

דיון

הזיקה לארץ-ישראל בהגות היהדות—
מאבק השקפות
שלום רוזנברג

משתתפים בדיון: חיים הלל בר־ששון
אליעזר שביד



הזיקה לארץ-ישראל בהגות היהדות—

מאבק השקפות*

שלום רוזנברג

בודדים הנושאים במדעי-היהדות שזכו למאמרים ולמחקרים רבים ומגוונים כמו זיקתו של העם היהודי לארץ-ישראל. מאמרים אלה נערכו במתודות שונות ומתוך פרספקטיבות שונות. מכאן ההכרח לנסות ולהסביר את מהות התרומה שבחיבור זה, הכתוב מזווית-הראייה של חקר תולדות המחשבה היהודית. המניע העיקרי לעבודה זו יובן מתוך השאלה אם ניתן להבחין בין דפוסים שונים של זיקה, דפוסים קבועים מעבר לשינויים ולהבדלים שבשיטות הקונקרטיות, הפושטות צורה ולובשות צורה בהתפתחותם ההיסטורית? לחיפוש תשובה לשאלה זו מוקדשת הסקירה הבאה. מבחינה היסטורית, ימוקד הדיון בהגות היהודית בימי-הביניים. מהותו של הנושא מחייב פריצת הגבולות הכרונולוגיים של התקופה, והיזקקות לטקסטים שאינם פילוסופיים לפי הגדרתו המקובלת של המונח.

עיסוק בטיפולוגיה של דפוסי הזיקה, מניחה מראש קיומה של זיקה. לא ניכנס לשאלה זו ואף לא לבעיות צידוקה של הזיקה. מסוגיות אלו—שתיהן מחויבות המציאות ואקטואליות—נתעלם בהמשך כמעט לחלוטין.

עד כאן הגבלות פורמאליות. אולם, מטרתה של עבודה זו תובן יותר, אם נוסיף הבהרה אחרונה. אין אנו נזקקים כאן לגאולה, אלא לארץ-ישראל. הבחנה זו, שניטשטשה פעמים הרבה, היא אולי גרעינן היסודי של ההבחנות הבאות. ההפרדה בין הציפייה לגאולה ובין הזיקה לארץ-ישראל היא בחינת חיתוך בבשר החי, אך היא מחויבת המציאות אם רוצים אנו לחדור להבנת זיקתו של עם בשר-ודם לארץ של אבן-ועפר, בימים שאינם ימות-המשיח.

לפתחה של עבודה טיפולוגית מעין זו אורכת סכנת ההיזקקות להפשטות ולפישוטים, שירחיקו אותה מהחומר האמפירי. ריחוק זה גורר אחריו מידה מרובה יותר של קונסטרוקציה וספקולציה מצדו של המחבר. חיבור זה מקבל עליו אחריות וסיכון זה, תוך תקווה שהביקורת שתהא מנת חלקה הוודאי, תפרה את הנושא, ותעמיק את הבנתו של אחד הפרקים הנפלאים בתולדות המחשבה היהודית.

מולדת ואם

אם יישאל אדם בן-ימינו על מהות זיקתו לארצו, יענה ללא ספק תוך שימוש במלה 'מולדת'. כזו היא גם תגובתו של הישראלי בן-דורנו, יליד הארץ, בן למולדתו. האם קיים מושג כזה במקורותיה

* תדתי נתונה לפרופ' ח"ה בן-ששון, לפרופ' א' שביד ולפרופ' י' אליצור על הערותיהם החשובות. מודה אני גם לרב זאב גוטהולד ולד"ר משה חלמיש על שהפנו את תשומת לבי למקורות שונים, ועזרו לי רבות בהערותיהם המחכימות.

העתיקים של היהדות? התשובה המקובלת היא שלילית. חיפוש מושג מעין זה בהגות היהודית הקלאסית נראה כרדיפה אחרי אנכרוניזם. בשימוש בן-ימינו במונח 'מולדת' לגבי ארץ-ישראל, יש טעות, אי-הבנה או חידוש מודרני.

עמדה זו סוכמה יפה על-ידי יהודה אליצור במאמרו על 'ארץ-ישראל במחשבה המקראית':

המלה 'מולדת' במקרא אין פירושה פאטרלנד (Homeland, Patria). המושג הזה הוא מודרני, הוא נוצר במאה ה-19 באירופה. מצאנו מולדת במקרא כגון 'ומולדתך אשר הולדת אחריהם לך יהיו על שם אחיהם יקראו בנחלתם' (בראשית מח ו). מולדת כאן פירושו: צאצאים, חמולה, משפחה, בית-אב. לא מה שקוראים כך בימינו בעברית מודרנית. הוה אומר, ההגדרה המודרנית הפשטנית: ארץ-ישראל היא מולדת העם היהודי, אינה תופסת לגבי המחשבה המקראית.¹

חיפוש מוטיב המולדת במחשבה היהודית הקלאסית, נראית אכן כהשלכה אילגיטימית לעבר. השקפה זו איננה נכונה, לפחות לגבי תחום אחד. יצחק היינמן הראה שבספרות היהודית שבימי בית שני, המושפעת מהספרות ההלניסטית, מושג האזרחות—דהיינו קשר האדם אל ארצו—תופס מקום מרכזי.² לפי ספר מקבים ב, פשעו המתיוונים במולדתם. לעומת זה, עורר יהודה המקבי את חייליו 'להיות נכונים למות על התורה ועל המולדת' (πατρις; ח כא), או 'על התורה, על המקדש, על עיר הקדש, על המולדת ועל המדינה' (יג יד), במלחמה נגד האורבים 'לתורתם, למולדתם ולמקדשם' (יג יא). המושג הזה חסר, לפי היינמן, בספר מקבים א, אולם ללא ספק ניתן למצוא בספר זה מוטיבים מקבילים על נחלת האבות.³ מוטיב המולדת מצוי גם אצל פילון. פילון רואה באדם אזרח העולם (קוסמופוליט), אך גם בעל-חובות למולדתו, שהרי רק פושעים, שאינם מכבדים את האל, משתמטים מחובותיהם למולדת.⁴

אפשר להוסיף דוגמאות, אולם הן לא תמנענה שתעמוד בעיית 'הלגיטימיות היהודית' של מובאות אלו מבחינתה של המחשבה היהודית. המונח 'מולדת', השאול מתרבות העולם היווני, האין הוא נטע זר בעולמה של המחשבה היהודית?

חוקר תולדות המחשבה היהודית יתקשה להשיב על שאלה זו, שהרי תשובה אפשרית רק עם קיומה של קונספציה א-פריורית על טיבה של המחשבה היהודית. אולם, חושבני כי במקרה זה יביא אותנו גם עיון בהתפתחותה של ההגות היהודית לתשובה שלילית. שאילת המונח 'מולדת' מעולם התרבות היווני מהווה שאילה סמאנטית, אך לא שינוי קונספטואלי מהפכני. ניתן להוכיח טענה זו תוך הצבעה על מושג מקביל המצוי בפרקים השונים של ההגות היהודית. אולם יש לדון את ההקבלה, לאור ההבדל הקיים בין מושג אבסטרקטי לבין דימוי אגדי. כוונתי לראיית ארץ-ישראל כאם.⁵

1 'אליצור, ארץ ישראל במחשבת המקרא', ארץ נחלה (קובץ). ליקט וערך יהודה שביב, ירושלים תשל"ו, עמ' 21-28 (יצא לראשונה בהוצאת הקרן לזכר סגן ישי רון).

2 'היינמן, 'היחס שבין עם לארצו בספרות היהודית ההלניסטית', ציון, יג-יד (תש"ח-תש"ט), עמ' 1-9 (להלן—יע"ל).

3 מקבים א טו לג.

4 חיי משה, ב, 98; וראה עוד מקומות אצל היינמן, יע"ל, עמ' 4, הערה 20.

5 על סמל זה, ראה מאמרו של ב"צ דינור, 'דמותה של ציון וירושלים בהכרתו ההסטורית של ישראל', ציון, טז (תשי"א), עמ' 1-17.

לדימוי ארץ-ישראל כאם היסטוריה ארוכה. מקורו במקרא, בעיקר בספר ישעיה. ציון זוהתה עם עם ישראל: 'ולאמר לציון עמי אתה' (ישעיה נא טז). אולם, בדימויים אחרים זוהה עם ישראל עם 'בת ציון' לעומת 'בת אדום' (איכה ד כב). כך הפכה ציון לאם. בחורבן היא שכולה וגלמודה; בגאולה—בניה ישובו אליה: 'ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה, ואני שכולה וגלמודה גלה וסורה ואלה מי גדל... ' (ישעיה מט כא), 'כי רבים בני שוממה מבני בעולה... ' (שם, נד א), 'להביא בניך מרחוק... ' (שם, ס ט).

סמל האם מצוי בספרים החיצונים ובספרות חז"ל כאחד. את הפסוק בתהלים (פו ה) 'ולציון יאמר איש ואיש ילד בה... ' מתרגמים השבעים תוך אינטרפולציה, 'ציון' נעשית ל'אמא ציון'. בעזרא ד, ציון היא 'אם כלנו'. ובייחוד בולטת ההקבלה בספר ברוך (ד יז-כט).⁶

הדוגמאות מספרות חז"ל רבות הן. אחד הדימויים היפים ביותר מצוי בדברי המדרש: 'שלח תשלח את האם—זו ירושלים, ואת הבנים תקח לך—אלו ישראל' (ילקוט מכירי, תהלים קמז). הביטוי הדראמטי ביותר לראיית ארץ-ישראל כאם, מצוי לדעתי בדבריו של עולא, שירד לבבל, ושבנטותו למות בכה ואמר 'לא דומה הפולטה בחיק אמו, לפולטה בחיק נוכריה'⁷ (ירושלמי, כלאים ט ד).

דימוי ארץ-ישראל לאם הוא סמל בעל חינוניות מדהימה במדרש ובפיוט, כדימוי אנדי. אך משמעותו הרעיונית לא נעלמה בדורות הבאים. בראשית המאה הי"ח לחם ר' משה חאגיז למעמדה של ארץ-ישראל בעולם שהחל להיות חופשי יותר, בו 'כל אחד בעירו אומר שלום יהיה לי כי זו היא ירושלים בשבילי'.⁸ ר' משה חאגיז דיבר על שתי הנאמנויות החשובות: עבודת ה' ואהבת ארץ-ישראל, שהן בבחינת כיבוד אב ואם.⁹ כאן רואים אנו אף תוספת רובד נוסף, המדגיש את הקשרים הקבליים. ארץ-ישראל היא 'האמא עלאה זו ארץ מולדתנו'.¹⁰

ההקבלה בין הדימוי 'אם' ומושג 'מולדת', לא נעלמה מעיניהם של ההוגים שראו את תקומתם של הלאומים החדשים והפטריוטיזם המודרני. קשר זה נוסח בחדות עלידי י"ש ריג'יו, הישר מגוריצייה, כפירוש לדברי ישעיה 'אי זה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה... ' (נ א): 'כריתות אמכם. אין האומה מכונית בשם "אם" כי האומה הם תמיד הבנים. אבל האם היא הארץ אשר הם עליה או העיר שנולדו בה. כי כמו שיאמר הלועז patria כן יאמר העברי אם... '¹¹

6 על קשר משוער בין דימויה של ציון לאם לבין סיפורה של חנה, ראה: G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Harvard 1972, pp. 106–109

7 השווה דבריו של הרמב"ן בדרשה לראש השנה, כתיבי רבינו משה בן נחמן, מהדורת ח"ד שעוועל, א. ירושלים תשכ"ג, עמ' רנא.

8 השווה דבריו של יעקב פראנק: 'זאת היא הארץ שהובטחה לאבות. אם יתנו לי את כל הארצות מלאות אבנים יקרות לא אצא מפולין, כי זאת היא נחלת ה' ונחלת אמותינו. עיי' להלן, הערה 44.

9 ר' משה חאגיז, שפת אמת, וילנה תרל"ו, הדפסה חדשה ירושלים תשכ"ח, טז ע"א. ראה להלן, הערה 56.

10 שם, יב ע"א. שימוש זה ב'אמא עלאה' על ארץ-ישראל מצוי לפני ר"מ חאגיז אצל ר' אהרן ברכיה די מדינה. ראה במאמרו של י' תשבי, 'העימות בין קבלת הארץ לקבלת הרמ"ק בכתביו ובחייו של ר' אהרן ברכיה ממדינה', ציון, לט (תשל"ד), עמ' 42 הערה 114: 'כל עוד שאדע ששיחותי יעלו לרצון ליושבים שם ראשונה בחיק אמא עלאה'.

11 אגרות יש"ר, מחברת שנייה, וינה 1836, עמ' 89. סמל האם איננו המקבילה היחידה למושג 'מולדת'. הביטוי 'אדמת נכר' (תהלים קלז ד), איננו אלא אנטיטיזה של היחס אל המולדת; וראוי לעיין נוסף.

מולדת העם

ראיית ארץ-ישראל כ'מולדת', על-ידי יהודי היושב בארצו, אינה צריכה הסבר. לעומת זה, כאשר משתמש במונח זה יהודי היושב בגולה, מתלווה לשימוש זה משמעות נוספת. ניתן לגזור ממנה, שהוא זר ונוכרי באותה ארץ, ועמו 'עם החי חיי גרים בארץ מגוריו', 'מחוץ לביתם', כדברי בעל מקבים ג. הוא ξένος, דהיינו גר, הנמצא תחת השגחת האל העליון, הראוי ליחס הוגן ללא עינוי ולחץ, אך לא לשוויון-זכויות.

יצחק היינמן העלה את ההשערה שייתכן כי לעובדה זו יש לקשור את הורתו ולידתו של מוטיב נוסף המצוי אף הוא בספרות ההלניסטית: המטרופולין.¹² מושג זה במחשבה היהודית ההלניסטית קשור לפי זה בתיוה, שאין סתירה בין ראייתם את ארץ-ישראל כ'מולדת' ובין זכויותיהם בארצות מושבותיהם. יהיה אשר יהיה הרקע ההיסטורי להתפתחות זו, אין ספק שעדים אנו לשינוי קונספטואלי חשוב. מושג המולדת מציין קשר הקיים בין טריטוריה והיחיד, או העם כמכלול היחידים. ה'נולד' במולדת הוא על כל פנים היחיד. במושג המטרופולין יש משום הרחבה תוך שינוי. ה'נולד' איננו היחיד אלא העם, או הקהילה.

מושג המטרופולין מצוי בספרות היהודית ההלניסטית ובכתבי פילון.¹³ פילון טוען שהפזורה היא תוצאה של ריבוי מספר היהודים שהתיישבו בארצות רבות באירופה ובאסיה, ביכשת ובאיים. ברבות מהארצות האלו יושבים היהודים מימי יסודן ורואים אמנם את המקומות האלה כ'מולדת'. אולם בנוסף לנאמנותו למולדת, קיים גם קשר ונאמנות לעיר-הקודש, היא המטרופולין.

למושג מטרופולין משמעות שונה במשנתם של חז"ל. בדברי ר' יוחנן הוא בא לסמן את היחס בין ישראל לבין העמים כולם: 'עתיד הקב"ה לעשות את ירושלים מטרופולין לכל העולם'.¹⁴ אין להסיק מכאן שהיהדות הנורמטיבית באותה תקופה שללה תורה מעין זו שלילה מחלטת.¹⁵ אולם אין ספק שמרחק רב קיים בין המטרופולין והקהילות היהודיות, ובין המטרופולין והארצות. הצד השווה שבהן, שה'אם' היתה ל'עיר ואם', אָם שבנותיה ערים ומושבות.

סוגייה זו מעמידה אותנו בפני דו-משמעות יסודית הקשורה במושג מולדת. הוא יכול להיתפס כזיקה דיסטריבוטיבית וכזיקה קולקטיבית. כלומר, כיחס הבלתי-אמצעי שבין היחיד והארץ, או כיחס שבין היחיד והארץ, דרך העם. לא 'מולדת היהודי' אלא 'מולדת העם היהודי'.

ראייה זו של הזיקה לארץ-ישראל באופן אמצעי, דרך זיקת היחיד לעדה וזיקתה של העדה לארץ, חוזרת בצורות שונות בהגות היהודית המודרנית, על גוניה השונים. דבר זה מוכיח, ללא ספק, את יסודיות ההבחנה בין המשמעים השונים של המושג 'מולדת' וחשיבותם. אלא שכאן אין הוא בא

12 ראה: היינמן, יע"ל, עמ' 6-9; וכן: רייצ ורבובסקי, 'מטרופולין לכל הארצות', ירושלים לדורותיה—הכנס הארצי הכ"ה לדיעת הארץ, ירושלים תשכ"ט (להלן—מל"ה), עמ' 172-178.

13 על המצוות המיוחדות I, 68; למקורות נוספים ראה: היינמן, שם.

14 תנחומא דברים, נספח ג, מהדורת באבער, עמ' 4; ראה: י"א זליגמן, 'ירושלים במחשבת היהדות ההלניסטית', יהודה וירושלים (קובץ), ירושלים תשי"ז (להלן—יב"ה), עמ' 198.

15 השווה: משנה, מנחות יג י': 'הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו יקריבנה במקדש, ואם הקריבה בבית חוניו, יצא...'. על סוגייה זו ראה: א"א אורבך, 'מדיעות של מרכז ותפוצות בתולדות ישראל ומשמעותה בימינו', ספריית שז"ר, המכון ליהדות זמננו, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ה (להלן—מש"מ). על הזיקה לארץ-ישראל לאורך הדורות ראה גם: י' בן שלמה, 'זיקת העם היהודי לארץ ישראל', סקירה חרשית (אפריל 1973), עמ' 3-12; י"מ גרינץ, 'בין עם לארצו, האומה (טבת תשכ"ח).

להסביר ולאשש את זכויות היהודים באשר הם שם, אלא את הזיקה והזכות למדינה המתחדשת בטרטוריה ההיסטורית. ביטוי חד להבחנה הזאת ניתן על-ידי נתן רוטנשטרייך, בהגדירו את מהותה של האוטואמנספיצייה הציונית:

השיבה הזאת אל הארץ אפשר להבין אותה באופן דמוגרפי כשיבה של אוכלוסין והיאחזות של אוכלוסין בארץ שלא ישבו בה, ואפשר להבין אותה, מזווית ראייה ציונית, כרנסאנס (תחייה) . . . ואנו הבינונו את הרנסאנס שלנו כשיבה אל מולדת הסטורית. זה יצר את ההתנגשות. בנקודה זו דומני שהמדיניות הציונית נקטה את הקו שהוא הקו האפשרי היחיד בענין הזה, והוא פשרה, זאת אומרת: השיבה לא תשלול מניה וביה את הסמכות של האוכלוסין שישנם כאן, למרות ההבדל המושגי בין מולדת של עם ומולדת של תושבים . . .¹⁶

'מולדת של עם' פירושה, שהעם 'מיוצג בארץ ישראל גם כשאיננו נוכח בה'. ומולדת זו אינה חייבת בהכרח לבוא לידי התנגשות עם 'מציאותם של אנשים חיים בפועל'; האלמנטים או הישים המתנגשים הם בעלי-אופי שונה מעצם מהותם.

לקונספציה זו שורשים משפטיים ברורים, הקשורים בהבחנה בין זכויות זרים על האדמה ובין זכויותיהם בחינת עם. הבחנה זו מקבלת בדבריו של רוטנשטרייך את מלוא משמעותה המדינית. אולם היא בעלת השלכות חשובות גם מבחינת הבנתנו את התהליכים המתרחשים בתוך עצמנו. אליעזר שביד עמד¹⁷ על השינוי שביחס הספרות היפה לארץ, שינוי המפריד בין הסופרים מבני העלייה השנייה והשלישית ודור הסופרים ילידי ארץ-ישראל. אצל הראשונים נשאר תמיד מרחק של זרות וניכור; האחרונים הצליחו לבטא את רשמיהם המישרין מנופה של ארץ-ישראל, שעורר בהם מהלך-נפש רליגיזי ממש. הספרות היפה ביטאה את זיקת המולדת של הדורות השונים, ומעידה עליו. והנה עדים אנו לתופעה המדהימה שדווקא היחס הנראה מלכתחילה כמוכר ואמצעי יצר זיקה חזקה יותר מאשר היחס הבלתי-אמצעי והישיר. שביד הסביר פאראדוקס זה במונחים המקבילים להבחנה עליה עמדנו לעיל:

זיקת מולדת היא פועל ההכרה והיא נמשכת מפועל קודם של ההכרה—פועל ההזדהות הלאומית. כלומר, היא איננה מבטאת קשר אישי לסביבת הגידול, אלא קשר לאומי לארץ, המהווה תשתית ליצירה הלאומית של העם, ויסודו של קשר כזה הוא התרבות וההיסטוריה—לא הנוף, לא הטבע, החי והצומח, גם לא הארכיאולוגיה. במידה שאדם מזדהה עם עמו, עם ההיסטוריה של עמו ועם תרבות עמו, הוא יראה בארץ הנושאת תרבות זו ומשתקפת ביצירותיה—את מולדתו . . .¹⁸

16 נ' רוטנשטרייך, 'להיות ציוני בשנת 1976—ראיון עם ישעיהו בן פורת', ספר השנה של העתונאים, תשל"ו, עמ' 29 ואילך.

17 יחסו של נוער ישראלי לארץ ישראל, הישראלי כיהודי (קובץ), בהוצאת הקרן לזכר סגן ישי רון, גבעתיים תשל"ו, עמ' 13-21.

18 שם, עמ' 20.

ובמשפט אחד—'רק כבן העם היהודי כולו—ארץ ישראל היא מולדתו'.
מן הראוי לסיים סקירת קונספציה זו, תוך הדגמתה בתחום נוסף—המחשבה ההלכתית, כפי שבאה לידי ביטוי בדרשותיו על החשובה של הרב י"ד סולוביצ'יק:

ארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו (כבא בתרא קיט ע"א). האם פירוש הדבר, כי לכל יהודי חלק בשותפות על הבעלות לארץ ישראל? לא, ארץ ישראל איננה שייכת לכל יהודי ויהודי לחוד אלא לכלל ישראל כחטיבה אחת יהודית ועצמית. . . זכותי האישית נובעת מכך שאני חלק מכנסת ישראל וחבר בה וכיון שהארץ שייכת לכנסת ישראל הרי היא שייכת גם לי, הקנין של יהודי בארץ אינו חזקת יחיד אלא חזקת הכלל, חזקתה של כנסת ישראל כאישיות מטאפיזית. אמנם לכל אחד מאתנו זכות לארץ ישראל—אבל זכות זאת באה אך ורק מתוך ההתדבקות החד משמעית בכנסת ישראל, מתוך ההזדהות המליאה עם כנסת ישראל.¹⁹

כמו ההשלכות המשפטיות של ראיית הארץ כ'מולדת העם', כך שמרה המחשבה ההלכתית על זיקה זו, גם כאשר אבדה הזיקה האישית של שלטון רכוש וזכות.

בין שתי זיקות

דיון זה מביא אותנו לבעיה המרכזית: הזיקה לארץ-ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים. ממאפייניה של הגות זו היא ללא ספק העובדה שארץ-ישראל במחשבה היהודית היא יותר ממולדת. קשר האדם עם ה'מולדת' הוא עובדה אמפירית, אך גם קונטינגנטית, בלתי-הכרחית, שאינה נובעת מעצמותו של האדם. בתולדות המחשבה היהודית לעומת זה, עדים אנו לנסיונות לגזור את הזיקה לארץ-ישראל א-פריורי, מעצם השיטה. מאס-מורשה, הופכת הארץ למאורשה, לארץ המובטחת; והקשר בין העם והארץ הופך מעובדה מקרית לזיווג שעליו הוכרו בשמים, 'בת פלוני—לפלוני, שדה פלוני—לפלוני', עוד לפני לידת העם. גזירה א-פריורית זו של הזיקה לארץ-ישראל באה לידי מימוש בהגות היהודית, תוך מאבקים ומתחים בין השיטות השונות. מתחים והבדלים אלה יודגמו בהשוואת הבעיה בשתי שיטות פילוסופיות שונות—שיטותיהם של הרמב"ם וריה"ל.

מקומה של ארץ-ישראל בשיטתו הפילוסופית של הרמב"ם בהקשרה של משנתו על אחרית-הימים; במרכזה עומדת תקומתה מחדש של מלכות בית-דוד המשיחית. השחרור המשיחי יאפשר את חידוש הנבואה, שיא ההשתלמות האישית.

על חידוש הנבואה כותב הרמב"ם בספר המורה (חלק ב, לו):

וזאת היא הסבה העצמית הקרובה בהפסק הנבואה בזמן הגלות בלא ספק. כלומר, עצלות או עצבות שיהיה לאדם בענין מן הענינים. ויותר רע מזה היותו עבד נקנה נעבד לסכלים הזונים, אשר קבלו העדר הדבר האמיתי ותגבורת כל התאות הבהמיות ואין לאל ידו. ובוה יעדנו רע והוא אשר רצה באמרו ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו (עמוס ח יב), ואמר מלכה ושריה

19 ראה: י"ד סולוביצ'יק, על החשובה (בעריכת פ' פלאי), ירושלים תשל"ה, עמ' 75-76. על קדושת הארץ ראה שם, עמ' 300 ואילך.

בגוים אין תורה גם נביאיה לא מצאו חזון מה' (איכה ב ט) וזה אמת מבואר העלה, כי הכלי כבר נתבטל. והוא הסבה גם כן בשוב הנבואה לנו על מנהגה לימות המשיח מהרה יגלה כמו שיעד.

תנאי לחידושה של הנבואה הוא אפוא קיומה של מדינה יהודית חופשית, החיה לפי תורת ה'. אין ארץ-ישראל אלא הטריטוריה של אותה מדינה. הפסקת הנבואה אינה פונקציה של עויבת טריטוריה מסוימת, אלא של חיים ללא מסגרת מדינית מתאימה.

על הקשר בין ארץ-ישראל ובין הנבואה כבר עמדו חז"ל במאמרים רבים: 'ראוי היה רבינו שתשרה עליו שכינה אלא שבבל גרמה לו'.²⁰ הקטע שצוטט מתוך ספר המורה, מהווה אמנם מעין פירוש לדברי חז"ל, והדגש מושם לא על תכונות גיאוגרפיות שליליות, אלא על ההוויה הגלותית. היסט פרשני זה הובן יפה על-ידי אברבנאל שהעמיד מול סברה זו את דברי ריה"ל, בביקורת ברורה לתורת הנבואה של הרמב"ם:

גם ראינו שבאומה אחרי הגלות לא שרחה הנבואה, ואין לומר שהיה זה בסבת הגלות ועצבונו, כי כבר היו בזמן מן הזמנים בידי מלכי חסד ששים ושמחים וכל איש על מקומו יבא בשלום, אבל היה העניין כמו שכתב החבר למלך הכוזר (ב ד), שכל הנביאים לא נבאו כי אם בארץ ישראל או בשבילה, מסכים למ"ש מלכה ושריה בגוים אין תורה, גם נביאיה לא מצאו חזון מה' (איכה ב ט) ר"ל [רוצה לומר] שגם הנביאים שהיו כבר מוכנים לא מצאו חזון, מפאת רצון ה'...²¹

ניסוחו של ריה"ל בכוזרי, 'כל מי שנתנבא לא נתנבא כי אם בה או בעבורה' (ב ד), מקשר במפורש את הנבואה בארץ-ישראל; כך ניתן אפוא להעמיד זו מול זו שתי השקפות: האחת רואה בטריטוריה ערך אינסטרומנטאלי; השנייה—רואה בה ערך עצמי. ההבדל הוא הכרחי, לדעתי, אם ניקח בחשבון את הקשיים הכרוכים בהסברת ייחודה של טריטוריה מסוימת במסגרת השקפת-עולם אריסטוטלית, נושא אליו נחזור עוד להלן. ניתן לשער שעמדתו של הרמב"ם בסוגייה זו קרובה ליחסו לבעיית פרטי-המצוות, לפיו יש משמעות לחפש טעם למצוות בכללותן, אך לא לפרטיהן. את ההבדל שבין הקונספציות נאיר על-ידי מוטיבים מנוגדים, המצויים בהדגמות שבפירושיהם של הריה"ל והרמב"ם לפסוק שהיה תמיד סמל לזיקה היהודית לארץ-ישראל. הכוונה לפסוק, שצוטט הרבה בדיונים השונים על מעלותיה וסגולתה של הארץ: 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבד אלהים אחרים' (שמואל-א כו ט). ריה"ל רואה בפסוק זה אסמכתא להשקפתו שארץ-ישראל היא סגולת הארצות כולן (ב כב). לעומת זה, כותב הרמב"ם על פסוק זה באיגרת השמד:

וכבר פרש על ידי הנביאים שכל הדר בין הכופרים שהוא כמותם, שכן אמר דוד המלך, עליו השלום כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבד אלהים אחרים הנה שקל דירתו בין הגוים כאלו עובד אלהים אחרים.²²

20 מועד קטן כה ע"א. והשווה ספרי שופטים, קעה.

21 פירוש אברבנאל על מורה נבוכים, חלק ב לב, מהדורת צילום ירושלים, לפי מהדורת ורשה, חלק ב, סח ע"ב.

22 אגרת השמד, מהדורת רבינוביץ, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ל, עמ' סה.

פסוק זה מובא באיגרת השמד כאסמכתא נוספת לדין, לפיו חייב אדם להשתדל 'ואעפ"י, שמפיל עצמו בסכנה—עד שינצל מן המקום הרע שאינו יכול להעמיד דתו כראוי, וילך עד שיגיע למקום טוב'. נחלת ה' מובנת כאן, לא כהתייחסות לטריטוריה אלא לחברה המאפשרת קיום מצוות הדת. בפירושו זה יכול היה הרמב"ם להסתמך על דברי התרגום: '... מלמידר באחסנת עמא דה' למימר אזיל דרד ביני עממיא פלחי טעוותא...'. מסקנה זו מתחייבת, כאמור, מיישום גישתו האריסטוטלית. אולם, אין ספק שאין לגזור מכאן שמוטיב זה משקף את מכלול עמדתו של הרמב"ם. ביטוי יפה למתחים שבשיטתו עולה מן העובדה שבמשנה תורה, בהלכות מלכים (ה יב) מובא הפסוק 'כי גרשוני היום...'. — כמו במקור התלמודי (כתובות קו ע"ב)—כאסמכתא להלכה: 'לעולם ידור אדם בא"י אפילו בעיר שרובה נכרים, ואל ידור בחוץ לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל'.²³ אין ספק שנאמנותו של הרמב"ם למקורותיו התלמודיים היא ששמרה במשנתו אף אותם המוטיבים, שאינם נגזרים ישירות ממשנתו הפילוסופית. המקור התלמודי מהווה גבול לכל רה"אינטרפרטציה אפשרית. מבחינה פילוסופית מתבטאת נאמנות זו בקבלת תחום ומקור נוסף להסבר הרציונאליסטי האריסטוטלי, וכך ניתן אולי לייחס לארץ את משמעות ההסבר שהרמב"ם מיישם לבעיה מרכזית—מהות בחירתו של עם ישראל: 'אם נאמין בחדוש העולם תפול כל שאלה... למה שם ה' תורתו לאומה מיוחדת ולא לאומה אחרת' (ספר המורה, חלק ב, כה). כדי להבין, לעומת זה, את מלוא משמעותה של עמדתו של ריה"ל אביא ציטטה מאיגרת חסדאי אבן שפרוט אל יוסף מלך הכוזרים:

הבחון לבות והחוקר כליות יודע כי לא עשיתי כל זאת לכבדי כי אם לדרוש ולדעת האמת אם יש מקום שיש שם ניר וממלכת גולת ישראל ואין רודים בהם ולא מושלים עליהם. ואלו ידעתי כי נכון הדבר הייתי מואס בכבדי ועוזב גדולתי, ונוטש משפחתי, והייתי הולך מהר אל גבעה בים וכיבשה. עד בואי אל המקום אשר אדוני המלך חונה שם, לראות גדולתיו וכבוד מעלתו ומושב עבדיו ומעמד משרתיו ומנוחת פליטת ישראל תאורנה עיני ותעלזנה כליותי, תבעני שפתי תהלה לאל, אשר לא עזב חסדו מעם עניו.

תהיינה אשר תהיינה העובדות ההיסטוריות הנוגעות לאגרתו של ר' חסדאי, לפנינו עדות על ערכי-היסוד המתגלמים במדינה יהודית: 'מנוחת פליטי ישראל', 'ניר וממלכת', ומעל לכול, כבוד וחופש: 'אין רודים בהם ולא מושלים עליהם'. לאור החלום הזה, בולטת שבעתיים משמעות סיומו של ספר הכוזרי. עם גיורו של מלך כוזר, הפך חלומו של חסדאי—לגבי דיודו של החבר—למציאות. דר"השיח בין המלך והפילוסוף, במהדורה הריה"לית, הוא רק בתחילתו. ההתייחסות המשפילה אל הגלות, הנפוצה בתיאולוגיה הנוצרית והאיסלמית, מאבדת במסגרת הספרותית שלפנינו את עוקצה. לכן מפתיע ריה"ל הפתעה כפולה ומכופלת בהחלטתו של החבר ש'הסכים לצאת מארץ כוזר ללכת ירושלים' (ה כב). אף-על-פי

23 השוה דברי הרמב"ם בפירושו המשנה (עבודה זרה ד יא): 'שאסור לדור בעיר שיש בה ע"ו [עבודה זרה] אלא שאנוסים אנחנו, ששוכנים בארצם בעונינו ונתקיים בנו ועבדתם שם... מעשה ידי אדם...'. מן המפורסמות שבמקום 'כל הדר בחוץ לארץ...'. כותב הרמב"ם בהלכותיו 'כל היוצא מארץ ישראל ומתיישב בחוץ לארץ כאילו עובד עבדת כוכבים'.

שמסוכן להסיק מסקנות מדיון במסגרת הספרותית, ללא ספק באה כאן לידי ביטוי מפורש זיקה לארץ-ישראל, השונה מהזיקה לטריטוריה בה קיימת מדינה יהודית.

גיאוגרפיה מיסטית

הזיקה בין העם והארץ מתקבלת בהגותו של ריה"ל תוך סינתזה של מושגים טבעיים וקטגוריות היסטוריות. לבדיקת הקשר הזה יש, כאמור, משמעות מיוחדת בפילוסופיה של ימי הביניים. המדע והפילוסופיה של ימי הביניים מתנסחים באמצעות חוקים כלליים, ואינם מכירים את הצד האישי והאינדיבידואלי. מכאן האפשרות להסביר תופעות אנושיות כלליות ומכאן הקושי להבין את ההתפלגות לעמים, ללשונות ולדתות. הגישור בין חוקי הטבע הכלליים והעובדות ההיסטוריות הפארטיקולאריות נתאפשר תוך פיתוח תורה קלימאטולוגית, שמקורה במסורת ההיפוקראטית. בחיבור מהמאה החמישית לפני הספירה, השייך לאסכולה ההיפוקראטית ברפואה, שומעים אנו לראשונה על היחס שבין האקלים ובין תכונותיו של העם היושב בו.²⁴ חיבור זה—בו ניתן לראות את ראשיתה של הקלימאטולוגיה—השפיע על התפתחותה של הפילוסופיה בתקופה העתיקה ובימי הביניים.²⁵ בתקופה מאוחרת יותר השתלב ההסבר הקלימאטולוגי בהסבר האסטרולוגי. על יד הסברים אלו היו קיימות תיאוריות אחרות 'ראציונאליסטיות' יותר, שניסו להעמיד רקע אסטרולוגי לתופעת השוני בין העמים והלשונות, במעין גזירת חוקי ההיסטוריה מתוך חוקי הטבע. דוגמה מעניינת נוספת לגזירה מעין זו הוא הסבר השפה. בוויכוח בין אלה שראו בשפה תכונה טבעית ובין אלה שראו בה הסכמה אנושית, ניסו פילוסופים רבים לקבוע עמדת-ביניים, לפיה התנאים האסטרולוגיים השונים הם האחראים לשינויים בין העמים והלשונות. וכך כתב על טוגייה זו אבונצר אלפרבי:

ההסבה הטבעית הראשונה בחלוף האומות, באלו העיניים דברים, אחד מהם חלוף החלקים השמימיים אשר נוכח ראשם מן הכדור הראשון... עוד חלוף, מה שנוכח הארץ מכדור הכוכבים הקיימים...²⁶

על סמך הסברים אלה, אפשר להניח שקיימת התאמה בין עמים וארצות. מכאן האפשרות להסביר במסגרת הפילוסופיה הביניימית את מעמדה המיוחד של ארץ-ישראל ואת זיקתנו אליה. במסגרת הגותית כללית זו יש לראות את תורתו של ריה"ל והסברו הגיאוגרפי-קלימאטולוגי:²⁷ 'אמר הכוזרי: אינני שומע עם השוכנים בא"י יתרון על שאר אנשי העולם. אמר החבר: כן הרכס הזה שאתם אומרים שמצליח בו הכרם... ' (ב יב). אמנם, 'אילו לא היו נוטעים בו הגפנים ועובדים העבודה הראויה להם לא היו עושים ענבים'—אולם קיימת סגולה מיוחדת הקשורה באדמה, שהיא תנאי הכרחי לאפשרות העבודה:

24 ראה: א' אלטמן, 'תורת האקלים לריה"ל', מלילה, א (1944), עמ' 1-17 (להלן—תא"ק); ראה גם: E. Barker, *National Character and the Factors in its Formation*, London 1928², p. 69

25 השווה, למשל, ספר החוקים 705a, 747d ואילך, וכו'.

26 התחלות הנמצאות, בספר האסיף לפיליפאוסקי, לייפציג 1849, עמ' 33. השווה: קובץ תשובות הרמב"ם, חלק ב, כב ע"א—כג ע"א.

27 צבי וולפסון שיער שיש בתורת האקלים לריה"ל תגובה לתורתם של האחים הנאמנים, שראו בעיראק את הארץ הנבחרת. ראה: *JQR*, XXXIII (1942), pp. 65ff. and n. 193

ויש לארץ עזר בזה עם המעשים והתורות התלויות בה אשר הם כעבודה לכרם, אבל לא יתכן לסגולה הזאת להגיע אל הענין האלהי בבלעדי המקום הזה, כאשר לא יתכן שיצליח הכרם בבלעדי ההר הזה.

מוטיבים מקבילים מצויים גם אצל הוגים אחרים. כך, למשל, יש הסבר דומה, קדם לריה"ל, במשנתו של הראב"ע, אלא שייחודה של הארץ מוסבר אצלו במסגרת שיטה אסטרונומית-אסטרוולוגית:

אחרי אלהי נכר הארץ. ידענו כי השם אחד והשנוי יבוא מהמקבלים והשם לא ישנה מעשיו כי כולם הם בחכמה, ומעבודת השם לשמור כח הקבול כפי המקום על כן כתוב את משפט אלהי הארץ... (פירוש לדברים לא טז).

גישה זו השפיעה על האסכולה האריסטוטלית. גם הרמב"ם הודה במפורש שאזורים גיאוגרפיים מסוימים עדיפים על פני אחרים. אולם דבר זה נכון לגבי האיזור שהיה ידוע בגיאוגרפיה הביניימית כאקלים הרביעי, מבלי שתיעשנה הבחנות נוספות. אקלים זה כולל את ארץ-ישראל, אך גם ארצות אחרות.²⁸ הרלב"ג, לעומת זה, מקבל את ההסבר הגיאוגרפי, תוך שילוב מוטיבים שונים בשיטת-הוא. הוא רואה אפשרות '... להודיע הסיבה אשר בעבורה בחר השי"ת שתהיה זאת הארץ לישראל, והוא להיותה מוכנת מאוד אל שידבק בה השפע האלהי (פירוש לבראשית יב א). קונספציה זאת התקבלה גם על-ידי ר' חסדאי קרשקש, שבהשפעת הרלב"ג כנראה דיבר על 'יתרון ההשגחה במקום זולת מקום', כפונקציה של הבדלים טבעיים בין המקומות ב'הכנות ההכרחיות אל עבודת הא' יתברך'.²⁹

פרק חדש בגיאוגרפיה מיסטית מצוי בהגותו של המהר"ל מפראג. המעבר מעולם הטבע לעולם ההיסטוריה מתקבל בפשטות על-ידי הרחבת התורה האריסטוטלית של המקומות הטבעיים. גם לעמים—ולא רק ליסודות הטבע—יש מקומות טבעיים, ומקומו הטבעי של העם היהודי בארץ-ישראל. תורת המקומות הטבעיים מהווה מודל ממנו ניתן ללמוד גם על המציאות ההיסטורית, והמהר"ל מוציא מהאנאלוגיה גם מסקנות פוליטיות. אין ראוי מן הטבע שאומה תהיה משועבדת לאומה אחרת. מצד שני, כל שיעבוד כזה—דהיינו הגלות—איננו טבעי ועתיד ליבטל, ועתידים הגולים לחזור למקומם הטבעי.

חידוש חשוב נוסף בהתפתחות הגיאוגרפיה המיסטית התרחש בעקבות המפגש עם תורת הקבלה. הדוגמה הקלאסית מצויה, לדעתי, ב'חסד לאברהם' לר' אברהם אזולאי.³⁰ מעמדה של ארץ-ישראל נקבע, לפי ר' אברהם אזולאי, בעקבות התרחשויות קוסמיות. לאחר חטאו של האדם והתגברות החיצונים, הסתלקה השכינה מהעולם בשל הפגמים, אך—

28 למקורות ראה: א' אלטמן, תא"ק, עמ' 17.

29 אור ה, מאמר שני, כלל ב, פרק ו; מהדורת וינה, לט, ב.

30 חסד לאברהם, אמטרדם תקכ"ה, מעיין שלישי.

עמדה זכות הראשונים ורחמי הי"ת וזכות אבותינו הקדושים ונפתח פתח ונשברו כל הקליפות כולם, ונעשה שם פרצה ופתח כדי שתעבור הקדושה דרך החיצונים ותאיר לישראל ותשרה עליהם בלי לבוש החיצונים כלל או מסך מבדיל מאלו החיצונים...³¹

הארץ כולה מוקפת קליפות: רוח סערה, תהום, חושך בוהו, היא נוגה, ותוהו. רק במקום אחד ישנה פירצה, פתח הקודש המחבר שמים וארץ, ושער זה הוא ארץ-ישראל, העומדת מתחת לחלון שמימי. אם חלון זה, אליו מוביל 'פתח הקודש' ייסתם, אין תקומה לעולם. סתימה כזאת התרחשה בזמן החורבן; אך היא היתה סתימה-לרגע, ותיכף ומיד לאחר שנחרב הבית, הקב"ה פתח את החלון... וצמצם מלכות עולם האופנים בתוך החלון כדי שלא יסגר עוד. ולעולם פתח זו לא נסתם...'. שוב נפתח החלון, ונשאר פתוח לנצח, אף עתה בזמן החורבן. מכאן שהדרך לייחד ולתיקן העולמות מובילה לארץ-ישראל.

משמעותה המיסטית של ארץ-ישראל כ'חסד לאברהם' איננה מצטמצמת ביחסה לארצות האחרות. ניתן לשרטט מפה מיסטית של ארץ-ישראל לאזוריה השונים: 'כל חלק וחלק מהארץ ניתן לאומה המתייחסת אל חלק ההוא'. לפיכך יש קשר משולש בין הארץ, העם ו'השר של נשמתן והשגתם'. דבר זה נכון לגבי ער, שנתנה ה' לבני לוט, ולשעיר—שניתנה לאָדום, שהרי 'הוא אדום וארצו אדום'. לכל העמים שרים, אולם עם ישראל קשור עם ה' ותורתו, ומכאן זיקתו לארץ-ישראל. ארץ-ישראל היא בבחינת אדם. גם החלוקה הפנימית לשבטים קשורה במהותם 'בסוד נשמת של כל שבט ושבט בענין כי שלימות הנשמות הם כמו חלקים שבארץ...'. המסקנה שהוציא ר' אברהם אזולאי מניתוח זה מעניינת במיוחד: 'וכמו שהשכינה אינה בשלימות כל עוד שמקום בית המקדש אינו בשלימות על מכונו כן השכינה ג"כ [גם כן] אינה בשלמות כל זמן שארץ ישראל אינה בשלמות גבוליה...'³²

בהגות היהודית הלכה ונרקמה אפוא מעין גיאוגרפיה מיסטית, שמטרתה העיקרית להסביר את ייחודה של ארץ-ישראל. בשורשה של גיאוגרפיה מיסטית זו נועץ החיפוש אחר משמעותה של קדושת הארץ, התכונה 'הניתנת לעם זה ולארץ זו על ידי כך שהאל בוחר בשניהם', כדבריו של מרטין בובר בספרו 'בין עם לארצו'.³³ לבה היא ההכרה שמטרות ההיסטוריה יכולות להתגשם רק תוך המפגש שבין העם והארץ. ארץ—שאיננה אובייקט מת וסביל, אלא בת-זוג חיה ופעילה. הגיאוגרפיה המיסטית, אינה אלא נסיון איתנים להנהרת אינטואיציה ראשונית זו.

בריאה והתגלות

הביטוי הפשטני ביותר של הגיאוגרפיה המיסטית הוא, ללא ספק, הטענה שארץ-ישראל היא מרכז העולם;³⁴ אולם תורת המרכז קיבלה אינטרפרטאציה המקשרת אותה עם רעיון הבריאה. מרכז העולם היה ממושג גיאוגרפי למושג קוסמולוגי: אבן השתייה.

31 שם, נהר ב (כה, א).

32 שם, מעין ב, נהר ז (כו, א).

33 מ' בובר, בין עם לארצו, ירושלים-תל-אביב תש"ה, עמ' 2.

34 על 'טבור הארץ' במקרא ראה: י"א זליגמן, יב"ה; ראה גם ביקורתו של ש' טלמן על ספרו של W. Davis, *The Gospel and the Land, Christian News from Israel*, XXV (1975), p. 135. וראה: היינמן, יע"ל, עמ' 2.

מוטיב שליט אחר הוא גובהה של ארץ-ישראל, ראה קידושין סט ע"א: היינמן, שם.

בהגות היהודית בימי הביניים מקבלת מרכזיותה של ארץ-ישראל היסטא אחר.³⁵ החשוב ביותר בסוגייה זו נמצא, לדעתי, בכתבי הרמב"ן:

והענין כי השם ברא שמים וארץ ושם כח התחוננים בעליונים ונתן על כל עם ועם בארצות לגוייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע בחכמת האצטגנינות, וזהו שנאמר אשר חלק ה' אלהיך אתם לכל העמים (דברים ד יט) אשר חלק לכלם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיות שרים עליהם. . . והשם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם. אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליהם מן המלאכים קצין שוטר ומושל. . .³⁶

הקשר בין העמים והארצות מתבטא במעין רילאטיביזם שבהשגחה. מהותם של העמים השונים אינה אלא תוצאה של השפעת שרים ומזלות, דהיינו היבטים חלקיים של המציאות; ארץ-ישראל בהיותה ב'אמצעות הישוב',³⁷ אין המזלות שולטות עליה. מהותו של העם המיועד לה אינה מהות חלקית, ותורתו אינה שפע ממזל מסוים אלא התגלותו של האל. אם להשתמש באנאכרוניזם, לפנינו מעין אנטסיפאציה ביניימית של תורת רנ"ק על האבסולוטי, הקשור כאן לא בעם היהודי אלא בארץ-ישראל.

לפיכך, ארץ-ישראל היא ארץ שהשגחת ה' עליה, ללא 'קצין, שוטר ומושל'; אולם, היא גם ארץ ההתגלות. כאן לבה של המשנה הריה"לית הבאה לידי ביטוי בתורת ההתגלות שבספר הכוזרי, גילוי שכינה או העניין האלוהי.

השכינה נמצאת בתוך העם כשהוא על ארצו (הכוזרי א קט); בחוץ-לארץ, החסיד—'לעולם, כאילו השכינה עמו והמלאכים מתחברים עמו בכח', ובארץ-ישראל 'יחברוהו בפועל' (ג יא). כך היה עם אברהם, 'כי הועתק אברהם מארצו כאשר הצליח, והיה אז ראוי להדבק בענין האלהי' (ב יד). 'הענין האלהי הדבוק בו ואחריו בהמון זרעו, דבקות מחשבה והנהגה, לא דבקות נגיעה' (ד ג). התחברות דבקות זו היא ההתגלות.

עד כאן מוטיבים ידועים בלבוש מושגי השיטה ומונחיה. אולם יש בסוגייה זו חידוש חשוב, עליו יש לתת את הדעת: החלוקה בין השכינה הנראית והשכינה הנסתרת (ה כג).³⁸ בספרות חז"ל מצויים בסוגייה זו שלושה מוטיבים שונים:³⁹

א. על הפסוק 'מפני עמך אשר פדית ממצרים גוי ואלהיו' (שמואל-ב ז כג) אומר ר' עקיבא: 'אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו. כביכול אמרו ישראל לפני הקב"ה, עצמך פדית. וכן את מוצא, בכל מקום שגלו ישראל, כביכול גלתה שכינה עמם. . . וכשעתידין לחזור, כביכול שכינה חוזרת עמהן. . .'

35 ראה כוזרי א צה; ב כ; והשווה רד"ק (פירוש תהלים פז ג) ובחיי בן אשר (כד הקמת, הוצאת לבוב, נו א). במשנתו של ריה"ל מתייחסת תורת האמצע לדעתי לבעיית שיווי המשקל המוגי, המהווה תנאי הכרחי לאפשרות הנבואה.

36 דרשה לראש השנה. כתבי הרמב"ן מהדורת שעוועל, א, עמ' רנ; וכן במקומות רבים בפירוש הרמב"ן לחזרה. השווה זוהר, חלק ב, קה יב.

37 'מרכז העולם' הופך ל'אמצעות הישוב' בהשפעת התורות הגיאוגראפיות של ימי הביניים.

38 לפי ר' יהודה מוסקאטו, מקבילה הבחנה זו להבחנה שבין הכוח והפועל.

39 לרשימת המקורות ראה: א"א אורבך, חז"ל—פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 42, הערה 59.

- ב. מאמרים אחרים מדברים על הסתלקותה של השכינה. הדוגמה הקלאסית לכך היא תיאור נסיגת השכינה בעת חורבן הבית.
- ג. כיוון שלישי מצוי גם הוא באגדת חז"ל; וכך הובע בדברי ר' אלעזר בן פדת: 'בין חרב, בין לא חרב אין השכינה זזה ממקומה'.
- שלושת המוטיבים האלה באו כאחד במשנתו של ריה"ל. ההכנה להתגלות מצויה באנשי הסגולה המהווים 'מעון לשכינה' (ב סח) באשר הם שם. אך בארץ, 'השכינה והענין האלהי כמו צופה למי שראוי להדבק בו שיהיה לו לאלהים כמו הנביאים והחסידים, כאשר השכל צופה למי שנשלמו טבעיו ונשתווה נפשו ומדותיו שיחול בו על השלמות כפילוסופים' (ב יד). אף-על-פי ש'אין עתה שכינה נראית בארץ ישראל' (ב כ), היא נשארה בה נסתרת, צופה למי שראוי להידבק בה, צופה להתגלות. השכינה הסתלקה, אך לא זזה ממקומה. תורה זו על השכינה הנסתרת שלא זזה ממקומה ושמצפה למי שראוי להידבק בה, פירושה שהזיקה לארץ-ישראל לא ניתקה, אף כשהיא חרבה; ועם שיבת ישראל לארצם — 'אף שכינה מתקבצת לשם כביכול', כדבריו של מרטין בובר. העלייה לארץ-ישראל פירושה חזרה לוועוד ההתגלות.⁴⁰
- זיקת הרמב"ן לארץ-ישראל קשורה בטבורה להגותו של ריה"ל, אלא שנתן לה כיוון הלכתי. ישיבת ארץ-ישראל מהווה 'מצוות עשה לדורות' המחייבת כל יהודי ויהודי 'ואפילו בזמן הגלות'. למוטיב זה מתקשרת סוגייה נוספת, שמקורה בדברי הספרי לפרשת עקב: 'אעפ"י שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצויינין במצות, כשתחזרו לא יהיו חדשים עליכם' (ס מג). מכאן שקיומן של המצוות בחוצה-לארץ איננו אלא צלו של הקיום האמיתי בזמן הגאולה.⁴¹
- רעיונותיו של הרמב"ן על המצווה שבישיבת הארץ יצרו מסורת בהגות ובהלכה. נצביע רק על אחד ממיצגיה הבולטים של מסורת זו, ר' שלמה בן שמעון דוראן, בן המאה ה"ו. הרשב"ץ, ר' שמעון בן צמח דוראן, סבר כי ישיבת ארץ-ישראל מאפשרת קיום המצוות התלויות בארץ. בנו, הרשב"ש, לעומת זאת, קיבל את ישיבת הארץ כמצווה עצמאית; אולם, אין כאן קליטה פסיבית גרידא של רעיונותיו של הרמב"ן. הרשב"ש פיתח את רעיונותיו של הרמב"ן והביא את המוטיבים הקיימים לידי סיסטמטיזציה בצורה בה מורגשת בעליל השפעת הדיסציפלינות הפילוסופיות. בסבך המושגים המצויים במקורות, הבחין הרשב"ש שלושה: ישיבה, עלייה ויישוב. כדי להסביר את המבנה של המשולש הזה, השתמש בהבחנות פילוסופיות הקשורות בניתוח מושג הסיבתיות. הפילוסופים מבחינים בין שתי סיבות: 'סיבה מקדמת' ו'סיבה מגעת'. הסיבה המקדמת פועלת דבר, הסיבה המגעת—מקיימת אותו אחרי שכבר נמצא. ניתן ליישם קטיגוריות אלו גם לגבי הישיבה בארץ-ישראל. המצווה עצמה היא הישיבה, הסיבה הפועלת היא העלייה, הסיבה המקיימת היא היישוב:

40 אין ספק כי פירושו זה של בובר קרוב לאמת, אם כי ניסוחו עלול להטעות (בין עם לארצו, עמ' 70). ייתכן כי לפירוש זה מתייחס בובר כשהוא מודה לד"ר ד"צ בנעט 'על באורו למאמר מוקשה בספר הכחרי' (שם, עמ' ח).

41 ראה, למשל, פירוש הרמב"ן, בראשית כו ה; ויקרא יח כה; כה ב; במדבר לה לג-לד; דברים יא יח. ראה בסוגייה זו: ויואל משה, לר' יואל טייטלבוים, מאמר יישוב א"י, סימן ז. על הפרובלמטיות שכרעיון זה עמד הרמב"ן. הוא נזכר אצל השבתאים המאוחרים, כסיבה לביטול המצוות בגלות. ראה: ג' שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 66. הקשרים שבין רעיון זה להגותו של שפינוזה נותחו על-ידי הרב קוק באדר היקר.

כי המצוה עצמה היא הישיבה, שהיא הדירה, וסיבה קודמת היא העלייה, שמי שהוא חוץ לארץ-ישראל אם לא תקדם לו העלייה לא יכנס לארץ. והישוב הוא כמו נטיה גנות ופרדסים וקניית בתים, שכל זמן שימצא מזון ומדור תמצא הישיבה, ואפשר שיהיה לאדם שם גנות ופרדסים והם סיבת היישוב והוא אינו דר שם, על כן היישוב אינו הישיבה. וכן יראה מדרך העיון⁴² שאין ישיבה ויישוב בענין אחד. על כן אני אומר שהישוב והעליה שתייהן סיבות המצווה אלא שהאחת מקדמת והאחרת מגעת ואין המצווה אלא הישיבה.⁴³

גאולה

עמדנו לעיל על שתי זיקות סכימטיות אפשריות; האחת—אינסטרומנטאלית, השנייה—הרואה בארץ ערך לעצמו. שתי הזיקות מובילות לירושלים שלאחר הגאולה, ירושלים של העתיד. ירושלים הבנויה נשארה תמיד בקדושתה, ללא עוררים. אולם מה זיקתי לירושלים של ההווה, החרבה והבוזיה, שבלעוה לגיונות? זיקה אינסטרומנטלית טהורה היתה ודאי מגיעה למסקנה טריטוריאליסטית, מסקנה שאיננה מצויה בהגות היהודית הקלאסית, בגין סמכותה של ההלכה. אך היא נמצאת בהגותם של הקראים. כפי שהראה ח"ה בן-ששון במחקרו על ראשוני הקראים, סבור היה ענן שהארץ אינה ארץ ה', כשאינה בידי ישראל. קדושת הארץ פקעה בזמן הזה.⁴⁴ ארץ-ישראל היא אמנם מקומה של החברה האידיאלית של העתיד; אך ייתכן שבסיטואציה היסטורית מסוימת החברה המתקרכת ביותר לאידיאלית קיימת דווקא מחוץ לגבולותיה.⁴⁵ אם הזיקה לארץ-ישראל היא אינסטרומנטאלית, משיכתו של מרכז יהודי פורח ויוצר היא בעוכריה של הזיקה לארץ-ישראל. כשהעלייה פירושה הינתקות ממרכזי התורה והיהדות הקיימים, בולט לעין המתח שבין שתי הזיקות לירושלים. בדברי פרקוי בן באבוי מוצאים אנו—על יד הבטחון האיתן בגאולה—לגיטימציה של הישיבות בחוץ-לארץ, שהן הן ציון—'שערים המצויינים בהלכה'.⁴⁶ בכל נעשית אלטרנטיבה, ובזכות ישיבותיה—'... משיח וגאולה לבבל באה תחילה'. העם, הקהילה הופכים להיות 'ירושלים דליטא', 'ירושלים של הצפון', וכל אותם 'ירושלים ד...'. שליוונו במשך הדורות ושקמו באמן, ירושלים של עפר-ואבן.

42 כן יש לתקן, במקום 'ענין'.

43 שו"ת הרשב"ש, סי' א. בדומה לכך משווה השל"ה את העלייה לקניית ציצית, דהיינו להכשרת המצווה (שער האותיות, אות ק, קדושה).

44 'ראשוני הקראים—קווים למשנתם התברתית', ציון, לו (תשל"א), עמ' 47. פירוש ענן על 'בכל מקום אשר אוקיר' זהים לדבריו של העשיר, ב'שפת אמת' לר"מ חאגיז. וראה להלן, הערה 56. על הטריטוריאליזם אצל השבתאים והפראנקיסטים ראה: שלום (לעיל, הערה 41), עמ' 48, ושם, הערה 50, 'כי לא יעשה המשיח את מופת... ולקבץ הגולים ולהשיב ישראל לארצם, אך בין העמים ימצאו חנינה... חן חן לה לכנסת ישראל והיה בכל מקומות מושבותם אשר המה שמה בין האומות'. שלום משער, שיעקב פראנק הוא המנתק את התנועה השבתאית מהזיקה לארץ-ישראל! 'אנחנו מאמינים שירושלים לא תיבנה עוד עד עת קץ', כלומר עד—ועד בכלל—שם, עמ' 121. הריכוז הטריטוריאלי של כל השבתאים בא במקום חוץ הישיבה לציון: 'אתם הייתם פונים אל הארץ שבה ראשיהם של האזרחים עטופים, אבל כל הטוב והיופי והנאה גנויים בפולין', שם, עמ' 122; ועיין לעיל, הערה 8.

45 על עמדתו היוצאת דופן של יחזקאל קויפמן בסוגיית הטריטוריאליזם עמד פרופ' א"א אורבך, 'מש"מ. העובדה שהזיקה לארץ-ישראל לא מנעה מהיהודים לשבת בגלות, אך מנעה מהם הקמתה של מדינה בגלות, היא בעיני י קויפמן פרדוקסאלית ובלתי-מובנת.

46 ראה: אורבך, 'מש"מ'.

במקביל לאלטרנאטיבה הקהילתית, היתה גם אלטרנאטיבה נוספת—אינדיבידואליסטית. במשנתו של הרמב"ם יש לחברה תפקיד מכריע, ובכך הוא קרוב למסורת האפלאטונית בפילוסופיה הפוליטית. אולם, כבר בדורותיו של הרמב"ם עדים אנו להופעתה של מסורת אחרת, שלא האמינה באפשרות תיקון חברה אלא ביכולתו של היחיד המתבודד להנהיג את נפשו להצלחה האמיתית. ואמנם, האם הדרך לשלמות האישית עוברת גם היא בארץ-ישראל? עדות למאבק זה נשתמרה בתשובותיו של הרשב"ש, העונה לר' חגי בן אלזוק

ראיתי כל מה שכתבת בענין העלייה לא"י והרבית לכתוב. והמוכן מדברך הוא שאין שלימות הנפש אלא בהשגת המושכלות בלבד וכי העלייה לא"י לא מעלה ולא מורדת.⁴⁷

בתשובתו טוען הרשב"ש, שעמדתו של ר' חגי אינטלקטואליסטית, ובנויה על האשליה שניתן להגיע לשלמות האנושית, להצלחה דרך השכל בלבד. רק המצוות הן המביאות אותנו אל השלמות, ומכאן חשיבותה של ארץ-ישראל. היא עצמה מצווה, והיא נותנת מקום למצוות נוספות.⁴⁸ את העימות בין השקפות אלה ניתן להאיר בהדגמות רבות. עמדנו לעיל על הפסוק 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבד אלהים אחרים' (שמואל-א כו יט). בדיקת המפרשים מראה כי התפלגו באופן ברור בהתייחסותם לשאלה, אם העקרון המובע בפסוק תקף לגבי ארץ-ישראל בחורבנה. השוואת פירושו של רש"י לאותו פסוק עם תורתו של השל"ה על קדושת ארץ-ישראל אף בשעת חורבנה, מבליטים את הבדלי הגישות.

גישות נבדלות מסתרות מאחורי כיווני הפסיקה השונים. בעל המגילת אסתר בהגינו על שיטת הרמב"ם, מפרש את דעתו של הרמב"ם באומרו: 'שהמצוה היא דוקא כאשר לא נהיה משועבדים לאומות'. המאבק סביב למוטיב הזה מצוי בספרות הפוסקים בהקשר לדיונים הלכתיים שונים.⁴⁹ הרעיון שהיעדרה של הריבונות היהודית גורר אחריו הגבלות בחלותן של המצוות התלויות בארץ מצוי במקורות שונים. כך כותב בעל הפרי מגדים על אורח חיים (סי' תקעה, ס"ק ב), שאין תוקעים היום בחוצרות בתענית-ציבור אף בארץ-ישראל 'כשאין היא בידינו'. רבי צדוק הכהן מלובלין, מיישם עקרון זה אף למצוות ישיבת ארץ-ישראל:

מצות ישיבת ארץ ישראל, נראה לי עיקר כהמגלת אסתר בספר המצוות דהוא בזמן שבהמ"ק [בית-המקדש] קיים... וגם אין נקרא ישוב אלא בישיבה בשלוה... והיינו שהם אדוני

47 שו"ת הרשב"ש סי' ג. על סוגייה זו ראה: הרב ישראל שצפיאנסקי, ארץ ישראל בספרות התשובות, א-ב, ירושלים תשכ"ז-תשכ"ח.

48 השגות לספר המצוות. כנראה שזו היתה סיבת עלייתו: 'זוה מה שהוציאני מארצי וטלטלני ממקומי... דרשה לראש השנה, כתבי הרמב"ן, מהדורת שעוועל, כרך א, עמ' רנא. וראה: ח"ה בן ששון, 'רבי משה בן נחמן—איש בסבכי תקופתו, מולד, עמ' 360-366.

49 הרב משה צבי נריה עמד על כיוונים אלה במאמרו, 'עצמאות ישראל בהלכה', תורה שבע"פ (קובץ). בעריכת יצחק רפאל, כרך יא, ירושלים תשכ"ט. בקטע זה נעורתי רבות במאמרו של הרב נריה. אולם מן הראוי להעיר על הפרדוקסאליות הדיאלקטית שבעובדה, שהרב נריה בונה את מושג ה'עצמאות' כמושג הלכתי, מאותם המקורות עליהם הסתמכו פוסקים שונים להגביל את מצוות הישיבה של ארץ-ישראל והעלייה אליה. קשה לסכם את הביבליוגרפיה על הזיקה לארץ-ישראל בהלכה. אחת העבודות הטובות ביותר היא, לדעתי, באופן פרדוקסאלי, 'ויאל משה' לרבי מסטמר. בין המחקרים החדשים יש להזכיר: מ"א טננבלאט, פרקים חדשים לתולדות ארץ-ישראל ובבל בתקופת התלמוד, תל-אביב תשכ"ו; ש' ביאלובלוצקי, 'ירושלים בהלכה', אם למסורת (קובץ), רמת גן 1971.

הארץ . . . כדרך ישיבת הארץ בשלוח ובממשלה דזה נקרא ישיבה, והיינו בזמן שבהמ"ק קיים ומשחרב בהמ"ק אע"פ שלא גלו כולם ממנה, גם היושבים בה אין נקראין יושבי הארץ ואין להם ישיבה בה, מאחר שהם עבדים עליה למלכי העמים המושלים שם כמוני בח"ל [בחורף-לארץ] אין זה נקרא ישוב שיושבים בה בישיבה, רק גרות בעלמא ולא מקיים וישבתם (דברי סופרים, יד).

בירושלים החרבה יש רק 'גרות' ולא 'ישיבה'. הרגשת מצוות הישיבה, למרות מצב ה'גרות' מבוטאת על-ידי ריה"ל בשירו המפורסם 'דבריך במור עובר רקוחים'; הוא הולך אל ארץ חרבה, והרגשתו

וְאִם צִיִּים שְׁכָנֶיךָ וְאֲחִים—
הֲלֹא כֵן נִתְּנָה קָדְשׁ לְאֲבוֹת,
וְכָלָה נִחְלַת קוֹצִים וְחוֹחִים,
וְהֵם מִתְּהַלְּכִים אֶרְפָּה וְרַחֲבָה
כְּמִתְהַלֵּךְ בְּפָרְדֵּס בֵּין צִמְחִים,
וְהֵם גְּרִים וְתוֹשָׁבִים—וְדוֹרְשִׁים
מְקוֹם קָבֵר וּמְלוֹן שֵׁם לְאוֹרְחִים.⁵⁰

לפנינו זיקה אל ארץ חרבה, ולא רק אל האוטופיה של העתיד. מלוא משמעותה של ההתחייבות בזיקה זו בוטאה על-ידי הרב אי"ה קוק במבואו ל'שבת הארץ', כשהוא מסתמך על הפסוק בתהלים המתייחס לישראל של עפר-ואבן:

להודיעך שאפילו קודם הכיבוש הגמור . . . שהיא נחשבת עדיין ארצם של הגויים, מבלי היות בה עוד כל המצוות במלואן, גם אז צותה התורה על הישיבה בה, ואין חבת קדושת ישיבת ארץ ישראל נגרעת מערכה כלל.

נוסף על ההבדלים האפשריים ביחס לירושלים הקונקרטי של עפר-ואבן, נבדלות הזיקות ביניהן גם בשאלה נוספת הפותחת לפנינו אלטרנטיבות שונות. על חשיבות הבחנה זו ניתן לעמוד מתוך עיון בקטע מן הספר 'בין עם לארצו' למרטין בובר. בקטע זה מתאר בובר את אישיותו של ר' זירא, המגלם בחייו את מצוות העלייה:

. . . זהו כאמור פרי רגשו היסודי. לשבת בארץ ובתוך העם, לעשות את רצון האלהים בבחינת עם, זה בלבד. ולא להתוכח על הגאולה, לא להרהר בה לא לדחוק את הקץ, רק לחיות בארץ בבחינת עם אלהים. והמשיח יבוא, 'בהיסח הדעת'.⁵¹

בובר מתאר כאן את זיקתו של יהודי לארץ-ישראל, כשזו איננה נובעת מהיענות למשיח שבא, או אף לקץ המובטח. זה קשר אל ארץ-ישראל ריאלית, כשהציפייה היחידה היא 'לחיות בארץ . . .

50 דיואן, ריה"ל מהדורת בראדי, כרך ב, עמ' 164–166. ראה גם: ב"צ דינור, 'עלייתו של רבי יהודה הלוי לארץ ישראל והתסיסה המשיחית בימיו', מנחה לדוד ילין, תרצ"ה, עמ' קנז–קפב.

51 בין עם לארצו, עמ' 60.

אולם, בתיאורו של בובר יש תוספת שאיננה במקורות, המעידה על המרחק הרב—מודע או לא-מודע—שבין הקונספציות: 'בחינת עם'.

שוב מוצאים אנו את ההבחנה החשובה שמצאנו בניתוח המושג 'מולדת'—הפעם בהתייחסות לקטיגוריות המסורתיות יותר של העלייה לארץ-ישראל, הישיבה בה, ויישובה. האם אנו עומדים בפני זיקת הכלל, או בפני זיקת היחיד?⁵² אין למצוא אמנם עמדות טפוסיות בטרתן. בהגותו של ריה"ל, ובמיוחד בזו של הרמב"ן, מתערבת זיקתו של הכלל בזיקתו של היחיד. כך אין להבין את ה'כיבוש' המופיע בהגדרה ההלכתית של מצוות: ישיבת ארץ-ישראל ללא התייחסות לכלל.⁵³ משמעותה של המצוה בנוסח הרמב"ן הובנה לא אחת כמחייבת את היחיד ולא את הכלל. דווקא המסורת הרמב"מית מסוגלת היתה להוסיף לזיקה מימד נוסף זה.

אם נכון תיאור זה, עומדים אנו בפני תהליך דיאלקטי שהביא כל אחת מהזיקות בפני מעין מלכודת רעיונית—והגבילו במגבלות חדשות. את העובדות נדגים שוב מתשובותיו של הרשב"ש. ראינו לעיל שלשיתו הישיבה בארץ-ישראל היא מצוה, אלא שהוא מוסיף כי 'אמנם מצוה זו אינה מצוה כוללת לכל ישראל אבל היא נמנעת מן הכלל, כמו שאמרו ז"ל... שהיא מכלל השבועות שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימהרו את הקץ ושלא יעלו בחומה...'.⁵⁴ זיקת הכלל קיימת, אך היא 'נמנעת' בגינן של השבועות, 'שלא ידחקו את הקץ ושלא יעלו בחומה'.

מוטיב חדש התוסף לזיקה לארץ-ישראל עם פיתוחו של הרעיון, שהעלייה לארץ והישיבה בה הן תנאים קודמים לגאולה. מוטיב נפוץ במסורת היהודית כולה הוא שהגאולה תלויה במצוות. אלא שכאן עדים אנו לחידוש: הבאת הגאולה איננה קשורה לקיום מצוות סהם, אלא בראש ובראשונה למצנת הישיבה בארץ, ומכשירה—העלייה. הדגשה מחודשת זו, קשורה גם היא להגותו של ריה"ל. בסיום ספר הכוזרי, מתייחס ריה"ל למנהג החכמים שהיו מנשקים עפרה ואבניה של ארץ-ישראל. החכמים סמכו מנהג זה על פסוק בתהלים, שצוטט ודאי מאות ואף אלפי פעמים. אולם ריה"ל קורא אותו מחדש. אך הוא קורא גם את הפסוק שלפניו—ובכך חידושו!—ומציע השקפה שונה:

אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד
כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו (תהלים קב יד-טו)

דבריו של החבר ברורים: 'רוצה לומר, כי ירושלים אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף עד שיחוננו אבניה ועפרה...'. (ה כז).
האינטואיציה היסודית של ריה"ל על העלייה כאמצעי להבאת הגאולה, חזרת וחודרת למחשבתה של תקופת צפת ולהגותם של מבשרי הציונות במאה ה"ט. אלא שניתוח המוטיבים של הגות זו מראה על השפעת תורתו של ריה"ל ושל הרמב"ם גם יחד. השפעתו של הרמב"ם מתבטאת בשני

52 ניתן להדגים את המוטיבים האישיים במכלול האמונות הקשורות בארץ-ישראל ובתחיית המתים. על כך ראה: ב"צ דינור, 'כתובות עלייה בהר-הבית מימי ראשית הכיבוש הערבי', במאבק דורות, ירושלים תשל"ה, עמ' 117-134. על ישיבת הארץ כמצוות הכלל או כמצוות הפרט ראה גם: י"ק מיקלישנסקי, 'ארץ ישראל לאור המקורות', ערכים והערכות, ירושלים-תל-אביב תשל"ו, עמ' 298-308.

53 ראה: י' פראוור, 'חובבי ציון בימי הביניים—העליות לארץ ישראל בתקופת הצלבנים', מערבו של גליל וחוף הגליל, הכנוס הארצי הי"ט לדיעת הארץ, ירושלים תשכ"ה, עמ' 131 ואילך.

54 תשובות הרשב"ש, סי' ג.

מוטיבים: הראשון—ההדגשה שהזיקה לארץ-ישראל היא קודם כל קולקטיבית; השני—מגמת הרמב"ם לתת אינטרפרטאציה נאטורליסטית של תהליכי הגאולה. ביטוי בולט למגמה זו היא אפשרות חידוש הסמיכה. למלוא משמעותם הגיעו כיוונים אלה אצל מבשרי הציונות במאה ה"ט.⁵⁵

ירושלים ובנותיה

עיר ואם היתה ירושלים. אך בנותיה של ירושלים, אליהן אחיחס עתה, אינן מצויות במפות הקונבנציונאליות, ודאי לא במפותיהן של נחלת יהודה ובנימין. כמה מבנותיה הוזכרו כבר לעיל: הקהילות היהודיות החשובות שנעשות מרכזים, 'ירושלים ד...', וצרות לירושלים. לפעמים נהפכת בת כזאת לצרה בשמם של חיים יהודיים, לפעמים—בשמם של החופש והדרור של העולם החדש: 'כי כל אחד בעירו אומר שלום יהיה לי, כי זו היא ירושלים בשבילי, כי אני שקט ושאנן בלי עול תורה ועול דרך ארץ, מה לי עכשיו בצרת ירושלים.'⁵⁶

בת אחרת, אף-על-פי שרש"י מכנה אותה 'חברה'⁵⁷ ולא בת, היא ירושלים של מעלה. שלא כדעה המקובלת, אין היא נפוצה בספרות חז"ל. אמרות על 'בית המקדש של מעלה' נפוצות וקדומות. אך ירושלים של מעלה, נזכרת רק פעם אחת בתלמוד,⁵⁸ במאמר שנושא אופי פולמוסי מובהק: 'אמר ר' יוחנן אמר הקב"ה לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה' (תענית ה א). ירושלים של מעלה וירושלים של מטה נמצאות כאן בעימות, וירושלים של מטה קודמת. א' אפטוביצר שיער שלפנינו פולמוס אנטי-נוצרי, אך פרופ' א"א אורבך הראה שעוקצו של המאמר מכונן דווקא נגד האפוקליפסות היהודיות שלאחר החורבן, שהבליטו את הניגוד בין ירושלים של מעלה וירושלים של מטה. דברי ר' יוחנן באים אפוא לשמור אותנו מהניגוד האפשרי, ומחיפוש מקלט בירושלים שמימית.

בתקופה מאוחרת חוזר העימות הזה בלבוש חדש—הפעם נוצרי אמנם. הנצרות, למרות תקופתה הציונית בימי מסעיה-הצלב, הניחה במדור אחד את ישראל של בשר-ודם ואת ציון של אבן-ועפר. אולם, דבר זה נכון היה גם לגבי התפתחויות שונות בהגות היהודית. ירושלים היתה למציאות קוסמית, ספיריטואלית. אך ספיריטואליזאציה זו עשתה את ירושלים לרחוקה וסטריילית.⁵⁹ בת נוספת של ירושלים הוזכרה גם היא בדברי ר' יוחנן: 'לא כירושלים של עוה"ז ירושלים של עוה"ב... ' (בבא בתרא עה ע"ב). העימות עם ירושלים של מעלה הוא קוסמולוגי. אולם, על-ידי עימות ראשון זה מצוי גם העימות ההיסטורי והאסכטולוגי.⁶⁰ זו ירושלים של העתיד, ירושלים של השנה הבאה, ירושלים הבנויה, של החזונות, של החלומות ושל התאורים האגדיים. אך בינינו לבין

55 ראה: ר' כץ, 'משיחיות ולאומיות במשנתו של הרב יהודה אלקלעי', שיבת ציון, ד (תשט"ו-תשט"ז), במיוחד עמ' 20-14. הצלחת יהדות המערב בפרשת עלילת דמשק היוותה, לפי דבריו, דחיפה חשובה ביותר להתפתחות השינוי לכיוון הריאליסטי.

56 לעיל, הערות 9-10. וראה: ב"צ דינור (לעיל, הערה 5). 57 תענית ה א, ד"ה: ירושלים הבנויה.

58 ראה: א' אפטוביצר, 'על בית המקדש של מעלה', תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 137-154, 257-277.

59 ראה: א"א אורבך, 'ירושלים של מטה וירושלים של מעלה', ירושלים לדורותיה, החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 163. על הספיריטואליזאציה של ארץ-ישראל במחשבה הקבלית והחסידית, ראה: רבקה ש"ץ, 'היסוד המשיחי במחשבת החסידות', מולד, כרך א (כד חוב' 1 (211), אייר-סיון תשכ"ז, עמ' 105-111. ובביבליוגרפיה המוזכרת שם.

60 ראה: ורבלובסקי, מל"ה.

ירושלים של העתיד יש זמן היסטורי בלתי-מוגבל, וייתכן אף שהדרך החוצה זמן זה חסומה בשבועות, שלא יעלו בחומה. חזון ירושלים של העתיד מספיק אולי ליצור בנו את הרגשת הגלות, אך אין הוא מספיק ליצור זיקה לירושלים של היום, זו של עפר-ואבן. דוגמה קלאסית לאי יכולת זו נמצאת, לדעתי, בהגותו של המהר"ל.

על יד גישות אלה נשמעים דבריו של העשיר האיטלקי האומר לדוד הראובני: 'אין לי חפץ בירושלים ואין לי רצון ולא חשק כי אם בסיינא'.⁶¹ הוא שולל את ירושלים, אינו מכיר בעובדת היותו בגלות. אך גם המכיר בירושלים, עומד בפני סכנת הראינטרפראציה. בנותיה של ירושלים היו לצרותיה.

מחקר זיקתה של ההגות היהודית לארץ-ישראל עומד אמנם בפני שתי בעיות; מחד גיסא, בפני הצורך להבחין בין הזיקות השונות ובין האובייקטים השונים של זיקות אלו. מכאן החשיבות המיוחדת לזיקה לירושלים שאיננה שמימית ושיינה בעתיד, ירושלים של עפר-ואבן. מאידך גיסא, הוא חייב להיות מודע לדיאלקטיקה של המוטיבים הקשורים בזיקה זו. אחד הקווים הטראגיים המאפיינים תולדותיה של זיקה זו היא שכל מוטיב המצוי בה עלול היה לשנות את משמעותו תכלית שינוי בסיטואציה היסטורית שונה. כך, למשל, הובלט תמיד, ישיבת ארץ-ישראל פירושה להיות סמוכים על שולחן גבוה. אולם כבר הרמב"ן העיר שהאחריות שקיבלה זו מטילה על האדם, מהמהמת:

... הזוכים לישב לפני הקב"ה בארצו שהם רואי פני המלך, ואם זהירים בכבודו טוב להם

ואשריהם, ואם ממרים בו אוי להם יותר מכל הבריות שהם עושין מלחמה ומכעיסים את המלך

בפלטרין שלו...⁶²

והרמב"ן סיכם בעיה זו במשפט קצר, המצביע על הדיאלקטיקה שביחס ובזיקה לארץ הקדושה:

'נמצא קרובן של ישראל אצל הקב"ה הוא הגורם רחוקם...'

נסינו בשורות אלה לעמוד על דיאלקטיקה נוספת בין שני מוטיבים שונים בהם סבוכה הזיקה לארץ-ישראל. ארץ-ישראל כאמצעי, וארץ-ישראל כמטרה בפני עצמה. על פרשת זיקת אלה עמד הרב קוק במסתו הקלאסית על ארץ-ישראל:

חבת ארצנו הקדושה היא יסודה של תורה... ובאשר חבת הארץ מחולקת היא לפי מעלת

האנשים והכרתם, כי יש שמחבב ארה"ק [ארצנו הקדושה] בשביל סגולותיה היקרות... ויש

שמחבב ארה"ק... בשביל שמכיר בה התכלית של המנוחה התומרית לכלל ישראל... א"י

איננה דבר חיצוני... אינה אמצעי בלבד למטרה של ההתאגדות הכללית והחזקת קיומה

החומרי או אפילו הרוחני...⁶³

לידן של האינטרפרטציות הרציונאליות, מצויה בהגות היהודית מיסטיקה של ארץ-ישראל, אך

מיסטיקה—בה ארץ-ישראל איננה סמל, אלא מטרה.⁶⁴

61 ספור דוד הראובני, מהדורת נייבואר, עמ' 163.

62 דרשה לראש השנה, כתבי הרמב"ן, מהדורת שעוועל, כרך א, עמ' רמט.

63 הראי"ה קוק, ארץ ישראל, אורות, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"י, עמ' ט.

64 למאמרים שהוזכרו בהערות השונות, יש להוסיף את שלושת המאמרים החשובים הבאים, להם חובתי כללית יותר:

R.J.Z. Werblowsky, 'Israël et Eretz Israël', *Les Temps Moderns*, CCLIII (1967), pp. 371–393; S.

Ettinger, 'Le peuple juif et Eretz Israël', *ibid.*, pp. 394–413; S. Talmon, 'The Biblical Concept of

Jerusalem', *Jerusalem*, ed. by J.M. Oesterreicher and A. Sinai, pp. 189–203

בין שיטה ערוכה לכוחות חיים*

חיים הלל בן-ששון

לאחר הרצאה כה עשירה, שיטתית, שהפנתה את הדעת אל המתח הדיאלקטי שבהתייחסויות ומבנים, פתיחתו בוויכוח של אדם שאיננו איש השיטה הפילוסופית היא הצריכה התנצלות. אפתח בדברי פילוסוף שהכיר בכוח היצירה ההיסטורית, על מגמותיה ונפתוליה. כבר טען בובר שארץ איננה עדיין מולדת ומולדת איננה נתון טבעי. מולדת היא מגור מן הנוף והמרחב שגור הנתון ההיסטורי הטבעי, האנושי, שהוא העם במקרה זה, ועשה אותה מערכת היסטורית-טבעית לעצמו, להזין וליזון ממנה.

אומה זו שלנו היא האומה שבראשית ספריה ובדבריה הכריזה על כך שהיא איננה אבטוכטונית, זו היא אומה שקידשה את הארץ משום שבא ה אל הארץ, משום שהארץ ניתנה לה. זאת אף זאת: בהיסטוריה שלנו לא היו ימות המשיח ציפיה בלבד, הם היו טרם בואם—בדמות ששיוו להם מראש, בדינאמיות של ערגה מתמדת—חלק אינטגרלי של העידן שאיננו משיח. רוצה לומר, אם נבדוק את התייחסותם של יהודים לארץ, לעצמם ולאומות-העולם, נמצא שאם כי המשיח טרם בא—אין הווייתו מעולם חסרה—אם כניגוד, אם כאתגר, כשאלה, כביקורת. ואף יחסם של היהודים אל ארצם במתכונת זו הוא.

אין להתעלם מעניין מכריע בהתייחסות לשיטות בבית-מושכן בחיי-החברה: במערכת של שיטות יש גם היערכות של כוחות והיערכות הכוחות של אומה זו היתה—שלמן החורבן עד למחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה לא ויתר עד שעת משבר זו הדמיון היהודי על הארץ ולא נטשה מעולם. וכאשר רצה קורט טוחולסקי לומר ערב התאבדותו לדעת בימי היטלר עד כמה התבולל, ידע אפילו הוא לציין שקיצוניות הביטוי של ההתבוללות עולה כאשר הוא ערג במלחמת-העולם הראשונה מן המים הכחולים של ים כינרת למים האפורים של היאורות המזוריים.

במאה השלישית לפני הספירה, כשישבו יהודים בארצם, ציירו באיגרת אריסטיאס ירושלים אוטופית וארץ אוטופית—לפי קווים ודגמים הלניסטיים—כדי למשוך יהודים מן התפוצות אל הקשר לירושלים, זאת שהיתה כמות שהיתה בארץ כאן. נמצאנו למדים שיש אמנם מתחים דיאלקטיים בעניין זה של היחס בין העם לארצו. אבל המתחים הדיאלקטיים נובעים מרצונה של האומה, המגור ההיסטורי-טבעי הזה של כוחות אנושי, לחיות עם הארץ כמולדת, במתח בלתי-פוסק של קליטת דמויות וקווים אחרים ומיזוגם למה שהעם הזה יונק ממנו—במתח מתמיד של אומה שיש לה מולדת ואין לה ארץ.

* מאמר זה נמסר לדפוס זמן קצר לפני פטירת המחבר, ולא זכה לראות את עלי-ההגהה—המערכת.

התבוננו וראו—כשצריכה היתה הקבלה לבנות לעצמה ארץ דמיונית היא בנתה אותה בארץ-ישראל; וכשם שהיא הולידה את הַיְנוּקוֹת שלה כך גם הריימה את הריה. אינני מציע לשום אדם לא לקחת את הַיְנוּקוֹת של הקבלה לדוגמה של התפתחותם השכלית של ילדים רגילים, ולא את ההרים של הקבלה כדגם מדויק של גיאוגרפיה או טופוגרפיה של ארץ כלשהי. ברם, דמיונות ודמיויים אלה מלמדים אותך שמעל ומעבר לכל השיטות זאת הארץ היתה מולדתו של היחיד מישראל אף-על-פי שלא היתה ארצו. זאת היתה מולדתו מפני שזה היה המגור והמוקד ההיסטורי הטבעי שניזון היהודי ממנו בהגותו ובדמיונו.

אומה זו שאנו דנים ביחסה אל הארץ ואל המולדת, תמיד נאבקה עליה. כשהגיע בנימין מטודלה לארץ מצא את כל כולה צלבנית. מה עשה? מתחת לפני האדמה הוא העלה את ארץ-ישראל שלו. ואם היו ארמונות של צלבנים על פני השטח, הרי הוא הביא שני יהודים אל מתחת לפני האדמה, ושם נמצא להם ולו ארמון ממש של צלבנים, והוא יהודי, שעל קבריהם של מלכי בית דוד.

ועתה הערות מספר באשר לניתוח העמדות השונות. עמדת הרמב"ם: הכול נכון במבנה השיטתי שהציג המרצה; אף-על-פי-כן, כך אמר הרמב"ם בפירושו המשניות שלו לזבחים פרק יד, משנה ח (מהדורת 'קפאח, ירושלים תשכ"ז, עמ' סג):

קרא את ירושלים 'נחלה' בגלל קביעות קדושתה וקיומה לעולם. ועליה אמר הנביא 'ונחלתו לא יעזב'. לפי שכבר אמר בתחלת הענין כי ה' בחר את ירושלים לשכינתו ובחר את ישראל לו יתעלה סגולה. ואמר אחר כך, כי ה' לא יטוש את האומה הזאת אשר בחר לנחלתו, ולא אותה המקום אשר בחרו... וכבר באר נצחיות קדושתה.

מסדר המשנה קרא אפוא, לפי פירושו זה, את ירושלים נחלה בגלל קביעות קדושתה וקיומה של זו לנצח. הרמב"ם עומד בשלב די מוקדם בהתפתחותו הרוחנית בעת כתיבת הפירוש הזה. וכבר הוא קובע גם את מושגי הבחירה, גם את מושגי הנחלה לאומה ולמוקדה הארצי כאחת. ואשר לדעתו של יהודה הלוי: עולמו הוא לא רק רפואי וקוסמולוגי וגיאוגרפי. עולמו הוא גם של בן-אדם יהודי, שלגבי דידו ארמון זר הקוסם במערב וארץ חרבה אך נבחרת הקוראת לו במזרח הם שני צדדים של מטבע אחת של ההוויה היהודית מתוך מתח מתמיד בין נכר ומולדת. הלא בסופו של דבר ר' יהודה הלוי לא הגיע ארצה. משתאות של יהודי מצרים עיכבו אותו. ויחד עם זה הוא האדם שמתוך שני הצדדים של ההוויה הזאת קבע את אשר קבע ביחס למוקדיה של הארץ הנבחרת לעם הנבחר.

ואשר לתורות הרמב"ן וציוריו. דובר כאן שראה בה בארץ את האם. ואילו כשהגיע הרמב"ן לארץ קינא על שאם זאת חולצת שדיה לזרים.

בתנאים הללו של מתחי הגות וחיים באו כוחות ההוויה היהודית והחילו את שם ירושלים על ירושלים דליטא. ואין זה מקרה שליד אותה ירושלים דליטא כתב מאפו רומאנים על ארץ-ישראל שמעולם לא ראה אותה והוביל את גיבוריו לעולם דמיוני כזה בנתיב של התייחסות למציאות אהובה. כל זה נובע מן המערכת החיה, הבלתי-שיטתית בקווייה. ולכן אני אומר: אם בני-אדם יוצאים מניתוח השיטות, הם מגיעים בסופו של דבר לטעותו של אותו היסטוריון גדול שמעון דובנוב, שסבור היה שאומתנו התקיימה כאומה, כשחסרה לה המשענת של הארץ; הטעות—

משום שלא הגיע לכלל אותה אבחנה של אמת, שארץ אמנם לא היתה לה—מולדת היתה גם היתה לה לאומה.

נתכוונתי רק לומר, וייתכן שזאת תגובתו של פיל בחנות חרסינה, שמעל ומעבר לשיטות בתוכן, בעיקר הדינאמי המפעילן לגבי בני־אדם חיים, פועלים כוחות שמעל ומעבר לעידן משיח, ישנה ערגה המגשימה את העידן הזה טיפין־טיפין. ומעל ומעבר לקווים המתלכדים לשיטה, יש כוחות המתלבטים לקיום. בקיומיות של האומה הזאת—אמר פעם רבי אלעזר מוורמיזא, באמירה טיפוסית בשבילו—ארץ־ישראל כולה אינה אלא חטיבה שניתקה על־ידי המבול והועמדה בפני עצמה. היו לו הרבה שיטות ביחס למבול—הוא לא היה בין האנשים שכל־כך הלכו לאותה ארץ שנותקה—אבל את ייחודה הוא קבע בדרך שיש בה מן הטבעי והעל־טבעי גם יחד. כשאנו עומדים כיום בפני השאלה הזאת, גם במשמעות של ארץ—אסור לנו לשכוח את הדינאמיות של הכוחות, של הערגות. כל שנאמר כאן על השיטות נכון. אך הנכון הוא בסייג של ההבנה, ששיטות עולות מתוך תוכו של כבשן הבעיות. מכבשן זה של הבעיה—עד למחצית השנייה של המאה השמונה־עשרה, וניתן לומר, עוד מראשית התקופה ההלניסטית—לא היה לשום יהודי ספק שזו הארץ, חֲרֵבָה או בנויה, רחוקה פיסית או קרובה, מולדתו. לא היה ספק שזו מולדתו, גם אם צריך היה לצייר אותה בציורים דמיוניים העולים ממראות שמצאו חן בעיניו, מראות של בניינים ומבנים במקום אחר, בנכר. לא היה ספק ליהודי שמנופה ומאוירה של ארץ־ישראל הוא מתקיים גם אם נתרחק מאדמתה. יחד עם זה, בתוך כל השיטות האלה מתבטאת, לפי דעתי, ההתאמצות המחשבתית לקחת את מה שתוסס בקרבך ולצנן אותו, כדי שנוכל לא רק לחיות ממנו אלא גם לחיות אתו. התאמצות זאת היא אתנו, אנשים יהודים, מאז ועד היום הזה.



הערות והארות

אליעזר שביד

נכונה היא לדעתי הנחתו של שלום רוזנברג שהיו גישות שונות, לפעמים אפילו גישות סותרות, ביחסו של עם ישראל לארצו, ומשום כך חשוב לבדוק את הטיפולוגיה של ההתייחסות לארץ-ישראל, כדי להבין את הזיקה המורכבת, יוצאת הדופן, של עמנו לארצו גם עתה. ההערות שיש לי הן בחלקן מיתודיות ובחלקן—לגוף הדיון. אשר למיתודה, רצוי לקבוע בהתחלה בצורה ברורה את מישורי הדיון ולהשתדל אחר-כך שלא לערב את המישורים הללו, אבל לראות את הקשר ביניהם. ואלו הם? ראשית, המישור ההלכתי. כיצד נתפרשה הנורמה המחייבת כל אדם מישראל כלפי ארץ-ישראל ומהם יישומיה המעשיים? שנית, מישור ההכרה של המציאות ההיסטורית. כידוע, מצבים היסטוריים משתנים השפיעו על הרגשתם של הפרט ושל הכלל היהודי ביחס לארץ-ישראל. ועל האפשרויות הריאליות האלה השפיעו גם יישומי הנורמה ההלכתית. ולבסוף, המישור הרעיוני, התיאולוגי, או החברתי-מדיני. כשקובעים טיפולוגיה של יחס לארץ-ישראל יש לבדוק כל אחד מן המישורים הללו בפני עצמו ולעמוד אחר-כך על ההשפעה ועל המתיחות שביניהם. ההוגים שאנו עוסקים במשנותיהם לא פעלו בחלל מופשט, ועל כן לא די לנסח את 'עמדתם'. יש לבדוק את מניעיה והסבריה.

הערה מיתודית שנייה: יש להיזהר מערוב בין קביעת עמדה עקרונית—הלכתית, עיונית או חברתית-מדינית—ובין התייחסויות קיומיות של יחידים. כוונתי במשפט זה להערה על אותו גביר מסייגה, שלא הרגיש שום צורך בארץ-ישראל. זוהי עובדה המעידה על אכסיסטנציה יהודית בתקופות מסוימות של הגולה. כמובן, יש לנו דוגמאות רבות כאלה גם היום, אבל אינני חושב שראוי להעמיד גישה כזאת אל ארץ-ישראל יחד עם קביעות בעלות אופי הלכתי או רעיוני, בין תיאולוגי ובין פוליטי.

הערה מיתודית שלישית, הנוגעת כבר לגוף הדיון, עניינה בדרך הטיפול במושג 'מולדת'. ראשית, אינני בטוח בפריינגה של ההיזקקות למונח הזה דווקא כאשר דנים ביחס עמנו לארצו. ייתכן שיחסו של עם ישראל לארץ-ישראל לא נתבטא תמיד באמצעות המונח מולדת, ועם זאת התוכן היה בנמצא, אלא שנוצק במונחים אחרים. שעל כן במקום לחפש את נקודת-המוצא של הדיון בספרות היהודית ההלניסטית, הייתי מציע להיזקק למקרא כנקודת-המוצא. היחס של עמנו לארץ-ישראל מעוגן במקרא; גם המושג מולדת מצוי במקרא, ויש תועלת בבדיקת משמעותו והשפעתו על המחשבה היהודית המאוחרת.

בהקשר זה כדאי לברר את ההבחנה שהוצעה לפנינו בין התייחסות של קולקטיב למולדת והתייחסות של יחיד למולדת. אודה שהנני מתקשה להבין את ההבחנה הזאת, מפני שלעניות דעתי שום יחיד אינו יכול להתייחס אל מולדתו בתור שכזו, הרי כיחיד סתמי אין לו קשר למקום כה רחב ואין לו שום דרך לקבוע את גבולות ה'מקום' שבו נולד. כפרט הוא יכול להתקשר לבית שבו גדל, אבל היחס למולדת מעוגן בזיקה אל העם היושב באותה הארץ ועושה אותה לתשתית קיומו כעם. משום כך גם יחסו הפרטי של יחיד אל מולדתו הוא לכתחילה ציבורי, דומה עלי שההוראה הראשונה של המלה מולדת אמנם אינה חלה על הארץ, כי אם על הציבור שמתוכו ובתוכו אדם נולד.

יש להדגיש את הדבר מפני שיש, נדמה לי, השלכה מהבחנה זו על כמה רעיונות נוספים שהוצעו לפנינו: האם אפשר להגיד על הריה"ל שהעדיף את ישיבת ארץ-ישראל למרות ש'איכות חייו כיהודי' בארץ-ישראל היתה עלולה להיפגע? אני חושב שריה"ל עצמו היה מכחיש בתוקף את שתי הקביעות הללו. כאשר החבר מסביר למלך הכוזרי מדוע הוא מתעתד לעלות לארץ-ישראל, הוא טוען שגם בזמן הזה, כשהארץ בחורבנה, יהיו חייו כיהודי שלמים יותר בארץ-ישראל מאשר בכל מקום אחר. כי רק בארץ-ישראל אפשר לחיות חיים יהודיים שלמים. אבל גם אמונה זו נובעת מן העובדה שהוא לא עלה לארץ-ישראל כיחיד מבודד, או מתוך זיקה של יחיד בודד לארץ, אלא דווקא מתוך זיקה של יחיד הרואה את עצמו כמייצג ציבור והמבקש לחולל תנועה גדולה.

ובאמת, העליות לארץ-ישראל היו לאורך הדורות מפעלי יחידים העומדים בתוך עמם ומייצגים את עמם. אמנם אפשר להציע כאן הבחנה בין יחידים המחפשים קשר לציבור כפי שהגנו ובין יחידים המבקשים לחולל דינאמיקה של שינוי בחיי העם היהודי. רבי יהודה הלוי היה ללא ספק מאלה שרצו לחולל שינוי בעמדתו של הציבור היהודי כלפי ארץ-ישראל. לכן 'פרש' מן הציבור. אבל בכך גילה אחריות ציבורית של מנהיג.

גם הרמב"ן, כאשר עלה לארץ-ישראל, לא ראה את עצמו כיחיד העולה לארץ אלא כמייצגו של עם, ונדמה לי שבדרך-כלל, התייחסות של העם היהודי אל המיעוט הקטן, אל העילית הקטנה של יהודים שישבה בירושלים ובארץ-ישראל, היתה התייחסות של ציבור אל נציגיו ומייצגיו, שישבו שם, ובכך הם קיימו קשר שנראה חיוני לאומה כולה גם בפיזוריה. אכן, משפט זה נכון גם לגבי השקפת הרמב"ם על חשיבות ישוב הארץ. גם הרמב"ם ראה את הזיקה לארץ-ישראל לא רק כעניין של העבר או של העתיד, אלא כעניין אקטואלי ממשי. קיומה של האומה בפיזוריה מותנה בהמשך קיומו של יישוב יהודי, ולו גם קטן, בארץ-ישראל, ובייחוד בירושלים. הדברים נאמרו בצורה מפורשת לגמרי ב'ספר המצוות', בדיונו על קידוש החדש (ועיין: ספר המצוות, מצווה קנ"ג).

מכאן לכמה פרטים. קודם כל על משנת רבי יהודה הלוי. נכון שיש לפרש את תפיסת ארץ-ישראל במשנה זו גם לאור תיאוריות קלימאטולוגיות ואסטרוטולוגיות, אבל זהו החלק הצדדי ואולי גם הטפל בתפיסתו, ולכל היותר אחד המרכיבים. המרכיב העיקרי מתברר בהקשר עיוני אחר, הוא ההקשר של תורת-הנבואה בתור סגולה לאומית מיוחדת של העם היהודי. כלומר, בהקשר של האונטולוגיה הנבואית במשנת ריה"ל. כידוע, העמיד ריה"ל את דרגת הנביאים מעל לדרגת האדם. בין האדם

והנביא—קרי: היהודי בעל סגולת הנבואה—יש הבדל מהותי; באותו אופן יש גם הבדל מהותי בין ארץ-ישראל, שהיא ארץ-הנבואה, לכל הארצות. כלומר, יש לו לריה"ל מין 'גיאוגרפיה נבואית', המייחסת לארץ-ישראל לא רק ייתרון איכותי, מצד אקלימה המעולה, אלא בעיקר ייתרון מהותי מצד מעמדה המכוון כנגד מציאות של מעלה. ארץ-ישראל, ירושלים ובית-המקדש הם ייצוגים סמליים של ישויות שמעבר לעולמנו. וכיוון שנבואה היא לפי ריה"ל נוכחות לפני אותן ישויות עליונות, הרי רק ארץ-ישראל מסוגלת לנבואה. ושוב, אין כאן לפי ריה"ל זיקה לתחום של דמיונות. זוהי זיקה למציאות שבפועל. ארץ-ישראל, ירושלים והמקדש הם פתח עולם של מטה הפתוח כלפי עולם של מעלה. משום כך מיוחדת ארץ-ישראל לנבואה ורק בה או בעבורה תיתכן הנבואה. ובכן, הגיאוגרפיה הנבואית של יהודה הלוי היא המוטיב העיקרי בתפיסתו ולא העניין הקלימאטולוגי. הערה אחרונה נוגעת לפירוש תפיסתו של הרמב"ם. לדעתי חטא שלום רוזנברג בדבריו חטא כלפי הרמב"ם, אף-על-פי שהחטא הזה הוא מובן. אפשר בהחלט להסביר את תפיסתו של הרמב"ם מתוך ההקשר הפילוסופי גרידא. ונכון שמתוך הקשר זה נראה יחסו לארץ-ישראל כעניין פוליטי מובהק. קל גם להראות שלגישה הפילוסופית הפוליטית היתה השפעה מסוימת על הקביעות ההלכתיות של הרמב"ם. מנקודת-ראות זו אפשר אפוא לאשר את ראיותיו של שלום ואף להוסיף עליהן. אך מה לעשות אם בדרך זאת אפשר לפרש רק חלק מדברי הרמב"ם, ואחר-כך אנו נשארים עם חלק אחר של דבריו בלי שום הסבר מתקבל על הדעת. מדוע חושב גם הרמב"ם שארץ-ישראל כולה עדיפה בקדושתה, מצד היותה ארץ מובטחת, ולכן שטחים שנכבשו מחוץ לתחומה של ארץ-ישראל או של ארץ-כנען, אין להם מעמד של קדושת ארץ-ישראל אם הכיבוש נעשה לפני השלמת כינושה של כנען? אכן, מסתבר שיש לדעת הרמב"ם מעמד עדיף לארץ-כנען מצד הקדושה, ויש מעמד עדיף לירושלים על ארץ-ישראל, ומעמד עדיף למקדש על ירושלים, ועל מקום המקדש אמר הרמב"ם שקדושתו נצחית ולא תסור לעולם. איך מסבירים קביעות אלה בתוך הקשר המהשבה הפילוסופית-המדינית? נכון, יש הבדל ברור בין הרמב"ם לריה"ל גם בהבנת קדושת הרה-המוריה. אין לו לרמב"ם שום 'גיאוגרפיה שמימית', ורמזיו מוליכים את המעיין בכיוון היסטורי: קדושת הרה-המוריה מעוגנת בסיפור העקדה. אכן את הכוח המקדש של סיפור העקדה אין להסביר בדרך פילוסופית-מדינית. מדובר במאורע היסטורי החורג במשמעותו הדתית מן ההיסטוריה המדינית ומגלם את ההשגחה האלוהית בישראל ואת אחריות עם ישראל לפני אלוהים, ולכן קדושתו של הרה-המוריה עומדת לעד.

אמנם תמיד פתוחה הדרך להסביר דבריו אלה של הרמב"ם כאילו הם המשך לאותה דיכוטומיה, שכמה פרשנים מניחים בדבריו, בין עמדתו ה'אמיתית' כפילוסוף ובין עמדתו ה'כפויה' כאיש הלכה. אבל נדמה לי שבדרך זו קשה מאוד ליישב את עולמו של הרמב"ם, ובפרט כאשר נוכחים בעובדה שה'שניות' הזאת היא עקבית לגמרי ועוברת דרך כל משנת הרמב"ם, ושניתן עליה דין-וחשבון פילוסופי-עקבי: כפילוסוף הגן הרמב"ם על מה שנראה לו כהנחות יסוד המתחייבות מן העובדה של מתן-תורה משמים. בהקשר זה נמצא שהוא הגן על הרעיון של חידוש העולם יש-מאין וקיים את ייתכנות הנסים, קיים את האמת של מתן-תורה בסני כגילוי ההשגחה האלוהית על בני-אדם, קיים את מדרגתם החד-פעמית של האבות ושל משה, קיים את האמונה בתחיית-המתים ובאותו הקשר קיים גם את האמונה בייחוד קדושתה של ארץ-ישראל. כלומר: ברובד הפילוסופי המבוסס על הנסיון

והשיפוט השכלי קבע הרמב"ם את אמיתת הדברים הנוהגים תמיד על-פי חוק טבעי ואילו ברובד הסמוך על מעמד הר-סיני קבע הרמב"ם את אמיתת המאורעות החד-פעמיים, שבהם פורץ הרצון האלוהי ומתגלה בבריאה ובהיסטוריה. קדושת ארץ-ישראל וקדושת הר-המוריה שייכים לרובד הזה.

אני יודע שכאן אנו נוגעים בסוגייה מורכבת: איך להבין את הרמב"ם? זוהי מחלוקת שלא תהיה לה, כמדומה, הכרעה לעולם, ואין טעם להיכנס אליה בהקשר שלנו. אבל הייתי רוצה לומר שכאשר מנסים להבין את הרמב"ם אך ורק מתוך זווית הראייה של ההנחות הפילוסופיות האריסטוטליות שלו, ומתעלמים מחשיבות ההנחות התורניות בשיטתו—עושים עוול לשלמות משנתו: ועושים עוול גם להבנת הקשר שראה בין עם ישראל לבין ארץ-ישראל. כי דבר זה מכל מקום הוא דבר של ודאי: לגבי דידו הקשר המעשי, היישובי, לארץ-ישראל לא היה רק עניין של העבר ועניין של העתיד, אלא עניין חיוני הנוגע להמשך חייו של העם היהודי כעם גם בשבתו בגולה, ומבחינה זו אין הבדל מהותי בינו ובין ריה"ל או הרמב"ן. גם לפי הרמב"ם לא ייתכן שיתקיים עם ישראל כעם התורה בלי זיקה ממשית, אקטואלית, לארץ-ישראל.



דברי סיכום

שלום רוזנברג

הדין שנערך בעקבות ההרצאה מאפשר להבהיר את מגמותיה ובעיותיה המתודולוגיות. היא נכתבה מנקודת-הראות של חקר תולדות המחשבה היהודית והחומר שנדון בה עבר בעיקרו עיבוד רפלקסיבי במסגרת השיטה ההגותית. כאן נעוץ ההבדל שבין גישותיהם של ההיסטוריון וחוקר תולדות המחשבה, והבדל זה הופך את שיטותיו ומחקריו של האחד למושא מחקריו של רעהו. בסכמו את משמעות מחקריו ההיסטוריים, הופך ההיסטוריון את כתיבת ההיסטוריה לשלב נוסף בשרשרת המחשבה היהודית: כך נעשה הוא עצמו למושא של מחקר ותיאור של דיסציפלינה זו. מכאן ההבדל בין חקר 'שיטה ערוכה' ובין חקר 'כוחות חיים', כניסוחו של ח"ה בן-ששון. במרכז הרצאתי העמדתי שלוש בעיות:

- א. ניסוחה של הזיקה לארץ-ישראל;
- ב. מקומה של הזיקה בשיטה ההגותית;
- ג. הדיאלקטיקה בין המוטיבים השונים המרכיבים את הזיקה.

בנסותי לבחון את הקטגוריות בהן התנסחה הזיקה לארץ-ישראל, עמדתי על מושג המולדת על גווניו השונים. ח"ה בן-ששון וא' שביד ניסחו—בצורה משכנעת—את אחת האלטרנטיבות. אולם אין היא הדרך היחידה. על האלטרנטיבות נוסדו בהמשך ההיסטוריה עמדות אידיאולוגיות שונות—ואף סותרות.

במוקד השני עמדתי, כאמור, על הנסיונות להסביר את הזיקה במסגרת השיטה ההגותית. המתדיינים חטאו, לדעתי, בדבריהם. ראיית ארץ-ישראל כארצה של הנבואה, אין בה לענות על השאלה מדוע היתה זו ארץ-ישראל ולא חבל-ארץ אחר. זוהי השאלה שקמו להשיב עליה התורות הגיאוגראפיות והקלימאטולוגיות. היא נותרה חסרת מענה בשיטתו של הרמב"ם. בהגותו היה מקומה של ארץ-ישראל מעבר לכל ויכוח. מקורה של זיקה זו הוא פרובלמטי, לדעתי, ונבע מנאמנותו להלכה. פרשנותו של הרמב"ם נתונה במחלוקת; אף-על-פי-כן, אינני סבור שמעמדה של הזיקה לארץ-ישראל מקביל למעמדה של בעיית חידוש העולם, אלא לשאלת פרטי המצוות. החולייה השלישית מחזירה אותנו לביקורתו המתודולוגית של א' שביד. מסכים אני עמו שיש להבחין במישורים שונים של הדין, אולם חלוק אני עליו באשר לקריטריון ההבחנה. יש להבדיל, לדעתי, בין שני מישורים עיקריים: האחד—הרעיוני-התיאולוגי המחזיק בחובו את ההתייחסות

לנורמות ההלכתיות; והשני—ההיסטורי, החברתי-המדיני, הקיומי, בו מתנגשת האידיאה עם המציאות. האנאליזה למישורים שונים אינה מכריחה אותנו להימנע מהצעת תיאוריות—מוצלחות ושאינן מוצלחות—בדבר הקשר בין התנאים ההיסטוריים, החברתיים וכיוצא באלה ובין האידיאולוגיות השונות. מניתוח כזה התעלמתי.

* *
*

עיון ביחסה של ההגות היהודית לארץ-ישראל מלמד כי בנוסף לעימות שבין הרעיון ובין אפשרות מימושו ובין המתח של חזון הכלל וההתייחסות הקיומית של היחיד—יש מתח דיאלקטי בין מוטיבים הגותיים: בין אידיאל היצירה הרוחנית, חזון העצמאות והחופש והיחס לארץ-ישראל. העליתי דיאלקטיקה זו בהצביעי על הפרדוקס שבהשקפה על בנותיה של ירושלים. פרדוקסים אלו מצביעים על מוטיבים הגותיים שונים הבאים לידי עימות בכל המישורים כולם.

