כציפור נודדת: מקום ובית בכתבי הרב שג"ר, שיעור 9

**ארץ וגאולה בין הממשי למציאותי**

**קדושת ירושלים: בין העיר למדבר**, ביום ההוא

'ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות' קבעו חכמים במשנה, ומתי נקבעו גבולות קדושתה? חכמים למדו כי היא נתקדשה בשתי תקופות היסטוריות: קדושה ראשונה, שהחלה בזמן ירושת הארץ עד לימי מלכות שלמה; וקדושה שנייה, שהוחלה בזמן עליית בני גלות בבל לארץ. הרמב"ם פוסק שקדושה ראשונה בטלה מן העולם בגלות בית ראשון, ולעומתה, קדושה שנייה מתמידה ולא פוקעת אף לאחר גלות בית שני:

... קדושה ראשונה... בקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא... [כי] חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקדשה [את הארץ] לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה, הוא מקודש היום ואף על פי שנלקח הארץ ממנו, וחייב בשביעית ובמעשרות.

ראשית, כפי שכבר עמד על כך הרב שאול ישראלי זצ"ל, לפי דעתו של הרמב"ם, המשתקפת מהלכה זו, 'מצוות התלויות בארץ' אינן, כפי שהבינו שאר ראשונים, תלויות בקרקע, אלא הן תלויות בארץ – ארץ ישראל. הווי אומר, ארץ ישראל איננה נושאת בחובה משמעות טריטוריאלית גרידא, אלא היא ארצם של ישראל. הגדרתה של הארץ כארץ ישראל הנה פועל יוצא מהעובדה שזוהי טריטוריה של עם ישראל, ובלי עם ישראל אין גם ארץ ישראל – 'ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים'.

שנית, הרמב"ם מלמד כי קדושה ראשונה, תוקפה מכוח כיבוש הרבים, ואילו קדושה שנייה תוקפה מכוח החזקה. ויש לתמוה: קדושה ראשונה נבעה ממצב היסטורי אידיאלי – ישראל יושבים על אדמתם מכוח עוצמה צבאית עצמאית ולא בחסד של שלטון זה או אחר – ודווקא קדושה זו איננה מתמידה לאחר חורבן וגלות. דווקא ההתקדשות של ארץ ישראל הנובעת ממצב לא אידיאלי, שבו ניתנה לעם ישראל, על ידי ממלכת פרס, חירות התיישבותית ותרבותית־דתית בארץ, אך לא כישות עצמאית בעלת כוח צבאי, דווקא התקדשות כזאת משמרת את אחיזתו בקרקע ואינה ניתנת לערעור על אף גלות בית שני. ואכן, ה'כסף משנה' מקשה על הרמב"ם: 'איני יודע מה כח חזקה גדול מכח כיבוש, ולמה לא נאמר בחזקה גם כן משנלקחה הארץ מידנו בטלה חזקה? ותו [=ועוד], בראשונה שנתקדשה בכיבוש וכי לא היה שם חזקה?!'.

ניתן לומר כי ההבדל בין קדושה ראשונה לשנייה נובע מן ההבדל בין שני מצבי ההחזקה בארץ באותן תקופות. קדושה ראשונה חלה על מצב עובדתי־היסטורי שבו עם ישראל כבש את הארץ והיה השליט הסוברני עליה, ובהינטל המצב ההיסטורי הזה, בטלה הקדושה; כפי שכתב הרמב"ם: 'כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה, כיון שגלו בטלו קדושתן, שקדושה ראשונה לפי שהייתה מפני הכיבוש בלבד, קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא'. אך בזמן עזרא הארץ הופכת לארצם של ישראל לא משום שישראל שולטים עליה בפועל, אלא משום החזקה שהחזיקו בה – 'שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ, קדשוה קדושה שנייה העומדת לעולם'; כפי שהתוקף הממוני ב'חזקה' נובע ממצב של שימוש בחפץ מסוים, היוצר זיקה בין האדם המשתמש לבין החפץ, גם אם לא הוכח שהיה קניין משפטי פורמלי שהקנה לאדם בעלות על החפץ, באותו האופן הקדושה הנובעת מחזקת עולי בבל מקורה בשימוש שהם עשו בארץ ולא בבעלות עליה; מהחזקה שהם החזיקו בארץ, מהשימוש שלהם בה, נוצרה זיקה בין העם לארצו, וזיקה זו אף הגלות אינה מבטלת אותה מפני שהיא אינה תלויה בבעלות עובדתית־היסטורית.

זאת ועוד, החזקה איננה אלא ביטוי למצב קיומי, היא צומחת מן הפער שבו מחד לא ניתן לאשש בעלות של אדם על חפץ מסוים ומאידך קיימת זיקה של האדם אליו. הקדושה השנייה צומחת מן הפער שבין המציאות החיצונית, שבה העם איננו הריבון על אדמתו, לבין המציאות הפנימית, שבה יש לעם זיקה לארצו מכוח השימוש וההחזקה בה. קדושה זו חלה על ארץ ישראל ההופכת להיות ארצו של עם ישראל מתוקף הזיקה שבינו לבינה, ולכן ארץ ישראל היא בחזקתו של עם ישראל גם בזמן שאין לו אפשרות להשתמש בה, בזמן הגלות והחורבן, וקדושתה בעינה עומדת.

המעבר מקדושה ראשונה לשנייה מבטא את השינוי העמוק שחל במצבו של העם היהודי: ממצב שבו הוא נוטל חלק בהיסטוריה העובדתית והקשר שלו אל הארץ הוא חלק מההתרחשות ההיסטורית הריאלית, ואף הקדושה, בהתאם לכך, מתקיימת במציאות היסטורית אובייקטיבית, למצב שבו זיקתו לארצו איננה היסטורית אלא קיומית. זו זיקה שאינה תלויה בדבר, והקדושה, בהתאם לכך, איננה פגה וכרוכה בקשר המטא־היסטורי המתמיד בינו לבין ארצו. נכון, מצב היהודים בזמן בית ראשון, זמן הקדושה הראשונה, עדיף, אך דווקא הניתוק בין ההיסטוריה העובדתית לבין המוחזקות, שהוא נחלת עולי בבל בבית השני, הופך את הקדושה, שוויתרה על אחיזתה בעובדתיות החיצונית ולפיכך אינה תלויה בה עוד, לקדושה נצחית וקיימת לעד.

**מלכות שלעתיד לבוא**, ביום ההוא

על השאלה האם מדינת ישראל היא 'אתחלתא דגאולה' ניתן להשיב כי למושג 'אתחלתא דגאולה' שני מובנים שלכל אחד מהם תכונה נפשית אחרת ופאתוס נבדל. ניתן לפרש 'אתחלתא' במובן של התחלה של עידן – התהליך התחיל; הנה זה בא; עומד אחר כותלנו. מ'אתחלתא' זו ניזונה האופוריה שסחפה את הכול, לרבות החרדים, בזמן קום המדינה; כאומרים: זה התחיל, ואנו צועדים לקראת, דרוכים ומלאי ביטחון בגאולה השלמה ההולכת ובאה כעת. זו ה'אתחלתא' שהייתה נר לרגליה של הציונות הדתית, תפיסה שביקשה לראות את המימוש של המדינה כחלק מן הצעידה לקראת המשיח ה'מציץ עתה מן החרכים'; תפיסה שבעטיה אנו חשים את הבלבול והמצוקה שתוארו בתחילת דברי.

אולם קיימת 'אתחלתא' שלה פאתוס אחר, זה המובע בדברי הרמב"ם:

והיסוד השנים עשר – ימות המשיח, והוא להאמין ולאמת שיבא ואין לומר שנתאחר 'אם יתמהמה חכה לו' (חבקוק ב), ואין לקבוע לו זמן, ולא לפרש את המקראות כדי להוציא מהן זמן בואו, אמרו חכמים 'תפוח דעתן של מחשבי קצין' (סנהדרין צז). ולהאמין בו מן הגדולה והאהבה ולהתפלל לבואו בהתאם למה שנאמר בו על ידי כל נביא, ממשה ועד מלאכי. ומי שנסתפק בו או זלזל בענינו הרי זה מכחיש את התורה שהבטיחה בו בפירוש...

עיקר עניין ביאת המשיח הוא להאמין שיבוא ולא יאחר, ולהאמין בגדולתו ושיש לאוהבו ולהתפלל עליו. למעשה, האמונה במשיח ובגאולה פירושה כאן אמונה שישנה גאולה, שיש קיום כזה. זו אוטופיה שמחד גיסא קיימת כממשות שלא נמצאת, ומאידך גיסא מהווה מוקד לערגה וכיסופים – ומכאן השפעתה על ההווה. זו הייתה, למשל, אמונתה הציונית של אמי בילדותה בחוץ לארץ: ארץ ישראל כממשות שאינה נמצאת. זו איננה 'אתחלתא דגאולה' במובן של 'הולך ובא', אלא גאולה המאמינה ורואה את המופלא של הטוב השלם, שנכספת ומתפללת אליו; 'אתחלתא' השומעת את קול הרטט הנבואי שלעתיד לבוא, אך בהקשר הקונקרטי אין לשמיעתה זו השלכות ריאליות מיידיות. כלומר, זהו קיום בתוך ערגה מתמשכת, המוסיפה למציאות ממד של דריכות – ש'אם יתמהמה חכה לו', אך לא של אופוריית ה'הנה זה בא'.

זוהי למעשה אמונה ב'משיח חרדי', שלגביה כל משיח שבא הוא משיח שקר, כדברי ליבוביץ'. הווי אומר, מתקיימת כאן השעיית הפן המציאותי שבאמונה בביאת המשיח, כדי להיפתח אל הממשות שבה – האמונה במשיח כעת היא ממשית ולא מציאותית, כממשות של התפילה, של הערגה, של הכיסופים.

על פני הדברים, נקיטת דרכו זו של הרמב"ם סותמת את הגולל על דרכה של הציונות־דתית שביקשה את המציאות. אולם לאמתו של דבר זהו רק שלב אחד במחשבתו המשיחית של הרמב"ם. לפי משנתו, לאחר היפתחות לממשות המשיחית, לאותו רטט נבואי של גאולה, יבוא השלב הבא – שהוא מלמד עליו בדבריו על בר־כוכבא – של פעילות משיחית מתוך עמדה רכה ולא דוגמטית, פעילות שאינה כופה עצמה על המציאות אלא משתתפת עמה, ולכן נכונה לשינויים ולמהפכים:

... שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא [=בר כוכבא] המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעונות, כיון שנהרג נודע להם שאינו...

ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקיבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי.

ואם לא הצליח עד כה או נהרג, בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים הכשרים שמתו.

אם כן, הרמב"ם משלב בהלכות אלו את 'המשיח החרדי' ואת 'המשיח הציוני'. אמונתו המשיחית של הרמב"ם מחייבת פעילות ריאלית הצופה אל העתיד על מנת לממשו ולשם כך נלחמת את מלחמות ה', אך אינה רואה בה פעילות שמוטל עליה בהכרח לסיים את התהליך, ולפיכך היא נשארת פתוחה ואינה מעיבה על הממשות שבאמונה זו ועל הכיסופים הטמונים בה.

השאלה הקרדינלית שהרמב"ם שואל את עצמו באשר לזיהוי של זמן מסוים כימות המשיח, איננה שאלה היסטורית או תיאולוגית; ימות המשיח אינם מושא לבחינה טכנית שתזהה אותם עם מהלך היסטורי כזה או אחר או עם תבנית תיאולוגית כזאת או אחרת. הרמב"ם הוציא את העוקץ משאלות ומבחינות שכאלו בכך שטען שאין הן מביאות 'לא לידי יראה [יראת ה'] ולא לידי אהבה, וכן לא יחשב הקצין, אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקצים'. השאלה החשובה מבחינת הרמב"ם היא דווקא השאלה הפוליטית. הווי אומר, זיהויה של תקופה עם ימות המשיח תלוי במעשה האנושי, במעורבות האנושית במציאות, שהיא, כל עוד לא בא המשיח, פתוחה לאפשרויות שונות.

אעניק לדברים מובן קונקרטי שינהיר את כוונתם. לאור דברי הרמב"ם, השאלה האם מדינת ישראל היא 'ראשית צמיחת גאולתנו', כדברי התפילה לשלום המדינה, איננה שאלה עובדתית־היסטורית או תיאולוגית אלא שאלה פוליטית. בהקשר זה, הציונות הדתית טועה טעות חמורה לדידו של הרמב"ם כאשר היא שואלת שאלות תיאולוגיות והיסטוריות וגוזרת מהתשובות שהיא נותנת עליהן השלכות פוליטיות. עמדה כזאת מנתקת את הקשר שבין הריאליה הפוליטית לבין המשמעות הדתית, והמדינה והעם היושב בה הופכים – בצורה בלתי מותנית וכפויה – חלק מן התהליך שהתבניות התיאולוגיות או ההיסטוריות מחייבות. ה'הנחה' המקסימלית שתינתן למציאות תהיה הכרה בעיכובים בתהליך – 'קמעא קמעא' וכיוצא בזה – אך לא תעלה על הדעת הכרה בנסיגה או בשינוי במגמה שהתבניות גוזרות. זו עמדה שאינה מאפשרת ביקורת אמתית על אשר מתרחש בפועל ועל התאמתו לחזון, והיא עומדת בניגוד לעמדת הרמב"ם, המוצא כי התבנית התיאולוגית או המהלך ההיסטורי הם פועל יוצא של ההתרחשות הפוליטית והם נבחנים לפיה. ובאשר למדינת ישראל – עדיין לא הוכרעה התרחשות זו... היהודי הוא המוליך את הגאולה ובו הדברים תלויים. במעשיו הוא איננו מסמן לתהליך היסטורי־עובדתי שכבר קרה, אלא בידיו המפתח לתהליך זה. הכרה זו היא שתוביל לעשייה פוליטית לא דוגמטית, הצופה אל הגאולה שביכולתה לכונן, מתוך הכרה שסיום היצירה אינו מובטח או שאינו ידוע – 'ואם לא הצליח עד כה או נהרג, בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה'...

הציונות הדתית צריכה אפוא לשדד את תפיסותיה המשיחיות לאור מחשבתו המורכבת של הרמב"ם. היא ניסתה שוב ושוב, מתוך מתווה אידיאולוגי קשוח, ולפעמים אף מתוך שיח הלכתי נוקשה, להוכיח את צדקת תפיסתה הגאולית בדבר ה'אתחלתא דגאולה', ובעקבות זאת איבדה את המסתורין ואת הרטט הנבואי. אך לא רק את המסתורין היא איבדה בשל התקשחותה האידיאולוגית, אלא גם את הריאליה; למעשה, היא קרעה עצמה מן הריאלי והאקטואלי. היפתחותה למשיח הממשי ולא המציאותי, כפי שמשתקף בדברי הרמב"ם, עשויה להביאה, ראשית, לאמונה במשיח שאינה כופה עצמה על המציאות אלא פתוחה למה שהיא משדרת; ושנית, לאמונה משיחית המגשימה את עצמה במציאות בלא לאבד את ממשותה. זהו המשיח של הנפלאות, שלא מאבד את הפלא למרות מימושו בארצי. מתוך תודעה זו תשוב הציונות הדתית אל ברית השותפות עם הקונקרטי.

**על דבר החידלון**, נהלך ברג"ש

האמונה היא ראשית כל האמונה בכך שיש תוך לעולם, שיש לו לב, שישנם רחמים. לכן האמונה היא עובדה, יש גם רחמים. השאלה אם תמיד הם השולטים והמנהיגים את המציאות, איננה פשוטה כל ועיקר. וכבר לימדונו המקובלים שלא תמיד אלוקי הרחמים הוא השולט, שישנו מאבק ומלחמה מתמידים בין הכוחות האלוקיים השונים. ובסופו של חשבון המפתח נמצא דווקא בידי האדם. הוא הקובע את גורלה של המערכה.

תפיסה זו של המקובלים, שהצדק האלוקי הינו אפשרות, ושהרחמים הינם אופציה שכלל לא מובטחת, לפחות לא באופק האנושי, היא המשחררת אותנו מאמונה כוזבת, הנאחזת בתפיסה לפיה אלוקים הינו בר אחיזה, אובייקט שניתן להחזיק בו. משחררת לתפילה שהינה בקשה, כיסופים ואף מאמץ ושפיכת נפש כחלק מהמאמץ שאמנם התקווה תמומש.

המפתח, לכן, הוא התפילה.

אך למה זהו משחקו של אלוקים, המשחק עם בריותיו, המשחק שבו נהיה נתונים בחוסר ודאות עד סוף ימינו – לא נדע.

משחק שנוטל משמעות מכל אמונה הנאחזת בדבר מה חיצוני, ומפלס את הדרך לאמונה שהינה תפילה, תקווה ולמעשה יכולת והכרעה.

אלמלא כן כלל לא הייתה אמונה. למצער, לא אמונה מעניינת.

זאת ועוד – אמונה זו היא הנצח עצמו. משום שהוא לא נמצא במציאות של האובייקטים. "נמצא ולא במציאות". כל אמונה אחרת הינה הגשמה.

הוא "נמצא ולא במציאות". לכן גם הנצח נמצא ולא במציאות. כיון שכך התפילה היא ההיאספות לנצח עצמה, "ונשמתו אליו יאסוף". תפילותיי בונות את נצחיותו.