

הפנמה כתבת-עת לקומיקלי למחשבה פוליטית



שאלה פשוטה האם תיחסת לשם עצם מופשט כמשמעותו (א). סוקרטס שואל: "מהו א?". התשובות הנבחנות ונפסלות בזו אחר זו ניתנות כהגדרות: x הוא c. c הוא תיאור מורכב של x, שאמור להציג

גילון 14 קיץ 2019

מרכז מינרבה למדעי הרוח

Minerva Humanities Center

مركز ميرفا للآداب

הפתח

כתב-עת לkosmikli למחשבה פוליטית

יוצא לאור מטעם קבוצת הלקסיקון למחשבה פוליטית במרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב בשיתוף מכון ון ליר בירושלים

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

גיליון "אליה שמות": מחשבה פוליטית ב עברית, גיליון 14, קיץ 2019

עורך אורח גיליון "אליה שמות": אסף תמרי

עורך אחראי: עדי אופיר

עורכים ראשיים: מירב אמיר, רותי גינזבורג, איתן שניידר

מערכת: אורי אדלמן, דקלה ביטנר, יעל ברדה, מיכל גבעוני, אריאל הנדל, רועי וגנר, נועם ירון, אורי ערן, זהביה קנדוס.

מועצת המערכת: פרופ' ירון אורח זיל, החוג למדעי המדינה, האוניברסיטה העברית בירושלים ◆
ד"ר פיני איפרגן, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן והחוג ללימודים הומניסטיים, מרכז שלם ◆
פרופ' לואיז בית-לחם, החוג לאנגלית והתוכנית ללימודי תרבויות, האוניברסיטה העברית בירושלים ◆
פרופ' ישי בלנק, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב ◆ פרופ' ניב גורדון, בית הספר למשפטים, אוניברסיטת קווין מריה בלנדון◆פרופ' עדו גיגר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בן גוריון ◆
פרופ' רות הכהן-פינצ'ובר, החוג למוסיקולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים ◆ פרופ' אנבל הרץוג, בית הספר למדעי המדינה, אוניברסיטת חיפה ◆ פרופ' עדית זרטל, המחלקה ללימודים יהודים,
אוניברסיטת בול ◆ ד"ר ראייף זרייך, מרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב ◆ פרופ' שי לביא, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב ◆ פרופ' ניצן ליבובי, הקתדרה ללימודים שוואה
ואתיקה ע"ש אפטר, אוניברסיטת להיי, פנסילבניה ◆ ד"ר ענת מטר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב ◆ פרופ' דני פילק, המחלקה לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת תל-אביב ◆ פרופ' רבקה פלדחי, מכון כהן להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות, אוניברסיטת תל-אביב ◆ פרופ' אליא פרידלנדר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב ◆ ד"ר הג' קוטף, המחלקה לפוליטיקה, SOAS אוניברסיטת לונדון ◆ פרופ' רועי קרייטנר, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב ◆ פרופ' גלייל שחר, החוג לספרות, אוניברסיטת תל-אביב

רכבי מערכת: חממי שיף ואליה מלנרד

עיצוב גרפי: רונן אידלמן

עריכה לשונית: יסמין הלווי

תמונה השער: מיכאל סגן-כהן, "אהיה", 1996, אקריליק על ארון תרופות, 12X38X45 ס"מ,
יעזובן האמן | Michael Sgan-Cohen, "I Am That I Am", 1996. Acrylic on Medicine Cabinet, |

45X38X12 cm, Estate of the Artist

אתר מרכזו מינרבה: mafteakh.tau.ac.il | אתר כתבת העת מפתחה: mhc.tau.ac.il

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

תוכן עניינים

| | | |
|-----|-----------------|----------------|
| 3 | אסף תמרי | פתח דבר |
| 13 | יואב קני | בעל חיים |
| 27 | מרחוב ישרוון | השם המשתתף |
| 49 | כרמה בן יהנן | יד ישראל תקיפה |
| 71 | מרב ג'ונס | עירוב |
| 95 | עידו הררי | עליה |
| 119 | הרבי יוסף קמינר | דיבוניות |
| 147 | אבי-רם צורף | תורה ומצוות |

“אלֶה שָׁמוֹת”: מחשבה פוליטית בעברית – פתח דבר

אסף תמרי

“אלֶה שָׁמוֹת”: מחשبة פוליטית בעברית, הגיליון הארבעה-עשר של מפתח המונה *לפניכם*, הוא ניסיון לבחון את פוריותה ומשמעותה הפוליטית של העבודה המשגית בעברית (דוקא) מתוך עיון בכמה “שמות” המאכלסים את השפה הזאת. הווי אומר: הוא מוקדש לפעולות המשגה שאינה רואה בעברית שפה מקרית, שקופה לעובדה התייאורתית וסקולה לכל שפה אחרת. הגילוון בוחן את האפשרות שלעבות בירור עכשוויות עם העברית – ולשאלה באיזו עברית – עשויה להיות השפעה רבה על עיצוב השפה הפוליטית שלנו, במיוחד על רקע הדיוון הענף במשמעות של חילון העברית כרגע מכונן בהופעתה המודרנית, רגע שמתוכו כולנו כותבים בהכרה. דיוון זה כורך מניה וביה גם באזהרותיו הנודעות של גרשם שלום באיגרת שכתב לפרנץ רוזנצוויג ב-1926,¹ על הסכנה הטמונה בניסיון לרוקן את העברית מן “הouceמה הדתית הרכosa בה”. שלום תיאר את מפעול ה”חחייה” של העברית – “חילונה” ו”עכשווה”, כלשהו – כהר גש העומד על סף התפרצויות, שעולול להביא לכך שהouceמה הדתית הרכosa בה, העוקץ האפוקליפטי של השפה, יתפרץ נגרם דבריה.² הוא דימה את החיים בתוך השפה המחולנת להתהלך “על פי תהום” – תהום שאנו ממשיכים לחולל סביבה גם עתה, גם אם פירושינו לזהותה ולמהותה של התהום ולסתכנות הרכוכות בה עושים להיבدل זה מזו בנסיבות מהותיות.³

כפי שמשתמע כבר מניסוח זה, הגילוון מציג, במובלע ובמפורש, סדרה של שאלות על טיבה של העברית ועל פעולות המשגה הפוליטית בתוכה ומעבר לה, הן נוכחות הדומיננטיות ההגמוניות של מושגים (מתרגמים) מערביים בשפת התייאורה הפוליטית העכשוית, והן לאור המעדן המסורי המיוחד שיש לשפה העברית כלשון קודש.³ רוצה לומר, לטעם העברית כמושג תיאולוגי ותיאולוגי-פוליטי בפני עצמו, שימון שאלה מרתק מעל האפשרות לרוקן אותו מתכנים אלה – באמצעות חילון השפה – ומעל ההשלכות של ניסיון כזה. העבודה המוצגת במאמרים בנילוון נוגעת אפוא בראש ובראשונה בעומק המטענים שהעברית נשאת עימה, בשאלת על פעולתם בחיי הפוליטיים שלנו, ובתרומות למחשبة עכשוויות המנסה להיחלץ מן המבאות הסטומיים של המצב הנוכחי בין הים לנهر. והוא ניסיון לטור אחר שפה לדה-קולוניזציה, במובנה הרחב,

של המציאות הנוכחית, דוקא מתוך העברית, שעם חילונה ותפקודו המחולן היו עודם כלים מרכזיים בעיצוב האומיות הציונית, כשפה חילונית לניהול מדינה וחברה.⁴ גילון זה מבטא לפיכך את הריגשות הגוברת והולכת למרכיזותו של החילון – שהופעתה המודרנית-הלאומית של ה”עברית” היא כאמור אחד מהATTRים המובהקים ביותר שלו – בעיצוב השפה הפוליטית, הן בקשר המקומי והן בהקשרים החורגים ממנו, כפי שמראים הדינונים הרבים שהתקיימו בשנים האחרונות במדים התייאולוגיים המשמעותיים של הפוליטי⁵.

הורתו של גילון זה בסדנה לקסיקלית בת ימים שנשאה את הכותרת ”אללה שמות”: מושגים פוליטיים ועובדת מושגית בעברית מעבר לאופק חילון השפה”, ונערכה בתל אביב ובירושלים באיר ה’תשע”ו (מאי 2016) כחלק מפעולות קבוצת הלקסיקון למחשبة פוליטית במרכז מינרבה למדעי הרוח באוניברסיטת תל אביב, ובשתיוף מכון זן ליר בירושלים. חמישה מן המברים יסודם בהרצאות שניתנו בסדנה, ושניים נוספים הצטרפו למאזן המחשבה מאוחר יותר. המשותף לכלם הוא הניסיון, מגוון ככל שהיא, לניבש בתחום ההקשר הלקסיקלי של כתוב העת פרקטיקה של עבודה ”מושגת” של תיאורטיזציה פוליטית עם העברית. פרקטיקה זו צומחת מתוך השאלות העקרוניות האמורות, ורגישה לייחודיות של העברית הן מצד טבעה הלשוני, כשפת שורשים, והן מצד הבנתה כשפת ”שמות”, בעקבות ולטר בנימין וגרשם שלום, הוהלכים כאן בדרךה של מסורת מרכזית במחשبة היהודית על השפה ועל היבטיה התתגלותיים – התגלות האל בשם⁶. עוד רגישה העובדה בgilion להיסטוריה היהודית לעברית, הנובעת הן מהעיסוק המסורתני הנרחב במשמעותה, הן מן הביטוי שהיא נوتנת למחשبة ולהחימם הפוליטיים של היהודים שייצרו בה וЛИיחסים שלהם עם העולמות שבתוכם היו), והן לפחות המצאהה לשפה מחודשת – ”החייאתָה”, חילונה והלאמתה במסגרת הציונות. אכן, אחדים מן המברים מצביעים על היעדר אפשרות לנתק את הדיוון בשינויים שעברו מושגים פוליטיים מסוימים במסגרת חילון השפה מהמהלך הכלול של חילון השפה וייצור העברית (מתוך ”לשון הקודש”). העיסוק בשפה בכלל ובאופן השימוש בה מתברר לעתים קרובות כיסודי והכרחי לכל דיוון במעטקים קונקרטיים של משמעות פוליטית בין המסורת היהודית לגוניה לגילומים העכשוויים של השפה הפוליטית בישראל.

רגישות זו לקיטוע ולטרנספורמציה הגלומים בחילון, כאידיאולוגיה וכפרקטיקה, ולהיה הארכיים של העברית ומטעניה, מאפשרת למאורים בgilion להציג על אפשרויות שקיים במסורת היהודית, אך נמחקו, הוכחו, או נדחקו לשוליים בעברית העכשווית: נשכחו, הושכחו, הופיעו שוב דוקא עתה, או היו שם כל העת מבקשות תשומת לב ל’יהודן, בין שמתוך היעדרן ובין שמתוך נוכחותן ואופייה העכשווי של נוכחות זו לעומת עברה. הדינונים בgilion נעים אפוא למרחב המתוח בין מגוון המזכבים השונים של השמות בעברית בת-ימינו. לחלקם נוכחות טבעית ושוקפה באוצר המיללים הפוליטי העכשווי, המסתירה טרנספורמציה عمוקה של המשמעויות התייאולוגיות וההיסטוריה שלהם, כדוגמת ”עליה”, במאמרו של עידו הררי או ”ריבונות” במסה של הרבי יוסף קמינר. חלקם זוכים להחיה אפשרויות פוליטיות על רקע המשמעויות ההיסטוריות היהודיות להם בעברית, כגון ”עירוב” במאמרה של מרבית ג’ונס או

"תורה ומצוות", במאמרו של אבי-רם צורף. שמות אחרים מאפשרים להאריך סוגיות פוליטיות עקרוניות על רקע הקונסטLUציה החדשנית של הופעתם בשיח הפוליטי, כדוגמת "יד ישראל תקיפה", במאמרה של קרמה בן יהנן, ושנים שמות שייחוד צורת הופעתם בעברית מאפשר להאריך שאלות יסוד המעסיקות את המחקר העכשווי, כמו הדיון במאמרו של יוacob קני "בעל חיים". לבסוף, שם רפלקטיבי, כדוגמת "השם משתחף", מאמרו של מרחב ישורון, מציע כלים להבין את דרכה של העברית כשפת שמות, לשפה תיאולוגית.

אם כך, היבט חשוב בגילוין הנוכחי לקשר בניסיון להפוך מגמה מרכזית בכתיבה של התיאוריה הפוליטית בעברית, שבמסגרתה – בהכללה גסה – גם בשעה שיש עניין עמוק במצב המקומי, המפתח אליו מיווא תמיד מבחוץ ומיוושם על המקומי. המאמרים בגילוין מייצנים מגמה נגדית: להפנות את המבט מן המקומי (לגונוי ולשבוטוי) אל החוץ שלו, לאותה תיאוריה הנדרת מקום לכארה. בהפניית מבט זו ישנה גם צורה של מיקום, לוקאליזציה, של הסדר הכללי, של האוניברסלי⁷. لكن, גם במסגרת התובנות הפנימית במעמדה של העברית במאמרים בגילוין ובאמצעות הרושם המctrבר מכלל העבודה, מתעוררת האפשרות לדבר על פרספקטיבנה הנפתחת כאן לראות בעברית – על כל מרכיבותה וმתחיה, גם אלה הקשורים בטענה בדבר הבלעדיות שלה כשפת התרבות – כלי ביקורת עקרוני יותר. לשפה הפוליטית העולה מן המאמרים פותחת צוהר למחשבה שבידה היא יהודית לעברית, או מוטב צומחת מתוך יהודיותה, לכל הפחות יש לה פוטנציאל להאריך את האוניברסלי וה"עולם" מתוך המקומי, היינו להציג פריזמה ביקורתית על מושגיה ואף על יסודותיה של התיאוריה הפוליטית.

נשוב לרגע אל אזהרותיו של שלום שבחן פתחנו, על השמות ה"מהלכים" כרווחות במשפטינו⁸, ועל יום הדין "שאותו הוועדו לנו במעשהיהם" מחדשי השפה העברית.⁹ בין שנබל את תפיסת השפה העומדת בסיסה ובין שלא, קשה להכחיש כי האיגרת ואזהרותיה מפני הקטסטרופה ניצבת ומבטא צומת משמעותי מאד במחשבה שלנו: מצד אחד עצם הדין היסודי כל כך למחשבה הפוליטית המודרנית לגבי החיים בלשון וטيبة הדיסקורסיבי של ההוויה; מצד שני השאלה התיאולוגית-פוליטית על מעמדה של התיאולוגיה בפוליטיקה המודרנית; ומהלך – שאין לראותו רק כسنיף של שני הצדדים הראשונים – ב"רגע הסכנה" שמתווכו נולדה האיגרת. כפי שמעידה היבט ראשיתה של האיגרת, ברגע המימוש של ה"משימה הציונית", כניסה של שלום, הוא דין יחד (אך מתוך הפרדה): בסכנת חילון השפה ובסכנת הנש��ת "מן העם העברי", וקובע שהראשונה חמורה מן האחורה. ואולם משעה שכיראים כי קשר הדוק מתקיים בין שני היבטים האלה של החיים בין הים לנهر, הם מוכנים לשני היבטים הholeמים יד ביד של מהלך השלילה של העבר ושל המזורה,¹⁰ כ"תהום התיאולוגיה הפוליטית של הציונות", במילוטיו של כריסטוף שמידט.¹¹

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

ברוח הקרובה יותר לדרך של ביאליק, הראתה דוקא כוח עמידה והשתנות ומצויה עתה כשם שניצבה מאז ומתמיד מעל תחום האין, "מעלימה עין ומסיפה את הדעת ממנה", או לכל היותר מציצה, בלשון השירה, "אל עומק ההויה", בדיאלקטיקה של גילוי וכיסוי שהחילון אינו חורג ממנה משמעותית?¹¹ ומה יחסה של העברית החיים העכשוית, עם כל צורות התתגלות של הקודש שחולן המופיעות בה, ללשון הקודש שקדמה לה, ואולי מתקימת גם עתה במקביל אליה?

המאמרים שבגilioן רוחקים מディיבור בקול אחד, ומתוים במובלע ובמפורש תשובות שונות לשאלות אלה. אך במידה בענייני שיש לכולם בחינה מושפתה החשובה ביחס לאופק האפוקלייפטי העולה מדברי שלום. העבודה המצטברת המופיעות בגilioן היא ניסיון להיענות לאתגר זהה, לא רק על ידי ניתוח המוגבל לממד התיאורי של גלגול העברית והשתמעויותיהם הפוליטיות. זה גם מאמץ לגבות דרך אחרת עם העבודה לאור מטענה ולאחר הפנטזיה המשמעותו של החלון ביחס לשפה, יובן כשם שיבון, בהקשר של מאמץ הדה-קובלונייזציה שנוצר בראשית הדברים.¹² זהו ניסיון לעמוד לא רק על הסכמה שבחלון העברית, על מהותו של העוקץ האפוקלייפטי שעליו דבר שלום, אלא גם על האופקים הקונסטרוקטיביים של המחשבה שהעברית פותחת בתחום מתחים אלה, ואולי אפילו בזוכותם.

בטרם נפנה להציג מאמרי הגilioן, הערה אחורונה הכרחית בחתימות הדברים, והיא נוגעת לשפה הנוספת המרחבת מעלה הדיוון כולם, כנדורת-נוכחת: העברית. הכרחיתה של הערבית לדיוון עולה מרבדים רבים של היחסים בין השפות, שתי שפות שמיות, שפות שורשים. העברית והערבית הן שפות אחות שהיחסים הסמנטיים ביניהן מאיירים תDIR האחת את רעתה, לא פחות משאופני העבודה עימן מקיימים זיקות מרתקות. מטען הקדושה שלן והמוסרות בדבר כוחן מקרים המציגות מכוננים את משמעותן ההיסטורית של שתי השפות; ולבסוף, אלה שפותיהם של העברי והיהודי, שתי הדמויות העומדות בסיסו מושג האויב של "אירופה", כפי שטען גיל אנידג'אר.¹³

אך דומה בעיני שהכרחיות זו של הערבית עולה בראש ובראשונה מן הפרדה שנוצרה לעיל בראשית האיגרת של שלום, בין סכנת חילון השפה והסכמה "מן העם היהודי", ואין כשורות הבאות של محمود דרויש כדי להעיד על קריستה:

כל המלאכים שאהבתו

נטלו מן המקום את האביב בכוקר

אתמול, והותירו לי את פסגת הר הגעש.¹⁴

כפי שמציינית הונידה ע'אנם, שורות אלה מציגות את הנכבה כציר של תפיסת הזמן הפלסטינית, ומתראות את החוויה הפלסטינית אחרי החורבן כעמידה מתמשכת על סיפו של לוע הר הגעש.¹⁵ הר הגעש מתברר אפוא כתמונה מראה, המשותפת לדוברי העברית ולדוברי הערבית, אך גם מבדילה ביניהם בחדות ומרחיקה אותם זה מזו. לפיכך גם מעשה הבירור, התיקון, מן ההכרה שיכלול את שתי השפות גם יחד. זה לא זכינו בגilioן הנוכחי, אך אפשר ליחל כי בעורת השם, או השמות, לשם טוביל הדרך שמתוים מאמרי הגilioן הזה.

* * *

מאמרו של אבי-רם צורף מציע את הצירוף "תורה ומצוות" כבסיס לביקורת של שניים מהמנחים המרכזיים המשמשים בעידן החילון לדיוון בקיום היהודי, ה"דת" וה"מסורת". צורף מציג גניאולוגיה היסטורית מקיפה של השימוש בשתייהן בספרות היהודית לדורותיה. באמצעות הניתוח של משמעות הצירוף "תורה ומצוות" בכינון הקולקטיביות היהודית, מראה צורף כיצד הדת והמסורת גם יחד הן הילכה למעשה צורות של דה-פוליטייזציה והפרטה של הממד הקולקטיבי של קהילת החוק, ומציג את התורה והמצוות כבסיס למחשבה על מושג מארון אחר של קולקטיביות ושל קהילה פוליטית", הקורא תיגר על צורת הריבונות המודרנית כדוגם בלבד. ביקורת הריבונות ומדינת הלאום המודרנית עומדת גם בכל המסה של הרב יוסף קמיןר, "ריבונות". מסה זו מוקדשת לבחינה של המדדים הთיאולוגיים-פוליטיים של שתי המגמות המרכזיות שהוא מזהה בתפיסת הריבונות המודרנית: ריבונות מוחלטת בנוסח הובס, וריבונות יחסית, ליברלית. יהודה בכך שהיא בוחנת אותם במלוא הרצינות כתיאלוגיה ממש, מתוך השעיה של ממד ההרחקה מן הთיאולוגיה שבמהלך החילון, ומחליפה את השאלה האם מדובר בתיאולוגיה באיזה תיאולוגיה עומדת בבסיסן. המסה מתארת את האלים המציגירים מניתוח כזה, האל-לוייתן הלאומי והאל-רוח ההומניסטי, ואת הדיאלקטיקה המתקימת ביניהם בפנטיאון התיולוגי הפוליטית. הרב קמיןר אינו מסתפק בהצבעה עמוקה על האופנים המורכבים של אימוץ אלה בכינון הלאומיות הישראלית, שלוידו אינה אלא החלפת האל המקרי, מלך מלכי המלכים, באלים אחרים, ולפיכך היא שcola לעבודה זורה. עיקר המסה הוא ניסיון להציג את לשון הקודש כלשון הביקורת על הריבונות, הצעה שהיא למעשה תרגיל מורכב ודו-סטורי של עבודת תרגום עדרינה, המקדמת הרחקה של הסמכות הריבונית המוחלטת אל ריבון העולמים, שיש בה משום פתיחה של מרחבי חולין מדיניים מסווג אחר. הצעה זו מבקשת להתמקם כזרה שמסוגלת לאוזן בין המגמות ההיסטוריות המודרניות, אך גם מתעקשת על מבנה שבו לשון הקודש אינה מופיעה רק כנגודה של הלשון המוחלטת או בעבר נוטלני, אלא כגורם יסודי לאפשרות הניהול של פוליטיקה אחרתית.

מאמר נוסף העומד על היחס המהותי בין הופעת העברית המוחלטת לפרויקט הריבוני הוא מאמר של עידו הררי, "עליה". ביסוד המאמר סקירה רחבה ועמיקה של המутקים שעבירה ה"עליה" מהרוואתיה הקדם-לאומיות אל הוצאתם של הוראותה במסגרת הציונות, בד בבד עם הפיכתה לפרויקט חברתי ופוליטי ולאחת ההצדקות לקיומה. מעתק זה מתברר במאמר דווקא באמצעות הביקורת החרדית האנטי-ציונית, הגניאולוגיה ההיסטורית מאפשרת להררי להציג על כך שהקשר של השיח הציוני, "בין העברית לבין העליה" קיימים למעשה יחסים של כינון הדדי ומתmesh". בלב המאמר עומדת הטענה כי "דרך העיון במושג העליה מופיעה העברית הציונית במובhawk כשפה הריבונית, כשהיא שפה שאינה סובלת רב-משמעות, שפה שנמצאת מעבר לכל חישד (אם כי חושדת בכלל)". כך פורש הררי ביקורת מסדר אחר על חילון השפה ומשמעותו, וטעון כי "בניגוד לחששו של שלום מהמטען המשיחי, האסון הפליטי של שפת הריבונות הציונית הוא ריקונה מכל מטען", ככלומר הכפפה מתמדת של מסומניה לפרויקט הריבוני.

כיוון אחד של דיון בהקשרים הריבוניים של הקיום הפליטי היהודי במדינת ישראל מופיע במאמרה של כרמלה בן יוחנן, "יד ישראל תקיפה". במרכזה המאמר עומדת שאלת הפער בין מגבלות הכוח האינהרגנטיות לשולטן ממשי, ובין הפנטזיה על הכוח המוחלט שתביאו עימה הריבונות בדמיון הפליטי של קהילת מיעוט, המדינה את רגע ההיפוך ביחסו הכוח. המאמר עוסק בשימוש הרבני-אורותודוקסי העכשווי בביטוי "יד ישראל תקיפה" שמקורו ברמב"ם, ביטוי המשמש להMSGת יחסיו הכוח המשתנים בין עם ישראל לבין נוצרים ומוסלמים. בן יוחנן מראה כי ההתלבטות בשאלת אם י'ישראל' אכן תקיפה בעת זאת, הינו במסגרת הנתפסת כריבונית-יהודית, מנקזת אליה סדרה ארוכה של דיונים פוליטיים ותיאולוגיים: שאלות הנוגעות לטיבם של כוח ושל חולשה, של גלות ומשיחיות, שאלות בדבר השאיפות הפליטיות של התורה, בדבר מערכת היחסים האידיאלית בין עם ישראל לבין הנוצרים ומוסלמים, ובדבר היכולת של המדינה היהודית להגשים את האידיאלים הללו.

מבנה הריבונות המודרני נידון גם במאמרה של מרבי ג'ונס "עירוב", המציג ביקורת היסטורית ואנאליטית של התפיסה המרחיבת העומדת בסיסי מבנה הריבונות הווסטפפלי ומקורותיו בראשית העת החדשה, ובעיקר ההיגיון של ההפרדה וההומוגניות הפנימית שעלייהן הוא מיסוד. ג'ונס מתמקדת ביחס בין הגוף הציבורי, *res publica*, ובין "כל גוף פרטני", ובכיהuder האפשרות העקרונית לאפשר בתחום המבנה הריבוני זהה מקום לאחרות. בכך מסגרת זו מציבה ג'ונס את תפיסת העירוב במסורת ההלכתית היהודית, שימושו הרחבת הרשות הפרטית על ידי יצירת פתחים במקומות קירות כדי לאפשר אכילה משותפת בשבת, דהיינו לאפשר חיים קהילתיים יהודים. באמצעות עמידה על הניגוד בין הוותיק המדינה המודרנית ג'ונס לא רק מציבעה על מגבלותיה של תפיסת המרחב המדינה, אלא גם מעלה לפניה השטח הוותיק שבאה נשים פרטניים פעולים יחד בתחום מרחב מדיני כדי ליצור קהילה תחומה, לא כשליחי הריבון אלא כבעלי רשות.

מאמרו של יואב קני, "בעל חיים", הוא יוצא דופן במידה רבה בגילוין, ראשית מבחינת הקשרו הפליטי, דהיינו העיסוק הפילוסופי והפליטי בשאלות הנוגעות ליחסים המורכבים שבין האנושי לחייתי. אך לא פחות חשוב מזה, ייחודה גם בכך שהוא שואשתו בהאונה רגישה לממד עקרוני הגלים בשם ניטרלי לכארה – בעל חיים. קני מ问问 את השאלה על המדים הפליטיים של העיסוק בחיים ובחייתי בשדה המחקר העכשווי, למשל בפניה למחשבת אריסטו כדי לחושף ולנסח את המשלבים האתיים והפליטיים העכשוויים של השאלה הפילוסופית על בעלי החיים. על רקע זה הוא מראה כיצד צירוף הסミニות הייחודי "בעל חיים" מושג את החיים ואת החיותיות באופן שהוא תמיד-כבר פוליטי, אפילו לפני שמצמידים אליו שמות תואר ייוזדים כגון "פוליטי" או "חברתי". באמצעות ניתוח מופיעו של הצירוף בספרות היהודית הקדם-מודרנית ושל היבטים התיאורתיים של מופעים אלה, מציע קני לזהות באמצעות צירוף זה "את הכוח הלשוני [של העברית] שמאפשר לה להבחן את האנושי מהחייתי בלי לזרור על עמדה מושגית, מוסרית ופוליטית שמתייחסת באופן פתוח וושאוני לכלל בעלייהם של החיים, אנושיים ולא-אנושיים גם יחד".

המאמר האחרון בגילוין, מאמרו של מרחב ישורון "השם משתפה", הוא הניסיון היישר ביותר במסגרת הגילוין לשאול כיצד התיאולוגיה פועל בעברית. אילו מנגנוןים עדינים שפועלים

בשפה עשויים להסביר את הראייה שלה כמשפט שמות, על רקע תיאוריה אצל בניין ושלום, או כניסה של ישרון, "לברר את האופן שבו התיאולוגי והפוליטי מעורבים זה בזו על פני השטח של הלשון"? לשם כך נוקט ישרון מתודולוגיה בלתי שגרתית, ומעטה בין תפיסת הלשון של הרמב"ם ובין זו העולה מן האיגרת של שלום, ומשקפת את דרכו של שלום להמשיג את תורה הלשון הקבלית. כדי לחקור את מערכם הכספיים המורכב והדינמי של פעלות הלשון ואת נוכחותו של האלוהי בה, ישרון מאמץ את הניתוח של הרמב"ם, המפרק את מגנוןיו הייצוג של האל המקרי דרך עיסוק ב"שמות המשתתפים" – שמות פשוטים המתיחסים בעת ובעונה אחת הן לגוף האדם ופעולותיו, והן, כפי שמראה הרמב"ם, לעיצוב דמות האל והיחס אליו במקרה. אך בעוד הרמב"ם משתמש בפרקטיקה זו כדי להרחיק גשותות מן האל ולהרחיק את האל מן השפה, ישרון משתמש בה כדי לבחון את ההנחה בדבר הקשר הבלתי ניתנת להתרה בין העברית לאלווהים. הניתוח של ישרון, ובעיקר ניתוח "חיי השמות" כחיבם המתנהלים הן בידיעין והן "מעל ראשי הדוברים", באופנים בלתי צפויים התלויים בקשרים סמוים מן העין, מוביל אותו, גם אם לעיתים במובלע, לאפקך האפקליפטי המנחה את הניתוח של שלום.

גילין זה נולד, כאמור, מתוך העבודה המשותפת של משתתפי הסדנה הקלסיקלית "אללה שמות", שנערכה בה'תשע"ז באוניברסיטת תל אביב ובמכון זן ליר בירושלים. תודתי העמוקה בראש ובראשונה לפروف' עדי אופיר ולד"ר אריאל הנדל על היוזמה לקיים סדנה ברוח זו ועל האמון שננתנו בכיוונים שאליים פנטה, ולד"ר חן משגב על הסיוע בארגון הסדנה בפועל. אני מודה לאנשי מכון זן ליר פרופ' אמנון רוז קרכזקין, ד"ר יוכי פישר וראש המכון או פרופ' גבי מוצקין על ההיררכיות של המכון לפרויקט, ולדפנה שריבר ושירה ולפנוז-ברוק על חילוקן בארגון הסדנה, וכן כਮובן לכל משתתפות ומשתתפי הסדנה על תרומותיהם המרתקות. תודה מיהודה לפרופ' רוז-קרקזקין ופרופ' מנחם לורברבוים, שהשיחות עימם לאורך השנים עיצבו את מגמותיה של הסדנה ושל הגילין שבא בעקבותיה.

העבודה על הגילין ארכה זמן רב וידעה מהמורות רבות ומגוונות. תודתי העמוקה לכל מערכת מפתחה על הסיוע יוצאה הדופן והסבלני בעבודה על הגילין. במיוחד אני מודה לד"ר יואב קני, שליווה את הגילין במסירות הן כשותפה בעורך הראשי של כתב העת, והן, בנדירות רבה, לאחר פרישתו מן התפקיד. כן אני מודה לעורכי כתב העת הנוכחים, ד"ר איתי שניר, ד"ר רותי גינזבורג וד"ר מרבי אמיר על הסיוע המשמעותי בהשלמת העבודה על הגילין בשלביה האחרונים, וכל העובסקות והעסקים במלואה במקצועיות ובנדיבות: רכו המערכת לשער חמי שיפ; הרכזות הנוכחות אליה מילגר; עורכת הלשון יסמן הלוי; ומעצב הגילין רונן אידלמן. לבסוף, תודה גדולה לראש מכון זן ליר הנוכחי, פרופ' שי לביא, על השותפות הנדיבה שבצדיה של גילין זה לא היה יוצא לאור, ועל המחויכות המתמשכת לשאלות שבוחן הגילין עוסק. ככל תקווה שהמהלך שהחל כאן ימצא ביטוי המשך, שייצמו מותק כל מתחיה של העברית מחשבה פוריה, הנצרכת כל כך בעת זאת.

הערות

1. גרשム שלום, „הזהרת אמונים לשפה שלנו“, בתוך עוד דבר – פרקי מורשתה ותחייה (ב), כינס ועורך אברהם שפירא (תל אביב: עם עובד, 1989), 59–60 (להלן: שלום, „הזהרת אמונים“).
2. האיגרת, שמילכתה חילה לא נועדה לפרסום, ראתה אור במחצית השנייה של שנות השמונים של המאה הקודמת, ראשית בגרמנית ובהמשך בעברית, והפכה לציר מרכזי בדיון העכשווי במשמעותה הפלטיטית של העברית. בניסוחו של אלעד ליפויות, „חיבור קצר זה [...] הפך בינתיים לא רק לקאנון, אלא למען Urtext, לטקסט ראשוני של ביקורת העברית המוחשית – לנבוואה, כפי שכינה אותו זקן דרידה“ („השפה המשובש: לפנומנולוגיה של לשון הקודש“, מכאן ואילך, מאסף לעברית עולמית, 1 [ה'תשע"ו]: 68). ראו גם בי השר, אמןון רוז-קרוקזקין, „בין ברית שלום ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשム שלום“, תיאוריה וביקורת, 20 (אביב 2002), 87–112 (להלן: רוז-קרוקזקין, „בין ברית שלום“ וביון בית המקדש“); חמוטל צמיר, „בין תהום לעיורון: תיאולוגיה פוליטית וחילון העברית אצל גרשם שלום וחן ביאליק“, מכאן: כתבת עת לחקר הספרות העברית 14 (2014); Stéphane Mosès, *The Angel of History*: Rosenzweig, Benjamin, Scholem, translated by Barbara Harshav (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009); Jacques Derrida, „The Eyes of Language: The Abyss and the Volcano“, in *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (New York and London: Routledge, 2002), 227–189; מבוא, „בתוכה הנב“ן ואלי שיינפלד (עורכים), האלוהים לא ייְלָם דום: המודרנה היהודית והتיאולוגיה הפלטיטית (ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון בן ליר, תשס"ט) 9–7 (להלן: שמיידט, „מבוא“); וכן בהרחבה במאמריהם של מרחב ישורון ועידו הררי בגולין זה.
3. חשוב גם להזכיר כי שלום בודאי לא היה בתקופה שעסוק בסוגיות העולות ממעמדה החדש, או מوطב המחדש של העברית. כך למשל, שאלת חילון העברית עולה באופן חד, אך מתוך מגמה שונה, במאמרו הנודע של חן ביאליק, „גילי וכסויו בלשון“, שנכתב יותר מעשור שנים קודם לכן, ומציג פירוש אחר לשפת התהום (וראו צמיר, שם; שחר, שם, 98–107) ואצל רבים אחרים. מובן שלא רק מתוך מגמה חזינית המשמש גם כאחד היסודות לביקורת הציונות החדרית, ובמיוחד כפי שניסח אותה הארמו"ר מסאטמר ר' יואל טיטלבוים, שיצר הבחנה אנליטית חזקה ורבת-השפעה בין לשון הקודש ו...[לשונם הטמא שקראווה עברית" (ר' יואל טיטלבוים, ספר יואל משה, [ברוקלין, תשכ"א], עמ' תנו). וראו עתיקר עודד שכטר, „לשונם הטמא שקראווה עברית“: בין לשון הקודש והארמית – לגנאלוגיה של העברית, מטעם: כתבת עת לספרות ומחשבת דידיילית 2 (2005): 123–138; וכן במאמריו האמור של עידו הררי.
4. ראו הבחנתה החשובה של מירה בלברג בין לשון קודש, היינו לשון של הקודש, לשפה קדושה: „השפה העברית נתפסת, בראש ובראשונה, לא כשפה נבדלת, אלא כשפה של האל עצמו“ (מירה בלברג, „מ'שפה אחת, לדעת אחת: לשון הקודש ותרגומים התורה“, מכאן ואילך, מאסף לעברית עולמית, 1 [ה'תשע"ו]: 53). עם זאת, היבטי הקודשה של השפה ויחסה אל דברים אחרים שבקדושה חשוביים אף הם לההיסטוריה ולפנומנולוגיה שלה.

4. ראו למשל אמנון רוז-קרוקוצקין, "מי אני ללא גלות", תיאוריה וביקורת 50 (חורף 2018), בעייר עט' 90-91 (להלן: רוז-קרוקוצקין, "מי אני ללא גלות"); הנ"ל, "בין ברית שלום ובין בית המקדש", בעייר עט' 88-90.
5. על החילון וביקורת החילון ראו טלאל אסף, כינון החילוניות: נצרות, איסלם, מודרניות (תל אביב: רסלינג, 2010); על ההקשר המקומי של ביקורת החילון ועל השלוותיו הרחבות ראו למשל במאמרם המכונסים בכרך בעריכתה של יוכי פישר, חילון וחילוניות: עיונים רב-תחומיים (תל אביב: הוצאת מכון ון ליר, תשע"ו), ושם שפע הפניות בספרות הנרחבות על הסוגיה. על העניין העד בתיאולוגיה פוליטית בעשורם האחרון ראו למשל שמידט, "מבוא", ובמאמרם המכונסים באותו כרך.
6. ולטר בנימין, "על הלשון בכלל ועל לשונו של האדם", הרהורים: כרך ב, תרגם דוד זינגר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996), 283-295; שלום, "הזהרת אמוניים"; הנ"ל, "משמעותה של התורה במיסטיות היהודית", פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה (ירושלים: מוסד ביאליק, 1975), 36-85; וכן, למשל שחר, שארית ההתגלות.
7. כפרפרזה על הטענה שפיתח דיפש צ'קרברטி ביחס לאפשרות של מי שהוכפף למערכות המחשבה האוניברסליות המאוחה, הינו להAIR את מקומיו^{to provincialize}, את נסיבותיהן והקשריהן הפרטיקולריים, ובכך לפזר ביהן פתחים למחשבה אחרת. ראו - colonial Thought and Historical Difference (Princeton: Princeton University Press, 2008)
8. שלום, "הזהרת אמוניים".
9. על הקשרים ההדווקים בין קולוניאליזם וחילון ראו למשל Gil Anidjar, "Secularism", *Critical Inquiry*, 33.1 (2006): 52-77.
10. שמידט, "מבוא", 7.
11. שחר, שארית ההתגלות, 101-105.
12. וראו הדגשת ממד האחירות ביחס למציאות בדברי רוז-קרוקוצקין ("מי אני ללא גלות", 91) על ההכרה לא להסתפק בביקורת שלילת הгалות, אלא להציג "מודל שיצמה מתוך המציאות ומתוך לקיחת אחירות עליה".
13. Gil Anidjar, *The Jew, the Arab: A History of the Enemy* (Stanford University Press, 2003).
14. محمود דרוויש, "זיתונתאן", לא תעדר עמא פעולת (ביברות: דאר אל-דריס, 2004), התרגומים שלי (ותורדה לחברתי בסמה פאהום על עורתה).
15. Honaida Ghanim, "The Urgency of a New Beginning in Palestine: An Imagined Scenario by Mahmoud Darwish and Hannah Arendt", *College Literature*, 38.1 (Winter 2011): 82.



בעל חיים

yoav.kenny

בעשרים האחרונים, במסגרת מה שכבר זכה לכינוי "המפנה החיתית" במדעי הרוח והחברה¹, פילוסופים ותיאורטיקנים פוליטיים מביעים עניין הולך וגובר בשאלות הנוגעות ליחסים המורכבים שבין האנושי לחיתי, ובפרט לשאלת הקשר בין המובנים הפוליטיים והמוסכמים החיתתיים של החיים ושל הגוף². באופן לא מפתיע, אחד ממקדי תשומת הלב המחקרית החדשיה זו הוא בעל החיים הפליטי (*politicus*), המושג ששימש את אפלטון ועד יותר מכך את אריסטו כדי להגדיר את המינים הוואולוגיים שאורח חיים הקבועתי מתבסס על שיטתם פעולה והסדרת יחס כוח בין רבים.³

בשלצמו, העיסוק הפילוסופי בעל החיים הפליטי היווני אינו חדש – אדרבה: במונבו האリストוטלי, בעל החיים הפליטי שימש מקור השראה או מושא לביקורת כמעט בכל אחד מהצמתים המרכזיים של המחשבה הפליטית המערבית, מתום אקווינס, דרך תומאס הובס וקרל מרקס ועד מישל פוקו.⁴ אך בהתאם לאנתרופוצנטריזם היסודי של המחשבה הפליטית המודרנית, שהתפתחה מתוך ההפרדה הובסיאנית בין מצב הטבע "החייתי"⁵ למצב הפליטי שיסודו באמנה החברתית, רובו המוחלט של הדיוון הפרשני על בעל החיים הפליטי היווני התייחס ל"פליטי" כתואר אנושי בלבד. בהתאם לכך, הוא התמקד באופן כמעט בלעדי בשתי שאלות עיקריות: ראשית, מהו הקשר בין הגדרת האדם כבעל חיים פוליטי והגדרתו כ"בעל חיים בעל יכולת דיבור" (*logon ekhon* *politikos*); ושנית, כיצד יש להבין את התואר "פליטי" נוכח הkowski לתרגם את הפליט היווני למושגים מודרניים כמו מדינה, חברה וקהילה.⁶ אחד החידושים המרכזיים של המשלב הפליטי של המפנה החיתי שהזוכר לעיל הוא הקדשת תשומת לב מחקרית ופרשנית גם לחלקו הראשוני של היצروف היווני, ככלומר ל"בעל חיים" (*monos*). תשומת לב כזו מאפשרת להשתמש במונחים ובהקשרים הייחודיים שהמחשבת הפליטית היוונית, ובמיוחד אריסטו, ייחסו לחיותם, כדי לחשוף ולנסח את המשלבים האתיים והפליטיים העכשוויים של השאלה הפילוסופית על בעלי החיים.

בדברים הבאים אטען שפניה אל שפה קודמה אחרת – העברית, ולא היוונית – עשויהקדם את החקירה החיתית-פליטית זוrat באופן שלא רק הולם את המושאים של השיח האקדמי והשיח הציבורי על חיויות ועל חיים בין האנושי לחיתי, אלא גם עולה בקנה אחד עם התכלויות המדעיות, המוסריות והפליטיות האנטי-אנתרופוצנטריות שהשיכים האלה מבקשים לשרת. ליתר דיוק, אטען שבאמצעות צירוף הסמכות היהודית "בעל חיים", העברית ממשיגה את החיים ואת החיותיות באופן שהוא תמיד-כבר פוליטי, אפילו לפני שמצמידים לצירוף זה שמות תואר יהודים כגון "פליטי", "חברתי", "מדינת", "קהילת", "קבוצתי", או כל תוצר אחר של הניסיונות לתרגם לעברית מודרנית את ה-*politikon* היווני הקדום.

* * *

מלבד האירופ "בעל חיים", לשפה העברית יש עוד מונחים וצירופים כלליים שונים שתחום החולות שלהם הוא כלל היבטים הזואולוגיים שימושתיים למלך חיה: "חיה", "חי", "נפש חייה", "בכמה", "בריה" ו"יצר" (אורגניזם). מעבר לכך, כמו בכל שפה אחרת, בהקשרים מסוימים יש לעברית דרכים מדעית, פואטיות ותיאולוגיות נוספות לתחום את כל היבטים החיים באמצעות גדר לשונית מסוימת: "בשר ודם", "ברואים", "רב-תאים אוירניים בעלי-גרעין תא" (eukaryotes aerobic multicellular) שמות העצם הקיבוציים שנמננו כאן יש מקור משותף קדום, אולי המקור הקדום בה"א הידועה: בראשית פרק א'. הפרק אמנם כולל טקסונומיה זואולוגית בסיסית שմבדילה בין השרצים, העופות, הרמשים השרצים במים ו"התנים הגודלים" המסתוראים שלוהים בראש ביום החמיישי (פסוקים כ-כ"א), וגם מבחינה בין כל אלה לבין "חיה הארץ למינה", "הבהמה למינה" ו"רמש הארץ למיניה" שאלוהים בראש ביום השישי יחד עם האדם (פסוקים כ"ד-כ"ז). אבל לצד המיוון הזואולוגי הראשוני הזה, "חיה", "חי", "נפש חייה" ואולי "בכמה" משמשים בהקשרים שונים בפסוקים הללו ובמקומות אחרים בפרק לציון כלל המגוון הzoואולוגי שברא אלוהים. לשם העצם הכלליים והרחבים הללו אפשר להוסיף בדיעד גם את "יצר", "ברוא", "בריה" ו"בריה", שאינם מופיעים בספר בראשית, אך מבטאים את ההיגיון הבסיסי של פרק א' כשהם מתיחסים אל כלל היבטים החיים שמאכלסים את העולם כאלו תוצרים של אותן יצירה ובריה אלוהיות.

בשונה מהשמות ומהצירופים הבראשיתיים הללו, האירופ "בעל חיים" הוא מאוחר יותר, והופיע לראשונה רק בתקופת חז"ל.⁷ התהייחות המוכרת ביותר ל"בעל חיים" מתקופה זו והוא הדיון התלמודי ב"צער בעלי חיים" והקביעה שהחובה להימנע מגירמת צער, סבל וכאב לבבעלי חיים לא-אנושיים אינה איסור רבני אלא איסור דאוריתא (נויקין, בכא מציעא, לא-לא). הדיון הזה, והעיקרונו המוסרי שבמרכזו, המשיכו לעמוד בבסיסם של דינונים הילכתיים, מוסריים ומשפטיים על מעמדם של בעלי חיים שאינם אנושיים לכל אורך ההיסטוריה של המחשבה היהודית והעברית, לרבות הכנסתו של "חוק צער בעלי חיים (הגנה על בעלי חיים), התשנ"ד-1994" בספר החוקים הישראלי.⁸

בעוד הדיון התלמודי והדיונים שהוליד ברורים וממצאים כדי מבחינת השאלה המוסרית של היחס האנושי לבעלי חיים שאינם אנושיים, מן הבדיקה הלקסיקלית-פוליטית שמנחה את המהלך הנוכחי, דינונים אלה נותרים חסרים. ראשית, משום שהם מקבלים באופן בלתי ביקורתי ומובן מalias את התהילה המושגנית האנטרופו-צנטרית שמתעלמת מהעובדת שגם בני אדם הם "בעלי חיים" – וכך, למשל, חוק צער בעלי חיים הישראלי מגדר "בעל חיים" כ"בעל חוליות למעט אדם".⁹ שנית, ובהמשך לכך, הדינונים המוסריים שמתקדים ב"צער בעלי חיים" מתיחסים לבעלי החיים הלא-אנושיים אך ורק כמושאים ונמענים של מעשים אנושיים, ולפיכך מונעים כל אפשרות לחשב על צורות הקיים הפוליטיות של רבים ממינים זואולוגיים שונים זה לצד זה, וממילא גם כל מחשבה על בעלי חיים לא-אנושיים כרלבנטיים מבחינה פוליטית, קל וחומר כפוליטיים בעצםם, כמו שחושו אפלטון ואריסטו.

הקשישים שנובעים מהניסיונות להMSG חיים שאינם אנושיים ואת בעלייהם במסגרת תפיסות מוסריות ופוליטיות אנטרופוצנטריות זוכים לביטוי מעניין בטקסט פרשנאי אחר מאותה תקופה, המכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, מדרש לספר שמות שהוכר בידי תלמיד אלמוני מאסכולת רבי עקיבא. המכילתא חוברה ככל הנראה במאה השלישית, ככלمر כמה מאות שנים לפני עירכת התלמוד הבבלי, שרדת לאורך הנסים באופן חלקי ושוחזרה במלואה רק בראשית המאה העשרים בידי רבי דוד צבי הופמן (הרד"צ).¹⁰ בדומה לתלמוד, כשהテקסט הפרשניזציה, כשהוא נדרש לסייע לתיאור "מדעי" אמפירי של כל אנושיות, הוא אינו עושה זאת מתוך כוונה או יומרה להציג תיאור "מדעי" אמפירי של כל התחומי הזוואלוגי של היצירה והבריאה האלוהיות, כי אם מתוך ניסיון לתת מענה לשוני ומושגני לקשיים פרשנאים שעולמים להთעורר ביחס לטקסט המקורי. אך בשונה מהתלמוד וממקורות אחרים מאותה התקופה שעוסקים בבעלי החיים מתוך חקירה פרקטית ופרגמטית של המציאות האנושית (למשל, האחוריות "הפלילית" של בעל חיים שהרג אדם), המכילתא מציצה בחינה של המציאות החברתית-מוסרית דרך השימוש בשפה, ולא להפוך. צירוף הסミニכות הסינטטי "בעלי חיים" מופיע במכילתא שלוש פעמים, תמיד בצורת רבים. בהקשר הלקטייל-פוליטי הנוכחי, מעניין לשים לב שככל המופעים הללו במכילתא הם חלק מהתחמודדות פרשנית עם פרשות ופסוקים בספר שמות, שעניניהם משפטי, חברתי ומוסרי, ככלומר עוסקים ביסודות בשאלות הנוגעות להתנהלות משותפת של רבים ולא לקיום פרטיו של יחיד.

המופע הראשון של הצירוף "בעלי חיים" במכילתא מצוי בפרשנות לשמות י"ח, שבו מציע יתרו לחתנו משה למנות "אנשי-חיל יראי אלוהים, אנשי אמת-שונאי בצע" (כא) כדי שישיבו לו לשפט ולעשות צדק בקרב בני ישראל ההולכים במדבר לפי "חוקי האלוהים [ו]תורתיו" (טו), זמן קצר לאחר מכן תינתן להם בפרק הבא התורה (בה"א הידיעה) דרך משה. הפסוקים הספרטיפיים שהניסיון לפרש אותם מוביל את השימוש ב"בעלי חיים" הם ככ-כג: "וַיְשִׁפְטוּ אֶת-הָעָם בְּכָל-עֵת וְהִיא בְּכָל-הַקָּרֵב הַגָּדוֹל יִבְאַו אֶלְיךָ וּבְכָל-הַקָּרֵב הַקָּטָן יִשְׁפְּטוּ-הָם; וּבְכָל-מִצְלָק וּבְשָׂאוֹ אֶתְךָ, אֲםָן קָצֵר בְּתִרְמָה תִּנְתַּן לְהָם בְּפֶרְקַה הַבָּא הַתּוֹרָה (בָּה"א הַיְדִיעָה) דָּרְךָ מְשֻׁה". המאמץ הפרשניזציה שבבוטא כאן הוא הניסיון להסביר מדוע על פי הפסוקים האלה, עשיית משפט צדק לפי החוק האלוהי רלבנטית לא רק למה שהוא מכנה "בעלי דין", ככלומר אלה שבענינים מתקיים המשפט, אלא " לכל ישראל", ככלומר אותו העם שהודות למשפט הצדק זהה יבוא על מקומו בשלום.¹¹ על מנת לעשות זאת, הטקסט פונה לתיאור של משפט הצדק שיחרוץ המשיח באחרית הימים, המופיע בספר ישעיהו:

וְשִׁפְטֵבְצִדְקָה כָּלִים וְהַכִּימָה בְּמִישָׁר לְעַנוֹי-אָרֶץ; וְהַפְּהָא-אָרֶץ בְּשִׁבְטָה פִּיו וּבְרוּתָה שְׁפָתָיו יִמִית רְשָׁע. וְהִיא צִדְקָה אֶזְרָר מִתְנִיבָה וְהַאֲמֹנוֹנָה אֶזְרָר חַלְצִיו. וְגַר זָאַב עַם-כְּבָשׂ וּגְמַר עַם-גָּדִי יַרְבֵּז; וְעַגְלָה וְכְפִיר וְמִרְאָה יַחְקֹו וּגְנַעַר קָטָן נְהָג בָּם. וְפָרָה וְדָבָר תְּרַעִינָה יַחְקֹו יַרְבֵּז יַלְלִיקָן; וְאַרְיָה כְּבָקָר יַאֲכָל-תְּבָן. וְשַׁעַשְׁעָ יַוְנָק עַל-חַר פְּתָן; וְעַל מְאוֹתָה צְפֻעָנוֹגִי גָּמוֹל יַדְוָה. (ישעיהו י"א, ד-ח)

ההידושים לדוגמאות חיתיות מפורשות ומגוונות לתיאור מצב הצדק המשיחי שמתראר ישעיהו

ממחישה שתחום החולות וההשפעה של המשפט בהתאם לחוק האלוהי לא רק חורג מעניינם הספציפי של הצדדים במשפט, אלא מתעללה אפלו מעל לגבולות האנתרופופוצנטריים שבדרך כלל מיוחסים למשפט ואינו רלבנטי "רק לבני אדם", אלא "אף לבהמות ולחיות ולכל בעלי חיים".¹² המכילתאאמין לא מתייחסת לכך, אבל מעוניין לציין שהעמדת המשפטית והמוסרית האנטי-אנתרופופוצנטרית שמיוחסת בה גם לחזון אחרית הימים של ישעיהו וגם לפרק י"ח של ספר שמות – ומוגלמת בהתרחבותם של מעגלי השתיכות הקונצנטריים "עם ישראל", "בני אדם", "כל בעלי החיים" – כבר הוצאה כעולה בקנה אחד עם תפיסת הצדק האלוהי כמה פרקים קודם לכן בספר שמות, כשהמצגת הבכורות שהכתה במצרים וחסה על בני ישראל חלה על כל בעלי החיים ולא רק על אלה האנושיים: "וימת כל-בכור הארץ מצרים-מכור פרעה היישב על-כסאו עד בכור השפה אשר אחר הרקם וכל בכור בהמה" (שמות י"א, ה). מובני המוסר והצדק שמקודמים במכילתא באמצעות הדיבור על "בעלי חיים" מתקיימים גם כאן, שכן נראה שהSHIPOT והצדק האלוהיים מבוססים על קטגוריות אטנוצנטריות ולא אנתרופופוצנטריות: כמו שישנן בחמות מצריות שדין בכוריהן הוא מות, כך גם ישנים בעלי חיים לא-אנושיים שימושתיים ל"כל העם הזה" שמשפט צדק יביא אותו על מקומו בשלום, דהיינו לעם ישראל.¹³ במילים אחרות, בעוד שבחינה אטנוגרפית חלוקת המושאים הארץים של השיפוט האלוהי היא דיקוטומית ובחינה בין ישראל ליעמים, מבחינה זואולוגית מושאי השיפוט האלוהי מתקיימים על רצף ואין מוחנים זה מזה באופן בגיןאי.

תפיסת הצדק והמוסר האנטי-אנתרופופוצנטרית זוatta מובלעת גם בשני המופיעים הבאים של הצירוף "בעלי חיים" במכילתא, שמובאים זה לצד זה במסגרת הפרשנות לפסוק לה בפרק כ"א של ספר שמות: "וכי-יגף שור-איש את-שור רעה ומת-ומקרו את-השור עמי וחתו את-כספו וgem את-המת ייחzon". בהתאם לאופיו הטכני והספציפי של הפסוק, גם האופן שבו נדרשת אליו המכילתא הוא ענייני ומצויץ ולא עמוק ומהותי כמו ב蹶ע הראשון של "בעלי חיים" בחיבור. הדיון בפסוק זה אמן מבטא עדשה יסודית שמכירה בכך שהמשפט והחוקים שנגזרים מעקרונות הצדק האלוהי רלבנטיים גם בהקשרים חיותיים, אך בדומה לאופן שבו בעלי החייםណנו בתلمוד, גם כאן הדגש אינו פוליטי ולכנן רחבי, אלא מוסרי ולכנן אנתרופופוצентрלי, במובן זה שהבחנה בין האדם לבין יתר בעלי החיים היא תנאי יסודי והכרחי לדין כולם. הפסוק אמן מתאר מעשים של שור, אך עניינו הוא ההשלכות הפרקטניות של מעשים אלה על הגורמים האנושיים שמעורבים בהם. מבחינת המהלך שמצווץ במכילתא, מה שחשוב להבנת הפסוק הוא ההבנה שאין בו הגבלה של הציווי החוקי לשור בלבד, אלא שהוא רואה את השור כמטווניי ל"שאר בהמה חייה וועף כיוצא בשור [...]. לרבות כל בעלי חיים"; ואף ממשיך להקללה בין האופן פגיעת השור הספציפית שמתוארת בפסוק היא מטונית – "זה הוא שאמרנו לעשות נגיעה נשיכה רביצה בעיטה כיוצא בנגיפה" – לאופן שבו השור מטוני – "זה הוא שאמרנו לרבות כל בעלי חיים".¹⁴

הסיבה הפרשנית-הლכתית לבחירה בציורף החדש והלא-נפוץ "בעלי חיים" נועוצה בצויר להבהיר את הדריכים והօפננים שבהם היחס בין החיים האנושיים לבין החיים הלא-אנושיים מתensus

ומתעצב במשלבים המשפטיים, המוסריים והפוליטיים של העולם החברתי שהתגבש וועצב בספר שמות. חשובה במיוחד בהקשר הנוכחי העובדה שמתבצעת פה החלפה לקסיקלית של מושג – "בעל חיים" במקומו "חיה" – מטעמים פוליטיים, ככלומר שבדיק משום שהמיכילתא מבקשת לדון ביחסים בין האדם לבין נטיני מלכת החיה תוך התמודדות עם הקשיים שנובעים מהאנתרופו-מרכזיזם האפיסטומולוגי הבלתי נמנע, היא מהוות רגע לקסיקלי-פוליטי מובהק. הרגע זהה הוליד שני מובנים שונים של הצירוף הלשוני: הראשון, שמאגם במופע הראשוני של "בעל חיים" במקילתא, מכובן לכל בעליהם של החיים, אנושיים ולא-אנושיים כאחד; בעוד שהשני, שמבוטא בשני המופעים הנוספים של הצירוף במקילתא כמו גם בדיוון התלמודי על "צער בעלי חיים", מייחס ל"בעל חיים" את תחום החולות שפרק א' בספר בראשית ייחס לשמות העצם הקיבוציים "חיה", "חי", "נפש חי" ו"בהמה", דהיינו תחומיים של כל בעלי חיים בלבד בני האדם. בבחינה של המתח בין שני המובנים הללו ובין שני כיווני הפרשנות ההלכנית שהם מסמנים לאור ההקשרים הנורמטיביים והפוליטיים הרוחבים יותר של ספר שמות ושל המכילתא, מאפשרת לראות אותו כמתוך המטרים את אחת הביעות היסודיות של העיסוק העכשווי בסוגיות דומות במסגרת מחקר הבינתחומי שנוהג לכנותו "לימוד בעל חיים ביקורתיים" (critical animal studies).¹⁵ לבה של הבעייה הוא הקoshi המבני העמוק שכורוך בכל ניסיון להכיר בהכרחות אנטרופו-מרכזית האפיסטומולוגית של כל טענה אנושית על החיתתי בלי לתרגם אותה לאנתרופו-מרכזיות אונטולוגית, מוסרית ופוליטית; או במילים אחרות: הקoshi המבני הבלתי נמנע שמאגם בניסיון של בעל החיים היחיד שניחן ביכולת דיבור להשתמש ביכולת זאת כדי לדון בחים שבעליהם אינם אנושיים. המאמץ למצוא את המושג המתאים ביותר לסימון מושאיו החיתתיים של הדיוון הזה מגולם בבחירה החדשנית של "בעל חיים" במקילתא ובתלמוד, והוא ממשיך להפעיל ולהניע פילוסופים וחוקרי חיויות עד היום.¹⁶ כפי שאראה מידי, למאמץ המושגי העכשווי המושגית מוצלחת במיוחד להתמודדות עם המתחים התיאורתיים המבנאים שכורכים במחשבה האנושית על החיתתי.

* * *

אחד המשתתפים הפוריים והמתגררים ביותר בדיוון העכשווי על המשגחת הפילוסופית של בעל חיים לא-אנושיים היה זאק דריידה, שטען כי מראשית הקידירה שלו התייחס אל "שאלת החיים" (*la question de l'animal*) "אלף פעמים, במישרין או בעקיפין", בקריאותיו בכתביהם של "כל הפילוסופים שבהם התעניין".¹⁷ האופק הפילוסופי שלו התרנס אותו עיסוק חיתתי רב-שנים היה מוסרי ופוליטי באופן מפורש ומוצהר, ו Robbins מהטקסטים, הראיונות והסמינרים שדרידיה חיבר ופרסם בעשור האחרון לחיו הוקדשו לבחינת המשלבים המוסריים והפוליטיים של "שאלת החיים".¹⁸ בהקשר הנוכחי ראוי לציין במיוחד שדרידיה איתר את נקודת ההשקה בין הפילוסופי-חיתתי למוסרי-פוליטי בסוגיות שמה של החיים, דהיינו סוגיות הביטוי הלשוני שבאמצעותו בעלי חיים האנושיים מתיחסים בדיבור ובכתיבה אל בעלי חיים שאינם אנושיים. לטענת דריידה, כמעט כל הקשיים האפיסטומולוגיים, הדילמות המוסריות והבעיות הפוליטיות

שכרוכות בהסדרת היחס האנושי אל בעלי החיים הלא-אנושיים מגולמים באופן כלשהו בנטיתיתן של רוב השפות האנושיות, בודאי השפות המערביות, להתייחס לעושר ולגיוון הבלתי נתפס של כל המינים הלא-אנושיים שבממלכת החיה – מהאמבה עד לגורילה, מהפרועש עד ללוויתן הכהול – באמצעות שם עצם קיבוצי אחד, יהא אשר יהא. התuttleמות מ"הרוח האינסופי" שմבדיל בין מין חייתי אחד למשנהו והתייחסות אל כולם יחד באמצעות "מושג חובק-כול" מידוע, שדרידה מכנה "סינגולר כלל", אין יכולות שלא לייצר "הכללה משטיחה" שחרוגת מהתחום הלשוני והזואולוגי ומשמעותה גם על הדריכים היסודיים שבנן אנו ממוקמים את בעלי החיים הלא-אנושיים בשדות פעולה משפטיים, מוסריים ופוליטיים.¹⁹ אדרבה, דרידדה סבור שהצמצום והרידוד שמנולמים במעשה השיום הכללי והמשטיח הזה הם כה גסים, כוחניים ואדונתיים, עד שאפלו כאשר הדברים נעשים מתווך כוונות טובות ובשם תכליות ראיות, כל ניסיון אנושי להמשיג את הchia בה"א הידיעה הוא תמיד-כבר הכרעה מוסרית ופוליטית בזכות ההגדרה הבינהרית בין האנושי לחייתי, וכפועל יוצא גם בזכות מנגנון האלימות, השליטה והងזול שימושתמים על ההגדרה זוatta.²⁰

אם לחזור להקשר המקראי שבו פתחנו, נראה שמלבד השליטה הריבונית, והרשות שאלהים נותן לאדם להפעיל כוח על בעלי החיים הלא-אנושיים כשהוא מטיל עליו את המשימה לחת לכל חייה את שמה, הפוטנציאל האלים והנצלני של השליטה, הריבונות והכוח הללו מתגלה במלוא עוצמתו באופן שבו צואצאו של אותו אדם הראשון, כלומר אנחנו, מרשימים לעצמנו להתייחס לכל היצים החיים שנבראו לפנינו או לצדנו באמצעות צמצומים ורידודים לכדי מילה אחת ויחידה.

באופן שאיןו מפתיע למי שמכיר את עבודתו של דרידדה, הפטرون שהוא מציע לבעה מגיע בדמותו של ניאולוגיזם: המילה *animot*, שבחינת הכתב שלה מלכימה שני שמות עצם צרפתיים ייחדים, *animal*, שמשמעותו "chia", ו-*mot*, שמשמעותו "מילה"; אך מבחינת המצלול שלה היא הומונימית לצורת הרבנים הצרפתיות *animaux*, שמשמעותה "חיות". באמצעות הניאולוגיזם זהה, שmbetta ריבוי זואולוגי דרך מילתchia או חיית מילה יחידה, דרידדה מבקש למעשה בטענה בדיק את אותו מתח מושגי יסודי שתואר לעיל, ושאותו הוא מיחס ל"ריבוי המבנים והגבولات הattrongnies" שմבדילים בעת ובעונה אחת גם בין יתר בעלי החיים, גם בין מין חייתי אחד למשנהו, וגם באופן פוטנציאלי בין אינדריביטואלי חייתי אחד למשנהו.²¹

הניסיון למצוא פתרון לקסיקלי לבעות היסוד המוסריות והפוליטיות שכרוכות במחשבה האנושית על החייתי עומד בסיסם של עוד דיונים פילוסופיים מרכזים שמתקיימים בעשורים האחרונים. כך למשל זaan ליק ננסי, שבאחד מספריו הפוליטיים הבולטים קרא לחשוב על הקהילה הצדקת דרך מודאליות חדשה של "היות יחיד-רבבים" (*être singulier pluriel*; *being singular plural*), שבה "היות-עם" ו"אנחנו" קודמים לה"יות עצמי" ו"אני", הקפיד לציין שהשתיכות למין זואולוגי כזה או אחר אינה תנאי מוקדם של המודאליות הפוליטית הזאת, המבוססת ריבוי וגיוון.²² באופן דומה, גם ג'ורגי אגןבן, שזכה להכרה ולפרסום הוראות לתיאוריה הביו-פוליטית הפוסט-פוקו-אנית שפיתח, הבהיר פעמים רבות שחלק מרכזי בתיאוריה

הזה מושתת על ניסיון כפול ליצור מובן אתי-פוליטי לא-אנתרופופוצנטרי של החיים.²³ חלקו הראשון של הניסיון מושתת על ניסיון לשיקם ולשחזר את הבדיקה היוונית העתיקה בין שני מובנים של חיים. האחד הוא *bios*, שמצוין פן מסוים, מאוקץ ומורכב של הקיום החי, ולפיכך על פי רוב התיאיחס אך ורק לבני אדם – למשל באופן שבו אריסטו הבהיר בין *bios politikos* אל *theoretikos*, ל-*zen* או *zoē*, שמתיחסים אל עובדת הקיום הפשטוט והגיטרלית ביותר, המשותפת לחיות, לבני אדם וגם לאלים, ומשמשים בסיס לבעל החיים הפליטי, *zoōn politikon*, שהוחכר בפתח המהלך הנוכחי.²⁴ חלקו השני של המהלך הפוסט-אנתרופופוצנטרי של אגן מתבצע באמצעות פוליטיזציה ואקטואלייזציה של המושג הגרמני "צורת חיים" (*Lebensform*), שעד אז הוכר בעיקר דרך האופן שבו לודוויג ויט겐שטיין השתמש בו בהקשרים של פילוסופיות שפה ופוליה. אגן מציין להבין את המושג בדרך לשוני למנוע את ההפשטה והאוניברסלייזציה של החיים, שഫridesות בין היבין לבין כיוו כמושא להתרבותות שלטונית. בambilלים אחרים – שכבר נעשו מפורסמות בהקשר של אגן – "צורת חיים" היא תנאי אפשרות מושגי לכל התנגדות לאופן שבו הריבון המודרני מפרק את נתיניו כשהוא מתיחס אל חיים כאלו "חינם חשופים".²⁵

גם לצד האנגלו-אמריקני של המפה הפילוסופית של העשורים האחרונים אפשר להצביע על ניסיונות דומים. עבדתו המשפיעה של טום ריגן, למשל, מתעכבות גם היא על האופן שבו מהלך לשוני מבקש לשרת תכלית מוסרית-פוליטיית הנוגעת לבעל-חיים שאינם אנושיים. ריגן, לצד פיטר סינגר הוא ללא ספק אחד מההוגים החשובים והמשמעותיים ביותר בתנועה העולמית למען זכויות בעלי חיים, בקש למזוא ביוטי לשוני הולם לأتיקה הקאנטיאנית הפוסט-אנתרופופוצנרטית שביקש לנוכח, ולפיכך הצעיר שלא לדבר על חיים (animals), שקאנט כידוע הדיר אותו ממילכת התכלויות המוסרית שלו ושותת החובות המוסריות שלנו ביחס אליו הגדיר כחוליות בלבד ולבנטיות רק ככל שהוא משפייעות על תכלויות אנושיות.²⁶ תחת זאת, ריגן הצעיר לדבר על כל בעל החיים, אנושיים ולא-אנושיים גם יחד, כעל "סובייקטים חיים של חיים", או פשוט "סובייקטים של חיים" (*experiencing subjects of a life*) (ההינו ישים אינדיבידואליים חשימים שמארגנים ומנהלים את חיים בהתאם להעדפותיהם, הרגשותיהם והתנסיותיהם, ושהודות לך זכאים ליחס מוסרי וושאוני, ללא קשר למידת المسؤولות הקוגניטיבית שלהם).²⁷ גם בלי להיכנס לדיוון הפילוסופי הסבוך על מובניהם השונים של הסובייקטיביות או לפולמוס העכשווי בקשר לסובייקטיביות חייתית או להגדרות אנט-אנתרופופוצנרטית של אישיות (personhood),²⁸ קל לראות מדוע ההצעה הזאת של ריגן קרויה לדיוון הנוכחי על "בעלי חיים", ככל שהיא מציעה צירוף סמיות של שני מושגים מרובי משמעותות שכלי אחד מהם, וממילא גם השילוב ביניהם, מאפשר להימנע מהשתחה קיבוצית של כלל היבים החיים תחת מילה אחת ויחידה.

מובן שהציגה טלגרפית ודחווה כל כך של המהלים הפילוסופיים המורכבים והמאגרים האלה חוטאת בולגריזציה ולא נותנת להם את תשומת הלב שלא הם דואים. אבל בלי להמעיט בחשיבות המהלים האלה והאופן שבו הצגתם כאן חורגת מההקשרים המקוריים שבהם הם

הוצנו, בהקשר הנוכחי חשוב במיוחד רקע הקשיים שהם מנסים לפטור, בהצלחה חלנית, הzierof העברי "בעל חיים" מתבלט כמסמן יהודי שמתמודד בחסכנות ובעילות עם רוב הקשיים הללו, ובמובנים מסוימים אף מיותר לగמרי את הניאולוגיזמים והבטויים הלשוניים שהווצנו לעיל. במלחמות אחרות, אחרי שנוכחנו לדעת כיצד השימוש בzierof "בעל חיים" מבטא ומעורר את המתה המושגית ואת הקושי האת-פוליטי העומדים בסיסיים לימודי בעלי החיים הביקורתיים, נראה שכעת אפשר להמשיך ולטעון שהשימוש הזה בדיקוק עשוי להיות מה שמאפשר לפטור את המתה ואת הקושי האלו. ביסוד היכולת הזאת עומדים כלפי המשמעויות והמובנים שהערית יצחקה לכל אחד משני חלקיו של zierof הסמיוכות "בעל חיים", ומילא גם לשילוב ביניהם. בזכות השילוב הזה, zierof "בעל חיים" הופך למעשה כפולה שמאפשרת לבטא ולשקף את הריבוי והגיון הדינמיים שנדరשים הן במשמעות הוזואולוגי-אונטולוגי והן במישור האת-פוליטי כדי להתגבר על האנתרופופציונריזם המובנה של השפה האנושית ולהתייחס במקביל ובמידה שווה גם לחייטיותו של האנושי וגם להטרוגניות האינטואיטיבית שמנולמת באינספור ההבדלים שמתקימים בין הישים החיטאים שאינם אנושיים.

כיצד פועלם שני חלקיה של הכפולה הזאת? ראשית, בדומה לשם עצם משמעויות אחרים בכרашית פרק א' – כמו "מים", "שמים", ובמובנים והקשרים מסוימים גם "אלוהים" – גם לשם העצם " חיים" אין בעברית צורת יחיד, ולכן כבר ברמה הבסיסית הזה השימוש בו מזמין ואולי אפילו מהיבר גמישות וריבוי משמעויות שנוגדים במהותם להשתחה, לרידור, להאהדה ולצמצום. באופן ממוקד יותר, אפשר לומר שצורת הרים מאפשרת לzierof "בעל חיים" גם לצין בעלות משותפת על החיים כאובייקט כללי וכמעט מופשט, המתאים למובן קהילתית, חברתי ופוליטי של החיים כמצע חומרי של קיום משותף אקוונטורי ואנטי-אנתרופופציונרי, וגם להכיר באינספור צורות של בעלות פרטית על צורות חיים שונות ומובנים שונים של קיום, המתאיםים להבחנה בין מינים, זנים ואולי פרטים זואולוגיים ספציפיים אוטונומיים. כשם ש"חיה", או "חי", מבטאים בעת ובעונה אחת גם מובן שמנி, שעיקרו קיומו של אורגניזם שישנו בעולם וגם מובן פעיל שמתאר ומציין את האופן שבו אותו אורגניזם מתקיים ומתנהל, כך גם התיבה " חיים" מבטאת בה בעת גם מובן שמני המתיחס לעובדת הקיום עצמה, לעצם הקיום الحي, וגם מובן פעיל של "היות בחיים". התיבה " חיים" מצילה מעשה להזיא לא-פועל, ברמה הלשונית הפושאה של דיבור יומיומי, את המאמץ הפילוסופי המורכב שרגין בקש לבטא באמצעות המושג "סובייקט של חיים". ברמה הלשונית הבסיסית הזאת, ואפילו בלי להידרש לדיוון הפילוסופי המensus ועתיק היומין על טיבו ומהותו של מושג החיים, נראה שההתיבה " חיים" נושאת מובנים בסיסיים ויסודים יותר מ"חי" או "חיה", ממש שהוא מבטאת את אותו דבר-מה קמאי ואוניברסלי שהחי והחיה מאוחרים לו, לפחות ככל שהעברית מסמנת אותם כנוטלים בו חלק או משתתפים בו.

שנית, ובאופן שמקביל לכפילות המובן של החיים, גם המובן העברי של "בעל" הוא כפוף, יוכל להתייחס הן לרכוש או קניין פרטיו והן להשתיכות למשהו משותף או לשותפות כללית ושוויונית. באמצעות המובן הראשון, שגור יוטר בשפת היום-יום, אפשר להתייחס לכל אחד

בעלי החיים כאלו אינדייבידואל אוטונומי שהיו הפרטיים הם שלו ורכשו. מובן כזה אמן עלול לקדם סוג מסוים של אוטומיזם חברתי, אבל לצד זאת הוא גם מסביר לשמר על הטרוגניות והdifrenצייאציה האינסופית של הקיום החי, לא רק בין האנושי לחייתי, אלא גם בין מחלקות שונות בטקסונומיה של עולם החי, בין סוג זואולוגי אחד לשנהו, בין מינים שונים של אותו סוג, ואףילו בין פרטיים שונים של אותו מן. לצד המובן השגור הזה מתקיים מובן שני של בעלות, שרווח בתנ"ך ובמשנה אך בהחלט מתקיים גם כיוון, שלפיו הבעלות אינה נוגעת לנין פרטוי, כי אם למשהו משותף הנוגע לרבים, או במלותיו של מלון בן יהודה, ל"מי שיש לו שייכות לדברים שאינם קניינו ממש".²⁹ כאמור, התנ"ך והמגנה שופעים דוגמאות לשימושים שונים מהדברים שאינם קניינו ממש. במשל, "בעלי הדינים" (מסכת אבות א, ח) הם גם התובע וגם הנתבע, ומגוניםם במובן זהה וכך, למשל, "בעל תורה" (מסכת סוטה ז, כ"א, ד) הוא ככלומר כל המשתתפים בדיין ולא מי שהדין "שלו",³⁰ ו"בעל תורה" (מסכת סוטה ז, כ"א) הוא מי שיעד תורה ומכיר אותה היטב ולא מי שמחזיק בה כרכשו הפרטוי. גם בהקשרים פוליטיים מפורשים "בעל יריחו" (יהושע, כ"ד, י"א) ו"בעל העיר" (שופטים ט, ג"א) הם אורחיהם ותושביהם הערים ולא מי שהעיר היא קניינם ו"בעל ברית אברהם" (בראשית י"ד, י"ג) אינם מי שהברית היא רכושם הפרטוי, אלא כל אלה ששותפים בברית ונושאים באחריות כלשי ביחס אליה.³¹

גם ביטויים פוליטיים-צבאים כמו "בעליות הברית", ביטויים כלכליים-משמעותיים כמו "בעלי עניין" ואפילו ביטויים יומיומיים כמו "בעל מקצוע" ו"בעל שמה" מבטאים יחס בעלות שמובנו הפון מהבעלות הפרטית ויחס הקניין הרגיל וקרוב יותר למונחים שמתארים שיתוף ושותפות. "בעליות הברית" שותפות לברית, ל"בעל העניין" יש עניין משותף אפילו כשהיא אינטראטיבים הפרטיים שלהם ביחס לעניין זה מנוגדים, לבעל המקצוע אמן "יש מקצוע ביד", אך הוא אינו בעלותם הפרטית ונחשב "שליהם" רק ככל שהם מוכרים וכי שנוטלים חלק במובן ובהבניה המשותפים של המקצוע (למשל באמצעות דיפלומה שמעידה על הסמכה שמוסכמת ומקובלת על החברה כולה), ובעל השמה הם אלה שש machim ומעוניינים לשתף אחרים בשמה בדיק משום שהם רוצים שהוא כמה שיותר שותפות. השימושים המקובלים הללו ממחישים שמובן הבעלות השיתופי והכללי אינם מוגבל לעברית מקרait או ליוונית עתיקה ושאותו הדבר קורה, גם אם באופן לא מודע בדרך כלל, בדיור יום-יומי עכשווי ובכללו הדיbor על הבעלות על החיים.

nocah השילוב בין המגוון הבiological-zoalogic הבלתי נתפס שקיים בעולם ואינספור המובנים, המשמעויות, האסוציאציות, הקונוטציות והשימושים שמזמין המושג "חיים" בכל השפות האנושיות, נדמה שאי אפשר לדבר על הבעלות על החיים בלבד להשתמש בו-זמןית ובאותה מידת שני מובני הבעלות שמתאפשרים בעברית באופן פשוט וטבעי. בהקשר זהו אולי מעניין להזכיר שהמילה "בעליים", כשהיא מנוטקת מצירופי סמיכות ושיכות, מופיעה כמעט תמיד רק בצורת הרכבים שלא – יש לנו בעל בית, אבל כשלעצמם הוא הבעלים של הבית, יש בעלותי רכב ולכן אני בעל רכב וכו'. מכל מקום, בהקשר הנוכחי, ובוודאי לאור כל מה שנאמר עד כה, קל יותר להבין כת מודע "הבעלות על החיים" היא בדיק כל סוג שהוא של השתיכות או נטילת חלק באחת או יותר מטופעות החיים, אך בלי שהחאים נחשבים כאובייקט סופי וסגור

המהווה את קניינו הפרטיא של מי שנוטל בהם חלק. מכיוון שאי אפשר לטעון שאנחנו בעלייהם של החיים שלנו באוטו מובן שבו אנחנו בעלי הbatis או המוכנות שלנו, במובנים מסוימים וחשובים אי אפשר לדבר על חיים של מישחו בלי להביא בחשבון שהחיים הם תופעה שיתופית של ריבוי הטרוגני בלתי ניתן לצמצום, ושככללה אי אפשר לשלוט בהם, להחזיק בהם ולסתור בהם כברכוש פרטי.

כפי שמחיחסים animot של דרידיה, "היות יחיד-רבים" של גנסי ו"סובייקט של חיים" של ריגן, אפילו במסגרת מחשבה שמקשת לפחות לפיסת הריבוי מתוך שאיפה להביא את בעלי החיים הלא-אנושיים בחשבון האונטולוגי, האטי והפוליטי של הפילוסופיה העכשווית, בסיכוןו של דבר אין מנוס מלחייב גם לצורך הפרקטיה להשתמש במה שדרידיה כינה "מושג חובק כל" או "סינגולר כלל". כדי לשמר בעת ובעונה אחת גם קנה מידה ונקודת מבט מסוותפים שיאפשרו התיאחות אנטיאנתרופוצנטרית לכל היוצרים החיים, וגם מובן השתיכות ושיכות שאנו מבטא רכוש או קניין פרטי, צריך לדבר על ריבוי הטרוגני וכולני באמצעות הכהילה שמנגדת בצירוף "בעל חיים" לא רק הופכת את הצירוף זה למועדם הטוב ביותר שייש לעברית להציג לתיior החברים השונים בממלכת החיה, אלא גם מציעה לראות בחידוש הלשוני זהה, שמוספי עראשונה בחיבור הلاقתי מהמאה השלישי, פתרון אלגנטי לביעות המשגה וניסוח החיתאים. במלחלים אחרים, הצירוף "בעל חיים" הוא ביטוי פשוט אך عمוק ורחב שאוצר בתוכו את כוחה "החייתי" של השפה העברית, דהיינו את הכוח הלשוני שמאפשר לה להבחן את האנושי מהחייתי בלי לוותר על עדמה מושגית, מוסרית ופוליטית שמתויהסת באופן פתוח ושוויוני לכל בעלייהם של החיים, אנושיים ולא-אנושיים גם יחד.

הערות

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

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

- .(Press, 2014).
3. אפלטון ויהה כבעלי חיים פוליטיים את הנמלים, הצעירות, הדברים ובני האדם [”פידון”, כתבי אפלטון II, תרגם י. ג. ליבס (ירושלים ותל אביב: שוקן, 1965, עמ' 42). אריסטו הרחיב את תחום החולות של הציגוף זהה וטען שבנוסף למיניהם שצין אפלטון, גם ”העגורים [...] וכמה מהם אף [מיניהם] אחרים” הם בעלי חיים פוליטיים מסוים שהם ”עושים כולם יחד פעולה מסוותפת כלשהי” [אריסטו, מבחן מן החיבורים בביולוגיה, תרגם נמרוד בר, עורך יעקב לורך (ירושלים: מאגנס, תשל”ד), 39-40].]
- Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Politics*, translated by Richard Regan (Indianapolis: Hackett Publishing, 2007), Part 1, Lecture 1; Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, translated by Martin Nicolaus (London: Penguin, 1973), 84; תומס הובס, לויין, או החומר הצורה והכוח של מדינה כנסייתית ומדינית, תרגם אהרן אמר, עורך מהח לודברבים (ירושלים: שלם, 2009), פרק י”ז (להלן הובס, לויין); מישל פוקו, *תולדות המיניות 1: הרצון* לדעת, תרגם גבריאל אש (تل אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996), 96.
5. על פי הובס, החיים במצב הטבעי הם ”חיי בידיות, דלים, מאוסים, חיתתיים [brutish] וקצרים”. ר’ הובס, לויין, 88. להסביר על תרגום brutish כ”חיתתיים” ראו שם, שם, הערכה 85.
6. הדוגמה המובהקת לעיסוק פרשני משולב בשתי הסוגיות הללו היא עבודהיה של חנה ארנדט, שהנתנה את הקיום הפוליטי ביכולת הדיבור שיחודית לאדם, ובכיתה את אובדן של ”המבנה היוניוני המקורי של הפוליטי” והחלפתו במושגים סוציאליים כגון ”החברתי” (socialis) ובמושגים מודרניים כגון ”מדיני”. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 22-28. לביקורת על קרייתה של ארנדט באристו ועל ה”אנרכוניזם האנטרופו-נטראלי” של העמדה הפרשנית הכללית שטענת שעבור אристו יכולת הדיבור היא תנאי הכרחי לקיום פוליטי, ראו יואב קני, בעלי חיים פוליטיים: מחשבה על החיתתי ועל הפוליטי בהגות הפילוסופית של אристו, של היינדר ושל דריידה, חיבור לשם קבלת התואר ”דוקטור לפילוסופיה” (אוניברסיטת תל אביב, 2014), 29, 45-43, 68-63.
7. אני מודה לד”ר קרן דובנוב מהמוסריות המדעית של האקדמיה לשון העברית על העזרה בקביעת המועד הזה.
8. לסקירות מעילות ראו אברהם שטיינברג, ”צער בעלי חיים לאור ההלכה”, ספר אסיא א’, עורך א’ שטיינברג (ירושלים: ראובן מס, תשמ”ט), 269-263; מאשה מטיס שריד, ”מבחן של משה – היהס לבורי-חיים ב מורשת ישראל”, טבע און ובריאות 103/102 (תש”ס): 29-31.
9. חשוב לציין שגם הדרתם של בעלי חיים חסרי חוליות (חרקים, סרטנים,רכיכות ואלמוגים) מהמשגה זאת אינה עניין מובן מאליו, ומחייבת את האופן שבו הנחות מוסריות, משפטיות ופוליטיות מבראות הcruduitates מושגיות שלא נשענות על הטקסונומיה הזואולוגית באופן יציב או מללא. לסקירה רב-תחומית של מעמדם השולי והרגיש שלחרקים בהקשרן של שאלות חיים חיתתיים ובעלייהם ראו Eric C. Brown (ed.), *Insect Poetics* (Minneapolis: Minnesota University Press, 2006)
10. מכילתא דברי שמעון בר יוחאי על ספר שמות – עם הערות ומרה מקומות ופתחה קקרה מאת דוד צבי

האפרמאן (פרנקפורט א.מ.: י. קויפפמאן, 1905). חשוב לציין שלמרות חשיבותה של מהדורה ראשונה זו, היא אינה נחשבת אמונה מבחן מדעית. מהדורה המחקרית המקובלת היא זו שפרסמו יעקב נחום הלו אפשטיין ועוזרא ציון מלמד (ירושלים: ישיבת שער רחמים ובית הלל, 1955). לתיירז מקופה של נסיבות פרסוםה של המכילתא והמחקר הפרשני על אודותיה ראו ליאורה אליאס בר-לבב, מכילתא דרשבי פרשת נזקין: נוסחה, מונחים, מקורות ועריכה (ירושלים: מאגנס, 2013), 13-2.

11. מכילתא דרבי שמואן בר יוחאי, 90.

12. שם, 90-91. במהדורות אפשטיין ומילמד קטע זה מופיע באOTTיות קטנות, מה שמעיד על כך שהוא אינו נמצא בכתב היד המקורי ושהוחרר לתוך הטקסט מתוך מקורות מאוחרים יותר.

13. שוכם של בעלי חיים לא-אנושיים לעם ישראל מופיע גם בתלמוד, שביחס בין "בהמת ישראל" ל"בהמת עובד כוכבים" (נזקין, בבא מציעא, לב). את המשגות האנטי-אנתרופופוצנטריות האלה של עם ישראל יש להנגיד לשתי דוגמאות מפורשות שבהן המקרא מתיחס ל"עמים חיתיים" ורואה בנמלים "עם לא-עו" ובשפניהם "עם לא-עצמם" (משל, פרק ל', כה-כו). בדוגמאות אלה הגדמות העם דוקא כן מושתתות על שיכות זואולוגית, ובמובן זה הן קרובות יותר להגדמות היוניות של בעלי חיים פוליטיים שאינם אנושיים (שכוכור התיחסו בין היתר אל הנמלים, אך לא לשפניהם).

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

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

16. בהקשר הייחודי של המחשבה הלאקסיקלית-פוליטית, הניסיון לחשב על המובנים והמשלים הפוליטיים של המשגטם של בעלי חיים בשפה העברית מצטרף לשני ניסיונות קודמים לעשות ואת בשפה האנגלית. באופן ראוי לźniון, שתי הכותרות המושגיות שנבחרו לניסיונות הללו – "animals" ו-"human/animal" – מבדיאות גם הן את השניות המתוחה שצויינה לעיל ביחס לאנתרופופוצנטריזם ונמנעות מהתיחסות לבעל חיים ייחיד או מהבחנה ברורה וקבועה מראש בין האדם לבין בעלי החיים: Alice Crary, "Animals", *Political Concepts: A Critical Lexicon* 2 (2012) [politicalconcepts.org/animals-alice-crary/4/]; Stathis Gourgouris, "Human/Animal", *Political Concepts: A Critical Lexicon* 3.2 (2014) [politicalconcepts.org/humananimal-stathis-gourgouris/10

17. Jacques Derrida, *The Animal that therefore I Am (More to Follow)*, trans. David. .

18. Derrida, *The Animal that therefore I Am* (ויליאם Wills (New York: Fordham University Press, 2008), 34

19. ראו דודתו, אך את "שאלת החיים" הוא ניסח באופן מפורש כבר עשר שנים קודם לכן. ראוJacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel

20. Bowlby (Chicago: The University of Chicago Press, 1989[1987]), 121, n. 1 להציג הדריכים

21. השונות שבין השאלה הזאת גdoneה והתקיימה בכתביו המוקדמים של דריידה עוד לפני נוסחה ככזו ראו Yoav Kenny, "The Geneses of the Animal and the Ends of Man: The Animalistic Origins

of Derrida's Writing", *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 20 (2) (spring .2016): 497-516

.18. ראו במיוחד: Derrida, *The Animal that therefore I Am*; Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign Vols. I and II*, trans. Geoffrey Bennington (Chicago and London: University (of Chicago Press, 2009; 2011 ז'ק דריידה ואלייזבת רודינסקו, "אלימות כלפי בעלי חיים", מה ילוּ יומן..., תרגם אבנר להב (תל אביב: חרגול, 2003[2001]), 95-79).

בבעלי חיים").

.Derrida, *The Animal that therefore I Am*, 32, 34, 84 .19

.20. שם, 25; דריידה ורודינסקו, "אלימות כלפי בעלי חיים", 83.

.Derrida, *The Animal that therefore I Am*, 41-48 .21

Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, trans. R. D. Richardson and A. E. O'byrne .22

Jean-Luc Nancy, *Gem* (Stanford: Stanford University Press, 2000[1996]), 18, 20, 34, 76
.ראו גם .
.23 "The being-with of being-there", *Continental Philosophy Review* 41 (2008), 1-15

Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, trans. Kevin Attell (Stanford: Stanford .23

Matthew Calarco, *Zoographies: The Question* (University Press, 2004), esp. ch.9
of the *Animal from Heidegger to Derrida* (New York: Columbia University Press, 2008),
.ch. 3

Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller- .24
Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 1-5; 87-90; 181-188
שהואפָן שבו אגמְן מבקש לכוֹן מחדש את הבדיקה הזאת חורג מתחומו של ניתוח פילולוגִי-היסטוריה
ומהווֹה עמדת פילוסופית-פרשנית שנייה במחולקה. דריידה מבקר בישיות ובחירות נדרירה את המהלך
זה של אגמְן, משומם לשלטונו הבדיקה שאגמְן מציע כלל אינה שחוֹר או שיקום של תפיסת החיים
היונית, כי אם אנטרכוֹניזם שחוֹטא – שלא בוטהו – לכל שאיפה פוליטית אנטִי-אנתרופופוצנטרית, ככל שזו
מגולמת בזיכרון היווני המקורי "בעל חיים פוליטי", המבוסס רוכוֹ ככלו על החיבור הטבעי בין ממד הקיום

הפוליטי לבין zoōn (ולא bios). ראו בीן .25

Giorgio Agamben, "Form-of-life," in *Radical Politics in Italy: A Potential Politics*, eds. Paolo Virno and Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996),
; לוֹדוֹיג וַיטְגֶּנְשְׁטִין, *חקירות פילוסופית*, תרגמה: עדנה אולמן-מרגלית (ירושלים: מאגנס,
1995), סעיפים 19, 23, 241. לדיוון ב"חיבם החשובים" כמושג מרכזי בתיאוריה הפוליטית של אגמְן ראו עדי
אופיר, "בין קידוש החיים להפרקתם: במקום מבוֹא ל-", *Homo Sacer*, טכנולוגיות של צדק: משפט, מדע
וחברה, עורך שי לביא (תל אביב: רמות, 2003), 394-353 .26

Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, translated and edited by P. Heath and J.B. Schneewind (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 212-213 .27

Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983), ch. 7.5 .27

- Steven M. Wise, "Legal Personhood and the Nonhuman Rights Project", 28 *Animal Law* 17 (1) (2010): 1-11; Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003); Vinciane Despret, "The Becomings of Subjectivity in Animal Worlds", *Subjectivity* 23 (1) (2008): 123-139.
- .28. אליעזר בן-יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה (ירושלים: בן-יהודה, 1948), כרך 1, 574-578.
- .29. בקשר הנוכחי מענין לציין שהצורה "בעל דין" מופיע בפרשנות לפוסקים ככג בפרק י"ח של ספר שמות במקילתא דרבי שמואן בר יוחאי שורות ספורות לפני המופע הראשון של "בעל חיים" (מכילתא, 90).
- .30. 31 בהמשך לאזכור של אריסטו ביחס להבחנה היוונית בין zoē bios, מענין לציין שאריסטו הדגיש את קיומו של כפל משמעות דומה ביחס לבשלות והגדיר אותה כמה שמצוין בין הבעלים לדבר שבבעלותו ומתוך ביניהם (אריסטו, המטפיזיקה: ספר דלתא, תרגמו מרסל דיבואה אבטל ולמן ירושלים: מאגנס, תשנ"ח), כ/, כ"ג. לטענת אריסטו, במקרים מסוימים אף נכון יותר להתייחס לדבר כמה שמצויך בעליו ואוחזו בו ביחס שיקחות דמי בועלות, כמו למשל כאשר מדברים על החוללה שהקדחת "מחזיקה" ביה, או בדוגמאות עבריות עכשוויות, על היותו של מישחו "אחו טירוף" או "אחו ציפייה".



השם המשתף

מרחוב ישורון

אל תגידי يوم יבוא, הביאו את היום
[יענקליה רוטבליט, שיר לשולם]

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

הדברים הבאים מוקדשים לבירור יחס הקربה המתקיים בעברית בין דברים שונים הנקשרים באותו שם או מסתעפים ממנו שורש. בכוונתי להתבונן בעברית כפי שהיא מופיעה על עברה ומקורותיה ועד לדיבור העכשווי, לקרוא בשמות, לבחון מטאפורות ולקחת ברצינות משחקי מילים, מתוך הנחה שאלה מופיעי לשון שביהם השפה מעידה על עצמה. בראשית ויקרא שמות לדברים – כך מסורת התורה. כל שם הוא צירוף צלילים ייחודי שאין איש יודע כיצד הטרף, ובמובן זה הוא פלאי. הצליל הוא חומר – גל קול שנחחך בפה ומהלך באוויר, ומפתיע שהחומר הזה נושא אותו מטען מנטלי – בשם מלופפים זה בזה צליל ומשמעות המיצרים שרשרת של הדמים וזיקות.² ההדים נמשכים מההווה אל העבר ועד למקרא, שם הם נעשים לרשות קישורים המחברת צורה ותוכן, שמות ומשלים, גוף וחוק. מערך ההקשרים זהה מוסיף להיטות ולהיפרם ככל שהעברית מוסיפה לתהווות ולהיות נתונה להשפעות מכל עבר. מתוך היחס המורכב שהשמות מקיימים בינםם אפשר לשקול את האפשרות שלשמותיהם החיים שלהם".³ קביעה זו, המופיעה באיגרת שלח גרשム לפלנץ רוזנצוויג (להלן "האיגרת"), היא נקודת המוצא לדיוון הנוכחי. האיגרת מזהירה מפני כוח נסתר הטמון בשמות העבריים, אשר יכול להתקיים בצורה הרנסנית נוכחת הניסיון לחילן את השפה. המאמר ינסה לברר את "חיי השמות" באמצעות עיון במושג "השם המשותף", מושג ששימושו את הרמב"ם במסגרת הבירור הלשוני שערך לדמות האל בחלק א' של מורה נבוכים (להלן ה"מורה").⁴

תפיסת הלשון העברית שעולה מהאיגרת של שלום שוניה מאור מזו של הרמב"ם. הרמב"ם ראה בעברית שפה הסכmitה ככל יתר הלשונות,⁵ ואילו שלום נשען על המסורת הקבלית הרואה בעברית שפה בוראת. על פי שלום, בשמות העבריים גלוימה עצומה מסוכנת, הטמונה בקשר בלתי ניתן להתרה בין העברית לאלהיים. העמדה של הרמב"ם הפוכה; הוא ביקש לשילול כל תפיסה גשמית של האל, ולכנן ניסח להרחיק את אלהים אל מחוץ לשפה. לשם כך הוא ניתח ופרק את מגנון הייצוג של האל המקראי דרך עיסוק בקבוצה של חמישים שמות – השמות המשותפים.⁶ מצד אחד אלה שמות פשוטים שמייחסים לגוף האדם ופעולותיו, מצד שני, כפי שמראה הרמב"ם, הם משמשים לאורך המקרא לעיצוב דמות האל והיחס אליו. העבודה הנוכחית עם השם המשותף משתמשת ב"מורה", אבל חורגת מתחום הדיון שהגדיר ומשתמש בכוחה של

הכפילות שמאפיינת את השמות המשותפים כדי לחשוף על השפה היומיומית לאור האיגרת של שלום ולבירר כיצד התיאולוגי והפוליטי מעורבים זה בזה על פני השטח של הלשון.

A. האיגרת של שלום – שפת התהום

העברית מספרת שהעולם נברא בדיורו. זהו סיפור והעברית היא המוסרת אותו. העברית היא הבית של הסיפור על הלשון הבוראת. היא רואה את עצמה ככוח בורא, והכוח הזה משתקף בשמות העבריים. למשל בקרבה שבין דבר לדבר, או בין השם (האל) לבין השמות. זו אחת ההשיקפות היסודיות ביותר במסורת המחשבה היהודית על מעמדה של העברית, כבר מאז הדיבור הבורא בספר בראשית, ובוואדי במסורות אחרות, ובראשן מסורת הקבלה.⁷

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

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

הנתיב הפרשני המרכזי ביחס לאיגרת התמקד בשאלת הסכנה הגלומה בהדחתת הקודש. שטפן מוזס הוא הראשון שהשתמש במושג הפרוידיאני "шибית המודח" ביחס לאיגרת, מושג שהזור ועליה Mao בקריאות נוספת שללה.¹¹ הסובייקט המודח כאן הוא הציונות, והתוכן המודח הוא קדושת הלשון, וגם האל עצמו, בתור הנמען המקורי של הלשון המקדשת. לפי מוזס, שלום ראה דמיון בין הציונים לבין "kosmisi העבר", המקובלים שהשתמשו בלשון הקודש כדי להשפיע על המציאות בפרקטייה של "מאגיה מעשית". הציונים מבקשים להשתמש בשפה באופן תועלתני, אבל מכחישים את המטענים הסימבוליים של השמות, והסכנה היא שהתוכן הדתי המודח ישוב ויגרום ל"נוירוזה קיבוצית".¹²

אמנון רוז-קרוקזקין טען כי שלום הצבע על המשיחיות המודחkat של הציונות אבל התעלם

בכתביו באופן שיטתי משאלת בית המקדש. כך נותר בית המקדש הלא-מודע של המפעל של שלום. רוז-קרוקוצקין התמקד בשמות טעוניים כמו "גלוות", "גאולה", "משיח", "בית מקדש", והראה את הסכנה הכרוכה באפשרויות הפרשניות שלהם הצומחות מתוך המיתוס הלאומי ו"ההתעוררות היהודית בתקופתנו לעשייה נחרצת בתחום המציאות המשית", במסגרת הציונות החלילונית.¹³ הציונות כמשיחיות מודחkat מתעלמת מהאפק האוטופי של בית המקדש השלישי, ולאור הסכנה העולה מהאיגרת, רוז-קרוקוצקין מציב תרחיש קונקרטי ליום הדין: פיצוץ הר הבית בידי קנאים יהודים המבקשים להקים על חורבותיו בית מקדש שלישי.¹⁴ אמן האיגרת מזהירה מפני סכנה הרת אסון – שלום משתמש במונחים "קטסטרופה" ו"אפקליפסה" – אבל הדיון הנוכחי באיגרת, לאור השמות המשתחפים, מזמן רוח אחרת לדיוון. כמושג פוליטי, השם המשותף מציע מובן יומיומי הבולט פחות לעין ומוטמע יותר בתשתית למשחק השמות העבריים עם מטעני העבר, ובתוך כך יתנסה כוח החיים של השם כפוטנציאלי לייצר, לשמר ולהಡק קשרים עם שמות אחרים.

גיליי שחר הציב בסיכון לאיגרת את התפיסה הקבלית שהציג שלום במחקר על השם המפורש. שלום שרטט יחס של תלות הדידית בין השמות הרבים לשם האחד, ושחר מנתה בעקבותיו את מעמד השם המפורש כשם הפרוש, הנבדל והמבודד.¹⁵ בשונה מיתר השמות, לשם המפורש אין הוראה, אי אפשר למצוא בעולם דבר שאפשר להציגו עלייו כדי לבאר את משמעותו.ומו של אלוהים הוא שם ריק, ודוקא בכוחו הוא אפשר לשפה להתמלא במשמעות.¹⁶ האל הוא הנעלם הגדול של המסורות, הניסיון לברר את הנעלם זה מעורר שאלה ומיציר תנועה. השם הנסתור הוא המחולל וכל השמות מחוללים סביבו, המרחק ממנו הוא המקור לפירושים ומדרשים, אגדות וסיפורים, והמסורת היא שאלת המייצרת עוד תשובה בכל דור ודור. בטוחה הנפרש כאן בין השם המפורש לבין כלל השמות, אני מבקש להעמיד את השם המשותף.

ב. השם המשותף ב"מוריה נבוכים"

הרמב"ם עצמו הציב את השם המפורש מול יתר שמות האל, שימושותם בניה על שיתוף: כל שמותיו יתברך הנמצאים בספרים כולם נגורים מן הפעולות – וזה מה שאין העלם בו – אלא שם אחד, והוא, " יוד הא ואו הא", שהוא שם מיוחד לו יתברך, ולזה נקרא, "שם מפורש" – עניינו, שהוא יורה על עצמו יתברך הוראה מבוארת, אין השתתפות בה. אמן שאר שמותיו הנכבדים מורים בשיטתוף, להיותם נגורים מפעולות, ימצא כמותם לנו, כמו שבארנו.¹⁷

על פי הרמב"ם, כל שמותיו האחרים של האל הם "משתחיפים", ככלומר שמות שנגורו מפעולה או תוכנה המייחסת לאל, כגון "נדיב", "עליזן", או שמות שהושאלו וניתן להראות את המקור שמננו הושאלו. למשל: השם "אדוני" נגור מהשם "אדון". באופן זה ניתן לבאר את משמעותם של שמות האל דרך הקשר שלהם לשמות אחרים בשפה. אמן הרמב"ם מיחס שיטוף ממשמעותו לכל שמותיו של האל מלבד השם המפורש, אבל המילון המימוני שנפרש לאורך חלקו הראשון

של ה"מורה" אינו מורכב משמותיו וכינויו של האל, כדוגמת נדיב ועליזון, אלא מקבוצה של שמות הנוגעים לגוף האנושי ופעולותיו, אלה השמות אני מכנה כאן, בעקבות הרמב"ם, "שמות משתתפים" (רשימת השמות המשתתפים מופיעה בסוף המאמר).¹⁸

לאל העברי אין דמות וחיל איסור ליצג אותו בפסל או תמונה, אך שעל הלשון מוטל כל כובד משקלו של הייצוג. במקרא האל מופיע כיש ח' ומדבר, בורא ומחריב, אօסר ומתייר, מעניש וחונן. לאל יש פנים ואחר, עין ולב, יד ורגל, כסא ומרכבה. המקרא מוסיף לסיפורים שבהם האל מוצג באמצעות האנשות, והלשון מצירפת את האל הבלתי נראה בדמות אדם. היה הבדל מהותי בין ציור ופיסול בחומר לבין ציור לשון? פסל ותמונה מעצבים אל שנייתן לאות בעין, ציורי הלשון מעצבים את האל בעיני הדמיון. הרמב"ם תפס את השכל האנושי כענין מהותי לאדם, لكن לשיטתו אין הבדל בין אופני הייצוג. גם מי שלא חוטא בפועל אלא רק מдумין שהוא עושה זאת חוטא, ואולי אף ביתר שאת, כי החוטא בחומר מהחטיא את היסוד הנvox באדם – הגוף – והמדמיין מהחטיא את השכל – היסוד מהותי שבו.¹⁹ מסיבה זו הקדיש הרמב"ם את כל חלקו הראשון של ה"מורה" לבירור הלשון האנתרופומורפית במקרא.²⁰ מטרתו הייתה לנתח את כל ציורי הלשון ולשלול כל דמיון ביחס לאל, והוא עשה זאת באמצעות בירור של השמות המשתתפים.

שם משתתף הוא הומונים (Homonym) – שם אחד בעל משמעויות שונות.²¹ בפתח ה"מורה" מצהיר הרמב"ם שרבים מן הפירושים המוטיעים של המקרא נובעים מחוסר מיוזי של טווה המשמעויות של השמות המשתתפים.²² חלקו הראשון של ה"מורה" מציג כחמשים שמות המשתתפים, שכל אחד מהם נוטל חלק בייצוג האל המקראי, ככלمر בין משמעויותיו השונות יש משמעות המוסבת על האל.

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

מנקודת מבט רציונלית, שראויה בעברית שפה הסכמתית נעדרת ממד אונטולוגי, כמו זו שנתקט הרמב"ם, המקרא אינו אלא אוסף של מושלים ומציאות שנועדו לייסד קהילה שומרת חוק.²³ החוק, במופעו הלשוני, כציווי המנוסח בלשון, הוא בלב העניין של הרמב"ם, משום שהוא מייצב את הקהילה סביבו. נראה שרוב חברי הקהילה יכולים להיות עם החוק, מתוך פחד או סתם מתוך נוחות, ואילו ה"מורה" נכתב למען הנבוכים – אלה שלמדו גם פיזיקה וגם פילוסופיה, ואינם מסוגלים ליישב את הידע שרכשו עם מה שכתוב במקרא. ה"מורה" הוא חיבור אליטיסטי המוצב כמובן, כך שרק מי שראוי לגלוות את סודותיו יידע להתמצא בשעריו. מبعد לרטוריקה הדיאלקטיבית של גiley וכיסוי, מה שנחשף ב"מורה" אינו תוכן קונקרטי בר-מסירה על אודות אלוהים, אלא תשתיית, מבנה, רשת שקשורת בין השמות למושלים, בין הסיפורים למציאות. מתוך חורי הרשות הזו מציז האין – שהרי אלוהים אינו נמצא בשפה – ומה שמתגלת הוא חסר האפשרות של השפה לומר דבר מה על האל.²⁴

ג. כוח הדמיון יוצר בלשון

כאמור, על פי הרמב"ם הלשון אינה יכולה לדבר את האל. הביקורת הרציונלית שהוא פורש מشرط מעין תנאי אפשרות של הלשון, וחושפת את היכישון שלו בגין מושג של האל. עבור הרמב"ם, הזיקות והקשרים וכל יחסיו הדמיוניים בלשון, הם עדות למוגבלות שלו, ומוכחים את חוסר יכולתה לתפוס את האל, שאיננו דומה לדבר.²⁵ אבל אם נניח לשאלת מה התכוון הרמב"ם ונתענין בלשון עצמה – הדמיון הוא כוח מהותי בלשון. כך, הפרקים הלקטייליים ב"מורה" הם מפעלים של מיפוי יסודי של יחסיו הדמיוניים בין מהוויות שונות השותפות לאותו שם.

בפרקים אלה ניכר שיצירת קשרים בין דברים שונים היא פעולה יסודית של הלשון. הרמב"ם מדבר על הלשון העברית, ובו בזמן הלשון העברית מדברת מעל ומעבר לכונתו. כדי לומר משחו כמו "העברית מדברת", אני נעזר כאן בתפיסתו של בנימין בגין הלשון המדוברת מبعد לדבר. תפיסה זו הוצגה בהרבה במאמר של בנימין "על הלשון בכלל ועל לשונו של האדם", ובפרויקט הפסאודים. בנימין בודאי אינו היחיד במחשבת המאה העשרים שעסוק בקדימות השפה בגין לדוברייה; מרטין היידגר, למשל, ראה את השפה כ"בית של הישות". להבנתי אין זה אומר שהישות אינה יכולה לחרוג מהבית, אלא שהבית הוא מקום שבו היא מוכרת; בית/שפה מוצאת כל דבר את מקומו. כך, במאמר "שיחה על השפה", היידגר נותן את רשות הדיבור לשפה עצמה, בהיפוך יחס פועל-נفعול: לא האדם מדבר אלא "השפה מדברת".²⁶ עברו בנימין, כפי שמסביר אליו פרידלנדר, "ההבחנה בין מה שאנו אומרים באמצעות או דרך השפה לבין מה שאפשר לגנות בשפה היא הבחנה בין מה שאנו אומרים לבין מה שמוטר את עצמו בשפה".²⁷ באופן זה, המשמעות נוצרת לא רק בתוכן האמירה אלא גם באפשרויות העולות מתוכה. הדברים האלה נעשים ברורים יותר כמשמעות ציטוט. בפרויקט הפסאודים תפס בנימין את הציטוט כחומר לשוני. פרידלנדר הביר זאת כך: "בנימין חושב על הציטוט, על הניתוק של הטקסט מן ההקשר שלו ועל הצבתו עם עוד ציטוטים כמוותו, כמפתח שבuzzorto אפשר להביא לידי ביטוי אחדות של משמעותיות מדרגה גבוהה יותר".²⁸ כיוון שהוא מנתק את ההקשר המיידי של כוונת הדבר, מה שנאמר בלשון עצמה נעשה גלו依 ביתר שאת בцитוט.²⁹ כך גם בפרקים הלקטייליים של ה"מורה": הרמב"ם מצטט מהמקרא, המשנה והתלמוד, ולכורה זה עניין טכני, שכן הפסוק מופיע כדוגמה לשימוש מסוים בשם המשתתקף, אבל אם נתבונן על מעשה הגזירה וההרבeka זהה מבעד לתפקיד הציטוט כפי שתפס אותו בנימין, נראה שהוויז מהדינו הלשוני נאמר דבר נוסף. מה שבא לידי ביטוי בדרך הצענה זו הוא כוחו של השם המשתקף לנחל את הדמיון שבין הדברים, לחבר בין מהוויות שונות ולהביא אותן לידי שיתוף.

ד. הלך – שם משתחף

כל פרק מהפרקים הלקטייליים עוסק בשם משתחף אחד, ועשוי מפשיספ של גורי פסוקים המדגימים משמעותיות שונות של השם הנידון. ה"מורה" נכתב בעברית יהודית (ערבית הנכתבת

באותיות עבריות), אבל כל היציטוטים משובצים בשפת המקור העברי. כך לדוגמה טיפל הרמב"ם בשם המשותף "הלך", באמצעות הפסוקים הבאים³⁰ בסדר הבא:

"יעקב הלך לדרכו" [בראשית לב, א]
 "והמים היו הלוּך וחוּסָר" [בראשית ח, ח]
 "קולה כנחש ייהֵך" [ירמיהו מו, כב]
 "את קולך שמעתי מטה לך בגן לרוח היום" [בראשית ג, ח]
 "אחרי ה' אלהיכם תלכו" [דברים יג, ח]

לפנינו פסוקים ממוקמות שונות במקרא המctrפים יחד לדין בשם המשותף "הלך". יש לציין שמדובר הגזירה והשיבו של פסוקים מהמקרא הוא פרקטיקה מוכרת במדרש, כמו גם בשירת ימי הביניים, אבל הרמב"ם לא בדיק שיבץ אלא בעצם השאיר את הפסוק גווע – ברובד הגלי, הפסוק משמש דוגמה לשוניות לאחת המשמעות של השם המשותף המופיע בו. ברובד הסמו, הרמב"ם מניח כאן בסיס לפירוש אינטראקטואלי שבו חלקים שונים מהמקרא מאירים זה את זה. כך הוא אכן נקשר למסורת המדרשית, אלא שבניגוד לחריות הבלתי מוגבלת של הדרשן החוז"לי, הרמב"ם מציג כלל יסודי למשחק: הדילוג בין חלקים המקרא השונים נעשה רק דרך המילון המצוומצם של השמות המשתתפים.³¹

אפשר לראות באוסף הפסוקים המדגימים את השם המשותף "הלך" את העיקרון של משמעות שימוש, במובן שטבע לודויג ויתגנשטיין: השם משנה את משמעותו בהתאם לשימושו שעווה בו הפסוק.³² התנוועה של בעל חיים למקום, "יעקב הלך לדרכו", מושאלת לתיאור תנוועה של דברים חסרי גוף: "המים היו הלוּך וחוּסָר", וגם לתיאור של תנוועה בלתי נראה: "קולה כנחש ייהֵך". באופן זה מראה הרמב"ם שככל מקום שבו מיויחס לאל הליכה, כמו "ויזהר אף ה' בם וילך",³³ אין הכוונה להליכה ממשית של גורם למקום, אלא לשינוי בקרבה שבין האל לעם. לצורך זה של מעתק המשמעות מההלך הפיזית לתנוועה מופשטת קורא הרמב"ם "שיתוף" או "השאלה". אמרנו שככל פסוק בנפרד מדגים איך השם המשותף "הלך" משתנה בהתאם להקשר – משמעות שימוש – אבל האפשרות שיצר הרמב"ם לבחון את הפסוקים השונים זה הצד זה מראה עוד מהهو: את האופן שבו החזרה הצלילת של השם חושפת את הקשר בין המשמעויות השונות: מתוך השם המשותף "הלך" גוזמת העברית גם את השם של אוסף החוקים שלה, "ההלכה". מי שרצה לכת בדרכי האל צרייך לכת לאור ההלכה. הצבת הפסוקים זה הצד זה מראה איך השם המשותף עובר ומחבר בין משמעויות שונות, כך שהוא גטען במערך הקשרי המרחיק מעבר למה שמדובר בכל פסוק במנותק.

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

ולפערותיו. החיבור הזה הוא שהופך אותם לצטמים מרכזיים בנדידת המשמעויות בין הפסיכו למטאפסיכו. מדובר במיללים וזמןנות ופשטות, היוצרים חיבור מיידי בין האדם לאל באמצעות השפה. המעבר אינו מקרי. הגוף הוא הצומת המרכזי שמננו השפה מעצבת את המטאפרות שלה, והתוופה הזאת אינה יהודית לעברית.

ה. מטאפרות שחורים עליהן

בספרם "metaforot shechrim ulihen"³⁴ הציגו הבלשנים ג'ורג לייקוף ומרק ג'ונסון את המטאפרה כמנגנון הבסיסי של התפיסה האנושית. כשהחשיבה האנושית מנעה להבין מושג מופשט, היא משווה אותו לגוף. לדוגמה, יש לנו תחושה עוממת לגבי מה זאת אהבה, אבל ככלנו יודעים מהי הליכה, لكن המטאפרה הבסיסית "אהבה היא דרך" מעניקת לנו שדה של מטאפרות משנה שנגורות ממנה: באהבה אפשר "לקדם את היחסים", "לעבור קטע קשה", "להמשיך הלאה" וכו'. לייקוף וג'ונסון, שאינם עוסקים כלל אלא באופן הייצוג של ההוויה האנושית, טוענים שmetaפרות מעצבות לא רק את האופן שבו אנחנו מתבטאים, אלא במידה רבה גם יוצרות את פועלותינו. אם אהבה היא דרך, אנחנו "משיכים" בה מתוך ידיעת ש"געבור את הקטע הקשה"; אם ויכוח הוא "מלחמה", אנחנו מנסים למצוא את "נקודות התוරפה של היריב" ו"להביס" אותו; אם "זמן הוא כסף", אנחנו רוצים שישלמו לנו תמורה. לטענת לייקוף וג'ונסון, המטאפרות אינן עניין לשוני בלבד, שכן התפיסה האנושית היא בסיסה מטאפרית, והמטאפרות הן הביטוי הלשוני של המנגנון השכלי הזה.³⁵

גונטר ראדן התבסס על העבודה של לייקוף וג'ונסון ופיתח אותה.³⁶ הוא הראה שהmetaפרות היומיומיות מבוססות על מטונימיות, כך שיש קשר בין התפיסה הקונקרטיבית לבין התפיסה המטאפרית המופשטת.³⁷ ראדן מסביר שמטונימיה מבוססת על יחס שמתקיים בתוך אותו חום מושגי, ואילו metaפה מושאלים מתוך מושגי אחד לתחום מושגי אחר. metaפה המבוססת על מטונימיה מעורבת שני תחומים מושגים, אבל אפשר לבירר את היחס שעליו היא מבוססת בתוך אחד התחומים. כך למשל, הביטוי "למעלה זה יותר" שהציגו לייקוף וג'ונסון: המטאפרה הבסיסית הזאת אחראית לmetaפרות משנה – "למעלה זה שם", "למטה זה עצוב", "גובה זה יקר", ועוד. לפי ראדן, זהה metaפה המבוססת על מטונימיה, וכך לבאר זאת הוא מציע לחשב על מכל מים מתמלא: ככל שמלל המים עולה למעלה יש יותר מים מכל – כך מבאר ראדן את הבסיס המטונימי הקשור בין עלייה לגובה לבין הגדלת הכמות.³⁸ ראדן סבור אףוא שהקשר המטונימי נובעת מיחסים קרובים שמתקיים בעולם התופעות. metaפה היא קפיצה בין מחוזות שונים. מטונימיה, לעומת זאת, נסמכת על דברים שנמצאים באותו מקום. הטענה של ראדן שהmetaפרות הן מטונימיות מזהה את מקורו של הקשר, שבמובן יופיע למופשט, בתוך עולם התופעות. לייקוף וג'ונסון עמדו על הבסיס הגופני של metaפרות שהם מזוהים כmetaפרות בסיס – הן לא נוצרו כהמצאה פואטית, שום משורר לא חתום עליהם עליהן, הן נמצאות בלשון כי הלשון נדרשת אליהן כדי לחתום את המופשט, והן מכתיבות את הביטוי הלשוני כמו גם את המעשים היוצרים מהם אל הפועל. גם מילון השמות המשתתפים הוא מילון

של מיללים גופניות, שמלכ' אחת מהן נוצרות מטאפורות בסיס. אבל קורה כאן דבר נוסף: השמות המשתתפים קוראים בין המובן ה konkreti והמושפט לתוך סיפורי התורה. אמרנו שבמקרה של השם "הלך", ה"הליכה בדרכי השם" היא מטאפורה שמצירפת את האל כנקודה למרחב שאפשר להתקבב אליה ולהתרחק ממנה – כך מעצבת הלשון את דרכי המאמין: מי שיצא יכול לשוב. במקרה יש סיפור שבו מתברר הבסיס המטוניימי של המטאפורה הזאת: האל ציווה על אברהם "לען לך". בהליכה של אברהם אין הבדל בין האמונה להליכה, וזה הרגע בסיפור שבו ההליכה בדרכי האל היא הליכה ממש. וזה הסיפור שמכונן את המטאפורה של הליכה בדרכי השם. כאן נגלה לנו הקשר בין הסיפור המקראי לבין משמעותו של השם בלשון.

ו. השם המשתתף רוח

השם המשתתף הראשון של האל במקרא הוא רוח: האל הוא רוח המרחפת על פני המים, והרוח מדבר. האיכות המיחודת של הרוח כתנועה בלתי נראית אבל מוחשת, והוא זו שהופכת אותה לצורה יסודית שדרוכה תופס האדם את האל. נראה שבין הדברים הפיזיים נתפסת הרוח כחומרית פחות, וכך מדמה את המטאфизי.³⁹

הרמב"ם מציין שיש משמעויות ל"روح": אוויר, משב רוח, רוח חיים, מה שנשאר מהאדם אחרי המוות, השפע השכללי האלוהי, וגם מטרה ורצון. שתי האחרונות מזוהות עם רוח האל.⁴⁰ קל לראות את הקשר בין המשמעויות השונות: נשימה היא אוויר שנכנס ויוצא מהגוף, במות חdal האדם לנשומ ונותר ללא רוח חיים – זה הבסיס המטוניימי של המטאפורה "רוח חיים". את רוח החיים מעניק האל לאדם, ובמוותו האדם משיב אותה לאל. רוח היא בלתי נראית, אבל יש לה כיוון והיא מזינה דברים. כיוון הרוח מובן מתוך הדברים, וכך הרוח מובנת ככוונה וכרצון. האל מאציל מרוחו על הנביא, וכך הרוח היא כמו חומר שעובר בין האל לאדם. בדוגמה שהביא הרמב"ם לבירור המובן הזה, הרוח מדברת: "רוח ה' דבר ב'.⁴¹ הפסוק שimes את הרמב"ם כדוגמה לשונית, אבל לעניינו כדי לhattuck עליו. את הפסוק הזה פירוש רש"י כך: "דבר ב' – השרה ב' רוח קדשו ונזכר ב' [...] לפי שהרוח נכנס בו בקרב הנביא, ומדבר בו". כך רוח האל מדברת מתוך האדם. נוסף כאן רובך שהרמב"ם לא תהייחס אליו – הקשר בין האל, הרוח, הדיבור והאדם.

גם הקשר הזה מעוגן בסיפור ראשית. בסיפור הבריאה השני, האל עושה אדם מאדמה ואוז מקים אותו לחיים: "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה".⁴² התמונה הזה היא יסודית לשם "רוח" אף על פי שהוא לא מופיע בפסוק העברי, ומה שמנכינס אותו לסיפור הוא התרגום: את הצירוף "נפש חיה" תרגם אונקלוס ל"רוח מלאלא", שפירושו "רוח מדברת". רש"י מאמץ בפירוש שלו לפסוק את תרגום אונקלוס ומסביר: "אף בהמה וחיה נקרוו נפש חיה אך זו של אדם חייה שבעולן שנותוסף בו דעה ודיבור". האדם הוא רוח מדבר. השם "רוח" ביחס לאדם מחויק הן את האויר שהוא נושם, הן את החיות עצמה, והן את הכוונה, והנשמה והרוח הממלמת – כל אלה. במאה "על הלשון בכלל ועל לשונם של בני אדם" שב בנימין לפסוק הזה, ועומד על השתוועף של המשמעויות השונות:

מה שמייחד את הלשון האנושית הוא, ששיטופה המאגי עם הדברים הוא שיתוף בלתי חומריא, שיתוף רוחני טהור, המסומל בצליל. את העובדה הסמללית הזאת מבטא התנ"ך באמרו שאלווהים נפח באדם נשמת חיים: אלה הם בעת ובעונה אחת חיים ורוח ולשון.⁴³

התמונה של הרוח העוברת מפה לפה, מהאל לאדם, מרכזית לתיאוריות הלשון של בניין, כי מגולמת בה התפיסה שלא האדם מדובר בלשון אלא הלשון היא שمدברת באדם, עוברת דרכו, דוברת בו. בניין מאפיין את האדם כמו ש庫רא לדברים בשמות. הדברים נעשים מוכרים לאדם דרך כינויים בהם. הלשון עצמה באה לדידי ביטוי בשם: "הלשון" – והמהות הרוחנית שבה – מבטא עצמה בטהרתה ורק במקום שהיא מדברת בשם.⁴⁴

כאן אפשר לחזור אל הקשר בין תפיסת הלשון של בניין לאיגרת של שלום – תפיסת הלשון כישות הדוברת באדם והצבת השמות בסיס הלשון. בניין הבחן בין שלוש לשונות: א. שפת הבריאה – שפה בה יצר האל את העולם בכוח הדיבור; ב. שפת השמות – שפת המהויות שבה הכיר האדם כל דבר בהם; ג. שפה בוגנית מכשירות מסנת ומוננות.⁴⁵ מוזעטען שהשפה הבורגנית-מכשירית היא שפת הרפאים שלום מתריע מפניה.⁴⁶ אם שפת הרפאים היא העברית המחולנת, אפשר היה לזהות את שפת המהויות של בניין עם תפיסת העברית כלשון הקודש, אבל לא נתפאה לעשות זאת. עניינו בשמות העבריים ובמשחק הפנימי שלהם בין הצליל למשמעות. השם עשוי מצירוף צלילים מסוימים, והצליל הוא החומר שמננו עשוי השם. העיון ביחס בין צליל למשמעות מעביר את הדיון מהמטאפיizi לפואטי.⁴⁷

ג. שם משתחף כמילה מנחה

לעברית יש משחק מסוים שהוא עושה בשמות, דרך שרשור השורשים,⁴⁸ הקשור את הפועל הפעורי לה והנפעלי.⁴⁹ למשל בשם המשתחף "ילד": ילד, לידה, תולדת (סיבתיות), תולדות (גנאיולוגיות), מולדת. הילדים נולדים במולדת: לכארה אין דבר ברור מזה שהילדים נולדים במולדת, אך שקיי פות זו היא הדבר שיש לחשוף – כך מופיע הפליטי של המובן מלאיו של העברית.⁵⁰ השם המשתחף "קרב" יוצר קשר בין התקrbות להקרבה. בקרב מתקרבים לאובי ואו יש קורבנות בנפש. הרמב"ם מציג את ההשאלה מהקרבה הפיזית במרחב לקרבה רוחנית (לאל), ואינו קשור לדיוון את הקrbת הקורבנות.⁵¹ מי שעמד על הקשר הזה הוא מרטין בוכר, במסגרת הדיון במילה המנחה במקרא.⁵² בקריאה של בוכר נחשף הקשר בין "קרב" לבין "קורבן" בתוך המארג של הסיפור.

מילה מנחה היא כל פרשני לקריאה במקרא, הפועל באמצעות מעקב אחרי מילה או שורש שחווורים חוזרת רבת-משמעות כמו פעמים בטקסט.⁵³ במסגרת הדיון במילה המנחה עמד בוכר על כך שהمرד של בני קורה במשה מגולם במילה "קרב". קורה TABU ממשה "להיות אף הוא זכאי לקרב אל המקדש ולהביא קורבנות".⁵⁴ כדי להצדיק את הקשר הזה מוצג בוכר פסוקים מספר ויקרה, הקשורים לדיני הקורבנות, ומראה איך המרד של בני קורה "מושובץ בין שני פרקים הדנים בקרבה והקרבה".⁵⁵ הוא מציג מtower הדיוון בפולחן הקורבנות: "והקריב המקריב קרבנו".⁵⁶ החזרה מדגישה שהבאת הקורבן היא הקרבה של המקריב; המילה הנפוצה מתבלטת

בכוח החזקה ומעוררת את תשומת הלב של הקורא. הרחיסות הצלילית מאפשרת לבוכר לקשר בין קורבן, קרבה והקربה, ולטעון שהמרקא עצמו משתמש בדמיון הצלילי כדי ליצור זיקה בין המשמעותיות.⁵⁷ לעניין הדיון במישור הפוליטי, חשוב להדגיש שהמילה המנחה קושرت בין הסייעי פור לחוק, ובכך מגבירה את ההזדהות של המאמין עם החוק.⁵⁸

נראה שאפשר לקרוא בשמות המשתתפים כמלים מנהות במרקא, כך עושה בוכר עם השם המשותף "קרוב", וגם עם שמות משתתפים נוספים. השם המשותף "הൾ" משמש את בוכר לייצרת הקבילה בין אברהם לנח, שעליו נאמר "נח איש צדיק תמים היה בדורותיו, את האלהים התהלך נח".⁵⁹ בוכר קשור זאת לציווי של אלוהים לאברהם "התהלך לפני ואני תמיים".⁶⁰ הצירוף של "הൾ" ו"תמים" קשור את הצדיק של דור המבול עם דמותו של המאמין הראשון באב אחד,⁶¹ המאמין שנבעה פעמיים לציווי "לך לך", פעם בקריאה לכלת מארצו ופעם במצוות הפתוח את סיפור העקידה. בשוביל בוכר, החשובות של המילה המנחה היא בחשיפת רובד נסתר שאינו מובטא בגלוי במס' גרת מהלך הספר, אלא נמסר באמצעות הלשון עצמה:

בשם "מילה מנחה" מציננים אנו מילה או שורש לשוני, החווורים בתוך טקסט או רצף טקסטים או מסכת טקסטים חזורה רבת-משמעות: המתחקה אחר חזרות אלה – משמעות אחת של הטקסטים מתפענת או מתבהרת לפניו, או מכל מקום מתגלית לו ביתר שאת [...] ערך מיוחד זה הוא בכך, שהמשמעות המכונת כאן אינה מובעת בדרך נוספת לימודית, ומילא אותה משבשת את התבנית הטהורה של הספר [...] ואולם יחד עם זה יש כאן משמעות, בשורה שצרכיה לבוא על גilioיה.⁶²

המילה המנחה מאפשרת לקרוא לקשר בין פסוקים שונים ולגלוות רובד משמעות שלא היה נחשף בלעדיה. רוזנטזובג, שותפו של בוכר לתרגום המקרא לגרמנית, הדגיש את האפקט שהוא מייצרת על משך הקריאה. באמצעות המילה המנחה נוצר ההוויה של הספר, כלומר משחו קורה לקרוא בזמןאמת:

כדי להפקייע עצמו מכלל עבר אפי ומרחיק צירוי בא הדיאלוג הנסתר השוחר בו וצד בראשתו את המازינים המרוחקים ממנו בזמן, והופך קהל רחוק, שותפים לשיחה המובלעת בספר.⁶³

חרות המילה המנחה דומה למוטיב ביצירה מוזיקלית. כשהיא חוזרת ומופיעה היא מהדרדת צליל שכבר נוגן. יש לציין שתורתה נהוג לקרוא בقولו: החzon מבצע את הטקסט ושר את שר-שור השורשים, כך שהשם שב ונשמע בחלל. חוזית הקריאה קושרת בין משמעויות שונות דרך השיתוף הצלילי: "מלחינים הדומות בצליליהם נמשכות ולו במשמעותן."⁶⁴

ח. אין פשוט – המושל במשלים הוא המושל

האפשרות לקרוא בשמות המשתתפים כ"מלחינים מנהות" אינה מוצגת באופן מפורש ב"מורה", אבל יכול להיות שהיא נרמזת. בפתח ה"מורה" הציג הרמב"ם שתי מטרות עיקריות לחיבורו: א. להסביר את השמות המשתתפים, וב. להסביר משלים שמופיעים בספריה הנבואה ולא נתרשו

כמשלים. זאב הרדי עמד על כך שתתי המטרות האלה תלויות זו בזו. הבהירת המשל תלואה במשם מעותם של השמות המרכיבים אותו, ומשמעותם מתבררת מתוך האופן שבו הם משמשים במשל.⁶⁵ כך, בפרקם שיחד הרמב"ם לדיוון במעשה מרכמה, הוא מפנה את הקורא אל כמה מהשמות שנידונו בפרקם הלקסיילים, ומכאן נרמז שהדריון בהם הוא חלק בלתי נפרד מהדריון במעשה המרכיבה. למעשה, כמעט כל השמות שמזכיר במיילון השמות מופיעים בתיאור המרכיבה של יחזקאל. וכך גם במעשה בראשית, וגם קטעי התגלות נוספים של האל, כמו נקרת הצור, סולם יעקב וסיפור העקידה עשויים ממקבץ כוה או אחר של שמות משתתפים. באופן רחב יותר, קטעי התגלות במקרא הם צמתים שבהם נאספים יחד כמה שמות משתתפים. התגלות של האל במקרא עשויה מקייז של שמות משתתפים – השמות שבהם מופיע האל. קבוצה של חמישים שמות שבה ומופיעה בצתמים מרכזים במקרא, וקשרת ביניהם דרך הופעתם החוזרת. שמות אלה, המוצגים כ"מורה" כפתחות להבנת המקרא, אינם רק כלים להבנת משל מסוים, אלא גם פורשיים רשות של קישורים להבנתו.⁶⁶ השם המשתתף מאפשר לקשר בין מוקומות שונים במקרא, וכך נחשף מבנה המשמעות דרך מבנים של חזורה. כל שם כזה הוא בעצם צומת מרכזי, כי הוא קשור בין אתרים שונים ומשתף ביניהם בכוח החזרה על אותו הצליל. אם נחזור להתבונן על השם המשתתף "הלך", נוכל לראות את החותמים שהוא קשור לאורך המקרא; נח "התהלך את האלוהים" והתיבה "הלכה על פני המים", משה נקרא להוליך את העם והעם הלך במדבר ארבעים שנה. משה הוליך את העם בחזרקה והעם נקרא ללכת בדרכי השם. השם "הלך" נתען במשמעות מותך כל הסיפורים על המאמינים המתהילים. השמות המשתתפים מחויקים יחד את הפיזי והמטافيizi – הרמב"ם משתמש בהליכה של יעקב כדוגמה להליכה במובן הקונקרטי ביותר,⁶⁷ אבל ההליכה הוא טעונה בכל ההצלחות שלפניהם, "את קולך שמעתי מטה לך בגן",⁶⁸ וגם באלו שאחריה, "זה הולך לפניה יומם בעמוד ענן".⁶⁹

אם כך נשאלת השאלה מהי צורת הקריאה שלמד ה"מורה", מה מבין מי שלמד את מיילון השמות המשתתפים כאשר הוא קורא בפסוק "וידבר אדוני אל משה פנים אל פנים"? רבים רואו את הרמב"ם כקורא אלגוריה, והפרשנות האלגורית מנicha שהרמב"ם מצליח למשטר את הקריאה ולכוון את הקורא לפירוש הרצוי. הקורא לא מדמיין שלאיל יש פנים, אלא מבין שהבייטוי "פנים" מנחם לרובייטויים, שלדיido הרמב"ם מערער על עצם הבדיקה בין פשוט לדרש. כשהמדובר ב"פני האל", הפשט איןנו דימויו דיווקן פרצוף של האל; זהה אינה הבנה של הפשט, אלא פשוט קריאה לא נcona. "פני האל" הוא ביטוי מטאפורי, ולכן יש יותר מדרך אחת להבין אותו.⁷⁰ ברגע זהה האחריות היא על הפרשן. כאמור, ה"מורה" הוא חיבור אליטיסטי המיועד לקורא הנבוך, המבין מדעת עצמו ומסוגל לצרף זה לזה את הרמזים שפוזרו בספר. כל היותר, פשוטי העם, אינם מוזמנים לחצות את סף השפה, ומקום בשם הצד הבתו של המשל, ככלומר במקום שבו אין קוראים למשל "משל" אלא רואים בו סיפורם בדברים שהיה. הסיפור מעמיד פנים שהוא סגור, אין שואלים על טעמי המצוות, האל והחוק הם שלמות לכידה והמושל במשלים הוא המושל. המשילות (במי שמעותה הכפולת) כרוכה בניסיון לקבע את משמעות המשל, לשנות במובנים של השמות.

ט. השמות כפתחות לקריה בהווה

ראינו איך השם המשותף יוצר מטאפורות בסיס המעצבות את עולם הלשון ודרךו את עולם המעשה. בנוסף ראיינו איך השם המשותף משמש כמילה מנחה – אלה הם שני היבטים שונים של השם, והם נקשרים דרך הסיפור המקראי המתעל את החזרה הצלילית ואת ריבוי המשמעות של השם וקשרו דרכן בין הקונקרטי למופשט. בעברית הקשר בין הקונקרטי למופשט מעצב את היחס בין האל לאמינים. מכאן נבקש לעבד עם השמות כפתחות לקריה בהווה המתmeshך.

אמרנו שקיובן של שמות משתפים מאפיין רגעים של התגלות במקרא. CUTUT ניתן להתבונן בפסקוק הפותח את מגילת העצמות: "בארץ ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית [...] בה חי חיות קוממיות, בה יצר [...]. הפסוק הפרופרטיבי הזה" עשוי כנראה מקראית, והוא מורכב כתשבץ של שמות משתפים. "קם", "עצב", "דמות", "روح", "יצר" – כולם ערביתם במילון המימוני, והם מופיעים כאן בדיחות; כך מעוצבת השיבה אל הארץ. בן גוריון קם ונעמד על רגליו כדי להזכיר על הקמת המדינה כשהוא אומר "בארץ ישראל קם העם". העבר וההווה נקשרים, הzierוף "קם העם" מדבר על העבר הרחוק ובها בעת מזכיר שם עכשווי, עוד פעם, קם העם. באופן זהה מזמן בן גוריון את השמות הנושאים הד מקראי להשתחף בהקמת המדינה. איך קשורה הקימה לאל? הרמב"ם מסביר: "מכיוון שהמחליט לעשות דבר-מה פונה אל מעשו תוך קימה, אומרים על כל מי שמתקומם נגד דבר-מה, שהוא קם [...]" עתה אקים אמר ה'"⁷² (ישעיהו לג, י). בפירושו לפסקוק זה מבירר רשות: "עתה אקים – מרוב רעות שעשה האויב לעמי לאatakפ עוד". האל קם כדי לקיים את הברית עם עמו. בעברית העכשווית יכול מישחו לאיים, "תיזהר שאני לא אקים עלייך". משמעות הדברים אינה רוחקה מהמשמעות שצין הרמב"ם, וקרובה למופע הראשון של השם "קם" במקרא: "ויהי בהיותם בשדה ויקם קין על הבב אחיו ויהרגהו".⁷³ השם המשותף "קם" משמש במגילת העצמות כמילה מנחה. בנוסח בוביי אפשר לומר שכבר הפסוק הראשון מודיע לקורא מהי המילה המנחה על ידי החזרה עליה באותו משפט: "בארץ ישראל קם העם היהודי [...]. בה חי חיים קוממיות". הקימה היא גם הקמה וגם התקומות. מכאן חזר השם שש פעמים נוספים, בהתיוות שונות: "והקימו ישבו", "لتקומה לאומיות", "להקם מחדש", כך עד לפסקוק החותם את המגילה, שמניגע כמו מסקנה מתבקשת לאחר כל הקימות: "אננו מקרים בזאת על הקמת מדינה יהודית בארץ [...]". המלחמה שפרצה עם הכרזות המדינה נקראת גם "מלחמת הקוממיות", מול תקמת העם העברי ניצבת ההתקומות העממית הפלסינית, וכך ממשיק הסיפור של השמות להיכתב לתוך ההווה.

בהמנון הלאומי יש חמישה שמות משתפים שדרכם מעוצב היותם בין היהודי לציון: "לב", "פנים" (פנימה), "נפש", "עין", "شب".⁷⁴ כפי שהמקרא קשור את הגוף לאל ולמצוות דרך העין, הלב, הפנים והנפש, כך מבקש ההמנון הלאומי לקשרו את הגוף אל הארץ דרך אותם שמות. ההמנון כתוב מנקודת מבט גלוית, אבל לאו דווקא מחוץ לארץ אלא מתוך הנפש – העין המורצת בהמנון אינה העין החיצונית שקוללת את גלי האור, אלא עין פנימית, בתוך הלב, בתוך הנפש, הצופה משם אל ציון. מה קורה כשהעין הפנימית מתחפה ונעשית עין חיצונית? מה קורה לעין שבלב הנפש היהודי כשהוא רואה את ציון בעיני הבשר? הנפש חוותת גם בקריאת יז"

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

כאן המקום לחזור לאיגרת של שלום ולשאלה שהיא מעלה ביחס לעוצמת השמות. רוזנצוויג, נענה המקורי, שעם עמדתו ביקש שלום להתכתב, תפס את העברית כלשון פנים. על פי רוזנצוויג, בגולה התקיימה היהדות כישות תלת-לשונית: דיברו בשפת העם שבקרבו ישבו – למשל גרמנית או ערבית, דיברו בשפה פרטית של יהודים – ידיש או לדינו, והעברית נשמרה כלשון קודש שבה למדו תורה ופנו לאלהים.⁷⁵ השפה הפנימית, אומר רוזנצוויג, שמרה בתוכה את רשות ההקשרים בלי שההויה יאים לפrox ולקروع בה קרעין. לשפה שהתרחקה מהחולין, העברית שמרה על רשות הקשרים הפנימיים שלה, שכוננו לאלהים.

השיבה לארץ הופכת מציאות תלת-לשונית זו למציאות חד-לשונית. אמן יש להסתיע מהצגה זו של השיבה, המקבלת את הנרטיב הציוני שלפיו בארץ ישראל השפה העברית "כמה לתחיה" הרבה יותר מאשר מוכנה להודות. חשוב לזכור שהעברית מעולם לא מטה, שהיא הייתה שפה לא רק לתפילה אלא גם ללימוד ושימוש גם לאיגרות בין מלומדים מקהילות שונות וכיוצא בזה.⁷⁶ אבל עם החזרה לארץ, לראשונה זה אלףים שנה, שבה העברית הייתה שפת אם, לשפה ראשונה וגם שפת הריבון – לשפה לאומית שמנחשת את חוקי המקום. בתוך התמונה שהציג רוזנצוויג, קיבוץ הגלויות הציוני מאחד את הגוף עם הטריטוריה ואת שניהם עם העברית. הסיפור הלאומי מתאר תנועה של שיבה. למעשה, ההגירה של היהדות התפוצות לארץ ישראל נתענת במשמעות וזכה להצדקה רק כאשר היא מובנת כשייבה. מדובר על השיבה למקום ואל הספר של המקום, השיבה אל הגוף הפועל, וגם שיבת אל השפה.

לאור השיבות האלה יש להתבונן בשורש הדו-עיצורי ש"ב. "שני שמות משתתפים נשמעים ממנה – "ישב" ו"שוב". ניתן לראות את הקשר בין ישיבה לשיבה בהופעה הראשונה של "שב" במקרה. בתום הבראה בורא האל גם את המנוחה: "וישבות ביום השבעי מכל מלאクトו אשר עשה".⁷⁷ השבת היא גם ישיבה, בבחינת שב ואל תעשה, ואולי גם שיבת אל הרגע שבטרם כל מעשה. השבת היא המנוחה שמננה שבים אל המעשה, וממנה שב ומתהדר מנין הימים בmai-חזר הזמן השבועי. השורש הדו-עיצורי "שב" מופיע בתוכו רבים מהמתחים של המקום שבו אנחנו חיים, שכן השאלה מי זכאי לשוב לארץ וממי זכאי לשבת בה נמצאת במקוד המחלוקת בין היהודים לפלסטינים תושבי הארץ. השם "шибה" שניית ל투עה של היהודים ארצת מצדיק אותה, כי הוא מופיע בתוכו את הספר הזה נתפס כמייתום, כבדיה לאומית, עדרין, כפי שאמר רוז-קרוקוצקין: "הרי אין לנו מסגרת אחרת להגדרת הקיום היהודי בארץ".⁷⁸ אי אפשר להבין את הקיום היהודי בארץ ללא הספר המגולם בשם המשותף "שב".

חוק השבות קובע שכל יהודי זכאי לעלות לארץ לישראל ולהצטרכ לעם היושב בציון.⁸⁰ שם החוק הזה מעוצב בזיקה לפ███ "ושבתי את שבות עמי ישראל ובנו ערים נשומות וישבו ונטעו כרמים",⁸¹ שמולו ניצבת זכות השיבה – התביעה הפלשתינית לזכותם של פליטי 1948 ו-1967

לשוב לבתיהם. השיבה לארץ נקשרת לשיבתה בארץ. במאובק על המקום, השאלה היא מי זכאי לשבת בו ומיל זכאי לשוב אליו, מי רשאי להקים יישוב או להרחיב יישוב קיים ומיל יתקבל לאיזה יישוב – זו הזכות על הארץ,ומי שיושב בכנסת קובע אותה. מכאן גם מתבררת חשייבותו הפליטית של השם המשותף "כיסא". גם חוק ליברלי כחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו נשען על השם המשותף "אדם". האם יש לקרוא כאן את כוונת החוקק להשתמש בא"דם" כנציג האנושות שקדמה להבדלים בין גזעים ודתות, או שמא זו פשט המילה שהעברית מציעה ל-*being*? כך או כך, אי אפשר להפריד בין המילה לבין המטען שהיא מביאה אליה. ארגון "בצלם" עוזה שימוש מודע במטען שמביא אליו השם המשותף "צלם".

המשפט הפותח את חוק השבות קובע: "כל יהודי זכאי לעלות ארציה".⁸² "עליה" גם הוא שם משותף.⁸³ כבר במקרא מעוצבת התנוועה אל מצרים כירידה והשיבה לארץ כעליה. יוסף אומר לאחיו "מהרו ועלו אל אבי",⁸⁴ ורש"י מציין בפירושו לפוסוק את דברי חז"ל: "ארץ ישראל היא הגבואה בארץות".⁸⁵ במשמעותו ריק יהודי יכול לעלות לארץ; כל אדם אחר יכול להגר אליה, ובהתאם לכך, יהודי שמהגר למדינה אחרת הוא יורד.⁸⁶ ברור שלעליה יש מטען חיובי ולירידה מטען שלילי. הרמב"ם מטפל ב"עליה" ו"ירד" באותו פרק, ומציען את העליה כרוממות ואת הירידה כחשפה. אלוהים הוא אל עליון, הוא יכול להרים אדם או להוריד אותו. האדם מצדיו יכול להפנות את המחשה אל האל ולהתעלות. מה שעולה מתקרב לאל – "משה עלה אל האלוהים"⁸⁷ – והרמב"ם מביא את הפסוק הזה כדי לעמוד על כפלי המשמעות של "עליה" – משה גם עולה אל ראש הר סיני וגם מתעללה מבחינה שכלית. ניתן לומר שהעליה להר היא מטונית להתעלות המטאפורית. אם הגוף נמצא למיטה והאל למעלה, אפשר לסדר גם את ריבוי המשמעות של יתר השמות המשותפים על הציר זהה, מהكونקרטי למופשט, מהגופני אל הרוחני, וכך המשמעות שקרובה אל האל נמצאת בדרגה גבוהה יותר בסולם ההפשטה. יש נטייה לחשב שהמוכן הגוף קודם למבחן המופשט ושהmetaфизיקה מתגברת ככל שעולים בסורם ההפשטה. על פניו, החילון של השפה אמר להוציא ממנה את המטען המטאфизי כך שהוא נשארת עם המוחשי, אבל כפי שראינו, כשהמדובר בשמות המשותפים, גם המוכן הקונקרטי כבר טוען במשמעות המטאфизיות.

במובן מסוים, בעלייה הציונית נפתח המילון הגוף של השמות המשותפים מחדש. הציונות, כתנוועה של הגוף לתוכן הארץ, נותה לאמץ את מה שהיא רואה כМОVEN הפשט והמוחשי של השמות. שמה של תנועת העלייה החלוצית ביל"ו, לדוגמה, מרכיב מראשי התיבות של הפסוק "בית יעקב לכוכו ונלכה באור אדוני".⁸⁸ הבילויים הורידו את אור אדוני ובחרו בהליכה הקונקרטיבית – עלייה לארץ – אבל ההליכה הזאת טוענה לא פחות מההליכה של אברהם אבינו. המקרה נחתם בהצהרת כורש והמילה האחדרונה בספר היא "ויעל": "כה אמר כורש [...]. מי בכם מכל עמו אדוני אלוהיו אליו ויעל".⁸⁹ זה המקום שמננו מתחברת הציונות לתנ"ך. "ציוון" ו"ירושלים", שהיו מושאי געגוע אוטופיים, נעשות מקום ממשי, והשמות חזורים לכתוב את הסיפור עם כל הגוף. כמו שאידיאי, "ציוון" משמרת מרחק מטפורי. מהו מפרש בOPEN מהותי בין המישור הגוף לבין מה שנמצא במישור אחר, בלתי מושג, בלתי ניתן לייצוג. כשאלהיים מורהק מהתמונה,

הטען המטאפיזי אינו מתפרק, אלא נדחס לתוך המישור הקונקרטי. הרמב"ם ביקש לבחון את הלשון כצורה אנגלית ולחறיק את האל מהלשון. במובן זהה מה-לך שלו כריך בחילון השפה. הרמב"ם הראה את הקשרים שהלשון יוצרת בין האל לבין עולם התופעות כדי להסביר לקורא הנבוך שהקשרים האלה קיימים רק בלשון. אבל מנקודת מבט שמתאפיינת ללשון ברצינות ככוח פועל, הקשרים שהלשון יוצרת אינם נשאים "רק בלשון". רוזנצוויג, כאמור, תפס את הסכמה בציונות כמעבר מצatzת-לשוני להוויה חד-לשונית. כשהקיום היהודי נשען רק על שפה אחת נדחסים כל מישורי המציאות לאוֹתוֹ המישור.

"מורה הנבוכים" הוא יצרה דו-לשונית שבה השפה העברית משמשת את הרמב"ם כדי לדון בפסוקים המצוטטים בעברית מן המקורות. בתרגום ה"מורה" לעברית, השפה הנדונה וشفת הדיוון מתאחדות. בנוסח העברי מופיעים בעברית רק הפסוקים מהמקורות, והדיון עליהם מתנהל בעברית, שמננה אפשר להתבונן בעברית כמו מבחוץ. בתרגום לעברית, ריבוי המשמעות של השמות משחקים בעוצמה. כאשר "אסמאא משתראבה" נעשה ל"שם משתף" נכנסת לשחק הרב-משמעות של "השם".⁹⁰ דוקא המונח הטכני הומונים, ששימש את הרמב"ם כדי להרחיק בין האל לשון, מתהפק בתרגום כנגדו. באופן זהה, השמות המשתתפים הם הצורה שבה האל משתף בלשון, וכל אחד מהשמות המשתתפים הוא בעצם שם של אלוהים, וכשאומרים אותו בkowski הוא קורא לאלהים.

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

ב"מורה" חשף הרמב"ם את מגנון הייצוג של האל המקרה כמנגנון האנשה המבוסס על הופעה חוזרת של אותם שמות ברגעי מפתח. לא רק האל שב ומופיע דרך אותם שמות, אלא גם האדם שב ופועל בדרך: נח התהלך, אברהם התהלך ומשה הוליך – החזרה עליהם היא גם חזרה על אותם מעשים, בבחינת מעשה אבות סימן לבנים. מתוך המבנה הזה יש לתפос גם את הכניסה הציונית לארץ, הרואה את עצמה כשבה ונדרשת אל השם המשתף "שב". הזכות שהציונות רואה לעצמה על הארץ תלויה בתפיסת היישבה על הארץ כשבה אל תוך הספר שעם הספר שבמקום שבו נכתב הספר. השיבה לארץ היא התמకמות מוחדרת בתוך הספר הקדום, וכן מכתיבים את סדר היום: אל השמות בהם הוא מורכב. כפי שראינו, אלה עדין אותם שמות, והם מכתיבים את סדר היום: צלם, דמות, אדם, תמונה, ראה, חזה, איש-אישה, ילד, מקום, כסא, ירד, עלה, ישב, קום, עמדה, נצב, צור, קרב, נגע, נגש, מלא, רם, נשא, עבר, בא, יצא, עשה, שוב, הילך, שכן, רגל, עצב, אכל, מצא, פנים, אחר, לב, רוח, נפש, חי, כנף, עין, שמע, עין, עשה, רכב.

הערות

1. משה בן מימון, משנה עם פירוש רבנו משה בן מימון, תרגום יוסף בכהן קאפה (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ה), עמ' קמד, סנהדרין דף צו ע"ב.
 2. על פי פרידנן דה סוסיר, בניגוד לשירוטיות של הקשר בין המסמך למסומן, היחס בין המסמנים אינו שרירותי לחלוטין והם מקיימים יחסים אסוציאטיביים. בעברית אפשר לחשב על הקשר בין "אדם", "דם" ו"אדמה". ראו פרידנן דה סוסיר, קורס בבלשנות כללית (תל אביב: רסלינג, 2005, 201-205).
 3. גרשום שלום, "הצחרת אמוניים לשפה שלנו", עוד דבר (תל אביב: עם עובד, 1989), 60 (ולහלן שלום, האיגרת).
 4. רבינו משה בן מימון, מורה נבוכים, תרגום מיכאל שורץ (ירושלים: אוניברסיטת תל אביב, 2002) (ולහלן רמב"ם, מז"ב).
 5. "הודיעינו שהלשונות הסכמיות ולא טבעיות, כפי ש חובבו | (רמב"ם, מז"ב, 370).
 6. ראו את רשיית השמות בסוף מאמר זה.
 7. ראו למשל גרשום שלום, "משמעותה של התורה באמיסטיקת היהדות", פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה (ירושלים: מוסד ביאליק, 1975), 36-85.
 8. שלום, האיגרת, 60.
 9. ראו גלילי שחר, שארית ההתגלות (ירושלים: מוסד ביאליק, 2011) (ולහלן, שחר, שארית ההתגלות). ראו דיוון מפורט יותר בניתוח של שחר את התפיסה של שלום באיגרת בהמשך המאמר. לעניין העמדה של שלום כэмיסטיון באיגרת ראו אליעד לפידות, "הלשון המשובש – לפונטולוגיה של לשון הקודש". מכאן ואילך, מאסף לעברית עולמית (ברלין, פריז, 2015), 71 (ולහלן לפידות, "הלשון המשובש"). על האמביוולנטיות של שלום עצמו ביחס לתפיסת הלשון ועוצמתה ראו את מאמרו של עידו הררי "עליה", בגילין זה.
 10. "עוד יש בידינו קבלה של אמרת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה": רמב"ן על בראשית, פתיחה לפירוש התורה.
- Stéphane Mosès, *The Angel of History: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, translated by .11
Barbara Harshav (Stanford, Calif.: Stanford UP, 2009), 179
דרידה, ז'ק, "עינוי השפה", מכאנ: כתבת-עת לחקר הספרות העברית 14, 2014, עמ' 357; חמותל צמיר, "בין תחום לעיוורון: תיאולוגיה פוליטית וחילון העברית אצל גרשום שלום וח'ן ביאליק", מכאנ: כתבת-עת לחקר הספרות העברית 14 (2014): 92 (ולහלן צמיר, "בין תחום לעיוורון").
- .12. מוזס, מלאך ההיסטוריה, 179.
13. אמנון רוז-קרוקוץין, "בין ברית שלום' ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשום שלום", בתוך כריסטוף שמידט (עורך), האלוהים לא ייְאַלֵּם דום, המודרנה היהודית והתיאולוגית הפלטיתית (ירושלים: מכון ז'אן ליר, אוניברסיטת בן גוריון, 2009), 296 (ולහלן רוז-קרוקוץין, "הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות").
 14. שם, העלה 22, 309.

15. שחר, שארית ההתגלות, 86. ניסוח מובהק של דבריו של שלום אפשר למצוא אצל אלעד לפידות: "AMILAT HAYISOD SHL HATORAH, SHM HAAL, MIVBNTA, BHATHAM, CHSHM ABOSOLUTI BHAKHINT HACSR HAMISHMOUTOT", SHA'ANU YOTR LA'MOSHG VLA' LOGOS. LAFIDOT, "HALOSHON HAMOSHAVSH", 21. RA'U HALIL BN SHVON, SHM YHO-HA: MASHMUVTIY BO MKARA, BSEFROTOT HO'IL VBMACHSBHA HAYHODIT BI'MI HABINIM (CHIBUR L'SHM KBLAT TO'AR DOKTOR L'FILOSOFIA, 2013).
16. שחר, שארית ההתגלות, 86.
17. רםב"מ, מז"ג א, ס"א, עמ' 156-155, ההדגשה שלי. וראו גם מז"ג א, ח, מז"ג א, גו.
18. המונח "שם משותף" לקוח מתרגומו של שמואל ابن תיבון למורה הנבוכים. מיכאל שורץ, המתרגם המודרני של ה"מורה", תרגם "שם משותף", תרגום מוצלח מבוון זה שהוא שומר על המונח הטכני, אך בחратי לעבד עם המונח של ابن תיבון בגלל המטען האסוציאטיבי העודף שלו.
19. רםב"מ, מז"ג ג, ח, 443-441.
20. השאלה על האנתרופומורפיזם המקראי העסיקה רבים, בכלל זה בעת המודרנית, וראו למשל הדיאונים הקלאסיים של הרמן כהן "אופייה של תורה המידות לרםב"מ" בתוך הרמן כהן, UIONIM BIYHADOT VBBUYOT HADOR: PERAKIM MTONUH CHTBIM YAHUDIM (YERUSHALIM: MOSD BIYALIK, 17) 1977; FRANZ ROSENZWEIG, "UL HANTROPOMORFIZIM", BATOK FRANZ ROSENZWEIG, NERIIM, TREGUM YAHOSHU AMIR (YERUSHALIM: MOSD BIYALIK, 1960), 40-34. עוד ראו על היחס לאנתרופומורפיזם אצל הרםב"מ: יAIR L'ORBERBOIM, ZLM ALLOHIM: HALLCHA VAGADA (TEL AVIV: SHOKN, 2004), וشفע הפניות שם.
21. את ה"שם המשותף" בירדר הרםב"מ בחיבורו "AMILOT HAYIGION", המתבסס על תורה השמות האリストטליות כפי שפותחה על ידי אלפראבי. נראה שהחלוקת השיטית שהוצגה בשער שלוש-עשרה של "AMILOT HAYIGION" אינה תואמת בדיקת האופן שבו עבד הרםב"מ עם השמות ב"מורה הנבוכים". ראוAMILOT HAYIGION, TREGUM R' MASA ABEN TIBON (HOZAT MOSD HARB KOK, TSCBT, 1969), י"ג 93-96. ראו גם כהן מרדכי, "DEMION V HAGION, AMAT V SHAKER: GISHTOTIHIM SHL RAMB"U V RAMB"M LAMETPORA HAMKARAIT LA'OR HAFOTAKA V HAFILOSOFIA HAYERBITIT", TORBIYON G (TASHS'D), 417-445.
22. ראו דברי שורץ בהקדמו למז"ג, עמ' 10, הערה 9. וראו הדיסרטציה של שאל אפרתי פרקים לקסיגרפיים בחלק הראשון של מורה נבוכים והקשרם לסתורי תורה (בר אילן, תשע"ז). אפרתי יוזא מעמידה שכבר התבessa במחקר, המזהה בין השמות הנדונים במרקם במז"ג חלק א', לבין השמות המופיעים ב"מעשה מרכבה" ו"מעשה בראשית" (ראוי אפרתי, עמ' 86, וההפניות לכטפי ורונברג שם), כך שהדים בפרקיהם הלקסיגרפיים הוא למעשה חילק בלתי נפרד מהדים דין בסתורי תורה. אפרתי נוטל את המשמעות המופשטת של השם המשותף, הנחשפת בפרקיה השמות, ומסב אותה על נושאים הנידונים בפרקיה המתאפייניות של מז"ג, כך הוא מבין את הסוד כגילוי של תוכן נסתר. התנווה בין פרקי השמות לפרקיהם המתאפיינים נראית לי נכהנה, אלא שאני מבין את הסוד כפרק של תוכן, וחשיפת המבנה של המשמעות דרך מבנים של חזורה.
23. רםב"מ, מז"ג ג, כ"ז, 516-518. וראו מנחם לורברבוים, פוליטיקה וגבילות ההלכה (YERUSHALIM: HARTMAN, 2005), 42-43.
24. מנחם לורברבוים, נצחנו בעימתו – תורה האלהות כפואטיקה ביצירה האנדולסית (YERUSHALIM: MCOUN)

השם המשתתף מרחיב ישורון

בן-צבי, 2011), 86 (להלן לורכברבוים, נזחנו בעימותו).

.25. שם, .82

ולטר בנימין, "על הלשון בכלל ועל לשונו של האדם", ברכ ב: הרהורים, תרגם דור זינגר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996) (להלן בנימין, "על הלשון"). Walter Benjamin, *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McIaglin (Harvard University Press, 1999); Martin Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings [1947]*, trans. Frank A. Capuzzi (San Francisco: Harper, 1993), 213 (מרטין היידגר, "שיחת על השפה", מאמריהם (1929-1959): הישות בדרך: מן האין (מבعد לטכנייה) אל השפה, תרגם אדם טננbaum (תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1999), 279-233).

Eli Friedlander, *Walter Benjamin: A Philosophical Portrait*. (London, England: Harvard University Press, 2012), 23 (פראידלנדר, דיקון פילוסופי). עוד ראו דברי זאק לאקאן: "מרגע שתיכננו לגלגלי הטנהה של הדיבור, השיח שלכם יאמר תמיד יותר مما שאתם אומרים". Jacques Lacan, "Le séminaire", Livre V, Les formations de l'inconscient, texte établi par J. A. Miller (Paris: Seuil 1998), 18 (התרגום שלו).

.26. פראידלנדר, דיקון פילוסופי, 19-20.

.27. שם, .24-22

.28. כל הציגוטים מתוך רמב"ם, מורה נ"א, כ"ה, ע' 60-61.

דניאל בויארין הראה שהדרשן החז"לי משתמש בטכnika של השבת פרקים מקומות שונים במקרא אלה על אלה. הדרשן החז"לי ניגש למקרה כאלו "מאגר ציטוטים", שמהם הדרשן יכול להרכיב סיפורים חדשים כמעט ללא גבול", ראו דניאל בויארין, אינטרקטסטואליות וקריאת מכילה (ירושלים: מכון הרטמן, תש"א), 275.

.29. לודויג ויטגנשטיין, *חקרות פילוסופיות*, תרגמה עדנה אורמן מרגלית (ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית, 2001), 55.

.30. בדבר יב, ט.

George Lakoff, Johnson Mark, *Metaphors We Live By* (Chicago and London: The University of Chicago, 1980).

.31. שם, .35

Radden Gunter, "How metonymic are metaphors", In A. Barcelona, (Ed.), *Metaphor and metonymy at the crossroads: a cognitive perspective* (Berlin: Mouton De Gruyter, 2000). p 93-108 (ולහן ראדן, כיצד מטונמיות הן מטפורות).

.32. אין הכוונה לחלוקת שחציע רומן יעקובסון בין ציר הצירוף המטוניימי לציר הבירה המטאפורי. רומן יעקובסון, "שני צדדים של הלשון ושני טיפוסים של הפרעות אפאזיות", סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה:

- מבחן מאמרים, ערכו איתמר אבן זהר וגדעון טורי (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1986), 167-184.
- .38. ראדן, כיצד מטונימיות זו מטפורות, 95.
- .39. מרטין בובר עמד על כך שבעברית המילה רוח משמעה *wind* וגם *spirit*. במיליה "רוח" מבטא המקרא מצב של אהדות בין הרוח שבטבע לרוח האונושית. במסגרת הדיון של בובר בתרגומים המקרא לגרמנית שלו ושל רוזנטזוייג, הוא מציג את הניסיון של התרגומים לשמר את הדו-משמעות של המילים העבריות כדי לאפשר את הקישור בין מופעיה השונים של המילה. ג'יימס ארטור דיאמונד השווה את העבדות של בובר, שפינואה והרמב"ם עם הרב-משמעות של המילה רוח במקרא. ראו, F. Rosenzweig, M. Buber, L. Rosenwald, and E. Fox, *Scripture and translation* Indiana University Press, 1994), James Arthur Diamond, "Maimonides, Spinoza, and Buber Read the Hebrew Bible: The Hermeneutical Keys of Divine "Fire" and "Spirit"(Ruach)", *The Journal of Religion* 91 (3) (2011): 320-343
- .40. רם"ם, מואן א, מ. עמ' 93.
- .41. שמואל ב', כ"ג, ב'.
- .42. בראשית ב, ג'.
- .43. בנימין, "על הלשון", 289 (ההדגשה שלי).
- .44. שם, 287.
- .45. שם, 290-291.
- .46. מוס, מלאך ההיסטוריה, 176.
- .47. "השיר, אותו היסס מתmesh בז' צليل למשמעות". פול ואלרי, "מבחר הרהורים על השירה", תרגם דוריה מנור, "הו!" גילון 2 (2005): 146.
- .48. לא שבלשונות אחרות אין למצוא שרוריהם המייצרים יחסים בין משמעותות שונות. במסורת הפנומנולוגיה נעשה שימוש נרחב באטימולוגיה שקשורת בין הפהוטי למטאפיizi, וגם בעבודות של היידגר ודרידה נעשה שימוש נרחב בנition איטימולוגי כדי להשוף יחסים כאלה. ראו למשל Matthew King, "Heidegger's Etymological Method: Discovering Being by Recovering the Richness of the Word", *Philosophy Today* 51 (3) (2007): 278-289
- .49. רוזנטזוייג כתב על שרור המשמעות של העברית ביחס לתרגם של יעקב קלצקין ל"אתיקה" של שפינואה לעברית: "בלשון המונחים של האסכולת היהודית, שאלה מתייחס כאן שפינואה במפורש, מתנסחת קבוצת המושגים הנידונה בצורה טبيعית ובסתעפות לשונית שקופה: מלשון 'שכל' נגורים השתכלות, להשתכל, הדבר המשוכל. נמצא אףօ התרגום מקורי יותר מן המקור". רוזנטזוייג, נהריים, 194.
- .50. על הפליטי כМОבן מאליו ראו לואי אלטוסר, על האידיאולוגיה (תל אביב: רסלינג, 2003).
- .51. על פי הרמב"ם, השם המשתף "קרב" משמש לעיצוב הידיעה וההשגה, מה שרחוק אינו ידוע ומה שקרוב נעשה מוכר. רם"ם, מואן א, י"ח, עמ' 52.

השם המשתתף מרחיב ישורון

- .52. מרטין בובר, *דרכו של מקרא, עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך* (ירושלים: מוסד ביאליק, 1964) (ולහלן בובר,
דרכו של מקרא).
- .284. שם, 53.
- .289. שם, 54.
- .55. שם, שם.
- .56. במדבר, טו, ד.
- .57. "דברי הפתיחה באים לעורר את תשומת לבנו על-ידי לשון-נופל-על-לשון (טו, ד): 'זה קרייב המקרייב
קרבענו...', צורת החזרה הו מודעה במפניו לכל קורא שלו פתו לسانון המלה-המנחה, بما מדובר ומה
כובד הדבר - יותר משיכלה לעשות ואת הסברה מפוזרת" (שם, שם).
- .58. עמוס פריש, "פרק נוסף במשנת נחמה: המילה המנחה", מגדים: *בייטאון לענייני מקרא*, נז (תמו
תשע"ח), ושם בסיכון סעיף ו' (מספר עמודים סופיים יהיו כשהוחברת תצא בדפוס).
- .59. בראשית ו, ט.
- .60. בראשית יז, א.
- .61. שם, 294.
- .62. בובר, *דרכו של מקרא*, 285-284.
- .63. רוזנציג, *נהריים*, 18.
- .64. בנימין הרושובסקי, "האם לצליל יש משמעות? לגביות האקספרטיביות של תבנית הצליל בשירה",
הספרות 1 (2) (1968), 419.
- .65. Steven Harvey, *Maimonides on the sultan's palace: Perspectives on Maimonides*, ed. Joel L. Kramer (Oxford university press, 1991) 55
- .66. לורברבוים, נצחים בנעימותו, 56.
- .67. רמב"ם, מ"ג א, ב"ד, עמ' 60.
- .68. בראשית, ג', כ"א.
- .69. שמות, י"ג, כ"א.
- .70. לורברבוים, נצחים בנעימותו, 82.
- .71. פרפורטיבי במובן שמנדר אוסטין, וראו ג'ון אוסטין, איך עושים דברים עם מילים, תרגם גיא אלגט
(תל אביב: רסלינג, 2006) 31-30.
- .72. רמב"ם, מ"ג א, י"ב, עמ' 47.
- .73. בראשית ד, מה.
- .74. בנוסח המקורי שהיבור נפתח הרץ אימבר נכתב "לשוב לאرض אבותינו" במקום "להיות עם חופשי
בארכצנו". ראו מנשה רבינא, התקווה: מקורות של ההימנו, תלמידותי וכוננותו בהשוואה להימנונים של
אומות אחרות, על סמך מחקרים, מאמריהם, מכתבים ותעודות (תל אביב: 1968).

75. פראנץ רוזנצוויג, כוכב הגלולה, תרגם יהושע עמיר (ירושלים: מוסד ביאלך ומכוון ליאו בק, 1970), 326.
76. שלמה הרמתי, עברית שפה מודוברת (תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, 2000).
77. "הצורה הדו-יעיצורית מאפיינת את גזרות נחי עוזי – קם, שב, מת. אפשר לשער שלפנינו חילופים בין הגזרות. בלשון המקרא וגם בלשון חכמים מוכרים לנו מקרים לא מעטים של חילופים בין הגזרות העוללות. צורות מהשורש שו"ב מתנהגות לפעמים כמו צורות מהשורש יש"ב וכן להפוך". חנוך גמליאל, "לשון הפייט באرض-ישראל", בתוך רפאל ניר, פרקים בתולדות הלשון העברית: החטיבה השנייה: חטיבת ימה"ב (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2003), 55.
78. בראשית ב, ב.
79. רוז-קריקוצ'קן, 2009, עמ' 301.
80. השופטת עדנה ארבל צינה חמיש תכליות לחוק, הראשונה שבهن: עידוד בעלי זיקה משפחתיות ליהודים עלולות לישראל ולהזתרף לעם היושב בארץ באמצעות התבולות. (בג"ץ 6247/04, סעיף 33) כך שאלת השיבה היא שאלת היישיבה.
81. עמוס ט', י"ד.
82. חוק השבות, תש"י – 1950, באתר הכנסת ([www.knesset.gov.il/laws/special/heb/chok_\(hashvut.htm](http://www.knesset.gov.il/laws/special/heb/chok_(hashvut.htm)).
83. רמב"ם, מז"ב א, י, עמ' 44-45.
84. בראשית מה, ט.
85. בבלוי, זבחים נה, עב.
86. ראו במאמרו של עידו הררי, "עליה", בגילוון זה.
87. שמות, יט, ג.
88. ישעיהו, ב, ה.
89. דהה, לו, כג.
90. ראו העירה 16 לעיל.



יד ישראל תקיפה¹

כרמה בן יוחנן

ביחסו ההלכתי הגדול משנה תורה כתוב הרמב"ם:

מפרנסין עני גוים עם עני ישראל מפני דרכי שלום, ואין ממחין בידי עני גוים בלקט שכחה ופהה מפני דרכי שלום, ושואلين בשולמן, ואפילו ביום אידם, מפני דרכי שלום [...]. אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין האומות, או בזמן שיד הגויים תקיפה.² אבל בזמן שיד ישראל תקיפה על אומות העולם, אסור לנו להניח גוי עובד עבודה זרה בינוינו; אפילו יושב ישיבת עראי או עובר מקום למקום לסתורה, לא יעבור בארץנו עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטו בנין נח – שנאמר "לא ישבו בארץך" (שםות גד, לג), אפילו לפי שעיה. ואם קיבל עליו שבע מצות הרבי זה גר תושב, ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד.³

הגותו של הרמב"ם מוספקת מקורות הרשאה לרבניים בני זמננו המבקשים להתמודד עם אתגרי ההווה. בשעה שחכמים אחרים הסתפקו בייחולים לחידוש העבודה,⁴ הרמב"ם לא היסס לפרוש חzon פוליטי מפורט ולדמיין את היהודים כבעל כוח להוציא את חזונם לפועל. בשל כך, אנשי הלכה שמיעוניינימ לחשוב על המיציאות הפוליטית בישראל במונחים תורניים רואים בהגתו של הרמב"ם מפת דרכם שבאמצעותה אפשר לבחון את מערכת היחסים בין המסורת היהודית לבין מדינת ישראל הריבונית.

בעיניים ובניות מודרניות, הפסקה שעימה פתחתי נקרהת כדיין קדום במשמעות פוליטיות המעסיקות את השיח הציבורי כיום: היד התקיפה משמשת לעיתים קרובות כמטפורה לריבונות, והשאלה ידו של מי תקיפה היא פריזמה שדרוכה נבחנים טיבה של ריבונות זו וגבולהה. דברי הרמב"ם עוסקים גם בשאלת היחס כלפי מי שאינו ישראל: ההלכות שהצדקן " מפני דרכי שלום", והן מותנות בככיפותם של ישראל ליד התקיפה של אומות העולם, מהות מצע לדיוון העכשווי בשאלת הסובלנות (הן כкорה המציגות והן כאידיאל) של הריבון כלפי המיעוטים האתניים והדתיים שתחתיו, ובקשר היישורי הספציפי – סובלנותה של מדינת היהודים כלפי הנוצרים והמוסלמים שתחת ריבונותה.

מאמר זה עוסק בשימושים עכשוויים אלה בדברי הרמב"ם, ובפרט במגוון הפרשניות שמעוויקים רבנים אורחותודוקסים ביום לצירוף "יד ישראל תקיפה". הוא מתמקד בשימוש הייחודי שעושים בצירוף זה רבני הציונות הדתית, אך מפעם לפעם אדרש גם לשימושים שעווים בו רבנים בני חוגים אחרים, ولو לשם השוואה. באמצעות עמידה על כמה מן המופעים של "יד ישראל תקיפה" בשיח הרבני העכשווי, אטען כי התהיה על תקיפות ידם של ישראל מנוקזת לתוכה סדרה ארוכה

של דינונים פוליטיים ותיאולוגיים, המעלים שאלות בנוגע למתחים בין ריבונות יהודית כמציאות לבין ריבונות קאדייל משיחי; לחפיפה החקיקת בין החזון הפליטי של המסורת לזה של מדינת הלاءם הישראלית; למערכת היחסים האידיילית בין עם ישראל לבין הנוצרים והמוסלמים, וליכולת של המדינה היהודית הריבונית להגשים את האידיילים הללו. אטען להלן כי זההו של "יד ישראל תקיפה" עם הריבונות הישראלית בידי חזנות הדתית מנסה על רבניה להתמודד עם התביעה הדמוקרתית לסובלנות כלפי מיעוטים בלבד להיקלע לסתירות פנימיות. קושי זה מצידיו מייצר את הנכונות הרובנית לסובלנות כעמדה מותנית ומתוחה, ששתע פקיעתה קרובה.⁵

טרם אפנה לפרשני הרמב"ם, אקרים דיוון קצר בפסקה הרמב"ית גופה. הקטע הנזכר לעיל הוא דוגמה מוצלחת לגמישותה של ההלכה לריגישותה הפליטית. רבנים לאורך הדורות לא תפסו את החוק ההלכתי כאמת קפואה העומדת לעד, והשכילו לסלг אותה לתנאים ההיסטוריים המשתנים. בפרט, תנאי הגנות והחימם תחת שלטונות זרים חיבו את חכמי ההלכה לפתח יחס מתון כלפי הסביבה הלא-יהודית כדי לחיות בה. הרובנים שהנהיגו את הקהילות היהודיות בארץות האסלאם והנצרות בימי הביניים ולאורך העת החדרשה הרחיבו את הגישה ההלכתית ה"רייאל-פליטית" שאפיינה את המסורת היהודית עוד בימי התלמיד. בעוד הקהילות היהודיות בארץות הנצרות עמדו בפניו אתגר הכלכלי בכד נוסף, משומש על הקושי לשאת את הכספיות נוספת בהקשר הנוצרי גם בעיה תיאולוגית.⁶ כפי שטוען יעקב כ"ץ, ברירת המחדל של חכמי ההלכה הייתה להגדיר את האמונה הנוצרית כבעודה ורה שיש להshed ולבבד ללא דיוח.⁷ אף על פי כן, רבנים מצאו מגוון דרכי לאפשר ליהודים להתקיים ולהתרנס גם באירופה הנוצרית, בין אם "מן דרכי שלום" או מטעמים אחרים.⁸

ואולם רגישותה של ההלכה להיסטוריה ונוכנותה להתאים את עצמה לניסיבות המשותנות אין פירושה שהיא אדישה כלפי הכוח או נוקטת יחס רלטיביסטי כלפי (כפי שאפשר למצוא, למשל, בנצרות האוגוסטינית). גם אם המסורת היהודית השכילה להתאים את עצמה למצב שבו "יד הגויים תקיפה על ישראל", שאיפתה הייתה בבירור למצב שבו "יד ישראל תקיפה על אומות העולם" חלק עיקרי מן הטעוס שלה. אפשר לקרוא את הפסקה של הרמב"ם כאילו הוא דין באופן ניטרלי בשני מצבים פוליטיים שונים, בלי שתהיה לו העדפה כלשהי לאחד מהם מבחינה ההלכתית (אף אם יש לו, אולי, העדפה פוליטית). ואולם מגמות עיקריות במסורת היהודית, וביצירת הרמב"ם כאמור, מצביעות על כך שלשני חלקי הפסקה אין אותו משקל; ההלכה שהן תקיפה על אומות העולם, דהיינו היפוך יחס הכוחות שיעקר את ההצדקות הללו מתוכנן, אינו רק מצב אחד מבין שניים אלא המצב הרצוי. היכולת להיות עם אחרים – נוצרים ומוסלמים – שצמיחה מן הפרגמטיות של הקהילות הגולות, נתפסה לעיתים קרובות כרע הכרחי שבא עם הנחיתות הפליטית, צפראע שלפי שעיה יש לבלוּע ובעתיד אפשר יהיה להקיא. חי הגלות הצמיחו بد בבד סובלנות דתית וציפייה להשעיתה, כשהתי פנים של אותה מסורת.

כפי שהקטע הרמב"ם מציין מפורשות מהו המצב הפליטי המציאות ומהו הרצוי, כך הוא גם אינו מסגיר אם הנשך גדול יותר את "יד ישראל תקיפה" עם ימות המשיח, או להלופין דימה בעיני רוחו מצב היסטורי אחר שבו ישראל שליטים במי שאינו ישראל בארץ ישראל.⁹ מחד גיסא, הרמב"ם החזיק בתפיסה משיחית ריאלית, שלפייה "אין בין ימות העולם הזה לימי המשיח אלא שיעבוד מלכוויות בלבד".¹⁰ במשמעות זו, הוא הקשה מקום נכבד לרסתורציה של מלכות דוד, לשיקום הריבונות היהודית בארץ הקודש ולכינונו בית המקדש השלישי. מבחינה זו יש טעם להניח שהרמב"ם זיהה את "יד ישראל תקיפה" עם ימות המשיח, ומילא אין פער קטגוררי בין המצב המשיחי לבין התנהלותה ה"רגילה" של ההיסטוריה.¹¹

אך מן הצד الآخر, לאור המקום הנרחב שהקדיש הרמב"ם לפוליטיקה בהגותו, ובכלל זה לפוליטיקה יהודית בלתי משיחית שבה מתקיים מתח בין השלטון לבין ההלכה,¹² האפשרות שהרמב"ם תפס את "יד ישראל תקיפה" כRibonoּת שאינה משיחית ואף אינה אידיאלית כלל ועיקר נראית סבירה. כפי שטוען מהם לורברבוים, יש להניח שאפילו דמוקרטיה הייתה באח בחשבון צורת שלטון לגיטימית בעיני הרמב"ם המלוכני, גם אילו ראה בה את הצורה הירודה מכלן.¹³ אם כך, הרי שהציווף "יד ישראל תקיפה" יכול בהחלט לתאר מציאות פרואית, של ריבונות ישראלית שאינה כרוכה בענייני משיח וגולה.¹⁴

הפרוליפרציה של הופעותיו של הציווף "יד ישראל תקיפה" בשיח הרבני בן זמננו מגלה כי המתחים הגלומיים בדברי הרמב"ם, בין גמישות הלכתית לבין השאייה לביטולה, ובין ההיסטוריה ה"רגילה" לזמן המשיחי, מחריפים כשהתקסט הרמב"ם משתבר בראי מדינת היהודים. בעבר היה ברור לכול ש"יד הגויים תקיפה על ישראל" בפועל; "יד ישראל תקיפה" הייתה אפשרות תיאורטיבית בלבד, וכך גם נגזרותיה ההלכתיות. השימוש העכשווי ב"יד ישראל תקיפה", לעומת זאת, משמש נייר לקמוס לבחינת איוכותה המשיחית של ההיסטוריה ואיכותה הדתיות וההלכתיות של הריבונות היהודית בישראל. האם, תוהים רבני זמננו, אפשר להחיל את הציווף "יד ישראל תקיפה" על מדינת ישראל הריבונית? ואם הריבונות הישראלית היא חלקית בלבד, מותנית או מוגבלת, האם פירוש הדבר ש"יד הגויים תקיפה על ישראל"? ואם אכן "יד ישראל תקיפה" כיום, האם התקיפות מתיחסת למדינה, או לעם היושב בה? ומה תהינה הנזרות ההלכתיות של התקיפות ידם של ישראל על המיעוטים הנוצריים והמוסלמים החיים תחתיה? מה חלותו העכשוית של הכלל "לא ישבו בארץ",ומי כולל בקטגוריה זו?

ואולם, כיוון שהדמיוון הפליטי האורתודוקסי אינו רק פרשן סביר של מציאות שמתנהלת מבלי להידרש לו, אבחן במאמר זה לא רק את התפיסה הפליטית העולה מן השימושים הרבנים ב"יד ישראל תקיפה", אלא גם את ההיבטים הפרפורמיים של השימוש בציורף, דהיינו כיצד הדין במידת תקיפותה של היד הישראלית בעצמו מכונן מערכיו כוח, פותח אופקים תיאולוגיים- פוליטיים מסוימים וסוגר אחרים.

יד ישראל (עדין) לא תקיפה

רבני הצענות הדתית, כידוע, רואים את מדינת ישראל כמי שהביאה קץ לחיה בגלות, וכאתחלתא דגאולה. ההכרעה של רבנים אלה הייתה לקדש את המדינה ואת הריבונות היהודית בישראל למטרות אופיין החלוני, ולנסות ליצור توأم בין המנגנון המדיני לבין דרישות ההלכה. מכיוון שרבנים אלה אינם מעוניינים להחליף את המנגנון המדיני המודרני אלא להציגו במונחים תורניים, הם אינם יכולים לגוזר מן הריבונות היהודית את ההלכות הנובעות מתפיסת הריבונות הרמבהם "ית הגלומה בצירוף" יד ישראל תקיפה", משום שהלכות אלה אינן עלות בקנה אחד עם תביעותיה של הפוליטיקה המודרנית לחופש דת וסובלנות כלפי מיעוטים דתיים. פירוש הדבר הוא שעלייהם למצוֹך הילכתית להוכיח מדיניות סובלנית, או סובלנית יחסית, של מדינת

ישראל כלפי מוסלמים ונוצרים.¹⁵

הדרך הפешטה והיעילה ביותר לעשות זאת היא לבטל מכל ויכול את ההנתנות שמתנה ההלכה את חוקיה ביחסו הכוח, ולאחר מכן במסירות, בכל מקום ובכל זמן, את יחס הסובלני כלפי נוצרים ומוסלמים. אפשרות אחת לביטול גמישותה הפוליטית של ההלכה היא להפוך את ההלכות שהצדקה "מן דיוק של שלום" מצורך שעה שנuada לשמר על יחסים תקינים עם גויים (נוצרים ומוסלמים) במצב של נחיתות פוליטית, לעומת הילכתית עקרונית המבטאת את שאיפת השלום הנצחית של התורה ואינה תלואה ביחסו הכוח. זו הייתה, למשל, גישתו של הרב הראשי השני למדינת ישראל, איסר יהודה אונטרמן (1886-1976), שהייתה לה אחיזה בדברי הרמב"ם עצמו במקומות אחרים.¹⁶

אפשרות אחרת להפוך את הסובלנות לעניין עקרוני היא באמצעות הגדרתם של נוצרים ומוסלמים בישראל כגרים תושבים המקוריים את שבע מצוות בני נח, שהרי "אם קבל עליו שבע מצוות הרי זה גר תושב", ואם כל יושבי הארץ היו מוגדרים כגרים תושבים הרי שהבעיה עצמה הייתה הופכת בלתי רלבנטית. הייתה זו אסטרטגיה הילכתית מקובלת לאורך העת החדשה (אף כי בעבר ענתה על צרכים פוליטיים אחרים) להבדיל בין גויים בני הזמן לבין עובדה זרה שבמקרה ובתלמוד, בין שבמציאות תפיסתם כאמני יהוד ובין שבמציאות הבדיקות מעובדי האלים ברמה המוסרית. זו הייתה שיטתו של הרב קווק ביחס למוסלמים (בשאלת השמיטה).¹⁷ גישות דומות נשענות על הבחנה עקרונית של הנוצרים והמוסלמים מעובדי עבודה זרה העתיקים ניתן למצוא גם אצל הרב חיים דוד הלו, הטוען בבירור כי "כיון שאין לנו נבר בזמנינו דין ע"ז [עובד עבודה זרה], שכן גם אילו הייתה יד ישראל תקיפה במובן הילכתית והמעשי של אותם הימים, לא היינו חייבים בשום פנים לנחות בגויי ומণינו כדי ע"ז".¹⁸

דוגמה לפתרון עקרוני של בעיית היחס הילכתי לנוצרים ולמוסלמים במדינת ישראל מצויה במאמר שחיבר הרב יצחק (אייזוק) הלו הרצוג, רבה הראשי הראשון של המדינה, על "זכויות המיעוטים לפי ההלכה". הרצוג שף להפוך את ההלכה לחוקת מדינת היהודים העתידה לקום, ולשם כך היה נחוש לפטור את הסתיירות בין ההלכה לבין תביעותיה הבסיסיות של דמוקרטיית מערבית. "שאלת המיעוטים" הייתה בעיניו "הדבר הקשה ביותר בקשר עם האופי הדמוקרטי של המדינה".¹⁹ על מנת לסליך את הקושי פנה הרצוג לטפל במעמדם הילכתי של הנוצרים

המוסלמים; תחילתה הגדר את המוסלמים כגרים תושבים (בעקבות הרב קוק), וזאת אף על פי שלא קיבלו על עצם שבעמצוות בבית דין ואף שהיובל אינו נהוג – דהיינו אף על פי שאינם עומדים, לפחות לאורה, בתנאי הסף הבסיסיים שהעמיד הרמב"ם להיחשב כגר תושב). אחר כך הוציא את הנוצרים מכלל עובדי עבודה זרה והגדיר גם אותם כגרים תושבים.

האסטרטגיה ההלכתית של הרצוג לטיפול בבעיה לא נגעה, בשלב הראשון, בשאלת ידו של מי תקיפה על זולתו. ואולם בשלב הבא נדרש הרצוג למערכת טיעונים אחרית, ועבר, במילוטיו של אריאל פיקאר, מן "הminster ההלכתי-עקרוני למשור הפליטי-רייאלי", או במילותי שלו, להצדקות המבוססות על עמדת נחיתות ביחס כזה:

אנחנו לא כבשנו עד עכšíו ולא יכולנו לכבות את הארץ כנגד רצונם של האומות
ואפִילו לא חלק ממנה. את המדינה היהודית קיבל מעת האומות המאוחדות, על-פי²⁰
הסכם, ואין שום ספק שעדיין משיכן נציגים לגנטם עלינו כנגד ים
של אויבים מדיניים מקרים מסביב שידם הגיע גם לתוך המדינה [...]. ניתנת לנו
האפשרות לקבל מן האומות כח להקים בארץ ישראל מדינה יהודית, אך בתנאים
שנסbold בני דת אחרת, יהיו אפִילו עובדי אלילים [...], ישיבו בארץנו ויקבלו את
הפלchan שלהם [...]. מה עליינו לעשות? להגיד לאומות: אין לנו יכולם לקבל את
התנאי הזה, מפני שתורתנו הקדושה אוסרת על ממשלה יהודית להתייר היישבה
בארצנו לנוצרים ומכ"ש לעובדי אלילים, ונוסף על זאת היא אוסרת علينا להרשות
פולחנם בארץנו ואוסרת לנו להרשות להם לרכוש קרקעות?

כדי להוכיח את זכויות המיעוטים על פי ההלכה נדרש הרחיב את הדמיון הפליטי שלו אל מעבר לגבולותיה של הריבונות הישראלית. בהקשר גלובלי, ישראל עודם זוקים לחסדייהן של אומות העולם; הריבונות היהודית אינה אלא אי מוקף אויבים, וגם האי הזה עצמו לא נקנה בכוח ישראל אלא ניתן במתנה מעת דין התקיפה של האומות. כל עוד מדינת היהודים תלואה בעמי אירופה, אין היגיון לדבר על יד ישראל תקיפה ולסקן את סיכויינו ואת קיומנו כבר בתקילה על ידי הפליטות [...].²¹ ההנחה של הרמב"ם לא תקפה אפילו לימיינו:

המצות הללו שנן מצות ציבוריות, המוטלות [...] על הממשלה היהודית באיזו צורה
שתהא, שהכח בידי לקימן, לא הוטלו בתחילת תקיפה אלא על העם היהודי הכבש את
הארץ ומקבל את הסוכריות עצמו, מבלי להתחשב עם הגויים. הרי זה הרגע
בתורה של אותן המצאות, ופשטוות העניין מעדיה על עצמה. אם כן אפשר בהעדרו
של רקע זה, ובתנאי מציאות כזאת שהמדינה ניתנת על מנת כך, אין חלות לאותן
המצאות כמו שאין חלות לאותן המצאות בגולה, או אף בארץ ישראל, כאשר אין ידנו
תקיפה, וככלום אמר אדם מעולם שאסור לנו לישב בארץ ישראל כשיידם [של הגויים]
תקיפה, מפני שאסור להכנס את עצמו באונס רחמנא פטריה?²² וממילא אין מקום
לומר שモטב לנו שלא לקבל את המדינה היהודית מלכבל ולעבור על אותן המצאות,
שמכיוון שלא ניתן לנו להקים את המדינה העברית אלא בתנאים כאלה, באופן כזה
לא נצטוינו, למצווה אין כאן, ועבירה אין כאן.²³

הצורך להתחשב בנסיבותיהם של הנוצרים נובע אףו מנסיבות התலויים בחסדי אומות העולם, ולא עצמאותם המדינית של היהודים, המחייבת אותם ליחס סובלני כלפי המיעוטים שמצוים תחת ריבונותם. ההצדקה העיקרית שהרצוג נותן לכך שהמדינה אינה מפלת "הפלויות קשות" כנגד המיעוטים שברכבה היא לדידו סיבה פרגמטית או "ריאלית" – תלותם של היהודים בחסדי העולם הנוצרי. את ההצדקה ה"ריאלית" של הרצוג, המבוססת על נחיתות פוליטית זמנית, מתקבל לראות בחיזוק נוסף להצדקה ה"עקדרונית" שלו, אך למעשה התנאייה התפיסת ההלכתית בניסיבות המשتنאות אינה מחייבת את הטיעון הראשון כי אם מחייבת אותו, משומש על פרשנות האירועים ועל טיבם של יחסיו הכהן, דהיינו על השאלה ידו של מי תקיפה בזמן זהה, אפשר להתווכת.²⁴ ואולם דימוי הכוח הפליטי המסורי שממנו הרצוג שואב השראה איינו מאפשר לו להצדיק סובלנות מתוך עמדת ריבוניות. רק דמיון פוליטי שענינו חולשה, כפיפות וגלות – דמיון של היהודים כמייעוט תחת רוב ריבוני נוצרי ומוסלמי למרחב הגובל – – מאפשר לו ליציר עמדה הלכתית סובלנית שתעללה בקנה אחד עם הדרישות הבינלאומיות מן המדינה המודרנית. האIRONניה טמונה בכך שהרצוג, המקדש את הריבונות היהודית במדינה ישראל המודרנית כ"ראשית צמיחה גאותתנו",²⁵ נדרש להכחיש אותה ריבונות עצמה כדי להצדיק סובלנות דתית. היחס הסובלני כלפי מיעוטים לא נתפס אףו כביטוי לכוח הישראלי בעל המשמעות התיאולוגית וاتفاق המשיחית, אלא דזוקא כביטוי להיעדרו.

מרבית הפסקים מסכימים עם דעתו של הרב הרצוג ביחס לנוצרים ומוסלמים. עם זאת, כפי שטוען פיקאר, מערכת ההצדקות שמאחורי העמדות ה"סובלניות" השתנתה עד מאוד במהלך העשורים האחרונים: ההצדקות שבמבקשת לבטל עקרוניות את הפלויות כלפי נוצרים ומוסלמים הוסטו אל השולים, והשיח הרבני נוטה להסתפק בהצדקות הזמניות, המבוססות על הטענה להיעדר נסיבותו של כו. מרבית פוסקי הציגות הדתית מעדיפים אףו לדחות את קיום ההלכה המפלות לעתיד המשיחי מאשר ליטול את עוקצן מכל וכולל. יש להמתין עם ההלכות הללו לשלבים הבאים, כאשר יד ישראל תהיה "תקיפה" באמת.²⁶

הכנסיות הכבושות כמקרה מבחר

המחשה מאלפת של ההימנעות הרבענית מהצדקות עקרוניות ליחס מתון כלפי נוצרים ומוסלמים בישראל מופיעה בפולמוס פנים-רבני על כיבוש הכנסיות במורה ירושלים במהלך ששת הימים. בעקבות המלחמה כתוב האדמור' מסאטמר, יואל טיטלבום, את חיבורו על הגאולה ועל התמורה, שהוקדש להפרצת הפרשנות המשיחית וה"נסית" שניתנה הציבור הישראלי (ובציגות הדתית בפרט) לכיבושי המלחמה.

טיטלבום, שנתפס עד היום כנציג החשוב ביותר של הביקורת החרדית על הציונות,²⁷ העמיד בלב הטיעון שלו את כיבוש האטרים הקדושים לנצרות, ואת העובדה שמדינה ישראל השתלה על הכנסיות העתיקות בלי "לגדוע" את העבודה הורה הארץ ישראל. נוכחות הבלתי מופרעת

של הפולחן הנוצרי האלילי בירושלים היותה בעיניו ראייה לכך שלא יד ההשגחה הייתה כאן, אלא ידו של השטן.²⁸ בשל העובדה שלא "בעירו" את העובודה הורה הנוצרית נחשים חילוי צה"ל, כמו גם הממשלה הישראלית, לעובדי עבודה זורה בעצם. טיטלבאים לא סבר כי חילוי צה"ל יכול או היינו צריכים להרים את הכנסתות בירושלים העתיקה, אלא ראה בחוסר האפשרות לבער עבודה זורה מן הארץ עדות לכך שזמן הגאולה טרם הגיע. בימות המשיח יהיה הרס אטריו העובודה הזורה חלק בלתי נפרד מתהליך הגאולה בארץ ישראל. בambilים אחרים, ריבונות יהודית אמיתית נבחנת באיסובלנותם כלפי פולחני עבודה זורה. הטיעון איןנו זהה לזה של הרצוג, שסביר כי יד ישראל אינה תקיפה על הגויים וכן יש לסביר את הנוצרים ואת פולחנם, אלא הוא מעין היפוך שלו: אם הפולחן הנוצרי נסבל – משמע שיד ישראל אינה תקיפה. היכן שסובלנות קיימת היא מעדיה על שקריותה של הריבונות במונחי התורה. עד בוא המשיח, האפשרות הלגיטימית היחידה היא לסביר את "יד הגויים תקיפה על ישראל" כמייצות חסר ריבונות. בניגוד לרבני הציונות הדתית, טיטלבאים מסרב להזות את "יד ישראל" עם מדינת ישראל, וטעון כי ידה התקיפה של המדינה אינה אלא ידן של אומות העולם, משום שהיא נגועה במונחים עבודה זורה.²⁹

כמו רבני הציונות הדתית, גם טיטלבאים נשמר שלא להוציא את גויי זמנו מכלל עברי עבירה. בחיבורו ויואל משה הוא דן בשאלת האומנם "לא ישבו בארץ" (שמופיע בפסקה של הרמב"ם) אינו תקף אלא לשבעת העממים שבמקרא בלבד, או שמא יש לו נפקא מינה לימיינו אנו. בפירושו לפסוק "לא ישבו בארץ פון יחתיאו אתך לי כי תעבד את אלהיהם כי יתבה לך למוֹקֵשׁ" (شمוטות כג, לג), פוסק טיטלבאים כי כל עבודה שמחטיאת יד ישראל רואה לישיבה בארץ, ואין הבדל בין עבודה זורה של ימי המקרא לעובודה זורה של היום. ואולם טיטלבאים אינו עוצר בהכנסת לא-יהודים תחת האיסור, אלא מרחיב את הקטגוריה של "לא ישבו בארץ" עוד יותר: "דאך רשיי ישראל הנה בכל הלאו [זה] דלא ישבו בארץ ובאמת [...]. רשיי ישראל עלולים יותר להחטיא את ישראל מרשייע עכו"ם [עובדים וכוכבים ומזלות]. כמו"ש [כמו שתכתב] הרמב"ם ז"ל בפ[ר]ק י מה' [לכות] עכו"ם למש"ה [למשנה תורה]: האפיקורסים מישראל גרוועים מעכו"ם בשבייל שמיסירין את העם מאחרי ה".³⁰ טיטלבאים מוטרד אפוא מן ההגמניה של היהדות החילונית בארץ ישראל הרבה יותר מכפי שהוא מוטרד מנוכחותם או מפולחנם של מוסלמים נוצרים בה. ניתן אולי לומר כי לדידו, ידה התקיפה לבארה של מדינת ישראל תהא הראשונה לגירוש כshed Israel תהא תקיפה באמת.³¹

מול טיטלבאים התיצב הרב מנחם מנדל כשר, חסיד גור שנעשה ציוני. כשר החזיק בעמדת הפוכה בתכלית זו של טיטלבאים, וראה בניצחונות ששת הימים נסים גלוים. עם זאת, תהליך הגאולה טרם נשלם. העובדה שמדינת ישראל השaira את הכנסתות שנככשו במהלך ששת הימים בשלמותן ניתנת אפוא להצדקה כביתי לזרכי השעה. אמנם מדובר בתבוי עבודה זורה, אך מדינת ישראל אינה מצויה "לבער" את קודשי הנוצרים מקרבה כל עוד אין "יד ישראל תקיפה" עד כדי כך שתוכל להבטיח כי לא תהיה להם עוד תקומה. אילו היו חילוי צה"ל מחריבים את הכנסתות במזוח ירושלים, טוען כשר, היו הנוצרים בודאי מכריחים את מדינת ישראל לשוב ולבנות אותן

בעצמה, וזה עבירה של ממש.³² לפי שעה צריכה ישראל לכבד את החוק הבינלאומי, "שאסור לכובש לנגוּן בכל המיקומות הקיי' [דושים] של כל אומה ואומה, ואוי לה לאומה שתעביר על חוק זה, [...] אסור לנו להתגרות באו"ה [אומות העולם], שיש בכוחם להמית ח"ו [חס ושלום] אסון עליינו ועל כל היהודים בכל מקומות מגורייהם".³³ יושם לב ש כדי להוכיח את הסובלנות כלפי האתרים המקודשים לנצרות נסוג לפתע כשר, שhogג את כיבושו ששת הימים בתחום אותו הקשר טקסטואלי גופו, לטרמינולוגיה שלוש השבועות החרדית והאנטי-ציונית, האוסרת להתגרות באומות העולם. במילים אחרות, הוא ממיר את העמדה הציונית שקוראת לפעול למען הגאולה בעמדה פסיבית שקוראת להימנע מעשייה בשם התורה.

ואולם לצד ההשניה של ביעור הכנסיות ורחיקתו לשלבים הבאים בתהילך הגאולה, כשר מציע פשרה בינויים. לעת אפשר לדעתו להסתפק באיבור "שמה" של העבודה הזרה, דהיינו בינוי אתרי הנצרות בשמות גנאי: "יש מצווה לשנות השם לגנאי בא"י בזמן שאיןם כבושים, "יל [יכול להיות] שזה מתאים להמצב שלנו בארץ, שהוא כבושא, אמן על אלה המקומות אין ידנו חזקה, ואין חיוב לבער, אבל יש חיוב לשנות השם ובזה נקיים המצווה של ואבדתם את שםם".³⁴ ככלומר, כיוון שמצוות הגירוש והביעור עדין לא ניתנת למימוש מלא, היא מומרת בהתייחסות מילולית מבוזה, המייצגת היטב את מצב הבינויים שבין רפיון לתקיפות.

כשר, כמו עמיתו בציונות הדתית, בקש לגשר מעל לקיטוב בין ההיסטוריה והאסכטולוגיה באמצעות הגדרת המצרי בתורו "ראשית צמיחת גואלתנו", דהיינו צעד בתהילך שימושו אינו ידוע, ושבמסגרתו הוא הופך בהדרגה לרצוי. כאמור לעיל, אפשר בהחלט לתלות את טשטוש התחומים הזה בין הזמן הזה לבין ימות המשיח כבר בתפיסת ה"יד התקיפה" של הרמב"ם, שאינו מבahir לאיזה מין זמן הוא מתכוון. לדידם של רבני הציונות הדתית יד ישראל אמן איננה תקיפה לנמרץ, אך בודאי אינה רפה כשהיתה; המזיאות נקראת אפוא כמו שימוש התקומות לקראת תקיפות מלאה. השלב הלימינלי הזה בא בצורת סובלימציה: ביוזי מילולי במקום גירוש ובעור. לכאורה, פרויקט צנוע כגון זה הוא בר-מיושם כבר עכשו, במסגרת התנאים הפוליטיים הנוכחיים בישראל.

כמו כשר והרצוג, רוב הרבניים שמתמודדים עם השאלה אם ריבונותה של מדינת ישראל על המיעוטים הלא-יהודים שחיה בה היא בגדיר "יד ישראל תקיפה" משיבים עליה בשלילה. כפי שטען מנחם פיש, רבנים ישראלים מתקשים להצדיק סובלנות כלפי המיעוטים הדתיים בישראל שלא במונחים של חולשה ופסיבות.³⁵ הדבר נכון, כפי שראינו, גם לגבי אלה שמזודהים עם הריבונות הישראלית ואף מקדשים אותה.

ואולם אם כבר הרצוג נאלץ להתאמץ כדי לתרץ מדוע אינו מזהה את המצב של "מיוט" לא ישראל תחת ממשלה הישראלית בארץ "ישראל" בתורו "יד ישראל תקיפה", על אחת כמה וכמה נדרשים לעשותות זאת רבנים מאוחרים יותר, שראו לנגד עיניהם את התעצומות כוחה של הריבונות היהודית כישות פוליטית שאינה רק מתח חסド מצד האומות המאוחדות, אלא גם מדינה כובשת מטעם עצמה. ודאי שגישה מדינית "רייאל-פוליטית" מחייבת מידה של סובלנות כלפי המיעוטים הדתיים בישראל, כפי שככל ריבונות נאלצת לשאת מגבלות.³⁶ ואולם הרעיון שאות ההצדקות

לסובלנות אפשר לבסס על עמדתה ה"ריאל-פוליטית" של ההלכה המתאימה לתנאים של נחיתות פוליטית מעורר בעיות. הבדיקה שהיו פועל יוצאת של התיחסות "ריאל-פוליטית" ליחסים הקיימים איבדו במידה רבה את הממד הריאלי שלהם, שהרי הדמיון בין חיים של היהודים תחת שלטון מוסלמי ונוצררי לבין החיים תחת הריבונות היהודית במדינת ישראל אינו רב, אלא אם נוקטים – כמו טיטלבומים – عمדה שמסרבת מכל וכל להזדהות עם הריבון. תפיסת יחסינו הקיימת העכשוויות בין היהודים לא-יהודים בישראל כמצב שבו היהודים מצויים בעמדת חולשה איןנה עמדה "ריאל-פוליטית" כלל ועיקר, אלא להפך: היא מצריכה קריאה בלתי אינטואטיבית ומעושה של המציאות. ואולם הרבנים שבין ונדרשים דוחקו לטענה המוזרה בדבר נחיתותם הומנית של היהודים אל מול הנוצרים והמוסלמים כדי להצדיק יחס מתון כלפייהם, וזאת, כפי שראינו, אף על פי שהמסורת מזמנת גם הצדקות מסווגים אחרים.

ובכל זאת, עקרונות

טענתי לעיל כי רבניים בני זמנו נוטים להעדיף שלא לפטור נוצרים ומוסלמים ברמה העקרונית מן ההאשמה בעבירה על שבע מצוות בני נח, אלא להסתפק בטיעון המבוסס על יחסינו הקיימים על רפואי זמני של היד הישראלית. ואולם בכך מקרים שביעולה הדיוון העקרוני, ומזוותית שונה מהציפוי. כאמור, המסורת מאפשרת להגדיר מוסלמים כגרים תושבים ביותר מאשר נוצרים, משום שהמוסלמים נחשבו כמייחדים בעוד שהנוצרים נחשבו כעובדיה זורה. ואולם בעת האחרון החלו רבניים להתלבט באשר למעמדם ההלכתי של המוסלמים.

הרבי אליעזר מלמה, בן הציונות הדתית וראש ישיבת הר ברכה שבשומrone, מסתפק לגבי הפטור הגורף שקיבלו מוסלמים (על ידי קוק, מورو ורבבו) מעבירה על שבע מצוות בני נח. אף אם אינם עובדי עבודה זורה, אין להחר ולגוזר מכך שהם נחשבים כגרים תושבים. וזאת, לא בכלל הగבלות הטכניות הנובעות מכך שלא קיבלו על עצמן את שבע מצוות בני נח בבית דין ושהיוביל איינו נוהג (אלו התנאים שהציג הרמב"ם ל渴בלת המउמד של גרים תושבים), אלא משום שהם עוברים על מצווה אחרת (לכל הפחות אחת) מבין השבע שייעדו להם, המצווה למןות דיןנים:³⁷

בנוספ' למזכזה הכללית לרשות את הארץ, צוותה התורה: "לא ישבו בארץך"
(שמות כג, לג). ופסק הרמב"ם שבעת שידנו תקיפה, אין להניח למי שאינו "גר-תושב"
לשbat בארץנו. [...] יש אומרים שגם אם הגוי לא קיבל על עצמו במפורש בפני בית
דין להיות "גר-תושב", אם בפועל הוא אכן עובד עבודה זורה ומקיים שבע מצוות,
אין איסור שיגור בארץ ישראל. מוסלמים הגונים וטובייכם יכולים לנגור בארץ, כיון
שהאין באמונתם עבודה זורה. אבל הערבים שכורדים אותנו ודאי אינם שומרים שבע
מצוות בני נח, שהרי הם קופרים בה, אלוקי ישראל שהנחלת לנו את הארץ, ותומכים
במחבלים הרוצחים ועוברים על "לא תרצח", ואיןם מעמידים בית דין שידון את
הרוצחים. [...] בשעה שידנו תקיפה אסור לנו להשאיר ערבים שאינם מקבלים את
ריבונות ישראל בארץ, وكل וחומר שאין לנתן להם נחבות שהם יכולים להושיב עוד
ויעוד גויים שאינם שומרים שבע מצוות בני נח.³⁸

דבריו של מלמד מבוססים על פסק הלהכה של הרב שלמה גורן, שקבע בມפורש כי למרות פסק הלהכה הבורר של קוק, "ענק הפסיקה והרוח [...] שמפניו אנו חיים ומימיו אנו שותים", שקבע את מעמדם של המוסלמים כגרים תושבים, הרי

שכל ערב המשתף פעולה עם הטרוריסטים, גם אם בצורה פסיבית, או שומרה אהודה לתנועות ההתנגדות למטרינית ישראל, דין על פי הלהכה לנכרי העובר יום יומם שבע מצות בני נח, ודינו כדין עובד עבודה זרה, שמאבד את זכות היישבה בארץ ישראל, כמו שפסק הרמב"ם בפרק י' מהלכות עבודה זרה הלכה ו'. [...] על פי דין תורה כשידינו תקיפה עליהם [דנム] הוא גירוש מן הארץ.³⁹

ואולם בעוד שגורן טعن ללא כל וסרך כי "במלחמת ששת הימים ואילך נעשתה ידינו תקיפה עליהם",⁴⁰ מלמד אינו מרחיק לכת עד כדי כך, ושומר על ההסתיגות הרווחת מהכרזה על "ישראל תקיפה" כמצב ריאלי:

מסיבות רבות אייננו יכולים לגרש את הנוצרים שאינם מקבלים שבע מצות בני נח כפי מצוות התורה. ראשית, המצווה מחייבת אותנו בזמן שיש בידיינו כוח, אבל כאשר יד הגויים תקיפה עליהם, אנו אносים מלקיים. [...] מסתבר שכיוום, כאשר המדיניות החזוקות בעולם מתנגדות לכך, ומעמדה הביטחוני והכלכלי של מדינת ישראל תלוי בהן במידה רבה, אנו נחשבים כמו שיד הגויים תקיפה עליינו, ואין בידיינו כוח לגרש מהארץ את העربים שלוחמים נגדנו בגלוי, ובודאי שאין בידיינו כוח לגרש את מש- פחותיהם ואת האוכלוסייה הערבית שעונית אותם.

אך אם אין כל עוקץ מעשי לדין במעמדם של המוסלמים בישראל ובשתיים הכבושים משום שטמי לא יד ישראל אינה תקיפה, מדוע טרח מלמד להעלות את הנושא לתחילת הדרך? מלמד מבבירו: "למרות זאת, המצווה הבסיסית כמובן שלא בטלה, וחובה علينا לחזור למציאת הדרך לקיום מצוות התורה במסגרת התפיסה המוסרית המקובלת כיום". כמו כשר בהקשר הנוצרי, גם מלמד מציע סובלימציות שעשוויות להתאים למצב הביניים התקיף למחצה שבו נתון העם היהודי כיום ביחסו עם מאיני האסלם. לטענתו, "העקרון של המצווה צויך להשפיע גם על עמדתנו בשאלות חברותיות כלכליות". כך, למשל, הוא ממליץ להתנות "את רוב הזכויות בקבלה חוכות, כדי שעربים שאינם מוכנים לשרת בצבא יקבלו פחות הטבות מהמדינה, ובכך יקטן התמරיך שלהם להישאר בארץ ויגדל התמരיך להגר למדינות שוזחות מטאימה להם יותר". כמו כן, מלמד ממליץ לעודד התיישבות יהודית, ולצדיה "הגירה של אלה שאינם תומכים בזוהות היהודית של מדינת ישראל".⁴¹ יד ישראל אפוא אינה תקיפה ממש, ואף על פי כן יש השלכות מסוימות לדברי הרמב"ם כאן וعصיו, ولو במסגרת פעולות מתונות לכארה כמו "עדוד" הפלויות מסווגים שונים, תהא אשר תהא משמעותו המעשית של "עדוד" זה.

מן העיון בדבריהם של הרצוג, כשר ומלמד, בולט עד כמה הולך ומתוופף הגבול שמצויבים הרבניים בין הריבונות היהודית בישראל בפועל לבין הרעיון הרמב"מי של "יד ישראל תקיפה" – גבול שהיה מלאכותי למדוי מלכתחילה. השיח הרבני כולל מצבייע בכיוון של קידוש הריבונות וחגיגת העוצמה הישראלית, עד שהטענה שיד ישראל אינה תקיפה נשמעת במקרה הטוב כמו

שפטיים, ובמקרה הרע כהטעה מכוונת. כפי שנראה להלן, הביקורת על בוחן המזיאות הלקוי המגולם בטענות הללו לא באאה מכיוון של רבנים מתונים ושותרי שוויון ממשאל, אלא דווקא מן הצד الآخر.

אל תגידו יומם יבוא, הביאו את היום
ובכל זאת יש מי שחוsbים שיד ישראל תקיפה כאן ועכשו, או לכל הפחות מזהים במציאות הopolיטית בישראל הנוכחית את מלאו הפוטנציאל להגיא לנצח זהה.⁴² ידם התקיפה של ישראלי מהווה אחת הקטגוריות התיאולוגיות הopolיטיות ביותר בחוג שנתגש סביבה הרבה יצח גינזבורג, נשיא ישיבת "עד יוסף חי" ודומות מפתח תרבותות "נווער הגבעות". גינזבורג, שהגתו מהווה תמהיל מקורי של מסורת חב"ד, השפעות של חוג הרב קוק ורעיונות שמקורם בתנועות העידן החדש, הוא אחת הדמויות השינויות בחלוקת בישראל וככל הנראה הסמן הימני ביותר על הקשת הopolיטית.⁴³ התיאולוגיה של גינזבורג ידועה כהשראה הרוחנית שמאחורי פעולות "tag machir" – טרור יהודי נגד אנשי ואטריה פולחן מוסלמים ונוצרים.

למרות הקירבה האינטלקטואלית המשוימת של גינזבורג לרעיון של הרב קוק, הוא אכן ננו מקבל את עמדתה של הציונות הדתית, שלפיה מדינת ישראל היא "אתחלתא דגאולה", או "ראשית צמיחת גאולתנו", דהיינו שלב התחלה בעידן הגאולה. בענין זה גינזבורג שותף דוקא לתהוותם של חוגים חרדיים אנטי-ציוניים, כי מדינת ישראל הציונית-חילונית היא ישות פוליטית פגומה, שסותרת את התורה ואני מהי גאולה. ואולם בניגוד לקוויותם התיאולוגיות-opolיטיות של כמה מן החוגים החరדיים הללו, גינזבורג אינו מושך ידיו מן הopolיטיקה, אלא מפתח תוכנית אקטיבית לקידומה של פוליטיקה אלטרנטיבית, שחותרת תחת אושיותה של המדינה הציונית במטרה לכונן מלכות שתחליף אותה.

המדינה החילונית, לפי גינזבורג, אינה משיחית כשלעצמה. עם זאת, הפרויקט הציוני והריבונות היהודית בארץ ישראל אינם בגדר רע מוחלט; הם קירבו את עם ישראל אל הגאולה והניבו בידיו את הכלים הנחוצים לכינון המדינה הרואה, מלכטו של מלך המשיח. כדי להקים את מדינת המופת קורא גינזבורג לעם היהודי היושב בציון להכיר ראשית חוכמה בתקיפות ידו, ולנהוג "יד ישראל תקיפה" בגוים שבארץ במלוא המובן ההלכתי, חלק מ"תיקון יסודיו וכולל של מדיניות הביטחון, [...] מותך בטחון בה' הנותן לנו כח לעשות חיל".⁴⁴ בספרו תיקון המדינה הוא כותב:

היכולת לפעול בעוצמה תלואה, בפשטות, בקיומה של עוצמה צבאית ממשית בידי העם. מצב זה מכונה בלשון חז"ל: "יד ישראל תקיפה". בדורנו, זכינו ליכמות זו, וען ליננו להודות לה' על כך. על עם ישראל להחליט בנחישות ובນחרצות למשול בארץ, ולסתום כל פרצה בבטחון העם היושב בה. ברוך הוא, יש לנו את הכוח לכך, ואין הדבר תלוי אלא בהחלטהנו. כל מצע לאומי מתוקן, הבא מותך אהבת ישראל אל אמרית, חייב לכלול החלטה להגביל בכוח לכל סכנה או איום על "כרם הווי" צבאות בית ישראל, להסל כל אויב ויריב.⁴⁵

יד ישראל תקיפה אפוא, ורק התודעה הישראלית היא שסמאנת להכיר בכך.⁴⁶ ואולם השינוי התודעתי זהה אינו נתפס על ידי גינזבורג ועמיתיו כהתמסרות עיורת לחזון מיסטי כלשהו, כי אם להפך, מדובר בהתקפות ריאליות הנחוצה לכל הציבור היהודי. כך למשל מתבטא הרב עודד כי-טוב, המלמד גם הוא בישיבת "עודד יוסף חי":

לטעון הלאומית כי טרם באנו אל הארץ, או טרם ירשנו כי עדרין כפופים אנו לגורמים בין-לאומיים וכו', הרי זו קולא מופרזת הגובלת ברוע לב – ככלום בימי התנ"ך לא היו באוצר מעצמות בין-לאומיות? וככלום לא נאספו פלשתים למלחמה כששמעו שהומליך שאלה? יש חששות וסיכונים כאז.cn עתה, אולם דרך המזוודה אומרת: מרגע שהinctן רוב בארץ, عليك מצוה להיות ידך תקיפה על עצמן וליטול אחריות טוטאלית, ולא להניח חללים – כבמי שפטות השופטים ושבוט השבטים – המזמינים או מניחים מקום לשלית זרים עם כל המשתמע מכך.⁴⁷

אפשר בהחלט ביקורת על עמדותיהם של גינזבורג ובני חוגו ברמה המוסרית, אבל מבן חינותם רבות היושרת האינטלקטואלית שלהם רבה מזו של עמידתם הרבענים הנמנימים עם חוגי הציונות הדתית; הדיבור על "יד ישראל תקיפה" במונחים של ריבונות בד בבד עם הכהשת כוחה של ריבונות זו עצמה ביחס למיעוטים הcapsifs איננה עמדה עקבית. כפי שאראה להלן, סופה של עמדה זו שהיא מייצרת עמיות ומסרים כפולים.

על רבנים וריבונות

גם רבנים חרדים שאינם רואים במדינה את "ראשית צמיחה גאותנו", אך אינם מתנגדים לצינות התרבות عمוקה, מתאפיינים באותה נטייה שכבר נידונה לעיל למוחות נגד תפיסת הכוח הישראלית כ"יד ישראל תקיפה", ולוחות את השימוש במושג למן עתידי, ובפרט לימות המשיח. ואולם כאשר מי שואהו בעמדה זו עובד בשירות המדינה כרב הראשי לישראל, טענותיו מקבלות תפנית יהודית. לפניו שנים אחדות שטח הרב הראשי הספרדי לישראל יצחק יוסף (בנו של פוסק ההלכה החשוב ומיסודה של תנועת ש"ס, הוב עובדיה יוסף) את פרשנותו לקטע של הרמב"ם, בMSGRT הדיוון הציורי על הענשת מפגעי טרור פלסטיניים ותומכיהם.⁴⁸ כך התבטה יוסף בדברים (שעוררו סערה זוטא):

לפי ההלכה אסור לגור בארץ ישראל, רק אם קיבל עליו שבע מצוות בני נח. אם הוא לא מוכן לקבל על עצמו – אחת [משבע המצוות היא] שלא להתאבך,⁴⁹ אם הוא לא מוכן לקבל על עצמו את זה, שלוחים אותו לסודיה, לשם נשלח אותו. זה לפyi ההלכה. אם הייתה ידנו תקיפה, אם היה לנו כוח שלטון, ככח צרייכים לעשות. גויים – אסור לגור בארץ ישראל. אלא מה, ידנו לא תקיפה. מהচים למשיח צדקנו. שתהייה הגאולה השלמה והאמיתית, אז יעשו את זה. גר תושב, מי שמקבל עליו שבע מצוות בני נח – מותר לו לגור בארץ. מי יהיו כל העוזרים שלנו? הם יהיו העוזרים שלנו. لكن משאים אותם מה פה בארץ.⁵⁰

למען הסר ספק, יובהר כי פסקה זו היא קריאה של הראשון לציוון להתנהגות סובלנית ומתונה. הרב יוסף מצדיק את הסובלנות היישראלית כלפי גויים – במקורה זה ההחלה שלא לגרש מה-בלים ומשפחותיהם מארץ ישראל – באמצעות דוחית "יד ישראל תקיפה" לימות המשיח, זמן שבו יהיה "לנו כוח שלטון". ואולם הרב הראשי לישראל הוא עצמו דמות ריבונית (בעל כוח שלטון), המייצגת את תקיפות יהה של מדינת ישראל על ישביה בפועל. מותו עמדה זו, דבריו על גירוש הגויים והפיקת אלה מהם שיקבלו על עצםם שבע מצות בני נח למשרתים עלילים להישמע מבלבלים. האם ימות המשיח שונים קטגורית מהמציאות העכשוית, או שוו רק שאלה של זמן?

היתה כוונתו אשר הייתה, היו מי שמצוות את דבריו של יוסף, ששודרו קבל עם ועדה בערוץ 10, פוגענים. בעקבות הביקורת שנמתחה עליו הוציאה הרבנות הראשית הודעה לעיתונות: דינים אלו הם תיאורתיים ונוגעים לקיום שבע מצות בני נח בימים המשיח ואין להם כל קשר לנוינו. ברור הדבר, שאין כל דין בימינו לפיו יש לגרש חלילה את מי שאינם יהודים מארץ ישראל. כבוד הראשון לציוון נוקט מاز ומועלם בדרך מפייסת ומרקבת והוא רחוק מלהציג משנה קיזובית כלשהי [...].

יוסף עשה אפוא שימוש באסטרטגיה המוכרת המצדיקה סובלנות בפועל באמצעות עדת חול-שה. כמו חכמי ההלכה בימי הביניים, הוא מתייחס ל"יד ישראל תקיפה" כאל אפשרות תיאורטיב בלבד, שאין לה דבר וחצי דבר עם מצבו ה"ריאלי" של עם ישראל כאן ועכשיו. ואולם יוסף איןנו כותב בಗלוות מצרים כמו הרמב"ם, אלא כריבון על אדמותו וככा כוחה של הממשל היהודית בירושלים. האסטרטגיה ההלכתית שהוא נוקט אינה מתיחסת עם עמדת הכוח שלו עצמו. כמו כן, הגדרת היד התקיפה כענין תיאורתי אין בה כדי להוציא את העוקץ מן התקיפות המילולית הקשה שמכילה התבטהותו הבוטה, התבטות שכאמור נאמרה בפרהסיה ואף צולמה ושודרה ברבים. ההצדקה לסלובנות שבמבלטת את תקיפות ים של ישראל – תקיפות הניכרת מWOOD לעין ונשמעת היטב לאוזן הכרואה לדבריו של הרב הראשי לישראל – בשם חולשה עלומה כלשהי, סותרת את השכל הישר באופן מובהק כל כך, עד שהוא יוצרת רושם של מראות עין בלבד, של אמרה מן הפה ולחוץ שמכסה אך בקושי התרסה, שהנה הולכת וקרבה השעה שיד ישראל תהיה אמן תקיפה מספיק.

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

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

עד כאן התחילה ה"תיאורטית" של נבנצל, שבמסגרתה הוא מקדים את בעיית הנזרות (הכנסיות) לבעיהת האסלם (המסגדים). בשלב זה ניגש נבנצל להסביר מדוע אין לבצע את המעשים המתקיימים מן ההלכה:

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

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

אבל עקרונית – חייבים לשאוף לביעור העבודה זרה הארץ ישראל כולה. [...] חייבים להdagיש לעצמנו, שככל התורה מלאה במצוינים על החובה לבער בתיה עבודה זרה, ולאחר שאין בנו כרגע הכוח לעשותות זאת, הרי שמצוינה זו של תיקון העולם במלכות שדי-ה היה צריכה לעמוד בראש שאיפותינו. כי אם "והיה ה' מלך על כל הארץ" (זכריה יד ט) הוא תכליתה של היהדות, הרי שקדום כל יש להחיל מלכות זו על ארץ ישראל; לבער מכאן את כל בתיה העבודה זרה, ואפילו אם רק נוכרים היו מתפללים בהם.⁵¹ [...] אלא שכאמור, אין ידנו תקיפה".⁵²

דבריו של נבנצל מבahirים באופן שאין ממשמע לשתי פנים לא רק שאין כל סיבה עקרונית לסבול את הפולחן הנוצרי בלבד מהולשה אל מול אומות העולם, אלא יותר מזה – שסובלנות זו מוכרכה להיות מלאה בצדיפיה ובתקווה לשיללתה, לביטולה הסופי.

ואולם מה שמרתק בעמדתו של נבנצל, בדומה לו של יוסף, הוא האופן שבו הוא מנשח את הסובלנות מתוך התעלמות גורפת מתפקידו הריבוני כנציגה של הרובנות הישראלית. נבנצל נושא במשרה הגמונית במרחב הטעון של העיר העתיקה בירושלים, שנכבהה באמצעות תקידי פות ישראליות במהלך מלחמת ששת הימים. כמוננה על שיורתי הדת היהודית ועל אכיפתה באזורי הרגש הזה, ככלומר נציג ידה התקיפה בפועל של ישראל באחד הצמתים המרכזיים של יחסיה המדיננה עם המיעוטים הדתיים, נבנצל מצidak את הסובלנות שהוא נוקט כלפי האתרים המוסלמיים והנוצריים כמו שנთן תחת ידו של אחר (בשל אחיו שבגולה, או בשל מערכת היחסים הישראלית-אמריקנית). ככלומר, אטריותם המקודשים של הנוצרים והמוסלמים אינם יכולים להיות נסבלים מנקיות המבט הריבוני של נבנצל כנציגה של מדינת ישראל, אלא רק מנקיות המבט הגלותית של מיעוט דתי בתוך מרחב נוצרי ומוסלמי שחורגת מגבולות הארץ והמדינה. כשהוא נדרש לשאוב ממקורותיו הצדוקות לעמדתו הסובלנית, הוא מוכחה לדמיין את העם היהודי כרפה וכנווע, שדרבי השלוום דרישות לו לשם פיקוח נפש.

ואולם בהמשך שוב נראה שנבנצל מאמין את ההלכות המפלות של הרמב"ם כתקפות כאן ועכ"י, דהיינו מזהה את ההוויה כ"יד ישראל תקיפה" בפועל:

כאן המקום להעיר שמן הדין היה למחות בקהל גדול, ולא בקהל ענות חלושה, על כך שמבאים בכל שנה גויים לארץ ישראל, שיחגו את אידיהם בבית לחם ובשאר מקומות תפלם. הרי זה איסור מפורש שאין עליו חולקים! שכן על פי הרמב"ם (ע"ז י, ז) אסור להכנס לארץ ישראל גוי שלא קיבל על עצמו שבע בני נח, אפילו לישיבה ארעית [...] ואם כן, לפי הרמב"ם, אי אפשר אפילו לחת למטוס שלו חניתה ביןיהם בלבד. [...] לא די לו להתפלל לשיקוציו ברומה, עד שהוא חייב לעובוד ע"ז דואק באב בית לחם או בAKER שלם בירושלים! הרי זה דבר שבודאי לא נשמע כדוגמתו, והיה צריך [...] למחות על שלאחר אלף שנים גלות אכזרית בין עובדי הע"ז, חזנו ב"ה לארצנו, והנה אנו מיבאים גויים לעובוד ע"ז בארץ הקודש, בעבור בצע כסף.

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

הגברת מוחה יותר מדי

רבני זמננו עושים מאמץ ניכר להציג מידת סובלנות המתחייבת מצד הדיבוניות היהודית בישראל כלפי המיעוטים הנוצרים והמוסלמים הכהופים לה באמצעות המקורות ההלכתיים העומדים לרשوتם. המסורת ההלכתית אינה עיורת לתנאים ההיסטוריים והפוליטיים המשתנים, ומאפשרת להנתן הלכות מסוימות בריאליה של יחס הכוח כדי להתאים את ההלכה למציאות. אף שהספרות היהודית מן המקרא מבטאת עמדות תקיפות ביחס לגויים בכלל וביחס לעובדי עבודה זרה בפרט, המסורת המאוחרת יותר השכילה לסיג את העמדות האלה ולרכנן כדי לאפשר ליהודים להתקיים בשלום תחת שלטון זר. רבני זמננו מבקשים גם הם, ברוח הփרגמטית של המסורת היהודית לאורך הדורות, להתאים את ההלכה לנسبות ההווה. לשם כך הם עושים שימוש בסיגים ובריכוכים שפיטהה המסורת על מנת להציג את יחסם המתון של מדינת ישראל לנוצרים ומוסלמים החיים בה.

בנקודה זו מתייחס העיין להסתברך: המתוינות שפיטהה המסורת ההלכתית כלפי נוצרים ומוסלמים בידי הביניים ובעת החדשיה הייתה מותאמת לנחיתותם הפוליטית של היהודים לעומת שכניהם המוסלמים והנוצרים, שהיו רוב "ריבוני" (במובן אנטרוניתיסטי) בארצותיהם. עקרית ההלכה שעניןן היה להתאים את חייהם לריאליה מסוימת, והעתקתן לריאליה אחרת בתכלית בלי לשנות את הגיון הפנימי, לא יכולה לפהיס בין המסורת לבין התנאים הפוליטיים המשתנים. להפוך, היא יוצרת סתיות עמוקות בין המציאות לבין תודעה הרכנית, בין עמדת ריבוני שנדרשת להכריע באופן אקטיבי מצד להתחזק עם המיעוטים שתחתיה לבין העמדה ההלכתית, שモזהה את העם היהודי כמייעוט שסובל מנהיות פוליטית תחת ריבון זר. במסגרת המעבר הזה, ההלכה מאבדות את האופי הריאלי-פוליטי של שמו פותחו ונראות בלתי מותאמות למציאות.

תכיפותה של ההידרשות למטאפורה הרמב"םית ליחסיו הכוח מעידה עד כמה הקהילה הרבנית עצמה מתקשה, מצד אחד, להוסיף ולתפות את עצמה כקהילה חלשה וגולה, ומצדך גיסא עד כמה היא שקופה במתח הרמב"מי (شمברט, כמובן, מתח מודרני לעילא) שבין ריבונות בפועל, על כל מגבלותיה ונקודות התורפה שלה, לבין הפנטזיה המשיחית על ריבונות מוחלטת ולא מקרים. כפי שהראיתי לעיל, הפטرون שנותנים מרבית הרבניים למצב הוא להגדיר את המזיאות כמעין קטגוריות בניינים בין נחיות לריבונות ובין גלות למשיחיות. ואולם הגדרת המזיאות הישראלית כמצב בניינים בין נחיות לריבונות תחוותה הרבנית ציפייה למימוש החזון הטה-רני וחסר הפשרות של "יד ישראל תקיפה" כריבונות מוחלטת, שנראה קרוב מדי פעם. רבים וראי חולקים את ההרגשה שאמנם החזון הרמב"מי טרם התmesh במלואו, אך מצב העניינים אינו כפי שהיא לפני שנה, ככלומר יד ישראל תקיפה משהיתה, ואילו יד האומות תקיפה פחותה על ישראל. אילו הלוות נגורות משלב הביניים זהה? כיצד נדע שהשלב הבא בפתח? ועוד כמה פסיביים עליינו להיות בחיזוק ידה של ישראל? כל השאלות הללו מתעוררות ללא ספק לא רק בקרב קוראי מאמר זה, אלא גם בקרב שומעיהם של הרבניים והנהיגים הדתיים בישראל שדנים בסוגיה. ההקשר הפוליטי ההגמוני שבו מתבטאים הרבניים מציע כמובן לקוראים ולשומעיהם לדמיין את עצם במצרים או באשכנז תחת אדום או י@email, אך בעותה אחת גם מניכיה את הניגוד בין המצב של אז לזו של היום, ומעלה תהיות לגבי תקופתה ונחיצותה של הסובלנות בנסיבות ההווה. הטענות הקשות, שלפייהן רק חולשה זמנית מונעת מאדוני הארץ לבער את הכנסיות ולגרש את המוסלמים המבוקעים נגד המלכות, בתוך נסיבות שבחן הכוח דוקא מorghesh יותר מן החולשה, מייצרות הטענות פוליטיות שונות באופן עמוק מאשר הקלות שסיננו בודאי יהודים רבים בין שניניהם בשעה שנאלצו לעבור על חוקי התורה כדי לזכות את הריבון הגוי. במיללים אחרות, העיסוק התיאורטי לכארה בשאלות של ריבונות תורה ומוחלטת כלפי מייעוטים במסגרת של ריבונות ממשית, גם אם מוגבלת, אינו עושה את אותה עבודה שעשה בהקשר של כפיפות פוליטית וגלוות. העתקה של פתרונות פרגמטיים נסיבתיים לנסיבות חדשות מוחללת צרימה, ופותחת מרחב פרשנוי שאינו בהכרח מייצר את ה"סובלנות" שהמחברים הרבה נים מבקשים לייצר, לפחות לכארה. במידה רבה, הוא מייצר בדיקות את ההפן.

הערות

1. תודתי למרב ג'ונס, עומר מיכאליס, אביעד קלינינברג ומרק שפירא שקרו והעירו על גירושאות קודמות של מאמר זה. תודה מיוחדת לאסף תמרי, עורך הגליון, על קרייאתו המסורה והערותיו החשובות, ולקוראים שסייעו בייד רבות להביא את המאמר לגורסתו הנוכחית.
2. השימוש במטפורת היד התקיפה ליחסיו כוח בין ישראל לעמים מופיע כבר בתלמוד, בדיונים על שימוש במटבעות מקומיים ועל אשה שנשבטה בידי גויים (ביבלי בבא קמא צ"ז וככבי כתובות כ"ב). גם בתלמוד משמשת מטאפורת היד התקיפה להתנית הלוות מסוימות בנסיבות המשתנות של יחסיו הכוח, אולם לא בזיקה לסוגיות הגר התושב המוסיקה את הרמב"ם.
3. רמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות עבדה זרה וחותמות הגויים, י-ה-ו.

4. על אופים הא-פוליטי של היחסים המסורתיים לחידוש עבדות המקדש ועל האופן שבו אלה מוחללים כשלים בדמיון הפוליטי הישראלי של זמננו ראו אצל מנחם פיש, המהיפה הציונית ואובייה: על שורשי ההתנגדות מבית לציונות המדינית (כתב יד שטרם ראה או), פרקים רבים וחמישי (להלן פיש, המהיפה הציונית).

5. זה מתח אינגרנטי למושג הסובלנות כפי שהיא התפתחה בעת החדשיה המוקדמת. בניסוחו התמציתי של ברנרד ויליאמס, "סובלנות נחוצה רק לבלי נסבל". ראו בלבלי נסבל. Williams, "Toleration: An Impossible Virtue?", in David Heyd (ed.), *Toleration* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, Wendy Brown, *Regulating Aversion*: 1996), 18 *Tolerance in the Age of Identity and Power* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), 25-47. בשל המטען החלילי של המונח, תיאורטיקנים פוליטיים רבים סוברים שיש להמיר את הסובלנות בערך אחר, כמו למשל פלורליום. ראו אדם ב' סיגמן, "מבוא: סובלנות, מסורת ומודרניות", בתוך שלמה פישר ואדם ב' סיגמן (עורכים), *על הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר הפלורליום*: מכון בן ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2008), 15-25. ר' גם מיכאל ולצර, *על הסובלנות*, תרגם עמנואל לוטם (ירושלים: משרד הביטחון, הוצאה לאור, 1999).

6. הרמב"ם ראה בנוצרים עובדי עבודה זרה לכל דבר ועניין (משנה תורה, ספר המฎע, הלכות עבודה זרה וחוקות הגויים ט ד; פירוש המשנה לעבודה זרה א) ולפיכך במצב "יד ישראל תקיפה" מוכן כי לפי הרמב"ם אין לסבול את הפלchan הנוצרי. האסלאם, לעומת זאת, אינו נתפס כעובדת זרה ולפיכך קל יותר להלכה Marc B. Shapiro, "Islam and the Halakhah", *Judaism*: 42(3) (1993): 332-343.

7. יעקב כ"ץ, בין היהודים לגויים: יהס היהודים לשכניהם בימי הביניים ובתחילת הזמנן החדש (ירושלים: מוסד ביאליק, 1961), 27-34 (להלן כ"ץ, בין היהודים לגויים). הלכות עבודה זרה גוזרות בעיקרן השמדת כל פולchan שנחשב לעבודה זרה והriga או גירוש של גויים שישבו לקל על עצם שבע מצות בני נח. על הלכות עבודה זרה בספרות התנאי ר' ישו רוזן-צבי, "אבד תאבדן את כל המקומות": הפלמוס על חובת השמדת עבודה זרה בספרות התנאי ר', ראשית 1 (תש"ט): 91-116.

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

במקום אחר טענתי כי יהסה של ההלכה לנצרות הידרדר מאד במחצית האחורה של המאה העשרים. ראו בפרק הראשון בספר פיסוס בלי נחת: מתחים בלתי פתורים ביחס יהודים ונוצרים (تل אביב: הוצאה אוניברסיטת תל אביב, בדפוס).

9. כך או כך, רעיון הריבונות היהודית אצל הרמב"ם קשור בברור עם כפיה, גירוש ואף הרג של גויים שאינם מקבלים על עצם שבע מצוות בני נח. הלוות מלכים ח י: "... וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג, והמקבל אותם הוא הנקרא גור תושב בכל מקום".
10. ברכות לד ע"ב. אצל הרמב"ם ר' משנה תורה, הלוות מלכים ומלחמות יב:ב, וכן ספר המדרע, הלוות תשובה, ט. ב. על ה"ריאליזם המשיחי" של הרמב"ם ראו עמוס פונקנשטיין, תדרmitt ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית (تل אביב: עם עובד, 1991), 103-111 (להלן פונקנשטיין, תדרmitt ותודעה היסטורית). ר' גם אביעזר רבייצקי, "כפי זה האדם – ימות המשיח במסורת הרמב"ם", בתוך צבי ברס (עורך), *משיחיות ואסכטולוגיה: קווצה מאמרם* (ירושלים: הוצאת מרכז ולמן שור, תשמ"ד), 220-191, על הדפוס המשיחי הרסטורטיבי אל מול האוניברסלי.
11. פונקנשטיין, תדרmitt ותודעה היסטורית, 136-145.
12. על מושגי הפוליטיקה של הרמב"ם ראו מנחם לורברבוים, פוליטיקה וגבולה ההלכתה (ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2005), 29-83. על המתח הבולט פטור בין ההלכה לבין חוק המלך אצל הרמב"ם ראו שם, 89-91.
13. שם, 86.
14. לורברבוים סבור כי הקריאה שלפיה "יד ישראלי תקיפה" היא סיטואציה משיחית אינה הכרחית כלל. Lorberbaum, "A Theological Critique of the Political", forthcoming מהברדיי חלק עימי את טיעות מאמרו.
15. המחקרים בסוגיה זו מרובים. ראו למשל אריאל פיקאר, "מעמד הנכרי במדינת ישראל בפסקת רבני הציונות הדתית". ראשית 1 (תש"ט): 187-208 (להלן פיקאר, "מעמד הנכרי"); אליעזר חדד, *מיועטים במדינה יהודית: היבטים ההלכתיים* (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תש"ע); אביעעד הכהן, "מצוות בעיניהם רבניות בעת החדשה: מהרב קוק ועד הרב עובדיה יוסף", מהנים 15 (תש"ד): 89-124. מנחם פיש, "לשלוט באחר: האתגר ההלכתי של חיזוש הריבונות היהודית", בתוך שלמה פישר ואדם ב', *סליגמן (עורכים), עוזל הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר הפלורליזם* (تل אביב: מכון ונ ליר בירושלים והוצאה הקיבוץ המאוחד, 2009), 240-248.
16. אישר יהודה אונטרמן, "דרך שלום וגדרותם", מודשה א (תשל"א): 5-10. הרמב"ם מעניק לדרכי שלום" מעמד עקרוני ולא נסובתי במסנה תורה, הלוות מלכים ומלחמות י' טו: "וכן יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ גמלות הדים כישראל, שהרי אנו מצוין להחיותו, שנאמר "לגר אשר בשעריך תיתנה ואכללה" (דברים יד, כא). וזה שאמרו חכמים, אין כופlein להן שלום בגויים, לא בגין תושב. אפילו הגויים ציוו חכמים לבקר חיליהם, ולבקרו מתייהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכל עני ישראל, מפני דרכי שלום: הרי נאמר "טוב ה' לכל וرحמיו על כל מעשיו" (תהלים קמה, ט), ונאמר "דרךיה, דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג, יז).
17. ר' אברהם יצחק הכהן קוק, *משפט כהן, הלוות שמיטה ויובל סי'* נח (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג), קכב. יחסו של קוק לנוצרים היה שלילי ביותר. ראו Karma Ben Johanan, "Wreaking Judgment

- on Mount Esau: Christianity in R. Kook's Thought", *Jewish Quarterly Review* 106, no. 1 (2016): 76-100.
17. השפעת עמדותיו ביחס לנצרות עודה נוכחת מאוד בחוגי תלמידיו. ראו למשל צבי יהוֹהָה קוק, יהדות ונצרות (בית אל: ספריית חווה, תש"א).
18. ר' חיים דוד הלוי, עשה לך רב (תל אביב: חמ"ל, תש"ט), חלק ט ס"ל. ראו גם אביעזר רביצקי, "דרכי שלום ימעמדם של גויים לפיה רהמ"ס: חיליפת מכתבים", בתוך צבי זהר ואבי שגיא (עורכים), יהדות של חיים: עיונים ביצירתו הagogית-הלכתית של הרב חיים דוד הלוי (ירושלים: מכון שלום הרטמן; רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ז), 274-271.
19. איזק הלוי הרצוג, "זכויות המיעוטים על פי ההלכה", תחומיין ב (תשמ"א): 169.
20. שם, 176.
21. שם, 174, ההדגשות שלו (כב"י).
22. האנוס לעבר עבירה פטור מעונש.
23. שם, 177.
24. דוגמה נוספת היגיון אפשר למצוא אצל הרב שאול ישראלי. לדבריו, כל עוד שאין "יר" ישראלי תקיפה", אין חובה למסח את הצו הרמ"ס "לא ישבו בארץ" ולגרש את הנוצרים. "יר" ישראלי תקיפה" במובנו הרמ"ס יתקיים, לפי הרב ישראלי, רק כאשר רוב היהודים ישבו בארץ ישראל ומצוות היובל התלוויות בכך ישבו לנוכח. אז אפשר יהיה לנגרש את כל הנוצרים שלא קיבלו על עצם שבע מצוות בני נח בפני בית דין של ישראל. במקרה אחר, הרב ישראלי בוחר להשווות את האקטואליותה של דברי הרמ"ס כדי לשמר את הסטטוס quo. ראו שאול ישראלי, "מעמד הנוצרי במדינת ישראל", עמוד הימני, סי' יב (ירושלים: ארץ למדת, תש"ס), קיד-קלחת.
25. כך נאמר בתפילה לשalom המדינה המוחסת להרצוג ולבן ציון חי עוזיאל. לביקורת על התפיסה הכלומת בתפילה זו ראו פיש, מהפכה הציונית, פרק שישי.
26. ראו למשל ביקורתו של הרב יהודה גרשוני על המהלך של הרצוג. גרשוני טוען כי ארץ ישראל רגישה במירוח לעובדה זורה, ואפילו אם גויים שבחו"ל אינם נחשים לעובדי עבודה זורה, בארץ הם מצויים להימנע לא רק מעבודה זורה מלאה אלא גם מן השיתוף. את הסובלנות כלפי הנוצרים יש אפוא להצדיק על בסיס נסיבתי ולא עקרוני: "מאחר שאין ידנו תקיפה ואנו עוד זוקקים לסייע של עמי העולם". בתוך: "המינים וזכויותיהם במדינת ישראל לאור ההלכה", תחומיין ב (תשמ"א): 189.
27. על תורתו של הרב מסטרмер ראו דוד סורוזקין, אורתוודוקסיה ומושטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011), 420-378. ביחס לשילוב המורכב בין הקווטיזם הפוליטי של הרב מסטרмер ללחימה שלו נגד הציונות ראו David N. Myers, "'Commanded War': Three Chapters in the 'Military' History of Satmar Hasidism", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 81, No. 2 (June 2013): 311-356.
28. יואל משה טיטלבוים, קונטרא על הגאולה ועל התמורה (ברוקלין: ירושלים, תשמ"ה), ז: "ומבואר בגמר ובפסקים [...] שם כובשין איזה מקום בארץ ישראל ואין מבערין העובדה זורה טרם הכיבוש יש לו דין עובדי ע"ז [עבודה זורה] ממש, [...] שם אין מבערין את הע"ז עוברים גם על הלאו דלא תעבורם והוא

בכלל ייהרג ובל יעבור. והם לא בלבד שלא מבערין את הע"ז אלא מתחפאים שיחזיקום בכבוד ויתקנו בתיקונים, וא"כ [ואם כן] הם באותו היכיוש עובדי ע"ז ממש. והאריך יעליה על לב אדם שהקב"ה עשה נסים לעובד ע"ז. אין זה אלא כפירה גמורה וא"א [אי אפשר] לחשב אחרת אלא שהוא כח הס"מ [סමאל, השטן] וחילותו".

29. בדומה לכך, חוגים חרדים אנט-ציוניים מבקרים את אספקת התקציבים לכלכלה הפלוחן הנוצרי בארץ ישראל. ראו אברהם שרהוזן (מלך), *ילקוט מאמרם* "אומן אני חומה" מאנשי נטורי קורתא ב (ירושלים): י. דוב רולניצקי, תש"י, מט; חוג בני היישובות שעיל יד העדה החדרית, עדות: קובץ תורני לבירורי הלכה וללבון שמעתה (ירושלים: חוג בני היישובות שע"י העדה החדרית, תשמ"ז), סג; מנשה פילאף, ספר פרשת הכסף (ברוקלין: דפוס נחמה, תשמ"א), מג; עד; רצוז; משה שנפלד, "זההכני או באرض", דגלנו: בטאון תנועת צייר אגדות ישראל, הנוצר האגדות בארץ ישראל (אייר-סיוון תש"ז): 5.

30. יואל משה טיטלבוים, ספר ויואל משה (ברוקלין, ניו יורק: סענדר דייטש, תשכ"א), רט.

31. מעוניין לקרוא את השימוש התכווף של הרב אליעזר מנחם שך, מנהיג הציבור החרדי הליטאי בישראל, בציরוף "כוח ועוצם ידי" כביקורת על פולחן הכוח של הציונות על רקע הדין הציוני-דתי התכווף ב"ישראל תקיפה". ראו למשל שך, מכתבים ומארמים (בני ברק: ללא מיל, תש"מ), ז. וראו גם דבריו: "[...]" ונענין ההתנהלות יוכיח שזו התגרות גסה באומות העולם, והוא נובע מהטעות היסודית של הציונים, שלדעתם מה שעבר עליינו הוא רק מפני שלא היה לנו מדינה ושפטון משלנו, ועכשו שיש כבר מדינה ושלטון היהודי, אנחנו מדינה שווה בשווה עם כל האומות ושאר מדינות העולם, ואם נראה יותר תקיפות ונעמדו על דעתנו, יכנעו אויבנו [...], וההפק הוא הנכון כי יש לנו להתחשב שלא להיות גורם שאיזו מדינה שהיא תסבול על ידינו [...], כי זה יוסיף דלק על המהורה להרבות שבנת ישראל אשר לא חסר בili זה, ורק בביית משיח זדקנו יתוון זה, כפי שכותב הרמב"ם (בפי"ב מהל' מלכים ה"א)". שם, יב. על מפעלו של הרב שך ויחסו לממדינת ישראל ולציונות ראו בנימין ברואן, "הרבע שך: העצת הרוח, ביקורת הלאומיות וההכרעות הפוליטיות במדינת ישראל", בתוך נרי הורביץ (עורך), *דת ולואניות בישראל ובמורח התיכון* (תל אביב: עם עובד, 2002), 342-278.

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

.33. שם, 304.

.34. שם, 307. על פי בבלוי, עבודת זורה, מה ע"ב, *בריתא דספר פי'* סא.

.35. פיש, "לשלוט באחרר", 248-240.

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

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

.38. מלמד הוא בין הרכנים הבולטים המקדמים יחסית קירבה עם נוצרים אונגלייקלים, וגם בנקודת דוח הוא

סוטה מעמדותיו של רבו קווק ורבכית תלמידיו. ההורדה במעמד ההלכתית של המוסלמים אצל מלמד באה אפוא לצד עליית מעמדם של הנוצרים. כך הוא כותב בהערה שלילית למאמר "יחס ההלכה למגורי ערבים במדינת ישראל": "... לענ"ד, שהאוכלותיה הנוצרית בארץ קרובה יותר להיחס כלפיים תושבים מאשר המוסלמים, מצד שהם פחותו לחומים נגדנו על הארץ. ואף כי מצד אמון התמוסלים הם עדים פלויים על הנוצרים, שאין בהם ע"ז, [...] אולם למעשה מחייב להחשייב גם את רוב הנוצרים כמו שאינם אדוקים בע"ז [...]. בתוך פנימי ההלכה, ללא תאריך. <https://ph.yhb.org.il/06-05-02>.

39. תשובה הרב גורן נכתבה ב-1992.12.17. היא מובאת אצל מלמד, בקובץ תשבות של הרב גורן בערכתו. ראו "עشر תשבות מהרב גורן", <http://mobile.tora.ws/html/505-12.html>. הרב ישראל רוזן שותף להסתיגותם של גורן ומלמד מהגדרת המוסלמים בישראל ובשתיים הכבושים כבני נח: "העלאת טיעון מנומס זה ביחס 'לבני עמים אחרים החים במדינת ישראל' [זהינו שהם מוחזקים ממיקימי מצוות בני נח כבירית מחדל] הנה טעות הلاقתית רבתה במציאות ימינו. הדיון איננו האם מותר להשכיר דירה בצפת לכטב תקשורת הולנדי, או לעורך עסקאות עם בן הלאום הצעפת. הדיון הרלבנטי הוא כלפי הפלסטינים המתגוררים בתוכנו, ולגביהם וזה אבסורד לטיעון שהם בחזקת ממיקימי מצוות בני נח [...]. ניתן למצוא יהידי סגולה בתוכם הנאמנים למדינת ישראל ומצווה להחיותם, אך כל השאר הם עוינים. [...] רובם ככלום שלחני טירור ושפיכות דמים, רובם תומכי אלימות רצנית, מיעוטם שותפים לה, וכל-כולם עוברים על המצווה השבעית, מצות דין [...]. מכיוון שהעם הפלסטיני במוחזר איננו מעמיד דיינים לדון בשפטים את מבצעי הפיגועים ושותפי הדרמים, יש בחוות הדעת ההלכתיות ה'הומניטריות' סילוף הلاقתי רבת [...]. אכן, אין מנוס מראגה אזרחית לצרכים מכח החוק ומגנית 'איבח' – אך אל נא יעקו עליינו את הכתובים. ראו רוזן, "הרבי רוזן: לפלסטינים אין הגדרה של בני נח", סרגים: אתר הבית של המגוז הדתי, 2.10.2013.

40. "עשר תשבות מהרב גורן".

41. מלמד, "רעיון גור תושב – המניות והשאייה", רביבים (פורסם במקור בעיתון שבבב) 4.1.2008.
42. גם טענותיו של בנצי גופשטיין, איש ארגון להב"ה ותלמידו של הרב מאיר כהנא, הקורא מפעם לפעם למשלה להחריב את הכנסיות כיון שכך דורשת שיטת הרמב"ם (כתנאי מקדים להקמת מדינת ההלכה בארץ ישראל), מהדרות את הטענה כי י"ד ישראל תקיפה כאן ויכשי, כולם יצירות ויקה בין קטגוריות "יד ישראל תקיפה" לבין העם היהודי היושב כיוון, בין מצב ריאלי ובין למציאות שמותנית לחלווטין בהכרעתם של בני העם הזה בעת הזאת. ראו יצחק טסלר וקובי נחשוני, "גופשטיין: לשוף נסיות – מוכן לשבת בכלל 50 שנה", על היהדות 5.8.2015. על התיאולוגיה של כהנא ראו Shaul Magid, "Shlomo Carlebach and Meir Kahane: The Difference and Symmetry Between Romantic and Materialist Politics", *American Jewish History* 100: 4 (2016): 461-484

43. על ההשפות השונות על התיאולוגיה של גינזבורג ר' שלמה פישר, "בין הכללי להריג: יהודת עצוין והרב יצחק גינזבורג", בתוך: יהודה שנhab, כריסוף שמייד ושמושן צלנicker (עורכים), לפניהם מסורת הדיון: החריג ומצב החירום – סמינר ונ ליר 2006 (ירושלים: מכון ונ ליר והקיבוץ המאוחד, 2009), 107-93. ראו Gedaliah Afterman, "Understanding the Theology of Israel's Extreme Religious Right: גם 'The Chosen People' and 'The Land Of Israel' from the Bible to the 'Expulsion

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

44. יצחק גינזבורג, "להגב לפיגוע ביד ישראל תקיפה", עורך, 7, News.aspx/368752.

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

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

47. עודד כי-טוב, "דרך מצוה לציבוריות יהודית", באתר ישיבת עוד יוסף חי בראשון הרב גינזבורג שליט"א www.odyosefchai.org.il/TextHome/TextInfo/370 (1999).

48. בכלל, סיעת ש"ס מחזיקה בעמדה יהודית כלפי מדינת ישראל: מחד גיסא, היא אינה מחזיקה בעמדה ציונית-דתית המייחסת למدينة ממך משיחי, ומאריך גיסא גם אינה דוגלת בהתנגדות לציווית המאפיינת חוגים חרדיים אשכנזים. על יחסם של ש"ס למדינת ישראל ראו נסים ליואן, "ש"ס והציונות: ניתוח פוליטי-סמילי", *המרחב הציבורי* 3 (2009): 35-74, וכן ליואן, *המצנפת והדגל: לאומיות שכגד בחרדיות המזרחית (ירושלים: מכון בן ליר והקיבוץ המאוחד, 2016)*.

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

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

51. כאן רומו נבנצל למחלוקת ההלכתית שראינו לעיל בשאלת הנצרות כאמונת "שיטוף", ובמהיר כי לדידו הנצרות נחשבת לעבودה זרה ואסורה גם על גויים, דהיינו אינה עולה בקנה אחד עם קיום שבע מצוות בני נח.

52. ר' אביגדור הלוֹי נבנצל, *شيخות לספר בראשית (ירושלים: מפעל "חוץ פתיה" לשיקום תעסוקתי, תש"ז)*, רמז-רמאח.



עירוב מרוב ג'ונס

על פי דין תורה, אסור לטלטול חפצים מרשות היחיד לרשות הרבנים בשבת. כדי לענות על הצורך בטلطול בשבת הנחוץ לקיום קי"ה קהילה, ובפרט כדי לאפשר ארוחות משותפות ליותר מבית אב אחד בשבת, הנו ח"ל כל הלכתי בשם "עירוב". העירוב בפרקтика ההלכתית מוכר לנו כחות דק, מתח בין עמודים, שתוחם שטח של כמה בתים אב, ובתנאים מסוימים אפילו של עיר או מדינה שלמה. משמעות החותם המתויה בין העמודים היא הרחבת רשות הפרט על ידי יצירת פתחים שמאפרדים בין השטח שבתווך העירוב לבין השטח שמוחזקה לו, במקום קירות. כיוון שהעירוב יוצר רשות פרטית נרחבת, טלטול בשטח העירוב אינו נחשב להזאה מרשות אחת לשנייה, ולכן אסור הטلطול בשבת אינו חל בתוך שטח העירוב. הלכות עירובין הן רבות וማורעות, ומצדיקות מסכת תלמוד שלמה ועוד ספרות רבנית לא מבוטלת. ניתן שהסיבה לתשומת הלב הרבה שモקדשת להלכות עירוב נועוצה בעובדה שהן אינן מפורטות אישור מן התורה אלא להפך, מבטלות את המשמעות הפושאה של האיסור המפורש בתורה כדי לאפשר חיי קהילה יהודים.

במאמר זה אציג כי העירוב עשוי להאיר תפיסה יהודית רבתית ביחס למרחוב, השונה מבחינות רבות מתפיסות מרחב שאנו מוצאים במקרים שונים של התרבות המערבית, למשל אצל היוונים, הרומים או הנוצרים הקדומים. ואולם במקרה להנגיד את תפיסת המרחב שבבסיס העירוב לתפיסות מרחב בעת העתיקה, אבקש להעמיד אותה כנגד תפיסת המרחב שבאה לידי ביטוי במדינה המערבית המודרנית, על רקע הצעדי העכשווי הדחוף בכלים חדשים למחשבה על המרחב הפליטי מחוץ לפדריגמות הנפוצות. באמצעות עמידה על הניגוד בין הויות העירוב להויבת המדינה המודרנית, אטען שהיהודים משתמשים בפרקтика זו חיים היום בשתי הוויות מרחב מנוגדות, לעיתים בעת ובעונה אחת. ככל, ההוויה המדינה-ריבונית מקשה علينا לתפוס את המרחב שלא בתחום שగוף אחד בעל זרועות שלט בו, ולכן יש משחו התרני בפרקтика העירוב, שבה אנשים פרטיים פועלם לצור קהילה תחומה בתוך מרחב מדיני, לא כשליחי הריבון אלא כבעלי רשות. הבנת החתרנות שבעירוב מזינה אותנו להתנסות בתפיסת המרחב במושגים שורים להויבת המדינה, דרך מושגי היסוד של פרקטיקת העירוב. אציג שימושים אלה – ובעיקר מושג ה"רשות" – עשויים לפתוח פתחה להתערבות מושגית מעניינת בהויבת המדינהית ולאפשר הסתכלות אחרת על המרחב הפליטי.

כנקודות כניסה אל רעיון העירוב והויבת העירוב, כニיצבים מול רעיון הגבול המדיני והויבת הגבול, ועל רקע הצורך בחשיבה מרחבית חדשה בימינו כפי שציינתי, כדאי התבונן ברגע הנוכחי. בשנת 2016 נבחר دونלד טראמפ לנשיא ארצות הברית עם הבטחה להקים חומה שתהפוך את הגבול בין מקסיקו לארצות הברית לבלי חדר. באותה שנה הצביעה אנגליה בעד עזיבת

האיחוד האירופי – צעד שפירשו חזרה לגבול מדיני משמעותי בינה ובין מדינות אירופה, בנגדו למכמה שרווחה מזו הקמת האיחוד האירופי לפתח את הגבולות הפנים ולהקל בגבולות בכלל. עליית הימין הלאומני בכמה מדינות אירופה, למשל באוסטריה ובהונגריה, מצביעה על מכמה דומה – רצון לחזק גבולות או לחזור לגבולות משורינניים אחרים תקופה של גבולות רופפים יותר. למקרה זה ישנה מקבילה גם למרחב האידיאולוגי, בדרך שבה מושג כוים בעולם המתה בין ימין לשמאלי כמעט בין גבולות ברורים מוגנים לאידיאל של מרחב הומוגני, ובין גבולות פתוחים לאידיאל של מרחב אנושי-אוניברסלי (מדומין). מתה זה מנשה גם כפער בין לאומיות לאומנית לתפיסה ליברלית-אוניברסליסטית. כל אחת מהגישות כוללת גם, כמרכיב מרכזי בהבנה העצמית שלה, יחס לאחר "פנימי", שלוולם אינם פנימיים לנמר, אלא מובן דרך שאלת הגבולות של המדינה – למשל בכל הנוגע למעמד הפליטים המוסלמים הבאים למדינות אירופה, או המהגרים המגיעים לארצאות הברית מdroom. הדוגמה המובהקת למתח זה בין הלאומני לliberal-anoniversalistischen בישראל היא הרוח שבין חוק הלאום, המתייחס לאדם כאח חבר בלאום או בקבוצה הגמנונית, לבין חוק כבוד האדם וחירותו, המתייחס לאדם כאדם.

בדברים שלhalbן על העירוב ככלី מחשבתי יש ניסיון להציג אפשרות יהודית-רבנית לתפיסה מרחב שאינה כולה במתה שבין הקוטב הליברלי-אוניברסלי לקוטב הלאומי-לאומי של המדינה, אלא תפיסה שיש בה פוטנציאל לחזור תחת אותו שיח באמצעות שפה וכלים המאפשרים לחשוב מעבר לליקוטומיה הזואת שהמדינה כופה על שני הקטבים.

בחילוקו הראשון של המאמר אציג את תפיסת המרחב של המדינה המודרנית ואת מקורותיה בראשית העת החדשה, ואראה כיצד המתח בין גבולות פתוחים לגבולות סגורים הואוצר של המתח בין התפיסה הקתולית לתפיסה הפרוטסטנטית של המרחב במאות השש-עשרה והשבעה-עשרה. בעקבות מלחמות הדת באירופה התעצבה התפיסה שלפיה כוח עליון בתוך גבולות – קרי ריבון – הוא העורבה לשימור החיים. אטען כי המשונג החשוב ביותר המגדיר מזוזת ההוויה הפוליטית המודרנית הוא "גוף הציבור", שיש לו חשיבות עליונה לקיום חייו שלום. הגוף הציבורי מובן כמדינה ריבונית (ולא אימפריה), בעוד כל גוף פרטี้ משיך להתקיים במצב המדינה רק על פי היתר מהגוף הציבורי המכיל אותו, וכך נמנעות מלחמות בין הפרטיהם. מהלך זה יוביל אותנו לבוחן, בחילוקו השני של המאמר, כיצד המדינה המודרנית מתייחסת לאחר למרחב, כהמשך לתפיסה העצמית בגוף. בחלק זה אדון בהיווי כמויצג של אחד אולטימטיבי, כפי שתפקידם בעולם הקתולי, ואנסה להסביר מדוע הוגים חשובים בתולדות המערב הציעו גם ליהודים את מודל המדינה המודרנית כבר במאה השבע-עשרה. המדינה היהודית שדמינו הוגי המדינה המודרנית הציעה מצד אחד לנרגמל את הקיום היהודי בעולם על ידי יצירת גוף ציבוררי יהודי, ומצד שני להבהיר כי בגבולות המדינה המודרנית אין מקום לאחר, ככלומר לזרות בתוך הגוף.¹

לאחר הצגת הפרובלטיקה העומדת בסיסו לתפיסת המרחב של המדינה המודרנית, אציג בחילוקו השלישי של המאמר את תפיסת המרחב שבבסיס העירוב. אתרכו בקדימות של התחים הפרטיז בתפיסה הרבנית, שבה הוא אינו מוחרג מן הפוליטי ומן הנורמטיבי, אלא מופיע במקום העיקרי שבו חיים על פי חוק ונורמה, משום שהפרטיאינו מדומין כקיים שקדם לחוק או לנורמה ומוגבל

בחוק, אלא מתקיים מלכתחילה בתוכו. אבחן את הבחירה של המסורת הרבנית לחתichם לתהום הפרטני כל "רשות", מונח שכלל בתוכו ממד נורמי. נראה שאף על פי שהעירוב נتفس כחץ המפריד בין פנים לחוץ, למעשה הוא מבטל מחיצות כדי ליצור מרחב של חיים יהודים המשותפים ליהדים שומרים על מעמדם גם בראשות הפרטית, שמעולם לא נתפסה כקיים ללא הקשר. תשומת לב מיוחדת תוקדש ליחס לאחר היהודי והלא-יהודי, כדי לבחון באמצעותם כיצד העירוב תופס את גבולות החים המשותפים ואת מה שמעבר להם. בחלקו האחרון של המאמר אהරר בתרומה הפוטנציאלית של החסיבה הרבנית על העירוב לביקורת המחשבה המדינית בימינו, בתל אביב, בישראל-פלסטין ובעולם בכלל, בתקופה שבה עולות שאלות על אופי המרחב הפוליטי וגבולותיו. אמן לא אציג את העירוב כמבנה פוליטי כולל או כחלופה לגבול דיבוטומי פחות בשאלת על גבול או היעדרו, לאומיות או אוניברסליות, עם אופק לחסיבה פוליטית שתוכל לפרוץ את גבולות השיח הנוכחיים. אך ראשית, נפנה אל המדינה המודרנית.

ו. תפיסת המרחב בסוד המדינה המודרנית

על פי המיתוס המכונן של המדינה הריבונית המודרנית, היא נוסדה בשנת 1648 באמנת וسطפלה,² ועל כן היא מכונה פעמים רבות המדינה הוסטפלית והמבנה הפלסטיני שליה מכונה ריבונות וسطפלה. אمنت וسطפלה הייתה האמנה הגדולה השניה שביקשה לשים קץ למלחמות הדת שפקדו את אירופה מתחילה הרפורמאנית ועד אמצע המאה השבע-עשרה, ונישתה ליישוב הקונפליקט הייתה מתן סמכות לעיינה לריבון בכל שטח נתון וקביעת דת רשמית לכל טריוריה ריבונית. האמנה קבעה גבולות למדינות אירופה, ובעיקר הגדרה את משמעות הגבול הטריטוריאלי. בנגדו לעולם הקתולי, שבו האימפריה הרומית שגילה את "הגוף הנוצרי" (Corpus Christianum) הייתה הסמכות העליונה בענייני דת, באמנת וسطפלה, ולפניה באמנת אוגסבורג,³ מי שהחזיק בטריטוריה החזק בסמכות לקבוע את דתה ולפ██וק בענייני דת (Cuius regio eius religio), והמדינה – הייתה לגוף השלם ולא לאחד מאיבריו. עד אמצע המאה השבע-עשרה זכו להכרה מדינות קתוליות, לותרניות וקלויניסטיות. על פי ההבנה הרווחת, אمنت וسطפלה החלישה לא רק את מעמד הכנסייה אלא את האימפריה בכלל לטבות ריבונות, ככלומר טריוריות נפרדות הנשלות בנפרד, ללא התערבות חיצונית, דתית או מדינית.

הסיבה שכינתי ראייה זו מיתוס היא שבתקסט של אمنت וسطפלה לבודו – גם אם נחבר אותו לאמנות אחרות מאותה תקופה – אין כדי להבין את הריבונות הוסטפלית אפילו כפי שסקרטה איתה עד כה. האמנה אינה מאפשרת להבחין במקורן האי-התערבות שהיה לחלק בלתי נפרד מרעיון הריבונות המודרנית. על פי ההיסטוריונים רוייזוניים עכשוויים, הריבונות כפי שתוארה לעיל, אף שהיא נקראת ריבונות וسطפלי, התבססה רק במאה התשע-עשרה או העשרים, ובעמד האימפריה הנוצרית נגע פחות באמנת וسطפלה ממה שנוהג להניח.⁴ עם זאת, אפשר לבחין בבירור שבמאות השש-עשרה והשבע-עשרה, גם בהיעדר מיסוד הריבונות המודרנית כפי שהיא

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

ז'ן בודן והרפובליקה

הוגה הראשון שהגדיר את הרכיבנות בעולם המודרני היה ז'ן בודן (Jean Bodin), שספרו שישה ספרים על אודות הרפובליקה (ולhalbין אכנה אותו בקיצור שישה ספרים) ראה אור בצרפת בשנת 1576 ותרגומם מיד לשפות נוספות.⁵ ברוח אמנת אוגסבורג שקבעה כי מי שמחזיק בטריטוריה מחזיק בדעת, בודן העמיק בשאלת מעמדו של הריבון והגדתו ככוח העליון בטריטוריה מוגדרת. בודן דיבר על המדינה (*republique*, או commonwealth) בצרפתית, או חיבור לאנגלו-סקוטית, או שמיין עליון עוד יותר, ולכן אין יכול להיות חלק מגוף אחר. הרכיבנות דורשת אפילו שחרור מאמפריה, טריטוריה יהודית והנאה ברורה עצמאית.⁶ הקשר בין חבל ארץ מוגדר עם גבולות ברורים בין כוח עליון מוחלט, כולל בענייני דת ומשפט, היה מובהק אצל בודן, וגישתו הייתה בפירוש שונה מהגישה שרווחה בעולם הקתולי, היכן שלכוחה של הכנסת לא היו גבולות והיא תפסה את עצמה כאוניברסלית, מעלה כל מדינה. בתרגום של שישה ספרים לאנגלית, שראה אור לראשונה ב-1606,⁷ אפשר להבחין בקשר לשוני – לא מקורו אך משמעותי להיסטוריות ההתקבלות שלו – בין המחויבות של הנתינים לריבון ובין הגבולות הטריטוריאליים. אחד המושגים הנפוצים ביותר בתרגום האנגלי הוא המושג *bind*, או *bound*. מושג זה, שמשמעותו יצירת מחויבות, הוא גם השורש של המילה *boundary*; שימושו מקנה משמעות גבול. החוקים המחייבים במדינה מחייבים בתוך גבולותיהם וכפונקציה שלהם; הרכיבנות מקנה משמעות גבולות ולמחויבות בתוכם. ישנים אמורים חוקי טبع שחייבים מעבר לגבולות, ובודן מגדים רעיון זה בדיון על חוקי הטבע שהוקק אלוהים. לדבריו, איןנו מעוניינים בחוקי טבע אלו ייתפסו כתקפים רק בגבולות פלסטין (כינוי מקובל לארץ זו בתקופתו),⁸ ככלمر בגבולות הפיזיים של הרפובליקה הממשית של אלוהים על בני ישראל. חוקי המדינה, כולל המדינה שבה אלוהים הוא המלך, מוגבלים לתחומי המדינה, בעוד חוקי הטבע חלים באופן אוניברסלי. לעניין "פלסטין" נזהור בהמשך, כי הדיון היהודי בהווית הוא אינטגרלי לדין ברכיבנות אצל בודן ואצל הווי המודרנה בכלל.

נשוב אם כן לשאלת הדתית ולתביעה לאחדות דתית בתחום טריטוריה מוגדרת. ראיינו שבודן, בהתאם לאמנת אוגסבורג, ייחס לריבון סמכות עליונה, שכלה את הסמכות לקבוע את הדת במדינה, והוא אף העמיק את הקשר בין דת למדינה כאשר קבע שתפקידה של דת המדינה הוא לחזק את הריבון ולתמוך בו. בודן כתוב את הדברים מתוך חווית מלחמות הדת בצרפת, בצד

לטבה ליל ברתולומאוס הקדוש, וכמו רבים מבני זמנו הוא תלה בריבוי הדתי שפקד את אירופה אחרי הרפורמציה את האחירות למלחמות עקובות מדם. סלידתו של בודן מריבוי דתי בזירה המדינית מענינית במיוחד, לעומת זאת הוגים אחרים, מפני שמכתביו האחרים ניכר שהוא לא סליד מריבוי דתי באופן כללי, אלא רק מריבוי דתי למרחב הפוליטי.

גישתו של בודן לריבוי דתי "כללי" עולה מספרו *Colloquium Heptapleromes*, "שיח בין שבעה על אודות סודות הנעללה".⁹ בספר זה הציג בודן רב-שיח מדומין נדריר בעושרו בין שבעה נציגים של דתות שונות: הדת היהודית, המוסלמית, הlotteנית, הקלויניסטית, הקתולית, הדת הטבעית, והספוקנות. את השיחה מיקם בודן בቤתו של קתולי מלומד מונציה, אך מחבר השיח נזהר כל כך שלא לתרוך במהלכו באף אחד מן הנציגים, עד שהתוכזאה הייתה יצירה שנייה בחלוקת שלא ראתה אויר עד המאה התשע-עשרה. בכוונה תחילה מיקם בודן את האינטרקציה בתוך בית פרט, ואך הזahir מפני זלינה של שיח כזה לזרה הפוליטית-ציבורית. המשפטים האחרונים של הספר הם:

עד לאותה נקודה הזינו [נציגי הדתות השונות] את הדתות שלהם בהרמונייה ראויה
לציוון ואת כבודם לחיים במרקף משותף ואינטימי. אך אחראית הם לא דנו עוד בענייני
דתות, אף על פי שככל הגן על דתו בקדושת חייו.¹⁰

כך, בסוף רב-שיח פורה בין בני דתות שונות, ולמרות הפתיחות והסובלנות המאפיינות את שאר היצירה, בודן שם גבולות לשיח. הגבול הוא הבית, והשיח מוצבבו. בחוץ, מעבר להקשר האינטימי, הסודי אפלו, הריבוי הדתי הופך לזרת קרב שבה שככל אחד מגן על דתו בקדושת חייו, הינו עד המות. הריבונות, כפי שהיא מוצגת בשישה ספרים, מציעה דיכוי קיזוני של הריבוי למרחב הציבורי של המדינה, ב-*commonwealth* או *res publica*. ריבוי דתי אمنם מתקיים בין מדינות ריבוניות, אך הוא שווה ערך למצב של עוינות ומלחמה. בתוך טריטוריה ציבורית להיות איחוד, וזו משותת את הריבון, המשרת מצדו את החיים עצם. על פי בודן, כל המחוקקים החכמים בהיסטוריה הסכימו בעניין זה, כולל היהודים והיוונים.¹¹

הבחנה בין הזרה הפוליטית לזרה הפרטית, או בין הפליטי לפרט בכלל, מאפיינת את המדינה מבודן ולהלאה, ומצוות את תפיסת המרחב של המדינה המודרנית. המדינה היא דבר ציבורי – *res publica* – שמנגן על חיי הפרטם שבמצב הטבע אינו מוגני, וכך גם במצב של ריבוי ושל מלחמות דת. הדבר הציבורי מגן, והואופך בפני עצמו לדבר שיש להגן עליו בכל מחיר כמעט.¹²

בשיעור ספרים מופיע דיון מענין בסוגיית החומות והביצורים, המשasz את אופי ה"דבר הציבורי" – מה הוא ומה הוא איננו.¹³ בודן קובע שחותמות טובות אינן מספיקות לחולל ריבונות או ליצור ישות פוליטית,¹⁴ ולפעמים הן אינן רצויות, אך גבולות ברורים וקבועים הם תנאי קיום מדינה ששורר בה שלום פנימי. ההבדל בין חומה לגבול הוא משמעותו, שהרי המדינה אינה בניה על מעכזרים פיזיים אלא על תחזקה של מחויבות לישות ציבורית, שנוצרה על ידי הפרטם שמרכיבים אותה. תנאי נוסף לקיום מדינה יציבה עם שלום פנימי הוא אויב חיזוני.¹⁵

כל הדיון של בודן בחוממות (קרי בשריון הגבול המדרני) ובמצודות (כלומר בשריון בית המלך) נסוב על ההנחה של מדינה ישנה גבולות ואויבים מbehooz. שאלת החומה היא השאלה מה שומר ביעילות רבה יותר על שלום פנימי ומונע כיבוש חיצוני: חומות או גובל בלתי משוריין? מה תעשה חומה לאומץ של האוכלוסייה, ומה היא תעשה לחשיפה של האויב?¹⁶

תומס הובס ולהויתן



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

אנשים פרטיטים, שככל אחד מהם מבקש להגדיל את הטוב שלו במשחק סכום אפס, והחיים הם בודדים, דלים, מאוסים וקצרים.¹⁷ אין אפשרות להיות חיים ממשותיים ואין ביחסון חומריא או פיזי. בני אדם בוחרים, לחוד וגם יחד, לצאת ממעמד זה של ריבוי אל מצב של איחידות, ומאוסף של פרטיטים מתחרים הם הופכים לגוף אחד ללא מתחרים בגבולות הישות. הריבון, אותו גופו, הוא אדם מלאכותי (artificial man) מעשה ידיהם, שמגן על חייהם, וכדי שיוכל לעשות זאת הם שומרים עליו ומטפחים אותו.

המחשה הבוראה ביותר של אותו גוף ציבורי או אדם מלאכותי היא הציר שיעיטר את הגרסאות הראשונות של לוייתן ומשיך להתנויס על כרכותיהן של גרסאות חדשות בימינו. מדובר בצייר של אדם גדול-מדים המורכב מרכבות בני אדם, החולש מצד אחד על ענייני הכנסתה ועל כוחה, ומצד שני על ענייני המדינה ועל כוחה.¹⁸

במעבר לתרומה האדריכלית של תומס הובס לרעיון הריבונות המודרנית וה-*res publica* (המכונה *commonwealth*), אנו מוצאים אותו אלמנטים של ריבונות שראינו אצל בודן: בניית רפובליקה, שהיא "דבר ציבורי"; ריבון אחד שככל ענייני המדינה הדרת מצוים תחת סמכותו, בנוסף לשכל הריבון ומשרתת אותו. שני אלמנטים מתחזקים בלאומיות של הובס, מלבד העומק הפילוסופי שנitinן לריבונות: אלמנט האדם כיווצר הריבונות, ואלמנט הפרטיה הנבדל מהציבורי, שבמסגרתם מופיע הריבון כאדם ציבורי וכגוף ציבורי. הפרטיה במצב הטבע מומר כמעט לאלוין לציבורי במצב המדינה.

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

האדם שבסצ'ור הוא הלויתן. הוא האדם הציבורי, והריבונות היא מדינה בת-תמותה (mortal commonwealth) עם גוף ונפש, שנמצאת בסכנת היכחדות ובמלחמה תמידית עם מה שמחוזה לה. בלוייתן קשה לדמיין שיש דבר מה שאינו מוכל בריבון או קיים באופן אוטונומי, ועל פי הטקסט, היחידים הופכים להיות authors – יוצרים "של כל הפעולות והশיפוטים של הריבון שתתכוון".¹⁹ הם שכוננו אותו מאבדים לגיטימציה לפעולה עצמאית, וכ-authors הם מעניקים לו authority – סמכות לפועל. מה שמנגבל את הריבון בלוייתן הוא רק הזמן. העובדה שהמדינה היא בת-תמותה מצינית לא רק את סכנת ההכחלה אלא גם את זמניותה; והובס מציג את הלויתן כפטרון ביניים לשлом, עד ימות המשיח. בתוך הפליטי אין לעסוק בחזרתו של ישו, אך יש לזכור כי בימי המשיח יחוור האל למשול ולא יהיה עוד צורך בלוייתן.

אצל הובס מופיע הפרטី בהגות סביב המדינה, בעיקר כחלק מהפרדיגמה הציבורית. כשם שהגוף הפרטី הוא חלק מהפרדיגמה של הגוף הציבורי, המציג עצמו כמדינה למשותף, ובכוניסטים למדינה אנשים מסוימים להיכנע ל-con-science – הדעת המוחזק יחד – שעלייה מחייבת הריבון, האדם הציבורי, הוא חריג במדינה, כיון שהוא שומר על מעמדו גם כגוף פרטី; והוא אינו מותר על החירות שהוא לו במצב הטבע כדי להיכנס למדינה, והוא פועל לא רק על פי רצונו של יוצריו ומרכיביו אלא גם על פי האינטראסים הפרטיים שלו ועל פי מצפונו הפרטី שנשמר במדינה. לפי הובס, מצב מלחמה שורר תמיד בין ריבונים, הכהופים רק למצפונו הפרטី.²⁰ המצב החריג של הריבון ממחיש כמה מעט מ מצב הטבע נשמר במצב המריני. המדינה ליקחת את מה שהיא פרטី – גוף ומיצפונו – והופכת אותו לחילק מהפרדיגמה הציבורית.

אולם על אף המקום המצומצם שנשאר לפעולה פרטית בלוייתן, עדיין נותר אצל הובס תחום פרטី – התחום שבו הריבון נמנע מפעולת. הובס מציין את המקום הזה כמקום הווה של החירות; היכן שהריבון אינו מתעורר, וכל עוד הוא לא מתעורר, ישנה חירות.²¹ מקום החירות מוצנע – למשל תפילה פרטית בבית סגור. הפרטី יכול להתקיים במפורש רק בתחום המותר על ידי הריבון, ותחום זה הוא נבדל ואינו פוליטי; מאין ואcum זמני שאין בו חוק או גורמה. ארגון פרטី או כוח פרטី יפעלו אפוא תמיד רק במרחב שהמדינה מותירה להם, והפרטី לא יעלה על הציבורី בשום אופן, בסמכות או בכוח.²² ראייה זו של הפרטី, במא שמצו מחוץ לטווח הפעולה של המדינה אך מהוות איום אם הוא גובר עליה יתר על המידה, מרכזית להוויה של המדינה המודרנית לא רק אצל הובס. גם במדינות ליברליות יותר מזו שדמים הובס, חינוך פרטី או ארגון פרטី מתאפשרים רק במקום שהריבון מתייר להם להתקיים, ולריבון נשמרת הזכות להתעורר ולגוזל מן הרשות הפרטית.

לענין האידיות הדתית בתוך המדינה, הינו הגוף הציבורי או הרס-פובליקה, אצל הובס מדובר בעניין של בריאות הנפש, החיונית לגוף הפליטי. הובס ראה בקנאות הדתית מחלת נפש הגורמת לעיוותים, התעלפויות וכיוצא באלה, והוא תיאר קנאות בגוף המדינה כהחלקה של ריבוי. אם הריבוי הדתי במרחב הציבורי מתבטאת בהחצנה של שונות דתית, בקבלת כתובים מכנסייה עליונה או בבלבול לגבי זהותה של הסמכות העליונה, הוא מאים על בריאות הריבון מבפנים, ובכך מסכן את חייוalo שהתכenso תחת חסותו.

את הויהית המרחב שראינו אצל בודן והובס אפשר לסקם כך: בני אדם מתכנסים לתוך מדינה ריבונית עם גבולות ברורים ויזרים "דבר ציבורי" – רפובליקה – כדי להגן על חייהם ולמנוע מלחמות. הריבון הוא העליון בתחום גבולותיו בכלל עניין, כולל בענייני דת ומצוון, ומהווים לגבולותיו שוררים עזינותו ומצב מלחמה. בתחום המרחב המוגדר, איחדות משמרת את הריבונות. התחום הפרטיאו-ריבוני אינו נכנס אליו קיים רק במקום שהריבון מתייר את קיומו, ובאופן כללי, העיסוק במדיני ובנורטובי הוא העיסוק בציבורי. הגוף הציבורי נתכוון כדי להגן על האדם, אבל הוא מיד הופך בעצם לדבר שהכול כפוף להגנת קיומו.

2. היחס לאחר במרחב במחשבה המדינית המודרנית

כשהמדינה מומשתת כ"דבר ציבורי" שמצריך איחדות, עולה שאלת מעמדו של الآخر במרחב. במתה שבין גבולות סגורים ופתוחים בימינו נראה נראת אمنם שלשאלת الآخر במרחב יש תשבות שונות, העולות מtopic תיפיות שונות של המרחב. כך למשל, נראה שככל שהגבולות פתוחים יותר יש קבלה רבה יותר של אחרות, ולהפך. ואולם חלק זה של המאמר נראה שהמתה בין גבולות פתוחים וסגורים לעניין שאלת الآخر במרחב הוא ממשועטי פחות מאשרינו מצפים, וזאת בהמשך לאיחדות הפנימית שהמדינה הריבונית מטפחת.

השאלה לגבי מקום الآخر במרחב הפליטי – ובפרט الآخر הפנימי – מופיעה אצל הוגי המודרנה כשאלת על מקום של היהודים במרחב, והוא מופיעה כבר אצל בודן. אף שהתפישות ביחס היהודי כאחר הפרדיגמטי בעולם הנוצרי לא השתנתה הרבה במאות הקודמות, תפישת الآخر היהודי במאות השש-עשרה והשביע-עשרה הושפעה מאוד מהשינוי הפנימי באירופה אחרי הרפורמציה, ההתיישבות הקולוניאלית באמריקה, וגורמים נוספים כמו המסעות המתוודים לאפריקה (וספרות המשעות), שהעלו כולם את המודעות האירופית לאחרות, ולאחרות כבעיה פוליטית. היחס היהודי בתיאוריה הפליטית מהדגד את היחס שאנו רואים גם היום לאחר הפנימי כיחס לאחר חיזוני; למשל בדרישה שהמוסלמי יחוור ל"מקומו", שהמוהג יעבר את הגבול בחזרה, או בקביעה שהיהודי מחזיק בנאמנות כפוליה. כאן ארכנו היהודי כאחר פנימי, שכן כך הוא מופיע בספרות התיאורטיבית שסקרטרי, ואראה איך המחשבה המדינית בעת החדשת המוקדמת מוציאה את الآخر הפנימי החוצה, ומגדירה אותו מחדש כחיזוני באמצעות טריוטרייאליוזיה, וזאת בלי קשר לשאלת הגבול הפתוח או הסגור.²³

בשיעור ספרים כתוב בודן ש"בCLUDר אדמה... אין היהודים יכולים להגן על דתם וחירותם".²⁴ כבר בראשית המחשבה המדינית המודרנית עללה הרעיון היהודי, כמו לותרנים וקטולים, צריכים טריוטרייה נפרדת כדי להגן על עצם. רפובליקה נוצרית, כתוב בודן, היהודים מעוררים את שנתה האוכלוסייה כלפיהם בגל דבקותם בדת וזה. שנאה זו מוצדקת, כיון שאנשים קנאים לדתם באופן טבעי.²⁵ בודן עצמו לא נמנה עם שונאי היהודים או היהדות. בחיבורו Colloquium Heptaplomeres שהזוכרתי, נציג הדת היהודית משכנע את חבריו לשיח בעמדותיו לא פעם. גם בשיערה ספרים, מה שבודן תפס כחוכמה יהודית הוביל אותו לתובנות על אופי המרחב הפליטי, וכן הוגים אחרים בני זמנו הוא דמיין מודל מקרי "ישראל" או "יהודי" למדינה.²⁶ בודן סיים

את הרב-שיח שלו על סודות הנעללה בהערה שמשמעותה את הפער בין תפיסת הנעללה שלו לבין תפיסתו המדינית, אך בהגות המדינית הוא החמיר עם היהודים באופן פרטני: ליהודי אין מקום הרמוני במדינה בדומה למקום שהוא לו בשיח הפרטני. הריבונות דורשת דת אחת, ויהודים מבאים אתם מנה של כאוס שמאימת על יציבות הריבון.

אמנם בודן ואמנות אוגסבורג וווטפלייה לא הציעו טריטוריה נפרדת ליהודים, אבל השוני הדתי הבועיתי שייצגו היהודים המודמיינים של בודן המשיך להטריד הגים פוליטיים שפיתחו את רעיון הריבונות באירופה. השיח שבدون התחיל הסתיים בהצעה לריבונות יהודית מודרנית כבר במאה השבע-עשרה.²⁷ גם הובס הצעה בלויתן על היהודים כמו שתמיד היו מחוץ לדת המדינה, ולכן אם יורשו להיכנס יעדרוו את השלום שמביאה הריבונות.²⁸ כשהובס ישב בצרפת וכותב על אנגליה, לא היו יהודים גלויים במדינה שבה שאו במדינה שמננה הוגלה.²⁹ אבל הדין הזה מהווה הקשר לדיוון שהתקיים באנגליה רק חמיש שנים אחרי פרסום הלויתן, אולבר קרוםול, שהחזיק במשיחיות המילנרית שרווחה באנגליה באותה שנים, התדיין בשנת 1655 בשאלת היהודים והאפשרות להכניסם לאנגליה בהתאם לחוק.³⁰ קרוםול, שראה בעצמו דמות מקראית,³¹ הביא את הרבה מנסה בן ישראל מהולנד והטייעץ עם פרוטסטנטים אנגלים על האפשרות לשפר את כלכלתה של אנגליה, להביא לחזרתו של ישו ולתקן עול היסטורי על ידי החזרת היהודים.

בתוך המציגות הפליטית וההגותית זו, פורסם ב-1656 ספרו של הוגה הרפובליקני האנגלי ג'יימס הרינגטון, Commonwealth of Oceana, שבו הוצע מודל אידיאלי למדינה בכלל ולאיחוד האנגלי בפרט. בדברי הפתיחה בספר הציע הרינגטון, מtower כבוד לחוכמה היהודית ומtower תפיסה שהטרוגניות דתית אינה משותת את יציבות המדינה, לישב את היהודים בטריטוריה שלהם תחת שלטון עצמי ועם צבא ייעודי.³² הטריטוריה שהציע הרингטון ליהודים הייתה אירלנד, ויפה (ועשרה) מדינה יהודית על פני מדינה קתולית בתחום הממלכה המאוחדת. הרינגטון הבין שהצעתו באה באחור, ככלומר בתקופה שבה אנגליה כבר עדשה לאפשר ליהודים להיות בגבולותיה, אבל הוא הctruer על כך והזיר מפני ההשלכות הפליטיות של הכללת היהודים, שלעולם אינם נטמעים (never incorporate), במדינה נוצרית. המונח "never" מתייחס לדימי המדינה כגוף שהיהודים לעולם אינם משתלבים בו, והRINGTON הוסיף שם בגדיר איבר מיותר ששותט את כוח החיים – את הדם – מאיבר חיוני אחר. מעניין כי שפינוזה טען במאמרו התיאולוגי-מדיני בהמשך לטענות אלו שם היהודים ימשיכו להתبدل מהכלל – והוא דיבר על הבדל בגוף הפרטני של כל יהודי זכר, קרי ברית מילה – הם ידרשו בסופו של דבר למדינה שלהם.³³

אולם בתיאוריה ובפרקטיקה של ראשית העת החדשה היו גם שתי גישות שחרגו מהשיך שהתחילה אצל בודן ביחס ליהודים ומהשיכו אצל הרינגטון ושפינוזה. באופן מעניין, הן היו המשך של הגישה הנוצרית הקלאסית כלפי היהודים, על הניגודים שבها. מראשיתה תפסה הנצרות את היהדות מחד גיסא כמקור הנצרות, וכן ראויה להערכה, ומайдך גיסא כדת שישרכה לקבל את הנצרות, ובשל כך ראוי לאנשי. היהודים זכו לעיתים ליחס של כבוד ולעתים ליחס של ענישה ודחיקה.

אחד ממשיכי הגישה הקלאליסטית הנוצרית היה הוגה גרווטיס. הוא רחש כבוד ליהדות, אך בה בעת ציפה שעם הזמן יהודים ימירו את דתם. גרווטיס היה הוגה הולנדי שנחשב לאבי המשפט הבינלאומי, וכאשר נדרש לכתוב חוות דעת למדינות הולנד לגבי שאלת היהודים באמסטרדם, צידד בהכנסת היהודים למבנה החוקי-משפטי של המדינה. באותה חוות דעת הביע גרווטיס ציפייה שבעוורת הוראה מתקנת ועם הזמן היהודים יתנצרו.³⁴ ביצירתו הגותית-פוליטית, על חוקי המלחמה והשלום, כתב גרווטיס כי את החומה המפרידה בין היהודים לנוצרים הפיל ישו, ומאו אלה גם מואוחדים בכנסייה אוניברסלית אחת.³⁵ ייתכן שגורוטיס התכוון להתייחס לא רק לחומה מטאפורית אלא גם לחומה ממשית, של גבול מדיני או של גטו. כך או אחרת, ניכר כי למרות סובלנותו המפוזרת, הוא לא ביקש לשלב יהודים בגוף המדינה כקבוצות שונות אלא כדומים – כמו שעמידים להטנזר.

באوها תקופה אנו מוצאים גם המשך לצד השני של הגישה הנוצרית הקלאליסטית, זו שהדרה יהודים מהגוף הפוליטי. המדיניות הקתולית מצאו לנכון להחריג את היהודים מהגוף הפוליטי תוך כדי ענישה, באמצעות גידולם בGeVאות. הגטו הראשון הוקם ב-1555, השנה שבה נחתמה אמנת אוגסבורג, כאשר טריטורייאלייזציה של שוני דתי החלה להיות נורמטטיבית באירופה. בGeV, בנגדות לתפיסה שהיהודים צרכים לחיות במדינה נפרדת, הם אולצו לחיות בתנאים מגבלים וקשים.³⁶ הגטו החריג אותם לא רק מהמדינה הנוצרית אלא גם מן המרכיב של עולם המדינות. בGeVאות הם היו נתונים לשלטון זה, ואף נתפסו כנתונים לבוחות טבע מוגברים ללא נתיביAMILOT.³⁷ המטרה הייתה לגרש אותם מהמרחב, לא לחת להם מרחב; צמצום עד כדי דחיקה.³⁸

בבואהו לסכם את היחס לאחר בעת החדשה המוקדמת וביסודות המדינה המודרנית, אנו מוצאים כי אף גישה לא קיבלה את נוכחותו של الآخر במרחב. ההוגים האירופאים שהציגו לקבל את היהודים במדינה ללא הפרדה תפסו את היהודים כשותפים רק באופן זמני ולא מהותי, עד שיתנזרו. החידוש בהגות הפוליטית שהחלה עם בדון הייתה להתייחס לשונות כאלו חלק מהמרקם האנושי, גם אם הגיון בתוך תחומי המדינה נחשב בעיתוי.³⁹ המדינה המודרנית שאפה להומוגניות כלפי פנים, והנήicha (אצל הובס) ואף טיפחה (אצל בודן) עוינות כלפי חוץ, בהנחה שהיא שמצויה מחוץ למדינה הוא השונה, ושגוף המדינה אינו גוף אוניברסלי אלא פרטיקולי. בהצעה של יהודים צריכה להיות מדינה, העוינות כלפי השונה עברה טרנספורמציה לעוינות נורמטטיבית (אצל בודן) ואף טבעית (אצל הובס) כלפי מדינה אחרת.

ציינתי שבעת החדשה המוקדמת התעצב רעיון המדינה המודרנית, אך הילכה למעשה הפכה אירופה ל"וסטפלית", קלומר מורכבת מדינות ריבוניות ממש, רק במאה התשע-עשרה. על רקע זה, מעניין שבמאה זו, עם מיסוד המודל הוסטפלוי והורדתו הסופית של הגוף האימפריאלי-נוצרי-קתולי מסדר היום, עלו הליברלים והלאומיות כدرיכים שונות שבחן מדינות הגדרו את יחסן לאדם ולאחר, והתנוועה הציונית נולדה מתוך הבנה שלא במדינה הליברלית ולא במדינה הלאומית יימצא מקום ליודים. הציונות, בשאיופותיה למדינה, קיבלה את קביעת ההגות המדינה המודרנית, שבעולם של מדינות היהודים נדרשים למדינה נפרדת.⁴⁰ בין ציטוטיו של הרצל אפשר לשמעו הדים של בודן ושל הרינגטון. במאזינו הדיפלומטים הציע הרצל שモטב

לאנגליה להיפרד מהיהודים על ידי מתן טריטוריה מאשר להסתכן בקבלת פליטים יהודים רבים שייערעו את הסדר הקיים.⁴¹ ג'יימס הרינגטון לא יכול היה לנוכח זאת טוב יותר. חשוב לציין שמקורם של טיעונים אלו הוא באירופה הנוצרית, האימפריאלית והקולוניאלית. הסיבה לכך שהיהודים נדרשו למדינה באירופה של המאה התשע-עשרה היא בדיק שדוחיקת الآخر היהודי מהמרחב הפוליטי של מדינות אירופה, וההנחה שאפשר היה למدينة יהודית שגמ' היא שואפת להומוגניות כלפי פנים, טבועות בתפיסת המדינה המודרנית עצמה – אותה מדינה שקדמה חן לילברליום והן ללאומיות, והצעעה חלופה לאימפריה הקתולית ההומוגנית שממנה הוחרג היהודי לא רק מטריטורייה מוגדרת אלא מהעולם הפוליטי כולם.

3. תפיסת המרחב של רעיון העירוב

פתחתי את המאמר בהסביר פשוט ו אף פשטני של העירוב, ככל הلتchip שמרחיב את רשות הפרט בשבת כדי לאפשר ח'י קהילה למרחב למורות האיסור לטלטל חפצים מרשות אחת לאחרת. בפרקם הקודמים רأינו שהמדינה המודרנית מותרת בתפיסת המרחב שלו על התחום הפרט, שהוא קיים במצב טבעי מודומין, לטובת הגנה מטעם המדינה, המכונה רס פובליקה – דבר ציבורי. בדבר הציבורי יש טיפוח של אחידות והדקה של ה"אחר" אל מחוץ לגוף הפוליטי אל דבר ציבורי אחר, או התכחות לקיום משמעות של "אחרות" אצל קבוצות אחרות. כאשר אני פונה לרעיון העירוב, אני מבקשת לשאול אם הוא מביע על מושהו בתפיסת המרחב הרבני שיכל לפתוח אפשרויות חדשות לתפיסת המרחב הפוליטי, בעיקר בהתייחסות לפרט, להיליה הפוליטית ולאחרות (Otherness).

כאמור, רעיון העירוב התפתח מהאיסור לטלטל מרשות לשבת חלק מן האיסור על מלאכה בשבת. האיסור על מלאכה בשבת מופיע בעשרות הדיברות, ובתפיסה הרבענית הטלטל מרשות לשוטה הוא האחרון בין 39 אבות המלאכה שאסורים מן התורה בשבת.⁴² מעניין לציין שעתה הדיברות, כולל האיסור על מלאכה בשבת, ניתנו לבני ישראל במצב קדם-מדינתי וקדם-חוקי, עם זאת, כבר בתורה החוקים ניתנים בראשיה קדרימה, לחיים ב בתים ובಚרות עם שעירים ולא באוהלים. הדיבר העשורי הוא "לא תחמוד בית רעך", והדיבר הרביעי על איסור מלאכה בשבת פונים לבני ישראל כאלו בעטים: *וַיֹּאמֶר יְהוָה שְׁבַע יְמִינֵךְ לְיִהְוָה אֱלֹהֶיךְ: לֹא תַעֲשֵׂה כָּל-מְלָאכָה אַתָּה*

*וְבָנֶךְ וְבַתֶּךְ וְעַבְדֶּךְ וְאִמְתָּךְ וְשֻׁׁרְךְ וְתַּמְרָךְ וְכָל-בְּהַמְתָּךְ, וְגַךְ אֲשֶׁר בְּשַׁעַרְךְ.*⁴³

בתורה לא מופיעה המילה "רשות", שהופכת מרכזית בתפיסה הרבענית של המרחב לצורכי שבת, אך כאשר היא מוזכרת בספרות הרבענית, "רשות היחיד" מקבילה למי שנמצא "בשעריך" בעשרות הדברים, המנסים בפשטות את גבולות הסמכות של אב הבית. כאשר מופיע איסור להעביר מרשות אחת לאחרת בשבת, האיסור הוא להוציא מן הבית החוצה. כך למשל בירמיהו: "לא תוציאו משא מביתכם ביום השבת וכל מלאכה לא תעשו" (יז, כ-כא). לגבי תפיסת המרחב שנרקם בעירוב על ידי הרחבה של "ביתכם" כדי לאפשר ח'י קהילה, מעניין לשאול כיצד בתה האב, שהיו רשות היחיד שחלו עליהם נורמות של רשוויות יחיד, הוכנסו אל תוך רשות אחת לצורכי שבת?⁴⁴ מה קורה ליחיד במצב זה? מה היחס לאחר הקהילה ומהוצאה לה? בתוך המרחב ומהוצאה לו?

בספרות הרבנית יש ארבע רשויות לצורכי שבת: רשות היחיד (בית או אוהל שימוש לכלול חצר מוקפת), רשות הרבנים (תחום שמשרת רבים, או שלרבין יש זכות להשתמש בו), מקום פטור (שאינו משרת היחיד או רבים כי איינו בר-שימוש, למשל פח אשפה או מרחוב אויריר גבולה), וכרמלית (שהיא קטגוריות ביןיהם בין רשות היחיד לרשות הרבנים). הכרמלית, שהייתה לה נוכחות שליטה בספרות הרבנית הקדם-תלמודית, הופכת מרכזית להקלות עירוב בתלמוד. את מרכזיותה של הכרמלית אפשר להבין כתוצר לוויא של דחיקת רשות הרבנים כמעט מכל קiom משמעותי. בהלכה, רשות הרבנים מוגדרת כמקום שעוברים בו שישים ריבוא, כלומר 600 אלף איש ביום, כך שהרוב המוחלט של מקומות שבהם גרים אנשים הם רשות פרטית או כרמלית.

תפישת רוב השטחים שבהם גרים אנשים ככרמלית מאפשרת לחבר בין רשות היחיד באמצעות עירוב. אי אפשר לחבר את רשות הרבים לרשויות היחיד או לבטל את קיומה של רשות הרבים לצורכי שבת, שכן רשות הרבים נחשבת מקום שבו להמוני אנשים יש זכויות, ובאופן הבסיסי ביותן נראה שאי אפשר לשאת ולתת עם רבים כל כך סביב זכויותיהם למרחב זהה.⁵¹ לעומת זאת, אפשר בהחלט לחבר בין רשות היחיד לככרמלית וליצור רשות אחת, אם כל המשתתפים רוצים בכך ופועלים יחד כדי למשם את אפשרות השיתות.

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

בספרות הרבנית, המילה "עירוב" אינה מציינת את החוט שמקיף את הבתים השותפים לעירוב אלא את המאכל שלם שלם בתחים שותפים לו.⁵² המאכל המשותף הוא כוה שלם חברי הקהילה תרמו במידה שווה, והם שותפים לו, כלומר יש להם זכויות שווות בו, למשל כיכר לחם שלמה שכולם תרמו אותה כמה קמח לאפייתה, או כמה כיכרות לחם בגודל זהה שלם אחד טרם אחת מהן. מאכל העירוב שוכן בתוך שטח העירוב, באחד הבתים או במקומות משותף, והעירוב כשר – כלומר אפשר לטלטל בשbeta בתוך גבולותיו – כל עוד המאכל אכיל.⁵³ כפי שמסביר הרמב"ם, באמצעות המאכל המשותף והופכים הבתים השונים לרשות אחת.⁵⁴

הפעולה השנייה שנדרשת ליצירת עירוב היא הקפת שטח הבתים השותפים לעירוב (יחד עם שטח הכרמלית ביניהם) ויצירת "צורות פתח" מסביב לאזור המוגדר. צורותفتح הן צורות המודמותفتحי בית, למשל חוט מעל עמודים שיוצר צורות "ח" ברצף מסביב לכל שטח העירוב. כמו שמאכל משותף מסמל התכוונות ליחידה אחת, גם הקפת שטח העירוב בחוט ויצירת צורותفتح מאחדת, לא מכיוון שהיא יוצרת חיזן בין מה שבתוכו העירוב למה שהוזacha לו (הרי היא יוצרת בתחום ולא חיזן, והעירוב עצמו כמעט אינו נראה לעין), אלא משום שהיא מסמלת את ביטול המחזיקות בתחום העירוב.

כדי ליזור רשות אחת ולבטל את המחזיקות בתחום העירוב, נדרש הסכמה ופעולה הן של מי שմבקש להיכל בראשות המורחבת והן של מי שיש לו רשות בתחום העירוב. כאן עולה היחס לאחר – וכמו בדיון על الآخر במדינה, גם עתה הנושא הוא אחר הפנימי. שלא כמו הויגי המדינה המודרנית, הרבניים לא דמיינו מרחב הוומוגני של יהודים שומרי מצוות, וניצלו את הדיון בעירוב כדי לומר שהוא משמעותי על המרחק ההטרוגני של המרחב ועל גבולות ההשתפות. הם דנו בשלושה מקרים נפוצים של אי-השתפות או השתפות גבולית, שממחישים את הפוליטיקה הקונקרטית של העירוב ביחס לאחר.

המקרה הראשון הוא היהודי שנוטן פחות מהנדרש לעירוב, מתוך קמצנות. כל עוד הוא גר בתחום העירוב, העירוב כולו אינו כשר. קהילת העירוב אינה יכולה לשאת אדם שנוטן ערבות חלקית ולא מלאה, ולא ניתן לככלול בה את ביתו.⁵⁵ פתרון אפשרי אחד הוא הוצאת אותו מתחום העירוב, אך בנסיבות המרחבית שהרבנים מתארים, נראה שקשה להוציא אותו בתים (ולכן למשל בבית הגוי מופיע כבעה מלכתהילה). מענין לציין של מקרה זהה, בנגדו למקרים האחרים, אין פתרון אחר. חבר לקהילה שאינו משתף כראוי, ולא בשגגה, מחריב את הרשות המשותפת ואת האפשרות לצירז עירוב, משום שימושו מונעים שותפות שווה.

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

המקורה השלישי הוא הלא-יהודי, המופיע במשנה כבעיה לעירוב, שכן לא-יהודי שמראש אינו שיק לשדה הנורטטיבי-חוקי של היהודי שומר מצוות מונע משני יהודים לעורב אם הוא גר איתם בחצר.⁵⁶ בתלמוד הבבלי מופיע פתרון הצעיה בצורה של שכירות: גם אם הלא-יהודי אינו שותף לשדה הנורטטיבי שבנו על מצוות, הוא כן פועל כלכלית בשדה משותף עם שומר המצאות.⁵⁷ היהודי יכול אם כך לשכור את רכושו של הלא-יהודי לצורכי שבת, ולתרום בשם אותה רשות חלק בעירוב. סביר הלא-יהודי והעירוב התפתחו כמה דינונים רבנים מעניןinos. מצד אחד, נראה שיש הקבלה בין השכירה הסמלית של בית הלא-יהודי – שמתרכז בתוספתא לכלול גם את מחלל השבת בפרהסיה⁵⁸ – לבין השותפות הסמלית של בתיה השותפים לעירוב באוכל, שמאפשרים שותפות-על במרחב, וכך נרקרים יחסים בין היהודי ללא-יהודי שכולים גם את היהודי מחלל השבת. לעומת זאת, רשיי מצוי כי השכירה מלא-יהודי نوعה להקשות על היהודי שהי איתה במרחב, ובתלמוד הבבלי נקבע שהלא-יהודי לא יסכים לשותף פעולה, ויראה במנג העירוב מעשה כשבים מסוכן⁵⁹ (התלמוד היירושלמי אינו מוטרד מא-שיתוף הפעולה של הלא-יהודי).⁶⁰ השאלה מהן הדרכים להתמודד עם בתים של גויים במרחב העסיקה את העולם הרבני גם במודרנה ועוררה מחלוקת, אך מהמאה השש-עשרה עד המאה השמונה-עשרה הביאה גם לפיתוח פרקטיקות חדשות של שכירת רשות עיר לטוויה ארוך כדי לאפשר עירוב בערים שלמות, באיטליה למשל, בלבד אחד יctrיך לשאת ולתת עם שכני.⁶¹ מה שניתן לגוזר מהדין בענין אללה, בוגע לאחר במרחב, הוא שעירוב יוצר קהילה דרך אקטים סמליים, גם של השותפים לעירוב וגם של האחרים במרחב. לאחר במרחב אמנים לא שותף בקהילה העירוב, כפי שלא היה שותף להקשר הנורטטיבי של תורה ומצוות שקדם לה, אבל גם הוא בעל רשות פרטית ושותף ברשות הציבורית. סירוב לאקט הסמלי הנדרש מהשותף בעירוב או מהלא-יהודי מסכל את האפשרות ליצור עירוב. את השינוי בפרקטיות העירוב מהמאה השש-עשרה ועד המאה השמונה עשרה – כאשר החלו לשכור את הרשות מהעיר – יש לפרש בהתאם למרחב הפוליטי המודרני, שבו מותרים על משחו מתפיסת המרחב הייחודי של העירוב, שבה הרשות – מלכתחילה וגם בהמשך – מצויה בידי בעלי בית שונים ולא בידי שליטי ערים או מדינות, כמו בריבונות המודרנית.

אפשר לסכם כי תפיסת המרחב שבבסיס העירוב בספרות הרבועית שלפני ראשית העת החדשה – זו שקבעה את לשון ההתייחסות למרחב ולאחר – מתחילה במרחב שיש בו רשוויות יחיד נפרדות, רשות רבים גדולה שיש לרבים זכויות וחובות בה, רשות פטור שאין לאף אחד זכויות וחובות בה, ורשות בגיןם הנקרה כרמלית שהיא מעין רשות משותפת לקבוצה שחיה בקרבה טריטוריאלית. בנסיבות ובנסיבות הדדיות, במרחב הבניים אפשר ליצור שותפות לזרים שונים. קהילת העירוב היא שותפות כזו, שמחברת בין רשוויות יחיד שחיות מראש בהקשר נורטטיבי אחד. קהילת עירוב היא איחוד לרשות פרטית מורחבת לצורכי שבת, מן שיתוף מרחבי סמלי שאין כרוך בויתור על רשות היחיד, אלא יוצר חפיפה בין רשוויות היחיד רבות ורשות משותפת אחת על אותו שטח. לא כל מי שנמצא במרחב המשותף חייב להיות שותף ברשות המשותפת או חבר בקהילה, אבל יש הכרהurdit במי שישותף לקהילה העירוב ובין מי שלא.

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

יש דמיון בין פרקטיקת העירוב לבין מיתוס הקמת המדינה המודרנית, אך תפיסת המרחב הבסיסית של כל מהן שונה בתכלית. הניגוד בין תפיסת המרחב של המדינה לתפיסת המרחב של העירוב קשור בוודאי גם לממד הפרויקט, שהרי מדינה ריבונית תידרש למיתוס מכונן, בעוד כינון קהילה במרחב יכולה להיעשות על ידי מעשים אמיתיים ולא מודמיינים. ובכל זאת אטען שמדובר במרחב שבבסיסו העירוב הוא קריטי, ובחלק האחרון אציג שם נתכח אחריו גם מתחם מדיניות, נוכל לתרום להמשגה פוליטית חדשה.

הניגוד הראשון שראוי לציין בין תפיסת המרחב של העירוב לו של המדינה המודרנית הוא נקודת ההתחליה, זו שלפני איחוד רשותה הייחודי לרשות מאוחדת. לפני שנוצרה קהילת העירוב מדובר היה בכתבי אב שנתונים בתחום הקשר נורומטיivi מסוים,⁶² ואילו לפני יצירת המדינה מדובר היה, לתפיסת תומס הובס, באנשים במצב הטבע, ועל פי אחרים באנשים שחאים רק על פי חוק הטבע. כך או וכך, אלה אנשים לאו הקשר נורומטיivi פרטיקולרי, והקשר הנורומטיivi שלהם נוצר רק עם האיחוד: קודם המדינה וזו חוקי הקהילה הפוליטית. נקודת ההתחליה זו משותפת גם לliberalism וגם ללאומיות. אמנם ייחdet הייחוס הבסיסית בלאותיה היא האלום אבל האלום הוא הקבוצה שנוצרה על ידי יחידים שביקשו להגן על עצם ולאפשר לעצם חיים ראויים.⁶³

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

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

כאן אנו מגעים לניגוד האחרון – משחק סכום האפס שהמדינה המודרנית מניחה, שאיןו קיים בתפיסת המרחב של העירוב. בתפיסת המדינה, כאשר אני מותרת על הזכויות שלי לי במצב הטבע, אני מעבירה אותן לריבון והן כבר אינן שלי. כדי ליזור את הדבר הציבורי יש ויתור חד על הפרט. בנוסף, הטריטוריה יכולה להיות שייכת לרשות המדינה או לרשות היחיד, או לרשות מדינה אחרת, או שהיא איננה שייכת לאף אחד. אין שותפות בטריטוריה ואין חפיפה אלא חלקה. לעומת זאת, בתפיסת העירוב, אין משחק סכום אפס. גם כשהאני מרוחיבה את רשות היחיד לצורכי טלטול בשבת, לגבולות הפיזיים של הבית עדיין יש משמעות. כמו כן, גם אם רשות היא חלק מקהילה נורומטיבית מסוימת ומוכרת כזו, באותו מרחב יכולנו עוד רשותות יחיד, ולכאורה אין מניעה שייהיו קהילות מקבילות לקהילת העירוב שחופפת אותה טריטוריאלית. לא הרשות ולא הטריטוריה נאלצות להתחלק לסכום אפס.

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

המרחב של העירוב לבין זו של המדינה. אך מעניין גם לבחון את התפתחות הפרקטייה הקונקרטית של העירוב בתקופתנו, הקשורה כאמור במפגש שלו עם המדינה המודרנית. אחרוג אם כן מהעיסוק ברעיונות כדי להציג איך המזיאות הדתית-מדינית המודרנית השפיעה על עיצוב הפרקטייה של העירוב, שכן אם רוצים להציג משהו מתריסטה המורחב כדי לפתח אופק לחשיבה חדשה על המרחב, מן ההכרח לבדוק את מה שמצו ביסודה, ומצו לפניינו בטקסטים ובלשון הדיון הרבני, ולהבדיל אותה מן הפרקטייה העכשווית שלה.

במדינת ישראל התכנסו יחד שתי התפתחויות הלכתיות מתkopفات שונות והביאו לכך שתפיסת המרחב העומדת בסיס הדיוון הרבני בעירוב איבדה את משמעותה הפרקטייה. התפתחות אחת היא הרעיון שהתפתח באיטליה וכבר נזכר לעיל, שאפשר לשכור רשות של לא-יהודים מרשות עיר ולא מן האנשים עצמם; התפתחות שנייה היא הרעיון שמחל שבת בפרהסיה – יהודי חילוני שאינו חי בקהילה נורמטיבית שומרת תורה ומצוות – דינו ככל-יהודיו לצורכי עירוב, ולכן יש להסביר את רשותו לצורכי הקמת עירוב.

דוגמה מצוינת לרמיסתה של תפיסת המרחב המהוותית של העירוב במדינה אפשר למצוא בהקמת עירוב כשר בתל אביב בשבת 2014. כדי להקים את העירוב הגיע הרב הראשי להסכם עם משטרת מחוז תל אביב, שעיל פיו הוא ישכור מהמשטרה בתשלום סמלי את הרשות להיכנס לכל בתיה העיר בכל עת לצורכי שבת.⁶⁴ הסכם זה הניח הנחה שורה להויהו המרחב שכבסיס העירוב: שבמדינה יש גוף ממשתי شبתי הוא ברשותו, כלומר שויתרתי על רשותי למשנו. במציאות של מדינה שמובנת כך, היהודי שմבקש להיות שותף לעירוב אינו צריך לשכור את בית שכנו לצורכי שבת, אינו צריך להסביר את מנהגו למי שאינו שומר תורה ומצוות, ואין לו צורך שהאחר יקבל אותו. באותה מידה, אין צורך שהוא יקבל את الآخر. מספיק שמי שմבקש להקים עירוב יוכל כייר במשטרה והמשטרה תכיר בו. במדינת ישראל, גם כאשר מבקשים להקים עירוב, ההויה המרחבית השלטת היא של מדינה ולא של עירוב (בקבלת הלוגיקה של המדינה, אגב, כלל לא ברור שיש לו צורך בעירוב, כי יש רשות אחת). הקמת עירוב בתל אביב ממענינה לאור האובדה שעירוביין כמו במאות השנים האחרונות כמעט تماما בתוך מדיניות ריבוניות, והפניה לתושבים לא-יהודים היא בדרך כלל דרך מועצה מקומית או נציגי התושבים. במדינת ישראל הפניה היא לנציגות הרשות המבצעת, קרי לבירוקרטיה כורוע של המדינה.

4. אופק דעתוני

בפרקם האחרונים ראיינו את תפיסת המרחב של המדינה ואת תפיסת המרחב שבסיסו רעיון העירוב הרבני, ואיך כל תפיסה עומדת בסיסה של בנית קולקטיב במרחב. בתחילת המאמר ציינתי שבימינו יש צורך דוחק לחשב מחדש על המרחב הפליטי-מדיני. בעוד הלאומנות בעולם מתחזקת, מוחקת גבולות ומדحיקת את ה"אחר" עד כדי גירוש, ליברליום אין תשובה משכנעת או תפיסת מרחב חלופית. לגובל הפתוח אין מודל להכלה الآخر, ולמרות המגמה שמייצג האיחוד האירופי, במוסדות בינלאומיים, גם של האיחוד, הריבונות הוטפלית היא עדין המבנה המדיני הבסיסי. אמן מאו שננות התשעים יש כתיבה על פוט-ריבונות, ובתוך כך גם ניסיון להגות מחשבה פוליטית שאינה

יצאת מנקודת הנחה של הריבונות הוטפלית, אך עד היום כתיבה זו הולידה בעיקר חשיפה של יסודות עיתתיים של המדינה המודרנית ויחסה לאחר.⁶⁶ ניסיונות לחזור לרעיונות חלופיים הובילו לבחינה מחודשת של יסודות קתולים ולנטינית לאמץ רעיונות בדבר אימפריות במקום מדינות, המאשפת את התהווות שאנו עדים נמצאים בגלגול הדיכוטומיה שמקורה במעבר מהעולם הקתולי לעולם הפרוטסטנטי, שאף אחד מהם לא הצביע בקבלה של الآخر למרחבי.

באמצעות רעיון העירוב ביקשתי לבחון אם בתפיסה המרחבית שבבסיסו יש מרכיב שפותח אופק בחשיבה חדשה על המרחב ולהצעת התערבות פוריה בהוויה המדינית. בדוגמה של העירוב בתל אביב ראיינו שאם יש לו מה לתרום מבחינת תפיסת המרחב, הפטונציאל הרעינוי שלו אינו מנוצל, שכן מי שעושה את העירוב פועל בתוך התפיסה המרחבית של המדינה הריבונית, בניגוד לרווח העירוב. עירובין תמיד קמו בתוך הקשרים פוליטיים רחבים יותר והוא בהם משחו חתרני: ניסיון ליצור מרחב קהילתי משותף בלי קשר לריבון, עם הכרה ב"אחר" ועל ידי. ביסוד העירוב של תל אביב נעדרת החתרנות זו. השותפות של הרבעות בעירוב תל אביב היא עם הבירוקרטיה של המדינה, ולא עם התושבים או נציגיהם.⁶⁷

כדי להדגים מהו מהאופק המחשבתי-פוליטי של חשיבה על המרחב דרך רעיון ה"רשות" של העירוב, אציג ניסוי מחשבתי: איך היה נראה הקמת העירוב בתל אביב אל מולו התקבלה תפיסת המרחב המדינית המודרנית? ראשית, אפשר להעיר כי מי שהיה מבקש להקים קהילת עירוב היה פונה למי שנחברים לגויים לצורכי עירוב, ו大概是 לשגור מהם באופן סמלי את בתיהם לשבת. נציגות שומרה השבת הייתה מסבירה את ההלכה, ופותחת במשה ומתן עם תושבים שהיו מבינים שהם נחברים ככל-יהודים לצורכי עירוב. יתכן שהיו פונים לנציגי התושבים במוחזה, או לוועדי שכונות – אך או כך הייתה זו פניה לתושבים. יתכן שההתושבים, עם ההבנה שהם בחזקת גויים לצורכי עירוב, היו מבקשים תחבורה ציבורית בשבת בתמורה להשתרת בתיהם. הם הרי היו מבינים שנוכחות בשטח כמלחלי שבת אינה פוסלת את העירוב או מונעת חיי קהילה שומרת שבת במרחב. דרך משא ומתן יתכן שהיתה מתאפשרת הכרה הדידית, ובאותו תחום היו נוצרות לפחות שתי קהילות, עם יחס שוויון וקבלה الآخر, בלי להעמיד גבול בשטח ובלי ליצור רצף מגוריים לכל קבוצה.

הדוגמה של עירוב תל אביב נועדה להראות שתפיסת המרחב של המדינה המודרנית רוחת כל כך עד שאפילו כshedover בשאלות של דת בזירה הציבורית ואפילו בהקמת עירוב, הפניה נעשית למדינה הוטפלית וליסודותיה הפרוטסטנטיים, ולא למסורת המוסורת היהודית. במקרה של עירוב תל אביב, הרבעות ייצגה את תפיסת המדינה הבירוקרטית של מקס ובר. לא רק שאין בה דבר מן החתרנות של תפיסת המרחב של העירוב, אין בה גם ניסיון אוטנטני לפנות לנציגות של תושבים שאינם שומרים שבת. יתכן שבמקרה זה היו רבענים מסוימים פולסים את עירוב תל אביב בשל חשיפת העניות בשיטת הקמתו, ומחפשים דרך להתחברchorה לתפיסת העירוב.

עם זאת, התקווה שלי היא לא רק לפתח פתח לשינוי הדרך שבה קמים עירובין, אלא גם לחשיבה מרחבית אחרת, דרך תפיסת המרחב כסדרה של רשותות שתיתכן ביןיהן חיפוי טריטוריאלית.

הקמת עירוב תל אביב והניסיונות המחשבתי בדרכים אחרות להקטנו אפשרו הצעה לדריכים שונות להגדיר קהילות במרחב, דרך הידבות וגמישות מרחכית והבנת צורכי התושבים. אנחנו כבר מכירים פתרונות פוליטיים שבוססים על תפיסת המרחב של המדינה המודרנית: תוכניות חלוקה למיניהם, החלטות מלמעלה על הדת למרחוב הציבורי ועוד. אבל אילו פתרונות פוליטיים יכולים להיות על ידי תפיסת המרחב כסדרה של רשות שעשויה להיות ביןיהם חפיפה טריטוריאלית? איני מבקשת ליצור רעינות מדיניים יש מאין, אלא להעшир ולהזק רעינות קיימים ולפתחהפתוח לפיתוח רעינות שנגוזו. עוד לפני שהוקמה מדינת ישראל עסקה הציונות ברעינות של חיים עם الآخر למרחוב, החל בחים בקורופוטציות או אוטונומיות, עבר בחים במדינה דו-לאומית, וכלה במדינה כל אורה, פרוציה וקונפרוציה ועוד, אך נעדרה מהם תפיסת מרחב אחר מזו של המדינה המודרנית. דרך תפיסת המרחב שבבסיס העירוב אני מציעה ארנו כלים שיכולים לתמוך בתפיסות שונות למרחוב וחים עם الآخر. כמו שרעינות מהעולם הנוצרי הכתיבו חלק מהדיקותומיות שלנו עד היום בין האוניברסלי ליברלי לבין הלאומי לאומני, ובין הגבול הפתוח מול הסגור, ניתן שאפשר להציג התרבות יהודית-מרחכית של חפיפה טריטוריאלית בין קבוצות שונות, תוך כדי היוזק הערכות ההדדיות בתוך הקבוצה וקבלה הדדית. מדינת ישראל נתפסת כיום חמוץ לחומות ולגדרות הפרדה. תקוותי היא שדרך פיתוח מושגים לחשיבה מחדש על המרחב, אף דרך הלשון העברית, יוכל ליצא מישראל לא רק ידע על חלוקה וגבולות, אלא גם חשיבה מרחכית של הכללה.

הערות

1. השיח כאן מתקשר לדיוון העשיר בנושא גבולות שהופיע במאמרה של מירב אמיר, "גבול", בפתח 8,

2014. אמיר מראה שהmodern הפרפורטטיבי של הגבול מגדיר יחס לאחר שהוא גם פנימי ומתוונ את האחוות עצמה. כאן נראה כיצד הוויזט היהודי מגבולות רעיון המדינה המודרנית ציינה הבנה חדשה – מודרנית – של אחריות שכורכה בהמשגת הגבול המדינתי.

2. את אמונה וסתפליה ניתן למצוא בתרגום לאנגלית כאן: n.d. "Treaty of Westphalia; October 24, 1648", Lillian Goldman Law Library: http://avalon.law.yale.edu/17th_century/westphal.asp

The Religious Peace of Augsburg (September 25, 1555), German History Documents .3 Online, Part 3, Section E — Imperial Reformation: http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/.sub_document.cfm?document_id=4386

3. Andreas Osiander, "Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth", *International Organization* 55:2 (2001): 251-287; Luke Glanville, "The Myth of 'Traditional Sovereignty'" (להלן), *International Studies Quarterly* (2013): 57, 79-90 .
Osiander, "Sovereignty"

- 5 הגרסה הלטינית בתרגום שלו בודן עצמו יצא לאור בשנת 1583, ומהלטינית תרגם לאנגלית ריצ'רד נולס (Knolles) את החיבור (London, 1606) Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth* (London, 1606) (להלן בודן, שישה ספרים).
6. שם, ספר א, פרק 10, 154.
- .Osiander, "Sovereignty" .⁷
8. בגאלית ו-Palestine בצרפתית. בודן, שישה ספרים, ספר א, פרק 5, 46. אצל בודן לא מופיע המונח "ארץ ישראל" אלא פלסטין. "ישראל" מוזכרת בתרגום האנגלי המקורי 22 פעמים במנוחים בני ישראל, מלכי ישראל, וכו'. לעומת דוגמה שבה מופיעה פלסטין בכותרת יצירה אנגלית מהמאה ה-17 ראו Thomas Fuller, *A Pisgah-sight of Palestine and the confines thereof with the history of the Old and New Testament acted thereon* (London, 1650)
9. לאחרונה התעוררה מחלוקת אקדמית סביב השאלה אם בודן אכן חיבר את ה-Colloquium, ויש חוקרים חשובים בשני צידי המחלוקת. סיכום הדין ותרומה חשובה ניתנת למזו Noel Malcolm, "Jean Bodin and the Authorship of the 'Colloquium Heptapleromes'" *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 69 (2006): 95-150
- Jean Bodin, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* (Princeton: .¹⁰ Princeton University Press, 1975), 471
- . בודן, שישה ספרים, ספר ד, פרק 7, 536-535.¹¹
12. פוקו טוען שהריבונות מנכילה מלחמה, ואת זה נראה בקרוב אצל הובס. בתוך המלחמה הריבון נמצא בסنته חיים, והסובייקט שתלי ביריבון כדי לשמר על חייו שלו מכפי כל אמרה שלו – אפילו כל אמת – להגנת הריבון, שהיא הגנה על חייו. Michel Foucault, "Society Must Be Defended": *Lectures at the College de France 1975-76* (New York, Picador, 2013), 49-52
13. ניתן לראות בשיה זה תגובה והמשך לדיוון של מקיאולி על הצדות הנסיך. ראו מקיאולי, הנסיך (ירושלים: הוצאת שלם, 2003), פרק כ'.
14. בודן, שישה ספרים, ספר א, פרק 6, 51.¹⁵
- שם, ספר ה, פרק 5, 602-598.¹⁶
16. הדיון של מירב אמר ב"גבול" לרבעתי גם כאן, שכן אחד הדברים ששריוון הגבולות מشيخ הוא קיבוע, ואילו אצל בודן לא ברור אם הקיבוע תורם משחו לגבול. הסימבול, כך נדמה, משמעותי יותר מהמשמעות.
17. תומס הובס, לוייתן, עורך מלחם לרוברכאום, תרגם אהרון אמר (ירושלים: הוצאת שלם, 2009), ספר א, פרק י"ג, 88 (להלן הובס, לוייתן).¹⁸
- Horst Bredekamp, "Hobbes' Visual Strategies," *The Cambridge Companion to Thomas Hobbes*, ed. Patricia Springborg (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 29-60; Noel Malcolm, "The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective," in *Aspects of Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 200-33

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

35. "כנסייה אוניברסלית" היא "כנסייה קתולית" בתרגומו. Hugo Grotius, *On the Laws of War and Peace* (London, 1655), Book 1, ch. 8, p. 10
36. Kenneth Stow, *Theatre of Acculturation: The Roman Ghetto in the Sixteenth Century* (Seattle: University of Washington Press), 62-64
37. Gregorovius, *The Ghetto and the Jews of Rome* (New York: Schocken Books, 1948), originally published in 1853 as *Der Ghetto und die Juden in Rom*
38. Mitchell Duneier, *Ghetto: The History of a Place, The Invention of an Ideas* (Farrar, Straus, and Giroux, 2017)
39. אפשר להצביע על יוצא דופן אחד בשיח זהה, והוא רוג'ר ויליאמס, מייסד רוד איילנד, שהייתה הוגה חשובה ביצירת תפיסת הסובלנות האמריקנית והפרדת הדת והמדינה בארץות הברית. לויליאמס הייתה מטרת אונונגליסטית, שאחד מס��ניה היה גישה יהודית לכולניאליום. ויליאמס ראה במפגש עם "אחרות" חלק מהיעוד של בני האדם בעולם, והוא קיווה לשכנע בכך את בני שיחו לא מקום של עליונות אלא מקום של שוויון ושכנוע عمוק. תפיסתו הייתה לחזור קודם כל לשווין ומשם לצאת לשכנוו אמיתית. ראו Teresa Bejan, "Evangelical Toleration", *Journal of Politics* 77:4 (2015)
40. אמנם לא תמיד היו לציננות שאיפות להקמת מדינה וسطפליית, ולא בכלל גרסאותיה. על ציונות אחרת ועל המקור האידורי למدينة היהודית ראו Dmitry Shumsky, *Beyond the Nation-State: The Zionist Political Imagination from Pinsker to Ben Gurion* (New Haven: Yale University Press, 2018)
41. Theodor Herzl, *The Tragedy of Jewish Immigration: Evidence Given Before the British Royal Commission in 1902* (New York: Zionist Organization of America, 1920)
42. משנה, מסכת שבת, ז:ב.
43. שמות כ, ט. אותו נושא מופיע גם בדברים ה, יג, אך שם המשך המשפט הוא "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך". המשך בדברים מחזק את טענתי כאן, שמדובר באותו תחום שרבנים יקרו לו אחר כך "רשות". עבדך הוא עבד שברשותך, וכו'.
44. יש אלמנט מגדרי לדיוון, שכן את המרחב מרכזיים בתיאב, והמדינה המודרנית היא בבירור גוף וכלי. מזוויות מגדרית, ההשוואה בין תפיסת המרחב של העירוב לבין תפיסת המרחב שבבסיס המדינה המודרנית עשויה להיות מרתתקת, ואתענין לחוקר אותה בעtid.
45. "ברשות האב", למשל בכא בתרא ח, ז; כתובות ד, ה; "רשות הבעל", סנהדרין יא: ז; נדרים י: ב; כתובות ד: ה; "רשות הנזוק", בבא קמא ב: ב,ה, ועוד. מרוב אזכורים רבים לרשות הרבים" ו"רשות היחיד" לא ציינתי דוגמאות לשימושים אלה, המופיעים בכל מסכות המשנה.
46. למשל סוטה ח: ה, "הרשות בידן"; עדויות ז: ז, "ליטול רשות מאגםון שבسورק"; מידות א: ב, "רשות היה לו לשורף את כסותו".
47. שרלוט פונרוברט תרגמה את "רשות" לדומינום, הדומה מאד לריבונות ואין אפשרות להנגיד את

תפיסת המרחב של העירוב לו של המדינה. במאמר זה הרשות שונה מאוד מודמיינום: היא נקודת התחליה שיש להגן עליה, ונמצאת תמיד בהקשר נורטטיבי. היא רשות שנלוות אליה חובות, שאחת מהן היא להגן עליה. ראו Charlotte Elisheva Fonrobert, "The Political Symbolism of the Eruv", *Jewish Social Studies* .(Fonrobert, The Political Symbolism of the Eruv" [להלן] 11:3 (2005): 9-35 [18

. שביעות ג: ז.

.49. את הgemeishot המרחבית של תפיסת הרשות אפשר לראות בדיוון במשנה בבא מציעא פרק י"א במשנה ח. כאן הרשות שיש לכל אחד בראשות הרבים מותנית בשימוש יאה ובאחריות למרחב. באופן כללי יש להבין את תפיסת המרחב כסדרה של רשותות שמובאות כאן מסכת עירובין, על רקע משנה בבא מציעא פרק י"א, ומשנה שבת פרק א. אני מודה למנחים לורכברבו על הפניות אלו.

.50. במאמרה "בית" (מפתח 1, 2010) דנה הגר קווטף בשאלת היחס בין המרחב הפליטי למרחב הביתי. להבנתי, פרקטיקת העירוב לא רק מעלה את ערכה של הרשות הקדם-פליטית הפרטית מעל לערך הפליטי, אלא אינה מאפשרת לפוליטי לקבוע את גבולות הרשות הפרטית. החוק והנורמה ברשות הפרטית קודמים לפוליטי והם שקובעים את גבולותיו. בעמוד 7-8 מציינת קווטף את הייעדר הבית בתפיסת הסובייקט היליברלי, וייתכן שפה טמונה חלק מהפטנציאל של הדין הנוכחי בעירוב להעשיר את השיטה.

.51. היקף המאמר אינו מאפשר דיון עמוק בנסיבות של רשות הרבים שננקמת בחשיבותה הרובנית על העירוב, אך נראה שיש תפיסה כי במקומות שימוש ציבור גדול רבים ושונים מחזיקים בזוכיות, ומכך ניתן לגוזר השלכות פוליטיות גם לגבי אופי המרחב.

.52. שרלוט פונרוברט מציינת שהשימוש בימינו בגבול שנוצר בהקפת העירוב ולא באיחוד הפנימי הוא בוגדר החזנה (externalization). ראו Fonrobert, "The Political Symbolism of the Eruv", 11-12 אוסיף שנייתן לחבר זאת לפדרגמה המחשבתית שאנו חיים בה, המדגישה גבולות וגנות לבטל את המרכיב הפנימי של כל תחום מוגדר.

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

.54. רמב"ם, הלכות עירובין, 1: 6.

.55. תלמוד בבלי, עירובין, מט: א.

.56. משנה עירובין ז: א.

.57. תלמוד בבלי, עירובין סב: א.

.58. Tosafotא הי"ד

.59. תלמוד בבלי סד: א.

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

.61. דין נרחב בפרקטיות ומחוליקות בעניין ניתן למזוא אצל בוועז הוטר וארם מינץ, "בין הגטו לעיר: על עירוב חצרות באיטליה במאות השבע עשרה והשמונה עשרה", פעמ"ם 155-154 (תשע"ח): 40-9.

.62. ר' ה"ש

63. יורם חזוני טוען בספרו (*The Virtue of Nationalism* (Basic Books, 2018) כי מדינת הלאום היא הצורה האנושית הבסיסית ביותר שמצוילה להגן כראוי על בני אדם, ולכון יש להגן עליה.

64. צביקה גורניך, "אחרי שנים: עירוב כשר בתל אביב", *כיכר השבת*, 19 במרץ 2014 :
<https://www.kikar.co.il/%D7%90%D7%97%D7%A8%D7%99-%D7%A9%D7%A0%D7%99%D7%9D-%D7%A2%D7%99%D7%A8%D7%95%D7%91-%D7%9B%D7%A9%D7%A8-%D7%91%D7%AA%D7%9C-%D7%90%D7%91%D7%99%D7%91.html>

65. שללה בן חביב היא דומיננטית בתחום, וספרה מציג את טענותיה העדכניות בנושא. ראו Seyla Benhabib, *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times* (Polity Press, 2011)

66. בפרשנות הרבענית בימיינו טמון פרודוקס: מצד אחד יש בה התייחסות לרשות רבים שאינה יכולה להקייףעירוב, והיא נדחתת לאזרורים שעוברים בהם 60 ריבוא איש ביום, כמו למשל נתיבי איילון. מצד שני, כשהרב הראשי מקבל את הנקחה שרטוטי היא בידי המשטרה, הוא מותר על תפיסת הרשויות שבבסיס העירוב, ואם ההנחה היא שכל הבטים נמצאים ברשות אחת לא ברור מדוע יש צורך בעירוב.



עליה

עידו הררי

שאלת היחסים בין המושג "עליה" בעברית החדשה לבין לשון זו עצמה היא סבוכה ונפתלתה. כמו מיללים רבים, ויש שאמרו כמו הלשון כולה, נמצאת הוראה של המילה "עליה" בלשון ימינו שונה ומצוצמת מההוראותיה השונות לאורך גלגולו הלשוני. ועם זאת, העובדה שהעליה בעברית הציונית איננה מושג בלבד אלא פרויקט חברתיopolitytic המהווה את אחד מיסודותיה של המדינה שבה מדוברת העברית, ובמקביל אחת מהצדקות קיומה כפי שאלה מוצגות בມגילת העצמאות¹, מצבעה על כך שבין העברית לבין העלייה בהוראותה שתידן להן קיימים למשה יחסים של כינון הדדי ומתרשף. במקודם הדברים הבאים יעמוד מושג העלייה העכשווי, תוך שימוש לב לאופן שבו התהוו כרוכה האידיואולוגית הלשון הציונית וביחסיו שניים עם הלשון הטרומ-ציונית. חלק חשוב מהדיון יעמוד על מקומו של המושג במחשבה הטרומ-ציונית, בהקשרים הרלבנטיים למאמר זה; חלק מהותי נוספת לכתבים יהודים אנטי-ציוניים ביחס לעלייה, מהם עולה מודעות חריפה למשעה של האידיואולוגיה החדשה בשפה ולהשלכותיהם הדתיות, החברתיות והפוליטיות; לאחר מכן האופן שבו כתבים ציונייםרכבו את ה"עליה" בעברית", תוך הצבעה על תלותן זו זו; לבסוף אבחן את מושג העלייה העכשווי לאור ביקורת העברית החדשה של גרשム שלום ושל ר' יואל טיטלבוים, האדמור מסאטמר.

ובכל זאת, את הדיון עליה כמושג פוליטי עכשווי ברצוני להתחילה מהסוף (נכון לעכשו) – מ"חוק יום העלייה" שהוצע לראשונה בכנסת בפברואר 2016. כך הציג את החוק אחד מיזמיו, ח"כ מיקי זהר:

לפני 3500 שנה, בי' בניסן, עלה עם ישראל לארץ בהנהגת יהושע בן נון, זו הייתה העלייה הראשונה שלנו לארץ כאומה הנבחרת. החוק שיזמותי, "יום העלייה" שעבר הימים בקריה טרומית, קבוע כי בכל שנה יזון בתאריך זה יום העלייה, לכבוד כל העולים לארץ ישראל משאר הארץ. אל מול הטוענים מבית ומחוץ, כאילו ישראל היא מדינה "קובשת", אנו מזכירים דבר אחד: היינו כאן לפני כולם, ובעה נישאר כאן? נצח נצחים!²

החוק עבר סופית ב-21 ביוני 2016. עם אישורו אמר זהר: "העליה לארץ היא הבסיס לקיוםנו כאן, אין עוד מדינה בעולם שתושבייה חזרו אליה לאחר אלפיים שנות גלות והוכיחו לעולם שעם אינו יכול להיות כובש בארץ. ציון יום העלייה לזכר י' בניסן מקבע בעת גם בחקיקה מי היה כאן קודם, ארץ ישראל שיכת עם 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 בניתוחו הרוחניים של זהר, שעוד נידרש אליהם בהמשך, והן בלשון הפורמלית, מונח כМОבן

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

זאת אם כן השאלה שעל הפרק: מה אומרם כשאומרים "עליה" במדינת ישראל? לפני הכל יש להזכיר במצומם הכספי שהשיח הציוני, ובפרט היישורי, למונח "עליה": ראשית, מצום ההוראה באופן ש"עליה" סתם מובנת באופן כמעט אוטומטי כ"עליה לארץ"; שניית, מצום המובן של "עליה לארץ" עצמה. בדברים שלහן אתמקד בניסיון להבחין בתוצאות השונות של שינוי המובן, ו מבחינה זו המאמר מהו מהין היסטוריה-שכנגד להתחפות המושג הציוני של עליה לארץ. כמעט מיותר לציין שהיקף המאמר איןנו מאפשר לדון בכל היבטים הנוגעים לעלייה, לא רק כמושג במחשבה ובמעשה היהודים לאורך הדורות, אלא גם בתחום המודרנית. חשוב גם להדגיש שהדיון במאמר נסוב על העליה כמושג, ולא על האופנים שבהם בא מושג זה לידי ביטוי קונקרטי. עם זאת, ברקע הדברים ימוד תמיד גם טווח ההוראה הרחב יותר – היסטורית וסמנטית – של המילה "עליה": עליה לתורה, עליה לרגל, בני עליה או עליה נשמה.

השימוש במונח "עליה" לציוון הגירה לארץ ישראל לא רוח בשיח הציוני בראשיתו, שבו הועדפה המילה "איימיגרציה" הנקייה ממטענים דתיים וההיסטוריים.⁵ אולם מן העשור השני של המאה העשרים החל המונח "עליה" לשמש את המהגרים ואת המדברים על אודותיהם, ובאופן גובר והולך לא כתחליף ל"איימיגרציה" אלא ככלי לשוני ליצירת היררכיה בקרב המהגרים עצם. כפי שכותב חזקי שוהם:

מנקודת מבט של ההיסטוריה של המושגים, חל מעתק של המונח "עליה" מתיאור שיפוטי של הפעולה עצמה, לבחינות-כליות-ולב של מניעי העולים כנאלצים, להבדיל ממנייעים אונוכיים של מהגרים. הבחנה זו בין המהגר לעליה על פי מניעיהם חדרה אף למחקר האקדמי של ההגירה וקליטת העליה בחברה הישראלית [...]. הבחנה הערכית בין "הגירה" ל"עליה" הפכה להבחנה סוציאולוגית בין " מהגר" ו"עליה", והיא נגעה בנסיבותם של העולים החדשניים לאמץ את התמורות התרבותיות הנדרשות כדי להיטמע בחברה הקולטת, והוצאה בתשתיתו המושגית של התכונון החברתי הציוני ולאחר מכן הישראלי.⁶

כלומר, האופן שבו התחווה הוראותו של מושג העליה הציוני כרוק מראשיתו בעולם הערכיים של הציונות, ועד היום הוא משמש כשם ספר אידיאולוגי. אגב התבוסתו הרעיונית והחומרית של הפרויקט הציוני נדקה ההיסטוריה הטרום-ציונית של העליה, עד שהפסיקה לאים על יציבותו הסמנטית של המושג החדש.

שוהם צודק כשהוא כותב כי "למטר השיפוטי שנשאה עמה המילה 'עליה' מן העברית הקדם-ציונית היה משקל רב בקביעתה כפרמטר העיקרי של התקופה הפנים-ציוני",⁷ אולם במאמרו

הוא אינו נדרש לבחינת המטען זהה, כמו גם למטענים טרומ-ציוניים אחרים הכווים במילה. הניסיון המפורש היה היחיד המוכר לי לבחון את ההיסטוריה המשותפת של העליה נמצא אצל עוז אלמוג. במסגרת הדיון במאן שהוא מכנה "דת הציונות" כותב אלמוג: "החלוצים, ובעקבותיהם הצברים, אימצו [...] את הסמנטיקה המיתולוגית של היהדות המסורתית וחיזקו את הקונוטציה המוסרית של המושג 'עליה' כמשמעותם של עזיבת הגלות לטובת חיים בעלי ערך במולדת היהודית העתיקה".⁸ אולם מה שאלמוג עשה כאן הוא למעשה ראייפיקציה של מושג העליה הציוני והשלכו לאחור; שכן כפי שנראה להלן, השיח הציוני ביצע שניוי רדיקלי בקונוטציות ובמשמעות של המושג, ואילו אלמוג עצמו מוסיף לטשטוש כל הרוגעים שבhem עלייה לארץ לא ביטהה את "עזיבת הגלות לטובת חיים בעלי ערך במולדת היהודית העתיקה". לצד הקביעה חסרת הבסיס ש"עליה" מנicha תמיד הישאות, גם השימוש במילה "מולדת" מטעין את היחס הקדום-ציוני לארץ ישראל במטענים לאומיים-רומנטיים שהulosים הטרומ-ציוניים לא שייעדו. ועוד, גם משמעות התיאור "חיה בעלי ערך" עברה עם העליות הציוניות שניוי רדיקלי, מהגעה ארצתה כדי לעלות לרגל למקומות הקדושים או להשלים את מלאי המצוות דרך קיום המצוות התלוויות בארץ, אל מימוש האידיאל הציוני (בעיקר החל מ"העליה השנייה") של "אליטה מגויסת", כפי שתיאר אותה יואב גלבר:

ניסינה של העליה השנייה בהתמודדות עם תנאי הארץ עיצב את קני המידה של ההשתיכות לאליטה. היא נועדה להיות מרכיבת מאנשים צעירים, בראים, חזקים, מסוגלים לכל עבודה גופנית קשה, מסתפקים במידה מוגבלת עם העליות הציוניות שניוי רדיקלי, מהגעה (למשל, משפטויות), יודעי עברית, נכונים לחיה שיתוף והעיקר: בעלי מוטיבציה גבוהה להתמודד עם קשיי החיים בארץ.⁹

גישה זו, ובפרט לאחר שלטונות המנדט הבריטי קבעו מכוסות עליה, הנחתה את היחס הציוני לעלייה עד לכינונה של מדינת ישראל אף לאחריה. הסלקציה שהופעלה על ידי מוסדות היישוב הונחתה, במישור המידי, על ידי העדפת מי שנתפסו כעונים על הדרישות האידיאולוגיות ("יודעי עברית, נכונים לחיה שיתוף") והמעשיות ("צעירים, בראים, חזקים"), ובמשור הרעוני על ידי מי שנתפסו כמייצגים את העתיד היהודי כפי שהוא מגולם בתנועה הציונית ובערכיה. התפיסה האקסקלוסיבית של העליה כחוצה תחת המטרייה הציונית משוקעת גם בטקסטים הרשמיים על גבי המסמכים שהסדירו את העלייה וברוב המקרים אפזרו אותה מבחינה חוקית. כך למשל נדפס על תעוזות העליה שהונפקו על ידי משרד הסוכנות היהודית בשנות השלושים בורשה:

ازהרה! תעוזת-עליה זו צריכה להימצא בידי העולה ממשך כל ימי נסיעתו ולהמסר, לשם בקורס, מיד אחרי באו לארץ, לידי בא-כח לשכת העליה של הסוכנות היהודית לא"י. בגין לעולה תעוזת-עליה זו, לא יקבל שום סיוע, חמרי או מוסרי, מן המוסדות הציוניים בגולה ובארץ ישראל.¹⁰

כל שהדברים נוגעים להעדפת המפעל הציוני בארץ על פני חיים יהודים מחוץ לגבולותיו, ההשלכות המעשיות של גישה זו, הרואה בעלייה מכשיר למימוש האידיאולוגיה הציונית, זכו לביטוי בוטה בדבריו הידועים למדרי 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 להציג את כל ילדי גרמניה על ידי העברתם לאנגליה, ורק מחציתם – על ידי העברתם לארץ ישראל, אני אבהיר בדבר השני – כי לפנינו לא רק חשבון הילדים האלה, אלא חשבון ההיסטורי של עם ישראל.¹¹

כל הדברים נוגעים לבחורת הרואים לעלות, תיעד הדלקה לשולאים, בשנים שלפני הקמת מדינת ישראל, של יהודים אירופים שאינם חברי ההסתדרות הציונית (ובפרט חברי אגדת ישראל)¹² ושל יהודי ארצות האסלאם והמורשת.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 עמוק על סולם העלייה הציונית.

אשר לפראטיקה של עלייה זו, ככלומר לאופן פעולתו של מושג העלייה הציוני, ניתן לפיכך להצביע על כמה ורמות של הדרכה. הרמה הבורורה, המובהקת והחד-משמעות ביותר היא זו שנקבעה אחרי קום המדינה בדמותו של חוק השבות, ומשמעותה היא הפיכת העלייה במובנה הציוני לאפשרות הכללית ייחודה להגר ארצה. אולם חוק זה, שהתאפשר רק עם הסרת מכנות העלייה המנדטוריות ושמטרתו הפליטית היא יצירת הגמוניה אתנית-יהודית בארץ (מתוקף הגדרה: רק יהודים יכולים "לעלות"), ממשיך מסורת של סיכון העלייה על ידי מוסדות התנועה הציונית, סיכון שעיקרו מידת ההתאמאה של העולים הפטנטצייאליים לעקרונותיה וערכיה של העלייה הציונית או לחיזוקו החומירי של פרויקט זה, כפי שתואר לעיל.

אם נרצה לסמן אתר שבו העלייה לארץ ישראל הועמדה לראשונה בפרק כערך, ובו בזמן כערך שמעמיד בסימן שאלה, נוכל למצאו אותו בדף קי-קיי במסכת כתובות בבבלי. הדיון נסוב על המשנה "הכל מעליין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין, הכל מעליין לירושלים ואין הכל מוציאין"; ככלומר, איש יכול לכוף את בעלה לעלות לארץ ישראל, ובתוך הארץ לירושלים, ולהפוך, אבל איש מהם אינו יכול לכפות על האח'r לצאת ממנה. בהמשך הדף מובאת הברייתא "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה גויים, ואפילו ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל דומה למי שיש לו אלה וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמו שאין לו אלה". אבל מיד לאחר מכן מסופר על רב זира, "דיבעא למשיק לארץ ישראל" [כשרצתה לעלות לארץ ישראל] והשתמט מפניו של רב יהודה, שקבע כי "כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה", ככלומר על מצוות עשה מפורשת. רב יהודה סמך את דבריו לפסוק (מיירימה כז) "בכליה יבואו ושם יהיו עד יום פקני אתם נאום ה'". על קושיותו של רב זира, או קושיותו האפשרית, כי הפסוק לא נסוב על אנשים אלא על כל המקדש, עונה הגمرا בשם רב יהודה בעזרת פסוק נוספת, שהפוך לאבן יסוד לכל דין מאוחר יותר בשאלת העלייה לארץ ישראל הרואה את עצמו מחויב לתורה: "השבعتי אתכם בננות ירושלים בצדאות או באילות השדה, אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפוץ" (שיר השירים ב, ז). על כך עונה רב זира: "ההוא" – ככלומר הפסוק משיר השירים – "שלא יعلו ישראל בחומה". ככלומר, השבעה שעלייה נסוב הפסוק היא רק על "עליה בחומה", ביטוי שרש"י מפרש כ"יחד, ביד חזקה", וקשה להבינה

שלא היה מוכר לעולמים על הקרקע במצטי "חומה ומגדל" בימי טרום המדינה. מכל מקום, דברים אלה אפשרים לנו לעמוד על גבולות הוויוכות: בעוד רבי זירא גורס שעליית יהידים מותרת, רב יהודה סבור שעל כל פנים מבבל גם עלייה כזו אסורה.

לא ניכנס כאן לכל פרטיו הסוגיה. מה שחייב לעניינו הוא שהפסק המצוטט חזר, בנוסח כמעט זהה, עוד פעמיים בשיר השירים, ושולש לשונות השבועה הללו נדרשות בגמרה כך: "אחד שלא יعلו ישראל בחומה, ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא יمرדו באומות העולם, ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את אומות העולם שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מראוי". אלה הן שלוש השבועות הידועות, שהויכוח על הבנתן וחלותן עולה בכל התעורות מישיחית לאורך הדורות, כולל זו הציונית.¹⁴ בהמשך נדרש גם כפל הלשון "אם תעירו ואם תעוררו", ונגוזות ממנה שלוש בשבועות נוספות: "שלא יגלו את הקץ, ושלא ירחקו את הקץ, ושלא יגלו הסוד לאומות העולם". מבין אלו, השבועה האמצעית היא בעלת התהודה ההיסטורית-טקסטואלית החזקה ביותר, ובעיקר דרך הגנתו של רשי על אמר: "לישנא אהרינא: שלא ידחקו' גרסינן". כל הסיגנים האלה, נזכור, הם לשיטתו של מי שסובר שיש היתר לעלות. בהמשך הסוגיה נמצאו עוד אמירות רבות בשבח ישיבת ארץ ישראל, כגון דברי רבי אלעזר שלפיהם "כל הדר בארץ ישורי בלבד עזון". מסופר שם גם על האמורא הבבלי עולא, ש"הוא רגיל דהוה סליק לארץ ישראל" – שהוא רגיל לעלות לארץ ישראל, בעברית עצותית. אולם מתוך כך אנחנו עומדים על עוד עניין חשוב, והוא שעלייה לארץ ישראל אינה בהכרח על מנת להשתקע; בלשון הגמara כאן, כל כניסה לארץ היא עלייה, ולא מונחת ביסודה כוונה הכרחית להישאר.

הבנה זו של העלייה התמידה גם לאורך ימי הביניים. אלחנן ריינר מצין כי "ההלכה לא ראתה בסוגיות העלייה והעליה לרגל נושא עצמאי הרואוי להגדלה בפני עצמו".¹⁵ בכך מזכיר ריינר את העובדה שהעליה לארץ ישראל אינה מנוהה במניין המצוות, על אף שישנןמצוות שכדי לקיימן יש לגור בה; אולם בנוסף לדבריו הטשטוש שבין "עליה לרגל" ל"עליה" סתום, באופן שבו משמעות המונח "עליה", בתקופה שעלייה כותב ריינר, יכולה להיות גם הגעה לארץ ישראל ללא כוונה להשתקע בה – לצורך פולחן מקומות קדושים, למשל – ואילו "עליה לרגל" יכולה לצוין גם עלייה לצורך מגורים וקיים המצוות התלוויות בה. ריינר מוסיף כי "במעט הטעים הלא-הhalactיים המופיעים בספרות ההלכה [בימי הביניים] והמתיחסים לעלייה לרגל ניכרת מגמה לצמצם את היקף העלייה ובעיקר את סוג העולים", ועם זאת מdeg'ש שיש לראות בעלייה לסוגיה "התנהגות דתית לניטיימית המתרכשת בשולי המטרחת הקהילתית" ותופעות ש"נודעו היטב בחברה היהודית ונתפרשו בהקשר דתי מובהק".¹⁶

היחס האמביוולנטי כלפי העלייה, אם כן, איןנו נחלתה של הגמara בלבד.¹⁷ כך גם עניין אחר העולה בדיון התלמודי בכתבאות, הנמצא בדברי ר' יהודה ש"כל הדר בבבל כאילוadr הארץ ישראל". נרמות כאן האפשרות העקרונית למצוא את הארץ ישראל גם מחוץ לגבולותיה הגיאוגרפיים, רעיון שפותח לאורך הדורות ושותה בחסידות לניסוחים שהמירו את הארץ בחצרו

של הצדיק, את בית המקדש בחדרו ואת המזבח בגופו.¹⁸ כפי שאידל מרגיש, התפיסה החסידית שהופכת את ארץ ישראל ל"אלגוריה ספריטואליסטית", כלשונו,¹⁹ אינה מミירה את הקשר לארץ ישראל הגיאוגרפית אלא נגזרת מהקשר זהה. מה שחשוב לנו הוא שהוא לא ארץ בתורות החסידות יכול להיות מבוטא באופןם סותרים, ולעתים במקביל, ושבושים אופין אין ההיבט הגיאוגרפי עיקרי.

בתורתיו של ר' נחמן מברסלב נוכל למצוא ביטויים מורכבים לרעיון זה, והדברណון בהרבה על ידי אלון גושן-גוטשטיין.²⁰ כדי להמחיש את הנקודה אבקש להראות כיצד מתבססת בתורתו היבט מסוים של העניין, ובפרט הקשר שבין ארץ ישראל לצדיק, וכי צדיק על ידי כך נוכל לעמוד על בחינות נספנות של מושג העלייה ועל הקשר בין לבין המושג שעומד בלב המאמר. נפתח תורה קצרה מתוך ליקוטי מוהרן תנינא:

ספר עמי [ר' נחמן] מענין כבר בעל שם טוב, זכר צדיק וקדוש לברכה, שטוב מאד להיות שם על קברך. ואמר, כי צדיקים יירשו ארץ [תהלים לו, כט], היינו שהצדיקים אמתיים יורשים ארץ ישראל, שוכנים שם קום גניזותם הוא קדוש בקדושת ארץ ישראל ממש [...].²¹

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

נמצא מי שיש לו תאוה והשתוקקות לארץ ישראל, בפרט מי שטעם טעם האמת של ארץ ישראל, כשפוגע ומתוויע יחיד עם אדם שהיה אצל צדיק אמיתי על ראש השנה, הוא מחויב להרגיש או טעם ארץ ישראל, כי על ידי זה האיש נעשה גם זה האיר בבחינת ארץ ישראל כנ"ל, וראוי שיתעורר לו עתה השתוקקות ונגעין לארץ ישראל, כל אחד לפי בוחנתו.²²

מדוברים אלה מתרבר הקשר שבין הצדיק לבין ארץ ישראל, שאינו רק אלגורי (כלשונו של אידל) אלא גם ממשי ("קדושת ארץ ישראל ממש"), ולא רק ישיר אלא גם טרניזיטיבי ("כשפוגש [...] אדם שהיה אצל צדיק אמיתי על ראש השנה [...] מחויב להרגיש או טעם ארץ ישראל"). אגב אורחא מופיעות השוואות אצל הצדיק בראש השנה והעליה לצינוño כמטוניות לעלייה לארץ ישראל. לעניין זה יש חשיבות עבור עבדתו הרתית של האדם, שכן כמו שאמר ר' נחמן במקומו אחר, בארץ ישראל "עיקר עליות התפלות, כמו שכותוב [בראשית כה, יז] זה שער השמים".²³ היבטים אלה כולם נשווים בדבריו של ר' נחמן (כפי שהובאו על ידי תלמידו ר' נתן שטרנהרץ) ב"ליקוטי הלכות":

זהו בוחנת מה שהולכין על קברי צדיקים בערב ראש השנה, כי הצדיק כל תשוקתו תמיד לעלות מדרגה לדרגה וזה עבדתו כל ימי חייו, ואפילו כשבולה למקום שעולה אינו מסתפק עצמו זה כל, רק חותר ומגעה וכוכ' לעלות יותר ויוטר [...]. אבל אי אפשר לעלות מדרגה לדרגה כי אם על ידי ירידה שקדום העלייה כנ"ל [...]. אבל כשנסתלק מזה העולם, ושם בעולם הבא אין שיקירידה, והצדיק משתווק אף על פי כן לעלות בכל פעם מדרגה לדרגה, [...], על כן כשהבא אחד על קברו וצועק על ריבו

עוננותיו, שם בחינת ירידות, אזי גורם תענוג גדול להצדיק, כי אזי הצדיק מוריד עצמו למקום ירידתו של זה שבא על קברו להוושע שם, [...] ואזיו נחשב הצדיק כאילו ירד בעצמו, ועל ידי זה הצדיק עולה עוד לעילא ולעלילא וכו' [...] בבחינת ירידת תכלית העלייה.²⁴

אם כן, גם בטקסט התלמודי והמדרשי וגם בתМОנת העולם החסידית, עלייה לארץ ישראל לא הנicha בהכרח היישאות בה, וארץ ישראל עצמה לא חפפה בהכרח את גבולות הארץ הפיזיים. אולם ההזיקות לר' נחמן כאן אינה רק כדי להציג על הטווה הסמנטי הרחב של מושג העלייה ועל האופן שבו הוראותיו השונות נשורות זו בזו בשיח הקדם-ציוני, אלא גם על מנת להציג מקרה קצה ובכל זאת מייצג של הלשון הקדם-ציונית בכלל, בבחינת לשון שכבר ר' נחמן על תורותיו, "וליה בחינות". ויתר משנוועדה הכללה גסה זו לאפיין את הלשון הטרום-ציונית על שכבותיה (מלשון המקרא ועד לשון הרבנית של ימינו), מטרתה להבדילה מהלשון הציונית העכשוית נטולת הבחינות; לשון שהוראותיה מצומצמות ומשמעותה אחת, לשון חרד-משמעות.

על היעדר קשר הכרחי בין עלייה למגורים בארץ אפשר ללמוד גם מ"ספר המסע לארץ הקדשה" לר' יעקב בכרך מביאליקו, חיבור משכילי פרוטו-ציוני שראה אור ב-1883. בספר זה מתאר המחבר את מסעו לארץ בקי"ז 1882, בעקבות ה"סופות בנגב" ברוסיה ועלית הביל"ווים, ומעלה על נס את התיישבות החקלאית החדשאה בארץ ורכישת האדמות בה. החיבור, שהנחות היסוד שלו כמעט הפותחת לאללה של קנא מוזה אירופה שבדבריהם נعيין מיד, רואה קשר הדוק בין יישוב הארץ לבין דיבור בלשון הקודש כshedet yamim – דברים המתבררים כבר מובאה ממשכת שבת בירושלמי הפותחת את הספר: "תני בשם רב מאיר כל מי שהוא קבוע בארץ ישראל ואוכל חוליו בטהרה ומדבר בלשון הקודש וקורא את שמע בבורך ובערב מובהך לו שהוא מהוי העוה"ב,"²⁵ ובעהרטו של בכרך על אתר: "כי ארבעה אלה, הם מהה לאומית"²⁶ ישראל".²⁷ ועם זאת, מושג העלייה שלו (שלא ברור אם הוא נכנס בגדיר "עליה בחומה") עדין רחוק מהזיהוי הציוני בין עלייה לבין התיישבות וכול הרבה ממושג העלייה לרגל, כפי שניכר בפרק שכותרתו "העליה לארץ":

אחד מהreasות הייתר גדלות אשר הסבו שממות הארץ הקדשה ומוניות ישובה, היא העדר הרגשת כל איש ישראל, לצורך לבקרה, וחסרון ידיעת הענן היקר והנכבד הזה, הרاءוי להיות קדוש לנו מאד [...]. צאו וראו, חוב קדוש הוא לישמעאלי לעלות אל מעקה עיר קדשו; מצווה קדושה היא לאחינו הקרים לדאות עיר אלהינו לפחות פעם אחת ביום חיינו, [...] אחינו הנוצרים, אף כי אין עליהם כל חוב כל מצוה בדבר הזה מאת משיחם ושליחיו, בכל זאת גם הם יקדיםו ויעריצו העליה הזאת [...]. ואנחנו בני ישראל, האם לא נבוש ולא נכלם, [...] כי כמתוקנים שבhem לא נעשה; את ירושלים נעלה על לבבנו, גם בתפילהות וגם בברכות יום יום; נكون עלייה בקינות פעם אחת בשנה, [...] ונתחנן אל יי' אלהינו להביאנו לציון עירו ולירושלים בית מקדשו; [...] אבל לעלות ולראות הקשור במוצא כסף ובמעט עמל, קרבן גדול, יקר, כבד וקשה כזה, מי זה יעוז פניו לבקש מידינו להעלות על מזבח אלהינו ארץ קדשינו!!"²⁸

בالمושך לכך מציע בכרך ל"עשרהינו וגבירינו" כי אם בכל שנה, במקום לנסוע "למקומות הרחצה ולמען התענג" היו מבקרים בארץ, ואחר כך "מספרים במסיבת רעהם את אשר ראו עיניהם", כי "או לבשה ארצנו הנעובה והגעלבה, הבזואה והשוממה [...]. תמונה חדשה ומואששה, תמונה מאירה ובהירה",²⁹ ואזו מAMILא היו באים בעקבותיהם גם עולים רבים במטרה להתיישב בה. אולם העליה ויישוב הארץ בחיבורו של בכרך, למורת הכללתם המפורשת ב"לאומיות ישראל", אינם בעלי אופק של ריבונות לאומי אלא נועד להשתלב במסגרת העות'מאנית הכלכלית:

השלטונו,³⁰ נפשו טוביה ליהודים, נפש יקרה וקדושה לו אשר לא תבדיל בין דת לדת, ואין כל הבדל כל במשפט האזרחות בין היהודי לבין המושלמני; וגם לפי חוקי הקראן (ספר דתם) חוב קדוש להם לאחוב את הגור, ולתתו להתנהל בארץ אשר יבחר בה מכל מפריע.³¹

כל זאת מחלק מתמונה כללית המצiorת בספר, של חיים משותפים בארץ ליהודים ולמוסלמים: וינהו בני שם אחרי ארץות שם, כי שם ארץ מקורתם; שם לא יעלה על שפת לשון להחרף בני שם, יعن כי אביהם הראשון היה שם, ולא חם ויפת; [...] שם לא יתנו אחינו בני שם (הישמעאים בני אברהם השמי והעברי) לבני בליך שם אנשי התפה, אלה בני געל, להטיף זרמי רעל במקומות נופת.³²

כ-17 שנה לאחר הופעת ספרו של בכרך, בשנת 1900, ראה אור בורשה ספר בשם "אור לישראל" – כתוב פולמוס אנטציוני חריף שרבו נכתב בידי יעקב ליפשיץ,³³ עסקן אורתודוקסי מקובנא ומציריו של הרב יצחק אלחנן ספקטור, מנהיגי יהדות ליטא. עיון בספר זה מעיד עד כמה היה הפולמוס בשאלות הפליטיות של הזמן כרוך בשפה ובמאבק על אוצר המילים וההוראתן. וכן כתב ליפשיץ על התופעות הפליטיות החדשנות שמן התפעל בכרך – תופעות שנראו בעיניו כמשמעותם הלשוניים המסורתיים אינם יכולים לשאתו:

עם הספר אנחנו, ולא מצאנו ראיינו, לא בספר הספרים התבנ"ך, לא במשנה ובתלמוד, והמדרשים האגדות אשר לרבותינו הקדושים ו"ל את השם" ללאומיות" לא כפי שהוא נגזר בעברית מהשם "לאום" ולא בכינוי וברמזו בשפת רבעינו חז"ל, אף לא בשפת המעתקים המובהקים בניaben תבונן ז"ל. בכל הספרות העשירה והכבדה, הקדושה והטהורה אשר לנו, המלאה לה חכמה ומוסר ומדות טובות [...] – לא מצאנו ראיינו כל שקלא וטריא, אלה ותשובה בעניין "מה אנו", אם עם אנחנו או בני דת אחת [...]. כן, לא מצאנו התחכਮות "בהאיך והמתי, ובמה" תצליח לנו לעלות לארץ ולכונן בה מדינה ישראלית.³⁴

בالمושך שוכל כל חדש עוד יותר, במיחוד לצורך זה, לדבריו:

ועדיין לא הייתה שיטה קבועה ומוסדרת בידי כל אלה שהשתדלו מכבר לבקש תקונים בדת ושלוחן ערוך חדש, עד אשר באה רוח מערבית, בפי גואל מדיני חדש ד"ר הירצ'ל נורדוי נביאו, ותהי לרוח חייה בלבב המזרחיים, ומהרכבה זו השתלמה הלאומיות ותהי לשיטה מסודרת בשם "ציונות" האומרת בפירוש, כלשון מאקס נורדוי [...], יאמר

נא כל יהודי בלבו כי גאולתנו תבא לא מbehooz, לא ממעל כי אם בו בעורתו עכ"ל.

[...] ובכן מיסודה היא הציונות על המובן במאמר "אם אין אני לי מי ליל".³⁵

הבריות הלשוניות החדשות, "לאומיות" ו"ציונות", באו לעולם על מנת לשאת את הרעיונות החדשניים בנוגע ליחס בין עם ישראל, ארץ ישראל ותורת ישראל. אחד היסודות של רעיונות אלה הוא הקשר בין עלייה לריבונות, או לדברי לפישץ "האיך והמתי, ובמה' תצליח לנו לעלות לארץ ולכונן בה מדינה ישראלית". בהקשר זה נוכל להבין דברים שנדרשו בספר "דעת הרבנים", חיבור בעל מגמות דומות שראה אויר כך (ב-1902). היום ומחבר הקדמה, שנחטמה בשם "דברי המדבר בשם גדוֹלִי יִשְׂרָאֵל", היה אברהם ברוך שטיינברג מורה, והוא מכון את דבריו לא אל פורקי העול הציונים אלא אל שומרי המצוות החוברים אליו:

התבוננו נא! אנחנו אחים עולמים? הלא עליה זו ירידה עד שאלת תחתית היא, התישבו נא בישוב הדעת: מה עשיתם עד עתה נגד מעשה הרשעים המתייפים האורורים המחבלים קרם ה' צבאות, הלא אתם יודיעים יותר מatanנו את הפרצחות שנפץ במחיצת הכרם על ידיהם, והיה לכם לזעוק חמס, ומה עשיתם?³⁶

יוטר משלושים שנה אחר כך, בשנת 1936, יצא לאור במוניונאטה שבונגראיה ספר בשם "תיקון עולם". היומה הייתה של האדמו"ר המקומי, ר' חיים אלעזר שפירא בעל שו"ת "מנחת אלעזר", שלצד היותו מגדולי הפסוקים בדורו היה גם הדובר החrif' ביותר ביהדות מזרחה אירופה בשנות השלושים של המאה העשירה נגד מגמות החידוש לMINHAZ. בדומה לשני קודמיו, ספר זה הביא הצהרות ומכתבים שנאספו מרבענים למרחבי אירופה וארץ ישראל, כולל מוחכם מזרחים, נגד הציונים, וכעת גם נגד אגודת ישראל שאינה מתיזבת נוגדים. אחד מאותם רבנים, הרב יששכר שלמה טיכטל, עומד בדבריו על האופן שבו מכונה הארץ בפי העולים הציונים מעיד מתוכו על כוונותיהם: "וחדשים מקרוב באו וקוראים את ארץ ישראל בשם פאלעסטינא ולא כאשר קראו מעולם אבותינו ורבותינו והוא גם כן מורה בעוונותינו הרבים שאינה מצד הקדושה".³⁷ את דבריו תומך הרב טיכטל בדברי הזוהר בפרשנה, דף ע"ג, שם נמצא: כד הוו זכאיין ישראל אקרי ארעה על שםיה הארץ על שם, ארץ ישראל. כאשר לא היו זכאיין נקרא הארץ אחרת [כאשר היו זכאיין ישראל נקרא הארץ הארץ על שם], הארץ עורך שקבע עורך הספר, הרב משה גולדשטיין, בפתח שם אחר].³⁸ הדברים מפורשים בחרוז הקצר שקבע עורך הספר, הרב משה גולדשטיין, בפתח מכתבו של הרב טיכטל ובמטרה להציג את תמצית דבריו: "ועל פאלאסטינא מטמאים א"י וקדושתה, שום פעללה אונשיית ומפלגה לא תועיל לגאולתה [...]."³⁹ האדמו"ר ממוניונאטה עצמו מתיחס בדבריו בספר למירה התלמודית שראיינו מרבי אלעזר כי "כל הדר בארץ כי יעקב יהושע פאלק הכהן מהמאה בל' עוזן". תוך הסתמכות על ה"פני יהושע", חיבורו של הרב יעקב יהושע פאלק הכהן מהמאה השמונה-עשרה, הוא כתוב:

שמי שדר שם מפני שב痴 פירות ארץ ישראל וכיוצא לצורך נגייתו [הנתנו האישית] הרי זה [מגוריים בארץ ישראל] אינו מכפר עלייו, [...] דלא עדיף מיום הכיפורים שגן בן אינו מכפר [אלא] רק לשניכם ומאמיניכם בכפרתו – מה כל שכן מי שאינו חפץ בישיבת ארץ הקודש מצוותה וקדושתה רק לטובות גופו כנ"ל, בודאי אינו מכפר

עליו ישיתה. ומהו מוסר גדול נגד העולים עתה לפאלעסטינע אשר לא בלבד שאינו מכונין רק לצורך פרנסתם כפי דבריהם ואינם מאמינים אדרבה פוגמים באמנות ביאת המשיח [...] בודאי עליהם נאמר [ירמיהו ב] ותבאו תטמא את ארצי.⁴⁰

עד כדי כך גדול עונם של העולים, עד שהם ממאיסים את יישבת ארץ ישראל גם על אהבתה שומרה התורה, כפי שכותב האדמור' מモンקאטש: "וגם יש לומר כי בימינו אלו שעשאהו המתחדים לבקרים העולים ומתרפים חוק לעבדותם (כלומר כפירותם) [...] אין להשתדל במצבה זו (ושב ואל תעשה עדיף)".⁴¹

בשנים שבין הופעת "אור לישראל" ו"דעת הרובנים" לבין צאת "ספר תיקון עולם", התהוותה במרכזו אירופה אחת ההתמודדות המعنיניות והמורכבות ביותר עם מושג העלייה הציוני – בין השאר משומש שהאיש שעמד מאחוריה היה גם האיש שהגה לראשונה את המונח "ציונות", או Zionismus (שכן המונח נטבע לראשונה בגרמניה). כוונתי היא לתנועת ה"עולם" שיזום וייסד נתן בירנបאום, מי שהיה בשנות השמונים והתשעים של המאה התשע-עשרה מראשוני וראשי הציונים בוינה, ובתחילת המאה העשרים מהדוברים הבולטים למען הגדרה עצמית לאומית יהודית-דיאספורית שהיידיש היא שפתה. בירנបאום חזר בתשובה במהלך העשור השני של המאה העשרים, והשתלב בעשייה פוליטית במסגרת אגדת ישראל. עמדתו ביחס לארץ ישראל הייתה רדייקלית מאוד מזו של קנאיל ליטא והונגריה, ובדומה לרבים באגדת 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 לשפה המדוברת ביישוב. בירנបאום היה אדם בעל רגשות ויצירתיות לשונית יוצאות דופן, וכציוני לשעבר הבין את חשיבותה של העלייה כרעיון עבור הפרויקט היהודי הציוני. את החלטתו לקרוא לתנועה החדשה "העולם" אפשר אפוא להבין גם כקריית תיגר מכונת נגד הצמצום והאפרוריאציה הציונית של מושג העלייה. מול העלייה הציונית העמיד בירנបאום את העלייה בדבקות הדתית, במידות המוסריות (בمو奔 החרדיליטאי של "מוסר") ובאמונת המשיח, כדרכיו במיניפסט הראשון של התנועה, "דברי העולים":

הקב"ה ברוב חסדו יכול לשלווח את משיחו בכל יום, ובודאי ישלחנו כדי לזכות את ישראל בשכר מעשיהם, ביום שבו יגיעו למדרגה העליונה של דבקות בתורה שבכתב ושבבעל-פה, ולשיא מדרגת הקדושה שבשר ודם יכול להגיע אליה. לא תיתacen עלייה בקדושה בלי עלייה בנאמנות-لتורה, ולא תיתacen עלייה בכלל בלי כוונה להבאת המשיח. וכך מתחדים אנו למען העליות האלה, דהיינו כדי לפעול להבאת המשיח, ואני קוראים לאחינו ולאחיותינו, להצרכך אלינו, לפועל ולעלות יחד עמננו.⁴²

על אף שה坦ועה שיזום בירנបאום לא זכתה להצלחה הגדולה שלה קיווה, הפניה למושג העלייה על ידי הוגה המושג "ציונות", וביצומו של פרויקט מקביל שהעליה היא לבו, שובה לענייננו כיון שהואאפשרת לחשוב את מושג העלייה לא מותך שלילה רדייקלית של כל היבט מודרני שכרוך בו, אלא דרך קבלת רעיונות של דינמיות דתית ופוליטית תוך סיור לצמצום הסמנטי של המושג ובעיקר לאופק הריבוני שהציעה הציונות. מעט אחרי "דברי העולם" פרסם בירנបאום

ב-1920 חוברת קטנה בשם "אין גלות בי יודען" – בגלות, או בשבעות, בידי יהודים – שבה תיאר את מצבם של החדרים ושל היהדות כ"גוללים" תחת שלטונם של המתבוללים והציונים.⁴³ הנתיב ליציאה מהגלוות, לפि בירנបאום, עobar דרך העלייה – אבל גם הגלות וגם העלייה כאן שונים מאוד מ אלה שעלייהם 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 נעיין בדברים שנכתבו בידי דמויות בעלות משקל בשיח החברתי והפוליטי במדינה בשנים שלאחר הקמתה. נפתח בדברים שכtab ב-1985 ההיסטוריון ואיש הצבא והפלמ"ח מאיר פועל (הקשרם של הדברים הוא גילויו גזענות נגד יהודי אתיופיה שעלו ב"מצצ' 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 בראש"ץ כונה ביה"ס העברי הראשון; הגימנסיה בתל אביב כונתה הגימנסיה העברית הרצליה וכן גם הגימנסיה העברית בירושלים; האוניברסיטה כונתה האוניברסיטה העברית בירושלים וכן הטכניון העברי בחיפה; התאחדות העובדים היהודיים כונתה ההסתדרות הכללית של העובדים העברים בארץ ישראל; הגודרים היהודיים בצבא הבריטי במלחמת העולם הראשונה כונו הגודרים העברים ולאחר כך כשנותר גדור אחד קראווהו: הגדור העברי הראשון ליהודה; גם למדינה הצפופה בעמידה נגנו 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 عمل, איש בעל כושר עמידה ולחימה, אדם שורשי החי על אדמותו ובארציו.... ממש הדמיוי הפוך היהודי הגלותי. זה היה טעם החיים של המפעל הציוני [...]. כל יהודי העולה ארצה היה יכול באורה אוטומטי להצטרף אל האומה העברית המתחדשת בלי הבדל מוצא גיאוגרפי או אמונה [...] כולם נועדו להיות יהודים-יהודים נאמנים ולא היו זוקקים להקשר.⁴⁴

דבריו של פועל מציגים את הפן האידיאלי, להבדיל מהריאלי, של פרויקט קליטת העלייה הציוני, שכן כפי שנזכר לעיל (וגם בדברי פועל), הבדלי אמונה ומוצא גיאוגרפי לא היו חסרי משמעות בהוצאתו לפועל. ואולי דווקא אופן הצגה זה הושף את היבט העומק של הפרויקט, שבו רק מי שהסכימים לגלם את "הדמיוי הפוך היהודי הגלותי" זכה להקשר העברי-ציוני כמו שרואין לבוא בשערי הארץ. אגב דבריו מתברר שוב הקשר הדוק שבין העלייה לבין העבריות, קשר שהיבטים נוספים בו ניכרים בטקסטים הבאים, מأت חיים גורי ואורי אברני. נפנה תחילת לגורוי, 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", שהצדрап אף הוא אל "תנוועת התחיה העברית!" העבריות המתחדשת הגדרה את הזותת הלאומית המתגבשת בארץ ישראל עם גלי העלייה. העבריות לא הייתה ניגודה המוחלט של הזותת היהודית, כתפישת "הכנענים", אלא ביטוי לתרבות ההיסטורית, המהפכנית, שהתרחשה בקרב יוצאי הגלויות וצאציהם שיצרו את הווית המקומות הארכישראלית על כל מרכיביה. [...] השפה העברית הייתה שפת העברים ועלינו חל' הציוני – "עברי, דבר עברית!". כאשר מילאנו את הרחובות ברובות מפגנים זועמים נגד שלטון "הספר הלבן" הבריטי, זעקו בחבורה: "עליה חופשיה! מדינה עברית! לא קראנו ל"מדינה יהודית", אף שרוב מקרים בקרבנו ראה עצמו שיך לעם היהודי לדורותיו ולתפוצותיו. זה העם המזוהה ב민נו, המפוזר מאו שחר קיומו בין הגוים. זה העם שומר את זהותו ומהותו והתפלל בעברית את כל תפילות הנגולה, שמתווכו לא חדרו שבין ציון.⁴⁵

והנה דברי אבנרי, באותו עיתון מאוגוסט 2015:

אחרי מלחמת העולם השנייה השתתפתי בהרבה הפגנות נגד השלטון הבריטי. בכללן הייתה הסיסמה: "עליה חופשיה! מדינה עברית!" אינני זכר שום הפגנה שבה צעקו: "עליה חופשיה! מדינה יהודית!" "מדינה יהודית" נשמע לנו או בדבר והיפכו. כל מה שהוא שיך ליישוב בארץ היה "ערבי". כל מה שהוא שיך לקהילות בגלולה היה "יהודי". קללות עברית, מחרתת עברית, העיר העברית הראשונה. דת יהודית, גולה יהודית, עליה יהודית.

בין הטקסטים הללו יש הבדלים, אולי המשותף לכלם הוא הרצון להטעים את הזותת ה"עברית" של המפעל הציוני, ולהבדילה – בדרגות שונות של הבדלה – מזהותה ה"יהודית" הגלותית והלא-ציונית. פועל מדבר על "יהודים-ערבים" לא גלוטיים, גורי כותב ש"העברית לא הייתה ניגודה המוחלט של הזותת היהודית [...]. אלא ביטוי לתרבות ההיסטורית [...]. בקרב יוצאי הגלויות וצאציהם שיצרו את הווית המקומות הארכישראלית", ואפילו אבנרי כותב כי "'מדינה יהודית' נשמע לנו או בדבר והיפכו". מבין השלושה, ניסוחו של אבנרי הקרוב לעמדת האנטי-ציונית שביטהו הכותבים החדרים שדבריהם הובאו לעיל, אם כי בתמונה מראה: בעוד אבנרי אוחז ב"מדינה" ודוחה את ה"יהודית", כותבים אלה אוחז ב"יהודית" ודוחו את המדינה.

בחפרדה בין שני אברי הצימוד "מדינה יהודית", ובפרט בנוסח הממיר את ה"יהודית" ב"עברית", טמון מפתח חשוב לא רק להבנת הביקורת החדרית הרדייקלית על מושג העלייה הציוני, אלא גם – ולמעשה יותר – להבנת הביקורת החדרית הרדייקלית על מושג העברית, אליה הגיע מיד. אולי מבוא לדיוון בנקודת אחראונה זו, ברצוני להציג שוב מרכיב זהה ברוטוריקה של כל שלושת הכותבים: העלייה החופשית מצומדת, בסיסמה הציונית שבה נוקטים שלושתם, למדינה העברית. דומה שאין דרך טובה מזו להבהיר את הקשר הדוק 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"יהודים" שהוא מונה, לצד הגולה, מופיעה העלייה. נראה שיש כאן ציטוט, מודיע

או לא, מלשון מגילת העצמאות, שלפיה "מדינת ישראל תהא פתוחה לעלייה יהודית ולקיבוץ גליות". הנוסח זהה, כך נראה לי, הושף את המבט, מהמדינה, על העולמים שעדיין לא הגיעו: עכשו הם עוד יהודים, כשיובאו נעשה מהם עבריים.

ובכל זאת עבר זמן מאז ימי ההפגנות של אבנרי וגורי, כמו גם מימי עליית היהודי אתויפה שעלייה כתוב פעיל. השינויים שהלו מאז מגולים בהצעת יום העלייה של ח"כ מיקי זהר, שבדרבי ההסבר לה קורסים רוב ההבדלים וההבחנות עליהם עמדנו לעיל. כתעת הפכה העלייה ממצעי לרכיבנות לסינונימית לריבונות, עם ישראל לסינוניים למדינת ישראל, היא "המדינה העברית", והכל בלשון העברית החדשה.

התבה זו בין עלייה, ריבונות ולשון היא שעומדת לבב "זיואל משה", חיבורו מ-1951 של ר' זיאל טיטלבוים, האדמו"ר מסאטמר, הדובר החריף ביותר בעולם החרכי נגד הפרויקט הציוני בעידן המדינה. לצד "מאמר לשון הקודש", שבו מתמודד הרב מסאטמר עם עצם אפשרות היתכנותה של הלשון הציונית, כולל ספרו עוד שני מאמרים: "מאמר שלוש שבועות", שענינו תקופתן וחולותן של שלוש השבועות מסכת כתובות שנזכרו לעיל, ו"מאמר ישוב ארץ ישראל", שמדובר בחינת האפשרות ההלכתית ליישב את הארץ בימינו. הרב מסאטמר הבין את הקשר הדוק בין הלשון הציונית לעלייה הציונית. וכך הדוברים שלעיל, הוא הבין גם את האופן שבו, תחת hegemonיה הציונית, העבריות מוחקתה את היהדות של העולים אליה. זאת ועוד, הרב מסאטמר מאמין את הציונים במאזן מכוון לסגור את שעריו כל הארץ, כך שליהודי החפש לצאת ממקום מושבו לא תהיה ברירה אלא להגיע למדינתם. שני הדברים כאים כאחד בקטע הבא:

כי הנה מתאמצים בכל כוחם שלא להניח את ישראל לבוא לשם מקום כי אם אצלם, וכל מי שעושה אייזו פעולה קטנה שייה' אפשרות לישראל לבוא גם למדינה אחרת, [...] הם מתנפלים עליו כחיתו יעד בכל מיני חירופין וגידופין, שהוא שונא ישראל ושונא הארץ, והמה בעזה' ר' קצינים ושרים בכל המדינות [...] ופועלים אצלם שלא ליתן מקום פליטה לישראל בשום מדינה אלא יוכרו לעלות בחומה לארץ ישראל כנגד השבעה שדרשו חכוז'ל. ורוב העולים שמה מבאים ביד חזקה לידי מינות וכפירה ומطمMAIN את ילדיהם באופן נורא, [...] ואינם מתחשבים בשום דבר ובכלל שיה' להם מדינה חזקה בהרבות גיוס הצבא וכדומה שאר עניינים שרוצים לעשות בזורעبشر.⁴⁶

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

מתבאים כמה עניינים לגłów פניו הלווט שמתלבשים הציונים והצובעים הנגרדים

אחריהם להסית ולהדיח במלבושים קדושה כמו חיבוב ארץ ישראל ואהבת ישראל ואותחלתא דגאולה כהנה וכהנה שמוט נרדפים לسمות העינים, ואחד מיסודותיהם הוא שmagdilim החיוב לדבר בלהק' ורשות זו טמנו להם לתפוש לבבות בנ"י לשלונם הטמא שקראוו עברית.⁴⁷

אחד השותפים לחשו של הרב מסאטמר מפני התוצאות הרות האסון של המפעל הלשוני הציוני הוא גדור חוקרי הקבלה במסאה העשרים, גרשム שלום. על פי עדותו של שלום עצמו, עלייתו הייתה כרוכה באופן הדוק בעברית, שכן כדי לזכות באישור העלייה ממשלה המנדט קיבל שלום ביולי 1923 "כתב מינוי כמנהל המחלקה העברית בספרייה הלאומית שעמדת לשמש גם בספריית האוניברסיטה העברית המתוכננת"⁴⁸ – תפקיד שהיה בתחילתו פיקטיבי ובהמשך הפך ממש.⁴⁹ את חששותיו במכtab לפרנץ רוזנטזוייג מ-1926, שלו העניק את הכותרת "וידי על לשוננו".⁵⁰ במכtab הקצר, שנכתב כמחווה לרוזנטזוייג לרגל יום הולדתו הארבעים, גילתה שלום את חששו מפני התפרצויות "העוצמה הדתית הכמושה" בלשון המחולנת כפי שפגש בה בארץ, ומ"העוקץ האפקוליפטי" החבוי בלשון זו. אלא שטකסט מפורסם זה לא נועד מלכתחילה לפרסום; בנגדו לרבי מסאטמר, חששותיו של שלום נותרו גנוזים במכtab. לכן, על אף שאלה ב-1971 "האם יהא [...] ביכולתה של ההיסטוריה היהודית לעמוד בכניסה זו לתוך המציאות המשנית בלי לכלות עצמה בתביעה המשחית שהועלתה ממעמקיה",⁵¹ על חששו מפני אידיאולוגיות חילון העברית לא כתוב בגלוי מעולם. בשיחה עם זאב גليل, שנים רבות אחריו המכtab לרוזנטזוייג (שבאותה עת עדין לא ראה אור), מיקם שלום את הסכנה של "תחיית הלשון" באתר אחר:

רצינו בחידוש הלשון, מה שקרהו "תחיית הלשון", מתוך רצון כן ולגיטימי להחיות לשון ולהעביר אותה לחיים מתוך 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 כאןasis היסוד החיווני של חילון הלשון. אבל אם אתה הופך לשון של ספר לדיבור של תינוקות, עמי הארץ ו"עמך" [...] – אתה בירושים מעורר תהליך חדש לגמרי: אנרכיה, חוסר חוקיות.⁵² [...] רצינו שככל העם העולה לציון ידבר עברית, בעוד שרק מיעוטם תלמידי חכמים. כל החנונים וכל העולים מן המזרחה (שיתרונם הוא שפטת היא בעלת תחביר שני) משנים את העברית. כל אחד עושה לפי יכולתו – והיכולת מועטת.⁵³

לפי שלום פה, הסכנה שבכricht העלייה הציונית בעברית היא שעברית זו, כשהיא מדוורת בפי "הchanonim והעלולים מן המזרחה", ממעטת את דמותה כדמות של דובריה. הארכיה הלשונית כאן היא תרבותית גרידא, ללא כל חידתיאולוגי או מטאפייז. אט חששותיו של הרב מסאטמר, שבהם נשמעו במידה רבה חששותיו שלו ב"וידי" הגנוו עדין, פטר שלום באותו ריאיון בזולוז בוטה:

התנועה הציונית היא תנואה שבמהותה אין משיחיות [...] רוב המשתתפים במפעל הציוני לא ראו בו מפעל במובן הדתי, אלא מפעל בתחום ההיסטורי [...]. אם

ההאשמה באה מהרבי מסאטמר – שספרו "ויאל משה" הוא ספר משפיל – ניתן לומר שאלה דברי צחוק. איןנו חים במישור של ציטוטים מדברי קדמוניים. אם אתה טוען על דבר חי, המתעורר מתוך גורמים חיים בהיסטוריה, ומצטט למשל שאסור ללמד את בתקת תורה, או שאין למדוד עברית – אלה דברי צחוק. אינני יכול להתווכח עם זה.⁵⁵ [...] לא חשבנו שאנחנו בקץ הימים, אלא שצורci עם ישראל מרובים ואינו אפשר לחכות למשיח, לדברי בעל "ויאל משה". עם איש זה אין לך כל ויכוח. אינך מבין אותו והוא לא מבין אותך.⁵⁶

בדברים אלה מציג שלום, בכוננה או מבלי משים, את הפער שביקשה האידיאולוגיה הציונית לפועל בין הלשון הרבנית ללשונה היא, כשהלשון משמשת סינקדוכה לתפיסת עולם כולה: בעוד הרב החסידי הגלותי והגוללה פועל בעבר, "במיشور של ציטוטים מדברי קדמוניים", שלום והציונות פועלים בהווה, כ"גורמים חיים בהיסטוריה" (ולעיל, "היסוד החיווני של חילון הלשון"). בהצהרה, ניתוח ההפרדה הפוליטי-לשוני הצליל: "אינך מבין אותו והוא לא מבין אותך". ובכל זאת, באותו טקסט עצמו מודה שלום במקצת לדבריו של ה"ויאל משה": "הרב מסאטמר צודק בכך שברגע שיזואים מתחום מחשבות למעשים, נכנסים לתחום שואלי אסור להיכנס בו. מבחינה זו טענתו צודקת כלפי אלה מהמחנה הדתי, שנכנסו לציווית לב ונפש ומדרבים על מצוות יישוב ארץ ישראל וכו'".⁵⁷ כיצד מיישב שלום את השילילה הגורפת של ה"ויאל משה" עם אמירה זו, קשה להבין. שלום ידע היטב שהציינית ממחשבות למעשים היא מהות הציונות שהוא עצמו היה שותף לה, ולפיכך ההפרדה בין "המחנה הדתי" ל"מחנה החילוני" בהקשר הזה היא חסרת משמעות, כפי שימושם גם בדבריו שלו באותו ריאיון: "המлицה הזיקה בפי איש בן גוריון [...]" נדמה שהוא מחייב דברים שבעצם הוא שולל. הוא הרבה להשתמש במיליצה המשיחית לא פחות מאנשי הממחנה הדתי, שואלי האמינו ב'אתחלתא דגאולה'".⁵⁸

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

במנין היסודות המרכזיים שייחס שלום לנימה הלאומית של המשיחיות הוא השמייט כמעט את היסוד שהוא אولي המרכז שבחזונות הגאולה – הקמת בית המקדש. והרי השאיפה לכינון המקדש הייתה ודאי חשובה ומרכזית במחשבה המסורתית הרבה יותר מן המושג "שחרור האומה" – מושג שמקורתו בשפת האומות המודרנית ואינו מופיע, כמובן, בצורתו זו בספרות היהודית. יתרה מזו, הרי לא "ארץ ישראל" בכללותה עומדת במרכזו הדרמי היהודי אלא דוקא "ציוון", ככלmr המקדש. והתקווה איננה רק ל"שיבת היהודים" ול"שחרור האומה משעבודה" אלא דוקא לשיבתה של השכינה לציוון. [...] אין לחשוד [בשלום] שהוא לא ידע דברים אלו [...] דומה שרואין לראות בכך פעולה מודעת של הכחשה אקטיבית. המהיקה של המקדש היא הנקודת המרכזית – היא חלק בלתי נפרד מהטקסט של שלום [...]. אקט המהיקה נדרש לשם הצגתנו של המיתוס המשיחי כמיתוס לאומי.⁵⁹

עמדנו לעיל על החופה החקיקת הקיימת, בלשון הטרום-ציונית, בין "עליה לרגל" – מונח שמקורו במצוות הרגל המקראית של עליה בבית המקדש. ראיינו עוד כי לצד העלייה מהו"ל לארץ ישראל, דנה הגمرا כתובות גם בעלייה משאר הארץ לירושלים. בהקשר זה יש להעיר על דבריו של רוז-קרוקוצקין כי הקביעה "ציוון, כלומר המקדש" איננה מדעית; כמובן, "ציוון" יכולת לסמן את המקדש, אולם יכולת גם לציין את ירושלים בכלל – לדבריו של ר' יעקב בכרך שראינו לעיל, "ונתחנן אל יי' אלהינו לציון עירו ולירושלים בית מקדשו". בהמשך לכך, מן העניין לראות את דבריו של בכרך המצביעים על פועלות המונח "מקדש" עצמו: "ודע כי שם 'מקדש' הוא משפט למקדש יי', ולעיר יי' ירושלים. מקדש יי' כי יקרה מקדש, אין צורך באור; אמנם ירושלים, כמו שתקרה עיר המקדש (נחמה י"א י"ח) הר קדש (דניאל ט' כ'), כן יכונה הערכבים בשם אל-קדש, הקדושה, בית אל-מקדש, בית המקדש".⁶⁰ מכל אלה מצטייר הקשר ההכרחי לא רק בין המקדש לבין חווון הגאולה, אלא גם בין המקדש לבין העלייה, וכן הקשר – המוכחש הן בלשון והן באידיאולוגיה הציונית – בין ה"מקדש" העברי ל"אל-קודס" העברי. הכתשו של שלום את הסנה שב��בורה בין הפרויקט הריבוני לבין לשון הקודש (בין היתר בדבריו על ה"ויאל משה") ואת הקשר שבין פרויקט זה לבין בית המקדש היא במובן זה משל הפרויקט הציוני כולו; וכך שההיסטוריה הפרטית של שלום עצמה שב המוכחש ועלה בדמות מכתבו לרוזנטז'יג), כך גם בהיסטוריה של הפרויקט הציוני. ומכיון שבשורשו של מושג העלייה עומדת, אכן, העלייה לרגל אל בית המקדש, לא נופתע לראות כיצד קשר זה שב ומופיע, ודוקא דרך הלשון הציונית: תחת הכותרת "עליה חופשית, מדינה עברית" מספר ארנון סגל באתר "חדשונות הר הבית" כי "כ-150 מפעילי הר הבית [קיימו] תפילה ראש חודש ועצרת מאה מול שער הדר הנעלם והשבועיים בפני לא מוסלמים. המשיטה אסורה על הנפת שלטים באירוע, אך למרות זאת נישאו בו שלטים, שכלו בין השאר את הכתובת 'עליה חופשית, מדינה עברית'",⁶¹ וזאת תוך הצמדתם לתמונות מההפגנות שעלייהן דיברו אורו אבנרי וחיים גורי. פניה זו אל המיתולוגיה של הציונות החלינית ה"עברית" מסמנת לא רק את מהיקת הנוכחות העerbית מהה – נוכחות שבבדביו של בכרך הייתה עדין מובנת מלאיה (ומהיקה שמאפרשת בכיתוב על חולצתו של אחד ממשתפי הഫוגה, מתחת לציר של כיפת הסלע: "מפרייך לך שזה על החולצה? למה לא מפרייך לך שזה על הר ה?"⁶²) – אלא גם את האופק של הפרויקט הציוני מבחינה לשונית: התכה מוחלתת של ה"יהודוי" ב"ערבי", תחת האידיאה הריבונית.

תביעותם של פעלוי המקדש, לפיכך, איננה חריגה מהמסגרת העברית-ציונית אלא הרחבה שלה ותביעה לדוחוף אותה עד לקצה: החלת הריבונות, הכרוכה בעברית ובעריה, על האתר האחרון בארץ שבו הוקודש עדיין לא נכנע לחול, והיהודי והמוסלמי לא נכנעו לגמרי לעברי. הcppet המקדש להיגיון של העברית הציונית מוחקת את האמביוולנטיות ההיסטורית וההלכתית של היחס להר הבית, וזאת לצד הקדושה הדו-לשונית שליליה הצעיר ר' יעקב בכרך ביום ראשית הציונות. שכן השאייפה של תנועות המקדש העכשוויות היא לשיטם המימוש המוחלט של הריבונות הלאומית היהודית בארץ, כפי שנכתב באתר חדשת הר הבית: "הדברים קשוו בין החולשה האימה שמנגן ראש הממשלה [...] לבין הויתור על ריבונות יהודית בהר הבית.

לדבריהם, בלי מלחמה עיקשת על הר הבית, המלחמה על שאר חלקי ארץ ישראל עלולה חלילה לידון לכשלון מרראש.⁶³ אופק זה, לפי קריאתו של רוז-קרוקוץין, הוא ה"אפוקלייפטי" שמננו הזהיר שלום במכתבו: "המקדש, בא-הופעתו הבוטה, מסמן את האפוקלייפסה – שהרי הקמו כרוכה בחורבן המגדלים הניצבים על ההר ובמלחמת חורמה הנגזרת מכך".⁶⁴ ואולי זה ההבדל היסודי שבין חששו של שלום לזה של "זיואל משה"; שכן בעוד חששו של שלום הוא מפני אפוקלייפסה עתידית, הרי לשיטתו של האחרון פועלותיהם של הציונים, הן במישור הלשוני והן במישור הפיזי, מהוות חורבן ממשי של בית המקדש הנבנה בעולמות העליונים על ידי מעשיהם של שמורי התורה:

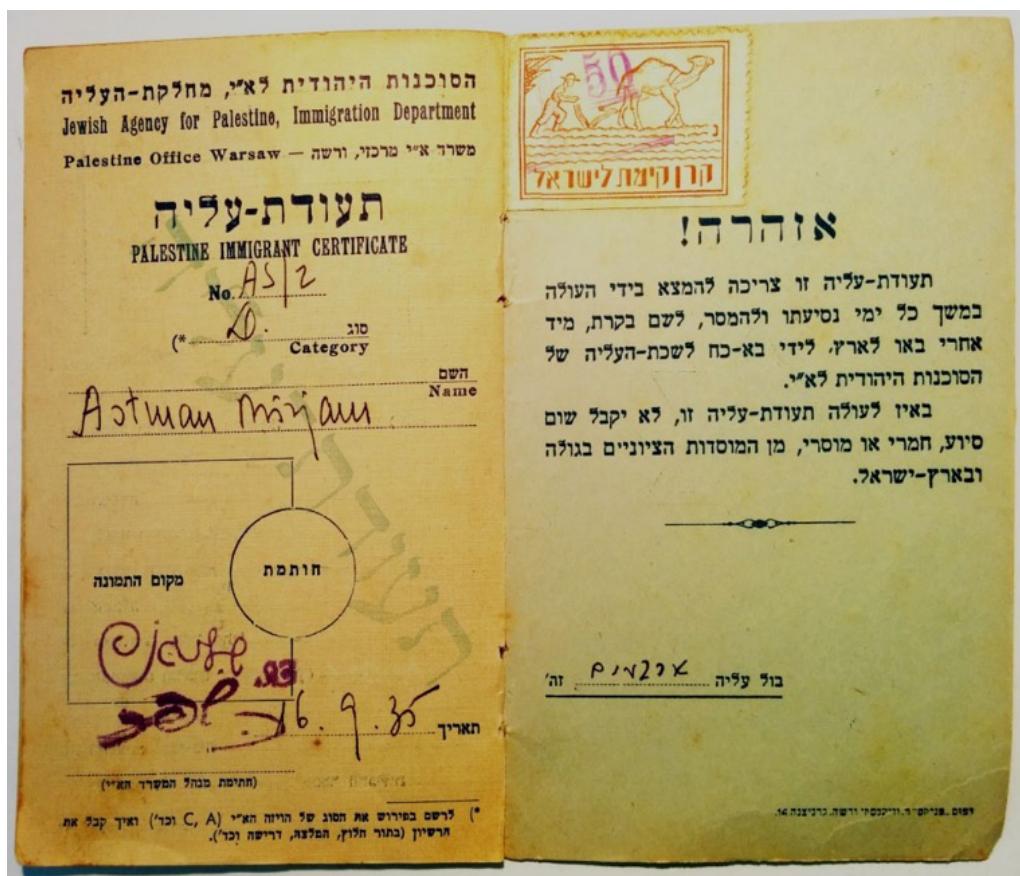
[...] אפשר לומר עד שאמרו שביהם⁶⁵ ק' של מעלה נבנה ע"י עבדות הצדיקים ומעשיהם הטובים, וכשייה נגמר הביהם⁶⁶ ק' של מעלה יבא משיח צדקנו, אבל הרשעים במעשיהם גורמים חורבן לעמלה והורסים מה שהצדיקים בונים שמה במעשיהם הטובים. [...] ובזה מובן איך הרשעים עושים חורבותם בבייהם⁶⁷ ק' של מעלה כי הוא זה לעומת זה של כוחות הטומאה שלהם, וה' ירחם.⁶⁸

שלום, כאמור, חשש מפני הרגע שבו ה"יהודי" שבלשון הציונית יהיה מתוך התהום הרובצת תחת ה"ערבי". לשיטתו של הרב מסאטמר, לעומת זאת, הנורא כבר קרה: "כי האסון היותר נורא שבulos הוא אם רשעים מדברים בלה'ק, כי אך עי'ו הצלicho בדרך הפלגה להMRIיד את כל העולם כולו על הקב"ה".⁶⁹ ככלומר, בכוח הלשון (ודוק: לשון הקודש!) נבנה הבניין שמהווה אצל הרב מסאטמר "אנטี้ מקדש", בניין שבנינו היא חורבן הבית. ובשונה משלום, החושש מהתחתיות הכפולה של השפה, האסון שמוחה הרב מסאטמר בלשון הציונית ובפרויקט הפליטי שכרכך בה הוא אותו אסון של דор הפלגה, כפי שהוא מתואר בדברי הוזהר שモואים ב"זיואל משה": "חמי מי כתיב הן עם אחד ושפה אחת לכולם בגין דאינון בלבד חד ורעות חד וממליל בלה'ק ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשותות".⁷⁰ כפי שהראה עודד שכטר, גורלה של לשון הקודש ב"זיואל משה" בעקבות בכל איינו מבורר, ומכל מקום מדובר בלשון שעקבותיה אבדו.⁷¹ אולם התבנית של בבל חזרות על עצמה בפרויקט הציוני, שבו מרידיה במלכות שמיים מתרחשת דרך ההאחדה ומחיקת ההבדל, בלשון שבה "עם אחד ושפה אחת"; או בתרגום מלשון הוזהר "בלב אחד ורצון אחד" ("בלב חד ורעות חד"). מה שמתארח בעברית הציונית בכלל, וביחס לעלייה להר הבית בפרט, הוא מעין תמונה ראי למצב שלפניليلת הלשונות: אובדן המרחק שבין הלשון לדבר, בין המסמן למסומן ובין הדבר לרמזו, אלא שהפעם מדובר לא בלשון הקודש אלא ב"לשון הטמא" שהפכה לפריזמה היחידה שדרוכה יכולת המציאות להופיע.

דרך העיון במושג העלייה מופיעה העברית הציונית במובנה כשפה שאיננה סובלית רב-משמעות, שפה שנמצאת מעבר לכל חסר (אם כי חושדת בכלל). הלשון הציונית דהיום היא לשון מרווקנת מתחומותיה, שטוחה וחסרת מעמקים. האפוקלייפסה לא תתרחש, משום שהיא כבר התרחשה - בניגוד לחשסו של שלום מהמטען המשיחי, האסון הפליטי של שפת הריבונות הציונית הוא ריקונה מכל מטען. מצומצם הוראותו של המושג "עליה" במסגרת השפה

הציונית הוא לפיכך מהותי לשפה זו, ואיננו מקרה שלא (איננו "סימפטום" של החילון). במובן זהה העברית קרובה הרבה יותר ללשון החלוניות הדרדיקלית של הפאשיזם, זו שבה – באופן אידיאלי – נמקח המרחק שבין מילה למעשה.⁶ ובאופן דומה, הזמן המחולן כולם הופך להומוגני וריק, ריק ממשום שהוא שטוח מכדי לתוכו דבר מה. כך יכולים יהושע בן נון והפרויקט הציוני להדחק למומנט ההיסטורי-פוליטי אחד, שבו העליה, באופן כמעט בלתי מורגש, הופכת לסינונית לפרויקט הריבוני המודרני. הלשון הציונית מרוקנת את מסומנה מעיצם ומכפיפה אותו באופן מוחלט לפרויקט הריבוני שאותו היא משרתת. והאם לא זו, בעצם, מהותה של ריבונות? ולאור כל זאת, האם עליה שאינה אל הריבונות היהודית היא מן האפשר? האם אפשר עדין לעלות לארץ ישראל?

נספח – תעודה עליה, שנת 1935 (צלום: איתן טל, ממסכי משפחת אסטמן-אלון)



הערות

1. "המדינה היהודית בארץ-ישראל [...] תפתח לרווחה את שערי המולדת לכל יהודי ותעניק לעם היהודי מעמד של אומה שות-זכויות בתוך משפחת העמים. [...] מדינת ישראל תהא פתוחה לעלייה יהודית וליקובן גלויות. [...] אנו קוראים אל העם היהודי בכל התפוצות להתאחד סביב היישוב בעלה ובבנין".
2. ראו את הדברים בדף הפיסבוק של ח'כ זוהר: <https://tinyurl.com/ydhcx4d6>. יום העלייה עצמו נקבע לבסוף לו' בחשוון, מותך רצון לאפשר את ציונו בבתי הספר ומכיון שי' בנין חל במהלך חופשת הפסח.
3. "אישור סופית: ז' בחשוון – יום העלייה", אתר עירין 7, חזקי ברוך, ט'ו בסיוון 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_lsr_343926.pdf.
5. ראו אצל חזקי שוהם, "מהעליה השלישית לعليיה השנייה ובחורה: היוזרות החלוקה לתקופות לפני העליות הממוספרות", ציון עז (ב) תשע"ב: 194. בדברים אלה אין כדי לומר שהמונה "עליה" לא הייתה בשימוש כלל בשיח הציוני, וראו למשל את מאמרו של זאב סמילנסקי "על דבר העלייה העברית בארץ ישראל" שפורסם בעיתון "היום" בשנת 1906, שםנו 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 האמצעיוניות המושגת בשאלת ההגירה/עליה האזינוית בראשית המאה העשרים. אלרואי עצמו מסביר זאת כך: "העדפת המילים הלועזות לתיאור ההגירה לארץ-ישראל לא הייתה רק מטעמים של נוחות. בביטויים 'עליה' לארץ ישראל וירידיה' ממנה השתמשו באותה תקופה בדרך כלל בהקשר של עלייה לארץ מנגעים דתיים, ולא הייתה מניעה להחיל אותן גם על שער הנכנסים לארץ-ישראל באותה שנים. פעמים רבות מונחים אלה פשוט שיקפו באופן מהימן יותר, הן את הרכב אוכלוסיית המהגרים היהודיים שהגיעו לארצות הברית" (שם, שם). ניתן לומר אם כן שהlion הלשון והעליה התרחשו במקביל, והמונה שבאופן מסוומי ציין הגעה לארץ מטעמים דתיים נתען 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 תعلו' עד חוק השבות: לבטים ותמודדות בגישה הציונית לعليיה", בתוך דבורה כהן (עורכת), קיבוץ גלויות: עלייה לארץ ישראל – מיתוס ומציאות (ירושלים: מרכז ולמן שוז"ר, תשנ"ח), 251 (להלן גלבר, "מ'אל תعلו'"). עם זאת, ספרו של אלרואי, אימיגרנטים (ר' הערה 5 לעיל), מצביע על ההבניה ההיסטורית המאוחרת של ה"עליה השנייה" כ"אליטה" ציונית, ועל כך שבקרב רוב המגיעים ארץה באותה שנים שימשו בערבותה מניעים אידיאולוגיים וחומריים, כשהלא תמיד הרשונים גוברים על האחראונים.
10. ראו נספח למאמר זה – תעודה עליה ממשמעי משפחת אסטמן-אלון (ציולם: איתן טל).

11. מצוטט אצל גלבר, שם, 271. ראו גם אצל תום שבג, *ימי הכלניות: ארץ ישראל בתקופת המנדט*, ירושלים: כתר 1999, 321.
12. לעניין זה וראוי חיבורו הפולמוסי החrif של צבי ויינמן, דעת תורה ואמונה חכמים: אהבת ארץ ישראלי האמיתית – פרקים בעליה לארץ ישראל לדורותיה: פעילות בין-לאומיות של אגו"י במאה העשרים: עיונים, מקורות ומסמכים בתולדות היהדות החדרית (ירושלים: הוצאת ותיקין, תשס"ז); מיכאל דוב וייס מאנדל, מן הארץ – זכרונות משנות תש"ב-תש"ח לפ"ק (ניו יורק: אמונה, תש"ב). אביבה חלמיש מצינית כי באותה שנים "מספר מסויים של רישיונות ניתנים, על פי הסדר מיוון, לאגודה ישראלית". ראו במירוץ כפול נגד הזמן: מדיניות העליה הציונית בשנות השלושים (ירושלים: הוצאה יד בן צבי, תשס"ח) (להלן חלמיש, במירוץ כפול).
- 13 ראו חיים י' כהן, הגורמים לעליה מארצות אסיה ואפריקה במאה העשרים (המכון ליהדות ומננו/מדור ספרינצק, האוניברסיטה העברית בירושלים תשכ"ח), 15-14, וכן חלמיש, במירוץ כפול, 308-306. גלבר ("מיאל תعلו!", 274) מציין בקדמה שעלייה מארצות האסלאם "לא זכתה לשם טוב במיוחד בקרב היישוב מבחינת קליטתה בארץ והאמתתה למערכת המושגים החברתיים של היישוב המאORGן".
14. ראו את דיוינו של אביעזר רביצקי, הקץ המגוללה ומדינת היהודים: ממשיחות, ציונות ורדיקליות דתי בישראל (תל אביב: עם עובד, 1993), 277-305 (להלן רביצקי, הקץ המגוללה).
15. אלחנן ריינה, עלייה ועליה 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 הנדרנים בעבודתו של ריינה, שמדו מאחריו שניוי הערכני ביחס לעלייה לא פחות מאשר היבטים דתיים.
17. לדין מكيف ומקרים רבים נוספים בעניין זה ראו אביעזר רביצקי, "ארץ חמדה וחדרה: היהודו-ערבי 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 מהבואר 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 הקודשה (וארשא: דפוס בוימרייטער טרמ"ד [1883]), 6.

- .94-92. שם, 28.
- .94. שם, 29.
- ? 30. קרי "השולטן"?
- .61. שם, 31.
- .32. שם, 8. כאן מפתח בכרך בהערת שלילים ארוכה ביקורת על המושג "נגד-שם", הוא "אנטי-סעמייט".
- .33. ליפשיץ ידוע בעיקר בזכותו חיבורו "זכרון יעקב", ספר זיכרונות בן שלושה כרכים המהווה גם סקירה היסטורית מזויה חרדיית של תולדות יהודי פולין ורוסיה במאות ה-18-19 (ועל כך ראו ישראל ברטל, "זכרון יעקב' לר' יעקב ליפשיץ: היסטוריוגרפיה אורתודוקסית?", מלatas, ב (תשמ"ד): 409-414).
- .34. ספר אויר לישרים, יאיר דברי המאורות הגודלים, גאנני הדור, חות דעת קדושים, וחכמת חכמים מפארים, עם מאמריהם ערכוכים בדרך אמונה וברוח משפט, נגד השטה הציונית (וארשה: דפוס האלטער, תר"ס), 18.
- .35. שם, 21.
- .36. ספר דעת הרבנים, כולל מכתבים מרבני גאוני זמינו המזינים שליט"א נגד הרעיון הציוני (וארשה, דפוס י' אונטערהאונדעלר, טרס"ב), 30.
- .37. ספר תיקון עולם, יכול כתבי קדרש ממラン ורבנן ארוי לבנון אדרירי התורה קדושי עליון מכל תפוזות ישראל בביורו עפ"י התורה והמסורת נגד שיטת המתחדים שהם ציונים מזרחים אגודים ישוביסטען וכל המסתעף מהם בארץ וב בחו"ל [...] (מנקאטש, דפוס H., תרצ"ו), עמ' קה. עם היודע דבר השמדת היהודי אירופה בידי הנאצים שינה הרב טיכטל מקצה אל קצה את השקפותו בשאלת העיליה והציונות, ונתן ביטוי לעמדתו בספר אם הבנים שמחה, שהפק ברכות השנים לטקסט מרכזי במחשבה הציונית-דתית במדינת ישראל. הוא עצמו נרצה באושוויז בחדשי המלחמה האחרוניים.
- .38. טיכטל ממשית את המילה האחורה מפסק הזוהר המזוטט: "כד לא זכו אكري ארצה על שם אחרא כגען". ניתן לשער שלפי קרייתו, השם "פאלאסטינא" משמש בעת במקומה של כגען.
- .39. ספר תיקון עולם, עמ' קה.
- .40. שם, קמ-קמא.
- .41. שם, קמבע.
- .42. ד"ר נתן בירנבוים, "דברי העולמים", עם השם – מבחר כתבים ומוסות מאות גודל בעלי תשובה בדור האחרון (בני ברק: נצח, תשל"ז), עמ' קח (למקור היהודי ראו נתן בירנבוים, 'דברי העולמים', כתבי העולמים – העפט א') (Jüdischer Buch — und Kunstverlag).
- .43. ד"ר נתן בירנבוים, אין גלות בי' יודען (פארלאג צענטראל-בירא פון דער "אגדת ישראל" ציריך, תר"פ) (הוראת המילה "גלות" ביאדיש כוללת גם "שבוד" במובן הרחב).
- .44. מאיר פעיל, "עליה חופשית! מדינה עברית!", על המשמר, 11.1.1985, עמ' 13 (ההדגשות במקור).
- .45. חיים גורי, "מגילת העצמאות זועקת", הארץ, www.haaretz.co.il/opinions/.pre-] 22.10.2014

46. ספר וויאל משה, לבאר דיני השלש שבועות, שנאמרו בנבאות, בענייני קין הישועות, גם לבאר דיני מצות ישבת אה"ק וכל המסתעף בעניינים אלה הলכה למשה, אשר אספהו ולקטתי [...] ה'ק' וויאל טיטלבומים, ברוקלין תשכ"א, עמ' קכג.
47. שם, עמ' תג. ראו גם עודד שכטר, "לשונם הטמא שקראוهو עברית": בין לשון הקודש והארמית – לגנאלוגיה של העברית", מטעם, כתב עת לספרות ומחשבת רדיילית 2 (2005) 138-123 (להלן שכטר, לשונם הטמא).
48. גרשム שלום, מברלין לירושלים (תל אביב: עם עובד 1982), 191.
49. שלום, שם, 197.
50. Michael Brocke, „Franz Rosenzweig und Gerhard Gershom Scholem“, *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, Beiheft 9 (1986), 127-152 של אברהם הוט, תחת הכותרת „הזהרת אמונה לשפה שלנו“, בתוך גרשום שלום, עוד דבר – פרקי מורשת ותחייה (ב), כינס וערוך אברהם שפירא (תל אביב: עם עובד, 1989), 59-60.
51. גרשום שלום, "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", דברים בגז: פרקי מורשת ותחייה, קיבוץ והביא לדפוס אברהם שפירא (תל אביב: עם עובד, 1975), 190.
52. גרשום שלום, "משיחיות, ציונות ואנרכיה בלשון", רציפות ומרד – גרשום שלום באומר ובשית, כינס וערוך 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 ממורה ומרכז אירופה, החלוצים שאלייהם התיחס שלום במכתבו לרוזנツויג, היו תלמידי חכמים? האם לא נמצאו ביןיהם גם בני חנונים? והאם בין עולי ארצות המורה לא נמצאו לצד החנונים גם תלמידי חכמים? במקרים אחרות: האם רק בפיהם של עולים אירופאים מהדרה עמוקה המתאפייני הרה האסון של העברית, ואילוUPI"מ כל העולים מן המורה" – למרות ואולי בכלל "ששפחים [ערבית?] היא בעלת תחביר שמי" – החש היחיד הוא לפניה בתחריר ובאזור המילים של העברית? בהקשר זה יש להזכיר גם חשישין יותר של שלום, זה שהובע במכתב לרוזנツויג, כי "סכנה אחרת, חמורה יותרמן העם היהודי, מאימת עליינו [...]. מה תהיה התוצאה של 'UCCESSOR' העברית?" ("הזהרת אמונה", עמ' 59).
55. שלום, "משיחיות, ציונות ואנרכיה", 57-56.
56. שם, 58.
57. שם, 57.
58. שם, ביקורת העברית של גרשום שלום ור' וויאל טיטלבומים כברណנו זו לצד זו, באופן אחר, על ידי אלעד לפידות, "הלשון המשובש: פונומנולוגיה של לשון הקורש", מכאנ' ואילך: מאוסף לעברית עולמית 1 (ה'תשע"ו 2016), 57-79.
59. אמנון רוז-קרוקוצקין, "בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של נאולה ומשיחיות בעקבות

גרשם שלום", בתוך האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפלטית, עורך כריסטוฟ שמידט, עורך משנה: אלי שיינפלד (ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכוון ונ' ליר, תשס"ט), 306-307 (להלן רוז-קרוקוצקין, "בין ברית שלום ובין בית המקדש").

.113. בכרך,

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

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

63. הדברים מובאים בוגריית התמנות (לעיל בהערה הקודמת). וראו גם דבריו של אדם פרופ באוותו אתר: "במאה האחרון, חזרו רבים לארץ ישראל, בנו אותה מחדש, בנו את ירושלים ומכונים 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 השליח, עלית ר' יהודה החסיד, עלית תלמידי הגרא", עלית תלמידי הבעש"ט, וכן תנועות העליה השונות שהתגברו עם השנים. כך היה עם תנועת העליה הר הבית, אמנם התהילה לפני כ-5 עשורים ב'קטנה', אך היום זה הולך ומתרחיב בתוך שלל אוכלוסיות ומגזרים" (אדם פרופ, 'בנין, חורבן ובניין חורבת ר' יהודה החסיד', חדשות הר הבית, 16.11.2016, http://the--temple.blogspot.co.il/2016/11/blog-post_56.html).

ולעיליה להר הבית בקשר הציבור הדתי-לאומי בישראל ופעילי המקדש דהיום ראו אצל שרינה חן, 'במהרה בימינו...': תמורה 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. רוז-קרוקוצקין, "בין ברית שלום ובין בית המקדש", 307.

65. טיטלבאום, ויואל משה, עמ' ט-ו.

66. שם, עמ' תכג.

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

68. ראו שכטר, "לשונם הטמא".

69. ניסוח משפיע לתחפיסט שפה זו נמצא בגישתו ה"אקטואליסטי" ללשון של ג'זבאני ג'נטיליה (Gen tile, 1875-1944), מהשובי ההוגים של הפאשיזם האיטלקי. על הגותו, בין היתר, התבוסס מוסוליני כשקבע Claudio Fogu, "Fascism and Philosophy: The Case of Actualism", *South Central Review*, Vol. 23 (1) (Spring 2006): 11



ריבונות הרב יוסף קמיןר

**וְשָׁחַגְתָּ הָאָדָם וְשָׁפַל רֹום אֲנָשִׁים
וְנִשְׁגַּב ה' לְבָדוֹ בַּיּוֹם הַהוּא וְהַאֲלִילִים כָּלִיל יִחְלֹף
(ישעיהו ב' יח)**

ריבונות מוחלטת וריבונות יחסית

במאה השבע-עשרה קיבל המושג "ריבונות" משמעותם קיצונית: סמכות לפועל ללא הגבלה. במחצית השנייה של המאה העשרים הופיעה מגמה נגדית, השואפת להסביר את הריבונות לממדיה הקודמים, ואולי אף לצמצמה עוד יותר, אך במאה העשרים ואחת נדמה שהריבונות במבנה הקיצוני מאיימת לחזור ולצוף על פני השטה.

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

הראשון שניסח תיאוריה כוללת של ריבונות היה ואן בודן, בחיבורו מס' 1576-1576 "שבעה ספרים על הרפובליקה". בודן קבע כי הריבונות מייצגת את "הסמכות המוחלטת והנצחית של הרפובליקה", אולם בכל זאת סבר שהריבון כפוף לציוני הא-אל והטבע ולдинים אנושיים המשותפים לכל העמים. בהגותו של תומס הובס, לעומת זאת, אבדו ההgelלות הקודמות על מושג הריבונות, והוא הפרק לעיקרון מוחלט. במאור הבאות זכו רעיונות אלה לפיתוחים נוספים, על ידי הוגים מונונים, משפינויו עדagal. הם תורגמו אט-אט לשפת המעשה ו אף הפכו לבסיס הצדקה למשטרים טוטאליטריים. המדינה נתפסה כבעל סמכות בלתי מוגבלת לצוות, כדי שאינה חייבת לצוית לשום רשות אחרת, ושאין עליה כל חובה לכבד את זכויות אוורה או את זכויותיה של מדינות אחרות. תיאוריית הריבונות המוחלטת הגיעו לשיאה במאה התשע-עשרה. הריבונות ה"מתונה" שהופיעה במהלך המאה העשרים, במידה רבה כתגובה לסקנות הריבונות המוחלטת, אופיינית למחשבה הילברלית הדמוקרטיבית במערב אירופה ובארצות הברית, ומתקדת בשיח זכויות האדם והאורח. אולם במאה העשרים אחת שוב פורצת אל חיננו הריבונות המוחלטת¹.

הריבונות מתפקדת בשני רבדים: האחד אינסטראומנטלי – מערכ הסדרות של הכוח בטריטוריה – והשני אקספרסייבי – התיאולוגיה הפליטית והמערך הלשוני והמייתי של הריבונות. מאמר זה יתמקד בניתוח הרובד האקספרסייבי של הריבונות וב hasilכויותיו על הרובד האינסטראומנטלי. נטען כי לריבונות המוחלטת יש תיאולוגיה פוליטית שהוא יונקת ממנה, שאת האל שללה אכנה אל-לוייתן. אך גם לריבונות היחסית יש תיאולוגיה פוליטית משללה שמנתה היא יונקת, ואת האל המנחה אותה אכנה אל-רות.

לטענתי, אל-روح ואל-לווייתן הם אלים אירופאים מוחלנים שהתגלגלו מהתיאולוגיה והמיתולוגיה הנוצרית. האל-לווייתן מתפרק כאלהי המדינה והלאום, והאל-روح כאלהי האדם והאנושות. אלים אלה נאבקים על הריבונות. במחצית המאה העשרים השתלט האל-روح על האל-לווייתן ומיtan אותו, וקיים שבריריו זה ייצב למשך כמה עשורים את הריבונות היחסית. ביום חסידי האל-روح חשים שהוא גוסס ומכנים זאת "משבר הדמוקרטיה", והם נבוכים ופוחדים מהלויתן המפלצתי המתאים לשוב להחריב את העולם, כמו שעשה במלחמות העולם. אדוות גיסתו של האל-روح מכוננות משבר מדעי הרוח, משבר הליברליזם, ואולי גם משבר המודרניות ומשבר החילוניות, שכולם מתנקזים למשבר הריבונות.

בדברים שלහן אנסה להציג תמונה של צמד תיאולוגיות פוליטיות אלה. אציג על כמה מקורותיהן וכמה מופיעיהן העכשוים, בעיקר בתולדות הציונות והשיח הפוליטי הישראלי, ועל רקע אותו עולם של מחשבה אציג את האפן שבו פועלת השפה.

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

אל-לווייתן

בראשית המאה העשרים החיה קרל שמייט את המונח "תיאולוגיה פוליטית" והפק אותו לבעל השפעה עצומה בתיאוריה הפוליטית. שמייט מלמד שמאחורי כל מחשبة פוליטית מסתתרת תיאולוגיה מסוימת, שהמחשبة הפוליטית מעוצבת כאנלוגית לה:

כל המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מוחלנים. לא רק מבחינת התפתחותם ההיסטוריה, מכיוון שהועברו מן התיאולוגיה אל תורת המדינה, למשל כאשר האלים הכלולים יכולים הפוך למחוקק הכל יכול, אלא גם במבנה השיטתי שלהם, שהכרתו הכרחית לשם התבוננות סוציאולוגית במושגים האלה.²

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

עיוון ביקורתי בהובס מעלה שהתיאולוגיה הפוליטית היא לא רק אנלוגיה, אלא גם טרנספורמציה שבה האל התיאולוגי הטרנסצנדנטי עבר המרה והופך לאל אחר, אימננטי-פוליטי. החילון אינו היעדר אלוהים, אלא החלפה של האלים שבסמוך ב"אלוהים אחרים" בארץ: חילון של האלים שבסמוך האל עיצוב הארץ באופן אנלוגי לאל הישן, בצלמו ובדמותו.

שמייט מראה כי הדוקטרינה התיאולוגית פוליטית של הובס היא הגדרה מוחודשת של האל בתורת כוח: בשבייל הובס, האל הוא בראש ובראשונה כוח [potestas].³ אליו שיינפלד מצין שיש לדיק במשפט זה היפט, שכן הובס אינו אומר שהאל בעל כוח או יכול, אלא שהכח הוא אלוהי.

בניגודו של הנושא בנושא מתבצעת פעלות החילון העמוקה בטקסט של הובס: כיון שכוחה של המדינה נעלם, היא בעלת אופי אלוהי.

הובס הופך את הסדר. הכוח הוא אלוהי מותוקף היותו יכול כל ונעלם, ולא מותוקף רשות גבואה ממנו. הרשות הנונטנת תוקף אינה האל אלא הכוח – שנוצר, כך מוסף שמייט, בידי אדם (הברית, המדינה). אולם כדי שהמדינה תהיה יותר מעצמה רובה, יותר מכוח גדול, כדי שתיה יכולה-כולל באממת, היא אינה יכולה להיות רק תוצר של בני האדם. עליה להיות יותר מיצור סופי; היא אל סופי, אל בן תמותה: לוויתן.⁴

שמיט מצבי על ארבעה דימויים של המדינה אצל הובס:

ליד האדם אדיר המדים, החיה אדירת המדים והמכונה אדירת המדים, מופיעה, ללא כל הסבר נסף, תמונה רביעית: האל בן התמותה. כך נוצר מכלול מיתי המורכב מאל, אדם, חיה וממכונה. מכלול זה נושא את השם המקראי "לוויתן".⁵

בעולם מיתולוגי אלילי, אלים נזירים ונבראים. יש בהם נזירים מלאיהם, ויש ומשי בני אדם יוצרים אותם. תחת האל האלמוני קם הובס ועשה אלוהים אחרים על פניו. האדם של הובס אומר "יהי", או "נעשה לנו אלוהים", וכORA בדברו אלוהים אדירים כמראה דמות "אדם גדול בדמותו ובעצמתו". האל החדש נועד להגנתו ולהצלהו" של האדם, שלו הוא חב מעטה את שלומו והגנתו, כלשונו של הובס בהקדמה לוויתן.⁶



האל-לווייתן בעמוד השער בספר "לויתן" של הובס

הובס יצר אל חדש בדמות לוויתן אדיר, שנכנה אותו כאן "אל-לווייתן". הוא אמן מסתמן על המקרא בספר איוב, אך במובן מסוים הוא מקיים לתחייה את הלויזיטן הקמאי ממיתולוגיות המזרח הקדום. ה' מופיע במקרא כריבון. הוא עליון על כל אלוהים, שליט יחיד, ולעומתו הלויזיטן, למרות כוחו הרב וגודלותו, הוא שولي, מסורס מלואותה. אך הובס מшиб אותו למרכז הזירה ונונן לו עליונות על כל: את הריבונות. "הריבונות היא נשמת אףו של הלויזיטן", כותב הובס.⁷ האל-לויזיטן ההובסיאני הוא לא אל סובלן כמו האלים הקדמוניים, אלא אל קנא

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

במסגרת תהליך המרת ריבונותה' בראבונותו של האל-לוייתן, הובס מחליף את האיסור לעבוד אל מלעדי ה' באיסור לכל עם ועם לעבוד אל אחר מלעדי האל-לוייתן שלו.⁸ כך נוהג הובס גם ביתר הדיברות, המתפרשים על הריבון המדייני, על אל-לוייתן. אתلوح הדיברות הראשונות הוא מגידיר בחוק הריבונות, כזה ש"נוועד כל כולו להניה את סך כוחו המוחלט של האלוהים, לא רק כאלוהים אלא גם כמלך על פי הסכם (במיוחד) ליהודים",⁹ וגם את הלוח השני, העוסק בנושאים שבין אדם לחברו, הוא מפרש בהתאם להשकפותו הפרו-מלוכנית האבסולוטית.¹⁰

אל-לוייתן לאומי

ఈ הובס ברא את האל-לוייתן הראשונות, עדין לא היה לו שם אישי ולא תיקוני פרצוף של עם ספציפי. מהר מאוד קמו אלים-לווייתנים לכל לאום וללאום, והם הילכו והתפשלו על פני הגלובוס. כל אל-לוייתן קיבל עם משלו וחלקה אלוהים משלו שביהם הוא שוכן ועליהם הוא מגן מכל משמר. נוצרו אלים-לווייתנים עם שם איש: "אל-לווייתן-בריטניה", "אל-לווייתן-הולנד" ועוד ועוד, ובמהשך אף "אל-לווייתן-ישראל". כל אחד מהם שימר דמות זהה המאפיינת את כל האל-לווייתנים, ובכד כבכל אל-לוייתן התמוג עם "روح האומה" שלו וקיבל תיקוני פרצוף ייחודיים לו. דמותה של ישראל המקראית הייתה לדגם מופת שעיצב את העמים שראו אותו בתנ"ר, ועובדו אותו לראות את עצם כאותם לפי הדגם של עם ישראל המקראי ואת ארץ כארץ המובטחת, ולהקימים את האל-לוייתן שלהם בדמות האל המקראי.¹¹ הטוטאליות של ה' האל המקראי הופכה לטוטאליות של האל-לוייתן הלאומי. כל אל-לוייתן לאומי כונן "דת אורחות" שבה נתינו נדרשים לעבד אותו – הוא מצווה על נתינו חוקים ומשפטים והם נקראים לירא את שמו הנכבד ולא לסור מחוקיו ימין או שמאל. סמלי הלאום והמדינה הם האיקוניים והפסלים שלו, הוא שוכן בתוכם, ופגיעה בהם היא חילול הקודש. האל-לוייתן אף ניצב בקרוב עשויש המשפט, ובאזורם המשפט מוצבים סמליו ודגלו. הוא יוצא לקרב עם נתינו הנקברים למענו ודגלו מתנוכס עליהם. הנופלים במלחמה הם "קורבנות אדם" שמקריבים למענו – קורבנות שהם קודש ואסור לחילל את זכרם.

נתינו מצוים לאחוב ולירא אותו ולשריר לפניו את המנון בכוונה רבה. בכל שנה ושנה, היوم שבו נברא האל-לוייתן, היום שבו עלה לראשונה בראשונה על כס מלכותו, הוא יום חג הוא לכל נתינו. בחג יום הולדתו מקיימים הכהנים הגדולים את הטקסים, וממי שבא להיראות במקום שהוקדש לכך מצווה לכבד את המעדן, ושאר העם שבשדות חוגג ומחולל.

ה' הוא האלוהים או ישראל הוא האלוהים?

במקרה של האל-לוייתן ישראלי הדבר מתעתע במיעודה, מפני שהוא שואף להידמות ככל יכולתו

לאלהי ישראל המקראי. ה' נגלה במקרא מחד גיסא כפרטיקולרי ואימננטי, מלך אדון על עם וארץ ספציפיים, אך בו בוגן גם כתרנסצנדנטי לעם ולארץ. הוא מופיע גם כא-ל אוניברסלי: מלך העולם ואדון כל הארץ.

במחשבה הציונית עבר הא-ל המקראי הלאמה והפך לאל מולאם, ייצוג פרטיקולרי המגולם אך ורק באופן אימננטי ברישונות של מדינת הלאום בארץו.

המעתק התרחש כבר בשלבים הראשונים של התגבשות הממחשה הלאומית היהודית, וمعنىין לעקב אחר צורות התחווות שלו, אם כי כאן נוכל להסתפק רק בדוגמאות ספרות. עם זאת, חשוב לציין כי הדוגמאות הן לא רק המחות, אלא הצבעה על המנגנון של פעלת השפה, חשיבותה לטענתה הכללית כאן הרבה, שכן התהליכים שמדובר בהם אינם רק ענייןמושגיו ומוספט, אלא קשורים באופן העובדה עם הלשון, גם ליש הבט תיאולוגי מובהק.

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

באגדות בני משה שיסיד אחד העם הוחלט כי הכנסה לאגדה מחייבת בשבועה הבאה: "בשם אלוהי ישראל ובשם כל היקיר והקדוש לי, הגני מבטיח לשמר על חוקי האגדה אשר אונכי בא בריתה היום [...]. נסוח זה, שגם עשרת המייסדים נשבעו לו, יהיה אמר לספק את כל החברים בעלי ההשכפות השונות באגדה, הן את החלילונים והן את הדתיים יותר.¹³ ואמנם אנשיים כמו משה ליב לילינבלום, מראשי תנועת חובבי ציון ברוסיה, שהיה חילוני בדעתו, הסכים להישבע בנוסח שבואה זה. לתמיהת חברי על הסכמתו להישבע בנוסח כזו ענה לילינבלום תשובה שהיא משום ביתוי מרתך ביוטר להמרת ה' באלו אחר מולאם: "בשם אלוהי עולם לא הייתה מסכימים להישבע בשום אופן, אבל בשם אלוהי ישראל הנני יכול להישבע".¹⁴

במגילת העצמות כונן ה"אל-לווייתן ישראלי". "אל הלאום ישראלי" עלה בדרגה והפך לאל-לווייתן, ודמותו מזוגה לאל אחד בשם "ישראל". בסופה של המגילה ניתן לו שם המפורש: "צורך ישראלי". מקומו של חלק זה במגילה הוא מהכרזות העצומות האמריקניות, אלא שאת הביטוי divine providence שבהכרזה האמריקנית בחרו מנסחי מגילת העצמות של ישראל לתרגם כ"צורך ישראלי" ולא כ"השגחה עליונה" או "השגחה אלוהית", כתרגום המקובל גם אז וגם היום.¹⁵ במכבת של בן גוריון מתואר ריב בין הרב מימון לאהרון ציזלינג על "המלים מתוך בטחון בצדך ישראלי" שבהכרזה. בן גוריון הצליח לשכנעם לקבל את עמדתו ש"כל הרוצה יפרש בטחון בצדך ישראלי" – פירוש בטחון בה', וכל הרוצה יפרש בטחון בצדך ישראל – פירוש בטחון בעם ישראל". דומה שלא נחה דעתו של הרב מימון מהבלתיידות של האל החדש במגילה. לבסוף, סמוך לחתימתו על המגילة, הגניב לתוכה את המילים "בעזרת ה'" בכתב ידו, באותיות זעירות ורפואת ובראשי תיבות.

מסמנים רבים שייחסו במסורת לה' החלו לסמן במחשبة הלאומית את האל-לווייתן "ישראל". אמן רוז-קרוקוצקין מבahir כי התודעה הלאומית לא הייתה מבוססת על ניתוק מהתפיסה

התיאולוגית, אלא על ראיית הלאומיות כפרשנות אקסקלוסיבית של מיתוס זה, סוג של התגלות הממחישה את תכני האמיטיים. מה שהוגדר כ"חילון" לא בא לידי ביטוי ביצירת תודעה המנותקת מן המסורת הדתית, והלאומיות אינה תחליף לדת, אלא פרשנות של התפיסה הדתית ובעיקר של התנ"ך. רוז-קרוקוצקין מסכם את התודעה הציונית החילונית במשפט הפדרוקסלי "אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ".¹⁶ אך ההיבט הפדרוקסלי מתחור משעה שהתודעה הציונית מנוסחת בדרך זו: "לא הוא האלוהים אלא ישראל הוא האלוהים, והוא הבטיח לנו את הארץ".

האל-לווייתן נצח ישראל ומשיחו

נצח ישראל הוא אחד מכינויו של ה'. כינוי זה מורה שה' הוא החזק והכוח של ישראל והוא מקור גבורתם וניצחוניהם.¹⁷ היהודי הנצחי הנודד מן המסורת הנוצרית-האנטיישמית הופיע בשנת 1903 אצל ביאליק בדמות האברך הסוחר, שROLIK שמו, ש"מגן דוד קטן מנצנץ מעלה

גביו הענק שעל צוארון כתנתו", גם חוטם לו כ"חותמים של ישראלים". שROLIK הנצחי שר בפני ביאליק את השיר "נצח ישראל" שחיבר.¹⁸

המונה המקראי "נצח ישראל" קיבל אצל ביאליק משמעות חדשה: הוא הועתק למשמעות "היהודי הנצחי". מהפה המשמעות הוא רב-רבדים: ראשית מומר "נצח ישראל" מכינוי לה' לבינוי ליהודי עצמו; שנית, הוא סופג לתוכו מוטיבים אנטישמיים באמצעות זיהויו עם הסוחר היהודי הנודד השורד מתוך ביזון מתמיד. מהפה שלishi במשמעות "נצח ישראל" מתרחש אצל ביאליק כשהנודד הנצחי נעשה ציוני: הוא מورد באביו הגלותי וגונב ממנו אלימות ספר התורה כדי

| |
|---|
| נצח ישראל |
| ישראל עם עולם, עם נזד נצח! |
| כל-הימים ידשו, פה! גור גקצח! |
| ולמרםס רגלים, אפה, כל-קדש!... |
| כאן עבר האברך פטאום מיגון לשמחה והוסיף בקול רם: |
| אר אפה, ישראל, אל-תניאש בארץ!!!... |
| פְּבָאִים יַשֵּׁרֶשׁ יַעֲקֹב, יִפְּרַץ רַב פָּרָץ!!!... |
| וְבָדָךְ יַזְרֵחַ כְּסֶף בְּחֻדְשָׁ... |
| חַחְשָׁק יַבְרָחַ, הַאֲחָחָה!! יַחַלְעַפְתָּה אַמְשָׁ! |
| וְקַחְתָּמָן מַחְפָּתָה יַזְרֵחַ פְּשָׁמְשָׁ!!!... |
| נצח ישראל/ חיים חמן ביאליק |

להרווח כסף לטובות הציונות. נצח ישראל הציוני מתחילה לדמות ששימושו עולה, הוא אינו רוצה להיות בזוי בעיני העמים, הוא חפץ שכבודו יזרה. כמה שנים קודם לכן, ב-1890, יסד ביאליק אגודה סתר ציונית בתוככי ישיבת ולוזין, שם היה "נצח ישראל". עם פתיחת האגודה הוטל על ביאליק לכתוב לעיתון "המליץ" מאמר שיציג את עמדת האגודה. המאמר נקרא "רענון היישוב", והיה הראשון שפרסם ביאליק. במאמר הסביר כי מטרת היישוב בארץ ישראל ליצר שינוי מוסרי בעם היהודי, שכן ביום היהודי הוא ברובו מושחת מוסרית, עוסק במסחר ומלווה בריבית, אך בארץ ישראל יהיה היהודי "חיים חדשים, חי אפר, חיים המסוגלים למדות טובות".¹⁹ נצח ישראל מפסיק לשroud באופן גלותי ומתייל להיות חיים חדשים.

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

בניסן תרצ"ג (1933), בכנס ייסוד אגדות שוחרי האוניברסיטה העברית, תיאר ביאליק בחודש לשון כדרכו: "האוניברסיטה היא בשביבנו ההיילך שלנו, מקום המשכן הקדוש של האומה, הקדוש ביותר, [...] נעמול כלנו לרומם את בית-אלוהינו – כאן עומד בית במרומי הר-הצופים".²⁰ חדש לאחר מכן הוסיף: "שי יהיו עיניהם נשואות אל הפינה הזאת כאיל מקדשים [...] מקום השכינה והרוחה היו תמיד המרכז, הלב והראש של אומתנו, ובهم גנוו סוד התהదשותנו, תקומתנו ותחייתנו, סוד נצח ישראל אשר לא ישרker לעולם".²¹

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

שנתיים עברו וكم לו ל"נצח ישראל" מנהיג שמסור אליו בכל לבבו ובכל נפשו ומאודו, לא בנצח האדם ולא בנצח הפוגרס הוא מאמין, אף לא בנצחות ה', כי אם רק בנצח ישראל: בניין בן ציון נתנוו שמו.

בן כספית מתאר בספריו את תודעתו הדתית של נתניהו:

הוא אדם חילוני לחלוין, אין בו בDEL של אמונה דתית [...] הוא בו לגינוני הרת ולטקסיה שם בעיניו לא יותר מממבו-ג'מבו פגאני [...] הוא לא מאמין באלהים, לא מקיים מצות, לא שומר שבת ולא שומר כשרות, הוא בו למנסקי מזוזות ואוחז תפילין ואף התבטה לא פעם בפני מקורביו באופן זהה.²⁵

מנגד, אחרי ניצחונו החמיší בלילה לבחירות 2019 (מועד א'), עלה נתניהו בשעת לילה מאוחרת על הבמה ואמר: "אני נרגש מאד בלילה הזה. זהليلת של ניצחון אדיר!!!".²⁶ בקול נרגש קרא מילה במלחה, כמו בריטוטאל דתי: "שהחינו! וקיימנו! והגענו! זומן הזה!!!".²⁷ לccoli מענה אמן משולב מן הקהל, מלווה בשירת שמחה. נתניהו הוסיף: "חבריי וחברותיי, אחוי ואחיזותיי, אינני אומר זאת מן השפה אל החוץ, אני אומר זאת עמוק ליבי, כי שליחות גדולה מנהה אותנו. שליחות גדולה מנהה אותן. אני פועל יום ולילה בשמכם, למען המדינה שלנו, למען העם שלנו, למען הארץ שלנו. [...]. אני מאמין שהקב"ה וההיסטוריה נתנו לעם ישראל הזדמנויות נספת, הזדמנויות פועלן את מדינתנו למדינה חזקה, מן החזקות בעולם, בין אומות העולם, ולשם כך אני פועל. מדינה חזקה, מדינה שטוב לחיות בה, מדינה שטוב ובטוח לחיות בה, למעןנו ולמען הדורות הבאים, למען ניצחח ישראאל!!!", קריאה שלאחריה פרץ הקהל בשירה

"בibi מלך ישראל כי חי וקיים".²⁶

ברכת שהחינו, כמו כל ברכה, מתחילה בהזכרת השם – "אתה ה' אלוקינו מלך העולם" – אבל בנאום ניצחנו פתח נתנו את הברכה באמצעות והשנית את שם האל שאותו הוא מביך. את מי בירך נתנו בהתרgestות גדולה כל כך? מי הוא ששלח אותו לשיחות? מה שמו של האל שנגלה אליו ושלח אותו לפועל "למען המדינה שלנו", "למען העם שלנו", "למען הארץ שלנו"? ולבסוף – מיהי אותה היסטוריה שבשיטוף עם הקב"ה העניקה הזרמנות כואת לעם, באמצעות נתנו?

מפתח לכך מצוי בראיון שנתן כספית למחrat ליל הבחירה לענת דודוב ויינן מגל. בתשובה לקביעתו של כספית כי "נתנו" קרוב לאთאים [...] [והוא] אומר בעורת ה' כי זה טוב [פוליטי] להגיד בעורת ה'", וכי "האמונה שלו היא יוקדת בעצמו, הוא בטוח שהוא משיח, הוא בטוח שהוא נשלח אלינו כדי להושיע את עם ישראל", עונה מגל: "אתה סותר את עצמו, כי אתה אומר לי מצד אחד שהוא אטאיסט והוא לא מאמין באלהים, ומצד שני הוא מרגיש שליח, זה לא הולך ביחיד".²⁷ אכן, מצד אחד נתנו אינו מאמין בה, ומצד שני יש אל אחר שבו נתנו מאמין: פעם הוא מכנה אותו "ההיסטוריה" ופעם הוא מכנה אותו "נצח ישראל", והוא סבור שהאל הזה שלח אותו להושיע את ישראל. אצל נתנו שמו המפורש הוא "נצח ישראל", ממש כפי שהחתם את נאום הניצחון שלו, בקול נרגש: "למען נצחח יישרדראאל!!!"

האל-לוייתן נצח ישראל זה שליח אותו לשלוט על ישראל ולמען עשות את ישראל ל"כוה עולמי עולחה", כפי שהוא מרבה לומר. בכמה ריאיונות הדגיש נתנו כי הרבי מלובביז', הרבי קוק והרצל قولם בעיניו "נבאים", "שליחי ההיסטוריה" כלשונו, אשר נשלחו עליו ידי האל "נצח ישראל", ש"ההיסטוריה" היא רק עוד אחד מכינויו.²⁸ נתנו חווה את נצח ישראל ההיסטורי והלוייטני בעוצמה רבה ומרבה להזכיר את שמו המפורש כמעט בכל נאום שלו.²⁹ לסייעו, ראיינו אם כן דמות דיווננו של האל-לוייתן שברא הובס היהת לתשתיות לתיאולוגיה פוליטית ולמערך הלשוני והמייתי של הריבונות והריבונות. אולם כמו שנראה מיד, בפנטיאון האלים הפליטי מתקיים לצד האל-לוייתן גם האל-روح, ובין השניים שוררים מתחות אלימה ושיתוף פעולה מורכב. בסוגרת מאמר זה אין בכוונתי לתאר את כל מכלול האלים השכנים בפנטיאון, אף לא למצות את כל מערכת היחסים בין האלים לויתן ורוח, אלא רק לעקוב ולתאר מעט מקווי המתאר של מערכת היחסים והיריבות ביניהם.

האל-روح והאל-לוייתן מעולם לא הסתדרו לבה, אלא תמיד עבדו יחד בחלוקת עבודה מורכבת, גם אם פעמים רבות העמידו פנים שהם אויבים ומונגדים זה זהה בתכלית וכל אחד עמד על כך שהוא-הוא הוא ואין אלהים בלבדו.

דיבונות האל-روح וגיסותו

מנקודת מבט יהודית, אפשר לתאר את תמונה העולם של זרמים מרכזיים בניצבות כמי שמעמידים לצד ה' עוד שני אלים נוספים: האל-הבן והאל-روح הקודש. האל-לוייתן הוהיסאני הוא במובנים רבים גלגול מחולן של האל-הבן הנוצרי, שהתקיים מחד גיסא כמלך בשර ודם

ומайдך גיסא כאלווהים. אך כפי שנזכר קודם, אפשר לראות בפנטיאון הפליטי גם את האל-רוח, המתקיים במקביל לאל-לוייתן. אל זה הוא נגלו של האל-רוח-הקודש הנוצרי באלא-רוח מחולן, המגולם ברוח האדם וברוח העולם. דומה שלנישוחו המלא זכה אל זה בנאות, אך כפי שנראה בהמשך הדברים, המתח בין השניים מצוי כבר בהגתו של הובס. לתנועה הדיאלקטיבית בין האל-רוח לאל-לוייתן, החיונית, כך אני מציע, להבנת מבנה הריבונות המודרני ויסודותיו התיאולוגיים (ולכן גם להצעת אלטרנטיבה לו), אקרדיש את שני הסעיפים הבאים.

ברוח זו נוכל לתרגם את פרויקט הנאות אצל גוטהולד אפרים לסינג כתיאולוגיה פוליטית אוטופית, שמכונת לאחד בין מלכות האל-רוח לחברת האנושות. האל-רוח מוצא את ביטויו המובהק בחיבורו "חינוך האדם", שבו מוצגת החברה האידיאלית – הצודקת והשוויונית – כחברה שבאה מתמשחת מלכות האל-רוח.³⁰ לסינג, שנשען על מודל שלושת העידנים של יואכים מפירורה, ראה בהגשמה האוטופיה הפליטית את מימושה של ממלכת רוח הקודש, היא הממלכה השלישית אחריו ממלכת האב וממלכת הבן.

אוטופית הממלכה השלישית של האל-רוח, שמסמנת את קץ ההיסטוריה, יכולה להתבסס על האנושות, על ה"אני", על הסובייקט, על הטבע, על החברה או על המעם. כל אלה עשויים להיות מהותה הבסיסית של הזוזות הזה. מכאן שהتיאולוגיה הפליטית של האל-רוח משמשת כריצמיית מגוון רחב של מושרים ודפוסי מחשבה של הנאות וגלגוליה.³¹

"אל-לוייתן, הסתבך בסתיו הפתמיות והולך כתע וגווסס, אין לו דמות גוף. הוא אל שקוּף הנוטה להתגלם בתחום ישוויות אחרות ולהופיע באמצעותן. רוח הקודש הטרנסצנדנטית הפכה לאל-רוח המופיע כאימונטי לטבע ולאדם. הוא גולם ברוח האדם כסובייקט אוטונומי, וגולם בטבע כ"borax" האדם האוטונומי. האדם כצלם האל-רוח הפך לביטוי מהותי ואוניברסלי של אנושיות. האדם הוודש להיות האיקוני והצלם של אל-רוח, ו"פגיעה בזכויות אדם" היא חילול צלמו של האל-רוח. אי אפשר לעבד את האל-רוח ישירות מאשר שהוא אל רוחני, ועבדתו נעשית רק על ידי הגנה על אֶלְמָיו.

מאז שהאל-רוח גולם בטבע, הטבע נתפס כמקום זכויות לאדם. האל-רוח חוקק "חוק טבעי" שעלה פיו כל בני האדם נולדו שווים ובעלי זכויות טבעיות. בהכרזות העצמאיות של ארצות הברית, ב-1776, עדין לא גולם האל-רוח בשלמותו בתחום הטבע; עוד הייתה נשנית, נבייאו הכריזו כי האדם "זכה בזכות חוקי הטבע ואלוהי הטבע [...]. כל בני האדם נבראו שווים, הבורא העניק להם זכויות מסוימות שאנו אפשר לשולול מהם". אך בהצהרת זכויות האדם והאזרוח של צרפת ב-1789 כבר נוצרה זהות מלאה: האל-רוח) אינו מזכיר בה כלל, וההכרזה קובעת כי "זכויות האדם הן טבעיות ונצחיות" ואף "קדושים" (אל-רוח). רוח דומה שורה גם על הצהרת זכויות האדם של האו"ם.

לשם ההגשה מלכותו של האל-רוח הוקמו מוסדות בינלאומיים, רבים מה毛主席ים על כס המשפט פועלים לשמו, פעילים פוליטיים נלחמים למעןו. אף המדינה הריבונית הידועה בשם "הרפובלטיה הליברלית" הוקמה במוכנים רבים למען מלכותו. לא אכנס כאן בהרחבה לסתור תולדותיו של האל רוח, אלא רק למה שנגע לנו לנושא הריבונות, וליריבות ולבירותות בין האל-לוייתן.

הדיון באל-הרוח מחייב אותנו לשוב גם אל הובס: במקביל למיתוס האל-לווייתן, מתקיים בהගותו מיתוס נוסף, "האמנה החברתית והמכונה", שלפיו הריבונות נוצרת מהסכם חופשית בין פרטימ אוטונומיים. פרטימ אלה התאגדו יחד כדי להגן על עצם מציאות של כל דלים גבר.

הובס פסח על שתי הסעיפים: מצד אחד האל-לווייתן הוא הריבון, ומצד שני גם לאל-רוח יש בחינת ריבונות. בספר הלווייתן של הובס, לצד דימי המדינה כאל-לווייתן מופיע דימי המדינה כמכונה, היסוד הפרטוני של המדינה. האל-לווייתן נתבע בדמי המכני ונבלע בו, ומה שנותר הוא אפוא המכונה אדרית הממדים וחסרת האישיות: הלווייתן הופך למכונה כבירה בלבד, למכוונים עצום בשירות ההגנה הפיזית על הנティינים צלמי האל-רוח. שמייט שהחר את האל-לווייתן הגרמני, לשביות רצונו של שמייט. האל-לווייתן פער את מلتעתתו ויחל לבלוע את העולם. אחרי ההרס והחורבן שחולל האל-לווייתן הנאצי כמו נביי האל-רוח להפקייע את הריבונות מהאל-לווייתן ולהמליך את האל רוח על המדינות הריבוניות.

אם כן, אפשר לדבר על מגוון של צמצומים ושינויים מרחיקי לכת שעבר מושג הריבונות המוחלטת מАЗ הורטו במאה השבע-עשרה. אלא שבעקבות מלחמת העולמים השנייה, עם המגמה שרואה במערב להפקייע את הריבונות מהאל-לווייתן וליתננה לאל-רוח, הלכה הריבונות ואיבדה במידת מה את אופייה המוחלט, הכללני, והפכה למושג יחס.

הריבונות הפכה ליחסית, רעיון הריבונות הוגבל, הן בתיאוריה והן במעשה. הגדרות שונות ורכות יותר של רעיון הריבונות באו מתחומים שונים כמו מדע המדינה, יחסים בינלאומיים, משפט חוקתי ומשפט בינלאומי³².

בין משפטנים ומומחים למדע המדינה היו שהטילו ספק ברלבנטיות של המושג "ריבונות" בימינו. כך למשל, בהרצאה שנשא פרופ' לואיס הנקין באקדמיה למשפט בינלאומי בהאג בשנת 1989, הוא אמר כי "ריבונות היא מילה גרוועה, לא רק ממשום שהיא שירתה מיתולוגיות לאומות או יומות ביחסים הבינלאומיים, ואפילו במשפט הבינלאומי, אלא שהיא אמרת-כנף שבאה במקום מחשבה ודיווק".³³

ג'ורג' סל ופרופ' הנס קלזון ביקשו להחליף את המושג "ריבונות" במושג "סדר משפטי עולמי".³⁴ אפשר למצוא בספרות הביקורתית היום המשגות מגוונות לריבונות יחסית. הן נושאות כותרות שונות, כמו ריבונות נזילה, חלי ריבונות, ריבונות מחוורת, ריבונות מרובה, ריבונות צולבת, או ריבונות משותפת.³⁵ גישות אלו לריבונות ביקורתית רואות בריבונות לא מושג אחד ומוגבש הכוללת בתוכו את הסמכות הכלכלת העולומה, אלא מבנה הנitinן לחולקה ולשותפות תוך הגדרות מבדילות של תחומי סמכויות ואחריות. ובין מחסידי האל-רוח בעשורים האחרונים של המאה העשרים אף חשבו שקץ ההיסטוריה בא וכי האל שלהם יוכתר סופית כמלך העולם.³⁶

אך לא: האל-לווייתן התקיים תמיד מעיל ומתחת לפני השטח. הוא אמן פחד מהצל של עצמו ומכוחות ההרס שלו, ונכנס ב מידת מה לאל-רוח, וכך התקיימה אייכשה ריבונות יחסית, אבל לקרהת סוף המאה העשרים זיהה האל-לווייתן את החולשות המבניות של האל-רוח ואת הכוחות

הסגולים שיש רק לו ולא לאל-روح (כמו שהראה לנכון שמייט), והוא הולך ומתכוון ונעשה חזוֹף יותר. הריבנות מאמנת להיות מוחלטת.

כך למשל הופיע כאמור אל-לווייתן-ישראל בציורו "נצח ישראל", שלח את בניין נתניהו הנאמן רק אליו בכל לבבו ונפשו ומאודו, והטיל עליו להשיבו להיות האל שאין בלאו בRibonot ישראל. האל-לווייתן ארצות הברית הופיע בציורו Make America Great Again, ושלח את דונלד טראםף להשיבו למלוך לבדו בRibonot ארצות הברית. כך גם האל-לווייתן ברזיל הופיע מחדש בציורו "ברזיל מעל הכל, אלהים מעל כולם", ושלח את ז'איר בולסונארו להשיבו למלוך לאל לבדו Ribonot ברזיל.

האל-روح, שבמשך עשרות שנים כלא את האל-לווייתן, הולך כתעוגס, ואילו האל-לווייתן משתחרר מרסני ומאים לשוב ולהחזיר את העולם לתוהו וכוהו.

ריבונות בתיאולוגיה פוליטית חרדיות

היהדות החרדית מתקיים בעולם המודרני תוך נאמנות לה' ולתורתו וסרבנות עיקשת לכרווע ולהשתחוות בפני איליי העולם המודרני, ולזרום המרכז של היהדות החרדית יש יחס אמביוולנטי למתרחש בו. מטרתה המוצהרת של אגודת ישראל היא "לפטור ברוח התורה והמצווה את כל השאלות שתעלינה יום-יום על הפרק בח' עם ישראל". היהדות החרדית מתנהלת בתוך עולם שיש בו ריבונות, ויש לה תפיסה משלה "ברוח התורה והמצווה" על Ribonot. תפיסה זו כרוכה מחד גיסא בדיחה מוחלטת זו של האל-לווייתן והז של האל-روح, ומайдך גיסא, המחשבה החרדית חושבת על מרכיבי Ribonot המודרנית במסגרת קטגוריות פנים-הכלתיות מוכרות כמו "בעלות" ו"שותפות", ומתווך אמונה תיאולוגית כי ה' הוא האלוהים ואין עוד מלבדו.

הרב אלחנן וסרמן, מראשי בעלי ההשכמה של היהדות החרדית, ראה בסגידה לכל האידיאולוגיות הגדולות (האל-روح) של העידן המודרני עבודות אלילים, וגם את הסגידה לאוֹם (האל-לווייתן) הוא ראה כעבודה זרה.³⁷ הרב יצחק ברויאר, ממייסדי ומנהיגי של אגודת ישראל, ראה בה תנועה שתפקידה להתחזרות בתנועה הציונית ולהציג אלטרנטיבה חרדית כוללת לריבונות יהודית בארץ ישראל. ברויאר, שהוא יהודי תלמיד חכם גם משפטן, עסק רבות ברעיון Ribonot והציג תיאולוגיה פוליטית-חרדית. במאבק בין היהדות החרדית לתנועות האחרות שקבעו בעם היהודי הוא ראה פולמוס על מושג Ribonot.³⁸ תפיסתו התיאולוגית-פוליטית היא פיתוח של הרעיון המרכזי של סבו הגדורל, הרב שמישון רפאל הירש, "אדם-ישראל"³⁹ – רעיון המשלב באופן דיאלקטי בין הקוטב האוניברסלי לקוטב הפרטיקולרי במחשבה היהודית, כדי תיאולוגיה פוליטית חרדית מעמיקה.

הרב ברויאר מגדיש כי ה' הוא מצד אחד אוניברסלי (להבדיל אלף הבדלות, בדומה לאל-روح); "ה' הוא מלך הלאומים". הוא יוצא נגד התפיסה הציונית של ה' כ"מלך הלאומי היהודי". ה' הוא אוניברסלי והتورה אוניברסלית, וכך היא תergusים במלואה באחריות הימים. מאידך גיסא, עם ישראל הוא לאוֹם שקיבל את מלכותו של האל האוניברסלי והמלך על עצמו ועל ארציו את מלכותו של מלך

כל העולם, ובכך ה' הוא גם מלכם באופן פרטיקולרי (להבדיל מפני הבדלות, בדומה לאל-לווייתן).⁴⁰ לכן, בלשונו של ברויאר: "לא הדת' של היהדות לאומית, אלא הלאומיות של היהדות 'דתית'".⁴¹ הרב ברויאר אמביולנטי אףוא ביחס לריבונות הלאומית המודרנית. הוא שלל באופן מוחלט את הריבונות הלאומית המוחלטת ומתקבל את הריבונות המוחלטת של ה' הנוטן משפט צדק לעם. במקביל, הוא מקבל רק את ריבונתו היחסית של הלאום (הפרטיקולרי) המשעבד את ריבונתו לריבונות המוחלטת של ה' ולמשפטו (האוניברסלי). משום כך הרב ברויאר דוחה את הציונות ומעמיד את אגדת ישראל במטרה שתשתמש תחליף לה' בכינוי ריבונות יחסית בארץ הקודש.

כפי שכותב אביעזר רביצקי, "מקורות ישראל המסורתיים ידעו בדרך כלל שני מושגים קוטביים, דיכוטומיים: גלות גמורה מזה ונאה משהיחית מזה, וכל קיום יהודי אפשרי מאז החורבן הצטייר בהם באספקלה של מונחים אלה בלבד".⁴² הганולה השלמה טמונה בחובנה יציאה משעבוד והן בספקלה של מונחים אלה בלבד בלבד".⁴³ הганולה השלמה טמונה בחובנה יציאה משעבוד מלכוויות (ואליהם) ומהעוולות והצורות הנגררים בעקבותיו, וכニסית ישראל וכל גוי הארץ תחת מלכות ה' הפרטיקולרית-אוניברסלית לטובת הנרכדים בה. בלשון בתפילה שמנוחה-עשורה,

"והסר ממנה יגון ואנחה ומלוך עליינו אתה ה' לברך בחסד ובברחמים בצדק ובמשפט".

התזה והאמונה הציונית חוללה טרנספורמציה במושג הגאולה. הגאולה השלמה והморה לריבונות לאומית, הצמד הבינאי גלות-גאולה חומר בגלות-ריבונות. הן הגאולה היהודית המסורתית והן הפירוש הריבוני הציוני שלה כוללם כפל רבדים: רובד "אינסטרומנטלי", שימושו הטבה במצבם של נתני הרכיבון (הלאומי או האלוקי), ורובד שני, תיאולוגי-פוליטי, שימושו כנישת תחת מלכות ה' האוניברסלית (בגאולה היהודית המסורתית) או כנישת תחת מלכות האל-לווייתן הפרטיקולרי (בריבונות הציונית).

כאמור, הזרם המרכזי של היהדות החרדית אמביולנטי ביחס לריבונות המודרנית. אף שהוא מקבל חלקים מרכזיים מהרובד "אינסטרומנטלי" של הריבונות, שימושו מנוגנון לניהול ולהטבה במצבם של נתני הרכיבון, הוא דוחה בתקופת הרובד האקספרסיי של הריבונות המודרנית.

בדברי נשיאו האחרון של חסידות חב"ד, ר' מנחם מנדל שניאורסון:

התקופה בה אנו נמצאים עתה [מדינה ריבונית] אינה אתחלתא דגאולה, ועליתם של יהודים רבים לארץ הקודש אינה קיבוץ גלויות, אלא אפרשות של הצלת יהודים בזמן הגלות [...]. הגאולה של שקר אינה נותנת לגאולה האמיתית להתגלות [...], [וגורמת] להארכת הגלות, גלות היחיד, גלות הציבור, גלות כל ישראל וגנות השכינה.⁴⁴

כך גם הרב ברויאר בפני הוועדה האנגלו-אמריקנית:

מטרתנו היא משטר פוליטי [כלומר]: משטר בעל ריבונות יחסית הנוטן ערובה לעליה חופשית ולפיתוח הארץ [...] בשביבינו אין המדינה מטרה עצמה. כן! מכחשים אנו את עקרון הריבונות משומ שנו מאמנים, לפי מסורתנו, כי הריבונות היא שורש הרע בעולם ושורש כל המלחמות בין העמים הריבוניים. אנו סבורים כי הצדק צריך להכריע ביחסים בין העמים, הצדק האובייקטיבי [כלומר]: הצדק של הרכיבון האלוקי המוחלט המתגלה במשפט התורה].⁴⁵

זה גם היחס החרדי לממשלה יהוקמה בפועל, כניסיונו הקולע של רבי יצחקי, בתודעה החרדית מדינת ישראל היא "מדינה בתחום החולין".⁴⁴ אנחנו החרדים מקבלים את המדינה כל עוד היא משתמשת כ"מנגנון להצלחה" ודוחים אותה בשתי ידיים ברגע שהוא שורגת מהמהות האמיתית שלה, להשכפתנו, ומנסה לכפות על העולם היהודי "గאולה שקרית" וריבונות מוחלטת. האמביולנטיות ביחס לRibonoּ המודרנית מאפיינת את המחשבה והפרקטיקה החרדית מזו ועד ימינו, ואת תולדות יחסיה של היהדות החרדית לסוגיות מרכזיות במדינת ישראל אפשר להבין על ציר אמביולנטיות זו.

דו-ערניות זו עולה בחdot בוויכוחים בין הציונות לחרדים בשאלת הגisos. כך למשל בראיאון עיתונאי שבו התקים פולמוס בין הרב שי פירון ממפלגת יש עתיד לרב ישראל אייכלר מאגדות ישראל, שבו ניסח הרב פירון את שאלת גisos החרדים כ"שאלת מוסרית, וביעני גם יהודית הלאומית. זו שאלת ציונית מדרגה ראשונה, והיא מי יחליט – מי יחליט מי ריבון? האם כולנו מקבלים על עצמנו את כללי המשחק של המדינה, עשויו בהינתן שיש ריבון?" על כן הרב אייכלר כי הוא "שכח שהרבון הוא ריבונו של עולם, והריבונו של עולם הוא נתן לנו את ארץ ישראל ורק הוא יקבע לנו מה אנחנו צריכים לעשות". בראיאון סירב פירון להפוך את השאלה לשאלת פרקטית, לשאלת על מספרים, ופנה אל הרב אייכלר ישירות: "אני פונה אליו באופן חciי عمוק! נפל דבר בישראל, כמה מדינת ישראל היא ראשית צמיחה גאותנו. יש פה איזה ביטוי חדש, שאומר [ש]המערכת היהודית והעולם היהודי עברו מגЛОת למדינה ריבונית; זה חלק מהشيخ היהודי הציוני והדתי". אייכלר ענה כי הוא דוחה את התזה ואת האמונה של הרב שי פירון.

בהתאם לתפיסה החרדית, שהצבא והמדינה הם במחותם מנוגנון אינסטורומנטלי להגן על בני המדינה ולא דבר מעבר לה, הצביע הרב אייכלר להצדיר את הצבא לתקמידו האמיתית, וטען ש"מטרת צה"ל היא ביטחון המדינה" ולא להיות כלי במלחמה התרבות בין הציונות ליהדות. לשם כך "יש להפוך את הצבא למצועי, כמו שיש משטרת, כמו שיש שב"כ, כמו שיש קצינים – הכלול בשכר". בכך, אומר הרב אייכלר, יושג "שוויון בנטול" אמתי: ככל ימננו את הצבא ויתגifyסו לצבע באופן רצוני ושווה.

כל השפה שנocket הרב אייכלר בראיאון היא לשון חולין אינסטורומנטלית: "מומחים", "וזעה מצועית", "צבא מצועי", "חיסכון במשאבים", "תגמול". כנגדו השיב הרב פירון בשפה שכולה תיאולוגית – "מוסרית", "יהודית", "הלאומית", "ציונית", "מי ריבון", "שינוי מוסרי", "שינוי יהודי", "שינוי ערבי", "התורה", "בת המדרש", "עיר מקלט", "לא לדבר על מספרים אלא לתקן את הדיוון האידיאולוגי".

הרבות מעוניין שהחרדים יתגifyסו לצבע כדי שיישתלבו בשיח הציוני שלו ויקבלו את הנחותיו – ש"העולם היהודי עבר מריגלוות למדינה ריבונית" וש"יש ריבון" חדש לעם היהודי. הרב אייכלר השיב על כך כי אמן ברובד האינסטורומנטלי קרו דברים וצריך לתת להם מענה טכני וצדוק, אבל ברובד התיאולוגי דבר לא השתנה: הריבון היה ונשאר הריבון של עולם" ורק הוא יקבע לנו.⁴⁵ בפרק לפני האחרון של מאמרנו נראה איך היהס החרדי לממשלה ולריבונות המוצגת כאן באידי בייטוי בתוך השיח ההלכתית החרדית. אך שיח הלכתית זה מנוסח בלשון הקודש ולא בעברית חילונית,

לכן ראשית כל علينا להידרש לעניין השפה.

ריבונות בעברית חילונית

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

העברית החילונית יוצרה את מה שכינה פוקו "אפיקטמה חדשה". השיח היהודי הטרום-חילוני שאפיין את היהודי בכל הדורות הוחלף בשיח לאומי-חילוני. השפה והשיח שונים: המונחים אותם מונחים – על פי רוב – אך הוקנו להם משמעויות אחרות וחדשות. בתוך העברית נוצרה דיגלוסיה: עברית של לשון הקודש ועברית מחולנת. מדובר בשתי שפות שונות, ולא רק במשלבים של אותה שפה, וכן נוצר צורך לתרגם שפה אחת למונחיה של האחת, אף על פי שהמלחלים שמרכיבות את שתיהן זהות. הסימנים בשתי השפות זהים, אולם הם מכוונים למערך שונה של חלוטין של מסומנים.⁴⁷

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

המונח ריבון זлег לעברית ותפקד במשמעות אדון. עם זאת, המונח אדון נותר כשימוש מרכזי וריבון נותר שלווי, כמעט כינוי נפוץ לשם ה-, "ריבונו של עולם" או "ריבון העולם", שנעשה שגור מאד. כך גם במושג הרבנות בישראל, שפירשו adam בעל סמכות להורות לישראל את חוקי ה' ריבון העולם. כך, לדבר לשון הקודש "אדון" משמש הן במשמעות של "אדנות קודש" והן "אדנות חול", ואילו "ריבון" משמש בעיקר במשמעות של "אדנות קודש".

משמעות זו הtmpidea אף בעברית המחולנת של התיכייה, ובמיוחד בן יהודה הארץ "ריבון" עודנו מבואר כמילה נרדפת ל"רב ואדון", תוך הדגשת כי השימוש במשמעותו המקורי לפני ה'. רק בשלבי שנות העשרים של המאה העשירה הופיע לראשונה בעיתון הארץ המונח "ריבונות" במשמעות של סוברניות, שהופיעה במיוחד בסוגרים,⁴⁸ ובଉורים הבאים הלאן ונעשה שגור יותר בהדרגה.

במגילת העצמות חיל מעתיק טוטאלי של המילה העברית "ריבונות", שעה שבניסוח המגילה החליף הצירוף "במדינתו הריבונית" את "היעדר התלות, החופש והעצמאות" שבנוסחים הראשונים שלו.⁴⁹ היא התנטקה מהמשמעות הקודשה שהיא לה בלשון הקודש – ריבון ורב קודש לה' – ונחפה למילה עברית מחולנת, שכלי משמעותה ורק "תרגום שאילאה" של המונח סוברניות על משמעויותיו הפוליטיות ואליליו האירופיים – לויתן ורות.

העברית החילונית מקיימת מערכת יהסים מורכבת עם לשון הקודש. היא מעמידה פנים שהוא נטvla את המשמעויות של "ריבונות קודש" של לשון הקודש המסורתית, ושביל משמעותה של הריבונות היא חולנית ואינסטרומנטלית. מאידך גיסא, "ריבונות קודש" ממשיכה ומפעעת בריבונות החילונית, אלא שהיא עוברת טרנספורמציה מקודש לה' המונוטאיסטי לקודש לאלילים האירופיים. מעתק זה עתיד סכנות הדוא.

כבר עמד על כעין זה גרשום שלום במאכתבו המפורסם לפרנץ רוזנצוויג⁵⁰:

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

וכור, הריבונות הציונית נבנתה כתחליף לגאולה המסורתית. במקום המעבר המסורי "מגלוות לגאולה" הציעה הציונות מעבר "מגלוות לריבונות". הריבונות החליפה את הגאולה, אך הגאולה שפעעה מתחת לפניה השטה של הריבונות החלה לתת את אותה ולועצב אותה. המעתק של הגאולה המסורתית לתוך הריבונות המודרנית הוביל לכך שהריבון התיאולוגי סייר להיעלם ולהצטמצם לכדי מגנון להסדרת החיים בין האזרחים. הריבון "ישראל הפליטי" חזר וועצב כאנלוגיה לריבון "ישראל החילוני". האל-לווייתן ישראל הוא זה שדחף לבוש במלחמה ששת ימים את "ארץ ישראל השלמה" ולהחזיק בה "ביום השביעי". מיד אחרי אותה מלחמה כבר התאגדו בצייבור החילוני סופרים, משוררים ואישי ציבור ופרסמו שיש מצווה של האל-לווייתן לקיים תחת ריבונותו את הארץ אשר נתן לנו: "ארץ ישראל השלמה היא עתה בידי העם היהודי, וכשם שאין לנו רשות לוותר על מדינת ישראל, כך מצוים אנו לקיים מה שקבלנו מידה: את ארץ ישראל"⁵¹. הריבון ישראלי התיאולוגי הפליטיאיסטי הגיע אל הפליטי והחל לקבוע את סדר יומו.

האל-روح נבעת: הרי גם לו חלק בריבונות, הריבונות היא מנגנון להסדרת הזכויות של צלמיו. הוא התעתש ושלח את יונת השלום, דמות דיוינה של רוח הקודש.⁵² האל-روح הקים למעןו את מחנה השלום. עכשו המילה העברית "שלום" מפעילה את מחנה השלום ככליל להשלמת ריבונות האל-روح-שלום ולהופעתו המיידית של ה"משיח עכשו" – משיח השלום – למען בווא יבוא "שלום עכשו". כל מה שנקרב בדרך אינם אלא "קורבנות השלום" למען הופעתו. לא בפסטיביות גלותית נמתין לשלום, ולא בלחש נעללה תפילה לעוזה שלום שיעשה שלום, אלא נשיר בצעקה גדולה את שיר השלום.

אחרי "יום הכיפורים" אף קמו לו לאל-روح-שלום" בתי מדרש ללימוד תורה ריבונות האדם. כל תורה ה' שועתקה מריבונות ה' לריבונות האדם. היהודי הריבוני החל לשעתק אליו את קודש הריבונות.⁵³

מחנה השלום שגשג כעשורם שנה והקריב קורבנות רבים, אולם עם גיסתו של האל-רווח באופן כללי בעילם ועם הזמן, כשהתברר שהשלום הוא משיח שקר, המחנה הלק ודעך. ב-2018 כבר הכריז אייל הראל מעל דפי עיתון הארץ: "מחנה השלום מת, יחי מחנה המלחמה!"⁵⁴ משיח השלום מת, הוא כבר לא מסוגל לחת אחירות על הריבונות הישראלית, ולריבונות היחסית כבר אין תיאולוגיה פוליטית שתתמוך בה. מהlek מקבל התרחש גם במחנהו של האל-לווייטן ישראל, שעہ שהקים לעצמו, אולי בתגובה לנאמנוו של האל-רווח, את גוש האמונים הנאמן לו בכל נפשו ולבבו.

כבר במקבץ "עיקרי התהיה" שכותב אברהם יair שטרן כחוקה לארגון הלהי' שתחת הנהגו, בהשראת נבואתו של אורן צבי גרינברג, קובע כיעד "בנייה הבית השלישי כסמל לתור הגולה השלמה". המקדש של הלהי' מהו מقدس לגאותה האומה, מקדש לאיל ישראל ולא מקדש לה.⁵⁵ שבתי בן-דב ראה בגרינברג ובשטרן שני נביאים ששלח האל נצח ישראל לעם ישראל לגואלו. בהשראתם בנה בן-דב משנה תיאורטיבית רחבה על ריבונות מלכות ישראל, שבמרכזו מקדש לאיל נצח ישראל. במשנתו של בן-דב כל תורה ה' כולה עוברת טרנספורמציה לאומית-ריבונית, אפילו גilio שם ה', וקיים מצוותיו הופכים להיות ערך משנה בשירות הנהגו הלאומית בארץ והחתייה התמידית של הלאום לקיום עצמי נצחי.⁵⁶

להליך אוסלו וההתנקות הייתה השפעה שברית על האמונה של גוש אמונים, הופרה הסימביוזה בין הריבונות החילונית לגולה המשיחיות מבית המדרש של הרוב קוק, והם תרמו לעלייה הגוברת בעניין שגילה הציבור הציוני-דתי בהר הבית, כמו גם בעצם העלייה הקונקרטית אליז. כתה דרך כוכבם של חסידי בן-דב, שכבר שנים קוראים לבני הציונות הדתית לקום ולהחליף הן את UBODOT ה' של היהדות ה"גלוותית" והן את היסוד החילוני של UBODOT "האל ישראלי" הציוני בפולחן פוליטי של האל ישראל השוכן במקדש ריבונתו בהר הבית.⁵⁷ המטען המלא את המילה העברית "ריבונות" מאים להתפוצץ על חבית חומר הנפץ ששם הר הבית.

ריבונות בלשון הקודש

מעניין לשאול כיצד הבין שלום את אזהרתו באותה איגרת על השפה, שלשונה מעידה עליו כי הבנתו את עצמת לשון הקודש הביאה אותו גם להבין נוכחה עד כמה מסוכן המהלך ההרפטקני של החילונים בימיו.⁵⁸ שלום כותב:

דור שירש את הפורייה שבכל המסורות הקדושות שלנו, את שפתנו, אינו יכול –
ואף אם ירצה בכך אלף מונחים – לחיות ללא מסורת. ברגע שבו תתגללה העוזמה המונחת בשפה [...] או תהייך לפניה עמנו מחדש מסורת הקודשה כМОפת מכרייע.
והעם חייב יהיה לבחור באחת מן השתיים: להיכנע לה, או להתדרדר לאובדנו.⁵⁹

באופן פרדוקסלי, שלום טוען שהדרך להינצל מהאבדון שעלולה להביא עליינו עצמת קודשת השפה היא להיכנע בפניה, ולקבל על עצמו מחדש את "מסורת הקודשה כМОפת מכרייע". דומה שלום סובר שכאשר לשון הקודש מומקמת בתוך מארג המסורת, מתקיימים מגנוני ריסון

לעוצמת הקדושה המsocנת שבשפה. היעדרם בשעה שהשפה מופקעת ומופקרת מתוך המסורת Tabia להתרצות התהומות ללא כל רון, והשפה תפנה נגד דובריה.

מכל מקום, דומה שלום לא ראה את עצמו או את בני דורו מוכרים או מסוגלים להכרעה כזו, אף יש מקום כМОן לשאול כיצד הבין שלום את מהותה של כניעה זו בפני השפה. ביום, יותר ממאה שנים אחרי עכשונה של "לשון הקודש", נראה שהעוצמה הדתית המכוסה בה כבר התפרצה נגד דובריה, כפי שמלמד הניתוח שלנו ב"ריבונות האל-לווייתן ישראל" ו"ריבונות האל-روح שלום". יתכן אפוא שכיוון האתגר שלנו הוא אכן לשוב למסורת העבר כדי למצוא שם "מפתח עניינים סודיים" שמננו נוכל לשוב ולהשתמש ב"שמות הקודש" של השפה באופן אחראי וביקורת, ולהינצל מן הנפילת אל התהום האפוקליptic. אפשרות זו אבקש לפתח בסעיף הבא בשמות "אדנות" ו"בעלות".

אדנות

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

במונחים רבים, אדנות הקודש ואדנות החול מתקיימות בשני הרבדים שהזכרנו בفتיחה למאמר – האינסטרומנטלי והאקספרסייבי. אדנות החול (אינסטרומנטלי): בעלות ושליטה מוחלטת על דברים בעולם, בעלות מוחלטת של האדון על עבדו ובעלות המלך על ארציו ותושביה. אדנות קודש (אקספרסייבי): קבלת עבודה ה' ואי עבודה אלהים אחרים זולתו. בהינתן שה碼 האקספרסייבי "נשלט" על ידי אדנות קודש לה', אדנות החול יכולה להתמצות במד האינסטרומנטלי. הנסיבות של אדנות החול לאדנות הקודש במד האקספרסייבי מאפשרות את נטרולו של הממד הזה לגביה אדנות החול, כפי שנסביר מיד.

האדון ה' מופיע בהר סיני ופותח את עשרת הדברות בהכרזה על עצמו כאדון המוציא לחירות מבית עבדים: "אנכי ה' אלוקיך אשר הוציאך מארץ מצרים מבית עבדים" (שמות כ, ב). חמשת הדיברות הראשוניות מייצגים את קבלת אדנות האדון ה' שהוציאם מבית עבדים, ואילו החמשה הנותרת מייצגים את הגנת האדון ה' על חייהם ובעלותם העצמית של עבדיו בני החורין. חסיבות הייצאה לחירות ניכרת גם בפרשת משפטים, הניתנת כ"ספר הברית" מיד אחריו מעמד הר סיני, ונפתחת בכך שה' מגביל את מוסד העבדות, והמשכה בפרישת מערכת של מצות וחוקים המיועדים להבטיח את בעלות האדם על ממונו וחיירותו למגע לא ייגול, לא ייעש ולא יינזק.

הייצאה מעבדות לחיירות – הייתה של אדם בןchorין, בעליו של עצמו וממונו, והיות האומה בת chorin, בעלייה של עצמה ורכושה – היא עיקרון מרכז בתורה. בעלות עצמית של בןchorין לרוב אינה מיוצגת ומכוatta בתורה ובלשונו הקודש על ידי המונח "אדנות", במובן של אדנות עצמית אוטונומית, אני "אדון לעצמי", או האומה כ"אדון לעצמה".

החריות והבעלויות העצמיות האוטונומיות מיווצגת תמיד באופן פרודוקסלי דווקא על בסיס דימויי העבודה הטרונומי. סיפורו יצאת מצרים כולם מושחת על בסיס דימויי פרודוקסלי זה. בני ישראל היו תחת "אדנות חול" כשהיו עבדים בבעלותו המוחלט של מלך מצרים. ה' הוציא אותם מ"בית עבדים", מ"אדנות חול", והשיב אותם לעבדות, אך לא ל"אדנות קודש" – אדנותו שלו. בכך הוא העניק להם חירות ואת הבעלות על עצם ורכושם, ואדנותו עליהם מתפקדת כהגנה על בעלותם העצמית. חירות ובעלויות עצמיות מיווצגות כ"עבדות לאדנות ה'", שאדנותו מוכננת אותן: "כִּי עֲבָדֵי הָם אֲשֶׁר הָזְיאָתִי אַתָּם מִארֶץ מִצְרָיִם לֹא יִפְרֹכוּ מִמְּפְרַת עֲבָדָה" (ויקרא כה, מב).⁶⁰ חז"ל מבקרים כי עבדות האדם לאדון ה' מחייבת אותו להיות בן חורין ולא למכוון עצמו לאדון אחר, וכך מוסברת למשל רציחת אונו של מי שמתעקש להיות עבד: "אוון ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי 'כִּי לִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים' (ויקרא כה, נה) ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו, יירצע".⁶¹ הגمرا מרחיבת את העיקרון הזה לא רק לעבדים כי אם גם לפועלים (בבא מציעא יב א). חז"ל מגדיש את אי-שבodo של העובד למעבד,⁶² וגם ההלכה נוקטת דרך זו, כפי שנפסק למשל בשולחן ערוך.⁶³

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

והעבד העברי היה לא ידע ולא יבין את זאת והחליף "אדנות קדש" ב"אדנות חול", ועל כן באה המצווה שייעבוד אדוני עד הזמן אשר בו כל המושלים והאדונים בעליונים ובשלפים ייכרו לפניו אדוני האדונים ויכירו הכל כי לה' הארץ ומלואה⁶⁴ (שמות כא, ו).

הארץ, הטריטוריה, אינה נמצאת תחת אדנות העם. בני העם אינם "אדוני הארץ", אלא רק אדון הארץ, ה', הוא אדוניה. לבני ישראל ניתנה רק בעלות מסוימת על אחוותיה, והם גרים ושבים בה, אבל לא אדונים: "כִּי לִי הָרָצֵן כִּי גְּרִים וְתוֹשְׁבִים אַתֶּם עַמְּדִי" (ויקרא כה, כג). קדושת הארץ היא קדושה לה', לא לכלואם.

כך יש להבין את הצורך על שנת שמיטה כציווי להסתלק מכל פעולה המסמלת חזקת בעלות על האדמה. הפרת החוקים המקדשים את הארץ בבחינת נחלת ה' מחייבת את יושביה ונוררת את סילוקם מן הארץ: "וְהָרָצֵן תִּזְעַזֵּב מֵהֶם וַתֵּרֶצֶן אֶת-שְׁבַתְּתֵיכֶךָ בְּהַשְּׁפָה מֵהֶם וְהָם יִרְצְוּ אֶת עַזְוָם" (ויקרא כו, מג). אדנות ה' על הארץ מתפקדת כמוון על בעלות העם על אחוותיהם בארץ. אם אדם מכיר מנהלו, ה', מגן עליו שהוא לא תתנתק ממנו לצימותו אלא תחוור לבעליים המקוריים בשנת היובל. ה' הוא אדון, אבל הוא מזמן את אדנותו, ומפנה אותה רק לטובות החירות של עבדיו.⁶⁵ בדברי על החירות שמעניקה עבדות ה' כוונתי לחירות שלילית (על פי מונחיו של ישעה ברלין, חירות שלילית המתיחס לחופש של היחיד משליטם של אחרים⁶⁶). עבדות ה' וקבלת אדנותו וחוקיו מוכננות חירות שלילית, באשר האדון ה' חזר ו מגן על חירות עבדיו מפני הוולת המאיים לגוזל ממנו את חירותו. במובן זה אדנות ה' מתפקדת כדי לבדוק כמו המנגנון של הריבונות המתכוונת באמנה החברתית על פי הובס, כשכלנו מקבלים את האדנות (הריבונות) העלינה וחוקיה, והאדון (והריבון) חזר ומגן על חירותנו וחיינו.

אולם קיים הבדל תחומי בין אדרנות ה' לבין הריבונות החילונית, משום שבאדרנות ה' האדון הוא באופן מובהק טרנסצנדי ביחס לעבדיו, גם שעה שהוא מכון בטובו את כל עצם אדרנותו למען טובת עבדיו ולא למען עצמו. מנגד, בריבונות החילונית הריבון מגולם באופן אימננטי בעם, וסופה כל סוף "העם הוא הריבון". ההכרזה על האדם או על העם כעל אדונים לעצםם, בעל ריבונותם, כרוכה בגאויה אנושית וטומנת בחוכמה האלהה עצמית של האדם או העם – עבותות אלילים. "ישעיהו", כותב יאיר הופמן, "מדגיש יותר מכל נבי אחר את המשמע הפסיכולוגי העמוק של עבותות האלילים [...] אין האלילים ביטוי לטיפshootו של האדם, ואף לא תוכזהה של העדר ידיעה על מהות האמיתית של האלויות. האלויות היא ביטוי להערכת האדם את עצמו!"⁶⁷

בחכרות האדם או העם על עצמו כ"אדון לעצמו" ו"אדון לארצו", גם אם הוא מכיריו על אדרנות חול בלבד, יש משום גאויה שצפואה להביא אותו עד מהרה להאליל את עצמו (אל-לווייתן או אל-רווח), למרוד באדרנות ה', ולהפוך את עצמו גם לאדון לוולטנו. ה' הוא אדון העולם כולו, והוא המגן על כל העמים שלא ירדו בהם. כשם שהכריו דרכו לעבדים העברים, כך הוא נאבק בכל אדם המתנסה על הגויים ורודה בהם (יחזקאל כת: ג, יד–טו). כך גם אדון ה' ציווה את ישראל עבדיו העברים שם יברך אליהם כל עבד מכל העולם כולו שיבקש להינצל מרודנות אדוניו, הוא מצווה אותם שלא יסנירו אותו בחזרה לאדוניו אלא ייתנו לו לשבת לבן חורין בארץ של האדון ה' (דברים כג, טז).

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

אם כן, המילה הריבונית מייצרת תיאולוגיה פוליטית שבה ה' מומר לאליל המיצג ריבון אנושי גאה ויהיר שהכל מוקדש לו, ואין חול החלול ופנוי מריבונו וה��פשתותו. בניגוד לכך, המילה אדרנות מייצרת תיאולוגיה פוליטית שבה ה' נשאר תמיד טרנסצנדי לאדם. כל אדון אנושי, על עצמו, על עבדו או על עמו, הוא קודם כולל עבד ה', גם המלך (הריבון, בעברית חילונית) הוא עבד במלכת האדון ה', ועל כן הוא מצווה ללקת בכל עת עם ספר תורה אדונו ולבלתי סור מהמצווה "החוק של האדון ה'" ימין ושמאל. המצווה המרכזית שבה מצווה המלך הוא "לבلت רם לבבו"

(דברים יז, כ).⁶⁸

עצם המטען של המילה אדרנות בלשון הקודש מורה כי א) אדרנות ה' על העולם והכל עבדיו, והגנת האדון ה' על חייהם ובועלותם העצמית של עבדיו בני החורין; ב) אדרנות האדם תמיד מוגבלת ויחסית, וריבונות אנושית היא תועבה. תועבתה ה' כל גבה לב (משל יז, ה).

ادرנות יחסית – בעלות

ادرנות חול היא בעלות משפטית. בלשון הקודש, בניגוד לאדרנות שמשמעותה האקספרסייבי עז, הבעלות עיקרה פונקציונלי ואיןסטרומנטלי. בתלמיד קיימת הבחנה בין איסורא לממוןא (בבא

מציעו כ ע"ב). האיסורה היא תחום הקודש ("הדרתי") שבתורה, והמןו הוא תחום החולין ("חילוני") שבתורה. מושג הבעלות שיך באופן מובהק לתחום החולין. הבדלות בין קודש לחול בין ישראל לעמים, בין הכהנים לעם, בין גברים לנשים, רוחחים בתחום הקודש שבתורה, אך לא ממושמעים כלל בקטגוריה של הבעלות. הבעלות תקפה על כולם ללא יוצא מן הכלל ובאופן שווה.

אלמנטים מסוימים מהמושג "סוברניות" תרגמה המחשבה ההלכתית החרדית למושג בעלות. כאמור, מושג הבעלות שיך בתחום המשפט ההלכתי (בדורות האחرونנים תחום זה מכונה "חוון משפט"). בתחום ההלכתי זה, הוא מופיע כמעט כמלך אוניברסלי אוחב צדקה ומשפט ואוסר לגזול ממון מכל בריותיו. הלכה למעשה, היקף תקופתו של איסור גזלו ו制止 הוותת דבר הבעלותו הוא על כל אדם ואדם "ללא יוצא מן הכלל" (אם נתנש בעברית מחולנת, נאמר "ללא הבדל דת גוע ומין"). בשיח החרדי שכיח דימוי המדינה לווער של בית משותף, שכן הבית המשותף מוגדר במחשבה ההלכתית בעלות בשותפות. העיקרון שמדינה היא בעלות בשותפות דומה במובנים רבים למחשבת הריבונית היחסית, כפי שנסביר מיד. המונח "בעלות" הוא מושג מפתח של המחשבה המשפטית היהודית; הוא מציין את היותו של האדם בעל זכויות וחובות משפטיות כאלו ואחרות על דבר מסוים. המחשבה ההלכתית חושבת על בעלות ברמות שונות ומגוונות: בעלות על דבר מסוים יכולה להיות הן של אדם יחיד והן של כמה שותפים יחד, היינו בעלות משותפת שבה לכל אחד מהשותפים חלק מסוים בעלות. זו האחونة יכולה להיות בעלות של שני אנשים, יכולה להיות בעלות ציבורית ששותפים בה אנשים רבים, קהילות שלמות, עמים וממלכות.

גוף הדבר שעליו יש בעלות אף הוא משתנה ו מגוון. יכולה להיות בעלות על מחת ויכולת להיות בעלות על קרקע; יכולה להיות בעלות על אדם אחר, ואפשר שתהיה בעלות על עם שלם; יכולה להיות בעלות על בית, ותיתכן בעלות על עיר, ויכולת אף להיות בעלות על מדינה שלמה (של מלך או של העם, למשל). חוות הארץ לוחקים של מדינה או מלכות, מה שמכונה ההלכה "דיןא דמלכותא דיןא", נגזרת מכך שבמחשבה ההלכתית המלכות היא הבעלים.

כשם שנדרש "מעשה קניין" לשם העברת הבעלות מאדם לאדם בשעת בניית מחת, למשל, כך במחשבה ההלכתית יכול אדם לקנות אرض ויושביה וכל אשר בה, והוא נכנסת תחת בעלותו על ידי מעשה קניין של "כיבוש מלחמה". בהלכה מעביר מעשה הכיבוש את הארץ מה הבעלות הקודמת ומכניסה לבעלות הכבש, ויש בה דין נרחב בשאלת متى כיבוש הוא לגיטימי ויוצר שינוי בעלות, ומהי הוא מעשה גולה וחסנות ואינו מביא להעברת בעלות⁶. המחשבה ההלכתית עוסקת לרוב בעלות של מלכות ו מדינות קדם מודרניות. הרוב מנקם מנדל שפרן, מגדולי הדינאים החרדים בימינו, המפורסם באמבקיו בשם התורה לעשיית יושר וצדקה, נדרש בשיעורו ההלכתי אגב דין בסוגיה באיסור ריבית להגדיר את המחשבה ההלכתית על התוקף של מדינה מודרנית. הרוב שפרן ביצע זאת במיננות רבה מתוך קטגוריות הבעלות ההלכתית המוכרת, בלי להידרש למושג הריבוניות החילוני.

הרוב שפרן מגדיר את המדינה כמנגנון של בעלות משותפת של כלל האזרחים. כלל האזרחים הופכים יחד לציבור, שאף הוא קטגוריה ההלכתית של בעלות משותפת. זרועות הביצוע של

המדינה, כמו הממשלה ומשרדיה, הם בקטגוריה ההלכתית של "שליח של הבעלים", ושליחים אלה, כמו כל שליח במחשבה ההלכתית, משועבדים לבעליים המקוריים שהם האורחים. בהתאם לאופייה של הבעלות ההלכתית, הרב שפרן מחייב את השותפות בעלות בין ציבור האורחים על יהודים וגויים כאחד באופן שווה, ומובן מالיו שאף על נשים וגברים כאחד.

מדינה היא הבעלים של כל הרכוש מהמינים, הכל וה של המדינה. המדינה זה האנשים, המדינה וה רק הורوع המבצעת, זה רק פקידים שבמציעים את מה שהמדינה [האנשים] אומרים להם לבצע [...] הם צריכים לבצע את מה שהמדינה אומרת להם והמדינה זה הציבור [...] מדינה זה הציבור, מה זה המדינה? זה לא מלכות, זה הציבור, זה הכמה מיליון אנשים [שה חיים בה, גם יהודים] וגם גויים שותפים בה, המדינה זה שותפות כו [...] הממשלה היא השליח של הציבור. על מה שהציבור הסמייך אותה יש לה יכולות לעשות ולא מה שלא הסמייכו אותה הם לא יכולים לעשות.⁷⁰

הרב שפרן מסביר כי למדינה חובה הلتיות לספק שירותים לכל האורחים, ואם המדינה מתעלמת מצריכים של ציבור בתוכה, בין היהודי ובין גוי, וקובעת חוק שנורם לציבור זה הפסד מהותי, הרי זה מעשה גזול שאיןנו תקף מנקודת מבט ההלכתית, מפני שעלה פי תורה כל סמכותה של המדינה נובעת רק מכוח שליחות של כל הציבור, שהם הבעלים האמתיים, והמדינה היא רק שליח של הבעלים. שליח שעושה נגר רצון הבעלים אינו תקף ההלכתית, והוא כמו אדם זר שעושה מעשה שלא ברשות הבעלים.⁷¹

הגדרה של תקף המדינה כ"בעלות" מעמידה את המדינה כשויה בין שווים, עם בעלות של אחרים הן של יהודים והן של ציבורים, הן בתוכה והן מחוצה לה. מעל כל הבעלות עומדים משפטים האדון ה' המצליל עני מחזק מפנו וענוי ואביוון מגלו (תהלים לה י) ומזווה לא תגוזו! אסור לה לבעלות אחת חזקה ככל שתיה לגוזל ולהסר אף דבר כל בעלות זולתה.

הר הבית ביד ריבוןعلومין

בפסגת קמפוס דיוויד עמדנו נציגי לשולה אל-לווייתן (קלינטון, ברק וערפאת) ודנו על הריבונותה בהר הבית. הם ניסו ליצור מערך הסדרות מוסכם, אך השיחות התהוו בכל פעם שעלהה השאלה האקספרסיבית מי יקבל את הריבונות בהר. לפטע הציבור נציג האל-לווייתן אמריקה שחילקים מסוימים בהר הבית יהיו כפופים לריבונות של האל". ערפאת דחאה מיד את הנוסחה זו ואמר בעקיצה: "האל ריבון בכל מקום, כולל בבית הלבן" (אלחיאת, 9.9.2000), ורמז, כך נדמה, כי האל שעליו מדובר הוא האל-לווייתן אמריקה. גם נציג האל-לווייתן ישראל מיהר להצהיר כי "ריבונות של האל" אינה יכולה לבוא על חשבון "ריבונות ישראל".

רות לפידות, כתת פרס ישראל ומומחית למשפט בינלאומי העוסקת בRibonut, אמרה ברייאון להארץ: "ריבונות היא משחו ערטילאי. מה שחשוב זה לחלק את הסמכויות בצורה הגוננית וסבירה". והוסיף: "הגיוני להגיד שהריבונות שיכת לאלהים. זה יותר מתאים גם לדת היהודית וגם לדת המוסלמית, מפני שבשתי הדתות נאמר שכדעת הארץ שיכת לאלהים".zelphidot הצליחה

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

* * *

בליל ט' באב תשע"ט,ليلה לפני הדღlein להגשת המאמר הזה, חלמתי חלום מוזר. אני מביא את חלומי כאן בסיסים המאמר, אף שידעו אני כי חלומות שווא ידברו, ומקווה שהמשיח יבוא עוד לפני שחלום זה יתגשם, אבל זה החלום.

השנה היא תת"ד. אגדות ישראל מפלגת השלטון כבר שלוש קדנציות. לפני שעלהה לשולטן התאגדו בה ארבע מפלגות (אגודת ישראל, ש"ס, דגל התורה, ומפלגה ענקית של בעלי תשובה). ב_moועצת גdots ווחכמי התורה של אגדות ישראל התאגדו ארבע מועצות של גדולי תורה: ספרדים, ליטאים, חסידים ובבעלי תשובה. הסלוגן של קמפני הבהירות הללו היה "לצאת למרחך", ביטוי שמקורו בדברים שכtab בעבר רב פנחס מנחם אלתר:

לעשות חשבון נפשה של היהדות החרדית זו המאורגנת באגדות ישראל [...] להכין את תוכניות הפעולה למען העתיד [...] למען הפצת תורה ויראת שמים [...] לבצר את הקנים ולצאת למורחך, היישן יתחדש והחדש יתקדש על פי הרוח המקורית שהנחתה את מייסדייה ומחולליה של אגדות ישראל מאוז יסודה.⁷³

כיום שלוש קדנציות אחריו, ישראל פרוש הוא ראש הממשלה, רבקי ולצברוג היא שרת החוץ (רבקי היא יו"ר סיעת בית יעקב באגדות ישראל). בבחירה שלפני עלייתה של אגדות ישראל לשולטן הורו מועצת גדולי ווחכמי התורה כי למגדר מילתא⁷⁴: מחצית מהח"כים באגדות ישראל יהיו נשים העוסקות בצורכי ציבור, אך עליהם להתארגן כסיעת נפרדת, סיעת בית יעקב).

chosin ben ubdalha, או בשם שניתן לו לפני תקופה מאוז עלה על כס המלכות בירדן, "מלךchosin השני", צייך לפתע בטוטויטר:

ישראל, ראש ממשלה ישראל, בוא ניפגש באקלודס, נסدير את השמירה המשותפת על המקומות הקדושים ונקים בשער הירדן בירת הייטק לכל יושבי ארץ הקודש רבתה, יאללה, שיהיו עד ועוד אקווטים לישראלים, ירדנים ופלסטינים, שאלאה יברך את אומת הסטראטיפים המשותפת שלנו.

לפני הפגישה עלו הצדדים הר הבית, מקום קבורת המלךchosin בן עלי (על שמו נקרא המלךchosin בן ubdalha). הרב יוסף (נשייא מועצת גדולי ווחכמי התורה, נכדו של הרב עובדיה זצ"ל) סייר בערבית רהוטה כי אחוות קברים זו הייתה במקורה בית מדרש שנייתן כהקדש על ידי אצילה אנטולית בראשית האלף השישי. המלך סייר כי לפני מאה שנים נפגשו אב סבו, המלךchosin בן עלי, אבי השושלת האשמיית, עם רבה של ירושלים מטעם אגדות ישראל רבי חיים זוננפלד, כדי להשכנן אהווה ורעות בין היהודים והערבים בארץ הקודש. במפגש הווענק לרבי מידי המלךאות הכבוד הגבוה ביותר, אותן

ה"אסתקלאל". המלך חוסיין הוציא בפתחיע את כוה ונתנו על צווארו של הרב יוסף توך כדי שהוא מברכו על פועלו במסגרת אגודה דה האן (על שם רבי יעקב ישראל דה האן), שבה אנשי דת מרכזים ביהדות, ולהבדיל באסלאם, פועלים בנפרד אך בשיתוף פעולה הדוק ומופגן לעשיות צדקה ומשפט מתוך אמונה בדרך ה' (אללה, בערבית) (זה גם ארגון הצדקה הגדל בעולם, שנודע גם במאבקו החסר תקדים בפשע עושק ועוול בעולם, החזק יותר מכל מוסדות האו"ם גם ייחד. אולם אברם במערת המכפלה משמש כמשרד הראשי של האגודה).

השיחה בין ישראל לחוסיין הייתה נעימה ולבבית. בהמשכה הם עברו על המסמן שהכינה רבקי בשיתוף עם ראניה, אם המלך (שבעשרים האחרונים חורה לשורשיה הפלשתיניים ולדבוקות מלאה בדת), קראו יחד בהסכמה על בירת ההייטק בשער הירדן ועברו לפArk על המקומות הקדושים, שבו נאמר כי מתחם בית אל מקדש מורה לנול כי ה' (אללה, בערבית) הוא ריבון כל הארץ ואין אחר בלוudo אדון הארץ. מסגד אלאקטא וכיפת הסלע ישארו בקביעות כמסגדים לתפילה לה' (אללה, בערבית) ויעדדו בבעלות של ממלכת ירדן, עד שיבוא המשיח.

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

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



הרב יוסף הוסיף ואמר בכך יקומו הפסוקים בשיר השירים "בין שדי יילין", בין הכיפות המוזהבות, ו"הנה זה עומד אחר כותלנו" המערבי. נכתב שם כי כל מתחם בית אל מקדש יכול יוואר בלילה בתורה יהודית שתדרמה להבט عمود אש ותיראה עד למרחוק, וביום ידמו מזרקות אדים עמוד ענן שיוצג לגובה רב, למען יזכרו בכל עת כל יושבי ארץ הקודש משני גדות הירדן כי לה' (אללה, בערבית) הארץ, כולנו גרים ותושבים עימיו, אלו חיים תחת אדנותו המתפקדת מגינה על הבעוליות של כולם, והקוראת דרכו בארץ לכול.⁷⁵

היה שם יהודי ז肯 עם פנים מאירות (דיקנו דומה לרב אשלאג, בעל הסולם). שמעתי אותו אומר בהתלהבות: קרל שמייט האשימים את היהודים שהם רוצחים האל-לווייתן.אמת, עכשו גם אלו היהודים והופכים את עור הלוויתן לסוכה לצדיקים. צדיק וחסידי כל העולם יתאחדו!

ויקץ יוסף והנה חלום. לאלוקים פתרוניים.

הערות

* תודה גדולה למכוון זן ליר ולעומד בראשו פרופ' שי לביא על המלגה לכתיבת המאמר ועל ההטרוטופיה הייחודית שהמכון מחולל. תודהعمקה לפרופ' אמנון רוז-קרוקזקין שהדריכני לחזור ולכתוב מבלי לה' תיירא מפני שום סמכות חילונית.

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

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

Schmitt, Carl. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*. University of Chicago Press, 2008 עמ' 32 מצוטט ומתורגם אצל אליא שינפלד, "האנגלוגיה התיאולוגית פוליטית: עיון בהגותו של קרל שמייט", בתוך לפנים משורת הדין, עורכים יהודה שנhab, קריסטוף שמידט ושםeson צלניך (מכון זן ליר, 2009), עמ' 117 (להלן שינפלד, "האנגלוגיה התיאולוגית-פוליטית").

3. שם.

4. שם.

5. תומס הובס, לויtan, ירושלים: הוצאת שלם, התש"ע, 2009, עמ' 5.

6. שם.

7. שם, 235.

8. שם, 236.

9. מנחם רצון, "הגות האמונה החברתית, תומס הובס וגין לijk; מתודולוגיה לחרמניטיקה מקראית", פור'

ליטיקה: כתב עת ישראלי למדעי המדינה וLİיחסים בinalgומים, 22 (חוברת תשע"ג) 186-135

10. אנטוני דוד סמית, עמים נבחרים: מקורות מקודשים של זהות לאומיות (ירושלים: מוסד ביאליק, 2010); אדריאן הייסטינגן, *בנייה של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום* (ירושלים: הוצאת שלם, 2008).

12. אחד העם, "שלילת הגלות", השלח כ (חוברת ה) (סיוון תרס"ט).
13. יהודה ליב אפל, בתקופת ראשית התהיה (תל אביב: דפוס גוטנברג, תרצ"ו 1936).
14. אהוד לוֹז, מקבילים נפגשים – דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה (תל אביב: עם עובד, 1985), 63. תודה לד"ר יוכי פישר שהפנתה אותה לМОבה ז.
15. יורם שחר, "התוצאות המוקדמות של הכרזות העצמאות", עיוני משפט, כו, 2 (תשס"ג): 523-600.
16. אמנון רוז-קרוקצקין "אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ", מטעם כתב עת לספרות ומחשבת רדיילית 3 (2005): 76-71.
17. ראו למשל רלב"ג ומזרות ציון על שם"א טו, כת.
18. ח.ב. ביאליק, "סוחר", פרויקט בן יהודה <https://benyehuda.org/read/7095#7095>.
19. "רעין היישוב", המליץ, 32, 5.4.1892, עמ' 3.
20. ח.ב. ביאליק, "ליסוד אגודות שחורי האוניברסיטה העברית", תרצ"ג. פרויקט בן יהודה. https://benyehuda.org/bialik/dvarim_shebeal_peh47.html
21. "בשעה זו", שיחה במסיבת העיתונאים מטעם האוניברסיטה, ט"ו אייר תרצ"ג, בתקופת חיים נחמן ביאליק, דברים שבעל פה (ההגדשה שלו).
22. "למלחמה בספר הלבן", נאום דוד בן-גוריון בישיבת מועצת פועל ת"ל אביב, 22.7.1939. פרויקט בן יהודה, https://benyehuda.org/ben_gurion/maaraxa55.html
23. דוד בן גוריון, "עם מיגניה של הוועדה המלכוטית", 13.10.1936, פרויקט בן יהודה, https://benyehuda.org/ben_gurion/maaraxa11.html
24. "תפקידינו בשעה זו", דוד בן-גוריון, הרצאה בוועידה הרבעית של מפלגת פועלי א"י, רחובות, 7.5.1938 (<https://benyehuda.org/read/3944>).
25. בן כספית, נתניהו – ביוגרפיה (ידיעות ספרים, 2018), 86.
26. נתניהו בנאומו לאחר הבחירות: "הבאTEM הישג דמיוני מול תקשורת מגויסט". <https://youtu.be/cGttgWMl-Bw>
27. ענת דודקב וינון מגל, "דברים בחירות", 103fm <https://103fm.maariv.co.il/programs/me-.103fm.dia.aspx?ZrqvnVq=HILEEE&c41t4nzVQ=GGD>
28. חזקי גולדברג, "נתניהו במרכזו הרב: תלמיד חכם לומד אותי את פרשת השבוע", אתר לדעת, 14.12.2016 ; ריאיון עם בנימין נתניהו באתר ביתם <http://ladaat.info/article.aspx?artid=12491.28.5.2013>
29. אריאן קלמן, "נתניהו ביקר בבית חב"ד בקוחטן: 'נצח ישראל לא ישקר'", כל הזמן, 14.12.2016 (<http://www.kolhazman.co.il/169420>) ; "דברי ראש הממשלה בנימין נתניהו בטקס פתיחת 'מפע' רידן אדם" (מחלף אדם) במועצת האזורי מטה בנימין" (<https://www.facebook.com/HEBPMO/>) (https://he.chabad.org/library/article_cdo/aid/3642600)
30. אריאן קלמן, "נתניהו בטקס לציון 100 שנה למות אהרונסון" (videos/201039474138084)

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

- Gotthold Ephraim Lessing, ‘Das Testament Johannis’, Werke und Briefe (hg. v. W. .30 Barner u.a.; Bd 8 hg. v. A. Schilson; Frankfurt: Deutscher Klassiker, 1989) 54-447
- .31. כריסטוף שמידט, “מהי תיאולוגיה פוליטית”, האלוהים לא “יאם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית”, ירושלים: מכון בן ליר והקיבוץ המאוחד, 2009, 22.
- .32. יוסף שלחוב, לקראת הסדרי הקבע: תמורה במושגי הריבונות (המרכז הבינתחומי הרצליה, 2009).
- .33. מצוטט אצל רות לפידות, האגן ההיסטורי, 293.
- Georges Scelle, *Precis de droit des gens, principes et systematique*, (Paris: Dalloz, .34 Vol. 1 p. IX 1932). מצוטט אצל רות לפידות, האגן ההיסטורי, 293.
- .35. יהודה שנhab, ”מהו צבעה של התיאוריה הביקורתית? מחשבות על ריבונות פוסט-ו-סטפלית”, בתוך ארבע הרצאות על תיאוריה ביקורתית (רעננה: מכון בן ליר והקיבוץ המאוחד, 2012).
- .36. הדוגמה המובהקת לצייפיה זו היא ספרו של פרנסיס פוקויאמה, קץ ההיסטוריה והאדם האחרון (תל אביב: אור-עם, 1993).
- .37. ”עקבתא דמשיחא”, בתוך קובי מאמרי עקבתא דמשיחא (ירושלים: הוצאת ישיבת אור אלחנן, תשס”ב), רツא-שכח.
- .38. יצחק ברויאר, ”שני מקומות הרועים”, בתוך ציוני דרך (הוצאת מוסד הרב קוק, 2004), 136 (ההדשה שלבי).
- .39. ראו לדוגמה אורי מאיר פיש, ”מדוע בחור הרב שמשון רפאל הירש דוקא בפרשנות על התורה כמדיום חינוכי ייעיל במאבקו כנגד התנועה הרפורמית?”, אתר דעת, תשס”ט (2009) (www.daat.ac.il/) (daat/tanach/parshanut/rashar-fish.html).
- .40. יצחק ברויאר, מורה: יסודות החיבור הלאומי תורתי (ירושלים: הוצאת נצח, תש”ה), 65.
- .41. אביעזר רביצקי, הקץ המגוללה ומדינת היהודים (עם עובד, ספריית אופקים, 1993), 11 (להלן רביצקי, הקץ המגוללה).
- .42. מצוטט אצל שלום דבר ולפה, דעת תורה בענייני המצב בארץ הקודש (קריית גת: תש”מ), 30, 36.
- .43. עורייאל קרלייבך, ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית לענייני ארץ-ישראל (תל אביב: ליבמן, 1946), ב, .372.
- .44. רביצקי, הקץ המגוללה, 208.
- .45. רינה מצליח, ”פגוש את העיתונות”, חדשות 2, 9.2.2013, דקה 35 ([www.mako.co.il/news-chan-\(mkl2/Meet-the-Press/Article-e65f7e7e2d0cc31004.htm](http://www.mako.co.il/news-chan-(mkl2/Meet-the-Press/Article-e65f7e7e2d0cc31004.htm)).
- .46. דלית אסולין, ”בין טהור לטמא: הבחנה החרדית בין לשון קודש לעברית”, בתוך לשון רבים: העברית כשפה תרבות, עורך יותם בנזימן (רעננה: מכון בן ליר והקיבוץ המאוחד, 2013), 145.
- .47. משה גולצ'ין, ברוך קורצוויל כפרשן של תרבות (הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 2009), 20.

48. "הסכם בין אנגליה ובין עבר הירדן", הארץ, הארץ, 27.3.1928.
49. אורית קמיד, "ל'מגילה' שטי פנים: סיפורו המודר של 'הכרות המדינה הציונית' ו'הכרות המדינה הדמוקרטית'", עיוני משפט נג (ו) (2000): 473-538.
50. גרשום שלום, "הצהרת אמונים לשפה שלנו", בתוך עוד דבר – פרקי מורשת ותחייה (ב), כינס וערך אברהם שפירא (תל אביב: עם עובד, 1989), 59-60 (ולහלן שלום, "הצהרת אמונים").
51. "למען ארץ ישראל השלמה", מעריב, 22.9.1967 (מודעה).
52. זו שעלה בפי האונגליונים כבר ירצה על ישו, והשו לוקאס, ג, 21-22.
53. ראו: אריה אלון, "יהודי רבני-יהודי ריבוני", עלמא ד', תש"ן, עמ' לט-מ.
54. איל הראל, "מחנה השלום מת, יחי מחנה המלחמה!", הארץ, 10.5.2018
www.haaretz.co.il/1.6075006/opinions/.premium-1.6075006
55. תומר פרסיקו, "כידינו רק כחול – הר הבית והלאמת הקדושה", לולאת האל 17.12.22.
56. יהודה עציון (עורק), סולם למלכות ישראל העודה: כתבי שבתי בן דב (ירושלים: סולמות, תשס"ז), כרך ראשון, עמ' 538. בן דב כותב בביקורת על חזקאל קויפמן, "שהוחשב את גילוי ה' כערך עליון ולא הנגנו הלאומית בארץ". השוו את ביקורתו של בן-דב על הרב קוק, וטענתו החוזרת במקומות רבים בכתביו כי מטרת התורה, הגואלה והאלוהות היא הנציחות הלאומית.
57. תומר פרסיקו, "למה כולם רוצים לעלות להר הבית", הארץ, 14.11.2014.
58. לדין במגוון השונות המציגות אצל שלום בשאלת עצמת השפה ראו את מאמרו של עידו הררי, "עליה", בגילון זה. כן ראו, בהקשר ישיר להר הבית, רוז-קרוקוצקין, "בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש", 293-324.
59. שלום, "הצהרת אמונים", (ההדגשות שלו).
60. וראו גם רשי עלי ויקראכה נה: "כִּי לֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים – שְׁטוּרִי קָדָם".
61. בבלי, קידושין כב ע"ב.
62. ילקוט שמעוני פר' בהר, סי' טרטט.
63. וראו שולחן ערוך חושן משפט שלג ג, וכן ברמ"א שם.
64. לשםות כא, ו.
65. בהקשר זה יש עניין רב בהשוואה בין דימויי החירות המוקנית לעברי האל בדת המונוטיאיסטית המקראית ובדתות הפוליטיאיסטיות של העולם העתיק, שכן לא אוכל להיכנס אליו. ראו משה ויינפלד, "משפט וצדקה בישראל ובבטים, שוויון וחירות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום", בתוך מבקשי צדק: בין חברה לככליה במקורות היהודים, עורכים חנן דגן ובנימין פורת (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2016), 258; חזקאל קויפמן, *תולדות האמונה הישראלית* ספר א, כרך ג, 80.
66. ישעיוו ברלין, ארבע מסות על חירות, תרגם יעקב שרת (תל אביב: רשפאים, תשל"א).
67. יאיר הוופמן, עולם התגעך – ישעיה (רعنנה: דברי הימים הוצאה לאור, 1993-1996), 28.

68. האדנות האנושית היא תמיד חול. אף ביחס למלכות בית דוד, שהיא המלכות היחידה שיש לה נגיעה בקדש, חוררים ומדגימים כי אין לערב אדנות ומלכות חול של בשר ודם עם אדנות ומלכות קודש אלוי. קית. ראו רבינו יונה על הר"ף, בבבלי ברכות, לו ע"א.

69. ראו עוד מיקרופריה תלמודית, ערך "כבוש מלחה" באתר ישיבה.

70. הרב מנDEL שפָּרָן, "עניני ריבית" (שיעור מבית ההוראה הישר והטוב ירושלים), באתר קול הלשון, מדקה 00:35:00.

71. הרב מנDEL שפָּרָן, "כ' תשרי, תשע'ב" (שיעור מבית ההוראה הישר והטוב ירושלים), באתר קול הלשון, מדקה 00:2:08:00.

72. שחר אילן, "הפטرون הוא להעביר את הריבונות לאלהים", הארץ, 1.3.2006. (<https://www.haaretz.co.il/misc/1.1087588>

73. הרב פנחס מנחם אלתר, "מאמר לקראת הכנסתה השישית של אגדות ישראל", בתוך אוצר מכתבים, ח"א תש"ע, מכתב קפט עמ' רצ).

74. "מגדר מילטה" פירשו לסייע (לגדיר) את הדבר. בכמה מקרים התרכזוו ח"כים חרדים צעירים עם ח"כיות צעירות חילוניות במשכן הכנסת מאוחר בלילה. בנוסף, היו מקרים שנשים חרדיות פנו לעוזה מה"כים חרדים והם לא שעו לעוזתן ללא סיבה שהיתה מצדקת בעני גdotsי הדור, על כן למגדר מילטה תיקנו שם תיקון גדול זה.

75. תמונה מעובדת מתוך Own work — By valdman oren <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=43787592>, CC BY-SA 4.0



תורה ומצוות אבי-דם צורף

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

משנה זו, הנאמרת בחתיימתן של תפילות שחרית לאחר דברי הלכה קצרים ולפניהם אמרת קדיש, מבטאת את ראיית התורה והמצוות כמחווה של הענקה מצד הקב"ה לישראל. כינונו של ישראל כקולקטיב מגולם במתן התורה והמצוות – מוקד ההשתיכות המגדר אותו כ齊יבור שלקב"ה יש חפץ בו. במאמר זה אציג לראות בתורה ומצוות מושג המבנה קהילה פוליטית שמעורערת על אופני ההשתיכות הקולקטיבית במסגרת הפדר הפליטי של מדינות הלאום בכלל ובشيخ הציוני-חילוני בפרט. את הפדר הפליטי של תורה ומצוות אבקש לבחון באמצעות העמדתן לציד שני מושגים עיקריים ששירותו בשיח הציוני-חילוני לשילילת הקיום הקולקטיבי המגולם בהם ואת הדה-פוליטיזציה שלו – "דת" ו"מסורת".

אמנון רוז-קרוקוצקין טען כי שלילת תורה ומצוות במסגרת התרבות הציונית החילונית ביטאה למעשה את האופן שבו אימוץ עקרונות התרבות האירופית וההשתלבות בסדר הפוליטי האירופי של מדינות הלאום ביטא למעשה קבלה של "הברורה" הנוצרית-מערבית, ככלומר את התפיסה שהעולם נמצא במצב חסド שהחלייף את עידן החוק.² תפיסה זו عمדה בסיס ההתגבשות של דוגמים מודרניים של יהדות שהשתלבו, מבחינת עולם המושגים ומערכות הדימויים שלהם, במסגרת התיאולוגיה הנוצרית, וניסו לשכך את המתה בין יהדות לנצרות באמצעות דחיתת היסודות המרכזיים שהבחינו בינהין: תורה ומצוות, החוק והכתב.³ השיח הציוני-חילוני ביקש לרשט את מקום התורה ומצוות כמרכז ההזדהות המרכזי של התודעה הקולקטיבית היהודית ולהמירו במרקדי השתיכות לאומיים דוגמת לשון, טריטוריה וריבונות. מהלך זה דרש לחילן מושגים ופרקטיות שצמחו והתגבשו בהקשר של קיום תורה ומצוות ולשوتם ממשמעותו אחריות שרווקנו אותם במובנים רבים מתוכנם הקודם. כך רוקנה מסגרת הקיום היומיומי של התורה ומצוות מתוכנה כביטוי של קיום מצווה, כבעודה דתית וככטווך הקשר בין קהילה והשותפים בה והקב"ה, וסמנה – לעיתים באמצעות המונח "מסורת" – כביטוי חילוני של רצף ההשתיכות הלאומית הרב-דורית המUIDה על אחדות הלאום. השימוש במונח "דת" סימן את דחיקת התורה ומצוות אל המרחב הפרטני, באופן שערטן אותן מכל תוקף פוליטי שעשו לערער על האבסולוטיות של הריבונות הלאומית שהיתה בסיס לקיומו של מה שהאירופים הודיעו כ"מדינה בתוך מדינה".⁴

את התורה ומצוות אני מבקש כאמור להציג כבסיס למחשבה על מושג מארנן אחר של קולקטיביות ושל קהילה פוליטית. בהקשר זה יש להבין כ"חוק", אך לא במובן המזומצם

שלו. אם אשטעש בדבריה של חנה ארנדט, "החוק של עיר המדינה לא היה תוכנה של הפעולה הפוליטית [...], וגם לא קטלוג של איסורים [...] החוק היה באופן מלול למדי חומה, שבכלעדיה לא הייתה העיר אלא מקבץ של בתים [...] אבל לא עיר, [לא] קהילה פוליטית. אותו חוק דמיוי-חומה היה קדוש, אבל רק מה שאוצר בחובו היה פוליטי".⁵ את התורה והמצוות אני מבקש להבין כאן כאותה חומה קדושה המגדירה את הקולקטיב הפוליטי ומוגנת אותו ככזה. במובנו זה הוא מערער על דגמ הקולקטיביות שנשען על שלילתו – דגמ שלטunteה של ארנדט הוא לא-פוליטי במובاه, ומופיעין כ"גוף" שאביריו אמרוים להתייחס והזוה כמו אחיהם בני אותה משפחה".⁶ בשלילת התורה והמצוות, בדיקתן אל המרחב הפרטני המגולם בסימונן כ"דת", באה לידיו שלילת הקולקטיביות של החוק דמיוי החומה, והמרתה בקולקטיביות המבוססת על הפרטני העולה על גודתו, כמו בקהילה הנוצרית המבוססת על המשפחה.

הגדרת התורה והמצוות כ"דת" משמשת בעת ובזונה אחת כבסיס לכינונה כפרימיטיבית, ולהעמדתה בניגוד למרחב החלוני, הנטפס כמודרני, רציונלי ומתתקדם, ולכנן גם פוליטי.⁷ אחד המושגים שהוצעו לאחרונה כבסיס לביקורת על החלון בשיח התיאורטי היה מושג ה"מסורת". הדיוון במושג זה, שביטה את ההיאחזות במסמן המקובל בשיח הישראלי לייצוג מקום של המזרחיים, שימש בסיס לניסוח עמדה ביקורתית כלפי השיח התרבותי היהודי והחלוקה הדיכוטומית שהוא יצר בין דת וחילון מנוקדת מבט מזרחה. ה"מסורת" בשיח זה מתפרקת כ"מרחב שלישי [...]" שמציג פרשנות [...] שאינה נכנית לשיח המודרניזציה והחילון בסוגיות של דת, מסורת, מודרניות וזהות".⁸ פרשנות זו מבקשת לתפוס את המסורת כקיים שימוש מושגתו אינה קבלה מוחלטת ושלמה של התכנים המועברים לו כמות שהם, ולהלופין גם אינו שולל למורי את תוקפם, ולכן הוא קורא תיגר על היסודות המארגנים של שיח החלון.⁹ עם זאת, כפי שאבקש לטעון, הפניה אל מושג המסורת כבסיס לביקורת השיח הציוני-חילוני מפרשפקטיביה מזרחתית ממשיכה למעשה מגמת הדת-פוליטיזציה של התורה והמצוות העומדת כבסיס השימוש במושג דת. השימוש במושג זה – שהוא ביסודה קטגוריה שיחנית חילונית שנכפתה על מזרחים – נותר בתחום שהוגדר ל"תורה ומצוות" במדינת הלاءם היהודית-חילונית. מקום זה מגולם כ"דת" במובנה הפרטני וכ"מסורת" במובנה המחולן: לא עוד תורה ומצוות כחוק דמיוי-חומה המגדיר את הקולקטיביות, אלא "מסורת" המUIDה על הרציפות הארגנטית של ה"גוף" הלאומי החלוני. כדי לטעון שהتورה והמצוות עשוות להיות מוקד השתייכות קולקטיבי, אני מבקש לשוב ולהעלות את אפשרויות הרפאים שנמלה מתוכה בטהlixir חילון והלאמתן, לעקוב אחריהן ואחרי ההיסט שמבצעים בהם השימוש במושגים "דת" ו"מסורת" כמושגים מארגנים. הצפת המשמעויות האלה תשמש כבסיס לחסיבה על "תורה ומצוות" כבסיס אחר של הקהילה הפוליטית.

דת, דין (דין), תורה 1 - שريعא (שריעעה)

במחברתו העשרים-וشتים מתאר עמנואל הרומי את דמותו של כסיל הניגש אליו במובאה לאחר שגילה בכתביהם כי "הדת ניתנה בשושן הבירה", בניגוד למה שנמסר לו מאבותיו, כי "תורה ניתנה מסיני". בתשובה לשאלת הכספי דורש עמנואל את המילה "שושן" כ"שושן",

ותוליה בכך את המנהג לעטר את בתיה הכנסת בשושנים בחג השבעות, הלווא הוא חג מתן תורה.¹⁰ הדיאלוג בין עמנואל לבין הCESIL מלמד על מערכת היחסים הלשונית הסובוכה בין תורה לדת – האפשרות או חוסר האפשרות שהדת תחליף את מושג התורה – ומסמן את החיבור שהכנים את המילה "דת" אל הלקסיקון – מגילת אסתר. מלבד מופע אחד של המילה "דת" בסוף ספר דברים בתיאורו של הקב"ה כמו "מיימנו אש דת למו" (דברים לג, ב), כל מופעיה האחרים של המילה נתונים במסגרת חיבורו המקרא ה"פרסיים" – אסתר, דניאל ועזרא. אופני השימוש במילה "דת" במגילת אסתר – שמקורה במילה הפרטית *data*, שМОוניה חוק או משפט – מעוררים עוד יותר את הזיקה בין תורה לדת. ה"דת" במגילה מצביעה דווקא על פקודתו של המלך, וזיקתה ההדוקה למנהיגי בית המלכה והצווים שהוא מנפיק עוברת כחותו השני לאורך המגילה – החל בשתיית היין "כדת אין אונס" (אסתר א, ח), עברו ב"דת הנשים" (ב, יב) וכלה במתן ה"דת" בשוון הבירה להשמד, להרוג ולאבד את כל היהודים (ג, טו). ה"דת" היא אפוא המסגרת המאפשרת לעיליה להידדר עד לחתימה בטבעת המלך על כתוב הדת שנייה המן. היציאה מתוך מסגרת זו, כאשר באה אל המלך "שלא כדת" (ד, יא–טו), היא שמחוללת את המפנה בסיפור, והופכת את מצבם של היהודים מאפלה לאוראה ומאבל ליום טוב.

אלא לצד ה"דת" הנשללת בסיפור המגילה, יש במקרא שימוש נוסף במילה, הסומך אותה לתיאורו של האל עצמו, כפי שהוזכר לעיל, או לחופין מניה בפיהם של דוברים נוכרים את תיאורם של ישראל. המן מתאר את היהודים כמו ש"קתייהם שננות מקלעם ואתקתי המלך אינם עשיים" (ג, ח). לצד הדת השקופה, שאינה אלא דת המלך, מתקיימת הדת השונה, השולית, זו שמעוררת על תוקפה של הדת. באמצעות זהותם של היהודים כמו ש"דתייהם שננות" מבקש מדרש תנאים לספר דברים לאחות את השבר הלשוני שבין דת לתורה – "ash dat vain dat ala torah shen' v'datiham shnout malkil um".¹¹ אך דת שאלולי הדת שניתנה עמה לא הייתה העולם יכול לעמוד בה.¹² על פי הפירוש הראשון, התורה היא דת המגולמת במבנה כשונה, כחוורת מ"דת המלך". הפירוש השני, המוסב על הראשון, הופך את הדת – החוק והמשפט – לגילום נוכחותה של התורה במרחב המשמי. שני הפירושים חושפים את המגע הלשוני בין דת לתורה, המכונן את התורה כביטוי של שונות וחריגת המגולמת בחוק השונה, וכעודפות אינסופית המוגשת באמצעות חוק זה.

למעט הקשר זה, מושג הדת בספרות התנאים והאמוראים משמש בעיקר ביחס לנגים מקומיים בהקשרים של התחיבויות בין בני זוג נשואים והעבירה עליהם.¹³ הוראה מצומצמת זו של מושג ה"דת" מנוגדת לשימוש המקיף והרחיב במושג ה"تورה" כМОוקד של השתייכות ואת הכפירה בו כפרישה מן הכלל. עדמה זו עולה מתייארו של "האומר [...] אין תורה מן השמים" כמו ש"אין לו חלק לעולם הבא", או בתיאורם של מי שמודים או כופרים במצבה מסוימת או בעול מצוות למי שמודים או כופרים ביציאת מצרים או בכל התורה כולה. שלילת חלקו של הכהר בתורה ובמצוות בעולם הבא היא ביטוי לדחיקתו אל מחוץ לגבולות הקהילה המשורטטים באמצעות מושגים אלה. השימוש בהודאה וכפירה – מושגים המשמשים בדרך כלל לשבותות – בזיקה למצאות השונות מלמד אף הוא על מושג ה"تورה" כסמן של השתייכות.¹⁴ המצואה אינה נתפסת

כהוק שעוברים עליו, בדומה ל'דת', אלא כמרכיב במסגרת של ברית או חוזה המוגבה בשבועה. הכפירה באotta ברית מסמלת את שמיית הקרע שעלייה היא נשענת, ובעקבות זאת את קרייסטה, ואת חריגתו של הכהן מגבולות המסגרת החברתית המוגדרת דרך התורה והמצוות. בעוד עבירה על ה'דת' מעידה שעובר העבירה נתון בתוך מסגרת החוק, כפירה בכלל אחת מן המצוות מחייבת על התנתקתו מישור ההוויה החברתית והתרבותית שבתוכה היה שרוי.

המקום השולי יחסית שתפסה ה'דת' בספרות המקראית ובספרות התנאים והאמוראים עבר תמורה משמעותית בכתיבת של הפילוסופים היהודיים בימי הביניים, ואילו אפשר להבין אותה בלי להביא בחשבון את ההקשר האסלאמי שבתוכו צמחה הכתיבה הפילוסופית היהודית בימי הביניים ואת הלשון הערבית שבה נכתבה. בכללם, המושגים "דין" ו"オスול אלדין", המתורגמים על פי רוב כדת ושורשי הדת, תופסים מקום מרכזי בהגדרת העיסוק השכלתני באמונות ובדעות האמיתיות והכרחיות, ומkipifs יותר מן המושג המצויץ יותר של השريעה (ההלכה האסלאמית) מהויה מרכיב שלן, ומתרגם על פי רוב בתורה.¹⁵ נראה כי בתקופה זו, מערכת היחסים הלשונית בין ה'דין' ל'שريעה', שבה העופפות מאפיינן דוקא את מושג ה'דין', הובילה לשינוי שיווי המשקל הלשוני בעברית בין מושגי ה'דת' וה'תורה', המופיעים במרבית היכירום היהודיים כתרגום של המושגים בערבית. כך לדוגמה, בספר האמונה והדעת (怯アバ אלאמנאט ואלאעתקאנאט) לרבי סעדיה גאון, נוצר בין הדת לבין ההלכה והמצוות טשטוש מושגי שאפשר את הטענתן הלשונית של האחרונות בהוראות הגלומות במושג ה'דין' האסלאמי. כך, התורה והמצוות (ה'שريעה') המגדירות את ההשתיקות הקולקטיבית היהודית – ובלשונו של רס"ג "שאומתינו בני ישראל אינה אומה אלא בתורתה" [=בשראיעה], המתורגמת בחיבור הן מצוות והן כתורות] – מוגדרות כתשתית הכרחית לקיומו של האדם, כ"דין" המתורגם כ"דת", וכוללות את ידיעת האל ועובדתו לצד הסדרת היחסים החברתיים והנוגת הצדקה והמשפט.¹⁶ בהקשר זה, תפיסת הבורא כמצויה היא נגורת של תפיסתו כמיטיב, ומתן התורה והמצוות מובן כמתן ה'דת' המובנת כהכרה המתהיב מטעם העיון הפילוסופי.¹⁷

דוגמה אחרת לשינויו במהלך 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'/ה'דת' כמושג המתחזק בהוראותיו כחוק או משטר, ככלומר במסגרת להסדרת הקהילה הפוליטית.¹⁸ בהקדמה ל"מורה נבוכים", לעומת זאת, כאשר הוא בקש להציג על האנשים עליהם ממוצע חיבורו, הבחן הרמב"ם בין אלה המעוניינים בידיעת התורה, ככלומר בדיניה בלבד, לבין "ידיעת התורה באמות" (עלם אלשריעה על אלמקיקה), שהיא נושא החיבור.¹⁹ לאורך החיבור הוא משתמש אף במושגים "סתרי תורה", כמורה על העיון הפילוסופי, ו"קנועד אלשנע" (יסודות התורה), ככלומר הדעות המהוות תשתיות הכרחית לקיומה.²⁰ בסיס הלשוני שיעיך הרמב"ם אפשר לוחות את עקבות מערכת היחסים הלשונית בין דת לתורה בספרות התנאים והאמוראים, שספחו את המשמעויות שהוקנו למושגי ה'דין' וה'שريעה' בחיבוריהם הפילוסופיים הערביים ושינו את שיווי המשקל ביניהם. כך שוב נתפסה ה'תורה' כמושג הרווי, ואילו ה'דת' נתפסה כרכיב שלה.

התפקיד החינוי של השפה הערבית בתמורה שהתחוללה בהבנת ה"תורה" כמושג חדש באיה בידי ביטוי גם בחיבורים מאוחרים יותר, אשר שמרו על היסט המשמעות שבא לידי ביטוי בשימוש של הרמב"ם במושג. כפי שטען עומר מיכאליס, הפניה אל תחום "סתרי התורה", בסוד שיש לגלותו, הפכה בעקבות "מורה נבוים" למסגרת שהנחתה כתבים מאוחרים יותר, אף שחרגו מן האופן שבו גיליו הסוד נתפס במסגרת ה"מורה".²¹ אם נשוב אל הדיאלוג בין הכסיל לבין הדבר במקאמו של עמנואל הרכמי, האידוניה הגלומה בו נשענת על הזיקה בין ה"דת" וה"תורה" ועל הטשטוש המושגי בינוין בעקבות גדיותו של מושג ה"תורה" וצימודו למושג ה"דין", או בתרגום כ"דת". התמורה בהבנת מושג ה"תורה" היא שהובילה למובאה של הכסיל נוכח הפער בין ה"דת" שניתנה בשושן הבירה ל"תורה" שניתנה מסני. השלcta המרחיב הלשוני המקראי על המרחיב הלשוני העברי-ערבי של ימי הביניים היא שמייצרת את האידוניה, ובצד זאת מציפה את העובדה שככל זאת אין בינוין חפיפה מוחלטת.

מדינת הלאום, הדת כ-*religio* והדחקת התורה

עם עלייתה של מדינת הלאום המודרנית התעצבה החלקה 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 הנתן בתחום הפליטי הפרטני, ומיד בעיקר על השגת הדבקות באלו, לעומת התחום הפליטי שעליו נפרשה מצדתו של הסקולרי.²² דחיקת ה"דת" אל המרחיב הפליטי ביטהה את תכיבעה לריבונות המוחלטת של החוק המדינתי, ואת שלילתן של מוגרות חוק אחרות שביטאו השתיכות קולקטיבית מובהקת בתחוםיה. בהקשר זה סומנו התורה והמצוות – הקיום היהודי הפליטי המובחן – כגילום מובהק של המכשול בפני הגשמה מוחלטת של הריבונות: "מדינה בתוך מדינה".²³ כפי שטען אמיר מופטי, הקיום הפליטי היהודי המחייב את המשבר במושג האזרחות הליברלי, שניסה להכיל את היהודי כאזרחה אך שלל את קיומו היהודי, או במילים אחרות שלל את קיומו הפליטי כקיים של תורה ומצוות וביקש להפריטו, כלומר להופכו ל'"דת".²⁴

ביטוי מוקדם של היגיון זה בהקשר היהודי עולה מזיהויים של החסידים בكونטרס "זמיר ערי צים וחרבות צורים" כמו ש"דთיהם שונות מכל עם ישראל, ודת המלך מ"ה, הקב"ה אינו עושים".²⁵ בדברים אלה סיימו המתנגדים את חריגותם של החסידים באמצעות חריגתם מן ה"דת" בהא הידיעה ותיוגם כבני דת שונה. היופוך התפקידים המתרחש באמריה זו מצביב את התורה, בניגוד למיוקמה ב מגילת אסתר, במקום של "דת המלך", ככלומר של החוק הכללי השקוף, ואת החסידות כמסגרת דתית אלטרנטטיבית. כך נוצרת הlimma מסוימת בין "דת מלך מ"ה" לבין "דת המלך", והחסידים הם אלה שמורחקים מן הזירה. המתנגדים מעצבים את התורה בזיקה הדוקה לחוק הפליטי, ומצביעים על החסידים כחריגים. השימוש במושג "דת" בהקשר זה, אם כן, שבהוראתו הקדומה ב מגילת אסתר ומהפרק אותו, ואיילו את התורה הוא מעצב כמקבילה ל"דת המלך" – החוק הפליטי החילוני – ולא כשונה ממנו, ובכך שולל את עצם האפשרות לקיום

דתי מתחילה כ"דת שונה". שימוש זה משתלב במהלך שעליו עמד מנהם לורברבוים, שבו החוק וההבלכה סומנו בשיח המתנגיidi כגילום המלא של הקודש, ונוטקו מן המערכת הרחבה יותר, שבתוכה היו שירותים. זאת בניגוד לראייה המסורתית של החול כshedah שהבלכה מכוננת אליו, ושנתפס כמסגרת שיש לה השפעה מתמדת על הקודש. שימושה של הבלכה כ"קודש" ביטא למעשה ניתוק מן ה"חול", שנתפס תמיד כקטgorיה המוכללת בתוך המסגרת של תורה ומצוות.²⁶ עיצובה של "דת ממה" הוא למעשה עיצובה כתמונה הראי של "דת המלך", המأشת את החלוקת בין קודש לחול ומציבה את התורה והמצוות בקוטב הראשון.

השימוש המתנגיidi במושג העברי "דת" הוא נקודת הראשית של השימוש במילה זו ככלי הקיבול שספג את מנעד המשמעות שהיא גלום בשימוש המודרני *in religio*. בשימושים מאוחרים יותר רוקנה ה"דת" מתוכנה כמסmant של המרחיב הפליטי, וכוננה מחדש, לאור ההבנה הפרוטסטנטית של מושג *the religio*, כמושג השמור לאישי ולמשפחה, כתשתית לביצוע שלטונו החוק ה"חילוני". הקטgorיה שקיימה זיקה הדוקה עם החוק הפליטי החלוני – בשימוש בה כ"דת המלך" – דוקא היא נבחרה לסמן את מה שהתעצב כקיים פרטני סגור, שאין לו כל קשר לתחום הפליטי. מحقيقة התורה והמצוות כבסיס ההזדהות הקולקטיבי היהודי וסימונן כ"דת" שיקפה את שלילת הקיום הפליטי המובחן – הדת השונה – במדינת הלاءם המודרנית. תובנה דומה עולה מדבריו של מי ששימש כרביה של תל אביב בשנות השלישיים, הרב משה אביגדור עמייאל (1882–1945), שיצא נגד הניטרליות של התנועה הציונית ביחס לדת:

الציונות המכורת על מדינה עברית בארץ ישראל, שתיחס באופן ניטרלי לתורה,
敖פ"י שמאידך גיסא תסבול כל יחיד Shiratz לקיים את התורה, כפירה היא בעיקר
העיקרים של היהדות, כי אין אומנתנו אומה אלא בתורתה. כאן פרי התבוללות
שאייננה מבינה שום דבר מקדשי ישראל אלא ע"י כל שני של העתקה לוועיז [...]]
הציונים לא מצאו העתקה אחרת למושג תורה שלנו, אלא את המילה הלוועיז
"רליגיון", ולא הבינו ולא הרגשו כי קדשים שלנו בלתי ניתנים להתרגם
בשם לשון [...] והتورה היא רק תורה ולא שם דבר אחר.²⁷

דבריו של הרב עמייאל מעידים על הקושי לתרגם את מושג התורה, ועל הפניה למושג ה"רליגיון" כדי לבסס את התפיסה הציונית-חילונית המכוננת לאומות יהודית שבה התורה היא עניינו של היחיד. הטענה כי מדובר בעמדה ניטרלית כלפי התורה, לטענותו, אינה אלא כיסוי לניטיון לעקרות מהותה כМОקד השתייכות קולקטיבי. אם נשמש בלשונו של הרב עמייאל, ההתעלמות מתורה ומצוות כמושגים מארגנים ויעצבו של מושג ה"דת" בהתאם ל-*religio* מנicha תשתיית לאדישות כלפי התורה ברשות היחיד ולהפקעת התחום הפליטי מרשותה. בעת הקהילה זוכה להגדרה מחדש כ"אומה", לא באמצעות ה"תורה" אלא באמצעות השתייכות אתנית. במילים אחרות, התשוקה של הריבון החלוני "להחזיק את הדת בידה", כפי שציטט ישעיהו ליבוביין' את דוד בן-גוריון, מחייבת מניה וביה להגדירה כ"דת", ולהפרידה ככליל מן המצע התרבותי הרחב והמקיף של התורה ומצוות – 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 ומואחר יותר כראשון לציון (תרצ"ט), הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל (1853-1880), הצביע על הכשל הטמון בתפיסה הרואה בדת מושג הנדרף 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 וככל קיבוץ מדיני, התורה המייחדת את ישראל היא מסגרת מקיפה יותר האופפת את חייהם של יהודים וחורגת מן התחום החוקי הטהור, ו"שתעודהה הוא להעלות את האדם אל דעתם האמיתיות ואמנונת צראופות".²⁹ מצומחה של התורה לכדי "דת", ככלומר לתחום אותה בגבולות החוק, הנטפס בכליה הביוווקרטיה המשפטית של מדינת הלאום המודרנית, הוא למעשה ניתוק המשפט וההלכה מן הסביבה הרחבה יותר של התורה המעניקה להם את משמעותה, וזהיא "שלשלת אחת בראשה נועז בסופה וסופה בתחילתה והיא מקשרת את האדם השלם אל העולם המלא". התקשרות זו נעשית באמצעות המצוות הנائلות מן התורה ואוצרות בתוכן "צורה ועיראה מכל התורה כוללה". במילים אחרות, המשגת המצוות וההלכה כ"דת" במובן של חוק מודרני היא למעשה ניתוק ממוקור השפע שמן נאצלו, ואף מן המערכת השלמה שבתוכה ומתוך הייחסים אליה הן מתפקדות: מערכת הדוחה את הבדיקה התוחמת את החול, ובתוך כך את המשפט מן הקודש. באותו מקום, כפי שטען רצבי, יצא עוזיאל נגד הגדרה המחדשת של האומה באמצעות ההשתיקיות והמושג האורגני של "روح האומה" כאשר הגדר את העצמיות הלאומית בדבר המתהווה באמצעות תלמוד תורה וקיים מצוות.³⁰

בקשר אחר, בתשובה שעסקה בהקמת בית דין לעערורים לאור תביעת השלטון המנדטורי – בניסיון להתאים את המסגרת המשפטית של תורה ומצוות למסגרת הקולוניאלית – הנגיד הרב עוזיאל במפורש בין ההוויה של "תורה ומצוות" שאין בה הבחנות ברורות בין חברה, חוק ומוסר והיא אינה תלולה בקיומו של שלטון מדיני, לבין המשפט במדינת הלאום המודרנית, המיציר מרחב מובהן ופורמלי של חוק שאין לו קיום בלי השלטון, ולכנן היא רתום לשימורו ולהעצמתו.³¹ לשיטתו, בעוד המשפט המודרני תלוי באופן מוחלט בקובצי החוקים הכתובים, הדיין הדין תורה אינו יכול לתמוך את יתודתיו בכתב, וחלק מרכזיו בדין הוא היסודות הבלתי כתובים המנהים אותו.³² בעקבות טענה זו ובמהמשך לדבריו שהזוכרו לעיל, ניתן לומר כי הגדרת דין התורה כ"דת" היא ניסוחו בהתאם להוויה המשפטית המודרנית והפיקתו למרחב חוקי מובהן הנתן בכתב, אשר אינו מתחשב בהיבטים החיצוניים להקשר המשפטי הפורמלי. אם כך, במדינת הלאום סופג דין התורה את הנוקשות הביוווקרטית של החוק המודרני ומוכפף אל ההיגיון המאrgan שלו, תוך קטיעתו מן המסגרת המארגנת שבתוכה התקיים.

תהליך זה המציג מדבריו של הרב עוזיאל משיק לאופן שבו תיאר נאלו חלאק את התגבשות השريعה כמרחב תחום ומצוצם במרחבים האסלאמיים שהיו נתונים לשולטונו קולוניאלים, ובמדינות הלאום שקמו לאחר מכן. חלאק הראה כי התביעות של השלטונות הקולוניאלים, ומואחר יותר מדינות הלאום, לרכו את הכוח בידיהן, נתקלו בקשי נוכחות המבנאים החברתיים ומערכות היחסים הכלכליות שנוצרו סביבה השريعה בעיקרונות מארגן. קשי זה הוביל להפקעת מרבית היבטים המשפטיים של היחסים הכלכליים שהיו נחוצים לבניית הדומיננטיות של

המוסדות השלטוניים מן המסגרת החוקית של השريعיה, ולהתמעם במסגרת חוקי המדינה. תהליך זה הוביל לתחיימה של השريعיה בתוך הגבולות המצוומצמים של דיני משפה – תחום שהאחזיה בו לא נטפסה כחברחת להשגת דומיננטיות פוליטית. חלאק טען שהתהליך אינו מסתכם במצומצום תחומי השפעתה החברתית של השريعיה, וכי מדובר בתמורה עמוקה בהרבה, המתבטאת כלשונו ב"קטיעתם" של דיני המשפה הרשעים מ"המערכת המשפטית הטבעית", הסביבה האקולוגית שלחן.³³ סביבה זו הבטיחה לטענתו את ריבוי השיטות במסגרת השريعיה, כמו גם את גמישותה, ודיני המשפה שנכרתו ממנה הותאמו מעתה למסגרת המודרנית שדרשה את האחדתו של החוק ואת עיצובו הפורמלי. נראה כי כוחה של טענתויפה אף לגבי הטמעתה של ה"תורה" כ"דת" במסגרת מדינת הלאום המודרנית ואמוֹן הבנה זו על ידי היהודים עצם 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 המצוומצמים של האישי והמשפחי, החולמים את מגמות ההאחדה והפורמליזציה המודרניות.

ניסיונות להתאים את התורה והמצוות לבנייה משפטית חילוני-קולונייאלי ומואוחר יותר למדינת הלאום, וגדיעת רכיבים שלחן מן הסביבה האקולוגית שהעניקה להם את משמעותן, מבטאים את המקום שנועד לתורה והמצוות במסגרת מדינת ישראל. מחד גיסא, אין נתפסו כבסיס הלגיטימציה והזהות של מדינת הלאום היהודי-חילונית; מנגד גיסא, המדינה שללה אותן במסגרת הוליסטית המגדירה את ההשתיכיות הקולקטיבית והלאימה אותן ל"דת המדינה". רכיבים מתוך המערכת הרחבה של תורה ומצוות – שעוללה הייתה להוות בסיס להtagבותה מסגרת קולקטיבית מתחילה – הוטמוו אל תוך חוקי המדינה, וכקטגוריות מחולנות של תורה ומצוות אף הפכו בסיס להגדרת אופי האזרחות במדינה. את הביטוי המובהק לכך ניתן לרשota בHALAMAT השיח על הגיור, המשפייע על הגדרת גבולות האזרחות ועל מדיניות ההגירה. הגיור הפך ממשגרת שהכשירה התרבות הצעיפות לקולקטיב שהמקודד שלו היה תורה ומצוות – ושבינה בין שוויון אזרחי לא התקינה חפיפה הכרחית – למסגרת שהשלימה את התרבות אל המדינה והמחישה את הזיקה המתקיימת בתוכה בין השתיכות-לאומית לשוויון אזרחי. אופיו המחולן של הגיור בא לידי ביטוי בחשיבות שמיוחסת בשיח ההלכתית עצמה לעלייה לא-ארץ-ישראל, ואף יותר מכך להזדהות עם מדינת ישראל ולשירות בצבא. כפי שתיאר זאת אריה אדרעי, בשיח ההלכתית שהתגבש בהקשר זה, "ההסתפחות המודעת לקהילה היהודית התחלפה בהסתפחות מודעת למדינת ישראל".³⁴

ה"מסורת" כחילון התורה ומצוות

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

קיים המצוות ועלםם ההלכתי של הפרושים התב�סו על מה שכונה בכתביו יוסף בן מתתיהו וברית החדש "פרודוסיס", שמן השימוש בו בתרגומים ניכר כי מובנו הוא "מסורת", ובאופן מדויק יותר "מסורת אבות". מסורת זו שהועברה בעלפה, וועליה התב�סו הפרושים, חרגה מן הכתוב בתורת משה והיתה מושא לביבורת חריפה מצד הצדוקים, אשר ראו בה התבוסות על מרכיב אנושי שאיננו חלק מן התורה הקדושה הנתונה מפיו של הקב"ה. לדברי באומגרטן, באמצעות המושגים "מסורת" או "מסורתה", שהוראות הקודומה הייתה אותן או סימן, ביקשו הפרושים להקנות לעד האוראל שעליו התבוססו מעמד דומה זהה של הטקסט הכתוב.³⁵ עם זאת, בספרות חז"ל שמש מושג ה"מסורת" בעיקר לדין במידת הדיקוק של הנושא הכתוב של התורה והעיסוק בו. הדבר מגולם בהנגדה המקובל בספרות האמוראים בין הקביעה כי "יש אם למסכת" ולפיה יש לכלת על פי הנוסח הכתוב, בין הקביעה כי "יש אם למקרה", המבכרת את מסורת הקביעה בעלפה על פני הטקסט הכתוב.³⁶

את מקומו של מושג הפרודוסיס תפיס המשוג "תורה שבבעל פה", שהלך והתגבש מתkopפתו של רבנן גמליאל דיבנה, כחלק מ תפיסת תרבותית רחבה יותר שגרסה כי בסיני התקבלו שתי תורות.³⁷ ישראל יובל גרש כי תפיסת שתי התורות התעצבה כחלק מן הפלמוס נגד תפיסתו של פאוליס, שתיאר את קיומן של שתי תורות מקודשות – תורה משה ותורת ישוע (תורת המשיח).³⁸ על פי התפיסה הפאולינית, תורה של ישוע והאמונה בו מבשרות את קץ החלות של תורה משה ואת השחרור מן הcablim שהיא השיתה על מאמיניה. תפיסה זו הושתמה על ההגדרה בין "יושן הכתוב" ל"חידוש הרוח".³⁹ כנגד עמדה זו עיצבו חז"ל את ה"תורה שבבעל פה" כגוף יදע מחייב לזה הכתוב, היונק אף הוא את תוקפו מקבלתו בסיני. בנגיגוד לתורת ישוע, התורה שבבעל פה אינה מתבססת על הבחנה ביןארית בין אותן לרות, אלא אדרבה, מושתתת על ההיצמדות המוחלטת אל הכתוב והגדשתו, ומהדשת את העיסוק בתורה, בדרישתה ובפרשנותה כתכלית בפני עצמה.⁴⁰ לצד זאת, עם הפיקת לימוד התורה לעזרה בפני עצמו, התגבש האיסור להעלות את הדברים על הכתוב. ככלומר, בעוד השימוש הפרושי במושג המסורת נועד להקפיד על העברה מדויקת מן הנוסח הכתוב אל התחום האורלי כדי לשווות לו מעמד של טקסט כתוב, מושג התורה שבבעל פה ביקש ליזור מפרק שבו הדיבור נסוב באופן תמידי על הכתיבה ומנייע אותה. אליבא דיבול, מפרק זה הוא שהבחן את היהדות הרכבתית מן הנצרות: לעומת התורה הנוצרית הכתובת שביקשה לרשות תורה משה, חז"ל ביקש לעצב תורה שבבעל-פה השוזרת בתורה שכתב. עיצובה של התורה שבבעל-פה דרך מושג התורה אף הקנה לה את מעמדו כחלק בלתי נפרד מן הברית בין ישראל והקב"ה. בנגיגוד לתפיסה הנוצרית שסימנה את האמונה בישוע כմדיום המתווך בין המאמינים לבין האל, חז"ל עיצבו את קיום המצוות ואת לימוד התורה – התורה שבבעל-פה – כתשתית לייצירת זיקה בין הקהיל לבין הקב"ה.⁴¹

בדומה לפניהם אל מושג המסורת כבסיס לביקורת התיאורטית על שיח החילוני משקפת את האינחת מושג התורה, ובהקשר זה מן התורה שבבעל-פה. היא אינה מנוגדת לפניהם אל מושג הדת אלא משלימה אותה: אם השימוש ב"דת" משקף את דחיקת התורה אל המרחב הפרטני, הרי השימוש ב"מסורת" משקף את הלامتה.⁴² בדומה ל"דת", גם

ה”מסורת” איננה מושג המכבל את מבניו בחלל הריק של העברית, אלא בין היתר כתרגום של המשמעות המודרנית של מושג *the Tradition*, ועל כן יש להזות את התהילכים המעצבים את המשמעות של מושג המסורת לאור מעשה התרגומים זהה. השימוש הביקורתי במושג המסורת מובן כנכוס מחודש של מושג ששימש בהקשר היישראלי לציון התכוונה של ”*היות לא-מודרני*”, כבסיס לכינון מרחב חדש שבו ה”מסורת” איננה סימן לפדרימיטיבות, אלא מערכת מושגים חדשה המשתנה תדרכ בהתאם לשימושים השוניים שירושה עושים בה.⁴³ עם זאת, אף שניכוס מחודש זה מערער על תפיסת הקדמה הליניארית שעמדה בסיס ההבנה החילונית המוקדמת של המסורת, הוא מוסיף לשמר את המובן של המסורת/*tradition* בשיח הלאומי-חילוני כגילום של רציפות היסטורית. ה”מסורת” הצבעה על עתיקות הקיום הלאומי ועל רציפותו, ונתפסה כמכשיר חשוב ומרכזי בעיצוב רוח האומה. הדימוי לשימוש המחולן והמולאם במושג המסורת עלולים גם מן הדיוון התיאורטי הביקורתי בו.⁴⁴ בכך, דיון זה משתק את דגם הקולקטיביות העומד בסיס 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-مزורי שאותו הוא מתימר לייצג – רווי בהטויות שונות של השורש י-ר-ש. המסורת מטאර כמי שירש מיללים, והמסורת עצמה מטאארת כ” *מורשת*” או כ”*ידע שהועבר בתורשה*” ומתרפרשת כיחס בין אדם לעברו הכהילתי.⁴⁵ תיאור המסורת כירושה קשור קשר הדוק למערכת היחסים המשפחתיות ולתפיסה הרציפות וההמשכיות בין הוריהם לילדיהם. שיח זה נושא ביקורת חשובה כלפי התפיסה החילונית הגורסת שהחברות היא אפשרות הנרकמת מחוץ ל”*כבלים*” של החשתיות המסורתית וככלפי תיאולוגיות רצח האב הפרודיאנית, שעל פיה כינון העצמי מחייב את ניתוק הקשר אל המסורת. המסורת, כפי שmetaאר זאת מair בזיגלו, הוא ”*חוליה בשרשראת*”, וכך נאמן ”*למה שמסרו לו הוריו*”.⁴⁶ הדגשתה של המסורת כירושה אמונה מהדרהת מטאפורות דומות לאלו שבאמצעותן תוארה התורה, אך עם זאת ממשיטה נדבכים מאותו שימוש מטאפורי, כפי שעולה למשל מן התייחסות המדרשית לפסוק ”*תורה ציווה לנו משה מורה קהילת יעקב*” (*דברים לג, ד*):

תורה צִוָּה לְנוּ מֹשֶׁה מֹרֶשֶׁה וְגוּ, אֵל תַּקְרִי מֹרֶשֶׁה אֶל יְרוּשָׁה – יְרוּשָׁה הִיא לִישראל לְעוֹלָם, מֵשֶׁל לְבָנָן מַלְכִים שָׁנְשָׁבָה כַּשְׁהוּא קָטָן לְמִדְיָנִת הַיּוֹם אֲפִילוּ לְאַחֲרָכֶם שָׁנִים אַינוּ בּוֹשׁ מִפְנֵי שְׁהָוָא אָוָרָם: ”לִירֹשָׁת אֲבוֹתֵינוּ חֹזֶר”, כְּךָ תְּחִי [תַּלְמִיד חִכְמָה] שְׁהָוָא פּוֹרֶשׁ מִן הַתּוֹרָה וְהַלְּקָה וְהַתְּعַסֵּק בְּדִבְרִים אֶחָרִים, אֲפִילוּ לְאַחֲרָכֶם שָׁנִים הוּא מַבְקֵשׁ לְחֹזֶר, אַינוּ בּוֹשׁ מִפְנֵי שְׁאָוָר לִירֹשָׁת אֲבוֹתֵינוּ. ד”א [דבר אחר]: ”*מֹרֶשֶׁה*” – אֶל תָּהִי קּוֹרֵא מֹרֶשֶׁה אֶלָּא מֹאֲוִרָה [מֹאֲוִרָה?], מָה חַתֵּן זֶה כָּל זָמָן שֶׁלָּא נִשְׁאָר אֲוֹסָתוֹ הוּא הַוָּה פְּרָאָדוֹרִין לְבֵית חָמֵי [סְמוּךְ עַל שָׁולֵחַ חָמֵי], מִשְׁבְּשָׁא הַרְּיָא אֲבָיה בָּא אֲצָלָה, כְּךָ עד שֶׁלָּא נִתְּנָה תּוֹרָה לִישראל ”*וַיָּמָשָׁה עַל הָאֱלֹהִים*” (שםות יט, ג), מִשְׁבְּתָנָה תּוֹרָה אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה וְעַשְׂוֵו לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכְנָתִי בְּתוֹכָם. (שםות כה, ח)⁴⁷

הפירוש הראשון אמן מזהה את התורה כירושה הנוגנה לישראל, ובמקרה זה ללימוד התורה. ההיסט ממורשה לירושה מגולם בעצם האפשרות לראות את התורה כקניין, כעוגן יציב שאינו

מחשב להיעלם, ונותר תמיד כבית שאפשר לשוב אליו ודלותו לא תיסגר. הפירוש השני נع במנוגד לראשון ומהפך את משמעות המילה באמצעות הוספת אחת אחת ההופכת אותה ל"מאורסה", ובכך מכונן מערכת יחסים שונה בין ישראל לבין התורה – כזו שלא נתונה בתוך המุงל המשפחי הסגור, אלא דוקא מנעה את החירגה ממנה. כנגד הפירוש הראשון, המציג את התורה כביטויו הייחודי האביה של הקב"ה עם בניו הלומדים את תורה, הפירוש השני מעצב את התורה כמו שיש לחזור אחריה – חיזור המתבטא ביציאה החוזרת ונשנית מבית האב אל בית החותן, ביתה של האروس-תורה. על פי פירוש זה התורה מהיבט תנואה של חירגה: עזיבת בית האב והאם, התכנסות אל ביתה של האروس, ולאחר מכן הקמת בית חדש, המהווה בתورو משכנן לאבי הכללה, הקב"ה. מטאפורה זו של התורה כבת זוג, ועל כן מתווכת בין הקב"ה לישראל, נפוצה אף במקרים מסוימים יותר – למשל בספר הזוהר, המגדיר במקום אחד את העיסוק בתורה כחתקנת ביתו של הקב"ה וכהתעוורות לחווות אותו, או בתפיסתו של המהר"ל שראה בתורה מיצוע בין הקב"ה לבין ישראל.⁴⁸

לעומת שימושים אלה במטאפורת היירושה, השימוש בשורש י-ר-ש בשיח המודרני על המסורת אינו פונה כלל לדמותו של הקב"ה כמוריש שלומדים בכל דור ודור מקיימים עם תורה יהס זהה של הורשה לבנים, אלא לראיית המסורת כתורשה סימבולית העוברת כרכיב כמו-גנטי מהורים לילדיהם. ראיית התורה כארוסה נעדרת לחלווטין משיח זה, שהרי היא מבוססת על עזיבת בית האב והאם לטובת בית הכללה. בראייה זו התורה מגולמת בפעולה המובהקת ביותר של יציאת החוצה, המנוגדת לחלווטין לרציפות המסורת המונחת בתשתיות מושג המודרני. לצד זאת, היא אף אינה הולמת את מסגרת רצח האב וכיינון הסובייקט המודרני המובחן. התמורה מ"תורה" ל"מסורת" משקפת ניסיון להמיר את הקולקטיביות הנבנית סביב מוקד השתייכות חיוני – התורה – המהווה תוך אל הקב"ה ומובוס על השתיכות משפחתיות פנימית, לעיקרן הדומה לרציפות ההיסטוריה של הלאום, שגם בו שימשו המסורות בעיקר באותו מובן של שרשרת המאגdet את כל חוליותה של האומה.

בדומה לכך, השימוש במושג "נאמנות" מבטא את התפיסה שהחובה להמשיך את השרשנות הסימבולית שואבת את כוחה מן ההשתיכות למסגרת משפחתית, המענייקה פשר למציאות באמצעות מערכת הסמלים שהיא מורישה לבני המשפחה. הנאמנות, אם כן, נשענת אף היא על תפיסה של המשכויות ורציפות ולא של חריגה,⁴⁹ וזאת בניגוד לumedה הקיומית של המצח, המושתתת על היותו נתון לפריצה מבחוץ. לעומת הנאמנות, הנוצרת בתחום המוכר, הציווי הוא תמיד טרנסצנדנטי. בלשונה של ארנדט, המעבר מן התורה והמצוות אל המסורת משקף את המעבר מחומרה המגדירה את הקהילה הפלטית היהודית לקולקטיביות המבוססת על המשפחה – הפלטיות הלא-פלטית של מדינת הלאום. התורה והמצוות מעוצבות במסגרת שהקהילה הפלטית מתארגנת בתוכה, ואילו המסורת מצינית את הפרטיה העולה על גdots. השימוש במושג המסורת והקשר המשפחי המובהק שלו מבטאים תמורה ממשמעותית בשינוי המשקל בין יסודות כתובים לאורליים של התורה: כתעת האחرونים מודגשתם, וממוקמים בהקשר המשפחי. במרקם היחסים בין כתיבה לדיבור שאפיין את מושג ה"תורה שבעל-

פה", התורה היא טקסט כתוב שהדיבור שב ופונה אליו כאל ערזן של קשר עם הקב"ה; בשיח ה"מסורת" התורה מפנה את מקומה למבנים מוסדיים וסימבוליים, ומתרחקת ממוקמה המרכזי בעיצוב ההוויה החברתית והתרבותית, הנעה סביב הפירוש והדרישה בטקסט הכתוב.⁴⁹ השימוש ב"מסורת" הוא במובנים רבים תומנת ראי של השימוש ב"דת": אם באמצעות ה"דת" נותקה ההלכה הכתובה מן המצע הרחב יותר של ה"תורה" ומיסודותיה הבלתי כתובים והותאמו לתפיסה המשפט המודרנית, השימוש ב"מסורת" מעיד על העדפת היסוד האורלי, העובר מדור לדור ומסמן את הרציפות המשפחתית על פני ה"תורה" בטקסט כתוב. הכתב, כאובייקט המגדיר את השתיכות הפוליטית, נשלל בהקשר זה לטובת ההשתיכות המשפחתית המגולמת במסורת האורלית. בכך ניכרת הקרבה בין השימוש ב"מסורת" והעדפת הרציפות המשפחתית הלא-כתובה להגדרה הנוצרית בין הרוח החיה לאות המתה, ואופייה המשפחתית של הקהילה הנוצרית הנבנית כתולדה של הגדרה זו, כפי שטענה ארנדט. הדיון הביקורתי ב"מסורת", המבקש להציג מרחב שלישי ולערער על הבלתי של קטגוריות הדת והחילון, קרוב במובן זה לניסיונות אחרים שביקשו להציג מוקד השתיכות לאומי המזוי בתוך שבין תורה ומצוות לבין הזדהות המכוססת על גזע או חלופין על התבולות. למשל: הצעה של אחד העם לראות ב"מוסר הלאומי" מוקד של השתיכות, או עיצוב המושג "מיסטייה יהודית" בכתיבתם של מרטין בובר וגרשם שלום, שבה הקבלה והחסידות נתפסו כיסודות חיוניים של הלאומיות היהודית שקרמו עור וגידים מתחת לפני השטה של היהדות הרבנית הממוסדת. ניסיונות אלה התאפשרו בניסיון לנתק את הגערין המופשט המזוהה כבסיס ההשתיכות אל "روح האומה" מן המצע הרחב של תורה ומצוות שאותו הם שללו.⁵⁰ אחד העם ניסה לבודד את האתיקה הלאומית כמרחב מופשט, ובוכר ושלום ניסו לאחزو ב민ותם כבסיס להגדלת מסגרת ההשתיכות הלאומית, אך שני הניסיונות התבפסו על החלוקה הפאולינית בין הרוח החיה לאות המתה שעמדה בבסיס הבחנה בין ההוויה הרחבה של תורה ומצוות לבין הרכיבים בהם בישו לבודד מתוכה. הקטגוריות "מוסר לאומי" ו"מיסטייה יהודית" היו חלק משיח חילוני-לאומי שביקש, לצד שלילת הקיום הקולקטיבי הנשען על תורה ומצוות, למצוא בהן נקודת אחיזה לריצף ההיסטורי ולהפקיע אותה מתוכן.

אין ברצוני, כמובן, לטעון כי הפרויקטים התרבותיים של אחד העם, בוכר ושלום והם לדין ב"מסורת", אך נראה לי שאפשר להציג על זיקות הדוקות ביניהם. לכלם משותפת האין-נחת מן התכנסות סביב ההשתיכות האתנית או סביב ההשתיכות החלופית, הרבנית-אורתודוקסית, שבעקבותיה מוצעים מוקדי השתיכות המעווגנים בהקשר התרבותי של "תורה ומצוות" ובעה מופקים ממנה, ונענים לתביעה לעצב מוקד לאומי מוגדר ומובחן, המסמן כירושה סימבולית. בדומה לעיצוב הקטגוריות של "מוסר לאומי" ו"מיסטייה יהודית", גם הקטגוריה של "מסורת", כМОקד שלishi הקורא תיגר על החלוקה בין "דת" ל"חילון", והשמטה מן המשורר הרחב של "תורה ומצוות", משמרם במובנים רבים את השיח החילוני-לאומי שכונן את החלוקה זו.⁵¹ בהקשר זה, חשוב להזכיר על הפער בין התביעה המהודשת של "המסורת" כבסיס לביקורת התיאורטיבית של שיח החילון מפרשנטיביה מזרחתית, ועל השימוש המוקדם בו בשמה של "תמי"

(תנועת מסורת ישראל, שהוקמה ב-1981 בהנהגתו של אהרן אבוחצירה שפרש מן המפד"ל והציגה את עצמה כנציגה פוליטית של המורחחים) – תוך הנגדתו המפורשת למושג 'המצוות' – לבני האופן שבו המורחחים מיזגים בשם 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 דואק על היאות בקטגוריות ה"תורה"⁵³ כבסיס לגיבושה של ש"ס כמי שמוביל אופציה של מה שניסים ליאון כינה "לאומיות שכנדג". היבט זה ניכר בהיאחות של הרב עובדיה יוסף במוסד הראשון לציון הטרום-מנדרורי כמו כן סמכות והודאות עצמאי ומובחן בעל תוקף סמלי עמוק שאיננו כפוף למועד ה השתיכות הלאומיים שהגדירה הציונות.⁵⁴ בambilים אחרות, הדיון בש"ס ממחיש את הביעתיות של השימוש ב"מסורת" כבסיס לייצוג הפוליטי של המסורת המורחхи, ומסמן את האופק של "תורה ומצוות" כבסיס לאותו ייצוג.

תורה ומצוות וביקורת הריבונות

הדיון בש"ס ובשימוש בתורה ומצוות כבסיס לגיבוש תנועה של לאומיות שכנדג מוביל להתייחסות למערכת יחסים מושגנית נוספת – זו שבין ה"תורה" ל"מלכות", מושג שהייתה תשתית להMSGת הריבונות הלאומית היהודית במדינת ישראל דרך המושג "מלךויות". בפרשיה העוסקת במינוי מלך בספר דברים אפשר לזהות את המקום שתופסת התורה בהגדרת המלך כמי שכפוף אליה ולכך כוחו מוגבל. הפעולה הראשונה המוטלת על המלך מחייבת אותו לכתוב לעצמו ספר תורה שבו יקרא כל ימי חייו "למען ילמד ליראה את יקץ אל-חי לשמר את כל דברי התורה זאת ואחת החקים האלה לעשדם".⁵⁵ כחיבת התורה ולימודה הוא למעשה העיסוק המגדיר את המלך, ובלשונו של אייר לורברבוים, "יותר מש'מצוות המלך" בדברים קובעת את סמכויותיו של המלך, היא מדגישה את מגבלותיו". במובן זה, תפיסת המלכות "קצוות הסמכויות" העולה מפרשת המלך עיצבה דמות שונה בתכלית מהתפיסה שראתה במלך נציג של האל עלי אדמות, ומכאן סמכותו וכוחו הפוליטי.⁵⁶

גם בספרות התקנים והאמוראים נשמרה דמותו המוגבלת של המלך כמי שכפוף לתורה. דמות זו עוצבה במידה רבה במנוגד לתיאולוגיה הפוליטית הרומית, שעל פי הקיסר נתפס כבן האל ונציגו. על פי הדעות המרכזיות המובאות בספרות חז"ל, מינוי המלך מתואר כמצווה – למורות הפירוש האפשרי שמדובר ברשות – אך לצד קביעה זו נשמרת תודעת המוגבלות שלו וכפיפותו לתורה ולפרשיה.⁵⁷ הception המלך לתורה מתבטאת אף בעיבוי הציוני המקראי לכטוב ספר תורה, ללימוד אותו ולעצבו באופן שמכונן מערכות יחסים אינטימית. התורה מלאה את המלך בכל אשר יילך – "וכותב לו ספר תורה לשמו יוצאה למלחמה מוציאה עמו נכנס מכניות עמו יושב בדיין היא עמו מיסב היא כנגדו שנאמר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו" – וモובנת במסגרת 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 המוגבלות 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, המתה המובנה בין דמותו של המלך לבין התורה. מתח זה הדגיש את עצמאותן של התורה והמצוות אל מול כוחו הפליטי של המלך, ולכן נמנע ממנו להשתמש בהן לצרכיו.⁵⁹ המלך אمنם נתפס כמי שיכל להכريع בזרכי השעה נגד דין תורה, אך הוא אינו יכול להציג את ציווילו בתבנית מצוות התורה שלא להן הוא כפוף.⁶⁰ בהקשר זה ראוי לציין את עיצובה של ה"מלכות" בשיח הקבלי כספירה האחרון, כלי הקיבול של השפע האלוהי – ה"אוצר שבו כל טכיסטי המלך, והוא הפרנס הגדול על כל הנברים כולם": המלכות בהקשר זה אינה מורה על דמותו של מלך בשර וدم, אלא על דמותו של הקב"ה כ"פרנס גדול שכל היוצרים צריכים לו".⁶¹ במסגרת זו גם התורה שבבעלפה נתפסת כאחד הביטויים של ספרית מלכות, והעיסוק בה ודרישתה הם המאפשרים את הכינסה לתורה שבכתב ומיחדים את שתי התורות ואת שתי הספריות – תפארת ומלכות.⁶² האפשרות למשוך שפע אל המלכות מותנית ב"עלות ישראל בתורה ומצוות, וירידתם וחסרונם בהתרחק ישראל מן המצאות".⁶³

המתה ביחסים בין תורה למלכות, אשר מונע מן התורה להפוך לכלי להעצמת כוחו של הריבון, יכול להיותה תשתית להתגבשותן של מדינות הלאום המודרניות. כפי שטען לורברבוים, הובס עיצב את הריבון כדי שמנגיד את אופקי התרבות, ובכך ביקש לרש את התפקיד שמילאה הדת בהקשר זה. המדינה בשביב הובס היא "אותו ליתן אידיר [...] אותו אל בן-תמותה אשר לו אנו חבים – [באשר אנו] תחת האל האלמוני – את שלומנו והגנתנו": היא יונקת את עצמותו האינטואיטיבית של האל, שמעתה מוגדר אף הוא באמצעות מונחי הכוח המאשרים את שלטונה ואת התעצמותה המתמדת.⁶⁴ אם ננסה לתרגם את הובס למונחים של תורה ומלכות, הטמעת המרומים בגוף הריבון והפיקתו ל"אל בן תמותה" הופכים מנינה וביה את תורה של האל לכלי העומד לדרשות הריבון בשער ודם ונבע מכוחו. הטמעת התורה במסגרת כזו היא למעשה שלילת כוחה כمرחיב קיום עצמאי המנתק מן הריבון ומאים על כוחו המוחלט, כפי שעולה משרותן מערכת היחסים בין תורה ומלכות.

כפיותה של המלכות לתורה עומדת אפוא בניגוד מוחלט לთיאולוגיה הפליטית העומדת בסיס מדינת הלאום המודרנית שشرط קרל שמייט, שבה הריבון הוא מי שיכל להשעות את החוק.⁶⁵ הקשר זה מסיע להבין את הבעתיות הכרוכה בשימוש ב"תורה" במדינה ישראל, שסמכותה מעוגנת במושג הממלכתיות, ואת המקום המרכזי שתפסה המלוכה המקראית בדמיוון הציוני. בארכיאולוגיה, שתפסה מקום חשוב בתודעה הציונית כשהציעה חיבור היסטורי-חילוני בין העבר היהודי הקדום בארץ-ישראל למדינה ישראל, המלכה תפסה מקום מרכזי.⁶⁶ המלכים, שעל שם נקראו רחובות בערים השונות, נתפסו כהוכחה לעבר היהודי ריבוני במרחב המכשיר את הריבונות המודרנית של מדינת היהודית, תוך התעלמות מן הביקורת שנמתה עליהם בספרות המקראית והתלמודית. דמויות המלכים רוקנו מן ההיסטוריה התורנית אליהן וסימלו את העיצוב המחויש 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 הודהקה ופינתה את מקומה לדת, שנטפסה כאמור כמושג העומד בזיקה ישירה ל"מלך" ואינו מעדר עליון, ולכן אפשר היה להפקיד אותה לכל היותר לרשות המדינה. את ראיית ה"תורה" כבסיס להתנגדות לטיואלוגיה הפלטית של מדינת הלאום המודרנית אפשר לזהות בדבריו של הרב עוזיאל, אשר הנגיד בין "לאומי" ל"עם". את הראשון הוא הגידר כמושג המבוסס על השתייכות אתנית, ומוביל לשאיפה "להקנות מחרבנו של חברו". הלאומיות, לשיטתו של עוזיאל, היא זו שהעיקר בה הוא "הכובש המלחמתי להרגול ולירש". ה"עם", לעומת זאת, מורה לשיטתו על אלה אשר יושבים וועסקים בתורה ומזויה התורה מושכים חוט של הסד ונעימות בעולם זהה ועשויים אותו לעולם שכלו טוב".⁶⁷ אם כך, הרב עוזיאל הנגיד את העיסוק בתורה כבסיס של השתייכות הילית המוגדרת דרך מושג העם, לתפיסה הריבונית המודרנית המוגדרת דרך מושג הלאום. לשיטתו, מסגרת ההשתיכות היהודית אינה מוגדרת דרך הלאומיות או הממלכתיות – הנפותות כמו שמובילות אל העיסוק האובייסיבי בכוח ובפיתוח כל' נשק, ולדבריו מוליכות את האדם אל הבהמיות – אלא דרך התורה.

בראשית שנות השלושים הגידר עקיבא ארנסט סימון את הביקורת העיקרית של חברי אגודת ברית שלום על הזורם המרכזי של התנועה הציונית כמאבק של פרושים כנגד צדוקים. בכך הוא ביקש לסייע את אנשי ברית שלום, האמונים לשיטתו על "המסורת התנכית-תלמודית, הארץ-ישראלית-גלותית האחת" אל דמיותיהם של "נביינו, חכמיינו וגאונינו" אשר "עמדו נגד המלכות, נגד הצדוקים ונגד ראשי גלותא".⁶⁸ לשיטתו של סימון, אנשי ברית שלום ביקשו קודם את התפיסה שהקיים המדיני אינו עומד בפני עצמו אלא נמדד לאור "קנה מידה מוסרי-דתית", שהוא למעשה שיבת אל היהדות ואל "ישראל סבא". תפיסה זו עמדה בנגוד לumedותם של חסידי "המטריאליות המדיני", כלשונו, שביקשו קודם מדינה "ככל הגויים".⁶⁹ הבחירה בחכמים ובגאנים האמונים על התורה שבבעל-פה והנדמתם למלכות ולشاיפה הציונית המוגדרת באמצעות הביטוי "ככל הגויים" (הביטוי המקראי ששימש את זקני ישראל כתשבעו משמו אל "שמעה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים") מלמדות אף הן על תפיסת התורה כבסיס לביקורת ולהתנגדות לטיואלוגיה הפלטית 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 תנועות גוש אמוניים והגותו של הרב צבי יהודה הכהן קוק, ששיוו למתח בין "תורה" ל"מלכות" אופי חדש לחלווטין. בתפיסה זו התורה לא בבקשתה להגביל את המלכות – מדינת ישראל – אלא לחתור להעצמת כוחה. כבר בשלבים מוקדמים של הגותו הדגיש הרציה את יישוב ארץ ישראל כמצווה השkolah כנגד כל מצוות התורה, ויצא בחריפות נגד אלה שהתנגדו לממלכתיות הישראלית וסבירו כי יצירתו של "עם לוחם" היא כפירה. הוא הדגיש את מצוות הכנIVAL והמלחמה שבתורה, וטען כי "כל השיך"קיימים מצוות אלה, "כל כל הנשך ל민יהם [...] כל מה שיש לך ליום הזה של קיימים מלכות ישראל – הכל הוא קודש!" לשיטתו "השלטן היהודי בארץ הקודש, קרי: מדינת ישראל וצבאה [הוא] מצויה מפורשת וחשובה, מצויה כלל-ישראלית".⁷⁰ ההתקשרות ביישוב ארץ ישראל, בכניםו ובשליטה עליה כמרכיבים מכוננים של קיום התורה, והתפיסה כי המהlek הזה (שהרציה) תפיס

אותו כגאולה) קודם לתשובה ולקיים של שאר המצוות, הביא לכך שה"תורה" הפכה לבסיס לערעור על המלכות בתחום אחד – מוכנותה לוטר על המימוש המלא של עצמתה השלטונית. הדגש על שליטה בלעדית בכל חלקי הארץ הנטונים בידי המלכות היה הדבר העיקרי שהוביל לתביעה להעמיד את דין התורה כפי שהומש בכתיבתו של הרציה²¹, כביכול מעל לדין מלכות.²² הלאמת התורה והמצוות, והתפיסה כי הן מגדירות את המחויבות אל המדינה וכי הביקורת עליה היא כפירה "במעשי ה' הנගלים בה" הפכה אותן את כוחה של "מלכות ישראל".

בקשר זה ראוי לציין כי אף שגוש אמונים הוא אולי הביטוי המובהק ביותר להפיכת ה"תורה ומצוות" ממושג ופרקтика ביקורתיהם לכאללה המשרתים את התביעה לריבונות אתנית, הוא אינו הביטוי היחיד לכך. לפניו הקמת מדינת ישראל החדרים היו ביטוי מובהק לאופן שבו "תורה ומצוות" היו בסיס להתייצבות ציבורית שהתבדלה מן המסגרת הקולקטיבית ההגמנית של היישוב ולביקורת על מושג ריבונות.²³ יצחק ברויאר, אחד ממנהיגי אגדות ישראלומי שביקר בחrifoot את התביעה הציונית לריבונות – בדומה לעוזיאל ולסימון, הוא ראה בה את שורש האלים המובנית במדינות הלאום – הצבע על "קהילת המשפט" כמו 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".²⁴ עם זאת, כדי שטען שלמה פישר, משנות התשעים אפשר להציג על שיטתו פוללה הדוק בין הציבור החרדי לציונות הדתית, ובמסגרת זאת לדאיית התורה ומצוות כמרכיב בחיזוק ובעצמאות של היסוד האתני והتبיעה למימוש מלא של ריבונות יהודית במדינת ישראל.²⁵ התפתחות זו מלמדת שההתמורות של התורה ומצוות במסגרת מבנה כוח שמזהה בהן בסיס של לגיטמציה (ובה בעת שלל מרכיבים מרכזיים מתוכן) מובילה להתגבשותו של מרחב שהתרמן בתוכו מتابטא לעיתים קרובות לא במימוש הפטונצייאלי הביקורתי והמובחן שנבע מהן, אלא דווקא בהעוצמתם של יסודות המשתלבים בבניי המשמעות שמייצרת הריבונות הלאומית.

סיכום

אם נשוב כעת לשאלת הייעלמותן של התורה ומצוות שעימה פתוחה, נראה שהיא נובעת מן הניסיון לרשת היבטים מסוימים המגולמים בתורה ומצוות ובה בעת לנתק אותם מן המסגרת המושגנית הרחבה המענייקה להן את משמעויותיהן. ניתוק זה מוביל מצד אחד לדחיקת התורה ומצוות אל המרחב הפרטני, מצד שני לצמצום התקוף המשפטי שלהן, בשל הגדרתן דרך מושגינו החוק המודרני וקשריהם הפורמליות והפרדתן מסביבתן האקולוגית. שלילית קיומה של התורה כמסגרת פוליטית מתחילה באמצעות החלוקה בין "דת" ל"חילון", דחיקתה למסגרת הקיום המשפחתי הסגור, והפיכתה של התורה למושא תשואה באמצעות השימוש במושג המסורת, כל אלה מייצרות מושג "תורה" חולפי שמרוקן אותה מן הערעור על השליטה המוחלטת על הפליטי ועל הקיום הקולקטיבי המתואר כריבוני. חילוניה של התורה נובע, כאמור, גם מן העמידה שלה בפני מושג הממלכתיות שהגדיר את הריבונות היהודית במדינת ישראל. התורה, שנתפסה בדרך

כלל כביסים לערעור על ה"מלכות", הודקה או לחילופין הולאה ועמדה לשירות הממלכתיות. הלאמתן של "תורה ומצוות" וההתעלמות ממשמעותן הקודמת מעלה את השאלה אם אפשר לשוב ולחשוב עלייה כתשתית פוליטית לקריאת תיגר ולהתנגדות, לחשוב אותן מחדש כדוגם אחר של קולקטיביות, כביסים אחר למחשבה על חוק ועל הילה פוליטית שביהם קודש וחולאים תחומיים מוחכמים. הצפת המטענים המודחקים שהמושגים הללו אוצרים עשויה אולי לפתח אופקים חדשים למחשבה זו, ולזחות ב"תורה ומצוות" את אותה אפשרות של ערעור.

הערות

1. משנה מכות, פרק ג, משנה טז.
2. אמנון רוז-קרוקצקין, "חילון והאמביולנטיות הנוצרית לפני היהדות", בתוך חילון וחילוניות: עיונים רבים ורחויים, עורכת: יוכי פישר (תל אביב: הוצאת מכון זן ליר, תשע"ז), 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.
5. חנה ארנדט, המצב האנושי, תרגמו אריאלה אולאי וudi אופיר (תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשע"ד), 94.
6. שם, 84.
7. טלאל אסח, כינון החילוניות: נצרות, אسلام, מודרניות, תרגם זהר כוכבי (תל-אביב: רסלינג, תש"ע), 47.
8. יעקב יגרא, "מסורתות", מפתח 5 (תשע"ב): 148. <http://mafteakh.tau.ac.il/wp-content/uploads/2012/06/5-2012-07.pdf>
9. שם, 148; הניל, מעבר לחילון: מסורתם וביקורת החילוניות בישראל (ירושלים: הוצאת מכון זן ליר, תשע"ג), 59-57; מאיר בזגול, שפה לנאמנים: מהשבות על מסורת (ירושלים: כתר, תשס"ט), 76-59.
10. מחברות עמנואל – מהברת עשרים ושתיים / עמנואל הרומי. <http://benyehuda.org/haromi/022.html>
11. מדרש תנאים לספר דברים, מהדורות ר'ץ הופמן (ברלין, תרס"ח), 211.
12. מנחם קישטר, "קידת משה ויהודה: תולדותיה של נוסחה משפטית-דתית", בתוך, עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי" עורכים: דניאל בויארין ואחר' (ירושלים: מאגנס, תש"ס), 202-208; יש' רוזן-צבי, "המדריך והמודרת: משנת כתובות פרק ותפיסת הנישואין והתנאיות", *דיני ישראל כו-כו* (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, פיסקא נד.

.14. ראו למשל משנה שבועות, פרקים ד-ו; תוספთא שבועות, פרקים ג, ה.

D. Gimaret, “*Uṣūl Al-Dīn*,” ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van .15 ,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 ובבדעות, מהדורות Kapoor (ירושלים: מכון משנת הרמב”ם, תש”ל), עמ’ כז-כח, קלב. רס”ג עשה לעתים שימוש במושג ”אלתוריה” בהוראת ”תורה”, כך למשל שראוי אלתוריה = מצוות התורה. 17 ”הודיע לנו אלהינו [...] שהוא נתן לנו דת לכלת בו, ובו מצות שהטיל עליו [...] כי העין מהיבש שתנתן לנו תורה.” שם, עמ’ קיז.

.18. מנחם לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה (ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס”ו), 86-89.

.19 ספר מורה הנבוכים, מהדורות Kapoor (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל”ב), ג.

.20. שם, ד, ב.

.21. עומר מיכאליס, ”סילקתי את החציצה”: גילוי סודות בהגות האסלאמית ועיצובו של מורה הנבוכים”, ציון 484-447, (2018), 4, 83 ראו גם משה אידל, ”על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אכולעפה”, בתוך על דעת הקhal: דתopolityka בהגות היהודית. ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי, עורכים: בנימין בראון ואח’ (ירושלים: הוצאת מרכז ולמן שו, תשע”ב), 458-371.

.22. ר’ ה”ש 7 לעיל, וגם: Gil Anidjar, “Secularism”, *Critical Inquiry* 33 (2006): 52-77; Jonathan

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 ערים וחובות צורים, כתב א’. מופיע בתוך: מרדכי וילנסקי, חסידים ומתנגדים: לתולדות הפלמואם 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 וחול כהפרדה חיונית להגדרת הדת במסגרת שיח החלון ראו אס, כינון החילוגיות, 54-45.

.27. הרב משה אביגדור עמיאל, לנכסי התקופה: פרקי הסתכלות במחות היהדות (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש”ג), 282-283. אני מודה לעוזרו הררי שהפנה אותי לדברים אלה.

.28. ראו למשל: www.youtube.com/watch?v=G1mluix9cQU

.29. בן-ציון מאיר חי עזיאל, ספר McMurry עזיאל (תל אביב: תרצ”ט), תקמבע-תקמג.

.30. שם, עמ’ תקמו, תקנבע-תקמג. שלום רבצי, ”ציונות, יהדות וארץ ישראל בהגותו של הראשון לציון הרב בן

31. ציון מאיר חי עזיאל”, פעמים 73 (תשנ”ח): 83-60.
32. בן-ציון מאיר חי עזיאל, ספר משפטן עזיאל (ירושלים: תש”ס), חלק ד, סימן א, ייח. שם: ”שופטים כאלה אשר הם בעצם עוברים על כל המשפטים הנשפטים לפניהם, וכשישובים לדין על אותם המעשים אינם דנים מתוך מבט נקודת הצדק והיוושר, אלא מתוך מבט מסחרי כי הלא סוחרים המה”. שם, י.
33. שם, עמ’ א-ב. על תשובה זו עייןנו גם אצל שלום רצבי, ”הריאשן לציון הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל: הלכה וציונות”, *הציונות כ”א* (תשנ”ח), 97-90.
34. אריה אדרעי, ”פולמוס הגיור בישראל בהקשרו האידאולוגי וההיסטוריה”, *שנתון המשפט העברי* כו (תשע”ב-תשע”ג): 47, 35-59.
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 בשאלות ”יש אם למסורת” או ”יש אם למקרה” ראו: בבלי פסחים, פו ע”ב; סוכה, ז 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” יהודי לתלמיד ומיצג גישה המאפיינת לרוב התורה ממשמעות מקודשת ומהיבת ”לשםור על הטקסט המקראי קבוע באותיותו” ולדורש בו, וכי התנאים, שהזכירו נוסחות שונות של כתיב וקריאות שונות של הכתובים, התייחסו בפרשנותיהם בעיקר למילה הנשמעות, שאינה תלויה בכתב. ראו שלמה נאה, ”אין אם למסורת או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?”, *תרביזן סא* (תשנ”ב): 401-448. ראו גם זאב בן-חיים, ”מסורת ומסורת (בחינה ממשמעותית)”, *לשונונו ג/ד* (תש”ז): 283-292.
37. על התפתחות שתי התורות רואו: אפרים אלימלך אורבן, חז”ל: פרקי אמונה ודעות (ירושלים: מגנס, תשכ”ט), 258-259; Cana Werman, “Oral Torah vs. Written Torah(s): Competing Claims to Authority”, *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 הקורינטים ט, 20. האיגרת אל הרומיים, ז, 6.
40. אורבן, חז”ל, 261-270.
41. Yuval, *The Orality*, 237-260.
42. ראו לציין כי בפילוסופיה היהודית במילוי הבינים יש תפkid מרכזי למושג ”תקlid” ולביקורת עליו, כמו שוג המורה על מסורת וקבלה של ידוע, ועל מקומו של ידע שנרכש כך. עם זאת, היבט זה של המושג חורג מעבר לגבולות של הדיון כאן. ראו עומר מיכאליס, ”אפיקו על הפילוסופים”, עיון בתפקיד המונח ’תקlid’

- .45-7 במורה הנכדים ובמקורותיו הagnostics", דעת 83 (2017): 45-7.
- .43. יג'ר, "מסורתיות", הנ"ל, מעבר לחילון, 146-148.
- Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions", in *The Invention of Tradition*, eds. .44 Eric Hobsbawm and Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1-14.
- .45. יג'ר, "מסורתיות", 149, 156-158. הנ"ל, מעבר לחילון, 60. בזוגלו, שפה לנאמנים, 41.
- .46. בזוגלו, שפה לנאמנים, 51.
- .47. שמות רבה, פרשת תרומה, פרשה לג, סימן ז.
- .48. ראו למשל: ספר זהה, מהדורות מרגליות ירושלים: מוסד הרב קוק, ת"ש), כרך א, עז ע"א, רטו ע"א; כרך ג, צו, לה ע"א; מליל הילנאר-אשר, ונחר יצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר (תל אביב: עם עובד, תשס"ה), 242-239. וגם: ספר תפארת ישראל (לונדון: תשט"ז), ל-לג.
- .49. יג'ר, "מסורתיות", 148. אין ברצוני לטעון כאן כי שיח ה"מסורת" מכחיש את מקומה של התורה בכנינו החוויה התרבותית היהודית, אלא להביע על הידרו של התורה כתיקסט כתוב מן המסתכים המכוננים של שיח המסורת, ועל הדגש שניית בו להעברת המסורת בעל פה ובאמצעות פרקטיקות שונות במסגרת המשפחה על פני חורה אל הטקסט הכתוב ודרישתו.
- .50. אחד העם, "המוסר הלאומי". http://benyehuda.org/ginzburg/hamusar_haleumi.
- .html. ראה: אמנון רוזקרוצקין, "יצוגה הלאומי של הגלות: ההיסטוריה הציונית והיהודים הבינאים בעבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ז), 131; בועז הוּס, שאלת קיומה של מיסטיקה יהודית: הגניאולוגיה של המיסטיקה היהודית והתייאולוגיות של חקר הקבלה (ירושלים: מכון בן ליר, תשע"ו), 65-42.
- .51. חיזוק לראיית הקטגוריה של ה"מסורת" כאישור מחודש של החלוקות הבינריות החילוניות אפשר למזוא בהקשר האסלאמי, במרקחה של אינדונזיה. כפי שטען חלאק, באינדונזיה השريعה והמנהגים המוסלמים הבלתי כתובים, ה"עדראת", היו שלובים אלה באלה ולא נתפסו כמקורות מנוגדים שיש ביניהם שונות. עברו השלטון הקולוניאלי ההולנדי שימושה ההנדסה בין שני המקורות וההתיצבות המשפטית לצד העדראת כביטוי של התנגדות להשפעה אסלאמית וככליל' לקידום של חילון. Hallak, *An Introduction*, 89-93.
- על מסורות כחילון בהקשר אסלאמי ראה: ניסים ליאון, "המסורתיות המורחת כהד לקיום היהודי בעולם האסלאם", אקדמיה כג (תשס"ט): 146-129.
- .52. משה שוקד, "מציאות מול מסורת: מגמות בדתות עדות המזרח", מגמות ג/2 (1984): 250-264.
- .53. שלמה פישר, "תנוועת ש"ס", בתוך חמישים לארכאים ושמנה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, עורך עדי אופיר (ירושלים: מכון בן ליר, 1999): 329-337.
- .54. ניסים ליאון, המΖנפַת וההגָל: לאומיות שכגד בחוריות המזרחית (ירושלים: מכון בן ליר, 2016), 11-31.
- .80-62.
- .55. דברים יז, יט.
- .56. יאיר לורברבוים, מלך אביוֹן: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית (רמת-גן: אוניברסיטה בר-אילן, תשס"ח) 48-39.

- .57. תוספתא סנהדרין פ"ד, ה"ה; ספרי דברים [מהדורות פינקלשטיין] פיסקא קנו, עמ' 208. לרובבוים, מלך אביון, .56-50.
- .58. משנה סנהדרין פ"ב, מ"ד.
- .59. לרובבוים, פוליטיקה, 103-84, 156-162. יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם: עיונים במשנתו ההלכתית (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א), 205-212.
- .60. לרובבוים, ר' ה"ש 60 לעיל, .90.
- .61. ספר שעריו אורה [מהדורות י' בן-שלמה], כרך ראשון, 57, .74.
- .62. שם, .87-85.
- .63. שם, 76. וראו גם: זהר ח' ב תרומה קסא ע"ב; ח'ג שמיני לה ע"ב. וראו: משה אידל, "תפיסת התורה בספרות היחסיות וגלגוליה בקבלה", מחקרים ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א): 59.
- .64. תומס הובס, לוייתן, תרגם אהרן אמר (ירושלים: שלם, תש"ע), 120. מנהם לרובבוים, "שוכן של לוייתן: על התיאולוגיה הפוליטית של הובס", תרבות דמוקרטיבית 6 (תש"ב): 85-110.
- .65. קרל שמייט, תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על תורה הריבונות, תרגם רן הכהן (תל אביב: רסלינג, 2005), 57. על ההיבטים השונים של השיעית החוק ותפיסת הריבון במדיניות הלאום המודרנית עיין יהודה שנהב, "האמפריה ומצב החירום: קריאה של 'החריג' והחריגה דרך *The Nomos of the Earth* לקרל שמייט", בתקן לפנים משורת הדין: החריג ומצב החירום, עורכים יהודה שנהב, כריסטוף שמידט ומשAWN צלניך (ירושלים: מכון זן ליר, תש"ע), 69-92.
- .66. מיכאל פייגה, "מבוא", בתקן קרדום לחפור בו: ארכאולוגיה ולאומיות בארץ ישראל, עורכים מיכאל פייגה וצבי שלוני (שדה בוקר: מכון בן-גוריון, תשס"ח), 1-17. וראו גם על מקום המלכים בסיפור הלאומי שגיבש דוד בן-גוריון: אנטה שפירא, יהודים חדשים יהודים ישנים (תל אביב: עם עובד, תשנ"ז), 234-235.
- .67. בן-צין מאיר חי עזיאל, ספר מכמני עזיאל (ירושלים: תשס"ה) חלק ג, קצה-קצת.
- .68. עקיבא ארנסט סימון, "פרושים – לא אסימים", דבר, י"ב חשוון תרצ"ג, עמ' 2, 5. ועיינו גם Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism: The Radical Circle in Birth Shalom 1925-1933* (Leiden: Brill, 2002), 267-274 (מעניין להזכיר גם את הביקורת של בוכר על המלכות ועל משמעותה של ביקורתו בהקשר של מדינת ישראל. עם זאת, בניגוד לסימון, שהיא יהודי שומר תורה ומצוות שהזמין בדבריו את הפרושים, החכמים והగאנטים מבקרים השלטון, בוכר התמקד בדמותיהם של הנבאים. מרטין בוכר, 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 הפונדנטליסטית ומה שעבר לה: חקר הציונות הדתית הרדיקלית בשלושת העשורים האחרונים של המאה ה-20", תיאוריה וביקורת 31 (2007): 283-295; הנ"ל, "ציונות דתית רדיקאלית: תיאולוגיה מחולנת?", בתקן לאומיות וחילון, עורכים זהר מאור ויוכי פישר (ירושלים: מאגנס,

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

71. קוק, ארץ הצבי, יט-כד.

72. ליאון, המزنפת והודגלו, 15-20. על הביטוי של פוטנציאל זה בהקשר אחר ראו אבי-דם צורף, שותפות יהודית-ערבית כנגד שיח החילון; מחשבה דתית, פוליטיקה וספרות בכתיבתו של יהושע דולדן (ר' בנימין, 1880-1957), עבודת לקבלת תואר דוקטור: באර שבע, תשע"ח, 246-253.

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

74. שלמה פישר, "החרדים מן החלום", תיאוריה וביבליוגרפיה 9 (1996): 233-239; ליאון, המZNפת והודגלו, 81-108. עם זאת, איןני בטוח שפישר צודק כשהוא מסמן את העמדת החרדית האופוזיציונית כ"נכחלת 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 הצבע על חיבור חרדי-ערבי במאבק בחוק, נאם בערבית מעל דוכן הכנסת והכריז ["אנו איתכם במאבקכם למען הדמוקרטיה."](http://www.youtube.com/watch?v=wXU9neMRpKI) ראו אבי-דם צורף.

