

יד ישראל תקיפה¹

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.² 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.³

הגותו של הרמב"ם מספקת מקורות השראה לרבנים בני זמננו המבקשים להתמודד עם אתגרי ההווה. בשעה שחכמים אחרים הסתפקו בייחולים לחידוש העבודה,⁴ 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 במונחים 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.⁵

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.⁶ כפי שטוען יעקב כ"ץ, ברירת המחדל של חכמי ההלכה הייתה להגדיר את האמונה הנוצרית כעבודה זרה שיש להשמיד ולאבד ללא דיחוי.⁷ אף על פי כן, רבנים מצאו מגוון דרכים לאפשר ליהודים להתקיים ולהתפרנס גם באירופה הנוצרית, בין אם "מפני דרכי שלום" או מטעמים אחרים.⁸

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.⁹ מחד גיסא, הרמב"ם החזיק בתפיסה משיחית ריאליסטית, שלפיה "אין בין ימות העולם הזה לימי המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד".¹⁰ 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.¹¹

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,¹² 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.¹³ אם כך, הרי שהצירוף "יד ישראל תקיפה" יכול בהחלט לתאר מציאות פרוזאית, של ריבונות ישראלית שאינה כרוכה בענייני משיח וגאולה.¹⁴

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.¹⁵

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.¹⁶

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).¹⁷ 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".¹⁸

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".¹⁹ 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 שנסבול 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?²⁰

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 [...]"²¹. 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?²² 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.²³

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.²⁴ 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",²⁵ 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.²⁶

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,²⁷ 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.²⁸ 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.²⁹

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'".³⁰ 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.³¹

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.³² 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".³³ 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".³⁴ 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.³⁵ 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.³⁶ 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, ומוזות 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:³⁷

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.³⁸

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.³⁹

ואולם בעוד שגורן טען ללא כחל וסרק כי "במלחמת ששת הימים ואילך נעשתה ידינו תקיפה עליהם",⁴⁰ 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 בזהות היהודית של מדינת ישראל".⁴¹ 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.⁴² 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.⁴³ 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".⁴⁴ 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, ועדיין 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.⁴⁵

יד ישראל תקיפה אפוא, ורק התודעה הישראלית היא שממאנת להכיר בכך.⁴⁶ 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 ירך תקיפה על עצמך וליטול אחריות טוטאלית, ולא להניח חללים – כבימי שפוט השופטים ושבוט השבטים – המזמינים או מניחים מקום לשליטת זרים עם כל המשתמע מכך.⁴⁷

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.⁴⁸ 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,⁴⁹ 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.⁵⁰

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.⁵¹ [...] אלא שכאמור, אין ידנו תקיפה".⁵²

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 תקיפת 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 המפלגות 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 פיישר 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 גוזרות 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 ואסקטולוגיה: 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 יראה 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 לביורורי 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 שזה בשווה 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 עיסקא 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 בשבוע) 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 שמתנית 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) (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.

