

היחידה להלכה יישומית

"האי יומא דקא גרים"

כיצד להתייחס ליום העצמאות?



חלק ב'

פנימי

דפי עזר לשיעורו של:

הרב מנחם בורשטין

אייר תשע"ד

תוכן עניינים

1-18	פולחני מדינה – חגיגות העצמאות והנצחת הנופלים – מעוז עזריהו
19-26	האם מדינת ישראל של היום, יכולה להיות תחילת הגאולה – יעקב משה ברגמן
27-61	ממלכת כהנים וגוי קדוש - ממלכתיות ישראלית – משמעויות הלכתיות - הרב זלמן קורן (וינקלר)
62-63	שני עברי הגשר - מרדכי בר-און
64-78	שני עברי הגשר – מדינת ישראל, כאן מקום קדוש – אביעד הכהן
79-82	שני עברי הגשר – המסורת היהודית ועיצובם של פולחני הריבונות בישראל- מעוז עזריהו
82 א-82 ב'	ראשית צמיחת עצמאותנו- הרב יהושע מגנס
83-101	זה היום עשה ד' – הרב חיים דרוקמן
102-103ב	הרב שלמה יוסף זווין ויום העצמאות
104	לתוקפו של יום העצמאות – הרב דוב ליאור
104א-104ה	עצמאות והלל—הרב דוב ליאור
105	אינני רוצה לראות צללים אני רואה במדינת ישראל אור גדול - הרב אליהו שחרור מעול הגויים – יסוד השמחה של חג העצמאות – הרב שפירא
106	לתוקף קדושתו של יום עצמאותנו – הרב טאו
107-121	כלביא שכן – גדול יום קיבוץ גלויות – הרב יהושע צוקרמן
122-127	כי עין בעין יראו – קדושת יום עצמאותנו – הרב יעקב יהודה לבנון
128-131	כי עין בעין יראו – גן נעול אחותי כלה – הרב עחד ולנסקי
132-139	כלביא שכן – לביור קדושת יום עצמאותנו – הרב אלי סדן
140-144	כלביא שכן – התקווה – הרב יעקב מדין
145-147	מדינת ישראל – מטרה או מסגרת – הרב יהונתן בלס
148-153	משמעויות ישנות וחדשות ליום העצמאות – הרב ד"ר דוד מישלב
154-156	שמחה, הדעה והלל להקב"ה ביום העצמאות וביום ירושלים- הרב אליהו הכהן
156 א'-156 ה'	ציצים ופרחים על יום העצמאות – הרב יצחק נסים
157-161	יש ה' עמנו- עלון תהילה לדוד
156 ו'-156 ז'	ציצים ופרחים על יום העצמאות – ד"ר אהרן ארנד
162	יום העצמאות – טל חרמון
163-166	קדושת מדינת ישראל –
167-174	בשרתי צדק בקהל רב ליום העצמאות – הרב דוד לבנון
175-179	



"סוגיות אקטואליות במקורות היהדות"

דף הסבר

מחלקת ההדרכה של מכון פוע"ה עוסקת במתן שיעורים ובארגון ימי עיון לרבנים, לרופאים ולציבור הרחב בעיקר בענייני רפואה והלכה.

במהלך השיעורים הללו התברר, שקיימת בתקופתנו התעניינות רבה ביהם התורה לנושאים אקטואליים בכלל. בעקבות זאת הרחבנו את מגוון הנושאים, שבהם עוסקים השיעורים. מעבר לתחומי הרפואה וההלכה, ולשם כך ריכזנו חומר מתאים בנושאים השונים.

החומר שנבחר כולל בדרך כלל את המקורות היסודיים בנושא הנלמד וכן אוסף של מאמרים המסכמים את הנושא. (בשל כך, יתכן שתהיה חפיפה בין מספר מאמרים, שכל אחד מהם מסכם את הנושא בהדגשים שונים.)

במקרה שלא מצאנו מאמרים המסכמים את הנושא, השתדלנו להביא את המקורות היסודיים ואת התשובות העיקריות שנכתבו בנידון, על מנת שאפשר יהיה בעזרתם להכין מאמר מסכם או שיעור.

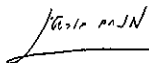
אוסף המאמרים יאפשר ללומדים להמשיך ולהעשיר את עצמם בלימוד הנושא מעבר למה שניתן להספיק במהלך השיעור, וכן יוכל להועיל למעוניינים להכין שיעורים בנושאים הנידונים.

המאמרים המופיעים בחוברת נכתבו על דעת כותביהם, ואין בהכאתם משום הסכמה עם תוכנם, פעמים אף הבאנו מאמר שאינו מקובל, על מנת להתמודד עם הבעייתיות העולה ממנו. הקובץ הנוכחי הוא לצרכים פנימיים בלבד ועל כן אינו מיועד למכירה או למטרות רווח. ההנהלה שוקלת אפשרות של פניה למחברים, על מנת להוציא את הדברים לאור.

הנהלת המכון מודה לנדיבי העם, שסייעו בהדפסה הראשונית של החומר.

נשמח לקבל הארות והערות

בברכה,



הרב מנחם פורש

ראש המכון

המלצה

לפעילותו הברוכה של מכון פוע"ה יצא שם נכבד וכלל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם.

מחלקת ההדרכה של המכון מוציאה לאור ספרים וחוברות רבות, אשר הם אבן יסוד בלימוד עניני רפואה והלכה.

הנה בשנים האחרונות נשאל ליבם להעשיר את הציבור במפעל מיוחד של איסוף חומר על סוגיות אקטואליות במקורות היהדות.

רבני המכון ובראשם הרב מנחם פורשטין שליט"א, שמו לב שישנה התעניינות רבה בציבור בדעת היהדות על סוגיות אקטואליות מחיינו.

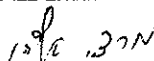
ועל כן, לקח על עצמו ראש המכון, לאסוף חומר בנושאים שונים, על מנת שיוכלו רבים ללמוד כל נושא לעומק. וכדי שיוכל כל רב או מורה להכין את השיעור כשהחומר הרב מסוכם ומוכן לפניו.

זכינו, ועל נושאים רבים ביהדות נכתב רבות, ואדם המעוניין ללבוש נושא מסוים קשה לו להספיק לאתר בספריות את כל המאמרים. ויפה עשו שהביאו הכול כשולחן ערוך בפני הלימוד.

במשך הזמן הספיקו כבר להכין כמה מאות חוברות וכעת הם שוקדים על הוצאתם לאור. כל מפעל שמטרתו להגביר את הלימוד בעם ישראל, יבורך. ובמיוחד יבורך מפעל זה אשר גורם ללימוד תורה מתוך העמקה, ומתוך הרחבת הדעת והוא אחד ממפעלי הרבים והמבורכים של הרב המבורך הרב מנחם פורשטין שליט"א ראש מכון פוע"ה.

הנני מברך בכל מילי דמיטיב את כל המסייעים למפעל חשוב זה, ומרבים ומוסיפים ללא ימוש ספר התורה הזה מפיו.

הכותב והחוזתם בברכה,



מרדכי אליהו

הראשון לציון הרה"ג הראשי לישראל לשעבר

השנה ניתן ביטוי מלא לשמחת העם ביום עצמאותו ואין ספק שעור לכך התכנון המדויק של התגיות ועיצובן הנאה. הונח יסוד לחג הגדול והחדש ברברי ימי ישראל ונוצר כלי נוסף לליכוד האומה במולדתה.¹

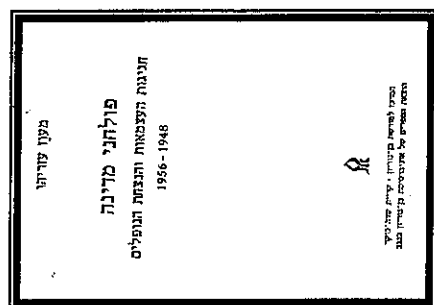
חג חדש זה על צורתיו הרבגוניות ברכה רבה סמונה בו לליכוד השבטים לעם אחד.²

הקדמה

בה' באייר תש"ח הוכרז על כינון מדינת ישראל, ובחודשים שלאחר מכן התנהלה המלחמה נגד כוחות הפלישה של מדינות ערב, מלחמה שהניצחון בה הפך את ההכרזה ההגנית לממשות פוליטית. הקמת המדינה היתה כרוכה בהקמת מוסדות שהם תמצית קיומה של מדינה כנוף שלטוני. אך פרט לאמצעים שהושקעו בגיבושם של מנגנוני הממשל, הופנו משאבים גם לעיצובה של התרבות האזרחית הישראלית, על סמליה הייחודיים, המיתוסים והפולחנים האופייניים לה. אלה סיפקו הסברים ופרשנויות בנוגע למשמעות כינונה של המדינה ברצף ההיסטורי-התרבותי וקבעו את סיפור הלידה של הייבוניות העברית ורצף המורשת ההיסטורית לאומית. חשיבותם של הסמלים, המיתוסים והפולחנים היתה בכך שהגדירו, כמכלול, את הגירסה השלטת של הזהות הפוליטית של מדינת הלאום הישראלית-יהודית ושימשו גורם 'מתווך' בין היחיד לקהילה המאורגנת פוליטית במסגרת המדינה.

ספר זה מוקדש לדיון בעיצוב הגיגת העצמאות ובגיבוש הפוסטים הציבוריים של הנצחת הנפלים במלחמת העצמאות בשנים הראשונות שלאחר הקמת המדינה. העצמאות והנפלים היו לאחר הקמת המדינה למוקדיהם של שני פולחנים לאומיים חדשים שהיו מזוהים ישירות עם המדינה ועם סיפור כינונה של הריבוניות

1. מכתב דוד בן-גוריון לואב שרף, 27 באפריל 1950, ארכיון המדינה [להלן: א"מ].
2. ציטטה מתוך 'דבר היום' לכבוד יום העצמאות השני, דבר, 24 באפריל 1950.



תוכן העניינים

מבוא	1	פרק ראשון: מיום המדינה ליום העצמאות	19
הקדמה	1	מ"ב בתמונה באייר	20
מושגי היסוד: מיתוס מכונן ופולחני מדינה	4	עצמאות או קוממיות - שם במשמעות	24
פולחני מדינה	4	יום העצמאות בלוח השנה הלאומי	33
נושא המחקר	10	סוכני הפקד	36
		הערות לסיכום	37
		פרק שני: תפאורה, חגיגות וסקסים	39
		התפאורה	40
		החגיגות	48
		הסקסים	54
		יום אסתיקלאל	67
		פרק שלישי: הצבא ביום העצמאות	69
		מיום המדינה ליום הצבא	69
		המצעים הצבאיים	74
		המצעד הצבאי - מבנה ותפקיד	75
		המצעד הצבאי הישראלי: 1948-1956	79
		החוריה העממית	89
		יש להזהר את הצבא של המג: ביקורת ודין עקרוני	90
		הערות לסיכום	93
		פרק רביעי: דגם וחיקוי: יום העצמאות והמסורת היהודית	93
		חלק שני: הנצחת הנפלים	
		פרק חמישי: 'במותם ציון לנו את החיים'	
		מורשת הנקרה היהודית	
		מורשת הגבורה	111
		ההיורואציה של הנפלים	115
		ההקשר ההיסטורי-תרבותי	118
		צורות הנפלים: שאלה של חיים ומות	120
		המשפחות השכולות: היורואציה משנית	122
		הנפלים כגיבורים מיתיים	123
		מיסוד פולחן הנפלים: ההקשר התרבותי-יהודי	132
		פרק שישי: הממד הטמפורלי של ההנצחה: יום הזיכרון	137
		מאזכרות ליום הזיכרון הכללי	138
		זיכרון או אבל	146
		עיצוב דפוסי הזיכרון	147
		הדיון	148
		העליה לרגל לבתי הקברות	149
		האזכרה: מיסוד הסמנים והחיים	150
		הזמנית הקצונה	153
		הר ציון: הניסיון לעצב מרכז סקסי	157
		סקסי זיכרון בבתי הספר	159
		השרות לסיכום	161
		פרק שביעי: הממד המרחבי של ההנצחה:	
		א. בתי הקברות הצבאיים	
		הנעדרים	164
		סקס הקבורה	166
		החללים הלא-יהודים	168
		מיקומו של הקברי המדינה לעומת המשפחה	169
		עיצוב בתי הקברות הצבאיים	170
		המצבה האזרחית	173
			181
		הערות לסיכום	185
		פרק שמיני: הממד המרחבי של ההנצחה:	
		ב. מצבות הזיכרון	
		ההקשר התרבותי-ההיסטורי	186
		אזכרות והקברה ההירואית של מלחמת העצמאות	187
		האזכרות הפרטיות	192
		האזכרות ביישובים	192
		האזכרות הממלכתיות	195
		הערות לסיכום: שרידי הקרב ותפקידם כנוף ההנצחה	201
			205
			209
		סיכום והמשך דבר	214
		רשימת קיצורים	235
		ביבליוגרפיה	236
		מפתח	241

העברית. הקשר התמאטי והארגוני החד-משמעי בין הפולחנים לבין המדינה מאפשר להתייחס אליהם כאל 'פולחני מדינה', אפילו שלא היה מדובר בסגידה ישירה למדינה. פולחני המדינה שילבו את המדינה ואת מיתוס כינונה במערך הסמלי-המקסימלי לאומי. המעורבות הישירה של רשויות השלטון הפכה את פולחני המדינה לביטוי מובהק של האתוס הציני-הפרטיטי בגירסתו הממלכתית.

לענייננו כאן חשוב הקשר שיש בין פולחני המדינה לבין מיתוס הבריאה של המדינה. מירשה אליאדה (Eliade: 1963) עמד על כך שבמפסדת העבר הקולקטיבית יש מעמד מיוחד לתקופת ה'בריאה' או ה'לידה'. הדבר נכון לגבי 'לידתם' של עמים וקבוצות אתניות בעבר הרחוק, אך גם לגבי כינון של מדינות מודרניות כישויות ריבוניות ועצמאיות. בתפיסת העבר הקולקטיבית לידתה של אומה היא תקופה טעונה מבחינת המשמעויות הסמליות המוענקות לה. משמעויות אלה יכולות להיווצר מאוחר יותר, אך ייתכן שילוו את תהליכי הגיבוש של המבנים הפוליטיים, וזאת אם יש רקע אידיאולוגי מתאים ובעלי עניין שיש באפשרותם להשפיע על התהליך באופן פעיל.

לפי תפיסתם הצינית-החילונית של האבות-המייסדים של מדינת ישראל, ובראשם בן-גוריון, משמעות כינונה של מדינת ישראל הייתה חידוש הריבונות העברית בארץ האבות. מבחינתם מדינת ישראל לא הייתה יצירה חדשה אלא יצירה מחודשת. כך, למשל, דוד בן-גוריון (בן-גוריון: 1969) בחר בשם 'מדינת ישראל המחדשת' כשם לספר שנשואו היה הקמת מדינת ישראל. לפי תפיסתם של האבות-המייסדים היה קשר היסטורי ישיר בין הריבונות העברית הקדומה בארץ-ישראל לבין מדינת ישראל - הורשת של ריבונות זו. מיתוס העבר הלאומי, בגירסתו הצינית-החילונית, סיפק את תולדות הריבונות העברית בארץ-ישראל ואת קורות המאבק הלאומי למען חירות ועצמאות בהיסטוריה היהודית.

בתפיסה האידיאולוגית השלטת, שהייתה נחלת חלקים גדולים של הציבור היהודי, הקמת המדינה ביטאה את שיאו של התהליך ההיסטורי של התחייה הלאומית. בפרשנות הלאומית הגורית שנת תש"ח - כמכלול של אירועים דרמטיים - נקודת מפנה בהיסטוריה היהודית שסימנה את המעבר משעבוד לגאולה. משעבוד לגאולה היא נוסחה בעלת כוח רב במסורת היהודית. בפרשנות המסורתית הגאולה הקולקטיבית מובנת בהקשר דתי-מישיחי. הצינות החילונית פירשה מחדש את הגאולה הקולקטיבית בהקשר פוליטי של ריבונות לאומית במולדת ההיסטורית (לעניין זה שייך גם הביטוי 'גאולה האומה' שהיה מובנה באידיאולוגיה של הצינות הקונסרוקטיביות). אך הנוסחה המסורתית 'משעבוד לגאולה' לא איבדה מעוצמתה גם בהקשר הפרשני החדש, החילונית-ההיסטורי מובהק. מעידים על כך הדברים שאמר י"ר שפירנצקי, יו"ר הכנסת, לקראת יום העצמאות הראשון: 'החג העברי החדש חוצה את ההיסטוריה שלנו, מעבר מזה

תקופה ממושכת של אבולוציה ציון, ומעבר מזה - תקופה הבאה עלינו, כבירת-מאמצים, של נחמת ציון.³

האפקט הדרמטי שהיה לאירועים ההיסטוריים ולהשלכותיהם הפוליטיות בהקשר האידיאולוגי-ההיסטורי של התקופה הזמן את המיתולוגיה של הכרות המדינה ומלחמת העצמאות. ערכון סיפורה של הצינות לאחר הקמת המדינה, והפיכתו למיתוס המכונן של מדינת ישראל התמקד בעיקר בשילוב מלחמת העצמאות והכרות המדינה כפרק שיא דרמטי בסיפור הלידה מחדש של הריבונות העברית. עצם התרחשותו של תהליך המיתולוגיה בסמיכות כה מידית לאירועים ההיסטוריים השפיעה רבות על האוכלוסייה המערבת והמשתתפת, שיכולה הייתה להוחדות עם הפירוש ההירואי של העבר המקיף בלי להודק לפאתוס האופייני של הדרטוריקה הרשמית. מבחינת המיתוס המכונן ומנקודת המבט של הריבונות הממומשת הפך המפעל הציני שקדם להקמת המדינה לפרק המבוא של סיפור הריבונות העברית המחדשת בארץ-ישראל.

האבות-המייסדים של מדינת ישראל היו חדורים בתחושה של להט לאומי. לפי תפיסתם הם זכו להיות לא רק עדים אלא גם שותפים פעילים לתמורה קוסמית של הקיום היהודי הקבוצי. מעבר לכך היו האבות-המייסדים ערים לחשיבות שיש לתרבות האורחת הישראלית בפרויקט בניית האומה. תהליך 'יצירתה' של אומה עברית בארץ-ישראל היה מלכתחילה חלק מרכזי מהפרויקט הציני, אבל לאחר 'יסוד המדינה' קיבל הדבר משנה חשיבות, בגלל חשינו הקיצוני שהתחולל באותן השנים והראשונות בהרכב האוכלוסייה היהודית-הישראלית, כשהגיעו לארץ גלי העלייה ההמונית, שארית הפלטה מאירופה ויהודי ארצות ערב. מנהיגי המדינה, בתוקף תפיסתם את עצמם כבני אומה, היו ערים לכך שהצלחת הפרויקט שלקחו על עצמם תלויה הייתה גם בהצלחתם למזג את היחידות האתניות-התרבותיות לכלל אומה מגובשת, המודעת לעצמה ולמסורתה. מעידים על כך דבריו הגלויים של בן-גוריון: 'אנו מעלים לארץ עם יחיד במינו, מפוזר בכל קצווי תבל, המדבר בלשונות רבות, חניך תרבויות ורות, גפוד לעדות ולשכטים שונים. את כל הציבור הרב המגומר הזה מוטל עלינו להת'ך מחדש, לצקת אותו בדפוס של אומה מחודשת' [ההדגשה במקור - מ"ע].⁴ לבן-גוריון היה ברור שחלק מתהליך בנייתה של האומה והשגת לכידות פוליטית-חברתית היה 'יצירת הכלים המתאמים לבניית כור ההיתוך שבו תיעשה 'יצירת האומה'. בהקשר זה היה שמור תפקיד חשוב לתפיסת הממלכתיות ולפולחני המדינה הקשורים אליה.

3. דבר יו"ר הכנסת לקראת יום העצמאות הראשון, דברי הכנסת, I, פרשקול ישיבה 28 של הכנסת הראשונה, 3.5.1949, עמ' 477.

4. בן-גוריון, מדינת ישראל המחדשת, א, חל'אניב 1969, עמ' 349.

מושגי היסוד: מיתוס מכונן ופולחני מדינה

מיתוס מכונן

סדר פוליטי-חברתי איננו רק אוסף היררכי של עמדות ושל הליכי ממשל ומנהל, המתפקדים ברמות שונות של יעילות. האפקטיביות של הסדר החברתי-הפוליטי משתקפת גם במידה שבה הפנימה האוכלוסייה מיתוס מכונן אוניברסלי המספר את סיפור התהוותו. סיפור יצירתו של הסדר הקיים הוא גם ההצדקה לקיומו. הוא מפרש את הסדר החברתי-הפוליטי הכולל, מעניק לו ולפעולותיו משמעות שמספקת הצדקה.⁵

מיתוס הוא סיפור שמתאר אירועים שיש להם חשיבות יוצאת דופן לגבי הקהילה, מה שמקנה לו לעתים תכופות מעמד מיוחד של סיפור מקודש. הסיפור אינו בהכרח אמיתי במובן של תיאור אוניברסלי של מציאות ועובדות היסטוריות. האמת של המיתוס אינה נובעת מאמת אוניברסלית הנשענת על הוכחות חיצוניות, אלא היא קבועה במיתוס עצמו ובאמת החברתית שהוא מייצג ומעביר. המציאות שהמיתוס מתייחס אליה היא המציאות כפי שראים אותה צרכניו של המיתוס. 'מיתוס' כפי שכתב האנתרופולוג הבריטי לואיס, 'מספר אמת גדולה באמצעות שקרים גדולים'.⁶ המיתוס תקף בתפקודו כסיפור של סדר חברתי-פוליטי קיים; כלומר: המיתוס נכון כל עוד הוא רלוונטי לתפקודו של הסדר המסוים. יצירתם והתפוגגותם של מיתוסים, במיוחד בתקופה המודרנית, היא חלק בלתי נפרד מהדינמיקה של המאבק על ההגמוניה התרבותית-הפוליטית בחברה.

מקורו של המיתוס הוא בניסיון האנושי לתאר בצורה סיפורית את יצירתם של הדברים: של היקום, של השלטון ושל החברה המאורגנת. המיתוסים הקדומים, הפרימיטיביים, היו מיתוסים של בריאה קוסמית, כאלה שתיארו באמצעות סיפורים את בריאת העולם ואת התופעות הטבעיות. מיתוסים אלה יצרו גוף של סיפורים - מיתולוגיה - שבו שימשו בערבוביה אלים, חצאי אלים וגיבורים אנושיים. להם ייחס המיתוס את יצירת העולם המוכר ואת האחריות להכתנת יוצרות סדר וארגון, כגון ההבחנה בין טוב לרע או מחזוריות השבע. המיתוס הוא תיאור והסבר המאורגנים באמצעות סיפור, שהוא, כנראה, דרך פשוטה ויעילה

⁵ ראה את ההגדרה של המיתוס הפוליטי והפונקציות החברתיות-הפוליטיות שלו אצל:

C.S. Liebman & E. Don-Yehia, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley 1983, p. 40; H. Tudor,

Political Myth, New York 1972, pp. 138-139

⁶ I.M. Lewis, *Social Anthropology in Perspective*, Harmondsworth 1974, p. 121

לארגן 'עובדות', קשרים סיבתיים והיסקים פרשניים לכלל מקשה אחת, שיש לה היגיון פנימי וכות שכנוע.

באמצעות המיתוסים ניתן להסדיר היבטים שונים של העולם ולהפוך אותו למוכן. מבין המיתוסים השונים, חשיבות מיוחדת נודעת למיתוס המכונן הפוליטי-החברתי. למונח 'מכונן' יש בהקשר זה שני היבטים. מההיבט התמאטי המיתוס המכונן מספר את סיפור כינונו של הסדר החברתי-הפוליטי. מההיבט החברתי הוא ממלא תפקיד חשוב בשמחו כמכוננה של הקהילה כישות שיש לה משמעות בזמן ובמרחב, וזאת מעבר למבנה הנראה לעין של יחסי כוחות פוליטיים ואינטרסים חברתיים מוגדרים. המיתוס המכונן מייצר את הקונסנזוס, גם אם גיבושו הוא תוצר של קונפליקט ולמרות חילוקי הדעות שיכולים להתעורר בנוגע למשמעותו ולתקפותו כשלבים השונים של קיומו. נוכחותו של המיתוס המכונן בעיצוי התקשורת החברתית היא שמאפשרת לכל יחיד לחוות את הקהילה הפוליטית ואת משמעות קיומה, ובכך מתאפשר כינונה המתמיד של הקהילה בתודעת כל אחד מחבריה.

מיתוס מכונן הוא למעשה אשכול של סיפורים מיתיים, שכל אחד מהם הוא מיתוס בזכות עצמו. אלה מאירים היבטים שונים של העבר הרלוונטי על ידי התייחסות לאירועים וגיבורים מוגדרים. המיתוסים השונים הללו אינם מתפקדים כצביר מקרי של סיפורים, אלא פועלים כמכלול במסגרת אחידה של הקשר שמייצגת משמעות ולכידות. מכלול המיתוסים השונים הוא שמגדיר את המיתוס המכונן כ'סיפור-על', גם אם בהזדמנויות שונות ההתייחסות היא לסיפור זה או אחר או לקבוצה מוגדרת של סיפורים שיש להם מכנה משותף ענייני.

מאז ומעולם דאגו שושלות שלטוניות לייצר מיתוס מכונן כזה שיספר את התהוותן ויעניק להן את הלגיטימציה לשלוט. בימי קדם קשר המיתוס המכונן את השושלת לכוחות השולטים ביקום, בדרך כלל על ידי זיהוי מקורה באלוהות או בתקופת הגיבורים הקדומים שפעלו בתקופת המדומים של הברואה. המיתוס המכונן המודרני הוא מיתוס חילוני והיסטורי. את מקומה של ההרשאה האלוהית תפסה ההיסטוריה, שגויסה כדי לתת את הלגיטימציה הפוליטית. מיתוסים לאומיים מודרניים הם דמוקרטיים בתוכנם ובאופיים, כיוון שסיפור ההתהוות שהם מספרים אינו זה של שושלת אלא של אומות והמשטרים המייצגים אותן. בהתאם, התפשוט הפועלות של המיתוס הלאומי המודרני אינו אלים או אבות קדומים, אלא גיבורים היסטוריים וגם אם הידוע עליהם מקורו באגדות ובפולקלור העממי, שהם הביטוי לרוח הקולקטיבית הלאומית. הגיבור מייצג את האידאל הקבוצתי ומגלם, בדמותו ובפועלו, את הערכים העליונים של הקהילה הלאומית. הגיבור משמש כמורה דרך ערכי, והמיתוס משמש כ'סיפור מוסרי' שיש לו תפקיד חינוכי.

תהליך יצירת המיתוס המכונן מבוסס על מבחר של עובדות היסטוריות שנבחרות בהתאם ל'פונקציות המיתיות' שכן צריכות לשרת. במקרה הנידון מדובר בתהליכי בחירה שיכולה להיעשות במודע או שלא במודע, בתהליכי עיבוד והתאמה, שחזור ומחזור. ואם החומר המצוי ברשות יוצרי המיתוס המכונן הוא דל, תמיד ניתן להמציא אירועים וגיבורים, לזייף תעודות ולשפץ עובדות. העובדה שמדובר בהמצאה או בפרשנות מחדשת אינה מפחיתה בהכרח מכוונתו של המיתוס לעורר רגשות ותחושות הדרושות בקרב צרכניו. כמו כן יש לשים לב לכך שהמיתוסים הלאומיים, אף שהם 'יחידים במובן', יש להם תבניות שגורות וחוזרות. התבניות האלה מכתיבות את סוג ה'עובדות' שמנסר המיתוס, כמו גם את הפרשנויות הגלויות, שכן חלק בלתי נפרד ממנו. יש לכך חשיבות מיוחדת בתהליך יצירת המיתוס, במיוחד כאשר חסרים מקורות מהימנים בנוגע לאירועים שאמנם התרחשו ולעלילות הגבורה המיוחסות לגיבורים המיתיים.

שילובם של אירועים היסטוריים במיתוס המכונן אינו מוגבל דווקא לאירועים מהעבר הרחוק. אירועים בני הזמן, שהם בעלי חשיבות רבה לכינונו ושימורו של הסדר החברתי-הפוליטי, עוברים תהליך של מיתולוגיזציה ומשולבים במיתוס המכונן. במקרים כאלה העבר המיתי והחוויה האישית מתמזגים לכלל מקשה אחת. השפעת יחסי הגומלין שבין השניים יכולה להיות קיצונית לכאן ולכאן: או לחזק את קליטתו של המיתוס, שנתפס כתיאור נכון של האירועים, או לקעקע אותו, אם מתברר שיש פער בין העובדות, כפי שחוו אותן המשתתפים, לבין המיתוס, כפי שהוא מתואר בסקסטים הרשמיים שלו. במקרה האחרון הטענה שלא היו דברים מעולם היא בעלת כוח שכנוע רב ביותר ולפיכך מהווה איום ממשי על תפקודו של המיתוס במילוי הפונקציות הפוליטיות שהוא משרת.

שילובם של אירועים היסטוריים עכשוויים במיתוס המכונן פירושו הצגת האירועים ההיסטוריים בפריזמה האידיאולוגית המתאימה על ידי מתן הסברים ויצירת הקשרים והופכים אירועים אלה למרכיב מיתי חדש במסגרת המיתוס הקיים. מאבקים הידוריים, בייחוד כאלה שנועדו לכונן סדר חברתי-פוליטי חדש, כמו המאבק לעצמאות או מהפכה חברתית-פוליטית, משמשים חומר סיפוי למיתולוגיזציה. אירועים אלה מספקים שני אלמנטים מתאסיים מרכזיים: אלמנט הגניצחון ואלמנט ההקדבה, שהיא עילאית והירוואית, ונגזרת מהמחויבות הסטלית לעניין הקולקטיבי וביטוי שלה. כאן יש לזכור כי בפרשנות המיתית של אירועים היסטוריים אפשר להציג תבוסה צבאית או פוליטית כניצחון מוסרי, מנגנון זה יעיל במיוחד כאשר התבוסה מוצגת בהקשר היסטורי רחב יותר, בדרך כלל בהקשר של תהליך מורכב וארוך טווח שהסתיים בניצחון חד-משמעי.

המיתוס המכונן הוא פרי פעילות של עילית פוליטית ואינטלקטואלית, ולכן ניתן לראות בו, לפחות בשלבים הראשונים של פרויקט בניית אומה, מתוך בין

הקבוצה הבונה לאומה הנבנית. בשלב מאוחר יותר, אם אכן הצליח פרויקט הבנייה, המיתוס חדל להיות מתווך בלבד ובעשה חלק מהפולקלור הלאומי-הפטריוטי, כלומר חלק מהתחבות העממית והזהות הקולקטיבית. שניות זו בתפקודו של המיתוס המכונן היא פועל יוצא של הצלחתו כגורם 'מכונן' של הקולקטיב כקבוצה מודעת לעצמה.

לבסוף, דיון קצר באופני שפולו של המיתוס המכונן. המיתוס אינו אידיאה המועברת באמצעות ניסוחים מפורשים בלבד לתודעת הפרט המגדיר באמצעותו את זהותו הקולקטיבית. אין להפריד בין המיתוס כסיפור לבין תהליכי הפצתו והנחלתו. כל עוד המיתוס רלוונטי לחברה שאיתה הוא מזוהה, יש לו נוכחות ממשית ורצופה יחסית במקום החברתי ובכל מערכות התקשורת הגלויות והסמויות, הממוסדות והלא-ממוסדות של אותה החברה. גיחות זו יכולה ללוש צורות שונות במרחב ובזמן הקולקטיביים. עוצמתה עומדת ביקה ישירה למידת חשיבותו של המיתוס במערך התרבותי-החברתי. המיתוס פועל בדרגות שונות של עוצמה ובמישורים שונים של התקשורת החברתית: באופן חגיגי ופורמלי, למשל בטקסים לאומיים שמפורשים באופן ברור מחיי היומיום; אך בה בעת גם במובלע ובאופן שוטף כחלק טבעי משגרת חיים.

מנגנון חשוב מיוחד בתהליך הנחלתו של מיתוס העבר הקולקטיבי הוא ההנצחה (commemoration). הנצחה היא פעילות חברתית-תרבותית שתכליתה לשלב מקטעים נבחרים מן העבר בתקשורת החברתית, תוך הענקת משמעות יוצאת דופן לקטעים המוצגים בהקשר הקולקטיבי והרגשת הרלוונטיות שלהם לחווה ולעתיד.⁷ התוצאה המצטברת של פעילות ההנצחה בזמן ובמרחב הציבוריים היא יצירת מכלול מורכב ומורכב של מקטעי עבר שממלאים תפקיד בתקשורת החברתית ומגדירים מגוון חשוב של הוויכוח ההיסטורי של החברה.

המיתוס משוכפל במסגרות ממוסדות בלוח השנה הפטריוטי ויש לו מקום מוגדר במרחב הפיסי. חגים וימי זיכרון מוקדשים לאירועים ולגיבורים היסטוריים. בוני המיתוס משלבים אותו בנוף הגיאוגרפי ובטופוגרפיה העירונית כדי לאפשר אינטראקציה מתמדת בין הקבוצה לבין המיתוס. שמות ערים ורחובות מנציחים את שמות הגיבורים המיתיים וכך מבטיחים להם חיי נצח סמליים. דמויות הגיבורים

7. ברי שווארץ, במאמרו *A Study in Commemoration: The Social Context of Commemoration* (1982), 61:2 *Social Forces*.

להנצחה דווקא את הדיכוי של הענקת המשמעות יוצאת הדופן לאלמנט המוצג, דבר שבא לידי ביטוי בכך שניתן לו מקום מיוחד בתפיסת העבר הקולקטיבית. מבהינתו של שווארץ, ההנצחה מייצרת 'ריגוסט' של היסטוריה קדושה' (עמ' 337). שווארץ מתמקד בהיבט התוכני ומתעלם מההיבט התקשורתי, שלפי ענייני דעתו הוא חיוני בדינמיקה של ההנצחה.

מונצחות על שטרות כסף וכולים. כל אלה מבטיחים את חידת המיתוס לרבים היומיומיים ביותר של הפעילות האנושית.

סקס, בגלל אופיו הדומי והתיאטראלי, משמש כלי רב עוצמה להעברת מסרים ערכיים. ההפרדה הברורה שקיימת בין האירוע הטקסי לבין הפעילות היומיומית מחדת את עיניות המשתתפים, אם כי הפורמליות המאפיינת את הטקס עלולה להיות גורם מנכר. הדיכוי החינוכי של תהליך הנחלת המיתוס בא לידי ביטוי מובהק בתכנית הלימודים של מערכת החינוך הפורמלית. במסגרת זו נודעת חשיבות רבה ללמידת היסטוריה, שכמורשת אינה מספקת דווקא אמת מדעית במובן הקשה של הביטוי, אלא אמת מיתולוגית. המיתוסים מונחלים גם בשיעורי ספרות ומולדת (או גיאוגרפיה), ובמערכת החינוך החלוצית בישראל גם באמצעות שיעורי התנ"ך.

לעתים משולבים הדיכוי הדומי והחינוכי, דוגמה מובהקת לכך היא ספרים וסרטים היסטוריים, שמשחזרים תקופות ואירועים, ובדרך כלל הם נוטים להתרכז בסיפוריהם האישיים והדרמטיים של הגיבורים ההיסטוריים. הטלוויזיה משרדת סדרות דוקומנטריות או דרמות היסטוריות המשחזרות חלקים נבחרים מן העבר המיתולוגי. בהקשר זה מענין לציין כי הדיאלוג בין תהליכי המיתולוגיזציה והדה-מיתולוגיזציה, המאפיינים חברות פתוחות, תורם לנוכחותו של המיתוס בשית הציבורי. היסטוריונים רואים במיתוס מושא למחקר היסטורי המכוון, כביכול, להפריכו ברמת האמת האובייקטיבית, אך האפקט האמיתי שיש לכך הוא הדגשת מרכזיותה וכוחה המיסטי של התקופה בתפיסת ההיסטוריה הלאומית.

אולם לנוכחותו של המיתוס בתקשורת התברתית יש עוד היבט שאין להפחית מחשיבותו. שמות רחובות, לכאורה חסרי חשיבות מיוחדת, הם דוגמה מובהקת למפגש של המיתוס הרשמי עם תודעת היחיד בהקשר הפעילות היומיומית. המפגש עם המיתוס באמצעות שלטי רחובות נוגם כוללים ושטרי כסף אינו דווקא דרמטי או חינוכי במובהק. העברת המסר האידיאולוגי במקרה זה אינה מרוכזת ומפורשת, אלא עיקשת, עקיפה, רצופה ומתמשכת. בסיוע אמצעי הפצה אלה, שיש להם פונקציות מעשיות ברורות, המיתוס משולב באופן ישיר בשפת הדיבור ובחיי היומיום, גם אם היחיד אינו מודע למפגש עם המיתוס והמשמעות עמומה.

פולחני מדינה

לפולחן, כתופעה וכפעילות חברתית-תרבותית, יש שני היבטים חיוניים: היבט תוכני ורטורי והיבט תקשורתי. היבט הראשון הוא השגבת מושא הפולחן. עם השגבתו נטמן מושא הפולחן במשמעויות בעלות מטען סמלי גבוה במיוחד והוא מופרד באופן ברור ומופגן מחיי היומיום. פועל יוצא של ההשגבה הוא קידושו של מושא הפולחן, שמתבטא באופן ישיר בניסוח כללים של טאבו החלים על חברי

הקהילה המחויבת לפולחן. הקדושה מיוחסת הן למושא הפולחן עצמו הן לפרפרנציה השקטית הקשורה בפולחן. מהיבט התקשורתי משולב מושא הפולחן במרקם החברתי-תרבותי כך שתובטח נוכחותו האינסטינטיבית בערצוי התקשורת החברתית. בעניין זה יש חשיבות מיוחדת למכלול הפעילויות השקטיות שמסדירות את ההקשורת בין החברה ונציגיה לבין מושא הפולחן.

מקורו של הפולחן הוא בסגידה הדתית. אבל כבר בתקופה העתיקה הופיעו לצד הפולחנים הדתיים שהיו מוקדשים לאלים גם פולחני גיבורים ושליטים, שלא היו שונים בהרבה מהפולחנים הדתיים בדפוסיהם השקטיים. הפולחנים הלאומיים המודרניים הם חלוציים, במובן זה שאין הם מייצגים לקשר בין האדם לבין האל, אלא בין חברי הקהילה הלאומית לבין גיבוריה המובהקים וערכיה העליונים. אלמנט הסגידה אינו כה מודגש כמו בפולחנים הדתיים, אם כי הקדושה היא חלק מובהק גם של הפולחן החלוצי. פולחן לאומי יכול להיות מוקדש לערך מופשט, כמו עצמאות, חירות, גבורה, או, לפי הדגם הקדום, לגיבורים לאומיים שגלגלים במעשיהם את הערכים הלאומיים העליונים ומשמשים כמופת לפעולה החברתית הנכונה.

מושא הפולחן ארוג במיתוסים שמציגים, מתארים ומבארים היבטים שונים שלו ושל משמעותותיו יצאות הדופן. לפי גישתי הפולחן והמיתוס מציינים הדגשים שונים ולא תופעות שונות, ובין השניים קיים קשר סימביוטי. למעשה, המיתוס הוא שמספק את הלגיטימציה להשגבת מושא הפולחן ואת משמעותו סקסי הפולחן השונים ופולחן פעיל הוא אישור לרלוונטיות המיתוס עבור הקהילה ולתקפות הערכים שהוא מייצג ומציג. הפעילות הפולחנית, על היבטיה השונים, תורמת תרומה מכרעת לשילובם של המיתוסים בתקשורת החברתית ולתפקודם במרקם החברתי-תרבותי.

פולחני מדינה שייכים לקטגוריה של פולחנים לאומיים והם משמשים להנכחה המוסדרת והממוסדת של מיתוס הברואה של המדינה ובמיוחד לסיפור הברואה של הסדר החברתי-פוליטי שהיא מגלמת. במקביל, המדינה, באמצעות מוסדותיה, היא שדואגת לגיבושם ולתפעולם של פולחני המדינה במכלול התרבותי-חברתי. הקשר שבין המדינה לבין פולחן המדינה הוא אפוא גם תוכני וגם תפקודי.

המונח 'פולחן מדינה' רומז, לכאורה, כאילו המדינה היא מושא הפולחן. ללא ספק הענקת משמעות סמלית מיוחדת לתהליך הבריאה מעניקה משמעות מיוחדת גם לתוצר הברואה. כמו כן יש לשים לב לפני האיננס של מדינת הלאום המודרנית. הפן האחד הוא של המדינה כמארג של מבני שלטון ושל יחסי כוח ושליטה. הפן השני הוא של המדינה כמי שמגלמת את הריבונות הפוליטית הלגיטימית של הקולקטיב הלאומי. פן זה משמעותי במיוחד לגבי ההבנה העצמית של מדינת לאום חדשה, בשלב שבו השגת הריבונות הלאומית מתפרשת ובמידה

ידועה גם נהוגות במונחים של דרמה היסטורית ושל התגשמות משאת נפש קולקטיבית. המיתוס המכונן של מדינת לאום מתניס לדיבנות כאל הישג בעל משמעות היסטורית יוצאת דופן, ופולחני המדינה הם בראש ובראשונה פולחני הדיבנות הממומשת. הערך העליון שלו מוקדש הפולחן אינו המדינה עצמה אלא הדיבנות שהמדינה מגלמת. אך הקשר הישיר בין הדיבנות המדינית ובין המדינה שמגלמת אותה גורם לכך שהמדינה נמצאת בערך וכאדידאל, ולא רק כגורם יום ומפעיל, במוקד הפעילות הפולחנית.

נושא המחקר

חיבור זה מוקדש למחקר של מיסוד פולחני המדינה בישראל ואופן תפקודם בהנחת המיתוס המכונן של מדינת ישראל בתקשורת החברתית בשנים 1948-1956. מבחינה זאת החיבור עוסק בהיבט מרכזי של בניין אומה (Nation Building) בישראל בתקופת ההקמה, שבה עוצבו וגובשו המבנים הפוליטיים והסמליים של מדינת ישראל. במיתוס המכונן של מדינת ישראל, בהתאם לאידיאולוגיה ההגמונית של הציונות החילונית, היתה המדינה הביטוי המובהק להגשמת החזון הציוני של התחייה הלאומית ושל חידוש הדיבנות היהודית בארץ-ישראל. פולחני המדינה הוקדשו בהתאם לדיבנות היהודית המיוחדת שהתגבשו במדינת ישראל מחקר זה מתמקד בשני פולחני המדינה המרכזיים שהתגבשו במדינת ישראל בשנים הראשונות לקיומה: פולחן העצמאות ופולחן הנופלים במלחמת העצמאות. שני פולחנים אלה היו קשורים ישירות למיתוס תש"ח. סיפור הלידה מחדש של מדינת ישראל, כפי שהתגבש במיתוס המכונן והישראלי, היה סיפור ההקרבה והירוואית שכרוכה היתה בתהליך השגת העצמאות ומימוש הדיבנות. לפחות בשלבים מוקדמים היתה ההירואיזציה של הנופלים חלק בלתי נפרד מהמיתולוגיזציה של המלחמה שליוותה את כינון הדיבנות היהודית בארץ-ישראל. בפרשנות המיתית היתה ההקרבה והירוואית של הנופלים תנאי הכרחי למימוש אידיאל העצמאות הלאומית והיא הקנתה לעצמאות שנקנתה כמחיר דמים משמעות מיוחדת. אבל בין שני הפולחנים היו הבדלים משמעותיים. פולחן העצמאות מוקדש באופן ישיר לאידיאל מרכזי באתוס הלאומי, שיש לו ביטוי קונקרטי בסממני הדיבנות וסמליה הייצוגיים של המדינה. פולחן הנופלים הוא פולחן גיבורים. הנופלים אינם אידיאל בוכות עצמם, אלא מייצגים ומגלמים (לפי הפרשנות המיתית) את אידיאל ההקרבה והירוואית, המותלשת וחסרת פניות למען העניין הלאומי. האופי השונה של שני הפולחנים התבטא באופן ברור באופן שבו עוצבו דפוסיהם הסקסיים האופייניים.

חיבור זה אינו עוסק בויכרון השואה ובהיבטים הפולחניים שהיו לשואה

במסגרת התרבות האזרחית בישראל. יש לכך שתי סיבות. סיבה אחת היא שבתקופה שלה מוקדש החיבור, עדיין אין השואה תופסת אותו מקום חשוב בתרבות האזרחית הישראלית הממוסדת, כפי שיש לה בשלבים מאוחרים יותר. לעניין זה יש לציין כי אמנם ב-1951 נקבע כ"ז בניסן כיום זיכרון רשמי לשואה ולמלחמה, אולם רק ב-1963 נחקק החוק בדבר הקמתה של רשות זיכרון ממלכתית לשואה ולגבורה. סקס הזיכרון הממלכתי באחד הזיכרון הידועים כירושלים נערך לראשונה ב-1956.

הסיבה השנייה לאי-הכללת השואה במסגרת המחקר היא ההתמקדות בפולחני מדינה, שלפי הגדרתם כאן קשורים קשר הדוק במיתוס המכונן הציוני-הישראלי. לפי גירסתו הרשמית, המיתוס המכונן הוא סיפור הגבורה וההקרבה שהיה כרוך במידוש הדיבנות היהודית בארץ-ישראל. השואה, כולל ביטויי המרי והתנגדות שמילאו תפקיד כה חשוב בשלבים הראשונים של שילובה במסגרת התרבות האזרחית הישראלית, לא היתה חלק מסיפור זה. בתפיסת ההיסטוריה היהודית של הציונות, השואה והקמת מדינת ישראל היו שני האירועים המשמעותיים ביותר בהיסטוריה היהודית בת-זמננו. אבל בפרשנות הציונית של ההיסטוריה היהודית סימנה השואה את חורבן הגלות, בעוד המיתוס המכונן של מדינת ישראל התייחס באופן ספציפי לתהליך התחייה הלאומית ולשיאו, הקמת מדינת ישראל. הנוסחה הרטורית 'שואה ותקומה', שהופיעה בשנות החמישים, הגדירה לכאורה קשר ישיר בין הטרגדיה הנוראה של העם היהודי לבין התחייה המדינית באמצעות ההקשר המשויי של 'חורבן וגאולה', שיש לו עוצמה רבה בתודעה היהודית. אבל ההפרדה בין 'החורבן' (שואה) ל'גאולה' (תקומה), אפילו אם הם קשורים קונטקסטואלית, היא ברורה וחדה. היו לכך ביטויים מופגנים באופן עיצובה של התרבות האזרחית הישראלית, ובמיוחד באותם המגזרים הממוסדים שלה, כמו לוח השנה הישראלי והטופוגרפיה של המיתוס ושל הזיכרון במדינת ישראל.

עיצובם של פולחני מדינה הוא דוגמה לתכנון תרבות לאומית, שבמהותו אינו אלא תהליך מרכז ומכונן של גיבוש ומיסוד אותם מגזרים של תרבות הקשורים לסדר הפוליטי-החברתי ותומכים בו. חלק מהתהליך הוא המצאתן של מסורות חדשות ושילובן במכלול הקיים, אם כתהליך למסורות קיימות או כהשלמה להן. בישראל היו לתהליך תכנון התרבות שני היבטים. האחד הוא ההיבט הרשמי, שניתוחו מחייב דיון בסוכנויות הרשמיות-הממלכתיות והמקומיות שהיו אחראיות לעיצוב הפולחנים והתפקודם. האחר הוא ההיבט העממי, הכולל יוזמות 'מלמטה' של יחידים ושל ארגונים במלאכת התכנון והתפקוד של פולחני המדינה וכן השתתפות פעילה וסבילה של מגזרים שונים של האוכלוסייה הישראלית בפעילויות הסקסיות השונות.

נקודה חשובה מבחינת תהליך גיבוש המיתוס והפולחנים היתה, שחלקה הגדול

של האוכלוסייה הישראלית היהודית שלקחה חלק באירועים ההיסטוריים שליוו את הקמת המדינה היה מחויב אידיאולוגית ורגשית לפרייקט התחייה הלאומית. אצל חלק זה של הציבור הישראלי, שהיה דומיננטי מבחינה פוליטית, חברתית ותרבותית, היתה קיימת הסכמה כסית בננוע למשמעות ההיסטורית של הקמת המדינה. אין זה המקום לדון במנגנונים שהיו אחראים ליצירת אותה מחויבות ולכידות אידיאולוגית (ואין הכוונה להפחית מחשיבות חילוקי הדעות בתוך הציבור היהודי-הציוני). החשוב מבחינתנו כאן הוא שחלק זה של האוכלוסייה הישראלית הודהה עם המיתוס המכונן והפולחנים הקשורים בו, ואלה היו מלכתחילה סימנים מובהקים של הקונסנוס היהודי-הציוני.

החיבור מתמקד בשלבים הראשונים של עיצוב פולחני המדינה הישראלית ושל התגבשותם. מבחינה תוכנית פולחני המדינה, כפי שהתעצבו בתקופה זאת, היו קשורים באופן בלבדי למיתוס תש"ח, על שני מרכיביו: הקמת המדינה ומלחמת העצמאות. הדבר בולט במיוחד לגבי פולחן הנופלים, שעד לאחר מבצע סיני הוקדש באופן רשמי לנופלים במלחמת העצמאות. מבחינה היסטורית השנים הראשונות לקיומה של מדינת ישראל היו תקופת מעבר לימינאלית. מעברים מסוג זה מתאפיינים בעיסוק אינסנסיבי בסמלים, שכן באמצעותם מנסים להעניק משמעויות למציאות החדשה המתגבשת. יש אפוא טעם מיוחד בהתמקדות בשלבים ראשונים דווקא של יצירת מערכת תרבותית מורכבת כמו מערכת פולחנים לאומיים. זהו השלב שבו נעשות ההחלטות המרכזיות בנוגע למושא הפולחן ובו נקבעים הדפוסים הבסיסיים המאפיינים את תפקודו של הפולחן בתקשורת החברתית. זה הוא גם שלב דינמי ביותר מבחינת השינויים החלים בדפוסים הססיים ובתפיסות המנחות את המפיקים. השלב הבא מאופיין בדרך כלל בהתמנחות הלהט שאפיין את תקופת הגיבוש המיסודי. אין כוונתי לומר שהמערכת מגיעה לשלב סטטי, אלא לטעון שקצב השינויים הוא איטי יותר, ופחות חד-משמעי ממה שהיה בשלב העיצוב הראשוני. השינויים, למרות חשיבותם בדינמיקה התרבותית, אינם מכטאים תמורות רדיקליות במבנים האידיאולוגיים הקיימים, אלא משקפים תהליכים של עדכון ושל התאמה לצרכים ולתנאים המשתנים.

לחיבור שני חלקים. החלק הראשון מוקדש לפולחן העצמאות, וכולל ארבעה פרקים. הפרק הראשון דן בשאלת קביעתו של יום העצמאות כיום החג הלאומי הישראלי ובהקמת הגופים המוסדיים הממונים על הפקתו. הפרק השני עוסק בהתהוות דפוסי חג אופייניים, ומתמקד בשאלת ארגון החגיגות והמוניות והתהוותו של הטקס המרכזי של החג בהר הרצל. הפרק השלישי מנתח את חלקו של הצבא באירועי החג הלאומי. הפרק הרביעי עוסק בשאלת מעמדו של יום

העצמאות בין החגים היהודיים המסורתיים והאופן שבו ניסו מתכנני התרבות למקם את החג החדש ביניהם. במרכזו של פרק זה עומד ניתוח הניסיון שנעשה בראשית שנות החמישים לעצב את העצמאות דפוסיים כמיי-הודיים, שובלס בהם היה הניסיון לעצב 'סדר' יום העצמאות במתכונת סדר פסח.

חלקו השני של החיבור מוקדש להיבטים הפולחניים שהיו להנצחת הנופלים במלחמת העצמאות במרחב ובזמן הלאומיים. הפרק הראשון של חלק זה, מעין מבוא, דן בתמציתיות בהירואיזציה של הנופלים במלחמת העצמאות ובשילובה של ההקדבה ההירואית ופירושה המיתיים במורשת הגבורה הלאומית. כמו כן דן הפרק ב'שדה הכוח' המוסרי שפעל בתחום הנצחת הנופלים, ובאופן ספציפי בגופים שהיתה להם חשיבות במיסוד ההנצחה ובעיצוב דפוסייה. הפרק השני עוסק בהיבט הפופולרי של הפולחן, ומעלה את נושא מיסודו של יום הויכרון הכללי לנופלים תוך ביורר האינסטרס של הגופים המרכזיים שהיו פעילים בעניין. במהלך הדיון נסקרות האפשרויות השונות שהועלו על סדר היום בשנים 1949-1950. כמו כן מנותחות המשמעויות שניתנו לתבנית הישראלית הייחודית של הצמדת יום העצמאות ליום הויכרון לחללי צה"ל ונידונה שאלת הקשר התוכני והתפקודי של שני ימים אלה, שייצגו את התקווה הלאומית בלוח השנה הלאומי. שני הפרקים הבאים עוסקים בהיבטים המתחביים של הפולחן. הפרק השלישי מתמקד בשאלת הקמתם של בתי הקברות הצבאיים ועיצובם של המצבה הסטנדרטית. הפרק הרביעי מוקדש לאנדרטות הויכרון שהוקמו במקצבות מלחמת העצמאות והיו לחלק בלתי נפרד מנוף הויכרון הישראלי. הדיון באנדרטות מתמקד באנדרטות הרשמיות, אלה שהוקמו על ידי יישובים ואלה שבנייתן היתה עניין של רשויות ההנצחה הממלכתיות. במסגרת הדיון נידונה שאלת היחסים שבין גופים וולונטריים, כמו ארגוני חיללים, משפחות שכולות, לבין עיריות וסוכנויות ממלכתיות, וההשפעה שהיתה לכן על השימוש באנדרטה ככלי הנצחה.

פרק הסיום מוצגות בפני הקורא בקיצור נמרץ ההתפתחויות שתלו מאוחר יותר בדפוסיהם של פולחני המדינה. הדיון הוא סכמטי, ומסרתו העיקרית היא לחדת פרספקטיבה היסטורית לתופעות ולתהליכים שאפינו את תקופת התגבשותה והתעצבותה של התרבות האורחית הישראלית.

כאן המקום לציין ארבעה מחקרים שנושאים משקים לנושא הנבדק בחיבור זה. צירלס ליבמן ואליעזר דין-יחיא נגעו במחקרם המרתק והמפורס *Civil Religion in Israel* (ראה לעיל, הערה 5, שהופיע ב-1983, בנושאים שונים שחלקם נידונים גם במחקר זה). אלא ששיטת מחקרם אינה היסטורית ואין הם מבחינים בין סוגים שונים של פולחנים לאומיים מבחינת הגדרת יסודות יחסם ואופן קישורם למדינה, הבחנה שהיא מרכזית במחקר זה. לדעתי המושג המרכזי

שעליו הם מבססים את ניתוחם – רת אורחית – הוא בעייתי ביישומו למציאות הישראלית. מקורו של המושג 'רת אורחית' הוא בארצות הברית. שם קיימת הפרדה ברורה בין הלאום לדת. יישומו הוא בעייתי לגבי קהיליה לאומית כמו זו הישראלית, שבה הדת היא חלק בלתי נפרד מהזהות האתנית הלאומית. ההזדהות הישראלית משלבת אלמנטים דתיים ולאומיים (או אתניים) באופן כזה שהפרדתם המוחלטת נדמה שהיא בלתי אפשרית, והזדהות האורחית הישראלית, לפיכך, כוללת ממילא גם מרכיבים דתיים 'קלאסיים'. השימוש במונח 'תרבות אורחית', לעומת זאת, מאפשר דיון באפשרויות תרבותיות שונות, דתיות ולא-דתיות, ובאופני שילובן בתהליך הגדרת הזהות הלאומית הישראלית.

מחקרו של עמנואל סיון, דור תש"ח: מיתוס, דיוקן וזיכרון, שראה אור בעברית ב-1991, הוא תרומה חשובה להבנת היבטים שונים של היווצרות תרבות הזיכרון הישראלית. החלקים הרלוונטיים לעניין הנדון כאן הם אלה העוסקים בקווי המתווה המיתיים של דור תש"ח ובהנצחה היעצמית של הנופלים במלחמת השחרור באמצעות ספרי זיכרון וחברות זיכרון ודימוי הגבורה הישראלי הקשור לדור תש"ח. סיון אינו מתמקד דווקא בהיבטים הרשמיים של תרבות הזיכרון, ואינו עוסק כלל בפולחן העצמאות.

מחקרו של דון הנדלמן על האנתרופולוגיה של אירועים ציבוריים, *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*, שראה אור ב-1990, מיישם שיטות ניתוח אנתרופולוגיות לדיון בטקס פתיחת יום הזיכרון ברחבת הכותל המערבי, שנערך בפעם הראשונה ב-1969 (ולכן אינו נדון כלל בחיבור זה). ובטקס פתיחת חגיגות יום העצמאות בהר הרצל. יישומה של הגישה האנתרופולוגית מספק תובנות והקשרים פרשניים מרתקים להבנת המשמעויות הסמליות שבגן רוויים טקסים אלה. הדיון מתמקד ב'קריאת' המשמעויות של הטקסים כפי שהם נערכו בשנות השמונים. למעט התייחסות למקורם ההיסטורי של הטקסים הללו, אין המחברים דנים בתהליך עיצובם של הטקסים המרכזיים הללו בהקשר של תהליך בנייתה של מערכת פולחנית מורכבת שמתפקדת ברבדים שונים של המכלול החברתי-תרבותי.

ספרה של אסתר לוינגר, אנדרטות לנופלים בישראל, שראה אור ב-1993, מוקדש לדיון באנדרטות הנופלים מנקודת המבט של ההיסטוריה של האמנות. הניתוח בספר מתמקד בעיקר ביחסי הגומלין שבין אמנות לאידאולוגיה ובאופן שאלה באו לידי ביטוי בעיצוב האנדרטות הישראליות ובמסגרים הסמליים שלהן. הספר דן במכלול האנדרטות שהוקמו בישראל לזכר הנופלים, והוא כולל חומר רב ערך הנוגע לרטרוריקה של האנדרטה הישראלית ולתמורות שחלו במהלך השנים בתפנית עיצובן של האנדרטות לנופלים. הספר פורס אמנם יריעה רחבה, אך ההתמקדות בצירי אמנות-אידאולוגיה מביאה לכך שהיבטים חברתיים

ופוליטיים המוחתמים לפרוייקט ההנצחה באמצעות אנדרטות אינם נידונים בו כלל.

המקורות שבהם נעשה שימוש הם דיווחים שהתפרסמו בעיתונות הימית וחומר ארכיוני, שברובו המכריע נחשף זו הפעם הראשונה. דיווחי העיתונות מספקים חומר רב ומפורט על מהלך טקסים ועל התלטות חשובות בנוגע למיסוד הפולחנים הנידונים. מכיוון שבתקופה הנידונה העיתונות הישראלית 'מגויסת' באופן כמעט מוחלט לעניין הפטריוטי, הרי שלכלי תקשורת זה (בהעדר סלוויזיות) היה תפקיד חשוב ביותר לא רק בדיווח אלא גם בניבוי של הקור התרבותי-הפטריוטי ובהתחלתו של המיתוס המכונן. בחיבור זה, שבודק את עיצוב התפיסה הרשמית בנוגע לתפקידים ותפקודם של פולחני המדינה, יש תשיבות מיוחדת לדבר. דבר ייצג בדיווחיו ובמאמרו את הקו של מפא"י, שכמפלגת השלטון היתה אחראית לגיבוש התפיסה הממלכתית של פולחני המדינה ולעיצוב דפוסיהם הטקסיים. החומר הארכיוני כולל מכתבים שנכתבו כידי אלה שהיו שותפים בעיצוב ההיבטים הפולחניים של התרבות האורחית הישראלית, פרוטוקולים של ישיבות ותוכרים שבהם נידונו שאלות רלוונטיות לנושא המחקר.

זה המקום להודות לכל אלה שסייעו לי במהלך המחקר. תודה מיוחדת נתונה לקרן הישראלית-גרמנית למחקר מדעי (GIF), שמענק המחקר שהעניקה אפשר את השלמת החיבור. תודתי נתונה לארכיונים שאפשרו לי להשתמש בחומר המצוי ברשותם. אני אסיר תודה לאלה שעיינו בכתב היד, העירו את הערותיהם והאירו את עיני, ובמיוחד לעמינדב דיקמן, רקפת שפי ואילן מושנזון. אני מודה גם לגיצי המרכז למורשת בן-גוריון, ובמיוחד לאמיר בן-יפרת שלייה את כתב היד עד השלמתו, לחוה רימן, העורכת הלשונית, ולאנשי היחידה להוצאה לאור, שאול שרגאי, נילי הירש, רות ארז ומירי דודן ששקדו הרבה על הכנת הספר לפרוס. למותר לציין שהאחריות לנוסח הסופי היא שלי, ושלי בלבד.

תמכו בהגדלת חשיבותו של סקס חלוקת הפרס הלאומי.⁵³ כדי 'להדהות' את הגוון הצבאי, התבקשו נציגי המסכ"ל כבר ב-1951 לברוק אפשרות לשיתוף גורמים אחרים במצעד.⁵⁴ אולם גם העצמת חלקו של הממד האזרחי של החג לא פגעה בפופולריות של המצעד הצבאי, שהיה למוקד ולשיא אירועי החג הלאומי, ביטוי של הריבונות הישראלית ושל התפיסה הממלכתית, ובה בעת הפגנה של סולידריות לאומית וחדוה פטריוטית.

פרק רביעי

דגם וחיקוי: יום העצמאות והמסורת היהודית

פרק זה עוסק בשאלת מעמדו של החג הלאומי הישראלי בלוח החגים היהודי המסורתי ובהשפעה שהיתה לדפוסים מסורתיים על עיצובם של דפוסי יום העצמאות. במרחב התרבותי שהחג הלאומי הישראלי אמור היה להשתלב בו, נודעה חשיבות מיוחדת למערכת החגים היהודיים. לוח השנה היהודי היה מורכב מימי זיכרון וחגים שכמכלול הגדירו מגזר חשוב של תחושת היהודיות. מובן שגם גיבושו של הלוח היהודי היה תוצאה של תהליכי תכנון ומיסוד, אלא שתהליכים אלה הסתיימו לפני דורות, ובזמן שבו נידונה שאלת עיצובו של החג הלאומי הישראלי, הלוח היה חלק בלתי נפרד מהמסורת היהודית. ימי הזיכרון המרכזיים את הלוח היהודי קשורים היו (למעט יום הכיפורים) בצורה זו או אחרת לזיכרון היסטורי.¹ כמה מן החגים היו במקורם חגי שבע פגאניים, אך משמעותם זו טושטשה מאוחר יותר וכוסתה במשמעויות דתיות. חגים אחרים היו מושתתים במפורש על אירוע היסטורי ואזכורם השופע עיגן אותם בזיכרון היהודי הקיבוצי. הפרשנות ההלכתית המסורתית טרחה להדחיק עד כמה שאפשר את היסוד ההיסטורי-הלאומי של החגים היהודיים והעדיפה, מסיבות כדורות, להדגיש דווקא את היסוד הדתי-נסי, שהוא א-היסטורי במהותו. דוגמה מובהקת לכך היתה הפרשנות שניתנה לחג התנוכה. המסורת היהודית טרחה להדגיש את היסוד הנסי-האלוהי שבסיפור. זכרם של החשמונאים, השושלת שהיתה הביטוי המובהק לריבונות היהודית המחדשת, נמחק, וספרי המכבים לא הוכללו בקנון היהודי המקודש. אולם למרות האופי הדתי המובהק שניתן לחגים היהודיים, הרי עבור רבים, שלא הגדירו עצמם דווקא כדתיים, היו החגים היהודיים למרכיב מרכזי של הזהות היהודית. הדתיים והאנטי-דתיים במובהק ראו בחגים היהודיים המסורתיים חגים דתיים; עבור רובה של האוכלוסייה היהודית היו חגים אלה ביטוי של המסורת האותנטית ושל המורשת התרבותית-ההיסטורית היהודית.

במהלך הניסיון לעצב בארץ-ישראל תרבות עברית-ילידית נעשה מאמץ לעצב

1. ראה את דבריו של ההיסטוריון בן-ציון דינור (דינבורג) בעת הדיון בכנסת, ישיבה מה-11 באפריל 1949. לעניין זה ראה גם: י"ח ירושלמי, זכור, תל-אביב 1988 (מהדורה ראשונה באנגלית 1982), עמ' 62-64.

53. פרוטוקול ישיבת סיכום של מועצת יום העצמאות תשי"ג, 17 במאי 1953, עמ' 3, א"מ

4511-2/391-2/46.

54. פרוטוקול ישיבת מועצת תגיות יום העצמאות תשי"ב, 17 בינואר 1952, עמ' 7,

אעת"א 4/3/33/4.א.

של החג, תוך שינוי מהפכני של תכניו. לאחר תקופה של התעלמות מחג הפסח, שב חג זה להיות מרכיב חשוב בלוח השנה הקיבוצי, אך נחוג במודגש ובמפורש כחג האביב או כחג החירות. סקס הסדר, שהיה לו חשיבות עליונה במערכת הטקסטית המסורתית, שולב במערכת החדשה תוך שינוי רדיקלי בהגדרת משמעותו ובפרשנות שניתנה לו. כחלק מן המאמץ לצקת בחג תכנים חדשים ולקבוע לו הקשרים אידייתים ולאומיים נכתבו הגדות חדשות שנועדו להחליף את ההגדה המסורתית. הגדות אלה, שהראשונה בהן נכתבה ב־1936, היו ניסיון להציג חלופה חילונית-לאומית אותנטית לכאורה לטקסט המסורתי, הדתי במובהק.

כשהחלט לקבוע את יום העצמאות בלוח השנה הלאומי, ברור היה כי החג החדש מצטרף למערכת החגים הקיימת בלוח השנה היהודי. אחד מהחוקים האזרחיים הראשונים שאושרו בידי מועצת המדינה הזמנית (ישיבה שלישית, 3 ביוני 1948) היה 'חוק ימי המנוחה תש"ח 1948', ולפיו נקבע, כי 'שבת ומועדי ישראל - שני ימי ראש השנה, יום הכיפורים, ראשון לסוכות ושמית צצרת, ראשון ושביעי של פסח ותג השבועות - הם ימי המנוחה הקבועים במדינת ישראל'. ימי השבתון היהודיים המסורתיים נקבעו כימי שבתון ממלכתיים, ובכך הוגדרה לכאורה מערכת החגים הישראלית בהתאמה למערכת הדתית. יום העצמאות, שנקבע גם הוא כיום שבתון, נועד להצטרף למערכת המסורתית. אולם מה היתה כדיק המערכת המסורתית ומה משמעותה - על כך נחלקו הדעות. לגבי דידו של בן-גוריון המערכת הרלווגית היתה זו שכללה את החגים הלאומיים: יום העצמאות היה מבחינתו החוליה השלישית בשרשרת שראשיתה פסח והמשכה חנוכה. האגף הדתי-האורתודוקסי שהתנגד לציונות ולמדינת ישראל לא ראה ביום העצמאות חג יהודי, והוא דחה אותו במופגן, דחייה שהייתה חלק מהמערכת הפוליטית-אידיאולוגית נגד הישגות הציונית שאגף זה כפר בקיומה. נטורי קרתא, שייצגו את הזרם האנטי-ציוני הרדיקלי של היהדות החרדית, הכריזו כבר ב־1949 על יום העצמאות כעל יום תענית וראו בחגיגות חילול השם.

הדתיים-הלאומיים, נציגי הציונות הדתית, ביקשו לשלב את חג החדש במסגרת מערכת החגים היהודיים המסורתיים, שבהם ראו את המערכת הרלווגית לקיום היהודי הלאומי. היו כאלה שהיה להם ספק אם חג החדש יצליח להשתלב במערכת החגים הקיימת כחג שווה ערך. הרב משה צבי נריה, מראשי הזרם הדתי-הלאומי, טען כי 'הלוח העברי עשוי מתומר בלתי חיר, ורק כוח ענקים

מערכת חגים לאומית במובהק. בין המרכיבים היותר בולטים של המערכת החדשה היו שני ימי זיכרון: יום מותו של הרצל ויום תל-חי, שהיו קשורים ישירות לפולחן הגיבורים שהתפתח סביב דמותם של הרצל ושל טרומפלדור. פולחנים אלה, ובהתאמה ימי הזיכרון, היו שייכים במובהק לתרבות המתפתחת של תנועת התחייה הלאומית. הפולחן והזיכרון שילבו מרכיבים מיתיים סיפויים, אך באופיים היו היסטוריים וחילוניים במובהק. מעבר לחידושים הפולחניים האלה, התרבות הציונית-הילידית לא התעלמה ממסורת לוח השנה היהודי. מכיוון שהכוח השליט בעיצוב התרבות הלאומית-הילידית בארץ-ישראל היה חילוני, הרי לא התיבש הדתי של החגים המסורתיים הוא שעמד בראש מעייניהם של מעצבי התרבות. להם היו חשובים במיוחד אותם החגים שאפשר היה לצקת בהם פרשנות לאומית מתאימה. בין אלה היו חגי הסבע, שמטבעם נועדו להדגיש את החוזה לאדמה ואת זיקתו של היהודי החדש לטבע, ויקה שניתקה בגולה. לעניין הנידון כאן חשובים במיוחד החגים שבסיסים ההיסטוריים התאים לתמונת העבר הלאומית. מובן שלא העבר הרחוק הוא שהיה כאן המרכיב החשוב כשלעצמו, אלא השימוש שאפשר היה לעשות בו ובמיוחד בתור הזהב הלאומי של הריבונות היהודית בארץ-ישראל עבור הצרכים המדיניים של ההתחדשות הלאומית. לכן הערכים הבסיסיים שאותם צריך היה להדגיש לא היו עוד ההצלה הנסית או ההתעוררות האלוהית (שעמדו בבסיס הפרשנות הדתית לחגים היהודיים) אלא השאיפה לחירות ולעצמאות, שזו ערכי יסוד באחוס של כל תנועה לאומית ובמיוחד בשלב התחייה הלאומית, שבו הגיוס של האוכלוסייה הוא מטרה ראשונה במעלה. הדגשת ערכים אלה הייתה פרשנות חדשה לחגים מסורתיים, ושני החגים שהתאימו במיוחד למסורתם של בוני האומה ואמנם 'הולאמו' ברוח זו היו חג הפסח וחג החנוכה. בעניין זה טען בן-גוריון: 'שני חגים לאומיים, חגי חירות ותשועה, היו לעמנו עד כה ... נאמני ישראל המשיכו לחוג את חגי החירות הלאומיים הללו לא רק בזיכרון מימים עברו אלא כחזון ימים יבוא ...'²

שילובם של החגים המסורתיים בתרבות הלאומית המתעצבת חייב שורה של שינויים, שנועדו 'לטהרם' מהמשמעות הדתית המסורתית שהיתה להם ולהדגיש דווקא את משמעותם הלאומית. הדבר נעשה בעיקר בקיבוצים, שהיו בתקופה שלפני הקמת מדינת ישראל הכוח העיקרי בגיבושה המודע והמתוכנן של הזהות העברית-הילידית החדשה. הכוונה היתה לשמור ככל הניתן על צורתו המסורתית

2. מדבריו של בן-גוריון בנאום הדיון שנשא לרגל יום העצמאות הראשון, מצוטט על פי י"ש לוינסקי (עורך), ספר המועדים, ת, עמ' 487-488, דברים ברוח זו השמיעו גם דוברים שונים בישיבת הכנסת מה'11 באפריל 1949, בעת הדיון על קבלת חוק החג הלאומי.

3. החוק קבע גם כי 'שאינם יהודים - זכותם לקיים את ימי-מנוחתם בשבתם ובחגיהם הם', ד' בן-גוריון, מדינת ישראל המחודשת, עמ' 151.

הלאומי החדש היא לבנותו לפי תבניות מסורתיות, דבר שנועד להדגיש את שייכותו למערכת המסורתית.

הצעד הראשון בדרך לשילובו של החג בלוח היהודי נעשה בהצעת החוק שהוגשה לכנסת, ולפיה תאריך החג יקבע לפי הלוח העברי ולא הכללי. היתה זו בחירה מודעת באפשרות אותנטית, אולם כאן צץ ועלה הניגוד שבין החילוניים במודע, שביקשו כי המדינה תתנתק מהמורשת התרבותית המסורתית, שהיתה עבורם דתית, ובין האגף הדתי, שביקש כי המדינה תקבל את הפירוש הדתי לתחיה הלאומית. שאלת לוח השנה היתה אחת מאותם סלעי מחלוקת: הדתיים דחו, מסיבות ברורות, את הלוח האזרחי הכללי שהיה עבורם לוח נוצרי במודע; מייצגי התפיסה החילונית הכללית מתפשרת של התחיה הלאומית ביקשו להתנתק מהלוח המסורתי, שהיה טעון לגביהם במשמעות דתית, ולחלן את הלוח הרשמי באמצעות אימוצו של לוח השנה הכללי. היו אלה הדתיים והאנטי-דתיים שראו בלוח השנה העברי לוח דתי; כל השאר ראו בו את הלוח העברי, שהוא יהודי אותנטי, כשממשעומו הדתית היתה בעיניהם משנית בלבד לעומת חשיבותו כמרכיב של המורשת התרבותית. השאלה העקרונית עלתה בכנסת במסגרת הדיון בחוק יום העצמאות. נציגי מפ"ם, נושאי השקפת עולם סוציאליסטית-חילונית, יצאו נגד הצמדת החג הלאומי ללוח היהודי. הם טענו אמנם שאין התנגדותם זו נובעת מאמאקס כנגד הפיכת לוח השנה העברי ללוח השנה הרשמי, אלא מכך שהם ירצים ... להפוך אותו [את החג] לאחד מהתאריכים הבינלאומיים החשובים, ואם יישאר התאריך כפי שהוצע בכנסת ... יחוגו אותו בכל שנה בזמן אחר.⁷ מעבר לקביעת החג על פי הלוח העברי לא היה בהצעת החוק כל מרכיב אחר שאפשר היה לראות בו ניסיון מודע לעצב דפוסים כומו-מסורתיים לחג. שאר המרכיבים שנכללו בה - שבתון מעבודה, הנפת דגלים ותגיגות ציבוריות - היו חלק מתבניות אוניברסליות ובוראי לא היו קשורים למערכת היהודית. נציגי המפלגה הדתית-הלאומית טענו בדיון בכנסת, כי המרכיבים השונים שפורטו בהצעת החוק היו 'צויים',⁸ ביקורת זו לא היתה נחלת נציגי הזרם הדתי-הלאומי בלבד. הצורך לעצב דפוסים סקסיים אותנטיים ליום העצמאות העסיק בשנים שלאחר מכן שוב ושוב את האחראים לתכנון החג הלאומי ועיצובו.

בניגוד לניסיונות הפוזרים שעשו אנשי האוונגרד החלוצי (הקיצוניים) בשנות השלושים והארבעים לעצב מערכת סקסית לאומית-חילונית, הרי הניסיון לעצב את החג הלאומי החדש נעשה בידי אנשים שייצגו את המדינה: הפעם היו אלה אנשים וגופים שהיה להם מעמד רשמי, שחלשו על תקציבים מתאימים והיתה

7. דבריו של נציג מפ"ם, י. אידלסון, שם, עמ' 350.

8. דברי הכנסת, I, פרוטוקול ישיבת הכנסת מה-11 באפריל 1949.

מסוגל להכניס לתוכו ערך קיים, שקיומו ישתלב ויודעה עם קיומה של האומה.⁴ ב-1949 קבעה הרבנות הראשית את ה' באייר 'ליום הלל והודיה, משתה ושמתה'.⁵ בניסיון לשלב את החג החדש בלוח החגים המסורתי בתור שווה ערך עוצבה לחג ליתורגיה דתית-מסורתית שהיתה לקס מהמערכת הקיימת. היתה זה ניסיון מודע להכניס את יום העצמאות לבית הכנסת, או, לחילופין, להכניס לסידור התפילה היהודי. הניסיון החל ביוזמות ספונטניות ומקומיות, שזכו לעידוד רשמי. ב-1949 נערכו בכמה בתי כנסת תפילות חג, שעיקרן היה אמירת 'פרק הלל' וזמורי תהלים 'ברוך היום', כאלה המכבאים את הכמיהה לציין ולגאולה השלמה. ביום העצמאות 1950 שידר הרדיו הממלכתי את התפילה החגיגית שנאמרה ביום החג בבית הכנסת 'ישורון' שבירושלים. ב-1955 פורסם הספר תיקון יום העצמאות: סדר תפילה, תיקוני סעודה ושאר הליכות היום, בתוספת מקורות ביאורים וליקוטים. הספר הוצא לאור בידי המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, ויועד לשימוש בישראל ובתפוצות כמכשיר חינוכי לאומי.

לעומת גישה זאת, שמקורותיה האידיאולוגיים היו ברורים, היתה גישה אחרת קרובה לה מבחינת התוצאה, אולם נקיייה מכל המשמעויות המיאולוגיות-המשיחיות שהציונות הדתית ייחסה לחג הלאומי החדש. מייצגי גישה זאת ביקשו לראות בחג הלאומי החדש עוד מרכיב בלוח היהודי המסורתי, שאותו קיבלו כחלק מהמורשת התרבותית-ההיסטורית היהודית. הלוח היהודי ומרכיביו השקסיים והסמליים הגדירו עבורם דגם אותנטי, שנהנה מיוקרה רבה: 'החג היהודי ... זוהי חשיבות תרבות מיוחדת ועלינו לשמור עליה ...' טען נציג מפא"י בדיון שנערך בכנסת על קבלת חוק החג הלאומי. השאלה אם המערכת המסורתית היא דתית או לא היתה חשובה פחות: עם זאת היא הגדירה את התרבות היהודית והיתה חלק מהזהות היהודית, ומכאן גם חשיבותה מבחינתם של מייצגי תפיסה זאת נועד החג הלאומי להשתלב במערכת היהודית המסורתית. היתה לכך, כפי שנראה, חשיבות רבה מבחינת האופן שבו ביקשו לעצב את דפוסיו של החג הלאומי הישראלי. התוצאה הישירה של תפיסה זאת היתה ההנחה שהדרך המתאימה לעיצוב החג

4. לא היתה זו דחייה של יום העצמאות: להפך. הרב גריה ראה בתהליך ההיסטורי תהליך של גאולה שמקורה אלוהי: 'דורנו זכה לעצמאות ולתקומה מדינית בעזרת הוד הרמה של צור ישראל וגואלו': המאמר הופיע בהצפה, 21 באפריל 1950; מצוטט על פי י"ס לוינסקי (עורך), ספר המועדים, עמ' 471-472.

5. בהסכמתו של הראשון לציין בן-ציין מאיר חי עזריאל; ראה: 'תפילה והודיה ביום העצמאות', הצפה, 30 באפריל 1949.

6. מדבריו של ש' לביא, נציג מפא"י, בדיון בכנסת על קבלת חוק יום העצמאות, דברי הכנסת, I, פרוטוקול ישיבה 22 של הכנסת הראשונה, 11 באפריל 1949, עמ' 349.

בידם סמכות לקבוע ולפסוק. מבחינת מתכני התרבות היה עיצובו של התג לפי התבניות המקובלות של התגים המסורתיים מודגש דווקא את מקומו כשותף שוות להם בערכו. העתקתן של תבניות אלה, בשינויים הנחוצים, הייתה מבטיחה את האופי הכמו-אותנטי של התג ההחדש שכה חפצו להדגיש. חשוב לזכור כי שאלת עיצובו התבון של התג הסרידה קבוצה קטנה של אנשים, שחשו שהתקופה והתפקיד שהוטל עליהם היו בעלי חשיבות עליונה. הם שאפו ליצור לאלתר מערכת תרבותית מורכבת, שתיתן ביטוי אמיתי לחזות האומה המחדשת. בהתאם לכך הם שאפו למסד מיד מסורת שתתאים לרוח התג, לפי פירושם. אלא שהם לא היו מודעים לכך שבהצלחת הפרוייקט מעורבים משתנים רבים, שברובם היו בלתי ידועים.

הדגם לחיקוי היו אותם מרכיבי הפרסואר התגים היהודיים שהגדירו את המסורת המשותפת לכל התגים ויצרו את הדימוי של התג היהודי. מדובר במערכת קונוציונלית של סקסים וסמלים, שהופעתם במרבית התגים עשתה אותם למאפיינים סיפוסיים של התג היהודי.

מרכיב כזה היה ברכת התג הפרמלית. הברכה היתה צורה סטנדרטית וקונוציונלית שנועדה להדגיש את חגיגותו של יום התג בתקשורת הבינאישית ולבטא תוך כדי כך את שייכותם של מחלפי הברכה לקהילת החוגגים. המסורת היהודית הכירה כמה צורות ברכה מסוג זה: 'שבת שלום', 'זג שמח', 'מועדים לשמחה'. הקביעה שיש לקבוע ברכה מיוחדת ליום העצמאות הופיעה באופן ספונטני ומקומי. ביום העצמאות השני נעשה ביישובים אחרים שימוש בברכה 'שלום על ישראל'.⁹ שאלת הברכה העסיקה נציגים בוועדה המתכננת של חגיגות יום העצמאות תשי"ד (1954). המשאלה לקבוע נוסח אחיד לברכה הועלתה גם לפני נשיא המדינה, שהביע את תמיכתו ברעיון, אולם גם הוא וגם ראש הוועדה המתכננת סברו כי אף שהרעיון מוצלח, אינן להסיל את עניין הברכה על האורחים מגבוה.¹⁰ חבר בוועדת יום העצמאות נקט יוזמה פרטית, והציע נוסח משלו לברכה מיוחדת ליום העצמאות: המקדים מברך 'לגאולה שלמה', והמשיב עונה 'אמן לכל ישראל'.¹¹ הנוסח החדש – אם כי לא התפיסה שביטורו – עורר את התנגדותו של ש"ן כהנא, מנכ"ל משרד הרתות ונציגו במועצת יום העצמאות, שסען בזכות ההיצמדות לנוסחאות מקובלות. הצעתו שלו היתה להשתמש בברכה

9. "יש לוינסקי (עורך), ספר המועדים, עמ' 494. נוסח זה נחקק ברצפת הפסיפס של בית הכנסת ביריחו, ובמקומות אחרים.
10. דבריו של שלמה ארזי, פרומסקול ישיבת מועצת יום העצמאות תשי"ד, 9 בפברואר 1954, אעת"א 3/334 א.
11. קריב בתוכיר למערכות העיתונות ולשירות השדרור שבו פורטה תכנית האיזורים והחגיגות של יום העצמאות תשי"ד (1954), א"מ 2/46-3/46-54-1011-20.

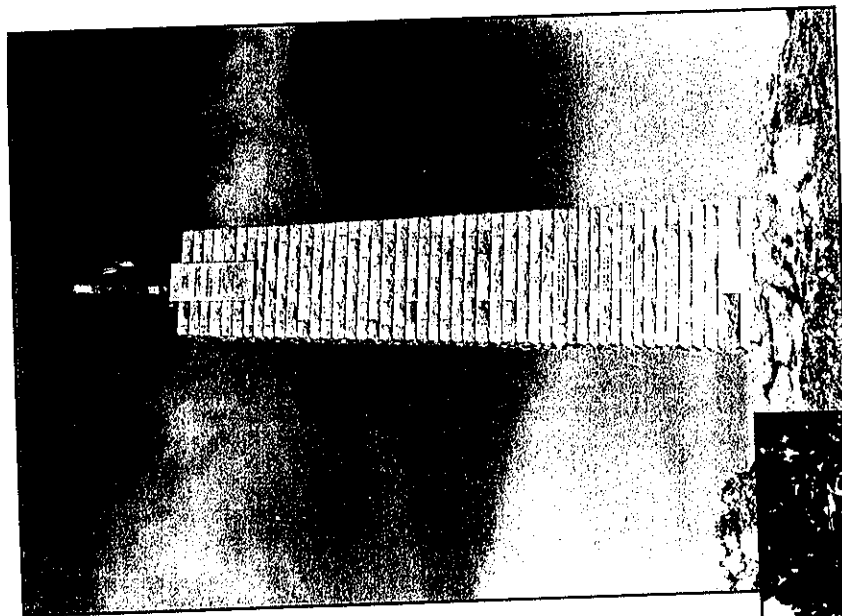
אחתלתא דגאולה, כשהתשובה לה היא 'לגאולה שלמה'. הנושא בדיון, לדעתו, לא היה שאלת ניסוחה של ברכה חדשה, אלא הפצתה והשרשתה של נוסחה רסורית מסורתית בברכה המיוחדת ליום העצמאות. במסגרת המאמץ לקבוע ברכה סטנדרטית לתג הוצע לארגן תחרות פומבית שבסופה תיבחר ההצעה היותר מתאימה.¹² שלמה ארזי, יו"ר ועדת יום העצמאות, לא דחה אמנם את הרעיון על הסף, אך הניח לו למות מוות ביורוקרטי טיפוס: הוא לא נקט שום צעד מעשי כדי לממשו. בכך ירד העניין מעל הפרק.¹³

סוג אחר של מאפיינים סיפוסיים לתג היהודי המסורתי הוא המאפיינים הקולוניאליים. לאלה ניתנה, ככלל, פרשנות סמלית, הקשורה לתג המיוחד ולאירוע שהוא ציין, והם היו לסממנים מובהקים של התג. פריטי מאכל אופייניים כאלה הם לביבות החנוכה, מאכלי הדבש של ראש השנה, מאכלי הגבינה של חג השבועות, אוזני התמך בפורים והמצות של חג הפסח. מעמדה של המצה היה מיוחד, מכיוון שמקורה היה בציווי מקראי מפורש: 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני' (דברים טז).

הניסיון לקבוע לתג הלאומי מאפיינים קולוניאליים סיפוסיים היה פרי ההכרה בצורך להדגיש את ייחודו של התג לעומת התגים המסורתיים האחרים מזה ולהבליט את שייכותו אליהם מזה. הרעיון לקבוע לתג מאכלים אופייניים הועלה כבר ב-1949 בידי יוסי-טוב לוינסקי, שנחשב סמכות עליונה בנושאי חגי ישראל. בין היתר, כתב לוינסקי דברים אלה: 'אינן לנו חג בלי מטעמים, וטרם קבעו משיבי טעם מעדני יום טוב ליום העצמאות כדוגמת המצות לפסח עליהן לא ויתרנו כל הדרות...'.¹⁴ דבריו של לוינסקי ביטאו גם את דעתם של אחרים, ואמנם, לקראת חגיגות יום העצמאות 1951 פנתה ועדת יום העצמאות לתוונאית ליליאן קורנפלד בבקשה שתכין רשימה של מאכלי חג אופייניים. במוכר שנשלח בתשובה בינואר 1951 נכללו הפריטים האלה:¹⁵

- עוגת העצמאות
- משקה מיץ תפוזים וחלב
- סוכריות לילדים בצורת מקלות צבעים הלאומיים

12. 'ישיבה 1 של מועצת יום העצמאות תשי"ד, 16 בינואר 1955, עמ' 4, א"מ-1011-39/394-1/46.
13. שם, עמ' 7.
14. יוסי-טוב לוינסקי, 'קוממיות 1953', מצוטט מייס לוינסקי (עורך), ספר המועדים, עמ' 476-475.
15. תוכיר מטעם ליליאן קורנפלד לשלמה ארזי, יו"ר ועדת יום העצמאות, מה"ז בינואר 1951, א"מ 2/46-3/46-387-1/46-4311.



הפריטים שהוצעו לעיל הם מקריים כולם. המלים מודרניים וקשורים במפורש לזהות העברית-הילדית, כמו התפוז, המוצר המובהק של ההקלאות הארץ-ישראלית וסמל ילדי מובהק. בנוסף הופיעו כאן מרכיבים בעלי משמעות לאומית: הצבעים כחול לבן או תבנית המגן-דוד שאמורה היתה לקשט את העוגה ולתת לה 'את המשמעות המיוחדת ליום העצמאות'. המדובר בתזכיר פנימי בלבד שהוגש לעיונם של המתכננים ולא הוצג בפני הציבור. שבויות מספר אחר כך הוצגה לציבור הצעה אחרת למאכלי חג אופייניים¹⁶:

'מוליה' - שתי מצות בצק ובתוכן תערובת של ירקות ופירות
'חוסרא' - מאותו הבצק, בטעם מתוק ובשני צבעים
'רוות' - משקה עשוי מיץ הדרים וחלב

הצעה זו חפפה את ההצעה הקודמת בפריט אחר, המשקה, אולם היתה שונה מקודמותה מבחינת התפיסה שהנחתה את המתכננים. הצעה זו הכילה מרכיב קוליברי שהיה דגם מוכר: כיסוני יום העצמאות, שהוצעו לציבור הישראלי בינואר 1951, לא היו אלא וריאציה על כיסוני חג הפורים, הירדעים בשם העממי אוזני המן. אלמנט נוסף, מסורתי לכאורה, ניתן היה לגלות בשמות שנבחרו לכיסונים. לא היו אלה שמות עבריים רגילים, אלא שמות בעלי צליל ארמי מובהק, מה שרק הגביר את הרושם שהמדובר כביכול במאכלים שיש להם מסורת ארוכה. שמו של המשקה, שבגלל פרי החרר היה ילדי מובהק, היה, לצומת זאת, עברי במופגן. הצירוף שהוצע למאכלי החג היה שילוב בין מרכיבים כמו-אורתוגסיים, שנשמכו במפורש על המסורת היהודית, לבין מרכיב חדש, שביטא את היסוד הישראלי-הילדי. ההצעה למאכלי חג אופייניים לא נקלטה כלל ונעלמה מהר מאוד מסדר היום הציבורי.

אולם מאכלי החג לא היו אלא הצעה מינימליסטית. כיוון מחשבה נוסף, שזכה באותה שעה לפופולריות גוברת אצל מעצבי דפוסי החג, היה הרעיון לגבש סעודת חג משפחתית שלמה, עם תפריט אופייני לחג העצמאות. הסעודה המשפחתית בערב שבת ובערב חג היא סקס מעבר מרכזי בין חול לקודש, ולהדלקת הנרות נועד תפקיד סמלי מרכזי במעבר בין שני סוגי הזמן. הסקס הוא משפחתית לפי הגדרתו, אולם הרשת התקשורתית היא כלל-קהילתית: למעשה מדובר בטקס כלל-קהילתי שמורכב מסקסים נפרדים והים הנערכים בו-זמנית. הוזהות שבין הסקסים מודגשת גם באמצעות הפעילויות הפולחניות המוכתבות מראש, שהן חלק בלתי נפרד של הטקס, וגם באמצעות התפריט הקבוע של הארוחה התגיגית.

16. מדברי זאב שרף, מוכיז הממשלה, במסיבת עיתונאים לרגל תגיגות יום העצמאות השלישי, כפי שצוטטו בדבר, 29 בינואר 1951.

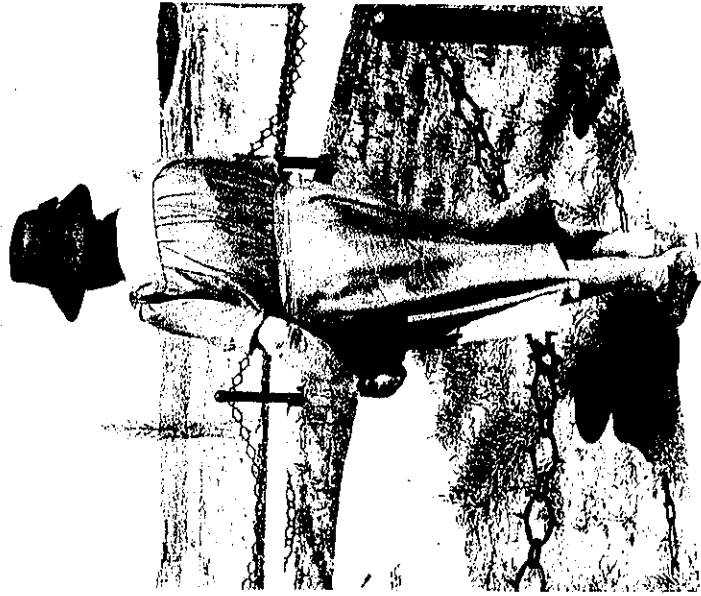
סקסים מסוג זה הם גורם חשוב בחיזוי הקהילה בגלל בריאותיותם ואחידותם. בקהילה היהודית, שמאז חורבן בית המקדש ניסלה מפנה האפשרות לעלות לרגל לאתר קדוש מרכזי ולקיים שם את הפולחן הדתי (ההתכנסות ליד הכותל המערבי היתה תחליף בלבד, תשיבותם של הסקסים המשפחתיים היתה גדולה במיוחד כאמצעי לחזות את היחד.¹⁷

כבר ב־1949 היה מי שהעלה את הרעיון שבערב יום העצמאות יש לערוך סעודת תג משפחתית במתכונת סעודת ערב שבת.¹⁸ נושא הסעודה המשפחתית עלה מאוחר יותר שוב ושוב בדיוני הפורום המתכנן. ב־1952 טען אחד הדוברים שעל יום העצמאות להיות תג המשפחה.¹⁹ לא היה זה רק ביטוי לשאיפה האידיאלית לעצב את התג הלאומי במתכונת יתר. החגים היהודיים, אלא גם פתרון אפשרי לבעיה שהציקה למתכנני התג. העובדה שרפרטואר הסקסים והאירועים היה מוגבל להיבט הציבורי עוררה בעיה שצריך היה לתת עליה את הדעת. המתכננים לא התנגדו לשמחת החוצות, להפך: הם ראו בה הוכחה לשמחתו הספונטנית של העם ביום תגו הלאומי.²⁰ אולם משבע הדברים ההשתתפות באירועים אלה היתה מוגבלת לשכבות גיל מסוימות. יצירתו של סקס משפחתי היתה מאפשרת שילובם של רבים יותר באירועי התג. לפי תפיסה זו נועד הסקס המשפחתי להיות חלופה והשלמה לסקסים ולהגיונות הציבוריים. אין זה מפתיע אפוא שהדרישה לסקס משפחתי תפסה תאוצה כאשר התכנית הציבורית קוצצה באופן משמעותי, כמו ב־1954: 'התכנית [של אירועי התג] בכללה חיוורת. המצע צומצם והועתק השנה

17. בהקשר זה יש לציין כי השפה העברית שימרה באמצעות המונח 'קהילה' את התפיסה הקדומה והמקורית, ולפיה הקהילה מציגה את אוסף האנשים הנקלטים, בעת אירועים מיוחדים, במקום מסוים וחזים, במהלך הסקסים הנערכים, את היחד הקיבוצי. המגע הפיסי בין הנקלטים הוא ראשוני ואינסטימי והקשר שנוצר הוא ישיר ומלי, קשר כזה נוצר למשל בעת סקסי עליה לרגל שיש להם מועדים קבועים והם מאפשרים, ולו באופן חלקי ולזמן מוגבל, את החוויה הראשונית של היחד. לעניין זה ראה את העדויות של בנדיקט אנדרסון (Anderson) בנוגע לקהילה המודרנית כקהילה נדמית (Imagined Community). אנדרסון מתעלם מהמשך קיומם של מגוונים ארכאיים מסוג זה גם בתכונות מודרניות ובקהילות גדולות, גם אם ההשתתפות בסקסים מוגבלת בעיני המודרני לעתים קרובות לצפייה בטלוויזיה.
18. יום־שוב לוינסקי, 'בפרוס תג העצמאות הראשון במדינה', דבר, כ' בניסן תש"ט.
19. מדבריו של מנהל המחלקה ליישובי עולים בישיבת מועצת יום העצמאות, פרוטוקול ישיבה 1 של מועצת יום העצמאות תשי"ג מה־25 בנובמבר 1952, עמ' 3, א"מ 4511-2/391-2/46.
20. טענה בגרית בזכות אוירה רצינית דווקא השמעה מפיו של נציג משרד הדתות, ש"ז כהנא, פרוטוקול ישיבת מועצת יום העצמאות תשי"ג, 9 בפברואר 1954, אעת"א 4/3/33/4.



בית הקברות הצבאי
1955 פברואר



לוד קבר הרצל, מאי 1950

מהערים הגדולות למקום קטן יותר. האם זה לא מחייב אותנו לחשוב על מתן אופי משפחתי ולא ממלכתי לחגיגה?²¹ הרעיון לעצב תבנית לשקט משפחתי, וזה, באופן כללי, להסכמתם של חברי הפורום המתכנן, מה שמעיד על חשיבותו של השקט המשפחתי במערכת התרבותית שבתוכה פעלו חברי הפורום. אולם היו גם התנגדויות עקרוניות לרעיון. ב־1952 נסעו בישיבת מועצת יום העצמאות, כי אין ערך לחגיגות הביתיות. דובר אחר טען, כי שמחת החג חייבת למצוא ביטוי מתאים ברחוב ולא בבית: 'אין להשוות לחג זה צורה ככל יתר החגים המסורתיים שלנו'.²² הסבר מעניין להתנגדותו ליצירת טקס משפחתי ולשילובו בין יתר אירועי החג הביא נציג משרד הדתות, הרב שי' כהנא. לטענתו עלול היה הדבר לשוות לחג אופי גלוי ודווקא. לפי הסברו עוצב החג היהודי בגלות, שם היה הרחוב (כלומר המרחב הציבורי) סגור בפני היהודים, כך שלא נותרה ברירה אלא לחגוג את החג במסגרת המשפחתית. עם כינונה של הריבונות היהודית במדינת ישראל, הוסר מכשול זה, ועל כן יש לחגוג את החג הלאומי במרחב הציבורי ודווקא, כביטוי לגורמילציה של הקיום היהודי בישראל: 'כאן, במדינת ישראל, הביתיות צריכה להיות הופעת לוואי'.²³

במקביל לוועדה הממלכתית הממונה על ארגון אירועי החג והפקתם, הופיע גורם חדש, שפעל במרץ לקידום הרעיון ולהפצתו. היה זה ההיסטוריון בן-ציון דינור (דינבורג), שר החינוך והתרבות לעתיד, שהביע את רעיונותיו הברורים בנושא (אף שלא גובשו אז עד תום) כבר בעת הדיון שערך בכנסת בשנת 1949 בנושא 'חוק יום העצמאות'.²⁴ בנאום החג שנשא ברדיו לרגל יום העצמאות החדשים (1953), הציג שר החינוך והתרבות את רעיון הסעודה המשפחתית כאפשרות רצויה. בין השאר אמר דינור: 'נכין את הבית, נקטשו בירק ובפרחים, נעלה נרות ונרבה אור בבתיים ... נלבש בגדי חג ונקיים סעודה משותפת לכל בני המשפחה, לקרובים, לידידים ולשכנים ונקדש את החג כיוון ...'.²⁵ התבנית שהציע היתה מושתתת על סעודת ערב שבת. עם פנייתו הישירה של השר לאומה כולה ניתן תוקף רשמי לרעיון עיצובה של מסגרת משפחתית לערב יום העצמאות.

21. מדבריו של מנהל המחלקה למועצות אזוריות במשרד הפנים, פרוטוקול ישיבת מועצת יום העצמאות תשי"ד, 9 בפברואר 1954, שם.
22. מדבריהם של נציגי הסוכנות היהודית ונציגי עיריית ירושלים, פרוטוקול ישיבת מועצת יום העצמאות תשי"ב, 21 במאי 1952, שם.
23. מדבריו שי' כהנא, נציג משרד הדתות במועצת יום העצמאות, פרוטוקול ישיבה 1 של מועצת יום העצמאות תשי"ג, 25 בנובמבר 1952, א"מ 3/46, 391-2/4511.
24. ראה את דבריו בישיבת הכנסת מה־11 באפריל 1949, דברי הכנסת, I.
25. מתוך נאומו של השר ברדיו לקראת יום העצמאות החדשים (1953), מצוטט על פי י"ט לוינסקי, ספר המועדים, עמ' 503.

אולם ההצעה עצמה היתה כללית ביותר, ללא כל פירוט בנוגע לתפריט הארוחה. ההתייחסות היחידה היתה לשתיית היין, מנהג מקובל בסעודות ערב חג ושבת. המינוח שעשה בו שימוש – קידוש – לקוח כמונח מהלוקסיון השקטי הדתי. אולם גם הקריאה הישירה לא עוררה את התגובה שלה ציפו הימים. הציבור הרחב התעלם מהרעיון. והתעלמות זו הובילה למסקנה שכדי להצליח בהחדרתו של השקט המשפחתי למסגרת אירועי החג יש לעצב טקס מפורט, שיקל על האזרחים ויבטיח אחריות.

למעשה פורסמה כבר קודם לכן הצעת תפריט מפורטת לארוחת הערב החגיגית. לקראת יום העצמאות הרביעי (1952) פורסם המכון להדרכה תזונתית שליך משרד המסחר והתעשייה מודעה בעיתונים ובה הצעה לתפריט סעודת החג, שאמורה היתה לכלול מאכלים אלה:²⁶

- כרוכית חמיצת סלק עם פתית מצות
- כרוכית מבצק עלים מדומה בסלית דג מאודה
- אורז פורסי
- קולרבי בטעם פלפול

התפריט פורסם בהתאם למדיניות המכון לסייע לאזרחים בתקופת הצנע והקיצוץ במזון על ידי התאמת התפריט המשפחתי למצוי בשווקים כדי להקפיד על תזונה נכונה במסגרת האילוצים הכלכליים. התפריט שהוצע לסעודת יום העצמאות היה אכן פשוט ביותר, חסר כל משמעותיות סמליות ומנותק לגמרי מהמסמכים הערכיים של החג הלאומי. זהו תפריט מעשי בתכלית וללא ספק מוזן ובריא; לכך היה ערב הגוף שהיה אחראי ליצירתו.

לאחר שהתברר שהקריאה לציבור לחוג את ערב החג בטקס משפחתי לא התקבלה, נעשה במשרד החינוך והתרבות מאמץ מרכזי לעבד הצעה מפורטת לטקס משפחתי. כך נוצר מוקד תכנון חדש, המקביל לוועדת יום העצמאות. שני הגופים לא התחרו זה בזה; הוועדה היתה ממונה בעיקר על אישור הפרויקטים השונים ופיקוח עליהם, כולל 'פרויקט' הטקס המשפחתי. היא היתה אחראית לתיאום המרכיבים השונים של רפדטואר הטקסים; היא זו שצריכה היתה לדאוג, למשל, לכך שתפונה משבצת זמן מתאימה מטקסים אחרים (ממלכתיים או מקומיים), כך שהתנאים לעריכת הטקס המשפחתי יהיו אופטימליים והסעודה תיערך בזמן מתאים ככל רחבי הארץ. משרד החינוך והתרבות, לעומת זאת, עסק בהפקת המוצר, והיה אמור לדאוג ליצירת המודעות הציבורית לקיומו של הטקס

26. מודעה לציבור מטעם המכון להדרכה תזונתית שבמשרד המסחר והתעשייה, דבר, 30 באפריל 1952.

המשפחה באמצעות הודעות לעיתונות ונאומי של השר ערב יום העצמאות. הדגם שעליו נסמכו המתכננים במודע היה סדר הפסח, סקס משוכלל ומפורט, מוכר לציבור ובעל מעמד גבוה במערכת הסקסים המסורתית. אולם עיצובו של סקס משפחתי בערב יום העצמאות במתכונת סדר הפסח היה יותר מאשר התעקת גרידא של מרכיב שיתרום לממד האותנטי-לאומי של החג הלאומי. עם העתקת הדגם המסורתי, הועתק גם מנגנון להנחלה תרבותית, שיעילותו במימוש משימתו החינוכית הייתה מוכחת. סקס הסדר, על שני מרכיביו - הארוחה התגנית וההגדה - היה הכלי המסורתי למילוי המשימה החינוכית שנוסחה בציווי המקראי: 'דק הישמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך...' (דברים י"ט). הסקס היה מנגנון ששולב במסגרת רפרטואר אירועי החג להנחלתו של זיכרון היסטורי. בדבר עם זה היה הסקס גם כלי ליצירת חוויה קולקטיבית, שהיא מעצם טיבה שחורר מעובד של האירוע שאותו מציין החג. הסקס היה קשור ישירות לרובד בעל מעמד מיוחד בזיכרון הקיבוצי היהודי. לו נקלט הסקס המתוכנן ליום העצמאות, הרי שבמסגרת החג הלאומי היה ניצור מנגנון תקשורתי בין הקהילה ובין נושאו של הפולחן הלאומי שהיה אוטונומי ועצמאי: מנגנון פולחני שאינו דורש כמעט תחזוקה שוטפת, שמקיים את עצמו ללא התערבות מבחוץ (או מלמעלה). קיומו הסדיר של סקס כזה היה מבטיח קליטה אופטימלית של המסרים החינוכיים שהטביעו בו המתכננים בעת עיצובו.

הרעיון להעתיק את דגם סדר הפסח חייב את המתכננים ליצור מערכת תכנים שיתאימו לתכנים הנכללים בתבנית הסדר. בראש ובראשונה הועתקה תבנית הסדר: ארוחה תגנית וסקסט, שנודע להיות גם חינוכי-לימודי וגם לשמש כמדריך לניחול הסקס. מעבר לכך צריכים היו המתכננים למלא את המסגרת שיצרו בתכנים שיהיו קשורים ישירות ליום העצמאות ולפרשנות שביקשו להעניק לו. התפריט שהוצג לציבור לקראת יום העצמאות תשס"ו (1995) כלל שתי גירסאות אפשריות:²⁷

קציצות חלמית במיץ עגבניות	סלס חלמית בסחינה
מרק צח מירקות עם כיסוני בשר	מרק צח מירקות עם כיסוני בשר
תרנגולת ממולאה בבורגול או	כיכר בשר (קלופס) ממולאה בביצים
אורז	שלקות

27. התפריטים הופיעו כמודעות בעיתונים ובחברת התגנית מקראי חג שהנפיק משרד החינוך לקראת יום העצמאות. החובת שמורה בארכיונו הפרטי של דוד טרסקובר, שבאייביתו אפשר לי לעיין בה.

גזר ואפונה מאודים	תפוחי-אדמה משוגנים
קישואים משוגנים במיץ לימון	קישואים במיץ עגבניות
לפתן פירות בלתי מבושלים	קפה שחור
עוגת 'שבעת המינים'	עוגת 'שבעת המינים'

התפריט הורכב משני סוגי מאכלים שהשלמו זה את זה. סוג אחד היה מאכלים מוכרים, שיש להם משמעות סמלית ידועה במסורת היהודית. הסוג השני היה יצירת מאכלים חדשים בתכלית, שתפקודם היה להוסיף למאכל בעל יוקרה כרפרטואר המסורתי. כיסוני הבשר הוצגו בהסבר שצורך לתפריט כשאלה מודעת של דגם מסורתי ונודעו לסמל את המכות שהונחתו על האויבים במלחמת השחרור... בהתאם למסורת היהודית, המקשרת אכילת כיסונים עם מתן מכות... המנה הראשונה, לעומת זאת, הייתה מרכיב חדש, שנבנה על פי דגם קיים: מצות הפסח, המייצגת את 'ציאת מצרים'. החלמית (חמץ) נועדה לייצג את המצור על ירושלים בעת מלחמת העצמאות. בכך הוגדר המצור על ירושלים כאירוע המייצג של המלחמה. בדברי ההסבר לתפריט הוצגה החלמית כך: '... צמח זה, הגדל באופן פראי בכל חצר וגינה בירושלים, שימש כירק היחיד כמעט לתפריטנו בזמן מצור ירושלים...'. השימוש בגוף ראשון רבים היה הכרוה על האירוע ההיסטורי כעל חוויה קיבוצית שאינה רק חלק מזיכרונם האישי של אלה שחוו אותו, אלא חלק מהזיכרון ההיסטורי הקולקטיבי.

יסוד סמלי נוסף בארוחה אמור היה לבטא את קיבוץ הגלויות, שבשנים הראשונות לקיומה של מדינת ישראל נעשה מאמץ מיוחד להדגיש אותו ואת חשיבותו כערך עליון במערכת האידיאולוגית הלאומית. המסר הסמלי שולב באמצעות האופן שבו אמורה הייתה העוגה להיחתך לארבע, 'כסמל קיבוץ הגלויות מארבע כנפות הארץ'. באותו העניין צריכות היו שתי החלופות למנה השלישית לסמל את 'ההתקרבות בין מורה ומערב', כלומר את 'מיוזג הגלויות'. באמצעות הכללתה של 'עוגת שבעת המינים' בתפריט שולבו בארוחה סמלים עתיקים - שבעת המינים המקראיים - המתחברים לארץ-ישראל.

הסעודה הייתה המרכיב הראשי של הסקס המשפחתי. אולם דגם סדר הפסח חייב גם סקסט מתאים, מקביל להגדה של פסח. הדגם המועתק היה גלוי, וכבר מלכתחילה התייחסו המתכננים לסקסט החגיגי כאל הגדה. אולם מבחינת מעצבי הסקס נועדה לסקסט חשיבות משנית בלבד בהשוואה לארוחה. תפקיד הסקסט היה כפול: הוא נועד להשלים את הדגם האותנטי שבחרו המתכננים וכן לתמוך בסקס ובסעודה שבמרכזו: 'כל הדיבורים שלנו על סעודה תגנית לא יועילו אם לא תהיה ההגדה, שהיא יכולה לאסוף חוג משפחה לשעתיים כדי

ישר להגדרות הפסח של הקיבוצים שנוצרו בשלהי שנות השלושים ובשנות הארבעים בארץ-ישראל. המשכיות זו היתה בלתי-אמצעית: אחרון מגד, מחברה של הגדת יום העצמאות, כתב כבר בשנות הארבעים: הגדות לסקס הפסח בקיבוצים. ההישענות על הדגם המסורתי היתה חריגה מעצמית; לא רק דגם סיפורי דומה אלא גם שאילת ניסוחים ושימוש בפניות רטוריות זהות. השפה היתה ארכאית, והסינפוגרפיה היתה כמו זו שבהגדות פסח יהודיות עתיקות. בכך אמור היה להיווצר סקס חדש ומודרני מבחינת תוכנו, אבל כמו-מסורתי וכמו-אותנטי בצורתו. הגדת יום העצמאות של אחרון מגד היתה מוצר מוגמר, שהתאים ביותר לתפיסה שהנחתה את מתכנני הסקס המשפחתי. אבל הללו בחרו לא להעתיק את הסקס כמו שהוא. הם פנו אל המילונאי אברהם אבן-שושן והסופר יצחק שלו ואלה הפיקו סקס של סיפור התקומה שנועד ללוות את הסעודה המשפחתית. הסקס הופיע בחוברת בת 16 עמודים, בשם מקראי חג, שהופצה לפני החג.

הניסיון לעצב סקס משפחתי במתכונת סדר הפסח היה בחירה מודעת במרכיבי מסורתי כדגם לעיצובו של סקס כמו-אותנטי במסגרת אירועי החג הלאומי. מערכת החגים היהודיים הגדירה למתכנני החג קנה מידה לאותנטיות, שעליו ניסו לשמור גם כשעה שעסקו באופן מודע בהמצאתה של מסורת. החג החדש לא נתפס בעיני מעצביו כניגוד או כתחליף לחגים המסורתיים שהגדירו את הזהות היהודית המסורתית. הם היו משוכנעים שהחג הלאומי החדש שווה בערכו לחגים המסורתיים. עובדה זו והיקרה שהיתה לפרטואר המסורתי גרמו למתכננים לא להסתפק בעיצוב חג לאומי שיהיה בנוי רק על מרכיבים סקסיים אוניברסליים וקונגווינליים, אלא לנסות ולהשתמש במרכיבים מקומיים שהיו אותנטיים מעצם הגדרתם. השאילה, ההעתקה והמחזור של דגמים קיימים לא רק שלא עוררו כל בעיה, אלא היו רצויים בהחלט. הדגם שנוצר אמור היה להקל על קהל היעד לקלוט את החג החדש כחג שווה ערך במערכת החגים הקיימת.

אלא שהמסורת המוצמאת, למרות אופייה ומתכונתה הכמו-אותנטיים, לא נעשתה לחלק מפרטואר הסקסים של החג הלאומי. אפשר לשאול אם דווקא העובדה שהמסורת החדשה עוצבה כך שתהיה כמו-אותנטית היא שהיתה בעוכרית. בהחלט אפשר שכן. אותה ברות זו הושמעה כבר ב-1949. במהלך ישיבת הכנסת שדנה בקביעת יום העצמאות הגיב אחד הדוברים לרעיונותיו הנלהבים של דינור (דינבורג), שר החינוך והתרבות לעתיד, בדברים אלה: 'צריך, נדמה לי, להיזהר קצת, לכל יתקבל הברר כמלאכותי, ולבל ייווצר הרושם שאנו חולכים בדרך של מי שבדה חגים מלבו. החג הולך ונקבע במשך

77

לספר סיפור ולשיר שיר. זה ייצור את הסעודה ...²⁸ או כפי שציין ארזי עצמו בהתייחסו לנושא: 'פעולה זאת [הפקת ההגדה] תעשה להעשרת תוכן הסעודה'.²⁹

הסקס המתבקש לסקס היה 'מגילת העצמאות', המסמך החגיגי שנקרא בעת סקס הכרזת המדינה. בנאום המשודר ברדיו לקראת יום העצמאות החמישי הציג שר החינוך והתרבות שבמסגרת הסקס המשפחתי המוצע תיקרא ההכרזה בסיומה של הארוחה. 'מגילת העצמאות' היא תעודה חדשה ומודרנית שנכתבה על פי דגם אוניברסלי מוכר. שמו של המסמך, מגילה, הושאל משמם של סקסטים יהודיים קאנוניים שהיו צמודים לחגים או לימי זיכרון. העיקרון היה פשוט למדי: שאילה של מרכיבי מסורתי - במקרה זה השם - צריכה היתה להדגיש אותנטיות. בכך גם הועמד הסקס הכמו-מסורתי בדרגה אחת של חשיבות עם סקסטים מסורתיים המעוגנים היטב במערכת הסקסים הקאנוניים. ההכרזה הרשמית בערכה הסמלי של הכרזת העצמאות (שלא היה לה תוקף משפטי) באה לידי ביטוי כבר בחגיגות יום העצמאות הראשון (1949): במסגרת החגיגות בתל-אביב חילק שר החינוך והתרבות את המגילה לתלמידי בית הספר בעיר. אולם ההישענות על דגם סדר הפסח בעת תכנונו המפורט של הסקס המשפחתי הוציאה מכלל חשבון את אפשרות השימוש במגילת העצמאות. היא היתה קצרה מדי, ולא יכולה היתה לתמוך בסקס משפחתי שלם; אופייה היה הכרזתי, ובגלל הנסיבות ההיסטוריות והפוליטיות שבהן נכתבה, היא לא כללה מסרים חיוביים-לאומיים, שנתפסו אצל המתכננים כחיוניים. כך, למשל, לא התייחסה המגילה למלחמת העצמאות ולניצחון בה, שנעשו לאחר מכן חלק מאפוס הגבורה שנבנה סביב האירועים ההיסטוריים, ושהלהגתם לאומה כולה נודעה חשיבות רבה.

לשם עיצובו המוצלח של הסקס המשפחתי לערב יום העצמאות היה אפוא צורך לחבר סקס מתאים, שיהיה שווה ערך להגדה המסורתית של פסח. אולם כאן היתה מלאכתם של המתכננים קלה, משום שסקס מתאים נמצא להם מן המוכן: הגדת העצמאות, שנכתבה לקראת יום העצמאות תשי"ב (1952) בידי הסופר אהרון מגד לפי הזמנת הצבא, שביקש לעשות בה שימוש בסקסי יום העצמאות. הדגם הספרותי שהנחה את מחבר ההגדה היה ההגדה של פסח, כפי שמתברר בעליל מן השם שבו הוכתרה. אולם מבחינת תוכנה היתה הגדת יום העצמאות, המספרת את סיפור התקומה, סקס לאומי-חילוני מבוחק, המשך

28. מדברי י. יערי, נציג קרן היסוד במועצת יום העצמאות, פרוטוקול ישיבה 1 של מועצת

יום העצמאות תשי"ג, 25 בנובמבר 1952, א"מ 46-2/391-4511.

29. מדברי ש' ארזי, יו"ר ועדת יום העצמאות, פרוטוקול ישיבה 12 של ועדת יום העצמאות

תשס"ו, 20 ביולי 1955, עמ' 5, א"מ 46-2/394-1011-39.

דורות על ידי העם ועל ידי בוני העם ואין לשוות לו צורה של הוראות רשמיות ...³⁰ גואם אחר טען: 'הג נוצר במשך דורות. אין יוצרים תג באופן מלאכותי ...'³¹

ניתוח רפרטואר אירועי יום העצמאות הישראלי מלמד שהיו סקסים שנעשו למסורת, והזוגמה הבולטת ביותר היא סקס הר הצל שכבר הוזכר לעיל. אך יש להבחין בין סקס הר הצל, שהצליח לכאורה, לבין הסקס המשפחתי, שנכשל. קיומו של הסקס הממלכתי מחייב החלטה מודעת של הרשויות והשקעה ארגונית ותקציבית בהוצאתו לפועל מדי שנה בשנה. המצעים הצבאיים, שכשנות החמישים והשישים היו חלק חשוב ממסורת התג, הופסקו מאוחר יותר; במקרה זה ההחלטה הפשוטה לא לקיים עוד די היה בה כדי לשים קץ למסורת. עריכתו של הסקס המשפחתי, לעומת זאת, היתה כרוכה ברצונם של המשתתפים בו לקיימו. הרשויות צריכות היו להסתפק בתכנונו, מה שאמנם נעשה, ובהפעלתו של מערכת הסברה ארוכת-טווח שתאפשר לו לעמוד על רגליו. אלא שחלק זה של ההפצה והשיווק הוזנח לחלוטין. התחלפותו של שר החינוך או, שהיה מקדמו הנלהב של הרעיון (דינור עבר לנהל את רשות הויתרון הממלכתית לשואה ולגבורה י"ד ושס'), בישרה את ירידת הנושא מעל סדר היום הציבורי, אם כי גם בשנים שאחר כך עוד המשיכו מפיקי אירועי התג לפנות משבצת זמן מתאימה כלוח הזמנים שקבעו לאירועי התג לעריכת סעודה משפחתית.³²

אין ספק שיצירתה של מסורת היא עניין ארוך טווח, הדורש סבלנות והתמדה בהפצתו ובהטמעתו של המוצר התרבותי שאותו מבקשים ממציאיו להפוך לחלק מן המסורת. מתכנני הסקס המשפחתי היו מזנצים על ידי תחושת שליחות והיו משוכנעים שהאומה כולה שתופה לתחושתם; הם האמינו שתפקידם מוגבל היה רק לתכנון הסקס ולהצעתו לציבור שהמתין למוצר זה, כך הניחו, בקוצר רוח. טעותם הבסיסית היתה נעוצה בכך שהשליכו את דימויהם וצורכיהם על האוכלוסייה כולה. זו, התברר, היתה נלהבת פחות. שנים רבות אחר כך עוד נשמעה הקינה על כך שאין לו לחג הלאומי הישראלי דפוסיים מיוחדים. אולם משעה שחולו הניסיונות המתוכננים לשלב אותנטיות ברפרטואר סקסי התג, נפתח הפתח להופעת דפוסיים עממיים, כאלה שבתגדרה היו ביטוי אותנטי של התרבות העממית הישראלית.

30. דברי הכנסת, I, פרושוקל ישיבה 22 של הכנסת הראשונה, 11 באפריל 1949, עמ' 352.

31. בתשי"ז, למשל, נקבע כי בין 19:30-19:45 ישרד שירות השירות 'מנגינות לוואי לסעודה', כאשר לאחר מכן יעבור הדיו לשירות הנאומים והנגינים של מנהיגי האומה לרגל פיוס התג.

הקדמה

מחוללי התנועה הציונית

מראשית דרכה של הציונות לפני כמאתיים שנה, קמו לה מתנגדים רבים. גם כשהתנועה התעוררה ע"י רבנים גדולים כמו הרב קלישר, הרב אלקלעי והרב גוטמכר, ששים וארבע שנה לפני שהוצל פרסם את ספרו "מדינת היהודים", כבר החל הרעיון הציוני לפעום ולעורר פולמוס רעיוני. עיקר נימוקי המתנגדים או, היו התנגדות עקרונית לגאולה טבעית. השענה היתה שאין לנו לעסוק בעצמנו בקירוב הגאולה, אלא לשבת במיבוק יריים ולהמתין לנס מהקב"ה. חוץ מהשתדלות רוחנית בתפילה ולימוד ענייני המקדש, אסור לנו לפעול דבר. היו רבנים שסענו שאין היום מצוה לגור בארץ ישראל. הועלה גם נושא שלוש השבועות (כתובות ק"א). לצד נימוקים מעשיים. היו שחששו שהתמיכה הכספית במפעל הציוני, תמעט מקורות הכנסה ותביא להתמוטטות הישיבות בארץ ישראל. היו שהתנגדו מטעם שכל מקרה הנושא לא אקטואלי, שכן אין להעלות בשום אופן על הדעת שדרך השבע תקום מדינה יהודית. ברור שהגויים לא ירשו לנו להקים מדינה, והתארגנות יהודי העולם לכך היא הויה מטורפת ובלתי

1. הרב צבי הירש קלישר, תקני-תה"ל"ה (1795-1874). תלמיד ר' יעקב מליסא (נתיבות המשפט, דברי עקיבא איגר). כבר בשנת תקצ"ו (1834) הוזל בפעילות ציונית נמרצת, בפנותו לברון אנשיל רוסטילי להצטרף לתומכים בבנין הארץ. בספרו כתב, שהגאון ר' עקיבא איגר הסכים עם רעיונותיו הציוניים. בשנת תרכ"ב (1862) כתב את הספר "דרישת ציון", בו קרא לעליה לארץ ותחילת גאולה בדרך השבע. הוא נשא ונתן עם הגרעק"א החתם סופר ורבי יעקב אסלינגר (נערך לנו), על האפשרות להתחיל בויקרב קורבנות עוד בימינו. על שמו הוקם בארץ קיבוץ "שירת צבי".

2. הרב יהודה זו אלקלעי, תקני-תה"ל"ט (1798-1879). רב ביגוסלביה. ספיו הראשון על עליה לארץ, "שמע ישראל", יצא לאור בשנת תקצ"ו (1834). בשנת ת"ד (1840) פרסם את הספר "מנחת יהודה". עוד מספריו: "גל מבושר", קול קורא, וצוה. באחרית ימיו עלה לארץ ישראל.

3. הרב אליהו גוטמכר, תקני-תה"ל"ה (1796-1896). היה רב בגריידיץ, תלמיד רבי עקיבא איגר. על שמו הוקם בארץ קיבוץ "שדה אליהו".

4. ראה השרה א של הרב יעקב אריאל, בתחילת החוברת.

5. כתובות ק"א: "שלוש שבועות הללו למה? אחת שלא יעלו ישראל בחומה יחד ביד חזקה - רש"י, ואחת שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימרו באומות העולם..."

6. בימינו, מדינת ישראל היא התומכת הגדולה ביותר בעולם בישיבות וכוללים.

המדינה היהודית

האם מדינת ישראל של היום,
יכולה להיות תחילת הגאולה?

יעקב משה ברגמן

נין לקדוש ישראל, הגרי"מ חרל"פ זצ"ל

טבת תשס"ג

ירושלים תובב"א

אפשרית בעילי, על טענות אלו נגד הציונות, נכתבו כבר ספרים רבים, אם יהיה חוץ למועד, נסכם את עיקרי הדברים בעתיד.

קריאתם של מבשרי הציונות הדתית, כמעט ולא נענתה באופן מעשי, רוב אלו שלא עלו, לא עשו זאת בגלל התנגדות עקרונית או אידיאולוגית. החיים בחו"ל היו כבר עובדה קיימת, וההגירה ההמונית לארץ פרימיטיבית בראתה משימה קשה ביותר. אפשר לומר אפילו, בלתי אפשרית. החיים המסורדים יחסית בחו"ל היו הרבה יותר קלים מאשר אתגר של יבוש ביצות, מאבק פוליטי עם השלטון והקמת הנהגה לאומית מדינית. מעטים עלו לארץ, ורוב העולים היהודי נותר בחו"ל.

תנועת ההשכלה

במקביל לנסיונות של הרב קלישר והרב אלקלעי, קמה תנועה נוספת בעם היהודי. אלפי יהודים הקימו את תנועת ההשכלה, שדגלה בערכים אותם כינו 'קדמה' ומודרניות', והתבוללות העם היהודי. הם טענו שיש להם פתרון, לאנטישמיות ואפליית היהודים: התערבות והתבוללות ביתר הנויים. אלפי יהודים חונכו, לדאבונו הרב, ללא שבת וללא כשרות. תנועה זו הלכה וגדלה וסחפה רבים מידי שנה, שראו ביהדות המסורתית דת עתיקה ומיושנת.

עשרות שנים מאוחר יותר, עברה תנועת ההשכלה מהפך. רבים ממנה החליטו לחזור ליהדות, אך לא כפי שהתקיימה בכל אלפי שנותיה. בכל הדורות היהדות הוגדרה כדת, שיש בה גם מצוות לאומיות. חלק מהותי מן הדת היהודית, הוא להיות גם לעם. אך אצל המשכילים החדשים היהדות קיבלה, לראשונה בתולדותיה, הגדרה חדשה: רק לאום, ללא קשר מחייב לדת. אחד המשכילים החדשים, היה בנימין זאב הרצל. הרצל חונך במשפחה מתבוללת, ללא שום מסורת יהודית. בתחילה גם הוא סבר שיש להתאמן לבולל את העם היהודי. משפט דרייפוס הוכיח לו שהפתרון לא יצליח. יש משהו בעם היהודי, שהרצל לא ידע ולא יכול היה להסביר, שמונע ממנו להתבולל.

הפתרון היחיד לאנטישמיות ולאפליה לדעת הרצל, היה הקמת מדינה יהודית עם לאום יהודי. לא כל המשכילים הסכימו עם הרצל. רבים מהם המשיכו בנסיונות ההתבוללות, וחלקם אכן הצליחו במבוקשם ואבדו לעד מהעם היהודי. רוב אלו ששמרו על זהותם כיהודים, הצטרפו להרצל. כך קמה תנועה יהודית חילונית, המבקשת להקים מדינה יהודית בארץ ישראל. תנועה הדוחקת מהדת, אך חשוב לה לשמור על הלאום.

7. טענה צודקת זו מהווה עוד אחת מהתשובות, למצפים דוקא לנאולה ניסית, תקומת מדינת ישראל, גם בידך הסביר, היא אכן גם גדול.

היהודי. תנועה המוכנה להשקיע עד כדי מסירות נפש, בהקמת בית לאומי לעם היהודי. מפתיע לגלות שבדבר שהרבנים הציוניים נכשלו, הצליחה דוקא תנועה לאומית חילונית.

כשהעידוד הציוני קיבל תנופה חזקה דוקא מהכיוון החילוני, נוצרו לכאורה סיבות דתיות חדשות להתנגד לציונות. תנועת ההשכלה הייתה גם לפני חיבורה עם הציונות, גורם שהרבנים נאבקו בו. כעת נשמעו טענות חדשות נגד הציונות הדתית, שהם עיקר הויכוח עד היום הזה. האם יתכן שהקב"ה ישלח גאולה, כשהעם במצב רוחני כל כך ירוד? הלא "מפני חסאינו גלינו מארצנו", וכיצד נגאל עם חסאים שכאלו? האם לא כתוב בתורה, שהעם יחזור בתשובה לפני הגאולה? כיצד יתכן שהקב"ה יביא גאולה, על ידי אנשים חוטאים? האם אין הציונות אשמה בכך, שהרבה יהודים עזבו את דתם ואמונתם? האם למדינה שכזאת ייחלנו אלפי שנות גלות? האם זה נכון, שרוב הרבנים מתנגדים לציונות? האם זה לא מחייב אותנו לשמוע להם, שהרי "אחרי רבים להטות"? שאלה מרכזיות ביותר היא, מדוע בעצם זה תשובה איזה משמעות (חוץ מהודאה לה' ביום העצמאות ייום ירושלים), יש לשאלה אם זוהי הגאולה? הלא העיקר שנשמור מצוות ה', ובביאת המשיח נדע את האמת. כיצד ומדוע נושא הגאולה משפיע כה רבות, על נושאים אחרים בחיים הדתיים?

שאלות אלו ואחרות הינם כבדות משקל, והם המנסרות עד היום בחלל עולמנו. רבים בתוך הציבור הדתי ציוני, מבקשים לדעת בבירור את התשובות. לאנשים אלו מיועדת חוברת זו.

אנשים רבים מכירים את תורת הרב קוק, רק מצידה המחשבתית והקבלית. כך נוצר רושם מוטעה, שזוהי תורה רוחנית שאינה מעוגנת ומבוססת היטב בקרקע ההלכתית. מיעוט העיסוק בנושא מביא לטעות, שהרב קוק היה יחיד בדעתו נגד שאר הרבנים. בחוברת זו השתדלנו לרון, בעיקר בפן הריאלי וההלכתי. הציטוטים הובאו בעיקר מדבריהם של אלו, שאינם מוכרים ומוזהים בציבור הרחב דוקא כרבנים "ציונים".

מדרך הטבע, רבות מהשאלות קשורות זו בזו, וגם המקורות לתשובות דומים. השתדלתי שכל פרק יוכל להיקרא גם כחיידה עצמאית, ומכאן שיתכנו חזרות על

דברים מסוימים בפרקים השונים. אולם אין בית המדרש ללא חידוש, ובכל מקום השתדלתי להכניס תוספת והארה.

מפורסמים דברי הרמב"ן, שאין בהלכה בשום ענין ראיות גמורות ותשובות נצחות ומכריעות. גם בענינים אלו, ודאי שניתן להתווכח ולומר אחרת, ולפרש בצורה שונה את המקורות. אין אנו באים לשעוץ, שרק הדרך הציונית דתית היא היחידה האפשרית בהלכה. אין המטרה גם להתנצח, ולשכנע את המקבלים קבלה אחרת מרבותיהם. החובת מייעדת למודיק בתנועת הנוער או לצעיר בישיבה התיכונית, המעוניינים לדעת ולהבין את דרכם, ולהשיב תשובה ברורה לשואליהם. הנוער שלנו שואל שאלות רבות מעצמו, או שאלות המגיעות מחברים או משכנים, ורוצה להבין ולברר את הדברים. מטרת החובת להראות, שדרך זו מבוססת ונטועה עמוק מאד בבסיס ההלכה המקובלת בידנו, ולתת תשובות לאלו שהולכים בה ורוצים לדעת אותה ולהבינה. אפשר בהחלט לומר שכך יותר נראה ומסתבר, אולם הכרעה מחלטת לא קיימת. מי שילמד את הדברים מתוך חיפוש ובקשת האמת, ולא לשם הניצוח, ימצא את האמת האלוקית העמוקה הגנוזה בהם.

ישנם גם הסבורים, שהדרך הציונית דתית מבוססת על פשרנות וחוסר נאמנות מוחלטת למסורת התורה שבעל פה. זוהי עוד אחת ממטרות החובת. תורת ה' היא התוכן והמהות של כל חיינו. אנו מחויבים באופן מוחלט להלכה, וכל דרכנו בעבודת השי"ת נובעת אך ורק ממנה.

שלמי תודה

אנשים רבים סייעו ועזרו בבירור וניסוח הדברים, ועל כך תודתי העמוקה. הרב חיים שטיינר שליט"א הואיל לעבור על רוב הדברים, והעיר את הערותיו (שולבו בגוף החוברת). הרבה מהדברים שנכתבו, למדתי בשיעורים שונות לשמוע ממנו. הרב יעקב הלוי פילבר שליט"א ראה את החוברת, ונתן לנו את ברכתו. הערותיו של הרב יעקב אריאל שליט"א, מובאות בראש החוברת. תודה לטבא ר' שמואל גוטמן שעזר בעיצוב

8. בהקדמה לספר "מלחמת ה'": "זאתה המסתכל בספרי, אל תאמר בלבך כי כל תשובתי על הדו"ה כולם בעיני תשובות נצחות ומכריעות אותך להודות בהם על פני עקשותך, ותתפאר בהיותך מספק אות מהם... אין הדבר כן, כי יודע כל לומר תלמודנו שאין במחלוקת מפרשי ראיות גמורות, ולא ברוב קשיית הלכות. שאין כתבמה חזאת מופת ברור, כגון חשבונות התשובות ונסיבות התכונה".

ובעריכתה. הורי היקרים, ר' חנוך ושרה ברגמן שיחי, סייעו בניסוח והסגנון. אחי ישראל ברגמן עסק בנאמנות במלאכת העריכה. ידידי ר' חגי גולדשמיט, הוסיף תוספת מרובה. כן עלי להודות לכל שאר החברים והידידים, שסייעו בהערות והארות. אני מודה במיוחד לקהילת בני עקיבא בסאן פאולו בה כיהנתי כרב הקהילה, ולקהילת בני עקיבא בריו דה ז'נירו. רבים מהדברים המופיעים כאן, התחדדו לראשונה במהלך שיעורים שלמדנו יחד. יעמרו על הברכה "מכון עמיאל" והרב אליהו בירנבוים שליט"א, שיזמו ועמדו מאחורי בכל משך השליחות.

חוב מיוחד אני חייב לישיבת מרכז הרב בה למדתי בנעורי, ובמיוחד לראש הישיבה מו"ר הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא שליט"א, יאריך ה' ימיו על ממלכתו בסוב ובנעימים לאורך ימים ושנים.

כמובן תעמוד על הברכה תנועת הנוער העולמית של "בני עקיבא", ובראשה המו"ל המסור מר גאל גרינולד שיחי, שיזמה ועודדה את כתיבת החוברת לצורך ציבור המדריכים והשליחים.

את הניגודיות העצומה, מבטאים חז"ל במדרש¹:

"יהי בעת ההיא וירד יהודה. בגדה יהודה ותועבה נעשתה וגו' (מלאכי ב), א"ל כפרת יהודה שקרת יהודה, ותועבה נעשתה בישראל, יהודה נעשה חולץ (שם) כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב... רבי שמואל בר נחמן פתח (ירמיה כט): כי אנכי ידעתי את המחשבות, שבטים היו עסוקין במכירתו של יוסף, ויוסף היה עסוק בשקן ובתעניתו, ראובן היה עסוק בשקן ובתעניתו, ויעקב היה עסוק בשקן ובתעניתו, ויהודה היה עסוק ליקח לו אשה. והקב"ה היה עוסק, בורא אורו של מלך המשיח".

המדרש פותח בגנותו של יהודה, על המעשה שעשה. בכל זאת, דוקא במעשה זה, הקב"ה ברא את אורו של מלך המשיח:

"יחוס בלתי צפוי זה, אינו רק מצד אביו של דוד המלך. גם מצד אמו, מוצאו מפתיע ביותר. האם לא היינו מצפים שהמשיח יולד למשפחה מיוחסת וחשובה בישראל? מי היה מאמין שדוקא מגויים, ממשפחת גרים, יולדו המשיח? האם אין בישראל די משפחות חשובות, שמתאימות לכך יותר?

ולא סתם גירות. סבתו של דוד, היתה רות המואבית. רות באה מהאומה המרוחקת ביותר, עליה נאמר בתורה:

"לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה', גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם. על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, בדרך בצאתכם ממצרים. ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך" (דברים כג, ד-ה).

אומה מרשעת זו רצתה להשמיד את ישראל, ושלוהה את בנותיה לפתות את העם להתבוללות. משום כך נגזר עליה שלעולם לא יוכלו בניה להתחתן בעם ישראל. גם לדוד ודוד היו בעיות רבות לגבי כשרותם לנישואים. המסקנה ההלכתית שרק זכרים מואבים אסורים ולא נקבות, הוכרעה רק לאחר ויכוח של דורות רבים.

כל זה מלבד הולדתו של העם המואבי. עם זה נוצר על ידי ממורות, של אב ובתו. בת שאפילו לא התביישה, לפוסם את המעשה בשם בנה מואב².

2. בראשית רבה פירשה פנה.
3. ראה יבמות עז: וכן רות רבה ו.
4. בראשית יט, לא-לת.
5. רש"י דברים ב, ט.

פרק א

האם יכולה הגאולה לבוא על ידי אנשים שאינם שומרי מצוות?

איך תבוא הגאולה?

אמת היא, שכאשר יהודי דמיין לו בעבר את הגאולה, הוא לא שיער שתבוא בצורה כזו. היה ברור שמלך צדיק וירא שמים יגאל את העם, ויגרום לעליה רוחנית אדירה בעם. כל בני ישראל יהיו צדיקים, גדולי תורה ושומרי מצוות. אמנם, המחשבה שתקב"ה צריך להוביל את הגאולה דוקא בדרך שאנחנו חושבים, היא חמורה ביותר. "כי לא מחשבותי מחשבותיכם, ולא דרכיכם דרכי, נאם ה'. כי גבהו שמים מארץ, כן גבהו דרכי מדרכיכם, ומחשבותי ממחשבותיכם" (ישעיה נה, ח).

כל דרך הגאולה, החל מראשית צמיחתה, היתה בדרך הפוכה לגמרי ממה שהיינו מצפים.

לידת משפחת המלוכה

נחמיל מראשית יצירתה, ממשפחת אבותיו של מלך המשיח. בפרשת וישב אנו קוראים על מעשה יהודה ותמר¹. אין ספק שיש לנו קושי רב בהסבר המעשה. כל מלמד חינוקות המגיע למעשה זה, מחפש דרכים איך לספר זאת לתלמידים. לא נעים לדמיין, איך היה מצטייר מעשה כזה, אילו חלילה היה קורה היום. בודאי שאיש לא מצפה, שדבר חיובי וקדוש יכול לצאת מכאן. אולם למרבה ההפתעה, דוקא כך, גולדים פרץ וזרח. פרץ זה עתיד להיות אביו של "איש בן פריצי" (דוד המלך), וכל שושלת המלוכה הישראלית.

1. בראשית פרק לח.

שנים מששים ריבוא יצאו ממצרים: קל לדמיון את מצבם הרוחני של אלו שמתו, כשנזכרו כי דתן ואבירם נמנו בין הצדיקים שזכו לצאת. למרות הכל, הגאולה התחילה. מכת חושך בה מתו הרשעים היא המכה התשיעית שניתנה על המצרים, ועד אליה התקדמה הגאולה. למרות שמצבו הרוחני של העם היה גרוע מאד בשנות המכות הראשונות, הגאולה התחילה והתקדמה.

ימי השופטים

שופטי ישראל השתמשו בדוגמא זו להסיק, שתכן גאולה גם כשועם במצב רוחני ירוד ביותר.

”וְזוֹ דְרַשׁ עֲתִנְיָאֵל, אָמַר: בֵּין זִכְאִים בֵּין חַיִּיכִים עָלִיוּ לְהַשִּׁיעֵם” (רש”י

שופטים ג, י).

גדעון אמר: ”אם רשעים היו, כשם שעשה להם נפלאותיו חנם כן יעשה לנו” (רש”י שופטים ו, יג).

המלבי”ם (שופטים ו, לו) מסביר, שלכן גדעון ביקש בצאתו למלחמה אות מיוחד מה’. גם הוא בתחילה סבר שלא תתכן גאולה כשאין זכויות לעם.

גאולה שניה

מה היה מצבו הרוחני של העם, בימי עזרא ונחמיה? בכתובים אנו למדים, שעולי בכל היו במצב רוחני ירוד ביותר. רבים מהם, כולל בני השרים והכהן הגדול, נשאו נשים נכריות (עזרא ח, ב). תורת ה’ נשכחה מהם לגמרי, והם כלל לא ידעו שכתוב בתורה שיש לבנות סוכות בתג (נחמיה ח, יד). את השבת הפכו בירושלים ליום שוק, וחיללו אותה בפרהסיא (נחמיה יג, טו-יח). בגמרא מסופר, שרבים מאלו שעלו היו הגרועים שביהודים, ממזרים אסופים וכיו”ב (קידושין סט.).

היו בהם גם כאלו, שהיו מגלי עריות ועושי מעשי סדום ועמומה (קידושין ע. וברש”י). בכל זאת, דוקא במצב רוחני זה, זכה העם לגאולה. ולא עוד, אלא שאותם חוטאים היו חשובים ואוהבים לפני הקב”ה (שם בגמרא). גם באותו דור היו מתנגדים לצינונות, שלא רצו לעלות. בגמרא (יומא טז) אומר ריש לקיש, שבשל אלו שלא עלו אז כחומה, לא זכינו לגאולה שלמה כבר בימי עזרא ונחמיה.

רבי יחודה הלוי האריך, בגנות אלו שהתעצלו או ועיכבו את הגאולה השלמה. כשמלך כוזר שואל, מדוע העם היהודי אינו עולה כיום לארץ ישראל, עונה לו החבר בכאב:

האם דוקא ממוצא כזה, מלא בחטאים ועבירות, היינו מצפים שיוולד דוד המלך?

גם יורשו של דוד, שלמה המלך, נולד באופן מפתיע. אמו של שלמה היא בת שבע, אותה לקח דוד בראשונה בחטא. אמנם דוד עשה תשובה שלמה, אך האם דוקא ממקרה זה תמשיך שושלת המלוכה הישראלית?

ישנו עוד מנהיג יהודי, שגדל בדרך ההפוכה ממה שהיינו מצפים. משה רבינו גדל בבית של גויים (בית פרעה), וחונך כבנו של מי שרצה להשמיד זכרי ישראל. רוב שנותיו עברו עליו בין גויים (מדן), ורק בגיל שמונים חזר להיות חלק אינטגרלי ומוביל בעם היהודי. האם כך היינו מדמינים, את דרך חינוכו של נותן התורה לישראל?

האם מישוה ציפה שגאולת פורים, תצמח דוקא מנישואי תעורבות של גוי ויהודיה?

גאולת מצרים

הבה ונבריק, מה היה מצבו הרוחני של העם בגאולת הקדומות.

האם ביציאת מצרים, היו כל העם חרדים לדבר ה’, ושומרי קלה כבחמורה? בדברי חז”ל אנו קוראים, את ההיפך הנמוח. רש”י מביא מדרש, המספר כיצד עם ישראל היה שטוף בעבודה זרה. בזמן גאולת מצרים לא היתה כידם, אפילו מצוה אחת שבכותה יזכו לגאולה.

”הגיעה שבעה שגשבעתי לאברהם שאגאל את בניו ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו... שהיו שטופים בעבודה זרה”.

מצבו הרוחני של העם היה כל כך גורא, שגם משה לא האמין שתתכן גאולה במצב כזה. גם הוא סבר, שלא תתכן גאולה לעם שאינו צדיק גמור (רש”י שמות ג, יא). השאלה הנשאלת היום, האם תתכן גאולה במצב רוחני כה ירוד, אכן יש לה מקום. באמת קשה להבין זאת, וגם משה רבינו התקשה בכך בתחילה. בכל זאת, דוקא כך באה הגאולה.

עלינו גם לזכור בכאב, שלא כל העם זכה לצאת ממצרים. שמונים אחוזים מתו בחטאם במכת חושך, ורק עשרים אחוז יצאו. (רש”י שמות י, כב). במדרש (תנחומא בשלח א) מובאת דעה שיצאו רק אחד מחמשת אלפים, ובגמרא (סנהדרין קיא) שרק

6. שמאל ב פרק יא.

7. תהילים וברש”י שם.

8. שמות יב, ו.

אכן, מצאת מקום חרפתי מלך כוור: כי אמנם תטא זה הוא אשר בגללו לא נתקיים היעוד אשר יעד האלוה-ל בית השני... כי הענין האלוקי עמד לחול עליהם כבראשונה, אילו נענו כולם לקריאה ושבו לארץ ישראל בנפש חפצה. אבל רק מקצתם נענו, ורובם, והחשובים שבהם, נשארו בבבל, מסכימים לגלות ולשעבוד, ובלבד שלא יפרדו ממשכנותם ומעסקיהם... אין הדברים שאנו אומרים בתפילתנו "השתחוה לך קודש", ו"השתחוה לדודם רגלי" ו"המחזיר שיכנתו לציון" וכדומה, כי אם כדיבור התוכי וכצפוף הורזר, כי בלא כונת הלב אנו אומרים דברים אלה" (כוורי בתרגום אבן שמואל, ב, כד).

הגאולה אם כן, לא מגיעה דוקא כפי שאנו מדמינים. שתי הגאולות הקודמות התחילו דוקא כשהעם היה רחוק מאד משמירת מצוות מלאה. גם על הגאולה השלישית, מנבאים חז"ל אפשרות שתקרה כשרוב העם חוטא. לדעת ר' יוחנן, יכולה הגאולה לבוא גם בדרך שכולו חייב (סנהדרין צה).

מסקנת הנצי"ב

הנצי"ב מוולוז'יץ כתב (שיבת ציון ח"א עמ' 17, ח"ב עמ' 6):

ואין לנו לחשוב מחשבות כי ראוי היה הדבר הזה באופנים אחרים, כאשר מצויר בדעות בני האדם... כי באמת אין לחזות דעה את ה', וכאשר אמר ע"י ישעיה הנביא: "כי לא מהשבותי מחשבותיכם, ולא דרכיכם דרכי..." ואין לנו להתחכם לאמר, כי נצרך להיות באופן אחר.

וכמו שהיה בימי עזרא הסופר, שקבץ איוה אלפים בבבל מכל סוגי בני האדם, גדולי תורה ויראי ה', וגם מאותם האנשים נשאי נשים נכריות, אשר היו מורגלים בחילול שבת ולא ידעו את התורה כלל. כל אלו נתקבצו והכינו ישוב הארץ בערים, עד שאח"כ נתמלאה הארץ מבניה. כן עלינו להתעורר לקול רצון ה', הנשמע מקצה העולם ועד קצהו... וככל סוגי בני ישראל... ועל כולם יתקיימו דברי עזרא הסופר: "יד אלוקינו על כל מבקשיו לטובה".

9. הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, תקע"ז-תרנ"ג (1817-1893). אב"ד וראש ישיבת וולוז'ין, שנחשבה לישיבה הגדולה ביותר באירופה. כתב ספרים רבים: העמק שאלה, העמק דבר (פירוש על התורה), משיב דבר, ועוד. היה מראשי התומכים בתנועת הציונות התיית. רבו של הרב"ה קוק וצ"ל. קיבוץ עין הנצי"ב נקרא על שמו.

פרק ב

האם הגאולה יכולה לבוא, כשמהיגי העם אינם שומרי מצוות?

האם יש עוד לבניית הארץ, ללא תורה ומצוות?

מי יכול להנהיג גאולה?

בפרק הקודם ראינו, שהגאולה באה גם במצב רוחני ירוד של העם. אולם בכל הדוגמאות שהבאנו, הנהיגה היתה בידי גדולי הנביאים והרבנים. גם אם העם היה רחוק ממצוות, הוא הונהג על ידי משה ואהרן, עזרא ונחמיה. הגאולה באה על ידי גדולי התורה, והם שהוליכו ותנהיגו את העם לדרך הישרה. האם תתכן שהגאולה תבוא על ידי מנהיגים רשעים? האם יכול לצמוח דבר חיובי, תחת הנהגה הנלחמת נגד ההלכה?

על שאלה זו יענו לנו עמרי ואחאב, מלכי ישראל. עמרי היה מלך שהרשיע יותר מכל המלכים שקדמו לו, כולל ירבעם בן נבט (מלכים א טז, כה). דוקא עמרי זה, זכה להעמיד שושלת מלוכה של ארבעה מלכים. בנביא מסופר על עיר אחת שבנה בארץ ישראל (מלכים א טז, כד). בגמרא (סנהדרין קכז:) מובא:

"אמר רבי יוחנן: מפני מה זכה עמרי למלוכה - מפני שהוסיף כרך אחד בארץ ישראל".

בילקוט שמעוני (מלכים א דמו רז) מוסיף שבכות בניית עיר אחת בארץ ישראל, זכה לארבעה דורות של מלכים. עמרי היה מלך רשע, אך זכות בניית עיר אחת בארץ ישראל נחשבה לו למעשה גדול. היה ערך גדול למעשיו למרות שבמיד זאת הוסיפו לעבור עבירות, ואפילו הצוירו על כך בפומבי. כך אומר ר' יוחנן בגמרא (סנהדרין קכז:):

למדת קטגוריא על בניי ויאמרו: "הנך רואה בעיניך". מה עלתה לוי וירמסו אותו העם בשער."

אנו רואים משפחה שלמה, סב בן נוכי, שוכו לישועות וניסים למרות רשעותם. למרות שהעם היה חוטא, ואף ההנהגה היתה בידיו אלו שלגלגו נגד היהדות. לעמרי עמדה זכות מצוות בניית עיר אחת בארץ ישראל. לאחאב עמדה זכות של מצוות בין אדם לחבירו בלבד, שלא היו בהם דלטורין [מלשינים] (תנחומא חוקת ז'). לאחאב גם היתה חשיבה הלאומיות הישראלית, ואף חירף ומסר נפשו על נצחון צבא ישראל במלחמה (מלכים א כב, לה). גם יהורם שהיה מאד בצער העם, וכשהעם היה בריעב לבש שק תחת בגדיו (מלכים ב ו, ל). למרות שהיה מוכן להרוג את אלישע הנביא, זכות שמירת העם היהודי עמדה לו.

גאולה שניה

גאולת עורא ונחמיה, בוצעה בהנהגת מלך שאינו יהודי כלל. מי ששלט ונתן ליהודים לחזור לארץ, היה מלך גוי - כורש. במדרש (שיר השירים רבה ה, פסוק ד) מובא שאף אנו, היו שתמחו על הדבר.

"אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבש"ע, כל נסים שעשית לי על ידי כורש, לא היה מוטב לעשותן לי על ידי דניאל ועל ידי אדם צדיק? אף על פי כן, קָעִי המו עלי".

ירבעם השני

אולם ירבעם השני זכה ליותר מכולם. הנביא מספר בנשימה אחת על חטאיו, וגם על הגאולה שהביא לעם ישראל. גאולה שהוכתה מראש על ידי יונה הנביא, למרות שידע שהוא מלך שעושה הרע בעיני ה' (מלכים ב יד, פסוקים כג-כו):

"בשנת חמש עשרה שנה לאמציהו בן יואש מלך יהודה, מלך ירבעם בן יואש מלך ישראל בשמרון ארבעים ואחת שנה. ויעש הרע בעיני ה', לא סר מכל חטאות ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל. וזו היא חשיב את גבול ישראל מלבוז חמת עד ים הערבה, כדבר ה' אלקי ישראל אשר דבר ביד עבדו יונה בן אמתי הנביא אשר מגת החפז. כי ראה ה' את עני ישראל מרה מאד, ואפס עצור ואפס עוזב ואין עור לישראל. ולא דבר ה' למחות את שם ישראל מתחת השמים, ויושיעם ביד ירבעם בן יואש".

"שכתב (אחאב) על דלתות שומרו: אחאב כפר באלהי ישראל, לפיכך אין לו חלק באלהי ישראל".

אחאב בן עמרי

בנו של עמרי, אחאב, היה רשע עוד יותר מאביו (מלכים א טז, ל). הוא היה נשוי לגויה, ובנה בתי עבודה זרה (מלכים א טז, לא-לג). מלבד רצח נבות, נתן לאיובל אשתו להרוג את כל נביאי ה' בחרב (מלכים א יח, ד). במשנה בפרק חלק, הוא נמנה בין ארבעה מלכים שאין להם חלק לעולם הבא. במדרש תנחומא (הוספה לפרשת ואתחנן, סימן ב') נאמר שרצה להשכיח שם ה' מישראל. הוא לקח ספר תורה, וכל מקום שנכתב בו שם ה' מחקו, וכתב תחתיו שם ע"ז. לא רק שעבד ועורר עבודה זרה בעצמו, הוא עוד גלגלם נגד שומרי התורה ונביאי ה' והרגם.

למרות כל רשעותו, כשיצא למלחמה נגד אליו נביא, והבטיח לו שהקב"ה יעוררו לצצת (מלכים א כ, יג). אחאב שאל את הנביא מי ינהיג את הצבא, והנביא ענה לו שהוא (אחאב) בעצמו. הדר"ק מפרש את שאלת אחאב, בכך שלא האמין שהקב"ה יעשה נס על ידו. הוא סבר שלא יתכן שגאולה תבוא על ידי מנהיג רשע כמוהו. אולם להפתעתו הנביא ענה לו שדווקא הוא ינהיג את הצבא, והקב"ה יעורר בידו לצצת.

יהורם בן אחאב

גם בנו של אחאב, יהורם, היה מלך שעשה הרע בעיני ה' (מלכים ב ג, ב). בגלל חטאיו וחטאי דורו, נגזר עונש של שבע שנות רעב בארץ ישראל. בסוף שבע השנים, בישר אלישע על נס מיוחד שיקרה (מלכים ב ג, ו) וכן הפטרת פורשת מצורע: מחר בבוקר, יהיה אוכל בשפע בכל העיר. השליש של המלך, לא האמין שהנס יכול לקרות. בגלל חוסר אמונתו נענש, ונהרג בלי ליהנות מהאוכל. במדרש (תנחומא, מובא בתורה שלמה בראשית ג, א), כתוב, שהשליש ידע שה' יכול לעשות כל דבר. הוא רק לא האמין, שה' יעשה ניסים בדור שכזה. דור שמעשיו רומים לדור המבול, ומלכו רשע, יוכה לניסים?

"אמר להם: לדור הזה הרשע, שמעשיו רומים לדור המבול שכתוב בהם: "וארובות השמים נפתחו", הוא עושה ניסים? אמר לו הקב"ה: אתה

הנביא מספר על חסאיו הרבים, ועל כך שהחטיא את העם (כירבעם הראשון). אולם כל זאת לא מנע, שה' שלח בידו גאולה עצומה לעם. יונה הנביא נשלח במיוחד לבשר לחוטא זה, שיוצא לניבויים והרחבת גבולות מהגדולים בהיסטוריה של מדינת ישראל. דברים חדים וברורים, כתב בזה הרב ולדנברג שליט"א בשו"ת ציץ אליעזר² (ח"ו סי' מ"ח, אורחות המשפטים פרק יב):

"מצוות עלייה והתיישבות גם כשהתנהגה היא ברובה חלונית. נראה לי דבר ברור, שאין מקום כלל לסירוב לעלות לארץ משום שהנהגת המדינה נמסרה ברובה בידי פורקי עול בעוונותינו הרבים. וגם לא לטענה לזמן, שכלהי אפשרי שהיכול הישועה השמימית לצמוח על ידי אלה האנשים אשר אין ידאית אלקים כלבם. כי מלבד שהיא מזוייפת מתוכה, ושוברה בצידה, מפני שכרור הדבר שכל שתתגבר העלייה של שומרי תורה, כן תתגבר כוח ההשפעה של היהדות הנאמנה במוסדות המדינה. עד שבהמשך הזמן יוכתרו בתצלחה המאמצים, לשנות פני הדברים לטובה בע"ה. מלבד זה, מי יוכל לבוא בסוף ההשגחה העליונה ולמצוא חקר ש-ד-י? הרי כבר היה כזאת לעולמים, שבאפס עצור ועוזב שלח ה' עזרתו מקודש בידי מלך ישראל רשע, להרחיב את גבולות הארץ וליישוב בה המוני בית ישראל. ומפלא הדבר, שהכתוב מצייין הדבר לשבח של מלך זה, סמוך ונראה יחד עם ציינו את גורל רשעתו של מלך זה, בבחינה של אין עבירה מכבה מצוה. הלא כה דברי הפסוקים בזה: "בשנת חמש עשרה שנה לאמצינו בן יואש מלך יהודה, מלך ירבעם בן יואש מלך ישראל בשמרון ארבעים ואחת שנה. ויעש הרע בעיני ה' לא סר מכל חטאות ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל. הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה כדבר ה' אלקי ישראל אשר דבר ביד עבדו יונה בן אמתי הנביא אשר מגת החפר. כי ראה ה' את עני ישראל מרה מאד ואפס עצור עוזב ואין עזר לישראל. ולא דבר ה' למחות את שם ישראל מתחת השמים ויושיעם ביד ירבעם בן יואש".

הרי דברים מפורשים בדברי נביאי האמת והצדק, כחלום ושוברו בצדו, על פליאת מחזה לעזרת ישראל מיד צד, באמצעות רשע עד להשחתת כטעמו ונביאמוקן. וידוע שכל מה שנקבע בכתבי הקודש, אפילו בתורת סיפור, לא נכתב ח"ו לשם סיפור בלבד, אלא לשם נבואה ולימוד לדורות

2. הרב אליעזר יהודה ולדנברג שליט"א, נולד תרע"ז (1917). שימש כאב"ד בבית הדין בירושלים חובלים.

(ועל זה אנו אומרים: ותורתך ודברך ישים על לבנו. לא תורתך בלבד, אלא גם דברך). וממילא גם הנ"ל נקבע לשם כך, לשמש לנו מגדל אור ואספקלריא מאירה לכל התרחשות בהמשך הדורות. ואם כן מי יעירב לנו ומי יתקע לכן ידינו, שאנו בוזמנינו לא היינו אחר ההשגחה הגדולה של צורך האנושיות היסודי ימ"ש ג"כ בבחינת של מרה מאד ואפס עוזב ואין עזר לישראל, על כל פנים לא פחות מאז דומה שצור לא היתה השגחה אכזרית כזאת ובמאמדים רחבים כאלה, מאז בריאת היצירה האנושית עלי אדמות. ואם כן, לא רחוק הדבר מלחשוב שבהיות שבתחילת ה' עלינו, לא דבר למחות את שם ישראל מתחת השמים. לכן בהיותנו זקוקים מיד כאויר לנשימה, למדינה עצמאית על קרקע מוצק לנו כארצנו, עזר לנו ה' ברחמי הגדולים בידי אלה, שאחזו כל הזמן בהגה התנהגה הלאומית והיו מוכנים ומוכשרים לכך, בלא להביט על הדבר הזה שגראה שרובם אינם שומרי תורה ומצוה. ובהדי כבשי דרחמנא למה לך? עלינו בעיקר לעשות את המוסל עלינו, לשמור ולקיים מצוות ד', ובתוך זה גם המצוה הגדולה והנשגבה של עלייה לארץ ולישב בה, ששקולה כנגד כל המצוות שבתורה. כדאיתא בספרי פ' ראה ובתוספתא פ"ה דע"ז. ולהשפיע בכל מידת יכולתנו על כל אשר בשם ישראל יכונה, בתוך מוסדות המדינה ומחוצה להם, בעיר ובכפר, לשוב אל ד' ולתורתו לטוב לנו. ושונים שקלקלו וכו', וד' הטוב בעיניו יעשה".

28

ממלכת כהנאים וגולי קדוש

מאמרים לדמותה של מדינה יהודית
לשמת דוד כהן הי"ד

בעריכת
הרב יהודה שביב
מהדורה שניה מתוקנת

הוצאת ראובן מס בע"מ, ירושלים

הרב זלמן קורן (וינקלר) ממלכת ישראל – משמעויות הלכתיות

(א) מעמדה ההלכתי של ממלכה אשר לא כהלכה
א. מזה ארבעים שנה נתחדשה ממלכה ישראלית בארץ ישראל, היא מדינת ישראל. על פי הצהרת מקימה, מדינה זו מדינה יהודית היא. ואכן מדינה זו יהודית היא בשמה¹, בלאומיותם של שליטיה, וכמובן בלאומיות של רוב גדול ומוחלט של אוכלוסייה, (בצורת השלטון הנהוגה כיום אוכלוסייה הם במידה ידועה גם שליטיה²). ואולם רחוק הדבר מאוד מלהיות יהודי גם בתוכנו הפנימי. חלק גדול מן האוכלוסייה היהודית, רחוק מתורה ומצוות, ומתגדל ומגדל בניו על כפירה ודעות אפיקורסיות, ואף אם באופן אישי יש

1. לשון מדינה במקרא הוא עיר, או מספר ערים (מחוז), כמבואר בר"ק בשורש מדין, ובלשון חז"ל מנהג המדינה בראש בבא בתרא, ודאי עניינו מחוז או עיר, ואינו עניין לעצמאות שלטונית וכיוצא בה. וכן "שומרי פירות אוכלין מהלכות מדינה" במשנה בהשוכר את הפועלים (צ"ע א). כנגד זה עניין חוקים ומסים הוא לעולם עניין מלכות, או "דינא דמלכותא" וכיוצא בהם. ואף כי בסתם עמד בראש בממלכות שביניהם מלך, מכל מקום שאין בראשה מלך, אלא ממשלה. במאמר זה השתמשתי דווקא בשם ממלכה להדגיש כי אין אני עוסק בהלכות שמנהג המדינה יוצר אותן.
2. אל יהא עניין שם המדינה קל בעיניך. שהרי אבותינו במצרים היו משוקעים במ"ט שיערי טומאה, ועבדו עבודה זרה אך לא שינו שמם ולשונם וזכו להיגאל. (עיי' מכילתא בא פרשה ה.)
3. יש הטוענים כי מאחר שמגילת העצמאות, וכן חוק יסוד הכנסת, מעניקים למיעוטים במדינה זכויות מלאות, ואם תלילה ידבו יותר מן היהודים ויכלו לשלוט במדינה, אין המדינה מדינת יהודים בעצם, אלא במקרה. ואמנם לבד מאזת שאין מקרה בעולם, ופשיטא כי קיום המדינה היום מכונן מאת הקב"ה אשר גזר כי כיום ישלט עם ישראל בארצו, גם מבחינה עקרונית אין זה נכון, שהרי אין ספק כי מטרתם המוצהרת של מקימי המדינה היתה הקמת מדינה יהודית, אשר הנוכחים בה הם מיעוט, ואף היקנו זכויות התאזרחות לכל יהודי העולם באמצעות חוק השבות. ועם שלא הסילו הגבלות חוקיות אחרות על אפשרות של מהפכה בהדרכ האוכלוסין במדינה, מכל מקום ידוע כי לצורך שמירה על אופיה היהודי של המדינה מוכנים חלק מן השולטים בה למסור חלקים של ארץ ישראל ליד האוייב, ואחרים אכן מוכנים לשלול מערביי השטחים את הזכויות האזרחיות גם במקרה של סיפוח הגדה.

זה דשע ונאילו חרף וגידף והרים יד בתורת משה רבינו ע"ה". וקל וחומר הם הדברים כאשר מחוקקי עם יצרו דינים שהם דיני עכו"ם, שזו ודאי הרמת יד בתורת משה. ולפי פשוטם של דברים על מצב זה עצמו נאמר במשנה בסוף סוטה, כי בעקבות משיח: "מלכות תהפך למינות", וביאר הגרי"ע"ץ כי מדובר במשנה זו במלכות ישראל אשר קודם ביאת המשיח⁶.

למעשה הקמתה של ממלכה ישראלית בכלל, וממלכה אשר כזו בפרט יצרה צורך בעיון מחודש בכמה הלכות עמוקות, אשר במשך דורות רבים נחשבו כהלכתא למשיחא, ועל כן העיין בהן היה מועט. הספרות ההלכתית אשר נוצרה אחר קום המדינה, עסקה בדרך כלל, (אם כי היו גם יוצאים מן הכלל), בהשוואה בין מצב הקהילה אשר היתה קיימת גם בחוץ לארץ, לבין המדינה, אשר במידה ידועה ניתן לדאוגה כקהילה גדולה. (במסגרת זו עיקר הדיונים היו בהשוואה בין דיני ממונות אשר בסמכות בני הקהילה לתקן בהם תקנות, ובין חוקים מסויימים שחוקקה הכנסת). במאמר זה ננסה לעינת בכמה הלכות שאינן עניין לקהילה, אלא לממלכה בלבד, ובעיקר הלכות הנוגעות לתוקף השלטון, ולכבוש הארץ, שהוא במהותו עניין שלטוני, כמו שיבואר להלן.

גם בעיונים המחשבתיים הנוגעים לתקופתנו, ניתן למצוא לעיתים עירוב פרשיות וחוסר בהירות, באשר רובי הדברים אשר נאמרו בנושא הארץ וישובה אינם נוגעים בהכרח לשאלת השלטון עליה. (וכיצוצא בזה גם דברים אשר נכתבו נגד המדינה, עוסקים בעיקר בביקורת על מעשיהם הרעים של

7. שו"ע חושן משפט סימן כו סעיף א. ועיין חזון איש סנהדרין שם על אודות ערכאות סוריא שכל דיניהם הם בתורת פשרה. אבל לקבוע להם חוקים קבועים שלא כחוקי התורה היא הרמת יד בתורת משה. ואין נפקותא בין בא (לדון) לפני אינם ישראלים, ובין ישראל ששופט על פי חוקים בדוים. ועוד הדבר יותר מגונה שהמירו את משפטם התורה על משפטי ההבל. (אלא שעל עיקר דבריו יש להעיר כי במאירי סנהדרין כג ע"א מפורש לגבי ערכאות סוריא "שלא היו בקיאות בדיון תורה, אלא שדנים באומד הדעת ובחוקים ונימוסים", ואף החזון איש ציין שיש קצת קושי בדקדוק דברי הרשב"א בתשובה שהובאה בבית יוסף סימן ת, שם משמע שאינם דנים דין תורה כלל. ויש לחלק בין ערכאות הפוסקים על פי "חוקים ונימוסים" מפני שאינם בקיאים, לבין העושין כן מהיותם כופרים.)

הנחה זו, שלבתי משפט אזרחיים אין סמכויות של ערכאות סוריא, ודינם כדיון ערכאות של נוכרים, נקבעה למעשה גם על ידי שאר גדולי הדור. כך במפורש פסק הגר"א הציג באמרו, וקבעה למעשה גם על ידי שאר גדולי הדור. כך במפורש פסק הגר"פ פראנק במכתב שפורסם בספר משואה לדוד (עמוד קיד). ומשמעות הדברים אינה רק התנגדות לבית המשפט, אלא כמובן התנגדות לעצם החוק שנוחק לא כתורה.

8. חידושי מהרי"ע"ץ בבא מציעא פו ע"א.

להם בדרך כלל דין תינוק שנשבה וכיצוצא בזה, מכל מקום אופי יהודי פנימי ודאי אין הם משרים על המדינה. רוב האוהזים בדסן השלטון אינם נוהגים באורח חיים יהודי כנדרש על פי התורה, וחלקם אף מגדפים ומצהירים ל"ע על אפיקורסותם, וכל מינויים של אנשים כאלה לשלטון אסור הוא על פי ההלכה⁷. והנה בשולחן ערוך חושן משפט נפסק כי "כל צורכי ציבור שאינן יכולים (בני העיר) להשוות עצמן, יש להושיב כל בעלי הבתים הנותנים מס, ויקבלו עליהם שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים, וילכו אחר הרוב"⁸. למותר לציין שאין כן פני הדברים בכנסת ובממשלה כיום הזה.

אף אם היו האוהזים בשלטון כשרים למינוי, צריך לברר מה מעמדה ההלכתי של צורת שלטון כזו, אשר על כל פנים במבט ראשון אינה צורת השלטון המוזכרת במקורות. ומעל לכל, חוקי המדינה אינם חוקי ישראל, אלא חוקי נוכרים אשר חלקם באו לנו כירושת הנוכרים ששלטו כאן בעבר, וחלקם התחדש תוך חיקוי לחוקי העמים ומוסרם, ותוך עזיבת תורת ה'. והנה הדין ידוע כי בעלי דין מישראל שהסכימו באופן פרטי לילך ולדון לפני ערכאות של נוכרים, אין הסכמתם מועילה כלל. וכבר נפסקה הלכה: "אסור לדון בפני דיני עכו"ם ובערכאות שלהם אפילו בדין שדנים כדיני ישראל, ואפילו נתרצו ב' בעלי דינים לדון בפניהם אסור. וכל הבא לדון בפניהם הרי

4. חזון איש יורה דעה סימן ב, סעיף כח. [וראה מאמרו של הרב י' עמיטל בקובץ זה – העורך]

5. רמב"ם פ"א מהלכות מלכים הלכה ז; רמ"א חושן משפט סוף סימן לו.

6. רמ"א חושן משפט סימן קסג, סעיף א. והוא מתשובת מה"ם שהובאה בהגמ"י פוק יא מהלכות תפילה. ואולם מדברי הגר"א שם ברור שמינהלה זו קיימת רק כאשר התקנה היא בגדר של עקירת דבר מן התורה לצורך מגדר מילתא וכיצוצא בזה. ויש להאריך בבידור השאלה אילו תקנות בענייני ממון הן בגדר כזה. ועיין חזון איש בבא בתרא סימן ד, סעיפים יד טו, שאף תקנות בני העיר לעיתים הם חובבים שמחייבים אנשים נגד דין תורה, כאשר הן מחייבות חלק מבני העיר בדבר שאינם תפצים בו, (ואז אם אינן בגדר של מגדר מילתא, יש קושי הלכתי בהתקנתן, עיי"ש). ולפי פשוטם של דברים רק באה דיבר הרמ"א בסימן קסג. (וכן הוא מפורש בחושן משפט סימן ב. אשר גם שם לעניין עקירת דבר מן התורה כהוראת שעה למיגדר מילתא, והצריך הרמ"א שם לעניין עקירת דבר מן התורה כהוראת שעה למיגדר מילתא, והצריך הרמ"א שיהיו מעשים לשם שמים. והגר"א ציין בשני המקומות לאותו מקור בשי"ס) ואם כן אין ההנאה של לשם שמים הכרחי לכל חקיקה הנעשית היות. כמו כן שמעתי בשם הרד"ג זלמן חתמה גולדברג שליט"א, דהאי לשם שמים פירשו שיאמרו דעתם כפי הראוי, ולא על פי גניעה אישית, אך אינו דווקא בכונה דתית כפשוטם של דברים. (וכן היא משמעות לשון החזון איש בסנהדרין סימן טו סעיף ז, לעניין מינוי דינים, שצריך שהבחירה תיעשה לשם שמים, ולא מסיבות שמקורן באהבה ויצווח ומיזות רעות וכיצוצא באלה. אלא שיעצם הדבר צריך עיון, כי מינוי דינים דאי אין בי עקירת דבר מן התורה כשהם מצד עצמם ראויים לזה, ועל החלטה כזו אין ההגבלה שבדברי הרמ"א, וכמדותה שכן גם היה המנהג בקהילות רבות.)

ראשי המדינה, ומעט בניתוח המשמעות של עצם קיומה של הממלכה הישראלית בעת הזאת).⁹

ב. והנה על מעמדם של מלכים אשר מלכו שלא כדין ישנם דברים מפורשים במקרא ובדברי חז"ל והראשונים. דיון עיקרי בפרשה זו קשור למעמדו של אחאב. כידוע הלכה היא שאין ממנים מלך בתחילה אלא על פי נביא¹⁰, וכמו שמפורש בתורה בפרשת מינוי המלך: "אשר יבחר ה' אלהיך בך" (דברים יז, טו). כמו כן הלכה היא שאין ממנים מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד¹¹. והנה ירבעם מלך ישראל אכן נתמנה על ידי אחיה השילוני הנביא, אשר היה גם ראש הסנהדרין, שהרי הוא נמנה עם מוסרי התורה הזקנים, בדורות שמההשע ועד אנשי כנסת הגדולה¹². ואולם התמנות אחאב או ליתר דיוק התמנות עמרי אבי אחאב, בהחלט לא היתה בדרך זו. את נדב בנו של ירבעם אשר מלך תחתיו הכה בעשא אשר קשר עליו, וימלוך תחתיו (מלכים יא, טו, כזכח). ולפי פשוטו של מקרא אין זה על פי נביא. (אם כי יש שם רמז לנביאה, כי כתוב שהכאת בית ירבעם היתה כדבר ה' אשר דבר ביד עבדו אחיה השילוני (שם שם, כט), ושמה כללה אותה נבואה גם את שם הקושר אשר יעמוד תחתיו. אך כמדומה שזה מנוגד לפשט הדברים המפורשים בנבואת אחיה בדבר השמדת בית ירבעם¹³). והכתוב קורא מלך

9. בעיקר האריך בזה בספר ויואל משה, מאמר שלוש שבועות, באשר לפי דעתו עצם הקמת המדינה היא הפותח השבועה שלא לעלות בחומה. ולהפדה מתמדת זו הוא מיקח משמעות הזהה לכפירה ועבדה זהה וכיוצא באלה, וכמעט כל בנינו בנוי על משמעויות השאלה האיסורית. ובאמת אינו מוצא מקום לדון בשאלה זו. כי אם יש לתחומי השאלה האיסורית. ואמת אינו מוצא מקום לדון בשאלה זו. כי אם יש לשבועה משמעות איסורית, הרי ברור כי מי שיעבר עליה, אינו חמור ממנו שעבר על כל איסור שבועה אחר. אך אם היא נבואה לעתיד, ולשון שבועה היא בלשון משל, כאשר הארכנו בזה להלן בפ"ב סימן יא, וכאשר דקדק גם בספר ההוא, מלשון הדמב"ס באגרות חזקוני, הרי באמת פני שאני מאמין באמונה שלמה, אכן אין שום אפשרות כי יקרה הדבר במציאות. ואם יקרה דבר שלמראית עין יהיה כזה, לא אוכל להימלט מלהחליט כי אותו נביא אינו נביא אמת, (אם לא שאוכל לפרש נבואתו בדרך אחרת). ולצורך משל אומר, כי אם נביא המוחזק כדין לנביא, יאמר כי פלוני לא יעלה להעפיל בה, ואנו נראה בעינינו כי אותו פלוני הצליח, כבר נתברר שאותו נביא אינו נביא אמת. אך בשום פנים ואופן לא יעלה על הדעת כי אותו פלוני יחשב ככופר וכר' עבדו שהכחיש דברי נביא. ועל פי זה מי שסבור בהחלט שבדברי אחד מנביאי האמת, מפורש כי עם ישראל לא יצליח להקים מדינה בשנת תש"ח טרם בוא המשיח, לא יוכל בשום פנים לטעון כי הקמת המדינה היא בניין של כפירה, ואם יעמוד על דעתו שאכן נביא שלל מציאות זו, על כורחך עיקר אמונתו יש בהם סתירה פנימית.

10. רמב"ם פ"ו מהלכות מלכים ה"ג.

11. רמב"ם בהקדמה למשנה תורה.

12. שם יד, ויש אמנם מפורש כי מי שיכירית את בית ירבעם יהיה מלך אשר יעמידו ה',

אף שנתמנה שלא כדין. גם ביתו של בעשא הושמד כדבר ה' ביד נביא יהוא בן חנני, וזאת בעיקבות מדר עבדו של בעשא, זמרי, אשר מלך בתרצה שבעה ימים (שם טז, ט"ט), וגם המלכות לא היתה על פי נביא אשר אמר כי בו חדר ה'. ובשמוע העם החונים על גבתו אשר לפלשתים כי קשר זמרי והרג את המלך, המליכו את שר הצבא עמרי, והוא וכל ישראל עלו על תירצה וצרו עליה, עד להתאבדותו של זמרי. "אז יחלק העם ישראל לחצי, חצי העם היה אחרי תבני בן גינת להמליכו, והחצי אחרי עמרי. ויחזק העם אשר אחרי עמרי את העם אשר אחרי תבני בן גינת, וימת תבני וימלוך עמרי" (שם שם, כא). ומלכות זו ברור מן המקרא כי לא היתה על פי נביא ולא על פי בית דין של שבעים ואחד, וגם המלך שנבחר על ידי העם לא היה כשר למינוי, בהיותו רשע ההולך בחטאות ירבעם בן נבט (שם, כו). ורשע זה עדיין נחשב למלך טוב לעומת בנו אחאב, אשר עליו נאמר: "ויהי הנקל לכתו בחטאות ירבעם בן נבט, ויקח אשה את איזבל בת אחבעל מלך צידונים וילך ויעבד את הבעל וישתחו לו" (שם, לא). וגם הוא שמלך שלא כהלכה, נקרא במקרא מלך. ובמקרא אמרו: "אמר ר' ינאי לעולם תהא אימת מלכות עליך, דכתיב: וירדו כל עבדיך אלה אלי (שמות כא), ואילו לדידיה לא קאמר ליה. ר' יוחנן אמר מהכא: ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מחניו וירץ לפני אחאב" (ב"ב, דף שנהגה בו כבוד כדאוי למלך, אף שאי אפשר לומר שמלך כהלכה).

על סמכויותיו ההלכתיות של אחאב, יש דיון מפורש בדברי הראשונים. התוספות במסכת סנהדרין (דף כ"ב ע"ד ה"ה מלך) שואלים, מאחר שכל האמור בפרשת מלך, מלך מותר בו, ומאחר שסמכות זו כללת הפקעת רכוש פרטי, צריך עיון "למה נענש אחאב על נבואתו". ותירצו שם בתוספות חמישה תירוטים, לפיהם ברור כי לאחאב היו כל הסמכויות ההלכתיות אשר יש לו למלך ישראל על פי דין תורה.

ואולם אחר אותם חמישה תירוטים, (אשר חלקם מוזכר גם בדברי ראשונים אחרים) הוסיפו התוספות תירוץ שישי: "עוד יש לומר, דפרשת המלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום. ואחאב לא מלך על יהודה, וגם לא מלך מאת המקום". ולפי תירוץ זה אפשר להגיע למסקנה כי מלך אשר נתמנה שלא כהלכה, אין לו סמכויות של מלך ישראל. אלא שהתבוננות מעמיקה בדברי התוספות האלה מראה שאין הדבר כן. כי לכאורה אחר חמישה התירוטים הראשונים, היו צריכים

אך בלתי אפשרי לפרש שם כי הנבואה כללה בניין עניין שבנו אפשר יהיה לראות משיחה או כעין משיחה למלך החדש. (וזו עצמה ראויה ישירה כי גם זה מלך הוא, אף שלא נתמנה במפורש מאת המקום).

13. זבחים קב ע"א; מנחות צח ע"א על פי מלכים יא, מו.

התוספות, בהתאם למה שמובא בסופם, לכתוב עוד שני תירוצים, האחד שאחאב לא מלך מאת המקום, והאחר שאחאב לך מלך על כל ישראל. ואולם לא כך כתבו התוספות. הם עירבו את שני הנימוקים ועשו מהם תירוצ אחד. ואמנם, עצם הדבר טעון הסבר, כי לכאורה עירבו התוספות שני עניינים אשר אין קשר הגיוני ביניהם אך על כל פנים, בתוספות בתירוץ זה לא שללו מן המלך אחאב את הסמכויות ההלכתיות אלא בצירוף שני הטעמים, היינו שלא מלך מאת המקום, וגם לא מלך על כלל ישראל כי בימיו היתה קיימת ממלכת יהודה. (ומכאן כמובן שירבעם בן נבט, וכן יהוא בן נמשי אשר מלכו מאת המקום, ודאי היה להם דין מלך לכל דבר, אף כי לא מלכו ביהודה, וכיצוצא בהם מלכי החשמונאים כגון ינאי, אף שלא הומלכו על ידי נביא, מכל מקום דין מלך גמור היה להם, וכמו שיבואר לקמן באופן ישיר מתוך דברי חז"ל.)

וכתב ידידי הרב דוד מן שליט"א בביאור שיטה זו שבתוספות, כי דין מלך יכול לנבוע מאחד משני מקורות או מינוי מאת המקום, הנעשה על ידי נביא, או מינוי היונק את כוחו מכוח כלל ישראל. כל אחד משני המקורות אלה, דין לתת סמכויות מלאות למלך. ואולם אחאב, אשר לא מלך מאת המקום וגם לא מלך על כלל ישראל, אכן לא היה לו דין מלך. ברם אם רק היה מתקיים בו אחד משני התנאים הללו, ודאי היה לו דין מלך לכל דבר, עם מלא הסמכויות.¹⁴

ואף על פי שדברים אלו דברים של טעם הם, מכל מקום נראה לי מכוח דקדוק הדברים, ומכוח דברי הר"ן המתירחם ככל הנראה לדברי תוספות, שאין זה טעמים. אבל טעם הדבר שקשרו התוספות בין שני התירוצים הוא, מפני שבאמת תקופת חלוקת המלוכה לשתי ממלכות, טעונה בירור מבחינה הלכתית. כי הנה על פי דין, כאשר יש מלך בישראל, ברור הדבר כי כל ישראל בכל העולם מחוייבים כלפיו במצוות שום תשים עליך מלך – שתהא אימתו עליך,¹⁵ ויכול הוא לכוף את ישראל שבכל העולם במלוא סמכויות המלך ההלכתיות, אף כשבפועל אינם בארצו, ובארץ שהם נמצאים כפופים הם למלך שבאותו מקום.¹⁶ ואחר שכך הם הדברים, אינו מובן כלל איך יתכנו בעת ובעונה אחת שני מלכים בישראל, והרי כל אחד מהם לכאורה מורד

14. באר מרים על הלכות מלכים לרמב"ם פ"א הלכות ת, ט. (ח"א עמוד מב).
15. משנה סנהדרין כב ע"א ונגמרה בכמה מקומות.
16. סנהדרין ה ע"א, לענין דשות ריש גלותא לכוף לדון באופן שהדין נפטר במקרה של טעות. וכלת זו, כמבואר שם, אינה מוגבלת מבחינה טריטוריאלית, והיינו מפני שיש לו סמכויות מלכותיות. ולשון הרמב"ם: "ראשי גלויות שבבבל, במקום מלך הן עומדים ויש להם לדרות את ישראל בכל מקום ולדון עליהם בין רצו בין לא רצו וכו'" (הלכות סנהדרין פ"ו ה"ג).

בזולתו. וכן כל עמו של אחד מהם מורד בהכרח בזולתו, ואינו מקבל את מרותו. ואחר שכך הוא הדבר, ברור כי אם בתקופה מסוימת אכן יהיו שני מלכים, יצטרכו חכמי התורה להכריע איזה מהם הוא מלך, ואיזה מהם הוא המורד בו. ואולם אם שני המלכים מלכו על פי נביא, והוא גם קרע את הממלכה, וקבע על אילו שבטים ימלוך האחד ועל איזה שבטים ימלוך זולתו, שוב אין כאן קושי, ושיניהם דין מלך להם, וזה היה המצב בזמן רחבעם וירבעם. ואולם לדעת התוספות, לא זה היה המצב בזמן אחאב, שהיה לא מלך מאת ה', ועל כן אי אפשר היה לו באותו זמן למלוך כלל וכלל, שהרי באותה שעה שלט מלך חוקי בהחלט ביהודה, ואם כן אחאב היה למעשה כפוף לו על פי דין ואי אפשר היה להחשיבו למלך. וכך הבין, כנראה, הר"ן את דברי התוספות, וכתב עליהם: "אבל ליכא למימר דלא המליכו לאחאב מן השמים אדבא הוזה מורד במלכות בית דוד שהיתה קיימת באותה שעה, שהרי ה' יתברך קרע הממלכה מבית דוד, רק משבט יהודה לבדו וכל מלך שהמליכוהו עשרת השבטים עליהם דין מלך יש לו לכל דבר".¹⁷ וביאור הדברים הוא, שאמנם אחאב עצמו ודאי לא נתמנה למלכותו כדרך שמחייבת ההלכה. אך על כל פנים נבואת אחיה השילוני על קריעת הממלכה, יצרה בהכרח דין חדש, לא רק לגבי מעמדו של המלך השני, אלא גם לגבי העם, היינו שעשרת השבטים אכן לא היה מחוייבים כלל בהשתעבדות למלכי יהודה. וממילא ברור כי היו רשאים להמליך עליהם ברוצונם מלך אחר.

נמצא על כל פנים כי מלך אשר שולט שלא על פי דין, ודאי שיש לו דין מלך לכל דבר, אם אכן הוא שולט בפועל. ואין בדבר הזה סייג, אלא במקרה של קיום שתי ממלכות נפרדות, שאז יש צורך בהכרעה מי המלך, או בנבואה שתקיים את שניהם. (אלא שנחלקו כיצד להגדיר את המצב בימי אחאב, ובימי אותם מלכי ישראל אשר לא מלכו על פי מינוי ישיד של נביא). אך לא נחלק אדם מעולם במעמדו של מלך שאינו מאת ה' כאשר הוא מלך יחיד בממלכת ישראל.

ולגוף הדין לגבי אחאב, נראה כי יש ראייה ניצחת לשיטת הר"ן מדברי הירושלמי במסכת הוריות¹⁸, כי שם נאמר במפורש על מעמד מלך ישראל ומלך יהודה, "שניהם שווים, לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה, ומאי טעמא? 'מלך ישראל ומלך יהודה וגו' בגור' (מלכים"א כב, ז) – כבגורן. אמר רבי

17. חידושי הר"ן סנהדרין כ ע"ב.
18. בספר מרגליות הים. סנהדרין שם, (באות ז), הביא ירושלמי זה כראיה לשיטת תוספת שאין דין מלכים בישראל, אלא על פי נביא, שהרי שם מפורש על המלכים האחרונים: "מכאן ואילך בליסטיא היו נוסלין אותה". ובאמת דברי הירושלמי הם קושי גדולה על התוספות, וכמו שנתבאר.

יוסי בי רבי בון, ובלחוד עד דיהוא בן נמשי, ומה טעם? 'בני רבעים ישובו לך על כסא ישראל' (מלכים ב' ג, ל) מכאן ואילך בליסטיים היו נוסלים אותה". הפסוק ממנו למדו בירושלמי על מעמד המלכים, מתאר את יהושפט מלך יהודה ואחאב מלך ישראל: "ישבים איש על כסאו מלבשים בגדים בגון פתח שער שומרון", אם כן מפורש שהיה לאחאב דין מלך הזהה לדין מלך יהודה. ואמנם צריך עיון בעצם דברי הירושלמי, מדוע באמת עדיף אחאב על מלכי ישראל האחרונים שמלכו אחר בית יהוא. אך אין ספק באשר למעמד אחאב עצמו. ושמה מתוך מה שנאמר ליהוא בנבואה כי בני רבעים ישובו לו על כס המלכות, משמע שאחר כך תיפסק החוקיות של מלכות ישראל הנפרדת, וממלא על פי דין תשוב המלכות לבית דוד. וצריך עיון.

ובספר הזוהר הקדוש (וישב קצב ע"ב) שאל: "מאי טעמא אתעניש עליה (על נבות), אחאב. דהא דינא דאורייתא דשווי שמואל קמיהו דישאל הכי הוא, דכתיב: את שדויתכם וכרמיכם וזיתים הטובים יקח (שמואל"א ח, יד) ... אלא על דקטיל ליה (לנבות) בלא דינא איתעניש". הרי לפנינו מפורש כי לדעת ספר הזוהר, כל דיני מלך וסמכויותיו היו לו לאחאב.

ג. גם ינאי המלך לא היה ראוי להיות מלך על ישראל, שהרי לדעת רבא במסכת ברכות (כט ע"א) היה רשע וצדוקי מעיקרו, עוד לפני שמלך, ואף על פי כן אין כל ספק כי היה לו דין מלך לכל דבר. שהרי המשנה בפרק שני בסנהדרין פוסקת במפורש: "מלך אין דין ולא דנין אותו". ומפורש בגמרא כי דין זה נתקן בעקבות מעשה שהיה בין בית דינו של שמעון בן שטח לבין ינאי, ובעבור ובעבור מלכים כיוצא בו נתקנה הלכה זו. ועל מלך זה ויציא בו אמרה המשנה שם: "לא חולץ ולא חולצים לאשתו, לא מיבם ולא מיבמים את אשתו..." (סנהדרין יח ע"א) ובהמשך נאמר במשנה: "ומציא למלחמת הרשות על פי בית דין של שבעים ואחד, ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחה בידו" (שם כ ע"ב). נמצא שדינו כדיון מלך לכל דבר.

ד. באשר להורדוס אשר היה עבד שמרד באדוניו החשמונאים ומלך תחתם, לא מצינו דברים מפורשים כל כך. קצת רמז לדבר יש במסכת בתרא (ד ע"א). שם מסופר על ויכוח שהיה בין בבא בן בוטא לבין הורדוס בנוגע למעמדו. על פי המבואר שם, הרג הורדוס את כל החכמים זולתו בבא בן בוטא, אשר השאירו כדי שיוכל לטול ממנו עצה בעת צורך, אך ניקר את עיניו. באחד הימים ישב הורדוס לפני בבא בן בוטא, ומבלי להזהות, הציע לו לקלל את הורדוס על מעלליו, ותשובת בבא בן בוטא היתה: "כתיב גם במדע מלך אל תקלל" (קהלת ג, כ) על כן השיב הורדוס לבבא בן בוטא: "האי לאו מלך הוא", ולא ביאר טעם בדבר. ושוב השיבו בבא בן בוטא: "ולוהוי

עשיר בעלמא, וכתיב: 'זבחדרי משכבך אל תקלל עשיר' (שם), ולא יהא אלא נשיא, וכתיב: 'נשיא בעמך לא תאור' (שמות כה, כז)". ועל כך השיבו הורדוס כי דין זה של נשיא הוא דווקא 'בעושה מעשה עמך'. ובאמת קשה להכריע מתוך ויכוח מסוג זה כלום באמת היו השאלות והתשובות מכוונות להלכה, שכן אפשר כי בבא בן בוטא לפי שאלתו של הורדוס השיבו, בבחינת 'ענה כסיל כאילתו' (משלי כו, ד). אולם אם נתייחס לדברים כפשוטם, אם כן לא היה להורדוס מעמד של מלך, אבל היה לו דין של נשיא. ואף שלעניינים שונים דינם זהה, מכל מקום יש דברים שבהם יש חילוק דין ביניהם, כגון לעניין זה נשיא אין צריך שיהיו גם אביו וגם אמו משראלי, מה שאין כן במלך (לכתיחלה), כי צריך שיהיה "מובחר שבאחיו"¹⁹. גם יש הבדל ביניהם לעניין זה שבנו של מלך כלבד יורשו, אף כי לעניינים אחרים דינם שווה. כי כל מלך הוא נשיא בהיותו עומד בראש השלטון, אך לא כל נשיא הוא מלך לעניינים שונים התלוים דווקא במלך, פירוט דינים אלו צריך הרחבת דברים אשר אין כאן מקומם²⁰. ולפי פשוטם של דברים אם אכן לא היה להורדוס דין

19. תוספות סוטה מא ע"ב ד"ה אותו.

20. מעצם דבר הנגמרא שם ברור כי יש הבדל בין מלך לנשיא, וכן ברור כי שם נשיא אינו דווקא תוארו של נשיא הסנהדרין, אלא של כל שולט שאינו מלך ממש. (אף שבתפקיד זה שימש בדרך כלל השופט שהוא נשיא הסנהדרין). ואולם לא מצאית את מכלול ההבדלים. והנה לעניין זה שאין מוסיפין על העיר והעדות אלא על פי מלך וכו' נחשב גם משה למלך. (וכמו שציין בעניין רש"י בשבועות טו ע"ד"ה וכן תעשו: "קדא יתרא למידרש לדורות. ובימי משה דהוא מלך ונביא" וכו'). ואולם לעניין יורשת המשרה מפורש כי לא היה לו דין מלך. ובגמרא נאמר על זה: "אמר עולא ביקש משה מלכות ולא ניתנה לו, שנאמר אל תקרב הלום, ואין הלום אלא מלכות וכו'" (ובזהו קב ע"א). אלא שמסקנת רבא שם, שאמנם משה עצמו היה מלך אלא שמלכותו היתה מוגבלת לעניין ירושה. (ובדרשות הר"ן, דרשה יא, אכן נקט בפשטות שגם משה וגם יהושע לא היו מלכים, אף כי היה להם מקצת דיני מלכות ככל נשיא.) באשר ליהושע, אמנם בו מצאנו את הפסוק העוסק בדין מוות שיש למורד במלכות, שעליו נאמר: "כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצוונו יומת" (יהושע א, יח). וענין על זה סנהדרין מט ע"ב). אך מאידך ודאי לא היה מלך, וכמו שמפורש בספרי: "שלוש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך, ולבנות את בית הבחירה ולהכריז ורעו של עמלק" (ספרי ראה פ' סז). וכן בסנהדרין כ ע"ב, הרי מפורש שיהושע לא היה מלך, ובאמת גם לא הורש המלוכה לירושלם. (ומכאן לכאורה ראיה ברורה כי דין מורד במלכות, אינו דווקא במלך.) ושוב ראיתי כי כבר מרן הרא"ה עמד על עניין זה באשר למעמדו של יהושע, ובספרו משפט כהן (תשובה קמו, טרא). הוכיח שיהושע לא היה מלך ממש, מויקרא דבר, אמור פ' כו. ובאמת בכל תקופת השופטים ודאי היו מלחמות, אך מלך לא היה. (וענין באברבנאל במבוא לספר שופטים שקבע באילו דברים זהה דין מלך לדין שופט ובמה הם שונים. אך הוא פירט שם בדברים המבוארים במפורש במקרא. ולא פירש דיני מלכות שמקורם בחז"ל, והחילוק בינם בזה בין מלכים לשולטים שאינם מלכים, וענין עוד בדרשות הר"ן הנ"ל.) ובמקרא עצמו מובלט ההבדל בין שמואל שהיה רק שופט לבין שאול שנמשח על ידו למלך. ועליו נאמרה

מלך, הרי זה משום שהיה עבד, המשוועבד על פי דין תורה ליורשים האמיתיים של אדוניו. וכן נראה קצת מהמשך דברי הגמרא שם, שהרומיים עצמם אמרו לו להורדוס שאינו מלך ולא בן מלך, אלא עבד שנטל חירות לעצמו.

ה. באשר למעמדו של אגריפס, מפורש הדבר במשנה ובגמרא בכמה מקומות כי היה מלך לכל דבר. ברם הוא היה בהחלט פסול על פי דין, באשר לא היה "ממונה" שבאחיק, ואסור היה למנותו למלך, כמו שנאמר "לא תוכל לתת עליך איש נכרי", וכמו שמשופר במשנה דסוטה (מא ע"ב) בנקודה זו החניפו ישראל שבאותו דור לאגריפס, שאמרו לו אחינו אתה וגם נתבעו על כך. ושם מסופר שהיה הוא קורא בתורה בעת קיום מצוות הקהל, ותפקיד זה הוא תפקידו של מלך, כמבואר שם. ושם במשנה כתוב כי המלך קורא בתורה מיושב, ואולם: "אגריפס המלך עמד וקבל וקרא מעומד, ושיבחוהו חכמים". ושם בגמרא שאלו: "שיבחוהו מכלל דשפיר עבד, האמר רב אשי: אפילו למאן דאמר נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, שנאמר: שום תשים עליך מלך – שתהא אימתו עליך" ותנינו שם בגמרא "מצוה שאני". הרי שהיו לו כל דיני מלך, ואף בדינים שבהם מלך עולה על נשיא. כיוצא בזה מפורש גם במסכת כתובות (זו ע"א), שם נפסק כי במקרה של פגשה בדרך, מעבירין את המת מלפני הכלה, וזהו זה מפני מלך ישראל. ושם מסופר כי אגריפס עבר מלפני הכלה ושיבחוהו חכמים. וגם על כך שאלה הגמרא כיצד שיבחוהו: "האמר רבי אשי: אפילו למאן דאמר נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, שנאמר: שום תשים עליך מלך – שתהא אימתו עליך?" ומתוצאת הגמרא כי באותה הזדמנות היתה זו פרשת דרכים, ולא ניכר היה שעבר מלפני הכלה. (ועיין שם ובסוטה בתוספות, שקבעו כללים אימתי מתרצים "מצוה שאני", ואימתי אין המלך רשאי למחול אף במקום מצוה). ומכל זה עולה בבירור כי לאגריפס היה דין מלך גמור. ובכתובות שם כתבו בתוספות (ד"ה מלך) "אף על גב דלא היה מלך גמור כדמשמע באלו נאמרין, מכל מקום היו נוהגין בו כבוד כמלך גמור". ומפשטות הלשון אפשר אולי להתרשם כאילו אותו כבוד לא היה מצד הדין, שהרי לא היה מלך גמור בהיותו כוכרי לעניין זה, אך על כורחך לא כיוונו תוספות לזה. דאם כן הוא, לא היה מקום לקושיות הגמרא. וברור

פושט המלך, הכוללת ככל הנראה גם סמכויות שירותיות כגון נטילת כרס נבות, על כל פנים על מנת לחיות לעבדיו כמו שנבאר לעיל. ועל פי פשוט המשנה בסנהדרין כ"ע"ב גם מלחמת חריות טעונה מלך גמור דווקא, (היינו אותו מלך האסור בריבוי סוסים כו'), אך מלחמת מצוה כגון מלחמת יהושע, פשיטא שאינה צריכה מלך גמור.

מדברי הגמרא כי מן הדין היו נוהגים בו כבוד כמלך גמור. אלא כוונתם אף על פי שלא היה מלך גמור, היינו שלא מלך כדאוי למינוי כזה על פי דין, מכל מקום גם בו מחוייבים בכבוד אשר מצוים בו בפרשת המלך האמורה בתורה.

והנה הרמ"ע מפאנו בספרו עשרה מאמרות (מאמר חיקור דין ח"ב פי"ט) קבע, כי משרות תחליות בתורה, (אב בית דין וכיוצא בו), אינן עונבות בירושה. כי רק ענייני שררה כמו מלכות עוברים בירושה. ושם ציין כי כל הזוגות משמעון הצדיק ועד הלל, לא העבירו את משרתם בירושה, ורק מהלל ואילך עברה הנשיאות בירושה. וכתב בטעם הדבר, כי אפשר שהיה משום שמלכות הורדוס לא היתה מלכות ממשי, ועל כן אחר שבפועל היתה אז לנשיא גם סמכות מלכותית מסוימת²¹, וגם היו הנשיאים מבית דוד, ראו חז"ל בנשיאים משלימים למלכות החסרה, ועל כן הנהיגו בה דין ירושה. והנה, ביחס להורדוס עצמו אכן ראינו כי יש מקום מצד האמור בגמרא לפקפק במעמדו ההלכתי כמלך בכלל, וכמלך ישראל בפס"ד²², אך אי אפשר לומר כן ביחס לאגריפס. אלא שעל דרך כלל אכן היו פני הדברים בישראל מתקופת הורדוס ואילך, כי גם קודם החורבן שלטו בארץ נציגים בחלק ניכר מן התקופה, ואפשר כי מטעם זה תיקנו חכמים כי הנשיאות תעבור בירושה באופן רצוף, אף כי בחלק מן התקופה היה בישורון מלך. ובשר"ת חתם סופר (אורח חיים סימן יב) כתב על דברי הרמ"ע כי לפי זה אכן לא היה אגריפס מלך, אלא ממונה בעלמא. לפיכך כשר היה לתפקיד גם אם אין אמו מישראל, וצדקו שאמרו לו "אחינו אתה", ולא הוציאו שקר מפיהם, רק חטאו שאמרוהו בדרך חנופה. אלא שצריך עיון לפי שבגמרא מפורש כי מעמדו היה עדיף ממעמד הנשיא, ולכלי עלמא לא היה יכול למחול על כבודו, ולא כדברי החתם סופר.

21. כן הוכיח הרמ"ע מן האמור בהדירות יא ע"ב: "בעא מיניה רבי מרבי חייה, כגון אני מהו בשעיר, אמר ליה חתם (אצל ריש גלותא בבבלי) שבט, הכא מחזקין". ואין ספק כי כל ספיקו של רבי נבע מזה שהיו לו בפועל סמכויות מלכותיות מסוימות בארץ. דאם לא כן לא היה מקום לספק. ואף כי שם בגמרא הביאו פסוקים להעיד על ראש הגלות, אינו אלא טעם, למה לזה היתה בפועל יותר סמכות, אך אין הפסוק מקור סמכויותיהם, שהרי בירושלמי הוריות פ"ג ה"ב אמרו כי אפילו דוד בזמן מרד אבשלום היה דינו כהדיוט לענין זה. ובתוספות חולין יח ע"ב אכן הגדירו את עדיפותו של ראש הגולה לפי שהיה עשיר יותר מרבי. (ועל כל פנים ניתן לדקדק מדיון זה, שדין מלך הוא אפילו למי שאינו מלך על רוב ישראל או דווקא בארץ ישראל, ואבמ"ל).

22. בספר דורות הראשונים לר"א הלוי חלק ב עמוד 678 ביקש להוכיח כי הורדוס אף כי באופן רשמי היה מלך יהודה, באופן מעשי ביקש להרוס את מעמד הנוכרים שהיו ביהודה, ולהשפיל תחתם את עם היהודים. ואפשר כי למטעם כזה אכן באמת אין דין מלך ישראל, שאין מלך ישראל אלא היוצא בראש עמו וכנגד אייבי העם.

ו. כל מה שעסקנו בו עד עכשיו, היה דווקא במלכים. והשאלה היא מה מעמדו של משטר שאיננו מלוכני או נשיאותי (אשר ממקצת מן המקורות עולה שהם קרובים, כמו שהוזכר לעיל). וכתב על זה מרן הרא"ה צ"ל בספרו *מבט כהן*, (תשובה קמח ט"א) כי מסתבר שכל שלטון בישראל יש לו דיני מלך בכל הנוגע לסמכויות שלטוניות של מלך. וכך גם נראה מדברי מהר"י אברנאל בפירושו לספר דברים (פרשת המלך).

ואולם שמעתי בשם מרן רי"ז הלוי מבריסק צ"ל דאין שלטון על פי דין תורה, אלא למלך, או לשבעת טובי העיר כתקנת חז"ל. (אלא שאין הדבר מבורר אצל, אם אמר הדברים לגבי כל תחום, או לגבי תקנות ממוניות, וכעין המגבלות שיש בין כך לדעת חלק מן הראשונים בדיון דמלכותא במלכי ישראל עצמם, וכמו שיבואר לקמן). מעין זה כתב על אודות שיטתו, בן אחיו, הגרי"ד סולובייצ'יק מבוסטון, במאמרו "מה דרך מדוד"²³, שם הגדיר את עמדת דודו הגרי"ז מבריסק, על המדינה בצורתה החילונית. וכתב כי לגבי המדינה במתכונתה הנוכחית, "לא מצאה מקום במערכת חשיבתו ההלכתית ובסולם הערכים ההלכיים של".

ז. נראה להביא ראיה לדעת מרן הרא"ה מדבריהם של הראשונים בעניין דינא דמלכותא וטעמו. הרמב"ם (פ"ה מהלכות גזילה ואבהה ה"א) כתב בדיון זה: "מכס שפסקו המלך ואמר שיקח (המוכס) שלישי או רביעי או דבר קצוב, והעמיד מוכס ישראל לגבות חלק זה למלך, ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך, אינו בחזקת גזל לפי שדין המלך דין הוא. ולא עוד אלא שהוא עובר המברח ממכס זה ממה שהוא גזל מנת המלך, בין שהיה המלך עכו"ם, בין שהיה המלך ישראלי". ועוד כתב שם (ה"ח): "במה דברים אמורים במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים. אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן בעל זרוע, וכמו חבורת לסטים המזוינין שאין דיניהם דין וכן מלך זה וכל עבדיו גזלנין לכל דבר". ועל פי טעם זה פשוט הדבר שאין שום חילוק בין שלטונו של מלך יחיד לבין ממשלה אשר מטבעה יוצא באותן הארצות, שהרי סמכה דעת הציבור שאנשים אלו ישלטו בהם. ואדרבא! דווקא הסכמת הציבור לשלטון המלך היא בהרבה מקרים הסכמה בדיועה, אשר אמנם ברור מדברי הרמב"ם שגם היא הסכמה, כאשר מטבעו של המלך יוצא באותן ארצות, ולכאורה הסכמה זו דומה להסכמה הקיימת במקרה של "תליוהו וזבין" (בבא בתרא מז"ב), שגם היא הסכמה התופסת על פי דין. אך בלי ספק הסכמה הבאה על ידי בחירות, עדיפה ממנה.

23. התפרסם ב"הדואר" בתחילת שנת תשכ"ז, ומשם בתוך האסופה "מה דודך מדוד" בעריכת פ' פלאי.

גם דעת הרשב"ם במסכת בבא בתרא (נד"ב ד"ה והאמר שמואל) היא כי יסוד הדין של דינא דמלכותא דינא נובע מהסכמתם ומקבלתם של בני הציבור. שכן כתב שם: "והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא – כל מיסים ואורנוניות ומנהגות של משפטי מלכים שרגילים להנהיג במלכותם דינא הוא, שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיה, והלכך דין גמור הוא ואין למחזיק בממון חבירו על פי חוק המלך הנהיג בעיר משום גזל". ואם כן פשוט שגם לדעת הרשב"ם לא יתכן שיהיה חילוק בין מלך ישראל למלך נוכרי, וגם לא יתכן שיהיה הבדל בין שלטון מלוכני, או שלטון אחר.

ח. ואולם בדעת הר"ן²⁴ בשם בעלי התוספות יש לחקור בדיון זה. שלפי דעתו יסוד ההלכה של "דינא דמלכותא דינא", הוא בבעלות המלך הנוכחי על קרקע ארצו, וביכולתו וסמכותו ההלכתית לגרש מארצו את מי שירצה. ואשר על כן יכול הוא גם לדרוש מכס ממי שמביא סחורה לארצו, וכן ממי שמבקש להתגורר בארצו. ועל כן דעת הר"ן היא שבמלכי ישראל אין הדין נוהג, שהרי אינם רשאים לגרש את היהודים מעל אדמתם. (וזלתי דינים שהם במפורש בסמכות מלכי ישראל מכוח פרשת המלך, שבזה כמובן לא דיבר הר"ן). ואם כן לפי דרכו יש מקום לחקור מה דינו של משטר שאינו מלוכני בישראל. ואולם אחר העיון נראה שגם לפי דרכו אין הבדל בין משטר למשטר. שהרי לכאורה צריך עיון מה הוא זה שכתב כי הקרקעות של המלך הן, ובמה קנה המלך את הקרקעות. (ואם נגזר שהדין הוא דווקא במקום ובזמן שבו היה משטר פאודלי, וכל הקרקעות השתייכו בפועל למלך, אם כן ביטלת דין זה לא רק ממלכי ישראל, אלא מהרבה ממלכות, ואפילו בימי קדם, שגם בהן היו בכמה ארצות רפובליקות). וכמו כן קשה לכאורה עצם הדין, כי במסכת בבא מציעא מבואר כי סמכות המלך בהטלת מס, מאפשרת לו לחוקק חוק כי אם אדם לא ישלם את המס הקצוב לו, ויבוא חבירו וישלם בעבורו, ויכל חבירו זה שישלם, להשתעבד בחיוב אשר לא ישלם. ובגמרא שם מדובר על מלך בבבל אשר מכוח חוקיו, מותר בנסיבות אלו ליהודי להשתעבד ביהודי אחר כפי פשטות הגמרא, וכפי שבאר רש"י שם²⁵. ולכאורה אינו מובן כלל, כי אם כל יסוד החיוב הוא יכולת המלך לגרש מארצו שהיה רכושו, את מי שאינו משלם, אין זה מובן כיצד הפך לבעלים על גופו ויכול הוא לשעבד את גופו של זה שהשתלט ממשלה לאדם אחר שישלם בעבורו. אבל באמת פיתרון הדבר מפורש בריטב"א במסכת בבא מציעא שם, שכתב: "והמלך יכול הוא למוכרם, שכן זכה בהן ברעש הארץ וגוי קונה ישראל במלחמה, כדאיתא

*23. כח ע"א, ד"ה במוכס.

*24. בבא מציעא ע"ב. וברש"י ד"ה "כרגא" כתב שהיו יהודים.

בפרק השולח (גיטין לח ע"א), והמלך מוכר זכותו וכו'".²⁵ ופשוט שהוא הדין גם לגבי קניין הקרקעות, שייסוד דין בעלות המלך, נובע מדין קניינו בתורת כיבוש. ואמנם לכאורה מלשון הריטב"א נראה שאין כלל דין של דינא דמלכותא דינא, אלא במקום שקדמה מלחמה ממש לדין המלכות. אבל בדברי הרשב"א (יבמות מו ע"א) בדין זה ממש נאמר: "דעל דעת כן הן באים לדור בארצו, וכאילו לקחם במלחמה שיש לו בהן קנין גוף". ובאמת אין להעלות על הדעת כלל הנבלה כזו בקשר לדין המלכות ולקיימו רק בשלטון שקדמתו מלחמה, שהרי רבא בבואו להוכיח כי דינא דמלכותא דינא אמר: "תדע, דקטלי דיקלי וגשרי וגשרי ועברינן עלייהו" (בבא קמא ק"ג ע"ב) והוכחה זו לכאורה אינה מוגבלת דווקא לעיתות מלחמה, והימן הבא אחריו מיד, או לארצות שהשלטון בהן נובע מ"דעש הארץ". ועל כורח צריך לומר כי כיבוש לאו דווקא, והוא הדין שעצם השלטון הראוי לכיבוש, חשוב הוא כבעלות בכל שעה ושעה. ובמקום אחר הארכת²⁶.

ולפי זה צריך אמנם לדון בשאלה מה הבדל יש בין מלך ישראל למלך נוכרי, והרי לכאורה גם מלך ישראל חלים עליו דיני כובש, ועל כן לכאורה גם הוא יכול להתנות תנאים עם הבאים להתגורר באדמתו. ונראה שטעם הדבר הוא מפני שמלך ישראל, ביחסו ליהודים, מוגבל על פי דין התורה, כי דין התורה נותן את הארץ לבני ישראל ולא למלך, ופשוט שאסור לו לגרש מן הארץ את מי שאינו משלם לו מכס וכדומה. ואדרבא, הוא מנוע מלקנות לעצמו את הארץ להיות רכושו לצמיתות, כי הארץ לא תימכר לצמיתות. וגם קניינו את העם לעבדים מוגבל מדין "כי לי בני ישראל עבדים", אך מבחינה עקרונית ודאי קניינו של מלך ישראל בתורת כיבוש אינו נופל מקניין מלך נוכרי.

ט. כאמור, יסודו של דין המלכות נעוץ לדעת כמה ראשונים בכוחה של מלכות לקנות בקנייני כיבוש מלחמה. לפיכך יש צורך לחקור איזו צורת שלטון יכולה להקנות בעלות שעל ידי כיבוש, והאם הוא דין במלך דווקא, או בכל צורת שלטון מוכרת אשר מטבעה יוצא באותן הארצות. בפיתרון חקירה זו תלויה השאלה האם קיים דינא דמלכותא בארצות נוכרים, אשר אין בהן משטר מלוכני. (במלכות ישראל בין כך ובין כך אין הדין נוהג לשיטת אותם ראשונים). בספר דבר אברהם (ח"א סימן א, י) עמד בחקירה זו, וכתב: "בהא דשבאי קונה בכיבוש מלחמה, לא ידעתי את גדרו, מה נחשב לכיבוש מלחמה, ר"ל כמה יהא מספר השבאים הכובשים כי היכא דליחשב כמלחמה שקונה

25. בריטב"א החדשים בבא מציעא עג ע"ב; וכן בשיטה מקובצת שם.
26. הינה המכירה בשביעית אחר קום המדינה, אפיקי נחלים קובץ ה (תשל"ג), עמוד 72 ואילך.

ולא כגזלן בעלמא שאינו קונה, ומהו גדר המלחמה ואיכותה לעניין זה. הגע בעצמך סיעת שודדים גדולה, אטו לאו מלחמה היא." ושם הסיק כי לעניין קניינים תלוי הדבר בשאלה אם יכול להזמין את השודדים לדין. (ולכאורה יש סמך לדבריו מן האמור בבבא מציעא (ז ע"א): "כל ממון שאין יכול להוציאו בדיינים הקדישו אינו קדוש") ושוב חזר בו בחלק שני מספרו, (סימן ו, ד') ובמכתב ל"ר אברהם לופטביר כתב: "ויד"נ הגאון הגדול מוה"ר אלי' ברוך נ"י אב"ד ור"מ דק"ק מיר, חוה לי דעתו דגדר כיבוש המלחמה הוא שכל שהוא מנמימסי המדינות המקובלים בין העמים בתורת מלחמה בין צד לצד יש לו דין כיבוש. וכל שאינו מנמימסי המדינות יש לו דין גזל". על פי הגדרה זו ודאי אין חילוק בין משטר מלוכני למשטר אחר הנהוג. והגרצ"פ בהר צבי, שבכרם ציון השלם, אוצר השביעית, (סימן ח) ביקש להוכיח דברים אלו מתשובה של הרמב"ם, ממנה מוכח כי כיבוש מלחמה תלוי במלכות. וזו אמנם ראייה לעניין עיקר חקירתו של ה"דבר אברהם", כמה יהיו השבאים וכו', אך לעניין ההגדרה הכללית המובאת בדבר אברהם לא הביא ראיה, ודומה שפשוט היה לו הדבר מסביר שאין חילוק בין מלכות למלכות. ברור על פי זה כי דינא דמלכותא דינא נאמר בכל צורת שלטון, ולא זכר אחד מן הפוסקים סייג בדבר, אף כי ברבות השנים ובפרט בעת החדשה, רבו המדינות שבהן לא משל מלך בכיפה.

י. מדין זה נשמע בבירור גם לעניין שלטון בישראל. כי זה באמת אינו נוגע לשאלה העיקרית שעליה דן הר"ן והיא, כלום יש למלכי ישראל סמכות של דינא דמלכותא דינא, אלא לשאלה האם מלכות שאין מלכה בה, בכלל "מלכותא" היא. שאם היא בכלל מלכות, יש מקום לדון מה הן סמכויותיה. הדעת נותנת כי מלכות שאין בה מלך אכן מלכות היא, בין באומות העולם ובין בישראל. אלא שבישראל ודאי אין דיניה חזקים יותר מדיני המלך עצמו, אשר הר"ן ועוד ראשונים הגבילו. אך סמכויות שלטון (למשל לצורך כיבוש מנוכרי), ודאי יש לממשלה כזו.

ובשור"ת חתם סופר (חושן משפט מו) כתב על מחלוקת הרשב"ם והר"ן ביסוד דינא דמלכותא: "מכל מקום נ"ל דלא פליגי אלא במיסים ומכס שמטיל על כרחם. וסבירא ליה (לר"ן), דלא שייך לומר בני מדינה ניהא להו, ואם כן יש לחלק בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם, אבל במנהגי ונימוסי כמו בנידון דידן (המדובר שם בתשובה הוא רישוי עסקים על פי חלוקה מוצדקת בהתאם לגודל האוכלוסיה באזור) מורה הר"ן דהטעם הוא משום דיניחא להו".

ומה שאין אנשי הממשלה ראויים למינוי על פי דין, ודאי אינו צריך לפוסלם בדיעבד, כשם שאינו פוסל מלכים שאינם ראויים, וכמו שנתבאר

לעיל. גם עובדת היותם של חוקי הממלכה חוקי עכו"ם אינה צריכה לפגוע בכותם במה שאינו מנוגד לדין תורה, שהרי אף אחאב חוקק חוקי אוון, העמיד עבודה זרה על כל תלם ותלם, וכתב על דלתות שומרון: "אחאב כפר באלהי ישראל לפיכך אין לו חלק באלהי ישראל" (סנהדרין קב ע"ב). ואף אחר הצהרה כזו, עדיין דין מלך יש לו. ואין סיבה שדין זה יהא נוהג דווקא במלך, ולא בשלטון שבו ממשלה שלטת. ובספר חידושי בתרא למסכת נדרים (כח ע"א) טען, שבמלכות ישראל אשר לא כדיון (כגון במדינת ישראל) גם הרמב"ם מורה לר"ן דליכא דינא דמלכותא. ולפי מה שנתבאר, אין לדבריס אלו שורש, ובפרט לא בדברי הרמב"ם אשר הוא קבע כי סמכות המלך נובעת מהסכמת הקהל וסמיכת דעתם. ובאמת כפי שיבואר להלן, דבר פשוט הוא כמעט אצל כל פוסקי זמננו כי המדינה יש לה מעמד של מלכות, (אם כי אין זה מחייב שינהג בה גם הכלל של דינא דמלכותא, אשר לדעת הר"ן אינו נוהג במלכי ישראל). מעמד זה שיש לה למדינה, אינו קשור כלל ועיקר לשאלה האם מדינה זו טובה או רעה, והאם היא קשורה לתהליך הגאולה אם לא, שכן, גם פוסקים שאינם ששים על קיום המדינה דנו על כל פנים במעמדה ההלכתי, ולמעשה נימנו וגמרו כי מעמד המדינה אכן מעמד של מלכות הוא, וכן המנהג בתחומים רבים של הנהגת ההלכה למעשה.

יא. בחתם סופר יורה דעה (קלד) כתב באופן כללי על כל דיני מטבע וזה לשונו: "אבל גדר מטבע הוא שגור המלך עליו שתצא, ומי שממאן מלמכור וליקח באותו המטבע יחייב ראשו למלכות. ודינא דמלכותא דין אמת ומשפט צדק הוא בזה". ובדין זה לא נחלק אדם מעולם לומר כי מדינת ישראל אינה חשובה כמלכות לעניין זה, מחמת איזה שהוא חסרון הלכתי, ואין לך מי שנמנע מלחלל מעשר שני ונטע רבעי, על מטבעות של מדינת ישראל. (מיהו לגבי דיני מטבע לכאורה היה אפשרי לומר דאינו תלוי במלכות, אלא העיקר שיהא יוצא בשוק, ולא כחותם סופר, אבל מדברי הרמב"ם אשר מדר את תוקף המלך, על פי היות "מטבעו יוצא באותן הארצות"²⁷, נראה לכאורה כי דין מטבע אכן מצריך מלך, ואם לממשלת ישראל שבזמן הזה אין דין "מלכותא", ביטלת דין מטבע, ולא מצאנו ידינו והגלינו בבית המדרש²⁸.

27. פ"ה מהלכות גזלה ואבידה ה"ה. ונראה כי מקורו במגילה יד ע"ב: "עדיין שאול קיים, ולא יצא טבע", היינו שלא היתה מטבעו יוצאת. (בלשון גמרא טבעא = מטבע).
28. בחזון איש חושן משפט סימן ט"ז סעיף א, קבע כי הדין של כל הגולים משלמין דשעת הגולה, וכן שאר דיני נזיקין, נמדדים דווקא במטבע יוצא. והוא עצמו ממת, דאם כן היתה נחלה בעניין הסכמי, שהרי אפשר לתאר מדינה שאין בה מטבע כלל, ושם יבטלו דיני תשלומין שבחושן משפט. והעלה אפשרות כי במקרה כזה מזהק יצטרך

ועיין בדברי מו"ר בעל החזון איש זצ"ל לגבי דין מכירת קרקע ישראל לנוכרי, ללא רישום כחוק בספרי רישום המקרקעין (בטאב). דבאמת בין ישראל לישראל פסק במפורש (ליקוטם לבבא קמא סימן טז), דאפילו בלא רישום בטאבו חל הקניין, ואפילו בחזון לארץ במקום שלכולי עלמא קיים דינא דמלכותא. עיין שם טעמו. ואף על פי כן פסק במפורש בכמה מקומות²⁹,

באמת להשלים התפי עצמו. (ולא תידין בזה דין חובל חבירו, שאי אפשר לתקן אלא לשלם). ועוד כתב כי אפשר שבמקום כזה ימדדו את ההשלום במשקל כסף צרוף. אפשרות אחרת שהעלה היא, שבאמת אי אפשר לקיים את חושן המשפט ללא מטבע יוצא, ועל כן קיימת חובה לתקן כסף כדי לקיים את דיני חושן משפט. ושמעתי בשם הרה"צ ז"צ גולדברג שליט"א, כי אחר שהחתם סופר תלה דין המטבעות במלכות, אם כיום בארץ אין לממשלה דין מלכות בטלו דיני תשלומים.

29. חזון איש בבה קמא סימן י' באות ט. וכן בשביעית סוף סימן כז. ושם במכתב הסתמך על הנהגה זו לקולא, לפסוק ממעשר את הגדל בקרקעות שנמכרו לנוכרי בדרך הידועה כהיתר המכירה. ולפי דעתו אחר שלא נרשמה העיסקה בטאבו, הרי זו קרקע ישראל לכל דבר, ועל כן היא פטורה ממעשרות בשביעית. (אפשר כי מקצת הדברים נכתבו קודם קום המדינה, ומדובר בהם על ממשלת המנדטא הבריטי. ואולם דווקא בעקבות היות המכירה חזר ונוקט לשאלה פעמים אחדות. וכפי הנראה חלק מן הדברים אכן נאמרו גם אחר קום המדינה, ועל כל פנים המשיך לפרסמם גם קולא כנ"ל חור קום המדינה. וחדב צריך בדיקה יותר יסודית). והנה לפני כמה שנים נתעוררו כמה בני תורה, ועודו על הפרשת תרומות ומעשרות שנוהגים בארץ עשרות שנים בסתירות קמח מרכזיות בהיות החיטים כולן נרכשות על ידי הממשלה, וממגורות מרכזיות מספקים לכל הארץ. ואותם מעוררים טענו בשם מו"ר החזון איש כאילו אמר שלממשלה יש דין של מוכס העומד מאליה, והם כתבורת גזלנים שהשתלטה על הארץ, וכל הקרי רכוש ממשלה, הרי הוא הפקר על דין. וממילא לא מהני רשותה למשיגיהי הכשרות למיניהם. ועיין בשו"ת מנחת יצחק דרה"ג יצחק וייס שליט"א בח"ט מספרי, חלק יורה דעה, חשוכה קיא ועוד, שהאריך בדיחוי טענות אלו, והביא שם דברי מחברים אחרים שהסכימו עימו. (הסדר הנ"ל של הפרשת תרומות ומעשרות, נוהג כאמור, עשרות שנים. הוא נעשה כל העת גם בפיקוח וגם בהסכמת בדי"ץ העדה החרדית, ורבני בני ברק. וגדולי הדור נהגו לסמוך על כך). והנה על פי מה שציניתי בפנים בעניין דברי החזון איש על דין המלכות ביחס לנוכרים בארץ, ודאי אין מקום לדברות שמסרו בשם החזון איש. שכן פשיטא שגם דין זה שכתב, אינו נוהג אלא במלכות חסדית, ולא במוכס העומד מאליה. אבל באמת ידוע לי כי עיקר הדברים שיוחסו לחזון איש בעניין זה אינם נכונים, ושמע השומע, ולא ידע עומק הדבר. ומקובלני מפי מו"ר הרב דב יפה שליט"א. (המשיגי בשיבה בכפר חסידים), אשר היה מבאי ביתו של החזון איש, כי היה עד למעשה שבו פסק החזון איש שהעיקר להלכה כדעת התוספות המובא בר"ן בנדרים, שמלכי ישראל אינם רשאים להטיל מכס וכיוצא בזה, וכן פסק מי שנטלו ממנו שלא כדין רשאי לעשות דין לעצמו. (וכן הורה בעניין זה כי בן רשאי לעשות דין במה שנטלו מיד אביו שלא כהלכה). וכל זה איננו נוגע לבעלות הממשלה על חסידים שבממגורותיה. כינצא בזה שאלה גם אחד מידידת את הרה"ג מוה"ר חיים גרינמן שליט"א, ואמר לו במפורש כי הדין תלוי בהחלטה הנ"ל של הראשונים. וכל זה אינו כפי אותם בעלי שמועות. לפיכך, אף אם השתקט מו"ר החזון איש בביטוי "כמוכס העומד מאליה", היינו כמוכס ולא מוכס ממש. ולא השתמש

פה". ואמנם בנקודה זו כפי שציין, לא הגיע למסקנה ברורה, ורק לעצמו החמיר. ודברים בירושלים ממשיכים לנהוג מנהג חולין בפירות שביעית כתמול שלשום, אך על כל פנים ודאי לא שלל על הסף את עצם מעמדה של המדינה כמלכות. ומה שהנוהגים כדעת מרן הבית יוסף לעניין קדושת שביעית בקרקע גוי, אינם חוששים לשיעבוד למדינה גבי קדושת שביעית, אפשר כי הוא מפני שאין שיעבוד ובעלות המדינה מספיקים על מצת להחיל קדושת שביעית על הגדל ביד נוכרי, שיש לו על כל פנים גם כן בעלות הקרקע.³¹

והנה עיקר הדיון של דינא דמלכותא דינא, כבר הזכרנו לעיל כי רבא הוכיח את אמינותו ואמר: "תדע, דקטלי דיקלי וגשרי וגשרי עלייהו". וכן היא ההלכה גם לגבי דרכים שסולל המלך, וכמו שכתב הרמב"ם: (פ"ה מגזילה ואבדה הי"ז) "מלך שכתב אילנות של בעלי בתים, ועשה מהן גשר מותר לעבור עליו. וכן אם הרס בתים ועשאן דרך או חומה מותר להנות בה, וכן כל כיוצא בזה שדין המלך דין". מן הדברים ברור כי אם פעולות כאלו נעשו על ידי מי שאין דינו דין, אכן אסור לעבור בגשריו וללכת בדרךיו. והנה מדינת ישראל מפיקה קרקעות וסוללת עליהן דרכים והכל עוברין עליהם, ואי אפשר לקיים הנהגה זו אלא אם כן מניחים שאכן מעמד מלא של מלכות יש לה למדינה, וכי הלכה בדין זה כרמב"ם ולא כר"ן.

(ב) חובת המדינה בקיום מצוות כיבוש הארץ על פי הרמב"ם

א. כיבוש הוא במהותו פעולה שאין יחיד יכול לקיימה כלל, וכל כולו אינו אפשרי אלא על ידי מלכות, (הינו מדינה).³² לפיכך יש להתבונן במה שכתבו ראשונים בחובת הכיבוש הארץ, וראש לכל יש להתבונן בדברים המפורשים אשר כתב הרמב"ם בהשגותיו על מניין המצוות אשר לרמב"ם:³³ "מצוות עשה רביעית:

שנצטוונו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו

31. בתחומין כרך ז, עמוד 24, פורסמה תגובה שרשם הרצ"י הכהן קוק ו"ל על מאמר של הרב גורן שליט"א. בו הסתייג מהיתר המכירה אחר קום המדינה, מפני שיעבוד קרקעות הנוכרים לממשלה יהודית. ובתגובתו שם טען כי על אף שיעבוד הקרקע לממשלה, סוף סוף אין זו קרקע מיוחדת לישראל, לפיכך היא פטורה משביעית.

32. ראה לעיל בפרק א סעיף ט. במה שכתב בזה בספר דבר אברהם. כמו כן עיין במאמר למצות הארץ שפירסם בשנת תש"ח הרצ"ה קוק, ובו קבע כי לדעת הרמב"ם אכן נחתה חובת כיבוש הארץ בעת מלחמת השיחור. וכל בלתיבית ישראל חלק א עמוד קיח.

33. מצוות עשה אשר שכתן הרמב"ם, מצות ד.

לאברהם ליצחק וליעקב ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה. והוא אמרו להם 'והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה, והתחלתם את הארץ' (במדבר לג, נגנד). ונכפל כזה הענין במצוה זו במקומות אחרים כאמרו יחברך: 'באו ורשו את הארץ אשר נשבעתי לאבותיכם' (דברים א, ח). ופרט להם במצוה זו כולה בגבוליה ומצריה, כמו שאמר: 'ובאו הר האמורי ואל כל שכניו בערבה בהר ובשפלה ובנגב ובחוף הים' וגו' (שם ז) שלא יניחו ממנה מקום.

השמינו הרמב"ם בקטע זה שכיבוש הארץ מצוות עשה, והביא על כך ראיה מפשוטם של מקראות. ואולם ידוע כי על מנת שאפשר יהיה להביא מצוה במניין, אין די בכך שאנו יכולים להצביע על מקראות הנראים כמצוות, ויש צורך לבחון את העניין מכמה היבטים. ובהו הולך למעשה הרמב"ם בדרך של הרמב"ם, ובוחר את המצוות על פי השורשים אשר יסד הרמב"ם בראש ספר המצוות. על פי זה יתכנו שני הסברים אחרים לפסוקים הנוכרים לעיל. (הסברים אשר על פיהם באמת, על אף האמור במקראות הנ"ל אין כאן מצוה), אפשר כי המקרא 'והורשתם את הארץ, וישבתם בה וגו' הוא בגדר הבטחה, ולא בגדר ציווי.³⁵ וכן אפשר כי מקרא זה הוא בגדר הוראה לשעה שאינה נוהגת לדורות.³⁶ בכל אחד משני האופנים האלה, אין למנות מקרא זה בתור מצוה, ועל כן הוסיף הרמב"ם להוסיף במפורש כי לפנינו ציווי ממש, וכי ציווי זה נוהג לדורות. ובהמשך דבריו שם כתב:

"והראיה שזו מצוה, אמרו יתעלה בעניין המהגלים: 'עלה רש כאשר דבר ה' אלהיך לך אל תירא ואל תחת' (שם כא), ואמר עוד: 'ובשלוח ה' אתכם מקדש ברנע לאמר עלו ורשו את הארץ אשר נתתי לכם' (שם ט, כג), וכאשר לא אבו לעלות במאמר הזה כתוב: 'ותמרו את פי ה' אלהיכם ולא האמנתם לו ולא שמעתם בקולי', הוראה שהיתה מצוה, לא יעוד והבטחה. וזו היא שחכמים קורין אותה: **מלחמת מצוה**. וכך אמרו בגמרא סוטה: 'אמר רב יהודה **מלחמת יהושע לכבוש דבאי הכל חובה**, מלחמת דוד להרווחה דברי הכל רשות' (מד ע"ב). ולשון ספרי: (שופטים קנ) 'וירשתה וישבתה בה – בזכות שתירש תשב'."

34. הרמב"ם בשורשיו לספר המצוות לא קבע במפורש שאין למנות הבטחת דברים חיובית בעתיד, כאילו היא מצוות עשה, אף כי דבר זה הוא מובן מאילו. אך במצוות לא תעשה קבע שורש מיוחד לעניין זה, הוא השורש השמיני, שאין למנות שילולות שהן בגדר סיפור דברים בעתיד, כאילו הוא אזהרה. ואפשר כי לא יחד לכך שורש מיוחד ביחס למצוות עשה, כי לא מצא מי שטעה בזה.

35. ספרי המצוות לרמב"ם שורש שלישי.

לצורכי ביטחון, שהם התנאים הנצרכים לגבי השכרת רשות בעירוב, וכמו שמשמע בפוסקים בהקשר לזה. וממילא, גם לשיטת הר"ן יש בכוחם להשכיח רשותו של היהודי שאינו מודה בעירוב. וצריך עיון ואכמ"ל. ואפשר שבעירובין דרבנן סמכו על הראשונים החולקים על הר"ן, אך ראה להלן שבבאת אף בדאורייתא סומכין על דברים שאינם כר"ן.³⁰

ומרן הגר"צ פראנק זצ"ל פסק לגבי שדות נוכרים שנשטו את הארץ במי מלחמת השחרור, כי הן נקנו למדינה בקניין של כבוש מלחמה, (שהוא כמבואר לעיל דין מיוחד במלכויות), ועל כן חייבן בתרומות ומעשרות ושיביעית ככל שדות ישראל, וכן גם הצריך טבילה, כלים שנפלו לידי צה"ל כשלל מלחמה.³⁰

דין נוסף, הקיים במלכויות דווקא, הוא הדין ששיעבוד קרקע למיסיים למלך נחשבת כצורת בעלות מסוימת של המלך על גוף הקרקע, ולבעלות זאת יש נפקא מינה בהלכות שונות. בתוספות הוגד דין זה במילים: "אפילו קרקע שווה אלף זה, משועבדת לדבר מועט, והקרקעות עיקר הן של המלך" (בבא בתרא נה ע"א ד"ה א"כ). דין זה אמנם לדעת הר"ן (בניגוד לדעת הרמב"ם), אינו נוהג במלכי ישראל כלפי עם ישראל, אך אין ספק כי גם במלכי ישראל נוהג דין זה לגבי נוכרים החיים בתחומם, והנה בקונטרס ג חשובות של האדמו"ר מסאטמר ר' יואל טיסלבוים ז"ל (עמ' פג) דן בשאלה האם אדמות נוכרים אחר קום המדינה, יש לנהוג בגדולתן בקדושת שביעית. וכתב שם: "וכשרה"י בארץ ישראל אשתקד, בשנת השמיטה, הייתה נזהר שלא לאכול אף משדות עכ"ם בשביל אותה הסבא שמעונדות אף השדות של עכ"ם לממשלה שהייתה בשמיטה, והבאתי ראיות לדבר, ודיברתי עם גדולי ירושלים, ולא העלינו דבר ברור. ויש ליישב אך אין מקומו

30. כרם ציון השלם, שביעית, הר צבי סימנים ז" (ואמנם בחזון איש דמאי טו, א דן לכאורה באותן שאלות, תוך התעלמות מקניין כבוש שיש לה מדינה. אבל באמת אינו כן, כי החזון איש שם דן בשאלת זיהום שנטשו הערבים בעת מנוסתם במלחמת השחרור, והם הפכו בפועל להפקר. ואחר כך החזיקו בהם בפועל ישראל, והיתה השאלה אם הציא שלישי בהיותם הפקר. ומובן כי לא נשאלה השאלה בצורה הזאת, אלא בשנים תש"ח תש"ט). וה פשוט שקניין כבוש כשלעצמו, כל עוד אינו כרוך בהעדרת אפטרופוס השומר על המטענים, אינו מוציא את הפירות מדין הפקר לעניין מעשר. ובעת המלחמה לא עסקה המדינה בשמירת אותם מטענים. ונכלל רבים מן הערבים נוס עוד לפני הכרזת העצמאות, וכמדתה שגם אחר הכרזת העצמאות, כל עוד נמשכה המלחמה, היו שפסקו בשאלה אם יהיה קיום של ממש למדינה זו. ועל פי מה ששמעתי אכן גם מרן החזון איש היה מכלל אותם מפקקים. ובנוסבות אשר כאלי, קיים היה מנוון פיקפוק ביכולת המדינה לקיים שליטון וכן לקנות בקנייני כבוש. כנגד זה נכתבו דברי הגר"צ פ' בשנים מאוחרות יותר, כאשר עיקר דיונו היה האם לקרקעות שהיו בבעלות נוכרים, עדיין יש שם קרקע נוכרי לעניין שביעית ופיצא (בה).

דלא מהני מכירת קרקע של ישראל לנוכרי בלא רישום בטאב, כי כאשר ירצה הנוכרי להוציא השדה מיד ישראל יאמרו לו (בבית דין של ישראל) שכייון שבדיניהם אין מוציאים בלא רישום בטאב, לכן לא יוכל ליטול השדה מן הישראל. ואמנם בעצם דנינו, שצריך רישום מכירה לנוכרי בטאב, כבר דנו בזה ראשוני המחברים את ההיתר הידוע למכירת קרקעות בשביעית, (וגם אין התאור של מצב החוק בדבריו משקף את המציאות כיום), ואכמ"ל. אבל מכל מקום נמצאנו למדים מדבריו, דלגבי נוכרים על כל פנים אמרנו "דינא דמלכותא דינא" גם בארץ ישראל, והה אינו אפשרי אלא במקום שעל כל פנים יש לממשלה חוקה של מלכות על פי דין.

ועיין עוד בשלחן ערוך אורח חיים בדיני עירוב, דהדין הוא, דאי אפשר להשתתף בעירוב הצרות ומבואות אם ביתו של נוכרי או של יהודי שאינו מודה בדיני עירוב, פתוח למבוי או לחצר. ואם רוצים בני חצר אשר דר בה גם נוכרי לערב עירוב הצרות, צריך שישכרו ממנו רשותו. וברמ"א שם בסעיף יב מובא שאפשר לשכור גם ממבוי המלך שיש לו רשות על כל בני העיר (ועיין בבאור הלכה שם, דין בשאלה איזה פקיד ברשות, מוסמך להשכיח רשותם של הנוכרים בני העיר. ואפשרי שדווקא מבדיל סמכויות משטריות "פאליציאיי", צריך שכירת רשות, כי יש להם רשות על בני העיר). והנה בזמן הזה אין לך עיר במדינת ישראל שאין בה עירוב והכל מסתמך בזה על רשות השלטון, כמבוא ברמ"א שהובא לעיל. ואפילו בית דין צדק של העדה החרדית בירושלים מודה בעירוב כזה. הרי שהדין והמנהג פשוט, להסתמך בזה על כוח השלטונה של מדינת ישראל. (וצריך עיון אם לדעת הר"ן מועילה בזה רשות מלך ישראל, הואיל ואין הקרקע שלו. ואם לדעת הר"ן לא מהני, אם כן לכאורה מנהג העולם בדיני עירוב אינו כר"ן. מיהו לגבי נוכרים המתגוררים בארץ ישראל אין ספק כי גם הר"ן מודה שיש למלך ישראל בעלות עליהם ועל ממונם, וכדין ישראל שתחת שלטון נוכרים, צריך שהארכי במקום אח"כ³¹, אך לגבי רשות יהודים שאינם מודים בעירוב, צריך עיון. ואפשר שיש חילוק בין דין מכס לדין עירוב, ובעירוב גם הר"ן מודה שיש סמכות למשטרה של מלכי ישראל להכנס לכל מקום, ולהשתמש בכל מקום

בביטוי זה אלא בוגג לדינא דמלכותא. ובספר פאר החזו"ח עמוד רצו, אמנם מובא ביטוי כזה. אך גם אם ניסמך על המובא שם, אינו מובא שם אלא בהקשר לדינא דמלכותא, וכלי, ועורכי הספר עצמם ציינו שם בהערה לבר"ה ח"ל. (ומלבד זה באשר להפרכת תרומות ומעשרות תעשיית במרוכז בחסות הממשלה, כבר הוזכר החזון איש עצמו הסדר זה בספרו על מסכת דמאי, סימן יג סעיף ח, אבל דין בדיני תעורבות ללא העלה על דעתו, שאין ממש בהפרשה זו, ששם שייחס להסיק מן הדברים שייחסו לו. ושם גם קטע זה נכתב בזמן המאנדרט, וכבר אז נהג התוסד תי"ל בהפרכת תרומות ומעשרות, והדבר טעון בירור).

הוכיח הרמב"ן בזה מן המקראות כי לפנינו ציווי ממשי, וכמו שכתב במפורש: "הוראה שהיתה מצוה, לא יעוד והבטחה". עוד הוסיף הרמב"ן והוכיח כי לפנינו מצוה ממשי, מדברי חז"ל על אודות מלחמת יהושע, אשר מדקדוק הדברים נראה שהיא נקראת "מלחמת מצוה" מפני שמטרתה היתה כיבוש. ומכאן עולה כמובן שעצם הכיבוש הוא מצוה. וראיה זו היא למעשה גם ראייה להיות המצוה נוהגת לדורות. אלא שבקטע זה עדיין אין התייחסות של הרמב"ן לנקודה זו, לפי שעל ראייה זו יש לדון גם מבחינה אחרת, והיא השאלה שמא מלחמת יהושע היא מלחמת מצוה משום שהיתה מכוונת נגד שבעת עממין, אבל בכיבוש הארץ כשלעצמו אין כל מצוה. (ואם אכן כך הם הדברים, אין מקום כמובן להשגותיו על הרמב"ם אשר באמת מנה את איבודם של שבעת האומות במניין המצוות.) ועל כך כתב הרמב"ן:

"ואל תשתבש ותאמר כי המצוה הזו היא המצוה במלחמת שבע העממים שנצטוונו לאבדם, שנאמר 'החרם תחרימם' (דברים כ, יז), אין הדבר כן, שאנו נצטוונו להרוג האומות ההם בהילחמם עמנו ואם רצו להשלים נשלים עמם, ונעזבם בתנאים ידועים, אבל הארץ לא נגיס אותה בידים ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות. וכן אם ברחו האומות ההם מפנינו והלכו להם, כמאמרם: 'אגרשני פנה והלך לו ונתן להם הקב"ה' ארץ טובה כארצם זו אפריק' (דברים רבה, שופטים ג), נצטוונו אנתנו לבוא בארץ ולכבוש המדינות להושיב בה שבטינו. וכן אחרי הכריתנו את העממים הנזכרים אם רצו אחרי כן שבטינו לעזוב את הארץ ולכבוש להם את ארץ שניער או את ארץ אשור וזולתם מן המקומות אינם רשאים, שנצטוונו בכיבושה ובישיבתה.

ומאמרים 'מלחמת יהושע לכבוש' תבין כי המצוה הזו היא הכיבוש, וכן אמרו בספרי: (עקב נא) 'כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם נתתיו כאשר' וגו', אמר להם כל המקום שתכבשו חוץ מהמקומות האלו הרי הם שלכם. או רשות בידיכם לכבוש חוצה לארץ עד שלא יכבשו ארץ ישראל, תלמוד לומר: 'וירשתם גוים גדולים ועצומים' ואחר כך 'כל המקום אשר' וגו' ואמרנו: 'ואם תאמר מפני מה כיבש דוד ארץ נהרים וארם צובא ואין מצוות נוהגות שם? פמז: דוד עשה שלא כתורה והתורה אמרה משתכבשו ארץ ישראל תהיו רשאים לכבוש חוץ לארץ והוא לא עשה כן'. הרי נצטוונו בכיבוש בכל הדורות".

הוכיח בזה מן העניין ומן הלשון כי לפנינו מצוות כיבוש ממשי, ואין היא קשורה כלל למצוות איבוד שבעת עממים. כמו כן הוכיח הרמב"ן בזה כי המצוה הזו נוהגת לדורות, הן מכוח היותה נכללת בגדר ההלכתה של מלחמת

מצוה בגמרא סוטה ה"ל, (ושם הגמרא עוסקת במפורש בהלכה נוהגת ולא בציווי חד פעמי), וכן מכוח דברי הספר, אשר מהם נראה כי דוד עשה שלא כתורה כאשר כיבש את ארם צובא, קודם שקיים את מצוות כיבוש הארץ, הרי שלא היה זה ציווי חד פעמי לדודו של יהושע, שהרי נהג הציווי בימי דוד המלך, ומכאן שהוא ציווי הנוהג לדורות.

ב. בזה סיים הרמב"ן את השגותיו ולא הוסיף דבר אשר ניתן לראות בו השגה על דברי הרמב"ם בשאלת מצוות הארץ. אמת היא כי הרמב"ם לא הזכיר במניין המצוות לא את כיבוש הארץ, ולא את החובה לשבת בה. ולכאורה גם בנושא זה היה ראוי להשיג על דבריו, שהרי המקרא אומר: "וישבתם בה" (דברים יא, לא), והרמב"ן אכן רואה בזה מצוה. אך כפי שאפשר לראות מלשוננו, הרי בניגוד לכיבוש הארץ שבו יש הוכחות כי לפנינו מצוה, (והוכחות אלו הן למעשה העילה להשגה על הרמב"ם), לגבי ישיבת הארץ אין לרמב"ן הוכחה כי לפנינו מצוה. על אף המקרא המפורש "וישבתם בה", אין הדברים אצל הרמב"ן אלא בגדר "ואומר אני", ואף כי בהמשך הוא מביא דברים שאמרו חז"ל, ואשר מהם ברור גודל החיוב לדוד בארץ. מכל מקום לא הביא שום ראיה הקושרת בין המקרא "וישבתם בה" לבין החובה לדוד בארץ ישראל. וכך כתב הרמב"ן:

"ואומר אני כי המצוה שחכמים מפליגים בה והיא דירת ארץ ישראל, עד שאמרו: (כתובות קי ע"ב) שכל היוצא ממנה ודר בחוץ לארץ יהא בעיניך כעובד עבודה זרה, שנאמר 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים' (שמואל א' כ, יט), וזולת זה הפלגות גדולות שאמרו בה, הכל הוא ממצוות עשה הזה שנצטוונו לרשת הארץ ולשבת בה. אם כן מצוות עשה לדורות מתחייב כל יחיד ממנו ואפילו בזמן גלות, כידוע בתלמוד במקומות הרבה. ולשון ספרי: (דא) פ' 'מעשה רבי יהודה בן בתירא ורבי מתיא בן חרש ורבי חנניה בן אחי רבי יהושע ורבי נתן שהיו יוצאים חוצה לארץ והגיעו לפלטיה וזכרו את ארץ ישראל וזקפו את עיניהם וזלגו דמעותיהם וקראו בגדיהם וקראו המקרא הזה: וירשתה וישבתה בה ושמרת לעשות, אמרו ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות".

בקטע זה לא התייחס למעשה הרמב"ן לשאלה הראשית האם מצוות כיבוש הארץ היא מצוה גמורה הנוהגת לדורות, אלא רמז לנקודה זו כאשר כתב: **"אם כן מצוות עשה לדורות מתחייב כל יחיד ממנו אפילו בזמן גלות"**, שהרי אם חלק זה של המצוה (שהוא כנראה מלשון הרמב"ן החלק הפחות ברור), נוהג לדורות, קל וחומר שהמצוה העיקרית הברורה נוהגת לדורות, ואינה

בגדר הוראת שעה ליהושע בלד. ובעיקר הדבר צריך עיון, מדוע ראה הרמב"ן בהקל זה של המצוה עניין פחות בדרו. ומה הבלד יש בין רישא דקרא לבין סיפא דקרא. ולפי פשוטו של דברים היה נכון לומר כי כשם שתחילת המקרא: "והורשתם את הארץ", היא מצוה גמורה ללא ספק, ויש מכאן לדעת הרמב"ן מקום להשיג על הרמב"ם על שהשמיטה, כך ממש סיפא דקרא "וישבתם בה", הוא חיוב גמור, ויש ממנו מקום להשיג על הרמב"ם על שהשמיטה, ולא היה הרמב"ן צריך לומר זאת בלשון: "ואומר אני", אשר משמעותו כי לפנינו סברא, אך אין כאן ראיה.

ונראה בבירור, כי מצד המקרא אין באמת כל רמז שיישיבת הארץ מצוה. ולכאורה פשוטו של מקרא הוא שיישיבת הארץ היא הבטחה, או אולי טעם מצוה, היינו שיש חובה לכבוש את הארץ, על מנת שישבו בה, אך אין ללמוד מכאן שהשיבה עצמה היא מצוה. ואף כי אם ישיבת הארץ היא טעם מצוות הכיבוש, בדרו הדבר כי יש עניין חשוב ביישיבתה. מכל מקום לכלל חיוב וצייון אין זה מגיע. ויש דוגמאות לכך במקרא³⁶, וכבר עמד על כך הרמב"ם במפורש, וקבע כי אין למנות טעם המצוה כמצוה בפני עצמה (ספר המצוות שורש חמישי). ומלשון הספרי שהביא הרמב"ן כמעט מוכח שיישיבת הארץ הנזכרת בפסוקים אלו אינה מצוה, ואף לא טעם למצוה, אלא הבטחה, וגמול ושכר על קיום עצמותה של המצוה שהיא כיבוש הארץ. שכן נאמר בספרי: (שופטים קנז) "וירשתה וישבתה בה – בזכות שתירש תשב". לפיכך לא יכול היה הרמב"ן להסתמך על המקרא ולהשיג על הרמב"ם בנקודה זו. ואולם אחר אשר מצאנו כי חז"ל הפליגו מאוד בשבח ישיבת הארץ, כתב הרמב"ן כי אין זה מסתבר שהפלות כאלו תהיינה על דבר שאינו ציווי כלל, ועל כן דרש הרמב"ן מדינתו דרשה חדשה³⁷, ואמר כי נראים לו הדברים, שהפלות חז"ל בחשיבות ישיבת הארץ נובעות ממצוות עשה של תורה: "וישבתם בה".

ג. ויש לתמוה על דברי הרמב"ן האלה. שהרי מצינו במפורש במסכת כתובות (ק"ע"ב) דעת רב יהודה שכל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה, שגאמרי: "בבלה יובאו ושמה יהיו, עד יום פקדי אתם" (ירמיה כז, כב). ולפי פשוטם של דברים הכונה היא למצוות עשה: "אליו תשמעון" (דברים יח,

36. דוגמא לדבר, מצוות סוכה שטעמה נתבאר: "למען ידעו דורותיכם כי בסכת השבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" (ויקרא כג, מג). ואף על פי כן אין ידיעה זו מצוות עשה, אם כי בלי ספק זה רצון הבורא.

37. על כורחן כן הוא. שהרי לא הביא המצוה זו שום מקור בדרשות חז"ל כגון "והורשתם" – זו מצוות עשה, ואכן כך היא דרכו, וכמו שידוע כי בחיבור משפט הדרגה אשר לו, דרש מדעתו כי העובר על חרם שהוחרם ככלל ישראל חייב מיתה, ודרש כן מפשוטו של מקרא.

טו), שהיא המצוה לשימוע לדברי נביא. ואולם כלל ידוע הוא כי אין נביא רשאי לבטל מצוות או לחדש מצוות, זולתי בהוראת שעה (רמב"ם פ"ט מהלכות יסודי התורה ה"א), ואם כן קשה מאוד איך ביטל נביא מצוות עשה של תורה במקרה זה, וזו באמת הוכחה גדולה כי אין ישיבת הארץ מצוות עשה של תורה. (ואולם אין מכאן הוכחה, נגד דברי הרמב"ן בחלק העיקרי של דבריו, בדבר מצוות כיבוש הארץ, שהרי בזה לכאורה לא דיבר רב יהודה.) וכבר היקשה קודמינו זו בספר מגילת אסתר שם וכתב: "ועוד ראיה שאין בו מצוה ממה שאמרו גם כן התם כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה, שנאמר: 'בבלה יבאו ושמה יהיו', ואם היה מצוה בדירת ארץ ישראל בכל הזמנים איך יבוא נביא אחר משה לסתור את דבריו, והא אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה וכל שכן לסתור". (אלא שבעל המגילת אסתר לא ניסח זאת כהשגה על דברי הרמב"ן אלא כראיה להסבר שהוא נותן בשיטת הרמב"ם, ובנקודה זו בעיקר דבריו קיימים קשיים אשר כבר עמדו עליהם האחרונים³⁸, ולקמן יבואר.)

ה. ולכאורה היה נראה כי לדעת רב יהודה, דברי הנביא הנ"ל הם בגדר הוראת שעה, שהרי המקרא הגביל "עד יום פקדי אתם". אבל אחר העיון נראה שאי אפשר כלל לומר כי היא הוראת שעה. כי באמת סתם הוראת שעה הכרח הוא שהיא תוגבל בזמן, (למשל שבעים שנה, כשנות הגלות הראשונה), אבל לגבי דבר התלוי באירוע, תמוה לומר כי גם הוא ייחשב כמוגבל בזמן וכהוראת שעה, ובפרט כאשר האירוע אינו תלוי כלל במעשה בני האדם, או במצב שנתהווה ואשר מחמתו ניתנה אותה הוראה. (למשל, אילו ניתנה הוראת שעה, שלא יעלו לארץ עד מות נבוכדנאצר וכיוצא בזה, אפשר שגם זה בגדר הוראת שעה), אבל שתהא הוראת שעה מסוג כזה, שייצטוו להשאר בבבל ולא לעלות עד שישמעו קול מן השמים³⁹, איני יכול להעלות כלל על הדעת

38. לדעת בעל המגילת אסתר, מצוות ירושת הארץ אינה מצוה הנוגעת לדורות, והאיל ואינה נוהגת אלא בזמן שאין אנו תחת יד האומות, (היינו תקופת דוד ויהושע, וכן לעתיד תקופת המלך המשיח). לצורך הוכחה התנהה שאין המצוה נוהגת בזמנים מסוימים ושתמש בדברי רב יהודה. וכבר התבטא בחריפות נגד הנחתו היסודית בשו"ת אבני נזר יורה דעה תנ"ד, כי פשוט שמצוה הנוהגת לימות המשיח, נקראת מצוה הנוהגת לדורות.

39. בספר התקופה הגדולה עמוד קיב הביא דברי המדרש זוטא על שיר השירים: השבעתי אתכם בנות ירושלים וגו' את האהבה – איזו היא האהבה, זו ירושלים שאמר הקב"ה לישראל בנייתם את בית המקדש וחדש – לא תבנו עוד עד שתשמעו קול מן השמים, לקיים מה שנאמר כנשוא סג הרים תראו, וכתקוע שופר תשמעו (ישעיה יח, ג), הוראה כזו כעצם טובה ואזהרה, יכולה אמנם לבוא מפי הנביא, וכסיפור דברים בעתה. אין אם יצוה דבר כזה, אין ספק כי יחדש בזה איסור לדורות.

שגם זו בכלל הוראת שעה תחשב⁴⁰. ועוד שאף אם נניח כי תיתכן הוראת שעה התלויה באירוע ולא בזמן, והוראה כזו אכן היתה הוראתו של ידמיהו "בבלה יבאו ושמה יהיו", מכל מקום הדבר ברור כי בזמן עזרא כבר בטל איסור זה, מפני שהיתה זו שעת פקידה, וכיוון שעברה השעה, בטלה מן העולם אותה הוראת שעה. אבל להניח כי הוראת שעה תוכל להתאר שעות שונות ולהיבטל ולחזור ולהתחדש בזמן חורבן בית שני, זה דבר שאי אפשר להעלותו על הדעת כלל, ודבר כזה ודאי אינו בגדר הוראת שעה כלל. לפיכך ברור כי רב יהודה אינו סובר כלל כי ישיבת הארץ מצוה, שהרי לדעתו יכול היה נביא למנוע מהם דבר זה.

ה. הרה"ג שאול ישראלי שליט"א בספרו ארץ חמדה, (ספר א שער א סימן ב, ד) ביקש לחלק בין ביטול מצוות בשב ואל תעשה לבין קום עשה. ולפי דעתו, דעת הרמב"ן היא שביטול מצוה בשב ואל תעשה אינו חשוב כלל ביטול דבר מן התורה, וכשם שיש כוח ביד חכמים לבטל מצוות עשה בשב ואל תעשה אף באופן קבוע (במכות פט ע"ב), כך גם יכול נביא לבטל (על פי הצורך) מצוות בשב ואל תעשה, כי ביטול כזה אינו חשוב ביטול. ולפי דעתו כוחו של נביא זהה לכוח שיש ביד חכמים, וכשם שלגבי ביטול מצוה אף בקום עשה כהוראת שעה, זהה כוח נביא לכוח חכמים, ושניהם רשאים לפעול ולבטל בקום עשה כהוראת שעה⁴¹, כך גם זהה כוחם לגבי ביטול קבוע של מצוות בשב ואל תעשה. (וביקש להוכיח, כי בנקודה זו גופא נגזר שורש המחלוקת בין הרמב"ן המתיר לנביא לבטל מצוות בכהאי גוונא, לבין הרמב"ם השולל מנביא את הכוח לבטל מצוות גם בשב ואל תעשה. ושם ניסה המחבר להוכיח מדוע כל אחד מן הראשונים הנ"ל הגיע למסקנתו, ובהתאם לשיטתו בשאלה מאין נובע בכלל כוחם של חכמים בהתקנת תקנות חדשות).

ו. וצריך עיון בעיקר תירוצו, שהרי לפי פשוטם של דברים יש חילוק גדול בין כוחם של חכמים לכוחו של נביא. כי פשוטם הלשון "אלה המצוות – שאין נביא רשאי לחדש מעתה", שוללת מנביא גם אפשרות לחדש מצוות חדשות לחלוטין, כגון נר תנוכה ומקרא מגילה. וכך כתב הרמב"ם (פ"ט מהלכות יסודי התורה ה"א):

"דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי

40. בפשטות יש להשוות בין הוראת שעה לעניין זה, לדין מצוה שאינה נוהגת לדורות. עיי' ספר המצוות לרמב"ם שורש שלישי ועיי' שם עשה קפז.
41. לגבי נביא, רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג. לגבי כוח חכמים, פכ"ד מהלכות סנהדרין הלכה ד.

עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת, שנאמר: 'את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרון לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו' (דברים יג, א). ונאמר: 'זהנולת לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת' (שם כט, כח). הא למדת שכל דברי תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם. וכן הוא אומר חוקת עולם לדורותיכם. ונאמר: 'לא בשמים היא' (שם ל, יב). הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. לפיכך אם יעמוד איש בין מן האומות בין משראלי, ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה, או לפרש במצוה מן המצוות פירוש שלא שמענו ממשה. או שאמר שאותן המצוות שנצטוו בהן ישראל אינן לעולם ולדורי דורות אלא מצוות לפי זמן היו, הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואותו של משה".

כנגד זה ידוע הדבר כי חז"ל היו רשאים להוסיף צווים קביעים, כגון נר תנוכה ומקרא מגילה⁴² ועוד הרבה. גם איסורים רבים חידשו, כגון איסורי שבוע, וכל גזירות חכמים בכל תחומי ההלכה. ובמקצת מקומות גזירותיהם אף עוקרות דברי תורה בשב ואל תעשה, כגון גזירתם שלא להוציא בשבת מרשות לרשות אף מרשות היחיד לברמליה, שלעיתים יכולה גזירה זו למונע מילה בזמנה, כאשר התינוק ברישות אחת והסכין ברישות אחרת⁴³. (ואמנם במילה בשבת, גזירתם היא רק על הצטרפות מקריית של נסיבות, היינו שלא מצאו סכין למול את התינוק, ללא הוצאה מרשות היחיד לברמליה, שהיא גזירה קבועה בכל שבת ושבת ללא קשר למצוות מילה. אך לעיתים גזרתם היא ממשי על עקירת דבר במקרה מסוים, כגון תקיעה בשופר בראש השנה שחל להיות בשבת⁴⁴, שגזרת חכמים היא לבטל כלל ביום זה את מצוות התורה לשמוע קול שופר.) ולפי פשוטם של דברים אין נביא רשאי לא לחדש מצוות עשה, ולא לחדש גזירות (היינו מצוות לא תעשה), בין שיש בהן ביטול דברי תורה, ובין שאין בהן ביטול דברי תורה. ואם כן בין לרמב"ם ובין לרמב"ן ובין שיש מצוות עשה בישיבת הארץ, ובין שאין כזה מצוות עשה, קשה איך חידש הנביא איסור כזה.

42. בנושא זה אכן דנו ותלו הדבר בקביעה של נביאים, ראה מגילה יד ע"א. סמך לדבר מצאו במקרא בדרך של קל וחומר עד שיש שראו במקרא מגילה מצוה הכלולה במנין תרי"ג. ולדעת בה"ג ורמב"ם זו תקנת נביאים. [הערת העורך]
43. שבת קל ע"ב – פסחים צב ע"א ושם הלשון "העמידו דבריהן במקום כרת".
44. ראש השנה כט ע"ב [בדפוס, ראה בירושלמי פ"ד ה"א סמכו זה למקרא, ודעה מעין זאת מובאת גם בבבלי. זאת ועוד, חכמים לא עקרו המצוה מכל וכל, שהרי השאירו תקיעה במקדש. וראה בריטב"א ראש השנה שם (הערת העורך)].

ז. ולכאורה אין מנוס מן המסקנה כי גם לפי הרמב"ם וגם לפי הרמב"ן, אסור רב יהודה את היציאה מבבל לארץ ישראל מודבנן בלבד, (או מטעם אחר, שאינו קשור לדברי הנביא הנ"ל) וקרא אסמכתא בעלמא. ומה שנקט לשון "עובר בעשה", גם זה על דרך אסמכתא בלבד. וצריך עיון. ובאמת מדברי הגמרא בכתובות (ק"א ע"א) נראה כמעט מפורש כי עיקר טעמו של רב יהודה אינו מן המקרא: "בבלה יובאו ושמה יהיו", ועיקר טעמו הוא משום השבועות אשר השביע הקב"ה את ישראל, כמבואר שם. ואולם מתוך דקדוק בלשון הרמב"ם יש מקום לומר כי באמת אין כל איסור על נביא להוסיף מצוות או איסורים, בגדרים הדומים למצוות ואיסורי דרבנן. כי הרמב"ם כורך תוספת מצוות וגריעת מצוות על ידי נביא, באיסור כל תוסף וכל תגרע, שציוותה עליו תורה, (ואשר הוא חל כמובן גם על חז"ל). ואחר שלכולי עלמא מותר היה להחכים להוסיף מצוות וגמירות, ובודאי לא עברו בזה על כל תוסף וכל תגרע, לכאורה הוא הדין במצוות שיחדש נביא, שיהא מותר לו אם לא יחדשן בתור דבר תורה אלא בגדר סיני וכיצא בזה. ולפי זה מה שעל כל פנים נאסר על נביא והוא מסור ביד חכמים בלבד, הוא רק בביאור משפטי מצוות התורה הידועים, שעל זה הביא הרמב"ם את המקרא: "והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת." ומכל מקום הדבר צריך עיון, כי אפשר שאחר הכל תקנות, גזירות ומצוות מחודשות (נר חנוכה ומקרא מגילה), מסורים אמנם לבני דין, ויש כוח ביד חכמים להחדשם, (אם מכונה מצוות "על פי התורה אשר יורוך" לדעת הרמב"ם ואם מטעם אחר שנכראה מקורו בסברא לדעת הרמב"ן, בהעדרותו לשרש ראשון בספר המצוות). אבל גם זה צריך להיות במסגרת "הנגלות", וצריך להיעשות על פי טעמים הנתונים לשיקול דעתם של חכמי התורה, אבל שתתחדש מצוה כזו מן השמים, זה בלתי אפשרי כלל.

ח. וכבר עמד על קושיא זו המהר"צ חיות בהגהותיו למסכת ברכות (כ"ע"ב) וכתב: "הנה מוני המצוות השמיטו עשה זאת (של האיסור שבו עובר העולה מבבל לארץ ישראל), ועיין רמב"ן בתוספותיו לספר המצוות מצוות עשה ד וחשב במניין המצוות לרשת את הארץ. והרב בעל מגילת אסתר דחה דברי הרמב"ן, דאם מצוה זו נוהגת לדורות שוב אין אמר ירמיה בבלה יובאו, והרי אין נביא רשאי לחדש דבר, עיין שם. ואני אומר ולטעמך גם לשיטתו לא יתכן דאפילו מצוות עשה דירושת הארץ איננה לדורות, מכל מקום אין נביא רשאי לחדש דבר, אלא ודאי דאמירת ירמיהו איננה רק תקנה כשאר תקנות נביאים שאינם בכלל מצוות כמו שמצינו (בבא בתרא ס"ב) שקבלו עליהם הרבה גזירות זכר לחורבן עיין שם. ואני מסופק אם תניין זה מספיק. כי אמנם מצינו לעיתים בדברי חז"ל מושג הקרוי "מעשה נביאים" או "מנהג נביאים",

אך לכאורה ברור כי הכוונה היא למה שתיקנו נביאים על פי דעתם, והם היו גם מנהיגי העם, ולעיתים גם אבות בית דין, כמו שמצינו את הביטוי, שמואל ובית דין, וכיצא בזה.⁴⁵ אך שיחדש הנביא גזירה מן השמים, ויאמר על כך "כה אמר ה'" ותהא זאת מצוה מחודשת מן השמים, צריך עיון. ושוב הראוני כי המהר"ץ חיות עצמו, במאמר דברי נביאים דברי קבלה פרק שביעי (כל ספרי מהר"ץ חיות, ה"א עמ' קסג), קבע כי איסורו של רב יהודה הוא מדרבנן בלבד, וקרא אסמכתא בעלמא. ועל כל פנים גם לדבריו אין חילוק בין ביטול עשה לבין קביעת איסור מחודש.

ט. אם על כל פנים יש חילוק בין הדברים, נראה כי לדעתו של הרמב"ן מחלוקת רב יהודה ושאר האמוראים היא, שלדעת רב יהודה אין המצוה נוהגת אלא בשעה שהארץ ירושה בידינו, אבל בעת שהארץ אינה נשלטת ביד ישראל אין חובה על היחיד לשבת בה. ולדעת החולקים יש דין ישיבה גם בעת שהארץ נשלטת ביד זרים. ואכן הלכה ישראל נצטווה מפני הגבורה לכבוש אך גם רב יהודה לא נחלק על כך שכלל ישראל נצטווה מפני הגבורה לכבוש את הארץ על מנת לשבת בה, וכאשר שולטים ישראל בארצם אכן גם לרב יהודה מצוה על כל יחיד לעלות לארץ. שהרי ודאי גם לדעת רב יהודה אי אפשר להכחיש את דברי המשנה שהכל מעלין לארץ ישראל, אשר ודאי מדברת גם על אנשי בבל, ועל כורח יבאר רב יהודה את המשנה, דוקא בזמן שישראל שולטים על אדמתם, וזה פשוט. ושאר האמוראים סברו שגם בזמן שאינם שולטים המצוה קיימת. וכמדומה שלכך כיוון הרמב"ן כאשר בדבריו על מצוות הישיבה בארץ, אחר שהביא ראיות מדבריהם של חז"ל להיות המצוה נוהגת גם בזמן הזה, כתב: "אם כן מצוות עשה לדורות מתחייב כל יחיד ממנו ואפילו בזמן גלות". והשמיע בזה שני דינים, האחד שזו מצוה הנוהגת לדורות, ואינה מצוה לדורו של יהושע בלבד, וכמו שנתבאר לעיל שזה תנאי הכרחי, על מנת שמצוה תיכלל במניין המצוות. ואולם גם אם מצוה נאמרה לדורות, אין זה אומר כי בכל דור קיימים תנאים נאותים לקיומה, כמו שאין היובל נוהג בפועל בזמן הזה, וגם אין בידינו אפשרות להקריב קרבנות ועוד וכיצא באלה. והיה עולה על הדעת שאין ישיבת הארץ חובה אלא בזמן שהארץ ירושה בפועל בידינו, לכך כתב הרמב"ן כי מדברי חז"ל נראה בבירור כי מצוה זו נוהגת גם בזמן שאין הארץ ירושה בידינו.

י. ואולם הקושי הגדול באמת, הקיים בדברי הרמב"ן הם דברי חז"ל במסכת

45. התקנה לעשר בבבל היא מעשה נביאים (ידים פ"ד משנה ג). ובסוכה מד ע"ב יש דיון אם ערבה מנהג נביאים או יסוד נביאים עיין שם. ועיין רש"י שם שכתב: "יסוד נביאים הוא – תקנת נביאים אחרונים חגי זכריה ומלאכי שהיו ממתקני תקנות ישראל באנשי כנסת הגדולה".

כתובות (קיא ע"א) כי שלוש שבועות השביע הקב"ה את ישראל, ואחת מהן היא, "שלא יעלו ישראל בחומה", (ולפי גירסא אחרת: שלא יעלו כחומה), אשר עניינה הוא שלא יעלו: "חד ביד חזקה", כמבואר ברש"י בפירושו לגמרא שם. ואם כן לפנינו ממש שני הפכים בדבר אחד. כי מצד אחד עיקר החיוב של "והורשתם את הארץ" הוא דווקא כיבוש הארץ, וזה כמובן ביד חזקה. ומצד שני מנועים אנו מלעשות זאת מכוח השבועה הנזכרת. ולמעשה מוזכרת גם סתירה זו לדברי הרמב"ן בדברי בעל המגילת אסתר שהוזכרו. ובשור"ת הרשב"ש (סימן ב) אחר שהביא דברי הרמב"ן בעניין מצוות הארץ ואחר שכתב כי כן היא גם דעת אביו הרשב"ץ בספר זהר הרקיע⁴⁶, ואחר שקבע כי גם לדעת הרמב"ם, ישיבת הארץ היא על כל פנים מצוה מדברנו, הוסיף וכתב: "אמנם מצוה זו אינה מצוה כללית לכל ישראל בגלות החל הזה, אבל היא נמנעת מן הכלל" כמו שאמרו ז"ל בגמרא כתובות פרק האחרון, שהיא מכלל השבועות שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימהרו את הקץ ושלא יעלו בחומה. צא וראה בני אפרים מה קרה להם שמהירו את הקץ. אמנם מצוה היא על כל יחיד לעלות לדור שם. ואחר הוסיף שם להלכה באילו תנאים של סיכון ודוחק אין היחיד חייב במצוה זו. דברים אלו הובאו להלכה על ידי כמה מן האחרונים⁴⁷ כאשר למעשה עיקר שאלתם הייתה מידת החיוב לעלות לארץ בזמנם, לעומת האזהרה שלא לעלות בחומה. אך כמדומה שבכך לא השיבו על השאלה העיונית כיצד יתכן שהשביע הקב"ה את ישראל שלא יעלו בחומה, והרי אין שבועה חלה לבטל את המצוה, והם מושבעים ועומדים מהר סיני כן לעלות בחומה ולרשת את הארץ. ואף אם אין זו שבועה במשמעות ההלכתית הרגילה, מכל מקום עצם ההנחה שהוטל על עם ישראל איסור הסותר ציווי מפורש של תורה צריכה עיון. וכבר ביארנו לעיל כי קשה לתאר איסור כזה אף כאשר הוא מפורש בדברי הנביא, ולפום ריהטא הוא הדין בדברים שנאמרו ברוח הקודש, ונכתבו בכתובים. ואחר אשר עניין השבועות נדרש מן המקרא "השבעתי אתכם בנות ירושלים", (שיר השירים ב, ז), ברור כי אי אפשר שיתחדש ממנו עניין אשר מבטל דבר תורה. ושמה גם זה אינו אלא איסור לשעה, שהרי כתב רבינו חיים ויט"ל⁴⁸, שאיסור זה לא נהג אלא אלף שנים אחר החורבן, שהוא יום לגבי הקב"ה. אך באמת גם זה אינו מספיק, שהרי אותן אלף שנים לא התחילו בעת שאמר

46. רשב"ץ זהר הרקיע, עשה רבו. וכן הוא גם בתשב"ץ ח"ג סימן רפח.
47. בשור"ת הרשב"ש הנדפס כתוב "אבל היא (המצוה) נמנעת כלל", וזה לא יתכן לפי המשל הדברים. והרב י' שציפאנסקי בספרו "ארץ ישראל בספרות התשובות ח"א, עמוד קלג, הגיה "נמנעת מן הכלל".
48. אבני נזר יורה דעה סימן תנר; פאת השולחן סימן א, (בבית ישראל שם ס"ק טו).
49. עץ חיים, הקדמת מהר"י לשער ההקדמות.

שלמה את הפסוק "השבעתי אתכם", ואם כן מזמן שאמר ברוח הקודש את המקרא, עברה תקופה בלתי קצובה בזמן. זו גם כללה תקופה אחת אשר בה היה בית ראשון בנוי, ואז כמובן לא הייתה כל משמעות לקציבת הזמן. ואחר שחטאו וגלו עדיין לא הייתה משמעות לקציבת הזמן, שהרי גלות ראשונה הייתה של שבעים שנה, ואילו זכו הייתה זו גם גלות אחרונה⁵⁰. ורק אחר שחטאו וגלו בשנית החלו אותן אלף שנים. ולדבר כזה קשה מאוד לקרוא הוראת שעה.

יא. ונראין הדברים כי לדעת הרמב"ן אין משמעות הלכתית ישירה לאותן שבועות, ואין השבועה כשלעצמה יכולה לחדש שום איסור הלכתי הנוגע להלכות שבועות, כי אינה אלא אזהרה, שאם יעלו בחומה שלא בעת אשר חפץ הקב"ה, יכשלו ולא יצליחו. וזהו שנאמר בגמרא שם: "בצבאות או באילות השדה — אמר רבי אלעזר: אמר להם הקב"ה לישראל, אם אתם מקיימין את השבועה מוטב, ואם לאו אני מחזיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה." ומה שנאמר על זה בגמרא לשון שבועה, על כורחך אינו כפשוטו, אלא על דרך משל. וביאור זה בדברי חז"ל מופיע במפורש בסוף איגרת תימן לרמב"ם, אשר שם הזהירם לבלתי לכת אחרי משיח שקר שהופיע בארצם, והעמידם על גודל הסכנה שיש כאשר מנסים לדחוק הקץ קודם זמנו. וכתב שם: "השביע את האומה על דרך משל ואמר: השבעתי אתכם וכו' ואין ספק כי כן היא גם דעת הרמב"ן. ואמנם יש גם משמעות הלכתית עקיפה לאותן שבועות, והיא כי מאחר שקיום מצוה זו מסוכן (או ליתר דיוק בלתי אפשרי מחמת גודל הסכנה) בזמן הגלות, ממילא אי אפשר לראות חיוב זה כחיוב מעשי. ומבחינה זו דומה דין כיבוש ארץ ישראל, לדין ישיבתה, אשר בו מחוייב כל יחיד ויחיד. שכן הלכה מוסכמת היא, שאין היחיד מצווה להסתכן על כך, וכך הרבים. אף כי באמת המה מסתכנים בכל מלחמה, ועצם הגדרת חובת כיבוש הארץ כמלחמת מצוה, אמנם מחייבת את הרבים בסיכון, מכל מקום כל זה הוא במלחמה שיש בה סיכוי, אך מלחמה אשר הודיעם הקב"ה כי "היא לא תצליח"⁵¹, ודאי אסורים להיכנס בסכנתה.

יב. ובספר פאת השלחן, (סימן א, ג) כתב: "יש אומרים דמצוות ישיבת ארץ ישראל מן התורה גם בזמן הזה, שנאמר 'וירשתם אותה וישבתם בה ושמרת לעשות' — ישיבת ארץ ישראל שקולה ככל התורה. אמנם אינה מצוה

50. בינמא ט ע"ב: "אם עשיתם עצמכם חנומה ועלייתם כולכם בימי עזרא נחשבתם ככסף שאין הרקב שולט בו" (ובגמרא שם יש חולקים).
51. דיומה לאמור בפרשת המעפילים, במדבר יד, מא.

כלליות לכל ישראל בגלות החל הזה אלא מצוה על כל יחיד לדור שם, ואם יש דברים מונעים אותו לעלות כגון סכנות המדבריות... לא חייבתו תורה. (והוא כמציין שם, על פי תשובת הרשב"ש הנ"ל), וב"בית ישראל" שם (ס"ק טו) הוסיף וכתב: "אמנם אינה מצוה כללית וכו' לתרץ מ"ש כתובות ק"א ע"א שלא יעלו כחומה. ואם היה מצוה על כל ישראל אם כן היה חיוב שיעלו כולם ולכן פירש בכהאי גוונא באם שיש מונעים שלא יגרש אשתו בשביל זה, וכו'". הרי דימה מצב כלל האומה בזמן הגלות, למצבו של יחיד אשר יש לו מניעות גשמייות המונעות אותו מלעלות לארץ. ועל פי המבואר בדעת הרמב"ן אכן כך ממש הם פני הדברים, שאין השבועה בגדר איסור ומניעה הלכתית, אלא בבחינת אזהרה, וממילא מניעה גשמית לקיום המצוה בזמן הגלות.

ובבאור הגר"א לשיר השירים כתב כי השבועה שלא יעלו בחומה היא על כך שלא יצאו מאליהם לבנות את בית המקדש⁵². והנה בניין בית המקדש הוא לכליל עלמא מצוות עשה, ואם כן לכליל עלמא אין שבועה יכולה להגביל מצוה זו. ועל כוונתו גם לדעתו אין לשבועה זו גדר הלכתי איסורי, אלא אזהרה שאם יעשו זאת יופקר בשרם כצבאות וכאלות השדה.

ויש להוסיף עוד, כי למעשה קשה מאוד להניח כי לפנינו שבועה אמיתית אשר יש לה תוקף בדיני שבועות. שכן, על הנחה זו יש לשאול בפשטות, אימת היה אותו מעמד שבו השביע הקב"ה את עם ישראל בזו וענו כאחד נעשה ושמעו? וגם, כיצד חייבה אותה שבועה שלא לעלות בחומה את אשר לא היה עמהם באותו מעמד, הכי גם שם היה מעמד שהיו בו נשמות כולם, כשם שהיו במעמד הד סיני? ומכל זה ראייה גמורה לשיטת הרמב"ם שהביטוי "שבועה" המופיע בזה אינו אלא משל.

יג. ולכאורה יש לשאול, מאי נפקא מינה אם שבועה זו היא בגדר אזהרה ועצה טובה, שלא יסכנו את עצמם, פן יופקר בשרם כצבאות או כאילות השדה, או שבאמת יש לשבועה זו משמעות גם בדיני הלכות שבועות שבשולחן ערוך, (דבר שהוא קשה מכמה היבטים, כמו שנתבאר). והרי סוף סוף, בין כך ובין כך ודאי מנועים בני ישראל מחמת אותה שבועה או אותה אזהרה לעלות בחומה. אבל באמת יש בדבר זה במציאות ימינו נפקא מינה מדרבה. כי אם באמת יש כאן איסור שבועה, ודאי גם מקום לדון במגבלות השבועה, איסור ממקומו לא זו, אלא, כמובן, יש מקום לדון במגבלות האיסור ותנאיו, האם שייכת השבועה גם בדיעבד, או שמא האיסור חל רק על עצם פעולת הכיבוש. כלום כולל הוא את כל ארץ ישראל או שהוא נאמר על בית המקדש לבדו, כדברי הגר"א. וכן יש מקום לדון אם האיסור תקף

52. הגר"א בביאורו לתיקוני זוהר תיקון כו. מובא גם בליקוטים על שיר השירים.

אחר עבור אלף שנה מן החורבן, כדברי האר"י. וכבר נכתבו בנושא עיונים שונים, אשר תכליתם לקבוע מה היא שעת פקידה, אשר בה על פי המבואר מותר לעלות בחומה, ומה תוקף רשיון אומות העולם בזמן הזה ובאופן שניתן⁵³, ועוד כיצא באלה. ואולם אם מניחים אנו שאין בשבועה זו צד איסור כלל, אין צורך כלל בדיון אחר מעשה, שהרי לא נאסר עליהם לעלות בחומה כלל, אלא שהזהירו שאם ינסו לעלות טרם עת לא יעלה הדבר בידם. ומכאן פשוט, שאם עשו והצליחו⁵⁴, וודאי לא על כך נאמרה השבועה. והשאלה מדוע לא הפעיל הקב"ה את אזהרתו⁵⁵, האם זה מחמת עבור אלף שנים מעת החורבן או מטעם אחר, כולו הוא בגדר "מאי דהוה הוה", ואין ההכרעה בעיקר הבנתו את מגבלות אותה אזהרה ותנאיה (המכונה בדרך משל "שבועה"), יכולה לשנות את ידיעתנו הברורה, והיא שבפועל מיגבלה זו אינה קיימת במציאות בה הארץ בדינו, ונשלטת על ידי הממלכה הישראלית המחודשת.

53. הלליה בימי עזרא ברשיון כודש, ודאי היתה מותרת, אך טעם הדבר לא נתברר במפורש. אפשר שהטעם הוא מפני שעלייה בדין המלך השולט על הארץ, אינה כלל עלייה בחומה, שכן אינה עלייה בחזקה, (אלא שטעם זה לא יסיפיק כמובן לרב יהודה שאוסר אפילו על יחיד לעלות) ובש"ת אבני נזר, שם באות נו, וכן בתשובה תנו באות ב מצד לומר כי רשיון האומות נחשב לשעת פקידה.

54. בשנת תר"ח כתב ר' צדוק הכהן מלובלין: "ולא לחנם כתבה התורה עניין התפילים בברשת שלח, אשר כבר האמינו בדברי משה, ולמה לא שמעו לו בזה שאמר להם אל תעלו וגו', אלא שהם חשבו שזה בכלל 'חוצ' מצא", ולכך אמר להם משה: 'והיא לא תצליח', נראה שעצה היא – אלא שלא תצליח, ודייק והיא: בכמה מקומות דרשו משיח" (קונטרס צדקת הצדיק, סימן מו). נמצא כי לפי הסבר, יתכן שאין אין היתר מבורר לשבועה, כגון רשיון האומות וכיצא בזה מן הנימוקים שנתנו אחרונים, מכל מקום רצון ה' הוא שבעת הזאת יצליחו.

55. יש מי שטען שאכן נתקיים בני עונש העוברים על השבועה, המבואר בסוגיא בכתובות שם. ובשרנו הופקר כצבאות וכאלות השדה, בארצות אירופה בימי השואה, (ויואל משה, בהקדמה). ואף על פי שהשואה לא פגעה באלו שישבו בארץ, מכל מקום פגיעה בראיית לעונש, שהם היהודים שהתארגנו בארצות אירופה לצורך העלייה לארץ על מנת לשלוט בה. ומה שנפגעו גם כאלה שלא היו חברים באירגונים ציוניים, הוא לפי הכלל שכיטון שניתנה רשות למשחית להשחית שוב אינו מבחין בין צדיק לרשע. וכמדרמה שאין צורך להאריך בביטול דעה זו. כי ברור שאם קיים איסור של עלייה בחומה, ודאי שיעקר האיסור הוא דווקא על אלו אשר בפועל עלו לארץ באופן מאורגן. ואף כי שמענו כי בשעה שניתנה רשות למשחית, גם הצדיקים נפגעים, מכל מקום אי אפשר להעלות על הדעת כי הרשעים לבדם ניצלו, והמשחית הבחין בין צדיק לרשע, במשמעות הפוכה. והסתלק האיסור על ההתארגנות חוצו לארץ, ולא על עצם העלייה, היא בלי ספק ציור המסירה מסביב לנקודה שבה פגע החץ, ולאחר שפגע. ומדברי הרשב"ש המובאים לעיל, ברור כי גזירת השבועה היא שאם יעלו לא יצליחו, וכמו שאירע לבני אפרים שעלו קודם הזמן.

וכאשר מתעורר חשש שמא חזקתנו בחלקים מארצנו, עלולה ח"ו להיות כרוכה במלחמה, פשוט הוא כי לדעת הרמב"ן אסור לנו לסגת מחמת חשש המלחמה, שהרי אנו מצוים על מלחמה זו,⁵⁶ "וזה היא שהכמים קורין אותה: **מלחמת מצוה**". ופשוט הוא שאי אפשר לקרוא לפעולת הגנה על שטח אשר כבר זיכנו בו הקב"ה, בשם עלייה בחומה, הן משום שלמעשה הגנה אינה בגדר "עלייה", והן משום שכבר נגלתה זרוע ה' עלינו בכיבוש אותם שטחים. לפיכך כל שעל פי דעת מומחים, יש ביכולתנו להחזיק בשטח, פשוט שאין אנו רשאים להיבטל מקיום המצוה מחמת חשש שמא חלילה גירום החטא⁵⁷ וכו'. ואדרבא על מצוה זו אמרו חז"ל (כדברי הרמב"ן עצמו), "בזכות שתירש חשב" ובהיות מלחמה זו מלחמת מצוה, הכל יוצאים למלחמה זו, ואפילו חזן מחדרו וכלה מחופתה. ואף הירא מחמת עבירות שבידו יוצא למלחמה⁵⁸."

56. "בתחומין ח"ד, סען הרב נ' רבינובין, כי גם לדעת הרמב"ן אין מצוה להילחם על מנת לכבוש את הארץ, שכן התנבה "כבש", אין פירושה דווקא השתלטות על ידי מלחמה, ואפשר לשלוט בארץ גם אם משיגים שלטון בדרכים מדיניות, או בכסף. ומכאן הוא מגיע למסקנה כי מלחמות הכיבוש הן רק בהוראת שעה, ולדורות אנו מצוים דווקא בדרכי שלום. ובאמת בעיקר הדבר רואי שאין המלחמה בעצמותה מצוה, ואם אפשר לכבוש את הארץ ללא מלחמה, אין ספק כי כך עדיף. וברור כי זה הדין גם ביחס לשאר מלחמות מצוה, שאין מטרה בפני עצמן. ואם אפשר היה למחות את זכר עמלק ללא מלחמה, אלא לאבדם כצאן לטבת, ודאי היה זה עדיף, ולא היתה כל מלחמת צדיקה ואולם זה כלל בורר העולה מן הגמרא מדברי הפוסקים, כי מלחמת מצוה אינה צריכה רשות מן הסנהדרין בהיותה חובה על המושל בישראל. ובודאי אחר שהוגדרה מלחמת הכיבוש כמלחמת מצוה, שמעינן מהכא שלא רק הכיבוש הוא חובה, אלא באין ברירה אחרת גם המלחמה היא חובה שיוצאים לה אפילו חזן מחדרו וכלה מחופתה, ואין מקום להאריך בדברים פשוטים כאלה.

עוד ראיתי מי שפירסם בעילום שם, קונטרס "אמת קנה" מאת חב"ד, (המאמר פורסם גם בהשקפתנו כרך ה, עמוד 104), והוא תגובה על מכתב תורני שפורסם לאוויב, ציטט את דברי האבני נזר שכתב כי לדעת הרמב"ן חובת העלייה בזמן הזה היא דווקא ברשות האומות ולא במלחמה. וכן כתב כי לגבי האיסור להניח עובדי כוכבים בארצנו, אין חובת מלחמה לגרשם, אלא בשעה שידינו תקיפה. ואינו יודע כיצד יכונה מאמר כזה בשם "אמת קנה", כאשר הכל יודעים כי מאז ימי האבני נזר עד היום הזה, נפל דבר בישראל, והארץ כיום בשלטת בידיו בעי"ה וגם ידיו תקיפה על הרמב"ן, קרוב הוא לקביעה כאילו חלילה נשתנו התורה עצמה ומצוותיה בעת הגלות, ושרי ליה מריה.

57. עיין בית הלוי ח"ב סימן נ. בביאור מחלוקת ר"ח כהן והרמב"ן על אודות חובת העלייה לארץ בזמן הזה, ועיין עוד לקמן, הערה 75.

58. על פי המשנה בסוף פ"ח דסוטה (דף מד).

שיטה הרמב"ם בחובת ירושת הארץ,
וחובת המדינה להחזיקה בידינו

א. כפי שציין הרמב"ן, השמיט הרמב"ם ממניין המצוות שלו את מצוות ירושת הארץ. וכבר עסקו רבים בשאלה, האם על פי דעת הרמב"ם יש על פי דין חובה על כל יחיד לעלות לארץ ישראל, אחר שהיא משנה מפורשת כי הכל מעלין לארץ ישראל, ופסקה הרמב"ם הלכה למעשה, (פ"ח מהלכות עבדים ה"ט) גם בזמן הגלות. ואף הפליג בחשיבות הישיבה בה בספרו, והביא דברי חז"ל שכל היצא מארץ ישראל לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה (פ"ה מהלכות מלכים ה"ב). בדם, הרמב"ם לא ביאר בשום מקום מה מהות החיוב הזה, ואם הוא מצוה מן התורה או שמא לפחות מדרבנן. ואחר אשר על כל פנים לא מנה מצוה כזו בכלל מצוות עשה, היו מן הפוסקים שקבעו כי לדעתו יש כאן חיוב מדרבנן⁵⁹, ואין אריכות הדברים בנקודה זו, והראיות והסתירות לשיטות השונות נוגעות למאמר זה. אולם הנקודה אשר היא עיקר הציווי בעיני הרמב"ן היינו כיבוש הארץ, עדיין טעונה בירור. ובאמת כאשר מתבוננים אצל הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמותיהם, נראה בבירור שאין כיבוש הארץ מצוה כלל, שכן כתב שם הרמב"ם: "אין המלך נלחם התחלה אלא מלחמת מצוה. וזו היא **מלחמת מצוה**, זו **מלחמת שבעה עמים**, ו**מלחמת עמלק**, ו**יזרת ישראל מידי צר שבע עליהם**. ואחר כך נלחם במלחמת הרשות, והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו" (שם ה"א). נמצא כי לפי דברי הרמב"ם אי אפשר כלל להגדיר את עצם ירושת הארץ כמצוה. עוד הוסיף הרמב"ם וכתב: "מצוות עשה להחרים שבעה עממין שנאמר: 'החרם תחרים', וכל שבא ליזר אחד מהן ולא הרגו, עובר בלא תעשה, שנאמר: לא תחיה כל נשמה". ו**כבר אבד זכרם**" (שם ה"ד). השמיענו כזה כי מצוות החרמת שבעה עממין אינה קיימת בפועל בזמן הזה, שכבר נשלמה תכלית המצוה⁶⁰. ומכאן, כמובן, שגם מלחמת מצוה לתכלית קיום מצוה זו שוב אינה קיימת. וכיבוש הארץ מיד בני ישמעאל כיום הזה רואי אינו יכול להיות כלול בגדר מצוה זו או מלחמת עמלק⁶¹. וצריך עיין מה יענה הרמב"ם לראיות הרמב"ן אשר הובאו לעיל.

59. שו"ת רשב"ש סימן ב ועורר.

60. ראה ספר המצוות לרמב"ם, עשה קפז.

61. שמעתי בשם הגדול מבריסק כי מה שלא הזכיר הרמב"ם גבי עמלק כי כבר אבד זכרו, כמו שכתב גבי ז' אומות, היינו מפני שעמלק אינו דווקא אומה ידועה, אלא כל שהוא מושרש עמוק בשנאת ישראל דין עמלק יש לו, כי עמלקיות היא תכונה. (ושאלתי את הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א, ואמר כי אף שאין הדבר בכתובים, כן מקובל בעל פה

ב. ובספר מגילת אסתר⁶² כתב להשיב על השגות הרמב"ן:

"נראה לי כי מה שלא מנא הרב הוא לפי שמצוות ירושת הארץ וישיבתה לא נהגה רק בזמן משה ויהושע ודוד וכל זמן שלא גלו מן הארץ, אבל אחר שגלו מעל אדמתם אין מצוה זו נוהגת לדורות עד בוא המשיח. כי אדרבא נצטוונו לפי מה שאמרו בסוף כתובות (דף קיא) שלא נמרו באומות ללכת לכבוש את הארץ בחזקה, והוכיחו מפסוק השבעתי אתכם בנות ירשלים וגו' ודרשו שלא יעלו ישראל בחומה".

נראה מדבריו, כי הרמב"ם לא מנא לפי שאינה נוהגת לדורות. ועל פי דבריו של הרמב"ם עצמו, בתחילת ספר המצוות בשורש השלישי, "שאינן ראוי למנות מצוות שאין נוהגות לדורות", ואף זו אינה נוהגת לדורות כמו שאפשר להוכיח מן הגמרא בסוף כתובות. עוד הוסיף במגילת אסתר שם וכתב:

"ומה שאמר הרמב"ן שהחכמים אמרו כי כיבוש הארץ היא מלחמת מצוה, זהו כאשר לא נהיה משועבדים לאומות".

הוסיף גם בזה, ליישב על פי דרכו את שיטת הרמב"ם כי מצוה זו אינה נוהגת לדורות, ומה שקראוה חכמים בשם מלחמת מצוה כמו שהוכיח הרמב"ן אינו הופך זאת למצוה ממש, כי אין זו מצוה הנוהגת לדורות, לפי שאינה נוהגת אלא כאשר לא נהיה משועבדים לאומות.

גם בחלק השני של דברי הרמב"ן, היינו החלק הקוסק במצוותו של כל יחיד לדורות לעלות לארץ, עסק בעל המגילת אסתר. ולפי המבואר בדבריו, דעתו היא כי גם בזה לא מנה הרמב"ם מצוות עשה לפי שאינה נוהגת לדורות. וכך כתב בעניין זה: "ומה שאמר עוד שהחכמים הפליגו בשבח דירת הארץ, זה דווקא בזמן שבית המקדש קיים, אבל עכשיו אין מצוה לדור בה, וכן פירשו התוספות שם גבי הוא אמר לעלות". ובהקשר זה הוסיף והביא ראיה שאינה מצוה לדורות מכוח דברי רב יהודה שאוסר לעלות מבבל לארץ ישראל, וכמו שנתבאר לעיל בביאור שיטת הרמב"ן. ועוד הוסיף בעל המגילת אסתר וכתב:

במשפחה, ועל פי הדברים האלה, שמעתי בחוגים מסויימים כי גם המלחמה בערבים מכלל מצוות מחיית עמלק היא. ובאמת הדבר מוקשה מאוד. כי הרמב"ם בספר המצוות, עשה קפת, כתב "שציונו להכרית זרע עמלק". אבל העניין הוא כפי שמפורש בדבריו במצוה קפ"ו, שד"ע עמלק אכן עדיין קיים בעולם, אלא שהקב"ה הבטיחו שיכריתו זרעו עד אחרית הימים. וכמו שכתוב: "כי מחה אמהה את זרע עמלק" (שמות יז, ואומר: "מלחמה לה" בעמלק, מדור דור". (שם שם, טו).

62. על דברי הרמב"ן בספר המצוות. מצוות ששכחן הרמב"ם מצוה רביעית.

"והאמר שהביא (הרמב"ן) בספרי שבכו וקראו המקרא הזה וירשתה וישיבתה בה, נראה לי שעל שלא היה בידם לקיים מקרא זה, לפי שהיה הבית חרב היו בוכים. והראיה ממה שקראו בגדיהם שנראה שעל החורבן היו מתאבלים, שאם מצוה זו היתה נוהגת גם לאחר החורבן למה בכו וקראו את בגדיהם והלא גם עתה יכולים לקיימה, לכן נאמר שבודאי מצוה זו אינה נוהגת אחר חורבן הבית שיבנה במהרה בימינו אמן".

ג. וכבר תמחו האחרונים על כל דבריו, שכן לא מצינו שמצוה שאי אפשר לקיימה בעת הגלות, אינה ראויה בעבור זה להיקרא מצוה גמורה, ולהימנות בכלל המצוות, ואין זה קשור כלל לדברי הרמב"ם בשורש השלישי. ובש"ת אבני נזר (יורה דעה תנ"ד) כתב על דבריו אלו: "גוף דבריו שאמר שמה שלא מנה הרמב"ם ישיבת ארץ ישראל משום שאינה נוהגת בזמן הזה, ולא היה מצוה נוהגת לדורות אינו כלום. דא"כ למה מנה תרומות ומעשרות וחלה שאינן נוהגות בזמן הזה. ואפילו בימי עזרא לא נהגו מן התורה לדעת הרמב"ם. והדבר פשוט שמצוה שנוהגת לימות המשיח חשיב נוהגת לדורות". ובספר ארץ תמדה⁶³ ביקש ליישב את דעת בעל המגילת אסתר, וכתב כי יש חילוק גדול בין תרומות ומעשרות שאינן נוהגות בזמן הזה, לבין מצוות כיבוש הארץ וישיבת הארץ, אשר אינן נוהגות בזמן הגלות. כי תרומות ומעשרות אינן נוהגות, בהעדר התנאים שבהם חייבה התורה במצוות אלו, (היינו שאין רוב ישראל על אדמתם), אם כן המצוה קיימת לדורות, אך תנאי קיומה אינם אפשריים בזמן הזה. ואולם שונה המצב כאשר אנו עוסקים במצוות ירושת הארץ והישיבה בה, כי שם נצטוו בציווי ובואי שלא לעלות בחומה, ולדעת רב יהודה אף על היחיד העולה מבבל לארץ ישראל יש איסור, ומכל זה הוכיח במגילת אסתר שלא כדברי הרמב"ן, אלא כדעת הרמב"ם שלא מנה מצוה זו.

והנה אף על פי שטענות אלו הן באמת טענות נגד הרמב"ן, וכמו שהארכנו לעיל בביאור דעת הרמב"ן בקשיים שבשיטתו, ובדרכים אפשריות ליישבם, מכל מקום קשה להעמיס כוונה זו בדברי בעל המגילת אסתר. שכן מסגנונו ניכר שהוא באמת כיוון לומר כי מצוה אשר נהגה בימי בית ראשון ושני, ואשר עתידה לנהוג גם בימות המשיח, אכן יכולה להיחשב מצוה שאינה נוהגת לדורות. וכל ראיותיו לא נועדו אלא להוכיח שזה אכן הדין במצוה זו, וזה לא יתכן.

63. ספר א, שער א, סימן ד באות ד.

על כל פנים, תהא אשר תהא דרכו של הרמב"ם ביישוב הראיות שהביא הרמב"ן, ברור הוא כי לדעתו כיבוש הארץ כשלעצמו אינו מצוה מן התורה. אף המלחמה לכיבוש הארץ, אם אין היא כרוכה במצוה אחרת, (למשל מלחמת שבעת עממין, או הצלת ישראל מיד צר), אינה מלחמת מצוה אלא מלחמת רשות. ומלחמה מעין זו אינה יכולה להיעשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד כמבואר במשנה (סנהדרין כ"ב), ואפשר גם שאינה יכולה להיעשות אלא על ידי מלך ממש⁶⁴.

ו. ואמנם בעת אשר קמה מדינת ישראל, לא היתה קיימת שאלה בדבר המצוה ללחום באויב אשר קם עלינו. היתה זו בלי ספק מלחמת הצלת ישראל מיד צר שבא עליהם⁶⁵. וכך גם נבבשה הארץ לפנינו. וגם במלחמת ששת הימים, היה המצב דומה, כי בחזית המלחמה עם מצרים אכן הוכנו כוחות גדולים לעלות עלינו. ואם כן היתה זו על כל פנים מלחמה בגדר זה "דלא לית עלייה" עובדי כוכבים, שהיא על פי המבואר במסכת סוטה, (מד ע"ב) מחלוקת אמוראים. ואפשר דהא עדיף, ולכולי עלמא היא מלחמת הצלת ישראל מיד צר⁶⁶. אך בחזית ירדן (אשר בה למעשה נכבש חלק עיקרי של ארץ ישראל), אכן הם פתחו במלחמה ממש, וכן בחזית הגולן, ואם כן היתה זו מלחמת מצוה לכולי עלמא. ואין בעצם מלחמה זו מחלוקת בין הרמב"ן לרמב"ם.

ברם, אם יכולה להיות מחלוקת בנושא זה, הרי היא יכולה להיות בשאלת האיסור לסגת מחלקים בארץ ישראל, על מנת למנוע מלחמה נוספת ח"ו. כי לפי הרמב"ן ברור הדבר שנוסגה כזו אסורה, שהרי גם מלכתחילה מצוים אנו להילחם על מנת לרשת את הארץ, אך לפי הרמב"ם צריך עיון.

ז. והנה בגדר זה של מלחמה להצלת ישראל מיד צר, צריך עיון באילו תנאים נאמרה חובה זו. דהנה זה פשוט, שאם באוגוים על יד שיש בה ישראלים,

⁶⁴. ראה לעיל פרק א.

⁶⁵. שמעתי מפי מו"ר הרב דב יפה שליט"א כי בעת מלחמת השחרור אמר מרן הגאון ז"ל מצד צ"ל, כי על פי דין דאוי הכל מצוים להשתתף במלחמה. וכמו שמפורש ברמב"ם "ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא ולצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד העכו"ם בשבת" (פ"ב מהלכות שבת הלכה כג), אלא שהלכה למעשה, דעת גדולי הדור היא שחוראות שעה יש צורך לבטל הלכה זו ולהשאיר את בני הישיבות בלמודם. [והיו שחזרו אז כי באמת הכל חייבים לצאת למערכה – הערת העורך].

⁶⁶. מסתבר שהמחלוקת על אודות מלחמה "דלא לית עלייה", אינה קיימת כאשר האויב כבר מרכז צבא בגבולו ומטיל מצור על נמל אילת. ועיון חזון איש אודות חיים ק"ז ב. שהמחלוקת בגמרא היא רק על מצב שבו יחידים הנפגשים עם עכו"ם שרויים בסכנה שהנזכרים יהרגו.

ד. ואמנם אם באנו אנו ליישב את דרכו של הרמב"ם, ולהסיר מעליו את השגות הרמב"ן, אכן נוכל להשתמש בראיותיו של בעל המגילת אסתר, אם כי לא נוכל ללכת בדרכו בקודה העיקרית שלו, וכמו שנתבאר. ולפי פשוטם של דברים יש לומר כי לדעת הרמב"ם אכן אין הפסוק "והורשתם את הארץ" ציווי אלא הבטחה, ואף אם הוא ציווי, אינו אלא ציווי לשעתו. (וכמו שציין הרמב"ן עצמו כאפשרות, אלא שהוא ביקש להפריך אפשרות זו מכוח ראיות, ובכן נציין בהמשך.) ומתוך עיון בלשונות השונים, ובראיות, נראית למעשה אפשרות שלישית: באמת הדבר ידוע כי אותו דור שנכנסו לארץ הוצרכו לקיים מיד בבניסתם לארץ את מצוות איבוד שבעת עממין, שהיא מצוה גמורה הנוהגת לדורות לכולי עלמא; ברם, באותה שעה אי אפשר היה לקיים מצוה זו אלא על ידי כיבוש של הארץ, והכתוב דבר בהווה כי באותה שעה אכן היה זה ציווי, אך לא כמצוה עצמית, אלא כמכשיר מצוה, ועל דרך זו דיברו גם חז"ל בעניין זה. ואמנם מה שציווה ה' בעניין המרגלים: "עלה רש" (דברים א, כא), הוא כשלעצמו דאוי לציווי לשעתו, ממש כמו הציווי "פנו לכם צפונה" (שם ב, ג), וכיוצא בהם. וראית הרמב"ן מפסוק זה ואחרים, לכאורה צריכה עיון שהרי זה דאוי ציווי אשר נראה כהוראה לאותה שעה ולאותם אנשים אשר עמדו לפני משה. ועל כך ודאי יכול היה לומר: "ותמרו את פי ה' אלהיכם", אך אין מכאן ראיה שלפנינו מצוה הנוהגת לדורות. וצריך לומר שאף הרמב"ן לא כיוון בזה אלא להוכיח שירושת הארץ אינה בגדר יעוד והבטחה, שאם היה המקרא "והורשתם את הארץ", בגדר הבטחה בלבד, אין זה מסתבר לרמב"ן שבעת שילוח המרגלים, הפך העניין להיות הוראת שעה אמיתית המחייבת בשעתה באופן מוחלט, על פי ציווי מיוחד.

ה. אך מדברי הספרי (עקב נא) שדוד עשה שלא כתורה שכבש את סוריא קודם שכבש את כל ארץ ישראל, יש לכאורה ראיה חזקה נגד הרמב"ם, וכמו שהוכיח באמת הרמב"ן. ויש להשיב כי לדעת הרמב"ם מה שעשה דוד שלא כתורה הוא מפני שהניח בארץ משבעת עממין, והלך לכבוש את סוריא. וכמו שכתב הרמב"ם עצמו בהלכות תרומות (פ"א ה"ג): "ומפני מה ירדו (אדם נהרים וארם צובא) ממעלות ארץ ישראל, מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל ארץ ישראל אלא נשאר בה משבעה עממים". ויש להאריך בזה⁶⁷ ואכמ"ל.

⁶⁷. ויש להעיר כי קיימת לכאורה סתירה ברמב"ם, כי מדבריו בהלכות מלכים פ"ה ה"ו משמע לכאורה שכיבוש הארץ עצמה תחילה (ולא המחדת שבעת עממין) הוא התנאי לכיבוש ארצות נוספות. ועיון בספר ויואל משה מאמר ישוב ארץ ישראל טכנ, שהאריך בביאור מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם. ושם גם הראה כי ברמב"ן עצמו קיימת סתירה, כי בסוף פרשת עקב כתב כי סוריא לא נתקדשה משום שנכבשה קודם שהוריש דוד כל שבעה הגוים.

ומטרת בואם היא להרוג את אותם ישראלים, זו ודאי עזרת ישראל מיד צר הבא עליהם. אך השאלה היא מה דין נוכרים שבאו על אחת מערי ישראל, ונברר לנו מעל לכל ספק שאין רצונם אלא באותו שטח אדמה בלבד. ואילו יהודי אותו מקום אינם מוכנים לקבל עליהם עול מלוכות נוכרים, ועל כן "נאלצים" אותם נוכרים להילחם בישראל. והנה, אחר שכבר באו אותם נוכרים, ודאי היא מלחמת מצוה, שהרי סוף כל סוף בשעה זו מצויים אותם יהודים בסכנה⁶⁸. אולם השאלה היא, אם רשאים מלכותה להכניס עצמם למצב שבו יצטרכו שאר ישראל לבוא לעזרם מיד הצר הבא עליהם. (ויש להדגיש כי השאלה היא רק במקרה שעל פי ההגיון טובים הם סיכויי ההצלחה במלחמה, אך למלחמה שאין בה סיכוי סביר להצלחה, פשיטא שאין להיכנס בשום פנים.) בשאלה זו לא מצאתי מי שעסק בה באופן ישיר. ואף אם נניח שבכהאי גוונא, צריכים דרי אותה עיר להסכים לצורה דומה, עול מלכי גויים ולא להיכנס למצב מלחמה, תשוב השאלה בצורה דומה, במקרה שבאו נוכרים על עיר ישראל, ורצונם בשטח הקרקע כאשר הוא נקי מיושבי, שאז תשוב השאלה, האם מחוייבים יושבי העיר לעזוב רכושם ואדמתם, ובלבד שלא יגרמו למצב של מלחמה, אף שבדיעבד אכן תהיה זו מלחמת הצלת ישראל מיד צר? (מכל מקום חקירה זו היא כמובן תוך הנחה שאין מצוה אחרת מעורבת כלל בדרך דין, כגון עיר ישראלים הנמצאת בחוץ לארץ.)

ח. והנה לגבי מצוות איבוד שבעת עממין, כתב בספר החינוך שגם בזמן הזה אם בא לידו של אחד מישראל, אדם שהוא מאחד משבעת עממין, ויכול הוא להרוג מבלי להסתכן, מחוייב הוא מן התורה להרוג (מצוה תכ). ובמנחת חינוך שם תמה על דבריו, שהרי הדין ידוע כי לצורך איבוד שבעת עממין יוצאים למלחמה, ועל פי דרך הטבע מסתכנים בזה, ואם כן ודאי הוא שאף אם יש סיכון בדבר צריך מי שבאה לידו מצוה זו לקיימה. ואינו מובן מדוע דחה ספר החינוך מצוה זו מפני פיקוח נפש. ותייך על זה מרן ר"ז הלוי מבריסק⁶⁹, שבאמת גם מצוות איבוד שבעת עממין נדחית מפני פיקוח נפש ככל מצוות התורה. ולא אמרו יורג ועל יעבור אלא בג' עבירות בלבד. ואולם מה שיוצאים למלחמה עליהם אינו נוגע כלל לדרך דין, כי למלחמה יוצאים אף ללא מטרת קיום מצוה כלל, והיא הנקראת מלחמת רשות. ופשיטא שגם במלחמת רשות קיימת סכנה, אך סכנה זו אינה מובאת בחשבון, ואינה נוגעת לענייני פיקוח נפש, כי היא גופא מה שהתורה התירה בעצם מתן

68. עיין חזון איש, שם שם, ג.

69. חידושי מרן ר"ז הלוי (מכ"ק) על התורה, פרשת בשלח, בהפטר.

הרשות למלך להוציא את העם למלחמת הרשות (בתנאים הנצרכים למלחמת רשות), והוא הדין בכל הנוגע למלחמת מצוה בתנאים, שאין הסיכון המלחמתי כולו בגדרי פיקוח נפש כלל ועיקר, לדחות בעבורו את עצם מצוות המלחמה. וכיוצא בזה כתב גם מרן הרא"ה במשפט כהן (עמוד שכו), שאי אפשר ללמוד מדין מלחמה, שגם ללא מלחמה יחיד מוסר נפשו למען רבים, שכן היתר מלחמה הוא מחוץ לשיקולי פיקוח נפש, שמצותו בכך. ועל פי יסוד זה עדיין יש מקום לדון, דכל זה אמור במלחמות רשות שנעשות ברשות בית דין של שבעים ואחד או במלחמות שבעת עממין ומחייבת עמלק, אבל צריך עיון מה דין מלחמת הצלת ישראל מיד צר. שכן, אמנם אחר שבאו גויים על ישראל, ודאי מצוה על כל ישראל להצילם. ברם, יש מקום לדון מה הדין במקרה שעל פי דעת מומחים אמור הניצחון להיות כרוך בסיכון מספר גדול של חיילים, אשר סכנתם גדולה מסכנת אנשי העיר. ומאחר שכל עצמנו לא באנו למלחמה זו אלא על מנת להציל, מניין לנו שהצלת נפשות במחיר כזה עדיפה, והצלה שכרוכה בסיכון גדול, על פי הסברא לכאורה אינה הצלה כלל. אך מאידך גיסא עומדת סברת מרן ר"ז הלוי שעל פיה אין זה חשבון כלל. שהרי אם לא היה מדובר במלחמה, כלל גדול הוא שאין יחיד מוסר נפשו למען הצלת זולתו. ואף לא יחיד למען רבים⁷⁰. ועל כורח היתר היציאה למלחמה בנוי באמת על כך שהסיכון הכרוך במלחמה עצמה אינו מובא בחשבון כלל, ואם כן אין לכאורה מקום לחלק בין סיכון רבים למען יחידים, או סיכון יחידים למען רבים, שהרי אף לצורכי רשות הותר סיכון רבים בתנאים הנדרשים למלחמת רשות. ובמקרה של הצלת חיי ישראלים, ואף אם הם מעטים אין כאן "רשות" אלא חובה, והיא הקריה מלחמת מצוה.

70. משפט כהן תשובה קמב. ושם הוכיח זאת מדין הירושלמי בסוף פ"ח דתרומות, (ומובא ברמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ה ה"ח), שסיעת בני אדם שאמרו להם נוכרים, שיהרגו את כולם אם לא ימסרו להם נפש אחת, שאינם רשאים לעשות כן וימותו כולם ואל ימסרו נפש מישראל. ופשוט שאם כל יחיד מחוייב במסירות נפש להצלת הכלל, אין מניעה הגיונית שימסרו, שהרי כל יחיד מצוה להימסר. ועל פי המבוא ברמב"ם שם בהלכה ז', כל שאינו חייב בדבר גם אינו רשאי לסכן עצמו. ושם בהשגחה קמא הוסף כי מה שמצינו בתענית יחיד ע"ב על פסול ולילינס הרגו לוד, שמסרו נפשם למען הכלל, אינו ראייה. שהרי ר"ח בפסחים נ ע"א כתב שגזירת המלך היתה להרוג את כל היהודים. וזה ברור שכל מי שהוא בכלל הגזירה, אף שאינו חייב למסור עצמו כמו שתבאר, מכל מקום ודאי רשאי הוא, אחר שגם אם לא יעשה מעשה, ימות. ואם כן אין כאן דין של וחי בהם. ועיין בחזון איש סנהדרין סימן כה, שנקט דבר פשוט שמוותר ליחיד למסור עצמו, וכמעשה דהרמג לוד, ולא זכר בדבריו את פירוש ר"ת (כמבטא שגם לא נהג להשתמש בו, בהיותו מכ"י שלא עבר במסורת הדורות) ואף כי בסוף דבריו שם לגבי מסירת נפש בתנאים המותרים, היינו כשיחזקוהו וכו' כתב דההיתר אינו אלא כאשר אותו אדם הוא בין כן בכלל הסיכון, וכעין שבח הרא"ה לגבי הרמג לוד.

ט. לכאורה נראה שיש לדמות מקרים אלו לדין בא במחצית, אשר גם שם למעשה, בא גנב לבית הנגב ואינו חפץ בנפשות כלל. ופשיטא, שאם יתנו לו את כל הרכוש לא נשקפת כל סכנה לבעל הבית. ובפרט אם יטוש בעל הבית עצמו את ביתו, אין כאן כל סכנה. ואולם אם יעמוד בעל הבית על ממונו, אזי ינסה הגנב להורגו, ומתוך כך מלכתחילה מותר לו לבעל הבית להרוג את הגנב. ולכאורה היה עולה על הדעת, כי ראוי הדבר שבעל הבית אכן יטוש את רכשו, על מנת לא לעבור על לא תרצח. אך באמת אין הדין כן, וכבר נחשב הגנב לרודף, אף כי עתה אין לו עניין בנפש בעל הבית⁷¹. הוא הדין בבני העיר, אין הם מחויבים לאבד את חירותם ולהשתעבד לנוכרים, וק"ו שאין הם מחויבים לאבד את רכושם ואדמתם, ואחר שבהאי גוונא אכן מבקשים אויביהם גם את נפשם, ממילא דין רודפים יש עליהם, וכל ישראל יוצאים עליהם למלחמה. ואמנם לכאורה יש חילוק, כי במקרה של בא במחצית, אם הורג בעל הבית את הגנב, אין כאן לא תרצח כלל, כי התורה הפקידה דמו בעבור מעשיו הרעים, כשם שהתורה התורה את דם הרודף, אך במקרה של אויבים שבאו על עיר, ברור הוא כי בדרך הטבע ימותו במלחמה יהודים, ועל כן היה ראוי, שבני העיר לא יעמדו על חירותם ועל ממונם, וזאת על מנת למנוע מלחמה. אך באמת חילוק זה אינו מחוור כלל, שהרי גם במקרה של בא במחצית, אין ספק כי בעל הממון מכניס עצמו למצב סכנה בעת בואו להציל את ממונו. ולפי פשוטם של דברים גם זה נכלל בהיתר שהתורה תורה⁷². אך גם מלבד זה, הנה על פי האמת אין להעלות על הדעת שהתורה התירה להרוג אדם רק משום שהוא גנב, וכל עוד אינו חפץ בנפשות הרי אין באמת סיבה להורגו, ומצוה להחיותו ככל יהודי אחר. ואולם הסיבה שבעל הבית אינו מוכן למחול על ממונו, (וגם אינו מחויב כמובן למחול על ממונו), היא היוצרת כאן מצב הלכתי חדש, הגורם גם להתרת דמו של הגנב. ולכאורה ממש כך הם פני הדברים בבני העיר אשר אינם חפצים לאבד את חירותם או את ממונם, שסירובם זה אכן יוצר מצב חדש המחשיב את אויביהם לצרים הבאים על נפשם, עם כל המשמעות הנובעת מזה לגבי חובת הכלל להצילם, תוך כדי כניסה מלחמת מצוה. וממילא אין כאן מקום

71. שמות כב, א. סנהדרין עב ע"א.

72. בספר ארץ חמדה ספר א, שער א, פ"ו, באות ה, כתב כי אחר שהמדינה קמה כדן, ברשיון אומות העולם, שוב אין תביעת הערבים לביטול העצמאות אלא בגדר גזירות שאין חייבים להסכים לה. וממילא המלחמה היא על הצלת ישראל מיד צר. והוא כעין שכתבנו. (מלבד זה העלה שם, כי ודאי אי אפשר לומר כי אנו מחויבים על פי דין להפקיר את עצמאותנו, בהיות העצמאות כלי להגנה על הביטחון, ואי אפשר לנו למסור לידיהם או אי רצונם של שונאיםינו.) ועיין עוד בספר מנחת שלמה למחנה הגרש"ז אורבאך שליט"א סימן ז באריכות בגדרים מהי מותר לאדם לגרום למצב שזולתו יחשב בא במחצית ורודף.

לדין בסיכון אשר יש בזה לחיילים היוצאים לקרב וכדין כל מלחמה הנעשית כדן.⁷³ ואולם באמת קיים קושי גדול בדימוי איזוהו דין לדין של הבא במחצית, שהוא דין מיוחד היוצא מגדר הדינים האחרים. שהרי באמת באותה שעה אינו רודף כלל, ועל כן אמר חז"ל במשנה: "הבא במחצית נידון על שם סופר" (סנהדרין עב ע"א). וביאר שם רבא בגמרא, טעם הדבר הוא שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו ורואה שנוטלין ממנו בפניו ושותק, לפיכך על מנת כן בא, שאם יעמוד בעל הממון כנגדו יהרגו (רש"י שם). ויש מקום לדון גם בבא במחצית גופא, כלום לא ראוי לו יותר שלא לעמוד על ממונו, אלא שהתורה התייחסה למצב הנתון שבו סתם אדם מעמיד עצמו על ממונו, ואף הגנב יודע זאת. לפיכך כבר מלכתחילה חושב הוא מחשבות להרוג את בעל הבית, ועל זה החשיבתו התורה כרודף. וכזה יהיה כמובן הדין אם ירדו בית דין לסוף דעתם של תושבי עיר מישראל, וידעו בוודאי שבני העיר יעמדו על ממונם ועל חירותם מפני אויביהם, ודאי היא מלחמת הצלת ישראל מיד צר, לאלתר. ואולם אם נתון הדבר למשא ומתן מראש, ויש ביד מלכות ישראל לסגת מאותו איזור ולפנותו מיושבייו ללא שפיקות דמים, אפשר שבהאי גוונא תהא עמדת ההלכה כי עדיף לפנות את האיזור ההוא ולמנוע את המלחמה, וצ"ע.

ובספר פאר הדור (ח"ג עמוד קפח), הביא עדות של הרב יוסף אברהם וולף ז"ל, הוא שמע מפי החזון איש, שאמנם יחיד המצוי בסכנה, כדוד מלך ישראל בעת מרד אבשלום, רשאי בלי ספק לעזוב את הארץ. וכן הדין בציבור שרשאים לעזוב מחמת הסכנה. אך אם הציבור כולו אינו יכולי לעזוב, אזי גם כל יחיד ויחיד אסור לו לעזוב ולהציל נפשו, כי הכל מצויים להילחם על הגנת העיר. ואף מי שאינם אנשי מלחמה, יש שהימצאותם במקום גורמת למעשי הצלה ברב או במעט. ואם אכן נמסרו הדברים בדיקנות, הרי לפנינו מצב של רשות להיכנס או לא להיכנס למלחמת הצלה. כי אם קיימת אפשרות נסיגה, רשאים אמנם בני העיר לסגת, אך בהחלט לא אמר כי הם חייבים. ואיני מוצא מקום באופן עיוני למצב כזה, אלא באופן שנתבאר לעיל.

י. עוד יש מקום לדון בדבר. דאף אם נאמר שעל דבר הרושות אין אנשי העיר רשאים להכניס את שאר ישראל אחיהם למלחמת הצלת ישראל מיד צר, מכל מקום אם כרוכה עזיבת העיר בעבירה על לאו דאורייתא, אז ודאי אינם

73. [ראה מאמרי (– י.ש.) בקובץ תחומין, כרך ב עמוד 412, "יחיד וצביו במצוות ישוב ארץ ישראל", שהציבור בכללותו אינו רשאי לעזוב את הארץ. – הערת העורך]

רשאים לעזוב את עירם. כי אמנם בכל איסורי תורה הדין הוא: "וחי בהם" – ולא שימותו בהם" (סנהדרין ע"א), ועל כן נדחות כל המצוות מפני פיקוח נפש. אולם כבר הראינו לעיל כי שיקול היציאה למלחמה אינו כלל בגדר זה. לפיכך אם כרוכה עזיבת העיר באיסור לאו, וכנגד זה כרוכה אי עזיבת העיר בכניסה למלחמה, לכאורה פשוט שהתורה לא התירה בכחאי גוונא לעבור על לאו, ופשוט שמחוייבים לצאת למלחמת מצוה. ובנדון דידן, כאשר אנו עוסקים בשאלת שטחי ארץ ישראל אשר נשלטים על ידי מדינת ישראל, פשיטא כי מסירת שטח כזה לידי זולתנו מן האומות כרוכה גם לדעת הרמב"ם באיסור של "לא תחונם" (פ"י מהלכות עכ"ר ה"ד). ואמנם היחיד ודאי אינו מצווה להיכנס לידי סכנה על מנת לא לעבור על לאו זה, אבל חשבון זה אינו נכון כלל כאשר מדברים על סכנת מלחמה, שזו אינה בכלל פיקוח נפש כאמור, ועל כן מסתבר כי במקרה כזה ודאי מחוייבים אנשי אותה העיר לא למסור אותה לידי זולתנו מן האומות, ואם בגלל זה חלילה תפרוץ מלחמה, תהיה זו מלחמת מצוה גמורה. (וכמובן כל זה הוא רק בתנאים אשר עצם המלחמה, אכן תביא על פי הערכת מומחים לניצחון צבאי.)

יא. עוד נראה, כי גם ללא כל האמור לעיל, הנה הסיבה שאין אנו יכולים לצאת למלחמת הרשות היא במהותה מפני חסרון התנאים. אך באמת במקרים מסוימים יודעים אנו בבירור גמור כי אילו מלך היה מולך עלינו, ושופטינו כבראשונה בלשכת הגזית, ודאי היו מכריזים על מלחמת רשות. אין אני יודע באילו מקרים היו מחליטים לצאת למלחמת רשות אשר "היא המלחמה שנלחם (מלך ישראל) עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדלותו ושמעו" (פ"ה מהלכות מלכים ה"א), אבל אנו יודעים בבירור כי גם לדעת הרמב"ם, אין ספק כי כיבוש כל הארץ שהראה הקב"ה לאברהם, אכן תתבצע על ידי מלכות ישראל במהרה בימינו, כאשר הבטיח הקב"ה לאברהם לתת לזרעו אחריו. ופשוט שאם אין זו מלחמת מצוה, על כל פנים תעשה זאת מלכות ישראל בתורת מלחמת הרשות. נמצא כי כאשר באים נוכרים ורוצים לנשל את ישראל משטח כלשהו בתחומי ארץ ההבטחה, פשוט הדבר שאסור להם לישראל לסגת, שכן אותו שטח ראוי הרי שיסתכנו עליו במלחמה, אלא שלכחחילה חסרים לנו התנאים לצאת למלחמת רשות. אך אין זה מתקבל על הדעת כלל לומר כי משטח כזה צריכים אנו כיום לסגת על מנת שלא להכניס עצמנו למלחמת מצוה של הצלת ישראל מיד צר, בשעה שאותו שטח עצמו אף ללא עניין של הצלת ישראל מיד צר, מצדיק מלחמה, שרק אונס הנסיבות, מונע מאיתנו בפועל לצאת למלחמה יזומה, על מנת לכבוש את אותו שטח, כדרך שהדבר ראוי ונאות באמת.

יב. והנה, כל הדין אשר עסקנו בו עד הנה בנוי על הנחה כי אכן יש אפשרות לפנות עיר מעיר ישראל מפני דרישת נוכרים, ללא שהדבר כשלעצמו כרוך בסיכון. ועל כך היתה השאלה האם מחוייבים הם להפסיד את חירותם או אף את רכושם, לשם מניעת המלחמה. וכן האם רשאים הם לעבור על איסור "לא תחונם" לשם מניעת מלחמה שהיא כשלעצמה אם תפרוץ, הריהי מלחמת הצלת ישראל מיד צר. והעלינו בזה כי הדעת נוטה שאינם צריכים, ובמקרה של איסור אף אינם רשאים לסגת על מנת למנוע מלחמה, ובפרט כאשר הנסיבות מצדיקות מצד עצמן מלחמה יזומה לשם השגת אותן מטורות, ואך אונס הוא המונע מאיתנו יחמת מלחמה כזו אם אינה לצורך הצלת ישראל מיד צר. אבל באמת מצד הדין מציאות כזו כמעט לא ייתכן, שכן על פי האמת לימדו אותנו חז"ל שאין לנו להאמין כלל לנוכרים במקרה כזה, ולעולם אנו חושדים בהם שמטרתם הסופית היא נפשות ישראל. וכך נאמר במסכת עירובין (מה ע"א): "תניא... נוכרים שצרו על עירות ישראל אין יוצאין עליהם בכלל זיינן ואין מחללין עליהן את השבת. במה דברים אמורים כשבאו על עסקי ממונן, אבל באו על עסקי נפשות יוצאין עליהם בכלל זיינן ומחללין עליהן את השבת. ובעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלל זיינן ומחללין עליהן את השבת". והבואו הדברים להלכה בפוסקים (שולחן ערוך אורח חיים שכט ס"ו). והנה זה דאי שאם יכניעו באותן הזדמנויות, תהא להם הצלה פורתא. ועם זאת בימות חול ברור הוא כי יוצאים למלחמה אף על עסקי קש ותבן, (וזה לכאורה ודאי יכול לפתור את הבעיה הראשונית שהצגנו. שהרי ודאי במלחמה שעושים בימות חול נכנסים לסכנה. אך על כל פנים לעניין עיר ספר אף בשבת יוצאים למלחמה). וזה בלי ספק מטעם חובת הצלת ישראל מיד צר. והנה ודאי לאו בשופטני עסקינן, ואם הוגדר הדבר כמצב שבו הנוכרים לא באו אלא על עסקי קש ותבן, ודאי הוא שבאופן גלוי ומיידי אין מדובר כאן בסכנה נוספת. ואף על פי כן אם היא עיר ספר, שיש בה חשש בטחוני לשאר חלקי הארץ אין אנו נוטלים על עצמנו סיכון, ואף בשבת יוצאים על העיר למלחמה. ובגמרא שם דנו גם על מצבים אחרים וקבעו שהם דומים למצב של עיר ספר. וכך קבעו שם כי כל בבל משולה לעיר ספר לעניין זה. ולפי שהדבר ידוע כי כיום כל האיזורים אשר הערבים תובעים לאחלת, נמצאים בספר שאר חלקי ארץ ישראל, ואין חולק על כך כי במסירתם לזולתנו מן האומות יש צד של סיכון, פשיטא שאין אנו רשאים לדבר כלל על נסיגה מאותם שטחים, כאשר מאידך גיסא ההגנה עליהם מצדיקה בהחלט חילול שבת, אף כאשר בקשת הנוכרים היא בהחלט בעלת אופי ממוני בלבד. ואולי ניתן לחאר באופן תיאורטי מצבים אשר בהם מסירת הממון לידי הנוכרי לא תביא כל סכנה, ואז אכן יתבטל דין עיר ספר

וישוב להיות כדון עיר שאינה עיר ספר, ואין דין המגרא אמור אלא כסתמא, ובמקום שאין לנו אומדנא ברוה שונה. אך כמוכן כל זה אינו נוגע למצב הקיים היום. ולהניח כי גם עם אויבים שאין אנו סומכים עליהם, מותר לנו להשלים תוך מסירה של איזורי ספר, ומשום הצלת פורתא, נראה בהחלט סותר את האמור בגמרא בנדון⁷⁴, ועל כן כל שער פי מומחים⁷⁵ יש יתרון ויש סיכוי סביר להמשך החזקתנו את השטח, ברור כי גם לדעת הרמב"ם אשר לדעתו אין מצוה בכיבוש הארץ, מכל מקום הנסיגה ממנה לצורך שלום עכשיו, איננה מותרת כלל.

(ד) כיבוש הארץ וחידוש קדושתה

א. ידוע הדבר כי הארץ נתקדשה בקדושה ראשונה בזמן יהושע בן נון על ידי כיבושה. חיוב המצוות החליות בה אינו אלא במקומות שנחלקו. קיימת

74. מן הדברים ברור כי אין לכל זה שייכות עם מה שבכל הדורות השתדלו ככל האפשר שלא להתגרות באומות. כי בנסיבות אלו, אדרבא! חז"ל עצמם מתוך חשבון ארוך, חששו לסיכון שבועי ספר, ואף על עסקי קש ותבן ציונו להשיב מלחמה שערה. ומלבד זה דובר ידוע כי מעולם לא הסכימו גדולי ישראל לוותר על איזה קצו רוחני, וקל וחומר על איסורין דאורייתא, על מנת שלא להתגרות באומות. וכאשר ביקשו האומות להכניס ליסודי שפת המדינה לכותלי הישיבות, ראו בכך פגיעה בענייני רוחני, ומתוך כך התנגדו בתוקף לעמדת השלטון. ובנידון דיון אחר נתן ה' בידיו חלק נכבד של ארץ ישראל, ואחר שבמסירת שטחי ארץ ישראל ליד האומות, יש לכולי עלמא איסור גמור, הווי כאילו ביקשו האומות לבטל את השחיטה וכיצא בזה.

75. חזות קשה ראיתי בעניין זה של הסתמכות על דעת מומחים. באשר יש מי שבדרך כלל נוהגים שכאשר באה לידם חוות דעת, ממנה עולה כי אין לסגת, וכי עלינו להחזיק בשטח מסוים אף בכוח, מטעמי ביטחון לטווח רחוק וכדומה, נחשדים על ידם אותם מומחים לבעלי גאווה, האומרים כוחו ועוצם ידי וכדומה. וגם מלכתחילה שוללים הם את חזות דעתם, באשר לפי מצב עבירות הדור וכו' אי אפשר להם לישראל לחשוב שה' יתן כוח לצבאם לנצח. וכנגד זה כאשר ממשלות הדור בישראל הסכימו לסוגיה, חייבו לשמוע חזות דעתם הגורסת שאין הנסיגה מסוכנת כל כך, ובה חוות דעתם של מומחים היא הקובעת. והנה לגבי הזכות או החובה של הדור, לא מציינו כיצא בדבר בהלכה. ודבר זה הוא לומר כי ההלכה בהלכות שבת בעניין יציאה למלחמה על עסקי קש ותבן נאמרה דק בדרך שכולו זכאי. (אם באת לדון בצורה כזו, תהא גם הלכה, שאין לחולה להיכנס לגיתוה מסוכן, לסכן חיי שעה, אף במקום שהיה מחויב זאת, אלא אם כן היה החולה צדיק.) ואמנם שאלת היהירה של המומחים, שאלה בבית, היא, אן היא חייבת להיבחן לגופה. וגם ברפואה קיימים חששות כאלה. אך אין נמנעים משום כך מליץ אחר כל רופא. כנגד זה בדרך כלל אין מחייבי הנסיגה מחייבים אותה מטעמים צבאיים, אלא משום שעל פי ההשקפה עולמם ואמונתם ההומניסטית והדמוקרטית אי אפשר שעם ישלוט על זולתו. והסומך על מומחים כאלה, כמוהו כמי שסומך על מומחיותו של רופא המחייב הפלה מסיבות סוציאליות.

מחלוקת אם קדושה זו נתקיימה לדורות, או שמא בטלה בגלות הארץ בעת חורבן בית ראשון. ופסק הרמב"ם בהלכות תרומות (פ"א ה"ה): "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיוון שגלו בטלו קדושתו, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד קדושה לשעתה ולא קדושה לעתיד לבוא". וכתב עוד בהלכות בית הבחירה (פ"ו ה"טז): "ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדושה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש ובירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטילה וכו', אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהיא שכינה כיבוש רבים, וכיוון שנלקחה הארץ מידיהם, בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית, שהרי אינה מן ארץ ישראל". קדושה ראשונה כאמור בטלה. אבל "כיוון שעלו בני הגולה, (בזמן עזרא), והחזיקו במקצת הארץ, קידשוה קדושה שנייה העומדת לעולם, לשעתה ולעתיד לבוא. והניחו אותן המקומות שהחזיקו בהם עולי מצרים ולא החזיקו בהם עולי בבל – כשהיו, ולא פטרום מן התרומה והמעשרות, כדי שישמכו עליהם עניים בשביעית. ורבינו הקדוש התייך בית שאן, מאותם המקומות שלא החזיקו בהן עולי בבל, והוא נמנה על אשקלון ופטרה מן המעשרות (הלכות תרומות שם)".

נמצא לפי זה, שארץ ישראל שנתקדשה בקדושת עולי בבל, אכן חייבת בשביעית ובתרומות ובמעשרות, אך בית שאן פטורה עד עצם היום הזה. ואמנם הרמב"ם עצמו פסק (שם הכ"ו) כי אף על פי שקדושת הארץ קיימת גם בזמן הזה, מכל מקום התרומות והמעשרות הן מדרבנן בלבד, ואפילו במקומות שקידשו עולי בבל, ואפילו בימי עזרא "שארן לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל בלבד, ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר: 'כי תבואו'⁷⁶ – ביאת כלכם כשהיו בירושלה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושלה שלישיית, לא כשהיו בירושלה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן, ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה". וביאר שם בכסף משנה כי אף שקדושת עזרא לא הועילה לחייבם מדאורייתא בתרומות ומעשרות, מכל מקום הועילה מן התורה לחייבם בשביעית⁷⁷.

76. במסכת כתובות (כ"א ע"א) דרשו מן הפסוק "בבאכם" האמור בחלה (במדבר טו, יח) שצריך ביאת כולכם. וממנו למד הרמב"ם לתרומה, לדעת הכסף משנה שם. ויש להעיר כי לשון "כי תבואו" שנקט הרמב"ם, לא נאמרה בחלה, ולא בתרומה, אלא בערלה (ויקרא יט, כג.) ובשביעית ויובל, (שם כ"ב.) ונניין בבית הלוי שהיקשה קושיא זו. ובחידושי' חיים הלוי הלכות שמיטה ויובל פ"ב ה"טז' כתב שבאמת כוונת הרמב"ם ללמוד דין תרומות מדין שמיטה ויובל.

77. במקום אחר נקט מרן הבית יוסף כי שביעית בזמן הזה מדרבנן גם לדעת הרמב"ם, הפך דבריו כאן, ואין כאן המקום לעסוק בסתירה זו.

יסוד חזקות קניינים, צריך שיהיה על ידי מעשה שבו מראה הקונה את החפץ שהוא בעליו. וקניין שעל ידי כיבוש הוא מבחינה זו הגדול שבקניינים⁷⁶, ובו נתקדשה הארץ. אבל גם קניין זה אינו מעיד אלא על השעה שבה שולט הקונה בחפץ, והחפץ יכול כמובן לעבור לזולתו בזמן מן הזמנים. לא כן חזקות עזרא, אשר בזמן ידוע היה גדולה אף מקניין של כיבוש מלחמה, באשר היא דוקא מורה כי בני ישראל לא ינטשו בשום פנים את ארצם נטישה מוחלטת, שהרי אף אם יעזבו בדרך מן הדורות, סופם שיחזרו אליה גם אחרי גלותם, כדרך שעשו בזמן עזרא. שרק אז הראו כי שונה היא הבעלות אשר יש להם בארץ, מבעלות כל גוי וממלכה על ארצותיהם, ואף בעת הגלות לא נשתקע שם הבעלים האמיתיים של הקרקע כלל. וחזקה זו אכן עומדת היא, ואינה בטילה לעולם. ובה כוחה יפה מקדושה שקידש יהושע בן נון.

ד. ועל כל פנים קשה, כיצד לא נתקדשה כל ארץ ישראל וגם מקצת מן הארצות הסמוכות בזמן החשמונאים ובזמן ינאי שהרחיב את הממלכה אל מחוץ לגבולות הארץ, כנודע מספרי דברי הימים. וכתב הגרייב⁷⁷ בספרו מור וקציעה, (סימן שו) כי באמת כל המקומות הללו אכן נתקדשו על ידי כיבוש החשמונאים, אלא שכיבוש זה בטל אחר כך בזמן חורבן הבית, ונתבטלה קדושת אותן מקומות, על דרך שבטלה קדושה ראשונה בעת החורבן הראשון. ולא נשארו בקדושתן אלא אותם מקומות שקידש עזרא ובית דינו בפיהם בקדושה שנייה. וכבר קדמו לרייב⁷⁸ חכם קדמון, הידוע בחזון בעל ספר הלכות ארץ ישראל המיוחסות לטור⁷⁹. אלא ששיטתו של בעל הלכות ארץ ישראל, שונה משיטת הרמב"ם ועוד ראשונים בעיקר דין קדושה שנייה בזמן הזה. ולפי דעתו, שהיא למעשה כדעת בעלי התוספות

76. כן כתב הגר"ד מקארלין בספרו פסקי הלכות ח"ב דף לח. והביאו הגרייב⁷⁷ בהפ' צבי הנדפס בכרך ציון השלם, שביעית סימן ז.

77. ספר הלכות ארץ ישראל, יצא לאור מ"י בלנדון בשנת תר"ס, ודבר יחוסו לטור נתקל בביקורת מצד מחברים שונים. וכתב עליו מרן הרא"ה קוק: "הספר הזה נדפס מתוך כ"י והמ"ל מיחסו לטור, מכוח הוכחה שמה שמצאנו את כתב היד הזה כתוב בידיהם של טור אורח חיים על קלף, (אמנם מלבד מה שראה זו אינה מכרעת כמובן, אין מסתבר כלל לומר שהמחבר הוא הטור, כי לא נזכר בו הדא"ש בשום פעם. וגם ממה שכתב וכו' ואין כאן מקומו של בירור זה). כן סגנונו מוכיח עליו, שהוא אחד מרבותא קמאי. ומכל מקום אין לנו לסמוך עליו במה שמקיל יותר מהפוסקים המפורסמים הידועים אצלנו" (שבת הארץ עמ' מו). ובקובץ על יד סדרה חדשה כרך ז' (ז') פרסם אפרים קופר קונטרס ארץ ישראל מן הגניזה הקהילית, שם הראה שהלכות ארץ ישראל אינן אלא חלק מאותו קונטרס. ושם בעמודים 103-106 קבע שהמחבר חי בין השנים ע"ד עד פ"ב לאלף השישי ואם כן הוא בן הזמן של הרא"ש ולא של הטור. קופר משער שהמחבר הוא ר' יעקב בר תנאל סקלי.

ב. ואולם אחר שקדושה ראשונה לא חלה על הארץ אלא על ידי פעולת הכיבוש, צריך לעיין בשאלה האם באמת פטורה בית שאן מן המעשרות עד היום הזה, אחר שהיא כבושה כיום תחת יד ישראל. ואמנם לכאורה היה מקום לשאול, הרי גם בזמן עזרא שלטו ישראל בארץ, ובכל אופן יכלו עולי הגולה לשייר את בית שאן ולא לקדש אותה. ולפי פשוטות לשון הרמב"ם, שלא החזיקו בבית שאן, נראה בבירור כי באמת לא שלטו שם ועל כן לא קידשוה. אבל באמת אין צורך כלל לדון על תקופת עזרא עצמו, כי בתקופת עזרא קידשו כל מה שקידשו בלא ששלטו כלל בארץ. וכמו שמפורש הדבר בתלמוד הירושלמי (שביעית פ"ו ה"א): "אבותיכם לא היה עליהם עול מלכות, ואתם אף על פי שיש עליכם עול מלכות". לפיכך אין מקום כלל לשאלה, כיצד כיבושם של עולי הגולה לא קידש מאליז איזשהו מקום.

ג. ואמנם צריך לברר את עצם העניין ולדעת כיצד הצליח עזרא לקדש את הארץ קדושה העומדת דורות, ובמה היה כוחו גדול מכוחו של יהושע בן נון. וכתב על כך הרדב"ז בביאורו לרמב"ם שם, כי יהושע קידש על ידי עצם הכיבוש, אך עזרא קידש בפיו, ועל כן קידשו לא בטל. והגר"ח מבריסק (הידושים לש"ס עמוד קלט) הוסיף וחיידש, כי קדושת עזרא לא היתה יכולה לחול אלא על דבר שקדם וקידשו כיבוש. הוא הוכיח זאת מן הירושלמי בשביעית (שם), אשר למד על קידושו של עזרא מפסוק: "והסיבך והרבה מאבותיך" (דברים כט, ה). שממנו למדו כי בזמן עזרא יכולה היתה הארץ להתקדש אף בתנאים שלא היתה יכולה להתקדש בזמן יהושע, דהיינו: "אבותיכם לא היה עליהם עול מלכות, ואתם אף על פי שיש עליכם עול מלכות". ולא נתברר על פי דבריו אם על כל פנים הוצרכו לקדושת פה, או שנתקדשה בחזקה בלבד, כפשוטו לשון הרמב"ם. מיהו, על כוונת לפחות בקדושה שנייה היה הדבר תלוי ברצון בית דין, ויכלו להניח מקומות מסויימים ולא לקדשם, דאם לא כן, והחזקה בלבד (אף בשעה שהם משועבדים לאומות), היא שיוצרת קדושה מחודשת בכל שטח שהיה מקודש על ידי עולי מצרים, לא יתכן כלל שקבעו דין מיוחד לשטח בית שאן. שכן, אף אם בזור ראשון לא החזיקו בה כלל, אין ספק כי חזקה בלבד יכולה היתה להתחדש בכל דור ודור, והיא תלויה בנסיבות משתנות. ודבר תימה הוא שמצב העשוי להשתנות בכל עת, יקבעוהו כהלכה לדורות. ועל כן מסתבר שבית דין יכלו להתנות על כך, דבר שהוא מובן אם מדובר בקדושת פה, כמו שטען הרדב"ז.

ובעיקר הדין האמור בירושלמי לחלק בין ירושה ראשונה לירשה שנייה נראה, כי מלבד היותו נסמך על דרשה מן המקרא, גם בסברא יש הבדל בין חזקות עם ישראל על ארצו וכיבושה הראשון לבין חזקתם השנייה. דהנה, כל

כפי שיבואר, הלכה היא שגם קדושה שנייה בטלה עם החורבן, ולהלן תתבאר שיטה זו. על פי הדברים האלה, יש צורך בדיון מחודש בשאלה האם באמת פטורה בית שאן מן המעשרות עד היום הזה. כי לפי מה שנתבאר, מאחר שמדינת ישראל יוצאה שולטים בחבל ארץ זה, ולשלטון זה יש דין כיבוש, צריך הוא כשלעצמו גם ללא תוספת קדושת פה לקדש את המקום בקדושה קיימת, ואי אפשר שיהיה חילוק בין דיניו לבין מקום שנתקדש בימי עזרא.

וכבר דנו בדבר זה במידה ידועה, כמה מחברים בדורנו, ולקמן נדון בדבריהם.

ה. והנה בעיקר דין כיבוש מבואר בגמרא (גיטין ח"א ועורר) כי יש מחלוקת אם הארץ יכולה להתקדש על ידי כיבוש יחיד, או שאין מקדש את הארץ אלא כיבוש רבים, אבל כיבוש יחיד אינו כיבוש. ויש בזה כמבואר שם נפקא מינה לעניין סוריא, שאמנם נכבשה על ידי דוד, אך היה בזה דין כיבוש יחיד. ולהלכה כיבוש יחיד אינו כיבוש (רמב"ם, תרומות פ"ה ה"ב), אלא שמקום שנכבש בכיבוש יחיד, (סוריא), נוהגים בו מקצת דברים מדרבנן. ונחלקו הראשונים מהו גדר כיבוש רבים, ומהו כיבוש יחיד. דעת רש"י היא (גיטין ח"ב ד"ה כיבוש יחיד) כי כיבוש סוריא על ידי דוד המלך, לא היה כיבוש רבים מפני "שלא היו כל ישראל ביחד כדרך שהיו בכיבוש יהושע שהיו כולם וכבשוה לצורך כל ישראל קודם חלוקה. אבל דוד לא כבש אלא לצורך". ואולם דעת התוספות (שם ד"ה כיבוש יחיד) היא, שכיבוש סוריא אינו נחשב לכיבוש רבים, מפני שנכבשה קודם שכבש דוד את כל ארץ ישראל. אבל אחר שנכבשה כל ארץ ישראל, "כל מה שהיו נכבשים מחו"ל היה קודש, ואפילו יחיד". והרמב"ם (שם) איחד את שני המרכיבים, ומתחילה פסק: "ארץ ישראל האמורה בכל מקום, היא בארצות שכבש מלך ישראל או נביא, מדעת רוב ישראל, וזהו הנקרא כיבוש רבים. אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום, אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם, אינו נקרא ארץ ישראל כדי שיהיה בו כל המצוות". ואולם בהמשך כתב: "הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען, כגון ארם נהרים וארם צובא ואחלב וכיו"ב, אף על פי שמלך ישראל הוא, ועל פי בית דין הגדול הוא עושה, אינו כארץ ישראל לכל דבר... ומפני מה ירדו ממעלת ארץ ישראל, מפני שכבש אותם קודם שיכבש כל ארץ ישראל, אלא נשאר בה משבחה עממית".

ו. כאשר באים אנו לדון על תוקפם של כיבושי מדינת ישראל, במקומות שהם בתוך גבולות ארץ ישראל, אך לא נתקדשו על ידי עולי בבל, (כגון בית שאן), הנה על פי שיטת התוספות, אין כאן מקום לדיון כלל. שהרי לדעתם אפילו מחוץ לגבולות הארץ יש כוח ביד היחיד לכבוש ולהוסיף שטחים מקודשים, ובלבד שיעשה הדבר אחר כיבוש הארץ. וקל וחומר הדברים בתוך

גבולות הארץ, אשר שם היחיד מבצע על כל פנים כיבוש שהוא כשלעצמו מצוה, או על כל פנים קיום של הבטחה א-להית. ואם כן אין כל ספק כי כיבוש המדינה בבית שאן מקדש את השטח, (וזולת אם נניח שהכיבוש טעון פעולה נוספת כגון קידוש בפה או כיוצא בזה, היפך דעת הרדב"ז והיפך פשוט לשון הרמב"ם ושאר הראשונים, שאז כמובן אין כיבוש המדינה מקדש את השטחים הנ"ל, ולהלן יבואר).

והנה בספר מור וקציעה לריעב"ץ (שם) הסתפק בשאלה, האם דין הד שיעיר כדין סוריא, החייבת על כל פנים מדרבנן במקצת דברים? שהרי מצינו במפורש בספר דברי הימים"א (ד, מב"מ): "ומהם מן בני שמעון הלכו להר שיעיר אנשים חמש מאות... ויכו את שארית הפלטה לעמלק וישבו שם עד היום הזה". ואם כן נכבש המקום בכיבוש יחיד על כל פנים. וכתב על זה כי באמת אין למקום זה אפילו דין כיבוש יחיד לחייבו מדרבנן בתרומות ומעשרות, כי גם כיבוש יחיד מצריך מלך כדוד בסוריא. ולכאורה צריך לומר, כי חידוש זה לא אליבא דכולי עלמא. כי הנה בדעת התוספות ובלשונם, קשה מאוד להעמיס כוונה כזו. שהרי לדעת בעלי התוספות לא מצינו כלל שום חילוק בין יחיד לציבור, ואין קובע בדין הכיבוש, אלא כבשו את ארץ ישראל כולה קודם שיכבשו שאר ארצות. אך בדעת רש"י יש לכך מקום. כי לדעתו כיבוש סוריא כיבוש מלך הוא, אלא שלא היה לצורך הרבים, ולא נעשה בהשתתפות הרבים, וזה היה החסרון אשר בעבורו נקרא כיבוש יחיד, היינו כיבוש מלך שלא לצורך הכלל. אך כיבוש של יחיד ממש, אפשר שלדעת רש"י אינו שנוי כלל במחלוקת וליכא מאן דאמר דדין "כל מקום אשר תדריך כף הגלעם"⁸⁰ יש לו כלל ועיקר, ואינו ראוי אפילו לתואר כיבוש יחיד, לפיכך אין כיבוש כזה מחייב בתרומות ובמעשרות אפילו מדרבנן. ובאשר לדעת הרמב"ם קשה להחליט, שהרי לפי ביאורו עצם המושג כיבוש יחיד, אכן עוסק בכיבושו של היחיד, וזה באמת אינו מועיל מן התורה. אך גם מעשה של מלך ישראל מדעת רוב ישראל, אינו יכול להועיל אם נעשה שלא כתורה, על פי הסדר הנאות. ואם עשה כן דינו הוא כיחיד שעשה.⁸¹ ועל פי זה אכן יש מקום מצד הסברא לומר כדעת הריעב"ץ שמעשה יחיד ממש, אינו חשוב כלל. אך בדקדוק הדברים יש בזה קושי, שהרי לשון הגמרא לגבי דעת הסוברים שסוריא כארץ ישראל היא, "קסבר כיבוש יחיד שמה כיבוש". ולפי האמור כאן, אין כלל מקום למילים אלו, אלא צריך לומר: "קסבר, כיבוש דוד בארם צובא, לאו כיבוש יחיד הוא". נמצא כי בשיטת הרמב"ם קשה להכריע

⁸⁰ דברים י"א, כד. ובספרי דרשוהו על מקומות מחוץ לארץ המתקדשים על ידי כיבוש.

⁸¹ כן שמעתי ממור"ד הגרא"א מישקובסקי זצ"ל, בעת שלימד מסכת גיטין והוא הכרח גמור לפי דקדוק דברי הרמב"ם.

מה דין כיבוש יחיד או משפחה או שבט שכבשו, לעניין חיוב מצוות מדרבנן. ושמה למאן דאמר כיבוש יחיד שמיה כיבוש, ודאי דין כיבוש יש לכל משפחה או שבט שכבשו, ושטח זה אמנם מתחייב לדעתם בתרומות ובמעשרות מדאורייתא, וקל וחומר לכיבוש של דוד בסוריא שחייב מדאורייתא בכל המצוות. אך למאן דאמר כיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש, אפשר שבשטח שכבשו משפחה או שבט, לא תיקנו רבנן שום דינים מיוחדים, ורק בסוריא חייבו רבנן תרומות ומעשרות מפני שכיבושה דומה לכיבוש רבים. ולפי זה בהר שער לא תיקנו כלל. מיהו לכל זה אין מקום אליבא דשיטת בעלי התוספות. ואם כן דברי הרשב"א, אף שאמדם בתחילה בדבר פשוט ומוסכם, ודאי לאו אליבא דכולי עלמא נאמרו, (ולמסקנה בין כך נשאר בספק מסיבות אחרות ואכ"מ).

ואולם אחר העיון נראה, כי למעשה מה שהיה פשוט לו לרשב"א שכיבוש יחיד צריך גם הוא מלך כדוד בסוריא, היינו משום שלא כיבוש על ידי ממלכה או מדינה אין הכיבוש יכול ליצור קנייני כיבוש, וכמו שנתבאר לעיל. ואם כן, גם לדעת תוספות אי אפשר לומר כי יחיד ממש יכול לכבוש מקום ולקדשו, (אם לא שיקים נסיכות עצמאית מוכרת, שיש לה מטבעות וצאות). ולא משום חסרון שיש לכיבוש כזה בהלכות "זרעים", אלא מפני שכיבוש כזה אינו כיבוש בדיני חושן המשפט שאינם מכירים בקניין כיבוש, אלא באופן המקובל בין מדינות. וזה באמת חסרון אפילו לדעת התוספות. ולפי זה, מה שכתב שצריך מלך כדוד, אינו דווקא מלך, אלא ממלכה שמטבעה יוצא, ומלחמותיה הם על פי מה שמקובל בין המדינות במלחמה בין עם לעם, וכמו שנתבאר לעיל⁸². ודבר כזה לא נתקיים ככל הנראה בהר שער בעת כיבושה על ידי אנשים מבני שמעון, (שהרי לא מצינו בתלמוד דין כיבוש יחיד אלא לגבי סוריא, ועל כרחך קים להו שלא היה כיבוש נאות בהר שער), ועדיין צריך עיון בשאלה זו. אך על כל פנים ברור, כי שלטון מדינת ישראל בכל גבולו סביב ודאי דין כיבוש יש לו בכל הנוגע לקנייני כיבוש המקובלים בין מדינות, והמועילים בדיני ממונות. לפיכך אין ספק כי לדעת בעלי התוספות, באותם מקומות שהמדינה שולטת בהם ואשר נכללו בתחומי ארץ ישראל, אלא שלא קידשו עולי בבל, אין שום ספק כי בעת הזאת חזרו ונתקדשו, כמו שנתקדשו מתחילה בימי יהושע, וכמו שלדעת הגריעב"ץ עצמו נתקדשו בימי החשמונאים. כנגד זה בשטחים אשר מחוץ לגבולות ארץ ישראל המפורשים בתורה⁸³, ודאי הוא שאין לה למדינה, ואפילו לדוד המלך לא היה כל כוח, להוסיףם לגופה של ארץ ישראל קודם שנכבשה הארץ כולה.

82. פרק א סעיף ט.

83. לא נתבאר במקורות מה הם הגבולות הקובעים לעניין זה. ולפום ריהטא, הכוונה היא

ז. ואולם באשר לשיטות רש"י והרמב"ם, הגדרת כיבושי המדינה צריכה עיון. רש"י בראש דבריו כתב כי במלחמת יהושע (בניגוד למלחמת כיבוש סוריא), היו כל ישראל. ותנאי זה ודאי לא התקיים בכיבוש בית שאן על ידי מדינת ישראל. אך כנגד זה כתב רש"י בסוף דבריו כי דוד כבש את ארם צובה לצורכו ולא לצורך הכלל, ואי אפשר לומר כן על כיבושי ממלכת ישראל, שהרי חבירה מתחלפים כפעם בפעם, ואין הם מורשיש את אדמות המדינה לבניהם, אלא כל כיבושם אינו אלא לצורך המדינה בלבד. ובזה קשה לעמוד על דברי רש"י. ואין אני יודע מה הוא שכתב בתחילת דבריו שצריך שיהיו כל ישראל שם, והאם הוא בדווקא, או שהוא אחד הסימנים לכך שיהיה הכיבוש לצורך כלל ישראל. ואולי הצריך שיהיו כל ישראל שם, לשלול אפשרות שבה מיעוט עם ישראל נמצאים בארץ (כמו בזמן עזרא), וכיבוש המלך נעשה אז אמנם לצורך הכלל, אבל הוא לצורך הכלל המצומצם אשר נמצא באותה שעה בארץ, ולא לצורך כל העם. (ועיין להלן מעין זה בדברי החזון איש על חסרונותיו של כיבוש, אם נעשה בתקופת בית שני, שלא עלו לארץ אלא מיעוט עם ישראל). ומכל מקום ודאי הוא שאחר שנחלקה הארץ לשבטים, לא היה כל חסרון במה שכבש כל שבט לעצמו במסגרת מימוש תוכנית החלוקה, וכמו שציין הרמב"ם (פ"א מהלכות תרומות ה"ב), וברור כי גם רש"י מודה לזה. אך אם ננקוט כעיקר דווקא את סיום דברי רש"י, אשר על פיהם החסרון בכיבוש סוריא היה מפני שדוד כבשה לצורכו, בוודאי עדיף כיבוש ממלכת ישראל בארץ על כיבוש דוד בסוריא. שהרי אדמות המדינה ודאי לצורך הכלל הן עומדות, ואחר שעל פי חוקי המדינה יכול כל יהודי בעולם להפוך לאזרח המדינה, אם כן כל השטחים עומדים במידה ידועה לצורך כלל עם ישראל. (אף כי אין הם עומדים עכשיו לחלוקה מידית לשבטים) וצ"ע.

ח. כמו כן צריך עיון אם דעת רש"י היא שצריך מלך ישראל דווקא, או שמה נקט מלך כי כך היה הדבר, אך הוא הדין בכל שלטון שיש בעם ישראל. והדעת נוטה שאין בזה דין מלך דווקא, שהרי יהושע בן נון עצמו לא היה מלך ממש, וכמו שנתבאר לעיל. ואם יהושע היה על כל פנים בגדר נשיא על כלל גבולות פרשת מסעי, אשר אותם נצטוו בני ישראל לזכות בכניסתם לארץ, אף כי לאברהם הובטחה ארץ עשרה עממין. ולשון הרמב"ם בעניין זה בהלכות מלכים ומלחמותיהם, פ"ה ה"ז: "והוא שכבשו אחר כיבוש כל ארץ ישראל האמורה בתורה". ולכאורה הכוונה היא לארץ האמורה בתורה בעניין זה, והיינו בפרשת מסעי. אבל בהלכות תרומות נבי כיבוש יחיד, כתב שאינו תופס אינו מקדש: "אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם", וזה מרמז על כך שיש קשר בין ההבטחה לאברהם לבין סדק כיבוש ארץ ישראל. ועיין בלשון הרמב"ם בהלכות שמעיה, פ"ג ה"א ואכ"מ⁸⁴.

ישראל, מכל מקום הכיבושים שכבשו ישראל בתקופת השופטים נכבשו בדרך כלל על ידי שבטים בודדים. הדבר נעשה אמנם על פי מה שקבע יהושע מראש בחלוקת הארץ. זה יכול ודאי להפוך מלחמה שבטית כזו כמלחמה מדעית רוב ישראל, שהרי מדעת רוב ישראל נעשתה עצם החלוקה, וכפי שנראה הדבר בדברי הרמב"ם שצויינו לעיל לגבי כיבוש שעשו שבטים, במסגרת מימוש תוכנית החלוקה. אך על כל פנים באותן מלחמות ודאי לא השתתפו כל ישראל בפועל. ובוודאי לא עמד מלך בראש צבאות העם. ומפשטות דברי רש"י משמע, לכאורה, שאין די בדעת רוב ישראל, וצריך שיהיו שם רוב ישראל בפועל, וזה ודאי לא היה במלחמות השבטים.

ט. כנגד זה אין בדברי הרמב"ם מקום לספקות אלה. שכן, הוא לא הצריך מלך דווקא בכיבוש כזה, שהרי כתב "מלך או נביא". ונראה שכתב נביא, ולא כל מנהיג אחר, כי כתב שם גם על כיבוש ארצות שמחוץ לגבולות ארץ ישראל, וגם בארץ ישראל עצמה, הכיבוש אינו בהכרח על ידי מלחמת מצוה. ומלחמת הרשות אפשר שצריכה היא דווקא מלך, וכמו שצויין לעיל. אך מכל מקום על ידי נביא וכהוראת שעה ודאי תיתכן גם מלחמת הרשות. ומכל מקום אם היה דין תורה, שאין כיבוש לעניין קדושת הארץ, אלא זה שנעשה על ידי מלך ישראל, לא היתה כל משמעות לכך שבדור מן הדורות עשו מלחמה שאינה מלחמת מצוה, על פי נביא. כי הנביא יכול אמנם לצוות על מלחמה כהוראת שעה, אך לגבי המשמעות שיש לכיבוש זה לדורות אין כאן עניין לנביא, כי אין הוא תחליף למלך. ואם יש דין כיבוש רבים לכיבוש שנעשה מדעת רוב ישראל על ידי נביא, הוא הדין לכל מנהיגות שלטונית בישראל. ובאשר לצורך של השתתפות כלל ישראל במלחמה, אין בדברי הרמב"ם כל רמז לתנאי כזה, וצריך רק שיהיה הדבר מדעת רוב ישראל. ומבחינה זו לפוס הריהטא, מלחמת השיחרור ודאי היתה על דעת רוב ישראל. ואף מלחמת ששת הימים, כל ישראל חפצו בה, בין בארץ ובין בחוץ לארץ. לפיכך נראה בפשטות כי לא רק לדעת התוספות, אלא אף לדעת הרמב"ם ואפשר כי גם לדעת רש"י כיבושי המדינה שבתוך שטח ארץ ישראל, דין כיבוש רבים יש להם. וכבר עמד על כך בקיצור הרב יחיאל מיכל טוקסצינסקי ז"ל בספר ארץ ישראל (עמוד צב), ויבלח"א הרה"ג שאול ישראלי שליט"א, בספרו ארץ חמדה. אלא שהוא פירט בספרו את השיטות לפיהן גם בקדושה שעל ידי כיבוש יש צורך נוסף בקדושת פה. ועוד הוסיף וחיידע על פי דקדוקו ברמב"ם כי קדושת הארץ אחד שנכבשה, נעשית על ידי זה שמקדשים את ערי החומה אשר בשטח הנכבש⁸⁴. ועוד הוסיף במהדורה שנייה ודן שם בדין

⁸⁴ ספר א, שער ג, סימן יג. חידוש שעד כמה שידוע לי לא קדמו בזה אדם, וכמדומה שגם

ישובי פיתחת רפית, אשר נכבשו במלחמת ששת הימים, ואשר שכנו פניהם מנחל מצרים לכולי עלמא, והיינו בתוך גבולות ארץ ישראל. ושם הכריע, כי כיבוש אשר המדינה הכובשת אינה מספחת אותו להיות כארצה לכל דבר, אין עליו תורת כיבוש, כי אין המדינה קונה את השטח על כוחה, ואי הסיפוח, היינו ההכרזה על ארעיות החזקת השטח, אכן גורם שלא יקרא הכיבוש כיבוש כלל ועיקר לצורך נדון דידן.

י. וראיתי בספר חזון איש (שביעית, סימן ג, אות טז דיבור המתחיל ב"ב), שכתב על שטחים בחוץ לארץ שנכבשו בזמן בית שני, "דהא דכל מקום אשר תדרך כף רגלכם אפילו בחוץ לארץ, לא נהג בבית שני שלא היו כל ישראל עליה וחסר אורים ותומים. ואם ישבו בחוץ לארץ לא מפני קידוש". וצריך עיין שלא הזכיר כי לשיטת התוספות ודאי אינו כן. וגם בלשון הרמב"ם קשה מאוד להעמיד סייג כזה, אבל בלשון רש"י יש לכך מקום, אם כי אינו הכרח. וגם בשיטת רש"י לכאורה אין מקום לחלק בין כיבוש בתוך תחומי ארץ ישראל לבין חוץ לארץ, וכמו שנתבאר. ובדברי החזון איש ברור מן הדברים שלא נסתניג אלא בחוץ לארץ, כפי שהכרח בדבריו מן ההיבט העיוני שם. ואפשר כי מה שהצריך אורים ותומים הוא לצורך חלוקת הארץ הנכבשת. וזו גם הסיבה שהצריך כי הכיבוש יהיה בעת שכל ישראל שם, וכמו שכתב בבית הלוי (ח"ג סימן א סעיף ל) דאם רק מקצת ישראל שם אין זו חלוקה. ועל כן בארץ ישראל אשר נתחלקה בזמן יהושע אין מקום לסייג זה, כי כל כיבוש מאוחר ואפילו בבית שני, אכן עומד למסירה מחדשת לבעליו החוקקים על פי גורל יהושע, ואם כן ודאי דין כיבוש רבים יש לו, וכפי שהשמענו הרמב"ם לגבי כיבוש כל שטח ושטח בזמן השופטים, וצ"ע. אלא שבאמת לא אמרה מרן החזון איש אלא בדרך תירוץ לקושיא, ושם גם כתב תירוץ אחר, ואפשר כי מסיבה זו לא נכנס לדיון, איזה תירוץ יכשר לאיזה ראשון.

ובספר משנת יוסף, (שר"ת ח"ב עמוד קלה) אחר שהביא דברי החזון איש, כתב: "ואם בבית שני לא הועיל, כל שכן שבטוס תקופה מאוחרת לא יועיל. ולא כמו שכתבו בזה לאחרונה. וגם כתב במור וקציעה, שאפילו כיבוש יחיד דצריך להיות על ידי מלך, כדור בסוריא". ולפי מה שנתבאר, אין הדברים פשוטים כלל בדברי הראשונים, ודברי הגריעב"ץ אכן לא באו לשלול מן המדינה יכולת לבצע כיבוש אם אין מלך דווקא עומד בראשה. אך באמת יצא מחבר זה לסתור דברים שכלל שידוע לי כלל לא נאמרו. שכן מה שכתבו בזה

הוא לא ניסה לאומרו אלא בשיטת רמב"ם, אבל לא בשיטת התוספות, ואף לא בשאר ראשונים שאין רמז בדבריהם לתנאי כזה.

לאחרונה עד היכן שמצאתי אינו אלא לשטחים אשר כלולים בכל ארץ ישראל, דהיינו שטחים שכבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל, וכן לשטחים שהם מחוץ לגבולות עולי מצרים בפועל, אך הם כלולים בתוך הגבולות המפורשים בתורה בפרשת מסעי, כגון השטח שבין אשקלון ובין נחל מצרים, אשר על פי קביעת הרמב"ם בהלכות תרומות (פ"א ה"ז), אכן לא נתקדש בקדושה ראשונה, הואיל ואשקלון היא גבולם הדרומי של יוצאי מצרים. אך על שטח שהוא מחוץ לגבולות אלו לא דיברו המחברים בזמן הזה, שהרי את מה שהוא מחוץ לגבולות ארץ ישראל כגון דרום הנגב, ודאי אי אפשר לקדש קודם שיכבשו את כל ארץ ישראל, (וזולתי לשיטת רש"י), ואחר שזה טרם קרה, לא היה מקום לדון על כיבוש חוץ לארץ. ומכיוון שמוחש בתוך תחום ארץ ישראל לא הסתייג החזון איש כלל. (אלא שגם בתוך תחומי הארץ, קיימים ספיקות מסויימים באשר לדיני כיבוש, כגון השאלה אם צריך לקדש בפה) ועל כן לא נאמרו הלכות אלו אלא לחומרא, היינו לחייב המקומות בתרומות ומעשרות, אך לא להפריש מהם על מקומות ודאיים (רימ"ט הנ"ל). וזה בין כך דבר הכרחי, גם ללא דיון על קידוש מחודש של אותם מקומות, באשר אין גבולות עולי בבל ברוכים לנו די צורכם, וכל שיש לנו ספק בגבולות גם ללא חידוש הקידוש היה טעון הפרשת תרומות ומעשרות לחומרא.

יא. כאמור כל מה שעסקו בו המחברים הנ"ל, לא היה אלא בנוגע לבית שאן והדומה לה, וכאילו התעלמו הכל מן העובדא שלדיון זה על התחדשות הקדושה מפני כיבוש המדינה יש משמעות הנוגעת לכל הארץ, ולא רק למה ששיירו עולי בבל. ואמנם כל הדיונים שהתקיימו ואשר נערכו בתוך הנחה כי השאלה נוגעת רק לשטחים שלא קידשו עולי בבל, לכאורה צדקן, שהרי קדושה שנייה שקידש עזרא קיימת עד היום הזה, וכמו שנתבאר לעיל. אבל באמת אין הדבר ברור כלל וכלל. שיטת הרמב"ם אכן כך היא להלכה. אך אין זה הדיון לפי דעתם של ראשונים רבים, ומהם בעלי התוספות אשר מימיהם אנו שותפים. וכפי שיבואר על פי דעתם, הלכה היא שגם קדושה שקידש עזרא את הארץ נתבטלה. ואם כן הדיון על חידוש קדושתה של הארץ נוגע לכל דחבי ארץ ישראל, ויש בזה נפקא מינה מרובה לדינא כפי שיבואר להלן.

יב. במסכת יבמות בפרק הערל (פא ע"א) נאמר במשנה כי לדעת רבי יוסי ורבי שמעון אנדרוגינוס כהן שנשא בת ישראל, מאכילה בתרומה. ובגמרא שם נחלקו במשמעות האמיתית של קביעה זו. לדעת רבי יוחנן קביעה זו היא מוחלטת, ואשת כהן זו אוכלת גם בחזה ושוק של קרבנות, ככל אשת כהן. אך לדעת ריש לקיש, לא נאמרו הדברים אלא לגבי אכילת תרומה שהיא נוהגת

בזמן הזה מדרבנן. ושם בגמרא מפורש שלדעת ריש לקיש, אינו מאכילה אפילו בתרומה אלא בזמן שאין בו כלל חשש, שמה תבוא לאכול דבר איסור תורה, (תרומה דאורייתא, או חזה ושוק). ולשון הגמרא שם: "מאכילה בתרומה בזמן הזה דרבנן, ואין מאכילה חזה ושוק, (היינו בזמן שבית המקדש קיים), ואפילו בתרומה דרבנן, דילמא אתי לאוכלה בתרומה דאורייתא". ומלשון זה ברור (כפי שגם מפורש בהמשך), כי בזמן שבית המקדש היה קיים, אף חיוב תרומה נהג מדאורייתא, ולא כפי שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם שבזמן בית שני נהגו תרומות ומעשרות מדרבנן בלבד. ושם בגמרא מפורש כי יסוד המחלוקת בין ריש לקיש לרבי יוחנן תלוי בשאלה אם תרומה בזמן הזה דאורייתא, או שאינה נוהגת אלא מדרבנן. כי לדעת רבי יוחנן תרומה בזמן הזה דאורייתא, לפיכך אם מפורש במשנה שאנדרוגינוס מאכיל את אשתו בתרומה, אין ספק כי מאכילה גם בחזה ושוק, כי גם תרומה וגם חזה ושוק אסורים מדאורייתא לזרים, והמותרת בזה מותרת בזה. אך לדעת ריש לקיש תרומה בזמן הזה דרבנן, והמשנה בזמן הזה נשנתה, לפיכך אין ללמוד מכאן לעניין חזה ושוק שאסורין מדאורייתא לזרים. ואולם בהמשך הסוגיא (פב ע"א), מביאה הגמרא הוכחה שדווקא רבי יוחנן הוא שסובר כי תרומה בזמן הזה דרבנן, שכן בדיני ספיקות ותערובות תרומה בחולין, נקט כאילו היה מדובר באיסור דרבנן. ושם הובאה ברייתא: "שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה, ולפניהן שתי סאין אחת של חולין ואחת של תרומה, ונפלו אלו בתוך אלו הרי אלו מותרין, שאני אומר תרומה לתוך תרומה נפלה, וחולין בתוך חולין נפל". על ברייתא זו אמר ריש לקיש שהיא דווקא אם רבו חולין על התרומה, "ורבי יוחנן אמר אף על פי שלא רבו", וזה לא יתכן אלא אם כן סבר רבי יוחנן כי תרומה בזמן הזה דרבנן, היפך מה שנתבאר מדבריו דלעיל. ועל כך השיב רבי יוחנן: "הא מני? רבן היא! ואנא דאמרי כרבי יוסי דתניא בסדר עולם: אשר ירשו אבותיך וירשתה – ירושה ראשונה ושנייה יש להן, ושלישית אין להן. ואמר רבי יוחנן מאן תנא סדר עולם, רבי יוסי? נמצא כי רבי יוחנן אכן אמר שני דברים הסותרים זה את זה, אלא שדבריו אשר באו לבאר את דברי הברייתא נאמרו כרבנן שלדעתם תרומה בזמן הזה דרבנן. ודבריו בביאור המשנה נאמרו על פי דעת רבי יוסי שתרומה בזמן הזה דאורייתא. ועוד מביאר בגמרא כי השאלה האם תרומה בזמן הזה נוהגת מדאורייתא או לא, תלויה בשאלה האם קדושה שנייה שקידש עזרא את הארץ נתבטלה בעת החורבן אם לאו. כי לדעת רבי יוסי שירדשה שנייה יש להם אך לא ירושה שלישית (היינו שירדשה שלישית אין צורך שתקדש את הארץ כי קדושתה מימי עזרא קיימת לעולם), אכן תרומה בזמן הזה דאורייתא. ומכאן גם כן ברור כי בזמן הבית, היינו בזמן שאף לרבנן היתה קיימת קדושת עזרא, אכן נהגו תרומות ומעשרות מן

התורה, ולא כדברי הרמב"ם שהובאו לעיל. וכבר נחתכו בשאלה זו מפרשי הרמב"ם, עיין באריכות בכסף משנה שם. וביבמות שם בתוספות (ד"ה ירושה), הזכירו בקיצור ירושלמי שביעית (פ"ו ה"א), כי בזמן בית שני "מאליהן קיבלו עליהן את המעשרות". זה לכאורה לא כדברי רבי יוסי ואף לא כדברי רבנן. והביאו דברי ר"י "דאין נראה ששום חכם יאמר שקדושת הארץ בזמן בית שני למעשרות ולכל המצוות התלויות בארץ היתה מדברנא". אלא שלמאן דאמר כי מאליהן קיבלו עליהן את המעשרות, לא היו מחויבים לקדש את הארץ כלל, וברצון נפשו קידשו חלק ממנה, ובאותו חלק נתחייבו מדאורייתא במעשרות. וביתר פירוט מבואר הדבר בביאור ה"ש משאנא (תלמידו של ר"י) למסכת שביעית (פ"ו מ"א), ששם כתב כי למאן דאמר מאליהן קבלו עליהן את המעשרות, תרומה בזמן הזה דרבנן, שכן לפי שקידשו את הארץ ברצונם (קידוש אשר כשלעצמו מועיל מדאורייתא, בשעתו ובמקומו), יכלו להגביל את משך זמן הקידוש "דסתמא לא היה בלבן, אלא בזמן שהבית קיים", ועל כן לאותה דעה, אחר החורבן תרומות ומעשרות מדרבנן, וכדעת רבנן ביבמות שם. אך לדעת רבי יוסי שקדושה שנייה קידשה לעתיד לבוא, אכן תרומות בזמן הזה מדאורייתא.

יג. והנה מתוך הדברים בסוגיא קשה להכריע כיצד היא ההלכה, אמנם קימא לן הלכה כרבי יוחנן נגד ריש לקיש, אך רבי יוחנן עצמו אמר, כפי שנבאר, דברים שונים. כי יש הבדל בין מה שאמר בדבריו על הבריייתא לעומת מה שאמר על המשנה. ואמנם מלשונו במבואר לכאורה כי דעתו היא כרבי יוסי. שהרי אמר במפורש: "הא מני? רבנן היא ואנא דאמרי כרבי יוסי". ולפי זה הלכה היא שהתרומות בזמן הזה דאורייתא. אלא שבתוספות הובא מדרש רות, שבו מפורש כי לדעת רבי יוחנן, "מעשרות כיוון שגלו נפטרו והם חייבו עצמם מאליהן". דבר זה סותר את העולה מן הגמרא ביבמות. ועל כן השיב ר"י: "דאיכא למימר דהא דקאמר הכא: ואנא דאמר כרבי יוסי, לאו משום דסבר רבי יוחנן כוותיה, אלא משום דליבא דרבי יוסי דאנדרוגינוס דמתניתין קיימי". ולפי זה הלכה אמנם שקדושת הארץ בטלה עם החורבן, ועל כן לגבי שתי קופות פסק רבי יוחנן מה שפסק, וזאת תוך הנהגה כי תרומה בזמן הזה דרבנן. אך בביאור המשנה בפרק הערל, לא יכול היה לבאר אחרת ממה שביאר. כי במשנה הובאו דברי רבי יוסי, שאנדרוגינוס כהן מאכיל את אשתו בתרומה, ואם כן לרבי יוסי ברור כי הוא הדין בחיזו ושוק. שהרי לרבי יוסי באמת תרומה בזמן הזה דאורייתא, אף כי להלכה דעת רבי יוחנן היא שתתקנה בזמן הזה דרבנן. ואמנם למסקנתו של ר"י אין הוכחה ממדרש רות הנזכר, כי גם אותו ביאר על דרך שביאר את הירושלמי, היינו שמשגלו בבלות ראשונה נפטרו מן המעשרות, אך בזמן עזרא מאלהן חזרו וחייבו עצמן

באופן המועיל מדאורייתא, (וכמו שמבואר בדקדוק לשונו בתוספות ביבמות שם, ובהרחבת הדברים בר"ש משאנא), אך על כל פנים אי אפשר להכריע מדבריו מה צריכה להיות ההלכה, אחר שבתירוצו הראשון למדנו כי לשון "אנא דאמרי כרבי יוסי", אינה מבטאת בהכרח את עמדתו ההלכתית של רבי יוחנן, ואפשר כי דווקא לצורך ביאור משנת יבמות, השתמש בדעת רבי יוסי שבסדר עולם.

ואולם ר' ברוך, בעל ספר התרומה, (אשר גם הוא היה תלמיד ר"י), פסק במפורש (בספר התרומה, הלכות ארץ ישראל) כי קדושה שנייה בטלה עם החורבן, ועל כן תרומות ומעשרות וכן שביעית בזמן הזה הן מדרבנן. ובזמן הזה דין ארץ ישראל כסוריא לענין קניין נוכרי להפקיע ממצוות התלויות בארץ, כשם שלבית שאן היה דין חוצה לארץ אחר שבטלה שם קדושה ראשונה, ועזרא לא קידשה. (וביטוי זה, שבית שאן כחוצה לארץ כתבו ספר התרומה במפורש, וכתב: "אותן כרכים משהניח עזרא לקדש כבאשונה, הווי חוצה לארץ"). וכן הוא, לפי מסקנתו, המעמד של כל ארץ ישראל כולה, אחר שבטלה קדושת עזרא עם החורבן. וכדבריו גם פסק הסמ"ג (עשה קלג), שהיה תלמידם של בעל ספר התרומה והר"ש משאנא.

גם מדברי רש"י נראה שזו גם דעתו. שכן, הוא כתב במסכת סנהדרין, (כו ע"א) על הא דאמר רבי נאי "פוק זירעו בשביעית", משום ארונא "שביעית בזמן הזה דרבנן, דבטלה קדושת הארץ". ופשוטו הלשון מורה כי אין כאן סיבה אחרת להיות שביעית בזמן הזה דרבנן, (למשל אי היות כל יושביה עליה), אלא ביטול הקדושה אשר קידש עזרא את הארץ. (ואכן, שם בהמשך הדברים דיבור המתחיל "אגיסטון", קבע רש"י כי גם בארץ ישראל רשאי ישראל לעבוד בשביעית בשדהו של נוכרי. ודין זה, על פי שמפורש במקורות אחרים, אינו קיים אלא בסוריא. ועל כורח דעתו היא שאחר שבטלה קדושת הארץ, ארץ ישראל כסוריא, וכמפורשים הדברים בספר התרומה). ובסור יורה דעה (סימן שלא) פסק כי לדעת ר"י תרומות ומעשרות בזמן הזה דאורייתא. וכבר נתבאר לעיל בביאור הסוגיא שורש הדברים, בהסבר הסוגיא על פי ר"י. ולפי זה באמת פסק רבי יוחנן כרבי יוסי כפשוטו לשון הסוגיא. ובשולחן ערוך פסק שתרומות בזמן הזה דרבנן, והביא את דברי הרמב"ם שגם בזמן עזרא נהגו התרומות והמעשרות מדרבנן בלבד. אך הרמ"א הוסיף וכתב על דבריו: "ויש חולקים וסבירא להו דחייבין עכשיו בארץ ישראל בתרומות ומעשרות מדאורייתא, אך לא נהגו כן". (סור בשם ר"י). ולא נתבאר בדעת הרמ"א מה יסודו של מנהג זה. והאם הוא מטעמו של הרמב"ם שכתב כי אין חיוב תרומות ומעשרות מן התורה אלא כשרוב יושביה עליה, או שטעם הדבר הוא כמבואר בדעת בעלי התוספות מפני שבטלה קדושת הארץ בעת החורבן. אבל הגר"א בביאורו לורה דעה שם

אחר שציין כמקור הדין את דעת ספר התרומה, הוסיף וכתב שיש גם נפקא מינה למעשה לענין קניין הנוכרי, ולדעתו לדין זה עצמו כיוון הרמ"א במה שכתב: "אך לא נהגו כן". רצה לומר בזה כי המנהג למעשה הוא כדעת ספר התרומה, לא לנהוג קדושת ארץ ישראל בשדות שבבעלות נכריים⁸⁵. ודין כזה באמת אינו מוזכר ברמב"ם, אלא בספר התרומה. וגם מצד הסברה נראה פשוט שאין מקום לדין כזה אלא לדעת ספר התרומה שקדושת הארץ בטלה, ועל כן בזמן הזה ארץ ישראל כסוריא⁸⁶.

והנה לפי שיטות אלו הדבר ברור כי אחר קום המדינה, נחתשה קדושת הארץ בכל המקומות שהם בתחומי ארץ ישראל, ואשר הם מוחזקים עתה תחת שלטון מדינת ישראל. שאלת הכיבוש איננה נוגעת לבית שאן לבדה, אלא לכל תחומי ארץ ישראל שתחת שלטון ישראל. כי לדעת ספר התרומה והסמ"ג בכל שטח זה נחתש דין תרומות ומעשרות מדאורייתא, ואף בשביעית אפשר שהדין כן. ועל כל פנים לענין שביעית בשדה נוכרי, ודאי הוא שאחר קום המדינה אין דין ארץ ישראל כסוריא, וזה פשוט.

85. הגר"א בורה דעה שלא סעיף ב, ס"ק ו הביא דברי ספר התרומה והסמ"ג שקדושה שנייה בטלה, ובזמן הזה יש קניין לנוכרי. אבל בסוף דבריו שם נראה יותר שהוא מצידו בדעת הרמב"ם שקדושה שנייה לא בטלה, ואף על כן התרומות אינן אלא מדרבנן. (ומדבריו שם גם נראה, שלא כתב שיש קניין לנוכרי, אלא על פי שיטת ספר התרומות, ולא על פי שיטת הרמב"ם). ושם בס"ק כח, חזר הגר"א וציין כי בזמן הזה יש קניין לנוכרי, וציין כי לכך כיוון הרמ"א בסעיף ב, במילים: "אך לא נהגו כן". ואם כן לדעתו המנהג הוא כדעת ספר התרומה והסמ"ג, כך על כל פנים הבין את דברי הגר"א, תלמידיו ר' ישראל משקלאוו בעל פאת השולחן. ועל פי זה קבע הלכה בספרו סויו סימן טז. כך גם הבין החזון איש את דברי הגר"א (עיין בספרו על שביעית, סימן ו באות ג) אך למעשה תקשה על דבריו. ועיין באריכות בספר ארץ חמדה ספר א שער ה סימן י, ביישוב שיטת הגר"א. (ברם, הגרש"ז אוירבאך שליט"א בספרו מעדני ארץ, שביעית, סימן יב, מבאר את הגר"א באופן אחר. ולפי דבריו לא פסק הגר"א כדעת ספר התרומות. על פי זה כמובן אין מקום לדברינו אודות הדינים שנתחדשו עם קום המדינה, אך מאידך גיסא, לפי דבריו מעיקרא נשמט חלק מן הבסיס להיתר הסכירה בשביעית, שעל כל פנים לענין עבודות קרקע, התבסס במידה רבה על דעתו של ספר התרומה).

86. עין בספר בית הלוי (ח"ג סימן א סעיף ו) כי ההנחה שבזמן הזה יש לנוכרי קניין בארץ ישראל כמו בסוריא, אין לה קיום אלא לשיטת ספר התרומה שקדושה שנייה בטלה. אבל לשאר הראשונים אין אם תרומה בזמן הזה דרבנן אין מקום להנחה כי יש קניין לנוכרי. (ואף כי מין הבית יוסף בספר אבקת רוקח, פסק כי גם לדעת הרמב"ם אין קדושת שביעית במה שגדל ביד נכרי בארץ ישראל, הנה מלבד הקשיים והסתירות שיש בין דבריו שם לדבריו בסוף משנה, ואשר בהם האירכו האחרונים, ברור כי לא העלה על דעתו היתר עבודה בקרקע נוכרי, ורק לגבי קדושת שביעית בפירות כתב שיש להקל, ואכמ"ל).

יד. ובספר הלכות ארץ ישראל המיוחס לטור כתב: "ולפי דעתי לא בעיא קידוש מקום מכל מה שכבשו עולי מצרים. ואפילו היום אם תהיה עיר אחת בארץ ישראל, מיוחדת לדירת ישראל, והשדות מיוחדות לישראל, ולא יהיה עליהם אימת גוי לגרש ממנה, זו היא קדושתה וחייב במעשר מדאורייתא". ולפי דבריו אין לכאורה כל ספק כי בזמן הזה חזרו מעשרות למקומן ומחויבים מדאורייתא, והוא על דרך שיטת בעלי התוספות שהארכנו בביאורם. (אלא שיש הבדל בינו לבין שיטת ר"י, בכך שלדעתו גם בזמן עזרא היו פטורים מן המעשרות, כל עוד היו תחת שלטון פרס. ורק אחר כך כשנתחזקו, ובפרט בימי מלכי חשמונאים נחייבו מדאורייתא. אבל תחת שיעבוד מלכויות היו פטורים, מפני שלענין מעשרות "תלאו הכתוב באוצר המיוחדת לך". ואכמ"ל) וכבר הארכנו לעיל בביאור הגדרת מצבת היום, שבלי ספק הוא עדיף מתקופת עזרא בכך שאין אנו משיעבדים למלכות פרס. ובקובץ "כרם ציון" השלם, אוצר התרומות, שיצא לאור בשנת תשכ"ח (אחר מלחמת ששת הימים), הביא העורך הרב יצחק רוזנטל ז"ל דברים אלו וכתב כי אולי כוונת הדברים היא, "שלא יהא עליהם אימת גוי שיוכל לגרש ממנה", היינו על ידי כיבוש מלחמה. והוסיף, כי לא כתב כן בעל ההלכות במפורש, אולי מפני הסכנה. ולפי דעתי אין צורך בכל זה, כי באמת כיבוש המקדש את הארץ, אינו אלא שלטון, וכמו שצינו לעיל במאמר זה כמה פעמים. ופשוט שאילו פינו עמי כנען את הארץ מפני בני ישראל, והיו משיגים שלטון עליה ללא מלחמה, ודאי היתה מתקדשת בקדושה ראשונה אף שלא קדמה מלחמה לשלטון. שהרי לא יעלה על הדעת, כי אותו איזור אשר פונה הגרש"י (דברים רבה, שופטים יג), אין לו דין ארץ ישראל.

עוד כתב שם על אודות הלכה זו: "אולם במשא ומתן בזה בדיבוק חברים בזמנו היה, שיש לדין שהכרת האומות בזכותנו על חלק מהארץ אינה חזקה מתקופת עזרא, שלא חזרה קדושת הארץ למקומה על ידי ההתיישבות והיה צורך לקדשה מחדש, ומלחמתנו היתה אך ורק מלחמת מו"ל להציל ולהגן על ישובנו שלא יחרבו, אבל לא כדין כיבוש מלחמה". (ושם בספר דן הרה"צ ר"א וולדנברג אם אפשר לייחס לבעל הלכות ארץ ישראל כוונה כזו של כיבוש, וכן יש שם דיון האם מלחמת ששת הימים עדיפה ממלחמת השחרור כמלחמת כיבוש.) ואיני יודע כלל איך כתבו כדברים האלה. כי הדבר ברור שהקמת המדינה עדיפה היתה על רשיון כורש. שכן, אחר רשיון כורש עדיין הוא המשיך לשלוט בארץ, וכמו שהבאנו לעיל דברי הירושלמי: "אבותיכם לא היה עליהם עול מלכות, ואתם אף על פי שיש עליכם עול מלכות". אבל אנו אחר שזיכנו הקב"ה בעצמאות, אכן לא היה עלינו עול מלכות, וזה לבדו כיבוש גמור הוא. ולא עוד אלא שגם הצגת מלחמת השחרור כאילו נועדה רק להגן על יושביה, יכולה ליצור את הרושם כאילו מדובר בנותרים וכיצא

בהם שהגנו על ישובים בזמן מאורעות תרפ"ט או תרצ"ו.⁸⁷ זה אינה תמונת המצב, כי אין כל ספק שאחת ממטרות המלחמה היתה ביסוס שלטון המדינה באותם שטחים, וזה בהחלט כיבוש גמור הוא.

טו. ואמנם, להלכה ניתן להבין כי שיטת בעל הלכות ארץ ישראל אינה יכולה לגרום לשינויים, מעשיים לעומת מה שהיה מקובל קודם לכן. שכן אחר הכל ראשון יחיד הוא, ואין נכון להביאו כנגד הרמב"ם שפסק בהחלט כי התרומות והמעשרות הן בזמן הזה מדרבנן בלבד. (ואף על פי כן רדאי ראויה דעה זו לצרפה כסניף במקרה של ספיקות הלכתיות נוספים כדלהלן.) אך משיטת ספר התרומה (וליתר דיוק, משיטת ר"י כפי שהבינוה על כל פנים חלק מתלמידיו), ודאי אין אנו רשאים להתעלם, אחר שלפי שיטות אלו, קום המדינה יצר מהפכה קיצונית בכל הנוגע להלכות התלויות בארץ. ואף כי שמעתי פעם מפי מו"ר הגר"א מישקובסקי זצ"ל, כי בהלכות התלויות בארץ, יש מקום לכך שגם יוצאי ארצות אשכנז ילכו אחר פסקי הרמב"ם, באשר הם לבדם נכתבו כחוראות הלכה למעשה,⁸⁸ במקרה זה אין הדבר פשוט כלל ועיקר. שכן אפשר, שבמקרה זה דווקא המנהג הקדום בארץ הוא כשיטת ספר התרומה, וכמו שעל כל פנים היתה דעת הגר"א בביאור דברי הרמ"א על אודות המנהג בדני תרומות ומעשרות. ואם כן לדברי הגר"א דבר הקמתה של המדינה שינה ודאי מן הקצה את ההלכות הללויות בארץ, הלכה למעשה.

87. שמעתי מפי מו"ר הר"ה יעקב נ' רוזנטאל שליט"א, כי לא יפה עושים בני תורה, יוצאי ארצות אשכנז אשר גבואם לעסוק בענייני זרעים, קובעים עיקר לימודם על פי הרמב"ם ולא על פי בעלי התוספות. אף כי מנהג אבותינו לפסוק דעת בעלי התוספות בכל מקום. ואחר זמן נתתי לבי לכך שאין הנחה זו הכרחית, כי אם למשל בהלכות טרפות אנו נוהגים כדעת התוספות נגד הרמב"ם, אין זה משום שאנו בדרך זו יכולים להחשב תלמידי בעלי התוספות, כי דבר כזה אינו אפשרי אלא בדור שהם חיים. אלא שמנהג אבותינו בידינו לפסוק באותן הלכות כפי אותה דעה, וללא מנהג בפועל אין לנו שום זיקה לבעלי התוספות יותר מאשר לרמב"ם ולגאוני ספרד. ולפי זה בהלכות התלויות בארץ, אשר בהן אין לנו מנהג כלל, אכן אין סיבה שבגללה נצטרך להעדיף את דברי בעלי התוספות. ושוב מצאתי שהוא הכרח גמור מדברי הרמ"א ביוה"ד דעה בראש סימן שלא, שאחר שהביא את דברי ר"י שתומות ומעשרות בזמן הזה מדאורייתא, הוסיף וכתב "אין לא נהגו כן", ובוודאי לא כיוון למנהג יהודי קראקא. ואמרת הדברים לפני מו"ר הגר"א מישקובסקי זצ"ל, וישר בעיניו. ושוב אחר שנים שאלתי (בטלפון) את מו"ר זצ"ל, על חיוב תרומות ומעשרות בפיתחת רפית, שלפי דעת התוספות רדאי נתקשה, ולפי דעת הרמב"ם לא קדשוה עולי מצרים, בהיותה דרומית מאשקלון. ואמר כי בענין זה ראוי לפסוק כרמב"ם נגד בעלי התוספות. (אלא שכפי שנתבאר, אין זה דבר כלל כי לדעת הרמב"ם לא הועיל כיבוש המקום בזמנו. ומכל מקום בחבל הארץ ההוא, אשר המדינה לא סיפחה, כבר הבאנו סברת הגר"ש ישראלי שליט"א, שאין זה כיבוש כדאורי. ולסברא זו הסכים מו"ר זצ"ל.)

(ה) ביטול האבלות על חורבן ערי יהודה, עם קום המדינה

במסכת מועד קטן (כו ע"א) נאמר: "הרואה ערי יהודה בחורבן אומר: ערי קדשך היו מדבר (ישעיהו סד, ט), וקורע". והוא הדבר להלכה בפוסקים.⁸⁸ וגם אם ערים אלו מיושבות בפועל על ידי יהודים, אך הן נתונות לשלטון נוכרים, יש לקרוע עליהן לפי שגם זה נחשב לחורבן, כמבאר בבית יוסף ושאר פוסקים. ועל פי זה דבר ברור כי במקומות אשר שולטת בהן מדינת ישראל, אין הדין נוהג. לפיכך באותן ערים שנכללו תחת שלטון המדינה, אכן בסל חיוב הקריעה עם הקמתה, וכפי שפסק ערב הקמתה, הרה"ג ר' ראובן כץ ז"ל מפתח תקוה.⁸⁹ ואמנם בעת הקמת המדינה היו מערי יהודה אשר נשארו תחת שלטון נוכרים, אך על כל פנים נוצרה מציאות של שלטון ישראל במקצת מקומות, דבר אשר שנים רבות לא היה אפשרי כלל. ואמנם אחר י"ט שנים, התרחב תחום שלטון המדינה גם אל שאר ערי יהודה, כגון חברון ובנותיה, ועם התפשטות שלטון המדינה, בסל דין האבלות גם על אותם מקומות. ובקונטרס "אחר כתלנו" שחיבר בעת ההיא (תשכ"ז), הרה"ג ר' שריה דבליצקי שליט"א, הוכיח כי גם עיר המיושבת נוכרים, אם היא תחת שלטון ישראל, הרי להלכה אין קורע על ראייתה. ועל כן קבע מתחילה כי אין לקרוע בעת הזאת לא על ראית חברון, ולא על ראית ירושלים. (ובינתיים בעז"ה גם נתיישבו יהודים בעיר העתיקה בירושלים, וכן בחברון), אך לבסוף חזר בו מדין הקריעה על ירושלים והואל וירושלים נקראת חרבה כל עוד לא נבנה בית המקדש, ואין היא דומה בזה לדין הכללי של שאר ערי יהודה, שהן ודאי אינן חרבות עוד. והרה"ג ר' משה פינשטיין ז"ל פסק במפורש בספרו אגרות משה (אורח חיים ח"ד סימן ע, סעיף יא) שאף על ירושלים אין לקרוע בזמן הזה, זולתי על מקום המקדש לבד.

ולכאורה יש לפקפק בקביעות ההלכתיות הנ"ל, שהרי השולטים במדינה אמנם יהודים הם, אך רובם אינם מקיימים מצוות. ומצינו בחז"ל פעמים הרבה כי רשעים אינם בכלל אחיך, לפי שאינם אחינו במצוות, וכיוצא בזה. ויש מקום לחקור האם לענין דין ערי יהודה בחורבן תלוי הדבר בעצם שלטון ישראל במקום, או שמא שלטונם של רשעים, ובפרט של אפיקורסים דומה הוא לענין זה לשלטון נוכרים, שאינם בגדר "עושה מעשה עמך". (ואז כמובן נצטרך לדון במעמדו ההלכתי המדויק של כל אחד מן השולטים במדינה). אבל אחר העיון נראה שאין מקום לשאלה זו כלל, שהרי בגמרא

88. רמב"ם הלכות תעניות פ"ה; טור ושולחן ערוך אורח חיים תקסא.

89. בספר שערי רצון עמוד לב, דברים שאמר בחנוכה תשי"ח, אחר הכרזת האומות על הקמת המדינה. ובדרשתו עמד על הלכה זו.

אמרו: "מפני מה זכה עמרי למלכות, מפני שהוסיף כרך בארץ ישראל" (סנהדרין קב ע"ב). ואם נניח כי עיר ישראל הנמצאת תחת שלטון עמרי הרשע, אין לה כלל דין של עיר בנויה ויש להתאבל על חורבנה, אם כן לא בנה עמרי מעולם את שומרון, שבניין רשעים סתור ועומד הוא מעיקר. ועל כרחך צריך לומר, כי מה ששלטון נוכרי מחשיב את העיר כאילו היא חרבה, היינו דווקא שלטון נוכרי ממש, אבל שלטון של רשעי ישראל, אינו נחשב חורבן. ומכאן דחיה מוחלטת למה שכתב בזה האדמו"ר מסטמאר, בדין קריעה על ערי יהודה בחורבן בזמן הזה: "הנה זה ודאי דלא עדיף עכשיו, אלא אדרבא גרוע הרבה יותר עכשיו באותה הממשלה, כמבואר בזוהר הקדוש כמה פעמים דגלות הערב רב קשה יותר מגלות האומות, ואין להסתפק בזה בעוונותינו הרבים" (שר"ת דברי יואל אורח חיים סימן ל סעיף ו). ובאמת הדבר ברור, שאף אם באמת היה כתוב בספר הזוהר, שבעיקבתא דמשיחא תתחיל גלות חדשה, היא גלות ישראל בארץ ישראל תחת ידי יהודים שנשמתם היא גילגול של הערב רב, מכל מקום ההלכה שהובאה לעיל לא זה ממקומה. שהיה מבחינה הלכתית אין שום הבדל בין רשעי אשר שורש נשמתו הוא גילגול של הערב רב, לבין רשעי ששורש נשמתו הוא עומרי או אחאב וכדומה, ואין אדם נידון אלא על פי מעשיו. ואם שלטונם של מלכים מומרים לעבודה זרה נחשב לשלטון ישראל גמור, אין כמובן כל אפשרות הלכתית להגדיר את השולטים היום כגורעים יותר. שאין לך בהלכה מעמד הלכתי גרוע מומר לעכו"ם. וכל מה שמומר כשר לו על כל פנים בדיעבד, גם מומר ששורש נשמתו הוא מן הערב רב כשר לו, ואין חילוקי הלכתי ביניהם כלל וכלל⁹⁰.

לגופו של עניין יש צורך להעיר כי ביזוהר הקדוש לא נאמר כלל שבאחרית הימים תהיה גלות מיוחדת, היא גלות הערב רב. אבל כתוב שם במקומות שונים כי בגלות הרביעית, יהיו הערב רב עומדים בראש. וגלות זו בהחלט לא התחילה בשנת תש"ח אלא כאלף ותשע מאות שנה קודם לכן. והאדמו"ר מסטמאר עצמו הביא בספרו דברי חיים על המועדים, (השמטה לויקהל), דברי האדמו"ר מצאנו בספרו דברי חיים על המועדים, (השמטה לויקהל), שכתב על דורו: "כנראה בעליל שהרבנים והחסידים והבעלי הבתים שבדור המה

90. מטעם זה עצמו גם אין צורך לדון במה שהאריך בספר ויואל משה על אורחות צדיקוהו של אחאב, שהיה מדיקק במצוות זולתי בעבודה זרה, שהיה לו לכך יצר מיוחד. שהרי מומד לעבודת כוכבים, אין משתנה כלל מעמדו אם אינו אוכל נבלות. והוא הדין גם ביחס לרבנים שנאמרו להצדיק מלכים רשעים אחרים אישוראלי יהודה. ובאמת אין צורך בדיון כולו, אחר אשר כבר כתב מזה חזון איש על נסיונות כאלה: "ואם באנו לעקם כתובים מפורשים כאלה, (על חטאות ידבעם) נכרתה אמונה, כי להגות הגיון אין קץ" (אגרות חזון איש ח"א אגרת רט).

בעוונותינו הרבים רובם מערב רב". ועוד הוסיף שם דברי הא"י בשער הפסוקים (ואתחנן): "ועתה רוב הדור מהם (מהערב רב)". ואחר שבנקודה זו לא נתחדש דבר לרעה עם מתן העצמאות לישראל, ודאי אין מקום להניח ששלטון זה גרוע יותר משלטון האומות. (ובדקדוק במקורות יש מקום להניח כי אין כוונת הזוהר כלל לראשי העם שבארץ ישראל, אלא דווקא לראשי העם שבחוץ לארץ, שהם אלו אשר שורש נשמתם הוא מסטמאר דערב רב, "ואל אדמת ישראל לא יבאו" (יחזקאל יג, ט), אבל ימותו בגלות⁹¹, ואכמ"ל).

והנה ידוע, כי הגדרתה המחשבתית של תקופתנו זו יצרה מביכה ומחלוקות מרובות בין חכמי התורה, ומטעמים מובנים. שהרי מצד אחד, זה למעלה ממאה שנה חוזרים ובאים יהודים רבים לחונן עפרות ארצנו, ליישבה ולבנותה מחדש, אחר אשר שממה הארץ ימים רבים, ושמתו עליה כל אויביה, כמו שהובטחנו על כך במפורש בתורה (דברים כט, כב). ואולם כנגד זה, לא זכינו לחידוש אותנו ישוב בצורה רוחנית, ההולמת את עם ישראל בכלל, ואת ארצו בפרט. אדרבא! רבים אשר פרקו עול תורה ומצוות עוד בהיותם בגולה, באו לארץ הקודש, מתוך התנחשות לכל דבר שבקדושה. ותוך זמן לא רב יצרו בארץ בת יוצר לחינוך המרוחק מחורה ויראת שמים, אשר הפילו רבים ברשתם. וקשה מאוד היה מנקודת מבט של תורה, לראות דווקא באנשים אלו את תחילתו של תהליך קיבוץ הגלויות וחידושן של ישוב ארץ ישראל. ואף טבעי היה הדבר כי במצב כזה רבים מן היראים דווקא התרחקו מארץ ישראל, כדי לא להתחבר עם רשעים. וכבר עסקו רבים בשאלת הערכתם של דברים אלה אלו כנגד אלו, ואכמ"ל. והנה עד קום המדינה נסב כל הוויכוח על ישובה בפועל של אדמת ארץ ישראל בתנאים הכלכליים והחברתיים שהיו אז, ומשמעותו על פי התורה. ונראה כי כאשר בשנות תרנ"א התבטא ר' יהושע מקוטנא כלפי קיבוץ גלויות זה בביטוי

91. כן העיר הרב יוסף ויסמן שליט"א, (מתלמידי הגר"מ הר"מ צ"צ), על פי פטשות דברי הזוהר בפרשת נשא, רעיא מהימנא, דף קכז ע"ב. ועיין עוד בשערי זוהר, שמת רבה מב, ג, שם ציין שבעה עשר מקומות נוספים בהם נזכר עניין הערב רב בזוהר הקדוש. ואין אף באחד מהם רמז לכך ששלטון הערב רב יהיה בארץ ישראל. אדרבא! סתם לשון גלות או גולה בלשון חז"ל אינו אלא על יושבי חוץ לארץ. אבל לא מצינו מעולם שם גלות המתייחס ליושבי ארץ ישראל אף בעת היותם משועבדים לרומי. וזה לבדו מספיק כדי להניח שהדברים מתייחסים דווקא לראשי העם שבחוץ לארץ. ואמנם יש לבעל דין לחלוץ ולומר כי הכוונה לראשי העם בתקופת הגלות, היינו התקופה שרוב ישראל בגלות, או ששכינה בגלות. מכל מקום במקצת מן המקורות נראה שהדברים קשורים לגלות ממש, וכמו שתפורש בזוהר נשא הנ"ל, שכל אלו שנשמתם היא מסטמאר דערב רב, לא יבאו אל אדמת ישראל.

"אתחלתא דגאולה", (ישועות מלכו סימן סו) ביקש להביע בזה דעתו, כי קיבוץ הגלויות במצבו הנוכחי, הוא עצמו אתחלתא דגאולה, על אף הצללים הכבדים שיש בו. (וביטוי זה מופיע בגמרא (מגילה י"ז ע"ב) דווקא כלפי המלחמה שקודם בוא המשיח, ואפשר כי זה עצם מה שביקשה הגמרא להביע, שאף כי בעת המלחמה למראית עין עדיין לא התחילה הגאולה כלל, שהרי היא עת צרה גדולה, והיא לכאורה כלולה בשם חבלי משיח, מכל מקום כל שנראים פעמי המשיח, על אף צללי ההווה, כבר שם אתחלתא דגאולה יש למצב.) גם החולקים על הגאון מקוטנא, לא דיברו על מדינה, אלא על בניין הארץ וקיבוץ הגלויות, לנוכח החורבן הרוחני שהאשימו בו את בני הארץ, פעמים במדיניות ופעמים תוך הפרזה.⁹²

גם כאשר מרן הרא"ה קוק התבטא כלפי תקופתם בביטוי: "הקץ המגולה", זאת על פי המבואר בגמרא בסנהדרין (צח ע"א), היה זה באמת על הרי ישראל שנתנו פריים, ולא על המשמעות המדינית שלא הייתה קיימת בזמנם, ואשר אין לה באופן ישיר קשר לאמור בגמרא שם: "אם ראתי הרי ישראל שנותנים פריים, אין לך קץ מגולה מזה". וגם מתנגדיו נשאו ונתנו בעיקר בשאלה של בניין הארץ תוך שיתוף פעולה עם כופרים. ומשמעות קביעת חז"ל לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם, והאם גם בעיר שרובה אפיקורסים נוהג הכלל?⁹³ וגם דיון זה אינו נוגע לעניין העצמאות המדינית. אחר קום המדינה נתעורר אמנם ויכוח על מקומה של המדינה הזו בתפיסת היחידות. אך רובו של הדיון היה המשך של הדיונים מדור קודם. אלא שהמדינה נתנה קנה מידה מוגדל יותר לכל הדברים. קיבוץ הגלויות שאחר קום המדינה, גדל לאין ערוך מכל שהיה לפניו. אף בניין הארץ קיבל תנופה אדירה, אשר אין להשוותה לכל אשר היה קודם מועד זה. וכיום אנו יודעים כי גם גידול הישיבות בארץ הקודש, גדול לאין ערוך ממה שהיה קודם קום המדינה. אחר חורבן מבצרי החזקה באירופה, הפך מקום התורה בארצנו ליחיד ומיוחד בעולם. ובכך יצאו אל הפועל דברי מרן בעל החפץ חיים זצ"ל אשר עם עלייתו של הצורך בגרמניה לשלטון, אמר ברוח קדשו את המקרא "ובהר ציון תהיה פליטה והיה קדש"⁹⁴. אך בכל אלה אין למדינה משמעות ערכית, זולתי בתורת כלל.

92. איגרות חזון איש ח"א, איגרת קעה. "מצב הארץ נפרז מרחוק כידוע. ואינו גרוע מהגלות בחוץ לארץ חלילה".
93. ר' אליהו קלצקין בשו"ת דבר הלכה, סימן לח פסק שדין לעולם ידור בארץ ישראל ואפילו בעיר שרובה עכו"ם, שייך גם לגבי עיר שרובה אפיקורסים. (ובספר ויואר משו מאמר ישוב ארץ ישראל סימן לג פשוט לו להיפך.)
94. חפץ חיים על התורה, הפסרת וישלח. (בהתייחס לעובדיה א, יז).

גם המתנגדים למדינה המשיכו לשפוט אותה בעיקר על פי מעשיה, וגם כאן הקמת המדינה היתה שינוי בממדי התועפות השליליות, ובאוכלוסיות היעד של אותן פעולות. שערוריית ילדי טהרן, שאירעה בשנות מלחמת העולם אינה שונה במהותה משערוריית ילדי טהרן, שאירעה בשנות מלחמת העולם השנייה, אם כי שונה היא לרעה בממדיה. וגם שונה היא בכך שהיא חשפה להשפעה חילונית קהילות מארצות המזרח, אשר בחלקן היו רחוקות מאוד מהשפעות כאלה, לעומת בני אירופה החשופים כמאתיים שנה לרוח בלתי יהודית, ולזרמים של התבוללות, ולהשפעתם של חוגים משכיליים, של חוגים רפורמיים ובתקופה יותר מאוחרת לרוח סוציאליסטית. אך גם כאן היה להקמת המדינה תפקיד שלילי מבחינת הכמות, יותר מאשר למשמעת האכזרית.

ואמנם היתה גם התנגדות למדינה עצמה, בעיקר משום שראו בעצם קיומה עבירה על ג' שבועות, (וכבר הארכנו לעיל בביאור העניין, ולמה בנסיבות הקיימות אין הוא תופס מקום בעל חשיבות), וכן הזכרנו בראש דברינו את הבעיה אשר כפי ששמעתי בשם מרן החזון איש, היא הקשה מכל הביקורות. והיא שעצם קיומו של שלטון יהודי, אשר מסכים כי חוקיו במדינתו יהיו חוקי נוכרים, היא עצמה הדמת יד בתורת משה.

אין פלא איפוא כי כלפי מדינה זו קשה מאוד למצוא הגדרות ברורות. ביטוי להתבלבטות זו ניתן למצוא במכתב הרב דסלר ז"ל ביום ה' פרשת תבא תש"ח, (היינו לאחר קום המדינה), וכך כתב (מכתב מאלוהיו ח"ג עמ' 352):

"עיי' בילקוט שמעוני (סוף מלאכי) אם ישראל עושים תשובה נגאלים, ואם לאו אין נגאלין. ואין עושים תשובה עד שיבוא אליהו. ותמוה איך יבוא אליהו קודם התשובה, אם לא הועילו היסורים? ובגמרא (סנהדרין צ"ז ע"ב) לרבי יהושע אפילו אין עושין תשובה נגאלין, אלא הקב"ה מעמיד מלך כהמן עד שיעשו תשובה וכו'. והיקשה מהר"ל, אם כן הרי יעשו תשובה אלא דחסדים גדולים, אולי אתחלתא דגאולה תהיה קודם התשובה, ובזה ישמעו לקול אליהו ז"ל, וחזרין בתשובה. מה שאנו בוועכשיו בארץ הקדושה, קשה להגדירו כעת כאתחלתא דגאולה, אבל על כל פנים חסדים גדולים מן הקצה אל הקצה הם, מקצה היסורים של חורבן ששת אלפי אלפים מאחינו (גידור ה' את הפרצה), אל הקצה השני – התיישובות עמנו במדינתנו בארץ הקדושה. מזה צריך ללמוד ולקבוע אמונה בלב, אוי למי שיבוא ליום הדין ועדיין סומא הוא מלראות דבר מוחשי כזה".

ידוע הדבר שיש שהתבטאו בצורה שונה כלפי קום המדינה, כגון הגר"ה הרצוג ז"ל, אשר כתב על עצם העצמאות המדינית כי היא אתחלתא

דגאולה⁹⁵, ולעומתו האדמו"ר מסטמאר, אשר לדעתו עצם קיום המדינה היא צורה של עבודה זרה, ועל כן אסר אף את ההשתתפות בבחירות⁹⁶.

אין ברצוני להיכנס במסגרת מאמר זה, לשאלה העקרונית כיצד יש להתחייב על פי התורה, למציאות כזו אשר אור וחושך מעורבים בה, והאם ניתן בכלל להגיע בשאלה כזו להכרעה לכאן או לכאן על פי ראיות תורניות. אך מכל מקום ברצוני לברר נקודת מבט, או נקודות מבט הלכתיות, אשר למעשה יכול להיות להן קשר לשאלה העקרונית, כיצד להתחייב לעצמאות המדינית, על אורחותיה וצלליה.

כבר הזכרנו לעיל כי לקום המדינה יש משמעויות הלכתיות מופלגות. בדינים הקשורים למלחמות. היינו חובת כיבוש הארץ לדעת הרמב"ם⁹⁷, וחובת ההגנה עליה ועל יושביה גם על פי דעת הרמב"ם⁹⁸, מבלי שפעולות אלו תתחשבה כדבר המנוגד ל' שבועות שנשבעו, ומהן שלא לעלות בחומה. ושינוי זה לבדו, בהחלט ראוי הוא שיובא בחשבון על ידי כל מי שמנסה לעסוק בחשבונות של עולם בעת הזאת, ושכר מצוה כנגד הפסד עבירה. יתירה על זאת הנקודה המחשבתית הקשורה לשיטת התוספות בקדושת הארץ, כי כפי שביררנו על פי שיטתם, עם קום המדינה חזרה קדושת הארץ, אשר בטלה מאיתנו מעת החורבן, וזו ודאי לאו מילתא זוטרתא היא. אך כמדומה שמעל כל אלה ראוי לתת את הדעת להלכות אבילות החורבן על ערי יהודה, אשר כפי שנתבאר לעיל אינן נוהגות תחת שלטון ישראל. בפועל אמנם אין הלכות אלו משנות הרבה, באשר אינן נוהגות אלא בערים עתיקות אשר מקומן המדויק ידוע גם היום. אך אם נתבונן במשמעות העמוקה של הלכה זו נראה כי היא מלמדת הרבה על אודות השקפתה של התורה על שלטון ישראל בעריהם. כי לפי מה שנתבאר ברור כי כל סימני הקץ המגולה, וכל בניין הארץ אשר היה קודם קום המדינה, לא נחשב לבניין כלל, אלא כולו בבחינת חורבן אחד גדול. וכל המושבות אשר ניבנו תחילה, וכל הרי ישראל אשר נתנו פריים, היו קיימים בפועל אך היו חרבים על פי דין. וכך כביכול, פתח תקוה וראש פינה, בני ברק ותל אביב, לא היו ערים בגויות עד ליום ה' אייר תש"ח, ואף כי מי שהילך ברחובות בני ברק או ברחובות תל אביב, כיום ו' אייר תש"ח לכאורה לא ראה שום שינוי מתמול שלשום, התורה ראתה בכך

95. עיין בהסכמתו לסדר התפילות ליום העצמאות. מלוקט ומבואר על ידי הרב משה צבי

נריה שליט"א.

96. ויואל משה מאמר שלוש שבועות, סימן קמא ואילן. (ומטעם זה התנגד בתוקף אף

לאותם מגדולי ישראל שאמנם לא הודתו עם המדינה, אך מכל מקום אחר שקמה

המדינה קראו ליבור להשתתף בבחירות לכנסת. והוא מתאר את אותם גדולים,

כאנשים החומכים בעבודה זרה, שאין ראוי אפילו להביאם בחשבון, כאשר רוצה מאן

דחו ללכת אחר רוב דעות גדולי הדור).

שינוי גדול מאוד, שינוי שבמהותו הוא היפוך ממצב של חורבן למצב של בניין. וביטול חובת האבלות על ערי יהודה בחורבן, הוא כלי ספק תחילתה של הנחמה הגדולה, אשר תחילתה הנראית לעין היא נחמת ערי יהודה, ועינינו מייחלות להמשכה ולנחמת ציון וירושלים.

מערכת מייצעת:

אבי בראלי, אליעזר דון-יחיא, ישעיהו ליכמן, משה ליסק

תוכן העניינים

מודבי כריאון

1

כפתת הקובץ

שער ראשון: מרחב המחלוקת

בנימין גויכברג דת ומדינה — הסדרים ומגמות במדינות דמוקרטיות
רוץ חוריס חודמוניות היסטוריות והתמצנות בהיסח הדעת:

על שילובו של המשפט העברי במשפט הישראלי
בעת הקמת המדינה

21

מיכאל קורינאלדי חוק השבות — ההתנגשות בין דת ולאום
אליעזר דון-יחיא דת, זהות לאומית ופוליטיקה: המשבר בשאלת
'מיהו יהודי' — 1958

88

אביעד הכהן 'מדינת ישראל, כאן מקום קדוש': עיצוב
'רשות רבים יהודית' במדינת ישראל

144

שער שני: עמדות הצד החילוני

צבי צמרת

מדינה יהודית — כן: מדינה קלירקלית — לא:

175

אלי צור

ראשי מפא"י ויחסם לדת ולדתיים

מפ"ם ויחסם לדת בעשור השני:

מסוציאליזם לוחם לחילוניות ליברלית

חידוש המשמעות: המסורת היהודית ועיצובם של

פולחני הריבונות בישראל

245

מעוז עזריהו

פולחני הריבונות בישראל

272

שער שלישי: דעות מהמחנה הדתי

בני לאו

הרב ב"צ עזיאל — אחדות האומה

בשדה ההלכה

297

עריכה לשונית: אפרת לוי

עורכת-מרכזת: שלומית משולם

מביא לדפוס: חננאל גולדברג

© כל הזכויות שמורות, ירושלים תשס"ב (2002)

נסדר בדפוס א.מ.ן בע"מ, ירושלים

מסת"ב: 2-197-965

צבי זוהר	מדינת ישראל והציונות בעיני חכמים	320
	ספרדים-מזרחיים בכירים	
יעקב בלידשטיין	חורת המדינה במשנת הרב שאול ישראלי	350
בנימין בראון	מהתבדלות פוליטית להתבצרות תרבותית: החזון איש וקביעת דרכה של היהדות החרדית בארץ-ישראל (תוצ"ג-תשי"ד)	364
יוסף אחיטוב	מן הספר אל הסיף: על דמותו הרצויה של הצבא הישראלי על פי התורה	414
אשר כהן	הלכה ומדינה, 'דעת תורה' ופוליטיקה: זיקות גומלין בין מנהיגות דתית ופוליטית במפלגות הדתיות	435

קיצורי ארכיונים

א"ה	ארכיון העבודה, מכון לבון
אהח"א	ארכיון היסטורי עירוני תל-אביב
אמב"ג	ארכיון המכון למורשת דוד בן-גוריון, קריית שדה-בוקר
אמ"י	ארכיון מדינת ישראל
אמ"ע	ארכיון מפלגת העבודה, בית ברל
א"צ	ארכיון צה"ל
אצ"ד	ארכיון הציונות הדתית, אוניברסיטת בר-אילן
ארכיון כ"ב	ארכיון בית ברל
אש"צ	הארכיון המרכזי של השומר הצעיר, גבעת חביבה
גנים	ארכיון אגודת הסופרים

בפתח הקובץ

מדרכי בר-און

זה למעלה מיובל שנים עומדת סוגיית מעמד הדת במדינה ושאר שאלות הקשורות בויקה שבין הדת היהודית והמדינה היהודית במרכזי השיח הציוני והפוליטי שלנו. למעשה הטרידו שאלות אלה ושאלות עקרוניות אחרות בדבר מהותו של העם היהודי ואורחות החיים הראויים והרצויים כאשר תקום המדינה היהודית את הציבור כבר מראשית ההפעתה של התנועה הציונית בסוף המאה התשע-עשרה. מרכזיות הנושא, מורכבותו והמחלוקות סביבו אינן נובעות רק מן העובדה שלקבוצות גדולות בקרב הרוב היהודי במדינה יש ארחות חיים והשקפות שונות בכל הנוגע למהותה של היהדות אלא משום שהבעייתיות נטועה עמוק בתוך תולדות עמנו, נעוצה בעומק תרבותנו ורוחנית והפוליטית ומפלגת את תודעת רובנו בפילוחים שונים ומשונים שרק מעטים מאתנו פטורים מהם. כל מי שמוזהה את עצמו כיהודי, במובן זה או אחר, אינו ניצב רק נגד יהודי 'מסוג אחר', אלא בראש וראשונה מול מלוא רוחבה ועומקה של עצם זהותו.

שורש הבעיות נעוץ כמובן בעובדה שבמשך אלפים שנות גלות הגיר העם היהודי את זהותו הקולקטיבית במונחים שנשאבו מתוך העולם האמיתי הייחודי שלו. היהודים בנו את עולמם על בסיס התורה על רבדיה ועל בסיס פסיקות ההלכה, ושאוּבו את עושר סמליהם ורקמת זיכרונותיהם מעולם שקופל ברובו המכריע בין דפיה של ספרות דתית והיה טבוע בחותם האמונה. מפגשו של העם עם העולם המודרני המתפתח, זה למעלה ממאתיים שנה, העמיד את היהודים, עוד בהיותם בגולה, בפני לחצים ותביעות להתאים את עולמם לרוח התקופה. חלקים מהעם נעתרו ללחצים אלה וניסו לסגל, בדרך זו או אחרת, את הקיום היהודי לעולם החדש הנפתח בפניהם; חלקים אחרים סירבו לוותר על המורשת הדתית והחליטו לעמוד בנחישות נגד רוחות הפרצים שנשבו סביבם בהסתגרות ובהתכנסות ב'אמותיהם'. אך בעוד בגולה התרחש העימות הזה בין המורשה הדתית וצורכי החיים המודרניים מתוך בחירה חופשית של היחיד, משפחתו וקהילתו, הציב כינונה של המדינה הריבונית בפני העם הכרעות קשות. תחומי הבחירה וההכרעה האישית הקיפו רק חלק מחיי הקהילה והפרט, ואילו חלקים חשובים נהפכו לתחומים המעוצבים על ידי הכלל באמצעות חוקי, תקנותיו, פסיקות בית דין והסמלים שהמדינה אימצה לעצמה.

נאנח הרב, הרהר קמצא, ופתאם אורו עיניו: 'אל דאגה, חסידי, יש לי פתוח: על הקברים שטימן משרד הדתות יהיה אפשר להשתטח גם לאחר שיבוא המשיח...' וכן המשל, למשל: הרבה מהפעולות והמאבקים, הצניבויות והפוליטיים, שנעשו בניסיון לקבע חזית יהודית על 'ישות הרבים' של מדינת ישראל נסבו דרך כלל סביב סמלים שלפני חוץ אולי היו, וגם בכך יש לפקפק, מעין שלט גדול — 'מדינת ישראל, כאן מקום קדוש' — אבל מבחינה מהותית היו ריקים מתוכן. עיקר המאבק התמקד בחלון הראווה, ולא דווקא במדפי הסחורה שבחוץ החנות. הסמלים נקבעו, המסגרות נוצרו, אך ה'סחורה' — היהדות ותכניה, לא ממש נחטפו על ידי הקונים הפוטנציאליים. להלן ננסה לבחון את הדרכים שבהן ביקשו ללכת ראשוני העושים במלאכה זו ואת מידת הצלחתם ביישומה הלכה למעשה.

כחצרה מקדימה נציר כי תודימת הגבולות שנעשתה כאן לשני העשורים הראשונים של מדינת ישראל, בין 1948 ל-1967, היא שרירותיות ומלאכותיות משהו. בכל שמדובר בעיצוב 'ישות הרבים' של יחסי הדת והמדינה — להבדיל מרשות היחיד (ענייני נישואין ונידויים, קביעת הסטטוס של 'יהודי וכור'י) — חנוכה של מטוטלת ההיסטוריה בין שני קטבים, הרצף והתמורה, משקפת יותר תהליך של רצף והמשכיות מאשר תהליך של תמורה בנקודת הזמן של שנת 1967.²

כך, כאשר לסופה של תקופה, וכך כאשר לראשיתה. הגם שהקמת המדינה, בשנת 1948, היא ציון דרך חשוב בתולדות יחסי הדת והמדינה בישראל השנייה שחל בתחום זה בעקבות כיוון שלטון אוטונומי יהודי מקביל ביטוי חזק יותר במישור הצורני מאשר במישור המהותי. עד לשנת 1948 עצבו יחסי הדת והמדינה בעיקר מכות המנהג והנהוג. עם קום המדינה נעשה ניסיון, שלא תמיד צלח, לשוות להסדרים אלה אופי 'ממלכתי' או 'מצען ממלכתי'. המסגרות התחלפו, דפוסי הפעולה השתנו, אך בתחום המהותי התכנסו ניתן לראות קו של רצף שנמשך והולך למן תקופת המנדט

2 דומי שניסיון עיקש להעמיד בכל זאת 'תקופות' בהיסטוריה של יחסי הדת והמדינה במדינת ישראל מצביע על ציון הדרך רב-החשיבות שאירע בשנת 1977, שנת ה'מהפך' הפוליטי. ב-1977 החלו המפלגות הדתיות לעבור מן הקרון האחורי של ההנהגה הפוליטית והתחילו לגדל נהג הקטר: לראשונה מונה שר חינוך דתי; נציג אגודה ישראלית בתן כיושב ראש ועדת הכספים, וטיפות הטל הבוררות של טעמים הנוגעים לחקיקה דתית ששולבו בהסכמים קואליציוניים התגברו והיו למטר סוף. גם דפוסי הפעולה המסורתיים של הציבור הדתי, לגווניו ופליגיו, נשתנו, והוא החל עשה שימוש רב יותר בכלים 'חילוניים' מודרניים: תחת ההפגנות המסורתיות ברחובות של עיר, תדבקות פשקווילים על קירות הבזים בא השימוש המובחר באמצעי התקשורת. כחצ-צני' וכדו'י. בעניין זה אני מקוה להרחיב דברים במקום אחר. יש להעיר שמהנהג זה, באשר להטמעת דת ותרבות יהודית ישראלית מנקודת המבט המשפטית-תורתית אינה תואמת את התמורה שחלה בעניין זה מנקודת מבט חברתית. לפי האחרונה, חלה תמורה דתית במקומו של הציבור הדתי, או למצער הציבור הדתי-הלאומי שבו, בחברה הישראלית (לכך לפחות בעיני עצמנו), לאחר מלחמת ששת הימים. ראו לדוגמה: ע' ערן, פה ושם בארץ ישראל, הל-אביב חשמי"ג: א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל-אביב תשנ"ג.

מדינת ישראל, כאן מקום קדוש!

עיצוב 'ישות רבים' יהודית' במדינת ישראל

אביעד הכהן

אקדמות מילין

ארץ-ישראל שלפני 1967 הייתה קטנת ממדים, ללא חבורין ושכם, בית לחם ויריחו. הכותל המערבי, קבר רחל ומערת המכפלה לא היו גנישים. האגדה מספרת כי בצר להם חיפשו אנשי משרד הדתות מקומות קדושים 'חלופיים' שעליהם יוכלו לפרוס את חסותם. בניצוחם הפעיל והנלהב של פרנסי המשרד, יצאו שלוחי המחלקה למקומות שונים בארץ, איתרו קברי שיח"ים, קשרו להם מסורות קדומות והציבו לידם שלטים גדולים: 'מדינת ישראל — משרד הדתות, כאן מקום קדוש'.

אחרי עלייה לרגל שהיו זנזנים יחסית, כמו הר ציון, הקבר המיוחס לרמב"ם בטבריה ומערת אליהו הנביא בחיפה, הפכו באחת מוקדים לחגיגות גדולות שבחן השתתפו מהרגי האומה. לצדם, פרחו חרשים לבקרים אתרים חדשים: קברו של תנא פלוני, קברו של חכם אלמוני. וכך נתעטרו הרי יהודה ותוצות הגליל בעשרות 'מקומות קדושים' של קברי קדמונים.

כימי האופוריה שלאחר הניצחון הגדול במלחמת ששת הימים, נכנסו כמה מחסידיו גור אצל רכס הארמוני בירושלים. רבי, נבוכים אנתנו. המקומות הקדושים שותרו, קול שופרו של משיח נשמע מאחורי הכותל, הגאולה ממש בפתח. והלא ידוע, רבנו, שאחת המצוות שחסידיים מקיימים בדבקות היא התפילה וההשתטחות על קברי צדיקים, ומשיגים המשיח — יקומו כל המתים לתחייה, ואנחנו אנה אנו באים? — לא ייוותר לנו קבר אחד להשתטח עליו.

1 למען הסר ספק יובהר כי אין בכוונתי לטעון שיהמקומות הקדושים השונים היו נעדרו כל מסורת בדבר קדושתם. אלא שלעתים מסורת זו הייתה מאוחרת למדי, והפענ בין התדמית שניסו להכתיר בה אותם מקומות לבין האמת ההיסטורית היה רחוק מרחק רב. על נטיבות התקשורת של מקומות ואחרים, ראו בהרחבה אצל א' ריינר, 'השקר הגלוי והאמת הנסתות: נצרים, יהודים ומקומות קדושים בארץ ישראל במאה ה-20', ציון, סג (תשנ"ח), עמ' 137-188 ובמקורות שציטטו שם.

ועד ימינו. הסמה נשארה עד היום: 'סטטוס קוו', אך ביטוייה קיבלו פנים שונות. מטבע הדברים, הנאמר להלן ישקף את הדינאים ולא את הפרוטות, את התמונה הכללית ולא פרטי פרטים.

יִשּׁוּת הָרִבּוּי בַּמְדִּינָה הַיְּהוּדִית – הַחֲזוֹן וְהַמְצִיאוֹת

בבחינת דרכי עיצובה של הפריהסה הדתית של ארץ-ישראל, יש ליתן את הדעת לחזון שהדריך את אבות הציונות, ובתוך כך לעמוד על הפער שמתגלה, לעתים קרובות, בין החזון לבין המציאות, שהודרכה בעיקר משיקולים פרגמטיים-פוליטיים. סימן 83 לדבר המלך במוצתו, 1922, הוזה את הדרך להכללת היישוב הארץ-ישראלי ב'משפחת העמים' בעלי המשטר המערבי-הליברלי-הדמוקרטי, בקבעו את המסגרת הכללית: 'כל האנשים בפלשתינה (א"י)' יהיו מחופש מצפון מוחלט ויוכלו לקיים את צורות פולחנם באין מפריע ובלבד שהסדר הציבורי והמסור יהיו נשמרים'.⁴

עיקרון זה עוגן גם בהכרזת העצמאות של מדינת ישראל. לצד הדיבורים על ספר הספרים הנצחי, על עם שלא חדל מחפילה לשוב לארצו ועל ההכרזה על הקמת 'מדינה יהודית' בארץ-ישראל – ולא רק 'מדינת יהודים' – נקבע במגילת העצמאות כי מדינת ישראל תבטיח חופש דת ומצפון. הכוונה הייתה, לפחות אצל חלק מחברי הממשלה הזמנית, לא רק לחופש דת אלא גם לחופש מדת.⁵ שאלת מקומה של הדת באידאולוגיה הציונית זכתה למספר רב של מחקרים. כבר בחיבור המכונן של דברי ימי הציונות, 'מדינת היהודים', התייחס ב"ז הוצל לנושא זה בדברים האלה:

ובכן, כלום תהיה לנו לבסוף תיאוקרטיה? לא! האמונה מלכת אوتנו, המדע

3 לענין התגבשותו של הסדר זה והתמורות שחלו בו ראו: מ' פרידמן, 'זאלה חולדות הסטטוס קוו: דת ומדינה בישראל', ר' פילובסקי (עורכו), המעבר משוב למדינה 1947–1949: ציפיות ותמורות, חיפה 1990, עמ' 47; C. Liebman and E. Don-Yehiya, *Religion and Politics in Israel*, Bloomington 1984, Ch. 3; E. Don-Yehiya, 'The Resolution of Religious Conflicts in Israel', S. A. Cohen and Don-Yehiya (eds.), *Conflict and Consensus in Jewish Political Life*, Ramat-Gan 1986, p. 203.

4 דבר המלך במוצתו, 1922.

5 על ההבחנה בין שני מונחים אלה, 'חופש דת' (freedom of religion) ו'חופש מדינה' (freedom of religion from religion) ראו: א' רובינשטיין, המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 176, 191; י' מירון, 'חופש הדת לעומת חופש מדינה', עיוני משפט, ג (תשל"ג), עמ' 414.

עושה אותנו חופשיים. על כן לא ניתן לדחפים תיאוקרטיים של אנשי הדת שלנו להרים ראש.

אנו נדע להתזקק בבחי הכנסת שלהם כשם שנחזק את צבא הקבע שלנו בקסרקטינים. צבא וכוחנו יוכבדו מאד, כדורש ונראוי לתפקידיהם הויפים. בענייני המדינה, עם כל הערכה כלפיהם, אל להם להתערב, פן יביאו עליה קשיים מבית ומחוץ.⁶

ברוח דומה כתב מ' איילר, יהודי הונגרי, עוד בשנת 1882 את 'חזון העתיד' – אוטופיה על יהודה המתחדשת בארץ-ישראל. בחזון יהודה זו יש הפרדה מוחלטת בין הדת והמדינה:

הדת היא מעניינים של בית הכנסת והבית. רק פעם אחת בשנה מותרת הדת בפומבי: ביום הכרזת המדינה, שכן חג לאומי הוא זה ולא דת. יהודה צריכה להיות מדינה סובלנית: כל האזרחים שווים בפני החוק; אין הבדלים בדתות, לרבות של עובדי אלילים; מוסד הנישואין הוא אזרחי-חילוני. כל אחד רשאי לקחת לו אשה מכל הדתות, ככל שיעלה על לבו, וחובת הממשלה היא להכיר בנישואין אלה.⁷

בדומה להוצל, דיבר גם חיים וייצמן בשבח כליאת הדת ברשות היהודי:

סבורני, כי חובתנו היא להבהיר מלכתחילה, שאף כי המדינה תתייחס במלא הכבוד לרגשות הדתיים של העדה, לא תוכל להחזיר את מחוגי השעון כדי לעשות את הדת עיקר העיקרים בהנהגת המדינה. הדת תצומצם בבחי כנסיות ובבחי המשפחות הרצוצות בה; היא תתפוס מקום מיוחד בבחי הספר, אבל לא תפקח על משרדי הממשלה של המדינה...

אני רואה שצפוי לנו משהו שאולי יזכיר את ה'קולטור קאמפף' בגרמניה, אבל עלינו להיות הקיפים, אם חפצי חיים (!) אנו:

6 'ח' הוצל, מדינת היהודים, מתרגם ש' פולמן, ירושלים תשל"ב, עמ' 65. אכן, הוצל עצמו 'נפחתי' ער מהדה מאפשייות מיומשו הראלי של חזון זה, וכרת ברית עם הציונים הרחיקים שממילא הביאה גם למיתון ניכר בעמדותיו כלפי מקום הדת במדינת היהודית העתידית. הגם שבאופן אישי היה רחוק מקיום מצוות הדת, נמנע הוצל בביקורו בארץ, מלנסוע בכרכרה ביום השבת ועשה את דרכו ברגל מחמת הרכבת בירושלים למלון שבשער יפו. בדומה, נמנע הוצל מלבקר במסגרים שעל הר הנביא בשל האיסור הרבני לעשות כן, ואף שהיה חובב אמנות כנסייתית הדיר את רגליו מבקור בכנסיות הקבר! ראו: 'יומני הוצל', ח' הוצל (עורך), עניין היהודים, ב' ירושלים תשנ"ז, עמ' 30–31.

7 שם, א', ירושלים תשנ"ז, עמ' 30–31.

ג' קיסל, חזיון מדינה – ילקוט אוטופיות ציוניות, תל-אביב תשי"ד, עמ' 67–68. הדברים הובאו גם אצל א' רובינשטיין, מהוצל ער רבין, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 33.

עלינו לתחום תחום ברור בין השאיפות הדתיות החוקיות וחובת המדינה להגן על השאיפות האלה ובין יצר הכוח שמגלות לפעמים קבוצות דתיות בביכול.⁸

לכאורה נראה כי בחזונו האידילי ראו הרצל וייצמן בירשות הרבים של המדינה העתידית רשות 'ניטרלית' מבחינה דתית, לאמור: הדת תהא עניינו הפרטי של כל אדם בביתו-פנימה, ולא יהא לה משקל או ביטוי ב'רשות הרבים'. אמנם הדברים נוסחו בלשון כללית, ללא התייחסות לסוגיה מסוימת זו או אחרת, אולם ניתן לראות בהם ביטוי לרעשי לבם של הכותבים כאשר למקומה של הדת ולתקוות לצמצום השפעתה שבכפיה על אורח החיים הציבורי של המדינה העתידית.

לעומת זאת, ב'מכתב הסטטוס קוו' המפורסם,⁹ מיום א' בתמוז תשי"ז (1957), שנשלח בשם הנהלת הסוכנות (בן-גוריון, הרב יהודה לייב פישמן [לימים מימון] ויצחק גרינבוים) לאגודת ישראל העולמית, ניתן ביטוי לגישה שונה כאשר לצביעה הפומבי של המדינה היהודית לכשתקום. מחד גיסא, הוכתרה במכתב זה השמירה על חופש המצפון, על כל הנובע הימנו:

הקמת המדינה זקוקה לאישור האר"ם וזה לא יתכן אם לא יוכסח חופש המצפון במדינה לכל אורחיה ולא יהיה ברור שאין הכוונה להקמת מדינה תיאוקרטית. במדינה היהודית יהיו גם אורחים לא יהודים — נוצרים ומושלמים — וברור שכן ההכרח יהיה להבטיח למפרע [=מראש] שיוזן זכויות מלא לכל האזרחים והיעדר כפיה או אפליה בענייני דת או בעניינים אחרים.

מאידך גיסא, לצד הצהרה חד-משמעית זו, הביעה הסוכנות היהודית הצהרה כוונת בורה באשר לסממנים 'יהודיים-דתיים' של המדינה העתידית:

א. שבת — ברור שיום המנוחה החוקי במדינה היהודית יהיה יום השבת. כמוכן מתוך רשות לנוצרים ובעלי דת אחרת לשבת ביום החג השבועי שלהם.
ב. כשרות — יש לאחוז בכל האמצעים הדרושים למען הבטיח שבכל מטבח ממלכתי המכוון ליהודים יהיה מאכל כשר.

ג. אישות — כל חברי ההנהלה מעורבים את רצינות הבעיה וקשייה הגדולים ומצד כל הגושים שהנהלת הסוכנות מייצגת ייעשה כל מה שאפשר למען ספק בידין זה את הצורך העמוק של שלומי הדת למנוע חלילה חלוקת בית ישראל לשניים.

8 ח' וייצמן, מסה ומעש, ירושלים-תל-אביב תשי"ט, עמ' 449-450.
9 צילום המכתב נמצא בקובץ: משטר מדינת ישראל, י' גלור זמ' ופונגו (עורכים), ירושלים תשנ"ז, עמ' 272. במכתב התשובה של אגודת ישראל (עמ' 273), הודה מנהיגה הרב יצחק מאיר לזין כי קיבל את הדברים 'בסופוק רב', אך מידה להוסיף: 'אמנם אנו יודעים להעריך מתחבם הנ"ל כדוקומנט בעל חשיבות, ברם עלינו להגיד שאינו מספק עדיין את דרישותינו'.

ד. חינוך — תוכסח אבטנומיה מלאה של כל זרם בחינוך (אגב, משטר זה קיים בהסתדרות הציונית ובכנסת ישראל גם עכשיו) ולא תהיה שום פגיעה מצד השלטון בהכרה הדתית ובמצפון הדתי של שום חלק בישראל. המדינה, כמוכן, תקבע את המינימום של לימודי חובה, הלשון העברית, היסטוריה, מדעים וכדומה, ותפקק על מילוי מינימום זה, אבל תתן חופש מלא לכל זרם להגל את החינוך לפי הכרתו ותתרחק מכל פגיעה במצפון הדתי.

מנקודת ראותם של התוגים החרדים בולט מסמך זה בפשרנותו לנוכח דגמים אחרים שהוצעו ל'מדינה היהודית', ולפיהם הסממן הדתי 'ישלוט בכל ארחותיה הציבוריים'. או בניסוח הבטטה יותר של 'מדינת התורה',¹⁰
דוגמה למודל שבו תוארה הפרהסיה במדינה העתידית כאור שונה לחלוטין, ניתן למצוא בשתי הצעות חוקה למדינה היהודית העתידה לקום,¹¹ שהגישו ד"ר יצחק ברייער והרב משה בלויא. ההצעות חוברו בשנת תרצ"ח בעקבות הדיונים בוועדת פיל על הקמת מדינה יהודית.

על פי הצעתו של ד"ר ברייער,¹² 'כל יהודי חייב להיות נימול עפ"י משפט התורה'; על כל מוסדות הציבור העברי לשמור, בעבודתם הרשמית, את השבת עפ"י משפט התורה; חלול שבת בפרהסיא אסור באזהרה עונש. ועוד נאמר בהצעה כי יוקם 'מיניסטריאן התורה', שאגשיו יהיו 'ידועים כיהודים חרדים במעשה ובמחשבה', ומעמדותם צריכה לקבל אישור מראש של הרבנות הראשית. מיניסטריאן זה יקום בתי כנסת ובתי מדרש, ידאג לחינוך החרדי ויעשה להפצת לימוד תורה בכל שכבות הציבור. יתר על כן, כל הסכסוכים המשפטיים יידונו לפי דין התורה אלא אם הצדדים התנו אחרת.

גם הצעתו של הרב משה בלויא,¹³ כללה הוראות רבות שנגעו לעיצוב הפרהסיה. בין השאר, ביקשה הצעה זו לאסור על כל יהודי בשבת 'לעשות כל מלאכה בפרהסיא, כגון עבודת בנין, עבודת שדה או כל מלאכה יד, נגרות, חייטות וכדומה; לנסוע או

10 בעניין זה ראו בהרחבה א' כהן, הטליה והדגל — הציונות הדתית וחזון מדינת התורה כימי ראשית המדינה, ירושלים תשנ"ח.

11 פורסמו בתחילה בחוברת הקריאה: תומר לשאלת התכונות וסידור המדינה היהודית על פי התורה, בעריכת י' לין, ניו-יורק תנוכה תשי"ח; ושבו ותמססמו בתוך יכנה — קובץ אקדמי דתי: בעיות המדינה בישראל, ירושלים תשי"ט, עמ' 33-41.

12 ד"ר יצחק ברייער (תרמ"ג-תשי"ח), נכדו של הרב ש"ר הירש, נמנה עם פעילי אגודת ישראל העולמית ומעורב עיתונה בגרמניה. עם עלייתו ארצה, בשנת 1936, שימש כמנהיגה של תנועת פועלי אגודת ישראל. ראו: ש' פדרבוש (עורך), חכמת ישראל במערב אירופה, ב' ירושלים תשל"ט, עמ' 79-86; ג' קרסל, לקסיקון הספרות העברית, א' תל-אביב תשכ"ה, עמ' 328.

13 הרב משה בלויא (תרמ"ז-תש"ו) היה ממנהיגיה של אגודת ישראל וביין כצניגה בוועדות שונות (ועדת הכותל, ועדת השולחן העגול בלונדון, ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית), שימש כפרחם של חרבים י' דיסקין וייז זוננפלד וכתב מאמרים בביטאון אגודת ישראל 'קול ישראל'.

להסיע ב"דרשות הרבים" ממקום למקום ברכבת, אוטובוס ציבורי, אוטו פרטי, עגלות סוס, אופניים וכדומה. הרב בליא ביקש להחיל את חובת השבתה המוחלטת בשבת גם על המשטרה והצבא, על שירותי רדיו ועל שירותי החשמל והמים, למעט דברים שיש בהם משום פיקוח נפש שיעשו על פי הוראות הכבדות הראשיות.¹⁴

הגם שהכול ייחל לאירוע זה שנים רבות, לא הוקמה המדינה על פי תכניתה המגירה, השונות שהוכנו לכך, אלא הייתה תוצאה של פשרות והסדרים של הרגע האחרון, שנקבעו לעתים בסערת המלחמה. בנושא דגן, המשיכו לחול ההסדרים שהיו נהוגים בתקופת המנדט, קרי: פרט לחיפה לא הייתה תחבורה ציבורית בשבתות ובמועדים; 'קול ישראל' המשיך בשידורי הרדיו גם בשבתות; מערכת השיפוט המשיכה לנהוג לפי המשפט המנדטורי ולא לפי המשפט העברי.¹⁵

מימוש החזון במדינת ישראל — מהלכה למעשה

סקירת הפעולות שנועדו לעצב את יחסי הדת והמדינה בתחום הפרהסיה מלמדת כי הן נעשו במקביל בכמה מישורים, שיש להבחין ביניהם:

1. פעילות מאורגנת ממסדית לעומת יזמות פרטיות (מקומיות או ארציות);
2. פעילות במישור המשפטי-הנורמטיבי הכופה באמצעות חקיקה ופסיקה של בתי המשפט, לעומת פעילות שאינה מבקשת לכפות דבר ועיקרה פעילות הסברתית-ציבורית;
3. הסדרים כלל ארציים, דוגמת ניסיון חקיקתו של חוק שבת או חוק איסור גידול חזיר ארצי, לעומת הסדרים מקומיים דוגמת חוקי עזר והוראות בדבר חסימת רחובות לתנועה בשבת.

לגבי הסוגיות הספציפיות, ניתן להבחין על נקלה בשני צירים: הציר ה'מסורתי' המרכזי של הסדר ה'סטטוס קוו' שבו רוכז עיקר המאבק; ענייני כשרות ושמירת שבת (ולצד נדשא הנישואין והגירושין שאינו מעיקר עניינינו כאן); והציר המשיגי שבא לידי ביטוי בצורה שולית יותר, וכלל נושאים שונים הנוגעים במידה זו או אחרת לעיצוב הפרהסיה, דוגמת ניתוחי מחים, חפירות ארכאולוגיות, מופעי תרבות

- 14 יש לציין כי הן ר"ר בריער והן הרב בליא, הגם שנמנו עם ראשי היהדות החרדית, סמכו ידיות בוצענותיהם על הרבנות הראשית, בניגוד לעמדתה הישמה העניית של היהדות החרדית כלפי מסד זה בשנים שלפני כן. תמורה זו קשורה, בין השאר, באישיותו של הרב הרצוג שטוח קשרים ענפים עם 'עולם הישיבות' החרדיות ושקד על טיפוחן.
- 15 ראו: מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 1349 ואילך; א' רובינשטיין, שופטי ארץ, תל-אביב תשמ"א, עמ' 45-49; א' לחובסקי, 'משפט עברי ואידאולוגיה ציונית בארץ ישראל המנדטורית', מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיד (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 633-659.

ואפילו סוגיה שלמים איימה לערער את 'ציבותה של הקרליצ'ה, דוגמת גיוס בחורי הישיבות וגיוס חובה של נשים לצבא או לשירות לאומי.

הניסיון 'להשתלט' על מערכת המשפט

בשנים שלפני הקמת המדינה נעשה מאמץ רב מצד חוגים שונים ביהדות הדתית, בניצוחו הפעיל של הרב הראשי הרצוג, להבטיח שבמדינה העתידה לקום תבוסט שיטת המשפט על המשפט העברי. ניסיון זה נכשל כבר בצערי הראשונים, אולם קולו הדדה משך תקופה ארוכה לאחר מכן, ובמסגרת הניסיון לעצב את 'רשות הרבים' במדינה הצעירה נעשה ניסיון להחיותו מחדש.

מיד לאחר ההכרזה של הקמת המדינה תבעו המפלגות הדתיות את מימושו של חזון 'מיניסטריין החורה', או בשמו המעורר יותר — 'משרד הדתות'. הצעה זו נתקלה בהתנגדות מצד מקצת המפלגות החילוניות שנמנו עם הקצה השמאלי של המפה הפוליטית.

בהגיבו למתקפה הכללית על עצם הצורך בנחיצותו של המשרד, פרס שר הדתות הראשון ומנהיג המזרחי, הרב פישמן, את עיקר משנתו בסוגיה זו. בנאום שנשא במועצת המדינה הזמנית, אמר הרב פישמן:

אל תאיימו עלי כ'קולטור קאמף' [=מלחמת תרבות]. אין אנו רוצים בכלל לכפות חס ושלום את הדת על מישור; אין אנו רוצים לפשפש במעשיו של כל איש ולברוק את ציביותו של מישור. אין לנו שום ענין בכך. מה שאנו רוצים הוא שהמדינה תשא עליה את חותם היהדות המסורתית. ...רק שלושה דברים אנחנו דורשים ולא כל תרי"ג מצוות, ואין בדתנו לנגוע בענייניו הפרטיים של מישורו ולפשפש במעשיו. אבל מה שנוגע למדינה, לא נוכל להסכים שאחם תכריחו אותנו לא לשמור על הדת, על ידי כך שלא תאפשר לנו לשמור עליה. אנחנו משלמים מסים כמוכם, ואנחנו דורשים מן הממשלה לעזור לנו בכל השירותים הדתיים.¹⁶

שלושת העיקרים שעליהם ביקש הרב מימון להשתית את 'יהודיותו' של המדינה היו שני העמודים המסורתיים — שבת וכשרות, ועליהם נוסף המשפט העברי. מתוך מודעות למשימה זו, ביקשו כמה ממנהיגי הציונות הדתית 'לכבוש' את זירת המאבק המשפטי, שהתפצלה לכמה מוקדי כוח שפעלו בריזמנית.

16 דברי מועצת המדינה הזמנית מיום י"א בתשרי תשי"ט (14 באוקטובר 1948), עמ' 21.

יחסו של בית המשפט העליון לערכי דת ומסורת

בית המשפט העליון לא נענה לבקשה שהופנתה אליו מחוגי הציונות הדתית לראות במשפט העברי מקור מחייב כשיטת המשפט הישראלית. הגם שגישא הראשון, ד"ר משה זמורה, ועמיתו השופט שי"ן חשין (וימים לא רבים לאחר מכן, גם שמעון אגרוש שהצטרף להרכב השופטים) רחשו אהדה רבה לערכי דת ומסורת, ולמשפט העברי בכלל זה, הם נמנעו ובמפגן מלחלול את מעמד הבכורה בכל הנוגע להכרעת הדין הלכה למעשה. לצדם, עמדו שני עמיתיהם משני קצות המתרס — הרב פרופ' שמחה אסף שישב על 'הכיסא הדתי' ונמנה עם אנשי המזרחי, ומנגד יצחק אולשן (לימים נשיא בית המשפט העליון), שנמנה עם אנשי העלייה השנייה וראה בציונות חנוכה שנועדה לשחרר את האדם היהודי גם מכבלי הדת. חילוניותו הייתה במידה רבה מורד והתורה נגד הדת.¹⁷

כבעניינים אחרים, גם בעניין זה יש ליתן את הדעת למהות ולא רק לרטרוריקה שיצאה מבית המשפט. כך לדוגמה, אמנם הנשיא זמורה פתח את נאומו בטקס הנוכח בית המשפט העליון במילים הפותחות את תפילתו של שליח הציבור בתפילת המוסף ביום הכיפורים: 'הניי העני ממעש, נרעש ונפחד מפחד', אך המשכר של הקטע, המבטא את הממד הדתי — 'מפחד יושב תהילות ישראל' — הושמט.¹⁸

גם בהמשך הדברים שילב זמורה את מורשת ישראל בנאומו, וראה בה את הבסיס לכינונה מחדש של מערכת המשפט היהודית ואת החוליה הגוספת המצטרפת לשרשרת הדורות. וכך אמר: 'קרוב לאלפיים שנה התפלל עם ישראל שלוש פעמים ביום "השיבה שופטנו כבדאשונה ויעצנו כבתחילה". ברטט אנו מתקדמים היום להגשמת החזון'.

עם זאת, כפי שהעירה פ' להב, 'מציאות המוטיבים הדתיים אין להסיק שהיתה איזו שהיא מגמה ליצוק מאטריה דתית לתוך הכלי שהיה עתה נוצר. המוטיבים הדתיים מצביעים על העבריות, לא על דתיות המשתתפים וספק אם הם עצמם היו מודעים

- 17 פ' להב, 'הערה המשרה: השנים הפרומטיות של בית המשפט העליון, הציונות, די (1989), עמ' 180. נוסח דומה של המאמר פורסם גם בעיתון משפטי, די (תשמ"ט), עמ' 479–501.
- 18 נאומו של הנשיא ד"ר זמורה בטקס פתיחת בית המשפט העליון, הפרקליט, ה (תשמ"ט), עמ' 189, להב, שם, עמ' 181. תופעה זו אופיינית לרבים מהכינויים שניסחו לעצמה התנועה הציונית, היינו, 'חילונם' והשמת המרכיב הדתי שלהם. כך לדוגמה, ביל"ן — 'בית יעקב לכו ולכו' בהשמת הסימנים 'כאור ה' (ישעיה ב ה); 'סימנים בית הספר הריאלי בחיפה והצנע לבח' בהשמת הסימנים (מכאן ח) 'עם ה' אלוך'; ובשנים שאחר כך 'שלה את עמי' בהשמת הסימנים (שמות ז טז) 'זיעבורני במדבר', על הכיבוש השונים של תופעה זו ראו לאחרונה א' סימון, 'מעמד המקרא בחברה הישראלית: ממדוד לאומי לפשט קיומי', ידענות, א (תשנ"ט), עמ' 35–7.

[152]

לכך, במציאות של שנת 1948 'היו סימנים ברורים לכך ששופטי בית המשפט העליון כמו שר המשפטים נחשבים בעמדתם להפריד את השיפוט ואת המשפט מן הדת'.¹⁹ ביטוי לכך ניתן ב'הזמרה' של הדברים הראשיים את טקס פתיחת בית המשפט העליון, במחאה על כך שמשפט המדינה לא הושתת על המשפט העברי. כפי שמעיד השופט אולשן בביכורונותיו, השופטים הקפידו להתרחק מכל סממן דתי וסיבכו לחיוב כיפות לראשיהם בזמן הטקס. אולשן עצמו סירב להישבע אמונים על ספר התנ"ך והתעקש להישבע שבעות אמונים לתפקיד בטקס חילוני.²⁰

הקמת המכון לחקר המשפט העברי במשרד המשפטים

לאור חולשתה של 'השקפת העולם הדתית' בבית המשפט העליון, ביקשו מנהיגי הציונות הדתית לנסות ול'כבוש' עמדות אחרות שעמדו במקור העשייה המשפטית.²¹ עמדה חשובה אחת הייתה בידי זה מכבר: ד"ר זרח ורהפטיג כיהן כיושב ראש ועדת החוקה, חוק ומשפט של הכנסת. ועדה זו שימשה מוקד ראשון במעלה להליכי החקיקה של הצעות החוק השונות שעברו בכנסת, וורהפטיג ניסה לקדם כאמצעיה כמה מעמדותיו בנושא עיצוב פניה של הפרדה בין מדינה שעשתה את צעדיה הראשונים.²² בתפקידו כיושב ראש הוועדה עמד ד"ר ורהפטיג גם במקור ההכנות של הצעת חוקה חדשה למדינת ישראל, תכנית שבסופו של דבר לא יצאה אל הפועל.

המוקד השני שהציונות הדתית ביקשה 'לכבוש' היה משרד המשפטים. עם חלוקת התפקידים בממשלה הראשונה, מונה פליקס רוזנבלט לשר המשפטים, כהמשך טבעי לתפקיד שמילא בנושא זה במנהלת העם. הרב פישמן, נציג המזרחי שלא בא לישיבת הממשלה שבה נדונה חלוקת התפקידים, שיגר מכתב לבן-גוריון שבו קבל על שתיק המשפטים לא נמסר לידיו והודיע על פרישתו מהממשלה.

במכתבו מיום כ"א באייר תש"ח (30 במאי 1948) כתב הרב פישמן:

...עם כל השמחה הגדולה שלי על שויכני ה' להשתתף ביסוד מדינת ישראל,

מה שחלומתי עליה ושאתפני אליה יותר מיוכל שנים, הרי לאבדוני הרב מוכרח אני להביע את צערי העמוק על ההרכב הזמני של ממשלת המדינה וביחוד

- 19 להב (לעיל, הערה 17), עמ' 181.
- 20 'אולשן, דיין ודברים, תל-אביב תשל"ח, עמ' 213; על המשמר, 15 בספטמבר 1948, עמ' 4; מכתב אצל להב, שם, עמ' 182.
- 21 השו"א לאלן (לעיל, הערה 15), עמ' 1344.
- 22 לענין זה ראו: ד' ורהפטיג, חוקה לישראל — דת ומדינה, ירושלים תשמ"ח; הנ"ל, תשס"ח שנה ושנה, ירושלים תשנ"ח.

[153]

טעמה המר של הגלגול, החליטה הממשלה על הקמת מחלקה במשרד המשפטים, תחת הכותרת 'המכון לחקר החוק העברי'. המכון הוקם כבר בחדרש תמוז תש"ז, ומטרתו המעשית והמדינית משתנה הייתה — כך, למצער, לפי קווי הפעולה שהותוו לו — 'להכין קורסיקציה של משפט התורה, כפי שהוא משתקף במקורות ובחקנות של כל תקופות תולדותנו, עד ימינו'. וכך הוגדרו תפקידי המכון:

- א. לסדר את החוק העברי המקורי סידור חדש מתאים לדרכי המחקר של המשפט בימינו, ולהכין לפי המיתודות החוקיות הצעות שיטתיות של ספרי חוקים בשטח המשפט והדין האזרחי;
- ב. לברר בעיות משפטיות מסוימות הטעונות עיבוד מונוגרפי והשוואה עם חוקי העמים;
- ג. לברור את החקיקה השוטפת לאור החוק העברי המקורי ולעזור למשרד המשפטים לבנות את החקיקה של מדינת ישראל על יסודות המסורת;
- ד. לשמש מרכז לכל חוקרי החוק העברי ולהוציא כתב עת מוקדש לבעיות האמורות.²⁵

הגשמת תכנית זו לא יצאה אל הפועל כמתוכנן אלא טיפין-טיפין ובאופן חלקי למדי. לאחר כשנתיים של פעילות הושלמו כמה הצעות חוק בשטח המשפט האזרחי, ניתנו כמה חוות דעת בשאלות משפטיות אקטואליות ונאסף חומר לסידור חוקי מקף בשטחים שונים. מ'טעמים טכניים', כפי שהדבר הוגדר, 'לא עלה ביד הנגלה המכון להגשים תוכניתו בנוגע להוצאת פרסומים ספרותיים'.²⁶ והיא הסתפקה בהשתתפות בכתב העת 'כנה' שיצא בעריכתם המשפטית של מנהל המכון, ד"ר ורדיפטיג ואברהם חיים פריימאן הי"ד.²⁷ כעבור כמחצית השנה פרש ורדיפטיג מניהול המכון כיוון ששר המשפטים ביקש למצמצו ולעצור להכנת חוות דעת ומתן 'יעוץ' למחלקת החקיקה ותו לא. בשל היעדר תקציב הולם נמנע ראש המכון מלהגשים את תכנית הפעולה רחבת ההיקף של הכנת סדרת חוקים שתתבסס על אוני המשפט העברי. עד מהרה נסגר המכון ובמקומו נוצר התפקיד של 'יועץ למשפט עברי'.²⁸

משוכזבה תוחלתו להנחיל את המשפט העברי למדינה המתחדשת באמצעות

²⁵ שנתון הממשלה (תש"ז), עמ' 139.

²⁶ שם.

²⁷ אברהם חיים פריימאן (מוראביה-ירושלים 1899-1948) עסק בחקר המשפט העברי והורה משפט עברי באוניברסיטת העברית. נרצח בשיירה שעלתה להר הצופים בחדש אפריל 1948.

ראו: א"א אורבך, 'ד"ר אברהם חיים פריימאן הי"ד', קריית ספר, כה (תש"ט), עמ' 105-108; הנ"ל, 'ד"ר א"ח פריימאן הי"ד', סיני, כב (תש"ח), עמ' שג-שח.

²⁸ במקביל, הקימה הרבנות הראשית, בשיטתו פעולה עם המרכז העולמי של המזרחי, מכון לחקר המשפט העברי שפעל בתחילתו של הרב הרצוג. בתקופת פעילותו הקצרה כראש המכון, הציג ד"ר ורדיפטיג אוסף ראשון של פסקי דין נבחרים מבתי הדין הרבניים.

על חלוקת החוקים והתפקידים שנעשתה לגמרי כלי ידיעתו ומכלי לתת לי את האפשרות להשתתף בדיונים על חלוקה זו...

בהכרזה שלנו על מדינתנו הכרנו והדגשנו כי ממשלתנו תוסד על יסודות הישר והצדק, לכאבי הגדול הרי תחלת מעשיה של הממשלה הייתה שלא ביושר שלא בצדק. העובדה כי מפא"י ומפ"ם לקחו כל נתח טוב רשמן כתיקי הממשלה, ולפועל המזרחי ניתנו איזה פירוים בדמות חק של עליה מכוון ומקוצץ, ולמזרחי, וזו ההסתדרות שקדמה כמה שנים למפא"י ושבתוך ארבעים ושבע שנים עבדה במסירות נפש בשביל הציונות — לא נתנו כלום מתוך התיקים האלה. עובדה זו מראה עד כמה מרת היושר והצדק שלנו לקייה. זאת ועוד אחרת: המשפט, זהו יסוד היסודות של המדינה. וכישיבות שונות של הנגלה הסוכנות העירו באי כח המזרחי והפועל המזרחי והדגישו כי שאלת המשפט במדינתנו היא לנו שאלת חיים וכי אי אפשר לנו להסכים למסור לגמרי חק זה למי שאין לו ידיעה עמוקה במשפט העברי שלנו. הצענו הצעות שונות ונדמה היה לי ולחברי כי התיחסו להצעותינו בתשומת לב, אבל התוצאות היו כי לא נחתם כל אפשרות להמזרחי והפועל המזרחי להשתתף בהחלטה על אודות שאלה חיונית זו...

יחד עם זה אני מוכרח להדגיש, כי מצד הצדק והיושר לא הייתה לכם שום רשות לחלק החוקים והתפקידים שלא בנוכחותי, אבל כפי שנודע לי הרי מלבד חלוקת החוקים כבר נתמנו פקידים גבוהים ונמוכים במחלקות שונות, וכן העמדנו את המזרחי והפועל המזרחי בפני עובדות, ואותנו השארתם מבחוץ. ומתוך כל זה שנעשה שלא ביושר ולא בצדק, אינני רואה כל אפשרות להשתתף בממשלה זמנית זו. בכל לבי אני מבין את הממשלה הנוכחית בהצלתה בכל מעשיה ודרכיה לטובת מדינתנו, ויהי רצון שלימים הבאים תכונן את מעשיה לפי מרת היושר והצדק. אבל עכשיו, אינני יכול ואינני רשאי לקבל עלי כל אחריות שהיא אחרי כל המעשים הנזכרים. את דעתי זאת אציע אי"ה לפני הנהלת הסיעה שלי, ותחליט היא מה שתחליט. אני בכל אופן לא אשתתף בממשלה זו.²³

גם משה שפירא, שר הפנים המיועד, ביקש להדגיש את 'העניין המיוחד שיש ליהדות הדתית בתק המשפטים' ותבע אותו בעבור חברו, הרב פישמן. תביעתם של השניים הושבה ריקם, והרב פישמן חזר לממשלה ומונה לשר החרות.²⁴ כדי להקל במקצת את

²³ המכתב המקורי מיום 30 במאי 1948 נמצא באמ"י, ג/5385/431, כיומנו, מיום 20 במאי 1948.

²⁴ התייחס בן-גוריון לפנייה זו בהצעה קצרה וציין שהיא הייתה העילה לדוועת ההתפטרות של הרב פישמן מהממשלה הזמנית. ראו ד' בן-גוריון, מדינת ישראל המתחדשת, א, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 132 [הדגשה שלי] — א"ה.

²⁵ הרבנישטיין (לעיל, הערה 15), עמ' 50-51.

משרד המשפטים, ביקש הרב פישמן-מימון להגשים את תכניתו החדשה: חידוש הסנהדרין – גוף מרכזי אשר שיביא לפתרון של כל הבעיות בנושא דת ומדינה. תכנית זו נפרסה בהרחבה בהוצאה שנשא הרב מימון בכנס רבנים בטבריה (מקום גלותה האחרון של הסנהדרין) בשנת תש"י (1950) ובסדרת מאמרים.²⁹ עולם הרבנות הסתייג מחצעה זו בחריפות, ולאחר זמן לא רב היא ירדה מעל סדר היום הציבורי.

הניסיונות הראשונים לעיצוב 'פרהסיה יהודית'

על אף כישלונם של הרב מימון, ורהפטיג ופרידא להטמיע את ערכי המשפט העברי במערכת המשפט של המדינה, נעשו פעולות מספר בתחומים אחרים שביקשו להטביע צביון 'יהודי' על 'רשות הרבים'. פעולות אלה נעשו דרך כלל אד-הוק, אגב ניצול 'חלון הזדמנויות' זה או אחר, באמצעות משרדי המשלה ויחידות סמך שונות שעליהם הופקדו אנשי הציונות הדתית, אך חסרות היו קו מנחה אחיד ובוודאי שלא שיקפו מדיניות כללית ומתוכננת מראש.

ברמה ההצהרתית הוטבעו כמה סימני חותם יהודיים על מצחה של המדינה: הדגל שסימל את הטלית ועליה מגן-דוד; סמל המדינה ובר מנורת המקדש; השבעת נשיאי ישראל על ספר התנ"ך וכיו"ב. מקום חשוב בעניין זה תפסה ההצהרה על ימי השבת ומועד ישראל כימי המנוחה הרשמיים של המדינה, והוספת התאריך העברי לכל דבר חקיקה. כבר בישיבה הראשונה של מועצת המדינה הזמנית שהתכנסה בתל-אביב ביום 16 במאי 1948, יומיים לאחר ההכרזה על הקמת מדינת ישראל, הציע דוד צבי פנקס נציג המזרחי, כי בפקודת סדרי שלטון ומשפט ייקבע 'יהושבת ומועדי ישראל' הם ימי מנוחה ורחג במדינת ישראל. לגבי שם החוק, הציע פנקס כי תחילה תיכתב השנה על פי הלוח העברי ורק לאחר מכן תציין לפי התאריך הלועזי. גם נציג אגודת ישראל, מ"ד לוונשטיין, תמך בהצעת פנקס בנוגע לקביעת יום השבת כיום המנוחה הרשמי וקביעת התאריך העברי. הצעות אלה לא נתקבלו באותו מעמד, אך הוחלו למפורץ.³⁰

שלושה שבועות לאחר מכן, בעיצומה של מלחמת השחרור, ביום כ"ה באייר תש"ח (3 ביוני 1948), הביא שר המשפטים פליקס רוזנבלט למועצת המדינה הזמנית

29 שלימים כונסה לספר אחר: הרב י"ל מימון, חידוש הסנהדרין במדינתנו המחודשת, ירושלים תש"א.

30 דברי מועצת המדינה הזמנית מיום ד' באייר תש"ח (16 במאי 1948), עמ' 12-13. ד"צ פנקס (1895-1952) היה ממנהיגי המזרחי. שימש כמועצת המדינה הזמנית כיושב ראש ועדת החוק והביטחון, ובכנסת הראשונה כיושב ראש ועדת הכספים. בשנת 1952 נבחר לממשלה כשר החקלאות. אך נפטר בטרם מלאה שנה לכהונתו. ראו השר ד"צ פנקס – קובץ מאמרים לזכרו, תל-אביב תשס"ו.

'מדינת ישראל, כאן מקום קדוש'

את הצעת פקודת ימי מנוחה, תש"ח-1948, שאמרה כי שבת ומועדי ישראל יהיו ימי המנוחה הקבועים במדינת ישראל,³¹ ואפשרה למי שאינם יהודים לקיים את ימי המנוחה בתחיהם. הפקודה שולבה בחלק אורגני של פקודת סדרי שלטון ומשפט, ותוקפה הוחל למפורע מליל שבת שלאחר הקמת המדינה, ר' באייר תש"ח (15 במאי 1948).

פקודת ימי המנוחה שולבה בסעיף 18א לפקודת סדרי שלטון ומשפט ולא בכדי: סעיף זה נוסח על דרך הצהרה בלבד, ואין בו כל התחייחות למערכת של איכיפה או של ענישה. ביטוי לכך ניתן בדבריו של מנהל מחלקת החקיקה במשרד המשפטים, אורי ידן (הנסהיימ), שציין בסיפוק ביומנו כי ההצעה לקבוע את יום השבת כיום המנוחה 'מספקת כנראה את דרישת האגף האדוק ויחד עם זה אין בה כדי לפגוע אף באפיקורוס המושבע, כי כל החוק אינו מפרש אינו מפרט ואינו מחייב. הכל סתום, בלי סנקציה, בלי חיוב לסגירת שדרות בשבת'.³² שלא כמפלגות הדתיות שביקשו לחוקק חוק שבת שיהיו לו שיענים, וניתן יהא לאכפל, הסתפק המפלגות החילוניות בחוק סוציאלי וחו לא. לטעמן: די היה בקביעת השבת כיום מנוחה, שבו יוכלו הכול ללכת לבית הכנסת או לשהות בחוג המשפחה, אבל גם לנוסע ולבלות. המשמעות המעשית שנגזרה מכובן מתפסה זו הייתה שכל גותי השירותים בתחומים אלה – תחבורה ציבורית, מסעדות, בתי מלון, בתי קולנוע, ספורט, טיולים, ברכות שחייה וכיו"ב – יעברו בשבת. כדי להגיע ל-*modus vivendi*, לעמק השווה, הציעו המפלגות הדתיות בשלב מסוים מעבר של המשק לשבוע עבודה מקוצר של חמישה ימים בלבד, כך שיוותרו יומיים פנויים: האחד ל'מנוחה' – יום שישי, והאחר ל'קדושה' – יום השבת. גם הצעה זו לא נתקבלה.³³

אכן, המחלוקות והטענות לא חדלו. כבר בעת הדיון על חקיקת המדינה הראשון שהוגש לאישור מועצת המדינה הזמנית קבל בנימין מינץ, נציג פועלי אגודת ישראל, על ששומרי שבת אינם יכולים לקבל עבודה במחנות הצבא משום שמקצתם נדרשים לעבוד שבעה ימים בשבוע. כמו כן הוא מזהר על פתיחת משרדי הממשלה בשבת כאמחלה של 'שעת חירום': 'גם אם הפקידים הדתיים מקבלים חופש לאותו יום. אין אנו מסכימים שאזינו בני ישראל יהיו ה'שבת גויים' שלנו, ולא נוכל להסכים שכל מנהל משרד יקבע בעצמו אם פתיחת משרדו דוחה את השבת בגלל פיקוח הנפש שכדבר או לא'.³⁴

31 דברי מועצת המדינה הזמנית מיום כ"ה באייר תש"ח (3 ביוני 1948), עמ' 26, 33.

32 ספר אורי ידן, א. בעריכת א' ברק וס' שפניץ, ירושלים תש"ן, עמ' 30.

33 הצעה לחוקק חוק שבת עלתה כבר בדיון שנערך בכנסת בחודש נובמבר 1949. בעקבות דברי ראש הממשלה, העלה ורהפטיג את הצעתו שיתממשלה תביא הצעה לחוקק שבת (דברי הכנסת, 3 [במחשבות תש"ן], עמ' 33). גם הרב מרדכי נורוק הדיגש בדבריו את הצורך בחוק קבוע ושלם לשמירת השבת ולהבטחת השירותים הדתיים (שם, עמ' 61).

34 דברי מועצת המדינה הזמנית מיום ד' בתשרי תש"ח (7 באוקטובר 1948), עמ' 23.

המדיניות הכללית שביקשה לאזן בין המחנות השונים קיבלה ביטוי גם בקווי היסוד של הממשלה הראשונה: 'הממשלה תספק את צרכי הדת הציבוריים של תושביה, אבל תמנע עצמה מענייני דת. שבת ומועדי ישראל יהיו ימי המנוחה הקבועים במדינת ישראל'.³⁵

נוסחה זו כמעט שהייתה לסמלה קבועה גם בהרכבת הממשלות הבאות. כך לדוגמה ביום י' תשרי תשי"ב (7 באוקטובר 1951) הציג בכנסת דוד בן-גוריון את ממשלתו החדשה, השלישית במספר, שעם קווי היסוד שלה נמנה גם הסעיף הזה: 'חופש המצפון והדת יהיה נר לפעולות הממשלה. המדינה תספק באמונה צרכי הדת הציבוריים של תושביה ולא תסביל כל כפייה בענייני דת, מאיה צד ובאיה כיוון שהוא'.³⁶

לאור אופיו ההצהרתי לא היה לסעיף ימי המנוחה שבפקודת סדרי שלטון ומשפט מעשי רב, אך די היה בו כדי לסמל את יהודיותה של המדינה. לא למוחו לעיין בהקשר זה כי בהצעת החוק המקורית היה סעיף נוסף שקבע כי ביצוע החוק 'עמסר לשר הדתות, אך בעקבות התנגדות השרים החילונים נמתק הסעיף, ולרב מימון לא נותר אלא להתלונן על כך במידות בדברים שנשא במועצת העם הזמנית:

אז נבהלו אלופי הממשלה בראותם את הסעיף הזה ואמרו: לא יוכל להיות שאני פתאם אתפרץ בשבת לביתו של מר קפלן, להדרי חרדים שלו, לראות מה הוא עושה שם. על כן הלכו ומחקו את ההוספה הזאת ושאר סעיף יבש מאד. מה זאת מנוחת שבת ומה עונשו של מחלל שבת — אין איש יודע. והלא בחוקה האנגלית ישנם על מנוחת יום הראשון שלוש סעיפים המבארים את הסעיף הזה, מה זאת מנוחה ומה הם העונשים הצפויים למפר אותה. ומדוע אין אצלנו דבר כזה? אני מוכן להסתפק בעשרה סעיפים במקום שלושים. צריך לברר מה זאת מנוחת שבת ומה מגיע למפר את המנוחה הזאת. זהו מה שאנחנו דורשים מהמדינה.³⁷

מן הראוי לציין שכאותן שנים ראשונות לא הייתה זו אגודת ישראל הקיצונית שעשתה במלאכה. היהדות החרדית ונציגיה הפוליטית שביצענו נוסים לראות בהן את חזר החנית במאבק על עיצוב 'רשות הרבים' החדית — כמעט שלא השתתפו במלאכה זו בראשית ימי המדינה. למעט כמה הפגנות בעניינים שנראו לה חמורים כדי 'פיקוח נפש' ממש — דוגמת חוק השירות הלאומי וגיוס בחורי הישיבות — כמעט שלא יצאו בניו מ'החום המושב' שקבעו לעצמם.

35 קווי יסוד להכנית הממשלה שהגישו על שלחן הכנסת ביום י' באדר תש"ט (8 במרס 1949) ואשרו ביום 11 במרס 1949. שנתח הממשלה (תש"י), עמ' כה.

36 דברי הכנסת, 10 (ד' בתשרי תשי"ב), עמ' 200.

37 דברי מועצת העם הזמנית מיום י' בתשרי תשי"ב (14 באוקטובר 1948), עמ' 22.

מתוך תפיסת עולם מחבדלת, אידאולוגית ופריגמטית כאחד, של 'אני את נפשי הצלתי', הסתגרה יהדות זו בדל"ת אמונית, התכנסה בתוך עצמה, ויותר משיבקהשה לצבא את פני החברה כולה ביקשה לשקם ולקומם את עולם התורה שחרב בשואת אירופה, את חיי העיירה של פולין.

המאבק היה נטוש בין מחנה היהדות הדתית לאומית, על שני ראשי החץ שלה, המזרחי והפועל המזרחי מזה, והתנועה הקיבוצית ומפלגות השמאל מזה. בחוץ נותרו כל אותן מפלגות וקבוצות כיניים שיהסן למסורת ולדת היה פושר: לא התלהבות רבתי אבל גם לא דחייה מוחלטת.

פעילות פוליטית בממשלה, בכנסת וברשויות המקומיות

מקום חשוב במערכה על עיצוב 'רשות הרבים' תפסה הפעילות הפוליטית בממשלה, בכנסת וברשויות המקומיות. דוגמה אופיינית לפעילות במסגרת הממשלה יכולה לשמש בקשת שר הדתות, הרב פישמן-מימון, שהועלתה כבר ביישבתה השלישית של הממשלה הראשונה. מאחר שצוים תענית אסתר ממשמש ובא, העלה השר הצעה, שלפיה כל משרדי הממשלה יהיו סגורים ביום זה. בן-גוריון התנגד והודיע כי לא יסגור את משרדו, אך הוסיף כי 'כל מי שצוה רשאי להפסיק את העבודה וללכת הביתה'.

גם הכנסת שימשה זירה למאבק. לבר מניסיונות החקיקה המועטים יחסית, ביקשו חברים להשפיע על פני הארץ במכשירים הפרלמנטריים שבידם, ובאמצעותם, כך קיוו, 'יעלו הנושאים השונים לסדר היום ויזכו לטיפול הולם. דוגמה יפה לשימוש בשאלחות 'יוזמות' של חברי כנסת דתיים מאותה מפלגה שביקשו להדגיש את מאבקם לשמירת הפן היהודי ב'רשות הרבים', מצויה בשאלתה שהתנה ח"כ מיכאל חזני לשר הבריאות: 'הוא לא להודיענו כיצד מבטיח משרד הבריאות את שמירת הכשרות במוסדות הבריאות של המדינה?' שר הבריאות י' בורג, מיהר כמובן להיענות לאתגר והודיע לכנסת שיכל מוסד מאשפו של משרד הבריאות יש משגיח על הכשרות, ואנו מעוניינים לקבל עובדים דתיים לשירותי המטבח במידה שאפשר למצוא עובדים כאלה'.³⁸ בדרך זו קיוו מנהיגי הציונות הדתית להשליט את משטר הכשרות בבתי החולים שבסמכותם.³⁹ בהקשר זה יש לציין כי ישיבת המשותפת בממשלה של הסיעות הדתיות עם מפא"י וחברותיה משמאל לאורך כל התקופה —

38 דברי הכנסת, 11.1 (כ' באדר תשי"ב), עמ' 1571.

39 יש לציין כי שאלחות יוזמות הפנו לשרת העבודה ג' מאירסון לגבי מצב הכשרות ושמירת השבת במחנות העבודה שעל יד כביש כורנוב-סדום ובחברת מע"ע, והיא השיבה שפוט להיותים מיוחדים, במקרים של פיקוח נפש, נאסרה העבודה בשבתות ובמועדים. ראו דברי הכנסת, 12.1 (ט"ז בתמוז תשי"ב), עמ' 2592.

הפועל המזרחי, והקואליציות המקומיות שבהן שותפו כמעט דרך קבע המפלגות הדתיות, הביאו לחקיקתם של עשרות רבות של חוקי עזר מקומיים, שביקשו לקבע בעיקר את קביעת השבת כיום מנוחה ושבתה ממלאכה ואת איסור שיווקן של החזיר בחוצות הערים.⁴³

הסכמים קואליציוניים

מכשיר חשוב נוסף שסייע בניסיון לעצב את פניה הצירורית של מדינת ישראל היה ההסכמים הקואליציוניים. המפלגות הדתיות השותפות בקואליציה ביקשו חמיד להשתמש בקלפי המיקוח הפוליטיים שבידן, בהיותן לשון מאונוים או למצער גורם מכריז בקואליציה, כדי להשליט ארצות חיים דתיים על כלל האוכלוסייה. כמה מהסדרים אלו עומדים בתוקפם עד היום הזה ונודעה להם חשיבות רבה בעיצוב פניה של הפרדה סתיה הישראלית. כך לדוגמה תבעו המפלגות הדתיות, בהסכם הקואליציוני של הממשלה השנייה (1 בנובמבר 1950), כי יוחלט על הקמת אגף מיוחד לחינוך ממלכתי-דתי במשרד החינוך.⁴⁴ כמו כן נקבע כי יבוא הבשר ידוכו בידי המדינה וזו הייבא כשר כשר בלבד. עם הקמת הממשלה הרביעית בראשות משה שרת, בחודש ינואר 1954, נקבעה הסמכות למתן היתרי עבודה בשבת. יישומה, הלכה למעשה, הפקד בידי ועדת שרים שתבדוק היו ראש הממשלה, שר העבודה ושר הדתות.⁴⁵ נושא נוסף שתפס מקום של כבוד בהסכמים הקואליציוניים היה הגבלת גידול החזיר. משלא הועילו ההסכמים, פנתה הכנסת להסדיר עניין זה בחקיקה ראשית.

יתרונן הגדול של הסכם קואליציוני הוא שהשותפות לו אינן צריכות לעבור את 'מסע הייסורים' החקיקתי בכנסת. בדרך כלל 'עלעלי' הסעיפים הנוגעים לדת ומדינה בין שאר הסעיפים, ובלהט מעשה המוקדחה הקואליציוני הוקדחה מעט עוקצם והבליקות הצירורית שנמתחה עליהם הייתה מתונה יותר. עם זאת, יתרון זה עלה במחיר חסרונן הגדול של ההסכם הקואליציוני, בהשוואה לחוק, והוא חוסר היכולת לאכפף.

מסיבה זו הבינו המפלגות הדתיות עד מהרה שלמרות הצהרות הכוונות החיובית

43 לימים התקפו הסדרים אלה בבית המשפט העליון שקבע כי הם צריכים להיעשות בחקיקה ראשית ולא משנית. בעקבות חקיקת חוק הסמכה נחאפשר לרשויות המקומיות לשוט ולחוקק חוקי עזר בתחומים אלה, עד היום הזה.

44 לימים קובעו סמכויות האגף ב'חוק מנהלתי' תשי"ט-1949, ראו מאמרי, 'החינוך בישראל בימי המשפט', א' פלד (עורך), ספר היובל למערכת החינוך בישראל, ב' ירושלים תשנ"ט, עמ' 85-108.

45 נקל לשער כי הדבר זה נועד להבטיח רוב חולני בוועדה. ראש הממשלה ושר העבודה עד למתן בשנת 1977 נמנו המי עם תנועת העבודה.

פרט לפרקי משבר קצרי ימים (החשובים שבהם: פרישת החינוך במחנות העלים, ומיתו יהודי - 1958) — הביאה לכן שפעילות זו נותרה בדומה ברמה של 'מחזור' ולא מעבר לכן. מן העבר האחד נשמעו כמוכן קריאות נגד כפייתם של מערכות דתיות ונוהגים שבמסורת על כלל הציבור. זה לכן נשמע בדיון שהיה בכנסת ביום 21 במאי 1952 על אודות חוק בתי הדין הרבניים. חברת מפא"י (ואחורו של הרב פישמן-מימון), עדה מימון, תקפה בחריפות את ההצעה ונימוקה המקורי עמה:

אני יכולה לקבל את הצעת החוק ולאשר אותו [=את ביה"ד הרבני הקיים] כמו שהוא, כפי שנקבע לפני שנים רבות. מוסד משפטי דתי צריך להיבחר על ידי הציבור, ועד שההינה בחירות חדשות יש לצרף דיינת או שופטת לבית הדין הרבני. אשה שופטת אינה חסרת תקדים בדברי ימי ישראל. ידועות לנו עובדות כאלה. נזכר כי במשך ארבעים שנה הייתה דבורה שופטת בישראל. בתלמוד יש שלוש מאות הלכות מפ"י אשה למונית ונכבדה מאד המשמשות הוראה בדומה מאד עניינים.⁴⁰

ויכוח התנהל גם בשאלת הסדרת ענייני הקבורה. בהיעדר הסדר חוקי היה הדבר מסור לחברות הקדישא השונות, שנהגו ללא יוצא מן הכלל על פי נוהגי הקבורה היהודיים המסורתיים, ולא נעחרו לפניות של אדוחרים שביקשו קבורה חילונית.⁴¹ דוגמה אופיינית נוספת לרצונם של אנשי הפועל המזרחי לקבוע עובדות שתשפעה על המנהל הצירורי לאורך שנים הייתה הצעתו של ח"כ א"מ גניחובסקי, במסגרת הדיונים על תקציב המדינה לשנת 1952/3, שלפיה יתמנה ליד כל צירית ושגרירות ישראלית בחו"ל נספח לעניינים דתיים,⁴² או הדרשה להקמת מחלקה לחרבות תורנית במשרד החינוך.

לצד הפעילות בממשלה ובכנסת נעשתה פעילות חקיקתית ענפה בשלטון המקומי. שליטתו רבת-השנים במשרד הפנים, למעט הפסקות קצרות, של השר שפירא מנהיג

40 שם, 11 (כ"ז באייר תשי"ב), עמ' 2097.

41 בוועד זה נחשדו בעיות נוספות. אמנם ליד המחלקה למעצות דתיות במשרד הדתות הוקם מניין מיוחד להסדרת ענייני הקבורה, אך לא היה בכוחו להפעיל פיקוח הולם על חברות הקדישא השונות שסירבו לקבור נפטרים בלא שיקבלו תשלום מראש. באחד המקרים, ביום ל' בשבט תשי"ב (26 בפברואר 1952), הייתה הפגנה של חושבי מעבדת דרונה ברחובות המפגינים נשאו על ידיהם גוויות אישה שנפטרה במעברה, וחברה קדישא סירבה לקבורה אלא אם שולמו 30 ל"י במומנים ודחתה התחייבות של העובדת הסוציאלית במעברה לפרוע את התשלום לאחר הקבורה מכספי לשכת הסעד המקומית. ראו לדוגמה דברי הכנסת, 10 (כ"ה בסבת תשי"ב).

42 שם, 11 (כ"ז באייר תשי"ב), עמ' 1584. כאותו הקשר מחר גניחובסקי גם על שמשדר המסורת מטריף את הארץ 'באופן שיטתי. רוב בתי המלך בארץ הם טריפה. תנאים שישנו במסעדות הוא טרף וכן גם הנביעה'.

של הממשלה בנושאים שונים של דת ומדינה (דוגמת השמירה על מעמדם הייחודי של בתי הדין הרבניים בנוגע לנישואין ולגירושין), עליהן לפעול במקרים מסוימים בדרך של חקיקה דתית. דוגמה מצוינת לכך קשורה בשמירת השבת. למרות חקיקתו של 'חוק שעות עבודה ומנוחה, תשי"א – 1951', הלכו ונותרו חילולי השבת בדרכי הארץ. מיד לאחר הבחירות לכנסת השלישית, בחודש נובמבר 1955, דרש שפירא, מנהיג הפועל המזרחי ושר הפנים, מבין גוריון התחייבות מפורשת לחקיקת חוק מנוחת שבת ארצי.

בן-גוריון נעתר לדרישה, לא לפני שביקש לנסח אותה לעצמו. בהביאו את ההסכם הקואליציוני לכנסת, הצהיר בן-גוריון: "חוקק חוק מנוחת שבת – ואני רוצה להוסיף שחוק זה נעשה על פי יוזמתם של חברי גלילי ושלי לא על פי יוזמתו של הפועל המזרחי – ואנחנו הודענו לשאר המשתתפים (בקואליציה) שאנחנו כמפלגת פועלים נציג חוק מנוחת שבת שיחול על בתי מסחר וחנויות (פרט למסעדות), מפעלי מלאכה ותעשייה שבהם עובדים שכירים או עצמאיים".⁴⁶

בסופו של דבר לא נחקק החוק,⁴⁷ גם לא לאחר שמפלגות הקואליציה שבו על מחויבותן לחקיקתו, בהסכם קואליציוני לקראת הרכבת הממשלה התשיעית, בסוף שנת 1959. בהסכם זה ובאלו שאחריו כבר נוספו אלמנטים חדשים לסל החקיקה הדתית. למשל: הקמת ועדה לבדיקת החוק בעניין ניתוח מתים ותיקונו כך שיתקן משקל חשוב ליוזמה של משפחת הנפטור; הסדרת נושא יחסי הממון בין בני זוג; תיקון 'חוק האנטומיה והפתולוגיה'; חקיקת חוק למניעת הונאה בכשרות וקביעת הסדרי העבודה כגמל אשדוד כשבתות ובחגים.

הוראות מנהליות

כישלונן החלקי של המפלגות הדתיות בחקיקת חוקים 'דתיים' הביא אותן לפעול באמצעים אחרים, בעיקר בדרך של הוראות מנהליות באותם משרדים שעליהם הופקדו. כך אירע שהוראות רבות בענייני דת ומדינה ניתנו במשרדים שבהם כיהנו שרים דתיים, בלא תיאום ביניהם והיו תוצאה של יד המקרה יותר מאשר פרי של מאמץ מותכנן שנקבע לפי סדר החשיבות המהותי של הנושאים השונים.

דוגמה אופיינית לכך היא ההוראה שהוציא שפירא, שר העלייה, ולפיה לא תותר הורדת עולים מן האניות בשבת. עוד קודם לכן, הורחה הסוכנות היהודית לאניות

46 דברי הכנסת, 19 (י"ח בחשוון תשי"ז), עמ' 284. על יחסו של בן-גוריון לצינונות הדתית ראו לאחרונה צ' צמרת, 'בן-גוריון בשנות המדינה הראשונות ויחסו לצינונות הדתית ולחריגות', 'ב' אילן (נוב' 1997), עמ' 306. ספר היובל לכבוד טובה אילן, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 349–370.

47 ביקורת חריפה כנגד חקיקת החוק הושמעה דווקא מצד חלקים בציבור הדתי שלא ראו בעין יפה את החלתו המקוטעת, על כלל הארץ פרט לעיר חיפה.

[162]

העולים שבפיקוחה כי עליהן להימנע מהגעה לחופי הארץ ביום השבת. ח"כ י' פראי, איש מפ"ם, התקומם כנגדה וטען שנוסף על הסבל הרב שנגרם לעולים, אין היא הולמת מדינת חופשית דמוקרטית. בתגובה ענה שר הפנים כי הוראה זו מתיישבת עם קביעת השבת ליום המנוחה הרשמי, ואין היא מנוגדת לעקרונות הדמוקרטיה: 'אדרבה, זה מבטיח את זכותם האלמנטרית של פועלי הגמל ועובדי לוח ביום המנוחה הרשמי'. השר הדגיש כי כאניות נמצאים עולים דתיים שנוהרו כל ימיהם מחילול שבת, והורדתם מהאנייה בשבת, רישומם והסתם למחנה העולים תפגע בחופש הדת שלהם, ותזוהר בעבורם 'צורה קשה'.⁴⁸

דוגמה לניסיון בוטה יותר לאכוף נורמות דתיות על כלל האוכלוסייה ניתן להביא מהתקנות בדבר 'שבתון רבני'. ביום 15 ביוני 1952 הוציא שר התחבורה ד"צ פנקס, ממנהיגי המזרחי, תקנות לשעת חירום שכללו הגבלות על נסיעה בדרכב לשם חיסכון בולק. לפי התקנות, כל בעל מכונית, פרטית או ציבורית, חייב להפסיק את פעולת רכבו יומיים בשבוע. סעיף 3 של התקנות קבע לאמור: 'לא תופעל מכונית פרטית וכן מכונית משא שני ימים בכל שבוע – אולם אחד הימים הללו יהיה יום השבת. היום הנוסף ייקבע לפי הצעת בעל הרישיון'.⁴⁹

כמה ימים לאחר מכן, ב-20 ביוני 1952, נורקה פצצה לעבר ביתו של השר פנקס בעת שהסב עם בני ביתו ליד שולחן השבת. השר ניצל בנס. בחשודים בוריקת הפצצה נעצרו עמוס קינן, כתב 'הארץ' ומראשי 'הכנענים' ורשניים נוספים.⁵⁰

שבת, י"ב בתמוז תשי"ב (5 ביולי 1952) הייתה בכל רחבי הארץ 'שבת מנוחה'. אף כלי רכב לא נע בכבישים. נהגי המוניות שבתו כמאחא, ואילו שאר בני הציבור היו אסורים בתנועה מכוח התקנות. כפי שדווח אחר כך, לא אירעה אפילו תאונה דרכים אחת. הנושא עלה על סדר יומה של הכנסת.⁵¹ ח"כ יהודי הררי (פרוגרסיביס) תקף את הכוונה לפגוע בחופש המצפון של אורחי המדינה, וכמוהו עשו ח"כ אסתר וילנסקה (מק"י) וחנו רובין (מפ"ם). התקנות לא החזיקו מעמד זמן רב ובוטלו זמן קצר לאחר מכן.

48 דברי הכנסת, 6 (ד' בתיון תשי"ט), עמ' 326.

49 קובץ התקנות תשי"ב, 279 מיום 15 ביוני 1952, עמ' 1064.

50 השר פנקס נפטר זמן קצר לאחר מכן, ביום 14 באוגוסט 1952.

51 דברי הכנסת, 12 (כ"ה בסיון תשי"ב), עמ' 2356.

[163]

ביגוד למקובל כשיח הציבורי בימינו לא תפסה החקיקה הדתית⁵² מקום רב בעיצוב הפרדסיה, ונועדה יותר לשמר את הקיים ו'להנציח' מאשר ליצור הסדרים חדשים. לא יפלא אפוא ששלוש מעשי החקיקה הדתית הבולטים בשנים הראשונות (לבד מהחוק המסדיר את הנישואין והגירושין על פי דין תורה, שאינו מעניינו כאן) שייכים לשני החומים המסורתיים: כשרות ושבת.

פירות מאכל כשר לחיילים

בתחום הכשרות הצהיר בן-גוריון כבר בראשית הדרך, בהמשך להתחייבותו כימסמך הסטטוס קור', כי 'אם המדינה תעשה מטבח ליהודים היא תעשה אותו כך שכל יהודי יוכל לאכול בו'.⁵³ יישומה החקיקתי של הצהרה זו בא ביפקודת מאכל כשר לחיילים, חש"ט — 1949, שקבעה כי 'לכל החיילים היהודיים בצבא הגנה לישראל יש להבטיח מאכל כשר וכי ישר הבטחון ושר הדתות ממונים על ביצוע פקודה זו'. יושם אל לב שנוסח הפקודה עוקב את הנוסח כימסמך הסטטוס קור', ואינו מבטיח שבצה"ל יהיה ז'ק אוכל כשר' אלא רק שלכל חייל יהודי הרצה בכך 'יש להבטיח מאכל כשר'. בפועל, הוכשרו כל המטבחים הצבאיים בהנהגת הרב הצבאי הרב גורן, ועל חיילים שאינם יהודים נאסר לאכול אוכל שאינו כשר בתחומי המנות הצבאיים. לנוכח אופייה הדתי של הוראה זו נשמעו כמה קולות התנגדות, אולם אלה נאמרו בקול ענות חלושה ולא היה בהם כדי לעורר פולמוס של ממש. כך לדוגמה הציע ח"כ נ' ניר רפאלקס הסתייגות לחוק, ולפיה 'ינתן מאכל כשר רק לכל החיילים שירשו זאת', אך הסתייגותו לא נתקבלה. התנגדות מסוג אחר נשמעה מפיו של ד"ר א' הינסהיימר (ידין), הממונה על מחלקת החקיקה במשרד המשפטים, שהשיג נמנעות על חקיקת הפקודה וטען שנושא הכשרות אינו עניין לחקיקה ראשית אלא להוראה שתצא מיד הרמטכ"ל לקציני המטבחים. גם עמדה זו לא נתקבלה.

52 מונח זה טען עיון ובידור כשלעצמו. לעניינו בעת הזו נסתפק בהגדרה היסודית/שיתית/ שהציע מ' אלת, חקיקה דתית, ירושלים תשכ"ז, עמ' 4: 'כל דבר חקיקה שבענין הציבור שאינו דתי — וגם בענין הציבור הדתי כשהוא מסתכל עליה כפי שהציבור שאינו דתי רואה אותה — יש בה מניע או עניין דתי, ושלול אותו מניע או עניין לא היה נחקק כלל או לא היה נחקק באותה צורה כפי שהוא נחקק'.

53 דברי הכנסת הראשונה, 1 (ט' באדר תשי"ט) עמ' 136. ראו גם דברי הכנסת השנייה, 12 (ט"ז בתמוז תשי"ב), עמ' 2593–2592.

חוק שעות עבודה ומנוחה

שונה היה המצב בנוגע ליום השבת. לגבינו היה המאבק קשה הרבה יותר. כבר הזכרנו לעיל כי ניסיונו של המפלגות הדתיות לחוקק חוק שבת ארץ לא צלח, וקביעת ימי המנוחה בפקודת סדרי שלטון ומשפט הייתה בעלת משקל הצהרתי בלבד ולא היה ניתן לאכפה.

המסלול העוקף שעליו ניטשה המערכה היה 'חוק שעות עבודה ומנוחה, תשי"א–1951', שנתקבל בכנסת ביום 28 באוקטובר 1951. לעומת מפלגות השמאל, שראו בו חוק 'סוציאלי' למאזן, שנועד להבטיח את מנוחת העובד ותנאי עבודתו, ביקשו המפלגות הדתיות לנצל להגשמת מטרתיהן ולהיכנס בשעריו על מנת לכפות על כלל הציבור את שמירת השבת.

בסעיף המרכזי בחוק לעניין השבת, סעיף 7, נקבע כי 'שעות המנוחה השבועיות — לפחות 36 שעות רצופות לשבוע. לגבי יהודי יום המנוחה השבועי יכלול את יום השבת. לגבי מי שאינו יהודי — שבת, ראשון או שני — לפי המקובל עליו'.

הבעיה המרכזית בחוק הייתה שהאיסור שנקבע בו חל רק על העסקת עובדים, אך לא מנע מעצמאים להמשיך ולהפעיל את העסק שבבעלותם.⁵⁴ יתר על כן, המחוקק הוסיף וברא 'חבלין מוכר' לאיסור בדמות סעיף 12 לחוק:

(א) שר העבודה רשאי להחזיר העבדה עובד בשעות המנוחה השבועיות או כחלק מהן, אם הוא מושכרע שהפסקת העבודה למנוחה השבועית, לכולה או לחלק ממנה, עלולה לפגוע בהגנת המדינה או בבטחון הגוף או הרכוש, או לפגוע פגיעה רבה בכלכלה, בתהליך עבודה או בסיפוק צרכים שהם, לדעת שר העבודה, חיוניים לציבור או לחלק ממנו.

(כ) היתר כללי לפי סעיף קטן (א) לא יינתן אלא על פי החלטת ועדת שרים המורכבת מראש הממשלה, שר הדתות ושר העבודה.⁵⁵

פרצה זו, שהייתה מטרה בעיקרה לשיקול דעתו של שר העבודה (או של ועדת השרים, לעניין היתר כללי) הייתה רחבה דייה כדי לאפשר לעשרות מפעלים להמשיך ולהעסיק עובדים יהודים בשבת.

אכן, דווקא נציגי היהדות הדתית שהיו אמורים לשמור על חוק שמגביל את הפעילות המסחרית בשבתות וחגים יצאו חוצץ נגד החוק. לדידם, תוכנו העיז כי

54 בשנת תשכ"ט — 1969 צומצמה אפשרות זו עם חיקון סעיף 9א לחוק, שקבע כי ביום המנוחה השבועי לא יעבוד בעל בית מלאכה בבית מלאכתו, ולא בעל מפעל תעשייה במפעלו, ולא יסחר בעל תחנת כחנות'.

55 דומה כי לא בכדי נקבע הרכבה של ועדת השרים כפי שנקבע, שכן התצאותיה היו ידועות מראש: ראש הממשלה ושרי העבודה היו משך עשרות שנותיה הראשונות של המדינה חברי תנועת העבודה, והבטיחו רוב לדעתם מול עמדתו של שר הדתות, איש המפלגה. ראו גם לעיל, הערה 45.

מהותו סוציאלית ולא דתית. יתר על כן, לדעתם, היחיד עבודה צריכים להינתן, אם בכלל, רק לצורכי פיקוח נפש, בשעת מלחמה ובמידה שאינה עולה על הנדרש, ואילו בפועל ניתנו הדתיות על ידי ועדה שרוב חבריה אינם מתמצאים בענייני הלכה. המפלגות הדתיות מחו גם על שהחוק אינו חל על עצמאים המנהלים בתי עסק, מסחר ומלאכה ועל שהסנקציות הקבועות בו אינן מרתיעות במידה מספקת.

דוגמה למאבק חסר תוחלת בשאלת השבת הייתה הפעלת גלי צה"ל בשבת. למרות ההסכמה העקרונית על שמירת הסטטוס קוו בענייני דת ומדינה ולמרות ההוראות הקפדניות על שמירת השבת במחנות צה"ל, פרי יוזמתו של הרב שלמה גורן, החליטו ראשי מערכת הביטחון להפעיל את שידורי התחנה הצבאית שבעה ימים בשבוע. עוד קודם שהחלו שידורים סדירים פנה אל"מ שלמה גורן, הרב הצבאי הראשי, לראש אכ"א, שהיה האחראי לתחנה, ודרש ממנו כי התחנה לא תחלל שבת. בתגובה נענה על ידי ממלא מקום ראש אכ"א שכאשר תוקם התחנה יקיימו בה בשבתות וכחגים אותם הונאים הקיימים כחתנת קול ישראל. בפועל שידרה התחנה בשבתות ובחגים באין מפריע, והרב עבר בשתיקה מצד הנציגים הדתיים בממשלה ובכנסת. אפשר שהחל מ'שתיקה' זו ניתן להסביר כ'תמורה' שקיבל הרב גורן. לרב הובטח כי ניתן יהיה לצל את התחנה לשידור הוויי דתי ופרקי חזנות. כחודשיים לאחר תחילת השידורים, ביום 14 בנובמבר 1950, כתב הרב גורן מכתב נעם לראש אכ"א, שבו קבל 'על חוסר כל התחשבות עם ענייני הדת ודרישות החייל הדתי והרבנות הצבאית השורר בענף הסברה והשכלה... יוצא איפוא שגם גלי צה"ל מחזרים את ענייני הדת ואת צרכיו בצבא כמו שעושה עיתון 'במחנה'. בכל תחנות השידור בארץ ובחו"ל יש תוכניות לענייני דת – מחוץ לשידורי צה"ל שאין כל מקום לכך'.⁵⁶ בתגובה נתבקשה הרבנות הצבאית להציג תוכניות דת. סרן מרדכי פירן (לימים הרב הצבאי הראשי) שלח בשם הרב גורן הצעה לשידור של שיעור שבועי בתלמוד; סוגיות הלכותיות בענייני צבא ומלחמה; עיונים בפרשת השבוע ודיונים על צבא ומלחמה בהשקפת היהדות. בשולי ההצעה כתב אחד מאנשי ענף הסברה או גלי צה"ל בהתייחסו ללימודי תלמוד: 'המטרה הקרובה והחשובה ביותר היא לימוד עברית. רוב רובו של העם אינו מוכן ללמוד נושא בארמית'. על ההצעה לערוך הרצאות שירארכו כמחצית השעה העירו אנשי מערכת החינוך כי 'הרצאה בגל"צ אסור שתמשך יותר מ-5 דקות'. הרב פירן הציע גם עריכה של תסכיתים שיכינו בשם 'תכנינו הקדמונים' שראתה פעיני עורכי התחנה, אך לבסוף לא יצאה אל הפועל.⁵⁷

56 ר' מן, צ' גוך-גורס, גלי צה"ל כל הזמן, תל-אביב תשנ"א, עמ' 27.

57 שם.

חוק איסור גידול חזיר

מעשה החקיקה השלישי הוא החוק שביקש למנוע גידול חזיר ולאסור את שיווקו.⁵⁸ יש לציין כי כבר המחוקק המנדטורי קבע על פי סעיף 96 לפקודת הרושיות המקומיות משנת 1934 שבין שאר סמכויותיו, רשאים עירייה, להחזיק סדרים בדבר גידול חזירים או לאסור את גידולם.⁵⁹ אכן, לאור עקרון 'חופש הדת והחופש מדת' שנקבע בבית המגד ובדבר המלך רומה שהורהא זו לא באה מטעמי דת אלא מטעמים של 'שמירת הסדר' ובעיקר מתוך חשש להפרות סדר מצד מוסלמים ויהודים שיבקשו למחות על הפגיעה בעיקרי דתם. נקודה ראויה לציון היא שעל אף ההסכמה הרחבה בדבר הרתיעה מהחזיר כסמל לאומי,⁶⁰ ולא דווקא דתי, בשנים הראשונות של המדינה לא מיהדו לחוק חוק שיאסור על גידול או שיווק.

רק בדאשית שנת תשי"ג (סוף 1952) הונחה על שולחן הכנסת הצעת חוק ראשונה בעניין זה של ח"כ שלמה לורנץ, איש אגודת ישראל: 'הצעת החוק'⁶¹ בדבר גידול חזירים, תשי"ג–1953. סעיף 2 היה הסעיף המרכזי שבה: 'לא יגדל אדם חזיר'. סעיף 3 הוסיף וקבע כי 'על כל אדם המגדל חזיר בעת היכנס חזק זה לתקפו, לחדול מלגדל את החזיר ולמוסרו לרשות מוסמכת, וסעיף 5 להצעה סייג את האיסור ופסק כי על פי בקשת חבר אחת העדות הנוצריות, יהיו רשאים שרי ההקלאות והדתות (!) ליתן בידו רישיון מיוחד לגידול חזיר, 'בתנאי שהשר ישובע כי הגידול נעשה אך ורק לצורכי חברי העדות הנוצריות'.⁶²

הצעת החוק לא נתקבלה. הממשלה בחרה לפתור את הבעיה בדרכים עקיפות המונעות את הצורך בשימוש בכלי החקיקה. ההחלטה שקיבלה הממשלה קבעה כי יש להפסיק את מכירת המספוא ושיירי האוכל למגדלי החזיר ובכך להביא לצמצום התופעה. אכן, המציאות הייתה חזקה יותר, ותופעת גידול החזיר לא קטנה אלא להפך. בעת הדיון בכנסת, צוטט אחד מפקידי משרד התעשייה, הממונה על אספקת

58 סוגיה זו מבטאת בצורה יפה שילובם של גורמים פוליטיים, דתיים, כלכליים, חברתיים ולאומיים המלווים בסערת רגשות שלא תמיד ניתן להסבירה באופן רציונלי.

59 L. Rothenberg, *Laws of Palestine 1934–1935*, Tel Aviv 1936, p. 396.

60 לציון מיוחד בהקשר זה ראוייה אמירתו ההררפה של ב' כצנלסון: 'שונא אני חזירים יותר משאני שונא חזירים שונא אני מגדלי חזירים. מפתח אני מחזירים ויותר משאני מפתח מפני חזירים, מפתח אני מפני מגדלי חזירים. בטוח אני כהלל שאין לך חזירות בעולם שאינם מוכנים ומוזנים לגדל אצלנו בשביל אותה המטרה הקדושה שלמענה הם מגדלים את החזירים עצמם. יומפני כאלה לא אפתח?', כתבי ברל כצנלסון, יב, תל-אביב תשי"ג, עמ' 57.

61 נוסחה בתפרים בנספחות לדברי הכנסת, 13 (פברואר 1953), עמ' 654.

62 יצוין כי מנקודת מבט דתית-הלכתית החוק מחמסא את העיקר: עיקר האיסור חל על אכילת החזיר ועל הונאה ממנו, ואילו הגידול נאסר רק בתקופה מאוחרת, וככל הנראה רק לפיך זמן מוגבל בשל מאורע היסטורי. ראו: בבה-קמא פב ע"ב; אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'חזיר', ג, עמ' תמו.

המזון, שאמר כי לנוכח הרווחים הגדולים הכרוכים בענף ניתן לפטס את החזירים לא רק כשיירי לחם אלא אפילו כ"חלות של שבת" ועדין "ישאר רווח ביד המגדל...".⁶³ לימים הונחו הצעות חק נוספות בעניין זה ואף הוקמה ועדת שרים מיוחדת שישבה על המדוכה והציעה הצעות משלה לצמצום גידול החזיר. המפקח על המזונות הוציא "צווי פיקוח" שביקשו לצמצם את התופעה באמצעים מגדליים, וכמוהו עשו גם הרשויות המקומיות שתוקפו חוקי עזר שאסרו על מכירת חזיר בתחומיהן.

משהו ממכלול הרגשות שלווה מעורב זו בא לידי ביטוי בדברים נרגשים שנשא מעל דוכן הכנסת נציג מפא"י, ח"כ ישראל ישעיהו, שקרא לתבוי קטעים ממאמרו של ברל כצנלסון בנגות אכילת החזיר,⁶⁴ וחתם בפנייה הזאת: "הבט לברית ואל תפן ליציר", הביטו נא לברית היהיטורית שלנו ואל תפנו לא ליצר התשוקה הגדולה לאכילת בשר ולא ליצר חופש הפרט".⁶⁵

לימים הגיעה הסוגיה אף לשולחן בית המשפט הגבוה לצדק, שפסל רבים ממעשי החקיקה המנהלית בטענה שחוקי העזר וצווי הפיקוח נועדו להסדרת עניינים כלכליים ולא דתיים. תגובת המערכת הפוליטית לא איחרה לבוא, והכנסת ביקשה לחוקק חוק הסמכה שיאפשר לרשויות המקומיות לחוקק חוקי עזר בעניין איסור מכירת חזיר בתחומיהן. ועדיין, החוק שימש רק כחוק מסמך, אך לא אסר את גידול החזיר בצורה מפורשת בחקיקה ראשית. רק לאחר שעברו עוד שש שנים, וגידול החזיר הלך ופשט בכל רחבי הארץ, נזעקו חברי הסיעות הדתיות לעשות לתקין המצב בדרך של חקיקה כופה. בשנת תשכ"ב (1962) הונחה על שולחן הכנסת הצעת חוק פרטית של מספר ח"כים שבותרתה "חוק איסור גידול חזיר, תשכ"ב" — 1962.

הצעת החוק אסרה גידול חזירים, החוקתם ונחירתם למעט באותם "ישובי מיעוטים שאושרו בחוק. סעיף 2 קבע שהוראות החוק לא יחולו באזורים מסוימים המאכלסים נוצרים. עוד פסק החוק כי אין הוראותיו תקפות לגידול, החזקה, ונחירה של חזירים במוסדות מרע ומחקר ובגני חיות ציבוריים".⁶⁶ כפי שהוכיחו אנשי קיבוץ להב, הפריצה האחרונה בחוק פתחה דלת רחב להמצאותיו של "הראש היהודי", לקיבוץ היה עדר של כ-500 חזירים. מיד לאחר פרסומה של הצעת החוק, בפברואר 1962, נכנסו אנשי הקיבוץ לזנוגות. חודש לפני

63 דברי הכנסת (לעיל, הערה 61), בעמ' 640.

64 זכריו של כצנלסון: "לא בחר לי כיצר יסופר לילדיו — ברגש ובטעם — על מסירת נפשו של אלעזר חזקן רצל חנה ושבעת בניהם. אם עצם הדבר אשר עליו יצאו הם ליהרג אין לו אחיזה באורח החיים שלנו? ואיני יודע כיצר יסופר לילדים — בהפלאה ובהערצה — על גבורתו הקטנים, על הקטנוטיסטים אשר סבלו רעב ומחלומות ולא הכיאו בשר חזירי אל פיהם, אם כל עיניו זה אינו אלא משפט קדום שעבר עליו כלנו? כצנלסון, יער היכן אהבת ישראל מגעת (לעיל, הערה 58), עמ' 57.

65 דברי הכנסת, שם (לעיל, הערה 61), עמ' 641.

66 הצעת חוק 499 מיום ד' באדר א' תשכ"ב (8 בפברואר 1962), עמ' 110.

מתוך קבלת החוק בכנסת (יולי 1963) הקים הקיבוץ "מכון מחקר" שהתאגד כאגודה עות'מאנית שנקראה 'מוסד ומכון למדע ולמחקר החי, קיבוץ להב'. מטרת האגודה נוסחו, כנהוג, בצורה רחבה למדי, וכללו, בין היתר, "עידוד וקידום המדע והמחקר של בעלי חיים, חזנום, ריבויים, דרכי הטיפול בהם וניצולם לצורך האדם".

עם כניסת החוק לתוקפו חוסל חלק מהעדר, וחלקו האחר, כמאתיים חזירים, הועבר למכון המדעי. אנשי הקיבוץ פנו למפקח על ביצוע הוראות החוק וביקשו לאשר את המוסד שבבעלותם כ'מוסד מחקר' שעליו לא חל החוק. לאחר שקיבל מהם פריטים נוספים, קבע המפקח על ביצוע החוק שהמכון לא נועד אלא לעקיצת החוק והוציא צו לתפיסתם ולהחרמתם של כל החזירים. באין בררה אחת בידי פנה הקיבוץ לבג"ץ בעתירה שתכליתה ביטול החלטת המפקח והכרה במכון כ'מכון מחקר'.⁶⁷

כל אחד מן הצדדים גייס לעזרתו חוות דעת של מומחים. המפקח נעזר בחוות דעתו של פרוץ' וולקני (וילקנסקי), מנהל המכון לבעלי חיים של ההתנה לחקר החקלאות ברחובות, שקבע כי המקום מוכשר לעריכת ניסויים טובים מבחינת המקום והצוות, אך אינו מוסד מחקר בהיעדר אנשי צוות בעלי השכלה אקדמית מאתמה. לעומת זאת הביא הקיבוץ חוות דעת נגדית של ד"ר רם מואב (מאנשי הליגה למניעת כפייה דתית) כי 'מוסד המחקר' ראוי לשם שנשל לעצמו.

בג"ץ קיבל את העתירה והתיר לקיבוץ להמשיך ולגדל חזירים תחת המטרייה של 'מכון המחקר'. ככל הידוע, מני אז, כמעט⁶⁸ שלא נאכף החוק בפועל, והושגה מעין הסכמה שבשתיקה, ולפיה באזורים מסוימים יוכלו המגדלים להמשיך ולגדל חזירים באין מפריע.

המאבק על איסור גידול החזיר משקף משהו מאוריות אותם הימים. המאבק התנהל בעיקר על הסמלים ועל השליטה ב'רשות הדתית', וביקש לכפות גורמות דתיות או מעיד-דתיות על כלל האוכלוסייה שרובה לא הייתה שומרת מצוות. עם זאת, המציאות הייתה חזקה מהחוק ומצאה דרכים לעקיפתה.

האבסורד הוא שבשני תחומים שבהם ביקשו הסיעות הדתיות להפעיל את יד החזקה וזרועו הנוטית של החוק — הכשרות והשבת — חלה נטייה ניכרת, וככל שנקפו הימים, החודשים והשנים התברר שעוד ועוד אנשים מקרב הציבור נמנעים

67 בג"ץ 229/63 מוסד ומכון למדע ולמחקר החי, קיבוץ להב נ' שר הפנים ואח', פ"ד יח 185.

68 על ניסיון אחד לאכיפת החוק שהוכתר 'בהצלחה' למרות האבסורד שבדבר, ראו בג"ץ 163/63 גורניטשין ואח' נ' שר הפנים, פ"ד יט (2) 168. במקרה זה הובילו מגדלים את החזירים שבעלתם בין שני כפרים ערביים-נוצריים שנכללו ביחוסם ההדדי, אולם הובלתם נעשתה על כביש עבר-צפת שדרכו מחוץ לתחום זה. בית המשפט ניקף לשאלה אם הובלת החזירים בתוך המשאית היא בדרך 'החזקה חזירים' שנאסרה בחוק והשיב על כך בחיוב. השובט ב' הלוי שיישב כיין קבע כי מטרת החוק למנוע דריסת רגלו של חזיר באזור האסור, בחינת 'כל יראה וכל יימצא', ומטעם זה צומצם לא רק בית גידולו אלא גם שטח החזקה ונחירתו.

מלהישמע לצו המחוקק, הדתי והארצי כאחד, ומרצאים את הפרצות שניתן להיכנס בהן כדי ליהנות מפרותיו של הכרם האסורים באכילה.

בית המשפט

אחד המאפיינים הבולטים בתחום יחסי הדת והמדינה בשני העשורים הראשונים למדינה לעומת אלה שכאו לאחריהם הוא חלקן המועט יחסית של בית המשפט העליון בעיצוב נורמות שנוגעות ל'רשות הרבים'. בית המשפט עסק הרבה בשאלות שנוגעות לענייני המעמד האישי, נישואין וגירושין, 'מיהו יהודי', אך כמעט שלא נתן דעתו לשאלות של שבת וכשרות.

הדבר נובע כמובן בראש ובראשונה ממיצוט הפניות לבית המשפט בסוגיות אלה. בית המשפט – אין לו משלו ולא כלום, אלא 'פכול' הוא לעתירותיהם של הפונים אליו. באותן שנים, טרם הייתה הפניה לבית המשפט הגבוה לצדק כה 'פופולרית' כפי שהיא היום. יתר על כן, בפני עותרים 'ציבוריים' פוטנציאליים (כגון הליגה למניעת כפייה דתית) עמדה למכשול הדרושה לקיומה של 'זכות עמידה'. בניגוד לשנות השמונים והתשעים, בית המשפט טרם עסק, בדבר שבשגרה, בסוגיות ערכיות מובהקות.⁶⁹

פעילות ציבורית

חוסר האונים של המפלגות הדתיות במישור החקיקתי והפירמנטרי בנושא השבת גרם ללחץ הציבורי להתפזר ב'רשות הרבים'. המחאות נגד חילולי השבת שעד אותו זמן היו מקומיות וקטנות בהיקפן הלכו וגדלו. עילות להפגנה לא חסרו. כך לדוגמה נתקיימה הפגנת ענק (במושגי אותם ימים) של כעשרת אלפים איש נגד פתיחת חצרונת התעשייה בחיפה בשבת, 29 באפריל 1956. נציג הפועל המזרחי מיהר להתפטר מהקואליציה בעיריית חיפה במחאה על חילול השבת. בשבת שלאחריה כבר הפגינו עשרות אלפי אנשים בכל הארץ נגד חילול השבת. הלחץ הציבורי נשא פרי, העירייה נכנעה וסגרה את החצרונת בשבת.⁷⁰

מהומות השבת הגיעו לשיא בראשית חודש ספטמבר 1956. במהלך הפגנות

69 על התמורה הגדולה שחלה בעניין זה, ראו בהרחבה אצל מ' מאוטנר, 'ידידת הפורמליזם ועליית

הערכים במשפט הישראלי', עיוני משפט, י' (תשנ"ב), עמ' 503–596.

70 אירוע נוסף שהל באותם ימים וראוי לציון הוא כינוס גדול נגד הרפורמים שנתכנס בירושלים ב־6 באוגוסט 1956 בעקבות כוונתם להקים בארץ את מרכזהם והדבריו יונין קולג'.

סערות שהיו בירושלים נגד חילול שבת, נהרג אחד המפגינים, פנחס סגלוב. המפגינים טענו שהמוות נגרם מהמכות שהפליאו בו השוטרים והכריזו עליו 'קדוש'. הממשלה מיהרה למנות, כנהוג במקרים מעין אלה, ועדת חקירה, שלאחר דיונים סוערים הגיעה למסקנה כי יש לסגור את רחוב מאה שערים לתנועה בשבת. פעולה זו יצרה למעשה תקדים והייתה סימן לבאות.

הפגנות רבות משתתפים נוספות היו בירושלים לנוכח הכוונה לפתוח ברכת שחייה 'תעריבתית' בשכונת קטמון. המהומה סביב הברכה שככה כעבור חודשים אחדים, אך הכינוי שדבק בה מאותם ימים – 'ברכת המריבה' – נשמע עד היום מפיהם של ירושלמים ותיקים.

מספר סביב סוגיית ניתוחי מותם. פתולוגים שפעלו במקומות שונים הותקפו פיזית, והפגנות ענק נגדם התקיימו בכמה מקומות בארץ.⁷¹

סיכום

בחנית שאלת עיצוב הפרדה בין תחום יחסי דת ומדינה למדת שמבחינה מהותית, להבדיל מזו הצורנית, לא חלו תמורות של ממש בעניין זה לעומת המצב ששרר ערב הקמת המדינה. המבחן לעניין זה יכול שייעשה על דרך השלילה: לו היינו 'מחזקים' עשרים שנה אלה, שכין 1948–1967, מדברי ימי המדינה, האומנם 'רשות הרבים' של מדינת ישראל הייתה שונה? דומה שהתשובה שלילית היא. רוב ההסדרים בנושא הכשרות ושמירת השבת נקבעו ומוסדו כבר בתקופת המנדט. השוני מתבטא בעיקרו בצורה ולא בתוכן, וזאת בכמה מישורים:

1. ממלכתיות: הסדרים שקודם להקמת המדינה נעשו כ'עניין פרטי' קיבלו חותם, גושפנקה ותו תקן של 'מדינת ישראל';
2. אמצעים: פעולות הנוגעות להסדרת חיי הדת במדינה, דוגמת מימון 'כלי קודש' – רבנים ומשגיחי כשרות – שבעידן של טרום מדינה מומנו בעיקר על ידי גורמים פרטיים או מעין ציבוריים (דוגמת הסוכנות היהודית) החלו ניזונים מקופת המדינה;
3. יכולת אכיפה: לפני הקמת המדינה נעשו רוב ההסדרים בענייני דת ומדינה מכוחם של הסכמים וולנטריים, לעומת זאת, עם קום המדינה החלו לאכפס באמצעות כוח הכפייה של החוק.

המתח המתמיד בין הרצון לכפות נורמות דתיות על ציבור רחב שאינו מכיר

71 בנושא זה עסקתי בהרחבה במאמרי, 'דת ומדינה, רפואה ומשפט: בין אנטומיה של דת לפתולוגיה של מדינה', עיוני משפט, ב' (תש"ס), עמ' 189–222.

בתקפותן לבין המציאות התברתית והפוליטית בא לידי ביטוי בפנים שונות. מהח זה גור בעקבותיו תוצאות שלעמים קרובות הביאו לידי אבסורד את ההסדרים וההצעות השונות שתכליתם קביעת צביון 'דתי' למדינת ישראל, הגם שלא תמיד עלו בקנה אחד עם עקרונות הדת ועמדו בניגוד לכללי יסוד המוקרטיים. דוגמה לגיחוך שאלי הגיעו לעתים הדברים, שדומה כי לא רק ללמד על עצמה יצאה, ניתן להביא מהצעה שהעלה, בחדש דצמבר 1967, ד"ר ירמיהו יפה, מנהל המעבדה הכימית של מכון התקנים ומעובדי המכון למחקר גרעיני בנחל שורק, למערכת עיתון 'הארץ':

לפני כמה ימים פגשתי במכר שכא מארץ קרים, והוא גילה לי דברים על אבות אבותי מאותו חבל ארץ שלא היו ידועים לי. מסתבר מדבריו שנמל סבסופול נבנה על ידי אחד מאבות שסבתא אבותי, ובזכות זה קיבלו זכות ישיבה במקום. מחברר מדבריו שסבתא אחת מאותה משפחה היתה יוצאת לרחובות העיר במרכבה בשבת כשמתחת לרגליה בקבוק מים, מכיוון שמוותר לפי הדין לנסוע בשבת על פני המים. אני מכיר ידיעה זו כלשונה מפיו מכיר מארץ קרים, שכן רואה אני בה פיתרון לבעיית התחבורה בשבת. יסודי טנקים מלאים מים מתחת למושביו הנוסעים באוטובוסים ותוהר הנסיעה בשבת תמצאו שני הצדדים נשכרים ושלום על ישראל.⁷²

שער שני

עמדות הצד החילוני

72. המכתב פורסם בשניית במוסף 'הארץ', 15 בנובמבר 1996, עמ' 46.

הופיעה ב־1936, ניסו להציג חלופה לאומית-חילונית לטקסט המסורתי שזוהה כדתי והיה בלתי קביל בעיני מי שראו בהשתחררות מכללי המסורת הדתית היבט מרכזי של ההתחדשות הלאומית.

בעבור מי שהיו מחריכים לבניית תרבות יהודית חדשה, לאומית וחילונית כאופיה, מרכיבים דתיים ייצגו את 'עולם האתמול', ואת אלו ביקשה הציונות להחליף באחרים. בעבור האורתודוקסיה האנטי-ציונית נתפס כל שינוי במסורת כבלתי מתקבל על הדעת וכפסול מעיקרו, והפרשנות הציונית לקיום היהודי הייתה בבחינת כפירה בעיקר. הציונות הדתית, לעומת זאת, ביקשה לשלב את הדתי והלאומי לכלל מקשה תרבותית אחת. לעניין עיצובם של פולחני הריבונות הישראלים, השאלה אם מרכיב ליטורגי זה או אחר הוא דתי העסיקה את נציגי הציונות הדתית ואת נציגי החילוניות המיליטנטית, שנציגיה הבולטים היו האגף השמאלי של תנועת העבודה. בעבור האומנים על הציונות הדתית הייתה הריבונות בגדר 'אתחלתא דגאולה', והיבט היהודי של הזהות הלאומית צריך היה להתבטא בהישענות מפורשת על המסורת הדתית. בעבור מי שראו במסורת הדתית שלב פרימיטיבי של הקיום היהודי, אלגנטים דתיים היו דבר שצריך היה להימנע ממנו בעת גיבוש הדפוסים הליטורגיים של הריבונות העברית. נוסף על שלוש גישות אידאולוגיות אלה הייתה גישה רביעית ולפיה המסורת היהודית, על מרכיביה הדתיים, ייצגה את 'מסורת ישראל', היא המורשת התרבותית של העם היהודי, וככזו הייתה קבילה ואפילו רצויה. גישה מרכזית זו רווחה בקרב רבים ממנהיגי מפא"י. גישות שונות אלו באו לידי ביטוי באופני ההתייחסות למסורת היהודית ול'מורשת ישראל' ובמשמעויות ובפרשנויות שניתנו להן במהלך עיצובם הטקסי והליטורגי של פולחני הריבונות הישראלית בשנים הראשונות לקיומה של מדינת ישראל.

יום העצמאות

באפריל 1949 קבעה הכנסת את יום הכרת המדינה, ה' באייר, ליום החג הלאומי של מדינת ישראל. בכך אימצה מדינת ישראל את הדגם שנעשה רווח במדינות שקיבלו את עצמאותם לאחר יציאתן של שלטון קולוניאלי, ולפיו היום שבו חם השלטון הוז והוכרה הריבונות הפוליטית הוא יום החג הלאומי. מלבד קביעת יום כינונה של האומה הפוליטית בלוח השנה הלאומי עמדה על הפרק שאלת עיצוב דפוסי הטקסיים-הממלכתיים של החג הלאומי. בדברים שאמר בכנסת בעת הדיון על חוק יום העצמאות עמד ההיסטוריון בן-ציון דינור (דינבורג) על החשיבות של קביעת החג הלאומי לעיצוב דמותה התרבותית של מדינת ישראל: 'הבעיה של קביעת יום הקוממיות, או חג השחרור, היא לא רק בעיה של קביעת חג. זהו הצעד הראשון של הכנסת בעיצוב דמותה התרבותית של מדינת ישראל, של ישראל המחודשת. משום

[276]

כך יש חשיבות מרובה ביותר, לא רק לחוק של החג, כי אם גם לקביעת דמותו, צורתו והשלבו למערכת חייה התרבותיים של האומה.⁵

בהקשר זה נודעה חשיבות מיוחדת לשאלת אופיו היהודי של החג הלאומי החדש. בעבור רבים מהאחראים לעיצובו התרבותי של החג שימשה מערכת החגים היהודיים ומאפייניה הטקסיים כמערכת התייחסות תרבותית שתומה לעיצוב של חג העצמאות כ'חג יהודי'. שאלת אופיו 'היהודי' של יום העצמאות עלתה לדיון כבר בשעה שעסקה הכנסת בחוק חג יום העצמאות, באפריל 1949. בהצעת חוק לקביעת החג הלאומי נקבע תאריך החג לפי הלוח העברי ולא לפי הלוח הכללי. לוח השנה הציוני, כפי שהתגבש עד ייסוד המדינה, כלל הן מרכיבים שצוינו לפי הלוח העברי והן מרכיבים שצוינו לפי הלוח הלועזי. כ' בתמוז (יום מותו של הרצל) יום י"א באדר (יום תל-חי), צוינו לפי הלוח העברי המסורתי. כ' בנובמבר, הוא יום הצהרת כלפור, הוזכר לפי הלוח הכללי (אם כי הציון 'כ' היה בו כדי להוסיף נופך עברי לתאריך הלועזי). ההחלטה בלוח העברי כלוח רשמי של מדינת ישראל הייתה בחירה מודעת כמסורת יהודית וביטוי המשכיות תרבותית. התפיסה החילונית הרדיקלית ביקשה לנתק את המדינה מלוח השנה העברי, שהיה טעון במשמעות דתית, ולאמץ את הלוח הכללי, הוא הלוח האזרחי. בעבור הדתיים, הלוח הכללי הוא 'למנינים' (של הנוצרים), וכך טעון במשמעויות נוצריות. למעשה הדתיים והאנטי-דתיים הם שראו בלוח השנה העברי משמעויות דתיות. אחרים ראו בו ביטוי של המורשת התרבותית של העם היהודי.

בדיון בכנסת טען ישראל אידלסון, נציג מפ"ם, כנגד הצמדת החג הלאומי ללוח העברי. אמנם נציג מפ"ם הדגישו כי אין מדובר בהתנגדות להפיכת הלוח העברי ללוח הרשמי של מדינת ישראל, אלא ברצון 'להפוך אותו [את החג] לאחד התאריכים הכינאלומיים החשובים, ואם ישאר התאריך כפי שהוצע בכנסת... יחוגו אותו בכל שנה בזמן אחרי'.⁶ נציג הציונים הכלליים תמה על ההצעה ואמר: 'אני מתפלל על חבר הכנסת אידלסון, שהציע שבהכרזה על יום הקוממיות או יום המדינה נגהג לפי תאריכים זרים. יש בכלל צורך לעקר את הלעז מחוכנו, גם בשם העברי, גם בתאריך העברי, ומשום כך לחוג את יום המדינה העברית לפי תאריך לא-יהודי, הרי זוהי מצווה הבאה בעבירה'.⁷ לפי החלטת הכנסת, לא רק שתאריך החג הלאומי נקבע לפי הלוח העברי, אלא ש'החג מתחיל מערב החג, מבעוד יום, ככל חגי ישראל' [ההצעה שלי, מ"ע].⁸

שאלה אחרת הייתה עיצוב דפוסי הטקסיים והליטורגיים של החג. מתברר כי

- 5 דברי ב"צ דינבורג (מפא"י) בישיבה 22 של הכנסת הראשונה, דברי הכנסת, 1 (11) באפריל 1949, עמ' 349.
- 6 מדבריו של י' אידלסון, שם, עמ' 350.
- 7 דברי י' גיל, שם.
- 8 דברי ש' לביא, שם, עמ' 349.

[277]

בקרבת חברים בגופים הממלכתיים האחרים לגיבוש אופיו של החג ורווחה ההשקפה שיש לעצבו בדמות החגים היהודיים המסורתיים, דבר שביטא את הרצון להדגיש המשכיות תרבותית. בדיון שהיה כנסת בנוגע לחוק יום העצמאות קבע דוד צבי פנקס, נציג החזית הדתית, כי המרכיבים הטקסיים של החג שפורטו בהצעת החוק – שבתון מעבודה, הנפת דגלים וחגיגות ציבוריות – הם 'אויס' שלמה לביא, נציג מפא"י, טען במפורש בזכות החג היהודי כדגם רצוי ואף מחייב: 'החג היהודי... וזהו חטיבת תרבות מיוחדת ועלינו לשמור עליה'.⁹

גישתו של לביא הציגה את ההשקפה הדוגלת בעיצוב חג יום העצמאות כחג יהודי, והייתה לה השפעה רבה על האופן שבו ביקשו מתכני החג הלאומי לעצב את דפוסי הטקסים והליטורגיים של יום העצמאות. במחנה הדתי-הלאומי נעשו ניסיונות לעצב ליטורגיה דתית מיוחדת לחג העצמאות, ובתוך כך לעשותו לשרה ערך לשאר החגים המרכיבים את לוח השנה היהודי-המסורתי. לעומת גישה זאת, שביקשה להקנות לחג דפוסיים דתיים, רוחחה השקפה שונה, ולפיה יש להפוך את יום העצמאות לחג יהודי באמצעות עיצוב דפוסי לפי הדגם האופייני לחג היהודי. גישה זאת לא התייחסה לצד הדתי של החגים היהודיים אלא למאפייניהם התרבותיים שהגדירו את 'האופי המיוחד' של החג היהודי. יום העצמאות אמור היה להיות לחג יהודי באמצעות התאמת דפוסי הטקסים והליטורגיים לאלה האופייניים לחג היהודי. הצורה היהודית היא שהייתה צריכה להעניק לחג את התוכן היהודי, שיעשה את החג לשרה ערך לחגים המרכיבים את לוח השנה היהודי. בניגוד למאמצים שנעשו בתקופת היישוב לפרש מחדש חגים מסורתיים ולעצבם במטרה 'להלימים' ו'להללם', מדובר היה בניסיון להעתיק דפוסיים תרבותיים ובתוך כך להחלים את תוכנם לנושא החג: עצמאות מדינת ישראל. בכך אמור היה החג לקבל מעמד שווה ערך לחגים המסורתיים המרכיבים את לוח השנה היהודי.¹⁰

בהקשר זה יש לראות את הניסיון לקבוע ברכת חג אופיינית ליום העצמאות. בדיוני מועצת יום העצמאות תשי"ד הוצע לקבוע ברכת חג, אלא שידוש ראש הוועדה צינן את התלהבות המציעים בצינו כי 'אין להטיל את עניין הברכה על האזרחים מגבוה'.¹¹ בדיוני מועצת יום העצמאות תשט"ו הוצע אף לארגן תחרות כירי לקבוע את נוסח הברכה.¹² ההצעה לא הגיעה לכלל ביצוע. חבר בוועדת יום

9 דברי ר"צ פנקס, שם, עמ' 351.

10 דברי לביא (לעיל, הערה 8).

11 לענין זה ראו א' ארנ, פורץ מחק ליום העצמאות, רמת גן 1998.

12 ש' ארנ, פרוטוקול ישיבת מועצת יום העצמאות תשי"ד, 9 בפברואר 1954, אות"א, 44/33/3.

13 ישיבה ראשונה של מועצת יום העצמאות תשט"ו, 16 בינואר 1955, אמ"י, 45/11-2/394-4511.

המקדים לבך יאמר 'לגאולה שלמה', והמשיב יענה

יפוסיים ליום העצמאות הופיע כבר בשלב מוקדם. וזן כתב יום טוב לווינסקי, שנחשב בריסמכא בענייני ס האלה: 'אין לנו חג כלי מטעמים, וטורם קבעו משיבי העצמאות כדוגמת המצות לפסח עליהן לא ויתרנו כל היהודי עם מאכלים טיפוסיים סיפק דגם תרבותי שסוגלו להקנות לחג הלאומי אופי יהודי ולעשותו לחג יהודי'. אות תשי"א פנתה ועדת יום העצמאות לתונונאית ליליאן מה של מאכלי חג אופייניים. בתשובתה היא הציעה את

ס' וחלב

בצורת מקלות בצבעים הלאומיים¹⁶

יקשה לעצב מאכלים ייחודיים שיסמלו מוטיבים הקשורים ת כיום החג הלאומי, רוחחה גישה נוספת, ולפיה צריך לעצב ל פי התבנית הטקסית והליטורגית של חג הפסח ושל טקס שנשא בדיון לרגל יום העצמאות הראשון למדינת ישראל אמר 'את הברכים האלה: 'שני חגים לאומיים, חגי חרות ותשועה, נאמני ישראל המשיכו לחוג את חגי החרות הלאומיים הללו. זים עברו אלא כחזון ימים יבואו'.¹⁷ בדיון כנסת על חוק יום 'א, נציג מפא"י, כי 'החג הזה בשום אופן אינו נופל מחג החרות, 18. הקשר התוכני בין חג העצמאות ופסח התבטא במונחים של אן גם הבא לתפיסה כי חג הפסח יכול וצריך לשמש דגם טקסי וג הלאומי החדש. ועוד זאת, טקס הסדר היה מרכיב מרכזי של ת. דבר זה בא לידי ביטוי עוד קודם לכן גם בניסיונות להציע דפוסיים מרכזי זה באמצעות נוסחים חדשים של הגדה לפסח. מדובר אפוא

¹⁶ י" קריב בחזירי שהופץ למערכות העיתונים ולרשות השידור שבו פורטה חגיגת

¹⁷ של יום העצמאות תשי"ד, שם, 3/46-54/393-20-1011.

נסקי, 'תקום סנהדרי קטנה לחיקון החג', הני"ל (עורך), ספר המועדים, ת, תל-אביב

ממ' 475-476.

ששלח ל קורנפלד לש' ארנ, יושב ראש ועדת יום העצמאות, מיום 7 בינואר 1951,

43/11/387-2/46.

¹⁸ מנחם עפ"י י"ט לווינסקי, 'שידור ראש המשלה', לווינסקי (לעיל, הערה 15), עמ' 487-488.

¹⁹ דברי לביא (לעיל, הערה 8).

בסקסט 'מתוקן' מבחינה אידאולוגית ומותאם להשקפת העולם של האגף החלוצי של הציונות החילונית, ויחד מכך – בהכרה בתשיבות הטקס בפרט וההוגדה בכלל כמרכיב מרכזי של הזהות התרבותית היהודית.

את הרעיון כי בערב יום העצמאות יש לערוך סעודת חג משפחתית העלה לווינסקי כבר ב-1949, אם כי כשלב זה הדגם היה סעודת ערב שבת.¹⁹ בדבריו בדיון בכנסת בנושא חוק יום הקוממיות אמר לכיא גם את הדברים האלה:

חברים! החג היהודי הוא חג המתחיל מהמשפחה פנימה, וכשכל המשפחות בישראל חוגגות – חוגג גם הרחוב. הצעת המשלה, אם כי לא לא נאמר בה, מדגישה בעיקר את החגיגות הציבוריות. כאן אני מדגיש את ההבדל בין הצעתי ובין הצעת הממשלה. החג הזה צריך להיות כמו כל חגי ישראל, המצטיינים בעיון, בשירה ובתוכנות. הוא צריך להצטיין בשולחן היפה, במאור הרכ, בנרות.²⁰

נושא הסעודה המשפחתית נדון לאחר מכן בדיוני הגופים האחרים לעיצוב דפוסי של החג הלאומי – מועצת יום העצמאות, הגוף הרחב שחבריו היו נציגי ציבור והשפעתו על עיצוב דפוסי החג הייתה מועטה, וועדת יום העצמאות, הגוף המצומצם שהיה אחראי להפקת אירועי החג ברמה הממלכתית. הצורך בסעודה משפחתית ביטא את החוויה אִת־הנחת מהגבלת דפוסי הטקסיות של יום העצמאות, רובם ככולם, לתחום הציבורי. אמנם המצער הצבאי וטקס פתיחת אירועי יום העצמאות בחד הרצל זכו לפופולריות רבה, אך ההשתתפות בהם הוגבלה למוזמנים בלבד (טקס חור הרצל) או לצופים שניצבו משני צדי מסלול המצעד הצבאי. לנוכח אלה הציגה הסעודה המשפחתית דגם שונה, שיכול היה לאפשר השתתפות של כלל הציבור באירועי החג, וזאת בהתאמה לדפוסי האופייניים לחג היהודי. ההסכמה בקרב חברי הגופים האחרים לעיצוב דפוסי הטקסיות של החג בדבר הצורך בסעודה משפחתית העידה על עצמותה של המסורת היהודית כדגם תרבותי ומה שלא פחות חשוב – המחויבות למסורת היהודית נתפסה לאו דווקא כדתיית כמובן הצר של מעניין זה מעניין לציין כי דווקא שלמה זלמן כהנא, נציגו של משרד הדתות בגוף האחראי לעיצוב דפוסי של יום העצמאות, סבר כי אין כל דופי בייחוד טקסי החג למרחב הציבורי. לטענתו, החג היהודי עוצב כגלות, ששם היה המרחב הציבורי סגור בפני היהודים. הטקסים המשפחתיים היו תוצאה של אילוף ולא של בחירה חופשית. ולכן דווקא כינונה של ריבונות יהודית מאפשר לשנות את הדפוס שהתקבע בגלות.

19 י"ט לוינסקי, 'בפרוט חג העצמאות הראשון במדינה', דבר, 19 באפריל 1949.

20 דברי לכיא (לעיל, הערה 8).

להשקפתו, 'כאן, במדינת ישראל, הביתיות צריכה להיות הופעת לוחאי'.²¹ לדעת כהנא, הדפוסים הטקסיים של הריבונות היהודית צריכים ויו לבטא את השוני שחל בקיומו של העם היהודי בעקבות העצמאות הפוליטית, ולא דווקא את ההמשכיות עם המסורת הטקסית כפי שהתגבשה בגלות. שלא כגישתו של כהנא שהדגישה את הצורך בשוני, השקפתם של מי שראו במסורת היהודית דגם לעיצוב דפוסי הטקסיות של יום העצמאות כ'חג המדינה' הכליטה דווקא את הצורך בהמשכיות תרבותית.

בדיון שהיה בכנסת בשנת תשי"ט על חוק יום הקוממיות הביע ההיסטוריון בן-ציון דינור (דינבורג) את ההשקפה כי יש צורך לעצב לחג החדש סעודת חג משפחתית. באותו שנשא ברדיו לקראת יום העצמאות תשי"ג, לאחר שמונה לשר החינוך של מדינת ישראל, הציג דינור את ההצעה הזאת: 'עכ"ן את הבית, נקשטו בירק ובפרחים, נעלה נרות ונרבה אור בבתים... נלבש בגדי חג נקיים ונקיים סעודה משותפת לכל בני המשפחה, לקרובים, לידידים ולשכנים ונקדש את החג ביי'.²² מדובר היה בתבנית המבוססת על סעודת השבת. משנעשה דינור לשר החינוך ניתנה לו האפשרות לממש את הרעיון בצורה ממוסדת. הדבר התבטא ביזמה של משרד החינוך לעצב סעודת חג משפחתית. הדגם שעליו התבססו המעצבים היה סדר הפסח, שנהגה מיוקרה רבה בקרב הציבור היהודי, והתייחא דתי כאחד, והציג דגם טקסי משוכלל ששילב זיכרון היסטורי עם חוויה ציבורית-כללית במסגרת חוג המשפחה. העובדה שחג הפסח טעון גם במשמעותו של 'חג החירות' עשתה את דפוסי הטקסיות לקבילים גם מבחינתם של מי שלא היו מחויבים למסורת הדתית אך ביקשו להדגיש את 'השחרור' וה'חירות' כהיבטים מרכזיים של המורשת ההיסטורית הלאומית.

הרעיון לייצר את 'סדר יום העצמאות' במתכונת סדר הפסח חייב התייחסות לשני המרכיבים העיקריים של הטקס – ארוחת החג וההוגדה. התפריט שהוצג לציבור ב-1955 כלל שתי גרסאות:

קציצות חלמית במין עגבניות	סלט חלמית בטחינה
מרק צח מירקות עם כיסוני בשר	מרק צח מירקות עם כיסוני בשר
תרנגולת ממולאה בבורגול או אורז	כיכר בשר (קלופס) ממולאה בכינים שלוקות
גזר רפונה מאוירים	תפוחי אדמה מטוגנים
קישואים מטוגנים במין לימון	קישואים במין עגבניות
לפת פרות כלתי מבושלים	קפה שחור
'עוגת שבעת המינים'	'עוגת שבעת המינים'

21 מדבריו של ש"י כהנא, פרוטוקול ישיבת מועצת יום העצמאות תשי"ג מיום 25 בנובמבר 1952, אמ"י, 46/3912-2/4511.

22 י"ט לוינסקי, 'לקיום טקס משפחתי', לוינסקי (לעיל, הערה 15), עמ' 503.

לשימוש בטקסי יום העצמאות בבסיסי צה"ל. הגדה זו סיפרה את סיפור התקומה והתבססה על הדגם של הגדות הפסח הקיבוציות. אולם בעקבות התנגדות של חוגים דתיים בטענה שמדובר בטקסט חילוני, נגזרה ההגדה ולא נעשה בה שימוש. הטקסט שנכתב בעבור הארחה המשפחתית לערב יום העצמאות נקרא 'מקראי חגי', שם שנמנע מהתייחסות מפורשת להגדה, מה שיכול היה לעורר התנגדות של חוגים דתיים.

מאמץ רב של תכנון ופרסום והשקע בהפקת תכנית אירחת החג המשפחתית בערב יום העצמאות. לאחר שהתברר שההיענות הציבורית לא תאמה את ציפיות המתכננים ירד נושא הסעודה המשפחתית מסדר היום הרשמי של עיצוב דפוסי החג הלאומי. למרות כישלון המאמץ הרשמי המשיך הנושא להעסיק את דמינס ומרצם של אורחים שסברו כי יש צורך לעצב מסורת ייחודית ליום העצמאות, כזו שתבטא את חשיבותו של החג הלאומי ותוסיף לו נופך יהודי באמצעות הישענות על המורשת התרבותית של החג היהודי.

ב-1959 הקים יקותיאל עזרני, מורה ותיק, את אחי"ם (איגוד לקידום אורח חיים ישראלי עברי מקורי). בחבר הנאמנים של הארגון כיהנו פרופ' ישראל אפרת, פרופ' ש"ד גויטיין, פרופ' דב סדן, ראש עיריית תל-אביב חיים לבנון והשחקן יהושע ברטנוביץ. הנושא שהעסיק את עזרני היה יום העצמאות ודפוסי. לקראת יום העצמאות תשכ"ד שלח עזרני תזכיר למשרד החינוך, ובו פירט את הצעותיו. בין אלה הייתה ההצעה לפתוח את המצעד הצבאי בחפליה: "השקפה ממעון קדש מן השמים, ובכך את עמך ישראל ואת האדמה אשר נחת לנו, כאשר נשבעת לאבותינו, ארץ זבת חלב ודבש", ולאחר מכן יתקעו בשופרות. כאשר לאורחת החג הציע עזרני כי על שולחן החג תוצב חלה קלועה, ועליה יונת שלום מבצק או סולם יעקב. לכבוד החג צריכה להיכתב מגילה מיוחדת, 'מגילת העצמאות', עם סיפורים ממלחמת העצמאות. עזרני הציע גם ברכה מיוחדת לחג: "בורך ישראל ובתשובה: 'בורך לעד!'; או 'פירח ישראל' שיענה ב'פירח וישגא', ולחלופין, הברכה 'עם ישראל חי', והתשובה לה — 'חי וקיים'!"²⁵

הנצחת הנופלים

עיצוב הדפוסים הטקסיים והליטורגיים של ההנצחה הציבורית של הנופלים היה היבט חשוב של מיסוד 'פולחני הריבונות' בישראל העצמאית. הנופלים — בשנים הראשונות לעצמאות ישראל היו אלה חללי מלחמת העצמאות — היו 'גיבורים',

²⁵ על האיגוד ועל ההצעות של יקותיאל עזרני ראו ד' יריב, 'ישראל וישגא', העולם הזה, 1388 (15 באפריל 1964), עמ' 18.

תפריט זה משקף את הניסיון לשלב מסורת קולניאריות של עדות שונות לכלל ארחיה 'ישראלית', שאינה מוזהה עם מסורת 'אשכנזית' או 'ספרדית'. השפעת הסדר כרגם טקסי באה לידי ביטוי, בין היתר, בניסיון להעניק משמעות סמלית למנות השונות. במובן של זיכרון היסטורי. כך החלמית, המנה הראשונה בשני התפריטים שהוצעו, נועדה להזכיר את המצור על ירושלים: החלמית — חוכיזה — שימשה תחליף לתושבים הצעירים, והכללה בתפריט, כמוה במצות של פסח, אמורה הייתה לשלב את ילחם העזני בתזכורת ובהתנסות שיש לחזור עליה באופן סמלי במהלך האירחה. כיסויי הבשר, כך לפי ההסבר שצורף לתפריט, מסמלים את המכות שהונחתו על האויב במלחמה לעצמאות ישראל.

ציר נוסף של הטקס המשפחתי שנוצב באמצע שנות החמישים כלל את הטקסט שייסר את סיפור העצמאות, טקסט ששימש כימגילה' או 'ההגדה'. בדבריו במועצת יום העצמאות תשי"ג אמר נציג קרן היסוד: 'כל הריבונים שלנו על סעודה חגיגית לא יועילו אם לא תהיה ההגדה, שהיא יכולה לאסוף חוג משפחה לשעתיים כדי לספר סיפור ולשיר שיר. זה יצור את הסעודה...'²³ הרעיון לא היה חדש. הצעה מפורטת ברוח זו כבר הוצגה בעת הדיון בכנסת בנושא חוק יום הקוממיות על ידי דינור:

הריני מציע עוד דבר אחד, שהוא אולי נועז, אינני יודע אם נספיק לעשותו השנה, אולם מן הצורך שבשנים הבאות תיכתב מגילת חרות ישראל. ישנם סופרים בישראל, ותמיד נהג ישראל לציין בדרות הבאים את עברו... בה צריך לספר על המורד בגלות מראשית חיבת ציון והציונות עד מלחמת החירות ועד הכרזת העצמאות. בסופה של המגילה צריכה לבוא הכרזה זו, או עקרה, כהכבה וכלשונה, פרשת הניצחון והחוק על קביעת העצמאות.

בדבריו התייחס דינור גם למחלוקת שעלולה להתעורר בנוגע להזכרתו או אי-הזכרתו של האל במגילה שהציע:

אין זה עניין, שחברים יתווכחו בדבר הזכרת השם במגילה זו. אני רוצה להזכיר, שבמגילת אסתר, כידוע, לא הזכירו את השם, ואף על פי כן יודעים היהודים ומעריכים מה פרש הדבר. ואולי משום שחג זה חוקן בתקופה מאוחרת יותר וגם זהו מנהג היסטורי.²⁴

ב-1955, כשעלה לסדר היום נושא הטקסט לסעודה המשפחתית, כבר היה בנמצא טקסט כזה: 'הגדת יום העצמאות' שכתב ב-1952 הסופר אהרן מגד בעבור הצבא

²³ י' ערני, נציג קרן היסוד במועצת יום העצמאות, פרוטוקול ישיבה ראשונה של מועצת יום העצמאות תשי"ג מיום 25 בנובמבר 1952, אמ"י, 3/46-2/391-4511.

²⁴ דברי דינבורי (לעיל, הערה 5), עמ' 351.

האשיות אמיתיות עצמאות

איך חוגגים את יום העצמאות, האם יש מקום לטקסים הרשמיים, ומה פתאום לחדש חג ולהגיד הלל? הרב יהושע מאנא, ר"מ בישיבת מרכז הרב ומתלמידיו הקרובים של הגר"א שפירא, משתף באווירת החג של ר' אברום והרצי"ה זצ"ל במרכז הרב, ועושה סדר בהתייחסות אל "היום אשר עשה ה' נגילה ונשמחה בו". אז האם שייך לחגוג עצמאות גם אם הממשלה לא הולכת בדרך התורה? מה היה חשוב לר' אברום לדעת כל שנה לפני יום העצמאות? ועל מה עיקר החגיגה? נשאר רק לקרוא.

רגיל שרק "שמים עליו כיפה" על ידי שהולכים לבית הכנסת ואומרים כמה פרקי תהילים או הלל, אלא ביום הזה יש באמת תוכן עמוק, ואנו משתדלים להביע אותו.

מה הכוונה שזה לא יום ש"שמים עליו כיפה" אלא יום עם תוכן אמיתי?

רבותינו בישיבה, הרצי"ה ור' אברום והרב ישראל, שעיקר תורתם מהם ובעיקר בנושאים הללו, לימדו אותנו שיום העצמאות הוא אינו יום מובן מאליה, שעכשיו רק צריך לחפש מה לעשות איתו. אלא האמירה של התורה מחייבת אותי להכיר בקב"ה ביום הזה ובמעשה ה'. כמו שר' אברום היה חוזר כל שנה על הפסוק: "ויתבוננו חסדי ה'" – שגם לזכות להתבונן ולהבחין בחסד

ינהג לפי מה שהוא. מה שכן, אין ספק שהמדינה כמדינה חייבת להביע את השמחה של היום הזה, וזו שמחה המלווה בטקסים כדרך העולם, אך צריך לזכור שכל זה הוא לבוש. הפנימיות והתוכן הפנימי של היום הזה הם הרבה יותר גדולים ממה שהטקסים עצמם יכולים להביע. הרצי"ה זצ"ל דיבר על כך כמה פעמים, כמו במזמור י"ט לסדנת ישראל הוא מדבר על "יום קבלת מלכות שמיים", על זה שאחרי אלפיים שנות גלות שבה ונוסדה מלכות ישראל אפילו אם זה בצורה מוקטנת ולא שלימה. כלומר מעבר למימד הראשון שיש ביום זה עליו דיברנו קודם – שזיכה אותנו ה' לקיים מצוות יישוב ארץ ישראל, יש ביום זה מימד נוסף של תחילת תהליך שטופו הוא התגלות שם ה' בעולם בייסוד מלכות ישראל. ולכן כמובן שגם התפילה ביום הזה וקבלת עול מלכות שמיים ב'שמע ישראל' ביום הזה צריכות להיות בכוונה מיוחדת ומחשבה גדולה יותר. לא רק קבלת עול מלכות שמיים שלי, הפרטית, אלא מקום לגילוי מלכות ה' בכל העולם כולו ותפילה להמשך הגאולה של עם ישראל ותפילה על כך.

צריך לדעת שיום העצמאות זה לא יום חול

האם יש תוקף של "קדושה" ליום העצמאות? בשאלות כאלו לא כל אדם יכול לפסוק אלא רק גדולי תורה, ואני ודאי עוד לא בין

אלו שיכולים להכריע בכך, אך ידוע שהרצי"ה זצ"ל אמר שיש קדושה ביום זה מכוח מצוות יישוב ארץ ישראל. בעצם היום הזה יש קיום של מצוות יישוב ארץ ישראל בהקמת מדינה, ומכוח המצווה של התורה יש ביום הזה קדושה.

אך צריך לדעת שהשמחה והחייב להודות ולשבח לה' מבעות מהמצווה בין שתגיד שבפועל יש גם קדושה ובין שתגיד שאין שגם למי שסובר שאין קדושה ביום זה – זה לא ישנה את המהות של היום שהיא קיימת מעצם המצווה של יישוב הארץ.

איך צריך לחגוג את היום? האם יש מקום לטקסים ולמנהג?

אני לא בא להגיד איך צריך לחגוג בפועל, ומה האדם יעשה במשך היום – אם בקרב המשפחה או ילמד תורה וכו' – זה כל אחד ואחד



של הקב"ה – זה עצמו חסד, וצריך להכיר בכך – יש פה חסד של ה' ואנו זוכים לראות ולהבחין

יום העצמאות זה לא יום חול רגיל שרק "שמים עליו כיפה" על ידי שהולכים לבית הכנסת ואומרים כמה פרקי תהילים או הלל, אלא ביום הזה יש באמת תוכן עמוק ומשמעותי



יש אנשים שלא זכו לראות זאת ולא זכו להבחין במעשי ה' והם רואים במדינת ישראל מעשה בעלמא או מעשה שטן, אך מי שכן זוכה לראות את מעשי ה' הגדולים והנשגבים ודאי שחייב להודות על כך. גם אצל ר' אברום וגם אצל הרצי"ה ניתן היה להרגיש את עוצמת היום במהלך היום בתפילות, בשיחות ובשיעורים, כל אחד מהם בדרכו וסגנונו המיוחד היה מבטא זאת, ובכל ערב יום העצמאות היה ר' אברום מבקש לברר במשרד הדתות כמה תלמידי ישיבה נוספו השנה בישיבות, ותמיד בשיחה שלו לביל יום העצמאות היה מדבר על כך ואומר "תראו כמה התורה גדלה השנה וכמה מדינת ישראל היא מרכז התורה..."

לסיום, איך נוכל לפעול ששנה הבאה עוד יהודים יחגגו את החג דווקא מתוך מצות התורה, ויזכו להכיר ולקיים את התורה והמצוות?

אני חושב שבכך ראש יהודי עושים עבודת קודש יחד עם כל מי שעוסק בקירוב רחוקים, ויש הרבה סייעתא דשמיא בכך וחז"ל אומרים שכל תשובה שיהודי עושה זה משפיע בתוך עם ישראל ומביא לעולם רפואה וגאולה. ואין ספק שישנו כאב גדול על כך שישנו עוד ציבור גדול בעם ישראל שעוד לא טעם את טעם השבת והטעם של שלווה הנפש שבתלמוד התורה וכל מי שמסוגל ויכול לפעול בעניין ודאי שזה מבורך וחשוב מאוד, ואנו מתפללים שנזכה לעשות תשובה עם כל עם ישראל. נסיים בסיפור על רבי אחד שניסה לישון באיזה מקום ולאחר שלא נרדם כל הלילה התברר לו שבחדר הזה נמצא שעונו של החוזה מלובלין. אמר הרבי: שעון רגיל מראה שעבר עוד רגע מהחיים, אך שעונו של החוזה מלובלין- מראה שהתקרבו עוד רגע לגאולה השלימה.

ראש יהודי שפועל לטובת העניין ומקרב את החברה ליהדות. הריחוק של החברה מהתורה היה ממשיך גם אם המנדט הבריטי היה ממשיך לשלוט בארץ, אך ולהבדיל מזה- יש דברים לא מתוקנים שנעשים על ידי הממשלה.

הייתי ליד רב אברום בעיצומם של ימי גוש קטיף בימים של הגירוש עצמו והוא בכה בכי נוראי על החורבן ועל גירוש המשפחות והוא לא ידע מנוח מכך, ובתוך עיצומם של ימים אלו קיבלו שאלה האם לשנות את הנוסח של "המי שברך" למדינה, ובתוך הכי הנורא הוא הסתכל עלינו בתמיהה ושאל: "מה קרה? למה לשנות?" ענינו: "מה פירוש למה? מדוע הרב בוכה?" והוא ענה: "אני בוכה על מה שהממשלה עשתה, אך אין לזה שום קשר לערך של מדינת ישראל". שאלו אותו גם על הלל וסעודת יום העצמאות והוא היה מאוד תקיף לגבי זה ואמר: "הבעיה היא לא המדינה, אלא שיש ממשלה שהיא לא טובה, ועלינו להודות לקב"ה על המדינה בלי שום קשר לזה שיש ממשלה פחות טובה או יותר טובה - ממשלה מתחלפת. ובכל מקרה חשוב לדעת שאין זה פוגם בראשית צמיחת גאולתנו, עם כל הצער על דברים שלא נעשים בשלימות צריך לזכור את מה שכותב הרב קוק זצ"ל על הפסוק משיר השירים ש"כולך יפה רעייתי ומום אין בך" - אין הכוונה שאנו עיוורים ולא רואים את המומים, אנו כן רואים את המומים אך יודעים שהם חיצוניים, ומום אין "בך" כלומר "בתוכך", במקור, בגרעין הפנימי. וזה לא סותר שיש גם דברים שצריך לתקן.

כיצד הייתה חווית החג במחיצת הרצי"ה ור' אברום?

מי שעמד לידו באותם רגעים ראה את הקב"ה, איך אפשר לא להרגיש בו ובמעשיו?

בחסדיו עלינו. זה לא שיש כאן יום חשוב שאנו נחפש איזה תוכן ליצוק בו, אלא התורה היא זו שאומרת לנו לראות את חשיבות היום וממלא אנו מחויבים להביע את הכרת הטוב הזו. הרצי"ה הרגיש שזהו חג, ושהחג הזה בא מכוח התקנה של הרבנות הראשית לישראל, שהיא זו שיכולה לקבוע את המימד התורני הרוחני שיש ביום הזה, ואם לא היתה תקנה של הרבנות, לא היה כח מרכזי שיביע את החשיבות היום הזה. אך מכיוון שזכינו שהרבנות הראשית באותו זמן תקנה לחגוג את היום - הרב הרצוג והרב בן ציון מאיר חי עוזיאל וכל הגדולים שהיו באותה תקופה של הרבנות הראשית, ממילא יש תוקף לחגיגת היום. כמו-כן, ידוע שהרבנות שלחה שאלה גם לגדולי הדור שהיו באותה תקופה ושלא היו מחוברים לרבנות הראשית: האם לתקן ולומר "ראשית צמיחת גאולתנו" בתפילה



וגם הם ענו שכן.

אך האם שייך להמשיך ולומר "ראשית צמיחת גאולתנו" ולשמוח ביום זה, גם אם הממשלה לא הולכת לפי התורה?

קודם כל יש להבדיל בין שני נושאים שונים: יש דברים שהחברה אינה מתקנת בהם כגון חילולי שבת שיש בחברה וכדו' אך זה לא קשור למדינה. גם בלי המדינה היו חילולי שבת והחברה הישראלית אינה מתקנת בעוד דברים שיש לה לתקן, ולשם כך יש גם את

תוכן העניינים

הקדמה.....	3
"זה היום עשה ד'".....	4
"ולשמה מה זה עשה" (קהלת ב,ב).....	4
חגיגת יום העצמאות - מן התורה.....	4
ניסי תשי"ח.....	5
הכרת תודה.....	7
פסח, חנוכה ויום העצמאות.....	8
צער ושמחה בארץ ישראל.....	8
גדול קידוש השם מחילול השם.....	9
החגיגה והשמחה - הכנת חשיבות העצמאות.....	10
אנשי אמונה.....	10
"בשוב ד' את שיבת ציון - היינו פחלמים".....	12
היינו כחלמים.....	12
ניתוק מגודל השעה.....	12
גאולת השכינה.....	13
להתעורר מן החלום.....	13
קידוש השם.....	14
התהלך יושלם!.....	15
ראה של נצח.....	15
"יאמר גאולי ד' ".....	17
ארבעה חייבים להודות.....	17
נס ההצלה.....	19
תחיית המתים הלאומית.....	20
"עצת ד' לעולם תעמד" (תהלים לג,יא).....	21



קידוש השם שבתקומת מדינת ישראל.....	22
תחיית המתים הלאומית.....	22
למשמעות קידוש השם.....	24
קומה על גבי קומה.....	27
מהלכה למעשה.....	29
ערכו של הצבא בישראל.....	31
המשימה האחרונה של משה רבינו - מלחמה.....	31
ערך פיקוח נפש.....	32
יושבי ארץ ישראל - הם כלל ישראל.....	33
משמעותה של המלחמה בישראל.....	34
מעלת מסירות נפש על ישראל.....	37
צה"ל - צבא ההגנה לישראל.....	37

זה היום עשה ד'!

"זֶה הַיּוֹם עָשָׂה ד' "

"וְלִשְׁמֹחָהּ מִה זֶה עָשָׂה" (קהלת ב,ב)

"זֶה הַיּוֹם עָשָׂה ד' גְּגִלָּה וְנִשְׁמָחָה בּוֹ" (תהילים קיח,כד): "בו" –
ביוםא, "בו" – בקודשא בריך הוא. (והו, ג, קה ע"א)

אנתו חוגגים את יום העצמאות ושמחים בו בהלל והודאה מפני ש"זה
היום עשה ד'". ועל כן "גְּגִלָּה וְנִשְׁמָחָה בּוֹ" – בקב"ה. השמחה ביום עצמו
נובעת מתוך השמחה בקב"ה שעשה את היום הזה.

אני פותח בכיור סיבת השמחה ביום העצמאות, מפני שנשמעים הרים
התורים "וְלִשְׁמֹחָהּ מִה זֶה עָשָׂה?" שאלה זו, הנובעת מתוך כאב, נשאלת
על ידי אלו שהחוגגים את יום העצמאות בכל שנה, ומול המציאות שלפנינו,
בה אנו כמו ירינו מכרסמים בעצמאותנו, פוגעים בה ומשפילים אותה,
ובמיוחד אחרי כל מה שעבר עלינו בשנה האחרונה, הם תוהים: "וְלִשְׁמֹחָהּ
מִה זֶה עָשָׂה?"

חגיגת יום העצמאות - מן התורה

אמר רבי יהושע בן קרחה: קל וחומר – נמה מעבדות לחירות
אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן! (מגילה יד ע"א)

גמרא זו מבררת את יסוד הדין של פורים, ועל סמך מה הוא נקבע כיום חג.
רבי יהושע בן קרחה מסביר שזה קל וחומר מקביעת התורה את חג הפסח
על שחרור עם ישראל מעבדות לחירות, שבוודאי את פורים, בו ניצלנו
ממיתה לחיים, יש לקבוע כיום חג. לדעת היחזק סופר¹ (או"ת, רח; יו"ד,
רלג) קביעת פורים כחג היא מדאורייתא, כיון שהחג נקבע על יסוד לימוד
של קל וחומר, שהיא המידה היסודית ביותר מבין המידות שהתורה נדרשת
בהן. ואף שאת מצות חג הפורים: קריאת מגילה, משלוח מנות ומתנות
לאביונים קבעו חכמים, בכל זאת עצם החג הינו חיוב מן התורה.

וממילא פשיטא בנדון דידן הנוגע לציבור של כלל ישראל ויש כאן
פדיון מעבדות לחירות, שנגאלנו משעבוד מלכויות, ונעשינו בני
חורין והשגנו עצמאות ממלכתית, וגם הצלה ממיתה לחיים

¹ במסכת סוכה (לא ע"א) נחלקו רש"י ותוספות, האם כל י"ג מידות ניתנו
להידרש (למעט גזירה שווה) או רק מידת 'קל וחומר', עליה כ"ע מסכימים
שניתנה להידרש.

הקדמה

הקדמה

בתשובה למבוכה, לשאלות ולתהיות, שהתעוררו ביחס לחגיגת
יום העצמאות לאחר כל מה שעבר עלינו בשנה האחרונה,
מובאים כאן דבריו של מו"ר הרב חיים דרוקמן שליט"א, המבררים
באופן חד משמעי כיצד יש להתייחס ליום העצמאות בכל מצב
שהוא, ואת החובה שלנו לחוגג, לשמוח, ולהודות לקב"ה על
חסדיו עמנו בדורנו ועל מתנת השמים האדירה שהעניק לנו.

ניסן ה'תשס"ו

שניצלנו מידי אויבנו שעמדו עלנו לכלותנו, בודאי חובה עלנו לקבוע יום טוב. (ש"ת קול מבשר, כא)

בתשובתו זו של הרב משולם ראטה, שהיה גאון עולם ועוד בצעירותו שמו הלך לפניו בכל העולם היהודי, דן הוא באריכות בחוקפו של יום העצמאות ותקנותיו, ומסיק שיש לקבוע את יום העצמאות כיום חג, שכן יש בהקמת מדינת ישראל גם שחרור משעבוד לחירות וגם הצלה ממיתה לחיים.

אם כן, כיון שקיימת חובה תורנית לקבוע את יום העצמאות, ולפי זה חובת ההוראה לקב"ה וחובת השמחה ביום זה היא מדיאריותא – אין הדברים תלויים בהרגשתנו כלל. קביעתה של התורה מחייבת אותנו לשמחה, לחגוג ולהודות לקב"ה.

ניסי תש"ח

רבים ביד מעטים

ערב הכרזת המדינה הכריזו ארצות ערב שתוך שבוע ימים בלבד הם מחסלים את כל היהודים בארץ ישראל. הביטוי 'נטאטא אחכם ליס' לא היה מליצה אלא איום רציני של צבאות ערב השונים לפלוש מצפון, ממזרח ומדרום, כך שהים, הנמצא ממערב, יהיה המפלט האחרון. הטבח שהיה בכפר עציון, ביום הכרזת המדינה, היה צפוי להיות גורל כל היישוב היהודי בארץ, אילו לא היינו גוברים עליהם. שש מאות אלף יהודים היו אז בארץ מול מליוני ערבים שהקיפו אותם, כאשר צה"ל עוד לא הוקם וגם נשק לא היה, ובכל זאת נתן ד' אותם בידינו – האם יש דוגמא טובה מכן ל"רבים ביד מעטים"?! אנו מרבים לספר על גס חנוכה של "מסרת רבים ביד מעטים", שהיה לפני יותר מאלפיים שנה, אבל הגס הזה התרחש גם בימינו. הקב"ה מסר רבים ביד מעטים ועל ידי כך הציל אותנו ממות בטוח, ונתן לנו את חיינו במתנה – האם לא ראוי שנודה לו על כך?!

גבורת ההחלטה

הגבורה שהתגלתה בשדה הקרב התחילה בעצם הכרזת העצמאות.² המצב היה שמדינות ערב איימו לחסל אותנו אם נכריז על הקמת המדינה; אמריקה שתמכה בהקמת המדינה (בהצבעה באו"ם) הודיעה שאין זה העייתי הנכון; גם בתוך היישוב היו חילוקי דעות בנושא (בסופו של דבר ההחלטה על הכרזת העצמאות של מדינת ישראל עברה ברוב של שני

² כך כתב מו"ר הרצ"ה קוק זצ"ל, ראה: לוחיות ישראל, א, עמ' קפב-קפד.

קולות בלבד, והרי זה עצמו נס משמים). ולמרות הכל הוכרזה עצמאותנו וקמה מדינת ישראל, וזה עצמו גילוי גבורה מאין כמוה.

בגמרא בבא מציעא (קו ע"א) מובאת ברייתא:

רועה שהיה רועה והניח עדורו ובא לעיר, ובא זאב וטרף, ובא ארי ודרס – אין אומרים: אילו היה שם היה מציל, אלא אומדין אותנו; אם יכול להציל – חייב, ואם לאו – פטור.

ושואלת הגמרא:

ואמאי נמי ליה: אי הוית התם – הוה מקיים כך "גם את הארץ גם (את) הדוב הכה עבדך" (שמואל א, יז)?

כלומר, היה מתרחש נס כפי שהתרחש לדוד שסיפר: "גַם אֶת הָאֲרִי גַם הָדֹב הָכָה עַבְדְּךָ" (שמואל א, יז).

מסבירים החוספות (ד"ה מחיב), שהכוונה לנס של "רוח גבורה ודעת להלחם". כלומר, כשכמצב הנדרש יש לו לאדם "רוח גבורה ודעת להלחם" – זהו נס ממרומים, שהאדם מוצא את הדרכים לפעול בצורה הנכונה ולהנציל. כך קרה לדוד, ובמוראי זה מה שקרה לנו.

כדוד שעמד מול גולית, כך הייתה גם הכרזת העצמאות מול כל העולם כולו. הכל היה בחסדי שמים, ממקור אוזר ישראל בגבורה, שנמשך והתגלה גם בשדה הקרב.

הצלחות כלל ישראל³

לא רק היישוב היהודי בארץ ישראל ניצל, אלא כלל ישראל ניצל. ראשית, מן הצד ההלכתי, היהודים שחיים בארץ ישראל נחשבים לכלל ישראל.

כך כתב הרמב"ם:

אילו הנחנו דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לא-ל מעשות זאת, כי הוא הבטיח שלא ינחה אותה האומה מכל וכל ... (ספר המצוות, עשה קנא)

ומעיר על כך ה'חתם סופר':

נראה מדבריו כי אילו חס וטלום לא ישאר שום ישראל בארץ ישראל, אפילו יהיו יושבים ישראל בחוץ לארץ, מקרי 'כליון אומה', חס וטלום. (חתם סופר, יו"ד, רלד)

³ על נושא זה בהרחבה, ראה להלן במאמר "ערכו של הצבא בישראל".

אם אין יישוב יהודי בארץ ישראל נחשב הדבר ככליון האומה כולה – דבר שהבטיח לנו הקב"ה שלא יהיה. ולכן לא יתכן שיהיה מצב בו כלל לא יהיו יהודים בארץ ישראל.

אבל לא רק על פי ההלכה הצלת היישוב היהודי בארץ ישראל נחשבת כהצלת כלל ישראל, אלא גם מבחינה מציאותית כך היה. מה היה עולה בגורלם של אותם אודים מוצלים מאש התופת של השואה באירופה אילו מצילתים היו הערבים לבצע את זממם לטבות ביישוב היהודי בארץ ישראל? גם גורלם של היהודים בארצות ערב היה רע ומר במקרה שכזה. ומה היה קורה ליהודי אחיזיפיה וליהודי רוסיה? הרי הניצוץ היהודי ברוסיה התעורר כתוצאה מתקוממתה של מדינת ישראל, והחל להתגלות לאחר מלחמת ששת הימים.

אבל לא רק יהודי ארצות המצוקה ניצלו, כי גם יהודי ארצות הרוחה. שמעתי מפי הגרי"ד סלוביצי"ק זצ"ל, שבשעה שהשואה השתוללה באירופה הסתובבו באמריקה מסיונרים וקראו ליהודים להתגבר כמוצא אחרון להצלה, שאם לא כן, צפוי להם סוף דומה לזה של היהודים באירופה. גוראות השואה שימשו בידי תיאולוגים נוצרים אמצעי שכנועי, שסופו של עם ישראל קרב מפני שלא האמינו באותו האיש. סכנת שמד ריחפה מעל יהודי אמריקה, עד שקמה מדינת ישראל והפיחה רוח ביהודים של ארצות הרוחה. ואף זקפה את קומתם.

כמו כן שמעתי מפי הרב חיים דוד הלוי זצ"ל, רבה של תל אביב, שבראשית שנות המדינה שהה בעשרות ימי תשובה באחת מארצות דרום אמריקה. כליל יום כיפור היה בית הכנסת הגדול מלא מפה לפה. וכשנגמרה התפילה ראה הרב הלוי יהודים היוצאים מבית הכנסת, נכנסים למכוניות ונוסעים. הוא היה המום ושאל את מלווייו לפשר העניין – השיבו לו שיהודים אלו רחוקים מיהדות כבר כמה דורות, ואפילו הסבא שלהם כבר היה מתבולל. אם כך, שאל הרב הלוי, ישנה תמיהה אחרת. מה מביא אותם לבית הכנסת? השיבו לו: תקוממתה של מדינת ישראל היא שהביאה יהודים אלו לחזור ולהזהרות עם עם ישראל.

הכרת תודה

השמחה וההלל כיום העצמאות היא הודיה לקב"ה על ההצלה שלנו, אך גם על עצם מתנת השמים האדירה שהעניק לנו, היא מדינת ישראל. העובדה שפסקנו מלהיות משועבדים לאחרים וניתנה לנו עצמאות, מחייבת אותנו להודות על כך ולא להיות כפויי תודה, למרות הבעיות הרבות הקיימות במדינה. משל למה הדבר דומה: לאדם שקיבל מחברו אגרטל לפרחים, יפה מאין כמוהו, ומישוה מבני הבית במקום לשים בו פרחים מלאו כבוי. האם

יעלה על הדעת שמקבל האגרטל לא צריך להודות למנות המתנה? הרי היה זה אחד מבני הבית שורק לחד האגרטל כיון, ומדוע ייפגע מכך נותן המתנה? כך גם אנו; קבלנו מהקב"ה מתנה יקרה מאין כמוה – מדינת ישראל; זכינו למה שלא זכו דורות רבים; והנה צוות בעיות, שאנחנו יוצרים בעצמנו, היתכן שבגלל אותן בעיות לא נודה לקב"ה על עצם המתנה שנתן לנו? אדרבה, הכרת התודה היא שצריכה לעורר בנו את הרצון לדאוג שהכל יהיה כפי שצריך להיות, כפי שנבחר בהמשך, ואם כן רדאי שאנו צריכים להודות לקב"ה על מה שעשה איתנו.

פסח, חנוכה ויום העצמאות

כל שנה, מזה אלפי שנים, אנו חוגגים את חג הפסח על יציאת עם ישראל ממצרים. האם העובדה שעם ישראל חטא לאחר מכן בחטא העגל מנעה מאיתנו להמשיך ולחגוג את חג הפסח?

את חג החנוכה אנו חוגגים על נס ד' ונפלאותיו שזכינו להם על ידי יחסידי עליין⁴ – החשמונאים. האם העובדה שמאוחר יותר הפכה המלוכה החשמונאית לצדוקית, הביאה לכך שנפסק לחגוג את חג החנוכה?

כך גם בימינו, האם הבעיות שאנו גורמים צריכות להביא את הפסקת ההודיה לקב"ה על הנסים הגדולים שהביא עלינו, על הפדות משעבוד שהעניק לנו, ועל ההצלה ממיתה לחיים שזכינו לה? שכל אלה באים לידי ביטוי בשמחה, בהלל ובהודאה של יום העצמאות!

צער ושמחה בארץ ישראל

מת אביו – מברך י"דיין האמות". היה לו ממון שירשו... מברך גם כן "שהחייני". (שולחן ערוך, או"ח רכג, ב)

אין צורך לתאר איזה אסון הוא זה כאשר מת אבא; ואף אם השאיר אחריו האבא מיליארדים או כל כסף וזהב שבעולם, הרי שהאבא על מותו הוא עמוק ודיוגן הוא נורא. עם זאת, קובע השולחן ערוך, שאם השאיר האב ירושה – על הבן לכרך גם "שהחייני". האם ברכה זו באה לבטל את הכאב והצער על מות האב? חס וחלילה, אלא נלמד מכאן לימוד גדול: כשיש מצב בו צער ושמחה מעורבים זה בזה – כל צד מקבל את מקומו ואינו מתבטל. השמחה על הירושה איננה מעמעמת את הצער על מות האב, והכאב האיום על מות האב אינו מרחיק את ההודיה לקב"ה שהוא לא השאיר אחריו חובות אלא ירושה. אף שדוגמא זו היא הפוכה ממה שאנו

4 רמב"ן כתב: "... החשמונאים ... היו חסידי עליין, ואלמלא הם נשתחו תורה והמצוות מישראל...". (בראשית מט, ד"ה לא יסור)

עסוקים בו, שמהותו היא שמחה, עולה כאן לימוד, שכשישנה תופעה שיש בה גם חיוב וגם שלילה, יש בה גם טוב וגם רע, אין השלילה והרע מבטלות את החיוב והטוב, אלא כל דבר מקבל את מקומו.

כשהאב עצמו מוחל את בנו הוא מברך "שהחיינו", ואם המוחל הוא אחר – יש אומרים שאין שם ברכת "שהחיינו". ולהרמב"ם לעולם האב מברך "שהחיינו" על כל מילה ומילה, וכן נהוג בכל מלכות ארץ ישראל וסוריא וסביבותיה ומלכות מצרים. הגה: ובמדינות אלו נוהגין שלא לברך "שהחיינו" אפילו כשהאב עצמו מל בנו, אם לא שמל בנו הבכור שחייב לפדותו מברך "שהחיינו" בשעת מילה ואינו מברך בשעת פדיון, אבל כשפטור מהפדיון אינו מברך "שהחיינו". (שולחן ערוך ורמ"א, יו"ד רסה, ז)

ואין נוהגים כן מעולם, אלא אין מברכין "שהחיינו" כלל, אפילו ישראל שמל בנו הבכור... (ש"ך שם)

אחת הסיבות המגמקות מדוע אין לומר "שהחיינו" על מצות מילה היא משום צערא דינוקא⁵, והנה, קובע ה"שולחן ערוך", שבארץ ישראל נהגו כדעת הרמב"ם ומברך "שהחיינו" על כל בן מבניו שנימול. ומדוע בארץ לא חששו ל"צערא דינוקא", האם לילדי ארץ ישראל לא כואב? אלא עולה מכאן לימוד גדול: בארץ-ישראל, הצער שבכרית המילה אינו מבטל את השמחה. בארץ ישראל כאשר שמחה וצער קיימים יחד, אין האחד מבטל את השני. גם כשישנו כאב גדול – אין הוא מטשטש את השמחה, עליה יש לברך "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה".

גדול קידוש השם מחילול השם

רבי אבא בר זמינא בשם רבי הושעיה: גדול הוא קידוש השם מחילול השם. (ירושלמי, קדושין ד, א)

שואל על גמרא זאת מורי ורבי הרב צבי-יהודה צ'ץ: מהו חידושו של הירושלמי, האם זקוקים אנו לירושלמי כדי שיגיד שקידוש השם גדול מחילול השם? אלא, מכאן הרב צבי-יהודה צ'ץ⁶, שהמצאות עליה דברה הגמרא היא מצב שיש בו גם חילול השם וגם קידוש השם, מצב בו יש גם

5 הגר"א (שם ס"ק לו) מביא זאת בשם מרדכי (שבת ס' תכא-תכב): "ושהחיינו לא מברך משום צערא דינוקא... ושהחיינו לא שייך אלא בדבר שמחה דומיא דפדיון הבן ...".

חיוב וגם שלילה וההתלבטות היא איך להתחסס למצב כזה.⁶ קובע הירושלמי, שאין לשלול מצב כזה, אלא הצד החיובי גובר, וזהו "גדול הוא קידוש השם מחילול השם" – צד קידוש השם שיש במצב כזה הוא שצריך לעמוד לנגד עינינו. לכן במצב שלנו, אפילו שיש בו גם שלילה, בודאי שיש לחגוג ולשמוח, כי צד קידוש השם שבו בודאי גובר.

החגיגה והשמחה – הבנת חשיבות העצמאות

החובה לחגוג ולשמוח נובעת לא רק מהרכת תורה, כפי שבררנו, אלא גם מפני שהחגיגה והשמחה, בסופו של דבר, מחזקות את העצמאות עצמה ואת השמירה עליה. החגיגה והשמחה בדבר מברירת את חשיבותו. אם למשל יקבל אדם יהלום, ככל שיהיה מודע לשוויו ולערכו הגבוה, כך ישמור עליו יותר, ויהיה לכל יפגם. כך גם החגיגה והשמחה על עצמאותו מחזקות בנו את התודעה כי יש צורך לשמור עליה, להגן על מדינתנו, לעמוד על זקיפות קומתנו, וחלילה לא לסגת מערכים אלו. חגיגת יום העצמאות היא שמעמידה לנגד עינינו את חשיבות העצמאות והשמירה עליה.

אנשי אמונה

חגיגת יום העצמאות גם מזכירה לנו שאנו מסוגלים לשמור על עצמאותנו. חגיגת יום העצמאות מזכירה לנו מה ארץ בתש"ח – איך עמדנו מעטים מול רבים וניצחנו בחסדי שמים, מפני שהאמנו בצדקת דרכנו והאמנו בעתידנו. אותם כוחות שעמדו לנו אז קיימים גם כיום, רק שיש לעורר אותם, לגלות אותם, לפתח ולטפח אותם. זהו תפקידם של אנשי אמונה. מי שמאמין שכל מה שארע בדור שלנו הוא מעשה ד' – תכנית א-לוהית של גאולת ישראל, וכל מה שארע במאה שנה האחרונות, ובמיוחד בחמישים שנה האחרונות, הם חלק מאותה תכנית – בודאי בטוח שאת התכנית הא-לוהית הזאת לא ניתן לעצור – "את המנגינה הזאת אי אפשר להפסיק", לכל היותר ניתן לעכב אותה קצת.

"תְּאֵאֱמַר אֲשֶׁרִּיר וְלֹא אֲוִלִּיד יֵאמַר ד' אִם אֲנִי הַמּוֹלִיד וְעֲצָרְתִּי אֲמַר אֶ-לִּהְיֶה". (ישעיהו סו, ט)

6 "כמובן אין ענינו של מאמר ח"ל ללמדנו, כי קידוש השם גדול יותר מחילול השם, אלא באורו, שכשהם נמצאים יחד, כשבאותו ענין יש צד קידוש השם וצד חילול השם, אין אומרים ספיקא וישב ואל תעשה, אלא שצד קידוש השם הוא הגדול והמכריע." (לנתיבות ישראל, א, עמ' קסא)

"בְּשׁוּב ד' אֶת שִׁיבַת צִיּוֹן – הֵיִינוּ כְּחֻלְמִים"

היינו כחולמים

"שִׁיר הַמַּעֲלֹת בְּשׁוּב ד' אֶת שִׁיבַת צִיּוֹן הֵיִינוּ כְּחֻלְמִים" (תהלים קכ"א).

בהסברו של הביטוי "היינו כחולמים" מצאנו שלושה פירושים:

1. אבן-עזרא: "בשוב ד' שבותם כן יאמר ישראל, אין אדם רואה בהקיץ הפלא הזה, רק בחלום". התרחשות הגאולה היא כמו חלום; זוהי חזיה כל כך נפלאה ומיוחדת, שלא ניתן להשוותה כלל למראות שאנו רואים בהקיץ אלא לחלום נפלא.
2. הרד"ק מביא בשם אביו: "כחלום יעוף יהיה בעינינו צרת הגלות, מרוב השמחה שתהיה לנו בשובנו לארצנו". כשתתרחש הגאולה תהיה השמחה כה גדולה, שכל הגלות הנוראה כולה שעברנו תהיה בעינינו כחלום יעוף.
3. לדעת המאירי החלום מכון לציפייה לגאולה: "שלא נתייאש מן הגאולה, אבל דעתנו ולבנו עליה תמיד, ואמר שבעודנו בגלות אנחנו כחולמים עניין הגאולה". כה גדולה השתוקקותנו לגאולה במשך שנות הגלות, עד שאנחנו חולמים עליה כל הזמן, מצפים לה ולא מתייאשים ממנה.

ניתוק מגדל השען

על רקע המציאות שלנו למדנו פשט חדש ב"היינו כחולמים".

כדי להבין את משמעות הביטוי נתאר לנו מורה נותן שיעור בכיתה, ורואה לפניו תלמיד היושב ו'חולם': עיניו פקוחות, הוא כלל אינו ישן, אך בכל זאת חולם. אם תשאל אותו מה היה בשיעור הוא לא ידע דבר, שכן לא שמע אף מילה מהשיעור בעת ש'חלם'. הוא היה עסוק או מוטרד מדבר-מה, כך שהתנתק לגמרי מסביבתו ומן הנעשה בשיעור.

בדרך דומה אפשר להבין את "היינו כחולמים". במקום לראות את המציאות כאמיתות, במקום לחוש את ההתרחשויות, אנחנו שקועים בבעיות, בקשיים, ומונחים מן המציאות בגודלה. איננו רואים את המאורע האירי שהתרחש עם תקומתה של מדינת ישראל.

אחרי אלפים שנה של גלות נוראה שכללה גזירות ורדיפות, צרות ויסורים, שחיסות ופוגרומים ונהרי נחלי דם - השיב ד' את שיבת ציון, ואנחנו –

"זֶה הַיּוֹם עָשָׂה ד'!"

האני אביא את האישיה על המשבר ולא אפתח רחמה להוציא עוברת, כלומר, שמא אתחיל בדבר ולא אוכל לגמור! (רש"י, שם)

מי שמאמין שכל מה שארע בדרונו אינו מקרה, אלא הוא חלק מתכנית א-לוהית לגאולת ישראל – איננו מתייאש! :! הוא בטוח שיתקיים "כִּי לֹא יִשָּׁשׁ ד' עַמּוֹ וְנִגְלָתוֹ לֹא יִעָזֵב" (תהלים צד, ד'). ולא רק שאיננו מתייאש, אלא מבין שאנו מחויבים להכיר בתכנית, להודות איתה ולפעול על פיה. צריכים אנו להביא את העם להסתכלות אמיתית, לפקידת עיניים, עד שיהיה כל העם שותף לקב"ה בתכנית זאת – להיות שותף עם א-ל⁷.

כל הדברים האלו צריכים לבוא לידי ביטוי בתהיגת יום העצמאות כשמחה גדולה – "זֶה הַיּוֹם עָשָׂה ד' נִגְלָתוֹ וְנִשְׁמָתוֹ בְּי" (תהלים קיח, כד').

7 על פי פסיקתא דרב כהנא ט"ב: "אמר רבי ירמיה בן אלעזר: עתידה בת קול להיות מפוצצת בראשי ההרים ואומרת: מי פעל עם א-ל? כל מי שפעל עם א-ל יבוא ויטול שכרו, הלא הוא דכתיב 'עֲתֵר יִאמֶר לְעֶקֶב וּלְשׂוֹאֵל מֶה פָּעַל אֱ-ל' (במדבר כג, כג)..."

זה היום עשה ד'!

כאמת ונבין את משמעותה האמיתית של תקומת ישראל; כדי שנבחין כי התגשם לעינינו "בשוב ד' את שיבת ציון".

התעוררות זו חשובה במיוחד כיום, כאשר רוב הציבור במדינת ישראל נולד במציאות של מדינה והיא עבורו עובדה קיימת; כאילו אף פעם לא היה אחרת. רוב האנשים החיים כיום במדינה לא חשים בפרעל כל שינוי, והיים כאותה מציאות מאז שהם זוכרים את עצמם. מאידך, הם רואים כמו כלנו את הבעיות המרובות, הקשיים הגדולים והסיכונים. דווקא אנתו חייבים כיום העצמאות להתרומם מעל לכל הבעיות, כדי שנוכל להיפגש עם האור הגדול שמאיר מעצם תקומתה של מדינת ישראל.

קידוש השם

הקב"ה שב עם שיבת ציון, ועל כך תובע מאתנו הנביא (בהפטרות יום העצמאות): "צִהְלִי נְרָנִי יִשְׁכַּת צִיּוֹן כִּי גָדוֹל בְּקִרְבָּךְ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל" (ישעיהו יב,ו). מרגיש הגר"א על הפסוק:

"...אין ד' יתברך גדול אלא בציון, כמו שנאמר 'גָדוֹל ד' וְגָבֹהֶל

מְאֹד, בְּעִיר אֶלְהִינוּ הָר קְדוֹשׁ'. אימתי הוא גדול מאוד? בעיר א-לוהינו – וזהו 'יִשְׁכַּת צִיּוֹן'. כִּי גָדוֹל בְּקִרְבָּךְ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל: פירוש – שבציון הוא יתגדל..."

על מה תצלה יושבת ציון? על שגדול בקרבה קדוש ישראל; זוהי סיכת הצהלה והרינה. כשמתבוננים בכך, תופסים שזוהי המשמעות העמוקה והאמיתית של תקומת מדינת ישראל. ההכלית של תקומת מדינת ישראל היא קידוש השם – שהשם יתקדש בה ועל ידה. עם תקומת מדינת ישראל החל להתגדל ולהתקדש שמה רבא. ועל כך "צִהְלִי נְרָנִי יִשְׁכַּת צִיּוֹן, כִּי גָדוֹל בְּקִרְבָּךְ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל".

תקומת מדינת ישראל היא הבסיס לקידוש השם בכל מלוא עולם. שובנו לארץ, היאחותנו בה, עצמאותנו וזקיפות קומתנו – כל אלה סוללים את הדרך למילוי תפקידנו בעולם, כשמציין יוצאת תורה ודבר ד' מירושלים. כל אלה סוללים את הדרך לשלום האמיתי, של "וְכָתְּתוּ חֲרָבוֹתָם לְאֵמִים וְחִנְיֹתוֹתֵיהֶם לְמִזְמֵרוֹת לֹא יֵשָׂא גִוי אֶל גִּוי חֶרֶב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה" (ישעיהו כד,). חזיון מופלא כזה לא יוכל להתגשם בחלל ריק. אין מדובר כאן במהלך חיצוני, כי אם בשינוי פנימי עמוק של העולם כולו – "כִּי מְלָאָה הָאָרֶץ דָּעָה אֶת ד' פְּמִים לִפְנֵי מַכְסִּים" (שם יא,ט). זוהי גילוי המציאות הפנימית, האמיתית, האידאית, שהיסוד שלה הוא תקומת מדינת ישראל ושובו של עם ישראל לארצו. גאולתנו אנו, היא המפתח האמיתי לגאולת האנושות כולה, לגאולת כל העולם כולו, לטוב האמיתי ולאור האמיתי של כל בני האדם.

"בְּשׁוּב ד' אֶת יְשִׁיבַת צִיּוֹן – הָיִינוּ פְּחֻלָּמִים"

היינו כחולמים: שקועים בבעיות שלנו, בקשיים שלנו, בצרות שלנו, בסיכונים שלנו, ולא שמים לב לגדול האירוע. אנתו 'מתבשרלים במין של עצמנו', כפי שנהוג לומר, ומנותקים מן המציאות הגדולה באמיתיותה.

היינו כחולמים. כל השנים חלמנו על שיבת ציון, כפי הסברו של המאיר, בכל הגלות הארוכה לא התיימשנו מן הגאולה, חלמנו עליה. לא התיימשנו ממנה במצבים הקשים ביותר. חלמנו על מדינה יהודית, חלמנו על ממשה יהודית, חלמנו על צבא יהודי. וכשיכינו והגענו לכל אלה – היינו כחולמים, כאותו תלמיד. שקענו בבעיות הקטנות או הגדולות, שקענו בצרות הפזיות או הרוחניות, מבלי לדאות, מבלי לחוש את המציאות הגדולה.

גאולת השכינה

נשים לב, כי לא נאמר 'בהשיב ד' את שיבת ציון' אלא "בשוב ד' את שיבת ציון" בדומה לפסוק "וְשָׁב ד' אֶל-לְהִיךָ אֶת שְׁבוֹתֶיךָ" (דברים לג,). לגבי מרגיש לנו רבי שמעון בר יוחאי: "והשיב' לא נאמר, אלא 'ושב', מלמד שהקדוש ברוך הוא שב עמם מבין הגלויות" (מגילה כט"א).

ובמכילתא אמרו:

בכל מקום שגלו ישראל כביכול גלתה השכינה עמם, וכשעתידים לחזור כביכול שכינה חוזרת עמם, שנאמר "וְשָׁב ד' אֶל-לְהִיךָ אֶת שְׁבוֹתֶיךָ" – אינו אומר 'והשיב', אלא 'ושב'. (מכילתא, מסכתא דפסחא, יד)

כשלא מנותקים, כאשר חשים את כל זה, כשחופסים שהקב"ה שב עמנו, כשחופסים שהשכינה כביכול היתה גלתה וכשישראל נגאלים השכינה נגאלת, הרי אי אפשר שלא לצאת ממש מן הכלים מרוב שמחה. אבל אנתו? – היינו כחולמים. לא "היינו כחולמים" מעצמת הפלא הגדול שהתרחש (במובן של האב"ע) – לראות את החלום שחלמנו עליו כל-כך הרבה שנים ולא התיימשנו ממנו (כפי שהרגיש המאיר), הולך ומתגשם לעינינו. והנה קם הדבר והיה. וכשהוא קם והיה – היינו כחולמים (כאותו תלמיד).

להתעורר מן החלום

יום העצמאות צריך לעורר אותנו מן החלום, לרומם אותנו מעל לשיגרה. יש בו, ביום הזה, כדי להעלות אותנו מעל הבעיות היומיומיות הקשות ולשחרר אותנו מהסיכונים שאנו נתונים בהם, כדי שנוכיח את מה שאירע

התהליך יושלם!

אסור לשכוח שמדובר בתהליך ושגאולתם של ישראל באה "קמעא קמעא", כדברי רבותינו (ירושלמי, ברכות א, ח). כל עוד התהליך בעיצומו – אוד וחושך משמשים בערבוביה⁸, ואין ספק שהחושך מעיק ומכאיב, אבל צריך לדעת שזה חלק של התהליך, ואין ספק שהתהליך הזה בסופו של דבר יגיע לשלמותו.

כל עוד לא הושלם התהליך עלולות להיות בו ידירות, עיכובים וסיכוכים – אבל אין ולא יכולה להיות בשום פנים נסיגה מוחלטת ממנו. כשתהליך הגאולה התחיל הוא בודאי יושלם. אין ספק שהוא יושלם, לכן אסור בשום פנים להיחלש, אסור בשום פנים להירתע גם ממצבים קשים, בין אם הם פיזיים ובין אם הם רוחניים, ובודאי שאין מקום כלל ליאוש. ללא אמונה אפשר להגיע לכלל יאוש, אבל מי שמאמין שאנחנו חיים בעידן של "בשוב ד' את שיבת ציון", מי שמבין שכל מה שאירע בדורנו איננו מקרה, בטוח ללא כל ספק שהתהליך שהחל במאה השנים האחרונות ובה לידי ביטוי מיוחד עם קום המדינה, ימשך ואף יושלם.

ראיה של נצח

לכולנו יש לומר – יש להפסיק לחלום. יש להביט בעיניים פקוחות, ופירוש הדבר בעיניים של אמונה – "כִּי צִיּוֹן בְּשׁוּב ד' צִיּוֹן" (ישעיהו נב, ח). בעיניים של אמונה רואים, פשוטו כמשמעו, שכל מה שאירע איננו מקרי, שמדובר בתוכנית א-לוהית שהחלה עם שובנו לארץ, בניינו אותה, הקמת המדינה, קיבוץ גלויות, שיבת ארץ ישראל ל ידינו, ועד להתמוטטות מסך הברזל ברוסיה, ולעלייתם של יהודי אתיופיה. כל אלה שייכים לתוכנית הא-לוהית של גאולת ישראל, שהיעד שלה הוא הגאולה השלמה, המהווה מפתח לגאולת כל האנושות כולה, לגאולת כל הבריאיה כולה.

יש הבדל עצום אם אתה מסתכל בראייה אנושית מצומצמת הריאה רק את הרגע, רק את העכשיו, או שאחזה מסתכל בראייה אמונית רחבה, ראייה שלמה ומקיפה.

בראייה מצומצמת, קטנה ועכשווית יכולות להיות "רַבּוֹת מְחֻשָּׁבוֹת בְּלֵב אִישׁ" (משלי יט, כא), אבל האמת היא כי "נִעְצָת ד' הִיא מְקוֹם" (שם), "עֲצַת ד' לְעוֹלָם תִּעֲמָד", מְחֻשָּׁבוֹת לְבֹ לְדֹר וָדֹר" (תהלים לג, יא). הרגע והעכשיו – חולפים, ומנגד ישנו נצח, ישנה תוכנית א-לוהית – "כִּי הִיא אֶמֶר – נִהְיָ, הוּא צֵוָה – נִיַּעֲמָד" (שם לג, ט). ישנם דברים שאין ודאי מהם. "כִּי כְחָר ד'

זה היום עשה ד'!

כְּצִיּוֹן, אֲנִי לְמוֹשֵׁב לֹא" (שם קלב, ג), "כִּי יַעֲקֹב בָּחַר לֹא יִהְיֶה, יִשְׂרָאֵל לְסִגְלָתוֹ" (שם קלה, ד) – זה ודאי שבוודאי, אין שום ספק בכך. מתוך כך אין ספק "כִּי לֹא יִשָּׁר ד' עַמּוֹ וְנִחְלָתוֹ לֹא יַעֲזֹב" (שם צד, יד). אין מקום לשום יאוש גם כשהמצב קשה, גם שנמצאים במצב שאנחנו זועקים ממעמקי לב "ד' הוֹשִׁיעָה!" (שם כ, ט)⁹, אנחנו מקדימים ואומרים "כִּי לֹא יִשָּׁר ד' עַמּוֹ וְנִחְלָתוֹ לֹא יַעֲזֹב". רק מתוך אמונה איתנה וודאית אנחנו מחפלים: ריבונו של עולם, "ד' הוֹשִׁיעָה!".

מתוך אמונת אמת זאת נחגוג את "הַיּוֹם הַזֶּה עָשָׂה ד'", ונעזור להגביר את השמחה, להגביר את האמונה, שעם ישראל בוודאי יתגבר על כל המציאות הקשה שהוא נתון בה, וימשיך להתקדם ולצעוד לקראת גאולתו השלמה במהרה בימינו.

זה היום עשה ד'!

כך מדגיש המאירי, הוראה את פשט הכתוב של מזמור זה במישור הכללי-לאומי:

נראה לי שזה המזמור נאמר בנבואה על הגאולה מזה הגלות הארוך, שאנחנו בו בצרות גדולות. (המאירי על תהילים, קז)

יש לזכור שהמאירי כותב את דבריו לפני כשבע מאות שנה, ומתיחס באופן ברור לגלות האחרונה ולגאולה ממנה. ובהמשך דבריו:

וכשיגאלם האל – יינצלו מכל זה ויורו לד' ויפרסמו נפלאותיו לבני אדם, וישבו לארצם החריבה, ויכוננו בה ערי מושב, ויצליחו בה בכל מיני הצלחות, ומלאה הארץ דעה כאשר ישלמו עצמם בכל מיני שלימות, כאומרו בסיום דבריו – "וְכָל עוֹלָה קִפְצָה פִּיהָ" (תהילים קז, מב).

האין כאן תאור מדויק של הקורות אותנו כדורות האחרונים, בדברי ימי הגאולה האחרונה? הלא זהו תהליך שיבת ציון המחודשת, תהליך שראשיתו בשיבה לארץ החריבה, המשכו ב"וּנְכֹנְנוּ עִיר מוֹשֶׁב" (שם, פסוק לו), ופסגתו ב"כִּי מְלֶאכֶת הָאָרֶץ דָּעָה אֵת ד' פְּסָיִם לַיָּם מְכַסִּים" (ישעיהו יא, ט). ההתקדמות המתמדת בכיוון פסגה זו – תלויה בנו, בדברי המאירי – "כאשר ישלימו עצמם בכל מיני שלמות".

"יִאמְרוּ גְאוּלֵּי ד' אֲשֶׁר גָּאֵלְם מִיַּד צָרָה" נכיר ונרע כולנו, כי בנו הדברים אמורים. אנחנו נגאלנו, וריבוננו של עולם הוא הוא שגאלנו. כל מה שאירע בדורות אלה לנוגר עיינו – הרי זו ודעו הנטייה של הקב"ה הפועלת בגלוי בקורותינו. כל ההתרחשויות הנרקמות והולכות, של הקמת המדינה ושל תהליך קיבוץ בניה לתוכה – הכל מעשי ד' הם, הנגלים והמפורשים – כמו גם הנסתרים והסתומים. הלא מאחורי כולם מצוי אלינו בעל הביתה, הלא מאח ד' היתה זאת.

"בִּזְנוֹת יִרְוֶשְׁלָם – ד', נְדַחֵי יִשְׂרָאֵל יִכְנָסוּ". (תהילים קמז, ב)

"וְיִפְדֵּנוּ ד' יִשְׁבֹּנוּ וְנָאוּ צִיּוֹן בְּרִנָּה". (ישעיהו לה, י; נא, יא)

"בְּרוּךְ אַתָּה ד', מְסַפֵּר נִדְחֵי עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל".

כל אלה מעשי ד', המה, וכל מי שמתכתש לאמת העובדתית הזו – הרי זו כפירה וכפיות טובה כלפי מעלה, גם אם מדובר ביהודי שומרי מצוות. אדרבא, מיהודים כאלה, ששם שמים על שפתותם ובלבם, גדולה יותר התביעה להכרה כמעשי שמים!

"יִאמְרוּ גְאוּלֵּי ד' "

"יִאמְרוּ גְאוּלֵּי ד' "

התפילה המיוחדת של היום המיוחד הזה, יום העצמאות, מתחילה כמוזר ההודיה שבתהילים ק"ז: "הודו לד' כי טוב כי לעולם תסדו". ומי הם אלה שאליהם מופנית הקריאה "הודו לד' כי טוב"? מי הם החייבים להודות? ממשיך הכתוב ומפרש – "יִאמְרוּ גְאוּלֵּי ד' אֲשֶׁר גָּאֵלְם מִיַּד צָר וּמִאֲרָצוֹת קִבְּצָם מִמִּזְרָח וּמִמְּצָרָב מִצִּפּוֹן וּמִמָּנָם..." – אלה הם "גְאוּלֵּי ד' ", והם הם החייבים תודה.

האם אנחנו חשים שהמדובר בנו, שהכל מכונן אלינו, "אֲנַחְנוּ אֵלֶּה פֶּה הַיּוֹם כְּלָנוּ תִּיָּם"?! האם אנחנו חדרים את ההחושה שאנחנו "גְאוּלֵּי ד' אֲשֶׁר גָּאֵלְם מִיַּד צָר", ובנו נתקיים "מִאֲרָצוֹת קִבְּצָם מִמִּזְרָח וּמִמְּצָרָב מִצִּפּוֹן וּמִמָּנָם", ואשר על כן אנחנו הם אלה הצריכים להודות לד' "כי טוב כי לעולם תסדו", ועלינו מוטלת החובה הגדולה לקרוא ולהכריז, קבל עם ועולם, כי גאלנו ד'; לבטא מעומק ליבנו את ההודיה העמוקה לצור ישראל וגואלו?!

ארבעה חייבים להודות

רבותינו למדו מן הפוך הזה את חובת ההודיה הפרטית, את חיוב כרכת 'הגומלי' למי שגמלו הקב"ה כל טוב, בצורת שונות:

ארבעה חייבים להודות: יורדי הים, הולכי מדבריות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים – ויצא. (ברכות נד ע"ב)

המקור לקביעה זו הוא הפרק הזה, שבו חוזר הפסוק "יודו לד' תסדו וְנִסְלְאוּמֵי לִבְנֵי אָדָם" – ארבע פעמים, בתאור ארבעה מקיים שונים של ניסים שנעשו לבני אדם, ועליהם הם חייבים להודות.

אם כן, ולמדנו מכאן חובת ההודיה הפרטית. אך לא פחות מזה עוסק הפרק, על פי פשט הכתוב, בכלל ישראל – "אֲשֶׁר גָּאֵלְם מִיַּד צָר וּמִאֲרָצוֹת קִבְּצָם מִמִּזְרָח וּמִמְּצָרָב מִצִּפּוֹן וּמִמָּנָם". הלא זהו כלל ישראל שעבר על בשרו את כל הסכנות הללו; הלא זהו כלל ישראל אשר חצה ימים רבים, ונדד במדבריות הרבה, ונתייסר בחלאים שונים, והיה חבוש בגלויות שונות. כלל ישראל שנגאל, ודאי צריך להודות בקול גדול – "הודו לד' כי טוב כי לעולם תסדו".

ומעניין הדיקש: ארבע הדיות – כנגד ארבע צרות שונות. והרי גם ברובד הכלל-ישראלי אנחנו מונים ארבע מלכויות, ארבע גלויות שונות – גלות גלות וענינה, גלות גלות ושיעבורה המיוחד. והנה כשנגאל ישראל מעונשו של אלו, ובמיוחד מזו הריבועית, הקשה שכולן – הנה אז ישבחו גאולי, "גְאוּלֵּי ד' אֲשֶׁר גָּאֵלְם מִיַּד צָר", שירה חרשה, שירת "הודו לד'".

נס ההצלה

מפחיד עד עצם היום הזה להכיר, באיזו מציאות עמדנו ערב פרוץ מלחמת הקוממיות. היש בתולדותינו מציאות המתאימה יותר מזו להגדרה של "רבים ביד מעטים" ו"גיבורים ביד חלשים"? וכי מי עמד פה מול מי במלחמה? הרי מול הצבאות המסודרים של כל מדינות ערב הסובבות אותנו – עמדנו אנחנו: שש מאות אלף יהודים, מהם עולים חדשים בני יומם, שלא הבינו אף את שפת הפקודות שניתנו להם; אוסף של יהודים מארצות שונות ומתרבויות שונות, 'צבא' בלא מדים וכלא נשק – מציאות שבדמיונו הצברי העציר איננה מצטיירת כמעט. עומד לו דוד מול גלית ומטביע את האבן במצחו, והענק נופל על פניו ארצה. וכי את כל זה ניתן להסביר בדרך רציונאלית, בהגיון אנושי, תוך 'ניטרול' הקב"ה מן התמונה, כאילו לא יד עשתה כל זאת? האם דרכה של אמונה היא זו, הכך מדבר יהודי מאמין? יהודים רגילים להכיר בהשגחה פרטית – ומה בדבר ההשגחה הישירה על כלל ישראל?!

המציאות של הכרזת מדינת ישראל וכל מהלך מלחמת השחרור שבא בעקבותיה, היא גילוי שיא של "זאתה ברחמיך הרבים... מסרת רבים ביד מעטים". והנה בחנוכה – פשוט לנו לשוב ולומר שמונה ימים: 'בעל מלחמות: אתה הוא ש"מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים"!'. כפורים פשוט לנו להכיר ולומר: 'אתה, ריכוזו של עולם, עשית כל זאת – "הפרת... וקלקלת... והשבות... ועשייתך"!'. והנה כפורים, לכאורה, הכל התגלגל בדרך הטבע, שום התערבות א-לוהית על-טבעית גלויה לא היתה בכל ההתרחשויות ההיא, ואף על פי כן פשוט להכיר מי עומד מאחורי המסך ומושך בחושים. גם בחנוכה זה פשוט. היעלה על דעת יהודי מאמין לומר, שאח נסי חנוכה חוללו המכבים בדרך הטבע, או כי כוחם ועוצם ידם עשו להם את החיל הזה? האם לא נראה בביטויים כאלה כפירה פשוטה? אם כן, במה שונה המציאות של דודנו מן ההיא שבהיסטוריה? הקב"ה הציל אותנו עצמנו ממוות בטוח! מהשמדה המונית! – ואיך אפשר שלא להודות לו על כך? אדם פרטי שניצל ממוות קובע יום זה כיום חג לו ולבניו עד סוף כל הדורות. ¹⁰ ואיך אפשר שלא לשמוח ב"ה היום עֲשֵׂה ד' " לכולנו? כשנפגשים מה באמת התרחש – האפשר שלא לשיר ולא לרקוד, לא להתמלא בחירות "הדו לד' פי טוב"?!

עד לפני זמן קצר היו בעולם שני גושים גדולים – מורח ומערב. כמעט בלי שום שאלה מהו הנושא העומד על הפרק, רחוקים היו הגושים האלה זה מזה בדעותיהם כרחוק מורח ממערב. אי אפשר היה להשיג הסכמה מלאה

זה היום עשה ד'!

ביניהם בשום תחום. והנה באותו רגע היסטורי של ההודעה על הכרזת מדינת ישראל – הורמו הידים מכל אנפי האומות המאוחדות לאשר את ההודעה. חברי שני הקטבים לאשר את האמת הנצחית הזו, כי שב ישראל אל ארצו לבנות ולהיבנות בה. האם זה אינו מעשה ד' הגדול? האין זו בדיקת מהוודות חזרת של המסופר במסכת מגילה על אותה שעה שאסתר עמדה להפגש עם אחשוורוש, כי "שלושה מלאכים נדמנו לה באותה שעה, אחד שהגביה את צווארה, ואחר שמשך חוט של חסד עליה, ואחר שמתח את השרביט"? (מגילה טו ע"ב) האם שם, באותה החלטה הסטורית על אישור הקמת מדינת ישראל, אפשר היה שלא לשמוע את משק כנפי אותם מלאכים, אותם שלוחים לדבר? רק עוררנו כאמונה יכחיש זאת, ולצערנו – "מי עָזָר פִּי אִם עֲבָדִי" ("שעיהו מב, יט) – דווקא אצל אנשים האמונים על מושגים של אמונה – מתגלה בנקודה זו, לעיתים, גילוי עמוק של היפך אמונה.

עד כאן זהו הפשט בהובנת מה שארע בתקומת מדינת ישראל. וישנה נקודה עמוקה מזו.

תחיית המתים הלאומית¹¹

מה שהתקיים בנו בדרך התחייה הזו, מוצא את ביטויו המפורש בחזון העצמות היבשות של הנביא יחזקאל (לז, יא-יב):

"...בְּנֵי אֲדָם, הַעֲצֻמוֹת הָאֵלֶּה פֶּלִי בֵּית יִשְׂרָאֵל הָמָּה, הֵנָּה אֲמַרְתִּים וְנָשָׂא עֲצֻמוֹתֵינוּ וְאָבְדָה תִּקְוָתֵנוּ, וְגִזְרֵנוּ לָנוּ. לָקָו הִנָּבֵא וְאֲמַרְתִּי אֲלֵיהֶם: כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ד' – הֵנָּה אֲנִי פֹתֵחַ אֶת קִבְרוֹתֵיכֶם, וְהֶעֱלִיתִי אֶתְכֶם מִקִּבְרוֹתֵיכֶם עַמִּי, וְהִבְאֵיתִי אֶתְכֶם אֶל אֲדָמַת יִשְׂרָאֵל."

גלות היא מוות, אומר הנביא, הגלות היא בית הקברות האויר של עם ישראל. שיבת ישראל לארצו – היא הוצאה מקבר הגלות. קיבוץ גלויות – זוהי תחיית המתים מבחינה לאומית. כן אומר הנביא יחזקאל.

כשכך נתפסת המציאות הלאומית של מה שעובר עלינו, עולה גוברת ההרגשה של מציאות מופלאה, של פלא פלאים שנעשה כאן, ומאליה גוברת החוצת חיות ההודאה, תחושת ההכרה הפשוטה של "יִאמְרוּ גֵאוּלִי ד'". של הקריאה ממעמקי לב – "הדו לד' פי טוב פי לעולם תסודו".

11 על נושא זה בהרחבה, ראה להלן במאמר – "קידוש השם שבתקומת מדינת ישראל".

ומי שמכיר בכך, מי שאינו עוצם עיניו כלפי המציאות שאנחנו עצמנו גאולי ד' – הריהו שר. זוהי שירה חדשה, שירה רוממה, שמשבחים גאולים לשמן הגדול. זוהי השירה הפנימית והנגלית שאנחנו קרואים אליה: להכיר בגאולה ולשמוח בה, לשרי עליה ולהודות למי שפעל אותה. וכשהתחושה הזו חיה – אין צורך לצוות על השירה באופן מלאכותי – היא מתרוננת מאליה, היא בוקעת ועולה. כשחשים בעומק את מלא עוצמת ההודיה של בעל הנס, אז שמחים ומאשרים בפועל – "אָז יִפְּלֹא שְׂחֹק פִּינוּ וְלִשְׁנוֹנוּ רָנָה" (תהילים קכ"ב).

"עֲצֹת ד' לְעוֹלָם תִּעֲמַד" (תהלים לג,יא)

כשמכירים בעובדה שעצת ד' היא הפועלת את תהליכי קוממיותנו, מתמלאים גם הרגשת בטחון, כי כל היות, כל מה שנראה כמתנגד לתכנית זו, אינו אלא "נִבְּחוֹת מִתְּשׁוּבוֹת כָּלֵב אִישׁ", בין אם הן צוות מתוכנן או משרדות זרים, מבפנים או מבחוץ.

ועצת ד' אשר יער להחל אור גאולה מעולפת במטמוני מסתרים, כמו שאנו רואים בעינינו, ומוקפת בהמון נגעים של עיני הדעת, סובלי חלאים רוחניים – ודאי לא יועילו כל חשבונות העולים בלב אדם, שמחשבותיו הבל, נגד עצת ד' העליונה אשר דבר טוב על ישראל, לכוּן אור גאולה ודרך חיים לשאר עמו... (איגרות הראיה, ב, עמ' לז)

קשיים ועיכובים ואפילו סימני שאלה הציצים מידים פעם על דרך הגאולה, אינם יכולים לעמעם כהוא זה את הבטחון בהמשך התממשות התוכנית הא-לוהית, שהרי "עֲצַת ד' לְעוֹלָם תִּעֲמַד, מִתְּשׁוּבוֹת לְבוֹ לִדְר' וְדִר' " (תהילים לג,יא), "כִּי הוּא אֱמַר – נִהְיֶה הוּא צִנָּה – נִעֲמַד" (שם, פסוק ט); "כִּי לֹא יִשָּׁר ד' עֲמוֹ וְנִחַלְתוּ לֹא יַעֲזֹב" (שם צד,יד).

אנו, גאולי ד' המכירים ביד ד', נאמר בכל לב – "הִדּוּ לְד' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם תִּסְדּוּ!", ונשמוח בכל לב ב"זֶה הַיּוֹם עָשָׂה ד'", ועל כן "נִחַלְתָּ וְנִשְׁמַחְתָּ בּוֹ". "נשמוחה בו" – כיום, ו"נשמוחה בו" – במחוללו – בקב"ה. זוהי ההכרה השלמה, העמוקה והמלאה, המצעירה אותנו קדימה בעוז-אמונה בתהליכי גאולתנו, ההולכת ונכונה עד אור היום.

קידוש השם שבתקומת מדינת ישראל

מדינת ישראל, לגבי רוב הציבור במדינה, שנוצר בה אי עלה אליה בגיל ילדות, נתפשת כמציאות טבעית, כאילו הייתה קיימת מאז ומעולם.

כשרואים הרבה צללים, קיימת סכנה שהצללים יסתירו את האור. כשמבחינוגים בנעשה במדינה, ונפגשים עם בעיות מורכבות בתחומים שונים, ובעיקר בתחום הרוח והמוסר, קיימת סכנה שנראה את הפגמים בלבד, מבלי להכיר באור הגדול שבעצם קיומה של המדינה.

על כן, דווקא כיום ראוי להשתדל להדגיש את ערכה של המדינה, את האור שבעצם קיומה, ומתוך כך להסיק מסקנות ביחס למה שנדרש מאיתנו בעניין זה.

תחיית המתים הלאומית

כל גלות, ותהיה הגלות המצטיירת כטובה ביותר, היא אסון לאומי, הן מבחינה פיסית והן מבחינה רוחנית.

בתשובות מהר"ם מדרשנברג (ח"ד א,יח) מובאת תשובה של הר"ש משאנץ ששאל:

מפני מה אין אומרים ב"אתה גיבור" – "מלביש ערומים ופוקח עורים", כמו "רופא חולים" ו"מתיר אסורים"?

אפשר לשאול שאלה זו בצורה כוללת יותר: מהו המכנה המשותף של שבחים אלה? וכי חסדים תארים לקב"ה?!

והוא עונה:

אל תתמה, דלא קאמרינן בתחיית המתים אלא השקול [בתחיית] המתים, כדאמרינן בפרק קמא דתענית (ב ע"א) ובפרק אין עומדין (ברכות לג ע"א) גבי גשמים – מפני שהיא שקולה כתחיית המתים קבעו לה בתחיית המתים.

הרי לנו, שאמת המידה לבחירת השבחים בברכה זו, היא היותם שקולים כתחיית המתים. והר"ש משאנץ מברר זאת לגבי כל אחד מהשבחים בברכת "תחיית המתים".

"סומך נופלים" ו"מתיר אסורים" – בנפילתם של ישראל ואסוריהם משתעי, שהקב"ה סומכם ועתיד [להוציאם ולהתירם], כדכתיב (ישעיה מט,ט) "לֵאמֹר לְאֲסוּרִים צְאוּ", "להוציא מִמִּסְגָּר אֲסוּרִי" (שם מב,ה), וכתיב (עמוס ה,ב) "נִפְלֵה לֹא תוֹסִיף" ואמרינן (ברכות ד ע"ב) דרמוז דוד (תהלים קמה,יד) "סוֹמֵךְ ד' לְכָל הַנִּפְלִים

זה היום עשה ד'!

כשאנחנו מתבוננים בפסוק זה, יש כאן תיאור נורא של חורבן – פיזי ורוחני גם יחד, אבל מעניין איך לומדים חז"ל את הפסוק. הם רואים קשר בין שתי הבחינות הללו. וכך אומרים חז"ל:

"מִלְכָּה וְשָׂרִיף בְּגוֹיִם – אֵין תְּהִיבָה" – מכאן שהחורבן בארץ-ישראל. (ספרי עקב לו)

ובמקום אחר מודגישים חז"ל:

כיוון שגלו ישראל ממקומם – אין לך ביטול תורה גדול מזה. (חגיגה ה ע"ב)

כלומר, עצם מציאותם של ישראל בגלות, עצם העובדה שלא קיימת מלכות ישראל, "מִלְכָּה וְשָׂרִיף בְּגוֹיִם – אֵין תְּהִיבָה", אין לך ביטול תורה גדול מזה.

הגאון מוילנא מתאר בצורה מחרידה את מצבו של עם ישראל בגלות. וכך הוא כותב:

כי מעת שחרב הבית, יצאה רוחנו עטרת ראשנו ונשארו רק אנחנו, הוא גוף שלה בלא נפש. ויצאנו לחוץ לארץ חוץ הקבר, ורימה מסובבת עלנו ואין בידנו להציל, הם הגויים, האוכלים בשרנו. ומכל מקום היו חבורות וישיבות גדולות, עד שנקרב הבשר והעצמות נפזרו פיזור אחר פיזור. ומכל מקום היו עדיין העצמות קיימות, שחן תלמידי חכמים שבישראל מעמיד הגוף, עד שנקרבו העצמות ולא נשאר אלא תרוד רקב מאתנו, ונעשה עפר, שחה לעפר נפשנו, ואנחנו מקווים עתה לתחיית המתים. התנערי מעפר קומי ירושלים. (בלקוטים בסוף "ספרא דצינעוּתא")

בימי הגר"א היתה בודאי הרבה תורה בישראל. היו ישיבות, היו תלמידי חכמים. ובכל זאת ראה הגר"א את המציאות של הגלות כקבר, ובקבר יש ריקבון. והגר"א מציין: "ואנחנו מקווים עתה לתחיית המתים". לאיזו תחיית המתים הוא מתכוון? "התנערי מעפר קומי ירושלים!" הוא אינו מתכוון כאן לתחיית המתים הפרטית, שאנו כללנו מאמינים בה, אלא לתחיית המתים הלאומית. שיבה לארץ, קיבוץ גלויות וגאולה – הם תחיית המתים מבחינה לאומית.

למשמעות קידוש השם

עצם תקומתה של מדינת ישראל הוא קידוש השם שאין בדוגמתו. השימוש כמושג "קידוש השם" אינו סתם כמליצה נטולת תוכן. השם – פירושו התגלות ד' בעולם. יש לקב"ה שמות שונים. כל שם מבטא צורה מסויימת של התגלות הקב"ה בעולם. אחרי מלחמת עמלק נאמר: "וַיֹּאמְרוּ כִּי יְדֹ עַל

קידוש השם שבתקומת מדינת ישראל

וְזוֹקֵף לְכָל הַכְּפוּפִים". ותחיית המתים תלויה בגאולתם של ישראל, ו"רופא חולים" אמרינן בפרק אין בין המורד (נדרים מח ע"א) – גדול נס שנעשה לחולה יותר מן הנס שנעשה לחנוניה מישאל ועוזיה.

"רופא חולים" – מסביר הר"ש משאנץ – בודאי שייד לנושא החיים, שהרי כל מחלה טומנת בחובה, במידה זו או אחרת, סכנת חיים. בנושא "סומך נופלים" ו"מתיר אסורים" הוא מסביר, שאין הכוונה להצלה פרטית של אדם פלוני או אלמוני, אלא לגאולת כלל ישראל הנמצא בגלות. "ותחיית המתים תלויה בגאולתם של ישראל" – כלומר, גאולת ישראל מהווה בסיס לתחיית המתים שאחריה.

ההאמת היא, כי גאולת ישראל היא בסיס לתחיית המתים הפרטית, והיא היא תחיית המתים – מבחינה לאומית.

בחזון העצמות היבשות אומר הנביא יחזקאל:

"וַיֹּאמֶר אֵלַי: בֶּן אָדָם, הִעָצְמוֹת הָאֵלֶּה – כֹּל בֵּית יִשְׂרָאֵל הָמָּה, הֵמָּה אֲמָרִים יִבְשׁוּ עֲצָמוֹתֵינוּ וְאִבְדָּה תִּקְוָתָנוּ וְנִגְרָנוּ לָנוּ. לָכֵן הִנָּבֵא וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם: כֹּה אָמַר אֱ-דֹי ד' – הִנֵּה אֲנִי פֹתַח אֶת קְבֻרֹתֵיכֶם וְתֵצְאֵי אֶתְכֶם מִקְבְּרוֹתֵיכֶם, עַמִּי, וְהִבָּאתִי אֲתֶכֶם אֶל אֲדֻמַּת יִשְׂרָאֵל". (יחזקאל לו, יא-יב)

האין אלה דברים מפורשים?! הבאה אל הארץ היא הוצאה מן הקבר! הגלות היא בית קברות, והגאולה היא התחייה!

ואכן כך מסביר רש"י את חזון העצמות היבשות:

כאדם מת שחזור וחי, כן ישובו ישראל מן הגלות. (סנהדרין צב ע"ב, ד"ה משל היה)

בעינינו כאלה יש לראות את קיבוץ הגלויות; מציאות שהתרגלנו אליה בשנות קיומה של המדינה, ואנו מקבלים אותה כהליך מובן מאליו, אך האם אנו תופשים את משמעותו האמיתית? האם אנו מזדהים עם התופעה המופלאה שאין כאן אלא תחיית מתים מבחינה לאומית?

אבל הגלות איננה אסון רק מהבחינה הפיסית, היא אסון גם מן הבחינה הרוחנית.

נאמר באיכה:

"טָבַעוּ בְּאֶרֶץ שְׁעָרֶיהָ, אֲבָד וְשָׁפַר בְּרִיחֶיהָ, מִלְכָּה וְשָׂרִיף בְּגוֹיִם, אֵין תְּהִיבָה, גַּם נְבִיאֶיהָ לֹא מָצְאוּ חֲזוֹן מִד', " (איכה ב, ט)

זה היום עשה ד'!

אֲשֶׁר תִּלְחָצֶם בְּיָמִים אֲשֶׁר בָּאתֶם שָׁם. וְתִדְבְּרִי אֵת שְׁמִי הַגָּדוֹל
הַמְחַלֵּץ בְּיָמֵיכֶם... וְלִשְׁתַּחֲוֹת אֶתְכֶם מִן הַיָּמִים... (שם כא-כד)

מברך שוב רש"י:

ומה הוא הקידוש? – "וְלִשְׁתַּחֲוֹת אֶתְכֶם מִן הַיָּמִים".

כלומר, הגלות היא חילול השם, ואילו בגולה כשלעצמה מתקדש השם.
וראשית קידוש השם זו שיבת עם ישראל לארץ, זה קירוב גלויות.

נוסף עוד ביאור לעניין זה.

הפסוק "וַיָּבֹאוּ אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם, וַיַּחֲלֹלוּ אֵת שֵׁם קִדְשִׁי..." קצת קשה.
הוא מתחיל בלשון יחיד וממשיך בלשון רבים. אמנם אפשר להסביר
ש"יָּבֹאוּ" מתייחס לישראל, אך מדוע לעבור ללשון רבים? אלא מסבירים
חז"ל כי "יָבֹאוּ" אֶל הַגּוֹיִם הכוונה לקב"ה שחלף איתם לגלות. "בכל
מקום שגלו ישראל, גלחה שכינה עמה" (ירושלמי, תענית א, א).

בדרך כלל, כשאנו מזכירים ש"בכל מקום שגלו ישראל גלחה שכינה
עמה", אנו תופסים שהקב"ה לא עזב את ישראל, ולכל מקום שהלכו, הלך
איתם כדי לשומרו. אבל איננו קולטים את משמעות האמירה "גלחה
שכינה עמה": גם השכינה גלחה, השכינה בגלות! גולות ממעטת את
הופעת ד' בעולם, זהו חילול השם.

תפקידם של ישראל הוא לגלות את הקב"ה לכל באי עולם. והנה, למרות
קדושתם ומוסריותם של ישראל במשך שנות הגלות – הם השפיעו מעט
מאד על הגויים. אלא שכאן יש כלל גדול. על מנת לקבל השפעה ממישהו,
צריך להעריך אותו. אדם שאני רומס אותו ברגלי ויוזק לו בפנים, איני
מקבל ממנו השפעה ואיני לומד ממנו.¹²

כלומר, מצבם השפל של בני ישראל בגולה, אינו מאפשר את תרומתו
המיוחדת של עם ישראל לכל באי עולם. עם ישראל יכול למלא את יעודו,
להשפיע על העולם, רק כאשר הוא נמצא במצב שבו העולם מעריך אותו.
רק אז יכול להתקיים תהליך של השפעה אמיתית, רוחנית ומוסרית.

חילול השם שכסבל ישראל בגלות, הוא שהיווה בסיס לטענה הנצרית, כי
היהודים אינם עוד העם הנבחר. הנצרות טיפחה את הרעיון, שהיהודים
סובלים מפני שלא האמינו באותו האיש, והם ימשיכו לסבול עד שירדו
מעל במת ההיסטוריה. שמעתי מפי הגור"ר סולוביצ'יק זצ"ל, שבזמן

12 לדוגמה: מלך כוזר, המחפש את דוד האמת בין כל האמונות הדתיות
בתקופתו, מחליט מראש שאל היהודים לא יפנה, כי העובדה שהם כל כך
סובלים ומושפלים מעידה שדרכם אינה אמיתית.

קידוש השם שבתקומת מדינת ישראל

פס י-ה: מִלְחָמָה לִדְּ בַעֲמֻלָּן מִדֵּר דִּדְ (שמות יד, טז). מביא רש"י שם את
דברי חז"ל:

...ומהו כס, ולא נאמר כסא, ואף השם נחלק לחציו, נשבע הקב"ה

שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו,
וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם...

השם והכסא הם ביטויים להתגלות ד' בעולם, להכרת העולם את הקב"ה,
וכל עוד עמלק קיים בעולם, יש עיכוב בהתגלות השלימה של הקב"ה
בעולם. רק כאשר כל הרשעה כולה כעשן תכלה – יהיה ד' אחד ושמו אחד.
קידוש השם פירושו מציאות או מעשה שמרכיבים התגלות ד' בעולם,
לעומת, חס ושלום, חילול השם, שפירושו מציאות או מעשה שממעטים
את התגלות ד' בעולם.

התגלות ד' בעולם במלוא גודלה ושלימותה, יכולה להיות רק על ידי כלל
ישראל, כשהוא יושב בארצו כעם ריבוני. לעומת זאת, גלות הינה מיעוט
הופעת ד' בעולם. על כן, גלות כשלעצמה היא חילול השם. וכך מלמדנו
הנביא יחזקאל:

"וְהָיָה דָּבָר ד' אֵלַי לֵאמֹר: בְּן אָדָם, פִּית יִשְׂרָאֵל יֵשְׁבִים עַל אֲדָמָתָם
וְיִטְמְאוּ אוֹתָהּ בְּדִרְכָּם וּבַעֲלִילוֹתָם, בְּטִמְאֹת הַנֶּהָה דְּרָכָם לִפְנֵי.
נֶאֱשַׁפֵּן הַמָּתִי עֲלֵיהֶם, עַל הַדָּם אֲשֶׁר שָׁפְכוּ עַל הָאָרֶץ, וּבַגְּפוּלֵיהֶם
טִמְּאוּהָ. נֶאֱפִץ אֲתָם בְּגוֹיִם, וְנִזְרָה בְּאַרְצוֹת, בְּדִרְכָּם וּבַעֲלִילוֹתָם
שֶׁבְטִיתֵיהֶם" (יחזקאל לו, טו-יט)

תמצית הדברים: ישראל נהגו שלא כשורה, וכתוצאה מכך הלכו לגלות.

ובהמשך נאמר:

"וַיָּבֹאוּ אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם, וַיַּחֲלֹלוּ אֵת שֵׁם קִדְשִׁי, בְּאֲמֹר לָהֶם
עַם ד' אֵלֶּה וּמֵאֲרָצוֹ נָצְאוּ" (פסוק כ)

מרגיש רש"י:

"וַיַּחֲלֹלוּ אֵת שֵׁם קִדְשִׁי": השפילו את כבודי. ומהו החילול? באמור
אויביהם עליהם: "עם ד' אֵלֶּה וּמֵאֲרָצוֹ נָצְאוּ"...

זהו החילול. כלומר, עצם העובדה שישאל נמצאים בגלות סובלים
ומושפלים, הוא חילול השם הממעט הופעת ד' בעולם.

ולכן:

"וַיִּחַמְל עַל שֵׁם קִדְשִׁי... לָכֵן אָמַר לְבֵית יִשְׂרָאֵל: כֹּה אָמַר
אֱ-דִי ד' – לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי עֹשֶׂה בֵּית יִשְׂרָאֵל, כִּי אִם לְשֵׁם קִדְשִׁי

קידוש השם שבתקומת מדינת ישראל

השתוללה השראה הנראה כאירופה, סבבו מיסיונרים באמריקה ואמרו ליהודים: "זה הסוף שלכם, יש לכם הזדמנות אחרונה להינצל בדרך אחת - להתנצר". הייתה צפויה, חס ושלום, סכנת שמד ליהודים באמריקה. כאירופה הושמדנו פיסית ובארצות השלוחות, היתה סכנה מבחינה דתית. תקומת מדינת ישראל הפיחה רוח תקווה בשארית פליטת השואה, אודים מוצלים מאש, והרימה גם את רוחם של היהודים בארצות השלוחות.

תקומת מדינת ישראל היא הריסת כל הבסיס למסכת הטיעונים של הנצרות בענין דחיית ישראל. לא במקרה לא הכיר הוותיקן במדינת ישראל במשך שנים מרובות מאז תקומתה. עצם אמונתו איננה מאפשרת לו להכיר בה. אלא שעובדה היא, שלא רק ש"עם ישראל חי", כי אם זכה לתקומה מחודשת. היום, למעשה - לא נותרה לוותיקן ברירה אחרת, והוא חייב להתחשב במציאות קיומה של מדינת ישראל.

קומה על גבי קומה

מדינת ישראל היא הבסיס לקידוש השם הגדול בכל מלוא עולם. היא המאפשרת את זקיפות הקומה שלנו. יש בה משום סלילת הדרך להערכת העולם כלפינו, ומכאן היסוד לתפקיד הגדול שאנחנו צריכים למלא בעולם כולו - "כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תִּהְיֶה נִדְבָר ד' מִיִּירוּשָׁלַם" (ישעיהו כג.).

אבל מן ההפך להדגיש, שהגאולה שלנו היא תהליך. גאולתם של ישראל באה קמעה קמעה (ירושלמי, ברכות אא), וכך אנו מוצאים גם באותו פרק ביחזקאל שהוזכר קודם:

והזהלך מתחיל בקיבוץ גלויות:

"וְלִשְׁחֹתִי אֶתְכֶם מִן הַגּוֹיִם, וְקִצְצֹתִי אֶתְכֶם מִכָּל הָאֲרָצוֹת, וְהִבְאֵיתִי אֶתְכֶם אֶל־אֶרֶץ מִתְכָּכִים" (פסוק כד)

השלב השני הוא:

"וְנִרְקָשְׁתִּי עָלֵיכֶם מִיַּם טְהוֹרִים, וְטָהַרְתֶּם מִכָּל טְמֵאוֹתֵיכֶם, וּמִכָּל גְּלוּלֵיכֶם אֶטְהֶר אֶתְכֶם" (פסוק כה)

השלב השלישי:

"וְנִתְּתִי לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חָדָשׁה אֶתֶּן בְּקִרְבְּכֶם, וְהִסְרֹתִי אֶת לֵב הָאֵלֶּן מִבְּשָׁרְכֶם, וְנִתְּתִי לָכֶם לֵב פֶּשָׁרִי" (פסוק כו)

השלב הרביעי:

"וְאֶת רוּחִי אֶתֶּן בְּקִרְבְּכֶם, וְשָׁוִיתִי אֶת אֲשֶׁר פָּחַשְׁתִּי תֵּלְכֶם וּמִשְׁפָּטִי תַעֲשֶׂמוּ וְעֲשִׂיתֶם" (פסוק כז)

זה היום עשה ד'!

ארבעה שלבים, כשראשיתה של הגאולה היא גאולה פיסית, קיבוץ גלויות, ורק בהמשכה ועל גביה באה הגאולה הרוחנית - "וְעֲשִׂיתִי אֶת אֲשֶׁר פָּחַשְׁתִּי תֵּלְכֶם וּמִשְׁפָּטִי תַעֲשֶׂמוּ וְעֲשִׂיתֶם".

כן בדיק היה גם בגאולה ראשונה: יציאת מצרים, ורק לאחריה מתן תורה. הגאולה הפיסית חייבת לבוא לפני הגאולה הרוחנית. מדוע?

הגמרא שואלת: מדוע איננו אומרים הלל בפורים, הרי ניצלנו ממוות לחיים? ותשובתה הראשונה היא: "איין אומרין הלל על נס שבחין לארץ" (מגילה יד ע"א). על כך מקשה הגמרא: הרי יציאת מצרים היתה בחוץ לארץ ועליה אנו אומרים הלל? והיא משיבה שלושה תירוצים. אביא רק אחד מהם שנוגע לענייננו.

את ההלל אנו פותחים במילים - "הַלְלוּהָ הַלְלוּ עֲבָדֶי ד'". מסבירה הגמרא:

בשלמא התם "הַלְלוּ עֲבָדֶי ד' " - ולא עבדי פרעה, אלא חכא -

"הַלְלוּ עֲבָדֶי ד' " ולא עבדי אחרשושי; אכתי עבדי אחרשושי אנן!

כשיצאנו ממצרים, פסקנו מלהיות עבדי פרעה, ועל כן אנו יכולים לומר "הַלְלוּ עֲבָדֶי ד' ", מה שאין כן בימי אחרשושי. וכל עוד אנו משועבדים לאדם, איננו יכולים לומר "הַלְלוּ עֲבָדֶי ד' ".

כלומר, כל עוד אנו משועבדים לאדם, יש עיכוב בהיותנו עבדי ד' במובן השלם.

להבנת עניין זה, נדמיין לעצמנו אדם בעל כישורים אומנותיים מיוחדים, שיכול ליצור בידיו יצירות ייחודיות, אך ידיו נכבלי באזיקים. כל כישוריו המיוחדים אינם יכולים להתממש כי ידיו כבולות. יש צורך להסיר את הכבלים מהידים, ואז יש לו את היכולת ואת האפשרות לממש את כישוריו. כן הדבר בעם ישראל - יש לו יעוד אדיר בעולם ואת היעוד הזה הוא יכול למלא רק כשהוא שולט באוצו, כשהוא עם ריבוני בארצו. כשעם ישראל משועבד לאחרים, זה כמו כבלים על הידיים, יש צורך להסיר קודם כל את הכבלים מן הידיים, ואז תהיה לו היכולת והאפשרות לגלות את העצמיות שלו ולמלא את היעוד האדיר שנועד לו בעולם.

על כן הגאולה הפיסית היא המשחררת אותנו מלהיות משועבדים לאחרים, ורק לאחר השחרור מעבדות לבני אדם, יכולה לבוא הגאולה הרוחנית של היותנו עבדי ד' ושל הליכתנו המלאה בדרךיו.

זהו הערך הגדול של קיום המדינה, למרות תופעות הצללים שבה. אין שום ספק, שמדובר כאן בההלך, ממשעה שהחל - בודאי ימשן, ובסופו של דבר ינוסו הצללים, עד שנגיע בעד"ה לגאולה השלמה.

קידוש השם שבתקומת מדינת ישראל

מהלכה למעשה

רצוני להדגיש מה עניינו אנו בתהליך זה. תפקידנו הוא לפעול להגשמת הצללים. אבל צריך לדעת, שכדי שלא יהיה צל, אין דרך אחת מאשר להרבות אור.

ישנם יהודים שרואים את הצללים, ואני מאמין שהדבר מכאיב להם, אך הם חושבים שמספיק לקטוג על הצללים. הם רואים את הצללים מבלי לראות את האור הגדול, ומבלי לדעת איך מתמודדים עם הצללים ומתגברים עליהם.

מון הרב קוק זצ"ל לימד אותנו:

הצדיקים הטוהרים אינם קובלים על הרשעה, אלא מוסיפים צדק; אינם קובלים על הכפירה אלא מוסיפים אמונה; אינם קובלים על הבערות, אלא מוסיפים חכמה. (ערפלי טהר עמי, לט)

להתגבר על השלילה ולנצח אותה אפשר אך ורק על ידי ריבוי חיוב. יש צורך להוסיף הרבה חכמה והרבה צדק במדינה, ועוד הרבה יותר אמונה. אמונה בדי, בתורתו, ובמעשיו המתרחשים לעינינו; להאמין שכל מה שהתרחש בדורות האחרונים, אינו מקרי, אלא זו פעולת יד' לגאולת ישראל.

מדובר בתהליך כלל וכלל לא קצר. אנחנו רגילים לשיר "עם הנצח לא מפחד מדרך ארוכה". זה לא רק שיר, זו מציאות! יש כאלה שיודעים לשיר את השיר הזה, אבל באופן מעשי, כשהתהליך מתארך ובמיוחד כשמתגלים בו קשיים וסיבוכים, כשניצבים בפני בעיות קשות – הם מאבירים את העשתותנות.

אנו חיים בתקופה גדולה ויש צורך להכיר בכך. אנו חיים בתקופה בה מתגשם ראשיתו של החזון המשיחי, לו התפללנו במשך אלפי שנות גלות.

בסוף ספר עמוס נאמר:

"וְשִׁבְתִּי אֶת שְׁבוֹת עַמִּי וְשָׂאֵל וְבָנֵי עָרִים וְשִׁמּוֹת וְנִשְׁבְּנוּ וְנִקְוְנוּ קְרָמִים וְשָׂחוּ אֶת יֵינֵם, וְנָעֻשׂוּ גִטּוֹת וְאָכְלוּ אֶת פְּרִיָתָם. וְנִטְעָנוּ עֵל אֲזֻמָּתָם, וְלֹא יִנְתְּשׁוּ עוֹד מַעַל אֲדֻמָּתָם אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם, אָמַר ד' אֱלֹהֵינוּ." (עמוס ט, יד-טו)

זהו נבואה שמתייחסת לימינו ומתגשמת לעינינו. ישנה עוד נבואה בעמוס שאף היא מתגשמת בימינו:

"תָּהָם יָמִים בָּאִים, נֹאֵם אֱלֹהֵי ד', וְהִשְׁלַחְתִּי רֶעֶב בָּאָרֶץ, לֹא רֶעֶב לָחֶלֶם וְלֹא צָמָא לַמַּיִם כִּי אִם לְשַׁמֵּעַ אֶת דְּבָרֵי ד'." (שם, ח, יא)

זה היום עשה ד'!

כל מי שעניינים לו לראות ואחזינים לו לשמוע, רואה, שלמרות כל תופעות הצללים במדינה, ולמרות כל השלילה, ישנה מציאות של צימאון לרבר ד'. ושמה מותר גם לומר, שגם השלילה, לפחות בחלקה, נובעת מאיזה צימאון פנימי שלא בא לידי רוויה, מאכזבה מערכים חלקיים שדור קודם האמין בהם, והם פשטו את הרגל. כתוצאה מריקנות, מלא כלום, באה הירדרדות.

מי ירווה את הצמאון הזה? מי יביא את דבר ד' אל העם בישראל? – זה תפקידנו.

נכיר בכך שאנו צריכים להראות את האמת לעם היהודי כולו, במדינת ישראל ובגולה. צריך ששם שמים יתאהב על ידיו, ואם אכן כך יהיה – אזי שם ד' יתקדש על ידיו. להאזיב שם שמים פירושו להיות מופת בהתנהגותנו – במצוות שבין אדם למקום, במצוות שבין אדם לחברו ובמצוות שבין אדם לעמו, לארצו ולמדינתו.

אם אכן נשתדל להיות שלמים עם עצמנו בכל אלה, ונרע שלהיותנו שלמים יש חשיבות כללית וגדולה, מעל ומעבר להשפעה בתוך תחומי המסגרת שלנו, ודאי וודאי שנוכל לתרום תרומה אדירה בהבאת דבר ד' לאלה שכל כך צמאים לו, ולהיות גורם מרכזי לקידום העם והמדינה בכיוון האמיתי.

עלינו להתורמם ולהכיר בתקופה הגדולה שאנו חיים בה, להודות איתה, להכיר בקידוש השם שביסוד המדינה ובעול שמטיל עלינו קיומה. מתוך כך עלינו לתפוס את התפקיד המיוחד שלנו – להאיר באור האמיתי, באור תורה ומצוותיה לעם כולו; למלא את המדינה, שביסודה היא קודש, בתוכן של קדושה, לקראת יעודה השלם, כשמצוין יוצאת תורה ודבר ד' מירושלים לכל אפסי ארץ.

עורכו של הצבא בישראל

עורכו של הצבא בישראל

המשימה האחרונה של משה רבינו - מלחמה

בבואנו לברר את ערכם של צבא ומלחמה בישראל, אנחנו פותחים וקוראים בתורה על התפקיד האחרון שהוטל על משה רבינו עליו השלום בחייו. התורה מספרת לנו, כי המשימה האחרונה שהוטלה על שכמו של משה רבינו עלי אדמות, הייתה - מלחמה:

"וידבר ד' אל משה לאמר: נקם נקמת בני ישראל מאת המדוינים,

אחר תאסף אל עמך" (במדבר לא, ב).

כאים חז"ל, ובין השיטין הם קוראים בדברים אלה של תורה שבכתב, כי משה רבינו שש לעשות מצוה אחרונה זו שנפלה בחלקו:

מגיד, שמיתנו של משה מתעכבת למלחמת מדין, ואף על פי כן - הלך משה ועשה בשמחה, שנאמר: "וידבר משה אל העם - החלצו! ואין "החלצו" אלא "הזדרזו" (ספרי מטות קנד).

מדייקים חז"ל מן המלים "אחר תאסף אל עמך", שהדברים תלויים זה בזה. הדבר היחיד המעכב את מיתת משה, השליחות האחרונה שעליו למלא עוד בחייו היא נקמת ישראל ממדין, ו"אחר - תאסף אל עמך"¹³. ואף על פי כן, דורשים חז"ל - "הלך משה ועשה בשמחה".

מנין לחז"ל שעשה בשמחה? את זאת הם שומעים מן המלה "החלצו", שמשמעותה - "הזדרזו". והיי כן אחד יודע מגסינו הפרטי, שדבר שאין הוא רוצה בו, אין הוא שמח בו - הוא דוחה את עשייתו ככל האפשר. והיה, אם אין כבר אפשרות לדחות אותו עוד - הוא עושה את הדבר, אך כמי שעושה מתוך "אין ברירה". אבל דברים שאדם שמוח בעשייתם - הוא רץ לקראתם, הוא ממנה לעשותם¹⁴.

אם כן, התפקיד האחרון המוטל על משה רבינו, איש הא-להים, הוא מלחמה, ותפקיד זה הוא מזדרז ועושה בשמחה. ממש רבינו אנתנו לומדים, מהי משמעותה של מלחמה, ודרכו אנתנו נפגשים גם עם התפיסה הנעלה ביותר של ערכו של צבא ישראל.

13 וכלל בידינו מרש"י (בראשית טו, וצור) - כל "אחר" שבמקרא - סמוך, ו"אחר" - מופלג.

14 נשים לב, לדוגמה, כמה פעמים מופיעים בלשון התורה ביטויים של מהירות וזריזות, כשהיא מספרת איך אירח אברהם אבינו את שלשת אורחיו המלאכים.

זה היום עשה ד'!

אבל עוד בטרם נביא דברים אלה, נברר מושגים פשוטים יותר. ישנו מושג יסודי, מוכר וידוע לכל בחשיבותו הכללית-רגילה, וזהו המושג "פקוח נפש". הבה נראה עד היכן מגיע ערכו של מושג זה בעינייה של ההלכה.

ערך פיקוח נפש

מובא בשלחן ערוך בהלכות שבת (א"ח שכת, ב):

מי שיש לו חולי של סכנה - מצוה לחלל עליו את השבת, והריוז - חרי זה משובח, והשוואל - חרי זה שופך דמים.

המשנה ברורה במקום (סק"ז) מוסיף ומביא את דברי הירושלמי:

והנשאל - חרי זה מגונה.

זה לכאורה, בלתי מובן. אנחנו מסוגלים להבין בפשטות את דברי השלחן ערוך, ש"השוואל - חרי זה שופך דמים". שהרי החולה נמצא כעת בסכנה, ואם אתה עומד לשאול שאלות בשעת זו - אתה עלול בשאלותיך לשפוך את דמו, או לפחות לעמוד על דמו. אבל, רבנו של עולם, מדוע יהיה הנשאל מגונה? וכי מה הוא אשם? יהודי טוב, תלמיד חכם, ואולי רב בישראל, שבאים לשאול אותה שאלה - במה חטא?

מכאן מתחדד לנו ערכו הגדול של פקוח נפש. מדובר במושג כל כך יסודי, כל כך ראשוני - שידעיתו חייבת להיות נחלת הכלל, דבר השווה לכל נפש. ואם נמצא בקהילה מי שהערך הזה אינו פשוט לו, והוא צריך לשאול עליו שאלות - איזי האחריות למצב בלתי-נסבל זה נופלת על ראש הקהל? עליך, רב הקהילה או תלמיד חכם שבה, מוטלת האחריות, שלא הקנית מראש ערך יסודי כפיקוח נפש בצורה ברורה כזאת, שלא היה מתעורר אצל איש הצורך לשאול על כך שאלות כבא העת.

אם כן, בספק פקוח נפש של אדם אחד - מצוה לחלל את השבת. והמצוה איננה מוטלת על אדם אחד בלבד, אלא כל מי שיכול לעסוק במצוה - ירוץ ויעסוק בה ויחלל את השבת. אומרת ההלכה (ש"ע א"ח שכת, טו):

אמרוהו הרופאים שצריך גרונרת אחת, ורצו עשרה והביאו לו כל אחד גרונרת - כולם פטורים, ויש להם שכר טוב מאת ד', אפילו הבריא בראשונה.

אם רופא קובע שהחולה זקוק לתאנה - ירצו עשרה אנשים ויקטפו כל אחד תאנה, אף על פי שיש צורך בתאנה אחת בלבד. ירצו כולם - מכיון שאולי לאחד מהם יש סיכוי קל לרוץ יותר מהר; ירצו כולם - מכיון שלא זה הזמן לעסוק בדיונים מי ירוץ. סוף כל סוף, יהודי נתון בסכנה! יש אפשרות להציל נפש מישראל; ירוץ כל מי שיכול לרוץ ובלבד שיצילו את הנפש!

זה היום עשה ד'!

אלה היושבים בין לבא חמת ונחל מצרים הם הנקראים "כלל ישראל" - הרי לנו, אפוא, קביעה חד-משמעית: יושבי ארץ ישראל הם כלל ישראל.

על כן, כשמדינת ישראל נתונה חלילה בסכנה בטחונות, בסכנה של עצם קיומה - הרי כלל ישראל נתון בסכנה. רצבא הגנה לישראל, המגן על מדינת ישראל - הוא בעצם מגן על כלל ישראל; הוא עוסק באופן יומיומי ושותף בפקוח נפש של כלל ישראל. ואם הבהרנו את ערכו העצום של פקוח נפש של היחיד בישראל - מובן מזה מהם משמעותו וערכו של הצבא בישראל.

עד כה ביררנו את הערך הגדול של פקוח נפש, אפילו של היחיד בישראל, שהוא דוחה כל התורה כולה, קל וחומר הערך האדיר של פיקוח נפש של כלל ישראל, שבוה עוסק הצבא. ננסה עתה להבין מהו מקור הערך הגדול הזה, מה משמעותה של החשיבות הרבה של הצבא בישראל.

נשוב עתה ונעיין בתפקיד האחרון שהוטל על משה רבינו - מלחמת מדין. באותה פרשה, מבארת לנו התורה את עומק משמעותה של המלחמה בישראל, ומתוך כך את ערכו האמיתי של צבא ישראל.

משמעותה של המלחמה בישראל
מובא בספרי (מטות קנו) על הפסוק "נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים":

להודיע שבחן של פרנסי ישראל, שאין נפטרין מן העולם עד שנוקמין נקמתן של ישראל, שהיא **נקמת מי שאמר והיה העולם**.

אם כן, משמעים לנו חז"ל כאן, שנקמת ישראל נקמת ד' - חד היא. עוד קודם לכן בפרשת כהעלותך (במדבר י"ה) מברר משה רבינו כי אויבי ישראל הם בעצמם, בעומק הדברים - אויבי ד'.

"ויהי בנסע הארץ - ויאמר משה: קומה ד', ויפצו איבך וינסו משנאיך מפניך".

שואלים חז"ל (ספרי בהעלתך פד):

וכי יש שונאים לפני מי שאמר והיה העולם?! אלא, מגיד הכתוב, שכל מי ששונא את ישראל - כאילו שונא את מי שאמר והיה העולם.

ועוד קודם לכן, בשיירת הים, אמר משה רבינו (שמות טו, ז) - "וברכ גאונך תהרוס קמין". ושוב מעירים חז"ל (מכילתא בשלח, מסכתא דשירה, ו):

ערכו של הצבא בישראל

כל זה אמור בפקוח נפש של אדם אחד, בהצלת נפש אחת מישראל. לו יצויר שמדובר בהצלת שתי נפשות מישראל, או עשר, בהצלת אלף יהודים, או עשרת אלפים! איזה ערך אדיר יש אז לעשייה שכזאת!

על אחת כמה וכמה - כשמדובר בהצלת כלל ישראל; כשכלל ישראל נתון בסכנה - איזה ערך יש למצוה זו, של התעסקות בהצלתו!

יושבי ארץ ישראל - הם כלל ישראל

בהקשר עם מצוות קידוש החודש קובע הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנג), כי קידוש החודש תלוי בארץ ישראל. נביא חלק מדבריו המאירים את ענינו:

אילו הנחנו דרך משל, שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל - חלילה לא-ל מעשות זאת, כי הוא הבטיח שלא ימחה אותה האומה מכל וכל...

לו יצויר, אומר הרמב"ם, שברגע מסוים לא יימצאו יהודים בארץ ישראל - ותוך כדי דבור, באמצע המשפט, מוצא לנכון הרמב"ם להוסיף הערה, עוד בטרם ימשיך בקביעתו ההלכתית - "חלילה לא-ל מעשות זאת"! מבחינה ממשית לא יתכן הציור הזה, הלא לא תהיה - כי הקב"ה הבטיח שלא ישמיד את עם ישראל לגמרי; יש לנו הבטחה א-להית על נצח ישראל!

אם כן, אם נעצור כאן בדברי הרמב"ם, הרי לנו שהמציאות התיאורטית של אין יהודים בארץ ישראל - כמוה כמחית עם ישראל ח"ו. ואם הדברים נשמעים למישהו כמוגזמים, כאילו לא עד כדי כך נתכוון הרמב"ם - הרי לנו דברי החתם סופר, שחזקה עליו שלכטח הבין את דברי הרמב"ם אל נכון. אחרי שהוא מביא את דבריו אלה של הרמב"ם, מוסיף החתם סופר בתשובותיו (יורה דעה דלד):

נראה מדבריו (של הרמב"ם), כי אילו ח"ו לא ישאר שום ישראל בארץ ישראל, אפילו יהיו יושבים ישראל בחוץ לארץ - מקרי כליון האומה ח"ו.

כלומר, מה שאנו שומעים מדברי הרמב"ם הוא, שהישוב היהודי בארץ ישראל - הוא הנחשב כלל ישראל. מובן הדבר, שאפשר שיהיו יהודים יחידים, אפילו רבים מאד, בחוץ לארץ, אבל מבחינת התפיסה של המושג "כלל ישראל". הרי לנו שיושבי ארץ ישראל הם הנקראים כך.

וזהו בעצם גמרא מפורשת בהוריות(ג). בהקשר עם הפסוק - "ויעש שלמה בעת ההיא את החג, וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים"(מל"א ח, טז). קובעת הגמרא: "הני הוא דאיברי קהל", כלומר -

ערכו של הצבא בישראל

תהרוס קמינו אין כתיב כאן אלא תהרוס קמינך! מגיד הכתוב, שכל מי שהוא קם כנגד ישראל - קם כנגד הקב"ה. וכן הוא אומר (תהילים פג-ג'): "כי הנה אינך יהמיון ומשנאיך נשאו ראש" - ומפני מה? "על עמך יערימו סוד, ויתעצו על צפונך. אמרו - לנו ונכחידם מגוי, ולא יזכר שם ישראל עוד".

אם כן, הקמים על ישראל - קמים על הקב"ה, כביכול. שונאי ישראל - שונאי הקב"ה הם; והפוגע בישראל - כאילו פוגע בקב"ה עצמו¹⁵.

מדוע זה כך?

גם זאת נלמד ממשוה רבינו מתוך דיוק בפרשת מלחמת מדין. הקב"ה מצוה את משה: "נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים".

משה, כשהוא "מתרגם" את דברי ד', אל העם, מגדיר זאת כנקמת ד':

"החלצו מאתכם אנשים לצבא ויהיו על מדין, לתת נקמת ד' במדין".

עומדים על כך חז"ל (ילק"ר רמז תשפה) ומעידים:

הקב"ה אמר נקמת בני ישראל, ומשה אמר נקמת ד'. אמר לו הקב"ה: דין שלכם מתבקש, שגרמו לי להזיק אתכם. [המדינים, אומר הקב"ה, הם שגרמו להעשיתכם; בשלכם היה הסער הזה, בגללם היה קצף גדול על ישראל ונתעוררה המגפה. אם כן - את נקמת ישראל מידם יש לנקום]. אמר משה: רבון העולמים, אם היינו עובדי אלילים או כופרים במצוות, לא היו רודפים אחרינו ולא שונאים אותנו, ועכשיו אינם רודפים אחרינו אלא בשביל תורה ומצוות שנתת לנו. הנקמה - שלך היא - "לתת נקמת ד' במדין".

במילים אחרות, שנאת הגויים אותנו נובעת מייחודנו, מהיותנו עם ד'. אילו היינו כמוהם - לא היו מתנכלים לנו ופוגעים בנו. כל הדיפה אותנו היא בגלל הייחוד שלנו, שקשור לקב"ה. על כך הנקמה - מבחינת האמת - נקמת ד' היא.

15 פרק העמות בין דוד וגלית (שמ"א יז) אנתנו שומעים את גלית מתגרה בישראל, ומגדיר התגרות זו כחורף "מערכות ישראל" (פס' ד), דוד, מצדו, כמאזין לדברי הנאצה האלה, מגדיר אותם פעמים כחורף "מערכות א-להים חיים" (פס' כו ופס' לו). ואכן - היינו הך. בפגישה הממשית בין שניהם, מבטא דוד מחדש את הזהות הזאת בהגדרה שלישית מאחדת, שאותה הוא קורא לעבר גלית (פס' מה): "...ואנכי בא אליך בשם ד' צבאות, א-לחי מערכות ישראל אשר חרפת".

זה היום עשה ד'!

כדי להיטיב ולהבינ עניין זה, יש להקדים ולברר מה ענינו של עם ישראל בעולם. ישראל, בעצם מהותם, מגלים את הקב"ה עלי אדמות, מבטאים את האידילים הא-להיים בעולם הזה, במציאות חייתו:

נקדש את שמך בעולם - כשם שמקדישים אותו בשמי מרים.

התכלית שלשמה נברא העולם הזה, מתגלמת ומתגשמת בעולם על ידי ישראל.

אבל כאן עלינו להוסיף, שהגילוי השלם של האור הא-להי במציאות יכול לצאת אל הפועל רק על ידי ישראל בארצו; רק במציאות שעם ישראל כולו יושב כעם ריבוני בארצו השלמה; רק ישראל העצמאי, הנגאל, רק ישראל זקוף הקומה יביא לגילוי שלם של רבונו של עולם בעולמו. רק במצב כזה יכולה להופיע התורה בשלמותה. וכשישראל נמצאים בגלות - אין לנו אלא חלקי תורה, 'ציונים' ממצב של תורה בשלמותה.

את פסוק הפורענות שבאיכה (ב,ט) "מלכה ושריה בגוים, אין תורה", המבטא - במבט ראשון - צרון של שתי פורעניות שאין ביניהן קשר עניני, קוראים חז"ל כרצף אחד, שבו הרישא מובילה אל הסיפה:

"מלכה ושריה בגוים - אין תורה" - מכאן שהתורה בארץ ישראל!

(ספרי עקב לו)

כשאין עם ישראל יושב כעם ריבוני בארצו - כביכול - אין תורה! יש עיכוב בגילוי השלם של תורה בעולם.

כיון שגלו ישראל ממקומם - אין לך ביטול תורה גדול מזה.

(תגובה ה:)

מעתה ברור, על שום מה אנחנו קוראים למלחמה על קיום ישראל בארצו - "מלחמת מצוה"¹⁶, שהרי זוהי מלחמה על גילוי ד' בעולם:

הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ז ה"ט) מדיגש בביטוי מיוחד את תכליתה של המלחמה:

... ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה - ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה, וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו... וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש

16 רמב"ם פ"ה מהלכות מלכים ה"א - "עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם"; רמב"ן בהוספותיו לספר המצוות מצווה ד' - "ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות".

זה היום עשה ד'!

לאחרונה עולות אמירות ביחס לצבא שקשה לשמוע אותן. הדברים נאמרים ודאי מתוך כאב, אבל קשה להאמין שיש מישור שברצינות חושב שהיום אין צורך בצבא שיגן על עם ישראל, שיעסוק בפיקוח נפש של כלל ישראל ויעמוד על משמר ארץ-ישראל.

יש שמדברים על צה"ל כיום כאילו שינה את ייעודו ואת פניו, וכל כולו עוסק בדברים שליליים. נכון שבקיץ הקודם השתמשו בצבא לדברים שליליים ביותר, אולם האם בכך נפסק תפקידו האמיתי של הצבא?!

שמעתי מאחד הרבנים שבאים אליי היום כחורים שאומרים שקשה להם ללכת לצבא ולמילואים. אמרתי לו: אני לא מכין, מדובר במלחמת מצווה! הרי עורך השולחן מדייק בדברי הרמב"ם, כי מה שנאמר "מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישבו לביתו" זה רק במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצווה צריך אדם להתגבר על הפחד! אם כן, גם בענייננו, צריך להגיד לאותם אנשים – גם אם קשה לך, גם אם יש לך איזה משקע מהקיץ האחרון, צריך להתגבר על זה ולמלא את חובתך. צריך ללכת לצבא בהכנה שעושים דבר אדיר. אם פיקוח נפש של יהודי אחד ואפילו ספק פיקוח נפש של יהודי אחד דוחה את התורה כולה, איזה ערך אדיר הוא לעסוק בפיקוח נפש של עם ישראל, שכבר למדנו שיושבי ארץ ישראל נחשבים כלל ישראל! זהו פיקוח נפש ודאי. האם יש בכלל שאלה אם צריך ללכת לצבא במסירות נפש, בראש גדול, מתוך מוטיבציה עמוקה?

חזק ונתחזק במונח האמיתי, נרבה הרבה טוב, הרבה אור, הרבה תורה, ונסייע להגביר בעזרת ד' את האור האמיתי בבית ישראל כולו.

ערכו של הצבא בישראל

את חשם בלבד, מובטח לו... "כי עשה יעשה ד' לאדני בית נאמן כי מלחמות ד' אדני נלחם..." (שמו"א כה, כח).

מדברים אלה, ממילא מוכן, שמי שמוסר נפשו על בטחון ישראל הרי מעלתו נישאה וזכותו גדולה ורבה.

מעלת מסירות נפש על ישראל

על רום מעלה זו אנתנו שומעים בדברי חז"ל.

על ציווי הקב"ה את משה (במדבר יא, טז) - "אספה לי שבעים איש מוקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושטרי", ואמר דש"י במקום:

אותם שאותה מכיר, שנתמנו עליהם שוטרים במצרים בעבודת פרך, והיו מרחמים עליהם ומוכים על ידם, שנאמר: "ויכנו שטרי בני ישראל" - עתה יתמנו בגדולתם, כדרך שנצטערו בצרתן.

בדברי חז"ל בעניין זה (תנחומא בהעלותך יג) אנתנו מוצאים תוספת:

ולפי שמסרו עצמם ללקות על הצבור, לפיכך - "ונשאו אחד במשא העם". ללמדך, שהשווה הקב"ה למשה. מכאן אתה למד, שכל מי שמוסר עצמו על ישראל - זוכה לכבוד ולגדולה ולרוח הקודש. (שהרי באותו מעמד זוכים אותם שבעים איש לרוח הקודש: "ואצלתיו מן הרוח אשר עליך - ושמחתי עליהם" (במדבר יא, יז)).

וכל כך למה? על שמסרו נפשם על ישראל.

עוד מלמדים אותנו חז"ל:

הרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במציאתם (בבא בתרא י, פסחים ג).

ומתברר שם, שזכותם היחידה היתה שהם מסרו נפשם להצלת ישראל¹⁷.

וראים אנו, לאור דברי רבותינו הנ"ל, איזו מעלה עליינה היא מסירת נפש על ישראל.

צה"ל - צבא ההגנה לישראל

צבא ההגנה לישראל עוסק גם כיום במלחמת מצווה – פיקוח נפש של כלל ישראל ועמידה על משמור ארץ ישראל – שעליה כותב הרמב"ם "הכל יוצאים" – כולם חייבים להשתתף בה, ואין שום שחרורים ממנה.

¹⁷ רש"י בבא בתרא נפסחים שם, ד"ה 'הרוגי מלכות ותו לא' וד"ה 'הרוגי לוד'.

בס"ד

אוניברסיטת בר-אילן



לשכת רב הקמפוס

הפקולטה למדעי היהדות

דף שבעי

מאת המרכז ללימודי יסוד ביהדות פרשת קדושים ויום העצמאות, תשס"ה
ע"ש הלנה ופאול שולמן מספר 599

הרב שלמה יוסף זיין ויום העצמאות

מאז ראשית ימי המדינה פרסמו רבנים מאמרים על יום העצמאות, על מעמדו של יום זה ועל הצביון הראוי לו. מתוך מאמרים אלה מתבררת השקפתם של הכותבים על אודות הקמת מדינת ישראל ועל ההתייחסות הנכונה לעובדה זו מבחינה הלכתית.¹ להלן תתואר בקצרה השקפתו של הרב שלמה יוסף זיין (1886-1978) על יום העצמאות.

הרב זיין היה מגדולי התורה בדור הקודם. בצעירותו כיהן כרב בכמה קהילות ברוסיה. הוא עלה לארץ ישראל בשנת תרצ"ה, ומשנת תש"ב עסק בעריכת 'אנציקלופדיה תלמודית', שהוא היה יוצרה ומחוללה. משנתו הסדורה, התריפות, הבקיות וכשרון הכתיבה הניבו סדרת ספרים שזכתה לתפוצה נרחבת ולביקוש רב: 'המועדים בהלכה', 'סופרים וספרים', 'אישים ושיטות', ועוד.² הרב זיין היה חסיד חב"ד ובקי גדול בספרות החסידית, היה גם מקובל בעולם התרדי וגם מקורב לחוגי הציונות הדתית. דומה כי הוא לא פרסם מאמר הלכתי או מסה השקפתית על הקמת המדינה או על צביונו של יום העצמאות, אך מעט מדבריו בנושאים אלה ניתן למצוא זעיר פה וזעיר שם.

לדעתו בעניין הקמת המדינה נתן ביטוי במאמר קצר שפרסם כבר בשנת תש"ח תחת השם 'אחד הרבנים', בנושא "לשאלת הגיוס של בני הישיבות (למרנן זרבנן וראשי הישיבות)". במאמר זה הוא יצא בחקיפות כנגד כרוז "דעת תורה" שקרא לבני הישיבות שלא להתייצב לגיוס. הרב זיין סבר כי חובה דתית מוטלת על בחורי הישיבות להגן על הארץ. בין השאר כתב שם:

כל העם בארץ ובתפוצות, באין הבדל חוגים וסוגים, מפלגות וכתות... מבינים היטב כי אין תקומה ח"ו לשוב הארץ ולשארית הפליטה בגולה מבלעדי מדינה עצמאית בארצנו, שתקלוט בזרועות פתוחות את אחינו השותפים דם, הנעים ונדים באדמת הגולה הבוררת מתחת לרגלם.

את יחסו החיובי להקמת המדינה ביטא גם בסוף דבריו על הדין שיש לקרוע קריעה כאשר רואים את ערי יהודה בחורבן (ההדגשה שלנו):³

¹ ראה א' ארנד, פרקי מחקר ליום העצמאות (להלן: פרקי מחקר), ירושלים תשנ"ח, עמ' 13-23.

² על פעילותו ומשנתו הספרותית ראה J. Hutner, "Zevin S. J.", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 16 (1971), col. 1005-1006; ר"י הוטנר, "הגרש"י זיין ז"ל כפותחה של תקופה בספרות ההלכה", *אנציקלופדיה תלמודית*, טז (תש"ם), עמ' 11-22.

³ רש"י זיין, *המועדים בהלכה*, ירושלים תשט"ז, עמ' שעא. וראה להלן, הערה 11. ראה גם הנ"ל, לאור ההלכה, ירושלים תש"ד, עמ' סה: "בימינו אנו שזכינו לתקומת מדינת ישראל העצמאית, משוחררת מעול מלכויות ומשעבוד גלויות".

כתבו הפוסקים: חורבן של ערי יהודה הוא, שעכו"ם מושלים עליהן. מסתבר, שעם שיתרוון של ערי יהודה משלטון נכרים והקמת מדינת ישראל (אשרינו שזכינו לכך!) בטל דין הקריעה על אותן הערים.

בתוקף תפקידו כחבר מועצת הרבנות הראשית לישראל משנת תשכ"ד, השתתף הרב זוין בדיוני המועצה באשר למנהגי יום העצמאות, והביע דעותיו בכמה פרטי הלכות ומנהגים. כך, למשל, הוא סבר שאין לומר 'מזמור שיר ליום השבת' בפסוקי דזמרא של יום העצמאות.⁴ בארכיון הרב נסים בירושלים מצויה תשובה שהשיב הרב זוין בשנת תשכ"ח לחבר קיבוץ עלומים, ששאל אם לברך על ה"הלל" בשחרית של יום העצמאות. תשובתו הייתה:

אע"פ שלדעתי מאן דעביד הכי לא משתבש ומאן דעביד הכי לא משתבש, מכל מקום מאחר שהרבנות הראשית בשעתו תיקנה לומר בלי ברכה ה"הלל" ביום העצמאות כך יש לנהוג למעשה.

דברים מפורטים שלו על אודות יום העצמאות מצויים בשני שבועונים. בשבועון 'מחניים' לחילל הדת,⁵ שיצא לקראת יום העצמאות בשנת תשי"ט, הובאו דברים שענה למערכת על השאלה: כיצד ניתן צביון דתי ליום העצמאות. להלן תשובתו:

מדינת ישראל עצמאית היא בגדר נס ופלא ונחשבת כמאורע החשוב ביותר בכל ההיסטוריה היהודית בדורות האחרונים. למרות זאת אין אני נוטה לחוות דעה בתקומת ישראל אם היא אתחלתא דגאולה. אין אנו מצויים בסוד ד' ואין לנו אפילו מושג מאופן גאולת ד' שעתידה לבוא. כך שאולי הוא לומר שתקומת ישראל על מכונו המוצאת את בטויה בתנ"ך, היא גאולת ישראל בהווה. ומשום שממלכתיות יהודית עצמאית הוא חזיון מופלא שאין עוררים עליו לפיכך מצווים אנו להודות ולהלל לד'. וכל שאינו נוהג כך – הרי הוא כאילו כופר בטובתו של הקב"ה.

אולם שמחת מצוה זו צריכה לנבוע ממקורות ההלכה ומאושיות המסורת, ובהתאם לכך היא צריכה למצוא את ביטויה. המנהגים של אכילת מצה ומיני עשב (לזכר תושבי ירושלים שאכלו עשב בשעת המצור)⁶ וכדו' אינם אלא פארודיה של השלחן ערוך.

מצינו במדרש רבה שמות כג: "ויאמרו לאמר": נהיה אומרים לבנינו ובנינו לבניהם שיהיו אומרים לפניך כשירה הזאת בעת שתעשה להם נסים. וכן נאמר בברייתא במגילת תענית פרק ט: בחדש כסלו, שמונת ימי חנוכה, למה ראו לגמור בהם את ההלל, אלא שכל תשועה ותשועה שהקב"ה עושה להם לישראל, הן מקדימין לפניו בהלל בשיר ובשבח ובהודאה, כענין שנאמר: ויענו בהלל ובהודות לד' וכו'.

בהתאם לכך חייבים אנו לקרוא את הלל ולערוך סעודה. עלינו לקבוע את יום העצמאות כיום הודיה לד', כיום שמחה משתה וששון אשר ישא את חותם המסורת. לדעתי צריך להבליט את הנס האלוקי שבעצמאות ישראל, ואין מקום לאשליה של כוחנו ועוצם ידינו קוממו את המדינה הזאת. ומתוך כך יש לקוות שברבות הימים תתפשט בקהל הרחב חגיגת יום העצמאות אשר תשא אופי של קדושה היונקת ממקורות התורה.

מובעת כאן ההשקפה, שרבים בציבור הדתי-לאומי היו שותפים לה, שהקמת המדינה היא אירוע דתי שיד ה' ניכרת בו, אך אין ביטחון שמדובר באתחלתא דגאולה. הרב זוין ראה ביום העצמאות יום הודיה לה', המסייע להרחיק את המחשבה בדבר "כוחי ועוצם ידי", וסבר שיש חובה ביום זה לומר הלל ולקבוע סעודה. שנה לאחר מכן הוצגו שוב דבריו אלה, בשינויים

⁴ ראה ר"ש כ"ץ, "הרבנות הראשית ויום העצמאות", בתוך: הרבנות הראשית לישראל שבעים שנה לייסודה (בעריכת א' ורהפטיג ור"ש כ"ץ), ירושלים תשס"ב, ב, עמ' 896. השקפתו על המנהגים הראויים ליום ירושלים, ראה שם, עמ' 971-974.

⁵ שבועון שיצא לאור בשנים תשי"ג-תשי"ך מטעם הרבנות הצבאית ובו נתפרסמו לעתים תשובות רבנים ואנשי רוח לשאלות אקטואליות שהמערכת העלתה לפניהם: תפילה בגוסס אחיד, דת ומדע, חידוש החסידות בימינו, הסכנה שבטלוויזיה ועוד. הקטע להלן הוא ממתניי, כרך ו, גליון כה (ד' אייר תשי"ט), עמ' 4.

⁶ ראה פרקי מחקר, עמ' 93-96.

קלים, הפעם בשבועון 'פנים אל פנים'.⁷ כאן גם הובאה ביקורתו החריפה על מנהגים מסוימים, ובעיקר על ה'תיקון ליום העצמאות' שערך הרב משה צבי נריה שנים אחדות קודם לכן: אין בכוחנו לקבוע מנהגים דתיים. כל ה'טכסים' הנהוגים אצלנו ביום זה הם מלאכותיים וצורמוניים ותו לא. מגוחכים ממש הם הנסיונות לחבר 'תיקון ליום העצמאות' ומנהגים שונים. הרי זה ממש חוכא ואיטלולא. פארודיה של ה'שלחן ערוך'. זה יותר גרוע ממסכת פורים. כי מסכת זו נכתבה תיכף לכתחילה לשם ליצנות וצחוק ואילו 'תיקון יום העצמאות' נתחבר בכוונה רצינית, אך הפך לפארודיה וללעג.

טענה זו, שעלתה כבר מצד חברי הקיבוץ הדתי מכאן ומצד נטורי קרתא מכאן, יסודה בכך שב'תיקון' מובאים מנהגים מחגים אחרים.⁸ הרב זוין נהג ביום העצמאות להתפלל בבית הכנסת 'בית יהודה' שבמוסד הרב קוק, מקום שבו התפלל בקביעות הרב יהודה לייב מימון, ושמע שם הלל בברכה ו'שהחיינו'. שמעתי שהרב זוין לא בירך בעצמו על ההלל (מהטעם הנזכר לעיל) אלא רק שמע את הברכה, שכן לדעתו יש להבחין בין מנהגו של אדם פרטי לבין הוראה כללית לעם ישראל שהיא בסמכותה של הרבנות הראשית לברכה.⁹ לעתים נשא שם הרב זוין דרשה קצרה בסוף התפילה, ולעתים דיבר על יום העצמאות בתכנית הרדיו 'קול ציון לגולה'.¹⁰ בביתו נהג לערוך סעודה חגיגית ותלה דגל ישראל.

הרב זוין סבר אפוא שיש לציין את יום העצמאות בהלל וסעודה, אך אין לאמץ הנהגות מלאכותיות הנשאבות מחגים אחרים. ספרים אחדים שלו מוקדשים למועדים: 'המועדים בהלכה', 'לתורה ולמועדים', 'סיפורי חסידים: מועדים', ומקצת מפרקי 'לאור ההלכה', והנה בספרים אלה לא נזכר יום העצמאות כלל. ניתן להעלות השערות והרהורים על טעמו של דבר, שמא מתוך רצון להתמקד רק במועדים עתיקים, שמא מתוך מבט על קהל יעד רחב, או מסיבה אחרת.¹¹ אך ברור שאין לנמק זאת בטענה שהוא הסתייג מראיית יום העצמאות כיום מיוחד בעל משמעות דתית.

ד"ר אהרן ארנד המחלקה לתלמוד

⁷ ש' שמיר, 'זה היום', פנים אל פנים, 52, ב' אייר תש"ך, עמ' 8-9. שם הוא צוטט באומרו: "אחת מן השתיים. מי שחושב שהקמת המדינה היתה לנו צרה, צריך לצום ביום העצמאות. מי שחושב שהיתה זו ישועה, צריך להודות לה".

⁸ ראה פרקי מחקר, עמ' 74, 88. אך יש שהעיר כי גם בסידור יש אוסף של קטעים מהמקרא, ספרות חז"ל, פיוט ועוד, והעובדה שתפילת יום העצמאות הורכבה מתפילות השבת והמועדים באמת תואמת את אופיו של הסידור וכך היה צריך להיות. ראה: J. Tabory, "The Prayer Book (Siddur) as an Antology of Judaism", *Prooftexts*, 17 (1997), pp. 115-132.

⁹ בפנים אל פנים, שם, עמ' 9, יש תמונה בה מצולם הרב זוין עומד בתפילת יום העצמאות ליד הרב מימון. נכדו ר"נ זוין סיפר לי שדעתו הייתה שיש לומר הלל בלא ברכה, אך היו לפניו שתי אפשרויות: או להתפלל בשכונתו, ושם לא אמרו הלל כלל, או ללכת לבית הכנסת של הרב מימון, שם אמרו הלל עם ברכה, והוא העדיף את האפשרות השנייה.

¹⁰ ר"נ זוין מסר לי את תמצית אחת הדרשות: בקריעת ים סוף הייתה ישועה גדולה לעם ישראל ולא כתוב שאמרו שירה, ורק לאחר שנאמר "ויאמינו בה" ובמשה עבדו" אמרו שירה: "או ישיר משה ובני ישראל". מכאן שרק אם הנס מוביל לאמונה או יש לשיר. ועוד: שבכל נס צריך לראות את יד ה' שבדבר, ואז להגיד שירה.

¹¹ על הימנעות מאזכור יום העצמאות בספרות התורנית ראה למשל פרקי מחקר, עמ' 18, 32; א' ארנד, "פרקי מחקר ליום העצמאות – השלמות", דרך אפרתה, ח (תשנ"ט), עמ' 114; הנ"ל, "ציצים ופרחים על יום העצמאות", קובץ הציונות הדתית (בעריכת ש' רוז), 'ירושלים תשס"א, עמ' 655. אחד ממדפיסי "המועדים בהלכה" השמיט את המלים "אשרינו שזכינו לכך!" הנ"ל, ליד הערה 3.

לתוקפו של יום עצמאותנו

הרב דוב ליאור

בחודשים האחרונים נשמעו קולות במחננו, בעקבות מדיניות הממשלה, ביחס להריסת ישובים בחבלי ארץ שלמים, להגליית תושביהם והסגרת השטח לידי המחבלים שיש להימנע מלציין את העצמאות, בגלל, המדיניות האנטי יהודית והאנטי ציונית. אין זו הממשלה שציפינו לה! היא פועלת נגד האינטרס של עמנו וארצנו. יש להקשיב לקולות המחאה האמיתיים, הבוקעים מתוך כאב עמוק ומביעים את גודל הצער והאכזבה, מניהול מדיניות הנוגדת, את השקפת העולם האמונית הציונית.

בחג המצות, אנו מצווים לספר ולחזור ולספר את התיאורים של גילוי ההשגחה האלוקית. בעבר, כדי שנלמד מהם כיצד להתבונן בהווה ולראות גם בהווה כי למרות אפוף מסכים, גילוי האור האלוקי המפלש את קרניו גם דרך עבים סמיכים.

בסוף פרשת שמות, אנו קוראים שמשה רבנו פנה בתלונה כלפי מעלה: "למה הרעתה לעם הזה למה זה שלחנתי...". אם עדיין, לא היעזה זמן הגאולה, למה נשלחתי? ולא רק ששליחותי לא הועילה היא עוד גרמה להכבדת עול השעבוד? ואנו מוצאים בחז"ל שהקב"ה הוכיח את משה רבנו. חבל, על דאבדין ולא משתכחים שהאבות לא הרהרו אחרי מידותיי באמת צריכים אנו להבין, למה הייתה הכבדתו השעבוד? ההכבדה מלמדת שעם ישראל לא היה עדיין ראוי לגאולה, באותה משלחת שהייתה אמורה להופיע, לפני פרעה ולדרוש במפגיע "שלח את עמי ויעבדוני". הגיע רק משה ואהרן ואילו זקני ישראל, נשמטו אחד ואחד העם לא היה ראוי להיגאל. כי לא עשו את המאמץ הבסיסי והעיקרי לרצות להיגאל ולכן באה הכבדת השעבוד כתחליף.

ולא זכאותם של ישראל. והקב"ה אמר למשה עתה תראה מה שאעשה לפרעה כלומר: אל תחשוב שזה היה במקרה, אלא, זה מכון כדי לאפשר את תהליך הגאולה מכאן ואילך, וזה שאומר הפסוק: עתה תראה מה שאעשה לפרעה מכאן ואילך. תתאפשר הגאולה. למדים אנו מזה, שגם בתהליך האלוקי גדול תתכן נסיגה לזמן מסוים. בעקבות, חולשת העם גם בתקופתנו ישנה נסיגה גדולה בהתגברות מעשי הסודור כנגד העם היושב בציון. דומה שאין עוד מדינה בעולם שנוכחה באיום של טרור כמו מדינת ישראל.

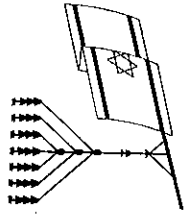
אכן, אין ספק שכל זה בא כתוצאה שנתונה ממעידות ציבור קשות של בני עמנו ביחס לקודשי ישראל וארץ ישראל. הייסורים נועדו לעורר את הדרכים, שנדע נאמנה שהנהגתנו היא לא כדרך הטבע אלא, הכול תלוי במעשי ידינו, במידת הקפדתנו, אורחות חיינו הקדושה. בתחום הפרטי ומכל שכן בתחום חיינו הציבוריים. לשמירת צביונה של המדינה כמדינה יהודית בכל תחומי החיים הציבוריים וכל החולשות גורמות את הבאת הייסורים הקשים.

אדם שמאמין בתורה ומאמין בדברי הנביאים ידע נאמנה שדבר אלוקינו יקום ושיבת עם ישראל לארצו, שהחלה בדרונו היא תמשך ביתר שאת וביתר עוז וכל העיכובים והקשיים הם זמניים ובני חלוף. לא בגלל זה נטיל ספק בעצם תהליך הגאולה, יום העצמאות הוא יום הודיה לנצח ישראל על שזכינו לאחר שנות גלות ארוכה וחשוכה לחזור לארצנו ולהקים בה שלטון יהודי. הודאתנו היא על עצם הקמת מדינת ישראל - מדינה לעם ישראל! ואל לנו להתחשב עם אנשים פרטיים שסוטים מן הדרך אנו מודים על המדינה ולא מתייחסים לאנשים פרטיים.

ולכן ודאי שיש חובה לציין ולהודות לבורא כמה שזכינו בתקווה, שהחולשות הזמניות תחלופנה ונזכה כולנו במהרה בימנו שעמנו כולו יחזור לעצמו, ידע שהוא עם גדול עם שלוחות גדולה לתקן עולם במלכות שדי שיכירו כולם את אלוקי ישראל כפי שאנו אומרים בראש השנה:

"וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו..."

ובע"ה נזכה לראות בישועת השם על עמו ונחלתו.



לתוקפו של יום העצמאות

למנוע עם ישראל ואת ישראל

איתור תרומות

עצמאות והלל

א. יום העצמאות (ה' בא"י) חל תמיד ביום השביעי של פסח

בטור אורח חיים סימן תכח מובא סימן לתאריכי החגים בהתאם לימי הפסח על פי סדר אי"ת ב"ש:

סימן לקביעות המועדים: אי"ת ב"ש, ג"ר ד"ק, ה"ץ ר"פ. פירוש: ביום א' של פסח יהיה לעולם ש' באב וסימן על מצות ומרורים יאכלוהו. ביום ב' - שבועות, ביום ג' בו -

1. מאמר זה אינו עוסק בחובה או באי החובה לומר הלל (במכה או בלי במכה) ביום העצמאות.

וכן לא בשאלה האם יש לקבוע יום שמחה למעמד הכרזת המדינה, על כך ימצא הקורא חומר רב בספרו של הרב נחום רקובר: "החלכות יום העצמאות ויום ירושלים" (ירושלים תשמ"ה). במאמר זה ברצוני להראות ששוב ופסח עשתה הרבנות הראשית שקבעה דווקא את יום הכרזת המדינה כיום הלל והודאה.

נביא כאן מקצת דבריו המיוחדים של הרב שאול ישראלי (יארץ מחד"ה עמ' לו) על ההתלבטות של הקמת מדינת ישראל ועל עיצומו של יום: "מעשה צא וראה מה גדול יום הכרזת המדינה לעשרה. לעתים קרובות שומעים אנו עוררים ואומרים מה יום מיומנים? ואף אם קרה נס לישראל בעמדו מול אויבים בשער, לא יום זה הוא שגור, ואדרבה ביום זה פלשו כוחות האויב לארץ ולולא ה' שהיה לנו כי אז היה חייו יום זה צרה ומצוקה. ועל כן אין לדעתם לציין יום זה כיום נס."

אך על פי המאמר יש להוכיח עד כמה אין טענתם טענה ועד כמה יום זה הוא העיקר. כי על ידי שעשוינו מעשה ביום זה והפכנו את החלטת האו"ם לעובדה מוחלטת מבחינת הדיון וכח"ל, בזה הוא שמקע כוח השבועה ש"לא יעלו בחומה", שרדפה אחריו וכבלה את ידינו בכל ימי הגולה. בזה נעשינו לעם בן חורין אשר הזכות והמצווה עליו לעמוד על נפשו נגד אויביו להגן על זכותו להיות בארץ הזאת. ואילו יום זה, גם החלטת האו"ם עמדה להתבטל כידוע וכלעומת שבאה כן היתה חוזרת ללא כל תוצאה.

נמצא שיום זה ומעשה זה של ההכרזה החזירו לנו חלק עיקרי של זכויותינו וביטלו מאתנו את הגלות בתור גזירה שאין להימלט ממנה. ומיהו זה אשר ישאר עיור וחרש מבלי לראות ומבלי לשמוע את גדול הנס שעשה ה' אתנו בזה? נמצא שאפילו אם לא מצד היות מאורע זה כהכנה ושלב ראשון לגאולה השלימה, ראוי הוא היום שיחשב כיום גילה ושמחה. מכל שכן שפני מה שבידנו לעיל בע"ה בארוכה נראים הדברים שאין זו אלא אתחלתא, והוא שלב הכנותי לבניית הגאולה במהרה בימינו. עכ"ל.

לאור דבריו שבהכרזת המדינה נעשינו לעם בן חורין עם זכות ויכולת של הגנה עצמית, נסביר במאמר זה מדוע ראוי ויפה יום זה לאמירת הלל.

יום העצמאות יום ירושלים

מ"ד תמוז דר"ב זצ"ל לזכר שיעור
לגמ' יום
משה יצא ממצרים
ביום הזה יצא ישראל
ממצרים
ביום הזה יצא ישראל
ממצרים
ביום הזה יצא ישראל
ממצרים

ר"ה, ביום ד' בו - קריאת התורה, פ"י שמחת תורה. ביום ה' בו - עום כפור. ביום ו' - פורים שעבר.

והנה לכל אחד ואחד מימי הפסח מצא הטור בן זוג, חוץ מאשר ליום השביעי שבו.

יום זה אינה בכליון עינים להכרזה על הקמת מדינת ישראל המתחדשת, בחמישה באייר, כדי שיוכל להתאחד עם בן זוגו, הוא יום העצמאות. כך הושלם סדר קביעת המועדים, כשיום העצמאות (חמישה באייר) יחול תמיד ביום השביעי של פסח.²

בשביעי של פסח פסקנו להיות עבדי פרעה

סימנא מילתא היא. יש כנראה קשר פנימי בין שביעי של פסח ליום העצמאות. ראוי ונאה יום השביעי של חג החירות לתואר: יום העצמאות הראשון של עם ישראל. וכל כך למד? כי בשביעי של פסח אמרו ישראל שירה לראשונה³ בדברי הגמרא במסכת פסחים (ף קי ע"א):

אמר רב יהודה אמר שמואל: שור שבתורה - משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן ההי"ם. והלל זה מי אמרו? בנאום שביעית תקנו להן לישראל, שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על נאותן. תניא: היה רבי מאיר אומר: כל תשובות האמורות בספר תהלים - כלן

2. רמז זה מובא בלקט של הרב מ.צ. גריה: "סדר התפילות ליום העצמאות" (הוצאת המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה) עמ' 13, בשמו של ר' רפאל פלסטר.

עוד מובא בלקט זה (עמ' 14) שיום העצמאות חל תמיד ביום שחל בו ט"ו באב, שבו חזר הדיבור למשה (תענית ע"ג) ונאמר לו (דברים ב, כח): היום הזה אֶחָל תַּת פִּתְּךָ וְיִהְיֶה עַל פְּנֵי קַעֲמִים פֶּתַח בְּלִי קַעֲמִים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן שְׁמֶךָ וְיִגְדְּלוּ מִפְּנֶיךָ. ביום זה כלו מתי מדבר למות, תמה הגזירה שלא להיכנס לארץ, והיא חזרה להיות משאת עיניהם ותקוות לבבם של כל ישראל.

3. לפי מדרש "עשר שירות ה'" (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מסכתא דשירה פרשה א), שירת הים היתה השירה השניה של ישראל ואילו הראשונה הייתה בליל ט"ו בליל התקדש חג: "את השירה הזאת, וכי שירה אחת היא והלא עשר שירות ה'! הראשונה שנאמרה במצרים שנאמר: 'השיר יהיה לכם כלל התקדש חג וגו' (שעשה ל' כט), השנייה שנאמרה על הים שני אז ישרי משח...". והוא עוד במכילתא דרשב"י פרק טו: תנוחמא בשלח סימן י; פסיקתא זוטרות שמות טו. בעלי מדרש זה סבורים שישיראל קיבלו את חירותם והפכו לעבדי ה' כבר בליל ט"ו בניסן בעת אכילת הפסח וכפי שיראה להלן בהערה 7. אפשר גם שאין זה נחשב לנס בחי"ל, משום שהם היו כבר ערובים ומוכנים לצאת מארץ מצרים, וכל העומד לצאת כיצא דמי. (הערות הרב נבנצל: "בגמרא אמר: עד שלא נכנסו לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה")

4. לפי מדרש "שמות רבה" היה זה השיר הראשון שנאמר לה' כתודה על הצלה מאז בריאת העולם (שמות רבה [וילנא] פרשה כט): "מינים שברא הקב"ה את העולם ועד שעמדו ישראל על הים לא מצינו אדם שאמר שירה להקב"ה אלא ישראל".

נראה שתשובת הירושלמי ביחס לפסח דומה לתשובתו ביחס לפורים. כיוון שיציאת מצרים הייתה רק תחילת תגאולה ואז הם היו עדיין עבדי פרעה, הם לא יכלו לומר הלל.

בחנוכה חזרה המלכות לישראל על כן אומרים בו הלל

בניגוד לפורים שבו לא אמרו הלל, הרי בחנוכה אמרו גם אמרו הלל, כי נס חנוכה כלל גם נצחון גדול על היונים שהביא לעצמאות מדינית ולחזרתה של המלכות לישראל, כפי שמובא בפסיקתא:

ולמה אין קורין בפורים? כתב "להשמד להדג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם" וגו' (אסתר ה, יא), ואין קורין אלא על מפלתה של מלכות, ומלכות של אשורוש הייתה קיימת, לכן אין קורין. אבל במלכות של יון שכליה אותה הקב"ה, התחילו נותנים הימנו ושבח ואומרים לשעבר היינו עבדים לפרעה, עבדים ליון, ועכשיו עבדי של הקב"ה אנחנו, הללו עבדי ה' (תהלים קיג, א).

"פסיקתא רבתני" (איש שלום) פיסקא ב - מומור שיר תוכנת הבית

גם הרמב"ם העלה על נס את חזרת המלכות לישראל בחנוכה:

עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילם, וגברו בני השמונאי הכהנים הגדולים והדגים והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים, וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני.⁷

רמב"ם הלכות חנוכה פרק ג

רק בקריעת ים סוף ראו ישראל את ה' הגדולה של ה'

מדוע עבדי פרעה ועבדי אשורוש לא יכולים לומר הלל? לא משום שהחזקה הייתה חלקית בלבד, רק ממות לחיים ולא מעבדות לחרות, אלא משום שכדי לומר הלל צריכים להיות עבדי ה', בני חורין, נטולי פחד ומורא מזרים, אנשי חיל ואנשי אמת החדורים בראייה ובהשקפה ישרה ואמיתית, המשוחררת מכל השפעה חיצונית ותלות בזולת. אין אפשרות לראות את יד ה' הגדולה בזמן שעבוד לאשורוש או לפרעה ומתוך יראה מהם.⁸

גם אחרי יציאת מצרים היו ישראל עדיין עבדי פרעה, על כן פחדו ויראו מאוד כאשר ראו את מצרים נוסע אחריהם (שמות יד, יב):

7. וכן כתב "בספר כל בו": "ואין לומר הלל כי אם על תגאולה שלמה כגון יציאת מצרים ונס חנוכה שחזרה להם מלכותם".
8. דברים אלו נכונים גם ביחס למות תורה. בשביל לקבל תורה ומצוות צריכים להיות עבדי ה', לכן במובא לעשרת הדברות נאמר אנכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים. וכדברי המדרש: עבדי הם ולא עבדים לעבדים.

היה אמר, שנאמר (תהלים עב) "כלו תפלות הוד בן ישי", אל תיקרי כל אלא: כל אלו. הלל זה מי אמרו רבי יוסי אומר: אלעזר בני אומי: משה ישראל אמרו: בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמר, ונראין דבריו מדבריהן. אפשר ישראל שחשו את פסחיהן ונטלו ללביהן ולא אמרו שירה?

מדוע השתהו משה וישראל עם השירה עד עלותם מן הים? הרי ביציאתם ממצרים הם לא ידעו שמעפה להם עוד נס של קריעת ים סוף, מדוע לא אמרו שירה והלל מיד אחרי היציאה ממצרים? נראה לומר שהסיבה שמנעה מישראל לומר הלל בפורים (משום שהיו עדיין עבדי אשורוש), הייתה גם הסיבה שעכבה את אמירת ההלל בפסח עד שעלו מן הים, כי קודם לכן הם היו עדיין עבדי פרעה. כך עולה מדברי הגמרא ביחס לאי אמירת הלל בפורים:

תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש? אמר רבי חיאי בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרין שירה - ממיתה לחיים לא כל שכן. - אי הכי הלל נמי נימא - לפי שאין אומרים הלל על נס שבוהציה לארץ... רב נתנן אמר: קרייתא (של המגילה) זו הלילא.

רבה אמר: בשלמא התם (תהלים קיג) "הללו עבדי ה'" - ולא עבדי פרעה, אלא הכא - הללו עבדי ה' ולא עבדי אשורוש? אבתי עבדי אשורוש אני.

הלמוד בבלי מסכת מגילה דף יד עמוד א

התלמוד הירושלמי אכן יחד את אי אמירת הלל בפורים עם אי אמירת ההלל ביציאת מצרים:

כתיב "בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו יי התנדבו ראשי עם" - כשהקדיש ברוך הוא עושה לכם ניסים, תהו אומרין שירה. התיבין: הרי גאולת מצרים? שנייא היא: שהיא תחילת גאולתן. הרי מרדכי ואסתר? שנייא היא: שהיו כהוין לארץ. ואית דבעי מימר: מרדכי ואסתר משונאיהם נגאלו, לא נגאלו מן המלכות.⁶

הלמוד ירושלמי מסכת פסחים פרק י הלכה ו

5. הערת הרב נבנצל: "כתוב אז ישיר משה... את השירה הזאת, משמע שאמרו כבר שירה אחרת והיא הפוך הראשון של הלל (שלמי דעת בית שמאי רק אותו אומרים בכל פסח לפני המצח, כי פרק שני של ההלל והוא לא אמרו במצרים שעדיין לא נס הים), זה מסביר למה אין השירה מתארת את מוזמנותיו וגזירותיו של פרעה במצרים, אלא מתחילה מיאמר אויב אדוןך אשני אחלק...". וכי עד אז היה פרעה צדיק? וכי לא עשה הקב"ה נפלאות במצרים? אלא דעל כל זה כבר אמרו שירה ובמקומי מעפר דל מאשפות ירם אבינו". עכ"ל. דומני שדברי הרב הם לפי חדעות שנאמרה שירה כבר במצרים (ראה הערה 3 והערה 7, ברם יש דעות אחרות הסוברות ששירת הים הייתה השירה הראשונה שאמרו ישראל.
6. תרגום: "כשהקב"ה עושה לכם ניסים אמרו שירה. קושיא: הרי בגאולת מצרים לא אמרו שירה? שונה הוא גאולת מצרים שהיא הייתה תחילת גאולתן. והרי מרדכי ואסתר ולא

וּפְרָעָה הַקָּרִיב וַיִּשְׁאָא בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת עֵינֵיהֶם וְהָיָה מִצְרַיִם נֹסֵעַ אֲחֵרִים וַיֵּרָא מֶלֶךְ
וַיִּנְעֻקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל ה': וַיֹּאמְרוּ אֵל מֹשֶׁה הַמִּכְלִי אֵין קְבָרִים בְּמִצְרַיִם לְקַחְמֵנוּ
לְמֹת בַּפֶּןֶדֶר מִה יֵאָתַר עֲשִׂיתָ לָנוּ לְהוֹצִיאֵנוּ מִמִּצְרַיִם: הֲלֹא זֶה הַקָּבֵר אֲשֶׁר דִּבַּרְנוּ
אֵלֶיךָ בְּמִצְרַיִם לֵאמֹר הָדָל מִפְּנֵי וְנַעֲבֹדָה אֶת מִצְרַיִם כִּי טוֹב לָנוּ עֹבֵד אֶת מִצְרַיִם
מִפְּנֵינוּ בַּפֶּןֶדֶר:⁹

וכבר תמה מאוד האבן עזרא על הפחד המופרז שאחז בבני ישראל:

יש לתמוה, איך ירא מחנה גדול של שש מאות אלף איש מהדורפים אחריהם ולמה
לא ילחמו על נפשם ועל בניהם? התשובה, כי המצרים היו אדונים לישראל, וזה הדור
היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול על מצרים ונפשו שפלה, ואיך יוכל עתה
להלחם עם אדוניו?¹⁰

לא זו בלבד שלא היה להם עוז ואומץ להלחם באדונייהם, אלא שאף לא הבחינו
עד עתה ביד ה' הגדולה אשר היכתה את מצרים שוק על ירך, ועל כן לא הגיעו
לכלל אמונה בה'.¹¹ כפי מה שהיה מצופה מהם בעקבות מכות מצרים.

רק כאשר ראו את מצרים מת על שפת הים, זכו סוף סוף לראות את היד הגדולה
אשר עשה ה' במצרים, ומתוך כך באו לכלל יראה¹² ואמונה בה' ובמשה עבדו.
מתוך אמונה זו – הגיעו לכלל שירה והלל לה':

"או ישר משה", הוא היה דכתיב ותהלים קס: "ויאמינו בדבריו ישירו תהלתו", א"ר
אברה: איע"פ שכתוב כבר שהאמינו עד שהיו במצרים, שנאמר: "ויאמן העם" חזר
ולא האמינו שנא' ותהלים קיז: "אבותינו במצרים לא השבילו נפלאותיך", כיון שבאו
על הים וראו גבורתו של הקב"ה היאך עושה משפט ברשעים, כמה דתיבא ודברים
לב: "ותאחז במשפט ידי" ושקע את מצרים בים, מיד ויאמינו בה', ובזכות האמונה
שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה, הוא הוא דכתיב: "או ישרי משה ובני
ישראל" ואין אז אלא לשון אמונה שנא' ובראשית לש: "ויהי מאז הפקד אותי בביתו"
וכתיב ובראשית ל"ט: "וכל יש לו נתן בידו" הוי: "ויאמינו בדבריו ישירו תהלתו".
שמות רבה" (וילנא) פרשה כג

מעין דברים אלו כתב ה"שפת אמת" (פרשת בשלח שנת תרמ"א) במתק שפתני:

כי ביציאת מצרים היו בני' נוגעין,¹³ שהיו בצרת מצרים, ולכן לא נמשכו אחר הארת

9. "וכל יקר": "מה שלא שר תיכף בצאתם ממצרים, לפי שידע משה שעדיין בני ישראל

מפקפקין באמונה עד שראה על הים שהאמינו בה' ובמשה עבדו - אז ישירו".

10. "אור החיים": "פירוש יראת הרוממות, אבל יראת העונש מן הסתם הייתה להם קודם
במצרים. ולפי מה שהוכחנו בספוק יזאת חוקת הפסח, כי לא קיבלו עליהם מצות המלך,
אם כן אפילו יראת העונש לא היה להם עד שראו היד הגדולה".

11. כוונתו שישראל היו שקועים וסדוקים בצרותיהם האישיות ולא היה להם פנאי להתבוננות

הנסיים. ובקריעת ים סוף שכבר היו בני חורין קיבלו הארת הנסיים. וזה ענין ויאמינו
בה'. ואחר כך הבינו למפרע כל ההנהגה. שהיה כל יידידתם למצרים גם כן לשוכה.
וירא כי היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים הוא הגלות והגאולה. ואז שייך לשיר
השירה.¹²

המהר"ל מפרגא ניסח הדברים בסדר הפוך, אך כולחו לחז אתר סליקין:

כי האמונה מורה על חזק מציאות המאמין, שמהו הצד יבוא האמונה, ולפיכך יש בו
הגאולה שלא ישתעבר לילולתו, ובחסרון האמונה יש שיעבוד. ועוד כאשר תבין ענין
האמונה על אמתותה, אז תדע כי ראוי מי שחושא באמונה שישתעבר, ומי
שזוכה באמונה ראוי לחירות...

ומזה הטעם זכו ישראל לגאולה על ידי האמונה, כי הגאולה היא החירות אשר הוא
על ידי התדבקות בו יתברך ואין רשות אחר עליו.¹³

"גבורות ה'" פרק ט עמ' נ"ג

אמור מעתה: ההכרזה על הקמת המדינה הפכה אותנו מעבדי אומות העולם,
לעם בן חורין, לעבדי ה' לשלומי אמוני ישראל, ובכוח אף למי שלא הגיעו עדיין
למדרגה זו. ועל כן ראוי ביותר יום זה להלל להודאה על הפדות וההצלה ועל
חזרתה של מלכות ישראל ליתר מששים שנה ועוד היד נטויה.

בתמורות הרוחניות שחוללו הנסיים:

12. וראה עוד דבריו לחנוכה (שנת תרס): איתא בגמ' בפורים אין אומרים הלל דאכתי עבדי
אחשוורוש אנו. ויש לחבין דגם בשאר יו"ט וחתוכה שהם זכר ליציאת מצרים ולמלכות מלכות
יו"ט מ"מים אכתי עבדי אדום אנו. ג"כ הללו עבדי ה' ולא עבדי מלכי אומות. אכן באותן הימים
שנעשה גאולה מתעורר חירות בפשטות בני ישראל. ונקראים עתה עבדי ה' ולא עבדים
אחרים. כי אין יכול למר הלל בשלימות רק כשיש זמן חירות ולכן אותן הימים שחיד גומר
בהם את ההלל הם ימי חירות. בודאי לעולם בניי מהללין את תבורא דכתיב "עם זו יצרתי
לי תהלתי יספרי". אבל לגמור ההלל בשלימות הוא בזמנים שיש חירות ואז הל עלינו מלכות
שמים ואז מתמלאין שיר ושבח. וזה עצמו פ"י עבדי ה' ולא עבדי פרעה. כי כל תעבדים
העבדות לעול ולמשא עליהם. אבל עבדי ה' מכח העבדות מתמלאין שיר וחירות וזה האות על
קבלת מלכות שמים וכמ"ש בזה"ק על הפרת ארונא דעל בנייהו עבדי להון לזמרא:

13. לסיום פרק זה נביא קטע מדברי תלמידים של הרב צבי יהודה הכהן קוק "לתקף קדושתו
של יום עצמאותנו": "אמנם נס הנסיים ופלא הפלאות, היסוד והשורש של כל אלה אשר
הראנו ה', הלא הוא ענינו של היום הזה: הכרזת ההחלטה כי קמה ותחי מדינת ישראל, כי
התחילה קמה וגם ניצבה עצמאות שליטתו על ארץ אבותינו מורשת נחלתנו. והאי יומא
דקא גריס. אומץ הגבורה ועוז הרוח הזה של אנשי צביריותנו, אשר נתכנסו ביום ה' אייר
בבית המשכיות בתל-אביב וחודיעו אל מרחבי העולם כולו וממשלותינו כי יש מדינת
ישראל, ואלו סברו וקיבלו... אחד הוא עם רוח הגבורה הנשגבה של גיבורי צבאותינו
קדושינו, לכל פלוגתיהם, מוסרי נפשיותיהם הטהורות על קדושת ה' וארצו ועמו ותורתו...
אומץ הגבורה הזה... הוא הנחו יסודם ושרשם של כל הנסיים והנפלאות אשר בהתגלותו
זאת עלינו בתנועת אותנו אל זמנו זה ואל קיומנו זה".

ב. האם "אכתי עבדי אחשוורוש" עיקר, או שאר התיאורים עיקרי?

דברינו עד כאן מבוססים על תשובת רבא בגמרא (מגילה י"ד ע"א) "אכתי עבדי אחשוורוש אנן", ברם בגמרא שם ניתנו עוד שתי תשובות. האחת היא תשובתו של רבי חייא בר אבין: "לפי שאין אומרים הלל על נס שבחיויל", והשנייה לה תשובת רב נחמן: "קרייתא (של המגילה) היא הלילה", מדוע העדפנו את תשובתו של רבא על פני התשובות האחרות?

לאמתו של דבר מעמדה של כל אחת ואחת משלוש התשובות, נתון במחלוקת גדולה של ראשונים ואחרונים כפי שנראה להלן, אך דומני שלמרות זאת, לתשובת רבא יש משקל יתר.

לדעת הרמב"ם, המאירי ובעל "הלכות גדולות" - הלכה כרב נחמן

המאירי בחידושו למסכת מגילה קובע שתשובתו של רב נחמן היא המועדפת, וממנה הוא מסיק חידוש גדול להלכה, שבמקום שאין מגילה אפשר לומר במקומה הלל:

דבר ידוע הוא שאין אומרים הלל בפורים. אבל טעם מניעתו נחלקו עליו בגמרא, והוא שאחד מהם אמר שקריאתה זו היא הלילה. ונראה לי לטעם זה, שאם היה במקום שאין לו מגילה – שקרא את ההלל, שהרי לא נמנעה קריאתו אלא מפני שקריאת המגילה במקומו. ומכל מקום טעם אחד נאמר בה בגמרא: והוא מפני שעדיין עבדי אחשוורוש היו ולא יצאו מעבודת לחירות, ואין לשון עבדי זה נופל אלא בנס שאפשר לומר בו עבדי זה לבד, כגון נס של מצרים: עבדי זה ולא עבדי פרעה, אבל כיו עדיין עבדי אחשוורוש היו. ולטעם זה, אף מי שאין בידו מגילה אינו קורא את ההלל, וראשון נראה יותר.

"בית הבחירה" למאירי מסכת מגילה דף יד עמוד א

גם הרמב"ם כתב רק את טעמו של רב נחמן לאי אמירת הלל בפורים:

ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל.
רמב"ם הלכות מגילה וחנוכה פרק ג

וכן הוא בספר "הלכות גדולות" סימן יט - הלכות מגילה עמוד רלז:

ולא אמרינן הלל בפורים ומגילה ד' א' מפני שקריאתה זו היא הלילה.¹⁴

14. וכן בספר "אבודרהם" (מערב של שבת ד"ה ערב שבת) כתוב רק טעמו של רב נחמן. וכן כתב ה"עלבוש" סי' תרצג, ג: "ואין אומרים הלל בפורים אף על גב שהוא יום שנעשה בו נס, ובכל יום שנעשה נס תקנו לומר הלל... שקריאת המגילה היא כמו שירה ועומדת במקום קריאת ההלל שאינו אלא שיר ושבת של הנס, הכא נמי המגילה, אין לך שיר גדול ממנו שמפרסמים הנס לשבח דהשמיית".

לדעת ה"מגן אברהם", החיד"א וה"משנה ברורה" הלכה

כרבא

לעומתם ה"מגן אברהם" בפירושו על השולחן הערוך (אורח סימן תרצג, ב) הביא רק את טעמו של רבא:

אין קורין בו את ההלל – דבשלמא ביעיאת מצרים אמרינן הללו עבדי זה ולא עבדי פרעה, אבל הכא עבדי אחשוורוש אנן.¹⁵

עבדי פרעה, אבל הכא עבדי אחשוורוש אנן.¹⁵

ובעקבותיו הלך גם ה"משנה ברורה" (שם סי' ק"ז):

הלל – דבשלמא ביעיאת מצרים אמרינן הללו עבדי זה ולא עבדי פרעה, אבל הכא

אכתי עבדי אחשוורוש אנן.

בדרך זו נקט גם החיד"א בספרו "ברכי יוסף" (שם סי' ק"ז) על השולחן ערוך:

אין קורין בו הלל. הרב המאירי בפסקיו ריש דף ט"ז, כתב, דלטעם קריאתה זו הלילה, אם אין לו מגילה יאמר הלל, ולטעם אכתי עבדי אחשוורוש, אף שאין לו מגילה לא יאמר הלל, וראשון נראה יותר. עכ"ד. ומסתמת דברי הפוסקים משמע דאין בו הלל לעולם, ושעמא, ודבא הוא דאמר אכתי עבדי וכו', ולטעם זה לעולם אין לאומרו, והלכה כרבא, דהוא בתרא, ומה גם לפי גירסת הר"ף (א) והרא"ש והר"ן דגייסי "מתקין לה רבא" וכו', דקאמר לה בדרך אתקפא, ולא איזיבו עליה, ודאי הלכתא כוותיה.¹⁶

וב"שעורי ברכה" שם בקונטרס האחרון הוסיף החיד"א:

אין קורין בו הלל. עיין מה שכתבתי לפניו אות ד'. והרמב"ם כתב פ"ג דין י': "ולא תקנו הלל בפורים, שקריאת המגילה היא ההלל". ואפשר דגם לטעם זה אף מי שאין לו מגילה לא יקרא ההלל בברכה, דמשום דקריאתה הללה לא תקנו, ומאוד דלא תקנו, גם זה דלית ליה מגילה אין לו לקרות, דלא פלוג רבנן.

דברי רבא ביחס לסוגיה בפסחים

דברי רבא עומדים לכאורה בסתירה לדעת חלק מהתנאים שהובאו במסכת פסחים ביחס לאמירת ההלל:

15. אף על פי שבפירושו ה"בית יוסף" על הטור כתב גם את טעמו של רב נחמן, הרי המגן אברהם טעה מדבריו והסתפק בטעמו של רבא בלבד.

16. ב"שעורי תעסוק" הלכות מגילה דף קי"א כתובים גם טעמו של רב נחמן וגם טעמו של רבא. וכן ביביל ב"י סימן מה, לעומת זאת בסדר רב עמרם גאון סדר פורים לא כתב טעמו של רב נחמן. וכן בספר "הירוקה" (חנכה רכה) כתב רק את טעמו של רבא. אמנם בהלכות פורים (סימן רלה) כתב הירוקה שבמגילת אסתר יש קט"ז פסוקים כנגד קט"ז תיבות שבהלל הגדול, אך אין מזה ראיה שהוא סובר גם כרב נחמן. ב"שיבולי הלקט" הלכות פורים סימן ר' וכן ב"שעור אור זרוע" הלכות קריאת שמע סימן ס' כתובים כל שלושת הטעמים.

תנו רבנן: הלל זה מי אמרו? רבי אליעזר אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעמד על היסוד... רבי יהודה אומר: יהושע וישראל אמרוהו בשעה שעמדו עליהן מלכי כנען... רבי אלעזר המודעי אומר: דבורה וברק אמרוהו בשעה שעמד עליהם סיסרא... רבי אלעזר בן עזריה אומר: חזקיה וסיעתו אמרוהו, בשעה שעמד עליהם סנחריב... רבי עקיבא אומר: חנניה מישאל ועזריה אמרוהו בשעה שעמד עליהם נבוכדנצר הדשע... רבי יוסי הגלילי אומר: מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהם המן הדשע... וחכמים אמרום: נביאים שבנייהן תיקנו להם לישראל שיהיו אמורים אותו על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשגאלין אמרים אותו על גאלתן.

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף ק"ז עמוד א

נראה שדברי רבא אינם עולים בקנה אחד עם דבריהם של רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי, שכן בימי חנניה, מישאל ועזריה היו ישראל עבדי נבוכדנצר, ובימי מרדכי ואסתר היו עבדי אחשוורוש. לדעת בעל "שיטת תשובה מאהבה"¹⁷, זו הסיבה שהביאה את הרמב"ם להסיק שהלכה כרב נחמן:

וקשה, האך אמרו הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש, הא אבתי עבדי אחשוורוש ונינהו או בימי חנניה, מישאל ועזריה איך אמרו הללו עבדי ה' ולא עבדי נבוכדנצר, הא אבתי עבדי נבוכדנצר ונינהו על כרחך רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי לית להו סברת רבא, כי על כל פנים נגאלו אז מן המות לחיים (ועיין הטיב ברשי' במס' מגלה שם ד"ה אבתי כו'). אמנם על רבא לא קשה מידי מריה' ור"ע, דאיהו קאמר אליבא דרבי יהושע בן קרחה במס' מגלה שם, דאפשר דסבירה ליה כאיך תנאי במס' פסחים שם, אבל הך טעמא קרייתא זו הלילא, היא אליבא דכולה תנאי, ונקט הרמב"ם שפיר הך טעמא דקרייתא זו הלילא.

שיטת "תשובה מאהבה" חלק א סימן מה

אולם רבי שמואל סג"ל לנדאו, בנו של ה"נודע ביהודה", כתב בספר "שיבת ציון" שאין דברי רבא סותרים את דעתם של רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי, כי רבא אמר דברו על קביעת הלל לדורות, שאין קובעים הלל לדורות על הצלה שלא הביאה בעקבותיה גם עצמאות, בעוד שהתנאים במסכת פסחים דיברו על אמירה חד-פעמית שירה או הלל, בעת התרחשות הנס וההצלה, שאז גם על הצלה תלקית, אף שאינה טומנת בחובה עצמאות מדינית – אמרים הלל:

דסברת רבא שאמר הטעם דאבתי עבדי אחשוורוש אנן, טעם זה שייך לומר דמשום הכי לא תקנו חכמינו ז"ל לומר הלל בפורים בחיוב לדורות, בזה יש לומר דלא תקנו הלל לדורות הבאים אלא בתשועה שהיתה במלואה שהיו יכולים לומר הללו עבדי ה'. אבל משום תשועה שהיתה בשעת מעשה רק ממות לחיים ולא היתה במלואה

17. רבי אלעזר פלקס תלמידו המובהק של רבי יחזקאל לנדאו בעל ה"נודע ביהודה".

לצאת מעבדות לחירות, תשועה זו אינה כדאי לתקן בשבילה לעשות חק קבוע לדורות לומר הלל. וכל זה לתקנה לדורות, אבל בשעת שמחה – מודה רבא שישראל שהיו אז באותו חר אשר נגאלו ממות לחיים, שראו הנס והיו באותו מעמד, היו רשאים לומר הלל בשעת שמחה וחדות הנס אף שהם עדיין עבדי דאחשוורוש. וא"כ גם דברי רבא שאמר הטעם שלא תקנו לדורות לומר הלל בפורים משום דעבדי דאחשוורוש אנן, אינן נסתרים מדברי ראב"ע וריה"צ דהם אמרו בשעת מעשה לאותו דור שנעשה להם הנס ולא אמרו לתקן לדורות.¹⁸

שיטת "שיבת ציון" סימן כ"ט

ונראה שכל אלו שפסקו כדברי רבא שיאבתי עבדי אחשוורוש אנן, יש להם סיוע רב מן התלמוד הירושלמי ומן הפסיקתא וממדרש תהילים שהובאו לעיל. בירושלמי (פסחים פרק י' דף טז) כתוב שלא אמרו הלל בפורים משום שהנס היה בחיול ומשום שאבתי עבדי אחשוורוש אנן, ואילו סברתו של רב נחמן לא מוזכרת כלל. וכן בפסיקתא רבתי (פסוקה ב') מובאת רק סברתו של רבא, ואילו שאר הסברות לא מובאות כלל. וכן במדרש תהילים (ק"א) מובא שישראל אמרו הלל כבר בליל התקדש חג, במצרים, משום שכבר אז יצאו הם לחירות ולא היו יותר עבדי פרעה:

התחיל פרעה צווח ואמר לשעבר הייתם עבדי, אבל עכשיו הרי אתם בני חורין, הרי אתם בירשתכם, הרי אתם עבדי ה' וצריכים אתם להללו שאתם עבדי, שנאמר הללויה הללו עבדי ה', וכן הוא אומר כי לי בני ישראל עבדים ויקרא כה נה, וכן הוא אומר: "השיר יהיה לכם ליל התקדש חג" (ישעיה ל כט).

18. בסופו שלדבר הוא הסיק כרבא, ולכן לפי דעתו אין לומר הלל בפורים במקום שאין מגילה.

19. ודבריו צריכים קצת עיון, כי מהירושלמי פסחים פרק י' דף טז שהבאנו לעיל משמע שם בשעת הנס לא אמרו הלל לא בציאת מצרים ולא בפורים. ודווקא בהמשך הדורות קבעו הלל בפסח כי בסופו של דבר הם זכו לחירות ולעצמאות. וכן העיר הרב יצחק וייס בשו"ת "מנחת יצחק" חלק ו סימן ס"ז.

הגאון הרב אברהם שפירא לקראת יום העצמאות

בואת יעקב אדלשטיין

יצא יצו תלמידי חכמים הם רוצים מידה גדולה יותר
 ללמוד תורה ומכאן התחננו.
 מעיר אני שכחוצה מיצירת סוג נוסף של בתי ספר
 בביתם הם גורמים נזק לבעלי הרמה השגרתית, שכן

לתוקף קדושתו של יום עצמאות

הרב צבי ישראל טאו

א. היסוד ההלכתי - מצות ישוב ארץ-ישראל

ראשית יחסנו אל המדינה, אל התחדשות עצמאותנו ומכללותנו, היא מתוך תורה, כמו שהיה אומר רבנו הרב צבי יהודה זצ"ל, שמתוך התורה אנחנו מגיעים למדינה ולא מתוך המדינה לתורה. במאמר 'לתוקף קדושתו של יום עצמאותנו' (לחובת ישראל ה"א, עמ' קפא) מתבארים היסודות התורניים-ההלכתיים עליהם מושתתת שמחתנו כיום ה' באייר, יום העצמאות.

"קמא-לן ההלכה הפסוקה הקובעת את חיובה של מצות ישוב ארץ-ישראל בתור מצות של תורה". בחלקו הראשון של המאמר מקדים רבנו את היסוד התורני ההלכתי, ורק אחר כך עוסק בעניינים הרוחניים-המחשכתיים. התורה מגלה את הערך האמיתי, האלוהי של המדינה בתור מצוה של תורה. במכללתא מובא מאמרו של איסי בן יהודה, שכל מקום שהקב"ה מוסיף מצוות לישראל הוא מוסיף להם קדושה. אם-כן קדושת יום העצמאות היא קדושת המצוה.

"הלכה זו בתור נוהגת גם בזמן הזה, נקבעה בישראל ערך, אבן העזר סימן ע"ה (ג-ה), על פי המשנה של סוף מסכת כתובות (ק"ב), כי כופים בני המשפחה זא"ז (ז - זה) את זה) לעלות לארץ-ישראל". במידה והאשה רוצה לעלות לארץ-ישראל והבעל אינו מסכים היא יכולה לכוף אותו לתת לה גט, ולשלם לה דמי כתובה. וכן להפך - אם האישה רוצה לעלות והאשה מסרבת היא מפסידה את כתובתה. על ראייה זו לקיומה של מצות ישוב הארץ שאלתי פעם את רבנו ז"ל, הרי במשנה בכתובות (ק"ב) מובא שיש

- דברים שנאמרו כשיעורים ליום העצמאות, ונערכו ע"י תלמידים.
- מכלילת דרכי ישמעאל מסי' דכספא משפטים פורשה כ, ד"ה זאנשי קרדיש: "זאנשי קרדיש תהיון ל"י (שמות כב, ל). רבי ישמעאל אומר, כשאנחנו קרדישים, הרי אנחנו של, איסי בן יהודה אומר, כשהמקום מחדש מצוה על ישראל, הוא מוסיף להם קדושה".

יכולת לכפות גם על מגורים בירושלים - "הכל מעלין לירושלים" - והעליה לירושלים היא בודאי לא מצוה מתרי"ג מצוות אלא מעלה של קדושה והידור. אם-כן, דואים אנו שגם על מעלה אפשר לכפות, ומנין לנו הראיה שמצוות ישוב ארץ-ישראל נוהגת גם בזמן הזה? רבנו ענה לי, שבשביל מעלה של קדושה לבד לא היה אפשר להפקיע כתובה ולכוף גט. הסיבה שאפשר לכוף לעלות לירושלים, היא בגלל שירושלים היא חלק מארץ-ישראל, וישיבת ירושלים היא הידור במצות ישוב ארץ-ישראל. דומה הדבר לציצין שלא מעבדים את המילה. ציצין אלה כשלעצמם אינם דוחים את השבת, אבל כשהם באים יחד עם עיקר מצות מילה, כלומר כל עוד לא סילק ידיו מהמילה, כשם שעיקר המצוה דוחה את השבת גם ההידור דוחה את השבת. ארץ-ישראל וירושלים תמיד הולכות הן ביחד, ובירושלים מתקיימת מצות ישוב ארץ-ישראל בשלמותה.

"מפורש שם במאסף למחנות הפוסקים בפתחי תשובה" (ס"ק ט) - כך נקרא הפתחי תשובה בשער השולחן-ערוך, וזאת בשל איסופו את דעות האחרונים שאחרי השולחן-ערוך ונושאי כליו, ושם מסכם: "כל הזמנים שוים לקיום מצוה זו וכן מבואר מכל הפוסקים ראשונים ואחרונים".

"היסוד העיקרי לקביעת הלכה זו הלא הוא בדברי אביהם-של-ישראל הרמב"ן - הרמב"ן זכה לתואר מיוחד מפי השאגת אריה (סימן יד) - 'אביהם-של-ישראל'. ביטוי זה מקורו בירושלמי (יומא פ"ק א, הלכה א), שם נאמר ביחס לרבי טרפון. הרמב"ן מוכר לנו מחידושו על הש"ס, מההלכות הברכות המובאות ממנו בשולחן-ערוך ומפירושו על התורה, אבל הביטוי 'אביהם-של-ישראל' אומר יותר מזה. אבא, לא רק מלמד את בנו אלא הוא מוליך אותו, מרחם עליו ודואג לו. תפקידו של האב הוא להקים את הדור הבא. אפשר הדבר שעל דבר זה גופא, שקבע הרמב"ן את מצות ישוב ארץ-ישראל בתור מצוה של תורה, הוא נקרא 'אביהם-של-ישראל', במובן הרחב, של ישראל שבכל הדורות. חיבתה מצוה זו לעמוד התורה, לרמב"ן, שישמש צינור להופעתה בעולם. הרמב"ן לא רק בירר הלכה זו, אלא גם מסר את נפשו עליה ויסד את הישוב בארץ-ישראל. מברר ההלכה הוא גם המקיימה בפועל. (בדומה לכך, יתכן שרבי טרפון נקרא 'אביהם-של-ישראל' (מכות ו' א) בשל תכונת רחמנותו על ישראל, הבאה לידי ביטוי בדבריו שאילו היה בסנהדרין לא היה נוהג אדם מעולם, מרוב דקדוקו בדרישות וחקירות).

"היסוד העיקרי לקביעת הלכה זו הלא הוא בדברי אביהם-של-ישראל הרמב"ן, שהוא קובע בבירור בהוספתו לספר המצוות מצוות-עשה ד', שזוהי מצוה של תורה במניין תרי"ג המצוות". החידוש של הרמב"ן איננו רק שישוּב הארץ הוא מצוה מדאורייתא, אלא שמצוה זו נמנית בכלל תרי"ג המצוות. ישנם כללים מה נכלל

ג. יחודה של מצות ישוב ארץ-ישראל באמירה לנכרי

"וכן כתבו התוספות בניטין ח (ב, ד"ה 'אע"ג'), וברא קמא פ (ב, ד"ה 'אמר'), על ההלכה הפסוקה שהקונה בית או שדה בארץ-ישראל, ואפילו בסורא, כותבין עליו את שטר קנייתו אפילו בשבת באמירה לנכרי: כי 'משום מצוה אחת לא היינו מתירין לנכרי במלאכה דאורייתא' ואפילו משום מצות מילה³ שהיא מצות עשה שיש בה כרת ונכרתו עליה שלש עשרה בריחות (יבמות ה, ב), לא החירו להביא את הסכין על-ידי נכרי.

בדברי התוספות מבואר שהיה האמירה לנכרי לכתוב שטר בשבת לצורך מצות ישוב ארץ-ישראל, נאמר אפילו בכתובה האסורה מן התורה. כך היא דעת רוב הראשונים (רשב"א, ריטב"א) וכך פסק הרמב"ם (הלכות שבת ו, יא), וכן הכריע להלכה בביאור הלכה (א"ח שו, יא, ד"ה 'בכתב שלהם').

אמנם דעת האור-זרוע (ח"ב, סימן עז וסימן פה) היא, שהיה אמירה לנכרי לכתוב שטר הוא רק בכתב לועזי, שעל-פי שיטתו כתיבתו בשבת היא רק איסור דרבנן, וכן פסק הרמ"א (שולחן-ערוך שם). ביחס לזה כותב רבנו (לנתיבות ישראל ח"א, 'למצות הארץ', עמ' קכ), שדעת האור-זרוע "היא דעה יחידה ונדרהית כמבואר בביאור הלכה למשנה בבורה ס' שו". אמנם צריך להוסיף, שהרב בתשובה במשפט כהן (תשובה קמז, עמ' שנא) כותב הלכה למעשה שאין לזוז מפסק הרמ"א על-פי האור-זרוע, שהחזירו רק שבות דשבות ולא אמירה לנכרי באיסור תורה.

על סוגיא זו של היתר אמירה לנכרי ישנה תשובה של הריב"ש (סימן קא), בה הוא מפליג בערכה של מצות ישוב הארץ ומחלק בינה לבין מצות מילה. פסע דיבורתי עם הרב עובדיה יוסף שליט"א על דברי הריב"ש הללו, והוא העיר שדברי הריב"ש מקורם בחידושי הרמב"ן על מסכת שבת (קל, ב, ד"ה 'וא דתניא'). כשהסתכלתי בפנים ראיתי שדברי הריב"ש הם כמעט ציטוט מדויק של דברי הרמב"ן אך בלא להזכירו בשמו. כנראה שבספר זה היו דברי הרמב"ן כל-כך יסודיים ופשוטים שלא היה צורך אפילו לציין את מקורם, כפי שהר"ן מעתיק את דברי רש"י בלא להזכיר שמקורם ממנו. אמנם, אף-על-פי שלשון הריב"ש דומה מאד לשונו של הרמב"ן, כשמדקדקים היטב מבחינים בכמה שינויים³.

³ ישנם מהדירים הגדושים לתקן את לשון הראשונים כאשר הם מוצאים הבדל בין לשונם ללשון הגמרא. נכון, אמנם, שלפעמים קיימות טעויות בהעתקת דברי הראשונים, אבל הרבה פעמים זה לא כך. כלל גדול היה רבנו משייש בנו, שדברי הראשונים צריכים דקדוק גדול, וכאשר אחד מן הראשונים מביא את דברי הגמרא או דברי ראשון אחר כשיטתי לשון, זה משום שבשינוי זה הוא מפרש את הגמרא או את אותו הראשון, ואז לא צריך להגיה את דבריו, כפי

בתרי"ג מצוות, ומה לא. יש הרבה דברים שהם מדאורייתא אך הם לא חלק מתרי"ג המצוות. למשל, הגמרא (כתובות עב, א) אומרת על פריעת ראש האשה שהיא דאורייתא, ואף-על-פי כן דין זה אינו נמנה במנין תרי"ג המצוות. האחרונים דנים בשאלה, מהי הנפקא-מינה בזה שמצוה היא חלק מתרי"ג המצוות. (הגר"פ פערלא עוסק בשאלה זו בוקדמה לביאורו על ספר המצוות של רב סעדיה גאון (מבוא פרק י, עמ' 56 במהדורת הרש"א). בספר 'עץ הדר' (פרק לב, עמ' טט במהדורת מוסד הרב קוק ה'תשמ"ה) אומר הרב שתנפא-מינה איננה מעשית, אלא נפקא-מינה בקדושתה ובמעלתה של המצוה. מצוה שהיא חלק מהתרי"ג היא עניין 'יסודי' בתורה, אחד מעמודי התורה. ומתבטא הדבר בעשיית המצוה ביתר קדושה ושמחה.

תשתבש ותאמר 'שהיא מצוה רק לאותה שעה ראשונה של כיבוש הארץ'.

המב"ן מדגיש זאת בהרחבה רבה, להוציא משיטת הסוברים - כמו ה'מגילת אסתר' - שמצוה זו נהגה רק בדרך יציאת מצרים ויהושע, ולכן לא מנה הרמב"ם מצוה זו במנין המצוות.

"ברעות הפוסקים המובהקים בישראל אין שום חולק ומעצרו על דבריו אלו של הרמב"ן". בביטוי "הפוסקים המובהקים בישראל" יש רמז דק ל'מגילת אסתר', שהיה מה'מגילת אסתר' לא מצאנו הלכות בשולחן-ערוך, ואילו הרמב"ן הוא מקור להלכות רבות בשולחן-ערוך. ישנם דברים חריפים יותר בתשובות 'אבני נזר' בתשובה לר' ישראל מקוצק, שהיה מצאצאי ר' מנחם מנדל מקוצק. ר' ישראל מקוצק מנסה להצדיק את דברי ה'מגילת אסתר' וה'אבני נזר' מתוכח איתו ודוחה אותו. בשלב מסוים ה'אבני נזר' מפסיק לענות לו ומוסר את השרביט לבנו, לר' שמואל. בסוף דבריו של ר' שמואל הוא כותב לר' ישראל שהוא איננו צריך למשכן נפשו כל-כך על דברי ה'מגילת אסתר'. אמנם ה'מגילת אסתר' מודפס ליד הרמב"ם והרמב"ן, אך לא כל מי שהיה בזמן הראשונים הוא שוה-ערך לרמב"ם ולרמב"ן.

² שו"ת אבני נזר חלק ח"מ סימן צה, אות ד: "ולא ידעתי מי דחק להסכ כונת דברי הרמב"ם אשר שפחיו ברוי מללו לכונתו אחת דחוקה וכלתו מוכנת כלל וכלל אשר בשום אופן אין להעמיס זה בכונת דברי הרמב"ם. ואנכי הרואה כי גם לו מה שחשב את בעל מגלת אסתר לאחד מן ארזי הלבנון כמו הרמב"ם והרמב"ן כאשר ראה את המגלת אסתר נדפס בידו אחד עם הרמב"ם והרמב"ן חשבו לחבר להם [זה הבנתי מ"ש כ"ק שליט"א חלילה שלא דקדק ראשון כמותו על מעשי אצבעותיו לכתוב שלא כדרך] ועל כן ממשכן נפשי אודב אף על גב דלא סבירא ליה" (וכן בחלק י"ד סימן תנו, אות ד).

ללא יכולתו להבין בעצמו מדברי הרמב"ן.

של הארץ היא כשיקועה כיד כותים. יש כאן הגדרה מה זה חורבן הארץ. דבר זה

הריב"ש: "שלא תשתקע ארץ קדושה כיד כותים". מסביר לנו הריב"ש שחורבנה

על קונת בית מנכרי, ואם-כן הארץ אינה חריבה, שכן יש בה בתים? על זה כותב

הרמב"ן כתב: "שלא תחרב ארץ קדושה". ולכאורה אין הדבר מובן, הרי מדובר פה

מצוה לשעתה אלא מצוה המתקיימת לעולם". דבר נוסף מלמדנו כאן הריב"ש.

ש"מצוה ותועלת לכל ישראל" זהו עניין נצחי, ולכן מוסיף על דבריו: "שאינה

מביא את דברי הרמב"ן אך מוסיף עליהם כיאור. הריב"ש מבין דברי הרמב"ן

לעולם ומצוה ותועלת לכל ישראל, שלא תשתקע ארץ קדושה כיד כותים". הריב"ש

יש לדחות: שאני ישוב ארץ-ישראל שאינה מצוה לשעתה אלא מצוה המתקיימת

הריב"ש, בהביאו את דברי הרמב"ן, כותב: "והראיה שהביאו מכותבים עליו אונת.

מצוות. אך בחיזוק הראשון הוא מעמיד אותנו על מעלתה וחיבתה של המצוה.

איסורי שבות זה לזו, ואין לדמות מצוות זו לזו, שאין אנו יודעים מעלתן של

לשום מצוה אחרת. בהמשך דבריו הרמב"ן מכיל תירוץ נוסף ואומר, שאין לדמות

שהארץ לא תהיה חריבה היא עניין כל-כל גדול, שאין לדמותו לא למצוות מילה ולא

מצות ישוב ארץ-ישראל שמחמתה אין להוכיח ממנה על שאר המצוות. הראה לזה

תחוב ארץ קדושה". בדברי הרמב"ן ישנה הגדרה קצרה על יחודה ומעלתה של

ישוב ארץ-ישראל למצוות מילה. "דהתם מצוה ותועלת לכל ישראל הוא, שלא

בסם יש משיבים" להשיב על דבריו ולהוכיח שהדבר מותר, מההיתר של כתיבת שטר

לומר לזכרי לעשות מלאכה דאורייתא לצורך מצות מילה. יש הרוצים (רמב"ן שם

בתוך דבריו הביא הרמב"ן (שם) את דעת הרי"ף (שבת נו, א, מדפי הרי"ף), שאסר

מקור לדברי הריב"ש אפשר למצוא בדברי התרגום ובריש"ע על פסוק בחתילת ישיע' (א, ה). הריב"א אמר: "אריצם שממה, עריכם שְׁרֹפֹת אש. אימתכם לנדרכם וזרים אכלים אתה, ושממה כמהפכת זרים". התרגום מתרגם את סוף הפסוק "ושממה כמהפכת זרים" - "ובחוביכין צדיקת מונח" - והבטיח אתכם שממה מכם. "אתחלפת ויהיו לנוכראני". ומסביר רש"י את דברי התרגום: "כנחלה ההפכת לזרים ויהיו

ש'לפ'עמי'ס נ'וה'ג'ס המ'הו'ד'ר'ס, א'ל'א ה'ק'ש'ב' ל'ד'ב'ר'ו', ל'ל'מ'ד א'ח'ת כ'ר'י ל'ר'א'ו'ת כ'י'צ'ר ה'י'א ה'י'א ל'מ'ד א'ת ה'ס'ו'ג'י'א. מ'א'ו'ד ח'ש'ו'ב ל'ר'א'ו'ת ל'ד'י'ו'ק מ'ה א'ו'מ'ר ה'ת'ס'פ'ו'ת ו'מ'ה א'ו'מ'ר ת'ס'פ'ו'ת ה'ר'א'י'ש' ; כ'ק'ר'י'א ש'ט'ו'ת ז'ה נ'ר'א א'ו'ת ד'ב'ר , א'ב'ל כ'ש'מ'י'ס ל'ב ר'ו'א'י'ם ש'א'י'ן ה'ז'כ'ר כ'ן - מ'ל'ה א'ח'ת כ'ח'ס'פ'ו'ת ה'י'א"ש י'כ'ו'ל'ה ל'ש'נ'ו'ת א'ז' כ'ל ה'ז'ב'נ'ה כ'ח'ס'פ'ו'ת , - ל'פ'ע'מ'י'ס ז'ו מ'ח'ל'ק'ת ל'פ'ע'מ'י'ס ז'ה פ'י'ר'ש' . ד'ב'ר'י ה'מ'ב'ר' ו'ה'ר'י'ב' כ'ע'נ'י'ג'ו י'ש ד'ג'מ'א כ'ו' .

בניה כי איננו (ירמיה לא. יד).
אלא "קול כחולה נשמע: צהי בכי תמורדים רחל מבכה על בניה, מאנה להנחם על יושבים שם אלא שגויים יושבים שם, וזהו חורבן כפול, ואן, לא רק קול כינה מנהמת שהם לנו חורבות כפולות ומכופלות" - 'חורבות מכופלות' מכין שלא רק שאין אנו 'אוי לי שהחורבתי' (עיין ברכות ג. א) - מבניי ירושלים אשר אך יד וזים כונו ומכונים ירושלים, עמ' 329): "אם תחורבות ירושלים קול כינה מנהמת לאנוני עולה, ואומרת כדברים האלו מצאנו גם בדברי הרב בקריאנו לבנין ירושלים (מאמר הראיה, 'זיכת בבתים מיושבים המלאים כל טוב', שממה מבעליה". שממת הארץ היא במסירתה ליד וזים אף-על-פי שהיא מלאה

ג. וישבתם והורשתם

מדינתנו, שהיא ראשית הקיום הממשי של מציזה זו.

ביחס למצות הקמת מלך, אך לא לגבי מצוה דאורייתא זו. אמ-כן, זהו הסוד של איזה סוג שלטון נצטוונו להקים, דמוקרטיה או מונרכיה. יתכן שישנה לכך משמעות ומחייבות אותנו להקים באיך שלטון ולא להניחה שווממה. לא מוזכר בדברי הרמב"ן שהיה רק על-ידי אומה יכול להתקיים הציווי "שלא נעזבה ביד זולתנו מן האומות".

"ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות" פירושו שלטון. המצוה פונה אלינו בתור אומה, הגדרת עיקר המצוה היא הכיבוש והשלטון. שהרי "לרשת את הארץ" פירושו כיבוש, לרשת את הארץ הקדושה, ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה" אם-כן, באיך הפלגת חשיבותה בדברי חז"ל. לשון הרמב"ן בספר המצוות היא: "שנצטוונו בידו ומוסבר שם כי עיקר המצוה הוא כיבוש הארץ, וממנה נמשכת מצות הדידה לספר המצוות, מצות עשה ד': 'שלא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה'.

"אכן ההגדרה היסודית של מצוה זו היא מפורשת בדברי הרמב"ן שם (והוספות)

מדינתנו, שהיא ראשית הקיום הממשל של מצות זו. בהמשך דברי הרמב"ן הוא מביא את חובת היחיד לעלות לארץ וללדור בה, ומשמע שזהו חובה מדינית, אלא שאין עיקר המצוה אלא ענף ממצות ירושת הארץ כמוכנה הכללי. המשמעות הפשוטה בדבריו של הרמב"ן היא, שגם הצד הכללי וגם הצד הפרטי שבמצוה נוהג לדורות.

הירושה. זהו סדר הפוך מהסדר המופיע בדברי הרמב"ן, שמצמזמאת הירושה נמשכת בדורותינו, דורות הקץ המגולה, סדר הדברים הוא מלמטה למעלה, מן הישיבה אל

ענין ר"ן על הוי"ף (מגילה ב. א, ד"ה אבל) שחזור כמה פעמים שישיבת העובדי כוכבים בארץ-ישראל אינה ישיבה".

בתוך דבריו הביא הרמב"ן (שם) את דעת הרי"ף (שבת נו, א, מדפי הרי"ף), שאסר לומר לנכרי לעשות מלאכה דאורייתא לצורך מצות מילה. יש הרוצים (רמב"ן שם בשם יש משיבים) להשיב על דבריו ולהוכיח שהדבר מותר, מההיתר של כתיבת שטר על בית בארץ-ישראל בשבת. אומר הרמב"ן: "ולא קשיא מידי", אינה דומה מצות ישוב ארץ-ישראל למצות מילה. "דהתם מצוה ותועלת לכל ישראל הוא, שלא תחרב ארץ קדושה". בדברי הרמב"ן ישנה הגדרה קצרה על יחודה ומעלתה של מצות ישוב ארץ-ישראל שמחמתה אין להוכיח ממנה על שאר המצוות. ההאגה לזה שהארץ לא היתה חריבה היא עניין כל-כך גדול, שאין לדמותו לא למצות מילה ולא לשום מצוה אחרת. בהמשך דבריו הרמב"ן מביא תירוץ נוסף ואומר, שאין לדמות איסורי שבות זה לזה, ואין לדמות מצוות זו לזו, שאין אנו יודעים מעלתן של מצוות. אך בחירוף הראשון הוא מעמיד אותנו על מעלתה וחשיבותה של המצוה. הריב"ש, בהביאו את דברי הרמב"ן, כותב: "והראיה שהביאו מ'כיתובים עליו אנוני יש לדחות: שאני ישוב ארץ-ישראל שאינה מצוה לשעתה אלא מצוה המתקיימת לעולם ומצוה ותועלת לכל ישראל, שלא תשתקע ארץ קדושה ביד כותבים". הריב"ש מביא את דברי הרמב"ן אך מוסיף עליהם כיאור. הריב"ש מבין בדברי הרמב"ן ש"מצוה ותועלת לכל ישראל" זהו עניין נצחי, ולכן מוסיף על דבריו: "שאנינה מצוה לשעתה אלא מצוה המתקיימת לעולם". דבר נוסף מלמדנו כאן הריב"ש. הרמב"ן כתב: "שלא תחרב ארץ קדושה", ולכאורה אין הדבר מובן. הרי מדובר פה על קוגה בית מנזר, ואם-כן הארץ אינה חריבה, שכן יש בה בתים? על זה כותב הריב"ש: "שלא תשתקע ארץ קדושה ביד כותבים". מסביר לנו הריב"ש שהורבנה של הארץ היא בשיקועה ביד כותבים. יש כאן הגדרה מה זה חורבן הארץ. דבר זה לא יכולנו להבין בעצמנו מדברי הרמב"ן.

מקור לדברי הריב"ש אפשר למצוא בדברי התרגום וברש"י על פסוק בתחילת ישעיה (א.ו). הנביא אומר: "ארצכם שממה, עריכם שָׁפוֹת אש, אדמתכם לנגדכם ורים אכלים אתה, ושממה כמהפכת ורים". התרגום מתרגם את סוף הפסוק "ושממה כמהפכת ורים" - "ובחוביכין צדיאת מנכון" - ובחטאתכם שממה מכם, "אתחלפת והות לנכריאני". ומסביר רש"י את דברי התרגום: "כנחלה הנהפכת לזרים והיא

שלפעמים נהוגים המהיררים, אלא להקשיב לדבריו, ללמוד אותם כדי לראות כיצד הוא למד את הסוגיא. מאוד חשוב לראות בדיוק מה אומר התוספות ומה אומר תוספות וה"ש; בקריאה שטחית זה נראה אותו דבר, אבל כששמים לב רואים שאין הדבר כך - מילה אחת בתוספות הרא"ש יכולה לשנות את כל ההבנה בתוספות, - לפעמים זו מחלוקת ולפעמים זה פירוש. בדברי הרמב"ן והריב"ש בענייננו יש דוגמא כזו.

שממה מבעליה". שממת הארץ היא במסירתה ליד זרים אף-על-פי שהיא מלאה בכתים מיושבים המלאים כל טוב.⁴ כדברים האלו מצאנו גם בדברי הרב בקריאתו לבני ירושלים (מאמר הראיה, "חבת ירושלים", עמ' 329): "אם מחורבות ירושלים קול כיונה מנהמת לאזנינו עולה, ואומרת 'אוי לי שהחריבת' (עיי' ברכות ג. א) - מבנייני ירושלים אשר אך יד זרים כוננו ומכוננים שהם לנו חורבות כפולות ומכופלות" - 'חורבות מכופלות' מכיין שלא רק שאין אנו יושבים שם אלא שגויים יושבים שם, וזהו חורבן כפול, ואז, לא רק קול כיונה מנהמת אלא "קול כחולה נשמע! צוהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה, מאנה להנחם על בניה כי איננו" (ידמה לא, ד"ר).

ג. וישבתם והורשתם

"אכן ההגדרה היסודית של מצוה זו הלא היא מפורשת בדברי הרמב"ן שם (תוספות לספר המצוות, מצוה עשה ד): 'שלא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה'. כדור ומוסבר שם כי עיקר המצוה הוא כיבוש הארץ, וממנה נמשכת מצות היירה בארץ והפלטת חשיבותה בדברי חז"ל". לשון הרמב"ן בספר המצוות היא: "שנצטוו לרשת את הארץ הקדושה, ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה" אם-כן, הגדרת עיקר המצוה היא הכיבוש והשלטון, שהרי "לרשת את הארץ" פירושו כיבוש, "ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות" פירושו שלטון. המצוה פונה אלינו בתור אומה, שהרי רק על-ידי אומה יכול להתקיים הציוני "שלא נעזבה ביד זולתנו מן האומות", ומחייבת אותנו להקים בארץ שלטון ולא להניחה שוממה. לא מוזכר בדברי הרמב"ן איזה סוג שלטון נצטוו להקים, דמוקרטיה או מונרכיה. יתכן שישנה לכך משמעות ביחס למצות הקמת מלך, אך לא לגבי מצוה דאורייתא זו. אם-כן, זהו היסוד של מדינתנו, שהיא ראשית הקיום הממשי של מצוה זו.

בהמשך דברי הרמב"ן הוא מביא את חובת היחיד לעלות לארץ ולדור בה, ומשמע שזוהי חובה מדאורייתא, אלא שאין היא עיקר המצוה אלא ענף ממצות ירשת הארץ במוכנה הכללי. המשמעות הפשוטה בדבריו של הרמב"ן היא, שגם הצד הכללי וגם הצד הפרטי שבמצוה נוהג לדורות.

בדורותינו, דורות הקץ המגולה, סדר הדברים הוא מלמטה למעלה, מן הישיבה אל הירושה. זהו סדר הפוך מהסדר המופיע בדברי הרמב"ן, שממצות הירושה נמשכת

4 עיי' ר"ן על הרי"ף (מגילה ב, א ד"ה אבל) שחזרו כמה פעמים ש"ישיבת העובדי כוכבים (- בארץ-ישראל) אינה ישיבה".

מצות הישיבה. עניין זה, מכאן רבנו, מתבדר במזמור סט בתהלים, בו ישנו פירוט של השלבים בסדר התקדמות הקץ המגולה, ושם, ברוח הקודש של דוד המלך נאמר (פסוק לו): "וישבנו שם ויגדוהו", קודם הישיבה ואחר-כך הירדשה⁵.

"מכאן הגנו באים אל אמתת ענינו המיוחד של פורק-זמן זה שאנו שרויים בו. בדרך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, לקיומה הממשי של עיקר מצוה גדולה וקדושה זו". את מצות ישוב הארץ במובן המצומצם יכולנו לקיים במשך כל הדורות, אבל עיקרה של מצוה, שהיא הכיבוש והשלטון, שרק מלחה נמשכת חובת הדירה, התחדשה לנו בזמן הזה. ישנם פוסקים אחרונים, וביניהם בעל "ישועות מלכה", הסוברים שרק בזמן שלטון ישראל בארץ מתקיימת המצוה, וקודם לכן, בעליית היידיים, אין זה אלא הכשר-מצוה. על-פי דרכם, לא רק "עיקר המצוה" התחדש עם הקמת המדינה, אלא **עצם** קיום המצוה. אמנם לא כך משמע בדברי השולחן-ערוך והפחתת-שובה שהובאו לעיל⁶.

"אחרי היפתח לנו, כהודעת חז"ל בסנהדרין צ"ח, במאת שנותינו זאת הקץ המגולה" - תהליך הקץ המגולה לא בצדקתנו כא לנו; זהו פלא אלהי, הנהגה אלהית הסטורית שאין אנו שולטים עליה, שהיא המקור להתליכים ההסטוריים והפוליטיים.

גם את שרשיה של ההתעוררות לבני הארץ, שמקפה סוגים שונים ומדרגות שונות של אנשים בעם-ישראל, יש לחפש בתצלומה הנשמתי⁷.

"בתחית ארצנו ויישובה, בנתינת ענפה ובנשיאת פריה לישראל הקרב לבוא" - יש כאן תיאור של תהליך צמיחתו של הקץ המגולה קימצא קימצא, על-פי הפסוקים בספר יחזקאל. נראה שיש כאן סדר כרונולוגי - קודם כל ההתישבות, אחר-כך נתינת ענפים ונשיאת פירות, ואחר-כך התרומות והתגבשות של צורה לאומית, להיותנו גוי אחד בארץ.

"שהוא הולך" - הקץ המגולה - "ומתרחב בממדיו הכבירים, ואחרי הימשך לנו, כאחיות שנותנו אלה, קיבוץ-גלויחותינו וכינוס נדחיתו אל מקום חיינו, עם גוראות עקירתן של התפוצות והפזרות, שהוא הולך ומתגולל במימדיו הכבירים" -

הנה הגענו אל הפרק העיקרי של קיום מצוה נשגבה זו, מצות הרכים והציבור, מצות ישראל, שמחייב בה כל אחד מאתנו, כדברי הרמב"ן, שלא נעובה כיד וזלחנו,

5 עיין לנתיבות ישראל ח"א, אמונת עתני, עמ' צט.

6 וכן מסתייג 'כותבין עליו אונר', שעוסקת גם במציאות שתחת שלטון הנכרים, שכן דוחק לומר שהכשר מצוה ישוב ארץ-ישראל עדיף ממצוה מילה, וכן משמע בלשון הראשונים - העורכים.

7 עיין שרית ישיעויות מלכו י"ד סי' סו.

בהיות ידנו חקיפה על ארצנו ושליטתנו קיימת עליה". מצות כיבוש הארץ - מוטלת היא על האומה, שהיא כיבוש שייך רק באומה ולא כיחידים. אמנם אין זו רק מצוה המוטלת על האומה, אלא היא גם בונה את האומה. בכיבוש הארץ ובשלטון עליה אנו יוצאים מכלל פירוד עם של יחידים וקהילות מפוזרות, וחוזרים להופיע כעם, כי את גור העם שלנו יכולים אנו להוציא אל הפועל רק בארץ. אין זו רק מצוה שאנו מקיימים, אלא אנו גם מתקיימים בה, ושיעור קומתנו הישראלי מופיע ומתגלה בנו על-ידיה. "גיסור ידיו באין כאחרי" (גיסין עו, ב).

זו כונת רבנו במילים: "מצות ישראל". זוהי מצוה של ישראל, שעל-ידיה הולכת ומתגבשת המציאות של ישראל כגוי אחד בארץ. דברים אלו מצטרפים לדברי הרמב"ן בחידושו בשבת, המגדיר את ישוב ארץ-ישראל כ"מצוה ותועלת לכל ישראל"⁸.

"אמנם עוד לא נכבשה לנו כל הארץ". יש מקום לברר, האם בכך שיש לנו שלטון על חלק מארץ-ישראל יש בידינו מצוה שלמה מדאורייתא, או שזהו רק ראשית הקיום ואנו נמצאים בעיצומה של התקיימות מצוה זו? הרמב"ן, בהביאו את מצות ישוב הארץ, מפרט את הארץ לגבולותיה. אפשר להבין את סיבת פירוט הגבולות בשני אופנים. אפשר לומר שזהו שיעור המצוה, וכמו בכל המצוות שיש להן שיעור, קיום המצוה מותנה בהשלמת שיעורה. למשל, האוכל חצי כזית מצה בפסח לא יצא ידי חובתו. גם מצות מילה אינה נשלמת במילה עצמה אלא בפריעה שאחריה. אמנם ישנן מצוות שקיומן אורך זמן מועט, כמילה ופריעה, וישנן שקיומן אורך זמן מרובה, כמצות כיבוש ארץ-ישראל. אפילו כיבוש יהושע שהיה על-פי נבואה ועל-ידי גיסיים אך שבע שנים. על-פי דרך זו, אנו עדיין באמצע התהליך של קיום המצוה מדאורייתא, כאדם שמל ועדיין לא פרע.

אך ישנה אפשרות נוספת להבין את גדרה של מצות ישוב הארץ. ביחס למצות תלמוד-תורה אומר הגר"א (שנת אליו פאה פיק א, משנה א), שמי שלומד תיבה אחת של תורה מקיים מצוה שלמה מדאורייתא. ודאי שבוה הוא לא סיים את חיובו, שהרי ישנו חיוב להקיף את כל התורה כולה, אלא שכל תיבה היא מצוה שלמה. סיבת הדבר היא, שבכל עניין בחורה מאיר האור של כל התורה כולה. הערך והקדושה של כל התורה נמצאים בכל תיבה וכל אות. ניתן להבין כך גם לגבי מצות ישוב ארץ-ישראל. בכל חלק של ארץ-ישראל מופיעה הקדושה של כל ארץ-ישראל, וממילא בכל חלק שמחוספ לאחזיתנו בארץ אנו מקיימים מצוה שלמה. כמובן, זה שיש בידינו מצוה שלמה לא גורם לנו להסתפק במה שבידינו ולוותר על שלמות כל הארץ, אדרבה, כמו

8 אף שהרמב"ן לא התכוון לדברינו, שהרי הוא מדבר על קנין של בית ולא על עיקר המצוה, אבל זה שייך לאותו יסוד.

זו של הקץ המגולה, וכדרכו של כל תהליך שלא הושלם, החסרונות וההשלמות משמשים בו בעירוביביא.

"הגענו להתחלת קיומה הממשי של מצוה זו, והגענו ממשיכים בה בדרך ההדרגה באור ישועת ד' ומפלאות עזרתו". בדרך כלל קיום מצוה תלוי בעשייה שלנו, אלא שכאן יש פלא מיוחד. ירשת הארץ היא מצד אחד מצוה של תורה, ועם זה, אפשרות קיומה משולבת באופן נפלא עם סדר ההנהגה האלהית. כמו שהגלות היא גזירה אלהית בעל כורחנו כך גם המצוה הזאת של היציאה מהגלות שייכת רק כשמוכשרים התנאים לקיומה. הקב"ה הוא המכין את שעת הכושר שיסחרו הדברים במציאות כפי שהם מסתדרים לפנינו. כל זה הוא חלק מהתהליך של ישועת ד', ואנחנו רואים שיד ד' נטויה עלינו באור ישועתו ומפלאות עזרתו.

"זהו ענינו של פרק זמנו זה, אשר הגענו בו לקיומה של מצוה עליונה זו: 'לשוב לרשת את הארץ אשר נשבע הא-ל יתעלה לאבותינו לאברהם יצחק וליעקב'. ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה" (הוספת לספר המצוות, מצות עשה ד') - ואלוהינו הנו באים וממשיכים בה לשם ייחוד קודש-בין-והוא ושכינתו בשם כל ישראל". נראה שאין עוד מצוה בה מתבטא באופן כה בולט עניין זה של ייחוד קודש-בין-והוא ושכינתו, כמצוה זו, בה מתגלה האחדות של האידיאה האלהית והאידיאה הלאומית בהופעתם בארץ בפועל. זהו המצב השלם ביותר של ההתאמה והיחוד של קודש-בין-והוא ושכינתו.

ד. נעימות גורלנו בבחירת האומה ובגאולה

בחלק הראשון של המאמר אנו עוסקים בערך של התחלת שלטוננו המדיני בארץ מצד ההלכה, כתחילת קיומה של מצות ישוב הארץ.

בחלקו השני של המאמר, אנו מסתכלים בפוספקטיבה של עומק, במבט של אמונה, כאותם המאורעות שעסקנו בהגדרתם ההלכתית בחלק הראשון. דומה הדבר להסתכלות על שעון. ניתן להסתכל על לוח השעון ותנועת המחוגים, אך אפשר גם להתבונן מאחורי הלוח, במבנה הפנימי של השעון, ולהבין מה גורם למחוגים לזוז באופן כזה - למבט כזה לא מסוגל אדם רגיל, אלא דווקא שכן מומחה. ובמבט כזה אנו רואים את עומק הפלא האלהי שהתרחש ביום ה' באייר.

"כמו שאמרנו חז"ל על נפלאות הוכייה להגיע אל מקומנו זה שהוא ירוכתא דמשה ואהרן לא זכר" (כתובת קיב, א), כן הגענו עומדים עתה בנפלאות זכיינו להגיע כאן אל זמנו זה, אשר כמה גדולים וקדושים לא זכו לו".

שבמציאות תלמוד-תורה, העובדה שבכל חיבה שאנו לומדים אנו מקיימים מצוה, מלמדת אותנו את רוממותה וקדושתה של התורה, שהיא כל-כך קדושה עד כדי כך שבכל פרט נמצא הכל, ודווקא משום כך אנחנו מתמלאים חשק גדול להוסיף בה - כך גם לגבי ארץ-ישראל. העובדה שבכל חלק מארץ-ישראל נמצא הכל, מוסיפה יקר וכבוד, ערך וקדושה למצוה, ואינה גורעת מהחובה לכבוש את כל הארץ. הפרט שואב את ערכו ממקור הקדושה הכללית. הקדושה הינה כל-כך מובלטת וכל-כך מבוררת עד שהיא מתפשטת בכל רגב ורגב, בכל מקום ומקום, בכל נגיעה ובכל ישוב ושלטון שיש לנו בכל חלק שבארץ-ישראל.

מדברי רבנו כאן משתמע קצת כדרך הראשונה, שעדיין אין בידינו מצוה שלמה, לא בכמות ולא באיכות. ואם-כן, הקדושה של יום עצמאותנו נובעת מזה שהתחלנו עכשיו לקיים מצוה שלפני שנים לא זכינו לקיימה. קיומה של מצוה זו שהתחדשה לנו בה' באייר אמנם אורך זמן רב, אבל אנו נמצאים בחוץ תהליך קיום המצוה וצריכים לדאוג להזדרז ולהשלימו. רבנו המשיך כל שנותיו לומר כל יום אחר ההפילה את ארבעת הפרקים שתקנה הרבנות לומר בשנת תש"ח בזמן המלחמה. ואף שאמירת פרקים אלו תוקנה לזמן המלחמה בלבד, היא אנו נמצאים כל הזמן בעיצומה של ירשת הארץ, וכל ההפסקות הן רק רוחים בדרך כדי שנוכל לנוח מעט.

"אננם עוד לא נכבשה לנו כל הארץ, גם ירושלים מקדש-מלכותנו עוד אינה כולה בידינו" - דברים אלו נאמרו בשנת תשי"א, אבל גם היום אנו עדיין בדרך, שכן עוד לא נכבשה לנו כל הארץ שהרי 'שלוש ארצות בארץ-ישראל': יהודה, עבר הירדן והגליל (עיין שביעית פרק ט משנה ב).

"גם הכמות וגם האיכות של שלטוננו על ארצנו טעונות עוד השלמה ושיכלול". מלבד הכמות של השלטון יש גם איכות של השלטון. השלטון הוא היכולת לעשות במקום כריזון, וכל תלות בגורם חיצוני היא גרעון באיכות השלטון. שלטוננו על הארץ צריך להיות מושלם, במלוא האיכות ובמלוא הכמות של הארץ ושל העם גם יחד, שהרי המצוה מתקיימת בשלמותה בישיבת האומה כולה בארץ כולה.

"אכן סוף-סוף הגענו אל פרק זה של מציאות שליטתנו על ארצנו, והגענו ממשיכים בה דרך כל המאבקים והתסבכות שמבחוץ ושמכפנים". הסיבה שהדברים כרוכים במאבקים ותסבכות ולא מתקדמים בפשטות, היא בגלל הקשר שיש לירשת הארץ עם 'מצות ישראל' - תהליך התהוותנו להיות גוי אחד בארץ. זהו לא רק עניין כמותי, אלא גם עניין איכותי של התבררות והווינו והתגלות עצמיותנו האמיתית. וכיון שקיים מצות הארץ המתגלה קימצא קימצא במהלך הקץ המגולה כרון עם השלבים של בנין האומה בכמות ובאיכות, מופיעים מאבקים ותסבכות. זהו אופיה המיוחד של צמיחה

רבים שואלים - כיצד יתכן שדוקא דורנו זכה לגאולה, והרי הדורות הקודמים היו גדולים וקדושים מאיתנו, ואנן עלוביא נחשבים לעומתם כמו עפר ביחס לזהב? היכן ההגיון והצדק, כיצד יתכן שיד' מנהלת כך את המציאות? מתמידות כאלו צומחת אחר-כך תפיסה שהכל טעות או זיוף או מעשה שטן.

נקודה זו מכרר רבנו כאן, ומתוך כך מעמיד את הקשר והחיבור בין העם והארץ במקומו הנכון.

הגארא בכחובות (ק"ב: א, ב: ק"ב, א) מספרת על עלייתו של ר' זירא לארץ: "רבי זירא חוה קמשתמיט מיניה דרב יהודה, דבעא למיסק לארץ ישראל, דאמר רב יהודה: כל תעולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה, שנאמר: 'יבבל יובאו ושמעו יתנו עד יום פקדי אתם, נאם ד' (יחזק' כו: כב)... רבי זירא כי חוה סליק לארץ ישראל לא אשכח מברא למעבר, רקט במצרא וקעבר. אמר ליה ההוא צדוקי: עמא פזיזא, דקדמיתו פומיזכו לאדוניכו, אכתי בפזיזותיכו קיימיתו. אמר ליה: דוכתא דמשה ואהרן לא זכו לה, אנא - מי ימר דזכינא לה."

ר' זירא עלה לארץ לבדו, לא כחלק מתנועת התישבות, בזמן שבארץ שלטו גויים ולא היה סיכוי לשנות זאת. באותה שעה פרחו יהדות בבל ועסקו בהגדלת התורה, ובכל זאת מרגיש ר' זירא עו כנפשו והוא קם ועולה לארץ. רב יהודה רבו סבר, על-פי דרשתו מפסוק בספר ירמיה, שכל העולה מבבל לארץ-ישראל עובר בעשה. אין זה משום שלא ראה ביישוב ארץ-ישראל מצוה, אלא שהיתה זו הוראת שעה של הנביא ירמיהו. הרב בעין איה (ברכות א, פ"ק ג פ"סק נא, עמ' 107) מבאר, שרב יהודה סבר שהעליה לארץ אינה דבר פרטי, אלא עניין של האומה כולה. ורק כשהאומה כולה תהיה כשרה לעלות, אז תגיע השעה, אך קודם לכן צריך להתמלא תפקידה של הגלות. ר' זירא חלק על כך ולכן השתמט מרב יהודה.

הרב מבאר שם כיצד יתכן שחלק על רבו, הרי ר' זירא היה אחד מהאמוראים, ויש תיאורים רבים בדברי חז"ל על יראתו וחרדתו לדבר ד', ודוקא הוא שהיה קודש קודשים "אשתמיטת מרב יהודה"?

ומבאר הרב, שישנם דברים שאינם כלולים בתחום הכנעת התלמיד לרבו וקבלת מרותו. ר' זירא הגיע למדרגה כזו, שהיתה לו ודאות פנימית, שמה שנשמחו תובעת ממנו, ומה שעבודת ד' שלו דורשת, היא העליה הזו לארץ. כמובן, לא כל אחד רשאי לעשות כך, אך זו היתה מדרגת ר' זירא. אמנם לא רצה לחלוץ ישירות על רב יהודה, שהיה פוסק לצבור, ובינה לערער את סמכותו והוראתו לרבים, ולכן יצר מצב שהוראתו של רב יהודה לא תתחם ישירות אליו, והשתמט מרב יהודה, כדי שיוכל למלא את רצון ד', ואת מה שנשמחו תובעת ממנו, בלא שיפגע בכך מעמדו של רבו.

ר' זירא קם ועולה לארץ מתוך דבר ד' שקורא לו מנשמחו פנימה, מגיע אל נהר הירדן, ואינו ממתיך למעבורת, כדרך שנוהגים עובדי הנגר, אלא עובר בדרך אקדוביטית שמסכנת את חייו, וגם אינה כלל לפי כבודו ומעמדו.

עומד שם צדוקי אחד וטוען כלפיו: "עמא פזיזא!" - מהי הפזיזות הזו, מהו הלחץ, האם אינך יכול להמתין כמה דקות ולעבור בצורה מכובדת?

ר' זירא עונה: "דוכתא דמשה ואהרן לא זכו מאן ימר דזכינא לחי?". הוא יודע שההתערבות שבקרבנו היא קודש קודשים ונובעת מטהרת הנשמה. וכיון שכעת היא שעת כושר להוציאה אל הפועל - אין להשתהות בכך אפילו רגע אחד, כמו שאומרים בשם האר"י ז"ל, שאדם שהתעורר אצלו חשק לקיום מצוה מסוימת - צריך להודו בעשייתה ולא להשהות חשק זה אפילו מעט, כי-אם ימתן - עלול יצירה-הער לערב בדעתו שיקוליו וזים, שימנעוהו מכך. לכן לא נרתע ר' זירא מלהודו, להסתכן, ואף לעשות מעשים הנראים משונים. צדיקים פועלים מתוך שיקולים של קודש, שלפעמים אינם מובנים להמון. 'מה כושי משונה בעורו אף צדיקים משונים במעשיהם' (עין מועד קטן טו, כ).

ובאמת, כיצד יתכן שזכה רבי זירא למה שלא זכו אליו משה ואהרן? אלא, ישנם דברים שאינם תלולים בזכויות ובבחירה האנושית, אלא יש בהם עניין אלהי של סודי זמנים וסודי נשמות, 'כי בא מועד'.

ואם אמורים הדברים ביחס לאדם פרטי, ודאי נכונים הם ביחס לדור שלם. כשמגיעה עת גאולה, והזמן מוכשר, מופיעות נשמות שמתאימות לזה, לא בזכות בחירתן ומעשיהן הטובים אלא מצד התהליך האלהי.

זאת כונת רבנו כאן: "כמו שאמר חז"ל על נפלאות הוציאה להגיע אל מקומו זה, שהוא יוֹכְתָא דְּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן לֹא זָכוּ", ביחס לאדם יחיד, "כֵּן הִנֵּנוּ עֹמְדִים עַתָּה" - דוד עקבתא דמשיחא עם כל נגעי ותחלואיו, "בנפלאות זכיתנו להגיע כאן אל זמננו זה אשר כמה גדולים וקדושים לא זכו לו". - כי לא הזכות התלויה בבחירה גורמת, אלא הארת אור הגאולה הזורחת בנשמות הדור, והארה זו - מעשה ד' היא.

עניין יסודי זה מתבאר בדברי רבנו בשיחה ליום העצמאות בשנת ה'תשל"ב (השיחה השניה, סעיף א): "לפעמים אנשים שואלים: במה זכינו? במה זכינו דוקא אנחנו בניסים גדולים כאלה? לכאורה זאת שאלה קשה. אבל באמת, יש להתייחס פה לאות ולתמידי, וכן להרגיל את האחרים: יש לעסוק בשאלה זו בפתות סברות ודרשות, ולא להקשות קושיות על ריבוננו-של-עולם. כי היסוד הוא ענין של אמונה, אמונה שעכשיו מתקיימים בנו דברי התורה ויחבאתי אתכם אל הארץ (שמות ו, ח). ולא מפני שזכינו!

היו תחום העל האלהי. עצם ההווה, חוקיה ומסדיו, יצירת המינים, מבנה האנושות, תבנית ההסתגרות וכל המהלכים הכוללים והיסודיים של בני העולם - כל אלה אינם שייכים כלל לתחום הבחירה והעשייה האנושית. בתחום זה אין לאדם כל גיעה. כל הכרת האדם ועבודתו אפשריים רק לאחר שכבר ישנה מציאות, ובתוכה הוא פועל, אך אין הוא יוצר את עצם המציאות.

יצירת ישראל ומיקומם בעולם שייכת לתחום זה, האחרון. זהו עניין אלהי, הנוגע לכל בריאת שמים וארץ, לכל ההגות הטבע וההסתגרות, לסדר של כל ההווה כולה. דברים אלו מתבטאים בפרקים הראשונים של אורות ישראל, שם כותב הרב ביטויים כמו: "כנסת-ישראל היא תמצית ההווה כולה" (אורות, אורות ישראל א, א, עמ' קלח), "הגילוי הרוחני העליון שבחוויה האנושית" (שם סעיף ב, עמ' קלח), "גילוי זרוע ד' בעולם, יד ד' בהווה" (שם). אלו עניינים השייכים למהות הכלל, לעצת ד' שביסוד כל ההווה, ולא לתחום שלנו. עלינו מוטל להשתדל להוציא סגולה זו אל הפועל - להיות פועלים עם אל, בעבודתו המוסרית והרוחנית של 'סור מרע ועשה טוב', אבל הבחירה שלנו אינה מקיפה את הכל. וכשם שהעולם לא נברא בגלל זכויותיו, כך ישראל לא נוצר על יסוד זכויותיהם.

"בן החלטיות גאולתו המופיעה עלינו ועל ידינו". כשם שעצם הבחירה בישראל שייכת ליסוד מהלכם של דורות עולם ואדם, כך גם גאולתם. גם בהסתגרות ישנה חוקיות שאינה שייכת לתחום הבחירה. עצת ד' שביסוד הבריאה חייבת להתקיים ולהתמשש, ומעשה אדם לא יפיר אותה. הסגולה האלהית חייבת להניב את פריה. מקומם של ישראל בהווה צריך להביא לחיקוק עולם במלכות שדי ולהעלאת העולם, על-ידי-זה שצמח-ישראל, אשר הוא יד ד' בעולם וזרוע ד' בהסתגרות, יגלה את כחו, יאיר את העולם וישלים את חפץ ד' בעולמו.

ר' דוד, הרב הנזיר זצ"ל, היה אומר שאנו משולים לנוסעים בספינה. ההווה כולה היא בספינה הנעה קדימה, שלא היושבים בה גורמים את תנועתה. אפשר, אמנם, להאט את מהלכה כאשר לא נוהגים בה כראוי, או להאיץ את גמיעתה על-ידי נהיגה נכונה, אך בין-בין כן תנועתה לא תיפסק.

המציאות היא מציאות, ולא אנו בעלי הבית עליה, ולכן כל מה שנוגע לבחירת ישראל ולסדר גאולתם, אינם דברים הגמדיים ומלויים בזכויות, אלא מקורם בחשבונות עליונים של חוק אלהי עליון.

אחרי הכנת הנחת היסוד הזו, יש מקום לכיכור כיצד מופיעים סדרי הגאולה. יכולה הגאולה לבוא בדרך גס, ואז אין בה אלא מעשה ד'; הקב"ה יטול מאיתנו את הבחירה, יעביר את רוח הטומאה - יצר-הרע - מן העולם, ואנו נהיה כלים ביד ההנהגה האלהית. אך סדר גאולתו אינו כזה. בתוך המציאות, בה יש טוב ורע וישנה אפשרות של

וכך מפורש בתורה ולא בצדקתך וביושר לבדך אתה בא לרשת את ארצם' (דברים פ, ה). אכן דברים ברורים, הכתובים בעברית שמיימית.

וכן נבניא יחזקאל פרק לו, מופיע תיאור תכנית גאולת ישראל בצורה החד-משמעית ביותר מכל ספרי הנביאים: 'לא למענכם אני עושה בית ישראל, ולא למענכם אני עושה גם ד' אלהים, יָדַע לכם בוש והכלמתי. לא בזכותכם. לא אנו זכינו, אלא הקב"ה גואל אותנו למען קידוש שמו. אלו דברים חריפים ומפורשים, כתובים אש שחורה על-גבי אש לבנה' (רש"י דברים לג, ב, ד"ה 'אש זרה'). גאולתו קשורה בסגולת ישראל, ומופיעה על-פי גיורה וסדר אלהי. ולכן יש להתרגל לא לבוא בטעות על ריבוננו-של-עולם, לא להקשות קושיות ולעשות חשבונות.

"כמו כל נעילות גורלנו ברוממות הבחירה האלהית בישראל, הקבועה ביסוד מהלכם של דורות עולם ואדם, בן החלטיות גאולתו המופיעה עלינו ועל ידינו".

גאולת ישראל עניין אחד היא עם בחירת ישראל. כשם שעצם הבחירה האלהית בישראל אינה מבוססת על זכויותיו וצדקתו, כך גם הגאולה, שהיא ההוצאה לפועל של בחירה זו, אינה תלויה בצדקתו וביושר לבדו. רבנו משהמשיב באן בביטוי נעילות גורלנו. גורל הינו דבר שאינו מתוכנן, ואינו בא מתוך בחירה. ישנו גורל של מקריות. אך ישנו גם גורל ששייך לסדר עליון, כחלוקת הארץ בגורלות, ולגורל כזה מתוכנן באן רבנו. כל עניינם של ישראל בעולם נעוץ בגורל כזה. נעילות גורלנו באה מתוך שהנהגת ישראל בעולם באה באורח מופלא ומסתור. "איך בא הדבר לידינו, שאנחנו זכינו לחדש באור ד' ברוב טובו וקדושתו, זהו סמיו מן העין, ומכל שכל ומדע בבירור. וזהו יסוד הגורל שזכינו בו באפן מופלא, עיפ מול עליון, שאי אפשר לקעמיו באינו בחינה הגיונית וצורה משפטית. וכיון מוסיף לנו נעילות" (עולת ראיה ח"א, עמ' נט, ד"ה 'זמה נעים').

"רוממות הבחירה האלהית בישראל הקבועה ביסוד מהלכם של דורות עולם ואדם". הבחירה האלהית בישראל אינה מבוססת על מעשינו ואינה תלויה בהם. "עם זו יצרת לי" (ישעיה מג, כא) זוהי יצירה אלהית של סגולת גשמה, דבר אלוהי מוחלט, שאינו תלוי בנו. יסוד זה מסביר המדר"ל כיצד ישראל, פרק יא (עמ' סח) ביחס לבחירתו של אברהם אבינו, שלא הייתה בגלל צדקתו, אלא מכח סדר אלהי שלא תלוי במעשיו. אמנם אברהם היה צדיק, אך צדקותו באה מכח הסגולה שהיתה בו. כך מובאר גם בספר הבזרי (ב, ט), שסגולת ישראל מתחילה "ממנו" - מרבוננו-של-עולם - "לא ממנו אחרנו". בחירת ישראל אינה שייכת לתחום המושגים הרגילים של שבר ועושר ומידה כנגד מידה, אלא שייכת לתחום אחר לגמרי.

במציאות קיימים שני תחומים שונים: האחד - התחום האנושי, אליו שייכים הן החיים החומיים של האדם, והן מעלותיו העליונות, כחכמה, מוסר ואדיקות. השני

כולם מעשים של בחירה ומסירות נפש. אמנם כל מקומם של הזכות והבחירה הוא באחיותם ביסוד הטבעי הנשמתי הפנימי, שהוא אוצר הכל וערך הכל, ועל-כן כשפועלים עם אל - ישנן הצלחות גדולות, ומופיעות עצמות גדולות ומסירות נפש לאין שיעור, מה שלא היה מתאפשר כלל מתוך הבחירה האנושית לבדה, כי בחירה אנושית טובה יתכן שהיתה גם בדרך אחר, אבל לא היתה לה האפשרות להיות צינור להופעת ההחלטה האלהית של הגאולה וההארה הנשמית של הגאולה הזרהת בנשמחה של כנסת-ישראל. וכשלא פועלים עם אל - מופיעים היאוש והעצבנות ואובדן הדרך.

המצב המתוקן והשלם הוא, שהפעולות נעשות מתוך הכרה ומודעות, מתוך הכנה בערכו של הדור הזה ובערכו של כל מי שמופיע בחייו את אור החיים הנשמתיים של כנסת-ישראל לפי מדרגת גאולתו, ההולכת וצומחת במעמקים. וכשכאז הפעולות באופן זה, מכיאות הן ברכה אדירה של השראה שכניה, של תיקונים והצלחות. התקדמות וקידום גאולה וישועה לאין קץ.

הרב כותב באגרת (אגרת הראיה ח"ד, אגרת אלף מ, עמ' סב), שמדרגת הגאולה מהבחינה הנשמית היא במצב עליון לאין קץ ממה שמופיע במעשים בפועל. מבחינה מעשית, נמצאים אנו בראשית צעדי הגאולה, במהלך של התפתחות שהולכת וצומחת קימעה קימעה, אבל מבחינת האור הנשמתי אנו כבר בעיצומה של הגאולה. וכאותה מידה שאנו ניזקקים מקום על-ידי מעשינו להתאמת הבחירה עם הסגולה והתוקף עם הפנים - כך המצב המעשי והחיצוני גם הוא יהיה בעל ערך של גאולה ולא רק בבחינת צעדים ראשונים.

ה. סדרי הגאולה על-פי היחוסים שבין הסגולה לבחירה

עניין זה, של היחס בין סגולה ובחירה, מתבאר בשיתות רבנו במקומות רבים. בשיתות ליום-הכיפורים (שנים ה'תשל"ב-ה'תשל"ט סעיף 12; שנת ה'תשמ"א סעיף 3) מבאר רבנו, ש'עיצומו של יום' הוא מציאות עצמית, סגולית. - יום-הכיפורים הוא זמן שתכונתו היא תשובה וכפורה, "לפני ד' תטהר" (ויקרא טו, ל), ואין זה תלוי כלל בבחירתנו. "עיצומו של יום מכפר" (יומא פה, ב: פו א). כל עבודתנו היא למצוא את יום-הכיפורים, להאחז את כל היותנו הבחירית עם האמת הגדולה הזו. עלינו להאמין באור התשובה הזרח בנשמתי של ישראל ביום-הכיפורים, שהוא קץ

9 "רבי אומר: על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה, יום הכפורים מכפר..." ולדעת חכמים, עיצומו של יום מכפר בתנאי שעשה תשובה.

בחירה, מסדר הקב"ה גאולה 'בעתה' שהיא הכרת אלהי. ישנם שני צדדים בגאולה 'ישראל' - ישנו חלק שהוא ביד ד' וישנו חלק שהוא בידינו ובבחירתנו, וזהו זה גורם. היסוד לכל התהליך הוא הגורם הכללי, המהותי, "לא למענכם אני עושה בית ישראל" (יחזקאל לו, לב), ומתוך זה בא החלק שאנו במעשינו פועלים.

נוכל להבחין בשני דברים עיקריים שאינם תלויים כלל בבחירתנו. ראשית, הסגולה הנשמית. לא אנו יצרנו לעצמנו את הנפש הזו, ואת הארץ הגאולה שבקדריבה. "אופיה של הגאולה הבאה לפנינו שראשית צעדיה הננו חשים ומרגישים הוא בתוכיותה של כנסת-ישראל" (אורות, אורות ההנהיג לב, עמ' עט"ב). סגולה נשמית זו - מעשה ד' היא, אולם הארחה אינה גלויה אלא נסתרת, בתור תוכן פנימי הקורא לנו ומעורר דוחף אותנו להוציאו אל הפועל. אין היא שוללת את יכולת הבחירה שלנו, הנחונה בידינו - לבחור בטוב או ברע; למשל - למסור את הנפש על ישועת ישראל, או, חלילה, לדרת מן הארץ. אך הבדל גדול יש בין הבחירה בדרך של גאולה לבחירה בדרך אחר. בדרךנו - מי שבחר בטוב, בחירתו מוציאה אל הפועל לא רק את מה שבחירה טובה וגילה מוציאה לפועל, אלא את אותו התוכן החי, את ההויה הנשמית, את אוצר החיים של אור הגאולה, שהוא הוור ומאיר בתוכיות החיים הפנימיים. לכן פוגשים אנו בדרךנו מדרגות מיוחדות של מסירות נפש, של מעשים גדולים ועצומים ושל ברכת ד' במעשינו. ישנן מדרגות שאי-אפשר היה להגיע אליהן בדרות קודמים, ובדרות הללו ניתן להשיג מצד ההכנה הנשמית שכבה. הכנה זו יכולה לגרום גם לכל מיני התעוררויות והתפרצויות, שהשכל הרגיל החוקר את הטבע, את הפסיכולוגיה, את ההסטוריה ואת הפוליטיקה אינו יכול להבינם, כי הדברים לא מתרחשים לפי הסדר הטבעי הרגיל.

הרב השני שאינו תלוי בנו הוא ההתרחשויות העולמיות. הקב"ה הוא 'בעל-הבית' על ההסטוריה, "לב מלך ביד ד'" (משלי כא, א). הסיטואציות המשתנות, המהפכות העולמיות ומלחמות העולם, המחללות שינויים בתודעה ובמנטליות האנושית, - כל אלה אינם בידינו, אלא הם שייכים להנהגה האלהית של ההסטוריה. והנה, בעקבות התהליכים ההסטוריים העולמיים בדרות האחרונים, ובתוכם אילוצים והכרחים, רדיפות ופוגרומים, נפתחים בפנינו אופקים חדשים ונגרמים בחיי עם-ישראל שינויים, שאינם תלויים בבחירתנו.

אם-כן, גם הסגולה הנשמית הפנימית, וגם המעמדים החיצוניים העולמיים הינם מעשה ד'; הקב"ה הוא 'אדון כל הנשמות' - התהליכים הפנימיים, וירבון כל המעשים - המעמדים החיצוניים.

ובתוך כל מעשה ד' הזה ישנו מרחב גדול של בחירה. הכל יוצא לפועל על-ידי מעשינו, - קיבוץ גלויות ושוב הארץ, הקמת המלכות והגדלת התורה והאמונה -

מחילה וסליחה לישראל, וכשאנו זוכרים ויודעים זאת, וכל הודעתנו הכרתנו והגשתנו החיננית מושרשת באמת הזו - אז אי אפשר להישאר בחשא, לבחור ברע ולא בכפרה.

אס-כן, יסוד עניינו של יום-הכיפורים הוא הסיוע האלהי, ובכל זאת הוצאתו אל הפועל תלויה בנו. וכל שיותר נאמין ונכיר ביסוד האלהי של העניין, כך יצא הסיוע האלהי אל הפועל במלאו היקפו, השפעתו וכת פעולתו.

נכון הדבר גם ביחס לקדושת השבת, שאמנם סגולתה מאירה בכל נשמותיהם של ישראל, שהרי גם ברשעים ומחללי שבת בפרהסיא יש נשמה יחידה, ובכל זאת תלויה הוצאתה אל הפועל בבחירתנו.

סדר הגאולה הוא תהליך של דינמיקה פנים נפשית של צמיחה גאולה, אור הגאולה הזורח בנשמת הדור הזה הולך ומוסיף כל הזמן, וזה דבר שלא תלוי בנו. הסימנים החיצוניים של תהליך זה יכולים להיות התעוררות חיובית גדולה, הקרבה ומסירות נפש, ולפעמים הסימנים הם בריחות וניגודים.

דוגמא לסוג כזה של תהליך אנו מוצאים גם בפסיכולוגיה. הפסיכואנליזה עוררת מאד מבחינה סכמטית להבין את ההתפתחות הפנים-נפשית הזאת. אמנם בפסיכואנליזה עוסקים בנפש הפרט וכאן עוסקים בנשמת הדור, אבל תפיסה זו הורמת להבנה שישנם תהליכים פנימיים שהמצב החיצוני נראה כסותר אותם לגמרי, ולכן אי אפשר להכיר את הפנים לפי החוץ בלבד, אלא צריך לעקוב אחרי התהליכים הנפשיים הפנימיים עוד מגיל הילדות כדי לראות תמונה שלמה. כך הוא גם בעניינינו מבחינת התהליך ההסטורי של סדר הקץ המגולה. יש כאן תהליך פנימי, בלתי תלוי במעשינו, שהוא כולו מעשה ד', יצירה אלהית, אי-על-פי שהסימנים החיצוניים נראים כסותרים אותו. רק הרגיל במבט של מעמקים, יוכל להבין אופיו של תהליך זה.

כיון שיסודה של הגאולה הוא בתהליך פנימי בלתי בחירי, תבוא הגאולה על כל פנים. הכרת הוא שימצאו אנשים שיעשו את מה שנדרש, ויפעלו לפי הארת הנשמה. ניתן להסביר זאת אפילו מבחינה סטטיסטית. כיון שדורנו כולל מליני יהודים, וכולם שייכים להארה נשמתית זו, אף שהבחירה נתונה בידם - למורד בהארה זו ולהתנגד לה - מכל מקום ודאי שרבים גם יענו לה ויפעלו על-פיה, חלקם באופן טבעי ופשוט וחלקם בצורה עמוקה ואמונית. תשובתו זה גם הוא מברך את הודאות בהמשך תהליך הגאולה הבנוי על ההכרת האלהי.

סדר גאולה זה מתבאר ברברי הרב, באורות התחיה (אורות, אורות התחיה לב, עמ' עט-פ). זהו אחד מן המקומות היחידים באורות, שהרב מתייחס באופן מפורש למקור מספר הזוהר.

"מצב גאולה זה הוא יסוד החזון של הדרים, שכנסת-ישראל לא תשוב למקומה לעתיד, כי"א קובי"ה וכל חילו יבואו אליה ויקימו אותה מן עפרא ביקר סגי, אשרי עין ראיתה כל אלה ולמשמע אוזן ותקוה תשמח נפשנו".

דברי זוהר הללו מובאים גם בפירוש העין יעקב על תחילת מסכת ברכות (ה' ב). שם מובא מאמרו של ר' יוחנן "מפני מה לא נאמר נרין באשרי, מפני שיש בה מפתן של שונאי ישראל, דכתיב: 'עפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל' (עמוס ה' ב). במערכת מתוצרי לה הכי: 'עפלה ולא תוסיף' לנפול עוד, 'קום בתולת ישראל'".

ר' יעקב בן חביב¹⁰, בעל העין יעקב, מביא פסוקים מדברי הנביא עמוס עצמו, שנראים, לכאורה, סותרים את הפסוק, על-פי הבנתו של ר' יוחנן¹¹, המפרש את הפסוק כפשוטו. פסוק אחד אומר "ביום ההוא אקים את סֶכֶת דויד הנפלה" (עמוס ט' יא) ופסוק אחר "ושבת את שבות עמי ישראל ובנו ערים נשמות... ולא ינתשו עוד מעל אדמתם" (עמוס ט' יז-טו). אס-כן, בפסוקים אלו מבואר שתהיה תקומה לישראל.

לאחר שמתרץ על-פי דרכו, מביא את דברי זוהר: "ראיתי בספר זוהר בפרשת ויקרא פירש וז"ל 'תא חזי בכל אינון גלוותא דגלו ישראל, לכולהו חזי זימנא וקיצא, ובכלהו חזי ישראל תייבין לקוב"ה ובתולת ישראל הוה תבת לאתרא בהווא זימנא דגור עליה'. בגלויות הקודמות ישראל חזרו בתשובה ולכן באה להם גאולה, אבל "והשאת, בגלותה דא בתראה לאו הכי, דהא היא לא איתחב הכי כומין אחורנין והאי קרא אובח דכתיב 'עפלה ולא תוסיף קום בתולת ישראל', נפלה ולא אוסיף להקימה בתולת ישראל לא כתיב". בגלות האחרונה לא היא תשוב בתשובה, אלא תהליך הגאולה יהיה באופן אחר. זוהר מדייק: בפסוק אחד כתוב "נפלה ולא תוסיף קום" ובפסוק השני כתוב "ביום ההוא אקים את סֶכֶת דויד הנפלה". אס-כן, בתולת ישראל לא תקום אלא הקב"ה הוא המקום, כנסת-ישראל לא תקום מצד אתערותא דלתא, מצד היסוד הבחירי, של התשובה, אלא מאתערותא דלעילא. "השתא דא לאו הכי, אלא קוב"ה אחיד בידי ויקום לה ויתפייס בהדה ויתניב לה להילחלה".

כיצד הקב"ה יקים? זה מה שמבאר הרב כאן באורות בפרק הזה - "אפיה של הגאולה תבאח לפנינו, שראשית צעדיה הננו חשים ומרגישים, הוא בתוכיותה של כנסת-ישראל". "בתוכיותה" זה מעשה ד' המתחולל לפני ולפנים. אמנם יציאתו אל הפועל אינה ביום אחד, זהו תהליך שלם, עם כל המצבים ההסטוריים והפוליטיים השייכים לו.

זה הפירוש של דברי רבנו כאן: "והלטיזת גאולתנו המופיעה עלינו ועל ידינו".

¹⁰ פירוש הכותב ברכות ד' ב' ד"ה 'כל האומר', וראיתי.

¹¹ לאפוקי מדעת מערבא בגמרא שם, שמפרשים את הפסוק אחרת מרבי יוחנן.

זהו הפלא של הגאולה הזאת, - אנחנו הפועלים והעושים, אבל מי הכין לנו נשמה כזאת, נשמת דור גאולה שבו מופיעים התעוררות, ומסירות נפש, ומי סידר את סדר ההסתוריה והפולטיקה העולמית באופן כזה שהכל יפעל לקראת התקומה שלנו ושיבחנו לארצנו - כל זה יד' המופיעה עלינו. אם-כן סדר הדברים הוא קודם כל "עלינו" ואחר-כך "על ידינו".

1. מפלאות סדרי הניסים על-ידי מסירות הנפש

בשיחת רבנו ליום העצמאות ה'תשל"ב (השיחה השניה, סעיף ב) ישנו בירור נוסף ביחס שבין הצד האלהי והצד הבחירי בסדרי הגאולה.

"אחרי כל אלה, יש מקום לבירור אמתי מיוחד מקורות תורה שבכתב ותורה שבעל-פה מה גורם להופעת מצבים אלו של ניסים, ליסדר, של גילוי ניסים כלשונן הקדוש של המהר"ל".

אחרי ההבנה ש"גאולתנו קשורה בסוגלת ישראל ומופיעה על-פי גזירה וסדר אלהי" יש מקום לבירור זה, מה גורם להופעה וגילוי של ניסים. ניסים, כפי שמבאר רבנו בהמשך, המאמץ אינם רק חריגות מדרך הטבע הארצי, אלא גם הופעות נשמיות והיצרות רוח גבורה מופלאה שלא מוסברת בדרך הטבע, התגברויות והצלחות מתוך בחירה ומתוך הקרבה ומסירות נפש. ועלינו להבין את הסדר והחוקיות שבזה, כפי שמבאר המהר"ל בהקדמתו לגבורות ד' (הקדמה שניה, עמ' 7) שיש סדר לניסים.

"חז"ל מודיעים לנו שניסים מופיעים בזכות מסירות נפש על קידוש השם וקמאי דמסרי נפשיתו על קידוש השם אתרחיש לחו ניסאי' (בבבא נ, א). אם-כן, ישנה גמרא מפורשת, המבארת את הגורם להופעת ניסים. "מסירות נפש היא מצב מעל ההרגל והטבע והיא מביאה ניסים שהם מעל ההרגל והטבע". הארת הגאולה שבנשמה אינה דבר טבעי, זוהי הנהגה אלהית מיוחדת המסדרת את ישיבתם ומלכותם של ישראל. כדי להוציא אל הפועל את המדרגה העל-טבעית של הגאולה הזוהרת ומאירה בנשמתנו, צריך להתרומם מעל הטבעיות הרגילה, מעל השגרה והנורמות, ומי שמתרומם במסירות נפש למלא את הפז' ד', פוגש את הנהגה האלהית במידה העל-טבעית שלה, ובמעשיו מופיעים הערך, הסייעתא דשמיא וההדרכה האלהית השייכים לאור הגאולה שמעל הטבע - ומתרחש הנס.

כך מבאר המהר"ל (גבורות ד' פרק מ, עמ' קנא) את דברי חז"ל (מכילתא, מובא במהר"ל שם) שבזכות "ויבקע עצי עלה" (בראשית כב, ג) זכו לבקיעת ים סוף - שבזכות מסירות הנפש של העקידה שקבעה בישראל את תכונת מסירות הנפש, זכו לבקיעת הים, - להופעת נס בצעדים הראשונים של הופעת ישראל בהסתוריה.

מן הדין שהיה יחס כזה בין מסירות הנפש ובין הנס, כך ראוי וצודק - 'בדרך שאדם רוצה לילך מוליכים אותו', וכמו שמבאר נפש החיים (שער א פרק ז, עמ' כו) על הפסוק "ד' צִלָּה" (תהלים קכא, ה), שהקב"ה מתגלה לאדם כפי מעשיו, כמו היחס בין גוף וצלו.

אין זה סותר את האמור, שהארת הגאולה היא מעשה ד', כי לולא היסוד השמטי, מסירות הנפש לא היתה מוציאה אל הפועל את המדרגה הפנימית הזו ולא היתה מועילה מבחינת ההצלחה של קיבוץ גלויות. תקומת הארץ, כיבושה והגדלת בנינה. ישנה גזירה אלהית שיתגלו ניסים, וכשישנה גזירה כזו מופיעים הניסים על-פי סדרי מסירות הנפש הישראלית. גם אם הגאולה באה מפני שהגיע זמן הקץ, היא מופיעה על-ידי מסירות הנפש ובה יוצא הקץ לפועל.

2. אור הגאולה הצומח בנשמות הדור מכונן את הקץ המגולה

הרב מתיחס לשאלה זו של "כמה זכה דורנו לגאולה" בשמונה קבצים (ו, רא): "שואלים במה זכה דורנו לגאולה, התשובה פשוטה היא, הוא זכה מפני שעסק במצוה חיונה גדולה שבכל המצוות, במצוה השקולה ככל התורה כולה, מפני שהוא עסק בגאולת ישראל".

אם-כן, עונה הרב תשובה פשוטה, אתה מחפש זכויות? הנה הזכות הגדולה שמעמידה את הדור שלנו במקום גבוה יותר מכל דורות הגלות. דורנו עוסק בקיבוץ גלויות, בהקמת עם-ישראל על אדמתו, בעשייתו לגוי ובהפרחת הארץ. הגאולה הזו היא תהליך ש'מתחזק' יצמח', ומה שהולך ונבנה פה הוא הנחת הכסס והיסודות לצמיחה השלמה והמלאה של כל תהליך הגאולה.

ההצלה של עם-ישראל מן הגלות והקמתו לגוי על אדמתו, זה מה שיעמיד בסופו של דבר, גם את כל הגודל של הקומה הרוחנית של עם-ישראל - תשובת הדור, חזרת תורה ללומדיה, השואת השכינה, בנין בית-המקדש וחזרת הנבואה, כפי שמבארים בפרק לו ביחזקאל (פסיקים כב-לב) שלבי הגאולה: "והבאתי אתכם אל אדמתכם", אחר-כך "ואת רוחי אתן בקרבכם", אחר-כך "ועשיתי את אשר בקִּרְתִּי חִלְכִּי" ולבסוף "ואנכי אהיה לכם לאלהים". אם-כן, מי שעוסק בהקמתו של עם-ישראל הרי הוא עוסק בדבר שכולל בתוכו את כל הערך והסגולה של מה שעתיד לצמוח. שהרי כשנולד ילד, - האם נאמר שלא בא לעולם אלא ילד קטן? ודאי שלא, הילד בא לעולם עם כל מה שטמון בו, והוא יגדל ויצמח - בן חמש למקרא ובן עשר למשנה וכו', ואחר-כך יהיה תלמיד-חכם גדול. כך גם בענייננו. שמה תאמר, הדור אינו יודע את הדבר הגדול בו הוא עוסק - נכון, הוא אינו יודע, אך העניין מצד עצמו הוא גדול וקדוש וכולל את כל

התורה כולה, שהרי גאולת ישראל כוללת את התורה בשיא הופעתה, ואת קידוש-השם היותר גדול, ומוציאה לפועל את כל עצת ד' והמגמה האלוהית של כל ההסטוריה והבריאה. על-ידי כך שמתשבתם של ישראל הולכת ורוצאת לפועל, חתוקן כל האנושות וכל היקום כולו, הבריאה כולה תמלא דעה את ד' במים לים מכסים, כל המדרגות יתגלו וישתלמו וכל ההבטחות החקיימנה. אם-כן עצם ההולדה הזו - שעוסקים בה רבים כמו ידיהם ובמסירות נפשם - היא זכות גדולה להם, אף שאינם יודעים במה עוסקים.

אבל מדוע התעוררות כזו לא היתה בדורות אחרים? משום שביסוד כל הפעילות הזו יש חוק אלוהי של תהליך גאולה שהחל, אור גאולה שוורח בשמחתו של הדור, ומתוך כך מתעוררים רבים במסירות-נפש, והסייעתא דשמיא וההצלחה האלהית עומדת להם. יש להתעוררות הזו מקור ויש לה כמוה להיאחז. היא צינור להופעת דבר גדול הרבה יותר ממה שהופעל והמוסר נפשו יכול לשער, אבל כל הגדול הזה טמון וצפון, חי וקיים בתוך תוכו, ולכן המעשים קולעים אל המטרה.

בדורות הקודמים לא היה מצב נשמתו כזה וממילא לא היתה התעוררות כמו שאנו רואים בדורנו, המקיפה את כל השכבות, כל סוגי היהודים, צדיקים בינוניים ופחותי ערך, שאף-על-פי שכל אחד עוסק בזה מְעַמְמִי ומסיבותיו הוא, בכל זאת אנו רואים שמשוהו אחר לגמרי דוחף ומצמיח הכל. אם-כן העיסוק הזה בעצמו הוא הזכות והוא גס מלמד על הזכות הבסיסית היסודית שעומדת מאחוריו.

עצם ההשתתפות בפעולות לישועת ישראל, בנין הארץ וכיבושה, היא המוציאה את הפנימיות הנשמחת אל הפועל בהדרגה, גם אם הכרחים קיומיים הם המאלצים ובהתעבות השייכות לתרבות העכשווית. כשהכל מלא באווירה של יאוש וחנק ושיירי לילה ועצב - מסבב הקב"ה מצב כזה שכולם צריכים להתגייס¹², וכאשר ההכרח גורם לצורך להילחם ולצאת לפעולה כללית משתנה ואוירה, הפנים מאירות. הסומק חוזר ללחיים; פתאום לא מדברים על מימוש עצמי אלא על הגנת הארץ, ארץ-ישראל ועם-ישראל חוזרים למרכז וזה מה שדוחף להתנדב להילחם ולרצות תפקידי פיקוד, כי כולם צריכים לעסוק במסירות נפש, והעיסוק הזה בעצמו מוציא אל הפועל רובד נפשי אחר לגמרי. יש לחץ פנימי מתמיד מצד חזון הגאולה שבתוכיותה של כנסת-ישראל ויש לחץ חיצוני מצד המאורעות, והלחץ החיצוני מקביל אל הפנימי. וכשמגיע זמן שחייב להופיע שלב חדש, פריצה חדרה, - לא פריצה של קירות בערים פלשתינאיות אלא פריצה של חומות פנימיות ומחסומים פנימיים - אז באות סיבות שונות מאת ד',

12 הדברים נאמרו בסמיכות למבצע 'חומת מגן' בשנת ה'תשס"ב.

שהוא 'ארון כל הנשמות' וגם 'ידין כל המעשים', וכמו שבפרצת הנקבה בזמן חזקיהו "הכו החוצבים איש לקראת רעהו" כך הלחץ החיצוני פותח את השערים הפנימיים להופעות הנשמתיים. הנשמתיים חיה וקיימת, לא צריך ליצור אותה, אלא להסביר ולהאיר את הלבבות. כמובן, בשביל זה צריך לחזות רוחניים אדירים, מאמינים גדולים, המחזיקים את החשבון הגדול ולא מיטלטלים בכל הדמיונות וההזיות של החיצוניות והקטנוניות השטחיות.

"ולא רק עסקן, אלא הוא עוסק ויעסוק בלי חרף בגאולתו". שהרי המציאות מאלצת אותו לזה, - 'קוב"ה מקים אותה מעפרא ביקר סני' - "יכח אלהי זה מרוממהו ומשגבחו בישועה" (שמונה קבצים ז, רא). העיסוק הזה לבוש בגדי חול, אך הוא כמו בן המלך שלא מפסיק להיות בן מלך, גם כאשר לובש הוא בגדי הדיוס, ועל-כן העיסוק הזה טמון בחובו את כל הברכה והישועה, משום שיש כאן יסוד כללי, סדר אלה.

אף אלה שלא עוסקים בפועל בבנין המעשי של הארץ, וגם המתנגדים לכן, גם הם זוכים, שהרי זו זכות של כלל ישראל, "גם כל אלה שעומדים מרוחק או שמתנגדים לכל הפעולות המביאות את הגאולה הגלוית, גם הם בכלל הזוכים הם, מפני שעל-ידי תביעותיהם היתכן של התעסקות הגאולה מתבהר ומתברר יותר ונעשה יותר וזך ויותר מאיר, יותר חיוני ויותר ישראלי אמתי, יותר שואב ממקור החיים הטהורים המפכים ממקור ישראל, ממעין חיוצא מבית ד', ישבעו מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם" (שמונה קבצים טו).

"מתוך הקץ המגולה וכל תוצאותיו ומסיבותיו, שלשלאות נפתליו ומכשיריו, הרוחניות והמעשיות, לישראל ולאומות, בין שהיא מוכנת לנו ומוסמכת מאתנו ובין שאינה מוכנת לנו ומוסמכת מאתנו".

המציאות אינה מחכה להסכמה מאיתנו. כל החכמה שלנו היא רק אחרי שישי מציאות, והמציאות הינה גדולה וחכמה הרבה יותר מהשכל הקטן שלנו, שאינו אלא חלק ממנה.

לפעמים חושבים אנשי מדע, שהבנותיהם המדעיות והתאוריות שהם מפתחים הינן אמת מוחלטת, ומה שלא השיגו והבינו אינו קיים, ואחר-כך מתגלים נתונים חדשים, ומתברר שהתאוריה לא תואמת את המציאות, וכל המדע מתמוטט עד שצריך לעשות רווייה בכל יסודות המדע, כפי שקרה כמה פעמים בתולדות המדע. וכך גם ביחס לקודש ולאמונה, - ישנם קטני אמונה החושבים שמה שלא הולך לפי ההגיון שלהם אינו קיים. הם חושבים שכל המציאות מתנהלת רק על-פי ההגיון והסדר של שכל ועונש, ומהלכים אלהיים שמעבר למושג זה אינם קיימים. יכולים לבוא חמישה מליין יהודים לארץ-ישראל, והארץ מתיישבת, התורה חוזרת אליה, כל ענייני הקץ המגולה

“ענינו של היום הזה: הזכרת ההחלטה כי קמה ותחי מדינת ישראל”. גם הניסים הוא הרוח שקמה באומה, הפלא שבמצוות היבשות קמה רוח של מסירות נפש להקמת בנין האומה והארץ, שהתגלותה כ”הזכרת ההחלטה כי קמה ותחי מדינת ישראל”.

”האי יומא דקא גרים” (פסחים סח, ב.) אומץ-הגבורה ועוז הרוח הזה של אנשי צבורינו, אשר נתכנסו ביום ה’ אייר בבית-המשכיות בתל-אביב והודיעו אל מרחבי העולם כולו וממשלתנו כי יש מדינת ישראל”. הפלא של היום הזה הוא באומץ הרוח, בלקיחת האחריות להכריז על הקמת המדינה. זהו גם ברוחניות. אנשים רגילים להתפעל מספורים סטטיסטיים, טיפוס על הרים וקירות וכו’, אך צריך ליעת שפלאים בהתרחשות הנפשית הם הרבה יותר גדולים ויותר נפלאים, וממלא מכריעים את כל המציאות.

”ואלה סברו וקיבלו ברצון ובחיוב ונכל של אנשים המשיכו לסדר הזכרה, התקדבות ויחסים” כשאומץ-גבורה ועוז-רוח כאלה קיימים, כל מהלכי הפוליטיקה וההסתוריה נמשכים אחריהם.

”אומץ הגבורה ועוז הרוח של אנשי צבורינו... אחד הוא עם רוח הגבורה הנשגבה של גיבורי צבאותינו קדושינו, לכל פלגותיהם, מוסרי נפשותיהם הטהורות על קדושת ד’ וארצו ועמו ותורתו”. רמוזות כאן שלוש קומות, נפש רוח וגשמה - “גיבורי צבאותינו... מוסרי נפשותיהם”, “עוז הרוח של אנשי ציבורינו”, ובהמשך המאמר: “רוח הגבורה הזה נמשך ממקור הנשמה של כנסת-ישראל כולה ומורמי מעמקה”. כשם שיש נר”צ (נפש, רוח, נשמה) של היחיד יש נר”צ של האומה, וזה מה שנוכל ביום זה. זהו עניין גדול שצריך הרבה להעמיק בו.

העין השטחית רואה את המציאות בצורה מפורדת, “צו לצו קו לקו ועיר שם ועיר שם” (עפ”י ישעיה כח, ז), אולם במבט של אמונה, כשעין אחת מביטה בחזרה, במעקב אחר יד ד’, בציפית ישועה להתקיימות דברי הנביאים בימינו, והעין השניה מביטה בהטויה ובמאורעות, רואים לגמרי אחרת. השכל הפשוט המיושב מכל אמונה רואה שני דברים שאין כל קשר ביניהם, אך במבט עליך של אמונה מתברר ששני הדברים קשורים, ויותר מזה - מתברר שיש שורש אחד ממנו הם נובעים, כפי שמתבאר בהמשך המאמר. “אומץ הגבורה ועוז הרוח” של אנשי ההנהגה אחד הוא עם “רוח הגבורה הנשגבה של גיבורי צבאותינו קדושינו לכל פלגותיהם, מוסרי נפשותיהם הטהורות על קדושת ד’ וארצו ועמו ותורתו”. - רבנו מוכיר כאן את ארצו ועמו בין “קדושת ד’” ל”תורתו”, לומר, כי אף שפעמים רבות לא באה מסירות הנפש מתוך הכרה ומודעות לקדושת ד’ ותורתו, מכל מקום כיון שעצם המציאות של עם-ישראל כוללת גם את רוחו הפנימית, הרי כל הדרוש את תקומתו של עם-ישראל בארצו דורש בעצם גם את “קדושת ד’ ותורתו”.

הולכים וצומחים במימים אדירים - וכל זה כאילו לא קיים, לא היה ולא נברא כל עוד הם לא נתנו לכך את הסכמתם וחזתתם הכשרם.

”מאת ד’ היתה זאת היא נפלאת בעינינו” (תהלים קיח, כג). רבנו מספר ב”מזמור י”ט של מדינת ישראל” (לנתיבות ישראל ח”ג, עמ’ עח-עט) “לפני י”ט שנה, באותו לילה מפורסם, בהגיע החלטתם החיובית של מושלי אומות העולם להתקנות מדינת ישראל, כשכל העם נהר לחצות לחוג ברכים את רגשי שמחתו לא יכולתי לצאת ולהצטרף לשמחה. ישבתי כרד ואדום כי נטל עלי. באותן שעות ראשונות לא יכולתי להשלים עם הנעשה, עם אותה כשורה נוראה, כי אכן נתקיים זאת ארצי חילוקי ויאל ד, ב). אכן, איפה חברון שלנו - האנחנו שוכחים את זה? והיכן שכב שלנו, ויריחו שלנו, איזה - הגשכחנו? כל עבר הירדן - שלנו הוא, כל רגב ורגב, כל ד’ אמות, כל חבל ארץ וכברת ארמה ושייכים לארץ ד’ - הבידינו לוותר אפילו על מילימטר אחד מהן? באותו מצב מזועזע ככל גופי, פצעי כלי וחזק לגורים - לא יכולתי אז לשמות. כך היה המצב לפני י”ט שנים, באותו לילה ובאותן שעות. למחרת בא אל ביתנו איש ברית קדשו, הגאון ר”מ חר”ל זצ”ל - היה לו צורך לבוא וכלום יתכן שלא היה בא? התרחנו אז שנינו, באותו חדר קטן ומקודש שביית הרב’ - ולא יבוא אז אם לא לשם - מוועדים ישובו ורמומים. לבסוף החאושונו ואמרנו שנינו כאחד: ‘מאת ד’ היתה זאת, היא נפלאת בעינינו’.

ח. עומק הנס בהכרזת המדינה

”הנה הגענו, דרך כל קרבנותינו המרובים והנוראים שבארץ ושבגולה, עם כל הניסים והנפלאות שנתגלו במערכותינו הצבאיות והמדיניות, אל פרק זמננו זה ואל קיום-מצותנו זה. אמנם גם-הניסים ופלא-הפלאות, היסוד והשורש של כל אלה אשר הראנו ד’, הלא הוא ענינו של היום הזה: הזכרת ההחלטה כי קמה ותחי מדינת ישראל, כי התחילה קמה וגם נצבה עצמאות שליטתנו על ארץ-אבותינו מורשת נחלתנו”.

יש השואלים מדוע אנו צריכים להודות ולחגוג ביום ה’ באייר, והרי ניסי המלחמה, הישועות וההצלות לא היו דוקא בו.

בתחילת המאמר לימדנו רבנו את ערכו של היום הזה מצד ההלכתה-מעשי - חידוש מצות הכיבוש והשלטון עם הקמת המדינה. בחלק השני של המאמר מברר רבנו את עומק הפלא האלהי שהתרחש ביום זה, הנלמד מתוך המבט האמוני, המסתכל בצד הפנימי של המאורעות, המתבונן אל הצד הנפשי הרוחני שממנו נולדות ההתרחשויות המעשיות.

אחד הוא מתוך המקור האחד של אזור ישראל בגבורה ועיסור בתפארה".

בפרספקטיבה של אמונה מתבודד, כי שני הדברים הנראים כנפרדים נובעים ממקור אחד - מקור הנשמה. המקור האחד את ישראל בגבורה עתיד עוד להתגלות בתור עיסור בתפארה, כפי שמבאר הרב באורות (אורות התורה לב, עמ' ע"ט), שכמהלך הגאולה אנו נמצאים במעבר מכונסת-ישראל, לתפארת-ישראל, מזהצב שבו האומה "אינה מכרת עדיין את עומק הישות העליונה שהיא כל יסוד תקומתה" וכל התהליך מתחולל "בלא קריאת שם, בלא מגמה מבוררת", אל המצב של "הגמגום התולך בהקבלת האומה למרום מצבה, אז יוחל אור אלהי נקרא בשם המפורש להגלות".

"המליכו קוממיות לחרות עולם ומחדש ימיו כקדם בתשובה נחלתו וחרות שכניתו", שזו צעת ד' שביסוד כל התהליך והתעוררות הרוח על כל בחינותיו.

"אומץ-הגבורה הזה, במסירת הנפש" של גבורי צבאותינו "זבהתמסרות הרוח" של אנשי ההנהגה, אשר הפיח בתוכנו אלהי אבותינו קורא דורותינו, הוא הגהו יסודם ושרשם של כל הניסים והנפלאות". אין די באמירה סתמית "זה היום עשה ד'" צריך לעקוב כפירוט באיזה סדר ואופן רבונ-של-עולם מנהיג את עולמו, איך הוא מפיח בתוכנו רוח של גבורה ומסירת נפש שהיא היסוד והשרש לכל הניסים והנפלאות, איך גודל החיים המפעם בנשמת ישראל פועל את כל המעשים.

יש לדייק בלשון רבנו - "יסודם ושרשם". היסוד הוא תנאי לבנין, בלא יסוד לא יוכל הבנין לעמוד, אבל 'שרש' הוא ענין עמוק יותר, יש בו חיותיות, צמיחה והולדה. היסוד אינו מוליד את הבנין ואילו השרש מוליד, מחיה ומצמיח את העץ. אמנם שניהם נסתרים ונעלמים, יצריך עיניים של אמונה כדי לגלותם ולהכירם.

"אשר בהתגלותו זאת עלינו, בהגיע הקב"ה "אורנו אל זמנו זה", עת הגאולה, "ואל קיומנו זה" קיום מצות ישוב ארץ-ישראל.

"על דברי הגמרא בבה מציעא ק"ו (ע"א), כי הצלת הורעה את הצאן מן הזאב ומן הארי חשובה היא בתור נס כמו גם מה שנאמר בדודי שהכה את הארי ואת הדוב להצלת צאנו, מביאר בתוספות שם כי זהו 'ברוח הגבורה והרעה להלחם' שבא עליו במעבר זה". הגמרא בבבא מציעא מביאה בדיחה: "רעה שהיה רועה ורנניה עדרו ובא לעיר ובא זאב וטרף ובא ארי ודרס... אומדין אותו, אם יכול להציל הייב ואם לאו פטור". אם-כן, כשאין השומר יכול להציל, הוא אנוס ופטור. מקשה הגמרא מדוע לא יטען בעל הצאן "אי הויה התם הוה מקיים כי 'גם את הארי גם הדוב הכה עבדי' (שמואל א יז, לו) - אולי אם היה שם הורעה היתה קמה בו הרוח כדוד, והיה מכה את הארי והזאב. ואומרת הגמרא שאין יכול הורעה לטעון כנגד זה "אי הויה חיות לאיתרחשתי לך ניסא הוה איתרחשתי לך ניסא כר' חנינא בן רוסא, דמתין עידי דובי בקרייתיה", מפני שיטען בעל הצאן "נהי דלינסא רבה" - התרחשות שאינה בדרך

הטבע כלל - "לא הוה חנינא", "לינסא זוטא" - שאדם מתמלא פתאום ברוח קרב אומץ וגבורה ולהכניע היה רעה - "חזינא".

שאלים תוספות (שם, ד"ה 'מחב') "אמאי לא פריך מתקנותיך דהפועלים (נג' ב) דתנן 'הארי והדוב הרי זה אונס', ואמאי, נימא אילו נלחם בהם הוה מקיים ביה 'גם את הארי'. ר"ל דהתם כיון שדיה שם ולא בא לו רוח גבורה אין יכול לומר דהוה מקיים ביה, אבל הכא שלא היה שם דלמא אי הוה התם היה בו רוח גבורה ודעת להלחם והוה מקיים ביה גם את הארי וכו'". למדנו מהתוספות שהגדרת המצב כאונס היא רק כאשר היה שם השומר ולא באה לו רוח גבורה.

למדנו מהסוגיא שני דברים: מהגמרא למדנו כי ההתגברות על הארי והדוב קרויה נס, ובדברי התוספות למדנו כי דרך ההוהות הנס היא בהתחדשות רוח גבורה ודעת המוליכה יכולת להלחם ולהתגבר.

"מבאר כי רוח הגבורה והדעת המתגלה באדם, להתגבר על כוחות המשתחיתים ומתנגדים לקיומו הוא נס המופיע ממורמים", ואיך מופיע הנס ממורמים? ישנו סדר של השתלשלות הנס, התהוות מציאותו - "בבחי' הדחיפה הרוחנית העליונה והפנימית, העושה את ההתעוררות וההתאמצות ואת ההתחכמות וההתגברות לנעופת ההצלה והתקומה".

"ואם כך הוא במעשה הצלה ורשועה של דוד, במרעית צאנו הפרסית, בטרם היותו מלך ישראל, ומה נמשכת הגדרה זו גם לכל מצב כזה של אדם פרטי, - על-אחת-כמה-זכמה בענין כלל ישראל ומהלך יצועתו ומעשה הצלתו ותקומתו, שהנו באים כאן במגע ישיר וברור וגלוי 'ברוח הגבורה והדעת' המופיע עלינו, גם בניסא רבא וגם בניסא זוטא ומנצחנו בנציתו".

הגמרא עוסקת אמנם בהלכות שומר, שאינו עוסק בקיום מצוה, וכאונס הוא פטור, ואנו עוסקים במצות ישוב הארץ שהיא מצוה של מסירות נפש, השייכת לסודי הגאולה, אך לומדים מהגמרא ומהתוס' את סדר הופעת הניסא זוטא - מהו יסודו, ומכאן מה הוא נולד.

מכאן כידור זה אומר רבנו ש"נס הניסים ופלא הפלאות" הוא הנס שברוח, התעוררות אומץ הגבורה, והוא יסודם ושרשם של כל הפלאים המתרחשים בשטח, - זה מה שהתרחש בה' בא"י.

"רוח הגבורה הזה" על שתי הופעותיו, ב"מסירות הנפש של גיבורי צבאותינו ובעת הרוח של אנשי ציבורינו", נמשך ממקור יותר עליון, "נמשך ממקור הנשמה של כנסת-ישראל כולה וממורמי מעמקה", בדברי הרב באורות התחיה פרק לב: "אפיה של הגאולה הבאה לפנינו... היא בתוכיותה של כנסת-ישראל". המפעל שנבנו-של-עולם פועל בנשמתנו - שם מהות הדברים ושם עיקר מקום ההתחדשות

של הנס והגאולה - הוא היסוד לכל המעשים הנעשים על-ידינו, כאופיה של גאולה זו, "מאת הנוהח נשמה לעם עליה רוחו להולכים בה, למתנחלים עליה ומחודשים בה את תחיית אמתם ואת תשובת טהורם".

מכאן מצטט רבנו מתוך פרק באורות התחיה (ז' אורות עמ' סא-סב): "מעמקי הנגיזה של השמחה נקח את האור אשר יחיה את העם כולו להעמידו על רגליו". - הקמת המדינה הייתה בפרק של העמידה על רגליו, היום אנו נמצאים כבר בפרק של 'קריאת שמות', בידור המגמה¹³.

" - יהדות הגדול והנעלה, השואף לגדולי גדולות, הוא, רק הוא מחזיק את החיים ואת האנושיות בהודיה ובגבורתה. מתאימה עם גבורת החיים המלאים, שממלאים גויות מלאות דם בריא וחיל עצום, מרץ כביר וצהל-חיים אדירה, היא רק גבורת הרוח באיתן עליונותה, הוורחת ועולה על האנושיות בכת העז של ישראל, ההולך ומתבלט בחייו בהתפרצם עתה בזרם של הנטייה להתקוממות האומה על אדמתה ההיסטורית, - וגבורת-החיים העליונה המעוטרת בכלל, בקהל עם, היא מופעת במטרתה הנכונה לפניה בחייו אנו, בחיים החזקים שלנו, שבשביל כך אנו חיים וקיימים נלחמים ומצחיחים. - וכפי תגובות האמונה השלימה בהכרת ערכו האמיתי של רוח הגבורה "כן יוסף ויתגלה בכל מלא פעלו ושיכלולו, הצלחתו ורוממותו בנועם עליון".

המצב שהדברים נעשים בהסתר, שלא במודע ובהכרה מלאה, לא יוכל להמשיך. ישנו פרק של גבורת ושל התקדמות, בו צריכים הדברים להיות מודעים ומוכרים ולהיעשות באמונה שלמה, וכשאין זה כך נערכים קשיים עצומים, שתפקידם ללווץ עליו ולהביא לידי התפרצות אמונית. וזו היא עבודתם של הפועלים בתחית הקודש, למען האומה ולמען השלמת כל תהליך התחיה. התביעה כאן היא עליו, - להתגדל, להוסיף ולהאיר בחוכנו ומתוך כך בכלל ישראל, את גודל האמונה והתורה הגואלת ואת כל המשנה הגדולה של אמות עתנו. עבודה זו צריכה גם היא להיעשות על-פי הסדר וההכרה ההיסטורי האלי, הגורם לכך שימצאו האנשים שיעשו את הנדרש לשם המשך תהליך הגאולה.

"ידראו ממערב את שם ד' וממזרח שמש את כבודו, כי יבא כבוד צר רוח ד' נססה בו" (ישעיה נט, יט). "רוח ד' נוססה בר' מבטא מצב של רוח הקודש, הופעה של רחפים חיוניים לא מודעים, שהאדם נדחף על-ידם לפעול, בלא שיכין את העומד מאחורי פעולותיו. לא במקרה משתמש רבנו כאן בכינוי זה וגם הרב מזכירו במקומות רבים¹⁴.

13 עיין לאמונת עתנו ח"א, עמ' מו-מח.

14 עיין מאמר 'ירושלים', להלן עמ' רסג.

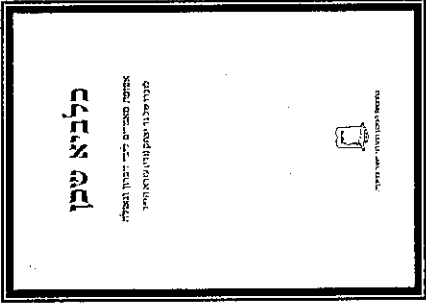
ה'תחמים' ב'קיצור תקפו כהן' (אורים וחומים חלק א, דף מה, ב), משתמש בביטוי זה ביחס לשולחן-ערוך, שלא יתכן לטעון 'קיס' ל'י כנגד פסק השולחן-ערוך, שהרי השולחן-ערוך התקבל על כלל ישראל, ואינו כשאר הפוסקים, אלא נכתב ברוח-הקודש שהרי אנו מוצאים קושינו על דברי השולחן-ערוך שהאחרונים חידשו בדרבים רחוקות, שודאי לא עלו על דעתו, שהרי לא הביאם בבית יוסף, ובכל זאת יוצאים דבריו צודקים באופן נגלה - והנה סימן לכך "שורח ד' נוססה בקרבם להיות לשונם מכון להלכה בלי כוונת הכותב, וחפץ ד' בידי הצליח".

אם-כן, אנו רואים שהמובן של 'רוח ד' נססה בר' הוא מצב של רוח-הקודש, בו האדם נדחף לפעול בלא להבין מה עומד מאחורי פעולותיו. (גם החתם סופר¹⁵ כותב דברים מסוג זה. פעמים, שברור לו שהפסק שכתב הוא אמיתי, הוא יודע שהיתה לו סיעתא דשמיא, ואף שישנה קושיה על דבריו שכעת אינו יכול ליישבה, יבוא אדם חריף ממנו ויתרץ את הקושיה, אבל אין הפסק משתנה בשל כך. כמוכן, רק גדולי עולם יכולים לומר דבר כזה.)

אמנם לגבי הנבואה כתב הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ב, פרק מר), שהנביא יודע שד' מדבר עימו, אך בראשית הנבואה, במצב של רוח-הקודש, יכול הוא לשמוע קול, בלא שידע מי הדובר בו, כמו שאנו מוצאים בשמואל (שמואל א, ג, ד"ה).

"ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב נאום ד', ואני זאת בריתי אותם אמר ד' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמי בפך לא ימוש מפך ומפי זרע ומפי זרע זרעך אמר ד' מעתה ועד עולם" (ישעיה נט, ככא). "פשעים" אלו מדרים (יומא לו, ב). דוקא מתוך הפושעים והמורדים - הרפכים והניגודים הגדולים לקודש - יתפרצו כחות שיביאו בסופו של התהליך, - במעבר מ'אור ישראל בגבורה', ל'עוטרו בתפארה' - לתשובה שלמה, וידעו אותם הפושעים ויתברר להם מי הם ומה דחף אותם בכל מפעלותיהם. "נתנתי רוחי בכס וחייתם, והנחתי אתכם על אדמתכם, וידעתם כי אני ד' דברתי ועשיתי נאם ד'" (יחזקאל לו, ד').

15 אה"ע ח"א פו, פו; אה"ע ח"ב קסא; חר"מ כ.



ב. רוח ה' אשר על עמנו

רבינו, הרצ"ה זצ"ל, שיען לפנינו ללא הרף את אידיאלי הקודש הטמונים בציונות, תוך שהוא מעמיק חקור את פלאי שיבת ציון בימינו. זוהי בלא ספק תופעה היוצאת מגדר הטבע. התעוררות עם ישראל במשך מאה וחמישים השנים האחרונות לעלות לארץ ישראל, מִקֵּה גלים כבמטה קסם בלבבות רבבות ומיליונים. עם ישראל, המפורז בין כל תרבויות העולם משך אלפי שנים, כביכול במצב של קביעות, - חש עצמו לפתע כעם שיש לו ארץ, והוא משתוקק לחונן את עפרה. וכך הוא זורם ועולה, עולה וזורם, בלא הפסק. התהליך הינו מתמיד, איננו מקרי, אלא הופעה אלווקית פנימית.

הרב כותב באורחות וארץ ישראל פרק א, עמ' טז שמדובר ב"רוח ה' אשר על עמנו", רוח עליונה המפעמת באומה בכללותה מצד נשמתה, בחינת "ראתה שפחה על היס" (מכילתא דרשב"י ט"ו, ב'), "רוח המפוצצת בראשי ההרים" (ויקרא רבה כ"ז, ב'), "קול המון כקול שדי", והזוהפת את עם ישראל ממעמקי נשמתו לעלות לא"י. הקול הפנימי קורא לעם לחזור ולאחוז את עצמו. לעומת שנאת החינם שהחריבה את ביתנו³, עם ישראל חוזר להעריך את עצמו, לדעת שהוא עם, שוכח את שפלותו, מכיר בערך ארצו, ומקים לו מדינה. ומתוך הקול הפנימי הזה עולה, צומח ומתפתח כל המהלך הזה.

הרמב"ם במורה נבוכים⁴ כותב שישנן אחת עשרה מעלות בדרך העולה ומובילה לרוח הקודש. המעלה הראשונה שבהן היא היאומי, דהיינו: תהליך קיבוץ גלויות בתוך תהליך חופעת רוחנו הפנימית. מתוכו ומכוחו של תהליך זה, הולכת ומתגלה גם מידת האומץ והגבורה הישראלית. במהלך שיבתנו לארצנו מתמלאים אנו רוח קדושה, הממלאת אותנו באומץ ובגבורה, המעמידים אותנו בגאון ובהצלחה מול מאות מיליונים. יצא ישראל לא יִשְׁקָר ולא ינחם כי לא אדם הוא יתברך להנחם! על פי שמואל א' ט"ו, כ"ט, ובהשיבו את שכנתו ארצה ישראל, מפיח הוא יתברך רוח חדשה על ציון.

³ ועיין עקידת יצחק שער ל"ב הערה ג', ועריב טחל פרישת יתרו.

⁴ "...אבל מקדש שני שהיו עוסקים בתורה ובמצוות וגמילות חסדים מפני מה חרב; מפני שהיה בו שנאת חנם" (יומא ט"ז, ע"ב).

⁵ "ותחילת מעלות הנבואה שילווה את האדם עזר אלוהי יעוררו ויזירו לעשות טובה גדולה בעלת ערך, כגון הצלת קבוצת חסידים מידיו קבוצת רשעים, או הצלת חסיד גדול, או השפעת טובה על אנשים רבים, וימצא מצד עצמו לכל התעוררות והזיפה לפעולה, וזה נקרא רוח ה'..." ובגן רוח ה' זו לא גרמה לאחד מאלו לדבר במאומה, אלא תכלית הפך הזה לעורר אותו האומץ לפעולה מסוימת. ולא לאיוו פעולה שתדמו, אלא לעזרת עשוית. אם אחד גדול, ואם קבוצה, או למה שיביא לידי כך" (מורה נבוכים ב, פ"ח, בתרגום הרב קאפח עמ' רס"ב-רס"ג (הוצאת מוסד הרב קוק)).

הרב יהושע צוקרמן גדול יום קיבוץ גלויות

א. קיבוץ גלויות	ח. העצמות קמות לתחייה
ב. רוח ה' אשר על עמנו	ט. חירות
ג. בריאת העולם	י. גאולה היא תשובה
ד. הכרת הבחירה	יא. חידוש מצות יישוב ארץ ישראל
ה. מעמד הר סיני	יב. תפוקת תלמידי חכמים שבדור
ו. מהלך הגאולה	
ז. "גדול קיבוץ גלויות כיום	
ח. שנבראו בו שמים וארץ"	

א. קיבוץ גלויות

"גדול קיבוץ גלויות כיום שנבראו בו שמים וארץ" (פסחים פ"ח, ע"א).

מורנו ורבינו, הרצ"ה זצ"ל, בשיחותיו¹, היה נוהג לחזור ולומר שימינו כבר אינם רק 'אתחלתא דגאולה', אלא הם ימי הגאולה עצמה. נמצאים אנו עמוק בתוך מהלך הגאולה. בדבריו ישנה קביעה ערכית, כי תהליך קיבוץ הגלויות שאנחנו בעיצומו, הוא עצמו תהליך הגאולה, ומשמעותו היא - התעלות האישיות הפרטית הבחירתית של כל אחד מאיתנו, למדרגת אישיות כללית לאומית טבעית.

זוהי תהליך בו נשמת האומה חוזרת להופיע במציאות על-ידי יחידיה השבים לארצה ומופיעים ישות לאומית ישראלית במציאות בפועל ממש, דבר שלא קרה במשך כל שנות הגלות.

יסוד ומקור לדברים אנו מוצאים כבר בדברי הרמב"ם² המביא ראיה לכך שמשחי מן התורה מהפסוק: "ושב ה' אלמך את שבותך" (דברים ל', ג). רואים איפוא שהרמב"ם הבין כי שלבי הופעת המשחי בפועל נקבעים על ידי קיבוץ גלויות.

¹ שיחות הרצ"ה ליום העצמאות ויום ירושלים בערכת הרב אבינר (עמ' 156).

² "המלך המשחי עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה הממשלה הראשונה ובונה מקדש ומקבץ נדחי ישראל... וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מוכנה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו שחרי תורה העידה עליו שנאמר 'ושב ה' אלמך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים וכו'". וכך יחיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה' אלמך ומשם יקוץ ויבאך ה' אלמך" (דברים ל', ג-ה). ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו ע"י חנניאס" (רמב"ם הלכות מלכים, פרק י"א, הלכה א').

ג. בריאת העולם

יש לשאול: מדוע משווה הגמרא את קיבוץ גלויות ליום שנברא בו שמים וארץ?

ברית העולם מורכבת משתי מדרגות: המדרגה הראשונה היא המדרגה הטבעית, הקב"ה ברא כל בריה עם תכונות טבעיות לפי רצונו, ולאחר כל בריאה ובריאה אמר "וירא אלקים כי טוב" (בראשית א', ה', י"ב, י"ח, כ"א, כ"ח). אולם כשהגיע הקב"ה ליום השישי אמר "לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו" (נש"ב, י"ח). מהו החיסרון ביסוּב? שהיה עד עכשיו בבריאה, שעליו אומר ה' כי הוא לא טוב? אלא שיש להבדיל בין היסוּב, שבראשית ימי הבריאה, לבין היסוּב שנאמר בבריאת האדם. הטוב שהקב"ה מיטיב עם ברייתו, הוא טוב המוגבל ליכולת הקליטה של הבריות, הקב"ה מתגלה לפי מידתם. כך נבראת לה הבריאה כולה בצורה שלמה וטובה, אך מוגבלת כפי יכולת הקיבול של המציאות. אבל הקב"ה רוצה להשפיע את טובו, טוב אין סופי, לשם כך צריך ליצור אדם בחירי, שבחירתו יוכל כל הזמן להוסיף טוב, לילך ולהשתלם בטוב האלוהי. באדם מוטבעת תכונת ההשתלמות, בשונה מכל הבריות לחוץ יש את תכונת השלימות. מדרגת ההשתלמות היא המדרגה השנייה שבבריאת העולם, המדרגה הבחירית, המוסיפה שלימות כל הזמן.

בברית האדם נאמר "לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו". לבדו מלשון לבד, מחובר. אדם הראשון היה מורכב ומחובר משני צדדים: הצד הטבעי, האלוהי, המקבל, הסביל; והצד הזכרי, הבחירי, הפעיל. במצב זה של חיבור גמור בין שני הצדדים, ברור שהצד הטבעי האלוהי העליון גובר, ואינו מותיר מקום לצד הבחירי, וממילא הייתה בריאת האדם נעשית באופן של טוב מוגבל, כבריאת שאר היצורים. לכן היה צריך להפריד את שני הצדדים הללו, כדי שכל אחד יבוא לידי ביטוי שלם במציאות. רק לאחר הנסירה⁶ וחלוקת האדם, רק לאחר שמתגלה בעולם אותו טוב אלוהי בחירי אין סופי, אומר הקב"ה: "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (בראשית א', ל"א), מאד⁷ אותיות אדם.

יש כאן אם כן שתי מדרגות בבריות העולם: הצד האלוהי הטבעי, המופיע במשך ימי הבריאה הראשונים, והצד האנושי הבחירי, המופיע

⁶ אורות, אורות ישראל, א', י"ג, עמי קמ"ב; עולת ראיה ח"א, עמי שצ"ב-שצ"ג; ועיי' עוד לאומנת עתנו ח"ב, לפקח עינים עורות, עמי ק"ה והלאה.

⁷ כמובן שאין הכוונה שהאשה שייכת רק למדרגה הטבעית והאיש רק למדרגה הבחירית, אלא שתי המדרגות שייכות אצל שניהם, אך בקביעת אפיון האישי והאשה מדובר על התכונה הדומיננטית שבנפשם.

רק בסוף הבריאה, ביום השישי, דהיינו ביום ו' בסיוון שם נשלמה בריאתו של האדם, וכדברי הגמרא:

"אתם קרוים אדם ואין אומות העולם קרוים אדם"

(יבמות ס"א, ע"א).

הבחירה החופשית, המופיעה בסדר השביעיות שבשבע מצוות בני נח, עודנה שייכת למעשה בראשית. אבל החופש העליון, המתגלה בבחירתו החופשית של האדם, - מתגלה בחופעה השלימה של כלם אלקים, המתפרט ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו ובמעשיהם. מצוות אלו מוסיפות ברכת ה' בעולם, ומחוללות בארץ שינויים שמיימים. כך משתלמים מעשי בראשית. וכן בגמרא: "ויהי ערב ויהי בקר יום הששי" (שבת פ"ח, ע"א) - בתוספת ה"א הקדוה למילת שיש, רמז לשישי הידוע, בביכול "כולם תלויים ועומדים עד יום השישי, הוא השישי בסיון, המוכן למתן תורה" (רש"י בראשית, א', ל"א). גדול יום קיבוץ גלויות והשבת העם-האדם לאיתנו, כיום השישי בסיוון, וכיום בו נברא האדם.

ד. הכרה ובחירה

בבריות המציאות הטבעית הזאת ישנו קודם כל הכרה, מצב של כפייה. לטבע אין שום אפשרות של חופש. העולם הטבעי בנוי אמנם באופן המוכן לקבלת האדם הבחירי, המגלה את חופעת האין סוף, זהו עולם שחטא הארץ וקטרוג הלבנה⁸ עומדים בו בכת, ויצאו לפועל עם חטא אדם הראשון. זאת אומרת, שזהו עולם המוכן להתפתחות, עם כל שלימותו הטבעית. בכוחו של האדם להשתתף עם בוראו יתברך, 'המחדש בטובו בכל יום מעשה מצד עצמו מסודר באופן טבעי וכפוי, שחיותו). אך יחד עם זאת, העולם מצד עצמו מסודר באופן טבעי וכפוי, על ידי חוקים קבועים ומסודרים ללא שינוי והתקדמות.

הרב כותב באורות הקודש ו', עמי קמ"ט שטבע זהו מצב אלוהי, הטבע הוא בריאה אלוהית ללא שום בחירה חופשית, אין לו אפשרות לסטייה כל שהיא, אלא הקב"ה מיטיב עם ברייתו בדיוק לפי מדרגתו. זוהי הסיבה שכשאנו עומדים מול הטבע, אנו מתמלאים בהוד ומתרשמים מרוממות חופעת ה', המתגלה ומופיע בשלימות הטבע (רמב"ם הלכות יסודי התורה, פ"ק ב', הלכה ב').

לעומת זאת, הבחירה יש בה מעלה, שהיא בעלת אפשרות להתקדם ולהוסיף חופעת ה' בלי סוף, אך יחד עם זאת יש בה גם את אפשרות המעידה, לסטות עד כדי שלא לעשות רצון ה'. לא רק הבחירה בטוב היא חופעת אלוהית, אלא גם אי עשיית הרע זהו רצון ה', וכמו שהרב

⁸ אורות הקודש ג', עמי י"א; אורות התשובה ו', ז'; אורות ישראל ותחייתו, פרק י', עמי כ"ז; גור אריה בראשית, א', י"א, אות ל"ג (בהוצאת מכון ירושלים, עמ' כ"ז).

מסביר שהרע בצעמו ישמח כשיהרשעה כולה כעשן תכלה" (תפילת לחש לראש השנה), הרע שמח בעשיית רצון ה', עי"י זה גופא שאנו מתגוררים ממנו ואינו מופיעים אותו בעולם (עולת ראה ב', עמי שי"ד-שט"ו).

ה. מעמד הר סיני

מעמד הר סיני מתחיל בכפייה, דהיינו: הופעת ה' בלי אפשרות לסטות. בו זמנית מתגלה גם הבחירה החופשית. באותו הרגע ממש שמשוה מקבל תורה למעלה, עם ישראל עושים עגל למטה⁹, כי המימד הנשמתי המולד, הקולקטיבי והמשותף לכל היחידים במשך כל הדורות, אינו מבטל את בחירתו החופשית של הפרט. במעמד הר סיני כתוב: "וירד ה' על הר סיני" (שמות י"ט, כ'). התורה מלמדת, שבאותה ירידה של הקב"ה, ברא הוא יתברך בריאה חדשה - עם ישראל - "עם נברא" (תהילים ק"ב, י"ט). התגלה בנו טבע חדש, טבע של עם. חדלנו להיות יחידים שבבחירתם הולכים ועשים צדיקים, וקיבלנו טבע של עם, שהצדיקות האלוניות היא בטבעו: "ועמד קלם צדיקים" (ישעיהו ס', כ"א). וישראל אף על פי שחטא ישראל הוא (נסהדרין מ"ד, ע"א). חצביקות היא המשותף-המולד בכל יחיד ויחיד מעם ישראל, ואמנם לכל אחד יש בחירה חופשית האם להוציא אותה אל הפועל או חלילה לא להוציאה. האנושות, מאדם הראשון ועד למצרים, נכשלה, בהיותה כולה נתונה לממשלת בחירתה החופשית. לעומת זאת, השגחה ה' הופיעה בדתה על הר סיני, וביטלה את הבחירה החופשית של האדם. בשעה זו נוצר אדם ללא בחירה - עם! - עם שיחידיו, בעל כורחם, נושאים מרגע לידתם את הנשמה ההיסטורית הישראלית. בכך ירד הקודש לשכון בעולם: "קדש ישראל לה' ראשית תבואתה" (דמיון ב', ג'). רק הפרטים שכל דור ודור, הינם עדיין בעלי בחירה חופשית. וכך מבואר באורות:

"אז אפשר לאדם להיפרד מהצדיקות האלקיות (והרי היא הווייתם הקיומית),

ואז אפשר לכנסת ישראל להיפרד מצור ישעה אור ה' אלקי ישראל. אבל

אי האפשרות הזאת, ההולכת ומופיעה בכל הדורות, יש בה הכרח טבעי

(כפיית), שאינו נותן מקום לבחירות הדעת לגלות את פעולתה (בחירה

חופשית)... החזיון מתגלה בייחוסה של התורה אל האומה (ואותו מהלך שהיה

באדם היה גם באומה: כפייה, ומתן בחירה חופשית על ידי הכפירה)... ותורה חוזרת

ללומדיה, וכל בניך למודי ה' ורב שלום בגיד" (ישעיהו מ"ד, י"ט)"

(אורות, אורות ישראל, פרק א', סעיף י"ג, עמי קמ"ב).

⁹ "...הלוחות אורכו י' טפחים ורוחבו ג' והיה משה תפס בטפחים והקביה בטפחים וטפחיים ריוח באמצע, וכיון שעשו ישראל אותו מעשה ביקש להקביה לחטוף מידו של משה, וגברה ידו של משה וחטפו ממנו" (ורשומי הענין, פיק ד', הלכה ה'). וראה נצח ישראל למהרי"ל, פרק ב'.

דהיינו: בריאת האדם היא בשני שלבים: כפייה טבעית בשלב בראשית, ותודמת פעולה זו וניתוקה מהחוקיות המתכנתת, לשם השלב השני של תוספת רצון ה' בדרכי החופש של חוקי המוסר.

ו. מהלך הגאולה

את אותם שני מהלכים מוצאים אנו גם במהלך הגאולה.

הגמרא בסנהדרין מבארת, שישנם שני מהלכים של גאולה: "זכו - אחישנה; לא זכו - פְּעֻתָה" (צ"ח, ע"א). ונראה שמהלכים אלו מקבילים למהלכים דלעיל.

מהלך פְּעֻתָה, היינו, מהלך גאולה הכרחי, גאולה המתגלה על כל פנים שעה שמגיע זמנה להופיע בעולם, בלי קשר לזכויותיו של כל יחיד בעם ישראל.

מהלך 'אחישנה', לעומת זאת, הוא מהלך של גאולה התלוי בבחירתו, בהוצאה לפועל של טבעו. יש בידינו אפשרות להאץ את הופעתה של הגאולה, או חלילה להאט את הופעתה, לפי בחירתנו.

שני המהלכים הללו יכולים להיות מעורבים יחדיו, ולהופיע בו זמנית, באופן שאף ב'פְּעֻתָה' יתקיים 'אחישנה', דהיינו: שאף בחינת פְּעֻתָה תהא ניתנת לבחירה חופשית, לקצר את תקופת פְּעֻתָה, ולהחיש על ידי כך את המלכת ה', וכמו כן, לגרום לכך שהמהלך הכפי יהא בפחות "יסורים ובריבוי זכויות על ידי ריבוי תורה ומצוות, כמובא בגר"א"¹⁰. ומובלט בזה חידוש גדול, והוא: שהמהלך של 'אחישנה' הוא עצמו תוצאת ההכרח, כלומר: מה שאנו מגלים בבחירתנו החופשית כבר הוטבע בנו בסיני באופן טבעי והכרחי, ועליו רק לחשוף.

וכן מבואר בפני יהושע¹¹, שדברי הגמרא, "כפה עליהם הר כגיגית" (שבת פ"ח, ע"א), כוונתם לתורה שבעל-פה. ואחר כך, בפורים, חזרו וקיבלו אותה על עצמם ברצון. וקשה: מפני מה היו צריכים לחזור ולקבלה בפורים, הרי כבר קיבלוה בהר סיני? מסביר הפני יהושע שבהר סיני הוטבעה בנו נשמת ישראל, עליה נאמר "ישראל ואוריינתו חד"

¹⁰ "פְּעֻתָה אחישנה. בקשר לדברי חז"ל (סנהדרין צ"ח, ע"א), על הפסוק "פְּעֻתָה אחישנה", "זכו אחישנה לא זכו פְּעֻתָה", אמר לו רבנו, סוף סוף אין מקרא יוצא מיד פשוט, שהכלל הוא: "אפילו בעתה - אחישנה", ומתני: כשיהקטן יהיה לאלי והצער לגוי עושים" (ישעיהו ס', כ"ב)... הרבה פעמים ראיתי את רבינו מסתובב בחזרו, ומדבר בסערת רוח נוראת, ואומר: "ידבשני, האין לך דרך אמצעית בין 'בעתה' לבין 'אחישנה' אנו עומדים בכל תוקף על דברי הפשט הפשוט שבדברי הבטחתך - "אני ה' בעתה אחישנה" (קול התורן פירק ראשון, אות ה'), והעיקר השלישי, עמ' 27-28 במהדורת "מפוצץ קול התורן" (תשי"ז).

¹¹ "ועוד היה נראה לי דעיקר התנאי במעשה בראשית לא היה אלא על תורה שבכתב, אבל כפיית הר כגיגית לא היה אלא בשביל תורה שבעל-פה, שבעבילה כרת הקב"ה ברית עם ישראל".

וזהו ג', אחרי מות ע"ג, והיא השורש לחידושי תורה שבעל-פה, המתחדשים ברוח הקודש של חכמי ישראל, בעלי אותה נשמה המסוגלת לשאת את דבר ה' ומשפטו. תורה שבכתב, באותיותיה הקדושות, היא יחפצא דקדושה, ושמימיותה מקדשת את חייו הארציים. אבל תורה שבעל-פה, אם כי היא מגלה על ידי פירושה את התורה שבכתב - היא 'בגניזו',¹² גבוהה ממנה, כאשר נושאת היא את דבר המלכות. על ידה מתגלה ראשית רצון ה'.

ובפרטים, שהוצאנו את כוחה של התורה שבעל-פה לפועל, הוצאנו את מה שכבר היה טבוע בנו בתכונה, באופי, בהכרח היסיוני. כך הוא גם ביחס לתהליך גאולתו: כל מה שהולך ומתגלה ומופיע מכוונו בבחינתו במהלך הגאולה של 'אחישה', גוץ הוא כבר בתוכו, בפנימיותו, בשייכותו אל מדרגת הגאולה ההכרחית, הטבעית, של 'פְּעֻתָּה'.

ז. "גדול קיבוץ גלויות כיום שנבראו בו שמים וארץ"

קיבוץ גלויות, הוא הוא שיבת הנשמה הלאומית בגוף הממלכתי בארץ ישראל. ההשוואה בין קיבוץ גלויות למעשה הבריאה - היא יסוד באמונת ישראל¹³, כאשר היא מציינת כי אין הקיבוץ עניין אנושי, חזרה לסדר הטבעי בלבד, אלא בריאת עם ישראל מחדש, ממש ככפית הר כגיגית. קיבוץ גלויות הוא תקופה הרת עולם, בקיבוץ הגלויות גדולה ההנהגה כהנהגת בריאת שמים וארץ. בתקופה זו שב ומופיע הטבע הישראלי, התכונה הטבעית המולדת, כלי הקודש, עם ישראל חוזר למקומו הטבעי, לארץ ישראל, ומתוך כך שבה הקדושה האלוהית האינסופית להיות חלק ממציאות העולם.

וכן מבואר באורות:

"ה' צבאות הוא ה' אלוהי ישראל, וצבאות ישראל צבאות ה' הם. ברוחנו ועצמות נשמתנו חרותים במכתב אלקים כוחו וגבורתו של יוצר בראשית. העולם ומלואו מיד ה' נוצר, נתהוו וקמו, מתהווים וקמים, חיים ומתקיימים, מתפתחים ומתאזרים. הלאמתנו נחלת ה' קשורה היא בציירת מעשה בראשית. יבח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים (תהלים קי"א, ה'). הגבורה האלוהית השריויה בעולם, שהודשה את העולם ומחדשתו בכל יום, היא היא שמפיה שמענו את התורה... כי בעלך עשך ה' צבאות-ת שמו וגאלך קדוש ישראל אלקי כל הארץ יקנא" (משנתי כ"ד, ה').

(אורות, ישראל ותחייתו, פרק ח', עמ' כ"ד-כ"ה).

¹² ראה אורות התורה פרק א' סעיף ג'.
¹³ כמבואר לעיל בסוף סעיף ה'.

אומר מרן הרב קוק זצ"ל: גדול יום קיבוץ גלויות. כי הנהגת הגבורה האלוהית היא המיישמת גדולה זו, היא הגבורה היצרת, המקיימת והמחדשת את העולם. היא המפרטת רצונו יתברך בתורה בחד סיני, אחרי שבראה את עם ישראל. היא הפועלת את הלאמתנו בנחלת ה', והיא הממלאת בגבורה עלילת, עדינה ומלאה תעוזה, את חיילי צבאות ישראל.

ההשוואה הנוספת היא בין שני מהלכי בריאת שמים וארץ, בכפיתיה ובמתן הבחירה - ללא זכות 'פְּעֻתָּה', ובזכות שביאחישה. ולפי זה תבין תמיהה שתמהים רבים: איך אפשר שהגאולה תופיע דרך אנשים שאינם מקיימים מצוות? והדבר מבואר, שכן בקיבוץ הגלויות מתגלה טבע האומה בכל יחידה, ובכלל זה באנשים שאינם מקיימים מצוות. ולואי ותיכף ומייד תצטרף להשלים טבע זה גם הבחירה האנושית, ואז תהיה הגאולה בזכות. אבל זאת לדעת, כי הזכות הבחירה האנושית של כל אחד מאיתנו להוציא לפועל את רצון ה' דרך כל מצוותיו, מתחילה באמת מטבעיות קדושת הנשמה הישראלית.

מהלך התחייה בדורותינו אלה, הוא בעצם מהלך החזרה לסיני. אנו שבים להתגלות כאשר התגליתו כבר בסיני, "ועם נברא יהלל יה" (תהלים ק"ב, י"ט). אנו חוזרים ושבים היום ליצור את המהלך הטבעי, זה הקודם לבחירי, על ידי התקבצותנו-חזרתנו לארץ ישראל תחילה, ומן הקיבוץ נופיע בשנית את הופעת דרכנו הבחירית.

ח. העצמות קמות לתחייה

בספר יחזקאל (פרק ל"ו) אנו נפגשים בתיאור יחזון העצמות היבשות. יחזקאל ראה את הבקעה כולה והינה מלאה עצמות, עֲצָמוֹת מלשון עֲצָמוֹת, כלומר: הלזו הפנימי¹⁴ עדיין נשאר, חיותה הפנימית של העצם עודנה קיימת, וכפי שהבטיחתנו התורה, ישנה קביעות עצמותית שאינה משתנה, "לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם" וייקרא כ"ן, מ"ד). עצמות פנימית זאת, הקיימת לעולם, ושהתגלתה בחזון העצמות היבשות, היא הערובה לתחיית המתים בעתיד (סנהדרין צ"ב, ע"ב רש"י ד"ה "העצמות").

יחזקאל הנביא חזה בנבואתו, כי כל המציאות הזו של העצמות המולדת, הינה מציאות שאינה יכולה להיבטל, זהו טבע פנימי הקיים לעולם, "נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להתחם" (שמואל א' ט"ו, וזהו יתלבש, יתקדם וישב לתחייה, בעת שהקביה יפיה בו את רוחו).

¹⁴ אורות האמונה עמ' 136; אורות הקודש ג', עמ' מ"ב.

הגר"א מוסיף רובד נוסף בהבנת אותה עצמיות, הקיימת בעצמות. וזה לשונו:

"ואין איתנו יודע עד מה, עד יערה רוח ממרום עלינו, כי מעת שחבר

הבית צא רוחנו, עטרת ראשנו, ושארנו רק אנו, הוא הגוף שלה, בלא נפש. וציאה לחיול הוא הקבר, ורימה מסובת עליו, ואין בידינו להציל מן העכורים האוכלים בשרנו. ומכל מקום, בזמן יחזקאל הנביא, היו חבורות וישיבות גדולות, עד שגרסב הבשר והעצמות נפזרו פיזור אחר פיזור, מכל מקום היו עדיין העצמות קיימות, שכן התלמידי חכמים שבשיראל, מעמידי הגוף, עד שגרסבו העצמות, ולא נשאר אלא תרדוד רקב מאיתנו ועשה עפר, שחה לעפר נפשנו. אנו, מקוים לחיות המתים, והתערי מעפר קומי (נשיהו י"ב, ב), ויערה רוח ממרום עלינו"

(ליקוטי הגר"א שבסוף ביאור ספרא דצניעותא).

לפי הגר"א מהלך הגאולה תלוי בתלמידי חכמים, שהם העצמות המעמידות ומחיות את הגוף הלאומי. וטעם הדבר הוא, מפני שהם מסוגלים לתת ביטוי לשמה הטבעית, לקדושה הטבעית של העם, ולהחזיר לעם את רצונו הטבעי לחזור לעמו ולארצו.

הגר"א מוסיף שבשביל לקדם את הגאולה לא מספיק להיות אוהבי ישראל בעלי אומץ וגבורה המנצחים את אויבינו ומקימים מדינה. הגר"א עולה פה מדרגה נוספת, ואומר, שהדרך להאיץ את הגאולה הינה דווקא על ידי תלמידי חכמים היוצעים את טיבה של 'הרוח הפנימית', המכירים ויודעים את מקורה של אותה רוח פנימית, המתגלה ברכי-רבבות עמך בית ישראל. צריך לגדל תלמידי חכמים כאלה שיתלמדו להכיר מהי נשמת ישראל, שיהיו מסוגלים להבין אהבת ישראל מהי. כפי שמסביר מרן הרב באורות ישראל¹⁵ שאהבת ישראל אינה איזה רגש שטחי של הזדהות כלשהי, אלא זוהי שכנית אל, השוכנת בארץ על ידי עם ישראל, ומתוכה נוצר הקשר באומה הישראלית בין כל יחידיה. אהבת ישראל, פירושה, לאהוב את השכינה המתגלה באומה הישראלית, וממילא בכל אחד מיחידיה, באופן מוחשי וממשי, וכמו שמובא בסנהדרין: "הסוטר לועו של ישראל כאילו סוטר לועו של שכינה" (נ"ח, ע"ב).

אם הפצים אנו לפעול עם אל¹⁶, להופיע את 'האישונה' שבתוך ה'ה'קנה', זאת עלינו לעשות - לגדל בתוכנו תלמידי חכמים גדולים,

¹⁵ "אהבת ישראל והעבודה של חסידותא על הכלל ועל הפרטים אינה רק עבודה הרגשית לבדה, כי אם מקצוע גדול בתורה, והכמה עמוקה ורחבה, רבת הענפים, שכולם צומחים ויונקים מלשד טל אור תורת חסיד" (אורות, אורות ישראל, פרק ד', סעיף א', עמ' קמ"ח, ועיין עוד בפריק ד' סוף - "אהבת ישראל").

¹⁶ "אמר ירמיה ב"ר אלעזר: עתידה בת קול להיות מופצת בראש החרים, ואומר: "כל מי שפעל עם אל, יבוא ויטול שכרו" (ויקרא רבה כ"ז, ב, וכן בירושלמי שבת, טו, י).

אמיתיים, תלמידי חכמים היודעים את מהותה של נשמת ישראל המתגלה, המבינים ורואים בעיניהם את הטבע הישראלי השב וניעור, תלמידי חכמים היודעים ומכירים את חיוניות שייכותו לארץ הזו, הדרושה לנו בכל מלא מרחביה, על מנת שטבעו של העם וטבעה של הארץ ילכו ויופיעו בכל שלמותם.

ט. חירות

זוהי מובנה האמיתי של החירות. חירות כוונתה: שחרור העולם הפנימי גם בתוך העולם המעשי. אדם מגלה את פנימיותו, חי על פי האור האלוהי המתגלה דרך נשמתו הלאומית, מכיר את האור הזה, ומוסיף ופועל מכוון את כל סדרי מעשיו, בלא ששים גורם חיצוני הסובב אותו ישפיע עליו. רק כך יכול אדם להיות חופשי, מעין המתגבר ומתברך 'מכיפה דלילה' (ע"פ שבת ס"ה, ע"ב) - מכוון העצמי הפנימי.

אמנם חופש בחיור זה מתחיל דווקא מההכרה. דווקא מתוך אותה קביעות פנימית מוכרחת, שאינה משתנה, הולכת ומופיעה הבחירה האנושית. דווקא מתוך כפיית הר כגיגית יש פה ואפשרות להמשיך ולטפס אל מדרגת החופש¹⁷.

י. גאולה היא תשובה

הרב מסביר באורות התשובה¹⁸ שתהליך התשובה הינו תהליך של שיבה אל עצמנו, אל טבענו, חזרה למצב בו אנו חיים על-פי עצמיותנו, על-פי פנימיותנו, מצב בו המעשים והגוף מגלים ומופיעים ומשמישים ביטוי למהלך הנפשי הפנימי.

התשובה פירושה שיבה אל ה', אל מקורנו הפנימי, אל עצמנו. וכפי שעולה מתוך הפסוקים העוסקים בתשובה: "אם תשוב ישראל... אלי תשוב" (ירמיה ד', א'), "השיבו ה' אלך" (איכה ה', כ"א). השיבה הגדולה של האומה אל עצמה במהלך קיבוץ הגלויות, היא היא תהליך התשובה היותר גדול בו שבה האומה אל עצמה ואל אלוהיה.

בדברי הרב בסוף אורות התחיה¹⁹ נפגשים בשני סוגים של תשובה: תשובה קטנה ותשובה גדולה. הרב מאריך לבאר שם מהי התשובה

¹⁷ "אל תקרא חרות (על המוחות) אלא חרות" (אבות פרק ו', משנה ב').

¹⁸ "כששוכחים את מהות הנשמה העצמית, כשמיסחים דעה מלהסתכל בתוכיות החיים הפנימיים של עצמו, הכל נעשה מעורבב ומסופק. והתשובה הראשית, שהיא מאירה את המחשכים מיד, היא שישב האדם אל עצמו, אל שורש נשמתו, ומיד ישוב אל האלוהים אל נשמת כל הנשמות..." (פרק ס"ח, סעיף ז').

¹⁹ "התשובה הגדולה, שתחיה את האומה ותביא גאולה לה ולעולם, תהיה תשובה שנובעת מרוח הקודש שיתרבה בה" (אורות, אורות התחיה, פרק ס"ט, עמ' צ"ז, ועיין בהמשך הפסקה).

הגדולה. זו תשובה ברמה אחרת ממה שאנו רגילים לחשוב - תשובה שתוצרת בתוכנו, בד בבד עם הופעת נשמתנו באופן היותר שלם ומלא. הופעה הנסמכת על תלמידי חכמים שמילאו כריסם 'בשר ולחם' ורמב"ם הלכות יסודי התורה, פרק ד', הלכה י"א, ומוסיפים ולומדים עוד ועוד על דבר המהלך הפנימי של הנשמה - לימודים מפרקים, לימודים עמוקים מיני ים, לימודים פנימיים, לימודים חדשים המחיים את האומה, ומביאים גאולה לה ולעולם. אבל אם חייז לא ימצאו בקרבנו תלמידי חכמים כאלה, המסוגלים להביא את המהלך הפנימי של השגחת יד ה' הטובה עלינו, המופיעה במציאות אך ורק דרך עם ישראל, הלב שבאומות, או-אז לא יהא בכוחנו להחיש את מהלך גאולתנו.

יא. חידוש מיצות יישוב ארץ ישראל הכלליה

"האי יומא דקא גריס!" (פסחים ס"ח, ע"ב). רבינו, הרצ"ה זצ"ל, היה חוזר רבות על יסוד זה, שנאמר על ידי רב יוסף בהקשר לחג השבועות. וכך דרך היום הזה - יום עצמאותנו - מתחדשת השגחת ה' מיוחדת לכל השנה כולה, השגחת ה' הממשיכה את פעולתה והתגלותה במשך כל השנה כולה.

מהי השגחת ה' המיוחדת, העוברת דרך יום עצמאותנו? רבינו, הרצ"ה, היה אומר²⁰ שחידוש הריבונות מתוך אותו האומץ והגבורה, שהביאו להתקטטה-ההכרזה על הקמת מדינת ישראל - זהו היסוד העיקרי בהופעת דבר ה' עלינו ביום זה. החלת ריבונות זו על ארצנו, היא שחידשה לאחר אלפיים שנה את עצם מצות יישוב ארץ ישראל. ברוך ה', אנו ריבונים בארצנו, ועושים בה כבעל-בית בביתו! לא עוד במצנה של יחידים עסקינן, אף שיש פוסקים האומרים שיש גם בזה מצנה, אך אין זה עיקר המצנה, העיקר הוא מה שהתחדשה כאן מצנה ציבורית, מה שהתחדש שאין העלייה לארץ ישראל, יישובה ובניינה, מעתה, עניין ליחידים, אלא הוא עניין לאומה שלימה, לעם שלם, לענות בו²¹.

יב. תפקיד תלמידי חכמים שבדור

בכוחנו ומחובתנו להעמיק במהלך הנשמתי הזה, ובזה נצליח להחיל את עמנו ואת העולם כולו. צריכים אנו לפעול עם אל במהלך הזה של תהליך הגאולה, מהלך שעדיין לא הושלם.

²⁰ לנתיבות ישראל אי' לתוסף קדושתו של יום עצמאותנו עמי קפ"א (מהדורת תשמ"ט).

²¹ הערת המערכת: ועיין עוד באריכות בנושא, בספרנו, במאמרו של הרב אלי סדן.

נמצא איפוא, שבעת הזאת שבה אנו שבים לארצנו - ובכך מחזירים את הופעת השכינה לציון, על-ידי התחדשות הופעתנו כעם, ומתוך כך חידוש הופעת טבענו הלאומי - בעת הזו צריך שיהיו בקרבנו תלמידי חכמים, שילמדו וירוממו ויאהיבו על ההמון את טבענו הלאומי, שילמדוהו אהבת ישראל מהי. ילך ויתפתח האומץ שזרק ה' באומה בכללה, ירחיב צעדי קוממיותו, עד אשר יחיש ממש, "אני ה' בעתה אחישנה" (נשעיו ס', כ"ב) - "זכו אחישנה".

זוהי התוכנית בה דן מרן הרב זצ"ל במקומות הרבה, באומרו כי עלינו לגדל תלמידי חכמים כאלה, המסוגלים לעמוד ולברר בלא חת לא רק את המהלך הנגלה, את השגחת ה' הגלויה, אלא אף את המהלך הנסתר, הפנימי, הטמיר²². תלמידי חכמים העוסקים לא רק בתורה הנגלית, אלא גם בצידה הנסתר של התורה. וכדברי המהרש"א (בהקדמה לפירושו לחידושי ההלכות) שכל הסוגיות שבאגדות מקבילות לסוגיות ההלכתיות, מפני שדרכי האגדה מובילים אותנו אל כל טעמי המצוות. ומתוך כך, מתוך פעולתם של תלמידי חכמים אלה, המכוונים לאמיתותה של תורת אמת, תחזור קדושת נשמת הכלל להשפיע שפע רב על עמו ונחלתו, על העם והארץ, ומתוך כך יבוא הגואל, משיח צדקנו, במהרה בימינו, ולא יהיה צורך במלחמות, ושם ה' שלום שמו (אוצר המדרשים עמי תפ"ו, ד"ה "ואעבור עליך ואראד"), ישוב להנחיל את עמנו בברכה עד העולם.

²² ועיין באריכות אודות הקדש א', עמי כ"ד-כ"ז.

נתן האל יתעלה לאבותינו, לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשמחה. ירושת הארץ מתקיימת בפועל על-ידי מלחמה וניכוש ועל-ידי הקמת שלטון מדיני. והוא שנעשה ביום הזה, יום הכרזת המדינה, יום החלת שלטונו על ארצנו².

במאמרו 'לתוקף קדושתו של יום עצמאותנו' (לחגיגת ישראל ח"א, עמ' קפב), לאחר שכירד בפרק א את דברי הרמב"ן, מבאר רבנו בפיק ב את תוקף קדושת היום שמחמת התממשות השלטון:

"אמנם נס-הנסים ופלא-הפלאות, היסוד והשורש של כל אלה אשר הראנו ד', הלא הוא ענינו של היום הזה: הכרזת ההחלטה כי קמה ותהי מדינת-ישראל, כי התחילה קמה וגם ניצבה עצמאות שליטתנו על ארץ-אבותינו מורשת נחלתנו. והיא יומא דקא גרים, אומץ-הגבורה ועז הרוח הזה של אנשי צבירותינו, אשר נתכנסו ביום ה' אייר בכית המשכיות בחל-אביב והודיעו אל מרחבי העולם כולו וממשלותיו כי יש מדינת-ישראל" - יש לו תוקף ועניין, יש חלות בהודעה, 'הודיעו בעמים עלילותיו'. "ואלה סברו וקיבלו ברצון ובחיוב וכול של אגודים המשיכו לסדר הכרזת, התקברות ויחסים". ההודעה, ההכרזה, הכרזת השלטונית באה מכח הצבור של כלל-ישראל. כל הצבור מתגלה כאן, לאחר אלפי שנים שלא היה קיים בנו. 'אומץ-הגבורה ועז הרוח של אנשי צבירותינו, בהודיעם למרחבי עולם כי יש מדינת-ישראל', הוא העושה את התקיימות המצוה. צריך אומץ וגבורה להכרזה הזו, כי בה הוכנסה האומה כולה למצב של פיקות נפש. מכאן החלה פלישת צבאות ערב לארץ-ישראל, ומכאן אף החל הכיבוש והירדשה ושבה לממשותה תוקף המצוה

2 הרמב"ן מענין חיוב זה בספרי סוף פרשת עקב ובמסכת סוטה (מד, ב) 'מלחמת יהושע לכבוש'.

הרמב"ם הכריע להלכה וחייב את האומה הישראלית במצוה זו בידי החזקה (הלכות מלכים פ"ק ה הלכה א): "אין המלך נלחם בחילה, אלא על מלחמת-מצוה. ואינו היא מלחמת-מצוה זו מלחמת שבעה עממים". ובסוף משנה פירש דבריו: "מלחמת יהושע לכבוש. סוטה (מד, ב). אם-כן, כונת הרמב"ם 'מלחמת שבעה עממים' כמו 'ארץ כנען'. וממשיך הרמב"ם 'ואחר כך נלחם במלחמת הרשת והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיק גבול ישראל'. ומובן, שברישו, המלחמה היא על 'אבול-ישראל' עצמו. ובהלכה ג, חמש פעמים המילה 'כיבוש': "כל הארצות שכובשין ישראל במלך על-פי בית דין, הרי זה כיבוש רבים והרי היא כארץ-ישראל שכבש יהושע לכל דבר, והוא שיכבשו אותה אחר כבוש כל ארץ-ישראל האמורה בתורה". ובסוף משנה: "ספרי סוף עקב". דברי הרמב"ם 'המלך נלחם' כוללים מלך כמו בר-כוכבא, שנלחם מלחמות ישראל מבלי שסגורין מנינו ומבלי אורים וחומים, והרמב"ם בהלכות תעניות (ה, ג) קורא לו 'מלך גדול'. אבל רבנו הרב צבי יהודה הביא את דברי הרמב"ן מחמת פשיטתם ובהירותם.

קדושת יום עצמאותנו

הרב יעקב יהודה לבנון

יום העצמאות. יום עם ערך מיוחד של קדושה. וכבר נתבררו הדברים בדברי רבנו הרב צבי יהודה זצ"ל בסעודת ההודיה של יום העצמאות, בשנת תשכ"ז¹.

"ערב יום טוב", סיפר רבנו, 'שאלני גדול אחד, מפני מה תיקנה הרבנות שלא לומר החנוך בערב יום העצמאות. והלא - טען - הטעם שאין אומרים תחנון בערב יום טוב וכערב ראש חודש הוא מפני הקדושה שבהם והיא מתפשטת למקצת היום שלפניהם, אבל ערכו של יום העצמאות אינו כן, קדושה אין בו ואינו אלא כיום הודאה והלל, ואם-כן אין סיבה שלא לומר תחנון במנחה שלפניו'.

על דברים אלו הגיב רבנו: "מה פירוש קדושה אין כאן? אנתנו מאמינים בקדושת דבר ד' המגלה על ידינו בקץ המגולה של יצאם הרי ישראל ענפכם תחנון ופריכם תשאו' (יחזקאל לו, ח), במה שזכינו לקיים את המצוה דאורייתא של הרמב"ן, אביהם של ישראל, שנוהגת בכל הדורות, מצות מלחמה! מצות צבא ישראל! מצות כיבוש ישראל! וכי יש כאן ספיקות אם יש כאן קדושה?".

זה היום בו התממשה על-ידינו חובת העמדת המלכות, החובה המוטלת עלינו להיות ריבוניים בארצנו, וחזרה מלכות לישראל לאחר אלפיים שנות גלות, וזהו קדושתו של היום. התקיימות המצוה הכללית הזו, שחמירה היתה את אפשרות התממשותה בתקופת היותנו מפורדים ומפורדים, היא קובעת את קדושת היום. שפע של סיעתא רשמא, שפע של השראת שכינה, הופיע על האומה הישראלית ביום הזה, "וזה היום עשה ד'".

בדברי הרמב"ן, בהוספותיו על ספר המצוות (מצות עשה ד', נתבאר ההלכה הפסוקה המחייבת הקמת שלטון ומלכות בארץ-ישראל: "נצטונו לרשת הארץ אשר

• דברים שנאמרו בסעודת יום העצמאות 'התשס"ב.
 1 הדברים מופיעים במאמר 'מזמור י"ט של מדינת-ישראל', לחגיגות ישראל ח"א, עמ' עס"פ. הצטוטם בהמשך המאמר לקוחים מהחברת 'מזמור י"ט' שנכתבה על-ידי ר' דן בוק.

הכלית של "והורשתם את הארץ" (במדבר לג, ג). ובעת ההכרזה עמד הרב מימון זצ"ל הבעי, בתורתו ובקדושתו, את עומק העניין, בברכת "שההיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", בשם ומלכות! וכל אותם עסקנים ואישי הצבור שעמדו באותו מעמד, בין אם הקשיבו לברכה ובין אם לאו, בין אם האמינו להקיימות דבר ד' שבוה ובין אם לאו, ידעו היטב, במעמקי הכרתם ובמעמקי רוחם ונפשם, כי מתקיים פה עניין אלהי של חובת התורה: "והורשתם וישבתם", ושל התקיימות חזון התורה "ושב וקנצ'ך" (דברים ל, ג), וחזון הנביאים, וכן ידעו והכירו כי "מאת ד' היתה זאת היא נפלאות בעינינו" (תהלים קיח, כג). הרב מימון שהבין את משמעות הדבר קרא בשם ד' על ההכרזה ובוהו הבעי את עומק העניין. ובוהו אנו שונים מכל עם ולשון, שהכריזו גם הם על עצמאותם, מכורח הנסיבות שלהם ומכח יצר הקיום שלהם, ואנחנו, מלכת המכדיל בין ישראל לעמים, קמנו ונתעורר ומזכירים שם ד' על עצמאותנו, מטעם שנגטוינו בתורה להיות אומה עצמאית וריבונית ושובה בארצה. וכך באייר קמה ותהי מדינת-ישראל.

לאחר ההכרזה פרצה מלחמת השחרור ויצאנו ללחום, להגן ולכבוש, והרחבנו את גבולותינו. לא הסכמנו להיסגר במסגרת הסדרות הצרה, בגבולות מצומצמים שקבעו לנו הגויים בהחלטת גולנותם ורשעותם מס"ו כסלל, ערב-שבת-קודש פרשת וישלח, הקרי' ע"ס בנובמבר". וכי עוף לא פרח וציפור לא צייץ ושוור לא געה בשעה שקבעו באו"ם את גבולות ה'חלוקה'! וכי כדור הארץ הינו כבעלותם של אותם גויים! וכי הם יִשְׁנו את המהלך המופלא של ההסטוריה שלנו או יקבעו את עתידנו? וכי כלל-ישראל, עם ד', המביא לאנושות כולה את דברו של בורא העולם וקורא הדרות מראש, חי ומתקיים מפיהם של גויים אלו? וכי אסור לנו לחלל פה קודשם של קובעי הגבולות לדורותינו! לכן, שינונו את הגבולות. בגבורה ובתושיה, כנחישות, באהבה ובמסירות נפש, לחמנו וכבשנו והרחבנו את גבולות ה'חלוקה'. החלטות האו"ם אינן החלטות נצח! ישראל הוא עם הנצח! אמנם חלקים גדולים מארצנו עדיין נשארו גזולים בידי אויבינו, ונשארו כן, כמדינה קטנה, תשע עשרה שנים, עד מלחמת ששת הימים.

מה היתה אז, ביום בו 'הסכימו' אומות העולם לתת לנו מדינה אך חילקו את ארץ-ישראל לשני עמים, עמדתו של רבנו?

לימים, סיפר רבנו (בשיחה 'מזמור י"ט של מדינת ישראל'): "בלילה הזוה, בלילה הראשון" - ליל החלטת החלוקה באו"ם - "אני לא יכולתי לצאת אל כל מה שהיה בשעות האלה ברחוב יפו בחוצות ירושלים, לא יכולתי להצטרף אל השמחה, ישבתי בדרך ואדום כי נטל עלי, לא יכולתי... להשלים עם

הנעשה". עמדת רבנו: האומה יכולה להיות כפי מה שהיא חייבת וצריכה להיות. לקום וללחום למלחמת ד' בגיבורים, מלחמת ארץ-ישראל להוריש אותה ולשבת בה. "דבר ד' בנבואה, בחתי עשר, זועק אלינו 'את ארצי חלקי' (ויאל ד, ב)! לא היה אפשר לי, בכל רמ"ח איברי וסס"ה גידי, נשמתי רוחי ונפשי, לצאת את ארצי חלקי. איפה ייחיו שלנו, אנחנו שוכחים את זה? איפה שכב שלנו, אנחנו שוכחים את זה? איפה ייחיו שלנו, אנחנו שוכחים את זה? איפה עבר היידן שלנו? גס על זה חשב רבנו, שהיינו צריכים לזכור ולהזכיר שעבר היידן שלנו! וחלילה להיכנע ולהסכים על ויתור של משהו מארץ חיינו, לחתום שזה שייך למישהו אחר, לומר שחלק בתורה הוא לא אמיתי, שחובת התורה 'והורשתם וישבתם' - פנה ושפסקי-התורה "לזרען נתת את הארץ הזאת" (בראשית טו, יח) - הם לא אמיתיים. זה הוא חילול-השם נורא ואיום בפומבי, לעיני כל ישראל ולעיני כל העולם.

והמשך רבנו: "איפה כל רגב ורגב, כל חלק וחלק של ד' אמות של ארץ ד'? וכידינו לוחו על איזה מילימטר מזה? חלילה וחס ושלום. ולכן לא יכולתי אנ, באותו המצב, כשהייתי פצוע כולי, כשהייתי חתוך לגורים, את ארצי חלקי, לא יכולתי לצאת לדקוד ולשמות. כך היה המצב כלילה הזה בשעות האלה".

כך חש ומרגיש מי שהתורה דילתה, מי ש'תורת ד' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה" (תהלים א, ב), מי שכל גופו ונפשו מזוהים עם התורה. והצער, על ההסכמה לחלוקת הארץ, הוא עמוק. צער על חילול-השם, חילול התורה, וצער על שנים של מלחמות שתהיינה בגלל זה, על דמים שישפכו בגלל זה, על אלפי קרבות מישראל! צער נוראי: "הייתי חתוך לגורים", איזה סבל ויסורים עובדת האומה עשרת שנים, כבר יותר מיובל שנים, ואיזה מאמץ אדיר היא משקיעה בהגנת גבולותיה. ומה גדולה היא החובה ללמוד וללמד ולהשפיע ולהביא את ישראל לשוב ולמלא את חובתה.

תשע עשרה שנים עוברות, בהן מתפתחת מדינת-ישראל בגבולותיה הצרים, ומגיעים אנו ליום העצמאות של שנת תשכ"ז, שלושה שבועות לפני פרוץ מלחמת ששת הימים. בסעודת ההודיה בישיבת רבנו קובע בעמדתו, עמדת התורה, כנגד המצב הנורא של חלוקת-הארץ, חובת האומה ללחום ולהשלים את ירושתה וישיבתה בכל חלקי נחלותיה. ומומן לה הקב"ה לאומה תנאים כאלו, והיא פורצת ליהודה ושמרון, עולה לגולן, פורסת את כחותיה על פני כל סיני, כמעט עד גבולות ארץ-ישראל על-פי גבול עולי מצרים, ובשיאה של המלחמה היא משחררת את ירושלים עיר הקודש הגדולה בחציה בידי שלטון זר. "ד' עז לעמו יתן" (תהלים כט, יא). התורה נותנת עז לישראל. העמדה של רבנו של תורת אמת, מאירה ומפיתה רוח חיים, 'התורה היא

חיינו. מתעלה האומה ומכרת את עצמה יותר ויותר, היא תקח את הארץ לידה, ואינה מוכנה עוד לקבל את החלטות הגול והרשע של אומות העולם. גבולותיה של ארץ-ישראל לא יקבעו על-ידי גויים, חלילה, אלא על-ידי התורה, על-ידי דבר ד' הקובע ומצוה אותנו בתורתו.

מיום העצמאות תשכ"ז, מהקריאה וההכרזה של רבנו, שכארי שאג - 'את ארצי חילק', מפסיקים ישראל את חילול-השם של גבולות תש"ח, ומשלמים את המצוה. 'תורה קדמה לעולם' (עפ"י פסחים נה, א). התורה קודמת לתרחישים ומנהלת אותם.

אמנם לא כל ארץ-ישראל בדינו. עבר הירדן עדיין בידי אויבנו, אך רובה של הארץ נכבשה לנו. התקדמנו בהשלמת המצוה, אך לא זאת בלבד, אלא שבה גם התמוטטה עמדתם של הגויים, שונאיו, מנדינו. הם, בהשפעת המינוח, התפסו הנצרות הכופרת בצנח ישראל, משהוכרעה עמדתם מעת אשר התחלנו לשוב לציון לבנות ולהיכנות בה, יצרו לעצמם השקפת עולם 'מחורשת', ועיקרה להתנגד לאמונה כי אכן שב עם-ישראל לארצו ומקיים את ממלכתו על-פי מה שהתורה ציתה אותו ועל-פי מה שנאמר בפסוקי הגאולה והנחמה בתורה ובנביאים, אלא, הם הנתונים לנו את הארץ, הם הקובעים לנו את הגבולות, הם העושים עמנו חסד, האמריקאים עושים איתנו חסד, האירופאים עושים איתנו חסד - 'וחסד לאמים תטאת' (משלי יד, לז). מלחמת ששת הימים מבשרת: עם ד' אנחנו, מארצו יאנו ואליה אנו שבים. הוכרעה אמנותם-כפירתם ולא תוסיף קום.

• • •

כפרק קו בתהלים, המזמור שתקנה הרבנות הראשית לומר בתפילת ערבית של ליל יום העצמאות, מתנבא דוד המלך על קיבוץ הגלויות. "יאמרו גאולי ד' אשר גאלם מיד צר, ומארצות קבצם, ממורח וממערב מצפון ומים".

דוד המלך חי עוד טרם נבנה המקדש. כיון שידע הקב"ה שיחרב המקדש מפני חטאיהם של ישראל מצע את דוד מלכות את בית-המקדש, אמנם זכה דוד להתנבא על הגאולה וקיבוץ הגלויות. ויש לעיין היטב במומרי נבואה אלה, כי בהם מובעת ראייה נבואית-ממלכתית על תהליך הגאולה.

בעת שייקבצו ישראל "ממרח וממערב מצפון ומים", יצעקו אל ד' ויחדו לדי חסדו. בהגיעם לארץ-ישראל, שמים הם בסיעתא דשמיא "מדבר לאנם מים וארץ ציה למצא מים", וישיבים ומכוננים "עיר מושב", וזרעים שדות ונוטעים כרמים, ויברכם וירבו מאד, ארץ-ישראל נותנת פירותיה בעין יפה.

אמנם בהמשך "ימעטו וישחו מעצר רעה ויגנו", "ויתעם בזהו לא דרך", נסיגות ותהיות בתוך תהליך הגאולה. אובדן דרך.

מתוך המצב הזה פונה דוד המלך בקריאה משולשת: לראיית ישרים ושמחתם לעומת ראיית עולה הקופצת פיה; לציפיית החכמים להמשך התפתחות והתקיימות הגאולה; להתבוננות אל חסדי ד'.

וביאר רבנו (שם) את הדברים:

"תשע עשרה שנה... אנו מתרגלים... לזכות ולקיים את שני הפסוקים האחרונים של מזמור קצ, ידאו ישרים מעשי ד', וישרים רואים מעשי ד'. הלואי ונזכה להכלל יותר ויותר בכלל הישרים, אולי מוטב להזכיר את דברי קדשו של הנצי"ב, זכר לצדיק לברכה, בפתחתו לספר בראשית, ישרים רואים מעשי ד'. במידה שתטהר ישרות, אם זה בצדיקים או במי שחושבים אותם לצדיקים, חסדה הראיה של מעשי ד'". ומה צריכים הישרים לראות? האם הם צריכים לראות שהקב"ה עוזר לנו ומסייע לנו ומבקר אותנו, הן בהתשובותנו הן במלחמותינו? האם ההתבוננות של הישרים היא רק לאחר מעשה? לראות ולהודות שזה מעשה ד'?

ממשיך רבנו: "צריך להתבונן במעשי ד', בהנהגת ד'... צריך להתרגל... לגלות אין קץ נפלאות מתורת ד'".

מה מתחדש לנו בנפלאות מתורת ד'? למשל, במצות הנחת תפילין: המניח תפילין מאמין שהאדם שעשה לו את התפילין עשה אותם כראוי, עיבוד לשמה וכתובה לשמה. העושה נאמן על זה. הוא גם מאמין שישנה מצוה עשה בתורה להניח תפילין, כמו שכתוב בתורה "וקשרתם לאות על ירך והיו לטפת בין עיניך" (דברים י, ט), הוא מאמין בדברי חז"ל שכן עושים תפילין, והוא מאמין שמה שהורו לו אביו ורבנותיו היא היא המצוה וכך מקיימים אותה.

כשאנו מקיימים מדינה, מכריזים על עצמאות, על ריבונות, כאן המצוה והחידוש בתוריש ההסטורי הינם אחד, כאן המהפכה מתחללת בנפש, ברוח, בשאיפותינו וברעוננו, לשאוף להתאחד, לעלות לארץ-ישראל, להילחם, לכבוש, לנצח, לבנות ולהיכנות, לזכור שד' אלהינו הוא הנותן לנו כל לעשות חיל. כאן נוצרת הויה מתחדשת, להביא את כלל-ישראל להיחזק מגובש לממשות צבורית אחת, להיחזק עם אחד, ישות אחת בעלותית על כל ארץ-ישראל. כאן ה'תפצא' של המצוה הוא האנחנו, ישראל הכאים אל מעלתם הצבורית האחדותית בהיותם עם אחד עצמאי,

3 תהלים שם, מב-מו: "ידאו ישרים וישמחו וכל עולה קפצה פיה, מי חכם וישמר אלה ויתבוננו חסדי ד'".

• • •

יראנו ד' נפלאות, תעורר החרבה הישראלית להמשך התפתחות גאולתנו, להתפתחות שלטונו ולהתפתחות הכרתו את עצמו - "אשר בחר בנו מכל העמים", עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב" (במדבר כג, ט). להכרת ערכו של צה"לנו, ערך התישבותנו, ערך המשמעות של ארץ-ישראל לעם-ישראל וערך עם-ישראל לארץ-ישראל, שכל זה ילך ויתרומם ויתקדש, תשכב בריכוזותנו על כל מלא רוחב ארצנו כי עמנו אל.

כי עין בעין יראו • קעב

ריכוזי בקיום העשה של 'הורשתם וישבתם' מתגלה האופי, הכח של ישראל להתעלות, להתלכד, להתגבש, לחשוב מחשבות ולשאוף שאיפות כלליות, צבוריות, ממלכתיות, לחדש מציאות עובדתית ירושתית שלנו, אמתנו היחפצא של המצוה. ולא רק שזו 'מצוה שבגופי' ועל-כן אין בה 'שליחות' וכל אחד ואחד מחויב, ואין בזה 'אפשר שתעשה על-ידי אחרים', אלא, היא מצוה לחדש 'בגופי', לחדש בגוף האומה, בגופא דעברא של האומה. ולהאמין אמונה יסודית שאכן ככה ציוותה התורה, וככה אנו מייצרים את התרחיש ההסטורי. התורה קדמה, הביט בתורה וברא את התרחישים. פה התורה מחייבת אותנו ליום וללילה, פה מתחדש, אומר רבנו, "אין קץ נפלאות מתורת ד'", ומתוך זה "אין קץ להתבונן במעשי ד'". לא רק להאמין שהקב"ה עזר לתהליך. אלא לחולל תחיה ולהאמין שהקב"ה בתורתו שיצר את ישראל, ש"עם זו יצר לו" (עפ"י ישעיה מג, כא), ש"בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", הוא יתברך יצטרם באופן כזה שבחוללם ריכוזות ושלטון בהיותם עם אחד, 'שות אחת, בעלים אחד על הארץ וישובים עליה ממלכתית וצבורית, הם מקיימים את המצוה. ואמונתם שכן צריך להיות וכן מתקיימת המצוה, היא הערשה את ההצלחה והיא הבטחון. האמונה היא עמוד השרדה של החובה הזו והורשתם וישבתם'. אלו הם נפלאות מתורת ד'.

כגודל ערכו של החיוב ומחותו, כן גודל הספיקות וריבויים להחליש ולעכב את מימוש. אולי אין מצוה לכונן מדינה? אולי אסור להתגרות באומות העולם? אולי איננו מסוגלים להילחם? אולי נילחם והמלחמה תשחית אותנו? אולי צריך להמתין לנביא ולאזרים ותומים? אולי יתפאר ישראל ויאמר 'ידי הושיעה לי'? אולי השלום שיבוא במרוצת הזמן יגרום לסיאוב? אולי המדינה תהיה חילונית ולא תתנהג על-פי התורה?

לכן, מופיע ב'לגתיכות ישראל' במאמר 'יהדות התורה - לדרישת המדינה

היהודית' (ח"א, עמ' סו):

"שאלתני: 'האם מותר לנו, כבתי יהודים דתיים, לתמוך בירישה למדינה יהודית?'

ותתי תשובתי: 'לא מותר הוא לנו, אלא מחויבים אנחנו כזה.

לשאלתך: 'הלא אין לנו הבטחה, שהמדינה תתנהג על פי התורה, עניתי: יש לנו

הבטחה מוכנה. ההבטחה לה יש לנו לקבל לא ממי שהוא מן החוץ... אלא מאתנו

בעצמנו. כפי מידה זו, שאנו כולנו, כל ישראל ואמוני תורתו, באים בלב שלם ואמונה

תמה, ביתר קדושה וצח יראה, לבנות את בית ישראל בארצו ולהקים בה את מדינתנו,

כן אנו מוכשחים יותר ויותר, גם בעצם חשיבותם של פעלינו בה, בתוקף השפעתנו

הרוחנית והמעשית על אחינו רחוקי-התורה ופעליהם בה, גם בהופעת סיעתא-דשמיא

וגילוי כוחה הפנימי של קדושת הארץ ויישובה, - שארץ-ישראל ומדינתו חיבנה

ותתנהג כראוי על פי התורה..."

גן נעול אחותי כלה

הרב עודד ולנסקי

"זה היום עשה ד' גלילה ונשמה בך" (תהלים קיח, כד).
ביום עצמאותנו החלה קמה וגם ניצבה אלומת בית ישראל מחדש על כמת
ההסטוריה. יום זה הוא יום השנינו, יום המהפך הגדול. תוקף קדושתו של היום הוא
בעצם החידוש שבמחוזות שבו, בעצם המעבר ממעבד ההרס שבחיי האומה כשהיא
מנותקת ממקומה, אל תחילת ביטולו של העדר זה שבגלות, בהתממש סדר הקמת חיי
האומה על אדמתה, בהחדש ימיה כקדם.

במאמרו, 'המדינה כהתקיימות חזון הגאולה' (לחצות ישראל ח"א, עמ' קצב), מלמד
אותנו רבנו, כי תכניתה של הגאולה הראשונה, גאולת מצרים, אינה מסתיימת ביציאה
מבית עבדים ואף לא במתן תורה, כי-אם בביאה אל הארץ, ארץ מורשת האבות,
"ונתתי אתה לכם מורשה" (שמות ו, ח). המקבילה לדבר ד' במורשת התורה הנתונה
והמצוה לעם-ישראל, לקהילת יעקב ולתשועת ישראל, "תורה צוה לנו משה מורשה
קהלת יעקב" (דברים לג, ד). כי באמת, רק מתוך המהות העליונה, מתוך גילוי הנשמה
העליונה, של שם ד' הגדול שבקרבנו, כל מלא ממשותה ותוקפה של הופעת חיינו
המלאים בארץ-ישראל, בקומיותנו, בריבונותנו וביצמאותנו. וכן היא גם תכניתה של
הגאולה האחרונה. מתוך כל התהליכים הרבים והשונים שלה, מתוך כל מעלותיהם
ומורדותיהם, מסתיימת היא בסופו של דבר, בגלוי, בחזרה אל ארץ מורשת, ארץ-
ישראל, העומדת לעד ולעולם, קיימת לעד ולנצח, ומחכה לבניה-בונים אשר ישובו
אליה כבתולה.

מהלך שיבת ישראל לארצם, כעצם ממשותה של התקומה ותחילת הופעתה, הוא
גוף הקדושה המקור לחדש מתוכו את כל תוקף החיים הישראליים לתנועת-תנופת
צמיחתם למלא שיעור קומתם בקומיותם השלמה והמלאה, על בסיס איתן של
ממשות חיה. וממנה, ממשות זאת, כל תוקף רוממות הרוח ועז השגב שיתגלה בנו,
"כי גדול בקרבך קדוש ישראל" (ישעיה יב, ו).

• דברים שנאמרו ביום העצמאות היתש"א בישיבת יור-המור.

כי עין בעין יראו • קנא

קומת היסוד הגלויה של חזרת בנין ממשותם של ישראל, מתמקדת היא ב"היא
יומא דקא גריס" (פסחים סח, ב) - יום עצמאותנו - בו חל השנינו המזהתי, העקוני, בין
אין שהיינו קודם לכן בגלות, מכח סדר מסחרי משפט ההנהגה האלהית עמנו, לבין כל
מה שנתחדשו להיות מתוך כך ומכאן והלאה. יסוד ממש זה מקדים הוא בזמן, בסדר
ההופעה וההתממשות, את התגלות כל מלא התוכן החזון, את מלא היקפו של
האידיאל המלא העליון הסתום, שבגנוי מאוייה האידיאליים העליונים של נשמת
כנסת-ישראל, את הופעת כל מלא החידוש האחרוני העצום שבתוכיותה של כנסת-
ישראל, המקפלת בעמיקת חמדתה הפנימית את זו קודשא-בירך-הוא, ישראל
ואורייתא שְׁתָּד הם (עפ"י זוהר אחר-מות עג, א). ובאמת, לעילא לעילא, ביותר ממה
שניתנים להימדד התהליכים והמאורעות על-פי הכולט בהם כבר בגלוי, בחיינו
הממשיים ובתודעתם, עצום וגשגב הוא הנעלם שבהם - "כי גדול בקרבך" - כל
המתחדש ומתעצם בבחי גואי של הוייתנו.

ומוסיף רבנו ומסביר, כי השוני שבין גלות לגאולה אינו בהבדל המציאותי-
העובדתי בלבד, כי-אם במתחשך בכל שיעור קומתה של כנסת-ישראל ובעיקר
במימדיה הפנימיים. כשם שגלות האומה מעל אדמתה מסלקת בטומאתה הרצוצה של
אדמת הנכר את שיר ד', וממשכת עימה את גלות השכינה, - "בכל צרתם לו צר"
(ישעיה סג, ט), "כל מקום שגלו ישראל גלתה שכינה עמהם" (עפ"י מגילה כט, א) -
ומבטלת את התורה, כי אין לך ביטול תורה גדול מאשר גלות עצמה², המבטלת את
התורה מקימה הלימודי והמעשי ומחידורה הנפשי, - "וירעו אחנו המצרים" (דברים
כו, ו) - שעשו אותנו רעים³, - כן הוא גם סדר הנפלאה של ראשית צמיחת גאולתנו
בקוממות כל מלא שיעור קומתה הגלויה והפנימית. כבר בראשית מצעדיה הראשונים
של הגאולה, שהיא ביטול הגלות, מחדשת היא - בקוממות טהרתה של קרקע
המולדת, קרקעה של ארץ-ישראל, של אוירא דכיא שבה - את הופעת ד' אלהי ישראל
ממקומו, את חזרת התורה ללומדיה, את חזרת נפלאות השראות השכינה האלהית
בישראל, קימצא קימצא, על-פי הסדר הפנימי והעליון, החזון, העלום והכמוס בבחי
גואי של הנשמה הפנימית, ב"רווחי אשר עליך דברי אשר שמת בפין" (ישעיה נט, כא).

והוא פֶּלְאִי!

נעם השיר, שיר ד', "פתחו לכם את השירה הואת ולמדה את בני ישראל שימה
בפיהם" (דברים לא, יט), וכל חוסן דברו, שכ נעור, חזר ומתגלה ומרנין אותנו מכפנים

1 תהלים קלז, ד: "אין נשיר את שיר ד' על אדמת נכר".

2 חגיגה ז, ב: "כיון שגלו ישראל ממקומן אין לך ביטול תורה גדול מזו".

3 מדרש הגדול לפרשת וירא, ד"ה כי ידעונו, בראשית יח, יט; מובא כעולת ראיה ח"ב, עמ' רעת.

ראשוניים לעומק בכל מלאו ההיקף, ההכללה והחידוד, של שפעת טוב נועמה של שכנת אל אשר בנו. גם המשברים והעיכובים שברוך, גם מה שנראה לנו כמסכת מגבילה ומעכבת של בעיות והפסקים, ולעיתים אפילו נסיגות לשעה - כל אלה במשקל עליון הם, מיד ד' לנו, מהכמוס והחתום עימו. והמהלך הולך ומבשר ביתר עז ובמשנה תוקף - עוד גבעות, עוד אתגר, עוד יער, שהנו כוכבים והולכים בעמלנותו היצירת בחסד עליון. כל התנתות שעובדים אנו, כפי גודל קשייהם והכרח התאמצותנו בהם, גורמים להעצים ולשגב עוד יותר את כוחותינו, גם דרך ומתוך יסורי השלום של כחות קודמים, של לבישים קודמים שכבר פג זמנם ובטל סיכרם, ועניינם לפנות הדרך ולסול המסילה לתחילת התבררותם של יסודות חדשים, עמוקים וטהורים יותר, הקפים וחסונים ליסודה של כל מלאו שעור קומת תפארת ישראל בגאולתם.

לאורך כל דורות הקץ המגולה אנחנו עסוקים ביבוש ביעות. בתקופת העליה הראשונה, השניה והשלישית העמידה יד ההשגחה האלהית לפנינו את האתגר של יבוש ביעות עם יתושי האנופלס, נשאי מחלת הקדחת הממאירה, שעקיצתם נוראה הייתה בעבורנו. הקייתו הם אותנו, הָתְלוּנו עד מוות - ויכולנו להם: בחי הקברות של הקץ המגולה הפזורים בפתח תקוה, חדרה, עמק יזרעאל, עמק הירדן, עמק חפר, בקעת כנרת ועוד - מלאים בחולמים ובונים, במוסרי נפש, נפש מתוקנת ביושרה, שלמען עמם ונחלתם נחטלו למסור חיות נפשם הפרטית, במערכות יבוש הביצות, במפעלות בנין ויצירה, בטחון והגנה.

בעת האחרונה מעמיד הקב"ה לפנינו כאתגר להתמודד עם ביצת ממין חדש - ביצת 'אוסלר'. ביצת מין מיוחד, שאף פגיעתה רעה היא. הקדחת הממאירה שלה היא קדחת מאד קשה ומסוכנת, רבים חללים הפילה, רבים גם טובים. עם הביצת הזאת חובה עלינו להתמודד, לטבול במימיה הדלוחים, לפלס נתיב עז שתיבש, ותעצומת הכחות והכשרונות הספונים בה, גם בריקבונה, ויהפך לגן ד', גן רוח. והלא דבר הוא.

•••

"רבי מאיר הוה דייק בשמא", אומרת הגמרא (יומא פג, ב). לפעמים הארה והעמקה יורשת התבוננות לעומק המהות שביסוד השם. ובכלל זה - הדיק וההתבוננות בשם מבטא המהות והמודרגה אליה התדרממו כיום הזה.

מדינת ישראל התדרממה בשנה הקודמת אל מעלה מיוחדת - להקרא בשם בן. "בני בכרי ישראל" (שמות ד, כב). לא ממנו - לא מאיתנו, אלא ממנו - מאת ד', היתה זאת הנודאה והנפלאה של מה שהחיינו והגיינו ד' אלהי ישראל, אלהי מערכות ישראל,

החוצה, משגב הופעתו שבתוכנו אל הארתו את החיים עצמם. ובהסתכלות פנימית, חרף העיכובים והסיכוכים הכרוכים במהלך, רב המלא על הפרץ, וחזור השיר מתוכם ועל גביהם, "שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו" (הגדה של פסח). "האי יומא דקא גרים". "זה היום עשה ד' נגילה ונשמחה בו".

•••

עומדים אנו בעיצומה של שנה מיוחדת ומופלאה מאד, שנת השימשה הזאת, בה הולכים ומתהפכים כל מוסדות תבל. שנה נפלאה תעלומה, שנה של תהפוכה. ומתוך הכיור העמוק אשר בה, דרך ומתוך המלחמה המתרגשת עלינו עם נוראות יסוריה, גרים מבטנו להתבונן מה נעשה איתנו, היכן עמדנו לפני שנה והיכן עומדים אנו - כנסת-ישראל כולה, לבותיהם של רבבות עמך בית ישראל - כיום הזה. מי יכול היה לשער, אך לפני שנה, שאפשר שידעוץ משהו בחומה הבעורה של תהליך אוסלו וכל הבליז ונוראותיו, אשר התפשט והשתלט בקדחת ממארת בלבותיהם של ישראל? מי יכול היה לחשוב שזה מקרוב יתמוטטו עולמות התורה המייניים של 'המזרח התיכון החדש' שאפפנונו מכל עבר וערפלו את תחושותינו הבסיסיות?

"מאת ד' היתה זאת היא נפלאה מאד" - "בעינינו" (תהלים קיח, בג). נתבונן מה התרחש והתהפך בעולמנו בדקות האחרונות של השנה המופלאה הקודמת, ומה התחדש בראש השנה הזה, של שנת תשס"א. והנה אנחנו פה, כולנו חיים, כיום עצמאותנו.

יום העצמאות הזה הוא כולו קידוש-השם של מדינת היהודים, מדינת ישראל. קידוש-השם הצבורי, בהידרע לעין כל אפסי ארץ שהלילה לא תתחלל השבת במדינת ישראל כיום העצמאות והגיגותיו, עניין מיוחד הוא לשנה הזאת, שנת השימשה הזאת, לרוממותו ומליו המיוחד של תוקף קדושת יום עצמאותנו זה, כפי מה שכללים אנחנו בו ונשגבים במעלות מציאותו המיוחדת.

דור דור ודורשין, דור דור וחכמים. שנה שנה, בנפלאה המשך ההתבררות, ההתקדמות וההתברכות אשר בה, בתוספת הברכה המיוחדת לה הבאה דוקא דרך ומתוך מסכת התבררות החיות הגאולית כפי סדר-סדרי התפתחותה מימין עליון.

לאורך שירת מעלות הקץ המגולה, ההולכת ונמשכת לדורותיה קימצא קימצא מראשיתה ועד הלום, נולדים ונקבעים אנו מחדש בארצות החיים של ישובה של ארץ-ישראל ובגינה, של נתיבי העליה והקומת האומה מחדש, של משמרת הבטחון הנכפית עלינו והלחימה, בדרך העמל וההמתודות. בכל משורה נפלאה חקומת ממלכתנו, בכל התנה ותתנה, בכל שלב ושלב שבה, מתבררים ונבנים בנו יסודות גאוליים

לעת הזאת, מיום העצמאות שעבר ועד יום העצמאות הזה, אשר אנו כולנו חיים ועומדים כעת בעיצומו, בתוקף קדושתו.

הבעיות קשות, הלחימה אינה קלה, המדיניות אינה פשוטה, רוח העם נראית במצוקה, ומבניות לכל אלה כמו מבצצים ועולים נטיעים חדשים, הניצנים נראו בארץ, וזנה בני ג'ג שנים אנחנו, ונקרא עלינו השם הגדול - גן. מנקראים בשם בן הגענו אל המעלה להיות נקראים בשם גן. והגן הוא גן ד', גן המלך, גן מלכו של עולם, ובראש ובראשונה הגן העליון, ג'ן סדרים (פרשות התורה), שהם מְתוּכָּנוֹת הופעתה של התורה כפי סדר התגלותה והתבלבשותה להאיר בעולמנו. הקב"ה מופיע בשמו הגדול על עמו ישראל ונחלתו באהבה במכנה הזה, בסדרים האלה שבמניין גן. גן רוח "חקל הפוחין קדישין" (זוהר בשלח סא, ב), השרה אשר ברכו ד', "חיי עולם נטע בתוכנו" היא תורה שבעל פה" (שור אורח חיים סימן קלט).

איזורים שונים יש לשם ג'ן בדברי התורה הנביאים והכתובים. מגן עדן מקדם ועד אחרית הכתובים מוצאים אנו שימושים שונים, גילויים שונים, גילויים של השרה אשר ברכו ד', של גן ד', גן המלך בהופעתו השונות.

נחבונן בשלושה מן הביטויים אשר מופיעים בשיר השירים.
בפרק ו (פסוק ב) כתוב: "דודי ירד לגנו" - גן שלו, "לערגות הבשם לרעות בגנים וללקט שושנים". הביטוי "לגנו" הוא מיוחד מאד, ומציין לנו את העומק שבההליך הגאולה, אשר מהר גורל וברור בו מאד הגלוי, ומאיך גם רב בו הסתם והחתום הפנימי.

במדרש רבה דרשו חז"ל (שיר השירים רבה ו, ב): "דודי ירד לגנו לערגות הבושם". אמר ר' יוסי ב"ר חנינא: הפסוק הזה לא ראשו סופו ולא סופו ראשו. לא היה צריך קרא למימר אלא דודי ירד לרעות בגנו, ואת אמר לרעות בגנים. אלא, דודי - זה הקב"ה, לגנו - זה העולם, לערגות הבושם - אלו ישראל, לרעות בגנים - אלו בני כנסיות ובתי מדרשות, וללקט שושנים - לסלק את הצדיקים שבישראל.
הקב"ה ירד לגנו - להתגלותו בחיי העולם-הזה. ובאופן מיוחד ירד הוא לערוגות הבושם, למוכחו שבגן, ללב, למרכז, לסולת המסולת שבו - לעמו ישראל.

בפרק ה (פסוק א) כתוב: "באתי לגני". ודרשו חז"ל (שיר השירים רבה ה, א): "אמר ר' מנחם חנניה דר' אלעזר בר אבונה בשם ר' שמעון בר' יוסנה: 'באתי לגן' אין בחיב כאן, אלא 'לגני' - לגנוני, למקום שהיה עקרי מתחלה". יסתבכו העניינים ככל שיסתבכו, יעזמו קשיים ככל שיעזמו, בארוכת המסילה העולה מראשית צמיחת מחלך תקומתנו, והקב"ה אומר: באתי לגני, לגנוני, למקום שהיה עיקרי מתחילה. ושואל המדרש: "ועיקר שכינה לא בתחתונים היתה?" בבוא קודש-א-ברך-הוא וכל

חיליה לכנסת-ישראל להקים אותה מן עפרא ביקר סגי ולהשיבה למקומה הראשון בעת גאולתה⁴, כשמצד גודל ועומק היקף מגמתה וסתר סידרה היותר עליון, החתום, הכמוס בתוכיותו של המעבדות היותר פנימיות של נשמתה, נשמת הגאולה שלה, מתחיל להתהליך דוקא מ"באתי לגני", מהחידוש שבהשראת שכינת ה' האלהית בגלוי בסדר בנין המתחיל מתחתית המדרגה, מהנחת היסוד הטבעי האיתן בתחתונים ממש, - בקיבוץ הגליות, בישוב הארץ ובתקומתה של האומה בה לחיה - ועדיין לא למעלה מזה, בהחל אור אלהי נקרא בשם המפורש להגלות, כי-אם בגינה בתוכיותה, במעבה מכסף אידיאלי הפנימי.

בהמשך מובאת במדרש סקירה ארוכה מאד מכבשוננו של עולם, "חטא אדם הראשון נסתלקה השכינה לרקיע הראשון, חטא קין נסתלקה לרקיע השני" וכו', וכנגד כל קילקולים אלה, כנגד שבע הסתלקויות עלייתה של השכינה למרומים. עמדו שבעה צדיקים והורידה שוב לתחתיות ארץ, אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת ועמרם, עד ש"עמד משה והורידה לארץ". משה שעלה לשמים, ונתעלה באצילות קדרשתו למרומים, "פה אל פה אדבר בו, ומראה ולא בחידת" (במדבר יב, ח), דוקא הוא שהורידה לארץ. על זה נאמר באתי לגני - לגנוני, לאותה הנחת יסוד של גר אלהים בארץ, של השפעה האידיאלית המתפשטת עד לתחתיות ארץ, שפעת חיותיות תורה שבעל פה, חיי העולם אשר נטע בתוכנו, שפעת תעצומת-ענות המפעל של קידוש-השם בתחתונים, של "אתהלך לפני ד' בארצות החיים" (תהלים קטו, ט), בארץ-ישראל ארץ החיים (עפ"י ירושלמי כתובות פרק יב, הלכה ג), בסיס האחדות ההתקבלותית התחתון, נשוא מגמת האחדות האלהית היותר עליונה. "עיקר שכינה לא בתחתונים היתה?" - פשיטא שבתחתונים היתה! והוא הסדר המופלא של ראשית צמיחת גאולתנו.

הסדר הזה הוא קו מגמתי-אידיאלי ארוך מאד. בהיות שורשי יסודותיו האידיאליים-האציליים, כמוסים במגמות שם ד' היותר עליונות, דרכי הופעתו הארוכות המשתפלות ויורדות לתחתיות ארץ, כוללות חידושים כבירים וגם סיבוכים וקשיים לא מעטים, מהמורדת שיש להיזהר שלא ליפול בהן וגם לדעת איך להיחלץ מהן, מסכת של אתגרים שיש לעמוד בהם, ונתבעים אנו בינים לעמל גדול. רבנו, הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל, רגיל היה לומר: מי שלא עושה - אף פעם לא נכשל, אך מי שעושה יכול גם להיכשל, ואין להיכשל מכך. בסיבוכים שכדור, ניתן מקום לא רק לופעלים וללוחמים נחרשים ואמיצים להיאבק לגבור ולנצח, כי-אם גם לגורגים קטני

4 עיין הכותב על עין יעקב, ברכות ד, ד"ה ידאיתי: עיין אורות, אורות התחיה פרק לב, עמ' עט.

נפש וקצרי רוח, טועני טענות ובעלי קישיות על רבנו-של-עולם ודרך הנהגתו את עמו, וכבר היו דברים מעולם.

על הפסוק "גן נעול אחתי כלה" (שיר השירים ד, יב) אומר המדרש (שיר השירים רבה ד, יב): "לפי שהיו (האומות) מוניין לישראל" - מחפשים את מומם, את כשלוניותיהם, "ואומרים זינעו מצרים את בני ישראל" (שמות א, יג), אם בעשונם הן מכריחין כל שכן בגופן ובנשיותיהם". קטרגו קטרג גדול על ישראל, מתוך 'חכמה' של ראיית הכשלוניות. "באותה שעה אמר הקדוש-ברוך-הוא אחתי כלה גן נעול". מאמר ד' מפגיש אותנו עם הגילוי היותר מקורי, היותר עליון ונעלם, של אמינות היחס. עומק הקשר וגודל המשמעות, שמיחס הקב"ה לעמו ישראל באהבה, חרף חולשותיהם ובעיותיהם בעולם-הזה, ומתוכם ועל גביהם. "אחתי כלה" - זו כנסת-ישראל. "פֶלֶךְ יפה רעיתי ומום אין בך" (שיר השירים ד, ו). כאן מתגלה היחס האלהי היותר פנימי ל"עם זו יצרתי לי תהלתי יספרי" (ישעיה מג, כא), לעם בו בחר מכל העמים ונתן לו את תורתו, לעם שהוא הלב שבאומות במובן האידיאלי היותר נאצל, הכמוס בגניזת נשמתה העליונה של כנסת-ישראל ונשמת נשמתה הנעלמה.

בגלות מצרים הארוכה והקשה, בהיותנו נאנקים תחת חזקת יד המשעבד האכזר, הועמדה בסכנה של ריסוק, עריגות נפשנו הישראלית ורוחנו המאמינה. ובגבור הלחץ הצליח המשעבד, ותכבות חיינו המקורית החלה להתפורר, כדברי המקטרג - "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה" (מדרש תהלים כוטר טו, ה). "וידעו אתנו המצרים" (דברים כו, ו) - שעשו אותנו רעים³. אולם חרף השפלתנו והתדרדרותנו במיתולוג מ"ט שערי הטומאה המצריים, הנה את המאפיין היותר עצמי שלנו, בו מונח יסוד החיים הנצחי-העתידי, לא יכלו המצרים לקעקע. אמנם, בהשתמשם בחכמתם ובכשרונותיהם, הם ניסו ליצור תנאים האמורים - על-פי אמות המידה האנושיות הטומאיות שלהם - להרוס ולגנון חיים ולעכב את אפשרות ריכוזם, ולמנוע בכך את תהליך ההפתחות והתקומותו הלאומית הטבעית. אך חרף כל השתוללותם, ישראל שבמצרים גדורים בעריות היו, "וכאשר יענו אחו כן ירבה וכן יפרץ" (שמות א, יב) - פלאי הפלאים של "גן נעול אחתי כלה, גן נעול, מעין חתום". אותה טבעיות מקורית, המקפלת בחובה את התמצית המסוללת של גבורת השפעה האלהית בחידודה בתחתיות ארץ - כטהרתה נשמרה. "אמר ר' אבא בר כהנא: שרה ירדה למצרים וגדרה עצמה מן הערה, וכל הנשים נגדרו בזכותה. יוסף ירד למצרים וגדר עצמו מן הערה, ונגדרו כל הזכרים בזכותו" (שיר השירים רבה שס).

כרכת החיים, הבאה ממקור הטוהר היותר פנימי, ממקורה הבלתי נדלה של הנשמה הישראלית, כלולת האידיאל האלהי ומשוקת נחלי עדניו העליונים, כונה היא

את החיים. ואף אם החיים נמצאו במצור ובמצוק ולכלל העדר גמור הניעו, הנה מהגרעיין הטוהר של 'מצויינים'⁴ בצניעותם צמח החפזון של היצירה האלהית, ונגלה עליהם מלך מלכי המלכים בעצמו והוציאם, לא על-ידי מלאך ולא על-ידי שרף. כי מאותה אמת מידה של אחרות עליונה, אשר יוסדה וצמחה מתחתית המדרגה, נבט הזרע של "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרי".

• • •

כתורת הגן הנעול ממנה עלתה וצמחה גאולתנו הראשונה, כן היא תורת הגן הנעול שבגאולתנו האחרונה.

"הרב בעל 'צניח לעיתים', דרדש נד, חקר חקירה גדולה על מה גזרה חכמתו יתברך שלטול הגלות המר הזו לגרשנו מקרב ארצנו ולווחותנו בארצות הגויים ונמשלנו לזור הפלגה אשר הפיצם ד' על פני כל הארץ. וכבר היה יכול להניחזנו בארצנו ושם ידבר עמנו קשות ויכביד עול היסורין עלינו, כי לו נחכנו עלילות להעניש כשוב בענינו, ועד הגלות והשעבוד בתוך הגויים אל יביאנו, כי בהיותם בארץ אויביהם ח"ו יכולין לבוא ליד הפרת ברית ולחלל התורה, בין מפני חמת המציק ודחק הגלות, בין מפני פיתוי המסיתים והמדיחים בטענותיהם המזויפות, ואם היו על אדמתם היו ניצולים מכל זה".

והחשובה על זה, כי היה חטאת ישראל עצומה מאוד מעניין עבודה זרה, עד שהעמיד מנשה צלם בהיכל וקצר המצע מהשתרע, אחוריהם אל היכל ד' והיונם שולחים את הזמורה אל אפס. ועכשיו כבואם בגלות מקומות הגויים אשר הם לוחמים כל היום ביסודות האמונה, ורוצים להדיחם מאמונתם, וכל היום אומרים שובי השולמית, והמה קיימים באמונתם וגם אם יצטרך ימסור עצמם למיתה על קדושת שמו יתברך, והיו יכולים להניצל מכל צרה וצוקה באחוז מעשה צריהם כיום, זהו ודאי תיקון המעוות לחלוטין ולכלה פשע ולהתם חטאת, וצריך כאמונתו יחיה" (מובא בדברי אמה דרוש יד, דף לה-ל).

נמצאו למדים, אפוא, שעניין הגלות במלכות הרביעית, הבאה כתוצאה ובהמשך מהנפילה הרוחנית הנוראה של ימי בית ראשון, אשר סיבכה אותנו קשה בשפל טומאתה של עבודה זרה, הוא להכניס את האומה הישראלית לתנאי לחץ קשים של כור היתוך כדי לבחון ולזכך את סגולת האמונה שבהם. ובאמת, עיקר קליטה של הגלות התבטא כלחץ הכבד בו העמידו אומות העולם את חיינו האמוניים, עד כדי

5 ספרי דברים כו, ה, פיסוק שא: "ויהי שם לגוי גדולי - מלמד שהיו ישראל מצויינים שם".

קנח • גן נעול אחותי כלה

העמידה לעיתים בבירה הקשה של הצורך לבחור בין החיים עצמם לבין שמירת מצוות תורה ואמונה.

מליתנים אברו לנו בכור היתוך נורא זה, ואותם שנשארו ושרדו את תהליכי היתוך והמיצוק הקשים והגיעו עד הלום, לדורותינו האחרונים, הם הסגולה הפנימית של האומה, הגרעין הקשה שלה, בו מושרשת התשתית האמונית היטב, הם הגון הנעול של דורות תחתיים אלה ובהם גרעין הצמיחה הגאולית מחדש. אמונתם זו עמוקה היא מאד, אמונת מעמקים, המעוננת במימד היותר פנימי של הנפש, ולא ניתן למדוד אותה כמושגי יראת השמים הרגילים, השגורים בעולמו משכבר דורות הגלות. לשיא ביטוי באה אמונה זו במה "שראינו התשוקה הגדולה, הן באנשים פחותי ערך, הן בבינונים, הן בישרים בלבותם" (שרית ישועות מלכר, יורה דעה סי' סו), השמים נפשו בכפם ועולים ברינה לארץ-ישראל, למרות הסכנה שבישיבותה, ומתעצמים הם לבנות ולנטוע, להפריח השממה ולהלחם, על-פי מושגים יצירתיים ואמנות מידה מתקדמת של גאולה, שאינן כבולות להדרכה הגלותית המורגלת המעדיפה את השב ואל תעשה.

הנפש המתחדשת בדורותינו בינורה הנשגב, אפילו אצל פושעי ישראל, היא בעלת נחישות וגבורה לוחמת ומלאה הקרבה, בדיוותה מחומשת בנדיבות חסד מופלאה, המורכבת להיכנס לתוך הסכנה ולהיות יכול לה, למען בני האומה והארץ (עיי' אבן ישראל ג, שער מידות הנפש פרק ג).

עצם מצות ישוב ארץ-ישראל, - שעל-פי הרמב"ן (הוספות לספר המצוות לרמב"ם, מצות עשה ד) החלק העיקרי שבה - מצות הירושה, הוא המגדיר את הסניף הצדדי שבה - את מצות הישיבה, - מושתתת על העקרון שהיי האומה הכלליים קודמים לחיי הפרט. עקרון זה עומד ביסוד הנורמטיביות המוסרית המתקדמת שבשורש נפשות דורות אלו, המסתערים בחירוף נפש מול אויב ומעבכ על מנת להכניע, הן ביכוש הביצות והפרחת השממה והן בשורות הקטל של המלחמה.

וגדולה עוד יותר מסירות-הנפש המתגלה בשנים האחרונות, כאשר משיכה היא האומה להילחם ולהיאבק ללא הפסק, וקמים בה הלוחמים, נחושי הגבורה ואמיצי הלב, ומסתערים קדימה, גם מבלי שתפעם בהם בגלוי אותה רוח ציונית מלהבת של דורות ראשונים.

נפש ישרה זו, המוכשרת להלך בחכמה ובאומץ בדרכי הטבע ולהתגבר על כל סיבוך ומכשול, היא הגן הנעול של הגאולה האחרונה, שממנה ועליה ילכו ויבנו קומות העל של הגאולה בתפארת שכלולם.

...

כי עיני בעיני יראו • קנט

ב'אורות התחיה' פרק נה (אורות עמ' צ), מלמדינו הרב את אשר בעבורנו הוא בגדר של 'זנתה תוקף קדושת היום', הוא היום הזה עשה ד' נגילה ושמחה בו, ונורא ממשגבך.

"מועד קץ המגולה, שהוא שיבת ישראל לארץ-ישראל ולהחיותה בבין מעשי, ואחם הרי ישראל ענפכם תחנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבא (יחזקאל לו, ח) - בנין מפעל ההתישבות לדורותיה, המתקדם קימצא קימצא עד הגיענו הלום, מפעל העליה לשלביה, ותוקף בנין קוממיותנו הלאומית הנמשך מיום ה' באידי תש"ח ועד הנה, בסדר נפלאות תקומתו לתחיה, בנינו וחיסונו, של הגוף הלאומי שלנו. "שחכונתו" - של הקץ המגולה, שבתוקפו יכולים אנו כבר לראות במישור המעשי הגלוי של חיינו את ניצני הגילויים הראשונים של התחלת הגאולה - "היא קיבוץ החתום וסתום דליכא לפומא לא גליא", זה יסוד הגן הנעול במובנו האחרון היותר נשגב, כשבמסגרתה של החכמה האלהית היותר עליונה, "תוכן קץ חתום", בא "עם הגלוי של עבודה גשמית מורגשת מכל המון עובד" - של כשרון יצירה ומפעל של חיים, תעצומה של גבורה וממלכתיות, המתחדשים בקרבנו.

זהו סדר מיוחד. סדר אחרת של קטבים, הנמים כהפכים, אך באמת מדויקים באגד אחד, מחוברים באחרות ועלמה, נשגבה, ביחוד-ד' ומגמתו הנאצלה.

"באולה כפולה זו" - של "ואולך אחכם קוממיות" (ויקרא כו, יג), של שתי קומות, קומה לפנים מקומה, המאוגדות לחטיבה אחת, קומת הבסיס התחתון, הגלוי, שעל גביו, בתוכניתה של כנסת-ישראל, בבני גואי שלה, מתפתחים ומתעצמים המהלכים היותר עליונים, והם באים כאחד ומתחללים זה את זה, "יוחל כח זרוע ד' לגאול את הגופים מכל שעבודים הקשה", נטפי טללי החיים של החירות העליונה, מקמקי ומיודעי התתום, "ליבא לפומא לא גלי" (קהלת רבה יב, ט), הם הירורים עד לגלות ההופעה הגלויה ללחלוח בשפעה תחתית, לגאול את הגופים הרצוצים ונפשו החיה משעבודם הקשה, "מעצבך ומרגנך ומן העבדה הקשה אשר צבר כך" (ישעיה יד, ג), ומתחדשים מתוך כך או חיינו הממשיים בברכה של מפעל, והוא פלאי. היינו כחולמים. "דוכתא דמשה ואהרן לא זכו" (כתובת קיב, א) ראנן עלוביא' בני הדורות האלה האחרונים, דוקא אנו זכינו לנפלאות ראשית צמיחת גאולתנו זאת.

הקומה הנוספת הפנימית, זו הנבנית על יסוד הגלוי, כוללת את כל הקורה בנשמותינו פנימה, בבחי הגואי של היותנו, בתוכניתה של כנסת-ישראל. כי אכן באה גאולה זו לגאול "את הנשמות ממכאוביהן ומחשכיהן", ומכאובי מחשכי יסורי הלידה והצמיחה הנשמחתים הם הקשים מכל חבלי הלידה והיסורים שאנחנו יודעים. יסורי חנק הם אלו, כדברי הרב ב"ישראל ותחיתו' פרק יד (אורות עמ' לא),

והם היסטורים האחרונים והקשים מכל. את הנשמות יש לגאול "מכל המדות הרעות" והפירודים, "מכל השנאות והצמצומים, ועשיתי אתם לגוי אחד בארץ בהרי ישראל" (יוחנא לז, כב). אכן אתה אל מסתור אלתי ישראל מושיע" (ישעיה מה, טו).

"אל מסתור" - תוכן קץ החתום, הנסתר שבנסתר, הוא הוא "אלתי ישראל מושיע" - בדרך הגלה שבגולה. דברי רבנו המפורסמים בעניין פורה אדומה, שעצם תוכנה הוא הסתום מכל, "אמרת אחכמה והיא רחוקה ממני" (קהל ג, כג), חוקה חקקתי, והנו מפשרין בה דיקא בפרק לו ביחזקאל, בו מפורטים במפורש ובגלוי סודי הגאולה לשלביהם, מהתחלתם הגלוי שבמהלך הקץ המגולה, שבישוב הארץ וקיבוץ הגלויות, וכל מה שנבנה ומתפתח בהמשך השלבים שיבוא. סדר גאולה מיוחד זה, המאחד בתחילת מהלכו ניגודים והפכים, הוא סדר מורכב ומסוכן מאד, ומתאים הוא, על-כן, לנשמות ולנפשות אשר תהיינה מסוגלות ללכת בחיביו, והם הם שבי גאולים של הדורות הללו.

כבילות מצרים, כאשר בחור שקיעתו כההומות המצרים היותר קשים, נשאנו עם זה כגן נעול, כן הוא בגאולה זו האחרונה. לחפש מומים ולבקש היא המלאכה היותר קלה. אך החכמה היותר גדולה היא להתבונן עין בעין בשוב ד' שיבת ציון, בעין טובה, בעין מאמנת עמוקה וישרה, "מי חכם וישמר אלה ויתבוננו חסדי ד'" (תהלים קז, מג). להתבונן ולראות את נפלאות מעשה ד' אשר עמנו, את פלאי הפלאות של השראת מפליאים אותנו. קטרונו של עשו ושל ישמעאל עושה דברו, אינם מפליאים אותנו. 'הלך שעיר אצל חותנו'. אולם הנפלא מאד בעינינו, שעליו מודים אנו בהלל הגדול, הוא מה שבאמת מתחדש בקרבנו, "כי גדול בקרבך קדוש ישראל" (ישעיה יב, ט), ובו יש להתמקד ולהתבונן, להתחבר ולהעמק, באמונת העת.

•••

ועוד מלמדנו הרב ב"ישראל ותחיתו" פרק כ (אורח צמי לח):

"קמה באחרית הימים תנועה חרישית" - התנועה הציונית, שהייתה היא מאד מראשית דרכה בהכנתה את קודש ישראל וכיוונו מגמותיו האידיאליות, ועדיין אינה יודעת לקרוא כפה מלא של רוחה ורבותה בשם ד' הגדול והנורא שעל עמו ונחלתו, אבל עם זה "מלאה אונים ותפצים" היא לבני האומה בארצה, "מלאה גודים

6 עין שיחות הרב צבי יהודה לספר ויקרא, עמ' 55, סעיף 13.

ותחיות" - בין הכחות השונים שבה, ובין החתום והכמוס שבתוכה לבין המופיע בה כבר בפועל. "מלאה אורות" - של שערי בינה הנפתחים במציאות התורה השבה ללומדיה בארץ-ישראל בהיקף ובעומק מופלא מאד, "ומחשכים" - של משבר ערכים בעיבת אמת הקודש והאמונה בחוצפה גדולה, "וחושבת לחזור אל החוף לישועת ישראל" - לא את הגאולה השלמה והמלאה חפצה היא אלא את הישועה הקרובה, את ההצלה מפני חמת המציק.

תנועה זו, על-אף הסתירות הגלומות בה והמחשכים האופפים אותה, "אורו של משיח הכהה בה", ועל יסודה ועל-ידה ילך ויתעצם אור הגאולה המפציע המוסף והולך, בפסיעת מעלותיו בקודש יותר ויותר.

"רבים ממחזיקיה של אבוקת אורים קטנה זו בנור לכאורה באותה האורה הגדולה, האוחזה בקו הארץ אשר לאור עולם, גמטו הפעמים ממעמד הנבואה הצופיה צפית עולמים. אבל" - עם זה - "שיעטם של ישראל תמיד היא ישועת ד', אני וזו ורשיעה נא" (סוכה פרק ד, משנה ה), וכאשר 'פרית ממצרים גור ואלהי' (עפ"י שמואל ב' כג) - על-אף שעוברי עבודה וזה היו, מפני שלגודלו ועומקו של התהליך אין הוא נמורד ונעזר על-פי מידת הקיבולת שלנו וצמצומיה, לפי אמת המידה של מה שאנו כבר מבינים ומכירים, אלא כפי שהדברים הם באמת, בהתאם לצפון וטמון בהם, שיתגלה ויצא אל הפועל לעתיד לבוא, ממקור מגמתם הראשיתית הנעלמה, "כן היא כל ישועה, גדולה שבגדולת וקטנה שבקטנות".

לפני כן מבאר הרב את היסוד המקופל בהתרחשות זו.

"אור עליון זה" - של אורו של משיח - "שהוא כתנא על רישא דספר תורה, שלא נתן מרוב עוזו ופאור לשמוש ומפעל ידים" - התג חתום וכמוס הוא. ממשיך הוא את הקו הארץ והנעלם, מלפני ולפנים, מאין סוף הודומות האלהית בדחמיה הגמורים, משרוש התורה העליון כנשימת פיהו של הקב"ה, אל תחתיות ארץ של נגלות האותיות וצירופיהן, נקודותיהן, טעמיהן ותוכניהן, כפי התגלותן דרך עץ החיים של התורה כולה. התג קו דן הוא, שאך מפני אי-היכולת של הסופר והמגבלה של הצורך, מקבל הוא עובי. ככל שהוא יותר דק כן הוא מבטא את השאיפה אל הנעלם, למקור מקורי תחסדים הגמורים, שביסוד מחשבתם של ישראל הקדומה לכל, ומשם מגיע הוא לידי גילוי האיכות הכמותית המפעלית-הבונה השייכת אליו.

כתג הזה - כן סתר יושרו של אורו של משיח, הכמוס וחתום, שבטללי היודים על הרי ציון יורד הוא להחיות את האומה בגאולה. "באחרית הימים ימצא לו שבילים ודרכים רחבים, נתיבות חדשות לבא אל תפקידו המפעלי" - בהצמחת כנסת-ישראל באופן ובמועק, מתחית המדרגה שדרך הטבע בתחילה. ואם דרך

הלכתחילה של מהלך זה - "עם ענני שמיא" (דניאל ז', יג'),⁷ בהארת אידיאליותה של גדולת התורה ויראתה המהורה והדרכתה את חיי המפעל - לא תצלת, מסיבות שונות ובנסיבות השונות של ההחליף המתפתח, יפרץ הוא - אורו של משיח - את דרכו בהנחת יסודותיו הראשוניים גם בדרך החזפה השייכת למצבים של בריעבר הכללים במתחת ה"עני ורכב על חמור" (זכריה ט', טז), אך פועלת את הפעולה האלהית המבוקשת. "והגדל יתעלה על כל קטן, וכל המכשירים בו כלולים".

• • •

בפרקי התחיה המופלאים שב'אורות התחיה', מתבררת התורה המיוחדת המדברת אלינו. בפרק י"ג, באורות התחיה (אורות עמ' פח), מורנו הרב את מבט הקודש על פני המציאות ומפעלו בה. כי יש רוח ויש רוח, ויש חשבונות ויש החבונות, יש חשבון עולם של חול, שטח-מובל, ויש חשבון-עולם מועמק-מגמתי של קודש. "רוח הקודש" - הרוח הנמשך מהקודש היותר עליון, "מגלה בבהירות את האור האלהי הגדול המלא חיים, הפרוש בכל העולם כולו, הממלא את החיים כולם" - את כל היצור וההויה, "ואת כל האדם ככלו ביחוד, איך הוא" - האור האלהי הגדול הזה - "הולך ומתרכז, מוצא לו עמדתו בעולם, מקום מנוחה ופעולה בכנסת-ישראל, שבקרב" - נעול, חתום, בלתי פגיע לחלוטין על-ידי כחות זרים, "קדוש שורה בהוד גאון" - "קדש ישראל לך, ראשית תבואתה" (ירמיה ב', ג).

צריך לדעת ולהבין את תורת הגן נעול, את הקודש השרה בתוכה של כנסת-ישראל. ובפרק גו (אורות עמ' צ) מוסיף הרב ואומר: "ישראל האחרונים מעומק טבע נשמתם באחיות הקודש העליון", שהוא - "המגמה הרוחנית העליונה של אצילות החיים וההויה". זוהי מהותם, יסוד תכונתם, מקור תעצומתם ויכולת התגברותם והתחדשותם, כשרון עמידתם בכל אתגר ובכל מפגע, כינותם המתמדת ממעיני ישועתם, ממקורי ערני השפע העליון המתברך בקרבם, לחדשם בעז ובתעצומות. בתוכיותה של האומה, ובעובר למערכות גלות גבורתה ויכולותיה שבחיים עצמם, מתחדשת ומתעצמת שפעת קדושתה העצמית היוצרת, ילדת מפעל המגמה הרוחנית

7 סנהדרין צ"ח, א': "אמר רבי אלכסנדר: רבי יהושע בן לוי רמי - כתיב: יצאנו עם ענני שמיא כבר אינש אתה, וכתוב: עני ורכב על חמור, וכו' - עם ענני שמיא, לא וכו' - עני ורכב על חמור".

היותר עליונה, של אצילות החיים וההויה, המוטבעת בכל מליא שיעור הקומה של חסיבתה העולמית מעומק טבע נשמתה. כן הוא בכל דור ודור, וכן הוא באופן מיוחד בדורותינו אלה.

בפרק י"ג, מכאן הרב, שקדושה יוצרת זו מלווה אותנו "מראש צורים של גזעה מהליכות תולדותה, ואנכי ד' אלהיך מארץ מצרים" (דברים י"ז, ד). זו משמעות "שבקרב קדוש שורה, בהוד גאון" - בכל אדנותו וממלכותיותו. שורה הוא בנו "מהופעת תורתה" מן השמים וזיי עולם אשר נטע בתוכה, "מהארת נביאיה, עמדת מלכותה", הנצחית שמאז ומעולם, "דור מלך ישראל חי וקיים". בשעת הגזירה, כשהתגברה אימת החשכה של השיעבוד למלכות הרביעית, ואי אפשר היה לגלות את כבירות מפעלה הבונה של קדושת ישראל דקדישנותו לזמנים, שלח רבנו הקדוש נשיא ישראל את רבי חייא למקום אחר ממושב בית דינו, כדי שיקדש שם את החודש, באין וואה, במחתרת, ויגלה את עיקר לח מפעלם היוצר של ישראל. ובבמר מעשיו שלח רבי חייא הגדול לזכנו הקדוש סימן טוב - "דור מלך ישראל חי וקיים". הסימן הטוב הוא בגילוי מוצקות הנצח שביסוד ממלכותיותו של ישראל העומדת ככל, מאז ימי הראשית של חור הזהב של דוד ושלמה בנו כירושלים ולדורות עולם, והיא שבה וניצורה ומתעצמת להתחדש כישראל במפלאות דורותינו אלה האחרונים.

מאירה היא קדושה זו בנו בעת "בנין מקדשה", וגם בעת "חורבנה" כאשר גלינו מארצנו, ובעת "שבותה" שמתוך כך, גם ב"פורה וגלותה" וגם ב"תחלתה ותקנותה עד דור אחרון".

בתוקף מהותה של סגולה פנימית זו מתבררת תפיסת מקומה המרכזי של כנסת-ישראל בהויה קרב העמים, ו"פעולתה על מהלך הרוחני של העולם", ומתוך כך נפלאות הופעתו וגודל מהותו של הקץ המגולה, "התעוררותה לתחיה בזמנו". בשמי שמי קדם של פקודת הישועה והרחמים, במקור כמיסת חוסן האחדות הכוללת שבמשגב הרוחניים הגמורים והמוחלטים, גנוז סוד סדר תקנות האומה לתחיה וקא בהתחלה שברך הטבע, בצמיחה המתחלת מתחתית המדרגה. זה מה שכלול בה מיסוד תוכנה של המגמה האלהית היותר עליונה, חתום וסחום, ומבצבץ בגולות ההופעה למעשה בכל מה שמתחדש ועובר על כנסת-ישראל בדרך גאולתה ההדרגתית, באורה הנבזה והולך קימצא קימצא. בכלל זה הוא אף מהלך ה"תשרי" המופלא של דורותינו, שלפעמים, כהוראת שעה אלהית עליונה, מתקיים בנו הסדר

8 ראש השנה כ"ה, א': "רבי חייא חזיין לסיהרא דהוה קאי בצפרא דעשרים ותשעה... אל רבי לר' חייא: זיל לעין טב וקדישה לירחא ושלח לי סימנא דיד מלך ישראל חי וקיים".

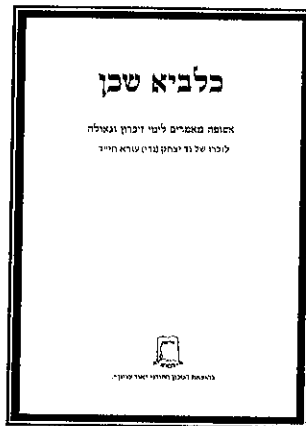
הצפון של "גדור פָּרִצִי בִּבְנֵי פָּרִצִי"⁹, היינו, פְּקוּדֹת הַיְשׁוּעָה, שֶׁדָּךְ, וּמִתּוֹךְ כָּל אֵיזֶמֶת הַמִּשְׁבְּרִים וְהַיְסוּרִים הַקָּשִׁים שֶׁבָּדָךְ, "נִפְלֹתִיָּה תַחֲמִרִית וְהַרְחִנִית", אֲשֶׁר אֵינִי, כְּדֹבֵר הָרֵב בְּפִיךָ לֹט שֵׁם (אוֹרֶת עַמִּי פֶּה), לְקוֹתוֹת גְּמוּרוֹת. כִּי בַהֲתַעֲוֵר הָאוֹמָה לְקוֹם לַתְּחִיָּה בּוֹמֵנִי, בְּכָל מַהֲלָכִי הַתַּחֲדוּשׁוֹת הַמוֹפְלָאִים גַּם נִפְלֹתִיָּה הַקִּשּׁוֹת וְהַמִּסְבּוֹכּוֹת, וְהַתְּבַרְיוּתִיָּה וְתוֹסַפִּת שְׁכָלֹל מַעֲלֹתֶיהָ שְׁמִתוֹךְ כָּךְ. וּמִי כְמוֹנִי בְּדוֹרוֹנִי חַיִּים וְיוֹדְעִים מַצְבִּים אֵלֶּה! כְּשֶׁבְּכֹלֵם וּבְכָלֵם - רַק יָד ד' הַעֲלִינָה, "יָמִין ד'" (וְהַלִּים קִיָּת, טו), הָאוֹרֵר יִשְׂרָאֵל בְּגִבּוֹרָה וְעוֹטְרוֹ בַּתְּפָאֶרֶה - "עֲשֵׂה חֵיל", "וְהִיִּית... וְצִנִּיף מְלוֹכָה בְּכַף אֱלֹהֶיךָ" (שְׁעִיָּה סב, ג).

דָּרָךְ גְּאוֹלִים מַעֲלֹפֶת עֶרְפִּלִּים-סִיכּוֹכִים זֹאת שֶׁל נִפְלֹת חוֹמֵרִית וְרַחֲנִיּוֹת, מִיִּחוּדָתָה בִּ"עוֹמֵק הַמַּחֲשָׁבָה הָאֱלֹהִית הַמַּתְגַּלָּה בְּעוֹצֵם הַיִּדְרֹדָתָה", וְהֵן כּוֹלֵן "כְּתוּבִיתָם לְטוֹבַת אִישִׁיָּה הַפְּרִטִּים, לְכָלִּלְתוֹתָה" שֶׁל הָאוֹמָה, וּמַצֵּד הָאֲחֵרִית הַכּוֹלֶלֶת שֶׁלָּה - "לְמִין הָאָדָם בְּכָלִּל, לְהַעֲלֹאת הָעוֹלָם בְּפִעֵל יָדָה". כָּל זֶה מַתְגַּלָּה בִּ"דְבַר ד' אֲשֶׁר עָמָה בְּחַיִּי שְׁעָה: הַחַיִּים הַתְּבַרְיוּתִים וְהַיִּחִידִיִּים הַלְּאוּמִיִּים וְהָעוֹלָמִיִּים", מַחֵד, וּבִ"חַיִּי הָעוֹלָם" שֶׁלָּה: "זִכְרֹךְ הַנִּפְשׁוֹת, הַגְּבֵרָת יוֹד הַחַיִּים, הַתַּעֲלֹת הַבְּשׁוּרָנוֹת, הַמִּשְׁכַּת הַתְּרַבּוֹת הַכְּלָלִית שֶׁבְּעוֹלָם אֶל הָאוֹשֵׁר הָאֲמִתִּי" וְכִי, מֵאִידֶךְ.

וּמִסִּיִּים הָרֵב וְאוֹמֵר: "כָּל אֵלֶּה וְסַעֲפִיָּהן מִקְשָׁקְשׁוֹת כַּעַת לִפְנֵינוּ בְּאִי כֹזֵג" - בּוֹמֵן הַתַּעֲוִרֹתָה לַתְּחִיָּה שֶׁל הָאוֹמָה בּוֹמֵנִי, וּבְמִידָה מִיִּחוּדָתָה בְּהַקְשֵׁךְ הָדָרְךְ, כְּשֶׁקִּמְנִי וְהַתְּחַדְשִׁנוּ לַחֲקוֹמֹת עֲצֻמָּאוֹתָנוּ, וְהַמִּשְׁכָּנוּ מִתּוֹךְ כָּךְ וְהַתְּקַדְמִנוּ בְּמַעֲלֹת מְשֻׁבָּה מְרַאשִׁיתָה וְעַד הַנָּה.

• • •

וְדָבָר פֶּלֶא הוּא: בְּמוֹמִיר אֶךְ, שֶׁבְּתַהֲלִים (פְּסוּק ז') מִסִּיִּים דוֹד הַמֶּלֶךְ אֶת דְּבָרֵי הַחַי, הַקִּיִּים וְהַנִּצְחִי, הַנִּמְשָׁךְ וְנִשְׁמַע בְּקִרְבָּנוּ בְּמַפְלֶאת יִשׁוּעָתָנוּ וּפְדוּתָנוּ נִפְשָׁנוּ, לְאִמּוֹר: "מִי יִתֵּן מִצִּיּוֹן יִשְׁעוֹת יִשְׂרָאֵל, בְּשׁוּב אֱלֹהִים שְׁבוֹת עִמּוֹ יִגַּל יַעֲקֹב יִשְׁמַח יִשְׂרָאֵל".



הרב אלי סדן

לבירור קדושת יום עצמאותנו

"יראו ישרים וישמחו, וכל עולה קפצה פיה. מי חכם וישמר אלה, ויתבוננו חסדי ה'" (תהילים קי"ז, מ"ב-מ"ג). דווקא הישרים, הם יראו וישמחו. הם יודעים להתבונן כי "זה היום עשה ה', נגילה ונשמחה בו (בה)" (שם קי"ח, כ"ד). יסוד האמונה היא הידיעה כי כל הניסים והנפלאות הקורים אותנו - "מאת ה' היתה זאת, היא נפלאות בעינינו" (שם כ"ג). האמונה אינה רק ידיעה כללית, שישנו רבש"ע שפעם הוציאנו ממצרים ונתן לנו את התורה, אלא הראיה כיצד מופיעים "נסיד ונפלאותיך שבכל יום עמנו" (מתוך התפילה, ברכת ההודאה). היכולת להתבונן איך רבש"ע ממשיך להוביל, להחיות ולרומם אותנו, לטעת בנו גבורה ועוז, ולסייע בידינו בכל מחלך הדברים שענינו ראות, ולדעת כי מאת ה' היתה כל זאת - זוהי אמונה. האמונה היא הראיה הבהירה, שכל מה שקורה איתנו ב-250 השנה האחרונות, מתחילת קץ המגולה (דרך אותו יום ה' באייר) ועד ימינו אלה ("יום ליום יביע אומר" תהילים י"ט, ג') שכל זה מהלך רציף אחד. היכולת לסקור מהלך זה ולהבינו, ולשמוח ביום זה שעשה ה' - זוהי האמונה. מכח מבט זה של אמונה, מסוגלים אנו לעמוד מול המפעל האלקי האדיר של גאולת ישראל, ולרכז את כל חיינו להיות עבדי ה' וישראל עמו, לא רק במובן הכללי, אלא במובן הספציפי "לפעול עם אל".

"אמר רבי ירמיה בן אלעזר, עתידה בת קול להיות מופצצת בראשי ההרים ואומרת, כל מי שפעל עם אל, יבא ויטול שכרו"

(תנחומא אמור, ז').

"מפוצצת בראשי ההרים" - המציאות כולה קוראת את הקריאה הזאת. הגאולה "רצה" קדימה. רבש"ע אינו מחכה לנו, הוא מסובב את הסיבות לקבץ אותנו לארצנו, לישבה, ולקומם בה את עצמאותנו, הוא גואל אותנו - בין אם אנו מבינים ורוצים את זה, ובין אם לאו. השאלה הקובעת את מדרגתנו היא, האם אנו רואים ומבינים מה רבש"ע עושה איתנו, ומתוך כך מתמלאים עוז וגבורה לפעול עם אל, או שענינו מוכות בסנוורים.

"ותחזינה עינינו בשובך לציון" (מתוך התפילה, ברכת העבודה) - בפשטות הכוונה היא שאנו מצפים לראות מתי ישוב ה' לציון. אך יש לפרש גם שח' שב לציון - זוהי עובדה¹. ה' שב לציון ממש - אך ישנם כאלה

¹ כמאמר חז"ל "ואף כשהן עתידין ליגאל שכניה עמהן, שנאמר: "ישוב ה' אלקיך את שבותך" (דברים ל, ג'). "והשיב" לא נאמר אלא "ישוב" - מלמד שהקב"ה שב עמהן מבין

שאנים רואים זאת. ועל זה אנו מתפללים שנוכה לראות ולחיות כיצד ה' שב לציון, ומקבץ נדחי ישראל **יום** להשרות שכנתנו בתוכנו; שנוכה להיות מאותם הרואים את שבות ה', ומתוך כך מתמלאים רוח גבורה ומרץ לפעול עם אל. אותם הרואים חסדי ה', ו**פועלים** עם רבש"ע לגאול את ישראל - הם הם שלעתיד לבוא יבואו ליטול שכרם.

ישנן שלוש קומות לפלא של תוקף קדושת יום עצמאותנו. צריך לברר מהי השמחה והקדושה שבפלא שחייבנו לו כ"כ הרבה שנים - הקמת מדינת ישראל!

הקומה הראשונה היא פשוטה. ביום זה נעשתה תשועה והצלה לעם ישראל. בגלות, עם ישראל היה נרדף ונדכא, נודד ממסע צלב אחד למשנהו; שורד בין האינקויזיציה לאיסלאם, מפגורם לגירוש וחוזר חלילה. אך ביום זה נקבע כי לא עוד דם יהודי ניגר כמים, כי אם "להיות עם חופשי בארצנו". השמחה היא טבעית, של אומה החוזרת לארצה, ומכאן ואילך מסוגלת לשמור על שלום בניה. הצלת כלל ישראל במובן היותר פשוט של המילה.

אך יש גם רובד נוסף לעצם הצלת האומה. "ויהי דבר ה' אלי לאמר: בן אדם, בית ישראל יושבים על אדמתם, ויטמאו אותה" (יחזקאל ל"ו, י"ז) - אי"ש לחיות בארץ **קדוש** כאשר החיים מלאים בעבודה זרה, שפיכות דמים, גילוי עריות ושנאת חנם. "ואשפך חמתי עליהם..." ואפי' אותם בגויים, ויזרו בארצות... ויבא אל הגויים אשר באו שם, ויחללו את שם קדושי, באמור להם: **עם ה' אלה, ומארכו יצאו** (שם, י"ח-כ).

ה' היותר נורא, כאשר הגויים יכולים לטעון, שכביכול עזב הקב"ה את עם ישראל - "עז מתי אלקים יחרף צר, ינאץ אויב שמך לנצח" (תהילים ע"ד, ז) - באמרם אלי כל היום איה אלקיך" (שם מ"ב, י"א), אנו יודעים שעל חילול ה' זה, בנתה המינוח את כל מגדל השקר שלה. אי אפשר להשלים עם חילול ה' הנוראי והמתמיד של עם בוי ושסוי בין העמים. חזרת ישראל לארצם, בנוסף להיותה הצלת האומה הישראלית כפשוטה, מהווה גם **הצלת שם שמים**, והסרת חילול ה' היותר נוראי. "ואחמול על שם קדושי... וקדשתי את שמי הגדול המחולל בגויים... וידעו הגויים כי אני ה'... ולקחתי אותכם... וקבצתי אתכם... והבאתי אתכם אל אדמתכם" (יחזקאל שם, כ"א-כ"ז). ההצלה היא גם קידוש השם היותר גדול.

הגלות בבבלי (מגילה כ"ט, ע"א). "והחשיב" זו לשון האומרת שכביכול הקב"ה נמצא כבר בארץ והשיבנו אליה, אך "שבי" משמעו שכביכול הקב"ה נמצא עם עם ישראל בגלות, ושם בעצמו עם ישראל לארץ.

יש חילול השם של אדם פרטי. זהו דבר נורא. אך יותר נורא ממנו הוא חילול השם ה**ציבורי** של האומה הישראלית כולה בעצם הימצאותה בגלות. וכן להפך - חזרת **קוממיות ישראל בארצם** עם צבא עברי, ותוקף וחוסן לאומי פוליטי - זהו **קידוש השם היותר גדול** שרק אפשר!

וכאן המקום להזכיר את דברי הגמרא:

"אמר רבא: בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו: נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפירה ורביה, צפית לתשועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר?"

(שבת ל"א, ע"א)

ומפרש רש"י: "צפית לישועה - לדברי הנביאים" (שם), ומסוּף הר"ן:

"...צריך לבאר **ציפית לישועה בימיך**. ולא אמר ציפית שתבוא ישועה

לישראל, דמי שאינו מאמין זה, אפיקורס הוא, שהאפיקורסים אינן מאמינים שתבוא ישועה לעולם לישראל!"

(ר"ן שם, ד"ה "ציפית").

ובזה אנו זוכים רואים בעינינו, אך דברי הנביא יחזקאל חולקים ומתנגשמים לעינינו, ומתוך עומק חילול השם הנורא של השמדת רבבות עמך בית ישראל בשואה, הולך ומתקומם לעינינו קידוש השם היותר גדול - תקומת מדינת ישראל, וחוסנה הצבאי, הכלכלי והפוליטי!

הקומה השנייה בבירור קדושת יום עצמאותנו היא מצות ישוב ארץ ישראל. "והורשתם את הארץ, וישבתם בה" (נמדרר ל"ג, נ"ט), וכפי שביארה הרמב"ן בספר המצוות שעיקר גדרה הוא "שנצטוו לרשת את הארץ שנתן לנו השי"ת, ו**שלא נעזב אותה בידי זולתנו מן האומות או לשממה**" (ספר המצוות לרמב"ם, "שכחת העשין לדעת הרמב"ן, ד"י) **הקמת ריבונות יהודית מלאה בארץ ישראל, וישובה ופיתוחה של הארץ**. כל מצוה היא קדושה. על אחת כמה וכמה כשמדובר על מצוה מיוחדת שחז"ל קבעו בה ערך מיוחד - "שישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל מצוות שבתורה" (תוספתא עבודה זרה ה', ב'). הגדרה מופלאה זו מגלה את הערך הכללי והמקיף של מצוה זו. המצוה כ"כ כללית ויסודית, עד שחרמב"ם אינו מונה אותה כמצוה פרטית בספר המצוות², כיוון שהיא

² "שאין ראוי למנות הציוויים הכלליים התורה כולה" (ספר המצוות, שרש ד"י). וכתב הרצ"ח: "מדוע באמת לא מנה הרמב"ם במניין המצוות את מצוות כיבוש אי"ש השיב על כך הרב אבא ז"ל ואמר, שמה שחרמב"ם לא מנא במנין המצוות, אינו משום שהיא פחות ממצוות אחרות, אלא אדרבה, מפני שמצוה זו היא יותר מן המצוות הנמנות. שהרי הרמב"ם מנא... שמצוות כלליות, שהן כוללות את כל התורה כולה לא נמנות במנין... המעיין בספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה קניין, יוכל לראות איך הבין הרמב"ם את יישוב אי"ש כשורש לכל המצוות. וכן ב"מאור החיים" הקדוש: "כי ישיבת הארץ היא מצוה כוללת כל התורה" (הרי"ם ל', ב'). היא מצוה שורשית ויסודית שעומדת מעל כל המצוות...". (מתוך התורה הנואלת, ד"ר עמי ל"ג-ל"א).

היא היסוד והבסיס לכל התורה כולה, וכדברי הרמב"ן על הפסוק "הצבי לך ציונים" (רמיהו ל"א, כ) - שכל התורה והמצוות שעם ישראל מקיים בגלות הינם רק "ציונים"³ - סימנים ע"מ שלא תשכחנה המצוות מישראל כשיחזרו לארץ. מתברר, אם כן, **שעיקר שלמות התורה והמצוות היא לך בארץ ישראל**, ושלמות הוויתנו בא"י היא דווקא מתוך עצמאות וריבונות ממלכתית.

זוהי מצוה בעלת אופי מיוחד. במשך 2000 שנה קיימנו מצוות באופן פרטי: לכל אחד היה את התפילין שלו; את הלולב שלו; את הציצית שלו. אך בפעם הראשונה מזה אלפיים שנה מופיע **ערך מצוותי חדש - האומה כולה מצווה ועושה**. "אשר קידשנו במצוותיו וצונו"⁴ - לא באופן פרטי, כי אם במובן הלאומי הכולל. רבש"ע בחר בנו מכל העמים⁵ ויצר אותנו בתכונה כזאת של אומה שלמה המצווה ועושה. מצוות ישוב בא"י אינה מוטלת על כל אחד ואחד מצד פרטיותו, כי אם על כל האומה כאומה. כל פרט, בהיותו חלק מן האומה, מוסר את נפשו, ומקבל ערך חיים חדש, בהיותו מסור לעבודת הכלל של "והורשתם את הארץ, וישבתם בה".

"וחי בהם" (ויקרא י"ח, ה) - פיקוח נפש דוחה כל מצוות שבתורה.⁶ אין מצוה שאדם מצווה למסור את נפשו עליה,⁷ אך כשמתרוממים למדרגה חדשה של קיום מצוות במובן הלאומי הכולל, אז מופיע דבר מיוחד: כולנו מוכנים בעת פקודה, ללבוש מדי זית, ולמסור את הנפש למען האומה.⁸ זהו מעמד רוחני נשגב ומיוחד, שבו קדושת המצוה היא למעלה מערך החיים הפרטי, כיוון שכל אדם מפסיק לתפקד כפרט,

³ "יומן הענין הזה אמרו בספרי (מקב, מ"ב): "ואבדתם מהרה" ודברים י"א, מ"ד-אף על פי שאנו מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ, היו מצויינין במצוות, שכתתורת לא יורו עליכם חדשים. משל לאדון שפעם על אשתו ושלחה לבית אביה, אמר לה: הוי מתקשטת תכשיטים, שכשתחזרי לא יהיו עליך חדשים. וכן אמר ירמיה: "הצבי לך ציונים", אלו המצוות שיתאל מצוינין בהם. והנה הכתוב שאמר: "ואבדתם מהרה, ושמחתם את דברי אלהי" (נשם, י"ח-י"ח), אינו מחייב גלות אלא חובת הגוף כתפילין ומזוזות, ופירשו בקו כדי שלא יהיו חדשים עלינו כשנחזור לארץ, כי **עיקר כל המצוות ליושבים בארץ** ה'. ולפיכך אמרו... ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה... "רמב"ן, ויקרא י"ח, כ"ח).

⁴ "אבל ברכה זו השניה (ו"אשר בחר בנו)" אינה כי אם ההודאה ושבח על מה שנתן לנו תורתו כלי חמדו מתוך האש, להורות על קדושתה ורוחניותה, ובהר בו מכל האומות, וקרבתו לפני ה' כסיני... " (בית, ארית מ"ז, ד').

⁵ יומא פ"ה, ע"א-ע"ב.

⁶ בעצירות ישנו כאלה שצרכיות למסירות נפש, אך במצוות אין מצוה כזאת.

⁷ "ונתת דבר המצוות דוחות מפני הסכנה, מ"מ מצוה זו התורה צויתה ללחום עמה, וידוע דהתורה לא תסמוך דיניה על תם, כמבואר ברמב"ן ובמנה"י, כ"ו, וברוך העולם נהרגים משני הצדדים בעת מלחמה. א"י, חז"ן דהתורה גורה ללחום עמהם אף דהיא סכנה, וא"כ דחיה סכנה במקום הזה (מצוות הריגת שבעת עממין), ומצוה לחרוג אותו אף שישתכן" (מנחת חנוך תכ"ה, ו).

ומגלה את הצד הציבורי-כללי-נשמותי של היותו איבר של האומה. והאומה - דרכה מופיע הקב"ה בעולמו - "וישב שלמה על כסא ה' למלך"⁹ (דברי הימים א' כ"ט, כ"ט). במשך אלפיים שנה לא היה לנו שיע ושיח עם מצוות מסוג זה, אך ב"זה היום עשה ה'" - **התחברנו יחד להופיע קומה חדשה של תורה בעולם - תורת הכלל**. ביום זה התקדשנו כולנו בקדושת עם ישראל, להקים את מדינת ישראל. במצב זה, כל המחלוקות, העדות והמנהגים, כולם שוליים ומהווים עניין פרטי. ביום זה אין מחיצות ואין הבדלים: **כל האומה כאיש אחד מופיעה עם מדרגה חדשה של חיים**¹⁰.

כל אדם - בין אם הוא מבין בדיק מה הוא עושה, ובין אם לאו - הוא חלק מהכלל, ומוסר נפשו על בנינה ותקומתה של האומה. "זה היום עשה ה'", נגילה ונשמחה בו". כל שנה הולכת, מתחדשת ומתחזקת בקרבנו אותה תחושה, של ציבור כלל האומה הישראלית, הניצבת יחד, ופועלת לקיומה של אותה המצוה, המהווה יסוד לכל האומה כולה - מצוות יישוב א"י.

על גבי שתי קומות אלו, ישנה **קומה שלישית** בבירור קדושת יום עצמאותנו. בהיסטוריה ישנו תקופות שונות, כאשר כל תקופה בונה ומוציאה לפועל גוון מסוים בחיים הישראליים. אך אומרת הגמרא: "ואמר רבי אבא: אין לך קץ מגולה מזה שנאמר: "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו, ופרכים תשא לעמי ישראל" (יחזקאל ל"א, ח') (סנהדרין צ"ט, ע"א). ישנה תקופה מיוחדת ששמה "קץ", במובן של הופעת השלמות האמיתית - השלמות העתידית של **הכל**.

אנו יודעים שהדרך ארוכה, והחיים הנוכחיים הם חלקיים בלבד, אך עינינו תמיד נשואות אל העתיד השלם. אנו מצפים להתקיימות דברי השלמות העתידית של **הכל**.

⁸ "ויבמדרש מפורש: כסאו היה מלא כמו הלכנה בט"ן בחדי"ן ורש"י שם, ע"פ המדרש בספיקתא דרב כהנא, פרשה ה'. ועיין גם: "לעז לא ישבח מזכרתו, אותו תור הזהב שבעיריות ימי שלמה, בבניין הבית הראשון, בהוד תפארת כבודו, ועוז החיים שהתגלה בו, בהבטת אושר האידאה האלהית והלאומית, המשולבת זו בזו בהתאמה הרמונית, "וקיימא סיהרא באשלותא" (אורית, "למחל האידאות בישראל", ג). וכן "מלכות בית דוד היא יסוד לאומה הישראלית, בזה שהיא הולכת עם מהגות מלכות-שמים, הדבוקה באומה הצדק והמשרים היא דנה, על פי מידת הנצח והאחרית עולם, וגם תהיה הליכות הצדק והמשרים היא דנה, על פי מידת הנצח והאחרית הגדולה, שיש לכללות כנסת ישראל בעולם" (נפולת הארץ, א', עמ' ת"ס).

⁹ יש הנוהגים לומר לפני כל מצוה "בשם כל ישראל", ע"מ לבטא את העובדה שבעצם הם מקיימים את המצווה הפרטית הזאת בשם כלל האומה. אך ביום זה אין צריך לייחד ייחודים, ע"מ לחשוף את המקור הכללי של המצוה, כיוון שהמצוה היא "בשם כל ישראל" בפועל ובכללי.

הנביאים - לכך שעם ישראל יתגבר, ויפיע את רוממות החיים
הישראליים במילואם.

השלמות אינה מופיעה בבת אחת, אלא היא תוצאה של עמל ממושך
במשך כל הדורות. ר' עקיבא בונה את השלמות באשר הוא, גם בר
כוכבא - למרות כשלו המרד - הריהו חלק מבנין הגאולה¹⁰. מסירות
הנפש, העזו והגבורה של יהודה המכבי; של בר כוכבא; של קהילות
שפירא וורמייזא; של מורדי גטו ורשה - וכל העולים על מזבח הגלות
במשך הדורות - כולם סימני דרך, כאשר כל אחד בונה בתקופתו את
האבן המיוחדת לו בגאולה. גם במרתפי האינקויזיציה, כשקידשו שם
שמים, ידעו המוסרים את נפשם, שהם בונים את הגאולה בדמם. הכל
נצבר בחשבון - אין אף טיפת דם שנשכחה - **"ואמר לך בדימך חיי"**
(יחזקאל ט"ז, ו). **זה סוד החיים הישראליים - מקיזים את הדם, וחיים**
עז העולם. וכך לכל תינוק יהודי, ביומו השמיני, נטיף דם ברית. אך
בדורנו זכינו לבנות את הקץ - סכום שכלול ההופעה השלמה. "אשרינו,
מה טוב חלקנו, ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו" (מנוח התפילה,
התעוררות) - זכינו להיוולד בדורו של קץ המגולה. **אשרינו שאנו עוסקים**
בבנין הגאולה השלמה של קיבוץ גלויות, של איי הנותנת פרותיה בעין
יפה; של מדינת ישראל - יסוד כסא ה' בעולם¹¹. זוהי זכות נפלאה
שצריך להכיר בה - **"זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו"**.

שתי הקומות הראשונות של תשועת והצלת עם ישראל, תוך קידוש
שם ה', שהיה מחולל בגויים כל משך הגלות, ושל התרוממותו לערך
חיים חדש, בקיום המצוה הציבורית של יישוב א"י, שתי קומות אלה
מקבלות מימד חדש, נשגב ועליון עיי **הקומה השלישית, המבררת שכל**
הדברים הללו, הם חלק מבנין הגאולה השלמה, של שלמות הופעת
אור ה' המלא, העתיד.

¹⁰ "שהרי רבי עקיבא, חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן
כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה **הוא וכל חכמי דורו**
שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעוגנות. כיון שנהרג נדע שאינו משיח" (נרמכים, הלכות
מכבים ומסתותיים י"א, ג). ומבאר הרב: **"...הוא מילדת רבי עקיבא המיוחד, שהיה**
מתעורר עכשיו בזמן צמחת הישועה, להיות לנו לאור עולם, התלהבה בשערו נכש,
לחזק כל חזון של גאולה ותחיה לישראל וארצו. דיוקא מפני שהחזון נכשעו נכש,
ובר כוכבא נפל, ועמו נפל ישראל בבחינת חירותו הלאומית, בטוחים אנו, כי תורת
אמת אשר בפה קדוש, יבוא תור לה, ותתור הזה הולך ובא, ולא תקום פעמים צרה,
ולא לחיים לחם ישראל מלחמת קיומו וצנתו, עד דור אחרון ועד בכלל" (מאמרי ראיה
א', עמ' 203).

¹¹ "מדינה שהיא ביסודה אידיאלית, שחוקק בהויתה תוכן האידיאלי היותר עליון,
שהוא באמת האושר היותר גדול של היחיד. מדינה זו היא באמת היותר עליונה
בסולם האושר, ומדינה זו היא מדינתנו, מדינת ישראל, יסוד כסא ה' בעולם, שכל
חפצה הוא שיהיה ה' אחד ושמו אחד, שזהו באמת האושר היותר עליון. אמת, שאושר
נשגב זה צריך הוא לכיזור ארוך, כדי להעלות אורו כימי חושך, אבל לא מפני זה יחדל
מלחיות האושר היותר גדול" (אורות, אורות ישראל ה', יא).

אמנם, אנו עדיין עוסקים בדברים הפשוטים - צבא, כלכלה,
פוליטיקה, יישוב הארץ - אך אנו יודעים שכל זה שייך לסדר של "בונים
בחול ואח"כ מקדישים"¹² (מגילה י"ד, ע"א), ועיינו נשואות תמיד לבית
המקדש, לבואה, לסנהדרין ולחזרת מלכות בית דוד¹³. אנו חיים בהווה
- ובונים את העתיד. **העתיד השלם הוא זה שכל הזמן מזריח עלינו**
מאורו, ונותן לנו כוח ועוז לבנות את חיינו. אנו עוסקים בדברים
הקטנים - אך יודעים שכל אחד באבנו הקטנה, בונה בזה את בית
הגאולה השלמה.

אלו הן שלוש הקומות המבררות את תוקף קדושת יום עצמאותנו. אך
יש דבר שהוא כולל את הכל, והוא כל כך פשוט, עד שלפעמים לא
זוכרים, ולא מבנים אותו.

בספר יחזקאל מופיע "חזון העצמות היבשות". הגר"א מפרש שנבואה
זו מתייחסת לחזון קיבוץ גלויות שעתיד לבוא. "ויאמר אלי: בן אדם,
העצמות האלה, כל בית ישראל המה. הנה אומרם: יבשו עצמותינו,
ואבדה תקותנו, נגזרנו לנו" (יחזקאל ל"א, י"א). הנביא מברר מתי העצמות
יקומו לתחייה - כשכבר נראה שאין יותר סיכוי. הגלות מגיעה למצב
קטסטרופלי - התבוללות והתמוטטות מרקם החיים הישראליים.
הפרעות אינן רק פוגרומים מקומיים, כי אם נהפכות להיות **גזירות**
שמו, מעור ועד זקן, טף ונשים, מופיעה הרגשה שאין יותר סיכוי
ואנסה כל תקווה - נגזרנו לנו. ובמצב זה של כאילו ייאוש, כשהגלות

¹² "ובכל מחלך של חיים. החול הוא מתעורר תחלה ואח"כ מוכרח הקודש להתעורר,
להשלים את תחית החול. לעזרו ולהצילו מבעור ומטמיון איז לו לחול אם יחשוב
להשתמש בכח מבורנו. בכח מה שיצא הוא תחלה לאור העולם והמפעל. לאמר על ידי
זה: "אני ואפסי ערד", ולא תחפץ לדעת מן הקודש מזיו יקרו והופעת אורו ואיז לו
לקדוש אם יאמר: "מאחר שיצא החול בתחלה לעולם הרי השיג את גבולי על כן אני
רק ללחום נגדו אדע, להרוס את אשר יבנה, לעקור את אשר יטע" תוכן החיים
והשקפת החויה בברורה ילמדנו אחרת. לגמרי אחרת. הגורל ככה הוא; החול ידרוך
בהחלה על במת החיים אמת הדבר שבתוכיותו. מן הקודש העליון. קודש הקדשים.
הוא יונק גם בראשית מצעדיו. אבל בבחירתו והכרה אין ערכי הקודש מוכרחים כלל
בראשית הופעתו של החול, ואחרי הצעדים הראשונים של החול המוכרח הקודש לבוא.
להאיר באורו ולהופיע בברדיו" (מאמרי הראיה ב', עמ' 404-405). ואילו דברי הגר"א
חריפים: "רבינו גאון עזרנו, ר' ישראל וקדוש, נור אלוהים על ראשו, מרן דאיי"ה קוק
זצוק"ל... וכל הלקר וקדוש בשם ה'". אל תניגון את הקודש, וקדוש גם את החול".
ולא התייאש מצפייתו העמוקה בניצחון הקודש, ותמי כך אמרת: "בונים בחול,
ואח"כ מקדישים" (אמרות ספורות", עמ' כ"ה-כ"ז).

¹³ "לקדמוניות ולשלמות הנו מתגעגעים, והגעגועים הם געגועים אלהיים, חפץ טמיר
מלא חיים עוזים מקוריים ממקור חי עולמים: ממלכה ומקדש, כהנה ונבואה,
המטביעים את חותמם על כל קניני חיים הכוללים, שאין אנו פחותים ביחושם מכל
העמים" (אורות, אורות התחייה, ה').

מגיעה לשאי שלא היה דוגמתי - **מתוך כך** מתחיל תהליך של קיבוץ הגלויות - "לכן הנבא ואמרת אליהם: כה אמר ה' אלקים: הנה אני פותח את קברותיכם, והעליתי אתכם מקברותיכם עמי, והבאתי אתכם אל אדמת ישראל" (נש, י"ט). העצמות קרבות עצם אל עצם, וקורמות עור וגידים, ושוב מתרקמים החיים הכלל ישראליים.

בגרי"א נאמר שהגלות זו מיתה של הנפש הציבורית הכלל ישראלי¹⁴. הגלות מרסקת את החיים הציבוריים של האומה. ישנן קהילות יהודיות וגדולי ישראל, אך האומה - כאומה - אינה מתקיימת אלא בארץ. אין מציאות ממלכתית לאומית. שיבת ישראל לארצם מולידה מחדש את הגוף הישראלי. במשך אלפיים שנה הנשמה הישראלית נפרדה מן הגוף. הנשמה המשיכה להתקיים, אך גוף האומה מוטל היה בבית קברות, עצמות יבשות. לקראת סוף הגלות הופיע שלב חדש, של התקרבות העצמות אלו אל אלו: התאגדויות של יהודים, רעיונות לאומיים, חברות חובת ציון ומוסדות לאומיים - בנקים, סוכנות וצבא! **הופעת הרוח והתפיסה הממלכתית - זוהי תחיית המתים**, "וידעתם כי אני ה', בפתחי את קברותיכם, ובהעלותי אתכם מקברותיכם, עמי" (נש, י"ט). צריך להכיר ולדעת שרביש"ע הוא המחיה מותם, ודוחף ומוביל את התהליך, "**ונתתי רוחי בכם, וחייתם**, והנחתי אתכם על אדמתכם, וידעתם כי אני ה' דברתי". **ועשיתם**, נאם ה' (נש, י"ד).

לפעמים אין אנו מרגישים מהו עיקר הנס¹⁵ של היום הזה. אנו גדלנו במדינה ורגילים לתופעה, אך צריך לדעת **שנס הניסים הוא יצירת רוח חיים חדשים של אומה ומדינה**. רוח של אומה אינה נוצרת ע"י התאגדות טכנית, של חברות אנשים המחליטה להקים מדינה, אלא זוהי מציאות חדשה, של רוח חיים ציבורית כללית. כאשר באים יהודים מכל קצוות תבל, יהודים בעלי מנטליות שונה - ספרדים ואשכנזים, ייקים ופולנים, דתיים וחילוניים, סוציאליסטים ורוויזיוניסטים וכו', יהודים שלפעמים אפילו לא מכירים איש את שפת

¹⁴ "כי משע שחבר הבית, יצאה רוחו, עטרת ראשיו, ונשארו רק אנטו - הוא גוף שלה בלא נפש, ויצאה לחי"ל הוא הקבר, ורימה מסובבת עלינו. ואין בידינו להציל הן עכשיו האוכלים שרינו. ומכל מקום היו חברות ושיבות גדולות, עד שרקב הבשר והעצמות נפזרו פיזור אחר פיזור. ומכל מקום היו עדיין העצמות קיימות, שהן התלמזו חכמים שבישראל מעמדי הגוף, עד שרקבו העצמות, ולא נשארו אלא תרוד רקב מאיתנו, ונעשה עפר. שחה לעפר נפשינו, ואנו מקוין עתה לתחיית המתים, והתנענעו מעפר קומי וכו" (נשעה י"ב, ב'). וערה רוח ממרום עלינו" (חשפות ילקוטי תפארת, בסוף "ספרא דצמעותא", ד"ה "ידוע").
¹⁵ "אפילו בעל הנס אינו מכיר בנסיו" (נדה ל"א, ע"א).

רעהו (נ"פ בראשית י"א, ז'), ובכל זאת מתאגדים יחד, **למסור את הנפש**, על דבר שכולם חפצים ורוצים בו יותר מהכל - זו רוח חדשה שמופיעה באומה. אין עוד דבר כזה בעולם, שרצון אחד מהשני, שרצון אחד, אנשים, שרחוקים אחד מהשני, כרחוק מזרח ממערב, כאיש אחד, וכולם יודעים שהכל מוקרב לתפארת מדינת ישראל. זוהי תחיית המתים, והנביא מברר ומזכיר, כי רביש"ע הוא זה שבידו להחיות מתים, "וידעתם כי אני ה' דברתי ועשיתם".

רוח החיים המאגדת את כולם יחד, לפעול ולעשות למען הדבר היותר טוב, של לחיות במדינה, לשמור חוקיה, לשלם מיסיה וכיו"ב, ועד הנכונות למסור את הנפש ביום פקודה - המציאות של רוח זו היא רוח ה' - כנסת ישראל הקמה לתחייה. **האחריות הציבורית והשותפות של כל הנמצאים בארץ ישראל זו תחיית המתים הנפלאה, וזה הוא נס הניסים של היום הזה**. רק מכוח זה יש לנו את הגבורה, התושיה, העוז והנכונות להילחם. רק מכוח רוח זו מתקיימת מצות יישוב ארץ ישראל, כיוון שאי אפשר לקיים את מצות יישוב ארץ ישראל, אלא רק ע"י הממלכתיות והריבונות הציבורית הישראלית. נס ניסים זה הוא עיקר מהותו של הקץ המגולה.

ישנם חילוקי דעות, וצריך להרבות אור, ועוד המלככה רבה. אך יום זה הוא מיוחד לשמות בנס הניסים שעשה לנו רביש"ע - "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה"¹⁶ - כפשוטו: שהחיינו את מציאותנו הלאומית, ויצר מחדש את האומה, החיה ופועלת במרחב החיים הישראליים. ונדע כי "מאת ה' היתה זאת, היא נפלאת בעינינו", "וידעתם כי אני ה' דברתי ועשיתם".

¹⁶ "אומץ הגבורה הזה, במסירות הנפש ובהתמסרות הרוח, אשר הפיה בתוכנו אלקי אבותינו קורא דורתינו, הוא העוז יסודם ושרשם של כל הניסים והנפלאות, אשר בהתגלותו זאת עלינו, בהגיעו אותנו אל זמנו זה ואל קיומנו זה... רוח הגבורה הזה נמשך ממקור השמה של כנסת ישראל כולה וממורמרי מעמקיה, מאת היענות נשמה לעם עליה, רוחו להולכים בה" (נשעה י"ב, ה'). למתחילים עליה, ומחדשים בה את תחיית אומתם ואת תשובת טהרתם. ממעמקי הגניזה של הנשמה ניקח את האור, אשר יחיה את העם כולו להעמידו על רגליו. הרוח הגדולה והנעלה, השואף לגדולי גדולות, הוא רק מחזיק את החיים ואת האנושיות בחודה ובבדרתה" (לתיבות ישראל, קפ"ב-קפ"ט).

הרב יעקב מדין

התקווה

ההמנון הלאומי שלנו הוא בית אחד משירו של נפתלי הרץ אימבר, בית שעבר שינוי בשורותיו האחרונות. במקורו היה השיר 'להמנון' הבלתי רשמי של אנשי המושבות וחובבי ציון עוד לפני יותר משני יובלות, הוא היה להמנונה של התנועה הציונית, והוא הושר בעת שדוד בן גוריון הכריז על הקמת המדינה, ומאז הפך להמנון הלאומי שלנו. הנסיבות המוזרות שבהן הפך השיר להמנון הלאומי, אישיותו הבעייתית של מחברו, ובעיקר, תוכנו הלא - רלוונטי לעם שכבר הגשים וכבר נמצא בארצו, העלו מדי פעם את השאלה האם לא כדאי להחליפו. בעבר הועלו הצעות כאלו מחוגים שונים, בעיקר בצינונות הדתיות. הייתה למשל, הצעה להמירו במזמור קכ"ו בתהילים ועוד. אך לאחר שגורמים בממשלת אוסלו הציעו להמירו ב'שיר השלום', שיר המציג את לוחמי תקומת ישראל כקורבנות שווא, הפכה הציונות הדתית להיות המגינה העיקרית על ההמנון הנוכחי. בשורות אלו ננסה למצוא חוטים מקשרים בין השיר לבין משהו ממקורותינו.

א.

המלים "עוד לא אבדה תקוותנו" בשיר נטולות מנבואות העצמות היבשות ביחזקאל, מבית ישראל האומרים בגלותם:

יָבֹשׁ עֲצֻמוֹתֵינוּ וְאֶבְדָּה תְּקוּוֹתֵנוּ נִגְדָּרְנוּ לָנוּ:

(יחזקאל ל"ז, י"א).

מחבר השיר טוען כלפי הגולים, שמקורו של אובדן התקווה הוא בתהליך פנימי נפשי, ולא בנסיבות אובייקטיביות הנכפות על העם מבחוץ. אומה עצמאית בארצה משולה לגוף חי בעל מוח ולב. אומה המאבדת את ארצה ואת עצמאותה דומה לגוף שמת מוות מוחי. הוא אינו מסוגל לעשות דבר, אך כל עוד ישנה תקווה - ליבה של האומה פועם. גוף שליבו פועם, אף שמוחו אינו עובד, אינו מת - הוא שרירי בתרדמתו. אף שאינו מסוגל לעשות דבר, הגוף אינו מתפורר ואינו נעלם. לכשתגיע עת ישועה למוח, ימצא לפניו גוף לפעול בתוכו. כיוצא בו אומה בגלות, כל עוד תקווה בליבה, לא נפרדו עצמותיה ולא התפורר בשרה. לכשתגיע עת ישועה, קיימת אומה המוכנה להיגאל. הנביא יחזקאל מדבר על אומה בגלות ובניה מיואשים. לכן, לא רק שאין רוח בגופות המתים, גם בשרם ועורם נרקבו והתפוררו ועצמותיהם נתפזרו. השיר מדבר על אומה בגלות, אך נפשה הומה ועינה צופיה לציון. ביחס



בין חשיבות הלב לחשיבות המוח כבר ביאר הרב חרל"פ בארוכה (י"אורי וישע"י) מדוע גדולה הציפייה לישועה מן הישועה עצמה.

ב.

נבואת יחזקאל והמנון התקווה עוסקים בייאוש ובתקווה בעת הגלות. הנבואה, כדרכה, עוסקת גם בפתרון המעשי לבעיה, ובנבואת יחזקאל מפתח הפתרון מצוי בידו שמים, ממש כמו בתחיית המתים.

לעומת הנבואה, השיר מותיר אותנו בגלות, וזוהי הסיבה לאי-התאמתו להיות ההמנון של מדינה המתעוררת מעפרה של הגלות וקמה. אך לתקווה יש צד נוסף, והוא בא לידי בטוי בדבריו של איוב:

אֲדָם יָלֵד אִשָּׁה קָצֵר יָמִים וְשֹׁבֵעַ רָגָז: קִצְיוֹ יָצָא וְיִפֹּל וְיִכָּרֵחַ כְּעָל וְלֹא יִשְׁמָר: ... אִם תִּדְרֹגִים יָמָיו מִסֶּפֶר תִּדְרֹגֵי אֲהָבָה תִּקְוֶה וְעִשְׂבוֹ: שְׁעָה מִקְעָלִי וְהִדָּל עַד יִרְצָה בִּשְׂכָרִי יוֹמִי: כִּי יֵשׁ לִעֵץ תִּקְוָה אִם יִפְרֹת וְעוֹד יִחְלִיף וְיִקְרָתָהּ לֹא תִחְדָּל: אִם יִקְוֶה בְּאֶרֶץ שְׂרָשׁוֹ וּבְעֵפֶר יָמוֹת גִּזְעוֹ: מָרִית מִיָּם יִפְרָח וְנִשְׂאָה קָצִיר כְּמוֹ נִסְעֵ: וְגֵבֶר יָמוֹת וְחֵלֶל יִנְעֹץ אֶדָם וְאִשׁ: אִזְלוּ מִיָּם מִנִּי יָם וְגֵבֶר יִחָדֵד וְיִבְשׁ: וְאִישׁ שָׁכַב וְלֹא יָקוּם עַד בִּלְתִּי שִׁפְיָם לֹא יִקְיָצוּ וְלֹא יִעָרֹ מִשְׁנָתָם: ... וְאִלֶּם הֵר נִפֹּל יִפֹּל וְעוֹר יִשָּׂמַק מִפְּקֻמָּה: אֲבָנִים שִׁחֲקוּ מִיָּם תִּשָּׁחֲקוּ סִפְיָתָהּ עֵפֶר אֶרֶץ וְתִקְוֹת אֲנֹשׁ הָאָבִדָה:

(פרק י"ד, פס' א"ב, ה"ח-י"ח-י"ט).

האדם דומה במשל איוב לציץ נובל. הסיבה אמורה בהמשך: "עוד ירצה כשכיר יומי". אין לו קשר לאדמה, שימיה כימי עולם. האדם זר לאדמה, ועבודתו עליה כעבודת השכיר על אדמת זולתו. זמן עבודתו קצוב, ולכשיסיים - ילך לביתו בלא כל רגש או לאיכפתיות לגורל האדמה שעליה עבד. האדמה אצלו אינה אלא מקור לרווח כספי. כתלוש מן האדמה, חיייו הם רגע, כציץ השדה, שאין לו שורשים באדמה, המביעה את הנצח. מותו הוא חסר תוחלת ותקווה - כציץ נובל, "ותקוות אנוש האבדת".

ולעומתו העץ, תקווה יש לו. אף אם ייכרת, עוד יחליף. אף אם יזקין וימות, יפרח מחדש מריח מים. גורלו שונה מגורלו של האדם בשל שיוכו אל אדמת הנצח. שורשיו של העץ מעורים בעפרה, ומלשד חייה של האדמה הוא עומד ויונק כל ימיו. לכן זרים לו החידול והמוות, ובעיקר זר לו - הייאוש.

ערכו השווה (ניגודית) בין 'התקווה' של נ"ה אימבר לחוסר התקווה של גולי בבל נבואתו של יחזקאל. הבח נערוך במקביל השווה

(נגודיות) בין אובדן תקוות האנוש באיוב להמנון התקווה של הרמב"ם במצוות קידוש החודש.

"ואני אסיף לך באור: אילו אפשר דרך משל, שבני ארץ ישראל יעידו

מארץ ישראל, חלילה לא-ל מעשות זאת, כי הוא הכטיח שלא ימחה

אותות האומה מכל וכל... הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום..."

(ספר המצוות עשין, קנ"ג).

לדברי איוב - לעץ יש תקווה, כיוון ששורשיו נטועים באדמה. אף אם ייכרת גזעו, יצמח מחדש משורשיו החבויים. האדם תלוש מן האדמה, ומותו הוא חידולו לצמח. לדברי הרמב"ם, לפחות לגבי האומה, שורשיה טמונים בעפר ארצה. גם בימי הגלות לא חדלה מעולם ישיבת יהודים בארצם. אותן משפחות בודדות שהמשיכו את רצף ההתיישבות תחת עול נוכרים ובתנאים לא תנאים, הן השורשים הטמונים באדמה, ומחמתם תשוב האומה ותפרח בארצה. אילו חלילה, חדלו שורשיהם ומהם תשוב האומה ותפרח בארצה. אילו חלילה, חדלו שורשיהם, אלו היו נמחים אותות האומה מכל וכל, קדושת הזמנים הייתה בטלה, ועמה הייתה חדלה ברכת 'מקדש ישראל והזמנים'. מכל מקום, הן לדברי איוב והן לדעת הרמב"ם, תלויה התקווה בזיקה לצמח, וזו תלויה בזיקה לאדמה. אלא שלדעת איוב, זיקתו של האדם לאדמה נטולת שורשים, ולדעת הרמב"ם יש לה שורשי אמת, לפחות בנוגע לאומה בכללה.

הבה נשווה עתה את היתקויה של הרמב"ם לזו של נ"ה אימבר על חידת כוח עמידתם של ישראל בעת גלותם: "נ"ה אימבר ינק בילדותו מבית המדרש החסידי. לדידו - גם אומה המתה בגלותה, ואין לה כל אחיזה ושורש במציאות, עדיין יכולה לשאוב את מקור חיותה מתהליכים פנים - נפשיים של 'נפש יהודי הומיה' ועיין לציון צופיה. דרכו של הרמב"ם בהבנת ההיסטוריה ריאליסטית יותר, ומבקשת את שורשיה בעצם המציאות, בנוכחותם הממשית של יהודים בארץ ה'. ואם משפחות בודדות שגרו בארץ, היו לדעת הרמב"ם, לשורשי החיים של האומה, שגזעה ונופה היו בכך, הרי עתה, כשאף גזעה נטוע בארץ ה', על אחת כמה וכמה שיש ממש בתקוותה.

א.

במלחמתו עם הייאוש שמשדר איוב - קדם לרמב"ם מורו ורבו הגדול בהלכות הקשורות למלכות ישראל, הלא הוא רבי עקיבא. כאיוב, אף עקיבא עמד על סף ייאוש, כשניסה כאדם מבוגר, שלא ידע קרוא וכתוב, להתחיל ללמוד את התורה, שאין חקר לגודלה. מוחו וליבו של עקיבא היו סתומים וחיתומים לאחר שנים כה רבות של רעיונות צאן ושנאת

התורה ולומדיה. גם איוב וגם עקיבא ראו על סף ייאושם מראה דומה, אבנים הנחקקות על ידי טיפות המים הזורמות עליהן. וכך אמר איוב: "אבנים שחקו מים תשטף ספיחה עפר ארץ **ותקוות אנוש האבדתי**". לאמר: אין תקווה ואין סיכוי לאדם כנגד כוחות הטלאי שבטבע, והוא יאבד ויכלה כאבן זו המתפוררת מפני המים הזורמים עליה.

על אותה אבן הביט עקיבא מזווית שונה:

"מה היה תחלתו של ר' עקיבא. אמרו, בן ארבעים שנה היה ולא שנה

כלום. פעם אחת היה עומד על פי תבאר. אמר: מי חקק אבן זו? אמרו לו:

המים, שתדיר נופלים עליה בכל יום. אמרו לו: עקיבא, אי אתה קורא

'אבנים שחקו מים'? מיד היה רבי עקיבא זן ק"ו בעצמו: מה רך פסל את

הקשה, דברי תורה שקשין כברזל על אחת כמה וכמה ויחמקו את לבי

שהוא בשר ודם! מיד חזר ללמוד תורה. הלך הוא ובנו וישבו אצל מלמד

תינוקות. אי"ל: רבי, למדני תורה! אחו רבי עקיבא בראש הלוח ובנו

בראש הלוח. כתב לו אלף בית ולמדוה. אלף תיו ולמדוה. תורת כהנים

ולמדוה. היה לומד וחולץ עד שלמד כל התורה כולה"

(אבות דרבי נתן (נ"א), פרק ו').

איוב הביט על האבן הנשחקת, וממנה שאב את ייאושו. עקיבא הביט על כוחם של המים ששחקוה, ומהם שאב את תקוותו ואת כוחו.

ולא רק לעצמו שאב רבי עקיבא תקווה, אלא גם לעמו. שהרי כשם שהייתה האבן חזקה וקשה, כך הייתה מלכות רומי חזקה וקשה לעמים הנאנקים תחת עול שעבודו. ואילו ישראל - חלשים ורכים כמים הם, וכמים הזורמים ממקום גבוה למקום נמוך, אף ישראל נפלו מרום תפארת מלכות בית חשמונאי אל תהום השעבוד וחורבן המקדש, ועדיין מאמין רבי עקיבא בכוחם.

"שוב פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו לחר הצופים קרעו

בגדיהם. כיון שהגיעו לחר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים,

התחילו הן בוכין ור"ע מצחק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחק? אמר

להם: מפני מה אתם בוכים? אמרו לו, מקום שכתוב בו: "והזר הקרב

יומתי" (נמצתי יית' ז') ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה? אמר להן: לכך

אני מצחק... אלא, תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה,

באוריה כתיב: "ולכן בגללכם ציון שדה תחרש" (מפי' ג', י"ב) בזכריה כתיב:

"עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים" (זכריה ה', י"ז), עד שלא

נתקיימה נבואתו של אוריה - הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של

זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה - בידעו שנבואתו של זכריה

מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו: עקיבא, ניחמתנו? עקיבא, ניחמתנו!"

(מכות כ"ד, ע"ב)

שמה תאמר, לא עסק רבי עקיבא אלא בתהליכים נפשיים פנימיים של נחמה על החורבן, והתהליכים שחזה היו בבחינת "החזון אשר הוא

חזה לימים רבים ולעתים רחוקות הוא נבא" (יחזקאל י"ב, כ"ט), ולא היא! התקווה שהפיח השועל היוצא מבית קודשי הקודשים ברבי עקיבא לא הייתה כדי לשאת דרשות: מכוחו של אותו שועל ומכוחה של אותה דרשה חנן רבי עקיבא דור של רבבות תלמידים, שהשיאו את משואות המרד בערץ הרומאי, תחת דגלו של בר כוכבא. לא נחמה נפשית בלבד הייתה בשועל ובדרשה, אלא תקווה של אמת עם שורשי אמת הנטועים בארץ הייתה שם. תקווה שיש בה עובר לעשייתו.

ד.

"מעשה ברבן גמליאל ורבי עקיבא שהיו באין בספינה, עמד רבי עקיבא ועשה סוכה בראש הספינה. למחר נשבה רוח ועקרתה. אמר לו רבן גמליאל: עקיבא, היכן סוכתך?" (סוכה כ"ג, ע"א)

ציניקים, ספקנים ומלעגים על רבותינו יוכלו לראות בבריתא זו ביטוי לכל מפעלו הלאומי של רבי עקיבא במרד בר כוכבא. אופטימיות בלתי זהירה ועודפי אנרגיה המניבים מגדלים פורחים, שאינם ראויים לעמוד בפני רוח מצייה, עץ עב גזע ורב נוף ללא שורשי אמת, והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו. כך יגדירו מן הסתם, אותם ספקנים את דרשתו של רבי עקיבא, בעת שראה את השועל היוצא מבית קודשי הקודשים. שהרי זקנים וזקנות לא ישבו ברחובות ירושלים לאחר שנשתיימה פרשת מרד בר כוכבא, אלא גוויותיהם של רבבות אלפי ישראל היו מוטלות שם ואין קובר. ולא היא! "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן, לא כל שכן!" (חולין ז', ע"א).

גם חזונו ודרשתו של רבי עקיבא לא נמלטו ממה שלא נמלטו נבואותיהם של נביאי האמת: משקלה של הבחירה החופשית של דור הגאולה ושל מנהיגיו. ראוי היה בר כוכבא לגאול את ישראל וראויים היו תלמידיו של רבי עקיבא להביא עמו את הגאולה. על פי עדותו של התלמוד הירושלמי קרא רבי עקיבא על בר כוכבא - "ידין הוא מלכא משיחא" (תענית פ"ד, ה"ח). אך הרמב"ם מפרש זאת במילים: "הרי זה בחזקת שהוא משיח" (הלכות מלכים פ"א, ה"ג), ורק "אם עשה והצליח הרי זה משיח בודאי" (שם, ה"ט). בר כוכבא היה בחזקת משיח "עד שנהרג בעוונותיו" (שם, ה"ט), ולא מחמת עוונות קלים גגוזה הגאולה. אמירתו של בר כוכבא לקב"ה "לא תסעד ולא תכסוף (=אל תעזור ואל תפריע)" (ירושלמי, שם) והריגתו את רבי אלעזר המודעי (שם) מבטאים את החתקונו של בר כוכבא ממהלכה הרוחני של הגאולה, כפי שהוכתב בידי רעיו הרוחניים של הדור. כך ייתכן לבאר גם את חוסר שיתוף

הפעולה של אזורים שלמים בארץ עם מלחמתו של בר כוכבא. תקוותו הראשונה של רבי עקיבא, תקוות אמת הייתה, אלא שנתקלקלה בעוונות הדור.

ה.

ועדיין יזידנו הספקן בשלו. החזון והתקווה, יאמר, טובים הם. אך לנסות ולהגשים - מחלת משיחיות היא, ומחירה האמוני בצידה, לכשתבוא ההתפכחות והאכזבה. שהרי רבים וטובים עזבו את דרך האמונה משנכזבה תוחלתם לגאולה. ואנחנו נשיב לו: אין אפשרות להיות תלמיד של רבי עקיבא לחצאין, ואין פלגין דיבורא' בשיטתו. משכשל המרד הצבאי והמדיני בהנהגתו של בר כוכבא, המשיך רבי עקיבא בעוז את מלחמתו על עצמאותו הרוחנית של העם. הוא הקהיל קהילות ברבים ועסק בתורה נגד החוק הרומאי, ולא שעה לעצותיו של פפוס בן יהודה, ששאלו: "עקיבא, אי אתה מתיירא מפני אומה זו?" (ברכות ס"א, ע"ב). גם ביום פקודה, בעת שהוציאוהו לסרקו במסדרות של ברזל, לא איבד רבי עקיבא את אמונתו, חלילה. אדרבה, כשלו מפקלו המדיני וסופם הנורא של חייו הוסיפו אתה לאהבתו את בוראו, בידוע, שלא כל גזירת ה' יוכל האדם להבין. גם בכך שונה רבי עקיבא מאיוב, שכשהביא עליו הקב"ה ייסורים, התחיל מחורף ומגדף.

מי שהחליט לדרך בדרך הגשמת התקווה של רבי עקיבא, צריך גם לדעת לשלם את המחיר ביום פקודה, ולא חלילה להאשים את הקב"ה, אלא להוסיף אהבה על אהבתו. צריך גם לדעת, שהמאבק הרוחני לא הסתיים, וערכי האמת שבשמים התנהל המאבק חיים וקיימים, ותקוות תקומתם - כגודל האמונה בהם בימי גזירה.

בהקמת המדינה קיום מצות יישוב ארץ ישראל

רבינו הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל נשאל: "האם מותר לנו בתור יהודים דתיים לתמוך בדרישה למדינה יהודית?" תשובתו: "לא מותר הוא לנו אלא מחוייבים אנו בזה." מה חן המצוות אותן מצוין הרב צבי יהודה כמקור החיוב?

מעניין הוא שהוא אינו מזכיר את המצוה למנות מלך (ספר המצוות לרמב"ם, עשה קעג) בין הסיבות לתבוע מדינה ולהקים בה שלטון יהודי עצמאי, זאת, אף שהראי"ה קוק זצ"ל במשפט כהן (סי' קמ"ד, עמ' שלז) כותב:

"נראים הדברים שבאנו שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של האומה ליד האומה בכללה. וביחוד נראה שגם כל שופט שקם לישראל דין מלך יש לו, לענין כמה משפטי המלוכה, ובייחוד למה שנוגע להנהגת הכלל."¹

ואכן, גם הרב צבי יהודה ראה במדינה - "מלכות ישראל"². אולם נראה שהרב צבי יהודה היה סבור שאף ששלטון הפועל בשליחות העם מוגדר "מלכות", אין בהקמתו משום קיום המצוה למנות מלך. וכך הוא כותב:

"מלך ישראל הוא יחיד אחד, נשמה אחת המבשלת בתוכה את כלליות האומה ומתוך כך אין על גבו אלא ח' אלוהיו...אמנם יש מדרגות במלכות. גדר המלכות הוא סידור ענייני האומה בפנים ובחוץ."³

גם הרב שאול ישראל זצ"ל בספרו, עמוד הימני, מבחין בין קיום המצוה לבין התצלת סמכויות מלכותיות מהעם לשלטון התבחר:

"המצוה אינה מתקיימת אלא על ידי נביא וסנהדרין. אולם התקף של המניי אינו שייך לה, וכל שהעם בחר בו הרי הוא מלך."⁴

מה רואה, אם כן, המצוה המחייבת הקמת מדינה?

1. "יהדות התורה - לירשת המדינה היהודית (תשובה לשאלה)", לתיבות ישראל א, עמ' 63.
2. דברים אלה מצוטטים במאמרו של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל "על הקמת מדינה יהודית קודם ביאת המשיח" (החוקה לישראל על פי התורה, חלק א, עמ' 129) ובספר עמוד הימני של הרב שאול ישראל זצ"ל, סי' ז, "סמכות הנשיא ומסדות ממשל נבחרים בישראל", בעמ' נב.
3. "ממור י"ט של מדינת ישראל", לתזכורת ישראל ג, בעמ' עח. וכן ראה דבריו בהמשך הספר, "למען כבוד ישראל ומלכותו", בעמ' רכט, ובספר "במערכה הצבאית", עמ' נג.
4. ספר נואל ישראל, עמ' 314.
5. עמוד הימני, סי' ז, "סמכות הנשיא ומסדות ממשל נבחרים בישראל", בעמ' סב. הרב הרצוג כותב שאין מצוה למנות מלך עד ש "נחל ישראל בארץ מאוייבים" (החוקה לישראל על פי התורה, חלק א, עמ' 130, הערה (ד) והשווה לשם משמאל פרשת שופטים שנת תרע"א, דברים עמ' קטז-קס"ז).

מדינת ישראל - מטרה או מסגרת?

הרב יהונתן בלס

א. מבוא

"בתנחל עליון גויים, בהפרידו בני אדם, יעב גבולות עמים למספר בני ישראל כי חלק ה' עמו, יעקב חבל נחלתו" (דברים לבח-ט).

"רבי שמעון אומר: קרא חקב"ה לשבעים מלאכים הסובבים כסא כבודו...ומנה מלאך לכל אומה ואומה, וישראל נפל בחלקו וחבלו. ועל זה נאמר (דברים לב, ט): כי חלק ה' עמו" (פרקי דרבי אליעזר, פרק כד).

"תבינה ארץ ישראל שבהר בה חקב"ה. אתה מוצא, כשברא העולם, חלק הארצות לשני האומות ובהר בארץ ישראל מניין שכן משה אמר 'בתנחל עליון גויים וגו' (דברים לבח). ובחר לחלק ישראל, שנאמר (דברים לב, ט): כי חלק ה' עמו, יעקב חבל נחלתו. אמר חקב"ה: יבואו ישראל שבאו לחלק, ויחלקו את הארץ שבאה לחלק" (מדרש תנחומא פרשת ראה, פרק ח).

מדוע "מינה (חקב"ה) מלאך לכל אומה ואומה"? מה משמעותה של חלוקת הארצות לשני [=מלאכי] האומות? האם לא היה ראוי לחלק את האנושות ואת העולם - לא למלאכים - אלא לבני האדם עצמם? והאם, בפועל, זה לא מה שקרה? עובדה היא שבעולם רואים אנו רק בני אדם ומסגרותיהם, התבניות והמדיניות, והיכן המלאכים?

בתשובות לשאלות אלו טמון המפתח להבנת המושגים "אומה" ו"מדינה" ולהערכה נכונה של מדינת ישראל כביטוי הלאומי של אומה שלא נפלה לחלקו של מלאך זה או אחר, אלא נקבעה כ"חלק" של בורא-כל. הבנת ייחוד זה, יש בה להסביר מדוע חשיבותה של מדינת ישראל אינה רק בכך שהיא משמשת מסגרת לפעילות תורנית, תרבותית, או בטחונית. קדושתה, כקדושת חיי היהוד בישראל (ראה: ביאור הלכה סי' שכט, ד"ה אלא), היא בעצם קיומה, ואינה מצטמצמת למצוות שהיא מקיימת או שמקיימים בה תושביה.

עם זאת, נבחון בראשית דברינו את חובת הקמתה וביצורה של מדינת ישראל כקיום אחת או יותר ממצוות התורה.

הרב צבי יהודה אמנם מצביע על חשיבותה של מדינת יהודית להחלת חיי יהודים: "מחויבים אנו להחליט, יפה שעה אחת קודם, את חיי נפשות היהודים הנמצאים בסכנה גופנית ורוחנית בתפוצות הגולה." הוא מזכיר גם את תרומתה האפשרית של מדינת יהודית לחיזוק חייהם התורניים של יהודים רבים.

אך מעבר לתועלת העשויה לצמות מהמדינה כשהיא תקום, מדגיש הרב צבי יהודה שיש בעצם הקמת מדינת ישראל משום קיום מצות יישוב ארץ ישראל:

"מצות התורה, המוסלת עלינו בכל הדורות לרשת את ארצנו ולשבת בה... שלמות חובה של מצותנו זאת, אשר בהיותה שקולה כנגד כל המצות שבתורה היא הנותנת בסיס וקיום קבוע לכול, היא מחייבת מעתה את הדרישה וההשתדלות לקיימה במלואה על ידי סידור מדינתנו ושכלול חיינו בה."

וכן כותב הרב צבי יהודה שלוש שנים לאחר הקמת המדינה:

"מדינת ישראל נוצרה והוקמה, בפקודת ריבוננו של עולם, על ידי מוצתת האומות לקיום המצוה הכלל-ישראלית המפורשת בתורה וירשתם אותה וישבתם בה; שהארץ הזאת, שהחל השם-יתברך לאבותינו לאברהם לצחק ולעקב, תהיה בשלטוננו ולא בשלטון של אומה אחרת."

מצוה זו לדעת הרב צבי יהודה, מחייבת שלטון יהודי לאומי:

"עיקר המצוה הוא הכיבוש הממלכתי, השלטון הלאומי הכלל-ישראלי בטריטוריה קדושה זו, ומתוך המצוה הכללית ישנה המצוה הפרטית המוסלת על כל יהודי ויהודי לדור ולשבת בארץ הקודש. על נקודה זו עמדו הגאונים בעל 'אבני נזר' ובעל 'שועות מלכו', המגדירים את מצות יישוב ארץ ישראל ככינוש ויישוב, ולא כשיבה בלבד... נסיכס בקצרה: השלטון היהודי בארץ הקודש, קרי: מדינת ישראל וצבאה... הריחו מצוה מפורשת וחשובה, מצוה כלל-ישראלית."

הרב צבי יהודה מזגיש בדברים אלה שמדינת ישראל - "השלטון היהודי בארץ הקודש" - אינה רק כלל או אמצעי לקיום מצוות יישוב ארץ ישראל, שלטון זה הוא המצוה בעצמה. נבדוק את דברי הפוסקים עליהם הצביע הרב צבי יהודה:

בעל האבני נזר כותב: "מצות עשה דיישיבת [ה] ארץ... אין ארצות שלא נכבשו בכלל

6. ראה: "למצות הארץ", לנתיבות ישראל א, עמ' 117, בהסבר שיטת הרמב"ם.
7. לנתיבות ישראל א, עמ' 65.
8. "למחמת עניינה של מדינת ישראל", לנתיבות ישראל ג, עמ' שיב.
9. שו"ת אבני נזר יורה דעה, סי' תנז, ס"ק לב.
10. ישועות מלכו, שו"ת יורה דעה, סי' סו-סז.
11. "מזמור י"ט של מדינת ישראל", לנתיבות ישראל ג, עמ' 69.

זה, כי הכתוב אומר 'וירשתם אותה וישבתם בה'. הנה דמעות נשיבה לאחר שירשו אותה ונתקדשה הארץ דוקא. ולמאן דאמר לא קדישה לעתיד לבוא [כלומר, שנבטלה קדושת הארץ לענין מצוות התלויות בה], אין מצות עשה דיישיבת ארץ בזמן הזה רק [=אלא] מדרבנן". כלומר, המצוה לדור בארץ - וישבתם - היא דוקא באותם המקומות המוגדרים בהלכה ככבושים ביד ישראל - "וירשתם". ההלכה רואה באזורי ארץ ישראל שקדושתם למצוות התלויות בארץ לא נתבטלה, אזורים הכבושים בידי עם ישראל. זאת גם אם בפועל שולט בהם ריבון זר. ולכן, בהם ורק בהם הישיבה מצוה.

גם בעל ישועות מלכו¹² מגביל את מצות ישיבת ארץ ישראל לחבלי ארץ שנכבשו על ידי ישראל. הוא פוסק שמכיון "שלא נתבטל כיבוש יהושע מכל וכל, ועדיין נשאר רושם מהכיבוש הזה הקדוש"¹³, "יש מצוה לדור" אף ב"מקומות שכבשו עולי מצרים ולא נכבשו על ידי עזרא"¹⁴. די באותו "רושם" מכיבוש של יהושע כדי שהישיבה באזורים אלה תחשב מצוה.

אותו "רושם" של כיבוש שומר אמנם על מעמדם של מקומות אלו כחלק מארץ ישראל שמצוה לדור בה אף תחת שלטון בפועל של זרים. אך אין בו כדי לזכות את מי שדר בארץ בקיום "עיקר המצוה" שהיא "הירושה והישיבה כאדם העושה בתוך שול, לכבוש את ארץ ישראל שתהיה תחת ירושתנו"¹⁵.

בקביעה לפיה מצות ישיבת ארץ ישראל מוגבלת למקומות הכבושים בידי ישראל, קדם לאבני נזר ולישועות מלכו הרשב"ץ שפסק: "לא היתה מצות דירה אלא בכיבוש רבים, אבל לא בכיבוש יחיד"¹⁶.

האם "כיבוש רבים" מותנה בקיומו של שלטון יהודי מרכזי לרמב"ם, כיבוש, בהגדרה, אכן מחייב מאמץ כלל-ישראלי?

ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכבושן מלך ישראל או נביא מדינת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים. אבל יחיד משראל או משפחה או שבט שהלכו

12. שו"ת אבני נזר, שם.
13. ישועות מלכו, שם, סי' סז.
14. הוא כותב שבאזור הכיבוש של עולי מצרים "כל דבר שאינו תלוי בגדולי קרקע, עדיין קדושתו נותרה".
15. בכך חולק בעל ישועות מלכו על המהרי"ט בתשובותיו חלק א, סי' מו.
16. ישועות מלכו, שם, סי' סו. הוא מגדיר חזירה בארץ בעת שלטון זרים "כצאת ריקנית" - לשון שנקט בה גם שו"ת הלכות קטנות חלק א, סי' רטא לגבי הישיבה בירושלים בעת תגלות.
17. "[גם] לדעתו של רבי מאיר" אע"פ ש[הוא סבור ששטח שנכבש בכיבוש יחיד] נחתיב במעשר - ותשיב"ץ חלק ג, ענין ר. וראה דביו שם גם בענינים קצת, רא, ו-רפ.

וכבשו לעצמן מקום. אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם, אינו נקרא ארץ ישראל כדי שנתנו בה כל המצוות ומפני זה חלק יהושע ובית דין כל ארץ ישראל לשבטים אע"פ שלא נכבשה, כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו" (רמב"ם הלכות תרומות פרק א, הלכה ב)¹⁸.

קביעתו זו של הרמב"ם מסתמכת על הפסוק (יהושע א, ג):

"כל מקום אשר תדרך ק"פ רגלכם בולכם נתתיו, כאשר דברתי אל משה". פסוק זה נאמר "ליהושע דהוה מלך, ולכל ישראל...דמשמע דבעינו מלך או נביא וכל ישראל אפילו לכיבוש הארץ שניתנה לאברהם"¹⁹. כלומר, רק מה שכבש שלטון מרכזי בהסמכתו של רוב העם הוא "לכם"

. בעל ערך השולחן (הלכות תרומות סי' נג, ס"ק ח) מוסיף הסבר:

"רצה הקב"ה שארץ ישראל תהיה קנין כל ישראל, וקדושת כלל ישראל תיקרא עליה...ולא יחיד שכיבש על דעת עצמו אפילו הוא גדול שבגדוליו".

אך ישנם ראשונים²⁰ הכותבים שכל כיבוש יהודי של שטח בתוך גבולותיה של ארץ ישראל מוגדר "כיבוש רבים" גם אם בפועל מי שכבש אותו אינו השלטון המרכזי אלא היחיד, המשפחה או השבט²¹. לשיטות אלו, כיבושיו הטריטוריאליים של היחיד

18. השוה לדבר רש"י גיטין ת"ב, ד"ה כיבוש יחיד, גיטין מז ע"א, ד"ה כיבוש יחיד, וע"ז כ"ע"ב, ד"ה סוריא.

19. קריית ספר הלכות תרומות, פרק א.

20. תוספות גיטין ח ע"א, ד"ה כיבוש וע"ז כ"ע"א ד"ה כיבוש; ר"ן לע"ז כ"ע"א [נף ע"ו בדפי הר"ן] ד"ה וכתב, יתב"א ע"ז כ"ע"א ד"ה כיבוש.

21. לראשונים אלו, לאחר שתיכבש הארץ כולה, גם כיבוש של יחיד מחוץ לגבולותיה דנו כ"כיבוש רבים" (תוספות גיטין ח ע"א, ד"ה כיבוש) רק כיבוש שטח מחוץ לגבולותיה של ישראל בטורם נכבש כל הארץ מוגדר "כיבוש יחיד".

דעות אלו מסתמכות על הספרי בסוף פרשת עקב: "ידד עשה שלא כתורה...הוא חזר וכבש ארם ונחלים וארם צובה ואת היבוישי שהיה סמוך לירושלים לא הורש. אמר לו הקב"ה: 'סמך לפלטי'ך שלך לא הורש, והאך אתה חזר ומכבש ארם ונחלים וארם צובה?' ה"ן והריסב"א מבנים שכבש דוד לא היה על דעת סנהדרין. תנצ"ב (עמק הנצ"ב שם, ד"ה וא"ת מפני מה וכו') מקשה, איך תוציא דוד את הצבא למלחמות הרשות ללא הסכמת הסנהדרין? אך מהמקרא (שמואל ב' פרקים ח ו-ג, וראה פירוש רד"ק שם, ח, ג ובתהלים, ס"ג) נראה שהמלחמה נגד ארם, שפעל לשטח ישראל מעבר לגבול פדן, הייתה מלחמת מצוה דוגמת ישראל מיד צר. ביקורת הספרי מבטלת - לא כנגד הלחמה - אלא כנגד ה"כיבוש", כלומר סיפוח אותו השטח שנתפס מאדמת ארם לריבונות ישראלית מלאת סיפוח זה לא היה על דעת סנהדרין.

הרב שלמה גורן זצ"ל הבין שדעת תוספות היא "שם כיבוש יחיד עבור יחיד ולצרכיו, אם נכבשה לאחר כל ארץ ישראל חלה עליה קדושת הארץ" ("קדושת איזורי הכיבוש לפי ההלכה", תורת המועדים עמ' 620). אולם נראה שאת ר"א אבן עזר לא אגמתי הכיבוש היחיד שהספרי את השטח הנכבש לארץ ישראל גם אם לא התכוון לחלק אותו בין השבטים - ראה רש"י גיטין ח ע"א, ד"ה סוריא, וע"ז כ"ע"ב ד"ה סוריא. כוונת רש"י, בכתבו (גיטין ח ע"ב, ד"ה כיבוש יחיד) ש"ידד לא כבש [את סוריא] אלא לצרכיו", הייתה שידד את חלק את השטח בין השבטים, ראה מאיר לביטמן ח ע"א ד"ה בשלשה שבועות. "לעצמו כבשה ולא לשם כל ישראל שחלקות כחותע". (ב-ה) הכיבוש היה על דעת סנהדרין. משמעות לשון הר"ן לע"ז כ"א, סוף ד"ה וכתב, ולשון הריטב"א לע"ז כ"א, ע"א, ד"ה כיבוש.

בתוך גבולותיה של ארץ ישראל מלווים בהכרח פן כללי העושה אותם ל"כיבוש רבים" גם ללא מעורבות של שלטון מרכזי. האם לשיטתם של ראשונים אלה בסלה חשיבותה של מדינת ישראל לקיום מצוות "שוב הארץ"?

זאת ועוד: אף לדעת הרמב"ם, הפרט, ולא רק השלטון הלאומי, מצווה לפעול להרחבת התבולות היהודית בשטחי ארץ ישראל²². "הלוקח בית בארץ ישראל מן הנכרי מותר לו לומר לנכרי לכתוב לו שטר בשבת. שאמירה לנכרי בשבת אסורה מדבריהם ומשום יישוב ארץ ישראל לא גזרו בדבר זה" (רמב"ם הלכות שבת, פרק ג, הלכה א). "מותר לקנות בית מן האיני יהודי בשבת" [שו"ע אורח חיים סי' שו, סעיף יא]. היתר זה אינו מוגבל למי שאין לו בית בארץ כדי לאפשר לו לקיים את חיובו הפרטי לדור בארץ. הוא מלמד על מצות כיבוש המחייבת גם את מי שיש לו מקום מגורים בארץ אף בתקופה שהארץ נשלטת בידי זרים. רש"י, בפרשו את הסוגיה עליה מתבססת הלכה זו, כותב ש"יישוב ארץ ישראל" הוא "לגרש עובדי כוכבים וליישב ישראל בה"²³. גם היחיד מצווה בהשגת יעדים אלה²⁴.

לשיטתם של חלק מהראשונים אין צורך במלך או בשלטון מרכזי כדי לכבוש את הארץ לגבולותיה "כיבוש רבים". היחיד נושא איתו בהכרח את סמכות הרבים.

גם הרמב"ם, שקובע שדוקא מלך או נביא על דעת רוב העם יכול לכבוש את הארץ "כיבוש רבים", מחייב את הפרט, ולא רק את המדינה, לנאול בתים בארץ מבטלת זרים.

לפי האבני נזר והשועות מלכן, "רושם" נותר משך הדורות מהכיבושים הקודמים של יהושע ועזרא, ולכן אף בטורם הקמת המדינה הייתה מצוה על היחיד לדור בארץ. בעל השועות מלכו שמגדיר את "עיקר" מצות "יישוב הארץ" לכבוש את ארץ ישראל

אפילו מלך אינו מציא מלחמות כיבוש מחוץ לגבולות ישראל, שהיא מלחמת הרשות, ללא הסכמתם של הסנהדרין (סנהדרין ב ע"א). ברור הוא שאם יהודי כובש בכוחות עצמו ולצרכיו הוא שטח בתי"ל - ללא אשור הסנהדרין או ללא כוונה להחיל על השטח ריבונות ישראל - אין להגדיר את השטח "כיבוש רבים".

22. אף בסוריא (רמב"ם, שם) וכ"ש בחבלי ארץ שכבשו עול מצרים - ישועות מלכו שם, סי' כשם ספר כפותר ופירא. ראה מרחשת חלק א, סימן כב, ס"ק ז הכותב שכל יחיד מצווה חן ביישובה וכן בירושנה ולכן אינו יוצא ידי חובתו אלא אם כן מקיים שני חלקי המצוה - קונה קרקע בארץ ישראל ודור בארץ. הריב"ש [שו"ת ריב"ש סי' קא] כותב ש "הקונה שדה מהכותני הוא מצוה גדולה מן העלית, כי העלית היא מצוה לשעושה ולעצמו בלבד אבל יישוב ארץ ישראל אינה מצוה לשעושה אלא מצוה המתקיימת לעולם היא, ומצוה ותועלת היא לכל ישראל שלא תשתקע ארץ קדושה ביד סמאים".

23. רש"י גיטין ח ע"ב, ד"ה משה יישוב ארץ ישראל.

24. הירושלמי, מ"ק פרק ג, הלכה ז, ומתני רבישת בית מנכרי בשבת תוך השוואתה לכיבוש יריחו שהיה בשבת.

שתהא תחת ירושתנו" אינו מזכיר "מדינה" או שלטון מרכזי.

על מה, אם כן, התבסס הרב צבי יהודה בקבעו ש"שלימות חיונה של מצוותנו זאת...מחייבת סידור מדינתנו"²⁵, ש"עיקר תמצוה הוא הכיבוש הממלכתי, השלטון הלאומי הכללי-ישראלי"²⁶, ש"המדינה וצבאה" אינם רק אמצעים לקיום המצוה של "שוב הארץ אלא הקיום עצמו של אותה "מצוה מפורשת וחשובה"?

התשובה לשאלות אלו היא שרצות שייכות לאומות ולא לבני אדם פרטיים: אומות הן ריבוניות- ולא יחידים. ארץ ישראל היא נחלתה של האומה הישראלית- "גוי אחד בארץ" (שמואל-ב ז'כג).

לכן גם אם כיבוש הארץ של יחיד או שבט - דינו "כיבוש רבים", זו משום שכוחה של האומה, של ה"רבים", חובר אל הפרט הממלא בכיבוש הארץ משימה לאומית. **אזם בכוח הפרטי שלו אינו יכול "לרשת" ארץ, לשלוט בה שליטה מדינית.** לעניין ירושה- אין חולק ש"כיבוש יחיד אינו כיבוש"²⁷. ירושת הארץ פירושה החלת ריבונות לאומית עליה, ומכאן, שייסודה של ריבונות כלל-ישראלית בארץ ישראל- "השלטון הלאומי הכללי-ישראלי בטריטוריה קדושה זו... המדינה וצבאה"- הוא, כדברי הרב צבי יהודה, "עיקר מצות ישוב הארץ: "ירושיתה".

אך מדוע השלטון בארצות העולם ניתן רק לאומות ולא לבני אדם כפרטים? מה מיוחד באומות שאין ביחידים? שאלות אלו מחזירות אותנו לשאלות ששאלנו בראשית דברינו.

ג. אומות: ביטויים הסטוריים לאידאליים נצחיים

הראי"ה קוק זצ"ל²⁸ מתאר את האומות כהתגלמות- במימד ההיסטורי- של אידאליים "אלוהיים", של ערכים נצחיים, המחייבים ומצדיקים בעיני בני האומות האלו הקרבה עצמית למענם ולמען האומות המייצגות אותם. השאיפה לקירבת אלוהים- לצנחיות ולהתעלות- היא, אמנם, נחלתה של האנושות כולה. אך בכל אומה היא מקבלת גוון פרטי מצומצם התואם את טבעה של אותה אומה (עולת ראייה א, עמ' רז)²⁹.

25. לעיל, לד ציון הערה 5.

26. לעיל, לד ציון הערה 9.

27. ראהו רשב"ץ לעיל, לד ציון הערה 17 שכתב שגם לשמן דאמר "כיבוש יחיד שמה כיבוש" אין בכוח כיבוש להפוך את האזור שנכבש לחלק מארץ ישראל שמצוה לדור בו.

28. "למהלך האידאיות בישראל", אורות, מעמ' קב.

29. ראה גם: אורות התחיה י (אורות עמ' סד); אורות ישראל בג (אורות עמ' קמז).

"ההכנה לרעיון האלה, נמצאת היא, באיזה אופן, גלוי או נסתר, ישר או מעוות, בכל הלבבות של האנושיות, לכל פלגותיה, משפחותיה וגוייה. חללה חכנה זו מכונות לאומיות שונות, מכוונות למצבה בכל קיבוץ אנושי ובכל מצב גיאוגרפי לפי ערכם" (אורות, עמ' קכ).

"מקור חיותה היסודית" של כל אומה "הוא הרעיון האלחי" שבתוכה (שם, עמ' קג). רק הוא יכול לזהות את ה"דבק" המאחד את האומה. כשהוא מאבד מכוון, כשהיחיד שוב אינו מתלבט מהאידיאל של אומתו, הכלל מתפרק וכל פרט מחפש את טובתו האישית. אדם מוכן לוותר על "חיי שעה" רק למען "חיי נצח". האומה, באידיאל האלוהי שהיא מייצגת (עם חיותו חלקי ומוגבל), מבטיחה לפרט דביקות בנצח ותובעת ממנו את הנכונות להקריב את הכל, כולל החיים עצמם, למענה ולמען האידיאל האלוהי הגלום בה. רק האידיאלים שבני אדם מזהים עם אומותיהם-חירות, חדר, משמעת, נאורות ועוד- מסוגלים להניע אותם להתגייס, כל אחד, להגות מולדתו, גם מול קשיים וסכנות.

רעיון זה עצמו מוצא ביטוי בדברי המהר"ל בהסבירו את "יחוס האומות למלאכים:

"לכך כתיב [בראשית א, כז] 'נעשה אדם בצלמנו', שנמשך עם המלאכים, כי בא לומר שכל המלאכים שחם כוחות של מעלה, והם שבעים נגד שבעים אומות, כולם נשתתפו באדם הזה, שכולם יש להם חלק בו, וחלק ה' בתוכם... ולפיכך כשנתפלגו ונפרדו זה מזה כתיב [בראשית נא, ז] 'הבה נרדה גם כן, כלומר שאמר למלאכים שנחלק האומות ויחזק כל שר ומלאך חלקו, ומאז נפלגו ונפרדו האומות' (אורות ח, פרק טז).

"האדם בורח לו אלוהות אשר ידמה שהוא לחלקו... לכך כל אומה בחרה לאלוהות כפי אשר במחשבתה אשר היא לחלקה, ואף כי יודעים שיש כוח יותר חשוב שגובר על הכח אשר הוא לחלק שלהם, וסוף סוף כאשר במחשבתם שחם לחלק אותו הכח, אין ממירים אותו" (נצח ישראל, פרק ב).

בדברים אלה, מלמדנו המהר"ל שהתפלגות האנושות לעמים שונים משקפת פירוק האידיאל האנושי- שכלל ענפים רבים- למרכיביו, כשכל עם מאומות הגויים מבטא אידיאל פרטי אותו הוא מזדהה. אידיאלים אלה- "כוחות של מעלה"- הם שורש התרבות והחיים הלאומיים של כל אחת מהאומות.

דור הולך ודור בא, תנאים כלכליים ופוליטיים מתחלפים, אך הזהות של האומה אינה משתנית כל עוד האידיאל שבשרשה ממשיך לקיימה. זהותה של האומה אינה, אם כן, אדם או מוסד זה או אחר, אלא האידיאלים העומדים בשורש קיומה.

ראינו במבוא שהקב"ה "מינה מלאך לכל אומה ואומה" (פרקי דרבי אליעזר, פרק כד). משמעותה של המינוי היא שלכל אומה- מלכד "ישראל-מלאך, אידיאל

עליון "מיוחד" (אורות ח, פרק ט), "פרטי" וחלקי(שם, פרק נה). המעצב אותה. אמנם בעיני בשר ניתן לראות רק בני אדם ומסגרותיהם, אך אלה מגלמים בתרבותיותם הלאומיות רעיונות-על, אלוהים-אך-חלקים, הפועלים בעולם ועליו, ומתחרים זה עם זה לאורך ההיסטוריה.³⁰

קביעתם של חז"ל (תנחומא ראה, פרק ח) שגם ארצות תבל חולקו לישרי האומות, כלומר מלאכים, מלמדת שיישוב העולם נעשה רק על ידי אידיאלים אלה, על ידי חברות לאומיות ותרבותיות, ולא על ידי אנשים פרטיים.³¹

ד. "מדינת ישראל, יסוד כסא ה' בעולם" (אורות ישראל ו, עמ' קס)
כשמינה הקב"ה מלאכים לאומות, עם ישראל "נפל לחלקו" (פרקי דרבי אליעזר, פרק כד).

"האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד. אבל ישראל אין להם שר ומלאך מיוחד, כי הם אל ה' ית' (אורות ח, פרק ט).

"העולם הזה בא מן ה' יתברך שהוא קדוש, ומאחר שבא מאיתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התייחסות אליו ויתברך... ומפני זה, העולם יש בו בחינה נבדלת בלתי- גשמי(ת). כנגד זה הוא המלכות הקדושה, היא מלכות ישראל" (נצח ישראל, פרק כא).

לעומת האידיאלים התצמצמים והתחלקים שבשרשו של אומות הגויים, "בא תבטוי החי של האידיאה האלוהית בלבוש הסגנון הלאומי ביום הגובה וההתאמה- בישראל" (אורות, עמ' קד).

שלא כבדקי אומות העולם, השואבים את עריכתם האוניברסלית-לא מהלאומיות הפרטית שלהם (ממנה הם נאלצים להתעלות) - אלא מאנושיותם הבסיסית, יחודי מוצא באידיאה האלוהית הכוללת שביסוד ישראל את מקור אנושיותו.³²

30. תורה ודעים האמריקאי, רלף וולף אמרסון כתב במאמרו: Nominalist and Realist: General.

"The gods are the" "ideas are essences. They are our gods." תורה גרמני, אוטוולד ספנגלר, כתוב בספרו The Decline of the West.

"For me, 'the people' is a unit of the soul... Peoples are neither linguistic nor zoological, but spiritual units."

31. תנא זה בלאומיות לא-יהודית חושפת את הקשר שלה עם אלוהות. הסעד לאידיאלים חלקים, אף אם הם נצחים, הוא משרשי עברה ארה (ראו: הלכות עבודה ארה פרק א, הלכה א). מכאן שמקור ההתנגדות ללאומיות ישראלית של יהודים שאינם מבחינים בינה לבין לאומיות זרה הוא הטבע היחודי המתגמד באופן אינסטינקטיבי לעבודת ארה.

32. ראה לעיל, הערה 29.

מימוש היסטורי, ארצן של אידאה זו הוא "ציבור בעל מדינה פוליטית וסוציאלית וכסא ממלכה לאומית. ברום התרבות האנושית... והאידאה האלוהית המוחלטת מושלת שמה ומחיה את העם ואת הארץ במאור-חייה" (שם). גם ה"מצב הגיאוגרפי" הטבעי של האומה, כתכונותיה התרבותיות והפסיכולוגיות, תורם למימוש האידאה (שם, עמי קר).

מדינת ישראל, כמדינה של האומה הישראלית, היא ביטוי ארצי, פוליטי, לאומה הישראלית, אומה הנושאת בתוכה, כיסוד זהותה, את האידאה האלוהית העליונה. באומות העולם - אידאל מוגבל וחלקי מחיה את המסגרת הלאומית והמדינית ומשמש "נשמת חיים באותו גולם... ויהיו לרוח-נגויה" (אורות, עמ' קג).³³ בישראל לעומתו, "התוכן האידאלי היותר עליון", החפץ "שיהיה ה' אחד ושמו אחד", עומד ביסוד היותה ומחיה את המדינה:

"אין המדינה האנוש העליון של האדם. זה ניתן להתאמר במדינה רגילה... מה שאין כן מדינה שהיא ביסודה אידאית, שחקוק בהיותה תוכן האידאלי היותר עליון... מדינה זו היא מדינתנו. מדינת ישראל, יסוד כסא ה' בעולם, שכל הפצה הוא שיהיה ה' אחד ושמו אחד, שהוא באמת האנוש היותר עליון. אמת שאנוש נשוב זה צריך הוא לביאור ארך כדי להעלות אורו בימי חושך, אבל לא מפני זה יחדל מלחות האנוש היותר גדול" (אורות ישראל וזו, אורות עמ' קס).³⁴

הקמתה של מדינה זו - שהיא "יסוד כיסא ה' בעולם" - אינה "אמצעי" בלבד, היא מטרה בפני עצמה.

אמנם רק היא - בבנינה השלם וכשהמקדש בתוכה - מאפשרת את קיום מצוות התורה בשלמותו: "תמצות כולן הן תמיד קשורות במגמתן ובתוכן הפנימי שלהן דוקא לאותו מצב עליון, ואז הן מתראות בכל הדרן" (אורות ישראל וזו, אורות עמ' קסג). אך הן "ענפים" של הרוח הקדושה הפועמת באומה מראשית דרכה: "כל פריג תולדותיה של תורה, הקרובים והרחוקים, המעשיים והעיוניים, מרוח אלוהים של האומה נוצרו ונתחוו" (שם וזו, עמ' קסד). יחס זה מקביל ליחס הקיים בין

33. אולם בעקבות גלותה של ישראל, וכתוצאה מקשיי התמודדות של האומות המפותחות עם האידאליס תבלתי-מוסריים (ראה אורות הקדש, חלק ג, פרק יב, "מגמות מוסר הקדש", עמ' נ) והבלתי-אוניברסליים שבשורש היותם הלאומיות, התגמדה ה"אידאה האלוהית" שלחן ל"רגש דתני" וה"רעיון הלאומי" ל"רעיון מדיני". אז נחפזו מדינותיהן "לממן 'מוסר' המתפשט על נפשות רבות", המדינה היא חברת אחריות גדולה [למחלף האידאות בישראל, פרק ת, אורות עמ' קיד].

34. וכן באורות הקדש, חלק ג, פרק קלז, "אנוש המדינה האידאית", עמ' קצא.

הנשמה הפרטית למצוות שיעשה האדם.³⁵ אין הנשמה וה"י הפרטי - הכוללים נשמה וגוף - "אמצעים" בלבד לקיום מצוות. המצוות, ברמה הפרטית וברמה הלאומית, הן ביטוי מעשי לקדושה קיימת.

מספר הרב צבי יהודה:

"אמר לי גדול אחד מינים העצמות עם כל חשיבותו מצד התנועה וההתלה, קדושה-אין בו. אולם... קדושה היא **מצאות ממשית - ריאלית** ולא פראזה רגשית-אנושית. מצאות הקדושה אינה נקבעת על דיון; הקב"ה קבע שאנו חנו עם קדוש, מצאות עובדות של נשמות קדושות בגופות קדושים המתפרטים מתוך נשמה כלל-ישראלית שכולה קדוש. קיימת מצאות של ארץ קדושה, חבל ארץ אשר בו בחר ה', כי בחר ה' בציון [היהלים קלב, נ]. כן נקבעו הדברים: אחי הארץ הקדושה וזהו העם הקדוש!"

ה. סיכום

מדינת ישראל, הגדרתה - ריבונות יהודית בארץ ישראל. כל השאר - פרטים. המדינה אינה "אמצעי" לקיום מצות "ישב הארץ אלא כדברי הרב צבי יהודה (בעקבות הישועות מלכו), היא בעצמה "עיקר" קיומה.

"כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו" (דברים לב טז). מדינת ישראל היא מימושה החיסטורית והארצית של לאומיות קדושה אלוהית, "יסוד כיסא ה' בעולם". התורה בשלמותה והמצוות כולן הן דרך חייה הטבעית. רק הן מבטאות את האידאה האלוהית אשר מראש הונח ביסוד היותה.

ותהינה ענינה בביצורה ובאריחה הולכת וגוברת של אור נשמתה:

35. ראה תפארת ישראל, פרק ז, משל הרעיון והענינים.

36. ראה ביאור הלכה סי' שכט, ד"ה אלא.

37. "מזמור י"ט של מדינת ישראל", לנתיבות ישראל ג עמ' פב.

משמעותיות ישנות וחדשות ליום העצמאות

הרב ד"ר דוד מישלוב

יום העצמאות הולך ומוסיף משמעותיות, המצטרבות עם הזמן. נסקור בקצרה שלוש "ישנות" שלא נס ליחן, ושלוש "חדשות" - שינויים בהכרתנו היהודית, המתהווים בתוכנו זה זמן רב.

משמעותיות ישנות:

1. משמעותיות יסוד:

א) **צניחה מעבדות לחירות:** זה היה עיקר הנס: הקמת המדינה היהודית העצמאית הראשונה בארץ ישראל מאז השתלטה עלנו רומא לפני כאלפים שנה. מדינת ישראל היא השלטון היהודי המאוחד הראשון מאז ימי החשמונאים, ולפניהם מאז מלכות דוד ושלמה.

ב) **הצלה ממוות לחיים, לעם ישראל היושב בציון:** מדינות ערב - הקרובות והרחוקות - תקפו אותנו במלחמת השחרור, עוד לפני הכרזת עצמאותנו, והשוב עמד בהצלחה במלחמת מעטים מול רבים וחלשים מול חזקים.

ג) **קיבוץ גלויות:** רצח שלוש מעמנו בשואה הותיר את עם ישראל בדכאון עמוק, כדבר ה' אל יחזקאל (ל', א'): "העצמות האלה כל בית ישראל המה; הנה אומרים 'יבשו עצמותנו, ואבדה תקותנו, נגורנו לנו.' בהכרזה על הקמת מדינת ישראל קוימה בנו תבטחת ה' (שם שם יב): "הנה אני פותח את קברותיכם, והעליתי אתכם מקברותיכם, עמי, והבאתי אתכם אל אדמת 'ישראל' פתיחת שערי המדינה לכל יהודי עוררה גלים רבים של שיבת ציון המונית והושיטה קרש הצלה ליהודים נרדפים בעולם כולו.

2. מצות ישוב ארץ ישראל

מצות "שוב ארץ ישראל הוגדרה על ידי הרמב"ן: "לרשת את הארץ אשר נתן הא-ל יתי' לאבותינו, לאברהם לצחק ולעקב, ולא נעבנה ביד זולתנו מן האומות או

644

לשממה". הבהיר הגאון ר' יהושע ז"ל מקוטנא (שו"ת "ישועות מלכו", יו"ד סי' סו) כי "עיקר המצוה אינו אלא הירושה והשיבה כאדם העושה בתוך שלו, לכבוש ארץ ישראל שתהיה תחת ירושתנו". "ישוב ארץ ישראל הוא מצוה ציבורית המוטלת על כלל ישראל, מצוה של שליטה לאומית שרק כלל ישראל יכול לקיימה. יום העצמאות היה יום של מהפך גדול בקיום מצוה גדולה זו. ביום זה הכריז ראשי הציבור, בתור נציגי הציבור, כי עם ישראל הוא השליט בארצו, וכל עמי תבל הכירו באכותנו זאת, כעם.

3. ניהול כללי ומקיף של חיי עם ישראל, בתור ציבור, על פי ערכי ישראל

לאורך כל דורות חגלות קיימנו מוסדות תורה וחסד, משפט וצדקה. אולם אינו דומה יחיד העוסק בכל אלה - ואפילו יחידים רבים, ואפילו קהילות גדולות - למדינה שלמה העוסקת בהם.

אין כמדינת, על עצמיתה הציבורית, היכולה לתמוך במוסדות חינוך יהודיים, דתיים, ותורניים, בכל הדרגות. עם כל המאבקים הקשים הכרוכים בקיומה של מערכת החינוך במדינת ישראל ובניווסה, אין דמיון בינם ובין הבעיות הקיומיות של החינוך היהודי בגלות. משפחות רבות בגולה אינן עומדות בהוצאות הכספיות עבור חינוכם היהודי של ילדיהם, בעוד שבבישראל כל ילד יהודי לומד עברית וחוגג את חגי ישראל. עולם התורה פורח, ברבבות לומדיה ובמאות מוסדותיה, ביצירה ספרותית עשירה ומגוונת חסרת תקדים.

מדובר בשינוי מהותי בחינוך: מדינה שלמה מקיימת מערכת ביטוח לאומי המסייעת למובטלים, למוגבלים, למשפחות ברוכות ילדים, ליולדות, למעוטי יכולת, לנכים ועוד - וכל זאת בשם התברכה כולה. אין בית חולים פרטי, או של קבוצה, כמערכת בריאות המספקת את צרכי הבריאות הנסיסית של כל האוכלוסייה - בשם המדינה כולה. אין פיתוח מקומי על ידי פרטים או קבוצה, כבניית תשתיות מדינה על ידי הציבור כולו. אין קהילה המגינה על עצמה כמדינה המקיימת צבא של העם כולו. ביום העצמאות קם עם ישראל לתחייה לאומית.

משמעותיות מתחדשות:

ג.הידוק החיבור שבין הרוח והחומר

זה אלפי שנים שחינו כיהודים חיי רוח עשירים עד מאד. אולם חיינו אלה, בחשכת חגלות, היו מחוברים לעולם החומר באופן חלקי בלבד. סדר זרעים, סדר קדישם

וסדר טהרות בסלו כמעט לחלוטין. צמצמנו עצמנו לסדר נשים ומועד, ועליהם הוספו מסכות ברכות, חולין ונדב. אפילו בסדר נאיזקין עסקנו באופן חלקי בלבד.

במדינת ישראל חי הרוח שלנו כיהודים מתחברים שוב לחומר.

לדוגמה, בגלות היו העצים והצמחים שבספרותנו מושגים מופשטים: "צמח מסויים" או "מן עץ שזה". היום שואפים להוות כל צמח, את דרכי גידולו והשימושים בו. מתחדש לימוד המצוות התלויות בארץ, בירושלמי וברמב"ם. מפתחים שיטות מעשיות ליישום ההלכות, אנב מחקר חקלאי מעשי. מחזקים מוסדות כלל-לאומיים כמו "אוצר בית דין" לניהול משק הצומח בשמיטה.

גם סדר נאיזקין עוטה לבוש חדש, בבתי דין לממונות ברחבי הארץ, המטפלים הלכה למעשה בכל הקשת של המציאות הממונית של ימינו - הלכות שכנים, חברות בע"מ, זכויות עובדים, ועוד.

דוגמה אחרת: בעבר הוסברו מנהגי ישראל באמצעות אגדות חז"ל, רמזים שבגיטריאות, ראשי תיבות וכדומה. היום חוקרים ריאלית, שואלים דורשים: מה היו התנאים המוחשיים שחיו בהם אבותינו, מה המציאות שהביאה אותם לחשוב, להתנהג ולהתניח? זה לא נאל עולםם כפי שנהגו?

עולם התורה הולך ומתחבר לכל תחום בחיים. חוקמו מוסדות חינוך בכל הרמות המשלבים תורה ומוגו נשאים הולך ומתרחב: מוסיקה, אמנות גראפית, תקשורת וסרטים, טכנולוגיה, ועוד.

למי שנולד במדינת ישראל קשה להעריך את החיבור המיוחד הזה שבין חיי הרוח ובין חיי החומר. "אין בעל הנס מכיר בניסן." [נדה לא ע"א] "בעל הנס" אינו כפוי טובה, ח"ו, אלא שמתחלל הקב"ה את הנס כך שנראה הוא כ"טבעי". לפיכך אנו מבקשים: "ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים". לא את שוב ח' לציון בלבד אנו מבקשים, אלא אף החזון הרוחני הדרוש כדי שנחוש בו. וכן הבטיח ח' [שע"י נב, ח]: "כי עין, בעין יראן, בשוב ח' ציון." בעין תראן, בחוש ממש. כל פניות החיים יהיו חדרים בשכינת ח' בשוב ח' ציון.

2. הידוק החיבור שבין רצון האדם ומעשיו ובין רצון ח'

טרם הבנו ואולי לעולם לא נבין, כיצד חירותו המוחלטת של ח' וחירותו הרחבה אך המוגבלת שהטביע ח' בנו משתלבות ומשתררות. בימי גלותנו נראו שתי החירותות סותרות ומתנגשות. השאלה העיונית עתיקת יומין וממשיכה להעסיק את המוחות והלבלבות עד ימינו.

עם זאת, קיימת דעה - ונראה היא הולכת ומתחזקת - כי לפחות חלק מבחירותיהם התפשיות של בני אדם הן בחירותיו של הקב"ה. במקום סתירה קיימת חפיפה. מאז הכרזת עצמאות ישראל בארץ ישראל, חודרת לתודעתנו ההזכרה כי מעשינו בבניין מדינת ישראל הם מעשי ח'. הגרצ"י קוק זצ"ל כתב שהנס של יום העצמאות היה בעין הרוח שלבשו מנהיגי האומה כשהכריזו על עצמאות ישראל ("לתיבות ישראל" א, קפג - קפד). למרבה ההפתעה כתב דברים דומים הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל. תחת הכותרת "נס הצלה שנעשה על ידי חיילים שאינם שומרי תורה", פורסמו הדברים הבאים שכתב [שו"ת "אגרות משה", יורה דעה חלק ד, התשובה מיום ד' במרחשון תשל"א]:

"ובדבר יהודי שנחטף באוגנדה וניצול משם ע"י החיילים שבאו לשם, מסתבר שיש להחשיב זה לנס גלוי, כי בדרך הטבע לא היה אפשר להיות דבר כזה. וכל מה שנעשה בעולם הוא רק יד השי"ת בין הטוב ובין ח'ו להיפך, והוא המכה והמרפא. והוא עשה שנשכן, והוא עשה ההצלה באה שנתן אומץ ורצון שילכו להציל, ואשר הצליח דרכם שהצילו. ודרכי השי"ת שעשה הנס על ידי פושעים נעלמו ממנו. ואסור לשום אדם להתחכם בקושיות על הקב"ה, אלא 'תמים תהיה עם ח' - כמפורש בתורה (דבר' ית, נג)."

עולה מדברי הרב פיינשטיין זצ"ל, שבין שאר מעשיו של הקב"ה, הוא גם הנותן "אומץ ורצון להציל". אין "להתחכם בקושיות על הקב"ה", אלא להכיר לו תודה גם על הנס שבמתן "אומץ ורצון" למי "שאינם שומרי תורה", להציל את ישראל, ועל "אשר הצליח דרכם שהצילו". דברים אלה הם הם דברי הגרצ"י קוק זצ"ל על יום העצמאות. מעשינו האנושיים רצויים לה'.

3. הידוק החיבור שבין הפרט והכלל בישראל

רבים המבקרים היום את החברה היהודית בישראל בגלל ירידה ערכית שחל בה. לדעתם, שררה בישראל עקב אווירת הערכה ועידוד למסירות נפש של הפרט למען הכלל, אך היום שוררת "סגידה לפרט": שאיפה ל"מימוש עצמי", אימוץ ערכים "מערביים", נהנתנות ומתירנות.

אמנם חלו שינויים בחברתנו, ומחובותנו להתיר על ההיבטים הרעים שבשינויים אלה. אולם דומני כי יותר משאנו מדרדרים, אנו עוברים שלב הכרחי בהתבררותו האומית. הפרט השואף לעצמאותו ולבירור זהותו האישית מותגר, נוסל אחריות, ומפתח קשר אמיץ עם הכלל.

מוסדות כלליים רבים בישראל מוכרים נכסים ו"מפריטים". אך יש מקום לצפות

כי ההסדרים החדשים ייטיבו לציבור כולו. כאשר אנשים יהיו אחראים יותר למצבם האישי, יקטן הבזבז, תגדל היעילות ואנשים יתנהגו ביתר אחריות. הכנסת ומערכת המשפט מבליטים את זכויות הפרט, אך מטרת המגמה היא להרבות צדקה ומשפט לכול, בעולם שבו כח החברה לכפות רצונו על הפרט מנוצל לרעה יתר על המדה. ואמנם גברים ונשים שואפים ל"מימוש עצמי", אך זהו דווקא דבר טוב ורצוי. הנה מדברי הגרצ"י קוק זצ"ל ("לנתיבות ישראל", עמ' 2):

"החינוך של האיש הפרטי הלא היא ההוצאה מכח לפועל, מהעלם לגילוי, את הכוחות והכשרונות הנמצאים בנפש הילד בטבעה, או הראויים לפי טבעה להתקבל בה ביותר מתוך ההשפעות החינוכיות השונות. כשגורמי החינוך - ההורים והמורים, הספרות והסביבה של הילד - מותאמים ומכוונים לשכלול כשרונו הטבעי הזה של הילד ופיתוחו בדרכי החיים השונים, אז החינוך הוא מוצלח וטוב..."

ה"מימוש העצמי" הוא סוגיה ערכית וחינוכית הדורשת בירור מעבר לדברינו הקצרים כאן, כי חייבים לשלב את טיפוח העצמי עם רגישות לאמת ולשלום הכלליים, לשזור החירות עם גבולות ואחריות. בפיתוח הראוי, המימוש העצמי של הפרט יאפשר יחס בוגר יותר בין הפרט והציבור. זהו אחד המפתחות לעולם טוב יותר, למימוש עצמיות האדם ועצמאותו כבעל בחירה חפשית הבוחר בטוב.

מאז הכרזת עצמאות ישראל, ממשיכים אנו לעלות במעלות העצמאות, לקראת גילוי כחות הנפש של הפרט ושל כלל ישראל, לקראת גאולה שלמה.

הרב אליהו כהן / ירושלים

**שמחה, הודאה והלל לקב"ה
ביום העצמאות וביום ירושלים**

וכפי שראינו בתפילת חנה (שמואל א' פרק ב'): "ה' ממית ומחיה, מוריד שאל ויעל, ה' מוריש ומעשיר, משפיל אף מרומם" וגו'. ועל כן אדם שנפל למשכב, ורופא ריפא אותו, או הציל אותו ממות, עליו להודות ולשבח את הקב"ה, גם אם אותו רופא מטיף ופועל נגד היהדות, או שהוא כלל אינו יהודי, אין זה משנה. יהודי שטיפלו בו והחזירו אותו לחיים, או החזירו אותו משבי וכדומה, עליו להודות ולשבח את הקב"ה בשמחה. וגם אם הוא עושה מסיבת הודיה, ומזמין את מי שהציל אותו, איש אינו חושב שההודאה היא למי שהציל אותו, ושאוּלֵי יש להמנע מלקיים סעודת הודיה כזו. לכולם ברור שההודאה היא לקב"ה. וכאשר יש שמחה, כגון חתן או מילה או בר מצוה, קבעו רבותינו שאין לומר תחנון ונפילת אפים, גם כל המתפללים במנין שהם מתפללים בו. והנה גם כאשר כמעט לא מרגישים שמחה כלל, כגון מוהל שכמעט בכל יום מל, והוא ודאי אינו נוהג ואינו מרגיש שמחה כלשהי, הרי אין אומרים תחנון גם במנין שהוא מתפלל. וכן אם אבי הבן (ביום המילה) נקלע למנין לא מוכר, די אם יאמר שהוא אבי הבן והצבור אינו אומר תחנון. וכן לגבי חתן בשבעת ימי המשתה, אם נקלע למנין כלשהו, גם אם אין מכירים אותו ואיש אינו שמח בשמחתו. ויש מוסיפים לחתן גם את ערב החופה, או את היום השמיני, ועוד כהנה וכהנה.

בגמרא מסכת בבא מציעא (דף נ"ט ע"ב) ראינו את המעלה הגדולה של נפילת אפים, כשרבי אליעזר אמר אותה. ולמרות מעלתה הגדולה, אנו רואים שעל שמחה אפילו חלושה ביותר, אין אומרים תחנון ונפילת אפים. בחמשה באייר שנת התש"ח, זיכה הקב"ה את עם ישראל להקים מדינה. הקמת המדינה שינתה את חיי היהודים בעולם כולו, ורוב היהודים שמחים ביום זה. אמנם ידוע שהיו מספר פגמים שהעיבו על עצם הקמת המדינה.

להלן אביא בעזרת ה' מספר נקודות שלעניות דעתי, יש בהם להביא את כלל עם ישראל לשמוח להלל ולהודות לקב"ה ביום העצמאות על הקמת המדינה.

אבותינו היו עבדים במצרים, ומשם הוציאם הקב"ה לארץ ישראל. ועל כן אנו שמחים ומודים לו, מהללים אותו וחוגגים את חג הפסח. וגם את חג הסוכות אנו מקיימים זכר ליציאת מצרים. ובגלל גודל הנס, תיקנו לנו אנשי כנסת הגדולה להזכיר בתפילות מספר פעמים בכל יום את נס יציאת מצרים. והנה עם ישראל אחרי כאלפיים שנות גלות, שכללו פרעות רדיפות וגירושים רבים, שבעקבותיהם התפזר עם ישראל בכל קצות תבל. ולבסוף באה עלינו השואה האיומה שבעקבותיה נכחדו כששה מליון יהודים! שום שכל אנושי לא יכול להבין כיצד עם ישראל שרד ושמר על עצמו. ואין ספק שלולא ה' שהיה לנו, היינו חלילה נטמעים ואובדים בגוים כפי שקרה לכל העמים שהיו. אך הקב"ה שמר על עם ישראל בכל מקום, ודאג לקבץ אותם להקמת מדינת ישראל. וכך מתחילה להתקיים הלכה למעשה הברכה שתיקנו לנו אנשי כנסת הגדולה: "וקבצנו מהרה יחד מארבע כנפות הארץ, לארצנו". לעניות דעתי נראה שנס זה של חזרה לארץ ישראל והקמת מדינת ישראל, גדול מנס יציאת מצרים. במצרים היו עם ישראל במקום אחד, ובסך הכל היו שם 210 שנים, ומשם עלו לארץ ישראל. ואילו עתה, התפזר עם ישראל בכל קצות תבל, וסבל גירושים רדיפות וצרות במשך כאלפיים שנה, והקב"ה שמר על עם ישראל שלא יטמעו בין הגוים, קיבץ אותם וזיכה אותם לחזור לארץ ישראל ולהקים את מדינת ישראל. אמנם ידוע שעם הקמת מדינת ישראל, אלה שהיו בהנהגת המדינה, לא הנהיגו ואינם מנהיגים את עם ישראל על פי תורתנו הקדושה. וחלק מהאנשים שהיו בהנהגת המדינה, ניצלו את סמכויותיהם ועשו מעשים שפגמו בחלק מעם ישראל שהגיעו לארץ כשהם שומרי מצוות, ואלה הטוענים נגד מדינת ישראל אומרים שאם יהודים אלה היו נשארם בחו"ל היו ממשיכים לשמור על יהדותם. ויש מוסיפים, שכיון שעם ההכרזה על הקמת מדינת ישראל החלה מלחמה ונהרגו יהודים רבים, ואם לא היו מקימים את מדינת ישראל היינו נחשכים הרוגים רבים ועל כן אין לשמוח, ויש לומר תחנון ונפילת אפים ביום העצמאות.

אלא שיש לנו לזכור, שגם ביציאת מצרים היו מנהיגים שניצלו את תפקידם מעמדם והשפעתם, ואולי גם את הסמכויות שהיו להם, וניסו להסיט את עם ישראל מהקב"ה וממשיחו. ראינו את קורח, את המרגלים,

את מעשה העגל, ועוד מעשים המפורטים בתורה, שפגמו בעם ישראל, עד שכל יוצאי מצרים מתו במדבר בדרכם לארץ ישראל, חוץ מכלב בן יפונה ויהושע בן נון. ואף משה רבינו גדול הנביאים, שהוציא את עם ישראל ממצרים והוריד לעם ישראל את תורתנו הקדושה, לא זכה להגיע לארץ ישראל. וכן הוא גם לגבי אהרן הכהן.

ואם נלך על פי הטענות שהוזכרו, אפשר חלילה לומר, איך לשמות על יציאת מצרים. הרי אם לא היתה יציאת מצרים היו נמנעים מעשה העגל שבו כפרו היהודים בקב"ה, למרות שראו נסים גלויים במהלך יציאת מצרים, היה נמנע מעשה קורח ועדתו, היה נמנע מעשה המרגלים, ועוד מעשים המפורטים בתורה שבעקבותיהם נהרגו יהודים רבים, הרבה יותר מאלה שנהרגו במלחמת העצמאות. ועל פי זה אולי חלילה אין לשמות על יציאת מצרים, ואולי חלילה יש לבטל את חג הפסח וחג הסוכות.

אך לא כך חשבה תורתנו הקדושה, ורבותינו הראשונים. דרכי הקב"ה נסתרות, דרך שאין אנו מבינים. וכדי להגיע למטרה נכספת, יש לפעמים גם כמה דברים מכאיבים בדרך למטרה הטובה.

עצם השמירה על עם ישראל המפוזר בכל קצות תבל במשך כאלפיים שנה, למרות רדיפות וגירושים וגזירות קשות שהיו על עם ישראל בגלות, הרי הם נס גלוי. הקמתה וקיומה של מדינת ישראל היא נס גלוי, הצלחתה במלחמת השחרור, במלחמת סיני, במלחמת ששת הימים ובמלחמת יום כיפור. שם היו נסים גלויים, כיצד עם קטן מוקף אויבים רבים המבקשים להשמידו, גובר עליהם מנצח וכובש, ומתקיים טוב יותר מכל האויבים. וכן אנו רואים את הצלחת מדינת ישראל בכל מיני תחומים בעולם כולו.

אמנם ידוע שיש בעיות רבות במדינה הדורשות תיקון, והתיקון נדרש בכל התחומים, ובכל המגזרים. ולמרות זאת אנו רואים שמדינת ישראל קלטה וקולטת יהודים רבים, וכך הם שמרו על עצמם ולא נטמעו בין הגוים. וכפי שאנו רואים שרבים מהיהודים שחיים בחו"ל, מתבוללים בגוים ונעלמים. וגם במדינות שבעבר נהגו בטוב עם היהודים, היום יש בהן תקנות שפוגעות ביהודים, ויש מקומות שהיהודים כלל אינם יכולים לצאת לרחוב, אם הם נראים כיהודים. ואילו כאן בארץ ישראל אנו רואים את עולם התורה הגדול, גדל ופורח בכל שנה ושנה. ואפשר לומר שמבחינת מספר הילדים ותלמידי החכמים העוסקים בתורה, זוהי התקופה הפורחת ביותר לעם ישראל. וכיון שהקמת המדינה יש בה תועלת לעם ישראל כולו, גם לאלה שעדיין מתגוררים בחו"ל, לכן קבעה הרבנות הראשית

דאז, סדרי תפילה מיוחדים ליום העצמאות, שאין אומרים בו תחנון ונפילת אפים, אומרים הלל ועוד קטעים לשבת ולהלל את הקב"ה.

היהודים שמתעלמים מהנסים הגדולים שהיו לעם ישראל במשך כאלפים שנה עד קום המדינה, ועם קום המדינה, ומהנסים שהיו במהלך קיומה של מדינת ישראל, ומטיפים לאחרים שאין לשמוח להלל ולהודות לקב"ה ביום העצמאות על עצם הקמתה של מדינת ישראל, ושיש לומר תחנון ונפילת אפים ביום העצמאות בגלל הטענות שהוזכרו, לעניות דעתי הם עוצמים את עיניהם, מתעלמים מהקב"ה ומהנסים הגדולים שעשה ועושה לעם ישראל, ומהתועלת הרבה בעצם קיומה של מדינת ישראל, לעם ישראל בלו. וחלילה רוצים לפגוע בשיקולי הקב"ה, שהחליט שאנשים אלה דוקא יקימו את מדינת ישראל. ואין לנו רשות להרהר אחרי מעשיו [ואולי בכוונה רצה הקב"ה שחילונים יבנו את המדינה, כדי שלא ילך רוב עם ישראל לאיבוד ח"ו. כי כידוע לפני השואה היתה התכוללות עצומה באירופה, וכמעט 80% מהיהודים שם היו כופרים רח"ל ומומרים. ואם היתה המדינה נבנית ע"י רבנים חרדים, היו החילונים נשארים בחו"ל ונטמעים לגמרי. ועבשיו ב"ה עלו מליונים לא"י וחוזרים בתשובה למאות ולאלפים, כי לא ידח ממנו נדח. ורעיון זה מופיע בבירור ביחזקאל סימן ל"ד כמו שיראה הרואה].

אם מתעלמים ומסתירים את עינינו מהטובות שהקב"ה עשה ועושה לנו, ואין שמחים ומהללים ומודים לו על כך, איך נוכל לבקש ממנו בקשות אחרות. ועוד, אם מתעלמים מהנסים שהקב"ה עשה ועושה למדינת ישראל, הרי שחלילה כאילו אמרנו, שהמנהיגים המהוללים שהיו לעם ישראל, בחכמתם ובכשרונם הרב הצליחו לקבץ את היהודים מקצות תבל לארץ ישראל, ושכל ההצלחות של מדינת ישראל במלחמות הם בגלל המפקדים הנועזים והמוכשרים והצבא החזק שלה, ובגלל המנהיגים המהוללים והחכמים שעומדים בראשה, שמצליחים בכשרונם הרב ובכוחם שלהם, למגר את כל האויבים, ולהצליח בעולם, וחלילה לא ה' פעל כל זאת. ועל כן אין סיבה לשמוח על הקמת המדינה. אך זוהי דעה רחוקה, המביעה חוסר אמונה, ואינה תואמת את דעת החרדים לדבר ה'.

לעניות דעתי, כל החרד לדבר ה' יודע ומאמין, שרק בכחו של הקב"ה שעזר ועוזר לעם ישראל, זכינו לשמור על קיומנו במשך כאלפיים שנות גלות, וב"ה זכינו להגיע לארץ ישראל, להקים את מדינת ישראל, וזכינו שמדינת ישראל תתקיים ותשגשג, למרות האויבים הרבים הרוצים

בהשמדתה ח"ו, ועל כן עלינו לשמוח להודות ולשבח את הקב"ה על הנס הגדול בהקמת מדינת ישראל, שהיא כעוגן הצלה ליהדות ולעם ישראל כלו.

סימן ורמז לחשיבות יום העצמאות, אפשר למצוא בש"ע (סימן תכ"ח סעיף ג'). מרן מביא לנו סימן לקביעת ימי המועדים לפי חג הפסח: א"ת, ב"ש, ג"ר, ד"ק, ה"צ, ו"פ. אך ליום החשוב, יום שביעי של פסח, לא נמצא אח מתאים. והנה זיכה אותנו הקב"ה למצוא את מתאים לשביעי של פסח, ובכך נוכל להשלים ולהחיל את הסימן שכתב מרן על שבעת ימי הפסח. ז"ע, יום העצמאות (ה' באייר), יחול תמיד באותו יום בשבוע שחל בו שביעי של פסח.

שמעתי הקלטה ממורנו ורבנו ועטרת ראשנו הגאון הגדול רבי עובדיה יוסף שליט"א, ביום העצמאות מלפני כשנתיים, ובה הוא מורה למתפללים בבית הכנסת, שיש לשמוח, להלל ולשבח את הקב"ה ביום העצמאות. שלא כדעת הסוברים שאין לשמוח ביום העצמאות.

ועל כן נראה שאין לומר תחנון ונפילת אפים ביום העצמאות (ה' באייר) יום שבו הוכרז על הקמת מדינת ישראל, שמהווה בית לעם היהודי כלו. וכן הוא ביום ירושלים (כ"ח באייר), יום שבו נכבשה העיר העתיקה על ידינו מהירדנים, ובעקבות זאת מתאפשר ליהודים להגיע לכותל המערבי שריד בית מקדשנו, שמדי יום פוקדים אותו אלפי יהודים. ויש לשמוח בהם ולומר בהם הלל או נשמת כל חי, ומי שחושש מהפסק בתפילה, יאמר אחרי התפילה. וכמובן שאין להגיע לשמחת הוללות, ויש לשמוח על פי רוח תורתנו הקדושה ודברי רבותינו הקדושים. וחובה עלינו להמשיך להתפלל שהקב"ה יזכנו לתקן את הבעיות הקשות שאנו נתונים בהם, בכל התחומים ובכל המגזרים. וכך נזכה להיות ראויים לביאת משיח צדקנו ולבנין בית המקדש, במהרה בימינו אמן.

יהי רצון שדברים אלה יהיו לעילוי נשמת מורנו ורבנו הגאון הגדול, הרב הראשי וראב"ד גירבא, רבי כלפון משה הכהן בר תראפי צוק"ל (מר זקנה של רעייתו הצדקת מב"ת), לקראת יום הסתלקותו הס"ב נלב"ע ביום שבת ח"י במכת שנת התש"ן, אשר אהב אהבה עזה את ארץ ישראל, וקרא ליהודים לעזור ליהודי ארץ ישראל, וקרא להקים מדינה ליהודים. ושרטט קוים לאופן הקמתה ודרך ניהולה של המדינה (בספרו הנפלא "זכות משה"), ושמח שמחה גדולה ביותר עם הקמתה של מדינת ישראל. ולע"נ אמי מורתי הצדקת הכשרה מרת שאשונה כהן בת כמונה ע"ה שנלב"ע בב' אב התשע"א, הריני כפרת משכבה, ואשר גם היא היתה שמחה מאד ביום העצמאות. וכן לע"נ המנוח הצדיק הכשר חזן ופיימן מהולל אשר אהב את ארץ ישראל ברמ"ח אבריו והיה ממתיישרי וממגורשי גוש קטיף, ר' יעקב כהן בן דיאמנטה נלב"ע ג' כסלו התשע"ב, ולע"נ בי"ה כהן בת חביבה נלב"ע ג' כסלו התשע"ב. תנצב"ה.

תורה ודבר

לע"נ מו"ר אבי ר' דוד חכהן בן יעקב ומרים ז"ל,
מרת אמי מסעודה מזל בת שלמה ומרים ז"ל

עלון מספר:

מאמר ליום העצמאות ה- 65
למדינת ישראל תשס"ה

יש ד' עמנו?!

גדעון בן יואש הרים את מצב הרוח של האומה והביא אותה לידי הכאת האויב המדייני מכה אנושה. בימי עבדו ישראל לבעלים, עד כדי ש' כחה כמעט מוחלטת של עבודת ה'. מדיינים פשטו על הארץ ובזזו את כל היבול, ולכן צריך היה גדעון לחבוט את החיטים בגת, להניס מפני מדין. במצב הזה, נוח היה לומר שכל המפעל של יציאת מצרים וכיבוש הארץ, שהאומה העברית הצעירה זכתה בו לפני כמאתיים שנה, הסתיים בכישלון צורב, ושכל הדיבורים על כך שאלה ימי גאולה, חסרי משמעות הם. אין עוד טעם לקרוא את ההלל על מדינת השופטים, שבה השלטון המרכזי כבר אינו קיים למעשה, ושוב העם מבקש להעמיד למשפט את מנתצי מזבח הבעל. על רקע זה מובנת זעקתו המרה של גדעון בדברו אל מלאך ה' תחת האלה אשר בעפרה: "בי אדוני, ויש ד' עמנו? ולמה מצאתנו כל זאת? ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמור: הלא ממצרים העלנו ד' ? ועתה נטשנו ד' ויתנו בכף מדון!" מוסרים לנו חז"ל ידיעה מפתיעה: "פסח היה. אמר רבי לוי: אמש הקרני אבא את ההלל, ושמעתיו שהיה אומר 'בצאת ישראל ממצרים!' 'למרות המצב הקשה ממשיכים בני משפחת יואש אבי גדעון, העובד לבעל בדרך קבע, לקרוא את ההלל בליל פסח על העצמאות המדינית. שמא תאמר, ראוי להודות על גאולת מצרים בכל מצב, משום שהיו ישראל באותה שעה צדיקים. אך חז"ל לימדנו שישאל היוצאים ממצרים עובדי עבודה זרה היו, ובכל זאת צייתה אותנו התורה לחוג את חג הפסח לכבוד שחרורם הפוליטי של ששים ריבוא עובדי עבודה זרה, ולא להסתפק בחג מתן תורה לבדו. דברים אלו היו ידועים היטב לגדעון, האומר: "אם צדיקים היו אבותינו, יעשה לנו בזכותם, ואם רשעים היו, כשם שעשה להם נפלאותיו חנם כן יעשה לנו". את ההלל על יציאת מצרים אמר גדעון בלילה, משום שהגאולה הופכת את הלילה ליום, "לילה כיום יאיר". כך הדין בגאולת מצרים ובגאולה אחרונה (החיד"א) אמירת ההלל בלילה דווקא, הינה ביטוי לאמונה בגודלה של הגאולה, ראשונה כיצאת מצרים, או אחרונה כבימינו, והיא ביטוי ליחס הרציני כלפי הנהגת ד' בעולמו. בלילות" שכתבתי בעניין חיוב קריאת ההלל בליל יום העצמאות, ובמאמרי בספר הזיכרון "כלביא שכן". מובן הדבר, שיחסו החיובי של גדעון לא גרם לו להשלים עם עבודת הבעל

בעירו, ולקבל את דין השלטון כשהוא נוגד לדברי תורה, אך לא משום כך התיימש מהמדינה, אלא אדרבה, בא לפני ה' לדרוש את השלמת הישועה, ועל דבריו זכה לדבר ה': "לך בכחך זה והושעת את ישראל". והלא דברים קל וחומר: ומה יציאת מצרים שהיו אחריה גלויות, נותר ההלל עליה לעולמים, גאולתנו אנו, שהודיענו נביאים שאין אחריה גלות, בודאי ובודאי שנודה לה' עליה בהלל גמור, על אף כל הקשיים, שאינם אלא ניסיונות הבוחנים את אמונתנו בגואל ישראל. עוד מעט ניכנס לקדושתו של החג הגדול - יום העצמאות. ידועה תקנת חכמים, שבשעה שנגאלים יש לקרוא את ההלל. ע"פ האמור במסכת פסחים שחכמינו תקנו, שכל פעם שנגאלים מצרה, מעבדות לחרות, עלינו לגמור את ההלל. וכן כתב רש"י שם "כגון חנוכה". וכן היה ראוי כאשר יצאנו ממיתה לחיים, בימי הפורים לגמור את ההלל, אם לא מפני כמה טעמים המנויים בגמרא (מגילה יד.) שבגללם אין אנחנו גומרים את ההלל. על כל פנים ביום העצמאות, בודאי שעלינו לגמור את ההלל, על פי תקנת רבותינו, ועל פי תקנת הרבנות הראשית, ועל פי הגמרא במסכת פסחים, שכך היא תקנתם של הנביאים. וכתב בעל הלכות גדולות, שהתקנה הקדמונית לקרוא את ההלל, בזמן גאולה, אינו אלא בנס שקרה לכל כלל ישראל כולו. מה שאין כן אם מדובר בנס שקרה לעיר אחת, או למדינה קטנה אחת, הרי שיש לקבוע יום טוב, אבל אין לקבוע את אמירת ההלל. ומעשה קרה בזמנו של מרן החיד"א, רבינו חיים יוסף דוד אזולאי, שהיה מגדולי הפוסקים. שבעיר אחת קרה נס ורצו לקבוע יום טוב על גאולתם, וגם רצו לקרוא את ההלל. ואמר להן מרן החיד"א, שיש לחוש לדעת הפוסקים האומרים שאין לקבוע את ההלל, אלא על נס של כלל ישראל כולו בלבד. לכן המליץ להם החיד"א לא לקרוא את ההלל באותו נס פרטי שקרה להם. אמנם הוא הוסיף הסתייגות ואמר: אם ברצונכם בכל זאת לקרוא את ההלל, למרות שאינכם חייבים, אל תקראו אותו אחרי התפילה שמא תקלקלו את הציבורות של העולמות העליונים בתפילתכם, שהרי אין

ההלל הזה שאתם אומרים חובה, ובוודאי שאין לאומרו באמצע התפילה, אלא אחרי התפילה כדי שלא לקלקל את סדרי העולמות. מה שאין כן כמובן וכמובן, ובוודאי ביום העצמאות בחג שמציין נס שקרה לכלל ישראל, הרי בוודאי שיש לומר את ההלל במקום שבו תקנו אותו חכמים, ובוודאי שאין לחוש חלילה שמא יקולקלו העולמות על ידי זה. אלא אדרבא, על ידי זה יתקנו העולמות. בזה שאנחנו מקיימים את תקנתם של החכמים, ועל ידי שאנחנו מזדים לקב"ה ואיננו כפויי טובה. עליו להיזהר מאד שלא להיות כפויי טובה כלפי הקב"ה. הרי הגמרא במסכת סנהדרין מספרת לנו, שחזקיה מלך יהודה, כאשר נלחם בסנחריב מלך אשור, ניצל. ביום אחד מתו מאה שמונים וחמשה אלף מחיילי האויב, וממלכת יהודה יצאה מן המנדט האשורי וחזרה לעצמאותה המדינית. ואמר התלמוד, שמאורע זה היה ראוי להיחשב, כימות המשיח, וסנחריב כעין גוג ומגוג. אלא שלא רצה חזקיה מלך יהודה לומר הלל על גאולתו, ועל כן נדחתה הגאולה במשך אלפי שנים. אשרינו, שאנו, איננו כפויי טובה כחזקיה מלך יהודה, ואומרים הלל על גאולתנו - הלל שלם על גאולתנו ועל פדות נפשנו. אנחנו נותנים שבח וכבוד למלך הכבוד. כפי שכבר נשאל בזמנו, רבה הראשי של חיפה הרב יוסף משש זכר צדיק לברכה, אם יש לומר את ההלל ביום העצמאות אם לאו. והוא השיב לשואל: איני מבין מדוע אתה מסכסך את דעתך בעניינים אלו. הרי אתה יהודי מאמין ואין לך להתעסק בכל מה שאחרים שאינם כל כך מאמינים מתעסקים בו. על ידי שאנו מזדים לקב"ה בשבח והלל, מתקיים בנו דבר הנביא, דבר ד' בפי נביאו: 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' (ישעיה ל), לנו ולכל ישראל אמן ואמן. כתב האר"י ז"ל (על מגילת רות) שזמן הגאולה נרמז בכתוב "אם יגאלך טוב יגאל" כלומר גאולה הבאה על ידי עשיית הטוב, תורה ומצוות ומעשים טובים, ואז זו גאולה של "אחישה". "ואם לא יגאלך" כלומר בגאולה של "בע תה", אז "וגאלתיך אנכי" כלומר למען שמי. המילים "חי ד'" שבסוף הפסוק רומזים למידות היסוד והתפארת, שהוא זמן הגאולה. והנה אף יום גאולתנו ה' באייר חל ביסוד שבתפארת! וכתב הרב זלמן יוסף רבלין בספר מדרש שלמה שתלמידי הגר"א כיוונו את חנוכת החורבה ליום ה' באייר שהוא מסוגל לגאולה לפי מה שגילה להם רבם הגר"א. וכתבו התוספות (מסכת ראש השנה) בשם רבנו תם שיש מצוה מן התורה להתבונן בצורת הירח בה' באייר. וכתה הרב קוק שהירח רומז "ללידה חדשה, ליצירת עם נולד, ביסוד תפארת". ומה שכל זה התרחש בתש"ח דווקא, כבר רמזו הגר"א בפירושו לספרא דצניעותא. אשרינו שזכינו לגאולה. מי שהקים את מדינת ישראל היה אברהם אבינו, והיא פסקה להתקיים והתחדשה מחדש לעתים בימי ההיסטוריה. מדובר על מדינת ישראל כיישות פוליטית, וכל הזמן זהו אותו הפרויקט. הנבואה היא זו שגילתה לנו שאנו צריכים להצטרף ללאומיות הישראלית. איך מרגישים שזהו האושר הכי גדול? - כשאדם מאוד מרוצה ממה שקורה לו הוא שש, ואז שמח, ולבסוף צוחק. לכאורה בעוה"ז אסור לצחוק. כל מי שפותח את העיתון יודע שא"א לצחוק (שק יש מאורעות קשים). לכן שרה אמרה שמי שצוחק צריך לצאת מביתה (על ישמעאל שהיה מצחק לעזוב את הבית). אך היא מיד הוסיפה: "לכן לא יירש בן האמה הזאת עם בני, עם יצחק!" דהיינו - תלוי מדוע צוחקים. צריך להבין שבאמת א"א לצחוק על ההווה, שכן זה דבר קשה. אך כשההסתכלות היא על העתיד - "יצחק" - מבינים שגם עכשיו זה חלק מהצחוק. כמו רבי עקיבא שצחק כשראה את השועל יוצא מבית קודש הקודשים. זוהי שמחה עצומה להיות שייך למפעל שעתיד לגאול את העולם כולו.



לרפואת: הילד מאיר ירחמיאל בן דבורה סימנה, הרב עובדיה יוסף בן גורליה, ניסים זעפרני בן בתיה, הדר בן מרית, שגב בן ידדה, נחום בן יעל, מוריס בן נעימה, זכריה בן חביבה, אליהו בן רבקה, אריאל בן תמר, רחמים בן מלכה, זאב בן ברכה, מתוק בן מרים, רועי בן רחל, אהרון בן שרה, חיים בן יפה, אסתר בת מרים, אסתר בת חמדה, תחיה בת הודיה רבקה, זהבה בת רחל, בתיה בת סימה, סימה שמחה בת פרחיה, פרחה, עליזה בת פרחיה, מרים בת מזל

להצלחת: משפחת ברזני הי"ו

לזיווג הגון: דפנה כהן בת תמר, אריאל בן תמר, ליאל בת מלכה, רותם בת מלכה, לזרע של קיימא: אלון בן יונה, אושרת חיה בת יפה

לע"ב: הרב מרדכי צמח בן מזל, הרב חנן פורת בן שלומית, הרב אלעזר אבוחצירא בן שמחה, הרב ציון עזרא בן שלמה, הרב יעקב חי בן מרגלית, רפאל בן סעדה, יצחק בן רחל, בנימין בן דינה, אהרון כהן בן שרה, חביב בן סמרה, יצחק אלבז בן רחל, יוסף בן מזל, שמעון גבאי בן קלרה, שלום בן חנה, שלום בן משה, נח קופרמן בן לאה, רון ליבוביץ בן ציונה, לידור מועלם בן סמדר, דוד יצחקי בן שרה, אליהו משיח בן חילווה, חי משה בן רינת, עמידור בן שרה, מישאל בן טאוס, משה בן לאה, שמחה בת דברה, שושנה בת אסתר, עליה בת אסתר, שמחה בת טיטה, יוכבד בת אסתר, סלימה בת מסעודה, גמילה בת גאולה, גאולה בת רבקה, רחל רמז בת שמחה, שרה בת אלגרה, דניז ברוריה בת סימי

הקדשת העלון, גמ"ח תפילין ומזוזות - 0506274756

לקבלת העלון, חינם לזיכוי הרבים, בדואר אלקטרוני: kobicco@walla.com

ישראלי והרב שלמה יוסף זוזין. הרב ישראלי, שהיה פעיל מאוד בעיצוב הדת של יום העצמאות, כותב:

איני רואה איזו סיבה שהיא שבגללה יש לכם לסטות מתמקובל בדרך כלל באיך על פי החלטת הרבנות הראשית לישראל, שלא לומר ברכה באמירת ה"הללי" ביום העצמאות. "תחושת גודל ענין האוהל" אינו מיוחד דווקא לכם, ויש באז הרבה מן היוהרה בהתנהגות הקבוץ הדתי לקבוע לו דפוסי משל, כאילו הוא השאור שבעסה ויכול להרשות לעצמו קביעת דפוסיים בעיניי הלכה על דעת עצמו.

ואילו הרב זוזין, שהיה מעוררי האנציקלופדיה התלמודית, כתב:

אע"פ שלדעתי מאן דעביד הכי לא משתבש ומאן דעביד הכי לא משתבש, מכל מקום מאחר שהרבנות הראשית בשעתו היקנה לומר בלי ברכה ה"הללי" ביום העצמאות כך יש לנהוג למעשה, ועיין אנציקלופדיה תלמודית כרך ט' ערך "הללי" ציון 64.

ב. תספורת ונישואין: מירב החומר בעניני יום העצמאות שבארכיון קשור לנושא נישואין ותספורת ביום זה. מפורסם כי הרב נסים התיר נישואין ותספורת ביום העצמאות למרות היותו חל בימי בספירת העומר, אף קודם ל"ג בעומר. האמנם כך הורה הרב נסים?

בארכיון מצוייה שאלת הרב עמנואל שושנה (מבון) לרב נסים מ-ח' ניסן תשס"ו: אברכים שכל עסקיהם עם הגוים ובפרט הבחורים מתנועת "בני עקיבא" מפצירים אותנו להחיר להם תולדות ביום העצמאות. ילמדו רבינו אם נוכל להפיק רצונם אם לא.

הרב נסים השיבו בלשון זו:

רואה אני שיש כאן שתי שאלות: א. אם מותר למי שעסקו עם הנוכרים להסתפר בימי העומר, אם זה גורם להם נזק או הפסד יש להקל להם על ידי התרה.

ב. הבחורים מ"בני עקיבא" הרוצים להסתפר לכבוד יום העצמאות ראוי להניא אותם ממחשבתם זו, אלא אם הדבר יגרום להמנע מלצוית להוראותיהם בענינים יותר חמורים, ש להקל גם כן על ידי התרה.

כלומר בשנת תשס"ו נטה הרב נסים שלא להתיר תספורת לכבוד יום העצמאות. מאוחר יותר, בתחילת אייר שנת תשי"ח, נדפסה תשובה ארוכה שכתב הרב נסים

6. על יחס הרב זוזין ליום העצמאות ראה פרקי מחקר, עמ' 39. על יום העצמאות באנציקלופדיה התלמודית ראה שם, עמ' 17.
7. על תספורת ראה פרקי מחקר, עמ' 20, 23; השלמות, סעי' 1. על נישואין ראה פרקי מחקר, עמ' 20; השלמות סעי' 2, ולעיל ח"ב, 5.

הרב יצחק נסים והלכות יום העצמאות

בדיווחו "ראשון לציון" והרב הראשי לישראל בשנים 1955-1972, עסק הרב יצחק נסים בשאלות הלכתיות הקשורות ליום העצמאות. בארכיון יד הרב נסים בירושלים מצויים פסקים שלו הקשורים ליום העצמאות ולנושאים הקרובים אליו. להלן נציין בכמה מהם:

א. "הללי": נושא אמירת "הללי" וברכתו ביום העצמאות כבר נידון בארוכה. אף הרב נסים נשאל על כך. י. אורבך (מהרצליה) פנה אליו בסיון תשכ"א ושאלו אם ניתן לומר "הללי" בברכה, הוא השיב לו:

אין אומרים "הללי" בברכה אלא כאשר נעשה נס לכל ישראל. כן כתבו הפוסקים, וראה להנאון חיד"א זצ"ל בספרו "חיים שאלי" ח"ב סי' י"א ותנוה דעתו.

כלומר, הרב נסים סבר שאין לברך על ה"הללי" ביום העצמאות. פעם שנייה נדרש הרב נסים לכך בכ"ו אייר תשכ"ט, לקראת יום ירושלים. מ' בוטבול שאלו כיצד ינהגו הספרדים בשיבת מרכז הרב ביחס לאמירת "הללי" בברכה ביום ירושלים. בתשובה התחסס הרב גם ליום העצמאות:

אם בשיבתכם הוסכם לומר "הללי" ביום העצמאות וביום שחרור ירושלים בברכה, בראי לא הוסכם שכל יחיד יברך אלא הציבור ישמע את הברכה מפי הש"ץ וממלאו אין מקום להספק שהעלית.

בארכיון מצויות גם שתי תשובות של רבנים אחרים בנידון זה. י. ברוכי [מקיבוץ עלומים] כתב ב-א' שבט תשכ"ח שאלה לרב נסים: מצד אחד ידוע להתיר הקיבוץ כי הרבנות הראשית קבעה לא לברך על ה"הללי" הנאמר בשחרית ביום העצמאות, אך מצד שני "עקב היותנו קבוצה הומוגנית סגורה שהתבררים בה חשים את גודל ענין הגאולה ביום עצמאותנו" הם שואלים אם ניתן בקיבוץ שלהם לברך על ה"הללי" (בבוקר). לשאלה זו אין תשובת הרב נסים, אך מצורפות תשובותיו של הרב שאול

4. נתחסס כאן בשווא לתשובות בתחמתו ולא להל התחמתו על ידי מאכירי, שכן המאכיר עונה בתן בשם הרב.
5. ראה פרקי מחקר, עפ"י המפתח; השלמות, עפ"י המפתח. ראה גם ריא" אונטרמן, שו"ת **שבט מיהודה**, ח"ב ירושלים תשנ"ג, סי' נט (בסי' נח התיר תאמורת, ובסי' ס' באר מדוע הרבנות הראשית לא התירה נישואין).
אגב: בחשיבות, סעי' ד, הזכירו את הצעת רח"ד הלוי, לחוסף בגוף תפילת העמידה בקשות מיוחדות לשלום המדינה ולהתפתחותה, על יסוד העיקרון שניתן לחוסף בתוך הברכה לפני סיומה בהתאם לצרכים. חתנו, הרב א"ש אמיתי, העירני כי הרב יחושע מנחם אהרנברג התנגד לתצעתו של הרב הלוי, משום שלדעתו מותר להוסף רק כשיש צורך מיוחד (כגון בחולין), אך כשאין צורך מיוחד אין להוסף. ראה שו"ת **דברי יחושע**, ח"ה, בני ברק תשנ"ח, עמ' צה.

בסוף תשי"ז על נישואין ותספורת ביום העצמאות. התשובה פורסמה בקובץ "עלי עשור" (בעריכת הרב י"ל מלמן) ב'סני' (כרך מג). מאוחר יותר נדפסה התשובה בהרבה בימות נוספות ואף בספר השו"ת של הרב נסים, "יין הטוב" (ירושלים תשל"ט, עמ' רמט-רג). בעיתונים סמוך ל"ח אייר נתפרסם היתר הרב נסים על תספורת ונישואין ביום זה. גם בעולם הדתי והרביני היו הדדים להיתר זה: כך למשל, הרבנות הראשית הודיעה כי פסק זה הוא על דעות הרב נסים בלבד, ואין הוא מחייב את הרבנות הראשית כולה.

נעזין מעט במבנה התשובה. השואל סבר כי ראוי שיום הכרזת המדינה ידחה את האבלות על תלמידיו ר' עקיבא, שכן אבלות זו אינה נזכרת בתלמוד והיא מנהג מדורות מאוחרים, ולכן יש להתיר נישואין ותספורת ביום העצמאות. הרב נסים מסתייג מדברי השואל: אפילו היה מדובר במנהג מאוחר אין להקל בו שכן כבר נתגורחו דורות רבים. ואולם, מוסף הרב נסים, מנהגי האבלות היו קיימים מימי ר' עקיבא. הוא מביא לכך ראיות ממקורות קדומים. בהמשך הוא כותב שרק להתחילה מורין שלא להנישא ולא להסתפר, אך מי שעבר, אין מענישין אותו. זאת בהסתמך על רדב"ז ואחרונים נוספים שסברו כי כשיש סיבה, כגון מי שלא קיים מצות פריה ורביה, אינו צריך לחשוש לאיסור אבלות. לאחר מכן הביא הרב נסים דעת האוסרים נישואין בכל מקרה, ולבסוף מסיק: "מי שמורה לנשא למי שלא קיים מצוות פריה ורביה אין מציחין אותו". בענין תספורת מציין הרב נסים דעתם של אחרונים המתירים תספורת במקרים מסוימים בימי הספירה, ומסיק: "המורם מכל האמור: יום נס שאירע בימי הספירה יש להתיר להנישא ולהסתפר בו". רק בסוף דבריו מתייחס הוא ליום העצמאות:

באשר ליום העצמאות, הנה אמנם היתה צפייתנו כי התקומה המדינית תתלווה בגאולה רוחנית שהתגלת המדינה וארצות חיינו יהיו מושתיים על עיקרי היהדות וערכיה - ולא זכינו לכך, אולם ענין זה אין בו להעיב על שמחת התקומה כשלעצמה, משום שהלקויים עשויים הם לחלוף, ותפלתנו כי זכנו ה' יתברך לגאולה השלמה והאמיתית בקרוב.

קטע זה כמעט ואינו מתקשר לשאר התשובה הארוכה: הרב נסים אינו דן בתשובה שבין יום העצמאות לבין מעמדו של אדם שלא קיים מצות פריה ורביה, והוא אף אינו דן בהגדרת יום שאירע בו נס. אפשר אמנם להבין מדבריו נטייה לקולא בדבר נישואין ותספורת ביום העצמאות, שכן מסתבר ששמחת התקומה נתפסה בעיניו כנס שאירע בימי הספירה, ועליו הוא כותב שביום זה יש להתיר להנישא ולהסתפר. ואולם ניסוח קטע הסיום (שצוטט לעיל) אינו ברור כל צרכו, במיוחד לאור העובדה, שמדובר בשאלה שרבים התחבטו בה וציפו לתשובה מוסמכת.

פונים רבים ביקשו אישור למה שפורסם בעיתונות אודות היתרו של הרב נסים, וברוב המקרים הופנו למאמרו של הרב. כלומר אין תשובה חד משמעית של היתר. אף בתשובות בהן יש תשובה ולא הפניית, הוזיית אינו חד משמעית. כך למשל הניסוח בתשובה מכ"ז ניסן תשי"ח לא כהן (מקורדנן):

א. הוצאה להסתפר ולהתגלח ביום העצמאות אין לעכב בידו. ב. מי שנוהג שלא להסתפר ולהתגלח עד ל"ג לעומר, ונוהג להסתפר ולהתגלח ביום העצמאות, צריך לחדול תספורת ותגלחת בימים שבין יום העצמאות ול"ג לעומר.

גם במכתב מ-כ"א אייר תשי"ח לעורך 'הפרדס', ר' שמחה אלברג, כותב הרב נסים:

תבאני את דעות המחברים ראשונים ואחרונים בענין ימי הספירה בכלל והסקיני על-פיהם שתמורה להקל למי שלא קיים מצות פריה ורביה אין מציחין אותו, ויום העצמאות לא גרע מהם.

כלומר רק אין מעכבין בעד המורה היתר אך לא יותר מכך. ואולם מאוחר יותר חניסות שונות: ב-ח' כסלו תש"ך מצאנו כי הרב נסים כותב בתשובה למי לנדס (מפסיכוסורג) כי היתר עריכת קידושין ביום העצמאות (גם לבני חו"ל), וב' אייר תשכ"ב השיב הרב לי מירון (מפרדס חנה): "באשר לתספורת - הותר להסתפר ביום העצמאות".⁸ נראה אפוא כי דעתו של הרב נסים אודות נישואין ותספורת בימים העצמאות לא הייתה אחידה לאורך כל השנים, ובמשך הזמן נשתנתה דעתו מחומרא לקולא.

ג. **קריאה בתורה, הפטרה ועל הנסים:** צ' כהן (מכפר פינס) פנה ב-כ"ב ניסן תש"ך לרב נסים בשאלה: ב'סדר העבודה ליום העצמאות' של בית הכנסת האיטלקי בירושלים כתוב כי ביום העצמאות קוראים בתורה דברים פרק ל' מפטירים בברכות ואומרים 'על הנסים' בתפילת העמידה.⁹ שאלתו היא אם ראוי לנהוג כך. הרב נסים ענה: "הרבנות הראשית לא הנהיגה קריאה בתורה והפטרה ביום העצמאות - לפיכך, אין לנהוג כן". תשובה זו, המסתמנת ממנהג בית הכנסת האיטלקי, מעניינת לאור העובדה כי לרב נסים היה קשר וזיקה רבה ליחידות אטלית ולקהילה האיטלקית בירושלים.

⁸ במאמר אנונימי, 'הרב נסים ויום העצמאות', שערס, י"ב באייר תשי"ח, ת. תרבות המוכת בבתשובת הרב נסים לא מובא היתר ממשי, והסיוף כי בבקורתו של הרב נסים בקיבוץ יסודות מעט קודם לפרסום התשובה סיפר הרב על תשובתו בנושא התספורת והנישואין וצייד לאסור.

⁹ ראה פרקי מחקר, עמ' 28-29.

"שהחיינו" ביום העצמאות

דיונים הלכתיים סבבו אודות שאלת ברכת "שהחיינו" ביום העצמאות.¹¹ נוסף כאן שתי התייחסויות חובבות ושליליות.

הרב יהודה לייב מימון סבר כי יש לברך "שהחיינו" ביום העצמאות, וכך גם התרגו בביית הכנסת 'בית יהודה' בירושלים. בתו, נאולה בת יהודה, מספרת שביום העצמאות תשכ"ב, חדשים לפני פטירתו, פנה בדברים לאספים וביקש לשמור גם להבא, כשלא יהא עמיהם, מסורת זו של תפילה חג ביום העצמאות באמירת "הלל" והודאה וברכת שהחיינו.¹² ואכן, עד היום ממשיכה שם מסורת זו שהנהיג הרב מימון.

ומנגד: לנושא זה נדרש ר' אברהם לוי בספרו 'ברכת השיר והשבח' (בני ברק תשנ"ב, עמ' צב), וכתב:

אין לברך ברכת "שהחיינו" על עצם יום ה' באייר, דאפילו חנוכה ופורים לא תיקנו בהם ברכת "שהחיינו" אלא על המצוות שלהם, אבל לא על עצומו של יום, והעובר ומברך "שהחיינו" ביום זה, הרי זה נושא שם שמם לבטלה, ואסור לענות אחריו אמן.

והנה, ארבע שנים לאחר מכן הופיע חלק שני של אותו ספר (קריית ספר תשנ"ו), ובו (בעמ' עו) הוסיף המתבר את הדברים הבאים (ההדגשה שלי):

הריני מגלה ומודיע בשער בת רבים דכל מה שכתבתי בסעיף זה הוא בכדי להוציא מלב הנושעים, שחושבים שיש לברך "שהחיינו" בינם העצמאות או לפטורו בפרי חדש או בגז דחדש וכדו', והדברים פשוטים שאין מה להתייחס ליום זה כלל ועיקר ואין מה לדון על זה אם לברך "שהחיינו" או לא, דפשוט הוא. וכאן המקום להעיר לאותם קטאים לדבר ה' שלא יתפשו אותו על זה ויתחשבו במה שכתבתי כאן, דכל חזן אותי לכף זכות, מן השמים ידונו אותו גם לכף זכות. הרי להכימא ברמיזא.

מדבריו האחרונים נראה כי הו קטאים שאיימו או נזפו בו על עצם האכרתו את יום העצמאות בספרו, ולהם הוא כתב את התוספת.¹³

שמו של יום

יום העצמאות נקרא בשמות שונים, על פי השקפתם של קוראי שמו.¹⁴ בענין זה מצאנו מכתב ששלח הרב משה צבי נריה לד"ר ארז ורדיסניא (בהיותו שר הדתות) ב-

11. ראה פריק מחקר, עמ' המפתח, השלמות, סע ד'.

12. ראה פריק מחקר, עמ' המפתח, השלמות, סע ג' ד'.

13. נאולה בת יהודה, 'יהודה לייב מימון, ארשת, ד' (תשכ"ו), עמ' 40-41.

14. תחתיו לר' אבישי אלבוס, ספרו בספרית הרמב"ם בתל אביב, שהפגנו למקור זה, על "אסור" הזכרת יום העצמאות בספרים ראה גם פריק מחקר, עמ' 18 תל' 12.

15. ראה פריק מחקר, עמ' 7, 86-87, 162.

ד. אבולות: ד' סיג (מקריט מוצקין) פנה ב-ו' אייר תש"ד בשאלה זו: אבין נפטר ב-כ"ז ניסן יומי השבעה תמו ב-ג' אייר. האם יום העצמאות מתיר לו להסתפר, ומכיון שלא הסתפר ביום העצמאות האם יותר לו אח"כ להסתפר? תשובת הרב נסים: "יום העצמאות אינו מוציא מאבלות".

ה. תפילה לשלום המדינה: ידועה המחלוקת בבתי הכנסת סביב אמירת התפילה לשלום המדינה.¹⁶ ב-כ"ו אייר תשי"ח, מעט אחר תחילת שנת העשור, פנה ר' גרשניצו בשם גבאי בית כנסת אחד בחיפה בשאלה לרב נסים: בקהילות אומרים תפילה זו בימי חג, עשור למדינה, הוא הציע לפני חבריו המתפללים לומר התפילה מזד שבת בשבתו כבתי כנסת רבים, הם הסכימו להצעתו. ואולם "קבוצת קטאים קיצונים התנגדו לאה בכל תוקף". הדבר הגיע לידי תגרת ידים, ובסופו של דבר הוחלט לפנות לרב נסים. הרב ענה בלשון זו:

אין כל רע באמירת התפילה לשלום המדינה מדי שבת בשבתו, אולם אם עין זה משמש נושא למחלוקת בין קהל המתפללים, אולי כדאי שיהיה ויתור מצד המחויבים ולהסתפק באמירתה לעתים מאומנות כגון בחגים וכו' למען יהיה השלום והרעות שוכנים בבית-הכנסת. כי ברור שאם הדבר עקרוני הוא אצל השוללים, ספק אם תהיה אפשרות להשפיע עליהם על מנת שישנו דעתם.

ו. 'התקווה': גם שיר 'התקווה', הקשור ליום העצמאות בהיותו הימנון המדינה, עלה לפני שולחנו של הרב נסים.¹⁷ ב-ד' מרחשון תשכ"א פנה הרב צאצק הררץ, רב קהילת החלבנים במקסיקו, לרב נסים בשאלה אודות מקרה שאירע בבית הכנסת: בעת הוצאת ספר תורה בחג הסוכות, שרו הזנים את שירת 'התקווה' כנגדם קמו אחרים וטענו כי אסור לשיר שיר זה לפני ספר תורה או בבית הכנסת בשעת התפילה, שכן אין בו קדושה. לחלן תשובת הרב נסים:

שיר 'התקווה' לא חובר לצורך תפילה, אלא הפך ממשך האמן להימנון לאומי שאומרים אותו בסבכים לאומיים או בהדמויות דומות ואין צורך או ענין לאמרו בשעת התפילה. ובכלל, אין להוסיף על התפילה שהוקבעה ונתכנה ע"י חז"ל, למעט אולי בקשות שהשעה מחייבת קביעתן או אמירתן ועל דעת כלל הרבנים.

10. ראה פריק מחקר, עמ' 195-200, השלמות, סע לז-לה. אבן תפילה לשלום המדינה בצורת פיטת חיבר ש' עמר, ראה ספרו שער תפילתו, ירושלים תשנ"ח, עמ' 216-218.

י"א ניסן תשכ"ו, ובו התייחס לשמו של יום העצמאות (ההדגשות במקור):¹⁶

הני מקפיד על הנוסח יום העצמאות (ולא תא) כי השם תה מיוחד לשלל רגלים, וימי חנוכה אינם נאכרים בפוסקים או בראשונים בשם תא (רק חדשים מקרוב באו הכניסו את השם תא-האורים)¹⁷ וכן ימי הפורים (ורק בנך-הילדים שומעים תא פורים).

מענין כי דוקא הרב נריה, שהיה בין הפעילים המרכזיים בעיצוב הדתי של יום העצמאות, הוא זה שהתנגד לקריאת 'תא' ליום זה.

הגדה ליום העצמאות

נסיגנות רבים של יצירת מקראה או הגדה ליום העצמאות נעשו במשך השנים, הן בקרב הציבור הדתי לאומי הן בקרב הציבור החילוני והקיצוניים.¹⁸ להלן נתאר נסיון נוסף של הגדה שנעשה באיר תשנ"ט.

הרב ד"ר דוד יוסף מישלוב (ממושב חמד) הפיץ הגדה, הנקראת 'פרקי קריאה וסעודה לכבוד יום העצמאות' (קריית אונו, 24 עמ'). גרסתה הראשונה של ההגדה הוכנה לקריאת יום העצמאות הארבעים (תשמ"ח), והיא היתה מבוססת על עיבוד אנגלי של הצעה מקורית של הרב שלמה גורן שהוכנה לכבוד יום העצמאות השלושים (תשל"ח). הצעת הרב גורן לא פורסמה בעברית, אך היא עובדה על ידי רבנים ביניהם הרב יוסף לוקשטיין, ופורסמה באנגלית על ידי המגזין היהודית המאוחדת בארה"ב (United Jewish Appeal). לנוסח האנגלי צורפה הקדמה של הרב גורן. הרב מישלוב כותב בהקדמתו לגרסה העברית (משנת תשנ"ט) שהגדה זו, שנועדה להיאמר בסעודה, באה למלא את החסר המורגש ביום זה, כשהמשמעות הרוחנית היחידית של תפילות יום העצמאות אינה מורגשת מחוץ לכתלי בית הכנסת. ההגדה צמחה מתוך ניסיון לחגג את ההכרה ביד ה' שבאירועי תקופתנו והיא מבטאת רגשות תודה לה' על הטוב שהשפיע עלינו. בפתח ההגדה מובאות הנחיות מתי לקרוא את ההגדה, מי קורא, כיצד ישתלבו פרקי הקריאה בהגשת המנות ובמה יקושט החדר בזמן הקריאה.¹⁹ ההגדה מחולקת לחמש כוסות על חמישה נושאים (הציאה לחרות,

16. המכתב מציג באריכות הציגות הדתיות ע"ש י קרשנבאום שבאונברסיטת בר-אילן, באריכות ד"ר ז' ורהפטיג, מחזור ב תיק 24.

17. תא האורים אולי אינו נזכר בפוסקים ובראשונים אך מצוי הוא קודם להם, ראה יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים (לע פי חרגום א שליט), כרך ג עמ' 62.

18. ראה פרקי מחקר, פרק ב' השלמות, סע' ד.

19. כן: "מומלץ להכין שבעה נרות להדלקה במקום הסעודה (אם היא אינה נערכת בשבת), ולקטש את החדר במינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, בדגל מדינת ישראל, ובתמונות מנופי הארץ".

ההצלח, הגאולה, הלקוחין והתקוה לאולה שלמה). פרקי הקריאה מורכבים מפסוקי מקרא ומקטעים עבריים של המחבר. את ההגדה מלווים אירי מחשב. ייחודה של ההגדה הוא בתיאורים הרבים של אירועים מדיניים וצבאיים שאירעו בשנות קיומה של מדינת ישראל מראשיתה עד לעת האחרונה.

בתחילת ההגדה מובאת ברכת "שהחיינו" בצורה כזו שלא היא חשש ברכה לבטלה, כפי שפעם הוצע מטעם הרבנות הראשית, היינו הפסוק בדברי הימים א טו ולאהרין "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה".²⁰ בסוף ברכת המזון נוספות ארבע בקשות 'הרחמן':

וירחמן הוא יבדך את מדינת ישראל... הרחמן הוא ישמור על חיילי צה"ל... הרחמן הוא ישא נס לקבץ גלויותינו, ויושיע ויגאל את כל אחינו הנרדפים והעשוקים, בית ישראל שבחבר העמים, בסוריה, באירן, בעירק ובכוש, ובשאר ארצות מצוקה. הרחמן הוא יתקע בשופר גדול לחרותנו, ויעיר ויגאל את כל אחינו החיים בשלוח בארצות פאורחים, ויקבצם מארבע כנפות הארץ לארץ ישראל, לחיים יחדיים מלאים.

יום העצמאות שחל ביום א'

לקראת יום העצמאות תשי"ד נתקיימו דיונים בכנסת מתי לחוג אותן, שכן ה' באיר חל אותה שנה בשבת. נחקבלה ההחלטה שבמקרה כזה יוקדם החג ליום חמישי ג' באיר. החלטה זו שינתה את החוק משנת תש"י (שגם בה חל ה' באיר בשבת), שכשחל ה' באיר בשבת יידחה יום העצמאות ליום ראשון. הסיבה לשינוי היתה מכיוון שבערב יום העצמאות על הצבא לעשות הכנות רבות, ואם יחוגו את יום העצמאות ביום ראשון יהיה חילול שבת.²¹ דיון על הנושא התקיים בכנסת ב- י"ב אדר א תשי"ד. למחרת כתב פרופ' אברהם הלוי פרנקל לד"ר זרח ורהפטיג, שהיה אז סגן שר הדתות:²²

קראתי היום בעתון, שאתמול בכנסת אמר מר י הררי: מה יעשה כשיום העצמאות יחול פעם ביום א' בשבוע? ולפי העתון ענה ראש הממשלה שביום א' בשבוע יחול יום העצמאות רק בעוד 28 שנה, בשנת 1982.²³ נדמה לי שכל הניק בית רבן צריך לדעת - הואיל ויום העצמאות חל באותו יום בשבוע כערב פסח, 3 שבועות בדיק אחריו - שיום העצמאות לא יחול לעולם ביום א'. שהרי אולי חל בן היה חל א' של פסח ביום

20. ראה פרקי מחקר, עמ' 24; השלמות, סע' ז.

21. ראה פרקי מחקר, עמ' 125, 134.

22. המכתב מציג באריכות ד"ר ז' ורהפטיג (לעיל הע' 16), מחזור א תיק 117.

23. זרח הררי היה חבר כנסת מטעם המפלגה הליברלית. בדברי ותשובות ראש הממשלה, משה שרת, ראה בדברי הכנסת, י"ב אדר א תשי"ד, עמ' 902-905.

בן, ולכן יום הכיפורים שלאחריו בערב שבת - מה שאי אפשר על סמך מסכת ראש השנה ב.

התנגדות ליום העצמאות

בעוד הצניבור החרדי המתון התעלם בדרך כלל מיום העצמאות, הרי שהצניבור החרדי הקיצוני, בעיקר חסידות סאטמר וקבוצת 'נטורי קרתא', תקף מדי שנה את יום העצמאות ואת תכניו, וכבר הארכנו בכך.²⁴ כאן נבא דוגמה נוספת מן העת האחרונה.

ספר 'שמנה של תורה' (ניו יורק תשנ"ח) מכליל שיחות ודרשות של הרב מנשה פילאפף, ר"מ בישיבת 'אוהל תורה' בניו יורק ותלמיד ר' יואל משה טיטלבוים (האדמו"ר מסאטמר). בספר זה מובאת (עמ' נד-נא) דרשה שנשא הרב פילאפף ב- ה' באייר תשנ"ח. הדרשה פותחת בפסוק שבפרשת אותו שבוע ('ויקרא כ ב'): "איש איש... אשר יתן מארצו למולך מות יומת". הדרוש מבא בשם ר' יואל משה כי בימינו "מולך" הוא המלוכה והשלטון בארץ ישראל. והוסיף המחבר (עמ' נה):

ופרשה זה נוגע גם כן לענייני ליום הזה ה' אייר שנקרא בלשונם "יום העצמאות" שבו נתיסד העבודה ארה של מולך והם עושים שמחה ביום זה.

בדרשה מדבר המחבר נגד רעיון הציונות ונגד הישיבה בכנסת, ואף נגד המגור החרדי, על כך שבשנים האחרונות החלו נבחריו לכהן גם כשרים בממשלת ישראל. הוא כותב (עמ' סד-סה) כי רעיון יום העצמאות נועד להראות שאנו עם לעצמו ושיש לנו מדינה, והוסיף:

הציונים כוונתם שעצמיות המדינה אהו עם ישראל, ובזה תלוי הכלל ישראל, אם יש להם מדינה הם ישראל, ואם לא יכולין לחיות צדיק גדול, אבל אינו נקרא בשם ישראל, רחמנא לצלן מהאי דעתא.

לדעת הרב פילאפף ויקורו של ישראל היא בשביל התורה, ואין אומתנו אומה אלא בתורה.

לאחרונה נדפס קונטרס ומילין יחבירי (ירושלים תשנ"ג), המכיל קובץ שירים של ר' מאיר שבתאי. אחד השירים הוא קינה על יום העצמאות, שמו 'איכה אוכל וראיתי'. בשיר בן שמונה בתים אועק המשוור נגד חגיגת יום העצמאות בעת שהמקדש חרב, התורה בזויה והשלום טרם הגיע. הרי שני בתים:

²⁴ ראה פירקי מחקר, פירק ד' השלמות, סעי' ג.

עפעפי יָזְלוּ מִיָּם בֵּינָם זֶה לְהֵלֵל
בְּחֹדֶשׁ הַשָּׁנָה אֵתָּה חוֹשֵׁךְ עִם לֵיל
וּבְחוֹרֵי נִסְחָפוּ וְיִשְׁעִישִׁים בְּתוֹרָה
בְּמַעְגַּל הַקְּסָמִים זֶה מַעְגַּל הַנּוֹרָה
אֵתָּה בְּכֶם מְקוֹם לְקַדֵּשׁ

חדשים ומועדיכם נפשי שנאה
עצמאות וחירות לבכם בְּדָאָה
איה מועד איה חֲדָשׁ
איה בכם מקום לְקַדֵּשׁ

פרודיה ליום העצמאות

תופעת הפרודיות הרבניות שעניינן חגי ישראל לא פסחה על יום העצמאות, ובשנים האחרונות היא אף תופסת תאוצה.²⁵ לקראת יום העצמאות תשנ"ט הדפיס אחד וולף (מירושלים) דף המכיל "דיני" דגל ומנגל, שמו: 'נופף ידו - פרקי לימוד ליום אידם'. בסעיף אחד ממנו, המבוסס על ברייתא בשבת (כא ע"ב) ועל המשנה הראשונה בברכות, נחתום רשימותיו:

דגל של יום העצמאות דגל איש וביתו והמזהיר דגל לכל אחד ואחד, אימתי מניפן משתכלה רגל מן השוק, רבן גמליאל אומר מצוותן מעד יום. מעשה שבאו בניו מבית המשתנה אמרו לו לא תפנו הדגל, אמר להם אם לא עלה עמוד העשן שלמנגל הייבין אתם להניף, ולא זו בלבד אלא כל מה שאמרו חכמים משתכלה רגל מן השוק מצוותן מבעוד יום, אלא למה אמרו חכמים משתכלה כדי לללות רגליהם של עובדי עברה.

²⁵ ראה פירקי מחקר, פירק ט' השלמות, סעי' כד. בשולי הדברים נוסף רמז ליום העצמאות שאולי אינו יוצא מגדר פרודיה. כידוע מאכל יום העצמאות הוא המנגל. כבר ביארנו כיצד הוגע המנגל לחיות המאכל הסמלי של היום (פירקי מחקר, עמ' 96 ואילך). נגיע טעם נוסף ברוח ימינו: שאילת מעמדו של האשה הדתית עולה בשנים האחרונות על סדר יומה של הציונות הדתית. יום העצמאות הוא תנה של הציונות הדתית. נדרשת אפוא ביום זה, המייחד את הציונות הדתית, ההיחסות למחפפת הנשים. זאת עושה המנגל: אחד המאפיינים הבולטים של מאכל זה הוא שהכנתו הארוכה נעשית בידי הבר (עמ' 97). בתנה של הציונות הדתית, שמעלה את מעמד הנשים, עוברת מלאכת הכנה המאכל מן האשה לגבר, לסמל את מעמדה העולה של האשה הדתית.

ציצים ופרחים על יום העצמאות

ד"ר אהרן ארנד

זה כשלושים שנה ש"המקום" המקודש נתפס בעיני רבים בארץ ישראל כדגלה של הציונות הדתית: אנשי הציונות הדתית הם שאיכלסו את רוב ההתנחלויות החדשות והם שנשאו בעול המאבק נגד פינוי ישובים והתזזות שטחים. אולם דומה שגם לגבי מימד הזמן המקודש, ניתן לראות את הציונות הדתית מבחינה מסויימת כנושאת דגל בארץ ישראל. את השנה היהודית מאפיינים שבתות וימי חג ומועד, ומבחינה זו ניתן לראות את יום העצמאות כיומה של הציונות הדתית. הציבור החילוני בארץ רואה ביום העצמאות חג, אך לא חג בעל משמעות דתית. הציבור החרדי אינו רואה ביום זה חג כלל. וכך נותרת הציונות הדתית בתווך: היא סבורה כי יום זה הוא חג (או: יום מיוחד) בעל משמעות דתית. רבני הציונות הדתית ומנהיגיו, מוריו ואנשי התקשורת המשתייכים אליו, נותנים דעתם מדי שנה בשנה ליום זה ומשתדלים בדרכים שונות לתרום לעיצובו הדתי והרוחני.¹ לאחרונה הקדשנו חיבור על הנושא יום העצמאות ומאמר השלמות לחיבור.² במסגרת זו נביא הערות והארות על יום זה שנתגלו או נתחדשו לנו בנתיים.

דברינו מוקדשים לזכרו של ד"ר יוסף בורג. הרבה מחובבי התנ"ך בארץ ישראל ראוהו מדי שנה ביום העצמאות. זאת הודות להיותו יושב-ראש חבר השופטים בחידון התנ"ך העולמי לנוער יהודי, הנערך ביום העצמאות בירושלים.³ יהיו, איפוא, הדברים זיכרון לאדם שתרום לתוכן הרוחני של יום העצמאות.

1. להמחשת הדבר הרי מקרה שקרה בעיתון **הצופה** ("עתון התנועה העולמית של המזרחי"), שופרה של הציונות הדתית: בגליון ערב יום העצמאות תשנ"ט לא חיתה כל התייחסות דתית או רוחנית ליום זה. אך עברו ימים מעטים וכבר נדפסו בעיתון מכתבי מחאה ששלחו מספר קוראי העיתון הזריזים.

2. א' ארנד, **פרקי מחקר ליום העצמאות**, ירושלים תשנ"ח (יצא מטעם לשכת רב הקמפוס של אוניברסיטת בר-אילן, להלן: **פרקי מחקר**); הנ"ל, **פרקי מחקר ליום העצמאות - השלמות**, דרך אפרתה, ח (תשנ"ט), עמ' 107-130 (להלן: **השלמות**).

3. על חידון התנ"ך ראה פרקי מחקר, עמ' 47-51. בקריקטורה של 'זאב' (=יעקב פרקש), שם בעמ' 84, מאויר גם חידון התנ"ך, באיור זה השופט הראשי הוא ד"ר יוסף בורג.

חשמונאי הכהנים⁸. זאת ועוד: עיקר דין מרידה במלכות נלמד מיהושע⁹, שלא היה מלך אלא מנהיג, ובכל זאת היו לו סמכויות מלך. כך הוא הדבר גם בימינו. התנהגות של מדינת ישראל ודאי אינה המלכות האמיתית, לא מבחינת המעמד - שהרי היא הנהגה ולא מלכות - ולא מבחינת חוקנית, אבל מכל מקום יש לה חלק מסמכויות המלכות¹⁰, והיא הכנה למלכות מלך המשיח, שמצווה להקים¹¹.
נמצא, שבאותו היום, ה' באייר, קיים עם ישראל את המצוה הרוממה הכלל-ישראלית, שתהיה ארץ ישראל תחת שלטון ישראל. ולמצוה יש קדרשה: "אשר קדשנו במצותיך". והיום הזה שנחייקמה בו המצוה, יש לו קדושה¹².
העצמאות אפוא אינה עניין של חול אלא היא ענין של קדושה, שכן בה אנו מקיימים את מצות שלטונו על הארץ.

ב. התקיימות הבטחת הגאולה

עצמאותנו, שחרור העם משלטון זר, היא גם קיום הבטחת הגאולה שהבטיח לנו ד' על-ידי עבדיו הנביאים. שהרי אמרו חכמים: "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד"¹³. על פי זה אנו נמצאים בימות המשיח, מכיוון שאנו שולטים על עצמנו ואיננו משועבדים למלכויות של גויים.
לא זו בלבד, אלא גם תהליך קיבוץ גלויות ושיבת ציון המתרחש בימינו במדינת ישראל, שייך לעולם העתיד, עולם הגאולה שעליו נבאו נביאינו. אמרו חכמים: "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה שנאמר: בשוב ד' את שיבת ציון היינו כחלמים... או ימלא שחוק פינו"¹⁴. כלומר, התקופה הנקראת עולם הזה זמן של צער, ואין לאדם למלא פיו שחוק בעת כזאת. אבל תקופת שיבת ציון היא תקופה אחרת, שמעבר לעולם הזה, השייכת לעולם העתיד, עולם הגאולה והשמחה.

היי שטעו והקשו: אם אנו נמצאים בתקופה של גאולה, של "עולם הבא", שמה הגיע הזמן לבטל את המצוות, שהרי אמרו: "מצות בטלות לעתיד לבא"¹⁵? אולם המושגים עולם הבא, ימות המשיח, אחרית הימים, לעתיד לבוא ודומיהם, הם מושגים רחבים מאוד וכוללים בתוכם כמה וכמה שלבים ותהליכים ותקופות רבות ושונות זו מזו מבחינה רוחנית¹⁶. איננו יכולים לראות ולהבין את מהות השלבים הסופיים: "כל

8. רמב"ם, הלכות תנוכה ג א.

9. "כל אשר ימרה את פד". יהושע א יח. סנהדרין מט א. הלכות מלכים ג ת. כס"א ג טו.

10. אמנם אנו מקיימים מצוות כל יום ולא בשל כך יום חדש קדרש. אולם היום שאנו זוכים לקיים בו את המצוה לראשונה הוא יום שמחה. כעין המעשה ברב יוסף שהועיד יום טוב לחכמים ביום בו נחבשר על חיובו במצוות. קידושין לא א. וכעין חגיגת בר או בח מצוה שהיא לרגל חלום המצוות עליו כחובה. ים של שלמה בבה קמא פ"ו סי' לו.

11. ברכות לד ב.

12. ברכות לא א.

13. נידה סא ב. ע"י אגרות הראיה א עמ' נא, קעגרת.

14. הלכות מלכים יא א.

יום העצמאות

ראשי פרקים:

- א. קיום מצות ירושת הארץ
- ב. התקיימות הבטחת הגאולה
- ג. שלבים בגאולה
- ד. קביעת יום העצמאות בה' באייר - יום התעוררות הגבורה הלאומית

האם יום העצמאות הוא יום נכבד של הצלה ולא עוד, או שיש לו ערך קדושה-חרוני?
במילים אחרות: האם המדינה היא רק אמצעי או ערך?

א. קיום מצות ירושת הארץ

הרמב"ן כותב: "שנצטינו לרשת הארץ... ולא נעזבה כיד זולתנו מן האומות... והוא אמרו להם: 'והורשתם את הארץ וישבתם בה'".¹ קיימת מצוה מן התורה לרשת את ארץ-ישראל ולקיים בה שלטון של עם ישראל. ושלטון עם על ארץ - זוהי הגדרת מדינה. לדעת הרמב"ן יש מצוה מן התורה להקים מדינה.

ירושת הארץ היא מצוה כללית המוטלת על הציבור כמו מצוות מינוי מלך, מצוות בנין בית המקדש או מצוות מלחמה, שהן מצוות ציבוריות. התורה אינה אוסרת שהיהיה לגוי כאיש פרטי חלקת ארמה בארץ, וכלכך שיתמלאו שני תנאים:

- א. שיהא כפוף לשלטון ישראלי. ב. שיקיים שבוע מצוות בני נח, או לפחות שלא יעבור עבודה זרה. גוי כזה הוא גר תושב הרשאי לשבת בארץ-ישראל.² מעין זה הוא כימינו דינם של המוסלמים. הם רשאים לשבת בארץ אם הם מקבלים מרות שלטון ישראל, אין להם תביעות לאומיות ואינם עובדים עבודה זרה.³ ועל כל פנים השלטון הלאומי-היריבני על הארץ חייב להיות של עם ישראל.

הרמב"ם אף הוא, הגם שאינו מביא את ירושת הארץ במניין המצוות, מכל מקום הוא מונה את המצוה להקים לנו מלך כבניסחנו לארץ.⁴ בוודאי הכוונה היא למלך על עם ישראל השולט בארצו, ולא למלך שהוא בא כוחו של שלטון זר. אף כימינו, הקמת ממשלתנו על ארץ-ישראל היא חלק ממצוות הקמת מלכות ישראל האמיתית⁵, והיא הכנה והכשרה לקראתה. אמנם המלך האידאלי הוא מלך מבית דוד⁶, אבל כאופן זמני, יכול להיות מלך אחר שאינו מבית דוד, כגון מלכי ישראל שנתמנו ע"י הנוביאים⁷ ומלכי בית

1. ספר המצוות לרמב"ם, הספד הרמב"ן מ"ע ד'.

2. רמב"ם, הלכות מלכים ו א, ח י. הלכות עבודה זרה י ו. ראב"ד שם פ"י שם.

3. משפט כהן עמ' קכח, שסה.

4. הלכות מלכים א א.

5. משפט כהן עמ' של-שלח.

6. הלכות מלכים א ו.

7. שם שם ח-ט.

הנביאים כולם לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא: עין לא ראתה אלהים זולתך¹⁵, העתיד הסופי, הגדול, לא נתגלה אף לנביאים. מכל מקום, ההתחלה של הגאולה, של לעתיד לבוא וימות המשיח, השלבים הראשונים, הם בהשתחררות מעול מלכויות וכשיבת ציון. אנו נמצאים אפוא בתוך הקופה של גאולה, שהיא תהליכים אלה מתרחשים בימינו.

שאלה: יש אומרים, על סמך דברי הרמב"ם, שרק מלך המשיח, בבואו, יקבץ נדחי ישראל¹⁶ ואילו קיבוץ גלויות הנעשה בימינו וביוזמתו אינו שייך כלל לגאולה שעליה דיברו הנביאים.

תשובה: ידועה שיטתם של אלה ששללו יוזמה כלל ישראלית לעלייה לארץ, כמו הרכי מלובביץ¹⁷ והרכי מסאטמר¹⁸. האחרון אף אמר, שאם כל חטאי עם ישראל בכל הדורות יהיו בכף מאזניים אחת, וחטא הקמת מדינת ישראל בכף שניה – הוא יכריע את כולם. לדעתם, יש להמתין למשיח שיבוא ויגאלנו ויעלה את ישראל לארץ-ישראל. הגאולה חבוא על-ידי המשיח ולא על ידינו; בבת-אחת, ולא בשלבים ולא בתהליכים טבעיים מעשה ידנו שיקדימו את בואו. כך הם סבורים.

אולם עין דברכי הרמב"ם מראה אחרת. הרמב"ם כותב: "ואם יעמוד מלך מכית דוד, הוזה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שככתב ושבעל פה, ויכופ כל ישראל לילך בה ולחזק בדרך וילחם מלחמות ד' – הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח ונבנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי"¹⁹.

ובדפוסים קדומים נמצא המשך: "ואם לא הצליח עד כה או נהרג – בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו התורה, והריהו בכל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו"²⁰. הרמב"ם מתאר לפי מציאות שעם ישראל נמצא כבר בארצו, קם לו בדרך הטבע מלך המנהיג בדרך התורה ונלחם בגויים מסביב – ועדיין אין הוא מלך המשיח ודאי אלא רק בחזקת משיח, כלומר, למעשה, לא בהכרח הוא המשיח, אבל מבחינה הלכתית חייבים אנו להתייחס אליו כאל משיח עד הוכחה נגדית. ויתכן שלבסוף יתברר לנו שמלך זה אינו המשיח, אלא הוא מלך ככל המלכים הכשרים. נמצא אפוא, שלדברי הרמב"ם אין אנו ממהינים בגלות עד שיבוא המשיח הוודאי שיגאלנו, אלא אדרבה, אנו באים לארץ ומקימים מלכות ישראל, ורק לאחר זמן מתברר מיהו המשיח הוודאי. ויש להוסיף שבהמשך דברי הרמב"ם שם כתוב: "אם עשה והצליח ונבנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל – הרי זה משיח בודאי". ואמנם משמע מכאן, שקיבוץ גלויות מתרחש בסוף התהליך, והמשיח עושה אותו ולא אנחנו – אבל כאן הכוונה בודאי לקיבוץ נדחי ישראל, היהודים האבודים, הנידחים והרוחקים שאין יודעים עליהם, כגון עשרת השבטים, דבר זה אכן יעשה המשיח. ואולם קיבוץ גלויות של היהודים הנודעים והגלויים – זה יהיה

15. ליקוטי שיחות לאדמו"ר רמ"ם פרישת ראה תשל"ב.

16. ספר "על הגאולה ועל התמורה".

17. הלכות מלכים יא ד.

18. מובא בהוצאת "רמב"ם לעם", מוסד הרב קוק.

עוד בראשית התהליך הגאולה, וכלי להמתין להופעת המשיח, אלא אדרבה: שיבת ציון, מציאות עם ישראל בארצו, תשמש בסיס והתחלה להקמת מלכות משיח בן דוד¹⁹.

ג. שלבים בגאולה

שאלה: אף-על-פי שהקמנו מדינה, הרי בפועל איננו עצמאיים ממש ואיננו משוחררים לגמרי משעבוד מלכויות. מהשפעת מעצמות זרות?

תשובה: המהרי"ל מגדיר מציאות של גאולה על-פי שלושה יסודות: העם מקובץ יחד, הוא עצמאי והוא חי בארצו. גלות היא בהעדר היסודות האלה, כלומר: העם מפורד, משועבד ואינו בביתו²⁰. בחקופתנו אנו נמצאים במצב ביניים ביחס לגאולה: העם – מקצתו נמצא ביחד בארץ-ישראל, אבל רובו מפורד בין המדינות²¹; אנו יושבים רק בחלק מארצנו ואילו – חלקים אחרים כבושים ביד זרים. גם העצמאות אינה מלאה: אמנם אנו שולטים על עצמנו, אבל אנו חייבים – ככל עם – להתחשב בממשלות זרות.

אנו נמצאים אפוא בעיצומו של תהליך. באמצע הדרך מגלות לגאולה. בימיה הראשונים של המדינה היו מנהיגים שטיפחו אוריה של אופוריה ותטעו בעם אשליה כאילו עתה נגאל ישראל מכל צרותיו והצינוניות והפנימיות, כאילו יושבו כל הסכסוכים בין היהודים לגויים ובין היהודים לבין עצמם. אבל המציאות באה וטפחה על פנינו, ועם ההתפתחות באו התסכול והאכזבה. אי-אפשר לומר אפוא שעם הקמת המדינה תמו כל בעיותיו של עם ישראל אבל מצד שני – לומר שלא קרו מאורעות עצומים במאה השנים האחרונות הוא עוורון גמור. אנו רואים ברור שההלך תהליך של גאולה והוא נמשך לאיטו, קמעא קמעא, כשאור וחושך משמשים כערכיכה. "שני ימות המשיח"²² הם תקופה של שנים, לא ימים. שנים רבות רצופות קשים, עליה ומורדות.

כך היה גם בגאולות הקודמות של עם ישראל:

בכניסת ישראל לארץ בזמנו של יהושע בן נון, לא נכבשה הארץ באחת. ארבע עשרה

19. יש טוענים שאין לעלות לארץ מפני שמדינת ישראל אינה נוהגת על פי התורה. כלומר, הם מסכימים עקרונית שבימינו יש לעלות לארץ כיוזמתנו ולא להמתין למשיח, אבל הם מסתייגים מכך כתנאים הנוכחיים מחשש השפעה שלילית. אין כאן המקום לברר טענה זו. ועי' רמב"ם, הלכות מלכים ה יב.

20. נצח ישראל פרק א' ע"ב ט.

21. אמנם יש רוצים לומר, שהיהודים הנמצאים בארץ ישראל הם-הם עם ישראל ואילו יהודי הגולה אבודים מהעם. וכשם שביציאת מצרים נאמר: "וזמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים" (שמות יג, יח), והמדרש אומר שרק תמישת מהעם יצאו (תנחומא). וכל השאר שלא עלו נסמנו כמצרים ואבדו מעם ישראל – כאן כן עתה, העולים לארץ הם הממשיכים את עם ישראל, ותשארים בגולה אבודים ממנו. יש רוצים לומר כך אבל אנו סבורים אחרת. אמנם נכון שמצב היהודים בגולה אינו גורא, ונישואי התערבות עושים שמות בקיבה. הקהילות היהודיות חוללות ומתממנות, וככמה אצוות מתעוררות גם שגאת הגויים. אבל מכל מקום, אנו מאמינים שהיודי הגולה עתידים לעלות לארץ.

תהליך שיבת ציון טרם הסתיים ועם ישראל רק מיעוטו יושב בארצו, ועוד נזכה בעזרת ד' שרוב עם ישראל ישוב בארץ.

22. תפלה "ובא לציון".

אבל הכל בא קמעא קמעא. אנו מתקדמים בהדרגה דרך הסיכונים והבעיות, אנו תהליך של גאולה.

יש טוענים שאי אפשר לומר על המתרחש בתקופתנו שזו גאולה, מפני שהרמב"ם כותב שדברים אלו "לא ידע אדם איך יהיו - עד שיהיו"²⁹. משום כך לדעתם, איננו יכולים לדעת אם מאורעות מסוימים הם גאולה או לא. אולם ברמב"ם כתוב שלא נדע עד שהיו ואילו כאשר יהיו אכן נדע, והנה עכשיו בימינו הדבר קם והיה! הלא אי אפשר להיות עיוור ולומר שדבר לא קרה לעם ישראל עם הקמת המדינה היקניז גלויחניו לחוכה. היו אנשים שבעקבות חורבן ימינו ובעקבות צרות אחרות הציעו לבטל את יום העצמאות באותה שנה. בוודאי שיש לבכות על מה שקרה בימית ולברך "דין האמת" על אובדנה. אך לבכות ביום העצמאות הוא כפיות טובה כלפי ריבונות של עולם. לשם כך נקבע יום ט' באב, כדי לבכות על החורבן ועל החסרונות שישנם, אבל ביום העצמאות אנו שמחים על הגאולה שכבר ישנה.

יש אחרים ההולכים בכיוון הפוך. הם מציעים לבטל את נוסח הפילת "נחם" בט' באב, שירושלים מכונה בו "האבלה והחרבה והבויה והשוממה". לדעתם, אין מקום לנוסח זה מאז קיבלנו את ירושלים לידינו במלחמת ששת הימים, וכ"ה היא הולכת ונבנית ומתרחבת. אבל הלא הוא אנשים שגם כיום יש על מה להתאבל בירושלים: על הר הבית, על העיר העתיקה החרבה והמוקנת מיהודים ברוב חלקיה ועל ישיבותיה שנהרבו.

המסקנה היא אפוא שעלינו לשמור ולהורות על מה שיש ולאכאב ולהצטער על מה שחסר. אין סתירה בדבר. האור החושך משמשים בערכוביה. האור אינו מבטל את כל החושך שישנו, והחושך אינו מצמצם את האור שכבר זורח. שניהם קיימים, ואנו הולכים ומתקדמים. "באור נגה הולך ואור עד נכון היום"³⁰.

ד. קביעת יום העצמאות בה' באייר - יום התעוררות הגבורה הלאומית

לשם מה לקבע יום שמחה ולמה לקובעו דווקא בה' באייר, יום הכרזת המדינה, ולא ביום אחר כגון ביום חום מלחמת השחרור והנצחון?

עצם קביעת יום טוב הוא דבר פשוט וברור בהלכה. כאשר מתרחש נס של הצלה, יש לקבוע יום טוב. במגילת תענית, שהיא קדומה למשנה, נמנו הרבה ימי גאולה שנקבעו ימי שמחה לדורות. שאלו חז"ל: "מי כתב מגילת תענית? אמרו: חנניה בן חזקיה וסיעתו שהיו מחבבין את הצרות"³¹. דהיינו, כדברי רש"י, "מחבבין את הצרות שנגאלין מהן, וחנם חביב עליהן להזכירן לשבחן של הקב"ה, וכותבין ימי הנס לעשותן יום טוב". כן למדו חכמינו חובת שירה כפורים קל וחומר מפסח: "זמא מעבדות לחירות אמרינן

29. הלכות מלכים יב.

30. משלי ד יח.

31. שבת יג ב.

שנה נמשכו הכיבוש וחלוקת הארץ, וגם אחרי כן "הארץ נשאה חרבה מאד לשתנה"²³. גויים רבים נשארו בתוך נחלות השבטים והיה צורך להלחם בהם. תקופת השופטים היתה רבת תלאות וצרות. גויים השתלטו על ישראל וכבשו עוד ועוד חלקים מהארץ עד שביומי שממשון היתה הארץ נתונה למעשה לשלטון פלשתיים. מציאות הגויים בסמיכות לעם ישראל הביאה אותו ללמוד מדרכיהם עד שעם ישראל נשטן בכבדה וזה בגלוי עריות ובשפיכות דמים, כגון מעשה פילגש בגבעה. רק מאות שנים לאחר כניסת ישראל לארץ, בימי דוד ושלמה, הפכו לממלכה עצמאית השולטת בכל הארץ וחולכת בדרך התורה.

גם בגאולתנו השנייה, בימי עזרא ונחמיה, כשבאנו מגלות בבל ובנינו את בית המקדש השני, היו קשיים גדולים והגאולה לא באה בבת אחת. לאחר שניתן הרשיון לעלות לארץ ולבנות את הבית, שלחו הגויים שישובו בארץ כתבי שטנה אל מלכי פרס²⁴, והעבודה נפסקה, ורק לאחר ארבע עשרה שנה היא שבה וחודשה²⁵. תקופת הבניה היתה רציפה איומים וטרור, וזמן רב לאחר עליית דורבבל עדיין נאלצים לשמור את חומות וירושלים יומם ולילה: "באותה יד עשה במלכא ואחת מחזקת השלח"²⁶. גם כשכית המקדש עמד על תילו וירושלים נבנתה, לא היתה לנו עצמאות, אלא היינו תחת שלטון מלכות פרס ואחר-כך תחת שלטון יוון. רק כמאתיים שנה לאחר מכן, בימי החשמונאים, זכינו למלכות עצמאית. נראה שזוהי הסיבה, שעזרא ונחמיה לא קבעו יום טוב על גאולת בית שני, מכיוון שלא היינו עצמאיים. רק בזמן החשמונאים, כשזכינו לעצמאות, נקבעה לדורות החנוכה "שבו חזרה מלכות לישראל יחד על מאתיים שנה"²⁷. אפשר לומר אפוא שחג החנוכה הוא "יום העצמאות" לגאולת בית שני.

כימינו החלה ההתעוררות הגדולה לגאולה עם ייסוד המושבות הראשונות בשנים תרמ"ט ואילך. אמנם היו עליות לפני כן, כגון עליית הגר"א ותלמידיו, אבל אלו היו עליות יחידים, וייסוד המושבות שימש כסיס להקמת המדינה. התהליך הזה נמשך מאז בקיבוץ גליות ובהתחזקות המדינה. במלחמת ששת הימים זכינו עוד בחלקים מארצנו ובירושלים עיר הקודש כגולת הכותרת של ארץ-ישראל. כאן המקום להזכיר שגם בזמן יהושע נותרה ירושלים ביד היבוסים²⁸. רק בימי דוד היא הפכה לכיור הממלכה לאחר קשיים גדולים. אולם אף-על-פי שירושלים בידינו, גאולתה אינה מלאה. רחובות שהיו מלאים ישיבות, מלאים כיום בבני ישמעאל, ואחיינתו בהר הבית היא במצב עגום מאוד. אלא הכל בא בשלבים. הר הבית יופיע בהדר קודשו ובית המקדש יקום על תלו רק לאחר שעם ישראל יתחזק, ועמו תתחזק ההתיישבות והממלכה כולה, אבל עתה טרם באה השעה לבנות את בית המקדש. אין פרוש הדבר שעלינו להזניח את המאבק על הר הבית,

23. יחזקע יג א.

24. עזרא ד י.

25. רש"י, עזרא א א.

26. נחמיה ד יא.

27. רמב"ם, הלכות חנוכה ג א.

28. יחזקע טו טו.

שירה, ממיזה לחיים לא כל שכן³². כלומר, אם בפסח, שהוצלה בו היתה רק מעבדות לחירות, עלינו לקבוע שירה והלל, הרי ביום שניצלנו בו ממיזה לחיים, קל וחומר שעלינו לומר שירה. ופוסק החת"ם סופר, שכיום שאירע גם הצלה, מצוה מדאורייתא לקבוע לכך זכר³³. החת"ם סופר עצמו פסק לו ולמשפחתו לחגוג "פורים דפרנקפורט", ביום שכן, על-פי השמועה, היה עומד להתרחש פוגרום כיהודי פרנקפורט, ונחבטל. אף-על-פי שלאחר זמן עבר החת"ם סופר לעיר אחרת, פרסבורג, בכל זאת, מכיון שאבותיו היו תושבי פרנקפורט בזמן הנס, נקבע יום זה ליום טוב לו ולדורו לדורותיו. על פי זה תמוה הגאון הרב שריה דבליצקי על אלה שלא קבעו יום שמחה על נס ההצלה של מלחמת ששת הימים, והלא קהילות ישראל נהגו לקבוע לזן "ימי פורים" על הצלחת מצרות, שהן "צחוק פורים" לעומת סכנת ההשמדה הכללית שריחפה על העם היושב בציון במלחמת ששת הימים³⁴. כמו כן, היה צריך לכאורה לקבוע יום טוב גם על ההצלה שהיתה במלחמת יום הכיפורים; ויום טוב זה אולי היה מתאים לקבוע בחול המועד סוכות, לפי שבאותם ימים בזמן המלחמה התהפך המצב לטובתנו. אם כן, עצם קביעת יום העצמאות ליום שמחה על ההצלה הוא פשוט.

השאלה היא, מדוע נקבע יום העצמאות דווקא ליום הכרת המדינה ולא ליום הנצחון במלחמה? התשובה היא, כי עצם הכרת המדינה שהעידה על התעוררות גבורות האומה להלחם היא נס הניסים. כל הניסים שאירעו לאחר מכן במלחמות ישראל, כולם תוצאה של הנס הזה. נס הוא הופעה ממדומים, והוא יכול להופיע בצורות שונות זו מזו: יש נס אסטרטגי, למשל, "שמם בנבעון דום"³⁵, יש נס כימיקלי כגון האש שלא שלטה בחגיגה מישראל ועריה, יש נס ביולוגי כגון האריות שלא אכלו את דניאל, ויש נס פיסיקלי, כגון קריעת ים סוף - ולא פחות מאלה יש נס פסיכולוגי. כאשר אדם או עם מתמלאים באורח בלתי צפוי רוח גדולה של גבורה ורעת להלחם - גם זהו נס. כעין מה שאומרים חז"ל שהריגת הדרב והארי על ידי דוד היא "ניסא וזטא"³⁶, נס קטן. מה היה הנס ההוא? אומרים התוספות, שהנס היה שרוד הנער הצעיר התמלא "רוח הגבורה והרעת להלחם"³⁷. כך אירע לעם ישראל בתש"ח. למרות ההתבלטות הקשות ולמרות הסיכונים שבהכרזה על המדינה, התעלו העם ומנהיגיו, התעוררה רוח הגבורה, והכריזו על הקמת המדינה, הגם שהיה ברור שזו יביא למלחמה כוללת. זהו הנס, שהוא השורש לכל הניסים שאחריו³⁸.

עם ישראל במשך אלפיים שנות גלותו היה במצב של "עצמות יבשות"³⁹. מבחינה לאומית, העם היה נראה מת. כל העניינים הכלל-ישראליים התנוונו. כל היהדות וכל

32. מגילה ד' א.

33. שו"ת חת"ם סופר, קצא, י"ד סי' רלג.

34. בספר "הלכות יום העצמאות ויום ירושלים" עמ' סא.

35. יהושע י"ב.

36. בבא מציעא ק"א.

37. שם חו"ס ד"ח "מחזיק".

38. לנחיצות ישראל א' לחוק קדושתו של יום עצמאותנו עמ' 179. במהדורת תשל"ט עמ' קנב.

39. יחזקאל לו כ"ד.

הקדושה שהתגלו היו במישור הפרטי. היו צדיקים יחידים רבים - אבל הכלל היה נראה מה⁴⁰. בלבבות כבר דעכה הציפייה לישועת הכלל. אף-על-פי שיש מצוה להקים מדינה, היא לא הוקמה בדרות קודמים. לא עיכובים טכניים בלבד מנעו את הדבר, כגון התנגדות הגויים, אלא גם עיכוב נפשי שלנו. לא היו לנו די אומץ וגבורה לשם כך, חסרה היכולת הנפשית⁴¹. כעין זה אומר הרמב"ם על ישראל שיצאו ממצרים, ש"לא נחם אלהים דרך איך פלשתים... כי אמר אלהים פן ינתם העם בראתם מלחמה רשכו מצרימה"⁴². עם ישראל היה מוכן לחזור למתנות הריכוז וההשמדה במצרים וכלבד שלא "יאלץ להלחם. הלא זו איחולת, הם פחדים שימותו במלחמה, ומה מחכה להם במצרים שהם רוצים לחזור אליה? אבל הסיבה אינה בתחום ההגיון, אלא בתחום הנפשי. הם לא היו מסוגלים מבחינה נפשית להלחם. היתה להם מנטליות של עבדים. משום כך היו זקוקים לארבעים שנות נדודים במדבר כדי ללמוד גבורה⁴³. אנשים שנפגשו היא בת חורין, תפגשו הם בחירות ומוכנים לשלם את מחירה, ולא כעבד הנרצע אשר מוכר את חירותו כעבד חיי נחיתות, כעבד צרכים חומריים, שמספק לו אדוניו⁴⁴.

במאת השנים האחרונות החלה להתעורר הרוח הכללית. החלה מהפכה פנימית בעם ישראל. מהפכה נפשית זו הכשירה את העם לעצמאותו. גאולת ישראל בדרו האחרון אינה מתחילה מהתעוררה של הפסקת השלטון האנגלי והכרת המדינה, אלא מהשינוי הפנימי שהתחולל בעם. זהו הנס: רוח ממרנס שרתה על עם כווי ושסוי לאחר אלפי שנות גלות, נטמעה בו תודעה לאומית⁴⁵, והפיחה בו אומץ וגבורה. נס זה התגלה בעצם הכרת המדינה שנעשתה בלא פחד מהתוצאות, ומעשה זה הוא שורש כל הנצחונות. לכן דווקא עליו ראוי לקבוע את יום העצמאות.

40. הגר"א בליקושים בסוף ספרא דציעותא. וברש"י שחזון תחית העצמות היבשות של הנביא יחזקאל

הוא משל לקיבוץ גלויות. כלומר לנאולת כלל ישראל: "כאדם מת שחזר וחיו, כך ישראל ישובו מן הגלות". סנהדרין צ"ב ד"ה משל היה.

41. ע"י אורות, למהלך האידיאות בישראל ו' עמ' קטן.

42. שמות י"ג.

43. רמב"ם, מורה נבוכים ג' לב עמ' שמה-ששט.

44. שמות כא ה-ו.

45. מושגים לאומיים. כגון "רוח לאומית" "תודעה לאומית" וכו'. מושגים הרבה בכתבי מרן הרב קוק, אינם מופיעים כמעט במקורותיו הגלויים. כגון בגמרא. מסביר מרן הרב קוק בספר אורות,

בסוף מאמר "מהלך האידיאות" שהמקורות למושגים אלו מצויים בספרות הנסתה. בזהרה ובכתבי האר"י וז"ל. דברי נסתר הנה דברים עמוקים שאי אפשר להסבירם. גם אם תאמר אותם, לא יבינו. גם

הלאומיות היתה מושג נסתר: אי אפשר היה לדבר עם יחודי בסוף לפני מאתיים שנה על לאומיות ישראלית. הם לא היו מבנים במדבר. כשאנשים אינם מסוגלים להבין, אין מדברים על כך.

דיברים שאינם מובנים, בייחוד דברים גדולים, יכולים לגרום נזק ולהביא אסון לאומי. המושגים הללו נמסרו רק מפה לאוזן ליחידים ודורות. משום כך מושגים אלה אינם מופיעים בספרות התורנית

הגלויה ומפורסמת בהמות. אלא גנויים בזהרה ובכתבי האר"י. אבל בתקופתנו, כלל ישראל מוכשר להבין מושגים אלה, ויש להסבירם בגללה בצורה עמוקה מתוך מקורות הקדש הנסתרים שלנו.

אורות עמ' קדו-קיד.

א. הקמת המדינה - מצוה

1. מצות ירושת הארץ לרמב"ן

לכידור שאלה זו, עלינו לראות כיצד ההלכה מחייבת למדינה, כי ההלכה היא התמצית הכלכלית-מעשית של כל האידיאלים העליונים.

הרמב"ן, מסדר הלכות ארץ-ישראל ומדינת ישראל, פוסק שתוכנה המעשית כלפי ארץ-ישראל בנויה על מצוות התורה, "וירשתם אותה וישבתם בה", מצוה הכללית שלוש מצוות מדורגות זו על גבי זו:

א. מצות ישיבת הארץ - יש לשבת בארץ-ישראל ולא בחוץ-לארץ. מצוה זו מוטלת על כל יחיד מישראל.

ב. מצות יישוב הארץ - יש לבנות הארץ ולהפריח שממותיה: "ולא נעזיבה לשמדה". זוהי מצוה המוטלת על הכלל. אין זו חובת כל יחיד לעסוק דווקא בבנין, בהעשייה ובחקלאות. יש יהודים רבים, שבמקצועם אינם נוטעי עצים ובוני בתים, כגון רופאים ומורים, וגם להם תפקיד חשוב בבנין המדינה. אבל על הכלל מוטל לראות לכך שהארץ תיושב כפועל באמצעות אנשים שיעסקו בבנין "ישובים חדשים, שדות, מטעים ובתי-חרושת".

ג. ירושת הארץ - "ולא נעזיבה ביד זולתנו מן האומות", כלומר, שארץ-ישראל תהיה כבעלות ובריבונות עם ישראל, ולא ביד אומה אחרת. גם זו מצוה המוטלת על הכלל בתור כלל, ולא על היחידים. זוהי למעשה הגדרת "מדינה": ארץ בריבונות עם. מכאן, שמצוה מן התורה להקים את מדינת ישראל⁴⁶.

2. מצוה בכל הדורות - גם בגלות

שמה נאמר, שמצוה זו נהגה בזמן בניסה הראשונה של ישראל לארץ, בימי יהושע רדוד, אבל אין היא נוהגת בימינו, שהרי הקב"ה הוריד את ארץ-ישראל והשליך את עם ישראל בגלות, ואולי זה מעיד שאין הקב"ה רוצה שגירוש את הארץ ותהיה לנו מדינה? - אולם הרמב"ן אומר, וחוזר על כך שלש פעמים, שמצוה זו של ירושת הארץ וישיבתה היא מצוה שנוהגת בכל הדורות, גם בזמן הגלות.

אין לומר, שמציאותנו בגלות היא סימן שאין הקב"ה רוצה בכך שנצא ממנה ונקים מדינה. אם מוטלת עלינו מצוה, עלינו לקיימה למרות המכשולים והנסיגות, ואין להשתמש במאורעות שונים כתירוץ וכסימן להתחמק מקיימה. משל למלך הדבר דומה: אדם מבקש מחברו הלוואה, הלא שולף עטו ומתחיל לכתוב המחאה על סכום מסוים, לפתע נגמר הדיו. זה סימן - אומר הוא - שאיני צריך להלוות לך. לא. זה רק סימן שצריך להחליף את העט. אם יש מצוות הלוואה, יש לקיימה למרות העיכוב. או למשל, אדם נכשל בעשיית מלאכה בשבת. סימן - הוא אומר - שהשבת אינה בשבילי. לא, זה רק סימן שעליו להשתדל יותר. בקצרה: דברים שאנו חייבים לעשותם - אם אנו נכשלים בהם, הרי זה סימן שאנו צריכים להתאמץ בהם יותר. ישנם דברים הי"צריכים חיזוק",

46. תוספות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם, מצוה עשה ו'.

קדושת מדינת ישראל

ראשי פרקים

הבעיה: המדינה - אמצעי או ערך?

א. הקמת המדינה - מצוה.

1. מצוות ירושת הארץ לרמב"ן

2. מצוה בכל הדורות - גם בגלות

3. חובת מסירות נפש על ירושת הארץ

4. המצוה להקים מלכות לפי רמב"ם

5. קדושת המדינה מתוך קדושת המצוה

ב. המשמעות הרוחנית של המדינה

1. לשם מה מדינה?

2. קידוש השם בתור עם וממלכה

3. עצמאות היא בנין ואובדנה הוא חורבן

4. עצמאות היא שלום

ג. הקמת המדינה - קיום ההבטחה האלוהית לגאולה

1. קיום ייעודי הנביאים

2. בין מצוה להבטחה

ד. דרך הגאולה

1. הגאולה - בהדרגה

2. השתתפות חלקית של העם

ה. הקלוקלים במדינת ישראל

1. הקמת המדינה - לא לשם מצוה

2. קלוקלים הנמשכים מתוך מצות הקמת המדינה

3. עבירות בתוך מסגרת המדינה

4. הבעיות הרוחניות אינן קשורות להקמת המדינה

ו. קדושת יום העצמאות

מדינת ישראל - אמצעי או ערך? האם יש בה קדושה, ערך עצמי, או שאינה אלא אמצעי להשגת מטרות אחרות, כגון: קיום תורה ומצוות או בטחון היהודים, - "מקלט בטוח" - כפי שאמר חזון המדינה הרצל. אם המדינה אינה אלא אמצעי, יש מקום לבחון אולי יש לנו אמצעי טוב יותר להגשמת המטרה. אם נגיע למסקנה שניתן לקיים את פסוקו העם בחוץ-לארץ יותר מאשר בארץ-ישראל, או שנוכל לקיים תורה ומצוות בגלות ביתר קלות - אם אכן נגיע למסקנה זו - שמא עדיף לוותר על המדינה?

עניינים שמטבעם הם כאלה, שאנו מתאמצים בהם, והמאמצים אינם מועילים מיד, ויש להתאמץ עוד ועוד. וכיניהם: תורה ותפילה, גמילות חסד ויישוב הארץ.⁴⁷ כשיהושע עומד ערב הכניסה לארץ, הקדוש ברוך הוא אומר לו: "דך חזק ואמץ". צריך חיזוק והתאמצות מרובה. אין מקבלים את ארץ-ישראל על מגש של כסף. צריך להתאמץ. כך היה כימי יהושע וכך גם כימינו. אם כן, נשאל, אם המצוה לרשת הארץ נודתה גם בזמן הגלות, מדוע הרמב"ם עצמו לא הקים את מדינת ישראל? - כי הוא לא היה יכול. התנאים לא אפשרו. הוא היה אנוס. האנוס פוטר מעונש, אבל אינו מבטל את המצוה. המצוה קיימת, ומוטל עלינו להתאמץ ולקיימה ככל יכולתנו, בכל הדורות.

3. חובת מסירות נפש על ירושת הארץ

ישנם מצבים, שאנו צריכים למסור את נפשנו על מצוה זו. כאשר בארץ-ישראל נמצאים גוים הרוצים שהארץ תהיה תחת שלטונם, בעוד אנו מצווים שהיא תהיה בריבונותנו, אזי נוצר סכסוך טריטוריאלי, שאם אין הוא בא על פתרונו בדרכי שלום, אנו מצווים להילחם כדי שארץ-ישראל תהיה בבעלותנו הלאומית.⁴⁸

כך היה בזמן יהושע. הכנענים ישבו בארץ בזמן שישראל עמדו לרשת אותה, ויהושע הציע לישבי הארץ שלש אפשרויות: הרוצה לפנות - יפנה, הרוצה להשלים - ישלים, והרוצה להילחם - יילחם.⁴⁹ האפשרות הראשונה: מי שרוצה לפנות וללכת לארץ אחרת - לא נדרוש אחריו. והגנשי אכן פנה והלך לו לאפריקה וזכה לארץ דשנה לא פחות מארץ-ישראל. השנייה: הרוצה להשלים עמו ולהשאיר בארץ ישראל תחת שלטוננו - יכול להשלים, ולא נעשה עמו רעה. למיעוטם יש אפשרות לשבת בארץ בתנאים מסוימים, כגון שאינם עובדי עבודה זרה ומכירים בריבונותנו על הארץ. הגבועים השלישי.⁵⁰ והשלישית: הרוצה להילחם - יילחם. מי שאינו רוצה להשלים ולא לפנות, ידע שאנו נילחם נגדו עד חורמה כדי לרשת את ארצנו. אכן, רוב עמי כנען נשארו ונלחמו.

אלה היו מלחמות ארוכות, שנמשכו לסירוגין מאות שנים. במלחמות נופלים אנשים. כל נפש מישראל יקרה. אבל זו חובתנו למסור נפשנו כדי להיות ריבוניים בארץ הזו. כך הוא בכל העולם. אין מדינה שהתקיימה בלי מלחמות הגנה. אפילו שווייץ, שידועה כיום כמדינה נייטרלית שהכל ידידה, ניהלה בעבר מלחמות קשות נגד אוסטריה ונגד מדינות אחרות עד שנכחה לעצמאות.

47. "אובעה צריכים חיזוק ואלו הן: תורה ומעשים טובים תפילה ודרך ארץ.... דרך ארץ מנין? שנאמר:

חזק ונתחזק בער עמנו". ברכות לב ב.

48. "מלחמת יהושע לכבוש - דברי הכל חובה". סוטה מר ב. וברמב"ם שמצוה לכבוש את ארץ-ישראל.

(ראוה הערה מס. 1): "מצוה זו דהתורה ציתה ללחום עמה וידוע דהתורה לא תסמך דיני' על תוסס... ובדבר העולם נהרגים משני הצדדים בעת מלחמה, א"כ חייבן דהתורה גדרה ללחום עמה אן דהוא סנה, א"כ דחוי' רבה ז' ו'. וירושלמי, שביעית ו א. רמב"ם, הלכות מלכים ו ה'.

49. דברים רבה ה יד. ויקרא רבה ז' ו'. וירושלמי, שביעית ו א. רמב"ם, הלכות מלכים ו ה'.

50. עיי רמב"ם, הלכות מלכים פקד' ו ה'.

מצות ירושת הארץ היא המצוה היחידה שאנו צריכים להתחילה לפתוח במלחמה למענה ולמסור את נפשנו כדי לכבוש את ארץ-ישראל מיד האומות. ידוע הכלל, שלגבי שאר המצוות, אם אומרים לו לאדם: "עבור על האיסור או תיחד", עליו לעבור ולא ליהרג. כלומר, הוא אינו חייב, ואולי אפילו אסור לו, למסור את נפשו כדי לקיים המצוה. אמנם בשלש העבירות הידועות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים - אם אומרים לו לעבור או להזהר, עליו להזהר ולא לעבור וחייב למסור נפשו על קיומן.⁵¹ אולם גם בכן החיוב הוא רק בדיעבד, כלומר, אם הוא נמצא בעל כורחו במצב שהוא נאלץ להכריע אם לעבור את העבירות האלו או להזהר, עליו להזהר, אבל אין צריך להתחילה להיכנס למצב שבו יאלצוהו לעבור עבירה. אדרבה, עליו להשתדל לברוח ממצבים כאלה. בעוד שכאן, אנו מצווים לרשת את הארץ, ואם יש בה גוים שאינם מניחים לנו לשלוט בה, עלינו להתחילה להכנס למלחמה ולמסור נפשנו כדי לרשתה.⁵² אין אומרים נותר על הקמת מדינת ישראל כדי שלא יהיו מלחמות, אלא אדרבה: גלחמים כדי שתהיה מדינה, דהיינו, ריבונות ישראל בארץ-ישראל.

4. המצוה להקים מלכות לפי הרמב"ם

את מצות ירושת הארץ וריבונותנו על ארץ-ישראל מנה הרמב"ם בהוספותיו לספר המצוות לרמב"ם,⁵³ אבל הרמב"ם עצמו לא מנה מצוה זו בזמן תרי"ג מצוות. אמנם בספר ההלכה שלו "משנה תורה" פסק גם הרמב"ם שמצוה לדור בארץ-ישראל ושקולה מצוות ישיבתה כנגד כל המצוות, וכופין בני הזוג זה את זה לעלות אליה.⁵⁴ אבל מכל מקום, ברשימת תרי"ג מצוות שילו אין המצוה הזו מופיעה.

אולם הרמב"ם מנה את מצות הקמת מלך,⁵⁵ ואי אפשר להקים מלך בלי מדינה, כי מלך שולט על עם הנמצא בארץ והוא ריבון עליה. כאשר עם ישראל אינו יושב בארץ ישראל או כאשר עם אחר שולט עליה, אין משמעות להקמת מלך על ישראל. נמצא אפוא שהמצוה להקים מלכות ישראל כוללת ממילא את החובה להקים מדינה, כלומר לקיים שלטון עם ישראל בארץ-ישראל. "מלך", לאו דווקא, אלא כל שלטון כסגנון ממלכתי המוסכם על האומה, יש לו סמכויות של "משפט המלוכה", בייחוד כאשר להגנה והכלית של האומה. הגנה ביהושע נאמר: "כל איש אשר ימרה את פיך... יומת", כלומר

51. רמב"ם, הלכות יסודי תורה פקד' ה א-ב.

52. מצוות ירושת הארץ היא המצוה היחידה בימינו שלכתחילה אנו מצווים להילחם כדי לקיימה.

53. מלחמות מצוות אחרות, דהיינו מלחמת עמלק ד' עממין, אינן קיימות לעת עתה, כי אבר זכרם. ואילו מלחמת מצוה של הצלת ישראל מיד צר גם היא קיימת רק בדיעבד, כאשר האויב בא עלינו למלחמה.

54. הלכות מלכים פקד' ה ט-יב.

55. הלכות מלכים א א. ושם בהלכה ב': "מאחר שהקמת מלך מצוה, למה לא רצה הרמב"ם בששאלו מלך משמואל? לפי ששאלו בתרעומת. ולא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא."

הדרי"ן שם מביא ברייתא בסנהדרין כ': "ר' אליעזר אומר: זקנים שבדור כהונג שאלו, שנאמר: וצוה לנו מלך לשפוטנו", אבל עמי הארץ שבהם קלקלו, שנאמר: ויהיו גם אנחנו ככל הגוים, ורבינו תפס

לו ראה הצורך שהיה מפי הקב"ה - וציאת בספרי" כלומר, לפי הברייתא חטאת היה שרצו להיות

ככל הגוים. ולפי הרמב"ם חטאת היה שמאסו בשמואל הנביא. והרמב"ם כתב שלא כברייתא. אלא

כספרי המבוסס על הפסוק: כי לא אורך מאסר כי אותי מאסר.

הממלכה פיו נידון כמורד במלכותו⁵⁵. אך-על-פי שלא היה מלך, ניתנה לו סמכות להנהיג את האומה. מובן, שאנו מדברים על סמכות הנהגת הכלל של המלך, ולא על הדיונים האישיים השייכים למלך, כגון היתר לשאת שמונה עשרה נשים וכדומה.

כמו כן ממשלת ישראל בימינו. כיוון שהיא הנהגה מוסכמת על האומה, יש לה סמכות המלך לענין הנהגת הצבא⁵⁶. מדינת ישראל היא מלוכה ישראל שבדרך. אין מקומים מלוכה כיום אחד. התהליך ממושך ורב שלב, ובסופו נגיע למלוכה בית דוד האדיאלית.

5. קידוש המדינה מתוך קידוש המצוות

נמצא אפוא, שהקמת מדינת ישראל היא מצוה, וכיוון שכך, יש בה קידוש. כי עשיית מצוה היא היא קידוש. קדושה אינה מושג ספרותי-ערטילאי-חזונית מרחף, אלא הוא מושג מדויק ומוגדר: "אשר קדשנו במצותיו", ע"י עשיית מצוות מחילים קדושה. כזה לא אמרנו, כמובן, שכל מה שמתרחש במדינה הוא קודש, אלא שבעצם הקמה וקיום יש מצוה, זוהי הקדושה שבה.

ב. המשמעות הרוחנית של המדינה

1. לשם מה מדינה?

יש לשאול: מה טעם המצוה להקים מדינה ומלוכה לעם ישראל? הלא תכלית עם ישראל להאיר לעולם, להביא לחיקונה הפנימי של האנושות - ומה החשיבות לעניין זה, אם תהיה או לא תהיה לנו מדינה? יזרה מוז: למה לנו להשתדל לטריטוריה מוגדרת? שמא מוטב נהיה פזורים בארצות העמים? אולי כך תגדל השפעתנו? לאדם, ולחברה האנושית בכללה, יש משימות-תיקון של פיתוח הכלכלה והחברה, הטכניקה והמדע והתרבות. משימות חשובות - אבל כולן שייכות למסגרת, לקליפה של חזים. ואולם העיקר הוא התוכן הפנימי של החיים, ועל כך ממונה עם ישראל בעולם. לצורך מילוי משימה זו, דומה לכאורה שאין צורך במדינה.

2. קידוש השם בתור עם וממלכה

אמתי, נכון הדבר, שתפקידנו להביא ארובה לחלואיה הרוחניים של האנושות, אבל זאת עלינו לפעול לא בתור יהודים, אלא בתור עם. כשם שבכל עם רוב האנשים עוסקים ביישובו של עולם ובתוך העם ישנם אנשי רוח שמזוהים את מגמותיו - כך בתוך משפחת העמים כולה צריך להיות עם אחד, שבחיינו כעם הוא "איש הרוח" של האנושות, "עם תלמיד חכם", "ממלכת כהנים וגוי קדוש"⁵⁷. אנו צריכים להיות אור לגויים בתור מדינה. בעין זה כבר היה כימי שלמה המלך, כאשר כל העמים התפעלו מהנהגת הממלכה הישראלית במדיניות החוץ והפנים שלה. התפעלות זו באה לכיטוי בביקורה

55. סנהדרין מט א.

56. שרית משפט כהן עמי של-שלח.

57. שמואל ט ה-ו.

של מלכת שבא, שהתרשמה מסדרי הממלכה עד ש"לא היה בה עוד רוח"⁵⁸. זהו "קידוש השם". כך היא הופעת אור ד' על העמים, דרך גדולת הממלכתיות הישראלית.

לשם כך, אנו צריכים ראשית כל להיות עם כריא גורמלי, לא פחות משאר העמים. עלינו להיות עצמאיים, להיות ביחד ולהיות בארצנו⁵⁹. על גבי הבריות הל אומית היסודית הזו תחול הקדושה הלאומית ונהיה לעם קדוש, ומהוך כך נקדש את שם ד' בכל משפחת העמים.

קידוש השם הוא הערך העליון ביותר, וחילול השם הוא העבירה החמורה ביותר. כל העולם לא נברא אלא בשביל שיהיה קידוש השם כאן, בעולם הזה, בתחתית ארץ. קידוש השם בעליונים מתקיים ע"י המלאכים, ואילו אנו נבראנו לקדש שמו בעולמו: "נקדש את שמוך בעולם, כשם שמקדישים אותו בשמי מרום"⁶⁰.

חילול השם היחיד גדול בעולם הוא, שעם ישראל נזרק מארצו וגלה לבין הגוים, כדברי הנביא: "בן אדם בית ישראל יושבים על אדמתם ויטמאו אותה... ואפיין אתם בגוים... ויחללו את שם קדשי באמר להם עם ד' אלה ומאצו יצאו"⁶¹. חילול השם הזה חייב לבוא על תיקונו: "וקדשתי את שמי הגדול המחולל בגוים אשר חללתם בתוכם... ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם"⁶². תהליך שיבת ציון הוא קידוש השם הגדול, המתקן את חילול השם שבללות, שהרי הוא מגשים כאן את התוכנית האלוהית להקים בארץ-ישראל "ממלכת כהנים וגוי קדוש".

3. עצמאות היא בנין ואובדנה הוא החורבן

אובדן העצמאות, אובדן השלטון של עם ישראל בארצו, הוא הוא הגדרת החורבן על פי ההלכה. הלכה היא: "הראה ערי יהודה בחורבן - קורע"⁶³. כותב רבי יוסף קארו: "דכל שון כירי גויים, אע"פ שיש בהן ישוב, בחורבן מיקרי"⁶⁴. כלומר, אם ערי ישראל מצויות בשלטון גויים, אפילו הן בנויות ומיושבות ע"י ישראל, הדבר נקרא חורבן, וקורע עליהן. מכאן, שאם הן תחת שלטון ישראל, אפילו שהן חרבות מבחינה פיסית, אין הדבר נקרא חורבן. לכן כימינו, שערי יהודה הן תחת שלטון ישראל, ב"ה, אין קורעין עליהן, אף על אלה שהן חרבות עדיין.

רבנו הרב צבי יהודה קוק חידש להלכה, שכימינו, כיוון שהור הבית בשליטתנו, אף הראה את מקום המקדש אינו קורע. שהרי, אם אך נרצה בכך, נוכל לבנות המקדש ואין מי שיעכב בעדנו. אמנם איננו בונים ואף איננו רוצים לבנות משיקולים שונים, תורניים, מדיניים ואחרים, ואולם, בין שהשיקולים נכונים, ובין לאו, מכל מקום זו ההחלטה שלנו, ולא שגויים מעכבים בעדנו מלבנות, ולכן אין קורעין על ראית מקום המקדש החורבן⁶⁵.

58. מלכים א י א-יג.

59. מהר"ל, נצח ישראל פרק א.

60. תפילת "קדושה", נוסח אשכנז.

61. יחזקאל לו יז-לב.

62. שרע ארית מ"ה תקטא.

63. כ"י על סור ארית שם. מובא במג"א ובמ"ב.

64. במערכה הצבורית עמי נה.

הבריות אומרות: הינה - סמל השלום. מהיכן? במקורותינו פגשנו את הינה אצל גת. הוא שולח אותה מן ההיכה לראות הקל המים מעל הארץ, והיא באה אליו לעת ערב "והנה עלה זית טרף בפיה"⁷⁰. ודרשו חז"ל: "אמרה, יונה לפני הקדוש ברוך הוא: דיבוננו של עולם יהיו מזונותי מרורין כזית ומסורין כידך ואל יהי מתוקין כדבש ותלויין כיד בשר ודם"⁷¹. דהיינו, הינה מגלה רצון להיות עצמאית ובלתי תלויה באחרים. אפילו דורש הדבר קורבן וחוסר נוחיות מסוים⁷². הינה היא אפוא סמל העצמאות והנכונות להקריב קורבנות למענה. זוהי אכן גם הגדרת ה"שלום" לפי רש"י: מצב שאחרים אינם שולטים עלינו הוא "שלום", הגם שאנו צריכים להלחם כדי להגן על עצמאות זו. "שלום" אינו מצב של "אין מלחמות", אלא מצב של עצמאות למרות המלחמות⁷³.

ג. הקמת המדינה - קיום ההכטחה האלוהית לגאולה

1. קיום ייעודי הנביאים
הקומת מדינת ישראל, מלבד היותה מצוה, הריהי הגשמת ההכטחה האלוהית לגאולת עם ישראל. שהיה האמורא שמאל מודיענו: "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד"⁷⁴. וכך פוסק הרמב"ם⁷⁵ כלומר, גדר ימות המשיח הוא, שאין עלינו שעבוד מלכות; אנו משוחררים מעול הגוים ואנו עצמאיים. נמצא, שהקמת מדינת ישראל העצמאית היא חלק מימות המשיח, שעליהם ניבאו הנביאים. כמובן, אין זו התגשמות כל ייעודי הנביאים על הגאולה, וזו רק חלק. עוד הרבה הכטחות עתידות להתקיים, כגון: "אפס כי לא יהיה כך אביון"⁷⁶ - שידולו עניים מקרב הארץ, ואילו בימות המשיח "לא יחול אביון מקרב הארץ"⁷⁷, ועדיין יהיה פער בין עניים לעשירים. אולם ראשית כל צריכה לבוא השתחררות האומה משעבוד כלפי הגוים, ולאחר זמן יתקיים גם הייעוד, שבתוכנו פנימה, בתוך עם ישראל, לא יהיה שעבוד כלכלי של איש לרעהו.

⁷⁰. בראשית ח יא.

⁷¹. עירובין ח ב.

⁷². פירוש הרב שמעון רפאל הירש על בראשית שם.

⁷³. לפי שיטת רש"י, ששלום פירושו שאין די גוים תקיפה עלינו, קשה מדוע אנו צמים כימינו במדינת ישראל? הלא אנו עצמאיים במדינתנו ואין די הגוים תקיפה עלינו, ואם כן הוא מצב של שלום. בו נחפכים הצומות לששון ולשמחה? יש טוענים שעצמאותנו אינה שלמה ועדיין לא השתחררנו לגמרי מהשפעת האומות ואנו נתונים לחצים מדיניים, ואין זה טיעון קביל כי כך הוא מצב כל המדינות בעולם. אלא יש לתרץ שלעצורנו רוב העם היהודי עדיין בגלות חחת שלטון גוים, וביחס לכל העם אין כאן מצב של שלום אף לשיטת רש"י.

כאמור, דעת הרמב"ן, ששלום פירושו שבית המקדש קיים, ולפי זה יש לצום כל עוד לא נבנה בית המקדש. עיין טור א"ח סי' תקנ.

⁷⁴. ברכות לד ב.

⁷⁵. הלכות מלכים יב ב.

⁷⁶. שם בברכות לד ב. שמאל מוכיח שאין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכותו בלבד מן הפסוק "כי לא יחול אביון מקרב הארץ". מכאן, שהפסוק "אפס כי לא יהיה כך אביון" עומד להתקיים בשלב מאוחר מזה.

אובדן העצמאות והגלות הם גם חורבן התורה. יש אומרים: די לנו בתורה, אין לנו צורך במדינה, הסתדרנו כלי מדינה אלפיים שנה. אבל חז"ל לא חשבו כך, ואמרו: "מלכה ושריה בגוים - אין תורה. כיון שגלו ישראל ממקומן - אין לך ביטול תורה גדול מזה"⁶⁵. אין הכוונה דוקא במובן המעשי, שהגלות גורמת בטול תורה לימוד פחות תורה בפועל, אלא שהגלות היא ביטול מהותי של עצם המגמה והמשמעות האמיתית של התורה, שיכולה להתקיים ולפרוח רק כשעם ישראל בארץ-ישראל.

4. עצמאות היא שלום

ביטוי הלכתי נוסף למשמעות העצמאות, כמגדירה את המציאות האידאית, נמצא בהלכות הצומות. ארבעה צומות הם מדברי הנביאים: שבעה עשר בחמות, תשעה באב, צום גדליה ועשרה בטבת. זכריה הנביא מבטיח לנו שבעתידי ייהפכו הצומות הללו לששון ולשמחה⁶⁶. הגמרא מפרשת שלוש מצבים לגבי חובת הצום בימים אלה: 1. בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה. 2. יש גזירת מלכות - צום. 3. אין גזירת מלכות ואין שלום - רצו מתעניין רצו אין מתעניין⁶⁷. במצב ביניים זה, אין מצוה לצום. אולם כבר כתבו ראשונים שעם ישראל רצה וקיבל על עצמו צום מלא בתשעה באב שהוכפלו בו צרות וכשאר שלש צומות לצום בהם בהקלות מסוימות, דהיינו שצמים רק מבוקר עד ערב ולא מערב עד ערב, וכן קיבלו רק איסור אכילה ושתייה ולא יתר הענינים שנהוגים בתשעה באב. מכל מקום, כאשר יש שלום, אין צמים. מהו "שלום"? לרעת הרמב"ן, זה מצב שבית המקדש קיים. לרש"י, פירושו של "שלום" - "שאין די האומות תקיפה על ישראל"⁶⁸. כלומר, אנו עצמאיים, אנו בעלי הבית ומחלטים על הונעשה כאן, ולא הגוים מחלטים על גורלנו. הגדרת השלום אינה קשורה דווקא למצב של אי מלחמה. אלא, כאשר אנו עצמאיים וגוים אינם שולטים עלינו. ואף-על-פי שהם נלחמים בנו, אם אנו מתגוננים ומכים בהם ואין אנו מניחים להם להשתלט עלינו - זהו מצב של "שלום" לפי רש"י.

הרמב"ם כותב, שבזמן בית שני, כשבית המקדש היה קיים, צמו בתשעה באב⁶⁹. דין תמוה. מסביר האדמו"ר מגור, שהרמב"ם סבור כרש"י, ש"שלום" פירושו שאין די עבר"ם תקיפה עלינו ואינם שולטים בנו. והנה ברוב ימי בית שני היינו נתונים לשלטון זר, קודם שלטון פרסי ואחר-כך יווני ורומי. הגדרת המצב בתקופה זו הייתה אפוא של "אין גזירות ואין שלום", וכמצב ביניים זה, לשיטת רש"י צמים בתשעה באב, אף-על-פי שבית המקדש קיים. רק לאחר מכן, כימי החשמונאים, זכינו לעצמאות וידם של גוים לא שלטה בנו. לכן פוסק הרמב"ם שבימי בית שני צמו בתשעה באב בגלל חוסר העצמאות, וכוונתו לפי זה לרוב תקופת בית שני חרף מלימי החשמונאים⁶⁹.

⁶⁵. תגינה ה ב.

⁶⁶. זכריה ח יט.

⁶⁷. ראש השנה יח ב.

⁶⁸. שתי הדעות מובאות בב"י בטור א"ח סי' תקנ.

⁶⁹. פירוש המשניות לרמב"ם, ראש השנה א ג.

פתאום, כמו יציאת מצרים, ויש שהביא גאולה איטית, כמו כימי עורא ונחמיה. גם כימינו ריכונו של עולם מחזיר שכינתו לציון קמעא קמעא.

גם העולם נברא בהדרגה, וההיסטוריה האנושית אף היא מתפתחת בהדרגה. כיום ראשון נברא האור. ביום השני נוסף דבר, וכן הלאה הבריאה הולכת ומתפתחת, עד שכיום השני נברא האדם, נזר הבריה, והכל "טוב מאד"⁷⁶. אבל אחר-כך, במעשה קין והבל, מתגלה שהאדם אינו כל-כך טוב. שני אנשים כלבד קיימים בעולם, וכבר צר להם המקום. קם קין על הבל אחיו והרגו. כי האדם מתוכנן להיות "טוב מאד", אבל למעשה הוא אינו כל כך טוב. אחו כן באים עשרה דורות מאדם עד נח, המבצעים וכאים עד שהביא עליהם את מי המבול. אחריהם שוב באים עשרה דורות של מבצעים מנח ועד אברהם⁷⁷. עשרים דורות חלפו בעולם עד שהופיע אברהם אבינו, והוא באמת "טוב מאד". הוא הגשמת התכנון האלוהי של האדם בצורתו היחידאית. אבל יש אידיאל של עם גדול. לא יי לקדוש ברוך הוא כיחידים קדושים, הוא רוצה עם קדוש. ודי' מייעד את אברהם לכך ואומר לו: "ואעשך לגוי גדול". גם זה אינו מתקיים ביום אחד: "יצחק בנו מסתבך עם ישמעאל, אחי"כ יעקב מתנגש עם עשיו, בני יעקב השבטים יורדים למצרים ומתנענע שם מאות שנים - עד שלבסוף נהיינו לעם. אנו יוצאים ממצרים, במדבר עוברים צרות רבות, הדור הנוצא ממצרים מת ונכנס דור חדש לארץ. האם אז הגענו אל המנוחה ואל הנחלה? האם הכל היה לפתע טוב ויפה ומלא קדושה וטהרה? לא! עוברות מאות שנים של מלחמות יהודים בגויים ומלחמות יהודים ביהודים, עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, עד שזוכים לימי דור ושלמה ושוב נופלים. גם כימי הגאולה השנייה, ימי עורא ונחמיה, היו צרות רבות. כתיב שטנה מעכבים את הבניין, מאבקים עם גוי הארץ, יהודים מחללי שבתות ונושאי נשים נוכריות כובשים איש את רעהו - עד שלבסוף, לאחר כמאתים שנה, מופיעים החשמונאים חוכים לעצמאות ולטוהרה. גם כימינו, הגאולה השלישית באה לאטה. אמנם יחסית לגאולה הקודמת התקדמונו מהירה, אבל מכל מקום לא בבת אחת היא באה.

כמה זמן יימשך תהליך הגאולה? הדבר תלוי בעבודתנו. ככל שנעבוד יותר במרץ, כך נשלם את מלכות ישראל ונתקרב לחזון מדינת ישראל האידיאלית.

2. השתתפות חלקית של העם

מדוע לא עלו כל ישראל לארץ עם קום המדינה ובייחוד הדתיים שבהם?

אכן, שאלה טובה. גם כאן באה הגאולה לאטה. כך היה מאז ומעולם. כבר בזמן משה רבנו, בגאולה מצרים, יצאו רק חמישית מהעם. רוב העם, ארבע חמישיות ממנו, לא רצו לצאת ומתו בשלושת ימי אפילה⁸⁰. לאחר מכן, כל דור יוצאי מצרים, חוץ מיהושע וכלב, פוזרו לעלות לארץ. הם בכנו, רצו לחזור למצרים, סופם עומתו כולם במדבר, וכל זאת למרות נסי המדבר והנהגתו של משה רבנו. גם בזמן עורא ונחמיה, לאחר שהסתיימו

76. "וירא אליהם את כל אשר עשה ונתנה טוב מאד". בראשית א' לא.

77. אבות ה' ב-ג.

80. רש"י על הפסוק "וחמשים עלו בני ישראל מארץ מצרים", שמות יג יז.

2. בין מצוה להבטחה

הקמת מדינת ישראל היא אפוא גם מצוה שמוטל עלינו לעשותה, וגם קיום הבטחה מצד הקדוש ברוך הוא.

רכים חושבים, שיש סתירה בין מצוה לבין הבטחה, שהרי מצוה מוטל על האדם לקיימה ואילו הבטחה - הקדוש ברוך הוא מקיימה. לדידם, על האדם להישאר פאסיבי; הלא ד' הבטיח שנהיה עצמאיים ויוסר מעלינו שעבוד מלכויות הגוים, ואם כך, אין מה לדאוג. אפשר לשבת בחיבוק ידיים, לא לעשות מעשה ולא ליטול אחריות, אלא לחכות.

ולא היא, ההבטחה אינה פוטרת אותנו מהמצוה. אדרבה, ההבטחה היא המחייבת והנותנת את ההצדקה והטעם לעשייה שלנו. כי אילו היה ד' מבטיח לנו שכך יהיה, היו ידינו רפות שמא אין טעם בכל מאמצינו - ואולי כלם לריק? אבל אם ד' הבטיח, הרי אנו בטוחים שלבסוף נצליח לקיים את המצוה המוטלת עלינו לעשותה.

כדומה לזה, הרמב"ם כותב שהתורה הבטיחה שעם ישראל יחזור בתשובה⁷⁷. שמא נסיק מכך, שחבל להשקיע מאמצים בחינין והסברה ובקירוב לתורה, ואפשר לשבת בחיבוק-ידיים, שהלא ממילא בסופו של דבר יחזור כולם בתשובה. אין מי שיחשוב כך. ודאי, עלינו לעבוד כדי להחזיר בתשובה ראשית כל את עצמנו ואחר-כך את האחרים. התורה מבטיחה לנו שבסופו של דבר המאמצים האלה ישאו פרי ועם ישראל יחזור בתשובה, אם כי אינו יודעים מתי יהיה הדבר, אחרי מאות או אלפי שנים, אבל לבסוף הדבר יקום ויהיה.

אם כן, הבטחה אינה סותרת בחירה חופשית ומאמץ. אדרבה: הבטחה היא היוצרת את הבסיס ואת האפשרות לעבוד.

משל למה הדבר דומה, למוסיקאי הבוחן ילד ואומר: "יש לו כשרון. והוא מוכשר להיות מוסיקאי גדול". שמא פירושו שיתעצל, לא יתאמן, ולפתע יום אחד יפליא בנגינותיו, שהריהו מוכשר ועומד על גדולתו המוסיקלית. לא כך. כוונת ההבטחה היא, שיש לו נותנים, אבל כמובן הוא צריך לעבוד ולפתח אותם. אין דבר צומח בלי עבודה, אבל גם עבודה לא תועיל אם אין נותנים בסיסיים להצלחתה.

הקמת המדינה היא אפוא גם הבטחה וגם מצוה-עבודה. זו שותפות בין ריכונו של עולם לכינונו. ההבטחה יוצרת את הבסיס לעבודה, לולי ההבטחה האלוהית עבודתנו הייתה לשווא, ומאיידך ההבטחה מתקיימת דרך העבודה שלנו.

ד. דרך הגאולה

1. הגאולה - בהדרגה

הגאולה כימינו באה לאטה. ריכונו של עולם יכול להביא גאולה ביום אחד, אם רצונו בכך, והוא יכול להכניא לאט לאט. די יתברך אינו חייב לנו מאומה. יש שפעל גאולת

יש כוונה הפוכה, היינו כוונה מפורשת לא לשם מצוה, אין מקיימים מצוה,⁸⁴ ואף את המדינה הקימו בכוונה להרוס את החורה. הגבתי שזו האשמה שקרית. הוסיף אברך אחר: זו ה"סטרא אחרא" שהקימה את המדינה. אמרתי: גם ה"סטרא אחרא" שייכת לריבונות של עולם. הוזהקו ממני האברכים. אמר אברך מבוגר: נכון. הוא צודק. התלקחה מחלוקת ביניהם. ניצלתי המהומה והסתלקתי, כי הבנתי שללמוד בשקט לא אוכל שם.

נכון הוא, שהעוסקים בהקמת המדינה לא אמרו "לשם ייחוד". ודאי שקיים מצוה מתוך כוונה ומתוך רצון לעשות רצון ד' מדרגה גבוהה יותר, אולם גם אם עושים המצוה הזו בלי רצון וכוונה כזו, עדיין מקיימים אותה.⁸⁵

2. קלקולים הנמשכים מתוך מצוות הקמת המדינה
ישנם דברים כחיי המדינה שאינם כשורה. קלקולים רבים ישנם בחתומים שונים כגון חינוך ומשפט וכד', האם אין זה מבטל את ערכה של מצוות הקמת המדינה? הלא המדינה צריכה להיות בסיס ל"ממלכת כהנים וגוי קדוש", וביעתיים אנו רואים הידרדרות רוחנית? קדושת המדינה נובעת לא מהיותה אמצעי לתכלית רוחנית, שכל עוד אינה מתקיימת אין ערך לקיומה של המדינה. קדושתה נובעת מעצם הקמתה וקיומה שבהם מתקיימת מצוה של שלטון ישראל על ארץ-ישראל. כשעושים מצוה, יש במעשה קדושה, אף-על-פי שאחר כך מתעוררים סיכוכים. למשל: כשאדם נושא אשה ומוליד ילדים, הוא מקיים מצות פריה ורביה. ואף אם הילדים גולים ויוצאים להרבות רעה חלילה, ודאי שאין הדבר מבטל ממנו מצוות פריה ורביה. ייתכן שילקח על שחינת אותם שלא כראוי, אבל על כל פנים מצוה פרו ורבו הוא קיים. כאשר אנו מצווים במצוה, איננו מחליטים על פי סברות אנושיות בדבר התוצאות האפשריות אם לקיימה אם לאו. עלינו לקיים את המוטל עלינו. וכשאנו מקיימים המצוה, יש בעשייה קדושה מתוך קדושת הבורא ה"מקדשנו במצוותיו".

3. עבירות בתוך מסגרת המדינה

משל למה הדבר דומה? לאדם שהקים סוכה, יושב בה ובתוכה הוא מדבר דברי שקר ולשון הרע. אמנם זו עבירה, אולם ודאי אין זה פוסל את הסוכה. מצות ישיבה בסוכה הוא מקיים. יש דמיון בין מצות ישיבת הארץ לבין מצות הישיבה בסוכה: "ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון"⁸⁶. ודאי שאדם היושב בצל הסוכה ומקיים מצות ישיבה בה, אינו מותר בעשיית עבירות, וכמו כן, ודאי שיישיבה בארץ-ישראל אינה מותרת לנו דבר, אבל מאידך עבירות הנעשות בארץ-ישראל, במדינת ישראל, אינן מבטלות את קדושת המדינה, שעניינה מצות הריבונות של עם ישראל על ארץ-ישראל על-ידי הצבא הישראלי. עצם קיום המדינה הוא מצווה, והקלקולים אינם מבטלים אותה, כשם שהיושב

84. עיי שדי' חמד כרך ד עמ' 306 בייור ענין זה. הכי"א אר"ה ט"ס תקפ"ט הביא מחלוקת ראשונים בה.

85. עיי שו"ע אר"ה סי' תעה סעי' ד. ספר אם הבנים שמחה עמ' נז. שלום ירושלים לר' ישראל מקוצק סי' ב עמ' ז. האדר"ת בקובץ שיבת ציון עמ' 62. הרב שמואל מנהליב שם עמ' 7.

86. ה'הל' עו ג בשם הגר"א. קול החור פרק א' סעי' ז.

שבעים שנות גלות בבל, לא מיהר עם ישראל לחזור לארץ. אף-על-פי שידעו מראש את הזמן הקצוב לגלות כלומר שבעים שנה, והיו ביניהם נביאים, חגי זכריה ומלאכי, שקראו להם לעלות בדבר השם, וגם לא עבר זמן ארוך מאז יצאו מארצם, אף-על-פי-כן לא החרירו לעלות ועליהם נאמר: "אני ישנה, ולכי ער, קול דודי דופק פתחי לי אחותי" - עם ישראל ישן בגלות, ולבו - הנביאים - ער ומעורר לחזרה. והקב"ה, הודו, דופק על דלתם בקולם של הנביאים - אבל איש אינו עולה.⁸¹ לבסוף עולה זרובבל ב"עלייה ראשונה" ועמו כמה אלפי איש, ואח"כ עזרא ב"עלייה שנייה" והוא מעלה עוד כמה אלפים, וב"עלייה שלישית" עולה נחמיה עם עוד כמה אלפים - ובסך הכל עולים כארבעים ושניים אלף יהודים.⁸² איפה היו כל היתר? נשארו בכבל. כך כימינו, אין היהודים עולים בבת אחת, אלא טיפין טיפין, אחד מעיר ושניים ממשפחה.

כך טבעו של עולם. לאנשים קשה מאד להחליץ ממהשבות שגדלו אתן. הם זקוקים לזמן כדי לקלוט רעיונות חדשים ולהתרגל אליהם. גם קשה להם להפרד מן הגלות, שם יש בתים ופרנסה וישיבות. וכשקשה לאדם, הוא ממציא הסברים מדוע אינו עולה. שערי התיירות לא נעלו. אבל האמת היא, שפשוט קשה לו. אנו מכינים זאת, אבל אין זו הצרקה, אלא רק הסבר. אנו מכינים, אבל מתנגדים. צריך לפעול בכל המרץ והתוקף כדי שיהודים יעלו לארץ.

לפעמים, אנחנו אשמים בהרחקת העלייה. יהודים עולים לארץ, ואין קולטים אותם יפה. אין עוזרים להם די הצורך למצוא עבודה ודיירה. מוללים בהם. כל מחזור ותיק של עולים מבוזה את העולים החדשים, כשם שכיוו אותם בזמנו. תמיד יש מסכנים חורנים; פעם הם ממדקו ופעם מגדוזה, פעם מאתופיה ואחר-כך מרוסיה. אנחנו צריכים לעזור בקליטת העלייה.

ה. הקלקולים במדינת ישראל

1. הקמת המדינה - לא לשם מצוה
פעם הודמנתי לבני ברק, נכנסתי ללמוד מעט בישיבת הרב אשל"ג, רב מקובל, ציניו וחסידי, הנהגה לערוך סעודה ביום העצמאות. בסוף כרך כ"א של פירוש הסולם לזוהר הקדוש מאביו מהרב אשל"ג הראשון, ישנו מאמר על יום העצמאות. חיפשתי כרך זה. סוכבני האברכים הלומדים שם ושאלו מה אני מחפש. השבתי: כרך כ"א. "הא, על יום העצמאות? מה בכלל יש במאמר הזה?" אמרו בלעג. אמרתי: הרב שלכם כתב זאת, לא אני. אמרו: הוא רב שלנו רק לענין קבלת כסף, לא לענין מתנות, והמשיכו להקשות: על מה יש לחגוג את יום העצמאות? השבתי: זו מצוה של הקמת המדינה, יישוב ארץ-ישראל על-ידי עם ישראל. טען אחד: מקימי המדינה לא ההכוננו בהקמתה לשם קיום המצוה. עניתי: לא בכל דבר פוסקים שמצוות צריכות כוונה.⁸³ השיב אחר: אבל אם

81. שיר השירים ה ב בתרגום. כוזרי ב כד.

82. "כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים שלם וששים". נחמיה ז סו.

83. פסחים קיד ב.

מצוה להודות לקב"ה על נסיו ולקבוע להם זכר. לכן קבענו את יום העצמאות ליום טוב: גם על שזכינו ביום הזה לקיים את המצוה של הקמת המדינה, וגם על נס הצלה מן הסכנה שעם ישראל היה בה במלחמת השחרור. יום זה של הודאה יש בו קדושה, כיון שמתקיימת בקביעת המצוה של הודיה על הנס.

כך נקבעו פורים וחנוכה והחגים המוזכרים ב"מגילת תענית" כימים טובים לזכר נסיו הצלה והתשועות שנעשו בהם. כך גם נקבעו במהלך הדורות הרבה "ימי פורים" בקהילות ישראל השונות, שניצלו מסכנת מוות לחיים, ונקבעו לעצמם ימים טובים להודות לך על נס הצלתם.

אם כך היה בנס הצלה מקומיים של הקהילות, ודאי שבים העצמאות, שבו נעשה נס גדול לכל עם ישראל, מצוה להודות ולשמוח ולקבוע ליום טוב לכל ישראל לזכר הנס. עצם קביעת יום טוב לזכר הנס היא חובה מן התורה. הפרטים כיצד לקבוע זכר זה - ע"י סעודה, או הלל, או באופנים אחרים - מסורים לחכמים שבכל דור.⁸⁸

נשאלת השאלה: מדוע לא נקבע יום חג, "יום עצמאות", כימי יהושע, בביאה ראשונה של ישראל לארץ, וכימי עזרא ונחמיה, שכאו בשנית לארץ-ישראל לאחר גלות בבל? התשובה היא, שחג הפסח הוא "יום העצמאות" של בניסה ראשונה של ישראל לארץ-ישראל בזמן יהושע. את חג הפסח אנו חוגגים על יציאת מצרים, כל מגמתה ותכליתה של היציאה ממצרים היא על מנת לבוא לארץ, וישראל יודעים ומובטחים על כך מראש. הרי נאמר להם מפי ד': "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים... והצלת... וגאלתי... ולקחת... והבאתי אתכם אל הארץ".⁸⁹ זו המטרה הסופית: הביאה לארץ. וכבר במצרים, כטרם יצאו, הם חוגגים את קרבן הפסח תגורים במוותיהם ומקלם בידים.⁹⁰ הנשים ולקוחות אתן תופים כי הן בטוחות שהקב"ה יעשה להן ניסים.⁹¹ בשירת הים בעקבות קריעת ים סוף ומפלת המצרים הם שרים: "נחית בחסדך עם זו גאלת נהלת בעדך אל נוח קדשך".⁹² הם יודעים ובטוחים שד' גואלם מוביל אותם אל ארץ-ישראל ובנין בית המקדש בחוכה. וזו הפסח נקבע על כל המהלך של גאולה ראשונה, הכולל את יציאת מצרים, את הניסים שעל הים ובמדבר, וגם את הכניסה לארץ שהיא מגמת המהלך הזה.

באשר לזמן עזרא ונחמיה: הם לא קבעו יום טוב על גאולת בית שני כימיהם, מפני שלא הייתה להם עצמאות, אלא היו תחת שלטון פרס, וגם הצלה ממוות לחיים לא הייתה שם. רק כמאתיים שנה לאחר בניין הבית השני זכה עם ישראל לעצמאות ולניצחון כימי החשמונאים,⁹³ ואז קבעו את ימי החנוכה לימים טובים לזכר הניסים שאירעו להם. ניתן אפוא לראות את חג החנוכה כ"יום העצמאות" של גאולת בית שני.

88. עיין בשיחה על "יום ירושלים" בנושא "קביעת יום טוב" ובמקורות שם.

89. שמות ו-ז.

90. שמות יב.

91. שמות טו כ וברשי" שם.

92. שמות טו יג.

93. רמב"ם, הלכות חנוכה ג א: "וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנה".

בסוכה ואוכל בה מזון לא כשר אינו פוסל את מצות הסוכה. כמובן, כיוון גדול הוא לעבור עבירות בתוך קדושת הסוכה, אבל סוף סוף הוא יושב בסוכה ומקיים מצוה.

4. הבעיות הרוחניות אינן קשורות להקמת המדינה האמת היא, שהבעיות הרוחניות שאנו רואים במדינה אינן קשורות כלל להקמתה.

כבר לפני כמאתיים שנה, בשל גורמים שאין כאן המקום לנתחם, חל בעם ישראל ובאנושות כולה משבר גדול של דת ושל ערכים אנושיים כלליים. מובן, שלסיבותיו של המשבר הזה, שהחל כאמור לפני כמאתיים שנה, אין שום קשר להקמת המדינה. האנשים שעסקו בהקמת המדינה ועלו אליה באו לכאן ועמם המשברים והבעיות הרוחניות שלהם. המדינה לא גרמה להם, והיא איננה אשמה שהקלקלים נמשכים גם בתוך מסגרתה. הידרדרות רוחנית זו קיימת, ובמידה חמורה לאין ערוך, גם בקרב היהדות שבחוץ-לארץ. אלא ששם הבעיות האלה מכלות את האומה היהודית, ודווקא מדינת ישראל נותנת את האפשרות להתגבר על המשברים האלה, ולתקן את קלקליהם שכאמור לא היא יצרה אותם. האומר: "מוטב היה אילולי קמה המדינה אם זהו פרצופה הרוחני". הרי זה דומה למי שרואה אדם שיושב בסוכה, אוכל טרף, ואומר לו: "מוטב שלא היית יושב בסוכה, ולא אכלת טרף". והלא גם מחוץ לסוכה היה אוכל טרף! הסוכה אינה אשמה בכך. ייתכן שמחוץ השפעת קדושת הסוכה יחדל במשך הזמן מן העבירה.

התביא יחזקאל מבא על הגאולה העתידה: "והבאתי אתכם אל אדמתכם... וזרקתי עליכם מים טהורים... והסרתי לב האבן מבושרכם ונתתי לכם לב בשר".⁸⁷ מי הם הבאים לארץ ומי בונה המדינה? אנשים טמאים שלבם לב של אבן, וכאן, בארץ-ישראל, הם יתקנו. אבל לא כיום אחר. במשבר שהחל לפני כמאתיים שנה הסתבכו עמוקות. לא הצלתנו לבנות כלים של הסברה והיגיון לאמונה עבור סוג חדש של אנשים שהופיעו. יתרה מזו, גם עתה צריכים לא הכל מכינים מה קרה בכלל, ומה הם שורשי הסיכון הזה. התקן עשוי להמשיך זמן רב. אולי ידרשו מאתיים שנות תיקון כנגד מאתיים שנות סיכון.

מכל מקום, מדינת ישראל אינה סיבת הקלקול. אדרבה, היא תביא בע"ה לחיקון.

ו. קדושת יום העצמאות

מדוע "יום העצמאות" הוא יום קדוש?

כיום זה הכרוז על הקמת המדינה. כתוצאה מכך פתחו הערכים במלחמה נגדנו כדי למחוק את המדינה שנולדה. מלחמה זו התקיימה כתנאים קשים. צבאות ערב המרוכבים, המאוונים והמצוידים התקיפו את צבאנו הקטן והכלתי-מאומן והכלתי-מצויד. עם ישראל היה בסכנה גדולה, ובעזרת ד' ובמסירותו נפשו התגברנו. אירע חנס הגדול, וניצלנו מן הסכנה. כתוצאה מן המלחמה התבססה מדינתנו החדשה.

87. יחזקאל לו כה-כו.

באדם יש הרבה חיותיות. אמר מי שאמר: איני יודע אם האדם בא מן הקוף ומן החיה אם לא, מה שמטיריד אותי הוא האם האדם כבר הגיע. לצערנו, עוד לא הגיע. עוד נותרו נטיות חזקות של אלימות ותוקפנות במעשיו ובדיבוריו, והן מוצאות ביטויין בחיי המשפחה, החברה והאומות.

אמנם, ב"ה, מצבה של האנושות היום טוב לאין ערוך ממצבה לפני אלפי שנים. באותם זמנים הייתה כל האנושות מדרשעת, מושחתת ואלימה. כולם היו מעין נאצים. כמובן, לא היו להם אותם אמצעים טכנולוגיים לביצוע זממם, אבל הורשע הפנימי היה נורא. היו רוצחים וחומסים בלי לראות בכך כל רע%. אולם משהופיע אורה של תורה בעולם, נתבסמו הנפשות, התרכז לבם הקשה של עמים רבים, והמצב כימינו טוב יותר משהיה, אבל עדיין האנושות מלאה אלימות. חזינו זאת על בשרנו לפני כחמישים שנה בשואה האיומה שניחתה עלינו, דווקא מיד חלק האנושות שנחשב למתורבת ביותר.

ריבוננו של עולם ברא אדם בנקודה התחלתית מאד ייחודית⁹⁸. ודאי, אילו רצה היה יכול לברוא אדם בתכלית השלמות, אדם ללא יצר הרע ומלא אהבה וחסד, אבל לא כך עלה ברצונו. כמובן ד' יתברך, חפץ שנהיה שלמים, אבל רצונו הוא שנגיע לשלמות מתוך מאמצים שלנו, ולא בשל טבע המוטבע בנו ממרומים.

המאמצים ארוכים. אינו יודעים מתי יתגשם החזון, שהאדם יהיה מלא חסד, ו"קקי" יפסיק להרוג את "הכל". אולי יעברו מאות ואלפי שנים, עד שתתחלל מהפכה פנימית בנפשו של האדם, שבעקבותיה יעשה את הטוב מתוך אהבת הטוב ולא מתוך חשבוניות תועלתניים. ייתורים עד שיבוא התיקון הפנימי של האדם, הדם נשפך לרוב ואנשים טובים ושלווים נופלים.

אף-על-פי-כן ולמרות שאנו כעם סכלנו הרבה מהאלימות ודמנו נשפך כמים, אנו מאמינים באדם, שהגם שמצבו המוסרי כהווה אינו טוב כל-כך, הוא יכול ומסוגל להגיע לתיקון גמור.

ולכשתתקן פנימיותו של האדם, יתדלו האיבה, הרצח והמלחמות.

3. מלחמות ישראל

אנו, עם ישראל, אינו נלחמים מפני נטיות תוקפניות. אינו מחפשים מלחמות. הן אינן חסרות לנו. אין הן ממלאות אצלנו שום חלל רגשי. אנו כולנו אוהבי שלום, כולנו, מכל הדורות, השיטות והגוונים בתוכנו. במשך אלפי שנות ההיסטוריה שלנו עברנו קשה על עצמנו, ועדיין אנו עובדים, כדי לסלק מקרבנו כל רשע.

כאשר אנו נלחמים, אין זה אלא מתוך הכרה לשמור על הסדר ועל השקט. ב"ה, מצבנו היום שונה לגמרי ממצבנו בבלות. כאשר שם היו שופכים את דמנו, לא נותר לנו אלא לבכות. כיום יש לנו מדינה וצבא שיכולים להגבי. קשה לתאר כמה גדול אושרנו שיש לנו מדינה וצבא משלנו. חזרנו לארצנו, ואנו הולכים ונבנים.

⁹⁸ עיי אורות הקודש ג עמ' ענ.

⁹⁹ קל"ח פתחי חכמה לרמח"ל פורק ל. מובא באורות הקודש ב עמ' תקנ.

גרמני, שלא במקרה: "המלחמה היא המשך המדיניות". טבע היחסים בין העמים גורר מלחמה. כשנלחמים, המלחמה היא טוטלית ומתגלגלת בכל האמצעים. סכסוכים ישנם גם בין אנשים יחידים, אולם המשטרה מרסנת התפרצויות אלימות. אבל בין עם לעם אין משטרה. חוקי הגיונול שולטים, כל דאליס גבר.

כיצד יבוא קץ למלחמות לפי השקפה זו? הפילוסוף קאנט אמר לפני כמאתיים שנה, שיבוא יום בו יהיו המלחמות כל-כך אכזריות, ותוצאותיהן כה קשות, עד שגם לצבא לא יהיה כדאי, מחיר הנצחון יהיה כבד מדי - ואז אנשים יפסיקו להלחם זה בזה. בימינו התקיימה תחזיתו: בעידן פצצות האטום. לאמריקה יש די פצצות להחריב את רוסיה ולרוסיה יש אוסל גרעיני גדול דיו להחריב את כל המערב. קיימת הרתעה גרעינית. לשום אומה לא כדאי להתקיף את זולתה כי המחיר יהיה נורא. עוד אמר קאנט: בעתיד, יהיו האומות קשורות כל-כך זו לזו בכלכלה משולבת, עד כי פגיעה באומה אחת תביא להיס הכלכלה של התוקף עצמו - וזה ימנע את המלחמות.

אולם למרות דבריו אלו, שהתגשמו בימינו במידה מסוימת, המלחמות נמשכות. הנשק הגרעיני אינו מונע התפרצויות של מלחמות קונבנציונליות. גם התפתחות הכלכלה הבינלאומית אינה מבטלת פתיחת מלחמות, ואודרכה לפעמים גורמת אותן.

ב. התיאוריה הפסיכולוגית

יש חולקים ואומרים, שמלחמות אינן נגרמות בשל חילוקי דעות שלא מצאו את פתרונם בדרכי שלום. הסיבה אינה סוציולוגית-חברתית, אלא פסיכולוגית-נפשית. היינו, האדם בתוכויותו הוא אלים. המלחמות אינן פורצות בשל הסכסוכים העיניים, אלא מפני שהאדם זקוק לאלימות. הוא רוצה להלחם. הסכסוכים הגלויים אינם אלא חירין שעליו רוכבת האלימות שבאדם. אילולי היו סכסוכים, היו ממצאים אותם. לפעמים, דווקא החינוך המוסרי הכפייתי מחניק בקרב עמים רבים את נטיות האלימות הטבעיות שבהם ולפיכך, בהזדמנות המתאימה, פורצות הן בכל תוקף במלחמות איומות⁹⁹.

דוגמא לכך, שהמלחמה היא התפרצות של אלימות נפשית ואינה ניתנת להסבר במסיבות של התנגשות אינטרסים כלכלי - אפשר לראות במלחמת עירק-כווית בשנת תשנ"א. עירק תקפה את שכנתה, לכאורה בשל סכסוך כלכלי על נפט. אולם אם כך הוא, מדוע לאחר שכויות נכבשה לפניהם רצחו כה הרבה אנשים, אנסו נשים רבות, נכנסו לבתי חולים ונסלו תינוקות והשליכו? במה זה קשור לנפט? אין זו אלא אלימות פנימית, שמצאה לה מקום להתגלות בתנאי המלחמה. אכן, יחסיהם של הערבים בינם לבין עצמם אינם טובים יותר מאשר יחסם אלינו, גם כיום לבין עצמם, הם הורגים ורוצחים.

אם מלחמות אכן נובעות מתוך טבעו האלים של האדם, לא תועיל הרתעה מפני מחיר המלחמה, וגם איום בהסתכסכות כלכלית העלולת לבוא בעקבותיה לא ימונע אותה. כי האדם אינו שולט על דחפיו האלימים ועל רצונו לפגוע. אם לא יפגע באלה, יפגע באחרים, אם לא מלחמה כלפי חוץ - אז מלחמת אורחים. אם לא יחודים יהיו הקרבן, יהיו קורבנות אחרים. הפתרון הוא רק בתיקון פנימיותו של האדם.

⁹⁹ אורות, המלחמה ה עמ' טו.

זכרון לנופלים

לזכרו של אלחנן אתאלי ז"ל הי"ד, שנרצח בידי מחבלים

ראשי פרקים

1. התנגשויות ורצח בעולם
2. סיבות המלחמות
- א. התיאוריה הסוציולוגית
- ב. התיאוריה הפסיכולוגית
3. מלחמות ישראל
4. הנופלים

1. התנגשויות ורצח בעולם

... אדם טוב-לב יצא בבוקר וחיוך על שפתיו, בן נאמן לאומה שהיא מזרעו של אברהם אבינו עליו השלום, שהיה מלא חסד ומיטיב לכל אדם מכל עם ולשון. זהו סימנה של אומה זו: רחמנות⁹⁴. עד שאמרו חכמים, שהמרחם על הבריות הוא מורע אברהם ומי שמתאכזר על הבריות יש לחשוש שאינו מזרעו ואינו שייך לאומה זו⁹⁵.

אדם טוב הלב הזה נפגש ביציאתו בעולם אחר, עולם אכזרי, עולם של כרזל ומוות.

עולמות מתנגשים.

כבר בשחר האנושות, כאשר היו בעולם רק שני אחים, פריצה האלימות. האחד לא היה מוכן לחיות עם השני, הוא רצה להיות לבדו. ריבונו של עולם אמר לו: "אם חייטיב - שאת"⁹⁶. אפשר להיות עם הזולת, אפשר להתגבר, אפשר להיות טוב ולשאת את נוכחותו של השני. "ואם לא חייטיב - לפתח חטאת רובץ". הוא לא התגבר, והרג. ומאז נשפכים נחלי דם. האנושות אינה מצליחה להתגבר על יצר הרצח שבקרב.

2. סיבות המלחמות

מדוע יש מלחמות בעולם? האם אנשים אינם שפויים? האם יש דרך להפסיק את שפך הדמים?

א. התיאוריה הסוציולוגית

יש מסבירים, שכני האדם מחולקים בהשקפותיהם ורצונותיהם, כל עם מגסה להטביע את רצונו על האחרים, וכאשר שאיפה זו אינה מתקיימת באמצעים מדיניים - הוא מגשים אותה בכח מלחמה. כך אמר התיאורטיקן הצבאי המפורסם קרל פון קלאוזוביץ, שהיה

94. יכמות עט א.

95. ביצה לג ב.

96. בראשית ד ז, עיי אורות, ישראל וחתייתו טו עמי לב.

בעשרות השנים האחרונות אני שומעים מגינה של שמחה בחיי האומה.

4. הנופלים

במגינה הכללית השמחה ישנם גם צלילים עצובים, צלילי קולם של היחידים שנפלו במלחמות. בוראי, אותן הנפשות הטהורות שנופדו מהן נמצאות עתה במקום שאין בו רוצחים שפלים ועלובים, אבל לנו עצוב בלעדית. אולם אנחנו נשכ וניפגש אתן. כשאזהבים, יש סבלנות לחכות. לחכות עידן ועידנים ואף מעבר לתחומות הזמן.

הנופלים מציעים אותנו עוד צעיר בדרך ואהבת בריות בעולם. אנו יודעים שלבסוף ננצח. אנו האור הולכים ומוסיפים אור חסד ואהבת בריות בעולם. אנו יודעים שלבסוף ננצח. אנו בטוחים שתתקיים הנבואה: "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמורת, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה"¹⁰⁰.



יום העצמאות הנ"ד, שנת תשס"ב

בשרתי צדק בקהל רב

ליום העצמאות

הרב דוד דב לבנון

נערך על ידי הרב

מוקדש לרפואת

אשר ישעיהו בן רבקה

דוד המלך מבשר צדק לעמו. נאמר בתהלים פרק מ:

"בשרתי צדק בקהל רב, הנה שפתי לא אכלא, ה' אתה ידעת.
צדקך לא כסיתי בתוך לבי, אמונתך ותשועתך אמרתי, לא כחדתי
חסדך ואמתך לקהל רב. אתה ה' לא תכלא רחמיך ממני, חסדך
ואמתך תמיד יצרוני".

הקשו במדרש (ילקוט שמעוני ויקהל):

"וכן דוד הוא אומר: בשרתי צדק בקהל רב, וכי מה בשורה היו
ישראל צריכין בימי דוד, והלא כל ימיו של דוד מעין דוגמא של
משיח היה? אלא פותח ודורש לפנייהם דברי תורה שלא שמעתן
אזן מעולם!".

לזכות לראות ישועת ה'

לכאורה לפי פשט הפסוקים, מדובר על בשורת הניצחונות והתשועות, כפי
שנאמר שם "לא כחדתי חסדך ואמתך לקהל רב", ולכן נראה לענות
תשובה המתאימה למציאות שלנו היום. דורנו זכה לראות ישועות גדולות,
של מהפך משואה לתקומה, וניצחונות גדולים בכל מלחמות ישראל עד
היום, ולמרות כל המצב הקשה שאנו נתונים בו, אם נתבונן נראה את
השגחת ה' עלינו, כיצד אנו מסובבים בניסים גדולים, (סיפר ח"כ צבי הנדל
שבגוש קטיף נפלו בשנה האחרונה כאלף קטיושות, שהיו יכולות להפיל
קרבנות רבים רחמנא לצלן, וכמעט שהם לא גרמו נזק), ואעפ"כ בגלל
הצרות שאנו עוברים, קשה להרגיש את גודל אותן הישועות, וצריך אדם
גדול כדוד שיבשר צדק בקהל רב, ויעורר אותנו לראות בנפלאות הבורא.
נראה שגם בזמנו של דוד הניצחונות היו מלובות בייסורים ובמאבקים
מבית ומחוץ, ולכן גם הוא היה צריך לפקוח עיני הקהל בבשורת ישועת ה'
עמם, ורק היום לאחר פרספקטיבה של דורות אפשר לומר שדור היה כעין
דור של משיח, ולכן הוא אומר "בשרתי צדק בקהל רב".

אפשר למצוא לכך סימוכין במדרש תהלים על מזמור יח:

"כתוב אחד אומר 'מגדל' (שמואל ב', כב, נא), וכתוב אחד אומר 'מגדיל' (תהלים יח, נא), ר' יודן אומר לפי שאין הגאולה באה על אומה זו בבת אחת, אלא קימעא קימעא, ומהו מגדיל, לפי שהיא מתגדלת והולכת לפני ישראל, עכשיו הן שרוין בצרות גדולות, נוכשתבא הגאולה בבת אחת, אינן יכולין לסבול ישועה גדולה, לפי שהיא באה בצרות גדולות], לפיכך היא באה קימעא קימעא ומתגדלת והולכת לפניו, לפיכך משולה הגאולה כשחר, שנאמר אז יבקע כשחר אורך (ישעיה נח ח), ולמה נמשלה כשחר, שאין לך אפילה גדולה יותר מאותה שעה [הסמוכה לשחר, ואם יעלה גלגל חמה באותה שעה] שהבריות ישינין, היו כל הבריות נלכדין, אלא עמוד השחר עולה ומאיר לעולם תחלה, ואחר כך גלגל חמה עולה ומאיר, ואין הבריות נלכדין, שנאמר (ואור) [וארח] צדיקים כאור נוגה (משלי ד יח), ומהו מגדל, שנעשה להם מלך המשיח כמגדל, וכן הוא אומר מגדל עז שם ה' בו ירוץ צדיק ונשגב (משלי יח י).

פסוק זה "מגדיל ישועות מלכו" אמר דוד ופרשו חז"ל מלשון "שהיא מתגדלת והולכת לפני ישראל", היינו שהיא לא בשלימותה, אבל דוד שהיה כעין מלך המשיח האיר להם כמגדל, שדרכו הם הבינו ישועות ה' "מגדל עז שם ה' בו ירוץ צדיק ונשגב".

ואם כן גם לפני סיום הגאולה, ובכל שלביה עליה לבשר צדק הגאולה ולהודות עליה. וכך מטבע של ברכה על הגשם (ברכות דף נט עמוד ב):
 "אמר רב יהודה: מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו, ורבי יוחנן מסיים בה הכי: אילו פיננו מלא שירה כים... אין אנו מספיקין להודות לך ה' אלוקיננו... עד תשתחוה, ברוך אתה ה' רוב ההודאות".

כל טיפה של הגשמת החזון ראויה היא לברכה, וטיפות גדולות של חסד וניחומים ירדו עלינו משמים, אילו פיננו מלא שירה כים וכו' אין אנו מספיקין להודות!

חידושי תורה שלא שמעתן אוזן - בנושא הגאולה

והנה חז"ל השיבו על השאלה מה הבשורה המיוחדת שבשר דוד במדרש הנ"ל: "אלא פותח ודורש לפנייהם דברי תורה שלא שמעתן אזן מעולם!".

כדי לקרב את התשובה לפשט הכתוב העוסק בניצחונותיו של דוד, נראה לומר תשובה שמתאימה גם לתקופתנו, היום מובן שכדי לנצח במלחמה אנו צריכים להאמין בצדקתה, וזו היתה בשורת הצדק של דוד, חידושי תורה שלא שמעתן אוזן מעולם, בענין השליחות של עם ישראל בעולם, בענין החיוב להקים בית לה', להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש. ועל יקל

בעינינו גודל החידושים של דוד, עובדה היא שעם ישראל לא יתעורר להקים מקדש, ובגלל זה נענשו כפי שמובא במדרשים 1, עד שבא דוד ועורר זאת. וכן במלחמתו עם גלית, ראינו אותו "מבשר צדק", בדבריו הנוקבים לגלית (שמואל א פרק יז) "ויאמר דוד אל הפלשתי אתה בא אלי בחרב ובחנית ובכידון ואנכי בא אליך בשם ה' צבקות אלוקי מערכות ישראל אשר חרפת". הוא שהתביע מטבע לשון "מערכות ישראל", ש"מערכות אלוקים" מקביל לה, כי ניצחון ישראל הוא ניצחונו של מקום. עובדה היא שאף אחד לא העיז כמוהו לצאת לקראת גלית, וזאת מפני שהיה חסר להם אותו חידוש של צדק. שכן המאבק הוא בסופו של דבר רוחני, כפי שאמרו חז"ל (סוטה מב:) "ויגש הפלשתי השכם והערב - אמר ר' יוחנן: כדי לבטלן מקריית שמע שחרית וערבית. (שמואל א' יז) ויתיצב ארבעים יום - א"ר יוחנן: כנגד ארבעים יום שנתנה בהן תורה". היינו שגלית מיצג את האנטי-טזה לקריית שמע שהוא יחוד ה' בעולם, וכן כנגד מתן תורה לישראל, ומי שמבין את מהות המלחמה עמו שהיא על הצדק האלוקי הוא יכול לנצח אותו.

כמו כן יסרו את דודו של דוד יסורי הצדק בצדקת המלחמה עם אויביהם, נזכור את התחבטות שאול בקיום דברי הנביא להלחם בעמלק, כפי שמובא בגמרא (יומא כב:) "וירב בנחל, אמר רבי מני: על עסקי נחל. בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לשאול (שמואל א' טו) לך והכית את עמלק, אמר: ומה נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה, כל הנפשות הללו על אחת כמה וכמה! ואם אדם חטא - בהמה מה חטאה? ואם גדולים חטאו - קטנים מה חטאו? יצאה בת קול ואמרה לו (קהלת ז) אל תהי צדיק הרבה".

וכך אפשר לפרש את דברי הנביא נתן לדוד שלא יבנה את הבית (דברי הימים א פרק כב) "ויהי עלי דבר ה' לאמר דם לרב שפכת ומלחמות גדלות עשית לא תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכת ארצה לפני". לפי הפשט היה חסרון בכך ששפך דמים, אולם חז"ל פרשו זאת באופן הפוך שמלחמות דוד היו במעלה שאין למעלה ממנה, וכך מובא במדרש תהלים מזמור סב "וראויה היה דוד לבנותו, אלא שבא נתן הנביא ואמר לא אתה תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכת (דברי הימים א' כב, ז), כיון ששמע דוד כן נתיירא ואמר: הרי נפסלתי לבנות בית המקדש, אמר ר' יהודה בר אלעאי: אמר לו הקב"ה: אל תירא דוד, חייך! כל הדמים ששפכת [לפני] כאיל וצבי, שנאמר בהם [הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל רק הדם לא תאכלו] על הארץ תשפכנו כמים (דברים יב, טו-טז) 2, אמר לפניו: אם כן למה איני בונה אותו, אמר לו הקב"ה: אם אתה בונה אותו הרי הוא קיים ועומד ואינו חרב לעולם, אמר לפניו: והרי הוא יפה, אמר לו הקב"ה: גלוי וידוע לפני שעתידין ישראל לחטוא, ואני מפיג בו חמתי ומחריבו, וישראל ניצולין, הדא הוא דכתיב דרך קשתו כאויב [וגו' שפך כאש חמתו] (איכה ב ד), אמר לו הקב"ה: אף על פי שאין אתה בונה אותו, הואיל

וחשבת לבנותו, על שמך אני כותבו, שנאמר מזמור שיר חנוכת הבית לדוד (תהלים ל א), לשלמה אינו אומר אלא לדוד למה שחשב בלבו לבנותו, הא למדנו כל מי שמחשב לעשות מצוה, אף על פי שנאנס ולא עשאה, הקב"ה מעלה עליו כאילו עשאה".

לכאורה נראה מחז"ל שהעזה של דוד לשפוך דמים היא מעלתו של דוד, שהם חשובים כקורבנות, אולם פשט הכתוב הוא שרק שלמה שהוא איש השלום לו יאה לבנות את הבית?

נראה לומר, שהדבר תלוי בתפיסת הדור ההוא, שלא הגיעו לדרגת דוד בתודעת השליחות האלוהית, ובשבילם שפיכות הדמים היתה חסרון, ואפילו הנביא חשד בו בדוד בענין זה, כפי שמובא במדרש (בראשית רבה פרשה סג):

"וכיון שראה שמואל את דוד אדמוני דכתיב (שמואל א טז) וישלח ויביאהו והוא אדמוני נתיירא ואמר אף זה שופך דמים כעשו, אמר לו הקב"ה עם יפה עינים, עשו מדעת עצמו הוא הורג אבל זה מדעת סנהדרין הוא הורג".

גם אנו נתונים היום במלחמה, שתלויה בברור הצדק האלוהי, של זכותינו על ארץ ישראל, ומוסר יהודי הקשור במלחמה עם אויבנו, והנה אנו רואים שדוקא בימים קשים אלו עניני הצדק של המלחמה מתבררים. מתברר שיש לנו מאבק עם אויב אכזרי שרוצה לכלותינו, מתברר שהמחשבה שמטרת בואנו לארץ כדי שהיא תהיה לנו "מקלט בטוח" אינה נכונה, היום זה המקום המסוכן ביותר, וכן המחשבה שבואנו וארץ ישראל, לשוב להיות עם נורמלי על אדמתו, יגרום לכך שלא תהיה יותר אנטישמיות, אין לה אחיזה במציאות. אדרבה, השמועות אומרות שהאנטישמיות גברה בזמן אחרון לממדים שלא היתה כמותה מאז השואה. וכן היום ברור יותר מבעבר, שאם אנו רוצים לשרוד כעם, עלינו להעמיק את תודעתנו האמונית והלאומית, וזה יכריע את הניצחון במלחמה העכשוית.

ונראה שכך אפשר להסביר את יסורי הדור הזה, יסורי הגוף שנובעים מיסורי הרוח של ברור בשורת הצדק, ומצפים אנו לדמותו של דוד שיוכל להאיר את דרכנו בחינת "בשרתי צדק בקהל רב".

וכך הבינו חז"ל את הנפילה שלפני התקומה (ילקוט שמעוני, מיכה, תקנח):

"אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי קמתי. שנו רבותינו: מתוך כעס - רצון, מתוך רוגז - רחמים, מתוך צרה - רוחה. שנאמר: עת צרה היא ליעקב וממנה יושע, מתוך ריחוק - קירוב, מתוך נפילה - קימה, מתוך אפלה - אורה. מתוך כעס - רצון. הרף ממני ואשמידם, מיד וינחם ה'. מתוך רוגז - רחמים. שנאמר, ברוגז רחם תזכור, מתוך ריחוק - קירוב. שנאמר: והיה במקום אשר

יאמר להם לא עמי וגו', מתוך נפילה - קימה שנאמר: כי נפלת
קמתי, מתוך אפלה - אורה. שנאמר: כי אשב בחשך ה' אור לי".

הננו תפילה שיזכנו ה' להתחזק באמונתנו, לראות את האורה מתוך
החשכה, ולבשר צדק בקהל רב, צדק של ממלכת כהנים וגוי קדוש, בארץ
חמדה טובה ורחבה שרצית והנחלת לאבותינו, גאולה שתהיה בחסד
וברחמים גדולים, אתה ה' לא תכלה רחמיך ממני, חסדך ואמיתך תמיד
יצרוני.

1 במדרש תנחומא וישלח, שבגלל עכוב בנין המקדש חטאו בע"ז ג"ע ושפ"ד, פסל
מיכה, פלגש בגבעה - שהיה בו ג"ע ושפ"ד.

2 פסיקתא רבתי (איש שלום) פרשה ב' [דבר אחר] אמר לו הקב"ה חייך כל דמים
ששפכת היו לפני קרבנות שכן כתיב כי דמים רבים שפכת [ארצה] לפני אמר ר"ש
בן יוחאי אין לפני אלא קרבנות שנאמר ושחט את בן הבקר לפני ה' (ויקרא א' ה').



Yeshiva.org.il

השער לעולם התורה

