

הזיקה לארץ ישראל בהגות היהדות - מאבק השקפות

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 להסביר 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 בהתפתחותן ההיסטורית? לחיפוש תשובה לשאלה זו מוקדשת הסקירה הבאה. מבחינה היסטורית, ימוקד הדיון בהגות היהודית בימי הביניים. אך מהותו של הנושא מחייבת פריצת הגבולות הכרונולוגיים של התקופה, והזיקות לטקסטים שאינם פילוסופיים לפי הגדרתו המקובלת של המונח.

עיסוק בטיפולוגיה של דפוסי הזיקה מניח 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 פורמליות. אולם, מטרתה של עבודה זו תובן יותר אם נוסף הבהרה אחרונה. אין אנו נזקקים כאן לגאולה, אלא לארץ ישראל. הבחנה זו, שניטשטשה פעמים הרבה, היא אולי גרעינין היסודי של ההבחנות הבאות. ההפרדה בין הציפייה לגאולה ובין הזיקה לארץ ישראל היא בבחינת 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 אורבת סכנת ההזיקות להפשטות ולפישוטים, שירחיקו אותה מהחומר האמפירי. ריחוק זה גורר אחריו מידה מרובה יותר של קונסטרוקציה וספקולציה מצדו של המחבר. חיבור זה מקבל עליו סיכון זה, תוך תקווה שהביקורת, שתהא מנת חלקו הוודאית, תפרה את הנושא, ותעמיק את הבנתו של אחד הפרקים הנפלאים בתולדות המחשבה היהודית.

* תודתי נתונה לפרופ' ח"ה בן-ששון, לפרופ' א' שביד ולפרופ' י' אליצור על הערותיהם החשובות. מודה אני גם לרב ז' גוטהולד ולד"ר מ' חלמיש על שהפנו את תשומת לבי למקורות שונים, ועזרו לי רבות בהערותיהם המחכימות. התפרסם בקתדרה 4, תשל"ז, עמ' 147-177. הופיע גם בקובץ ירושלים, ירושלים תשמ"מ, עמ' 75-103.

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 העתיקים של היהדות? התשובה המקובלת היא שלילית. חיפוש מושג מעין זה בהגות היהודית הקלסית 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 'ארץ ישראל במחשבה המקראית':

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

חיפוש מוטיב המולדת במחשבה היהודית הקלסית, נראה אכן כהשלכה לא לגיטימית 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. לעומתם, עורר יהודה המקבי את חייליו "להיות נכונים למות על התורה ועל המולדת" (מקבים ב ח', כא), או "על התורה, על המקדש, על עיר הקודש, על המולדת ועל המדינה" (שם י"ג, יד), במלחמה נגד האורבים "לתורתם, למולדתם ולמקדשם" (שם, 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

1. 'אליצור, 'ארץ ישראל במחשבת המקרא', בתוך: 'י' שביב (עורך), 'ארץ נחלה, ירושלים תשל"ו, עמ' 21.
2. 'היינמן, 'היחס שבין עם לארצו בספרות היהודית ההלניסטית', ציון יג-יד, תש"ח-תש"ט, עמ' 1-9.
3. ראה: מקבים א ט"ו, לג.
4. חיי משה ב, 98: וראה עוד מקומות אצל היינמן (לעיל, הערה 2), עמ' 4, הערה 20.

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

חוקר תולדות המחשבה היהודית יתקשה להשיב על שאלה זו, שהרי תשובה אפשרית רק עם קיומה של קונספציה אפריורית על טיבה של המחשבה היהודית. אולם, חושבני כי במקרה זה יביא אותנו גם עיון בהתפתחות ההגות היהודית לתשובה שלילית. שאילת המונח 'מולדת' מעולם התרבות היווני מהווה שאילה סמנטית, אך לא שינוי קונספטואלי מהפכני. ניתן להוכיח טענה זו תוך הצבעה על מושג מקביל המצוי בפרקים השונים של ההגות היהודית. אולם יש להתייחס להקבלה לאור ההבדל הקיים בין מושג אבסטרקטי לבין דימוי אגדי. כוונתי לראיית ארץ ישראל כאם.⁵ לדימוי ארץ ישראל כאם היסטוריה ארוכה. מקורו במקרא, בעיקר בספר ישעיהו. ציון זוהתה עם ישראל: "ולאמר לציון עמי אתה" (ישעיהו נ"א, 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..." (ישעיהו מ"ט, כא), "כי רבים בני שוממה מבני בעולה..." (שם נ"ד, א), "להביא בןיך מרחוק..." (שם ס', ט).

סמל האם מצוי בספרים החיצוניים ובספרות חז"ל כאחד. את הפסוק בתהילים (פ"ז, ה) "ולציון יאמר איש ואיש ילד בה..." מתרגמים השבעים תוך אינטרפולציה; 'ציון' נעשית ל'אמא ציון'. בספר עזרא ד', ציון היא 'אם כולנו'. ובייחוד בולטת ההקבלה בספר ברוך (ד', יז-כט).⁶

הדוגמות מספרות חז"ל רבות הן. אחד הדימויים היפים ביותר מצוי בדברי המדרש: "שלח תשלח את האם - זו ירושלם... ואת הבנים תקח לך - אלו ישראל" (ילקוט המכירי תהילים קמ"ז, מהד' בובר עמ' 284). הביטוי הדרמטי ביותר לראיית ארץ ישראל כאם, מצוי לדעתי בדבריו של עולה, שירד לבבל, ושכח את מות בכה ואמר: "לא דומה הפולטה בחיק אמו, לפולטה בחיק נוכריה"⁷ (ירושלמי, כלאים פ"ט ה"ג).

דימוי ארץ ישראל לאם הוא סמל בעל חיוניות מדהימה במדרש ובפיוט כדימוי אגדי, אך גם משמעותו הרעיונית לא נעלמה בדורות הבאים. בראשית המאה הי"ח לחם ר'

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

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

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

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 הוספת רובד נוסף, המדגיש את הקשרים הקבליים. ארץ ישראל היא "האמא עילאה זו ארץ מולדתנו".¹⁰

ההקבלה בין הדימוי 'אם' והמושג 'מולדת', לא נעלמה מעיניהם של ההוגים שראו את תקומתם של הלאומים החדשים והפטריוטיות המודרנית. קשר זה נוסח בחדות על ידי י"ש ריג'יינו, הישר"ר מגוריצייה, כפירוש לדברי ישעיהו: "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

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 ונכרי בארץ מגוריו, ועמו "עם החי חיי גרים בארץ מגוריו", "מחוץ לביתם", כדברי בעל מקבים ג. הוא, דהיינו גר, הנמצא תחת השגחת האל העליון, הראוי ליחס הוגן ללא עינוי ולחץ, אך לא לשוויון זכויות.

יצחק היינמן העלה את ההשערה שיתכן כי לעובדה זו יש לקשור את הורתו ולידתו של מוטיב נוסף המצוי אף הוא בספרות ההלניסטית: המטרופולין.¹² מושג זה במחשבה

8. השווה דבריו של י' פראנק: "זאת היא הארץ שהובטחה לאבות. אם יתנו לי את כל הארצות מלאות אבנים יקרות לא אצא מפולין, כי זאת היא נחלת ה' ונחלת אבותינו" (מובא אצל ג' שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 121-122). ועיין להלן, הערה 52.

9. ר' משה חאגיז, שפת אמת, וילנה תרל"ו, הדפסה חדשה ירושלים תשכ"ח, טז ע"א. ראה להלן, הערה 66.

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

11. אגרות יש"ר, מחברת שנייה, וינה 1836, עמ' 89. סמל האם איננו המקבילה היחידה למושג 'מולדת'. הביטוי "אדמת נכר" (תהילים קל"ז, ד) איננו אלא אנטיזה של היחס אל המולדת; והוא ראוי לעיון נוסף.

12. ראה: י' היינמן (לעיל, הערה 2), עמ' 9-6; ר"צ ורבלובסקי, 'מטרופולין לכל הארצות', ירושלים לדורותיה - הכינוס הארצי הכ"ה לידיעת הארץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' 178-172.

היהודית ההלניסטית קשור לפי זה בתזה, 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 הטריטוריה 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, ביבשת ובאיים. ברבות מהארצות האלו יושבים היהודים מימי יסודן, ורואים אותן כ'מולדת'; אולם בנוסף לנאמנותם 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 מטרופוליא לכל העולם".¹⁴

אין להסיק מכאן שהיהדות הנורמטיבית באותה תקופה שללה תפיסה מעין זו שלילה מוחלטת.¹⁵ אולם אין ספק שמרחק רב קיים בין ראיית ארץ ישראל כמטרופולין לקהילות היהודיות, ובין ראייתה כמטרופולין לארצות. הצד השווה שבהן, שה'אם' הייתה ל'עיר ואם', אם שבנותיה ערים ומושבות.

סוגיה 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. כ'מולדת היהודי', או כ'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 גווניה השונים. דבר זה

13. **כתבי פילון האלכסנדרוני**, ב, ירושלים תשנ"א, על החוקים לפרטיהם א 68, עמ' 245; למקורות נוספים ראה: היינמן, שם.

14. תנחומא (בוכר) דברים, עמ' 4; ראה: י"א זליגמן, 'ירושלים במחשבת היהדות ההלניסטית', **יהודה וירושלים**, ירושלים תשי"ז, עמ' 198.

15. השווה לדברי המשנה: "הרי עלי עולה... שאקריבנה בבית חוניו - יקריבנה במקדש, ואם הקריבה בבית חוניו - יצא..." (מנחות פי"ג מ"י). על סוגיה זו ראה: א"א אורבך, 'מודעות של מרכז ותפוצות בתולדות ישראל ומשמעותה בימינו', **בתפוצות הגולה** יז (75-76), תשל"ו, עמ' 10-20. על הזיקה לארץ ישראל לאורך הדורות ראה גם: י" בן שלמה, 'זיקת העם היהודי לארץ ישראל', **סקירה חודשית**, אפריל 1973, עמ' 3-12; י"מ גריניץ, 'בין עם לארצו', **האומה** 23, תשכ"ח, עמ' 289-295.

מוכיח, ללא ספק, את יסודיות ההבחנה בין המשמעים השונים של המושג 'מולדת' ואת חשיבותה. אלא שכאן אין הוא בא להסביר ולאשש את זכויות היהודים באשר הם שם, אלא את הזיקה והזכות למדינה המתחדשת בטריטוריה ההיסטורית. ביטוי חד להבחנה הזאת ניתן על ידי נתן רוטנשטרייך, בהגדרו את מהותה של האוטואמנסיפציה 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, כרנסנס (תחייה)... ואנו הבינונו את הרנסנס שלנו כשיבה אל מולדת היסטורית. 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 יחידים 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 לדור הסופרים ילידי ארץ ישראל. אצל הראשונים נשאר תמיד מרחק של זרות וניכור; האחרונים הצליחו לבטא את רשמי המישרין מנופה של ארץ ישראל, שעוררו בהם מהלך נפש רליגיוזי ממש. הספרות היפה ביטאה את זיקת המולדת של הדורות השונים, והעידה עליו. והנה עדים אנו לתופעה המדהימה, שדווקא היחס הנראה מלכתחילה כמנוכר וכעקיף, יצר זיקה חזקה יותר מאשר היחס הבלתי אמצעי והישיר. שביד הסביר פרדוקס זה במונחים המקבילים להבחנה שעליה 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

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

17. א' שביד, 'יחסו של נער ישראלי לארץ ישראל', בתוך: הישראלי כיהודי, גבעתיים תשל"ד, עמ' 13-21.

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

ובמשפט אחד - "רק כבן העם היהודי כולו - ארץ ישראל היא מולדתו" (שם, עמ' 18). מן הראוי לסיים סקירת קונספציה זו, תוך הדגמתה בתחום נוסף - המחשבה ההלכתית, כפי שבאה לידי ביטוי בדרשותיו על התשובה של הרב י"ד סולוביצ'יק:

בנוגע לארץ ישראל מוחזקת היא בידינו מאבותינו' (על פי בבא בתרא קט ע"א). האם פירוש הדבר, כי לכל יהודי חלק בשותפות על הבעלות לארץ ישראל? לא, ארץ ישראל אינה שייכת לכל יהודי ויהודי לחוד, אלא לכלל ישראל כחטיבה אחת ייחודית ועצמית... זכותי האישית נובעת מכך שאני חלק מכנסת ישראל וחבר בה, וכיוון שהארץ שייכת לכנסת ישראל, הרי היא שייכת גם לי. הקניין 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 המלאה עם כנסת ישראל.¹⁹

המחשבה ההלכתית שמרה על ראיית הארץ כ'מולדת העם', 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 נגזרת מעצמותו של האדם. בתולדות המחשבה היהודית, לעומת זאת, עדים אנו לניסיונות לגזור את הזיקה לארץ ישראל אפריורי, מעצם השיטה. מאם-מורשה, הופכת הארץ למאורשה, לארץ המובטחת; והקשר בין העם והארץ הופך מעובדה מקרית לזיווג שעליו הוכרז בשמים, "בת פלוני - לפלוני, שדה פלוני - לפלוני" (מועד קטן יח ע"ב), עוד לפני לידת העם. גזירה אפריורית 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.

18. שם, עמ' 20.

19. הרב י"ד סולוביצ'יק, **על התשובה**, ירושלים תשל"ה, עמ' 76-75. על קדושת הארץ ראה שם, עמ' 300 ואילך.

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:

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 קבצו העדר הדבר האמיתי ותגבורת כל התאוות הבהמיות ואין לאל ידו. ובזה יעדנו רע, והוא אשר רצה באמרו: 'ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו' (עמוס ח', יב), ואמר: 'מלכה ושריה 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.²⁰

תנאי לחידושה של הנבואה הוא אפוא קיומה של מדינה יהודית חופשית, החיה לפי תורת ה'. ארץ ישראל אינה אלא הטריטוריה של אותה מדינה. הפסקת הנבואה אינה פונקציה של עזיבת 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 ליה".²¹ הקטע שצוטט מתוך ספר המורה, מהווה אמנם מעין פירוש לדברי חז"ל, והדגש מושם לא על תכונות גאוגרפיות שליליות, אלא על ההוויה הגלותית. היסט פרשני זה הובן יפה על ידי אברבנאל, שהעמיד מול סברה זו את דברי ריה"ל, בביקורת ברורה על תורת הנבואה של הרמב"ם:

גם ראינו שבאומה אחרי הגלות לא שרתה הנבואה, ואין לומר שהיה זה בסבת הגלות ועצבוננו, 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 (מאמר שני, יד), 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), רוצה לומר שגם הנביאים שהיו כבר מוכנים לא מצאו חזון, מפאת רצון מה'...²²

ניסוחו של ריה"ל בספר הכוזרי, "כל מי שנתנבא לא נתנבא כי אם בה או בעבורה" (מהד' איבן-תיבון, מאמר שני, יד), מקשר במפורש את הנבואה בארץ ישראל; כך ניתן אפוא להעמיד זו מול זו שתי השקפות: האחת רואה בטריטוריה ערך אינסטרומנטלי; 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

20. מורה נבוכים חלק ב פרק לו, מהד' אבן-תיבון.

21. מועד קטן כה ע"א, והשווה ספרי דברים פיסקא קעה.

22. פירוש אברבנאל על מורה נבוכים חלק ב פרק לב, ירושלים תש"ך, לפי מהדורת ורשה.

שאליו נחזור עוד להלן. ניתן לשער שעמדתו של הרמב"ם בסוגיה זו קרובה לעמדתו בבעיית פרטי המצוות; לדעת הרמב"ם יש משמעות בחיפוש טעם למצוות בכללותן, אך לא לפרטיהן. את ההבדל שבין הקונספציות נאיר על ידי מוטיבים מנוגדים, המצויים בפירושיהם של ריה"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 עֲבַד אֱלֹהִים אַחֲרַי" (שמ"א כ"ו, יט). ריה"ל רואה בפסוק זה אסמכתא להשקפתו שארץ ישראל היא סגולת הארצות כולם (ספר הכוזרי מאמר שני, כב). לעומת זה, כותב הרמב"ם על פסוק זה באיגרת השמד:

וכבר פורש על ידי הנביאים שכל הדר בין הכופרים שהוא כמותם, שכן אמר דוד המלך עליו השלום: 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עֲבַד אֱלֹהִים אַחֲרַי'; הנה שקל דירתו בין הגוים כאלו עובד אלהים אחרים.²³

פסוק זה מובא באיגרת השמד כאסמכתא נוספת לדין, שלפיו חייב אדם להשתדל, "ואף על פי 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. בפירוש זה יכול היה הרמב"ם להסתמך על דברי התרגום: "...מלמידר באחסנת עמא דה' למימר אזיל דור ביני עממיא פלחי טעוותא...". מסקנה זו מתחייבת, כאמור, מיישום גישתו האריסטוטלית של הרמב"ם. אולם, אין ספק שאין להסיק מכאן שמוטיב זה משקף את מכלול עמדתו של הרמב"ם. ביטוי יפה למתחים שבשיטתו עולה מן העובדה שבמשנה תורה, בהלכות מלכים (פ"ה הי"ב) מובא הפסוק "כי גרשוני היום..." - כמו במקור התלמודי (כתובות קי ע"ב) - כאסמכתא להלכה: "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם, ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל".²⁴ אין ספק שנאמנותו של הרמב"ם למקורותיו התלמודיים היא ששמרה במשנתו אף אותם המוטיבים, שאינם נגזרים ישירות ממשנתו הפילוסופית. המקור התלמודי מהווה גבול לכל דה-אינטרפרטציה אפשרית. מבחינה פילוסופית מתבטאת נאמנות זו בקבלת מקור סמכות נוסף על הסבר הרציונליסטי האריסטוטלי, וכך ניתן אולי לייחס לארץ את משמעות ההסבר שהרמב"ם מיישם בנוגע

23. איגרת השמד, מהד' רבינוביץ, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ל, עמ' סה.

24. השווה לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה (עבודה זרה פ"ד מ"א): "שאסור לדור בעיר שיש בה עבודה זרה, אלא שאנוסים אנחנו, ששוכנים בארצם בעוונתנו ונתקיים בנו 'ועבדתם שם... מעשה ידי אדם'..." מן המפורסמות הוא שבמקום "כל הדר בחוצה לארץ...", כמו בתלמוד (כתובות קי ע"ב), כותב הרמב"ם בהלכותיו: "שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה" (הלכות מלכים פ"ה הי"ב).

לבעיה מרכזית - מהות בחירתו של עם ישראל: "ודע כי גם האמנת חידוש העולם... תפול כל שאלה... למה נתן ה' תורתו לאומה מיוחדת ולא נתנה לאומה אחרת".²⁵
כדי להבין, לעומת זה, את מלוא משמעותה של עמדתו של ריה"ל, אביא ציטוט מאיגרת חסדאי אבן שפרוט אל יוסף מלך הכוזרים:

הבוחן לבות והחוקר כליות יודע כי לא עשיתי כל זאת לכבודי, כי אם לדרוש ולדעת האמת, אם יש מקום שיש ניר וממלכת לגולת ישראל, ואין רודים בהם ולא מושלים עליהם. ואלו ידעתי כי נכון הדבר הייתי מואס בכבודי ועוזב גדולתי ונוטש משפחתי, והייתי הולך מהר אל גבעה בים וביבשה, עד בואי אל המקום אשר אדוני המלך חונה שם, לראות גדולתו וכבוד מעלתו ומושב עבדיו ומעמד משרתיו ומנוחת פליטת ישראל.²⁶

תהיינה אשר תהיינה העובדות ההיסטוריות הנוגעות לאיגרתו של ר' חסדאי, לפנינו עדות על ערכי היסוד המתגלמים במדינה יהודית: "מנוחת פליטת 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 דידו של החבר - למציאות. דו-השיח בין המלך והפילוסוף, במהדורה הריה"לית, הוא רק בתחילתו. ההתייחסות המשפילה אל גלות היהודים, הנפוצה בתאולוגיה הנוצרית והמוסלמית, מאבדת במסגרת הספרותית שלפנינו את עוקצה. לכן מפתיע ריה"ל הפתעה כפולה ומכופלת בהחלטתו של החבר ש"הסכים לצאת מארץ כוזר ללכת ירושלים" (ספר הכוזרי, מאמר חמישי, כב). מדוע יש לעלות לארץ, אחרי זכו היהודים בממלכה משלהם - ממלכת כוזר? אף על פי שמסוכן להסיק מסקנות מדיון במסגרת הספרותית, ללא ספק באה כאן לידי ביטוי מפורש זיקה לארץ ישראל, השונה מהזיקה לטריטוריה בה קיימת מדינה יהודית.

גאוגרפיה 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.

25. מורה נבוכים חלק ב פרק כה, מהד' אבן-תיבון.

26. מובא בתוך ספר הכוזרי, מהד' ציפרינוביץ, ורשה (ללא ציון שנת הוצאה), נספח, עמ' לא.

הגישור בין חוקי הטבע הכלליים והעובדות ההיסטוריות הפרטיקולריות נתאפשר תוך פיתוח תורה קלימטולוגית, שמקורה במסורת ההיפוקרטית. בחיבור מהמאה החמישית לפני הספירה, השייך לאסכולה ההיפוקרטית ברפואה, שומעים אנו לראשונה על היחס שבין האקלים ובין תכונותיו של העם היושב בו.²⁷ חיבור זה - שניתן לראות בו את ראשיתה של הקלימטולוגיה - השפיע על התפתחותה של הפילוסופיה בתקופה העתיקה ובימי הביניים. בתקופה מאוחרת יותר השתלב ההסבר הקלימטולוגי בהסבר האסטרונומי. על יד הסברים אלו היו קיימות תיאוריות אחרות 'רציונליסטיות' יותר, שניסו להעמיד רקע אסטרונומי לתופעת השוני בין העמים והלשונות, במעין גזירת חוקי ההיסטוריה מתוך חוקי הטבע. דוגמה מעניינת נוספת לגזרה מעין זו הוא הסבר השפה. בוויכוח בין אלה שראו בשפה תכונה טבעית ובין אלה שראו בה הסכמה אנושית, ניסו פילוסופים רבים לקבוע עמדת ביניים, שלפיה התנאים האסטרונומיים השונים הם האחראים להבדלים בין העמים והלשונות. וכך כתב על סוגיה זו אבונצ'ר אלפרי:

והסבה הטבעית הראשונה בחלוף האומות, באלו הענינים דברים, אחד מהם חלוף החלקים השמימיים אשר נוכח ראשם מן הכדור הראשון... עוד חלוף, מה שנוכח בארץ מכדור הכוכבים הקיימים...²⁸

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 הגאוגרפי-קלימטולוגי:²⁹ "אמר הכוזרי: אינני שומע על השוכנים בא"י יתרון על שאר אנשי העולם. אמר החבר: כן הרכס הזה שאתם אומרים שמצליח בו הכרם..."³⁰ אמנם, "אילו לא היו נוטעים בו הגפנים ועובדים העבודה הראויה להם לא היה עושה ענבים" - אולם קיימת סגולה מיוחדת הקשורה באדמה, שהיא תנאי הכרחי לאפשרות העבודה:

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

27. ראה: א' אלטמן, 'תורת האקלימים לריה"ל', **מלילה א**, 1944, עמ' 17-1; ראה גם: E. Barker, *National Character and the Factors in its Formation*, London 1928, p. 69.

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

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

30. **ספר הכוזרי** (לעיל, הערה 26), מאמר שני, יב.

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

ידענו כי השם אחד והשינוי יבוא מהמקבלים, והשם לא ישנה מעשיו כי כולם הם בחכמה, ומעבודת השם לשמור כח הקיבול כפי המקום, על כן כתוב 'את משפט אלהי הארץ' (מל"ב י"ז, כו) (אבן עזרא, דברים ל"א, טז).

גישה זו השפיעה על האסכולה האריסטוטלית. גם הרמב"ם הודה במפורש שאזורים גאוגרפיים מסוימים עדיפים על פני אחרים. אולם דבר זה נכון לגבי האזור שהיה ידוע בגאוגרפיה הביניימית כאקלים הרביעי, מבלי שתיעשנה הבחנות נוספות. אקלים זה כולל את ארץ ישראל, אך גם ארצות אחרות.³¹ הרלב"ג, לעומת זה, מקבל את ההסבר הגאוגרפי, תוך שילוב מוטיבים שונים. הוא רואה אפשרות "...להודיע הסיבה אשר בעבורה בחר השי"ת שתהיה זאת הארץ לישראל, והוא להיותה מוכנת מאוד אל שידבק בה השפע האלהי" (רלב"ג, בראשית י"ב, א, התועלת הרביעי). קונספציה זאת התקבלה גם על ידי ר' חסדאי קרשקש, שדיבר - כנראה בהשפעת הרלב"ג - על "יתרון ההשגחה במקום זולת מקום", כפונקציה של הבדלים טבעיים בין המקומות ב"הכנות ההכרחיות אל עבודת הא' יתברך".³²

פרק חדש בגאוגרפיה 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 הוא בארץ ישראל. תורת המקומות הטבעיים מהווה מודל שממנו ניתן ללמוד גם על המציאות ההיסטורית, והמהר"ל מסיק מהאנלוגיה גם מסקנות פוליטיות. אין ראוי מן הטבע שאומה תהיה משועבדת לאומה אחרת. מצד שני, כל שיעבוד כזה - דהיינו הגלות - איננו טבעי ועתיד ליבטל, ועתידיים הגולים לחזור למקומם הטבעי.

חידוש חשוב נוסף בהתפתחות הגאוגרפיה המיסטית התרחש בעקבות המפגש עם תורת הקבלה. הדוגמה הקלסית מצויה, לדעתי, **בחסד לאברהם** לר' אברהם אזולאי.³³ מעמדה של ארץ ישראל נקבע, לפי ר' אברהם אזולאי, בעקבות התרחשויות קוסמיות. לאחר חטאו של האדם והתגברות החיצונים, הסתלקה השכינה מהעולם בשל הפגמים, אך -

31. למקורות ראה: א' אלטמן (לעיל, הערה 27), עמ' 17.

32. אור ה', מאמר שני, כלל ב, פרק ז; מהד' וינה, לט, ב.

33. **חסד לאברהם**, לבוב תרכ"ג, מעיין שלישי.

עמדה זכות הראשונים ורחמי השי"ת וזכות אבותינו הקדושים ונפתח הפתח ונשכרו כל הקליפות כולם, ונעשה שם פרצה ופתח כדי שתעבור הקדושה דרך החיצונים ותאיר לישראל ותשרה עליהם בלי לבוש החיצוני כלל או מסך מבדיל מאלו החיצונים...³⁴

הארץ כולה מוקפת קליפות: רוח סערה, תהום, חושך בוהו, היא נוגה, ותוהו. רק במקום אחד ישנה פרצה, פתח הקודש המחבר שמים וארץ, ושער זה הוא ארץ ישראל, העומדת מתחת לחלון שמימי. אם ייסתם חלון זה, שאליו מוביל 'פתח הקודש', אין תקומה לעולם. סתימה כזאת התרחשה בזמן החורבן; אך היא הייתה סתימה לרגע, "ותיכף ומיד לאחר שנחרב הבית, הקב"ה פתח את החלון... וצמצם מלכות עולם האופנים בתוך החלון כדי שלא ייסגר עוד. ולעולם פתח זו לא נסתם..." (שם, נהר ג, דף יט ע"ב). שוב נפתח החלון, ונשאר פתוח לנצח, אף עתה בזמן החורבן. מכאן שהדרך לייחוד ולתיקון העולמות מובילה לארץ ישראל.

משמעותה המיסטית של ארץ ישראל **בחסד לאברהם** איננה מצטמצמת ביחסה לארצות האחרות. ניתן לסרטט מפה מיסטית של ארץ ישראל לאזוריה השונים: "כל חלק וחלק מארץ העמים ניתן אל אומה המתייחס לחלק ההוא". לפיכך יש קשר משולש בין הארץ, העם ו"השר של נשמתן והשגחתן". דבר זה נכון לגבי ער, שנתנה ה' לבני לוט, ולשעיר - שנתנה לאדום, שהרי "הוא אדום וארצו אדום". לכל העמים שרים, אולם עם ישראל קשור בה' ובתורתו, ומכאן זיקתו לארץ ישראל. ארץ ישראל היא בבחינת אדם. גם החלוקה הפנימית לשבטים קשורה במהותם; "בסוד נשמת של כל שבט ושבט בעניין 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 אל מכונו, כן השכינה גם כן אינה בשלמות כל זמן שארץ ישראל אינה בשלמות גבוליה...".³⁵

בהגות היהודית הלכה ונרקמה אפוא מעין גאוגרפיה מיסטית, שמטרתה העיקרית להסביר את ייחודה של ארץ ישראל. בשורשה של גאוגרפיה מיסטית זו נעוץ 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**.³⁶ לבה של הגאוגרפיה המיסטית היא ההכרה שמטרות ההיסטוריה יכולות להתגשם רק תוך המפגש שבין העם והארץ. הארץ איננה אובייקט מת וסביל, אלא בת זוג חיה ופעילה. הגאוגרפיה המיסטית, אינה אלא ניסיון איתנים להנהרת אינטואיציה ראשונית זו.

34. שם, נהר ב, דף יט ע"א.

35. שם, נהר ז, דף יט ע"ב.

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

בריאה והתגלות

הביטוי הפשטני ביותר של הגאוגרפיה המיסטית הוא, ללא ספק, הטענה שארץ ישראל היא מרכז העולם;³⁷ אולם תורת המרכז קיבלה אינטרפרטציה המקשרת אותה עם רעיון הבריאה. מרכז העולם הפך ממושג גאוגרפי למושג קוסמולוגי: אבן השתייה, שממנה נברא העולם.

בהגות היהודית בימי הביניים מקבלת מרכזיותה של ארץ ישראל היסטא אחר.³⁸ הדיון החשוב ביותר בסוגיה זו נמצא, לדעתי, בכתבי הרמב"ן:

והעניין כי השם ברא שמים וארץ ושם כח התחתונים בעליונים ונתן על כל עם ועם בארצותם 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 להיותם 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...³⁹

הקשר בין העמים והארצות מתבטא במעין רלטיביזם שבהשגחה. מהותם של העמים השונים אינה אלא תוצאה של השפעת שרים ומזלות, דהיינו - היבטים חלקיים של המציאות; ארץ ישראל, בהיותה ב"אמצעות היישוב",⁴⁰ אין המזלות שולטים עליה. מהותו של העם המיועד לה אינה מהות חלקית, ותורתו אינה שפע ממזל מסוים אלא התגלותו של האל. אם להשתמש באנכרוניזם, לפנינו מעין אנטיסיפציה 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, תורת גילוי השכינה או העניין האלוהי.

37. על 'טבור הארץ' במקרא ראה: י"א זליגמן (לעיל, הערה 14). ראה גם ביקורתו של ש' טלמון על ספרו של W. Davis, *The Gospel and the Land, Christian News from Israel*, XXV, 1975, p. 135; וראה: י' היינמן (לעיל, הערה 2), עמ' 2. מוטיב שליט אחר הוא גובהה של ארץ ישראל; ראה: קידושין סט ע"א; היינמן, שם.

38. ראה: **ספר הכוזרי**, מאמר ראשון, צה; מאמר שני, כ. והשווה: רד"ק, תהילים פ"ז, ג; רבנו בחיי בן אשר, **כד הקמח**, למברג תרנ"ב, נו ע"א. במשנתו של ריה"ל מתייחסת תורת האמצע לדעת לבעיית שיווי המשקל המזגי, המהווה תנאי הכרחי לאפשרות הנבואה.

39. דרשה לראש השנה, **כתבי הרמב"ן** א, מהד' שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' רנ; וכן במקומות רבים בפירושו הרמב"ן לתורה. השווה זוהר, חלק ב, קח, יב.

40. 'מרכז העולם' הופך ל'אמצעות הישוב', בהשפעת התורות הגאוגראפיות של ימי הביניים.

השכינה נמצאת בתוך העם כשהוא על ארצו (ספר הכוזרי, מאמר ראשון, קט); בחוץ לארץ, החסיד - "לעולם, כאילו השכינה עמו והמלאכים מתחברים עמו בכח", ובארץ ישראל "יחברוהו בפועל" (מאמר שלישי, יא). כך היה עם אברהם, "כי הועתק אברהם מארצו כאשר הצליח והיה ראוי להדבק בענין האלהי" (מאמר שני, יד), "הענין האלהי הדבק בו ואחריו בהמון זרעו, דבקות מחשבה והנהגה, לא דבקות נגיעה" (מאמר רביעי, ג). התחברות ודבקות זו היא ההתגלות.

עד כאן מוטיבים ידועים בלבוש מושגי השיטה ומונחיה. אולם יש בסוגיה זו חידוש חשוב, שעליו יש לתת את הדעת: החלוקה בין השכינה הנראית והשכינה הנסתרת (מאמר חמישי, כג).⁴¹

בספרות חז"ל מצויים בסוגיה זו שלושה מוטיבים שונים:⁴²

א. על הפסוק "מפני עמך אשר פדית לך ממצרים גוים ואלהיו" (שמ"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 עמהם... וכשעתידין לחזור, כביכול שכינה חוזרת עמהן...⁴³

ב. מאמרים אחרים מדברים על הסתלקותה של השכינה. הדוגמה הקלסית 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 ובין לא חרב, אין השכינה זזה ממקומה".⁴⁴

שלושת המוטיבים האלה באו כאחד במשנתו של ריה"ל. ההכנה להתגלות מצויה באנשי הסגולה המהווים 'מעון לשכינה' באשר הם שם. אך בארץ, "הענין 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".⁴⁵ אף על פי שאין עתה שכינה נראית בארץ ישראל (שם, 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

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

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

43. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה יד, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 51-52.

44. תנחומא (בובר) שמות י, עמ' ג.

45. ספר הכוזרי, מאמר שני, יד.

לארץ ישראל לא ניתקה, אף כשהארץ חרבה; ועם שיבת ישראל לארצם - "אף השכינה מתקבצת לשם כביכול", כדבריו של מרטין בובר. העלייה לארץ ישראל פירושה חזרה לוויעד ההתגלות.⁴⁶

זיקת הרמב"ן לארץ ישראל קשורה בטבורה להגותו של ריה"ל, אלא שהרמב"ן נתן לה כיוון הלכני. ישיבת ארץ ישראל מהווה "מצוות עשה לדורות" המחייבת כל יהודי ויהודי, "ואפילו בזמן הגלות".⁴⁷ למוטיב זה מתקשרת סוגיה נוספת, שמקורה בדברי הספרי לפרשת עקב: "אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצויינים במצוות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים".⁴⁸ מכאן שקיומן של המצוות בחוצה לארץ איננו אלא צלו של הקיום האמתי בזמן הגאולה.⁴⁹

רעיונותיו של הרמב"ן על המצווה שבישיבת הארץ יצרו מסורת בהגות ובהלכה. נצביע רק על אחד ממייצגיה הבולטים של מסורת זו, ר' שלמה בן שמעון דוראן, בן המאה ה"ט. הרשב"ן, ר' שמעון בן צמח דוראן, סבר שערכה של ישיבת ארץ ישראל נובע מהיותה 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 וגיבש את המוטיבים הקיימים לכדי מערכת שיטתית, בצורה שבה מורגשת בעליל השפעת הדיסציפלינות הפילוסופיות. בסבך המושגים המצויים במקורות, הבחין הרשב"ש בין 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 קטגוריות אלו גם לגבי הישיבה בארץ ישראל. המצווה עצמה היא הישיבה, הסיבה הפועלת היא העלייה, הסיבה המקיימת היא היישוב:

46. אין ספק כי פירושו של בובר קרוב לאמת, אם כי ניסוחו עלול להטעות. ראה: מ' בובר (לעיל, הערה 36), עמ' 70. ייתכן כי לפירוש זה מתייחס בובר כשהוא מודה לד"ר ד"צ בנעט "על ביאורו למאמר מוקשה בספר הכוזרי" (שם, עמ' ח).

47. ספר המצוות לרמב"ם, השגות הרמב"ן, מצוות עשה ששכח הרב, מצווה 2. כנראה שזו הייתה סיבת עלייתו: "וזוה מה שהוציאני מארצי וטלטלני ממקומי..." (דרשה לראש השנה, כתבי הרמב"ן א, מהד' שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' רנא). וראה: ח"ה בן-ששון, 'רבי משה בן נחמן - איש בסבכי תקופתו', מולד א, תשכ"ח, עמ' 366-360.

48. ספרי דברים פיסקא מג, מהד' פינקלשטיין עמ' 102.

49. ראה, למשל, רמב"ן, בראשית כ"ו, ה; ויקרא י"ח, כה; כ"ה, ב; במדבר ל"ה, לג-לד; דברים י"א, יח. ראה בסוגיה זו: ר' יואל טייטלבוים, **ויאל משה**, ניו יורק תשל"ח², מאמר יישוב א"י, סימן ז עמ' רג-רה. על הפרובלמטיות שברעיון זה עמד הרדב"ז. הוא נזכר אצל השבתאים המאוחרים, כסיבה לביטול המצוות בגלות. ראה: ג' שלום (לעיל, הערה 8), עמ' 66. הקשרים שבין רעיון זה להגותו של שפינוזה נותחו על ידי הרב קוק **באדר היקר**.

כי המצווה עצמה היא הישיבה, שהיא הדירה, וסיבה קודמת היא העליה, שמי שהוא חוץ לארץ ישראל, אם לא תקדם לו העליה לא ייכנס לארץ, והיישוב הוא כמו נטיעת גנות ופרדסים וקניית בתים, שכל זמן שימצא מזון ומדור תימצא הישיבה, ואפשר שיהיה לאדם שם גנות ופרדסים ובתים והם סיבת היישוב והוא אינו דר שם, על כן היישוב אינו הישיבה. וכן יראה מדרך העיון⁵⁰ שאין ישיבה ויישוב בענין אחד. על כן אני אומר שהיישוב והעליה שתיהן סיבות המצווה, אלא שהאחת מקדמת והאחרת מגעת, ואין המצווה אלא הישיבה.⁵¹

גאולה

עמדנו לעיל על שתי זיקות סכמתיות אפשריות; האחת - אינסטרומנטלית, השנייה - הרואה בארץ ערך עצמי. שתי הזיקות מובילות לירושלים שלאחר הגאולה, ירושלים של העתיד. ירושלים הבנויה נשארה תמיד בקדושתה, ללא עוררים. אולם מה זיקתי לירושלים של ההווה, החרבה והבזויה, שבלעוה לגיונות? זיקה אינסטרומנטליסטית טהורה הייתה ודאי מגיעה למסקנה טריטוריאליסטית, המחפשת תחליפים לארץ ישראל בטריטוריות אחרות. מסקנה זו איננה מצויה בהגות היהודית הקלסית, 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.⁵² ארץ ישראל היא אמנם מקומה של החברה האידאלית של העתיד; אך ייתכן שבסיטואציה היסטורית מסוימת החברה המתקרבת ביותר לאידאלית

50. כך יש לתקן, במקום 'ענין'.

51. שו"ת הרשב"ש, סימן א. בדומה לכך משווה השל"ה את העלייה לקניית ציצית, דהיינו להכנת המצווה (שני לוחות הברית, ורשה [ללא ציון שנת הוצאה], שער האותיות, אות ק, קדושה, עמ' 104).

52. ח"ה בן-ששון, 'ראשוני הקראים - קווים למשנתם החברתית', ציון לו, תשל"א, עמ' 47. פירוש ענן על "בכל המקום אשר אזכיר" (שמות כ', כא), זהה לדבריו של העשיר, בשפת אמת לר"מ חאגיז. וראה להלן, הערה 66. על הטריטוריאליות אצל השבתאים והפראנקיסטים ראה: ג' שלום (לעיל, הערה 8), עמ' 48, ושם, הערה 50, "כי לא יעשה המשיח אות ומופת... ולקבץ הגולים ולהשיב ישראל לארצם, אך בין העמים ימצאו חנינה... חן חן לה לכנסת ישראל יהיה 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 הטריטוריאלית של כל השבתאים בא במקום חזון השיבה לציון: "אתם הייתם פונים אל הארץ שבה ראשיהם של האזרחים עטופים, אבל כל הטוב והיופי והנוי גנוזים בפולין" (שם, עמ' 122); ועיין לעיל, הערה 8.

קיימת דווקא מחוץ לגבולותיה.⁵³ אם הזיקה לארץ ישראל היא אינסטרומנטלית, 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 השונות לירושלים. בדברי פרקוי בן באבוי מוצאים אנו - על יד הביטחון האיתן בגאולה - לגיטימציה של הישיבות בארץ, שהן הן ציון - "שערים המצויינים בהלכה".⁵⁴ בכל נעשית אלטרנטיבה, ובזכות ישיבותיה - "...משיח וגאולה לבבל באה תחילה". העם והקהילה הופכים להיות 'ירושלים דליטא', 'ירושלים של הצפון', וכל אותם 'ירושלים ד...' שליוונו במשך הדורות, ושקמו באמן, ירושלים של עפר ואבן.

במקביל לאלטרנטיבה הקהילתית, הייתה גם אלטרנטיבה נוספת - אינדיבידואליסטית. במשנתו של הרמב"ם יש לחברה תפקיד מכריע, ובכך הוא קרוב למסורת האפלטונית 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 האמתית. 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 העליה לא"י והרבית לכתוב. והמוכן מדבריך הוא שאין שלמות הנפש אלא בהשגת המושכלות בלבד וכי העליה לא"י לא מעלה ולא מורדת.⁵⁵

בתשובתו טוען הרשב"ש, שעמדתו של ר' חגי אינטלקטואליסטית, ובנויה על האשליה שניתן להגיע לשלמות האנושית, להצלחה, דרך השכל בלבד. הרשב"ש טוען כנגדו שרק המצוות הן המביאות אותנו אל השלמות, ומכאן חשיבותה של ארץ ישראל. היא עצמה מצווה, והיא נותנת מקום למצוות נוספות.

את העימות בין השקפות אלה ניתן להאיר בהדגמות רבות. עמדנו לעיל על הפסוק "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עֵבֶד אלהים אחרים" (שמ"א כ"ו, יט). בדיקת המפרשים מראה כי התפלגו באופן ברור בהתייחסותם לשאלה, האם העיקרון 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, מבליטה את הבדלי הגישות: "היוצא מא"י לחוץ לארץ בזמן הבית כאילו עובד גילולים" (רש"י שם).

53. על עמדתו היוצאת דופן של יחזקאל קויפמן בסוגיית הטריטוריאליזם עמד א"א אורבך (לעיל, הערה 15). העובדה שהזיקה לארץ ישראל לא מנעה מהיהודים לשבת בגלות, אך מנעה מהם הקמתה של מדינה בגלות, היא בעיני קויפמן פרדוקסלית ובלתי מובנת.

54. ראה: א"א אורבך (לעיל, הערה 15).

55. שו"ת הרשב"ש סימן ג. על סוגיה זו ראה: הרב י" שציפנסקי, ארץ ישראל בספרות התשובות א-ב, ירושלים תשכ"ז-תשכ"ח.

גישות נבדלות מסתרות מאחורי כיווני הפסיקה השונים. בעל המגילת אסתר, בהגינו על שיטת הרמב"ם, מפרש את דעתו באומרו שהמצווה היא דווקא "כאשר לא נהיה משועבדים לאומות". המאבק מסביב למוטיב הזה מצוי בספרות הפוסקים בהקשר לדיונים הלכתיים שונים.⁵⁶ הרעיון שהעדרה של הריבונות היהודית גורר אחריו הגבלות בחלותן של המצוות התלויות בארץ מצוי במקורות שונים. כך כותב בעל הפרי מגדים על אורח חיים (סימן תקעה, סעיף קטן ב), שאין תוקעים היום בחצוצרות בתענית ציבור אף בארץ ישראל "כשאין היא בדינו". רבי צדוק הכהן מלובלין, מיישם עיקרון זה אף בנוגע למצוות ישיבת ארץ ישראל:

מצוות ישיבת ארץ ישראל, נראה לי עיקר כהמגילת אסתר בספר המצוות שהוא בזמן שבית המקדש קיים... וגם אין נקרא יישוב אלא בישיבה בשלווה... והיינו שהם אדוני הארץ... כדרך ישיבת הארץ בשלווה ובממשלה דזה נקרא ישיבה, והיינו בזמן שבית המקדש קיים; ומשחרב בית המקדש, 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, כמונו בחוץ לארץ, אין זה נקרא יישוב שיושבים בה בישיבה, רק גרות בעלמא, ולא מקיים 'וישבתם'.⁵⁷

בירושלים החרבה יש רק 'גרות' ולא 'ישיבה'. הדגשת מצוות הישיבה, למרות מצב ה'גרות', מבוטאת על ידי ריה"ל בשירו המפורסם 'דברריך במור עובר רקוחים'; הוא הולך אל ארץ חרבה, וכך מתאר את הרגשתו:

ואם ציִים שְׁכֵנוֹתָ וְאֲחִים -
הָלֵא כֵן נִתְּנָה קָדֶם לְאֲבוֹת,
וְכֵלָה נִחְלַת קוֹצִים וְחוֹחִים,
וְהֵם מִתְּהַלְּכִים אַרְכָּה וְרַחֲבָה
כְּמִתְהַלֵּךְ בְּיַם צִמְחִים,

56. הרב משה צבי נריה עמד על כיוונים אלה במאמרו, 'עצמאות ישראל בהלכה', תורה שבעל פה יא, תשכ"ט, עמ' קב-קטז. בקטע זה נעזרתי רבות במאמרו של הרב נריה. אולם מן הראוי להעיר על הפרדוקסליות הדיאלקטית שבעובדה שהרב נריה בונה את מושג ה'עצמאות' כמושג הלכתי, מאותם המקורות שעליהם הסתמכו פוסקים שונים כדי להגביל את מצוות הישיבה בארץ ישראל והעלייה אליה.

קשה לסכם את הביבליוגרפיה על הזיקה לארץ ישראל בהלכה. אחת העבודות הטובות ביותר היא, לדעתי, באופן פרדוקסלי, ויואל משה לרבי מסאטמר. בין המחקרים החדשים יש להזכיר: מ"א טננבלאט, פרקים חדשים לתולדות ארץ-ישראל ובכל בתקופת התלמוד, תל אביב תשכ"ו; ש' ביאלבולוצקי, 'ירושלים בהלכה', אם למסורת, רמת גן 1971.

57. ר' צדוק הכהן, דברי סופרים, בני ברק תשכ"ז, עמ' 12.

וְהֵם גְּרִים וְתוֹשְׁבִים - וְדוֹרְשִׁים
מְקוֹם קָבֵר וּמְלוֹן שָׁם כְּאוֹרְחִים.⁵⁸

לפנינו זיקה אל ארץ חרבה, ולא רק אל האוטופיה של העתיד, מלוא משמעותה של ההתחייבות בזיקה זו בוטא על ידי הרב אי"ה קוק במבואו ל**שבת הארץ**, כשהוא מסתמך על הפסוק בתהילים 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 צוותה התורה על הישיבה בה, ואין חיבת קדושת מצוות ישיבת ארץ ישראל נגרעת מערכה כלל.⁵⁹

נוסף על ההבדלים האפשריים ביחס לירושלים הקונקרטית 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. לא להתווכח על הגאולה, לא להרהר בה, לא לדחוק את הקץ, רק לחיות בארץ בבחינת עם אלהים, והמשיח יבוא, 'בהיסח הדעת'.⁶⁰

בובר מתאר כאן את זיקתו של יהודי לארץ ישראל, כשזו איננה נובעת מהיענות למשיח שבא, או אף לקץ המובטח. זה קשר אל ארץ ישראל ראלית, כשהציפייה היחידה היא "לחיות בארץ...". 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 לקטגוריות המסורתיות יותר של העלייה לארץ ישראל, הישיבה בה ויישובה. האם אנו עומדים בפני זיקת הכלל, או בפני זיקת היחיד?⁶¹ אין למצוא אמנם עמדות טיפוסיות בטהרתן. בהגותו של ריה"ל, ובמיוחד בזו של הרמב"ן, מתערכת זיקתו של הכלל בזיקתו של היחיד. כך אין להבין את ה'כיבוש' המופיע בהגדרה ההלכתית של

58. **שירי יהודה הלוי**, ניו יורק תש"ה, עמ' 239-240. ראה גם: ב"צ דינור, 'עלייתו של רבי יהודה הלוי לארץ ישראל והתסיסה המשיחית בימיו', **מנחה לדוד ילין**, ירושלים תרצ"ה, עמ' קנז-קפב.

59. הרב אי"ה קוק, **שבת הארץ**, ירושלים תשל"ט,⁴ מבוא, עמ' סב.

60. מ' בובר (לעיל, הערה 36), עמ' 60.

61. ניתן להדגים את המוטיבים האישיים במכלול האמונות הקשורות בארץ ישראל ובתחיית המתים. על כך ראה: ב"צ דינור, 'כתובות עליה 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.

מצוות ישיבת ארץ ישראל ללא התייחסות לכלל.⁶² משמעותה של המצווה בנוסח הרמב"ן הובנה לא אחת כמחייבת את היחיד ולא את הכלל. דווקא המסורת הרמב"מית מסוגלת הייתה להוסיף לזיקה ממד נוסף זה.

אם נכון תיאור זה, עומדים אנו בפני תהליך דיאלקטי, שהעמיד כל אחת מהזיקות בפני מעין מלכודת רעיונית - והגבילה במגבלות חדשות. את העובדות נדגים שוב בעזרת אחת מתשובותיו של הרשב"ש. ראינו לעיל שלשיטתו הישיבה בארץ ישראל היא מצווה, אלא שהוא מוסיף כי "אמנם מצווה זו אינה מצווה כוללת לכל ישראל בגלות החל הזה, אבל היא נמנעת כלל, כמו שאמרו ז"ל... שהיא מכלל השבועות שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימהרו את הקץ ושלא יעלו בחומה..."⁶³. זיקת הכלל קיימת, אך היא "נמנעת" בגינן של השבועות, שלא ידחקו את הקץ ושלא יעלו בחומה.⁶⁴

מוטיב חדש התווסף 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 סתם, אלא בראש ובראשונה למצוות הישיבה בארץ, ולמכשירתה - 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 בתהילים, שצוטט ודאי מאות ואף אלפי פעמים. אולם ריה"ל קורא אותו מחדש. הוא קורא גם את הפסוק שלפניו - ובכך חידושו!.. אלו הם הפסוקים:

אתה תקום תרחם ציון כי עת לְחַנְנָהּ כִּי בָא מוֹעֵד.

כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחננו

(תהילים ק"ב, יד-טו).

דבריו של החבר ברורים: "רוצה לומר, כי ירושלים אמנם תיבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף, עד שיחוננו אבניה ועפרה..." (מאמר חמישי, כז).

האינטואיציה היסודית של ריה"ל על העלייה כאמצעי להבאת הגאולה, חוזרת וחדורת למחשבתם של חכמי צפת, ולהגותם של מבשרי הציונות במאה הי"ט. אלא שניתוח המוטיבים של הגות זו מראה על השפעת תורתם של ריה"ל ושל הרמב"ם גם יחד. השפעתו של הרמב"ם מתבטאת בשני מוטיבים: הראשון - ההדגשה שהזיקה לארץ ישראל היא קודם כל קולקטיבית: השני - מגמת הרמב"ם לתת אינטרפרטציה

62. ראה: י' פראוור, 'חובבי ציון בימי הביניים - העליות לארץ ישראל בתקופת הצלבנים', **מערכו של גליל וחוף הגליל, הכנוס הארצי הייט לדיעת הארץ**, ירושלים תשכ"ה, עמ' 131 ואילך.

63. שו"ת הרשב"ש, סימן ב.

64. על פי כתובות קיא ע"א.

נטורליסטית לתהליכי הגאולה. ביטוי בולט למגמה זו הוא אפשרות חידוש הסמיכה. למלוא משמעותם הגיעו כיוונים אלה אצל מבשרי הציונות במאה הי"ט.⁶⁵

ירושלים ובנותיה

עיר ואם הייתה ירושלים. אך בנותיה של ירושלים, שאליהן אתייחס עתה, אינן מצויות במפות הקונבנציונליות, ודאי לא במפותיהן של נחלות יהודה ובנימין. כמה מבנותיה הוזכרו כבר לעיל: הקהילות היהודיות החשובות 'ירושלים ד...', שנעשו מרכזים, 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".⁶⁶

בת אחרת, אף על פי שרש"י מכנה אותה 'חברה'⁶⁷ ולא בת, היא ירושלים של מעלה. שלא כדעה המקובלת, ביטוי זה אינו נפוץ בספרות חז"ל. אמרות על 'בית המקדש של מעלה' נפוצות וקדומות. אך ירושלים של מעלה, נזכרת רק פעם אחת בתלמוד,⁶⁸ במאמר שנושא אופי פולמוסי מובהק: "אמר ר' יוחנן, אמר הקב"ה: לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה" (תענית ה ע"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 מכוון 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, ומחפוש מקלט בירושלים שמימית.

בתקופה מאוחרת חוזר העימות הזה בלבוש חדש - הפעם נוצרי אמנם. הנצרות, למרות תקופתה הציונית בימי מסעי 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 ספיריטואליזציה זו עשתה את ירושלים לרחוקה ולסטרילית.⁶⁹

65. ראה: י' 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.

66. לעיל, הערות 8, 9, 10. וראה: ב"צ דינור (לעיל, הערה 5).

67. תענית ה ע"א, ד"ה ירושלים הבנויה.

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

69. ראה: א"א אורבך, 'ירושלים של מטה וירושלים של מעלה', ירושלים לדורותיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 163. על הספיריטואליזציה של ארץ ישראל במחשבה הקבלית החסידית, ראה: ר'

בת נוספת של ירושלים הוזכרה גם היא בדברי ר' יוחנן: "לא כירושלים של עזה" ז' ירושלים של עזה"ב... (בבא בתרא עה ע"ב). העימות עם ירושלים של מעלה הוא קוסמולוגי. אולם, על יד עימות ראשון זה מצוי גם העימות ההיסטורי האסכטולוגי.⁷⁰ זו ירושלים של העתיד, ירושלים של השנה הבאה, ירושלים הבנויה, של החזונות, של החלומות ושל התיאורים האגדיים. אך בינינו לבין 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 כדי ליצור בנו את הרגשת הגלות, אך אין הוא מספיק כדי ליצור זיקה לירושלים של היום, זו של עפר ואבן. דוגמה קלסית 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 לא רצון ולא חשק כי אם בסיינא".⁷¹ הוא שולל את ירושלים, אינו מכיר בעובדת היותו בגלות. אך גם המכיר בירושלים, עומד בפני סכנת הרה-אינטרפרטציה; 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 זיקת אלו. מכאן החשיבות המיוחדת לזיקה לירושלים שאיננה שמימית ושאננה בעתיד, ירושלים של עפר ואבן. מאידך גיסא, הוא חייב להיות מודע לדיאלקטיקה של המוטיבים הקשורים בזיקה זו. אחד הקווים הטרגיים המאפיינים את תולדותיה של זיקה זו הוא שכל מוטיב המצוי בה עלול היה לשנות את משמעותו תכלית שניו בסיטואציה היסטורית שונה. כך, למשל, הובלט תמיד, ששיבת ארץ ישראל פירושה להיות סמוכים על שולחן גבוה. אולם כבר הרמב"ן העיר שקרבה זו מטילה על האדם אחריות כבדה:

...הזוכים לישב לפני הקב"ה בארצו, שהם כמו רואי פני המלך, ואם זהירים בכבודו טוב להם ואשריהם, ואם ממרים בו אוי להם יותר מכל הבריות, שהם עושין מלחמה ומכעיסין את המלך בפלטרין שלו...⁷²

והרמב"ן סיכם בעיה זו במשפט קצר, המצביע על הדיאלקטיקה שביחס ובזיקה לארץ הקדושה: "נמצא קירובן של ישראל אצל הקב"ה הוא הגורם ריחוקם...".⁷³

ש"ן, 'היסוד המשיחי במחשבת החסידות', מולד א, אייר-סיוון תשכ"ז, עמ' 105-111, ובביבליוגרפיה המוזכרת שם.

70. ראה: ר"צ ורבובסקי (לעיל, הערה 12).

71. סיפור דוד הראובני, מהד' אשכולי, ירושלים ת"ש, עמ' 51.

72. דרשה לראש השנה, כתבי רבינו משה בן נחמן א, מהד' שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' רמט.

73. שם.

לסיום, נשוב לדיאלקטיקה נוספת בין שני מוטיבים שונים שבהם סבוכה הזיקה לארץ ישראל: ארץ ישראל כאמצעי, וארץ ישראל כמטרה בפני עצמה. על פרשת זיקות אלה עמד הרב קוק:

חיבת ארצנו הקדושה היא יסודה של תורה... ובאשר חיבת הארץ מחולקת היא לפי מעלת האנשים והכרתם, כי יש שמחבב ארצנו הקדושה בשביל סגולותיה היקרות... ויש שמחבב ארצנו הקדושה... בשביל שמכיר בה התכלית של המנוחה החומרית לכלל ישראל.⁷⁴

ארץ ישראל איננה דבר חיצוני, קניין חיצוני לאומה, רק בתור אמצעי למטרה של ההתאגדות הכללית, והחזקת קיומה החומרי או אפילו הרוחני.⁷⁵

לידן של האינטרפרטציות הרציונליות, מצויה בהגות היהודית מיסטיקה של ארץ ישראל, אך מיסטיקה - בה ארץ ישראל איננה סמל, אלא מטרה.⁷⁶

74. הרב אי"ה קוק, **עין איה**, ברכות ב, ירושלים תש"ן, עמ' 186.

75. הרב אי"ה קוק, **אורות**, ירושלים תש"י, עמ' ט.

76. למאמרים שהוזכרו בהערות השונות, יש להוסיף את שלושת המאמרים החשובים הבאים, להם חובתי כללית יותר: R.J.Z. Werblowsky, 'Israel et Eretz Israel', *Les Temps Moderns* CCLIII, 1967, pp. 371-393; S. Ettinger, 'Le peuple juif et Eretz Israel', *ibid.*, pp. 394-413; S. Talmon, 'The Biblical Concept of Jerusalem', J.M. Osterreicher and A. Sinai (eds.), Jerusalem, pp. 189-203.