

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,¹ 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, בי' 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"ה נישאר כאן לנצח נצחים!²

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".³

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".⁴ 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" הנקיה ממטענים דתיים והיסטוריים.⁵ 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.⁶

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",⁷ 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".⁸ 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.⁹

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.¹⁰

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.¹¹

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)¹² ושל יהודי ארצות האסלאם והמזרח.¹³ 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 יִבְּאוּ 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: "השבועתי אתכם בנות ירושלים בְּצִבְּאוֹת או באִילוֹת השדה, אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתִּחַפְּצִין" (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.¹⁴ 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".¹⁵ 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".¹⁶

היחס האמביוולנטי כלפי העלייה, אם כן, איננו נחלתה של הגמרא בלבד.¹⁷ 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.¹⁸ כפי שאידל מדגיש, התפיסה החסידית שהופכת את ארץ ישראל ל"אלגוריה ספיריטואליסטית", כלשונו,¹⁹ 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.²⁰ 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 [...] ²¹

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.²²

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".²³ 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.²⁴

אם כן, גם בטקסט התלמודי והמדרשי וגם בתמונת העולם החסידי, 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",²⁵ ובהערתו של בכרך על אתר: "כי ארבעה אלה, הם המה לאומית"²⁶ ישראל.²⁷ 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!!²⁸

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",²⁹ 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,³⁰ 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.³¹

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.³²

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,³³ עסקן אורתודוקסי מקובנא 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, והמדרשים 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.³⁴

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".³⁵

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 תצליח 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?³⁶

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".³⁷ 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].³⁸ 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 [...]".³⁹ 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.⁴⁰

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)".⁴¹

בשנים שבין הופעת "אור לישראל" 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.⁴²

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.⁴³ 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.⁴⁴

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.⁴⁵

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 החרדי 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.⁴⁶

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.⁴⁷

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"⁴⁸ – תפקיד שהיה בתחילה פיקטיבי ובהמשך הפך ממשי.⁴⁹ את חששותיו ביטא במכתב לפרנץ רוזנצווייג מ-1926, שלו העניק את הכותרת "וידוי על לשוננו".⁵⁰ 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",⁵¹ 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.⁵² [...] 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.⁵³

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.⁵⁴ 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.⁵⁵ [...] 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.⁵⁶

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 אותי 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'".⁵⁷ 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'".⁵⁸

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.⁵⁹

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".⁶⁰ 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 במונח 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'".⁶¹ 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'?"⁶²) – 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 לכשולון מראש".⁶³ 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".⁶⁴ 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.⁶⁵

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".⁶⁶ 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".⁶⁷ כפי שהראה עודד שכטר, גורלה של לשון הקודש ב"ויואל משה" בעקבות בבל אינו מבורר, ומכל מקום מדובר בלשון שעקבותיה אבדו.⁶⁸ 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 בכול). 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.⁶⁹ 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)

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

תעודת-עלייה
PALESTINE IMMIGRANT CERTIFICATE

No. AS/2

סוג D. Category (*)

השם
Name
Astman Mirjam

מקום התמונה

חוטמת

תאריך 16.9.35

(חתימת מנהל המשרד האימיגראציה)

* לרשם בפירוש את הסוג של הויזה האימיגראציה (A, C, וכו') ואיך קבל את הרשיון (בתור הלוך, המלצה, דרישה וכו').

1935. 9. 16. תאריך

בול עלייה אינדיא זה

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.

1935. 9. 16. תאריך

1935. 9. 16. תאריך

1935. 9. 16. תאריך

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.
4. ראו את נוסח החוק באתר הכנסת: 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 לבנן 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

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.co.il/2013/08/il.co.blogspot.html.11_post-blog/2013/08/].

62. התמונות מההפגנה מופיעות בגלריה באתר חדשות הר הבית: 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). 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.



