישלון שלה ביחס לבלתי מושג של האל. עבור הרמב"ם, הזיקות והקשרים וכל יחסי הדמיון הקיימים בלשון, הם עדות למגבלות שלה, ומוכיחים את חוסר יכולתה לתפוס את האל, שאיננו דומה לדבר.<sup>25</sup> אבל אם נניח לשאלה למה התכוון הרמב"ם ונתעניין בלשון עצמה – הדמיון הוא כוח מהותי בלשון. כך, הפרקים הלקסיקליים ב"מורה" הם מפעל של מיפוי יסודי של יחסי הדמיון בין מהויות שונות השותפות לאותו שם.

בפרקים אלה ניכר שיצירת קשרים בין דברים שונים היא פעולה יסודית של הלשון. הרמב"ם מדבר על הלשון העברית, ובו בזמן הלשון העברית מדברת מעל ומעבר לכוונתו. כדי לומר משהו כמו "העברית מדברת", אני נעזר כאן בתפיסתו של ולטר בנימין ביחס ללשון המדברת מבעד לדובר. תפיסה זו הוצגה בהרחבה במאמר של בנימין "על הלשון בכלל ועל לשונו של האדם", ובפרויקט הפסאז'ים. בנימין בוודאי אינו היחיד במחשבת המאה העשרים שעסק בקדימות השפה ביחס לדובריה; מרטין היידגר, למשל, ראה את השפה כ"בית של הישות". להבנתי אין זה אומר שהישות אינה יכולה לחרוג מהבית, אלא שהבית הוא מקום שבו היא מוכרת; בבית/בשפה מוצא כל דבר את מקומו. כך, במאמר "שיחה על השפה", היידגר נותן את רשות הדיבור לשפה עצמה, בהיפוך יחסי פועל-נפעל: לא האדם מדבר אלא "השפה מדברת".<sup>26</sup> עבור בנימין, כפי שמסביר אלי פרידלנדר, "ההבחנה בין מה שאנו אומרים באמצעות או דרך השפה לבין מה שאפשר לגלות בשפה היא הבחנה בין מה שאנו אומרים לבין מה שמוסר את עצמו בשפה".<sup>27</sup> באופן הזה, המשמעות נוצרת לא רק בתוכן האמירה אלא גם באפשרויות העולות מתוכה. הדברים האלה נעשים ברורים יותר כשמדובר בציטוט. בפרויקט הפסאז'ים תפס בנימין את הציטוט כחומר לשוני. פרידלנדר הבהיר זאת כך: "בנימין חושב על הציטוט, על הניתוק של הטקסט מן ההקשר שלו ועל הצבתו עם עוד ציטוטים כמותו, כמפתח שבעזרתו אפשר להביא לידי ביטוי אחדות של משמעויות מדרגה גבוהה יותר".<sup>28</sup> כיוון שהוא מנתק את ההקשר המידי של כוונת הדובר, מה שנאמר בלשון עצמה נעשה גלוי ביתר שאת בציטוט.<sup>29</sup> כך גם בפרקים הלקסיקליים של ה"מורה": הרמב"ם מצטט מהמקרא, המשנה והתלמוד, ולכאורה זהו עניין טכני, שכן הפסוק מופיע כדוגמה לשימוש מסוים בשם המשתתף, אבל אם נתבונן על מעשה הגזירה וההדבקה הזו מבעד לתפקיד הציטוט כפי שתפס אותו בנימין, נראה שחוץ מהדיון הלשוני נאמר דבר נוסף. מה שבא לידי ביטוי בדרך הצגה זו הוא כוחו של השם המשתתף לגלם את הדמיון שבין הדברים, לחבר בין מהויות שונות ולהביא אותן לידי שיתוף.

### ד. הלך – שם משתתף

כל פרק מהפרקים הלקסיקליים עוסק בשם משתתף אחד, ועשוי מפסיפס של גזרי פסוקים המדגימים משמעויות שונות של השם הנידון. ה"מורה" נכתב בערבית יהודית (וערבית הנכתבת

באותיות עבריות), אבל כל הציטוטים משובצים בשפת המקור העברי. כך לדוגמה טיפל הרמב"ם בשם המשתתף "הלך", באמצעות הפסוקים הבאים<sup>30</sup> בסדר הבא:

"יעקב הלך לדרכו" [בראשית לב, א]

"והמים היו הלוך וחסור" [בראשית ח, ה]

"קולה כנחש יהלך" [ירמיהו מו, כב]

"את קולך שמעתי מתהלך בגן לרוח היום" [בראשית ג, ח]

"אחרי ה' אלהיכם תלכו" [דברים יג, ה]

לפנינו פסוקים ממקומות שונים במקרא המצטרפים יחד לדיון בשם המשתתף "הלך". יש לציין שמעשה הגזירה והשיבוץ של פסוקים מהמקרא הוא פרקטיקה מוכרת במדרש, כמו גם בשירת ימי הביניים, אבל הרמב"ם לא בדיוק שיבץ אלא בעצם השאיר את הפסוק גזור – ברובד הגלוי הפסוק משמש דוגמה לשונית לאחת המשמעויות של השם המשתתף המופיע בו. ברובד הסמוי, הרמב"ם מניח כאן בסיס לפירוש אינטרטקסטואלי שבו חלקים שונים מהמקרא מאירים זה את זה. כך הוא אכן נקשר למסורת המדרשית, אלא שבניגוד לחירות הבלתי מוגבלת של הדרשן החזו"לי, הרמב"ם מציג כלל יסודי למשחק: הדילוג בין חלקי המקרא השונים נעשה רק דרך המילון המצומצם של השמות המשתתפים.<sup>31</sup>

אפשר לראות באוסף הפסוקים המדגימים את השם המשתתף "הלך" את העיקרון של משמעות כשימוש, במובן שטבע לודוויג ויטגנשטיין: השם משנה את משמעויותו בהתאם לשימוש שעושה בו הפסוק.<sup>32</sup> התנועה של בעל חיים ממקום למקום, "יעקב הלך לדרכו", מושאלת לתיאור תנועה של דברים חסרי גוף: "המים היו הלוך וחסור", וגם לתיאור של תנועה בלתי נראית: "קולה כנחש יהלך". באופן זה מראה הרמב"ם שבכל מקום שבו מיוחסת לאל הליכה, כמו "ויחזר אף ה' בס וילך",<sup>33</sup> אין הכוונה להליכה ממשית של גוף ממקום למקום, אלא לשינוי בקרבה שבין האל לעם. לצורה הזו של מעתק המשמעות מההליכה הפיזית לתנועה מופשטת קורא הרמב"ם "שיתוף" או "השאלה". אמרנו שכל פסוק בנפרד מדגים איך השם המשתתף "הלך" משתנה בהתאם להקשר – משמעות כשימוש – אבל האפשרות שיצר הרמב"ם לבחון את הפסוקים השונים זה בצד זה מראה עוד משהו: את האופן שבו החזרה הצלילית של השם חושפת את הקשר בין המשמעויות השונות: מתוך השם המשתתף "הלך" גוזרת העברית גם את השם של אוסף החוקים שלה, "ההלכה". מי שרוצה ללכת בדרכי האל צריך ללכת לאור ההלכה. הצבת הפסוקים זה בצד זה מראה איך השם המשתתף עובר ומחבר בין משמעויות שונות, כך שהוא נטען במערך הקשרי המרחיק מעבר למה שמדגים כל פסוק במנותק.

למעשה, כל השמות בשפה יכולים להשתתף במשחק השאלת המשמעויות. הוראתה של המילה "עץ", למשל, יכולה להיות צמח, חומר בנייה, וגם שרשרת גניאולוגית – עץ משפחה. אמנם כל שם יכול לעבור בין משמעויות שונות, אבל יש שמות שעשויים לצבור משמעויות רבות יותר משמות אחרים, וכאלה הם השמות המשתתפים במילון המימוני. כאמור, מה שמייחד אותם הוא חיבור של שני מאפיינים: הם מייצגים את האל המקראי, ויחד עם זה קשורים לגוף האדם

ולפעולותיו. החיבור הזה הוא שהופך אותם לצמתים מרכזיים בנדידת המשמעויות בין הפיזי למטאפיזי. מדובר במילים זמינות ופשוטות, היוצרות חיבור מידי בין האדם לאל באמצעות השפה. המעבר אינו מקרי. הגוף הוא הצומת המרכזי שממנו השפה מעצבת את המטאפורות שלה, והתופעה הזאת אינה ייחודית לעברית.

#### ה. מטאפורות שחיים עליהן

בספרם "מטאפורות שחיים עליהן"<sup>34</sup> הציגו הבלשנים ג'ורג' לייקוף ומרק ג'ונסון את המטאפורה כמנגנון הבסיסי של התפיסה האנושית. כשהחשיבה האנושית מנסה להבין מושג מופשט, היא משווה אותו לגוף. לדוגמה, יש לנו תחושה עמומה לגבי מה זאת אהבה, אבל כולנו יודעים מהי הליכה, לכן המטאפורה הבסיסית "אהבה היא דרך" מעניקה לנו שדה שלם של מטאפורות משנה שנגזרות ממנה: באהבה אפשר "לקדם את היחסים", "לעבור קטע קשה", "להמשיך הלאה" וכו'. לייקוף וג'ונסון, שאינם עוסקים באל אלא באופני הייצוג של ההווה האנושית, טוענים שמטאפורות מעצבות לא רק את האופן שבו אנחנו מתבטאים, אלא במידה רבה גם יוצרות את פעולותינו. אם אהבה היא דרך, אנחנו "ממשיכים" בה מתוך ידיעה ש"נעבור את הקטע הקשה"; אם ויכוח הוא "מלחמה", אנחנו מנסים למצוא את "נקודות התורפה של היריב" ו"להביס" אותו; אם "זמן הוא כסף", אנחנו רוצים שישלמו לנו תמורתו. לטענת לייקוף וג'ונסון, המטאפורות אינן עניין לשוני בלבד, שכן התפיסה האנושית היא בבסיסה מטאפורית, והמטאפורות הן הביטוי הלשוני של המנגנון השכלי הזה.<sup>35</sup>

גונטר ראדן התבסס על העבודה של לייקוף וג'ונסון ופיתח אותה.<sup>36</sup> הוא הראה שהמטאפורות היומיומיות מבוססות על מטונימיות, כך שיש קשר בין התפיסה הקונקרטית לבין התפיסה המטאפורית המופשטת.<sup>37</sup> ראדן מסביר שמטונימיה מבוססת על יחס שמתקיים בתוך אותו תחום מושגי, ואילו מטאפורה מבוססת על יחסים שמושאלים מתחום מושגי אחד לתחום מושגי אחר. מטאפורה המבוססת על מטונימיה מערבת שני תחומים מושגיים, אבל אפשר לברר את היחס שעליו היא מבוססת בתוך אחד התחומים. כך למשל, הביטוי "למעלה זה יותר" שהציגו לייקוף וג'ונסון: המטאפורה הבסיסית הזאת אחראית למטאפורות משנה – "למעלה זה שמח", "למטה זה עצוב", "גבוה זה יקר", ועוד. לפי ראדן, זוהי מטאפורה המבוססת על מטונימיה, וכדי לבאר זאת הוא מציע לחשוב על מכל מים מתמלא: ככל שמפלס המים עולה למעלה יש יותר מים במכל – כך מבאר ראדן את הבסיס המטונימי שקושר בין עלייה לגובה לבין הגדלת הכמות.<sup>38</sup> ראדן סבור אפוא שהקרבה המטונימית נובעת מיחסי קרבה שמתקיימים בעולם התופעות. מטאפורה היא קפיצה בין מחוזות שונים. מטונימיה, לעומת זאת, נסמכת על דברים שנמצאים באותו מקום. הטענה של ראדן שהמטאפורות הן מטונימיות מזהה את מקורו של הקשר, שבהמשך יהפוך למופשט, בתוך עולם התופעות. לייקוף וג'ונסון עמדו על הבסיס הגופני של מטאפורות שהם מזהים כמטאפורות בסיס – הן לא נוצרו כהמצאה פואטית, שום משורר לא חתום עליהן, הן נמצאות בלשון כי הלשון נדרשת אליהן כדי לתפוס את המופשט, והן מכתיבות את הביטוי הלשוני כמו גם את המעשים היוצאים ממנו אל הפועל. גם מילון השמות המשתתפים הוא מילון

של מילים גופניות, שמכל אחת מהן נוצרות מטאפורות בסיס. אבל קורה כאן דבר נוסף: השמות המשתתפים קושרים בין המובן הקונקרטי והמופשט לתוך סיפורי התורה. אמרנו שבמקרה של השם "הלך", ה"הליכה בדרכי השם" היא מטאפורה שמציירת את האל כנקודה במרחב שאפשר להתקרב אליה ולהתרחק ממנה – כך מעצבת הלשון את דרכי המאמין: מי שיצא יכול לשוב. במקרא יש סיפור שבו מתברר הבסיס המטונימי של המטאפורה הזאת: האל ציווה על אברהם "לֶךְ לְךָ". בהליכה של אברהם אין הבדל בין האמונה להליכה, וזה הרגע בסיפור שבו ההליכה בדרכי האל היא הליכה ממש. זה הסיפור שמכונן את המטאפורה של הליכה בדרכי השם. כאן נגלה לנו הקשר בין הסיפור המקראי לבין משמעותו של השם בלשון.

### 1. השם המשתתף רוח

השם המשתתף הראשון של האל במקרא הוא רוח: האל הוא רוח המרחפת על פני המים, והרוח מדבר. האיכות המיוחדת של הרוח כתנועה בלתי נראית אבל מוחשת, והיא זו שהופכת אותה לצורה יסודית שדרכה תופס האדם את האל. נראה שבין הדברים הפיזיים נתפסת הרוח כחומרית פחות, ולכן מדמה את המטאפיזי.<sup>39</sup>

הרמב"ם מציין שש משמעויות ל"רוח": אוויר, משב רוח, רוח חיים, מה שנשאר מהאדם אחרי המוות, השפע השכלי האלוהי, וגם מטרה ורצון. שתי האחרונות מזוהות עם רוח האל.<sup>40</sup> קל לראות את הקשר בין המשמעויות השונות: נשימה היא אוויר שנכנס ויוצא מהגוף, כמוות חדל האדם לנשום ונותר ללא רוח חיים – זה הבסיס המטונימי של המטאפורה "רוח חיים". את רוח החיים מעניק האל לאדם, ובמותו האדם משיב אותה לאל. רוח היא בלתי נראית, אבל יש לה כיוון והיא מזיזה דברים. כיוון הרוח מובן מתוך תנועת הדברים, ולכן הרוח מובנת ככוונה וכרצון. האל מאציל מרוחו על הנביא, וכך הרוח היא כמו חומר שעובר בין האל לאדם. בדוגמה שהביא הרמב"ם לבירור המובן הזה, הרוח מדברת: "רוח ה' דיבר בי".<sup>41</sup> הפסוק שימש את הרמב"ם כדוגמה לשונית, אבל לענייננו כדאי להתעכב עליו. את הפסוק הזה פירש רש"י כך: "דיבר בי – השרה בי רוח קדשו ונדבר בי [...] לפי שהרוח נכנס בו בקרב הנביא, ומדבר בו". כך רוח האל מדברת מתוך האדם. נוסף כאן רובד שהרמב"ם לא התייחס אליו – הקשר בין האל, הרוח, הדיבור והאדם.

גם הקשר הזה מעוגן בסיפור ראשית. בסיפור הבריאה השני, האל עושה אדם מאדמה ואז מקים אותו לחיים: "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה".<sup>42</sup> התמונה הזו היא יסודית לשם "רוח" אף על פי שהוא לא מופיע בפסוק העברי, ומה שמכניס אותו לסיפור הוא התרגום: את הצירוף "נפש חיה" תרגם אונקלוס ל"רוח ממללא", שפירושו "רוח מדברת". רש"י מאמץ בפירוש שלו לפסוק את תרגום אונקלוס ומסביר: "אף בהמה וחיה נקראו נפש חיה אך זו של אדם חיה שבכולן שנתווסף בו דעה ודבור". האדם הוא רוח מדבר. השם "רוח" ביחס לאדם מחזיק הן את האוויר שהוא נושם, הן את החיות עצמה, והן את הכוונה, והנשמה והרוח הממלמלת – כל אלה. במסה "על הלשון בכלל ועל לשונם של בני אדם" שב בנימין לפסוק הזה, ועומד על השיתוף של המשמעויות השונות:



מה שמייחד את הלשון האנושית הוא, ששיתופה המאגי עם הדברים הוא שיתוף בלתי חומרי, שיתוף רוחני טהור, המסומל בצליל. את העובדה הסמלית הזאת מבטא התנ"ך באמרו שאלוהים נפח באדם נשמת חיים: אלה הם בעת ובעונה אחת חיים ורוח ולשון.<sup>43</sup>

התמונה של הרוח העוברת מפה לפה, מהאל לאדם, מרכזית לתיאוריית הלשון של בנימין, כי מגולמת בה התפיסה שלא האדם מדבר בלשון אלא הלשון היא שמדברת באדם, עוברת דרכו, דוברת בו. בנימין מאפיין את האדם כמי שקורא לדברים בשמות. הדברים נעשים מוכרים לאדם דרך כינויים בשם. הלשון עצמה באה לידי ביטוי בשם: "הלשון – והמהות הרוחנית שבה – מבטאת עצמה בטהרתה רק במקום שהיא מדברת בשם".<sup>44</sup>

כאן אפשר לחזור אל הקשר בין תפיסת הלשון של בנימין לאיגרת של שלום – תפיסת הלשון כישות הדוברת באדם והצבת השמות בבסיס הלשון. בנימין הבחין בין שלוש לשונות: א. שפת הבריאה – שפה בה יצר האל את העולם בכוח הדיבור; ב. שפת השמות – שפת המהויות שבה הכיר האדם כל דבר בשמו; ג. שפה בורגנית מכשירית מסמנת ומנוונת.<sup>45</sup> מוזס טען שהשפה הבורגנית-מכשירית היא שפת הרפאים ששלום מתריע מפניה.<sup>46</sup> אם שפת הרפאים היא העברית המחולבת, אפשר היה לזהות את שפת המהויות של בנימין עם תפיסת העברית כלשון הקודש, אבל לא נתפתח לעשות זאת. ענייננו בשמות העבריים ובמשחק הפנימי שלהם בין הצליל למשמעות. השם עשוי מצירוף צלילים מסוים, והצליל הוא החומר שממנו עשוי השם. העיון ביחס בין צליל למשמעות מעביר את הדיון מהמטאפיזי לפואטי.<sup>47</sup>

## ז. שם משתתף כמילה מנחה

לעברית יש משחק מסוים שהיא עושה בשמות, דרך שרשור השורשים,<sup>48</sup> הקושר את הפועל הפעור-לה והנפעל.<sup>49</sup> למשל בשם המשתתף "ילד": ילד, לידה, תולדה (סיבתיות), תולדות (גניאולוגיות), מולדת. הילדים נולדים במולדת: לכאורה אין דבר ברור מזה שהילדים נולדים במולדת, אך שקיפות זו היא הדבר שיש לחשוף – כך מופיע הפוליטי של המובן מאליו של העברית.<sup>50</sup> השם המ-שתתף "קרב" יוצר קשר בין התקרבות להקרבה. בקרב מתקרבים לאויב ואז יש קורבנות בנפש. הרמב"ם מציג את ההשאלה מהקרבה הפיזית במרחב לקרבה רוחנית (לאל), ואינו קושר לדיון את הקרבת הקורבנות.<sup>51</sup> מי שעמד על הקשר הזה הוא מרטין בובר, במסגרת הדיון במילה המנחה במקרא.<sup>52</sup> בקריאה של בובר נחשף הקשר בין "קרב" לבין "קורבן" בתוך המארג של הסיפור.

מילה מנחה היא כלי פרשני לקריאה במקרא, הפועל באמצעות מעקב אחרי מילה או שורש שחוזרים חזרה רבת-משמעו כמה פעמים בטקסט.<sup>53</sup> במסגרת הדיון במילה המנחה עמד בובר על כך שהמרד של בני עדת קורח במשה מגולם במילה "קרב". קורח תבע משה "להיות אף הוא זכאי לקרוב אל המקדש ולהביא קורבנות".<sup>54</sup> כדי להצדיק את הקשר הזה מצטט בובר פסוקים מספר ויקרא, הקשורים לדיני הקורבנות, ומראה איך המרד של בני קורח "משובץ בין שני פרקים הדנים בקרבה והקרבה".<sup>55</sup> הוא מצטט מתוך הדיון בפולחן הקורבנות: "והקריב המקריב קרבנו".<sup>56</sup> החזרה מדגישה שהבאת הקורבן היא הקרבה של המקריב; המילה הנפוצה מתבלטת

בכוח החזרה ומעוררת את תשומת הלב של הקורא. הדחיסות הצלילית מאפשרת לבובר לקשור בין קורבן, קרבה והקרבה, ולטעון שהמקרא עצמו משתמש בדמיון הצלילי כדי ליצור זיקה בין המשמעויות.<sup>57</sup> לעניין הדיון במישור הפוליטי, חשוב להדגיש שהמילה המנחה קושרת בין הסיפור לחוק, ובכך מגבירה את ההזדהות של המאמין עם החוק.<sup>58</sup>

נראה שאפשר לקרוא בשמות המשתתפים כמילים מנחות במקרא, כך עושה בובר עם השם המש-תתף "קרב", וגם עם שמות משתתפים נוספים. השם המשתתף "הלך" משמש את בובר ליצירת הקבלה בין אברהם לנח, שעליו נאמר "נח איש צדיק תמים היה בדורותיו, את האלהים התהלך נח".<sup>59</sup> בובר קושר זאת לצייווי של אלוהים לאברהם "התהלך לפני והיה תמים".<sup>60</sup> הציורוף של "הלך" ו"תמים" קושר את הצדיק של דור המבול עם דמותו של המאמין הראשון באל האחד,<sup>61</sup> המאמין שנ-ענה פעמיים לצייווי "לך לך", פעם בקריאה ללכת מארצו ופעם בצייווי הפותח את סיפור העקידה. בשביל בובר, החשיבות של המילה המנחה היא בחשיפת רובד נסתר שאינו מבוטא בגלוי במסגרת מהלך הסיפור, אלא נמסר באמצעות הלשון עצמה:

בשם "מילה מנחה" מציינים אנו מילה או שורש לשוני, החוזרים בתוך טקסט או רצף טקסטים או מסכת טקסטים חזרה רבת-משמעות: המתחקה אחר חזרות אלה – משמעות אחת של הטקסטים מתפענחת או מתבהרת לפניו, או מכל מקום מתגלית לו ביתר שאת [...] ערך מיוחד זה הוא בכך, שהמשמעות המכוונת כאן אינה מובעת בדרך תוספת לימודית, וממילא אינה משבשת את התבנית הטהורה של הסיפור [...] ואולם יחד עם זה יש כאן משמעות, בשורה שצריכה לבוא על גילוייה.<sup>62</sup>

המילה המנחה מאפשרת לקורא לקשור בין פסוקים שונים ולגלות רובד משמעות שלא היה נחשף בלעדיה. רוונצוויג, שותפו של בובר לתרגום המקרא לגרמנית, הדגיש את האפקט שהיא מייצרת על משך הקריאה. באמצעות המילה המנחה נוצר ההווה של הסיפור, כלומר משהו קורה לקורא בזמן אמת:

כדי להפקיע עצמו מכלל עבר אפי ומרחק ציורי בא הדיאלוג הנסתר השזור בו וצד ברשתו את המאזינים המרוחקים ממנו בזמן, והופך קהל רחוק, שותפים לשיחה המובלעת בסיפור.<sup>63</sup>

חזרת המילה המנחה דומה למוטיב ביצירה מוזיקלית. כשהיא חוזרת ומופיעה היא מהדהדת צליל שכבר נוגן. יש לציין שאת התורה נהוג לקרוא בקול: החזן מבצע את הטקסט ושר את שור השורשים, כך שהשם שב ונשמע בחלל. חוויית הקריאה קושרת בין משמעויות שונות דרך השיתוף הצלילי: "מילים הדומות בצליליהן נמשכות זו לזו במשמעותן".<sup>64</sup>

#### ח. אין פשט – המושל במשלים הוא המושל

האפשרות לקרוא בשמות המשתתפים כ"מילים מנחות" אינה מוצגת באופן מפורש ב"מורה", אבל ייתכן שהיא נרמזת. בפתח ה"מורה" הציג הרמב"ם שתי מטרות עיקריות לחיבורו: א. להסביר את השמות המשתתפים, וב. להסביר משלים שמופיעים בספרי הנבואה ולא נתפרשו

כמשלים. זאב הרוי עמד על כך ששתי המטרות האלה תלויות זו בזו. הבהרת המשל תלויה במש-  
 מעותם של השמות המרכיבים אותו, ומשמעות השמות מתבררת מתוך האופן שבו הם משמשים  
 במשל.<sup>65</sup> כך, בפרקים שייחד הרמב"ם לדיון במעשה מרכבה, הוא מפנה את הקורא אל כמה  
 מהשמות שנידונו בפרקים הלקסיקליים, ומכאן נרמז שהדיון בהם הוא חלק בלתי נפרד מהדיון  
 במעשה המרכבה. למעשה, כמעט כל השמות שמבוררים במילון השמות מופיעים בתיאור המר-  
 כבה של יחזקאל. כך גם במעשה בראשית, וגם קטעי התגלות נוספים של האל, כמו נקרת הצור,  
 סולם יעקב וסיפור העקידה עשויים ממקבץ כזה או אחר של שמות משתתפים. באופן רחב יותר,  
 קטעי ההתגלות במקרא הם צמתים שבהם נאספים יחד כמה שמות משתתפים. התגלות של האל  
 במקרא עשויה מקיבוץ של שמות משתתפים – השמות שבהם מופיע האל. קבוצה של חמישים  
 שמות שבה ומופיעה בצמתים מרכזיים במקרא, ומקשרת ביניהם דרך הופעתם החוזרת. שמות  
 אלה, המוצגים ב"מורה" כמפתחות להבנת המקרא, אינם רק כלים להבנת משל מסוים, אלא גם  
 פורשים רשת של קישורים להבנתו.<sup>66</sup> השם המשתתף מאפשר לקשור בין מקומות שונים במק-  
 רא, וכך נחשף מבנה המשמעות דרך מבנים של חזרה. כל שם כזה הוא בעצמו צומת מרכזי, כי  
 הוא קושר בין אתרים שונים ומשתף ביניהם בכוח החזרה על אותו הצליל. אם נחזור להתבונן  
 על השם המשתתף "הלך", נוכל לראות את החוטים שהוא קושר לאורך המקרא: נח "התהלך  
 את האלוהים" והתיבה "הלכה על פני המים", משה נקרא להוליך את העם והעם הלך במדבר  
 ארבעים שנה. משה הוליך את העם בחורבן והעם נקרא ללכת בדרכי השם. השם "הלך" נטען  
 במשמעות מתוך כלל הסיפורים על המאמינים המתהלכים. השמות המשתתפים מחזיקים יחד  
 את הפיזי והמטאפיזי – הרמב"ם משתמש בהליכה של יעקב כדוגמה להליכה במובן הקונקרטי  
 ביותר,<sup>67</sup> אבל ההליכה הזו טעונה בכל ההליכות שלפניה, "את קולך שמעתי מתהלך בגן",<sup>68</sup> וגם  
 באלו שאחריה, "וה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן".<sup>69</sup>

אם כך נשאלת השאלה מהי צורת הקריאה שמלמד ה"מורה", מה מבין מי שלמד את מילון הש-  
 מות המשתתפים כאשר הוא קורא בפסוק "וידבר אדוני אל משה פנים אל פנים"? רבים ראו את  
 הרמב"ם כקורא אלגורי, והפרשנות האלגורית מניחה שהרמב"ם מצליח למשטר את הקריאה  
 ולכוון את הקורא לפירוש הרצוי. הקורא לא מדמיין שלא ייש פנים, אלא מבין שהביטוי "פנים  
 אל פנים" הוא אופן הגילום הלשוני של נוכחות בלתי ניתנת לייצוג. קריאה רדיקלית יותר הציג  
 מנחם לורברבוים, שלדידו הרמב"ם מערער על עצם ההבחנה בין פשט לדרש. כשמדובר ב"פני  
 האל", הפשט איננו דימוי דיוקן פרצופו של האל; זוהי איננה הבנה של הפשט, אלא פשוט  
 קריאה לא נכונה. "פני האל" הוא ביטוי מטאפורי, ולכן יש יותר מדרך אחת להבין אותו.<sup>70</sup> ברגע  
 הזה האחריות היא על הפרשן. כאמור, ה"מורה" הוא חיבור אליטיסטי המיועד לקורא הנבון,  
 המבין מדעת עצמו ומסוגל לצרף זה לזה את הרמזים שפוזרו בספר. כל היתר, פשוטי העם, אינם  
 מוזמנים לחצות את סף השפה, ומקומם בצד הבטוח של המשל, כלומר במקום שבו אין קוראים  
 למשל "משל" אלא רואים בו סיפור דברים שהיו. הסיפור מעמיד פנים שהוא סגור, אין שואלים  
 על טעמי המצוות, האל והחוק הם שלמות לכידה והמושל במשלים הוא המושל. המשילות (במ-  
 שמעותה הכפולה) כרוכה בניסיון לקבע את משמעות המשל, לשלוט במובנים של השמות.

## ט. השמות כמפתחות לקריאה בהווה

ראינו איך השם המשתתף יוצר מטאפורות בסיס המעצבות את עולם הלשון ודרכו את עולם המעשה. בנוסף ראינו איך השם המשתתף משמש כמילה מנחה – אלה הם שני היבטים שונים של השם, והם נקשרים דרך הסיפור המקראי המתעל את החזרה הצלילית ואת ריבוי המשמעות של השם וקושר דרכן בין הקונקרטי למופשט. בעברית הקשר בין הקונקרטי למופשט מעצב את היחס בין האל למאמינים. מכאן נבקש לעבוד עם השמות כמפתחות לקריאה בהווה המתמשך.

אמרנו שקיבוץ של שמות משתתפים מאפיין רגעים של התגלות במקרא. כעת ניתן להתבונן בפסוק הפותח את מגילת העצמאות: "בארץ ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית [...] בה חי חיי קוממיות, בה יצר [...]". הפסוק הפרפורמטיבי הזה עשוי כנבואה מקראית, והוא מורכב כתשבץ של שמות משתתפים. "קם", "עצב", "דמות", "רוח", "חיי", "יצר" – כולם ער-כים במילון המימוני, והם מופיעים כאן בדחיסות; כך מעוצבת השיבה אל הארץ. בן גוריון קם ונעמד על רגליו כדי להכריז על הקמת המדינה כשהוא אומר "בארץ ישראל קם העם". העבר וההווה נקשרים, הצירוף "קם העם" מדבר על העבר הרחוק ובה בעת מכריז שגם עכשיו, עוד פעם, קם העם. באופן הזה מזמן בן גוריון את השמות הנושאים הד מקראי להשתתף בהקמת המדינה. איך קשורה הקימה לאל? הרמב"ם מסביר: "מכיוון שהמחליט לעשות דבר-מה פונה אל מעשהו תוך קימה, אומרים על כל מי שמתקומם נגד דבר-מה, שהוא קם [...] 'עתה אקום אמר ה' (ישעיהו לג, י). בפירושו לפסוק הזה מבהיר רש"י: "עתה אקום – מרוב רעות שעשה האויב לעמי לא אתאפק עוד". האל קם כדי לקיים את הברית עם עמו. בעברית העכשווית יכול מישוהו לאיים, "תיזהר שאני לא אקום עליך". משמעות הדברים אינה רחוקה מהמשמעות שציינ הרמב"ם, וקרובה למופע הראשון של השם "קם" במקרא: "ויהי בהיותם בשדה ויקם קין על הבל אחיו ויהרגהו".<sup>73</sup> השם המשתתף "קם" משמש במגילת העצמאות כמילה מנחה. בנוסח בוברי אפשר לומר שכבר הפסוק הראשון מודיע לקורא מהי המילה המנחה על ידי החזרה עליה באותו משפט: "בארץ ישראל קם העם היהודי [...] בה חי חיי קוממיות". הקימה היא גם הקמה וגם התקוממות. מכאן חוזר השם שש פעמים נוספות, בהטיות שונות: "והקימו ישוב", "לתקומה לאומית", "להקים מחדש", כך עד לפסוק החותם את המגילה, שמגיע כמו מסקנה מתבקשת לאחר כל הקימות: "אנו מכריזים בזאת על הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל...". המלחמה שפרצה עם הכרזת המדינה נקראת גם "מלחמת הקוממיות", מול תקומת העם העברי ניצבת ההתקוממות העממית הפלסטינית, וכך ממשיך הסיפור של השמות להיכתב לתוך ההווה.

בהמנון הלאומי יש חמישה שמות משתתפים שדרכם מעוצב היחס בין היהודי לציון: "לב", "פנים" (פנימה), "נפש", "עין", "שב".<sup>74</sup> כפי שהמקרא קושר את הגוף לאל ולמצוות דרך העין, הלב, הפנים והנפש, כך מבקש ההמנון הלאומי לקשור את הגוף אל הארץ דרך אותם שמות. ההמנון כתוב מנקודת מבט גלותית, אבל לאו דווקא מחוץ לארץ אלא מתוך הנפש – העין המור-זכרת בהמנון אינה העין החיצונית שקולטת את גלי האור, אלא עין פנימית, בתוך הלב, בתוך הנפש, הצופה משם אל ציון. מה קורה כשהעין הפנימית מתהפכת ונעשית עין חיצונית? מה קורה לעין שבלב הנפש היהודי כשהוא רואה את ציון בעיני הבשר? הנפש חוזרת גם בקריאת יז

כור לחללי צה"ל: "יזכור עם ישראל את בניו ובנותיו [...] אשר חירפו נפשם במאבק על המדינה שבדרך". הריבון הוחלף: במקום אל יש מדינה, אבל התביעה למסירות עד כדי הקרבה חוזרת לשם המשתתף "נפש".

כאן המקום לחזור לאיגרת של שלום ולשאלה שהיא מעלה ביחס לעוצמת השמות. רוזנצוויג, נמענה המקורי, שעם עמדתו ביקש שלום להתכתב, תפס את העברית כלשון פנימית. על פי רוזנצוויג, בגולה התקיימה היהדות כישות תלת-לשונית: דיברו בשפת העם שבקרבם ישבו – למשל גרמנית או ערבית, דיברו בשפה פרטית של יהודים – יידיש או לדינו, והעברית נשמרה כלשון קודש שבה למדו תורה ופנו לאלוהים.<sup>75</sup> השפה הפנימית, אומר רוזנצוויג, שמרה בתוכה את רשת ההקשרים בלי שההווה יאיים לפרוץ ולקרוע בה קרעים. כשפה שהתרחקה מהחולין, העברית שמרה על רשת הקשרים הפנימיים שלה, שכוונו לאלוהים.

השיבה לארץ הופכת מציאות תלת-לשונית זו למציאות חד-לשונית. אמנם יש להסתייג מהצגה זו של השיבה, המקבלת את הנרטיב הציוני שלפיו בארץ ישראל השפה העברית "קמה לתחייה" הרבה יותר משהיא מוכנה להודות. חשוב לזכור שהעברית מעולם לא מתה, שהיא הייתה שפה לא רק לתפילה אלא גם ללימוד ושימשה גם לאיגרות בין מלומדים מקהילות שונות וכיצא בזה.<sup>76</sup> אבל עם החזרה לארץ, לראשונה זה אלפיים שנה, שבה העברית להיות שפת אם, שפה ראשונה וגם שפת הריבון – שפה לאומית שמנסחת את חוקי המקום. בתוך התמונה שהציג רוזנצוויג, קיבוץ הגלויות הציוני מאחד את הגוף עם הטריטוריה ואת שניהם עם העברית. הסיפור הלאומי מתאר תנועה של שיבה. למעשה, ההגירה של יהדות התפוצות לארץ ישראל נטענת במשמעות וזוכה להצדקה רק כאשר היא מובנת כשיבה. מדובר על השיבה למקום ואל הסיפור של המקום, השיבה אל הגוף הפועל, וגם שיבה אל השפה.

לאור השיבות האלה יש להתבונן בשורש הדו-עיצורי ש"ב.<sup>77</sup> שני שמות משתתפים נשמעים ממנו – "ישב" ו"שוב". ניתן לראות את הקשר בין ישיבה לשיבה בהופעה הראשונה של "שב" במקרא. בתום הבריאה בורא האל גם את המנוחה: "וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה".<sup>78</sup> השבת היא גם ישיבה, בבחינת שב ואל תעשה, ואולי גם שיבה אל הרגע שבטרם כל מעשה. השבת היא המנוחה שממנה שבים אל המעשה, וממנה שב ומתחדש מניין הימים במחזור הזמן השבועי. השורש הדו-עיצורי "שב" מקפל בתוכו רבים מהמתחים של המקום שבו אנחנו חיים, שכן השאלה מי זכאי לשוב לארץ ומי זכאי לשבת בה נמצאת במוקד המחלוקת בין היהודים לפלסטינים תושבי הארץ. השם "שיבה" שניתן לתנועה של היהודים ארצה מצדיק אותה, כי הוא מקפל בתוכו את הסיפור על עם הספר שהוגלה מארצו ולאחר אלפיים שנה חזר למקום שבו הוא נכתב. גם אם הסיפור הזה נתפס כמיתוס, כבדיה לאומית, עדיין, כפי שאמר רוזנצוויג: "הרי אין לנו מסגרת אחרת להגדרת הקיום היהודי בארץ".<sup>79</sup> אי אפשר להבין את הקיום היהודי בארץ ללא הסיפור המגולם בשם המשתתף "שב".

חוק השבות קובע שכל יהודי זכאי לעלות לארץ ישראל ולהצטרף לעם היושב בציון.<sup>80</sup> שם החוק הזה מעוצב בזיקה לפסוק "ושבתי את שבות עמי ישראל ובנו ערים נשמות וישבו ונטעו כרמים",<sup>81</sup> שמולו ניצבת זכות השיבה – התביעה הפלסטינית לזכותם של פליטי 1948 ו-1967

לשוב לבתיהם. השיבה לארץ נקשרת לשיבה בארץ. במאבק על המקום, השאלה היא מי זכאי לשבת בו ומי זכאי לשוב אליו, מי רשאי להקים יישוב או להרחיב יישוב קיים ומי יתקבל לאיזה יישוב – זו הזכות על הארץ, ומי שיושב בכנסת קובע אותה. מכאן גם מתבררת חשיבותו הפוליטית של השם המשתתף "כיסא". גם חוק ליברלי כחוק יסודי: כבוד האדם וחירותו נשען על השם המשתתף "אדם". האם יש לקרוא כאן את כוונת המחוקק להשתמש ב"אדם" כנציג האנושות שקדמה להבדלים בין גזעים ודתות, או שמא זו פשוט המילה שהעברית מציעה ל-human being? כך או כך, אי אפשר להפריד בין המילה לבין המטען שהיא מביאה איתה. ארגון "בצלם" עושה שימוש מודע במטען שמביא איתו השם המשתתף "צלם".

המשפט הפותח את חוק השבות קובע: "כל יהודי זכאי לעלות ארצה".<sup>82</sup> "עלה" גם הוא שם משתתף.<sup>83</sup> כבר במקרא מעוצבת התנועה אל מצרים כירידה והשיבה לארץ כעלייה. יוסף אומר לאחיו "מהרו ועלו אל אבי",<sup>84</sup> ורש"י מצטט בפירושו לפסוק את דברי חז"ל: "ארץ ישראל היא הגבוהה בארצות".<sup>85</sup> במישור הפוליטי רק יהודי יכול לעלות לארץ; כל אדם אחר יכול רק להגר אליה, ובהתאם לכך, יהודי שמהגר למדינה אחרת הוא יורד.<sup>86</sup> ברור שלעלייה יש מטען חיובי ולירידה מטען שלילי. הרמב"ם מטפל ב"עלה" ו"ירד" באותו פרק, ומציין את העלייה כרוממות ואת הירידה כהשפלה. אלוהים הוא אל עליון, הוא יכול להרים אדם או להוריד אותו. האדם מצידו יכול להפנות את המחשבה אל האל ולהתעלות. מה שעולה מתקרב לאל – "משה עלה אל האלוהים"<sup>87</sup> – והרמב"ם מביא את הפסוק הזה כדי לעמוד על כפל המשמעות של "עלה" – משה גם עולה אל ראש הר סיני וגם מתעלה מבחינה שכלית. ניתן לומר שהעלייה להר היא מטונימיה להתעלות המטאפורית. אם הגוף נמצא למטה והאל למעלה, אפשר לסדר גם את ריבוי המשמעויות של יתר השמות המשתתפים על הציר הזה, מהקונקרטי למופשט, מהגופני אל הרוחני, וכך המשמעות שקרובה אל האל נמצאת בדרגה גבוהה יותר בסולם ההפשטה. יש נטייה לחשוב שהמובן הגופני קודם למובן המופשט והמטאפיזיקה מתגברת ככל שעולים בסולם ההפשטה. על פניו, החילון של השפה אמור להוציא ממנה את המטען המטאפיזי כך שהיא נשארת עם המוחשי, אבל כפי שראינו, כשמדובר בשמות המשתתפים, גם המובן הקונקרטי כבר טוען במשמעות המטאפיזית.

במובן מסוים, בעלייה הציונית נפתח המילון הגופני של השמות המשתתפים מחדש. הציונות, כתנועה של הגוף לתוך הארץ, נוטה לאמץ את מה שהיא רואה כמובן הפשוט והמוחשי של השמות. שמה של תנועת העלייה החלוצית ביל"ו, לדוגמה, מורכב מראשי התיבות של הפסוק "בית יעקב לכו ונלכה באור אדוני".<sup>88</sup> הבילויים הורידו את אור אדוני ובחרו בהליכה הקונקרטית – עלייה לארץ – אבל ההליכה הזאת טעונה לא פחות מההליכה של אברהם אבינו. המקרא נחתם בהצהרת כורש והמילה האחרונה בספר היא "ויעל": "כה אמר כורש [...] מי בכם מכל עמו אדוני אלוהיו איתו ויעל".<sup>89</sup> זה המקום שממנו מתחברת הציונות לתנ"ך. "ציון" ו"ירושלים", שהיו מושאי געגוע אוטופיים, נעשות מקום ממשי, והשמות חוזרים לכתוב את הסיפור עם כל הגוף. כמושא אידיאלי, "ציון" משמרת מרחק מטפורי. משהו מפריד באופן מהותי בין המישור הגופני לבין מה שנמצא במישור אחר, בלתי מושג, בלתי ניתן לייצוג. כשאלוהים מורחק מהתמונה,



המטען המטאפיזי אינו מתפרק, אלא נדחס לתוך המישור הקונקרטי. הרמב"ם ביקש לבחון את הלשון בצורה אנליטית ולהרחיק את האל מהלשון. במובן הזה המה-לך שלו כרוך בחילון השפה. הרמב"ם הראה את הקשרים שהלשון יוצרת בין האל לבין עולם התופעות כדי להסביר לקורא הנבוך שהקשרים האלה קיימים רק בלשון. אבל מנקודת מבט שמתייחסת ללשון ברצינות ככוח פועל, הקשרים שהלשון יוצרת אינם נשארם "רק בלשון". רוונצוויג, כאמור, תפס את הסכנה בציונות כמעבר ממצב תלת-לשוני להוויה חד-לשונית. כשה-קיום היהודי נשען רק על שפה אחת נדחסים כל מישורי הקיום לאותו המישור.

"מורה הנבוכים" הוא יצירה דו-לשונית שבה השפה הערבית משמשת את הרמב"ם כדי לדון בפסוקים המצוטטים בעברית מן המקורות. בתרגום ה"מורה" לעברית, השפה הנדונה ושפת הדיון מתאחות. בנוסח הערבי מופיעים בעברית רק הפסוקים מהמקורות, והדיון עליהם מתנהל בערבית, שממנה אפשר להתבונן בעברית כמו מבחוץ. בתרגום לעברית, ריבוי המשמעות של השמות משחק בעוצמה. כאשר "אִסְמָא מִשְׁתַּרְכָּה" נעשה ל"שם משתתף" נכנסת למשחק הרב-משמעות של "השם".<sup>90</sup> דווקא המונח הטכני הומונים, ששימש את הרמב"ם כדי להרחיק בין האל ללשון, מתהפך בתרגום כנגד כוונתו. באופן הזה, השמות המשתתפים הם הצורה שבה האל משתתף בלשון, וכל אחד מהשמות המשתתפים הוא בעצמו שם של אלוהים, וכשאומרים אותו בקול הוא קורא לאלוהים.

לפעמים הרב-משמעות של השמות מנוצלת ביודעין במישור הפוליטי, כפי שראינו בדוגמה של הכרזת העצמאות, אבל השיתוף יכול להתקיים גם מעל לראשי הדוברים. האם הניסוח של חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, עושה שימוש מודע במילה "אדם", או שהמילה מציעה את עצמה ומשתבצת במשפט מבלי משים? כך או כך, כיוון שהיא מונחת בתוך לשון החוק הזה, היא עשויה לגלות את הקשר שלה לאדם הראשון, זה שנברא בצלם האל, ולכן מוצב תמיד ביחס לדמות האל. חילון העברית הוא ניסיון להעמיד "אדם חדש" שאינו מעוצב ביחס לדמות האל. השאלה שנשאלה לאורך המאמר היא אם העברית יכולה להתנתק מהעבר שלה ולא לפנות לאל.

ב"מורה" חשף הרמב"ם את מנגנון הייצוג של האל המקראי כמנגנון האנשה המבוסס על הופעה חוזרת של אותם שמות ברגעי מפתח. לא רק האל שב ומופיע דרך אותם שמות, אלא גם האדם שב ופועל ונפעל דרכם: נח התהלך, אברהם התהלך ומשה הולך – החזרה עליהם היא גם חזרה על אותם מעשים, בבחינת מעשה אבות סימן לבנים. מתוך המבנה הזה יש לתפוס גם את הכניסה הציונית לארץ, הרואה את עצמה כשיבה ונדרשת אל השם המשתתף "שב". הזכות שהציונות רואה לעצמה על הארץ תלויה בתפיסת הישיבה על הארץ כשיבה אל תוך הסיפור על עם הספר ששב למקום שבו נכתב הספר. הישיבה לארץ היא התמקמות מחודשת בתוך הסיפור הקדום, ולכן גם אל השמות שמהם הוא מורכב. כפי שראינו, אלה עדיין אותם שמות, והם מכתיבים את סדר היום: צלם, דמות, אדם, תמונה, ראה, חזה, איש-אישה, ילד, מקום, כסא, ירד, עלה, ישב, קום, עמד, נצב, צור, קרב, נגע, נגש, מלא, רם, נשא, עבר, בא, יצא, עשה, שוב, הלך, שכן, רגל, עצב, אכל, מצא, פנים, אחור, לב, רוח, נפש, חי, כנף, עין, שמע, עין, עשה, רכב.



## הערות

1. משה בן מימון, משנה עם פירוש רבנו משה בן מימון, תרגום יוסף בכה"ר קאפה (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ה), עמ' קמד, סנהדרין דף צז ע"ב.
2. על פי פרדינן דה סוסיר, בניגוד לשרירותיות של הקשר בין המסמן למסומן, היחס בין המסמנים איננו שרירותי לחלוטין והם מקיימים יחסים אסוציאטיביים. בעברית אפשר לחשוב על הקשר בין "אדם", "דם" ו"אדמה". ראו פרדינן דה סוסיר, קורס בבלשנות כללית (תל אביב: רסלינג), 2005, 201-205.
3. גרשום שלום, "הצהרת אמונים לשפה שלנו", עוד דבר (תל אביב: עם עובד, 1989), 60 (ולהלן שלום, האיגרת).
4. רבי משה בן מימון, מורה נבוכים, תרגום מיכאל שורץ (ירושלים: אוניברסיטת תל אביב, 2002) (ולהלן רמב"ם, מו"נ).
5. "הודיענו שהלשונות הסכמיות ולא טבעיות, כפי שחשבו" (רמב"ם, מו"נ, 370).
6. ראו את רשימת השמות בסוף מאמר זה.
7. ראו למשל גרשם שלום, "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית", פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה (ירושלים: מוסד ביאליק, 1975), 36-85.
8. שלום, האיגרת, 60.
9. ראו גלילי שחר, שארית ההתנגלות (ירושלים: מוסד ביאליק, 2011) (ולהלן, שחר, שארית ההתנגלות). ראו דיון מפורט יותר בניתוח של שחר את התפיסה של שלום באיגרת בהמשך המאמר. לעניין העמדה של שלום כמיסטיקן באיגרת ראו אלעד לפידות, "הלשון המשובש – לפנומנולוגיה של לשון הקודש". מכאן ואילך, מאסף לעברית עולמית (ברלין, פריז, 2015), 71 (ולהלן לפידות, "הלשון המשובש"). על האמביוולנטיות של שלום עצמו ביחס לתפיסת הלשון ועוצמתה ראו את מאמרו של עידו הררי "עלייה", בגיליון זה.
10. "עוד יש בידנו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה": רמב"ן על בראשית, פתיחה לפירוש התורה.
11. Stéphane Mosès, *The Angel of History: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, translated by Barbara Harshav (Stanford, Calif.: Stanford UP, 2009), 179 (ולהלן, מוזס, מלאך ההיסטוריה); דרידה, ז'ק, "עיני השפה", מכאן: כתב-עת לחקר הספרות העברית 14, 2014, עמ' 357; חמוטל צמיר, "בין תהום לעיוורון: תיאולוגיה פוליטית וחילון העברית אצל גרשם שלום וח"ן ביאליק", מכאן: כתב עת לחקר הספרות העברית 14 (2014): 92 (ולהלן צמיר, "בין תהום לעיוורון").
12. מוזס, מלאך ההיסטוריה, 179.
13. אמנון רז-קרקוצקין, "בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום", בתוך כריסטוף שמידט (עורך), האלוהים לא יאלם דום, המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית (ירושלים: מכון ון ליר, אוניברסיטת בן גוריון, 2009), 296 (להלן רז-קרקוצקין, "הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות").
14. שם, הערה 22, 309.

15. שחר, שארית ההתגלות, 86. ניסוח מובהק של דבריו של שלום אפשר למצוא אצל אלעד לפידות: "מילת היסוד של התורה, שם האל, מובנת, בהתאם, כשם אבסולוטי בבחינת 'חסר המשמעות', שאינו יותר לא מושג ולא לוגוס." לפידות, "הלשון המשובש", 71. ראו הלל בן ששון, שם יהוה: משמעויותיו במקרא, בספרות חז"ל ובמחשבה היהודית בימי הביניים (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, 2013).
16. שחר, שארית ההתגלות, 86.
17. רמב"ם, מו"נ א, ס"א, עמ' 155-156, ההדגשה שלי. וראו גם מו"נ א, ח, מו"נ א, נו.
18. המונח "שם משתתף" לקוח מתרגומו של שמואל אבן תיבון למורה הנבוכים. מיכאל שורץ, המתרגם המודרני של ה"מורה", תרגם "שם משותף", תרגום מוצלח במובן זה שהוא שומר על המונח הטכני, אך בחרתי לעבוד עם המונח של אבן תיבון בגלל המטען האסוציאטיבי העודף שלו.
19. רמב"ם, מו"נ ג, ח, 441-443.
20. השאלה על האנתרופומורפיזם המקראי העסיקה רבים, בכלל זה בעת המודרנית, וראו למשל הדיונים הקלאסיים של הרמן כהן "אופייה של תורת המידות לרמב"ם" בתוך הרמן כהן, עיונים ביהדות ובבעיות הדור: פרקים מתוך כתבים יהודיים (ירושלים: מוסד ביאליק, 17) 1977-60; פרנץ רוזנצוויג, "על האנתרופומורפיזם", בתוך פרנץ רוזנצוויג, נהריים, תרגם יהושע אמיר (ירושלים: מוסד ביאליק, 1960), 34-40. עוד ראו על היחס לאנתרופומורפיזם אצל הרמב"ם: יאיר לורברבוים, צלם אלוהים: הלכה ואגדה (תל אביב: שוקן, 2004), ושפע הפניות שם.
21. את ה"שם המשתתף" בירר הרמב"ם בחיבורו "מילות ההיגיון", המתבסס על תורת השמות האריסטוטלית כפי שפותחה על ידי אלפראבי. נראה שהחלוקה השיטתית שהוצגה בשער שלוש-עשרה של "מילות ההיגיון" אינן תואמת בדיוק את האופן שבו עבד הרמב"ם עם השמות ב"מורה הנבוכים". ראו מילות ההיגיון, תרגם ר' משה אבן תיבון (הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ט, 1969), י"ג 4, 93-96. ראו גם כהן מרדכי, "דמיון והיגיון, אמת ושקר: גישותיהם של רמב"ע ורמב"ם למטפורה המקראית לאור הפואטיקה והפילוסופיה הערבית", תרביץ ג (תשס"ד), 417-445.
22. ראו דברי שורץ בהקדמתו למו"נ, עמ' 10, הערה 9. וראו הדיסרטציה של שאול אפרתי פרקים לקלסיגרפיים בחלק הראשון של מורה נבוכים והקשרם לסתרי תורה (בר אילן, תשע"ז). אפרתי יוצא מעמדה שכבר התבססה במחקר, המזהה בין השמות הנדונים במרקים במו"נ חלק א', לבין השמות המופיעים ב"מעשה מרכבה" ו"מעשה בראשית" (ראו אפרתי, עמ' 86, וההפניות לכספי ורוזנברג שם), כך שהדיון בפרקים הלוקסיגרפיים הוא למעשה חלק בלתי נפרד מהדיון דיון בסתרי תורה. אפרתי נוטל את המשמעות המופשטת של השם המשתתף, הנחשפת בפרקי השמות, ומסב אותה על נושאים הנדונים בפרקי המטאפיזיקה של מו"נ, כך הוא מבין את הסוד כגילוי של תוכן נסתר. התנועה בין פרקי השמות לפרקים המטאפיזיים נראית לי נכונה, אלא שאני מבין את הסוד כפירוק של תוכן, וחשיפת המבנה של המשמעות דרך מבנים של חזרה.
23. רמב"ם, מו"נ ג, כ"ז, 516-518. וראו מנחם לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה (ירושלים: הרטמן, 2005), 42-43.
24. מנחם לורברבוים, נוצחנו בנעימותו – תורת האלוהות כפואטיקה ביצירה האנדלוסית (ירושלים: מכון

- בן-צבי, 2011), 86 (להלן לורברבוים, נוצחנו בנעימותו).
25. שם, 82.
26. ולטר בנימין, "על הלשון בכלל ועל לשונו של האדם", כרך ב: הרהורים, תרגם דוד זינגר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996) (להלן בנימין, "על הלשון"), Walter Benjamin, *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin (Harvard University Press, 1999); Martin Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings [1947]*, trans. Frank A. Capuzzi (San Francisco: Harper, 1993), 213; מרטין היידגר, "שיחה על השפה", מאמרים (1959-1929): הישות בדרך: מן האין (מבעד לטכניקה) אל השפה, תרגם אדם טננבאום (תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1999), 279-233.
27. Eli Friedlander, *Walter Benjamin: A Philosophical Portrait*. (London, England: Harvard University Press, 2012), 23 (להלן, פרידלנדר, דיוקן פילוסופי). עוד ראו דברי ז'אק לאקאן: "מרגע שתיכנסו לגלגלי הטחנה של הדיבור, השיח שלכם יאמר תמיד יותר ממה שאתם אומרים".
- Jacques Lacan, "Le séminaire", Livre V, Les formations de l'inconscient, texte établi par J. A. Miller (Paris: Seuil 1998), 18 (התרגום שלי).
28. פרידלנדר, דיוקן פילוסופי, 19-20.
29. שם, 22-24.
30. כל הציטוטים מתוך רמב"ם, מו"נ א, כ"ה. עמ' 60-61.
31. דניאל בויארין הראה שהדרשן החז"לי משתמש בטכניקה של השבת פרקים ממקומות שונים במקרא אלה על אלה. הדרשן החז"לי ניגש למקרא כאל "מאגר ציטוטים, שמהם הדרשן יכול להרכיב סיפורים חדשים כמעט ללא גבול", ראו דניאל בויארין, אינטרסקסטואליות וקריאת מכילתא (ירושלים: מכון הרטמן, תש"א), 275.
32. לדודויג ויטגינשטיין, חקירות פילוסופיות, תרגמה עדנה אולמן מרגלית (ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית, 2001), 55.
33. במדבר יב, ט.
34. George Lakoff, Johnson Mark, *Metaphors We Live By* (Chicago and London: The University of Chicago, 1980).
35. שם, 7.
36. Radden Gunter, "How metonymic are metaphors", In A. Barcelona, (Ed.), *Metaphor and metonymy at the crossroads: a cognitive perspective* (Berlin: Mouton De Gruyter, 2000) (ולהלן ראדן, כיצד מטונימיות הן מטפורות). p 93-108.
37. אין הכוונה לחלוקה שהציע רומן יעקובסון בין ציר הצירוף המטונימי לציר הברירה המטאפורי. רומן יעקובסון, "שני צדדים של הלשון ושני טיפוסים של הפרעות אפאזיות", סמיטיקה, בלשנות, פואטיקה:

- מבחר מאמרים, ערכו איתמר אבן זהר וגדעון טורי (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1986), 167-184.
38. ראדן, כיצד מטונימיות הן מטפורות, 95.
39. מרטין בובר עמד על כך שבעברית המילה רוח משמעה wind וגם spirit. במילה "רוח" מבטא המקרא מצב של אחדות בין הרוח שבטבע לרוח האנושית. במסגרת הדיון של בובר בתרגום המקרא לגרמנית שלו ושל רוזנצוויג, הוא מציג את הניסיון של התרגום לשמר את הדו-משמעות של המילים העבריות כדי לאפשר את הקישור בין מופעה השונים של המילה. גיימס ארתור דיאמונד השווה את העבודות של בובר, שפינוזה והרמב"ם עם הרב-משמעות של המילה רוח במקרא. ראו M. Buber, F. Rosenzweig, L. Rosenwald, and E. Fox, *Scripture and translation* Indiana University Press, 1994), James Arthur Diamond, "Maimonides, Spinoza, and Buber Read the Hebrew Bible: The Hermeneutical Keys of Divine "Fire" and "Spirit"(Ruach)", *The Journal of Religion* 91 (3) (2011): 320-343.
40. רמב"ם, מו"נ א, מ. עמ' 93.
41. שמואל ב', כ"ג, ב'.
42. בראשית ב, ז'.
43. בנימין, "על הלשון", 289 (ההדגשה שלי).
44. שם, 287.
45. שם, 290-291.
46. מוזס, מלאך ההיסטוריה, 176.
47. "השיר, אותו היסוס מתמשך בין צליל למשמעות". פול ואלרי, "מבחר הרהורים על השירה", תרגם דורי מנור, "הו!" גיליון 2 (2005): 146.
48. לא שבלשונות אחרות אין למצוא שרשורים המייצרים יחסים בין משמעויות שונות. במסורת הפנומנולוגיה נעשה שימוש נרחב באטימולוגיה שקושרת בין הפואטי למטאפיזי, וגם בעבודות של היידגר ודרידה נעשה שימוש נרחב בניתוח איטמולוגי כדי לחשוף יחסים כאלה. ראו למשל Matthew King, "Heidegger's Etymological Method: Discovering Being by Recovering the Richness of the Word", *Philosophy Today* 51 (3) (2007): 278-289.
49. רוזנצוויג כתב על שרשור המשמעויות של העברית ביחס לתרגום של יעקב קלצקין ל"אתיקה" של שפינוזה לעברית: "בלשון המונחים של האסכולסטיקה היהודית, שאליה מתייחס כאן שפינוזה במפורש, מתנסחת קבוצת המושגים הנידונה בצורה טבעית ובהסתעפות לשונית שקופה: מלשון 'שכל' נגזרים השתכלות, להשתכל, הדבר המושכל. נמצא אפוא התרגום מקורי יותר מן המקור". רוזנצוויג, נהריים, 194.
50. על הפוליטי כמובן מאליו ראו לואי אלטוסר, על האידיאולוגיה (תל אביב: רסלינג, 2003).
51. על פי הרמב"ם, השם המשתתף "קרב" משמש לעיצוב הידיעה וההשגה, מה שרחוק אינו ידוע ומה שקרוב נעשה מוכר. רמב"ם, מו"נ א, י"ח, עמ' 52.

52. מרטין בובר, דרכו של מקרא, עיונים בדפוס סגנון בתנ"ך (ירושלים: מוסד ביאליק, 1964) (ולהלן בובר, דרכו של מקרא).
53. שם, 284.
54. שם, 289.
55. שם, שם.
56. במדבר, טו, ד.
57. "דברי הפתיחה באים לעורר את תשומת לבנו על-ידי לשון-נופל-על-לשון (טו, ד): 'והקריב המקריב קרבנו... צורת החזרה הזו מודיעה במפגיע לכל קורא שלבו פתוח לסגנון המלה-המנחה, במה מדובר ומה כווד המדובר- יותר משיכלה לעשות זאת הסברה מפורשת" (שם, שם).
58. עמוס פריש, "פרק נוסף במשנת נחמה: המילה המנחה", מגדים: ביטאון לעניני מקרא, נו (תמוז תשע"ח), ושם בסיכום סעיף ו' (מספרי עמודים סופיים יהיו כשהחוברת תצא בדפוס).
59. בראשית ו, ט.
60. בראשית יז, א.
61. שם, 294.
62. בובר, דרכו של מקרא, 284-285.
63. רוונצויג, נהריים, 18.
64. בנימין הרושובסקי, "האם לצליל יש משמעות? לבעיית האקספרסיביות של תבנית הצליל בשירה", הספרות 1 (2) (1968), 419.
65. Steven Harvey, *Maimonides on the sultan's palace: Perspectives on Maimonides*, ed. Joel L. Kramer (Oxford university press, 1991) 55.
66. לורברבוים, נוצחנו בנעימותו, 56.
67. רמב"ם, מו"נ א, כ"ד. עמ' 60.
68. בראשית, ג', כ"א.
69. שמות, י"ג, כ"א.
70. לורברבוים, נוצחנו בנעימותו, 82.
71. פרפורמטיבי במובן שמגדיר אוסטין, וראו ג'ון אוסטין, איך עושים דברים עם מילים, תרגם גיא אלגת (תל אביב: רסלינג, 2006) 30-31.
72. רמב"ם, מו"נ א, י"ב, עמ' 47.
73. בראשית ד, מח.
74. בנוסח המקורי שחיבר נפתלי הרץ אימבר נכתב "לשוב לארץ אבותינו" במקום "להיות עם חופשי בארצנו". ראו מנשה רבינא, התקווה: מקורו של ההימנון, תולדותיו ותכונותיו בהשוואה להימנונים של אומות אחרות, על סמך מחקרים, מאמרים, מכתבים ותעודות (תל אביב: 1968).

75. פראנץ רוזנצוויג, כוכב הגאולה, תרגם יהושע עמיר (ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, 1970), 326.
76. שלמה הרמתי, עברית שפה מדוברת (תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, 2000).
77. "הצורה הדו-עיצורית מאפיינת את גזרות נחי עו"י – קם, שב, מת. אפשר לשער שלפנינו חילופים בין הגזרות. בלשון המקרא וגם בלשון חכמים מוכרים לנו מקרים לא מעטים של חילופים בין הגזרות העלולות. צורות מהשורש שו"ב מתנהגות לפעמים כמו צורות מהשורש יש"ב וכן להפך". חנוך גמליאל, "לשון הפיוט בארץ-ישראל", בתוך רפאל ניר, פרקים בתולדות הלשון העברית: החטיבה השנייה: חטיבת ימה"ב (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2003), 55.
78. בראשית ב, ב.
79. רו-קרקוצקן, 2009, עמ' 301.
80. השופטת עדנה ארבל ציינה חמש תכליות לחוק, הראשונה שבהן: עידוד בעלי זיקה משפחתית ליהודים לעלות לישראל ולהצטרף לעם היושב בציון כאמצעי למניעת התבוללות. (בג"ץ 6247/04, סעיף 33) כך שאלת השיבה היא שאלת הישיבה.
81. עמוס ט', י"ד.
82. חוק השבות, תש"י – 1950, באתר הכנסת ([www.knesset.gov.il/laws/special/heb/chok\\_\(hashvut.htm](http://www.knesset.gov.il/laws/special/heb/chok_(hashvut.htm)).
83. רמב"ם, מו"נ א, י, עמ' 44-45.
84. בראשית מה, ט.
85. בבלי, זבחים נד, עב.
86. ראו במאמרו של עידו הררי, "עלייה", בגיליון זה.
87. שמות, יט, ג.
88. ישעיהו, ב, ה.
89. דהב, לו, כג.
90. ראו הערה 16 לעיל.







# יד ישראל תקיפה<sup>1</sup>

## כרמה בן יוחנן

בחיבורו ההלכתי הגדול משנה תורה כותב הרמב"ם:

מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום, ואין ממחין בידי עניי גוים בלקט שכחה ופאה מפני דרכי שלום, ושואלין בשלומן, ואפילו ביום אידם, מפני דרכי שלום [...] אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין האומות, או בזמן שיד הגויים תקיפה.<sup>2</sup> אבל בזמן שיד ישראל תקיפה על אומות העולם, אסור לנו להניח גוי עובד עבודה זרה בינינו; אפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום לסחורה, לא יעבור בארצנו עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח – שנאמר "לא יישבו בארצך" (שמות גד, לג), אפילו לפי שעה. ואם קבל עליו שבע מצוות הרי זה גר תושב, ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד.<sup>3</sup>

הגותו של הרמב"ם מספקת מקורות השראה לרבנים בני זמננו המבקשים להתמודד עם אתגרי ההווה. בשעה שחכמים אחרים הסתפקו בייחולים לחידוש העבודה,<sup>4</sup> הרמב"ם לא היסס לפרוש חזון פוליטי מפורט ולדמיין את היהודים כבעלי כוח להוציא את חזונם לפועל. בשל כך, אנשי הלכה שמעוניינים לחשוב על המציאות הפוליטית בישראל כמונחים תורניים רואים בהגותו של הרמב"ם מפת דרכים שבאמצעותה אפשר לבחון את מערכת היחסים בין המסורת היהודית לבין מדינת ישראל הריבונית.

בעיניים רבניות מודרניות, הפסקה שעימה פתחתי נקראת כדיון קדום במגוון בעיות פוליטיות המעסיקות את השיח הציבורי כיום: היד התקיפה משמשת לעיתים קרובות כמטפורה לריבונות, והשאלה ידו של מי תקיפה היא פריזמה שדרכה נבחנים טיבה של ריבונות זו וגבולותיה. דברי הרמב"ם עוסקים גם בשאלת היחס כלפי מי שאינו ישראל: ההלכות שהצדקתן "מפני דרכי שלום", והן מותנות בכפיפותם של ישראל ליד התקיפה של אומות העולם, מהוות מצע לדיון העכשווי בשאלת הסובלנות (הן ככורח המציאות והן כאידיאל) של הריבון כלפי המיעוטים האתניים והדתיים שתחתיו, ובהקשר הישראלי הספציפי – סובלנותה של מדינת היהודים כלפי הנוצרים והמוסלמים שתחת ריבונותה.

מאמר זה עוסק בשימושים עכשוויים אלה בדברי הרמב"ם, ובפרט במגוון הפרשנויות שמעניקים רבנים אורתודוקסים כיום לצירוף "יד ישראל תקיפה". הוא מתמקד בשימוש הייחודי שעושים בצירוף זה רבני הציונות הדתית, אך מפעם לפעם אדרש גם לשימושים שעושים בו רבנים בני חוגים אחרים, ולו לשם השוואה. באמצעות עמידה על כמה מן המופעים של "יד ישראל תקיפה" בשיח הרבני העכשווי, אטען כי התהייה על תקיפות ידם של ישראל מנקזת לתוכה סדרה ארוכה

של דיונים פוליטיים ותיאולוגיים, המעלים שאלות בנוגע למתחים בין ריבונות יהודית כמציאות בפועל לבין ריבונות כאידיאל משיחי; לחפיפה החלקית בין החזון הפוליטי של המסורת לזה של מדינת הלאום הישראלית; למערכת היחסים האידיאלית בין עם ישראל לבין הנוצרים והמוסלמים, וליכולת של המדינה היהודית הריבונית להגשים את האידיאלים הללו. אטען להלן כי הזיהוי של "יד ישראל תקיפה" עם הריבונות הישראלית בידי הצינונות הדתית מקשה על רבניה להתמודד עם התביעה הדמוקרטית לסובלנות כלפי מיעוטים בלי להיקלע לסתירות פנימיות. קושי זה מצידו מייצר את הנכונות הרבנית לסובלנות כעמדה מותנית ומתוחה, ששעת פקיעתה קרבה.<sup>5</sup>

בטרם אפנה לפרשני הרמב"ם, אקדים דיון קצר בפסקה הרמב"ם"ית גופא. הקטע הנזכר לעיל הוא דוגמה מוצלחת לגמישותה של ההלכה ולרגישותה הפוליטית. רבנים לאורך הדורות לא תפסו את החוק ההלכתי כאמת קפואה העומדת לעד, והשכילו לסגל אותה לתנאים ההיסטוריים המשתנים. בפרט, תנאי הגלות והחיים תחת שלטונות זרים חייבו את חכמי ההלכה לפתח יחס מתון כלפי הסביבה הלא-יהודית כדי לחיות בה. הרבנים שהנהיגו את הקהילות היהודיות בארצות האסלאם והנצרות בימי הביניים ולאורך העת החדשה הרחיבו את הגישה ההלכתית ה"ריאל-פוליטית" שאפיינה את המסורת היהודית עוד בימי התלמוד. בעוד הקהילות היהודיות בארצות האסלאם עסקו בפיתוח הצדקות והיתרים לחיים תחת שלטון זר, הקהילות היהודיות נוספה בהקשר הנוצרי גם בעיה תיאולוגית.<sup>6</sup> כפי שטוען יעקב כ"ץ, ברירת המחדל של חכמי ההלכה הייתה להגדיר את האמונה הנוצרית כעבודה זרה שיש להשמיד ולאבד ללא דיחוי.<sup>7</sup> אף על פי כן, רבנים מצאו מגוון דרכים לאפשר ליהודים להתקיים ולהתפרנס גם באירופה הנוצרית, בין אם "מפני דרכי שלום" או מטעמים אחרים.<sup>8</sup>

ואולם רגישותה של ההלכה להיסטוריה ונכונותה להתאים את עצמה לנסיבות המשתנות אין פירושה שהיא אדישה כלפי הכוח או נוקטת יחס רלטיביסטי כלפיו (כפי שאפשר למצוא, למשל, בנצרות האוגוסטינית). גם אם המסורת היהודית השכילה להתאים את עצמה למצב שבו "יד הגויים תקיפה על ישראל", שאיפתה הייתה בבירור למצב שבו "יד ישראל תקיפה על אומות העולם" כחלק עיקרי מן הטלוס שלה. אפשר לקרוא את הפסקה של הרמב"ם כאילו הוא דן באופן ניטרלי בשני מצבים פוליטיים שונים, בלי שתהיה לו העדפה כלשהי לאחד מהם מבחינה הלכתית (אף אם יש לו, אולי, העדפה פוליטית). ואולם מגמות עיקריות במסורת היהודית, וביצירת הרמב"ם כמכלול, מצביעות על כך שלשני חלקי הפסקה אין אותו משקל; ההלכות שהן בנות-תוקף בעטיים של החיים בצוותא עם גויים ("מפני דרכי שלום") הן פועל יוצא של הגלות המאוסה ושל כפיפותם השנואה של היהודים לגויים בארצות מגוריהם. לעומת זאת, "יד ישראל תקיפה על אומות העולם", דהיינו היפוך יחסי הכוחות שיעקר את ההצדקות הללו מתוכנן, אינו רק מצב אחד מבין שניים אלא המצב הרצוי. היכולת לחיות עם אחרים – נוצרים ומוסלמים – שצמחה מן הפרגמטיזם של הקהילות הגולות, נתפסה לעיתים קרובות כרע הכרחי שבא עם הנחיתות הפוליטית, צפרדע שלפי שעה יש לבלוע ובעתיד אפשר יהיה להקיא. חיי הגלות הצמיחו בד בבד סובלנות דתית וציפייה להשעייתה, כשתי פנים של אותה מסורת.

כפי שהקטע הרמב"ם מי אינו מזהיר מפורשות מהו המצב הפוליטי המצוי ומהו הרצוי, כך הוא גם אינו מסגיר אם הנשר הגדול זיהה את "יד ישראל תקיפה" עם ימות המשיח, או לחלופין דימה בעיני רוחו מצב היסטורי אחר שבו ישראל שולטים במי שאינו ישראל בארץ ישראל.<sup>9</sup> מחד גיסא, הרמב"ם החזיק בתפיסה משיחית ריאליסטית, שלפיה "אין בין ימות העולם הזה לימי המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד".<sup>10</sup> במסגרת זו, הוא הקצה מקום נכבד לרסטורציה של מלכות דוד, לשיקום הריבונות היהודית בארץ הקודש ולכינון בית המקדש השלישי. מבחינה זו יש טעם להניח שהרמב"ם זיהה את "יד ישראל תקיפה" עם ימות המשיח, וממילא אין פער קטגורי בין המצב המשיחי לבין התנהלותה ה"רגילה" של ההיסטוריה.<sup>11</sup>

אך מן הצד האחר, לאור המקום הנרחב שהקדיש הרמב"ם לפוליטיקה בהגותו, ובכלל זה לפוליטיקה יהודית בלתי משיחית שבה מתקיים מתח בין השלטון לבין ההלכה,<sup>12</sup> האפשרות שהרמב"ם תפס את "יד ישראל תקיפה" כריבונות שאיננה משיחית ואף איננה אידיאלית כלל ועיקר נראית סבירה. כפי שטוען מנחם לורברבוים, יש להניח שאפילו דמוקרטיה הייתה באה בחשבון כצורת שלטון לגיטימית בעיני הרמב"ם המלוכני, גם אילו ראה בה את הצורה הירודה מכולן.<sup>13</sup> אם כך, הרי שהצירוף "יד ישראל תקיפה" יכול בהחלט לתאר מציאות פרוזאית, של ריבונות ישראלית שאינה כרוכה בענייני משיח וגאולה.<sup>14</sup>

הפרולירציה של הופעותיו של הצירוף "יד ישראל תקיפה" בשיח הרבני בן זמננו מגלה כי המתחים הגלומים בדברי הרמב"ם, בין גמישות הלכתית לבין השאיפה לביטולה, ובין ההיסטוריה ה"רגילה" לזמן המשיחי, מחריפים כשהטקסט הרמב"ם מי משתבר בראי מדינת היהודים. בעבר היה ברור לכול ש"יד הגויים תקיפה על ישראל" בפועל; "יד ישראל תקיפה" הייתה אפשרות תיאורטית בלבד, וכך גם נגזרותיה ההלכתיות. השימוש העכשווי ב"יד ישראל תקיפה", לעומת זאת, משמש נייר לקמוס לבחינת איכותה המשיחית של ההיסטוריה ואיכויותיה הדתיות וההלכתיות של הריבונות היהודית בישראל. האם, תוהים רבני זמננו, אפשר להחיל את הצירוף "יד ישראל תקיפה" על מדינת ישראל הריבונית? ואם הריבונות הישראלית היא חלקית בלבד, מותנית או מוגבלת, האם פירוש הדבר ש"יד הגויים תקיפה על ישראל"? ואם אמנם "יד ישראל תקיפה" כיום, האם התקיפות מתייחסות למדינה, או לעם היושב בה? ומה תהיינה הנגזרות ההלכתיות של תקיפות ידם של ישראל על המיעוטים הנוצריים והמוסלמיים החיים תחתיה? מה חלותו העכשווית של הכלל "לא ישבו בארץ", ומי כלול בקטגוריה זו?

ואולם, כיוון שהדמיון הפוליטי האורתודוקסי אינו רק פרשן סביל של מציאות שמתנהלת מבלי להידרש לו, אבחן במאמר זה לא רק את התפיסה הפוליטית העולה מן השימושים הרבניים ב"יד ישראל תקיפה", אלא גם את ההיבטים הפרפורמטיביים של השימוש בצירוף, דהיינו כיצד הדיון במידת תקיפותה של היד הישראלית בעצמו מכונן מערכי כוח, פותח אופקים תיאולוגיים-פוליטיים מסוימים וסוגר אחרים.

### יד ישראל [עדיין] לא תקיפה

רבני הציונות הדתית, כידוע, רואים את מדינת ישראל כמי שהביאה קץ לחיי הגלות, וכאתחלתא דגאולה. ההכרעה של רבנים אלה הייתה לקדש את המדינה ואת הריבונות היהודית בישראל למרות אופיין החילוני, ולנסות ליצור תואם בין המנגנון המדיני לבין דרישות ההלכה. מכיוון שרבנים אלה אינם מעוניינים להחליף את המנגנון המדיני המודרני אלא להצדיקו במונחים תורניים, הם אינם יכולים לגזור מן הריבונות היהודית את ההלכות הנובעות מתפיסת הריבונות הרמבמ"ית הגלומה בצירוף "יד ישראל תקיפה", משום שהלכות אלה אינן עולות בקנה אחד עם תביעותיה של הפוליטיקה המודרנית לחופש דת וסובלנות כלפי מיעוטים דתיים. פירוש הדבר הוא שעליהם למצוא דרך הלכתית להצדיק מדיניות סובלנית, או סובלנית יחסית, של מדינת ישראל כלפי מוסלמים ונוצרים.<sup>15</sup>

הדרך הפשוטה והיעילה ביותר לעשות זאת היא לבטל מכול וכול את ההתניות שמתנה ההלכה את חוקיה ביחסי הכוח, ולקבוע במסמרות, בכל מקום ובכל זמן, את יחסה הסובלני כלפי נוצרים ומוסלמים. אפשרות אחת לביטול גמישותה הפוליטית של ההלכה היא להפוך את ההלכות שהצדקתן "מפני דרכי שלום" מצורך שעה שנועד לשמור על יחסים תקינים עם גויים (נוצרים ומוסלמים) במצב של נחיתות פוליטית, לעמדה הלכתית עקרונית המבטאת את שאיפת השלום הנצחית של התורה ואינה תלויה ביחסי הכוח. זו הייתה, למשל, גישתו של הרב הראשי השני למדינת ישראל, איסר יהודה אונטרמן (1886-1976), שהייתה לה אחיזה בדברי הרמב"ם עצמו במקום אחר.<sup>16</sup>

אפשרות אחרת להפוך את הסובלנות לעניין עקרוני היא באמצעות הגדרתם של נוצרים ומוסלמים בישראל כגרים תושבים המקיימים את שבע מצוות בני נח, שהרי "אם קבל עליו שבע מצוות הרי זה גר תושב", ואם כל יושבי הארץ היו מוגדרים כגרים תושבים הרי שהבעיה עצמה הייתה הופכת בלתי רלבנטית. הייתה זו אסטרטגיה הלכתית מקובלת לאורך העת החדשה (אף כי בעבר ענתה על צרכים פוליטיים אחרים) להבדיל בין גויים בני הזמן לבין עובדי עבודה זרה שבמקרא ובתלמוד, בין שבאמצעות תפיסתם כמאמיני ייחוד ובין שבאמצעות הבחנתם מעובדי האלילים ברמה המוסרית. זו הייתה שיטתו של הרב קוק ביחס למוסלמים (בשאלת השמיטה).<sup>17</sup> גישות דומות הנשענות על הבחנה עקרונית של הנוצרים והמוסלמים מעובדי עבודה זרה העתיקים ניתן למצוא גם אצל הרב חיים דוד הלוי, הטוען בבירור כי "כיון שאין לגויי נכר בזמנינו דין עע"ז [עובד עבודה זרה], לכן גם אילו היתה יד ישראל תקיפה במובן ההלכתי והמעשי של אותם הימים, לא היינו חייבים בשום פנים לנהוג בגויי זמנינו כדין עע"ז".<sup>18</sup>

דוגמה לפתרון עקרוני של בעיית היחס ההלכתי לנוצרים ולמוסלמים במדינת ישראל מצויה במאמר שחיבר הרב יצחק (אייזק) הלוי הרצוג, רבה הראשי הראשון של המדינה, על "זכויות המיעוטים לפי ההלכה". הרצוג שאף להפוך את ההלכה לחוקת מדינת היהודים העתידה לקום, ולשם כך היה נחוש לפתור את הסתירות בין ההלכה לבין תביעותיה הבסיסיות של דמוקרטיה מערבית. "שאלת המיעוטים" הייתה בעיניו "הדבר הקשה ביותר בקשר עם האופי הדמוקרטי של המדינה".<sup>19</sup> על מנת לסלק את הקושי פנה הרצוג לטפל במעמדם ההלכתי של הנוצרים

והמוסלמים; תחילה הגדיר את המוסלמים כגרים תושבים (בעקבות הרב קוק, וזאת אף על פי שלא קיבלו על עצמם שבע מצוות בבית דין ואף שהיובל אינו נוהג – דהיינו אף על פי שאינם עומדים, לפחות לכאורה, בתנאי הסף הבסיסיים שהעמיד הרמב"ם להיחשב כגר תושב). אחר כך הוציא את הנוצרים מכלל עובדי עבודה זרה והגדיר גם אותם כגרים תושבים.

האסטרטגיה ההלכתית של הרצוג לטיפול בבעיה לא נגעה, בשלב הראשון, בשאלה ידו של מי תקיפה על זולתו. ואולם בשלב הבא נדרש הרצוג למערכת טיעונים אחרת, ועבר, במילותיו של אריאל פיקאר, מן "המישור ההלכתי-עקרוני למישור הפוליטי-ריאלי", או במילותיי שלי, להצדקות המבוססות על עמדת נחיתות ביחסי כוח:

אנחנו לא כבשנו עד עכשיו ולא יכולנו לכבוש את הארץ כנגד רצונם של האומות ואפילו לא חלק ממנה. את המדינה היהודית נקבל מאת האומות המאוחדות, על-פי הסכמתם, ואין שום ספק שעד שיבוא משיח צדקנו נצטרך להגנתם עלינו כנגד ים של אויבים מדיניים מקיפים מסביב שידם תגיע גם לתוך המדינה [...]. ניתנת לנו האפשרות לקבל מן האומות כח להקים בארץ ישראל מדינה יהודית, אך בתנאים שנסכול בני דת אחרת, יהיו אפילו עובדי אלילים [...], שישבו בארצנו ויקבלו את הפולחן שלהם [...]. מה עלינו לעשות? להגיד לאומות: אין אנו יכולים לקבל את התנאי הזה, מפני שתורתנו הק' [דושה] אוסרת על ממשלה יהודית להתיר הישיבה בארצנו לנוצרים ומכ"ש לעובדי אלילים, ונוסף על זאת היא אוסרת עלינו להרשות פולחנם בארצנו ואוסרת עלינו להרשות להם לרכוש קרקעות?<sup>20</sup>

כדי להצדיק את זכויות המיעוטים על פי ההלכה נדרש הרצוג להרחיב את הדמיון הפוליטי שלו אל מעבר לגבולותיה של הריבונות הישראלית. בהקשר גלובלי, ישראל עודם זקוקים להסדיתה של אומות העולם; הריבונות היהודית איננה אלא אי מוקף אויבים, וגם האי הזה עצמו לא נקנה בכוח ישראל אלא ניתן במתנה מאת ידן התקיפה של האומות. כל עוד מדינת היהודים תלויה בעמי אירופה, אין היגיון לדבר על יד ישראל תקיפה ו"לסכן את סיכויינו ואת קיומנו כבר בתחילה על ידי הפליות קשות [...]"<sup>21</sup>. ההתניה של הרמב"ם לא תקפה אפוא לימינו:

המצוות הללו שהן מצוות ציבוריות, המוטלות [...] על הממשלה היהודית באיזו צורה שתהא, שהכח בידה לקיימן, לא הוטלו לכתחילה אלא על העם היהודי הכובש את הארץ ומקבל את הסוברניות מעצמו, מבלי להתחשב עם הגויים. הרי זהו הרקע בתורה של אותם המצוות, ופשטות העניין מעידה על עצמה. אם כן אפוא בהעדרו של רקע זה, ובתנאי מציאות כזאת שהמדינה ניתנת על מנת כך, אין חלות לאותן המצוות כמו שאין חלות לאותן המצוות בגולה, או אף בארץ ישראל, כשאין ידנו תקיפה, וכלום אמר אדם מעולם שאסור לנו לישב בארץ ישראל כשירים [של הגויים] תקיפה, מפני שאסור להכניס את עצמו באונס רחמנא פטריה?<sup>22</sup> וממילא אין מקום לומר שמוטב לנו שלא לקבל את המדינה היהודית מלקבל ולעבור על אותן המצוות, שמכיוון שלא ניתן לנו להקים את המדינה העברית אלא בתנאים כאלה, באופן כזה לא נצטוונו, ומצווה אין כאן, ועבירה אין כאן.<sup>23</sup>

הצורך להתחשב בזכויותיהם של הנוצרים נובע אפוא מנחיתותם של היהודים התלויים בחסדי אומות העולם, ולא מעצמאותם המדינית של היהודים, המחייבת אותם ליחס סובלני כלפי המיעוטים שמצויים תחת ריבונותם. ההצדקה העיקרית שהרצוג נותן לכך שהמדינה אינה מפלה "הפליות קשות" כנגד המיעוטים שבקרבה היא לדידו סיבה פרגמטית או "ריאלית" – תלותם של היהודים בחסדי העולם הנוצרי. את ההצדקה ה"ריאלית" של הרצוג, המבוססת על נחיתות פוליטית זמנית, מקובל לראות כחזוק נוסף להצדקה ה"עקרונית" שלו, אך למעשה התניית התפיסה ההלכתית בנסיבות המשתנות איננה מחזקת את הטענה הראשונה כי אם מחלישה אותה, משום שעל פרשנות האירועים ועל טיבם של יחסי הכוח, דהיינו על השאלה ידו של מי תקיפה בזמן הזה, אפשר להתווכח.<sup>24</sup> ואולם דימוי הכוח הפוליטי המסורתי שממנו הרצוג שואב השראה אינו מאפשר לו להצדיק סובלנות מתוך עמדה ריבונית. רק דמיון פוליטי שעניינו חולשה, כפיפות וגלות – דמיון של היהודים כמיעוט תחת רוב ריבוני נוצרי ומוסלמי במרחב הגלובלי – מאפשר לו לייצר עמדה הלכתית סובלנית שתעלה בקנה אחד עם הדרישות הבינלאומיות מן המדינה המודרנית. האירוניה טמונה בכך שהרצוג, המקדש את הריבונות היהודית במדינת ישראל המודרנית כ"ראשית צמיחת גאולתנו",<sup>25</sup> נדרש להכחיש את אותה ריבונות עצמה כדי להצדיק סובלנות דתית. היחס הסובלני כלפי מיעוטים לא נתפס אפוא כביטוי לכוח הישראלי בעל המשמעות התיאולוגית ואף המשיחית, אלא דווקא כביטוי להיעדרו.

מרבית הפוסקים מסכימים עם דעתו של הרב הרצוג ביחס לנוצרים ומוסלמים. עם זאת, כפי שטוען פיקאר, מערכת ההצדקות שמאחורי העמדות ה"סובלניות" השתנתה עד מאוד במהלך העשורים האחרונים: ההצדקות שמבקשות לבטל עקרונית את ההפליות כלפי נוצרים ומוסלמים הוסטו אל השוליים, והשיח הרבני נוטה להסתפק בהצדקות הזמניות, המבוססות על הטענה להיעדר נסיבות של כוח. מרבית פוסקי הציונות הדתית מעדיפים אפוא לדחות את קיום ההלכות המפלגות לעתיד המשיחי מאשר ליטול את עוקצן מכול וכול. יש להמתין עם ההלכות הללו לשלבים הבאים, כאשר יד ישראל תהיה "תקיפה" באמת.<sup>26</sup>

### הכנסיות הכבושות כמקרה מבחן

המחשה מאלפת של ההימנעות הרבנית מהצדקות עקרוניות ליחס מתון כלפי נוצרים ומוסלמים בישראל מופיעה בפולמוס פנים-רבני על כיבוש הכנסיות במזרח ירושלים במלחמת ששת הימים. בעקבות המלחמה כתב האדמו"ר מסאטמר, יואל טייטלבוים, את חיבורו על הגאולה ועל התמורה, שהוקדש להפרכת הפרשנות המשיחית וה"נסית" שניתנה בציבור הישראלי (ובציונות הדתית בפרט) לכיבוש המלחמה.

טייטלבוים, שנתפס עד היום כנציגה החשוב ביותר של הביקורת החרדית על הציונות,<sup>27</sup> העמיד בלב הטענה שלו את כיבוש האתרים הקדושים לנצרות, ואת העובדה שמדינת ישראל השתלטה על הכנסיות העתיקות בלי "לגדוע" את העבודה הזרה מארץ ישראל. נוכחותו הבלתי מופרעת

של הפולחן הנוצרי האלילי בירושלים הכבושה היוותה בעיניו ראייה לכך שלא יד ההשגחה הייתה כאן, אלא ידו של השטן.<sup>28</sup> בשל העובדה שלא "ביערו" את העבודה הזרה הנוצרית נחשבים חיילי צה"ל, כמו גם הממשלה הישראלית, לעובדי עבודה זרה בעצמם. טייטלבוים לא סבר כי חיילי צה"ל יכלו או היו צריכים להרוס את הכנסיות בירושלים העתיקה, אלא ראה בחוסר האפשרות לבער עבודה זרה מן הארץ עדות לכך שזמן הגאולה טרם הגיע. בימות המשיח יהיה הרס אתרי העבודה הזרה חלק בלתי נפרד מתהליך הגאולה בארץ ישראל. במילים אחרות, ריבונות יהודית אמיתית נבחנת באי-סובלנות כלפי פולחני עבודה זרה. הטיעון איננו זהה לזה של הרצוג, שסבר כי יד ישראל אינה תקיפה על הגויים ולכן יש לסבול את הנוצרים ואת פולחנם, אלא הוא מעין היפוך שלו: אם הפולחן הנוצרי נסבל – משמע שיד ישראל איננה תקיפה. היכן שסובלנות קיימת היא מעידה על שקריותה של הריבונות במונחי התורה. עד בוא המשיח, האפשרות הלגיטימית היחידה היא לסבול את "יד הגויים תקיפה על ישראל" כמיעוט חסר ריבונות. בניגוד לרבני הציונות הדתית, טייטלבוים מסרב לזהות את "יד ישראל" עם מדינת ישראל, וטוען כי ידה התקיפה של המדינה איננה אלא ידן של אומות העולם, משום שהיא נגועה כמוהן בעבודה זרה.<sup>29</sup>

כמו רבני הציונות הדתית, גם טייטלבוים נשמר שלא להוציא את גויי זמנו מכלל עוברי עבירה. בחיבורו ויואל משה הוא דן בשאלה האומנם "לא ישבו בארצך" (שמופיע בפסקה של הרמב"ם) אינו תקף אלא לשבעת העממין שבמקרא בלבד, או שמא יש לו נפקא מינא לימינו אנו. בפירושו לפסוק "לא ישבו בארצך פן יחטיאו אתך לי כי תעבד את אלהיהם כי יהיה לך למוקש" (שמות כג, לג), פוסק טייטלבוים כי כל עבודה שמחטיאה את ישראל אינה ראויה לשיבה בארץ, ואין הבדל בין עבודה זרה של ימי המקרא לעבודה זרה של היום. ואולם טייטלבוים אינו עוצר בהכנסת לא-יהודים תחת האיסור, אלא מרחיב את הקטגוריה של "לא ישבו בארצך" עוד יותר: "דאף רשעי ישראל המה בכלל הלאו [הזו] דלא ישבו בארצך ובאמת [...] רשעי ישראל עלולים יותר להחטיא את ישראל מרשעי עכו"ם [עובדי כוכבים ומזלות]. כמ"ש [כמו שכתב] הרמב"ם ז"ל בפ[ר]ק [י מה] [לכות] עכו"ם למש"ה [למשנה תורה]: האפיקורסים מישראל גרועים מעכו"ם בשביל שמסירין את העם מאחרי ה'".<sup>30</sup> טייטלבוים מוטרד אפוא מן ההגמוניה של היהדות החילונית בארץ ישראל הרבה יותר מכפי שהוא מוטרד מנוכחותם או מפולחנם של מוסלמים ונוצרים בה. ניתן אולי לומר כי לדידו, ידה התקיפה לכאורה של מדינת ישראל תהא הראשונה לגירוש כשיד ישראל תהא תקיפה באמת.<sup>31</sup>

מול טייטלבוים התייצב הרב מנחם מנדל כשר, חסיד גור שנעשה ציוני. כשר החזיק בעמדה הפוכה בתכלית לזו של טייטלבוים, וראה בניצחונות ששת הימים נסים גלויים. עם זאת, תהליך הגאולה טרם נשלם. העובדה שמדינת ישראל השאירה את הכנסיות שנכבשו במלחמת ששת הימים בשלמותן ניתנת אפוא להצדקה כביטוי לצורכי השעה. אמנם מדובר בבתי עבודה זרה, אך מדינת ישראל אינה מצווה "לבער" את קודשי הנצרות מקרבה כל עוד אין "יד ישראל תקיפה" עד כדי כך שתוכל להבטיח כי לא תהיה להם עוד תקומה. אילו היו חיילי צה"ל מחריבים את הכנסיות במזרח ירושלים, טוען כשר, היו הנוצרים בוודאי מכריחים את מדינת ישראל לשוב ולבנות אותן



בעצמה, זוהי עבירה של ממש.<sup>32</sup> לפי שעה צריכה ישראל לכבד את החוק הבינלאומי, "שאסור לכובש לנגוע בכל המקומות הק' (דושים) של כל אומה ואומה, ואוי לה לאומה שתעבור על חוק זה, ו[...אסור לנו להתגרות באו"ה (אומות העולם), שיש בכוחם להמיט ח"ו (חס ושלום) אסון עלינו ועל כל היהודים בכל מקומות מגוריהם".<sup>33</sup> יושם לב שכדי להצדיק את הסובלנות כלפי האתרים המקודשים לנצרות נסוג לפתע כשר, שחוגג את כיבושי ששת הימים בתוך אותו הקשר טקסטואלי גופו, לטרמינולוגיית שלוש השבועות החרדית והאנטי-ציונית, האוסרת להתגרות באומות העולם. במילים אחרות, הוא ממיר את העמדה הציונית שקוראת לפעול למען הגאולה בעמדה פסיבית שקוראת להימנעות מעשייה בשם התורה.

ואולם לצד ההשהיה של ביעור הכנסיות ודחייתן לשלבים הבאים בתהליך הגאולה, כשר מציע פשרת ביניים. לעת עתה אפשר לדעתו להסתפק באיבוד "שמה" של העבודה הזרה, דהיינו בכינוי אתרי הנצרות בשמות גנאי: "יש מצווה לשנות השם לגנאי בא"י בזמן שאינם כבושים, י"ל [יכול להיות] שזה מתאים להמצב שלנו בארץ, שהיא כבושה, אמנם על אלה המקומות אין ידנו חזקה, ואין חיוב לבער, אבל יש חיוב לשנות השם ובוה נקיים המצוה של ואבדתם את שמם".<sup>34</sup> כלומר, כיוון שמצוות הגידוע והביעור עדיין לא ניתנת למימוש מלא, היא מומרת בהתייחסות מילולית מבזה, המייצגת היטב את מצב הביניים שבין רפיון לתקיפות.

כשר, כמו עמיתיו בציונות הדתית, ביקש לגשר מעל לקיטוב בין ההיסטורי והאסכטולוגי באמצעות הגדרת המצוי בתור "ראשית צמיחת גאולתנו", דהיינו כצעד בתהליך שמשכו אינו ידוע, ושבמסגרתו הוא הופך בהדרגה לרצוי. כאמור לעיל, אפשר בהחלט לתלות את טשטוש התחומים הזה בין הזמן הזה לבין ימות המשיח כבר בתפיסת ה"יד התקיפה" של הרמב"ם, שאינו מבהיר לאיזה מין זמן הוא מתכוון. לדידם של רבני הציונות הדתית יד ישראל אמנם איננה תקיפה לגמרי, אך בוודאי אינה רפה כשהייתה; המציאות נקראת אפוא כמי שמשקפת התקדמות לקראת תקיפות מלאה. השלב הלימינלי הזה בא בצורת סובלימציה: ביזוי מילולי במקום גירוש וביעור. לכאורה, פרויקט צנוע כגון זה הוא בר-מימוש כבר עכשיו, במסגרת התנאים הפוליטיים הנוכחיים בישראל.

כמו כשר והרצוג, רוב הרבנים שמתמודדים עם השאלה אם ריבונותה של מדינת ישראל על המיעוטים הלא-יהודיים שחיים בה היא בגדר "יד ישראל תקיפה" משיבים עליה בשלילה. כפי שטען מנחם פיש, רבנים ישראלים מתקשים להצדיק סובלנות כלפי המיעוטים הדתיים בישראל שלא במונחים של חולשה ופסיביות.<sup>35</sup> הדבר נכון, כפי שראינו, גם לגבי אלה שמזדהים עם הריבונות הישראלית ואף מקדשים אותה.

ואולם אם כבר הרצוג נאלץ להתאמץ כדי לתרץ מדוע אינו מזהה את המצב של "מיעוט לא ישראל תחת ממשלה ישראלית בארץ ישראל" בתור "יד ישראל תקיפה", על אחת כמה וכמה נדרשים לעשות זאת רבנים מאוחרים יותר, שראו לנגד עיניהם את התעצמות כוחה של הריבונות היהודית כישות פוליטית שאיננה רק מתת חסד מצד האומות המאוחדות, אלא גם מדינה כובשת מטעם עצמה. ודאי שגישה מדינית "ריאל-פוליטית" מחייבת מידה של סובלנות כלפי המיעוטים הדתיים בישראל, כפי שכל ריבונות נאלצת לשאת מגבלות.<sup>36</sup> ואולם הרעיון שאת ההצדקות

לסובלנות אפשר לבסס על עמדתה ה"ריאל-פוליטית" של ההלכה המתאימה לתנאים של נחיתות פוליטית מעורר בעיות. הצדקות שהיו פעם פועל יוצא של התייחסות "ריאל-פוליטית" ליחסי הכוח איבדו במידה רבה את הממד הריאלי שלהן, שהרי הדמיון בין חייהם של היהודים תחת שלטון מוסלמי ונוצרי לבין חייהם תחת הריבונות היהודית במדינת ישראל אינו רב, אלא אם נוקטים – כמו טייטלבוים – עמדה שמסרבת מכול וכול להזדהות עם הריבון. תפיסת יחסי הכוח העכשוויים בין יהודים ללא-יהודים בישראל כמצב שבו היהודים מצויים בעמדת חולשה איננה עמדה "ריאל-פוליטית" כלל ועיקר, אלא להפך: היא מצריכה קריאה בלתי אינטואיטיבית ומעושה של המציאות. ואולם הרבנים שבים ונדרשים דווקא לטענה המוזרה בדבר נחיתותם הזמנית של היהודים אל מול הנוצרים והמוסלמים כדי להצדיק יחס מתון כלפיהם, וזאת, כפי שראינו, אף על פי שהמסורת מזמנת גם הצדקות מסוגים אחרים.

### ובכל זאת, עקרונות

טענתי לעיל כי רבנים בני זמננו נוטים להעדיף שלא לפטור נוצרים ומוסלמים ברמה העקרונית מן ההאשמה בעבירה על שבע מצוות בני נח, אלא להסתפק בטיעון המבוסס על יחסי הכוחות, דהיינו על רפיון זמני של היד הישראלית. ואולם בכמה מקרים שב ועולה הדיון העקרוני, ומזווית שונה מהצפוי. כאמור, המסורת מאפשרת להגדיר מוסלמים כגרים תושבים ביתר קלות מאשר נוצרים, משום שהמוסלמים נחשבו כמייחדים בעוד שהנוצרים נחשבו כעובדי עבודה זרה. אולם בעת האחרונה החלו רבנים להתלבט באשר למעמדם ההלכתי של המוסלמים.

הרב אליעזר מלמד, בן הציונות הדתית וראש ישיבת הר ברכה שבשומרון, מסתפק לגבי הפטור הגורף שקיבלו מוסלמים (על ידי קוק, מורו ורבו) מעבירה על שבע מצוות בני נח. אף אם אינם עובדי עבודה זרה, אין למהר ולגזור מכך שהם נחשבים כגרים תושבים. וזאת, לא בגלל ההגבלות הטכניות הנובעות מכך שלא קיבלו על עצמם את שבע מצוות בני נח בבית דין ושהיובל אינו נוהג (אלו התנאים שהציב הרמב"ם לקבלת המעמד של גרים תושבים), אלא משום שהם עוברים על מצווה אחרת (לכל הפחות אחת) מבין השבע שיועדו להם, המצווה למנות דינים:<sup>37</sup>

בנוסף למצווה הכללית לרשת את הארץ, צוותה התורה: "לא ישבו בארץ" (שמות כג, לג). ופסק הרמב"ם שבעת שידנו תקיפה, אין להניח למי שאינו "גר-תושב" לשבת בארצנו. [...] יש אומרים שגם אם הגוי לא קיבל על עצמו במפורש בפני בית דין להיות "גר-תושב", אם בפועל הוא אינו עובד עבודה זרה ומקיים שבע מצוות, אין איסור שיגור בארץ ישראל. מוסלמים הגונים וטובים יכולים לגור בארץ, כיוון שאין באמונתם עבודה זרה. אבל הערכים שצוררים אותנו ודאי אינם שומרים שבע מצוות בני נח, שהרי הם כופרים בה' אלוקי ישראל שהנחיל לנו את הארץ, ותומכים במחבלים הרוצחים ועוברים על "לא תרצח", ואינם מעמידים בית דין שידון את הרוצחים. [...] בשעה שידנו תקיפה אסור לנו להשאיר ערבים שאינם מקבלים את ריבונות ישראל בארצו, וקל וחומר שאין לתת להם נחלות שבהם יוכלו להושיב עוד ועוד גויים שאינם שומרים שבע מצוות בני נח.<sup>38</sup>

דבריו של מלמד מבוססים על פסק הלכה של הרב שלמה גורן, שקבע במפורש כי למרות פסק ההלכה הברור של קוק, "ענק הפסיקה והרוח [...] שמפיו אנו חיים ומימיו אנו שותים", שקבע את מעמדם של המוסלמים כגרים תושבים, הרי

שכל ערבי המשתף פעולה עם הטורוריסטים, גם אם בצורה פסיבית, או שמראה אהדה לתנועות ההתנגדות למדינת ישראל, דינו על פי ההלכה כנוכרי העובר יום יום על שבע מצוות בני נח, ודינו כדין עובד עבודה זרה, שמאבד את זכות הישיבה בארץ ישראל, כמו שפוסק הרמב"ם בפרק י' מהלכות עבודה זרה הלכה ו'. [...] [...] על פי דין תורה כשידינו תקיפה עליהם [דנם] הוא גירוש מן הארץ.<sup>39</sup>

ואולם בעוד שגורן טען ללא כחל וסרק כי "במלחמת ששת הימים ואילך נעשתה ידינו תקיפה עליהם",<sup>40</sup> מלמד אינו מרחיק לכת עד כדי כך, ושומר על ההסתייגות הרווחת מהכרזה על "יד ישראל תקיפה" כמצב ריאלי:

מסיבות רבות איננו יכולים לגרש את הנוכרים שאינם מקבלים שבע מצוות בני נח כפי מצוות התורה. ראשית, המצווה מחייבת אותנו בזמן שיש בידינו כוח, אבל כאשר יד הגויים תקיפה עלינו, אנו אנוסים מלקיימה. [...] מסתבר שכיום, כאשר המדינות החזקות בעולם מתנגדות לכך, ומעמדה הביטחוני והכלכלי של מדינת ישראל תלוי בהן במידה רבה, אנו נחשבים כמי שיד הגויים תקיפה עלינו, ואין בידינו כוח לגרש מהארץ את הערבים שלוחמים נגדנו בגלוי, ובוודאי שאין בידינו כוח לגרש את מש-פחותיהם ואת האוכלוסייה הערבית שעוינת אותנו.

אך אם אין כל עוקץ מעשי לדיון במעמדם של המוסלמים בישראל ובשטחים הכבושים משום שממילא יד ישראל אינה תקיפה, מדוע טרח מלמד להעלות את הנושא לכתחילה? מלמד מבחיר: "למרות זאת, המצווה הבסיסית כמובן שלא בטלה, וחובה עלינו לחתור למציאת הדרך לקיום מצוות התורה במסגרת התפיסה המוסרית המקובלת כיום". כמו כשר בהקשר הנוצרי, גם מלמד מציע סובלימציות שעשויות להתאים למצב הביניים התקיף למחצה שבו נתון העם היהודי כיום ביחסיו עם מאמיני האסלאם. לטענתו, "העיקרון של המצווה צריך להשפיע גם על עמדתנו בשאלות חברתיות כלכליות". כך, למשל, הוא ממליץ להתנות "את רוב הזכויות בקבלת חובות, כדי שערבים שאינם מוכנים לשרת בצבא יקבלו פחות הטבות מהמדינה, ובכך יקטן התמריץ שלהם להישאר בארץ ויגדל התמריץ להגר למדינות שזהותן מתאימה להם יותר". כמו כן, מלמד ממליץ לעודד התיישבות יהודית, ולצידה "הגירה של אלה שאינם תומכים בזהותה היהודית של מדינת ישראל".<sup>41</sup> יד ישראל אפוא אינה תקיפה ממש, ואף על פי כן יש השלכות מסוימות לדברי הרמב"ם כאן ועכשיו, ולו במסגרת פעולות מתונות לכאורה כמו "עידוד" הפליות מסוגים שונים, תהא אשר תהא משמעותו המעשית של "עידוד" זה.

מן העיון בדבריהם של הרצוג, כשר ומלמד, בולט עד כמה הולך ומתרוּפף הגבול שמציבים הרבנים בין הריבונות היהודית בישראל בפועל לבין הרעיון הרמב"מי של "יד ישראל תקיפה" – גבול שהיה מלאכותי למדי מלכתחילה. השיח הרבני כולו מצביע בכיוון של קידוש הריבונות וחגיגת העוצמה הישראלית, עד שהטענה שיד ישראל איננה תקיפה נשמעת במקרה הטוב כמס

שפתיים, ובמקרה הרע כהטעיה מכוונת.

כפי שנראה להלן, הביקורת על בוחן המציאות הלקוי המגולם בטענות הללו לא באה מכיוונם של רבנים מתונים ושוחרי שוויון משמאל, אלא דווקא מן הצד האחר.

אל תגידו יום יבוא, הביאו את היום

ובכל זאת יש מי שחושבים שיד ישראל תקיפה כאן ועכשיו, או לכל הפחות מזהים במציאות הפוליטית בישראל הנוכחית את מלוא הפוטנציאל להגיע למצב הזה.<sup>42</sup> ידם התקיפה של ישראל מהווה אחת הקטגוריות התיאולוגיות הפופולריות ביותר בחוג שנתגבש סביב הרב יצחק גינזבורג, נשיא ישיבת "עוד יוסף חי" ודמות מפתח בתרבות "נוער הגבעות". גינזבורג, שהגותו מהווה תמהיל מקורי של מסורת חב"ד, השפעות של חוג הרב קוק ורעיונות שמקורם בתנועות העידן החדש, הוא אחת הדמויות השנויות במחלוקת בישראל וככל הנראה הסמן הימני ביותר על הקשת הפוליטית.<sup>43</sup> התיאולוגיה של גינזבורג ידועה כהשראה הרוחנית שמאחורי פעולות "תג מחיר" – טרור יהודי נגד אנשים ואתרי פולחן מוסלמיים ונוצריים.

למרות הקירבה האינטלקטואלית המסוימת של גינזבורג לרעיונותיו של הרב קוק, הוא אי-ננו מקבל את עמדתה של הציונות הדתית, שלפיה מדינת ישראל היא "אתחלתא דגאולה", או "ראשית צמיחת גאולתנו", דהיינו שלב התחלתי בעידן הגאולה. בעניין זה גינזבורג שותף דווקא לתחושתם של חוגים חרדיים אנטי-ציוניים, כי מדינת ישראל הציונית-חילונית היא ישות פוליטית פגומה, שסותרת את התורה ואינה מביאה גאולה. ואולם בניגוד לקוויטיזם התיאולוגי-פוליטי של כמה מן החוגים החרדיים הללו, גינזבורג אינו מושך ידיו מן הפוליטיקה, אלא מפתח תוכנית אקטיבית לקידומה של פוליטיקה אלטרנטיבית, שחותרת תחת אושיותיה של המדינה הציונית במטרה לכונן מלכות שתחליף אותה.

המדינה החילונית, לפי גינזבורג, איננה משיחית כשלעצמה. עם זאת, הפרויקט הציוני והריבונות היהודית בארץ ישראל אינם בגדר רע מוחלט; הם קירבו את עם ישראל אל הגאולה והניחו בידי את הכלים הנחוצים לכינון המדינה הראויה, מלכותו של מלך המשיח. כדי להקים את מדינת המופת קורא גינזבורג לעם היהודי היושב בציון להכיר ראשית חוכמה בתקיפות ידו, ולנהוג "יד ישראל תקיפה" בגויים שבארץ במלוא המובן ההלכתי, כחלק מ"תיקון יסודי וכולל של מדיניות הביטחון, [...] מתוך בטחון בה' הנותן לנו כח לעשות חיל".<sup>44</sup> בספרו תיקון המדינה הוא כותב:

היכולת לפעול בעוצמה תלויה, בפשטות, בקיומה של עוצמה צבאית ממשית בידי העם. מצב זה מכונה בלשון חז"ל: "יד ישראל תקיפה". בדורנו, זכינו ליכולת זו, וע-לינו להודות לה' על כך. על עם ישראל להחליט בנחישות ובנחרצות למשול בארצו, ולסתום כל פרצה בבטחון העם היושב בה. ברוך ה', יש לנו את הכוח לכך, ואין הדבר תלוי אלא בהחלטתנו. כל מצע לאומי מתוקן, הבא מתוך אהבת ישראל אמיתית, חייב לכלול החלטה להגיב בכוח לכל סכנה או איום על "כרם הוי' צבאות בית ישראל", לחסל כל אויב ויריב.<sup>45</sup>

יד ישראל תקיפה אפוא, ורק התודעה הישראלית היא שממאנת להכיר בכך.<sup>46</sup> ואולם השינוי התודעתי הזה אינו נתפס על ידי גינזבורג ועמיתיו כהתמסרות עיוורת לחזון מיסטי כלשהו, כי אם להפך, מדובר בהתפכחות ריאליסטית הנחוצה לכלל הציבור היהודי. כך למשל מתבטא הרב עודד כ"טוב, המלמד גם הוא בשיבת "עוד יוסף חי":

לטעון הלכתית כי טרם באנו אל הארץ, או טרם ירשנוה כי עדיין כפופים אנו לגורמים בין-לאומיים וכו', הרי זו קולא מופרות הגובלת ברוע לב – כלום בימי התנ"ך לא היו באזור מעצמות בין-לאומיות? וכלום לא נאספו פלשתים למלחמה כששמעו שהומלך שאול? יש ויש חששות וסיכונים כאז כן עתה, אולם דרך המצוה אומרת: מרגע שהינך רוב בארץ, עליך מצוה להיות ידך תקיפה על עצמך וליטול אחריות טוטאלית, ולא להניח חללים – כבימי שפוט השופטים ושבוט השבטים – המזמינים או מניחים מקום לשליטת זרים עם כל המשתמע מכך.<sup>47</sup>

אפשר בהחלט למתוח ביקורת על עמדותיהם של גינזבורג ובני חוגו ברמה המוסרית, אבל מבחינות רבות היושרה האינטלקטואלית שלהם רבה מזו של עמיתיהם הרבנים הנמנים עם חוגי הציונות הדתית; הדיבור על "יד ישראל תקיפה" במונחים של ריבונות בד בבד עם הכחשת כוחה של ריבונות זו עצמה ביחס למיעוטים הכפופים איננה עמדה עקבית. כפי שאראה להלן, סופה של עמדה זו שהיא מייצרת עמימות ומסרים כפולים.

### על רבנים וריבונים

גם רבנים חרדים שאינם רואים במדינה את "ראשית צמיחת גאולתנו", אך אינם מתנגדים לציונות התנגדות עמוקה, מתאפיינים באותה נטייה שכבר נידונה לעיל למחות נגד תפיסת הכוח הישראלי כ"יד ישראל תקיפה", ולדחות את השימוש במושג לזמן עתידי, ובפרט לימות המשיח. ואולם כאשר מי שאוחז בעמדה זו עובד בשירות המדינה כרב ראשי לישראל, טענותיו מקבלות תפנית ייחודית. לפני שנים אחדות שטח הרב הראשי הספרדי לישראל יצחק יוסף (בנו של פוסק ההלכה החשוב ומייסדה של תנועת ש"ס, הרב עובדיה יוסף) את פרשנותו לקטע של הרמב"ם, במסגרת הדיון הציבורי על הענשת מפגעי טרור פלסטיניים ותומכיהם.<sup>48</sup> כך התבטא יוסף בדברים (שעוררו סערה זוטא):

לפי ההלכה אסור לגור בארץ ישראל, רק אם קיבל עליו שבע מצוות בני נח. אם הוא לא מוכן לקבל על עצמו – אחת [משבע המצוות היא] שלא להתאבד,<sup>49</sup> אם הוא לא מוכן לקבל על עצמו את זה, שולחים אותו לסעודיה, לשמה נשלח אותו. זה לפי ההלכה. אם הייתה ידנו תקיפה, אם היה לנו כוח שלטון, ככה צריכים לעשות. גויים – אסור לגור בארץ ישראל. אלא מה, ידנו לא תקיפה. מחכים למשיח צדקנו. שתהיה הגאולה השלמה והאמיתית, ואז יעשו את זה. גר תושב, מי שמקבל עליו שבע מצוות בני נח – מותר לו לגור בארץ. מי יהיו השמשים, מי יהיו כל העוזרים שלנו? הם יהיו העוזרים שלנו. לכן משאירים אותם פה בארץ.<sup>50</sup>

למען הסר ספק, יובהר כי פסקה זו היא קריאה של הראשון לציון להתנהגות סובלנית ומתונה. הרב יוסף מצדיק את הסובלנות הישראלית כלפי גויים – במקרה זה ההחלטה שלא לגרש מחבלים ומשפחותיהם מארץ ישראל – באמצעות דחיית "יד ישראל תקיפה" לימות המשיח, זמן שבו יהיה "לנו כוח שלטון". ואולם הרב הראשי לישראל הוא עצמו דמות ריבונית (בעלת כוח שלטון), המייצגת את תקיפות ידה של מדינת ישראל על יושביה בפועל. מתוך עמדה זו, דבריו על גירוש הגויים והפיכת אלה מהם שיקבלו על עצמם שבע מצוות בני נח למשרתים עלולים להישמע מבלבלים. האם ימות המשיח שונים קטגורית מהמציאות העכשווית, או שזו רק שאלה של זמן?

הייתה כוונתו אשר הייתה, היו מי שמצאו את דבריו של יוסף, ששודרו קבל עם ועדה בערוץ 10, פוגעניים. בעקבות הביקורת שנמתחה עליו הוציאה הרבנות הראשית הודעה לעיתונות:

דינים אלו הם תיאורטיים ונוגעים לקיום שבע מצוות בני נח בימות המשיח ואין להם כל קשר לזמננו. ברור הדבר, שאין כל דין בימינו לפיו יש לגרש חלילה את מי שאינם יהודים מארץ ישראל. כבוד הראשון לציון נוקט מאז ומעולם בדרך מפייסת ומקרבת והוא רחוק מלהציג משנה קיצונית כלשהי [...].

יוסף עושה אפוא שימוש באסטרטגיה המוכרת המצדיקה סובלנות בפועל באמצעות עמדת חול-שה. כמו חכמי הלכה בימי הביניים, הוא מתייחס ל"יד ישראל תקיפה" כאל אפשרות תיאורטית בלבד, שאין לה דבר וחצי דבר עם מצבו ה"ריאלי" של עם ישראל כאן ועכשיו. ואולם יוסף איננו כותב בגלות מצרים כמו הרמב"ם, אלא כריבון על אדמתו וכבא כוחה של הממשלה היהודית בירושלים. האסטרטגיה ההלכתית שהוא נוקט אינה מתיישבת עם עמדת הכוח שלו עצמו. כמו כן, הגדרת היד התקיפה כעניין תיאורטי אין בה כדי להוציא את העוקץ מן התקיפות המילולית הקשה שמכילה התבטאותו הבוטה, התבטאות שכאמור נאמרה בפרהסיה ואף צולמה ושודרה ברבים. ההצדקה לסובלנות שמבטלת את תקיפות ידם של ישראל – תקיפות הניכרת מאוד לעין ונשמעת היטב לאוזן הכרויה לדבריו של הרב הראשי לישראל – בשם חולשה עלומה כלשהי, סותרת את השכל הישר באופן מובהק כל כך, עד שהיא יוצרת רושם של מראית עין בלבד, של אמירה מן הפה ולחוף שמכסה אך בקושי התרסה, שהנה הולכת וקרבה השעה שיד ישראל תהיה אמנם תקיפה מספיק.

כפילות דומה אפשר למצוא בדבריו המאלפים של אביגדור הלוי נבנצל, איש הציונות הדתית ולשעבר רבה של ירושלים העתיקה, ב-1990:

ישנם שבאים היום בטענה, שהיינו צריכים לבער את המסגד שעומד היום על הר הבית. מובן שזו טענה צודקת כשלעצמה, ואנו אכן מקווים ליום בו נזכה לבער אותו מסגד ולבנות את המקדש במקומו – אבל מלבד כל השיקולים המדיניים והבטחוניים שקשורים בפעולה כזו, מפליא מדוע לא הקדימו אותם אנשים לתבוע את ביעור כל הכנסיות מארץ ישראל. הרי הכנסיות והמיסיון הם עבודה זרה ממש, וגידוע עבודה זרה קודם לכיבוש ארץ ישראל, כפי שהזכרנו; אם כן, מה ראו אותם גופים להקדים את המלחמה במסגד, למלחמה בע"ז [עבודה זרה] של ממש?

עד כאן התהייה ה"תיאורטית" של נבנצל, שבמסגרתה הוא מקדים את בעיית הנצרות (הכנסיות) לבעיית האסלאם (המסגדים). בשלב זה ניגש נבנצל להסביר מדוע אין לבצע את המעשים המ- תחייבים מן ההלכה:

[...] אין אנו מטיפים כאן לכך שכולם יקומו וישרפו כנסיות – ולא בשל החוק, שהרי התורה מחייבת יותר מאשר החוק – אלא בשל נימוק הלכתי פשוט: יד ישראל אינה תקיפה היום בעולם. אפילו בארצנו אנו משועבדים עדיין לארה"ב בכל מיני תמיכות וכו' [...] ואין לנו כל רשות להתגרות כעת באומות, על ידי מעשים שיסכנו את חיי היהודים בגולה.

אחרי הסוגריים האקטואליים שמקצה נבנצל ל"ריאל-פוליטיק", הוא שב ומבהיר את עמדת התורה:

אבל עקרונית – חייבים לשאוף לביעור העבודה זרה מארץ ישראל כולה. [...] חייבים להדגיש לעצמנו, שכל התורה מליאה בציוויים על החובה לבער בתי עבודה זרה, ואלמלא שאין בנו כרגע הכוח לעשות זאת, הרי שמצווה זו של תיקון העולם במלכות ש-ד-י היתה צריכה לעמוד בראש שאיפותינו. כי אם "והיה ה' למלך על כל הארץ" (זכריה יד ט) הוא תכליתה של היהדות, הרי שקודם כל יש להחיל מלכות זו על ארץ ישראל; לבער מכאן את כל בתי העבודה זרה, ואפילו אם רק נוכרים היו מתפללים בהם.<sup>51</sup> [...] אלא שכאמור, אין ידנו תקיפה".<sup>52</sup>

דבריו של נבנצל מבהירים באופן שאינו משתמע לשתי פנים לא רק שאין כל סיבה עקרונית לסבול את הפולחן הנוצרי לבד מחולשה אל מול אומות העולם, אלא יותר מזה – שסובלנות זו מוכרחה להיות מלווה בציפייה ובתקווה לשלילתה, לביטולה הסופי.

ואולם מה שמרתק בעמדתו של נבנצל, בדומה לזו של יוסף, הוא האופן שבו הוא מנסח את הסובלנות מתוך התעלמות גורפת מתפקידו הריבוני כנציגה של הרבנות הישראלית. נבנצל נושא במשרה הגמונית במרחב הטעון של העיר העתיקה בירושלים, שנכבשה באמצעות תקי- פות ישראלית במהלך מלחמת ששת הימים. כממונה על שירותי הדת היהודית ועל אכיפתה באזור הרגיש הזה, כלומר כנציג ידה התקיפה בפועל של ישראל באחד הצמתים המרכזיים של יחסי המדינה עם המיעוטים הדתיים שתחתיה, נבנצל מצדיק את הסובלנות שהוא נוקט כלפי האתרים המוסלמיים והנוצריים כמי שנתון תחת ידו של אחר (בשל אחיו שבגולה, או בשל מערכת היחסים הישראלית-אמריקנית). כלומר, אתריהם המקודשים של הנוצרים והמוסלמים אינם יכולים להיות נסבלים מנקודת המבט הריבונית של נבנצל כנציגה של מדינת ישראל, אלא רק מנקודת המבט הגלותית של מיעוט דתי בתוך מרחב נוצרי ומוסלמי שחורג מגבולות הארץ והמדינה. כשהוא נדרש לשאוב ממקורותיו הצדקות לעמדתו הסובלנית, הוא מוכרח לדמיין את העם היהודי כרפה וכנוע, שדרכי השלום דרושות לו לשם פיקוח נפש.

ואולם בהמשך שוב נראה שנבנצל מאמץ את ההלכות המפללות של הרמב"ם כתקפות כאן ועכ- שיו, דהיינו מזהה את ההווה כ"יד ישראל תקיפה" בפועל:



כאן המקום להעיר שמן הדין היה למחות בקול גדול, ולא בקול ענות חלושה, על כך שמביאים בכל שנה גויים לארץ ישראל, שיחוגו את אידיהם בבית לחם ובשאר מקומות תפלתם. הרי זה איסור מפורש שאין עליו חולקים! שכן על פי הרמב"ם (ע"ז י, ו) אסור להכניס לארץ ישראל גוי שלא קיבל על עצמו שבע בני נח, אפילו לישיבה ארעית [...]. ואם כן, לפי הרמב"ם, אי אפשר אפילו לתת למטוס שלו חניית ביניים בלוד. [...] לא די לו להתפלל לשיקוציו ברומא, עד שהוא חייב לעבוד ע"ז דווקא בבית לחם או בקבר שלהם בירושלים?! הרי זה דבר שבוודאי לא נשמע כדוגמתו, והיה צריך [...] למחות על שלאחר אלפיים שנות גלות אכזרית בין עובדי הע"ז, חזרנו ב"ה לארצנו, והנה אנו מייבאים גויים לעבוד ע"ז בארץ הקודש, בעבור בצע כסף.

אם יד ישראל אינה תקיפה, מדוע טוען נבנצל כי אין לאפשר צליינות נוצרית בירושלים, וכי מדובר ב"איסור מפורש שאין עליו חולקים"? והרי הרמב"ם התנה את האיסורים הללו בתקיפות ידם של ישראל. הייתכן שנבנצל מתקשה לבחור בין "יד הגויים תקיפה על ישראל", לבין "יד ישראל תקיפה על אומות העולם"?

### הגברת מוחה יותר מדי

רבני זמננו עושים מאמץ ניכר להצדיק מידה של סובלנות המתחייבת מצד הריבונות היהודית בישראל כלפי המיעוטים הנוצריים והמוסלמיים הכפופים לה באמצעות המקורות ההלכתיים העומדים לרשותם. המסורת ההלכתית איננה עיוורת לתנאים ההיסטוריים והפוליטיים המש־תנים, ומאפשרת להתנות הלכות מסוימות בריאליה של יחסי הכוח כדי להתאים את ההלכה למציאות. אף שהספרות היהודית למן המקרא מבטאת עמדות תקיפות ביחס לגויים בכלל וביחס לעובדי עבודה זרה בפרט, המסורת המאוחרת יותר השכילה לסייג את העמדות האלה ולרכך כדי לאפשר ליהודים להתקיים בשלום תחת שלטון זר. רבני זמננו מבקשים גם הם, ברוח הפ־רגמטית של המסורת היהודית לאורך הדורות, להתאים את ההלכה לנסיבות ההווה. לשם כך הם עושים שימוש בסייגים ובריכוכים שפיתחה המסורת על מנת להצדיק את יחסה המתון של מדינת ישראל לנוצרים ולמוסלמים החיים בה.

בנקודה זו מתחיל העניין להסתבך: המתנות שפיתחה המסורת ההלכתית כלפי נוצרים ומוסלמים בימי הביניים ובעת החדשה הייתה מותאמת לנחיתותם הפוליטית של היהודים לעומת שכניהם המוסלמים והנוצרים, שהיוו רוב "ריבוני" (במובן אנכרוניסטי) בארצותיהם. עקירת ההלכות שעניינן היה להתאים את חיי היהודים לריאליה מסוימת, והעתקתן לריאליה אחרת בתכלית בלי לשנות את הגיון הפנימי, לא יכולה לפייס בין המסורת לבין התנאים הפוליטיים המשתנים. להפך, היא יוצרת סתירות עמוקות בין המציאות לבין התודעה הרבנית, בין עמדה ריבונית שנדרשת להכריע באופן אקטיבי כיצד להתמודד עם המיעוטים שתחתיה לבין העמדה ההלכתית, שמזהה את העם היהודי כמיעוט שסובל מנחיתות פוליטית תחת ריבון זר. במסגרת המעבר הזה, ההלכות מאבדות את האופי הריאלי-פוליטי שלשמו פותחו ונראות בלתי מותאמות למציאות.

תכיפותה של ההידרשות למטאפורה הרמב"מית ליחסי הכוח מעידה עד כמה הקהילה הרבנית עצמה מתקשה, מצד אחד, להוסיף ולתפוס את עצמה כקהילה חלשה וגולה, ומאידך גיסא עד כמה היא שקועה במתח הרמב"מי (שמבטא, כמובן, מתח מודרני לעילא) שבין ריבונות בפועל, על כל מגבלותיה ונקודות התורפה שלה, לבין הפנטזיה המשיחית על ריבונות מוחלטת וללא מצרים. כפי שהראיתי לעיל, הפתרון שנוקטים מרבית הרבנים למצב הוא להגדיר את המציאות כמעין קטגוריית ביניים בין נחיתות לריבונות ובין גלות למשיחיות. ואולם הגדרת המציאות הישראלית כמצב ביניים בין רפיון לתקיפות מגרה בתודעה הרבנית ציפייה למימוש החזון הטהרני וחסר הפשרות של "יד ישראל תקיפה" כריבונות מוחלטת, שנראה קרוב מאי פעם. רבים ודאי חולקים את ההרגשה שאמנם החזון הרמב"מי טרם התממש במלואו, אך מצב העניינים אינו כפי שהיה לפני מאה שנה, כלומר יד ישראל תקיפה משהייתה, ואילו יד האומות תקיפה פחות על ישראל. אילו הלכות נגזרות משלב הביניים הזה? כיצד נדע שהשלב הבא בפתח? ועד כמה פסיביים עלינו להיות בחיזוק ידה של ישראל? כל השאלות האלו מתעוררות ללא ספק לא רק בקרב קוראי מאמר זה, אלא גם בקרב שומעיהם של הרבנים והמנהיגים הדתיים בישראל שדנים בסוגיה. ההקשר הפוליטי ההגמוני שבו מתבטאים הרבנים מציע כמובן לקוראיהם ולשומעיהם לדמיין את עצמם במצרים או באשכנז תחת אדום או ישמעאל, אך בעת ובעונה אחת גם מנכיח את הניגוד בין המצב של אז לזה של היום, ומעלה תהיות לגבי תקפותה ונחיצותה של הסובלנות בנסיבות ההווה. הטענות הקשות, שלפיהן רק חולשה זמנית מונעת מאדוני הארץ לבער את הכנסיות ולגרש את המוסלמים המבעטים נגד המלכות, בתוך נסיבות שבהן הכוח דווקא מורגש יותר מן החולשה, מייצרות התכוונות פוליטיות שונות באופן עמוק מאשר הקללות שסיננו בוודאי יהודים רבים בין שיניהם בשעה שנאלצו לעבור על חוקי התורה כדי לרצות את הריבון הגוי. במילים אחרות, העיסוק התיאורטי לכאורה בשאלות של ריבונות טהורה ומוחלטת כלפי מיעוטים במסגרת של ריבונות ממשית, גם אם מוגבלת, אינו עושה את אותה עבודה שעשה בהקשר של כפיפות פוליטית וגלות. העתקה של פתרונות פרגמטיים נסיבתיים לנסיבות חדשות מחוללת צרימה, ופותרת מרחב פרשני שאינו בהכרח מייצר את ה"סובלנות" שהמחברים הרבנים מבקשים לייצר, לפחות לכאורה. במידה רבה, הוא מייצר בדיוק את ההפך.

## הערות

1. תודתי למרב ג'ונס, עומר מיכאליס, אביעד קליינברג ומרק שפירא שקראו והעירו על גירסאות קודמות של מאמר זה. תודה מיוחדת לאסף תמרי, עורך הגיליון, על קריאתו המסורה והערותיו החשובות, ולקוראים שסייעו בידי רבות להביא את המאמר לגרסתו הנוכחית.
2. השימוש במטפורת היד התקיפה ליחסי כוח בין ישראל לעמים מופיע כבר בתלמוד, בדיונים על שימוש במטבעות מקומיים ועל אשה שנשבתה בידי גויים (בבלי בבא קמא צ"ב ב ובבלי כתובות כ"ו ב). גם בתלמוד משמשת מטאפורת היד התקיפה להתניית הלכות מסוימות בנסיבות המשתנות של יחסי הכוח, אולם לא בזיקה לסוגיית הגר התושב המעסיקה את הרמב"ם.
3. רמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות עבודה זרה וחוקות הגויים, י ה-ו.

4. על אופיים הא-פוליטי של הייחולים המסורתיים לחידוש עבודת המקדש ועל האופן שבו אלה מחוללים כשלים בדמיון הפוליטי הישראלי של זמננו ראו אצל מנחם פיש, המהפכה הציונית ואויביה: על שורשי ההתנגדות מבית לציונות המדינית (כתב יד שטרם ראה אור), פרקים רביעי וחמישי (להלן פיש, המהפכה הציונית).

5. זהו מתח אינהרנטי למושג הסובלנות כפי שהתפתח בעת החדשה המוקדמת. בניסוחו התמציתי של ברנרד ויליאמס, "סובלנות נחוצה רק לבלתי נסבל". ראו Williams, "Toleration: An Impossible Virtue?", in David Heyd (ed.), *Toleration* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996), 18. גם דיונה של בראון על הסובלנות כשיח של כוח: Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Power* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), 25-47. בשל המטען השלילי של המונח, תיאורטיקנים פוליטיים רבים סוברים שיש להמיר את הסובלנות בערך אחר, כמו למשל פלורליזם. ראו אדם ב' סליגמן, "מבוא: סובלנות, מסורת ומודרניות", בתוך שלמה פישר ואדם ב' סליגמן (עורכים), ענן ל הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר הפלורליזם (ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2008), 15-25. ר' גם מייקל וולצר, על הסובלנות, תרגם עמנואל לוטם (ירושלים: משרד הביטחון, ההוצאה לאור, 1999).

6. הרמב"ם ראה בנוצרים עובדי עבודה זרה לכל דבר ועניין (משנה תורה, ספר המדע, הלכות עבודה זרה וחוקות הגויים ט ד; פירוש המשנה עבודה זרה א ג) ולפיכך במצב "יד ישראל תקיפה" מובן כי לפי הרמב"ם אין לסבול את הפולחן הנוצרי. האסלאם, לעומת זאת, אינו נתפס כעבודה זרה ולפיכך קל יותר להלכה להתמודד עם עבודת האל המוסלמית. ראו Marc B. Shapiro, "Islam and the Halakhah", *Judaism* (1993): 332-343.

7. יעקב כ"ץ, בין יהודים לגויים: יחס היהודים לשכניהם בימי הביניים ובתחילת הזמן החדש (ירושלים: מוסד ביאליק, 1961), 27-34 (להלן כ"ץ, בין יהודים לגויים). הלכות עבודה זרה גזרות בעיקרון השמדת כל פולחן שנחשב לעבודה זרה והריגה או גירוש של גויים שיסרכו לקבל על עצמם שבע מצוות בני נח. על הלכות עבודה זרה בספרות התנאית ר' ישי רוזן-צבי, "אבד תאבדון את כל המקומות": הפולמוס על חובת השמדת עבודה זרה בספרות התנאית", ראשית 1 (תשס"ט): 91-116.

8. על הגמשת ההלכה ביחס לנוצרים עוד בימי הביניים ראו כץ, בין יהודים לגויים, 45-72, ועל תמורות במהלך העת החדשה בהמשך הספר. ראו גם Louis Jacobs, "Attitudes Toward Christianity in the Halakhah", Ze'ev W. Falk (ed.), *Gevuroth Haromah* (Jerusalem: Mesharim, 1987), xvii-xxx. ספרות נרחבת הוקדשה לשיטתו של מנחם המאירי בן המאה ה-13, שהקדים את עמיתו בעת החדשה בפיתוח קטגוריה עקרונית למוסלמים ולנוצרים, שמאפשרת להלכה לנקוט כלפיהם יחס חיובי וסובלני יותר מאשר לעובדי עבודה זרה. ראו למשל יעקב בלידשטיין, "יחסו של ר' מנחם מאירי לנוכרי: בין אפולוגטיקה להפנמה", ציון נא, ב (תשמ"ו): 153-166; משה הלברטל, בין תורה לחכמה: מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימוניים בפרובנס (ירושלים: מאגנס, תש"ס), 80-108.

במקום אחר טענתי כי יחסה של ההלכה לנצרות הידרדר מאוד במחצית האחרונה של המאה העשרים. ראו בפרק הראשון בספרי פיוס בלא נחת: מתחים בלתי פתורים ביחסי יהודים ונוצרים (תל אביב: הוצאת אוניברסיטת תל אביב, בדפוס).

9. כך או כך, רעיון הריבונות היהודית אצל הרמב"ם קשור בכירור עם כפייה, גירוש ואף הרג של גויים שאינם מקבלים על עצמם שבע מצוות בני נח. הלכות מלכים ח י: "[...] וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום".

10. ברכות לד ע"ב. אצל הרמב"ם ר' משנה תורה, הלכות מלכים ומלחמות יב: ב, וכן ספר המדע, הלכות תשובה, ט, ב. על ה"ריאליזם המשיחי" של הרמב"ם ראו עמוס פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית (תל אביב: עם עובד, 1991), 103-111 (להלן פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית). ר' גם אביעזר רביצקי, "כפי כח האדם" – ימות המשיח במשנת הרמב"ם, בתוך צבי ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה: קובץ מאמרים (ירושלים: הוצאת מרכז זלמן שזר, תשמ"ד), 191-220, על הדפוס המשיחי הרסטורטיבי אל מול האוניברסלי.

11. פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית, 136-145.

12. על מושגי הפוליטיקה של הרמב"ם ראו מנחם לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה (ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2005), 29-83. על המתח הבלתי פתור בין ההלכה לבין חוק המלך אצל הרמב"ם ראו שם, 89-91.

13. שם, 86.

14. לורברבוים סבור כי הקריאה שלפיה "יד ישראל תקיפה" היא סיטואציה משיחית אינה הכרחית כלל. ראו Lorberbaum, "A Theological Critique of the Political", forthcoming. תודתי למחבר שחלק עימי את טיוטת מאמרו.

15. המחקרים בסוגיה זו מרובים. ראו למשל אריאל פיקאר, "מעמד הנכרי במדינת ישראל בפסיקת רבני הציונות הדתית". ראשית 1 (תשס"ט): 187-208 (להלן פיקאר, "מעמד הנכרי"); אליעזר חדר, מיעוטים במדינה יהודית: היבטים הלכתיים (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תש"ע); אביעד הכהן, "נצרות בעיניים רבניות בעת החדשה: מהרב קוק ועד הרב עובדיה יוסף", מחניים 15 (תשס"ד): 89-124. מנחם פיש, "לשלוט באחר: האתגר ההלכתי של חידוש הריבונות היהודית", בתוך שלמה פישר ואדם ב' סליגמן (עורכים), ע[ו]ל הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר הפלורליזם (תל אביב: מכון ון ליר בירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2009), 240-248.

16. איסר יהודה אונטרמן, "דרכי שלום והגדרתם", מורשה א (תשל"א): 5-10. הרמב"ם מעניק ל"דרכי שלום" מעמד עקרוני ולא נסיבתי במשנה תורה, הלכות מלכים ומלחמות י טז: "וכן ייראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישאל, שהרי אנו מצווין להחיותו, שנאמר "לגר אשר בשעריך תיתננה ואכלה" (דברים יד, כא). וזה שאמרו חכמים, אין כופלין להן שלום בגויים, לא בגר תושב. אפילו הגויים ציוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום: הרי נאמר "טוב ה' לכול ורחמיו על כל מעשיו" (תהילים קמה, ט), ונאמר "דרכיה, דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג, יז).

17. ר' אברהם יצחק הכהן קוק, משפט כהן, הלכות שמיטה ויובל סי' נח (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג), קכב. יחסו של קוק לנוצרים היה שלילי ביותר. ראו Karma Ben Johanan, "Wreaking Judgment

- on Mount Esau: Christianity in R. Kook's Thought", *Jewish Quarterly Review* 106, no. 1 (2016): 76-100. השפעת עמדותיו ביחס לנצרות עודה נוכחת מאוד בחוגי תלמידיו. ראו למשל צבי יהודה קוק, יהדות ונצרות (בית אל: ספריית חווה, תשס"א).
18. ר' חיים דוד הלוי, עשה לך רב (תל אביב: חמו"ל, תשמ"ט), חלק ט סי' ל. ראו גם אביעזר רביצקי, "דרכי שלום וזמזום של גויים לפי הרמב"ם: חליפת מכתבים", בתוך צבי זהר ואבי שגיא (עורכים), יהדות של חיים: עיונים ביצירתו ההגותית-הלכתית של הרב חיים דוד הלוי (ירושלים: מכון שלום הרטמן; רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ז), 271-274.
19. אייזק הלוי הרצוג, "זכויות המיעוטים על פי ההלכה", תחומין ב (תשמ"א): 169.
20. שם, 176.
21. שם, 174, ההדגשות שלי (כב"י).
22. האנוס לעבור עבירה פטור מעונש.
23. שם, 177.
24. דוגמה נוספת לאותו היגיון אפשר למצוא אצל הרב שאול ישראלי. לדבריו, כל עוד שאין "יד ישראל תקיפה", אין חובה לממש את הצו הרמב"מי "לא ישבו בארצך" ולגרש את הנוכרים. "יד ישראל תקיפה" במובנו הרמב"מי יתקיים, לפי הרב ישראלי, רק כאשר רוב היהודים יישבו בארץ ישראל ומצוות היובל התלויות בכך ישובו לנהוג. אז אפשר יהיה לגרש את כל הנוכרים שלא קיבלו על עצמם שבע מצוות בני נח בפני בית דין של ישראל. במילים אחרות, הרב ישראלי בוחר להשהות את האקטואליזציה של דברי הרמב"ם כדי לשמר את הסטטוס קוו. ראו שאול ישראלי, "מעמד הנוכרי במדינה ישראלית", עמוד הימיני, סי יב (ירושלים: ארץ למדה, תש"ס), קיד-קלח.
25. כך נאמר בתפילה לשלום המדינה המיוחסת להרצוג ולבן ציון חי עוזיאל. לביקורת על התפיסה הגלומה בתפילה זו ראו פיש, המהפכה הציונית, פרק שישי.
26. ראו למשל ביקורתו של הרב יהודה גרשוני על המהלך של הרצוג. גרשוני טוען כי ארץ ישראל רגישה במיוחד לעבודה זרה, ואפילו אם גויים שבחו"ל אינם נחשבים לעובדי עבודה זרה, בארץ הם מצווים להימנע לא רק מעבודה זרה מלאה אלא גם מן השיתוף. את הסובלנות כלפי הנוצרים יש אפוא להצדיק על בסיס נסיבתי ולא עקרוני: "מאחר שאין ידנו תקיפה ואנו עוד זקוקים לסיוע של עמי העולם". בתוך: "המיעוטים וזכויותיהם במדינת ישראל לאור ההלכה", תחומין ב (תשמ"א): 189.
27. על תורתו של הרבי מסאטמר ראו דוד סורוצקין, אורתודוקסיה ומשטר המודרניזם: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011), 378-420. ביחס לשילוב המורכב בין הקוויטיזם הפוליטי של הרבי מסאטמר ללוחמה שלו נגד הציונות ראו David N. Myers, "Commanded War": Three Chapters in the 'Military' History of Satmar Hasidism", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 81, No. 2 (June 2013): 311-356.
28. יואל משה טייטלבוים, קונטרס על הגאולה ועל התמורה (ברוקלין: ירושלים, תשמ"ה), ז: "ומבואר בגמרא ובפוסקים [...] שאם כובשין איזה מקום בארץ ישראל ואין מבערין העבודה זרה טרם הכיבוש יש לו דין עובדי ע"ז [עבודה זרה] ממש. [...] שאם אין מבערין את הע"ז עוברים גם על הלאו דלא תעבדם והוא

בכלל ייהרג ובל יעבור. והם לא בלבד שלא מבערין את הע"ז אלא מתפארין שיחזיקום בכבוד ויתקנום בתיקונים, וא"כ [ואם כן] הם באותו הכיבוש עובדי ע"ז ממש. והאיך יעלה על לב אדם שהקב"ה עשה נסים לעבוד ע"ז. אין זה אלא כפירה גמורה וא"א [אי אפשר] לחשוב אחרת אלא שהוא כח הס"מ [סמאל, השטן] וחיילותיו".

29. בדומה לכך, חוגים חרדיים אנטי-ציוניים מבקרים את אספקת התקציבים לכלכלת הפולחן הנוצרי בארץ ישראל. ראו אברהם שרהזון (מלקט), ילקוט מאמרים "אום אני חומה" מאנשי נטורי קרתא ב (ירושלים): י. דוב רולניצקי, תש"י, מט; חוג בני הישיבות שעל יד העדה החרדית, עדות: קובץ תורני לברורי הלכה ולליבון שמעתתא (ירושלים): חוג בני הישיבות שע"י העדה החרדית, תשמ"ז, סג; מנשה פילאפף, ספר פרשת הכסף (ברוקלין: דפוס נחמד, תשמ"א), מג; עד; רצו; משה שנפלד, "והכנעני אז בארץ", דגלנו: בטאון תנועת צעירי אגודת ישראל, הנוער האגודתי בארץ ישראל ח (אייר-סיון תש"ן): 5.

30. יואל משה טייטלבוים, ספר ויואל משה (ברוקלין, ניו יורק: סענדר דייטש, תשכ"א), רט. 31. מעניין לקרוא את השימוש התכוף של הרב אלעזר מנחם שך, מנהיג הציבור החרדי הליטאי בישראל, בצירוף "כוחי ועוצם ידי" כביקורת על פולחן הכוח של הציונות על רקע הדיון הציוני-דתי התכוף ב"יד ישראל תקיפה". ראו למשל שך, מכתבים ומאמרים (בני ברק: ללא מו"ל, תש"מ), ז. וראו גם דבריו: "...] ועניין ההתנחלות יוכיח שזהו התגרות גסה באומות העולם, והוא נובע מהטעות היסודי של הציונים, שלדעתם מה שעבר עלינו הוא רק מפני שלא היה לנו מדינה ושלטון משלנו, ועכשיו שיש כבר מדינה ושלטון יהודי, אנחנו מדינה שוה בשוה עם כל האומות ושאר מדינות העולם, ואם נראה יותר תקיפות ונעמוד על דעתנו, יכנעו אויבנו [...], וההפך הוא הנכון כי יש לנו להתחשב שלא להיות גורם שאיזו מדינה שהיא תסבול על ידינו [...], כי זה יוסיף דלק על המדורה להרבות שנאת ישראל אשר לא חסר בלי זה, ורק בביאת משיח צדקנו יתוקן זה, כפי שכתב הרמב"ם (בפי"ב מהל' מלכים ה"א). שם, יב. על מפעלו של הרב שך ויחסו למדינת ישראל ולציונות ראו בנימין בראון, "הרב שך: הערצת הרוח, ביקורת הלאומיות וההכרעות הפוליטיות במדינת ישראל", בתוך נרי הורביץ (עורך), דת ולאומיות בישראל ובמזרח התיכון (תל אביב: עם עובד, 2002), 278-342.

32. הרב כשר מצטט את דברי רבן יוחנן בן זכאי (מכילתא דברים י"ב ב): "אל תבהל לסתור במות גויים שלא תבנה בידך, שלא תסתור [במה] של לבנים ויאמרו לך עשה [במקומה במה] של אבנים, [תסתור במה] של אבנים ויאמרו לך עשה [במקומה במה] של עץ [...]" מנחם מגדל כשר, התקופה הגדולה (ירושלים: תורת שלמה, תשס"א), 305.

33. שם, 304.

34. שם, 307. על פי בבלי, עבודה זרה, מה ע"ב, ברייתא דספרי פי' סא.

35. פיש, "לשלוט באחר", 240-248.

36. Stephen D. Krasner, "Sovereignty", *Foreign Policy* 122 (2001): 20-29.

37. אליעזר מלמד, "שלמות הארץ ושלמות התורה", רביבים (פורסם לראשונה בעיתון בשבע) 29.4.2004.

38. מלמד הוא בין הרבנים הבולטים המקדמים יחסי קירבה עם נוצרים אוונגליקלים, וגם בנקודה זו הוא

סוטה מעמדותיו של רבו קוק ומרבית תלמידיו. ההורדה במעמד ההלכתי של המוסלמים אצל מלמד באה אפוא לצד עליית מעמדם של הנוצרים. כך הוא כותב בהערת שוליים למאמר "יחס ההלכה למגורי ערבים במדינת ישראל": "[...] לענ"ד, שהאוכלוסייה הנוצרית בארץ קרובה יותר להיחשב כגרים תושבים מאשר המוסלמים, מצד שהם פחות לוחמים נגדנו על הארץ. ואף כי מצד אמונת המוסלמים הם עדיפים על הנוצרים, שאין בהם ע"ז, [...] אולם למעשה מקובל להחשיב גם את רוב הנוצרים כמי שאינם אדוקים בע"ז [...]". בתוך פניני הלכה, ללא תאריך. <https://ph.yhb.org.il/06-05-02>.

39. תשובת הרב גורן נכתבה ב-17.12.1992. היא מובאת אצל מלמד, בקובץ תשובות של הרב גורן בעריכתו. ראו "עשר תשובות מהרב גורן", <http://mobile.tora.ws/html/505-12.html>. הרב ישראל רוזן שותף להסתייגותם של גורן ומלמד מהגדרת המוסלמים בישראל ובשטחים הכבושים כבני נח: "העלאת טיעון מנומס זה ביחס 'לבני עמים אחרים החיים במדינת ישראל' [דהיינו שהם מוחזקים כמקיימי שבע מצוות בני נח כברירת מחדל] הנו טעות הלכתית רבתי במציאות ימינו. הדיון איננו האם מותר להשכיר דירה בצפת לכתב תקשורת הולנדי, או לערוך עיסקה עם בן הלאום הצרפתי. הדיון הרלבנטי הוא כלפי הפלסטינים המתגוררים בתוכנו, ולגביהם זה אבסורד לטעון שהם בחזקת מקיימי מצוות בני נח [...]". ניתן למצוא יחידי סגולה בתוכם הנאמנים למדינת ישראל ו'מצווה להחיותם', אך כל השאר הם עוינים. [...] רובם ככולם סלחני טירור ושפיכות דמים, רובם תומכי אלימות רצחנית, מיעוטם שותפים לה, וכל-כולם עוברים על המצווה השביעית, מצות דינים [...]. מכיוון שהעם הפלסטיני במוצהר איננו מעמיד דינים לדון בשפטים את מבצעי הפיגועים ושופכי הדמים, יש בחוות הדעת ההלכתיות ה'הומניטריות' סילוף הלכתי רבתי. [...] אכן, אין מנוס מדאגה אורחית לצרכיהם מכח החוק ומניעת 'איבה' – אך אל נא יעקמו עלינו את הכתובים. ראו רוזן, "הרב רוזן: לפלסטינים אין הגדרה של בני נח", סרוגים: אתר הבית של המגזר הדתי, 2.10.2013.

40. "עשר תשובות מהרב גורן".

41. מלמד, "רעיון גר תושב – המניעות והשאיפה", רביבים (פורסם במקור בעיתון שבוע) 4.1.2008.

42. גם טענותיו של בניצי גופשטיין, איש ארגון להב"ה ותלמידו של הרב מאיר כהנא, הקורא מפעם לפעם לממשלה להחריב את הכנסיות כיוון שכך דורשת שיטת הרמב"ם (כתנאי מקדים להקמת מדינת הלכה בארץ ישראל), מהדהדות את הטענה כי יד ישראל תקיפה כאן ועכשיו, כלומר יצרות זיקה בין קטגוריית "יד ישראל תקיפה" לבין העם היהודי היושב כיום בציון, בין כמצב ריאלי ובין כמציאות שמותנית לחלוטין בהכרעתם של בני העם הזה בעת הזאת. ראו יצחק טסלר וקובי נחשוני, "גופשטיין: לשרוף כנסיות – מוכן לשבת בכלא 50 שנה", Ynet יהדות (5.8.2015). על התיאולוגיה של כהנא ראו Shaul Magid, "Shlomo Carlebach and Meir Kahane: The Difference and Symmetry Between Romantic and Materialist Politics", *American Jewish History* 100: 4 (2016): 461-484

43. על ההשפעות השונות על התיאולוגיה של גינזבורג ר' שלמה פישר, "בין הכללי לחרגי: יהודה עציון והרב יצחק גינזבורג", בתוך: יהודה שנהב, כריסטוף שמידט ושמרון צלניקר (עורכים). לפנים משורת הדין: החרגי ומצב החירום – סמינר ון ליר 2006 (ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2009), 93-107. ראו Gedaliah Afterman, "Understanding the Theology of Israel's Extreme Religious Right: גם 'The Chosen People' and 'The Land Of Israel' from the Bible to the 'Expulsion



רדיקליזם משיחי במדינת ישראל: פרקים בסוד התיקון המשיחי בהגותו של הרב יצחק גינזבורג (תל אביב: גוונים, 2015).

44. יצחק גינזבורג, "להגיב לפיגוע ביד ישראל תקיפה", ערוץ 7, <https://www.inn.co.il/News/News.aspx/368752>.

45. יצחק גינזבורג, ספר תיקון המדינה: מצע מעשי לתיקון מדינת ישראל על פי הקבלה והחסידות (כפר חב"ד: בית הוצאה לאור על יד מוסדות גל עיני, תשס"ה), צא.

46. הקריאה להחלת יד ישראל תקיפה כשינוי תודעתי שדרוש לשם הבאת הגאולה עולה בקנה אחד עם מה שאסף תמרי זיהה כפסיכולוגיזציה של הפוליטי בתורתו של גינזבורג. ראו Assaf Tamari, "The Place of Politics: The Notions of Consciousness in Rabbi Yitzchack Ginsburgh's Political Thought", *Israel Studies Review*, 29(2) (Winter 2014): 78-98.

47. עודד כ"טוב, "דרך מצוה לציבוריות יהודית", באתר ישיבת עוד יוסף חי בראשון הרב גינזבורג שליט"א ([www.odiosefchai.org.il/TextHome/TextInfo/370](http://www.odiosefchai.org.il/TextHome/TextInfo/370)) (1999).

48. ככלל, סיעת ש"ס מחזיקה בעמדה ייחודית כלפי מדינת ישראל: מחד גיסא, היא אינה מחזיקה בעמדה ציונית-דתית המייחסת למדינה ממד משיחי, ומאידך גיסא גם אינה דוגלת בהתנגדות לציונות המאפיינת חוגים חרדיים אשכנזיים. על יחסה של ש"ס למדינת ישראל ראו נסים ליאון, "ש"ס והציונות: ניתוח פוליטי-סמלי", המרחב הציבורי 3 (2009): 35-74, וכן ליאון, המצנפת והדגל: לאומיות שכנגד בחרדיות המזרחית (ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2016).

49. האיסור על התאבדות הוא למעשה סעיף של האיסור על רצח הכלול בשבע מצוות בני נח.

50. "הרב הראשי לישראל: לפי ההלכה – אסור לגוי לגור בארץ ישראל", עשר tv, 27.3.2016. <https://www.10.tv/mmnews/135797>.

51. כאן רומז נבנצל למחלוקת ההלכתית שראינו לעיל בשאלת הנצרות כאמונת "שיתוף", ומבהיר כי לדיון הנצרות נחשבת לעבודה זרה ואסורה גם על גויים, דהיינו אינה עולה בקנה אחד עם שבע מצוות בני נח.

52. ר' אביגדור הלוי נבנצל, שיחות לספר בראשית (ירושלים: מפעל "חזון פתיה" לשיקום תעסוקתי, תש"ן), רמז-רמח.



## עירוב מרב ג'ונס

על פי דין תורה, אסור לטלטל חפצים מרשות היחיד לרשות הרבים בשבת. כדי לענות על הצורך בטלטול בשבת הנחוץ לקיום חיי קהילה, ובפרט כדי לאפשר ארוחות משותפות ליותר מבית אב אחד בשבת, הגו חז"ל כלי הלכתי בשם "עירוב". העירוב בפרקטיקה ההלכתית מוכר לנו כחוט דק, מתוח בין עמודים, שתוחם שטח של כמה בתי אב, ובתנאים מסוימים אפילו של עיר או מדינה שלמה. משמעות החוט המתוח בין העמודים היא הרחבת רשות הפרט על ידי יצירת פתחים שמפרידים בין השטח שבתוך העירוב לבין השטח שמחוץ לו, במקום קירות. כיוון שהעירוב יוצר רשות פרטית נרחבת, טלטול בשטח העירוב אינו נחשב להוצאה מרשות אחת לשנייה, ולכן איסור הטלטול בשבת אינו חל בתוך שטח העירוב. הלכות עירובין הן רבות ומפורטות, ומצדיקות מסכת תלמוד שלמה ועוד ספרות רבנית לא מבוטלת. ייתכן שהסיבה לתשומת הלב הרבה שמוקדשת להלכות עירוב נעוצה בעובדה שהן אינן מפרטות איסור מן התורה אלא להפך, מבטלות את המשמעות הפשוטה של האיסור המפורש בתורה כדי לאפשר חיי קהילה יהודיים.

במאמר זה אציג כי העירוב עשוי להאיר תפיסה יהודית רבנית ביחס למרחב, השונה מבחינות רבות מתפיסות מרחב שאנו מוצאים במקורות שונים של התרבות המערבית, למשל אצל היוונים, הרומים או הנוצרים הקדומים. ואולם במקום להנגיד את תפיסת המרחב שבבסיס העירוב לתפיסות מרחב בעת העתיקה, אבקש להעמיד אותה כנגד תפיסת המרחב שבאה לידי ביטוי במדינה המערבית המודרנית, על רקע הצורך העכשווי הדחוף בכלים חדשים למחשבה על המרחב הפוליטי מחוץ לפרדיגמות הנפוצות. באמצעות עמידה על הניגוד בין הוויית העירוב להוויית המדינה המודרנית, אטען שיהודים המשתמשים בפרקטיקה זו חיים היום בשתי הוויית מרחב מנוגדות, לפעמים בעת ובעונה אחת. ככלל, ההווייה המדינית-ריבונית מקשה עלינו לתפוס את המרחב שלא כתחום שגוף אחד בעל זרועות שולט בו, ולכן יש משהו חתרני בפרקטיקת העירוב, שבה אנשים פרטיים פועלים ליצור קהילה תחומה בתוך מרחב מדיני, לא כשליחי הריבון אלא כבעלי רשות. הבנת החתרנות שבעירוב מזמינה אותנו להתנסות בתפיסת המרחב במושגים שזרים להווייה המדינית, דרך מושגי היסוד של פרקטיקת העירוב. אציג שמושגים אלה – ובעיקר מושג ה"רשות" – עשויים לפתוח פתח להתערבות מושגית מעניינת בהווייה המדינית ולאפשר הסתכלות אחרת על המרחב הפוליטי.

כנקודת כניסה אל רעיון העירוב והוויית העירוב, כניצבים מול רעיון הגבול המדיני והוויית הגבול, ועל רקע הצורך בחשיבה מרחבית חדשה בימינו כפי שציינתי, כדאי להתבונן ברגע הנוכחי. בשנת 2016 נבחר דונלד טראמפ לנשיא ארצות הברית עם הבטחה להקים חומה שתהפוך את הגבול בין מקסיקו לארצות הברית לבלתי חדיר. באותה שנה הצביעה אנגליה בעד עזיבת

האיחוד האירופי – צעד שפירושו חזרה לגבול מדיני משמעותי בינה ובין מדינות אירופה, בניגוד למגמה שרווחה מאז הקמת האיחוד האירופי לפתוח את הגבולות הפנימיים ולהקל בגבולות בכלל. עליית הימין הלאומני בכמה ממדינות אירופה, למשל באוסטריה ובהונגריה, מצביעה על מגמה דומה – רצון לחזק גבולות או לחזור לגבולות משוריינים אחרי תקופה של גבולות רופפים יותר. למגמה זו ישנה מקבילה גם במרחב האידיאולוגי, בדרך שבה מומשג כיום בעולם המתח בין ימין לשמאל כמתח בין גבולות ברורים ממוגנים לאידיאל של מרחב הומוגני, ובין גבולות פתוחים לאידיאל של מרחב אנושי-אוניברסלי (מדומיין). מתח זה מנוסח גם כפער בין לאומיות לאומנית לתפיסה ליברלית-אוניברסליסטית. כל אחת מהגישות כוללת גם, כמרכיב מרכזי בהבנה העצמית שלה, יחס לאחר "פנימי", שלעולם אינו פנימי לגמרי, אלא מובן דרך שאלת הגבולות של המדינה – למשל בכל הנוגע למעמד הפליטים המוסלמים הבאים למדינות אירופה, או המהגרים המגיעים לארצות הברית מדרום. הדוגמה המובהקת למתח זה בין הלאומני לליברלי-אוניברסליסטי בישראל היא המרחב שבין חוק הלאום, המתייחס לאדם כאל חבר בלאום או בקבוצה הגמונית, לבין חוק כבוד האדם וחירותו, המתייחס לאדם כאדם.

בדברים שלהלן על העירוב ככלי מחשבתי יש ניסיון להציע אפשרות יהודית-רבנית לתפיסת מרחב שאינה ככולה במתח שבין הקוטב הליברלי-אוניברסלי לקוטב הלאומי-לאומני של המדינה, אלא תפיסה שיש בה פוטנציאל לחתור תחת אותו שיח באמצעות שפה וכלים המאפשרים לחשוב מעבר לדיכוטומיה הזאת שהמדינה כופה על שני הקטבים.

בחלקו הראשון של המאמר אציג את תפיסת המרחב של המדינה המודרנית ואת מקורותיה בראשית העת החדשה, ואראה כיצד המתח בין גבולות פתוחים לגבולות סגורים הוא תוצר של המתח בין התפיסה הקתולית לתפיסה הפרוטסטנטית של המרחב במאות השש-עשרה והשבע-עשרה. בעקבות מלחמות הדת באירופה התעצבה התפיסה שלפיה כוח עליון בתוך גבולות – קרי ריבון – הוא הערובה לשימור החיים. אטען כי המושג החשוב ביותר המגדיר מאז את ההווה הפוליטית המודרנית הוא "הגוף הציבורי", שיש לו חשיבות עליונה לקיום חיי שלום. הגוף הציבורי מובן כמדינה ריבונית (ולא אימפריה), בעוד כל גוף פרטי ממשיך להתקיים במצב המדיני רק על פי היתר מהגוף הציבורי המכיל אותו, וכך נמנעות מלחמות בין הפרטים. מהלך זה יוביל אותנו לבחון, בחלקו השני של המאמר, כיצד המדינה המודרנית מתייחסת לאחר במרחב, כהמשך לתפיסתה העצמית כגוף. בחלק זה אדון ביהודי כמייצג של אחר אולטימטיבי, כפי שתפקד בעולם הקתולי, ואנסה להסביר מדוע הוגים חשובים בתולדות המערב הציעו גם ליהודים את מודל המדינה המודרנית כבר במאה השבע-עשרה. המדינה היהודית שדמיינו הוגי המדינה המודרנית הציעה מצד אחד לנרמל את הקיום היהודי בעולם על ידי יצירת גוף ציבורי יהודי, ומצד שני להבהיר כי בגבולות המדינה המודרנית אין מקום לאחר, כלומר לזרות בתוך הגוף.<sup>1</sup>

לאחר הצגת הפרובלמטיקה העומדת ביסוד תפיסת המרחב של המדינה המודרנית, אציג בחלקו השלישי של המאמר את תפיסת המרחב שבבסיס העירוב. אתרכו בקדימות של התחום הפרטי בתפיסה הרבנית, שבה הוא אינו מוחרג מן הפוליטי ומן הנורמטיבי, אלא מופיע כמקום העיקרי שבו חיים על פי חוק ונורמה, משום שהפרטי אינו מדומיין כקיום שקודם לחוק או לנורמה ומוגבל

בחוק, אלא מתקיים מלכתחילה בתוכו. אבחן את הבחירה של המסורת הרבנית להתייחס לתחום הפרטי כאל "רשות", מונח שכולל בתוכו ממד נורמטיבי. אראה שאף על פי שהעירוב נתפס כחיץ המפריד בין פנים לחוץ, למעשה הוא מבטל מחיצות כדי ליצור מרחב של חיים יהודיים המשותפים ליחידים ששומרים על מעמדם גם ברשותם הפרטית, שמעולם לא נתפסה כקיום ללא הקשר. תשומת לב מיוחדת תוקדש ליחס לאחר היהודי והלא-יהודי, כדי לבחון באמצעותם כיצד העירוב תופס את גבולות החיים המשותפים ואת מה שמעבר להם. בחלקו האחרון של המאמר אהרהר בתרומה הפוטנציאלית של החשיבה הרבנית על העירוב לביקורת המחשבה המדינית בימינו, בתל אביב, בישראל-פלסטין ובעולם בכלל, בתקופה שבה עולות שאלות על אופי המרחב הפוליטי וגבולותיו. אמנם לא אציע את העירוב כמבנה פוליטי כולל או כחלופה לגבול, אבל אצביע על אופק של העמקה בתפיסה המרחבית שבבסיס העירוב כדי לפתוח פתח לדיון דיכוטומי פחות בשאלה על גבול או היעדרו, לאומיות או אוניברסליזם, עם אופק לחשיבה פוליטית שתוכל לפרוץ את גבולות השיח הנוכחיים. אך ראשית, נפנה אל המדינה המודרנית.

#### 1. תפיסת המרחב ביסוד המדינה המודרנית

על פי המיתוס המכונן של המדינה הריבונית המודרנית, היא נוסדה בשנה 1648 באמנת וסטפליה,<sup>2</sup> ועל כן היא מכונה פעמים רבות המדינה הוסטפלית והמבנה הפוליטי שלה מכונה ריבונות וסטפלית. אמנת וסטפליה הייתה האמנה הגדולה השנייה שביקשה לשים קץ למלחמות הדת שפקדו את אירופה מתחילת הרפורמציה ועד אמצע המאה השבע-עשרה, וגישתה ליישוב הקונפליקט הייתה מתן סמכות עליונה לריבון בכל שטח נתון וקביעת דת רשמית לכל טריטוריה ריבונית. האמנה קבעה גבולות למדינות אירופה, ובעיקר הגדירה את משמעות הגבול הטריטוריאלי. בניגוד לעולם הקתולי, שבו האימפריה הרומית שגילמה את "הגוף הנוצרי" (Corpus Christianum) הייתה הסמכות העליונה בענייני דת, באמנת וסטפליה, ולפניה באמנת אוגסבורג,<sup>3</sup> מי שהחזיק בטריטוריה החזיק בסמכות לקבוע את דתה ולפסוק בענייני דת (Cuius regio eius religio), והמדינה – commonwealth – הייתה לגוף השלם ולא לאחד מאיבריו. עד אמצע המאה השבע-עשרה זכו להכרה מדינות קתוליות, לותרניות וקלוויניסטיות. על פי ההבנה הרווחת, אמנת וסטפליה החלישה לא רק את מעמד הכנסייה אלא את האימפריה בכלל לטובת ריבונות, כלומר טריטוריות נפרדות הנמשלות בנפרד, ללא התערבות חיצונית, דתית או מדינית.

הסיבה שכינתי ראייה זו מיתוס היא שבטקסט של אמנת וסטפליה לבדו – גם אם נחבר אותה לאמנות אחרות מאותה תקופה – אין כדי להבין את הריבונות הוסטפלית אפילו כפי שסקרתי אותה עד כה. האמנה אינה מאפשרת להבחין בעקרון האי-התערבות שהיה לחלק בלתי נפרד מרעיון הריבונות המודרנית. על פי היסטוריונים רוויזיוניסטים עכשוויים, הריבונות כפי שתוארה לעיל, אף שהיא נקראת ריבונות וסטפלית, התמסדה רק במאה התשע-עשרה או העשרים, ומעמד האימפריה הנוצרית נפגע פחות באמנת וסטפליה ממה שנהוג להניח.<sup>4</sup> עם זאת, אפשר להבחין בבירור שבמאות השש-עשרה והשבע-עשרה, גם בהיעדר מיסוד הריבונות המודרנית כפי שהיא

מוכרת לנו היום, היו התפתחויות קריטיות בשני מישורים: ראשית, בקשר המוסדי שנוצר בין הפרדה טריטוריאלית להבדל דתי; שנית, במישור הרעיוני, שהרי גם אם הריבונות המודרנית לא התמסדה עד תום במאה השבע-עשרה, היא הייתה התרומה הבסיסית והחשובה ביותר להגות המדינית של העת החדשה המוקדמת. הגות התקופה הפכה קאנונית במאות הבאות ועיצבה את הוויית המרחב של המדינה המודרנית, שבאה לידי ביטוי במאה התשע-עשרה, והתעמקות בה תורמת להבנה של תפיסת המרחב של המדינה המודרנית שזוכה להכרה של מוסדות בינלאומיים עד היום.

### ז'ן בודן והרפובליקה

ההוגה הראשון שהגדיר את הריבונות בעולם המודרני היה ז'ן בודן (Jean Bodin), שספרו שישה ספרים על אודות הרפובליקה (ולהלן אכנה אותו בקיצור שישה ספרים) ראה אור בצרפת בשנת 1576 ותורגם מיד לשפות נוספות.<sup>5</sup> ברוח אמנת אוגסבורג שקבעה כי מי שמחזיק בטריטוריה מחזיק בדת, בודן העמיק בשאלת מעמדו של הריבון והגדרתו ככוח העליון בטריטוריה מוגדרת. בודן דיבר על המדינה (republique בצרפתית, או commonwealth בתרגום המקורי של החיבור לאנגלית) כעל גוף, והדגיש שריבון הוא מי שאין מעליו עוד כוח, ולכן אינו יכול להיות חלק מגוף אחר. הריבונות דורשת אפוא שחרור מאימפריה, טריטוריה ייחודית והנהגה ברורה ועצמאית.<sup>6</sup> הקשר בין חבל ארץ מוגדר עם גבולות ברורים לבין כוח עליון מוחלט, כולל בענייני דת ומשפט, היה מובהק אצל בודן, וגישתו הייתה בפירוש שונה מהגישה שרווחה בעולם הקתולי, היכן שלכוחה של הכנסייה לא היו גבולות והיא תפסה את עצמה כאוניברסלית, מעל כל מדינה. בתרגום של שישה ספרים לאנגלית, שראה אור לראשונה ב-1606,<sup>7</sup> אפשר להבחין בקשר לשוני – לא מקורי אך משמעותי להיסטוריית ההתקבלות שלו – בין המחויבות של הנתינים לריבון ובין הגבולות הטריטוריאליים. אחד המושגים הנפוצים ביותר בתרגום האנגלי הוא המושג bind (או bound). מושג זה, שמשמעותו יצירת מחויבות, הוא גם השורש של המילה boundary, שמשמעותה גבול. החוקים המחייבים במדינה מחייבים בתוך גבולותיה וכפונקציה שלהם; הריבונות מקנה משמעות לגבולות ולמחויבות בתוכם. ישנם אמנם חוקי טבע שמחייבים מעבר לגבולות, ובודן מדגים רעיון זה בדיון על חוקי הטבע שחוקק אלוהים. לדבריו, איננו מעוניינים שחוקי טבע אלו ייתפסו כתקפים רק בגבולות פלסטין (כינאי מקובל לארץ זו בתקופתו),<sup>8</sup> כלומר בגבולות הפיזיים של הרפובליקה הממשית של אלוהים על בני ישראל. חוקי המדינה, כולל המדינה שבה אלוהים הוא המלך, מוגבלים לתחומי המדינה, בעוד חוקי הטבע חלים באופן אוניברסלי. לעניין "פלסטין" נחזור בהמשך, כי הדיון ביהודים הוא אינטגרלי לדיון בריבונות אצל בודן ואצל הוגי המודרנה בכלל.

נשוב אם כן לשאלה הדתית ולתביעה לאחידות דתית בתוך טריטוריה מוגדרת. ראינו שבודן, בהתאם לאמנת אוגסבורג, ייחס לריבון סמכות עליונה, שכללה את הסמכות לקבוע את הדת במדינה, והוא אף העמיק את הקשר בין דת למדינה כאשר קבע שתפקידה של דת המדינה הוא לחזק את הריבון ולתמוך בו. בודן כתב את הדברים מתוך חוויית מלחמות הדת בצרפת, בצמוד

לטבח ליל ברתולומאוס הקדוש, וכמו רבים מבני זמנו הוא תלה בריבוי הדתי שפקד את אירופה אחרי הרפורמציה את האחריות למלחמות עקובות מדם. סלידתו של בודן מריבוי דתי בזירה המדינית מעניינת במיוחד אצלו, לעומת אצל הוגים אחרים, מפני שמכתביו האחרים ניכר שהוא לא סלד מריבוי דתי באופן כללי, אלא רק מריבוי דתי במרחב הפוליטי.

גישתו של בודן לריבוי דתי "כללי" עולה מספרו Colloquium Heptaplomeres, "שיח בין שבעה על אודות סודות הנעלה"<sup>9</sup>. בספר זה הציג בודן רב-שיח מדומיין נדיר בעושרו בין שבעה נציגים של דתות שונות: הדת היהודית, המוסלמית, הלותרנית, הקלוויניסטית, הקתולית, הדת הטבעית, והספקנות. את השיחה מיקם בודן בביתו של קתולי מלומד מוונציה, אך מחבר השיחה נוהר כל כך שלא לתמוך במהלכו באף אחד מן הנציגים, עד שהתוצאה הייתה יצירה שנויה במחלוקת שלא ראתה אור עד המאה התשע-עשרה. בכוונה תחילה מיקם בודן את האינטרקציה בתוך בית פרטי, ואף הזהיר מפני זליגה של שיח כזה לזירה הפוליטית-ציבורית. המשפטים האחרונים של הספר הם:

עד לאותה נקודה הזינו [נציגי הדתות השונות] את הדתיות שלהם בהרמוניה ראויה לציון ואת כבודם לחיים במרדף משותף ואינטימי. אך אחריה הם לא דנו עוד בענייני דתות, אף על פי שכל אחד הגן על דתו בקדושת חייו.<sup>10</sup>

כך, בסוף רב-שיח פורה בין בני דתות שונות, ולמרות הפתיחות והסובלנות המאפיינות את שאר היצירה, בודן שם גבולות לשיח. הגבול הוא הבית, והשיח מוצנע בו. בחוץ, מעבר להקשר האינטימי, הסודי אפילו, הריבוי הדתי הופך לזירת קרב שבה שכל אחד מגן על דתו בקדושת חייו, היינו עד המוות. הריבונות, כפי שהיא מוצגת בשישה ספרים, מציעה דיכוי קיצוני של הריבוי במרחב הציבורי של המדינה, ב-commonwealth או ב-res publica. ריבוי דתי אמנם מתקיים בין מדינות ריבוניות, אך הוא שווה ערך למצב של עוינות ומלחמה. בתוך טריטוריה צריכה להיות אחידות, וזו משרתת את הריבון, המשרת מצידו את החיים עצמם. על פי בודן, כל המחוקקים החכמים בהיסטוריה הסכימו בעניין זה, כולל היהודים והיוונים.<sup>11</sup>

ההבחנה בין הזירה הפוליטית לזירה הפרטית, או בין הפוליטי לפרטי בכלל, מאפיינת את המדינה מבודן והלאה, ומעצבת את תפיסת המרחב של המדינה המודרנית. המדינה היא דבר ציבורי – res publica – שמגן על חיי הפרטים שבמצב הטבע אינם מוגנים, וכך גם במצב של ריבוי ושל מלחמות דת. הדבר הציבורי מגן, והופך בפני עצמו לדבר שיש להגן עליו בכל מחיר כמעט.<sup>12</sup>

בשישה ספרים מופיע דיון מעניין בסוגיית החומות והביצורים, המאשש את אופי ה"דבר הציבורי" – מה הוא ומה הוא איננו.<sup>13</sup> בודן קובע שחומות טובות אינן מספיקות לחולל ריבונות או ליצור ישות פוליטית,<sup>14</sup> ולפעמים הן אינן רצויות, אך גבולות ברורים וקבועים הם תנאי לקיום מדינה ששורר בה שלום פנימי. ההבדל בין חומה לגבול הוא משמעותי, שהרי המדינה אינה בנויה על מעצורים פיזיים אלא על תחזוקה של מחויבות לישות ציבורית, שנוצרה על ידי הפרטים שמרכיבים אותה. תנאי נוסף לקיום מדינה יציבה עם שלום פנימי הוא אויב חיצוני.<sup>15</sup>



כל הדיון של בודן בחומות (קרי בשריון הגבול המדיני) ובמצודות (כלומר בשריון בית המלך) נסוב על ההנחה שלמדינה ישנם גבולות ואויבים מבחוץ. שאלת החומה היא השאלה מה שומר בייעילות רבה יותר על שלום פנימי ומונע כיבוש חיצוני: חומות או גבול בלתי משוריין? מה תעשה חומה לאומץ של האוכלוסייה, ומה היא תעשה לתושייה של האויב?<sup>16</sup>

### תומס הובס והליתן



דף שער. תומס הובס, ליתן (לונדון, 1651).

במעבר לתרומה האדירה של תומס הובס לרעיון הריבונות המודרנית וה-*res publica* (המכונה אצלו *commonwealth*), אנו מוצאים אותם אלמנטים של ריבונות שראינו אצל בודן: בניית רפובליקה, שהיא "דבר ציבורי"; ריבון אחד שכל ענייני הדת מצויים תחת סמכותו, בנוסף לשלל ענייני המדינה; ודת אחידה שמונחלת על ידי הריבון ומשרתת אותו. שני אלמנטים מתחזקים בליתן של הובס, מלבד העומק הפילוסופי שניתן לריבונות: אלמנט האדם כיוצר הריבונות, ואלמנט הפרטי הנבדל מהציבורי, שבמסגרתם מופיע הריבון כאדם ציבורי וכגוף ציבורי. הפרטי במצב הטבע מומר כמעט לחלוטין לציבורי במצב המדיני.

את יצירת הריבון על ידי הפרטים שמרכיבים אותו ואת המרת הפרטי בציבורי אצל הובס אפשר להבין דרך הדיון הנודע של הובס במצב הטבע וביציאה ממנו. במצב הטבע אנחנו פוגשים

אנשים פרטיים, שכל אחד מהם מבקש להגדיל את הטוב שלו במשחק סכום אפס, והחיים הם בודדים, דלים, מאוסים וקצרים.<sup>17</sup> אין אפשרות לחיות חיים משמעותיים ואין ביטחון חומרי או פיזי. בני אדם בוחרים, לחוד וגם יחד, לצאת ממצב זה של ריבוי אל מצב של אחידות, ומאוסף של פרטים מתחרים הם הופכים לגוף אחד ללא מתחרים בגבולות הישות. הריבון, אותו גוף, הוא אדם מלאכותי (*artificial man*) מעשה ידיהם, שמגן על חייהם, וכדי שיוכל לעשות זאת הם שומרים עליו ומטפחים אותו.

ההמחשה הברורה ביותר של אותו גוף ציבורי או אדם מלאכותי היא הציור שעוטר את הגרסאות הראשונות של ליתן וממשיך להתנוסס על כריכותיהן של גרסאות חדשות בימינו. מדובר בציור של אדם גדול-ממדים המורכב מרבבות בני אדם, החולש מצד אחד על ענייני הכנסייה ועל כוחה, ומצד שני על ענייני המדינה ועל כוחה.<sup>18</sup>



האדם שבציור הוא הלויתן. הוא האדם הציבורי, והריבונות היא מדינה בת-תמותה (mortal commonwealth) עם גוף ונפש, שנמצאת בסכנת היכחדות ובמלחמה תמידית עם מה שמחוצה לה. בלויתן קשה לדמיין שיש דבר מה שאינו מוכל בריבון או קיים באופן אוטונומי, ועל פי הטקסט, היחידים הופכים להיות authors – יוזמים "של כל הפעולות והשיפוט של הריבון שנתכונן".<sup>19</sup> הם שכוננו אותו מאבדים לגיטימציה לפעולה עצמאית, וכ-auteurs הם מעניקים לו authority – סמכות לפעול. מה שמגביל את הריבון בלויתן הוא רק הזמן. העובדה שהמדינה היא בת-תמותה מציינת לא רק את סכנת ההכחדה אלא גם את זמניותה; הובס מציג את הלויתן כפתרון ביניים לשלום, עד ימות המשיח. בתוך הפוליטי אין לעסוק בחזרתו של ישו, אך יש לזכור כי בימי המשיח יחזור האל למשול ולא יהיה עוד צורך בלויתן.

אצל הובס מופיע הפרטי בהגות סביב המדינה, בעיקר כחלק מהפרדיגמה הציבורית. כשם שהגוף הפרטי הוא חלק מהפרדיגמה של הגוף הציבורי, המצפון עצמו הופך במדינה למשותף, ובכניסתם למדינה אנשים מסכימים להיכנע ל-con-science – הידע המוחזק יחד – שעליו מחליט הריבון. הריבון, האדם הציבורי, הוא חריג במדינה, כיוון שהוא שומר על מעמדו גם כגוף פרטי; הוא אינו מוותר על החירויות שהיו לו במצב הטבע כדי להיכנס למדינה, והוא פועל לא רק על פי רצונם של יוצריו ומרכיביו אלא גם על פי האינטרסים הפרטיים שלו ועל פי מצפונם הפרטי שנשמר במדינה. לפי הובס, מצב מלחמה שורר תמיד בין ריבונים, הכפופים רק למצפונם הפרטי.<sup>20</sup> המצב החריג של הריבון ממחיש כמה מעט ממצב הטבע נשמר במצב המדיני. המדינה לוקחת את מה שהיה פרטי – גוף ומצפון – והופכת אותו לחלק מהפרדיגמה הציבורית.

אולם על אף המקום המצומצם שנשאר לפעולה פרטית בלויתן, עדיין נותר אצל הובס תחום פרטי – התחום שבו הריבון נמנע מפעולה. הובס מציין את המקום הזה כמקומה של החירות; היכן שהריבון אינו מתערב, וכל עוד הוא לא מתערב, ישנה חירות.<sup>21</sup> מקום החירות מוצנע – למשל תפילה פרטית בבית סגור. הפרטי יכול להתקיים במפורש רק בתחום המותר על ידי הריבון, ותחום זה הוא נבדל ואינו פוליטי; מאין ואקום זמני שאין בו חוק או נורמה. ארגון פרטי או כוח פרטי יפעלו אפוא תמיד רק במרחב שהמדינה מותירה להם, והפרטי לא יעלה על הציבורי בשום אופן, בסמכות או בכוח.<sup>22</sup> ראייה זו של הפרטי, כְּמה שמצוי מחוץ לטווח הפעולה של המדינה אך מהווה איום אם הוא גובר עליה יתר על המידה, מרכזית להווייה של המדינה המודרנית לא רק אצל הובס. גם במדינות ליברליות יותר מזו שדמיין הובס, חינוך פרטי או ארגון פרטי מתאפשרים רק במקום שהריבון מתיר להם להתקיים, ולריבון נשמרת הזכות להתערב ולגזול מן הרשות הפרטית.

לעניין האחידות הדתית בתוך המדינה, היינו הגוף הציבורי או הרס-פובליקה, אצל הובס מדובר בעניין של בריאות הנפש, החיונית לגוף הפוליטי. הובס ראה בקנאות הדתית מחלת נפש הגורמת לעיוותים, התעלפויות וכיוצא באלה, והוא תיאר קנאות בגוף המדיני כהחלה של ריבוי. אם הריבוי הדתי במרחב הציבורי מתבטא בהחצנה של שונות דתית, בקבלת תכתיבים מכנסייה עליונה או בכלבול לגבי זהותה של הסמכות העליונה, הוא מאיים על בריאות הריבון מבפנים, ובכך מסכן את חיי אלו שהתכנסו תחת חסותו.

את הוויית המרחב שראינו אצל בודן והובס אפשר לסכם כך: בני אדם מתכנסים לתוך מדינה ריבונית עם גבולות ברורים ויוצרים "דבר ציבורי" – רפובליקה – כדי להגן על חייהם ולמנוע מלחמות. הריבון הוא העליון בתוך גבולותיו בכל עניין, כולל בענייני דת ומצפון, ומחוץ לגבולותיו שוררים עוינות ומצב מלחמה. בתוך המרחב המוגדר, אחדות משמרת את הריבונות. התחום הפרטי שהריבון אינו נכנס אליו קיים רק במקום שהריבון מתיר את קיומו, ובאופן כללי העיסוק במדינה ובנורמטיבי הוא העיסוק בציבורי. הגוף הציבורי נתכונן כדי להגן על האדם, אבל הוא מיד הופך בעצמו לדבר שהכול כפוף להגנת קיומו.

## 2. היחס לאחר במרחב במחשבה המדינית המודרנית

כשהמדינה מומשגת כ"דבר ציבורי" שמצריך אחדות, עולה שאלת מעמדו של האחר במרחב. במתח שבין גבולות סגורים ופתוחים בימינו נראה אמנם שלשאלת האחר במרחב יש תשובות שונות, העולות מתוך תפיסות שונות של המרחב. כך למשל, נראה שככל שהגבולות פתוחים יותר יש קבלה רבה יותר של אחרות, ולהפך. ואולם בחלק זה של המאמר נראה שהמתח בין גבולות פתוחים וסגורים לעניין שאלת האחר במרחב הוא משמעותי פחות משהיינו מצפים, וזאת בהמשך לאחדות הפנימית שהמדינה הריבונית מטפחת.

השאלה לגבי מקום האחר במרחב הפוליטי – ובפרט האחר הפנימי – מופיעה אצל הוגי המודרנה כשאלה על מקומם של היהודים במרחב, והיא מופיעה כבר אצל בודן. אף שהתפיסות ביחס ליהודי כאחר הפרדיגמטי בעולם הנוצרי לא השתנתה הרבה במאות הקודמות, תפיסת האחר היהודי במאות השש-עשרה והשבע-עשרה הושפעה מאוד מהשונות הפנימית באירופה אחרי הרפורמציה, ההתיישבות הקולוניאלית באמריקה, וגורמים נוספים כמו המסעות המתועדים לאפריקה (וספרות המסעות), שהעלו כולם את המודעות האירופית לאחרות, ולאחרות כבעיה פוליטית. היחס ליהודי בתיאוריה הפוליטית מהדהד את היחס שאנחנו רואים גם היום לאחר הפנימי כיחס לאחר חיצוני; למשל בדרישה שהמוסלמי יחזור ל"מקומו", שהמהגר יעבור את הגבול בחזרה, או בקביעה שהיהודי מחזיק בנאמנות כפולה. כאן אתרכו ביהודי כאחר פנימי, שכן כך הוא מופיע בספרות התיאורטית שסקרתי, ואראה איך המחשבה המדינית בעת החדשה המוקדמת מוציאה את האחר הפנימי החוצה, ומגדירה אותו מחדש כחיצוני באמצעות טריטוריאליזציה, וזאת בלי קשר לשאלת הגבול הפתוח או הסגור.<sup>23</sup>

בשישה ספרים כתב בודן ש"בהיעדר אדמה... אין היהודים יכולים להגן על דתם וחירותם".<sup>24</sup> כבר בראשית המחשבה המדינית המודרנית עלה הרעיון שיהודים, כמו לותרנים וקתולים, צריכים טריטוריה נפרדת כדי להגן על עצמם. ברפובליקה נוצרית, כתב בודן, היהודים מעוררים את שנאת האוכלוסייה כלפיהם בגלל דבקותם בדת זרה. שנאה זו מוצדקת, כיוון שאנשים קנאים לדתם באופן טבעי.<sup>25</sup> בודן עצמו לא נמנה עם שונאי היהודים או היהדות. בחיבורו Colloquium Heptaplomeres שהזכרתי, נציג הדת היהודית משכנע את חבריו לשיח בעמדותיו לא פעם. גם בשישה ספרים, מה שבודן תפס כחוכמה יהודית הוביל אותו לתובנות על אופי המרחב הפוליטי, וכמו הוגים אחרים בני זמנו הוא דמיין מודל מקראי "ישראלי" או "יהודי" למדינה.<sup>26</sup> בודן סיים

את הרב-שיח שלו על סודות הנעלה בהערה שמשקפת את הפער בין תפיסת הנעלה שלו לבין תפיסתו המדינית, אך בהגות המדינית הוא החמיר עם היהודים באופן פרטני: ליהודי אין מקום הרמוני במדינה בדומה למקום שהיה לו בשיח הפרטי. הריבונות דורשת דת מאחדת, ויהודים מביאים איתם מנה של כאוס שמאיימת על יציבות הריבון.

אמנם בודן ואמנות אוגסבורג ווסטפליה לא הציעו טריטוריה נפרדת ליהודים, אבל השוני הדתי הבעייתי שייצגו היהודים המדומיינים של בודן המשיך להטריד הוגים פוליטיים שפיתחו את רעיון הריבונות באירופה. השיח שבודן התחיל הסתיים בהצעה לריבונות יהודית מודרנית כבר במאה השבע-עשרה.<sup>27</sup> גם הובס הצביע בלוייתו על היהודים כמי שתמיד יהיו מחוץ לדת המדינה, ולכן אם יורשו להיכנס יערערו את השלום שמביאה הריבונות.<sup>28</sup> כשהובס ישב בצרפת וכתב על אנגליה, לא היו יהודים גלויים במדינה שבה שהה או במדינה שממנה הוגלה.<sup>29</sup> אבל הדיון הזה מהווה הקשר לדיון שהתקיים באנגליה רק חמש שנים אחרי פרסום הלוייתן. אוליבר קרומוול, שהחזיק במשיחיות המילנרית שרווחה באנגליה באותן שנים, התדיין בשנת 1655 בשאלת היהודים והאפשרות להכניסם לאנגליה בחסות החוק.<sup>30</sup> קרומוול, שראה בעצמו דמות מקראית,<sup>31</sup> הביא את הרב מנשה בן ישראל מהולנד והתייעץ עם פרוטסטנטים אנגלים על האפשרות לשפר את כלכלתה של אנגליה, להביא לחזרתו של ישו ולתקן עוול היסטורי על ידי החזרת היהודים.

בתוך המציאות הפוליטית וההגותית הזו, פורסם ב-1656 ספרו של ההוגה הרפובליקני האנגלי ג'יימס הרינגטון, Commonwealth of Oceana, שבו הוצג מודל אידיאלי למדינה בכלל ולא יחוד האנגלי בפרט. בדברי הפתיחה לספר הציג הרינגטון, מתוך כבוד לחוכמה היהודית ומתוך תפיסה שהטרוגניות דתית אינה משרתת את יציבות המדינה, ליישב את היהודים בטריטוריה משלהם תחת שלטון עצמי ועם צבא ייעודי.<sup>32</sup> הטריטוריה שהציע הרינגטון ליהודים הייתה אירלנד, ויפה (ועשירה) מדינה יהודית על פני מדינה קתולית בתחומי הממלכה המאוחדת. הרינגטון הבין שהצעתו באה באיחור, כלומר בתקופה שבה אנגליה כבר עמדה לאפשר ליהודים לחיות בגבולותיה, אבל הוא הצטער על כך והזהיר מפני ההשלכות הפוליטיות של הכללת היהודים, שלעולם אינם נטמעים (never incorporate), במדינה נוצרית. המונח "never incorporate" מתייחס לדימוי המדינה כגוף שהיהודים לעולם אינם משתלבים בו, והרינגטון הוסיף שהם בגדר איבר מיותר שסוחט את כוח החיים – את הדם – מאיבר חיוני אחר. מעניין כי שפינוזה טען במאמרו התיאולוגי-מדיני בהמשך לטענות אלו שאם היהודים ימשיכו להתבדל מהכלל – והוא דיבר על הבדל בגוף הפרטי של כל יהודי זכרי, קרי ברית מילה – הם יידרשו בסופו של דבר למדינה משלהם.<sup>33</sup>

אולם בתיאוריה ובפרקטיקה של ראשית העת החדשה היו גם שתי גישות שחרגו מהשיח שהתחיל אצל בודן ביחס ליהודים והמשיכו אצל הרינגטון ושפינוזה. באופן מעניין, הן היו המשך של הגישה הנוצרית הקלאסית כלפי היהודים, על הניגודים שבה. מראשיתה תפסה הנצרות את היהדות מחד גיסא כמקור הנצרות, ולכן ראויה להערכה, ומאידך גיסא כדת שסירבה לקבל את הנצרות, ובשל כך ראויה לגנאי. היהודים זכו לעתים ליחס של כבוד ולעתים ליחס של ענישה ודחיקה.

אחד מממשיכי הגישה הקלאסית הנוצרית היה הוגו גרוטיוס. הוא רחש כבוד ליהדות, אך בה בעת ציפה שעם הזמן היהודים ימירו את דתם. גרוטיוס היה הוגה הולנדי שנחשב לאבי המשפט הבינלאומי, וכאשר נדרש לכתוב חוות דעת למדינות הולנד לגבי שאלת היהודים באמסטרדם, צידד בהכנסת היהודים למבנה החוקי-משפטי של המדינה. באותה חוות דעת הביע גרוטיוס ציפייה שבעזרת הוראה מתקנת ועם הזמן היהודים יתנצרו.<sup>34</sup> ביצירתו ההגותית-פוליטית, על חוקי המלחמה והשלום, כתב גרוטיוס כי את החומה המפרידה בין היהודים לנוצרים הפיל ישו, ומאז אלה גם אלה מאוחדים בכנסייה אוניברסלית אחת.<sup>35</sup> ייתכן שגרוטיוס התכוון להתייחס לא רק לחומה מטאפורית אלא גם לחומה ממשית, של גבול מדיני או של גטו. כך או אך, ניכר כי למרות סובלנותו המפורסמת, הוא לא ביקש לשלב יהודים בגוף המדיני כקבוצת שונים אלא כדומים – כמי שעתידיים להתנצר.

באותה תקופה אנו מוצאים גם המשך לצד השני של הגישה הנוצרית הקלאסית, זו שהדירה יהודים מהגוף הפוליטי. המדינות הקתוליות מצאו לנכון להחריג את היהודים מהגוף הפוליטי תוך כדי ענישה, באמצעות גידורם בגטאות. הגטו הראשון הוקם ב-1555, השנה שבה נחתמה אמנת אוגסבורג, כאשר טריטוריאליזציה של שוני דתי החלה להיות נורמטיבית באירופה. בגטו, בניגוד לתפיסה שהיהודים צריכים להיות במדינה נפרדת, הם אולצו להיות בתנאים מגבילים וקשים.<sup>36</sup> הגטו החריג אותם לא רק מהמדינה הנוצרית אלא גם מן המרקם של עולם המדינות. בגטאות הם היו נתונים לשלטון זר, ואף נתפסו כנתונים לכוחות טבע מוגברים ללא נתיבי מילוט.<sup>37</sup> המטרה הייתה לגרש אותם מהמרחב, לא לתת להם מרחב; צמצום עד כדי דחיקה.<sup>38</sup>

בבואנו לסכם את היחס לאחר בעת החדשה המוקדמת וביסודות המדינה המודרנית, אנו מוצאים כי אף גישה לא קיבלה את נוכחותו של האחר במרחב. ההוגים האירופאים שהציעו לקבל את היהודים במדינה ללא הפרדה תפסו את היהודים כשונים רק באופן זמני ולא מהותי, עד שיתנצרו. החידוש בהגות הפוליטית שהחלה עם בודן הייתה להתייחס לשונות כאל חלק מהמרקם האנושי, גם אם הגיוון בתוך תחומי המדינה נחשב בעייתי.<sup>39</sup> המדינה המודרנית שאפה להומוגניות כלפי פנים, והניחה (אצל הובס) ואף טיפחה (אצל בודן) עוינות כלפי חוץ, בהנחה שמה שמצוי מחוץ למדינה הוא השונה, ושהגוף המדיני אינו גוף אוניברסלי אלא פרטיקולרי. בהצעה של היהודים צריכה להיות מדינה, העוינות כלפי השונה עברה טרנספורמציה לעוינות נורמטיבית (אצל בודן) ואף טבעית (אצל הובס) כלפי מדינה אחרת.

ציינתי שבעת החדשה המוקדמת התעצב רעיון המדינה המודרנית, אך הלכה למעשה הפכה אירופה ל"וסטפליית", כלומר מורכבת ממדינות ריבוניות ממש, רק במאה התשע-עשרה. על רקע זה, מעניין שבמאה זו, עם מיסוד המודל הוסטפלי והורדתו הסופית של הגוף האימפריאלי-נוצרי-קתולי מסדר היום, עלו הליברליזם והלאומיות כדרכים שונות שבהן מדינות הגדירו את יחסן לאדם ולאחר, והתנועה הציונית נולדה מתוך הבנה שלא במדינה הליברלית ולא במדינה הלאומית יימצא מקום ליהודים. הציונות, בשאיפותיה למדינה, קיבלה את קביעת ההגות המדינית המודרנית, שבעולם של מדינות היהודים נדרשים למדינה נפרדת.<sup>40</sup> בין ציטוטיו של הרצל אפשר לשמוע הדים של בודן ושל הרינגטון. במאמציו הדיפלומטיים הציע הרצל שמוטב

לאנגליה להיפרד מהיהודים על ידי מתן טריטוריה מאשר להסתכן בקבלת פליטים יהודים רבים שיערערו את הסדר הקיים.<sup>41</sup> ג'יימס הרינגטון לא יכול היה לנסח זאת טוב יותר. חשוב לזכור שמקורם של טיעונים אלו הוא באירופה הנוצרית, האימפריאלית והקולוניאלית. הסיבה לכך שהיהודים נדרשו למדינה באירופה של המאה התשע-עשרה היא בדיוק שדחיקת האחר היהודי מהמרחב הפוליטי של מדינות אירופה, וההנחה שאפשר יהיה להקים מדינה יהודית שגם היא שואפת להומוגניות כלפי פנים, טבועות בתפיסת המדינה המודרנית עצמה – אותה מדינה שקדמה הן לליברליזם והן ללאומיות, והציעה חלופה לאימפריה הקתולית ההומוגנית שממנו הוחרג היהודי לא רק מטריטוריה מוגדרת אלא מהעולם הפוליטי כולו.

### 3. תפיסת המרחב של רעיון העירוב

פתחתי את המאמר בהסבר פשוט ואף פשטני של העירוב, ככלי הלכתי שמרחיב את רשות הפרט בשבת כדי לאפשר חיי קהילה במרחב למרות האיסור לטלטל חפצים מרשות אחת לאחרת. בפרקים הקודמים ראינו שהמדינה המודרנית מוותרת בתפיסת המרחב שלה על התחום הפרטי, שהיה קיים במצב טבע מדומיין, לטובת הגנה מטעם המדינה, המכונה רס פובליקה – דבר ציבורי. בדבר הציבורי יש טיפוח של אחדות והדחקה של ה"אחר" אל מחוץ לגוף הפוליטי אל דבר ציבורי אחר, או התכחשות לקיום משמעותי של "אחרות" אצל קבוצות אחרות. כאשר אני פונה לרעיון העירוב, אני מבקשת לשאול אם הוא מצביע על משהו בתפיסת המרחב הרבנית שיכול לפתוח אפשרויות חדשות לתפיסת המרחב הפוליטי, בעיקר בהתייחסות לפרט, לקהילה הפוליטית ולאחרות (Otherness).

כאמור, רעיון העירוב התפתח מהאיסור לטלטל מרשות לרשות בשבת כחלק מן האיסור על מלאכה בשבת. האיסור על מלאכה בשבת מופיע בעשרת הדיברות, ובתפיסה הרבנית הטלטול מרשות לרשות הוא האחרון מבין 39 אבות המלאכה שאסורים מן התורה בשבת.<sup>42</sup> מעניין לציין שעשרת הדיברות, כולל האיסור על מלאכה בשבת, ניתנו לבני ישראל במדבר במצב קדם-מדינתי וקדם-חוקי, ועם זאת, כבר בתורה החוקים ניתנים בראייה קדימה, לחיים בבתים ובחצרות עם שערים ולא באוהלים. הדיבר העשירי הוא "לא תחמוד בית רעך", והדיבר הרביעי על איסור מלאכה בשבת פונים לבני ישראל כאל בעלי בתים: **וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שֶׁבֶת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ: לֹא תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתְךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְשׂוֹרְךָ וְחֹמְרְךָ וְכָל-בְּהֵמְתְּךָ, וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ.**<sup>43</sup>

בתורה לא מופיעה המילה "רשות", שהופכת מרכזית בתפיסה הרבנית של המרחב לצורכי שבת, אך כאשר היא מוזכרת בספרות הרבנית, "רשות היחיד" מקבילה למי שנמצא "בשעריך" בעשרת הדיברות, המסמנים בפשטות את גבולות הסמכות של אב הבית. כאשר מופיע איסור להעביר מרשות אחת לאחרת בשבת, האיסור הוא להוציא מן הבית החוצה. כך למשל בירמיהו: "לא תוציאו משא מביתכם ביום השבת וכל מלאכה לא תעשו" (יז, כ-כא). לגבי תפיסת המרחב שנרקם בעירוב על ידי הרחבה של "ביתכם" כדי לאפשר חיי קהילה, מעניין לשאול כיצד בתי האב, שהיו רשויות יחיד שחלו עליהם נורמות של רשויות יחיד, התכנסו אל תוך רשות אחת לצורכי שבת?<sup>44</sup> מה קורה ליחיד במצב הזה? מה היחס לאחר בתוך הקהילה ומחוצה לה? בתוך המרחב ומחוצה לו?

לפני שאכנס לפרקטיקת העירוב ולתפיסה הפוליטית שלה, חשוב שאציג את המושג "רשות", כי חלק מהתפיסה הרבנית של המרחב נובעת מלשון ההתייחסות. המילה "רשות" מופיעה במשנה יותר מ-300 פעמים, וברובן היא מתייחסת לרשותו של יחיד (כולל רשויות של בני אדם מסוימים או קטגוריות של בני אדם, למשל אבות, יורשים, עניים, ניזוקים, בעלים של נשים)<sup>45</sup> או לרשות הרבים, אך לפעמים היא מתייחסת לרשות כפי שאנו משתמשים בה בעברית מודרנית – כהיתר.<sup>46</sup> בכל המופעים שבהם מופיעה המילה רשות, יש לה זיקה לזכות, או right באנגלית. מבחינה מרחבית, רשות היחיד היא זכות שיש לאדם מסוים בתחום מסוים, דהיינו זכות להחליט לגביה ולפעול בה.<sup>47</sup> רשות כזכות נבדלת בספרות הרבנית גם מ"חובה", וכבר במשנה יש ניגוד מפורש בין "הרשות שאינו מושבע עליה מהר סיני" לבין "מצוה שהוא מושבע עליה מהר סיני".<sup>48</sup> הדבר מקביל לניגוד בפילוסופיה פוליטית ובפילוסופיה של המשפט בין rights ל-obligations או duties, ואפשר כבר לראות ניגוד בין תפיסת מרחב שמבוססת על רשויות לכוז שמבוססת על bounds, או boundaries שיוצרים חובות. הרשות היא זכות ולא חובה, אבל לזכות יש ערך בפני עצמה, ויש תפיסה שמהזכות נגזרת החובה להגן עליה. במובן מסוים, לא תחמוד בית רעך היא מצווה – חובה – שמגינה על זכות רעך לביתו, על רשותו. כאשר מדברים על המרחב במונחים של "רשות", יש גמישות מובנית במרחב, לעומת נוקשות של גבולות, או boundaries. כמו שאדם יכול למכור או להשכיר את ביתו וכך להעביר את רשותו באופן מוחלט או באופן זמני, בקשת רשות ונתינת רשות הן פעולות שגרתיות. רשות הרבים גם יכולה לנוע במרחב. אם למשל מתווה של כביש ראשי משתנה, גם רשות הרבים משנה את מקומה.<sup>49</sup> פרקטיקת העירוב נשענת לא מעט על האפשרויות שפתוחות בפני מי שמדמיין מרחב כרשות, ורשות כדבר שיש להגן עליו ושאי אפשר לשלול מאחר, רק לבקש.<sup>50</sup>

בספרות הרבנית יש ארבע רשויות לצורכי שבת: רשות היחיד (בית או אוהל שיכול לכלול חצר מוקפת), רשות הרבים (תחום שמשרת רבים, או שלרבים יש זכות להשתמש בו), מקום פטור (שאינו משרת יחיד או רבים כי אינו בר-שימוש, למשל פח אשפה או מרחב אווירי גבוה), וכרמלית (שהיא קטגוריית ביניים בין רשות היחיד לרשות הרבים). הכרמלית, שהייתה לה נוכחות שולית בספרות הרבנית הקדם-תלמודית, הופכת מרכזית להלכות עירוב בתלמוד. את מרכזיותה של הכרמלית אפשר להבין כתוצר לוואי של דחיקת רשות הרבים כמעט מכל קיום משמעותי. בהלכה, רשות הרבים מוגדרת כמקום שעוברים בו שישים ריבוא, כלומר 600 אלף איש ביום, כך שהרוב המוחלט של מקומות שבהם גרים אנשים הם רשות פרטית או כרמלית.

תפיסת רוב השטחים שבהם גרים אנשים ככרמלית מאפשרת לחבר בין רשויות יחיד באמצעות עירוב. אי אפשר לחבר את רשות הרבים לרשות היחיד או לבטל את קיומה של רשות הרבים לצורכי שבת, שכן רשות הרבים נחשבת מקום שבו להמוני אנשים יש זכויות, ובאופן הבסיסי ביותר נראה שאי אפשר לשאת ולתת עם רבים כל כך סביב זכויותיהם במרחב הזה.<sup>51</sup> לעומת זאת, אפשר בהחלט לחבר בין רשויות יחיד לכרמלית וליצור רשות אחת, אם כל המשתתפים רוצים בכך ופועלים יחד כדי לממש את אפשרות השיתוף.

שתי פעולות נדרשות כדי ליצור קהילת עירוב. הראשונה היא איסוף מאכל משותף לשותפים לעירוב.



בספרות הרבנית, המילה "עירוב" אינה מציינת את החוט שמקיף את הבתים השותפים לעירוב אלא את המאכל שכל הבתים בתחום שותפים לו.<sup>52</sup> המאכל המשותף הוא כזה שכל חברי הקהילה תרמו לו במידה שווה, והם שותפים לו, כלומר יש להם זכויות שוות בו, למשל כיכר לחם שלמה שכולם תרמו אותה כמות קמח לאפייתה, או כמה כיכרות לחם בגודל זהה שכל אחד תרם אחת מהן. מאכל העירוב שוכן בתוך שטח העירוב, באחד הבתים או במקום משותף, והעירוב כשר – כלומר אפשר לטלטל בשבת בתוך גבולותיו – כל עוד המאכל אכיל.<sup>53</sup> כפי שמסביר הרמב"ם, באמצעות המאכל המשותף הופכים הבתים השונים לרשות אחת.<sup>54</sup>

הפעולה השנייה שנדרשת ליצירת עירוב היא הקפת שטח הבתים השותפים לעירוב (יחד עם שטח הכרמלית ביניהם) ויצירת "צורות פתח" מסביב לאזור המוגדר. צורות פתח הן צורות המדמות פתחי בית, למשל חוט מעל עמודים שיוצר צורות "ח" ברצף מסביב לכל שטח העירוב. כמו שמאכל משותף מסמל התכנסות ליחידה אחת, גם הקפת שטח העירוב בחוט ויצירת צורות פתח מאחדת, לא מכיוון שהיא יוצרת חיץ בין מה שבתוך העירוב למה שמחוץ לו (הרי היא יוצרת פתחים ולא חיץ, והעירוב עצמו כמעט אינו נראה לעין), אלא משום שהיא מסמלת את ביטול המחיצות בתוך תחום העירוב.

כדי ליצור רשות אחת ולבטל את המחיצות בתוך שטח העירוב, נדרשת הסכמה ופעולה הן של מי שמבקש להיכלל ברשות המורחבת והן של מי שיש לו רשות בתחום העירוב. כאן עולה היחס לאחר – וכמו בדיון על האחר במדינה, גם עתה הנושא הוא האחר הפנימי. שלא כמו הוגי המדינה המודרנית, הרבנים לא דמיינו מרחב הומוגני של יהודים שומרי מצוות, וניצלו את הדיון בעירוב כדי לומר משהו משמעותי על המרקם ההטרוגני של המרחב ועל גבולות ההשתתפות. הם דנו בשלושה מקרים נפוצים של אי-השתתפות או השתתפות גבולית, שממחישים את הפוליטיקה הקונקרטית של העירוב ביחס לאחר.

המקרה הראשון הוא היהודי שנותן פחות מהנדרש לעירוב, מתוך קמצנות. כל עוד הוא גר בתחום העירוב, העירוב כולו אינו כשר. קהילת העירוב אינה יכולה לשאת אדם שנותן ערבות חלקית ולא מלאה, ולא ניתן לכלול בה את ביתו.<sup>55</sup> פתרון אפשרי אחד הוא הוצאת אותו בית מתחום העירוב, אך במציאות המרחבית שהרבנים מתארים, נראה שקשה להוציא בתים (ולכן למשל בית הגוי מופיע כבעיה מלכתחילה). מעניין לציין שלמקרה הזה, בניגוד למקרים האחרים, אין פתרון אחר. חבר לקהילה שאינו משתתף כראוי, ולא בשגגה, מחריב את הרשות המשותפת ואת האפשרות ליצירת עירוב, משום שמעשיו מונעים שותפות שווה.

המקרה השני הוא יהודי שאינו שותף לעירוב מפני ששכח לתרום את חלקו לאיסוף מאכל העירוב. במקרה זה העירוב כשר, גם בשבילו, אבל ביתו אינו נחשב בתחום העירוב (גם כאשר הוא מוקף בחוט בין עמודים). הוא עצמו יכול לטלטל אל מחוץ לבתים של אחרים ואל תוכם, אבל לא להעביר חפצים אל מחוץ לגבול ביתו או אליו. ואולם חבר אחר בקהילה, שכן תרם חלקו לעירוב, יכול להעביר למי ששכח את זכותו לעירוב – את רשותו! – תוך כדי ביטול הזכות שלו עצמו, כך שהעירוב מאפשר יצירת ערבות ושותפות בין חברי הקהילה, בתנאי שהכוונה להשתתף קיימת והוכחה בעבר. הקהילה, כך נראה על פי דוגמק זו, אמנם נרקמת באמצעות העירוב, אבל אחרי שנוצרה הערבות היא יכולה לסבול מעידה חד-פעמית בשגגה.



המקרה השלישי הוא הלא-יהודי, המופיע במשנה כבעיה לעירוב, שכן לא-יהודי שמראש אינו שייך לשדה הנורמטיבי-חוקי של יהודי שומר מצוות מונע משני יהודים לערוב אם הוא גר איתם בחצר.<sup>56</sup> בתלמוד הבבלי מופיע פתרון הבעיה בצורה של שכירות: גם אם הלא-יהודי אינו שותף לשדה הנורמטיבי שבנוי על מצוות, הוא כן פועל כלכלית בשדה משותף עם שומר המצוות.<sup>57</sup> יהודי יכול אם כך לשכור את רכושו של הלא-יהודי לצורכי שבת, ולתרום בשם אותה רשות חלק בעירוב. סביב הלא-יהודי והעירוב התפתחו כמה דיונים רבניים מעניינים. מצד אחד, נראה שיש הקבלה בין השכירה הסמלית של בית הלא-יהודי – שמתרחב בתוספתא לכלול גם את מחלל השבת בפרהסייה<sup>58</sup> – לבין השותפות הסמלית של בתי השותפים לעירוב באוכל, שמאפשרים שותפות-על במרחב, וכך נרקמים יחסים בין היהודי ללא-יהודי שכוללים גם את היהודי מחלל השבת. לעומת זאת, רש"י מוצא כי השכרה מלא-יהודי נועדה להקשות על היהודי שחי איתו במרחב, ובתלמוד הבבלי נקבע שהלא-יהודי לא יסכים לשתף פעולה, ויראה במנהג העירוב מעשה כשפים מסוכן.<sup>59</sup> (התלמוד הירושלמי אינו מוטרד מאי-שיתוף הפעולה של הלא-יהודי).<sup>60</sup> השאלה מהן הדרכים להתמודד עם בתיים של גויים במרחב העסיקה את העולם הרבני גם במודרנה ועוררה מחלוקות, אך מהמאה השש-עשרה עד המאה השמונה-עשרה הביאה גם לפיתוח פרקטיקות חדשות של שכירת רשות עיר לטווח ארוך כדי לאפשר עירוב בערים שלמות, באיטליה למשל, בלי שכל אחד יצטרך לשאת ולתת עם שכניו.<sup>61</sup> מה שניתן לגזור מהדיון בעניינים אלה, בנוגע לאחר במרחב, הוא שעירוב יוצר קהילה דרך אקטים סמליים, גם של השותפים לעירוב וגם של האחרים במרחב. האחר במרחב אמנם לא שותף בקהילת העירוב, כפי שלא היה שותף להקשר הנורמטיבי של תורה ומצוות שקדם לה, אבל גם הוא בעל רשות פרטית ושותף ברשות הציבורית. סירוב לאקט הסמלי הנדרש מהשותף בעירוב או מהלא-יהודי מסכל את האפשרות ליצור עירוב. את השינוי בפרקטיקת העירוב מהמאה השש-עשרה ועד המאה השמונה עשרה – כאשר החלו לשכור את הרשות מהעיר – יש לפרש כהתאמה למרחב הפוליטי המודרני, שבו מוותרים על משהו מתפיסת המרחב הייחודית של העירוב, שבה הרשות – מלכתחילה וגם בהמשך – מצויה בידי בעלי בית שונים ולא בידי שליטי ערים או מדינות, כמו בריבונות המודרנית.

אפשר לסכם כי תפיסת המרחב שבבסיס העירוב בספרות הרבנית שלפני ראשית העת החדשה – זו שקבעה את לשון ההתייחסות למרחב ולאחר – מתחילה במרחב שיש בו רשויות יחיד נפרדות, רשות רבים גדולה שיש לרבים זכויות וחובות בה, רשות פטור שאין לאף אחד זכויות וחובות בה, ורשות ביניים הנקראת כרמלית שהיא מעין רשות משותפת לקבוצה שחיה בקרבה טריטוריאלית. בהסכמה ובהכרה הדדית, במרחב הביניים אפשר ליצור שותפויות לצרכים שונים. קהילת העירוב היא שותפות כזו, שמחברת בין רשויות יחיד שחיות מראש בהקשר נורמטיבי מאחד. קהילת עירוב היא איחוד לרשות פרטית מורחבת לצורכי שבת, מין שיתוף מרחבי סמלי שאינו כרוך בויתור על רשות היחיד, אלא יוצר חפיפה בין רשויות יחיד רבות ורשות משותפת אחת על אותו שטח. לא כל מי שנמצא במרחב המשותף חייב להיות שותף ברשות המשותפת או חבר בקהילה, אבל יש הכרה הדדית בין מי ששותף לקהילת העירוב ובין מי שלא.

פעולות סימבוליות יוצרות קהילה שראשיתה בתפיסה של היחיד הנפרד וסופה בקהילה. מבחינה זו

יש דמיון בין פרקטיקת העירוב לבין מיתוס הקמת המדינה המודרנית, אך תפיסת המרחב הבסיסית של כל אחת מהן שונה בתכלית. הניגוד בין תפיסת המרחב של המדינה לתפיסת המרחב של העירוב קשור בוודאי גם לממדי הפרויקט, שהרי מדינה ריבונית תידרש למיתוס מכונן, בעוד כינון קהילה במרחב יכולה להיעשות על ידי מעשים אמיתיים ולא מדומיינים. ובכל זאת אטען שדמיון המרחב שבבסיס העירוב הוא קריטי, ובחלק האחרון אציע שאם נתחקה אחריו גם מתוך מדינות, נוכל לתרום להמשגה פוליטית חדשה.

הניגוד הראשון שראוי לציין בין תפיסת המרחב של העירוב לזו של המדינה המודרנית הוא נקודת ההתחלה, זו שלפני איחוד רשויות היחיד לרשות מאוחדת. לפני שנוצרה קהילת העירוב מדובר היה בבתי אב שנתונים בתוך הקשר נורמטיבי מסוים,<sup>62</sup> ואילו לפני יצירת המדינה מדובר היה, לתפיסת תומס הובס, באנשים במצב הטבע, ועל פי אחרים באנשים שחיים רק על פי חוקי הטבע. כך או כך, אלה אנשים ללא הקשר נורמטיבי פרטיקולרי, וההקשר הנורמטיבי שלהם נוצר רק עם האיחוד: קודם המדינה ואז חוקי הקהילה הפוליטית. נקודת התחלה זו משותפת גם לליברליזם וגם ללאומיות. אמנם יחידת הייחוס הבסיסית בלאומיות היא הלאום, אבל הלאום הוא הקבוצה שנוצרה על ידי יחידים שביקשו להגן על עצמם ולאפשר לעצמם חיים ראויים.<sup>63</sup>

הניגוד השני בין תפיסת העירוב לתפיסת המדינה הוא ממד הזמן. העירוב מתקיים בזמן מסוים, ובהרבה זמנים שונים. אפשר להקימו מחדש מדי שבוע, וגם אם לא, דרוש מעקב מתמיד כדי לבדוק את כשרותו לפני כל שבת. גבולות המדינה, לעומת זאת, נקבעים לכאורה פעם אחת, והופכים להנחת יסוד קבועה ונוקשה.

הניגוד השלישי הוא היחס לאחר. בתפיסה המדינית יש שאיפה לאחדות פנימית לא רק בתוך הקהילה הנורמטיבית, אלא בתוך גבולות המדינה – בכל השטח. לעומת זאת, בתפיסת העירוב יש אחדות פנימית הטעונה הוכחה של שותפים בערבות מלאה בקהילה, אבל יש גם אחר שחי בגבולות העירוב, ולא מצפים ממנו להיות שותף בקהילה הנורמטיבית. בתי האב במרחב היו מראש שותפים בקהילות נורמטיביות שונות, וכך הם נשארו. השותפות במרחב יכולה להיות כלכלית וכוללת הכרה הדדית, אבל אינה כוללת ניסיון ליצור שותפות נורמטיבית בין כל תושבי השטח.

כאן אנו מגיעים לניגוד האחרון – משחק סכום האפס שהמדינה המודרנית מניחה, שאינו קיים בתפיסת המרחב של העירוב. בתפיסת המדינה, כאשר אני מוותרת על הזכויות שהיו לי במצב הטבע, אני מעבירה אותן לריבון והן כבר אינן שלי. כדי ליצור את הדבר הציבורי יש ויתור חד על הפרטי. בנוסף, הטריטוריה יכולה להיות שייכת לרשות המדינה או לרשות היחיד, או לרשות מדינה אחרת, או שהיא איננה שייכת לאף אחד. אין שותפות בטריטוריה ואין חפיפה אלא חלוקה. לעומת זאת, בתפיסת העירוב, אין משחק סכום אפס. גם כשאני מרחיבה את רשות היחיד לצורכי טלטול בשבת, לגבולות הפיזיים של הבית עדיין יש משמעות. כמו כן, גם אם רשות היא חלק מקהילה נורמטיבית מסוימת ומוכרת ככזו, באותו מרחב ייתכנו עוד רשויות יחיד, ולכאורה אין מניעה שיהיו קהילות מקבילות לקהילת העירוב שחופפת אותה טריטוריאלית. לא הרשות ולא הטריטוריה נאלצות להתחלק לסכום אפס.

עד כה הגבלתי את העיסוק בעירוב להיסטוריה ולהמשגה, ועמדתי על הניגוד הרעיוני בין תפיסת

המרחב של העירוב לבין זו של המדינה. אך מעניין גם לבחון את התפתחות הפרקטיקה הקונקרטית של העירוב בתקופתנו, הקשורה כאמור במפגש שלו עם המדינה המודרנית. אחרוג אם כן מהעיסוק ברעיונות כדי להדגים איך המציאות הדתית-מדינית המודרנית השפיעה על עיצוב הפרקטיקה של העירוב, שכן אם רוצים להציע משהו מתפיסת המרחב של העירוב כדי לפתוח אופק לחשיבה חדשה על המרחב, מן ההכרח לבודד את מה שמצוי ביסודה, ומצוי לפנינו בטקסטים ובלשון הדיון הרבני, ולהבדיל אותה מן הפרקטיקה העכשווית שלה.

במדינת ישראל התכנסו יחד שתי התפתחויות הלכתיות מתקופות שונות והביאו לכך שתפיסת המרחב העומדת בבסיס הדיון הרבני בעירוב איבדה את משמעותה הפרקטית. התפתחות אחת היא הרעיון שהתפתח באיטליה וכבר נזכר לעיל, שאפשר לשכור רשות של לא-יהודים מרשות עיר ולא מן האנשים עצמם; התפתחות שנייה היא הרעיון שמחלל שבת בפרהסייה – יהודי חילוני שאינו חי בקהילה נורמטיבית שומרת תודה ומצוות – דינו כלא-יהודי לצורכי עירוב, ולכן יש להשכיר את רשותו לצורך הקמת עירוב.

דוגמה מצוינת לרמיסתה של תפיסת המרחב המהותית של העירוב במדינה אפשר למצוא בהקמת עירוב כשר בתל אביב בשנת 2014. כדי להקים את העירוב הגיע הרב הראשי להסכם עם משטרת מחוז תל אביב, שעל פיו הוא ישכור מהמשטרה בתשלום סמלי את הרשות להיכנס לכלל בתי העיר בכל עת לצורכי שבת.<sup>64</sup> הסכם זה הניח הנחה שזרה להוויית המרחב שבבסיס העירוב: שבמדינה יש גוף ממשלתי שביתי הוא ברשותו, כלומר שווייתרתי על רשותי למענו. במציאות של מדינה שמוכנת כן, יהודי שמבקש להיות שותף לעירוב אינו צריך לבקש לשכור את בית שכנו לצורכי שבת, אינו צריך להסביר את מנהגו למי שאינו שומר תורה ומצוות, ואין לו צורך שהאחר יקבל אותו. באותה מידה, אין צורך שהוא יקבל את האחר. מספיק שמי שמבקש להקים עירוב יכיר במשטרה ושהמשטרה תכיר בו. במדינת ישראל, גם כאשר מבקשים להקים עירוב, ההוויה המרחבית השלטת היא של מדינה ולא של עירוב (בקבלת הלוגיקה של המדינה, אגב, כלל לא ברור שיש לו צורך בעירוב, כי יש רשות אחת). הקמת עירוב בתל אביב מעניינת לאור האובדה שעירובין קמו במאות השנים האחרונות כמעט תמיד בתוך מדינות ריבוניות, והפנייה לתושבים לא-יהודים היא בדרך כלל דרך מועצה מקומית או נציגי התושבים. במדינת ישראל הפנייה היא לנציגות הרשות המבצעת, קרי לבירוקרטיה כזרוע של המדינה.

#### 4. אופק רעיוני

בפרקים האחרונים ראינו את תפיסת המרחב של המדינה ואת תפיסת המרחב שביסוד רעיון העירוב הרבני, ואיך כל תפיסה עומדת בבסיסה של בניית קולקטיב במרחב. בתחילת המאמר ציינתי שבימינו יש צורך דוחק לחשוב מחדש על המרחב הפוליטי-מדיני. בעוד הלאומנות בעולם מתחזקת, מחזקת גבולות ומדחיקה את ה"אחר" עד כדי גירוש, לליברליזם אין תשובה משכנעת או תפיסת מרחב חלופית. לגבול הפתוח אין מודל להכלת האחר, ולמרות המגמה שמייצג האיחוד האירופי, במסודות בינלאומיים, גם של האיחוד, הריבונות הוסטפלית היא עדיין המבנה המדיני הבסיסי. אמנם מאז שנות התשעים יש כתיבה על פוסט-ריבונות, ובתוך כך גם ניסיון להגות מחשבה פוליטית שאינה

יוצאת מנקודת ההנחה של הריבונות הוסטפלית, אך עד היום כתיבה זו הולידה בעיקר חשיפה של יסודות בעייתיים של המדינה המודרנית ויחסה לאחר.<sup>66</sup> ניסיונות לחתור לרעיונות חלופיים הובילו לבחינה מחודשת של יסודות קתוליים ולנטייה לאמץ רעיונות בדבר אימפריות במקום מדינות, המאששת את התחושה שאנחנו עדיין נמצאים בגבולות הדיכטומיה שמקורה במעבר מהעולם הקתולי לעולם הפרוטסטנטי, שאף אחד מהם לא הצטיין בקבלה של האחר במרחב.

באמצעות רעיון העירוב ביקשתי לבחון אם בתפיסה המרחבית שבבסיסו יש מרכיב שפותח אופק לחשיבה חדשה על המרחב ולהצעת התערבות פורייה בהוויה המדינית. בדוגמה של העירוב בתל אביב ראינו שאם יש לו מה לתרום מבחינת תפיסת המרחב, הפוטנציאל הרעיוני שלו אינו מנוצל, שכן מי שעושה את העירוב פועל בתוך התפיסה המרחבית של המדינה הריבונית, בניגוד לרוח העירוב. עירובין תמיד קמו בתוך הקשרים פוליטיים רחבים יותר והיה בהם משהו חתרני: ניסיון ליצור מרחב קהילתי משותף בלי קשר לריבון, עם הכרה ב"אחר" ועל ידיו. ביסוד העירוב של תל אביב נעדרת החתרנות הזו. השותפות של הרבנות בעירוב תל אביב היא עם הבירוקרטיה של המדינה, ולא עם התושבים או נציגיהם.<sup>66</sup>

כדי להדגים משהו מהאופק המחשבת-פוליטי של חשיבה על המרחב דרך רעיון ה"רשות" של העירוב, אציע ניסוי מחשבת: איך היה נראה הקמת העירוב בתל אביב אלמלא התקבלה תפיסת המרחב המדינית המודרנית? ראשית, אפשר להעריך כי מי שהיה מבקש להקים קהילת עירוב היה פונה למי שנחשבים ל"גויים" לצורכי עירוב, ומבקש לשכור מהם באופן סמלי את בתיהם לשבת. נציגות שומרי השבת הייתה מסבירה את ההלכה, ופותחת במשא ומתן עם תושבים שהיו מבינים שהם נחשבים כלא-יהודים לצורכי עירוב. ייתכן שהיו פונים לנציגי התושבים במועצה, או לוועדי שכונות – כך או כך הייתה זו פנייה לתושבים. ייתכן שהתושבים, עם ההבנה שהם בחזקת גויים לצורכי עירוב, היו מבקשים תחבורה ציבורית בשבת בתמורה להשכרת בתיהם. הם הרי היו מבינים שנוכחותם בשטח כמחללי שבת אינה פוסלת את העירוב או מונעת חיי קהילה שומרת שבת במרחב. דרך משא ומתן ייתכן שהייתה מתקבלת הכרה הדדית, ובאותו תחום היו נוצרות לפחות שתי קהילות, עם יחסי שכירות וקבלת האחר, בלי להעמיד גבול בשטח ובלי ליצור רצף מגורים לכל קבוצה.

הדוגמה של עירוב תל אביב נועדה להראות שתפיסת המרחב של המדינה המודרנית רווחת כל כך עד שאפילו כשמדובר בשאלות של דת בזירה הציבורית ואפילו בהקמת עירוב, הפנייה נעשית למדינה הוסטפלית וליסודותיה הפרוטסטנטיים, ולא למשאבים מהמסורת היהודית. במקרה של עירוב תל אביב, הרבנות ייצגה את תפיסת המדינה הבירוקרטית של מקס ובר. לא רק שאין בה דבר מן החתרנות של תפיסת המרחב של העירוב, אין בה גם ניסיון אותנטי לפנות לנציגות של תושבים שאינם שומרים שבת. ייתכן שבמקרה זה היו רבנים מסוימים פוסלים את עירוב תל אביב בשל חשיפת הבעייתיות בשיטת הקמתו, ומחפשים דרך להתחבר חזרה לתפיסת העירוב.

עם זאת, התקווה שלי היא לא רק לפתוח פתח לשינוי הדרך שבה קמים עירובין, אלא גם לחשיבה מרחבית אחרת, דרך תפיסת המרחב כסדרה של רשויות שתיתכן ביניהן חפיפה טריטוריאלית.

הקמת עירוב תל אביב והניסוי המחשבתי בדרכים אחרות להקמתו אפשרו הצצה לדרכים שונות להגדיר קהילות במרחב, דרך הידברות וגמישות מרחבית והבנת צורכי התושבים. אנחנו כבר מכירים פתרונות פוליטיים שמבוססים על תפיסת המרחב של המדינה המודרנית: תוכניות חלוקה למיניהן, החלטות מלמעלה על הדת במרחב הציבורי ועוד. אבל אילו פתרונות פוליטיים יכולים להיתמך על ידי תפיסת המרחב כסדרה של רשויות שעשויה להיות ביניהן חפיפה טריטוריאלית? אינני מבקשת ליצור רעיונות מדיניים יש מאין, אלא להעשיר ולחזק רעיונות קיימים ולפתוח פתח לפיתוח רעיונות שנגזו. עוד לפני שהוקמה מדינת ישראל עסקה הציונות ברעיונות של חיים עם האחר במרחב, החל בחיים בקורפורציות או אוטונומיות, עבור בחיים במדינה דו-לאומית, וכלה במדינת כל אזרחיה, פדרציה וקונפדרציה ועוד, אך נעדרה מהם תפיסת מרחב אחרת מזו של המדינה המודרנית. דרך תפיסת המרחב שבבסיס העירוב אני מציעה ארגון כלים שיכול לתמוך בתפיסות שונות של מרחב וחיים עם האחר. כמו שרעיונות מהעולם הנוצרי הכתיבו חלק מהדיכטומיות שמלוות אותנו עד היום בין האוניברסלי לליברלי בין הלאומי ללאומני, ובין הגבול הפתוח מול הסגור, ייתכן שאפשר להציע התערבות יהודית-מרחבית של חפיפה טריטוריאלית בין קבוצות שונות, תוך כדי חיזוק הערכות ההדדית בתוך הקבוצה וקבלה הדדית. מדינת ישראל נתפסת כיום כמומחית לחומות ולגדרות הפרדה. תקוותי היא שדרך פיתוח מושגים לחשיבה מחדש על המרחב, ואף דרך הלשון העברית, נוכל לייצא מישראל לא רק ידע על חלוקה וגבולות, אלא גם חשיבה מרחבית של הכלה.

## הערות

1. השיח כאן מתקשר לדיון העשיר בנושא גבולות שהופיע במאמרה של מירב אמיר, "גבול", במפתח 8, 2014. אמיר מראה שהממד הפרפורמטיבי של הגבול מגדיר יחס לאחר שהוא גם פנימי ומכונן את האחרות עצמה. כאן אראה כיצד הוצאת היהודי מגבולות רעיון המדינה המודרנית ציינה הבנה חדשה – מודרנית – של אחרות שכרוכה בהמשגת הגבול המדינתי.
2. את אמנת וסטפליה ניתן למצוא בתרגום לאנגלית כאן: Avalon Project at Yale Law School. n.d. "Treaty of Westphalia; October 24, 1648", Lillian Goldman Law Library: [http://avalon.law.yale.edu/17th\\_century/westphal.asp](http://avalon.law.yale.edu/17th_century/westphal.asp)
3. The Religious Peace of Augsburg (September 25, 1555), German History Documents Online, Part 3, Section E — Imperial Reformation: [http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub\\_document.cfm?document\\_id=4386](http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=4386)
4. Andreas Osiander, "Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth", *International Organization* 55:2 (2001): 251-287; Luke Glanville, "The Myth (להלן) of 'Traditional Sovereignty'", *International Studies Quarterly* (2013): 57, 79-90.  
"Osiander, "Sovereignty

- 5 הגרסה הלטינית בתרגומו של בודן עצמו יצאה לאור בשנת 1583, ומהלטינית תרגם לאנגלית ריצ'רד נולס (Knolles) את החיבור *Jean Bodin, Six Books of the Commonwealth* (London, 1606) (להלן בודן, שישה ספרים).
6. שם, ספר א, פרק 10, 154.
7. Osiander, "Sovereignty".
8. Palestine באנגלית ו-La Palestine בצרפתית. בודן, שישה ספרים, ספר א, פרק 5, 46. אצל בודן לא מופיע המונח "ארץ ישראל" אלא פלסטין. "ישראל" מוזכרת בתרגום האנגלי המקורי 22 פעמים במונחים בני ישראל, מלכי ישראל, וכו'. לעוד דוגמה שבה מופיעה פלסטין בכותרת יצירה אנגלית מהמאה ה-17 ראו Thomas Fuller, *A Pisgah-sight of Palestine and the confines thereof with the history of the Old and New Testament acted thereon* (London, 1650).
9. לאחרונה התעוררה מחלוקת אקדמית סביב השאלה אם בודן אכן חיבר את ה-*Colloquium Heptaplomeres*, ויש חוקרים חשובים בשני צידי המחלוקת. סיכום הדיון ותרומה חשובה ניתן למצוא אצל Noel Malcolm, "Jean Bodin and the Authorship of the 'Colloquium Heptaplomeres'", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 69 (2006): 95-150.
10. Jean Bodin, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 471. התרגום שלי.
11. בודן, שישה ספרים, ספר ד', פרק 7, 536-535.
12. פוקו טוען שהריבונות מנציחה מלחמה, ואת זה נראה בקרוב אצל הובס. בתוך המלחמה הריבון נמצא בסכנת חיים, והסוביקט שתלוי בריבון כדי לשמור על חייו שלו מכפיף כל אמירה שלו – אפילו כל אמת – להגנת הריבון, שהיא הגנה על חייו. *Lectures*. Michel Foucault, "Society Must Be Defended": *Lectures at the College de France 1975-76* (New York, Picador, 2013), 49-52.
13. ניתן לראות בשיח זה תגובה והמשך לדיון של מקיאווולי על מצודות הנסיך. ראו מקיאווולי, הנסיך (ירושלים: הוצאת שלם, 2003), פרק כ'.
14. בודן, שישה ספרים, ספר א', פרק 6, 51.
15. שם, ספר ה', פרק 5, 602-598.
16. הדיון של מירב אמיר ב"גבול" רלבנטי גם כאן, שכן אחד הדברים ששריון הגבולות משיג הוא קיבוע, ואילו אצל בודן לא ברור אם הקיבוע תורם משהו לגבול. הסימבולי, כך נדמה, משמעותי יותר מהממשי.
17. תומס הובס, לוייתן, עורך מנחם לורברבאום, תרגם אהרן אמיר (ירושלים: הוצאת שלם, 2009), ספר 1, פרק י"ג, 88 (להלן הובס, לוייתן).
18. על האיור כתבו רבים, ובין השאר: Horst Bredekamp, "Hobbes' Visual Strategies," *The Cambridge Companion to Thomas Hobbes*, ed. Patricia Springborg (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 29-60; Noel Malcolm, "The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective," in *Aspects of Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 200-33.

19. הובס, לויתן, ספר 2, פרק 16, 116-112; פרק 18, 124. בעברית authors ו-actors תורגם ליוזמים ופועלים, ו-authority מתורגם לסמכות, כנהוג, בלי הקשר הלשוני בין מי שהסמיך למי שפעל בסמכות.
20. שם, ספר 1, פרק 7, 46; ספר 2, פרק 29, 225-224; פרק 30, 245.
- 21 שם, ספר 2, פרק 21, 151-146.
22. שם, ספר 2, פרק 15. כאן יש גרסה פחות מפותחת של ההגדרה של מקס ובר את הריבונות כמונופול על אמצעי לחימה.
23. כאן אתייחס ליהודי בהגות המדינית, אבל מעניין לציין שגם למוסלמים התייחסו באותה תקופה כמונחים טריטוריאליים, כשהשתמשו לסירוגין במילים "מוסלמים", "מוחמדים", ו"טורקים" לציון אותה קבוצה.
24. בודן, שישה ספרים, ספר 3 פרק 7, 382-381.
25. שם, ספר 3 פרק 7, 381-380; ספר 4 פרק 7, 536-534.
26. על הבראיזם פוליטי ראו, Gordon Schochet, Fania Oz-Salzberger, and Meirav Jones (eds.), *Political Hebraism: Judaic Sources in Early Modern Political Thought* (Jerusalem: Shalem Press, 2008); Steven Grosby, 'The Third Culture', in Jonathan Jacobs (ed.), *Judaic Sources and Western Thought: Jerusalem's Enduring Presence* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 73-96; Eric Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010). בודן היה שותף לתפיסה שיש במקורות יהודיים מודלים לפוליטיקה של זמנו, למשל כאשר הוא הסתייע במונח העברי "תומך שבט" כדי לתאר ריבונות במקורות. המונח מופיע באותיות עבריות בטקסט של שישה ספרים, ספר 1 פרק 8, ובעוד מקומות רבים שבהם שזורה בטקסט שלו עברית.
27. Meirav Jones and Yossi Shain, "Modern Sovereignty and the Non-Christian, or Westphalia's Jewish State", *Review of International Studies* (2017): 918-38.
28. אולי כדי להצביע על כך שהדבר תלוי באופי המדינה ולא באופי הנצרות, נתן הובס כדוגמה את רומא, שבה הוחרגו היהודים מהסובלנות הדתית המקובלת. הובס, לויתן, ספר 1, פרק 12, 82.
29. היהודים הוגלו מאנגליה ב-1290 ומצרפת ב-1306.
30. לסקירה מצוינת של הנושא ראו David S. Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
31. John Morrill and Philip Baker, "Oliver Cromwell, the Regicide and the Sons of Zeruah", in Jason Peacey (ed.), *The Regicides and the Execution of Charles* (Basingstoke, Palgrave, 2001).
32. James Harrington, *The Commonwealth of Oceana* (London, 1656), Introduction.
33. ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי מדיני (מאגנס, תשס"ג), 43.
34. Jacob Meijer, "Hugo Grotius "Remonstrantie", *Jewish Social Studies* 17:2 (1955): 91-104.



35. "כנסייה אוניברסלית" היא "כנסייה קתולית" בתרגום. Hugo Grotius, *On the Laws of War and Peace* (London, 1655), Book 1, ch. 8, p. 10.
36. Kenneth Stow, *Theatre of Acculturation: The Roman Ghetto in the Sixteenth Century* (Seattle: University of Washington Press), 62-64.
37. Gregorovius, *The Ghetto and the Jews of Rome* (New York: Schocken Books, 1948), .originally published in 1853 as *Der Ghetto und die Juden in Rom*.
38. Mitchell Duneier, *Ghetto: The History of a Place, The Invention of an Ideas* (Farrar, Straus, and Giroux, 2017).
39. אפשר להצביע על יוצא דופן אחד בשיח הזה, והוא רוג'ר ויליאמס, מייסד רוד איילנד, שהיה הוגה חשוב ביצירת תפיסת הסובלנות האמריקנית והפרדת הדת והמדינה בארצות הברית. לויליאמס הייתה מטרה אוונגליסטית, שאחד מסממניה היה גישה ייחודית לקולוניאליזם. ויליאמס ראה במפגש עם "אחרות" חלק מהיעוד של בני האדם בעולם, והוא קיווה לשכנע בכך את בני שיחו לא ממקום של עליונות אלא ממקום של שוויון ושכנוע עמוק. תפיסתו הייתה לחתור קודם כול לשוויון ומשם לצאת לשכנוע אמיתי. ראו Teresa Bejan, "Evangelical Toleration", *Journal of Politics* 77:4 (2015).
40. אמנם לא תמיד היו לציונות שאיפות להקמת מדינה וסטפלית, ולא בכל גרסאותיה. על ציונות אחרת ועל המקור האירופי למדינה היהודית ראו Dmitry Shumsky, *Beyond the Nation-State: The Zionist Political Imagination from Pinsker to Ben Gurion* (New Haven: Yale University Press, 2018).
41. Theodor Herzl, *The Tragedy of Jewish Immigration: Evidence Given Before the British Royal Commission in 1902* (New York: Zionist Organization of America, 1920).
42. משנה, מסכת שבת, ז: ב.
43. שמות כ, ט. אותו נוסח מופיע גם בדברים ה, יג, אך שם המשך הפסוק הוא "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך". המשך בדברים מחזק את טענתי כאן, שמדובר באותו תחום ש הרבנים יקראו לו אחר כך "רשות". עבדך הוא עבד שברשותך, וכו'.
44. יש אלמנט מגדרי לדיון, שכן את המרחב מרכיבים בתי אב, והמדינה המודרנית היא בבירור גוף זכרי. מזווית מגדרית, ההשוואה בין תפיסת המרחב של העירוב לבין תפיסת המרחב שבבסיס המדינה המודרנית עשויה להיות מרתקת, ואתעניין לחקור אותה בעתיד.
45. "ברשות האב", למשל בבא בתרא ח, ז; כתובות ד, ה; "רשות הבעל", סנהדרין יא: ו; נדרים י: ב; כתובות ד: ה; "רשות הניזק", בבא קמא ב: ב,ה, ועוד. מרוב אזכורים רבים ל"רשות הרבים" ו"רשות היחיד" לא ציינתי דוגמאות לשימושים אלה, המופיעים בכל מסכות המשנה.
46. למשל סוטה ח: ה, "הרשות בידן"; עדויות ז: ז, "ליטול רשות מאגמון שבסורק"; מידות א: ב, "רשות היה לו לשרוף את כסותו".
47. שרלוט פונרוברט תרגמה את "רשות" לדומיניום, הדומה מאוד לריבונות ואינו מאפשר להנגיד את

תפיסת המרחב של העירוב לזו של המדינה. במאמר זה הרשות שונה מאוד מדומיניום: היא נקודת התחלה שיש להגן עליה, ונמצאת תמיד בהקשר נורמטיבי. היא רשות שנלוות אליה חובות, שאחת מהן היא להגן עליה. ראו Charlotte Elisheva Fonrobert, "The Political Symbolism of the Eruv", *Jewish Social Studies* [11:3 (2005): 9-35] [להלן "Fonrobert, The Political Symbolism of the Eruv"].

48. שבועות ג: ז.

49. את הגמישות המרחבית של תפיסת הרשות אפשר לראות בדיון במשנה בבא מציעא פרק י"א במשנה ח. כאן הרשות שיש לכל אחד ברשות הרבים מותנית בשימוש יאה ובאחריות למרחב. באופן כללי יש להבין את תפיסת המרחב כסדרה של רשויות שמובאת כאן ממסכת עירובין, על רקע משנה בבא מציעא פרק י"א, ומשנה שבת פרק א. אני מודה למנחם לורברבוים על הפניות אלו.

50. במאמרה "בית" (מפתח 1, 2010) דנה הגר קוטף בשאלת היחס בין המרחב הפוליטי למרחב הביתי. להבנתי, פרקטיקת העירוב לא רק מעלה את ערכה של הרשות הקדם-פוליטית הפרטית מעל לערך הפוליטי, אלא אינה מאפשרת לפוליטי לקבוע את גבולות הרשות הפרטית. החוק והנורמה ברשות הפרטית קודמים לפוליטי והם שקובעים את גבולותיו. בעמוד 7-8 מציינת קוטף את היעדר הבית בתפיסת הסובייקט הליברלי, וייתכן שפה טמון חלק מהפוטנציאל של הדיון הנוכחי בעירוב להעשיר את השיח.

51. היקף המאמר אינו מאפשר דיון מעמיק במשמעות של רשות הרבים שנרקמת בחשיבה הרבנית על העירוב, אך נראה שיש תפיסה כי במקומות שמשרתים ציבור גדול רבים ושונים מחזיקים בזכויות, ומכך ניתן לגזור השלכות פוליטיות גם לגבי אופי המרחב.

52. שרלוט פונרוברט מציינת שהעיסוק בימינו בגבול שנוצר בהקפת העירוב ולא באיחוד הפנימי הוא בגדר החצנה (externalization). ראו 11-12, Fonrobert, "The Political Symbolism of the Eruv", אוסיף שניתן לקשר זאת לפרדיגמה המחשבתית שאנו חיים בה, המדגישה גבולות ונוטה לבטל את המרקם הפנימי של כל תחום מוגדר.

53. היום, במקום אפיית לחם ושמירת כיכר/ות העירוב במקום אחד, נהוג שעירוב מצוין על ידי קופסת מצות, שאינה מתקללת.

54. רמב"ם, הלכות ערובין, 1: 6.

55. תלמוד בבלי, עירובין, מט: א.

56. משנה עירובין ו: א.

57. תלמוד בבלי, עירובין סב: א.

58. תוספתא ה"ד.

59. תלמוד בבלי סד: א.

60. Fonrobert, "The Political Symbolism of the Eruv", 27.

61. דיון נרחב בפרקטיקות ומחלוקות בעניין ניתן למצוא אצל בועז הוטרר ואדם מינץ, "בין הגטו לעיר: על עירוב חצרות באיטליה במאות השבע עשרה והשמונה עשרה", פעמים 154-155 (תשע"ח): 9-40.

62. ר' ה"ש 51.

63. יורם חזוני טוען בספרו *The Virtue of Nationalism* (Basic Books, 2018) כי מדינת הלאום היא הצורה האנושית הבסיסית ביותר שמצליחה להגן כראוי על בני אדם, ולכן יש להגן עליה.
64. צביקה גרוניך, "אחרי שנים: עירוב כשר בתל אביב", כיכר השבת, 19 במרץ 2014: <https://www.kikar.co.il/%D7%90%D7%97%D7%A8%D7%99-%D7%A9%D7%A0%D7%99%D7%9D-%D7%A2%D7%99%D7%A8%D7%95%D7%91-%D7%9B%D7%A9%D7%A8-%D7%91%D7%AA%D7%9C-%D7%90%D7%91%D7%99%D7%91.html>
65. שילה בן חביב היא דומיננטית בתחום, וספרה מציג את טענותיה העדכניות בנושא. ראו Seyla Benhabib, *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times* (Polity Press, 2011).
66. בפרשנות הרבנית בימינו טמון פרדוקס: מצד אחד יש בה התייחסות לרשות רבים שאינה יכולה להקיף עירוב, והיא נדחקת לאזורים שעוברים בהם 60 ריבוא איש ביום, כמו למשל נתיבי איילון. מצד שני, כשהרב הראשי מקבל את ההנחה שרשותי היא בידי המשטרה, הוא מוותר על תפיסת הרשויות שבבסיס העירוב, ואם ההנחה היא שכל הבתים נמצאים ברשות אחת לא ברור מדוע יש צורך בעירוב.





# עלייה

## עידו הררי

שאלת היחסים בין המושג "עלייה" בעברית החדשה לבין לשון זו עצמה היא סבוכה ונפתלת. כמו מילים רבות, ויש שיאמרו כמו הלשון כולה, נמצאת הוראתה של המילה "עלייה" בלשון ימינו שונה ומצומצמת מהוראותיה השונות לאורך גלגולי הלשון. ועם זאת, העובדה שהעלייה בעברית הציונית איננה מושג בלבד אלא פרויקט חברתי ופוליטי המהווה את אחד מיסודותיה של המדינה שבה מדוברת העברית, ובמקביל אחת מהצדקות קיומה כפי שאלה מוצגות במגילת העצמאות,<sup>1</sup> מצביעה על כך שבין העברית לבין העלייה בהוראתה שתידון להלן קיימים למעשה יחסים של כינון הדדי ומתמשך. במוקד הדברים הבאים יעמוד מושג העלייה העכשווי, תוך שימת לב לאופן שבו התהוותו כרוכה אהדדי בהתהוות הלשון הציונית וביחסי שניהם עם הלשון הטרומ-ציונית. חלק חשוב מהדיון יעמוד על מקומו של המושג במחשבה הטרומ-ציונית, בהקשרים הרלבנטיים למאמר זה; חלק מהותי נוסף יזדקק לכתבים יהודיים אנטי-ציוניים ביחס לעלייה, שמהם עולה מודעות חריפה למעשיה של האידיאולוגיה החדשה בשפה ולהשלכותיהם הדתיות, החברתיות והפוליטיות; לאחר מכן יידון האופן שבו כותבים ציונים כרכו את ה"עלייה" ב"עברית", תוך הצבעה על תלותן זו בזו; לבסוף אבחן את מושג העלייה העכשווי לאור ביקורת העברית החדשה של גרשם שלום ושל ר' יואל טייטלבוים, האדמו"ר מסאטמר. ובכל זאת, את הדיון בעלייה כמושג פוליטי עכשווי ברצוני להתחיל מהסוף (נכון לעכשיו) – מ"חוק יום העלייה" שהוצג לראשונה בכנסת בפברואר 2016. כך הציג את החוק אחד מיוזמיו, ח"כ מיקי זוהר:

לפני 3500 שנה, ב' בניסן, עלה עם ישראל לארץ בהנהגת יהושע בן נון, זו הייתה העלייה הראשונה שלנו לארץ כאומה הנבחרת. החוק שיזמתי, "יום העלייה" שעבר היום בקריאה טרומית, קובע כי בכל שנה יצוין בתאריך זה יום העלייה, לכבוד כל העולים לארץ ישראל משאר הארצות. אל מול הטוענים מבית ומחוץ, כאילו ישראל היא מדינה "כובשת", אנו מזכירים דבר אחד: היינו כאן לפני כולם, ובע"נ ישאר כאן לנצח נצחים!<sup>2</sup>

החוק עבר סופית ב-21 ביוני 2016. עם אישורו אמר זוהר: "העלייה לארץ היא הבסיס לקיומנו כאן, אין עוד מדינה בעולם שתושביה חזרו אליה לאחר אלפיים שנות גלות והוכיחו לעולם שעם אינו יכול להיות כובש בארצו. ציון יום העלייה לזכר י' בניסן מקבע כעת גם בחקיקה מי היה כאן קודם, ארץ ישראל שייכת לעם ישראל".<sup>3</sup>

הדברים האלה מפרשים את מה שבלשון החוק רק נרמז: "מטרתו של חוק זה לקבוע יום ציון שנתי להכרה בחשיבותה של העלייה לארץ ישראל כבסיס לקיומה של מדינת ישראל".<sup>4</sup> עם זאת, הן בניסוחיהן הדחוסים של זוהר, שעוד נידרש אליהם בהמשך, והן בלשון הפורמלית, מונח כמובן

מאליו קשר הכרחי שאותו מנסה מאמר זה להתיר: קשר בין בואם של יהודים לארץ ישראל לבין כינונה של ריבונות יהודית בארץ. הקשר הזה, שנוצר בד בבד עם יצירת העברית הציונית ונתקבע באמצעותה, הוא שעומד ביסוד מושג העלייה בישראל היום.

זאת אם כן השאלה שעל הפרק: מה אומרים כשאומרים "עלייה" במדינת ישראל? לפני הכול יש להכיר בצמצום הכפול שביצע השיח הציוני, ובפרט הישראלי, למונח "עלייה": ראשית, צמצום ההוראה באופן ש"עלייה" סתם מובנת באופן כמעט אוטומטי כ"עלייה לארץ"; שנית, צמצום המובן של "עלייה לארץ" עצמה. בדברים שלהלן אתמקד בניסיון להבחין בתצורות השונות של שינוי המובן, ומבחינה זו המאמר מהווה מעין היסטוריה-שכנגד להתפתחות המושג הציוני של עלייה לארץ. כמעט מיותר לציין שהיקף המאמר איננו מאפשר לדון בכל ההיבטים הנוגעים לעלייה, לא רק כמושג במחשבה ובמעשה היהודיים לאורך הדורות, אלא גם בתקופה המודרנית. חשוב גם להדגיש שהדיון במאמר נסוב על העלייה כמושג, ולא על האופנים שבהם בא מושג זה לידי ביטוי קונקרטי. עם זאת, ברקע הדברים יעמוד תמיד גם טווח ההוראה הרחב יותר – היסטורית וסמנטית – של המילה "עלייה": עלייה לתורה, עלייה לרגל, בני עלייה או עליית נשמה.

\*\*\*

השימוש במונח "עלייה" לציון הגירה לארץ ישראל לא רווח בשיח הציוני בראשיתו, שבו הועדפה המילה "אימיגרציה" הנקייה ממשענים דתיים והיסטוריים.<sup>5</sup> אולם למן העשור השני של המאה העשרים החל המונח "עלייה" לשמש את המהגרים ואת המדברים על אודותיהם, ובאופן גובר והולך לא כתחליף ל"אימיגרציה" אלא ככלי לשוני ליצירת היררכיה בקרב המהגרים עצמם. כפי שכותב חזקי שוהם:

מנקודת מבט של ההיסטוריה של המושגים, חל מעתק של המונח "עלייה" מתיאור שיפוטי של הפעולה עצמה, לבחינת-כליות-ולב של מניעי העולים כנאצלים, להבדיל ממניעים אנוכיים של מהגרים. הבחנה זו בין המהגר לעולה על פי מניעיהם חדרה אף למחקר האקדמי של ההגירה וקליטת העלייה בחברה הישראלית [...]. ההבחנה הערכית בין "הגירה" ל"עלייה" הפכה להבחנה סוציולוגית בין "מהגר" ו"עולה", והיא נגעה בנכונותם של העולים החדשים לאמץ את התמורות התרבותיות הנדרשות כדי להיטמע בחברה הקולטת, והוצבה בתשתיתו המושגית של התכנון החברתי הציוני ולאחר מכן הישראלי.<sup>6</sup>

כלומר, האופן שבו התהוותה הוראתו של מושג העלייה הציוני כרוך מראשיתו בעולם הערכים של הציונות, ועד היום הוא משמש כשומר סף אידיאולוגי. אגב התבססותו הרעיונית והחומרית של הפרויקט הציוני נדחקה ההיסטוריה הטרומ-ציונית של העלייה, עד שהפסיקה לאיים על יציבותו הסמנטית של המושג החדש.

שוהם צודק כשהוא כותב כי "למטען השיפוטי שנשאה עמה המילה 'עלייה' מן העברית הקדם-ציונית היה משקל רב בקביעתה כפרמטר העיקרי של התיקוף הפנים-ציוני",<sup>7</sup> אולם במאמרו

הוא אינו נדרש לבחינת המטען הזה, כמו גם למטענים טרום-ציוניים אחרים הכרוכים במילה. הניסיון המפורש היחיד המוכר לי לבחון את ההיסטוריה המושגית של העלייה נמצא אצל עוז אלמוג. במסגרת הדיון במה שהוא מכנה "דת הציונות" כותב אלמוג: "החלוצים, ובעקבותיהם הצברים, אימצו [...] את הסמנטיקה המיתולוגית של היהדות המסורתית וחזקו את הקונוטציה המוסרית של המושג 'עלייה' כמבטאת את עזיבת הגלות לטובת חיים בעלי ערך במולדת היהודית העתיקה".<sup>8</sup> אולם מה שאלמוג עושה כאן הוא למעשה ראיפיקציה של מושג העלייה הציוני והשלכתו לאחור; שכן כפי שנראה להלן, השיח הציוני ביצע שינוי רדיקלי בקונוטציות ובמשמעויות של המושג, ואילו אלמוג עצמו מוסיף לטשטוש כל הרגעים שבהם עלייה לארץ לא ביטאה את "עזיבת הגלות לטובת חיים בעלי ערך במולדת היהודית העתיקה". לצד הקביעה חסרת הבסיס ש"עלייה" מניחה תמיד הישארות, גם השימוש במילה "מולדת" מטעין את היחס הקדם-ציוני לארץ ישראל במטענים לאומיים-רומנטיים שהעולים הטרם-ציונים לא שיערו. ועוד, גם משמעות התיאור "חיים בעלי ערך" עברה עם העליות הציוניות שינוי רדיקלי, מהגעה ארצה כדי לעלות לרגל למקומות הקדושים או להשלים את מילוי המצוות דרך קיום המצוות התלויות בארץ, אל מימוש האידיאל הציוני (בעיקר החל מ"העלייה השנייה") של "אליטה מגויסת", כפי שתיאר אותה יואב גלבר:

ניסיונה של העלייה השנייה בהתמודדות עם תנאי הארץ עיצב את קני המידה של ההשתייכות לאליטה. היא נועדה להיות מורכבת מאנשים צעירים, בריאים, חזקים, מסוגלים לכל עבודה גופנית קשה, מסתפקים במועט, חסרי מחויבויות מתחרות (למשל, משפחתיות), יודעי עברית, נכונים לחיי שיתוף והעיקר: בעלי מוטיבציה גבוהה להתמודד עם קשיי החיים בארץ.<sup>9</sup>

גישה זו, ובפרט לאחר ששלטונות המנדט הבריטי קבעו מכסות עלייה, הנחתה את היחס הציוני לעלייה עד לכינונה של מדינת ישראל ואף לאחריה. הסלקציה שהופעלה על ידי מוסדות היישוב הונחתה, במישור המיידי, על ידי העדפת מי שנתפסו כעונים על הדרישות האידיאולוגיות ("יודעי עברית, נכונים לחיי שיתוף") והמעשיות ("צעירים, בריאים, חזקים"), ובמישור הרעיוני על ידי מי שנתפסו כמייצגים את העתיד היהודי כפי שזה מגולם בתנועה הציונית ובערכיה. התפיסה האקסקלוסיבית של העלייה כחוסה תחת המטרייה הציונית משוקעת גם בטקסטים הרשמיים על גבי המסמכים שהסדירו את העלייה וברוב המקרים אפשרו אותה מבחינה חוקית. כך למשל נדפס על תעודות העלייה שהונפקו על ידי משרדי הסוכנות היהודית בשנות השלושים בוורשה:

אזהרה! תעודת-עלייה זו צריכה להמצא בידי העולה במשך כל ימי נסיעתו ולהמסר, לשם בקורת, מיד אחרי באו לארץ, לידי בא-כח לשכת העליה של הסוכנות היהודית לא"י. באין לעולה תעודת-עלייה זו, לא יקבל שום סיוע, חמרי או מוסרי, מן המוסדות הציוניים בגולה ובארץ ישראל.<sup>10</sup>

ככל שהדברים נוגעים להעדפת המפעל הציוני בארץ על פני חיים יהודיים מחוץ לגבולותיו, ההשלכות המעשיות של גישה זו, הרואה בעלייה מכשיר למימוש האידיאולוגיה הציונית, זכו לביטוי בוטה בדבריו הידועים למדי של דוד בן גוריון שב-1938 הצהיר:



התביעה להביא לארץ ילדים מגרמניה איננה נובעת אצלנו רק מתוך רגש של רחמנות לגבי ילדים אלה. אם אני אדע, שאפשר להציל את כל ילדי גרמניה על ידי העברתם לאנגליה, ורק מחציתם – על ידי העברתם לארץ ישראל, אני אבחר בדבר השני – כי לפנינו לא רק חשבון הילדים האלה, אלא חשבון היסטורי של עם ישראל.<sup>11</sup>

ככל שהדברים נוגעים לבחירת הראויים לעלות, תעיד הדחיקה לשוליים, בשנים שלפני הקמת מדינת ישראל, של יהודים אירופים שאינם חברי ההסתדרות הציונית (ובפרט חברי אגודת ישראל)<sup>12</sup> ושל יהודי ארצות האסלאם והמזרח.<sup>13</sup> העובדה שבקרב אלה ואלה היה רוב שראה בעלייה לארץ ישראל ביטוי של אידיאל דתי לא פחות, ולעתים יותר, מאשר מימוש של אידיאולוגיה לאומית, מיקמה אותם בשלב נמוך על סולם העלייה הציונית.

אשר לפרקטיקה של עלייה זו, כלומר לאופן פעולתו של מושג העלייה הציוני, ניתן לפיכך להצביע על כמה רמות של הדרה. הרמה הברורה, המובהקת והחד-משמעית ביותר היא זו שנקבעה אחרי קום המדינה בדמותו של חוק השבות, ומשמעותה היא הפיכת העלייה במובנה הציוני לאפשרות הכמעט יחידה להגר ארצה. אולם חוק זה, שהתאפשר רק עם הסרת מכסות העלייה המנדטוריות ושמטרתו הפוליטית היא יצירת הגמוניה אתנית-יהודית בארץ (מתוקף הגדרה: רק יהודים יכולים "לעלות"), ממשיך מסורת של סינון העלייה על ידי מוסדות התנועה הציונית, סינון שעיקרו מידת ההתאמה של העולים הפוטנציאליים לעקרונותיה וערכיה של העלייה הציונית או לחיזוקו החומרי של פרויקט זה, כפי שתואר לעיל.

\*\*\*

אם נרצה לסמן אתר שבו העלייה לארץ ישראל הועמדה לראשונה במפורש כערך, ובו בזמן כערך שמועמד בסימן שאלה, נוכל למצוא אותו בדפים קי-קיא במסכת כתובות בבבלי. הדיון נסוב על המשנה "הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין, הכל מעלין לירושלים ואין הכל מוציאין"; כלומר, אישה יכולה לכוף את בעלה לעלות לארץ ישראל, ובתוך הארץ לירושלים, ולהפך, אבל איש מהם אינו יכול לכפות על האחר לצאת ממנה. בהמשך הדף מובאת הברייתא "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה גויים, ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה". אבל מיד לאחר מכן מסופר על רבי זירא, "דיבְּעָא לְמִיָּסָא לְאַרְצָא יִשְׂרָאֵל" [כשרצה לעלות לארץ ישראל] והשתמט מפניו של רבו רב יהודה, שקבע כי "כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה", כלומר על מצוות עשה מפורשת. רב יהודה סמך את דבריו לפסוק (מירמיה כז) "בְּקֶלֶה יִבְאוּ וְשָׂמָה יִהְיוּ עַד יוֹם פְּקֻדֵי אוֹתָם נְאוֹם ה'". על קושייתו של רבי זירא, או קושייתו האפשרית, כי הפסוק לא נסוב על אנשים אלא על כלי המקדש, עונה הגמרא בשם רבי יהודה בעזרת פסוק נוסף, שהפך לאבן יסוד לכל דיון מאוחר יותר בשאלת העלייה לארץ ישראל הרואה את עצמו מחויב לתורה: "השבעת אתכם בנות ירושלים בְּצַבָּאוֹת או באֵילוֹת השדה, אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתִּחַפְּץ" (שיר השירים ב, ז). על כך עונה רבי זירא: "ההוא" – כלומר הפסוק משיר השירים – "שלא יעלו ישראל בחומה". כלומר, השבועה שעליה נסוב הפסוק היא רק על "עלייה בחומה", ביטוי שרש"י מפרש כ"יחד, ביד חזקה", ושקשה להניח

שלא היה מוכר לעולים על הקרקע במבצעי "חומה ומגדל" בימי טרום המדינה. מכל מקום, דברים אלה מאפשרים לנו לעמוד על גבולות הוויכוח: בעוד רבי זירא גורס שעליית יחידים מותרת, רב יהודה סבור שעל כל פנים מבבל גם עלייה כזו אסורה.

לא ניכנס כאן לכל פרטי הסוגיה. מה שחשוב לענייננו הוא שהפסוק המצוטט חוזר, בנוסח כמעט זהה, עוד פעמיים בשיר השירים, ושלוש לשונות השבועה הללו נדרשות בגמרא כך: "אחת שלא יעלו ישראל בחומה, ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם, ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את אומות העולם שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי". אלה הן שלוש השבועות הידועות, שהוויכוח על הבנתן וחלותן עולה בכל התעוררות משיחית לאורך הדורות, כולל זו הציונית.<sup>14</sup> בהמשך נדרש גם כפל הלשון "אם תעירו ואם תעוררו", ונגזרות ממנו שלוש שבועות נוספות: "שלא יגלו את הקץ, ושלא יחקקו את הקץ, ושלא יגלו הסוד לאומות העולם". מבין אלו, השבועה האמצעית היא בעלת התהודה ההיסטורית-טקסטואלית החזקה ביתר, ובעיקר דרך הגהתו של רש"י על אתר: "לישנא אחרינא: 'שלא ידחקו' גרסינן". כל הסייגים האלה, נזכור, הם לשיטתו של מי שסובר שיש היתר לעלות. בהמשך הסוגיה נמצא עוד אמירות רבות בשבח ישיבת ארץ ישראל, כגון דברי רבי אלעזר שלפיהם "כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עוון". מסופר שם גם על האמורא הבבלי עולא, ש"הוה רגיל דהוה סליק לארץ ישראל" – שהיה רגיל לעלות לארץ ישראל, בעברית עכשווית. אולם מתוך כך אנחנו עומדים על עוד עניין חשוב, והוא שעלייה לארץ ישראל איננה בהכרח על מנת להשתקע; בלשון הגמרא כאן, כל כניסה לארץ היא עלייה, ולא מונחת ביסודה כוונה הכרחית להישאר.

הבנה זו של העלייה התמידה גם לאורך ימי הביניים. אלחנן ריינר מציין כי "ההלכה לא ראתה בסוגיות העלייה והעלייה לרגל נושא עצמאי הראוי להגדרה בפני עצמו".<sup>15</sup> בכך מזכיר ריינר את העובדה שהעלייה לארץ ישראל אינה מנויה במניין המצוות, על אף שישנן מצוות שכדי לקיימן יש לגור בה; אולם בנוסף עולה מדבריו הטשטוש שבין "עלייה לרגל" ל"עלייה" סתם, באופן שבו משמעות המונח "עלייה", בתקופה שעלייה כותב ריינר, יכולה להיות גם הגעה לארץ ישראל ללא כוונה להשתקע בה – לצורך פולחן במקומות קדושים, למשל – ואילו "עלייה לרגל" יכולה לציין גם עלייה לצורך מגורים וקיום המצוות התלויות בה. ריינר מוסיף כי "במעט הקטעים הלא-הלכתיים המופיעים בספרות ההלכה [בימי הביניים] והמתייחסים לעלייה לרגל ניכרת מגמה לצמצם את היקף העלייה ובעיקר את סוגי העולים", ועם זאת מדגיש שיש לראות בעלייה לסוגיה "התנהגות דתית לגיטימית המתרחשת בשולי המסגרת הקהילתית" ותופעות ש"נודעו היטב בחברה היהודית ונתפרשו בהקשר דתי מובהק".<sup>16</sup>

\*\*\*

היחס האמביוולנטי כלפי העלייה, אם כן, איננו נחלתה של הגמרא בלבד.<sup>17</sup> כך גם עניין אחר העולה בדיון התלמודי בכתובות, הנמצא בדברי ר' יהודה ש"כל הדר בבבל כאילו דר בארץ ישראל". נרמזת כאן האפשרות העקרונית למצוא את ארץ ישראל גם מחוץ לגבולותיה הגיאוגרפיים, רעיון שפותח לאורך הדורות ושזכה בחסידות לניסוחים שהמירו את הארץ בחצרו

של הצדיק, את בית המקדש בחדרו ואת המזבח בגופו.<sup>18</sup> כפי שאידל מדגיש, התפיסה החסידית שהופכת את ארץ ישראל ל"אלגוריה ספיריטואליסטית", כלשונו,<sup>19</sup> איננה ממירה את הקשר לארץ ישראל הגיאוגרפית אלא נגזרת מהקשר הזה. מה שחשוב לזהות הוא שהיחס לארץ בתורות החסידות יכול להיות מבוטא באופנים סותרים, ולעיתים במקביל, ושבושם אופן אין ההיבט הגיאוגרפי עיקר.

בתורותיו של ר' נחמן מברסלב נוכל למצוא ביטויים מורכבים לרעיון זה, והדבר נדון בהרחבה על ידי אלון גושן-גוטשטיין.<sup>20</sup> כדי להמחיש את הנקודה אבקש להראות כיצד מתנסח בתורותיו היבט מסוים של העניין, ובפרט הקשר שבין ארץ ישראל לצדיק, וכיצד על ידי כך נוכל לעמוד על בחינות נוספות של מושג העלייה ועל הקשר בינה לבין המושג שעומד בלב המאמר. נפתח בתורה קצרה מתוך ליקוטי מוהר"ן תנינא:

ספר עמי [ר' נחמן] מעניין קבר הבעל שם טוב, זכר צדיק וקדוש לברכה, שטוב מאוד להיות שם על קברו. ואמר, כי צדיקים יירשו ארץ [תהלים לז, כט], היינו שהצדיקים אמיתיים יורשים ארץ ישראל, שזוכים שמקום גניזתם הוא קדוש בקדושת ארץ ישראל ממש [...] <sup>21</sup>

במקום אחר מטעים ר' נחמן את הקשר בין ארץ ישראל לצדיק בעודו בחייו:

נמצא מי שיש לו תאוה והשתוקקות לארץ ישראל, בפרט מי שטעם טעם האמת של ארץ ישראל, כשפוגע ומתוועד יחד עם אדם שהיה אצל צדיק אמיתי על ראש השנה, הוא מחויב להרגיש אז טעם ארץ ישראל, כי על ידי זה האיש נעשה גם זה האויר בבחינת ארץ ישראל כנ"ל, וראוי שיתעורר לו עתה השתוקקות וגעגועין לארץ ישראל, כל אחד לפי בחינתו. <sup>22</sup>

מדברים אלה מתברר הקשר שבין הצדיק לבין ארץ ישראל, שאינו רק אלגורי (כלשונו של אידל) אלא גם ממשי ("קדושת ארץ ישראל ממש"), ולא רק ישיר אלא גם טרנזיטיבי ("כשפוגש [...] אדם שהיה אצל צדיק אמיתי על ראש השנה [...] מחויב להרגיש אז טעם ארץ ישראל"). אגב אורחא מופיעות השהות אצל הצדיק בראש השנה והעלייה לציונו כמטונימיות לעלייה לארץ ישראל. לעניין זה יש חשיבות עבור עבודתו הדתית של האדם, שכן כמו שאמר ר' נחמן במקום אחר, בארץ ישראל "עיקר עליות התפילות, כמו שכתוב [בראשית כח, יז] וזה שער השמים".<sup>23</sup> היבטים אלה כולם נשורים בדבריו של ר' נחמן (כפי שהובאו על ידי תלמידו ר' נתן שטרנהרץ) ב"ליקוטי הלכות":

וזהו בחינת מה שהולכין על קברי צדיקים בערב ראש השנה, כי הצדיק כל תשוקתו תמיד לעלות מדרגא לדרגא וזה עבודתו כל ימי חייו, ואפילו כשעולה למקום שעולה אינו מסתפק עצמו בזה כלל, רק חותר ומתגעגע וכו' לעלות יותר ויותר [...]. אבל אי אפשר לעלות מדרגא לדרגא כי אם על ידי ירידה שקודם העלייה כנ"ל [...], אבל כשנסתלק מזה העולם, ושם בעולם הבא אין שייך ירידה, והצדיק משתוקק אף על פי כן לעלות בכל פעם מדרגא לדרגא, [...] על כן כשבא אחד על קברו וצועק על ריבוי

עוונותיו, שהם בחינת ירידות, אזי גורם תענוג גדול להצדיק, כי אזי הצדיק מוריד עצמו למקום ירידתו של זה שבא על קברו להוושע שם, [...] ואזי נחשב הצדיק כאילו ירד בעצמו, ועל ידי זה הצדיק עולה עוד לעילא ולעילא וכו' [...] בבחינת ירידה תכלית העלייה.<sup>24</sup>

אם כן, גם בטקסט התלמודי והמדרשי וגם בתמונת העולם החסידית, עלייה לארץ ישראל לא הניחה בהכרח הישארות בה, וארץ ישראל עצמה לא חפפה בהכרח את גבולות הארץ הפיזיים. אולם ההיזקקות לר' נחמן כאן איננה רק כדי להצביע על הטווח הסמנטי הרחב של מושג העלייה ועל האופן שבו הוראותיו השונות נשזרות זו בזו בשיח הקדם-ציוני, אלא גם על מנת להציג מקרה קצה ובכל זאת מייצג של הלשון הקדם-ציונית בכלל, בבחינת לשון שכדברי ר' נחמן על תורתו, "כולה בחינות". ויותר משנועדה הכללה גסה זו לאפיין את הלשון הטרומ-ציונית על שכבותיה (מלשון המקרא ועד ללשון הרבנית של ימינו), מטרתה להבדילה מהלשון הציונית העכשווית נטולת הבחינות; לשון שהוראותיה מצומצמות ומשמעותה אחת, לשון חד-משמעית.

\*\*\*

על היעדר קשר הכרחי בין עלייה למגורים בארץ אפשר ללמוד גם מ"ספר המסע לארץ הקדושה" לר' יעקב בכרך מביאליסטוק, חיבור משכילי פרוטו-ציוני שראה אור ב-1883. בספר זה מתאר המחבר את מסעו לארץ בקיץ 1882, בעקבות ה"סופות בנגב" ברוסיה ועליית הביל"ויים, ומעלה על נס את ההתיישבות החקלאית החדשה בארץ ורכישת האדמות בה. החיבור, שהנחות היסוד שלו כמעט הפוכות לאלה של קנאי מזרח אירופה שבדבריהם נעיין מיד, רואה קשר הדוק בין יישוב הארץ לבין דיבור בלשון הקודש כשפת יומיום – דברים המתבררים כבר במובאה ממסכת שבת בירושלמי הפותחת את הספר: "תני בשם רבי מאיר כל מי שהוא קבוע בארץ ישראל ואוכל חוליו בטהרה ומדבר בלשון הקודש וקורא את שמע בבוקר ובערב מובטח לו שהוא מחיי העוה"ב",<sup>25</sup> ובהערתו של בכרך על אתר: "כי ארבעה אלה, הם המה לאומית"<sup>26</sup> ישראל.<sup>27</sup> ועם זאת, מושג העלייה שלו (שלא ברור אם הוא נכנס בגדר "עלייה בחומה") עדיין רחוק מהזיהוי הציוני בין עלייה לבין התיישבות וכולל הרבה ממושג העלייה לרגל, כפי שניכר בפרק שכותרתו "העליה לארץ":

אחת מהרעות היותר גדולות אשר הסבו שממות הארץ הקדושה ומניעת ישובה, היא העדר הרגשת כל איש ישראל, בצורך לבקרה, וחסרון ידיעת הענין היקר והנכבד הזה, הראוי להיות קדוש לנו מאוד [...]. צאו וראו, חוב קדוש הוא לישמעאלי לעלות אל מעקא עיר קדשו; מצוה קדושה היא לאחינו הקראים לראות עיר אלהינו לפחות פעם אחת בימי חייו, [...]; אחינו הנוצרים, אף כי אין עליהם כל חוב כל מצוה בדבר הזה מאת משיחם ושליחיו, בכל זאת גם הם יקדישו ויעריצו העליה הזאת [...]. ואנחנו בני ישראל, האם לא נבוש ולא נכלם, [...] כי כמתוקנים שבהם לא נעשה; את ירושלים נעלה על לבבנו, גם בתפילות וגם בברכות יום יום; נקונן עליה בקינות פעם אחת בשנה, [...] ונתחנן אל י"י אלהינו להביאנו לציון עירו ולירושלים בית מקדשו; [...] אבל לעלות ולראות הקשור במוצא כסף ובמעט עמל, קרבן גדול, יקר, כבד וקשה כזה, מי זה יעזו פניו לבקש מידינו להעלות על מזבח אלהינו ארץ קדשינו!!<sup>28</sup>

בהמשך לכך מציע בכרך ל"עשירינו וגבירינו" כי אם בכל שנה, במקום לנסוע "למקומות הרחצה למען התענג" היו מבקרים בארץ, ואחר כך "מספרים במסיבת רעיהם את אשר ראו עיניהם", כי "אז לבשה ארצנו הנעזבה והנעלבה, הבזויה והשוממה [...] תמונה חדשה ומאוששה, תמונה מאירה ובהירה",<sup>29</sup> ואז ממילא היו באים בעקבותיהם גם עולים רבים במטרה להתיישב בה. אולם העלייה ויישוב הארץ בחיבורו של בכרך, למרות הכללתם המפורשת ב"לאומית ישראל", אינם בעלי אופק של ריבונות לאומית אלא נועדו להשתלב במסגרת העות'מאנית הכללית:

השלטון,<sup>30</sup> נפשו טובה ליהודים, נפש יקרה וקדושה לו אשר לא תבדיל בין דת לדת, ואין כל הבדל קל במשפט האזרחות בין היהודי לבין המושלמני; וגם לפי חוקי הקאראן (ספר דתם) חוב קדוש להם לאהוב את הגר, ולתתו להתנחל בארץ אשר יבחר בה מבלי מפריע.<sup>31</sup>

כל זאת מחלק מתמונה כללית המצוירת בספר, של חיים משותפים בארץ ליהודים ולמוסלמים: וינהו בני שם אחרי ארצות שם, כי שם ארץ מכורתם; שם לא יעלה על שפת לשון לחרף בני שם, יען כי אביהם הראשון היה שם, ולא חם ויפת; [...] שם לא יתנו אחינו בני שם (הישמעאלים בני אברהם השמי והעברי) לבני בלי שם אנשי התפת, אלה בני געל, להטיף זרמי רעל במקום נופת.<sup>32</sup>

כ-17 שנה לאחר הופעת ספרו של בכרך, בשנת 1900, ראה אור בוורשה ספר בשם "אור לישרים" – כתב פולמוס אנטי ציוני חריף שרובו נכתב בידי יעקב ליפשיץ,<sup>33</sup> עסקן אורתודוקסי מקובב ומזכירו של הרב יצחק אלחנן ספקטור, ממנהיגי יהדות ליטא. עיון בספר זה מעיד עד כמה היה הפולמוס בשאלות הפוליטיות של הזמן כרוך בשפה ובמאבק על אוצר המילים והוראתן. וכך כתב ליפשיץ על התופעות הפוליטיות החדשות שמהן התפעל בכרך – תופעות שנראו בעיניו כמשהו שהכלים הלשוניים המסורתיים אינם יכולים לשאתו:

עם הספר אנחנו, ולא מצאנו ראינו, לא בספר הספרים התנ"ך, לא במשנה ובתלמוד, והמדברים האגדות אשר לרבותינו הקדושים ז"ל את השם "לאומיות" לא כפי שהוא נגזר בעברית מהשם "לאום" ולא בכינוי וברמז בשפת רבותינו חז"ל, אף לא בשפת המעתיקים המובהקים בני אבן תבון ז"ל. בכל הספרות העשירה והכבירה, הקדושה והטהורה אשר לנו, המלאה לה חכמה ומוסר ומדות טובות [...] – לא מצאנו ראינו כל שקלא וטריא, שאלה ותשובה בעניין "מה אנו", אם עם אנחנו או בני דת אחת [...]. כן, לא מצאנו התחכמות "בהאיך והמתי, ובמה" תצלח לנו לעלות לארץ ולכונן בה מדינה ישראלית.<sup>34</sup>

בהמשך שוכלל כלי חדש עוד יותר, במיוחד לצורך זה, כדבריו:

ועדיין לא הייתה שטה קבועה ומסודרת בידי כל אלה שהשתדלו מכבר לבקש תקונים בדת ושלחן ערוך חדש, עד אשר באה רוח מערבית, בפי גואל מדיני חדש ד"ר הירצל ונורדוי נביאו, ותהי לרוח חיה בלבב המזרחיים, ומהרכבה זו השתלמה הלאומיות ותהי לשטה מסודרת בשם "ציוניות" האומרת בפרוש, כלשון מאקס נורדוי [...], יאמר

נא כל יהודי בלבו כי גאולתנו תבא לא מבחוץ, לא ממעל כי אם בו בעזרתו עכ"ל.  
[...] ובכן מיסודה היא הציוניות על המובן במאמר "אם אין אני לי מי לי".<sup>35</sup>

הבריות הלשוניות החדשות, "לאומיות" ו"ציונות", באו לעולם על מנת לשאת את הרעיונות החדשים בנוגע ליחס בין עם ישראל, ארץ ישראל ותורת ישראל. אחד היסודות של רעיונות אלה הוא הקשר בין עלייה לריבונות, או כדברי ליפשיץ "האיך והמתי, ובמה תצלח לנו לעלות לארץ ולכונן בה מדינה ישראלית". בהקשר זה נוכל להבין דברים שנדפסו בספר "דעת הרבנים", חיבור בעל מגמות דומות שראה אור שנתיים אחר כך (ב-1902). היוזם ומחבר ההקדמה, שנחתמה בשם "דברי המדבר בשם גדולי ישראל", היה אברהם ברוך שטיינברג מוורשה, והוא מכוון את דבריו לא אל פורקי העול הציונים אלא אל שומרי המצוות החוברים אליהם:

התבוננו נא! אנא אתם עולים? הלא עליה זו ירידה עד שאול תחתית היא, התיישבו נא ביישוב הדעת! מה עשיתם עד עתה נגד מעשה הרשעים המטיפים הארורים המחבלים כרם ה' צבאות, הלא אתם יודעים יותר מאתנו את הפרצות שנפרץ במחיצת הכרם על ידיהם, והיה לכם לזעוק חמס, ומה עשיתם?<sup>36</sup>

יותר משלושים שנה אחר כך, בשנת 1936, יצא לאור במונקאטש שבהונגריה ספר בשם "תיקון עולם". היוזמה הייתה של האדמו"ר המקומי, ר' חיים אלעזר שפירא בעל שו"ת "מנחת אלעזר", שלצד היותו מגדולי הפוסקים בדורו היה גם הדובר החריף ביותר ביהדות מזרח אירופה בשנות השלושים של המאה העשרים נגד מגמות החידוש למיניהן. בדומה לשני קודמיו, ספר זה הביא הצהרות ומכתבים שנאספו מרבנים במרחבי אירופה וארץ ישראל, כולל מחכמים מזרחים, נגד הציונים, וכעת גם נגד אגודת ישראל שאינה מתייצבת כנגדם. אחד מאותם רבנים, הרב יששכר שלמה טייכטל, עומד בדבריו על האופן שבו השם שבו מכונה הארץ בפי העולים הציונים מעיד מתוכו על כוונותיהם: "וחדשים מקרוב באו וקוראים את ארץ ישראל בשם פאלעסטינא ולא כאשר קראוה מעולם אבותינו ורבותינו והוא גם כן מורה בעוונותינו הרבים שאינה מצד הקדושה".<sup>37</sup> את דבריו תומך הרב טייכטל בדברי הזוהר בפרשת נח, דף ע"ג, שם נמצא: כד הווי זכאין ישראל אקרי ארעא על שמיה דארץ ישראל כד לא זכו אקרי ארעא על שמא אחרא [כאשר היו זכאים ישראל נקראה הארץ על שם, ארץ ישראל. כאשר לא היו זכאים נקראה הארץ על שם אחר].<sup>38</sup> הדברים מפורשים בחרו הקצר שקבע עורך הספר, הרב משה גולדשטיין, בפתח מכתבו של הרב טייכטל ובמטרה להציג את תמצית דבריו: "עולי פאלאסטינא מטמאים א"י וקדושתה, שום פעולה אנושיית ומפלגה לא תועיל לגאולתה [...]".<sup>39</sup> האדמו"ר ממונקאטש עצמו מתייחס בדבריו בספר למימרא התלמודית שראינו מרבי אלעזר כי "כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עוון". תוך הסתמכות על ה"פני יהושע", חיבורו של הרב יעקב יהושע פאלק הכהן מהמאה השמונה-עשרה, הוא כותב:

שמי שדר שם מפני שבח פירות ארץ ישראל וכיוצא לצורך נגיעתו [הנאתו האישית] הרי זה [מגורים בארץ ישראל] אינו מכפר עליו, [...] דלא עדיף מיום הכיפורים שגם כן אינו מכפר [אלא] רק לשבים ומאמינים בכפרתו – מה כל שכן מי שאינו חפץ בישיבת ארץ הקודש מצוותה וקדושתה רק לטובת גופו כנ"ל, בוודאי אינו מכפר

עליו ישיבתה. ומזה מוסר גדול נגד העולים עתה לפאלעסטינע אשר לא לבד שאינם מכוונים רק לצורך פרנסתם כפי דבריהם ואינם מאמינים אדרבה פוגמים באמונת ביאת המשיח [...] בוודאי עליהם נאמר [ירמיהו ב] ותבואו תטמאו את ארצי.<sup>40</sup>

עד כדי כך גדול עוונם של העולים, עד שהם ממאיסים את ישיבת ארץ ישראל גם על אוהביה שומרי התורה, כפי שכותב האדמו"ר ממונקאטש: "וגם יש לומר כי בימינו אלו שעשאוהו המתחדשים לבקרים העולים ומתפרצים חוק לעבודתם (כלומר כפירתם) [...] אין להשתדל במצווה זו (ושב ואל תעשה עדיף)".<sup>41</sup>

בשנים שבין הופעת "אור לישרים" ו"דעת הרבנים" לבין צאת "ספר תיקון עולם", התהוותה במרכז אירופה אחת ההתמודדויות המעניינות והמורכבות ביותר עם מושג העלייה הציוני – בין השאר משום שהאיש שעמד מאחוריה היה גם האיש שהגה לראשונה את המונח "ציונות", או Zionismus (שכן המונח נטבע לראשונה בגרמנית). כוונתי היא לתנועת ה"עולים" שיזם וייסד נתן בירנבאום, מי שהיה בשנות השמונים והתשעים של המאה התשע-עשרה מראשוני וראשי הציונים בווינה, ובתחילת המאה העשרים מהדוברים הבולטים למען הגדרה עצמית לאומית יהודית-דיאספורית שהידיש היא שפתה. בירנבאום חזר בתשובה במהלך העשור השני של המאה העשרים, והשתלב בעשייה פוליטית במסגרת אגודת ישראל. עמדתו ביחס לארץ ישראל הייתה רדיקלית פחות מזו של קנאי ליטא והונגריה, ובדומה לרבים באגודת ישראל סבר שיש חשיבות בהתיישבות של יהודים חרדים בארץ (גם) כמשקל-נגד להתיישבות הציונית. עם זאת, הוא התנגד נחרצות לרעיון של ריבונות מדינית יהודית לפני בוא המשיח, כמו גם לשאיפה להפוך את העברית ללשון המדוברת ביישוב. בירנבאום היה אדם בעל רגישות ויצירתיות לשונית יוצאות דופן, וכציוני לשעבר הבין את חשיבותה של העלייה כרעיון עבור הפרויקט היהודי הציוני. את החלטתו לקרוא לתנועה החדשה "העולים" אפשר אפוא להבין גם כקריאת תיגר מכוונת נגד הצמצום והאפרופריאציה הציוניים של מושג העלייה. מול העלייה הציונית העמיד בירנבאום את העלייה בדבקות הדתית, במידות המוסריות (במובן החרדי-ליטאי של "מוסר") ובאמונת המשיח, כדבריו במניפסט הראשון של התנועה, "דברי העולים":

הקב"ה ברוב חסדו יכול לשלוח את משיחו בכל יום, ובוודאי ישלחנו כדי לזכות את ישראל בשכר מעשיהם, ביום שבו יגיעו למדרגה העליונה של דקות בתורה שבכתב ושבעל-פה, ולשיא מדרגת הקדושה שבשר ודם יכול להגיע אליה. לא תיתכן עליה בקדושה בלי עליה בנאמנות-לתורה, ולא תיתכן עליה בכלל בלי כוונה להבאת המשיח. ולכן מתאחדים אנו למען העליות האלה, דהיינו כדי לפעול להבאת המשיח, ואנו קוראים לאחינו ולאחיותינו, להצטרף אלינו, לפעול ולעלות יחד עמנו.<sup>42</sup>

על אף שהתנועה שיזם בירנבאום לא זכתה להצלחה הגדולה שלה קיווה, הפנייה למושג העלייה על ידי הוגה המושג "ציונות", ובעיצומו של פרויקט מקביל שהעלייה היא לבו, חשובה לעניינינו כיוון שהיא מאפשרת לחשוב את מושג העלייה לא מתוך שלילה רדיקלית של כל היבט מודרני שכרוך בו, אלא דרך קבלת רעיונות של דינמיות דתית ופוליטית תוך סירוב לצמצום הסמנטי של המושג ובעיקר לאופק הריבוני שהציעה הציונות. מעט אחרי "דברי העולים" פרסם בירנבאום



ב-1920 חוברת קטנה בשם "אין גלות ביי יודען" – בגלות, או בשעבוד, בידי יהודים – שבה תיאר את מצבם של החרדים ושל היהדות כ"גולים" תחת שלטונם של המתבוללים והציונים.<sup>43</sup> הנתיב ליציאה מהגלות, לפי בירנבאום, עובר דרך העלייה – אבל גם הגלות וגם העלייה כאן שונים מאוד מאלה שעליהם נסוב השיח הציוני.

\*\*\*

בניסיון להבין את הרגע העכשווי בגלגוליו של מושג העלייה שמגולם בלשון חוק יום העלייה ובשיח סביבו, מן העניין לעמוד על הדרך שבה נתפס תפקידו של המושג במסגרת הפרויקט הלאומי והלשוני הציוני בידי אלה שנטלו בו חלק. לשם כך נעניין בדברים שנכתבו בידי דמויות בעלות משקל בשיח החברתי והפוליטי במדינה בשנים שלאחר הקמתה. נפתח בדברים שכתב ב-1985 ההיסטוריון ואיש הצבא והפלמ"ח מאיר פעיל (הקשרם של הדברים הוא גילויי גזענות נגד יהודי אתיופיה שעלו ב"מבצע משה"):

כדי להמחיש את כוונת יצירת האומה והאדם היהודי החדש אימצה הציונות את השם והכינוי העתיק של ביותר של עם ישראל: העם העברי. ביה"ס הראשון ברשל"צ כונה ביה"ס העברי הראשון; הגימנסיה בתל אביב בתל אביב כונתה הגימנסיה העברית הרצליה וכן גם הגימנסיה העברית בירושלים; האוניברסיטה כונתה האוניברסיטה העברית בירושלים וכן הטכניון העברי בחיפה; התאגדות העובדים היהודיים כונתה ההסתדרות הכללית של העובדים העבריים בארץ ישראל; הגדודים היהודיים בצבא הבריטי במלחמת העולם הראשונה כונו הגדודים העבריים ואחר כך כשנותר גדוד אחד קראוהו: הגדוד העברי הראשון ליהודה; גם למדינה הצפויה בעתיד נהגו לקרוא המדינה העברית שהרי סיסמת ההפגנות נגד הבריטים הייתה: עליה חופשית! מדינה עברית! [...] האדם העברי החדש בארץ ישראל נראה כיהודי ציוני ארץ ישראלי חדש, איש עמל, איש בעל כושר עמידה ולחימה, אדם שורשי החי על אדמתו ובארצו... ממש הדימוי ההפוך ליהודי הגלותי. זה היה טעם החיים של המפעל הציוני [...]. כל יהודי העולה ארצה היה יכול באורח אוטומאטי להצטרף אל האומה העברית המתחדשת כלי הבדל מוצא גיאוגרפי או אמונה [...] כולם נועדו להיות יהודים-עבריים נאמנים ולא היו זקוקים להכשר.<sup>44</sup>

דבריו של פעיל מציגים את הפן האידיאלי, להבדיל מהריאלי, של פרויקט קליטת העלייה הציוני, שכן כפי שנזכר לעיל (וגם בדברי פעיל), הבדלי אמונה ומוצא גיאוגרפי לא היו חסרי משמעות בהוצאתו לפועל. ואולי דווקא אופן הצגה זה חושף את היבט העומק של הפרויקט, שבו רק מי שהסכים לגלם את "הדימוי ההפוך ליהודי הגלותי" זכה להכשר העברי-ציוני כמי שראוי לבוא בשערי הארץ. אגב דבריו מתברר שוב הקשר ההדוק שבין העלייה לבין העבריות, קשר שהיבטים נוספים בו ניכרים בטקסטים הבאים, מאת חיים גורי ואורי אבנרי. נפנה תחילה לגורי, ממאמר בעיתון הארץ בפברואר 2014:

בשכבר הימים היינו פה העברים – "ההסתדרות הכללית של העובדים העברים בארץ ישראל", "תל אביב, העיר העברית הראשונה", "האוניברסיטה העברית",

"השוטר העברי", ואפילו "הגנב העברי", שהצטרף אף הוא אל "תנועת התחייה העברית!" העבריות המתחדשת הגדירה את הזהות הלאומית המתגבשת בארץ ישראל עם גלי העלייה. העבריות לא הייתה ניגודה המוחלט של הזהות היהודית, כתפישת "הכנענים", אלא ביטוי לתמורה ההיסטורית, המהפכנית, שהתרחשה בקרב יוצאי הגלויות וצאצאיהם שיצרו את הוויית המקומיות הארצישראלית על כל מרכיביה. [...] השפה העברית הייתה שפת העברים ועלינו חל הציווי – "עברי, דבר עברית!". כאשר מילאנו את הרחובות ברבבות מפגינים זועמים נגד שלטון "הספר הלבן" הבריטי, זעקנו בחבורה: "עלייה חופשית! מדינה עברית!" לא קראנו ל"מדינה יהודית", אף שרוב מכריע בקרבנו ראה עצמו שייך לעם היהודי לדורותיו ולתפוצותיו. זה העם המיוחד במינו, המפוזר מאז שחר קיומו בין הגויים. זה העם ששמר את זהותו ומהותו והתפלל בעברית את כל תפילות הגאולה, שמתוכו לא חדלו שבי ציון.<sup>45</sup>

והנה דברי אבנרי, באותו עיתון מאוגוסט 2015:

אחרי מלחמת העולם השנייה השתתפתי בהרבה הפגנות נגד השלטון הבריטי. בכולן הייתה הסיסמה: "עלייה חופשית! מדינה עברית!" אינני זוכר שום הפגנה שבה צעקו: "עלייה חופשית! מדינה יהודית!" "מדינה יהודית" נשמע לנו אז כדבר והיפוכו. כל מה שהיה שייך ליישוב בארץ היה "עברי". כל מה שהיה שייך לקהילות בגולה היה "יהודי". חקלאות עברית, מחתרת עברית, העיר העברית הראשונה. דת יהודית, גולה יהודית, עלייה יהודית.

בין הטקסטים הללו יש הבדלים, אולם המשותף לכולם הוא הרצון להטעים את הזהות ה"עברית" של המפעל הציוני, ולהבדילה – בדרגות שונות של הבדלה – מהזהות ה"יהודית" הגלותית והלא-ציונית. פעיל מדבר על "יהודים-עבריים" לא גלויים, גורי כותב ש"העבריות לא הייתה ניגודה המוחלט של הזהות היהודית [...] אלא ביטוי לתמורה ההיסטורית [...] בקרב יוצאי הגלויות וצאצאיהם שיצרו את הוויית המקומיות הארצישראלית", ואילו אבנרי כותב כי "מדינה יהודית" נשמע לנו אז כדבר והיפוכו. מבין השלושה, ניסוחו של אבנרי הוא הקרוב לעמדה האנטי-ציונית שביטאו הכותבים החרדים שדבריהם הובאו לעיל, אם כי כתמונת מראה: בעוד אבנרי אוחז ב"מדינה" ודוחה את ה"יהודית", כותבים אלה אחזו ב"יהודית" ודחו את המדינה. בהפרדה בין שני אברי הצימוד "מדינה יהודית", ובפרט בנוסח הממיר את ה"יהודית" ב"עברית", טמון מפתח חשוב לא רק להבנת הביקורת החרדית על מושג העלייה הציוני, אלא גם – ולמעשה יותר – להבנת הביקורת החרדית הרדיקלית על מושג העברית, שאליה נגיע מיד. אולם כמבוא לדיון בנקודה אחרונה זו, ברצוני להדגיש שוב מרכיב זהה ברטוריקה של כל שלושת הכותבים: העלייה החופשית מצומדת, בסיסמה הציונית שבה נוקטים שלושתם, למדינה העברית. דומה שאין דרך טובה מזו להבהיר את הקשר ההדוק בין הלשון שהפכה לשפת המדינה לבין העלייה כאמצעי לביסוס המדינה והלשון גם יחד. עם זאת, דבריו של אורי אבנרי מסגירים דבר מעניין: בין הדברים ה"יהודיים" שהוא מונה, לצד הגולה, מופיעה העלייה. נראה שיש כאן ציטוט, מודע

או לא, מלשון מגילת העצמאות, שלפיה "מדינת ישראל תהא פתוחה לעלייה יהודית ולקיבוץ גלויות". הנוסח הזה, כך נראה לי, חושף את המבט, מהמדינה, על העולים שעדיין לא הגיעו: עכשיו הם עוד יהודים, כשיבואו נעשה מהם עברים.

ובכל זאת עבר זמן מאז ימי ההפגנות של אבנרי וגורי, כמו גם מימי עליית יהודי אתיופיה שעליה כתב פעיל. השינויים שחלו מאז מגולמים בהצעת יום העלייה של ח"כ מיקי זוהר, שבדברי ההסבר לה קורסים רוב ההבדלים וההבחנות שעליהם עמדנו לעיל. כעת הפכה העלייה מאמצעי לריבונות לסינונימית לריבונות, עם ישראל לסינונימי למדינת ישראל, היא "המדינה העברית", והכול בלשון העברית החדשה.

\*\*\*

התכה זו בין עלייה, ריבונות ולשון היא שעומדת בלב "ויואל משה", חיבורו מ-1951 של ר' יואל טייטלבוים, האדמו"ר מסאטמר, הדובר החריף ביותר בעולם החרדי נגד הפרויקט הציוני בעידן המדינה. לצד "מאמר לשון הקודש", שבו מתמודד הרבי מסאטמר עם עצם אפשרות היתכנותה של הלשון הציונית, כולל ספרו עוד שני מאמרים: "מאמר שלוש שבועות", שעניינו תקפותן וחלותן של שלוש השבועות ממסכת כתובות שנוכרו לעיל, ו"מאמר ישוב ארץ ישראל", שמוקדש לבחינת האפשרות ההלכתית ליישב את הארץ בימינו. הרבי מסאטמר הבין את הקשר ההדוק בין הלשון הציונית לעלייה הציונית. וכמו הדוברים שלעיל, הוא הבין גם את האופן שבו, תחת ההגמוניה הציונית, העבריות מוחקת את היהדות של העולים אליה. זאת ועוד, הרבי מסאטמר מאשים את הציונים במאמץ מכוון לסגור את שערי כל הארצות, כך שליהודי החפץ לצאת ממקום מושבו לא תהיה ברירה אלא להגיע למדינתם. שני הדברים באים כאחד בקטע הבא:

כי המה מתאמצים בכל כוחם שלא להניח את ישראל לבוא לשום מקום כי אם אצלם, וכל מי שעושה איזו פעולה קטנה שיהי' אפשרות לישראל לבוא גם למדינה אחרת, [...] הם מתנפלים עליו כחיתו יער בכל מיני חירופין וגידופין, שהוא שונא ישראל ושונא הארץ, והמה בעוה"ר קצינים ושרים בכל המדינות [...] ופועלים אצלם שלא ליתן מקום פליטה לישראל בשום מדינה אלא יוכרחו לעלות בחומה לארץ ישראל כנגד השבועה שדרשו חז"ל. ורוב העולים שמה מביאים ביד חזקה לידי מינות וכפירה ומטמאין את ילדיהם באופן נורא, [...] ואינם מתחשבים בשום דבר ובלבד שיהי' להם מדינה חזקה בהרבות גיוס הצבא וכדומה שאר עניינים שרוצים לעשות בורוע בשר.<sup>46</sup>

לשיטתו של הרבי מסאטמר, כל עלייה לארץ בחסות הציונות נופלת תחת הקטגוריה הכללית של "עלייה בחומה". התוצאה הבלתי נמנעת של עלייה כזו, בנוסף לעבירה המפורשת על דברי חז"ל, היא "מינות, כפירה וטומאה" – טומאה שהלשון הציונית היא נשא מובהק שלה, כפי שהדברים מובאים בפתח "מאמר לשון הקודש" בספרו, שבו

מתבארים כמה עניינים לגלות פני הלוט שמתלבשים הציונים והצבועים הנגררים

אחריהם להסית ולהדיח במלבושי קדושה כמו חיבוב ארץ ישראל ואהבת ישראל ואתחלתא דגאולה כהנה וכהנה שמות נרדפים לסמות העינים, ואחד מיסודותיהם הוא שמגדילים החיוב לדבר בלה"ק ורשת זו טמנו להם לתפוש לבבות בנ"י ללשונם הטמא שקראוהו עברית.<sup>47</sup>

אחד השותפים לחששו של הרבי מסאטמר מפני התוצאות הרוות האסון של המפעל הלשוני הציוני הוא גדול חוקרי הקבלה במאה העשרים, גרשם שלום. על פי עדותו של שלום עצמו, עלייתו הייתה כרוכה באופן הדוק בעברית, שכן כדי לזכות באישור העלייה מממשלת המנדט קיבל שלום ביולי 1923 "כתב מינוי כמנהל המחלקה העברית בספרייה הלאומית שעמדה לשמש גם כספרייה האוניברסיטה העברית המתוכננת"<sup>48</sup> – תפקיד שהיה בתחילה פיקטיבי ובהמשך הפך ממשי.<sup>49</sup> את חששותיו ביטא במכתב לפרנץ רוזנצווייג מ-1926, שלו העניק את הכותרת "וידוי על לשוננו".<sup>50</sup> במכתב הקצר, שנכתב כמחווה לרוזנצווייג לרגל יום הולדתו הארבעים, גילה שלום את חששו מפני התפרצות "העוצמה הדתית הכמוסה" בלשון המחולנת כפי שפגש בה בארץ, ומ"העוקץ האפוקליפטי" החבוי בלשון זו. אלא שטקסט מפורסם זה לא נועד מלכתחילה לפרסום; בניגוד לרבי מסאטמר, חששותיו של שלום נותרו גנוזים במכתב. לכן, על אף ששאל ב-1971 "האם יהא [...] ביכולתה של ההיסטוריה היהודית לעמוד בכניסה זו לתוך המציאות הממשית בלי לכלות עצמה בתביעה המשיחית שהועלתה ממעמקיה",<sup>51</sup> על חששו מפני אידיאולוגיית חילון העברית לא כתב בגלוי מעולם. בשיחה עם זאב גלילי, שנים רבות אחרי המכתב לרוזנצווייג (שבאותה עת עדיין לא ראה אור), מיקם שלום את הסכנה של "תחיית הלשון" באתר אחר:

רצינו בחידוש הלשון, מה שקראו "תחיית הלשון", מתוך רצון כן ולגיטימי להחיות לשון ולהעביר אותה לחיים מתחום הספרות. כל זמן שהעברית הייתה לשונם של אנשים שלמדו ב"חדר", מפי סופרים וספרים, הייתה זו מסורת פוריה, אך מסורת שחלו עליה הגבלות חמורות. היה חסר כאן היסוד הציוני של חילון הלשון. אבל אם אתה הופך לשון של ספר לדיבור של תינוקות, עמי הארץ ו"עמך" [...] – אתה ביודעים מעורר תהליך חדש לגמרי: אנארכיה, חוסר חוקיות.<sup>52</sup> [...] רצינו שכל העם העולה לציון ידבר עברית, בעוד שרק מיעוטם תלמידי חכמים. כל החנוונים וכל העולים מן המזרח (שיתרונם הוא ששפתם היא בעלת תחביר שמי) משנים את העברית. כל אחד עושה לפי יכולתו – והיכולת מועטת.<sup>53</sup>

לפי שלום פה, הסכנה שבכריכת העלייה הציונית בעברית הציונית היא שעברית זו, כשהיא מדוברת בפי "החנוונים והעולים מן המזרח", ממעטת את דמותה כדמותם של דובריה. האנרכיה הלשונית כאן היא תרבותית גרידא, ללא כל הד תיאולוגי או מטאפיזי.<sup>54</sup> את חששותיו של הרבי מסאטמר, שבהם נשמעו במידה רבה חששותיו שלו ב"וידוי" הגנוז עדיין, פטר שלום באותו ריאיון בזלזול בוטה:

התנועה הציונית היא תנועה שבמהותה אין משיחיות [...] רוב המשתתפים במפעל הציוני לא ראו בו מפעל במונח הדתי, אלא מפעל בתוך התחום ההיסטורי [...]. אם

ההאשמה באה מהרבי מסאטמר – שספרו "ויואל משה" הוא ספר משפיל – ניתן לומר שאלה דברי צחוק. איננו חיים במישור של ציטטות מדברי קדמונים. אם אתה טוען על דבר חי, המתעורר מתוך גורמים חיים בהיסטוריה, ומצטט למשל שאסור ללמד את בתך תורה, או שאין ללמוד עברית – אלה דברי צחוק. אינני יכול להתווכח עם זה.<sup>55</sup> [...] לא חשבנו שאנחנו בקץ הימים, אלא שצורכי עם ישראל מרובים ואי אפשר לחכות למשיח, כדברי בעל "ויואל משה". עם איש זה אין לך כל ויכוח. אינך מבין אותו והוא לא מבין אותך.<sup>56</sup>

בדברים אלה מציג שלום, בכוונה או מבלי משים, את הפער שביקשה האידיאולוגיה הציונית לפעור בין הלשון הרבנית ללשונה היא, כשהלשון משמשת סינקדוכה לתפיסת עולם כוללת: בעוד הרבי החסידי הגלותי והגולה פועל בעבר, "במישור של ציטטות מדברי קדמונים", שלום והציונות פועלים בהווה, כ"גורמים חיים בהיסטוריה" (ולעיל, "היסוד החיוני של חילון הלשון"). כהצהרה, ניתוח ההפרדה הפוליטי-לשוני הצליח: "אינך מבין אותו והוא לא מבין אותך". ובכל זאת, באותו טקסט עצמו מודה שלום במקצת בדבריו של ה"ויואל משה": "הרבי מסאטמר צודק בכך שברגע שיוצאים מתחום מחשבות למעשים, נכנסים לתחום שאולי אסור להיכנס בו. מבחינה זו טענתו צודקת כלפי אלה מהמחנה הדתי, שנכנסו לציונות בלב ונפש ומדברים על מצוות יישוב ארץ ישראל וכו'".<sup>57</sup> כיצד מיישב שלום את השלילה הגורפת של ה"ויואל משה" עם אמירה זו, קשה להבין. שלום ידע היטב שהיציאה ממחשבות למעשים היא מהות הציונות שהוא עצמו היה שותף לה, ולפיכך ההפרדה בין "המחנה הדתי" ל"מחנה החילוני" בהקשר הזה היא חסרת משמעות, כפי שמתמע גם מדבריו שלו באותו ריאיון: "המליצה הזיקה בפי איש כבן גוריון [...] נדמה שהוא מחייב דברים שבעצם הוא שולל. הוא הרבה להשתמש במליצה המשיחית לא פחות מאנשי המחנה הדתי, שאולי האמינו ב'אתחלתא דגאולה'".<sup>58</sup>

כיוון אפשרי להבנת הדברים נוכל למצוא בדבריו של אמנון רז-קרקוצקין על היחס, או למעשה העדר היחס, של שלום לשאלת הר הבית ובית המקדש. רז-קרקוצקין כותב:

במניין היסודות המרכזיים שייחס שלום ל"נימה הלאומית" של המשיחיות הוא השמיט כליל את היסוד שהוא אולי המרכזי שבחזונו הגאולה – הקמת בית המקדש. והרי השאיפה לכינון המקדש הייתה ודאי חשובה ומרכזית במחשבה המסורתית הרבה יותר מן המושג "שחרור האומה" – מושג שמקורותיו בשפת הלאומיות המודרנית ואינו מופיע, כמובן, בצורתו זו בספרות היהודית. יתרה מזו, הרי לא "ארץ ישראל" בכללותה עומדת במרכז הדמיון היהודי אלא דווקא "ציון", כלומר המקדש. והתקווה איננה רק ל"שיבת היהודים" ול"שחרור האומה משעבודה" אלא דווקא לשיבתה של השכינה לציון. [...] אין לחשוד [בשלום] שהוא לא ידע דברים אלו [...] דומה שראוי לראות בכך פעולה מודעת של הכחשה אקטיבית. המחיקה של המקדש היא הנקודה המרכזית – היא חלק בלתי נפרד מהטקסט של שלום [...]. אקט המחיקה נדרש לשם הצגתו של המיתוס המשיחי כמיתוס לאומי.<sup>59</sup>

עמדנו לעיל על החפיפה החלקית הקיימת, בלשון הטרומ-ציונית, בין "עלייה" ל"עלייה לרגל" – מונח שמקורו במצוות הרגל המקראית של עלייה לבית המקדש. ראינו עוד כי לצד העלייה מחו"ל לארץ ישראל, דנה הגמרא בכתובות גם בעלייה משאר הארץ לירושלים. בהקשר זה יש להעיר על דבריו של רז-קרוצקי כי הקביעה "ציון, כלומר המקדש" איננה מדויקת; כלומר, "ציון" יכולה לסמן את המקדש, אולם יכולה גם לציין את ירושלים ככלל – כדבריו של ר' יעקב בכרך שראינו לעיל, "ונתחנן אל י"י אלהינו להביאנו לציון עירו ולירושלים בית מקדשו". בהמשך לכך, מן העניין לראות את דבריו של בכרך המצביעים על פעולת המונח "מקדש" עצמו: "ודע כי שם 'מקדש' הוא משתף למקדש י"י, ולעיר י"י ירושלים. מקדש י"י כי יקרא מקדש, אין צריך באור; אמנם ירושלים, כמו שתקרא עיר הקדש (נחמיה י"א ח) הר קדש (דניאל ט' כ'), כן יכונה הערביים בשם אל-קדש, הקדושה, בית אל-מקדש, בית המקדש".<sup>60</sup> מכל אלה מצטייר הקשר ההכרחי לא רק בין המקדש לבין חזון הגאולה, אלא גם בין המקדש לבין העלייה, וכן הקשר – המוכחש הן בלשון והן באידיאולוגיה הציונית – בין ה"מקדש" העברי ל"אל-קודס" הערבי. הכחשתו של שלום את הסכנה שבחבור בין הפרויקט הריבוני לבין לשון הקודש (בין היתר בדבריו על ה"ויואל משה") ואת הקשר שבין פרויקט זה לבין בית המקדש היא במובן זה משל לפרויקט הציוני כולו; וכפי שבהיסטוריה הפרטית של שלום עצמו שב המוכחש ועלה (בדמות מכתבו לרוזנצווייג), כך גם בהיסטוריה של הפרויקט הציוני. ומכיוון שבשורשו של מושג העלייה עומדת, אכן, העלייה לרגל אל בית המקדש, לא נופתע לראות כיצד קשר זה שב ומופיע, ודווקא דרך הלשון הציונית: תחת הכותרת "עלייה חופשית, מדינה עברית" מספר ארנון סגל באתר "חדשות הר הבית" כי "כ-150 מפעילי הר הבית [קיימו] תפילת ראש חודש ועצרת מחאה מול שערי ההר הנעולים זה שבועיים בפני לא מוסלמים. המשטרה אסרה על הנפת שלטים באירוע, אך למרות זאת נישאו בו שלטים, שכללו בין השאר את הכתובת 'עליה חופשית, מדינה עברית'".<sup>61</sup> וזאת תוך הצמדתם לתמונות מההפגנות שעליהן דיברו אורי אבנרי וחיים גורי. פנייה זו אל המיתולוגיה של הציונות החילונית ה"עברית" מסמנת לא רק את מחיקת הנוכחות הערבית מההר – נוכחות שבדבריו של בכרך הייתה עדיין מובנת מאליה (ומחיקה שמפורשת בכיתוב על חולצתו של אחד ממתתפי ההפגנה, מתחת לציור של כיפת הסלע: "מפריע לך שזה על החולצה? למה לא מפריע לך שזה על הר ה'?"<sup>62</sup>) – אלא גם את האופק של הפרויקט הציוני מבחינה לשונית: התכה מוחלטת של ה"יהודי" ב"עברי", תחת האידיאה הריבונית.

תביעתם של פעילי המקדש, לפיכך, איננה חריגה מהמסגרת העברית-ציונית אלא הרחבה שלה ותביעה לדחוף אותה עד לקצה: החלת הריבונות, הכרוכה בעברית ובעלייה, על האתר האחרון בארץ שבו הקודש עדיין לא נכנע לחול, והיהודי והמוסלמי לא נכנעו לגמרי לעברי. הכפפת המקדש להיגיון של העברית הציונית מוחקת את האמביוולנטיות ההיסטורית וההלכתית של היחס להר הבית, וזאת לצד הקדושה הדו-לשונית שעליה הצביע ר' יעקב בכרך בימי ראשית הציונות. שכן השאיפה של תנועות המקדש העכשוויות היא לשיטתם המימוש המוחלט של הריבונות הלאומית היהודית בארץ, כפי שנכתב באתר חדשות הר הבית: "הדוברים קשרו בין החולשה האיזומה שמפגין ראש הממשלה [...] לבין הוויתור על ריבונות יהודית בהר הבית.

לדבריהם, בלי מלחמה עיקשת על הר הבית, המלחמה על שאר חלקי ארץ ישראל עלולה חלילה לידון לכשולן מראש".<sup>63</sup> אופק זה, לפי קריאתו של רו-קרקוצקין, הוא ה"אפוקליפטי" שממנו הזהיר שלום במכתבו: "המקדש, באי-הופעתו הבוטה, מסמן את האפוקליפסה – שהרי הקמתו כרוכה בחורבן המסגדים הניצבים על ההר ובמלחמת חורמה הנגזרת מכך".<sup>64</sup> ואולי זה ההבדל היסודי שבין חששו של שלום לזה של "ויואל משה"; שכן בעוד חששו של שלום הוא מפני אפוקליפסה עתידית, הרי לשיטתו של האחרון פעולותיהם של הציונים, הן במישור הלשוני והן במישור הפיזי, מהוות חורבן ממשי של בית המקדש הנבנה בעולמות העליונים על ידי מעשיהם של שומרי התורה:

[...] אפשר לומר ע"ד שאמרו שביהמ"ק של מעלה נבנה ע"י עבודת הצדיקים ומעשיהם הטובים, וכשיהי' נגמר הביהמ"ק של מעלה יבא משיח צדקנו, אבל הרשעים במעשיהם גורמים חורבן למעלה והורסים מה שהצדיקים בונים שמה במעשיהם הטובים. [...] ובוזה מובן האיך הרשעים עושים חורבנות בביהמ"ק של מעלה כי הוא זה לעומת זה של כוחות הטומאה שלהם, והי' ירחם.<sup>65</sup>

שלום, כאמור, חשש מפני הרגע שבו ה"יהודי" שבלשון הציונית יגיח מתוך התהום הרובצת תחת ה"עברי". לשיטתו של הרבי מסאטמר, לעומת זאת, הנורא כבר קרה: "כי האסון היותר נורא שבעולם הוא אם רשעים מדברים בלה"ק, כי אך עי"ז הצליחו בדור הפלגה להמריד את כל העולם כולו על הקב"ה".<sup>66</sup> כלומר, בכוח הלשון (ודוק: לשון הקודש!) נבנה הבניין שמהווה אצל הרבי מסאטמר "אנטי מקדש", בניין שבנייתו היא חורבן הבית. ובשונה משלום, החושש מהתחנת הכפולה של השפה, האסון שמזהה הרבי מסאטמר בלשון הציונית ובפרויקט הפוליטי שכרוך בה הוא אותו אסון של דור הפלגה, כפי שזה מתואר בדברי הזוהר שמובאים ב"ויואל משה": "חמי מאי כתיב הן עם אחד ושפה אחת לכולם בגין דאינון בלבא חד ורעותא חד וממללי בלה"ק ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות".<sup>67</sup> כפי שהראה עודד שכטר, גורלה של לשון הקודש ב"ויואל משה" בעקבותי בבל אינו מבורר, ומכל מקום מדובר בלשון שעקבותיה אבדו.<sup>68</sup> אולם התבנית של בבל חוזרת על עצמה בפרויקט הציוני, שבו מרידה במלכות שמים מתרחשת דרך ההאחדה ומחיקת ההבדל, בלשון שבה "עם אחד ושפה אחת"; או בתרגום מלשון הזוהר "בלב אחד ורצון אחד" ("בלבא חד ורעותא חד"). מה שמתרחש בעברית הציונית בכלל, וביחס לעלייה להר הבית בפרט, הוא מעין תמונת ראי למצב שלפני בלילת הלשונות: אובדן המרחק שבין הלשון לדבר, בין המסמן למסומן ובין הדובר למדובר, אלא שהפעם מדובר לא בלשון הקודש אלא ב"לשון הטמא" שהפכה לפריזמה היחידה שדרכה יכולה המציאות להופיע.

דרך העיון במושג העלייה מופיעה העברית הציונית במובהק כשפת הריבונות: כשפה שאיננה סובלת רב-משמעיות, שפה שנמצאת מעבר לכל חשד (אם כי חושדת בכל). הלשון הציונית דהיום היא לשון מרוקנת מתהומותיה, שטוחה וחסרת מעמקים. האפוקליפסה לא תתרחש, משום שהיא כבר התרחשה - בניגוד לחששו של שלום מהמטען המשיחי, האסון הפוליטי של שפת הריבונות הציונית הוא ריקונה מכל מטען. צמצום הוראתו של המושג "עלייה" במסגרת השפה



הציונית הוא לפיכך מהותי לשפה זו, ואיננו מקרה שלה (איננו "סימפטום" של החילון). במובן הזה העברית קרובה הרבה יותר ללשון החילונית הרדיקלית של הפאשיזם, זו שבה – באופן אידיאלי – נמחק המרחק שבין מילה למעשה.<sup>69</sup> ובאופן דומה, הזמן המחולן כולו הופך להומוגני וריק, ריק משום שהוא שטוח מכדי להכיל בתוכו דבר מה. כך יכולים יהושע בן נון והפרויקט הציוני להדחק למומנט היסטורי-פוליטי אחד, שבו העלייה, באופן כמעט בלתי מורגש, הופכת לסינונימית לפרויקט הריבוני המודרני. הלשון הציונית מרוקנת את מסומניה מעצמם ומכפיפה אותם באופן מוחלט לפרויקט הריבוני שאותו היא משרתת. והאם לא זו, בעצם, מהותה של ריבונות? ולאור כל זאת, האם עלייה שאיננה אל הריבונות היהודית היא מן האפשר? האם אפשר עדיין לעלות לארץ ישראל?

נספח – תעודת עלייה, שנת 1935 (צילום: איתן טל, ממסמכי משפחת אסטמן-אלון)

The image shows a document titled "תעודת-עלייה" (Palestine Immigrant Certificate) from the Jewish Agency for Palestine, Immigration Department, Palestine Office Warsaw. The document is in Hebrew and English. It includes a stamp with a camel and the text "קרן קיימת לישראל" (Keren Kayemet LeYisrael) and the number "50". The certificate is for Astman Mirjam, No. AS/2, Category D. The date is 6.9.35. The document is signed by the Director of the Jewish Agency for Palestine, Warsaw.

הסוכנות היהודית לא"י, מחלקת-העלייה  
Jewish Agency for Palestine, Immigration Department  
Palestine Office Warsaw – משרד איי מרכזי, ורשה

**תעודת-עלייה**  
PALESTINE IMMIGRANT CERTIFICATE  
No. AS/2  
סוג D  
Category (\*D)

השם Name  
Astman Mirjam

מקום התמונה תוחמת

תאריך 6.9.35

(חתימת מנהל המשרד האי"י)

\* לרשם בפירוש את חסונו של הויזה האי"י (A, C, וכו') ואיך קבל את הרשיון (בתור הלוך, המלצה, דרישה וכו').

16

**אזהרה!**  
תעודת-עלייה זו צריכה להמצא בידי העולה כמשך כל ימי נסיעתו ולהמסר, לשם בקרת, מיד אחרי באו לארץ, לידי בא-כח לשכת-העלייה של הסוכנות היהודית לא"י.  
באיו לעולה תעודת-עלייה זו, לא יקבל שום סיוע, חמרי או מוסרי, מן המוסדות הציוניים בגולה ובארץ-ישראל.

בול עלייה אינדיבידואלי זה

## הערות

1. "המדינה היהודית בארץ-ישראל [...] תפתח לרווחה את שערי המולדת לכל יהודי ותעניק לעם היהודי מעמד של אומה שוות-זכויות בתוך משפחת העמים. [...] מדינת ישראל תהא פתוחה לעלייה יהודית ולקיבוץ גלויות. [...] אנו קוראים אל העם היהודי בכל התפוצות להתלכד סביב הישוב בעליה ובבנין".
2. ראו את הדברים בדף הפייסבוק של ח"כ זוהר: <https://tinyurl.com/ydhcx4d6>. יום העלייה עצמו נקבע לבסוף לז' בחשוון, מתוך רצון לאפשר את ציונו בבתי הספר ומכיוון שי' בניסן חל במהלך חופשת הפסח.
3. "אושר סופית: ז' בחשוון – יום העלייה", אתר ערוץ 7, חזקי ברוך, ט"ו בסיון תשע"ו 21.06.2016. [www.inn.co.il/News/News.aspx/324499](http://www.inn.co.il/News/News.aspx/324499).
4. ראו את נוסח החוק באתר הכנסת: [https://fs.knesset.gov.il/20/law/20\\_isr\\_343926.pdf](https://fs.knesset.gov.il/20/law/20_isr_343926.pdf).
5. ראו אצל חזקי שוהם, "מהעלייה השלישית לעלייה השנייה ובחזרה: היווצרות החלוקה לתקופות לפי העליות הממוספרות", ציון עז (ב) (תשע"ב): 194. בדברים אלה אין כדי לומר שהמונח "עלייה" לא היה בשימוש כלל בשיח הציוני, וראו למשל את מאמרו של זאב סמילנסקי "על דבר העלייה העברית בארץ ישראל" שפורסם בעיתון "היום" בשנת 1906, שממנו מצטט גור אלרואי באימיגרנטים: ההגירה היהודית לארץ ישראל בראשית המאה העשרים (ירושלים: הוצאת יד בן צבי, תשס"ד), 21. עם זאת, שם ספרו של אלרואי מלמד על האמביוולנטיות המושגית בשאלת ההגירה/עלייה הציונית בראשית המאה העשרים. אלרואי עצמו מסביר זאת כך: "העדפת המילים הלועזיות לתיאור ההגירה לארץ-ישראל לא הייתה רק מטעמים של נוחות. בכיטויים 'עלייה' לארץ ישראל ו'ירידה' ממנה השתמשו באותה תקופה בדרך כלל בהקשר של עלייה לארץ ממניעים דתיים, ולא הייתה מניעה להחיל אותן גם על שער הנכנסים לארץ-ישראל באותן שנים. פעמים רבות מונחים אלה פשוט שיקפו באופן מהימן יותר, הן את הרכב אוכלוסיית הנכנסים לארץ-ישראל באותן שנים הן את סיבת הגעתם אליה, אשר לרוב לא הייתה שונה בהרכב משל המהגרים היהודים שהגיעו לאמריקה" (שם, שם). ניתן לומר אם כן שחילון הלשון והעלייה התרחשו במקביל, והמונח שבאופן מסורתי ציין הגעה לארץ מטעמים דתיים נטען בהדרגה משמעות של הגעה מטעמים לאומיים.
6. שוהם, שם, 195 (ההדגשה במקור).
7. שוהם, שם, 196.
8. עוז אלמוג, הצבר – דיוקן (תל אביב: עם עובד, 1997), 44.
9. יואב גלבר, "מ'אל תעלו!" עד חוק השבות: לבטים ותמורות בגישה הציונית לעלייה", בתוך דבורה כהן (עורכת), קיבוץ גלויות: עלייה לארץ ישראל – מיתוס ומציאות (ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשנ"ח), 251 (להלן גלבר, "מ'אל תעלו!"). עם זאת, ספרו של אלרואי, אימיגרנטים (ר' הערה 5 לעיל), מצביע על ההבניה ההיסטורית המאוחרת של ה"עלייה השנייה" כ"אליטה" ציונית, ועל כך שבקרב רוב המגיעים ארצה באותן שנים שימשו בערבוביה מניעים אידיאולוגיים וחומריים, כשלא תמיד הראשונים גוברים על האחרונים.
10. ראו נספח למאמר זה – תעודת עלייה ממסמכי משפחת אסטמן-אלון (צילום: איתן טל).

11. מצוטט אצל גלבר, שם, 271. ראו גם אצל תום שגב, ימי הכלניות: ארץ ישראל בתקופת המנדט, ירושלים: כתר (1999), 321.
12. לעניין זה ראו חיבורו הפולמוסי החריף של צבי ויינמן, דעת תורה ואמונת חכמים: אהבת ארץ יש- ראל האמיתית – פרקים בעליה לארץ ישראל לדורותיה: פעילות בין-לאומיות של אגו"י במאה העשרים: עיונים, מקורות ומסמכים בתולדות היהדות החרדית (ירושלים: הוצאת ותיקין, תשס"ו); מיכאל דוב וייס- מאנדל, מן המצר – זכרונות משנות תש"ב-תש"ה לפ"ק (ניו יורק: אמונה, תש"כ). אביבה חלמיש מציינת כי באותן שנים "מספר מסוים של רישיונות ניתן, על פי הסדר מיוחד, ל'אגודת ישראל'". ראו במירוץ כפול נגד הזמן: מדיניות העלייה הציונית בשנות השלושים (ירושלים: הוצאת יד בן צבי, תשס"ו) (להלן חלמיש, במירוץ כפול).
13. ראו חיים י' כהן, הגורמים לעלייה מארצות אסיה ואפריקה במאה העשרים (המכון ליהדות זמננו/מדור שפרינצק, האוניברסיטה העברית בירושלים תשכ"ח), 14-15, וכן חלמיש, במירוץ כפול, 306-308. גלבר ("מ'אל תעלו!", 274) מציינת בקצרה שעלייה מארצות האסלאם "לא זכתה לשם טוב במיוחד בקרב היישוב מבחינת קליטתה בארץ והתאמתה למערכת המושגים החברתיים של היישוב המאורגן".
14. ראו את דיונו של אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל (תל אביב: עם עובד, 1993), 277-305 (להלן רביצקי, הקץ המגולה).
15. אלחנן ריינר, עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל 1099-1517, חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה", הוגש לסנאט האוניברסיטה העברית בירושלים, אדר תשמ"ח, 14.
16. שם, 14-15. במסגרת מאמר זה אין אפשרות להתייחס להיבטים החברתיים והכלכליים הנדונים בעבודתו של ריינר, שעמדו מאחורי שינויי הערכין ביחס לעלייה לא פחות מאשר היבטים דתיים.
17. לדיון מקיף ומקורות רבים נוספים בעניין זה ראו אביעזר רביצקי, "ארץ חמדה וחרדה: היחס הדו-ערכי לארץ ישראל במקורות ישראל", בתוך אביעזר רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה (ירושלים: יד בן צבי תשנ"ח), 1-41.
18. ראו משה אידל, 'ארץ ישראל הוא חיות מהבורא ב"ה': על מקומה של ארץ ישראל בחסידות", בתוך רביצקי, ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, עמ' 256-275.
19. אידל, שם, 263.
20. ראו אלון גושן גוטשטיין, "ארץ ישראל בהגותו של ר' נחמן מברסלב", בתוך רביצקי, ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, 276-300.
21. לקוטי מוהר"ן תנינא, תורה קט.
22. שם, תורה מ.
23. לקוטי מוהר"ן, תורה ז.
24. לקוטי הלכות, חושן משפט, הלכות מתנה ה', סימן כא.
25. ירושלמי, שבת פ"א הלכה ג'.
26. קרי, "לאומיות".
27. יעקב בכרך, ספר המסע לארץ הקדושה (וארשא: דפוס בוימריטטער תרמ"ד [1883]), 6.

28. שם, 92-94.
29. שם, 94.
30. קרי "השולטן"?
- 31 שם, 61.
32. שם, 8. כאן מפתח בכרך בהערת שוליים ארוכה ביקורת על המושג "נגד-שם", הוא "אנטי-סעמיט".
33. ליפשיץ ידוע בעיקר בזכות חיבורו "זכרון יעקב", ספר זיכרונות בן שלושה כרכים המהווה גם סקירה היסטורית מזווית חרדית של תולדות יהודי פולין ורוסיה במאות ה-18-19 (ועל כך ראו ישראל ברטל, "זכרון יעקב" לר' יעקב ליפשיץ: היסטוריוגרפיה אורתודוקסית?," מלאות, ב (תשמ"ד): 409-414).
34. ספר אור לישרים, יאיר דברי המאורות הגדולים, גאוני הדור, חות דעת קדושים, וחכמת חכמים מפארים, עם מאמרים ערוכים בדרך אמונה וברוח משפט, נגד השטה הציונית (וארשא: דפוס האלטער, תר"ס), 18.
35. שם, 21.
36. ספר דעת הרבנים, כולל מכתבים מרבני גאוני זמננו המצוינים שליט"א נגד הרעיון הציוני (וארשא, דפוס י' אונטערהאענדלער, תרס"ב), 30.
37. ספר תיקון עולם, יכיל כתבי קודש ממרגן ורבנן ארוזי לבנןן אדירי התורה קדושי עליון מכל תפוצות ישראל בבירור עפ"י התורה והמסורה נגד שיטת המתחדשים שהם ציונים מזרחים אגודים ישוביסטען וכל המסתעף מהם בארץ ובחו"ל [...] (מונקאטש, דפוס H. Guttman, תרצ"ו), עמ' קה. עם היוודע דבר השמדת יהודי אירופה בידי הנאצים שינה הרב טייכטל מקצה אל קצה את השקפתו בשאלת העלייה והציונות, ונתן ביטוי לעמדתו בספר אם הבנים שמחה, שהפך ברבות השנים לטקסט מרכזי במחשבה הציונית-דתית במדינת ישראל. הוא עצמו נרצח באשוויץ בחודשי המלחמה האחרונים.
38. טייכטל משמיט את המילה האחרונה מפסוק הוזהר המצוטט: "כד לא זכו אקרי ארעא על שמא אחרא כנען". ניתן לשער שלפי קריאתו, השם "פאלעסטינא" משמש כעת במקומה של כנען.
39. ספר תיקון עולם, עמ' קד.
40. שם, קמ-קמא.
41. שם, קמב.
42. ד"ר נתן בירנבוים, "דברי העולים", עם השם – מבחר כתבים ומסות מאת גדול בעלי תשובה בדור האחרון (בני ברק: נצח, תשל"ז), עמ' קח (למקור היידי ראו נתן בירנבוים, 'דברי העולים', כתבי העולים – העפט א' (Jüdischer Buch — und Kunstverlag), וויין תרע"ז, עמ' ח-ט).
43. ד"ר נתן בירנבוים, אין גלות ביי יודען (פארלאג צענטראל-בירא פון דער "אגדת ישראל" ציריך, תר"פ (הוראת המילה "גלות" בידיש כוללת גם "שעבוד" כמובן הרחב).
44. מאיר פעיל, "עליה חופשית! מדינה עברית!", על המשמר, 11.1.1985, עמ' 13 (ההדגשות במקור).
45. חיים גורי, "מגילת העצמאות זועקת", הארץ, 22.10.2014, [www.haaretz.co.il/opinions/.pre-1](http://www.haaretz.co.il/opinions/.pre-1)

46. ספר ויואל משה, לבאר דיני השלש שבועות, שנאמרו בנביאות, בעניני קץ הישועות, גם לבאר דיני מצות ישיבת אה"ק וכל המסתעף בעניינים אלה הלכה למעשה, אשר אספתי ולקטתי [...] הק' יואל טייטלבוים, ברוקלין תשכ"א, עמ' קכג.
47. שם, עמ' תג. ראו גם עודד שכטר, "לשונם הטמא שקראוהו עברית": בין לשון הקודש והארמית – לגנאלוגיה של העברית", מטעם, כתב עת לספרות ומחשבה רדיקלית 2 (2005): 123-138 (להלן שכטר, לשונם הטמא).
48. גרשם שלום, מברלין לירושלים (תל אביב: עם עובד, 1982), 191.
49. שלום, שם, 197.
50. הטקסט פורסם לראשונה על ידי מיכאל ברוקה ב-1986, כנספח למאמרו Michael Brocke, „Franz Rosenzweig und Gerhard Gershom Scholem“, *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, Beiheft 9 (1986), 127-152. התפרסם בעברית בתרגומו של אברהם הוס, תחת הכותרת „הצהרת אמונים לשפה שלנו“, בתוך גרשם שלום, עוד דבר – פרקי מורשה ותחייה (ב), כינס וערך אברהם שפירא (תל אביב: עם עובד, 1989), 59-60.
51. גרשם שלום, "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", דברים בגו: פרקי מורשה ותחייה, קיבץ והביא לדפוס אברהם שפירא (תל אביב: עם עובד, 1975), 190.
52. גרשם שלום, "משיחיות, ציונות ואנרכיה בלשון", רציפות ומרד – גרשם שלום באומר ובשיח, כינס וערך אברהם שפירא (תל אביב: עם עובד, 1994), 59 (להלן שלום, "משיחיות, ציונות ואנרכיה").
53. שלום, שם, 60.
54. במאמר מוסגר יש לשאול: האם כל העולים ממזרח ומרכז אירופה, החלוצים שאליהם התייחס שלום במכתבו לרוזנצווייג, היו תלמידי חכמים? האם לא נמצאו ביניהם גם בני חנוונים? והאם בין עולי ארצות המזרח לא נמצאו לצד החנוונים גם תלמידי חכמים? במילים אחרות: האם רק בניהם של עולים אירופאים מהדהד העומק המטאפיזי הרה האסון של העברית, ואילו בפי "כל העולים מן המזרח" – למרות ואולי בגלל "ששפתם [ערבית?] היא בעלת תחביר שמי" – החשש היחיד הוא לפגיעה בתחביר ובאוצר המילים של העברית? בהקשר זה יש להזכיר גם חשש ישן יותר של שלום, זה שהובע במכתב לרוזנצווייג, כי "סכנה אחרת, חמורה יותר מן העם הערבי, מאיימת עלינו [...] מה תהיה התוצאה של 'עכשו' העברית?" ("הצהרת אמונים", עמ' 59).
55. שלום, "משיחיות, ציונות ואנרכיה", 56-57.
56. שם, 57-58.
57. שם, 57.
58. שם, 58. ביקורת העברית של גרשם שלום ור' יואל טייטלבוים כבר נדונו זו לצד זו, באופן אחר, על ידי אלעד לפידות, "הלשון המשובש: לפנומנולוגיה של לשון הקודש", מכאן ואילך: מאסף לעברית עולמית 1 (ה'תשע"ו, 2016), 79-57.
59. אמנון רז-קרקוצקין, "בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות

גרשם שלום", בתוך האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, עורך כריסטוף שמידט, עורך משנה: אלי שיינפלד (ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, תשס"ט), 306-307 (להלן רז-קרקוצקין, "בין ברית שלום ובין בית המקדש").

60. בכרך, 113.

61. ארנון סגל, "עליה חופשית, מדינה עברית", אתר חדשות הר הבית, 11.8.2013. [http://the--temple.blogspot.com/2013/08/il.co.blogspot.html.11\\_post-blog/](http://the--temple.blogspot.com/2013/08/il.co.blogspot.html.11_post-blog/)

62. התמונות מההפגנה מופיעות בגלריה באתר חדשות הר הבית: [http://the--temple.blogspot.co.il/2013/08/150\\_7.html](http://the--temple.blogspot.co.il/2013/08/150_7.html)

63. הדברים מובאים בגלריית התמונות (לעיל בהערה הקודמת). וראו גם דבריו של אדם פרופ באותו אתר: "במאה האחרונה, חזרו רבים לארץ ישראל, בנו אותה מחדש, בנו את ירושלים ומכוונים לבנות את בית המקדש. גם היום כמו אז, כאשר ר' יהודה החסיד עלה ארצה, אמנם היו לו לא מעט מתנגדים, אך מי שניצח בסוף היו אלה שעלו ועשו מעשה, בין אם אלו היו עלית השל"ה, עליית ר' יהודה החסיד, עלית תלמידי הגר"א, עלית תלמידי הבעש"ט, וכן תנועות העליה השונות שהתגברו עם השנים. כך יהיה עם תנועת העליה הר הבית, אמנם התחילה לפני כ-5 עשורים ב'קטנה', אך היום זה הולך ומתרחב בתוך שלל אוכלוסיות ומגזרים" (אדם פרופ, 'בנין, חורבן ובנין חורבת ר' יהודה החסיד', חדשות הר הבית, 16.11.2016, [http://the--temple.blogspot.co.il/2016/11/blog-post\\_56.html](http://the--temple.blogspot.co.il/2016/11/blog-post_56.html)). עוד על הקשר שבין עלייה לארץ לעלייה להר הבית בקרב הציבור הדתי-לאומי בישראל ופעילי המקדש דהיום ראו אצל שרינה חן, 'במהרה בימינו...': תמורות ביחסו של הציבור הדתי-לאומי להר הבית, שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ז (2017), 53-54.

64. רז-קרקוצקין, "בין ברית שלום ובין בית המקדש", 307.

65. טייטלבוים, ויואל משה, עמ' ט-י.

66. שם, עמ' תכג.

67. שם, עמ' תכג [וזהר פרשת נח, עו ע"ב]

68. ראו שכטר, "לשונם הטמא".

69. ניסוח משפיע לתפיסת שפה זו נמצא בגישתו ה"אקטואליסטית" ללשון של ג'ובאני ג'נטילה (Gen- tile, 1875-1944), מחשובי ההוגים של הפאשיזם האיטלקי. על הגותו, בין היתר, התבסס מוסוליני כשקבע שהפאשיזם "עושה היסטוריה במקום לכתוב אותה". ראו: Claudio Fogu, "Fascism and Philosophy: The Case of Actualism", *South Central Review*, Vol. 23 (1) (Spring 2006): 11







# ריבונות

## הרב יוסף קמינר

וְשֵׁחַ גְּבָהוּת הָאָדָם וְשָׁפַל רוּם אֲנָשִׁים  
 וְנִשְׁגָּב ה' לְבָדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא וְהָאֱלִילִים כָּלִיל יִחְלוּף  
 (ישעיהו ב יח)

### ריבונות מוחלטת וריבונות יחסית

במאה השבע-עשרה קיבל המושג "ריבונות" משמעות קיצונית: סמכות לפעול ללא הגבלה. במחצית השנייה של המאה העשרים הופיעה מגמה נגדית, השואפת להשיב את הריבונות לממדיה הקודמים, ואולי אף לצמצמה עוד יותר, אך במאה העשרים ואחת נדמה שהריבונות במובנה הקיצוני מאיימת לחזור ולצוץ על פני השטח.

כאמור, במסגרת המגמה הראשונה הריבונות נתפסה כמוחלטת: הסמכות הטוטאלית והגבוהה ביותר במרחב מסוים. סמכות זאת היא "סיבת עצמה" ואיננה כפופה לסמכותה של רשות זרה ולא לכל דין זר כלשהו. הריבונות היא בלתי תלויה מבחינה משפטית ואינה נגזרת מדבר.

הראשון שניסח תיאוריה כוללת של ריבונות היה ז'אן בודן, בחיבורו מ-1576 "שישה ספרים על הרפובליקה". בודן קבע כי הריבונות מייצגת את "הסמכות המוחלטת והנצחית של הרפובליקה", אולם בכל זאת סבר שהריבון כפוף לציווי הא-ל והטבע ולדינים אנושיים המשותפים לכל העמים. בהגותו של תומס הובס, לעומת זאת, אבדו ההגבלות הקודמות על מושג הריבונות, והוא הפך לעיקרון מוחלט. במאות הבאות זכו רעיונות אלה לפיתוחים נוספים, על ידי הוגים מגוונים, משפינוזה עד הגל. הם תורגמו אט-אט לשפת המעשה ואף הפכו לבסיס ההצדקה למשטרים טוטאליטריים. המדינה נתפסה כבעלת סמכות בלתי מוגבלת לצוות, כמי שאינה חייבת לציית לשום רשות אחרת, ושאינן עליה כל חובה לכבד את זכויות אזרחיה או את זכויותיהן של מדינות אחרות. תיאוריית הריבונות המוחלטת הגיעה לשיאה במאה התשע-עשרה. הריבונות ה"מתונה" שהופיעה במהלך המאה העשרים, במידה רבה כתגובה לסכנות הריבונות המוחלטת, אופיינית למחשבה הליברלית הדמוקרטית במערב אירופה ובארצות הברית, ומתמקדת בשיח זכויות האדם והאזרח. אולם במאה העשרים ואחת שוב פורצת אל חיינו הריבונות המוחלטת.<sup>1</sup>

הריבונות מתפקדת בשני רבדים: האחד אינסטרומנטלי – מערך הסדרות של הכוח בטרטוריה – והשני אקספרסיבי – התיאולוגיה הפוליטית והמערך הלשוני והמיתי של הריבונות. מאמר זה יתמקד בניחות הרובד האקספרסיבי של הריבונות ובהשלכותיו על הרובד האינסטרומנטלי. נטען כי לריבונות המוחלטת יש תיאולוגיה פוליטית שהוא יונקת ממנה, שאת האל שלה אכנה אל-לווייתן. אך גם לריבונות היחסית יש תיאולוגיה פוליטית משלה שממנה היא יונקת, ואת האל המנחה אותה אכנה אל-רוח.

לטענתי, אל-רוח ואל-לווייתן הם אלים אירופאים מחולנים שהתגלגלו מהתיאולוגיה והמיתולוגיה הנוצרית. האל-לווייתן מתפקד כאלוהי המדינה והלאום, והאל-רוח כאלוהי האדם והאנושות. אלים אלה נאבקים על הריבונות. במחצית המאה העשרים השתלט האל-רוח על האל-לווייתן ומיתן אותו, וקיום שברירי זה ייצב למשך כמה עשורים את הריבונות היחסית. כיום חסידי האל-רוח חשים שהוא גוסס ומכנים זאת "משבר הדמוקרטיה", והם נבוכים ופחדים מהלווייתן המפלצתי המאיים לשוב להחריב את העולם, כמו שעשה במלחמות העולם. אדוות גסיסתו של האל-רוח מכונות משבר מדעי הרוח, משבר הליברליזם, ואולי גם משבר המודרניות ומשבר החילוניות, שכולם מתנקזים למשבר הריבונות.

בדברים שלהלן אנסה להציג תמונה של צמד תיאולוגיות פוליטיות אלה. אצביע על כמה ממקורותיהן וכמה ממופעייהן העכשוויים, בעיקר בתולדות הציונות והשיח הפוליטי הישראלי, ועל רקע אותו עולם של מחשבה אציג את האופן שבו פועלת השפה.

בהמשך הדברים אבקש להציע כיצד עשויה להיראות (ואולי כיצד כבר נראית) תיאולוגיה פוליטית יהודית-חרדית (הא-ל השם) שיכולה לשמש בסיס לתיאולוגיה פוליטית אלטרנטיבית של ריבונות יחסית – תיאולוגיה פוליטית עמידה יותר לפרצי הקדושה של ארץ הקודש ובליבת המזרח התיכון. ייתכן שיש בהצעה זו אף אופק חדש למדעי הרוח ולמודרניות השבורה.

## אל-לווייתן

בראשית המאה העשרים החיה קרל שמיט את המונח "תיאולוגיה פוליטית" והפך אותו לבעל השפעה עצומה בתיאוריה הפוליטית. שמיט מלמד שמאחורי כל מחשבה פוליטית מסתתרת תיאולוגיה מסוימת, שהמחשבה הפוליטית מעוצבת כאנלוגית לה:

כל המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מחולנים. לא רק מבחינת התפתחותם ההיסטורית, מכיוון שהועברו מן התיאולוגיה אל תורת המדינה, למשל כאשר האלוהים הכול יכול הפך למחוקק הכול יכול, אלא גם במבנה השיטתי שלהם, שהכרתו הכרחית לשם התבוננות סוציולוגית במושגים האלה.<sup>2</sup>

בתיאור זה התיאולוגיה הפוליטית היא אנלוגיה, כלומר מבטאת יחס בין שני גורמים שונים לחלוטין, המוצבים זה מול זה ומקיימים ביניהם יחס של דמיון.

עיון ביקורתי בהובס מעלה שהתיאולוגיה הפוליטית היא לא רק אנלוגיה, אלא גם טרנספורמציה שבה האל התיאולוגי הטרנסצנדנטי עובר המרה והופך לאל אחר, אימננטי-פוליטי. החילון אינו היעדר אלוהים, אלא החלפה של האלוהים שבשמים ב"אלוהים אחרים" בארץ: חילון של האלוהים שבשמים תוך עיצוב האל החדש שבארץ באופן אנלוגי לאל הישן, בצלמו ובדמותו.

שמיט מראה כי הדוקטרינה התיאולוגית פוליטית של הובס היא הגדרה מחודשת של האל בתורת כוח: בשביל הובס, האל הוא בראש ובראשונה כוח [potestas].<sup>3</sup> אלי שיינפלד מציין שיש לדייק במשפט זה היטב, שכן הובס אינו אומר שהאל בעל כוח או כול יכול, אלא שהכוח הוא אלוהי.

בהחלפה זו של הנושא בנושא מתבצעת פעולת החילון העמוקה בטקסט של הובס: כיוון שכוחה של המדינה נעלה, היא בעלת אופי אלוהי.

הובס הופך את הסדר. הכוח הוא אלוהי מתוקף היותו יכול כול ונעלה, ולא מתוקף רשות גבוהה ממנו. הרשות הנותנת תוקף אינה האל אלא הכוח – שנוצר, כך מוסיף שמיט, בידי אדם (הברית, המדינה). אולם כדי שהמדינה תהיה יותר מעוצמה רבה, יותר מכוח גדול, כדי שתהיה יכולת-כול באמת, היא אינה יכולה להיות רק תוצר של בני האדם. עליה להיות יותר מתוצר סופי; היא אל סופי, אל בן תמותה: לווייתן.<sup>4</sup>

שמיט מצביע על ארבעה דימויים של המדינה אצל הובס:

ליד האדם אדיר הממדים, החיה אדירת הממדים והמכונה אדירת הממדים, מופיעה, בלא כל הסבר נוסף, תמונה רביעית: האל בן התמותה. כך נוצר מכלול מיתי המורכב מאל, אדם, חיה ומכונה. מכלול זה נושא את השם המקראי "לווייתן".<sup>5</sup>

בעולם מיתולוגי אלילי, אלים נוצרים ונבראים. יש והם נוצרים מאליהם, ויש ומעשי בני אדם יוצרים אותם. תחת האל האלמותי קם הובס ועושה אלוהים אחרים על פניו. האדם של הובס אומר "יהי", או "נעשה לנו אלוהים", ובורא בדברו אלוהים אדירים כמראה דמות "אדם גדול בקומתו ובעוצמתו". האל החדש נועד "להגנתו ולהצלתו" של האדם, שלו הוא חב מעתה את שלומו והגנתו, כלשונו של הובס בהקדמה ללווייתן.<sup>6</sup>



האל-לווייתן בעמוד השער הספר "לווייתן" של הובס

הובס יצר אל חדש בדמות לווייתן אדיר, שנכנה אותו כאן "אל-לווייתן". הוא אמנם מסתמך על המקרא בספר איוב, אך במובן מסוים הוא מקים לתחייה את הלווייתן הקמאי ממיתולוגיות המזרח הקדום. ה' מופיע במקרא כריבון. הוא עליון על כל אלוהים, שליט יחיד, ולעומתו הלווייתן, למרות כוחו הרב וגדולתו, הוא שולי, מסורס מאלוהותו. אך הובס משיב אותו למרכז הזירה ונותן לו עליונות על כול: את הריבונות. "הריבונות היא נשמת אפו של הלווייתן", כותב הובס.<sup>7</sup> האל-לווייתן ההובסיאני הוא לא אל סובלן כמו האלילים הקדמוניים, אלא אל קנא

בגבולות הטריטוריה של ארצו; הוא לא מוכן לחלק שלטון לאף אל נוסף מלבדו. הוא מוכן להאציל סמכויות, אך לא לחלוק את השלטון עם אחר; הוא דורש להיות האלוהים לבדו ואפס זולתו, הוא הריבון ואין עוד.

במסגרת תהליך המרת ריבונות ה' בריבונותו של האל-לווייתן, הובס מחליף את האיסור לעבוד אל מבלעדי ה' באיסור לכל עם ועם לעבוד אל אחר מבלעדי האל-לווייתן שלו.<sup>8</sup> כך נוהג הובס גם ביתר הדיברות, המתפרשים על הריבון המדיני, על אל-לווייתן. את לוח הדיברות הראשון הוא מגדיר כחוק הריבונות, כזה ש"נועד כל כולו להניח את סך כוחו המוחלט של האלוהים, לא רק כאלוהים אלא גם כמלך על פי הסכם (במיוחד) ליהודים",<sup>9</sup> וגם את הלוח השני, העוסק בנושאים שבין אדם לחברו, הוא מפרש בהתאם להשקפתו הפרו-מלוכנית האבסולוטית.<sup>10</sup>

### אל-לווייתן לאומי

כשהובס ברא את האל-לווייתן הראשון, עדיין לא היה לו שם אישי ולא תיקוני פרצוף של עם ספציפי. מהר מאוד קמו אלים-לווייתנים לכל לאום ולאום, והם הלכו והתפשטו על פני הגלובוס. כל אל-לווייתן קיבל עם משלו וחלקת אלוהים משלו שבהם הוא שוכן ועליהם הוא מגן מכל משמר. נוצרו אלים-לווייתנים עם שם אישי: "אל-לווייתן-בריטניה", "אל-לווייתן-הולנד" ועוד ועוד, ובהמשך אף "אל-לווייתן-ישראל". כל אחד מהם שימר דמות וזה המאפיינת את כל האל-לווייתנים, ובד בבד כל אל-לווייתן התמוגג עם "רוח האומה" שלו וקיבל תיקוני פרצוף ייחודיים לו. דמותה של ישראל המקראית הייתה לדגם מופת שעיצב את העמים שראו אותו בתנ"ך, ועודד אותם לראות את עצמם כאומות לפי הדגם של עם ישראל המקראי ואת ארצם כארץ המובטחת, ולהקים את האל-לווייתן שלהם בדמות האל המקראי.<sup>11</sup> הטוטאליות של ה' האל המקראי הופכה לטוטאליות של האל-לווייתן הלאומי. כל אל-לווייתן לאומי כונן "דת אזרחית" שבה נתיניו נדרשים לעבוד אותו – הוא מצווה על נתיניו חוקים ומשפטים והם נקראים לירא את שמו הנכבד ולא לסור מחוקיו ימין או שמאל. סמלי הלאום והמדינה הם האיכות והפסלים שלו, הוא שוכן בתוכם, ופגיעה בהם היא חילול הקודש. האל-לווייתן אף ניצב בקרב עושי המשפט, ובאולם המשפט מוצבים סמליו ודגלו. הוא יוצא לקרב עם נתיניו הנלחמים למענו ודגלו מתנוסס עליהם. הנופלים במלחמה הם "קורבנות אדם" שמקריבים למענו – קורבנות שהם קודש ואסור לחלל את זכרם.

נתיניו מצווים לאהוב ולירא אותו ולשיר לפניו את ההמנון בכוונה רבה. בכל שנה ושנה, היום שבו נברא האל-לווייתן, היום שבו עלה לראשונה על כס מלכותו, הוא יום חג הוא לכל נתיניו. בחג יום הולדתו מקיימים הכוהנים הגדולים את הטקסים, ומי שבא להיראות במקום שהוקדש לכך מצווה לכבד את המעמד, ושאר העם שבשדות חוגג ומחולל.

ה' הוא האלוהים או ישראל הוא האלוהים?

במקרה של האל-לווייתן ישראל הדבר מתעתע במיוחד, מפני שהוא שואף להידמות ככל יכולתו

לאלוהי ישראל המקראי. ה' נגלה במקרא מחד גיסא כפרטיקולרי ואימננטי, מלך אדון על עם וארץ ספציפיים, אך בו בזמן גם כטרנסצנדנטי לעם ולארץ. הוא מופיע גם כאל-אוניברסלי: מלך העולם ואדון כל הארץ.

במחשבה הציונית עבר האל-המקראי הלאמה והפך לאל מולאם, ייצוג פרטיקולרי המגולם אך ורק באופן אימננטי בריבונות של מדינת הלאום בארצו.

המעטק התרחש כבר בשלבים הראשונים של התגבשות המחשבה הלאומית היהודית, ומעניין לעקוב אחר צורות ההתהוות שלו, אם כי כאן נוכל להסתפק רק בדוגמאות ספורות. עם זאת, חשוב לציין כי הדוגמאות הן לא רק המחשבות, אלא הצבעה על המנגנונים של פעולת השפה, שחשיבותה לטענתה הכללית כאן רבה, שכן התהליכים שמדובר בהם אינם רק עניין מושגי ומופשט, אלא קשורים באופן העבודה עם הלשון, שגם לה יש הבט תיאולוגי מובהק.

כך למשל, אחד העם (אשר צבי גינצברג) כפר בה' והמיר אותו באל לאומי אימננטי אחר. בהגותו לא ה' הוא "שומר ישראל" ש"לא ינום ולא יישן", אלא "חפץ הקיום הלאומי" הוא-הוא זה שלא נם ולא ישן ושומר את ישראל.<sup>12</sup>

באגודת בני משה שייסד אחד העם הוחלט כי הכניסה לאגודה מחייבת בשבועה הבאה: "בשם אלוהי ישראל ובשם כל היקר והקדוש לי, הנני מבטיח לשמור על חוקי האגודה אשר אנוכי בא כבריתה היום [...]". נוסח זה, שגם עשרת המייסדים נשבעו לו, היה אמור לספק את כל החברים בעלי ההשקפות השונות באגודה, הן את החילונים והן את הדתיים יותר.<sup>13</sup> ואמנם אנשים כמו משה לייב לילינבלום, מראשי תנועת חובבי ציון ברוסיה, שהיה חילוני בדעותיו, הסכים להישבע בנוסח שבועה זה. לתמיהת חבריו על הסכמתו להישבע בנוסח כזה ענה לילינבלום תשובה שהיא משום ביטוי מרתק ביותר להמרת ה' באל אחר מולאם: "בשם אלוהי עולם לא הייתי מסכים להישבע בשום אופן, אבל בשם אלוהי ישראל הנני יכול להישבע".<sup>14</sup>

במגילת העצמאות כונן ה"אל-לווייתן ישראל". "אל הלאום ישראל" עלה בדרגה והפך לאל-לווייתן, ודמותו מוזגה לאל אחד בשם "ישראל". בסופה של המגילה ניתן לו שמו המפורש: "צור ישראל". מקורו של חלק זה במגילה הוא מהכרזת העצמאות האמריקנית, אלא שאת הביטוי divine providence שבהכרזה האמריקנית בחרו מנסחי מגילת העצמאות של ישראל לתרגם כ"צור ישראל" ולא כ"השגחה עליונה" או "השגחה אלוהית", כתרגום המקובל גם אז וגם היום.<sup>15</sup> במכתב של בן גוריון מתואר ריב בין הרב מימון לאהרון ציזלינג על "המלים מתוך בטחון בצור ישראל" שבהכרזה. בן גוריון הצליח לשכנעם לקבל את עמדתו ש"כל הרוצה יפרש 'בטחון בצור ישראל' – פירוש בטחון בה', וכל הרוצה יפרש 'ביטחון בצור ישראל' - פירוש בטחון בעם ישראל". דומה שלא נחה דעתו של הרב מימון מהבלעדיות של האל החדש במגילה. לבסוף, סמוך לחתימתו על המגילה, הגניב לתוכה את המילים "בעזרת ה'" בכתב ידו, באותיות זעירות ורפות ובראשי תיבות.

מסמנים רבים שייחסו במסורת לה' החלו לסמן במחשבה הלאומית את האל-לווייתן "ישראל". אמנון רז-קרקוצקין מבהיר כי התודעה הלאומית לא היתה מבוססת על ניתוק מהתפיסה

התיאולוגית, אלא על ראיית הלאומיות כפרשנות אקסקלוסיבית של מיתוס זה, סוג של התגלות הממחישה את תכניו האמיתיים. מה שהוגדר כ"חילון" לא בא לידי ביטוי ביצירת תודעה המנותקת מן המסורת הדתית, והלאומיות אינה תחליף לדת, אלא פרשנות של התפיסה הדתית ובעיקר של התנ"ך. רז-קרקוצקין מסכם את התודעה הציונית החילונית במשפט הפרדוקסלי "אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ".<sup>16</sup> אך ההיבט הפרדוקסלי מתחוויר משעה שהתודעה הציונית מנוסחת בדרך זו: "לא ה' הוא האלוהים אלא ישראל הוא האלוהים, והוא הבטיח לנו את הארץ".

### האל-לווייתן נצח ישראל ומשיחו

נצח ישראל הוא אחד מכינויו של ה'. כינוי זה מורה שה' הוא החוזק והכוח של ישראל והוא מקור גבורתם וניצחונותיהם.<sup>17</sup> היהודי הנצחי הנווד מן המסורת הנוצרית-האנטישמית הופיע בשנת 1903 אצל ביאליק בדמות האברך הסוחר, שרוליק שמו, ש"מגן דוד קטן מנצנץ מעל גבי הענק שעל צוארון כתנתו", גם חוטם לו כ"חוטמיהם של ישראלים". שרוליק הנצחי שר בפני ביאליק את השיר "נצח ישראל" שחיבר.<sup>18</sup>

נצח ישראל  
 ישראל עם עולם, עם נודד נצח!  
 כל-העמים ידושו, הנה! גוך כקצח!  
 ולמרמס רגלים, אָהה, כל-קדש!...  
 כאן עבר האברך פתאום מיגון לשמחה והוסיף בקול רם:  
 אך אתה, ישראל, אל-תנאש בארץ!...  
 הבאים ישרש יעקב, יפרץ רב פֶּרֶץ!...  
 וכבודך יזרח כספר בחדש...  
 החשך יברח, האֵח!! יחלוף האֵמש!  
 וכחתן מחפתו יזרח השמש!...  
 נצח ישראל/ חיים נחמן ביאליק

המונח המקראי "נצח ישראל" קיבל אצל ביאליק משמעות חדשה: הוא הועתק למשמעות "היהודי הנצחי". מהפך המשמעות הוא רב-רבדים: ראשית מומר "נצח ישראל" מכינוי לה' לכינוי ליהודי עצמו; שנית, הוא סופג לתוכו מוטיבים אנטישמיים באמצעות זיהויו עם הסוחר היהודי הנווד השורד מתוך ביזיון מתמיד. מהפך שלישי במשמעות "נצח ישראל" מתרחש אצל ביאליק כשהנווד הנצחי נעשה ציוני: הוא מורד באביו הגלותי וגונב ממנו באלימות את ספר התורה כדי

להרוויח כסף לטובת הציונות. נצח ישראל הציוני מתחיל לדמות שמשו עולה, הוא אינו רוצה להיות בזוי בעיני העמים, הוא חפץ שכבודו יזרח. כמה שנים קודם לכן, ב-1890, ייסד ביאליק אגודת סתר ציונית בתוככי ישיבת וולוז'ין, ששמה היה "נצח ישראל". עם פתיחת האגודה הוטל על ביאליק לכתוב לעיתון "המליץ" מאמר שיציג את עמדת האגודה. המאמר נקרא "רעיון היישוב", והיה הראשון שפרסם ביאליק. במאמר הסביר כי מטרת היישוב בארץ ישראל ליצור שינוי מוסרי בעם היהודי, שכן כיום היהודי הוא ברובו מושחת מוסרית, עוסק במסחר ומלווה בריבית, אך בארץ ישראל יחיה היהודי "חיים חדשים, חיי אֵפר, חיים המסוגלים למדות טובות".<sup>19</sup> נצח ישראל מפסיק לשרוד באופן גלוי ומתחיל לחיות חיים חדשים.



ב-1915 הקים "ישראל הנצחי" ארגון מחתרתי בשם "נצח ישראל לא ישקר" (ניל"י), שהתמקד במתן שירותי מודיעין לכוח הבריטי שנלחם נגד האימפריה העות'מאנית במטרה למנף קשר מודיעיני לכדי נכס מדיני, ולקדם את הקמתו של בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל.

בניסן תרצ"ג (1933), בכנס ייסוד אגודת שוחרי האוניברסיטה העברית, תיאר ביאליק בחדות לשון כדרכו: "האוניברסיטה היא בשבילנו ההיכל שלנו, מקום המשכן הקדוש של האומה, הקדוש ביותר, [...] נעמול כולנו לרומם את בית-אלוהינו – כאן עומד בית במרומי הר-הצופים".<sup>20</sup> חודש לאחר מכן הוסיף: "שיהיו עיניהם נשואות אל הפינה הזאת כאל ראש מקדשם [...] מקום השכינה והרוח היו תמיד המרכז, הלב והראש של אומתנו, ובהם גנוו סוד התחדשותנו, תקומתנו ותחייתנו, סוד נצח ישראל אשר לא ישקר לעולם".<sup>21</sup>

ב-1939, אחרי פרסום הספר הלבן, אמר בן גוריון: "נצח ישראל" יעמוד לנו רק אם נדע לעמוד על נפשנו ונגלה כוח ורצון ויכולת ותבונה לעשות לאל את המזימה של 'הספר הלבן'.<sup>22</sup> ואולם, לבן גוריון היתה מערכת יחסים מורכבת עם האל החדש, והופעתו עוררה בו גם אי-נוחות. נצח ישראל דרש בלעדיות – הוא אל בדלני – אך בן גוריון האמין באלים נוספים. כבר ב-1936 קבע בן-גוריון כי "כשם שאנו מאמינים בנצח ישראל, אנו מאמינים גם בנצח האדם".<sup>23</sup> ב-1938 חזר בן-גוריון ואמר: "ידעתי; נצח ישראל לא ישקר, גם נצח הפועלים ונצח הפרוגרס והסוציאליזם לא ישקר".<sup>24</sup>

שנים עברו וקם לו ל"נצח ישראל" מנהיג שמסור אליו בכל לבבו ובכל נפשו ומאודו, לא בנצח האדם ולא בנצח הפוגרס הוא מאמין, אף לא בנצחיות ה', כי אם רק בנצח ישראל: בנימין בן ציון נתניהו שמו.

בן כספית מתאר בספרו את תודעתו הדתית של נתניהו:

הוא אדם חילוני לחלוטין, אין בו בדל של אמונה דתית [...] הוא בו לגינוני הדת ולטקסיה שהם בעיניו לא יותר מממבו-ג'מבו פגאני [...] הוא לא מאמין באלוהים, לא מקיים מצוות, לא שומר שבת ולא שומר כשרות, הוא בז למנשקי מזוזות ואוחזי תפילין ואף התבטא לא פעם בפני מקורביו באופן כזה.<sup>25</sup>

מנגד, אחרי ניצחונו החמישי בליל בחירות 2019 (מועד א'), עלה נתניהו בשעת לילה מאוחרת על הבמה ואמר: "אני נרגש מאוד בלילה הזה. זה לילה של ניצחון אדיר! אדיר!!! בקול נרגש קרא מילה במילה, כמו בריטואל דתי: "שהחיינו! וקיימנו! והגיענו! לזמן הזה!!! לקול מענה אמן משולהב מן הקהל, מלווה בשירת שמחה. נתניהו הוסיף: "חבריי וחברותיי, אחי ואחיותיי, אינני אומר זאת מן השפה אל החוץ, אני אומר זאת מעומק ליבי, כי שליחות גדולה מנחה אותנו. שליחות גדולה מנחה אותי. אני פועל יום וליילה בשמכם, למענכם, למען המדינה שלנו, למען העם שלנו, למען הארץ שלנו. [...] אני מאמין שהקב"ה וההיסטוריה נתנו לעם ישראל הזדמנות נוספת, הזדמנות פז להפוך את מדינתנו למדינה חזקה, מן החזקות בעולם, בין אומות העולם, ולשם כך אני פועל. מדינה חזקה, מדינה שטוב לחיות בה, מדינה שטוב ובטוח לחיות בה, למעננו ולמען הדורות הבאים, למען ננצחח ייששראאלל!!!", קריאה שלאחריה פרץ הקהל בשירת



"ביבי מלך ישראל חי וקיים".<sup>26</sup>

ברכת שהחיינו, כמו כל ברכה, מתחילה בהזכרת השם – "אתה ה' אלוקינו מלך העולם" – אבל  
בנאום ניצחוננו פתח נתניהו את הברכה באמצעיתה והשמיט את שם האל שאותו הוא מברך. את מי  
בירך נתניהו בהתרגשות גדולה כל כך? מי הוא ששלח אותו לשליחותו? מה שמו של האל שנגלה  
אליו ושלח אותו לפעול "למען המדינה שלנו", "למען העם שלנו", "למען הארץ שלנו"? ולבסוף  
– מיהי אותה היסטוריה שבשיתוף עם הקב"ה העניקה הזדמנות כזאת לעם, באמצעות נתניהו?

מפתח לכך מצוי בריאיון שנתן כספית למחרת ליל הבחירות לענת דוידוב וינון מגל. בתשובה  
לקביעתו של כספית כי "נתניהו קרוב לאתאיזם [...] [והוא] אומר בעזרת ה' כי זה טוב [פוליטי] להגיד  
בעזרת ה'", וכי "האמונה שלו היא יוקדת בעצמו, הוא בטוח שהוא משיח, הוא בטוח שהוא  
נשלח אלינו כדי להושיע את עם ישראל", עונה מגל: "אתה סותר את עצמך, כי אתה אומר לי מצד  
אחד שהוא אתאיסט והוא לא מאמין באלוהים, ומצד שני הוא מרגיש שליח, זה לא הולך ביחד".<sup>27</sup>  
אכן, מצד אחד נתניהו אינו מאמין בה', ומצד שני יש אל אחר שבו נתניהו מאמין: פעם הוא  
מכנה אותו "ההיסטוריה" ופעם הוא מכנה אותו "נצח ישראל", והוא סבור שהאל הזה שלח אותו  
להושיע את ישראל. אצל נתניהו שמו המפורש הוא "נצח ישראל", ממש כפי שחתם את נאום  
הניצחון שלו, בקול נרגש: "למען ננצחח ייששראאל!!!"

האל-לווייתן נצח ישראל הוא זה ששלח אותו למשול על ישראל למען עשות את ישראל ל"כוח  
עולמי עולה", כפי שהוא מרבה לומר. בכמה ריאיונות הדגיש נתניהו כי הרבי מלובביץ', הרב  
קוק והרצל כולם בעיניו "נביאים", "שליחי היסטוריה" כלשונו, אשר נשלחו כמוהו על ידי  
האל "נצח ישראל", ש"היסטוריה" היא רק עוד אחד מכינויו.<sup>28</sup> נתניהו חווה את נצח ישראל  
ההיסטורי והליווייתי בעוצמה רבה ומרבה להזכיר את שמו המפורש כמעט בסוף כל נאום שלו.<sup>29</sup>  
לסיכום, ראינו אם כן דמות דיוקנו של האל-לווייתן שברא הובס הייתה לתשתית לתיאולוגיה  
פוליטית ולמערך הלשוני והמיתי של הריבונות והריבונות. אולם כמו שנראה מיד, בפנתיאון  
האלים הפוליטי מתקיים לצד האל-לווייתן גם האל-רוח, ובין השניים שוררים מתיחות אלימה  
ושיתוף פעולה מורכב. במסגרת מאמר זה אין בכוונתי לתאר את כל מכלול האלים השכנים  
בפנתיאון, ואף לא למצות את כלל מערכת היחסים בין האלים לווייתן ורוח, אלא רק לעקוב  
ולתאר מעט מקווי המתאר של מערכת היחסים והיריבויות ביניהם.

האל-רוח והאל-לווייתן מעולם לא הסתדרו לבד, אלא תמיד עבדו יחד בחלוקת עבודה מורכבת,  
גם אם פעמים רבות העמידו פנים שהם אויבים ומנוגדים זה לזה בתכלית וכל אחד עמד על כך  
שהוא-הוא הוא ואין אלוהים בלעדו.

## ריבונות האל-רוח וגסיסתו

מנקודת מבט יהודית, אפשר לתאר את תמונת העולם של זרמים מרכזיים בנצרות כמי  
שמעמידים לצד ה' עוד שני אלים נוספים: האל-הבן והאל-רוח הקודש. האל-לווייתן ההובסיאני  
הוא במובנים רבים גלגול מחולן של האל-הבן הנוצרי, שהתקיים מחד גיסא כמלך בשר ודם

ומאידך גיסא כאלוהים. אך כפי שנוכר קודם, אפשר לראות בפנתיאון הפוליטי גם את האל-רוח, המתקיים במקביל לאל-לווייתן. אל זה הוא גלגולו של האל-רוח-הקודש הנוצרי באל-רוח מחולן, המגולם ברוח האדם וברוח העולם. דומה שלניסוחו המלא זכה אל זה בנאורות, אך כפי שנראה בהמשך הדברים, המתח בין השניים מצוי כבר בהגותו של הובס. לתנועה הדיאלקטית בין האל-רוח לאל-לווייתן, החיונית, כך אני מציע, להבנת מבנה הריבונות המודרני ויסודותיו התיאולוגיים (ולכן גם להצעת אלטרנטיבה לו), אקדיש את שני הסעיפים הבאים.

ברוח זו נוכל לתאר את פרויקט הנאורות אצל גוטהולד אפרים לסינג כתיאולוגיה פוליטית אוטופית, שמכוונת לאחד בין מלכות האל-רוח לחברה האנושית. האל-רוח מוצא את ביטויו המובהק בחיבורו "חינוך המין האנושי", שבו מוצגת החברה האידיאלית – הצודקת והשוויונית – כחברה שבה מתממשת מלכות האל-רוח.<sup>30</sup> לסינג, שנשען על מודל שלושת העידנים של יואכים מפיורה, ראה בהגשמת האוטופיה הפוליטית את מימושה של ממלכת רוח הקודש, היא הממלכה השלישית אחרי ממלכת האב וממלכת הבן.

אוטופיית הממלכה השלישית של האל-רוח, שמסמנת את קץ ההיסטוריה, יכולה להתבסס על האנושות, על ה"אני", על הסובייקט, על הטבע, על החברה או על המעמד. כל אלה עשויים להיות מהותה הבסיסית של הזהות הזו. מכאן שהתיאולוגיה הפוליטית של האל-רוח משמשת כר לצמיחת מגוון רחב של משטרים ודפוסי מחשבה של הנאורות וגלגוליה.<sup>31</sup>

"אל-לווייתן, הסתבך בסתירותיו הפנימיות והולך כעת וגוסס, אין לו דמות גוף. הוא אל שקוף הנוטה להתגלם בתוך ישויות אחרות ולהופיע באמצעותן. רוח הקודש הטרנסצנדנטית הפכה לאל-רוח המופיע כאימננטי לטבע ולאדם. הוא גולם ברוח האדם כסובייקט אוטונומי, וגולם בטבע כ"בורא" האדם האוטונומי. האדם כצלם האל-רוח הפך לביטוי מהותי ואוניברסלי של אנושות. האדם הוקדש להיות האיקונין והצלם של אל-רוח, ו"פגיעה בזכויות אדם" היא חילול צלמו של האל-רוח. אי אפשר לעבוד את האל-רוח ישירות מאחר שהוא אל רוחני, ועבודתו נעשית רק על ידי הגנה על צלָמו.

מאז שהאל-רוח גולם בטבע, הטבע נתפס כמקנה זכויות לאדם. האל-רוח חוקק "חוק טבעי" שעל פיו כל בני האדם נולדו שווים ובעלי זכויות טבעיות. בהכרזת העצמאות של ארצות הברית, ב-1776, עדיין לא גולם האל-רוח בשלמות בתוך הטבע; עוד הייתה שניות, נביאיו הכריזו כי האדם "זכאי מכוח חוקי הטבע ואלוהי הטבע [...] כל בני האדם נבראו שווים, הבורא העניק להם זכויות מסוימות שאי אפשר לשלול מהם". אך בהצהרת זכויות האדם והאזרח של צרפת ב-1789 כבר נוצרה זהות מלאה: האל-רוח אינו מוזכר בה כלל, וההכרזה קובעת כי "זכויות האדם הן טבעיות ונצחיות" ואף "קדושות" (לאל-רוח). רוח דומה שורה גם על הצהרת זכויות האדם של האו"ם.

לשם הגשמת מלכותו של האל-רוח הוקמו מוסדות בינלאומיים, רבים מהיושבים על כס המשפט פועלים לשמו, פעילים פוליטיים נלחמים למענו. אף המדינה הריבונית הידועה בשם "הדמוקרטיה הליברלית" הוקמה במובנים רבים למען מלכותו. לא אכנס כאן בהרחבה לסיפור תולדותיו של האל רוח, אלא רק למה שנוגע לנו לנושא הריבונות, וליריבות ולבריתות בינו לבין האל-לווייתן.

הדיון באל-הרוח מחייב אותנו לשוב גם אל הובס: במקביל למיתוס האל-לווייתן, מתקיים בהגותו מיתוס נוסף, "האמנה החברתית והמכונה", שלפיו הריבונות נוצרת מהסכמה חופשית בין פרטים אוטונומיים. פרטים אלה התאגדו יחד כדי להגן על עצמם ממצואות של כל דאלים גבר.

הובס פסח על שתי הסעיפים: מצד אחד האל-לווייתן הוא הריבון, ומצד שני גם לאל-רוח יש בחינת ריבונות. בספר הלווייתן של הובס, לצד דימוי המדינה כאל-לווייתן מופיע דימוי המדינה כמכונה, היסוד הפרסונליסטי של המדינה. האל-לווייתן נטמע בדימוי המכני ונבלע בו, ומה שנותר הוא אפוא המכונה אדירת הממדים וחסרת האישיות: הלווייתן הופך למכונה כבירה בלבד, למכניזם עצום בשירות ההגנה הפיזית על הנתינים צלמי האל-רוח. שמיט שחרר את האל-לווייתן ההובסיאני מכבלי האל-רוח ונתן לו דרור ושלטון מוחלט. היטלר נעשה הריבון של האל-לווייתן הגרמני, לשביעות רצונו של שמיט. האל-לווייתן פער את מלתעותיו והחל לבלוע את העולם. אחרי ההרס והחורבן שחולל האל-לווייתן הנאצי קמו נביאי האל-רוח להפקיע את הריבונות מהאל-לווייתן ולהמליך את האל רוח על המדינות הריבוניות.

אם כן, אפשר לדבר על מגוון של צמצומים ושינויים מרחיקי לכת שעבר מושג הריבונות המוחלטת מאז הורתו במאה השבע-עשרה. אלא שבעקבות מלחמת העולם השנייה, עם המגמה שרווחה במערב להפקיע את הריבונות מהאל-לווייתן וליתוננה לאל-רוח, הלכה הריבונות ואיבדה במידת מה את אופייה המוחלט, הכוללני, והפכה למושג יחסי.

הריבונות הפכה ליחסית, רעיון הריבונות הוגבל, הן בתיאוריה והן במעשה. הגדרות שונות ורכות יותר של רעיון הריבונות באו מתחומים שונים כמו מדע המדינה, יחסים בינלאומיים, משפט חוקתי ומשפט בינלאומי.<sup>32</sup>

בין משפטנים ומומחים למדע המדינה היו שהטילו ספק ברלבנטיות של המושג "ריבונות" בימינו. כך למשל, בהרצאה שנשא פרופ' לואיס הנקין באקדמיה למשפט בינלאומי בהאג בשנת 1989, הוא אמר כי "ריבונות היא מילה גרועה, לא רק משום שהיא שירתה מיתולוגיות לאומיות איומות ביחסים הבינלאומיים, ואפילו במשפט הבינלאומי, אלא שהיא אמרת-כנף שבאה במקום מחשבה ודיוק".<sup>33</sup>

ג'ורג' סל ופרופ' הנס קלזן ביקשו להחליף את המושג "ריבונות" במושג "סדר משפטי עולמי".<sup>34</sup> אפשר למצוא בספרות הביקורתית היום המשגות מגוונות לריבונות יחסית. הן נושאות כותרות שונות, כמו ריבונות נזילה, חללי ריבונות, ריבונות מחוררת, ריבונות מרובה, ריבונות צולבת, או ריבונות משותפת.<sup>35</sup> גישות אלו לריבונות ביקורתית רואות בריבונות לא מושג אחיד ומגובש הכולל בתוכו את הסמכות הכוללת העליונה, אלא מבנה הניתן לחלוקה ולשותפות תוך הגדרות מבדילות של תחומי סמכויות ואחריות. רבים מחסידי האל-רוח בעשורים האחרונים של המאה העשרים אף חשבו שקץ ההיסטוריה בא וכי האל שלהם יוכתר סופית כמלך העולם.<sup>36</sup>

אך לא: האל-לווייתן התקיים תמיד מעל ומתחת לפני השטח. הוא אמנם פחד מהצל של עצמו ומכוחות ההרס שלו, ונכנע במידת מה לאל-רוח, וכך התקיימה איכשהו ריבונות יחסית, אבל לקראת סוף המאה העשרים זיהה האל-לווייתן את החולשות המבניות של האל-רוח ואת הכוחות

הסגוליים שיש רק לו ולא לאל-רוח (כמו שהראה לנכון שמיט), והוא הולך ומתקומם ונעשה חצוף יותר. הריבנות מאימת להיות מוחלטת.

כך למשל הופיע כאמור אל-לווייתן-ישראל בצירוף "נצח ישראל", ששלח את בנימין נתניהו הנאמן רק אליו בכל לבבו ונפשו ומאודו, והטיל עליו להשיבו להיות האל שאין בלתו בריבנות ישראל. האל-לווייתן ארצות הברית הופיע בצירוף Make America Great Again, ושלח את דונלד טראמפ להשיבו למלוך לבדו בריבנות ארצות הברית. כך גם האל-לווייתן ברזיל הופיע מחדש בצירוף "ברזיל מעל הכול, אלוהים מעל כולם", ושלח את ז'איר בולסונארו להשיבו למלוך לאל לבדו ריבנות ברזיל.

האל-רוח, שבמשך עשרות בשנים כלא את האל-לווייתן, הולך כעת וגוסס, ואילו האל-לווייתן משתחרר מרסניו ומאיים לשוב ולהחזיר את העולם לתוהו ובוהו.

### ריבנות בתיאולוגיה פוליטית חרדית

היהדות החרדית מתקיימת בעולם המודרני תוך נאמנות לה' ולתורתו וסרבנות עיקשת לכרוע ולהשתחוות בפני אלילי העולם המודרני, ולזרם המרכזי של היהדות החרדית יש יחס אמביוולנטי למתרחש בו. מטרתה המוצהרת של אגודת ישראל היא "לפתור ברוח התורה והמצווה את כל השאלות שתעלינה יום-יום על הפרק בחיי עם ישראל". היהדות החרדית מתנהלת בתוך עולם שיש בו ריבונות, ויש לה תפיסה משלה "ברוח התורה והמצווה" על הריבנות. תפיסה זו כרוכה מחד גיסא בדחייה מוחלטת הן של האל-לווייתן והן של האל-רוח, ומאידך גיסא, המחשבה החרדית חושבת על מרכיבי הריבנות המודרנית כמסגרת קטגוריות פנים-הלכתיות מוכרות כמו "בעלות" ו"שותפות", ומתוך אמונה תיאולוגית כי ה' הוא האלוהים ואין עוד מלבדו.

הרב אלחנן וסרמן, מראשי בעלי ההשקפה של היהדות החרדית, ראה בסגידה לכל האידיאולוגיות הגדולות (האל-רוח) של העידן המודרני עבודת אלילים, וגם את הסגידה ללאום (האל-לווייתן) הוא ראה כעבודה זרה.<sup>37</sup> הרב יצחק ברויאר, ממייסדיה ומנהיגיה של אגודת ישראל, ראה בה תנועה שתפקידה להתחרות בתנועה הציונית ולהציע אלטרנטיבה חרדית כוללת לריבנות יהודית בארץ ישראל. ברויאר, שהיה יהודי תלמיד חכם וגם משפטן, עסק רבות ברעיון הריבנות והציע תיאולוגיה פוליטית-חרדית. במאבק בין היהדות החרדית לתנועות האחרות שקמו בעם היהודי הוא ראה פולמוס על מושג הריבנות.<sup>38</sup> תפיסתו התיאולוגית-פוליטית היא פיתוח של הרעיון המרכזי של סבו הגדול, הרב שמשון רפאל הירש, "אדם-ישראל"<sup>39</sup> – רעיון המשלב באופן דיאלקטי בין הקוטב האוניברסלי לקוטב הפרטיקולרי במחשבה היהודית, לכדי תיאולוגיית פוליטית חרדית מעמיקה.

הרב ברויאר מדגיש כי ה' הוא מצד אחד אוניברסלי (להבדיל אלפי הבדלות, בדומה לאל-רוח): "ה' הוא מלך הלאומים". הוא יוצא נגד התפיסה הציונית של ה' כ"מלך הלאומי היהודי". ה' הוא אוניברסלי והתורה אוניברסלית, וכך היא תתגשם במלואה באחרית הימים. מאידך גיסא, עם ישראל הוא לאום שקיבל את מלכותו של האל האוניברסלי והמליך על עצמו ועל ארצו את מלכותו של מלך

כל העולם, ובכך ה' הוא גם מלכם באופן פרטיקולרי (להבדיל אלפי הבדלות, בדומה לאל-לווייתן). לכן, בלשונו של ברויאר: "לא ה'דת' של היהדות לאומית, אלא הלאומיות של היהדות 'דתית'".<sup>40</sup>

הרב ברויאר אמביוולנטי אפוא ביחס לריבונות הלאומית המודרנית. הוא שלל באופן מוחלט את הריבונות הלאומית המוחלטת ומקבל את הריבונות המוחלטת של ה' הנותן משפט צדק לעמים. במקביל, הוא מקבל רק את ריבונותו היחסית של הלאום (הפרטיקולרי) המשעבד את ריבונותו לריבונות המוחלטת של ה' ולמשפטו (האוניברסלי). משום כך הרב ברויאר דוחה את הציונות ומעמיד את אגודת ישראל במטרה שתשמש תחליף לה' בכינון ריבונות יחסית בארץ הקודש.

כפי שכותב אביעזר רביצקי, "מקורות ישראל המסורתיים ידעו בדרך כלל שני מושגים קוטביים, דיכוטומיים: גלות גמורה מזה וגאולה משיחית מזה, וכל קיום יהודי אפשרי מאז החורבן הצטייר בהם באספקלריה של מונחים אלה בלבד".<sup>41</sup> הגאולה השלמה טמנה בחובה יציאה משעבוד מלכויות (ואליליהם) ומהעוולות והצרות הנגררים בעקבותיו, וכניסת ישראל וכל גויי הארצות תחת מלכות ה' הפרטיקולרית-אוניברסלית לטובת הנכרכים בה. בלשון בתפילת שמונה-עשרה, "והסר ממנו יגון ואנחה ומלוך עלינו אתה ה' לבדך בחסד וברחמים בצדק ובמשפט".

התזה והאמונה הציונית חוללה טרנספורמציה במושג הגאולה. הגאולה השלמה הומרה בריבונות לאומית, הצמד הבינארי גלות-גאולה הומר בגלות-ריבונות. הן הגאולה היהודית המסורתית והן הפירוש הריבוני הציוני שלה כוללים כפל רבדים: רובד "אינסטרומנטלי", שמשמעו הטבה במצבם של נתיני הריבון (הלאומי או האלוקי), ורובד שני, תיאולוגי-פוליטי, שמשמעו כניסה תחת מלכות ה' האוניברסלית (בגאולה היהודית המסורתית) או כניסה תחת מלכות האל-לווייתן הפרטיקולרי (בריבונות הציונית).

כאמור, הזרם המרכזי של היהדות החרדית אמביוולנטי ביחס לריבונות המודרנית. אף שהוא מקבל חלקים מרכזיים מהרובד "אינסטרומנטלי" של הריבונות, שמשמעו מנגנון לניהול ולהטבה במצבם של נתיני הריבון, הוא דוחה בתוקף את הרובד האקספרסיבי של הריבונות המודרנית.

כדברי נשיאה האחרון של חסידות חב"ד, ר' מנחם מנדל שניאורסון:

התקופה בה אנו נמצאים עתה [מדינה ריבונית] אינה אתחלתא דגאולה, ועלייתם של יהודים רבים לארץ הקודש אינה קיבוץ גלויות, אלא אפשרות של הצלת יהודים בזמן הגלות [...]. הגאולה של שקר אינה נותנת לגאולה האמיתית להתגלות [...], [וגורמת] להארכת הגלות, גלות היחיד, גלות הציבור, גלות כלל ישראל וגלות השכינה.<sup>42</sup>

כך גם הרב ברויאר בפני הוועדה האנגלו-אמריקנית:

מטרתנו היא משטר פוליטי [כלומר: משטר בעל ריבונות יחסית] הנותן ערובה לעליה חופשית ולפיתוח הארץ [...] בשבילנו אין המדינה מטרה לעצמה. כן! מכחישים אנו את עקרון הריבונות משום שאנו מאמינים, לפי מסורתנו, כי הריבונות היא שורש הרע בעולם ושורש כל המלחמות בין העמים הריבוניים. אנו סבורים כי הצדק צריך להכריע ביחסים בין העמים, הצדק האובייקטיבי [כלומר: הצדק של הריבון האלוקי המוחלט המתגלה במשפט

התורה].<sup>43</sup>

זה גם היחס החרדי למדינת ישראל שהוקמה בפועל, כניסוחו הקולע של רביצקי, בתודעה החרדית מדינת ישראל היא "מדינה בתחום החולין".<sup>44</sup> אנחנו החרדים מקבלים את המדינה כל עוד היא משמשת כ"מנגנון להצלה" ודוחים אותה בשתי ידיים ברגע שהיא חורגת מהמהות האמיתית שלה, להשקפתנו, ומנסה לכפות על העולם היהודי "גאולה שקרית" וריבונות מוחלטת. האמביוולנטיות ביחס לריבונות המודרנית מאפיינת את המחשבה והפרקטיקה החרדית מאז ועד ימינו, ואת תולדות יחסה של היהדות החרדית לסוגיות מרכזיות במדינת ישראל אפשר להבין על ציר אמביוולנטיות זו.

דו-ערכיות זו עולה בחדות בוויכוחים בין הציונות לחרדים בשאלת הגיוס. כך למשל בריאיון עיתונאי שבו התקיים פולמוס בין הרב שי פירון ממפלגת יש עתיד לרב ישראל אייכלר מאגודת ישראל, שבו ניסח הרב פירון את שאלת גיוס החרדים כ"שאלה מוסרית, ובעיניי גם יהודית הלכתית. זו שאלה ציונית ממדרגה ראשונה, והיא מי יחליט – מי יחליט מי הריבון? האם כולנו מקבלים על עצמנו את כללי המשחק של המדינה, עכשיו בהינתן שיש ריבון?" על כך ענה הרב אייכלר כי הוא "שכח שהריבון הוא ריבון של עולם, והריבון של עולם הוא נתן לנו את ארץ ישראל ורק הוא יקבע לנו מה אנחנו צריכים לעשות". בריאיון סירב פירון להפוך את השאלה לשאלה פרקטית, לשאלה על מספרים, ופנה אל הרב אייכלר ישירות: "אני פונה אליך באופן הכי עמוק! נפל דבר בישראל, קמה מדינת ישראל היא ראשית צמיחת גאולתנו. יש פה איזה ביטוי חדש, שאומר [ש]המערכת היהודית והעולם היהודי עברו מגלות למדינה ריבונית! זה חלק מהשיח היהודי הציוני והדתי". אייכלר ענה כי הוא דוחה "את התזה ואת האמונה של הרב שי פירון".

בהתאם לתפיסה החרדית, שהצבא והמדינה הם במהותם מנגנון אינסטרומנטלי להגן על בני המדינה ולא דבר מעבר לזה, הציע הרב אייכלר להחזיר את הצבא לתפקידו האמיתי, וטען ש"מטרת צה"ל היא ביטחון המדינה" ולא להיות כלי במלחמת התרבות בין הציונות ליהדות. לשם כך "יש להפוך את הצבא למקצועי, כמו שיש משטרה, כמו שיש שב"כ, כמו שיש קצינים – הכול בשכר". בכך, אומר הרב אייכלר, יושג "שוויון בנטל" אמיתי: כולם יממנו את הצבא ויתגייסו לצבא באופן רצוני ושווה.

כל השפה שנוקט הרב אייכלר בריאיון היא לשון חולין אינסטרומנטלית: "מומחים", "ועדה מקצועית", "צבא מקצועי", "חיסכון במשאבים", "תגמול". כנגדו השיב הרב פירון בשפה שכולה תיאולוגית – "מוסרית", "יהודית", "הלכתית", "ציונית", "מי הריבון", "שינוי מוסרי", "שינוי יהודי", "שינוי ערכי", "התורה", "בתי המדרש", "ערי מקלט", "לא לדבר על מספרים אלא לזקק את הדיון האידיאולוגי".

הרב פירון מעוניין שהחרדים יתגייסו לצבא כדי שישתלבו בשיח הציוני שלו ויקבלו את הנחותיו – ש"העולם היהודי עבר מגלות למדינה ריבונית" וש"יש ריבון" חדש לעם היהודי. הרב אייכלר השיב על כך כי אמנם ברובד האינסטרומנטלי קרו דברים וצריך לתת להם מענה טכני וצודק, אבל ברובד התיאולוגי דבר לא השתנה: הריבון היה ונשאר ה"ריבון של עולם" ורק הוא יקבע לנו.<sup>45</sup> בפרק לפני האחרון של מאמרנו נראה איך היחס החרדי למדינה ולריבונות המוצג כאן בא לידי ביטוי בתוך השיח ההלכתי החרדי. אך שיח הלכתי זה מנוסח בלשון הקודש ולא בעברית חילונית,

לכן ראשית כול עלינו להידרש לעניין השפה.

### ריבונות בעברית חילונית

בשיח החרדי קיימת הבחנה חדה בין העברית המסורתית הקדם-מודרנית (שגם העברית התורנית העכשווית כלולה בה) ובין העברית המודרנית המחולנת. הראשונה נקראת בעגה החרדית "לשון הקודש", ואילו האחרונה נקראת בעגה החרדית "עברית".<sup>46</sup> כאן אשתמש במונח "עברית מחולנת" לציון העברית המודרנית, ובמונח "לשון הקודש" לציון העברית המסורתית הטרומ-חילונית והעברית התורנית, אך גם לציון אפשרותה של עברית תיאולוגית ביקורתית פוסט-חילונית, החורגת מעבר לאופק חילון השפה.

העברית החילונית יצרה את מה שכינה פוקו "אפיסטמה חדשה". השיח היהודי הטרומ-חילוני שאפיין את היהודי בכל הדורות הוחלף בשיח לאומי-חילוני. השפה והשיח שונו: המונחים אותם מונחים – על פי רוב – אך הוקנו להם משמעויות אחרות וחדשות. בתוך העברית נוצרה דיגלוסיה: עברית של לשון הקודש ועברית מחולנת. מדובר בשתי שפות שונות, ולא רק במשלבים של אותה שפה, ולכן נוצר צורך לתרגם שפה אחת למונחיה של האחרת, אף על פי שהמילים שמרכיבות את שתיהן זהות. הסימנים בשתי השפות זהים, אולם הם מכוונים למערך שונה לחלוטין של מסומנים.<sup>47</sup>

המילה "אדון" בלשון הקודש משמשת הן לציון אדון אנושי, "אדוניו של העבד", או "אדוני המלך", והן לציון אדון אלוהי, "אדוני מלך העולם", ובמונחיו של פרשן המקרא רבנו בחיי בן אשר, הן ל"אדנות קודש" והן ל"אדנות חול". המילה "ריבון" היא תרגום ארמי של המילה "אדון". תרגומי התורה לארמית מתרגמים אדוניו ריבון, ואין כל הבדל עקרוני בין המונחים.

המונח ריבון זלג לעברית ותפקד במשמעות אדון. עם זאת, המונח אדון נותר כשימוש מרכזי והריבון נותר שולי, למעט ככינוי נפוץ לשם ה', "ריבון של עולם" או "ריבון העולמים", שנעשה שגור מאוד. כך גם במושג הרבנות בישראל, שפירושו האדם בעל סמכות להורות לישראל את חוקי ה' ריבון העולם. כך, לדובר לשון הקודש "אדון" משמש הן במשמעות של "אדנות קודש" והן "אדנות חול", ואילו "ריבון" משמש בעיקר במשמעות של "אדנות קודש".

משמעות זו התמידה אף בעברית המחולנת של התחייה, ובמילון בן יהודה הערך "ריבון" עודנו מבואר כמילה נרדפת ל"רב ואדון", תוך הדגשה כי השימוש ריבון מוסב בעיקר כלפי ה'. רק בשלהי שנות העשרים של המאה העשרים הופיע לראשונה בעיתון הארץ המונח "ריבונות" במשמעות של סוברניות, שהופיעה לצידה בסוגריים,<sup>48</sup> ובעשורים הבאים הלך ונעשה שגור יותר בהדרגה.

במגילת העצמאות חל מעתק טוטאלי של המילה העברית "ריבונות", שעה שבניסוח המגילה החליף הצירוף "במדינתו הריבנית" את "היעדר התלות, החופש והעצמאות" שבנוסחים ראשוניים שלה.<sup>49</sup> היא התנתקה מהמשמעות הקדושה שהיתה לה בלשון הקודש – ריבון ורב קודש לה' – ונהפכה למילה עברית מחולנת, שכל משמעותה רק "תרגום שאילה" של המונח סוברניות על משמעויותיו הפוליטיות ואליליו האירופיים – לווייתן ורוח.



העברית החילונית מקיימת מערכת יחסים מורכבת עם לשון הקודש. היא מעמידה פנים שהיא נטרלה את המשמעויות של "ריבונות קודש" של לשון הקודש המסורתית, ושכל משמעותה של הריבונות היא חולינית ואינסטרומנטלית. מאידך גיסא, "ריבונות קודש" ממשיכה ומפעפעת בריבונות החילונית, אלא שהיא עוברת טרנספומציה מקודש לה' המונותאיסטי לקודש לאיליים האירופיים. מעתק זה עתיר סכנות הוא.

כבר עמד על כעין זה גרשום שלום במכתבו המפורסם לפרנץ רוזנצווייג<sup>50</sup>:

"מה תהיה התוצאה של 'עכשו' העברית? האם לא תפער את פיה התהום של השפה הקדושה, אשר שיקענו אותה בקרב ילדינו?" שלום הזהיר מפני העוקץ האפוקליפטי, שחילון העברית אינו יכול להיחלץ ממנה. "אי אפשר, למעשה, לרוקן את המלים המלאות עד להתפוצץ, אלא במחיר הפקרת השפה עצמה", טען שלום, והוסיף לגבי השמות העתיקים ועוצמת השפה הכמוסה בהם כי "עוררנו אותם, והם יופיעו, שהרי השבענו אותם בעוצמה רבה מאד [...]". "כל מלה שלא נוצרה ככה סתם מחדש, אלא נלקחה מן האוצר ה"ישן והטוב", מלאה עד גדותיה בחומר נפץ. [...] אלוהים לא יוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו".

כזכור, הריבונות הציונית נבנתה כתחליף לגאולה המסורתית. במקום המעבר המסורתי "מגלות לגאולה" הציעה הציונות מעבר "מגלות לריבונות". הריבונות החליפה את הגאולה, אך הגאולה שפעפעה מתחת לפני השטח של הריבונות החלה לתת את אותותיה ולעצב אותה. המעתק של הגאולה המסורתית לתוך הריבונות המודרנית הוביל לכך שהריבון התיאולוגי סירב להיעלם ולהצטמצם לכדי מנגנון להסדרת החיים בין האזרחים. הריבון "ישראל הפוליטי" חזר ועוצב כאנלוגיה לריבון "ישראל התיאולוגי". האל-לוויתן ישראל הוא זה שדחף לכבוש במלחמת ששת ימים את "ארץ ישראל השלמה" ולהחזיק בה "ביום השביעי". מיד אחרי אותה מלחמה כבר התאגדו בצירוף החילוני סופרים, משוררים ואישי ציבור ופרסמו שיש מצווה של האל-לוויתן לקיים תחת ריבונותו את הארץ אשר נתן לנו: "ארץ ישראל השלמה היא עתה בידי העם היהודי, וכשם שאין לנו רשות לוותר על מדינת ישראל, כך מצווים אנו לקיים מה שקבלנו מידיה: את ארץ ישראל"<sup>51</sup>. הריבון "ישראל התיאולוגי הפוליטי" הגיח אל הפוליטי והחל לקבוע את סדר יומו.

האל-רוח נבעת: הרי גם לו חלק בריבונות, הריבונות היא מנגנונו להסדרת הזכויות של צלמיו. הוא התעשת ושלח את יונת השלום, דמות דיוקנה של רוח הקודש.<sup>52</sup> האל-רוח הקים למענו את מחנה השלום. עכשיו המילה העברית "שלום" מפעילה את מחנה השלום ככלי להשלטת ריבונות האל-רוח-שלום ולהופעתו המיידית של ה"משיח עכשיו" – משיח השלום – למען בוא יבוא "שלום עכשיו". כל מה שנקריב בדרך אינם אלא "קורבנות השלום" למען הופעתו. לא בפסיביות גלותית נמתין לשלום, ולא בלחש נעלה תפילה לעושה שלום שיעשה שלום, אלא נשיר בצעקה גדולה את שיר השלום.

אחרי "יום הכיפורים" אף קמו לו ל"אל-רוח-שלום" בתי מדרש ללימוד תורת ריבונות האדם. כל תורת ה' שועתקה מריבונות ה' לריבונות האדם. היהודי הריבוני החל לשעתק אליו את קודש

הרבנות.<sup>53</sup>

מחנה השלום שגשג כעשרים שנה והקריב קורבנות רבים, אולם עם גסיסתו של האל-רוח באופן כללי בעולם ועם הזמן, כשהתברר שהשלום הוא משיח שקר, המחנה הלך ודעך. ב-2018 כבר הכריז אייל הראל מעל דפי עיתון הארץ: "מחנה השלום מת, יחי מחנה המלחמה!"<sup>54</sup> משיח השלום מת, הוא כבר לא מסוגל לקחת אחריות על הריבונות הישראלית, ולריבונות היחסית כבר אין תיאולוגיה פוליטית שתתמוך בה. מהלך מקביל התרחש גם במחנהו של האל-לווייתן ישראל, שעה שהקים לעצמו, אולי בתגובה לנאמניו של האל-רוח, את גוש האמונים הנאמן לו בכל נפשו ולבבו.

כבר במקבץ "עיקרי התחיה" שכתב אברהם יאיר שטרן כחוקה לארגון הלח"י שתחת הנהגתו, בהשראת נבואתו של אורי צבי גרינברג, קובע כיעד "בניין הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה". המקדש של הלח"י מהווה מקדש לגאולת האומה, מקדש לאל ישראל ולא מקדש לה'.<sup>55</sup> שבתי בן-דב ראה בגרינברג ובשטרן שני נביאים ששלח האל נצח ישראל לעם ישראל לגואלו. בהשראתם בנה בן-דב משנה תיאורטית רחבה על ריבונות מלכות ישראל, שבמרכזה מקדש לאל נצח ישראל. במשנתו של בן דב כל תורת ה' כולה עוברת טרנספורמציה לאומית-ריבונית, אפילו גילוי שם ה' וקיום מצוותיו הופכים להיות ערך משני בשירות הנהגתו הלאומית בארץ והחתירה התמידית של הלאום לקיום עצמי נצחי.<sup>56</sup>

לתהליך אוסלו וההתנתקות הייתה השפעה שברית על האמונה של גוש אמונים, הופרה הסימביוזה בין הריבונות החילונית לגאולה המשיחית מבית המדרש של הרב קוק, והם תרמו לעלייה הגוברת בעניין שגילה הציבור הציוני-דתי בהר הבית, כמו גם בעצם העלייה הקונקרטי אליו. כעת דרך כוכבם של חסידי בן-דב, שכבר שנים קוראים לבני הציונות הדתית לקום ולהחליף הן את עבודת ה' של היהדות ה"גלותית" והן את הכיסוי החילוני של עבודת "האל ישראל" הציוני בפולחן פוליטי של האל ישראל השוכן במקדש ריבונותו בהר הבית.<sup>57</sup> המטען הממלא את המילה העברית "ריבונות" מאיים להתפוצץ על חבית חומר הנפץ ששמה הר הבית.

## ריבונות בלשון הקודש

מעניין לשאול כיצד הבין שלום את אזהרתו באותה איגרת על השפה, שלשונה מעידה עליה כי הבנתו את עוצמת לשון הקודש הביאה אותו גם להבין נכוחה עד כמה מסוכן המהלך ההרפתקני של החילונים בימיו.<sup>58</sup> שלום כותב:

דור שירש את הפורייה שבכל המסורות הקדושות שלנו, את שפתנו, אינו יכול – ואף אם ירצה בכך אלף מונים – לחיות ללא מסורת. ברגע שבו תתגלה העוצמה המונחת בשפה [...] אז תתייצב לפני עמנו מחדש מסורת הקדושה כמופת מכריע. והעם חייב יהיה לבחור באחת מן השתיים: להיכנע לה, או להתדרדר לאובדנו.<sup>59</sup>

באופן פרדוקסלי, שלום טוען שהדרך להינצל מהאבדון שעלולה להביא עלינו עוצמת קדושת השפה היא להיכנע בפניה, ולקבל על עצמנו מחדש את "מסורת הקדושה כמופת מכריע". דומה ששלום סובר שכאשר לשון הקודש ממוקמת בתוך מארג המסורת, מתקיימים מנגנוני ריסון

לעוצמת הקדושה המסוכנת שבשפה. היעדרם בשעה שהשפה מופקעת ומופקרת מתוך המסורת תביא להתפרצות התהומות ללא כל רסן, והשפה תפנה נגד דובריה. מכל מקום, דומה ששלוש לא ראה את עצמו או את בני דורו מוכרחים או מסוגלים להכרעה כזו, ואף יש מקום כמובן לשאול כיצד הבין שלום את מהותה של כניעה זו בפני השפה. כיום, יותר ממאה שנים אחרי עכשונה של "לשון הקודש", נראה שהעוצמה הדתית הכמוסה בה כבר התפרצה נגד דובריה, כפי שמלמד הניתוח שלנו ב"ריבונות האל-לווייתן ישראל" ו"ריבונות האל-רוח שלום". ייתכן אפוא שכיום האתגר שלנו הוא אכן לשוב למסורת העבר כדי למצוא שם "מפתח עניינים סודי" שממנו נוכל לשוב ולהשתמש ב"שמות הקודש" של השפה באופן אחראי וביקורתי, ולהינצל מן הנפילה אל התהום האפוקליפטי. אפשרות זו אבקש לפתח בסעיף הבא בשמות "אדנות" ו"בעלות".

## אדנות

כפי שכבר ראינו לעיל, בניגוד לקדושה העמוקה של המילה ריבון, במילה אדון – כבר בלשון הקודש עצמה – מקופל יחס דיאלקטי בין אדנות קודש לאדנות חול. במילה אדנות, הקודש והחול מקיימים ביניהם מתח פנימי מפרה: הם מקיימים זה את זה, ובה בעת מתחמים זה את זה, בלי שהתחימה מחייבת גם שלילה.

במובנים רבים, אדנות הקודש ואדנות החול מתקיימות בשני הרבדים שהזכרנו בפתיחה למאמר – האינסטרומנטלי והאקספרסיבי. אדנות החול (אינסטרומנטלי): בעלות ושליטה מוחלטות על דברים בעולם, בעלות מוחלטת של האדון על עבדו ובעלות המלך על ארצו ותושביה. אדנות קודש (אקספרסיבי): קבלת עבודת ה' ואי עבודת אלוהים אחרים זולתו. בהינתן שהממד האקספרסיבי "נשלט" על ידי אדנות קודש לה', אדנות החול יכולה להתמצות בממד האינסטרומנטלי. הכפיפות של אדנות החול לאדנות הקודש בממד האקספרסיבי מאפשרת את נטרולו של הממד הזה לגבי אדנות החול, כפי שנסביר מיד.

האדון ה' מופיע בהר סיני ופותח את עשרת הדברות בהכרזה על עצמו כאדון המוציא לחירות מבית עבדים: "אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" (שמות כ, ב). חמשת הדיברות הראשונים מייצגים את קבלת אדנות האדון ה' שהוציאם מבית עבדים, ואילו החמישה הנותרים מייצגים את הגנת האדון ה' על חייהם ובעלותם העצמית של עבדיו בני החורין. חשיבות היציאה לחירות ניכרת גם בפרשת משפטים, הניתנת כ"ספר הברית" מיד אחרי מעמד הר סיני, ונפתחת בכך שה' מגביל את מוסד העבדות, והמשכה בפרישת מערכה שלמה של מצוות וחוקים המיועדים להבטיח את בעלות האדם על ממונו וחירותו למען לא ייגזל, לא ייעשק ולא יינזק.

היציאה מעבדות לחירות – היותו של אדם בן חורין, בעליו של עצמו וממונו, והיות האומה בת חורין, בעליה של עצמה ורכושה – היא עיקרון מרכזי בתורה. בעלות עצמית של בן חורין לרוב אינה מיוצגת ומבוטאת בתורה ובלשון הקודש על ידי המונח "אדנות", במובן של אדנות עצמית אוטונומית, אני "אדון לעצמי", או האומה כ"אדון לעצמה".

החירות והבעלות העצמית האוטונומית מיוצגת תמיד באופן פרדוקסלי דווקא על בסיס דימוי העבדות ההטרונומי. סיפור יציאת מצרים כולו מושתת על בסיס דימוי פרדוקסלי זה. בני ישראל היו תחת "אדנות חול" כשהיו עבדים בבעלותו המוחלטת של מלך מצרים. ה' הוציא אותם מ"בית עבדים", מ"אדנות חול", והשיב אותם לעבדות, אך ל"אדנות קודש" – אדנותו שלו. בכך הוא העניק להם חירות ואת הבעלות על עצמם ורכושם, ואדנותו עליהם מתפקדת כהגנה על בעלותם העצמית. חירות ובעלות עצמית מיוצגות כ"עבדות לאדנות ה'", שאדנותו מכוננת אותן: "פִּי עֲבָדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יִמְכְּרוּ מִמֶּכְרֶת עֶבֶד" (ויקרא כה, מב).<sup>60</sup> חז"ל מבהירים כי עבדות האדם לאדון ה' מחייבת אותו להיות בן חורין ולא למכור עצמו לאדון אחר, וכך מוסברת למשל רציעת אוזנו של מי שמתעקש להיות עבד: "אוזן ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי 'פִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים' (ויקרא כה, נה) ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו, יירצע."<sup>61</sup> הגמרא מרחיבה את העיקרון הזה לא רק לעבדים כי אם גם לפועלים (בבא מציעא יב א). חז"ל מדגיש את אי-שעבודו של העובד למעביד,<sup>62</sup> וגם ההלכה נוקטת דרך זו, כפי שנפסק למשל בשולחן ערוך.<sup>63</sup>

שנת היובל מסמנת את מוגבלותה של אדנות החול ואת כפיפותה לאדנות הקודש, הן לגבי בני האדם והן לגבי הארץ עצמה. כך מסביר רבנו בחיי:

והעבד העברי הזה לא ידע ולא יבין את זאת והחליף "אדנות קדש" ב"אדנות חול", ועל כן באה המצוה שיעבוד אדוניו עד הזמן אשר בו כל המושלים והאדונים בעליונים ובשפלים יכרעו לפני אדוני האדונים ויכירו הכל כי לה' הארץ ומלואה<sup>64</sup> (שמות כא, ו).

הארץ, הטריטוריה, אינה נמצאת תחת אדנות העם. בני העם אינם "אדוני הארץ", אלא רק אדון הארץ, ה', הוא אדוניה. לבני ישראל ניתנה רק בעלות מסוימת על אחוזותיה, והם גרים יושבים בה, אבל לא אדונים: "כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כה, כג). קדושת הארץ היא קדושה לה', לא ללאום.

כך יש להבין את הציווי על שנת שמיטה כציווי להסתלק מכל פעולה המסמלת חזקת בעלות על האדמה. הפרת החוקים המקדשים את הארץ בבחינת נחלת ה' מחטיאה את יושביה וגוררת את סילוקם מן הארץ: "וְהָאֶרֶץ תַּעֲזֹב מֵהֶם וְתָרַץ אֶת-שִׁבְתֶּיהָ בְּהִשְׁמָהּ מֵהֶם וְהֵם יִרְצוּ אֶת עֲוֹנֵם" (ויקרא כו, מג). אדנות ה' על הארץ מתפקדת כמגן על בעלות העם על אחוזותיהם בארץ. אם אדם מכר מנחלתו, ה' מגן עליו שהיא לא תתנתק ממנו לצמיחות אלא תחזור לבעלים המקוריים בשנת היובל. ה' הוא אדון, אבל הוא מצמצם את אדנותו, ומפנה אותה רק לטובת החירות של עבדיו.<sup>65</sup> בדברי על החירות שמעניקה עבדות ה' כוונתי לחירות שלילית (על פי מונחיו של ישעיה ברלין, חירות שלילית המתייחסת לחופש של היחיד משליטתם של אחרים).<sup>66</sup> עבדות ה' וקבלת אדנותו וחוקיו מכוננות חירות שלילית, באשר האדון ה' חוזר ומגן על חירות עבדיו מפני הזולת המאיים לגזול ממנו את חירותו. במובן זה אדנות ה' מתפקדת בדיוק כמו המנגנון של הריבונות המתכוננת באמנה החברתית על פי הובס, כשכולנו מקבלים את האדנות (הריבונות) העליונה וחוקיה, והאדון (והריבון) חוזר ומגן על חירותנו וחיינו.

אולם קיים הבדל תהומי בין אדנות ה' לבין הריבונות החילונית, משום שבאדנות ה' האדון הוא באופן מובהק טרנסצנדנטי ביחס לעבדיו, גם שעה שהוא מכוון בטובו את כל עצם אדנותו למען טובת עבדיו ולא למען עצמו. מנגד, בריבונות החילונית הריבון מגולם באופן אימננטי בעם, וסוף כל סוף "העם הוא הריבון". ההכרזה על האדם או על העם כעל אדונים לעצמם, כעל ריבונים, כרוכה בגאווה אנושית וטומנת בחובה האלהה עצמית של האדם או העם – עבודת אלילים. "ישעיהו", כותב יאיר הופמן, "מדגיש יותר מכל נביא אחר את המשמע הפסיכולוגי העמוק של עבודת האלילים [...] אין האלילות ביטוי לטיפשותו של האדם, ואף לא תוצאה של העדר ידיעה על המהות האמיתית של האלוהות. האלילות היא ביטוי להערצת האדם את עצמו!"<sup>67</sup>

בהכרות האדם או העם על עצמו כ"אדון לעצמו" ו"אדון לארצו", גם אם הוא מכריז על אדנות חול בלבד, יש משום גאווה שצפויה להביא אותו עד מהרה להאליל את עצמו (אל-לווייתן או אל-רוח). למרוד באדנות ה', ולהפוך את עצמו גם לאדון לזולתו. ה' הוא אדון העולם כולו, הוא המגן על כל העמים שלא ירדו בהם. כשם שהכריז דרוור לעבדים העברים, כך הוא נאבק בכל אדם המתנשא על הגויים ורודה בהם (יחזקאל כט: ג, יד-טו). כך גם האדון ה' ציווה את ישראל עבדיו העברים שאם יברח אליהם כל עבד מכל העולם כולו שיבקש להינצל מרודנות אדוניו, הוא מצווה אותם שלא יסגירו אותו בחזרה לאדוניו אלא ייתנו לו לשבת כבן חורין בארץ של האדון ה' (דברים כג, טז).

בלשון הקודש, עצם השימוש במילה אדנות שלא כאדנות ה' כבר מדליקה נורה אדומה. יש מקום לאדנות חול רק אם היא אדנות יחסית המשועבדת לאדנות הקודש ושומרת "להבדיל בין קודש לחול", היינו אינה חורגת אל תחום הקודש להפוך את עצמה אדנות "קודש" אלילית. היא שומרת על ענווה ואינה מתנשאת על זולתה ורודה בו.

אם כן, המילה הריבונות מייצרת תיאולוגיה פוליטית שבה ה' מומר לאליל המייצג ריבון אנושי גאה ויהיר שהכול מוקדש לו, ואין חול החלול ופנוי מריבונותו והתפשטותו. בניגוד לכך, המילה אדנות מייצרת תיאולוגיה פוליטית שבה ה' נשאר תמיד טרנסצנדנטי לאדם. כל אדון אנושי, על עצמו, על עבדו או על עמו, הוא קודם כול עבד ה', גם המלך (הריבון, בעברית חילונית) הוא עבד בממלכת האדון ה', ועל כן הוא מצווה ללכת בכל עת עם ספר תורת אדונו ולבלתי סור מהמצווה "החוק של האדון ה'" ימין ושמאל. המצווה המרכזית שבה מצווה המלך הוא "לבלתי רם לבבו" (דברים יז, כ).<sup>68</sup>

עצם המטען של המילה אדנות בלשון הקודש מורה כי א) אדנות ה' על העולם והכול עבדיו, והגנת האדון ה' על חייהם ובעלותם העצמית של עבדיו בני החורין; ב) אדנות האדם תמיד מוגבלת ויחסית, וריבונות אנושית היא תועבה. תועבת ה' כל גבה לב (משלי טז, ה).

#### אדנות יחסית – בעלות

אדנות חול היא בעלות משפטית. בלשון הקודש, בניגוד לאדנות שמשמעה האקספרסיבי עז, הבעלות עיקרה פונקציונלי ואינסטרומנטלי. בתלמוד קיימת הבחנה בין איסורא לממונא (בבא

מזיעא כ ע"ב). האיסורא היא תחום הקודש ("הדת") שבתורה, והממונא הוא תחום החולין ("חילוני") שבתורה. מושג הבעלות שייך באופן מובהק לתחום החולין. ההבדלות בין קודש לחול בין ישראל לעמים, בין הכוהנים לעם, בין גברים לנשים, רווחים בתחום הקודש שבתורה, אך לא ממושמעים כלל בקטגוריה של הבעלות. הבעלות תקפה על כולם ללא יוצא מן הכלל ובאופן שווה.

אלמנטים מסוימים מהמושג "סוברניות" תרגמה המחשבה ההלכתית החרדית למושג בעלות. כאמור, מושג הבעלות שייך לתחום המשפטי ההלכתי (בדורות האחרונים תחום זה מכונה "חושן משפט"). בתחום הלכתי זה, ה' מופיע כמלך אוניברסלי אוהב צדקה ומשפט ואוסר לגזול ממון מכל בריותיו. הלכה למעשה, היקף תקפותו של איסור גזולו וחיסור הזולת דבר מבעלותו הוא על כל אדם ואדם "ללא יוצא מן הכלל" (אם נתנסח בעברית מחולנת, נאמר "ללא הבדל דת גזע ומין").

בשיח החרדי שכיח דימוי המדינה לוועד של בית משותף, שכן הבית המשותף מוגדר במחשבה ההלכתית כבעלות בשותפות. העיקרון שמדינה היא בעלות בשותפות דומה במובנים רבים למחשבה הריבונית היחסית, כפי שנסביר מיד. המונח "בעלות" הוא מושג מפתח של המחשבה המשפטית היהודית; הוא מציין את היותו של האדם בעל זכויות וחובות משפטיות כאלו ואחרות על דבר מסוים. המחשבה ההלכתית חושבת על בעלות ברמות שונות ומגוונות: בעלות על דבר מסוים יכולה להיות הן של אדם יחיד והן של כמה שותפים יחד, היינו בעלות משותפת שבה לכל אחד מהשותפים חלק מסוים בבעלות. זו האחרונה יכולה להיות בעלות של שני אנשים, ויכולה להיות בעלות ציבורית ששותפים בה אנשים רבים, קהילות שלמות, עמים וממלכות.

גוף הדבר שעליו יש בעלות אף הוא משתנה ומגוון. יכולה להיות בעלות על מחט ויכולה להיות בעלות על קרקע; יכולה להיות בעלות על אדם אחר, ואפשר שתהיה בעלות על עם שלם; יכולה להיות בעלות על בית, ותיתכן בעלות על עיר, ויכולה אף להיות בעלות על מדינה שלמה (של מלך או של העם, למשל). חובת הציות לחוקים של מדינה או מלכות, מה שמכונה בהלכה "דינא דמלכותא דינא", נגזרת מכך שבמחשבה ההלכתית המלכות היא הבעלים.

כשם שנדרש "מעשה קניין" לשם העברת הבעלות מאדם לאדם בשעת קניית מחט, למשל, כך במחשבה ההלכתית יכול אדם לקנות ארץ ויושביה וכל אשר בה, והיא נכנסת תחת בעלותו על ידי מעשה קניין של "כיבוש מלחמה". בהלכה מעביר מעשה הכיבוש את הארץ מהבעלות הקודמת ומכניסה לבעלות הכובש, ויש בה דיון נרחב בשאלה מתי כיבוש הוא לגיטימי ויוצר שינוי בבעלות, ומתי הוא מעשה גולה וחמסנות ואינו מביא להעברת בעלות.<sup>69</sup> המחשבה ההלכתית עסקה לרוב בבעלות של מלכויות ומדינות קדם מודרניות. הרב מנחם מנדל שפרן, מגדולי הדיינים החרדיים בימינו, המפורסם במאבקיו בשם התורה לעשיית יושר וצדק, נדרש בשיעורו ההלכתי אגב דיון בסוגיה באיסור ריבית להגדיר את המחשבה ההלכתית על התוקף של מדינה מודרנית. הרב שפרן ביצע זאת במיומנות רבה מתוך קטגוריית הבעלות ההלכתית המוכרת, בלי להידרש למושג הריבונות החילוני.

הרב שפרן מגדיר את המדינה כמנגנון של בעלות משותפת של כלל האזרחים. כלל האזרחים הפוכים יחד לציבור, שאף הוא קטגוריה הלכתית של בעלות משותפת. זרועות הביצוע של

המדינה, כמו הממשלה ומשרדיה, הם בקטגוריה ההלכתית של "שליח של הבעלים", ושליחים אלה, כמו כל שליח במחשבה ההלכתית, משועבדים לבעלים המקוריים שהם האזרחים. בהתאם לאופייה של הבעלות ההלכתית, הרב שפרן מחיל את השותפות בבעלות בין ציבור האזרחים על יהודים וגויים כאחד באופן שווה, ומובן מאליו שאף על נשים וגברים כאחד.

מדינה היא הבעלים של כל הרכוש מהמיסים, הכל זה של המדינה. המדינה זה האנשים, הממשלה זה רק הזרוע המבצעת, זה רק פקידים שמבצעים את מה שהמדינה [האנשים] אומרים להם לבצע [...] הם צריכים לבצע את מה שהמדינה אומרת להם והמדינה זה הציבור [...] מדינה זה הציבור, מה זה המדינה? זה לא מלכות, זה הציבור, זה הכמה מיליון אנשים [שחיים בה, גם יהודים] וגם גויים שותפים בה, המדינה זה שותפות כזו [...] הממשלה היא השליח של הציבור. על מה שהציבור הסמיך אותה יש לה זכות לעשות ולא מה שלא הסמיכו אותה הם לא יכולים לעשות.<sup>70</sup>

הרב שפרן מסביר כי למדינה חובות הלכתיות לספק שירותים לכל האזרחים, ואם המדינה מתעלמת מצרכים של ציבור בתוכה, בין יהודי ובין גוי, וקובעת חוק שגורם לציבור זה הפסד מהותי, הרי זה מעשה גזל שאינו תקף מנקודת מבט הלכתית, מפני שעל פי תורה כל סמכותה של המדינה נובעת רק מכוח שליחות של כל הציבור, שהם הבעלים האמיתיים, והמדינה היא רק שליח של הבעלים. שליח שעושה נגד רצון הבעלים אינו תקף הלכתית, והוא כמו אדם זר שעושה מעשה שלא ברשות הבעלים.<sup>71</sup>

ההגדרה של תוקף המדינה כ"בעלות" מעמידה את המדינה כשווה בין שווים, עם בעלויות של אחרים הן של יחידים והן של ציבורים, הן בתוכה והן מחוצה לה. מעל כל הבעלויות עומדים משפטי האדון ה' המציל עֲנֵי מִחֶזֶק מִמֶּנּוּ וְעֲנֵי יִאֲבֹן מִגְזֵלוֹ (תהלים לה י) ומצווה לא תגזול! אסור לה לבעלות אחת חזקה ככל שתהיה לגזול ולחסר אף דבר קל מבעלות זולתה.

### הר הבית ביד ריבון עלמין

בפסגת קמפ דיוויד עמדו נציגי שלושה אלי-לווייתן (קלינטון, ברק וערפאת) ודנו על הריבונות בהר הבית. הם ניסו ליצור מערך הסדרות מוסכם, אך השיחות התפוצצו בכל פעם שעלתה השאלה האקספרסיבית מי יקבל את הריבונות בהר. לפתע הציע נציג האל-לווייתן אמריקה שחלקים מסוימים בהר הבית יהיו כפופים ל"ריבונות של האל". ערפאת דחה מיד את הנוסחה הזו ואמר בעקיצה: "האל ריבון בכל מקום, כולל בבית הלבן" (אלחיא, 9.9.2000), ורמז, כך נדמה, כי האל שעליו מדובר הוא האל-לווייתן אמריקה. גם נציג האל-לווייתן ישראל מיהר להצהיר כי "ריבונות של האל" אינה יכולה לבוא על חשבון "ריבונות ישראל".

רות לפידות, כלת פרס ישראל ומומחית למשפט בינלאומי העוסקת בריבונות, אמרה בריאיון להארץ: "ריבונות היא משהו ערטילאי. מה שחשוב זה לחלק את הסמכויות בצורה הגיונית וסבירה". והוסיפה: "הגיוני להגיד שהריבונות שייכת לאלוהים. זה יותר מתאים גם לדת היהודית וגם לדת המוסלמית, מפני שבשתי הדתות נאמר שכל הארץ שייכת לאלוהים".<sup>72</sup> לפידות הצליחה



לשכנע את קוראי הארץ, אבל נציגי שתי הדתות באמת מאמינים שהארץ כולה שייכת לה' (אללה, בערבית), אך מבחינתם, אליבא דאמת, לפידות לא מתכוונת להעניק לה' את הריבונות, כי אם לאל-רוח, מעשה שכמובן אינו מקובל עליהם.

\* \* \*

בליל ט' באב תשע"ט, לילה לפני הדדליין להגשת המאמר הזה, חלמתי חלום מוזר. אני מביא את חלומי כאן בסיום המאמר, אף שיודע אני כי חלומות שווים ידברו, ומקווה שהמשיח יבוא עוד לפני שחלום זה יתגשם, אבל זה החלום.

השנה היא תת"ד. אגודת ישראל היא מפלגת השלטון כבר שלוש קדנציות. לפני שעלתה לשלטון התאגדו בה ארבע מפלגות (אגודת ישראל, ש"ס, דגל התורה, ומפלגה ענקית של בעלי תשובה). במועצת גדולי וחכמי התורה של אגודת ישראל התאחדו ארבע מועצות של גדולי תורה: ספרדים, ליטאים, חסידים ובעלי תשובה. הסלוגן של קמפיין הבחירות הללו היה "לצאת למרחב", ביטוי שמקורו בדברים שכתב בעבר רבי פנחס מנחם אלטר:

לעשות חשבון נפשה של היהדות החרדית זו המאורגנת באגודת ישראל [...] להכין את תוכנית הפעולה למען העתיד [...] למען הפצת תורה ויראת שמים [...] לבצר את הקיים ולצאת למרחב, הישן יתחדש והחדש יתקדש על פי הרוח המקורית שהנחתה את מייסדיה ומחולליה של אגודת ישראל מאז ייסודה.<sup>73</sup>

כיום שלוש קדנציות אחרי, ישראל פרוש הוא ראש הממשלה, רבקי זלצבורג היא שרת החוץ (רבקי היא יו"ר סיעת בית יעקב באגודת ישראל. בבחירות שלפני עלייתה של אגודת ישראל לשלטון הורו מועצת גדולי וחכמי התורה כי למגדר מילתא 74: מחצית מהח"כים באגודת ישראל יהיו נשים העוסקות בצורכי ציבור, אך עליהן להתארגן כסיעה נפרדת, סיעת בית יעקב).

חוסיין בן עבדאללה, או בשמו שניתן לו לפני תקופה מאז עלה על כס המלוכה בירדן, "המלך חוסיין השני", צייץ לפתע בטוויטר:

ישראל, ראש ממשלת ישראל, בוא ניפגש באלקודס, נסדיר את השמירה המשותפת על המקומות הקדושים ונקים בשער הירדן בירת הייטק לכל יושבי ארץ הקודש רבתי, יאללה, שיהיו עוד ועוד אקזיטים לישראלים, ירדנים ופלסטינים, שאללה יברך את אומת הסטארטאפים המשותפת שלנו.

לפני הפגישה עלו הצדדים למרגלות הר הבית, מקום קבורת המלך חוסיין בן עלי (שעל שמו נקרא המלך חוסיין בן עבדאללה). הרב יוסף (נשיא מועצת גדולי וחכמי התורה, נכדו של הרב עובדיה זצ"ל) סיפר בערבית רהוטה כי אחוזת קברים זו הייתה במקורה בית מדרש שניתן כהקדש על ידי אצילה אנטולית בראשית האלף השישי. המלך סיפר כי לפני מאה שנים נפגשו אב סבו, המלך חוסיין בן עלי, אבי השושלת ההאשמית, עם רבה של ירושלים מטעם אגודת ישראל רבי חיים זוננפלד, כדי להשכין אחווה ורעות בין היהודים והערבים בארץ הקודש. במפגש הוענק לרב מידי המלך אות הכבוד הגבוה ביותר, אות

ה"אסתקלאל". המלך חוסיין הוציא במפתיע אות כזה ונתנו על צווארו של הרב יוסף תוך כדי שהוא מברכו על פועלו במסגרת אגודת דה האן (על שם רבי יעקב ישראל דה האן), שבה אנשי דת מרכזיים ביהדות, ולהבדיל באסלאם, פועלים בנפרד אך בשיתוף פעולה הדוק ומופגן לעשות צדקה ומשפט מתוך אמונה בדרך ה' (אללה, בערבית) (זהו גם ארגון הצדקה הגדול בעולם, שנודע גם במאבקו החסר תקדים בפשע עושק ועוול בעולם, החזק יותר מכל מוסדות האו"ם גם יחד. אולם אברהם במערת המכפלה משמש כמשרד הראשי של האגודה).

השיחה בין ישראל לחוסיין היתה נעימה ולבבית. בהמשכה הם עברו על המסמך שהכינה רבקי בשיתוף עם ראניה, אם המלך (שבעשרים האחרונים חזרה לשורשיה הפלסטיניים ולדבקות מלאה בדת), קראו יחד בהסכמה על בירת ההייטק בשער הירדן ועברו לפרק על המקומות הקדושים, שבו נאמר כי מתחם בית אלמקדס מורה לכול כי ה' (אללה, בערבית) הוא ריבון כל הארץ ואין אחר בלעדו אדון הארץ. מסגד אלאקצא וכיפת הסלע יישארו בקביעות כמסגדים לתפילה לה' (אללה, בערבית) ויעמדו בבעלות של ממלכת ירדן, עד שיבוא המשיח.

שטח בגודל של קפ"ז אמה על קל"ה אמה שבין מסגד אלאקצא לכיפת הסלע ומול הכותל המערבי, על פי פסיקת מועצת גדולי וחכמי התורה, הוא מקום בית המקדש בעבר. המקום קדוש לה' (אללה, בערבית), ושומרי משמרת המקומות הקדושים מקבלים על עצמם בזאת כי הכניסה לשם תהיה אסורה לכל אדם בעולם, עד שיבוא המשיח.

המלך חוסיין לקח את העט והוסיף: ממלכתי מתנדבת לכבוד אללה (ה', בעברית) לתרום זהב כדי להקים גדר מוזהבת סביב שטח זה. ישראל לקח את העט והוסיף כי מדינתו ישראל מתנדבת לכבוד ה' (אללה, בערבית) לתרום זהב לכיפה של מסגד אלאקצא שתורחב לגודל של כיפת הסלע ותהפוך אף היא זהב טהור.



למען יוסוכל יושבי ארץ הקדשכי להראות, כולנו גרים וחושבים עיטו (גפ"ו ויקרא כה, כג)

הרב יוסף הוסיף ואמר בכך יקוימו הפסוקים בשיר השירים "בין שדי ילין", בין הכיפות המוזהבות, ו"הנה זה עומד אחר כותלנו" המערבי. נכתב שם כי כל מתחם בית אלמקדס כולו יואר בלילה בתאורה ייחודית שתדמה ללהבת עמוד אש ותיראה עד למרחוק, וביום ידמו מזרקות אדים עמוד ענן שיוצג לגובה רב, למען יזכרו בכל עת כל יושבי ארץ הקודש משני גדות הירדן כי לה' (אללה, בערבית) הארץ, כולנו גרים ותושבים עימו, אנו חיים תחת אדנותו המתפקדת כמגינה על הבעלויות של כולם, והקוראת דרור בארץ לכול.<sup>75</sup>

היה שם יהודי זקן עם פנים מאירות (דיוקנו דומה לרב אשלג, בעל הסולם). שמעתי אותו אומר בהתלהבות: קרל שמיט האשים את היהודים שהם רוצחי האל-לווייתן. אמת, עכשיו גם אנו היהודים הופכים את עור הלווייתן לסוכה לצדיקים. צדיקי וחסידים כל העולם יתאחדו! ויקץ יוסף והנה חלום. לאלוקים פתרונים.

## הערות

\* תודה גדולה למכון ון ליר ולעומד בראשו פרופ' שי לביא על המלגה לכתיבת המאמר ועל ההטרופיה הייחודית שהמכון מחולל. תודה עמוקה לפרופ' אמנון רז-קרקוצקין שהדריכני לחקור ולכתוב מבלי לה-תיירא מפני שום סמכות חילונית.

1. רות לפידות, "שאלת הריבונות", בתוך האגן ההיסטורי של ירושלים: בעיות וחלופות לפתרון, עורך אמנון רמון (מכון ירושלים למחקרי מדיניות, 2007), עמ' 292 (להלן האגן ההיסטורי).

2. קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית, תרגם רן הכהן (תל אביב: רסלינג, 2005), עמ' 57.

3. Schmitt, Carl. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*. University of Chicago Press, 2008  
עמ' 32 מצוטט ומתורגם אצל אלי שיינפלד, "האנלוגיה התיאולוגית פוליטית: עיון בהגותו של קול שמיט", בתוך לפנים משורת הדין, עורכים יהודה שנהב, כריסטוף שמידט ושמרון צלניקר (מכון ון ליר, 2009), עמ' 117 (להלן שיינפלד, "האנלוגיה התיאולוגית-פוליטית").

4. שם.

5. שם.

6. תומס הובס, לוייתן, (ירושלים: הוצאת שלם, התש"ע, 2009), עמ' 5.

7. שם.

8. שם, 235.

9. שם, 236.

10. מנחם רצון, "הגות האמנה החברתית, תומס הובס וג'ון לוק: מתודולוגיה להרמנויטיקה מקראית", פו-ליטיקה: כתב עת ישראלי למדע המדינה וליחסים בינלאומיים, 22 (חורף תשע"ג) 135-186.

11. אנתוני דוד סמית, עמים נבחרים: מקורות מקודשים של זהות לאומית (ירושלים: מוסד ביאליק, 2010); אדריאן הייסטינגס, בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום (ירושלים: הוצאת שלם, 2008).

12. אחד העם, "שלילת הגלות", השלח כ (חוברת ה) (סיון תרס"ט).
13. יהודה ליב אפל, בתוך ראשית התחייה (תל אביב: דפוס גוטנברג, תרצ"ו 1936).
14. אהוד לוז, מקבילים נפגשים – דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה (תל אביב: עם עובד, 1985), 63. תודה לד"ר יוכי פישר שהפנתה אותי למובאה זו.
15. יורם שחר, "הטיוטות המוקדמות של הכרזת העצמאות", עיוני משפט, כו, 2 (תשס"ג): 523-600.
16. אמנון רו-קרקוצקין "אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ", מטעם כתב עת לספרות ומחשבה רדיקלית 3 (2005): 71-76.
17. ראו למשל רלב"ג ומצודות ציון על שמ"א טו, כט.
18. ח.ג. ביאליק, "סוחר", פרויקט בן יהודה #7095 <https://benyehuda.org/read/7095#>.
19. "רעיון הישוב", המליץ 32, 5.4.1892, עמ' 3.
20. ח.ג. ביאליק, "ליסוד 'אגודת שוחרי האוניברסיטה העברית'", תרצ"ג. פרויקט בן יהודה. [https://benyehuda.org/bialik/dvarim\\_shebeal\\_peh47.html](https://benyehuda.org/bialik/dvarim_shebeal_peh47.html)
21. "בשעה זו", שיחה במסיבת העיתונאים מטעם האוניברסיטה, ט"ו אייר תרצ"ג, בתוך חיים נחמן ביאליק, דברים שבעל פה (ההדגשה שלי).
22. "למלחמה ב'ספר הלבן'", (נאום דוד בן-גוריון בישיבת מועצת פועלי תל אביב, 22.7.1939). פרויקט בן יהודה, [https://benyehuda.org/ben\\_gurion/maaraxa55.html](https://benyehuda.org/ben_gurion/maaraxa55.html)
23. דוד בן גוריון, "עם מינויה של הוועדה המלכותית", (13.10.1936), פרויקט בן יהודה, [https://benyehuda.org/ben\\_gurion/maaraxa11.html](https://benyehuda.org/ben_gurion/maaraxa11.html)
24. "תפקידנו בשעה זו", דוד בן-גוריון, הרצאה בועידה הרביעית של מפלגת פועלי א"י, רחובות, [7.5.1938] <https://benyehuda.org/read/3944>
25. בן כספית, נתניהו – ביוגרפיה (ידיעות ספרים, 2018), 86.
26. נתניהו בנאומו לאחר הבחירות: "הבאתם הישג דמיוני מול תקשורת מגויסת". <https://youtu.be/cGttgWMI-Bw>
27. ענת דוידוב ויגון מגל, "מדברים בחירות", 103fm- <https://103fm.maariv.co.il/programs/me-dia.aspx?ZrqnVq=HILEEE&c41t4nzVQ=GGD>
28. חזקי גולדברג, "נתניהו במרכז הרב: תלמיד חכם לומד איתי את פרשת השבוע", אתר לדעת, 28.5.2013; <http://ladaat.info/article.aspx?artid=12491>; ריאיון עם בנימין נתניהו באתר בית חב"ד, בתוך ברגע האמת, עורכים שלום ירושלמי, יוסי אליטוב, אריה ארליך (כנרת זמורה-דביר, 2017) [https://he.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/3642600](https://he.chabad.org/library/article_cdo/aid/3642600).
29. ארי קלמן, "נתניהו ביקר בבית חב"ד בקוחסטן: 'נצח ישראל לא ישקר'", כל הזמן, 14.12.2016 <http://www.kolhazman.co.il/169420>; "דברי ראש הממשלה בנימין נתניהו בטקס פתיחת 'מפ' רידן אדם' (מחלף אדם) במועצה האזורית מטה בנימין" <https://www.facebook.com/HEBPMO/> (videos/201039474138084) "רה"מ נתניהו בטקס לציון 100 שנה למות אהרון אהרונסון"

(www.youtube.com/watch?v=o6IjKOxohG0).

30. Gotthold Ephraim Lessing, 'Das Testament Johannis', Werke und Briefe (hg. v. W. Barner u.a.; Bd 8 hg. v. A. Schilson; Frankfurt: Deutscher Klassiker, 1989) 54-447.
31. כריסטוף שמידט, "מהי תיאולוגיה פוליטית", האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2009, 22.
32. יוסף שלהב, לקראת הסדרי הקבע: תמורות במושגי הריבונות (המרכז הבינתחומי הרצליה, 2009).
33. מצוטט אצל רות לפידות, האגן ההיסטורי, 293.
34. Georges Scelle, *Precis de droit des gens, principes et systematique*, (Paris: Dalloz, 1932), Vol. 1 p. IX. מצוטט אצל רות לפידות, האגן ההיסטורי, 293.
35. יהודה שנהב, "מהו צבעה של התיאוריה הביקורתית? מחשבות על ריבונות פוסט-וסטפליט", בתוך ארבע הרצאות על תיאוריה ביקורתית (רעננה: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2012).
36. הדוגמה המובהקת לציפייה זו היא ספרו של פרנסיס פוקויאמה, קץ ההיסטוריה והאדם האחרון (תל אביב: אור-עם, 1993).
37. "עקבתא דמשיחא", בתוך קובץ מאמרי עקבתא דמשיחא (ירושלים: הוצאת ישיבת אור אלחנן, תשס"ב), רצא-שכח.
38. יצחק ברויאר, "שני מקלות הרועים", בתוך ציוני דרך (הוצאת מוסד הרב קוק, 2004), 136 (ההדגשה שלי).
39. ראו לדוגמה אורי מאיר פיש, "מדוע בחר הרב שמשון רפאל הירש דווקא בפרשנות על התורה כמדיום חינוכי יעיל במאבקו כנגד התנועה הרפורמית?", אתר דעת, תשס"ט (2009) ([www.daat.ac.il/daat/tanach/parshanut/rashar-fish.html](http://www.daat.ac.il/daat/tanach/parshanut/rashar-fish.html)).
40. יצחק ברויאר, מוריה: יסודות החינוך הלאומי תורתי (ירושלים: הוצאת נצה, תש"ה), 65.
41. אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים (עם עובד, ספריית אופקים, 1993), 11 (להלן רביצקי, הקץ המגולה).
42. מצוטט אצל שלום דב וולפא, דעת תורה בענייני המצב בארץ הקדש (קרית גת: תש"מ), 30, 36.
43. עזריאל קרליבך, ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית לענייני ארץ-ישראל (תל אביב: לינמן, 1946), ב, 372.
44. רביצקי, הקץ המגולה, 208.
45. רינה מצליח, "פגוש את העיתונות", חדשות 2, 9.2.2013, דקה 35 ([www.mako.co.il/news-chan-1ne12/Meet-the-Press/Article-e65f7e7e2d0cc31004.htm](http://www.mako.co.il/news-chan-1ne12/Meet-the-Press/Article-e65f7e7e2d0cc31004.htm)).
46. דלית אסולין, "בין טהור לטמא: ההבחנה החרדית בין לשון קודש לעברית", בתוך לשון רבים: העברית כשפת תרבות, עורך יותם בניזמן (רעננה: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2013), 145.
47. משה גולצ'ין, ברוך קורצווייל כפרשן של תרבות (הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 2009), 20.

48. "הסכם בין אנגליה ובין עבר הירדן", הארץ, 27.3.1928.
49. אורית קמיד, "ל'מגילה' שתי פנים: סיפורן המזור של 'הכרות המדינה הציונית' ו'הכרות המדינה הדמוקרטית'", עיוני משפט נג (ו) (2000): 473-538.
50. גרשום שלום, "הצהרת אמונים לשפה שלנו", בתוך עוד דבר – פרקי מורשה ותחייה (ב), כינס וערך אברהם שפירא (תל אביב: עם עובד, 1989), 59-60 (ולהלן שלום, "הצהרת אמונים").
51. "למען ארץ ישראל השלמה", מעריב, 22.9.1967 (מודעה).
52. זו שעל פי האוונגליונים כבר ירדה על ישו, והשוו לוקאס, ג, 21-22.
53. ראו: ארי אלון, "יהודי רבני-יהודי ריבוני", עלמא די, תש"ן, עמ' לט-מ.
54. אייל הראל, "מחנה השלום מת, יחי מחנה המלחמה!", הארץ, 10.5.2018 ([www.haaretz.co.il/1.6075006/opinions/premium](http://www.haaretz.co.il/1.6075006/opinions/premium)).
55. תומר פרסיקו, "בידינו רק כחול – הר הבית והלאמת הקדושה", לולאת האל 22.12.17.
56. יהודה עציון (עורך), סולם למלכות ישראל היעודה: כתבי שבתי בן דב (ירושלים: סולמות, תשס"ז), כרך ראשון, עמ' 538. בן דב כותב בביקורת על יחזקאל קויפמן, "שחושב את גילוי ה' כערך עליון ולא הנהגתו הלאומית בארץ". השוואת ביקורתו של בן-דב על הרב קוק, וטענתו החוזרת במקומות רבים בכתביו כי מטרת התורה, הגאולה והאלוהות היא הנצחיות הלאומית.
57. תומר פרסיקו, "למה כולם רוצים פתאום לעלות להר הבית", הארץ, 14.11.2014.
58. לדיון במגמות השונות המצויות אצל שלום בשאלת עוצמת השפה ראו את מאמרו של עידו הררי, "עלייה", בגיליון זה. כן ראו, בהקשר ישיר להר הבית, רו-קרקוצקין, "בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש", דש, 293-324.
59. שלום, "הצהרת אמונים", (ההדגשות שלי).
60. וראו גם רש"י על ויקרא כה נה: "כי לי בני ישראל עבדים – שטרי קודם".
61. בכלי, קידושין כב ע"ב.
62. ילקוט שמעוני פר' בהר, סי' תרסט.
63. וראו שולחן ערוך חושן משפט שלג ג, וכן ברמ"א שם.
64. לשמות כא, ו.
65. בהקשר זה יש עניין רב בהשוואה בין דימויי החירות המוקנית לעבדי האל בדת המונותאיסטית המקראית ובדתות הפוליתאיסטיות של העולם העתיק, שכאן לא אוכל להיכנס אליו. ראו משה ויינפלד, "משפט וצדקה בישראל ובעמים, שוויון וחירות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום", בתוך מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים, עורכים חנוך דגן ובנימין פורת (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2016), 258; יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית ספר א, כרך ג, 80.
66. ישעיהו ברלין, ארבע מסות על חירות, תרגם יעקב שרת (תל אביב: רשפים, תשל"א).
67. יאיר הופמן, עולם התנ"ך – ישעיה (רעננה: דברי הימים הוצאה לאור, 1993-1996), 28.

68. האדנות האנושית היא תמיד חול. אף ביחס למלכות בית דוד, שהיא המלכות היחידה שיש לה נגיעה בקודש, חוזרים ומדגישים כי אין לערב אדנות ומלכות חול של בשר ודם עם אדנות ומלכות קודש אלו־קית. ראו רבינו יונה על הרי"ף, בבלי ברכות, לו ע"א.
69. ראו עוד מיקרופדיה תלמודית, ערך "כבוש מלחמה" באתר ישיבה.
70. הרב מנדל שפרן, "ענייני ריבית" (שיעור מבית ההוראה הישר והטוב ירושלים), באתר קול הלשון, מדקה 3:35:00.
71. הרב מנדל שפרן, "כ' תשרי, תשע"ב" (שיעור מבית ההוראה הישר והטוב ירושלים), באתר קול הלשון, מדקה 2:08:00.
72. שחר אילן, "הפתרון הוא להעביר את הריבונות לאלוהים", הארץ, 1.3.2006 (<https://www.haaretz.co.il/misc/1.1087588>).
73. הרב פנחס מנחם אלתר, "מאמר לקראת הכנסיה השישית של אגודת ישראל", בתוך אוצר מכתבים, ח"א תש"ע, מכתב קפט עמ' רצ).
74. "מגדר מילתא" פירושו לסייג (לגדר) את הדבר. בכמה מקרים התרועעו ח"כים חרדים צעירים עם ח"כיות צעירות חילוניות במשכן הכנסת מאוחר בלילה. בנוסף, היו מקרים שנשים חרדיות פנו לעזרה מח"כים חרדים והם לא שעו לעזרתן ללא סיבה שהייתה מצדקת בעיני גדולי הדור, על כן למגדר מילתא תיקנו שם תיקון גדול זה.
75. תמונה מעובדת מתוך Own work — By valdman oren <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=43787592>, CC BY-SA 4.0





# תורה ומצוות

## אבי-רם צורף

ר' חנניא בן עקשיא אומר: רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות. שנאמר: 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר'

משנה זו, הנאמרת בחתימתן של תפילות שחרית לאחר דברי הלכה קצרים ולפני אמירת קדיש, מבטאת את ראיית התורה והמצוות כמחווה של הענקה מצד הקב"ה לישראל. כינונו של ישראל כקולקטיב מגולם במתן התורה והמצוות – מוקד ההשתייכות המגדיר אותו כציבור שלקב"ה יש חפץ בו. במאמר זה אציע לראות בתורה ומצוות מושג המבנה קהילה פוליטית שמערערת על אופני ההשתייכות הקולקטיבית במסגרת הסדר הפוליטי של מדינות הלאום בכלל ובשיח הציוני-חילוני בפרט. את הפוליטיות של התורה והמצוות אבקש לבחון באמצעות העמדתן לצד שני מושגים עיקריים ששירתו בשיח הציוני-חילוני לשלילת הקיום הקולקטיבי המגולם בהם ואת הדה-פוליטיזציה שלו – "דת" ו"מסורת".

אמנון רז-קרקוצקין טען כי שלילת התורה והמצוות במסגרת התרבות הציונית החילונית ביטאה למעשה את האופן שבו אימוץ עקרונות התרבות האירופית וההשתלבות בסדר הפוליטי האירופי של מדינות הלאום ביטא למעשה קבלה של "ה'בשורה' הנוצרית-מערבית, כלומר את התפיסה שהעולם נמצא במעין מצב של חסד שהחליף את עידן החוק".<sup>2</sup> תפיסה זו עמדה בבסיס ההתגבשות של דגמים מודרניים של יהדות שהשתלבו, מבחינת עולם המושגים ומערך הדימויים שלהם, במסגרת התיאולוגית הנוצרית, וניסו לשכך את המתח בין יהדות לנצרות באמצעות דחיית היסודות המרכזיים שהבחינו ביניהן: תורה ומצוות, החוק והכתב.<sup>3</sup> השיח הציוני-חילוני ביקש לרשת את מקום התורה והמצוות כמוקד ההזדהות המרכזי של התודעה הקולקטיבית היהודית ולהמירו במוקדי השתייכות לאומיים דוגמת לשון, טריטוריה וריבונות. מהלך זה דרש לחלן מושגים ופרקטיקות שצמחו והתגבשו בהקשר של קיום תורה ומצוות ולשוות להם משמעויות אחרות שרוקנו אותם במובנים רבים מתוכנם הקודם. כך רוקנה מסגרת הקיום היומיומית של התורה והמצוות מתוכנה כביטוי של קיום מצווה, כעבודה דתית וכתווך המקשר בין קהילה והשותפים בה והקב"ה, וסומנה – לעיתים באמצעות המונח "מסורת" – כביטוי חילוני של רצף ההשתייכות הלאומית הרב-דורית המעידה על אחדות הלאום. השימוש במונח "דת" סימן את דחיית התורה והמצוות אל המרחב הפרטי, באופן שערטל אותן מכל תוקף פוליטי שעשוי לערער על האבסולוטיות של הריבונות הלאומית שהייתה בסיס לקיומו של מה שהאירופים הוקיעו כ"מדינה בתוך מדינה".<sup>4</sup>

את התורה והמצוות אני מבקש כאמור להציע כבסיס למחשבה על מושג מארגן אחר של קולקטיביות ושל קהילה פוליטית. בהקשר זה יש להבינן כ"חוק", אך לא במובן המצומצם

שלו. אם אשתמש בדבריה של חנה ארנדט, "החוק של עיר המדינה לא היה תוכנה של הפעולה הפוליטית [...] וגם לא קטלוג של איסורים [...] החוק היה באופן מילולי למדי חומה, שבלעדיה לא הייתה העיר אלא מקבץ של בתים [...] אבל לא עיר, [לא] קהילה פוליטית. אותו חוק דמוי-חומה היה קדוש, אבל רק מה שאצר בחובו היה פוליטי".<sup>5</sup> את התורה והמצוות אני מבקש להבין כאן כאותה חומה קדושה המגדירה את הקולקטיב הפוליטי ומכוננת אותו ככזה. במובנו זה הוא מערער על דגם הקולקטיביות שנשען על שלילתו – דגם שלטענתה של ארנדט הוא לא-פוליטי במובהק, ומאפיין כ"גוף" שאיבריו אמורים להתייחס זה לזה כמו אחים בני אותה משפחה.<sup>6</sup> בשלילת התורה והמצוות, בדחיקתן אל המרחב הפרטי המגולם בסימון כ"דת", באה לידי ביטוי שלילת הקולקטיביות של החוק דמוי החומה, והמרתה בקולקטיביות המבוססת על הפרטי העולה על גדותיו, כמו בקהילה הנוצרית המבוססת על המשפחה.

הגדרת התורה והמצוות כ"דת" משמשת בעת ובעונה אחת כבסיס לכינונה כפרימיטיבית, ולהעמדתה בניגוד למרחב החילוני, הנתפס כמודרני, רציונלי ומתקדם, ולכן גם פוליטי.<sup>7</sup> אחד המושגים שהוצעו לאחרונה כבסיס לביקורת על החילון בשיח התיאורטי היה מושג ה"מסורת". הדיון במושג זה, שביטא את ההיאחזות במסמן המקובל בשיח הישראלי לייצוג מקומם של המזרחים, שימש בסיס לניסוח עמדה ביקורתית כלפי השיח התרבותי הישראלי והחלוקה הדיכוטומית שהוא יצר בין דת וחילון מנקודת מבט מזרחית. ה"מסורת" בשיח זה מתפרשת כ"מרחב שלישי [...] שמציג פרשנות [...] שאינה נכנעת לשיח המודרניזציה והחילון בסוגיות של דת, מסורת, מודרניות וזהות".<sup>8</sup> פרשנות זו מבקשת לתפוס את המסורת כקיום שמשמעותו אינה קבלה מוחלטת ושלמה של התכנים המועברים לו כמות שהם, ולחלופין גם אינו שולל לגמרי את תוקפם, ולכן הוא קורא תיגר על היסודות המארגנים של שיח החילון.<sup>9</sup> עם זאת, כפי שאבקש לטעון, הפנייה אל מושג המסורת כבסיס לביקורת השיח הציוני-חילוני מפרספקטיבה מזרחית ממשכה למעשה את מגמת הדה-פוליטיזציה של התורה והמצוות העומדת בבסיס השימוש במושג דת. השימוש במושג זה – שהוא ביסודו קטגוריה שיחנית חילונית שנכפתה על מזרחים – נותר בתחום שהוגדר ל"תורה ומצוות" במדינת הלאום היהודית-חילונית. מקום זה מגולם כ"דת" במובנה הפרטי וכ"מסורת" במובנה המחולק: לא עוד תורה ומצוות כחוק דמוי-חומה המגדיר את הקולקטיביות, אלא "מסורת" המעידה על הרציפות האורגנית של ה"גוף" הלאומי החילוני. כדי לטעון שהתורה והמצוות עשויות להיות מוקד השתייכות קולקטיבי, אני מבקש לשוב ולהעלות את אפשרויות הרפאים שנמחקו מתוכה בתהליך חילון והלאמתן, לעקוב אחריהן ואחרי ההיסט שמבצעים בהם השימושים במושגים "דת" ו"מסורת" כמושגים מארגנים. הצפת המשמעויות האלה תשמש כבסיס לחשיבה על "תורה ומצוות" כבסיס אחר של הקהילה הפוליטית.

דת, דין (דין), תורה ו- שריעה (שריעה)

במחברתו העשרים-ושתיים מתאר עמנואל הרומי את דמותו של כסיל הניגש אליו במבוכה לאחר שגילה בכתובים כי "הדת ניתנה בשושן הבריה", בניגוד למה שנמסר לו מאבותיו, כי "תורה ניתנה מסיני". בתשובה לשאלת הכסיל דורש עמנואל את המילה "שושן" כ"שושן",

ותולה בכך את המנהג לעטר את בתי הכנסת בשושנים בחג השבועות, הלוא הוא חג מתן תורה.<sup>10</sup> הדיאלוג בין עמנואל לבין הכסיל מלמד על מערכת היחסים הלשונית הסבוכה בין תורה לדת – האפשרות או חוסר האפשרות שהדת תחליף את מושג התורה – ומסמן את החיבור שהכניס את המילה "דת" אל הלקסיקון – מגילת אסתר. מלבד מופע אחד של המילה "דת" בסוף ספר דברים בתיאורו של הקב"ה כמי ש"מימינו אש דת למו" (דברים לג, ב), כל מופעיה האחרים של המילה נתונים במסגרת חיבורי המקרא ה"פרסיים" – אסתר, דניאל ועזרא. אופני השימוש במילה "דת" במגילת אסתר – שמקורה במילה הפרסית data, שמובנה חוק או משפט – מערערים עוד יותר את הזיקה בין תורה לדת. ה"דת" במגילה מצביעה דווקא על פקודותיו של המלך, וזיקתה ההדוקה למנהגי בית המלוכה והצווים שהוא מנפיק עוברת כחוט השני לאורך המגילה – החל בשתיית היין "כדת אין אונס" (אסתר א, ח), עבור ב"דת הנשים" (ב, יב) וכלה במתן ה"דת" בשושן הבירה להשמיד, להרוג ולאבד את כל היהודים (ג, טו). ה"דת" היא אפוא המסגרת המאפשרת לעלילה להידרדר עד לחתימה בטבעת המלך על כתב הדת שניסח המן. היציאה מתוך מסגרת זו, כשאסתר באה אל המלך "שלא כדת" (ד, יא–טז), היא שמחוללת את המפנה בסיפור, והופכת את מצבם של היהודים מאפלה לאורה ומאבל ליום טוב.

אלא שלצד ה"דת" הנשללת בסיפור המגילה, יש במקרא שימוש נוסף במילה, הסומך אותה לתיאורו של האל עצמו, כפי שהוזכר לעיל, או לחלופין מניח בפייהם של דוברים נוכרים את תיאורם של ישראל. המן מתאר את היהודים כמי ש"דַתֵיהֶם שְנוֹת מְכַלְעִים וְאֶת־דַתֵי הַמֶּלֶךְ אֵינָם עֹשִׂים" (ג, ח). לצד הדת השקופה, שאינה אלא דת המלך, מתקיימת הדת השונה, השולית, זו שמערערת על תוקפה של הדת. באמצעות זיהוים של היהודים כמי ש"דתיים שונות" מבקש מדרש תנאים לספר דברים לאחות את השבר הלשוני שבין דת לתורה – "אש דת ואין דת אלא תורה שנ' ודתיים שונות מכל עם: ד"א אש דת שאלולי הדת שניתנה עמה לא היה העולם יכול לעמוד בה."<sup>11</sup> על פי הפירוש הראשון, התורה היא דת המגולמת במובנה כשונה, כחורגת מ"דת המלך". הפירוש השני, המוסב על הראשון, הופך את הדת – החוק והמשפט – לגילום נוכחותה של התורה במרחב הממשי. שני הפירושים חושפים את המגע הלשוני בין דת לתורה, המכוון את התורה כביטוי של שונות וחריגה המגולמת בחוק השונה, וכעודפות אינסופית המוגשמת באמצעות חוק זה.

למעט הקשר זה, מושג הדת בספרות התנאים והאמוראים משמש בעיקר ביחס לנהגים מקומיים בהקשרים של התחייבויות בין בני זוג נשואים והעבירה עליהם.<sup>12</sup> הוראה מצומצמת זו של מושג ה"דת" מנוגדת לשימוש המקיף והרחב במושג ה"תורה" כמוקד של השתייכות ואת הכפירה בו כפרישה מן הכלל. עמדה זו עולה מתיאורו של "האומר [...] אין תורה מן השמים" כמי ש"אין לו חלק לעולם הבא", או בתיאורם של מי שמודים או כופרים במצווה מסוימת או בעול מצוות כמי שמודים או כופרים ביציאת מצרים או בכל התורה כולה.<sup>13</sup> שלילת חלקו של הכופר בתורה ובמצוות בעולם הבא היא ביטוי לדחיקתו אל מחוץ לגבולות הקהילה המשורטטים באמצעות מושגים אלה. השימוש בהודאה וכפירה – מושגים המשמשים בדרך כלל לשבועות – בזיקה למצוות השונות מלמד אף הוא על מושג ה"תורה" כסמן של השתייכות.<sup>14</sup> המצווה אינה נתפסת

כחוק שעוברים עליו, בדומה ל"דת", אלא כמרכיב במסגרת של ברית או חוזה המגובה בשבועה. הכפירה באותה ברית מסמלת את שמיטת הקרקע שעליה היא נשענת, ובעקבות זאת את קריסתה, ואת חריגתו של הכופר מגבולות המסגרת החברתית המוגדרת דרך התורה והמצוות. בעוד עבירה על ה"דת" מעידה שעובר העבירה נתון בתוך מסגרת החוק, כפירה בכל אחת מן המצוות מצביעה על התנתקותו ממישור ההווה החברתית והתרבותית שבתוכה היה שרוי.

המקום השולי יחסית שתפסה ה"דת" בספרות המקראית ובספרות התנאים והאמוראים עבר תמורה משמעותית בכתיבה של הפילוסופים היהודים בימי הביניים, ואי אפשר להבין אותה בלי להביא בחשבון את ההקשר האסלאמי שבתוכו צמחה הכתיבה הפילוסופית היהודית בימי הביניים ואת הלשון הערבית שבה נכתבה. בפלאם, המושגים "דין" ו"אוסול אלדין", המתורגמים על פי רוב כדת ושורשי הדת, תופסים מקום מרכזי בהגדרת העיסוק השכלתני באמונות ובדעות האמיתיות וההכרחיות, ומקיפים יותר מן המושג המצומצם יותר של השריעה (ההלכה האסלאמית) המהווה מרכיב שלהן, ומתורגם על פי רוב כתורה.<sup>15</sup> נראה כי בתקופה זו, מערכת היחסים הלשונית בין ה"דין" ל"שריעה", שבה העודפות מאפיינת דווקא את מושג ה"דין", הובילה לשינוי שיווי המשקל הלשוני בעברית בין מושגי ה"דת" וה"תורה", המופיעים במרבית החיבורים היהודיים כתרגום של המושגים בערבית. כך לדוגמה, בספר האמונות והדעות (פְתָאב אלאמאנאת נאלאעתקאדאת) לרב סעדיה גאון, נוצר בין הדת לבין התורה והמצוות טשטוש מושגי שאפשר את הטענתן הלשונית של האחרונות בהוראות הגלומות במושג ה"דין" האסלאמי. כך, התורה והמצוות (ה"שריעה") המגדירות את ההשתייכות הקולקטיבית היהודית – ובלשונו של רס"ג "שאומתנו בני ישראל אינה אומה אלא בתורותיה" [=בְּשַׁרְאִיעָהּ, המתורגמת בחיבור הן כמצוות והן כתורות] – מוגדרות כתשתית הכרחית לקיומו של האדם, כ"דין" המתורגם כ"דת", וכוללות את ידיעת האל ועבודתו לצד הסדרת מערכת היחסים החברתית והנהגת הצדק והמשפט.<sup>16</sup> בהקשר זה, תפיסת הבורא כמצווה היא נגזרת של תפיסתו כמיטיב, ומתן התורה והמצוות מובן כמתן ה"דת" המובנת כהכרח המתחייב מן העיון הפילוסופי.<sup>17</sup>

דוגמה אחרת לשינוי במנעד ההוראות של המושגים "דת" ו"תורה" בעקבות אימוץ השפה הערבית היא האופן שבו השתמש בהן הרמב"ם. כפי שטען מנחם לורברבוים, הרמב"ם הבין את מושג ה"דין"/"דת" כמושג המתמחה בהוראתו כחוק או משטר, כלומר כמסגרת להסדרת הקהילה הפוליטית.<sup>18</sup> בהקדמה ל"מורה נבוכים", לעומת זאת, כאשר הוא ביקש להצביע על האנשים שאליהם ממוען חיבורו, הבחין הרמב"ם בין אלה המעיינים בידיעת התורה, כלומר בדיניה בלבד, לבין "ידיעת התורה באמת" (עלם אלשריעה עלי אלחקיקה), שהיא נושא החיבור.<sup>19</sup> לאורך החיבור הוא משתמש אף במושגים "סתרי תורה", כמורה על העיון הפילוסופי, ו"קנאעך אלשַׁרְע" (יסודות התורה), כלומר הדעות המהוות תשתית הכרחית לקיומה.<sup>20</sup> במסד הלשוני שעיצב הרמב"ם אפשר לזהות את עקבות מערכת היחסים הלשונית בין דת לתורה בספרות התנאים והאמוראים, שספחו את המשמעויות שהוקנו למושגי ה"דין" וה"שריעה" בחיבורים הפילוסופיים הערביים ושינו את שיווי המשקל ביניהן. כך שוב נתפסה ה"תורה" כמושג הרווי, ואילו ה"דת" נתפסה כרכיב שלה.

התפקיד החיוני של השפה הערבית בתמורה שהתחוללה בהבנת ה"תורה" כמושג גדוש באה לידי ביטוי גם בחיבורים מאוחרים יותר, אשר שמרו על היסט המשמעות שבא לידי ביטוי בשימוש של הרמב"ם במושג. כפי שטען עומר מיכאליס, הפנייה אל תחום "סתרי התורה", כסוד שיש לגלותו, הפכה בעקבות "מורה נבוכים" למסגרת שהנחתה כותבים מאוחרים יותר, אף שחרגו מן האופן שבו גילוי הסוד נתפס במסגרת ה"מורה".<sup>21</sup> אם נשוב אל הדיאלוג בין הכסיל לבין הדובר במקאמה של עמנואל הרומי, האירוניה הגלומה בו נשענת על הזיקה בין ה"דת" וה"תורה" ועל הטשטוש המושגי ביניהן בעקבות גדישתו של מושג ה"תורה" וצימודו למושג ה"דין", או בתרגומו כ"דת". התמורה בהבנת מושג ה"תורה" היא שהובילה למבוכה של הכסיל נוכח הפער בין ה"דת" שניתנה בשושן הבירה ל"תורה" שניתנה מסיני. השלכת המרחב הלשוני המקראי על המרחב הלשוני העברי-ערבי של ימי הביניים היא שמייצרת את האירוניה, ובכך זאת מציפה את העובדה שבכל זאת אין ביניהן חפיפה מוחלטת.

#### מדינת הלאום, הדת כ-*religio* והדחקת התורה

עם עלייתה של מדינת הלאום המודרנית התעצבה החלוקה בין החילון והדת כשתי קטגוריות נפרדות המוציאות זו את זו. כפי שהראו ג'ונתן סמית, טלאל אסד וגיל אנידג'אר, ההקשר האירופי-פרוטסטנטי הוא שהכתיב את אופן התגבשותן של שתי הקטגוריות שכוננו את ה-*religio* כמושג הנתון בתחומי המרחב הפרטי, ומעיד בעיקר על השגת הדבקות באל, לעומת התחום הפוליטי שעליו נפרשה מצודתו של הסקולרי.<sup>22</sup> דחיקת ה"דת" אל המרחב הפרטי ביטאה את התביעה לריבונות המוחלטת של החוק המדינתי, ואת שלילתן של מסגרות חוק אחרות שביטאו השתייכות קולקטיבית מובחנת בתחומיה. בהקשר זה סומנו התורה והמצוות – הקיום היהודי הפוליטי המובחן – כגילום מובהק של המכשול בפני הגשמה מוחלטת של הריבונות: "מדינה בתוך מדינה".<sup>23</sup> כפי שטען אמיר מופתי, הקיום הפוליטי היהודי המחיש את המשבר במושג האזרחות הליברלי, שניסה להכיל את היהודי כאזרח אך שלל את קיומו כיהודי, או במילים אחרות שלל את קיומו הפוליטי כקיום של תורה ומצוות וביקש להפריטו, כלומר להופכו ל"דת".<sup>24</sup>

ביטוי מוקדם של היגיון זה בהקשר היהודי עולה מזיהוים של החסידים בקונטרס "זמיר עריצים וחרכות צורים" כמי ש"דתיהם שונות מכל עם הישראלי, ודתי המלך מ"ה, הקב"ה אינם עושים".<sup>25</sup> בדברים אלה סימנו המתנגדים את חריגותם של החסידים באמצעות חריגתם מן ה-דת" בהא הידיעה ותיוגם כבני דת שונה. היפוך התפקידים המתרחש באמירה זו מציב את התורה, בניגוד למיקומה במגילת אסתר, במקום של "דת המלך", כלומר של החוק הכללי השקוף, ואת החסידות כמסגרת דתית אלטרנטיבית. כך נוצרת הלימה מסוימת בין "דת מלך מ"ה" לבין "דת המלך", והחסידים הם אלה שמורחקים מן הזירה. המתנגדים מעצבים את התורה בזיקה הדוקה לחוק הפוליטי, ומצביעים על החסידים כחריגים. השימוש במושג "דת" בהקשר זה, אם כן, שב להוראתו הקדומה במגילת אסתר ומהפך אותה, ואילו את התורה הוא מעצב כמקבילה ל"דת המלך" – החוק הפוליטי החילוני – ולא כשונה ממנו, ובכך שולל את עצם האפשרות לקיום

דתי מתחרה כ"דת שונה". שימוש זה משתלב במהלך שעליו עמד מנחם לורברבוים, שבו החוק והההלכה סומנו בשיח המתנגדי כגילום המלא של הקודש, ונותקו מן המערכת הרחבה יותר שבתוכה היו שרויים. זאת בניגוד לראייה המסורתית של החול כשדה שההלכה מכוונת אליו, ושנתפס כמסגרת שיש לה השפעה מתמדת על הקודש. סימונה של ההלכה כ"קודש" ביטא למעשה ניתוק מן ה"חול", שנתפס תמיד כקטגוריה המוכלת בתוך המסגרת של תורה ומצוות.<sup>26</sup> עיצובה של "דת ממ"ה" הוא למעשה עיצובה כתמונה הראי של "דת המלך", המאששת את החלוקה בין קודש לחול ומציבה את התורה והמצוות בקוטב הראשון.

השימוש המתנגדי במושג העברי "דת" הוא נקודת הראשית של השימוש במילה זו ככלי הקיבול שספג את מנעד המשמעויות שהיה גלום בשימוש המודרני ב-*religio*. בשימושים מאוחרים יותר רוקנה ה"דת" מתוכנה כמסמנת של המרחב הפוליטי, וכוננה מחדש, לאור ההבנה הפרוטסטנטית של מושג ה-*religio*, כמושג השמור לאישי ולמשפחתי, כתשתית לביצור שלטון החוק ה"חילוני". הקטגוריה שקיימה זיקה הדוקה עם החוק הפוליטי החילוני – בשימוש בה כ"דתי המלך" – דווקא היא נבחרה לסמן את מה שהתעצב כקיום פרטי סגור, שאין לו כל קשר לתחום הפוליטי. מחיקת התורה והמצוות כבסיס ההזדהות הקולקטיבי היהודי וסימונו כ"דת" שיקפה את שלילת הקיום הפוליטי המובחן – הדת השונה – במדינת הלאום המודרנית. תובנה דומה עולה מדבריו של מי ששימש כרבה של תל אביב בשנות השלושים, הרב משה אביגדור עמיאל (1882–1945), שיצא נגד הניטרליות של התנועה הציונית ביחס ל"דת":

הציונות המכרזת על מדינה עברית בארץ ישראל, שתתיחס באופן ניטרלי לתורה, אעפ"י שמאידך גיסא תסבול כל יחיד שירצה לקיים את התורה, כפירה היא בעיקר העיקרים של היהדות, כי אין אומתנו אומה אלא בתורותיה. כאן פרי ההתבוללות שאיננה מבינה שום דבר מקדשי ישראל אלא ע"י כלי שני של העתקה לוועזית [...] הציונים לא מצאו העתקה אחרת למושג תורה שלנו, אלא את המילה הלוועזית "רליגיון", ולא הבינו ולא הרגישו כי קדשי הקדשים שלנו בלתי ניתנים להתרגם בשום לשון [...] והתורה היא רק תורה ולא שום דבר אחר.<sup>27</sup>

דבריו של הרב עמיאל מעידים על הקושי לתרגם את מושג התורה, ועל הפנייה למושג ה"רליגיון" כדי לבסס את התפיסה הציונית-חילונית המכוננת לאומיות יהודית שבה התורה היא עניינו של היחיד. הטענה כי מדובר בעמדה ניטרלית כלפי התורה, לטענתו, אינה אלא כיסוי לניסיון לעקר אותה ממהותה כמוקד השתייכות קולקטיבי. אם נשתמש בלשונו של הרב עמיאל, ההתעלמות מתורה ומצוות כמושגים מארגנים ועיצובו של מושג ה"דת" בהתאם ל-*religio* מניחה תשתית לאדישות כלפי התורה ברשות היחיד ולהפקעת התחום הפוליטי מרשותה. כעת הקהילה זוכה להגדרה מחדשת כ"אומה", לא באמצעות ה"תורה" אלא באמצעות השתייכות אתנית. במילים אחרות, התשוקה של הריבון החילוני "להחזיק את הדת בידה", כפי שציטט ישעיהו ליבוביץ את דוד בן-גוריון, מחייבת מניה וביה להגדירה כ"דת", ולהפרידה כליל מן המצע התרבותי הרחב והמקיף של התורה והמצוות – מצע שהאוטונומיה שלו, הנעדר חלוקה בין קודש לחול, עלול להפוך לעמדה ביקורתית כלפי ריבונותה של המדינה.<sup>28</sup>



בדומה לרב עמיאל, גם מי ששימש בתקופת המנדט הבריטי כרבה הראשי של תל אביב ומאוחר יותר כראשון לציון (תרצ"ט), הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל (1880-1953), הצביע על הכשל הטמון בתפיסה הרואה בדת מושג הנרדף לתורה. אלא שבניגוד לעמיאל, הוא התמקד בביקורת הניסיון להתאים את התורה והמצוות למסגרת של חוק המדינה המודרני. לטענתו, בעוד מושג הדת מורה על "אוסף חוקים ומשפטים" ומאפיין כל עם וכל קיבוץ מדיני, התורה המייחדת את ישראל היא מסגרת מקיפה יותר האופפת את חייהם של יהודים וחורגת מן התחום החוקי הטהור, ו"שתעודתה הוא להעלות את האדם אל דעות האמתיות ואמונות צרופות".<sup>29</sup> צמצומה של התורה לכדי "דת", כלומר לתחום אותה בגבולות החוק, הנתפס בכלי הביורוקרטיה המשפטית של מדינת הלאום המודרנית, הוא למעשה ניתוק המשפט וההלכה מן הסביבה הרחבה יותר של התורה המעניקה להם את משמעותה, זו שהיא "שלשלת אחת שראשה נעוץ בסופה וסופה בתחילתה והיא מקשרת את האדם השלם אל העולם המלא". התקשרות זו נעשית באמצעות המצוות הנאצלות מן התורה ואוצרות בתוכן "צורה זעירה מכל התורה כולה". במילים אחרות, המשגת המצוות וההלכה כ"דת" במובן של חוק מודרני היא למעשה ניתוקן ממקור השפע שממנו נאצלו, ואף מן המערכת השלמה שבתוכה ומתוך היחסים איתה הן מתפקדות: מערכת הדוחה את ההבחנה התוחמת את החול, ובתוך כך את המשפט מן הקודש. באותו מקום, כפי שטען שלום רצבי, יצא עוזיאל נגד הגדרתה המחודשת של האומה באמצעות ההשתייכות האתנית והמושג האורגני של "רוח האומה" כאשר הגדיר את העצמיות הלאומית כדבר המתהווה באמצעות תלמוד תורה וקיום מצוות.<sup>30</sup>

בהקשר אחר, בתשובה שעסקה בהקמת בית דין לערעורים לאור תביעת השלטון המנדטורי – בניסיון להתאים את המסגרת המשפטית של תורה ומצוות למסגרת המשפטית הקולוניאלית – הנגיד הרב עוזיאל במפורש בין ההויה של "תורה ומצוות" שאין בה הבחנות ברורות בין חברה, חוק ומוסר והיא אינה תלויה בקיומו של שלטון מדיני, לבין המשפט במדינת הלאום המודרנית, המייצר מרחב מובחן ופורמלי של חוק שאין לו קיום בלי השלטון, ולכן הוא רתום לשימורו ולהעצמתו.<sup>31</sup> לשיטתו, בעוד המשפט המודרני תלוי באופן מוחלט בקובצי החוקים הכתובים, הדיין הדן דין תורה אינו יכול לתמוך את יתדותיו בכתוב, וחלק מרכזי בדינו הוא היסודות הבלתי כתובים המנחים אותו.<sup>32</sup> בעקבות טענה זו ובהמשך לדבריו שהוזכרו לעיל, ניתן לומר כי הגדרת דין התורה כ"דת" היא ניסוחו בהתאם להויה המשפטית המודרנית והפיכתו למרחב חוקי מובחן הנתון בכתב, אשר אינו מתחשב בהיבטים החיצוניים להקשר המשפטי הפורמלי. אם כך, במדינת הלאום סופג דין התורה את הנוקשות הביורוקרטית של החוק המודרני ומוכפף אל ההיגיון המארגן שלו, תוך קטיעתו מן המסגרת המארגנת שבתוכה התקיים.

תהליך זה המצטייר מדבריו של הרב עוזיאל משיק לאופן שבו תיאר נאָאָל חלאק את התגבשות השריעה כמרחב תחום ומצומצם במרחבים האסלאמיים שהיו נתונים לשלטון קולוניאלי ובמדינות הלאום שקמו לאחר מכן. חלאק הראה כי התביעות של השלטונות הקולוניאליים, ומאוחר יותר מדינות הלאום, לרכז את הכוח בידיהן, נתקלו בקושי נוכח המבנים החברתיים ומערכות היחסים הכלכליות שנוצרו סביב השריעה כעיקרון מארגן. קושי זה הוביל להפקעת מרבית ההיבטים המשפטיים של היחסים הכלכליים שהיו נחוצים לבניית הדומיננטיות של



המוסדות השלטוניים מן המסגרת החוקית של השריעה, ולהטמעתם במסגרת חוקי המדינה. תהליך זה הוביל לתחילתה של השריעה בתוך הגבולות המצומצמים של דיני משפחה – תחום שהאחיזה בו לא נתפסה כהכרחית להשגת דומיננטיות פוליטית. חלאק טען שהתהליך אינו מסתכם בצמצום תחומי השפעתה החברתית של השריעה, וכי מדובר בתמורה עמוקה בהרבה, המתבטאת כלשונו ב"קטיעתם" של דיני המשפחה השרעיים מן "המערכת המשפטית הטבעית, הסביבה האקולוגית שלהן".<sup>33</sup> סביבה זו הבטיחה לטענתו את ריבוי השיטות במסגרת השריעה, כמו גם את גמישותה, ודיני המשפחה שנכרתו ממנה הותאמו מעתה למסגרת המודרנית שדרשה את האחדתו של החוק ואת עיצובו הפורמלי. נראה כי כוחה של טענתו יפה אף לגבי הטמעתה של ה"תורה" כ"דת" במסגרת מדינת הלאום המודרנית ואימוץ הבנה זו על ידי היהודים עצמם באירופה, וביתר שאת במסגרת השיח הציוני-חילוני. כאמור, הטמעה זו מייצרת תהליך דומה השולל את השפעתה של ה"תורה" על מערכות היחסים הכלכליות ועל המבנה החברתי-פוליטי, ותוחמת אותה – באמצעות תיאורה כ"דת" – בגבולות המצומצמים של האישי והמשפחתי, ההולמים את מגמות ההאחדה והפורמליזציה המודרניות.

הניסיונות להתאים את התורה והמצוות למבנה משפטי חילוני-קולוניאלי ומאוחר יותר למדינת הלאום, וגדיעת רכיבים שלהן מן הסביבה האקולוגית שהעניקה להם את משמעותן, מבטאים את המקום שנועד לתורה והמצוות במסגרת מדינת ישראל. מחד גיסא, הן נתפסו כבסיס הלגיטימציה והזהות של מדינת הלאום היהודית-חילונית; מאידך גיסא, המדינה שללה אותן כמסגרת הוליסטית המגדירה את ההשתייכות הקולקטיבית והלאימה אותן ל"דת המדינה". רכיבים מתוך המערכת הרחבה של תורה ומצוות – שעלולה הייתה להוות בסיס להתגבשות מסגרת קולקטיבית מתחרה – הוטמעו אל תוך חוקי המדינה, וכקטגוריות מחולנות של תורה ומצוות אף הפכו בסיס להגדרת אופי האזרחות במדינה. את הביטוי המובהק לכך ניתן לראות בהלאמת השיח על הגיור, המשפיע על הגדרת גבולות האזרחות ועל מדיניות ההגירה. הגיור הפך ממסגרת שהכשירה הצטרפות לקולקטיב שהמוקד שלו היה תורה ומצוות – ושבינה לבין שוויון אזרחי לא התקיימה חפיפה הכרחית – למסגרת שהשלימה את ההצטרפות אל המדינה והמחיש את הזיקה המתקיימת בתוכה בין השתייכות אתנית-לאומית לשוויון אזרחי. אופיו המחולן של הגיור בא לידי ביטוי בחשיבות שמיוחסת בשיח ההלכתי עצמו לעלייה לארץ-ישראל, ואף יותר מכך להזדהות עם מדינת ישראל ולשירות בצבא. כפי שתיאר זאת אריה אדרעי, בשיח ההלכתי שהתגבש בהקשר זה, "ההסתפחות המודעת לקהילה היהודית התחלפה בהסתפחות מודעת למדינת ישראל".<sup>34</sup>

### ה"מסורת" כחילון התורה והמצוות

תהליך אחר התרחש עם התגבשותו המודרנית של מושג המסורת ומערכת היחסים שלו עם מושג התורה. בניגוד למושג הדת, המושווה תדיר למושג התורה, מתחמק ממנו ומתכנס לתוכו, תהליך התגבשותו של מושג ה"מסורת" איננו עובר דרך הצבתו המפורשת כנגד ה"תורה". אפשר אף להצביע על זיקות, גם אם אינן מפורשות, בין מסורת לתורה. אלברט באומגרטן ציין שדפוס

קיום המצוות ועולמם ההלכתי של הפרושים התבססו על מה שכונה בכתבי יוסף בן מתתיהו ובברית החדשה "פרדוקסיס", שמן השימוש בו בתרגומים ניכר כי מובנו הוא "מסורת", ובאופן מדויק יותר "מסורת אבות". מסורת זו שהועברה בעל פה, ושעליה התבססו הפרושים, חרגה מן הכתוב בתורת משה והייתה מושא לביקורת חריפה מצד הצדוקים, אשר ראו בה התבססות על מרכיב אנושי שאיננו חלק מן התורה הקדושה הנתונה מפיו של הקב"ה. לדברי באומגרטן, באמצעות המושגים "מסורת" או "מסורה", שהוראתם הקדומה הייתה אות או סימן, ביקשו הפרושים להקנות לידע האוראלי שעליו התבססו מעמד דומה לזה של הטקסט הכתוב.<sup>35</sup> עם זאת, בספרות חז"ל שימש מושג ה"מסורת" בעיקר לדיון במידת הדיוק של הנוסח הכתוב של התורה והעיסוק בו. הדבר מגולם בהנגדה המקובלת בספרות האמוראים בין הקביעה כי "יש אם למסורת" ולפיה יש ללכת על פי הנוסח הכתוב, לבין הקביעה כי "יש אם למקרא", המבכרת את מסורת הקריאה בעל פה על פני הטקסט הכתוב.<sup>36</sup>

את מקומו של מושג הפרדוקסיס תפס המושג "תורה שבעל פה", שהלך והתגבש מתקופתו של רבן גמליאל דיבנה, כחלק מתפיסה תרבותית רחבה יותר שגרסה כי בסיני התקבלו שתי תורות.<sup>37</sup> ישראל יובל גרס כי תפיסת שתי התורות התעצבה כחלק מן הפולמוס נגד תפיסתו של פאולוס, שתיאר את קיומן של שתי תורות מקודשות – תורת משה ותורת ישוע (תורת המשיח).<sup>38</sup> על פי התפיסה הפאולינית, תורתו של ישוע והאמונה בו מבשרות את קץ החלות של תורת משה ואת השחרור מן הכבלים שהיא השיתה על מאמיניה. תפיסה זו הושתתה על ההנגדה בין "ישוע הכתב" ל"חידוש הרוח".<sup>39</sup> כנגד עמדה זו עיצבו חז"ל את ה"תורה שבעל פה" כגוף ידע מקביל לזה הכתוב, היונק אף הוא את תוקפו מקבלתו בסיני. בניגוד לתורת ישוע, התורה שבעל פה אינה מתבססת על הבחנה בינארית בין אות לרוח, אלא אדרבה, מושתתת על ההיצמדות המוחלטת אל הכתוב והגדתו, ומחדשת את העיסוק בתורה, בדרישתה ובפרשנותה כתכלית בפני עצמה.<sup>40</sup> לצד זאת, עם הפיכת לימוד התורה לערך בפני עצמו, התגבש האיסור להעלות את הדברים על הכתב. כלומר, בעוד השימוש הפרושי במושג המסורת נועד להקפיד על העברה מדויקת מן הנוסח הכתוב אל התחום האורלי כדי לשוות לו מעמד של טקסט כתוב, מושג התורה שבעל פה ביקש ליצור מרקם שבו הדיבור נסוב באופן תמידי על הכתיבה ומניע אותה. אליבא דיובל, מרקם זה הוא שהבחין את היהדות הרבנית מן הנצרות: לעומת התורה הנוצרית הכתובה שביקשה לרשת את תורת משה, חז"ל ביקשו לעצב תורה שבעל-פה השזורה בתורה שבכתב. עיצובה של התורה שבעל-פה דרך מושג התורה אף הקנה לה את מעמדה כחלק בלתי נפרד מן הברית בין ישראל והקב"ה. בניגוד לתפיסה הנוצרית שסימנה את האמונה בישוע כמדיום המתווך בין המאמינים לבין האל, חז"ל עיצבו את קיום המצוות ואת לימוד התורה – התורה שבעל-פה – כתשתית ליצירת זיקה בין הקהל לבין הקב"ה.<sup>41</sup>

בדומה לפנייה אל מושג הדת, הפנייה אל מושג המסורת כבסיס לביקורת התיאורטית על שיח החילון משקפת את האי-נחת ממושג התורה, ובהקשר זה מן התורה שבעל-פה. היא אינה מנוגדת לפנייה אל מושג הדת אלא משלימה אותה: אם השימוש ב"דת" משקף את דחיקת התורה אל המרחב הפרטי, הרי השימוש ב"מסורת" משקף את הלאמתה.<sup>42</sup> בדומה ל"דת", גם

ה"מסורת" איננה מושג המקבל את מובניו בחלל הריק של העברית, אלא בין היתר כתרגום של המשמעות המודרנית של מושג ה-*Tradition*, ועל כן יש לזהות את התהליכים המעצבים את המשמעויות של מושג המסורת לאור מעשה התרגום הזה. השימוש הביקורתי במושג המסורת מובן כניכוס מחודש של מושג ששימש בהקשר הישראלי לציון התכונה של "היות לא-מודרני", כבסיס לכינון מרחב חדש שבו ה"מסורת" איננה סימן לפרימיטיביות, אלא מערכת מושגים חיה המשתנה תדיר בהתאם לשימושים השונים שיורשיה עושים בה.<sup>43</sup> עם זאת, אף שניכוס מחודש זה מערער על תפיסת הקדמה הליניארית שעמדה בבסיס ההבנה החילונית המוקדמת של המסורת, הוא מוסיף לשמר את המובן של המסורת/*tradition* בשיח הלאומי-חילוני כגילום של רציפות היסטורית. ה"מסורת" הצביעה על עתיקות הקיום הלאומי ועל רציפותו, ונתפסה כמכשיר חשוב ומרכזי בעיצוב רוח האומה. הדים לשימוש המחולן והמולאם במושג המסורת עולים גם מן הדיון התיאורטי הביקורתי בו.<sup>44</sup> בכך, דיון זה משעתק את דגם הקולקטיביות העומד בבסיס השיח הלאומי-חילוני, השולל את הקולקטיביות המגולמת במושג של "תורה ומצוות".

השימוש התיאורטי במושג המסורת – שכאמור אינו בהכרח משקף את מרחב המושגים של הציבור המסורתי-מזרחי שאותו הוא מתיימר לייצג – רווי בהטיות שונות של השורש י-ר-ש. המסורתי מתואר כמי שיורש מילים, והמסורת עצמה מתוארת כ"מורשת" או כ"ידע שהועבר בתורשה" ומתפרשת כחיס בין אדם לעברו הקהילתי.<sup>45</sup> תיאור המסורת כירושה קשור קשר הדוק למערכת היחסים המשפחתית ולתפיסת הרציפות וההמשכיות בין הורים לילדים. שיח זה נושא ביקורת חשובה כלפי התפיסה החילונית הגורסת שהחירות היא אפשרות הנרקמת מחוץ ל"כבלים" של ההשתייכות המסורתית וכלפי תיאולוגיית רצח האב הפרוידיאנית, שעל פיה כינון העצמי מחייב את ניתוק הקשר אל המסורת. המסורתי, כפי שמתאר זאת מאיר בווגלו, הוא "חוליה בשרשרת", ולכן נאמן "למה שמסרו לו הוריו".<sup>46</sup> הדגשתה של המסורת כירושה אמנם מהדהדת מטאפורות דומות לאלו שבאמצעותן תוארה התורה, אך עם זאת משמיטה נדבכים מאותו שימוש מטאפורי, כפי שעולה למשל מן ההתייחסות המדרשית לפסוק "תורה ציווה לנו משה מורשה קהילת יעקב" (דברים לג, ד):

תורה צָנָה לנו משה מורשה וגו', אל תקרי מורשה אלא ירושה – ירושה היא לישראל לעולם, משל לבן מלכים שנשבה כשהוא קטן למדינת הים אפילו לאחר כמה שנים אינו בוש מפני שהוא אומר: "לירושת אבותי אני חוזר", כך ת"ח [תלמיד חכם] שהוא פורש מן התורה והלך והתעסק בדברים אחרים, אפילו לאחר כמה שנים הוא מבקש לחזור, אינו בוש מפני שאומר לירושת אבותי אני חוזר. ד"א [דבר אחר]: "מורשה" – אל תהי קורא מורשה אלא מאורסה [מאורשה?], מה חתן זה כל זמן שלא נשא ארוסתו הוא הוה פראדורין לבית חמיו [סמוך על שולחן חמיו], משנשאה הרי אביה בא אצלה, כך עד שלא נתנה תורה לישראל "ומשה עלה אל האלהים" (שמות יט, ג), משנתנה תורה אמר הקדוש ברוך הוא למשה ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. (שמות כה, ח)<sup>47</sup>

הפירוש הראשון אמנם מזהה את התורה כירושה הנתונה לישראל, ובמקרה זה ללומד התורה. ההיסט ממורשה לירושה מגולם בעצם האפשרות לראות את התורה כקניין, כעוגן יציב שאינו

מחשב להיעלם, ונותר תמיד כבית שאפשר לשוב אליו ודלתו לא תיסגר. הפירוש השני נע במנוגד לראשון ומהפך את משמעות המילה באמצעות הוספת אות אחת ההופכת אותה ל"מאורסה", ובכך מכונן מערכת יחסים שונה בין ישראל לבין התורה – כזו שלא נתונה בתוך המעגל המשפחתי הסגור, אלא דווקא מניעה את החריגה ממנו. כנגד הפירוש הראשון, המציג את התורה כביטוי ליחסי האבהות של הקב"ה עם בניו הלומדים את תורתו, הפירוש השני מעצב את התורה כמי שיש לחזר אחריה – חיזור המתבטא ביציאה החוזרת ונשנית מבית האב אל בית החותן, ביתה של הארוסה-תורה. על פי פירוש זה התורה מחייבת תנועה של חריגה: עזיבת בית האב והאם, התכנסות אל ביתה של הארוסה, ולאחר מכן הקמת בית חדש, המהווה בתורו משכן לאבי הכלה, הקב"ה. מטאפורה זו של התורה כבת זוג, ועל כן מתווכת בין הקב"ה לישראל, נפוצה אף במקורות מאוחרים יותר – למשל בספר הזוהר, המגדיר במקום אחד את העיסוק בתורה כהתקנת ביתו של הקב"ה וכהתעוררות לחוות אותו, או בתפיסתו של המהר"ל שראה בתורה מיצוע בין הקב"ה לבין ישראל.<sup>48</sup>

לעומת שימושים אלה במטאפורת הירושה, השימוש בשורש י-ר-ש בשיח המודרני על המסורת אינו פונה כלל לדמותו של הקב"ה כמוריש שלומדים בכל דור ודור מקיימים עם תורתו יחס זהה של הורשה לבנים, אלא לראיית המסורת כתורשה סימבולית העוברת כרכיב כמו-גנטי מהורים לילדיהם. ראיית התורה כארוסה נעדרת לחלוטין משיח זה, שהרי היא מבוססת על עזיבת בית האב והאם לטובת בית הכלה. בראייה זו התורה מגולמת בפעולה המובהקת ביותר של יציאה החוצה, המנוגדת לחלוטין לרציפות המסירה המונחת בתשתית מושג המסורת המודרני. לצד זאת, היא אף אינה הולמת את מסגרת רצח האב וכינון הסובייקט המודרני המובחן. התמורה מ"תורה" ל"מסורת" משקפת ניסיון להמיר את הקולקטיביות הנבנית סביב מוקד השתייכות חיצוני – התורה – המהווה תווך אל הקב"ה ומבוסס על השתייכות משפחתית פנימית, לעיקרון הדומה לרציפות ההיסטורית של הלאום, שגם בו שימשו המסורות בעיקר באותו מובן של שרשרת המאגדת את כל חוליותיה של האומה.

בדומה לכך, השימוש במושג "נאמנות" מבטא את התפיסה שהחובה להמשיך את השרשרת הסימבולית שואבת את כוחה מן ההשתייכות למסגרת משפחתית, המעניקה פשר למציאות באמצעות מערכת הסמלים שהיא מורשה לבני המשפחה. הנאמנות, אם כן, נשענת אף היא על תפיסה של המשכיות ורציפות ולא של חריגה,<sup>49</sup> וזאת בניגוד לעמדה הקיומית של המצוה, המושתתת על היותו נתון לפריצה מבחוץ. לעומת הנאמנות, הנותרת בתחום המוכר, הציווי הוא תמיד טרנסצנדנטי. בלשונה של ארנדט, המעבר מן התורה והמצוות אל המסורת משקף את המעבר מחומה המגדירה את הקהילה הפוליטית היהודית לקולקטיביות המבוססת על המשפחה – הפוליטיות הלא-פוליטית של מדינת הלאום. התורה והמצוות מעוצבות כמסגרת שהקהילה הפוליטית מתארגנת בתוכה, ואילו המסורת מציינת את הפרטי העולה על גדותיו. השימוש במושג המסורת וההקשר המשפחתי המובהק שלו מבטאים תמורה משמעותית בשיווי המשקל בין יסודות כתובים ואורליים של התורה: כעת האחרונים מודגשים, וממוקמים בהקשר המשפחתי. במרקם היחסים בין כתיבה לדיבור שאפיין את מושג ה"תורה שבעל-

פה", התורה היא טקסט כתוב שהדיבור שב ופונה אליו כאל ערוץ של קשר עם הקב"ה; בשיח ה"מסורת" התורה מפנה את מקומה למבנים מוסדיים וסימבוליים, ומתרחקת ממקומה המרכזי בעיצוב ההוויה החברתית והתרבותית, הנעה סביב הפירוש והדרישה בטקסט הכתוב.<sup>49</sup> השימוש ב"מסורת" הוא במובנים רבים תמונת ראי של השימוש ב"דת": אם באמצעות ה"דת" נותקה ההלכה הכתובה מן המצע הרחב יותר של ה"תורה" ומיסודותיה הבלתי כתובים והותאמה לתפיסת המשפט המודרנית, השימוש ב"מסורת" מעיד על העדפת היסוד האורלי, העובר מדור לדור ומסמן את הרציפות המשפחתית על פני ה"תורה" כטקסט כתוב. הכתב, כאובייקט המגדיר את ההשתייכות הפוליטית, נשלל בהקשר זה לטובת ההשתייכות המשפחתית המגולמלת במסורת האורלית. בכך ניכרת הקרבה בין השימוש ב"מסורת" והעדפת הרציפות המשפחתית הלא-כתובה להנגדה הנוצרית בין הרוח החיה לאות המתה, ולאופייה המשפחתי של הקהילה הנוצרית הנבנית כתולדה של הנגדה זו, כפי שטענה ארננדט. הדיון הביקורתי ב"מסורת", המבקש להציע מרחב שלישי ולערער על הבלעדיות של קטגוריות הדת והחילון, קרוב במובן זה לניסיונות אחרים שביקשו להציג מוקד השתייכות לאומי המצוי בתווך שבין תורה ומצוות לבין הזדהות המבוססת על גזע או לחלופין על התבוללות. למשל: ההצעה של אחד העם לראות ב"מוסר הלאומי" מוקד של השתייכות, או עיצוב המושג "מיסטיקה יהודית" בכתיבתם של מרטין בובר וגרשם שלום, שבה הקבלה והחסידות נתפסו כיסודות חיוניים של הלאומיות היהודית שקרמו עור וגידים מתחת לפני השטח של היהדות הרבנית הממוסדת. ניסיונות אלה התאפיינו בניסיון לנתק את הגרעין המופשט המזוהה כבסיס ההשתייכות אל "רוח האומה" מן המצע הרחב של תורה ומצוות שאותו הם שללו.<sup>50</sup> אחד העם ניסה לבודד את האתיקה הלאומית כמרחב מופשט, ובובר ושלום ניסו לאחוז במיתוס כבסיס להגדרת מסגרת ההשתייכות הלאומית, אך שני הניסיונות התבססו על החלוקה הפאולינית בין הרוח החיה לאות המתה שעמדה בבסיס ההבחנה בין ההוויה הרחבה של תורה ומצוות לבין הרכיבים שהם ביקשו לבודד מתוכה. הקטגוריות "מוסר לאומי" ו"מיסטיקה יהודית" היו חלק משיח חילוני-לאומי שביקש, לצד שלילת הקיום הקולקטיבי הנשען על תורה ומצוות, למצוא בהן נקודת אחיזה לרצף היסטורי ולהפקיע אותה מתוכן.

אין ברצוני, כמובן, לטעון כי הפרויקטים התרבותיים של אחד העם, בובר ושלום זהים לדיון ב"מסורת", אך נראה לי שאפשר להצביע על זיקות הדוקות ביניהם. לכולם משותפת האי-נחת מן ההתכנסות סביב ההשתייכות האתנית או סביב ההשתייכות החלופית, הרבנית-אורתודוקסית, שבעקבותיה מוצעים מוקדי השתייכות המעוגנים בהקשר התרבותי של "תורה ומצוות" ובה בעת מופקעים ממנו, ונענים לתביעה לעצב מוקד לאומי מוגדר ומובחן, המסומן כירושה סימבולית. בדומה לעיצוב הקטגוריות של "מוסר לאומי" ו"מיסטיקה יהודית", גם הקטגוריה של "מסורת", כמוקד שלישי הקורא תיגר על החלוקה בין "דת" ל"חילון", והשמטתה מן המישור הרחב של "תורה ומצוות", משמרים במובנים רבים את השיח החילוני-לאומי שכונן את החלוקה הזו.<sup>51</sup> בהקשר זה, חשוב להצביע על הפער בין התביעה המחודשת של "המסורת" כבסיס לביקורת התיאורטית של שיח החילון מפרספקטיבה מזרחית, ועל השימוש המוקדם בו בשמה של תמ"י

(תנועת מסורת ישראל, שהוקמה ב-1981 בהנהגתו של אהרן אבוחצירא שפרש מן המפד"ל והציגה את עצמה כנציגה פוליטית של המזרחים) – תוך הנגדתו המפורשת למושג ה'מצוות' – לבין האופן שבו המזרחים מיוצגים בשמה של תנועת ש"ס (ספרדים שומרי תורה).<sup>52</sup> כוחה הפוליטי של ש"ס כתנועה עממית רחבה לא נשען אם כן על השימוש במושג המסורת כדי לסמן את הציבור שאותו היא מבקשת לייצג, אלא דווקא על ההיאחזות בקטגוריית ה"תורה"<sup>53</sup> כבסיס לגיבושה של ש"ס כמי שמובילה אופציה של מה שניסים ליאון כינה "לאומיות שכנגד". היבט זה ניכר בהיאחזות של הרב עובדיה יוסף במוסד הראשון לציון הטרומ-מנדטורי כמוקד סמכות והזדהות עצמאי ומובחן בעל תוקף סמלי עמוק שאיננו כפוף למוקדי ההשתייכות הלאומיים שהגדירה הציונות.<sup>54</sup> במילים אחרות, הדיון בש"ס ממחיש את הבעייתיות של השימוש ב"מסורת" כבסיס לייצוג הפוליטי של המסורתי המזרחי, ומסמן את האופק של "תורה ומצוות" כבסיס לאותו ייצוג.

### תורה ומצוות וביקורת הריבונות

הדיון בש"ס ובשימוש בתורה ומצוות כבסיס לגיבוש תנועה של לאומיות שכנגד מובילה להתייחסות למערכת יחסים מושגית נוספת – זו שבין ה"תורה" ל"מלכות", מושג שהיווה תשתית להמשגת הריבונות הלאומית היהודית במדינת ישראל דרך המושג "ממלכתיות". בפרשייה העוסקת במינוי מלך בספר דברים אפשר לזהות את המקום שתופסת התורה בהגדרת המלך כמי שכפוף אליה ולכן כוחו מוגבל. הפעולה הראשונה המוטלת על המלך מחייבת אותו לכתוב לעצמו ספר תורה שבו יקרא כל ימי חייו "למען ילמד ליראה את יקוק אלהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשותם".<sup>55</sup> כתיבת התורה ולימודה הוא למעשה העיסוק המגדיר את המלך, ובלשונו של יאיר לורברבוים, "יותר מש'מצוות המלך' בדברים קובעת את סמכויותיו של המלך, היא מדגישה את מגבלותיו". במובן זה, תפיסת המלכות "קצוצת הסמכויות" העולה מפרשת המלך עיצבה דמות שונה בתכלית מהתפיסה שראתה במלך נציג של האל על ידי אדמות, ומכאן סמכותו וכוחו הפוליטי.<sup>56</sup>

גם בספרות התנאים והאמוראים נשמרה דמותו המוגבלת של המלך כמי שכפוף לתורה. דמות זו עוצבה במידה רבה במנוגד לתיאולוגיה הפוליטית הרומית, שעל פיה הקיסר נתפס כבן האל ונציגו. על פי הדעות המרכזיות המובאות בספרות חז"ל, מינוי המלך מתואר כמצווה – למרות הפירוש האפשרי שמדובר ברשות – אך לצד קביעה זו נשמרת תודעת המוגבלות שלו וכפיפותו לתורה ולמפרשיה.<sup>57</sup> הכפפת המלך לתורה מתבטאת אף בעיבוי הציווי המקראי לכתוב ספר תורה, ללמוד אותו ולעצבו באופן שמכונן מערכת יחסים אינטימית. התורה מלווה את המלך בכל אשר ילך – "וכותב לו ספר תורה לשמו יוצא למלחמה מוציאה עמו נכנס מכניסה עמו יושב בדין היא עמו מיסב היא כנגדו שנאמר והייתה עמו וקרא בו כל ימי חייו" – ומוכנת כמסגרת האופפת את מכלול הווייתו ושאליה הוא כפוף.<sup>58</sup> התיאולוגיה הפוליטית שהתגבשה בספרות חז"ל עיצבה אפוא שיח המנוגד לתיאולוגיה הפוליטית הרומית שלפיה המלך שהוא גם המחוקק אינו כפוף לחוק, על ידי שימוש ב"תורה" כמושג המגדיר את המגבלות המוטלות על המלך. כפיפות זו באה לידי ביטוי גם בהתייחסות לדמות המלך בכתיבה היהודית בימי הביניים. גם



בכתיבתם של הרמב"ם או הר"ן, שראו במלוכה יסוד מארגן ומרכזי ואף העניקו לה סמכויות נרחבות ואוטונומיות, נשמר, כפי שטען מנחם לורברבוים, המתח המובנה בין דמותו של המלך לבין התורה. מתח זה הדגיש את עצמאותן של התורה והמצוות אל מול כוחו הפוליטי של המלך, ולכן נמנע ממנו להשתמש בהן לצרכיו.<sup>59</sup> המלך אמנם נתפס כמי שיכול להכריע בצורכי השעה כנגד דין תורה, אך הוא אינו יכול להציג את ציוויי בתבנית מצוות התורה שאליהן הוא כפוף.<sup>60</sup> בהקשר זה ראוי לציין את עיצובה של ה"מלכות" בשיח הקבלי כספירה האחרונה, כלי הקיבול של השפע האלוהי – ה"אוצר שבו כל טכסי המלך, והוא הפרנס הגדול על כל הנבראים כולם": המלכות בהקשר זה אינה מורה על דמותו של מלך בשר ודם, אלא על דמותו של הקב"ה כ"פרנס הגדול שכל היצורים צריכים לו".<sup>61</sup> במסגרת זו גם התורה שבעל פה נתפסת כאחד הביטויים של ספירת מלכות, והעיסוק בה ודרישתה הם המאפשרים את הכניסה לתורה שבכתב ומייחדים את שתי התורות ואת שתי הספירות – תפארת ומלכות.<sup>62</sup> האפשרות למשוך שפע אל המלכות מותנית ב"עלות ישראל בתורה ומצוות, וירידתם וחסרונם בהתרחק ישראל מן התורה ומן המצוות".<sup>63</sup>

המתח ביחסים בין תורה למלכות, אשר מונע מן התורה להפוך לכלי להעצמת כוחו של הריבון, יכול להתפס כתריס בפני מושג הריבונות כפי שהתגבש בעיקר בכתיבתו של תומס הובס, שהיוותה תשתית להתגבשותן של מדינות הלאום המודרניות. כפי שטען לורברבוים, הובס עיצב את הריבון כמי שמגדיר את אופקי התרבות, ובכך ביקש לרשת את התפקיד שמילאה הדת בהקשר זה. המדינה בשביל הובס היא "אותו ליתן אדיר [...] אותו אל בן-תמותה אשר לו אנו חבים – [באשר אנו] תחת האל האלמותי – את שלומנו והגנתנו": היא יונקת את עוצמתו האינסופית של האל, שמעתה מוגדר אף הוא באמצעות מונחי הכוח המאשררים את שלטונה ואת התעצמותה המתמדת.<sup>64</sup> אם ננסה לתרגם את הובס למונחים של תורה ומלכות, הטמעת המרומים בגוף הריבון והפיכתו ל"אל בן תמותה" הופכים מניה וביה את תורתו של האל לכלי העומד לרשות הריבון בשר ודם ונובע מכוחו. הטמעת התורה במסגרת כזו היא למעשה שלילת כוחה כמרחב קיום עצמאי המנותק מן הריבון ומאיים על כוחו המוחלט, כפי שעולה משרטוט מערכת היחסים בין תורה ומלכות.

כפיפותה של המלכות לתורה עומדת אפוא בניגוד מוחלט לתיאולוגיה הפוליטית העומדת בבסיס מדינת הלאום המודרנית ששרטט קרל שמיט, שבה הריבון הוא מי שיכול להשעות את החוק.<sup>65</sup> הקשר זה מסייע להבין את הבעייתיות הכרוכה בשימוש ב"תורה" במדינת ישראל, שממכותה מעוגנת במושג הממלכתיות, ואת המקום המרכזי שתפסה המלוכה המקראית בדמיון הציוני. בארכיאולוגיה, שתפסה מקום חשוב בתודעה הציונית כשהציעה חיבור היסטורי-חילוני בין העבר היהודי הקדום בארץ-ישראל למדינת ישראל, המלוכה תפסה מקום מרכזי.<sup>66</sup> המלכים, שעל שמם נקראו רחובות בערים השונות, נתפסו כהוכחה לעבר יהודי ריבוני במרחב המכשיר את הריבונות המודרנית של מדינת הלאום היהודית, תוך התעלמות מן הביקורת שנמתחת עליהם בספרות המקראית והתלמודית. דמויות המלכים רוקנו מן ההתייחסויות התורניות אליהן וסימלו את העיצוב המחודש והמחולן של ה"מלכות" כביטוי של עבר ריבוני קדום. ה"תורה" הפכה במצב עניינים זה למושג הקורא תיגר על הסמכות הריבונית המוחלטת שהוגדרה באמצעות



הממלכתיות, ועל כן הודחקה ופינתה את מקומה לדת, שנתפסה כאמור כמושג העומד בזיקה ישירה ל"מלך" ואינו מערער עליו, ולכן אפשר היה להפוך אותה לכלי העומד לרשות המדינה. את ראיית ה"תורה" כבסיס להתנגדות לתיאולוגיה הפוליטית של מדינת הלאום המודרנית אפשר לזהות בדבריו של הרב עוזיאל, אשר הנגיד בין "לאום" ל"עם". את הראשון הוא הגדיר כמושג המבוסס על השתייכות אתנית, ומוביל לשאיפה "להפנות מחרבנו של חברו". הלאומיות, לשיטתו של עוזיאל, היא זו שהעיקר בה הוא "הפבוש המלחמתי להרוג ולירש". ה"עם", לעומת זאת, מורה לשיטתו על אלה אשר "יושבים ועוסקים בתורה ומזיו התורה מושכים חוט של חסד ונעזמות בעולם הזה ועושים אותו לעולם שפלו טוב".<sup>67</sup> אם כך, הרב עוזיאל הנגיד את העיסוק בתורה כבסיס של השתייכות קהילתית המוגדרת דרך מושג העם, לתפיסת הריבונות המודרנית המוגדרת דרך מושג הלאום. לשיטתו, מסגרת ההשתייכות היהודית איננה מוגדרת דרך הלאומיות או הממלכתיות – הנתפסות כמי שמובילות אל העיסוק האובססיבי בכוח ובפיתוח כלי נשק, ולדבריו מוליכות את האדם אל הבהמיות – אלא דרך התורה.

בראשית שנות השלושים הגדיר עקיבא ארנסט סימון את הביקורת העיקרית של חברי אגודת ברית שלום על הזרם המרכזי של התנועה הציונית כמאבק של פרושים כנגד צדוקים. בכך הוא ביקש לסמוך את אנשי ברית שלום, האמונים לשיטתו על "המסורת התנ"כית-תלמודית, הארץ-ישראלית-גלותית האחת" אל דמויותיהם של "נביאינו, חכמינו וגאונינו" אשר "עמדו נגד המלכות, נגד הצדוקים ונגד ראשי גלותא".<sup>68</sup> לשיטתו של סימון, אנשי ברית שלום ביקשו לקדם את התפיסה שהקיום המדיני אינו עומד בפני עצמו אלא נמדד לאור "קנה מידה מוסרי-דתי", שהוא למעשה שיבה אל היהדות ואל "ישראל סבא". תפיסה זו עמדה בניגוד לעמדתם של חסידי "המטריאליזם המדיני", כלשונו, שביקשו לקדם מדינה "ככל הגויים".<sup>69</sup> הבחירה בחכמים ובגאונים האמונים על התורה שבעל-פה והנגדתם למלכות ולשאיפה הציונית המוגדרת באמצעות הביטוי "ככל הגויים" (הביטוי המקראי ששימש את זקני ישראל כשתבעו משמואל "שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים") מלמדות אף הן על תפיסת התורה כבסיס לביקורת ולהתנגדות לתיאולוגיה הפוליטית של מדינת הלאום המודרנית. ההתייחסות לשאלת הקיום היהודי-ערבי המשותף בארץ-ישראל-פלסטין שיקפה לשיטתו של סימון את המתח שבין "תורה" ל"מלכות".

תופעה מעניינת בהקשר זה היא התגבשותה של תנועת גוש אמונים והגותו של הרב צבי יהודה הכהן קוק, ששיוו למתח בין "תורה" ל"מלכות" אופי חדש לחלוטין. בתפיסה זו התורה לא ביקשה להגביל את המלכות – מדינת ישראל – אלא לחתור להעצמת כוחה. כבר בשלבים מוקדמים של הגותו הדגיש הרצי"ה את יישוב ארץ ישראל כמצווה השקולה כנגד כל מצוות התורה, ויצא בחריפות נגד אלה שהתנגדו לממלכתיות הישראלית וסברו כי יצירתו של "עם לוחם" היא כפירה. הוא הדגיש את מצוות הכיבוש והמלחמה שבתורה, וטען כי "כל השייך" לקיום מצוות אלה, "כל כלי הנשק למיניהם [...] כל מה ששייך ליום הזה של קימום מלכות ישראל – הכל הוא קודש!" לשיטתו "השלטון היהודי בארץ הקודש, קרי: מדינת ישראל וצבאה [הוא] מצוה מפורשת וחשובה, מצוה כלל-ישראלית".<sup>70</sup> ההתמקדות ביישוב ארץ ישראל, בכיבושה ובשליטה עליה כמרכיבים מכוננים של קיום התורה, והתפיסה כי המהלך הזה (שהרצי"ה תפס

אותו כגאולה) קודם לתשובה ולקיומן של שאר המצוות, הביא לכך ש"התורה" הפכה לבסיס לערעור על המלכות בתחום אחד – מוכנותה לוותר על המימוש המלא של עוצמתה השלטונית. הדגש על שליטה בלעדית בכל חלקי הארץ הנתונים בידי המלכות היה הדבר העיקרי שהוביל לתביעה להעמיד את דין התורה כפי שהומשג בכתובתו של הרצ"ה, כביכול מעל לדין מלכות.<sup>71</sup> הלאמת התורה והמצוות, והתפיסה כי הן מגדירות את המחויבות אל המדינה וכי הביקורת עליה היא כפירה "במעשי ה' הנגלים בה" הפכה אותן למקור לשאיפה להעצים את כוחה של "מלכות ישראל".

בהקשר זה ראוי לציין כי אף שגוש אמונים הוא אולי הביטוי המובהק ביותר להפיכת ה"תורה ומצוות" ממושג ופרקטיקה ביקורתיים לכאלה המשרתים את התביעה לריבונות אתנית, הוא אינו הביטוי היחיד לכך. לפני הקמת מדינת ישראל החרדים היו ביטוי מובהק לאופן שבו "תורה ומצוות" היו בסיס להתייצבות ציבורית שהתבדלה מן המסגרת הקולקטיבית ההגמונית של היישוב ולביקורת על מושג הריבונות.<sup>72</sup> יצחק ברויאר, אחד ממנהיגי אגודת ישראל ומי שביקר בחריפות את התביעה הציונית לריבונות – בדומה לעוזיאל ולסימון, הוא ראה בה את שורש האלימות המוכנית במדינות הלאום – הצביע על "קהילת המשפט" כמי ש"מוכנה תמיד להתנגד ואפילו להלחם במדינה אם תנצל זו לרעה את הכוח שהופקד בידה. בכל זמן מוכנה האומה לחזור לחיי המדבר אם המדינה, לאחר שמעלה בתפקידה, תיהרס והארץ תיחרב".<sup>73</sup> עם זאת, כפי שטען שלמה פישר, משנות התשעים אפשר להצביע על שיתוף פעולה הדוק בין הציבור החרדי לציונות הדתית, ובמסגרת זאת לראיית התורה והמצוות כמרכיב בחיזוק ובהעצמה של היסוד האתני והתביעה למימוש מלא של ריבונות יהודית במדינת ישראל.<sup>74</sup> התפתחות זו מלמדת שההתמקמות של התורה והמצוות במסגרת מבנה כוח שמזהה בהן בסיס של לגיטימציה (ובה בעת שולל מרכיבים מרכזיים מתוכן) מובילה להתגבשותו של מרחב שהתמרון בתוכו מתבטא לעיתים קרובות לא במימוש הפוטנציאל הביקורתי והמובחן שנובע מהן, אלא דווקא בהעצמתם של יסודות המשתלבים במבני המשמעות שמייצרת הריבונות הלאומית.

## סיכום

אם נשוב כעת לשאלת היעלמותן של התורה והמצוות שעזימה פתחתי, נראה שהיא נובעת מן הניסיון לרשת היבטים מסוימים המגולמים בתורה ומצוות ובה בעת לנתק אותם מן המסגרת המושגית הרחבה המעניקה להן את משמעויותיהן. ניתוק זה מוביל מצד אחד לדחיקת התורה והמצוות אל המרחב הפרטי, ומצד שני לצמצום התוקף המשפטי שלהן, בשל הגדרתן דרך מושגי החוק המודרני וקשיחותו הפורמלית והפרדתן מסביבתן האקולוגית. שלילת קיומה של התורה כמסגרת פוליטית מתחרה באמצעות החלוקה בין "דת" ל"חילון", דחיקתה למסגרת הקיום המשפחתי הסגור, והפיכתה של התורה למושג תשוקה באמצעות השימוש במושג המסורת, כל אלה מייצרות מושג "תורה" חלופי שמרוקן אותה מן הערעור על השליטה המוחלטת על הפוליטי ועל הקיום הקולקטיבי המתואר כריבוני. חילונה של התורה נובע, כאמור, גם מן העמידה שלה בפני מושג הממלכתיות שהגדיר את הריבונות היהודית במדינת ישראל. התורה, שנתפסה בדרך

כלל כבסיס לערעור על ה"מלכות", הודחקה או לחילופין הולאמה ועמדה לשירות הממלכתיות. הלאמתן של "תורה ומצוות" וההתעלמות ממשמעותן הקודמת מעלות את השאלה אם אפשר לשוב ולחשוב עליהן כתשתית פוליטית לקריאת תיגר ולהתנגדות, לחשוב אותן מחדש כדגם אחר של קולקטיביות, כבסיס אחר למחשבה על חוק ועל קהילה פוליטית שבהם קודש וחול אינם תחומים מובחנים. הצפת המטענים המודחקים שהמושגים הללו אוצרים עשויה אולי לפתוח אופקים חדשים למחשבה זו, ולזהות ב"תורה ומצוות" את אותה אפשרות של ערעור.

## הערות

1. משנה מכות, פרק ג, משנה טז.
2. אמנון רוז-קרקוצקין, "חילון והאמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהדות", בתוך חילון וחילוניות: עיונים רב-תחומיים, עורכת: יוכי פישר (תל אביב: הוצאת מכון ון ליר, תשע"ו), 116.
3. Jacob Taubes, "The Issue between Judaism and Christianity", *Commentary* 16, no.6, (1953): 525-533.
4. Leora Batnitzky, *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011), 1-32; רוברט ליברלס, יהודים וקפה: מסורת וחדשנות בגרמניה בעת החדשה המוקדמת, תרגמה ברוריה בן ברוך (ירושלים: כרמל, תשע"ו), 168-170.
5. חנה ארנדט, המצב האנושי, תרגמו אריאלה אזולאי ועדי אופיר (תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשע"ד), 94.
6. שם, 84.
7. טלאל אסד, כינון החילוניות: נצרות, אסלאם, מודרניות, תרגם זהר כוכבי (תל-אביב: רסלינג, תש"ע), 47.
8. יעקב ידגר, "מסורתיות", מפתח 5 (תשע"ב): 148. <http://mafteakh.tau.ac.il/wp-content/uploads/2012/06/5-2012-07.pdf>
9. שם, 148-152; הנ"ל, מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל (ירושלים: הוצאת מכון ון ליר, תשע"ג), 57-59; מאיר בוזגלו, שפה לנאמנים: מחשבות על מסורת (ירושלים: כתר, תשס"ט), 59-76.
10. מחברות עמנואל – מחברת עשרים ושתים / עמנואל הרומי. <http://benyehuda.org/haromi/022.html>
11. מדרש תנאים לספר דברים, מהדורת רד"צ הופמן (ברלין, תרס"ח), 211.
12. מנחם קיסטר, "כרת משה ויהודאי": תולדותיה של נוסחה משפטית-דתית", בתוך, עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי" עורכים: דניאל בוירין ואח' (ירושלים: מאגנס, תש"ס), 202-208; ישי רוזן-צבי, "'המדיר' והמודרת: משנת כתובות פרק ותפיסת הנישואין התנאית", דיני ישראל כו-כז (תשס"ט-תש"ע): 91-119.
13. משנה סנהדרין, פרק י, משנה א; ספרא שמיני, פרשה י, פרק יב, ד; ספרא קדושים, פרשה ג, פרק ח, י;

- ספרא בהר, פרשה ה, פרק ו, ג; ספרי דברים, ראה, פסקא נד.
14. ראו למשל משנה שבועות, פרקים ד-ו; תוספתא שבועות, פרקים ג, ה.
15. D. Gimaret, "Uṣūl Al-Dīn," ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, April 24, 2012. [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_776](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_776)
16. ספר הנבחר באמונות ובדעות, מהדורת קאפח (ירושלים: מכון משנת הרמב"ם, תש"ל), עמ' כו-כה, קלב. רס"ג עשה לעיתים שימוש במושג "אלתוריה" בהוראת "תורה", כך למשל שראיע אלתוריה = מצוות התורה.
- 17 "הודיענו אלהינו [...] שהוא נתן לנו דת ללכת בו, ובו מצות שהטיל עלינו [...] כי העיון מחייב שתנתן לנו תורה". שם, עמ' קיז.
18. מנחם לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה (ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו), 86-89.
- 19 ספר מורה הנבוכים, מהדורת קאפח (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ב), ג.
20. שם, ד, כ.
21. עומר מיכאליס, "סילקתי את החציצה": גילוי סודות בהגות האסלאמית ועיצובו של מורה הנבוכים, ציון 83, 4 (2018), 484-447. ראו גם משה אידל, "על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה", בתוך על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית. ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי, עורכים: בנימין בראון ואח' (ירושלים: הוצאת מרכז זלמן שזר, תשע"ב), 371-458.
22. ר' ה"ש 7 לעיל, וגם: Jonathan Gil Anidjar, "Secularism", *Critical Inquiry* 33 (2006): 52-77; Z. Smith, "Religion, Religions, Religious", in *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 269-284.
23. ר' ה"ש 4 לעיל.
24. Aamir R. Mufti, *Enlightenment in the Colony: The Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007), 37-90.
25. זמיר עריצים וחרבות צורים, כתב א'. מופיע בתוך: מרדכי וילנסקי, חסידיים ומתנגדים: לתולדות הפולמוס שביניהם בשנים תקל"ב-תקע"ה (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ל), כרך א', 40-41.
26. Menachem Lorberbaum, "Rethinking Halakhah in Modern Eastern Europe: Mysticism, Antinomism, Positivism", in *The Cambridge Companion to Judaism and Law*, ed. Christine Hayes (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 232-259. על כינון ההפרדה בין קודש וחול כהפרדה חיונית להגדרת הדת במסגרת שיח החילון ראו אסד, כינון החילוניות, 45-54.
27. הרב משה אביגדור עמיאל, לנבוכי התקופה: פרקי הסתכלות במהות היהדות (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ג), 282-283. אני מודה לעידו הררי שהפנה אותי לדברים אלה.
28. ראו למשל: [www.youtube.com/watch?v=G1mluix9cQU](http://www.youtube.com/watch?v=G1mluix9cQU)
29. בן-ציון מאיר חי עזיאל, ספר מכמני עזיאל (תל אביב: תרצ"ט), תקמב-תקמג.
30. שם, עמ' תקמו, תקנב-תקנג. שלום רצבי, "ציונות, יהדות וארץ ישראל בהגותו של הראשון לציון הרב בן

- ציון מאיר חי עזיאל, "פעמים 73 (תשנ"ח): 60-83.
- 31 בן-ציון מאיר חי עזיאל, ספר משפטי עזיאל (ירושלים: תש"ס), חלק ד, סימן א, יח. ושם: "שופטים כאלה אשר הם בעצמם עוברים על כל המשפטים הנשפטים לפנייהם, וכשיושבים לדין על אותם המעשים אינם דנים מתוך מבט נקודת הצדק והיושר, אלא מתוך מבט מסחרי כי הלא סוחרים המה". שם, י.
32. שם, עמ' א-ב. על תשובה זו עיינו גם אצל שלום רצבי, "הראשון לציון הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל: הלכה וציונות", *הציונות כ"א* (תשנ"ח), 90-97.
33. Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (New York: Cambridge University Press, 2009), 116. ראו בהקשר זה גם: אסד, כינון החילונית, 279-346.
34. אריה אדרעי, "פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידיאולוגי וההיסטורי", *שנתון המשפט העברי כז* (תשע"ב-תשע"ג): 47, 59-35.
35. A. I. Baumgarten, "The Pharisaic Paradosis", *The Harvard Theological Review* 80, no. 1 (1987): 63-77.
36. המונח "מסורת" משמש לעיתים בהוראה על ידיעות מקובלות. ראו למשל: משנה שקלים, פ"ו מ"א; ירושלמי פסחים, פ"ה ה"ג. לסוגיות הדנות בשאלת "יש אם למסורת" או "יש אם למקרא" ראו: בבלי פסחים, פו ע"ב; סוכה, ו ע"ב; קידושין, יח ע"ב; סנהדרין, ד ע"א; מכות, ז ע"ב; כריתות, יז ע"ב.
- שלמה נאה הצביע על כך שהביטוי "יש אם למסורת" ייחודי לתלמוד ומייצג גישה המייחסת לכתב התורה משמעות מקודשת ומחייבת "לשמור על הטקסט המקראי קבוע באותיותיו" ולדרוש בו, וכי התנאים, שהכירו נוסחאות שונות של כתיב וקריאות שונות של הכתובים, התייחסו בפרשנויותיהם בעיקר למילה הנשמעת, שאינה תלויה בכתיב. ראו שלמה נאה, "אין אם למסורת או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?", *תרביץ סא* (תשנ"ב): 401-448. ראו גם זאב בן-חיים, "מסורה ומסורת (בחינה משמעותית)", *לשונו ג/ד* (תשי"ז): 283-292.
37. על התפתחות שתי התורות ראו: אפרים אלימלך אורבך, *חז"ל: פרקי אמונות ודעות* (ירושלים: מאגנס, תשכ"ט), 258-259; Cana Werman, "Oral Torah vs. Written Torah(s): Competing Claims to Authority (להלן אורבך, חז"ל)", *Dead Sea Discoveries* 17, no. 2 (2010): 175-197.
38. Israel Jacob Yuval, "The Orality of Jewish Oral Law: from Pedagogy to Ideology", in *Judaism, Christianity and Islam in the Course of History: Exchanges and Conflicts*, eds. Lothar Gall and Dietmar Willoweit (München: Oldenbourg, 2011): 239.
39. האיגרת הראשונה אל הקוריאניים ט, 20. האיגרת אל הרומיים, ז, 6.
40. אורבך, חז"ל, 261-270.
41. Yuval, *The Orality*, 237-260.
42. ראוי לציין כי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים יש תפקיד מרכזי למושג "תקליד" ולביקורת עליו, כמושג המורה על מסורת וקבלה של ידע, ועל מקומו של ידע שנרכש כך. עם זאת, היבט זה של המושג חורג מעבר לגבולות של הדיון כאן. ראו עומר מיכאליס, "אפילו על הפילוסופים", עיון בתפקוד המונח 'תקליד'

- במורה הנבוכים ובמקורותיו ההגותיים", דעת 83 (2017): 45-7.
43. ידגר, "מסורתיות", 146-148. הנ"ל, מעבר לחילון, 47-49.
44. Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions", in *The Invention of Tradition*, eds. Eric Hobsbawm and Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1-14.
45. ידגר, "מסורתיות", 149, 156-158. הנ"ל, מעבר לחילון, 60. בוזגלו, שפה לנאמנים, 41.
46. בוזגלו, שפה לנאמנים, 51.
47. שמות רבה, פרשת תרומה, פרשה לג, סימן ז.
48. ראו למשל: ספר הזהר, מהדורת מרגליות (ירושלים: מוסד הרב קוק, ת"ש), כרך א, עז ע"א, רטו ע"א; כרך ג, צו, לה ע"א; מלילה הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזהר (תל אביב: עם עובד, תשס"ה), 239-242. וגם: ספר תפארת ישראל (לונדון: תשט"ו), ל-לג.
49. ידגר, "מסורתיות", 148. אין ברצוני לטעון כאן כי שיח ה"מסורת" מכחיש את מקומה של התורה בכינון ההוויה התרבותית היהודית, אלא להצביע על היעדרו של התורה כטקסט כתוב מן המסמכים המכוננים של שיח המסורת, ועל הדגש שניתן בו להעברת המסורת בעל פה ובאמצעות פרקטיקות שונות במסגרת המשפחה על פני חזרה אל הטקסט הכתוב ודרישתו.
50. אחד העם, "המוסר הלאומי". [http://benyehuda.org/ginzburg/hamusar\\_haleumi.html](http://benyehuda.org/ginzburg/hamusar_haleumi.html). ראו: אמנון רז-קרקוצקין, ייצוגה הלאומי של הגלות: ההיסטוריוגרפיה הציונית ויהודי ימי הביניים (עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ז), 131; בועז הוס, שאלת קיומה של מיסטיקה יהודית: הגניאולוגיה של המיסטיקה היהודית והתיאולוגיות של חקר הקבלה (ירושלים: מכון ון ליר, תשע"ו), 42-65.
51. חיווק לראיית הקטגוריה של ה"מסורת" כאישור מחודש של החלוקות הבינאריות החילוניות אפשר למצוא בהקשר האסלאמי, במקרה של אינדונזיה. כפי שטען חלאק, באינדונזיה השריעה והמנהגים המקומיים הבלתי כתובים, ה"עאדאת", היו שלובים אלה באלה ולא נתפסו כמקורות מנוגדים שיש ביניהם שניות. עבור השלטון הקולוניאלי ההולנדי שימשה ההנגדה בין שני המקורות וההתייצבות המשפטית לצד העאדאת כביטוי של התנגדות להשפעה אסלאמית וככלי לקידום של חילון. Hallak, *An Introduction*, 89-93.
- על מסורתיות כחילון בהקשר אסלאמי ראו: ניסים ליאון, "המסורתיות המזרחית כהד לקיום היהודי בעולם האסלאם", אקדמות כג (תשס"ט): 129-146.
52. משה שוקד, "מצוות מול מסורת: מגמות בדתיות עדות המזרח", מגמות ג/2 (1984): 250-264.
53. שלמה פישר, "תנועת ש"ס", בתוך חמישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, עורך עדי אופיר (ירושלים: מכון ון ליר, 1999): 329-337.
54. ניסים ליאון, המצנפת והדגל: לאומיות שכנגד בחרדיות המזרחית (ירושלים: מכון ון ליר, 2016), 11-31, 62-80.
55. דברים יז, יט.
56. יאיר לורברבוים, מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח) 39-48.

57. תוספתא סנהדרין פ"ד, ה"ה; ספרי דברים [מהדורת פינקלשטיין] פיסקא קנו, עמ' 208. לורברבוים, מלך אביון, 50-56.
58. משנה סנהדרין פ"ב, מ"ד.
59. לורברבוים, פוליטיקה, 84-103, 156-162. יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם: עיונים במשנתו ההלכתית (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א), 205-212.
60. לורברבוים, ר' ה"ש 60 לעיל, 90.
61. ספר שערי אורה [מהדורת י' בן-שלמה], כרך ראשון, 57, 74.
62. שם, 85-87.
63. שם, 76. וראו גם: זהר ח"ב תרומה קסא ע"ב; ח"ג שמיני לה ע"ב. וראו: משה אידל, "תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א): 59.
64. תומס הובס, לויתן, תרגם אהרן אמיר (ירושלים: שלם, תש"ע), 120. מנחם לורברבוים, "שוכו של לויתן: על התיאולוגיה הפוליטית של הובס", תרבות דמוקרטית 6 (תשס"ב): 85-110.
65. קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על תורת הריבונות, תרגם רן הכהן (תל אביב: רסלינג, 2005), 57. על ההיבטים השונים של השעיית החוק ותפיסת הריבון במדינות הלאום המודרניות עיינו יהודה שנהב, "האימפריה ומצב החירום: קריאה של 'החריג' והחריגה דרך *The Nomos of the Earth* לקרל שמיט", בתוך לפנים משורת הדין: החריג ומצב החירום, עורכים יהודה שנהב, כריסטוף שמידט ושמשון צלניקר (ירושלים: מכון ון ליר, תש"ע), 69-92.
66. מיכאל פייגה, "מבוא", בתוך קרדום לחפור בו: ארכאולוגיה ולאומיות בארץ ישראל, עורכים מיכאל פייגה וצבי שילוני (שדה בוקר: מכון בן-גוריון, תשס"ח), 1-17. וראו גם על מקום המלכים בסיפור הלאומי שגיבש דוד בן-גוריון: אניטה שפירא, יהודים חדשים יהודים ישנים (תל אביב: עם עובד, תשנ"ז), 234-235.
67. בן-ציון מאיר חי עזיאל, ספר מכמני עזיאל (ירושלים: תשס"ה) חלק ג, קצה-קצט.
68. עקיבא ארנסט סימון, "פרושים – לא אסיים", דבר, י"ב חשוון תרצ"ג, עמ' 2, 5. ועיינו גם Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism: The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933* (Leiden: Brill, 2002), 267-274. מעניין להזכיר גם את הביקורת של בובר על המלכות ועל משמעותה של ביקורתו בהקשר של מדינת ישראל. עם זאת, בניגוד לסימון, שהיה יהודי שומר תורה ומצוות שהזכיר בדבריו את הפרושים, החכמים והגאונים כמבקרי השלטון, בובר התמקד בדמויותיהם של הנביאים. מרטין בובר, מלכות שמים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ה); הנ"ל, דרכו של מקרא (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח), 164-269.
69. סימון, "פרושים", עמ' 2, 5.
70. הרב צבי יהודה הכהן קוק, ארץ הצבי: במערכה על שלמות ארצנו (בית אל: נתיבי אור, תשס"ג), א-י; שלמה פישר, "הפרדיגמה הפונדמנטליסטית ומה שעבר לה: חקר הציונות הדתית הרדיקלית בשלושת העשורים האחרונים של המאה ה-20", תיאוריה וביקורת 31 (2007): 283-295; הנ"ל, "ציונות דתית רדיקלית: תיאולוגיה מחולנת?", בתוך לאומיות וחילון, עורכים זוהר מאור ויוכי פישר (ירושלים: מאגנס,



בדפוס); גדעון ארן, קוקיזם: שורשי גוש אמונים, תרבות המתנחלים, תיאולוגיה ציונית, משיחיות בזמננו (ירושלים: כרמל, תשע"ג), 191-203.

71. קוק, ארץ הצבי, יט-כד.

72. ליאון, המצנפת והדגל, 15-20. על הביטוי של פוטנציאל זה בהקשר אחר ראו אבי-רם צורף, שותפות יהודית-ערבית כנגד שיח החילון: מחשבה דתית, פוליטיקה וספרות בכתביבתו של יהושע רדלר-פלדמן (ר' בנימין, 1880-1957), עבודת לקבלת תואר דוקטור: באר שבע, תשע"ח, 246-253.

73. יצחק ברויאר, ציוני דרך (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ז), 196. על התיאולוגיה הפוליטית של ברויאר ראו שובל שפט, "התיאולוגיה הפוליטית של יצחק ברויאר" בתוך האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, עורך: כריסטוף שמידט (ירושלים: מכון ון ליר תשס"ט), 122-140; עמוס ישראל-פליסהואר, "ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם: הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר", המשפט טו [2] (תשע"א): 607-646.

74. שלמה פישר, "החרדים מן השלום", תיאוריה וביקורת 9 (1996): 233-239; ליאון, המצנפת והדגל, 81-108. עם זאת, אינני בטוח שפישר צודק כשהוא מסמן את העמדה החרדית האופוזיציונית כ"נחלת העבר", ונראה שהדבר קשור יותר במאזן הכוח הפרלמנטרי. כך למשל ניתן לראות את ההתנגדות שהוביל ח"כ הרב ישראל אייכלר ב-2013 (כשהחרדים לא היו חלק מן הקואליציה) להעברת חוק המשילות (העלאת אחוז החסימה). ח"כ אייכלר הצביע על חיבור חרדי-ערבי במאבק בחוק, נאם בערבית מעל דוכן הכנסת והכריז "אנו איתכם במאבקם למען הדמוקרטיה". ראו [www.youtube.com/watch?v=wXU9neMRpKI](http://www.youtube.com/watch?v=wXU9neMRpKI).

