

תורה ומצוות

אבי-רם צורף

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

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

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

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

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

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

דת, דין [דין], תורה ו- שריעה [שריעה]

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

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

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

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

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

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

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

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

מדינת הלאום, הדת כ-*religio* והדחקת התורה

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ה"מסורת" כחילון התורה והמצוות

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

תורה ומצוות וביקורת הריבונות

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

סיכום

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

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

הערות

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

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

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

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

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

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

71. קוק, ארץ הצבי, יט-כד.

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

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

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

