

הר הבית

בין חלום לממשות



עורך:
ידידיה צ' שטרן



מאמרים



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

הר הבית

בין חלום לממשות

עורך:

ידידיה צ' שטרן

The Temple Mount: Between Dream and Reality

Editor:

Yedidia Z. Stern

עריכת הטקסט: יהושע גרינברג

עיצוב הסדרה והעטיפה: סטודיו תמר בר־דיין

ביצוע גרפי: רונית גלעד, ירושלים

הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

התצלום על העטיפה: אדוארד ליר, מראה ירושלים מהר הזיתים, 1858

מתנת רודולף ג' סונבורן, ניו יורק, לקרן התרבות אמריקה-ישראל, 1964

צילום: © מוזיאון ישראל, ירושלים, אלי פזנר

מסת"ב: ISBN 978-965-342-381-7

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר) 2022

נדפס בישראל, תשפ"ב/2022

זכויות היוצרים ביצירות המשורר אורי צבי גרינברג נתונות לעיזבונו ולאקו"ם.

המכון הישראלי לדמוקרטיה

רח' פינסקר 4, ת"ד 4702, ירושלים 9104602

טל': 02-5300888

אתר האינטרנט: www.idi.org.il

להזמנת ספרים:

החנות המקוונת: www.idi.org.il/books

דוא"ל: orders@idi.org.il

טל': 02-5300888; פקס: 02-5300867

כל פרסומי המכון ניתנים להורדה חינם, במלואם או בחלקם, מאתר האינטרנט.

המכון הישראלי לדמוקרטיה

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי א־מפלגתי, מחקרי ויישומי, הפועל בזירה הציבורית הישראלית בתחומי הממשל, הכלכלה והחברה. יעדיו הם חיזוק התשתית הערכית והמוסדית של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, שיפור התפקוד של מבני הממשל והמשק, גיבוש דרכים להתמודדות עם אתגרי הביטחון מתוך שמירה על הערכים הדמוקרטיים וטיפוח שותפות ומכנה משותף אזרחי בחברה הישראלית רבת הפנים.

לצורך מימוש יעדים אלו חוקרי המכון שוקדים על מחקרים המניחים תשתית רעיונית ומעשית לדמוקרטיה הישראלית. בעקבותיהם מגובשות המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של תרבות דמוקרטית נכונה לחברה הישראלית ולמגוון הזהויות שבה. המכון שם לו למטרה לקדם בישראל שיח ציבורי מבוסס ידע בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליזום רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות ולשמש גוף מייעץ למקבלי ההחלטות ולציבור הרחב.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא זוכה פרס ישראל לשנת תשס"ט על מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.

הדברים המובאים בספר זה אינם משקפים בהכרח את עמדת המכון הישראלי לדמוקרטיה.

תוכן העניינים

7	המשתתפים באסופה
	הקדמה
11	ידידיה צ' שטרן
	שער ראשון - החלום
25	
	הר הבית: על קדושה וריבונות
27	משה הלברטל
	הר הבית בהגות היהודית: הערות מבוא
33	דב שוורץ
	הר הבית: על המתח שבין גאולה מרחבית לאובייקט מקודש
71	חביבה פדיה
	הר הבית במחשבת הימין הציוני החילוני
123	אריה נאור
	קדושת ירושלים והר הבית: מיתוס דתי-לאומי ערבי
161	עמנואל סיון
	הארץ המקודשת, ירושלים ומסגד אל-אקצא במקורות האסלאם
193	מטטפא אבו-סווי

209 **שער שני - הממשות**

הר הבית כיום
211 דן בהט

יחסה של הציונות הדתית להר הבית:
ניצני הבניה מחדש של שפה אידיאולוגית ותיאולוגית
231 צחי הרשקוביץ

אל-חרם אל-שריף/אל-אקצא בעיני הפלסטינים
271 יצחק רייטר

ההגנה על המקומות הקדושים: היבטים חוקיים והשוואתיים
311 עמיחי כהן

המעמד המשפטי של הר הבית: השעיית השיפוט
351 ברק מדינה | רומי קאופמן

הר הבית והמשפט הבינלאומי
393 רות לפידות | עמרי שלו

427 **שער שלישי - בין חלום לממשות**

לך נכספה נפשי: הר הבית בין חלום לממשות
429 ידידיה צ'שטרן | עדיאל זימרון

המשתתפים באסופה

ד"ר מטעפא אבו־טווי

חוקר אסלאם ופילוסופיה, מרצה באוניברסיטת אל־קודס ועומד בראש מכון המחקר ללימודי האסלאם באוניברסיטה.

פרופ' דן בהט

ארכיאולוג מומחה לירושלים והיסטוריון של ירושלים בימי הביניים. לימד ארכיאולוגיה במחלקה ללימודי א"י באוניברסיטת בר־אילן, בבית הספר לתאולוגיה של אוניברסיטת טורונטו ובאוניברסיטת שווייץ האיטלקית.

פרופ' משה הלברטל

חוגג למחשבת ישראל ולפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

ד"ר צחי הרשקוביץ

מרצה בכיר במחלקה לפילוסופיה יהודית באוניברסיטת בר־אילן. מחקריו מתמקדים בהגות רבנית מודרנית. כתיבתו עוסקת במחשבה הציונית הדתית, בתגובות דתיות לשואה ובפילוסופיה של ההלכה.

ד"ר עדיאל זימרן

מרצה למשפטים במרכז האקדמי פרס ומלמד בפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים. בוגר הפקולטה למשפטים של האוניברסיטה העברית בירושלים ומחזיק גם בתואר ראשון ושני במדעי הכימיה והביולוגיה. תחומי עיסוקו הם תיאוריה של המשפט, דת, מדינה ומשפט והגות יהודית.

פרופ' עמיחי כהן

עמית בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה, וחבר סגל בפקולטה למשפטים בקריה האקדמית אונו. תחומי המחקר שלו הם משפט חוקתי ומשפט בינלאומי פומבי.

פרופ' רות לפידות

פרופסור אמריטוס בקתדרה למשפט בינלאומי על שם בסי ומיכאל גרינבלט בפקולטה למשפטים ובמחלקה ליחסים בינלאומיים של האוניברסיטה העברית בירושלים. מתמחה במשפט הבינלאומי ובפרט דיני הים, אוטונומיה וירושלים.

פרופ' ברק מדינה

הקתדרה לזכויות האדם על-שם השופט חיים כהן בפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית בירושלים. עוסק במשפט חוקתי ובדיני זכויות אדם.

פרופ' אריה נאור

פרופסור אמריטוס באוניברסיטת בן-גוריון בנגב ובמכללה האקדמית הדסה ומייסד החוג לפוליטיקה ותקשורת במכללה; העורך הראשי של כתביו האידיאולוגיים של ז'בוטינסקי במהדורה מדעית ויו"ר הוועדה האקדמית של מכון ז'בוטינסקי בישראל; מתמחה במחשבה מדינית וחברתית של הימין הציוני ובנושאי ממשל.

פרופ' עמנואל סיון

פרופסור אמריטוס בחוג להיסטוריה כללית ובחוג לתולדות עמי האסלאם שבאוניברסיטה העברית בירושלים. מתמחה בפונדמנטליזם אסלאמי עכשווי, פונדמנטליזם השוואתי וזיכרון קולקטיבי.

פרופ' חניבה פדיה

יו"ר המרכז לחקר יהדות ספרד והמזרח ע"ש אליישר באוניברסיטת בן-גוריון בנגב; מייסדת מכון רשימו בבאר שבע.

רומי קאופמן

עורכת דין, בוגרת הפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים.

פרופ' יצחק רייטר

נשיא האגודה הישראלית ללימודי המזרח התיכון והאסלאם (אילמ"א); מלמד באקדמיית אלקאסמי ובאוניברסיטת רייכמן. מתמחה בסכסוכים במקומות קדושים, בסכסוך היהודי-ערבי, ביחסי יהודים-ערבים בישראל ובמשפט מוסלמי, ובכלל זה דיני מלחמה ושלום באסלאם.

פרופ' דב שוורץ

פרופסור מן המניין במחלקה לפילוסופיה יהודית באוניברסיטת בר-אילן וראש המכון ע"ש ורהפטיג לחקר הציונות הדתית; עמית מחקר בכיר במכון שלום הרטמן בירושלים. כתב ספרים ומחקרים רבים על ההגות היהודית לדורותיה.

פרופ' ידידיה צ' שטרן

נשיא המכון למדיניות העם היהודי (JPPI), פרופסור מן המניין למשפטים באוניברסיטת בר-אילן ובעבר עמית בכיר וסגן נשיא למחקר במכון הישראלי לדמוקרטיה. תחומי מומחיותו הם משפט ציבורי, משפט מסחרי, דת ומדינה, משפט והלכה, ויחסי ישראל תפוצות.

עו"ד עמרי שלו

בעל תואר ראשון במשפטים וכלכלה מהאוניברסיטה העברית בירושלים; התמחה ועבד כיועץ משפטי במשרד החוץ. עוסק במשפט בינלאומי פומבי ומתמחה במשפט הומניטרי ודיני ים.

הקדמה

ידידיה צ' שטרן

"הר הבית" הוא המקום הפיזי המרכזי ביותר בהוויה היהודית מהלך הדורות וגם כיום. כל ניסיון לתארו בממדים קונקרטיים כלשהם ולהכילו בהם נתקל בקשיים משום שהיחס אליו מתנודד בין קטבים שונים: רציונליים ומיסטיים, דתיים, לאומיים ותרבותיים, פרטיקולריים ואוניברסליים, היסטוריים ומטה-היסטוריים, גיאוגרפיים-פיזיים ומדומיינים-רוחניים. למרות זאת, בספר זה נבקש להסתכל על הר הבית מתוך עמידה על המתח שבו הוא מתקיים בין חלום לממשות, שהפער ביניהם עצום.

המציאות הממשית של הר הבית מנקודת ראות יהודית צנועה, שלא לומר פגומה. ה"בית" שעל שמו נקרא המקום אינו קיים כבר אלפיים שנה, ושרידיו אינם בנמצא. ה"הר" רחוק מלהיות מרשים: מדובר בגבעה ממוצעת במזרח ירושלים שקשה לזהות את ייחודה מבחינה טופוגרפית. הנוכחות המעשית של

יהודים על ההר מוגבלת מאוד, והתפילה בו אסורה. מנגד, החלום הכרוך בו גדול לאין שיעור. נוכחותו בתודעה היהודית מכרעת. שבעים דורות של יהודים בכל התפוצות כולן – מאירופה עד אפריקה, מאסיה עד אמריקה – חלמו עליו כיעד חפץ. בישראל של היום, לאחר כמה עשורים של דחיקתו מהתודעה המעשית, שב הר הבית להיות נושא מרכזי בשיחה הישראלית, בין בהקשרים דתיים בין בהקשרים לאומיים ותרבותיים.

המוסלמים רואים גם הם בהר הבית, שהם מכנים "חַרְם אַל-שַׁרִיף", מקום קדוש מבחינה דתית, ומייחסים לו חשיבות מהבחינה הלאומית והתרבותית. כך, החלומות המקבילים והסותרים של יהודים ושל מוסלמים בנוגע להר מוליכים להתנגשות במציאות באשר לדרך ההתנהלות בו כאן ועכשיו. אין צורך להכביר בדבר פוטנציאל הסכנה הטמון בהתנגשות זו, שעיקרה החשש מפני תרגום המאבק הלאומי והמקומי בין יהודים לערבים, שהוא מר דיו, למאבק דתי וגלובלי בין היהדות לאסלאם.

בשער הראשון, ההגותי, של ספר זה, יתואר החלום – על היבטיו הדתיים, הלאומיים והתרבותיים – הן מנקודת ראות יהודית הן מנקודת ראות מוסלמית; בשער השני נציג את הממשות, את הריאליה, מתוך עיסוק בהיבטים פיזיים, סוציולוגיים ומשפטיים בנוגע להר הבית; בשער הסיום של הספר נציע סרטוט של מתווה מלא ועשיר של החלום מהצד היהודי, על סוגיו השונים, ונעמוד על המשמעויות המעשיות של כל אחד מהחלומות בעת המיוחדת הזאת, אשר בה "הר הבית בדינו".

אלו מאמרי שער "החלום":

המסה הקצרה הפותחת את הספר מתמקדת בהבנת המשמעות של דחיסות הקדושה שעל ההר. פרופ' משה הלברטל מצביע על כך שבעוד על גבולות אפשר להתפשר, הקודש הוא לכאורה מרחב מוחלט שאינו ניתן לחלוקה. אולם לדעתו, הבהרה של מושג הקודש עשויה לתרום להבנת היחס הראוי בין קדושה לריבונות. "קדושה", במסורת היהודית, מטילה מגבלה על שליטה ועל בעלות. הקדוש הוא התחום שאין לרתום לצרכים אנושיים. בהקשר של הר הבית, אפיונו של המרחב

כקדוש אינו מתיר יחס אינסטרומנטלי כלפיו. שימוש בהר הבית לביצור או לעיגון ריבונות מחלל אפוא את קדושתו.

מעמדו התיאולוגי המיוחד של ההר בהגות היהודית מתואר בידי פרופ' דב שוורץ. אף שבמקרא אין הר הבית תופס מקום מרכזי, מסורת ההלכה, ובעקבותיה הפילוסופיה היהודית והקבלה, עוסקות בהרחבה בהר הן מבחינת דרכי ההתנהגות בו הן מבחינת תפקידו ומשמעותו. האגדה והמדרש שלאחר החורבן, ובהמשך, ההגות המסופעת של ימי הביניים, הפכו את ההר לאתר המרכזי בתיאולוגיה היהודית.

שוורץ סוקר את המוטיבים החשובים שבאמצעותם נרקם היחס להר: בין לאומיות פרטיקולרית, שלפיה ההר "שייך" לעם ישראל, לבין חשיבותו הקוסמית האוניברסלית כתמונת ראי אלגורית של העולם הארצי כולו. הספרות המיסטית רואה בהר מקום אשר בו ישנה נוכחות אלוקית בעולם הארצי, והוא הפך למבטא סמלים המשקפים תהליכים המתרחשים בעולם האלוקי, כגון המאבק בין טוב לרע.

היו שייחסו להר הבית יתרונות מרחביים המבוססים לכאורה על מדע, שלפיהם ההר הוא מרכז העולם, הנקודה הגבוהה בתבל ובעל נתונים טבעיים יוצאי דופן. היו שראו בו את מקום המפגש בין שמיים לארץ; בין תחתונים (העולם הארצי הגשמי) לעליונים (העולם האלוקי הרוחני). ההר נתפס כמעניק את הגוון הדתי ליקום כולו. הוא מקור של שפע אלוקי הזורם לעולם באמצעותו.

כמובן, לא נפקד מקומן של מסורות אפוקליפטיות ומשיחיות בנוגע לעתיד ההר, חלקן פסיביות (הבית השלישי ירד מהשמיים) וחלקן אקטיביות (יש לבנות את הבית השלישי). לעתיד לבוא יתרחש למרגלות ההר השיפוט של הגויים, ואולי אף של היהודים. רבות מהמסורות המתארות את המהלך הגאולי של ימות המשיח קושרות בינו לבין הר הבית, ובהן גם מסורות אפוקליפטיות של קץ ההיסטוריה.

פרופ' חביבה פדיה מעמיקה חדר בדיון הקושר בין השינויים והתנודות באשר למשמעות הניתנת להר הבית וחשיבותו הסמלית לבין מהלכים היסטוריים וגיאוגרפיים פוליטיים המתרחשים במציאות. כיבושו של ההר במלחמת ששת הימים צירף אותו, כשחקן מיתי הנושא מטען דתי סימבולי, למרחב הפוליטי.

דמויות רבניות ואחרות בציבור הדתי-לאומי מאמינות שהמרחב הישראלי אמור לממש את הזמן הגאולי. בעבורם, מדינת ישראל כראשית צמיחת גאולתנו היא אקסיומה אמונית, והצלחתה במלחמת ששת הימים היא המחשה לכך. והנה, שרשרת אירועים שהתרחשו בישראל: הנסיגה מסיני, המהלכים סביב הסכמי אוסלו, האינתיפאדה השנייה ובעיקר תוכנית ההתנתקות מרצועת עזה, יצרה בעיני מאמינים יהודים נתק יסודי בין תפיסתם ואמונתם בנוגע לתהליך הגאולה לבין המציאות. נוצר מבנה של דיסוננס קוגניטיבי בנוגע לתהליך הגאולה בזמן ובמרחב. כתוצאה מכך נערכה העתקה של השיח הגאולי מאזורי הספר המפונים אל מוקד חלופי – הר הבית. נוכח אובדן הבית הפרטי הודגש המעבר אל הבית בה"א הידיעה: הבית הקולקטיבי. אנרגיות של דת ואקסטוזה של קדושה, שדעכו עקב התפתחויות שליליות בשטח ארץ ישראל ובמרחב הפוליטי, לובו והתעוררו תוך התאמה תיאולוגית כלפי המוקד הסימבולי שהיה עד אז מושעה (בידי הריבון). באופן מרתק, דווקא הסטטוס-קוו שהכתיב משה דיין, שהצניע את מקומו של ההר והפך אותו בלתי-נגיש, תרם – בעת המשבר תולדת ההתנתקות – להעצמת כוחו כמי שאליו נישאת התשוקה המשיחית.

המאמינים כיבדו ברובם המכריע את איסור העלייה להר כל זמן שסברו שהממשלה ממשיכה לפעול במסגרת פרקטיקה התואמת את זמן הגאולה. אבל הנסיגות, ובעיקר ההתנתקות, מובנות כנסיגה מהזמן המשיחי, ולכן נוצר נתק בין המרחב הריבוני והפוליטי לבין המרחב המיתי. ממילא, האיסור על העלייה – פרי החלטת המדינה – איבד מתוקפו, והמושעה שב למרכז הבמה. פדיה מציגה כמה מהדמויות המובילות את השינוי תוך שהן נזקקות לטקטיקות שונות כגון טרור (יהודה עציון), חינוך (הרב ישראל אריאל) או שיח זכויות (יהודה גליק). דמויות אלו ואחרות סוחפות אחריהן במהלך הזמן חלקים ניכרים מהציונות הדתית, כמו גם קבוצות לאומיות חילוניות.

את מהלך המחשבה של הימין הציוני החילוני כלפי הר הבית מתאר פרופ' אריה נאור. משנתם של שלושה: זאב ז'בוטינסקי, מנחם בגין ואורי צבי גרינברג, עומדת במרכז המאמר. כל אחד מהאישים הציע שילוב שונה בין מיתוסים וסמלים לבין שיקולי מדיניות ריאליים.

ז'בוטינסקי הרציונליסט מיעט לכתוב על ירושלים וכמעט לא עסק בהר הבית,

למעט הצעה לנהל את המקומות הקדושים בחסות בינלאומית תוך ויתור על טענה לריבונות יהודית במקום. לעומת זאת, ככותל המערבי – שאותו חווה כנבדל מהר הבית – ראה ז'בוטינסקי סמל לאומי. נראה שבכך ביקש לנטרל את ההיבט הדתי של הסכסוך ולהותירו בזירה הלאומית-פוליטית בלבד.

בגין עשה שימוש ברטוריקה אקספרסיבית פונדמנטליסטית בנוגע לירושלים והכיר בקיומו של ממד של קדושה כגורם מנחה בשיקול הדעת המדיני. גם הוא נטה להאדיר את מעמד הכותל המערבי על חשבון הזיקה להר הבית. על כל פנים, בתפקודו כראש ממשלה פעל באיפוק למען שימור הסטטוס-קוו שנקבע לאחר מלחמת ששת הימים, וחשב שהוא הפתרון הנכון. בוועידת קמפ דייוויד התנגד בגין להצעות אמריקניות שלהבנתו יסמלו הכרה בתביעת המוסלמים על ההר, ובמקביל – בניגוד להבטחות קודמות שלו – לא התיר תפילת יהודים בו. גם כאן הכוונה הייתה לנטרל את הממד הדתי מהסכסוך הערבי-ישראלי.

ליחסו של המשורר אורי צבי גרינברג להר היה גוון מיסטי, והוא ראה בו מפתח לכינון מלכות ישראל השלישית. לשיטתו, ללא הר הבית, ישראל אינו ישראל. לפיכך מתח ביקורת חריפה על כך שהר הבית לא נכבש במלחמת העצמאות. הוא לא הסתיר את השאיפה לבנות את המקדש על חורבות המסגדים וראה בכך מפתח למעבר מ"עם" ל"מלכות". כיבוש ההר במלחמת ששת הימים נשא מבחינתו מטען תיאולוגי משיחי מחולן. משלא מומשה השליטה בהר הוא הביע את אכזבתו המרה וקונן מרה על כך שבעל הנס איננו מכיר בניסו.

שני המאמרים האחרונים בשער זה מציגים את הקשר ההיסטורי – הדתי והלאומי – של האסלאם לירושלים ולהר הבית. את האחד כתב מומחה יהודי לאסלאם, ואת השני, איש דת מוסלמי, הממונה על הר הבית מטעם המלך הירדני עבראללה.

פרופ' עמנואל סיון מתחקה אחר הדרך אשר בה עוצב היחס המיוחד של האסלאם לירושלים ולהר הבית. הוא מציג מנעד של התייחסויות מתקופת האסלאם הקדום ועד ימינו, המסרטטות את תהליך יצירתו, גיבושו והטמעתו של היחס הדתי והלאומי המיוחד לעיר ולמסגד שבתוכה. המהלך מפתיע ומרתק: תחילתו במחלוקת עתיקה בשאלה אם מוחמד עלה על גבי סוסתו האגדתית אלבוראק מירושלים או ממכה. לטענת פרופ' סיון, בתחילה, האסלאם לא החשיב את ירושלים, ורק לאחר מכן הופיעו שמותיה הערביים של העיר (אליקודס –

הקדושה; בית אל-מקדס – בית המקדש), כמענה לצרכים פנימיים של האסלאם הן ברמה העממית (מומרים יהודים לאסלאם כמו גם נזירים נוצרים שהשפיעו על ההמון) הן ברמה השלטונית (השושלת האומיית נזקקה ללגיטימציה להעברת מרכז החליפות מחצי האי ערב לסוריה ולארץ ישראל, שטבורה בירושלים). קדושת העיר התעבתה והסתעפה מפיתוחם של מיתוס היסטורי בנוגע לעברה של העיר וממיתוס אסכטולוגי באשר לעתידה באחרית הימים.

במאתיים השנים הראשונות לאסלאם, כאשר הדת התמסדה, שללו אנשי העולמא השכלתנים, שראו עצמם כשומרי טוהר האמונה, את רעיון קדושת העיר. עד למאה האחת עשרה ניצבה שאלת קדושת העיר בליבו של מאבק בין אסלאם מלומד לאסלאם עממי. כך למשל, נפילת העיר בידי הצלבנים בשנת 1099 לא עוררה זעזוע באסלאם. השינוי במעמד העיר החל ביוזמת חוגי השלטון באמצע המאה השתים עשרה. האמיר הטורקי זנגי, שביקש לסלק את הצלבנים מהמזרח, הציב את שחרור ירושלים כיעד עליון. מכאן ואילך הפכה ירושלים סמל בידי בנו ויורשו של זנגי, נור אל-דין. באותה תקופה חלה תמורה בנוגע למעמדה של העיר, והיא ניצבה מעתה במוקד ההוויה הדתית המוסלמית. שיאו של המהלך בכיבוש העיר בידי צלאח אל-דין בשנת 1186, שנחגג בסגנון גרנדיוזי במיוחד ונחרט בתודעה האסלאמית מאז ועד היום. ההדגש האידיאולוגי על מעמד ירושלים ומלחמות המצווה לשחרורה חוללו שינוי מהותי במעמדה, והיא השתלבה במסכת התיאולוגית של האסלאם המלומד והממסדי כמו גם במסכת האמונית-פולחנית והריגושית של האסלאם העממי.

מראשית תקומתה של התנועה הלאומית הפלסטינית היא גילתה רגישות כלפי ירושלים. המופתי חג' אמין אל-חוסייני הפך את אל-קודס לסמל מגבש במיתולוגיה שיצר לתנועתו. כאיש דת בכיר, השפעתו הייתה גדולה. על רקע זה, נפילת הר הבית בידי היהודים בשנת 1967 עוררה זעזוע עמוק ברחבי העולם המוסלמי. גם במישור הכלל מזרח תיכוני הפכו מקומה של העיר וכיבושה מחדש משימה עליונה. ניהולה של מלחמת מצווה על השליטה בירושלים ובהר הבית מעצימה את הממד הדתי והלאומי של הסמל – אל-קודס – עד היום.

ד"ר מסטפא אבו-סווי מתאר מנקודת מבט של מלומד דתי מוסלמי את החשיבות שמעניקים מקורות אסלאמיים לארץ הקודש, לירושלים ולמסגד אל-אקצא.

במאמרו מובאים המקורות הקדומים בקוראן, בהשקפה האסלאמית (סונה) ובמסורת הנביא מוחמד (חדית'), באשר לאתרים אלו, כמו גם פרשנויותיהם בידי מלומדי אסלאם, מהעת העתיקה עד ימינו אנו.

המאמר מתאר את הקליגרפיה במסגד ובמבנים שעל ההר, הכוללת פסוקים העוסקים הן באירועים היסטוריים מהעבר הן בנבואות לעתיד לבוא; הן בסיפור בני ישראל ובמאבקו של משה לשחרורם ממצרים הן במסרים היוצאים נגד השילוש בנצרות, ועוד.

המחבר מדגיש את מקומו המרכזי של מסגד אל-אקצא בחיי המוסלמי. מוסלמים חייבים לתמוך במסגד הן באופן חומרי הן באופן רוחני. אולם מימוש שתי החובות הללו נפגם לדעתו כאשר המסגד נמצא תחת כיבוש ישראלי, שהרי מעת לעת מושגות מגבלות על גישתם של חלק מהמוסלמים הפלסטינים אל ההר.

* * *

השער השני: "הממשות", מציג את תמונת המצב הנוכחית בהר הבית מהבחינה הפיזית, התודעתית והמשפטית. אלו מאמריו:

פרופ' דן בהט, מחשובי הארכיאולוגים בישראל, שחפר את מנהרות הכותל והיה ארכיאולוג מחוז ירושלים, פורש לפנינו את התמונה הפיזית המלאה של הר הבית בשלושה ממדים: אורך, רוחב ועומק. הוא סוקר את תולדות הבנייה על ההר מימי שלמה המלך ועד ימינו ועורך לנו היכרות עם כל המבנים הנמצאים בו כיום.

אכן, ההר הלא-גדול הזה ריכז במשך אלפי שנים את תשומת ליבם של מלכים ושל מאמינים שכבשו אותו לתקופה והותירו בו חותם הן באמצעות בנייה הן באמצעות הריסה. שרשרת ארוכה של שליטים, שמוצאם מארבע כנפות תבל, עיצבו את הצורה ואת הפונקציה של ההר מתוך מימוש צרכים פוליטיים, דתיים, אומנותיים וחברתיים. המהלך בו כיום, על פני השטח ותחתיו, נחשף למראות המשמשים יחדיו קליידוסקופ עוצמתי המשקף את תולדות התרבות, הדת והפוליטיקה של אחד האזורים החשובים בעולם העתיק. מקדשים, כנסיות ומסגדים – מהמרכזיים ביותר לשלוש הדתות המונותאיסטיות – נאחזו בהר מהלך הדורות. ניצחון האחד מגיע במקרים רבים על חשבון חורבן האחר. ההר בצורתו הנוכחית מספר דרך עיני הארכיאולוג את סיפורו המורכב.

שני המאמרים הבאים מסרטטים את היחס להר הבית בתודעתן של שתי קבוצות הזהות האקטיביסטיות ביותר לגביו: הציונות הדתית והציבור הערבי-מוסלמי, הפלסטיני, בישראל.

ד"ר צחי הרשקוביץ סוקר ומנתח במאמרו את השינוי, שקשה להפריז בחשיבותו, ביחסה של הציונות הדתית להר הבית. העובדה היא שחלה עלייה דרמטית במרכזיותו של הר הבית בתודעת הציונות הדתית בחמש עשרה השנים האחרונות. הביטויים לכך מרובים מאוד: מכונים, כנסים, ספרים, מערכי חינוך והסברה, מאבק משפטי ולחצים פוליטיים, המכוונים כולם לשיבה להר. התוצאה המוחשית של מהלך זה היא גידול עצום במספרם של יהודים דתיים העולים אליו, הצומח בטור הנרסי מדי שנה.

זוהי התפתחות מפתיעה בהתחשב בעובדה שרוב הציבור הישראלי, ובכללו גם אנשי הציונות הדתית, לא גילה בעבר עניין רב בהר הבית. כך היה עד מלחמת העצמאות וכך גם בשנים שלאחר מלחמת ששת הימים. הרב שלמה גורן, אז הרב הראשי של צה"ל, ביקש לבסס את הר הבית כמקום תפילה, אבל ועדת השרים לשמירה על המקומות הקדושים והרבנים הראשיים לישראל מנעו זאת. הכותל המערבי שאב אליו את המוני העם, ואילו הר הבית הופקד בידי הווקף המוסלמי ללא מחאה ציבורית גדולה. מה אפוא גרם לשינוי?

בעשרות השנים שלאחר מלחמת ששת הימים השקיעה הציונות הדתית את משאביה הפיזיים והרוחניים בפיתוח ההתיישבות ביש"ע. הרוח שנשבה במפרשי המתישבים הייתה רוח משיחית וחלוצית. הר הבית לא נכלל בדרך כלל בסדר היום של הקבוצה, בין היתר משום מסורת הפסיקה ההלכתית, שאסרה באופן גורף את העלייה להר. במאבקים סביב הסכמי אוסלו, הר הבית לא היה נושא מרכזי. אבל ככל שמפעל ההתיישבות הלך והתבסס והפעילות בו נתפסה כממצה את עצמה, מצד אחד, וככל שהתברר (עקב פינוי סיני ולאחר מכן ההתנתקות) שמפעל ההתיישבות אינו ערובה כנגד נסיגות עתידיות, מהצד האחר, התפתח הצורך בהצבה של יעד אידיאולוגי חדש בעל השלכות מעשיות במרכז התודעה של הקבוצה. מגמה זו תואמת את הרוח הכללית של הציונות הדתית, המבקשת לעצמה אתוס אקטיבי של פעילות ארצית למען קידום החזון האידיאולוגי של שיבת ציון.

השיבה להר הבית הונהגה בידי דמויות רבניות מגוונות, ובהם לא רק הרבנים החרדליים אלא גם המתונים, הליברלים והאינטלקטואלים שבין הרבנים, ובכך ניתן הכשר למהפכנות סביב הר הבית. הרוב המכריע של הנוהים אל ההר היום אינם מוותרים מצד אחד על רצונם בהקמת בית מקדש שלישי, אבל מצד שני אינם עסוקים בכך ואינם מבקשים לנשל את המוסלמים מההר, אלא מכוונים את מאמצייהם למימוש זכותם לחזור אל ההר ולהתפלל בו. כאמור, מאבק זה זוכה בתמיכה גדולה ומתגברת בקרב קהל רחב.

פרופ' יצחק רייטר סוקר את הדרך אשר בה רואה השיח הפלסטיני והכלל-מוסלמי בן זמננו את ההיסטוריה של הר הבית, ומציג את העצמת התודעה בדבר חשיבותו של המתחם בכל הנוגע לפרקטיקה היום-יומית של הסכסוך היהודי-ערבי.

ישנה מחלוקת בנוגע לחשיבותם ההיסטורית של ירושלים ושל מסגד אל-אקצא באסלאם: הנרטיב הפלסטיני רואה בהם מוקד של הזהות וההיסטוריה האסלאמית הקדמונית. חכמי ההלכה האסלאמית בדורנו טוענים שלירושלים היה מעמד מקודש אצל הערבים עוד קודם הולדת היהדות ושיש לנהל מלחמת קודש (ג'יהאד) לשחרורה מידי זרים. מנגד, במחקר המערבי מובאות דעות שונות, ובהן כאלה הממזערות את מעמדם של ירושלים ושל אל-אקצא במקורות האסלאם.

על כל פנים, קדושת ירושלים והמסגד הועצמה במהלך השנים בעיקר בשלוש נקודות זמן: האחת במאה השביעית, כאשר הח'ליפים האומיים ביקשו להציב את ירושלים כמשקל נגד למכה ולאל-מדינה, שנשלטו בידי אחרים. הבחירה בסלע שבהר הבית כמקום הקדושה נועדה להציב את האסלאם כנדבך היסטורי של התפתחות והתקדשות מונותאיסטית מאברהם ומדמויות מהתנ"ך ומהברית החדשה ועד לנביא מוחמד. היא אפשרה הסטה של ההון הסימבולי שנבע ממקום מקודש אל הדת החדשה; נקודת הזמן השנייה היא במאה השתיים עשרה, לאחר הכיבוש הצלבני, שחילל את המסגד. באותה עת פתח צלאח אל-דין במלחמת קודש והציב את כיבוש העיר כמטרה מרכזית; נקודת הזמן השלישית אשר בה הוארך מקומם של ירושלים ושל המסגד בנרטיב האסלאמי החלה בפתח המאה העשרים, עם הכיבוש הבריטי של ירושלים ולאחר מכן עם המאבק הלאומי בין התנועה הלאומית הפלסטינית לבין הציונות ומדינת ישראל. מצב דברים זה נמשך

גם בעת הזאת: מסגד אל אקצא משמש כלי פוליטי רב-עוצמה בגיוס ערביי ארץ ישראל ומוסלמים מן העולם כולו למאבק הפלסטיני.

אף שהדבר סותר שפע של מקורות אסלאמיים קדומים, חלק מהחיבורים האסלאמיים בני זמננו עוסקים בהכחשה שיטתית של הזיקה היהודית להר הבית, כביכול מעולם לא היה שם בית מקדש, וחלקם ממעיט בערכו ההיסטורי והדתי של המקדש.

בעשרים השנים האחרונות, במקביל למעורבות הגוברת של תנועות ואישים יהודים בנוגע לנעשה בהר הבית מנהלות קבוצות פוליטיות ודתיות אסלאמיות מסע הפחדה: "אל-אקצא בסכנה", כביכול ישראל מבקשת להרוס את קודשי האסלאם. רבים מהפלסטינים מאמינים במסר זה ורואים חובה לעצמם "להגן" על אל-אקצא מפני ייהודה.

מתחם הר הבית מנקז אליו תודעות דתיות, פוליטיות ולאומיות. הוא ממקד תשומת לב כלל-אסלאמית, ערבית ופלסטינית מקומית. אכן, ישנה מחלוקת באשר לקדמוניותה של קדושת מקום זה באסלאם, אבל אין ספק בכך שכיום מסגד אל-אקצא הוא עוגן זהות מרכזי בעיני המוסלמים תושבי הארץ.

שלושת המאמרים הבאים בוחנים היבטים משפטיים שונים בנוגע להר הבית. המשפט הוא המכשיר החברתי המקובל לטיפול ולהסדרה של סכסוכים שאינם מיושבים באמצעות הסכמה בין צדדים. על פניו, עומק אי-ההסכמה סביב השליטה בהר הבית – שממנה נגזרות שאלות מרכזיות כגון הנגישות אל המקום, דרכי השימוש בו, ההכרעה בנוגע לאופיו ודרכי קבלת החלטות בנוגע עתידו – מעורר ציפייה שהמשפט המקומי והבינלאומי יציעו מתווה להסדרה נורמטיבית של המחלוקת בהתבסס על עקרונות משפטיים בתחומים רלוונטיים. אולם אף אין מדובר בציפיית שווא – אפשר להיעזר בנורמות מהמשפט המקומי והבינלאומי – ידו של המשפט אינה ארוכה דיה לרפא את המחלוקת.

במאמר הפותח מציג פרופ' עמיחי כהן תמונה רחבה של סכסוכים על מקומות קדושים במבט השוואתי. במרכזו ניצבת הטענה שהגישה השלטת במדינות ליברליות היא של חוסר התערבות בהסדרת מקומות קדושים משום שזוהי סוגיה דתית, ומדינות חסרות אמות מידה להכרעה בין עמדות דתיות סותרות. אף על

פי כן, במאמר נבחנות זכויות שונות העשויות לשמש בסיס להתערבות המדינה: הגנה על חופש הפולחן, הגנה מפני פגיעה ברגשות דתיים והזכות לתרבות. אולם הגנות אלו, גם אם תוכרנה, אינן מספקות משום שיש לאזן כל אחת מהן עם צרכים ועם אינטרסים אחרים. המאמינים, הסבורים שקדושתו של מקום קדוש אינה ניתנת לחלוקה ולאיוון, מתקשים לפיכך לקבל התערבות מדינתית המבקשת פתרון מידתי ומאזן.

תחת זאת מציע פרופ' כהן שהשמירה על מקומות קדושים תהיה חלק מדיון בזהות (להבדיל מזכויות), שבמסגרתו תפעיל המדינה מנגנוני הסדרה ביחסים שבין רוב למיעוט. אסור לה למדינה להותיר לצדדים לפתור את הסכסוכים בעצמם, שהרי משא ומתן וסחר בקדושה בין בעלי אמונות דתיות שונות לא יצלה, וסופו אלימות. לכן מוצע שהמדינה תתערב בסכסוכים ושתפקידה המרכזי יהיה להגן על המיעוט, שעקב היותו כזה הוא חשוף להפליה ולפגיעה בתרבותו. מוצעים מתווים של פתרונות העשויים לאפשר ניהול סביר של מחלוקות בנוגע למקומות קדושים, ובהם כפייה של חלוקה בהתאם לסטטוס־קוו קיים, עירוב מנהיגים דתיים בפתרון הסכסוך באמצעות הגמשת תפיסותיהם הדתיות או ניהול המקום הקדוש באמצעות הממשלה בדרך שתמקם את הדיון בתחום המשפט המנהלי. מסקנת הדיון היא שרק ניהול של המקומות הקדושים בחסות המדינה עשוי להביא ליציבות מסוימת בסכסוכים הסובבים אותם.

לאחר הדיון הכללי במקומות קדושים מובאים שני מאמרים העוסקים באופן ספציפי במעמדו המשפטי של הר הבית מנקודת ראות פנים־ישראלית ומנקודת הראות של המשפט הבינלאומי.

פרופ' ברק מדינה וגב' רומי קאופמן טוענים שאף שהמצב החקיקתי הקיים בדין הישראלי מאפשר ואולי אף מחייב החלה של ביקורת שיפוטית על מעשי ומחללי הממשלה בהר הבית, בתי המשפט המקומיים בוחרים להשעות במידה רבה את סמכות השיפוט שלהם ומותירים לרשות המבצעת להפעיל שיקול דעת באופן שהוא כמעט בלתי־מוגבל. לשימוש הנרחב בדוקטרינת אי־השפיטות בהקשר של הר הבית ישנם הסברים רבים: ייחודיותו של המקום, אופיו הלאומי של הסכסוך סביבו, המורכבות הפוליטית והיחסים העדינים עם ממלכת ירדן ועם הווקף, והעובדה שבית המשפט אינו נתפס כגורם לגיטימי לפתרון הבעיה.

אכן, גם הכנסת נמנעת מלפעול בכל הנוגע להפעלת סמכויות שלטוניות בהר הבית.

המחברים דנים בשלוש סוגיות עיקריות: האחת, האיסור על תפילת יהודים בהר הבית. חוקיותה של המדיניות האוסרת תפילת יהודים בהר עקב החשש "הקרוב לוודאי" שהדבר יביא לפגיעה בסדר הציבורי לא נבחנה באופן ממשי בבג"ץ. בהקשר זה, הריסון השיפוטי עומד בסתירה לעמדה השיפוטית באשר לכיבוד זכויות האדם בקביעת סדרי התפילה בכותל. המחברים עומדים על אי-ההתאמה וטוענים להצדקתה. הסוגיה השנייה עניינה ההימנעות מאכיפת נורמות משפטיות כלליות, כגון דיני תכנון ובנייה, על פעילותו של הווקף על ההר. אף שלא הוכח, המשפט הישראלי אמור לחול על הנעשה בהר, בפועל, הריבונות בו מסורה לווקף, ותחולתו של המשפט הישראלי נוגעת רק למעטפת שסביבו. לבסוף נדונה בקצרה גם סוגיית ההגבלות המוטלות על כניסת מוסלמים להר הבית, שגם בנוגע אליה מותר בית המשפט מתחם בלתי-מוגבל למעשה של שיקול דעת בידי גורמי הביטחון.

התמונה המצטיירת, בעיני המחברים, היא שהמדיניות השיפוטית המרוסנת של בתי המשפט הישראליים בנוגע להר הבית מעוררת ספק אם יש תוקף מעשי להצהרות הגבוהות – בשלושה חוקי יסוד! – בדבר ריבונות ישראל במתחם הר הבית.

במאמר החותם את הדיון המשפטי בוחנים פרופ' רות לפידות וד"ר עמרי שלו את עמדת המשפט הבינלאומי בנוגע להר הבית. מתברר שאין במשפט זה מנהג כללי או אמנה רבי-צדדית כללית המסדירים את מעמדם המשפטי של מקומות קדושים בכלל ושל הר הבית בפרט. המאמר מחזר אחר דינים שונים שאפשר להסיק מהם את דבר קיומם של הסדרים העוסקים באופן חלקי בהר הבית.

הוראות רלוונטיות כלליות הנסקרות במאמר כוללות את האמנה בדבר זכויות אזרחיות ומדיניות העוסקת בחופש הדת, את אמנת אונסק"ו – שעניינה הגנה על המורשת התרבותית של העולם – ואת הוראות המשפט ההומניטרי הבינלאומי החלות בעת סכסוך מזוין. נוסף על כך ישנן הוראות בינלאומיות החלות במיוחד על מקומות קדושים בארץ, חלקן מהעבר העות'מאני ומתקופת המנדט הבריטי וחלקן הוראות שהתקבלו מאז קום המדינה, ובהן הוראות בהסכם הביניים

הישראל-פלסטיני משנת 1995, בהסכם השלום עם ירדן משנת 1994 ובהסכם בין ישראל לבין האפיפיור משנת 1993.

מעבר לכל אלה ישנן הוראות מיוחדות להר הבית. בשנת 2013 חתמו ירדן והרשות הפלסטינית על "הסכם להגן ביחד על מסגד אל אקצה", שבמרכזו הסמכת מלך ירדן לשמור על הר הבית כמו גם ההכרה בריבונות של הפלסטינים על הקרקע שעליה נמצאים המקומות הקדושים, ובהם גם ההר. ההסכם, שהוא דו-צדדי ולכן מחייב רק את שני הגופים החתומים עליו ולא את ישראל, מתיימר להקנות זכות גישה ופולחן למוסלמים בלבד.

המחברים מתארים את התפתחות הסטטוס-קוו משנת 1967 ועד ימינו אלו ואת השינויים שחלו בשטח. הם מדגישים שהתחייבותו של ראש ממשלת ישראל, בנימין נתניהו, משנת 2005, שמדינת ישראל תכבד את הסטטוס-קוו על ההר כפי שנהג אז: "מוסלמים מתפללים על הר הבית, ואלה שאינם מוסלמים מבקרים בהר הבית", היא הצהרה מחייבת במשפט הבינלאומי. מסקנתם היא שיש לתמוה על שאין דינים מפורטים יותר המסדירים את ההתנהלות בהר הבית.

התמונה המצרפית העולה משלושת המאמרים המשפטיים היא שבעת הזאת קצרה ידו של המשפט מהסדרה משמעותית של הנעשה על ההר.

בשער השלישי והאחרון: "בין חלום לממשות", מופיע מאמרם של פרופ' ידידיה שטרן וד"ר עדיאל זימרון, המבקשים לקשור בין החלום לבין הממשות. המחברים עורכים מיפוי של שלושה חלומות המשוקעים בתרבות היהודית בנוגע להר הבית: החלום האחד, המכונה "געגוע", מתמקד בעבר וחותר לחידושו בהווה, קרי: להקמת בית המקדש כפי שהיה עד לחורבנו. שחזור העבר הוא שיבה למצבו הטבעי של עם ישראל ולסדר הקוסמי ולהרמוניה של הבריאה; החלום השני, המכונה "כמיהה", מתמקד בעתיד, ומבקש לעצב את ההווה בדרך של תיקון המציאות וקידומה לקראת מימוש יעדים דתיים, לאומיים ותרבותיים. הכמיהה היא לעיצוב ירושלים והר הבית כדוגמת ירושלים האידיאלית – ירושלים של מעלה; החלום השלישי, המכונה "השתוקות", אינו מבקש לממש מטרה קונקרטיה הקשורה לעבר או לעתיד אלא הוא על-זמני, ומונע בידי רצון לעצב

תודעה נפשית הממוקדת באינסוף. הר הבית הוא מקום התגלות השכינה המאצילה קדושה על המקום, ומכך מתחייבת התנהגות אנושית של ריחוק וזרות. הריחוק הוא המפתח ליצירת יחס בלתי־אמצעי, בלתי־מוגבל, מתפתח ויצירתי בין האדם לשכינה. ההשתוקקות מבטאת יחס כלפי אינסופיותה של הבריאה, והמשתוקקים נשכרים מהעמקת יחסם כלפיה.

כל זמן שעם ישראל היה בגלות נתפס הר הבית כמרחב מדומיין, ולכן יכולים היו שלושה יהודים שבלב כל אחד מהם חלום אחר לכסוף יחדיו להר הבית בלי לתת משמעות להבדלים שבין חלומותיהם. אבל לאחר מלחמת ששת הימים ותפיסת הריבונות על ההר הפך המרחב המדומיין ריאלי, ולכן יש להבחנה בין החלומות חשיבות בעולם הממשות. המתגעגעים אל ההר, המונעים בעיקר מרגשות דתיים, והכמהים אל ההר, המונעים גם מרגשות תרבותיים ולאומיים, אמורים לבקש שינוי על הקרקע – מדרך כף רגל בהר לשם תפילה ואף יותר מכך – ברוח המפעמת עכשיו בלב חלקים משמעותיים מהציבור הציוני־דתי כמו גם בקרב קבוצות בציבור הלאומי. מנגד, המשתוקקים, המונעים גם הם מרגשות דתיים, תרבותיים ולאומיים, אינם שואפים להגשמה ולמימוש באמצעות עלייה פיזית אל ההר. אדרבה, הריחוק מההר ולא מימוש הבעלות הקניינית עליו הוא הביטוי הנכון להשתוקקות, המוכוונת לאינסופיותו של האחר ומאפשרת את התגלותו.

פרישת החלומות השונים והעמדות הרווחות ביהדות ובציונות מבהירה ששיחה על הר הבית עשויה להיות סובלנית וסופגת פרשנויות מגוונות שמהן נגזרות דרכי התנהגות שונות באשר למנעד שבין העמדה המבקשת לממש את הנוכחות היהודית בהר הבית בדורנו לבין העמדה המבקשת איפוק מפני הגשמה מעשית של הכיסופים אליו.

שער ראשון: החלום

הר הבית

על קדושה וריבונות

משה הלברטל

ירושלים עיר הקודש נמצאת בתווך של מפות קדושה חופפות. כפי שההיסטוריה של המקום הקדוש מלמדת, דתות צעירות נוטות להקים את מקומותיהן הקדושים על גבי המקומות הקדושים של הדתות הוותיקות יותר. מסגד כיפת הסלע הוקם בהר הבית על מקום הסלע שהוכר כאבן השתייה, הלוא היא האבן שעמדה בלב קודש הקודשים בבית המקדש השני ושעליה, כפי שמוסרת המסורת היהודית, עמד ארון הכרובים בבית המקדש הראשון. אותו היגיון הביא את הצלבנים להציב צלב זהב גדול על ראש כיפת המסגד עם כיבוש ירושלים ב-1099 – צלב שהסיר צלאח אל-דין עם כיבוש העיר מידי הצלבנים. מסורות משותפות של קדושת המקום מועברות מדת לדת, ולעיתים מסמן המבנה החדש את ניצחונה של הדת האחת על קודמותיה ויריבותיה. המתבונן בקו הרקיע של העיר העתיקה יזהה

בנקל את הדחיסות המפעימה והמאימת של הקדושה בין החומות, וחפירות ארכיאולוגיות יחשפו שכבות של קדושה זו על גבי זו, האמורות להיבנות אחת מהשנייה ולדחוק אחת את השנייה.

החפיפה של מפות הקדושה בירושלים הפכה את שאלת הריבונות על הר הבית לאחד ממוקדי הסכסוך המרכזיים והנוקבים ביותר. אל מול הנושאים האחרים השנויים במחלוקת: גבולות, הסדרי ביטחון, זכות השיבה והכרה בזכות להגדרה עצמית לאומית, נראות לעיתים תביעות השליטה והריבונות על הר הבית הקשות ביותר לפתרון. על גבולות אפשר להתפשר, שטחים אפשר לחלק ועל נזקי העבר אפשר לפצות. אולם הקודש מסמן את גבול הפשרה. הוא לכאורה המרחב המוחלט שאינו ניתן לחלוקה. מלבד המוחלטות שמציבה הזיקה בין תביעת ריבונות לקדושה, הפיכת הר הבית/חרם אל-שריף למוקד הסכסוך מרחיבה את מעגלו להיקפו הרחב ביותר, והוא הופך מסכסוך לאומי ישראלי-פלסטיני לסכסוך דתי יהודי-מוסלמי. הכניסה של מרכיב הקדושה המתנקז אל מאה וארבעים הדונמים של רחבת הר הבית הופכת את המאבק למוחלט ומקיף. אל האבק הזאת הנמצאת בלב המתחם, שלפי המסורת היא תשתית היקום ומקום בניינו, מתנקזים כמיהות ומאויים שהם הרבה מעבר לאינטרסים כאלה או אחרים. התפיסות הרווחות בכלכלה ובפוליטיקה הרואות את בני האדם כמונעים בידי העדפות ורווחים מתנפצות אל מול הלהט הכביר שאבני המקום מציתות. מתחת ליופי הנשגב של העיר מבעבעת הלבנה הרוחת של ההר הקדוש, והתנועה הקלה ביותר של שינוי או התגרות מעוררת גלי אלימות ושבר נוראיים.

הדברים הבאים שאציע אינם ניסיון לפרוש את ההיסטוריה של מקומו של הר הבית במסורת היהודית או לברר את השינויים הרבים (והמדאיגים) המתחוללים בנוגע אליו בחברה המוסלמית-פלסטינית ובחברה היהודית העכשווית. כמו כן, אין בדברים שאכתוב כל יומרה להצעת מתווה אפשרי לפתרון עתידי שהוא בבחינת חזון אחרית הימים. השאלה שארצה לברר היא כיצד מבינים את הזיקה בין קדושה לריבונות ואת משמעותה הדתית. הבנה לעומק של זיקה כזאת תלויה בראש ובראשונה בהכרה של מושג הקודש עצמו.

ההבחנה קודש/חול היא ההבחנה המרכזית של הדת, כשם שההבחנה טוב/רע מגדירה את האתיקה, ההבחנה יפה/מכוער מאפיינת את האסתטיקה וההבחנה

ידיד/אויב עומדת ביסוד הפוליטיקה. הקודש הוא המושג הראשוני של הדת לא פחות ממושג האלוהות. אפיונו של הקודש הוא לפיכך אתגר מהותי להבנת התופעה הדתית בכללה. בספרו הגדול על המושג של הקודש הגדירו רודולף אוטו כמקור של התנסות פרדוקסלית רבת-עוצמה, אשר בה האדם הניצב אל מול הקודש המסתורי והנעלה מתנסה בו בזמן ביראה ובחרדה מחד גיסא, ובכמיהה ובמשיכה מאידך גיסא. לחוויה המצמיתה הזאת, לפי אוטו, איכות שאינה ניתנת לרדוקציה להתנסויות אחרות העשויות להכיל מאפיינים דומים. הקודש, שאותו מכנה אוטו "נומינוזי", מוגדר לדבריו כאותה נוכחות מרתיעה ומושכת כאחת. האפיון ההתנסותי הזה של מושג הקודש לוכד אומנם מרכיב מסוים בתודעת העמידה מול הקודש, אולם עיון באופן שבו מופיע התואר "קדוש" במסורת היהודית, ובעיקר בהלכה, עשוי להעלות מרכיב בסיסי יותר של הקודש שייתכן שיהיה בו כדי לתרום לשאלת היחס בין הקדושה לריבונות. במבט ראשון נראה שהתואר "קדוש" חל במסורת היהודית גם בהקשרים יום-יומיים שאינם מובילים בהכרח לאותה דרמה התנסותית נומינוזית שאוטו תיאר. כך לדוגמה, התואר "קדוש" חל בהלכה על פירות שנת השמיטה: "קדושת פירות שביעית", אולם החקלאי המקפיד על הלכות שמיטה, העומד בפני תאנים שגדלו בשביעית וחלה עליהן קדושה, אינו מתנסה בחיל וברעדה יוצאי דופן. לפירות אלו מעמד נבדל מפירות אחרים, והקדושה היא אכן בראש ובראשונה אופן של נבדלות, אולם את התכונה המבדילה של הקדוש נצטרך למצוא בהקשר אחר, רחב יותר, מאשר ההתנסות הנומינוזית בעלת המאפיינים הייחודיים.

התואר "קדוש" חל בהלכה ובמסורת היהודית על מכלול רחב של תופעות: מקום קדוש, זמן קדוש וחפץ קדוש. המשותף למגוון התופעות הללו שהקדוש מייחד הוא התחום שאינו ניתן למניפולציה ולשליטה. את הזמן הקדוש בלוח השנה מאפיין מרכיב קבוע אחד: איסור מלאכה. חגים שאינם מכונים "מקראי קודש" ושאינם מקדשים בכניסתם על היין, כגון חנוכה ופורים, אינם אסורים במלאכה. ימי חול המועד בחג הסוכות ובחג הפסח, שכשמם כן הם: ימים של חול במועד, מוגדרים כחולין משום שאין בהם איסור מלאכה כבימי הקודש של החג. לעומתם, המלאכה אסורה בכל זמן שעליו חל התואר "קדוש". איסורי המלאכה אינם מגבילים מאמץ גרידא, ולכן אפשר במשך השבת לשאת ארון כבד מפינה אחת של החדר לאחרת. מלאכה מוגדרת כפעולה יצירתית של שינוי העולם החומרי. היא מציינת את אפשרות השליטה שלנו ביקום. איסור המלאכה, המתמקד ביצירה

ולא במאמץ, מעמיד יחס של קדושה משום שהוא קובע את גבולות השליטה ומשום שהוא מכונן את העולם כמתנה שאינה בבעלותנו לחלוטין.

אותה תפיסה של קדושה משתקפת גם בנוגע למקום הקדוש. המשנה מציינת את קדושת המקדש ובתי הכנסת בכך שאין לעשותם קפנדריא. הפיכת בית הכנסת לחלל שבאמצעותו מקצר אדם את הדרך העוברת ממקום למקום נאסרת משום ששימוש כזה הוא המרכיב הבסיסי ביותר של המניפולציה של המרחב. המקום המקודש מצריך צורות שונות של תיווך באמצעות כללים וחוקים המגדירים ומגבילים את התנועה בו. ככל שהמקום קדוש יותר כך הגישה אליו ובתוכו מוגבלת יותר, וכך התנועה בו רוויה כללים המכשירים ומאפשרים אותה. משנה נוספת, המדרגת את דרגות הקדושה של המרחב הפנים-מקדשי, מעמידה בראש סולם הקדושה את "קודש הקודשים" ומסמנת אותו באמצעות הכללים הבאים: "קדש הקדשים מקודש מהם, שאין נכנס לשם אלא כהן גדול, ביום הכיפורים, בשעת העבודה" (משנה, כלים א, ט). המקום המקודש ביותר הוא אותו מקום שהגישה אליו אמורה להיות המוגבלת ביותר: לאדם אחד בלבד, ביום אחד בשנה בלבד ובחסותו של פולחן עמוס וסבוך. תפיסה כזאת של מושג הקדושה, האוסרת יחס לא מתווך אל הקדוש, ישנה גם במופעים המוגבלים יותר של קדושה. קדושת פירות שביעית, לדוגמה, מתבטאת בכך שבעוד פירות כאלה מותרים לאכילה, דהיינו, לצריכת מיידית, הם אסורים לעיבוד. המעבר את הפרי למטרות שהן מעבר לשימוש מידי וטבעי, דוגמת עיבודו לתרופה או הפיכתו למוצר העומד למסחר, מחלל את קדושתו. בהתאם לאותה גישה נאסר למחזור דפים שנכתבו בהם שמות האל המוגדים כקדושים ולהשתמש בהם ככריכות לספרים. השימוש בהם למטרות המצווה והקדושה אינם אפשריים משום שהדפים בלו. כל שנותר לעשות עם דפים בלים אלה הוא לגנוזם. הקדוש מגדיר אפוא את התחום שאינו ניתן לשליטה אנושית מלאה, וחילולו הוא רתימתו לתחום השליטה האנושית ההולך ומתרחב.

בהגות היהודית של ימי הביניים הייתה מחלוקת עמוקה בין ריאליזם לנומינליזם בשאלת הקדושה. הריאליסט מייחס לתואר "קדוש" איכות עצמית מהותית וסבור שמכיוון שהזמן קדוש במהותו והקדושה היא איכות מסוימת נתונה, חל על היום איסור מלאכה. הנומינליסט לעומתו גורס שהטלת איסור המלאכה היא ההופכת את הזמן לקדוש. השאלה אם קדושה היא תכונה מהותית או מעמד המכונן על ידי

כללי הקדשה, התבטאה גם בנוגע למקום הקדוש: האם כניסת הטמא אל המקדש אסורה מפני שהוא אזור ייחודי במהותו, בעל תכונה עצמית נבדלת, או שמא – כפי שסבר הרמב"ם – איסורי הכניסה הם ההופכים את מקום המקדש לקדוש. יהא אשר יהא הסדר הסיבתי של היחס בין האיסור לקדושה, המאפיין המרכזי של הקדוש הוא הגבלת השליטה והבעלות.

אפיון הקדוש כמרחב המטיל מגבלה על שליטה ועל מכשור (איסטרומונטליזציה) מהדהד אל תוך הקשרים שאינם מוגדרים במהותם כמשויכים למוסדות או לפרקטיקות דתיות מובהקות. אחת הדרכים לבחון מה הם המרחבים המקודשים של חברה היא זיהוי המרחבים שבהם נתפס יחס אינסטרומנטלי כשלילי. כך לדוגמה, המרחבים הנבדלים ה"מקודשים" בלוח השידורים של אמצעי התקשורת יהיו אותם שידורים שלמרות אחוזה הצפייה הגבוהים שהם גורפים לא ישולבו בהם פרסומות. טקסי יום העצמאות, יום הזיכרון ויום השואה הם מסוג ההקשרים המקודשים הללו, וקשה לעלות על הדעת שרשתות שידור יעזו להפיק רווח מסחרי ישיר מאירועים אלו באמצעות שילוב פרסומות באמצע שידורם. פרסומות שישולבו בין הדוברים בטקס יום הזיכרון ייתפסו כמחללות פשוטו כמשמעו את קדושת האירוע.

בהתאם לתפיסה זו של הקודש, לא ייפלא שהמסורת ההלכתית לדורותיה אסרה את הכניסה להר הבית. העמדה הזאת, מלבד חריגים נדירים, הייתה ועודנה משותפת לפוסקים מזרמים שונים של היהדות ההלכתית: רבני הזרם החרדי לגונוני וגדולי התורה של הספרדים. הגישה ההלכתית הזאת הייתה מקובלת גם על פוסקים של הציונות הדתית, ובכללם הרב אברהם יצחק קוק ובנו הרב צבי יהודה קוק. בעלי ההלכה המשתייכים לזרמים הלאומיים של הציונות הדתית שהתירו את הכניסה למתחם הר הבית עשו זאת באמצעות סימון מחדש של גבולות המקדש ומיקומו, אולם לא נמצא פוסק בישראל שהתיר הליכה או דריכה בכל הר הבית. המשפט "אם זה קדוש לי אז זה שלי", העומד ביסוד המעבר מקדושה לריבונות, מעיד על חילול מושג הקודש שכל כולו מגבלה על ריבונות. אפשר להעלות סיבות אחרות חשובות לתביעת ריבונות על הר הבית, אולם אין להן ולקדושה דבר. ההפך הוא הנכון: קדושת המקום מגבילה את טענת הריבונות, היא אינה מעגנת אותה.

המקדש בירושלים בימי הבית השני התייחד בכך שקודש הקודשים שאליו נכנס הכוהן הגדול פעם בשנה בלבד ולאחר רישואל מוקפד היה חלל ריק. מבעד לפרוכת לא היה דבר, לא צלם ולא חפץ. ריקנות החלל סימנה את נשגבותו של האל שאינו נתפס בצורה ובחומר, נשגבות הבאה לידי ביטוי חריף גם במקום שבו הוא אמור לשכון. הקפדה דומה המצביעה על תודעת הנשגב נשמרת במסגד כיפת הסלע במסורת האסלאמית. מאמיני הייחוד היהודים והמוסלמים הפונים לאותו אל עצמו עשויים בשם תביעת הריבונות לחלל את קדושת המקום. יותר מכך, בנכונותם להקריב את בניהם על בעלות ושליטה במקום הם יהפכו את מקום שכינתו של האל למקדש מולך לקורבנות אדם.

הר הבית בהגות היהודית

הערות מבוא

דב שוורץ

מהו מעמדו של הר הבית כטריטוריה מובחנת בהגות היהודית וכיצד מתואר מעמד זה? הספרות המיסטית עסקה באופן אינטנסיבי בנוכחות אלוהית בעולם הארצי בכלל, ובמקומות מיוחדים בפרט, והספרות השכלתנית הסתייגה בדרך כלל מנוכחות כזו במקומות כאלה. מייצג מובהק של גישה זו הוא הרמב"ם. אולם תפיסות אסטרולוגיות ומגיות, שהיה להן מקום מרכזי בעולם העתיק והימי-ביניימי, עסקו בשפע הכוכבי, הנאצל במקומות מיוחדים. ההגות היהודית משקפת מפגש של המסורות השונות הללו, והר הבית ממלא מקום חשוב בהן. בכונתי לעמוד על התגבשות התפיסות על מעמדו של הר הבית בהגות היהודית.

הר הבית הוא השטח הכולל שעליו ניצבו המקדש והמוסדות הלאומיים החוקיים כבתי הדין והסנהדרין. אירועים סוערים התקשרו בעשורים האחרונים בהר הבית, וכולם משתלשלים ונובעים ממעמדו התיאולוגי המיוחד. שחרור הר הבית

במלחמת ששת הימים, התנועות הנאבקות לעלייה להר הבית ולחידוש בית המקדש, המחותרת היהודית שביקשה לפוצץ את המסגדים – כל אלה ניתנים להבנה מלאה מתוך השורשים העמוקים של הר הבית בהגות היהודית לדורותיה. להלן אתמקד בעיקר בהר הבית כטריטוריה כוללת ולא אתייחס באופן ספציפי למקדש, לכליו ולמוסדות השיפוטיים שהיו בהר הבית, שכבר נדונו לעיפה בספרות המחקרית, אלא אם כן הם נדונים בכל הנוגע למקומם בהר הבית. בכיונתי להציג מגמות בהגות היהודית בנוגע להר הבית, ולבסוף אף להעיר בקצרה על הכיוונים המחקריים שהופיעו בשנים האחרונות בסוגיה זו.

א. רקע

ההגות היהודית השיטתית הסתמכה על מקורות קדומים: מקראיים ומדרשיים, כדי לנסח יסודות ותפיסות. החורבן הפנה את תשומת הלב למקדש האבוד, וההתרפקות על העבר והציפיות המשיחיות הפנו את תשומת הלב להר הבית. מה ביקשה ההגות היהודית להמשיג ולנסח בהקשר של מעמד הר הבית? על אילו מסורות רעיוניות הסתמכה? בכך אעסוק במבוא לדין.

1. מגמות משימתם של ההוגים הייתה לאפיין את מקום המקדש ולעמוד על משמעויותיו הדתיות והרוחניות. כשלעצמו, רעיון הר הבית כטריטוריה אשר בה האלוהים נעבד באופן מרוכז ייחודי למדי בדת המערבית. ריכוזיות זו הפכה את הר הבית למקום שאין לו אח ורע מבחינת קדושתו, והממד הדתי גולש גם לממד הלאומי, החברתי והפוליטי. קדושת מקום היא מושג מורכב, והגישות נעות מהערכה של רגבי אדמה ועד להרחנה של המקום. הר הבית נתפס כמסגרת הכוללת בתוכה את המעגלים הפנימיים יותר של הקודש, כמו לשכת הגזית אשר בה ישבה הסנהדרין, עזרת הגברים והנשים, המזבח וקודש הקודשים.

אף שבמקרא אין הר הבית כשלעצמו תופס מקום מרכזי, חכמים הועידו לו מקום חשוב בחוק הדתי. בעלי הלכה אסרו על טמאים מסוגים מסוימים להיכנס אל הר

הבית, ובהם גם נידות, נשים לאחר הלידה ומצורעים, ואסרו לקצר את הדרך דרכו ולהיכנס אליו כדרך הולכי דרכים (במקלו, במנעלו, בצרור שעל כתפו וכדומה). מעמדו המקודש איננו מצריך קביעת מזוזה, וכיוצא באלה. הלכות מורא וכבוד המקדש, שעיקר עניינן היה מעמדו של בית המקדש, התייחסו גם להר שעליו היה בניו.

על המסד ההלכתי בנו הפילוסופיה היהודית והקבלה מערכת של מאפיינים ויתרונות רעיוניים. מאחר שבמי הביניים, למשל, לא הייתה הפרדה קשוחה בין מדעים תיאורטיים לפילוסופיה, כפי שהתאמצו לקבוע להר הבית יתרונות רוחניים ותיאולוגיים כך ביקשו לקבוע לו יתרונות מדעיים. אבל היה מסד נוסף, שעליו טוו ההוגים את רעיונותיהם: ספרות האגדה והמדרש, כפי שאראה להלן.

מקום כה מרכזי כהר הבית חייב היה להיות
מפתח להגות מורכבת ומסועפת. הכתובים
ומסורות האגדה והמדרש הקרום העוסקים בו
מתנודדים בין קטבים מנוגדים של מעמד המקום וההתייחסות אליו. אציג שלושה
מוקדי התנודרות כאלה:

2. וְקַע וְדַרְשֵׁי

א. קודש וחולין – מצד אחד, הר הבית הוא מקום העקדה שעקד אברהם את בנו, ומצד שני הוא היה גורן ארוונה היבוסי; מצד אחד, דוד המלך היה מסור לבית המקדש, והאגדה אף הגבירה את מסירותו ואת זיקתו אליו, ומצד שני, מידת השלום של שלמה המלך, שידיו לא מלאו דמים כדוד אביו במלחמותיו, עלתה על מסירות הנפש של האב.

ב. כלל ופרט – התנודה בין הפנייה המיוחדת של האלוהות להר הבית, שבאה כבר לידי ביטוי בפרשת העקדה ב"הר המוריה", לבין ההשגחה האלוהית הכוללת, אף היא ניכרת בספרות האגדה. למעשה, כבר בתפילת שלמה התנסח הפרדוקס בנוגע לבית המקדש: "כִּי הָאֱמָנָם יֵשֵׁב אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ? הֲנֵה הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִ הַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלָכְלוּהָ, אִף כִּי הִבִּיתָ הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתִי" (מלכים א ח, כז). ברור שישנה מידה מיוחדת של התגלות במקום המקדש, שספרות זו הצמידה לה כינויים כמו

”שכינה”. האם מידה מיוחדת זו שרדה את חורבן המקדש? זו שאלה שחכמים דנו בה.¹

ג. אלוהי וארצי – חכמים השתעשעו ברעיון הקבלת בית המקדש של מטה לבית המקדש של מעלה.² אפלטון כבר קבע שיש עולם רוחני אשר בו נמצאים דגמים מושלמים, ובעולם הארצי ישנם חיקויים של אותו עולם מושלם. דגמים אלה כינה ”אידיאות”. למשל, האהבה הארצית מחקה את האידיאה המושלמת של אהבה; הידידות, את האידיאה של הידידות, וכן הלאה. ברוח זו קבעו חז”ל שהמקדש הארצי והממשי (”בית מקדש של מטה”) מחקה דגם מושלם של מקדש שמימי. רעיון זה הפך את הטריטוריה הממשית של הר הבית לממד של האלוהות. מעתה הארץ הופכת לשמיים, והחומרי הופך לרוחני. ברגע שחרב בית המקדש והר הבית נותר שמש, באופן טבעי התעצם הממד האלוהי, והמורכבות והתנודתיות נטו לכיוון הרוחני.

המשניות, הברייתות, התלמודים והמדרש הקדום הציבו שרשרת של מוטיבים רעיוניים והלכתיים שהאדירו את הר הבית והקנו לו מעמד מיוחד, גם אם המציאות הקונקרטית לא הלמה מעמד זה. כך התייצב מעמדו כגבוה מכל המקומות³ – אף שמבחינה גיאוגרפית אין זה כך – כבעל מעמד מקודש וכמוטיב מרכזי באגדות החורבן בסוגיות התלמודיות הרלוונטיות, וכייחוד במדרש איכה רבה.

ההגות היהודית השיטתית צמחה בתקופה שלאחר החורבן, בעיצומם של ימי הביניים. המייחד אותה הוא בחינה יסודית של הסוגיות. מעתה, היא לא הסתפקה במימרות ובמכתמים כמובא בספרות המדרשית. היא שאלה שאלות, בחנה את ההתאמה של סוגיות רעיוניות להיגיון הבריאה ולהיגיון המדעי, והציגה ניסוחים שיטתיים של הרעיונות. הגות זו הופיעה לראשונה במאה העשירית בפועלן של דמויות כמו רב סעדיה גאון, דאוד אבן מרואן אלמקמץ ואחרים. ההגות השיטתית

1 ראו אפרים א' אורבך, חז”ל: אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, תשל”ח, עמ' 44.

2 ראו אביגדור אפטוביצר, ”ביח”המקדש של מעלה על-פי האגדה”, תרביץ ו (תרצ”א), עמ' 137-154, 257-277; אפרים א' אורבך, ”ירושלים של מטה וירושלים של מעלה”, מעולמם של חכמים, ירושלים: מאגנס, תשמ”ח, עמ' 376-391.

3 קידושין טט ע”א; סנהדרין פז ע”א.

הפנימה את הגוונים השונים והסבוכים של מעמד הר הבית תוך שהיא מעבירה אותם לפסים פילוסופיים ומיסטיים סדורים.

מכאן ואילך לבשו האינטואיציות של הכתוב והמדרש מבע שיטתי, והסימבוליקה של הר הבית הפכה מורכבת ומסועפת. מעתה יצאה ההדרשות להר הבית מגדר אמרה של נחמה, מבע מוסרי הקורא לשוב בתשובה על חטאי החורבן, ורמז לערכי יסוד של המסורת היהודית. כעת מדובר בפילוסופיה של הר הבית, בתפיסה ביקורתית שלו לאור גישות פילוסופיות רווחות בימי הביניים כמו האריסטוטליות והניאופלטוניזם, ומאוחר יותר, לאור גישות מיסטיות שרווחו במיסטיקה של ימי הביניים. התיאוריות הללו התפתחו לכיוונים חדשים בעת החדשה ובהגות של המאות התשע עשרה והעשרים. גם אם אין מדובר בסוגיה מרכזית, שכן רק עם שחרור המקומות הקדושים במלחמת ששת הימים התעוררה הסוגיה והפכה אקטואלית, עדיין מעמדו של הר הבית נוכח בהגות. בכמה במקומות חיויתי את דעתי שגם מוטיב שאינו בהכרח מרכזי מלמד על אופי ההגות, ולעיתים אף כמו המוטיבים המרכזיים.⁴ אבחן כעת כמה מגמות והיבטים של תפיסת הר הבית בהגות היהודית לדורותיה.

1.

לאומיות וקוסמיות

התנודה בין אוניברסליות לפרטנות היא השורשית ביותר בנוגע למעמדו הרעיוני של הר הבית. ההר נתפס כמקום מקודש לעם ישראל, הנמצא בטריטוריה ישראלית. אף על פי כן,

בתפילת שלמה נזכר בית המקדש כמקום פנייה לכל העמים:

גַם אֶל הַנְּכָרִי אֲשֶׁר לֹא מֵעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל הוּא, וּבָא מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה לְמַעַן שְׁמֹךְ. כִּי יִשְׁמְעוּן אֶת שְׁמֹךְ הַגָּדוֹל וְאֶת יְדֹךְ הַחֲזָקָה וְיִרְעוּךָ הַנְּטוּיָה וּבָא וְהִתְפַּלֵּל אֶל הַבַּיִת הַזֶּה. אֶתָּה תִשְׁמַע הַשְּׁמַיִם מִכּוֹן שִׁבְתֶּךָ וְעֲשִׂיתָ כְּכָל אֲשֶׁר יִקְרָא אֵלֶיךָ הַנְּכָרִי, לְמַעַן יִדְעוּן כָּל

4 ראו למשל דב שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ב; הנ"ל, כינור נשמתי: המוטיקה בהגות היהודית, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג.

עמי הארץ את שמך ליראה אתך כעמך ישראל ולדעת כי שמך
נקרא על הבית הזה אשר בניתי (מלכים א ח, מא-מג).

ההגות היהודית הדגישה שני מוטיבים אלו. מצד אחד הר הבית כפוף להוראות ההלכתיות הקפדניות של החוק היהודי, וככזה הוא נכס של עם ישראל, ומצד שני הוא מבטא היבטים קוסמיים שאינם מתייחדים ללאום. אציג תפיסות אחדות המבטאות את שני כיווני המחשבה הללו.

1. שייכות
לעם ישראל

התפיסות הרעיוניות של הר הבית נשענות על נורמות ההתנהגות והציוויים הדתיים. לכן אפתח בכמה הערות העוסקות בהיבט הנורמטיבי של מעמד הר הבית. כשם שהרמב"ם הציג בבהירות את סוגיות היסוד ואת העקרונות התשתיתיים של המחשבה היהודית בספרו מורה נבוכים כך הציב את הסוגיות ואת העקרונות של ההלכה בחיבורו משנה תורה. שני החיבורים הפכו ספרי יסוד של הרעיון וההלכה היהודיים. ואכן, במשנה תורה קיבע הרמב"ם את מעמדו של הר הבית בשורה של הלכות פזורות ומרוכזות.

ההלכות המרוכזות מופיעות בהלכות בית הבחירה, העוסקות בהנהגות של בית המקדש, ובהן דן הרמב"ם במידות ההר, בשעריו ובמרכיביו. הוא קבע בלשונו הפסקנית שהר הבית הוא "בשותפות כל ישראל", ולכן המודרים הנאה זה מזה מותרים בכניסה אליו;⁵ השמירה על הר הבית, שהייתה בעיקר מפני כבוד המקום, נעשתה בידי הלוויים;⁶ הלוויים ניצבו בפתח חמשת השערים ובארבע פאות הר הבית. הממונה על משמרות הלוויים כונה "איש הר הבית". הוא ערך סיורי ביקורת כדי לוודא שהשומרים לא יירדמו על משמרתם:

ומעמידן ממונה אחד על כל משמרות השומרים, ואיש הר הבית היה נקרא והיה מחזור על כל משמר ומשמר כל הלילה ואבוקות דלוקות לפניו, וכל משמר שאינו עומד ואומר לו איש

5 רמב"ם, הלכות נדרים ז, ב.

6 שם, הלכות בית הבחירה ח, ח.

הר הבית שלום עליך. ניכר שהוא ישן – חובטו במקלו. ורשות
היה לו לשרוף את כסותו עד שהיו אומרין בירושלים מה קול
בעזרה? קול בן לוי לוקה ובגדיו נשרפין, שישן על משמרתו.⁷

המרחב של הר הבית היה אפוא מרחב של עם ישראל, והשבט האחראי על עבודות
המקדש היה אחראי למעמדו. זאת ועוד: מעמדו המיוחד של הר הבית לא התרחב
לסביבותיו ולא נכלל בגבול שבט כלשהו. הוא היה טריטוריה עצמאית של עם
ישראל אף שהייתה לו שייכות פדרטיבית לשבטי יהודה ובנימין.

חשיבות גבולותיו של הר הבית ניכרת בעיקר בהלכות ביכורים. בהלכות אלה יש
משום קידוש הראשונות והזיקה לארץ, שכן המצווה חלה על הפירות הראשונים
משבעת המינים שארץ ישראל התברכה בהם. והנה חייב אדם להביא את ביכוריו
להר הבית. אם נפגעו מסיבה כלשהי בדרך עד אליו (גנבה, טומאה וכדומה), הוא
חייב להביא אחרים תחתם.⁸ כמו כן, עד לגבולות ההר יכולים אחרים לשאת את
הביכורים תחת המפריש אותם, אולם בהר הבית חייב אדם לשאת את ביכוריו
בעצמו אף שהוא איש המעלה.⁹

הגותו הפילוסופית של הרמב"ם אוניברסלית. מבחינתו אין עדיפות סגולית
ליהודי כזוה, כשם שלארץ ישראל אין סגולה שאיננה טבעית, וכבר עסקו בכך
חוקרים רבים.¹⁰ הוגים כר' אברהם אבן עזרא טענו שיש עדיפות לטריטוריות
מסוימות, אולם הם הסתמכו על אסטרולוגיה בעוד הרמב"ם דחה אותה מכול
וכול. קביעת עדיפות למרחב מסוים זרה להגותו של הרמב"ם. אף על פי כן הוא
ייצב את השייכות הפרטנית של הר הבית לעם ישראל באמצעות ההלכה. הוא
אומנם ניסח את לשון המקורות בסגנונו הרציף והקולח, אולם פסיקתו קיבעה את
הבעלות על ההר לעם ישראל.

7 שם, י. ראו גם רמב"ם, הלכות כלי המקדש ז, ד.

8 שם, הלכות ביכורים ב, כ.

9 שם ג, יב.

10 ראו למשל מנחם קלנר, גם הם קרויים אדם: הנכרי בעיני הרמב"ם, רמת גן:
אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ז.

2. אלגוריה הערך העליון של השכלתנות בימי הביניים ובראשית העת החדשה היה הידיעה לשם ידיעה. השכלתנים התייחסו ללימוד החוכמות כערך, החל בלוגיקה וכלה במטפיזיקה. תכליתו של האדם היא להכיר את היקום הכרה מדעית. אבל השכלתנים הללו חיו בעולם דתי, והיו מחויבים לטקסטים של ההתגלות. כיצד אפשר אפוא לשאוב עידוד לרכישת מדעים, ואולי גם אמיתות מדעיות, מהטקסט ההתגלותי? הפתרון היה פרשנות אלגורית. מעתה היו אובייקטים מקראיים ורבניים סמלים לאמיתות מדעיות.

ואכן, השכלתנות בימי הביניים ובראשית העת החדשה העצימה את מעמד הר הבית בכך שהעניקה לו מעמד של סמל למרכיבים קוסמיים. בכך קישרו אותו לידיעה האסטרונומית והאסטרופיזיקאית, דהיינו, להכרת מסלולי הכוכבים ומבניהם. אין כאן חידוש מהותי, שכן המשכן, המקדש וכליהם נדרשו אף הם כסמלים לאובייקטים שמימיים וארציים. אדגים זאת בהגותו של שכלתן ספרדי בן המחצית השנייה של המאה הארבע עשרה, ר' שמואל אבן צרצה. הוא ניסח שני כללים פרשניים עקרוניים: האחד מתייחס למשכן, אשר בו הקריבו קורבנות עד בניי בית המקדש, והשני, לבית המקדש הראשון. הכלל הראשון הוא: "המשכן נעשה בדבר השום [יתברך] להיותו כדמות העולם";¹¹ הכלל השני הוא: "הבית והכלים שעשה שלמה [...] נעשה הכל כדמות העולם העליון והאמצעי והשפל".¹² השכלתנים פירשו בהרחבה את פרשות תרומה ותצווה ודרשו את המשכן וכליו כסמלים לרכיבי היקום. יתר על כן: אפילו בניית המשכן הייתה כרוכה במידת הנדיבות, המבטאת את האצלת השפע.¹³ לדידם של השכלתנים, ירושלים מבטאת את החוכמה ואת ההשכלה.¹⁴

11 ר' שמואל אבן צרצה, מקור חיים, מנטובה שי"ט, נא ע"ג. ראו דב שוורץ, "משנתו הפילוסופית-דחית של ר' שמואל אבן צרצה", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, חשמ"ט, כרך א, עמ' 218-220.

12 ר' שמואל אבן צרצה, מכלל יפי, כ"י פריז 729-730, קובץ ראשון, דף 147ב.

13 אבן צרצה (לעיל הערה 11), נא ע"ג.

14 אבן צרצה (לעיל הערה 12), קובץ שני, דפים 105ב, 138ב.

הסימבוליקה התרחבה בסופו של דבר גם לטריטוריה, לשטח הגיאוגרפי של המקדש וסביבותיו. ר' משה איסרליש (רמ"א; 1530-1572), הפוסק האשכנזי הגדול, היה בעל אוריינטציה פילוסופית. הוא ציין בספרו העיוני "תורת העולה", על דרך כלל: "דע כי כל שער ושער היה מורה על ענין חכמה אחד, כי כן דרך החכמים לקרא חלקי החכמה 'שערים'". השער הוא הפתח ליריעה המדעית, ועל כן הוא מציין את המדעים השונים. השכלתנים סברו שהחוכמות קשורות זו בזו, ולכן יש צורך בלימוד הדרגתי המוליך את האדם מידיעה מדעית אחת לשנייה. הם דיברו בחריפות נגד הרוצים לדלג על חוכמה מסוימת, למשל, ללמוד מטפיזיקה לפני פיזיקה. לפיכך כשאדם נכנס בשער מסוים, משמע הוא רכש ענף אחד של החוכמה. לאחר מכן החיל הרמ"א את הכלל הפרשני האלגורי על שערי הר הבית. לדידו, חמשת שערי הר הבית מבטאים את פעולת חמשת החושים. הכרת פעולת החושים נחשבה כידיעה השייכת לפסיכולוגיה. הר הבית מבטא אפוא את דרכי פעולתה של הנפש.¹⁵

נמצאנו למדים שהפרשנות האלגורית של הר הבית כללה גם את הרבדים הפסיכולוגיים של האדם ביריעה הקוסמית. בסגנון של ימי הביניים ייאמר שחלקי הנפש אף הם נרמזים בסודות הכתובים. לפי הרמ"א, שכאמור, הגותו היא ביטוי של הגות ימי הביניים במאה השש עשרה,¹⁶ הר הבית מציין את מערכת החושים, ולכן גם את החיות של העולם החומרי. הוא ציין שכלי המקדש מבטאים בעיקר את עולם גרמי השמיים, ולפיכך שטח הר הבית אשר בו נמצא המקדש מבטא את העולם הארצי.¹⁷ הר הבית הופך לראי העולם הארצי כולו.

15 הרמ"א, תורת העולה, חלק א, פרק ז. כך כתב שם: "ונראה כי היו אלו חמשה שערים שבהר הבית רומזים על החי המרגיש שיש לו ה' חושים שהם עיקר חיותו של חי, ומבואר שהחי הוא העיקר בעולם השפל. לזה בא הרמז בהר הבית, שתכלית העולם המרומז בהר הבית".

16 על אופני הביטוי של ההגות היהודית של ימי הביניים במאה השש עשרה ראו למשל Herbert A. Davidson, "Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century," in: Bernard Dov Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1983, pp. 106-145

17 ראו יונה בן-ששון, משנתו העיונית של הרמ"א, ירושלים: האקדמיה הלאומית למדעים, תשמ"ד, עמ' 97-99.

*

תפיסת הר הבית כמקום בעל הדר מיוחד העמידה אותו בתנודה מן הפרטי אל הכללי ובחזרה. הבעלות היהודית על ההר היא התשתית, והיא יונקת מהחוק הדתי. במקביל ישנה תנועה ההופכת את ההר לבעל משמעות אוניברסלית. ההר הופך להיות מרכיב מרכזי ביחסי האל והעולם, בהפריית העולם מצד האל ובהארתו. ברגע שהר הבית משובץ בערכים של הדתות והאומות יש גם ללא-יהודים שייכות מסוימת בו. את השייכות הזאת מספקות האגדה, הפילוסופיה והקבלה. האלגוריה של המוטיבים הדתיים מאפשרת את התנודה היסודית במעמדו הלאומי והבינלאומי של ההר.

ג.

מינוח וזיהוי

הדיון במעמדו של הר הבית מצריך הידרשות לזיקה בין "ציון" ל"ירושלים". "ציון" מזוהה בדרך כלל עם ארץ ישראל, והמשמעות היא שישנה מערכת יחסים בין המקום החשוב, ירושלים, לבין ארץ ישראל כולה. עם זאת, הוגים רבים מזהים את "ציון" עם "הר ציון". לעיתים "הר ציון" זהה ל"הר הבית" ולעיתים כולל אותו או נמצא לצידו. פעמים ש"הר ציון" כולל את הר המוריה ופעמים עומד לצד הר המשחה, הוא הר הצופים. אבחן כמה הופעות של מינוח הר הבית ושל זיקתו לסביבה.

1. הר, הר ציון
והר הבית
 תורת הקבלה מתארת בדרך כלל את תהליכי האצילות וירידת השפע מהרמות העליונות של העולם האלוהי לרמות התחתונות, ומשם לעולם החוץ-אלוהי. למיסטיקה היהודית נתיבים נוספים, אולם זרם מרכזי עוסק בנתיבי ירידת השפע ממרומי האלוהות ובהגעתם למישור החומרי. לעיתים, הקבלה מתארת לא רק ירידת שפע אלא גם הורדתו, כלומר, יוזמה ארצית לזירוזו ולקליטתו. גישה כזאת גובלת במגיה. מתברר שלהר הבית מקום חשוב בתהליכים אלה.

הצגת ארץ ישראל למשה רבנו כללה את "הָהָר הַטוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנוֹן" (דברים כג, ה). כבר רש"י הסב את התצפית ההררית של משה לירושלים ולבית המקדש. ר' נתן נטע שפירא (1584-1633), ממקובלי פולין, כתב חיבור שלם על רמזי פרשת ואתחנן, שבראשיתו מופיעה התצפית של משה רבנו. הרב שפירא זיהה את "ההר הטוב" עם הר הבית, וציין את התועלתנות שבו. הוא כתב בנוגע לפסוקים "צִדִּיק פִּתְמָר יִפְרָח, כְּאֶרֶז בְּלִבְנוֹן יִשָּׂגָה, שְׁתוּלִים בְּבֵית ה', בְּחֻצְרוֹת אֱלֹהֵינוּ יִפְרִיחוּ" (תהלים צב, יג-יד) שלא רק עבודת המקדש אלא גם המרחב החומרי, מקום המקדש ("חֻצְרוֹת אֱלֹהֵינוּ"), יביאו לירידת שפע מדרגת אריך אנפין.¹⁸ במה דברים אמורים? קבלת האר"י מתארת תהליך של תיקון האלוהות באמצעות שלושה אירועים: צמצום, שבירה ותיקון. בעולם התיקון, הפרצופים מחליפים את הספירות, השייכות לעולם השבירה, דהיינו, העולם שלא הצליח לשאת את האורות האלוהיים ולכן נשברו כליו. פרצוף אריך אנפין מחליף את ספירת כתר, שהיא בדרגה הגבוהה ביותר בעולם הספירות. מדבריו של הרב שפירא עולה שהר הבית מאפשר את קבלת השפע הנשגב של אריך אנפין (הפרצוף הנבנה מכתר), והתוצאה היא אריכות ימים. הרב שפירא זיהה את "ההר הטוב הזה" עם הר הבית, המושך את השפע.¹⁹

היו שלא הסתפקו בביטויים סתמיים של "הר" ובחרו ביטויים מקראיים ספציפיים יותר. כך למשל, ר' יעקב סקילי – תלמידו של הרשב"א – שפעל במאה הארבע עשרה, זיהה את הר הבית עם "הר ציון". סקילי התחקה אחר סוד יופיו של הר הבית. הוא כתב במפורש על הממד האסתטי של ההר, ש"הר ציון" – הוא הר הבית – מקביל לסידור השמימי של עולם גרמי השמיים.²⁰ יופיו של הר הבית נזקף לעובדה שהוא בנוי בתבנית עולם הגלגלים והכוכבים.

18 ר' נתן נטע שפירא, מגלה עמוקות על פרשת ואתחנן, אופן קץ, פירא תנ"א, סד ע"ג.

19 "כשהיהו בא[רץ] ישראל, שם מקום המקדש, 'בחצרות אלהינו', שהוא ההר הטוב הזה הר הבית (הוא חזר על זיהוי זה באופן קצא, סה ע"ב), שם 'יפריחו', שיהיה יניקתם מן אריך אנפין, ויהיה חיי האדם יותר מן תמר, שהוא ע' שנה" (שם).

20 ר' יעקב סקילי, תורת המנחה, חלק א, תרומה (מהדורת ברוך א' חפץ), צפת: [חמו"ל], תשנ"א, עמ' 283. סקילי כתב שם:

וכשם שסידר הכוכבים והמזלות בשמים ויפהו בהם, דכת[יב] 'ברוחו שמים שפרה' (איוב כו, ג), והוא מלשון שפיר, כך סדר ויפה עניני מקדשו, דכת[יב] 'יפה נוף

סקילי הסתמך בעקיפין על המסורת העשירה שמר' אברהם אבן עזרא עד ר' יצחק אברבנאל, שפירשה את המשכן וכליו כשיקוף של גרמי השמיים ושל מסלולם ופעולתם.²¹ גם במסורת זו יש גוון מגי אסטרונומי, כלומר, המשכן הוא גם מקור המושך את שפע הכוכבים. סקילי לא הרחיק לכת כדי יצירת תפיסה מגית אסטרונית כזאת. במהלך ההקבלה בין הארץ לשמיים הוא פירש את הר ציון כהר הבית. ההקבלה היא ככל הנראה במבנה השמיים, שלעין הצופה הוא מסודר מעגל בתוך מעגל. אומנם מתחם הר הבית מלבני יותר, אבל גם בו יש מעין ריבוע בתוך ריבוע. "הר ציון" הוא אפוא הר הבית. נמצאנו למדים שמבחינה טרמינולוגית, הר הבית מתרחב והופך השתקפות של המתחם הקדוש על כל מבטאיו.

2. הר ציון והר המוריה
 כבר ציינתי שהקבלה מתארת את מבנה העולם האלוהי באמצעות הסימבוליקה המיוחדת לה, דהיינו, סמלי הספירות. הספירות מבטאות כוחות ודרגות פנים-אלוהיים, כלומר, הנמצאים בתוך עולם האלוהות. המקובלים ניגשו לטקסטים המקודשים ההתגלותיים והרבניים ודרשו אותם כמכילים סמלים קבליים, שהם הספירות. רק מאוחר יותר, בקבלת האר"י, תפסו הפרצופים את מקום הספירות.

הקבלה הוסיפה ותיארה את הזיקה בין ספירות מסוימות כזיקה מינית. כבר ראשוני הטקסטים הקבליים דימו את הירידה התקינה של השפע לזיווג של פנים בפנים, ואת הירידה הלא-תקינה, לזיווג של פנים באחור. התיאורים המיניים הללו התייחסו גם למקומות המקודשים. בקבלה הקדומה נדונה בהרחבה הזיקה בין

משוש כל הארץ הר ציון ירכתי צפון" (תהלים מח, ג), והוא הר הבית. וצוה לבנותו בתכלית היופי וההדר, דכת[יב] "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, כל מלאכות התבנית" (דברי הימים א כח, יט). והנה יופיו ואת יקר תפארת גדולתו [על פי אסתר א, כד] מפורשים בבנין שלמה המפואר והמהודר, ואין קצה לתבונה לספר שבחה ולהגיד תפארתו.

21 ראו למשל דב שוורץ, אסטרונומיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמח גן: Shlomo Sela, *Abraham Ibn Ezra and the Rise of*; טשנ"ט: *Medieval Hebrew Sciences*, Leiden and Boston: Brill, 2003

"ציון" ל"ירושלים". משה אידל הראה ששני המקומות הללו נתפסו כמשקפים שתי מידות אלוהיות: יסוד ומלכות. לעיתים "ציון" זוהתה עם ספירת יסוד ולעיתים, עם ספירת מלכות.²² זיהוי זה מבטא יחס בעל היבטים מיניים, שכן ספירת יסוד מסמלת את הממד הזכרי של האלוהות, בעוד מלכות מסמלת את הממד הנקבי. תפיסת ציון וירושלים כיסוד ומלכות ממשיכה לעצב תפיסות קבליות רבות עד ימינו אלה.

לעיתים ירדו מקובלים לפרטי פרטים והציגו את הר ציון כדימוי לספירת יסוד, ואת הר המוריה, הוא הר הבית, כדימוי של מלכות. במקרים כאלה מקבלת מערכת היחסים בין הר הבית לסביבתו גוון מיני. מערכת דימויים זו מופיעה כבר בקבלת המאה השלוש עשרה. ר' יוסף ג'יקטילה, שפעל במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, כתב למשל: "דע כי המידה הזאת [יסוד], הנקראת אל ח"י, נקראת בתורה הר ציון, ומידת אדנ"י [מלכות], הר המוריה". גם כאן מדובר בדרכי ירידת השפע מהעולם האלוהי בשלבי השונים, ומשם לעולם הארצי. ג'יקטילה יצר מינוח גיאוגרפי ומרחבי בעיקרו כדי לתאר את שלבי האצילות. אביא תחילה את שלביו המרחביים:

א. "ציון" מבטא את ישראל או את ארצו.

ב. "הר ציון" מבטא את הרי ירושלים.

ג. "הר המוריה", אשר בו נמצא המזבח, משקף את ירושלים כולה.²³

22 ראו משה אידל, "ירושלים בהגות היהודית במאה הי"ג", בתוך: יהושע פראוור וחגי בן־שמאי (עורכים), ספר ירושלים: התקופה הצלבנית והאיובית (1050-1299), ירושלים: יד יצחק בן־צבי, תשנ"א, עמ' 264-276.

23 ר' יוסף ג'יקטילה, שערי אורה, שער שני, חלק א (מהדורת יוסף בן־שלמה), ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"א, עמ' 129-130. בתוך דבריו כתב ג'יקטילה:

דע כי הר ציון בכל מקום היא מידת יסוד, והוא סוד אל ח"י, לפי שהר ציון הוא המקום אשר משם היתה המידה ראשונה לבריאת עולם, כאמרו: "מציון מכלל יופי אלהים הופיע" (תהלים נ, ב). וא"ת [ואם תאמר]: והלא אדנ"י הוא בית שער הראשון הסמוך לנבראים? דע שאילו לא יגיע אצילות שפע הר ציון, שהוא אל ח"י, בהר המוריה, שהיא ירושלים, הנקרא אדנ"י, לא יוכל אדנ"י לעשות דבר [כלומר, המלכות היא השער לעולם הארצי, ואם השפע של היסוד לא יעבור דרכה הוא לא יגיע לעולם הארצי]. וכבר הודענוך כי כל הפעולות שפועל אדנ"י, בהיותו נשפע ממידת אל ח"י; כן העניין בהר ציון הוא סוד אל ח"י, והר המוריה הוא סוד אדנ"י,

במקביל יצר ג'יקטילה גם שורה של סמלים קבליים המבטאים את המרחבים ואת המקומות, כדלהלן:

א. "הררי ציון" משקפים נצח והוד.

ב. "הר ציון" = יסוד.

ג. "הר המוריה" = מלכות.

כשם שההרים מבטאים את ארץ ישראל כך הר המוריה מבטא את ירושלים, והוא גם מבטא את ספירת המלכות. לפי ג'יקטילה, הר ציון מפרה את הר המוריה. מכאן שהר הבית הוא הרפלקציה של המלכות, דהיינו, הר הבית מסמל את הבחינה הנקבית של האלוהות.

ומכאן להיבטים המשיחיים השורשיים של ההאצלה האלוהית שתיארתי. ר' יוסף ג'יקטילה מוסיף ומתאר מאבק אימתני חריף על חסדיה של ספירת המלכות. הא כיצד? לסימבוליקה שהבאתי קודם יש סימבוליקה סימטרית של הרוע. הכוחות הדמוניים של הגויים מבקשים לפגוע באצילות, ולכן הם מתאמצים לעכב ולמנוע את השפע האלוהי הניתן לעם ישראל. המאבק המתחולל נערך על פי הכתוב "וְעָלוּ מוֹשְׁעִים בְּהָרַי לְשֹׁפֵט אֶת הָרַע עֲשׂוֹ וְהִיָּתָה לָהּ הַמְּלוּכָה" (עובדיה א, כא). הנוטלים חלק במאבק הם מצד אחד "הר ציון", המבטא את ספירת יסוד, ומצד שני "הר עשו", המבטא את השטן. כביכול יש כאן מאבק על ליבה ועל הפרייתה של הבחינה הנקבית של האלוהות, שהיא ספירת המלכות. במילים אחרות, הטקסט הקבלי מתאר את ההתמודדות על הר הבית כמאבק בין כוחות אלוהיים לכוחות דמוניים. שני הצדדים מעוניינים להיאחז בו. באחרית הימים, כך מסביר

שהוא סוד ירושלים. ואין הקב"ה משפיע טובו ושוכן בירושלים אלא על ידי ציון, כמו שכחוב: "ברוך ה' מציון שוכן ירושלים" (שם קלה, כא). ופי' [רוש] הפסוק: מעם ציון ועל ידי ציון הוא שוכן בירושלים. ואין ברכה באה לעולם אלא על ידי ציון כשהוא מריק ברכותיו בירושלים, כאמור: "כטל חרמון שירוד על הררי ציון כי שם ציוה י"י את הברכה חיים עד העולם" (שם קלג, ג). והררי ציון הם נצ"ח והו"ד, ומשם שמן הטוב נמשך על ציון, ומשם יורד לירושלים.

ג'יקטילה את נבואת עובדיה, יהיה הזיווג המוחלט בין האלוהות להר הבית, ולפי הסימבוליקה המקראית, בין הר ציון להר המוריה.²⁴

אסכם: לפי הסימבוליקה של ג'יקטילה, "ציון" מבטאת טריטוריה שהר הבית תופס בה מקום מרכזי ושהזיקה בינה לבין ירושלים נמדדת באמות מידה מיניות. הדמונים, בדמות עמלק והמקבילה השמימית שלו סמאל, מתאמצים לתקוע טריז בין השפע האלוהי להר הבית, דהיינו, להר המוריה. לעתיד לבוא, באחרית הימים, הדמונים יינגפו. הר המוריה משתלב בסימבוליקה העשירה ומבטא את הנקודה אשר בה השפע המגיע מהעולם הפנים־אלוהי זורם לעולם הארצי. זו הסיבה לכך שמאבקן של הקליפות ממוקד דווקא בו.

*

המגמה בהגות היהודית הייתה להרחיב את הר הבית כמונח ולראות בו כבואה של המקומות הקדושים כולם, ואף של כוחות האלוהות. הכלי שבאמצעותו הורחבו המינוח והזיהוי של הר הבית היה הסימבוליקה. הספרות המיסטית במיוחד שקדה להפוך את הר הבית לסמל, וליתר דיוק, לשורה ארוכה של סמלים המשקפים תהליכים אינטנסיביים המתרחשים במרומי העולם האלוהי. הרחבת המינוח והזיהוי של הר הבית גרמה בסופו של דבר לשילובו כמערך המשיחי. לפי תהליכים אלה, הר הבית נוצק לתוך התהליכים המשיחיים הכוללים מאבקים בין טוב לרע ובין אור לחושך.

24 שם, עמ' 130. ג'יקטילה ניסח זאת כך:

ההסוד: "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו" (עובדיה א, כא). "מושיעים" אלו הם ה' אלהים צבאות; "בהר ציון" זהו אל חי; "לשפוט את הר עשו" זהו עמלק בנו של עשו, שיש לי"י בו מלחמה, והוא המקטרג כנגד הר ציון, והוא סמאל שרו של עשו ששלח יד בברית שלומים. מה כתיב בתריה? "והיתה לי"י המלוכה" (שם), שהיא סוד המלכות, שהיא סוד הר המוריה, שהיא סוד ירושלים, שהיא סוד אדני"י.

ראוי לציין שלפי בעל הזוהר, לעתיד לבוא תחליף ספירת התפארת את ספירת המלכות בבניין בית המקדש. ראו ישעיה תשבי, משנת הזוהר, חלק ב, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ה, עמ' קצד.

.T

מעמד מרחבי

ההגות היהודית בחלקה הגדול התאמצה לאמת את דברי המקורות הקדומים שלפיהם לארץ ישראל יתרון מרחבי ממשי על שאר הארצות. בעולם היווני וההלניסטי התרקמה תורת

האקלימים, שלפיה הרצועה האקלימית של המזרח הקרוב, הכוללת גם את דרום אירופה, היא המשובחת והאיכותית ביותר. לעיתים גויסה גם האסטרוולוגיה כדי לציין את תנאיו העדיפים של השטח. גישה זו רווחה בימי הביניים ובראשית העת החדשה. כשם שהייתה נטייה להציב את מעלותיה הגיאוגרפיות והטופוגרפיות של ארץ ישראל כך היו מגמות שביקשו לקבוע את יתרונה הגיאוגרפי הממשי של הר הבית. אפשר לחלק מגמות אלה לשתיים: מעגלית ואנכית. לפי הגישה המעגלית, הר הבית הוא נקודת המרכז של היישוב, ולפי האנכית, הר הבית הוא המקום הגבוה בתבל.

המסורת על מעמדה ה"מדעי" המיוחד כביכול של ארץ ישראל, מרכז העולם והמקום הגבוה שבו, הקרינה בסופו של דבר גם על מעמדו של

1. מרכז חיצוני ופנימי

הר הבית. ודאי, עניינם של "מרכז" ו"גובה" בספרות הרבנית למשל הוא בראש ובראשונה חשיבות ומעלה רוחנית גבוהה, אבל היו הוגים שניסו למצוא גם עיגון גיאוגרפי ליתרון המרכז והגובה. גישתו הנודעת של ר' יהודה הלוי הייתה שארץ ישראל היא מרכזו הגיאוגרפי של העולם המיושב במאה השתים עשרה, דהיינו, בין סין לאיים הנמצאים מערבה לפורטוגל ("איי המערב"). כלומר, "מרכז" מתייחס לטריטוריות מיושבות ולא לשטחים כשלעצמם. באותו זמן לא חשבו שבצד השני של האוקיינוס ישנו עולם מיושב (אמריקה). מכל מקום, התפתחה מסורת עשירה על מעמדה המרכזי של ארץ ישראל, ובטבורה – של הר הבית. מסורת זו נפגשה במוטיב המיקרוקוסמוס ויצרה שני מרכזים: המרכז הגיאוגרפי והמרכז האנתרופולוגי או הנפשי. לפי רעיון המיקרוקוסמוס, האדם הוא עולם קטן, כלומר, הוא משקף בהווייתו את רובדי היקום. באותו אופן הר הבית מבטא את ליבו של האדם, שהוא עצמו בנוי מחלקי היקום. באחת: המקדש הוא מרכז העולם והאדם. השימוש במוטיב הגיאוגרפי הפך את המקדש לא רק לריטואל אלא גם למרחב, דהיינו, להר הבית כמקום.

הספרות הזוהרית אימצה את המסורת על מעמדו הגיאוגרפי המיוחד של המקום הקדוש ושילבה לתוכה גם את הר הבית. בעל הזוהר השתמש בדימוי הלב והאיברים מספר הכוזרי של ר' יהודה הלוי וקישר אותו למרכז הגיאוגרפי. כלומר, הלב הוא גם מרכז הגוף. וכשם שהלב הוא מרכז הגוף כך הר הבית הוא מרכז היקום. כך כתב בעל הזוהר:

תרגום	זוהר
<p>בוא ראה: כשברא הקב"ה את העולם סידר את ים האוקיינוס שיקיף את כל יישוב העולם, והיישוב של כל שבעים האומות כולו מקיף את ירושלים, וירושלים באמצע היישוב כולו שורה, והיא מקיפה את הר הבית, והר הבית מקיף את עזרות ישראל, ועזרות אלה מקיפות את לשכת הגזית, ששם סנהדרין גדולה יושבת. ושנינו: אין ישיבה בעזרה אלא למלכי דוד בלבד! ולשכת הגזית מקיפה את המזבח, והמזבח מקיף את בית האולם, והאולם את ההיכל, וההיכל את בית קדש הקדשים, ששם שורה שכינה, הכפורת, הכרובים והארון. וכאן הוא הלב של כל הארץ והעולם, ומכאן ניזונים כל מקומות היישוב, שהם איברי הגוף, ולב זה ניזון ממוח הראש ומתאחדים זה בזה. זהו שכתוב "מכון לשבתך פעלת ה'".</p>	<p>ת"ח [תא חזי]: כד ברא קודשא בריך הוא עלמא, אשרא²⁵ לימא דאוקינוס דאסחר כל ישובא דעלמא, וישובא דכל שבעין אומין קלא אסחר לירושלם, וירושלם באמצעיאת דכל ישובא²⁶ שריא, והיא אסחרא להר הבית, והר הבית אסחר לעזרות דישראל, ואינון עזרות סחרן ללשכת הגזית, דתמן סנהדרי גדולה יתבין. ותנינן: לית ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלחודייהו! ולשכת הגזית אסחר למזבח, והמזבח אסחר לבית האולם, והאולם להיכל, והיכל לבית קדש הקדשים, דתמן שכינה שריא, וכפרת וכרובים וארון. והכא הוא לבא דכל ארעא ועלמא, ומהכא אתזנו כל אינון אתרי דישובא, דאינון שייפי דגופא, ולבא דא אתזון ממוחא דרישא ואתאחיד דא בדא. הדא הוא דכתיב "מכון לשבתך פעלת יי (שמות טו, ז)" (זוהר, ג, שלח, קסא ע"ב).</p>

25 נוסח אחר: "אסדר".

26 הצבח ירושלים והר הבית במרכז העולם המיושב מבטאת את גישת רבי יהודה הלוי.

מעניין שאף שההקשר של דברי הזוהר הוא פרשת המרגלים, הנסכה כולה על חשיבותה של ארץ ישראל,²⁷ בעל הזוהר דילג על ארץ ישראל בתרשים הגלובלי שלו. התרשים שהציג הוא: אוקיינוס, מקום היישוב, ירושלים והר הבית. מבחינתו, הר הבית משקף ככל הנראה את ארץ ישראל כולה, ואף יותר מזאת: הוא לב העולם כולו. את דברי הזוהר הללו תמצת ר' ישעיהו הלוי הורוביץ (1558-1625), מקובל ואיש מוסר חשוב מראשית המאה השבע עשרה, בדבריו: "דע כי הלב הוא מקור החיים ניתן באמצע הגוף, והוא נגד בית קדשי הקדשים שהוא נקודה אמצעית לעולם".²⁸

ר' מאיר אבן גבאי (1480-1540) הקצין את רעיון המיקרוקוסמוס של הזוהר. הוא טען שסדר העולם מורה על ייחוד האלוהות. הנמצאות מסודרים ביקום כך שהם מעידים על אחדותו של האל. האדם משקף אפוא את היקום כולו, והיקום משקף את הייחוד האלוהי, ומכאן שהאדם משקף את הייחוד האלוהי.²⁹ לאחר שניסח עיקרון זה ציטט אבן גבאי בהרחבה את דברי הזוהר הנזכרים לעיל.³⁰ הוא התכוון לטעון שהר הבית מקביל לליבו של האדם, ולכן גם ליקום ולאלוהות עצמה. מטרתו של אבן גבאי הייתה להתפלמס עם תפיסת ההאצלה הפילוסופית, שזיהה עם תורתו של ר' יוסף אלכו. לדידו, התפיסה הפשוטה של הבריאה מהאין מבליטה את אחדות המציאות ואת היותה נובעת מהאלוהות. בין כך ובין כך, הר הבית מבטא את הקרבה הגדולה ביותר שבמציאות לאחדות האלוהית, ולמעשה הוא מתעלה לרמה של אלוהות. מעתה הר הבית אינו רק מרכז העולם הגשמי אלא גם טבורו של העולם האלוהי.

27 ראו ברכה זק, "ארץ וארץ ישראל בזוהר", בחור: יוסף דן (עורך), הזוהר ודורו (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), ירושלים: מאגנס, תשמ"ט, עמ' 239-253.

28 ר' ישעיהו הלוי הורוביץ, שני לוחות הברית, שער האותיות, אות למ"ד, סעיף א, ירושלים: [חמו"ל], תשל"ה, א, נ ע"א.

29 ר' מאיר אבן גבאי, עבודת הקודש, חלק א, פרק ז, ירושלים: [חמו"ל], תשנ"ב, א, טו טור ב. אבן גבאי כתב: "אבל היה מחמתו הנפלאה להמציאם ולסדרם באופן יעידו על אחדותו, ולזה סדר האדם הגדול שהוא כלל הנמצאים כלם כאיש אחד וגוף אחד, וכל מה שהדברים מתקרבים יותר אצל השרש הנעלם יתברך הם מתאחדים יותר, והיה זה כן להורות על אחדות השרש אשר באו ממנו".

2. יתרון הגובה מכיוון שהר הבית הוא בראש ובראשונה הר, יש

לצפות לכך שהיתרון שיימצא לו הוא הגובה.

אולם הבעיה הייתה ריאליסטית: לכאורה הר הבית אינו הגבוה בהרי ירושלים ובוודאי לא בהרי העולם. כבר ר' דוד בן זמרא (1479-1573), מנהיגם הרוחני והפוליטי של יהודי מצרים, תלה את הדבר בחפירות שנערכו במקום. חפירות אלה הנמיכו את קומתו המקורית של ההר.³¹

את הבעיה הטופוגרפית בקביעת הגובה יוצא הדופן של הר הבית ניסח ר' פנחס אליהו הורביץ (1765-1821) ב"ספר הברית", חיבור כמו מדעי פופולרי. הוא טען שתי טענות:

א. הפרשי גובה אפשר למדוד רק כאשר האובייקטים הנמדדים נמצאים באותו מישור. אבל מכיוון שהארץ כדורית אי-אפשר להשוות גבהים אלה לאלה, וממילא אי-אפשר לקבוע שבית המקדש גבוה משאר מקומות.

ב. גם אם נמדוד בכל מקום את האובייקט הגבוה הניצב שם נמצא שהר הבית אינו הגבוה בהרים.

כדאי להביא את דבריו הבהירים של הורביץ, המתייחסים במובלע למסורות המדעיות שקדמו לו:

אמנם אמרם זכרונם לברכה (בפרק עשרה יוחסין) על פסוק "וקמת ועלית" (דברים יז, ח) – מכאן שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל וארץ ישראל גבוה מכל ארצות,³² אין הכוונה גבוה ממש, שהרי לא יתכן לומר בכדור גבוה כלל, כי כל מקום אשר עומד עליו האדם שם הוא גבוה, מפני שלא ישוער בכל כדור לא מעלה ולא מטה לא אמצע ולא גובה, אף גם לא יתכן שכוונו בו שלא יהיה נמצא בכל הכדור לא הר ולא

31 רדב"ז כתב: "כבר כתבתי על זה בחשובה [שו"ת רדב"ז, חלק ב, סי' תרל"ט] שקרקעית הבית חפרו אותו כמה פעמים לגלות היסודות, ולכן הוא נמוך הרבה ממה שהיה מקודם. תדע, דהא תנן בכמה דוכתי שהר הבית היה גבוה מירושלם, והשתא הדבר הוא להפך" (שם, סי' תרצ"א).

32 קידושין סט ע"א; סנהדרין פז ע"א; זבחים נד ע"ב; מדרש תנאים לדברים יז, ח.

מדינה שיהיה גבוה ורמה מארץ ישראל והר הבית, אפילו הרי אררט.³³ אבל הכוונה בו על החשיבות, שארץ ישראל חשובה במעלה יותר מכל שאר ארצות, ובית המקדש גבוה במעלה וחשיבות מן ארץ ישראל, כי כן נמצא על דרך זה עליה³⁴ אפילו על מקום נמוך, כמו "ויעלו אותם עמק עכור" (יהושע ז, כד), לגדולת וכבוד יהושע שהיה שם, וכן הכא, הכוונה בדברי חז"ל במלת "גבוה" על חשיבות ארץ ישראל וירושלים תכנה ותכונן במהרה בימינו.³⁵

הר הבית נזכר כאן כמקום המקדש, והורביץ הבין שהברייתא הגביהה את בית המקדש משום שהוא ניצב על הר הבית. בניגוד לרדב"ז הוא לא ביקש "להציל את התופעות" ולשמור על היתרון הממשי של גובה ההר. לדידו של הורביץ, המדרג של המקומות המקודשים איננו מדרג טופוגרפי או גיאוגרפי אלא מדרג של חשיבות. הוא הדגיש זאת דווקא משום שהיו מסורות ענפות בדבר ייחודה הגיאוגרפי של ארץ ישראל ושל הר הבית בתוכה. הורביץ הרחיב את טיעונו של רבי יהודה הלוי, שהתייחס להיעדר מרכז גיאוגרפי על כדור הארץ, אל היעדר יתרון של גובה. אומנם הטיעון בדבר היעדר יתרון של גובה בדבר היעדר יתרון של מרכז, אולם הטענה היסודית נכונה: הר הבית אינו המקום הגבוה בעולם, והרי אררט, שעליהם נחה התיבה, יוכיחו.

3. בין שתיים
לארץ
התפיסה שהר הבית הוא מרכז העולם הולכה לתפיסה אחרת: הר הבית כמקום המפגש בין העולם הארצי לעולם האלוהי. לפי תפיסה זו, המרחב הגשמי והמרחב הרוחני נפגשים בהווייתו של הר הבית. ההגות הפילוסופית ראתה בהר הבית ביטוי של האצלה מהעולם העליון לעולם הארצי, וההגות

33 על פי בראשית ח, ד.

34 כלומר, לשון עלייה.

35 ר' פנחס אליהו הורביץ, ספר הברית, חלק א, מאמר ט, פרק טז, וילנה: [חמו"ל], תקע"ח, פ ע"ב.

הקבלית, כפי שהראיתי, הציגה את עולם האלוהות כמדרג ניאופלטוני של שלבים, החל ברמות העליונות של האלוהות וכלה ברמה התחתונה ביותר. ההאצלה מאפשרת עירוב של אלוהי וארצי. אדגים זאת אצל הוגי המאה השש עשרה.

הספרות הטרומ־קבלית והשכלתנות של ימי הביניים נהגו להציג את המוטיבים הדתיים כדימוי של מבנים ותהליכים קוסמיים. סביר אפוא שהוגים יציינו את הממדים הארציים והשמימיים של הר הבית. ר' יהודה הלוי ציין בספר הכוזרי (ב, כו) שהשראת השכינה נעשתה באמצעות בית המקדש, שהוא בדרגת הלב המקבל את רוח החיים, שהוא השפע האלוהי, וכבר הזכרתי לעיל את השפעת גישתו על הזוהר. אף שריה"ל לא ראה ערך לכתחילה במתן טעמים למצוות, הוא לא התאפק והציג דימוי ברור של עם ישראל כגוף שהמקדש בליבו: כאשר עם ישראל מקיים את המצוות הוא מוריד את השכינה אל המקדש. עוד הבאתי לעיל את פרשנותו השכלתנית האלגורית של ר' משה איסרליש. הרמ"א הוסיף וכתב: "כי מתחילת הכותל המערבי עד סוף הר הבית היה מורה ורמז השתלשלות המציאות מלמעלה למטה כדרך הבריאה שהיתה מלמעלה למטה".³⁶ הווי אומר, הר הבית הוא שיקוף של האצלת המציאות כולה.

העוצמה הגדולה של מפגש האלוהות והארציות מופיעה בהגות הקבלית. כאן כבר אין מדובר במפגש קוסמי כמו אצל השכלתנים, אלא בהשקה של אלוהות וארציות. מקובלים ציינו שלמפגש בין העולם האלוהי לעולם הארצי יש אחיזה ממשית במקום הגיאוגרפי. ר' אברהם אזולאי (1570-1643) היה מההוגים שהבליטו את חשיבותה של ארץ ישראל, ובכך השפיע על הדורות שאחריו. הוא טען שהר הבית הוא מהשלבים הסופיים בנדודיה של הנשמה היורדת מהעולם העליון אל העולם הארצי ואל הגוף. הוא הצהיר שהר הבית נמצא במרכז "פתח לבנת הספיר".³⁷ מונח זה, הנזכר בכתביו של אזולאי פעמים רבות, הוא ההיכל

36 הרמ"א (לעיל הערה 15), סוף פרק ו.

37 ר' אברהם אזולאי, חסד לאברהם, מעין א, נהר כה. אזולאי כתב שם:

הנה עתה בזה נדע סוד "זה בית אלהים וזה שער השמים" (על פי בראשית כח, יז), כי פתח היכל לבנת הספיר (ראו זוהר, פקודי, רמה ע"א) יש בו מדריגות רבים כעין גלדי בצלים, והנקודה האמצעית היא בית קדשי הקדשים, ואחר כך טובבים אותו עזרות ולשכות, ואחר כך טובב הר הבית, ואחר כך טובב ירושלים, ואחר כך טובב ארץ ישראל, ואחר כך טובב חוץ לארץ משכן השרים. ובארץ ישראל תתפשט

שדרכו הנשמה יורדת לארץ והתפילות עולות מהארץ לעולם האלוהי. היכל זה מבטא את הספירות התחתונות: יסוד ומלכות.

מלאכי חוץ לארץ שהופיעו ליעקב בצאתו לחרן³⁸ מכונים בספרות המדרשית "שרי חוץ לארץ". לדידו של אזולאי, מלאכים אלה הם הממונים על אדמת הגויים, והם מייצגים אותה. גם אזולאי הציג גרסה של דברי הזוהר מפרשת "שלח" שהבאתי לעיל.

אזולאי הוסיף שהעולם הפנימי של האלוהות, וליתר דיוק, הספירות האחרונות, מסודר כ"גלדי בצלים"³⁹ שבמרכזם הר הבית. מונח זה, "כגלדי בצלים", מבטא את מבנה היקום, שבימי הביניים ובראשית העת החדשה נתפס כשורה של כדורים חלולים ("גלגלים") שהאחד נתון בתוך האחר. באותו אופן מסודרת ההוויה כולה, כשהר הבית ובתוכו בית המקדש במרכזה. אזולאי רמז לכך שהר הבית הוא מרכז פסיכולוגי לצד היותו מרכז ההוויה. לצד ההאצלה של הספירות ושל העולם הארצי מתרחשת גם האצלת הנשמה. השפע האלוהי יורד ויוצר את האובייקטים הארציים. באותו אופן הנשמה יורדת ונשפעת מדרגה לדרגה עד שהיא מגיעה לדרגת הר הבית והמקדש.

היינו מצפים לכך שהמפגש הראשוני בין האלוהות לארציות, המתרכז בהר הבית, יהיה במישור הקוסמי בלבד, באופן אנכי, מלמעלה למטה. הדימוי שנלקח מתיאור הגלגלים מציג את הזיקה בין עליונים לתחתונים כמרכז המעגל. המישור הקוסמי הוא סופג כול ומקיף כול, והר הבית בטבורו. והנה מתברר שגם המישור הפסיכולוגי, האישי, הוא ביטוי של השפע היורד מלמעלה למטה. גם במישור זה, הממדים הסופגים כול ומקיפים כול שופעים על הנפש בבחינת מקבילה להר הבית. לפיכך טען אזולאי שכשם שהר הבית הוא המרכז הקוסמי כך הוא

ותשתרבב השכינה דרך ת' פרסה אלו [ראו זוהר, ג, פד ע"א] ותשכון קדושתה בארץ ישראל מדרגה קדושה, ובירושלים מדריגה קדושה יותר, ובהר הבית קדושה יותר, שכן שם עשר קדושות, כנודע בדברי רז"ל בסוד בחינת ארץ ישראל [ראו משנה, כלים א, ו], וזהו שנאמר שהשכינה שוכנת בתחתונים ואינה מתלבשת בחיצונים כלל.

38 ראו בראשית רבה טח, יב (מהדורת תיאודור־אלבק, עמ' 788-789).

39 על פי רמב"ם, הלכות יסודי התורה ג, ג.

גם מרכז העולם הפנים־אלוהי. הר הבית הופך לגישה אל ספירת המלכות ואל ספירת היסוד שמעליה, כלומר, לחיבור העולם האלוהי לעולם הארצי. מכאן שהדרך להשפיע על העולם האלוהי והנפשי כאחד עוברת בהר הבית. גישתו של אזולאי היא מעין סיכום לדיונים שהופיעו בקבלה הקדומה בנוגע למעמדו של הר הבית.

*

הר הבית הוכתר בשורה של מאפיינים "מדעיים" כמו מרכז וגובה. מגמת המקורות הייתה להציג אותו כבעל נתונים טבעיים יוצאי דופן, אבל המציאות לא אפשרה זאת. לכן העבירו ההוגים את היתרון המדעי למישור הערכי והמוסרי. הר הבית נתפס כניצב במרכז מבחינת הקדושה שבו ומבחינת תרומתו להסדרת התפקוד הרוחני במרחב הגשמי. היישוב כולו מקיף את הר הבית, ובמובן מסוים מעניק את הגוון הדתי ליקום כולו. ואכן, גם בסוגיה זו – ה"נראות" של הר הבית – המיסטיקה היא שנעצה מסמרות בעניין יתרוננו. באחת: ההר נותן טעם לקיום ולתהליכים הקוסמיים.

ה.

התפנית המשיחית

הזכרתי לעיל את התאוצה שהר הבית צבר כמוטיב דתי חשוב בהגות היהודית בעקבות החורבן. הגות זו קישרה אותו לאחרית הימים, לימים שבהם יבוא משיח ויגאל את ישראל, וביקשה למצוא את עקבות התקווה בהווה. התקווה המשיחית השפיעה גם על הרחף להקים את בית המקדש השלישי על הר הבית, שכן הוא ייבנה בעקבות פעילותו של המשיח. התפיסה המשיחית הפסיבית טענה שהבית השלישי ירד משמיים, והיו גם ששילבו בין התפיסה האקטיבית לפסיבית, כפי שאראה להלן. התנועות שהתמקדו בעלייה להר הבית ובהעלאת עניין הריבונות עליו נדרשו גם לבניין בית המקדש בתחומו. אציג כעת כמה מוטיבים משיחיים הנוגעים להר הבית.

1. משפט

מסורות אפוקליפטיות מציירות בסגנונות ובהרגשה שלעתיד לבוא הקב"ה ישפוט את הגויים. מסורות אלה התקשרו להר הבית בחיבורו האוטוביוגרפי של ר' חיים ויטל (1543-1620), תלמידו המובהק של האר"י. חבורתו של האר"י עסקה באופן אינטנסיבי בהגות המשיחית וציפתה להתגשמותו של עולם התיקון שיביא לגאולה נצחית. בשנים האחרונות התחולל ויכוח בין החוקרים בשאלה עד כמה השפיעה חבורה משיחית זו על ההיסטוריה היהודית.⁴⁰ ר' חיים ויטל היה תלמידו הקרוב של האר"י וניסח בשורה ארוכה של חיבורים את גופי תורתו של רבו. בחיבור "ספר החזיונות", המשתייך לסוגת היומנים האישיים והאינטימיים של מיסטיקנים, תיאר ויטל חלומות שחלם הוא או אחרים, והוא מופיע בהם. סביר להניח שחיבור חזיוני כזה יתקשר גם לעתיד המשיחי. ואכן, בשמו של ר' יעקב רומאנו כתב ר' חיים ויטל בסגנון סיפורי:

שראה בחלומי מן קרן הר הבית מזרחי דרומי עד הר הזתים
 על נחל קדרון ועמק יהושפט, גשר אחד גדול בנוי כעין קשת
 ממש,⁴¹ ועל הקשת כסא.
 וישאל: "למי זה הכסא?"
 ויאמרו לו: "הנה בו ישב הקדוש ב"ה לשפוט כל הגוים בעמק
 הזה."
 וירא כל העמק מלא אנשים מעוטפי ציצית ולובשי תפלין.
 ויראני, אני חיים,⁴² בא ממקום רחוק עד העמק ההוא. ואחרי
 באים אנשים עם רב כחול הים לובשי תפלין וציצית. ובהגיעי
 שם, קמתי כמו שליח צבור והתפללתי עם הצבור ההם, והייתי
 אומר ויעבור וכו' וכל השלש עשרה מדות. ויקץ.⁴³

40 ראו למשל משה אידל, "לאחד מעיר ושניים ממשפחה": עיון מחודש בבעיית תפוצתה של קבלת האר"י והשבחאות", פעמים 44 (תש"ן), עמ' 5-30.

41 למקורות ראו ספר החזיונות: יומנו של ר' חיים ויטל, ההדיר והוסיף מבוא והערות משה מ' פיירשטיין, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ו, עמ' 126.

42 ר' חיים ויטל.

43 ר' חיים ויטל, ספר החזיונות, סעיף נה, ירושלים: [חמו"ל], תשס"ב, עמ' רמג-רמד.

שיפוט הגויים נעשה בתווך שבין הר הבית להר הזיתים, שקישורו המשיחי נזקף ככל הנראה לכתוב בזכריה יד, ד: "וְעָמְדוּ רַגְלָיו בַּיּוֹם הַהוּא עַל הַר הַזֵּיתִים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרוּשָׁלַם מְקָדֶם". במקרים רבים מתייחס השיפוט ליחסם המחפיר של הגויים לעם ישראל במשך השנים. והנה הרחיב ר' חיים ויטל את השיפוט גם לעם ישראל, כפי שמלמדות מידות הרחמים.

בחלום זה הופיע ר' חיים ויטל כשליח ציבור בתחנון הנאמר לאחר העמידה. הווי אומר, הוא חש כסגור של עם ישראל בדין שלעתיד לבוא. חשבון הנפש לעתיד לבוא מתייחס גם לעם ישראל, ולכן הוא זקוק למי שיעבור לפניו ויזכיר לפני הקב"ה את שלוש עשרה מידות הרחמים.

2. אוריינטציה
מאז רב סעדיה גאון נדרשו הוגים רבים לדיון שיטתי בסדר המאורעות המשיחיים שיתחשו לעתיד לבוא. הרעיון המשיחי כולל מונחים רבים, כמו עקבתא דמשיחא, ימות המשיח, תחיית המתים, עולם הבא, משיח וכדומה. שכלתנים כרמב"ם הסתייגו מיצירת מסכת משיחית. אולם ההוגים שציטטו במשיחיות אפוקליפטית ביקשו ליצור סדר שלפיו מאורע אחד יעקוב אחר מאורע אחר עד לכדי מסכת משיחית שיטתית.⁴⁴ והיו שהפליגו ושילבו את בית המקדש של מעלה במסכת המשיחית.

לא אכנס במסגרת זו לתפיסה החב"דית הנודעת, שבית המקדש השלישי יופיע במשכנו של הרבי מלובביץ', מנחם מנדל שניאורסון, בניו יורק, ולאחר מכן ינדוד לירושלים. אולם תפיסה דומה לזו כבר התנסחה למשל בכתביו של ר' משה טייטלבוים (1758-1841), בעל ה"ישמח משה", מראשי החסידות בהונגריה. בעל ה"ישמח משה" טען שלעתיד לבוא האל ידאג לבנייתו של בית המקדש השלישי בעולם הארצי, ואליו יחבור בית המקדש מן העולם העליון. הווי אומר, בית המקדש השלישי יהיה צירוף של בית ארצי ושמימי.⁴⁵

44 ראו דב שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו (מהדורה שנייה).

45 ר' משה טייטלבוים, ישמח משה, סיגעט: [חמו"ל], תרנ"ח, קנה ע"ב. הוא כתב שם:

טייטלבוים שב אל המוטיב של האגדה בדבר בית מקדש של מעלה המקביל לבית המקדש של מטה. הוא רתם את תפיסת הר הבית כמקום המפגש בין העליונים לתחתונים, בין העולם האלוהי האידיאי לעולם הארצי, לאוריינטציה המשיחית, ושילב אותה במסכת שטווה. מבחינתו, קטע מהתסריט המשיחי כולל שני שלבים בכינון המקדש על הר הבית: בניין המקדש הממשי החומרי, וירידת המקדש האלוהי. המהלך הראשון, הארצי, גורר את השני, השמימי. בעל ה"ישמח משה" ציין שהר הבית יהיה הזירה המרכזית של האירועים המשיחיים.

3. מראשית ועד אחרית
הוגה שהסוגיה המשיחית הייתה קרובה לליבו הוא ר' משה חיים לוצאטו (רמח"ל, 1707-1746). רבים עסקו בפרשנותו לקבלת האר"י, דהיינו, על מידת היות הצמצום ותהליכי התיקון בגדר דימוי פילוסופי או תיאור מיתי של תהליכים ממשיים בעולם האלוהי.⁴⁶ כן דנו בזיקת הגותו של רמח"ל להתפתחות ההיסטורית מהבריאה עד לגאולה הסופית בבחינת תהליך ההיחשפות והגילוי של הייחוד האלוהי.⁴⁷ בקבלת האר"י מתואר האירוע הקטסטרופלי אשר בו הכלים לא הצליחו להכיל את האורות האלוהיים ונשברו. האר"י המשיך ותיאר בסגנון מיתי את השבירה לרסיסים, וטען שהתפזרו מאתיים שמונים ושמונה (רפ"ח) רסיסים כאלה לכל עבר. הרסיסים כונו "ניצוצות". כשניצוצות אלה התפזרו הם התערבו ברוע שבכל מקום. מעתה עבודתם של ישראל בכלל ושל המקובלים בפרט היא לברר את הניצוצות הללו מהטומאה אשר בה הם לכודים ולאסוף אותם. התפיסה

"דבית המקדש שלמטה נגזז, ותכונן על הר הבית כאשר היה בראשונה, ואז יקובצו ישראל ויתפללו בחוכו, ואחר כך יבא בית המקדש של מעלה מלמעלה ויחובר על ראש שלמטה ויגיע עד הרקיע, והיינו 'מגדל עוז שם ה' (משלי יח, י), והבן כי נכון הוא". ראו נדב שרגאי, המאבק על הר הבית: יהודים ומוסלמים, דת ופוליטיקה מאז 1967, ירושלים: כתר, 1995, עמ' 66.

46 ראו יהונתן גארב, מקובל בלב הסערה: ר' משה חיים לוצאטו, חל אביב: אוניברסיטת חל אביב, תשע"ד, עמ' 174-185.

47 ראו למשל יוסי אביב"י, "היסטוריה צורך גבוה", בחוך: משה אידל ואח' (עורכים), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים: אקדמון, תשנ"ב, עמ' 712-719.

היסודית בקבלה היא שכאשר הרע עומד במערומיו אין לו קיום. הרע הוא טפיל לטוב, וכאשר הטוב מבורר ומובחן, הרע נעלם.

הרמח"ל תיאר את התהליך באמצעות הדרמה המקראית. הוא פירט את תהליך החשיפה של האור שלב אחר שלב, החל בדמותו של תרח אבי אברהם, עבור דרך אברהם עצמו וכלה בהיווצרות עם ישראל מתוך בני יעקב. כל שלב כולל את השלבים שלפניו, בתוספת הדיפרנציאציה והגילוי של ההארה האופייניים לו. הרמח"ל כתב בפירושו לאדרא שבזוהר פסקה רוויית סימבוליקה ונוטריקונים על מעמדו של הר הבית בתהליך ההתפתחות ההיסטורית עד לגאולה. מתברר שההר עומד בטבורה של הדרמה של בירור הטוב מן הרע ובמוקד המאבק בין הטוב לרע. מכיוון שדבריו של הרמח"ל עתירי משמעויות וטעונים פרשנות מפורטת אביא להלן את הפסקה בשלמותה ואעמוד על משמעויותיה:

והנה בהיות הקו שהוא אברהם בסוד רמ"ח כנ"ל,⁴⁸ נכלל בתוך הרשימו, נקרא הרשימו "תרח". וסוד הענין, כי כשנתקרבה הארה ועשתה היניקה,⁴⁹ אז נכללו כל הבחינות הראשונות ביניקה ואין נזכרות עוד. וסודם שס"ה כנ"ל, דהיינו ג' ק"ך⁵⁰ וה' שעליהן. והנה כל אחת מהן נקראת שנה משס"ה.⁵¹ ובהיות אברהם נכלל שם, הנה רמ"ח וש"ס, דהיינו הג' ק"ך הנ"ל כמנין תרח. והה' אינה מתגלית כאן, כי היא בסוד השורש העומדת להתגלות בסוד האותיות⁵² דאברהם. ובצאת הקו ויתגלה מתוכו נקרא שנולד מתרח. והנה מה שהקו צריך לעשות בהיותו שם נכלל בתוך הרשימו, הוא לקבל מיעקב הנמצא שם האורות הגורמים שליטת ישראל בסוד הראש. ונמצא שאברהם צריך

48 כלומר, רמ"ח מצוות עשה, שהוראתן היא חסד, המאפיין את דמותו של אברהם.

49 כלומר, השפע שזעיר אנפין מקבל עד להתגבשותו בקומה מלאה בעלת שישה קצוות.

50 מספר האותיות שבשמות ה' (אהי"ה, הוי"ה, אדנ"י) כפול 10 שווה 120. נכפיל 120=3x360, נוסיף 5 ונקבל 365.

51 בדפוסים אחרים נוסף: "ימים, כי בבחינה זו הם עומדים כלולים כל אחד משס"ה".

52 בדפוסים אחרים: "ה' אותיות".

לכלול בו ה"ר,⁵³ דהיינו ק"ג וק"ב.⁵⁴ וכן הן בית, בסוד האור כנ"ל. והנה תרח היה כולל ההר בסוד ה"ר⁵⁵ שנים שלו.⁵⁶ וסוד הדבר, כי הנה כתיב "והר הבית לבמות יער" (ירמיהו כו, יח). כי הר הבית הם בחינת שני האורות ממש. ולפעמים עשו וישמעאל היו שולטים, וסודם ב' מנצפ"ך, שהוא הנער,⁵⁷ שהם ב' אלהים דעיבור שאמרנו.⁵⁸ והם כללות הע'⁵⁹ דעשתי עשרה,⁶⁰ שהוא השער של הירושה,⁶¹ שעליו נאמר "ואתה על במותימו תדרוך" (דברים לג, כט), בשני המשיחים. והנה בתרח זה יש בחינת הר ובחינת בית, שצריך להוציאם אל בחינת הקו, להיות השליטה לישראל. והנה עד שהיה אברהם כלול בתרח לא היה פועל כלל. ואחר כך התחיל לעלות משם, ואחר שעלה שלש שנים הכיר את בוראו.⁶² והנה ענין החזרה שזכרנו, שהוא משיג בה השרש ומתגלית הפעולה.⁶³

53 בדפוסים אחרים: "הה"ר".

54 סימול של פרצופי לאה ורחל בהתאמה. ק"ב עניינו "קדושה ברכה", וק"ג הוא מספר העולמות שחחת הכיסא. סכום אותיותיהן הוא $103+102=205$, כלומר, ה"ר.

55 בדפוסים אחרים: "הר"ה".

56 תרח חי ר"ה (205) שנים.

57 צריך להיות: "היער", על פי הכתוב המצוטט לעיל מירמיהו. וכן הוא בדפוסים אחרים.

58 כלומר, בשלב העיבור, כאשר זעיר אנפין מקופל בתוך פרצוף אימא, מופיעים שני שורשי הדין (המסומלים באותיות הסופיות מנצפ"ך). האחד הוא מ"חסד" עד "הוד", והשני הוא "יסוד".

59 כלומר, שבעים אומות העולם, שהן ביטוי של הרוע (סטרא אחרא).

60 ישנם שנים עשר צירופי שם הוי"ה בדין. מהם נגרע פרצוף אריך אנפין, ולכן נותרו אחד עשר (עשתי עשר).

61 מכיוון שהעיבור מתרחש ב"אמא", היא מקור הירושה לעובר.

62 נדרים לב ע"א; בראשית רבה, ויגש צה, ג (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1189-1190); תנחומא, לך לך ג.

63 רמח"ל, אדיר במרום, ורשה: [חמו"ל], תרמ"ו, ק ע"א-ע"ב.

הרמח"ל תיאר בפרוטרוט את תהליך הבירור, המתאפיין במעבר של הר הבית משלטון כללי לשלטון ישראל. אציג בקצרה את המונחים ואת הסמלים המתארים תהליך קדמוני ומתמשך זה כאחד, בסגנון מיתי: "רשימו" הוא רושם של האינסוף שנתר בחלל שנוצר בעקבות הצמצום. רושם זה מעורב בשורשי דין, המבטא נוקשות והגבלה, וממנו נוצרו הכלים. הקבלה בכלל וקבלת האר"י בפרט מצודת בתפיסה שהאור האלוהי אינו יכול להופיע חשוף, ושבניין ויצירה יכולים להיות רק באופן מוגבל, ולכן הוא מוכל בכלי. הכלי מעניק לאור האלוהי גבול ומידה, ובכך הוא יכול להשפיע על העולמות. הקו מבטא את השפע היוצא מהאינסוף לאחר הצמצום וכונה את העולמות. תרח מייצג את המצב של הרשימו כאשר הקו מעורב בתוכו. אברהם מייצג את הקו, שהוא הארה והשפעה. עבודתו הייתה לברר את הקו מן הרשימו. הר הבית היה בראשיתו תחת שלטון נוכרי, ולכן מוצאו מעירוב של עבודת אלוהים עם עבודת אלילים. כשם ששורשי הדין מעורבים ברשימו כך האלילות מעורבת בקודש. תהליך הבירור מאברהם עד לכניסת הר הבית לשליטת עם ישראל ("להיות השליטה לישראל") מתבטא בהאצלת האורות, שבתחילה הם מעורבים ולבסוף הופכים להיות אורות לאומיים בלעדיים ("האורות הגורמים שליטת ישראל"). תהליך זה אינו פנים-ישראלי בלבד. אדרבה, הוא מלווה בהתנגדות של הגויים, וליתר דיוק, של הקליפות המייצגות אותם. הבירור נעשה מתוך ההתמודדות עם הרוע ועם נציגיו.

הרמח"ל לימד אותנו כמה עקרונות בנוגע למעמדו של הר הבית בדבריו עתירי הסמלים והרמזים:

א. שורשו של הר הבית כבר בראשית השושלת. הוא מגולם כבר בדמותו של תרח, ושייכותו לעם ישראל התבררה בתהליך הדרגתי.

ב. הר הבית הוא ביטוי של פרצופי רחל ולאה, המבטאים שניהם את מעמדה של הספירה מלכות. במילים אחרות, הר הבית הוא המקשר עליונים ותחתונים, כפי שהראיתי לעיל.

ג. הר הבית הוא גם מקור שני המשיחים – משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. עבודת הבירור מסתיימת בהופעתם.

בחיבורו "משכני עליון", המוקדש לתיאור מקדש של מעלה, דהיינו, בית המקדש השלישי, הציג הרמח"ל את הר הבית כשלב בירידת השפע האלוהי. השפע, או

האור, מקורם בקודש הקודשים, וככל שיורדים ברמת הקדושה כך האור מתעבה. הרמח"ל הדגים זאת באמצעות ארבעת העולמות: קודש הקודשים מפיך את אור עולם האצילות; החצר הפנימית – את אור עולם הבריאה; החצר החיצונה – את עולם היצירה; הר הבית מפיך את אור עולם העשייה. חומותיו מציינות כביכול את הגבלת האור. נקל להבין שהר הבית מתקשר לעידן המשיחי, ששורשו כבר בעידן הקדום של תרח ואברהם. הרמח"ל הפך את הר הבית למפתח להבנת ההיסטוריה, וליתר דיוק, קץ ההיסטוריה החבוי בהיסטוריה עצמה. בדבריו מופיע צירוף של תפיסת הר הבית כביטוי של האלוהות מזה והעברת וקליטת השפע מזה, ושתייהן מהולות בתפיסה משיחית.

4. הווה ועתיד אעיר כעת בקצרה על התפתחויות רעיוניות בעקבות אירועי המחצית השנייה של המאה העשרים. מלחמת ששת הימים גרמה לשידוד מערכות בהגות הציונית הדתית. בעקבות שחרור הר הבית במלחמה זו היה סביר להניח שהתפיסה המשיחית של ההר תגאה.⁶⁴ הופעת ישיבות ההסדר והתעצמות ישיבת מרכז הרב הצמיחו שורת רבנים שחלקם אף שירתו בצבא בתקופת המלחמה, ושטיפחו את התפיסה המשיחית של ההר. רבנים אלה, מלבד היותם תחת השפעת הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865–1935) ובנו הרב צבי יהודה קוק (1891–1982), הושפעו באופן כללי מתורתו של הרמח"ל.⁶⁵ כשהר הבית שוחרר הזדרזו תלמידי מרכז הרב להביא את הרב צבי יהודה כהן ואת "הנזיר", ר' דוד כהן, לכותל המערבי. הרב שלמה גורן (1917–1994), אז הרב הראשי של צה"ל, תבע מהרגע הראשון להחיל את הריבונות הישראלית על הר הבית. נקל להבין שאירועים אלה הגבירו את מעמדו המשיחי של ההר. יתר על כן, האירועים הפוליטיים הטביעו את רישומם גם בתיאולוגיה.

64 ראו אבי שגיא ודב שוורץ, מראליזם למשיחיות: הציונות הדתית ומלחמת ששת הימים, ירושלים: כרמל, תשנ"ז.

65 ראו אביב"י (לעיל הערה 47). הרב דוד כהן ("הנזיר", 1887–1972) אף הוא הועיד הרמח"ל מקום מהותי בהתפתחות ההגות בדורות האחרונים.

דוגמה לכך היא הדיון המחודש במעמדו של הרב הבית. לעיתים נכרכה האוניברסליות של הר הבית בתפיסה המשיחית אותו. הוגים שבו וטענו שאומות העולם עתידות להכיר בחשיבותו. לעיל עסקתי במוטיב הדין של הגויים, הנובע מהשילוב של הר הבית והר הזיתים. ואכן, הרב יהודה שביב, שלימד במשך שנים רבות בישיבת הר עציון באלון שבות, דן בהקדמה לחיבור העוסק בהר הבית בשילוב בין ההכרה הפרטנית והאוניברסלית של ההר. הוא טען שהכתוב מלמד על שתי פניות לעתיד לכוא בנוגע להר הבית:

א. קריאה כללית – קריאה מיוחדת המופנית לאומות העולם בתקופה המשיחית לעלות להר הבית.

ב. קריאה לאומית – קריאה נוספת המופנית לעם ישראל, השב לאדמתו, לעלות להר. אומנם עם ישראל איננו זקוק לקריאה מיוחדת, שכן הוא מתיישב סביב ההר, ובכל זאת הוא זקוק ל"ניעור" כדי לעלות אליו.⁶⁶

הרב שביב צירף את ההכרה הבין־דתית והבינלאומית בהר הבית להכרה בבעלות היהודית על הטריטוריה. לרדו, ההכרה העתידית תהיה לא רק בקדושת ההר אלא גם בעצם היותו בית "אלוהי יעקב", לאמור, שייך לעם ישראל.

גישתו של הרב שביב התנסחה בחיבור המשותף לסוגת חיבורי תנועות הקוראות לעלייה להר הבית ולהשבתו לתודעה הציבורית. תנועות אלה נקטו בחלקן כתיבה רבנית האופיינית לסוגה זו בשנים האחרונות. הדיסוננס בין ההתעלות הרוחנית עם שחרור הר הבית לבין הנפילה שבאה בעקבות הוויתור על הריבונות גרם לתנופה תיאולוגית שהעמידה את הר הבית במרכזו. המתח הוליך לבחינה חדשה של היחסים בין הצינונות הדתית לתנועה הצינונית בכללה, כפי שאראה להלן.

*

66 "פתיחה", בחור: יהודה שביב וישראל רוזן (עורכים), קומו ונעלה: אסופת מאמרים וקריאות בעניין הר הבית בזמננו, אלון שבות: תבונות, חש"ג, עמ' 13. הרב שביב כתב:

שתי קריאות הן: האחת – "לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב" (ישעיה ב, ג). והאחרת – "קומו ונעלה ציון אל ה' אלהינו" (ירמיהו א, ד). ראשונה עתידה להיות מושמעת על ידי אומות העולם, באחרית הימים, עת יכירו הכל במרכזיותו של הר ה' ובית אלהי יעקב. ואילו האחרת היא קריאה פנימית לשבי ציון. הם אינם צריכים לילך, שהרי הם כבר מצויים ממש בסמוך, אלא להתנער, לקום ולעלות.

מהדיונים בסעיפים הקודמים עולה שלהר הבית מעמד משיחי מיוחד. כפי שהראיתי, ההגות היהודית הצמיחה גישות משיחיות רבות ומגוונות שהר הבית השתלב בהן. לעיתים תפס ההר את מקומו בתפיסות אפוקליפטיות – שחזו קטסטרופה וקץ ההיסטוריה – כגורם שישוב באופן פלאי למקומו וייבנה מחדש; לעיתים הופיע ההר בתפיסות נטורליסטיות, כמו בפתחת פרקי המשיח שבמשנה תורה לרמב"ם, שם נקבע שהמלך המשיח יבנה מחדש את בית המקדש על הר הבית.

.1

הר הבית והציונות

מעמדו של הר הבית קבע פרק חדש ביחסי הציונות הדתית והתנועה הציונית שאיננה דתית. התנועות לשחרור הר הבית התאמצו לקשור בין המעשה הציוני בכללו לבין העמדה כלפי הר הבית. האידיאולוגים שלהן ביקשו לזעזע את החברה הישראלית, ובמיוחד את הציבור הדתי הלאומי, בכך שפירשו את הוויתור על הריבונות כפשיטת רגל של הציונות. הם כביכול התחרו ביניהם מי יקצין בסגנונו. אולם לצד הקולניות והרטוריקה התקשורתית נבחן היחס בין הלאומיות הדתית ללאומיות החילונית באמצעות ההתייחסות למקום זה.

1. ביקורת

הרב יהודה שביב הטיל ספק בהישגי מלחמת ששת הימים בעקבות הוויתור על ריבונות מלאה בהר הבית, ולמעשה ראה בויתור זה את כישלון הציונות כולה. לדבריו, "גערה שממית [...] כמו מפוצצת באוזנינו וקובלת: כל שכבשתם והורשתם מאז התחדשות העלייה לציון, דרך המאורעות ומלחמת השחרור ועד תשועת ששת הימים – אינו עומד נוכח הפקרת הר הבית לזרים, וגערה זאת מכוונת כלפי הממסד המדיני והרבני כאחד, כמו גם כלפי כלל החברה והמון בית ישראל".⁶⁷ הרב ישראל רוזן (1941–2017), מהנרס והרוח הפעילה במכון צומת שבאלון

שבות, השווה את עמדת המפרשים את עמדות הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה) ובנו הרב צבי יהודה (הרצי"ה) כמסתייגות מעלייה להר הבית לעמדת החרדים שהתנגדו לציננות מראשיתה.⁶⁸ מבחינתו יש כאן ערעור של האידיאולוגיה הציונית מתוכה וממנה.

כבר עמדתי לעיל על העובדה שבדברי שביב ורוזן גם יחד יש הר לתפיסה ציונית-דתית טיפוסית, שלפיה הציונות סיימה את תפקידה עם הקמת המדינה, וכעת המשימה הציונית ה"אמיתית" מוטלת עליה, על הציונות הדתית.⁶⁹ תפיסה זו, המתייחסת לאידיאל של מדינת הלכה והגשמת הגאולה, עוברת כעת למעמדו של הר הבית. אולם יש בה ביטוי לרטוריקה ולאידאולוגיה הציונית הדתית. ניסח זאת הרב יובל שרלו, ראש ישיבת אורות שאול, באותו חיבור, שעד כה נסמכו כביכול קברניטי הציונות והמדינה על ספרי בראשית ושמות, וכעת יש להחיות את ספר שיר השירים, דהיינו, את "זיקת האהבה שבין כנסת ישראל לקב"ה",⁷⁰ באמצעות השבת מעמדו של הר הבית לקדמותו.

2. חשבון נפש היו התבטאויות מתונות יותר. בעקבות השתלשלות המאבק על הר הבית הציג אורי אליצור (1946–2014), עיתונאי ופובליציסט, גרסה מחודשת של עמדת הראי"ה, שמתח בשעתו ביקורת חריפה על ההפרדה בין הציונות לדת. אליצור טען

68 שם, עמ' 152. דבריו של הרב ישראל רוזן מבקשים לפרוץ את הקונסנזוס בין רבנים לאומיים (ובכללם מועצת הרבנות הראשית) לרבנים חרדים החומכים באיסור לעלות להר הבית, על אף אחידות הדעים בנושא זה. ראו שרגאי (לעיל הערה 44), עמ' 47. כדאי עוד להזכיר שהרב ישראל אריאל (שטיגליץ), ראש "מכון המקדש" בירושלים, הדגיש בפרק הראשון של ספרו "המקדש: אורו של עולם" (מכון המקדש, תשע"ז) את הקרבה בין הראי"ה, הנזיר ור' ישראל מאיר הכהן מראדין, "החפץ חיים", שהעיסוק בהלכות המקדש והכהונה היו קרובים לליבו. כלומר, הרבנים שקראו להחדרת המודעות להר הבית ניסו ליצור תדמית של אחדות בין ציונים דתיים לבין חרדים. על רקע זה אפשר להבין את הטון המריר של כתיבתו של רוזן.

69 ראו דב שורץ, "האם סיימה הציונות את תפקידה? פרספקטיבה ציונית דתית", תרבות דמוקרטית 14 (תשע"ב), עמ' 223–255.

70 שביב ורוזן (לעיל הערה 66), עמ' 311.

שהפרדת הדת והלאומיות, שכללה את דחיית הסוגיות הדתיות לעתיד הרחוק, הייתה "יפה לשעתה"⁷¹. אולם בסופו של דבר היה צורך לנקוט אמצעים פוליטיים כדי לשמור על הריבונות בהר הבית. היה על הפוליטיקאים ועל הרבנים כאחד להיאבק בשדה הפוליטי כשם שעשו זאת בנוגע למערת המכפלה, למשל, שהגישה ליהודים אליה חופשית. מדבריו של אליצור ניכר שהמאבק על הר הבית חידר את ההבחנה בין הציונות כתנועה חילונית לבין הפרשנות שהדתיים הלאומיים התאמצו להקנות לה. בדבריו ישנה אכזבה מפעילותם ההדדית של שני הזרמים בתנועה הציונית.

התביעה להתמקד בהר הבית ולהעלות את עניינו בציבוריות הישראלית היא נחלתן של קבוצות מסוימות, ואי-אפשר לראות בהן ייצוג כולל של הציונות הדתית. אולם קבוצות אלה מביעות עמדות שלא מעט מאנשי המחנה תומכים בהן ולפחות רואים בחבריהן מנהיגים רוחניים של פלגים מתוך הציבור. לפיכך אי-אפשר לזלזל בחשיבותן של עמדות אלו בסוגיית שיתוף הפעולה בין הסיעות השונות של התנועה הציונית.

*

הציונות הדתית היא תנועה שתודעתה נחלקת למישור המטפיזי, המופשט, אשר בו המאורעות – החל בהתעוררות הלאומית – הם שלבים בחזון המשיחי של הנביאים, ולמישור הפרגמטי, אשר בו החיים הנורמליים מעצבים את פעילותה. ברוב הפעמים, שני המישורים הללו התקיימו זה לצד זה ללא הפרעה. יתר על כן, הוגי התנועה וקברניטיה הרוחניים דאגו לא פעם לשמור שלא תהיה התנגשות ביניהם. דוגמה לכך היא הסתייגות הרבנות הראשית מעלייה להר הבית עד כדי איסור, שהצטרפה להסתייגותם של רבנים מוליכים של התנועה. אף על פי כן היו אירועים שגרמו להתערבות שני המישורים הללו, ואחד מהם הוא מלחמת ששת הימים, אשר בה שוחררו המקומות הקדושים. לא כל מנהיגי הרוחניים של הציונות הדתית היו מוכנים לשוב למישור הפרגמטי לאור החוויה החדשה, וחלק מהנזכרים לעיל תבעו לחדש את הריבונות על הר הבית. קבוצה זו תרגמה את המאווים שהתפרטו בחלקים הקודמים וקיבלו ניסוחים לוחטים בעיקר מצד

71 דבריו מובאים אצל שרגאי (לעיל הערה 44), עמ' 81.

המיסטיקה היהודית, למישור המעשי. היא דרשה לנקוט צעדים שיחדשו את תחושת השייכות של ההר לעם היהודי.

.I

התעוררות המחקר

לבסוף ראוי בהקשר של התפיסה המשיחית את הר הבית להעיר על ההתפתחות המחקרית בשנים האחרונות בתחום. ואכן, אחד הביטויים של תשומת הלב לסוגיית הר הבית הוא הביטוי

האקדמי. המחקר משקף במקרים רבים את העניין של הציבוריות הישראלית. מאז נכתב ספרו של נדב שרגאי "הר המריבה: המאבק על הר הבית, יהודים ומוסלמים, דת ופוליטיקה מאז 1967" (ירושלים 1995) הופיעו עבודות מחקר העוסקות בתודעה של הר הבית בקרב התומכים במודעות אליו. שרגאי הוסיף וחיבר את "עלילת 'אל-אקצא בסכנה': דיוקנו של שקר" (ירושלים תשע"ב) נגד התעמולה הערבית. העבודות המחקריות מקשרות את המוטיב המשיחי עם המגמה האקטיביסטית לפקוד את ההר, והן מגלות מידה של ביקורתיות בנוגע לפעילות המתמקדת בו.

1. תיאולוגיה ומשיחיות

מוטי ענברי מיפה בשקדנות את התנועות המתמקדות בהר הבית, לפי קטגוריות של נטורליזם משיחי ואפוקליפטיות.⁷² הדגמים

התיאולוגיים שחשף הם ברובם ציוניים-דתיים או בעלי זיקה לתיאולוגיה הציונית הדתית: אקטיביזם ויוזמה אנושית בתמיכת הנוכחות האלוהית; "סילוק" שלוש השבועות; שיתוף פעולה עם עוברי עבירה להשגת מטרות משיחיות. כל אלה בראשית המאה העשרים הם "המצאות" ציוניות-דתיות. כשם שתנועת גוש אמונים ביקשה לחדש את המהפכה הציונית הדתית של ראשית המאה העשרים כך פעלו חלק מתנועות הר הבית ממניעים דומים.

72 מוטי ענברי, פונדמנטליזם יהודי והר הבית, ירושלים: מאגנס, תשס"ח.

אצביע על שני ביטויים נוספים של התודעה הציונית הדתית, המשפיעים על התגובות ועל הפעילות המתוארות בספרו של ענברי. ביטוי אחד הוא היחס לציונות החילונית. בתודעה הציונית הדתית, קימומה של מדינת ישראל הוא מבחינה מסוימת סיום תפקידה של הציונות. מכאן ואילך צריכה הציונות החילונית לשבת על מדוכת הצדקת קיומה. בתודעה הציונית הדתית, הציונות הסתלקה מזירת העשייה, וכעת היא עצמה צריכה להגשים שורת מטרות שרק היא מסוגלת להגשימן, ובהן בניין בית המקדש השלישי וחידוש עבודת הקורבנות. כך מובהרת גישתו של הרב ישראל אריאל וגישות אחרות המתוארות בספר.

ביטוי אחר הוא היחס הדיאלקטי לשבתאות. הציונות הדתית הקדישה בעבר מאמץ רב כדי להבדיל בינה לבין התנועה המשיחית ה"סוטה". הרי ההאשמות שהוטחו בציונות הדתית מצד האורתודוקסיה הלא-ציונית נגעו לקרבתה לשבתאות. עם זאת, השבתאות אכן משקפת יוזמה אנושית של גאולה. על רקע זה יש להבין את התייחסותו של יהודה עציון, דרך משל, לתנועה השבתאית.

2. אסתטיקה ופעילות

חיבור נוסף, שאופיו אנתרופולוגי וסוציולוגי, נכתב בידי שרינה חן.⁷³ בחיבור זה ניתחה המחברת את הדרכים הספרותיות והאסתטיות המאפיינות את תנועות הר הבית, ובמיוחד את מכון המקדש. ספרה עוסק במעגל גדול של הציונות הדתית, ומתוכו, במעגל קטן יותר, שהוא הציבור החרד"לי. חן מציינת שפעילי מכון המקדש משתייכים מבחינת הגדרתם הדתית החברתית לקבוצת החרד"לים, דהיינו, חרדים לאומיים. קבוצה זו כוללת ציונים דתיים בעלי אתוס של הקפדה במצוות והחמרה באורח החיים הדתי, שהאמונה המשיחית מניעה אותם. הווי אומר, הם מפרשים את המאורעות כשלבים בתהליך הגאולה.

האמת היא שסוגיית הר הבית מורכבת הרבה יותר וששותפים בה גורמים שאינם מונעים רק ממניעים תיאולוגיים ומשיחיים. עם זאת נוצר מצב מורכב, שכן המנהיגים הרחנניים נמנים בחלקם הגדול עם הציבור החרד"לי. נוסף על כך,

73 שרינה חן, "במהרה בימינו...": תמורות ביחסו של הציבור הדתי-לאומי להר הבית, שדה בוקר: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, חשע"ז.

כותב שורות אלה כתב כמה ספרים המצדדים במניע התיאולוגי המשיחי של הציבור הציוני הדתי.⁷⁴ אף על פי כן לא הצליחה הכותבת להביע בצלילות את מישורי החיים השונים שבהם חי הציוני הדתי: מבחינה רוחנית ואידיאולוגית הוא נע מהמרכז וימינה ומושפע עמוקות מהרבנים החרד"לים, ומבחינה מעשית הוא חי במישור הנורמלי, משתתף בחיים הפרקטיים ואינו מניח למישור הרוחני לעצבם. הוא אזרח של שתי קהילות. שניות זו מלווה את הצינונות הדתית מראשיתה ומאפשרת לה להפוך את המניע התיאולוגי המשיחי לעמום ומודחק.

הספרות המחקרית שהתחברה בשנים האחרונות חושפת את מורכבות האידיאולוגיה המשיחית ואת מידת נוכחותה בציבור הציוני הדתי. ולא נגעתי אלא באפס קצה כדרי להמחיש את הדינמיקה של ציבור זה.

ח. סיכום

מעמדו של הר הבית עבר שורה של תהליכים רעיוניים שהציבו אותו במרכז והפכו אותו מושא לפרשנות ענפה. לעיתים הועברו אליו תכונות ארץ ישראל כולה, דהיינו, גובה ומרכז. מכיוון שהתפיסה הקוסמולוגית של ימי הביניים הייתה כשל כדורים בתוך כדורים (הן ארבעת היסודות הן העולם השמימי), הר הבית זכה למקום המרכזי בארץ ישראל, שהיא עצמה המרכז הגיאוגרפי כביכול.

הר הבית מתנודד בין מסורות שונות שכל אחת מהן מדגישה היבט אחד או היבטים אחדים שלהן. התנודה המרכזית ביותר היא בין זיקתו האוניברסלית לבין משמעותו הפרטנית והלאומית. הזיקה האוניברסלית באה לידי ביטוי בעיקר בפרשנות האלגורית להר הבית, המציגה אותו כראי ההוויה כולה. פרשנות זו פרחת כאמור בשכלתנות של ימי הביניים וראשית העת החדשה, ושימרה את רוח תפילתו של שלמה המלך, שהתייחסה גם לאומות העולם. אל מול מגמה זו ניצב המעמד החוקי המשפטי של ההר בהלכה היהודית, שקיבע את זהותו היהודית.

⁷⁴ ראו למשל דב שוורץ, הצינונות הדתית: בין היגיון למשיחיות, תל אביב: עם עובד, תשנ"ט.

למעמד זה הצטרף המעמד הקבלי, הנוטה מטבעו לזהות הלאומית הייחודית והפרטנית.

נוצר אפוא מתח במעמדו של הר הבית: מצד אחד זהו שטח שהמקרא הועיד לעם ישראל, ובאופן ספציפי, בגבול השבטים יהודה ובנימין (המקורות דנים בגבולותיה המדויקים של חלוקה זו); מצד שני, האלגוריה הפכה אותו לגורם אוניברסלי שאינו מצטמצם לאומה מיוחדת. אבל לשכלתנים הייתה תמיד אוריינטציה אוניברסלית. לא כן לספרות הקבלית, שהתייחסה למקום כאל ביטוי פנים־ישראלי. נוסף על כך התפתחו תפיסות שונות שלפיהן הר הבית הוא מקור של שפע. לצד התפיסה הקבלית, שלפיה ההר הוא הצינור שדרכו זורם השפע האלוהי לעולם, התפתחה תפיסה תועלתנית, שלפיה הר הבית משפיע טובות על סביבותיו, כמו הארכת חייהם של אנשים.

התפיסות המיסטיות הציגו את הר הבית כמקום של קליטת שפע אלוהי וכמרחב שמתחולל עליו מאבק בין כוחות האור לכוחות האפל. הווי אומר, הר הבית הוא מקום של הכלה, מקום של קבלת השפע, ולכן הכוחות השונים מעוניינים בו. למאבק זה מתלווה הסימבוליקה המינית, המציינת רגשות עזים. לפיכך ההתקשרות של הר הבית לתפיסה המשיחית הופכת אותו למקום נפיץ ותוסס. במידה מסוימת, הקבלה ניתבה את האוניברסליות של המקום לזירה של מאבקים קוסמיים בין טוב לרע.

המגמות השונות בתפיסת הר הבית הופנמו בעיקר בהגות הציונית הדתית. "הציונות החילונית רחוקה מן ההר ומתורתו"⁷⁵ אולם האקטיביזם המתקשר להר הבית אינו פועל יוצא של אידיאולוגיה ציונית דתית בלבד. אנשי תנועת "חרות", יוצאי מחתרות וחבריהם היו אף הם פעילים, גם אם לא הונעו מהמשקע האידיאולוגי הכבד. מכל מקום, הרעיונות שנקשרו בהר חללו לגוונים מסוימים בהגות הציונית הדתית ונתפסו כמייצגים אותה.

במאמר זה הצגתי מגמות אחדות בלבד ממגוון התפיסות של הר הבית בהגות היהודית, ולא באתי אלא להציב ציונים למחקר מקיף בסוגיה.

75 הרב ישראל רוזן, "שיבת ציון וירושלים", בתוך: שביב ורוזן (לעיל הערה 66), עמ' 17.

הר הבית

על המתח שבין גאולה מרחבית
לאובייקט מקודש

חביבה פדיה

מראשית הציונות בכלל, ומאז קום המדינה בפרט, עבר מעמדו של הר הבית תמורות רבות בשיח הגאולה בישראל. ישנם מחקרים רבים העוסקים בהר הבית מזוויות ומנקודות מבט שונות, פוליטיות ואידיאולוגיות. כאן אציע חקר תנודות במרחב הישראלי בכללותו, ובמיוחד במרחב הר הבית, בזיקה למהלכים היסטוריים וגיאורפוליטיים. אבחן את השפעתן של תפיסות תיאולוגיות-פוליטיות על הציבור היהודי, על רקע תהליכים היסטוריים עמוקים של תפיסות גאולה וגלות ועל רקע תהליכי המיזוג בין רעיון הגאולה – רעיון דתי ביסודו – לבין רעיון הציונות כמימוש קיום העם היהודי בהקשר לאומי ומדיני.

* תודתי העמוקה לשלום (מתן) שלום, לד"ר שועי רז ולנתנאל הרשקוביץ על קריאתם את הדברים ותרומתם לשיח ולצורתו הטופית של המאמר.

הר הבית הוא הר של בית מקדש, הממוקם בעיר קדושה שהתקדשה בקדושתו. ככזה, הוא קדש כבר למן העת העתיקה בזמן הקדום, וחולק עם עמים ועם שבטים נוספים תמונת עולם של מיתוס וריטואל, עולם שבו המקדש מייצג את נקודת הבריאה, ציר העולם (axis mundi) ומרכזו. המקדש הוא הכרזה על עולם טעון בקדושה המפר את המרחב ההומוגני ומשמש נקודת עיגון להתפשטות ולהתיישבות.¹ הבית הראשון חרב כשש מאות שנה לפני הספירה, והשני, בשנת שבעים לספירה, בתקופת השיא של הכיתתיות בעת ההיא, שכללה את צמיחת הנצרות. בסוף העת העתיקה ובראשית ימי הביניים עמד המקדש (המדומיין) כמוקד לפרקטיקות אקסטטיות,² ובאמצע ימי הביניים שימש מוקד לעליות לרגל של קינה וחורבן.³ או אז נכנסה תפיסת האסלאם בנוגע לירושלים ולהר הבית לתמונה.⁴ המקדש עמד גם כמוקד מחלוקות של שאלת ייצוגו בעדה ובבית הכנסת,⁵ ולבסוף נתפס בחסידות, במודרניזם העילי, כמתגלם בצדיק.⁶ בראשית

1 מירצה אליאדה, "המרחב הקדוש וקידוש העולם", בתוך: אורה לימור ואלחנן ריינר (עורכים), עלייה לרגל: יהודים, נוצרים, מוסלמים, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, תשס"ה, עמ' 193-211.

2 רחל אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים: מאגנס, תשס"ג.

3 אלחנן ריינר, "עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל 1099-1517", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח.

4 חוה לצרוסטייפה, "קדושת ירושלים במסורת האסלאם", מולד ד (תשל"א), עמ' 219-227; הנ"ל, "עמר בן אלח'טאב - פאולוס' של האסלאם?", בתוך: שלמה מורג ויששכר בן-עמי (עורכים), מחקרי עדות וגניזה: מוקדשים לפרופסור שלמה דב גויטיין בהגיעו לגבורות, ירושלים: מאגנס, תשמ"א, עמ' 319-341. מסורות אסלאמיות רבות קושרות את עמר בן אלח'טאב (שלט בשנים 633-644 לספירה), הח'ליף השלישי (יורשו של אבו בכר, יורש הנביא), לקביעת מעמד הר הבית בחודעה האסלאמית, משום שעד אז נודעה אלקדס בעיקר ככיוון התפילה (קַבְלָה) הקדום של הנביא, קודם ההג'רה.

5 ישראל משה תא-שמע, "מקדש מעט: הסמל והממשות", בתוך: שולמית אליצור, משה דוד הר, אביגדור שנאן וגרשון שקד (עורכים), כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת - אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים: יד יצחק בן-צבי ומכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשנ"ה, עמ' 351-364; אלחנן ריינר, "חורבן, מקדש ומקום קדוש: משהו על שאלות של זמן ומקום בימי הביניים", קהדרה 97 (תשס"א), עמ' 47-64.

6 Arthur Green, "The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism," *Journal of the American Academy of Religion* 45 (1977), pp. 327-347

הצינונות ניצב המקדש במוקד השאלה התיאורטית אם קיום פולחן בו יהיה פעולה תיאורגית שתתחיל להניע תהליך של גאולה.⁷ לאחר מכן, עם קום המדינה, הוא לא היה חלק משטחה הריבוני. ב־1967 חזר הר הבית כשחקן מיתי, כנשא של מטען דתי סימבולי, אל המרחב הפוליטי. השאלות של שיח בין־דתי והצעת פתרון ממוקדים רוחניים או תיאולוגיים לסכסוכי ירושלים אינן כלולות בדיון המוצע להלן.⁸

.א.

רקע כרונולוגי, 1967-2005

עיצוב הר הבית כמקום המושעה מעלייה לרגל נוצר משני צידי המתרס במשך דורות – באמצעות פסיקה הלכתית, ומאז 1967, באמצעות החלטתו המפורסמת של דיין. אם מרגישות ומחרדה היסטורית בריאה אם מעמדה מחולנת

הציג זה האחרון את הר הבית כחלק ממערך ארכיאולוגי ליהודים בעודו מקודש למוסלמים, ויצר את הסטטוס־קוו. הסכמי אוסלו הביאו לא רק לגל אופטימיות אלא גם לגל ער של דיונים ומחקרים במעמד הר הבית וירושלים – ספרות מחקר ומחשבה שנלוותה לתקווה להסדר קבע בעיר. כשלושים שנה לאחר מלחמת '67, לאחר רצח רבין בנובמבר 1995 עם סיום עצרת התמיכה בהסכמי אוסלו, החלה נטישת הקו של הסכמי אוסלו. ביולי 1999 היו חילופי ממשל בישראל, ואהוד ברק עלה לשלטון. ברק החל במגעים להגיע להסכם סופי בשיחות קמפ דייוויד בשנת 2000, ובהדרגה, כחודשיים לאחר כישלון שיחות אלו, פרצה אינתפאדת אל־אקצא, אשר מוטטה כמעט לחלוטין את הסכמי אוסלו. הצד הישראלי, בעידוד ארצות הברית, הציע הסכם שבמסגרתו תוקם מדינה פלסטינית על תשעים אחוז משטחם של יהודה, שומרון ורצועת עזה. הצד הפלסטיני בראשותו של יאסר ערפאת דחה הצעה זו בטענה שיש בה התעלמות מבעיות מהותיות בסכסוך, כמו בעיית הפליטים ומחלוקות טריטוריאליות. הישראלים, לעומת זאת, טענו שהפלסטינים לא הציעו כל ויתור בנושאים מרכזיים דוגמת מעמדם של ירושלים

7 כמו אצל הרב צבי הירש קלישר, דרישת ציון, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ג.

8 ראו חביבה פדיה, "ירושלים של מעלה: כניצחון הריסון במציאות", ארץ אחרת 16 (2003), עמ' 68-73.

והר הבית. בתוך הבעירה של האינתיפאדה הופיע רעיון ההפרדה, תחילה בשם "חומת מגן" למבצע צבאי, ולבסוף – לאחר הופעת רעיון המחסום בסדר הסימבולי – הוקמה במרחב הממשי בישראל גדר הפרדה. בסופו של דבר הגיעה ישראל, ב־2005, להתנתקות, לנסיגה מגוש קטיף.

אזכור מברקי זה הכרחי כדי למקד את העובדה שהפריודיזציה של האירועים בהר הבית קשורה קשר בליינתק בתמורות כלליות במרחב הפוליטי והגיאוגרפי בישראל. אלו תמורות במרחב סימבולי תיאולוגי דתי – הן מבחינת מישור הן מבחינת אובייקט – שיש לבחון על רקע תמורות במרחב הגיאופוליטי בכללותו. מרכיבו של המרחב הם שתי אומות הנמצאות ביחסי ריבונות ושעבוד, בהליכים של הפרדת רשויות, במאבקים צבאיים, בדיכוי של אינתיפאדות ובגדר הפרדה. טיעוני הוא שצמצום ומאבקים בכלל מישורי המרחב התחילו בהדרגה לזרום לכיוון הר הבית. במרחב הפוליטי, הר הבית הפך יותר ויותר מוקד של איסדר אזורי, בהיפוך ניגודי למרחב המיתי הקדום אשר בו היה המקדש מוקד לסדר שפע ולהסדרת המציאות כולה בהרמוניה.

שתי האומות הללו – או שני הלאומים המתגבשים באופן הדדי – הן חוד חנית של שתי ציוויליזציות עתיקות: היהודית והמוסלמית, ומאבקייהן ההדדיים התקיימו בתוך מאה של מעבר היהודים מתודעה לאומית מתהווה למדינה.⁹ קיבוץ הפלסטינים תחת ממשל אחד שהתהווה באינטנסיביות לאחר 1967 ושימש זרז משמעותי להתגבשות התודעה הלאומית הוא אחד האירועים החשובים ביותר של המחצית השנייה של המאה העשרים.¹⁰ בתוך כך, אביב העמים המוסלמי כמאה

9 לדיונים כללים בציוויליזציות ראו ספרו החשוב של סמואל הנטינגטון, התנגשות הציביליזציות, ירושלים: שלם, תשס"ג. לדיון המתייחס גם ליהדות כציוויליזציה ראו ספרו של שמואל נח אייזנשטדט, הציוויליזציה היהודית: הניסיון ההיסטורי היהודי בפרספקטיבה השוואתית וגילוייו בחברה הישראלית, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ג. אבל עדיין יש הרבה שצריך להיעשות. דיונים השוואתיים מאירי עיניים בין יהדות לאסלאם אינם כה מרובים, והמודעות לצורך בהם הולכת וגוברת.

10 ברוך קימרלינג ויואל שמואל מגדל, פלסטינים: עם בהיווצרותו – למן המרד נגד מוחמד עלי ועד לכינון הרשות הלאומית, ירושלים: כתר, תשס"ט, עמ' 187-188. מחברי ספר זה משבצים את אירועי 1967 ואת שהתרחש אחריהם באירועים הגדולים במחצית השנייה של המאה העשרים לצד איחוד גרמניה והתפרקות ברית המועצות והאימפריות הבריטית והצרפתית. בעקבות 1967 הפך הסכסוך מהתנגשות בין שתי הַשְׁוֹת המדיניות

שנה לאחר מלחמת העולם הראשונה ואביב העמים באירופה כמו כן, בעשורים האחרונים צמיחת תנועת דאע"ש והיומרות להתפשטות אימפריאלית חדשה כאשר הפייסבוק ושאר הפלטפורמות של המדיה משרתות ומזרזות את הפצתם של דימויים וסמלים. בעקבות כך סמל כבר אינו עוד מופשט בלבד, אלא אייקון, תמונה הנישאת במהירות שיא לכל עבר. הפצתם של מסרים חזותיים ודימויים בתפוצה המיידית של המדיה יכולה לגרום לליבוני מהיר של אלימות באזורים רבים במקביל, ואף בקנה מידה של מלחמה, וכפי שחווינו בעת האחרונה.¹¹

נקודת המוצא במאמר זה תהיה הגדרת הר הבית כאובייקט של "זולת-עצמי" במושגיו של היינץ קוהוט: selfobject. אני מעריכה שדבר זה נכון הן ליהודים הן למוסלמים. זולת-עצמי כפי שתורגם מטבע הלשון selfobject הוא ייצוג פנימי של אובייקט, והיינו הזולת המשמעותי, המשרת צרכים ומטרות פסיכולוגיות בעבור העצמי, ושאליו מוזרם הליבירו של הסובייקט. זוהי הגדרה גסה למדי כמוכן. קוהוט עצמו התעניין, אולי מכורח הקונטקסט ועקב אינטרס אישי, ביישום סוגיות פסיכואנליטיות לדיון בתרבות ובהיסטוריה.¹² במחקרי הדתות שלי אני מציעה ליישם את מושג הזולת-עצמי להקשרי חווייה מיסטית שבהם יש מראות וחזונות או אפילו דמות המייצגת את המיסטיקאי עצמו,¹³ ובמחקריי החברתיים-תרבותיים אני מציעה שקולקטיב מפתח לעצמו גם סמלי זהות שכחלק מהם נוצר סמל מייצג

ישראל וירדן להתנגשות בין-קהילתית של שני עמים שונים הטוענים לבעלות בלעדית על אותה אדמה.

11 ראו מאמרי (לעת עתה, שכן אני מרחיבה את הדברים לספר), חביבה פדיה, "דאעש בדשא", הארץ, 26.11.2015.

12 על זולת-עצמי אצל קוהוט ראו צ'ארלס ב' סטרוזייר, היינץ קוהוט: התהוותו של פסיכואנליטיקאי, תרגום: עמית פכלר, ירושלים: כרמל, תשע"ט, עמ' 226-250. על הקשר ומשמעות צפייתו של קוהוט ביציאתו של פרויד מווינה ראו שם, עמ' 90-91. על הגותו של קוהוט בנושאי תרבות והיסטוריה ראו רענן קולקה, אחרית דבר: "פסיכואנליזה: לאן מועדות פנייך?", בתוך: סטרוזייר, שם, עמ' 431-444, וכן מאמרי בשני חלקים בעיתון "הארץ", חביבה פדיה, "פסיכוחה המונית בין הר הבית לפייסבוק", הארץ, 22.10.2015; הנ"ל, "ישראל מתעלמת מהכתובת על הקיר", הארץ, 29.10.2015.

13 זהו דיון שהתחלתי בספרי, חביבה פדיה, המראה והדיבור: טבעה של חוויית ההתגלות במסחורין היהודי, לוס אנג'לס: כרוב, תשס"ב.

של זולת-עצמי. זולת-עצמי משמש גם נקודת משען לאיסוף העצמי, ובאוכרנו הפתאומי או הטראומטי נוצר מצב של דיסאוריינטציה במרחב. ענייננו בהקשר זה יהיה בהתקת הליבידו של הגאולה, התקת התשוקה והתקווה המושקעות ממה שנתפס כגוף המרחב אל מה שנתפס כ"ראש המרחב", המוקד הסימבולי שלו, הזולת-עצמי של העם והמרחב כולו – המקדש, העצמי הייצוגי, העצמי האייקוני. כך, באופן דיאלקטי, הציבור שהושעה ממה שתפס כמרחב הגאולי שלו פנה אל הזולת-עצמי כדי להישען עליו ברגע של משבר קולקטיבי. אלא שעם זאת, זהו ציבור שיש לו ריבונות על המדינה, אך התקת האנרגיות הופנתה למרחב הר הבית, שהיה מושעה עד כה מן השיח הפוליטי.

במילים אחרות, אפשר לזהות את חשיבות המעבר התקין ממושקעות בזולת-עצמי כאובייקט חיצוני בלבד לא רק בהקשר של התפתחות פסיכולוגית תקינה של האינדיווידואל אלא גם בהקשר של קולקטיב מאוזן ויציב.

ברור שהעניינים מסתבכים, משום שבאותו אופן, ההר הוא זולת-עצמי של המוסלמים. מבחינה זו, המטפורה של הורה משותף אחד ומטפורת האחים¹⁴ מתאימות היטב לנדון, כמו גם בהתאם לכך, הקיצוניות שאליה עלולה להגיע שנאת אחים. שוב, מבחינת המוסלמים המצב הפוך, משום שכביכול הם חווים ריבונות על הר הבית, המושעת מהמרחב המוכפף לשלטונם של היהודים.

כיצד מייצרים תיקון במרחב דו-תרבותי אתני לאומי עם סמל ייצוג עצמי אחד הרלוונטי באופן ניגודי לכל קולקטיב? זו שאלה גדולה ועמוקה שרק תסרטט את אופק הדיון העתידי. כאן אדון אך ורק בתהליכי העצמת והתרחבות הפנייה להר הבית.

לנושאי התודעה של מרחב מיתי יהודי, הדיסוננס הקבוע כלפי מעמדו הפוליטי של הר הבית הוא שלעומת יחסי הריבונות במרחב, שבהם ישראל מחזיקה בשטחים ובפלסטינים חסרי תעודת זהות ישראלית, בהר הבית, הריבון הדתי הוא הפלסטיני. החופשי לנוע הוא הפלסטיני. עובדה זו יוצרת אי-התאמה קבועה בין המרחב הקדוש לאובייקט הסימבולי, ובפרט ברגע שמפסיקים לראות את השעיית

14 הן אברהם כאב ליצחק וישמעאל, המייצגים את היהדות ואת האסלאם, הן האגדה על שני האחים הנפגשים על קרקע הר הבית.

ההר כאקט רצוני תיאולוגי דתי יהודי ורואים אותה כפרי הפוליטיקה החילונית של מדינת ישראל.

מסורת האסלאם הבנתה את אל-חרם אל-שריף כמקום מקודש לה (בנצרות הדבר לא אירע באופן זה משום שבשלבים הקריטיים לגיבוש חשיבה סמלית מעין זו, היא הייתה עדיין ספיריטואלית יותר במהותה). דבר זה גרם להר לעמוד במוקד סכסוך שאליו נשאבות שתי קהילות השרויות בהבניה לאומית דתית ומצויות בזיקה הדדית של מאבק שאפשר להכתירו כמאבק של כובש-נכבש, קולוניאליסט-יליד, ועוד.

מנקודת מבט זו אני טוענת שישנם שני אזורי זמן חשובים לאי-הסדר שמחולל הר הבית לאחר קום מדינת ישראל. הראשון הוא פריצת אינתיפאדת אל-אקצא, המבשרת את השימוש בהר הבית כמנגנון ויסות או ערעור אזורי. ביקורו של אריק שרון לקראת ראש השנה בהר ייצג בזמנו את ההתרסה הפוליטית המשיקה אל הלא-מודע התיאולוגי של התקופה – הפרדיגמה של חזרה להר הבית כמוקד פולחני של בריאה. ואכן, מהצד שכנגד, מהומות הר הבית פרצו בערב ראש השנה (ה'תשס"א, 29 בספטמבר 2000). יש לציין שהתפרעויות ההמון הערכי בהר הבית החלו עם ביקורו של שרון, דוכאו בידי המשטרה והתחדשו למחרת, ערב ראש השנה היהודי, לאחר תפילת יום שישי. בעקבות ההתפרעויות פרצו שוטרי משטרת ישראל להר הבית תוך שימוש באמצעים לפיזור הפגנות ובנשק חם. ההתפרעויות התפשטו למקומות אחרים בירושלים המזרחית ולכמה ערים פלסטיניות ביהודה ושומרון. מהומות אלו נחשבות למהומות הראשונות באינתיפאדה השנייה ולתחילת גל מהומות נרחב ששטף אזורים פלסטיניים ומקומות יישוב של ערביי ישראל בראשית האינתיפאדה השנייה. ייתכן גם ייתכן שמהומות אלה תוכננו מראש מן הצד המוסלמי עוד קודם ביקורו של שרון, אולם מה שחשוב לענייננו הוא הפריצה מהמרכז הסימבולי, המתפשטת למרחב ביהודה ושומרון וקשורה מלכתחילה בתסכול עקב כשל בהסדר פוליטי במרחב. זהו בתמצית הדו-פנים של כובש-נכבש או יהודי-פלסטיני.

מנגד, האירוע הבא החשוב, שגם אליו שרון קשור, הוא אירוע ההתנתקות, אשר בו – כפי שאטען להלן ובכך מרוכז עיקר המאמר – התרחשה דינמיקה הפוכה: הסגת היהודים מהמרחב הגיאופוליטי באזורי הספר שבהם היו נטועים, אזורים

הטעונים מרחב מיתי דתי גאולי, עוררה משבר כה חריף ונתק כה יסודי בין מושג הריבונות למושג הגאולה, עד שהוא מיקד כמה אישים שחוו אותה באופן אפוקליפטי, בהר הבית. הם נעו אליו כמוקד סימבולי ושינו לבסוף מן הקצה אל הקצה את השיח החברתי-פוליטי על אודותיו. דינמיקה זו הגיעה לנקודת קיצון בהתנתקות, אולם מבשריה היו בכל שלב ושלב שבו התרחשו במרחב הישראלי נסיגות ופינויים של מתנחלים יהודים, כלומר, בשלבי ימית וסיני.

כמו בספרי "מרחב ומקום", העוסק בממד התיאולוגי-פוליטי של המרחב בישראל, אני משתמשת בקטגוריות חשיבה מולטי דיסציפלינריות על המרחב ומשתמשת הן במושגים השאובים מלה-פבר, אחד התיאורטיקנים הגדולים של ייצור המרחב,¹⁵ הן מלאקאן, שכשלעצמו לא עסק בשאלת המרחב. בספרי זה הצעתי צורת חשיבה על המרחב, המיישמת בתוך תיאוריית מרחבים ותיאוריות סוציו-תרבותיות גם את הסכמה הלאקאניאנית המבחינה בין מישורי הממשי, המדומיין והסימבולי ומתארת את אופני ההצטלבות של מישורים אלה כבונים יחד את מושג ה"מקום". חיברתי לכך דיונים בציוויליזציות ובטרור.¹⁶ נוסף על קטגוריות אלה אני עובדת עם צורת חשיבה פסיכו-תרבותית על המרחב ועל אישים ההופכים למהפכנים ולמשני שיח.

דיוני יתרכזו באנליזה של הצד היהודי, אולם הוא אינו מוצע ללא תודעה לצד המוסלמי או עיון בו. ראויים לציון במיוחד עבודותיהם של ברוך קימרלינג, אורן יפתחאל ומנחם קליין, ומנגד, "עלילות המופתי והדוקטור".¹⁷ בדבריי שלהלן

Henri Lefebvre, *The Production of Space*, trans.: Donald Nicholson-Smith, Oxford: Blackwell, 1991; idem, *State, Space, World: Selected Essays*, trans.: Gerald Moore, Neil Brenner, and Stuart Elden, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009; idem, *Toward an Architecture of Enjoyment*, trans.: Robert Bononno, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014

16 ראו חביבה פדיה, מרחב ומקום: מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשע"א, בשער הראשון.

17 יהודה עציון, עלילות המופתי והדוקטור: השיח הציוני-מוסלמי בנושא הר הבית והמקדש על רקע פרעות תרפ"ט, ירושלים: ספריית בית אל, תשע"ד.

תהיה משמעות רבה למיקומן של קבוצות דתיות-לאומיות באזורי הספר ולשאלת נטייתן למרכז הארץ, במשמע הבירה ההיסטורית, ירושלים.

בספרי "הליכה שמעבר לטראומה" הדגשתי את שתי הנטיות הבולטות לאחר גירוש ספרד: הליכה ותודעה כפיזור (רמ"ק: חזון אפוקליפטי והיסטוריה כרגרסיה) לעומת הליכה ותודעה כאיסוף (אר"י: חלום גאולה, תיקון ופרוגרס).¹⁸ אני סבורה שפרדיגמות אלה עקרוניות למצבי גירוש, עקירה והגירה בכלל. התודעה הפלסטינית נבנתה על תשתית של גירוש ופיזור נוכח איסוף היהודים בארץ במסגרת הפרויקט הציוני, נבנתה שוב כאיסוף עקב אירועי 1967,¹⁹ ומקיימת יחס לנקודת מוקד שהיא אל-חרם אל-שריף, ואילו התודעה של הדיסוננס ומגמות אפוקליפטיות טרוריסטיות נבנות בעקבות הפינויים מגוש קטיף ומסיני, ומציעה פיצוי בדמות איסוף למרכז עירוני: ירושלים עיר הבירה של ישראל, שבמוקדה הר הבית (עניינו של מאמר זה).

התנועה רצוא ושוב מכפרים לעיור היא אחת התנועות המכוננות של המודרניזם בכלל, ונטלה חלק חשוב בכינון הלאומיות והשפה באירופה.²⁰ על התרחשותה בישראל בצד הפלסטיני מצביע ברוך קימרלינג בניתוח מבריק של מהלכים הקודמים ל-1948 ומהלכי 1948, ואילו על התנודות מנקודת הראות בין הספר למרכז העירוני מצביעים בדיון מאלף אורן יפתחאל ובתיה רודד במקמם את ירושלים, את חברון ואת באר שבע בהקשר בינלאומי של קונפליקטים בין שני עמים.

אולם נקודת הראות שאני אפתח כאן תוך שימוש במחקרים אלה פונה לדגש העיקרי בתחום עיסוקי: ניתוח תיאולוגי פוליטי של תזווות במרחב על רקע היסטורי ותיאולוגי בצד היהודי מתוך זיקה לפרדיגמות של מרחב כמו גם ארכיטקטורה בדיון שבין לנדסקיפ ואובייקט, ופרדיגמות בפסיכואנליזה, בעיקר

18 חביבה פדיה, הליכה שמעבר לטראומה, תל אביב: רסלינג, תשע"א, עמ' 99-155 ועוד.

19 קימרלינג ומגדל (לעיל הערה 10).

20 על כך למשל נסמכים מחקרי השפה של חיודור גומפרץ והנרי גובארד, המשמשים את זייל דלו ואת פליקס גואטרי בספרם קפאק: לקראת ספרות מינורית, תל אביב: רסלינג, תשס"ה.

אלו של קוהוט, הנוגעות בזולת-עצמי כעשוי להיעצר במקום אשר בו האובייקט החיצוני המשמש לאיסוף העצמי נמצא במצבי משבר.

בדברים הבאים אתרכז בקו דיון אחד הממשיך את דיוני במרחב של מדינת ישראל, הנתפס בקטגוריות של זמן: מרחב מוטען בזמן גאולי. שרשרת אירועים של נסיגות, פינויים והתנתקות תרמו להיווצרות מבנה של דיסוננס קוגניטיבי בנוגע לתהליך הגאולה בזמן ממורחב, ואי לכך התפתחו מודלים חדשים. המאפיינים המרכזים ומדגימים את המודל החדש, המאפשר ומרחיב ומתסיס את הכניסה להר הבית בציבור הדתי-לאומי וציבור החרדי הדתי-לאומי – שממנו גלש השיח והתרחב לפוליטיקאים, למדינאים ולציבור ימני חילוני בכללותו – גלומים בשאלה מי שינה את השיח. את השיח שינו כמה דמויות שהזדהו עם רעיונות המרחב הישראלי כמדגים, ממחיש ומממש את הזמן הגאולי, וחוו בגוף ראשון נתק, פינוי או נסיגה מטריטוריית מגורים. כלומר, בדמויות אלה התקיימה הפגיעה בכל שלושת מישורי המציאות המשתלבים למושג המקום: בממשי, בסימבולי ובמדומיין. שכן מעל ומסביב לחיים הממשיים בימית שבסיני או בגוש קטיף ריחף המעטה הסימבולי, ואילו הממשי והסימבולי היו אגודים במעטפת מדומיין, פנטזמה שכללה את מערך התקוות והציפיות ממה שהיה בהמשך למה שהיה.

ישנו קו ביוגרפי עקיב החוזר בכל הדמויות המכוננות ומשנות השיח: תזוזה חריפה של שרשרת המסמנים: משטח ומרחב לאובייקט מקודש – להר. בעקבות אובדן המרחב ומערך הסמלים והדימויים שהונחת על מרחב זה – נוסף על חוויית חורבן ממשית, שכן חוויית עקירה בפני עצמה עשויה להיות טראומטית לכל אדם – יצרה תזוזת שרשרת המסמנים את הפנייה לכיוון המרחב הסימבולי המושעה: הר הבית.

אולם בכך לא די. מעתיקי השיח אל ההר נאלצו להעתיקו משטח וממרחב גיאוגרפי-פוליטי באזורי ספר שהושבו בהסדר השלום עם מצרים, כמו גם חבלי ארץ נוספים – ושלמעשה נערכו מהם נסיגה ופינוי ויש שאף יאמרו גירוש – לנקודת מוקד קונקרטי שהיא במוקד שיח תיאולוגי פוליטי, ובו בזמן הרחיבו לראשונה את השיח על נקודת המוקד הקונקרטי אל תוך המרחב החברתי

הישראלי כולו והטמיעו אותו מעל ומעבר למה שנכח בשיח קודם לכן. כך שבעצם יש כאן סדרה של כמה מעתקים.

על שינוי פרדיגמטי זה אני מרצה בכמות שונות כבר יותר מעשור וכתבתי עליו גם בכמות העיתונות הארצית. כעת אנסה להרחיב עליו את הדיבור במאמר זה.

בקצרה, ענייני במאמר זה במנהיגים ששינו את השיח. במקום להתמקד באובדן הבית הפרטי שהיה וכבר לא יהיה, התבצע מעבר אל הבית בה"א הידיעה: הבית הקולקטיבי שמזמן לא היה כך אבל כל תרחיש גאולה מבטיח שיהיה.

כך שלעומת מעצבי השיח ההלכתי על הר הבית החל בראשית הציונות, שהיו רבנים, החל ברב קלישר וברב אלקלעי, עבור ברב הירשנזון וברב קוק, וכלה – עם קום המדינה – ברב צבי יהודה (הרצ"ה) קוק וברב גורן,²¹ הפרופיל החדש של מעצבי השיח אינו בהכרח דווקא רבנים או אנשים שצמחו במרכז האליטות הישיבתיות. ישועה בן שושן, יהודה עציון ויהודה גליק, ונכלל ברשימה זו אף הרב ישראל אריאל, שאף לו פרופיל ייחודי, הם האנשים ששינו את השיח במרחב הישראלי כולו. חדורי להט, כאב ומסירות הם ביצעו את המעקב במסמנים באופן שהקריין מחדש על המרחב החברתי ושינה את המציאות ואת הסטטיסטיקה של העולים להר הבית, והרחיב אותם לציבורים נוספים מעבר לציבור הדתי-לאומי. חלקם של אישים אלה המקובץ כאן על ידי נדון במחקרים שונים, אולם במקבץ שאני מציעה יש דגש על הפרופיל הזהה של כולם לא מבחינת החינוך שעברו אלא מבחינת המרכיב הפסיכולוגי של האישיות הדתית, ובמקרה זה, המרכיב הטראומטי-אפוקליפטי של הסובייקט כשהוא מוסב לבסוף על כלל המרחב ומשרת את הריבון. לפיכך זהו דיון שונה.

במובן זה, ההתרחשות והתנודות הללו דומות לתהליכים שונים המתרחשים בחברות מודרניות, שבמקדם שינויים במרכזים הגמוניים המתחוללים על פי רוב

21 Eliav Taub and Aviad Hollander, "The Place of Religious Aspirations for Sovereignty over the Temple Mount in Religious-Zionistic Rulings," in: Marshall J. Breger, Yitzhak Reiter, and Leonard Hammer (eds.), *Sacred Space in Israel and Palestine: Religion and Politics*, London and New York NY: Routledge, 2012, pp. 141-143
היחר ברצי"ה קוק וברב גורן על רקע 1967.

באמצעות תנועה מהשוליים למרכז. אף כאן, התנועה מאזורי גבול דוגמת ימית, גוש קטיף וכדומה מובילה לא רק אל המרכז הסימבולי של המקדש אלא גם אל המרכז החברתי-אידיאולוגי-דתי-לאומי ומשנה את כלכלת היחסים ואת המבנה ההיררכי בתוכו.

1. תיבת התהודה
של המושג "הר הבית"
 הר הבית כמושג המבטא מקום חרב, מקום שחווה הרס, כשם תואר למקום שבו היה הבית וכנושא שאיפה למקום שבו הוא יהיה, מתחיל רק לאחר חורבן הבית השני. "המקדש" סתם בשבילנו, ופעם, "הבית" סתם²² (ממתי? ככל הנראה מתקופת דוד ושלמה, ומשמעותו, הבית כבית קבע). בתורה: "המשכן"²³. על ערכו של אוהל מועד כמקום משכן המתפרק, נארז ונוסע שוב הרחיבו ז'יל דלז ופליקס גואטרי בספרם "אלף מישורים"²⁴. נושא זה ריתק גם את המקובלים, שהתמקדו בפסוק "וְלֹא יָבֹאוּ לְרֵאוֹת כְּבָלֶעַ אֶת הַקֶּדֶשׁ" (במדבר ד, כ)²⁵ כלומר, לרעיון שמרכז קדושה עשוי להיות נייד, אוסף אובייקטים המתפרק, נארז ומוקם שוב ושוב. רעיון זה נטלו דלז וגואטרי למקום הפוסטמודרני, ואפשר לטעמי כיום לגבשו כעמדה אתית חדשה במרחב. אשוב לכך בחתימת הדברים.

"הר הבית": מושג המכיל בו בזמן חורבן ומיקום. שילוב של מונחים: המושג הראשון, "ההר" – כאשר יסודו של מושג זה בשני הרים: האחד בהר סיני, והאחר בהר המוריה; המושג השני, "הבית" – יסודו בבית כמקום קבע, להוציא משכן נודד, ולאחר מכן כל בית קבע שאינו המקדש שבמיקום זה. מאוחר יותר קיבל מושג זה משמעות של בית פרטי של עם שאיבד בית קולקטיבי בארצו.

22 כינוי בית המקדש כ"הבית" מופיע בספרים מלכים, ירמיהו, ישעיהו יחזקאל, חגי, זכריה, עזרא, ודברי הימים.

23 שמות כה, כז ועוד.

Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Trans.: Brian Massumi, Minneapolis MN: University of Minnesota Press 1988, pp. 3-25

25 ראו פירושו של רמב"ן על אתר: ר' חיים ויטאל, שער הפסוקים, ירושלים: [נמו"ל], תרע"ב, לג ע"א-ע"ב.

חכמים עוד הבחינו בין בית, הר ושדה כמקומות שבהם תיקנו האבות תפילות,²⁶ והנביא זעק: "ציון שָׁדָה תִּחְרַשׁ וִירוּשָׁלַם עֵינַי תִּהְיֶה, וְהָר הַבַּיִת – לְבָמוֹת יָעַר" (מיכה ג, יב).²⁷ כך נטע את שלושת מושגי המפתח בפסוק אחד של חורבן. שלושה מושגים העתידים לחזור במרחב היהודי ואחר כך הישראלי, מר' נחמן בליקוטי מוהר"ן²⁸ ועד יצירותיהם של אומנים שהתכנסו לארץ מהבלקן ומצפון אפריקה. אזכיר כמה מהבולטים בהם: אברהם אופק ויצירתו "ההולכים אל ההר",²⁹ אבנר בר חמא, שעבודתו כונסה בספר "הר-שדה-בית",³⁰ ואף מוקי צור, איש התנועה הקיבוצית, שחיבר ספר המלווה בצילומים, בשם "הר/שדה/בית".³¹

חורבן הבית השני שינה את הטרמינולוגיה הכרוכה באל, בהתגלותו ובמשכנו. ככל שהעמקתי חקור במצב המחקר עד כה, מצאתי שאין מחקרים המתמקדים בשאלה אם לחורבן היה חלק ישיר בצמיחת שפה חדשה על האל ובמעבר לטרמינולוגיה של הקניית שם התואר "המקום" כמתייחס לאל. אפרים א' אורבך העמיק להבין את משקלה ואת משמעותה של קריאת ר' עקיבא אחרי החורבן: "אשריכם ישראל, לפני מי אתם מיטהרים ומי מטהר אתכם? לפני המקום ברוך הוא" (משנה, יומא ח, ט), לאחר שחרבו המבנים שהיו מוצבים על מקום ארצי וממשי.³² אולם ככל שאני מבינה יש מקום נוסף לתחקיר עומק חדש מתוך פרספקטיבות החורבן על כיוון שפת האלוהים.

26 ברכות כו ע"ב.

27 ראו גם ירמיהו כו, יח.

28 ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, י.

29 גדעון עפרת, ההולכים אל ההר: אברהם אופק – רישומי עקידה, ירושלים: בית אבי חי, תשס"ח.

30 חוה פנחס-כהן (עורכת), הר-שדה-בית: מיצבי מצב 1995-2013: אבנר בר-חמא – אמן בין תחומי, מסע אישי אל השיח היהודי-ישראלי, ירושלים: ראובן מס, תשע"ג.

31 מוקי צור, הר / שדה / בית: כתבים מן המורד, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשע"ח.

32 אפרים א' אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, תשל"ח, עמ' 58 ועוד, על המתח בין כינויי המקום והשמיים ככינויי קרבה ומרחק.

עם זאת, שם התואר "מקום" הוא כנראה המוקדם ביותר, והוא השם הדומיננטי בספרות התנאים. מתוך כך נראה שהוא מוקדם לחורבן הבית. המשקל של מושג המקום, ראשיתו בזיהויו עם הקודש. הדבר החשוב ביותר שאני מסיקה ומדגישה מתוך פרספקטיבות ארכיטקטוניות ופוליטיות עכשוויות ומתוך המחקר שכבר ביצע אורבך הוא שמושג המקום היה מצומצם דווקא לריכוזיות. הווה אומר, המונח "מקום" לא שימש במשמעות של התפשטות במרחב (לא landscape) אלא של צמצום וריכוז, כפי הנראה בזיקה לקודש הקודשים.³³ זוהי נקודה חשובה לענייני, שלפיה, בעברה של שפת הקדושה שימש המושג "מקום" לנקודת הצמצום של האובייקט המקודש.³⁴

ייתכן הדבר שדווקא עם החורבן הלכו ונפערו המרחקים בין מושג המקום לבין מושג השמיים כשם נרדף לקב"ה. למקום כמושג המבטא קרבה, ולשמיים כמושג המבטא מרחק (כאמור, לשיטתי יש לבדוק שמא גם מושג זה נבע מהשכר וחיפה עליו), כבר התייחס אורבך. אני מבקשת לתת דגש נוסף למחקרים ולעיונים אלה בטרמינולוגיה הקדומה של התנאים והאמוראים, ולהציע שהמפנה היה מ"מקום" כשם מטונימי ל"קודש" כאשר זה היה המקום הפנימי ביותר במקדש, אל ה"מקום" כמרחב, וכמילים אחרות, מעבר מאובייקט למרחב. באמצעות דגש זה אוסיף נימה חדשה למדרש שחבטו בו הרבה: "שבכל מקום שגלו [ישראל] שכינה עמהן" (מגילה כט ע"א), מכיוון שמדובר בישראל כמדיום מתווך המשלב ומגשר בין האובייקט המקודש (העם עצמו, שבו מתגלמת הקדושה) לבין המרחב (ההופך למקודש משום שהעם הוא מכל לשכינה). אכן, אין ספק בכך שמנקודת מבט

33 ראו שם, עמ' 53-66. דיונים נוספים הציע יצחק בער ("לבירורה של תורת אחרית הימים בימי הבית השני", ציון 23-24 [חשי"ח-חשי"ט], עמ' 1-34, 141-165), שחיפשו השפעה יוונית על השימוש במושג "מקום". היו אף שחיפשו עקבות של תפיסות אלוהות במקורות פרטיים (שם, עמ' 69 ואילך). בדיון שמציע אורבך חשובה ביותר ההתפלגות בין המקורות האמוראיים והתנאיים. בעיקר חשובה התקבולת שעליה לימדו כמה חוקרים, שהקודש מטונימי למקום. הבחנה זו האחרונה מחזקת את הגדרת המקום כמרחב מצומצם ולא פרוש. בין היתר כותב אורבך: "כשם ש'שמים' הוא מטונימיה ל'אלהי השמים', כך גם 'מקום' הוא מטונימיה לאלהים המתגלה במקום, אשר בחר בו, וכינוי זה מבטא את קרבת אלהים" (אורבך [לעיל הערה 132], עמ' 58).

34 בכך קרוב הוא לשימושי לשון כגון "אותו מקום" ו"נקודת התורף". ראו אריאל הירשפלד, רשימות על מקום, תל אביב: עם עובד, תש"ס, בפרקים המתאימים.

מסוימת אפשר להקביל בין אוהל מועד הקדום, הטרומ־מקדשי, לבין ה"מקדש מעט" הבתר־חורבני.³⁵

עם הגלות הלכו והתעצבו אינספור מושגים, דימויים וסמלים שבלעדיהם אין לתאר את היחס אל החיים בתודעה הכפולה של היהודי הגלותי, החובר למולדת קונקרטיית בשפה, במנהג, במנטליות ובאורחות חיים, ופניו נשואות למולדת היסטורית סימבולית, על ואל־זמנית, המושעית מהזמן ההיסטורי. בין אם מדובר ביחס אל רעיון ה"מקדש מעט", המרכז של כל קהילה בגלות באשר היא, כמקדש, ובין אם רעיון השכינה הגולה שהוזכר לעיל או רעיון אחר ומתחרה שהשכינה לא זזה מן הכותל המערבי.

בקצרה רבה, נקודת התורף, או מקומו של מאמר זה, הם חיפוש הקורלציה וההתאמה בין המקום של ארץ ישראל ההיסטורית אל מול הגולה והתפוצות היהודיות בימי הביניים, הבונות את אט אט את הארכיטקטורה הסימבולית של המרכז המושעה מן הזמן ההיסטורי. יש פיזור ותפוצה במרחבים גיאוגרפיים הנושאים עיניהם אל מוקד סימבולי המושעה מן הזמן ההיסטורי־פוליטי. הדבר מתבטא בהתאמה בין הר הבית כמוקד סימבולי מושעה בידי הריבון בזיקתו למרחב הדתי־לאומי לבין ציון המודרת מן המרחב ההיסטורי בדמיונה של הפזורה הגולה.

על רקע זה, מדהים לראות שהר הבית במדינת ישראל העכשווית ממלא בעבור קבוצות דתיות־לאומיות החשות את השבר בין מדינה לארץ (כסדק שנבעה בין דת ובין מדינת לאום) אותו תפקיד שמילאה ארץ ישראל בעבור קהילות התפוצה שחוו את הגלות כשבר בין מולדת לבית. אכן כן, אני טוענת שהתפתחה בישראל של ימינו, ובפרט עם ההתנתקות ב־2005, תופעה של התאמה תיאולוגית לפרדיגמת יסוד של תשוקה כלפי מוקד סימבולי מושעה. מכיוון שהתפרצה תחושת גלות נתפסה המדינה כמחוללת גלות בעוד הארץ־אדמה נתפסת כגאולה. התפרצות זו הובילה בקו ישר להעברת המתח מהאזור הגיאופוליטי הנתון במשבר והפרוץ לנדודים, קרי, אזורי ספר שנכבשו ב־1967, כגון סיני, ימית ועזה, אל נקודת המוקד הסימבולית המושעית בתוך המרכז של ירושלים, המוגדרת כעיר

35 יחזקאל יא, טז. ראו עוד עיוניו של תא־שמע (לעיל הערה 5). הדיון מורכב, ולא אוכל להיכנס אליו כאן.

"הבית". נקודה זו היא הר הבית. באופן דיאלקטי, דווקא השעייתו מהמישור המדיני באמצעות הסטטוס-קוו ואי-זמינותו ונגישותו תרמה בצומת משבר זה להעצמת כוחו הא-מדיני, כלומר, הטרנסצנדנטי והרוחני, כמי שבאפשרותו לתקן, להשיב על כנם ולהסדיר את היחסים בין ארץ למדינה. הוא משמש מתוך כך מדיום להטענה חוזרת עליו של תקוות משיחיות שהופנו קודם לכן כלפי המרחב הגיאוגרפי הארץ ישראלי וכלפי המקדש בשלב הטרנס-מדיני בידי אישים כרב קלישר ואחרים.

אפשר עוד לציין שישנה הקבלה בין האופן אשר בו הר הבית, כאובייקט מושעה, הולך ומתעצם אל הסדר הסימבולי ושב ומתעקש על מיקומו כחולש על שרשרת המסמנים, לבין האופן אשר בו השעיית הלאומיות הפלסטינית על ידי הישראליות הלכה ופיתחה אותה יותר ויותר באופנים שונים, החל בהתפתחות ובפיתוח התודעה הלאומית, בהגבירה את אחיזתה של זו בסדר הסימבולי,³⁶ הן לעיתים בהגברת האחיזה במעטפת המדומיין, ההולכת ומתעבה סביבה, הן במשאלה לפרוץ אל הממשי באמצעות פעולות הטרור.³⁷

לטלטלות, לתנודות ולתמורות בימי הביניים ולתפיסות התיאולוגיות של ארץ ישראל מן המרחק, או מתוך קרבה במקרים שבהם ההוגים פעלו בארץ ישראל, מוקדשים בחקר היהדות כרכים רבים. אולם ישנה פרדיגמה חשובה אשר לה חיים הן בקבלה הן מעבר לה הן לבסוף בתולדות הציונות בארץ ישראל. פרדיגמה זו רלוונטית גם לדיון בהר הבית. זוהי תנודת המטוטלת הדיאלקטית בין הקיום ההיסטורי למטען הסימבולי. גרשם שלום ניסחה כך:

ככל שהוצרה ונתדלדלה אותה התיכת מציאות היסטורית שניתנה ליהודים בסערות הגלות, ככל שרבו אכזריותה ואימותיה, כן העמיקה והלכה שקיפותה וגדל הדיוק של אופייה הסמלי של מציאות זו, וכן הזהיר והלך זוהר התקווה המשיחית העתידה לפוצצה ולשנותה. בליבה של מציאות זו, כתמונה גדולה של לידה חדשה, היה שוכן המיתוס של גלות וגאולה,

36 עיינו גם רשיד ח'אלידי, כלוב הברזל: סיפור מאבקם של הפלסטינים למדינה, ירושלים ובני ברק: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תשע"א.

37 ראו את האנליזה שלי בנדון במרחב ומקום (לעיל הערה 16), בשער הראשון.

שקיבל אצל המקובלים ממדים עצומים, והפותח לפנינו פתח להבנת ההשפעה ההיסטורית העצומה שהיתה להם.³⁸

למשוואה זו כמה צדדים. האחד: היכולת להבין את המטען הרחב של דימויי השכינה, המקדש, ירושלים של מעלה ואבן השתייה, המתרחבים כולם מאוד בממדים הסימבולי והספיריטואלי בספרות הזוהר אצל המקובלים הראשונים. דרך אחרת היא כפי שהצעתי בכמה ממאמריי, להתבונן בין היתר בקבלה באמצע ימי הביניים כמאגר הסמלים אשר בו מתרחשת הטרנספורמציה המהותית ממחשבה ומעמדה אפוקליפטית לעמדה סימבולית.³⁹

הסיבה לכך שאני נדרשת כאן לאפוקליפטיקה היא שחלק מהעמדות החדשות שצמחו במרחב הישראלי הן עמדות אפוקליפטיות בכירור. אני מבחינה בין אפוקליפטיות אקוטית לבין האפוקליפסה כסוגה ספרותית. כמו כן אני טוענת שתמיד ובכל עניין נתון יש לדון באפוקליפסה כמערכת.⁴⁰ אפוקליפסה אקוטית, לדידי, היא הניסיון להיכנס למציאות ולפתוח את המבוי הסתום שנוצר בזמן או במקום או בשניהם, אם באמצעות פרקטיקות המכוונות לאלוהות בתקווה שתתערב לטובת המדוכא, אם בראשית הזמן החדש ובניצניו ואחר כך במודרנה, כאשר האדם סבור ומשוכנע שעליו להתערב.

בלי קבלה ועם קבלה – עמדות רבות נוסחו באשר למהלכי השיבה לארץ ולמהלך של הציונות, שהביא עימו את התחושה שלאומיות וגאולה היינו הך.⁴¹ בספרי "מרחב ומקום" כתבתי כך:

38 גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"א, עמ' 6.

39 עיינו בחתימת מאמרי, חביבה פדיה, "זמן מעגלי וזמן קווי: האם הגדולה והאם הקטנה, השכינה: בין חוג הרמב"ן לחוג הזוהר", בתוך: אביהו זכאי, פול מנדס פלור וזאב גריס (עורכים): שדמות ורוח: מחוות הוקרה וידידות לאברהם שפירא, ירושלים: כרמל, תשע"ה, עמ' 322-337.

40 עיינו במאמרי, חביבה פדיה, "ארץ: זמן מקום – אפוקליפסות של סוף ואפוקליפסות של החלה", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ה, עמ' 560-623.

41 אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחות, צינות ורדיקליזם דתי

מבחינת הקונטקסט של מדינת ישראל אנו נמצאים בעידן שבו הפרויקט הישראלי פרק למעשה את כל המטען הסימבולי שלו על האדמה הממשית – בהתאמה עם סוף הגלות וחזרה למולדת מצד אחד, ובהתאמה עם הפוסטמודרניזם והאחדת המציאות, מצד שני. בעיה נוספת היא עוצמתו של המרחב המדומיין בעידן הגלובליזציה. המרחב המדומיין אף הוא הרבה יותר עבה, חזק ו"צפוף" בעידן המדיה. יתרה מזאת לעיתים קרובות הדיסוננס בין מקום ממשי למרחב מופשט מתמקם במרחב המדומיין. [...] לאחר שהאדמה גופה הפכה להיות המדיום שעליו הוטען האלוהי, מדיום שריכך את ההעדר האלוהי, ואם כן נתפס כקודש עצמו, הרי שהנסיגה ממנה עלולה לפעור שוב חור במערכת (המסמנים) ולגרום שוב להתפרצות השאלה, לאן להתיק את האנרגיות של דת שהמוקד של אקסטזת הקדושה שלה דעך (או נחווה כנבלם מבחוץ בכוח הזרוע).⁴²

אפוקליפסה היא מושג שברגע שדנים בו לא בהקשר היסטורי-ספרותי תחום אלא משתמשים בו באופן חופשי כשם תואר המנסה לאפיין כמוכח הפנומנולוגי והטיפולוגי, מפנה מניה וביה לחוויה ממשית אקוטית הקשורה בדרך כלל בסבל,

בישראל, תל אביב: עם עובד, תשנ"ג. ראו גם הדיון שמציעים שוורץ במשנת הרב קוק (דב שוורץ, *אחר ומשבר בחוג הרב קוק*, תל אביב: עם עובד, תשס"א), סורוצקין במשנת הרבי מסאטמר (דוד סורוצקין, "בניין ארץ של מטה וחורבן ארץ של מעלה: הרבי מסאטמר והאסכולה האורתודוקסית הרדיקלית", בתוך: אביעזר רביצקי [עורך], *ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים*, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ה, עמ' 133-167; הנ"ל, אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשע"ב, עמ' 374-420; הנ"ל, "גאולה של חושך ואפלה: ר' יואל טיילבוים, הרבי מסאטמר", בתוך: בנימין בראון ונסים ליאון [עורכים], *הגדולים: אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל*, ירושלים: מאגנס, תשע"ז, עמ' 371-401). סקירה מקיפה על לאומיות וגאולה לא אוכל לתת כאן. ראו לעת עתה יעקב כ"ץ, *לאומיות יהודית: מסות ומחקרים*, ירושלים: הספריה הציונית, תשל"ט; ישראל ברטל, *גלות בארץ: יישוב ארץ ישראל בטרם הציונות – קובץ מחקרים ומסות*, ירושלים: הספריה הציונית, תשנ"ה; אריה מורגנשטרן, *גאולה בדרך הטבע*, ירושלים: מאור, תשנ"ז; עמנואל אטקס, *הציונות המשיחית של הגאון מוילנה: המצאתה של מסורת*, ירושלים: כרמל, תשע"ט, ועוד.

42 פדיה (לעיל הערה 16), עמ' 84-85. הדברים נכתבו ב־2007, כשנתיים לאחר ההתנתקות, כשהשלכות בלטו פחות במרחב.

בטראומה, בנטיית קיצון לפסיביות או לאקטיביות, בתחושת סוף או התחלה. לענייננו כאן, במסגרת קצרה זו אסתפק בטיעון שהעליתי בהרחבה במסגרות אחרות, שיש בכיוון הדתי-לאומי אלו שתפסו את המושג "ארץ ישראל" בקטגוריות של אפוקליפסה של התחלה. בולט בהם הרב קוק. יש לעומתם אלו שתפסו את המושג בקטגוריות של אפוקליפסה של סוף, ובראשם הרבי מסאטמר.⁴³

מושג ה"מקום" כנקודת אובייקט מקודש ומצומצם עתיד להשתנות באופן דרמטי עם החזרה לארץ הסימבולית כמרחב; הפעם אל מקום ממשי מאוד, הזמין לתהליכי בנייה והרס קונקרטיים במרחב, ואשר מצויף לתודעה הישראלית דיונים חדשים ב"מקום" מזוויות שונות – ספרותיות ואנתרופולוגיות.⁴⁴

טבעו של הדיון שאציע כאן הוא דיון בשאלת הסנכרון או הדיסוננס בין מרחבים שונים הבונים את מושג המקום ואת סכסוכיו. בדברים הבאים אתייחס להיסטוריה הקצרה של הר הבית במשך שבעים שנות מדינה, שבהן מקומו, תפקידו וסמלו השתנו לחלוטין בציבור הדתי היהודי בישראל. אני מבקשת לטעון ששינוי הפונקציה של הר הבית במרחב הישראלי הוא תמונת מראה מעמיקה – יש שיאמרו משמחת או מדהימה, ויש שיאמרו מדאיגה או אף מבעיתה – להתרחשויות במרחב הישראלי. עצם המחלוקת בדבר אופיו הרגשי והמשמעותי של שינוי זה מלמדת רבות.

מקפצה לדיון בהווה הנוכחי של התרבות בישראל ישמש לי החקר ההיסטורי שלי את הפרדיגמות ואת התנודות בהיסטוריה היהודית ובזיקתה לארץ ישראל מתוך תודעת גלות וכמיהת גאולה. נקודת המוצא שלי לדיון בהיסטוריה של ההווה הנוכחי היא מחד גיסא מחקררי הקודמים העוסקים בשאלות עומק היסטוריות,⁴⁵

43 ראו דיון ברבי מסאטמר על רקע אפיוני אפוקליפסה ומול הרב קוק במאמרי "ארץ: זמן מקום" (לעיל הערה 40). עוד ראו דיוניהם של רביצקי, הקץ המגולה (לעיל הערה 41, עמ' 110-74) ושל סורוצקין (לעיל שם).

44 ראו זלי גורביץ' וגדעון ארון, "על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)", אלפיים 4 (תשנ"א), עמ' 9-44; הירשפלד (לעיל הערה 34); פדיה (לעיל הערה 40); זלי גורביץ', על המקום, חל אביב: עם עובד, תשס"ז.

45 חביבה פדיה, "ארץ של רוח וארץ ממש: ר' עזרא ר' עזריאל והרמב"ן", בתוך: משה חלמיש ואביעזר רביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים:

ומאידך גיסא, מסות בשאלות הווה כמו טרור והר הבית מנקודת המבט העכשוויות התיאולוגית-פוליטית מאז קום מדינת ישראל⁴⁶ ובשירתו של אצ"ג כמסמן תודעה קולקטיבית.⁴⁷

הר הבית הוא אובייקט הקדושה המועצם ביותר בשיח בין דתות בעולם כיום. מיקומו בלב סכסוך דו-לאומי ביחסים שבהם המיעוט המוסלמי – המצוי ביחסי כוח של רוב עולמי – כפוף לריבונות ישראלית, ושבהם הריבון הישראלי, הנמצא בעמדה של כובש, חש כמיעוט הכבוש מלעלות להר הבית ולהתפלל, הם הבסיס לסכסוך ולמתח העמוקים הקשורים במקום.⁴⁸

הנלחמים על ההר מהימין ומהשמאל הפוליטי בישראל חייבים להכיר לעומקו את השיח הדתי ההיסטורי שהתנתב למשעול הצר של הקיום המדיני הפוליטי בישראל. שיח זה הוקם על אדני הלאומיות האידיאולוגית של הציונות והצטלב עם תהליכי המלחמות השונות מזו שכווננה את המדינה (1948 וחלוקת ירושלים) ומזו שביססה את מצב השטחים הכבושים (1967) והייתה הבסיס לחלומות הגאולה. חלומות ששקעו אט-אט עם טרגדיות הנסיגות מסיני ומימית ולאחר מכן ההסכמים והמגעים הפוליטיים (שנות התשעים, הסכמי אוסלו וכן הלאה), ולבסוף ההתנתקות מגוש קטיף ב-2005, שהייתה רצופה לנסיגות הקודמות מצד

יד יצחק בן-צבי, תשנ"א, עמ' 233-289; הנ"ל, "תמורות בקדש הקדשים: מן השולים למרכז", מדעי היהדות 37 (תשנ"ז), עמ' 53-110; הנ"ל, "ארץ: זמן מקום" (לעיל הערה 40); הנ"ל, הליכה (לעיל הערה 18); הנ"ל, מרחב ומקום (לעיל הערה 16); הנ"ל, "יבוא המרחב: השיבה האפוקליפטית של המרחב החסר", שיבתו של הקול הגולה: זהות מזרחית - פואטיקה, מוזיקה ומרחב, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשע"ו, עמ' 166-179.

46 ראו מאמרי בשני חלקים בעיתון הארץ, לעיל הערה 12.

47 על שירת אצ"ג ולאומיות ראו דן מירון, אקדמות לאצ"ג, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ג; חנן חבר, מולדת המוות יפה: אסתטיקה ופוליטיקה בשירת אורי צבי גרינברג, תל אביב: עם עובד, תשס"ד. עוד ראו חביבה פדיה, "נחל קדרון: פואטיקה של מקום - רחובות הנהר' בתווך שבין 'אימה גדולה וירח' לבין 'לסעיף סלע עיטם'", בתוך: אבידב ליפסקר ותמר וולף-מונזון (עורכים), רחובות הנהר לאורי צבי גרינברג: מחקרים ותעודות, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ז, עמ' 159-185.

48 על הרקע לסטטוס-קוו ראו יצחק רייטר, סטטוס-קוו בתהליכי שינוי: מאבקי שליטה בהר הבית, מחקרי מכון ירושלים לחקר ישראל, מס' 456, ירושלים: מחקרי מכון ירושלים לחקר ישראל, תשע"ו, עמ' 17-20.

אחד, ומצד שני היא ודווקא היא – כפי שהדגשתי ולימדתי במשך למעלה מעשור בכמות שונות⁴⁹ – כרוכה באופן הדוק בשינוי השיח על הר הבית כחמש עשרה השנים האחרונות.

דיונים רבים התנהלו בנוגע להר הבית.⁵⁰ לדיונים אלה דגשים שונים. רוב הספרים מביאים סקירות הנוגעות למקום בעת הקדומה, אולם הסקירות העוסקות בעת העתיקה ובימי הביניים הן באופיין וברובן סקירות של מוטיבים, והרכבה פחות סקירות של מבנים, של מתיחויות או של סטרוקטורות דיאלקטיות. אשר על כן, כשאני מביאה לדיון העכשווי בסוגיית הר הבית את מחקריי שלי, העוסקים בעבר ההיסטורי, אני מביאה אותם מן הדגש של הפרספקטיבה ההיסטורית הרחבה על מתיחויות ותמורות: (א) תמורות ותנודות בקודש הקודשים – המתח בין הסימבולי לקונקרטי במישור התיאולוגי מחד, (וב) פעולת פרדיגמה זו של תמורות ותנודות אל מול יחסי כוח משתנים בהווה הפוליטי מאידך. בכך אני מראה את הרצף התמטי בבעיות המונחות בזו אחר זו על ציר תמורות בתמונת עולם בהליכים היסטוריים ארוכי טווח למן העת העתיקה, ימי הביניים והזמן החדש, עד למודרניזם ולפוסטמודרניזם.

העבר העמוק, משמעו היהדות כדת אב או כדת אם⁵¹ (תכף אסביר למה דת אם) ההופכת לבסיס ולירושת הדתות הבאות אחריה. הנצרות, כבר עם לידתה

49 בסדנאות שיזמה יהודית אופנהיימר מעמותת עיר עמים ואשר בהן השתתפו אביב טרקובסקי, תומר פרסיקו ואחרים. כן גם בהרצאות שנשאתי בבמות שונות, ובהן מכון ון ליר, על נושא הר הבית (2017), ובשני מאמרים בעיתון הארץ (לעיל הערה 12).

50 בעיקריים שבהם אזכיר את נדב שרגאי, הר המריבה: המאבק על הר הבית – יהודים ומוסלמים, דת ופוליטיקה מאז 1967, ירושלים: כתר, תשנ"ה; אליעזר גלאובך-גל, ירושלים: הסדר הקבע – כל ההצעות, כל המחשבות, כל הפתרונות, תל אביב: משכל-ידיעות אחרונות, תשנ"ו. לאחרונה: שרינה חן, "במהרה בימינו...": תמורות ביחסו של הציבור הדתי-לאומי להר הבית, שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, תשע"ז. בהתייחס לקובצי מאמרים אזכיר את יצחק רייטר (עורך), ריבונות האל והאדם: קדושה ומרכזיות פוליטית בהר הבית, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, תשס"א.

51 עיינו גם בספרי מרחב ומקום (לעיל הערה 16), בשני השערים הבאים: "האם והאמונה" (עמ' 119-158), "אבות ובנים" (עמ' 161-250).

בסוף ימי הבית השני, שללה את המקדש כייצוגו הממשי של ישראל שבבשר.⁵² האסלאם החל לקשר בסוף המאה השביעית או בתחילת המאה השמינית (תקופתו של הח'ליפה מבית אומייה עבד אל-מלכ, ולא קודם לכן) בין מסעו השמימי של הנביא מוחמד ממכה אל המסגד הקיצון, לירושלים.⁵³ מהלך מקשר זה הוא פרשנות שנועדה לדעת כולם להעניק לגיטימציה למעמד הפוליטי-דתי החדש של ירושלים באסלאם. הדבר קשור לכך שמועוואויה, הח'ליפה החמישי, קבע את מושב שושלת אומייה בדמשק, שירושלים הייתה מסונפת אליה מבחינה גיאוגרפית ומנהלית. שינוי מוקד פוליטי זה הביא להעצמה דתית במעמדה של ירושלים, שעוצב מחדש ומעתה בזיקה למיקום מושבו של בית אומייה בדמשק.⁵⁴ עם זאת, הניסיון להבחין באופן ברור בין הפוליטי והדתי באשר לצעד זה, דהיינו, אם כיפת הסלע נבנתה ממניעים פוליטיים בלבד (גולדציהר) או מתערובת מניעים דתיים (גויטיין), זכה לביקורתו של עמיקם אלעד, המציע לראות את המניעים כשלוכים זה בזה.⁵⁵ גם אצל המקובלים בפרובנס בראשית הקבלה, במאה השתים

52 עיינו אפרים א' אורבך, "ירושלים של מעלה וירושלים של מטה", בתוך: יוסף אבירם (עורך), *ירושלים לדורותיה: הכינוס הארצי הכ"ה לידעת הארץ*, ירושלים: החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, תשכ"ט, עמ' 156-171.

53 ראו במאמרים המופיעים בספרו של יהושע פראוור (עורך), *ספר ירושלים: התקופה המוסלמית הקדומה, 638-1099*, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"ט, ובפרט במאמרו של יצחק חסון, "ירושלים בראייה המוסלמית: הקראן וספרות המסורת", שם, עמ' 283-313.

54 ראו שם.

55 שלמה דב גויטיין, "קדושתה של א"י בחסידות המוסלמית", ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה יב (תש"ו), עמ' 120-126. הנ"ל, *היישוב בארץ-ישראל בראשית האיסלאם ובתקופה הצלבנית: לאור כתבי הגניזה*, בעריכת יוסף לקר, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תש"ם, עמ' 25-31; עמיקם אלעד, "הר הבית בתקופה המוסלמית הקדומה", בתוך: רייטר (לעיל הערה 50), עמ' 109-57; Shelomo Dov Goitein, "The Historical Background of the Erektion of the Dome of the Rock," *Journal of the American Oriental Society* 70 (1950), pp. 104-108; idem, "The Sanctity of Palestine in Early Islam," in: idem, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden: Brill, 1968, pp. 135-148; Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, trans. and ed.: S. M. Stern, London: G. Allen and Unwin, 1971, pp. 44-46. במהלך ההגהות על מאמר זה פורסם ספר חדש בנושא, מאת יצחק רייטר ודביר דימנט, *סלע קיומנו / סלע קיומם: אסלאם, יהודים והר-הבית*, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות, 2021.

עשרה, באותו זמן שבו התרחשה תנועתם המרחבית של הצלכנים באירופה לכיוון ירושלים הממשית, נוצר היפוך יחסי בשר ורוח בין יהודים לנוצרים. כך עלתה ביהדות החרפה קיצונית של המשקל הסימבולי של ירושלים הרוחנית אל מול תנועת הצלכנים לירושלים הארצית והממשית. עמדתי על כך בהרחבה בכמה ממאמריי.⁵⁶

ניכוס חלל הקדושה של הדת הקודמת והסבתו לנרטיב הבא כדי לתמוך בכוח העולה או בריבון החדש הוא אסטרטגיה בסיסית בין דתות. הלוא אדמת ספרד, אותה אנדלוסיה שהיא מושא לגעגועים ולכמיהה, מושא מיוחל – מלאה הסבות של בתי כנסת למסגדים ולכנסיות, כגון בית הכנסת מריה לה בלנקה בטולדו (ניכוס המקום שהיה קדוש לדת הקודמת בידי הפוליטיקאים של הדת השלטת דומה ומקביל לאונס נשים לאחר כיבוש מקום ורצח הבעלים); הסבת בית כנסת למקודש לדת אחרת זהה לחלוטין להתבייתות על מקדש והסבתו למקודש לאומה אחרת. זהו אקט המבקש להיות בו בזמן חילול, ניכוס, קידוש מחדש והסבת ההון הסימבולי לכוח ההגמוני העולה. הנזקים הם לדורות רבים. בעין הסערה הזאת נמצא גם הר הבית. קשה להטיל ספק לדעתי בכך שאי שם באזור המאה השמינית נבע הצעד של הסבתו והחלפתו כמקודש לאסלאם גם מטעמים פוליטיים קרים. בדיעבד, כל נקודת עבר כזאת איננה מקום לחזור אליו כדי להפקיע את הזכות על ההר או את סיפור קדושתו בידי כל אחד מהנאבקים.

המורשת הקדומה של היהדות לשתי הדתות שנולדו ממנה היא בין היתר מקום המקדש והקדושה, הכרוך בירושלים ובהר הבית. בין שלוש הדתות מתנהלים למן העת העתיקה מאבקים קשים מאוד של הגמוניה, שליטה ופולמוס שבמקדם הפיכת היהדות לעם שהוא בגדר מיעוט הכפוף לריבון החדש.

המאבקים הבין־דתיים בימי הביניים – אף שהיהדות הייתה כבר מיעוט אז – היו כרוכים בצל הכבד שהיא הטילה על ירושתיה. הם היו כרוכים בשאיפה העזה והבו־זמנית הן לרצוח את האב הן לשמרו כעד (מבחינת הנצרות, יחסי אב־בן), הן

56 ראו פדיה, "ארץ של רוח וארץ ממש" (לעיל הערה 45). בפרט ראו סוף דבר בספרי, חביבה פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים: מאגנס, תשס"א.

לשחזר באופן מתמיד את יחסי קין והבל כרוצח-נרצח (מבחינת האסלאם, יחסי אחווה).

משמעות המאבק הבין-דתי – אשר בו שלוש הדתות חולקות נרטיבים וסמלים – היא הטענת האובייקט הקדוש בסמלי זהות שתפקידם כפול. הם מיועדים הן להעצמת העצמי של הקולקטיב הדתי המסוים הן לפסילת הקולקטיב האחר. הדבר שהתנהל בפולמוסים התיאולוגיים על אדמת ספרד הנוצרית אל מול תפיסת האלוהות ותפיסת הטקסט, מתנהל במרחבי מדינת ישראל: היהודי הריבוני אל מול המוכפף המוסלמי, המגובה במדינות האסלאם בכלל, ואל מול תפיסת האובייקט הסקרמנטלי הקדוש, שבעבור היהדות הוא יחיד בסוגו ואילו בעבור האסלאם הוא השלישי לכעבה במכה.⁵⁷

משמעות המאבק הבין-דתי כאשר הוא מנותב לסכסוך של שני לאומים במרחב, שאינם מצליחים או יכולים לכונן דו-קיום בשלום וכאשר הם חולקים אותו מוקד סימבולי, קיצוני. המשמעות היא שמרב המרחבים האפשריים משתתפים בשיח המרחב האחד והמאחד מתוך דיסוננס חמור.

האובייקט המוטען הוא נתיך בזמן של מרחב, שעדיין – בעולם מחולן ופוסטמודרני – מייצג תפיסות קמאיות ודתיות של קדושה לשני ציבורים שתפיסת הלאום שלהם היא בצמיחה הדדית,⁵⁸ במאבק שהוא הפן המוקצן של פולמוס בין-דתי ובמושפעות הדדית בשיח. הקנאים משני הצדדים מכירים היטב את מה שאומר כל קנאי מן הצד שלו. ההתנגשות היא מן החריפות האפשריות מכיוון שכל צד מעניק למקום זה מעמד של אייקון קולקטיבי, של אובייקט "העצמי" הכללי בה"א הידיעה. בהתאמה, החלה גם התפתחות תרבות התמונות והאייקונים סביב ההר בפרט, ובשימוש בדרשות הסתה בכלל. התפתחות זו הואצה בעקבות עידן

57 עיינו יצחק רייטר, "השלישי בקדושה, הראשון בפוליטיקה: אל-חרם אל-שריף בעיני מוסלמים", בתוך: ריבונות האל והאדם: קדושה ומרכזיות פוליטית בהר הבית (לעיל הערה 50), עמ' 155-179.

58 על צמיחת הלאום הפלסטיני בזיקה לחהליכי הציונות ומדינת ישראל ראו Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, New York: Columbia University Press, 1997

המדיה שבו האייקון הוא המסר, ובהתאם לכך, שימושם של ארגוני טרור במדיה כפלטפורמה להפצת מסריהם במהירות.⁵⁹

התנודות הללו בין הסימבולי לממשי בעת העתיקה, בזיקה ליחסים בין הדתות שבמרחב של אירופה ובמרחב הים תיכוני, התרחשו כאשר חלו תמורות, תנודות ומלחמות באשר לשליטה במרחב הארץ-ישראלי. המשמעות הסימבולית של הטריטוריאלי השתנתה עם הישגי הכיבוש הצלבני בארץ ישראל. דומה שיהושע פראוור היטיב להראות כיצד השינוי הדרמטי בזיקה לכיבוש הטריטוריאלי של ארץ ישראל הוביל לשינוי בניסוחי העמדות התיאולוגיות של תיאולוגים מובילים בתקופת מסעי הצלב, ואני כאמור הראיתי את היפוך הדבר אצל היהודים בעת ההיא.⁶⁰ על המשך הפרדיגמה של הצלבנות במרחב הישראלי הציוני נכתב לא מעט, ובפרט בידי דוד אוחנה.⁶¹

2. תפיסות לאומיות פוליטיות ודתיות וצמיחת רעיון הר הבית בהקשר היהודי
כדברים הבאים אביא סרטוט פסיכו-חברתי ופסיכו-היסטורי-דתי של התנודות בנוגע להר הבית בציבור היהודי. באשר לרקע להתייחסות להר הבית בציונות המוקדמת אביא שתי דוגמאות מפתח, האחת מהעת החדשה המוקדמת, והשנייה, מהתקופה המודרנית בפתח המגמות הציוניות. דוד הראובני – מי שהופיע מהמזרח הלא-נודע והציע למלכות ספרד צבא יהודי ולבסוף עלה על המוקד, קיים טקס אקסטטי סיגופי ליד אבן השתייה. הנחתי היא שהוא ציפה להתחוללותה של מטמורפוזה בשל כך, וייתכן אף בקנה מידה עולמי. מעניין

59 על השימוש בדרשה במכה בליבוי כאב וזעם על מצב חכם אל-שריף הנמצא בידו היהודים ראו רייטר (לעיל הערה 57), עמ' 155; נדב שרגאי, עלילת "אל-אקצא בסכנה": דיוקנו של שקר, ירושלים: ספריית מעריב, תשע"ב, עמ' 21-23. ראו גם מאמריי בעיתון הארץ בסוגיית הר הבית והטרור (לעיל הערה 12). באשר לדאעש, ראו פדיה (לעיל הערה 11).

60 ראו פראוור (לעיל הערה 53), עמ' 275-282.

61 ראו למשל דוד אוחנה, "הצלב, הסהר והמגן-דוד: האנלוגיה הציונית-צלבנית בשיח הישראלי", עיונים בתקומת ישראל 11 (תשס"א), עמ' 486-526.

שלצד ההצעה המציאותיות כל כך כמו צבא ומלחמה הוא קיים פרקטיקות של אקסטזה של בכי, שהיו מאפייני חזק בתקופה של יצירת האפוקליפסה ביהדות הבית השני.⁶²

הרב קלישר, לעומתו, מצא בדיונים בראשית הציונות פתרון "אלגנטי" שהתבסס על המסורת התיאורגית, כלומר, על עקרון אתערותא דלתתא. הרב קלישר הציע לחדש את עבודת הקורבנות. לשם כך הציע להקים בשלב הראשון מזבח ולהקריב עליו את קורבן הפסח, וסבר שלהתחדשות זו חשיבות רבה בתהליך הגאולה. היתרונות של הבחירה בקורבן הפסח דווקא הם בכך שאפשר לערוך אותו בחצר המקדש ושנקבצים עליו חבורות, הווה אומר, דרגת קדושה קלה יותר. דבר זה מבטא את הרעיון התיאורגי הסימבולי שלפיו פעולה אחת משמעותית וממוקדת במוקד הסימבולי תשנה את המרחב כולו ואת קטגוריות הזמן והמקום שלו באופן "גאולי".

אולם היחסים המרתקים ביותר בין המרחב לאובייקט סקרמנטלי מתקיימים כיום בישראל בין הארץ למקדש. זהו תו היכר חדש בשיח המרחב. הדבר שאבקש להדגיש במאמר זה במיוחד הוא שפרדיגמת מרחב-אובייקט בהקבלתה לפרדיגמת קונקרטי וסמל בגלות או מחוץ לארץ ישראל – מחוץ למקום או לזמן בעלי תודעת גאולה – הפכה להיות זאת המבטאת את תחושת הגירוש והגלות של המאמינים ושל מפוני גוש קטיף. לטעמי, אך ורק התהליכים של נסיגה במרחב, והפינויים, עוררו מרבצן פרדיגמות אפוקליפטיות, תחושת גלות, נסירה, שבר ונתק בין חוויית הזמן לחוויית המקום, בין תפיסת מדינה לתפיסת גאולה, ובחשבוני אחרון, פתחו מחדש את שלל העמדות האפוקליפטיות. עוד אטען שבמוקדן של תנועות אלה עמדו אישים שהשבר הטראומטי התגלם בחייהם והוביל אותם – אולי מתוך דיסוננס קוגניטיבי ואולי מתוך החרפת המשיחיות והתקת המסמנים – לשנות לא רק את השיח בחייהם אלא גם את שיח המרחב הציבורי. כך שהמגורשים מן

62 ראו מה שכתבתי על דוד הראובני בספרי הליכה שמעבר לטראומה (לעיל הערה 18), עמ' 110-115, וכן במאמרי, חביבה פדיה, "המשיח והיהודי הנווד: יהדות ונצרות כמבנה דו ראשי ומיסוח רגליו ונעליו", בחוך: אבי אלקיים וחביבה פדיה (עורכים), חלמש למעינו מים: מחקרים בקבלה, הלכה, מנהג והגות – מוגשים לפרופ' משה חלמיש, ירושלים: כרמל, תשע"ו, עמ' 84-87.

המרחב הגיאוגרפי, המרחב הגיאופוליטי והממשי, שבו ושינו את שיח המרחב הסימבולי וכוננו פרדיגמות תיאור-פוליטיות חדשות באופן שעשויות להיות לו השלכות פוליטיות ממשיות חריפות.

בשילוב המושג דיסוננס קוגניטיבי בהקשר זה אני הולכת בעקבות ספרו החשוב של לאון פסטינגר.⁶³ במצב של מצוקה ואי-התאמה בין אקסיומת אמונה לבין התפתחות במציאות עלול המאמין להתאים את המציאות לאמונה, או את האמונה למציאות. מה שעשוי לפתוח את התחלת החלת ההליך האפוקליפטי כדי להתאים בכוח – וכאן נפתח פתח להשאלה בין ה"כוח" שלכאורה של אינדיווידואל במצבי ערעור אישי לבין הכוח האלים של קבוצה המתעלמת ממסגרת ריאל-פוליטית – ומתאימה את המציאות לאמונה.

החזרה למרחב ארץ ישראל כאשר כל המרחב של הארץ כולה נתפס כמקדש היא זו המאפיינת שלבים מוקדמים בציונות.⁶⁴

התפיסה שלפיה כל הארץ היא מקדש מתבטאת באחת מאמירותיו המפורסמות של אצ"ג הצעיר, שטבע בין היתר את מטבע הלשון בדבר ירושלים של מעלה החוזרת לירושלים של מטה. אכן זהו אותו אורי צבי גרינברג עתיד לעצב את תודעת הר הבית על כל המרחבים המקיפים אותו: הר הזיתים ונחל קדרון.⁶⁵ זאת אומרת, היה לו ניסוח על המרחב הנגאל בכללותו והיו לו נקודת התבודדות, נקודת השקפה ונקודת מגוז בנחל קדרון, למרגלות בית המקדש שאיננו.

שנות העשרים, שבהן הגיע אורי צבי גרינברג לישראל, היו בדיוק השנים שבהן הציע הרב קוק את פיתוח רעיון ראשית צמיחת גאולתנו.⁶⁶ רעיון הגאולה בא בצמידות גבוהה לרעיון ההתנחלות. החזרת התפיסה של המקום, אשר בו הזמן

Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford: Stanford University Press, 1957

64 פדיה (לעיל הערה 40).

65 אורי צבי גרינברג, "ירושלים של מטה", כל כתביו, כרך א, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"א-תשס"א, עמ' 61-68. עוד ראו לעיל הערה 49.

66 ביטוי זה אינו מופיע כלל בכתבי הרב קוק (הרעיון כן, הביטוי לא). מי שטבע אותו הוא כנראה הרב הרצוג. ראו מחקרו של יואל רפל, *התפילה לשלום המדינה*, חבל מודיעין:

חוזר למקום.⁶⁷ מלחמת ששת הימים הייתה נקודת הפתיחה למהלך ההתנחלויות, בגיבויו של הרב צבי יהודה קוק,⁶⁸ ובו בזמן התרחש המהלך של סימון הר הבית כישות אקס־טריטוריאלית, סימון הנסמך על מסורת הלכתית רבת־ימים החוזרת לפולמוס ההלכתי בין הרמב"ם לראב"ד.⁶⁹ הצהרתו של משה דיין בדבר האקס־טריטוריאליות של ההר היה בה, לצד אחריות ומודעות פוליטית, סימון חילוני של ההר כשייך לעבר, לארכיאולוגיה שאותה חיבב כל כך.⁷⁰ מצוטטת רבות הכרזתו (הוא אומנם אמר אותה כהכללה על כל שאלת העיר העתיקה קודם ההחלטה לכבוש אותה במלחמת ששת הימים): "מה אנחנו צריכים את כל הוואתיקן הזה?"⁷¹ עם זאת, אפשר לטעון שהוא לא השכיל כמנהיג לא לשדוד מקהלו את ההון הסימבולי שלו ולראות לטווח רחוק יותר את משמעות ההסדר הנחוץ, ולהפך, לטעון שכן השכיל להבין את חומר הבעירה הפוליטי הגלום בהר. אך כמובן, אי־אפשר היה לצפות מראש עד כמה השעיית הר הבית תאדיר ותשגיב אותו, ותנצור אותו כמומנט פוליטי עתידי. סמליו הרתיים העצמיים של קולקטיב כוללים את מורכבות המקדש כאובייקט העצמי (self object).

3. התפוררותם של מרחבים חופפים: הריבוני, הפוליטי והתיתי

הדבר המעניין ביותר לניתוח שאציע במאמר זה אינו התפוררות הסטטוס־קוו שדיין קבע, כי אם הנקודה המדויקת אשר בה התמוטטה ההתאמה שבשתיקה בין שלושה גורמים: המדינה, הארץ והחזון המשיחי־לאומי.

כנרת זמורה־ביחן, תשע"ח, עמ' 160–162. השוו למטבעות הלשון של הרב קלישר (לעיל הערה 7), עמ' 83: "ומזה תצמיח ישועה מעט מעט, עד תכלית קץ הפלאות".

67 על הקשר מקום-זמן ראו פדיה (לעיל הערה 16), בפרק הראשון.

68 גדעון ארון, קוקיזם: שורשי גוש אמונים, תרבות המתנחלים, תיאולוגיה ציונית, משיחיות בזמננו, ירושלים: כרמל, תשע"ג, עמ' 260–264.

69 על מחלוקת זו בהרחבה ראו פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 56), עמ' 50–55.

70 ראו דברי דיין המצוטטים אצל שרגאי (לעיל הערה 50).

71 שם, עמ' 18.

ראשית המעשה הצינוני קודם קום המדינה, ואחר כך עם תקומתה, הייתה קשורה בתפיסה של הגאולה המרחבית ובתפיסה שכל הארץ מייצגת מקדש.⁷² תפיסה זו מהלה את האובייקט במרחב. מצד אחד היא קידשה את כל הארץ, ומצד שני, פרקטיקות הקידוש כללו עבודת אדמה ומנעו ריכוזיות פולחנית. תפיסת הטענת המרחב הקונקרטי של אדמת ישראל בזמן המיתיייהודי הקדום, שהיה מזוהה בו בזמן עם ה"נס" של הקמת מדינה ועם ריכוזיותה, החזיקה מעמד באופן יציב עד שהחלה שרשרת נסיגות ממרחב שנתפס כמרחב מוטען בזמן נגאל.

האיסור ההלכתי על העלייה בהר, ולעומת זאת עידוד ההתנחלות מורשת הרציונלית קוק לאחר 1967,⁷³ שימרו תפיסה שהבחינה בין אובייקט קדוש מבודד (ההר) המייצג את העולם שעוד לא נגאל, לבין אובייקט עם זמן "בלתי-נגאל" (ההתנחלות) שסביבו מתרחשת "עבודת גאולה" אינטנסיבית של זמן ומרחב.

איסור העלייה להר מורשת החלטת הממשלה והסטטוס-קוו⁷⁴ כובדה כל זמן שהממשלה שייצגה את הגאולה המדינית לא נקטה צעדים מדיניים שערערו את ההתפשטות במרחב, שנתפסה כפרקטיקה מנכיחת זמן הגאולה. מייד עם תחילת הנסיגה מימית ומסיני, ועוד יותר מזה עם כפיית הפינוי בגוש קטיף, גם האיסור על האובייקט המושעה התמוטט.

הנסיגה מהמרחב נתפסה כנסיגה מהזמן המשיחי. הזמן המשיחי, מצידו, היה מזוהה עם המדינה ועם ריכוזותה. הפיצול בין הזמן הממורחב המיתיי-גאולי לבין הזמן הממורחב הפוליטי הוביל למשבר עם מדינת ישראל ועם מוסדותיה, ומכאן, בקו ישיר, לאי-ציות לקודים אתיים נורמטיביים, ולמעבר לאתיקה שונה שהיא מעבר לטוב ולרע וצמודה לזמן המיתי בלבד. מכאן נמתח קו ישר הן לשינוי מגמות באשר להר הבית הן לעליית תופעת נוער הגבעות. בקטגוריות שאני מציעה כאן,

72 למשל אצל אצ"ג, כפי שהזכרתי לעיל.

73 לעניין עידוד התיישבות ביש"ע ראו לדוגמה הרב צבי יהודה קוק, לנתיבות ישראל, כרך א, בית אל: מאבני המקום, תשס"ג, עמ' קי; יוסף בדיחי, גאולת אור הצב"י, ירושלים: יוסף בדיחי, תשס"ח, עמ' 335-337. לעניין איסור העלייה להר הבית ראו לדוגמה הרב אברהם יהושע צוקרמן, "איסור הכניסה להר הבית", עיתורי כהנים 22 (תשמ"ז), עמ' 33-31; הרב צבי יהודה קוק, שיחות, בעריכת הרב שלמה אבינר, חוברת 6, עמ' 3.

74 ראו לעיל הערה 48.

נוער הגבעות הוא הסמן הקיצוני של היאחזות וחזרה לזמן מיתי, למרחב גאולי מיתי שכלל המרחבים האחרים: הפוליטי והריבוני, אינם רלוונטיים לגביו ואינם מזוהים עם תהליך גאולי. כאן הבסיס לעימותים השונים.

נוער הגבעות מורכב מכמה תתי־זרמים. לאחר ההתנתקות מגוש קטיף התאגדו רוב בני נוער הגבעות סביב תנועת "נוער למען ארץ ישראל". בהמשך, הקבוצה התפלגה לכמה זרמים, ונערי הגבעות התחברו לתנועות אחרות, כגון תנועת "אר"י ישאג" בראשות הרב אברהם סגרון, ותנועת "דרך חיים" בראשות הרב יצחק גינזבורג. חלק מנערי הגבעות אינם קשורים לתנועה כלשהי. רבים מהם מתלבשים באופן השואב השראה מתיאורי הלבוש של ימי התנ"ך או תקופת הבית השני. הם דוגלים בערכים ירוקים וסביבתיים מחד גיסא, ומתנגדים למותגים מאידך גיסא, ויש להם קשר סביר לפעולות "תג מחיר"⁷⁵. ההשלכות החינוכיות הללו נובעות מצמיחתו של נוער המתחנך וגדל מלכתחילה על הפיצול בין מדינה לבין מרחב גיאוגרפי ומציית לחוקים ולאתיקה של הזמן המיתי.

4. נסיגה טריטוריאלית
חבל ארץ גיאופוליטי
והעמקת ההשתרשות
בסימבולי

בחלק זה של המאמר אבקש לדון בקשר בין הנסיגה ממרחב טריטוריאלי לבין העמקת העיגון במוקד סימבולי אקס־טריטוריאלי בתוך ארץ ישראל – וזו ההתפתחות החדשה. הווה אומר, נוצרה הקבלה בין תחושת כיוון המרחב הניטרלי של הבית בכלל, שעליו הופעלה פרקטיקת הזמן הנגאל, לבין השיבה לאובייקט המייצג את צמצום הקדושה. שכן זוהי משמעותו העיקרית של המקדש: מרכז שלתוכו מצטמצמת הקדושה, בין כפשוטה – כעולה מתפילת שלמה – בין במובן הסימבולי, כפי שעתיד ר' נחמן לפרש.

75 עיינו במאמרו של תומר פרטיקו, "הקשר בין ברוך גולדשטיין, הקבלה של חב"ד והרומנטיקה", הארץ, 19.2.2014.

א. מנהיגים כמגלמים בתוכם את התנועה מן המרחב לאובייקט הסימבולי

מאז 1967 ועד הסכם השלום עם מצרים ב־1980–1982 חלפו כחמש עשרה שנה, ואז החלה שרשרת פינויים ששיאה ב־2005, עם פינוי גוש קטיף, ומ־2005, עברו כבר עוד חמש עשרה שנה, שבהן התרחשה והתחוללה מהפכת הר הבית בתודעה הישראלית.

ראשית המהפכה בתחושת ההלם בעקבות חתימת הסכמי קמפ דייוויד. הסכמים אלה כללו את הוויתור על היישובים היהודיים בחבל ימית וכדרום סיני. כאן אנו נתקלים לראשונה בשינוי פרדיגמטי בתודעה הגאולית הלאומית. שינוי זה התרחש כאשר מטפורות השתחררו מהרובד הסמלי וחזרו לתפקד בממשי, וההסדר היציב בין הממשי למדומיין ולסימבולי של המרחב ה"גאולי" התמוטט. או אז נעו המסמנים המשוחררים ויצרו מבנה חדש להידוק המציאות המאיימת להתפורר. תהליך זה התרחש אצל כמה אישים ודמויות בציבור הדתי־לאומי ללא קשר למבנים אידיאולוגיים. האידיאולוגיות קיימות אצל ציבור רחב ואצל טווח רחב של מנהיגים, אולם את השחרור של מערכת המסמנים, התערעורת הרובד הריאלי והפוליטי של המרחב ונתינת המשקל המוחלט לרובד המטפורי־מיתי של המרחב – מרחב מדומיין המשתלט על המציאות הממשית – אין לתלות רק באידיאולוגיות אלא גם במרכיב של הפסיכולוגיה הדתית של האישיות, מרכיב שקשה מאוד לצפות מראש. מרכיב זה מוביל לדיסוננס הקוגניטיבי⁷⁶ ולתחושה שהמרחב המשיחי הכזיב באופן כה עמוק, שנדרש תיאום מחדש של המישורים. פה, בנקודת התיאום, עשויות להתרחש כמה בחירות שונות. אחת מהן תהיה טרור – שפירושה במילים אחרות ולפי הנחות העבודה שהצעתי הוא התאמת המציאות לפנטזיה שנכזבה.

הרב שלמה אבינר (לנגנאור; 1943) נולד בליון שבצרפת, הוסמך כמהנדס חשמל ואלקטרוניקה, ושירת בצבא הצרפתי כמתכנת מחשבים. הוא עלה ארצה ב־1966 לקיבוץ שדה אליהו, כחלק מגרעין בני עקיבא. לאחר שחרורו מצה"ל למד בישיבת מרכז הרב ונחשב מקורבו של הרב צבי יהודה קוק. הוא למד גם בישיבה בחברון,

Leon Festinger, Henry W. Riecken, and Stanley Schachter, *When 76 Prophecy Fails*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956

שימש כרב בקיבוץ לביא, במושב קשת והיישוב בית אל, משמש כנשיא ישיבת עטרת ירושלים (לשעבר עטרת כהנים) ברובע המוסלמי (כיהן בה בעבר כראש ישיבה). הוא נמנה עם האישים הבולטים בהובלת התנועה לעצירת הנסיגה מסיני.

המצע האידיאולוגי שסרטט הרב אבינר כלל חזרה לדפוסי המשיחיות שעוצבו בשיח המשיחי כבר בידי הרב יהודה אלקלעי.⁷⁷ במצע זה עשה הרב אלקלעי – שהושפע עמוקות מהרב יהודה ביבאס – את הקישור התיאולוגי החשוב אשר בו המיר דפוסים אפקולטיפטיים לדפוסי פעולה במציאות. את המדרשים האפקולטיפטיים והמיתיים שנפוצו במיוחד במאה השביעית וציירו בצבעים עזים את מלחמת גוג ומגוג, והציעו דפוס מפוצל בין שני משיחים: האחד קורבני, משיח בן יוסף, והשני המנצח, משיח בן דוד, המיר הרב אלקלעי לשדה הקולקטיבי. לא משיח פרסונלי כי אם דפוסי משיחיות – האחד מעשי והשני רוחני. דפוס הציונות כסוג של משיחיות מעשית עתיד אחר כך להיות מזוהה עם הרצל, שסבו שימש בבית הכנסת של הרב אלקלעי בזמון, וכך יספיד בבוא היום הרב קוק את הרצל עצמו כבחינת משיח בן יוסף.⁷⁸

בריעבר אפשר לחוש כיצד מסריו של הרב שלמה אבינר, מתלמידיו הקרובים של הרצי"ה קוק, עשויים היו להשתמע לשני פנים. מצד אחד: "כל עולמנו מתמוטט [...] כל הציונות עומדת לפני חיסולה [...] גסיסתו הנוראית של משיח בן יוסף [...] ובאמירה חרישית לוחשת לנו כנסת ישראל: משיח בן דוד צריך להציל משיח בן יוסף", ומצד שני ניסיונו לגבות במישור התיאורטי את מה שנתפס כנסיגה מהמרחב של הזמן הנגאל: "כל הרוצה לעורר את האהבה לפני שתחפץ, מחזיר הוא את האורות אחורנית".⁷⁹ כלומר, הוא השתמש בטרמינולוגיה של הנסיגה כדי ליצור טיעון שלפיו פריצה קדימה במרחב הגיאוגרפי היא בחינת דחיקת הקץ העלולה להחזיר את ה"אורות" עצמם אחורנית. מדבריו נראה שאת פעילותו של "משיח בן דוד" הוא ראה כהמשך וכהרחבת הפצת תורת הרב קוק. לטעמי ישנה

77 על חזונו של הרב אלקלעי ועל זיקתו לרב יהודה ביבאס ולהרצל הרציחי בכנס שנערך בבוסניה באוקטובר 2019. הדברים הם כעת בהכנה לדפוס.

78 על רצף הזיקות ביבאס-אלקלעי-הרצל, ומנגד, הרב קוק, אני עמלה במאמרי שבהכנה לדפוס: "שני משיחים – שני דפוסי ציונות".

79 הציטוטים, מתוך שרגאי (לעיל הערה 50), עמ' 98-99.

עמימות בהתבטאויותיו, וצריך עוד לבחון אם לא ייתכן שהוא הוביל ברגע מסוים לאקטיביזם של דחיקת קץ ואחר כך חזר בו וניסח מחדש את טיעונו מבחינה תיאולוגית.

נדב שרגאי מתאר בספרו את הכינוס של גדולי הרבנים של הציבור הדתי-לאומי בבית ספר שדה ימית. רעיון הכינוס להר הבית עולה כבר שם כסוג של הסתגרות המונים בהר הבית, שלא יצאו ממנו עד עצירת הנסיגה. לבסוף הוא כותב כך:

15 שנה היה הר הבית טאבו עבור רבים מפעילי גוש אמונים. לפתע, בנסיבות של אפשרות לנסיגה טריטוריאלית, המיתרגמת אצל פעילי הגוש כנסיגה בתהליך הגאולה, הפך ההר הקדוש למכשיר פוליטי, אמצעי לטרפוד הנסיגה [...] מכאן ואילך לאחר שההר ירד כמה מדרגות בסולם הקדושה ושימש כמכשיר, אך טבעי הוא שהטאבו שהטילו רבנים על הכניסה להר יעורער, וקנאי הר הבית יצליחו להרחיב עוד את שורותיהם.⁸⁰

חכם ישועה בן שושן (1945–2018) נולד בירושלים וגר בה כל חייו. הוא היה תושב שכונת מקור ברוך⁸¹ ובן למשפחה ירושלמית ותיקה. מסוג של חסיד נסתר הוא הפך לקצין בצבא, ולבסוף שילב קבלה ורבנות בדרך חייו. בן שושן, שנפגש עם יהודה עציון, העלה את הרעיון להסיר את ה"שיקוץ" – מסגד כיפת הסלע⁸² – רעיון שנבע דווקא מתוך ההזדהות העמוקה עם תרחיש הגאולה. חשוב לראות את הדברים דווקא על הרקע הביוגרפי האישי שלו, החריג בעולם הדתי-לאומי אשכנזי דאז: מוצא מרוקאי ורקע משפחתי קבלי. יש בתפיסתו זו כמובן מחשבה אפוקליפטית מובהקת – שימוש בטקסטים אפוקליפטיים מספר דניאל ומחזונות

80 שם, עמ' 100.

81 שכונה שהיא גם שכונת ילדותי. במשך כל חיי עטפו אותי מראות המשפחה הרחבה והגדולה הזאת, ישועה הקצין ואביו המקובל על כיסא הגלגלים, ולבסוף, היום שבו הוא נראה כאביו.

82 שרגאי (לעיל הערה 50), עמ' 104–106. טרמינולוגיית השיקוץ השאובה מספר דניאל המשיכה לכבב בקבלת מגורשי ספרד. בין אלה יש לציין את ר' אליעזר הלוי ואת חיבורו הקבלי האפוקליפטי "מישרא קטריין".

ר' אליעזר הלוי, בן הדור שלאחר גירוש ספרד – שראה את נפילת המסגד כסימן מקדים לגאולה, ואת המסגד עצמו כמקור יניקה רוחני עוצמתי למוסלמים.⁸³ הדרך האקטיביסטית האפוקליפטית היא דרך אשר בה האדם נוטל לידיו את מושכות מה שהוא חווה כגורל, ואת תחושת המבוי הסתום הוא מעתיק למרחב.

יהודה עציזון (1951) נולד בקיבוץ עין צורים, גדל בהרצליה, בפרדס חנה ובגוש עציזון, ולמד בישיבת כפר הרא"ה ובישיבת הר עציזון, שבאלון שבות. ב-1976 היה ממקימי היישוב עפרה, אשר בו הוא גר עד היום.

גם הרב ישראל אריאל (1939) נולד בירושלים. הוא למד בישיבת מרכז הרב בירושלים ובישיבת כרם ביבנה. בשנים 1973-1982 שימש כרב העיר ימית, והקים בה יחד עם אחיו ישיבת הסדר. שנה לאחר פינוי ימית הוא נעצר בביתו בזמן כינוס לילי כשבאזור הכותל הדרומי נעצרה חבורה מתלמידיו עם כלי חפירה. הפרויקט שנעצר היה מכוון לפריצת השער המשולש בדרום הר הבית (שערי חולדה) ולהפיכת אורוות שלמה למתחם תפילה ליהודים. כתב האישום כלל האשמות חמורות כגון המרדה, קשירת קשר למדנים ואיבה, ועוד. השופט יעקב בזק האשים בפסיקתו את שירותי הביטחון על שלא עצרו את הפעולה החובבנית, שעליה ידעו, עוד קודם לכן.

בזמן המעצר במתקן הכליאה ולאחר שנחסמה הכניסה הפיזית הממשית להר הופיעו התבטאויותיו הראשונות של הרב אריאל לצורך לעבור ללמוד את מסכת מידות ולהתעמק בסוגיית המקדש.⁸⁴ כשש שנים לאחר מכן, ב-1989, אפשרה המשטרה לאנשי מכוון המקדש לשחזר את "מעמד תפילת בית המקדש והסיבוב על השערים". אירוע זה מבוסס על ריטואל קינה שהיה מקובל בקהילות ישראל בתפוצות מאז חורבן הבית כריטואל עלייה לרגל למקדש החרב ונשיאת קינה עליו.⁸⁵ כעת הוא התחדש ברוב עם. יש כאן מבנה קלסי של מהפכה: מה שלא

83 דניאל פרק ט: אליעזר הלוי, מאמר מישראל קטרין (מבוא: גרשם שלום, ערך והשלים: מ' בית אריה), ירושלים: בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, תשל"ח.

84 שרגאי (לעיל הערה 50), עמ' 144.

85 ריינר (לעיל הערה 3). גם תפילת הרמב"ן בשערי ירושלים מבוססת על ריטואל זה, שנהג מימי הגאונים לפחות.

התרחש בכוח הזרוע עבר למישור החינוכי הסימבולי, ובאמצעותו שב והתמקם במציאות ובממשי ושינה את פניו של המרחב החברתי. בסופו של דבר, דמויות שאפשר היה להגדירן כלקוחות משולי העולם הישיבתי הדתי-לאומי, שנקטו אקטיביזם אפוקליפטי וכשלו במעשה טרור, עברו למישור הלמידה וההסברה, ובמקום לחדור ללב הר הבית חדרו ללב המרכז החברתי, ומשם תרמו רבות לשינוי הקונסנזוס התרבותי-פוליטי על ההר.

יהודה גליק (1965) נולד בארצות הברית. ב־1973 עלה ארצה, גדל בבאר שבע,⁸⁶ למד במדרשיית נעם (בפרדס חנה), בישיבת טלז סטון (קריית יערים), בישיבתם של הרב שטיינזלץ והרב שג"ר ברחוב מקור חיים בירושלים, בישיבת הר עציון (באלון שבות) ובישיבת עתניאל, שם הוא גר כיום. מפעלו בעקבות ההתנתקות הוא המפעל המרכזי המזוהה את השיח משיח זהויות לשיח זכויות, ובכך ניצחוננו והחותם הבלתי-הפיך שהותיר על החברה הישראלית. הוא המעביר את השיח למוקד אחר – לזכותו של היהודי להתפלל בהר הבית.

גם הרב פרופ' נחום אליעזר רבינוביץ (1928–2020) – שכיחן כראש ישיבת מעלה אדומים ונפטר בזמן הגשת מאמר זה לדפוס – הוא דוגמה מעניינת להיבט האמריקני אשר בו מפעילים פעילי ימין שיח זכויות. הרב רבינוביץ זכה לביקורו של יהודה גליק, שהותיר עליו את חותם השפעתו בעניין הר הבית. זהו תנא מסייע נוסף לטיעון שההתייחסות להר הבית אינה נטולת הקשר גם מבחינת הרקע של קבוצות הגירה. רפרן ההתייחסות העיקרי של הרב רבינוביץ היה הרמב"ם, שבויכוח המסורתי בימי הביניים לא שלל את העלייה להר הבית.⁸⁷

דמות הנגד לכל המהלכים האלה הוא הרב צבי טאו. מנקודת הראות שהצעתו במאמר זה, המתמקדת בצומת או בממשק שבין פסיכולוגיה קולקטיבית לפסיכולוגיית הנפש של היחיד תוך כדי תנועה על המישור התיאולוגי-פוליטי,

86 גם כאן אני חייבת לציין נקודת היכרות אישית. בהגיעי לבאר שבע לאוניברסיטת בן-גוריון ב־1987 הלכתי להתפלל בהמלצת שירה ליבוביץ במניין שארגן פרופ' גליק, אביו של יהודה, במרתף של מרכז קליטה של האתיופים. שם התפללה משפחת גליק, ואני רואה מרתף זה לנגד עיניי יחד עם תמונת הר הבית.

87 על דעתו של הרמב"ם בנושא ראו אגרות הרמב"ם, מהדורת יצחק שילת, מעלה אדומים: הוצאת שילת, תשנ"ה, עמ' רכו, ואת הערותיו של הרב שילת שם.

הכיוון הבולט לארגון תופעה זו הוא גילו השונה של הרב טאו והפרספקטיבה ההיסטורית של מי שעבר בגופו ובגפו את טראומת השואה.

עובדה זו עשויה אף היא, לטעמי, להוסיף או להתאים (לא להתיימר להסביר באופן טוטלי, כי נסתרות מי ידע) את העמדה שאינה נדחפת לתגובה מיידית אפוקליפטית עקב טראומת ההתנתקות, עקב מסגור התודעה והיכרותה מגוף ראשון עם טראומת מקיפה יותר – השואה. למעשה, טראומת החורבן בה"א הידיעה של המאה העשרים לעם היהודי, הקשורה קשר בלתינתק בהקמת מדינת ישראל.

מעבר להסבר הפסיכולוגי הדתי, משמעות עמדתו של הרב טאו היא דבקות בעמדה שלפיה התהליך הרוחני שהחל אינו נסוג. בית המקדש מוסיף להיות ולהתקיים ולפעול בתוך המישור האידיאי כהילה האחרונה אשר היא חותמת לכך שהמציאות הגיעה למדרגתה הרוחנית הראויה. משום כך, אין הגעה קונקרטיית להר הבית שקולה למעשה תיאורגי שיפעיל תהליך בעליונים, והיא עצמה אינה יכולה להימדד בכלים של היישוב הפיזי של ההתנחלויות.

משהחל התהליך המהפכני הוא אינו נסוג (אורות אינם חוזרים אחורנית, בניגוד לאמירתו של הרב שלמה אבינר). גם אם נדמה לכאורה שאירועים היסטוריים בזמן ובמרחב סותרים אותו, ההתרחשות האידיאית שלו איננה נסוגה. לכן גם יש היצמדות לקו ההלכתי המקובל.

לסיכום, ישנו משקל רב לפרופיל שממנו מגיחים בעלי התפיסות האפוקליפטיות, הרציונליזם האפוקליפטי או התבונה המיסטית, הן כקבוצות זהות והגירה הן כאסכולות תורניות. יותר מכך, התמקדתי בשאלת מרכיב הטראומה במבנה הזהות האישית של הפרט ההופך למנהיג, ובאופן אשר בו חסימת ייבוא תפיסות אלה להנכחה ממשית בהר כאובייקט העיקרי של המרכז הקדוש תרמה לייבוא תפיסות אלה למרכז החברתי בישראל.

ב. סיכום מצב העניינים מבחינת התנועה בין מרחבים ואובייקטים

פינוי סיני <<<< המחתרת היהודית, התנועה של ישועה שושן ויהודה עציון לכיוון הטרור היהודי, הניסיון להגן על המרחב הנתפס כמוטען בזמן יהודי נגאל, כולל פנייה לפגיעה באובייקט קדושה הנתפס כמעצים את המרחב הנגדי.

פינוי ימית <<<< הרעיון לרכז את ההמונים של המרחב הישראלי במוקד אובייקט הקדושה המושעה שלהם הר הבית.

פינוי ימית ולאחר ההאשמה בניסיון חרירה להר הבית מדרומו <<<< התנועה של אריאל להקמת מכון המקדש, שהרציונל שלה הוא הטמעת ידע במרחב חברתי דתי-לאומי.

פינוי גוש קטיף <<<< התנועה של יהודה גליק לכיוון נאמני הר הבית. יהודה גליק מגיע עם אסטרטגיות של הטמעת ידע והפצת גופי הסברה באמצעים של חוברות ופרוספקטים, ברוח דרכי הסברה אמריקניות. הוא משנה את השיח ומעביר אותו משיח זהויות לשיח זכויות. הוא מעתיק את המאבק אל הזכות להתפלל. השיח מתרחב משיח חברתי המצומצם לנתיב בתוך הזרם הדתי-לאומי לשיח חברתי המקיף את כלל החברה החילונית והדתית הקרובה לימין הפוליטי.⁸⁸

תשומת ליבי לחפיפה הגדולה בין ההתנתקות לבין העלייה להר הבית התחדדה כאשר עברתי בזמנו על סטטיסטיקות על העולים להר, מטעם עמותת עיר עמים.⁸⁹ הדבר הוביל אותי לחפש פירושים, משמעויות והקשרים לתופעה. מודעותי לאופני

88 דמות נוספת שאפשר לקשור לפינוי גוש קטיף היא זו של הרב שמואל טל (נולד ב-1962 בבני ברק, למד בישיבות בירושלים: נחיה מאיר, הכותל, מרכז הרב ומעלות התורה. בשנים 1995-2005 עמד בראש ישיבת תורת החיים בנווה דקלים. מ-2005 והלאה, הישיבה נמצאת ביישוב יד בנימין). אינני כוללת אותו כאן משום שאין במהלכו פנייה ישירה להר הבית במישור הריאלי, אולם אפשר להגדיר את המפנה שלו כאינטנסיביות יתרה בפרקטיקות של חזונות והתגלויות עד כדי אובדן נקודת משען באחיקה נורמטיבית אל מול תפיסות של גלגולים ושורשי נשמה, חיפוש תקשור ועוד פרקטיקות שונות ומשונות, אולי בהשראת ספר החזיונות לרבי חיים ויטאל. יש עוד לציין שבאופן מפתיע הוא גיסו של יהודה גליק.

89 ראו דוחות שלהם במאמר "קשר מסוכן - דינאמיקת ההתעצמות של תנועות המקדש בישראל ומשמעויותיה", אתר עיר עמים, 1.5.2013.

התעמולה של יהודה גליק התחדדה בעקבות שיחה שהעביר אביב טרקובסקי ביוזמת מפגש של יהודית אופנהיימר. ההצבעה על ההקבלה בזמן והאנליזות הן שלי כמובן.⁹⁰

המכנה המשותף הוא זה: ישנו אינדיווידואל העובר טראומה. משמעותה של הטראומה היא הגעה למבוי סתום, לסוף. כלומר, מאפיין של חוויה אפוקליפטית.⁹¹ אין ספק בכך שכל אחת מהדמויות הללו פנתה ל"פיצוי" על הלב ועל אובדן חריף בפרקטיקות שונות שביקשו לשוב ולכונן מרחב. אנשי המחותרת היהודית, שנשלל מהם מרחב חיים, מרחב גיאופוליטי שהיה המרחב הממשי אשר בו עגנו, והם חשו שהם "צומצמו" מבחינה מרחבית ואיבדו משענת מרחב "גאולי", פנו לאובייקט הקדושה של האחר, ל"self object" בדמות המסגדים, לאור חזון אפוקליפטי שאלה חייבים ליפול קודם שיתחדש המקדש היהודי על הר הבית, חזון שיקרין על המרחב הגלותי של מדינת ישראל. הרב אריאל פנה, אם כי לא מייד אלא לאחר בלימת הניסיון לחזור להר הבית מדרומו ולהקים שם מתחם תפילה, לפיצוי מתון יותר בדמות לימוד והשקעה בפרטי הלכות המקדש ולימוד מסכת מידות – משניות והלכות שלימודן התיאורטי צנח עם חורבן הבית השני; יהודה גליק כונן אסטרטגיות אמריקניות של הנחלת ידע והסברה ציבורית וביסס את שיח הזכויות של התפילה בהר הבית. העתקתו את סוגיית ההר משיח זהויות לשיח זכויות היא אחת המשמעותיות ביותר במהפכה בתודעה הציבורית ובהתרחבות מעמד הר הבית בשכבות רחבות של ציבור ושל מנהיגים פוליטיים ימנים חילונים. באופן זה, פרקטיקות דתיות שונות מופעלות על ההר ומקיימות זיקה לפרקטיקות ולאסטרטגיות הסברה המיועדות לשנות מבחינה פוליטית את מצב הר הבית.

כמובן, ישנם אנשים נוספים שחוו פירוק של בית פרטי אישי וממשי במרחב הישראלי, מרחב שהוגדר כמרחב של גאולה בזמן ובמקום, עברו תהליכים מורכבים בפירוק מערכות חיים אישיות ומשפחתיות והפכו חלק מהתנועה

90 במסגרת הסדנה שהעברתי על הר הבית (ראו לעיל הערה 49). מדובר בשימוש בדפוסים הסברה ושכנוע לדעות הנפוצים בארצות הברית. כלומר, ייבוא הון תרבותי שהיה מוכר לגליק בשל עיגונו בתרבות האמריקנית.

91 למאפייני המערכת האפוקליפטית ראו פדיה (לעיל הערה 40), עמ' 568-575.

התומכת בנושא הר הבית. אני מניחה שסוציולוג/אנתרופולוג היה צריך להרכיב שאלון פרופיל כדי לראות את כל האפשרויות הנגזרות מהגירוש ומהפינוי, והיה מגיע לחשיפת ממדי השבר העמוקים. זאת ועוד, אני מעריכה שבין הציבורים הגדולים העולים אל ההר ישנם מן הילדים או מהצעירים שעזרו וסייעו בפינוי ובמאבק בפינוי – אף זה דבר הניתן לסימון ולכדיקה באמצעים מקובלים.

אולם ככל הידוע לי, הדבר לא נעשה, ונראה שלא נחזה ולא טופל היטב בעוד מועד. השלכות ההתנתקות מתבטאות בהקמת מזויאונים ובפרסומים בעצרות, ויותר מכול, בצמיחה אינטנסיבית של ריטואלים שלהלן אעמוד על אחד מהם.⁹²

האינדוידואלים העומדים במוקד הדיון כאן דומים ושקולים למשיחים ולמבקשי חזון. הם מנסחים ומבצעים את המעתק. אלא שבניגוד לתהליכים בימי הביניים ובראשית הזמן החדש, המעתק אינו מתרחש רק בתחום התיאולוגי המופשט אלא משמש גם תזוזה פוליטית של ממש: יהודה עציון פנה לאחר הלם הפינוי לטרור; הרב אריאל פנה לאחר הלם הפינוי ללימוד על ההר ולשחזור המקדש, ויהודה גליק פנה לאחר הלם הפינוי למאבק על הנוכחות בהר ועל חריש בדעת הקהל. הדמויות הללו ברובן לא היו דווקא עצם מעצמיה של הציונות הדתית הלמדנית. הן היו לעיתים דמויות שוליות יותר. תזוזתן מהשוליים למרכז התרחשה בעקבות טראומה במרחב, שהובילה אותן להר הבית כמרכז, ומשם השפיעו מחדש על מרכזי ומוקדי כוח בציבור הרחב תוך שהסיקו מסקנות מכישלון דרך הטרור. אובדן המרחב הגיאוגרפי, מרחב גיאופוליטי שהיה מוטען במרחב מיתי-מיסטי-דתי, מרחב שזוהה עם פרוגרס גאולי ועבר תהליך של רגרסיה פוליטית חזקה, נתפס כמאיים וכעשוי ליצור רגרסיה של הזמן הממורחב המיתי, ומתוך כך הניע באופן חזק את כל הליבידו הקולקטיבי שהשתחרר, לכיוון אובייקט הקדושה,⁹³ ובאמצעותו הוטען באופן חריף שוב על הפוליטי ושינה את אופיו של המרחב החברתי הפוליטי הכללי בישראל – תחילה בציבור הדתי-לאומי ולאחר מכן בציבורים רחבים יותר ויותר – בזיקתו להר הבית.

92 ראו גם חן (לעיל הערה 50).

93 אני מיישמת כאן קטגוריות חשיבה שהציע זיגמונד פרויד בנוגע ליחיד, ומעבירה אותן להקשר הפסיכו-תרבותי.

5. השינויים הפרדיגמטיים
 בדברים הבאים אנסה להסתכל על השינויים ועל התופעות שחלו מאז פינוי גוש קטיף בשיח ובפרקטיקת הר הבית מנקודת הראות של השינוי הפרדיגמטי ביחסי מרחב ואובייקט על הצירים האופקי והאנכי.

ובכן, המעתק והפער בין המדינאים הנואמים ומשתמשים בשיח של גאולה גורם לשינוי הפרדיגמה במשבר שנוצר. שינוי הפרדיגמה מתבטא בכמה מישורים:

א. הפרדת המרחבים החופפים ארץ-מדינה-אדמה

נוצרת ההפרדה בין מערכות המושגים של ארץ-מדינה-אדמה כמערכות סימטריות המבטאות את ההרמוניה הגאולית באמצעות התיישבות במרחב הגדול ומימוש הקיום הלאומי. החלה להיווצר התופעה של כישלון חזון הנבואה כמו גם ניסיון לעגנו במערכת נצחית יציבה ואל-זמנית (לא בזמן ולא במרחב) שממנה אי-אפשר לגרש מכיוון שהיא מעל למערכת הזאת (הלאומית-מדינית). תופעה זו היא מקבילה ניגודית לתופעה שהתרחשה בהדרגה במחשבת ימי הביניים ובקבלה, כאשר אט אט התמזגו מושגי הארץ והאדמה,⁹⁴ ובזמן החדש, גם מדינה. השבר כלפי המדינה ופיצולה מתהליך הגאולה הביאו באגפים רבים של הציבור הדתי-לאומי להתפתחותו של אתוס חדש המאפשר "לקחת את החוק לידים", עד לתופעות כמו "תג מחיר" ואחרות.

1. פנייה לציר האובייקט המקודש

מערכת כזאת המוזכרת לעיל, הווה אומר, מערכת-על, היא למרבה פרדוקס המערכת שממנה אנו מושעים עכשיו, כלומר, היא המערכת הוודאית יותר בעיני המאמין, שהלוא "במקום שבו לא היינו ולא קיבלנו רשות להיות לא יכולים עדיין לגרש אותנו". אולם החוויה של להיות מגורשים ממקומנו מועתקת לעיגון במקום הנצחי, האל-זמני, המקום שהוא מעבר למקום ולזמן. הוא הופך

94 מנגד ראו דיונים בימי הביניים על שאלת הקשר בין מושג הארץ למושג האדמה. ראו עודד ישראלי, "ארץ ישראל: בין קדושת המקום לטהרת האדמה – גישות ומגמות במיסטיקה היהודית בימי הביניים", דרך אגדה ט (תשס"ו), עמ' 117-141.

בכך ל־self-object המובהק. לא זו בלבד שהמקדש חוזר להיות ציר עיגון בנצח ובטרנסצנדנטי הגאולי בניגוד לחזון הגאולה הדתי-לאומי על המרחב, שהיה למעשה תמונת ראי של החזון החלוצי מראשית הציונות, אלא שהוא מקבל שוב את מקומו הוותיק והעתיק כ"אקזיס מונדי", ציר העולם, היציבות של הציר האנכי למאמין. הישענות על הציר האנכי מתוך תחושת גלות אפיינה את עמדתו של היהודי באמצע ימי הביניים.

ג. נטישת הפרדיגמה של הגאולה ומעבר לפרדיגמות חדשות: התגלות ובריאה

חזון "ראשית צמיחת גאולתנו" הגיע למבוי סתום בזמן ובמקום. נוצר מעבר מתועדף אל המקום הסימבולי כמו גם מעבר מפרדיגמה של גאולה לפרדיגמות חדשות, לשני הקודקודים האחרים במשולש של הדתות המונותאיסטיות: התגלות ובריאה. ההתגלות כרוכה באינטנסיביות החוויות ובתשוקה להתפלל על ההר. הבריאה מציפה מחדש את מיתוס בראשית – אבן השתייה, המתקשרת עם האסלאם – ואת מרכזיות ראש השנה. יש לזכור את המקורות המדרשיים הרבים המקשרים ביהדות את אבן השתייה ואת בניין המקדש ליום שבו הושתתה התבל – ומכאן שמה אבן תשתית, אבן פינה, אבן הראשה – ואם כן, האבן מקושרת לראש השנה.⁹⁵ שאלות של העצמה הדדית של אבן השתייה היהודית את תפיסת הסלע באסלאם, כלומר, מוטיבים שזרמו לספרות שבחי ירושלים המוסלמית מספרות המדרש העברית כפי שזרמו לקוראן, ושאלת זליגת מוטיבים בין הסלע לכעבה בתוך האסלאם כשלעצמו, דורשות עיון.⁹⁶

95 יומא נד ע"ב; ירושלמי, יומא ה ג; משנה, שמחות א, א; ויקרא רבה (וילנה), אחרי מות כ, ד ומקומות רבים נוספים.

96 ראו אלי שילר, כיפת הסלע ואבן השתיה, ירושלים: אריאל, תשל"ו, עמ' 54-57. על תפיסת الصخرة (אלצחרה), אבן השתייה, כטבור העולם במקורות האסלאם ראו עפר לבנה-כפרי, "ירושלים: טבור הארץ במסורת האסלאם", קתדרה 69 (תשנ"ד), עמ' 79-105. המחבר מרבה להישען שם על ספרות אסלאמית בת המאה האחת עשרה שיוחדה לשבחי ירושלים (בזמן שלטונו של בית המלוכה הפאטמי) ונבעה רובה ככולה ממסורות קדומות על פה. ראו גם מאמרו המוקדש לירושלים באחרית הימים במקורות האסלאם ולמקומו של הר הבית כמקום המשפט לכל באי עולם אז, הנ"ל, "ירושלים במסורת האסלאמית של אחרית הימים ויום הדין", קתדרה 86 (תשנ"ח), עמ' 23-86. למחקרים נוספים על קדושת האבן ועל מעמד الحرم القدسي الشريف (אל-חרם אל-קדס אל-שריף) במקורות האסלאם ראו Herbert Busse, "The Sanctity of Jerusalem in Islam," *Judaism* 17 (1968), pp.

ד. עזיבת הכותל המערבי והעלייה להר הבית

הדיסוננס בין חוויה של ריבונות לבין חוויה של היות מוכפף, שחוו המפונים ממרחבי הזמן הנגאל, לטעמם, עשויה הייתה להוביל למחשבה שיד הערכים גוברת ושהם ריבונים על מוקד המרחב של הר הבית בעוד היהודים כפופים למוקד שהוא סמל גלות וחורבן – הכותל המערבי. משום כך, לפי לוגיקת המיתוס הזה, זו הפוקוס מן הכותל אל ההר. הרתיעה מהכותל וההתבטאויות בגנותו כסמל של חורבן, דמעות וכישלון קשורות קשר חד למפנה של האדרת הכותל, הנחשבת כמעט תמוהה לאחר החריש האידיאולוגי ושינוי דעת הקהל באשר להר.⁹⁷

441-468; idem, "Jerusalem in The Story of Muḥammad's Night Journey and Ascension," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991), pp. 1-40
 Uri Rubin, "Muḥammad's Night Journey (Isrā') to al-Masjid al-Aqṣā: Aspects of the Earlier Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem," *Al-Qanṭara* 29 (2008), pp. 147-164
 שאברהם ובנו ישמעאל בנו אותה כדי שחיה משכנו של האל עלי אדמות, כלומר, כעין מסגד ראשון. על כך ראו אלה לנדאו-טטרון, "הערבים והמזרח התיכון לפני הופעת האסלאם", בתוך: מאיר בניהו, משה בר-אשר ומאיר חטינה (עורכים), **האסלאם: היסטוריה, דת, תרבות, ירושלים: מאגנס, תשע"ח, עמ' 27.**

97 על חוויות כותל ראו למשל את הריאיון של אבי גז, "על הר הבית עם הרב גורן", עם הרב מנחם הכהן – שהיה עוזרו של הרב גורן במלחמת ששת הימים – שהתפרסם במקור ראשון, כ"ו באייר תשע"ב, 18.5.2012: "ליד הכותל התפלל הרב גורן מנחה. שעת צהריים הגיעה. אחד ממפקדי הפלוגות של הצנחנים, יורם זמוש, לקח דגל ותלה על הסורג שמעל הכותל. 'אני זוכר שמישהו אמר שם – אולי היה זה יורם, אולי חנן פורת – שצריך להביא את הרב צבי יהודה למקום. הרב גורן שלח אותי להביא אותו, את חותנו הרב הנזיר, ואת אבי. 'שיהיו שלושה כהנים', אמר'. זמוש נתן למנחם את הג'יפ שלו, שעמד על הר הבית והיה עמוס אמצעי לחימה ותול"ר גדול. העוזר הנרגש נסע לביתו של אביו ברחוב דוד ילין. העיר הייתה שקטה, אף נפש חיה לא הסתובבה. 'כשמצאתי את אבי אמרתי לו שבאתי לקחת אותו לכותל. הוא כתב על הכותל כמה ספרים, וכשמע זאת החל לבכות, לקח את מגבעתו והחל ללכת איתי. תוך כדי הליכה שאל אותי: 'דרך איפה אנחנו הולכים?', עניתי לו שדרך הר הבית. הוא נרתע, ואמר לי: 'חייכתי תשע עשרה שנה, אחכה עוד שבוע, עד שתיפתח דרך אחרת שלא עוברת במקום המקודש''. משם המשיך הכהן לביתו של הרב הנזיר. כשאמר לרב שבא לקחתו להר הבית – לא הגיב. הרבנית הסבירה לנהג המופתע כי הנזיר נמצא בתענית דיבור, וגזר על עצמו איסור יציאה מהבית לתקופה מסוימת. הרב הנזיר גילה תושייה זריזה, וכינס במקום שלושה תלמידי חכמים להתרת הנדר. הנזיר יצא את הבית כשרק גרביו לרגליו, ואחריו רצה הרבנית עם נעלי הבית. משם המשיכו לבית הרצ"ה. 'אמרו לי שהוא נמצא בבית הרב קוק, אביו המנוח. מצאתי אותו מתבודד בחדרו הקטן של הרב. דרך חור המנועול ראיתי אותו עטור בטלית ותפילין. דפקתי בחוזקה והוא לא הגיב. בעטתי בדת

ה. ריטואלים

סביב ההר, שהוא המוקד של מיתוסים של בריאה – למן אבן השתייה ועד למיתוסים של אחרית כמו "והיה ביום ההוא" – נוצרת מעתה מערכת חדשה של ריטואלים. ישנו כאן שינוי פרדיגמות מהאכזבה מהגאולה, ומעבר למיתוס של בריאה – שהלוא גם זמן מיתי נע סביב לוגיקה פנימית משלו. מעתה הוא נע סביב התגלות ובריאה. משמע, עולים לפני השטח בעוצמה רבה מיתוסים של בריאה, והמיתוס כדרכו מניע ריטואלים. אין ביהדות ריטואל מסוים הקשור באבן השתייה ובראש השנה גם יחד, אבל עם זאת, הריטואלים הקשורים באבן השתייה מעוגנים בחודש תשרי. הריטואל העיקרי המעוגן באבן השתייה היה כרוך בחג הסוכות, חג המים, שבמרכזו ניסוך המים והיין המחלחלים אל השתייה. מכאן נצברה אט אט התודעה של אבן השתייה לא רק כתשתית אלא גם כמקום המזיל מים, מקום של שתיית מים – כמושא פולחן הסדרה של פיריון ומים בתרבות דתית חקלאית.⁹⁸ זהו גם פשר התפילה המצומצמת של הכוהן הגדול בקודש הקודשים ביום כיפור. נוכח זאת אפשר להזכיר את ר' נחמן מברסלב, הממצב עצמו כצדיק שהוא אבן השתייה, ומבקש מתלמידיו להגיע אליו בראש השנה (ייתכן שבדרכו העקיפה הוא תרם להעלאת המיסטיקה של אבן השתייה בישראל ובכית המקדש. ראו סרטה של טלי אוחיון, "אבן השתייה").⁹⁹ המשקל ההיסטורי הכבד הזה הופך את ראש השנה למועד מבוקש לעלייה לרגל ולהתנגשויות, שכן ביום זה מתנגשות

והיא נפרצה. אמרתי לרב בהתרגשות שבאתי לקחת אותו לכותל'. הרב צבי יהודה לא הגיב גם הוא. הפעם לא הייתה זו תענית דיבור, אלא מצב אקסטטי שבו היה מצוי מעת לעת. 'הרמתי אותו על ידי וסחבתי אותו מתוך החדר, אחרי שהסרתי ממנו את הטלית והתפילין. לאורך כל המדרגות התלולות של בית הרב ומשם לג'יפ, הוא היה על ידיי, מספר הרב מנחם. 'הושבתי אותו על הברכיים של הנזיר, כשרגלו האחת על התול"ר'. הג'יפ הצבאי, עמוס אמצעי לחימה, תול"ר ושני רבנים, עבר את הר הבית ומשם לכותל. 'הרב הנזיר ניגש לכותל, נשען על האבנים ונותר קפוא'. הרב צבי יהודה עדיין היה שרוי במצב חודעתי אחר. 'באותם רגעים כלל לא תפס איפה הוא נמצא ומה קורה. לאט לאט הבין, תפס את עצמו והתחיל לבכות'. אחרי כמה דקות ביקשו הרב הנזיר והרצי"ה שהרב גורן יקרא פרק תהילים, ואני תקעתי בשופר".

98 ראו פדיה, "תמורות" (לעיל הערה 45).

99 אבן השתייה, בימוי: טלי אוחיון, ישראל (2008); ראו ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, תורה סא. ראו גם מאמרי, חביבה פדיה, "רבי נחמן, האדם שהיה אבן השתייה", הארץ, 7.9.2018.

התשוקות לרביבנות בהר, המושתתות על תפיסת אבן השתייה, משני הצדדים. לריטואלים נוספים אתייחס בהמשך.

ההתמקדות החזקה בריטואל של בריאה היא גם אחיזה באובייקט ממשי הנוכח בהר: האבן הנתפסת כאבן השתייה, ואשר הושתתה ברגע בריאת העולם כראש השנה. היא מייצגת בעבור הציבור הדתי-לאומי את עזיבת התשוקה אל הגאולה, הסוף העתידי שכאילו כבר היה ומוצה, ומאפשרת תנועה לדלת תיאולוגית פתוחה אחרת: התשוקה להתחלה חדשה, בחינת בריאה.

גם בנקודה זו אפשר לטעון להשפעה על הצד היהודי מהתיאולוגיה המוסלמית. הווה אומר, הן התפיסה בדבר מרכזיות האחיזה באובייקט הקדוש כמפתח לשליטה במרחב הן התיאולוגיה של אבן השתייה אפיינו באופן עז יותר את השיח המוסלמי לפני כמה עשורים, וכיום הן מיוצגות במידה שווה גם בצד היהודי.

1. חיפוש מוקד חדש פתוח לגברים ולנשים: שכינה על ההר

מהות ומשמעות חורבן המקדש כפי שנחתם בזיכרון הקולקטיבי היהודי הן כאירוע אשר בו תהליך ההרס העיקרי הוא הקאת השכינה והחצנתה אל ראש חוצות, ובהמשך, סילוקה אל הגלות. זו חוויה של ריקון מן הקדושה, מה שנחתם בוהר איכה במאמר "והשתא אמא לית לך"¹⁰⁰ כל אדמת ישראל מזוהה לפי מקובלים שונים עם השכינה או משמשת מכל לה. השכינה הונכחה במסגרת הפרקטיקות הגאוליות במרחב הישראלי, ומעתה, על פי הלוגיקה הפנימית היא מבקשת להיות מונכחת במוקד שממנו הוקאה בימי קדם, בהר. מאיצי התהליך הם הנאמנים והנאמנות, ומכאן המקום החשוב לנוכחות נשים, לתפילתן ולטהרתן ולכל מה שקשור בהר. הנשים הן המסמן הממשי של השכינה שההר התרוקן ממנה.

100 ראו במאמרי, חביבה פדיה, "והשתא אמא לית לך": קווים לגניאולוגיה של השכינה והאם; נספח: בני בבל ובני ארץ ישראל", בחרן: Bentsi Cohen (ed.), *As a Perennial Spring: A Festschrift Honoring Rabbi Dr. Norman Lamm*, New York: Downhill Publishing, 2013, pp. 97-151

6. טוף דבר:
ריטואל פרה אדומה -
הקטגוריה של טומאת
מת, הפרה האדומה
נשלעצמה ונמטפורה

אנסה עתה למקד את הר הבית בהקשר דת־אם,
לשבץ בהקשר זה את פולחן הפרה האדומה
ולבאר מדוע הוא בו בזמן החייאת ריטואל
הטהרה העתיק הקריטי לשם כניסה מחודשת אל
המקדש על פי ההלכה, ומשמש גם מטפורת
מרחב־זמן חדשה. ההישג הגדול ביותר של מכון
המקדש הוא הטמעה מהירה באמצעים חינוכיים את הפרקטיקות ואת הריטואלים
של המקדש, והצלחתו בתוך כמה שנים להנכיח ריטואלים חדשים בהר הבית.
לייבאם שוב מהזמן המיתי, זמן העבר, אל ההווה הישראלי, ולהפוך אותם
רלוונטיים ומתווכי משמעות על ציר פוליטי דתי תוך כדי לחחולם לכלל המרחב.

חלקים רבים מהכתבים, מהמאמרים ומהאיגרות המקובצים אצל הרב קלישר
בספרו "דרישת ציון" עוסקים בשאלה ההלכתית של קורבן ציבור. מעמ' 119
ואילך ולאורך הספר נדונים קורבנות הציבור: קורבן חגיגה ועוד, בלוויית דברי
ראשונים ואחרונים בנוגע לכך.¹⁰¹ כך כתב:

והיה כאשר [יהיו] רבים מנדחי ישראל בארץ הקדושה
ובירושלים, ויעלו קרבנם לריח ניחוח לה' וירפאו את מזבח
ההרוס, אז יהיה לרצון לפני אדון כל להוריד אור פניו לנגד
עמו, כאמור ישעיה נ"ד ט' "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי
מעבור מי נח עוד על הארץ כן נשבעתי מקצוף עליך ומגעור
בך". המשיל גאולת ישראל למי נח, כי כאשר בימי נח נרצה
קרבנו לפני המקום, אז נשבע מעבור עוד מים למבול, כנאמר
בראשית ח' כ"א "וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל ליבו
לא אוסיף עוד לקלל את האדמה בעבור האדם וגו'", כן [בדומה
לכך] כאשר נשוב להפיק רצון מן ה' על ידי קרבן ונכפר לנו
על כל עוונותינו, אז ישוב וניחם המרחם עלינו לסבב לנו אז
גאולה שלימה ושמחת עולם. בעת ההיא יבואו מלחמות על

101 קלישר (לעיל הערה 7). על פרשת חידוש קורבן פסח בידי הרב קלישר ראו אריה מורגנשטרן, "הדיון בשאלת חידוש הקרבנות ובניין המקדש ערב שנת ת"ר", קתדרה 82 (תשנ"ז), עמ' 45-74.

ארץ ישראל. יבוא גוג המגוג הנזכר ביחזקאל, ואז בוא יבוא צמח ה' אלקים וכל קדושו עימו ישמח ה' במעשיו וימלוך לבדו על כל יושבי תבל.¹⁰²

בדברים אלה של הרב קלישר בולט מאוד שריפוי המזבח ההרוס הוא תנאי לכך שהקב"ה יאות "להוריד אור פניו לנגד עמו", כלומר, השפעה קלסית של קורבן כמתפקד באופן תיאורגי ומפעיל פיוס משמיא כלפי האדם.

הרעיון להעלות קורבן על הר הבית פיעם כבר אצל מפקד גזרת ירושלים מטעם ההגנה במאבק של 1948 לכיבוש העיר העתיקה. כך מתאר נדב שרגאי:

הכין עמו מפקד ההגנה טלה שאותו ביקש להעלות קורבן לאלוקי ישראל על הר הבית [...] שש שנים ישב שאלתיאל במחנות השמדה בגרמניה, לאחר שנתפס על ידי הגסטאפו כשעסק ברכישת נשק עבור ההגנה. שאלתיאל לא היה איש דתי [...] אף על פי כן בחר המפקד העליון של כוחות ההגנה בסממן פולחני-דתי מובהק בכדי לסמל את הנצחון העתידי על האויב בקרב לשחרור קדשי האומה.¹⁰³

אולם עבר זמן רב מאז נשמע דיון ציבורי על קורבן הפסח, ורוב המשאבים כיום מרוכזים בניסיונות חידוש מצוות הפרה האדומה. זו החלה לככב בסוף שנות השמונים. כפי שכותב נדב שרגאי: "פרויקט הפרה האדומה היה היומרני מבין עשרות תוכניות אב שהוכנו ובוצעו תחת פיקוחו של הרב ישראל אריאל".¹⁰⁴ אף כאן נוכל לראות כיצד אלמנט שוליים מסיט רעיונות חדשים למודעות, בדמות קבוצת חוזרים בתשובה יוצאי קיבוצים מצפון הארץ שהייתה להם "חשיבה חקלאית והכרות עם הממשי של הפרה".¹⁰⁵

102 קלישר (לעיל הערה 7), עמ' 293.

103 שרגאי (לעיל הערה 50), עמ' 15.

104 שם, עמ' 140.

105 עובדה המוזכרת שם, עמ' 138.

הנה ידיעה שהתפרסמה באתר וואלה ב־15 בספטמבר 2018:

מכון המקדש בירושלים מאשר כי ב־28 באוגוסט השנה נולדה פרה אדומה "טהורה" – לראשונה מאז ימי בית המקדש השני(!), והיא עשויה להגשים נבואה תנכ"ית על בוא המשיח וקץ כל הימים. כדי שהפרה תעמוד בדרישות הנבואה, היא צריכה להיות אדומה לגמרי – דבר אותו רבנים מומחים אישרו כמה ימים לאחר לידתה. במידה והיא לא תצמיח שיערות לבנות או שחורות, היא תוכרזו סופית כפרה האדומה הראשונה שנולדה מזה 2,000 שנה בארץ ישראל – ותהפוך, לצערה, לקורבן. אפרה ישמש לטיהור אנשים טמאים ולכניית בית המקדש השלישי.¹⁰⁶

כמובן, אין להעלות את השאלה מאין המידע על אלפיים שנה שבה נולדה או לא נולדה פרה אדומה במרחב הישראלי.

כיצד אפוא מתרחשת התפנית למצוות פרה אדומה? לעניין זה כמה טעמים, והם כולם מעוגנים בכמה שרשראות של הסדר הסימבולי. מצוות פרה אדומה אינה מנסה להפעיל את השמיים. זה אינו אקט תיאורגי כמו קורבן פסח, אלא הבסיס ההלכתי ללגיטימיות להיכנס לחלל המקדש. אפר הפרה מטהר מטומאת מת.

מצוות שרפת פרה האדומה היא מעין קורבן המוקרב מחוץ למקדש,¹⁰⁷ ולכן קל יותר לבצעה, בדומה לקורבן הפסח, שאין צורך במקדש בנוי לשם הקרבתו. יתר על כן, זהו קורבן המדגיש את העמידה מנגד למקדש ואת הכמיהה להיכנס אליו

106 "פרה אפוקליפטית: האם הפרה האדומה הראשונה שנולדה בישראל מזה 2,000 שנה מבשרה רעות לכולנו?", וואלה, 15.9.2018.

107 מנקודת המבט של התפיסה ההלכתית, מצוות פרה אדומה אינה קורבן משום שאינה קרבה על גבי המזבח, אלא היא כאמור אמצעי לטהרה מטומאת המת, ובכך משמשת בסיס הלכתי להתיר את הכניסה לחלל המקדש. עם זאת, מכיוון שהפרה מְנַה בתורה "חטאת", נקשרו בה דינים מסוימים ויסודות של קורבן. ראו לדוגמה חולין יא ע"א. גם על פי התפיסה הקבלית כותב הרמב"ן בפירושו לבמדבר יט, ב: "ושריפתה כריח ניחוח בחוץ". מנקודת המבט של מדעי הדתות, מצוות שרפת הפרה האדומה מוגדרת באופן מובהק כקורבן, וכך אחיחס אליה בהמשך המאמר.

שוב. הניסיון לערוך טקס זה, בדומה לנוהג הקדום, בהר הזיתים, מתמקם בימינו בהר הזיתים כבית קברות וכמוקד תחיית המתים.

דיון מפורט בקורבנות חוץ במרחב המקדש ושאלת תפקוד המים והדם בזמן הבית ערכתי בעבר במאמרי "תמורות בקודש הקודשים"¹⁰⁸. כל קורבן, על פי טיעוני, הוא פרדיגמה של קהילה או של מרחב, והפעלתם במרחב השואף לאפוקליפסה של גאולה הייתה אופיינית בתקופת הבית השני אף שהיו ניצנים לכך גם אצל נביאי חורבן הבית הראשון ובתקופת יחזקאל וירמיה.¹⁰⁹

הפרה האדומה כקורבן חוץ הנערך על הר הזיתים ותכליתו ליצור את האפר המעורבב במים יחד עם אזוב ושני תולעת כדי ליצור מוצר סקרמנטלי שממנו מזים על הטמא בטומאת מת כדי שיוכל להיכנס למקדש הפכה כבר במדרשי הפסיקתא¹¹⁰ סמל לאחרית הימים ולאקט המשיחי האחרון. דרשות נאדרות ומרגשות הבליטו את האל ככוהן הגדול האחרון המטהר את עם ישראל מטומאת מת ומחזירם למקדש. נוסף על כך, מקובלים כגון בזוהר ובתיקוני זוהר¹¹¹ הדגישו ביותר את הפרה האדומה כמייצגת את השכינה ואת כנסת ישראל.

העלייה החדר-משמעית של נושא הפרה האדומה במרחב הר הבית כיום קשורה אפוא בכמה מרכיבים: במישור הפשוט, בפשט – פתרון הבעיה ההלכתית של איסור העלייה להר הבית עקב טומאת מת.

במישור המוטיבציה המשיחית הסימבולית והמדומינת, זהו הקורבן המשיחי האחרון האולטימטיבי. הנה הציטוט המשמעותי לעניין:

"פרה" (במדבר יט, ב) – זו מצרים, "עגלה יפיה מצרים"
 (ירמיה מו, כ). [...]; "ונתתם אותה אל אלעזר הכהן והוציא
 אותה אל מחוץ למחנה" (במדבר יט, ג) – שהוא עתיד לדחות

108 פדיה, "תמורות" (לעיל הערה 45).

109 דוגמת יחזקאל יא, כב-כג; פרקים מב-מג; ירמיה לא, לז-לט ועוד.

110 פסיקתא רבתי (איש שלום), פסקה יד; פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים), פסקה ד, ט-י.

111 זוהר, רעיא מהימנא, כרך ג (במדבר), קפ ע"ב; תיקוני זוהר, תיקון כא, מב ע"ב.

את שרה מכרך גדול ממחיצתו; "ושחט אותה לפניו" (שם) – "כי זבח לה' בכצרה וטבח גדול בארץ אדום" (ישעיהו לד, ו) [...]; "ושרף את הפרה" (במדבר יט, ה) – "ויהיבת ליקידת אשתא" (דניאל ז, יא); "את עורה ואת בשרה" (במדבר יט, ה) וגו' – הוא דוכסיה ואפרכיה ואיסתרטיליטיה, "הונך ועזבוניך [...] יפלו בלב ימים" (יחזקאל כז, כז) וגו' – אמר רבי שמואל בר יצחק: אפילו אותם שהם מקהלי ובאו ונדבקו בקהלך – אף הם יפלו בלב ימים (פסיקתא רבתי [איש שלום], פסקה יד).

במישור הנשי: זהו הקורבן היחידי שיש לו ערך כמובא לעיל ובו בזמן הוא קורבן נקבי. חזרתו של קורבן זה כפרוטוגניסט מרכזי ביצרים המשיחיים וההתגלותיים סביב ההר בשילוב הכמיהה מחדש לבריאה ולחיים תחת מוות מסבירה אינטנסיביות של חבורות משיחיות במרוץ החיפוש אחר הפרה האדומה, ושל אומניות, רובן ככולן נשים, בעבודות אומנות שכותרתן פרה אדומה. שוב, גם כאן יש להזכיר את אברהם אופק (1990-1935) בעבודתו "פרה אדומה"¹¹² – עבודה חשובה במיוחד. אפשר לומר שהיקף עבודותיו על הקורבן היא מהעמוקות ביותר במרחב הישראלי, תופעה שאפשר למקם ברקע הביוגרפי האישי שלו בעיבוד חוויות השואה והמלחמה ובשאיפה לסמלים תמונתיים ולהיבטים ריטואליים באומנות. עם זאת, עבודותיו כמובן מוקדמות לפריחת הריטואלים בזיקה להר.

המשוררת המלומדת והפמיניסטית ברכה סרי הייתה הראשונה שזיהתה עצמה, בספר שיריה, עם הפרה האדומה.¹¹³ עוד יש להזכיר את סרטה של ציביה ברקאי יעקב, "פרה אדומה", סרט העוסק בפן המגדרי לסבי אל מול דמות האב המקריב,¹¹⁴

112 אברהם אופק: גוף, עבודה, מוזיאון תל אביב לאומנות (קטלוג תערוכה), 2018. באשר לעבודה "פרה אדומה" ראו הנ"ל, פרה אדומה, עץ, בד אדום, חבל, 1979. בהשאלה למשכן לאמנות, עין חרוד.

113 ברכה סרי, פרה אדומה, תל אביב: ברירות, תש"ן.

114 פרה אדומה, בימוי: ציביה ברקאי יעקב, הפקה: איחי תמיר, לילה סרטים בע"מ, 2019, סרט קולנוע.

ואת עבודותיהן של נירה פרג¹¹⁵ ושל רחל בראף,¹¹⁶ כל אחת מעולמות תוכן וחוויה שונים. גם מהבחינה הסוציולוגית של מגזר חברתי הן אינן באות מאותו הקשר.

תופעות אלה, של ניסיון אינטנסיבי להקריב קורבן ממשי שיהיה שער לכניסה לסדר סימבולי מסוג אחר בעולם הדתי-פולחני על הר הבית, והיצירה/ההתפרעות האומנותית למקומות מדומיינים של מרד ושל שחיטה אדיטואלית של הפרה האדומה (ציביה ברקאי יעקב), העמדה הנשית בין פרה אדומה לבין השעיר לעזאזל (רחל בראף) – כל אלה מבטאות לא רק את העברת הפרדיגמה של הר הבית לנקודת הכובד של התגלות כמובילה לגאולה, אלא גם שיבה לנקודת הכובד של הפולחן כמוביל לגאולה.

ההתגלות היא התגלות שכינה והפולחן הוא פולחן שכינה, כאשר אבן השתייה המונחת במרכז ההר – השריד היחידי למקדש – אף היא אובייקט נקי מובהק.

ההדחקה, ההכחשה וההתעלמות החריפה מקורבנות אדם משני הצדדים במרחב המסוכסך והמפולג פונות להר הבית כמערך סמלי דחוס של השראת שכינה הצמא לתפילות נשים, לטהרה נשית ולקורבן הפרה האדומה כמקור חיים חדש. בתוך הבועה המושעת מכלל הסדרת המרחב הישראלי מתמקדים אנשי מכון המקדש בדיאלוג ישיר עם הסדר הסימבולי המטפיזי באמצעות חיפוש בממשי אחר פרה אדומה "אמיתית" תוך כדי חזון משיחי מדומיין מרהיב שלעקרון המציאות אין חלק בו.

פרדיגמה אחרונה זו של התייחסות להר הבית כמרחב של גאולה קיימת מסביר אף הוא את ההיסט החריף מהכותל המערבי אל הר הבית. האחד מוקד סימבולי של חורבן וגלות, והשני, מוקד סימבולי של גאולה. הכותל עצמו כייצוג וכסלף אובקט המייצג את הנצח – "מעולם לא זזה שכינה מן הכותל המערבי"¹¹⁷ – נדחק הצידה בשל נגישותו, ונוצר מעתק המסמן את הנצח היהודי ואת השכינה

Nira Pereg, *This Red Red Stuff*, Multi-Channel Video Installation 115
with Sound, Jerusalem 2017

116 רחל בראף, העדרות נוכחת, אוצרת: עדי אנג'ל, ביח יד לבנים, ראשון לציון 2019.

117 מאמר החוזר בכמה מדרשים: שמות רבה (שנאן), שמות ב, ד"ה ב, ב "ומשה"; מדרש תנחומא (בובר) שמות, י; מדרש תהילים (שחר טוב, בובר) מזמור יא, ד"ה [ג] יא, ד.

בדמות הר הבית. מעתק זה כרוך אף במעתק לקורבן הפרה אדומה, המאפשר לציבור גדול להיכנס למקדש גם אם "השמיים שותקים" ואינם מגיבים באופן תיאורגי לקורבן הפסח כפי שצפו וציפו בראשית הציונות וכפי שאכן עלו הלוחמים להר הבית עם טלה בחיקם.

קורבן הפרה האדומה צובר מערכת סמלים נוספת בהקשרים חדשים אלה. פעם היה זה ריטואל ליחיד לאחר אבלו הפרטי ומתו כדי לחזור למקדש לאחר שהיטהר מטומאת מת. כיום הוא מייצג אידיאה של ריטואל חוץ המסוגל לכנס את הציבור המרחבי בחזרה אל אובייקט העצמי שלו, ומשום כך המרוץ אחריו כה גדול ואף הולך ומתרחב, שכן הוא משמש תמונה מטפורית מושלמת לתנודות העזות במרחב – בין מרחבים לבין אובייקט קדושה בודד ומבודד.

בספרה על הר הבית הציעה שרינה חן את ההיבט המגדרי.¹¹⁸ אני מבקשת להוסיף את הממד הבא: הר הבית עם אבן השתייה, עתירת הסמלים הנקביים, עם הכוחות הכאוטיים, מקום שבו שכנה שכינה והוקאה לראש חוצות עם החורבן, הוא גם ההר שקורבן פרה אדומה הנקבי יאפשר לשוב אליו. הנקביות של הקורבן מייצגת בנרטיב ההר את המשיחיות, את ההתגלות ואת אחרית הימים הרבה מעבר למיוצג בדיונים ההלכתיים על טומאת מת, שכן נאמני ההר למגזריהם מחזיקים בתודעתם את המדרשים המשיחיים האפוקליפטיים על הפרה. לעומת זאת, אצל נשים אומניות המציעות נרטיב נגדי, בין אם בתוך גבולות הדת והמסורת בין אם בדגשים פמיניסטיים או מגדריים וקוויריים, שחיטת הקורבן הנקבי הופכת לנרטיב נגדי המייצג את הכוח המודחק תחת שיח הגאולה הדתי הגברי. אולי ההזדהות הרבה עם קורבן הפרה האדומה גם במרחב הגברי מבטאת את התחושה הסובייקטיבית של פסיביות אל מול הגבריות הפוליטית השלטת. כלומר, תחושה של אקטיביסטים משיחיים החשים שידיהם כבולות.

באשר לשאלה העקרונית יותר, של התשוקה והצימאון לפולחן, אלה הולכים לדעתי בד בבד עם הצורך להתחיות מחדש מבחינה רוחנית, במיוחד בזמן שבו אין באקט ההתיישבות חידוש, אף לא מענה מידי לתשוקת הפולחן והמעשה

כפי שהיה בראשית תקופת ההתנחלות, מה גם שאקט ההתיישבות עלול להכזיב ולהסיג אחורנית.

7. בסיון
הזמנים
עיקרו של מאמר זה בניתוח תנועות במרחב הגיאופוליטי בישראל, הקדוש בקדושה רגילה ובקדושה יתרה בעיני המאמין, על רקע תפיסות הזמן העמוק הכרוך בתפיסות של גאולה.

השיח שנוצר כאן בין הקונפיגורציות של קדושת המקום ושל הזמן הגאולי, קריטי להבנת המתחים והדחפים של ציבור דתי.

במאמרים קודמים סימנתי את ראשית העת החדשה המוקדמת ואת המודרניזם בכלל כמאופיינים בעלייתו של דגם חדש הקשור ברציונליזציה של האפקוליפטיקה, בשילוב בין תחושות מבוי סתום ופקיעת ממד הזמן הריאל-פוליטי לבין הרצון להנכיח מחדש את הזמן המיתי באמצעים רציונליים. תופעה זו בולטת מאוד ביהדות החל בגירוש ספרד, והיא מאפיין כולל של המודרניזם.

כל אלה היו נכונים בכל הנוגע להיסטוריה של עם ישראל כמיעוט החי באירופה. אולם במדינת ישראל דהאינדא – שהיא תערובת של זמן קולוניאליסטי, זמן פוסט-קולוניאליסטי, זמן מיתי וזמן ריבוני המופעלים כולם על המקום המסוכסך לא רק בשיח דו-לאומי אלא גם בשיח קוטבי יהודי-ישראלי – אינני מוצאת דרך להנכיח שפיות מלבד לנסות לפתח שיח חדש המתחשב בשיח הזהויות-זכויות של האוחזים במרחב המיתי תוך הקניה מחדש של שפה ערכית ואתית למרחב ריאלי-פוליטי.

שיח "רציונלי" בלבד, כזה המתעלם מהלוגיקה הפנימית של השיח המיתי-מיסטי, אין בו די. התערובת התיאולוגית-פוליטית דורשת ניסוחים תיאולוגיים חדשים להכלת המציאות הריאל-פוליטית, ומעל לכול וכמו תמיד, דורשת הידברות עמוקה בתוך הצד הישראלי עצמו.

הר הבית במחשבת הימין הציוני החילוני

אריה נאור

עיון בדברי מנהיגי הזרם המכונה "ימני" בציונות¹ בנוגע להר הבית מגלה שוני מהותי בין שני אופני חשיבה, רציונליסטי אינסטרומנטלי, ומיסטי אקספרסיבי פונדמנטלי. שלושה אישים בעלי השפעה מרכזית על גיבוש האידיאולוגיה של זרם זה בציונות ביטאו את אופני החשיבה השונים ומייצגים שלושה דגמים של שילוב, במשקלות שונים, של מיתוסים וסמלים עם שיקולי מדיניות: זאב ז'בוטינסקי, מנחם בגין ואורי צבי גרינברג.

1 מושגי החיג הפוליטי "ימין" ו"שמאל" אינם ממצים את זהותם האידיאולוגית והפוליטית של הזרמים השונים בציונות. השימוש בהם במאמר זה נועד להבחין בין הימין הרוויזיוניסטי על הסתעפויותיו האידיאולוגיות לבין יתר הזרמים הציוניים.

חשיבה רציונליסטית מופיעה בכתבי מייסד האסכולה הרוויזיוניסטית זאב ז'בוטינסקי, שביקש להכשיר את הקרקע הבינלאומית להקמת המדינה היהודית בכל שטחה של ארץ ישראל; חשיבה אקספרסיבית-פונדמנטליסטית בעלת גוון מיסטי מופיעה בשירתו של אורי צבי גרינברג ובפרוזה של ישראל אלדר, שביקש בעקבות המשורר הדגול לכונן את מלכות ישראל השלישית; ברטוריקה של מנחם בגין מופיעים ביטויים אקספרסיביים פונדמנטליים, אבל מדיניותו הייתה אינסטרומנטלית רציונלית, במיוחד בשנות כהונתו בראש הממשלה. מטרתו הייתה שימור הסטטוס־קוו שנקבע בירושלים עם איחודה בשנת 1967, עשר שנים קודם בחירתו לראש הממשלה, ומניעת הכרה כלשהי בתביעת המוסלמים לבעלות על ההר. ז'בוטינסקי ובגין נזקקו מטבע הדברים גם להיבטים הסמליים של ההר וסביבתו הקרובה, וניתוח דבריהם מצריך הבחנה בין המרכיב הסימבולי לבין המרכיב האינסטרומנטלי בתפישותיהם.

מאמר זה מתמקד בעמדות בנוגע להר הבית, אבל לפעמים העמדה הקונקרטיה בסוגיה זו מובלעת בעמדה הכללית בעניין ירושלים, ולפיכך נזקק המאמר לניתוח המביא בחשבון גם את העמדה בנוגע לירושלים בכללותה.

כשזאב ז'בוטינסקי היה בן שמונה עשרה בלבד פורסם בכתב העת הפטרבורגי "ווסחוד" שירו "עיר שלום". השיר נכתב כמובן ברוסית, ועניינו ירושלים. באוטוביוגרפיה שלו, "סיפור ימי", הוא כתב בעברית כעבור שלושים ושש שנה: "אני

חושש, כי שכחתי את תורת רבניצקי [יהושע רבניצקי היה מורהו הראשון לעברית] ואת האות ע' שבמילה עיר, והאמנתי בתומי כי ירושלם תרגומו עיר השלום. עתה, כמובן, אני כבר יודע שאין זה מתאים, לא לכתוב ולא למציאות".²

השיר הוא אגדה על ביקורו הדמיוני של המשורר המספר בירושלים בהדרכת מדרוך ערבי, שיח' אבן עלי, המספר לו וריאציה על בכייה של רחל אמנו המובא

.א

ז'בוטינסקי:**נטרול הממד הדתי**

2 זאב ז'בוטינסקי, "סיפור ימי", אבטוביוגרפיה, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, תש"ז, עמ' 27.

בירמיה לא, יד.³ המשורר מספר בגוף ראשון יחיד לעת חצות בליל אפל מול חומות ירושלים על "המיית פי נבל" הבוקעת מהחושך, "מיתרים מרי־הנפֶשׁ/ משיחים תוגה וְאָבֵל. // בְּסֶתֶר מְתִיפָה/ וּבֹכָה בְכָה וְרָן. / צֶלֶאֱשָׁה צָחֹר כְּשֶׁלֶג/ מִרְחַף מֵעַל צִיּוֹן". הוא שואל את השייח' לפשר המחזה ומקבל ממנו הסבר: "עיר־שְׁלוֹם' קוֹרְאִים מִקֶּדֶם/ לְדָמוֹת הַלְּבָנָה. / יֵשׁ אוֹמְרִים: נִשְׁמַע מִפִּיהָ/ שִׁיר־קִינָה מְדִי שָׁנָה". האל הועיד את הארץ לעם העברי, אך העברים "גָּלוּ מִן הַמוֹלַדֶּת, וְגָלָה מֵהֶם כְּבוֹד; וְלִכֵּן "הָאֵם שֶׁל עַם־הַדְּחִי" נושאת מספר וככי בכל שנה וקוראת לבניה לשוב "מֵאֲפֹסֵי־גְלוֹת פְּהִים" אל שדות המולדת.⁴

ירושלים משמשת כאן בתפקיד כפול: היא עיר השלום, לא רק בשמה המשובש אלא גם בתיאור אוטופי של יחס השייח', המסמל את הערכים כולם, לעם העברי ולזיקתו לארץ ישראל ולירושלים, וירושלים היא גם אימו המיתולוגית של העם הגולה. האלגיה מסתיימת בקריאה לפעולה, ללא הבעת ביטחון בהצלחתה, שהרי אלפיים שנה היא מקוננת באותו לילה, קוראת לבניה לשוב, והם עודם גולים בבלי כבוד. "שיר קינה מדי שנה" נשמע מפיה. אין ספק בכך שבלייל תשעה באב הכתוב מדבר, אולם לא על חורבן בית המקדש היא מקוננת אלא על הגלות, ומייחלת וקוראת לבניה לשוב ממנה "אל שדות המולדת" – אל השדות ולאוו דווקא אל הר הבית.

לא רק בשיר זה, יצירתו הציונית הראשונה, נעדרה התייחסות לבית המקדש ולהר הבית. ז'בוטינסקי כתב הרבה על ארץ ישראל משני עברי הירדן. במהדורה המדעית של כתביו ייכללו לפחות ארבעה כרכים שעניינם המרכזי והישיר הוא ארץ ישראל, נוסף על התבטאויות רבות מספור על הארץ, על הצורך בה ועל הזכות עליה, במאמרים, בנאומים וביצירות ספרותיות שעניינם מצב העם היהודי והתנועה הציונית. לעומת השפע שבכתבתו על ארץ ישראל כולט מיעוט כתיבתו על ירושלים. בנו, הפרופסור ערי ז'בוטינסקי, שם לב לדבר, וכך כתב על אביו ועל יחסו לירושלים:

3 ראו גם ברכות ג ע"א; חגיגה ה ע"ב; פתיחא דאיכה רבה, כד. אין ספק בכך שכשכתב את השיר, ז'בוטינסקי לא הכיר מקורות אלה.

4 זאב ז'בוטינסקי, "עיר שלום", שירים, תרגום: חנניה רייכמן, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, תש"ז, עמ' רכה-רכז.

הוא לא הירבה, משום מה, לכתוב על ירושלים. נשאר אִי־אלה קטעים פה ושם ומפה אחת קטנה, מצוירת בידו ועליה ציונים לתכניות ההגנה על העיר. הוא גם לא הירבה לדבר על זאת. בכל אופן, לא אתי. אלא שהסיבה ברורה לי לגמרי: היה זה דבר מובן מאליו. זאת העיר שלנו, פה נגור לעד [...] כאן, בירושלים, הרי הכל ברור ומובן מאליו, ללא צורך במילים.⁵

מהעשור השני של המאה העשרים והלאה כתב ז'בוטינסקי כמה פעמים על ירושלים בהקשרים שונים, רובם תרבותיים ומיעוטם מדיניים: הוא כתב על בית הספר לאומנות "בצלאל", על האוניברסיטה העברית, על השפה העברית בעירייה, על הצורך להקים הוצאת ספרים בירושלים, וכמובן, על המחלוקת בעניין הכותל, על מאורעות תרפ"ט ועל ההפגנה שערכו תומכיו בירושלים, על אפליית יהודים בחברת החשמל הירושלמית ועל הקונגרס הפאן־אסלאמי שכינס בעיר המופתי אמין אל־חוסייני בשלהי 1931. ירושלים הוזכרה מטבע הדברים במאמריו ובנאומיו נגד תוכנית החלוקה של ועדת פיל (1937), אבל לא עמדה במרכז הנמקתו. הוא כתב גם כמובן על הגנת היישוב היהודי בירושלים ב־1920 ועל חלקו בה, אולם לא כתב דבר על הר הבית, עד לאחת מיצירותיו האחרונות, אשר בה הציע ניהול עצמי של המקומות הקדושים בחסות בינלאומית. בכך ארון להלן.

לעומת התעלמותו מהר הבית היה בעיני ז'בוטינסקי ערך לאומי רב־חשיבות לכותל המערבי – "גל אבנים זה", כפי שתיארו – בשל מעמדו הסמלי שהתגבש בתודעה הלאומית היהודית:

מהו הכותל המערבי? אף אחד ממאה ליהודי תבל לא ראה אותו. אף אחד מאלף לא ידע את דברי ימיו, אבל נזדעזעו אף המתבוללים, אף המשומדים שבנו, כאשר נגעה יד הזרזון בגל אבנים זה. אם תשאלוני: "המבין אתה מדוע?" אודה כי אינני מבין. גם אני חשבתי את עצמי למעריך ההווה והעתיד,

5 ערי ז'בוטינסקי, אבי, זאב ז'בוטינסקי, חל אביב: סטימצקי, 1980, עמ' 59.

אשר יקר בעיניו בית הרושת חדש מכל חורבות העבר, וטעיתי.
 כי יש היגיון בחיים, היגיון המצרף את המסורת של ימי קדם
 לעובדות של היום והתכניות לעתיד.⁶

כך, במעמדו הסמלי של הכותל מתלכדים שלושת ממדי הזמן: המסורת (העבר), המציאות (ההווה) והתוכניות, שטיבן והיקפן לא פורטו (העתיד). ודוק: לא תוכנה של המסורת נתפס אצל ז'בוטינסקי כעובדה אלא עצם קיומה כגורם מעצב תודעה לאומית, והיא מצטרפת לעובדות של ההווה, ומתוך כך, בהכרח הנובע מאותו "היגיון בחיים", גם לתוכניות הלאומיות לעתיד, שאינן ניתנות לניתוק מן העבר. ניכרת בדבריו אלה השפעתו של אחד העם.⁷ הכותל הוא סמל לאומי מעבר לממד הדתי שלו, ולכן "אף המתבוללים, אף המשומדים שבנו" הזדעזעו נוכח חילולו באותה תקרית ביום הכיפורים תרפ"ט (1928), כאשר משטרת המנדט סילקה מרחבת הכותל את המחיצה שהפרידה בין גברים לנשים ואת הספסלים שהמתבוללים היהודים ישבו עליהם. פרשנותו של ז'בוטינסקי הייתה ששלושת הצדדים בסכסוך שפרץ – היהודים, הערבים וממשלת המנדט – פעלו כפי שפעלו והגיבו כפי שהגיבו לא על רקע דתי אלא על רקע לאומי-מדיני. כפי שיחסם של היהודים לכותל נובע מתודעתם הלאומית כך גם יחסם של הערבים, ואין כאן סכסוך דתי אותנטי.

"הסכסוך בינינו איננו דתי", אמר באספה שכונסה בפריז אחרי מאורעות תרפ"ט. "שורשיו העמוקים ביותר נעוצים בניגודים שבין שני העמים, שהאחד מהם רואה

6 זאב ז'בוטינסקי, "א-דאולה מענה!", דאר היום, 23.10.1929; נדפס מחדש בכרך זאב ז'בוטינסקי, ארץ ישראל ב, חל אביב: מכון ז'בוטינסקי ומרכז מורשת בגין, 2018, עמ' 280. ז'בוטינסקי התפלמס בעקיפין עם מאמרו הפרוגרמטי של דוד בן-גוריון, "על הכותל והעיקר", דבר, 19.10.1928, 22.7.1929. לשיטת בן-גוריון, לא הכותל היה העיקר אלא הפסקת העלייה, והוא הציע לשאת ולתת עם הערבים על רכישת הכותל מדיהם.

7 ראו לדוגמה הבחנתו בין "אמת היסטורית" ל"אמת ארכאולוגית": אחד העם, "משה", השלח, י"ג בשבט, תרס"ד. נדפס מחדש בקובץ על פרשת דרכים, חלק שלישי, חל אביב: דביר, תשי"ט, עמ' שמב. ראו גם במאמרו של אחד העם "עבר ועתיד", שם, חלק ראשון, עמ' פג: "דרכו [של העם] כבר כבושה ומוגבלת לפניו על-ידי עצמותו, ועצמותו – יסודה מעבר וטופה לעתיד".

את עצמו כבעל הארץ, והאחר – כמתיישב בה".⁸ זהו השורש העמוק, ונוסף עליו יחסה של ממשלת המנדט, "אותו מינהל רע, עוין וחסר אחריות של הפקידות הארץ-ישראלית השלטת שם".⁹

במאמר המערכת של היומון הירושלמי "דאר היום" כתב ז'בוטינסקי:

הכותל המערבי הוא מקדש דתי לעם ישראל במשך אלפי שנים. משום כך, מי שלא התעמק בשאלה זו יכול לבוא לידי מסקנה מוטעית שאין כאן אלא סכסוך דתי בלבד.

מסקנה זו תהיה לא נכונה בהחלט. אין כאן שום סכסוך דתי או מלחמה דתית. המכה הקשה שניתנה לנו היא מכה בחזית הציונות המדינית, בארץ הבית הלאומי בארץ-ישראל. בעיר עברו הגדול ועתידו של העם הוכיחו לנו, שאין אנו עם אשר היה פעם בן מלך ואשר ישוב למלוכה, אלא קבצן עלוב, שמשאירים אותו מאחורי הדלת והמזווה; שאנו אזרחים מהמדרגה השלישית, וכי מתחשבים איתנו כאן לא יותר מאשר באיזו ארץ בגולה, במקום שקיימים חוקי הגבלות איומים ביותר כלפי היהודים [...]

זאת היא מהות העניין וזאת היא כוונת הצוררים. הגורם הדתי יש לו ערך כאן, אבל רק באותה המידה שהיה ערך לאותה היהודייה אשר אותה היכה דאף ביום הכיפורים.¹⁰ כשם שאי אפשר להגיד שכוונתו של דאף הייתה להתנפל על נשים, כך אי אפשר להגיד שיש כאן עניין של משטמה לדת היהודית,

8 זאב ז'בוטינסקי, "הסכסוך אינו דתי", ארץ ישראל ב, עמ' 258. להשקפת ז'בוטינסקי על שורשי הסכסוך עם הערבים ראו מאמריו "על קיר הברזל" ו"האתיקה של קיר הברזל", ארץ ישראל א, תל אביב: מכון ז'בוטינסקי ומרכז מורשת בגין, 2015, עמ' 192-207.

9 זאב ז'בוטינסקי, "הסכסוך" (לעיל הערה 6), עמ' 258.

10 קצין המשטרה דגלס דאף (Douglas Valder Duff, 1901-1978) יצא ביום הכיפורים חרפ"ט עם כעשרה מאנשיו, חמושים בנשק וחובשים קטדות פלדה, להסיר את המחיצה שהפרידה בין עזרת הגברים לעזרת הנשים, ובמהלך הפעולה היכו גברים ונשים שעמדו בתפילה.

שיש כאן "סכסוך דתי בין עדות". זאת היא עובדה רצינית וחשובה במובן הפוליטי [...]

אין לנו שום סכסוכים דתיים, התנגשויות ומלחמות דתיות עם אף אחד. עלינו להילחם בכל מאמצי כוחותינו נגד אלה אשר ישתדלו להעביר את הסכסוך לשטח הזה, לתאר שיש כאן סכסוך דתי. עלינו להכריז על ניסון זה כעל רצון "להדליח את המים הזכים".¹¹

הופרו זכויותינו ההיסטוריות והעכשוויות, אותן הזכויות שישנן לעם היושב בארץ-ישראל, לעם ישראל כולו. זאת היא הפרה פוליטית גסה, ובשטח זה של הפגיעה בזכויותינו הלאומיות, המובטחות על ידי המנדט, ננהל את מלחמתנו.¹²

עמדתו העקרונית של ז'בוטינסקי, שעליה חזר כמה וכמה פעמים בעקבות פרעות תרפ"ט, הייתה שהסכסוך על ארץ ישראל הוא סכסוך פוליטי במהותו, תגובה שנראתה לו טבעית למדי, של אוכלוסייה ילידית להגירתה של אוכלוסייה שונה ולהתיישבותה בארץ שהם, הילידים הנוכחים, טוענים לבעלות עליה. במאמריו הביא דוגמאות מארצות הגירה אחרות שגם בהן התנגדה האוכלוסייה הילידית לנוכחותם של מהגרים חדשים. מכאן שאין זה סכסוך דתי אלא לאומי. אם מעלה אחד הצדדים טיעון דתי כי אז אין זה אלא ניסיון לגיטימציה של עמדה שאינה דתית ביסודה אלא לאומית. לעומת המופתי, שמיקד את טיעונו בממד הדתי, ביקש ז'בוטינסקי לנטרל ממד זה לחלוטין ולהדגיש את מכלול מאפייניו של הממד הלאומי בטיעון הציוני. אחד מהם הוא מעמדו של הכותל המערבי כסמל לאומי. מעמד זה הוא ייחוס לכותל, אבל לא להר הבית. גישתו החילונית המובהקת הקלה עליו את ההבחנה בין קיר התמיכה ההרודיאני של הר הבית, שאותו קידש כסמל לאומי, לבין ההר עצמו ולמסגדים שנבנו עליו. כך יכול לטעון ש"אין כאן שום סכסוך דתי או מלחמה דתית" ולהרוץ טענה אפשרית

11 ביטוי אנגלי (to muddy the waters) שהוראתו לערפל את המצב, להציג מצב עניינים כאילו הוא מסובך משהוא באמת.

12 "יומן: לא דת, אלא פוליטיקה", דאר היום, 26.7.1929 (ההדגשות במקור). המאמר אינו חתום, אבל הסגנון אופייני לז'בוטינסקי, שהיה אז העורך הראשי של העיתון.

בדבר סתירה להצהרת בלפור, שקבעה שלא ייעשה מכוחה דבר העלול לפגוע בזכויות האזרחיות והדתיות של האוכלוסייה הלא־יהודית בארץ ישראל.

ההתעלמות מהר הבית, כלומר, הימנעות מהעלאת טיעונים בדבר זכויות היהודים במקום אשר בו עמדו בתי המקדש הראשון והשני, חיזקה את אפיון הסכסוך עם הערבים כלאומי בלבד. את המקומות המקודשים לדתות השונות ביקש ז'בוטינסקי להוציא מההתדיינות על זכויות היהודים בארץ ישראל, וכך לנטרל עמדה אנטי־ציונית על יסוד תיאולוגי, בעיקר תיאולוגי נוצרי. הדבר בא לידי ביטוי ברור ומנוסח כנורמה חוקתית באחת מיצירותיו האחרונות: ספרו "חזית המלחמה של עם ישראל". הספר נכתב לאחר פרוץ מלחמת העולם השנייה, במסגרת מאבקו של ז'בוטינסקי להקים צבא עברי שיילחם שכם אחד עם בעלות הברית, ובהקשר היסטורי זה יש לראות את המתווה החוקתי שסרטט למדינה היהודית העתידה לקום. אחד הפרקים במתווה זה עוסק במקומות הקדושים. ז'בוטינסקי הציע בו ויתור על טענה לריבונות יהודית בהם, ותחתיה יצירת מעמד משפטי ייחודי למקומות המקודשים לדתות השונות תוך הסכמה בין־דתית ובפיקוח חבר הלאומים. זו לשונו:

א. כמה שטחים בעיר העתיקה של ירושלים, שאת גבולותיהם יקבע חבר הלאומים, ייהנו ממידה של אקסטרה־טריטוריאליות כמו זו שנהוגה בכל העולם לשגרירויות של מדינות.

ב. כל אחד מן השטחים האלה ייחשב לרשות מקומית, והיא תנוהל בידי מועצה שחבריה יתמנו לפי הסכמים בין הרשויות הדתיות הנוגעות בדבר.

ג. משטר דומה, בהבדלים המתבקשים, יונהג גם במקומות הקדושים האחרים במדינה.

ד. אשרות כניסה לצליינים לפרק זמן סביר יינתנו חינם לנתיני כל המדינות, פרט לימי מלחמה, ויוגבלו רק בשל צרכים אמיתיים של תברואה, תנועה ובטחון הציבור, ובתנאי שהרשות הדתית הנוגעת בדבר תטפל בצליינים האביונים ואחר כך תדאג להחזירם לארצותיהם על חשבונה.

ה. נציג חבר הלאומים בדרגת שגריר ימונה לייצג את האינטרסים של הארגון.¹³

פירוש הדברים הוא שחלק ניכר, אם לא רוב העיר העתיקה, לא יהיה תחת ריבונות המדינה. לא נקבע במתווה זה במפורש מי הריבון, אבל המעמד האקס-טריטוריאלי של השטחים הללו, שינוהלו בידי מועצה שתוקם בהסכמה בין הדתות ובמעורבות חבר הלאומים, כלומר האו"ם, מפקיע חלק זה של ירושלים מריבונותה של המדינה היהודית. עם זה, המתווה של ז'בוטינסקי אינו מגדיר א-פריורי את הדתות אשר להן אינטרס לגיטימי במקום קדוש זה או אחר, ובכך פותח לכאורה פתח למיקוח דיפלומטי ומשפטי רב-ממדי, אולם לא זו הכוונה הבוקעת מבין השיטין של מתווה חוקתי זה, אלא ניטרליזציה של הממד הדתי בסכסוך. ניטרליזציה זו תהיה אולי אפשרית רק על יסוד שימור הסטטוס-קוו שיושג בהסכמה הדדית של כל הדתות המעורבות. כך יוקמו אותן "רשויות מקומיות" וכך ינוהלו.

ז'בוטינסקי לא סיכם במתווה שלו את הנושאים החוקתיים שבהם עסק. הוא עצמו ראה בו טיטה בלבד, שהועלתה על הכתב לראשונה ב-1934 ושמטרתה "לתת [...] מושג מה על כוונותיהם של היהודים בתחום זה כשהיו לרוב, וכשארץ ישראל תהיה מדינה ריבונית".¹⁴ כמובן מאליו לכל מי שעוסק בהיסטוריה, אין ללמוד גזרה שווה מהצעה זו לשאלות העומדות על הפרק במדינת ישראל. המציאות שונה, הנסיבות ההיסטוריות שונות לגמרי, לפתח כל השוואה חטאת האנרכוניזם רובן, ובכל זאת יש משקל אידיאולוגי בלתי-מבוטל לעובדה שזאב ז'בוטינסקי לא נרתע בשעתו מלנסח בטיטה של חוקה את הרעיון בדבר בינאום המקומות המקודשים לשלוש הדתות.

13 זאב ז'בוטינסקי, "חזית המלחמה של עם ישראל" (תרגום: יוסי מילוא), היהודים והמלחמה, תל אביב: מכון ז'בוטינסקי ומרכז מורשה בגין, 2016, עמ' 224.

14 שם, עמ' 221.

.1

בגין והסעטוטס-קוו בהר

בעיצומו של המצור על ירושלים והמצור הכפול על הרובע היהודי בעיר העתיקה במלחמת העצמאות פרסם הארגון הצבאי הלאומי כרוז שניסח מפקדו האחרון, מנחם בגין, "אל מגיני

העיר העתיקה". נאמר בו, בין השאר:

מירושלים אין נסוגים. בירושלים חיים. בירושלים בונים.
בירושלים נלחמים, בירושלים נופלים. אך את ירושלים אין
עוזבים. אין נוטשים את הר ה' [...]

עוד עלה נעלה על הר ציון ברנה; עוד בא נבוא להר ה' בשמחה.¹⁵

באותו זמן שודר ב"קול ציון הלוחמת" – תחנת השידור של האצ"ל – כרוז אחר של הארגון, שגם אותו ניסח בגין, וגם בו נאמר:

עוד עלה נעלה להר ה' בשמחת השחרור ובחדוות החרות,
שתושג בדם גיבורינו וקדושינו.¹⁶

דברים אלו הם דוגמה יוצאת דופן להצבת הר הבית במוקד השאיפה הלאומית בכתביו של בגין. הוא דיבר וכתב הרבה על ירושלים, אבל לא הרבה לעסוק בסוגיית הר הבית. גם בכרוזים אלו דיבר על "הר ה'", בעקבות הנביאים ישעיהו ומיכה, שדיברו בחזוניתיהם על ההר כפי שיהיה באחרית הימים, כלומר מחוץ למסגרת הזמן ההיסטורי. המושג "הר הבית" רומז לבית המקדש, ומקופלת בו טענת זכות בלעדית של העם היהודי על ההר הקדוש. המושג "הר ה'" בהקשרו המקורי, יש בו ממד קוסמופוליטי, וההר יהיה מקודש לכל עמי תבל, כדבר הנביא:

וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהִיֶּה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשָּׂא
מִגְבְּעוֹת וְנִהְרָוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ: לָכוּ

15 מנחם בגין, "אל מגיני העיר העתיקה", במחברת, כתבים, כרך ד, תל אביב: הדר, 1975, עמ' 177-178. פורסם לראשונה בעיתון הקיר המחתרתי חרות, גיליון פה, פברואר 1948.

16 מנחם בגין, "המצור על ירושלים העתיקה", במחברת (לעיל הערה 15), עמ' 194.

וְנַעֲלָה אֶל הַר ה', אֶל בַּיִת אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, וַיִּרְנוּ מִדְרָכָיו וַנִּלְכֶּה
בְּאַרְחֻתָיו, כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר ה' מִירוּשָׁלַם (ישעיה ב,
ב-ג).¹⁷

לא בכדי בחר בגין לנסח את דבריו בעקבות חזון ישעיהו ולא השתמש במטבע הלשון הרגיל, "הר הבית". מעבר להגבהת המשלב הלשוני יש בניסוח זה כדי להדגיש את קדושת ההר, את השגב התיאולוגי ואת מעמדו הקוסמופוליטי, שהרי "כָּל הַגּוֹיִם" עתידים לעלות באחרית הימים, כלומר, בקץ ההיסטוריה, אל ההר הנישא מגבעות, ללמוד את דרכי ה' כדי ללכת באורחותיו. קביעתו של בגין, "את ירושלים אין עוזבים. אין נוטשים את הר ה'", יוצרת הקבלה בין ההר הקדוש והנישא לבין חלקיה האחרים של העיר, שיש לבנותם ואין לסגת מהם. כך, המחויבות הלאומית לירושלים אינה מתמצה בממד הפוליטי בלבד, ומעליו ישנו ממד הקדושה כגורם מנחה בשיקול הדעת המדיני. אולם מעבר להבעת ביטחון שעוד נבוא אל הר ה' בשמחה אין דבריו בגין הצעה או תוכנית פעולה קונקרטית להר. הקדושה המתפשטת מן ההר אל העיר בתקבולת שביניהם בדבריו נותרת סמל לתקוות הדורות, סמל בעל מטען מעורר רגש, מחוץ חפץ לאחרית הימים, אבל לא יעד מדיני להווה. ואכן, הרובע היהודי בעיר העתיקה, מתחת להר הבית ומולו, אבל לא על ההר עצמו, הוא שהיה יעד פעולה לארגון הצבאי הלאומי. כשנאלצו מגיני הרובע היהודי בעיר העתיקה להיכנע פרסם בגין הודעה – בירושלים עדיין היה האצ"ל קיים ככוח עצמאי למחצה משום שעוד לא הוחלה עליה ריבונות המדינה – אשר בה הביע ביטחון שהשלטון הערבי בירושלים לא יהיה קבוע:

שוב ישוּבו משחררי יהודה וגואלי ישראל להר הבית, ועוד הנף
יניפו את דגלנו על מגדל דוד. בדם ואש נפלה העיר העתיקה –
בדם ואש תקום העיר העתיקה, והיא לנו לעולמי עד. לנו תהיה
ירושלים, עיר דוד, לעולמי עד.¹⁸

17 מיכה דיבר בלשון כמעט זהה. ראו מיכה ד, א-ב.

18 בגין חזר על דבריו אלו בנאומו בפתיחת הוועידה הארצית של תנועת החרות בעיר העתיקה במלאת שנה למלחמת ששת הימים, כ"ח באייר תשכ"ח (26.5.1967), והם פורסמו על ידי מרכז מורשת מנחם בגין: "יותר משישראל שמרו על ירושלים, ירושלים שמרה על

הוא לא הבהיר את משמעות השיבה להר הבית וגם כאן לא ניסה לתרגם את הרטוריקה לתוכנית מדינית, מה ייעשה במסגדים שעל ההר והאם בשוב "משחררי יהודה וגואלי ישראל להר הבית" יבנו את בית המקדש. המעשה הברור שייעשה כאשר ישובו המשחררים אל הר הבית הוא הנפת הדגל על מגדל דוד, הנמצא במזרחה של חומת העיר העתיקה, ולא בהר הבית. הנפת הדגל על מגדל דוד היא פרפרזה על הטור החותם את אחד משיריו רבי־ההשפעה של אורי צבי גרינברג: "וְדָגַל דָּוִד – בְּמִגְדָּלוֹ שֶׁל דָּוִד".¹⁹ הקביעה "בדם ואש נפלה העיר העתיקה – בדם ואש תקום העיר העתיקה" היא פרפרזה על קטע מהפואמה של יעקב כהן, "בריונים", שנכתבה בשנת 1903: "בְּדָם נָאֵשׁ יְהוּדָה נִפְלָה / בְּדָם נָאֵשׁ יְהוּדָה תִּקְוֶה!".²⁰ טורים אלו היו בשינוי קל סיסמת ארגון "השומר" ואחר כך סיסמת והמנון "ברית הבריונים", הקבוצה הרדיקלית בתנועה הרוויזיוניסטית, בהנהגת אב"א אחימאיר.

בעת התרוממות הרוח עם הניצחון על מצרים במבצע סיני וקודם החלטת הממשלה על הנסיגה דיבר בגין בכנסת בשמחה על "רצועת עזה המשוחררת", והוסיף:

"והארץ נשארה הרבה מאד לרשתה"²¹ [...] וכל מבצע שייעשה כדי לשחרר את שטחי המולדת הכבושים, אף הוא בבחינת השימוש בזכות ההגנה העצמית החוקית; אף הוא בדרך קיום זכותנו הנצחית.

כל העם חייב היום להתאחד סביב ההכרה הזאת, ואז, בעזרת ההשגחה העליונה, נזכה לעלות כולנו במהרה בימינו –

ישראל": מנאומיו ודבריו של מנחם בגין על ירושלים, עריכה: משה פוקסמן־שעל, ירושלים 2007.

19 אורי צבי גרינברג (אצ"ג), "יהודה־היום, יהודה־מחר / מִשָּׂא דְנוֹי וּמִשָּׂא גִיל", כל כתביו, כרך ג: ספר הקטרוג והאמונה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ב, עמ' 189. על הפואמה ראו להלן בסעיף על אצ"ג.

20 יעקב כהן, "בריונים", כתבי יעקב כהן: שירים, חל אביב: דביר, [חש"ד], עמ' פז. סיסמת "השומר" הייתה: "בדם ואש יהודה נפלה, בדם ואש יהודה תקום!". בחנועת בית"ר שרו קטע מהפואמה בשינויי עריכה, ובהם שינוי זה.

21 יהושע יג, א.

הממשלה, הכנסת, רבבות בני עמנו – על הר הבית, כדי לתת שבת והודיה לאלוהי ישראל, על אשר הוציאנו בדור הזה מעבדות לחירות אמת.²²

מהקשר הדברים עולה ששחרור הארץ כולה מכיבוש זר יביא מיניה וביה לאפשרות לעלות להר הבית ולהתפלל שם בציבור. בגין לא דיבר על הקרבת קורבנות בבית המקדש, אלא על מתן שבת והודיה לאלוהי ישראל. כעבור אחת עשרה שנה, כשהר הבית יהיה בידי ישראל, תתברר לו הבעייתיות הכפולה: מצד אחד האיסור ההלכתי לעלות להר ומצד אחר המשמעות הבינלאומית המורכבת והסיכון הכרוך בה.

עד מלחמת ששת הימים נהגו לציין בתנועת החרות ובתנועת הנוער בית"ר את יום נפילת העיר העתיקה. היומון "חרות" פרסם כמה פעמים מוסף מיוחד ל"ט באייר, יום נפילת הרובע היהודי, והתנועה פרסמה סיסמאות שכל הנראה הייתה לבגין יד בניסוחן: "חומת העיר העתיקה אינה גבול ירושלים, הירדן אינו גבול ארצנו, הים אינו גבול עמנו". העיר העתיקה כולה היא שהייתה היעד המוגדר שהתנועה שאפה אליו. בחנוכת משכן הכנסת ב־31 באוגוסט 1966 השתתף בגין בדיון בהצעת חוק יסוד: הממשלה. בפתח דבריו אמר בין השאר: "על הדיון הרגיל והחגיגי הזה נברך שהחיינו, אך בלי שם וכלי מלכות. בו ובה נברך – היום הזה נעלה על ראש שמחתנו את ירושלים השבויה – משעומדות תהיינה רגלינו בשעריך, ירושלים, ירושלים הבנויה כעיר שחוכרה לה יחדיו".²³ על ירושלים דיבר, והר הבית הרי הוא שם, אבל הוא בחר בפסוק שעניינו העיר "שחוכרה לה יחדיו", ולא דווקא ההר הקדוש מכול.

במלחמת ששת הימים הייתה לבגין, והוא שר בלי תיק בממשלת הליכוד הלאומי בראשות לוי אשכול, יד בהחלטה לכבוש את העיר העתיקה. הוא ביקש מאשכול לכנס את הממשלה לישיבה אשר בה הציע "לשחרר את העיר העתיקה".²⁴

22 דברי ח"כ בגין, 7.11.1956, דברי הכנסת 21, עמ' 203.

23 דברי ח"כ בגין, 31.8.1966, דברי הכנסת 34, עמ' 2505. פרפרזה על הכתוב בהלים קכב, ב.

24 פרוטוקול ישיבת הממשלה, 5.6.1977, ארכיון המדינה (להלן: א"מ] א-6/8164. השר יגאל אלון העלה הצעה דומה.

למחרת כניסת צה"ל לעיר העתיקה בא בגין אל הכותל המערבי, ובעומדו נוכח הכותל נשא תפילה שחיבר במיוחד למעמד זה. הוא פתח בהודיה לאל על הניצחון, חזר על דברי משה רבנו בנסוע הארון: "קוּמָה ה' וַיִּפְצֹ אֵיבֶיךָ וַיִּנְסֹ מִשְׁנֵאֵיךָ מִפְּנֶיךָ" (במדבר י, לה), והוסיף בלשון תנכית: "ונפיצם ונדבירם והמה נסו". אחר כך התפלל לשלום חיילי צה"ל "המחשלים בחרבם המנצחת את הברית בין הבתרים". בין שאר הדברים אמר:

היום הזה ניצבים אנו בפני הכותל המערבי, שריד בית תפארתנו, בירושלים הגאולה, בעיר שחוברה לה יחדיו²⁵ ונישא תפילה מליבנו, כי ייבנה בית המקדש במהרה בימינו.²⁶

הוא הסתפק בתפילה ליד הכותל, ובאותו יום לא עלה להר. הוא עשה זאת בהזדמנות אחרת, בלוויית רעייתו. כשנקבע הסטטוס-קוו בהר הבית הוא לא הביע התנגדות בממשלה להחלטת שר הביטחון בדבר ניהול עצמי של ההר בידי הוואקף, אולם דרש שלא יגבו מישראלים תשלום בעבור הכניסה לשטח ההר. לשם כך יוחד שער המוגרבים, ולפי החלטות שהתקבלו בדרג הממשלה, מתפללים יהודים שיעלו להר יופנו לכותל.²⁷ בגין הסכים לכך. כפי שביום המלחמה בא אל הכותל ולא עלה להר, דרש גם בדיוני הממשלה להעניק יחס של כבוד מיוחד לכותל. הוא תמך בהרחבת רחבת הכותל, בתנאי שיימצא דיור חלופי הולם לתושבים הערבים של "שכונת המוגרבים" הסמוכה לכותל, ודרש למנוע עישון והשלכת בדלי סיגריות ברחבת הכותל, ולאסור חילול שבת שם: "אני בעד שמירה קפדנית ביותר על המקומות הקדושים לנוצרים ולמוסלמים. בעוד אנחנו נותנים דעתנו למקומות האלה, אני תמה מדוע נותנים לחלל מקומות קדושים שלנו".²⁸ למעשה, אם לא גם להלכה, האדרת מעמדו של הכותל המערבי –

25 תהלים קכב, ג.

26 מנחם בגין, "דברים ליד הכותל המערבי", 8.6.1967. מובא אצל אריה נאור וארנון למפרום (עורכים), מנחם בגין ראש הממשלה השישי, מבחר תעודות מפרקי חייו (1992-1913), ירושלים: ארכיון מדינת ישראל, תשע"ד, עמ' 167.

27 ראו על כך במפורט, נדב שרגאי, הר המריבה: המאבק על הר הבית – יהודים ומוסלמים, דה פוליטיקה, ירושלים: כתר, 1995, עמ' 31-34.

28 פרוטוקול ישיבת הממשלה, 19.6.1967, א"מ א-8/8164.

בהתאם למסורת הרוויזיוניסטית – באה על חשבון הזיקה להר הבית, הנתון לניהול הוואקף בהסכמת ממשלת ישראל, והוא בגדר "המקומות הקדושים למוסלמים". הייתה זו השלמה עם המציאות והימנעות מהפיכת הסכסוך הערבי-ישראלי לסכסוך דתי מוסלמי-יהודי.

לעומת האינסטרומנטליות המדינית של ז'בוטינסקי ובגין בולטת תגובתו האקספרסיבית של ישראל אלדר, לשעבר מראשי לח"י ואחד האידיאולוגים המרכזיים במחנה הימין. הוא קבל על כך שצילום של חייל ישראלי "נדבק לכותל ובוכה" היה לסמל הניצחון, ושאל בזעם ובכאב:

מה קורה פה? למה ליד הכותל? למה לא על ההר? מי חשב אותה שעה על איסורים הלכתיים? ודאי לא גור ואשכול ואותו חייל בוכה ואותם המונים שהחלו לנהור לכותל. לא ההלכה עצרה בעדם לעלות ולחגוג בהר המשוחרר. הגלות שנות אלפיים הנהירה אותם, אותנו, ואת נהר התרגשותם, התרגשותנו. ואל כותל הדמעות. מחזה סוריאליסטי ממש. אי-רציונליות בתוך אי-רציונליות של נס השחרור. עמוק ומחריד. ציונות אמנסיפציבית, אנוסה, גוברת על ציונות גאולתית-היסטורית.

[...] היינו על ההר, ובאורח ספונטאני, ללא צו מגבוה, ללא שיקול ותכנון – ירדנו לכותל. בחינת עלייה צורך ירידה.²⁹

את "הציונות הגאולתית" שלו, שהר הבית במרכזה, סמך אלדר על שירת אורי צבי גרינברג, שתידון להלן, ועל "עיקרי התחייה" – המסמך האידיאולוגי המכונן של מחתרת לח"י, שחיבר אברהם (יאיר) שטרן, ואשר בו דובר על "בניין הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה".³⁰ כמאמריו בשנות החמישים והשישים

29 ישראל אלדר ואריה אלדר, ירושלים: אתגר – בין הסבר למזבח, ירושלים: כרטא, 1978, עמ' 242 (ההדגשות במקור).

30 אברהם שטרן-יאיר, "עיקרי התחייה", בדמי לעד תחייה: שירים, מאמרים, מכתבים, תל אביב: "יאיר", 1983, עמ' קמג. "עיקרי התחייה" פורסמו לראשונה בביטאון המחתרת במחתרת, גיליון שני, חשוון תש"א.

הזכיר אלדד שוב ושוב את הר הבית כמחוז חפצה של תנועת השחרור הלאומי, ולאחר מלחמת ששת הימים הביע פליאה על שההר לא הופקע מהוואקה, ותמך בתפילת יהודים על ההר "גם ללא מקדש עד בוא גואל".³¹ ישראל אלדד היה אחד העותרים לבית המשפט העליון ליתן צו שיאפשר תפילת יהודים בהר הבית.³² העתירה נדונה בפני הרכב של חמישה שופטים ונדחתה פה אחד. המסקנה מפסק הדין הייתה שכל זמן ששר הדתות לא התקין תקנות בדבר סדרי התפילה על ההר רשאית המשטרה למנוע תפילת יהודים שם, מטעמי שמירת הסדר הציבורי.

ב־8 במאי 1975, ערב יום ירושלים, עלתה קבוצת חברי בית"ר להר והתפללה תפילת מנחה. צעירים ערבים זיהו אותם והחלו לידות אבנים, המשטרה הוועקה ועצרה אותם. שמונה מהצעירים הועמדו למשפט ויצאו זכאים. בית משפט השלום בירושלים קבע שהם לא הפרו את הסדר הציבורי ושמוטב ששר הדתות יפעיל את סמכותו ויתקין את התקנות שיסדירו את התפילה.

בתגובה על פסק הדין פרצו הפגנות ושכיתות מסחר, ובמהלך פיזור ההפגנות נהרגו שלושה ערבים, כמה עשרות נפצעו וכחמש מאות נעצרו. המהומות התפשטו ליהודה ושומרון ונרגעו אחרי שבית המשפט העליון, בדונו בתיק אחר, אישר את עמדת פרקליטות המדינה, שלפיה תפילת יחיד של יהודים בהר תותר אם לא תהיה הפגנתית.³³ פסק דינו של בית משפט השלום בעניין הבית"רים בוטל, אבל הם לא נענשו, עקב בעיית שפיטות.³⁴

גרשון סלומון, חבר הנהלת תנועת החרות ומועצת עיריית ירושלים, הקים את "תנועת נאמני הר הבית וארץ ישראל", ששמה לה למטרה לפעול למימוש ריבונות ישראל בהר. לשם כך יזם עליות להר לשם ביצוע פולחן, כגון הקרבת

31 אלדד (לעיל הערה 29), עמ' 244.

32 בג"צ 22/68 חוגים לאומיים נ' שר המשטרה, פד"י כד(2) 141. לניתוח פסק הדין, שזכה לאזכורים רבים בספרות המשפטית, ראו שמואל ברקוביץ, "מה נורא המקום הזה!" קדושה, פוליטיקה ומשפט בירושלים ובמקומות הקדושים בישראל, ירושלים: כרטא, 2006.

33 בג"צ 99/76 הרלוף כהן נ' שר המשטרה, פד"י ל(2) 505.

34 על ההיבט המשפטי של תפילת יהודי, או תפילת יהודים, בהר הבית, ראו ברקוביץ (לעיל הערה 32), עמ' 361-366.

קורבן פסח, ובשל כך זכה לכיסוי עיתונאי בולט. כשהמשטרה סיכלה את כוונותיו עתר לבג"ץ, ביודעו שאין סיכוי לקבלת העתירה. גם דחיית עתירה או סיכול פעולה בידי המשטרה היו לו בבחינת הישג, משום שרצה להחדיר את הנושא לתודעת העם, והדבר עלה בידו.³⁵ הוא לא הסתפק בכך, אלא ניסה לרתום את תנועת החרות ואת מנחם בגין לרעיונותיו.

בוועידת תנועת החרות בינואר 1977 הציע סלומון להוסיף להחלטות המדיניות סעיף שיצהיר במפורש שממשלה בראשות התנועה תשנה את הסטטוס-קוו בהר הבית ותבטיח תפילת יהודים. חברי הוועדה המדינית של הוועידה תמכו ברעיון, אבל התנגדו להכלילו בהחלטות שימשו בסיס למצע הליכוד בבחירות, מטעמים טקטיים. סלומון לא ויתר. הוא נקרא לשיחה עם בגין, שאמר לו שאם ייבחר לראשות הממשלה יתיר תפילת יהודים על ההר. כעבור כמה שבועות עלה בגין להר הבית בלוויית חיים לנדאו, אבל הדבר לא פורסם,³⁶ ככל הנראה עקב עמדת הרבנים שאסרו על העלייה להר מטעמים הלכתיים. מכתב ששיגר אל חוקר המחשבה היהודית פרופ' פנחס הכהן פלאי ערב הבחירות לכנסת העשירית מבהיר את הבעיה:

בממשלת הליכוד הלאומי הבאתי לכך כי סוכם לפתוח, אפילו מתוך התגברות על התנגדות הערבים, את שער המוגרבים, למען יוכלו לעבור בו יהודים ולהיכנס אל הר הבית בלי תשלום כלשהו. לכן אין זה נכון כלל שליהודים אין גישה להר הבית. השאלה של עריכת תפילות הציבור במקום הזה, שהוא הקדוש ביותר לעמנו, היא שאלה אחרת ובה גם דנו בתי המשפט בארצנו. ואין להתעלם כלל מחילוקי הדעות בקרב גדולי התורה. בעוד אשר הרב גורן יודע מקום על הר הבית שבו מותר גם לטמאי מתים כמונו לעלות אליו, רבנים וגדולים אומרים שהאיסור הוא איסור מוחלט כל עוד לא היטהרנו על ידי קרבן פרה אדומה [...] אל לנו להכניס ראשינו בין הרים

35 על סלומון ותנועתו ראו שרגאי (לעיל הערה 27), עמ' 287-298.

36 שם, עמ' 374-375.

אלה. בעיני זהו שיקול חשוב מאוד בקשר לקבלת ההכרעה שנתקבלה מיד לאחר מלחמת ששת הימים.
מצד שני איני פוסק לחשוב על פתרון חיובי בשביל אלה היהודים החושבים שמותר להם לעלות, עד גבול מסוים, על חלק של הר הבית.³⁷

כפי שאמר לגרשון סלומון לפני הבחירות לכנסת התשיעית כך כתב לפנחס פלאי לקראת הבחירות לכנסת העשירית, שהוא מעוניין בפתרון, ואם ייבחר, הוא מקווה לפעול למציאתו. הוא הדגיש שמדובר בתקווה, לא בהבטחה.
הלכה למעשה, הדבר לא היה אפשרי ב־1977 וגם לא ב־1981.

כשבוע לאחר ניצחוננו בבחירות לכנסת התשיעית (17.5.1977) הזמין בגין את משה דיין להצטרף לממשלתו בתפקיד שר החוץ. דיין התנה זאת בשני תנאים: כל זמן שהוא יכהן בממשלת בגין לא תוחל הריבונות הישראלית על יהודה ושומרון וחבל עזה, ויישמר הסטטוס־קוו בהר הבית, כלומר, לא תותר תפילת יהודים על ההר. בגין הסכים לשני התנאים.³⁸ שיקולו המרכזי היה המשמעות הפוליטית של עמדת הרבנים שאסרו על עליית יהודים להר. הרב גורן, שאיתר על ההר שטח שלפי מדידותיו היה מותר ליהודים מבחינה הלכתית, להימצא בו ולהתפלל, היה יוצא דופן בקרב רבני ישראל. שינוי הסטטוס־קוו היה עלול לחולל משבר פוליטי ואולי אף לסכל את האפשרות לצרף את החרדים לקואליציה שתכנן להקים.³⁹

כחצי שנה לאחר כינון ממשלת בגין הראשונה בא נשיא מצרים אנואר סאדאת לירושלים והחל המשא ומתן בין שתי המדינות. במסגרת זו העלה בגין את הצעת הניהול העצמי של המקומות הקדושים. בישיבת הממשלה אשר בה אושרה תוכנית השלום שלו אמר בגין:

37 מנחם בגין אל פרופ' פנחס הכהן פלאי, 28.6.1981, א"מ ג-1/9564.

38 משה דיין, הלנצח תאכל חרב, שיחות השלום: רשמים אישיים, תל אביב: עידנים, 1981, עמ' 18.

39 ראו על כך שרגאי (לעיל הערה 27), עמ' 376-377.

בסעיף 25 אנו מדברים על ניהול המקומות הקדושים לשלוש הדתות. בינתיים העליתי הצעה, בתנאי שתאושר בממשלה, האומרת: כל אחת משלוש הדתות תנהל את ענייני המקומות המקודשים לה. אשר למוסלמים, אנו נהיה מוכנים להזמין אותם להקים ועדה לניהול המקומות הקדושים שלהם, אשר תהיה מורכבת מנציגי המועצה המינהלית ומנציגי המדינות השכנות. כל מדינה תשלח נציג אחד, וכן נוסיף עליהם את מרוקו ואת ערב הסעודית.⁴⁰

שני מרכיבים יש בהצעה זו: ענייני ותכסיסי. המרכיב הענייני הוא ניהול עצמי של המקומות הקדושים ברוח תוכניתו של ז'בוטינסקי, אבל ללא זיקה לאו"ם. המרכיב התכסיסי הוא צירוף מדינות מוסלמיות לוועדה שתנהל את המקומות הקדושים לאסלאם, כדי שלא תהיה לרשות האוטונומיה של הפלסטינים סמכות בהר הבית. לשם כך הציע בגין תחילה לצרף לוועדה גם את איראן, כמדינה מוסלמית לא ערבית, אבל בשיחה עם הנרי קיסינג'ר שינה את דעתו כדי לא לצרף את איראן לסכסוך. בשל כך דחה את הצעת סגן ראש הממשלה יגאל ידין לצרף את טורקיה.

הממשלה אישרה את תוכנית השלום של בגין, ולאחר יומיים הציג אותה בפגישתו עם הנשיא סאדאת באיסמעיליה. מאז ועד כינוס ועידת הפסגה בקמפ דייוויד כעבור תשעה חודשים לא עלה עניין הר הבית בדיונים עם מצרים ועם ארצות הברית. בקמפ דייוויד הציע סאדאת לקרטר שמעל למסגדים בהר הבית יונף דגל סעודי. קרטר הסכים, ויועצו לענייני ביטחון, זביגנייב בז'ז'ינסקי, העלה את ההצעה בשיחה לא רשמית עם היועץ המשפטי של משרד החוץ הישראלי, מאיר רוזן, בחדר האוכל. בגין שמע את דברי בז'ז'ינסקי ואמר מייד שהדבר לא יקום ולא יהיה, אולם קרטר שב והעלה את ההצעה באוזני שר החוץ משה דיין. קרטר היה מוכן שישראל תסכים שיונף דגל, בלי לקבוע בשלב זה אם מדובר בדגל של מדינה או של דת. בהתייעצות של המשלחת הישראלית גילו דיין ושר הביטחון עזר ויצמן נכונות לשקול את הצעת קרטר, אולם בגין דחה את הרעיון בתקיפות

ואמר שלא יהיה דגל כלשהו על הר הבית משום שפירוש הדבר הוא הכרה בתביעת המוסלמים לבעלות על ההר. בהתאם לעיקרון שהנחה אותו בנושא עתידה המדיני של ארץ ישראל – מניעת ריבונות זרה ממערב לירדן – התנגד בגין בכל תוקף לרעיון הדגלים. לא רק משום משמעותו הסמלית אלא גם משום שמהסדר כזה משתמעת נכונות לריבונות זרה על הר הבית.

הוא נועד עם קרטור ועם מזכיר המדינה סיירוס ואנס וסקר באוזניהם את תולדות הר הבית. הוא סיפר להם על בית המקדש הראשון, מקדש שלמה, שנהרס בידי הבבלים, וכעבור שבעים שנה נבנה בית המקדש השני, באותו מקום, על ההר, עד שנחרב בידי הרומאים. הוא הוסיף:

מכל תפארת עברנו לא נשאר לנו אלא הכותל המערבי, אך קודש הקודשים היה למעלה, במרכז ההר. המוסלמים תפסו את שטח בית המקדש ובנו עליו שני מסגדים. אין חולק על כך שאלה הם מקומות קדושים לאסלאם, אך הר הבית עצמו שייך לנו, היהודים, בזכות שאין למחול עליה. לפי אמונתנו, כשיבוא המשיח ייבנה בית המקדש מחדש במקומו. אם יונף דגל ערבי על ההר פירוש הדבר שאנו מודים שהר הבית אינו שלנו, אלא שייך לאסלאם. זה אינו נכון, ולזה לא נסכים, לא נסכים לעולם!⁴¹

כשהבינו האמריקנים שאין סיכוי להזיז את בגין מעמדתו עברו לדבר על מעמד ירושלים באופן כללי. עניין הדגלים על הר הבית לא הוזכר עוד. מאלף הדבר שהנשיא קרטור לא הזכיר עניין זה ביומן המפורט שניהל בקמפ דייוויד. על כל פנים לא הזכירו בגרסה שמסר לפרסום.⁴² בעניין ירושלים הוא המשיך ללחוץ, ואמר לדיין שהוא מצפה שישראל תיסוג מירושלים המזרחית, חוץ מהכותל המערבי, שיישאר בידיה. בסופו של דבר סוכם שכל אחד מהצדדים: ישראל,

41 נאור ולמפרום (לעיל הערה 26), עמ' 366–367. דברי בגין באוזני קרטור וואנס דווח בהתייעצות בירושלים לאחר חתימת הסכמי קמפ דייוויד. ראו אריה נאור, בגין בשלטון: דות אישית, תל אביב: ידיעות אחרונות, 1993, עמ' 176.

42 ראו על כך Jimmy Carter, *White House Diary*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2010

מצרים וארצות הברית, יבהירו במכתבים את עמדותיהם בעניין ירושלים, והנוסח האמריקני עבר מקצה שיפורים במיקוח עם הישראלים. במכתבו של בגין אל קרטור נכתב:

אדוני הנשיא,

אני מתכבד להודיעך, אדוני הנשיא, כי ביום 28 ביוני 1867 פרסם וקיבל בית הנבחרים של ישראל חוק לאמור: "המשפט, השיפוט והמינהל של המדינה יחולו בכל שטח של ארץ-ישראל שהממשלה קבעה בצו".

על יסוד חוק זה נתנה ממשלת ישראל צו ביולי 1967 כי ירושלים הנה עיר אחת שאין לחלקה, בירת מדינת ישראל.⁴³

הסכמי קמפ דייוויד נחתמו בבית הלבן בטקס חגיגי ב־17 בספטמבר 1978, ועד מהרה החל מיקוח מחודש על ניסוח חוזה השלום הישראלי-מצרי. נוכח קשיים מסוימים הציע קרטור לבגין בפגישתם בפברואר 1979 בבית הלבן "ללכת לקראת סאדאת" ולהודיע שישראל תהיה מוכנה לשקול שבמסגרת המשא ומתן על הסדרי הקבע ביהודה ושומרון ועזה תידון גם "שאלת ירושלים". בגין השיב שכבר הוחלפו מכתבים בעניין ושירושלים אינה ניתנת לחלוקה. קרטור ניסה בכל זאת את מזלו ושאל את בגין אם יהיה מוכן לומר שישקול את הצעתו.

בגין ביקש כוס תה וסיפר לקרטור את המעשה ברבי אמנון ממנגצא, מחברו האגדי של הפיוט "ונתנה תוקף", הנאמר בתפילת מוסף של הימים הנוראים.⁴⁴ רבי אמנון היה גדול בתורה, עשיר ומיוחס, ועמד בקשר עם מנהיגי אזור הריין. באווירת ימי הביניים לחצו עליו השלטונות להמיר את דתו, לחצו ולחצו עד שביקש שהות של שלושה ימים לשקול את ההצעה. הוא לא התכוון להמיר את דתו, ורק רצה לזכות בזמן, בתקווה שיניחו לו לנפשו. משחלפו שלושת ימי הארכה לא התייצב בפני הבישוף. שלוחי הבישוף באו אל ביתו ולקחו אותו בכוח. הבישוף שאל מדוע לא קיים את דברו, ואמנון השיב שמגיע לו עונש, והציע שיעקרו את

43 נאור ולמפרום (לעיל הערה 26), עמ' 376.

44 הסיפור מובא במחזור התפילה בנוסח אשכנז ובנוסח ספרד החסידי. אולם ר' אמנון לא היה מחבר הפיוט, שקדם כמאתיים שנה לסיפור המעשה, והתחבר בארץ ישראל.

לשוננו מפיו על שהביע פקפוק באמיתה של תורה. הכישוף סירב, ואמר שהלשון הטיבה לדבר, והיו אלה פרקי רגליו וידיו שלא קיימו את ההבטחה, ואותם יש לקצץ. רבי אמנון קיבל עליו ייסורים באהבה, ובראש השנה הביאו אותו על מיטת חוליו אל בית הכנסת, שם ביקש משליח הציבור להמתין רגע לפני קדושת מוסף והשמיע את הפיוט "ונתנה תוקף", המתאר את יום הדין בפמליה של מעלה, סיים ומת. כל זה, אמר בגין לקרטור, רק משום שהיה מוכן לשקול את ההצעה. "הבן אפוא ארוני הנשיא, מדוע לא אוכל אפילו לשקול הצעה לשנות את מעמד ירושלים".⁴⁵

הביטוי "מעמד ירושלים" מכיל בתוכו גם את הסטטוס-קוו בהר הבית, שעליו כבר דיבר בגין עם קרטור ועם ואנס בלשון חד-משמעית. הדבקות בסטטוס-קוו סייעה להרוף את ההצעה בעניין הדגלים, שפירושה ויתור על תביעת הבעלות היהודית על גוף ההר; הדבקות בו מוסיפה רובד של משמעות להימנעותו של בגין מאישור תפילת יהודים על ההר; הדבקות בו סייעה לבגין ללכת בדרכו של ז'בוטינסקי, שביקש לנטרל את הממד הדתי מהסכסוך הערבי-ישראלי. השאלה אם אפשר לנטרל כליל את הממד הדתי מהסכסוך אינה מעניינה של מאמר זה.

במבט לאחור, בגין הביע תמיכה בכל הצעדים שננקטו בירושלים בתקופה שלאחר מלחמת ששת הימים, ואי-אפשר לנתק את סוגיית הר הבית ממכלול הצעדים הללו. כחודשיים לפני פטירתו השיב בגין בכתב לשורת שאלות של מוטה גור בעניין מלחמת ששת הימים בירושלים וההסדרים שנעשו לאחר המלחמה. בתשובה לשאלה בדבר חלקו בקביעת ה"מודוס אופרנדי" בירושלים לאחר המלחמה כתב בגין: "זו הייתה החלטה אישית, חיובית מאוד, של משה דיין ז"ל. שמחתי על ביצועה. לא לקחתי חלק בתכנונה". בתשובה לשאלה "אילו החלטות נראות בעיניך בדיעבד שגויות או חלקיות, או לא די מלאות לגבי עתיד

45 נאור ולמפרום (לעיל הערה 26), עמ' 400; נאור (לעיל הערה 41), עמ' 187-188. בגין סיפר את המעשה לדיין ולוויצמן בפירוט מלא כשעלחה בהתייעצות המשלחת הישראלית בקמפ דייוויד הצעה לשקול את הקפאת ההתנחלויות. על אף ההאזנה המתמדת של האמריקנים לא דווח המעשה לקרטור, וכשבגין חזר עליו כעבור חמישה חודשים הוא נדהם למשמע הדברים.

ירושלים כבירת ישראל המאוחדת בריבונות ישראל? כתב בגין: "לפי הערכתי, לא היו החלטות כאלה".⁴⁶ הווי אומר: גם הסטטוס־קוו בהר הבית, שקבע דיין, לא היה שגיאה.

ג.

אצ"ג: "ישראל בלא ההר הוא לא ישראל"

המשורר אורי צבי גרינברג היה חבר הכנסת הראשונה ומועמד מספר שתיים ברשימת מועמדי תנועת החרות בבחירות לאספה המכוננת. כפי שכתב פרופ' דן לאור, "האירוע הבולט ביותר במהלך תקופת חברותו של אצ"ג בכנסת היה

נאומו בשאלת ירושלים. בנאום זה – שהיה הראשון שהשמיע במליאה – נתן אצ"ג ביטוי רב-עוצמה לעמדתו הקיצונית והבלתי מתפשרת לנוכח המציאות הנתונה, ולדבקותו העקבית בחזון מלכות ישראל".⁴⁷ עוד כתב לאור על נאום זה: "לפי גרינברג, בעיית ירושלים איננה עניין העומד בפני עצמו, אלא סימפטום לאנומליה מדינית כללית, שהאחריות לה מוטלת על שכמה של ההנהגה הלאומית; אותה האשים אצ"ג, בעקיפין, באכזרן ירושלים העתיקה".⁴⁸

בשירתו האשים אצ"ג את ההנהגה, לא בעקיפין אלא במישרין, ולא באחריות להתפתחות שלא הייתה להנהגה אפשרות לשנותה, אלא בכגידה, בפועל ממש, וכמו בטרגדיה הקלסית אבל בממדים אפוקליפטיים – הסוף הנורא הנגזר מן המעשה המחפיר, ידוע מראש. נפילת הרובע היהודי וחלוקת ירושלים, ויותר מכך: ההשלמה בדיעבד עם חלוקת ירושלים והשארת הר הבית בשלטון ערבי, היו בעיני אצ"ג אירועים בעלי השפעה דרמטית על מדינת ישראל. הוא חזה בשירתו את חורבן המדינה והעם אם לא יתעשת ויכבוש את ירושלים ואת הר הבית. הוא פונה כנביא אל העם, ואומר:

46 מנחם בגין אל רב אלוף מרדכי גור, 15.1.1992, א"מ גל-16 / 12877.

47 דן לאור, "דיוקן המשורר כאיש ציבור: א"צ גרינברג בכנסת הראשונה", בחוך: חנן חבר (עורך), רגע של הולדת: מחקרים בספרות עברית ובספרות יידיש לכבוד דן מירון, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ז, עמ' 359.

48 שם, עמ' 360.

בְּגִדְתֶם בְּהֶרֶם הָעֵלְיוֹן מִכֹּל הַר בְּעוֹלָם
הַקְדוֹשׁ מִכֹּל הַר בְּעוֹלָם.
וְלֹא תִשְׁבוּ בְּמוֹשָׁב לְאֲמִים בְּאֵין זֶה הַר הָהָר
מִשְׁעָן לְגַבְכֶם בְּעוֹלָם.
בְּמוֹשָׁב לְאֲמִים יֵשֵׁב זֶה שְׁמִשְׁעָן לֹו הֶרֶם.⁴⁹

תוצאת הבגידה בהר העליון והקדוש היא ביטול הלגיטימציה הבינלאומית של המדינה. לא היא, אלא "זה שמשען לו הרכם" – ממלכת עבר הירדן – היא שתזכה לשבת "במושב לאומים" בהישענה על "הרכם", הר הבית, השייך לעם היהודי בלבד. המשורר ממשיך ואומר ששונאי היהודים ידעו בתקופת הגלות "כי אתם בני ההר העליון", והם, השונאים, "מזמורי מלככם" – כלומר מזמורי תהלים – "שגורים בפיהם/ ביום אבל למות או ביום הכתרה למלכם".⁵⁰ ההר והמזמורים הם שנתנו לעם את ערכו בעולם. ללא הר הבית ישראל אינו ישראל כשם שכדור הארץ היה נהפך למשולש לו ניטל ממנו הצפון, וכשם שהעולם היה ללא-עולם לו ניטל ממנו המזרח:

בְּלִי זֶה הַהוֹד, מֶה בְּיָקוּם עֶרְכְּכֶם? –
טְלוּ צְפוֹן מִן עוֹלָם וְהָיָה – מְשַׁלֵּשׁ.
טְלוּ מְזֻרַח מִן עוֹלָם וְהָיָה – לֹא עוֹלָם.
יִשְׂרָאֵל בְּלִי הָהָר הוּא – לֹא יִשְׂרָאֵל.⁵¹

יש הכרל בין אובדן הצפון לאובדן המזרח: ללא הצפון יהיה העולם שונה, דבר מה אחר משאנו מכירים, אבל יהיה עולם; ללא המזרח הוא יהיה בפשטות "לא עולם". כך "ישראל בלי ההר": זה אינו עם ישראל, זו אינה מדינת ישראל: "ישראל בלי ההר הוא – לא ישראל".

49 אורי צבי גרינברג, "ישראל בלי ההר", כל כתביו, כרך ז: ספר העמודים, ירושלים: מוסד ביאליק, 1994, עמ' 101.

50 ש. ש.

51 ש. ש. (ההטיות כאן ובשאר הציטוטים מכתבי אצ"ג, במקור).

כפי שכתב דן מירון, עורך כתביו של המשורר, שירי ירושלים של אצ"ג בשנותיה הראשונות של המדינה "הם שירים על פיצול נפש לאומי, ועל הצורך של הנפש הלאומית המפוצלת לחבר את חלקיה. השירים מצביעים על מצב שבו פוצל השכל מן הרגש [...] השאיפה לקלות חיים (תל-אביב) מביאה להתכחשות לשורש החיים (ירושלים)".⁵²

יותר מעצם עובדת כיבושה של העיר העתיקה כאב אצ"ג את השלמת העם ומנהיגיו עם שליטת עבר הירדן בהר הבית. הוא הולך "בעירי הימית תל-אביב" ומעיניו זולגות דמעות שהן "בְּכִי יְרוּשָׁלַם, / אֲשֶׁר הִתְפַּחְשׁוּ לָהּ בְּנֵיהָ כָּלֶם [...] / וְתָבוֹא בָּהּ עָרְב, / וְעַל הַר הַמֹּר עָשָׂר בֶּן הָאָמָה לְמַלְכָּה / וְשָׁקְטוּ לְכַבֹּת בְּעַמִּי אָז, עֲמָמוּ בְּחֹרֵיו, / וְרַק בְּלִבֵּי מִצָּא בֵּית מֶאֶז הָעֶקְרָב — —" ⁵³. "בן האמה", כלומר אחד מצאצאי ישמעאל, בנה של הגר,⁵⁴ הוא המלך עבדאללה הראשון, שסיפח את ירושלים ואת הגדה המערבית לממלכתו, וב־15 בנובמבר 1948 הכריז על עצמו בהר הבית מלך פלסטין. אולם אצ"ג לא הסתפק בקינה אלא קרא למלחמה "בְּטָרֶם תִּתְיָאֵשׁ אִמְכֶם מִתּוֹחֶלֶת רַבָּה לְבוֹאֲכֶם", שאם לא כן איומה תהיה נקמתה של ירושלים. בחזונו האפוקליפטי, "שֶׁר יְרוּשָׁלַיִם הִנְעֵלֶם, אֲדִיר הַמְדוֹת הָאֱלֹהִי [...] שְׁפָנִיו לֹא יִרְאֶה אֲדָם וְחַי" יעלה ויעמוד מול ירושלים, ובנהמתו הפראית תיעלם הארץ:

וְנָמְסוּ הָרִים וְנִשְׁפְּכוּ כְּלָבָה זְרָמִים אֶל שַׁעַר הַגֵּיאַ
וּמִשַׁעַר הַגֵּיאַ לְעִמְק אֵילוֹן וּמִשָּׁם לְשַׁפְּלַת לָד וּמִשָּׁם עַד יָם.
וְעַפּוּ כָּל עוֹפוֹת הַשָּׁמַיִם הַטּוֹרְפִים לְמִינֵיהֶם מֵעַל הַזְרָמִים
וְחָדְלוּ לְהִיּוֹת הָרִים
וְנָהָרוּ וּכְאוּ זְרָמִים אֱלֹהֵי אֵל הַיָּם הַגָּדוֹל וְנָפְלוּ בּוֹ כָּל עוֹפוֹת
הַשָּׁמַיִם
לְמִינֵיהֶם
כִּי לֹא נוֹתֵר רֶגֶב שֶׁל יִבְשֶׁת בּוֹ לְעַמֹּד

52 דן מירון, אקדמות לאצ"ג, ירושלים: מוסד ביאליק, 2002, עמ' 188.
53 אצ"ג, "ביים מים סביב", כרך ז: ספר העמודים (לעיל הערה 49), עמ' 163.
54 ישמעאל הוגדר "בן האמה". ראו בראשית כא, י-ג.

וְאִין עוֹד אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל בְּעוֹלָם
 וְשִׁבְעִים אַמּוֹת עוֹלָם חַיּוֹת מֵעַבְר לָיִם זֶה וּמִסְפָּרוֹת עַל קֶץ אַיִם
 זֶה.

וְחֻצֵי סֹהַר קָרַב לְחֻצֵי סֹהַר כְּמַגָּל אֶל מַגָּל וְצִוּוּ אֲרָנוּ בְּתוֹךְ
 וְצִלְבִים רַבִּים. וְאִין מְגֵן דְּוֹד עוֹלָה לְחֻמָּה.⁵⁵

נבואת הפורענות הזאת כרוכה בשינויים גיאופיזיים ואתניים מרחיקי לכת: "אין עוד ארץ ישראל בעולם", ולמעשה אין עוד עם יהודי. "חצי סהר קרב לחצי סהר כמגל אל מגל וצווארנו בתוך", כלומר, אנו עומדים להישחט בידי הערבים המוסלמים, שחצי הסהר הוא סמלם, וברקע צלבים רבים, סמל הנצרות, ולא יהיה מגן דוד. חזונו זה הוא היפוך חזונו של הנביא זכריה: הגויים ייאספו אל ירושלים למלחמה, תחילה יצליחו וחצי העם ייצא בגולה, ואז יקום ה' ללחום "בגויים ההם":

וְעָמְדוּ רַגְלֵי בְּיּוֹם הַהוּא עַל הַר הַזֹּתִים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרוּשָׁלַם
 מְקַדֵם, וְנִבְקַע הַר הַזֵּיתִים מִחֻצֵי מִזְרַחָה וַיִּמָּה גֵיא גְדוֹלָה מְאֹד,
 וּמֵשׁ חֻצֵי הָהָר צְפוֹנָה וְחֻצֵי נֶגְבָה. וְנִסְתָם גֵיא הָרִי כִי יִגִיעַ גֵי
 הָרִים אֶל אֶצֶל [...] וְהָיָה בְיּוֹם הַהוּא יֵצְאוּ מִיָם חַיִים מִירוּשָׁלַם,
 חֻצֵים אֶל הָיִם הַקָדְמוֹנִי וְחֻצֵים אֶל הָיִם הָאֲחֵרוֹן בְּקִיץ וּבְחֹרֶף
 יְהִיָה. וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ, בְּיּוֹם הַהוּא יְהִיָה ה' אֶחָד
 וְשֵׁמוֹ אֶחָד [...] וַיִּשְׁבְּהָ יְרוּשָׁלַם לְבִטָח (זכריה יד, ג-יב).

הגויים שיצורו על ירושלים יוכו במגפה, והנותרים בחיים יעלו "מדי שנה בשנה להשתחות למלך ה' צבאות ולחג את חג הסוכות" (שם, טו). השינויים הגיאופיזיים הדרמטיים בחזונו של זכריה הם מבוא לשינוי הגדול מכולם כאשר כל הגויים יקבלו את מלכותו של ה' וירושלים תשב לבטח. השינויים הגיאופיזיים בחזונו של אצ"ג הם מבוא לשינוי הדרמטי מכולם, כאשר תיעלם היהדות בין שני חצאי הסהר וצלבים רבים. זאת נקמתה של ירושלים "ובכללות כל הקצין למכאוב הכסוף ובפשע עם בשכחה ואפס/ הוד בו".⁵⁶

55 אצ"ג, "ירושלים הנוקמת", כרך ז: ספר העמודים (לעיל הערה 49), עמ' 101-102.

56 שם, עמ' 101.

תמצית השקפתו של אצ"ג בעניין ירושלים והר הבית מובאת בסיפא של מחרוזת השירים "מסכת מנופים בקדש". הסיפא נפתח בתיאור בפרוזה של ידידותו עם האופה בלבוב, שהוא היה מאוהב בבתו,⁵⁷ ולימים שלח אצ"ג אל האופה, לבקשתו, את השיר על ירושלים, והאופה תלה אותו מעל מיטתו. בת האופה נפטרה לאחר מלחמת העולם הראשונה. אביה ואימה, אחותה ושני אחיה נרצחו ככל הידוע בשואה, ועל בית הקברות היהודי בלבוב בנו לאחר המלחמה שכונת מגורים. כך כתב אצ"ג:

ואת אותו אופה רואה אני לא מול לפת־האש של תנור־הלחם,
אלא־כעומד בערפו אל יערות גליציה הבוערים: עומד בגס־
גוף, עירום עד כפות הרגלים, וטל דמעות ככד כשכבת הברד
על ראשו, ועיניו אלי – לירושלים. תעלה שתיקתו כְּאֵד
עולה מן הארץ לאבינו שבשמים, שהסתיר פניו ממנו, כאשר
הסתיר פניו מפני פניהם של כל יהודי־השטח הרחב, שאני
קורא לו מעתה ועד עולם: *כוד אידופה*. אָמֵן וְאָמֵן! כאן הלא
*יהודי־ושלים!*⁵⁸

לאחר הקדמה זו, המקשרת בתפילה ועל דרך ההנגדה בין חורבן הגלות לבין ירושלים, הר הבית והמקדש, עובר המשורר ללשון השירה המזכירה במבנה ובחזרה לסירוגין על המילה ירושלים בסופי השורות את סגנון הפיוט בתפילה:

כָּל הָעוֹלָם לֹא כָדָאֵי לָנוּ בְּאֵין זִיו מְקֻדָּשׁ יְרוּשָׁלַיִם.
שְׁבָעִים אַמּוֹת – שְׁבָעִים אַיִמוֹת, בְּאֵין כְּתָר יְרוּשָׁלַיִם.

שְׁקוּל שְׁקָלְנוּ בְּהַר הַבַּיִת כְּנֶגֶד כָּל זֶהב פְּרֻזִים
וּבְאֵינו־עוֹד זֶה שְׁקָלְנוּ הִנְנוּ אֶבְיוֹנֵי יְרוּשָׁלַיִם.

57 שמה היה שפרה פליגלמן. ראו על עניין זה, שמואל תומס הופרט, *קודקוד־אש*, במחיצתו של המשורר אורי צבי גרינברג, ירושלים: כרמל, 2006, עמ' 85–88.

58 אצ"ג, "סיפא: מאז בבית האופה ועד הנה", כל כתביו, כרך יא: על דעת הזמן והמקום, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ו, עמ' 166–178.

גַּם כָּל יֵהב גְּאוּנְנוּ הַמוֹן שְׁלַכְתָּ אֵלַי מִיָּם
כִּי מָה עָרַכְנוּ בְּלֵאמִים בְּלִי כְבוֹד־יִשׁוּת יְרוּשָׁלַיִם.

אֲשֶׁרִי בַר דַּת הַכְּסוּפִים שְׁלַח דְּמַעַז עִם כָּל מִיָּם
אֶל אֶרֶץ כְּנָרוֹת וַיִּרְדֵּן עַד מַעְלוֹת מֶלֶךְ יְרוּשָׁלַיִם.

עִם כָּל רוּח־הַנּוֹשְׁבֹת וּבָה עוֹף פּוֹרֵשׁ כְּנַפָּיִם
אֲכַטֵּא שָׁמָּה כְּשֵׁם הַנְּיָה: בְּרִית אֵשׁ יְהוִירוּשָׁלַיִם.⁵⁹

מתחת לשיר הוסיף אצ"ג מובאה ממזמור מח בתהלים: "יִפֶּה נוֹף מְשׁוֹשׁ כָּל הָאָרֶץ, עִיר אֱלֹהֵינוּ, אֱלֹהִים יְכוֹנְנֶה עַד עוֹלָם סֵלָה" (תהלים מח, פסוקים ג, ט), וחתם: אמן.

הערגה לירושלים ("הכוסף" בלשונו של אצ"ג, בעקבות יהודה הלוי בחתימת ספר הכוזרי: "ירושלים אמנם תיבנה כשיכספו בניה תכלית הכוסף"), שמצאה ביטוי מובהק במשאלתו של האופה לתלות את השיר מעל מיטתו, היא אחד הנושאים השזורים במקומות רבים ביצירתו של אצ"ג. הערגה מוזכרת בהקשר אוטוביוגרפי ובהקשר לאומי, כגורם בתודעה המוליך לפעולה וכמוקד בביקורת החברה והמנהיגות בארץ ישראל, שאברו להן הכוסף והערגה. "הנני כאן בעטיה של ערגה", כתב, ערגתו של נער שנמשך אל פכפוך ונצנוץ הגלים בנהר בוג בפולין. הוא היה שרוי בעצב ובערגה בלכתו במורד לנהר בוג, ועם זה שאב עידוד מהכרתו שהוא היה "בר ירושה גדולה", ירושת ירושלים כולה וארץ ישראל במלוא מרחבי ההבטחה האלוהית:

יְרוּשָׁלַיִם-עַם-הַרְרֵי-אֶל כָּלָה שְׁלִי!
שְׁלִי הִירְדוֹן הַלְּבָנוֹן הַחֶרְמוֹן וְהַפָּרַת:
הַבְּטַחְתָּ אֱלֹהִים עַרְבָה וַיְנַוְנֶה בְּכָל עֵת.⁶⁰

ודווקא בארץ ישראל הוא שרוי בתוגה: "לא טָרְפוּהוּ גוֹיִים בְּנֶכֶד וְנִפְשׁוּ נְדָרָה/
פֶּה עַל אֲדַמַּת יִשְׂרָאֵל.. זָבַת דָּם הִיא מָאֵד!". הסיבה לכך היא ש"אֲבָרָה לָהּ יִקְרַת
הָעֶרְגָה... טַעַם גְּאוּן יִרְשָׁה":

59 שם, עמ' 168.

60 אצ"ג, "שיר במורד לירקון", כרך ז: ספר העמודים (לעיל הערה 49), עמ' 139.

כָּל אֲשֶׁר הָיָה קִדְשׁ הַגּוֹי וְרִנּוֹן וְרִגּוֹג
כָּלוּ עִם אַחֲרוֹן הַיְהוּדִי שֶׁשָּׁקַע עַל הַבּוֹג.
וַיְרוּשָׁלַיִם כְּבוֹיָהּ בְּצוּוֵי הַכּוֹפֵר הַיְהוּדִי.⁶¹

בשיר אחר, תפילה שנשא בהר ציון אל "אלהי אבי הקדוש", הוא מקונן על שזנחו מנהיגי העם, "בוזי החזון הגדול", את "שכל הכסף", ולפיכך הוא יכול לעמוד רק בהר ציון, "על לבי אגרוף ידי/ מול מקום המקדש משכן אויב, ושני חרוקות/ ועיני בנדאי כעיני זאבים דלוקות – //".⁶² מתקפה חריפה עוד יותר על שמדינת ישראל נמנעה מכיבוש הר הבית במלחמת העצמאות מופיעה בשיר "בין כופרים ונמושות", ללמדנו שמנהיגי ישראל והנהיגים אחריהם כעדר, אפילו למדרגת כופרים לא הגיעו:

..הם כבו מנורת הנגהות של הבית-בְּחֵלוֹם:
שֶׁל בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הַשְּׁלִישִׁי, שֶׁשָּׁבְעִים לָהּ קָנִים
מְשָׁבְעִים כְּסוּפֵי גְלִיּוֹת בְּאֵשׁ יְהוָה עַד הַלּוֹם,
שֶׁמְשָׁכוּ לָהֵר מֵר – –
בְּעֲרוּגוֹת-הַבֶּשֶׂם-שֶׁלֹּ-נֶס הֵם שֶׁפָּכוּ לְעֵנִים
וְהִשְׁבִּיתוּ כְּנִפֵי רִנָּנִים – –.⁶³

גם בפובליציסטיקה שלו לא נלאה אצ"ג לקרוא לכיבוש הר הבית. במאמר לכבוד חג החנוכה תשי"ט כתב: "ובית מקדש אין – וזה סימן: שעוד לא נושענו עד גמירא. חוק היסטורי הוא: מי שנמצא בהר הבית – זהו השליט בארץ". הוא הזמין את קוראיו לזמר יחד עם "בנינו ובנותינו, העולים אחרינו לרשת ולשלוט בארץ ישראל רבה": את פסוקי "מעוז צור ישועתי": "ואז אגמור כשיר מזמור חנוכת המזבח", והוסיף: "לכן אנו שרים מקרוב להר הבית של ירושלים השבויה. כי בנינו

61 שם, עמ' 140.

62 אצ"ג, "תפלה בהר ציון: האויב בנופים", כרך ז: ספר העמודים (לעיל הערה 49), עמ' 162.

63 אצ"ג, "בין כופרים לנמושות", כרך ז: ספר העמודים (לעיל הערה 49), עמ' 127.

אחרינו יעלו לשם, ומשם שלטוננו לעתיד – ופני האכות לפנינו, ומנורת הזהב ונגינת הכלים בהיכל".⁶⁴

בערב ראש השנה תשכ"א חתם את מאמרו בקריאה "לשנה טובה, יהודים. לשנה הבאה מעבר לשער מנדלבוים: בהר הבית!".⁶⁵ בערב יום העצמאות תשכ"ג שב והבהיר את השקפתו: "אין בחזון נביאי ישראל 'חירות וצדק' בלי ירושלים כגדלותה וכביטחונה: מלך כהן ונביא ומקדש בהר המוריה, ואם 'בנוסח מודרני': עצמאות בלי משקיפי או"ם".⁶⁶

משפט זה מסיט קמעה את הווילון החוצץ בין הרטוריקה האקספרסיוניסטית רבת הרגש וההוד לביין הבזק של חשיבה מדינית המצמצמת מטבע הדברים את היעדים לביצוע. בניית בית המקדש וחידוש הנבואה הם שאיפות נעלות, נושאים לתפילה, לשירה ולחינוך הנוער, אבל כיעד מדיני מוגדר אפילו הוא, המשורר, מציב רק את סילוק משקיפי האו"ם, שנוכחותם פוגמת בריבונות ישראל בירושלים.

לא תמיד חזה שחורות בשירתו, אבל כמעט תמיד מתח ביקורת חריפה ומרה על שלא כבשנו את הר הבית במלחמת העצמאות: "אַלפִים שָׁנָה מִיְלֻדוֹת עַד שִׁיבָה אֲוִינֹהוּ/ הַר הַבַּיִת קָרָאנוּ לְהַר הַנְּכֹסֶף וְרֵאִינוּהוּ/ בְּעֵינַי תְּפִלָּה וְחִלּוֹם וְהַרְוֵנִי מְלָכוֹת". ואז, כשנוצרה ההזדמנות ההיסטורית, "יְכַלְנוּ לְכַבֵּשׁ אֶת הָהָר, אֲבָל לֹא כְּבָשְׁנוּהוּ", משום ש"הַכֶּסֶל הִנְחֵנוּ עַד כֹּה".⁶⁷ אולם יש והוא עוצם עיניו ורואה "עֶשְׂן שׁוֹתֵת אֵשׁ הַמִּסְגָּד הַנְּכָרִי/ בְּגִבְעַת הַמֶּר. וְגִוִּיּוֹת הָאוֹיְבִים/ מוֹטְלוֹת עַל פְּנֵיהֶן".⁶⁸ מתוך כך הוא מעיד על עצמו ששירתו היא "לְכָבוֹד עִיר/ שָׁבָה יְהִרְס מִסְגָּד צַר וְקָם דְּבִיר",⁶⁹ כלומר, ייבנה בית המקדש על חורבות המסגדים. בחתימת הפואמה הוא חוזר שחרור ממשא העצב והכאב של הגלות באמצעות בניית המקדש:

64 אצ"ג, "מעוז צור ישועתי", כל כתביו, כרך יט: מאמרים חלק חמישי, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 32.

65 אצ"ג, "גאל ה' אח יעקב", שם, עמ' 88.

66 אצ"ג, "דבר איש הרוח בעם", שם, עמ' 154.

67 אצ"ג, "ירושלים המוקפת חומה", כרך ז: ספר העמודים (לעיל הערה 49), עמ' 115.

68 שם, עמ' 116.

69 שם, עמ' 116-117.

ולא יהא בנו עֶצֶב כְּבֹד עוֹד, אֶפְלֹ וְקוֹדֵר
כְּעֵנָן עַל הַיָּם וּמְלֵא בְּכִי כְּנֹאד יָם,
שְׂדוּרוֹת גְּלִיּוֹת לֹא יִכְלוּ לְפָרְקוּ..

כִּי הֵינּוּ לְמַלְכוּת וְחֻדְלָנוּ הֵיּוֹת עִם –
וְסִימָנָנוּ: הַדְּבִיר־בִּירוּשָׁלַיִם קָם!⁷⁰

בניית בית המקדש תסמל את המעבר מ"עם" ל"מלכות". היהודים היו "עם" גם בגולה, ועם בניין בית המקדש יזכו למלכות. לפנינו מרשם של גאולה תלת שלבית: השיבה לארץ ישראל, מלחמה לשחרור כל הארץ וירושלים במרכזה, ובניית בית המקדש. במלחמת ששת הימים דמה עליו, לפחות לרגע, שחזונו עומד להתגשם:

אֲשֶׁרֵי הָעַם שֶׁשָּׁמַע קוֹל מִצְבִּיא־עַל־בְּנָיו עֵת שְׁחָרִית:
– שָׁמַע יִשְׂרָאֵל, הֵר הַבַּיִת בִּידְנוּ, שָׁמַע יִשְׂרָאֵל!
וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל וְהָרִיעַ בְּגִיל וּרְעָדָה וְהִלֵּל [...]

וַיִּזְמַר שֶׁהֵחִינוּ כָּל אִישׁ וַיִּדַע הָעַם כִּי יֵשׁ אֵל
הַהוֹלֵךְ לְפָנֵינוּ בְּקֶרֶב אֶף כִּי פָנָיו לֹא נִרְאָה
כְּמִשָּׁה הַקּוֹרֵן שֶׁשָּׁמַע אֶת קוֹל אֱלֹהִים מִן הַסֶּנֶה.⁷¹

הודעתו של מוטה גור מפקד הצנחנים במלחמת ששת הימים "הר הבית בידינו" מתפרשת בשירתו של אצ"ג כבעלת מטען תיאולוגי משיחי, ומוטה גור, בהודעתו שהוכיחה " כִּי יֵשׁ אֵל / הַהוֹלֵךְ לְפָנֵינוּ בְּקֶרֶב", גם בישר את ההמשך הליניארי של המהלך ההיסטורי, את הגאולה: "אֵל שׁוֹכְנֵי עֶפְרָא בָּא הַקּוֹל", וההתרגשות עד דמעות שאחזה בלוחמים ובעם כולו היא מטמורפוזת של הבכי בגלות "עֲלֵי שְׂבָעִים נִהְרוֹת בְּבָל". הדמעות לאחר הודעת גור היו מתוקות, לא היו כמותן "מִיּוֹם

70 שם, עמ' 120.

71 אצ"ג, "השכל הטוב והשכל העצוב", כרך יא: על דעת הזמן והמקום (לעיל הערה 58), עמ' 105.

שְׁנַחֲרַב הַהֵיכָל—/ פְּרִי־סֵי עֵינֵי יְהוּדִים שִׁדְעוּ מִגְּפִרֵת דְּמַעוֹת/ וּמִמְלַח־מְלָחִים עָלַי
שְׂבָעִים נְהָרוֹת בְּכָל”⁷².

הקטע פותח במילים “אַשְׁרֵי הָעָם”, רמז לפסוק “אַשְׁרֵי הָעָם שֶׁכָּכָה לוֹ, אֲשֶׁרֵי הָעָם שֶׁה’ אֱלֹהָיו” (תהלים קמד, טו), המצורף בסידורי התפילה למזמור “תהילה לדוד” הנאמר שלוש פעמים ביום, פעמיים בתפילת שחרית ופעם במנחה. לפסוק זה קשר אסוציאטיבי למלחמה ולניצחון, לפי שבמקורו הוא הפסוק החותם את המזמור שפתיחתו “כְּרוּךְ ה’ צוּרֵי הַמַּלְמָד יְדֵי לְקָרְב, אֲצַבְעוֹתַי לְמַלְחָמָה” (תהלים קמד, א). יתר על כן, אצ”ג הוסיף להודעת גור ברשת הקשר את המילים “שָׁמַע יִשְׂרָאֵל”, וכך הפך אותה מדיווח צבאי לקריאת “שָׁמַע” בעלת מטען של תיאולוגיה פוליטית: בקריאת שמע חוזרים בוקר וערב על הפסוק “שָׁמַע יִשְׂרָאֵל, ה’ אֱלֹהֵינוּ ה’ אֶחָד” (דברים ו, ג), והמפקד המדווח קורא כביכול קריאת שמע חדשה ל”עת שחרית”, קריאת שמע אשר בה הר הבית ממלא כביכול את מקומו של האל האחד. כך קונה לעצמה ההודעה משמעות של תיאולוגיה פוליטית מובהקת, בבחינת הפוליטי שהוא “מושג תיאולוגי מחולן”⁷³, שבתהליך דיאלקטי מורכב מתקדש מחדש כנורמה מוחלטת המבטאת גילוי שכינה, כפי שחזה משה בלבת האש שבקעה מתוך הסנה, ובדיאלוג שהתפתח בינו לבין האל הוטלה עליו משימת חייו.

אצ”ג חיבר את הפואמה הזאת בשנת תש”ל (1970). ארבעים ושמונה שנה קודם לכן, בעת פולמוס הכותל בתרפ”ט, הוציא איתמר בן-אב”י ספר שעסק בכותל המערבי, בתולדותיו ובעולות שעשו השלטונות העות’מאניים והבריטיים ליהודים ובהתנכלויות לזכויותיהם בכותל. כותרת הספר הייתה: “שמע ישראל, הכתל כתלנו הכתל אחד!”⁷⁴. המילים “שמע ישראל” נכתבו באותיות גדולות,

72 ש. ש.

73 קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית, תרגום: רן הכהן, עריכה מדעית: כריסטוף שמידט, חל אביב: רסלינג, 2005, עמ’ 57. על תיאולוגיה פוליטית כמערכת סמלים לצורכי שכנוע אידיאולוגי עד כדי הפיכת האידיאולוגיה למערכת נורמטיבית עליונה ראו אריה נאור, ארץ ישראל השלמה: אמונה ומדיניות, חיפה ולוד: אוניברסיטת חיפה וזמורה-ביתן, 2001, עמ’ 22–24 והמקורות המצוטטים שם.

74 איתמר בן-אב”י, שמע ישראל הכתל כתלנו, הכתל אחד, ירושלים: הסולל, 1928.

והאותיות אל"ף ולמ"ד שבמילה "ישראל" צורפו יחד, כמקובל בסידורי תפילה. כך העצים את הפתוס הרטורי של הכותרת ואת משמעותה. בן-אב"י, שהיה חילוני מובהק, לא נרתע מהצבת הכותל במקום שבו, בפסוק המקורי, נכתב "ה' אלהינו ה' אחד". אצ"ג, שעמדתו התיאולוגית ידעה שינויים במהלך חייו ולעת כתיבת הפואמה היה דבק באמונתו,⁷⁵ לא הרחיק לכת כדי כך. הוא הסתפק בראשית הפסוק ("שמע ישראל") ולא כתב "הר הבית בידנו הר הבית אחד", אולם דיו לרמז העבה הגלום בכך. אין צריך לומר שהצבת אבני הכותל במקום "ה' אלהינו" כפי שעשה בן-אב"י אינה עולה בקנה אחד עם התיאולוגיה היהודית המקובלת ועם ההלכה, אבל גם הרמז על הר הבית בדרכו המעודנת יותר של אצ"ג פותח פתח לביקורת הלכתית והשקפתית מנקודת ראות אורתודוקסית. אולם הרי זו מהותה של התיאולוגיה הפוליטית, המקדשת את הפוליטי באמצעות חילון הקדוש התיאולוגי המקורי והפיכתו למקור שכנוע ולגיטימציה; מתכלית תיאולוגית עושה אותו אמצעי לקידום התכלית הפוליטית.

הפשר הנורמטיבי שאצ"ג ביקש לצקת להודעתו של גור – חובת המימוש המלא של השליטה בהר ובכל השטחים שכבש צה"ל במלחמת ששת הימים – סוכל. מ"עמק הסוטים" עלו דמויות תנ"כיות בוגדניות – דתן ואבירם, שבע בן-בכרי ושמעי בן-גרא, שנבלט ואחיתופל⁷⁶ – והם "אֶפְלִים לְלֶבֶם הַיְהוּדִי" ומתכחשים למשמעות הניצחון. אצ"ג לא חסך שבטו מהעיתונאים ומכותבי הסאטירות שהתנגדו לתפישת ארץ ישראל השלמה ולמדיניות הנגזרת ממנה, וכינה אותם "זוחלי גחון", כלומר נחשים שבידיהם "נאדות דיוֹת־תְּרַעְלָה, שְׁמֵהֶם / יָצְאוּ אֲדִים מִן בְּצוֹת לְהֶאֱבִיךְ אֶת אֹוִיר הַנְּשָׁמוֹת", ולא זו בלבד אלא ש"נְחִירֵת חֲזִיר יָצָאָה

75 ראו לדוגמה "בְּטַח בו, בְּטַח! אִמְר הַלֵּב. / דֵּם לִיָּה וְהַחֲחֹלֵל לוֹ! / אֲנִי עוֹנֶה בְּיָרְאָה: אֲמֹן עַל חַד הַפְּאָב: / נִחַלַת אֲבוֹתַי שְׁפָרָה עָלַי.. אֲמֹן עַל חַד הַפְּאָב!" (אצ"ג, "ממעלה הציץ", כרך יא: על דעת הזמן והמקום [לעיל הערה 58], עמ' 103). "דֵּם לִיָּה וְהַחֲחֹלֵל לוֹ" בעקבות תהלים לז, ד. רש"י על אתר, ד"ה "והחחולל": "לשון תחלח".

76 דתן ואבירם ערערו על מנהיגותו של משה רבנו (במדבר טו, פסוקים א, יב-לד); שבע בן-בכרי מרד במלך דוד (שמואל ב כ, א-כג); שמעי בן-גרא קילל את המלך דוד, השליך אבנים ועיפר בעפר (שמואל ב טז, ה-יד); שנבלט היה מנהיג השומרונים בתקופת שיבת ציון וניסה למנוע את שיקום חומת ירושלים (נחמיה ד, א-ד); אחיתופל היה יועצו של אבשלום כאשר מרד במלך דוד (שמואל ב טז, פסוקים כ-יז, כג).

גם מנחירי אפם: / זה גלגול חזיר רומי אשר העלה האויב בחומה".⁷⁷ בהמשך השווה אותם לתולעים המשחיתות את פירות האילן, והוסיף: "והמה המעט [...] אך דיו המעט מתרעלת נאדם". הם זורעים מבוכה בציבור, שבלאו הכי היה מוכן להסתפק בארץ מקוצצת ובירושלים המחולקת. הלב היהודי הפשוט "נכסף אלי בית קטן בלי כל־זה־מַרְבֵּה־נְכָסִים",⁷⁸ רמז ברור למאמרו של הלל הזקן: "מרבח נכסים, מרבח דאגה" (משנה אבות ב, ז). התוצאה לדעת המשורר היא שמנהיגי העם "מטפסים עצה איך לצאת / ממעגל כבושי הנס" ולשוב אל "צואר הפקבוק", ולנוכח כל אלה "רבי הגויים בכרפי הים" עונים "אמן לפתשגן הכתב לנסיגה". את הפואמה חתם בתפילה "כי כשחר יפציע חק השכל הטוב הגדול / באלה גופים שיהם נבוכים מנסם / ואינם יודעים: כי כסא דוד הוא כסאם".⁷⁹ בשלהי 1972 הוא קונן על כך קינה "לפני התקפלות הדגלים ועם הסרת הפרכת / ופתיחת הפכיה לדורות. // כי בעל הנס לא הכיר בנסו למאורות".⁸⁰ הסרת הפרוכת מארון הקודש והמושג "בכייה לדורות" קשורים לתשעה באב, כלומר, אבל על חורבן הבית, הצפוי משום ש"בעל הנס לא הכיר בנסו למאורות". מקור הביטוי בדרשה תלמודית המציינת כעניין שבעובדה ש"אפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו" (בבלי, נידה לא ע"א). אצ"ג שינה את משמעות הביטוי והוסיף עליו את המילה "למאורות", כלומר, בעל הנס, מדינת ישראל ועם ישראל, לא הכיר במאור הגדול שבקע על ידי הנס ולא הסיק את המסקנה שהתחייבה, כאמור בפואמות הקודמות, בדבר ריבונות ישראל בכל מרחבי הארץ, ובמיוחד בהר הבית.

77 אצ"ג, "השכל הטוב והשכל העצוב", כרך יא: על דעת הזמן והמקום (לעיל הערה 58), עמ' 105-106. "חזיר רומי אשר העלה האויב בחומה" - בעקבות המסופר בתלמוד הבבלי, סוטה מט ע"ב; בבא קמא פב ע"ב; מנחות סד ע"ב, שבזמן מלחמת האחים החשמונאים הורקנוס ואריסטובולוס העלו חזיר בחומת ירושלים, שנעץ טלפיו בחומה והארץ הזדעזעה. אצ"ג הוסיף על אגדת חז"ל שהחזיר היה רומי, אף שבמקורות התלמודיים מובא שמי שיעץ להעלות את החזיר היה "זקן אחד שהיה בקי בחכמת יונית", אולי משום שמלחמת האחים אירעה בתקופת כיבוש הארץ בידי פומפיוס. יש לציין שיוסף בן־מתתיהו לא הזכיר כלל את המאורע הזה.

78 אצ"ג, "השכל הטוב והשכל העצוב", כרך יא: על דעת הזמן והמקום (לעיל הערה 58), עמ' 108.

79 שם, עמ' 109.

80 אצ"ג, "קינה היא וקוננוה לפני התקפלות הדגלים", כרך יא: על דעת הזמן והמקום (לעיל הערה 58), עמ' 134. הכותרת "קינה היא וקוננוה", בעקבות יחזקאל לב, טז.

ארבעים ושתיים שנה קודם לכן כתב את הפואמה "בְּאֲזְנֵי יֶלֶד אֶסְפֵּר".⁸¹ המשורר מספר ל"ילד עֶבְרִי, בְּבֵיתִי בְּצִיּוֹן הַמְּשֻׁפָּלָה" את "סְפֹרֵי-הַמַּעֲשֶׂה בְּמִשִּׁיחַ הַטּוֹב שֶׁלֹּא בָּא". כפי שהנהיר מירון, "באמצעות התכסיס של השמעת הדברים באוזני ילד היושב על ברכי הרובר יכול אצ"ג לספר את סיפורו כאגדת פלאים טרגית".⁸² המשורר רואה אפשרות של כישלון הפרויקט הציוני, ותולה את הקולר ב"רוכלים" – העסקנים שאינם מבינים את גודל השעה ואת חשיבות הר הבית והמקדש, לא רק כסמלים לעבר מיתולוגי אלא כיעדים ממשיים להווה. באגדה הפואטית של אצ"ג, המשיח כמעט בא. "הוא הֵיָה כֹּה קְרוֹב":

אֲנִי שְׁמַעְתִּיו מְדַלֵּג מְנִי הַר אֱלֹהֵי הַר, כְּצַבִּי וּכְיַעֲלֵל פְּסִיעוֹתָיו עַל
כָּל סֵלַע גְּבֵה;
אֲךְ אֵל הַר הַרְחֵפֵיט לֹא בָּא: זֶה הֶהָר הַיְחִיד שֶׁעָלְיוֹ לֹא דָרַךְ
בְּרַגְלָיו.
הוא הֵגִיעַ רַק עַד הַמְּבֹא, רַק עַד סֵף הַמְּלָכוֹת – וְשֵׁם הַרוֹכְלִים
מְצֹאוּהוּ: בְּהוֹד יְקוֹד כְּעֵשׂ
וּבְרַעַמַת קַרְנִים בּוֹעֶרֶת סָבִיב הַגְּלָגֶלֶת,
וּבְמַפְתַּח הָאֵשׁ בִּידוֹ לְשַׁעְרֵי הַמְּקֹדֶשׁ,
כַּחַק הַמְּשִׁיחַ.
וַיִּקְבְּלוּ אֶת פָּנָיו שָׁם [...] בְּלַעַג וּבְכַחַשׁ שֶׁפָּתַם הָעֵבְרִית – –
הַרוֹכְלִים!⁸³

דימוי הרוכלים המגרשים את המשיח "שוב לְאַלְפִים שָׁנָה" מעורר אסוציאציות לסיפורי הברית החדשה בדבר ביקורו של ישוע הנוצרי בהר הבית ומאבקו ברוכלים ובשולחנים (מתי כא: 12; מרקוס יא: 15-19; לוקס יט: 45-46). אולם בשלושת האוונגליונים הסינופטיים מתואר ניצחונו של ישו על הרוכלים והשולחנים. הוא גירשם, בעוד בפואמה של אצ"ג, הרוכלים מגרשים את המשיח בלעגם.

81 אצ"ג, "באזני ילד אספר", כרך ג: ספר הקטרוג והאמונה (לעיל הערה 19), עמ' 44-45.

82 מירון (לעיל הערה 52), עמ' 132.

83 אצ"ג, "באזני ילד אספר", כרך ג: ספר הקטרוג והאמונה (לעיל הערה 19), עמ' 44-45.

באגדה של אצ"ג, הרוכלים אמרו למשיח מה ירושלים צריכה: תרומות, לבנות בתים ולפתח מסחר, "בְּלִי מִקְדָּש־אֱלֹהִים עַל הָהָר וּבְלִי כֶּסֶם לְמִלְכָּנוּ דָּוִד וּבְלִי שְׁלֵטִי גְבוּרִים/ [...] יְרוּשָׁלַיִם צָרִיכָה דְמָמָה וְזָהָב וְדְמָמָה [...] / ולא רַע כִּי הַשְׁלֵט הַבְּרִיטִי בְּחֹמֵת הָעִיר; / ולא רַע כִּי עָרֵב בְּמָרוֹם הָהָר וְאַנְחָנוּ בְּעַמְק". הרוכלים ניצחו את המשיח "יַעֲזֵן כְּלַעַג דְקָרוּהוּ". המשיח, בדמות נשר,

עג עגול על פני הר הבית ויבך.

אני ראיתי אותו עג עגול ושמעתי בכיו. עוף בוכה... ואמרתי
אזי: עוף בוכה, האין זאת
אחרית-התוחלת, עגול-הפריכה, הסיום?
משיחיות ישראל בדמות עוף מהר הבית נפרדת...
[...]

שוב לאלפים שנה... מי יודע אם לא.⁸⁴

יש לציין שהחתימה הטרגית אינה מוחלטת. כדברי מירון, "ייתכן תיקון השבר, אם יישמע הקורא לדברי המשורר".⁸⁵ העוף אומנם עף בעיגול ובכה, אבל "אולי לעיר טיטוס", כלומר לרומא, עף, ואולי יישב עוד אלפיים שנה בשעריה. המקור לדימוי זה תלמודי: אליהו הנביא גילה לרבי יהושע בן לוי את מקומו של המשיח "על פתחה של רומי".⁸⁶ אצ"ג הלך לשערי רומא ולא מצא את המשיח. מסקנתו קשה: "המשיח אינו שבו, כי הוא מת על המאזנים", אולם "גלגולו-של-משיח הוא ה'דבוק' שבעם, / הבוכה תמיד בְּדַמִּינוּ".⁸⁷ המשיחיות היהודית מוצגת כאן כהיפוכה של הטרנס-סובסטנציה הנוצרית: לא אידיאה הלוכשת בשר, אלא אישיות הנהפכת לרעיון. אולם המשורר לא נפרד מהמשיח כאישיות, ובאגדה "באזני ילד אספר" – כבמקומות רבים בשירתו – הוא מתייחס למשיח הפרסונלי לצד האידיאה המשיחית, שממושה המוחלט יהיה בהר הבית, וקובלנתו היא

84 ש. ש.

85 מירון (לעיל הערה 52), עמ' 133.

86 סנהדרין צח ע"א.

87 אצ"ג, "שאיננו", כל כתביו כרך ב: כלב בית, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"א, עמ' 52.

על שהעם מעדיף את הנוחיות של חיי שעה, וכך מגרשים הרוכלים את המשיח וחוסמים בפניו את הדרך להר הבית, וכשכבשה ישראל את ההר לא הכיר בעל הנס בניסו.

בעיצומם של ה"מאורעות" בשנת 1936 כתב אצ"ג את הפואמה הנבואית "יהודה היום, יהודה מקר/ משא דוי ומשא גיל".⁸⁸ הפואמה פותחת בפנייה ובקובלנה ל"מלכות בריטניה" שאינה רואה את התועלת שבברית עם "יהודה החפשיית, יהודה הימית". הוא חזה את התקפת חיל האוויר הגרמני על לונדון ואת התקוממות עמי האימפריה הבריטית, "יום מלכותך הנוטה לערב", וכנגד זה: "לי יש משיח". בתהליך מנוגד לשקיעת "מלכות בריטניה" חזה את תקומת ישראל, ולפניה סבל ועינויים איומים, 'הרוגים וטבוחים ובערות', והרוגי מלכות:

אני רואה בתיכלא עבים, תליות –
 בירושלים, בנפו, בעכו – – ופני
 סיקריקין יהודים נדונים למיתה.

אני רואה איך הללו הולכים לתליה
 ושחרית ירושלים בשעות פניהם.

ואני רואה כבר סיעת אורוני במחוג
 על פני הר הבית חגה ביום חג.

[...]

אני רואה את הר הבית פסיני בווער
 ורוכב שותת אש בחצוצרה מחצצר.

ודגל דוד – במגדלו של דוד.⁸⁹

הר הבית הבוער "פסיני" – מעין שחזור של מעמד הר סיני, מתן תורה, ככתוב: "והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו ה' באש" (שמות יט, יח), "והקהר בער

88 אצ"ג, כרך ג: ספר הקטרוג והאמונה (לעיל הערה 19), עמ' 187-189.

בְּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם" (דברים ד, יא), ומתוך האש בקע דברו.⁹⁰ אולם בחזונו של אצ"ג אין התגלות אלוהית. אותו "רוֹכֵב שׁוֹתֵת־אֵשׁ", כלומר הרוכב שאש נוזלת ממנו, מסמל את המשיח: "עֲנֵי וְרִכַּב עַל חֲמֹר" (זכריה ט, ט) – והוא תוקע בחצוצרה, ככתוב "וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצֵּר הַצָּרֵר אֲתֶכֶם, וְהִרְעַתְם בְּחֻצְצֹרֹת" (במדבר י, ט). הנבואה מסתיימת במראה הדגל במגדל דוד. יש בפואמה זו תערובת של חזון אפוקליפטי והערכה מושכלת של כיוון המהלך ההיסטורי הגלובלי – מלחמת גרמניה וקריסת האימפריה – שכנגדה, לאחר "עֲנוּיִים אֲיָמִים"⁹¹ יופיע המשיח, הממתין לשעת הכושר, "קְבוֵי כְּחִבּוֹ שֶׁל דָּוִד בְּנִדְנוּ".⁹²

90 דברים ד, ט.

91 אצ"ג, כרך ג: ספר הקטרוג והאמונה (לעיל הערה 19), עמ' 187-189.

92 ש.ס.

קדושת ירושלים והר הבית

מיתוס דתי-לאומי ערבי

עמנואל סיון

דת האסלאם מבוססת על התגלות. אפשר היה אפוא לשער שיחסה לירושלים ייסמך על פסוק מן הקוראן. ואכן, ישנו פסוק המרמז לכך: "ישתבח שמו של זה אשר הסיע את עבדו בלילה, מן המסגד המקודש אל המסגד הקיצון (אלמסג'ד אלאקצא) אשר את סביבותיו ברכנו!" (סורה יז, א). ההסבר המקובל באסלאם המודרני לפסוק זה הוא שמוחמד נישא בלילה באורח פלאי ממכה לירושלים על גבי סוסתו האגדתית אלבוראק, קשר אותה ליד הכותל המערבי (מכאן שמו הערבי של הכותל, "אלבוראק"), פגש שם את כל הנביאים שקדמו לו: אברהם, משה, אהרן וקדושים נוספים, והתפלל בראשם, עלה השמימה עם המלאך גבריאל, עבר דרך כל שבעת הרקיעים ולאחר כן שב למכה.

ברם לא תמיד הייתה גרסה זו מקובלת על הכול. הפרשנות המוסלמית העתיקה מציעה גרסה אחרת, שלפיה "המסגד הקיצון" אינו בירושלים, ובוודאי שאינו מסגד כלשהו של הר הבית (שהרי לא היה מסגד כזה בנמצא באותה שעה), אלא זהו בית המקדש של מעלה. כלומר, מוחמד עלה הישר לשמיים.

המחקר המזרחני החדיש נוטה לראות פרשנות זו כאותנטית. תושבי חצי האי ערב עובדי האלילים ידעו על ירושלים: הברווים שבהם הכירה מפשיטותיהם בשולי הסהר הפורה, ואילו הערבים העירוניים עברו בסמוך לה בשיירות המסחר שלהם צפונה. מוחמד עסק במסחר קודם שהפך לנביא, ואף ביקר בדמשק. אף על פי כן לא יוחסה לירושלים קדושה מיוחדת, ואין עדות שלפיה כונה מקום כלשהו בעיר אל-אקצא (הקיצון, המרוחק ביותר) – מונח המופיע במקורות הערביים רק לקראת סוף המאה השביעית.

לפיכך נראה שהגרסה המאוחרת לא באה לעולם אלא לאחר שחשיבותה של ירושלים התעלתה בעיני המוסלמים, כפי שיתברר להלן.

ירושלים אומנם נזכרת במפורש פעם אחת בתקופה המוקדמת של האסלאם: מיד לאחר ההיג'רה לעיר מדינה (בשנת 622) קבע מוחמד, במסגרת מאמציו להטות אליו את השבטים היהודיים בעיר, שחסידי יפנו בתפילתם אל עבר ירושלים. מנהג זה היה מקובל במשך שישה עשר או שבעה עשר חודשים, אבל בוטל משהכיר מוחמד בכישלונו להתקבל כנביא בקרב היהודים. לאחר מכן נקבעה הקיבלה (כיוון התפילה) אל הכעבה במכה, המקום המקודש ביותר לערביי חצי האי עוד מתקופת האלילות. הרמת קרנה של ירושלים באסלאם הייתה אפוא לא יותר מאפיזודה חולפת. יתר על כן, אפשר לומר בדיעבד שמאז דבקה בירושלים הסטיגמה של עיקר אמונה של "היהודים הבוגדנים" של מדינה.

אפשר להוכיח עד כמה לא החשיב האסלאם את ירושלים בשנותיו הראשונות באמצעות העובדה שירושלים הייתה אחת הערים האחרונות שנכבשו בעת הפלישה לסוריה לאחר מות מוחמד ושכיבושה קשור בשמו של קצין זוטרי, ולא – וכפי שטוענות אגדות מאוחרות – בשמו של החליף עומר בכבודו ובעצמו. יתר על כן, העיר אף לא הפכה בירת הפרובינציה החדשה פלסטין. אדוניה החדשים קראו לה איליא – גרסה ערבית של שמה הרומי איליה קפיטולינה. העיר גם לא הייתה בירת מחוז פלסטין; זו הייתה בתחילה קיסריה, ואחר כך רמלה.

חצי מאה לאחר כיבוש ירושלים מידי הביזנטים הופיעו לפתע שני שמות ערביים בעלי מטען דתי בסוריה כדי לציין את העיר: אלקודס (הקדושה) ובית אלמקדס (בית המקדש). בה בעת התחילו המקורות לדווח על עליות לרגל של מוסלמים לעיר ועל נוהגם של חסידים ומסתגפים להסתופף בה לתקופות ממושכות. עניין מיוחד זה נבע מהשתלבותן של שלוש מגמות שענו על צרכים פנימיים של האסלאם באותה תקופה, שתיים מהן ברמה העממית, ואחת ברמה השלטונית: מקורה של המגמה האחת הוא מומרים חדשם לאסלאם, בעיקר יהודים, שביקשו ליצור לעצמם תחושת "ביתיות" בדתם החדשה, באמצעות שילוב אמונות מדתם הקודמת. העובדה שהאסלאם היה עדיין פתוח לקליטת דפוסים חדשים – לפחות בכל הנוגע לאמונות משניות – הקלה את מלאכתם. אמונה חדשה כזאת הייתה האמונה בדבר קדושתה של ירושלים. ואכן, המסורת המוסלמית קושרת את שינוי שם העיר מאיליא לבית אלמקדס בהשפעתו של המומר היהודי כעב אלאחבאר, שאינו אלא פלוני "חבר (כלומר, רב) עקיבא", איש טבריה. השם הערבי החדש הוא תעתיק כמעט מדויק של "בית המקדש", כינוי לעיר, שרווח במקורות היהודיים בני התקופה. מקורה של המגמה השנייה שהעבירה תפיסות בדבר קדושת העיר הוא בניזירים המתבודדים הנוצרים (ההרמיטים) יושבי המדבריות וההרים, שהיו נערצים מאוד על פשוטי העם בסוריה רבתי, היא הפרובינציה של שאם (הכוללת את סוריה, לבנון, ארץ ישראל וירדן). נזירים סורים אלה גילו דבקות מיוחדת בקדושת ירושלים והעבירו את הרעיון אל מאמיני האסלאם באזור, לא אחת בתיוכם של סגפנים מוסלמים שחיקו את מופת פרישותם של הנזירים כפי שחיקו גם את הפנתיאיזם שלהם, שראה את קדושת האל כמצויה בכל אתר. הרעיון נפל על קרקע פורייה משום שהוא ענה על צורך חשוב של המאמין הפשוט: האסלאם בנוי על עמידתו של המאמין פנים אל פנים מול אלוהיו. אין בו כנסייה, צדיקים או בו כוחות ממצעים אחרים. האיסור על עשיית כל פסל וכל תמונה מקשה עוד יותר על המאמין להגיע לקשר בלתי-אמצעי עם הקדושה, קל וחומר על יצירת קשר פיזי. כך מוסכרת צמיחתן של אמונות במקומות קדושים, רובם ככולם ערים או קברי צדיקים במקומות שונים ברחבי עולם האסלאם בשלהי המאה הראשונה לקיומו. ירושלים הייתה רק אחד ממקומות אלה, אבל עטרת המכובדות שהעטו עליה הנזירים (וחסידיהם, הסגפנים המוסלמים), כמו גם המסורות המלומדות שסיפקו המומרים, ייחדו אותה על פני מתחרותיה, לפחות בסוריה ובארץ ישראל.

אולם באורח אופייני לאסלאם חשוב היה שהשלטון יגלה כלפי מקום זה אהדה, אם לא למעלה מזה, כדי שמגמות אלו של האסלאם העממי יזכו לגושפנקה ממסדית. בתזמון מקרי ביסודו אכן היה לשושלת האומיית עניין רב לאמץ לעצמה את הרעיון בדבר קדושת ירושלים לצרכיה. הייתה זו שושלת של אוזורפטורים שנזקקה לכל שמץ של לגיטימציה. במיוחד הייתה זקוקה לגיטימיזציה להעברת מרכז החליפות מחצי האי ערב לסוריה (ובירתה – דמשק), ולא יכול להימצא צידוק יפה מהטיעון שכל סוריה־ארץ ישראל היא ארץ קודש שטבורה בירושלים, "אשר את סביבותיו ברכנו". ואכן, הפירוש שנזכר לעיל לפסוק הקוראני מסורה יז, א מופיע לראשונה במסגרת התעמולה האומיית, שהיא גם זו שהפיצה את האגדה – שמקורה כנראה באסלאם העממי – בדבר מסע הלילה של מוחמד, כדי להאדיר את קדושת ירושלים באמצעות שילוב אפיזודה מחיי מייסד הדת. לאומיים היה גם עניין רב בהפצת תעמולה ג'יהאדית כדי לגייס מתנדבים להגנת גבול החליפות עם ביזנטיון, שעבר לא הרחק מבירתם, בפאתי אנטוליה. הטיעון בדבר "מלחמת קודש למען עיר קודש וארץ קודש" הועיל ביותר להשגת מטרה זו, כפי שעתיד הוא להיות שוב במאות השנים עשרה, השלוש עשרה והעשרים.

כדי להעניק תנופה לתעמולה זו ביקשו האומיים לעודד עלייה לרגל למקום הקדוש ביותר, הוא הר הבית. יש לזכור שבשלהי מאה השביעית, מפה הייתה בידי מורדים בחליפות, וחשוב היה ליצור מוקד חלופי לחאג'. לפיכך שיפץ החליף עבד אלמלך (685–705) את מסגד אלאקצא, אותה כנסייה ביזנטית שהפכה מסגד עם הכיבוש ושכונתה כעת "המסגד הקיצון" בהתאם למסופר באגדה על המסע הלילי. לצדו בנה מסגד קטן אך יוקרתי, את "כיפת הסלע" (הנקראת בטעות מסגד "עומר" על שם מי שנחשב כובש העיר), אחד המבנים הנהדרים ביותר בארכיטקטורה המוסלמית. החליף השתדל להקים מבנה מרשים שיוכל להתחרות בכנסיות הנוצריות, ובמיוחד באלו הביזנטיות, דוגמת כנסיית איה סופיה אשר בקושטא, בירת ביזנטיון. הביזנטים, יש לזכור, היו אויביהם המושבעים של המוסלמים באותה תקופה. המבנה המיוחד של "כיפת הסלע", דמוי הבזיליקה, המובאות הפולמוסיות מהקוראן, המכוונות נגד הנצרות ומעטרות את קירות המבנה ואת שעריו, מעידים על מטרה זו. יתר על כן, המסגד ביטא יפה יסוד מרכזי בתפיסה מוסלמית שהתפתחה אז בדבר קדושת ירושלים, ושעל פיה מקור קדושתה של העיר הוא היותה טבור העולם, משום שמצויה בה אבן השתייה שמעליה נבנתה כיפת הסלע. תפיסה זו נובעת ממסורת יהודית מימי הבית

הראשון, המתייחסת ביראת כבוד אל המקום בשל היותו נקודת ההתחלה של תהליך הבריאה, ומשום כך גם מרכז העולם. כאן עמד גם ארון הברית, בקודש הקודשים. התפיסה התגבשה בימי הבית השני, וייתכן שיחזקאל התכוון לבטאה באומרו: "זאת יְרוּשָׁלַם, בְּתוֹךְ הַגּוֹיִם שְׁמִיתָהּ, וְסִבִּיבוֹתֶיהָ אֲרָצוֹת" (ה, ה). היא פותחת בספרות התלמודית בטיעון שהמקדש של מעלה, שהמשיך להתקיים גם לאחר חורבן המקדש של מטה, נמצא בדיוק מעל לסלע. מהיהודים עברה המסורת אל הנוצרים, אם כי אלה טענו שטבור העולם מצוי באתרה של כנסיית "הקבר הקדוש", ולבסוף חדרה לאסלאם באמצעות מומרים יהודים ככעב אלאחבאר, והתפשטה מהר. יש חוקרים המפרשים את תבניתה של כיפת הסלע – מעגל מוקף בשני מתומנים – כמסמלת את מרכז העולם שבתוך היבשות והימים. תיאורים ציוריים דומים שכיחים במסורת היהודית.

כך חברו צרכים שלטוניים לבעיות שנבעו מהאקולטורציה של מומרים חדשים ולנהייתם של מאמינים פשוטים אחר זיקה בלתי-אמצעית לתחום הקדושה, וסייעו בהפצת האמונה בקדושת ירושלים במאה השמינית. תחילה נקלטת אמונה זו בסוריה-ארץ ישראל, ואחר כך גם מעבר לגבולותיה, בייחוד בזכות הסגפנים המוסלמים ויורשיהם המיסטיקנים (הצופים), שטבעי היה להם שיבקשו אחר מקומות שבהם יוכלו להתקרב לאללה ולהשקיע עצמם בהווייתו עד בלי הפר. רבים מראשי המיסטיקנים המוסלמים הראשונים ביקרו בירושלים, ובהם אף כמה מפרס ומאסיה התיכונה. אחד מהם טען שתענוגו הגדול בחיים הוא לאכול בננות בצל כיפת הסלע. קדוש פרסי אחר אכל רק לחם שנעשה מתבואה שצמחה מגרעינים שיובאו מירושלים, משום שהאמין שרק שם המזון טהור (רעיון המצוי גם בספרות המדרשית). כה גדולה הייתה הערצתם של מיסטיקנים מוסלמים אלה לירושלים עד שלא הסתפקו בדרישה מהמאמינים שיעלו אליה לרגל אלא תבעו שישתקעו בעיר, או לפחות ישהו בה תקופה ממושכת. הם הפיצו אמרת חדית' (תורה שבעל פה) אפוקריפית שיוחסה לנביא, האומרת על ארץ הקודש: "ארץ זו היא המובחרת שבכל הארצות, על כן שם אני בה את הטובים בעבדי". על ירושלים עצמה אמרו: "הגר בירושלים דומה לזה הנלחם מלחמת מצווה", או "עשרים אלף מלאכים מתערבים לפני האלוהים למען כל תושבי ירושלים", וכן, "מי שמת בירושלים הריהו כאילו מת בשמים" ו"לא ייענש ביום הדין". אפילו שהייה זמנית בעיר מזכה בשכר רב: "השוהה בירושלים שנה אחת בלבד, אללה יתן לו את לחם יומו וישים מנוחתו בכוא העת בגן עדן". המיסטיקנים הללו

לא הסתפקו בהטפה. רבים מהם התגוררו בעיר, לפחות פרק זמן מסוים, וחסו בצל המקומות הקדושים. החשוב במיסיקנים אלו היה אלגזאלי, גדול התיאולוגים המוסלמים, שגילה נטייה בולטת למיסטיקה.

קדושה זו, ככל שהתעבתה והסתעפה, שאבה את כוחה ממיטוס היסטורי וממיתוס אספטולוגי – מזיכרונות עברה של העיר ומחזון עתידה באחרית הימים. את שורשי כל המסורות הללו, שרוכן ככולן נסמכו על חדית'ים אפוקריפיים, אפשר למצוא בדברי ימיהן של היהדות והנצרות: האבות, משה, מריה וישו – שהיו בירושלים; יהושע, שכבשה; דוד, שהתפלל בה; שלמה, שבנה בה את המקדש; הנביאים, שזכו להשראה אלוהית בה (על כן היא קרויה ארץ שאם, "מולדת הנבואה"). המוסלמים גם אימצו לעצמם אתרים היסטוריים יהודיים ונוצריים בעלי משמעות פחותה, כגון שער הזהב, מעיין (צריך להיות: בריכת) השילוח, מגדל דוד ומקומות התפילה של מריה וזכריה. המסורות האספטולוגיות נובעות ממקור דומה. כך מספרת אחת מהן: "ביום הדין יעמוד המלאך אסראפיל על סלע המקדש ויקרא לאנשים להתאסף; זו תהיה התרועה האחרונה של קרן האיל", או: "ביום ההוא) תועבר הכעפה לירושלים – ככלה – יחד עם כל עולי הרגל שעלו אליה. כל המין האנושי יקום אז לתחייה על הר הזיתים, וממנו ימתח גשר אל הר הבית – שם הוא מקום המשפט – עד גיא בין הינום [צריך להיות: קידרון]". גשר זה – אלציראט – מושג פרסי במקורו, שכל בני האדם יהיו חייבים לעבור עליו ביום הדין, מתואר כצר וחלק, דק משערה, חד מחרב ושחור מאפלת הלילה. לגשר יהיו קשתות, וליד כל קשת יישאלו בני האדם על מעשיהם. מקום חשוב בחזונות אסכטולוגיים אלה תופסים יאג'וג ומאג'וג (גוג ומגוג במסורת היהודית), אשר המלחמות שיילחמו בסביבות ירושלים (יחד עם תלאות אחרות) יבשרו את בוא יום הדין.

אולם למרות ברכת השלטון האומיי ופעלתנותם של הצופים להפצת הרעיון בקרב המוני העם נתקלה קבלתו באסלאם בקשיים רבים. במאות השנייה והשלישית לקיומו היה כבר האסלאם ממוסד ונוקשה יותר, ופחתה יכולתו לקלוט רעיונות חדשים. העולמא – חכמי דת שהיו בעיקר מומחים לחדית' – ובייחוד אלה שמחוץ לגבולות שאם, ראו עצמם כשומרים על טוהר האמונה, ודאגו לסנן אמונות ודעות ולברור אותן בקפידה. בייחוד הקפידו כלפי אלו שריח בידעה (חידוש בדת – מושג שלילי מובהק) נדף מהם. רעיון קדושתה של ירושלים נראה בעיניהם רעיון

בידעה, בין השאר משום זיקתו העמוקה לאומיים ולמדיניותם. משנפלה שושלת זו (750) עיין השלטון העבאסי – שהעביר את מרכזו לבגדד – את קדושת העיר ואת קדושת שאם. יתרה מזאת, אף שהאומיים שבו והיפנו את החאג' למכה לאחר דיכוי המרידות המשיכו העולמא לחשוש שירושלים עלולה לשמש מתחרה לערי הקודש המסורתיות בחצי האי ערב. לא הפיסו את דעתם ניסיונות חסידיה להדגיש שירושלים היא רק השלישית בערי הקודש, מה גם שחסידים אלו ניסו לקשר בין העלייה לרגל לירושלים ולמכה (כבאותו חרית' אפוקריפי: "היוצא לרגל לעלות לרגל למכה ממגדד אל אקצא, יימחלו לו כל חטאיו שחטא עד אותו יום"). החשש היה מוצדק למדי, שהרי ירושלים הייתה קרובה יותר למרכזי האוכלוסין המוסלמים, והדרך אליה הייתה מסוכנת הרבה פחות מאשר זו לחצי האי ערב.

אולם העולמא לא חששו כל כך מהגוזמאות ומה"המצאות" שנקשרו בשמה של ירושלים (למשל, "המתפלל בירושלים כמוהו כמתפלל בשמיים" – אמירה שיש בה הד לתפיסה היהודית על בית המקדש של מעלה) כי אם ממקורן הנוכרי, שעמד בסתירה למה שהם הגדירו כמהות האותנטית של האסלאם, לפחות כפי שהתגבש עד לימי החליפים "ישרי הדרך". עמדת העולמא הייתה נכונה מנקודת ראותם. אמונות רבות בנוגע לירושלים באו מן האסלאם העממי האתרופומורפי והמיסטי, שהעולמא האליטיסטים והשכלתנים חשו כלפיו סלידה עמוקה. לאמונות אחרות היה אופי מקומי שסתר את המגמה לאחדות כלל-אסלאמית. מקורן של כמה מהאמונות היה יהודי מובהק, והן הזכירו לעולמא את הסטיגמה הראשונית: נכונות הנביא לקבל את הרעיון, ובוגדנות היהודים שלא העריכו את יתרונות הברית עם מוחמד. גם השפעת ההרמיטים לא תרמה לקבלת האמונות הללו בקרב חכמי הדת הקפדנים.

העולמא דבקו לפיכך בפרשנות המקורית של הפסוק בקוראן המתאר את מסע הלילה, שלפיה אין כל אפשרות שירושלים נכללה במסלול אותו מסע. היו מהם שייחסו לחליף הראשון את התגובה להצעתו של המומר היהודי כעב שההשתחוויה של המוסלמים תהיה מצפון ל"סלע" כדי שהמאמינים יכוונו פניהם בשעת התפילה הן כלפיו הן כלפי הפעבה: "אתה רוצה להתאים את עצמך לנוהג היהודי, אולם אנו לא נצטוונו להתפלל בכיוון לסלע אלא כלפי הפעבה בלבד". ואכן, רבים מחכמי המוסלמים הקפידו להתפלל בעת ביקוריהם בירושלים כשגבם אל ה"סלע" כדי שלא יואשמו ב"חדשנות" רחמנא ליצלן. אחרים אף סירבו לבקר

בעיר והשתדלו להניא את בני דתם מלעשות כן. את המסורות בדבר הזכות שבעלייה לרגל לירושלים הגדיר בעל הלכה דמשקאי כהמצאה, שנבעה בעיקר מהרצון למשוך מבקרים אל העיר. המסורות האסכטולוגיות הותקפו בחריפות על ידי חכם אחר: "המוסלמים אומרים כי המתים יקומו לתחיה ויתקבצו בירושלים, ומסורת ברוח זו מיוחסת לירושלים. אולם אין זו אלא המצאה של אנשי סוריה, אללה יקים את המתים לתחיה בכל מקום שיחפוץ".

בפולמוס החריף שניהלו העולמא בתקופה שבין המאה השמינית למאה האחת עשרה נגד האמונות בדבר קדושתה של ירושלים נשזרו אפוא יחדיו מאבק בין אסלאם מלומד לאסלאם עממי, כמו גם נימה של מאבק כוח בין חכמי ההלכה לצופים על ההשפעה על נשמות המאמינים ועל עיצוב התנהגותם. עד מסעי הצלב זכו העולמא בניצחון מוחץ, גם משום שזכו לתמיכה מצד השושלת העבאסית וגם משום שהמיסטיקנים לא זכו עדיין באותה מידה של השפעה על המוני העם שממנה נהנו בשלהי ימי הביניים. יוצא מן הכלל היה אזור שאם (סוריה-ארץ ישראל), אשר בו נותר משהו מיוקרת האומיים, ולפולחן ירושלים היו שורשים מקומיים. פולחן אלקודס נותר אפוא תופעה סורית מקומית (וכן כמובן בחוגי סגפנים מחוצה לה). ואכן, הספרות על "שבחי ירושלים" (פדאיל אלקודס), שהחלה להופיע במאה האחת עשרה, נכתבה כולה בידי תושבי העיר וסביבותיה הקרובות. גם הדיווחים על העליות לרגל לעיר מורים על כך שרוב הצליינים היו תושבי ארץ ישראל וסוריה רבתי.

כשהעיר נפלה בידי הצלבנים ב-1099 לא עורר הדבר זעזוע של ממש, אפילו לא בחוגי העולמא בדמשק הקרובה.

בעוד הרעיון של קדושת ירושלים זכה לתפוצתו בעיקר בזכות גורמים עממיים, תחייתו באמצע המאה השתים עשרה הגיעה מלמעלה, מחוגי השלטון. ב-1144 כבש זנגי, האמיר הטורקי של מדינת מוצול-חלב, את הנסיכות הצלבנית של אַדְסָה שבצפון סוריה – המדינה הצלבנית הראשונה. כדי לנצל את הצלחתו הכריז – ראשון בין שליטי זמנו – על ג'יהאד לחיסול כל הנוכחות הצלבנית במזרח. שחרור ירושלים הוצב כיעד עליון במערכה. כך כתב אחד ממשוררי החצר שלו:

אמור לשליטים הכופרים, למסור [לזנגי] לא רק
את אַדְסָה כי אם גם את שאר נחלותיהם.

כל האדמה הזאת לו היא.
אם כיבוש אֶדְסָה הוא הים, הרי ירושלים
וממלכת הצלבנים בה, הם חופו.¹

המוטיבציה של זנגי להכריז על מלחמת חורמה בצלבנים הייתה מעורבת: מחד גיסא היא נבעה משאיפה להגדיל את כוחו, אבל מאידך גיסא היא ניזונה מזיקה עמוקה לג'יהאד, שהייתה אופיינית לשכבת לוחמי הספר הטורקים, שעימה נמנה. הוא הדין בהעמדת ירושלים כסמל המרכזי שאליו הופנה הג'יהאד שלו. ירושלים הייתה בירתה של הממלכה הצלבנית שעליה ביקש להשתלט, אבל הייתה גם עיר שביכולתה להעניק קדושה למלחמתו. יש לשער שלא זנגי הגה את הרעיון בדבר הסמל החדש אלא שני פייטני החצר שלו – אבו מוניר ואבן אלקיסראני – פליטים מערי החוף (טריפולי וקיסריה) שנפלו בידי הפראנקים. גדולתו של זנגי הייתה בכך שהוא הבחין בתועלתו של הסמל ואימצו כציר הבריה של תעמולתו. כמו בימי עבר אלמלך, הפוליטיקה פרצה בעוצמה רבה לתחומה של האמונה הדתית ביחסה קדושה לירושלים, וכאז כן עתה עתידה הייתה לחולל שינוי ערכים.

זנגי נפטר שנתיים לאחר כיבוש אֶדְסָה ולא הספיק להפיץ את תודעת הג'יהאד, שעד אז הייתה רק זרם אמורפי בחוגי עולמא בערים שונות ולא הפכה לתנועה מלוכדת ששימשה את צורכי השליט. מערכה תעמולתית זו נטל על עצמו בנו ויורשו של זנגי, נור ארדין. רעיון אלקודס מילא בה מלכתחילה תפקיד של סמל מרכזי. לשני פייטני החצר נספחו גם תועמלנים אחרים, שדיברו בשבחה והזכירו את תולדותיה ואת מקומות הפולחן שבה. בלשון התעמולה היו העיר או מסגד אלאקצא לא רק יעד עליון כי אם גם שם נרדף לכל האזורים שכבשו הצלבנים ושיש להשיבם לידיים מוסלמית, שהרי זה טיבו של סמל, שהוא מבטא רעיון נרחב יותר בתמצית ובמרוכז מבחינה ריגושית. כמובן שנוכח העמימות והמתחים הפנימיים שאפיינו את הזיקה המוסלמית לירושלים בעבר היה בעצם חזרה נחרצת זו על הרעיון משום לחץ על כפות המאזניים שטיטינה לכיוון מסוים.

אחד ממשוררי הג'יהאד הפופולריים שישבו בחצרו של נור ארדין כתב בזו הלשון:

1 אבו שאמה, כחאב אלרצ'חחן, חלק א, קהיר, 1969-1970, עמ' 40.

מי יתן ותטוהר ירושלים בנחלי דם!
 וכל החוף הצלבני יטהר עצמו בחול לקראת
 התפילה (האסלאמית)
 אחת גמר נור אלדין ולא ישנה, מחר יופנה חוד חניתו לעבר
 אלאקצא.²

לכתי שיר אלה ולדומיהם הייתה גם מטרה שונה: הם ביקשו להצדיק את איחוד כל נסיכויות סוריה תחת שלטון נור אלדין – אחדות שבאה לטענתו להכין בסיס כוח לזינוק שמטרתו חיסול הצלבנים. הקרקע למתקפותיו על ערי סוריה הוכשרה בשנות החמישים של המאה השתים עשרה באמצעות תעמולה אינטנסיבית שמטרתה הייתה להטות אליו את לב תושביהן ולהקטין את נכונותם לעמוד במצור ששם עליהן. כך למשל, בתעמולה שכיוון לעבר דמשק (שעתידה ליפול בידיו ב־1157) הטעים שבריתה של זו עם הפראנקים אינה רק מכשול בדרך לכיצוע הג'יהאד אלא היא גם "דורסת ברגל גאווה את אלאקצא, משפילה ומטמאת אותו". אותו שימוש עצמו עשה נור אלדין בתעמולה שכוונה למצרים בשנות השישים. כשביקש לספחה לנחלותיו, לפגוע במורל האוכלוסין ולגרום דה־לגיטימציה של החליפים הפאטימים טען בדבריו התעמולה שלו שהפאטימים הם שיעים (ועל כן כמעט כופרים, בעוד רוב התושבים הם סונים) ושהם מסייעים בפועל או בכוח לממלכת ירושלים הצלבנית. הוא האשימם שבגללם איחר לבוא "היום שבו יימלט ישו מבית אלמקדס". נור אלדין, שישב בחלב, ומצביאיו הכורדים – שירפוה וצלאח אלדין – העסיקו תועמלנים רבים, שבלטו בהם חכמי הלכה – בני מעמד שעד אז גילה חשדנות כלפי רעיון ירושלים. התגייסותם מעידה על התמורה היסודית אשר חלה בנוגע לרעיון מעמדה של ירושלים ולגלישתו מן הפריפריה העממית אל תחומי מוקד בהוויה הדתית המוסלמית.³

2 עמאד אלדין, כחאב אלרוצ'חחן, חלק א, עמ' 158.

3 שם, עמ' 159, 175, 179; אבו שאמה (לעיל הערה 1), עמ' 215, 277, 282; אבן אלפרת, תאריח', כ"י וינה 814, חלק ג, עמ' 159א; אבן אלאח'יר, אלכאמל פי אלתאריה, קהיר: [חמו"ל], 1885-1886, עמ' 209; אבן ואצל, מפראג' אלכרוב, חלק ב, קהיר: [חמו"ל], 1957, עמ' 229.

כה מרכזית הפכה עיר הקודש בחזות עולמו של נור אלדין עד שלקראת סוף ימיו שימשה מסד גם לימרותיו למעמד כלל-אסלאמי – להיותו מעין נותן חסות לחליף היושב בגדד. כצעד סמלי שנועד להמחיש את שילוב היעדים השונים הוא הטיל על נגרים אוימים בחלב לבנות בימת דרשן מסוגננת ומפוארת שנועדה להיות מוצבת באלאקצא ביום שחרורו (ואכן, הבימה שנשאה כתובת המבקשת שיום זה ימהר לבוא הוצבה שם ב-1187 ושימשה בקודש עד שנשרפה בהצתה שפגעה במסגד זה ב-1969).⁴

עלול להתעורר הרושם שהשימוש התעמולתי שעשה נור אלדין ברעיון נבע מגישה תועלתנית גרידא, שתוגברה על ידי משוררי חצר מגזימים, ולא היא. נאמנה עלינו עדותו של ירדו הקרוב, ההיסטוריון אבן אלג'וזי (שבניגוד לרוב מקורכיו לא היה תלוי בו באופן חומרי), המציין שנור אלדין אכן פיתח זיקה דתית עמוקה לעיר וראה בכיבושה את גולת הכותרת של פעילותו.⁵

עוד קודם מותו (1174) ניכר שהפעילות להאדרת שמה של ירושלים הגבירה את המודעות בנוגע למעמדה, ובעיקר כאמור בקרב חכמי ההלכה. רבים מהם שלא היו במעגלי השורה החלו לפעול מיוזמתם. ביטוי בולט לכך הוא הופעתה מחדש של ספרות "שבחי ירושלים" בערבית. אחרון מחבריה בדור הקודם היה חכם דת יליד רמלה שניספה בעת כיבוש ירושלים בידי הצלבנים. לאחר מותו לא נמצא לו ממשיך במשך חצי מאה (אולי משום שמחברי ספרים אלה עד אז היו רק בני ירושלים וסביבותיה, ונטבחו ברובם ב-1100-1099).⁶ משנות החמישים של המאה השתים עשרה ואילך מתחילים "שבחי ירושלים" להופיע מחדש, והפעם בדמשק. עם מחבריהם נמנו בני עולמא בכירים, כגון ההיסטוריון הנודע אבן עסאקר. שם ספרו מאלף ביותר: "שבחי מכה, מדינה וירושלים", ומדגיש את

4 *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, vol. 9, no. 3281. בראשית 1987 יזמה אגודה כלל-אסלאמית בראשות שר ירדני לשעבר מגבית למימון הקמת דגם חדש ומדויק של בימה זו, שעל הכנתו עמלים חרשי עץ ממצרים, מסוריה, ממרוקו, מטורקיה ומפקיסטן.

5 אבן אלג'וזי, כחאב אלמנת'ס, חלק י, היידראבאד: (חמו"ל), 1940-1941, עמ' 249.

6 ראו הקדמתו המקיפה של יצחק חסון להוצאת כתב היד של אלאוסטי, ראשון מחברי "שבחי ירושלים" (בן המאה האחת עשרה), בהוצאה האוניברסיטה העברית (1979).

הזיקה בין שתי ערי הקודש לירושלים, זיקה שעד אז צוינה רק באסלאם העממי (ובחוגי השלטון האומיי) ואשר העולמא לחמו בה. כעת החלה זיקה זו לזכות בגושפנקה הלכתית.⁷ אלקודס מוצבת באותה קטגוריה כמו השתיים, אם כי היא קרויה במפורש "שלישית אחר אלחרמיין" ("שתי ערי הקודש"), וביקור בה לא הוגדר כחאג' ולא הוערך כעלייה לרגל של ממש אלא רק כזיארה, דהיינו, ביקור בקברות קדושים וצדיקים. אפילו אותו חלק בעייתי בעברה של העיר, הקשור בפרשת יחסי מוחמד והיהודים, הוחלק מעתה ושופץ. תוארה הרשמי האחר הוא בפי אבן ענסאכר וממשיכיו "הראשונה: [מבחינה כרונולוגית] בין שתי הקיבלות (כיווני התפילה)".

כבעבר, גם ספרות "שבחים" זו הייתה מורכבת כולה מחרוזות של חדית'ים המדברים בתהילת העיר או הארץ (ארץ השאם אשר סביבה). רבים מהם היו חדית'ים אפוקריפיים במובהק. אופייני הדבר לרוח הזמן שהיסטוריון כאבן ענסאכר, שבר סמכא גדול היה גם בביקורת החדית' – ענף של מדעי הדת שהטיל במאות השמינית עד האחת עשרה ספק באותנטיות של קדושת העיר – בחר להתעלם מביקורת זו לחלוטין. לא זו אף זו, אבן ענסאכר קיבל כמהימנים חדית'ים שברור היה שחוברו במאה השתים עשרה ואשר ביטאו כנראה את התדמית החדשה שהלכה ונוצרה בנוגע למשמעות נפילת העיר בידי הצלבנים. לפי חדית' אחד, הנביא מוחמד אמר ששתי שואות יכולות ליפול על האסלאם: הראשונה היא מותו שלו, והשנייה, כיבוש ירושלים בידי כופרים.

מובן שבחברה הימיי-ביניימית, הרעיונות הופצו בעיקר על פה, ולכן מעניין לעקוב אחר העדויות (הלא־רבות) המעידות על כך. בסופו של כתב יד שהתגלה לא מכבר במסגד אלג'זאר בעכו, הכולל את החיבור הראשון של שבחי ירושלים מראשית המאה האחת עשרה, מצויים איג'אזאת, דהיינו, רישומים על קריאה בפומבי של ספר זה, על המשתתפים בה, על תאריכה ועל מקומה: האיג'אזזה ב־1147 (במושב חכמי ההלכה בדמשק) וב־1152 (בבגדד). בכל אחד מן המושבים

7 החיבור אבד, אבל מצוטט בהרחבה בפרקים העוסקים בחולדות ירושלים ובשבחיה בספרו המונומנטלי של אותו מחבר, תאריח' דמשק, דמשק: צלאח אלדין אלמנג'ד, 1951, חלק א, ע"א 110-142, 211-270.

האלה, כמו באותם שהוקדשו לספרות ה"שבחים" החדשה שהחלה נכתבת בשנות השישים בסוריה (ואף היא נושאת איג'אזאת), השתתפו בדרך כלל עשרות חכמים ופרחי חכמים, נכבדים וסוחרים, שהעבירו כפי הנראה את המסר לעמיתיהם, לתלמידיהם, למשפחותיהם, לבני חסותם ולשכניהם.⁸

לתחייה של התעניינות חוגי הדת בירושלים היה ביטוי גם בהתחדשות העליות לרגל המוסלמיות לירושלים. עם העולים לרגל נמנו לא רק צופים, כפי שהיה מקובל עד למאה הקודמת, כי אם גם עולמא. גם עולי רגל אלה הפכו, בחוזרם למקומותיהם, סוכנים ומפיצים של רעיון קדושת אלקודס במעשה ובמילים, והבליטו את שני ההיבטים שהתעמולה הרשמית טרחה להדגיש: זעם על שליטת "הנוצרים הטמאים" בעיר, ותקווה לשיבתה לידי האסלאם.

אפותיאודה

הכשרת הלבבות השקדנית בידי השלטונות, שאנשי הדת החרו החזיקו אחריה – מי משום ששירת את השררה ומי משום שהתעורר לכך מרצונו – נמשכה באינטנסיביות רבה עוד יותר בימי צלאח אלדין, שהשתלט ב-1174 על המדינה המאוחדת הסורית-המצרית שהתכוננה שלוש שנים קודם לכן. כאזורפטור היה הסולטן החדש זקוק ללגיטימציה, שהתבססה על הטיעון שהוא יורשו הרוחני של נור אלדין, בין השאר בטיפוח הדת וביישום רעיון הג'יהאד. נקל היה בידו לעשות כן באופן אפקטיבי משום שהוא גייס לשירותו את פייטני החצר של קודמו, שהמשרור וההיסטוריון עמאד אלדין אליצפהאני עמד בראשם. "צעד נא לעבר ירושלים, כבוש אותה ושפוץ בה נהרות דמים כדי לטהרה", כתב לאיש חסדו החדש. הוא ושושלתו, האיובים, נעטרו מעתה בכתר השליחות של "שחרור אלקודס".⁹

8 ראו מאמרי Emmanuel Sivan, "The Beginnings of the Fada'il al-Quds Literature," *Israel Oriental Studies* I (1971), והשוו אבן עטאכר, חלק א, עמ' 629.

9 אבו שאמה, כחאב אלרוצ'תין, חלק ב, עמ' 72, 116.

הפונקציות המיידיות שעליהן יושם הרעיון היו גם הן דומות באופן עקרוני למה שמצינו תחת קודמו של הסולטן, אם כי בהתאמות המתבקשות מהנסיבות המשתנות: בטיעון עיקרי במאבקו של צלאח אלדין – ששלט בתחילה רק על מצרים – להשתלט על הנחלות האחרות של שושלת זנגי בסוריה ובצפון עיראק הוצג מאבק זה כמשרת את אחדות השורה למען "שחרור אלקודס". בזכות רעיון זה הוא הצליח גם לשכנע את החליף להעניק לו כתב הסמכה (מקצתו בדיעבד) לסיפוח נחלות אלו, ובתעמולה שכוונה לאוכלוסי הערים שעדיין לא נפלו בידיו האשים את נסיכיהן בהשתמטות מהגיהאד שנועד לתכלית זו, ובחבלה חמורה בו.¹⁰

המלחמות לסיפוח נחלות זנגי העסיקו את צלאח אלדין עד 1186, סמוך למערכה המכרעת נגד הצלבנים, וניכר שתעמולתו הנמרצת סייעה לא רק לדה-לגיטימציה של יריביו בעיני נתיניהם אלא גם להעלאת יוקרתה של ירושלים וליצירת אווירה ציבורית של ציפייה מתוחה לקראת כיבוש מחדש. על אווירה זו יעידו ה"נבואות" הרבות על הכיבוש הקרב ובא, המופיעות במקורות משלהי שנות השבעים ואילך, שמקצתן נסמכו על חזיונות לילה. מבקרים שבאו מרחוק, כמו הנוסע הספרדי-מוסלמי אבן ג'וביר, נפלו אף הם שבי לאווירה דרוכה זו.¹¹

עם נפילת מוצול בידי האיובים (1186) הוכרזה ירושלים כיעד כיבוד מיידית, והתעמולה נכנסה להילוך גבוה. "חרבות הג'האד מנקשות בעליזות בנדיהן", כתב עמאר אלדין באחת מאיגרותיו המחורזות. "פרשיו של אללה נכונים לזנק. כיפת הסלע עולצת למשמע הבשורה כי הקוראן, אשר נעדר הימנה, עתיד לשוב". נימה דומה חזרה וגברה במהלך המערכה הצבאית בצלבנים בשנה שלאחר מכן, ובייחוד לאחר הניצחון בקרני חיטין (4 ביולי 1187). באיגרתו של הסולטן אשר בה הודיע לכל נסיכי האסלאם על הניצחון הוא הבטיח להטיל מצור לאלתר על ירושלים, אשר "עלטת הכפירה אספה אותה זמן כה רב ועוד מעט קט יזרח עליה

10 שם, חלק א, ע"א 253-254; חלק ב, עמ' 23; אבן אלסעאחי, דיואן, ביירות, 1938, עמ' 384; אלקאצי אלפאציל, רסאיל, כ"י פריז 6024, עמק 21א-21ב; אלקלקשנדי, צבח אלעשא, קהיר, 1919, עמ' 146; אלהרוי, כתאב אלאשאראת אלא מערפח אלזיאראת, דמשק, 1953, עמ' 24.

11 אבן ג'ביר, רחלה, קהיר, 1908, עמ' 292.

שחר הגאולה". כדי לשוות למאורע הקרב אופי מקודש זימן הסולטן את העולמא הסורים והמצרים להיות נוכחים ברגע הפריצה לעיר, ואכן הללו נהרו בהמוניהם למחנהו.¹²

עם נפילת העיר בידי צלאח אלדין ב-2 באוקטובר הגיע המאמץ התעמולתי למעין אפותיאוזה. איגרות לאין ספור שוגרו לרחבי העולם המוסלמי כדי להכריז עליה, שירי הלל התחברו ודוקלמו בראש חוצות. מבחינה כמותית גרידא, היקפו של מאמץ זה גדול פי שמונה מזה שהוקדש לניצחון בחיטין, שחשיבותו הצבאית הייתה גדולה ממנו הרבה. כל הערים בסולטנות האיובית קושטו בדגלים, הנציבים צוו להכריז על הבשורה ב"רוב הדר והמון עם", ואין צורך לומר שדרשות יום השישי הוקדשו לקילוס העיר.

מבחינה תמטית – טעמי קדושת העיר, מרכזיותה בג'יהאד וכיוצא באלו – התעמולה של סתיו 1187 לא חידשה דבר, אולם התייחדו לה נעימה חגיגית במיוחד וסגנון גרנדיוזי שבאו להטעים את ערכו ההיסטורי הכמעט אפי של המאורע. כך למשל הובלטה העובדה שהכיבוש חל ביום שבו עלה מוחמד השמימה מירושלים (סביר להניח שהמועד נבחר מראש בידי הסולטן כדי ליצור אפקט של קדושה מיוחדת). שמועות ואגדות שנפוצו בהמון העם – כאלו שמקורן היה בתעמולה וכאלו שהיו ספונטניות – מיהרו להעיד שמלאכי מרום היו נוכחים מעל לחיילי האיובים בפורצם לעיר. צלאח אלדין הוצג כמי שזכה להיות משחרר העיר משום שהוא "בחירו של אלה", ולפיכך הוסיף לתאריו הרשמיים את התואר "עבד ומשרת של אלקודס".¹³

על ההד שהיה למאורע ברחבי עולם האסלאם אפשר לעמוד משפע איגרות הברכה שהגיעו לצלאח אלדין משליטים שרוכם לא היו בעלי בריתו או בני הסותו באותה מערכה. אגדות עם לרוב נטוו בשנים הבאות סביב הכיבוש, מקצתן עוד בחיי צלאח אלדין. אחת מהן מספרת למשל שכשאמרו לו האסטרוולוגים שהוא עתיד

12 אבו שאמה (לעיל הערה 1), חלק ב, עמ' 85.

13 בהא אלדין, סירת צלאח אלדין, קהיר, 1938-1939; סיר אלאבאא אלבטארקה, כ"י פריז 302, עמ' 262.

לאבד את הראייה בעינו האחת בעת הפריצה לעיר הוא קרא: "ולוואי שאתעוור בשתייהן ובלבד שאכבוש אותה"¹⁴.

העניין בירושלים לא חדל גם בשש השנים הנותרות של שלטון צלאח אלדין, וחותרו של רגע האפיתאיאזה ניכר בהן בעליל. חיבור על שבחי ירושלים פרי עטו של אבן אלג'וזי מקדיש מקום ניכר לפיאורו של רגע זה בתולדות הג'יהאד. בספרות ובתעמולה של שנים אלה הוא תופס מקום ניכר, בין השאר גם בגלל הנסיבות שנוצרו בהגיע מסע הצלב השלישי אל חופי הארץ. כיבושה מחדש של העיר היה יעדו של מסע זה, ומדרך הטבע חייב היה הסולטן להשקיע מאמציו בהגנה עליה, בשיקומה וביישובה. תועמלניו, ובהם ראש לשכתו, הקאדי אלאפרל, ומטיפו הרשמי מוחי אלדין (מי שנשא את הדרשה הראשונה באלאקצא ביום השישי שלאחר שחרורו, דרשה שהיא כשלעצמה מסמך דתי חשוב), נחלצו למשימה. הם הסתייעו בחכמי הלכה רבים, מכל האסכולות, שכתבו חיבורים בשבחי העיר או ערכו מושבים רבי־עם שבהם נקראו חיבורים שנכתבו קודם לכן.¹⁵

תעמולה זו מציגה את שלל הטיעונים לקדושת העיר במלוא גווניהם, ומודגשות בה המשימות המיידיות של אותן שנים. כיצורה של העיר, שהושלם ב־1191, מתואר כמצווה ש"שכר רב לה בעולם הבא והמעניק לאלתר מחילת חטאים". בנאום שנשא ידידו של הסולטן (ולימים גם הביוגרף שלו), בהא אלדין, בפני מפקדי הצבא בעת המצור שהטיל ריצ'רד לב הארי על העיר באותה שנה, הגזים בפיאורה עד כדי תיאורה כ"מקום הקדוש ביותר בעולם". משורר חצר פנה למלך נושא הצלב בזו הלשון:

אמור לאנגלי, לזה הכלב:
מה לך, ולשגעון הלזה!

14 אבו שאמה (לעיל הערה 1), חלק ב, עמ' 92-94, 119-120.

15 ראו למשל ספריהם של פצ'איל אלקדס, של אבן אלג'וזי (כ"י פרינסטון, 586) ושל אלסלפי (כ"י קמברידג', 736), וכן כחב היד של בהא אלדין אבן עסאכר, בנו של ההיסטוריון, כמצוטט אצל אבן פרכאה, באעת' אלפוס אלא זיארה אלקדס (הוצאת מחיוס ב־1936 *Journal of the Palestine Exploration Society*).

הרי לא תוכל לכבוש את אלקודס

אשר אור אללה לא יכבה בה עוד לעולם.¹⁶

מלבד ערכם המורלי של פסוקים אלה ודומיהם, שכוונו נגד הנוצרים, הועילה התעמולה גם בגיוס מתנדבים (חלקם מן העולמא) לשורות הלוחמים נגד מסע הצלב השלישי. שליט עיראקי אפילו מיהר לשגר פלוגה של סתתים כדי לעזור בביצור החומות.

אכלוסה מחד של העיר, שהמגורים בה נאסרו על המוסלמים בימי הצלבנים, היה יעד תעמולתי חשוב לא פחות, ועל כן טרחו חכמי הדת לשבח מגורים אלה כמצווה דתית. יושבי העיר הוגדרו כלוחמי ג'יהאד, ועל פי חדית' אפוקריפי שהיה שגור בפייהם: "שבעה ריבוא מלאכים משמשים כמליצי יושר בפני אללה לכל תושב של אלקודס", ו"החיים בירושלים משולים לחיים בעולם של מעלה". כה רב היה הצורך בתושבים, שגם מגורים של ארעי זכו להבטחות גמול אלוהי, ושוב, כמובן, בהסתמך על החדית': "כל היושב שם שנה תמימה למרות כל הקשיים, מקבל עליו אללה לספק לו כל מחסורו ולהכניסו לגן העדן".

תמריצים מיוחדים הובטחו לעולי הרגל, בעיקר באמצעות אותו חדית' קדום שהיה שנוי במחלוקת במאות הראשונות של האסלאם, האומר שאלאקצא הוא אחד משלושת המסגדים (יחד עם הכעבה ומסגד קברו של הנביא במדינה) אשר "יש לחבוש לקראתם רכובים". וכדי שתוכל ירושלים ליהנות מהתנועה השנתית לעיר הקודש שבחצי האי ערב הובטח גמול שמימי אדיר ל"כל המקיים תפילה באותה שנה עצמה במסגד שבמדינה ובמסגד אלאקצא". מרוב דבקותם ברעיון הגזימו התועמלנים עד שאמרו: "כל המתפלל בירושלים וטובל בה בטוהרה קודם תפילתו הופך לנקי מכל חטא כברגע לידתו", או "כל הנותן לצדקה כיכר לחם אחת בבית אלמקדס כמוהו כמי שתרום את משקלם בזהב של כל הררי תבל".

למרות ההגזמות ראוי לציין שההיררכיה של המקומות הקדושים באסלאם נותרה בעינה. לעולם אין מתארים את ירושלים כחשובה ממפה וממדינה: "היא שלישיית להן ואינה מהווה שילוש עמן", כדברי עמאד אלדין, כלומר, אין היא

16 עמאד אלדין אלאצפאהאני, אלפתח אלקסי, הוצא ליידן, 1888, עמ' 400: בהא אלדין, סירח צלאח אלדין, עמ' 212.

מצויה ממש באותה קטגוריה. ואין ספר של שבחי ירושלים, גם באותם ימים מסוערים ונלהבים, שלא הקפיד להבחין בין החאג' (לחצי האי ערב) לבין הזיארה לירושלים. פעמים ניתן לרירוג אף ביטוי כמותי: "תפילה במכה כמוה כריבוא תפילות רגילות, תפילה במדינה כמוה כאלף, ובירושלים – כחמש מאות".¹⁷

נקודת מפנה

למתקפה הסברתית רבתי זו נלוותה מערכת פעולות מתואמת של הסולטן: בנייה ושיפוץ של מבנים דתיים בעיר הקודש, הקצאת מענקים וואקפים של קבע למדרסות (ישיבות) ולח'אנקות (מעין מגורים למיסטיקנים), מתן תמריצים כספיים למתנחלים והקלות לעולי רגל. מה הייתה השפעת צעדים אלו?

צופים, עולמא וסתם מאמינים אומנם באו להתיישב בעיר, אבל במספר זעום. גם אם נביא כחשבון את הנוצרים המזרחים לעדותיהם, שהותר להם להמשיך להתגורר בה, ואת היהודים (שהמגורים בעיר נאסרו עליהם ב-1099 וכעת הורשו לשוב), מספר האוכלוסין הכולל היה קטן מבתקופה הפראנקית. לעומת זאת גדל הרבה מספר עולי הרגל: מספר הבאים לזיארה היה יציב בשלהי המאה השתים עשרה ובראשית המאה השלוש עשרה, ורבים הגיעו לירושלים בדרכם לחאג'. השבים מן הזיארה המשיכו לשמש סוכנים נאמנים להפצת תודעת ירושלים מפרס ועד למגרב.

היה זה אולי הישגו הגדול של צלאח אלדין: רעיון ירושלים זכה ללגיטימציה מלאה בזכות הג'יהאד. מכאן ואילך הוא לא עורר עוד חשדות ולא היה שנוי במחלוקת. היה לו מקום של כבוד בתודעתם של שלומי אמוני הדת ושל כלל המוסלמים. באורח דיאלקטי אפשר לעמוד על כך דווקא בתקופת יורשי הסולטן – שושלת בית איוב – עת הפך הרעיון לכוח הרוחף העיקרי מאחורי המשבר הפוליטי החמור ביותר שממלכותיהם ידעו. הפרדוקס הוא שהרעיון המשיך לשאוב הרבה מעוצמתו מן התימוכין הפעילים שהעניקו לו בני בית איוב, שיוקרתם הייתה

17 ראו המקורות המצוטטים לעיל הערה 15, וכן אלקסי (לעיל הערה 16), עמ' 100, 413-418.

מושגתת במידה רבה על תדמיתו של מייסד השושלת ופועלו בג'האד. תשלום מס שפתיים לצמד ג'האד-אלקודס היה אפוא מכשיר לגיטימציה לא מבוטל. אולם לא רק במס שפתיים מדובר (כמתבטא בתשבחות משוררי חצר לאדוניהם, בהצהרות רשמיות וכיוצא באלו), כי אם גם בפעילות של ממש נוסח צלאח אלדין: בניית מוסדות ציבור בעיר וניסיונות למשוך אליה מתיישבים ועולי רגל. רבים משליטי בית איוב נהגו לקיים מצוות זיאתר אלקודס בעצמם.

לא פחות חשובה הייתה תרומתם של אנשי הדת לטיפוח הרעיון. ספרות עשירה של שבחי ירושלים התחברה או נקראה בפומבי. ההיסטוריונים, רובם ככולם מן העולמא, הקדישו פרקים נרחבים בכתביהם למעללי צלאח אלדין ב-1187. ברמה של התרבות העממית – שנהנתה באותה תקופה מברכתו של האסלאם הלמדני – גברה הפופולריות של אגדות על ירושלים ועל שני כיבושיה בידי המוסלמים (בימי עומר ובימי צלאח אלדין), והללו צצו והופיעו חדשים לבקרים. האפוס הפופולרי ביותר שהופיע במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה היה "כיבוש סוריה-ארץ ישראל" (פיתוח אלשאם), שאומנם יוחס להיסטוריון קדום, אבל אין ספק בכך שהתחבר לאחר 1187. לכאורה, האפוס מספר רק על כיבושי הערבים במאה השביעית, אבל בתיאורו את נפילת ירושלים בידיהם הוא מעטר אותו בשפעת פרטים שהושאלו כולם בכירור מהמבצע של צלאח אלדין. ספרות ה"מדריכים למבקרי המקומות הקדושים" הייתה פופולרית כמעט באותו אופן, וגם בה הוענק לירושלים מעמד יוקרתי.¹⁸

בזכות דחפים מלמעלה ומלמטה התמיד אפוא רעיון קדושתה של ירושלים להתפתח, אבל היה זה בהקשר שונה מבמחצית השנייה של המאה השנים עשרה. אם בתקופה הקודמת היה שיתוף פעולה בין השליטים לבין העולמא, תחת שלטון בית איוב התגלעו ביניהם מחלוקות עזות. אומנם עניינה של דעת הקהל – שהונהגה בידי העולמא – ברעיון ירושלים נבע במקורו מיוזמה שלטונית, אבל עד מהרה התברר שתודעת המאמינים הפכה אוטונומית למדי. רגישותה לגורל העיר הייתה גדולה, והיה לה כוח חיות משלה. נראה שכבר צלאח אלדין היה מודע לכך, שכן באיגרת לריצ'רד לב הארי בעת המשא ומתן ביניהם (בשלהי

18 אלאקדי, פתוח אלשאם, קהיר, 1953-1954, חלק א, עמ' 133-145; הרוי, כתאב אלשאראח, עמ' 24-28.

1191) ציין שלו גם היה הוא עצמו נכון לוותר על ירושלים, "אל נא ישער המלך בנפשו שהדבר היה אז בגדר האפשר; לא הייתי מוצא אז עוז בנפשי להכריז על כך בפני המוסלמים".¹⁹

לא היה זה תירוץ דיפלומטי גרידא. הסולטן החל להכיר בכך שגם אם הפיק רווח רב מההדגש האידיאולוגי על מעמד ירושלים, למיתוס שלה היה כעת מרחב פעולה משל עצמו, וככזה הוא הטיל הגבלות על חופש התמרון שלו בנוגע לעיר. קשה היה עוד לראות בירושלים כלי משחק בלבד על לוח השחמט המדיני. יורשיו של צלאח אלדין, שמתוך מודעות לחולשתם הצבאית ניהלו מדיניות פשרנית בנוגע לצלבנים, לא היו מודעים די הצורך לעוצמת האילוצים שהמיתוס הירושלמי הציב בדרכו של ה"ריאל-פוליטיק" שלהם. על שגיאה זו עתידים היו לשלם מחיר פוליטי.

מחאה ומרד

בפעם הראשונה נטה המאזן הצבאי לטובת הפראנקים במסע הצלב החמישי (1219). הסולטן האיובי של דמשק, אלמלך אלמועזם (תואר שנושא היום, דרך אגב, המלך חוסיין), חשש מנפילת אזור ההר של ארץ ישראל לידי הצלבנים, ולפיכך החליט להרוס את חומותיה לכל תיפול מבוצרת בידם. היה זה חשש סביר למדי אם נזכור שבמשא ומתן שהתנהל אז הציגו הצלבנים את החזרת ירושלים כתנאי לפינוי עיר הנמל דמיאטה, שכבשו בנחיתתם במצרים, אשר בה שלט אז ענף אחר של השושלת.

השמועה על אפשרות נפילתה של אלקודס, כתב היסטוריון בן הזמן, "עוררה שם פחד, בוקה ומבולקה כמו ביום הדין. נשים וגברים, צעירים וזקנים מצאו מפלט בכיפת הסלע ובמסגד אלאקצא, תלשו שערים וקרעו בגדיהם. רבים אחרים ברחו מהעיר למצרים, דמשק ועיראק והפיצו שם את הבשורה הרעה". אל מול הביקורת מצד אנשי הדת והנכבדים המקומיים ניסה אלמועזם להצטדק: "לא חומות נחוצות להגנת ערים, כי אם קשתות וחרכות", אולם דעת הקהל החשדנית והנסערת לא

19 אלדין (לעיל הערה 13), עמ' 187.

שקטה. משוררים עממיים ביטאוה בשיריהם. הם חיברו סאטירות על הסולטן ועל מדיניותו, ומקצתם אף רמזו שצעד זה שולל ממנו כל זכות לשלום. אלקודס, שהייתה עד אז מיתוס של לגיטימציה, הייתה עלולה אפוא להפוך למיתוס של דה-לגיטימציה, כלומר, למיתוס רדיקלי. הסערה אומנם שככה כשהצלבנים שהובסו נסוגו ממצרים, אולם פרשה זו הראתה בבירור שהמיתוס עלול לשמש מעתה חרב פיפיות.²⁰

ההתראה התממשה עם פרוץ המשבר הגדול ב-1229, עת מסר הסולטן אלמלך אלכאמל (שליט מצרים, שסיפח זמן לא רב קודם לכן את ארץ ישראל) את ירושלים לקיסר פרידריך השני. אם עשר שנים קודם לכן לא חזו האיובים את סכנת ההתנגשות עם דעת הקהל, כשהתכוון הסולטן אלכאמל לחתום על חוזה שביתת הנשק עם הקיסר נוסע הצלב, אין ספק שהוא ציפה לתגובות מחאה, אבל לא העריך נכונה את עוצמתן. במכתב שכתב לאחיו, שליט עבר הירדן המזרחי, חודשים אחדים לפני חתימת "חוזה יפו", טען שהוא עושה כל מאמץ להגן על העיר, כי "כירוע, דודנו צלאח אלדין כבש את ירושלים ומעללו זה העניק לנו תהילה רבת-שנים. נפילתה של אלקודס בידי הפראנקים תכפיש את כבודנו ועלולה להופכנו למטרה לביקורת ולביזוי, כך שכל היוקרה שאותה צבר דודנו תגוז; ואנו כיצד זה נצדיק עצמנו בפני אלוהים ואדם?".

על אף דברי השמן זית זך הללו הציע אלכאמל את ירושלים לפרידריך כוויתור תמורת נסיגתו מהמזרח התיכון, ויתור שזכה לגושפנקה בחוזה יפו. לסערה שפרצה בדעת הקהל לא היה אה ורע באותה תקופה. ירושלים הייתה המוקד שממנו התפשטו גלי הזעזועים. המואזין והאימאמים של מסגדי אלאקצא וכיפת הסלע ירדו למחנהו של אלכאמל בעזה וקראו שם לתפילה שלא במועדה מול אוהלו – היה זה אקט נועז של מחאה במושגי הזמן. אלכאמל, שנחוש היה בדעתו לקפד את האופוזיציה בעודה באיבה (קודם לכן הוא כבר אסר אמיר שביקר את החוזה), הטיל עונשים חמורים על כלי הקודש.

20 יאקות, מעג'ם אלבלדאן, חלק ה, ביירוח, 1957, עמ' 171; סבט אבן אלג'ווי, מראת אלזמאן, הידראבאד, 1959, עמ' 601; אבן שדאד, אלאעלאק אלח'טירה: תאריח' דמשק, דמשק, 1956, עמ' 216; אבו שאמה, ד'יל אלרוצ'תין, קהיר, 1947, עמ' 116.

אולם האפקט ההרתעתי של העונשים לא האריך יותר מימים אחדים. בעת ביקורו של הקיסר בירושלים הכריז המואזין הראשי על קריאה מיוחדת לתפילה ושילב בה פסוקי פולמוס מן הקוראן, המלגלים על הנצרות ועל אמונתה ב"בן האלוהים". כאן הוצב אפוא אתגר כפול, בפני הסולטן והקיסר – ביטוי מגובש לזעמם הגובר של העולמא על "הסגרת עיר הקודש לידי כופרים".

כשפשטה הידיעה על מסירת העיר ועל התקריות ברחבי האזור היו המשוררים העממיים מבטאיה של המחאה בפעם זו. מקצתם נזקקו לנוסח של קינה ("כל דמעותינו לא תספקנה לבכות את ירדתה של ירושלים מגדולתה"), ומקצתם כתבו ברוח רדיקלית מרדנית מפורשת, כבאותו שיר אשר בו העיר אומרת:

אם נתמעטו מגיני בארץ אלשאם,
אם חרבו חומותי,
הלוא למחרת השפלתי
יופיע אות קלון
על מצחם של השליטים.²¹

הזעם חמר ועלה בחריפות יתר בדמשק, שעליה צר אלכאמל מייד לאחר חוזה יפו. כאן שילבו כוחות אוהדי המאבק המדיני והמאבק הדתי. תושבי העיר היו קנאים לעצמאותם ובעלי זיקה אמיצה לשליטם אלנאצר דאוד, שהיה לוחם ג'יהאד נודע. שני היבטיו של המאבק מסבירים את השתתפותה העיקשת של האוכלוסייה בהגנה על העיר לצד הצבא הסדיר. הם גם מסבירים את הכאב ואת העצב שנפלו עליהם כשעירם נכבשה בידי הצבא המצרי. השנאה לאלכאמל, שאותו שיקצו כבר בעת המצור כאויב דמשק וכבוגד בירושלים, הגיעה לשיאה, כששני ההיבטים מזינים ומפרנסים זה את זה.

על מעמדו האוטונומי של ההיבט הדתי, זה הקשור למיתוס ירושלים, אפשר ללמוד מהעובדה שכבר קודם לחוזה יפו (והרבה קודם להטלת המצור על דמשק) נפוצו שמועות בחוגי שלומי אמוני הדת שם על חלומות ביעותים שחלמו עולמא

21 אלעיני, עקד אלג'מאן, הוצאת RHC Hor, חלק ב, עמ' 190-191; אבן אלג'וזי (לעיל הערה 20), עמ' 655-656; מקריוזי, אלטולוך למערפת דוול אלמלור, קהיר, 1934, חלק א, עמ' 231; אבן שדאד, אלאעלאק אלח'טירה: תאריח' לבנאן, דמשק, 1963, עמ' 224.

דמשקאים בדבר נפילת ירושלים. עם חתימת חוזה יפו קמו אנשי דת בולטים, ובהם נכרו של אבן אלג'וזי, ודרשו בגנות אלכאמל. נעימתן של דרשות ימי השישי הפכה נוקבת יותר עם הטלת המצור: "המוני צליינים אינם יכולים עוד לבקר בירושלים [...] כמה תפילות נאמרו בעבודה. כמה דמעות נשפכו! אסון מביש זה קורע את ליבנו, ומפינו תימלט אנחה כבדה".

ברור שדרשות (ואף שירים) ברוח זו שירתו גם את הסולטן אלנאצר דאוד, אבל ראשי המחאה מקרב העולמא היו אנשים שהפיגנו זיקה עמוקה לירושלים שנים רבות קודם לכן: הם ביקרו בעיר והסתופפו בה תקופות ממושכות, כתבו ספרים בשבחה ושירי תהילה לה.

תגובות עוינות אחרות נשמעו ברחבי עיראק ומצרים, מקרב בני עולמא ומקרב הבורגנות והבורגנות הזעירה. אפילו בעילית האיובית היו שחשו אי-נחת, וכמה סולטנים זוטרים בעיראק פנו לאלכאמל בתביעה שיתנצל באופן רשמי בפני החליף העבאסי על חתימת חוזה יפו כצעד לקראת שיקום הלגיטימציה שלו (להלכה לפחות, כל סולטן החזיק בנחלתו מתוקף כתב הרשאה של החליף).²²

אלכאמל חשב בהתחלה שהוא יוכל לדכא את תנועת המחאה, אולם משהתבררה עוצמתה הוא נאלץ לסגת במידת מה. המואזין הראשי על ירושלים והשגריר לשעבר למחנה הקיסר, שכתב שיר ארסי נגד חוזה יפו, לא נענשו. הסולטן לא יכול לבטל את החוזה פן יביא על עצמו מסע צלב חדש, ועל כן פתח במערכת הסברה רחבה שכוונה למגזרים הרלוונטיים ביותר של דעת הקהל (עולמא, אצולה ונסיכים קטנים). לכל הנסיכויות האיוביות שוגרה איגרת ארוכה, אשר בה הציג הסולטן את הנימוקים המדיניים בזכות החוזה. באיגרת זו הוא ניסה למעט בחשיבותו של הנזק הדתי שנגרם עקב מסירת ירושלים. לטענתו, אופייה המוסלמי של העיר יישמר, שכן אלאקצא יטופח ויופעל במלוא זוהרו, הגישה לאל-חרם אל-שריף והפולחן בו לא ייפגעו, וכן יישמרו הסידורים המיוחדים שנקבעו לצליינים במקומות קדושים מוסלמיים אחרים בעיר.

22 אבן ואצל, מפרג' אלכרוב, כ"י פריז 1702, עמ' 253-256, 288-289; אבן אלג'וזי (לעיל הערה 20), עמ' 654; אבן אלאח'יר (לעיל הערה 3), חלק יב, עמ' 187; אבן נטיף, אל חאריח' אלמנצורי, הוצאת מוסקוה, 1960, עמ' 182-185.

לכני העילית האיובית שהתקיפוהו ענה הסולטן באיגרות אישיות שנימתן אפולוגטית במובהק. באיגרות הוא חזר על מחויבותו לעיר הקודש: "אנו ואבות אבותינו משרתים נאמנים אנו לאלקודס. גמלנו לה, כידוע, חסדים רבים, ודבקותנו הה נעדרת כל שמץ של צביעות". הרמז לתוארו של צלאח אלדין ("משרת אלקודס") לא היה מקרי, שהרי אלכאמל התכוון במאמציו לשמור על הלגיטימיות של השושלת, שהתבססה על יוקרתו של צלאח אלדין. לאותה תכלית עצמה נענה לבסוף לעצה שניתנה לו ושלה שגריר מיוחד לכגדד כדי לחלול את פני החליף, ושגריר רם דרג אחר נשלח לחצרות נסיכי צפון עיראק כדי להשקיט את הרוחות שם.

לא על נקלה שככה הסערה, ובפרט לא בדמשק הנצורה ובאזור ההר של ארץ ישראל. באזור זה הפכה המחאה המילולית, חודשים אחדים לאחר מסירת העיר, לפעולה ישירה. העולמא של חברון ושכם הסיתו אלפי פלחים מזוינים מכפרי ההר, שהתגודדו וקראו – לדברי מקור צלבני בן הדור: "לא נוכל לסכול עוד נוכח היותה של ירושלים בידי הנוצרים, בעוד שאנו איננו רשאים לבקר את הר הבית שהוא משכנו של אלה". הפלחים הצליחו לפרוץ לירושלים הפרוזה והחזיקו בה ימים אחדים עד שתוגבר חיל המצב הקטן באבירים שנשלחו מעכו, שהדפו את הפלחים וגרמו להם אבדות כבדות.²³

במשך שנים המשיך אלכאמל להתנצל על מעשהו בהתבטאויותיו הפומביות, אבל לא הצליח לשכנע את מאזיניו. פעמים עברו תועמלניו למתקפה כשהם מפליגים בערכן של פשיטות שערך נגד יעדים פראנקיים בצפון סוריה (שלא נכללה בחוזה יפו) וטרחו להציגו כ"לוחם הג'יהאד כנגד הצלבנים הבלונדינים" בעת אשר שאר נסיכים, ובהם כביכול גם אלנאצר דאוד, "שטופים בתענוגות הציד".²⁴

אמצעי התעמולה המגוונים שאלכאמל הפעיל מלמדים על חריפות הסערה שעורר חוזה יפו. אומנם, כמו ב-1210, דעת הקהל לא יכלה לשנות את מדיניות הסולטנים, אבל אלו האחרונים נזקקו למאמץ הסברתי ניכר כדי להצדיק את עצמם ואף להתנצל בפני הקהל – חיזיון לא נפוץ באסלאם של ימי הביניים.

L'Histoire d'Eracles in RHC HOcc, vol. 2, pp. 383-385 23

24 מקריז, סלוק, חלק א, עמ' 230-231; אלעיני, עמ' 195; אבן נטיף, עמ' 185.

מבחינת שליט תקיף כאלכאמל, שעמדתו בראשית המשבר הייתה נוקשה, היה בכך משום כישלון. עם זאת, יש להדגיש שאף שאיבד מיוקרתו לא שיקם אלמועזם את החומות ואלכאמל לא ביטל את החוזה. העיר נותרה בידי הפראנקים במשך עשור (1229-1239), וגלי המחאה שככו אט אט.

אולם את הדי המשבר אפשר היה עדיין לשמוע כשאלנאצר דאוד (אז שליט עבר הירדן) כבש את העיר מחדש ב-1239 ואץ לפאר את המבצע בשפעת איגרות ושירים שבכולם התייחס גם למעשהו המביש של אלכאמל, שחילל את מסורת צלאח אלדין. הנה כך כתב אחד מפייטני החצר שלו:

לאלאקצא יש מסורת עבר שנים;
 כל אימת ששלטון כופרים מטמאו
 שולח לו אללה נאצר [מגן, מושיע].
 נאצר [תוארו של צלאח אלדין] טיהרו בראשונה,
 ונאצר [דאוד] שב וטיהרו עתה.²⁵

עם נפילת השושלת האיובית (1250) ועליית הממלוכים התחדש הג'יהאד עד לחיסולן הסופי של ממלכות הצלבנים ב-1291, אולם למרות אופיין הדתי המודגש של מערכות הממלוכים, לירושלים לא היה בהן תפקיד. היו לכך שני טעמים: לא היה חשש שהעיר תיכבש, משום שמסעי צלב חדשים לא הגיעו לחופי ארץ ישראל, ועיקר המתקפה הממלוכית התרכז בכיבוש ערי החוף הפראנקיות (עכו, יפו, ביירות וטריפולי). לא זו אף זו, לממלוכים לא היה שום עניין לטפח את זכר צלאח אלדין. את הלגיטימציה לשלטונם השתיתו על מעללי הג'יהאד שלהם בהדיפת מסעי הצלב של לואי מלך צרפת מחופי מצרים (1250) ועל ניצחונם על המונגולים בעין חרוד (עין ג'אלות) ב-1260.

הקשר האמיץ בין הג'יהאד לאלקודס התרופף, אבל מאה שנות מלחמת מצווה (1144-1250) חוללו שינוי מהותי במעמדו של רעיון ירושלים. מכאן ואילך היה מקומו מובטח הן ברוקטרינה האסלאמית הן בתודעה העממית. המחלוקת העמוקה בנוגע לקדושת ירושלים לא התחדשה. הספקות והחששות בנוגע לקדושתה

התפוגגו לחלוטין בעידן הג'יהאד בצלבנים מתוך אותה זיקה אמיצה שנוצרה כלפי העיר שנפלה בידי כופרים. עצם המאמץ לשחררה והאנרגיה הרניגושית האדירה שהושקעה בו, בחוגי שלטון ובקרב המוני הנתינים גם יחד, פיתח והגביר את הזיקה לאלקודס. האסלאם קלט אפוא בשלמות את רעיון ירושלים ועיבדו על פי מושגיו ובהתאם לצרכיו, ולא כעוד איזו מסורת יהודית-נוצרית שנקלטה אגב אורחא (כפי שהיה הדבר בנושאים רבים אחרים באמצע המאה השביעית). ביסודו של דבר הייתה כאן היענות לצורכי המאמינים במכניזמים הממוצעים בינם לאלוהיהם הכול יכול, שריככו במידת מה את תחושת אין האונים של המאמין בפני ישות אדירים זו. על כך יש להוסיף שהמוסלמים היו מודעים לכך שהכופרים מייחסים לירושלים ערך עליון ומשחרים לכיבושה מחדש. ממילא פעלה כאן תסמונת של "תדמית מראה", וערך עליון דומה ניתן לה באסלאם. אל נשכח שסכנת מסעי צלב נוספים הייתה תלויה כמעין חרב דמוקלס מעל ראשו של האסלאם המזרח תיכוני גם במאות השנים הבאות, לרבות בתקופה העות'מאנית, אם כי אז הייתה זו אמורה לבוא כחלק ממתקפת נגד אירופית כלפי "הסכנה הטורקית" וכחלק מפתרון "השאלה המזרחית" במאה התשע עשרה. כך קרה שהמאבק על הנוכחות בירושלים היה בין הגורמים הישירים לפרוץ מלחמת קרים, האימפריאליסטים מסוגם של אלנבי וגורו. לנוכח כל אלה, כמו גם משום היקלטותה של ירושלים בזיכרון הקיבוצי המוסלמי כחלק אינטגרלי מתולדות מלחמת המצווה, נמנו וגמרו כל ארבע אסכולות ההלכה הסוניית לראות בה עיקר אמונה לגיטימי.

רק חכמי הלכה מעטים, בעיקר מהאסכולה הניאו-חנבלית (כגון אבן תימיה ואבן כת'יר, בני המאה הארבע עשרה), התמידו בהעלאת ספקות על מהימנותם של החדיית'ים המדברים בקדושת העיר. אולם גם הם לא טענו להסרת קדושתה של העיר לחלוטין. חששם העיקרי היה שהיא תאפיל על מכה ומדינה אם יצרפו את הזיאדה לחאג'. גם החנבלים הקיצונים הודו בכך שיש ערך מיוחד לתפילה באלקודס, הגם שפקפקו בקדושת אל-חרם אל-שריף כשלעצמו ופסלו מכול וכול את קיומם של אתרים קדושים מוסלמיים אחרים בעיר כ"המצאות בהשראה יהודית-נוצרית".²⁶ לאסכולה הניאו-חנבלית נודעה השפעה לא מעטה על האסלאם

במאה העשרים (באמצעות הוגים כרשיד רידא), אבל דווקא בנושא ירושלים לא נקלטו כמעט תפיסותיה. רק קומץ מחמירים מבני אסכולה זו, כגון חכם ההלכה מחאלב מוחמד נאצר אלדין אלאלבאני, התמידו בטיעוניהם. כך קרה שכשהמלך חוסיין שיפץ את כיפת הסלע במימון כלל-אסלאמי בשלהי שנות החמישים תקפו אלאלבאני על "זבובו כספים זה על כידעה (חידוש בדת)" ושלל לחלוטין עריכת פולחנים מיוחדים באל-חרם אל-שריף, דוגמת הקפת כיפת הסלע בנוסח הקפת הפעפה, נשיקת אבניה וזבח כבשים בפתחה. הוא דחה כבלתי-נכונות את המסורות על הגשר הדק שיימתח באחרית הימים בין הר הזיתים להר הבית, גשר שצדיקים יעברו בו, ביחסו כזבים אלה למומר היהודי כעב אלאחבאר.²⁷ אלאלבאני היה כמעט בודד בשעתו בקרב המאסף שניהל נגד המגמות השליטות באסלאם הרשמי, וגם הוא לא הכחיש שירושלים עצמה היא מקום קדוש.

חששות החנבלים בדבר תחרות עם ערי הקודש בחצי האי ערב התגלו כחסרות יסוד. אפילו תעמולת הג'יהאד הותירה את אלקודס במקום השלישי בהיררכיה של ערי הקודש. כך, כ"שלישית אחרי אל הרמין", נערצה העיר בימי הממלוכים והעות'מאנים, לרבות בספרות שבחי ירושלים, שהמשיכה לשגשג ואשר גם החנבלים נמנו עם מחבריה. העלייה לרגל לעיר, שהכול הקפידו לכנותה זיארה ולא חאג', התמסדה, וצליינים רבים אף התיישבו בה.

דעיכתה הכלכלית של ארץ ישראל, שהחלה במאה הארבע עשרה, פגעה גם בעיר, ואף שבשום תקופה בתולדות הממלוכים והעות'מאנים היא לא הפכה למרכז אינטלקטואלי או פוליטי, מעמדה הרוחני התבסס. הייתה זו אחת ההשפעות המעטות מרחיקות הטווח של מסעי הצלב על האסלאם, אולי דווקא משום שהאסלאם התלבט הרבה כל כך ביחסו אל העיר, וכחמש מאות שנים חלפו עד שאימץ את הרעיון בדבר קדושתה.

הפולמוס ההיסטורי הממושך בנוגע לטיבה של העיר הוכרע באופן החלטי בשלהי המאה השנים עשרה. העיר השתלבה לבלי הכר במסכת התיאולוגית של

;Palestine," *Journal of the American Oriental Society* LVI (1936), p. 21
אכן כח'יר אלבדאיה ואלנהאיה, חלק ח, עמ' 280.

27 מ"נ אלאלבאני, חג'ת אלנבי, דמשק 167 (מהדורה שלישייה), עמ' 157-159.

האסלאם המלומד והממסדי כמו גם במסכת האמונתית-פולחנית והריגושת של האסלאם העממי. הדרמה של הג'יהאד החדירה אותה אפוא דרך קבע למיתולוגיה המוסלמית.

אין תימה אפוא שצאדק ג'אלאל אלעזום העלה חרס בידו כשתבע את חילונו של המושג "ירושלים". סיכוייו היו קלושים במיוחד בהתחשב בתולדות חצי המאה שקדם לכתיבת ספרו. מראשית תקומתה ניכרה בתנועה הלאומית הפלסטינית רגישות כלפי נושא ירושלים, בעיקר משום שציון – היא ירושלים – הייתה מוקד שאיפות התנועה הלאומית היהודית. הקונגרס הפלסטיני השלישי, שנערך בחיפה (דצמבר 1920), קרא לשמור על "ערביות פלסטין [...] ועל ערביות מסגד אלאקצא"²⁸, אבל עדיין לא העמיד את ירושלים במרכז. המפנה בא בשלהי שנות העשרים, כשהמופתי הירושלמי חאג' אמין אלחוסייני ביקש להפיץ את הלאומיות הערבית-פלסטינית בקרב השכבות המסורתיות (בייחוד הפלחים, אבל גם חלק ניכר מהבורגנות), שהיו חשדניות ביותר כלפי רעיון מודרני כרעיון הלאומי. אזי עלה בדעתו להפוך את אלקודס לסמל מגבש במיתולוגיה שיצר לתנועתו. הוא הציב במרכזה את המאבק על שמירת אופייה המוסלמי של העיר נוכח המזימות המיוחסות לציונים להרוס את אלאקצא ולכנות על חורבותיו את בית המקדש השלישי. מכיוון שהמופתי מילא תפקיד דתי בכיר, קל היה לו להפיץ את הסמל הלאומי החדש בקרב השכבות הדבקות בדת, והשפעתו הייתה גדולה על התפשטותה של הלאומיות הערבית-פלסטינית כתנועת המונים. מאורעות תרפ"ט היו הביטוי המוחשי הראשון לפונקציה חדשה-ישנה זו שאותה בא הרעיון למלא.²⁹ מכאן ואילך הפך יום אלאיסרא ואלמעראג' (חג עלייתו של הנביא לשמיים מירושלים) אחד מחגייה המרכזיים של הלאומיות הפלסטינית, מכיוון שהשתלבו בו להפליא היסודות הדתי והלאומי.³⁰ ואכן, בטקס המרכזי שנערך מדי

28 מסמך מארכיונו הפרטי של אכרם זיעתר, כמצוטט אצל ח' קאסמיה, אלעלם אלפלסטיני, ביירות, 1970, עמ' 25, הערה 45.

29 ראו יהושע פורת, צמיחת התנועה הלאומית הערבית-פלסטינית, חל אביב: עם עובד, 1976, עמ' 1-7, 166-168, 211-222.

30 ראו למשל אלדפאע (ירושלים), 21 באוגוסט 1941.

שנה בתפילת הערב של ה-27 בחודש רג'ב משתתפים נכבדים דתיים ופוליטיים ונישאות דרשות על שמירת "אסלאמיותה וערביותה של העיר".

זיקתה האמיצה של הפלסטיניות לערביות סייעה לקליטת הרעיון גם במיתולוגיה של הפאן-ערביות משנות השלושים ואילך. בתנועה הפאן-אסלאמית היה מקומו מובטח ממילא באורח טבעי, ובמיוחד לאחר הקונגרס הכלל-מוסלמי שהתכנס בירושלים ב-1931 ואשר הוקדש בעיקרו להגנת אופייה המוסלמי של העיר. ככל שהמאבק בציונות נעשה אלים יותר כן חזר והופיע הצמד ג'יהאד-אלקורס בהדגשה רבה. לא במקרה נקראו גונדות האחים המוסלמים שלחמו בירושלים ב-1948 (ואשר יאסר ערפאת נמנה עימן) אלג'יהאד אלקורס.

נפילת חלק מהעיר בידי היהודים בשנה זו חידד את הזיקה בין שני מרכיבי הצמד. השושלת ההאשמית של ירדן אימצה אותו לעצמה כחלק מהטיעון להיותה היורשת הלגיטימית לזכות הערבים על פלסטין, ולכן הפכה את יום אלאיסרא לחג רשמי המלווה בטקסים ובביטול מלאכה בעיר ובערי הגדה המערבית האחרות, ובשידורי רדיו מיוחדים הקוראים להחזרת השליטה הערבית-מוסלמית על כל פלסטין.³¹ שרידי התנועה הלאומית הפלסטינית שבהנהגת המופתי הפכו את יום אלאיסרא ל"יום פלסטין", ובמנשרים שפורסמו לכבודו הטעו את סמליותה של ירושלים, "הראשונה שבקיבלות" ואחד משלושת המסגדים ש"יש לחבוש לקראתם רכובים". לא ייפלא הדבר שבניגוד לאשר אירע ב-1099 עוררה נפילת הר הבית בידי היהודים ב-1967 זעזוע עמוק ברחבי העולם המוסלמי: תחושת אובדן דתי עמוקה מזה ואתעלותא דלעילא מזה. הפחדים שניקרו בליבות מוסלמים זה שנים רבות מפני מזימות "ציוניות יהודיות" גברו בעקבות ניסיון ההצתה באלאקצא (1969), אבל יש לשער שגם אלמלא מקרה ביש זה חששותיהם היו מחמירים, משום שניזונו – בכמעין תסמונת "תדמית מראה" – מהגל הדתי ששצף וגאה בלאומיות הישראלית בכללה ומכמה מביטוייו החריפים, דוגמת ניסיונות "נאמני הר הבית" לחדש את התפילה ברחבת אל-חרם אל-שריף.

כך למשל, בדרשת יום השישי שנישאה באלאקצא בפברואר 1976 (זמן קצר לאחר החלטת בית המשפט השלום על זכותם של יהודים להתפלל ברחבת הר הבית)

הועלה מחדש מכלול הנימוקים שנפרש במאה השתים עשרה לזכותם ההיסטורית של המוסלמים לעיר "לא מתוקף שלטון פוליטי או כיבוש צבאי גרידא אלא משום זיקה אמונתית־דתית עמוקה [...] שתישאר בעינה עד אחרית הימים". במרכז הטיעון עמד מסע הלילה של מוחמד, כיבושה בידי החליף עומר – שקיבל במו ידיו את המפתחות מהפטריארך ספרוניוס – הציווי שהצטוו המאמינים לשלב עלייה לרגל למכה וביקור בעיר, שתמורתו יזכו למחילת חטאים גמורה, וכמובן הציפייה לתפקיד הדרמטי שתמלא העיר ביום הדין כמקום התקבצותם של השבים לתחייה. המסורות הקדם־מוסלמיות נזכרות רק ביעף, בחצי משפט, אולי עקב העימות עם הכובש היהודי. אפילו גורמים מרקסיסטיים במחנה הפלשתיני, כגון "החזית הדמוקרטית", מנגנים על נושא ירושלים בתעמולתם, ביודעם את רגישות ההמונים לו.

לא היה מי שביטא רגישות זאת, חיזק וחידד אותה, טוב מאום כולסום, הגדולה בזמרות ארצות ערב, בשירה "שלוש ערי הקודש" (1969). לצלילי הלחן המרטיט של ריאד אלסינבאטי ובלוויית מקהלה שרה תחילה את שבחי מכה ומדינה, ובכית השלישי הגיעה לירושלים:

מן המקום ממנו עלה מוחמד בלילה לשמים,
 מירושלים הטהורה והזכה,
 שומעת אנוכי [...] שוועה לעזרה.
 עדה אני כי האויבים שרפו
 את המקום הקדוש מכל ודרכו עליו ברגל גאנה.
 שומעת אני את האבנים העצובות מקוננות בחשכת הליל:
 'אבוי לירושלים הנתונה בידי התוקפן'.
 לא ולא!
 השחר לא יעלה על הכובש אכול השנאה.
 האדמה תחזור לבעליה,
 עטורת תהילה ועוצמה.
 מסגד אלאקצא ישוב לידי אדוניו
 וימלא גאנה את מאמיניו.
 השמש תאיר שנית על מולדתנו
 הנאמנה מתמיד לאללה.

כיום אין איש מזכיר שנושא ירושלים היה שנוי פעם במחלוקת באסלאם. כך למשל, במחקר אקדמי שפורסם בעיר ב-1982 על "ירושלים מימי החליפים ושרי הדרך ועד תום השושלת האיובית" חוזר המחבר על ההנחות המקובלות בלאומיות הפלסטינית בנוגע לזהות הכנענים עם הערבים, ומציין בחטף שיש לעיר מעין פרה-היסטוריה ערבית בזכות השליטה היבוסית, אבל תולדות "זהותה הערבית" פותחים ממש רק בכיבוש המוסלמי. כשני מגבשיה הראשיים מופיעים שם עבר אלמלך וצלואח אלדין.

במישור הכלל-מזרח-תיכוני התחדדה חשיבות המרכיב הדתי בסמל פוליטי זה כאשר המהפכה האיראנית אימצה אותו. במפות שנמצאו בידי שבויים ממשורות המהפכה שנפלו בידי העיראקים באפריל 1985 מצוין בחיצים מהלך הג'יהאד: דרך כרבלא, עיר הקודש שבדרום עיראק, הישר לירושלים.

המפות מעוטרות בחדות מפי האימאם עלי על חשיבות אלקודס ובאמרות של ח'ומייני ברוח דומה. איראן אף חוגגת את "יום ירושלים" ומעלה על נס את יום אלאיסרא, שלא התקיים עד אז במסורת השיעית. כמוה עושים גם אנשי חזבאללה בלבנון, שסיסמתם: "השלום יכון רק לאחר שחרור ירושלים".³²

הפונדמנטליזם הסוני אינו מקדיש בדרך כלל תשומת לב רבה לעיר, משום שהוא מתרכז במאבק לטיהור האסלאם מבפנים. אבל חשוב לציין שלמרות הסתמכותו של זרם זה על הגותו המדינית של אבן תימיה, בשאלת ירושלים אין הם מורים כמותו. בשולי הזרם נמצאו אף קבוצות שנתפסו לפולחן ירושלים כאותה כת מצרית שחבריה עסקו בתפילה לכיוון ירושלים, ואין צריך לומר שבפונדמנטליזם בקרב ערביי מדינת ישראל והשטחים המוחזקים יש לסיסמת אלקודס אחיזה איתנה כחלק ממלחמת המצווה במודרניות ובציונות כאחת. כך למשל, בכרוז שהפיצה מועצת הסטודנטים של המכללה האסלאמית בעזה ב-1986 מופיע מסגד אלאקצא בין מפת פלסטין לדגל אש"ף, ומעליהם בכותרת הפסוק הקוראני (סורה יז, א) על מסע הלילה של מוחמד. רוח דומה הניעה את חברי ארגון הג'יהאד

32 ראו מ"מ טחיני, אלסלאם בעד תחריר אלקודס, ביירות, 1985 (בחוספת הקדמה מאת מ"ח פצ'אללה).

המוסלמי שתקפו באותה השנה את משתתפי עצרת חטיבת גבעתי ליד הכותל; הכותל שהוא בעיניהם סמל הטומאה היהודית השלטת של אל-חרם אל-שריף.³³

גם אלמלא ההקשר של הג'יהאד יש לשער שהממד הדתי בסמל אלקודס היה מושרש דיו. אולם התחדשותה של מלחמת המצווה בימינו על היבטיה השונים מעניקה לו תוחלת חיים ארוכה עוד יותר.

הארץ המקודשת, ירושלים ומסגד אל־אקצא במקורות האסלאם

מסטפא אבו־טווי

האסלאם, הנובע מאותו מקור רוחני שממנו נבעו ההתגלויות שקדמו לו, כולל היבטים רבים המשותפים להן, כגון מעמדן המיוחד של הארץ המקודשת ושל ירושלים.

א.
הארץ המקודשת

* מאמר זה הוא תרגום וגרסה מתוקנת של מאמר קודם שכתבתי בעזרת הרב ד"ר ראובן פיירסטון: "The Holy Land, Jerusalem and Al-Aqsa Mosque in the Islamic Sources," *Journal of the Central Conference of American Rabbis* (CCAR) (Fall 2000), pp. 60-68. אני מבקש להודות לרב ד"ר דניאל רוט על עזרתו בהבאת גרסה זו לאור. תרגם את המאמר: יהונתן כרמלי.

האסלאם מכיר בעובדה שהארץ המקודשת קדושה בעיני אנשי הספר (אהל אל-כיתאב). כאשר מוסלמים אומרים שהארץ המקודשת היא "ארץ הנביאים", ידוע ומוכן שהנביאים מבני ישראל כלולים בכך ושהם חלק מהרצף של שושלת הנבואה שהגיעה לסיומה עם בוא הנביא מִחְמַד רסול אללה (שליח האל), עליו השלום. כמעט לכל נביא שחי בארץ המקודשת, וגם למי שנולד מחוצה לה, היה יחס מיוחד לארץ זו. דוגמה לכך הוא אברהם הנביא, מי שהיה לאב הטיפוס של מנתצי האילילים. לאחר שהרס את אלילי בני עמו ולגלג עליהם הם ביקשו לשלוח בו יד, אבל הוא ניצל והגיע לארץ המקודשת. הפסוק שלהלן השתמש בשפה כוללנית כדי לתאר את אופי ביתו החדש של אברהם:

והצלנוהו ואת לוט אל הארץ אשר ברכנו בה לעולמים (סורה
71: 21).¹

דוגמה נוספת לנביא שחש קשר מיוחד לארץ המקודשת ולירושלים בפרט היה הנביא מִחְמַד. הקוראן מספר בסורת "בני ישראל" (בְּנוּ אֶסְרָא'יל), הנקראת גם "המסע הלילי" (אלֶאֶסְרָא'), כיצד הנביא נלקח במסע לילי בדרך נס מהמסגד הקדוש (בִּמְכָה) אל מסגד אל-אֶקְצָא:

ישתבח אשר הוליך את עבדו לילה מן המסגד הקדוש אל המסגד
"אל-אֶקְצָא", אשר ברכנו סביבתו, להראות לו מאותותינו, הנהו
השומע והרואה! (סורה 17: 1)

חכמי הַחֲדִית², פרשני הקוראן והמסורת המוסלמית בכללה התייחסו לפסוק זה בכובד ראש והבינו שהמסגד הקדוש נמצא בִּמְכָה, ואילו המסגד אל-אֶקְצָא נמצא בירושלים. שום חכם מוסלמי לא קרא תיגר על הבנה זו לכל אורך ההיסטוריה האינטלקטואלית של האסלאם, במשך יותר מארבע עשרה מאות שנה. שטחי הארץ המבורכת הזאת חורגים מהאדמה המתוחמת בנהר הירדן ממזרח ובים

1 החרגומים של הקוראן במאמר זה הם על פי טובחי עלי עדוי, הקוראן בלשון אחר, חיפה: גסטליט, 2015.

2 חֲדִית' הוא מסורת הנביא מוחמד. כאשר מסר המובא בחֲדִית' מעצב חלק מההשקפה האסלאמית הוא נקרא סֶנָה, או דרכו של הנביא. הסֶנָה נחשבת בהלכה האסלאמית, השְרִיעָה, למקור השני בחשיבותו לאחר הקוראן.

התיכון ממערב. אָבֶן בְּתִיר (נפטר ב־774 להג'רה; 1373 לספירה), מלומד מוסלמי שחי בימי הביניים, ציטט את הפרשנות האמורה שהעניקו כמה מלומדים מוסלמים קדומים לפסוק 21: 71 בקוראן. לטענתו, לפי אָבִי אָבֶן כְּעַב, שהיה אחד מחבריו הקרובים ביותר של הנביא והוסמך לכתוב את הקוראן (נפטר ב־30 להג'רה; 649 לספירה), הארץ המקודשת היא אלשאם (כלומר, סוריה הגדולה, הכוללת את ירושלים). גם הפרשן הקדום הגדול, קְתַאדָה, אימץ עמדה זו.³ בהמשך אביא דיווח מפורט יותר של המסע הלילי והעלייה השמימה (אל־אֶסְרָא' ואל־מַעְרָאג') ושל הקשר שלהם לירושלים.

ישנו פסוק נוסף בקוראן המתייחס לברכת הארץ:

והקמנו בינם לבין הקריות אשר ברכנו בהן, קריות נראות לעין, ותכנו בהן את המסע. סירו בהן, בלילות ובימים, בטוחים (סורה 34: 18).

לפי מלומדים בני הדור השני לאחר הנביא, מְגִ'אָהַד אל־חַסֶן, סַעַד אָבֶן גְ'בִיר, מַאֲלַכ, קְתַאדָה, אֶלְסַדִי וְאָבֶן זִיַד, כמו גם מלומדים מוסלמים קדומים רבים אחרים, הקריות המבורכות הן ערי אלשאם. אָבֶן עֵבַאס (נפטר ב־68 להג'רה; 687 לספירה), גדול פרשני הקוראן הקדומים ומי שהיה גם בן דודו ובן לווייתו של הנביא, טען ש"הקריות המבורכות" הן כינוי לַבְּיַת אל־מַקְדֶס (כלומר לירושלים).⁴

אף שהקוראן מתייחס פעמים רבות לַאֲדַמָה, בה"א הידיעה, הביטוי "הארץ המקודשת" (אל־אֶרְצ' אל־מַקְדֶסָה) מופיע בו פעם אחת בלבד:

וכאשר אמר משה לבני עמו: "הוי בני עמי, זכרו את חסד אללה לכם, כאשר הקים בכם נביאים ושם אתכם למלכים, ונתן לכם את מה שלא נתן לאף אחד מן העולמים. הוי בני עמי, הכנסו אל הארץ הקדושה אשר כתב אללה לכם, ולא תשובו על עקבותיכם ותהפכו למפסידים!" (סורה 5: 20-21)

3 אבן כתייר, תפסיר, כרך ג, ביירות: דאר אלג'יל, 1988, עמ' 180.

4 שם, עמ' 512.

הקוראן מספר כאן כיצד קרא משה (עליו השלום) לבני ישראל להיכנס לארץ המקודשת לאחר שהוציאם ממצרים וקרע לפניהם את הים. בני ישראל סירבו להיכנס אליה מחמת פחדם להילחם באנשי הארץ, שהיו ידועים בחוזק ידם. סירובם זה הביא עליהם עונש משמיים:

אמר (אללה): "הנה מְחַרַּמַּת מהם ארבעים שנה. יתעו בארץ, ואל תצטער על האנשים הפרוצים!" (סורה 5: 26).

אפשר לקרוא פסוק זה בשתי דרכים שכל אחת מהן מובילה למשמעות אחרת. הדרך הראשונה, המובאת לעיל, מחלקת את הפסוק לשניים. החלק הראשון מסתיים במילים "ארבעים שנה". דרך קריאה זו מעלה שעל בני ישראל נאסרה הכניסה לארץ באופן זמני עקב חוסר צייתנותם.

הקריאה השנייה מחלקת גם היא את הפסוק לשניים, אבל את החלק הראשון היא חותמת במילה "מהם". כמה פרשנים הסבירו שמחלוקה זו של הפסוק אפשר להבין שעל בני ישראל נאסרה הכניסה לארץ באיסור מוחלט, שוב, כעונש על חוסר צייתנותם. אני נוטה באופן אישי לקריאה הראשונה, המחשיבה את האיסור לזמני ומתנה את הכניסה לארץ המקודשת.

סיד קטב (נפטר ב-1966) כתב בספרו "בצל הקוראן" (פי ט'לאל אל-ק'אן) פרשנות מודרנית על הקוראן, שלפיה האיסור נועד לאפשר הופעת דור חדש בבני ישראל.⁵ הייתי מוסיף שהדור החדש היה מוכן להיכנע לרצון אללה ולכן היה ראוי להיכנס לארץ המקודשת כדור צייתן וממושמע – אלה שהכניעו לחלוטין את רצונם לרצון אללה. משמעותה המילולית של המילה "מוסלמים" היא גם "צייתנים". הקוראן מבהיר באופן ברור שיושר לב הוא תנאי לירושת הארץ:

5 סיד קטב, פי ט'לאל אלקוראן, כרך ב, ביירות: דאר אלשרוק, 1986 (מהדורה שמים עשרה), עמ' 871.

ואכן כתבנו בַּזְבוֹר⁶ לאחר הלוח הגנוז:⁷ "כי הארץ יירשוה
עובדי הצדקים" (סורה 21: 105).

פסוקים אחרים בקוראן קושרים באופן ישיר את מעמדם הדתי של בני ישראל
לירושתם את הארץ:

והורשנו לאנשים אשר היו מעונים במזרח הארץ ובמערבה,
אשר ברכנו בה, ותם דבר רבונך הטוב על בני ישראל במה
שהאריכו רוח, והשמדנו מה שהיו עושים פרעה ואנשיו, ומה
שהיו בונים (סורה 7: 137).

לפי פסוקים אלה, קשר נכון עם אללה, כלומר, כניעה לרצונו, הוא תנאי מוחלט
לירושת הארץ. לקוראן חשובה מאוד העובדה שמוצא גנטי או ביולוגי לעולם אין
די בו כדי להבטיח ירושה כזאת. מבחינה זו, הוא אינו מעלה ואינו מוריד.

ירושלים, או בֵּית אַל-מִקְדָּס, כשמה כן היא –
מקום קדוש. אפשר לראות זאת גם בסורה 17: 1,
שם אומר אללה על מסגד אל-אקצא או על
סביבותיו: "אשר ברכנו את סביבתו". המלומד
המוסלמי הגדול בן המאה הארבע עשרה, אַבְן
כְּתִיר, אמר שמסגד אל-אקצא הוא בֵּית אַל-מִקְדָּס.⁸ ואכן, "מסגד אל-אקצא"
וּבֵּית אַל-מִקְדָּס משמשים אותה מטרה חליפות. אחד מהם משמש מטפורה לחברו,
כפי שאפשר לראות בחֲדִית' הבא:

1.

ירושלים ומסגד אל-אקצא: חשיבותם

6 הכוונה היא לספר השמימי שאללה הוריד לנביא דוד. הקוראן משתמש ב"תורה",
"תהלים" ו"בשורה" (בערבית: תִּנְרָא, זְבוֹר ו-אֲנְגִיל) לציון הספרים שהתגלו לפניו.
הקוראן טוען שספרים אלה היו שונים מהנוסח המוכר לנו היום, שכן סבלו עריכה בידי
אדם.

7 הכוונה היא לכל ציווי בידי אללה, הכולל כל התגלות.

8 אבן כתייר (לעיל הערה 3), עמ' 3.

אמרה מִימוֹנָה: "שליח אלה, ספר לנו על בֵּית אֱלֹהִים!".
 אמר לה: "היא הארץ בה יתאספו האנשים ויקומו לתחייה
 [ביום הדין]. לכו והתפללו בו, שכן התפילה בו שקולה לאלף
 תפילות [במסגדים] אחרים". אמרתי לו: "ומה אם לא יוכל
 להגיע אליו?". אמר לי: "שישלח אליו מנחת שמן להעלות
 אור בפתחיו, וכל העושה כדבר הזה, הריהו כמי שהיה שם".⁹

הַחֲדִית' מראה שמוסלמים מכל רחבי העולם חייבים לתמוך במסגד אל-אקצא
 הן באופן חומרי הן באופן רוחני. הקשר עם מסגד זה מתממש בראש ובראשונה
 באמצעות מעשה הפולחן, אבל התמיכה החומרית בו גם היא חלק מאחריותם
 של המוסלמים כולם. מימוש שתי החובות הללו יהיה פגום ככל שמסגד אל-
 אקצא יישאר תחת כיבוש! אמת הדבר, תחת הכיבוש הישראלי אין למוסלמים
 עוד גישה חופשית למסגד. בין היתר, אלה המנועים מחופש הפולחן במסגד אל-
 אקצא כוללים את כל הפלסטינים המתגוררים ברצועת עזה ובגדה המערבית, וכן
 פלסטינים מתחת לגיל חמישים המתגוררים בירושלים, שגישתם למסגד מוגבלת
 מעת לעת.

מאז מסעו הלילי המופלא של הנביא מוחמד (עליו השלום), אל-אֶסְרָא' ואל-
 מִעְרָא', שהתרחש לפני יותר מארבע עשרה מאות שנה, פיתחו המוסלמים קשר
 נצחי למסגד אל-אקצא. הנביא נלקח מאל-מִסְג'ד אל-חֶרַם בּמֶכָּה לאל-מִסְג'ד אל-
 אֶקְצָא בירושלים. אירוע זה מסמל את הקשרים הדואליים בין שני המסגדים.
 תחילת סוּרַת המסע הלילי (יז, א) מזכירה למוסלמים וללא-מוסלמים אותו אירוע
 חשוב.

כאשר הנביא (עליו השלום) סיפר את סיפור המעשה לאנשי מֶכָּה, הם ביקשו ממנו
 להוכיח זאת ולתאר בפניהם את ירושלים, שאותה הכירו היטב משיירות המסחר
 שלהם. הם השתמשו בסיפור זה כדי לערער על נאמנותו כנביא. הם ידעו שבאותה
 תקופה, מסע בין מֶכָּה לירושלים לוקח כמה שבועות לכל כיוון. הם התייחסו
 ליכולותיו של הנביא מוחמד ולא לאלה של האל הכול-יכול!

9 דאוד, סנן, חדיית' מספר 457; אבן מאג'א, סנן, חדיית' מספר 147; אחמד אבן חנבל,
 מסנד, חדיית' מספר 463/6; אלביהקי, סנן, 441/2.

יש בקוראן ובמסורות של הנביא (עליו השלום) התייחסויות רבות לאירוע אל-אסרא' ואל-מעראג', עד שאייאפשר לכסות את כל פרטיו במאמר קצר זה. לפי הסיפור הכללי, הנביא מִחְמַד (עליו השלום) נלקח בידי מלאך הפנים גבריאל על גבי חיה על-טבעית (אל-בֵּרַאק) מִמְּכָה לירושלים ומשם לשמיים, שם קיבל את מצוות חמש תפילות היום. בדרכו חזרה עבר המסלול בירושלים, שם הוביל הנביא (עליו השלום) בתפילה את שאר הנביאים. חלק המסע מִמְּכָה לירושלים נקרא אֶסְרָא, ואילו העלייה השמימה נקראת מְעָרָא. המסע התרחש במועד הקרוי "שנת הצער" (עֵאם אֶלְחֶזֶן). הייתה זו השנה שבמהלכה איבד הנביא (עליו השלום) שניים מתומכיו החשובים ביותר: את אשתו ח'דִיג'ה ואת דודו אבו טַאֶלֶב. האחרון הגן על אחיינו מפני שבטי מְכָה החזקים אף שלא אימץ את האסלאם מעולם.

חכמי החדית' הגדולים אלֶבְחַ'אֲרִי וּמְסֶלֶם סיפרו שהנביא (עליו השלום) אמר:

והיה כאשר [בני השבט הדומיננטי בִּמְכָה] קָרִישׁ לֹא האמינו לי
 [בנוגע למסע הלילי], עמדתי בִּחְג'ר¹⁰ וגילה לי אללה את בֵּית
 אל-מְקַדֶּס (כלומר, ירושלים) והתחלתי מספר באותותיה בעודי
 מביט בה.¹¹

החדית' מספק רקע לפרשנות לפסוק יז, א ומסביר מדוע המוסלמים מאמינים ש"המסגד הקיצון" (אל-אקצא) נמצא דווקא בירושלים.

הקשר הרואלי מגולם בביטוי נוסף: "מקום קדוש", אל-חֶרֶם, המתייחס גם כן למסגד אל-אקצא (שנקרא גם כן אל-חֶרֶם אל-שַׁרִיף). ביטוי זה נובע מהשם "המקום הקדוש המכובד", אל-מִסְג'ד אל-חֶרֶם שבִּמְכָה. ההתייחסות למסגד אל-אקצא כאל חֶרֶם היא התפתחות תרבותית המשקפת את הקשר הקרוב בין שני המסגדים בהשקפה המוסלמית. במילים אחרות, אם נאמץ את זווית הראייה של

10 חֶג'ר אֶסְמַאעִיל היה פעם חלק משטח הִפְעֵבָה, אבל לבסוף לא נכלל בשטחה. היא נבנתה לפני שמוחמד (עליו השלום) היה לנביא.

11 חדיית' סחיה אלֶבְחַ'אֲרִי, מס' 4710: חדיית' סחיה מְסֶלֶם, מס' 170.

הפקה (תורת המשפט או ההלכה המוסלמית), אותן הלכות הנוגעות לחֶרֶם בַּמְכָּה תקפות גם למסגד אל-אקצא, כמו איסור הצייד בזמן החג'.

מְגִיר אל-דין אל-חֲנַבְלִי (נפטר ב-928 להג'רה; 1522 לספירה) השתמש בצירוף אל-מִסְגֵד אל-שְׂרִיף אל-אֶקְצָא בעמוד הראשון בפרק המבוא לספרו "אל-אֶנְס אל-ג'לִיל בְּתַאֲרִיח' אל-קְדֵס ואל-ח'לִיל" (ספר על ההיסטוריה של ירושלים וחברון). בפרק התיאור של מסגד אל-אקצא אנו מוצאים סדר מילים שונה. שם הוא משתמש בצירוף "אל-מִסְגֵד אל-אֶקְצָא אל-שְׂרִיף"¹². מלומדי האסלאם הבינו שהשם "מסגד אל-אקצא" קדם למבנים ולכן הם אינם יכולים להיקרא בשם זה, שכן הכוונה הייתה לכל המתחם. הקורא למבנה הדרומי ביותר "מסגד אל-אקצא" חוטא באנכרוניזם. אל-חֲנַבְלִי קרא לו אל-ג'אֲמַע אל-כַּפִּיר אל-קַבְלִי (המסגד הדרומי הגדול אשר בו נמסרות דרשות יום השישי)¹³. מעניין לגלות שמְגִיר אל-דין אל-חֲנַבְלִי, שחיבר את אל-אֶנְס אל-ג'לִיל בְּתַאֲרִיח' אל-קְדֵס ואל-ח'לִיל בשנת 900 להג'רה, 1495 לספירה, כשעוד לא היו ויכוחים פוליטיים סביב מסגד אל-אקצא, הציע את ההגדרה הבאה:

אכן, אל-אקצא הוא שמו של המסגד כולו המוקף בחומה, על כל רחבו וארכו, שכן הבית אשר בדרום הוא חלק מהמסגד, והאחרים כמו כיפת הסלע והמסדרונות ועוד [מבנים אחרים] הם חֲדִישִים (מְחֻדָּת'ה).¹⁴

הקטע הקודם להגדרת מסגד אל-אקצא מוקדש למידותיו. הוא נמדד פעמיים תחת השגחתו של אל-חֲנַבְלִי כדי לוודא שהמידות מדויקות. אל-חֲנַבְלִי מזכיר שאורך המסגד נמדד מהחומה הדרומית עד למסדרון הצפוני הסמוך לכַבֵּב אל-אֶסְבַּט (שער האריות), ושרוחבו נמדד מהחומה הסמוכה לבית הקברות באב אל-רחמה (שער הרחמים) ועד למסדרון המערבי, מתחת לבית הספר תַּנְכַזִּיה.

12 מג'יר אלדין אלחנבלי, אלאנס אלג'ליל בתאריח' אלקדס ואלח'ליל, כרך ב, ביירות: דאר אלג'יל, 1973, עמ' 11.

13 שם, עמ' 32.

14 שם, עמ' 24.

אציין שהקוראן התייחס לאל-אקצא כאל מסגד שנים לפני שמוסלמים הגיעו לירושלים. כלומר, המוסלמים מאמינים שמסגד אל-אקצא נבחר בידי אללה לשמש כמסגד.

מלבד שלושת המסגדים במֶּכָּה, במִּדְיָנָה ובירושלים רשאים מוסלמים לבנות מסגד בכל אתר ואתר, אבל מרגע בנייתו עליו להישאר מסגד לנצח.

ירושלים מתוארת במסע הלילי כתחנת מעבר או כשער השמיים. אללה יכול היה לקחת את נביאו (עליו השלום) מֶּכָּה ישירות השמימה, אבל בחר לא לעשות זאת. למסגד אל-אקצא תפקיד מרכזי באירוע כולו. היה זה המקום אשר בו הנביא (עליו השלום) הוביל בתפילה את שאר הנביאים והשליחים. על פי כמה פרשנויות, מעשה זה מגלם את ירושת האחריות של הנביא (עליו השלום) ואת הפיכתו לאפוטרופוס על המסגד (כמו שהיום מלך ירדן ההאשמי הוא האפוטרופוס על המקומות הקדושים בירושלים).

בֵּית אל-מֶּקְדֵּס היה לְקַבְּלָה הראשונה, כלומר כיוון התפילה הראשון. אל-בְּרָאָא, מחבריו של הנביא, אמר:

התפללנו עם שליח אללה (עליו השלום) בכיוון בֵּית אלמֶּקְדֵּס
במשך שישה-עשר או שבעה-עשר חודשים. אז התחלנו פונים
אל הכַּעְבָּה [במֶּכָּה].¹⁵

למרות שינוי הקַבְּלָה עצם העובדה שמוסלמים התפללו בכיוון ירושלים היא עדות לחשיבותה. ואכן, לפי הקוראן, המסגד בֶּמֶכָּה היה המסגד הראשון שהקים אללה לאנושות, ועל כן אין זה פלא שהקַבְּלָה חזרה אליו לבסוף:

הנה הבית הראשון, אשר הוקם לאנשים, הוא אשר ב"בֶּפֶּה"
(כלומר, מֶּכָּה), מבורך, והדרכה לעולמים (סורה 3: 106).

החֲדִית' המובא אצל אלְבַּח'אֲרִי נוקט עמדה זוהה:

כֹּה אָמַר אֲבוּ רַ'ר אֶל-עֵפְרָאֵרִי, שְׂאֵלָה יִתְרַצֶּה מִמֶּנּוּ:
 "אִמְרָתִי: שְׁלִיחַ אֵלֶּהָ, אִיזָה מִסְגֵּד נֹסֵד רֵאשׁוֹן עַל הָאָרֶץ?
 אָמַר לִי: אֶל-מִסְגֵּד אֶל-חֲרָאִם [בְּמִקְּהָ].
 אִמְרָתִי: וְאַחֲרָיו מִי?
 אָמַר לִי: אֶל-מִסְגֵּד אֶל-אַקְצָא [בִּירוּשָׁלַיִם].
 אִמְרָתִי: וְכִמָּה זְמַן בִּינֵיהֶם?
 אָמַר לִי: אַרְבַּעִים שָׁנָה, וְהִיָּה בְּהִגִּיעַ זְמַן הַתְּפִילָה הַתְּפִלָּל בְּאִשֶּׁר
 הַנֶּךְ, שְׁכֵן שֵׁם נִמְצָא הָעֵרֶךְ".¹⁶

הקוראן מלמד שאף שצריכה להיות מערכת אחת בלבד של אמונות ומידות
 המשותפת לכל ההתגלויות ולכל כתבי הקודש של כל בני האדם, ייתכן שוני
 במצוות ובהנהגות מסוימות (כלומר, בשריעה) בין אדם לאדם ובין דת לדת:

לְכָל אֶחָד מִכֶּם נִתְּנוּ חֹק וּמִנְהַג. וְלוֹ רִצָּה אֵלֶּהָ עֲשֵׂה אֵתֶכֶם
 אֹמֶה אֶחָת, וְאוֹלָם לְנִסּוֹתֶכֶם בְּמָה שֶׁנִּתְּן לָכֶם, לִכֵּן הִתְחַרְוּ
 בֵּינֵיכֶם בְּמַעֲשֵׂים טוֹבִים, אֵל אֵלֶּהָ חֲזַרְתֶּכֶם כּוֹלְכֶם (סוּרָה 5: 48).

אין פלא אפוא שהיהודים מתפללים בכיוון ירושלים ואילו המוסלמים בכיוון
 מִקְּהָ. עובדה זו אינה פוגמת בכהוא זה בחשיבותה של ירושלים בעבור המוסלמים.
 הסורה השנייה בקוראן (פסוקים 142-150) מתייחסת בפירוט לשינוי הקבלה.
 המסר העיקרי הוא ששני כיווני התפילה נתנו מאת אללה וש" [...] אלה אשר נתנו
 להם את הספר מכירים אותו כפי שמכירים את בניהם, אך קבוצה מהם מעלימים
 את האמת, כשהם יודעים" (סורה 2: 146).

מבחינת הפקה (תורת המשפט או ההלכה המוסלמית), אסור לאדם לחשוף עצמו
 (כדי להתפנות, לדוגמה) במקום פתוח, הן בכיוון אל-מִסְגֵּד אל-חֲרָאִם בְּמִקְּהָ הן
 בכיוון מסגד אל-אֶקְצָא בִּירוּשָׁלַיִם. הַחֲדִית' אִשֶּׁר בּוֹ מוּבָא אִסּוּר זֶה מִתִּיַּחַס לְשֵׁנִי
 הַמִּסְגָּדִים בְּכִיטוּי אֶל-קְבָלְתִּין – שְׁנֵי כִיּוּנֵי הַתְּפִילָה.¹⁷

16 חֲדִית' סַחִיחַ אֶלְבְּחָרִי, מִס' 3212; חֲדִית' סַחִיחַ מְסַלֵּם, מִס' 849.

17 אֲבוּ דָאוּד, סֵנֵן, חֲדִית' מִסְפֵּר 10; אֲבוּ מַאג'יָה, סֵנֵן, חֲדִית' מִסְפֵּר 319; אַחְמַד אֲבוּ
 הַנְּבֵל, מִסְנֵד, חֲדִית' מִסְפֵּר 210/4.

יתרה מזו, חשיבותו של מסגד אל-אקצא בחיי המוסלמי משתקפת במסורות רבות אחרות של הנביא. אחת ממסורות אלו – המובאת אצל אל-בַּחְ'אֲרִי ואצל מְסַלְם – מדגישה שנסיעה לביקור במסגדים למטרות דתיות מותרת בשלושה מסגדים בלבד: אל-מַסְג'ֵד אל-חַרְם (במֶכָה), אל-מַסְג'ֵד אלְנַבִּי (במִדְיָנָה) ואל-מַסְג'ֵד אל-אֶקְצָא (בירושלים).¹⁸

הלשון אשר בה משתמש הַחֲדִית' שנוכח לעיל, בנוסחו הערבי, מעוררת את הרושם שאסור לנסוע לשום מסגד מלבד שלושה אלה. רושם זה הוביל את המלומד השאפְעִי החשוב, אֶמָאם אל-ג'וּיְנִי (נפטר ב-1277), לפסוק שבאמת אסור לעשות כן. אֶמָאם אל-ג'וּיְנִי, שהיה שייך לאותה אסכולת פְּקָה, טען שעמדתו של אל-ג'וּיְנִי שגויה, ושרוב המלומדים (ג'מְהוּר אלְעֶלְמָאא') הבינו את הַחֲדִית' כמורה: "אין ערך [נוסף] בנסיעה למסגדים אחרים".¹⁹

ג.

הקליגרפיה של מסגד אל-אקצא

מסגד אל-אקצא הלך והתפתח, ומבניו התרחבו כל כך בתקופת שני הח'ליפים האומיים שחיו במאות השביעית והשמינית, עֶבְד אל-מַלְכ אֶבְן מֶרְוָאן ובנו אל-וֹלִיד, עד שיופיו עלה על כל שאר המסגדים. הפאר האדריכלי של כיפת הסלע והמבנה הדרומי ביותר, לצד שאר תכונות מסגד אל-אקצא, הם עדות לחשיבות מקומות קדושים אלה לאסלאם.

הקליגרפיה במסגד אל-אקצא משקפת את מעמדה בהשקפה האסלאמית ומדגישה את אחדותו ואת ייחודו של אללה (הנקרא תַּוְּחִיד). אפשר למצוא כמה סורות מהקוראן וכמה פסוקים אחרים בתוך המבנים ומחוצה להם.

אחד מכתובים אלה, סוּרָה 17 (אל-אַסְרָא'), מדגיש את מעמדו של מסגד אל-אקצא בהשקפה האסלאמית. כמו שרשרת הוא רשום על צווארה החיצוני של כיפת הסלע. הפסוק הראשון בסוּרָה זו מתייחס במפורש למסגד אל-אקצא,

18 חֲדִית' סַחִיח, מס' 1115; חֲדִית' סַחִיח, מס' 2475.

19 אלנווי, צחיח מסלם בשרח אלנווי (פרשנות על חֲדִית' מספר 2475).

המוזכר בו על רקע המסע הלילי. יתר הסוֹרָה, 110 פסוקים נוספים, עוסק בסיפור של "בני ישראל", צירוף הידוע גם כשמה הנוסף של סוֹרָה 17. הסיפור ממשיך מהנביא מִחְמַד ומסעו למסגד אל־אקצא אל משה הנביא:

ונתנו למשה את הספר ועשינוהו מדריך לבני ישראל: "אל תקחו לכם זולתי משגיח!" (סורה 17: 2)

יצוין שאותו פסוק בדיוק רשום גם על הגומחה (מִחְרָאב) שבמבנה הדרומי ביותר. הכיתוב – אותיות שחורות על רקע פסיפס זהוב עם עלים סגוניים – מתחיל מייד בצידה הימני של הגומחה, פונה דרומה וממשיך נגד כיוון השעון בכיוון מזרח, ואז ממשיך צפונה ועוצר מייד לפני תחילת האולם המזרחי אשא בו חלון רוזטה. אולם נוסף נמצא ממש מדרום לו, ובו נמצא עץ מגולף ביד ועליו חלק קצר מסוֹרָה 17. נראה שיצירת האומנות העתיקה הזאת אבדה בשרפה של 21 באוגוסט 1969, שהרסה את הזווית הדרום מזרחית של המבנה.

כמה מהפסוקים הבאים בסוֹרָה יכולים להיחשב הן כדיווח על אירועים היסטוריים שהתרחשו זה מכבר הן כנבואה לעתיד לבוא, כאשר בני ישראל ומסגד אל־אקצא יהיו במרכז האירועים העתידיים האלה (סורה 17: 7).

סוֹרָה נוספת מהקוראן רשומה מחוץ לכיפת הסלע. כמו כתר מכסה סוֹרָה 36 (יא-סין) כמעט את כל חלקם העליון של הקירות המתומנים. סוֹרָה זו נפתחת באישור שליחותו של הנביא מוחמד, אבל לאחר מכן עוברת לנושאים אחרים, ובהם חיים, מוות ותחייה.

חלקם הפנימי של הקירות המתומנים מקושט בסורות קצרות, וחלקם בסורות ארוכות יותר, לצד ציטטות לא־קוראניות אחרות. יש לציין שתחילתן וסופן של הציטטות להלן לא תמיד עולים בקנה אחד עם ראשיתם וסופם של הקירות המוזכרים. נגד כיוון השעון, הקירות הדרום מזרחיים, המזרחיים, הצפון מזרחיים והצפוניים נושאים את המסר הבא, היוצא נגד השילוש (בנצרות):

הוי בעלי הספר, אל תגזימו בדתכם, ואל תדברו על אללה אלא האמת, כי אם המשיח ישוע בן מרים, שליח אללה ומלתו אשר הטילה אל מרים, ורוח ממנו. לכן האמינו באללה ובשליחיו, ואל תאמרו: "שלושה". חדלו, טוב יותר לכם! כי אם אללה

אלוה אחד, ישתבח שמו מלהיות לו ולד, לו מה שבשמים ומה שבארץ, ודי באללה משגיח. לא ימנע המשיח להיות עבד לאללה, ולא המלאכים המקורבים, ומי שנמנע מעבודתו ומתנשא, יאספו אליו כולם (סורה 4: 171-172).

החל בקיר הצפון מערבי אנו מוצאים את הפסוקים הבאים מסורה 19, הנקראת על שם מרים (מארי, אמו של ישוע הנוצרי) – האישה היחידה המוזכרת בקוראן בשמה:

"והשלום עלי ביום שנולדתי, ביום שאמות וכיום שאוקם לתחיה". זה ישוע בן מרים מלת האמת אשר בו מפקפקים. לא היה לאללה להוליד כל ולד, ישתבח שמו! כאשר גמר אומר דבר מה, כי אם אומר לו: "היה!", ויהיה. "והנה אללה רבוני ורבונכם, עבדוהו, זה דרך ישר!" (סורה 19: 33-36).

על הקירות המערבי והצפון מערבי אפשר למצוא את הפסוקים הבאים מסורה 3, הנקראת "בית עמרם":

העיד אללה כי אין אלוה אלא הוא, והמלאכים העידו ואנשי הדעת, כי מקים את הצדק. אין אלוה אלא הוא, האדיר והחכם. הנה הדת אצל אללה דת האסלאם. ולא נחלקו אלה אשר נתן להם הספר, אלא לאחר אשר באה אליהם הדעת, מלהט הקנאה ביניהם, ומי שכופר באותות אללה, הנה אללה מהיר חשבון (סורה 3: 18-19).

פרשנותו של אָבן פְּתַ'יר על הקוראן מייחסת את הקדשתה של מרים בפולחן במסגד אל-אקצא:

כאשר אמרה אשת עמרם: "רבוני, הנה נדרתי לך את מה שבבטני משוחרר. לכן קבלהו ממני, הנך השומע והיודע!". וכאשר ילדתה, אמרה: "רבוני, הנה ילדתי נקבה – ואללה יודע את מה שילדה – ואין הזכר כנקבה, והנני קראתי לה

מרים, והנני שם אותך מחסה לה ולצאצאיה מפני השטן
המורחק" (סורה 3: 35-36).

אָבן פֿתֿיר פֿירש את המשפט שאמרה אמה של מרים, "אין הזכר כנקבה", כ"כוח, התמדה בפולחן ובתפילה במסגד אל־אקצא".

סורה 20 (טא-הא) רשומה על צוואר כיפת הסלע מכפנים. יש בה כמה נקודות דמיון לסורה 17, הרשומה בצידה החיצוני של הכיפה: שתי הסורות פותחות בנביא מוחמד ועוברות לנביא משה. במקרה של סורה 17, הקוראן מספר כמה סיפורים חשובים על משה, כולל את סיפור קבלת ההתגלות, מאבקו בפרעה, שחרור בני ישראל מעבדות, סיפור עגל הזהב, קריעת ים סוף, ועוד.

כמה ממבקרי האסלאם טענו שמכיוון שירושלים מעולם לא הייתה מרכז פוליטי בעולם האסלאמי, לא ייתכן שזכתה להערכה רבה באסלאם. מדובר בטיעון שגוי, שכן אפילו מֶכָּה, המקום הדתי

הקדוש ביותר בעולם האסלאמי, מעולם לא הייתה בירתה של שום מדינה אסלאמית. עובדה זו אינה מקהה בכהוא זה את חשיבות המקומות הקדושים. יש לזכור שהשושלת האומיית, שפיתחה את אתר מסגד אל־אקצא לפני סוף המאה הראשונה לאחר ההג'רה, העבירה את בירתה ממֶּדִינָה לדמשק. אם כן, שום שליט מוסלמי לא הפך את אחת משלוש הערים הקדושות: מֶּכָּה, מֶּדִינָה או ירושלים, לבירתו. דווקא חשיבותן הדתית של הערים הללו הובילה אותם לעשות כן, לא ההפך.

ישנן מסורות רבות אחרות המרוממות את מעלתה המיוחדת של ירושלים, כולל מסורת הטוענת שתפילה במסגד אל־אקצא מתקבלת יותר מתפילות הנישאות במקומות אחרים (להוציא שני המסגדים במֶּכָּה ובמֶּדִינָה). נוסף על כך, אִם סֶלְמָה, אשת הנביא, אמרה:

שמעתי את שליח אללה (עליו השלום) אומר: "כל המקיים את החג' הקטן [עֶמְרָה] או עולה לרגל אל מסגד אל-אקצא, אללה סולח על כל עוונותיו".²¹

לחֲדִית' זה ישנה תוספת המספרת שאם חֲכִים, בתו של אֲמִיָּה אֶבֶן אֶל־אֶחְזִיבִּס, שמסרה את החֲדִית' של אֶם סֻלְמָה, נסעה ממִדִּינָה למסגד אל-אקצא כדי לקיים בו את החג' הקטן.

ישנן מסורות רבות אחרות המשקפות את חשיבותם של ירושלים ושל מסגד אל-אקצא באסלאם, שקצרה יריעתו של מאמר זה להביאן. ובכל זאת, הייתי רוצה לסיום להתייחס פעם נוספת לעֶמְרַ בֶּן אֶל־ח'טֶאב. לאחר שנכנס לעיר הזמינו הבישוף של ירושלים להתפלל בכנסיית הקבר. עֶמְרַ סירב בנימוס ונעמד בתפילה מחוץ לכנסייה. מעשה זה, כך אני מאמין, ביסס את המודל הפרקטי לקשרים בין דתות, במיוחד בנוגע למרחב הדתי של האחר.

קדושת הארץ אין משמעותה שאי-אפשר לזכות ברוחניות במקומות אחרים. במסורת המובאת בקובץ החֲדִית' המהימן של אֲמִאם מֶאֶלֶפ, הירוע בשם אל-מֻטַא, מסופר על חליפת מכתבים בנושא ירושלים בין שני בני לווייתו של הנביא: אבו אל-דֶרְדֶּאא' הזמין את סֻלְמָאן אל-פֶּאֶרְסִי לבוא לִבֵּית אל-מֶקְדֶּס (ירושלים). סֻלְמָאן השיב שהארץ אינה יכולה לקדש את האדם; רק מעשיו הטובים יכולים לזכותו בקדושה אמיתית.

שער שני: הממשות

הר הבית כיום

דן בהט

הר הבית כיום הוא מתחם מרובע שגודלו כ-144 דונם. גבולותיו נקבעו בימי הורדוס (37-4 לפנה"ס) כשהקים את חומותיו. החומה המערבית היא המוכרת ביותר, מכיוון שקטע של חמישים ושבעה מטר מאורכה הכללי (488 מטר) הפך למקום התפילה של הכותל המערבי.

הרחבה שנוצרה בידי הורדוס מחפה על הטופוגרפיה הטבעית של ההר. היסוד העיקרי בטופוגרפיה הוא גבעה מעוגלת קמעה המוכרת בשמה "הר המוריה". גבעה זו מוקפת מדרונות בשלושה מעבריה: מזרח, דרום, ומערב. בצידה הצפוני היא מקושרת לגבעה גבוהה עוד יותר, הקרויה גבעת האנטוניה. כשהורדוס יצר את רחבת ההר המוכרת כיום הוא מילא את המדרונות הללו, ואת גבעת האנטוניה

.א
מבוא

חצב בחלק שהיה דרוש לו כדי ליצור את הרחבה המפולסת.¹ המבקר כיום בהר יראה לפניו משטח עצום שאינו מעיד על העבודה הרבה שעשה הורדוס כדי ליצור את הרחבה הגדולה ביותר למבנה דתי ברחבי העולם היווני-רומי המוכר.

גובה רחבת הר הבית כיום אינו שונה הרבה מזה שהיה בימי הבית השני. אפשר להקיש זאת מהעובדה שבסיסו של שער שהיה בימי הבית השני היה בגובה ההר (740 מטר מעל פני הים). הכוונה היא לשער שהיה על גבי קשת רובינסון, שקטע ממנה השתמר סמוך לפינה הדרומית של החומה המערבית של ההר.² כשמשחזרים את הקשת לפי שרידיה ומוסיפים את עובי אבניה ואת המילוי הנדרש ליצירת משטח ההליכה עליה מגיעים אכן לגובה הרחבה של ימינו. בלב ההר נראית למרחוק רחבה הגבוהה בכארבעה מטרים מעל לרחבת ההר, היא ה"רמה", שנוצרה קרוב לוודאי בתקופת המוסלמים (638-1099 לספירה). אל הרמה עולים בעשר מערכות של מדרגות שכראש כל אחת מהן קשתות המעטרות אותה. את עינו של המבקר צדים כמה עצי ברוש עתיקים על רחבת ההר, המשווים לו מראה מיוחד. המבנה העיקרי ברחבה הוא מסגד אל-אקצא, ועל הרמה, המבנה העיקרי הוא כיפת הסלע, שהמוסלמים קוראים לו גם מסגד.

הבנייה הראשונה, הידועה לנו רק מהמקורות ההיסטוריים, היא בניית המקדש והארמון המלכותי בימי שלמה (מלכים א, פרקים ו-ז). במקרא מסופר שדוד בנה על ההר מזבח (שמואל ב כד, יח-כה) במקום שבו היה הגרון של ארוונה היבوسی. מכך אפשר להסיק שהמקום היה על ראש גבעה חשופה, ויש לחפש את הסיבה מדוע דווקא שם מצא דוד לנכון לבנות את המזבח. יש לזכור שאברהם הלך, בשל צו אלוהי, להקריב את בנו יצחק. המקרא מתאר את המקום שאליו

.1

תולדות הבנייה על הר הבית

1 כל הנתונים האלו ידועים לנו ממחקריו של החוקר הבריטי סר צ'רלס וורן, שחקר את ההר ואף ביצע עליו בדיקה ארכיאולוגית פה ושם. הוא עבד על ההר בשנים 1867-1868, ועבודתו היא עד היום יסוד חשוב בלימוד תולדות ההר.

2 חומה זו ידועה בשמה "הכותל המערבי", ואני מבדיל בין כל אורכה של חומה זו לבין הכותל כשהכוונה היא לרחבת התפילה בלבד.

נשלח כאחד ההרים בארץ המוריה. לארכיאולוגים המחפשים את הסיבה לכך שדווקא מקום זה נבחר ישנה תשובה לשאלה. מתחת לכיפת הסלע המחפה על פסגת הר המוריה ישנה מערה שבשל צורתה מעריכים הארכיאולוגים שהיא מערת קבורה מן השלבים הראשונים של התקופה הכנענית התיכונה (2200–2300 לפנה"ס), ששתיים דומות לה נמצאות גם הן על רמת ההר ומשמשות כיום כבורות מים. כך נראה שפסגת הר המוריה הייתה בית קברות באותה תקופה, והוקבעה אצל תושבי העיר כמקום שהקדושה שורה בו. במהלך כל ימי הבית הראשון (960–586 לפנה"ס) עבר ההר אירועים שונים, כמו כיבוש שישק בשנת 925 לפנה"ס, שפגע ביופיו של המקדש. שיפוצים רבים שעשו מלכי יהודה בעקבות פגיעות אדם וטבע מתוארים בספרי מלכים ודברי הימים. כך למשל, בימי יאשיהו (מלכים ב כב, ג-ו). במסגרת העבודות השונות שנעשו בהר, כחפירת תעלות לצינורות מים או קווי חשמל ותקשורת, כמו גם בעבודות הוואקף ליד אורות שלמה, התגלו חרסים מימי הבית הראשון, אבל אין אפשרות לקושרם למבנה זה או אחר.

חלפו שבעים שנה מאז חורבן הבית הראשון בידי נבוכדנצר הבבלי (586 לפנה"ס) עד בנייתו מחדש בידי יהושע בן יהוצדק וזרובבל בן שאלתיאל (515 לפנה"ס). הצהרת כורש היא שאפשרה לגולים לשוב ליהודה ולהקים בה מחדש את המקדש. יתר כעל כן, כורש החזיר לשבים את כלי המקדש שהיו בשביה בבבל (עזרא א). הקמת המקדש החדש, שהיה עלוב ביותר, מתוארת בספר עזרא (פרק ג, ובייחוד בפסוק יב). הזקנים שזכרו את המקדש הקודם ככו למראה זה שנבנה עכשיו. עליבותו לא העיבה על השוני במעמדו. בעוד בימי הבית הראשון לא היה למקדש מעמד חשוב בחיי היום-יום של העם, כפי שמעידה העובדה ששני מלכים, חזקיהו ויאשיהו, ניסו להעניק לו מעמד כלל-לאומי באמצעות חגיגת הפסח בנוכחות כל העם) **כִּי לֹא נַעֲשֶׂה פֶּסַח הַזֶּה מִיָּמֵי הַשְּׁפָטִים אֲשֶׁר שִׁפְטוּ אֶת יִשְׂרָאֵל וְכָל יְמֵי מְלָכֵי יִשְׂרָאֵל וּמְלָכֵי יְהוּדָה** [מלכים ב כג, כב – כך נאמר על יאשיהו. על חזקיהו: **וְלֹא הָעֵבִיר קוֹל בְּכָל יִשְׂרָאֵל מִבְּאֵר שִׁבְעָה וְעַד דָּן לְבוֹא לַעֲשׂוֹת פֶּסַח לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלַם** [דברי הימים ב ל, ה]]. רק עתה, בימי עזרא ונחמיה, שריכזו את העם ברחבת המקדש לכל טקס שהוא, הפך המקדש למרכז – לא רק הדתי אלא גם הפוליטי, הכלכלי, והמדיני של העם.

בשנת 333 לפנה"ס כבש אלכסנדר הגדול את ארץ ישראל. אחד התיאורים הקשורים בכיבוש הוא מפגש בינו לבין שמעון הכוהן הגדול, באפק. חשיבותו של כוהן זה הייתה כפי הנראה רבה, שכן סביר להניח שהוא הכוהן הגדול שמעון בן יוחנן הנזכר בספר בן־סירא יא, יד; נ, א-ד. לעומת התיאור בספר עזרא על המקדש העלוב שנבנה בתקופה קשה לעם, ספרות החוכמה מאלכסנדריה, העיר שיסד אלכסנדר, מתארת מקדש מפואר ביותר. שני מקורות בני התקופה הקדם־חשמונאית מתארים הר בית מפואר. האחד הוא טקסט מהספרות החיצונית, הנקרא איגרת אריסטאס אל פילוקראטס. לדברי בעל האיגרת, אריסטאס, הוא נשלח בידי תלמי השני, פילרלפוס, לירושלים כדי למצוא בה שבעים חכמים שיתרגמו את התורה (ומאוחר יותר את המקרא כולו). בעת ביקורו בירושלים הוא היה גם בהר הבית, ותיאר את המקדש בו כ"מקדש נהדר". הוא פירט גם בנוגע למערכת אספקת המים אליו וניקוזם. הוא מספר על ריצוף ההר, ומוסיף ש"הכל נבנה בהדר ויופי יתרים". המקור האחר, אף הוא מאלכסנדריה, הוא ספר בן־סירא, שהוזכר לעיל. מסופר בו על נפלאות המקדש ועל "חוזק ההיכל", או "וירימו היכל קודש" ודומיהם. בספר בן־סירא אף משווית העבודה החדשה לזו של זרובבל בן שאלתיאל ויהושע בן יהוצדק. מכל הנתונים הללו עולה שהייתה בנייה חדשה של מקדש חזק ומפואר. קשה ללמוד על מהותו של מבנה זה, שכן כשהורדוס הקים את המקדש שלו היה עליו לשלב אותו ואת חצרותיו עם הקודמים לו, וכך נעלמו רובם הגדול של שרידי הבניות הקדומות. המשנה אינה מתעלמת ממקדש זה, ומסכת שלמה: מסכת מידות, ולצידה חלקים ממסכתות נוספות, דוגמת תמיד, פרה ועוד, מתייחסים למקדש הקודם להורדוס. המשנה מתארת את הר הבית כבעל מידות של חמש מאות על חמש מאות אמה. רובו של השטח הפתוח בו נמצא מדרום, ומיעוטו במערב. המקדש עצמו מתואר לפרטיו באופן הדומה לתיאורו של יוסף בן־מתתיהו, בן המאה הראשונה לספירה. מכאן אפשר ללמוד שאף שהמשנה נחתמה בידי יהודה הנשיא בשנת 200 לספירה, כמאה ושלושים שנה לאחר חורבן מקדש הורדוס, עדיין נשמר בה זכרו של המקדש מהתקופה ההלניסטית (330-63 לפנה"ס). נראה שהר הבית והמקדש שעליו, שנבנה אז, הוא התחום שנשמר בהלכה היהודית כמקודש ושעל תחומיו חלים כל דיני הטהרה והדינים הנדרשים למקדש ולהר, ולא תחומי הר הבית של הורדוס, שהיה גדול הרבה יותר. רבים מייחסים את הבניות הקדומות על ההר לתקופת החשמונאים, ואכן, בספר חשמונאים א מתוארות בניות מרובות על ההר,

הבאות לאחר תיאורי ההרס שחוללו בהר המלכים הסלווקים ושלוחיהם. על פי ספר מקבים, מקדש אלוהי ישראל הפך למקדש אלילי, שיהודה המכבי טיהר. אין להעלות על הדעת מקדש אלילי שלא יהיה בנוי כהלכה. כשהורדוס עלה לכס המלכות (37 לפנה"ס) הוא החל בפעולות של בנייה ממלכתית בכל חלקי ממלכתו. שיא העבודה היה בניית הר הבית כפי שהוא מוכר היום ובניית המקדש שעליו, שלמרות הבנייה ההלניסטית החשובה לא הגיע למידות המוכתבות בספר מלכים בעת בניית המקדש בידי שלמה. הורדוס החל בבניית הר הבית והמקדש בשנת 22 לפנה"ס, והעבודה נמשכה גם לאחר מותו בשנת 4 לספירה. מהחפירה הארכיאולוגית אנו למדים על פעילות בסביבות ההר בתקופת הנציבים הרומים, ומהברית החדשה אנו יודעים שבשנת 26 לספירה עדיין נמשכו העבודות. בחפירות מנהרת הכותל המערבי אף התברר שבניית החומה המערבית של הר הבית לא הסתיימה מעולם. ביקור במנהרה מראה את "היעלמותה" של החומה המערבית. הסלע שנחצב לאורך הקטע הצפוני של החומה כדי ליצור אותה לא נחצב עד קצה החומה, והחוצבים, כנראה עקב פרוץ המרד הגדול (67 לספירה), לא הספיקו לחצוב את גבעת האנטוניה כדי לסיים את בניית החומה המערבית. עם כל הבניות המסיביות של הורדוס, זכרו של המבנה ההלניסטי לא נשכח, והוא מצוין בידי יוסף בן-מתתיהו, שהכיר את ההר ההרודיאני בתור "החצר הפנימית" של המקדש. הוא הוגבל בחומה שעליה היו כתובות ביוונית ובלטינית האוסרות על נוכרים את הכניסה לתחום זה. תוספותיו של הורדוס מצפון, ממערב ומדרום למתחם ההלניסטי כונו בידי יוסף "החצר החיצונית", ובברית החדשה, "עזרת הגויים" או "עזרת הנכרים".

חורבן המקדש בשנת שבעים לספירה בידי חייליו של טיטוס סיים את הפרק המפואר של המקדש, שלא יוקם עוד. חומות ההר נשתמרו עד ימינו ונראות בכל עבריו בהשתמרות חלקית במידות שונות. מוכר לכול קטע של החומה המערבית הידוע ככותל המערבי.

הנעשה בירושלים בתקופה שבין שתי המרידות – המרד הגדול (67-70 לספירה) ומרד בר-כוכבא (שהסתיים בשנת 135 לספירה) – אינו מוכר דיו. המקורות לתקופה הם בעיקר החפירות הארכיאולוגיות שנעשו בחלקים שונים של העיר החדשה, אבל בהר הבית אין שרידים ממנה. הדיונים בתולדות הר הבית בנוגע לתקופה הרומית (136-330 לספירה) מתמצים בשאלה אם הרומאים בנו על ההר

במקום המקדש ההרודיאני את מקדשם העיקרי בעיר, שהיה מוקדש לשלישייה הקפיטולינית: יופיטר, יונו ומינרווה. היסטוריון מן המאה השלישית שספרו הגיע אלינו בעיבוד מן המאה האחת עשרה מצדד באפשרות זו, אבל אבות הכנסייה מתארים את בניית המקדש האילי במקומה של כנסיית הקבר הקדוש במרחק מה מהר הבית. אפשרות זו מתאימה לגישה הרומית, שהעדיפה במקרים רבים התרחקות מהמקדש העיקרי של העם שכבשו. האיסור שהטיל הדריאנוס על היהודים לגור בירושלים לא מנע מהם לנסות להגיע אל הר הבית כדי לקונן על חורבן המקדש. מקורות נוצריים אינם מהססים לתאר, אפילו במידת מה של לעג, את היהודים המגיעים כדי להתפלל על אבן השתייה, שהרי היא מקומו של קודש הקדשים של המקדש. מתיאורי עולה רגל שהיה בירושלים בשנת 333 אנו יודעים שהדריאנוס הקים על ההר את פסלו, שאליו הוסף אחר כך פסל נוסף, של הקיסר אנטונינוס פיוס, שהיה יורשו. אותו עולה רגל גם מזכיר מקום תפילה קטן על ההר. אף שאין זה ברור במה מדובר, מקום זה, ללא ספק לא היה המקדש העיקרי של העיר האילית.

חילופי השלטון הזר כאשר הנצרות הוכרזה כדת נסבלת, ומאוחר יותר כדת רשמית ברחבי האימפריה, לא שינו את מצבו של הר הבית. הוא נותר בשיממונו. מצב זה התאים לנבואתו של ישו הנוצרי, שלפיה "לא תישאר אבן על אבן מהמקדש" (מתי כד: 2). עם זאת, לאחר התבססות המסורות הנזכרות בכרית החדשה על מפת אתרי הקודש בארץ ישראל בכלל ובירושלים בפרט, נבנו גם בהר הבית שני אתרים קדושים, זה בסמוך לזה. האחד נקרא pinnacle. הוא היה כנראה בצורת מגדל, שניצב בפנינה הדרום מזרחית של ההר והתקדש בשל המסורת ששם ניסה השטן את ישו. הוא הציע לו לקפוץ מפינת ההר, שהרי האל יגן עליו כנפילה (מתי ד: 5-7). אתר שני, הסמוך לו, ומתואר במקור מהמאה השישית, היה מנזר נשים תת־קרקעי, שנזירה שנכנסה אליו לא ראתה עוד את אור השמש עד סוף ימיה. מכיוון שלא ידוע לנו על מבנה כלשהו שהיה קודמן של אורות שלמה ימינו, מקומו של מנזר זה אינו ידוע. המבנה החשוב שנותר עד ימינו מהתקופה הביזנטית בהר הבית הוא שער הרחמים. במקורות היהודיים והמוסלמיים מהמאה העשירית הוא מוזכר בשם זה, ואין לדעת מי העתיק ממי את שמו. אף שישנם חוקרים המציעים את מועד בנייתו לתקופה המוסלמית, נראה שהוא הוקם בשנת 630, כשהקיסר הביזנטי הרקליוס החזיר לעיר את הצלב הקדוש שנלקח ממנה בשנת 614, כשהפרסים כבשו את ירושלים. יש לשער תוספות מן התקופה

העות'מאנית כשסולימן המפואר שיקם את חומתו המזרחית של ההר במסגרת בניית חומות ירושלים, ואז הוסיף למבנה את חלקו העליון, אשר בו יש שינויות, וכך נוצר מראהו הביצורי.

בשנת 638 כבשו המוסלמים את ירושלים. כניסתו של עומר אבן חטאב לעיר לוטה באגרות ומתוארת בתיאורים רבים. לפי המסורת הוא כבש את ירושלים משום שבה נמצא מרכז העולם. את פניו בשער העיר קיבל הפטריארך סופרוניוס, שהביאו אל כנסיית הקבר הקדוש מכיוון ששם נמצא לפי המסורת הנוצרית מרכז העולם. לאחר שקלא וטריא שוכנע הכובש, שהודרך על ידי יהודי מומר – כעב אל אחבר – שמרכז העולם נמצא בהר הבית. כשבאו אל ההר והלכו אל פסגת הר המוריה – מקומו של קדש הקודשים – נראה המקום כערמת אשפה. לאחר סילוקה התגלה הסלע, שנוקה ונמשח במי ורדים. עומר החליט להקים על ההר מסגד. מסגד זה, המתואר על ידי עולה רגל נוצרי, נבנה על אי-אלו חורבות שעליהן הונחו קורות עץ כדי שאפשר יהיה להקימו. בנוגע מיקומו של מסגד זה אין כמעט חילוקי דעות. רבים החוקרים המסכימים שהוא נבנה במקום אשר בו הוקם מאוחר יותר מסגד אל-אקצא. כמה שנים אחר כך נפתח פרק חדש בתולדות הר הבית המוסלמי. על כס החליפות עלתה שושלת בית אומייה, שאף שקבעה את בירתה בדמשק, ירושלים הייתה חביבה עליה. בניה השקיעו רבות בייפוייה ובהאדרת חשיבותה בעיני המוסלמים. עקב סכסוך בעולם המוסלמי הם קבעו את ירושלים כמקום שימשם תחליף לעליות לרגל לערי ערב מכה ומדינה. הח'ליפה מועאיה הוכתר כח'ליפה בעיר (661), וכהכנות לטקסי ההכתרה הוא שיקם את חומות הר הבית ואף קבע תוכניות לבנייה על ההר, שהיה בהן משום התבססות על תוכניתה של כנסיית הקבר הקדוש. ממנו נבצרה העבודה על ההר עצמו, ובנו עבד אל-מלכ המשיך בתוכניותיו של אביו כשהקים את כיפת הסלע (691/2). היד הביזנטית מורגשת בבניין זה, הדומה לרוטונדה של הכנסייה האמורה. מכיוון שפסגת הר המוריה, שאיננה במרכז הר הבית, היא שהכתיבה את מקומה של כיפה זו – יורשתו של קודש הקדשים – מצא עבד אל-מלכ צורך לבנות סמוך מאד אליה כיפה נוספת, היא כיפת השלשלת, העומדת עד היום ומסמנת בדיוק רב את מרכזו של ההר. בנו של עבד אל-מלכ, אל-וואליד, הקים את מסגד אל-אקצא. עבודה חשובה שנעשתה אז הייתה יצירת הרמה של הר הבית, שצורתה המקורית שונתה רק במאה השלוש עשרה כאשר היא הורחבה בכשמונה עשר מטר מערבה. בשנת 747 אירעה רעידת אדמה חזקה בירושלים, וכתוצאה ממנה

התחוללו שינויים במבנים הללו. מעט לאחר מכן הודחה שושלת בית אומייה, ושושלת החליפים לבית עבאס תפסה את מקומה (750). הללו, שבירתם הייתה בגדד, הראו עניין מועט בירושלים, ונוכחותם בה כמעט אינה מורגשת על ההר. המידע על ההר מתקופה זו מתבסס בעיקר על המקורות המתארים אותו (ואת העיר כולה), ומהם אפשר ללמוד שנוספו עליו כמה כיפות שבהן נערכו טקסים שונים, ושהן היו מוקד לעלייה לרגל. הן נעלמו בתקופה הצלבנית (המאה השתים עשרה), ועד כה אין הסכמה כללית על מיקומן המדויק של הכיפות המוזכרות במקורות. מקור חשוב בתקופה המוסלמית על הר הבית הוא התעודות מהגניזה הקהירית. שם מתוארים ביקורו של עומר בחר הבית, וכן מנהגי העלייה לרגל של היהודים אל ההר. בתחילת הכיבוש המוסלמי הותר ליהודים לשהות בו, והם אכן ניקו אותו וביצעו את כל פעולות התחזוקה בו. אבל בזמנו של הח'ליפה עומר השני הם סולקו מההר, והותר להם להתפלל רק באחד משעריו. הם בחרו בשער וורן, שמימי הבית השני, שכן הוא נמצא בחומה המערבית של ההר, מול אבן השתייה. מעבך השער שימש – עד בוא הצלבנים – בית הכנסת המרכזי של הקהילה. באותן תעודות מופיע תיאור של מנהג יהודי נוסף: התכנסות ליד השער הכפול שבחומה הדרומית, שנקרא כפי היהודים אז "שער הכהן", וממנו, בניגוד לכיוון השעון, הליכה סביב חומות הר הבית וחזרה לאותו שער. ליד כל אחד משערי ההר נהגו היהודים להתעכב לתפילה שאת נוסחה מביאות התעודות בשלמותן (לפי תפילת השערים – הטקסט המקורי מהגניזה הקהירית). תעודות אלו הן בעיקרן מהמאה האחת עשרה, שבמהלכה עברה העיר תהפוכות רבות. בשנת 1033 אירעה רעידת האדמה שהייתה אולי הקשה בתולדות העיר. מבנים רבים שהיו על ההר נהרסו, הכיפה של כיפת הסלע קרסה, מסגד אל-אקצא נהרס בחלקו הגדול, והכיפות הנוספות שהיו על ההר נעלמו כפי הנראה, אם כי ישנה אפשרות שהיו אלו הצלבנים שהרסו אותן. לפי המקורות השונים, פעולת שיקום מבני ההר נמשכה כשלושים שנה, והסתיימה רק ב-1064. זאת ועוד: שלטון החליפים לבית עבאס התחלף במאה העשירית בשלטון הפאטימים, שבניגוד לשליטים הקודמים היו שיעים, ופגעו במבני הלא-מוסלמים בעיר. עם זאת, מבני הר הבית לא סבלו מתגרת ידם. בשנת 1071 נכבשה העיר בידי הסלג'וקים, שבט טורקי שהגיע ממרכז אסיה. חורבן של מבנים רבים בעיר מיוחס לכיבוש זה, אבל נראה שבהר הבית לא נגרמו נזקים, שהרי הסלג'וקים היו מוסלמים. בשנת 1098 שבו הפאטימים וכבשו את העיר, אולם אחיזתם בה הייתה לזמן קצר בלבד, שכן

שנה אחר כך הגיעו הצלבנים, והר הבית נעשה מוקד לשינויים רבים שעשו בו בעליו החדשים.

שני המבנים העיקריים בהר הפכו לכנסיות: כיפת הסלע הפכה להיות כנסיית האדון (ישו), ואילו מסגד אל-אקצא הפך להיות כנסיית שלמה. מאוחר יותר האשימו המוסלמים את הצלבנים בהרס של מבנים מוסלמיים שהיו על ההר. כתובת מזמנו של צלאח אל-דין מציינת האשמה זו. השליט הצלבני הראשון, גודפריד מבויון, קבע את משכנו במסגד אל-אקצא, שעבר שינויים כדי להתאימו לתפקידו החדש כארמון. יורשו, בלדוין הראשון, מסר את המבנה לאבירים שייסדו את מסדר אבירי מקדש שלמה, הידועים יותר כטמפלרים.³ אחזקת הר הבית חולקה אז לשניים: רובו של החלק הדרומי הוחזק בידי הטמפלרים, ואילו חלקו הצפוני תוחזק בידי נזירים אוגוסטינים, שהחזיקו בכיפת הסלע ואשר מגוריהם היו בחלק הצפוני של רמת ההר. הצלבנים הוסיפו להר מבנים שונים, כמו מגזר גדול שהקיף קלויסטר⁴ מפואר, וכן מחסנים גדולים שהוסרו בשנות הארבעים של המאה העשרים. פעמיים בשנה, ביום ראשון של התמרים וכיום הערצת הצלב, היה שער הרחמים נפתח, ותהלוכות דתיות נכנסו אל ההר, עברו בחלקו הצפוני ויצאו ממנו דרך שערי הייסורים (שער "המשגיח" של ימינו). ייתכן שכשהחלו התהלוכות הדתיות נבנו בחלקה הצפוני של הרחבה אתרים ששימשו לתפילה במהלכן.

בשנת 1187 נפלה ירושלים לידי צלאח אל-דין. שובה לידיים מוסלמיות הובילה להעלמת המראה הנוצרי של העיר בכלל ושל הר הבית בפרט. אפשר להיווכח בעקבות מחיקת הנוכחות הצלבנית בעיר בתקופת צלאח אל-דין ויורשיו (התקופה האיובית, 1187-1250). אחד ממאפייני האדריכלות הימי-הביניימית של ירושלים הוא חלקי עיטור מונומנטלי המשולבים בבניינים מוסלמיים. האיובים פירקו

3 אין לקשור שם זה עם הטמפלרים הגרמנים של המאה התשע עשרה, שייסדו בארץ מושבות כמו שרונה, המושבות הגרמניות ביפו, חיפה וירושלים, ועוד.

4 חצר מרכזית של מגזר, המשמשת לטיול לנזירים. הוא היה עשוי סביב חצר מרכזית שמכל צידה היו מסדרונות מקומרים שבינם לבין החצר הפרידו עמודים. כותרות אותם עמודים היו מעוטרת בפיסול יפה, ולכן, בדורות שלאחר תקופת הצלבנים שילבו אותן המוסלמים בבניינים שבנו.

את כל הקלויסטר הטמפלרי ואת חלקיו המעוטרים: כותרות העמודים, חלקי הכרכובים ודומיהם, ושילבו אותם במבניהם. כמותם של חלקים אלו הייתה כה רבה, שהעות'מאנים, שהגיעו מאות שנים אחר כך, עדיין מצאו חלקים דומים והשתמשו ברבים מהם, ואף הם שילבו אותם בבנייניהם. מכל אלה אפשר להבין את היקף הבנייה בהר בתקופה הצלבנית.

בשנת 1092, במסע הצלב השלישי, הקימו הצלבנים מחדש את מדינתם, שהייתה מוגבלת לאזור החוף והשפלה בלבד. ירושלים נותרה בידי המוסלמים. בשל קרבתם של הצלבנים לעיר – דבר שהציב עליה איום מתמיד – החליט שליט דמשק, אחיינו של צלאח אר־דין, להרוס את ביצורי העיר כדי שלא יעמדו לימין הצלבנים אם יכבשו אותה. שליט זה, שכמובן לא רצה לפגוע בחומות ההר, החליט לסתום סופית את שעריו. אז נסתמו השערים הדרומיים ושער הרחמים, וכך נותרו עד ימינו.

בשנת 1250 התחלף השלטון במצרים עם תפיסת כס הסולטנות בידי הממלוכים.⁵ בזמנם, ירושלים הייתה מחוץ לדרכים הראשיות ולמרכזי השלטון. העיר הפכה אפוא מושבת גלות לפקידים גבוהים במערכת השלטון הממלוכי שסר חינום בעיני הסולטן. כמו רבים מהממלוכים, בהיותם מוסלמים חדשים רצו הגולים להפגין את מסירותם לדתם החדשה והקפידו להקים מבני קודש רבים. ברצונם לשמור על רכושם, שהרי כגולים, ירושלים הייתה המקום האחרון שבו היה להם מקצת חופש פעולה, החלו להקים מבנים למטרות דתיות, כגון מדרסות, מעונות לעולי רגל, מסגדים וכדומה. לשם אחזקתם רכשו נכסי דלא־ניידי רבים בעיר ומחוצה לה, שבהכנסות מהם תוחזקו המבנים הללו. הבונים דאגו להבטיח שאת הרכוש הזה ינהלו צאצאיהם, וכך נותרה השליטה ברכוש בידי המשפחה, שכן אותם גולים שהסולטן דאג לסלק לא האריכו ימים בדרך כלל לאחר הגלות בירושלים. מיעוט המבנים שנבנו אז היו על הר הבית עצמו, ורבים בצמוד לו. כך קיבל ההר בתקופה הממלוכית את הצביון המוסלמי המודגש בו עד ימינו אלו.

5 פירוש השם: עבדים. היו אלו לא־מוסלמים ששועבדו, אוסלמו בידי אדוניהם ואומנו לשמש חיילים בצבאות המוסלמיים השונים.

בשנת 1516 נכבשה ארץ ישראל בידי העות'מאנים. הר הבית עבר בראשית התקופה שיפוצים רבים. הסולטן העות'מאני דאג לשיפוץ כיפת הסלע ומסגד אל-אקצא. מאוחר יתר ביצעה הפקידות הגבוהה של השלטון ששימשה במרחב המקומי עבודות בהר, והוסיפה בו מבנים. רעידת אדמה חזקה הרעידה את ההר בשנת 1546, ובמהלכה נפגעו כמה מהמבנים הממלוכים החשובים שעליו.⁶ כך הושלם למעשה מראה ההר כפי שהוא כיום. כאשר במהלך מלחמת העולם הראשונה נכבשה הארץ בידי הבריטים לא נוסף מבנה להר, והשלטון החדש דאג לשימורו ולהבטחת הערכים האומנותיים שבו. כך למשל, כשאירעה בשנת 1927 רעידת אדמה חזקה שבמהלכה נפגע מסגד אל-אקצא באופן חמור, שיפצו הבריטים את המסגד באופן יסודי, שימנע פגיעות מרעידות אדמה בעתיד.

מאז מלחמת ששת הימים ניתן להזכיר שני אירועים בהר: בשנת 1968 ניסה אוסטרלי מעורער בנפשו לשרוף את מסגד אל-אקצא ופגע במינבר (כימת הטפה) מהמאה השתים עשרה שהיה בו. האירוע השני הוא הפיכת השער הכפול ואורות שלמה למסגדים. הוואקף המוסלמי ביצע חפירה במכשירים מכניים כדי ליצור ירידה נוחה אל האורות – דבר שפגע באופן חמור בהר ובשרידיו.

ג.

המבנים שעל ההר: מיקומם ותולדותיהם

1. רחבת הר הבית כיום נכנסים המבקרים אל ההר דרך שער המוגרבים. היה מקובל שהוא נקבע שם בתקופה הממלוכית, אבל החפירות שנעשו במעלה המוביל אליו הראו שהשער נקבע במקום לראשונה בתקופה הצלבנית. מייד בכניסה אל ההר ישנם מימין שני

6 בין הבניינים האלו היו גם בחים שהיו צמודים לחומה המערבית של ההר. עם התמוטטותם נחשף חלק מהחומה, וכך נוצר אזור התפילה של הכותל המערבי, שעד רעידה זו לא היה גלוי, וכמובן לא התקיימה בו תפילה.

מסגדים. הראשון הוא מסגד הפח'ריה הממלוכי, שנפגע קשות ברעידת 1546 ורק חלקו הדרומי נותר. על חורבותיו גדלים שני עצי ברוש גדולים הנראים בכל סביבות ההר. כמו כן נותר במקומו צריח המסגד, שהוא הדרומי מבין שלושת הצריחים העומדים לאורך החומה המערבית של ההר – כולם מהתקופה הממלוכית. בצמוד אליו נמצא המסגד השני, אף הוא מהמאה הארבע עשרה, הלוא הוא מסגד המוגרבים. המוגרבים הגיעו לארץ מצפון אפריקה כדי לשמש שומרים להר. הם ייסדו שכונה מחוץ להר והקימו על ההר מסגד. שני המסגדים הם חלק מהקלויסטר הצלבני ומשמשים כיום מוזיאון לאומנות מוסלמית. גם השער נקרא על שם אותם צפון אפריקאים. מתחת לשער המוגרבים ישנו אחד מארבעת שערי הר הבית שמימי הבית השני – הוא השער הנקרא שער ברקלי על שם מגלהו במאה התשע עשרה. חלל השער משמש כיום בחלקו כמסגד קטן – מסגד הבוראק – על שם סוסתו הפלאית של הנביא מוחמד. חלק אחר של השער משמש כבור מים, שבגללו נבנה מבנה קטן סמוך לכניסה אל ההר. הפתח לבור נקרא בערבית "ביר אבו סעוד". מימין ישנו שטח פתוח גדול, שבחלקו הדרומי מבנה לכל רוחב שטח זה – מסגד הנשים, אשר הוא היום ספרייתו של הוואקף. בקירו נראים בסיסים של קשתות נעוצים בקיר המבנה, שיצרו את קמרונות השדרה הדרומית של הקלויסטר הטמפלרי. כל שלושת המסגדים שהוזכרו בנויים במקומו של המנזר הצלבני הגדול שעמד כאן, שבמרכזו היה אותו קלויסטר. נראה שמוצאם של שרידי אומנות מונומנטלית צלבנית בכל חלקי העיר, במנזר זה. לאורך הקלויסטר, בצד צפון – שלא נותר ממנו דבר – עמדה כנסייה שהצלבנים לא השלימו את בנייתה מעולם, ולאורכה עברה דרך ישירה ממסגד אל-אקצא אל מחוץ להר. כך נוצר לראשונה שער המוגרבים. במרכז השטח ניצב מבנה בודד – כיפת יוסוף אגא, שהיה הסריס הראשי בהרמון הסולטן העות'מאני במאה השבע עשרה. מבנה זה משמש קופת כרטיסים למבקרים במסגדים ובמוזיאון המוסלמי שבמסגדים כשהם פתוחים. מבנה מסגד אל-אקצא סוגר במזרח את השטח הפתוח הזה. בחזיתו יש סטיו אשר בו שבע קשתות. שלוש הקשתות המרכזיות הן מהתקופה הצלבנית, והצדדיות, מהתקופה האיובית. המבנה הקיים היום הוא הרביעי בסדרת המסגדים בהר. רעידות האדמה חייבו הלוא בנייה מחדש. אפילו במאה העשרים, לאחר רעידת האדמה של 1927, היה צורך בשיפוצים רבים, ולמעשה, כל צידו המזרחי של המבנה נבנה מחדש בידי אומנים ממצרים, שכן השיקום נעשה במימון המלך פארוק. מתחת לגג העופרת עוברת

לרוחב כל המבנה כתובת ארוכה המתארת את השיפוץ שנעשה באתר בשנת 1065. שיפוץ זה הביא את המבנה לצורתו דהיום. במבוא למאמר זה הוזכרה בנייה ראשונה ממש עם הכיבוש המוסלמי, בשנת 638. מאוחר יותר, במסגרת יצירת הר הבית במתכונת הרמיון לכנסיית הקבר, שהייתה המבנה הבולט בעיר, בזמנו של הח'ליפה אל וואליד (705-715), נבנה המסגד מחדש. מבנה זה נהרס ברעידת האדמה של 747 ונבנה מחדש בשנת 780. מבנה זה נהרס ברעידת האדמה של 1033, ושיקומו נמשך כאמור עד שנת 1065. במהלך התקופה הצלבנית היה המבנה ארמון מלכי הצלבנים וכן מרכז של מסדר הטמפלרים. כל השינויים שנדרשו בשל התפקודים הללו נמחקו בתקופה האיובית, שאז חזר המבנה למצבו הקודם, שהוא גם מצבו הנוכחי.

מזרחה למסגד אל-אקצא ישנו שטח נרחב פתוח. עמדו כאן מחסנים גדולים שהוסרו בשנות הארבעים של המאה העשרים. לאורך החומה הדרומית של ההר נראה בצמוד למסגד אל-אקצא מסגד קטן – מסגד עומר. נישה קטנה בחומה מקובלת כמקום תפילתו של דוד המלך. חלק גדול מהרחבה מזרחה משם בנוי מעל אורוות שלמה. למבנה זה היסטוריה שאינה ברורה כל צורכה. ידוע לנו שבימי הבית השני עמד לאורך החומה הדרומית של ההר הסטיו הדרומי המפואר, שלפחות קטע ממנו היה מבנה תת־קרקעי. ישנן עדויות על שני מקומות קדושים שהיו שם, והוזכרו לעיל. כל מבנה שהיה שם נהרס ברעידת 1033, וגם החומה הדרומית התמוטטה אז. במסגרת השיפוצים, שנמשכו כשלושים שנה, הוקמו מחסנים גדולים מתחת לפני הרחבה, שמכיוון ששימשו אורוות לאבירי הטמפלרים נקראו "אורוות שלמה". זהו מבנה גדול אשר בו שדרות עמודים: כשמונים עמודים התומכים ברצפת הרחבה שמעל. הכניסות הצפוניות אליו נסתמו והמדרון המוביל אליהם מולא, משום שבתקופה האיובית נבנתה על גג האורוות מדרסה חשובה בשם "שוק הידע", והיה צריך לאפשר גישה אליה. מילוי זה הוסר בעבודות שביצע הוואקף המוסלמי בשנות השבעים של המאה העשרים. בעת כתיבת מאמר זה נמשך ניפוי החומר שיצא מן המילוי שהוסר, וממצאים רבים בעלי חשיבות הולכים ומתגלים. לאורך החומה המזרחית של הר הבית הייתה פעילות רבה בתקופה העות'מאנית, שהתבטאה בשיקום החומה. כך הוסף לה עמוד מוחמד הבולט החוצה מעט צפונה מהקצה הדרומי של החומה, שחשיבותו רבה למוסלמים בשל האמונה שביום הדין ישב כאן הנביא לשפוט את הנשמות.

כמו כן הוספה החומה על חלקו העליון של שער הרחמים. צפונה משם ישנו מבנה קטן הנקרא "כס שלמה". מבנה זה שימש מסגד קטן אשר בו שני חדרים.

מצפון למסגד אל אקצא נראית מזרקה – אל-כאס בערבית, כלומר, "הגביע". זוהי מזרקה שנבנתה במאה הארבע עשרה כדי לאפשר למתפללים את ההיטהרות לפני התפילה. הקים אותה אחד מאותם פקידים גבוהים שהוגלו לירושלים. הבריכה ניזונה בעבר מאמת המים שהגיעה מבריכות שלמה עוד מימי הבית השני, והמשיכה לשמש לאורך הדורות. כיום מגיעים מימיה מהמערכת הכללית של אספקת המים לירושלים.

מדרום לשער המוגרבים וצפונה משם מתמשכת כמעט לכל אורכו של הצד המערבי של ההר שדרת עמודים מהתקופה הממלוכית. תחילתה מעט מדרום לשער, באזור החומה המערבית. מצפון לשער ומחוצה לו נמצאת רחבת התפילה של הכותל המערבי. על שדרת העמודים הזאת נבנתה הקומה השנייה של כל המבנים העומדים לאורך החומה המערבית כולה. אלו מבני קודש מסוגים שונים: מדרסות, אכסניות לעולי רגל ומבנים נוספים ששימשו את מוסדות הוואקף. את כולם הקימו אותם גולים שהוזכרו לעיל. בכמה מקומות נפערת השדרה כדי לתת מעבר לשערים המובילים אל ההר. אלו הם, מדרום לצפון: שער השלשלת, שמדרום לו נמצאת המדרסה טנכזיה, המוכרת כיום כמחכמה. אל הצפוני מבין שני פתחי השער הזה מוצמד צריח שער השלשלת, ואליו צמודה מצפון המדרסה אשרפיה. הקים אותה הסולטן הממלוכי אל-מלכ אל-אשרף קאיתביי, כך שזה מבנה סולטני. הבונה הרשה לעצמו לחדור עם המבנה שלו אל שדרת העמודים, הנקטעת עקב כך. מצפון למדרסה זו ועד לשער הטהרה עומדת מעל לשדרת העמודים המדרסה עות'מניה. שער הטהרה עצמו נקרא כך משום הוא מוביל בסמטה אל מתקני השירותים של ההר. מצפון לסמטה ניצבת אכסניה לעולי רגל, גם היא כרוב המבנים שלאורך החומה המערבית של הר הבית מן המאה הארבע עשרה, ושמה "רבאט זמאני". מכאן ועד לשער סוחרי הכותנה המרחק קצר, והוא תפוס על ידי החנויות שבשוק סוחרי הכותנה וכן על ידי מתקנים שונים הקשורים בענייני הטהרה, כמו בית מרחץ. צפונה משער סוחרי הכותנה ועד לשער הברזל ישנן שתי מדרסות – האחת היא חת'וניה. מדרסה זו נהרסה כמעט כליל ברעידת האדמה של 1546, ומעט שרידים שלה משולבים במבני מגורים חדשים יותר. מצפון לה נמצאת מדרסה בשם ארע'וניה, שחזיתה פונה

אל רחוב שער הברזל. היא מוכרת לכול בשל העובדה שהיא נבחרה להיות מקום קבורתם של אישים חשובים במורשת הארץ ישראלית, כמו השריף חוסיין, אבי המלכים עבדאללה הראשון מלך ירדן ופייסל מלך עיראק. עוד קבור שם עבד אל-קאדר חוסייני, שנהרג בקסטל בקרבות תש"ח. מצפון לשער הברזל ישנה אכסניה נוספת לעולי רגל, שבחצרה נראה קטע מהחומה המערבית, שגם לידו מתפללים, המוכר כ"כותל הקטן". מצפון לאכסניה זו ישנה מדרסה קטנה נוספת, בשם וואפאיה, שחזיתה מגיעה לשער הבא, הוא שער המשגיה, ששמו בא לו בשל התואר שניתן עוד בתקופה הממלוכית לאחראי על הר הבית ועל מערת המכפלה בחברון. ערביי העיר קוראים היום לשער זה שער המג'לים (המועצה המוסלמית העליונה – הוואקף) משום שבכניסה אליו עומד בניין המועצה, שהוא מדרסה ממלוכית בשם מנג'כיה. המופתי הירושלמי חג' אמין אל-חוסייני שינה מעט את המבנה ויצר לו כניסה מפוארת, הצמודה לכניסה להר הבית. מבנה המג'לים הוא האחרון ממבני הממלוכים שלאורך החומה המערבית של ההר. קרוב לשער הזה ישנם שני מתקני מים: האחד – רהט שעלן. הוא מורכב משני חלקים – האחד מהתקופה הממלוכית, והאחר מהתקופה העות'אנית. בחלק שני זה ישנו מחראב (גומחת תפילה) ומשטח תפילה. מתקן המים השני הוא מתקן קטן – סביל מוצטפה אגא. זהו מתקן לשאיבת מים. מקורם של מים אלו אינו ברור. גם מתקן זה הוא מהתקופה העות'אנית.

מצפון למדרסה מנג'כיה נראה הסלע הטבעי של גבעת האנטוניה, שהיא הגבעה שמצפון מערב להר המוריה. הורדוס חצב את קצה הדרומי ביותר כדי לפלס את רחבת הר הבית, ונתרה ממנה סמוך להר רק במת סלע חצובה מכל עבריה. הסלע נראה היטב לאורך כל הקצה הצפוני של ההר, ובו נקבע הצפוני בשערי הר הבית במערב – שער בני ע'וואנמה. הסלע החצוב יוצר את הפינה הצפון מערבית של ההר. בנקודה אשר בה פונה הסלע מזרחה בנוי צריח בני ע'וואנמה, שהוא הצפוני משלושת הצריחים המערביים של ההר, והמערבי משני הצריחים שבצפונה. על במת הסלע, גבוה מרחבת הר הבית, הוקם בתקופה הממלוכית מבנה בשם המדרסה ג'אוליה. אף ששמה מדרסה, היא שימשה בתקופות הממלוכית והעות'אנית מקום מושבם של נציבי העיר, עד למאה התשע עשרה. נותרו ממנה כיום שלושה חדרים בלבד, שהמרכזי בהם פתוח כלפי צפון. במאות השנים שלמן התקופה הממלוכית ואחריה, יהודים רבים שמסיבות דתיות לא עלו להר הבית באו לשם בשל גובה המבנה מעל לסלע, שממנו יכולים היו לראות יפה את

ההר. על אותה במת סלע עמדה מדרסה נוספת – הצוביביה, ששרידי הכניסה אליה נראים עד היום, ברחוב הווייה דולורוזה. שתי המדרסות נעלמו כמעט כליל בשנים 1923/4, כאשר בנו במקומן בית ספר לנערים. חצר בית הספר משמשת בטקסים נוצריים כתחנה הראשונה בתהלוכות לאורך הווייה דולורוזה המסורתית. על במת הסלע עמדה בימי הבית השני מצודת האנטוניה, שמילאה תפקידים חשובים ביותר באותה תקופה. גם בצפון הר הבית עוברת שדרת עמודים שמעליה מבנים. גם הם, כבצד המערבי, כולם מהתקופה הממלוכית. במקום אשר בו צונח הסלע הטבעי עומדת המדרסה אסערדיה, שמזרחה לה המדרסה אלמליכיה, ועוד מזרחה ניצבת המדרסה פאריסיה, הנוגעת בשער החשוך, שהוא המערבי משלושת השערים שבצפון הר הבית (שמו האחר הוא שער המלך פייסל, על שם מלך עיראק, שנכנס אל הר הבית דרך שער זה בביקורו בראשית שנות העשרים). צמוד לשער, ממזרח לו, עומדת המדרסה אמיניה, שהיא המערבית משורת המדרסות העומדות בין השער החשוך לשער המחילה. כל המדרסות הללו צמודות לשדרת העמודים הצפונית של ההר, וכמעט לכולן ישנה קומה שנייה הבנויה מעל שדרת העמודים. המדרסות כאן הן: המדרסה אמיניה, שהוזכרה; מזרחה לה המדרסה בסיטיה, ומדרסה אוהדיה, הנוגעת בשער המחילה. בצד מזרח של השער עומדת המדרסה כרימיה. מזרחה לה ישנם חמישה קמרונות שתאריך ונסיונות בנייתם אינם ברורים, והם משלימים את שדרת העמודים. בקצה המזרחי של קמרונות אלו עומדת עוד מדרסה אחת קטנה – מדרסה ע'דריה, שמצידה המזרחי קמרונות נוספים של השדרה, שבקצה שלהם הצריח של בריכת ישראל. הוא מיוחד בכך שהוא מסוג צריחי העפרון, דהיינו, צריחים עגולים ומחודדים בראשם, האופייניים לתקופה העות'מאנית. בסיסו מרובע כמו יתר צריחי ההר. צריחים מרובעים טיפוסיים לתקופה הממלוכית. טיפוס זה מוכר בספרות כ"צריח סורי". אף שישנה כתובת המספרת על שיקומו בתקופה העות'מאנית, נראה שאין לקבל אלא שהצריח המקורי היה מרובע, ואילו החלק העגול לא שוקם אלא נבנה כולו מחדש בתקופה העות'מאנית. מהשער המזרחי העומד בפינה הצפון מזרחית של ההר, הוא שער השבטים, ועד למדרסה כרימיה, נמצאת מחוץ להר בריכת ישראל, שהיא עוד מימי הבית שני. לאורכה, על ההר, נמשכת שדרת העמודים הצפונית. כל השטח הגדול שבין רמת הר הבית לשדרת העמודים הצפונית הוא היום גן שנטועים בו עצים שונים – בעיקר ברושים וזיתים. עד לפני שנים מספר היה הסלע הטבעי חשוף ברובו הגדול וניכרו בו עקבות חציבת הסלע באזור. עצי

הברוש הגדולים הנראים כאן ניטעו בתוך חפיר גדול שנחצב בסלע הטבעי ונעלם כליל כשהשטח הוכשר לנטיעה. חשיבותו רבה ביותר להבנת התפתחות הר הבית בימי הבית השני, שכן החוקרים סבורים שהוא נחצב בהר עוד קודם ימי הורדוס ונועד להגן מצפון על הר הבית דאז, שהיה קטן מזה של ימי הורדוס. יש שם כמה מבנים קטנים. בהם כדאי להזכיר את המבנה הנקרא "הלשכה" (איוון) של הסולטן מוחמד השני. הוא נבנה בראשית המאה התשע עשרה. יש הקוראים לו כיפת סולימן פשה. הוא שימש מקום תפילה קטן שכן היה בו מחראב (גומחת תפילה) לשם כך. צפונה ממבנה זה, וביתר קרבה אל שדרת העמודים הצפונית, עומד רהט (סְבִיל) עות'מאני שנבנה בזמן שלטונו של סולימן המפואר, ודומה לשאר ששת הרהטים בירושלים שהקים סולטן זה.

2. רמת הר הבית מכיוון מסגד אל-אקצא אפשר לעלות צפונה לרמה במערכת מדרגות שכראשה מקשתת מהתקופה הממלוכית. למעלה, משמאל לעולה, ניכר מינבר (בימת הטפה) בורהן אל-דין מהתקופה הממלוכית, שבתקופה העות'מאנית נוספו לה עיטורים שונים, וממנה מערבה ניצבת גומחת תפילה שהתקין בתקופה העות'מאנית אותו יוסוף אגא, שלעיל הוזכר מבנה אחר שלו על רחבת ההר. הוא שיבץ במבנה כתובת שמצא בעיר ואשר יש בה חשיבות היסטורית גדולה משום שהיא מתארת שצלאח אל-דין בנה בעיר חומה, וחפיר לפנייה. לא ידוע מקורה של כתובת זו. בהמשך, מערבה, בפנינה הדרום מערבית של הרמה, עומדת כיפת הדקדוק, שהיא מדרסה שהקים אחיינו של צלאח אל-דין, שהקים גם את המדרסה המכונה "שוק הידע", שהוזכרה לעיל. שתי המדרסות הללו היו זהות בצורתן, ולכן אפשר להבין את מראה של זו האחרונה שאינה קיימת עוד, אם כי עדיין נראית בציורים מהמאה התשע עשרה.

המבנה העיקרי על רמת ההר הוא כיפת הסלע. מבנה זה הוקם כבר בראשית האסלאם כדי להגן על אבן השתייה, בשל הידיעה שקודש הקודשים ניצב עליה. על כך מעידים המקורות בני התקופה. ההשראה על צורתו ועיטוריו נשאבה מאומנות התקופה הביזנטית, ונראה אף שאומנים ביזנטים היו ממעצבי המבנה. צורתו היום אינה שונה הרבה מצורתו המקורית, אולם במהלך הדורות שוקמה

כיפתו כמה פעמים עקב רעידות אדמה שפגעו בה. כמו כן הוספו למבנה אריחי הקרמיקה המצטרים אותו, מכיוון שכבר במאה החמש עשרה היה רוב חלקו של הפסיפס החיצוני של המבנה הרוס, ואת ההחלטה להחליפו בקרמיקה קיבל הסולטן סולימן המפואר. בשנת 1964, תחת השלטון הירדני, הוחלף ציפוי הכיפה הכבד, עשוי העופרת, באלומיניום מצופה נחושת דמוית זהב, ושוב בשנות השבעים של המאה העשרים הוחלף ציפוי הכיפה – הפעם בזהב של ממש.

על רמת ההר ישנן כמה כיפות. אחת הניצבת בקרבת כיפת הסלע, ליד הפינה הצפון מערבית שלה, היא כיפת הנביא, שהיא מבנה מהתקופה העות'מאנית, הגם שיש בה כתובת מהתקופה הממלוכית. היא מוזכרת בתיאורים עוד מהתקופה המוסלמית, אבל מדובר בכיפה שנעלמה מאז. בכתובת אחת אשר היא משוקף לכיפת העלייה מתוארות הכיפות שהיו שם קודם התקופה הצלבנית, שנהרסו אז. כיום נראות כמה כיפות על הרמה: כיפת העלייה, כיפת השלשלת וכיפת הנביא. מקובל על חוקרים רבים שכיפת העלייה נבנתה בתקופה הצלבנית כדי לשמש בית הטבילה של הכנסייה שהייתה בכיפת הסלע. חוקרים אחרים סבורים שהיא מהתקופה האיובית, ורק השתמשו לבנייתה בחלקים ארכיטקטוניים מהתקופה. נראה שאגן טבילה מהתקופה הצלבנית העומד בסמוך מעיד על היות הכיפה מקום טבילה נוצרית. האגן הוצא מהכיפה כשהפכה כיתת לימוד לבנות, ומשמש בתפקיד זה עד ימינו. מעט צפונה מכיפה זו עומד בניין קטן שעיקרו מבוא לחדר גדול אשר בו גומחת תפילה. לחדר זה ישנו מרתף. גם בו ישנה גומחת תפילה. חשיבותו של מרתף זה נובעת מהעובדה שהסלע הטבעי הוא רצפה לו. הוא מתרומם כאן כלפי דרום מזרח – דבר המאפשר הבנה בנוגע לצורתו של הר המוריה, שפסגתו תחת כיפת הסלע.

כיפת השלשלת עומדת בסמיכות רבה ממזרח לכיפת הסלע. היא נבנתה כשנבנתה כיפת הסלע. נראה שלבונה ההר אז הפריעה העובדה שכיפת הסלע אינה עומדת במרכז ההר, וכיפת השלשלת נבנתה בנקודת המרכז שלו. שמה נובע מהעובדה ששלשלת שהייתה קבועה בה שימשה במשפט להוכחת צדקתו של נאשם שאחז בה. הנוצרים ראו במהלך הדורות בכיפה את קברו של זכריה הנביא או של יעקב אחי ישו.

במהלך התקופה הממלוכית לא נבנה כמעט שום מבנה על רמת ההר מלבד מינבר בורחן אל-דין, שהוזכר לעיל. לעומת זאת, מהתקופה העות'מאנית יש ברמת ההר כמה מבנים. המפורסם בהם הוא כיפת הרוחות, הנמצאת מצפון מערב לכיפת הסלע. פרסומה של כיפה זו בא לה כאשר בשנות השבעים של המאה העשרים הגיע חוקר למסקנה שהיא ניצבת במקומו של קודש הקדשים, ותיירים החלו לבקר את המקום ולהעניק לו חשיבות. אותו חוקר אף שינה בכתביו את שם הכיפה מ"כיפת הרוחות" ל"כיפת הלוחות" – דבר שהוסיף עניין למבקרים. כל זאת ללא כל בסיס.

לאורך כל הקצה הצפוני של הרמה ניצבת שורה של מבנים קטנים שנבנו לאורך התקופה העות'מאנית בזמנים שונים. הם שימשו בתפקידים שונים, ובעיקר כחדרי לימוד דתיים. כיום הם משמשים לתפקידים שונים בשירות הוואקף המוסלמי, וכן לתחנת משטרת הר הבית. כמה מהמבנים האלו חורגים צפונה אל מחוץ לרמה, ולכן יש להם קומות תחתונות בגובה רחבת הר הבית, התומכות בהם. גם בצידה המערבי של הרמה ישנם בניינים דומים, שלחלקם גם קומה תחתונה, כבצפון. מהמקורות ההיסטוריים יש להסיק שבמקומם של חדרים קטנים אלו היה בתקופה הצלבנית מנזרם של הנזירים האוגוסטינים, שחלקו הצפוני של הר הבית היה תחת השגחתם, על מבני הקודש שהיו בו.

מכל התיאורים דלעיל אפשר לראות כיצד היהדות, הנצרות והאסלם מצאו עניין בהכרת הר הבית ובקשירת האתרים השונים שעליו למסורות של שלושתן. ההר הוא עד היום נושא לדיונים בנושאים שונים הנוגעים לשלוש הדתות. לעיתים הניגודים הפוליטיים משחקים תפקיד בחיכוכים ביניהן, וכך גם המחקר המדעי של ההר, שהתעורר בשנים האחרונות. ביהדות – מקום המקדש וצורתו; בנצרות – על מעשיו של ישו על ההר; באסלאם ישנה התגוננות נגד ההתעוררות הרגשית של יהודים בנוגע להר ולמקומו בחיי היום-היום. האם יש סיכוי שלמרות הניגודים יהיה ההר בסופו של דבר דווקא גורם מאחד?

יחסה של הציונות הדתית להר הבית

ניצני הבניה מחדש של שפה אידיאולוגית ותיאולוגית

צחי הרשקוביץ

מאמר זה, יסודו בעובדה סטטיסטית שאין עליה עוררין: ישנה עלייה דרמטית במספר העולים להר הבית מקרב הציונות הדתית בשנים האחרונות, ומתלווים לה שינויים חינוכיים ורעיוניים. תופעה זו מחלחלת למגזרים נוספים

בחברה הישראלית (החרדי והחילוני), אבל בכך לא אעסוק במאמר זה.

אינני הראשון שהצביע על התופעה. מאז כתיבת מאמר זה ראה אור ספרה של שרינה חן, "במהרה בימינו...": תמורות ביחסו של הציבור הדתי-לאומי להר

א.
**הקדמה מתודולוגית:
מה (באמת) נשתנה?**

הבית".¹ ספר זה מצטרף למחקרו של מוטי ענברי, "פונדמנטליזם יהודי והר הבית",² שבחן את ניצני התופעה כבר לפני עשור, עוד קודם שהבשילה לכדי שינוי מגמה ממשי.

אף שמטבע הדברים אפשר למצוא קווי דמיון בין מחקריו, יש ביניהם נקודות מחלוקת מרובות שעל חלקן אעיר במהלך המאמר. בראש ובראשונה ישנה בינינו מחלוקת עקרונית בהבנת ובפרשנות המציאות. הן ענברי הן חן שיבצו את יחסה של הציונות הדתית להר הבית בדיון בפונדמנטליזם ובהקצנה. בעוד ענברי סקר עידן אשר בו גישה כזו אכן התאימה מבחינה מתודולוגית, אין אלו פני הדברים באשר למחקרה של חן. היא בוחנת את הדיון מתוך הפריזמה של תנועת שוחרי המקדש ורואה את השפעתה הרחבה והמתרחבת על הציונות הדתית. לפיכך היא מוצאת רציפות בין תנועות בעלות גוון חתרני ואנטי-ממלכתי מובהק (דוגמת הפלג הרדיקלי במחתרת היהודית שזמם לפוצץ את כיפת הסלע, הטבח של ברוך גולדשטיין במערת המכפלה, ועוד) לבין הכמיהה למקדש והעלייה להר הבית בימינו.

כך סוקרת חן את הקבוצות שפעילותן נבחנת בספרה, השייכות כולן לזרמים היונקים ממשנתו של הרב כהנא או לזרמים הקשורים להשקפות עולם לא ציוניות (ואפילו אנטי-ציוניות) דוגמת חסידות חב"ד. לעומת זאת, ארגונים ומיזמים כמו הליכ"ד בראשות יהודה גליק, ואפילו המטה המשותף לתנועות המקדש (שבהגדרת עשר מטרותיו המופיעות באתרו הרשמי אין אחת שיש בה רמז לחתרנות, להקמת המקדש או לפעילות שלא במסגרת ציון מלא וממלכתי לחוקי המדינה³) – המאגד קבוצות שונות של פעילים, כמו סטודנטים למען הר הבית ואחרים – אינם מוזכרים בספרה.⁴ מכאן שלהבנתה, הציונות הדתית-לאומית חווה תהליך הקצנה המקרב אותו לחוליות היותר שוליות של עברו.

1 שרינה חן, "במהרה בימינו...": תמורות ביחסו של הציבור הדתי-לאומי להר הבית, קריית שדה בוקר: מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, תשע"ז.

2 מוטי ענברי, פונדמנטליזם יהודי והר הבית, ירושלים: מאגנס, תשס"ח.

3 ראו באתר מטה ארגוני המקדש. החברים בהנהגת הארגון נמנים עם קבוצות שונות ומגוונות בעולם הדתי, והם לאו דווקא פעילים פוליטיים רדיקלים.

4 חן (לעיל הערה 1), עמ' 19-29.

תפיסה זו מתעלמת להבנתי מהתהליכים הפנימיים שחווה הציונות הדתית, ובעיקר אינה שמה לנגד עיניה את הדמויות המקדמות ומובילות את היחס המשתנה להר הבית בעשור האחרון. הבנתי שלי, שאביא במאמר זה, הפוכה בתכלית. למעשה, התנועות הקוראות לעלייה למקדש הן שעברו שינוי משמעותי, שאפשר לגורמים מתונים הרבה יותר מתוך העולם הדתי-לאומי לחבור אליהן למשימה חדשה שאינה קשורה בעת הזאת לכינון בית המקדש השלישי. מיזוג אופקים דרמטי זה יצר ויוצר שפה חדשה ומשותפת, מרכזית ומתונה יותר, של תנועות החותרות לעידוד העלייה להר הבית, למיסוד התפילה היהודית בו ואף לכינון בית כנסת עליו.

הרצל התייחס בספרו "אלטנוילנד" לתפקידו הרוחני והלא-פולחני של המקדש בעת מימוש חזונו האוטופי לתקומת העם היהודי בארצו.⁵ אכן, זמן קצר לאחר פרסום הדברים נמצאה להם התנגדות חריפה מפי אחד העם, שכתב במאמר גלגני בעיתונו השלח על הבעיה הטכנית ה"קלה" של הנוכחות המוסלמית

1. מבוא: התנועה הציונית והר הבית (על רגל אחת)

במקום.⁶

מכל מקום, לפולמוס זוטא זה לא הייתה כל השפעה על דרכם הרעיונית והעסקנית של שני ענפי הציונות הללו, והר הבית מעולם לא הפך נושא על סדר יומה של אף לא אחת מסיעות התנועה הציונית.⁷

5 בנימין זאב הרצל, אלטנוילנד (חל אביב), תרגום: נחום סוקולוב, ורשה: [חמו"ל], תרס"ב. לאחרונה התייחס שרגא בר-און למקדש כתופעה גיאוגרפית, אסתטית ורוחנית בעולמם הרוחני של הרצל, בוריס ש"ץ ואצ"ג, ואפשר ללמוד מדבריו רבות על תכלית המקדש ההרצליאני. ראו שרגא בר-און, "להקים בניין חדש: מקדשים לאומיים באוטופיה ובמעש הציוניים", דעות 58 (תשע"ג), עמ' 30-33. הרחיבה בנושא יחסו המשתנה של הרצל לירושלים, בפרט בנוגע למקומות הקדושים, חיה הראל, "יחסו של הרצל לירושלים", בתוך: חגיית לבסקי (עורכת), ירושלים בתודעה ובעשייה הציונית, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ט, עמ' 75-90.

6 אחד העם, "אלטנוילנד", השלח י (ו) (כסלו תרס"ג).

7 עם זאת, נחום סוקולוב תיאר בחיבה במאמרו "הקוזקים של משיח" (ג' קרטל [עורך], במראות הקשת, ירושלים: הספריה הציונית, תש"ך) את כמיהתו של ר' אליהו מגריידיץ

בעשורים שקדמו להקמת המדינה, ואף קצת אחר כך, בא לידי ביטוי פעמים הרבה הזיק הדתי שבקרב יוצאי אירופה שעלו לארץ כחלק מהמפעל הציוני, בקשר לירושלים ולכותל המערבי.⁸ אולם הר הבית לא היה מעולם משאת נפש פוליטית ומעשית של אותם עשרות אלפי עולים ותיקים וצעירים, לכל הפחות לא בגלוי.

כך אמר הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה הראשי של ארץ ישראל באותה עת, בפני ועדת הייקרפט, על הר הבית: "המקומות הללו, כמובן, קדושים הם לכל בני ישראל, אולם אין לנו כל רצון מעשי לכבוש אותם בכח, כי הרי מאמינים אנו שבוא יבוא היום וכל העמים יודו, כי המקומות הללו שייכים ליהודים ואז יהיה הר הבית למקום תפלה בשביל בני כל העמים".⁹

כן, דוח הייקרפט, חרף היותו מוטע נגד עמדת היישוב, לא התייחס כלל לשאלת הר הבית, הזכויות עליו או החשש לפגיעה במעמדו, ובכך הושגה מטרתם הטקטית של ראשי היישוב.¹⁰

לכינון המזבח ככמיהה משיחית טובה, אבל ראה בה יותר חוש בריא של ציפייה לעתיד טוב, ולא שאיפה קונקרטיה רצינית. עוד ראו ישראל קולת, "ארץ ישראל במחשבת חנוכה העבודה", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), *ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים*, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, חש"ה, עמ' 399-441. עוד קודם לכן העירה אניטה שפירא על כך שכצנלסון נפנה לבקר בירושלים רק שנים לאחר הגיעו ארצה. ראו אניטה שפירא, *ברל: ביוגרפיה*, תל אביב: עם עובד, חש"ס, עמ' 112-113. מתברר שלא הייתה זו תופעה חריגה באותה עת. ראו מכתבו של חיים אלרזורוב למשפחתו בגולה, מיום י' באדר ב' תרפ"א, "מכתבים / חיים אלרזורוב", *פרויקט בן יהודה*. עוד ראו שם, מכתב מיום 2.4.1921. חן מציגה סקירה נאה של היחס הלא-מחויב של רבים מהתנועה הציונית להר הבית במהלך השנים עד מלחמת ששת הימים (ראו חן *לעיל* הערה 1, עמ' 30-33). לפיכך, ומפאת קוצר המקום, אביא כאן רק חוספות קלות על דבריה.

8 אם כי גם מאמירה זו יש כר נרחב להסתייג. ראו יוסי כץ, *ירושלים משכונות לעיר חצויה*, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, חש"ב, עמ' 157-181.

9 "בארץ-ישראל", *הצפירה*, 28.6.1920, עמ' 3.

Palestine: Disturbances in May 1921: Reports of the Commission of 10 Inquiry with Correspondence Relating Thereto, London: His Majesty's Stationary Office, 1921

לראשונה נטען מצד המוסלמים שהיהודים מבקשים להשתלט על הר הבית בפני ועדת שאו, ב־1929. עוד אומץ באותו שלב לראשונה הנרטיב הערבי שלפיו אין על הר הבית שום שריד למבנה קדוש יהודי, עמדה שהלכה והתחזקה בשיח הערבי ככל שחלף הזמן חרף הבאת מאות ראיות לסתירת עמדה זו, מהספרות היהודית, הנוצרית והמוסלמית, בפני ועדות האו"ם השונות.¹¹ בסיכומי הוועדה אפשר למצוא כמה וכמה התייחסויות מרתקות לעמדת ראשי היישוב באותה עת בנוגע להר הבית, עמדה שבמובנים מסוימים רלוונטית עד היום ומייצגת נאמנה את הקו הרשמי של ממשלות ישראל בכל הנוגע להר. כך דוד ילין לאחר הצהרה קצרה על הזיקה היהודית ההיסטורית להר הבית ולמקום המקדש:

אשוב ואכריז בשם שולחינו, בשם הרכנים כולם, בשם כנסת ישראל ובשם הסוכנות היהודית וחברי רבי משה בלוי יגיד זאת בשם "אגודת ישראל": ידע נא העולם כולו, ובראשו העולם האישלאמי, שיש לנו שום כונה בנוגע ל"חרם" הקדוש

11 לסקירה מתמצתת על יחס האסלאם להר הבית ראו עמנואל סיוון, "קדושת ירושלים באסלאם", בתוך: משה שרון (עורך), סוגיות בתולדות ארץ ישראל תחת שלטון האסלאם, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשל"ו, עמ' 35-42; חוה לצרוס-יפה, "קדושת ירושלים במסורת האסלאם", בתוך: אלי שאלתיאל (עורך), פרקים בתולדות ירושלים בזמן החדש, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"א, עמ' 117-131. מיותר לציין שזהו נושא מורכב ומסועף ביותר ושאין זה המקום להאריך בו. ראו גם סקירה נרחבת אצל עמיקם אלעד, "הר הבית בתקופה המוסלמית הקדומה", בתוך: יצחק רייטר (עורך), ריבונות האל והאדם: קדושה ומרכזיות פוליטית בהר הבית, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות, תשס"א, עמ' 57-109. מחקריו הנרחבים של עפר לבנה-כפרי עשויים להרים תרומה משמעותית לדיון זה. חלקם הגדול כונס בספרו עיונים במעמדה של ירושלים באסלאם הקדום, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"א. לדוקטרינת "הכחשת המקדש" במרחב הפלסטני-ערבי ראו באריכות נמרוד לוז, אחרם אלשריף בשיח הציבורי הערבי הפלסטיני בישראל: זהות, זיכרון קולקטיבי ודרכי הבניה, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, תשס"ד. עוד ראו Frank M. Loewenberg, "Did Jews Abandon the Temple Mount?," *The Middle East Quarterly* XX (3) (2013), pp. 37-48; idem, "Where Jerusalem Jews Worship: Tracing the Changing Location of the 'Holiest' Site in Judaism," *Hakirah* (2013), pp. 213-233. שמואל ברקוביץ' שיקף בתמצית מתוך עבודת הדוקטור שלו ("המעמד המשפטי של המקומות הקדושים בארץ ישראל", האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח) את ההיבט הפוליטי שבאיסור כניסת היהודים להר הבית לצורכי פולחן, לעומת היותו מקום בעל משמעות דתית מובהקת לעם היהודי (שמואל ברקוביץ', "הצעות להסדר מעמדם של המקומות הקדושים במסגרת הסכם שלום", בתוך: אורה אחימאיר [עורכת], ירושלים: היבטים משפטיים, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, תש"ס, עמ' 12).

למושלמים, אין לנו שום כונה להפוך את הכותל המערבי לבית כנסת, אין לנו שום כונה לפגוע בזכויות הוואקף אשר על יד המקום שאנו מתפללים בו – אחת אנו רוצים: להמשיך את המסורה של אלפי שנים, לשפוך נפשנו בפני אלהינו במקום היותר קדוש לנו מימי עולם (הכותל המערבי) – זאת ולא יותר.¹²

מרדכי עליאש, נציגו הרשמי של היישוב היהודי בפני ועדת שאו, חזר והבטיח שוב ושוב שאין ולא היו ליהודים תוכניות "לקפוץ" מהכותל להר.¹³

למעשה, רק קבוצה מצומצמת של מלומדים ירושלמים אקדמאים פרסמה באותם ימים מחקרים שמהם אפשר להבין את עומק הזיקה בין הר הבית לעם ישראל, את הרצף של העלייה להר כביטוי להמיית לב דתית ולאומית, וכנגזרת מכך, את חשיבותו של הכותל המערבי. חבורה זו, שבין השותפים לה היו מקימי "החברה הארץ ישראלית להיסטוריה ואתנוגרפיה", כללה אישים דוגמת הפרופסורים בן-ציון דינור,¹⁴ מקס שוואבה,¹⁵ ליפא סוקניק¹⁶ שמחה אסף,¹⁷ חיים בר-דרומא,¹⁸ יצחק יחזקאל

12 דוד ילין, "נאום הגנה בפני הוועדה המיוחדת של חבר הלאומים לעניני הכותל המערבי", ירושלים: [חמו"ל], תר"ץ, עמ' יד.

13 משפט הכתל, ירושלים: [חמו"ל], תרצ"א, עמ' 12-13.

14 ראו מאמריו, בן-ציון דינור, "למאמרו של מר מ. שובה (ספורו של ר' פתחיה על בנין מסגד עמר)", מאסף ציון ב (תרפ"ז), עמ' 106-107; הנ"ל, "בית תפלה ומדרש ליהודים על הר הבית בימי הערבים", מאסף ציון ג (תרפ"ט), עמ' 54-87; הנ"ל, "הסיפור על כיבושה של ירושלים בימי דוד ומשמעותו ההיסטורית", ציון יא (ד) (תש"ו), עמ' 153-167; הנ"ל, "דמותה של ציון וירושלם בהכרתו ההיסטורית של ישראל", ציון טז (א-ב) (תשי"א), עמ' 1-17; הנ"ל, "כחובות עלייה בהר הבית בימי ראשית הכיבוש הערבי", ציון כא (תשט"ז), עמ' 50-63.

15 משה שובה, "היהודים והר הבית אחרי כבוש ירושלים ע"י עומר", מאסף ציון ב (תרפ"ז), עמ' 99-106.

16 אליעזר ליפא סוקניק, "הכחובות היהודיות בהר הבית", מאסף ציון ד (תר"ץ), עמ' 136-141; הנ"ל, "המקום ההדר הבנוי עליו נפל": הערה למאמרו של מר דינבורג ב'ציון' ג, מאסף ציון ד (תר"ץ), עמ' 159-160.

17 שמחה אסף, "תפלה להקראי סלמון בן ירוחם", מאסף ציון ג (תרפ"ט), עמ' 88-94.

18 ראו חוברתו של חיים בר-דרומא, "ירושלים", לנצ'ר, נ-נא, תל אביב: אמנות, תרצ"ה, שם הקדיש פרק נרחב להר הבית ולחשיבותו ליהדות (שם), עמ' 78-90) לעומת עיסוקו הדל

יהודה¹⁹ ועוד.²⁰ הם ביטאו את עמדתם בקובץ "מאסף ציון", בעיקר בכרכים ג-ד (יצאו לאור בשנים 1929-1930).²¹ למאמץ אינטלקטואלי זה יש להוסיף את הספקת החומר לוועדות היישוב השונות סביב סוגיית הכותל ותוכניות החלוקה, שעליה הצביעה חגית לבסקי.²²

אולם מאמריה של חבורה זו לא עוררו הדים או השפעה של ממש בקרב מנהיגי היישוב. עמדתם נותרה כשהייתה גם לקראת הקמת המדינה, בעת הדיונים הענפים על תוכניות החלוקה השונות.²³ בהצעתה של הסוכנות היהודית לוועדת וודהד (1938) נקבע במפורש שהעיר העתיקה ושטחים נרחבים מצפון ומדרום

בכותל המערבי (שם, עמ' 90-94). הוא אף קבע במפורש (שם, עמ' 91): "הכחל המערבי, כחלנו, שריד אחרון הוא לזכויות החזקה אשר היתה ליהודים בהר הבית מאז כבשו המוסלמים את הארץ מידיהם של מושלי ביזנטיה". הוא הרחיב שם בנוגע לרציפות התפילה היהודית על הר הבית בזמן השלטון המוסלמי ועקב אחר תולדות דחיקת רגלי היהודים מההר תחילה, ולאחר מכן גם מהכותל.

19 יצחק יחזקאל יהודה, "כתל המערבי", ציון ג (תרפ"ט), עמ' 95-163.

20 ראו אברהם מרמורשטיין, "דרשות דניאל אלקומסי", ציון ג (תרפ"ט), עמ' 26-42. דמותו של אלקומסי, מנהיג תנועת הקראים "אבלי ציון" בירושלים במאה התשיעית ומחשובי המנהיגים הקראים מאז ומעולם, הייתה חלק מהרצף ההיסטורי שעליו ביקשו חברי החוג המדובר להצביע.

21 שמא יש להוסיף לרשימה זו גם את אביגדור אפטוביצר, "בית המקדש של מעלה על פי האגדה", תרביץ 2 (תרצ"א), עמ' 137-153, 257-287 (בגוף המאמר הבהיר אפטוביצר שבכוונתו להמחיש את הזיקה המתמדת בין הכמיהה לירושלים של מעלה לירושלים הקונקרטיים).

22 חגית לבסקי, "משמעות הקמתה של האוניברסיטה העברית בירושלים", בתוך: יהושע בן-אריה (עורך), ירושלים בתקופת המנדט: העשייה והמורשת, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ג, עמ' 348-349. לבסקי הצביעה על תרומתם של הפרופסורים יוסף קלוזנר, בן-ציון דינור, לוי ביליג, ועוד, להקמת האוניברסיטה.

23 ראו יוסי כ"ץ, "עמדות הבריטים, האו"ם וההנהגה הציונית בשאלת חלוקת ירושלים", בתוך: בן-אריה (לעיל הערה 22), עמ' 133-157, ובפרט עמ' 14-145, שם מתוארת החלטתה האסטרטגית של ההנהגה הציונית להימנע מדרישה ריבונית כלשהי על העיר העתיקה ועל המקומות הקדושים לשלוש הדתות המונותאיסטיות. ראו יוסי כ"ץ, "מדינה בדרך: התכניות הציוניות לחלוקת ארץ ישראל, ירושלים: מאגנס, תש"ס. עוד ראו מוטי גולני, "ציונות ללא ציון? עמדת הנהגת היישוב ומדינת ישראל בשאלת ירושלים, 1947-1949", בתוך: אבי ברנר (עורך), ירושלים החצויה: 1948-1967, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"ה, עמ' 30-52.

לה יהיו בשליטת המנדט הבריטי, בעוד ירושלים היהודית החדשה היא כולה העיר המערבית, בתוספת מובלעת הר הצופים ושכונות מבודדות אחרות.²⁴

מנגד, דווקא בעולם האורתודוקסי התחוללו תמורות ניכרות, מבחינה עיונית, בכל הנוגע לדרישת המקדש במאה השנים שקדמו להקמת מדינת ישראל. ראש וראשון לקוראים למהפכה בתחום זה היה אחד ממבשרי הציונות הראשונים, הרב צבי הירש קלישר. חלק הארי של מפעלו הספרותי המשמעותי, "דרישת ציון",²⁵ מוקדש לדין ודברים עם חכמי ישראל בדורו (בראשם ר' עקיבא איגר ור' משה סופר, החתם סופר, שנפטרו שניהם בשנות השלושים של המאה התשע עשרה) על האפשרות המעשית של חידוש עבודת הקורבנות בזמן הזה ועל השפעתו של מהלך כזה על תהליכי הגאולה של עם ישראל.

גם ההתנגדות למהלכיו של הרב קלישר, בראש ובראשונה מצד ר' דוד פרידמן מקלרין, מחבר שו"ת "שאלת דוד",²⁶ לא שיקפה התנגדות עקרונית לעיסוק בתורת המקדש וקודשיו, כי אם לניסיונותיו הרדיקליים של קלישר לדלג מעל משוכות הלכתיות מסורתיות בדמות זהות הכהנים, בגדי הכהונה וכדומה. בשלהי המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים היה זה אחד הרכבים המשפיעים ביותר על עולם התורה המודרני, ר' ישראל מאיר הכהן מראדין, "החפץ חיים", שפעל באופן דרמטי לחידוש ולהחייאת העיסוק בעבודת הקורבנות, מתוך מניעים משיחיים מובהקים.²⁷

24 ראו משה הירש ודבורה האוסן-כוראל, ירושלים לאן? הצעות בדבר עמידה של העיר, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות, תשנ"ד, עמ' 25, ובמקורות המובאים שם.

25 לראשונה נדפס הספר כחלק השלישי של הטרילוגיה של הרב קלישר, אמונה ישרה, בשנת תרכ"ב (1862) בְּלִיק. עם זאת, הספר מתעד התכתבויות ומאמצים תורניים סביב הסוגיה במשך שלושים שנות יצירה והגות. לדעת הרב קלישר, לאחר פעולות ראשוניות של התיישבות יהודית בארץ יש לרפא את מזבח ה' ההרוס ולהקריב עליו קורבנות ציבור, דבר שיאץ באופן פלאי את הגאולה ויביא אותה לשלמות במהרה.

26 פיעטרקוב [פיעטרקוב] תרע"ג. בחלק א, עמ' 27-32, מובא קונטרס "דרישת ציון וירושלים", אשר בו מחאה חריפה נגד אפשרות חידוש עבודת הקורבנות מבית מדרשו של הרב קלישר. לעניין זה באריכות ובאופן מקיף ראו הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי, עיר הקודש והמקדש, חלק ה [על אפשרות ההקרבה בזמן הזה], ירושלים: [חמו"ל], תש"ל.

27 במאמר "תורה אור" שבראש האנתולוגיה שבעריכתו, אסיפת זקנים למסכת זבחים

חכמים חשובים נוספים באותה עת העלו על נס את לימוד סדר קודשים, דוגמת ר' יצחק מינקובסקי מקרלין (1788-1851),²⁸ האדמו"ר מגור, ר' יהודה אריה ליב אלתר, בעל שפת אמת (1847-1905),²⁹ ר' דוד רפפורט (1889-1941),³⁰ ר' יחיאל מאיר פאנעט, רבה וראש ישיבתה של הידלמש (1863-1944),³¹ ר' זליג ראובן בנגיס, גאב"ד העדה החרדית בירושלים (1864-1953),³² ר' צבי פסח פרנק, רבה של ירושלים (1873-1960),³³ ר' מרדכי אילן (1915-1981)³⁴ ועוד.

(ורשה: [חמו"ל], תרס"ב, עמ' 5-16), האריך החפץ חיים בנחיצות העיסוק בסדר קודשים כזרז ממשי לגאולה ויצא בקריאה פומבית להתעורר ולעסוק בסוגיות אלה ברמה המקצועית והלמדנית הגבוהה ביותר. הוא חזר על הדברים במתכונת תמציתית בהקדמה לספרו של חתנו אהרן הכהן, **עבודת הקרבנות** (פיעטרקוב [פיעטרקוב]: [חמו"ל], תרע"ג). ככלל, החפץ חיים הקדיש לענייני קודשים מאמץ אינטלקטואלי וספרותי כביר, כמשתקף מהכרכים הנוספים שהוציא לאור בעניינים אלו: ר' ישראל מאיר הכהן, **לקוטי הלכות**, חלקים א-ד, פיעטרקוב [פיעטרקוב]: [חמו"ל], תרנ"ט; הנ"ל, **לקוטי הלכות**, חולין, פיעטרקוב [פיעטרקוב]: [חמו"ל], תרס"ג; הנ"ל, **אסיפת זקנים** למנחות, פיעטרקוב: [חמו"ל], תרס"ט; הנ"ל, **מאמר צפית לישועה**, פולטבה: [חמו"ל], תר"ע; הנ"ל, **תורת כהנים עם פירוש חדש**, פיעטרקוב [פיעטרקוב]: [חמו"ל], תרע"א; הנ"ל, **לקוטי הלכות**, זבחים, פיעטרקוב: [חמו"ל], תרצ"ג; הנ"ל, **השלמה ללקוטי הלכות הראשונים**, פיעטרקוב [פיעטרקוב]: [חמו"ל], תרפ"ה, ועוד. בהצעת המחקר לעבודת הדוקטור של איתם הנקין, שלא הספיק להשלימה קודם שנגדע פתיל חייו, הוא ביקש לשים דגש גם על הפן הייחודי הזה במשנת החפץ חיים (איתם הנקין, הצעה לתוכנית מחקר לעבודת דוקטור בנושא "הרב ישראל מאיר הכהן מראדין [החפץ חיים]: ביוגרפיה", אוניברסיטת תל אביב, תשע"ה, הצעה לפרק שישי).

28 ר' יצחק מינקובסקי, **קרן אורה**, על מסכתות זבחים ומעילה, וילנה: [חמו"ל], תרי"ז.

29 ר' יהודה אריה לייב אלתר, **שפת אמת**, על סדר קדשים, ורשה: [חמו"ל], תרפ"ה.

30 ר' דוד רפפורט, **מקדש דוד**, חלקים א-ב, פיעטרקוב [פיעטרקוב]: [חמו"ל], תרפ"ח; ג-ד, בילגורי: [חמו"ל], תרצ"ח.

31 ראו אברהם פוקס, **ישיבות הונגריה בגולתן ובחורבנן**, כרך שני, ירושלים: דפוס הד, תשמ"ז, עמ' 256-257.

32 ר' זליג ראובן בנגיס, **לפלאות ראובן**, קדשים ונדה, ברלין: [חמו"ל], תרפ"ד.

33 ר' צבי פסח פרנק, **מקדש מלך: בירורים בהלכות קדושת ירושלים ומקום המקדש**, בנין בית הבחירה והקרבת קרבנות בזמן הזה, ירושלים: מכון הרב פראנק, תשנ"ז; הנ"ל, הר צבי, סדר קדשים, ירושלים: מכון הרב פראנק, תשס"ג.

34 ר' מרדכי אילן, **תורת הקודש**, חלקים א-ב, ירושלים ובני ברק: מוסד הרב קוק, תש"ט-תש"ל; הנ"ל, **כנסת הראשונים**, זבחים, א-ב, בני ברק: מכון כנסת הראשונים, תשמ"ג-תשמ"ה; מנחות, בני ברק: מכון כנסת הראשונים, תשמ"ח.

במובנים מסוימים, הזיקה להר הבית ולמקום המקדש התחזקה ועודנה מתחזקת גם במרחב החרדי, אבל ברמה נמוכה הרבה מזו שבחברה הדתית-לאומית ואף החילונית. אחוז לא מבוטל מהעולים – הקבועים והחדשים – להר הבית מגיע מהציבור החרדי (בראשם בני משפחת אלבוים). אולם בעוד זו פעולה שאפשר לראותה כחתרנית, ישנו עיסוק גובר והולך בתחומי הדעת הקשורים בעבודת המקדש ובהקמתו.³⁵

גם מלחמת השחרור לא שינתה את סדר הדברים. כדי כך הגיעו הדברים שמשה עמירב, בהרצאה אשר בה סקר את מדיניותו של בן-גוריון במהלך מלחמת השחרור, טען:³⁶

בתחתית סדר העדיפות של בן גוריון עמד הר הבית, מעליו – ירושלים, ובראש סדר העדיפויות הייתה מדינה עברית. כדי להשיג מדינה היה בן גוריון מוכן לוותר על הר הבית, ואפילו על ירושלים [...] לא הייתה זו בחירה מתוך תפישה אידיאולוגית אלא פרגמטית.³⁷

היו שטענו שראשי הציונות ההתיישבותית היו נבוכים וביקשו להתנער מהקשר ההיסטורי עם ירושלים, ובוודאי עם קודשיה.³⁸ היטיב לסכם את הדברים מאיר פעיל: "מתוך שיקולים של ריאליזם פוליטי, בחרה ממשלת ישראל להסתפק

35 לא אמנה אותם כרוכל, אבל בידי רשימה ארוכה מאוד של עשרות יצירות תורניות מהעשורים האחרונים, שנכתבו במרחב החרדי ומוקדשות כולן ללימוד עיוני ומעשי של מלאכת המקדש וקודשיו.

36 משה עמירב, אדוני ראש הממשלה: ירושלים!, ירושלים: כרמל, תשס"ה, עמ' 114.

37 ראו דוד בן-גוריון, בהלחם ישראל, תל אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, תשי"א, עמ' 179-183. התנצלות מפורטת של בן גוריון על אי-כיבוש ירושלים העתיקה ניתנה בנאום שנשא בט"ו בטבת תש"י לאחר החלטת הממשלה והכנסת להעביר את מוסדות השלטון ירושלימה (דוד בן-גוריון, "ירושלים במלחמה", בתוך: מרדכי נאור [עורך], ירושלים בתש"ח, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"ג, עמ' 2-8).

38 ראו יגאל עילם בדיון בנושא "מאורעות תרפ"ט כנקודת מפנה", בתוך: לבסקי (לעיל הערה 5), עמ' 410-414. באותו דיון, אליקים רובינשטיין אף רמז שהבחירה בכותל כסמל למאבק באה על חשבון מקומות מקודשים אחרים (במשמע הר הבית?), מתוך הכרעה מרצון של ההנהגה הציונית (שם), עמ' 415). עמד על כך עוד קודם לכן ישראל אלדד במאמרו

בחלוקת ירושלים [...] זאת על אף שהיה בכוחו של צה"ל לכתר ולכבוש את כל איזור ירושלים".³⁹

ג.

מלחמת ששת הימים והמהפכה שלא התרחשה במעמדו של הר הבית

מן המפורסמות הוא שממשלת ישראל ביקשה להימנע מקרב עם הכוחות הירדניים במלחמת ששת הימים.⁴⁰ זאת ועוד, התלבטויות שרי הממשלה אם להתוות לצה"ל אפשרות לשחרור העיר היו קשות, והיו כמה שרים שהתנגדו להעלאת אפשרות כזאת. אולם גם ההחלטה

לכבוש לבסוף את העיר העתיקה לא העמידה במרכז את הר הבית.⁴¹

חוק יסוד: ירושלים בירת ישראל, שנחקק על ידי הכנסת בשנת תש"ם ועבר תיקון מהותי בשנת תשס"א, הוא מתוצאות המלחמה.⁴² הסעיף הראשון לחוק קובע באופן חד-משמעי: "ירושלים השלמה והמאוחדת היא בירת ישראל". בסעיף חמש לחוק, כחלק מהתיקון שנוסף בשנת תשס"א, נקבע שתחום ירושלים הנכלל

"שחרור ירושלים: מוצא מסבכים", בתוך: גדליה אלקושי, יהושע טן פי ושרגא קדרי (להלן הערה 54), עמ' 29-30.

39 מאיר פעיל, "האיסטראטגיה הציונית-הישראלית בשאלת ירושלים", בתוך: שאלחיאל (לעיל הערה 11), עמ' 355-383, בעמ' 382-383. בספרו של בן-גוריון, מדינת ישראל המחדשת, תל אביב: עם עובד, 1969, עמ' 191-196, מופיע פרוטוקול נוקב של ישיבת הממשלה השישית, שעסקה בגורלה של ירושלים לפני ההפוגה, ובטרונות הקשות של נציגי ירושלים במעמד זה.

40 ראו, לדוגמה בלבד, עוזי נרקיס, אחת ירושלים, תל אביב: עם עובד, תשל"ו, עמ' 80, וכן עמ' 196-239.

41 ראו דוד דיין, מחרמון עד סואץ, תל אביב: מסדה, תשכ"ז, עמ' 153-161, על תיאור כיבוש העיר העתיקה מפיו של מוטה גור. אין כמעט התייחסות להר הבית לאורך התיאור הנרגש, וכל כולו מתרכז בהגעה אל הכותל כיעד שאליו נכספו במשך אלפי שנים.

42 סקירה מקיפה של החלטות הממשלה והכנסת בנוגע להר הבית לאחר מלחמת ששת הימים מופיעה אצל שירי ספקטור-בן ארי, "עליית יהודים להר הבית", מרכז המחקר והמידע של הכנסת, 2014. תמצתי את הנדרש לקורא והוספתי הוספות קלות. עוד ראו אמנון רמון, "מעבר לכותל: היחס להר הבית מצד מדינת ישראל והציבור היהודי לגוונים (1967-1999)", בתוך: רייטר (לעיל הערה 11), עמ' 113-142.

בחוק הוא זה שנוסף לה בהכרזה מיום כ' בסיוון תשכ"ז (28.6.1967). הכרזה זו, שנחתמה בידי שר הפנים חיים משה שפירא, צורפה למפה המסרטטת את גבולות ירושלים החדשים, והר הבית בתוכם כמוכן. הכרזה זו הייתה תוצאה של הכרעה מממשלתית ושל מאמץ דיפלומטי לבסס את שלמותה של ירושלים ואת שינוי הסטטוס־קוו באופן מהיר ובלתי־ניתן לחזרה.⁴³

חוק זה לעיל הוא פירוט של העיקרון שנקבע ימים ספורים לאחר מלחמת ששת הימים, החוק לתיקון פקודת סדרי השלטון והמשפט, אשר בו סעיף 11ב,⁴⁴ המסמיך את הממשלה לאשר בצו את החלת חוק המדינה על כל שטח של ארץ ישראל. אולם בכל הדיונים הללו, מקומו של הר הבית ומעמדו היו משניים לחלוטין.⁴⁵

אומנם על הצורך בהפגנת ריבונות יהודית בהר הבית עמד לימים גם שר הביטחון משה דיין, שהתנגד בתוקף לסגירת שערי ההר ליהודים ודרש לצמצם את האוטונומיה המוסלמית בכל הנוגע לסגירת שערים לתחומי המסגדים עצמם,

43 על התרונות הסטטוס־קוו מתוכנו עקב תמורות פוליטיות ומדיניות ראו יצחק אנגלרד, "מעמד המשפטי של המקומות הקדושים", בתוך: אחימאיר (לעיל הערה 11), עמ' 4-9. בעמ' 8 במאמרו קובע השופט אנגלרד קביעה חשובה ביותר לענייננו: "לשאלה שהתבררה בבית המשפט יש מימד נוסף שלדעתי הוא גורם מכריע בכל התפתחות הסכסוך: האיסור מטעם הרבנות הראשית לעלות להר הבית. נוכח איסור הלכתי זה, הרי חוגים יהודיים המבקשים להתפלל בהר הבית הם קבוצה חריגה ביהדות הדתית. לו הייתה העליה להר הבית מצווה דתית ליהודים, אני משוכנע שהיה נמצא פתרון שונה לחלוטין" (ההדגשה שלי).

44 פורסם ב"רשומות" 499, עמ' 74, בכ' בסיוון תשכ"ז (28.6.1967), יחד עם החוק לתיקון פקודת העיריות, המחיר לשר הפנים להרחיב את גבולה המוניציפלי של ירושלים.

45 ראו אמנון רמון, "מחששות כבדים לסיפוח נלהב ונרחב: מהלכי השלטון הישראלי ל'איחוד ירושלים (יוני 1967)", בתוך: יהושע בן־אריה, אביבה חלמיש, אורה לימור, ריכב רובין ורוני רייך (עורכים), **חקר ירושלים לתקופותיה: חומר ודעה**, ירושלים: יד יצחק בן־צבי, תשע"ה, עמ' 365-415. סקירה מקיפה של התהליך שקדם להרחבת העיר מופיעה אצל דוד אייזנשטדט, "תמורות בגבולות העירוניים (מוניציפליים) של ירושלים, 1863-1967", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, תשנ"ט, עמ' 130-151. עוד ראו שמריהו כהן, "הרחבת תחומי העיר המאוחדת והקמת השכונות החדשות", אריאל 44-45 (1986), עמ' 39-44.

המקודשים להם, ועל ההר דרש להחיל ולהפגין ריבונות יהודית מלאה.⁴⁶ היו גם אנשי ציבור שהתקוממו לאורך השנים על היעדר הריבונות דה־פקטו על ההר ועל ההשלכות העלולות להיות לכך על עוצמת העמדה הישראלית בהיתן דיון בכל הסדר עתידי.⁴⁷

כל זאת בצל החלטתו של משה דיין (שלא התקבלה בפורום ממשלתי) להשיב מייד את מפתחות ההר, ולמעשה את האחריות על כל המתחולל בו, לידי הווקף. בזמן אמת כמעט לא נשמעו קולות מתנגדים לכך בציבור הישראלי ובמנהיגות הפוליטית שלו. הכרזתו האלמותית של אל"מ דאז, מוטה גור: "הר הבית בידינו", נותרה ריקה מתוכן לאומי ודתי.

אומנם הרב שלמה גורן, אז הרב הצבאי הראשי, ביקש בחודשים שלאחר מלחמת ששת הימים לבסס מקום תפילה יהודי על הר הבית, אבל החלטת ועדת השרים לשמירה על המקומות הקדושים (החלטה 761), יחד עם החלטת הרבנים הראשיים לישראל, מנעו אותו מכך.⁴⁸ כך נכתב בפרוטוקול ההחלטה (מהישיבה נעדר משה דיין, כמצוין בראש הפרוטוקול), מיום י' באב תשכ"ז, 16.9.1967. מפאת חשיבותו המסמך ונדירותו אני מביאו בשלמותו:

הר הבית

לאחר דיון בהצעות השונות לגבי הר הבית מחליטים:

א. הועדה מטילה על היו"ר [זרח ורהפטיג] להפגש עם האלוף הרב גורן ולהודיע לו כי עליו להפסיק את ארגון התפילות, מדידיות[!] וכדומה על הר הבית.

46 ראו יהושע ביצור, "היום הכרעת הממשלה לגבי הצעות על פתיחת הר הבית לביקורי יהודים", מעריב, 19.10.1969, עמ' 1, 4.

47 ראו שמואל שניצר, "על ריבונות ותקפו של חוק", מעריב, 17.1.1986, עמ' 23.

48 במשך שנים ארוכות נהג הרב גורן להתפלל על בנין המַחֲכָמָה, הנושק להר הבית, בהיתר אלופי פיקוד המרכז לדורותיהם. נוסף על כך הוא ביקש לארגן בכמה הזדמנויות מייד לאחר מלחמת ששת הימים תפילות על הר הבית עצמו, והדבר לא אושר לו.

ב. שר הבטחון מתבקש להורות לרמטכ"ל להזמין אליו את האלוף הרב גורן ולהורות לו להמנע מכל פעולה הקשורה בארגון תפילות, מדידות וכדומה על הר הבית.

ג. ב־6 קולות משיעלו בכניסה להר הבית מתפללים יהודים, יושבו ע"י כוחות הבטחון לכותל המערבי.⁴⁹
(ההצעות המפורטות להלן נדחו:

1. [ב־2:3 קולות] לאישור כניסת יהודים להר הבית בשבת הקרובה.

2. [ב־2:3 קולות] למנוע תפילה מאוגנת [מאורגנת?] על הר הבית של לא מוסלמים עד ליום א' הקרוב.

3. [ב־3:3 קולות] למנוע תפילה הפגנתית מאורגנת (כנ"ל) על הר הבית.

4. [ב־3:3 קולות] אין סתירה בין הצעה 2 והחלטה ג' דלעיל.⁵⁰

החלטה זו, שנועדה להיות מענה לחשש קונקרטי בקרב חברי הממשלה ממהומות שיתפתחו עקב רצונו של הרב גורן לארגן תפילות המוניות על הר הבית, היא המסמך היחיד שבו התוותה ממשלת ישראל את מדיניותה בנוגע להתנהלות

49 לימים תובא שורה זו, ללא ההקשר הכולל של המסמך, כראיה בידי מזכירות הממשלה ומפקד מחוז ירושלים, אריה עמית, לכך שהממשלה החליטה לאסור תפילת יהודים בהר הבית. לפולמוס על סוגיה זו ראו ארנון סגל, "כך הומצאה החלטת ממשלה", מקור ראשון, 24.5.2013. עוד ראו הנ"ל, "דף הבית", מקור ראשון, 26.5.2013. ברשימה הראשונה מאת סגל מובאת סדרת ראיות המצביעות על כך שהחלטת הממשלה המקורית לא הייתה מעבר להוראה אד הוק, ואין לראות בה החלטה תקדימית מחייבת (כך בעיני השרים עצמם, זמן קצר לאחר הדינונים עליה). עם זאת, עמית עצמו קרא לאחרונה לחלק את הר הבית בין יהודים לערבים ולהתיר תפילת יהודים על ההר (כך בריאיון מיום 18.11.2014). עוד קודם לכן ביטא עמית חזון ברוח זו. ראו אריה עמית, "בית חלומותי", פורסם במדורו של ארנון סגל, "דף הבית", מקור ראשון, 2.9.2013.

50 תודתי הגדולה לארנון סגל על שהמציא לי עותק של תצלום פרוטוקול ההחלטה. ספקטור־בן ארי מביאה (לעיל הערה 42, עמ' 5–6) קטעים ממכתבו המתרעם של הרב גורן לחברי הממשלה עקב החלטות אלו.

יהודים על הר הבית. הוראה מסודרת מצד הכנסת או הממשלה בכל הנוגע לאיסור או היתר תפילה על הר הבית לא נוסחה עד היום.⁵¹

היו בחברה הישראלית אלו שתמכו במהלכיו של הרב גורן,⁵² לאו דווקא אלה המזוהים עם העולם הדתי, וזכורה אמירתו המפורסמת של אצ"ג: "השולט בהר שולט בארץ".⁵³ עם זאת יהיה זה נכון לקבוע שגם בקרב אלה שפיעמה בהם

51 ראו לדוגמה, "שר המשטרה: נאסר על יהודים להתפלל ברחבת הר הבית", דבר, 27.12.1967, עמ' 1 (יש עם זאת לציין שהאיסור המוזכר הוא מכוח הוראת החוק המחייבת את המשטרה לשמור על הסדר הציבורי, ולא הוראה מיוחדת הנוגעת להר הבית).

52 נדב שרגאי טען שאנשי הציבור היחידים (חוץ מאנשי תנועות הר הבית, כמובן) שהביעו תמיכה בתפילת יהודים על הר הבית היו אהוד אולמרט, יעקב חזן ומוטה גור. אמירה זו רחוקה לדעתי מן האמת. ראו לדוגמה נתן אלתרמן, "פולמוס הכותל", מעריב, 25.8.1967; גרשון ארגוב, "בימי הגלות עלו יהודים להר הבית", דבר, 4.9.1967, עמ' 4. עוד ראו יהושע ביצור, "עת לחדש מסורות", מעריב, 4.8.1968, עמ' 9, 15 (קריאתם של חיים גבריהו ובן-ציון לוריא, חוקרי התנ"ך, יחד עם ישראל אלדד, להקים בית כנסת על הר הבית. עוד קודם לכן פרסם לוריא מאמר בשם "על הר הבית", דבר, 20.10.1967, עמ' 8-7, אשר בו סקר את הרקע ההיסטורי של העלייה להר ואת הצורך בחידוש מסורת זו). מי שהתבטא בחוקף על הזכויות ההיסטוריות של עם ישראל על כל מרחבי ארצו, ובפרט על הר הבית, היה פרופ' מנשה הראל. ראו הקדמתו לספרו זאת ירושלים, תל אביב: עם עובד, תשכ"ט. כמובן, אי-אפשר להתעלם מזעקותיו של ישראל אלדד על נטישת ההר ועל ביכור הכותל תמורתו. ראו לדוגמה ישראל ואריה אלדד, "ואין מנורה בהר...", ירושלים: אתגר - בין הסבך והמזבח, ירושלים: כרטא, 1978, עמ' 242-246; ישראל אלדד, "חטא המרגלים טפל לעומת חטא הנסיגה מארץ-ישראל", נקודה 168 (תשנ"ג), עמ' 12-13, 38 (אלדד תקף שם בחריפות את הציונות הדתית על המנטליות הגלותית, לדבריו, שהובילה לעצירת מפעל הגאולה לאחר ששת הימים הרגלי הר הבית, ולא עלתה אליו). עם זאת, גם אלדד הכיר בחשיבותו הסמלית של הכותל המערבי כסמל הרשמי של מלחמת ששת הימים. ראו מאמרו "שחרור ירושלים" (לעיל הערה 38), עמ' 32-33. ראו דבריו של ישראל הראל בריאיון שערך עימו ישי פרידמן בעלון שביעי, 15 במאי 2015, עמ' 26-28, על אי-החלת הריבונות על הר הבית ועל קריאתם המהדהדת של אצ"ג ואלדד "למעלה! למעלה!".

53 על הקשר המיוחד והעמוק של אצ"ג להר הבית אפשר לעמוד מקריאת תיאורו "מעמד הבורא בבריאת העולם: בהר הבית בירושלים", שנכתב בראשית שנות השישים, אשר בו ניסיון להעלות על הכתב את העומק הרוחני שחוה בעת עלייתו להר הבית בתרפ"ד (1924). ראו אורי צבי גרינברג, כל כתביו, כרך ב (שירים, חלק שני), ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"א, עמ' 162-163. כתב על כך גם הלל ויס, "נס הר הבית בשירת אצ"ג", נתיב 16 (3) (תשס"ג), עמ' 54-62. עוד עמד על עומק הזיקה בין אצ"ג להר הבית ברוך פלח בעבודתו "כתב העת 'סלם למחשבת מלכות ישראל': בין פואטיקה לפוליטיקה", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע, עמ' 278-279. עוד ראו אבנר הולצמן, "קרבן ואסור לנו שם",

תחושה משיחית ממש לאחר המלחמה, מרחבי הארץ הגדולים הם שהרעיון עליהם שכרון חושים, וכיבוש הר הבית נותר בקרן זווית כהישג משני למדי של המלחמה.

כך בקובץ שהורתו, לפי עורכיו, כבר בזמן המלחמה עצמה, מאת משוררים וסופרים ירושלמים שרבים מהם היו כעבור זמן קצר חברי תנועת "ארץ ישראל השלמה", שיצא לאור פחות משנה לאחר מלחמת ששת הימים, וכותרתו "ולירושלים".⁵⁴ כיבוש הכותל המערבי, לדעת חברי הקובץ, הוא פסגת ההישגים הלאומיים של המלחמה, והר הבית אינו מופיע כמעט בכלל כבעל ערך לאומי או אפילו רוחני.⁵⁵

ככלל, פניה הרוחניות של מדינת ישראל מאז מלחמת ששת הימים היו נשואות לרחבת הכותל המערבי, שזכתה לטיפול, להרחבה ולשיקום כיאה למקום קדוש, בעוד הר הבית הופקד בידי הווקף המוסלמי ללא כל מחאה ציבורית בולטת.⁵⁶

בחור: בראלי (לעיל הערה 23), עמ' 202-223. אולם משה שמיר העיד שאצ"ג ערג להתפלל בכותל המערבי דווקא, ולא ראה בשחרור הר הבית את היעד הראשון בחשיבותו במהלך מלחמת ששת הימים. ראו עוד מזרחי (עורך), בעט ברזל בצפורן שמיר: שיחות עם הסופר משה שמיר, ירושלים: ספרי בצרון, תשס"ה. מנגד, חיים גורי ציטוט במאמרו "מגילת העצמאות זועקת מכאב", הארץ, 22.6.2013 את דברי אצ"ג אליו ברוח זו, וכן את תחושת התבוסה שאחזה באצ"ג ימים ספורים לאחר מלחמת ששת הימים עקב אי-האחיזה המעשית בהר הבית. לאחרונה נבחנה מורכבותה של העיר ירושלים בעולמו של אצ"ג בידי שי גינזבורג. ראו Shai Ginsburg, "The City and the Body: Jerusalem in Uri Tsvi Greenberg's Vision of One of the Legions," in: Madelaine Adelman and Miriam Fendius Elman (eds.), *Jerusalem: Conflict and Cooperation in a Contested City*, Syracuse NY: Syracuse University Press, 2014, pp. 143-171

54 גדליה אלקושי, יהושע טן פי ושרגא קדרי (עורכים), **ולירושלים: דברי ספרות והגות לכבוד ירושלים המשוחררת**, ירושלים: יחדיו, ניסן תשכ"ח.

55 אם כי ראו שירהם של אהרן מירסקי, "עליה בדמע", שם, עמ' 197, ושל לוי בן אמחי, "מוריה", שם, עמ' 139. מנגד, זאב וילנאי, ממייסדי התנועה למען ארץ ישראל השלמה, הוציא לאור חודשים ספורים לאחר המלחמה את **אטלס תשכ"ח: שנת עשרים למדינת ישראל**, ירושלים: כרטא, תשכ"ח. שם, עמ' 25-26, הוא סוקר את המקומות הקדושים בארץ ליהדות, לנצרות ולאסלאם. ליהדות מונה וילנאי בירושלים את הכותל המערבי ואת קברי דוד המלך, הסנהדרין ושמעון הצדיק. מנגד, לאסלאם הוא מונה, נוסף על המסגדים, את "מקום המקדש", לא פחות!

56 **לטענת ברקוביץ'**, "הצעות" (לעיל הערה 11, עמ' 39-40), בשלהי שנות התשעים חל ניכור גדול עוד יותר ביחס החברה הישראלית להר, והחגלתה אצלו נכונות גדולה מאי

כמה ניסיונות להתפלל תפילות מחאה על הר הבית נרשמו במהלך השנים, אבל אלה היו על פי רוב נחלת קבוצות מצומצמות מאוד, שלא ייצגו זרמי עומק משמעותיים בחברה הישראלית.⁵⁷ כמעט כל הניסיונות הללו הגיעו מצד חוגי צעירי בית"ר והליכוד, ולאוו דווקא מצד גורמים דתיים.

מנגד, מעמדו הדתי והלאומי של הכותל המערבי הלך והתעצם, וצבר תאוצה כבירה. דורון בר טוען שבמהלך שש השנים שלאחר מלחמת ששת הימים התעצבה דמותו של הכותל בתודעה הישראלית כמוקד הרגש הדתי היהודי בעם ישראל, וגם כסמל לאומי, אבל ברמה פחותה.⁵⁸ רוח זו השתמרה במידה רבה עד לאחר חתימת הסכמי אוסלו בראשית שנות התשעים של המאה העשרים.⁵⁹

כפי שהבאתי בהקדמה, במסגרת ועידת קמפ־דייוויד בשנת 2000 הועלו הצעות ויתור מפליגות על האחיזה היהודית בהר הבית. נוסח מתווה קלינטון הציע לראשונה הסדר מעשי המכיר בריבונות יהודית הנובעת מזכות היסטורית דתית על הר הבית מחד גיסא, ומאידך גיסא ביקש לעגן את רחבת הבית כשטח מוסלמי:

פעם לוותר על הריבונות עליו במסגרת הסכם שלום עם הפלסטינים. את דבריו הוא תומך בסקרי דעת קהל שביצעה ממשלת ישראל ערב ועידת קמפ־דייוויד בשנת 2000. עם זאת, גם הוא מודה בכך שחל שינוי משמעותי מאז, ושהחברה הישראלית שינתה את פניה בכל הנוגע לזיקתה להר (שם, עמ' 45-47).

57 "הורחקו אנשי קבוצת 'אריאל' שניסו להתפלל על הר הבית", דבר, 12.8.1970, עמ' 1 (כחמישה עשר איש); "חברי בית"ר ניסו להתפלל על הר הבית", דבר, 23.8.1971, עמ' 4 (כחמישה עשר איש). במהלך כתיבת יומני הכותל שלו הזכיר רב הכותל, הרב מאיר יהודה גץ, בביטול יש לומר, מפעם לפעם ניסיונות מסוג זה. ראו לדוגמה הרב מאיר יהודה גץ, "יומן הכותל", יומן 8, עמ' 78; יומן 10, עמ' 43; יומן 11, עמ' 45, ועוד הרבה ברוח זו (את יומניו של הרב גץ אפשר לקרוא בעמוד "מכתבי הרב גץ", באתר בית הרב גץ).

58 דורון בר, "המאבק על הכותל המערבי בין מלחמת ששת הימים (1967) למלחמת יום הכיפורים (1973)", בתוך: בן-אריה ואח' (לעיל הערה 45), עמ' 318-346. לאורך יומני הכותל של הרב גץ ניכרת מגמה מובהקת שלו להגיע למצב של עיצוב הכותל כסמל דתי ופחות כסמל לאומי. לדוגמה יש לציין את מאבקי העיקשים נגד השבעות חילות צה"ל השונים בכותל (למעט הצנחנים). ראו בפרט גץ (לעיל הערה 57), יומן 11.

59 חן (לעיל הערה 1), עמ' 36, ובמקומות נוספים, הצביעה על הסכמי אוסלו ולאחר מכן על ועידת קמפ־דייוויד בשנת 2000 כעל אירועים שהייתה להם השפעה על שינוי היחס להר הבית.

חלוקה "אנכית" של הר הבית: מה שלמעלה, מסגדי אלאקצה וכיפת הסלע והרחבה שביניהם, יהיה בריבונות פלסטינית. מה שלמטה, החלל התת־קרקעי שמתחת למסגדים המוסלמיים, שבו אולי טמונים שריד בית המקדש היהודי, יזכה למעמד מיוחד שיכבד את הזיקה היהודית.⁶⁰

יהיה נכון לומר שהצעה זו, שטיבה ומקורה אינם ברורים, תרמה תרומה מכרעת להגברת העיסוק בהר הבית, ובמידה רבה להשבתו ההדרגתית למרכז התודעה של החברה הישראלית.

גם אנשי הציונות הדתית לא הציבו לאחר מלחמת ששת הימים את הר הבית בראש מעייניהם, אף אלו בהם שהיו ועודם טעונים מתח משיחי גדול. תנועת גוש אמונים על שלל פעילויותיה, יוזמותיה ומפעליה לא נקפה אצבע לקידום

מעמדו של הר הבית בחברה הישראלית ובתודעה היהודית.⁶¹ את מיטב ומרב המשאבים – הפיזיים והרוחניים – הקדישו גורמים מהציונות הדתית באותה עת במפעל ההתיישבות בחבלי הארץ ששוחררו. אפשר לקבוע שהציונות הדתית שלאחר מלחמות ששת הימים ויום הכיפורים ויתרה על חזון השיבה אל "המקום אשר יבחר" (ביטוי המוזכר פעמים רבות בספר דברים), ותמורתו יצרה חזון של לשוב אל "מקום אשר יבחר". הר הבית כמשאב וכמבוע רוחני־משיחי הומר

.T

הציונות הדתית והתעוררות העיסוק בהר

60 מתוך "מתווה קלינטון (2000)", אתר יוזמת ז'נבה.

61 אומנם ראו "ראשי גוש אמונים מצדדים בזכות להתפלל על הר הבית", דבר, 17.3.1983, עמ' 2. אולם הדוברים שם אינם מייצגים בהכרח את כל תנועת גוש אמונים וגם לא נטלו חלק בפעילות העלייה להר או אף במאבק המשפטי למענה. ראו נדב שרגאי, המאבק על הר הבית: יהודים ומוסלמים, דת ופוליטיקה מאז 1967, ירושלים: כתר, תשנ"ה, עמ' 76-78. עם זאת, קלמן צנלסון (כובשים במצוקה, תל אביב: אנך, 1983), הסופר השנוי במחלוקה, סבר בספרו (שם, עמ' 53) שהשפעת יוצאי לח"י על אנשי גוש אמונים עמוקה מאוד ושהיא עתידה לתת את אוחותיה גם בדרישה לתפילת יהודית בהר הבית. חגי סגל קבע: "בששת דפי 'נספח מספר אחד' שלו [של גוש אמונים] לא אוזכר הר־הבית ולו גם פעם אחת" (חגי סגל, אחים יקרים: קורות המחלוקה היהודית, ירושלים: כתר, 1987, עמ' 59).

בפעולות ארציות בעלות ניהוח ומטען משיחי-רוחני של התיישבות בחבלי הארץ. התיישבות זו נועדה למלא חלל ארצי-ביטחוני ולעקור מן השורש את תחושת המחנק של המדינה בגבולות '67 מחד גיסא, ומאידך גיסא נועדה למלא את החלל של המשיחיות החלוצית, של ההגשמה והקמת הארץ מעפרה; התגשמות חזון הנביאים, שהייתה ללא ספק אחד המניעים המרכזיים של כל אנשי התיישבות באותה עת, שהתמקדה בהפרחת שממת הארץ.

עם זאת, אחטא לאמת אם אטען שלא נמצאו כלל אנשים שדרישת מקום המקדש והר הבית עמדה בראש מעייניהם. היו כמה וכמה דמויות שניסו לקדם את מעמדו של הר הבית ולהצביע על חשיבותו בעולם הדתי בפרט ובחברה הישראלית בכלל, אולם הצד השווה של כולם הוא שהם נתפסו כמקדמים אג'נדה אוטורית, אוונגרדית ובלתי-שקולה ואחראית, גם מצד מפעל התיישבות ביש"ע עצמו. רק פלג קטן משרידי הלח"י, בדמות ישראל אלדד ושבתי בן-דב – ובתמיכתו הרוחנית של אצ"ג – התייחס בכובד ראש לשאלת הר הבית כמרכזית לעתיד המדינה היהודית.

גם בחוגי תנועת ארץ ישראל השלמה, שהתגבשה זמן קצר מאוד לאחר מלחמת ששת הימים, תפס הר הבית נפח קטן מאוד. בביטאונה הרשמי של התנועה, "זאת הארץ", קשה למצוא התייחסות להר ולמעמדו המשפטי, הלאומי או הדתי, לעומת אינספור דיונים וויכוחים על מדיניות הביטחון של ישראל, שאלות של מדיניות חוץ ופנים, והתרפקות מחודשת על חולות סיני ועל מרחבי יהודה ושומרון והגולן, וכמובן על ירושלים העתיקה והכותל המערבי.⁶²

דמויות כמו גרשון סלומון, יואל לרנר, יהודה עציון וישועה בן-שושן, ששמם של חלקם אף נקשר ביוזמות מחתרתיות להחריב את כיפת הסלע ו"לסלק את

62 חיפוש יסודי של אזכורי הר הבית בשנותיו הראשונות של הביטאון (1968-1970) העלה חרס, למעט שני מאמרים המזכירים את ההר במרומז. ראו ישראל אלדד, "מנורה ענפה, מקשה אחת", זאת הארץ 17 (תשכ"ט), עמ' 2; הרב יעקב שטיגליץ (אריאל), "משמעותה של ברית הארץ", זאת הארץ 18 (תשכ"ט), עמ' 4-5. גם בשנים שלאחר מכן, הר הבית היה נושא זניח לחלוטין בכחבי התנועה.

השיקוץ",⁶³ מעולם לא נתפסו כבעלי עמדה ציבורית מקובלת ומשפיעה.⁶⁴ הם הוצגו כקוריוז או כאיום על ההגמוניה הרעיונית של מפעל ההתיישבות ושל הציונות הדתית. העובדה שרוב חברי המחתרת היהודית דחו את רעיון הסרת השיקוץ באופן אקטיבי מעידה כאלף מונים על כך שגם נטילת החוק ליריים, רצח פעילי טרור ופעולות נקם באזרחים ערבים חפים מפשע הוכרו כפעולות אחראיות והגיוניות יותר מעלייה ממשית להר מתוך רצון לסלק ממנו את האסלאם.⁶⁵

גם פעולות בעלות אופי "רך" יותר מבחינת ההד הציבורי שעשו היה להיות להן – פעולות חוקיות למהדרין וחסרות עוקץ של פוטנציאל נפיץ, דוגמת עלייה תיירותית להר הבית – נותרו נחלת בודדים בלבד בחברה הדתית בישראל, אנשי קצה נטולי השפעה ציבורית.

ללא ספק תרמה לכך המסורת של פוסקי ארץ ישראל בדורות האחרונים לאסור באופן גורף את העלייה להר הבית, ללא הבחנה בין חלקיו השונים והאפשרות שהם אינם חלק מהתחום המקודש והאסור בכניסה.⁶⁶ הגם שישנן עדויות רבות על

63 מקור הכינוי "שיקוץ" למבנים הנוכריים העומדים על מקום המקדש הוא בספר מלכים ב כג, יג (ראו את כל הפרק, העוסק בהסרת העבודה הזרה ממקום המקדש בידי המלך יאשיהו). אומנם שם השיקוץ אינו ממוקם במקום המקדש אלא בסביבות ירושלים (לא יעלה על הדעת שיאשיהו היה ממלא את מקום המקדש בעצמות אדם, כמובן), אולם ביטוי זה זכה בספר דניאל (ט, כז; יא, לא; יב, יא) למעמד אונטולוגי בכל הנוגע לעצם שקיומו הוא חילול מקום המקדש והעבודה עצמה וכשם נרדף להסרת קורבן התמיד משגרת העבודה במקדש (ראו תענית כח ע"ב). בספר מקבים א (א, נד) מחואר השיקוץ המשומם כמבנה שהועמד במקום המזבח. בנוגע לכיפת הסלע, אריה מורגנשטרן מביא מקור משנת תקס"ט (1808) אשר בו מיוחס הכינוי "שיקוץ משומם" בירושלים לכנסיית הקבר דווקא! ראו אריה מורגנשטרן, גאולה בדרך הטבע, ירושלים: מכללה אורות ישראל, תשנ"ז, עמ' 99–100.

64 דברים אלה נכתבים בניגוד לעמדתה של חן (לעיל הערה 1).

65 ראו סגל (לעיל הערה 61), עמ' 57, 111–120.

66 זמן לא רב לאחר מלחמת ששת הימים הוקדש חלק נכבד מהכנס השנתי של מוסד הרב קוק, "תורה שבעל פה", לנושא איסור העלייה להר הבית בזמננו. הרצאתו של הרב בצלאל זיוולטי, שכותרתה "איסור הכניסה להר הבית בזמן הזה", מופיעה בקובץ תורה שבעל פה י (תשכ"ח), עמ' לט-מה. הרצאתו של הרב מרדכי אילן, שכותרתה "אם קידשה לשעתה קידשה לעתיד לבוא", מופיעה שם, עמ' סב-עג. גם הרצאתו של הרב עובדיה יוסף באוחו קובץ, שכותרתה "בדין כניסה למקום המקדש בזמן הזה", מופיעה שם, עמ' נא-סא. אלה רק מעט מזער ממאספי המקורות בנושא, שנכתב על אודותיו רבות. האיסור אושרר בישיבה של

עלייה מסודרת של יהודים להר בתקופות קדומות יותר, מסורות העולות בקנה אחד עם ההערכות הארכיאולוגיות שבידינו באשר למיקום המשוער של המקדש וקודשיו על ההר (בפרט בחלקו הצפוני), היעדר הרצף הנורמטיבי של עלייה פולחנית מסודרת דור אחרי דור, והחשש מחומרת האיסורים, הולידו איסור גורף על עלייה להר.

יתר על כן, דומה שלפנינו מצב אשר בו המציאות הפוליטית מולידה שינוי הכרתי תיאולוגי ומגדירה מחדש את מושגי הגאולה ואת אופני הבאתה.⁶⁷ לפיכך נוצר מצב אשר בו המסורת ההלכתית החדשה נתמכת במציאות פוליטית חדשה, ושתייהן כאחת נוחות מאוד לציבור – אין עלייה יהודית "כשרה" להר הבית. העלייה ממניעים ארכיאולוגיים או תיירותיים, שהייתה מנת חלקם של אזרחים ישראלים לא דתיים, לא חוללה תנועה כלשהי בחברה הישראלית למען דרישת זכויות או תביעה לשוויון בין יהודים למוסלמים על ההר. נהפוך הוא! בפועל, הווקף הלך וצבר מעמד של כול-יכול בהר, שעל פיו יישק דבר ושאת הוראותיו אין להמרות.

גם הסכמי השלום עם ירדן, שנחתמו בשנת 1994 ועיגנו באופן בינלאומי את מעמדה של ממלכת ירדן כאחראית על המתנהלה בהר הבית, לא חוללו תרעומת בחברה הישראלית ולא הולידו דיונים מעמיקים על שאלת הר הבית. זאת בניגוד מוחלט להשפעתם המקטבת והציבורית האדירה של הסכמי אוסלו, שפתחו את הפתח לויתורים טריטוריאליים ביש"ע ויצרו את אחת מתנועות המחאה רבות-העוצמה בתולדות מדינת ישראל.

מועצת הרבנות הראשית לישראל שהתקיימה בראש חודש סיוון תשכ"ז (הפרוטוקול זמין באתר ארכיון המדינה).

67 אבי שגיא ודב שוורץ ניתחו את הפנים השונות של ההיסטוריה: ריאליזם כהיסטוריה אנושית מול קדושה כהיסטוריה של מעשה אלוהי במרחב הארצי, בנוגע למלחמת ששת הימים ולשחרור הר הבית. ראו Avi Sagi and Dov Schwartz, *Religious Zionism and the Six Day War: From Realism to Messianism*, London: Routledge, 2018, pp. 66–68. הם מחדדים שם שהמתח בין האלוהי שנחשף במהלך המלחמה להיסטוריה הריאליסטית הביא לקונפליקט הכרחי כמעט באשר למעמדה של המדינה ולציות לחוקיה כאשר האינטרס האלוהי והארצי הגיעו לכלל התנגשות.

בשיאו של המאבק נגד הסכמי אוסלו ומתוך ניסיון לעצור את המשך פעילותה של ממשלת ישראל בהנהגת יצחק רבין רצח יגאל עמיר את ראש הממשלה. במהלך כל חקירותיו ומשפטו, ובלי להיכנס כאן לפרטי הרצח, גורמיו ומניעיו, לא הוזכר הר הבית כנושא בעל חשיבות, ווויתורו של רבין על האחיזה בו לטובת הווקף הירדני לא שימש עילה לפגיעה בו. לעומת זאת, הוויתורים על חלקים אחרים בארץ ישראל, דוגמת עזה ויריחו (באותה עת), וקודם שנעקר ולו יהודי אחד מביתו בהתנחלות המבודדת ביותר, נתפסו כעילה מספקת לרצח. מיותר לציין שהתודעה המשיחית שפיעמה בעמיר ותחושתו שגורל העם היהודי מונח על כתפיו, אפילו הן לא הולידו אצלו תחושת אחריות מוגברת להר הבית.⁶⁸

אל מול נתונים אלה הצביע ענברי⁶⁹ על ההתעוררות המשמעותית שחלה בקרב קבוצות בציונות הדתית בכל הנוגע לעיסוק בהר הבית הן מבחינה חינוכית הן מבחינה מעשית. בעוד בשנים שלאחר מלחמת ששת הימים היה העיסוק בהר נחלתן של קבוצות שהגיעו מהשרדה המרכזית של תנועת בית"ר וצעיריה, משנות השמונים של המאה העשרים ואילך נטלו אנשי הציונות הדתית את הבכורה. אולם כפי שהראיתי בתחילת המאמר, ענברי מציג אותם כ"קבוצות קצה".⁷⁰ עמד על כך, בנימה מרומזת של ביקורת, דב שוורץ.⁷¹ בניגוד לתמונת המצב שעמדה

68 בראש הכרעה הדין נגד יגאל עמיר (ת"א 498/95) נכתב: "בשלהי שנת 1993 חתמו ממשלת ישראל והרשות הפלסטינית על הסכם, הידוע בשם 'אוסלו א', ועל פי טענת המאשימה זהו המועד שבו החל לנבט בלבו של הנאשם זרע הפורענות, שהוביל אותו בסופו של דבר להתנקש במר יצחק רבין, ראש ממשלת ישראל. על פי הנטען, הוא החליט לסכל את יישומו של ההסכם על ידי פגיעה במנהיגים שהובילו את מהלכי השלום, כשהוא מתמקד בעיקר במי שהיה אותה שעה שר החוץ ובראש הממשלה".

69 ענברי (לעיל הערה 2).

70 עמדה קיצונית עוד יותר ומבוססת פחות, מציגה מריה לפקרי במחקרה. Maria Leppäkari, "Liberating the Temple Mount: Apocalyptic Tendencies among Jewish Temple Activists," *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* (19): Exercising Power: The Role of Religions in Concord and Conflict (2006), pp. 193–212. עוד ראו את הסעיף הרביעי, "קבוצות יהודיות הפעילות בעניין הר הבית", במאמרו של אמנון רמון, "מוקדי קדושה", עיר בספר: לקסיקון ירושלים בת זמננו, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות, תשס"ג, עמ' 334–338, הסוקר ומונה את קבוצות הקצה העוסקות בהר הבית.

71 ראו דב שוורץ, "פונדמנטליזם יהודי והר הבית: ביקורת ספרים", עלי ספר כא

בפני ענברי בזמן שביצע את מחקרו, כיום העיסוק בהר הבית בציונות הדתית אינו ניתן להצגה כקיצוני או כשולי כל עיקר, שלא כפי שמציגה אותו חן גם לאחרונה.

למעשה, העיסוק בעלייה להר הבית ועצם העלייה אליו עברו טרנספורמציה דתית עמוקה, ומוצגים היום כמוקד של דיון נלהב בנוגע לנחיצות העלייה כפעולה בעלת משמעות דתית. בעוד יש המבטלים את הערך הדתי של העלייה להר, שאינו מוסד דתי ושאינן לזהותו עם המבנה המקדשי שהיה עליו בעבר,⁷² יש הטוענים שההר עצמו זכה, מפאת קרבתו למקום המקדש וייצוגו של מקום המקדש בזמן הזה, למעמד נשגב המצדיק שפה חדשה של מצוות עלייה אליו.⁷³

לדעתי, אפשר למצוא קשר הדוק בין המאבק על שלמות הארץ לבין העלייה להר הבית. ענברי הצביע לראשונה על קשר זה ומיפה את מניעיהן המשיחיים של התנועות השונות החותרות לחידוש הנוכחות היהודית בהר הבית, אם באמצעות ביקורים וספורים בו אם באמצעות כינון מחדש של המקדש.

(חש"ע), עמ' 185-186. עוד ראו ביקורחו של ישראל מידד, "הפונדמנטליזם האזרחי", *The Right Word, Ymedad.Blogspot*, ספטמבר 2008. עוד ראו ביקורחו של חיים וקסמן על ענברי, "It's not all Religious Fundamentalism," Chaim I. Waxman, in: Richard I. Cohen (ed.), *Visualizing and Exhibiting Jewish Space and History*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 281-287. Yitzhak Reiter, "Narratives of Jerusalem and its Sacred Compounds," *Israel Studies* 18 (2) (2013), pp. 115-132. ראו גם דבריו של חומר פרסיקו, "למה הציונות לא יכולה עם ולא יכולה בלי הר הבית", בבלוג לולאת האל. ראו גם הרצאתו של אמנון רמון, "עליית יהודים ותפילה על הר הבית 1967-2015", בערב עיון על הר הבית לזכרו של פרופ' בר סימון-טוב, מכון ירושלים לחקר ישראל, 26.3.2015 (מקוון). רמון מצביע בהרצאתו על נקודת מפנה בנוגע להר בקריאה של ועד רבני יש"ע משנת תשנ"ז, העוסקת ב"כמיהה אל התפילה בהר", אולם ממשיך לזהות את התנועה הדוגלת בעלייה להר ובתפילה בו עם עמדות פונדמנטליסטיות קיצוניות.

72 הרב שלמה אבינר מייצג את העמדה החריפה ביותר בנושא, כולל דברי גנאי וקריאה לסנקציות דתיות כלפי העולים. ראו ארנון סגל, "עלה להתקפה: הרב אבינר נגד רבנים שמחריים עלייה להר הבית", *מקור ראשון*, ב' בניסן תשע"ח (18.3.2018). מיותר לציין שהוא אינו היחידי בהתנגדותו ושהוא מבטא את קולם של המתנגדים.

73 היטיבה לעמוד על כך שרינה חן, אף שגם היא המשיכה לזהות את העולים להר כקיצונים לאומנים. ראו Sarina Chen, "Visiting the Temple Mount: Taboo or Mitzvah," *Modern Judaism* 34 (1) (2014), pp. 27-41

אולם הבנת המניעים האידיאולוגיים של ההתיישבות בכלל חבלי ארץ ישראל והבנת המתח המשיחי העומד בבסיס קבוצות שונות בציוניות-דתית מובילה למסקנה מרחיקת לכת יותר.⁷⁴

הערגה לארץ המובטחת, שהתממשה היא ביטוי עוצמתי במיוחד ואישוש אלוהי של הערך המשיחי של העידן הקונקרטי אשר בו מצאה עצמה מדינת ישראל לאחר מלחמת ששת הימים (לדעת חלק מתושבי הארץ באותה עת), הולידה צורך קיומי להרחיב את גבולות ההתיישבות ולהוציא כוחות פעולה חלוציים דתיים אל הפועל. אפשר למצוא על כך עדויות רבות בעיתונות ובספרות הרבנית. זאת לעומת הקו הפוליטי הרשמי של המפד"ל באותה עת, שלא קידם התעסקות דווקא בהר הבית, ורווה נחת מהסדרי הסטטוס-קוו של משה דיין.⁷⁵

כבר בשנות השמונים נמצאו אלה שלא ראו התקדמות מספקת באפיק המרכזי שלשמו חתרו ליישב את חבלי הארץ, וכך התעוררו מגמות אוונגרדיות מחתרניות של כינון המקדש בכוח, או מגמות מתונות יותר של כינון המקדש ברוח באמצעים חינוכיים ותורניים. אולם כל זמן שמפעל ההתיישבות בחלקי הארץ המשוחררים לא עמד איתן, ושאל כוחות נפש וגוף כבירים, לא נמצאו לתנועות אלה כוח אדם וצידוק אידיאולוגי מקרב הציונות הדתית.

בשל כך, ככל שהמשברים ניחתו על ראש תנועת ההתיישבות, החל בפניו סיני, עבור דרך תוכנית אוסלו וכלה בתוכנית ההתנתקות, התחזקה אט אט המגמה המשיחית המקורית לשוב אל ההר גם בקרב גורמים בציונות הדתית שאינם נתפסים כפונדמנטליסטים מבחינת יצירת משנה אידיאולוגית של טוטליות

74 ראו יוסף גורני, "גוש אמונים בין משיח בן-יוסף למשיח בן-דוד", בתוך: אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית: היבטים רעיוניים, כרך ג, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 107-128.

75 לאחרונה חשף ארנון טגל פרוטוקול של פגישה מחיישבי חברון ב-1970 עם משה דיין והאלוף שלמה גזית, אשר בו הגנו מחיישבי חברון, בהנהגת הרב לוינגר, על הסטטוס-קוו בהר הבית אל מול דיין, שהתקשה להבין את ההבדל שביקשו לסרטט בין הר הבית למערת המכפלה. מהדיון שם ניכר שמחיישבי חברון אכן לא העלו על דעתם כלל את ההתעסקות בהר הבית כסוגיה הנחונה בידיהם אלא כנחלתו הבלעדית של האל. זאת לעומת חברון ושאר מרחבי הארץ, שנמסרו לידם לכיבוש ולשחרור. ראו ארנון טגל, "מי אשם במצב בהר הבית? מסתבר שזה לא רק דיין...", **מקור ראשון**, 29.5.2015.

תורנית וטוטליות גיאוגרפית בארץ. ההכרה בכך שמפעל ההתיישבות אינו ערוכה נגד נסיגות עתידיות מחד גיסא, וכן שהוא השיג הישגים משמעותיים בדמות שינוי המפה העתידית של כל הסדר מאידך גיסא, הולידה צורך באפיק חדש של הגשמה רוחנית וארצית. הווה אומר, גם בקרב גורמים משמעותיים בציונות הדתית הרואים בחיוב ערכים ליברליים ודמוקרטיים התעוררה ומתעוררת תחושת המועקה והדחק המשיחית המחייבת יצירת זיקה עמוקה אל ההר. זאת אל מול התחושה הקשה של מבוכה והשפלה כאשר הריבונות היהודית על הר הבית, לא זו בלבד שאינה ממומשת אלא אף מתמסמסת והולכת.⁷⁶ כיבוש היעד הקודם מחייב כל תנועה אידיאולוגית חפצת חיים להציב יעד חדש. במיוחד כאשר תנועה זו רואה לנגד עיניה הקמה של מלכות יהודית אוטופית בארץ, וכל מלכות כזאת ללא מקדש אינה מגשימה את יעדיה, המסורטטים בדברי הנביאים ונשנים אינספור פעמים בליטורגיה היהודית של התפילות והברכות.

עם זאת, השינוי שהתחולל ביחסה של החברה הישראלית להר הבית הוא פרי של חמש עשרה השנים האחרונות לערך. אין ספק בכך שאחת התרומות המשמעותיות לשינוי זה היא העלייה הקונטרוברסלית של אריאל שרון להר הבית בשנת 2000, בסמיכות אירועים – אם לא בקשר נסיבתי – לפרוץ האינתיפאדה השנייה, אינתיפאדת אל-אקצא.

בעקבות אירועי אינתיפאדה זו הורתה הממשלה על סגירה הרמטית של הר הבית ליהודים, שעמדה בתוקפה עד שנת 2003, אז התיר השר לביטחון פנים צחי הנגבי כניסה מוגבלת של יהודים להר. למרות סגירה זו לא התעוררה תנועת נגד חריפה,

76 ראו אליעזר מלמד, "רביבים: מלחמת הרב הראשי על הר הבית", כ' במרחשוון תשע"ה, והובא בהרחבה בספרו פניני הלכה, ספר העם והארץ, סימן יא (מקוון). ראו דבריו של הרב צפניה דרורי ("צפו: הרב צפניה דרורי עולה להר הבית: 'זה חלק מבניין המקדש'", אתר חדשות הר הבית, י"ח בתשרי תשע"ט): "חוץ מהמצווה של מורא מקדש, אנחנו גם שומרים על ההר. העובדה שאנחנו עולים אל ההר, שומר את ההר בידינו, וזה חלק ממצוות שמירת המקדש. כל אחד שעולה להר הבית, קובע את העובדה שמדינת ישראל מחזיקה בהר הזה. לכן יידע כל אחד ואחד שעולה, שהוא מקיים מצווה של שמירת המקדש, ופתיחת האפשרות לבניינו בקרוב בימינו. יש מצווה מיוחדת שהרמב"ם מזכיר לבוא ולבקר בהיכלו [...] מצווה להיות בקדושה במקום הזה גם אם אין לנו קורבנות [...] זכינו בדור שלנו שכל אחד יכול לבוא לכאן להרגיש מה זה קרבת השם, ומה זה הבית אשר בחר בו השם".

למעט בקשות חוזרות ונשנות מצד כמה מפעילי הר הבית, הציבור ככלל לא התקומם נגד ההחלטה ולא דרש את שינויה.

תחושות מצוקה גוברות והולכות התעוררו מתחת לפני השטח בכל הנוגע לחשש מאיבוד השליטה הפוליטית-מדינית על ההר, וכפועל יוצא מכך, אובדן הזיקה הדתית אליו.⁷⁷ היה זה (ועדיין) חשש לא רק מאובדן הישג ויצירת תקדים מדיני כי אם גם מאובדן הערך המשיחי של מלחמת ששת הימים והקמת המדינה, אובדן המגמה החיובית של המשך ההתבססות וההתעצמות של מדינת היהודים. נכון הוא שנודעו למדינה כמה נסיגות מהמגמה במהלך השנים, בעיקר בדמות מסירת סיני למצרים ולאחר מכן תוכנית ההתנתקות, אולם אלה התרחשו בפריפריה של הקדושה, לא בליבתה.

בשל כך, גם המתנגדים לעלייה להר החלו מעודדים עיסוק תורני-רעיוני בו (שהרי מי יתנגד לעיסוק תורני נטול זיקה פוליטית גלויה?), ומנגד, כאמור, הלכו וגברו הקולות לעלייה אקטיבית להר ואף ליצירת נוכחות יהודית קבועה בו.

אין במגמות אלה משום קריאה אנטינומיאניסטית של שיבור מסגרות ההיררכיה ההלכתית. לא רבולוציה כי אם אבולוציה. קולות אלה נבעו מתוך ההגמוניה הרבנית הציונית-דתית, שבמובנים רבים "הפכה את עורה" באמצע שנות התשעים, בהכרזת ועד רבני יש"ע על תמיכה בעליית יהודים להר.⁷⁸ אפשר לקבוע שכיום,

77 נדב שרגאי, "לראשונה: מועצת יש"ע תשהף פעולה עם תנועות הר הבית בט' באב", הארץ, 27.7.2001.

78 מי שעקב בזמן אמת אחר התופעה ותיעד אותה הוא נדב שרגאי, בסדרה ארוכה של מאמרים שפרסם בנושא. ראו נדב שרגאי, "רבני יש"ע: העלייה להר הבית מותרת מבחינה הלכתית", הארץ, 20.7.2001; הנ"ל, "הר הבית הוא כבר לא עניין של תמהונים", הארץ, 16.1.2002; הנ"ל, "רבנים: התיירו לנו להתפלל בהר הבית", הארץ, 8.11.2006; הנ"ל, "מהפך בעמדות הציונות הדתית: עשרות רבנים עלו להר הבית", הארץ, 14.5.2007; הנ"ל, "גם כעבור 40 שנה, הר הבית יכול לחכות", הארץ, 29.7.2007; הנ"ל, "חוזרים אל הר הבית", הארץ, 3.6.2008; הנ"ל, "לראשונה: רב חרדי עלה בפומבי להר הבית", הארץ, 8.7.2008. עוד ראו בהקשר זה מאמרו של תומר פרטיקו, "למה כולם רוצים פתאום לעלות להר הבית?", הארץ, 14.11.2014.

הרשות לעלות להר הפכה להיות קול מרכזי, או שמא הקול המרכזי בעולם הרבני הציוני-דתי.⁷⁹ מהפכה זו לא הגיעה מלמטה.

ביטוי מובהק לאופייה של המהפכה הוא פרסום הספר "קומו ונעלה" בהוצאת מכון צומ"ת ובעריכת הרב ישראל רוזן (אלון שבות תשס"ג). מכון צומ"ת שבאלון שבות עסוק מיום הקמתו בשאלות מעשיות של ממשק בין טכנולוגיה להלכה ובשאלות אידיאולוגיות של התאמת מציאות החיים המודרנית והריבונית במדינת ישראל לסטנדרטים של העולם ההלכתי כפי שעוצבו במהלך אלפיים שנות כתיבת התורה שבעל פה.

לראשונה נקטו ראשי המכון יוזמה בעלת משמעות אידיאולוגית חריפה, וליקטו וקיבצו בספר אחד מערך שלם ומקיף של מאמרים רבניים שמגמתם הברורה אחת: יש לאפשר מבחינה הלכתית עלייה להר הבית. התנאים לכך קיימים ואינם קשים במיוחד, וראוי לעשות זאת דווקא בתקופה של עימות מדיני ואיום על שלמות הארץ כמו העת אשר בה אנו מצויים.

עוצמתו של קובץ זה נעוצה בעבודה היסודית של עורכיו וכותבי המאמרים שבו, שאין לה מקבילה באגף השמרני האוסר את העלייה להר. למעשה, לאחר פרסום קובץ זה ולאחר בירורים הלכתיים מרובים שנעשו בעקבותיו ובמקביל אליו נוצר סדק משמעותי, אם לא חסר תקנה, בקביעה הדוגמטית שאין להתיר עלייה להר הבית, בכל תנאי. בעקבות מסמך זה החלה תנועה של רבנים מרכזיים בציונות הדתית לפעול למען עלייה להר הבית ולעלות להר בעצמם, עם תלמידיהם.

באופן פרדוקסלי, חלק לא מבוטל מקבוצה זו, ובמידה רבה הרוח החיה שבה, הם רבנים הקשורים בישיבת ההסדר המתונה ביותר, לפחות מבחינת דימויה הציבורי ועמדות מייסדיה, ישיבת "הר עציון" שבאלון שבות (ישיבת הגוש). גם מכון צומ"ת קשור לחוג הרבני של ישיבה זו אף שאין בין המוסדות קשר רשמי.

79 רונן פרידמן מציע לבחון תופעה זו בהקשר פרשני פוסטמודרני של איתור מוקדי כוח והשפעה רבניים יחד עם הצורך ברענון ובשבירת מסגרות אידיאולוגיות נושנות. ראו רונן פרידמן, "אורתודוקסיה בקונטקסט גלובלי", בתוך: אליעזר בן-רפאל ויצחק שטרנברג (עורכים), אליטות חדשות בישראל, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ז, עמ' 355-376.

החשיבות שבתיווג הרבני של הדמויות המובילות את התמרכזות הר הבית בתודעה הציונית-דתית, כפולה. ראשית, מעצם היותם נושאים בתואר, עמדתם מקבלת לגיטימציה והם אינם נתפסים בעיני הרבים כפורצי גדר. רבנים, שומרי החותם של עולם ההלכה, מנהיגים מהפכות פנים-הלכתיות ואינם פורצים את מסגרות ההלכה. זוהי אפוא "תעודת הכשר" למהפכות שסביב העיסוק בהר הבית. בהינתן עימות בין דעתם לדעתו של אחד מחשובי הרבנים המתנגדים לעלייה אפשר להציג את הדברים כמחלוקת תורנית ולא כעימות שיש בו קריאת תיגר על ההיררכיה הרבנית המקובלת.

יתר על כן, העובדה שאלו רבנים נושאי משרות חינוכיות גורמת לכך שלא רק הם עולים באופן פעיל אלא גם תלמידיהם, חלקם נושאים במשרות חינוכיות בעצמם בישיבות תיכוניות, באולפנות, בישיבות גבוהות ובמדרשות תורניות לבנות. לפיכך לפנינו קבוצה הולכת וגדלה של נערות ונערים שלא די שנושא הר הבית איננו מוקצה מחמת שיגעון והזיה בעיניהם אלא נהפוך הוא, הוא קרוב לליבם מאוד, ובעיניהם עלייה להר היא מעשה טבעי של דבקות ואדיקות דתית ולא פריצת גדר או סטייה מדרך ההלכה והמסורת. אירועים מכוננים שזכו לכיסוי תקשורתי נרחב בתהליך ההתעוררות המחודשת לעלייה להר היו עליות של עשרות רבנים ביום כ"ח באייר בשנים האחרונות.⁸⁰ כבר כיום, למעלה משליש מישיבות ההסדר בארץ (כעשרים במספר) עולות באופן מסודר להר הבית על רבניהן ותלמידיהן. חלק לא מבוטל מהישיבות התיכוניות המובילות בארץ עולות גם הן להר הבית, ואף המכינות הקדם-צבאיות שאינן נמנות עם דרכן של ישיבות

80 ראו לדוגמה ynet מבזקים, "ירושלים: 30 רבנים מהציונות הדתית עלו להר הבית", 13.5.2007; נדב שרגאי, "עשרות רבנים עלו להר הבית", הארץ, 13.5.2007; nrg יהדות, "מה באמת קרה על ההר?" 18.6.2007; עידן יוסף, "עשרות רבנים עלו להר הבית", news1, 1.6.2008; אביגיל איזנבך, "רבנים בהר הבית: השיחות מתחילות פה", וואלה news, 10.5.2010; קובי נחשוני, "ערב יום ירושלים: עשרות רבנים עלו להר הבית", ynet יהדות, 10.5.2010; אורנית עצר, "43 רבנים עלו להר", ערוץ 7, 10.5.2010; איתן אהרון, "ברננה נעלה: עשרות רבנים עלו להר הבית", סרוגים, 10.5.2010; ישראל אהרון, "43 רבנים עלו להר הבית: בין העולים ראש כולל בעמנואל", כיכר השבת, כ"ו באייר תש"ע; שלמה פיוטרקובסקי, "עשרות רבנים עלו להר לכבוד יום ירושלים", ערוץ 7, 17.5.2012; הנ"ל, "30 רבנים מהציונות הדתית עלו להר הבית", ערוץ 7, 27.5.2014.

ה"קו", קרי, ישיבת הר המור ובנותיה. הסיבות לכך הן העמקת הכירור ההלכתי בנושא ובחינתו בצורה לוגית-תלמודית, אבל לא רק.

העולים היום להר אינם מזוהים עם הקצה הימני של הסקלה הפוליטית הישראלית כי אם אנשי מרכז בציונות הדתית הממוקמים פעמים הרבה בימין המתון הישראלי, ולפרקים אף שמאלה מכך. דמויות דוגמת הרב יובל שרלו, הרב רא"ם הכהן, הרב יעקב מדן,⁸¹ הרב יצחק לוי, הרב יצחק שילת, הרב בני לאו ואחרים מייצגות עמדות מקובלות ולא קיצוניות בעולם הדתי. לצד אלו ישנן דמויות מהימין הקיצוני שפעילותן למען ההר מתנהלת במלוא עוזה אבל חשופה פחות לציבור הרחב.

גם אישים מליבת המחנה החרד"לי הרואים עצמם תלמידיו המובהקים של הרב צבי יהודה הכהן (הרצי"ה) קוק, מהמובילים ב"רבני תקומה", הם מהכוחות הפעילים בתחום. הרב דב ליאור, רבה לשעבר של קרית ארבע, יחד עם הרב אליקים לבנון, רב השומרון וראש הישיבה באלון מורה, הרב אליעזר מלמד, הרב חיים דרוקמן ואף הרב דוד חי הכהן מבת ים, שנמנה בעבר עם המתנגדים הנחרצים לעלייה, מזוהים היום עם העלייה להר הבית ותומכים בה באופן פעיל.

למעשה, בית המדרש המרכזי המתנגד בקולניות לעלייה להר הבית כיום, ומתיימר להציג עצמו כמשקף את עמדת רוב ככל רבני ישראל, הוא ישיבת הר המור ובנותיה – ישיבות גבוהות ומכינות קדם-צבאיות. הטיעונים הנשמעים תדיר מפי רבני הקו הזה הם חזרה שוב ושוב על המסורת האוסרת את העלייה וציטוט מהמקורות המוכרים בנושא, ללא התמודדות של ממש הן עם החידושים ההלכתיים של העשורים האחרונים בתחום הן עם המחקרים הארכיאולוגיים בנושא.

אף הרב שמואל אליהו, רבה של צפת ובנו של הרב מרדכי אליהו, מעורר כיום עלייה להר הבית, ומכוחו מקובלת היום הפרשנות שגם אביו לא התנגד לעלייה

81 למאמר נלהב הקורא לחידוש העיסוק בתורת הקורבנות כהמשך ישיר לפלאי מלחמת ששת הימים, שכתב אביו של הרב יעקב מדן, מאיר מדן, מראשי ברית החשמונאים וממפקדי הלח"י, ראו מאיר מדן, "באהבה כמצות רצונך", משאת בנימין 2 (תשל"ו), עמ' 75-78. מדן משתמש בחוור "השיקוץ המשומם" לחיזור כיפת הסלע.

כל זמן שהיא מרוסנת, שנהירים לעולים הגבולות המותרים ושמתרחקים מן הספק.⁸²

גם בקרב הדור הוותיק של רבני הציונות הדתית, רבים מהם תלמידיו הישירים של הרצי"ה קוק, ניכר שינוי משמעותי בנושא, ואנו מוצאים דמויות כמו הרב חיים דרוקמן, הרב צפניה דרורי והרב נחום אליעזר רבינוביץ' המנוח, שקראו וקוראים לעלות להר ועולים אליו בעצמם, בניגוד מוחלט להתנהגותם שלהם בשנים שקדמו להתחדשותה של תופעה זו.

הקואליציה הרחבה הזאת של מנהיגות רבנית, ותיקה כחדשה, שמרנית כליברלית, בעד פתיחת שערי ההר, וכמובן למען תפילה בו – הן מתוך הצורך להפגין ריבונות יהודית במקום המקודש לעם היהודי הן מתוך הרצון להילחם למען מימוש חופש הפולחן היהודי שם – מבטיחה שהמגמה הזאת איתנה ביותר, וקשה להעלות על הדעת התפוגגות טבעית שלה בזמן הקרוב.

כך הביעה מועצת יש"ע את עמדתה הרשמית בסוגיית הר הבית בעלונה השבועי "ישע שלנו":

עם השנים, היחס המפוחד כלפי מימוש הריבונות בהר הבית, יצר ריחוק גדול של יהודים מההר, כאשר למרבה האבסורד, העלייה אליו הפכה מחלומם הלאומי של מיליונים למאבקם הסוער וחסר הסיכוי של מתי מעט. רק בשנים האחרונות, תודות ליהודה גליק וחבריו, חל שינוי משמעותי בתפיסה הציבורית הישראלית את המתרחש בהר. אל השיח הדתי סביב הר הבית, הצטרף שיח כלל-ישראלי בדבר הזכות הבסיסית של כל יהודי, מאמין או לא מאמין, להגיע ולבקר במקום ההיסטורי והחשוב ביותר בתולדות העם היהודי. האיסורים הבלתי-נתפסים על המתפללים היהודים להביט אל השמים, למלמל מילים, להתנועע או להשתחוות, מזכירים מאוד את המציאות במערת המכפלה בחברון, עד לפני 50 שנה.

82 ראו גץ (לעיל הערה 57), יומן 10, עמ' 143, על השפעת הכרזתו של הרב מרדכי אליהו על הצורך בהקמת בית כנסת על ההר.

ליהודים הותר אז לעלות עד המדרגה השביעית במעלה רחבת הכניסה אל המערה, ולהתפלל רק שם. דווקא התעקשותם של יהודי חברון, לאחר ששת הימים, לממש את הריבונות במערה, לא רק שלא הביאה למלחמה נוספת באזור, אלא אף הצליחה לייצר יחסים מכבדים בין יהודי וערביי חברון, המתפללים במערה תוך כבוד הדדי ללוחות השנה היהודי והמוסלמי. חברון בהחלט צריכה לשמש מודל לחיקוי גם בהר הבית. השליטה הבלעדית של הווקף המוסלמי על ההר, היא לא רק כתב ויתור ישראלי על הנכס הלאומי ההיסטורי החשוב ביותר, אלא גם ויתור ביטחוני שמאפשר לערבים להבעיר, כל אימת שירצו, את כל המזרח התיכון כולו, וכפי שכתב המשורר אורי צבי גרינברג: "השולט בהר – שולט בארץ".⁸³

בשל כך, ובניגוד ליוזמות הקצה החתרניות שהוזכרו לעיל – שאפיינו את השנים שקדמו לקמפיין דייוויד – כיום מתמקדת הפעילות הרבנית והציבורית סביב העלייה להר הבית הרבה פחות בניסיון לנשל את המקום מידיים מוסלמיות ויותר באפיק של ניסיון לזכות בדריסת רגל במקום. זהו חיקוי של יוזמות בסגנון "חומה ומגדל" או "מבצע אחת עשרה הנקודות" ערב הקמת המדינה, מתוך רצון לכבוש יעד ולהמשיך לעבר היעד הבא. הצבת מטרה צנועה זו אינה אמורה לחולל התנגדות קיצונית מדי, ועשויה להישמע לצבור הרחב סבירה ולגיטימית. לאמור, לא עוד קריאה ל"הסרת השיקוף" וניסיון להחריב את הקשר בין האסלאם להר הבית אלא רצון מנומס וחוקי להיכנס למקום הראשון במעלה מבחינת העם היהודי.

ביטוי למגמה זו ישנו בכך שכדרך כלל העולים היהודים הדתיים להר עושים זאת על פי הוראת השוטרים ואנשי הווקף ללא הפרת חוק ואף ללא אתגור מדיניות המשטרה.⁸⁴ לפיכך, רבנים אלו ותלמידיהם אינם מקיימים תפילות פומביות או מעשי פולחן יהודיים על ההר (להלן אסתייג קמעה מקביעה מוחלטת זו).

83 "לעלות", יש"ע שלנו, 5.11.2014.

84 ראו אריה יואלי, "יהודה גליק: המשטרה לא מתקפלת בנושא הר הבית", סרוגים, 31.12.2015. עוד ראו שמעון כהן, "שינוי דרמטי במתרחש בהר הבית", ערוץ 7, 18.5.2016.

ה.

תמונת מצב בהווה, לקראת העתיד

לנגד עינינו מתבצע שינוי מהותי בכמיהה להגשמת שלב חדש בתהליך הגאולה. ההכרה בכך שיש ערך בהר הבית ובפולחן סמלי על גביו, אף בהיעדר מקדש, מאפשרת יצירת מצב ביניים שאינו מחייב מלחמה אזורית כוללת, ומצדיק

מאמץ משפטי הסברתי פנים-ישראלי למימוש זכות המוקנית דרך קבע לכל אזרח במדינה מתוקנת. אין כאן ויתור על המקדש השלישי אלא רק הצבת יעד ממשי שאליו יש לשאוף ושהוא בעל ערך מצד עצמו בעיצוב תהליך הגאולה האלוהי שנעשה בידי ישראל.⁸⁵

לא כל מנהיגי הציונות הדתית החותרים כעת למימוש זכות התפילה על הר הבית והעצמת כמות העולים אליו הגיעו להכרה זו, אבל זהו יעד שנתפס כישים ושאפשר לרכז סביבו מאמץ חינוכי ולוגיסטי רב.

זאת ועוד, אי-העיסוק הממשי בקורבנות בהווה מאפשר גם "שיווק" אסתטי וניתן לעיכול של רעיון הכמיהה למקום הבית בלי להתעסק בפולמוס על ההיבטים של עבודת האל במקום המקדש, העלולים להיתפס כפגניים.

בחינת מספר העולים להר הבית ממניעים דתיים בשנים האחרונות היא המפתח החשוב ביותר להבנת התהליך שבעיצומו אנו מצויים. לשם כך יש צורך להכיר את הדינמיקה ואת כללי הכניסה להר ולהשתמש בנתונים אלה כדי להבין את משמעות מספר העולים. בשנת 2003, כאשר נפתח ההר מחדש לעליית יהודים, הנורמות נקבעו לפי המקובל עד שנת 2000, עת נסגר ההר למבקרים יהודים. זאת ועוד, משנת 2003 החלה משטרת ישראל לאפשר כניסת קבוצות גדולות יותר של יהודים (עד חמישים איש בקבוצה, ואף כמה קבוצות העולות להר במקביל). היו תקופות לאחר מכן שבהן הורעו התנאים לכניסה להר, והמשטרה הגבילה את הכניסה לקבוצות קטנות יותר ולא התירה את כניסתה של יותר מקבוצה אחת

85 ראו הרב יעקב מדן, "על דו קיום אפשרי ועל בניין המקדש", בית המדרש הוירטואלי "ע"ש ישראל קושיצקי (תשע"ו)": "הדרך לבניית המקדש חייבת לכלול את האפשרות להתפלל בו כבר עכשיו. הזכרתי בכנס לא מזמן שאני לא מתכנן לבנות את המקדש מחר, אבל בהחלט כן מחרתיים".

בפעם אחת, מלווה באנשי ווקף ובשוטרים. אולם כיום, האפשרויות העומדות בפני יהודים המבקשים לעלות ממניע דתי להר הבית התרחבו והתנאים השתפרו.⁸⁶

שעות הביקור של היהודים משתנות לפי עונות השנה, אבל ככלל, מותר ליהודים לבקר בהר בין שעתיים וחצי לשלוש שעות וחצי בשעות הבוקר, ובשעה נוספת בשעות הצהריים.

בשנים האחרונות ישנה עלייה דרמטית במספר היהודים העולים להר, אל מול רידה מסוימת במספר התיירים (ויהודים שאינם בעלי חזות דתית):

שנה	יהודים (דתיים)	תיירים (ויהודים לא-דתיים)
2009	875,658	306,947
2010	5,792	401,872
2011	8,247	370,240
2012	7,724	312,302
2013	8,528	282,012
2014	10,906	235,262
2015	10,766	192,998
2016	14,054	217,620



86 אברהם בלור, "ישראל מתקדמת בהר הבית", אתר חדשות הר הבית, כ"ו בכסלו תשע"ט.

87 לשם השוואה, בחודש תשרי תשע"ט (2009) לבדו עלו להר הבית 4,702 יהודים. ביום ירושלים תשע"ח עלו להר הבית לא פחות מ-2,084 יהודים להר. ראו "שיא חדש! סיכום חודש תשרי בהר הבריית", אתר חדשות הר הבית, א' בחשוון תשע"ט; "שנת תשע"ח, שנת שיאים בהר הבית: סיכום שנתי", אתר חדשות הר הבית, ג' בתשרי תשע"ט.

שנה	יהודים (דתיים)	תיירים (ויהודים לא-דתיים)
2017	88 30,219	291,087
2018	35,695	663,063
2019	37,708	803,795

יצוין שבשנים 2020-2021 חלה ירידה במספר העולים, עקב משבר הקורונה, אולם למרות זאת הם נותרו גבוהים מאלה של שנת 2016.⁸⁹

אחד האירועים המכוננים שתרם לדרכון רבתי של העלייה להר היה הרצח של הלל יפה אריאל (30.6.2016). הלל, נערה צעירה כבת שלוש עשרה כמותה, נולדה למשפחה פעילה בתנועת "דרישת ההר", והיא עצמה פקדה את הר הבית כמה פעמים. מותה הפך עד מהרה בקרב שוחרי ההר לאירוע רב-משמעות בזירה גיאוגרפית מנותקת מזו שבה נרצחה. הוא הפך אירוע המסמל את הכרזת

88 אין ספק בכך שזהות העולים חשובה לא פחות ממספרם. באתר "חדשות הר הבית" ליקטו רשימה של כמה רבנים שעלו עם תלמידיהם בשנת תשע"ח. כדי להדגים את אופי העולים ואת מקורם לא באגף הקיצוני של הציונות הדתית אביא כמה שמות מהעולים בשנה זו: הרב אבי גיטר (רבה של עפרה), הרב אלחנן סמט (כפר עציון), הרב איל יעקובוביץ' (ראש ישיבת ההסדר בצפת), הרב אלי רייף (מודיעין), הרב אליעזר מלמד (ברכה), הרב בנייהו ברונר (צהר, צפת), הרב ברוך גיגי (ראש ישיבת ההסדר הר עציון), הרב ברוך כהנא (מרכז הרב), הרב יובל שרלו (רעננה), הרב יעקב מדן (ראש ישיבת ההסדר הר עציון), הרב יעקב שמעון (מכון מאיר), הרב יצחק שילת (ראש ישיבת ההסדר מעלה אדומים), הרב צפניה דרורי (קריית שמונה), הרב שלמה רוזנפלד (ראש ישיבת ההסדר בשדמות מחולה), הרב שמעון בן ציון (מכון מאיר) ועוד ועוד. מדי שנה בשנה מתרחבים מעגלי העולים, וגם הפריפריאליות הדתית שלהם משתנה: גורמים מקרב מעגלים מתרחבים והולכים מן הזרם המרכזי מצטרפים לשרות העולים.

89 המובא בטבלה ובמשפט שאחריה מתבסס על נחוני המשטרה, המובאים במאמרו של ארנון סגל, "מ-2009 עד 2017, מספר היהודים העולים להר גדל פי יותר מחמישה", מקור ראשון, כ"ח בטבת תשע"ח (9.1.2018). עוד ראו הנ"ל, "בתוך עשור: מספר היהודים העולים להר הבית גדל פי שישה", מקור ראשון, כ"ט טבת תשע"ט (6/1/2019); ארנון סגל, בגלל הקורונה: מספר היהודים העולים להר ב-2020 ירד בכ-50%, מקור ראשון, כ"ו טבת תשפ"א (10/1/2021).

המאבקים, הפלסטיני-ערבי והיהודי-ישראלי, בכל הנוגע לזכות התפילה בהר והעלייה החופשית אליו.

הנצחתה של הלל אריאל בידי שוחרי המקדש באה לידי ביטוי בכמה אירועים קונקרטיים (לדוגמה, עלייה המונית של בני משפחתה וידידים מלווים בקצינים בכירים ממשטרת ישראל, בהם יורם הלוי, מפקד מחוז ירושלים, כעבור שבועיים להירצחה),⁹⁰ כמו גם בניסיון להכתיב שינוי בסדרי בראשית בהר הבית. כך בדרישה המיושמת בידי שוחרי ההר לשנות את שם שער המוגרבים, השער היחידי שדרכו מותרת כניסת יהודים להר הבית כיום, ל"שער הלל",⁹¹ כך בהנהגת פרקטיקה חדשנית (וכמעט יש לומר מיסודה במסגרת של קדושה) של אמירת דבר הלכה בדיני ברכות צמוד לשער המזרח בהר הבית בידי כל קבוצה העולה להר⁹² תוך פריצת המסגרת המותרת בידי המשטרה, וכן עידוד והעצמה של עליות הילדים להר הבית, שהחלו לצבור תאוצה ונפח עלייה מרשימים.⁹³

גם קביעת וחידוש מסורות דתיות שנהגו בפרקטיקה המקדשית לפני החורבן היא ביטוי של שינוי המחלחל למיינסטרים הדתי. מדי יום מתבשרים פעילי ההר ברשתות החברתיות על אנשים שעלו להר לראשונה בחייהם במסגרת רצונם לתת תודה לבורא עולם על טובות גדולות שזכו לציין, דוגמת חתנים וכלות, בנות ובני מצווה חדשים, ועוד. מן העבר השני חודשה בידי פעילי ההר מסורת עתיקה, שגם

90 רועי ינובסקי, "משפחתה של הלל ז"ל בהר הבית: 'לא יום של עצב, אלא של שמחה'", [ynet](https://www.ynet.co.il/12.7.2016), 12.7.2016; יוני קמפינסקי, "עולים להר לזכרה של הלל יפה הי"ד", [ערון](https://www.ynet.co.il/12.7.2016), 7.12.2016.

91 יוזמה שהחלה אימה של הלל, רינה אריאל, במעמד שבועיים למות בתה (ראו לעיל הערה קודמת). עוד ראו אפרת פורשר, "אם הנרצחת: לקרוא לשער המוגרבים – הלל", [ישראל היום](https://www.ynet.co.il/12.7.2016), 12.7.2016; יפעת ארליך, "להר הבית, לזכר הלל", [ידיעות אחרונות](https://www.ynet.co.il/6.7.2016), 6.7.2016.

92 אברהם בלור מעדכן על כך חדיר בסרטונים בדף הפייסבוק שלו. זוהי יוזמה שמשתתפים בה רבים, המיושמת בעיקר בעליית הילדים הקבועה להר הבית מדי שבוע.

93 מדי יום שלישי בחודשי החופש הגדול בשנים האחרונות עלו עשרות ילדים בגילי גן ובית ספר יסודי להר הבית. פעילות דומה נעשית גם בשאר החופשות, והיא מתעצמת והולכת.

היא צוברת תאוצה, של עליית אבלים (שמסלול העלייה ההיסטורי שלהם היה הפוך מזה של העולים הרגילים).⁹⁴

השינוי המשמעותי הזה, שהתחולל דווקא בשיאו של האבל על מקום המקדש, הוליד בקרב רבים את התחושה שזהו הישג כביר בעל משמעות אונטולוגית בתולדות המאבק על ההר ושחרור ההגבלות הדרקוניות על יהודים המבקשים לממש בהר את זכותם הבסיסית לתפילה ולהתייחדות עם האל במקום המקודש להם ביותר.

תופעות אלה, יחד עם הפיכת הלל אריאל לסמל המאבק למען זכויות יהודים בהר הבית, תורמות לשינוי עמוק בשיח הציוני־דתי, וממנו אל השיח הישראלי. כמעט אין אתר אינטרנט חדשות־דתי, ובכלל זה אתרים חרדיים, שאיננו מסקר ברמה כזו או אחרת את הישגי תנועת העלייה להר הבית. פוליטיקאים חרדים ומנהיגים רוחניים של החברה החרדית נאלצים לחזור שוב ושוב על המנטרה שהעלייה להר הבית בעייתית מבחינה הלכתית ומסוכנת, דבר התורם להצפה חוזרת ונשנית של הנושא ולזיהוי ההתנגדות אליו כאקט חרדי־גלותי שאינו עולה בקנה אחד עם ההכרה במעשה האלוהי של הקמת מדינת ישראל והשבת הריבונות היהודית לחלקי ארץ ישראל השלמה.

העולים להר הבית מציינים גם שינויים פרסונליים בצמרת המשטרה ובמשרד לביטחון פנים שתרמו לאווירה עוינת פחות מצד גורמי האכיפה כלפי העולים. נוסף על כך, ולא בלי קשר לגורם הראשון, הגורמים האסלאמיים הקיצוניים סולקו ממסלול העלייה היהודי. פתיחת עמדת הבידוק זמן מה לפני העלייה, יצירת תשתיות נוחות יותר לעולים ושינוי כללי באווירה המשטרתית תרמו כולם גם הם לתמורה.

94 על בסיס המשנה במסכת מדות ב, ב: "כל הנכנסין להר הבית נכנסין דרך ימין ומקיפין ויוצאין דרך שמאל, חוץ ממי שאירעו דבר, שהוא מקיף לשמאל. 'מה לך מקיף לשמאל?' 'שאני אבל'. 'השוכן בבית הזה ינחמך!' 'שאני מנודה'. 'השוכן בבית הזה יתן בלבם ויקרבוך!', דברי רבי מאיר. אמר לו רבי יוסי: עשיתן כאילו עברו עליו את הדין, אלא 'השוכן בבית הזה יתן בלבך ותשמע לדברי חבריך ויקרבוך'".

ביטוי מובהק לשינוי הציבורי הוא כנס דורשי ציון שנערך לראשונה בכנסת (7.11.2016) וזכה לסיקור תקשורתי נרחב בארץ ובעולם.⁹⁵ בכנס הופיעו יושב ראש הכנסת, מר יולי אדלשטיין, השר לביטחון פנים, גלעד ארדן, השר לענייני ירושלים, זאב אלקין, שר התיירות, אורי אריאל, סגן שר הביטחון, הרב אלי בן-דהן, סגנית שר החוץ, ציפי חוטובלי ואישי ציבור רבים נוספים.

בנאומו התבטא השר ארדן באופן חסר תקדים בציבוריות הישראלית מפי איש שלטון על המתחולל בהר הבית ועל התהליכים שהממשלה מגיבה אליהם בהר. בין השאר צוטט כאומר:

הסטטוס קוו כיום בהר הבית מקפח את העם היהודי. זאת האמת. כשאני נכנסתי לתפקידי הצרו את צעדיהם של עולים יהודים להר הבית על בסיס סממנים חיצוניים וגזעניים, התקרבו אל המתפללים בצורה מאיימת [...] הובלתי יחד עם ראש הממשלה, שר הביטחון והקבינט החלטות על הוצאה של המוראביטון והמוראביטט אל מחוץ לחוק, הוצאת הפלג הצפוני של התנועה האיסלאמית אל מחוץ לחוק [...] הסטטוס קוו נוטה לרעת היהודים. אני שמח שיש עלייה משמעותית במספר המבקרים להר הבית. אני חושב שהניצחון שלך, יהודה

95 הכנס הועבר בשידור חי באחרים המגזריים ערוץ 7 וסרוגים. על הכנס הופיעו כתבות באמצעי מדיה שונים. ראו ניר חסון, "שרים ויו"ר הכנסת בכנס לשינוי הסטטוס קוו בהר הבית: 'מקפח את העם היהודי'", *הארץ*, 7.11.2016; טל שלו, "השר ארדן: 'הסטטוס-קוו בהר הבית מקפח את העם היהודי'", וואלה, 7.11.2016; Marissa Newman, "Temple Mount Activists Convene in Knesset, Urge PM to 'Open Gates' to Jewish Prayer," *Times of Israel*, 7.11.2016; Julio de la Guardia, "Miembros del Gobierno israelí apoyan que se cambie el statu quo en Explanada," *El Confidencial*, 7.11.2016 (online); Lahav Harkov, "Israeli Minister Admits Government Discriminates against Jews on Temple Mount," *Jerusalem Post*, 8.11.2016; Andrew Tobin, "These American Jews are looking beyond the Western Wall – to Prayer on the Temple Mount," *Jewish Telegraphic Agency*, 7.2.2017 (online)

אחבר הכנסת יהודה גליקן, על אותם טרוריסטים שפלים הוא קודם כל בכך שיותר יהודים עולים להר הבית.⁹⁶

סגן השר בן־דהן אמר בכנס:

לא יתכן שלכל בני הדתות בעולם מותר לעלות להר הבית ולהתפלל שם כאוות נפשם, ורק לנו היהודים, שזהו המקום המקודש לנו ביותר, אסור להתפלל שם. למרות שאני באופן אישי איני עולה להר הבית, כמצוות רבותיי, אני תומך בכל מי ששומע בקול רבותיו ועולה להר הבית. חייבים להסדיר את תפילת היהודים בהר הבית וככל שהדבר ייעשה מוקדם יותר, ייטב לכולנו.⁹⁷

התבטאויות אלה משקפות שינוי מגמה גם בקרב מקבלי ההחלטות במדינת ישראל, ומלמדות על כך שהוכשרו הלבבות בקרב אישי ציבור לדבר בגלוי על הצורך בשינוי הסטטוס־קוו בהר הבית.⁹⁸ מאז התקיימו כנסים ואירועים נוספים ברוח דומה ובהרכבים מרשימים לא פחות.

סיכום המגמות, הנתונים וההצלחות הללו מורה על כך שלפנינו מגמה הנמצאת בעיצומה. סביר להניח שנראה אותה מתחזקת והולכת, בעיקר בשל ההשקעה הכבירה של מובילי הדעה בציבור הציוני־דתי בכמה זירות מרכזיות: חינוך, תקשורת, משפט ופוליטיקה. קביעת הסמלים והטקסים והימנעות משפה פוליטית קיצונית ומהזדהות עם דמויות קצה בעולם הרבני והפוליטי, בד בבד עם מאמצי שיווק אגרסיביים ופנייה לציבור הרחב באמצעות הרשתות החברתיות מעל ראשה של התקשורת הממוסדת, מביאים לחשיפה גדולה מאוד של העלייה

96 חסון (לעיל הערה 95: ההדגשות שלי).

97 חומר ניר, "בן דהן: יש תקנות מוכנות להפילת יהודים בהר הבית", סרוגים, 7.11.2016.

98 את הסטטוס־קוו בהר הבית חקף כבר ראש עיריית ירושלים, ניר ברקה, לפני כמה שנים. ראו בריאיון שנערך עימו לקראת שנת תשע"ה – אורלי גולדקלנג ויעל פרידסון, "הפסקת הרכבת בשועפאט משמעה חלוקת העיר", nrg, 8.10.2014.

להר ולזיהויה עם הצורך במאבק על ריבונות יהודית ועל שוויון זכויות ליהודים בעיר הבירה ובמקום המקדש.

מגמה זו משתלבת היטב בצורך אידיאולוגי המשולב במארג התיאולוגי, המאפיין את הציונות הדתית כמעט מראשיתה. קיומו של אתוס אקטיבי של פעילות ארצית למען קידום מהלכי הגאולה, המשולב עם הצבת יעד מתקבל על הדעת (מיסוד זכות התפילה ומקום תפילה בהר) לאחר מיצוי יעדים קודמים דוגמת היאחזות והתנחלות בחלקי הארץ ושינוי המפה של ארץ ישראל כך שהחזרה לקווי '67 תהפוך בלתי־ישימה בעליל, מסבירים היטב מדוע העלייה להר הבית והמאבק הפוליטי והדתי על הריבונות היהודית וזכות התפילה בו הם ככל נראה אחד היעדים המרכזיים שיעמדו לפתחה של הציונות הדתית בעשורים הקרובים.

אל-חרם אל-שריף/אל-אקצא בעיני הפלסטינים

יצחק רייטר

הסכסוך היהודי-ערבי על ארץ ישראל, ועל ירושלים במרכזה, עיצב את הראייה הפלסטינית בת זמננו בנוגע לאתר הקרוי בפי הפלסטינים "אל-חרם אל-שריף" (המקום הקדוש הנאצל) או מתחם מסגד "אל-אקצא". בעוד מקורות אסלאמיים קדומים מציגים מסורות וגרסאות שונות על התפתחות קדושתה של ירושלים באסלאם בכלל ושל מתחם אל-אקצא בפרט, הפלסטינים בני זמננו מאמצים נרטיב אחיד המושפע מהסכסוך היהודי-ערבי בן מאה השנים. עיון בספרי לימוד פלסטיניים, בספרי עיון ובעיתונות הפלסטינית מלמד על כך שלפלסטינים סיפור מגובש על ההיסטוריה של ירושלים ועל מתחם אל-אקצא. סיפור אחיד שאין בו כמעט ספקות או

.א
מבוא

גרסאות. סיפור המתכחש בין השאר למקורות האסלאמיים הקדומים בדבר מקור קדושתו של המקום ליהודים.

יודגש שמתחם הר הבית/אל-אקצא אינו עומד בפני עצמו. המתחם המקודש הוא חלק מהסיפור על קדושת ירושלים, וקדושת ירושלים היא חלק מהוויכוח הפוליטי היסטורי סביב השאלה למי שייכת הארץ הזאת.

במאמר זה אציג את התמונה המתקבלת מהשיח הפלסטיני והכלל-מוסלמי בן זמננו אל מול ההיסטוריה של מתחם הר הבית וירושלים כפי שהיא עולה מהמחקר ההיסטורי המערבי, המתבסס על ניתוח טקסטים אסלאמיים קדומים בערבית. נוסף על כך אציג את ההשפעה של העצמת התודעה בדבר חשיבותו של מתחם אל-אקצא בפרקטיקה היום-יומית של הסכסוך היהודי-ערבי.

אפתח בירושלים. בשנות העשרים של המאה העשרים התגבשו תושבי הארץ הערבים לקהילה לאומית טריטוריאלית פלסטינית בתוך התנועה הלאומית הערבית במזרח התיכון. שני תהליכים הזינו את הפיכת ירושלים למרכז פוליטי בעבורם: התהליך הראשון היה כרוך בשליטתן של משפחות הנכבדים הירושלמיות בציבור הערבי בארץ, שהיה כפרי ברובו וראה באליטות הנכבדים הנהגה טבעית, מה גם שאחת המשפחות – משפחת חוסייני – מתייחסת לבית האשם במשפחת הנביא מוחמד; התהליך השני היה כרוך בהחלטת ממשלת המנדט הבריטי לקבוע את מרכזה בירושלים ובפעולות שהיא נקטה למימוש כתב המנדט והצהרת בלפור.

הכיבוש הבריטי של הארץ נראה בעיני הערבים כמעט כמו כיבוש צלבני חדש של ארץ הקודש. הכיבוש הצלבני של הארץ הקדושה בסוף המאה האחת עשרה עורר את הרגשות הדתיים וחיוק את הזהות הדתית בקרב מוסלמים ויהודים כאחד. שתי הקהילות הדתיות הללו מיהרו לחקות את "הגיאוגרפיה הקדושה" של הצלבנים באמצעות טיפוח מקומות קדושים, חלקם חדשים מבחינתן (קבר דוד וקבר שמואל, למשל). גם הכיבוש הבריטי והתנועה הציונית עוררו בקרב המוסלמים, שהיו רוב תושבי הארץ באותה תקופה, את הרגש הדתי ואת הצורך להתלכד סביב סמלי הדת, ובעיקר סביב המקומות הקדושים. למקומותיהם הקדושים של הפלסטינים הנוצרים לא נשקפה סכנה, שהרי השלטון היה בריטי נוצרי. אולם מבחינת תושבי הארץ המוסלמים, אל-חרם אל-שריף/אל-אקצא היה לסמל זהות

מרכזי, שמצד אחד יש להגן עליו ומצד שני אפשר להשתמש בו ככלי במאבק הטריטוריאלי הלאומי.

התנועה הציונית על הנהגתה החילונית הייתה הראשונה שהשתמשה במקומות הקדושים בירושלים כסמלי זהות מלכדים. ניסיונות יהודיים לרכוש את רחבת הכותל המערבי החלו עוד במאה התשע עשרה ללא הקשר ציוני. הם נמשכו גם לאחר מלחמת העולם הראשונה, והפעם בהקשר לאומי. יושב ראש ועד הצירים, חיים וייצמן, ניסה ב־1918 – מייד לאחר הכיבוש הבריטי של הארץ – לרכוש את רחבת הכותל המערבי, בסיועו של המושל הבריטי של ירושלים, רונלד סטורס.¹ משנכשל המאמץ, ובחפשו סמלי זהות לאומיים דתיים, פנה וייצמן לשפץ מקומות קדושים קטנים יותר בירושלים, כמו מערת הסנהדרין הקטנה. ירושלים, ציון, תפסה בתקופת גלות ישראל מקום מרכזי בריטואלים ובתיאולוגיה. על פי התפיסה התיאולוגית, בכוא היום עתידה להתרחש גאולה עם ביאת המשיח, שבמהלכה ייבנה בית המקדש בשלישית. התנועה הציונית נשענה על סמלי הזהות המאחדים ושילבה את האלמנטים הדתיים באתוס הציוני, שבמרכזו השיבה לציון.

בתקופת המנדט השתמשה המנהיגות הפלסטינית בהתוותה, ובעיקר ראש המועצה המוסלמית העליונה המופתי אמין אל-חוסייני, במקורותיה התיאולוגיים של תפיסה יהודית זו כדי להציג את עמדת הערבים בפני ועדת החקירה הבינלאומית בסוגיית הסכסוך על הכותל המערבי, שהתכנסה בשנים 1929–1930. הצד המוסלמי טען בהליך מעין-משפטי זה שהכותל המערבי אינו יערם הסופי של היהודים ושכל מטרתם היא להשתלט על הר הבית כדי למלא את מצוות הקמת הבית השלישי. מנהיגי היישוב היהודי, לעומת זאת, הדגישו שאין להם כל תביעות על הר הבית.²

1 דותן גורן, "מאמצי היהודים לקניית אחיזה בכותל המערבי ובסביבתו", אריאל 181–180 (2007), עמ' 125–136.

2 Great Britain, Colonial Office, "Report of the Commission Appointed [...] to Determine the Rights and Claims of Moslems and Jews in Connection with the Western Wall or Wailing Wall in Jerusalem," London, 1930, pp. 33–60; Yitzhak Reiter, *Contested Holy Places in Israel-Palestine: Sharing and Conflict Resolution*, London and New York: Routledge, 2017, pp. 3–19

במאמר זה אטען שמתחם אל-חרם אל-שריף/אל-אקצא כפי המוסלמים, שהוא מתחם הר הבית כפי היהודים, הוא עוגן זהות מרכזי בעיני המוסלמים תושבי הארץ ושהמקום התקדש במאה השביעית בנסיבות פוליטיות ספציפיות, אבל מאז בניית כיפת הסלע היה האתר ל"סלע קיומם" של מוסלמים רבים כפי שהוא "סלע קיומם" של יהודים רבים.

אפתח בתיאור הנרטיב הפלסטיני של קדושת אל-אקצא, סיפור היסטורי העובר מדור לדור במאה השנים האחרונות; לאחר מכן אנגיד את הסיפור ההיסטורי הפלסטיני והמוסלמי אל מול המחקר המערבי ואעמוד על ההבדלים ביניהם; בחלק השלישי של המאמר אדון במקורות האסלאמיים הקדומים, המדגישים את הקשר של היהודים לסלע שבלב המתחם ולזיהויו עם מקומו של מקדש שלמה; בחלק הרביעי אדון בתהליך הכחשת הזיקה היהודית להר הבית בידי רבים מאוד מהפלסטינים והמוסלמים ברחבי העולם; לבסוף אדון באתגרי הזמן החדש, תקופת מאה שנות סכסוך טריטוריאלי יהודי-ערבי הלוכש לעיתים אופי של סכסוך דתי יהודי-מוסלמי אשר בו משמש מתחם הר הבית/אל-אקצא סמל מגייס.

1.

הנחלת קדושת אל-אקצא ירושלים בקרב פלסטינים ובעולם המוסלמי

אחת העדויות בנות זמננו לדרך אשר בה רואים המוסלמים הפלסטינים את ירושלים ואת אל-אקצא/אל-חרם אל-שריף היא ספרו של שיח' עבד אל-חמיד אל-צאא'יה, שפרסם בשנת 1969, כשנתיים לאחר שישראל החילה את המשפט ואת המינהל שלה על מזרח ירושלים. אל-צאא'יה

הוא יליד שכם שסיים את לימודיו במוסד אל-אזהר בקהיר בשנות העשרים של המאה העשרים. הוא שימש קאדי בשכם ולאחר מכן בירושלים, והיה חבר בית הדין השרעי לערעורים עד 1948. בתקופת השלטון הירדני בגדה המערבית ובירושלים שימש אל-צאא'יה ראש בית הדין השרעי לכל הגדה המערבית, ובכללה ירושלים המזרחית. הוא היה ממייסדי הרשות האסלאמית העליונה בשנת 1967 – גוף שנאבק נגד צעדיה של ישראל בירושלים ובמקומות הקדושים, ובספטמבר של אותה שנה היה אחד הראשונים שישאל גירשה לירדן. בירדן ארגן אל-צאא'יה כנס להצלת ירושלים ואף שימש שם שר ההקדשים והמקומות

הקדושים ולאחר מכן קאדי ראשי של הממלכה. כן שימש נשיא המועצה הלאומית הפלסטינית של אש"פ עד שנת 1993. לאחר מותו בעמאן הוא הובא לקבורה בירושלים.

ספרו של אל-צאא'יח, "חשיבותה של ירושלים באסלאם", שנכתב כשנתיים לאחר שגורש לירדן, הוא הוכחה לכך שבהקשר ההיסטורי אי-אפשר להפריד בין ירושלים לבין המתחם המקודש אל-אקצא. בפרק הראשון של הספר כותב אל-צאא'יח ש"ירושלים מאז הקמתה הייתה יישוב ערבי [...] ולה מעמד מקודש בקרב הערבים עוד לפני [הולדת] היהדות, הנצרות והאסלאם"³. אל-צאא'יח ממשיך וטוען שמי שייסד את ירושלים הוא מלכיצדק היבוסי, שהיה ערבי, וכשאברהם הגיע לעיר הוא פגש אותו בה.⁴ קדושתה של ירושלים לאסלאם התחילה לדבריו במסע הלילי המופלא של הנביא מוחמד (אָסְרָאא') אל מסגד אל-אקצא, הנזכר בסורה 17: 1 ובחדית' בדבר נס העלייה של הנביא מירושלים השמימה (מְעֶרָאג') וחזרתו מהעולמות העליונים עם עמוד התווך השני של האסלאם – חמש תפילות ביום. המסע הלילי התרחש לדבריו כשנה קודם הגירת הנביא מוחמד לאל-מדינה. האסראא' והמעראג' הם לדבריו האירועים האסלאמיים החשובים שהנציחו את שמה של אל-קודס (ירושלים), האדירו את מעמדה וקשרו בינה לבין העולם האסלאמי.⁵ יתר על כן, אל-קודס היא גם כיוון התפילה הראשון באסלאם. לדברי אל-צאא'יח היא הוכרזה ככיוון תפילה לאחר ביקורו הלילי של הנביא בירושלים. נוסף על כך, המקורות האסלאמיים הקדומים מצביעים על המלצה/הנחיה של הנביא שבעתיד, לאחר כיבוש ירושלים (הנביא חזה לדבריו את כיבוש ירושלים), יתחיל מסע החג' למכה בירושלים (בשמה הערבי הקדום: בית אל-מְקָדָס). אל-צאא'יח מצטט לשם כך מסורות המתארות את המעלות של יציאה לחג' מירושלים: מי שיצא לחג' או לעומרה (עלייה לרגל שלא בעונת החג') ממסגד

3 עבד אל-חמיד אל-צאא'יח, אהמית אל-קדס פי אל-אסלאם, עמאן: [חמו"ל], 1969, עמ' 9. ראו גם ספרו של ראש עיריית ירושלים לשעבר, רוחי אל-ח'טיב, תהוויד אל-קדס, עמאן: לג'ינת אנקאד' אל-קדס, 1970.

4 אל-צאא'יח (לעיל הערה 3), עמ' 10.

5 שם, עמ' 25. על אל-אסראא' ואל-מעראג' ראו יצחק רייטר, מירושלים למכה ובחזרה: ההתלכדות המוסלמית סביב ירושלים, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2005, עמ' 24.

אל-אקצא – יימחלו לו כל חטאיו.⁶ בהמשך הוא מפרט שמות של חמישה מבני לווייתו של הנביא (צחאבה) שיצאו לחג' מירושלים. אל-צאא'יח מוסיף ומצטט מסורות אסלאמיות בשבח ירושלים, מצביע על מעלת התפילה במסגד אל-אקצא, על הביקור בירושלים ועל המגורים בה, ומביא שמות של שישה עשר צחאבים ואישים מוסלמים חשובים שהתגוררו בה או התפללו במסגד אל-אקצא. על פי מסורת נוספת המצוטטת אצלו, הסלע במתחם המקודש הוא המקום הקרוב ביותר לשמיים, ובכוא המלאך המבשר על תחיית המתים (אסראפיל), הוא יתקע על פי האמונה המוסלמית בשופר ויעורר את המתים על הסלע שבמתחם אל-אקצא.⁷

הנרטיב הפלסטיני כעולה מספרו של אל-צאא'יח מהגיש את חשיבות אתר אל-אקצא, שהוא מתחם הר הבית, כמוקד של הזהות האסלאמית ושל ההיסטוריה האסלאמית הקדמונית. האתר נקשר במישרין לנביא מוחמד ולפרקים חשובים באסלאם הנזכרים בקוראן ובמסורת המוסלמית, וכן לבני דורו של הנביא שהגיעו לבית אל-מקדס/אל-קודס. אל-אקצא, על פי הגדרה זו, אינו רק המסגד הנמצא בחלקו הדרומי של הר הבית, כי אם כל המתחם אשר הסלע הקדוש נמצא במרכזו – אותו סלע שהיהודים מזהים כ"אבן השתייה" וכמרכזם של בתי המקדש הראשון והשני. יודגש שספרו של אל-צאא'יח אינו מחדש דבר שלא היה ידוע. לספר תפקיד חינוכי: להפיץ את הידע על היותו של מסגד אל-אקצא (היינו, מתחם הר הבית) המקום השלישי בחשיבותו באסלאם. דור המוסלמים בני זמנו צריכים לדעת מדוע עליהם להיאבק לשחרורה של ירושלים על מקומותיה הקדושים לאסלאם.

לאחר התקופה הצלבנית הוטמע בעולם המוסלמי מעמדו של מסגד אל-אקצא כבעל משקל זהה לזה של מסגד הכעבה הקדוש במכה ומסגד הנביא באל-מדינה, שזכו שניהם במעמד הגבוה של "חרם". מתחם המסגד בירושלים כונה החל כמאה השתים עשרה לערך "אל-חרם אל-שריף", היינו, המקום המקודש הנאצל. אולם לאחר הכיבוש הבריטי של ירושלים חזרו ערביי ארץ ישראל המוסלמים (לימים: הפלסטינים) בהדרגה להשתמש בשמו המקורי של הר הבית בערבית – השם הנזכר

6 אל-צאא'יח (לעיל הערה 3), עמ' 30-31.

7 שם, עמ' 35-44.

בקוראן כ"המסגד הרחוק ביותר" – אל-מסג'ד אל-אקצא, יותר מאשר במונח אל-חרם אל-שריף, שאינו נזכר בקוראן, ולכן היה שגור פחות בפי מוסלמים בעולם. לאחר 1967 התגברה מגמה זו משום שהפלסטינים ביקשו לשוות לכל רחבת הר הבית מעמד קדושה בדומה למסגד, ובדרך זו לקבוע עובדות בנוגע לפעילותם של יהודים ושל כוחות הביטחון הישראליים בתחומי האתר – דהיינו, למנוע מיהודים להתפלל בהר ולמנוע כניסה ופעילות של כוחות ביטחון ישראליים במתחם כולו. הרשות הפלסטינית פרסמה הודעה שמסגד אל-אקצא כולל את שטחי התפילה ואת החצרות של אל-חרם אל-שריף.⁸

ספרו של אל-צאא'יח היה ב-1969 ניצן פוסט-67' המבשר את העתיד לבוא: שפע של חיבורים פרי עטם של מוסלמים בארץ ומחוצה לה, העוסקים בקדושת ירושלים ומסגד אל-אקצא, ראו אור – כל ספר וכל מאמר מבקשים להוסיף עוד ועוד נדבכים המחזקים את זהותם האסלאמית של ירושלים ושל מתחם אל-אקצא.⁹ לדוגמה, ספרו של שיח' ד"ר יוסף אל-קרדאווי, שכותרתו: "אל-קודס היא בעיה/סוגייה [בוערת] של כל מוסלמי", שהתפרסם בשנת 1998 ונפוץ ברכים באמצעות המרשתת. חשיבותו של הספר היא בראש ובראשונה בזוהת מחברו. אל-קרדאווי נחשב חכם ההלכה המוסלמי מספר אחת בעולם המוסלמי. הוא מזוהה עם תנועת האחים המוסלמים, ואף שהוא הולך בדרך האמצע ("וסטייה") בסוגיות של משפט מוסלמי, הוא רדיקלי ביותר ביחסו העוין למדינת ישראל. מסיבה זו, ספרו על ירושלים מופץ בקרב קהלים רבים ומסייע בהרחבת השיח על אל-אקצא ועל

8 ההודעה פורסמה ב-21 במרץ 1981 בתגובה למאמר בג'רוזלם פוסט. ראו טעד אל-דין אל-עלמי, ותיאייק אל-היאיה אל-אסלאמיה אל-עליה, אל-קדס: דא'רת אל-אוקאף, 1984, עמ' 325. כבר בשנות השמונים חזר הביטוי מסג'ד אל-אקצא, או אל-אקצא, לחאר את כל תחומי הר הבית/אל-חרם אל-שריף, והיה למונח שגור בפייהם של מוסלמים מקומיים וכן בפי המוסלמים בכלל. אל-אקצא הפך גם סמל המאבק הפלסטיני. יחידת השוטרים הפלסטינים שהקימה הרשות הפלסטינית ביריחו קרויה חטיבת אל-אקצא, והמחנה המשטרתית ביריחו מכונה מחנה אל-אקצא. האינתיפאדה השנייה נקראה אינתיפאדת אל-אקצא, וכינוס הפסגה הערבית בשנת 2000 נקרא פסגת אל-אקצא. אל-אקצא הוא גם שמו של כתב העת של צבא ירדן, והדוגמאות רבות. ראו יצחק רייטר, "השלישי בקדושה, הראשון בפוליטיקה: אל-חרם אל-שריף בעיני מוסלמים", ריבונות האל והאדם: קדושה ומרכזיות פוליטית בהר הבית, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2001, עמ' 163.

ירושלים הן בחיזוק הזהות האסלאמית הן בהתוויית דרך פעולה להחזרת האתר המקודש לשליטה מוסלמית בלעדית.

כמו אל-צאא'יח ורבים אחרים לפניו גם אל-קרדאווי מדגיש את העובדה שירושלים הייתה כיוון התפילה הראשון באסלאם, את ליל המסע של הנביא מוחמד ואת נס עלייתו לשמיים (אסראא' ומעראג'). הוא מדגיש שאירועים אלו הם מעשה אלוהי ולא דבר שנעשה ביד אדם. על פי פסוק 17: 1 בקוראן, אלה בירך לא רק את המקום המקודש אלא גם את "סביבותיו" של מסגד אל-אקצא, ובכך הפך את ירושלים לעיר השלישית בקדושתה לאסלאם. זאת ועוד, קרדאווי מציין גם את המסורת האסלאמית המכונה "מסורת אכיפת הגמלים" או "מסורת שלושת המסגדים", שהעביר אחד מחבריו של הנביא מוחמד (אבו הוריירה) ושלפיה הנביא אמר: "לא תאכפו את הגמלים [למסע] אלא [לשם עלייה לרגל או תפילה] לשלושה מסגדים: המסגד הקדוש [הכעבה במכה], מסגדי זה [מסגד הנביא באל-מדינה] ומסגד אל-אקצא". בדברים אלה טוען אל-קרדאווי שהנביא מוחמד בישר את כיבושה של ירושלים בידי האסלאם ושהדבר אף מעוגן בפסוקי הקוראן. הוא ממשיך ומדבר על כניעת הפטריארך הנוצרי של ירושלים לח'ליפה עומר אבן אל-ח'טאב (מסורת המתייחסת לכיבוש המוסלמי בשנת 636 לספירה), שקיבל ממנו את מפתחות העיר ומסר לו את "חוזה עומר", הקובע את תנאי הכניעה ומשמש מודל של יחס האסלאם כלפי נוצרים ויהודים. מסורת שלושת המסגדים היא אחת המסורות החשובות בסוגה הספרותית הידועה כ"שבחי ירושלים". עימה נמנות מסורות רבות אחרות המציינות שתפילה באל-אקצא כמוה כאלף או כחמש מאות תפילות בכל מסגד אחר, ושמסגד אל-אקצא נבנה שני, קודם שנבנה מסגד הנביא באל-מדינה.

על כל אלה מוסיף אל-קרדאווי שירושלים היא ארץ הנבואה והנביאים. היא נזכרת לדבריו בחמישה מקומות בקוראן. כמו כן הוא קושר בין המקורות הקדומים לבין הציווי הפוליטי על המוסלמים להתגורר בירושלים, להגן עליה כמבצר מוסלמי ולנהל מלחמת קודש (גי'האד) לשחרורה אם תיפול ביד זרים. זוהי תמצית ההיסטוריה העכשווית הפלסטינית והכלל-מוסלמית בנוגע לירושלים ולמתחם אל-אקצא. בחמשת העשורים האחרונים הוטמעו אל-אקצא ואל-קודס עמוק בתודעה האסלאמית ברחבי העולם המוסלמי.

ג.

המחקר המערבי ושאלת קדושתן של ירושלים ואל-אקצא באסלאם

על שאלת התקדשותה של ירושלים ושל מתחם מסגד אל-אקצא, המזוהה בעיני היהודים עם הר הבית, יש דעות שונות במחקר המערבי. יש הסבורים שהן התקדשו כבר בתקופה המכאית של הנביא מוחמד (אורי רובין); יש הסבורים שהדבר התרחש רק בתקופה האומיית, ובעיקר סביב בניית כיפת הסלע בידי הח'ליפה עבד אל-מלכ בן מרוואן בשנת 691/2, כלומר, כשישים שנה לאחר מות הנביא; יש כמה מומחים ישראלים ופרו-ישראלים לאסלאם ולמזרח התיכון המפיצים דעה המבקשת למזער את מעמדה של ירושלים ושל מתחם אל-אקצא באסלאם. מומחים אלה טוענים שירושלים לא נזכרה אפילו פעם אחת בקוראן, הוזנחה על ידי שליטים מוסלמים לאורך ההיסטוריה המוסלמית ומעולם לא שימשה מרכז פוליטי ויעד קדושה מרכזי למוסלמים.¹⁰ אף שדעה שלישית זו נשענת על כמה גרעיני עובדות, היא אינה נכונה כלל ועיקר. כמה נעוץ אפוא ההבדל בין הנרטיב המוסלמי בן זמננו למסקנות חוקרים מהאקדמיה בארצות המערב וכישראל?

1. כיוון
התפילה הראשון

ירושלים אינה נזכרת בשמה בקוראן – הספר הקדוש למוסלמים. היא מופיעה במסורות (חדית', בבחינת תורה שבעל פה) המתייחסות לפסוק הקוראני (סורה 2: 144) האומר מפי אללה: "הפנה את פניהם לעבר המסגד הקדוש" (תרגום אורי רובין). פסוק זה, שעל פי הפרשנות המוסלמית "ירד" אל שליח אללה (הנביא מוחמד) באמצע השנה השנייה לאחר הגירתו ממכה לאל-מדינה (שנת 623 לספירה), מספר על הסבת כיוון התפילה (קבלה) ממקום מסוים לעבר מסגד הכעבה במכה. ירושלים הייתה הקבלה הראשונה עד אז (יש הטוענים שמצב זה נמשך מיום ההתגלות הראשון של אללה לנביא מוחמד, כלומר, שלוש עשרה שנה, ויש הטוענים שהקבלה הירושלמית שימשה את המתפללים

10 ראו למשל מנשה הראל, שלוש הדתות ותרומתן לירושלים, שערי תקווה: מרכז אריאל למחקרי מדיניות, 2005; Dore Gold, *The Fight for Jerusalem*, Washington, DC: Regnery, 2007

המוסלמים רק כשנה וחצי, מעת שהנביא מוחמד היגר אל מכה בשנת 622). המחקר המערבי מקבל את הפרשנות שלפיה הקבלה הראשונה הייתה בירושלים, אלא שאת ההחלטה לשנותה הוא אינו מייחס לאלוהים אלא לנביא מוחמד כבשר ודם. המסורת המוסלמית מציגה את בחירת ירושלים ככיוון התפילה הראשון בתקופת מכה כתרגיל טקטי של הנביא, שנועד לעודד את היהודים לתמוך במוחמד כנביא הגואל, ואילו שינוי כיוון התפילה בתקופת אל-מדינה מרמז, לדעת אורי רובין, על התנתקות מהרגלי התפילה של "אלה שניתן להם הספר", כלומר, היהודים.¹¹ בתקופת מדינה הייתה התנתקות מהחזון המשיחי של היהודים והפניית עורף להם עקב סירובם לקבל את מוחמד כנושא הגאולה שהם מייחלים לה.¹² בתקופת חייו של הנביא באל-מדינה הייתה מכה מושא הדאגה שלו, והיה זה אך טבעי שכדי לגבש סביבו קהילה של מלחמה באויבים ממכה קבע את האתר הקדוש המרכזי שלה כמטרה דתית, צבאית ופוליטית. אפשר להניח שהנביא ביקש לכוון את מאמיניו לעבר היעד האסטרטגי שהיה תפוס בידי אויביו, בני שבטו שגירשוהו ממכה, ובכך לחזק את המוטיבציה למלחמה בבני עיר זו. יש גם לזכור שירושלים הייתה אז תחת שלטון הממלכה הפרסית החזקה (614-628), ולאחר מכן בידי האימפריה הביזנטית. אזור הכעבה במכה היה מוכר בחצי ערב כמרכז פולחני לעובדי האלילים, ואפשר להניח שסטייה למקום קדוש מרוחק שנמצא בידים נוצריות, לא נקלט היטב בחצי האי ערב.

הסבת כיוון התפילה מירושלים יכלה גם להתפרש כהפניית גב של האסלאם בן זמנו של הנביא לירושלים, כפי שטוענים חוקרים אחדים. אולם כפי שהראיתי לעיל בחיבוריהם של אל-צאא'יח ואל-קרדאווי, מוסלמים בני זמננו ידגישו חזר והדגש שירושלים התקדשה מתחילת האסלאם על ידי הוראתו של

11 אורי רובין, בין ירושלים למכה: קדושה וגאולה בקוראן ובמסורת האסלאם, ירושלים: מאגנס, 2019, עמ' 228, 231, 264. ראו סורה 142-150: "קבענו את כיוון התפילה אשר החזקת בו לפנינו, רק למען נדע מי הולך בעקבות השליח ומי שב על עקבותיו [...] והנה עתה ניתן לך כיוון תפילה אשר ישביע את רצונך: הטה פניך לעבר המסגד הקדוש [מכה], באשר תהיו, שם הטו את פניכם לעברו [...] גם אם תציג לאלה אשר ניתן להם הספר את כל האותות, לא יקבלו עליהם את כיוון תפילתך, ואף אחת לא תקבל עליך את כיוון תפילתם" (תרגום אורי רובין).

12 שם, עמ' 27-28, 194, ומראי מקום בהערה 16.

הנביא להתפלל לעברה. מובן שנרטיב אסלאמי פרשני זה מושפע מהסכסוך היהודי-ערבי.

2. המסע הלילי והעלייה השמימה
 כאמור, ירושלים אכן אינה נזכרת בשמה בקוראן. אולם "מסג'ד אל-אקצא" (ללא קביעת מיקומו) נזכר בסיפור המסע הלילי (אסראא') של הנביא מוחמד: "מהמסגד הקדוש אל המסגד הרחוק ביותר (מילולית: אל-אקצא)". אלא שהקוראן איננו מפרש היכן נמצא אותו מסגד רחוק. לפסוק הקוראני (17: 1) נוספה כעבור עשרות שנים מסורת (חדית') רווחת ביותר בדבר נס עלייתו של הנביא מוחמד מהסלע הקדוש בירושלים אל העולמות העליונים (מעראג'), שם על פי המסורת הוא התפלל עם כל הנביאים ומשם חזר עם הקביעה להשית חמש תפילות ביום על המאמינים.

חוקרים חלוקים בדעתם בדבר מועד הזיהוי של אל-אקצא עם מתחם הר הבית בירושלים. יש הסבורים שהדבר התרחש רק בתקופה האומיית, ויש הסבורים שאפשר להסיק שהקוראן ראה זאת בירושלים. דעה אחרונה זו הביע מתרגם הקוראן אורי רובין. רובין מפרש את פסוק המסע הלילי של הנביא מוחמד בצירוף פסוקים אחרים כמסע המוליך אל "טבור הארץ" – מקום שבו נבראה הארץ ואשר בו נפגשים העולמות העליונים עם העולמות התחתונים. רובין כותב שהפסוקים בסורה 17: 8-9 מרמזים על חורבן הבית הראשון והבית השני ומכנים את המקום הקדוש "מסג'ד", וכן מרמזים לתקווה יהודית משיחית שאם העם ישוב מסורו, האל ירחם עליו וישוב אליו.¹³ לדברי רובין, השימוש במילה "מסג'ד" במקום שמה המפורש של ירושלים או של בית המקדש (בית אל-מקדס) נועד ליצור סימטריה בין שני מסגדים: מסגד הכעבה במכה והמסגד הקיצון בירושלים, ומכאן ברור שהקוראן התכוון באל-מסג'ד אל-אקצא למתחם הר הבית בירושלים.¹⁴

13 סורה 17: 8-7: "כאשר החקיימה הבטחת הפעם השנייה [שילחנו בכם את עבדינו] למען יכלימו את פניכם וייכנסו אל המסגד, כשם שנכנסו אליו בראשונה, ולמען יחריבו את כל אשר כבשו. אולי יואיל ריבונכם לרחם עליכם, ואולם אם תשובו לסורכם, נשוב גם אנן וגיהינום יסגור על הכופרים" (תרגום אורי רובין).

14 רובין (לעיל הערה 11), עמ' 15-17.

את מסעו הלילי של מוחמד, השייך לתקופת שהייתו במכה, מפרש רובין כמהלך המנגן על מיתרי התקוות המשיחיות של היהודים לחדש את הפולחן בהר הבית לאחר הכיבוש הפרסי של שנת 614 לספירה. בפסוקי הקוראן מתקופה זו ישנה ציפייה שהיהודים יצטרפו למוחמד בתקווה להגשים את כיסופי הגאולה שלהם. המסע הלילי מזכיר את המסע של הנביא יחזקאל על גבי רוח בין הארץ לשמיים בדרכו ירושלימה, שנועד לחשוף בפניו את מראות האלוהים. הקוראן משתמש באותו פועל (אָסַרָא) של מסע בלילה בתיאור מסעו הלילי של משה ביציאת מצרים – המסע שנועד להגיע אל "הארץ המבורכת", כינוי השמור לאזור אל-שאם (סוריה רבתי, הכוללת את הארץ הקדושה), צפונה מחצי האי ערב.¹⁵ בית שיר מאחד מקרבותיו הראשונים של האסלאם נגד הביזנטים בארץ ישראל מחליף את שמה הביזנטי של ירושלים – איליא – ב"אל-מסג'ד אל-אקצא", ומכאן לדעת רובין שראשוני המוסלמים שהגיעו לאל-שאם נשאו בתודעתם את פסוקי הקוראן המספרים על מסעו של שלמה אל "הארץ המבורכת" והיו מודעים לחזון המשיחי של חידוש המקדש שעמד על הר הבית. המסורות שהופצו על כיפת הסלע מעלות על נס את מיקומה בחזון המשיחי ומעבות את הזיקה לדוד ולשלמה. רובין סבור שיש בכך כדי לתמוך בהשערת חוקרים בני ימינו שעבד אל-מלכ התכוון לחדש את מקדש שלמה.¹⁶

לדעת רובין, המסורות המקדשות את ירושלים ואת מסגד אל-אקצא נוצרו מייד לאחר שהמוסלמים הגיעו לירושלים ונחשפו בפועל לקדושתה, ולא מאוחר יותר, בתקופה האומיית, כפי שסבורים רוב החוקרים.¹⁷ על כך אעיר שבעוד את פסוקי הקוראן אפשר פחות או יותר לתארך לפי פרשנות הקוראן, את המסורות שהועלו על הכתב בשלב מאוחר אי-אפשר לתארך, ולכן לא נותר אלא להציע פרשנות נסיבתית.

15 שם, עמ' 20–25. בעמ' 265 שם מסכם רובין וכותב שפסוקי הקוראן הרואים בארץ המבורכת את "ארץ הגאולה", "ארץ תחיית המתים", "ארץ הנביאים" ו"ארץ המקדש" מזכירים אף הם את כיסופי בני ישראל. לפי הקוראן, שלמה נישא אל הארץ המבורכת שהייתה גם יעדו של אברהם ובני ישראל, וכן של מוחמד עצמו.

16 שם, עמ' 27–28, 194, ומראי מקום בהערה 16.

17 שם, עמ' 266.

חוקרים אחרים הגיעו למסקנה שירושלים התקרשה באסלאם רק כשישים שנה לאחר פטירתו של הנביא מוחמד. פרשנות הקוראן, שלפיה המסגד "הרחוק ביותר" (אל-אקצא) הוא המזוהה היום במתחם הר הבית, והמסורות באסלאם המשבחות את ירושלים ומדגישות את קדושתה ואת קדושת אל-אקצא, התגבשו רק לקראת סוף המאה השביעית לספירה, כאשר הח'ליפים מבית אומייה בנו את כיפת הסלע (שנת 692, בעוד הנביא מת בשנת 632) והפכו את ירושלים למרכז פולחני מוסלמי. רק אז החלו פרשני הקוראן לקשור את פסוק 17: 1 למתחם המקודש בירושלים.¹⁸

3. ביקור עומר אבן אל-ח'טאב וחשיפת הסלע הקדוש
 בתקופה האומיית, ובמיוחד בשלהי המאה השביעית לספירה, חוברו והופצו המסורות בדבר ביקורו של הח'ליפה עומר אבן אל-ח'טאב בירושלים. החוקרים מטילים ספק באותנטיות של מסורות אלו, ורובם סבורים שהן הומצאו בדיעבד כפי שמסורות אסלאמיות רבות חוברו להצדקת אינטרסים משפחתיים או סיעתיים. ירושלים נכבשה על ידי הצבא המוסלמי בהסכם כניעה סביב שנת 636. על כך ישנן עדויות נוצריות, לא רק מוסלמיות.

המסורות המוסלמיות מספרות שהפטריארך הביזנטי של ירושלים סופרוניוס עמד על כך שאת כתב הכניעה של ירושלים לאסלאם הוא ימסור אישית לידי הח'ליפה עומר. עומר הגיע לירושלים וקיבל את כתב הכניעה. הוא ביקר בכנסיית הקבר, והתפלל מחוצה לה. עומר נתן בידי הפטריארך חוזה המבטיח את זכויות הנוצרים בירושלים (אל-ע'הדה אל-עמרייה) – חוזה המשמש מודל ליחסי האסלאם ובני דתות הספר. לאחר מכן ביקש עומר ממומר יהודי בשם כעב אל-אחבאר להובילו להר הבית ולמקום המקדש הקדום. לכשהגיעו למקום מצאו את הסלע הקדוש מכוסה אשפה שהנוצרים הטילו שם כדי להשפיל את היהודים. עומר בעצמו לקח

חלק בניקוי האשפה ובחשיפת הסלע הקדוש, ולאחר מכן הורה להתפלל מדרום לסלע (כשגבו מופנה אליו) ולהקים שם מסגד.¹⁹

4. הח'ליפים תבית אומייה ובניית כיפת הסלע
 בשנת 660 לספירה, בעוד יריבו עלי בן אבו טאלב משמש כח'ליפה הרביעי, קיבל מועאווייה בן אבו סופיאן בירושלים את שבועת האמונים כח'ליפה. שנה לאחר מכן, עם הירצחו של עלי, הוכתר מועאווייה בדמשק כח'ליפה. מועאווייה הפך את הח'ליפות למעין מלוכה שושלתית של בית אומייה, ענף של משפחת הנביא מוחמד, אבל לא ענף האשם, שעיו נמנה הנביא. חלק גדול מהמאמינים המוסלמים לא קיבלו את השלטון האומיי כגליטימי. הח'ליפים האומיים נאלצו לשלוט מדמשק, מרכז של מחוז אל-שאם (סוריה הגדולה), בעוד חצי האי ערב, ובכללו הערים הקדושות מכה ואל-מדינה, היו בשליטת מורדים. שבטי חג'אז (השטח בחצי האי ערב שבו נמצאות הערים הקדושות מכה ואל-מדינה) לא קיבלו את החידוש של מועאווייה להעביר את הח'ליפות בירושה לבנו יזיד וליצור שושלת. מרד עבדאללה אבן אל-זוביר במכה ומרד נוסף שפרץ בעיראק – שמוקדו היה באל-כופה, מרכז של תומכי עלי אבן אבי טאלב, וסיעתם, שלימים תהא מעוז השיעה – הניעו על פי החוקרים את האומיים לפתח את קדושתה של ירושלים, שהייתה בשליטתם, כמשקל נגד למכה ולמרכזי האופוזיציה הפוליטית. זו הייתה ככל הנראה המוטיבציה העיקרית לכך שהח'ליפים האומיים הפכו את ירושלים למרכז קדוש, ובעיקר את מתחם הר הבית, שזוהה עם "אל-מסג'ד אל-אקצא" מפסוק המסע הלילי של מוחמד, המופיע בסורה 17: 1.²⁰

צליין נוצרי בשם ארקולף ציין בשנת 670 (תקופת מועאווייה אבן אבו סופיאן) שהוא מצא בירושלים מסגד מעץ המסוגל להכיל שלושת אלפים

19 על עומר אבן אל-ח'טאב בירושלים ראו תג'יר א-דין אל-עלימי אל-חנבל, אל-אנס אל-ג'ליל בתאריח' אל-קדס ואל-ח'ליל, עמאן: אל-מחחסב, 1973, עמ' 59.

מתפללים.²¹ שיאו של תהליך התקדשות האתר היה בניית כיפת הסלע (קבת אל-צ'ח'רה) מעל אבן השתייה, במקום שבו עמד בית המקדש ("מקדש שלמה", כשמו במסורות האסלאמיות), כמונומנט פולחני מרכזי, והריטואלים שהתקיימו סביבו במתחם הקדוש, טקסים שדמו בפרטים רבים לפולחן סביב הכעבה במכה.²² יש דעות שונות על הגורמים לבניית כיפת הסלע.²³ על פי מסורות שהביאו היסטוריונים ערבים קדומים, עבד אל-מלכ ביקש להסיט את החג' ממכה לירושלים.²⁴

עמיקם אלעד כותב שעבד אל-מלכ בחר בסלע שבמתחם הר הבית כמרכז רוחני הראוי להאדרה בבניית המבנה הכיפתי המרשים ששלט בנופה של ירושלים הקדומה משום שהמוסלמים בני זמנו זיהו אותו כמקומו של בית המקדש היהודי. נראה שמסוף המאה השביעית לספירה ועד לעת החדשה רווחה באזורי הח'ליפות האסלאמית אמונה ומסורת שזיהו את הסלע שבמתחם הר הבית/מסג'ד אל-אקצא כמקום מקדש שלמה על הר המוריה והמקדש השני שהקימו היהודים השבים מגלות בבל וכבסיס לקידושו על ידי האסלאם ולבניית המבנה המפואר של כיפת הסלע. מסורת זו היא המשך ואימוץ של המסורות היהודיות בנושא, ונועדה להציב את האסלאם כנדבך לגיטימי בתהליך היסטורי של התפתחות והתקדשות מונותאיסטית מאברהם דרך כל הדמויות התנכיות היהודיות עד לנביא מוחמד ולח'ליפים ולסולטנים שאחריו.²⁵

21 Andrew Marsham, "The Architecture of Allegiance in Early Islamic Late Antiquity: The Accession of Mu'awiya in Jerusalem, ca. 661 CE," in: Alexander Beihammer, Stavroula Constantinou, and Maria Parani (eds.), *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean*, Leiden: Brill, 2013, p. 98

22 עמיקם אלעד, "מעמדה של ירושלים בתקופה האומייית", המזרח החדש מד (תשס"ד), עמ' 17-68.

23 מילכה לוי-רובין, "מדוע נבנתה כיפת הסלע: בין בית אלמקדס לקונסטנטינופול", קהדרה 170 (תשע"ט), עמ' 9-32.

24 ש. ש.

25 ש. ש.

המחקר המערבי רואה במסורות החדית' סיפורים שהמציאו בעלי אינטרסים. במקרה הנן, בעלי העניין היו השליטים האומיים, שהורו ככל הנראה למוסרי מסורות מקצועיים בני זמנם לחבר ולהפיץ מסורות המקדשות את ירושלים ומזהות אותה עם "המסגד הרחוק ביותר (אל-אקצא)" שנזכר בקוראן כיעד מסעו המופלא של הנביא מוחמד. אולם המאמינים המוסלמים רואים בהן טקסט קדוש ומקור משפטי – חלק מהשריעה המוסלמית. פעולתם של האומיים לעידוד כתיבת והפצת המסורות בדבר קדושתם של ירושלים ומסגד אל-אקצא וקשירתם בדרכו של הנביא מוחמד הצליחה. תודעת הקדושה הונחלה בדרך זו לכל המוסלמים והפכה אחד מנדבכי האמונה המוסלמית. כפי שאראה בהמשך הדברים, אתגרים גיאופוליטיים לאורך ההיסטוריה הזינו וחיזקו אמונה זו.

במאה התשיעית נכתבו כבר חיבורים שזכו לכותר "שבחי ירושלים" (פצ'איל בית-אל-מקדס, פצ'איל אל-קדס). ספרים אלו קיבצו מסורות שעברו מפה לאוזן והיה צורך להעלותם על הכתב מחשש שיאבדו. פצ'איל אל-קדס הם חלק מסוגה ספרותית של מסורות המדגישות את מעלותיהן של ערים שונות במסגרת פעולה אנושית למתג ערים כערים קדושות, כערים שהן מבצר הגנה על טריטוריה מוסלמית (כמו למשל ערי החוף של ג'נד פלסטין/ארץ ישראל, כגון אשקלון) או כערים בעלות מעלות שונות. מסורות רבות טענו שתפילה אחת בירושלים או במסגד אל-אקצא כמוה כחמש מאות תפילות בכל מסגד אחר. המסורת החשובה ביותר מוכרת כ"מסורת שלושת המסגדים" (שד אל-רחאל), שצוינה לעיל. מסורות אחרות העניקו חשיבות ויוקרה למסגד אל-אקצא באמצעות הצגת בנייתו בידי אברהם (אבראהים) עם בנו ישמעאל (אסמאעיל) ארבעים שנה לאחר שבנו את הכעבה במכה. כלומר, אל-אקצא על פי מסורת זו הוא בעצם מסגד קדום. הוא המסגד שנבנה שני באסאלם (ת'אני אל-חרמיין), עוד לפני מסגדו של הנביא באל-מדינה. לכאורה אל-אקצא וירושלים חשובים יותר ממסגד הנביא באל-מדינה. במקביל התפתחו מסורות שביקשו להאדיר את חלקה של מכה אל מול זה של ירושלים.

5. האתגרים הפאטימי והצלבני

המהפכה העבאסית (750 לספירה), שהדיחה את השושלת האומיית מהח'ליפות, השפיעה על מעמדה של ירושלים מבחינה מעשית אבל לא מבחינה תיאולוגית ואמונתית. העבאסים העבירו את המרכז הפוליטי, התרבותי והכלכלי של העולם המוסלמי מסוריה (דמשק) לעיראק (ייסוד בגדד) ולמחוזותיה המזרחיים של האימפריה. ירושלים הייתה רחוקה ממרכז הח'ליפות ואיבדה את תשומת הלב. שלושה ח'ליפים עבאסים בלבד ביקרו בירושלים, ונראה שמעמדה באסלאם בתקופה זו ירד. למרות זאת, המסורות בדבר שבחי ירושלים לא נשכחו, וחלק מיסודות הפולחן שנקבעו בתקופת עבד אל-מלכ המשיכו להתקיים בתקופות מאוחרות יותר. הוגים מוסלמים בני זמננו מתכחשים לעובדה שמעמדה של ירושלים ירד בתקופה העבאסית. הם מדגישים שהח'ליפים העבאסים הורו לשפץ מבנים במתחם מסגד אל-אקצא והותירו כתובות המנציחות את פעולותיהם בעיר. זו לדעתם הוכחה מספקת לכך שירושלים המשיכה לשמור על מעמדה למרות מרחקה מהמרכז השלטוני.

סביב שנת 970 כבשו הפאטימים השיעים את ירושלים. נראה שהדבר עורר הדים בעולם המוסלמי הסוני, שכן כמה עשרות שנים לאחר מכן חוברו והופצו מדריכים לעולי רגל לירושלים. אולם הזעזוע הגדול בעולם המוסלמי בכל הנוגע למרכזיותה של ירושלים התרחש לאחר הכיבוש הצלבני של ירושלים בשנת 1099. מבחינת המוסלמים, הצלבנים חיללו את כיפת הסלע ואת מסגד אל-אקצא. הם הניחו צלב גדול על הסלע בכיפת הסלע והפכוהו למקדש נוצרי בשם "מקדש האדון", ואת מסגד אל-אקצא הפכו לארמון של "מלך ירושלים". הצלבנים עוררו את מלחמת הרתות. העולם המוסלמי החל להתארגן לסילוקם ולהחזרת המקומות הקדושים בירושלים לשליטה מוסלמית.

בשנת 1144 הכריז נור אל-דין זנגי, שליט מוסול וחלב הסלג'וקי, על ג'יהאד לשחרור המזרח התיכון מהצלבנים, וירושלים הוכרזה כיעדה הסופי של המלחמה. בנו ויורשו, נור אל-דין זנגי, הציב את שחרור מסגד אל-אקצא כמטרה מרכזית. באיגרת ששלח לח'ליפה העבאסי בבגדד בשנת 1173 הגדיר נור אל-דין את יעדו העליון כ"גירוש עובדי הצלב ממסגד אל-אקצא [...] כיבוש ירושלים [...]

והשתלטות על כל הסאחל [מישור החוף]²⁶. כביטוי סמלי לכוונות אלה ציווה להתקין בדמשק בימת דרשן (מנבר), שנועדה להיות מוצבת באל־אקצא עם שחרור המסגד מידי הצלבנים. הכתובת שעל הבימה מבקשת סייעתא דשמיא להחיש את בואו של יום זה. הייתה זו מלאכת תעמולה שנועדה להשריש בדעת הקהל מידע על ירושלים ועל קדושתה. תעמולה זו הושתתה בעיקרה על הסוגה הספרותית של "שבחי ירושלים". הספר הקדום ביותר בשם זה המוכר לנו הוא חיבורו של דרשן מסגד אל־אקצא, אבו בכר אל־ואסטי, בן המאה האחת עשרה.²⁷ הספר, שהכיל כמצופה את המסורות שחוברו בתקופה האומייית (המיוחסות לנביא מוחמד ולמקורביו) כפי שהבאתי לעיל, הוקרא בפומבי בדמשק ובבגדד כדי לחזק את הסמל המרכזי של מסע הג'יהאד. ספר אחר שחובר בתקופה זו על שבחי ירושלים מאת ההיסטוריון אבן עסאכר – תומך נלהב של רעיון הג'יהאד וממקורבי נור אל־דין – נשא את השם "שבחי מכה, מדינה וירושלים", באופן המעמיד את קדושתה של ירושלים באותה שורה עם זו של מכה ואל־מדינה.²⁸ לקח למוסלמים שמונים ושמונה שנה להחזיר את אל־אקצא לחיק האסלאם. צלאח אל־דין הוא שעשה זאת, בשנת 1187. היה זה הוא, יורשו של נור אל־דין (ומייסד השושלת האיובית) שזכה להכניס את המנבר שבנה קודמו, למסגד אל־אקצא, ולטהר את הסלע הקדוש שבכיפת הסלע מהצלב הגדול שהונח עליו, באמצעות רחיצתו במי ורדים.

צלאח אל־דין התייחס לירושלים כאל מקום שיש להבטיח בו נוכחות מוסלמית ולשמור על עליונותה, מעין רבאט – מבצר הגנה על ספר האסלאם. כדי לעשות זאת הפקיע את ביתו של הפטריארך של ירושלים הסמוך לכנסיית הקבר והפכו למרכז צופי אשר בו שוכנו כמה עשרות חסידים מוסלמים ששימשו בעת ובעונה אחת כאנשי ספרא וסיפא. כדי לקיים מרכז זה תרם צלאח אל־דין להקדש של

26 אבו שאמה, כתאב אל־רוודחין, קהיר, 1287/8 ה, כרך א, עמ' 215.

27 אבו בכר אל־ואסטי, פציאל אלביח אל־מקדס, ההדרה והקדמה: יצחק חסון, ירושלים: המכון למחקרי אסיה ואפריקה באוניברסיטה העברית בירושלים, 1979.

28 יהושע פראור וחגי בן־שמאי (עורכים), ספר ירושלים: התקופה הצלבנית והאיובית, 1099–1250, ירושלים: יד יצחק בן־צבי, 1991, עמ' 290–291.

המבנה (ח'אנקה) את ההכנסות ממיסי כמה כפרים בסביבות ירושלים.²⁹ הוא עשה זאת משום שהאוכלוסייה של ירושלים ושל ארץ ישראל הייתה ברובה נוצרית, והשליטים המוסלמים עדיין לא הפעילו עליה באותו זמן לחצים כלכליים וחברתיים עקיפים כדי לגרום לה להתאסלם. לצלאח אל-דין מיוחס גם ייסוד התהלוכה השנתית מכל חלקי פלסטין, שיצאה ממסגד אל-אקצא אל נבי מוסא שליך יריחו ותוכננה כך שתשוב לירושלים בערב הפסחא הנוצרי כהפגנת כוח מוסלמית בעיר העתיקה.

עד כה דנתי בשני גלי התלהבות דתית מוסלמית הקשורים לירושלים ולמסגד אל-אקצא: הגל האומיי והגל הסלג'וקי-איובי. כל עוד היו מסגד אל-אקצא וכיפת הסלע תחת שלטון מוסלמי לא היה צורך מיוחד לרונן בשבחיהם. הכיבוש הבריטי של ירושלים והתחרות בין התנועה הלאומית הערבית בארץ לבין הציונות היו האתגר השלישי שהצית מחדש את השימוש באתר הקדוש כסמל מגייס.³⁰

T.

הר הבית והמקדש במקורות אסלאמיים קדומים

המוסלמים הקדומים הכירו בקיומו של בית המקדש היהודי על הר הבית ואף הדגישו שכיפת הסלע נבנתה על סמך זיהוי המקום עם מקדש שלמה. עיון במקורות האסלאמיים הקלסיים במאות התשיעית עד לחמש עשרה לספירה

מראה שהמסורות שחוברו במאה השביעית לספירה ומצאו את מקומן בספרים מהמאה התשיעית לספירה ואילך מבהירות שהאסלאם קידש החל בסוף המאה השביעית את הסלע ואת המתחם המכונה אל-אקצא, בעיקר בגלל הידיעה ששם שכן בית המקדש. למשל, היסטוריון מוסלמי כמו מוחמד אבן ג'ריר אל-טברי, בן המאות התשיעית והעשירית לספירה, ציטט מקורות קדומים יותר על קדושה זו, שסופרו ככל הנראה במאה השמינית וחוברו כנראה בסוף המאה השביעית לספירה. התפיסה התיאולוגית המוסלמית שהביאה לכך הייתה שהאסלאם

29 יהושע פרנקל, "שטר הקדש איובי בירושלים: וקף אל-ח'אנקה אצל-אל-אח'א", קתדרה 65 (1992), עמ' 21-36.

30 ראו להלן ו.1.

הוא המשך הדת המונותאיסטית של אברהם, ושהדמויות מהתנ"ך ומהברית החדשה – המוזכרות בחלקן הארי גם בקוראן ובמסורות המוסלמיות (החדית') – הן חלק מההיסטוריה המוסלמית הקדומה. ההיסטוריון הערבי הירושלמי בן המאה החמש עשרה, מוג'יר אל-דין אל-חנבלי, הביא מסורת קדומה המצטטת את אבו בכר אל-ואסטי, שלפיה: "אחרי שדוד בנה ערים רבות וענייני בני ישראל השתפרו, הוא רצה לבנות את בית אל-מקדס (ירושלים) ועל הצח'רה (הסלע) לבנות כיפה במקום שאללה קידש באיליא" (שמה הרומי-ביזנטי של ירושלים). במקום אחר כתב מוג'יר אל-דין: "סלימאן (שלמה) בנה את מסג'ד בית אל-מקדס [...] לפי צוואת אביו דוד"³¹. אל-ואסטי ציטט מכתבי ההיסטוריון הירושלמי בן המאה העשירית, אל-מוקדסי (נפטר ב-985), מסורת שלפיה "כשעומר ואבן אל-ח'טאב, הח'ליפה השנין הגיע למסגד בית אל-מקדס, הוא אמר: 'ח' אללה זהו מסגד סלימאן בן דאוד [שלמה בן דוד] עליו השלום, עליו סיפר לנו הנביא שהוא הובל אליו [במסע הלילי הנזכר בסורה 17: 1]"³².

מחקרם של רייטר ודימנט על המסורות האסלאמיות הקדומות בנוגע לזיקה היהודית להר הבית מצביע על כך שהסיפור ההיסטורי האסלאמי הקדום אימץ את הנרטיב התנכי על ההיסטוריה המקובלת בתרבות היהודית-נוצרית בנוגע לירושלים ולמתחם הר הבית. מסורות אסלאמיות רבות על ההיסטוריה היהודית של ירושלים ושל הר הבית נועדו להציב את האסלאם כנדבך לגיטימי בתהליך היסטורי של התפתחות והתקדשות מונותאיסטית. הזיקה היהודית להר הבית העניקה לאסלאם הקדום לגיטימציה להיות מה שהוא: המשכיות הדת המונותאיסטית ונביאיה הקדומים והיות הנביא מוחמד האחרון בשרשרת זו – חותם הנביאים (ח'אתם אלאנביאא').

רייטר ודימנט מצביעים על ריבוי וגיוון המקורות הערביים הקדומים המראים שהמוסלמים הכירו לאורך כל תקופת השלטון המוסלמי בירושלים ועד לזמן החדש בזיקה היהודית להר הבית. הסיפור המוביל העולה מהמקורות המוסלמיים הקדומים, לעיתים בשינויים קטנים, מורכב מכמה שלבים המוסכמים על הכול:

31 מוג'יר אל-דין, לעיל הערה 19, עמ' 63-65, 113-117.

32 שם, עמ' 67.

בניית בית המקדש הראשון על מקום הסלע בהר הבית בירושלים על ידי דוד ושלמה. מקדש זה היה חשוב ליהודים ונבנה בפאר רב, ומיוחסות לו מעלות מיוחדות וקדושה רבה. הוא נחרב על ידי הבבלים בראשות נבוכדנצר (כחלק מחורבן ממלכת יהודה). לאחר גלות בבל קיבלו בני ישראל הגולים את רשותו של כורש מלך פרס לשוב לארצם ולבנות את בית המקדש השני. מקדש זה נחרב על ידי הרומאים בראשות טיטוס, ולאחר מכן בני ישראל גלו שוב מארצם. מסורות נוספות מעידות על כך שגם ראשוני המוסלמים הכירו בסיפור היהודי ובזיקתם של היהודים להר הבית ולסלע.³³

הדים למקורות הקדומים הללו אפשר למצוא לעיתים בספריהם של היסטוריונים מהעת החדשה, אם כי כפי שיובהר בהמשך הדברים, השיח המוביל בחברה הפלסטינית ובעולם המוסלמי בכללותו הוא שיח של הכחשת הזיקה היהודית לאתר הר הבית. אחד ההדים הללו הוא ספר על ההיסטוריה של ירושלים שחיבר ההיסטוריון ואיש הציבור הפלסטיני עארף אל-עארף, שכיהן בין השאר כראש עיריית ירושלים בתקופת שלטון ירדן בעיר. בספר, שהתפרסם בשנת 1951, כתב אל-עארף שמקום אל-חרם אל-שריף הוא על הר המוריה הנזכר בספר בראשית, אשר בו היה גורן ארונה היבوسی שקנה דוד כדי להקים עליו את המקדש, ושלמה בנה את בית המקדש בשנת 1007 לפנה"ס. בין שרידי תקופת שלמה נמצאת הבנייה שמתחת למסגד אל-אקצא. ב-1961 הוסיף אל-עארף בספר אחר שהמחצבה שמימין (ממערב) לשער שכס נקראת מחצבת שלמה משום שממנה לקחו דוד ושלמה אבנים לבניית המקדש.³⁴ כאמור, זוהי עדות חריגה בהשוואה לרוב המקורות בני זמננו, המכחישים את הקשר היהודי לאתר המקודש בירושלים.

33 יצחק רייטר ודביר דימנט, סלע קיומנו / סלע קיומם: אסלאם, יהודים והר-הבית, ירושלים: סטימצקי ומכון ירושלים למחקרי מדיניות, 2021.

34 עארף אל-עארף, 'תאריח' אל-קדס, קהיר: דאר אל-מעארף, 1951 עמ' 16, 294; הנ"ל, אל-מפצצל פי תאריח' אל-קדס, ירושלים: אל-אנדלוס, 1961, עמ' 12-13.

ה.

הכחשת הזיקה היהודית להר הבית

אל מול שפע המקורות האסלאמיים הקדומים המכירים בזיקה העמוקה של היהודים להר הבית ולירושלים ובהיסטוריה היהודית שלהם ישנם הוגים וסופרים מוסלמים רבים בני זמננו אשר כחלק מהכחשת הזיקה היהודית להר הבית עוסקים בהפצת הטענה שלפיה לא היה כלל מקדש בירושלים. דבריהם באים בשירות הסכסוך הישראלי-ערבי, כפי שהם מציינים במפורש בהקדמות לרבים מחיבוריהם.

השפעת החיבורים בני זמננו רבה. הדעה הרווחת היום בקרב המוסלמים בארץ ובעולם, ואשר באה לידי ביטוי גם בהתבטאויות רבות של מנהיגים פוליטיים ודתיים מוסלמיים, היא שאין ליהודים כל זיקה היסטורית להר הבית. כלומר, מעולם לא נבנה מקדש יהודי כלשהו בשטח שעליו עומדים כיום מסגד אל-אקצא וכיפת הסלע.³⁵ ספרים ומאמרים רבים שכתבו פלסטינים ומוסלמים במדינות ערביות נכתבו בעיקר על ירושלים, ומופיעה בהם נימה פולמוסית המציגה את האמונה והמסורת היהודית הקשורה להר הבית כמזימה ציונית. משמעות הדבר היא שהציבור המוסלמי ברובו, על מנהיגיו הפוליטיים והדתיים, אינו מודע כלל למקורותיו הקלסיים ואינו מכירם. נוסף על כך, המשכילים שבהם, המכירים מקורות אלו, מכחישים חלק משמעותי ומרכזי בתרבות ובמסורת שלהם עצמם.

בחיבורים של כותבים מוסלמים בני זמננו אפשר לאתר שתי גישות הרווחות כיום בחברות מוסלמיות בנוגע לזיקה היהודית להר הבית. אחת, השוללת לחלוטין כל זיקה יהודית להר הבית. סיבות השלילה מגוונות: לעיתים ערעור בשם המדע, שאינו יכול להוכיח קיום של מקדש יהודי על הר הבית, לעיתים באמצעות הצבעה על סתירות בגרסה היהודית ובתורה. אחרים טענו לחוסר זיקה בין היהודים כיום לבני ישראל של תקופת המקדש, וממילא, גם אם הייתה זיקה כזו והיה מקדש כלשהו, אין לדבר קשר ליהודים בני זמננו. בין השאר נטענו גם הטענות הבאות: המקדש היהודי לא היה בארץ ישראל; המקורות המוסלמיים המכירים בזיקה

היהודית אינם אמינים; אברהם, דוד ושלמה הם דמויות אסלאמיות; היהודים עצמם אינם יודעים היכן היה המקדש ומעולם לא נמצא לו שריד; מקדש שלמה החזיק מעמד שנים מעטות בלבד; ירושלים ליהודים הייתה בבחינת עיר יבוסית זרה ולא עיר יהודית; האסלאם אינו שאב את קדושת ירושלים מהיהדות.

הגישה השנייה היא של מחברים בני זמננו המכירים בנוכחות הקדמונית של מקדש יהודי על הר הבית אבל פועלים להמעיט בערכו ההיסטורי והדתי אם באמצעות הטענה שמקדש שלמה היה קטן ופרטי אם באמצעות הטענה שהמקדש, בייחוד השני, היה בית עבודה זרה רומאי, אם באמצעות הטענה שאומנם היה דבר מה יהודי במתחם אל-אקצא, אבל לא נותר ממנו כלום. ככלל, על פי גישה זו, הזיקה היהודית למקום כה קטנה עד כי היא חסרת משמעות ועל כן אין להסיק ממנה דבר על זכויות של היהודים.³⁶

מאה שנות הכחשה הצמיחו, בין השאר, שורה של החלטות שקיבל ארגון החינוך, המדע והתרבות של האו"ם (אונסק"ו) בלחצן של מדינות ערביות, המתייחסות למקומות הקדושים בירושלים, בחברון ובבית לחם בשמם הערבי כמקומות הקדושים לאסלאם תוך התעלמות מההיסטוריה ומהקדושה היהודית שלהם.³⁷

לסיכום, ישנו קשר ישיר בין הסכסוך הטריטוריאלי והמדיני בין ישראל לפלסטינים לאחר 1967 לבין העצמת תופעת ההכחשה והשלילה של הזיקה היהודית ההיסטורית להר הבית. לא נמצאו מקורות ערביים מוסלמיים שהכחישו את הזיקה היהודית להר הבית מהתקופה שלפני הצהרת בלפור בשנת 1917. מעבר להיבט הפוליטי של הסכסוך ישנו גם היבט תודעתי. דומה שבמאה השנים האחרונות נתפסת היהדות יותר ויותר לא רק כדת מונותאיסטית לגיטימית שהאסלאם הוא בעצם ממשיך דרכה אלא כדת לאומית, תוך טשטוש של הגבולות בין דת ללאום. בעיני מוסלמים רבים במזרח התיכון, היהדות היא משענתה של הצינונות, כלומר של הלאומיות היהודית החדשה.

36 רייטר ודימנט (לעיל הערה 33).

א. אתגרי הסכסוך היהודי-ערבי בין היהודים למוסלמים

1. האתגר הציוני והבריטי
לעיל בסוף החלק השני נדונו שני גלי ההתגבשות של קדושת ירושלים ואל-אקצא באסלאם: הגל האומיי והגל הפוסט-צלבני. גל שלישי של התקדשות ירושלים באסלאם התרחש בשנות העשרים של המאה העשרים. הוא קשור לסכסוך בין שתי תנועות לאומיות במאבק על עתיד השליטה בארץ הקדושה, ארץ ישראל/פלשתינה/פלסטין. ירושלים היא המוקד הסמלי של סכסוך זה, ובמרכזה המתחם המקודש: הר הבית/אל-אקצא. שורה של אירועים שהתפתחו בשנות העשרים תרמו להתגבשות הנרטיב המוסלמי בן זמננו סביב המתחם המקודש.

הערבים הפלסטינים, אשר בשלהי המאה התשע עשרה מצאו עצמם מול תנועה לאומית יהודית הפועלת לבסס עצמה ולהקים ישות לאומית מדינית בארץ ישראל, נזקקו לסמלים דתיים ברומה לאלו של התנועה הציונית. הפלסטינים היו קבוצה חלשה למדי בעמים הערבים. הם נעדרו הגדרה מנהלית ומדינית בתקופה העות'מאנית. חולשתם הסמיכה אותם לעולם הערבי והמוסלמי כמשענת תמיכה טבעית, והיה זה טבעי בעבורם לגייס את הנכס החשוב של מקום קדוש לכלל המוסלמים.

התקופה המנדטורית הייתה תקופת דגירה בעבור שתי התנועות הלאומיות: הציונית, והערבית-פלסטינית. היהודים ניסו להרחיב את זכויותיהם בכותל המערבי – האתר ששימש במשך מאות שנים תחליף לבית המקדש על הר הבית בזמן שהר הבית עבר לשלטון מוסלמי בלעדי. המוסלמים פעלו למנוע הרחבת זכויות אלה, ובמקביל, להאדיר את חשיבותו של מתחם אל-אקצא. הפוליטיקה הכתיבה את סדר היום, והשתלטה על הפרקטיקה הדתית.³⁸ ההנהגה הפלסטינית פעלה לגיוס תמיכתן של מדינות מוסלמיות באמצעות קריאה להצלת קודשי

האסלאם מפני השתלטות זרה (ציונית-יהודית ובריטית-נוצרית). בתקופת המנדט הבריטי נשא המנהיג הפוליטי החשוב של הפלסטינים, חג' אמין אל-חוסייני, תארים דתיים כמו "המופתי הגדול" ו"נשיא המועצה המוסלמית העליונה", והשתמש בתפקידיו כדי להעצים את סמלי הדת ולגייסם למאבק הפוליטי.

אירועי נבי מוסא היו המקרה הראשון שבו היה הר הבית מעורב בסכסוך היהודי-ערבי. באפריל 1920 נוצלה התהלוכה ההמונית השנתית של מוסלמים המגיעים מרחבי הארץ ממסגד אל-אקצא לנבי מוסא ובחזרה לירושלים, להפגנה נגד יהודים. הסתה מצד המנהיגות המוסלמית תרמה להתפרצות פרעות ביהודים, שתוצאתה הייתה שבעה הרוגים ולמעלה ממאתיים פצועים. הייתה זו סנונית ראשונה של גיוס סמלי הדת לצרכים פוליטיים בתקופת המנדט.³⁹ כאן החל גל שלישי של מאבק אסלאמי על ירושלים, שבמרכזו סמלי קדושה ודת שבהם כיכבו אתרי אל-אקצא/הר הבית והכותל המערבי.

אמין אל-חוסייני, שהיה אחד המסיתים בתהלוכת נבי מוסא, הפך לאחר מכן מנהיג וראש המועצה המוסלמית העליונה. מסגד אל-אקצא היה בידיו כלי פוליטי רב-עוצמה בגיוס ערביי ארץ ישראל ומוסלמים מכל העולם. גולת הכותרת של המאבק שניהל בסוף שנות העשרים של המאה הקודמת הייתה המערכה להגנת אל-בוךאק (הכותל המערבי) מפני מה שהיה מבחינתו האיום הציוני על האתרים הקדושים לאסלאם בירושלים. זה היה הרקע לפרוץ מאורעות וטבח תרפ"ט/1929. המאבק התמקד במאמץ להבטיח את השליטה המוסלמית במתחם הכותל המערבי ולמנוע את הרחבת זכות התפילה ליהודים. בעקבות המהומות האנטי-יהודיות שהתחוללו בקיץ 1929 שאפה הממשלה הבריטית בפלשתינה לפתרון של פשרה, בעוד אמין אל-חוסייני – כפי שציין יהושע פורת – ביקש להפוך את ההגנה על אל-בוךאק למערכה פאן-אסלאמית כדי להפעיל לחץ מצד מנהיגים מוסלמים על הממשלה הבריטית לתמוך בעמדתם הבלתי-מתפשרת של ערביי ארץ ישראל בסוגיית הכותל המערבי בפרט והסכסוך על ארץ ישראל בכלל.⁴⁰

39 צבי אל-פלג, המופתי הגדול, תל אביב: מערכות, 1989, עמ' 13.

40 רייטר (לעיל הערה 8), עמ' 3.

בנושא פלשתינה זכה המופתי לתמיכה בקרב מוסלמים הודים, שהיו רוב תושביה המוסלמים של האימפריה הבריטית. בעידן של טרום ההכנסות הגדולות מנפט במזרח התיכון, רבים בעולם הערבי פנו לנסיכי הודו ולעשיריה לקבלת סיוע כספי לצרכים דתיים ולמטרות צדקה. מחויבותם של המנהיגים המוסלמים-הודים הייתה חשובה מאין כמוה לאל-חוסייני בזכות משאביהם הפיננסיים ותרומותיהם להגנה על אינטרסים ערביים בפלשתינה כמו גם בזכות הלחץ שהיה ביכולתם להפעיל על הממשלה הבריטית, שתתמוך בנושא הערבי-מוסלמי.⁴¹

המופתי יזם בשנת 1931 את קבורתו של מנהיג תנועת הח'ליפות ההודית מוחמד עלי ג'והר במתחם אל-אקצא. מסע ההלוויה ההמוני לשם היה רק השלב הראשון בתוכניתו האסטרטגית של המופתי להפיכת ירושלים למרכז ערבי-מוסלמי.⁴² בחזונו הגיאוגרפי של המופתי הייתה אל-קודס אמורה להפוך למרכז אסלאמי דתי שימשוך אליו את העולם המוסלמי כולו ולשמש יעד לעולי רגל מוסלמים בדרכם חזרה ממצוות החג' בחיג'אז. בניצוחו של המופתי התכנס בירושלים הקונגרס האסלאמי הכללי בדצמבר 1931. תוך כדי מצג סולידריות פאן-אסלאמית בסוגיית תושבי הארץ הערבים הביע הקונגרס את תמיכתו במנהיגותו של המופתי ובתוכניותיו השאפתניות בנוגע לירושלים. בפועל, חוץ מיצירת פנתיאון פאן-מוסלמי ופאן-ערבי בירושלים, תוכניתו הגרנדיוזית של המופתי להקמת מרכז אסלאמי בעיר לא התממשה. עקב מסע כושל לגיוס תרומות בא הקץ גם לחזונו להקמת אוניברסיטת אל-אקצא האסלאמית בירושלים.⁴³

מתחם הר הבית/אל-אקצא היה גם המקום האחרון שבו שהה המופתי בארץ ישראל. אל-חוסייני היה מבוקש בידי הבריטים כאחד ממארגני השביתה הערבית

41 Yitzhak Reiter, "Pantheonizing the Jerusalem Haram: From Pan-Islamic to a National Palestinian Pantheon," *Middle Eastern Studies* 55 (1) (2019), pp. 74-91

42 Maoz Azaryahu and Yitzhak Reiter, "The (Geo)Politics of Interment: An Inquiry into the Burial of Muhammad Ali in Jerusalem, 1931," *Israel Studies* 20 (1) (2015), pp. 31-56

הכללית ב-1936. הוא מצא מסתור באל-חרם אל-שריף עד שנמלט באישון ליל אל מחוץ לארץ.⁴⁴

2. הר הבית / אל-אקצא תחת שלטון ירדן
לאחר מלחמת 1948 והסכמי רודוס בדבר הגבולות הזמניים בין ישראל לשכנותיה נותר מתחם אל-חרם אל-שריף בידי ירדן, שהעצימה את המתחם המקודש כחלק מסמלי הלגיטימציה של המשפחה ההאשמית. המלך עבדאללה הראשון נהג להגיע מדי יום שישיתפילה בציבור במסגד אל-אקצא כשתזמורת הצבא מלווה אותו בכניסתו. ביולי 1951, באחד מביקוריו, הוא נרצח בתוך המסגד בידי מתנקש שהיה מזוהה עם סיעתו של אמין אל-חוסייני. המשפחה ההאשמית העדיפה לקוברו בעמאן ולא בירושלים.

יורשו של עבדאללה, המלך חוסיין הצעיר, דאג בשנות החמישים והשישים לשפץ את כיפת הסלע ולהזהיבה: חוזקו הקירות, תקרות העץ ויסודות עמודי המבנה, והוא חובר לרשת החשמל. חלונות הזכוכית ואריחי החרסינה חודשו, השבכה המגינה על הסלע הוסרה וחלקים ממנה הועברו לתצוגה במוזיאון האסלאם שבפינתו הדרום מערבית של ההר, והכיפה חופתה בלוחות אלומיניום מוזהב. הפרויקט ארך עשור והסתיים בשנת 1965. עם זאת, המונרכיה ההאשמית בחרה לא לקבוע את בירתה בירושלים אלא בעמאן, דבר שבעיני הפלסטינים פגע במעמדה של אל-קודס. בשנות התשעים הציעה הממלכה הסעודית לתרום כספים לשיפוץ מחודש של כיפת הסלע. ירדן נאבקה בכך, וחוסיין מלך ירדן תרם שמונה מיליון ומאתיים אלף דולר מכספו לשיפוץ כיפת המבנה. לשם כך מכר מנכסיו השונים, לרבות ביתו בלונדון. הכיפה צופתה מחדש בשכבת זהב.⁴⁵

44 יהושע פורת, צמיחה התנועה הלאומית הערבית-הפלסטינאית, 1918-1929, תל אביב: עם עובד, 1978, עמ' 1-22.

45 Yitzhak Reiter and Jon Seligman, "1917 to the Present: Al-Haram al-Sharif / Temple Mount (Har ha-Bayit) and the Western Wall," in: Binyamin Zeev Kedar and Oleg Grabar (eds.), *Where Heaven and Earth Meet:*

3. תודעת אל־אקצא
 במאבק הפלסטיני
 לאחר 1967
 ישראל, שסיפחה את מזרח ירושלים בשנת 1967,
 דאגה לשמר מעין סטטוס־קוו בהר הבית, שלפיו
 הנהלת הווקף המוסלמית, הכפופה לירדן,
 תמשיך לנהל את אל־חרם אל־שריף. עם זאת
 היא דאגה לשמר בידיה את מפתחות שער המוגרבים כדי להבטיח חופש גישה
 לאתר גם ללא־מוסלמים בשעות ביקור מתואמות עם הווקף.⁴⁶

במשך הזמן התגבשו הבנות שקטות בין הרשויות ישראליות למנהלת הווקף,
 שלפיהן ישראלים יכולים להיכנס להר הבית כתיירים, בעיקר דרך שער המוגרבים
 ובשעות ביקור מוסכמות, אבל לא להתפלל בו. כמו כן התקבעו הסדרים הקשורים
 בשמירה ובביטחון בפתחי הכניסה להר הבית, במעטפת החיצונית ובמידת הצורך
 גם בתוך מתחם הר הבית. הווקף מצידו ראה בהבנות אלו ביטוי למצב של כיבוש
 זמני ולא הכיר רשמית בתחולת חוקי ישראל במתחם הקדוש. עם זאת הוא
 נאות לתאם עם משטרת ישראל פיקוח לא פורמלי על עבודות פיזיות במתחם
 ועל השמירה על עתיקות. סדרת ההבנות מנעה בדרך כלל התפרצויות אלימות
 ואפשרה גם להרגיע את הרוחות לאחר אירועים פוליטיים אלימים. המודוס־
 ויווני שנוצר בשטח כלל לדעתי ויתור מודע של ממשלות ישראל על ריבונות
 מלאה בהר הבית ועל זכות התפילה של יהודים באתר. הר הבית נוהל בידי הווקף,
 והוא שקבע את כללי ההתנהגות, הלבוש, שעות הפתיחה, תוכן הדרשות וסממנים
 נוספים של שליטה וניהול. ישראל מצידה העדיפה הבנות שקטות שיבטיחו את
 שמירת הסדר הציבורי תוך הצנעת העובדה שחוקי מדינת ישראל אינם נאכפים
 באופן רשמי בהר הבית. מצב זה התקיים במשך שלושים שנה, עד שנפתח המוצא
 הציפוני של מנהרת הכותל בספטמבר 1996.⁴⁷

Jerusalem's Sacred Esplanade, Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi and Austin:
 University of Texas Press, 2009, pp. 231-272

46 יצחק רייטר, "הסטטוס־קוו בהר הבית/אל־חרם אל־שריף תחת שלטון ישראל
 (1967-2000)", בחור: ה"ל (לעיל הערה 8), עמ' 297-332.

47 Yitzhak Reiter, *The Eroding Status Quo: Conflict over Controlling
 the Temple Mount/Al-Haram al-Sharif*, Jerusalem: The Jerusalem
 Institute for Israel Studies, 2017

מתחם מסגד אל-אקצא שימש לאחר 1967 את הפלסטינים במאבקם. מסורות הקדושה של האתר הועצמו והופצו באופן נרחב במערכת החינוך הלא-פורמלי ובתקשורת הפלסטינית. סוגיית ירושלים משמשת נושא מאחד במרחב הערבי והאסלאמי, ועמדה במרכז הקמת ארגון חמישים ושבע המדינות המוסלמיות בשנת 1969. הארגון הקים ועדה מיוחדת לענייני ירושלים בראשות מלך מרוקו, וקרן כספית (צנדרוק אל-קדס) שנועדה להיאבק ב"ייהוד" העיר ומקומותיה הקדושים. בתקופת האינתיפאדה הראשונה יצאו הפגנות פלסטיניות רבות ממתחם הר הבית, שבאותה עת נחשב חסין מפני פריצה של כוחות המשטרה.⁴⁸

לאחר חתימת הסכמי אוסלו והקמת הרשות הפלסטינית היה הר הבית זירת מאבק ומתח גם בין ירדן לבין הרשות הפלסטינית. אחת מפעולותיו הראשונות של ערפאת בירושלים הייתה סילוק המופתי הירדני ומינוי מופתי מטעם הרש"פ במקומו, וקביעת מושבו בתוך מתחם אל-חרם אל-שריף.

4. אל-אקצא
בטננה

בתחילת שנות התשעים החל השיח' ראאד צלאח, ראש התנועה האסלאמית הצפונית וראש עיריית אום אל-פחם באותה עת, לפרש התבטאויות ופעולות ישראליות כמבשרות הרס במתחם אל-אקצא. פעולות פומביות של תנועות המקדש היהודיות, התבטאויות מפי אישים ישראלים רשמיים בעניין הר הבית ותקריות שונות שאירעו סביב המתחם נופחו במתכוון ונטחנו עד דק כדי להוכיח שלאחר אל-אקצא אורבת סכנה מוחשית. יודגש שפעולות ומחדלים של גורמים ישראלים בכל הנוגע להר הבית יוצרים בצד הערבי-מוסלמי תחושה כנה של סכנה גם אם אין בהם איום של ממש. מחקריו של נמרוד לוז על דרכי הבניית השיח של ערבים בישראל בסוגיית אל-חרם אל-שריף מצביע על השפעתם הרחבה של מסרים אלה גם על מוסלמים לא-דתיים ועל נוצרים. כך למשל, חבר הכנסת אחמד טיבי, שאינו דתי, סבור שאל-אקצא נתון

בסכנה "כל זמן שהוא תחת כיבוש זר".⁴⁹ פעולות הבנייה, שעליהן ניצח בשנות התשעים שיח' ראא'ד צלאח במפלס התת-קרקעי של המתחם – בניית אולם התפילה המרואני בחללים של "אורות שלמה" והכשרת אולם תפילה נוסף בחלל התחתון של מסגד אל-אקצא – הוצגו כמעשים שנועדו לבלום כוונות של יהודים לכנות בית כנסת בחלל התחתון של המתחם.⁵⁰

עמדתה של התנועה האסלאמית הצפונית מוצגת בספר על ירושלים שיח' ראא'ד צלאח הקדים לו דברים. בהקדמה זו נכתב שכל המקומות הקדושים לאסלאם נתונים בסכנה, ובמיוחד ירושלים ואל-אקצא. מחבר הספר, פלסטיני בשם יוסף אל-חוסייני, כתב שמחקרו נועד "לחשוף את הפרצוף האמיתי של המדיניות הלא-אנושית להרוס את קודשי האסלאם".⁵¹ הטענה שלא-אקצא נשקפת סכנה ניזונה גם מפרשנות מוסלמית (תמימה או זדונית) הרואה בציונות אידאולוגיה דתית ששמה לה למטרה להרוס את אל-אקצא ולהקים תחתיו את בית המקדש השלישי.

מסע ההפחדה שכותרתו "אל-אקצא בסכנה" נשא ונושא פירות יותר מפעולתו של חג' אמין אל-חוסייני בתקופת המנדט. מסע זה משתלב בשפע התמונות והמידע שהעולם המוסלמי קולט בנוגע לישראל ולפעולותיה ביהודה ובשומרון, וקונה שביתה בתודעתו. כך למשל כתב העיתונאי הירדני יאסר אל-זעאתרה בשנת 2002 שאף שהטלוויזיה לא שידרה את המהרג'אן (עצרת, פסטיבל) של התנועה האסלאמית "אל-אקצא בסכנה", הדיו הגיעו לכל רחבי העולם הערבי והאסלאמי. לדבריו, שיח' ראא'ד צלאח הוא היום הסמל הפלסטיני העיקרי של תושבי השטחים שנכבשו מאז 1948 חרף העובדה שאמצעי התקשורת מתעלמים ממנו.⁵²

49 נמרוד לוז, אל-חרם אלשריף בשיח הציבורי הערבי הפלסטיני בישראל: זהות, זכרון קולקטיבי ודרכי הבניה, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, 2004, עמ' 45.

50 רייטר (לעיל הערה 8), עמ' 91.

51 יוסף כמאל חסונה אל-חוסייני, פלסטין ואל-אעתדאית אל-איסראא'ילייה עלא אל-מקדסאת אל-אסלאמיייה, חברון: [חמו"ל], 2000, עמ' 9.

52 יצחק רייטר, סטטוס קוו בתהליכי שינוי: מאבקי שליטה בהר הבית, ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות, 2016, עמ' 63.

על מידת תפוצתו והשפעתו של המסר "אל-אקצא בסכנה" אפשר ללמוד מהעובדה שמדי שנה נהגה התנועה האסלאמית בישראל להכריז על תחרות כלל-אסלאמית שנתית של חיבורים המתפרסמים באתר האינטרנט של התנועה תחת הכותרת "בית אל-מקדס פי ח'טר" (ירושלים בסכנה). בשנת 2001, למשל, הוגשו 20 אלף חיבורים שנכתבו בידי מוסלמים מ-20 מדינות.⁵³ התנועה הפעילה גם ילדים ובני נוער במבצע תודעתי חינוכי לאיסוף תרומות להצלת אל-אקצא. כך למשל, ב-25 באוגוסט 2002 ארגנה התנועה האסלאמית עצרת בשם "קופת ילדי אל-אקצא" במתחם הר הבית. לדברי המארגנים, לאירוע הוסעו 12 אלף ילדים בלוויית הוריהם באוטובוסים שתרמו חברות הסעה ערביות. בהודעה מטעם התנועה הודו המארגנים לכלי התקשורת שכיסו את האירוע וגינו את תחנות הלוויין הערביות שהתעלמו ממנו. התנועה ציפתה לאסוף במבצע זה שלושה מיליון שקלים, שנועדו לשיפוצים במתחם.⁵⁴

המסע הפוליטי והפרסומי "אל-אקצא בסכנה" הגיע לשיאו בשנים 2013–2015 כשהתנועה האסלאמית הפעילה בהר הבית קבוצות גברים ונשים שתפקידן "הגנה" על אל-אקצא מפני ייחודה. ה"מוראביטון" (גברים), ולאחר מכן ה"מוראביטאת" (נשים), הקיפו והטרידו בצעקות "אללה אכבר" את הקבוצות היהודיות הרתיות שעלו להר הבית (אבל לא קבוצות חילוניות). נוכחתי בכך בביקורי במקום).⁵⁵ המשטרה מצאה עצמה מתכתשת עם המוראביטאת והרחיקה בצו מנהלי עשרות פעילות מהר הבית. הדבר הלהיט את הרוחות בקרב הפלסטינים, והיו גם פלסטינים שבחרו לבצע פיגוע כאשר נחשפו לפעולותיה של ישראל במתחם אל-אקצא. המוראביטאת זוקפות לזכותן את פרוץ "אינתיפאדת ירושלים"

Efrat Ben-Ze'ev and Issam Aburaiya, "'Middle-Ground' Politics and the Re-Palestinization of Places in Israel," *International Journal of Middle East Studies* 36 (4) (Nov., 2004), p. 650

54 ראו באתר *IslamOnline* תחת ארכיון ההודעות. על פעילות ההסעות המאורגנות ראו גם לוז (לעיל הערה 49), עמ' 15 ואילך.

55 ראו ניר חסון, *אורשלים: ישראלים ופלסטינים בירושלים 1967–2017*, תל אביב: עליית הגג, משכל, ידיעות אחרונות ספרי חמד, 2017, עמ' 214.

בספטמבר 2015.⁵⁶ ארגונם והתנועה האסלאמית הצפונית הוצאו אל מחוץ לחוק, אולם הקמפיין "אל-אקצא בסכנה" הופץ בכל העולם המוסלמי, המאמין במסריו, ורשתות הלוויין הערביות כמו אל-ג'זירה הכתירו את ראיד צלאח בתואר "שיח' אל-אקצא". ראיד צלאח גם קבע שהח'ליפות המוסלמית העתידית תתכונן במסגד אל-אקצא בירושלים.⁵⁷ הרשות הפלסטינית הצהירה בתקופות עימות שאל-אקצא וירושלים שייכות לעולם המוסלמי כולו ושהפלסטינים אינם יכולים לוותר על האתר. כך הודיע יאסר ערפאת בפסגת קמפ דייוויד השנייה, ביולי 2000.⁵⁸

5. ביקורו של
אריאל שרון בהר
הבית והמתחים
בשני העשורים
הראשונים של המאה
העשרים ואחת

בסתיו 2000, לאחר שפסגת קמפ דייוויד השנייה – שנועדה להשכין שלום בין הישראלים לפלסטינים – נכשלה, הפך האתר המקודש הר הבית/אל-אקצא מוקד של מאבק. ביקורו של יו"ר הליכוד וראש האופוזיציה דאז אריאל שרון, יחד עם עוד שישה ח"כים מהליכוד, ב-28 בספטמבר 2000 בהר הבית בליווי כוח אבטחה גדול, היה אחד הגורמים להתפרצות האינתיפאדה השנייה ולכינויה במונח שנתן לה משמעות דתית: "אינתיפאדת אל-אקצא".⁵⁹

המחאה המוסלמית ההמונית שהתארגנה לאחר תפילת יום השישי באל-חרם אל-שריף למחרת ביקורו של שרון הביאה לעימות קשה עם כוחות המשטרה שנכנסו להר ופתחו באש על המתפרעים, והיא שליכתה את התבערה שפרצה לאחר מכן. גורמים ישראליים מעריכים שהמהומות בשטחים היו אמורות לפרוץ בכל מקרה,

Ali Al-Awar, *Israeli-Palestinian Conflict on Al-Haram Al-Sharif: 56 Pious Palestinian Women Supporting the Religious and Political Role of Al-Haram Al-Sharif*, Montreal: Guérin Scholar's Press, 2019

57 גלעד גמליאלי, "שיח' ראד סלאח: ירושלים תהיה בירת הח'ליפות", Mako, 9.11.2014.

58 רייטר (לעיל הערה 8), עמ' 96.

59 Reiter (לעיל הערה 47).

כחלק מהאסטרטגיה שהתווה ראש הרשות הפלסטינית דאז יאסר ערפאת, או כפעולה ספונטנית של הציבור הפלסטיני. אולם עקב הרגישות הרבה של אל-אקצא בעיני המוסלמים הוסיף ביקורו של שרון בהר הבית שמן דתי למדורת העימות והביא להרחבתו המהירה לגזרות ולחזיתות חיצוניות ופנימיות. מה שהחל כהתנגדות ספונטנית של מנהלת הווקף, של המוסלמים בירושלים ושל חברי כנסת ערבים (שהפגינו בהר הבית בעת ביקורו של שרון)⁶⁰ וכהתפרעות של כאלף מוסלמים על הר הבית בזמן הביקור וכיום שאחריו (נפצעו שלושים שוטרים, בהם מפקד מחוז ירושלים, ועשרה פלסטינים) נוצל עד מהרה בידי הרשות הפלסטינית, שעודדה פעולות אלימות למטרותיה הפוליטיות. היא ביקשה בעיקר לחזק את מעמדה המדיני לקראת הסיבוב הבא של המשא ומתן, ולחלופין, לקראת הכרזה חד-צדדית על מדינה פלסטינית שבירתה מזרח ירושלים.

בשנות האלפיים הועצם המאבק סביב מתחם הר הבית/אל-אקצא. הציבור הדתי לאומי על רבניו החל לראות בו אתר שיהודים צריכים לממש את ריבונותם עליו ולבקר בו. התגברות העלייה לאתר מצד יהודים דתיים ורבניהם הביאה לתגובת הנגד המוסלמית שצוינה לעיל, בעיקר בפעילות ארגוני המוראביטון והמוראביטאת.

רצח שלושת הנערים היהודים שנחטפו בידי פלסטינים בגוש עציון ב-12 ביוני 2014 ומבצע "שובו אחים" שהוכרז כדי לאתרם, ולאחר מכן רצח הילד הפלסטיני מוחמד אבו ח'דיר בידי יהודים ומבצע "צוק איתן" שבא בעקבותיו, העלו את סף המתח במזרח ירושלים וסביב האתר המקודש. חגי תשרי 2014 העלו אף הם את המתח סביב אתר הר הבית.⁶¹ תקופה זו זכתה בין השאר לכינוי "האינתיפאדה השלישית". במסגרתה פתחו הפלסטינים במהומות בהר הבית ובכותל המערבי. הם ירו זיקוקין די נור ויידו אבנים. בעקבות כך היו פעמים שבהן המשטרה חסמה

60 דיווח על הביקור ראו למשל בהארץ, 29.9.2000. הערכות גורמי הביטחון היו שאם יתפתחו מהומות, הן יהיו בהיקף מצומצם. ראש שירותי הביטחון הפלסטיניים, ג'יבריל רג'וב, הזהיר מראש שהביקור הוא התגרות בעולם המוסלמי (גלובס, 28.9.2000), אולם השר לביטחון פנים, שלמה בן עמי, מסר בדיעבד שרג'וב העריך שאם שרון לא ייכנס למוך המסגדים עצמם לא צפויות מהומות קשות.

61 Reiter (לעיל הערה 47).

עלייה של יהודים ותיירים להר הבית והיו פעמים שבהן היא הגבילה את המוסלמים העולים להר הבית לגיל מסוים. שיא המתיחות היה בהתנקשות שהתרחשה ב־29 באוקטובר 2014 ביהודה גליק, פעיל בולט למען זכות העלייה והתפילה ליהודים בהר הבית. לאחר ההתנקשות בו אסרה המשטרה את העלייה להר הבית במשך יממה לכולם, ואחר כך הגבילה את הכניסה לאתר. בנובמבר 2014 הגיעו ישראל וירדן להבנות ביחס לשמירה על הסטטוס־קו בהר הבית/אל־אקצא.

שנה לאחר מכן פרצו שוב מהומות בירושלים על רקע האתר המקודש. בספטמבר־אוקטובר 2015 נוצר במזרח ירושלים משבר חריף שאחד מסיבותיו היה המצב בהר הבית, ובמיוחד חששות המוסלמים מכך שצעדי ישראל באתר נועדו לחלקו, כפי שעשתה במערת המכפלה. ראש הממשלה בנימין נתניהו אמר שישאל מקפידה לשמור על הסטטוס־קו ושהטענות נגד ישראל בעניין הר הבית אינן אלא הסתה: אם יש מי שמפר לדבריו את הסטטוס־קו הרי זה הצד השני, בכך שגורמים שמארגנים החמאס והתנועה האסלאמית הצפונית מממנים קבוצות המפריעות למבקרים יהודים בעת שהותם באתר. נתניהו ראה בסטטוס־קו את המצב החדש שישראל הכתיבה עם פתיחתו מחדש של האתר לביקורים, באוגוסט 2003 (באופן חד־צדדי וללא הסכמת ירדן), שלפיו הכניסות להר הבית אינן מתואמות עם הווקף. ראש הרשות הפלסטינית מחמוד עבאס דרש לחזור לסטטוס־קו של שנת 2000 ושהצעד הראשון שתעשה ישראל כדי להרגיע את המצב יהיה הפסקת ביקוריהם של "מתנחלים" במקום.⁶² ממשלת צרפת יזמה באו"ם הצעה שלפיה בהר הבית יוצב כוח משקיפים בינלאומי כמו זה המוצב בחברון, ויפקח על מימוש הסטטוס־קו במקום. ישראל התנגדה לכך ופעלה לסכל יוזמה זו יחד עם ארצות הברית.⁶³ כדי להוכיח שישראל אינה שואפת לחלק את הר הבית לצורכי תפילת יהודים נתן נתניהו (בלחץ ארצות הברית) גיבוי רשמי לאיסור כולל של תפילת יהודים בהר הבית, בניגוד לפסקי דין של בתי משפט בישראל, שקבעו שזכות הפולחן היא

62 דברי עבאס למזכיר המדינה האמריקני, לפי דוברו נביל אבו רודיינה: AP and TOI Staff, "Israel Must Maintain Temple Mount Status Quo, Abbas Tells Kerry," *The Times of Israel*, 24.10.2015

63 שגריר ישראל באו"ם דני דנון אמר במסיבת עיתונאים במטה האו"ם בניו יורק שישראל מתנגדת לכל מעורבות או פיקוח בינלאומי על הר הבית. ראו ברק רביד, "דנון באו"ם: ישראל לא תסכים לשום מעורבות בינלאומית בהר הבית", *הארץ*, 16.10.2015.

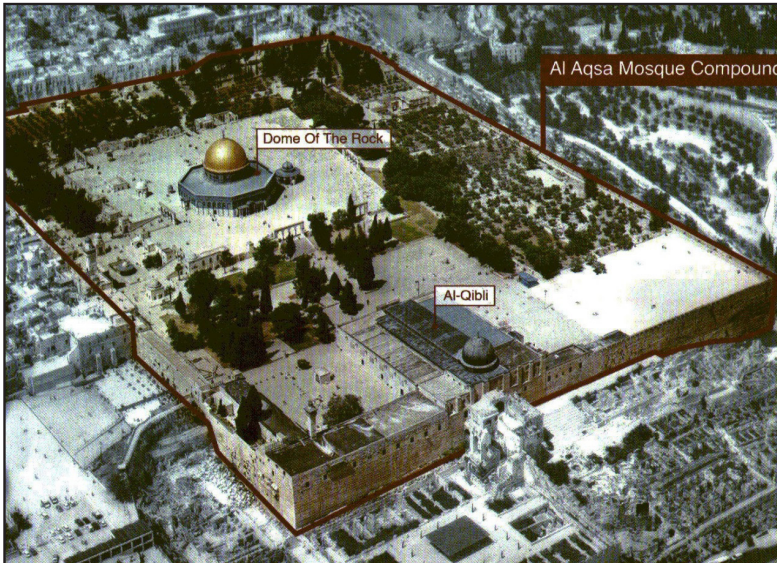
חלק מזכות הגישה למקום הקדוש, וביקש מחברי הכנסת – כולל הערבים – לא לבקר "בתקופה הקרובה" בהר הבית. לא הייתה זו קביעה חדשה מבחינה מעשית, אבל הייתה זו הודעה תקדימית כהצהרה מדינית ישראלית האומרת של־ישראל אין כוונות להביא לתפילות יהודים בהר הבית, וכך התפוגגו חששות המוסלמים מפני חלוקת האתר. נתניהו הודיע גם שימנע "בתקופה הקרובה" גם משרים וגם מחברי כנסת לבקר באתר. ישראל הסכימה לכמה צעדים, וביום שישי 30 באוקטובר הוסרו הגבלות הגיל על כניסת מוסלמים לאל-חרם אל-שריף. קודם לכן אפשרה המשטרה למוראביטאת להיכנס שוב להר הבית.⁶⁴

ארצות הברית תיווכה בין הצדדים במשבר זה. בתום פגישות עם המלך עבדאללה ועם יו"ר הרשות הפלסטינית מחמוד עבאס הודיע מזכיר המדינה האמריקני ג'ון קרי ב־24 באוקטובר שראש הממשלה בנימין נתניהו הסכים להצעת ירדן לקיים פיקוח רציף של מצלמות אבטחה בהר הבית. קרי אמר שנתניהו התחייב לאכוף את מדיניות הסטטוס-קוו שלפיה בהר הבית יכולים להתפלל רק מוסלמים, ומי שאינו מוסלמי יוכל רק לבקר בו. קרי הודיע גם שנציגי הווקף וישראל ייפגשו כדי לדון בהרגעת המצב ושארצות הברית מברכת על הגברת התיאום בין ישראל לווקף הירדני, וצוותים טכניים של הצדדים ייפגשו להבטחת הסדר הציבורי והשקט במקום.⁶⁵ במילים אחרות: הסכמה שפעולות בהר הבית תהיינה מתואמות בין הצדדים, כפי שהיה עד 1996.

חששם של הפלסטינים מחלוקת האתר היה כה כבד, עד שהרשות הפלסטינית אימצה את הטרימינולוגיה המכנה את כל הר הבית "מסגד אל-אקצא" (במקום "אל-חרם אל-שריף"), ואילו מסגד אל-אקצא עצמו זכה בפיהם לשם "אל-קבלי" (הדרומי. ראו תמונה).

64 Reiter (לעיל הערה 47), עמ' 43.

65 Matthew Rosenberg and Diaa Hadid, "Israel and Jordan Agree on Steps to Ease Jerusalem Tensions, Kerry Says," *The New York Times*, Oct. 24, 2015



איור שפרסמה הרשות הפלסטינית בנובמבר 2015, המציג את הכותל המערבי כחלק מ"מתחם אל-אקצא"

ביוני 2017 פרצו שוב עימותים בין פלסטינים ממזרח ירושלים לבין כוחות הביטחון הישראליים סביב הר הבית/אל-אקצא. ב-14 ביולי 2017 רצחו שלושה מחבלים מוסלמים ישראלים תושבי אום אל-פחם שני שוטרי מג"ב ופצעו שוטר נוסף בפיגוע ירי בשער השבטים של הר הבית. המשטרה סגרה את מתחם הר הבית, ופתחה אותו מחדש ביום ראשון תוך הצבת גלאי מתכות ומצלמות אבטחה בשערי הכניסה. החלטה זו גררה משבר בין ישראל לבין שאר הגורמים הערביים. הוא התפרש כניסיון ישראלי לקבוע ריבונות באתר כולו ולשלוט על זכות הכניסה של מוסלמים אליו. ערב הסעודית הייתה היחידה שתמכה בהצבת גלאי המתכות. ראשי הווקף ומנהיגי דת מוסלמים נטלו פיקוד על האירועים, שכללו תפילות מחאה מחוץ להר הבית והחרמת הכניסה למתחם, פעולות שהיו ברובן לא אלימות. אולם אלימות רבה פרצה בשכונות מזרח ירושלים וביהודה ושומרון נגד כוחות הביטחון, והיו גם צעירים שהתבצרו במבנה המסגד והשליכו ממנו

אבנים על השוטרים. בסופו של דבר נאלצה ישראל להסיר את גלאי המתכות ואת תשתית מצלמות האבטחה.⁶⁶

מתחם הר הבית/אל-אקצא היה במאה השנים האחרונות מוקד מתסיס ומעורר רגשות איבה ונקם. לא אחת היו מקרים שבהם פלסטינים יצאו לפיגועי טרור בעקבות אירועים מסעירים שהתרחשו באתר בין כוחות הביטחון לבין הפלסטינים במקום. כך למשל, בערב שישי 21 ביולי 2017 חדר מחבל פלסטיני להתנחלות חלמיש. הוא פרץ לבית משפחת סלומון בעת סעודת ליל שבת ודקר את בני המשפחה. שלושה מבני המשפחה נרצחו בפיגוע, ואישה נוספת נדקרה ונפצעה קשה. בפוסט שפרסם בפייסבוק כתב המחבל שהוא ביצע את הפיגוע בעקבות הפגיעה באל-אקצא.⁶⁷

1. טיכום

מתחם אל-חרם אל-שריף/אל-אקצא בפי המוסלמים הוא עוגן זהות מרכזי בעיני המוסלמים תושבי הארץ. ארבעה גלים היסטוריים של מאבק והתקדשות תרמו לכך שמוסלמים תושבי ירושלים ותושבי הארץ הקדושה ראו את עצמם באופן היסטורי כמוראביטון – מגיני מסגד אל-אקצא והזהות האסלאמית של הארץ הקדושה: הגל האומי, הגל הפוסט-צלבני, הגל של שנות העשרים של המאה העשרים והגל שהחל לאחר 1967 ונמשך עד היום.

תודעה דתית ופוליטית זו התגבשה החל במאה השביעית לספירה, והיא נמשכת גם בתקופת השליטה הישראלית במזרח ירושלים. מתחם אל-אקצא/הר הבית הוא כיום הסמל המרכזי של הסכסוך הישראלי-פלסטיני והיהודי-מוסלמי הרחב יותר. זהו אתוס לאומי-דתי כלל-אסלאמי, ערבי ופלסטיני מקומי, המבוסס על האתגרים הפוליטיים והצבאיים שהאסלאם התמודד עימם בירושלים ובארץ הקדושה.

66 ראו חסון (לעיל הערה 55), עמ' 217.

67 על טרור פלסטיני שמניעו הוא אל-אקצא ראו שם, עמ' 209; נדב שרגאי, טרור אל-אקצא: מעליה לדם, ירושלים ותל אביב: המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה וסלע מאיר, 2020.

הנרטיב הפלסטיני המוביל כיום מדגיש את קדמוניותו של אתר אל-אקצא ואת הקשר הישיר שלו לנביא מוחמד ולפרקים חשובים באסלאם הנזכרים בקוראן ובמסורת המוסלמית (קיבלה, אסראא' ומעראג', הכיבוש המוסלמי ומקורבי הנביא שנלחמו בכיבוש זה, שחלקם חיו ונקברו במקום), ולבני דורו של הנביא שהגיעו לבית אל-מקדס/אל-קודס. אל-אקצא וירושלים הם המקום השלישי בקדושתו לאסלאם, ומכיוון שהם נמצאים לידים של המוסלמים תחת כיבוש או "בשבי היהודי", חשיבותם גוברת אף למעלה מזה. כל העולם המוסלמי צריך להושיט יד לפלסטינים ולסייע להם במאבקם לשחרור המקומות הקדושים. המוסלמים, על פי התודעה שהונחלה להם מזה דורות, וביתר תוקף מאז הצהרת בלפור מ-1917, צריכים להמשיך להתגורר בירושלים ולהגן עליה כמבצר מוסלמי, ולנהל מלחמת קודש (ג'יהאד) לשחרורה כשהיא נופלת בידי זרים.

המחקר המערבי מזהה את האינטרסים הפוליטיים שהביאו להתקדשותה של ירושלים באסלאם, עקב העובדה שהיא לא נזכרה בשמה בקוראן. ייתכן שהקשר של מסגד אל-אקצא לירושלים נרמז בו כפי שסבור אורי רובין וייתכן שהזיהוי אירע רק כשישים שנה לאחר מותו של הנביא מוחמד כפי שסבורים חוקרים אחרים. המוסלמים הונחו להתפלל תחילה לכיוון ירושלים, אולם היה זה לצרכים פוליטיים, ובסופו של דבר "ירד" הפסוק בקוראן המורה על הפניית עורף לירושלים.

בשלהי המאה השביעית לספירה התקדשו מסגד אל-אקצא וירושלים באסלאם בעקבות נסיבות פוליטיות של השושלת האומיית, שחיפשה לעצמה תחליף למרכזי הקודש במכה ובאל-מדינה. כך נולדו מסורות שיוחסו בדיעבד לנביא מוחמד ולמקורביו, המעצימות את חשיבותם של ירושלים בכלל ושל מסגד אל-אקצא בפרט בעיני המוסלמים. שיאו של תהליך התקדשותה של ירושלים בתקופה האומיית היה הקמת כיפת הסלע והחלת הטקסים שהתקיימו סביבה במתחם הקדוש, שדמו בפרטים רבים לפולחן שסביב הכעבה במכה ובמידה רבה גם לפולחן שהיה בעבר בבית המקדש. יודגש שאף שמניעיהם של האומיים היו סיעתיים, ירושלים ומסגד אל-אקצא התקדשו על ידי יורשיהם והתקבלו בעולם המוסלמי הסוני ללא עוררין.

את גלי ההתקדשות של ירושלים עיצבו שלושה אתגרים פוליטיים נוספים: האתגר הצלבני של המאה השתים עשרה, שהזרים דם חדש למסורות שבחי ירושלים ועורר את הצורך בגי'האד להשבתה לחיק האסלאם; האתגר הציוני והבריטי של תקופת המנדט בארץ, אשר בה עמדו הר הבית והכותל המערבי במוקד הגיוס הפוליטי של התנועה הלאומית הערבית-פלסטינית; הכיבוש הישראלי של מזרח ירושלים בשנת 1967. אתגרים אלה הפכו את האתוס של ירושלים ושל מסגד אל-אקצא לנחלת כלל תושבי הארץ הערבים, במיוחד המוסלמים שבהם, ולנחלת העולם המוסלמי כולו.

הסיפור ההיסטורי המוסלמי פושט ולובש צורה בכל תחנה היסטורית כזאת על פי האינטרסים הפוליטיים. השיח הפלסטיני בן זמננו חזר לספרות שבחי ירושלים של שלהי המאה השביעית ואף הוסיף לה כמה דגשים חדשים. החידוש העיקרי של השיח האסלאמי בן זמננו הוא התעלמות מוחלטת מהמקורות האסלאמיים הקדומים המדגישים את הזיקה היהודית לסלע הקדוש וליזוהיו כמקום מקדש שלמה ובית המקדש השני כעילה מרכזית לכך שהח'ליפה עבד אל-מלכ בחר לבנות את המבנה המפואר של כיפת הסלע דווקא במקום זה. זאת ועוד, השיח הפלסטיני והכלל-מוסלמי בן זמננו מתכחש בדרך כלל (עם מעט יוצאים מן הכלל) למקורות הללו, שולל כל זיקה היסטורית יהודית לאתר וטוען שבית המקדש כלל לא היה במתחם זה ואף לא בירושלים.

לראייה הפלסטינית והכלל-מוסלמית של האתוס האסלאמי של ירושלים ושל מתחם אל-אקצא הייתה בעבר ועדיין ישנה ההשפעה רבה על ההתנהגות הפוליטית בפרקטיקה היום-יומית של הסכסוך הישראלי-ערבי. כך היה בשנות העשרים של המאה העשרים באירועי נבי מוסא, במאורעות תרפ"ט, בכינוס הקונגרס הכלל-אסלאמי בירושלים ובהחלטה על הקמת אוניברסיטה בשם "אל-אקצא" בירושלים ובהפיכת מתחם אל-אקצא לפנתיאון קבורה של מנהיגים מוסלמים בכירים. האתוס האמור משפיע גם על ההתנהלות היום-יומית במתחם הר הבית ובסביבותיו ועל מרכזיותו של המתחם המקודש כמניע וכסמל מגייס של מחאה ואלימות מצד הפלסטינים ושל מחאה מדינית מצד מדינות מוסלמיות ובכללן מדינות שיש להן הסכם שלום או יחסים טובים עם מדינת ישראל. הדוגמאות לכך רבות ואביא רק את העיקריות: מהומות לאחר הצתת מסגד אל-אקצא באוגוסט 1969 והקמת גופי פעולה אסלאמיים בנושא ירושלים והמקומות הקדושים; האינתיפאדה הראשונה,

שפרצה בדצמבר 1987 ושכמהלכה שימש אל-חרם אל-שריף מרכז להפגנות אלימות; פתיחת המוצא הצפוני של מנהרת הכותל ב-1996 והאלימות שפרצה על רקע זה, וכן בניית אולמות תפילה תת-קרקעיים בידי התנועה האסלאמית וייסוד מסע ההפחדה התודעתית "אל-אקצא בסכנה"; פרוץ אינתיפאדת אל-אקצא לאחר ביקורו ההפגנתי של אריאל שרון בהר הבית; התגברות העלייה היהודית להר הבית והתגובה הפלסטינית בהקמת ארגוני המוראבטון והמוראבטאת והוצאתם אל מחוץ לחוק יחד עם התנועה האסלאמית הצפונית; אירועי אל-אקצא בשנים 2014-2015 ומשבר גלאי המתכות בשנת 2017.

ההגנה על המקומות הקדושים

היבטים חוקיים והשוואתיים

עמחי כהן

מאמר זה סוקר סכסוכים על מקומות קדושים במבט השוואתי. הוא פותח בהגדרת מקום קדוש ובהצגת מאפייניו הייחודיים. משם עובר להצגת הטעמים לסכסוכים סביב מקומות קדושים כמו

גם את החקיקה במדינות שונות בנוגע להגנה עליהם.

מקומות קדושים מציבים בפני המדינה הדמוקרטית הליברלית דילמה מיוחדת. מחד גיסא, היא מבקשת לא להתערב בסכסוכים על רקע דתי; מאידך גיסא, סכסוכים דתיים מחייבים לעיתים את התערבותה כדי למנוע גלישה לאלימות.

.א
תקציר

חלקו השני של המאמר מנסה להציע קווים לפתרון דילמה זו. ראשית, מוצגת הבעיה שבתפיסת ה"זכויות" סביב המקומות הקדושים. המסקנה המוצעת היא שגישה של זכויות, ובמיוחד גישה של איזון בין זכויות, אינה מתאימה לפתרון סכסוכים במקומות קדושים; שנית, מוצגת גישה התומכת במעורבות רבה יותר של המדינה בניהול מקומות קדושים, ומוצעים כמה קווים עקרוניים הצריכים לעמוד בבסיס ניהול כזה.

1. מבוא

אנו נוטים לחשוב על מקומות קדושים כמקומות שבהם האלימות מוגבלת, ונשלטת על ידי היראה מהימצאות האל במקום והכבוד הנלווה לכך. תפיסה זו הובילה את יואב בן צרויה להיאחז בקרנות המזבח בניסיונו לברוח מהרודפים ששלח שלמה במצוות דוד אביו בצוואתו האחרונה.¹ תפיסה זו גם הביאה לכך שאוצרות מקדש אפולו בדלפי לא היו מוגנים כלל, ולפיכך היו קורבן לביזה במהלך "המלחמות הקדושות" ביוון העתיקה, שמומנו על ידי אותה ביזה. המציאות, בימינו לפחות, שונה. מקומות קדושים מעוררים רגשות עזים. הם מעוררים את המאמינים בקדושת המקום ואת יריביהם האמיתיים או המדומיינים לאימוץ עמדות קיצוניות, הגוררות לעיתים מעשים אלימים.

האם יש דרך להימנע מקונפליקט סביב מקום קדוש? האם יש משמעות להסדרים משפטיים בהקשר זה?

ספר זה עוסק בשאלת הר הבית. אכן, בשל העובדה שהוא קדוש לשתי דתות ברמת קדושה גבוהה ובשל העובדה שלאורך שנים רבות היה הר הבית מקום קדושה מרכזי, יש לו מאפיינים מיוחדים.

1 מלכים א ב, כח-לד. הניסיון להיאחז בקרנות המזבח לא עזר ליואב, שנראה שמסך על כך שהיאחזות זו כן עזרה (באופן זמני) לאדוניה בן חגית, מתחרהו של שלמה על ירושת דוד (שם א א, ג-ג).

אולם השאלה סביב פתרונות להסדרת המקומות הקדושים אינה ייחודית לישראל או להר הבית. היא שאלה כללית, שהיבטים שונים שלה נדונו במדינות מסוימות ובנוגע למקומות קדושים מסוגים שונים. מטרת מאמר זה היא לתאר בקצרה את הבעיות השונות ואת ההסדרים השונים שהתקבלו בעולם בנוגע למקומות קדושים תוך מתן תשומת לב מיוחדת לסיווג המתחים הכרוכים בהם, ולהציג את הפתרונות המוצעים לבעיות אלו.

מאמר זה עוסק אפוא בשאלות ההסדרה מנקודת מבט השוואתית. בחלקו השני (מייד לאחר הקדמה זו) אעסוק בשאלת ההגדרה של מקום קדוש ואציג את סוגי הקונפליקטים המתעוררים סביב מקומות קדושים; בחלקו השלישי אנתח את הסיבות ואת הטעמים לקונפליקטים סביב מקומות קדושים; חלקו הרביעי יפרט את ההגנות המשפטיות על מקומות קדושים במקומות שונים בעולם; בחלק החמישי אסטה מעט מהניתוח העובדתי ואסביר מדוע ניתוח הזכויות הרגיל במדינה הרמוקרטיה הליברלית אינו מצליח להביא לפתרון בנושא המקומות הקדושים; חלקו האחרון של המאמר יציע שעל המדינה ליטול את האחריות לניהול מקומות קדושים ושעליה לעשות זאת תוך תשומת לב מיוחדת לבעיית המיעוטים הדתיים.

מהי ההגדרה של "מקום קדוש" נושא הדיון? כמובן, יש להבדיל בין ההגדרה הדתית הסובייקטיבית של המקום הקדוש בעיני המאמינים בקדושתו לבין ההגדרה החיצונית המשמשת את המדינה.

ג. הגדרת הבעיה: מקום קדוש והזכויות הכלולות בהגנה עליו

ההגדרה הדתית למקום קדוש מייחסת למקום גיאוגרפי מסוים משמעות דתית חיובית. המשמעות יכולה לנבוע מהשימוש העכשווי של מקום זה כמקום לתפילה או לטקס דתי מסוים. לחלק מהמקומות הקדושים משמעות היסטורית. כך למשל, מקומות המתוארים בכתבי הקודש או במסורת על פה של דת ככאלו שבהם קרה מעשה בעל משמעות דתית או לאומית חשובה הופכים ל"מקומות קדושים". פעמים שמאמיני אותה דת סבורים שבמקום מסוים מתאפשר קשר ייחודי בין האדם לאלוהיו, ולכן, ביצוע פעולה דתית מסוימת אפשרי רק במקום זה. כך

למשל מתארת מסכת יומא את עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים, היום היחיד בשנה אשר בו נכנס אדם אל המקום המקודש ביותר ליהדות: קודש הקדשים.²

לצרכים של הסדרה פוליטית במדינה ליברלית אין די בהגדרה דתית סובייקטיבית. השאלה מבחינת המדינה היא מהי המשמעות הפוליטית המיוחסת לאמונה הדתית. מקומות קדושים הדורשים הסדרה הם אלו שלגביהם מוכנים מאמיני דת מסוימת המייחסים להם קדושה להשקיע משאבים פוליטיים, חומריים, ואנושיים כדי לשמר את זהותם כמקומות בעלי משמעות לאותה דת.

מקום קדוש שונה מבחינת המדינה מאתרים אחרים שבהם מוכנים אנשים להשקיע משאבים כדי לקדם (מהבחינות ההיסטורית, התרבותית או הסביבתית). הטעם לכך הוא שתפיסת המאמינים בנוגע למקום הקדוש מתייחדת בשלושה מאפיינים שצירופם אינו קיים באתרים אחרים:

1. אתר אחוד – המאמינים רואים במקום הקדוש אתר שכל חלוקה שלו תפגע באופן משמעותי בערכו. ייתכן שחלקים מסוימים בו יהיו חשובים יותר מחלקים אחרים, אבל באופן עקרוני, כל פגיעה בו בכל מקום שהוא תגרע מקדושתו או מהחשיבות המיוחסת לו.

2. גבולות מוגדרים – אפשר לאתר את גבולותיו של המקום הקדוש, המגדירים את קדושתו.³

3. ייחודיות המקום – האתר הקדוש הוא מקום ייחודי שאי-אפשר להחליפו באתר אחר או בשוויו.⁴

כפי שאראה להלן, שלושת המרכיבים הללו בהגדרתו של אתר קדוש, הנובעים מהעמדה הדתית המיוחסת לו, הופכים כל קונפליקט בנוגע אליו קשה במיוחד לפתרון. בשל גבולותיו הברורים אי-אפשר להזיזו ממקומו; בשל מהותו האחדותית, כל חלוקה של השימוש בו היא פגיעה קשה במהותו כאתר "קדוש",

2 משנה, מסכת יומא, וכן ויקרא טז.

3 כמובן, קונפליקט עשוי להימנע אם שני הצדדים מגדירים את גבולות המקום הקדוש באופן שונה. ראו להלן בדיון בקדושת הר הבית.

ולכן קשה יותר לאזן בין תביעות מתחרות; מבחינת המאמינים אי-אפשר להחליפו בתמורה, וממילא, פתרונות כלכליים או דמוי-כלכליים אינם רלוונטיים לגביו. מקום שיש לו את התכונות האמורות הופך על פי הספרות העוסקת במשא ומתן "סוגיה בלתי-ניתנת לחלוקה" – מכשול בפני פתרון בדרך של משא ומתן.⁵

האם המרכיב הדתי הכרחי להגדרת מקום כקדוש? הספרות עוסקת בהתפתחות של מקומות קדושים "אזרחיים" המיוסדים על ידי המדינה המודרנית. בכלל מקומות קדושים אלו נמנים בתי קברות צבאיים, מצבות זיכרון ועוד כהנה דוגמאות למקומות בעלי מאפיינים של קדושה. ברור שגם סביב מקומות אלו עלולים להתגלע קונפליקטים, כאלו הדומים לקונפליקטים הדתיים וכאלו השונים מהם.⁶

בסעיף זה אתמקד בעיקר במקומות הקדושים בקדושה דתית. הקדושה החילונית, בגלל התפתחותה המאוחרת, מרוכזת באתרים שבנוגע אליהם יש פחות קונפליקטים. היא גם מייצגת לרוב את עמדת הרוב במדינה, וממילא יש פחות ניסיונות לנגוס בה. במקרים רבים ישנה נכונות רבה להתגמש סביבה, פשוט משום שעקרונות הקדושה החילונית פחות מקובעים ומעוצבים. מן הסתם יתפתחו עם השנים קונפליקטים גם סביב מקומות אלו. כמאמר זה לא אדון בהם באופן ישיר.

5 הספרות על התיאוריה של משא ומתן נרחבת מאוד. יסודה בתורת המשחקים, המתארת את התנהגותם של שחקנים רציונליים בפתרון בעיות. יש לה שימוש בפסיכולוגיה, בכלכלה, במשפט ובמדעי המדינה. כך למשל, השימוש של התיאוריה ביחסים בינלאומיים כדי להגדיר את דרך הפתרון המקובלת של בעיות בין המדינות. ראו למשל ABHINAV MUTHOO, BARGAINING THEORY WITH APPLICATIONS (1999); JACK S. LEVY & WILLIAM R. THOMPSON, CAUSES OF WAR (2010)

6 למשל, בפסק הדין ויכסלבאום, העוסק בכיחוב על מצבות צבאיות, מאתגרת ה"קדושה" האזרחית באמצעות מערכת ערכים ליברלית (בג"ץ 5688/92 ויכסלבאום נ' שר הביטחון, פ"ד מז(2) 812 [1993]). השוו לפסק הדין בעניין ע"א 294/91 חברת קדישא גחש"א "קהילת ירושלים" נ' ליונל אריה קסטנבאום, פ"ד מו(2) 464 (1992), אשר בו נקבעת הזכות לכיחוב לועזי על מצבה בניגוד לעמדת הגוף הדתי שביצע את הקבורה.

.T

קונפליקטים סביב מקומות קדושים

כאמור לעיל, לצורכי ההסדרה המשפטית חשובים במיוחד אותם מקומות קדושים שישנה מחלוקת בנוגע לשליטה או לשימוש בהם. בחלקו הראשון של תת-סעיף זה אדון בשלושה מרכיבים המגדירים את הקונפליקט סביב מקום קדוש.

ראשית, בשורש המחלוקת המתעוררת; שנית, במקומות הצפויים במיוחד למחלוקת; שלישית, סביב אילו זכויות היא מתעוררת. בחלקו השני של תת-סעיף אדון בגורמים המגבירים את הסיכוי למחלוקת סביב מקום קדוש; לבסוף אנסה להגדיר את הסוגיות שסביבן היא מתעוררת.

1. שורש המחלוקת המחלוקת סביב מקום קדוש עשויה לנבוע מכמה סיבות:

א. זהו מקום דתי שהוויכוח עליו נובע מצורך בשימוש בו, שאינו דתי – הקטגוריה הראשונה של מחלוקת היא כאשר מקום החשוב לדת מסוימת דרוש למדינה לצרכים שאינם דתיים. דוגמה עתיקה למחלוקת מעין זו היא המלחמה הקדושה השלישית ביוון העתיקה (356–346 לפני הספירה), שהוזכרה במבוא לסעיף זה. המלחמה נסבה בין השאר סביב השליטה במקדש אפולו בדלפי, שאוצרותיו שימשו את העיר פוקיס (Phocis) למימון המלחמה למשך תקופה ארוכה.⁷

עימותים מסוג זה נפוצים במיוחד כאשר מדינות מהגרים מודרניות נתקלות בטענות של קהילות ילידיות על קדושתם של אזורים מסוימים.⁸ במדינות מהגרים מודרניות אין בדרך כלל לקהילות הילידיות זכויות קנייניות מוכרות במקומותיהן

7 HASSNER, לעיל ה"ש 4, בעמ' 20.

8 דוגמה ידועה היא הפיתוח של אדמות הקדושות לילידים בצפון אמריקה (הילידים האמריקנים – Native Americans) לצרכים כלכליים ותרבותיים שונים. למשל, מקומות קבורה עתיקים הפכו בכמה מקומות למרכזים מסחריים. ראו למשל, Filipa Loannou, *San Dispute over Berkeley Project: Likely Sacred Indian Burial Site*, SAN FRANCISCO CHRONICLE (Jan. 14, 2017).

הקדושים.⁹ כמו כן, הטענות בעניין המקומות הקדושים נראות "חשודות" בעיני המהגרים משום שהן מבוססות על תפיסות עתיקות יותר של זכויות משפטיות.¹⁰ תפיסות אלו גם חשודות בעיני הרוב המהגר במדינה.¹¹ פעמים שהתביעות אינן מתועדות במסורות בכתב אלא בעל פה בלבד.¹² כך למשל, חלק מהשבטים הילידים בארצות הברית טוענים שהרים מסוימים הם מקור כוחו של השבט. מובן שאין לשבטים אלו בעלות על השטח, ומובן גם שהטענה נראית מוזרה ואקזוטית בעיניים מערביות.

9 המשפט בארצות הברית, למשל, אינו מכיר בזכויות הקנייניות של הילידים האמריקנים. ראו Angela R. Riley, *Indian Remains, Human Rights: Reconsidering Entitlement under the Native American Graves Protection and Repatriation Act*, 34 COLUM. HUM. RTS. L. REV. 49, 83 (2002); William Bradford, *"With a Very Great Blame on Our Hearts": Reparations, Reconciliation, and an American Indian Plea for Peace with Justice*, 27 AM. INDIAN L. REV. 1, 27 (2002-2003). 1. כמובן, חלק מההפליה נגד אותן קבוצות נובע בדיוק מכך שצורת השליטה של הילידים האמריקנים באדמות בשטחי ארצות הברית הפכה חסרה כל משמעות משפטית, וממילא אפשר היה להזיזם ממקום למקום וללייחד את מגורייהם ל"שמורות". האמת היא שגם במקומות שבהם הכירו המהגרים המערבים בזכויותיהם הקנייניות של התושבים הילידים, בניו זילנד למשל, נעשה הדבר כנראה מחוץ מטרה "לקנות" מהם את הזכויות במהירות ובמחיר נמוך, ובכך להאיץ את ההתיישבות הקולוניאליסטית. ראו Stuart Banner, *Two Properties, One Land: Law and Space in Nineteenth-Century New Zealand*, 24 LAW & SOC. INQUIRY 807, 830-831 (1999)

10 הילידים באמריקה מייחסים קדושה ל-Devils Tower במדינת ויומינג. לפי האגדה, שבע אחיות מצאו מקלט על גבי הר כשברחו מדוב. ההר גדל עד שהאחיות הפכו לכוכבים בשמיים. ראו Charlton H. Bonham, *Devils Tower, Rainbow Bridge and the Uphill Battle Facing Native American Religion on Public Lands*, 20 LAW & INEQ. 157, 174 (2002). ראיית דברים זו מנוגדת כמובן לתפיסה המקובלת במערב - הן הדתית הן המדעית.

11 אני משתמש במונח "הגירה" כאן באופן נרחב. אין כוונתי להגירה שהתבצעה לאחרונה דווקא. ראשוני האירופים היגרו לצפון אמריקה לפני יותר מחמש מאות שנה. אין הכוונה גם לקבוע שלמהגרים זכויות "פחותות" מאלו של התושבים הילידים. כוונתי רק לאתר תופעה של תרבויות מתנגשות סביב אותה פיסת ארץ. כמובן גם שאין בכוונתי לטעון שהרוב היהודי בישראל הוא רוב "מהגר", שהרי הקשר בין היהדות לארץ ישראל הוא בן אלפי שנים.

12 ראו הדיון בגשר ליד העיר אדלייד באוסטרליה להלן הש"ש 39.

בחלק מהמדינות המוזכרות ניתנה הגנה חוקית, ולו גם מינימלית, למקומות הקדושים, כפי שיפורט להלן. הבעיה נוצרת כאשר מקום שהילידים מגדירים כקדוש נחוץ לפיתוחה ולקידומה של המדינה המודרנית. במקרה זה מתפתח עימות בין קהילת המהגרים לבין הקהילה הילידית.

ב. תחרות על המקום הקדוש – תופעה היסטורית ידועה היא שדתות "שואלות" מוטיבים זו מזו. מקום הקדוש לדת מסוימת היה לעיתים קרובות קדוש לדת קדומה יותר. במקרים רבים, הדת הקדומה אינה קיימת עוד. במקרים אחרים, שתי הדתות מייחסות קדושה לאותם מקומות. התוצאה היא "תחרות" בין שתי דתות שלכל אחת מהן דרישות דתיות בנוגע למקום הקדוש, העלולות לעמוד בסתירה זו לזו. הר הבית, או "חרם אל-שריף", הוא דוגמה לתופעה מעין זו. מקום הקדוש ליהדות הפך קדוש לנצרות ו"אומץ" בידי האסלאם כקדוש. ישנה טענה שבנוגע לכמה קברים בארץ ישראל התופעה קרתה גם במהופך.¹³

דוגמה מובהקת לאלומות הנובעת מתחרות על מקום קדוש לשתי דתות אירעה בעיר איודיה (Ayodhya) שבצפון הודו. ראשיתו של הסכסוך בשנת 1528, אז נבנה מסגד מוסלמי, כפי הנראה על גבי מתחם קדוש לדת ההינדו, שלפי המסורת ציין את מקום הקבורה של האל-מלך רמה. תחת השלטון הבריטי ניסו מאמיני ההינדו להקים מקדש ליד המסגד ולהתפלל סמוך אליו – ניסיונות שהבריטים מנעו לרוב.

עם עזיבת הבריטים החלו מאמיני ההינדו לפעול ביתר שאת. בשנת 1949, במהלך מהומות סביב המסגד, הוצבו בתוכו פסלים הינדים, וההינדים דרשו גישה אליהם. בשנת 1992 פרצו שוב מהומות סביב המסגד, שבמהלכן הוא נהרס אחרי שלמעלה ממאה וחמישים אלף איש צבאו עליו. במהומות שפרצו ברחבי הודו כתוצאה מהריסת המסגד מתו יותר מאלפי איש.¹⁴

13 דהיינו, היהדות שאבה את קדושת המקום ממסורת עתיקה אחרת. כך למשל חלק מהסברות בנוגע למקור קדושת קבר רחל.

14 Deepak Mehta, *The Ayodhya Dispute: Law's Imagination and the Functions of the Status Quo, in VIOLENCE AND QUEST FOR JUSTICE IN SOUTH ASIA* 291 (D. Mehta et al. eds., 2018)

ג. מקום קדוש כבסיס כוח – כאשר קבוצה לאומית אשר לה מקומות קדושים נאבקת בשלטון זר או ברוב השולט בה, היא משתמשת לעיתים במקומות קדושים כבסיס להתנגדות. המונח "בסיס" כאן משמש בשני מובנים: הראשון, בסיס פיזי. קבוצה דתית המתנגדת לממשלה יכולה לרכז כוח נגד הממשלה בתוך מקום קדוש או בסביבתו.¹⁵ לעיתים משתמשת הקבוצה הדתית במקום הקדוש לאחסון אמצעי לחימה, מתוך תפיסה שהמקום הקדוש מעניק הגנה מסוימת לאמצעי הלחימה, שכן הצד שכנגד יהסס לתקוף מקום קדוש, מטעמים דתיים ופרקטיים כאחד. נוסף על כך, מקום קדוש יכול להיות גם בסיס במובן הפוליטי המופשט. טענות סביב רצון השלטון לפגוע במקום קדוש או מסורות היסטוריות המייחסות למקומות קדושים סגולות הן דגל שסביבו אפשר לאגד את ההתנגדות לשלטון. דוגמה מובהקת לשימוש פוליטי וצבאי במקומות קדושים היא הקברים של האימאם עלי בעיר נג'ף ושל בנו האימאם חוסיין בעיר קרבלה שבעיראק. עלי וחוסיין הם מהדמויות הקדושות ביותר לאסלאם השיעי, שניות רק לנביא מוחמד. שניהם נהרגו במהלך המאבקים על השליטה באסלאם במאה השביעית. מקדשי הקבורה שלהם והמסגדים הגדולים שסביבם שימשו בסיס להתארגנות המרד השיעי נגד סדאם חוסיין בשנת 1991. קבר חוסיין גם היה אחד המעוזים האחרונים של המורדים באותו מרד, שבמהלך דיכוי הושמדו חלקים ניכרים מסביבת הקבר. צידו השני של המטבע הוא כאשר צד אחד של העימות תוקף מקום קדוש דווקא בשל החשיבות שהצד השני מייחס לו. אירוע מובהק בהקשר זה הוא התקפת הטרוריסטים המוסלמים ככעבה בשנת 1979, שכוונה לפגיעה משמעותית בלגיטימיות של השלטון הסעודי וביוקרתו כ"מגן המקומות הקדושים".¹⁶

15 למשל, בשנות השמונים התבצרו אלפי לאומנים מוסלמים סיקים במקדש הזהב בארמיסטר (עיר קדושה לסיקים בצפון הודו). ביוני 1984 הורתה ראשת ממשלת הודו לצבא ההודי לכבוש את המקדש (Operation Blue Star). כיבושו והריסתו החלקית תוך כדי הקרבות הביאו לחודשים של אלימות בהודו ולרציחת ראשת הממשלה בידי שומרי ראשה הסיקים.

16 ראו HASSNER, לעיל ה"ש 4. דוגמאות נוספות לכך הן השדמת פסלי בודהה בידי משטר הטליבאן. דוגמה אחרת היא התוכנית לפוצץ את כיפת הסלע, שהגו חלק מחברי המחתרת היהודית.

2. גורמים חגיגיים כמובן, לא בכל מקום קדוש – אפילו כזה קונפליקט שמתקיים לגביו אחד הטעמים המתוארים לעיל (משאב, תחרות או בסיס כוח) יתפתח קונפליקט.

הסיכון לכך שהוא יתפתח תלוי בשני גורמים נוספים: מרכזיותו של המקום הקדוש ומידת בלעדיותו או פגיעותו לשימושים אחרים.¹⁷

א. מרכזיות – אפשר למדוד מקומות קדושים לדתות על בסיס סולם של מרכזיות. לדתות רבות יש מדרג של קדושה. ביהדות יש מדרג של קדושה אשר בו הדרגה הנמוכה ביותר היא קדושתה של ארץ ישראל, והגבוהה ביותר היא קדושת קודש הקודשים.¹⁸ בקוראן נקבע מדרג קדושה למקומות שונים, המתבטאת ב"שוויה" של תפילה בכל אחד מהמקומות.¹⁹

ב. בלעדיות²⁰ – הגורם הנוסף בהיווצרות הקונפליקט הוא התחרות על המקום הקדוש. כלומר, המידה אשר בה הטענה בדבר קדושת המקום אינה מאפשרת יותר משימוש אחד, בשילוב עם צורך אחר (דתי או אחר) בשימוש באותו מקום, או לחלופין, שהגורם המתחרה על המקום הקדוש אינו מאפשר את הפרקטיקות הדתיות הרלוונטיות. התחרות עשויה להיות מבוססת על כך שהמקום קדוש לכמה דתות. היא יכולה להיות תחרות על משאב, ולהתבסס על כך שהדת שהמקום קדוש לה מונעת גישה למקום המסוגל לשמש אנשים מדת אחרת לצרכים אחרים. תחרות יכולה גם לנבוע מכך שקדושה לדת אחת "גוררת" קבוצות אחרות להציב דרישות דתיות או פוליטיות בנוגע לגישה לאותו מקום.

במקומות רבים, המרכזיות והבלעדיות הן תופעות המשלימות זו את זו. יתר על כן, ייתכן שמרכזיותו של מקום לדת אחת היא היוצרת את הרצון של קבוצות

17 Hassner, לעיל ה"ש 4, בעמ' 33.

18 משנה, כלים א, ו"ט.

19 תפילה בכעבה שווה אלף תפילות; בירושלים, חמש מאות תפילות, וכן הלאה.

20 יצחק אנגלרד סבור ששאלת הבלעדיות היא החשובה ביותר בהגדרת המקום הקדוש. כמפורט כפרק זה, אני מסכים כמובן שהבלעדיות חשובה, אבל ברור שאיננה הסוגיה היחידה או אף המרכזית המייחדת את המקום הקדוש. ראו Izhak Englard, *The Legal Status of the Holy Places in Jerusalem*, 28 Isr. L. Rev. 589 (1994)

אחרות להיאבק עליו. עם זאת, יכולים כמובן להיות מקרים שבהם זהו מקום מרכזי לדת אחת שאין לגביו תחרות אמיתית עם דתות אחרות או עם שימושים אחרים, שכן אין טענה לבלעדיות. יכול כמובן גם להיות מצב אשר בו ישנה תחרות על מקום קדוש, אבל מקום זה אינו גבוה מאוד במדרג הקדושה של אחת הקבוצות או שתייהן. במקרים אלו, הסיכויים לפריצת סכסוך סביב המקום הקדוש נמוכים יותר, ולפיכך מידת ההגנה הנדרשת עליו קטנה יותר.²¹

3. נושאי המחלוקת

מחלוקת סביב מקומות קדושים מתעוררת סביב כמה סוגים של זכויות או הגנות. ההגנה הבסיסית ביותר היא לעצם קיומו של המקום. יש מקרים

שבהם צד אחד של המחלוקת מבקש להרוס את המקום הקדוש לדת אחרת. כך למשל בסכסוך בהודו סביב המקדש המוסלמי, שהוקם לטענת ההינדים על מקום הולדתו של האל רמה; כך למשל במקרה של פעילי המחתרת היהודית שביקשו לפוצץ את כיפת הסלע שעל הר הבית. הפגיעה בקיומו של המקום הקדוש אינה חייבת לכלול את השמדתו הפיזית. פעמים שפעולות מסוימות סביב המקום הקדוש גורמות לכך שהוא לא יתאים עוד למטרתו הרוחנית.

בעיה מסדר שונה היא שאלת הגישה למקום הפולחן והשימוש בו למטרות דתיות. תחרות דתית מובילה לחסימת יכולתם של בני דת מסוימת להשתמש במקום קדוש למטרות דתיות. השימוש יכול להיחסם מבחינה פיזית בידי בני דת אחרת המחזיקים במקום הקדוש ומונעים את הגישה אליו ממאמינים אחרים או בכך שבמקום נוצרת פרקטיקה שאינה מאפשרת לבני דתות מסוימות להשתמש בו למטרות דתיות. למשל, העמדת פסלים במקום הקדוש גם למוסלמים מונעת מהם את האפשרות להשתמש בו כמקום תפילה. הטענה ה"קיצונית" ביותר בהקשר זה

21 דוגמה לתחרות מעין זו היא בפרש המסגד הגדול בבאר שבע, שחידון להלן. ראו בג"ץ 7311/02 האגודה לסיוע ולהגנה על זכויות הבדווים בישראל נ' עירית באר שבע (22.6.2011).

היא שעצם המעבר במקום קדוש והשימוש התיירותי בו פוגעים במהותו הקדושה והופכים את קיום הפרקטיקה הדתית בו לבלתי אפשרית.²²

ההגנה המשפטית על המקומות הקדושים מעוגנת בכמה רמות: ראשית, ישנה התייחסות מסוימת להגנה זו במשפט הבינלאומי; שנית, חלק מסוים מההגנה על המקומות הקדושים כלול בהגנות חוקתיות במדינות שונות; לבסוף, מדינות שונות מסדירות את ההגנה על המקומות הקדושים בהוראות חוק ספציפיות.

ה. ההגנה המשפטית על המקומות הקדושים

1. המשפט הבינלאומי אמנות שונות במשפט הבינלאומי כוללות הגנה על חופש הפולחן, אבל לא התייחסות ספציפית למקומות קדושים.²³ התייחסות מפורשת למקומות קדושים בהסכם בינלאומי רב־צדדי מופיעה רק באמנה העוסקת בהגנה על נכסי תרבות בעת לחימה.²⁴ באמנה זו התחייבו המדינות באופן כללי להימנע מלתקוף נכסי תרבות בעת לחימה אלא במקרים ספציפיים המוגדרים באמנה (למשל: אם הם משמשים עמדות ירי). ב"נכסי תרבות" כלולים גם מקומות קדושים, ככל שהם עומדים בתנאי האמנה.²⁵ אמנות בינלאומיות דו־צדדיות מתייחסות לעיתים לסכסוך קונקרטי בין מדינות בנוגע למקומות קדושים.²⁶

22 ראו Bonham, לעיל ה"ש 10.

23 למשל, האמנה הבינלאומית בדבר זכויות אזרחיות ומדיניות (כ"א 1040, 16 בדצמבר 1966, אושרה בידי ישראל ב־3 בינואר 1992). סעיף 18(1) לאמנה קובע כי "לכל אדם הזכות [...] לחופש הדת".

24 אמנת האג בדבר הגנה על נכסי תרבות בעת לחימה (14 במאי 1954).

25 סעיף 1 לאמנה מגדיר "נכסים בעלי חשיבות רבה למורשת של העמים" כנכסי תרבות.

26 סעיף 9 לחוזה השלום בין ישראל לירדן קובע ששתי המדינות יאפשרו גישה למקומות בעלי "משמעות דתית". אותו סעיף מכיר גם במעמדה המיוחד של ירדן "במקומות קדושים מוסלמיים בירושלים".

בבתי המשפט הבינלאומיים התנהלו מעט מאוד דיונים משפטיים בדבר ההגנה על מקומות קדושים. גם כשהתנהלו, עיקר המחלוקת כמעט מעולם לא היה על שאלת המקום הקדוש עצמו.²⁷

2. זכויות חוקתיות
חופש הפולחן מוגן בשורה ארוכה של חוקות והסדרים מדינתיים. בפועל, היקף ההגנה הניתן למקום הקדוש כתוצאה מהזכות לחופש הפולחן קטן למדי.

כך למשל, עיגונה של הזכות לחופש הפולחן בתיקון הראשון לחוקה האמריקנית הוא עיגון חזק, שלכאורה אינו ניתן להגבלה אלא במקרים קיצוניים ביותר. עיגון זה הביא להתמקדות הניסיונות להגנה על המקומות הקדושים בארצות הברית בזכות זו.²⁸ הדיונים המרכזיים בנושא בארצות הברית התנהלו על רקע תביעות של ילידים-אמריקנים שטענו שפיתוח תירותי או יזמי של אזורים שונים בארצות הברית פוגע בקדושתם של מקומות אלו לפי המסורת הילידית.

אלא שפסקי הדין המרכזיים בנושא בארצות הברית הגבילו מאוד את הזכות לחופש הפולחן בהקשר להגנה על מקומות קדושים. בפסק הדין המרכזי בנושא, בעניין *Lyng*,²⁹ נקבע שעקרון חופש הפולחן מחייב את המדינה לא לכפות על

27 בפסק הדין של בית הדין הבינלאומי בתביעה של קמבודיה נגד תאילנד בשנת 1962 דחה בית הדין הבינלאומי את התביעה על בסיס עקרון ההתיישנות הדינית. ראו *Case Concerning the Temple of Preah Vihear, Merits, Cambodia v. Thailand* (ICJ, 26 May, 1962). פסק דין נוסף הוא פסק דינו של בית הדין האירופי לזכויות אדם בתביעה של קפריסין נגד טורקיה, אשר בו נקבע שמגבלות על התנועה של קפריסאים פגעו בין השאר גם ביכולתם להגיע למקומות הפילה שלהם, ובכך בחופש הפולחן שלהם, המוגן על ידי האמנה האירופית לזכויות אדם. ראו *Cyprus v. Turkey*, 35 Eur. Ct. H. R. 30 (2002).

28 התיקון הראשון לחוקת ארצות הברית קובע כי - "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof"

Lyng v. Northwest Indian Cemetery Protective Ass'n, 485 U.S. 439, 29 (1988) (להלן: עניין *Lyng*) 441-42

האזרח, באופן ישיר או בעקיפין, פרקטיקה או אמונה דתית מסוימות ולאסור עליו להאמין או לבצע פרקטיקות דתיות, ולהגן עליו מאכיפה כזאת בידי פרטים. עקרון חופש הפולחן אינו מחייב את המדינה לכלכל את ענייניה או להגביל את פעולתה באופן שבו שום אמונה דתית לא תיפגע.³⁰

חופש הפולחן גם אינו כולל הגנה על מקומות קדושים שהמאמין הדתי אינו נדרש לקיים בהם פולחן מסוים. פעמים רבות, המקום הקדוש אינו דורש גישה של המאמין או את קיומה של פרקטיקה דתית מסוימת באותו מקום.

הגנה דתית מסוג אחר ניתנת במדינות רבות. בסיסה הוא שימור המקומות הקדושים, כולל איסור חילולם, ובמקרים מסוימים, הגנה על הגישה אליהם.

3. הגנה פני פגיעה

דוגמה להגנה מעין זו היא חוק השמירה על המקומות הקדושים הישראלי. החוק קובע כי –

המקומות הקדושים יהיו שמורים מפני חילול וכל פגיעה אחרת ומפני כל דבר העלול לפגוע בחופש הגישה של בני הדתות אל המקומות המקודשים להם או ברגשותיהם כלפי אותם המקומות.³¹

סוג הגנה נוסף על מקומות קדושים בישראל מעוגן בחוק הפלילי האוסר על חילול מקומות קדושים. סעיף 170 לחוק העונשין קובע כי –

30 שם, עמ' 448: "The Free Exercise Clause affords an individual protection from certain forms of governmental compulsion; it does not afford an individual a right to dictate the conduct of the Government's internal procedures"

31 חוק השמירה על המקומות הקדושים תשכ"ז-1967.

ההורס, מזיק או מחלל מקום פולחן, או כל עצם המוחזק מקודש לקהל אנשים, בכוונה לבזות דתם, או ביודעין שהם עשויים לראות במעשה זה עלבון לדתם, דינו מאסר שלוש שנים.

הגנה דומה ישנה גם בהודו. שם קובע החוק הפלילי איסור דומה מאוד לחוק הישראלי.³²

חשוב לראות שגם בנוגע להגנות אלו נרתעים בתי המשפט באופן כללי מהפעלת החוק באופן הכופה על הממשלה צורת התייחסות מסוימת למקום קדוש ושוללת את סמכות החלטתה. בישראל, למשל, בית המשפט העליון נזהר מאוד בהפעלת החוק בכל הנוגע להר הבית ולזכויות התפילה בו, כנראה בעיקר בשל חוסר הרצון להתערב בשיקול הדעת המדיני בנוגע לניהול אתר זה.³³

בהודו הוצעה תוכנית לכרות תעלה עמוקה במצר שבין סרי לנקה לדרום הודו, שבחלקו רדוד ביותר. תעלה זו הייתה צפויה להזויל מאוד את עלויות הסחר הימי בדרום הודו, שכן היא הייתה אמורה לקצר באופן משמעותי את נתיבי הסחר. בכך הייתה התעלה אמורה להרים תרומה משמעותית לכלכלה ההודית. עם פרוסום התוכנית התעוררה התנגדות רבה לה. מאמינים הינדים טענו שהמקום

32 אין זה מפתיע, שכן הבריטים הם שניסחו את החוק המקורי בשני המקרים. סעיף 295 לקוד הפלילי ההודי קובע כי -

Whoever destroys, damages or defiles any place of worship, or any object held sacred by any class of persons with the intention of thereby insulting the religion of any class of persons or with the knowledge that any class of persons is likely to consider such destruction, damage or defilement as an insult to their religion, shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to two years, or with fine, or with both.

33 בג"ץ 222/68 חוגים לאומיים נ' שר המשטרה, פ"ד כד (2) 141 (1970).

שבו תוכננה התעלה הוא "גשר" שבנייתו מיוחסת בספרות הרתית ההינדית לאל רמה, שעבר עם צבאו בין הודו לסרי לנקה.³⁴

הפגיעה הנטענת כאן איננה בזכות מסוימת של פולחן אלא בשימור מקום קדוש בשל קדושתו גם אם אין לו קשר למקום תפילה ופולחן מסוימים. אכן, בית המשפט ההודי סירב לאסור את כריית התעלה, בטענה שאין מדובר כאן בהגנה על חופש הפולחן.³⁵

פתרון אחר, שהתקבל בכמה מדינות, בעיקר בנוגע להגנה על מקומות הקדושים לדתות של ילידים, הוא הטלת האחריות להגנה על הממשלה. סוג אחד של הגנה, הנהוג בעיקר בארצות הברית, היא זו הניתנת לאדמות השייכות לממשלה הפרדלית;³⁶ סוג שני של הגנה, הנהוג בניו זילנד³⁷ ובאוסטרליה,³⁸ הוא יצירת רשימה של מקומות קדושים המוגנים ברמה כזו או אחרת בידי סוכנויות ממשלתיות. במקומות אלו צריכות הרשויות לאזן בין הדרישות של הילידים לבין צורכי הפיתוח הכלליים. בתי המשפט נוטים בדרך כלל בפסיקתם להעדיף את צורכי הפיתוח.³⁹

34 Christian H. Brill, *Holy Places in Unholy World: Will Religious Beliefs Halt India's 'Suez of the East'?*, 35 N.C. JOUR. OF INT'L L. & COM. REG. 447 (2010).

35 בסופו של דבר נטשה כפי הנראה ממשלת הודו את החוכנית, מסיבות פוליטיות.

36 להגנה הניתנת למקומות קדושים המצויים על אדמות פדרליות ראו Brill, *לעיל* ה"ש 34.

37 ראו 9 & 6(f) Resource Management Act 1991, s 6(f) (הקובע מגבלות על השימוש בכל אתר בעל חשיבות היסטורית), וכן Heritage New Zealand Pouhere Taonga Act 2014 (המגדיר אתרים הקדושים למאורים כאתרים בעלי חשיבות היסטורית).

38 משנות השבעים העבירו במחוזות שונים באוסטרליה חוקים המגינים על זכויות האבוריג'ינים בקרקעות המקודשות להם. לרשימה מלאה של החקיקה ראו Brill, *לעיל* ה"ש 34.

39 בנוגע לארצות הברית ראו עניין *Lyng*, *לעיל* ה"ש 29; בנוגע לניו זילנד ראו *Watercare Services Ltd. v Minhinnick*, [1998] 1 N.Z.L.R. 294, 307 (C.A.) (בית המשפט לערעורים של וולונגטון אישר את ההחלטה לבנות צינור ביוב העובר באתר הקדוש למאורים. הוא קבע שקדושתו של האתר המאורי וחשיבותו ההיסטורית צריכות להישקל אל מול צורכי בריאות ובטיחות, וכאשר אלו חשובים במיוחד, ההגנה על האתר ההיסטורי

לסיכום: מדינות דמוקרטיות ליברליות נוקטות חקיקה מסוגים שונים להגנה על מקומות קדושים. עם זאת, מידת ההגנה שהחוקים מספקים מוגבלת. בתת-הסעיף הבא אנסה להסביר מדוע ההגנה המשפטית שהמדינה הדמוקרטית הליברלית מספקת, מוגבלת.

נטייתה של המדינה הליברלית היא להשתמש בכוחה המסדיר רק במידה המינימלית הנדרשת. רתיעתה מהתערבות במקומות קדושים מועצמת מכך שזוהי סוגיה דתית. מאז ראשית תקופת הנאורות נרתעת המדינה הליברלית מהתערבות בסוגיות דתיות. הטעמים לכך רבים ושונים, אבל

כולם מובילים אותה לרתיעה מפני התערבות בוטה בסוגיות דתיות.⁴⁰

כל הגורמים הללו מובילים את המדינה הליברלית לנסות לא להתערב בסוגיות המקומות הקדושים ולא לכפות הסדרים שונים בתחום זה. בתת-סעיף זה אבחן את ההנמקות האפשריות להגנה על המקומות הקדושים ואראה שההנמקות

1.

הטעמים להגנה המוגבלת על המקומות הקדושים במדינה הדמוקרטית-ליברלית

נסוגה מפניהם). נראה שהדיון המורכב ביותר בהקשר זה היה סביב בניית הגשר לאי וינדמרש (Windmarsh Island). האי הוא אתר נופש הסמוך לאדלייד שבדרום אוסטרליה. הבעלים של מלון באי ביקשו להקים גשר בין העיר לאי. קבוצת נשים אבוריגיניות טענו שהקמת הגשר פוגעת בדתן, אבל סירבו לפרט את טענתן בפומבי משום שעל פי המסורת אפשר לגלות את אופי הפגיעה רק לנשים. השר המוסמך על פי החוק האוסטרלי מינה אישה לבדוק את הטענה, וזו המליצה לקבלה. השר פעל על פי החוק הרלוונטי, The Heritage Protection Act (1984), בלי לראות את הדוח בעצמו, שכן הוא גבר ולפיכך אינו יכול להיות חשוף למידע, ואטר את הקמת הגשר. בית משפט פדרלי אוסטרלי קבע שפעולתו של השר פסולה, שכן הוא פעל בלי להיות חשוף לחומר הרלוונטי. ראו, *Tickner v. Chapman*, 57 F.C.R. 451 (1995). ועדה ממשלתית קבעה מאוחר יותר שהטענה הדתית לא הייתה מבוססת. הפרלמנט האוסטרלי תיקן את החוק והחריג מסמכותו של השר את היכולת למנוע בניית גשרים. בית המשפט הגבוה באוסטרליה קבע שהחוקון לחוק התקבל כראוי. ראו *Kartinyeri v. Commonwealth* (1998) 195 CLR 337

Gideon Sapir & Daniel Statman, *The Protection of Holy Places*, 10 (1) 40
LAW AND ETHICS OF HUM. RTS. 135, 136 (2016)

המקובלות אינן מספקות הגנה נרחבת, וממילא, הגישה השלטת במשפט היא גישת חוסר ההתערבות.

הבעיה היא שגישה זו יוצרת כר פורה למחלוקות ולאלימות. בשל כך נאלצת בסופו של יום המדינה הדמוקרטית הליברלית, בניגוד לנטייתה הבסיסית, להתערב בהגנה על המקומות הקדושים.

כל זמן שמקומות קדושים המייצגים את תפיסת הרוב זוכים להגנת המדינה מפני פיתוח הקרקע (למשל, באמצעות מימון אחזקתם ושימורם) הם אינם יוצרים בעיה כלשהי.⁴¹ הבעיות צצות כאשר המקומות הקדושים הנפגעים הם אלו של המיעוט או כאשר ישנה התנגשות בין "קדושות" של הרוב ושל המיעוט, אשר בה המדינה מעדיפה את זכויותיה של קבוצה אחת על פני זכויותיה קבוצה אחרת. מקרים אלו מחייבים דיון בשיקולים המעורבים בנושא. טענתי המרכזית היא שהגישה הבלתי־מתערבת, סופה שהיא מביאה להתערבות.

1. חופש הפולחן
כפי שהראיתי לעיל בתת־הסעיף הקודם, למקומות הקדושים ניתנת מידה מוגבלת מאוד של הגנה מכוח הזכות לחופש הפולחן.

את ההצדקה להגנה המוגבלת שמעניק עקרון חופש הפולחן למקומות הקדושים מביאים דניאל סטטמן וגדעון ספיר.⁴² לדעתם, הזכות לחופש הפולחן מבוססת על הזכות לחופש המצפון. חופש המצפון הוא זכות מוגבלת מאוד, המגינה על אדם מפני כפייה על ידי המדינה רק כאשר ישנה פגיעה בעקרונותיו העמוקים ביותר, עקרונות שהוא אינו מוכן לוותר עליהם למרות לחץ מדינתי. מספר העקרונות הללו מוגבל מן הסתם, ולכן גם היקף הזכות לחופש המצפון, ולחופש הפולחן והדת, הנובעים ממנה, מוגבל ביותר.

41 ישנן כמובן מדינות שבהן חל איסור על המדינה להתערב בכל שאלה דתית (כמו ארצות הברית). בארצות אלו יהיה מימון המקומות הקדושים לדת בעייתי יותר.

42 דניאל סטטמן וגדעון ספיר, דת ומדינה בישראל: עיון פילוסופי משפטי 122 (2014).

ישנו ויכוח משמעותי בשאלת היכולת של בתי משפט חילוניים לבחון את מידת הפגיעה בחופש הדת. בפסיקה האמריקנית מובא בפירוש שאין בידי בתי המשפט לבחון זאת.⁴³ אולם עמדה זו מתעלמת משורה ארוכה של פסיקות שאפשר להבינן על רקע העובדה שבעיני בית המשפט, השאלה נגעה ב"פריפריה" של חופש הדת. נראה שאם אכן מבקשים לברר את עוצמת הפגיעה בחופש הדת כדי לברר אם הפגיעה פסולה בשל כך, אין ברירה אלא לבחון את עוצמתה.⁴⁴

בנוגע למקומות הקדושים, מספר המקומות שבהם יכול המאמין לקבוע באמת ובתמים שמדובר בכפייה נגד פרקטיקה דתית "עמוקה" כפי שהגדרתי לעיל, נמוך מאוד. תפילה דתית במקום מסוים עשויה אולי ליהנות מהילה או מחשיבות מסוימת, אבל מספר המקרים שבהם יכול אדם לטעון שהוא יכול לקיים את מצוות דתו רק במקום מסוים מוגבל מאוד.

כמובן, אם סף המבחן לפגיעה בחופש הפולחן כה גבוה, יהיו מקרים מעטים בלבד שבהם אכן נוכל לקבוע שחופש הפולחן נפגע. ברוב המקרים, הקביעה תהיה שחופש הפולחן לא נפגע, או על כל פנים נפגע באופן שאינו מצדיק את התערבות המדינה.

יתר על כן, גם במקומות שבהם נמצא שהפגיעה במקומות הקדושים היא פגיעה בחופש הפולחן, בית המשפט מאזן די בקלות את הזכות אל מול אינטרסים אחרים של הרשות. כך למשל נקבע בפרשת "המסגד הגדול" בבאר שבע שאת הפגיעה בחופש הפולחן יש לאזן אל מול שיקולים של סדר ציבורי.⁴⁵

ברור שכשישנה תחרות בין שתי דתות על גישה למקום מסוים, וכל אחת מהן (או אפילו רק אחת מהן) טוענת לבלעדיות על קדושת המקום, שאלת חופש הפולחן

43 עניין *Lyng*, לעיל ה"ש 29.

44 לדין נרחב ראו סטטמן וספיר, לעיל ה"ש 42, בעמ' 139-143.

45 בג"ץ 7311/02 האגודה לסיוע ולהגנה על זכויות הבדווים בישראל נ' עירית באר שבע (22.6.2011) (להלן: עניין הבדווים). ראו את הדיון בפסק הדין להלן בגוף הטקסט ליד ה"ש 62.

אינה יכולה לסייע לפתרון הבעיה. חופש הפולחן נטען על ידי שתי הדתות, וממילא אין סיבה לכך שדת אחת תקבל עדיפות על פני האחרת.⁴⁶

2. הפגיעה ברגשות דתיים
 טעם אחר להגנה על המקומות הקדושים הוא ההגנה מפני פגיעה ברגשות הדתיים. לכאורה, ההגנה מפני פגיעה ברגשות מתאימה בדיוק להגנה על המקומות הקדושים, שכן הפגיעה במקום קדוש, כל זמן שלא מנעה הגישה אליו לחלוטין, נראית כפגיעה ברגש הדתי יותר מאשר כהגבלה על פעולה דתית כלשהי.

אכן, נראה שהטעם העומד מאחורי חלק מהחקיקה שתוארה לעיל, דוגמת חוק השמירה על המקומות הקדושים הישראלי או האיסור הכלול בחוק העונשין הישראלי, נסב סביב פגיעה ברגשות.

הניתוח הליברלי של פגיעה ברגשות דתיים מעניק להם מעמד מוגבל בלבד. כך למשל סבורים סטמן וספיר שההגנה על רגשות דתיים מוצדקת, אבל מוגבלת למקרים שבהם הפגיעה ברגש הדתי מכוונת או למקרים שבהם אין הצדקה אחרת לפגיעה ברגשות. לטענתם, במקרים שבהם אין מדובר בפגיעה מכוונת או כאשר יש טעם לגיטימי חזק לפגיעה, אין מקום להגן מפני פגיעה ברגשות.⁴⁷ אבל לטענתם, כאשר התנאים הללו אינם מתקיימים, אין מקום להגנה מיוחדת על מקומות קדושים.⁴⁸

כפי שהבאתי לעיל, הבעיה בהגנה המשפטית על מקומות קדושים היא שגם אם תקבל טענה בדבר פגיעה ברגשות, היא עשויה להיות מוצדקת הן מטעמי

46 ראו למשל פרשת המחלוקת בין הנזירים הנוצרים-קופטים לבין הנזירים הנוצרים-אחיופים על השליטה בקפלוה ליד כנסיית הקבר, שנדונה בבג"ץ 188/77 המוטראן הקופטי האורתודוקסי של הכסא הקדוש בירושלים ובמזרח הקרוב נ' ממשלת ישראל (1979). ראו להלן בגוף הטקסט דיון ליד ה"ש 66.

47 סטמן וספיר, לעיל ה"ש 42, בעמ' 164-166.

48 Statman & Sapir, לעיל ה"ש 40.

תחרות עם דרישה דתית נוגדת הן מטעמי איזון בין זכויות. בשל כך קשה לראות בפגיעה ברגשות טעם היכול להצדיק התערבות משמעותית בנושא ההגנה על מקומות קדושים.

3. הזכות לתרבות
שיח הזכויות מעלה אפשרות נוספת להגנה על מקומות קדושים: הזכות לתרבות. הזכות לתרבות היא זכות קולקטיבית, וככזאת היא נראית מתאימה להגנה על זכותם של ציבורים דתיים להגנה על מורשתם.

אכן, עבודתו של גדעון ספיר בנושא דת ומדינה מדגישה במיוחד את נושא הזכות לתרבות כרלוונטית להגנה על מיעוטים דתיים.⁴⁹ אלא שספיר (בעבודה זו ובעבודתו המשותפת עם דניאל סטטמן) מגביל את הזכות לתרבות בכמה מגבלות המטילות ספק באפשרות לשימוש משמעותי בה בהגנה על מקומות קדושים.

ראשית, ספיר וסטטמן סבורים שההגנה על הזכות לתרבות חזקה במיוחד כאשר זוהי הגנה על מיעוטים. זכותו של הרוב לתרבות זקוקה להגנה פחותה, או כמעט לא, משום שהמדינה הליברלית מגינה על הזכות לתרבות כזכות של הקבוצה ה"מפסידה" בוויכוח הציבורי להמשיך להתקיים ולשמר את תרבותה ההיסטורית, הלשונית והדתית.⁵⁰

מאותו טעם סבורים ספיר וסטטמן שעל הזכות לתרבות להיות מוקנית רק לגרעין הפרקטיקה הדתית, אותו גרעין שבלעדיו לא תצליח תרבות המיעוט להתקיים.⁵¹ כפי שכבר הבאתי לעיל, במקרים רבים, המקום הקדוש אינו גרעין הפרקטיקה הדתית, וממילא, לפי הצדקה זו ייתכן שהוא לא יזכה להגנה כלל.

Gidon Sapir, *Religion and State: A Fresh Theoretical Start*, 75 NOTRE DAME L. REV. 579 (1999)

50 סטטמן וספיר, לעיל ה"ש 42, בעמ' 127-129.

לכסוף, בהיעדר קבוצת רוב וקבוצת מיעוט "ברורות", התחרות סביב המקום הקדוש לא תוכרע באמצעות הדיון בזכות לתרבות.

4. בעיית השימוש באיזונים
 גם אם ההגנה על המקומות הקדושים תוכר כמוצדקת על פי כל אחת הזכויות המובאות לעיל, היא תהיה חלקית בלבד. ככל זכות, גם ההגנה על המקומות הקדושים (מכל אחד מהטעמים המובאים) צריכה להיות מאוזנת אל מול צרכים אחרים. בשל כך, השימוש בה יבחן לעולם אל מול הפגיעה שהיא תגרום לזכות או לאינטרס אחרים. השאלה אפוא איננה רק ההגנה על המקום הקדוש אלא גם מידת ההגנה הניתנת. סביר להניח שניתוח מידתיות, כפי שתואר לעיל, לא יספק את המאמינים המבקשים את ההגנה על המקום הקדוש, שכן לתפיסתם, קדושתו של המקום אינה ניתנת לחלוקה ולאיוון. גם מטעם זה, ההגנה הניתנת למקומות הקדושים באמצעות ניתוח הזכויות בעייתית מאוד.

דוגמה לאיוון מעין זה עלתה בבית המשפט העליון בפרשת הקמת מוזאון הסובלנות במתחם בית הקברות המוסלמי במרכז ירושלים.⁵² העותרים בפרשה זו טענו שהבנייה במתחם בית הקברות היא פגיעה ברגשותיהם הדתיים. בית המשפט קיבל את הטענה,⁵³ אבל איוון בין הפגיעה בכבוד המת לבין הצורך הציבורי בהקמת המוזיאון. בית המשפט מצא שאפשר להתיר את הבניה במתחם בית הקברות, והתנה זאת בהעתקת הקברים או בשימוש בשיטת בנייה הממזערת את הפגיעה בקברים.

שיטת האיזונים מתאימה לתחרות בין זכויות לאינטרסים, אבל אינה מספקת פתרון לבעיות אמיתיות של פגיעה במקומות קדושים. חוסר היכולת "לסחור" במקום הקדוש היא חלק מהגדרתו. המאמינים אינם יכולים "לאזן" בין הזכויות

52 בג"ץ 52/06 חברת אלאקסא לפיתוח נכסי הקדש המוסלמי בא"י בע"מ נ' Simon (29.10.2008) Wiesenthal Center Museum Corp.

53 שם, טעין 173 לפסק דינה של השופטת פרוקצ'יה.

ולקבל זאת. כמובן, אין זה אומר שבית המשפט צריך להסיר ידיו מכל דיון באיזון בין זכויות. כאשר זהו מקום שרמת קדושתו הדתית פחותה יכול בוודאי בית המשפט לקבוע פתרון מתוך ודאות סבירה שגם פגיעה במקום הקדוש הדתי לא תביא לאלימות רבה. אלא שככל שמדובר במקומות קדושים בעלי מרכזיות רבה יותר, הסיכון שהטענה הדתית תתלקח לכלל פעילות אלימה עולה כמובן.

5. לְטִיּוֹם הניתוח שהובא לעיל מביא למסקנה שהמשפט הנוהג במדינה דמוקרטית ליברלית מתקשה להעניק הגנה משפטית יעילה למקומות קדושים. לפי אותו היגיון, במקרה של תחרות בין דתות שונות על מקום קדוש, המדינה חסרה אמות מידה להכריע ביניהן. עמדה זו נראית לי בעייתית. ראשית, לסכסוכים סביב מקומות דתיים פוטנציאל נפיץ, ולפיכך ראוי שהמשפט יקבע עמדה בנושא; שנית, הניתוח כפי שנעשה עד כה מתעלם מהבעיה המרכזית: בעיית אי-השוויון. אפנה כעת לניתוחה.

6. מדינה, דת ואִ-שוויון הגישה הליברלית ליחסי דת ומדינה, שהובאה לעיל, מבקשת לתמוך את התערבותה של המדינה בהגנה על מקומות קדושים בטיעונים מתחום הזכויות, מנקודת מוצא שלפיה המדינה עצמה ניטרלית בנוגע לשאלות דת. ייתכן שגישה זו מייצגת את המודל האידיאלי של המדינה הליברלית חסרת הפניות, אבל בוודאי אינה מייצגת חלק ניכר ממדינות הלאום. במדינות רבות, ובהן גם מדינת ישראל, זהותה של המדינה אינה רק זהות הליברלית אלא כוללת גם מרכיב של זהות לאומית כביטוי להגדה עצמית לעם מסוים. ככל שלעם זה ישנה זהות דתית, הדת היא חלק מהמדינה ולא גורם חיצוני לה. בשל כך, מדינות רבות, כולל מדינות ליברליות, כוללות סמלים דתיים מסוימים בפעולותיהן. כך למשל, מלכת אנגליה היא גם ראשת הכניסה האנגליקנית, ומדינות שונות באירופה מוגדרות כ"מדינות נוצריות". מובן שלאורך השנים הדת הייתה בסיס למדיניות כופה של המדינה ולשלילת זכויות ממייעוטים דתיים ומאחרים. אבל

העובדה שמעמד הדת נוצל לרעה אין משמעותה שאפשר לנתק את זהותה של המדינה מזהות דתית מסוימת.

כפי שהראיתי לעיל, הגישה הליברלית מספקת פתרון חלקי בלבד לבעיית המקומות הקדושים. לעומת זאת, אם הדת היא חלק מזהותה של המדינה, השמירה על מקומות קדושים היא חלק ממהותה, לפחות כאשר זו דת של רוב אזרחיה.

התעלמות ממרכיב חשוב זה בתרבותן של מדינות רבות גורמת לעיוות בתפיסת המציאות בהן. ככל שהדת מעורבת יותר בזהותה של המדינה, סביר יותר שהשמירה על המקומות הקדושים בה תידון כדיון של זהות ולא כדיון של זכויות. המדינה לא תפעיל כאן "זכויות משפטיות" כאשר תיישב בין הצדדים, אלא מנגנוני הסדרה אחרים.

אולם המנגנון אשר בו המדינה תומכת בזכויות של קבוצה אחת הוא אותו מנגנון המחייב אותה כלפי דת שאינה דת הרוב. לבחינת שאלה זו אעבור כעת.

7. המיעוט וזכויותיו במקומות קדושים בחברה אוטופית דתית, או בחברה שבה אין כמעט מיעוטים דתיים, ייתכן שהעובדה שדת היא חלק מהמדינה לא תגרום כל אפליה כלפי קבוצות אחרות. אלא שבמדינות רבות מאוד בעולם ישנם מיעוטים לאומיים ודתיים משמעותיים.⁵⁴ אם המדינה תומכת בדת מסוימת כחלק מזהותה, ישנו חשש שהיא תעדיף את דת הרוב על פני דת המיעוט.

כל זמן שמדובר במצב של קידום המקומות הקדושים לרוב וקידום מקביל של מקומות החשובים למיעוט אין בכך כל בעיה. יתר על כן, יש רגליים לטענה שהמיעוט הדתי במדינה בעלת זהות דתית מובהקת מוכן לקבל עדיפות מסוימת

54 המידע המקיף ביותר בנוגע לאפליית מיעוטים דתיים מפורסם בדוח שנתי של משרד החוץ האמריקני (Report on International Religious Freedom). על פי דוח זה, גם במדינות שבהן יש רוב עצום של מאמיני דת מסוימת (כמו יוון וכמו ארמניה) יש אפליה כנגד מיעוטים. ראו U.S. Department of State, 2019 Report on International Religious Freedom

ומוגבלת במימון של מקומות קדושים החשובים לרוב, שהם חלק מהגדרת זהותה של המדינה.⁵⁵

אולם אם קידום זכויותיו של הרוב נעשה על חשבון זכויות המיעוט במקום דתי ספציפי, כי אז נוצרת בעיה קשה של הפליה עקב העובדה שהמדינה נוקטת עמדה מסוימת על חשבון עמדת המיעוט.

בפועל, הבעיה כאן כפולה: לעיתים מבקש הרוב לפגוע במיעוט, והמיעוט מנצל את הפגיעה הנטענת במקומות דתיים כדי להעצים רגשות של קיפוח ולמצוא מעין דגל סמלי שסביבו יתרכזו טענות המיעוט המופלה.

חלק ניכר מהמאבקים הדתיים סביב מקומות קדושים שתוארו בסעיף זה הם למעשה שיקוף של מאבקים בין רוב למיעוט; בין קבוצות מהגרים חזקות ועשירות ממוצא אירופי לבין קבוצות מקומיות ומסורתיות; בין קבוצות דתיות שהן הרוב במדינה לבין קבוצות דתיות שהן המיעוט.

כפי שכתבתי לעיל, במקרה של "תחרות על הקדושה", אפשרות המשא ומתן אינה קיימת. אם אכן צדדים שונים או חזים בעמדות סותרות בנוגע לקדושת המקום, הסכסוך קשה לפתרון בדרך של פשרה. מקומות קדושים מרכזיים ופגיעים כפי שהגדרתי אינם מאפשרים ויתור ושיתוף בקדושה. במקרה של רוב ומיעוט, הנטייה האינטואיטיבית של המדינה היא לפעול לטובת הרוב בכל הכוח הפוליטי.

כאשר מדובר במקומות קדושים, משמעות מימושה של נטייה זו היא פגיעה קשה וחמורה במיעוט.

הטעם הראשון לכך שזוהי פגיעה קשה במיעוט הוא שאין מדובר בפגיעה בחופש הפולחן בלבד או בפגיעה ברגשות כי אם בפגיעה משמעותית וקשה בזכותו של המיעוט לשוויון. מדיניות כזאת מביאה לכך שקבוצה דתית מסוימת מובחנת על בסיס דת – אחד הגורמים הקלסיים להפליה לאורך ההיסטוריה. בגלל הקשר העמוק בין הקבוצה הדתית לבין אופי הפגיעה במקום הקדוש, פגיעה זו חזקה במיוחד. רוב הפוגע במיעוט, ואפילו במיעוט אתני, יכול לאורך השנים "לפצותו"

באמצעים של העדפה מתקנת. אולם אופיו של המקום הקדוש ככזה שאי־אפשר להחליף את ערכו גורם לכך שאי־אפשר להעניק למיעוט פיצוי על הפגיעה שנעשתה בו.

הטעם השני לכך שזוהי פגיעה קשה במיעוט הוא שפגיעה מעין זו, במיוחד במקומות קדושים המרכזיים לאותה דת, אינה רק פגיעה ברגשות או בחופש הפולחן. זוהי פגיעה בתרבותו של אותו מיעוט.

כפי שכתבתי לעיל, סטטמן וספיר מנתחים את הזכות לתרבות כרלוונטית רק כאשר זכותו של המיעוט נפגעת באופן העשוי להזיק לעקרונות היסודיים ביותר של התרבות, ובשל כך הם מגבילים מאוד את הרלוונטיות של הזכות לתרבות לפגיעה במקומות קדושים למיעוטים.⁵⁶ אבל אני סבור שבהקשר לפגיעה במקומות קדושים, ניתוח זה אינו מספק. לתרבות של מיעוט אופי משתנה, ואכן אפשר לומר – וכך טוענים למעשה סטטמן וספיר – שאם הפגיעה בתרבות המיעוט אינה אלא בעקרונות שאינם בבסיס זהותו, אפשר להניח שהיא אינה אלא חלק מדינמיות כללית של תרבות. אבל למקומות קדושים אופי קבוע יותר. כמובן, גם בפרקטיקות של מקומות קדושים ובהגדרתם חלים שינויים. אולם אופיים המוגדר גורם לכך שהשינויים בהגדרתם מובחנים יותר ומוגדרים יותר.

הטעם השלישי הוא שלפגיעה במקומות קדושים ישנה נטייה לכיוון המדרון החלקלק. הניסיון הילירי־אמריקני⁵⁷ וההודי⁵⁸ שהובא לעיל מראה שפגיעה התחלתית קטנה במקום קדוש מובילה לפגיעות נוספות, שבסופו של דבר מביאות לפגיעה גדולה ומשמעותית.

הטעם הרביעי הוא טעם תועלתני. כפי שכתבתי לעיל, לסכסוכים סביב מקומות קדושים פוטנציאל נפיץ. קל לנצל סכסוך סביב מקום קדוש ולהרחיבו לסכסוך זהותי כללי. מקומות קדושים עלולים להפוך בקלות למוקדים של התנגדות פוליטית לשלטון ומחאה בנוגע לפעילותו בתחומים שהם לא דווקא דתיים.

56 Sapir & Statman, לעיל ה"ש 40.

57 בנוגע לבחי קברות ולמקומות קדושים אחרים. ראו Bonham, לעיל ה"ש 10.

58 בנוגע לאירועים באיודיה שחוארו לעיל ליד ה"ש 14.

חוסר זהירות של משטר בנוגע לפגיעה במקומות קדושים למיעוט עלול אפוא להביא לערעור השלטון עצמו.

ל**בסוף**, גם כאשר אפשר לפתח מקומות דתיים "אלטרנטיביים", סיכויי של המיעוט לעשות זאת נמוכים משל הרוב. בפני המיעוט, מעצם היותו מיעוט, עומדים מכשולים כלכליים ופוליטיים בפיתוח מקומות קדושים "חדשים" שרוב אין סיבה לתמוך בפיתוחם, ולעיתים הוא אף יראה בהם איום. כוחו של המיעוט מספיק לעיתים לשמירה על מקומות קדושים קיימים, והוא אינו יכול לפתח חדשים.⁵⁹

לסיכום נקודה זו, אני סבור שבכל הנוגע לפגיעה במקומות קדושים ראוי לראות את הזכות לתרבות של המיעוט כמוגנת בצורה רחבה למדי, ושהמדינה, כאשר היא מנהלת את המקום הקדוש, חייבת להביא זאת בחשבון.

8. בעיית האלימות
הניתוח הליברלי את השמירה על המקומות הקדושים נתקל פעמים רבות בשאלת האלימות הנלווית לדיון בהם. כך למשל, בנושא תפילת יהודים בהר הבית,⁶⁰ בית המשפט הכריע את הדיון על פי מידת החשש מאלימות שתופעל נגד מי שמבקש לממש את זכותו לשימוש דתי במקום הקדוש.

בניתוח הליברלי של זכויות השימוש במקומות הקדושים, דבר זה בעייתי ביותר. האלימות אינה נדונה בדרך כלל כסוגיה האמורה להשפיע על מתחם הזכות, אלא לכל היותר על מימוש הזכות במקרה קונקרטי. יתר על כן, בפסקי הדין העוסקים במימוש זכויות חוזר ומדגיש בית המשפט שבעיית האלימות היא שיקול נחות

59 לעניין זה ראו הדיון לעיל ליד ה"ש 6 בנוגע למקומות קדושים אזרחיים במדינה המודרנית, המפוחחים כמובן בידי הרוב, לשימור תרבותו וזהותו.

60 ראו לדוגמה בג"ץ 537/81 שטנגר נ' ממשלת ישראל, פ"ד לה(4) 673 (1981); בג"ץ 67/93 תנועת "כך" נ' השר לענייני דתות, פ"ד מז(2) 1 (1993); בג"ץ 3641/03 תנועת נאמני הר הבית נ' צחי הנגבי (28.4.2003).

למדי, שלכל היותר אפשר להשתמש בו באופן זמני, אבל בוודאי לא כדי לשלול זכות באופן קבוע. הממשלה אינה אמורה להעניק פרס לבריונות.⁶¹

עולה אפוא שניתוח הזכויות המעורבות מחד גיסא, וניתוח שיקולי הסדר הציבורי והחשש מאלימות מאידך גיסא, אינם מבהירים את מידת המעורבות הנדרשת של המדינה בסוגיית הסדרת המקומות הקדושים ואינם יכולים להביא לניתוח מלא של הסוגיה.

דוגמה לחוסר הבהירות שיוצר נושא האלימות בתחום ניתוח הזכויות בנוגע למקומות קדושים אפשר למצוא בפרשת המסגד הגדול בבאר שבע.⁶²

המסגד הגדול בבאר שבע נבנה בראשית המאה העשרים, ושימש את תושבי הערבים עד מלחמת העצמאות. מאז שנות החמישים ועד שנות התשעים של המאה העשרים שימש המסגד כמוזיאון. בשנת 1992 פונה המוזיאון מהמבנה משום שהוא היה רעוע. בראשית שנות האלפיים ביקשה עיריית באר שבע לשפץ את המבנה ולמקם בו מחדש את המוזיאון. ארגון המייצג תושבים בדווים בנגב ביקש שהמבנה יחזור לייעודו המקורי כבית תפילה מוסלמי.

פסק הדין של בית המשפט העליון משקף מכוכה מסוימת. ניתוח הזכויות הביא את בית המשפט להכיר בטענות הבדווים כחוסות תחת "חופש הפולחן". כיוון שכך, הוא ביקש מעיריית באר שבע להסביר מדוע היא אינה מוכנה לייעד את

61 ראו למשל דברי השופטת ביניש בבג"ץ 9593/04 מוראר נ' מפקד כוחות צה"ל ביהודה ושומרון (26.6.2006). במקרה זה הוגבלה כניסת חקלאים פלסטינים לאדמותיהם בטענה שהמטרה היא להגן עליהם (על הפלסטינים) מפני חוקפנות של מתנחלים. בפסקה 25 לפסק הדין קובעת השופטת ביניש:

בענייננו, השטחים הנסגרים הם שטחים פרטיים המוחזקים על ידי פלסטינים ואשר בגישה אליהם תלויה פרנסתם. מנגד, האיום הקיים על ביטחונם של הפלסטינים הוא ביצוע מעשי התנכלות מצד מפירי חוק ישראלים. בנסיבות אלה, סגירתם של השטחים האמורים בפני החקלאים הפלסטינים על מנת להתמודד עם האיום האמור אינה רציונלית שכן מדובר בצעד בלתי הוגן באופן קיצוני שמשמעותו היא פגיעה חמורה בזכויות בסיסיות חוץ כניעה לאלימות ולמעשי עבריינות.

62 העובדות המופיעות כאן מבוססות על מה שנמסר בבג"ץ בעניין הבדווים, לעיל ה"ש 45.

המסגד הגדול לבית תפילה. הסברה של עיריית באר שבע היה בעייתי. לדעתה, הפיכת המסגד הגדול לבית תפילה פסול מטעמי פגיעה בסדר הציבורי.

אף שבית המשפט סבר שהטעם של פגיעה בסדר הציבורי הוא טעם בעייתי הוא קיבלו בסופו של דבר תוך שהוא קובע שעל עיריית באר שבע לשמור על זיקתה של הקהילה המוסלמית למסגד הגדול באמצעות הפיכת המסגד למוזיאון לתולדות האסלאם (סעד שלא נדרש כלל בעתירה ועלה רק כהצעה של בית המשפט).

ניתוח של פסק הדין על פי תורת ה"זכויות" הליברלית מוקשה. אם אכן הייתה זכות למיעוט, מדוע היא נדחתה מצד טיעונים של סדר ציבורי? ואם לא הייתה למיעוט כל זכות, מהיכן הגיע הפתרון של מוזיאון?

לאור התיאור של פגיעה במיעוט במקרה של קונפליקט סביב מקום קדוש יש להתבונן מחדש בשאלת הפרת הסדר הציבורי. אלימות והפרת סדר ציבורי פסולות. אבל בדרך כלל, השאלה הנשאלת במקרה של איזון בין סדר ציבורי לזכויות המפגינים לחופש ביטוי, פגיעה ברגשות וכדומה איננה מהי מידת האלימות המותרת אלא מהי מידת הכוח המשטרתי או הצבאי שיש להשקיע כדי לאפשר את הפעולה ללא הפרת הסדר הציבורי.

לטענתי, מידת הכוח שעל המשטרה להשקיע להגנה על יכולתו של המיעוט לקיים את הפרקטיקה הדתית שלו רבה מאוד וגדולה מזו הנדרשת כדי להגן על זכויות הרוב. זכויותיו של הרוב במדינה מוגנות בשורה של מנגנונים פוליטיים ומוסדיים. מחלוקת אתנית מציגה קו שבר עמוק בין הקבוצות, קו שבר העובר בפוליטיקה, בתרבות, בכלכלה ובמוסדות המדינה. זכויותיו של הרוב מוגנות בשורה של הגנות, ודרישה של הגנה נרחבת על זכותו הלגיטימית, המסוימת, צריכה להיבחן לאור המשאבים הזמינים.

לעומת זאת, ההגנה של הפוליטיקה על המיעוטים אינה מושלמת. אומנם חלק מהמיעוטים יכולים להשתתף במערכות הפוליטיות ולהשיג באמצעותן הישגים ניכרים. אולם ישנם מיעוטים שהמערכת הפוליטית אינה מעניקה להם הגנה מלבד הזכויות שהחוקה מעניקה להם. בספרו הידוע "דמוקרטיה וחוסר אמון" (*Democracy and Distrust*) הצדיק ג'ון הארט איליי (Ely) את ההגנה על זכויות

המיעוט בבית המשפט העליון על בסיס ההנחה שאלו זכויות של קבוצות מוכחנות ומודרות.⁶³ אכן, לקבוצות אלו צריכה המדינה לתת הגנה מיוחדת שתבטא במשאבים מיוחדים, לשמירה על זכויותיהם.

טענה זו חריפה אף יותר במקרה של מקומות קדושים. כפי שהראיתי לעיל, הפגיעה בזכויות של קבוצה במקום קדוש מאופיינת בכך שכל פשרה מאתגרת, שכן היא אינה מקובלת על אף לא אחד מהצדדים. המדינה אינה יכולה להניח אפוא שפתרון של פשרה יחזיק מעמד לאורך זמן. כוחה של קבוצת הרוב יביא בסבירות גבוהה לכך שכל פשרה תהיה רק בסיס לויתור הבא של קבוצת המיעוט. חובתה של המדינה לשמור על כוחה של קבוצת המיעוט במקום קדוש רב ביותר במקומות שבהם הקדושה הנטענת היא לטובת המיעוט.

9. לְטִינּוֹם הניתוח המקובל של אחריות המדינה הדמוקרטית הליברלית להתנהגות במקומות קדושים מניח שתפקיד המדינה מתמצה בשמירה על זכויות הדתות השונות במקומות הקדושים (במובן של שימור המקום, שימור הפולחן, שימור זכות הגישה וכדומה). מכיוון שהזכויות המעורבות בכך צרות למדי, גם ההגנה שהמדינה ובית המשפט מעניקים לזכויות במקומות הקדושים מוגבלת למדי.

אל מול גישה זו הצעתי להתבונן בסכסוכים סביב מקומות קדושים ככאלו המעריבים סכסוך "זהותי" בין רוב למיעוט. תפקיד המדינה בסכסוך כזה, שמעצם מהותו אינו נוטה לפתרון של פשרה, להגן על המיעוט. הסעיף הבא, והאחרון, ינתח את מגוון הפתרונות הנגזרים מתפיסה זו, התומכת בהתערבות המדינה בסכסוכים סביב מקומות קדושים, בעיקר כדי להגן על מיעוטים דתיים.

.I ההסדרה של המקומות הקדושים: פתרונות אפשריים

1. כישלון ההסכמה
בין הצדדים

כאמור, הגישה הליברלית לשאלות הדת והמדינה, ובייחוד שאלת המקומות הקדושים, אינה מספקת קווים מנחים מספקים להגנה על מקומות אלו. ההנחה שהצדדים יצליחו להגיע ביניהם להסדר, והמדינה תתערב רק ב"שוליו" בשמירה על זכויות, אינה מוכיחה את עצמה. קבוצות המתחרות ביניהן על שימוש במקום קדוש יכולות להגיע לשני סוגי פתרונות, ושניהם אינם מספקים: הראשון הוא חלוקת השימוש, אשר בה כל אחד מהצדדים מפסיד אלמנט מהותי מהמקום הקדוש (שכן אלמנט האחדות הוא מרכיב חשוב בקדושתו של המקום); השני הוא "ניצחון" של צד אחד, המקבל את השליטה המלאה במכלול הקדוש כולו תוך הדרת הצד השני.

שני סוגי הפתרון אינם יציבים לטווח ארוך. הפתרון הראשון אינו יציב משום שכל צד מרגיש שהוא אינו זוכה לקבל את הקדושה האמיתית שהוא מבקש אלא את חלקה בלבד; הפתרון השני אינו יציב משום שהצד "המפסיד" מבקש כל העת לשנות את המצב. התוצאה היא שעל פניו, ככל שהמקום קדוש יותר וככל שהוא פגיע יותר – לדת אחת או לשתיים – כך גדל הסיכוי לעימות סביבו.

בגלל חוסר היכולת המובנית לפתור עימותים כאלו בדרך של משא ומתן (אלא בעידוד המסיבי של המדינה כפי שיפורט להלן) נוטים עימותים סביב מקומות קדושים להידרדר לקונפליקטים דתיים. ההיסטוריה מלמדת שלקונפליקטים דתיים נטייה להידרדר ל אלימות. בלי להיכנס לטעמים השונים והמורכבים לכך – המדינה הליברלית אינה יכולה להתעלם מסכנה זו.

לאור האמור לעיל, אל מול הנטייה הליברלית להותיר את הצדדים לפתור את הבעיות בעצמם ולהתערב רק בשולי הדברים אני מבקש להציע שעל המדינה חלה חובה פוזיטיבית להתערב בסכסוכים סביב מקומות קדושים. אדגיש, השאלה

כאן איננה שאלה נורמטיבית "טהורה". אינני מבקש לברר מה אמור להיות היחס האידיאלי למקומות הקדושים. כל צד בטוח בצדקתו המלאה, והמדינה הדמוקרטית הליברלית איננה יכולה להכריע בין הצדדים. המשימה, אפוא, מוגבלת יותר: להציג בפני המדינה הדמוקרטית הליברלית עקרונות למתווים של פתרונות שישנה אפשרות סבירה שיאפשרו ניהול מחלוקות בנוגע למקומות קדושים בלי להידרדר לאלימות.

2. נפיית חלוקה
 מהטעמים שפירטתי לעיל, חלוקה של השימוש בין קבוצות שונות היא פתרון שאינו יוצר יציבות. כמובן, בידי הממשלה לאכוף הסדר כזה. כלומר, אם המדינה מסוגלת לאתר חלוקה אפשרית בין הקבוצות, של השימוש במקום הקדוש, למשל – תוך חלוקה של זמנים או חלוקה גיאוגרפית – היא יכולה לנסות לכפות אותה על הצדדים.

מכיוון שכמפורט לעיל, הצדדים אינם מרוצים מההסדר, הוא אינו יציב. הצלחתו לאורך שנים תלויה בשני פרמטרים: נכונותה של המדינה להשקיע משאבים באכיפתו, ועד כמה תופסים הצדדים את המדינה כ"בורר הוגן" ביניהם. ככל שהמדינה מוכנה להשקיע משאבים כלכליים, ביטחוניים ופוליטיים בביצוע החלוקה היא תוכל כמובן לאכוף אותו על הצדדים; הפרמטר השני, מידת ההוגנות של המדינה, בעייתי יותר להגדרה. ברור שאם המדינה אינה מייצגת אף לא אחד מהצדדים, הסיכוי שהם יתפסו אותה כמתווך הוגן סביר יותר.

השאלה המרכזית היא כיצד תאתר המדינה את ההסדר ההוגן בין הצדדים. מתברר שבמקרים של חלוקה בין דתות שונות, מדינות בוחרות לעיתים הסדר של סטטוס-קוו. להסדר הסטטוס-קוו יתרונות משמעותיים, כפי שאפרט להלן. אלא שזהו הסדר נזיל בגלל האינטרס של שני הצדדים לאתגר אותו. ההצלחה במשימתה של המדינה לנסות לשמר את הסדר הסטטוס-קוו תלויה ברצונה וביכולתה להשקיע את המשאבים הדרושים לכך. מתברר שבמקומות רבים, המדינה אינה מעוניינת בהשקעה זו.

המקרים המובהקים של שמירה על הסטטוס־קוו נמצאים בכמה אתרים הקדושים לחלקים שונים בנצרות בירושלים ובבית לחם, שסביב חלק מהם התפתח הסדר בן מאות שנים של חלוקת השימוש בין עדות דתיות שונות (עדות נוצריות שונות, מוסלמים ויהודים).⁶⁴ חלק מההסדרים עוגנו בידי העות'מאנים במסמכים משפטיים רשמיים החל במאה השמונה עשרה, וחלקם עוגנו בהסכמים בינלאומיים.⁶⁵ הבריטים עיגנו את המחויבות לסטטוס־קוו הקיים בדבר המלך במועצה (המקומות הקדושים) 1924. על פי פסיקת בית המשפט העליון, לסטטוס־קוו כפי שעוגן בידי המנדט הבריטי יש מעמד חוקי מחייב.

בחלק ניכר מהמקומות הקדושים הכפופים לסטטוס־קוו, ההסדר מבוסס על חלוקה סבוכה של זכויות שימוש וחזקה בין קבוצות דתיות שונות. המקרה שהוא אולי הסבוך ביותר הוא זה של החזקה במקום הקדוש ביותר לנצרות, כנסיית הקבר. בכנסייה זו ישנן חזקות לשש עדות נוצריות שונות. השמירה על הסטטוס־קוו במתחם כנסיית הקבר היא משימה שדרשה מאז ומעולם השקעה ופתרון סכסוכים מצד גורמים שונים מטעם הריבון בירושלים. הגם שחלק ניכר מההסדרים נשמרו לאורך השנים, חלק מהעדות הדתיות מבקשות לתקוף את הסדרי החלוקה. במקרה ידוע אחד, תוך ניצול כמה דקות של חוסר תשומת לב מצד הנזירים הקופטים, הצליחו הנזירים האתיופים להשתלט על קפלות (מבני תפילה קטנים) סמוך לכנסיית הקבר והדירו משם את הקופטים – המחזיקים הקודמים במתחם. עשרות שנות דיונים משפטיים ומדיניים בנושא לא הצליחו להביא לפתרונם.⁶⁶

למעשה, חלק ניכר מההצלחה שיש לשמירת הסטטוס־קוו במתחם כנסיית הקבר יש לזקוף לעובדה שלאורך מאות השנים האחרונות, השלטון הריבוני באזור לא היה אחד הצדדים למחלוקת, ולכן יכול לשמש מתווך בין העמדות השונות. כך בוודאי בנוגע לשלטון העות'מאני, האחראי לרכיבים מההסדרים הנוכחיים במתחם.

64 לתיאור נרחב של ההסדרים ראו שמואל ברקוביץ' מלחמות המקומות הקדושים: המאבק על ירושלים והמקומות הקדושים בישראל, יהודה, שומרון וחבל עזה (2000).

65 שם, בעמ' 20.

66 הדין הגיע כמה פעמים לבית המשפט העליון, שדרש מהמדינה להתערב ולפתור את הנושא, ללא הועיל. ראו בג"ץ 188/77 המוטראן הקופטי נ' ממשלת ישראל (1977). ראו גם את ניתוחו של Englard, לעיל ה"ש 20.

כך גם בנוגע לשלטון הבריטי, שכן הכנסייה האנגליקנית אינה חלק מהעדות הנוצריות המתחרות על מתחם כנסיית הקבר. כך בוודאי בנוגע לממשלת ישראל. למעשה, העובדה שהריבון בפועל אינו חלק מהסכסוך הדתי היא המאפשרת את השמירה על הסטטוס־קוו ואת ניהול המתחם בצורה של "אלימות נסבלת".

3. התמיכה בפתרונות דתיים
 לדעת רון הסנר, הפתרון המיטבי לסכסוך בין־דתי או לסכסוך אשר בו אחד הצדדים טוען טיעונים דתיים הוא כאשר מנהיגים דתיים מעורבים בפתרונם. מנהיגים דתיים יכול לעיתים "להגמיש" את התפיסות הדתיות באחד ההקשרים ההופכים את הסכסוך הדתי לסכסוך שאינו נתון למשא ומתן או כזה המגביר את הקונפליקט.⁶⁷ אם מנהיגים דתיים מחליטים שמקום הקדושה אינו כה "מרכזי" או מחליטים לוותר על בלעדיות הגישה לאתר או להכיר בכך שהאתר אינו אחד או להזיז את גבולותיו, הבעיה עשויה להיפתר.

מתברר שלאורך ההיסטוריה היו כמה מקרים שבהם מנהיגים דתיים שינו את עמדתם באופן שהביא לכך ששני הצדדים הצליחו "להכיל" את הסכסוך. מנהיגים ילידים־אמריקנים בארצות הברית היו מוכנים לוותר על טענה דתית בדבר בלעדיות השימוש בקרקע לצרכים דתיים;⁶⁸ מנהיגי דת מוסלמים ויתרו על האיסור להשתמש בכוח במתחם הכעבה בערב הסעודית כדי להביא להשתלטות על טרוריסטים.⁶⁹ הסכסוך סביב הר הבית מותן לאורך שנים רבות בגלל העמדה

67 Hassner, לעיל ה"ש 4.

68 Bonham, לעיל ה"ש 10.

69 בנובמבר 1979 השתלטה קבוצה של כמה מאות קיצונים מוסלמים על מסגד אל מסג'ד אל־חרם שבמכה – המקום הקדוש ביותר לאסלאם. מנהיגי הקבוצה ביקשו להפיל את שלטון בית סעוד בערב הסעודית ולהעלות במקומו משרת מוסלמי דתי יותר. לאחר מצור בן כשבועיים פרצו כוחות הביטחון הסעודים למתחם, הרגו חלק מהמורדים ולכדו את השאר. הבעיה המרכזית הייתה האיסור המוחלט על שימוש בכוח במתחם. אישור כזה ניתן בידי מועצת חכמי הדת הסעודית (מג'ליס חיאט קיבאר אל־עולאמה), כפי הנראה תמורת הבטחה שערב הסעודית תאמץ מדיניות דתית קשוחה יותר, כפי שאכן קרה החל בשנות השמונים עד לעשור השני של המאה העשרים ואחת.

הדתית היהודית שלפיה חל איסור על יהודים לעלות להר הבית. כתוצאה מכך, שאלת בלעדיות השליטה המוסלמית על ההר לא הייתה שאלה משמעותית עד לשנות התשעים של המאה העשרים.

ניתוחו של הסנר ובחינת העובדות הכרוכות בכל אחד מהמקרים מגלים שבמקרים שבהם מנהיגים דתיים הגמישו עמדה מסוימת, הדבר נעשה בתמיכתה הפעילה והמסיבית – אם כי לא תמיד גלויה – של המדינה. במקרה של הילידים בארצות הברית ניתנו לשבטים הילידים זכויות ליהנות מפירות השימוש בשטח באופן נרחב ביותר. בערב הסעודית, הסכמת המנהיגים הדתיים לשימוש בכוח במתחם הכעבה הייתה כרוכה בויתורים משמעותיים שנעשו לטובת השליטה הדתית במתחם בידי הממשלה הסעודית. ניתוח ההכרזה הרבנית שאסור לעלות להר הבית מגלה שלמדינה הייתה מעורבות ניכרת בה. בכינוס הרכנים הראשיים שבו נקבעה עמדת הרכנות הראשית מנעו הרכנים הראשיים מהרכ גורן, שהיה הרב הצבאי הראשי במלחמת ששת הימים ולאחריה, להביא את עמדתו התומכת בהיתר עלייה להר – כפי הנראה בעקבות לחץ ממשלתי. גם לאחר מכן, כאשר הפך לרב ראשי, נמנע הרב גורן עקב לחצים פוליטיים מהבעת עמדה בנושא, עד לאירועי הר הבית בראשית שנות התשעים.⁷⁰

לדעתי, הניסיונות ליצור פתרונות דתיים, רלוונטיים במיוחד דווקא לתחרות בין פיתוח לבין עקרונות דתיים. במיוחד הדברים רלוונטיים כאשר מדובר בדת הרוב, דבר המבטל חלק ניכר מרגשות הקיפוח המתלווים לדיון הדתי. במקרים אלו ישנו סיכוי לא מבוטל לכך שמנהיגי הדת יהיו מוכנים לחפש פתרונות תוך דתיים שיאפשרו משא ומתן בנוגע למקום הקדוש.⁷¹ תהא אשר תהא התועלת בניסיונות ליצור פתרונות דתיים לסכסוך, ברוב המקרים פתרון כזה אינו אפשרי במקרים של תחרות בין-דתית.

70 ראו Hassner, לעיל ה"ש 4.

71 ייתכן למשל שהדת המייצגת את הרוב תהיה פתוחה יותר לפתרונות מקובלים מבחינה דתית לפינוי בתי קברות מאשר במקרים שבהם הבעיה נוגעת לבית קברות של מיעוט.

4. ניהול בידי החמשלה

פתרון אחר, שהתקבל בכמה מדינות בעיקר בנוגע להגנה על מקומות הקדושים לדתות של ילידים, הוא הטלת האחריות להגנה על הממשלה. סוג אחד של הגנה, המופעל בעיקר בארצות הברית, הוא הגנה על קרקעות השייכות לממשלה;⁷² סוג שני של הגנה, שכבר צוין לעיל, הנהוג בניו זילנד ובאוסטרליה, הוא יצירת רשימה של מקומות קדושים המוגנים ברמה כזו או אחרת בידי סוכנויות ממשלתיות.⁷³

לכאורה, לפתרון זה יתרונות רבים: ראשית, הוא מוציא את אחת הסוגיות המשמעותיות והרציניות ביותר אל מחוץ לדיון – שאלת השליטה של גורם דתי מסוים בשטח. בעיני הצדדים המצויים בקונפליקט, פעמים רבות עצם שליטת אחד הצדדים בשטח היא עילה לסכסוך; שנית, שליטתה של המדינה בשטח מכניסה אל הדיון את המשפט המנהלי, המסוגל לעיתים לשמש ככלי סביר להעלאת טענות הצדדים. המשפט המנהלי מחייב למשל הוגנות בהליך קבלת ההחלטות, שמיעת כל הצדדים, אוסר על שקילה של שיקולים זרים ומחייב הסתמכות על חומר מקצועי; שלישית, השליטה המנהלית של המדינה מביאה לידי ביטוי את האינטרסים של המדינה ושל שני הצדדים בניהול המקום הקדוש. למשל, אם יתקבלו טענות הילידים בארצות הברית בדבר מקומות קדושים והאיסור על השימוש התיירותי או העסקי בהם, הדבר יחסום למעשה כל שימוש אחר בשטחים נרחבים מאוד. לעומת זאת, גורמים פרטיים ועסקיים אינם יכולים ואינם צריכים לשקול כל שיקול "דתי" בניהול השטח. רק למדינה הלגיטימציה, הידע והאחריות לניהול השטח באופן שיביא לידי ביטוי את האינטרסים של שני הצדדים; רביעית, ניהול הקרקע בידי המדינה והחלת המשפט המנהלי על ניהול זה מייעד גם תפקיד מתאים יותר לבתי המשפט. לבתי המשפט אין יכולת אמיתית להכריע בנוגע לטיבן ההשוואתי של טענות דתיות מסוימות. למעשה, שופטים נרתעים מאוד מלנסות להעריך עמדה דתית לגופה.⁷⁴ לעומת זאת, טיעונים מכוח

72 הגנה הניתנת למקומות קדושים הנמצאים על אדמות פדרליות.

73 ראו בדיון לעיל ליד ה"ש 37 ובמקורות שם.

74 ראו למשל עניין *Lyng*, לעיל ה"ש 29. טענתם של סטטמן וספיר היא שכדי לבחון אם חופש הפולחן נפגע אין לבתי המשפט ברירה אלא להעריך את הטענות הדתיות לגופן. ראו

המשפט המנהלי הם לחם חוקם של שופטים. השאלות אם ניתנה זכות טיעון מתאימה, אם נשמרו זכויות המיעוט ואם החלטת הרשות התבססה על מידע אמין ומדויק הן שאלות שבתו המשפט הם מוסדות מתאימים לדון בהם.

בניתוח שערכה מרשיה יבלון לטיפול הרשויות הפדרליות האמריקניות במקומות קדושים של הילידים בארצות הברית היא הגיעה למסקנה שבעשורים האחרונים, ניהול האדמות הקדושות אכן הביא לשקילה ראויה של האינטרסים של שני הצדדים. מצד אחד, הילידים לא קיבלו זכות וטו מלאה על השימוש בכל האדמות שלגביהן טענו שהן קדושות; מצד שני, רשויות פדרליות שונות הגנו בצורה נרחבת למדי על אינטרסים של הילידים ועל מקומות ספציפיים ומוגדרים שבהם היו עדויות לפרקטיקות דתיות היסטוריות שלהם.⁷⁵ יבלון גם מצאה שהעתירות לבתי המשפט הפדרליים, שהתבססו על סטיות של הרשויות מכללי המשפט המנהלי של הוגנות, זכות טיעון וכדומה, הניבו תוצאות טובות לעותרים כאשר הצליחו להוכיח את טענתם.

נדמה לי שגם את פרשת המסגד הגדול בבאר שבע, שתוארה לעיל, ראוי לנתח על בסיס המשפט המנהלי ולא על בסיס ניתוח של "זכויות". ניתוח על פי המשפט המנהלי היה מגלה שעיריית באר שבע סירבה לבחון את הדרישה המוסלמית להקצות מקום תפילה מוסלמי באתר ההיסטורי של המסגד הגדול. חשש העירייה מבעיות של סדר ציבורי היה חשש בעלמא, ולא נתמך בנתונים מבוססים. דיון על פי כללי המשפט המנהלי היה מספק לבית המשפט קרקע נוחה יותר לדון בסוגיה (או להחזירה לדיון שיתנהל על פי הכללים הראויים).

מובן שלניהול קרקע בידי המדינה ישנם גם חסרונות שונים: ראשית, במקום שבו הניהול ההיסטורי של האתר היה בידי קבוצה מסוימת, נטילת ניהול האתר מידיה יכול להיות פגיעה דתית בפני עצמה. פגיעה כזאת חמורה במיוחד כאשר

סטטמן וספיר, לעיל ה"ש 42, בעמ' 131. ייחכן שטענה זו נכונה מבחינה נורמטיבית, אבל נראה לי שמבחינה פוזיטיבית, רוב השופטים רואים עצמם מנועים מלשקול את ערכם של שיקולים דתיים.

מדובר בקבוצת מיעוט מודרת שאינה יכולה לראות את המדינה כמייצגת נכוחה את האינטרסים שלה; שנית, ניהול בידי המדינה מחייב הערכה של טענות על סמך נתונים אובייקטיבים בידי אנשי מקצוע. הדיון בדבר בניית הגשר ליד העיר אדלייד באוסטרליה, שהובא לעיל,⁷⁶ מראה שכלים של משפט מנהלי המנחים את המדינה בקבלת החלטות בעייתיים כאשר מדובר באמונות עתיקות שקשה להוכיחן בראיות מנהליות מודרניות; לבסוף, ניהול נכסים בידי המדינה מותיר בדרך כלל בידיה את האפשרות לשקול שיקולים נוגדים ולאזן בין חשיבות המקום הקדוש לבין החשיבות הציבורית של פיתוח האתר הקדוש הן מבחינה תיירותית הן מבחינה כלכלית.⁷⁷

5. עקרונות הניהול על מדינה המבקשת לנהל סכסוכים דתיים לעשות זאת תוך מודעות לכמה גורמים השלובים **בידי המדינה** זה בזה: הבעיה ביצירת פתרונות מאזנים סביב מקומות קדושים; אופיו הזהותי של הסכסוך; התחשבות מיוחדת במיעוט דתי מודר. כל אלו אמורים להוביל את המדינה אל עבר פתרון.

א. ההכרה בטנטון כטנטון זהותי

הגישה הליברלית ה"קשיחה" אינה מחויבת להכרה במקומות קדושים מטעם דתי (דהיינו, הדת צודקת), פשוט משום שאפילו אם רוב האזרחים סבורים כך, המדינה הליברלית המודרנית אינה מחויבת לעמדה דתית. יתר על כן, לפי גישה זו, המדינה הליברלית המודרנית אינה מחויבת לדת אחת יותר מלאחרת.

יוצא אפוא שהמרב שאפשר לצפות מהמדינה הליברלית בנוגע למקומות קדושים הוא כיבודם בשל היותם חשובים לקבוצת אוכלוסייה מסוימת. המדינה מוכנה לאפשר את זכותם של אזרחים לחופש פולחן ולזכויות נוספות, ולעיתים אף לתמוך בה, כפי שנדון לעיל, אבל היא אינה עושה זאת בשם תפיסה המצדיקה את הדת אלא בשם תפיסה המכבדת את בחירתו ואת זכויותיו של האזרח.

⁷⁶ לעיל ה"ש 39.

⁷⁷ ראו המקורות לעיל ה"ש 39.

ב. התחשבות במיעוט דתי מודר

כפי שכתבתי לעיל, נראה לי שמבחינה פוזיטיבית, התייחסות בתי המשפט והמדינה למקומות קדושים של מיעוט שונה מהתייחסותם לאלו של הרוב. רמת ההגנה על המקומות הקדושים של מיעוט גבוהה יותר, ולעיתים היא הבסיס היחיד לקיומו של החוק.⁷⁸ לפיכך ניהול בידי המדינה צריך שיהיה תוך מודעות לחוסר השוויון המובנה ולקושיו של המיעוט לנהל משא ומתן בנוגע לזכויות באותו מקום קדוש. כמובן, ייתכן שהמדינה תציג מתווה פשרה מסוים, אבל היא תהיה חייבת להביא בחשבון במתווה זה את העובדה שבפגיעה במקומות קדושים, המיעוט הוא הנפגע המרכזי.

ג. העדפת הסטטוס־קוו

הסטטוס־קוו נתפס בעינינו בדרך כלל כפתרון זמני, כבריחה מאחריות. הוא יוצר פתרונות אנכרוניסטיים שאין בהם התאמה למציאות החיים המשתנה. הסטטוס־קוו גם נתפס כפוגע בשוויון וכבעל השפעה הרסנית על היכולת להגיע לפתרונות מספקים.

אולם דווקא חסרונותיו הם המעניקים לו יתרונות בתחום הסדרת הגישה למקומות הקדושים.

אם אכן הדיון סביב הגישה למקומות אלו כולל מרכיבים זהותיים של שני הצדדים, כי אז הצדדים אינם יכולים לוותר על עמדתם. כל שהם יכולים לעשות הוא להתפשר עם דרישות הצד השני או עם הכפייה של הממשלה. התפשרות כזאת יוצרת מתח קשה, לעיתים בלתי־נסבל.

הסטטוס־קוו הוא פתרון הממתן באופן מסוים את המתח הזהותי הכרוך בפשרה בנוגע למקומות קדושים. הוא בנוי על הסדר היסטורי שקבעו הדורות הקודמים. בכך הוא מאפשר לצדדים ריחוק מהסכסוך המשפטי הקונקרטי.⁷⁹ במסגרת דתית

78 כמו בניו זילנד ובאוסטרליה, שם המקומות הקדושים היחידים הם אלו שלהם טוענים הילידים.

79 Mehta, לעיל ה"ש 14.

יש להסדר כזה חשיבות עצמאית. אם הדורות הקודמים הצליחו לנהל אורח חיים דתי בחסות הסדר מסוים, כי אז ייתכן שהסדר כזה הוא הסדר נסבל, גם אם לא רצוי. בסופו של דבר, ייתכן שפרקטיקה דתית תתאים את עצמה לסטטוס־קוו עד שיהפוך חלק מהמסורת הדתית.

חוסר יכולתה של המדינה המודרנית להתמודד עם טענות מסורתיות בדבר מקומות קדושים, מתסכל. המדינה נתקלת בטענות שאינה יכולה להכילן, המבוססות על יסודות שלמוסדות

המדינה המודרנית אין יכולת להעריך את טיבן.

הנטייה הטבעית של המדינה המודרנית היא לפיכך למשוך את ידיה מעיסוק בסכסוכים הנובעים ממקומות קדושים. כך בנוגע לבתי משפט, וכך גם בנוגע למוסדות המדינה.

אולם מדיניות זו, בטעות יסודה. למעשה, רק ניהול המקומות הקדושים בחסות המדינה עשוי להביא ליציבות מסוימת בקונפליקטים הסובבים את המקומות הקדושים. כמובן, אין משמעות הדבר שהמדינה צריכה לנהל בעצמה את כל המקומות הקדושים. יכול בהחלט להיות מצב אשר בו המדינה תפריט את המקומות הקדושים לניהולה של דת מסוימת. אבל חשוב לדעת שפשרות ושילוב ניהול של כמה דתות אינו פתרון יציב. הפתרון היציב היחיד הוא ניהול אחוד של מקום דתי, הכפוף אך ורק למגבלות הנובעות מהזכויות הבסיסיות ביותר הקשורות אליו.

בקביעת פתרון זה, על המדינה להביא בחשבון בעיקר את הפגיעה במיעוט. פגיעה במקומות קדושים היא פגיעה קשה בכל מקרה, אבל היא קשה במיוחד למיעוט. ממילא, גם תגובתו של המיעוט לפגיעה זו עלולה להיות קשה, והמשאבים שיידרשו מהמדינה להתמודד איתה, עצומים.

המעמד המשפטי של הר הבית

השעיית השיפוט

ברק מדינה | רומי קאופמן

להר הבית מעמד ייחודי. היהודים מכנים את המתחם "הר הבית", לציון מיקומו ההיסטורי של בית המקדש (ומכאן גם הכינוי באנגלית: Temple Mount), שנחרב בשנת שבעים לספירה, ומוסלמים רואים במקום "חַרְם אַל־שַׁרִיף" (בעברית, "המתחם הקדוש המכובד"), לציון מיקומו של מסגד אל־אקצא, שהוקם בשנת 705. מעמדו הדתי־לאומי הייחודי של הר הבית משליך גם על ההסדרים המשפטיים החלים במקום. להלכה, מאז הוחל המשפט הישראלי במזרח ירושלים, כל פעולה הנעשית בהר הבית כפופה למכלול הנורמות של המשפט הישראלי, אבל בפועל ניכרת מידה

א.
הקדמה

רבה של הימנעות מהחלת נורמות המשפט הציבורי על הפעולות הנעשות במתחם, באופן המייחד אותו מכל אזור אחר אשר בו חל המשפט הישראלי.

בשנת 1967, עם תום מלחמת ששת הימים, לא היו המערכת הפוליטית, כמו גם זו המשפטית, ערוכות להעברת השליטה בהר הבית לידי ממשלת ישראל. כעשרה ימים לאחר סיום המלחמה הודיע שר הביטחון משה דיין, במסגרת פגישה עם ראשי הממסד המוסלמי בהר הבית, על מתווה שגיבש, שנחשב מאז הסדר הסטטוס־קוו.¹ בין היתר קבע דיין שיהודים אינם מורשים להתפלל במתחם הר הבית אלא רק ברחבת הכותל המערבי, אבל רשאים להיכנס למתחם כמבקרים, דרך שער המוגרבים בלבד.² עוד נקבע שהמשפט הישראלי יחול במתחם הר הבית ושהאחריות על הביטחון הכולל באתר תהיה בידי ממשלת ישראל, אבל היא לא תתערב בהסדרי שמירת הסדר בתוך המתחם. לעניין זה נקבע שהווקף המוסלמי – גוף ירדני שבראשו אנשי דת פלסטינים ואשר שלט בפועל במתחם מאז 1948 – ימשיך לנהל את המקום ולהיות אחראי לביטחון בתחומו.³ הסדר זה נועד להותיר בידי ממשלת ירדן ומאוחר יותר בידי גורמים פלסטיניים מעין "ריבונות דתית".⁴ את הסדר הסטטוס־קוו שקבע דיין אישרה הממשלה רק כמה חודשים מאוחר יותר, לאחר שנערכה תפילה המונית של יהודים על ההר בתשעה באב באותה שנה, ובעקבותיה אירעו הפגנות ומחאות ערביות רחבות

1 ראו שמואל ברקוביץ' מלחמות המקומות הקדושים 84 (2000); Ruth Lapidoth & Tomer Tregger, *The Temple Mount: Israel's Commitment to Preserve the Status Quo*, 11 ISRAEL J. FOREIGN AFF. 15, 17 (2017); שירי ספקטור-בן ארי "עליית יהודים להר-הבית: מוגש לוועדת המשנה של ועדת הפנים והגנת הסביבה בנושא עליית יהודים להר-הבית" 3 (הכנסת, מרכז מחקר ומידע 2014).

2 אמנון רמון "מעבר לכותל: היחס להר הבית מצד מדינת ישראל והציבור היהודי לגווניו (1967-1999)" ריבונות האל והאדם: קדושה ומרכזיות פוליטית בהר הבית 113, 114 (יצחק רייטר עורך, 2001) (הספר להלן: ריבונות האל והאדם).

3 יצחק רייטר "השלישי בקדושה, הראשון בפוליטיקה: אל-חרם אל-שריף בעיני מוסלמים" ריבונות האל והאדם, לעיל ה"ש 2, בעמ' 155, 160-161.

4 נדב שרגאי הסטטוס־קוו בהר הבית: שינויים, גורמים ותהליכים נלווים 18 (2016); רמון, לעיל ה"ש 2, בעמ' 115. לדין במחלוקת בעניין מעמדה של ממשלת ירדן בניהול הר הבית ראו Ruth Lapidoth, *Jerusalem and the Issue of Sovereignty*, 60 JUSTICE 7 (2018)

היקף.⁵ הממשלה קבעה, ודבקה בפועל בעיקרון זה בחמישים השנים הבאות, שיהודים לא יתפללו על הר הבית,⁶ והותירה את ניהולו הפנימי של האתר בידי הווקף. בספטמבר 2015 פרץ משבר חריף, שהסיבה המיידית לו (אם כי בוודאי לא סיבת העומק) הייתה חששם של רבים בציבור הפלסטיני משינוי המצב בהר הבית, בדרך של חלוקתו והיתר ליהודים להתפלל בו.⁷ בסיוע תיווך אמריקני הושגו הסכמות ששבו וביטאו את הסטטוס־קוו, ובמסגרתן הודיעה ממשלת ישראל באופן רשמי שיהודים לא יתפללו בהר הבית, ובה בעת הכירה בכך שיהודים רשאים לבקר בהר. הבנות אלה העניקו לסטטוס־קוו ה"ישן" תוקף חדש.⁸

לאורך למעלה מחמישים שנות השליטה הישראלית בהר הבית שבו ונדונו שלוש סוגיות עיקריות: מעמדו המשפטי של האיסור הגורף על תפילת יהודים על הר הבית ושל הגבלות המוטלות מעת לעת על כניסת יהודים למתחם; תוקפה של מדיניות הממשלה להימנע מאכיפת חוקים שונים בכל הנוגע לפעילות הנעשית מטעם הווקף במתחם הר הבית, בעיקר חוקים שעניינם תכנון ובנייה ושמירה על עתיקות; חוקיותן של הגבלות המוטלות מעת לעת על תפילת מוסלמים על הר הבית. ככלל, בכל שלוש הסוגיות הללו מוחל ריסון שיפוטי ניכר, שלמעשה אינו אלא השעיה של סמכות הביקורת השיפוטית על החלטות הממשלה. דוגמה אופיינית למדיניות השיפוטית הנוהגת היא הדברים הבאים של בית־המשפט העליון (הדברים נאמרו להצדקת דחיית עתירה על אי־אכיפת חוק העתיקות על פעילות הווקף, אבל תקפים גם בכל הנוגע לשתי הסוגיות האחרות, בעניין הגבלות על חופש התפילה של יהודים ושל מוסלמים במתחם):

5 שרגאי, לעיל ה"ש 4, בעמ' 18.

6 החלטה 761 של ועדת השרים לשמירה על המקומות הקדושים "הר הבית" (16.8.1967). לדיון ביקורתי בהחלטה זו ראו למשל יצחק רייטר "הר־הבית בידם, הכוחל בידינו" ארבעים שנה בירושלים: 1967–2007, 443, 443 (אורה אחימאיר ויעקב בר־סימן־טוב עורכים, 2008).

7 יצחק רייטר סטטוס־קוו בתהליכי שינוי: מאבקי שליטה בהר הבית 99 (2016) (להלן: רייטר סטטוס־קוו בתהליכי שינוי).

8 Arshad Mohammed & Ori Lewis, *Kerry Lays Out Steps to Ease Israeli-Palestinian Strife*, REUTERS (Oct. 24, 2015); ראו גם שרגאי, לעיל ה"ש 4, בעמ' 26; Lapidoth & Treger, לעיל ה"ש 1, בעמ' 15.

אין זאת הפעם הראשונה שעתירה מוגשת לבית־משפט זה [...] בקשר לעבודות המתבצעות על הר הבית. בכל העתירות, ללא יוצא מן הכלל, החליט בית־המשפט שלא להתערב בהחלטות של הרשויות המוסמכות. אמנם [חוקי מדינת ישראל] חלים גם על הר הבית, אולם הר הבית שונה מכל מקום אחר. יש לו מעמד יחיד ומיוחד במינו, מבחינה משפטית כמו מבחינות אחרות. [...] כל הכרעה בשאלה זאת כרוכה בשיקולים מדיניים, והיא חייבת להעריך את התוצאות הצפויות של כל החלטה, ואת הסיכונים הכרוכים בה, לא רק לאור עקרונות משפטיים, אלא גם לאור ערכים ואינטרסים חוץ־משפטיים, שיש בהם כדי להשפיע על שלום הציבור ועל טובת הכלל. בדרך־כלל, בית־המשפט אינו ערכאה מתאימה או ראויה לעשות מאזן של שיקולים כאלה ולשאת באחריות לתוצאות ההחלטה. זהו תפקיד מובהק של הדרג המדיני, בראש ובראשונה של הממשלה. [...] אלה הם, בלשון מקובלת, מקרים של אי־שפיטות. [...] אכן, אין מניעה מוחלטת, לא להלכה ולא למעשה, להתערבות של בית־המשפט במקרה של פעילות בלתי חוקית על הר הבית. אך התערבות כזאת תהיה בבחינת חריג המלמד על הכלל. צריך טעם חזק כדי שבית־המשפט יחרוג מן הכלל, ויסיג את גבולה של הרשות המבצעת בתחום זה.⁹

גישה כללית זו, בדבר הותרת מרחב פעולה בלתי־מוגבל למעשה לממשלה, מוחלת לא רק בידי בית המשפט אלא גם בידי הכנסת. הן בכובעה כרשות מחוקקת הן כמופקדת על פיקוח על פעולות הממשלה ועל הביקורת עליהן, הכנסת נמנעת כמעט לגמרי מלפעול בכל הנוגע להפעלת סמכויות שלטוניות בהר הבית. התוצאה היא הותרת הזירה להכרעה בלעדית כמעט של הרשות המבצעת, שגם במסגרתה ניכרת בדרך כלל עצמאותם של הגורמים המקצועיים, תוך מעורבות מעטה בלבד של הדרג הפוליטי.

9 בג"ץ 8666/99 תנועת נאמני הר הבית נ' היועץ המשפטי לממשלה, פ"ד נד (1) 199, 205-203 (2000) (השופט זמיר).

המדיניות השיפוטית הנוהגת, בדבר השעיה למעשה של השיפוט החוקית והמנהלי של מעשיה ומחדליה של ממשלת ישראל בכל הנוגע לפעילות בהר הבית, מעוררת שאלות עקרוניות. היבט אחד הוא השאלה אם אפשר להצדיק את הפער בין המדיניות בדבר החלת ביקורת שיפוטית על מדיניות הממשלה במקומות קדושים ליהודים – בעיקר בכל הנוגע לסדרי התפילה ברחבת הכותל המערבי – לבין הריסון השיפוטי המופלג בכל הנוגע לפעילות הממשלה בעניין הר הבית; היבט נוסף הוא הספקות אם הגישה הנוהגת מוצדקת כשהיא לעצמה, בהתחשב ברגישות הדתית והמדינית-ביטחונית של פעולות הממשלה בסוגיות הנדונות. בתמצית, העמדה המוצעת כאן היא שההבחנה בין הגישה הנוהגת בכל הנוגע לסדרי התפילה ברחבת הכותל לבין המצב בכל הנוגע להר הבית מוצדקת בעיקרה, עקב ההבדלים המוסדיים בין המקרים בכל הנוגע למעמדה של מדינת ישראל בפעילות בכל אחד מהאתרים. בה בעת אין נובעת מכאן הצדקה להימנעות הגורפת מבחינה ביקורתית של מדיניות הממשלה בהר הבית. חשיבותה הדתית של הסוגיה וההשלכות המדיניות-ביטחוניות הניכרות של פעילות הממשלה במקום דווקא מחייבות הסדרה ופיקוח משפטיים ושיפוטיים, ולא הימנעות מכך.

סדר הדיון המובא כאן הוא זה: תחילה, בסעיף ב, יוצגו ההסדרים העיקריים הקבועים בחקיקה בכל הנוגע להר הבית. לב הדיון הוא אי-ההתאמה בין שתי ההוראות המרכזיות בנושא: מצד אחד, דבר המלך במועצה על ארץ ישראל (המקומות הקדושים), 1924; מצד שני, חוק השמירה על המקומות הקדושים, התשכ"ז-1967 (ולצידו סעיף 3 לחוק-יסוד: ירושלים בירת ישראל, שנחקק ב-1980). המסקנה העיקרית של הדיון היא שאף שבת המשפט נמנע מלקבוע כך במפורש, הוראת דבר המלך – השוללת את סמכות השיפוט של בית המשפט בכל הנוגע להר הבית – אינה תקפה עוד, ולבית המשפט מסורה הסמכות לדון בסוגיות הרלוונטיות. בעקבות זאת יובא דיון בשלוש הסוגיות העיקריות הקשורות למצב המשפטי בהר הבית. הסוגיה הראשונה, שתידון בסעיף ג, היא איסור על תפילת יהודים במקום. במסגרת זו תובא סקירה תמציתית של מדיניות הממשלה, ובעיקר של הגישה הנוהגת בפסיקה על רקע הוראות החוק בנושא. הגישה הנוהגת מבטאת כאמור ריסון שיפוטי מופלג, העומד במידה רבה בסתירה לגישה השיפוטית בכל הנוגע לאכיפת החובה לכבד את זכויות האדם בקביעת סדרי התפילה ברחבת הכותל. לפיכך עיקר הדיון בסוגיה זו יוקדש לבחינה ביקורתית של אי-ההתאמה זו ולניסיון להצדיקה; סעיף ד יוקדש לדיון בהימנעות הממשלה

מאכיפת הנורמות המשפטיות הכלליות על פעילות הנעשית בהר הבית, ובכלל זה דיני התכנון והבנייה והדינים העוסקים בחובה להימנע מפגיעה בעתיקות. בתחום זה, כמו בנוגע לאיסור על תפילת יהודים והגבלות על כניסתם למתחם, ניכר ריסון שיפוטי מופלג; לבסוף, סעיף ה' יעסוק בבחינה ביקורתית של הגבלות המוטלות מעת לעת על כניסת מוסלמים להר הבית. בעניין זה אין ניכרת אותה מידה של השעיית השיפוט כזו הנוהגת בשני ההקשרים האחרים. בעיקרו של דבר, התזה המוצעת כאן היא שהבחנה זו ניתנת להצדקה על יסוד אפיון הסכסוך בהר הבית כסכסוך שהוא בעיקרו לאומי ולא רק דתי. בנסיבות אלה, בית המשפט אינו זוכה להכשר ציבורי ונורמטיבי מספיק לחייב את ממשלת ישראל לפעול לקידום האינטרס הציבורי הישראלי ולהגנה על זכויות אזרחי ישראל היהודים תוך פגיעה באינטרסים של הציבור הפלסטיני המוסלמי, שרובו המכריע אינו בעל אזרחות ישראלית.

הנורמות המשפטיות החלות על מתחם הר הבית הן שילוב של הסדרים שהוחלו על ירושלים בכללה ושל הסדרים שנקבעו בכל הנוגע לפעילות במקומות הקדושים מבחינה דתית. החקיקה בהקשרים אלה אינה מבטאת הסדרה מקיפה. זהו אוסף של הסדרים שנקבעו לאורך כמעט מאה שנים – החל ב"דבר המלך" (שמעמדו

כמעמד חוק), שנקבע ב־1924, וכלה בסעיף 3 לחוק־יסוד: מדינת ישראל מדינת הלאום של העם היהודי, שנחקק ב־2018 – בלא שנקבע באופן ברור בנורמות מאוחרות מה מעמד הנורמות שקדמו להן. התוצאה היא אי־בהירות רבה, שתירון כאן באופן תמציתי בלבד. מסקנת הדיון היא שלפי הדין הנוהג כיום, מכלול החקיקה של מדינת ישראל – ובכלל זה החובה לכבד את זכויות האדם – חל על מעשיה ועל מחדליה של הממשלה בכל הנוגע לפעילות בהר הבית ושאינן מחסום חקיקתי לסמכותו של בית המשפט להחיל ביקורת שיפוטית על פעילותה זו של הממשלה. לפיכך השעיית השיפוט בנוגע לנעשה בהר הבית היא תוצאה של הפעלת שיקול דעת שיפוטי, שסבירותו תיבחן בנפרד בסעיפים הבאים של המאמר.

1. המסגרת המשפטית: מעמדם המשפטי של ירושלים ושל המקומות הקדושים בה

1. תחולת המשפט הישראלי במתחם הר הבית

נקודת המוצא היא החקיקה שעניינה החלת המשפט הישראלי על ירושלים בכללה.¹⁰ כידוע, ירושלים לא נכללה בגבולות המדינה היהודית לפי תוכנית החלוקה שקבע האו"ם ב-1947, והייתה אמורה להיות גוף נפרד המנוהל בידי האו"ם. ייתכן שמטעם זה היא לא הוזכרה בהכרזה על הקמת המדינה. מעמדה המשפטי לא הוסדר מייד לאחר הקמת המדינה. הנורמות שנקבעו בסמוך לאחר ההכרזה על הקמת המדינה – מנשר מועצת המדינה מס' 1 (14.5.1948) וסעיף 11 לפקודת סדרי השלטון והמשפט, התש"ח-1948 – לא כללו הגדרה של שטח המדינה שעליו חל המשפט הישראלי.¹¹ עקב הספקות בעניין תחולת המשפט הישראלי בשטח שלא היה בשליטת ישראל במועד ההכרזה על הקמת המדינה פורסמו לאחר כמה שבועות מנשרים שבהם נקבע שהמשפט הישראלי יחול גם בשטחים ה"מוחזקים" בידי כוחות צה"ל, בלי להגדירים מפורשות כחלק משטח המדינה. כך, במנשר מס' 1 של שלטון צבא הגנה לישראל בירושלים (2.8.1948) נקבע ש"הואיל ושטחה של ירושלים הכולל את מרביתה של העיר, חלק מסביבותיה ומבואותיה המערביים, הנו בחזקתו של צבא הגנה לישראל הסר למשמעתו של שר הביטחון; והואיל וחובה על צבא הגנה לישראל לקיים בשטח המוחזק את שלום הציבור ואת הביטחון ולשקוד על תקנת החוק והמשפט; לכן אני [...] שר הביטחון, מכריז בזה בשם הפיקוד העליון של צבא הגנה לישראל, [...] [כ]י משפט מדינת ישראל חל על השטח המוחזק". השטח המוחזק הוגדר בהתאם למפה שצורפה למנשר.

10 על מעמדה המשפטי של ירושלים ראו חיים כהן "מעמדה של ירושלים במשפט מדינת ישראל" עשרים שנה בירושלים 1967-1987 246 (יהושע פראוור ואורה אחימאיר עורכים, 1988); אמנון רובינשטיין וברק מדינה המשפט החוקתי של מדינת ישראל 373-387 (2005); שמואל ברקוביץ' מה נורא המקום הזה! קדושה, פוליטיקה ומשפט בירושלים ובמקומות הקדושים בישראל (2006); רות לפידות פירוש לחוקי היסוד – חוק יסוד: ירושלים בירת ישראל (יצחק זמיר עורך, 2010) (להלן: לפידות חוק יסוד: ירושלים בירת ישראל); Ruth Lapidoth, Jerusalem: Some Legal Issues (2011).

11 במנשר נקבע כך: "כל עוד לא ניתנו חוקים על-ידי מועצת המדינה הזמנית או על-פיה, יעמוד בתקפו במדינת ישראל המשפט שהיה קיים בא"י ביום ה' באייר תש"ח (14 במאי 1948), עד כמה שהדבר עולה בד בבד עם האמור במנשר הזה, עם החוקים העתידיים ועם השינויים הנובעים מהקמת המדינה ורשויותיה". הוראה דומה נקבעה בסעיף 11 לפקודת סדרי השלטון והמשפט, התש"ח-1948.

התיימר להחיל את המשפט הישראלי למפרע מיום הקמת המדינה, וכאשר התעוררו ספקות בעניין נחקקה ב־22 בספטמבר 1948 פקודת שטח השיפוט והסמכויות, התש"ח-1948, שם נקבע כי "כל חוק החל על מדינת ישראל כולה ייראה כחל על כל השטח הכולל גם את שטח מדינת ישראל וגם כל חלק מארץ ישראל ששר הביטחון הגדיר אותו במנשר כמוחזק על־ידי צבא הגנה לישראל", ואף הוראה זו הוחלה למפרע מיום הקמת המדינה.¹²

הוראות אלה הותירו ספקות באשר לשאלה אם ירושלים נכללת בשטח המדינה. במיוחד כך העובדה שהמנשר מאוגוסט 1948 החיל את משפט מדינת ישראל "בשם הפיקוד העליון של צה"ל", משל דובר בשטח המוחזק בתפיסה לוחמתית. אבל המציאות בשטח, וחקיקה מאוחרת יותר, הסירו את הספקות בעניין זה במשפט הישראלי.¹³ ההוראה העיקרית בנושא נקבעה בחוק־יסוד: ירושלים בירת ישראל, שנחקק בשנת 1980, שם נקבע כי "ירושלים השלמה והמאוחדת היא בירת ישראל" (סעיף 1), וכן, שאין להעביר "סמכות המתייחסת לתחום עיריית ירושלים" לריבונות זרה אלא בתמיכת לפחות שמונים חברי כנסת (סעיף 6). בחוק־יסוד: ישראל מדינת הלאום של העם היהודי, שנחקק כאמור ב־2018, שבה הכנסת וקבעה את מעמדה של ירושלים "השלמה והמאוחדת" כבירת ישראל (סעיף 3).

מעמדה המשפטי של ירושלים ייחודי בשני היבטים: האחד, העיר לא נכללה במה שנחשב שטח המדינה בחודשים הראשונים להקמתה, בניגוד לאזורים אחרים שהיו בשליטת ישראל בעת הקמתה, ומבחינה רשמית ירושלים נחשבה לפי המשפט הישראלי הפנימי – ולפי פרשנות מסוימת היא עדיין נחשבת כך כיום – "שטח מוחזק", שהמשפט הישראלי אינו חל בו הודות לעובדה שהשטח

12 החלה זו למפרע של תחולת המשפט הישראלי עוררה קשיים בכל הנוגע להעמדה לדין פלילי בגין מעשים שנעשו קודם החלת המשפט הישראלי בירושלים. ראו בעניין זה ע"פ 1/48 סילווסטר נ' היועץ המשפטי לממשלת ישראל, פ"ד א 5, 23–31 (1949).

13 למשל, בג"ץ 282/88 עווד נ' ראש הממשלה, פ"ד מב(2) 424, 429 (1988) (השופט ברק): "ירושלים המזרחית אוחדה עם ירושלים. זו משמעותו של סיפוח מזרח ירושלים למדינה והפיכתה לחלק ממנה".

הוא בשטח המדינה אלא הודות להחלטה להחילו בשטח זה.¹⁴ מן הכיוון ההפוך הוחלו הגבלות ייחודיות מעבר לאלו החלות על כלל השטח אשר בו חל המשפט הישראלי (שנקבעו בחוק-יסוד: משאל עם), שנועדו להגביל את כוחו של הרוב בכנסת להחליט על העברת שטח משטחי העיר לריבונות זרה. ייתכן שההיבט השני מעיד לא פחות מן הראשון על ההכרה בכך שמעמדה המדיני של ירושלים, לפחות במישור הבינלאומי, שנוי במחלוקת ניכרת.

עם העברת חלקה המזרחי של ירושלים לשליטת ישראל, בעקבות מלחמת ששת הימים, נדרשו הממשלה והכנסת לסוגיית החלת המשפט הישראלי בשטח זה. גם כאן ננקט שילוב של חקיקה וצו מינהלי. הכנסת הסתפקה בקביעה כללית, בסעיף 11ב לפקודת סדרי השלטון והמשפט, שנחקק בחודש יוני 1967, שלפיה "המשפט, השיפוט והמינהל של המדינה יחולו בכל שטח של ארץ-ישראל שהממשלה קבעה בצו" בלא לציין את ירושלים מפורשות, שוב בדומה לרפוס שהונהג בעניין זה סמוך להקמת המדינה (ובאופן השונה, דרך אגב, מההסדר שהוחל לעניין החלת המשפט הישראלי ברמת הגולן, שם נעשה הדבר ישירות בחוק של הכנסת). החלת המשפט הישראלי במזרח ירושלים נעשתה בצו ממשלתי, צו סדרי השלטון והמשפט (מס' 1), התשכ"ז-1967, שם נקבע כי "השטח של ארץ-ישראל המתואר בתוספת נקבע בזה כשטח שבו חלים המשפט, השיפוט והמינהל של המדינה". בתוספת לצו נכלל השטח הכולל את ירושלים רבתי, לרבות שטחה המזרחי וכמה כפרים שלפני 1948 לא נכללו בשטחה המוניציפלי של העיר. רפוס פעולה זה, של הימנעות הכנסת מקביעה בעצמה את מעמדה המשפטי של ירושלים, נמשך כאמור עד לחקיקת חוק-יסוד: ירושלים בירת ישראל, ב-1980, וגם שם לא נכתב מפורשות שירושלים "השלמה והמאוחדת", כלשון חוק היסוד, היא חלק משטחה של מדינת ישראל או שחל עליה המשפט הישראלי.

לסיום הסקירה העוסקת בהחלת המשפט בירושלים בכללה יש להוסיף דבר חקיקה חשוב שנקבע ב-1970, חוק הסדרי משפט ומינהל (נוסח משולב), העוסק בשינויים הנובעים מאיחוד העיר. בחוק נקבעו הסדרים שונים לעניין תחולת חוק נכסי נפקדים, התש"י-1950, בשטח מזרח ירושלים. בין היתר נקבע שחוק נכסי

14 ראו בעניין זה רובינשטיין ומדינה, לעיל ה"ש 10, בעמ' 924-935.

נפקדים לא יחול על המקומות הקדושים בירושלים (סעיף 2), שלא יראו בתושבי ירושלים המזרחית "נפקדים" לעניין חוק נכסי נפקדים (סעיף 3) ושלא יראו בהם "אויב" (סעיף 4).¹⁵ נקבעה גם הכרה ברישיונות שונים שהוענקו לתושבי מזרח ירושלים לפני 1967, ובכלל זה רישיון לעסוק בעריכת דין. עם זאת, היבטים שונים הקשורים למעמד המשפטי של תושביה הפלסטינים של מזרח ירושלים, המוכרים כתושבים אך לא כאזרחים, עוד לא הוסדרו. חלק ניכר מהיבטים אלה נקבע למעשה על פי הסדרים שקבעו ממלכת ירדן או הרשות הפלסטינית, ובכלל זה היבטים הקשורים לפעילות מערכות החינוך, הבריאות וגופים נוספים.¹⁶ עם זאת, אין מחלוקת על כך שלתושבי מזרח ירושלים, אף אלה שאינם אזרחי ישראל, מוקנה מכלול הזכויות הקבועות בחוקי היסוד, בעיקר בחוקי-יסוד: כבוד האדם וחירותו.

2. הסמכות לביקורת שיפוטית על פעילות הממשלה במתחם הר הבית

אין מחלוקת על כך שבמצב המשפטי הקיים, המשפט, השיפוט והמינהל של מדינת ישראל חלים על פעולות הנעשות בהר הבית מכוח העובדה שהמקום נמצא בתחום העיר ירושלים. לצד זאת חלות על מקום זה גם נורמות ייחודיות שעניינן הדין החל על "מקומות קדושים" במובן המשפטי של ביטוי זה. הנורמה העיקרית בעניין זה, שנקבעה עוד בשנת 1924 בידי המנדט הבריטי ועד כה לא בוטלה בידי הכנסת, היא דבר המלך במועצה על ארץ ישראל (המקומות הקדושים). דבר המלך קובע הוראה ייחודית במשפט הישראלי, בדבר "אי-שפיות" של הכרעות בסוגיות אחדות: "למרות כל הוראה בדבר המלך במועצה על ארץ-ישראל, 1922, או בכל פקודה אחרת או בכל חוק אחר בישראל האומר את ההיפך, לא יבורר ולא יוחלט על-ידי שום בית-המשפט בישראל כל משפט או

15 הסדר זה לא פתר שורה של קשיים שנוצרו עם החלת חוק נכסי נפקדים במזרח ירושלים, בין היתר לעניין מעמד תושבי מזרח ירושלים שביקרו בשטחי יהודה ושומרון / הגדה המערבית, שלפי ההגדרה שבחוק נכסי נפקדים דינם כדין "נפקדים". לדיון בעניין זה ראו בין היתר ע"א 5931/06 חסיין נ' כהן (נבו 15.4.2015).

16 ראו למשל רע"א 4385/04 פרוך נ' בית החולים מוקאסד (נבו 21.8.2007).

עניין¹⁷ הקשורים במקומות הקדושים או בכניינים הדתיים או במקומות הדתיים בישראל או בזכויות או בתביעות הנוגעות לעדות הדתיות השונות בישראל" (סימן 2). עוד נקבע שם ש"אם] נתעוררה שאלה אם איזה משפט או עניין נופלים בגדר [הוראת סימן 2], הרי עד שתוקם ועדה שיינתן לה השיפוט על עניינים המפורטים [בסימן 2], תובא השאלה לפני שר הדתות, והוא יחליט בשאלה לאחר שיחקור כהלכה בעניין. החלטת שר הדתות תהא החלטת גמר ומחייבת את כל הצדדים" (סימן 3).

תוכנה של הוראת דבר המלך מעורר שורה של קשיים. בין היתר, אין בה הגדרה מה הם "המקומות הקדושים" שעליהם חל ההסדר הקבוע בדבר המלך, והיקף התחולה שלה טעון לפיכך פרשנות.¹⁸ הקושי העיקרי בהוראה זו הוא שלילת סמכותו של בית המשפט להחיל ביקורת שיפוטית בכל הנוגע לאופן ההפעלה של סמכויות שלטוניות בעניינים הקשורים למקומות קדושים. גם אם אפשר להצדיק, לפחות מבחינה עקרונית, הסדר שלפיו אין השלטון רשאי להתערב בסדרי התפילה במקומות הקדושים, אין יסוד להחלת ההגבלה על הרשות השופטת בלבד (ועל כל עניין שהוא הקשור למקום הקדוש). לפי לשונה, הוראת דבר המלך נועדה לשלול רק את סמכויות השיפוט בכל הנוגע למחלוקות הקשורות למקומות קדושים בלי לקבוע הסדר דומה לעניין סמכויותיה של הרשות המבצעת, למשל בכל הנוגע לאכיפת הוראות המשפט הפלילי או חוקי התכנון והבנייה. משום כך, משמעותה המעשית של שלילת הסמכות לביקורת שיפוטית איננה חסינות למאמינים

17 במקור: cause or matter.

18 לדיון בסוגיה זו בהתייחס למעמדו של בית עלמין כ"מקום קדוש" לעניין דבר המלך ראו ע"א 492/79 מוזס נ' חברת קדישא גחש"א קהילת ירושלים, פ"ד (4) 157 (1981), שם נקבע שההכרעה בעניין זה היא בעיקרה עובדתית, כלומר, בהתבסס על השאלה אם מקום מסוים מוכר על ידי ציבור רלוונטי כמקום קדוש. ראו גם, לעניין טענה לפגיעה בחופש הפולחן מחמת חפיסת מקום שנטען לגביו שהוא מקום קדוש, בג"ץ 6698/08 טנקרדי, העמותה לשימור המורשת הצלבנית נ' המכון לחקר המשפחה ודיני משפחה בישראל (נבו) 9.11.2010. אגב, בדברי חקיקה שונים שבהם נקבעו הוראות מיוחדות לעניין סמכויות גופי רישוי שונים בנוגע למקומות קדושים נאמר שההוראות הללו יחולו על "מקום קדוש כמשמעותו בדבר המלך במועצה על ארץ-ישראל (המקומות הקדושים), 1924", אף שכאמור, אין בדבר המלך הגדרה כלשהי לעניין זה. ראו למשל סעיף 22(ב)(3) לחוק גנים לאומיים, שמורות טבע, אתרים לאומיים ואתרי הנצחה, התשנ"ח-1998, וסעיף 51(א) לחוק בינוי ופינוי של אזורי שיקום, התשכ"ה-1965.

או למוסדות הדתיים הרלוונטיים, שבעבורם המקום קדוש, אלא חסונות מפני ביקורת שיפוטית על רשויות השלטון, ובכלל זה משטרת ישראל, רשויות התכנון והבנייה, רשות העתיקות וממשלת ישראל בכללה, הרשאיות להפעיל סמכויות שלטוניות בכל הנוגע לפעילות במקום, לרבות סמכויות הפוגעות בחופש הדת ובחופש הגישה למקום הקדוש. אי לכך, זהו הסדר העומד בסתירה לעקרון היסוד של משטר דמוקרטי, שלפיו כל מעשה שלטוני כפוף לחוק ולביקורת שיפוטית.

העיקרון בדבר סמכותו הבלתי-מוגבלת של בית המשפט מעוגן בסעיף 15(ג) לחוק-יסוד: השפיטה, שלפיו בית המשפט הגבוה לצדק "ידון בעניינים אשר הוא רואה לצורך לתת בהם סעד למען הצדק". לפיכך לצד מעמדו כעקרון יסוד של השיטה, הסמכות הבלתי-מוגבלת להחיל ביקורת שיפוטית היא גם עיקרון חוקתי. דבר המלך הוא במעמד של חוק בלבד, ולכן, שלילת הסמכות להחיל ביקורת שיפוטית על "כל עניין" הקשור למקומות הקדושים טעונה הצדקה מיוחדת. לפי הגישה הנוהגת בפסיקה, שלילת סמכות בג"ץ לדון בעניין כלשהו מותנית בכך שהדבר ניתן להצדקה על פי "פסקת הגבלה שיפוטית", כלומר, שלילת הסמכות להחיל ביקורת שיפוטית נועדה לתכלית ראויה והיא מידתית.¹⁹ קשה להניח שאפשר להצדיק את ההסדר הגורף שנקבע לעניין זה בדבר המלך. בפסיקה אומנם לא נקבעה מפורשות הלכה ברוח זו, שלפיה הוראת "איי-השפיטות" של דבר המלך בטלה, אולם כמפורט מייד, הגישה הנוהגת בפסיקה רוקנה את דבר המלך מכל תוכן, תוך הכרה בסמכות להחיל ביקורת שיפוטית, והביאה בכך לתוצאה שהיא בעינינו זו הראויה.

הפרשנות של דבר המלך נדרשה בעיקר לאחר מלחמת ששת הימים, עם החלת המשפט הישראלי על העיר העתיקה בירושלים ועל המקומות הקדושים בה. לצד ההסדרים בדבר החלת המשפט הישראלי על ירושלים המזרחית בכללה, שהוזכרו לעיל, הכנסת חוקקה בהליך בזק את חוק השמירה על המקומות הקדושים. החוק נחקק באותו מועד שבו הוחל המשפט הישראלי על ירושלים המזרחית, ומטרתו הייתה להבטיח לציבור – ויש להניח שהכוונה העיקרית הייתה לציבור המוסלמי –

19 ראו למשל בג"ץ 212/03 חרות התנועה הלאומית נ' יושב ראש ועדת הבחירות המרכזית לכנסת השש-עשרה, פ"ד נז(1) 750 (2003); בג"ץ 6654/98 הלפרין נ' פקידת הבחירות לעיריית הרצליה, פ"ד נב(5) 348 (1998).

שמדינת ישראל לא תפגע במקומות הקדושים. החוק תמציתי מאוד ונקבעו בו שתי הוראות עיקריות: באחת נקבע כי "המקומות הקדושים יהיו שמורים מפני חילול וכל פגיעה אחרת ומפני כל דבר העלול לפגוע בחופש הגישה של בני הדתות אל המקומות המקודשים להם או ברגשותיהם כלפי אותם המקומות" (סעיף 1); השנייה קובעת איסורים פליליים שהפרתם גוררת עונש מאסר על פגיעה במקומות קדושים: "המחלל מקום קדוש או הפוגע בו בכל דרך אחרת, דינו מאסר שבע שנים; העושה דבר העלול לפגוע בחופש הגישה של בני הדתות אל המקומות המקודשים להם או ברגשותיהם כלפי אותם מקומות, דינו מאסר חמש שנים" (סעיף 2). בשנת 1980 נקבעה בסעיף 3 לחוק-יסוד: ירושלים בירת ישראל, הוראה שלשונה זהה לזו של סעיף 1 לחוק השמירה על המקומות הקדושים.²⁰

חוק השמירה על המקומות הקדושים מעורר לפחות שתי סוגיות: סוגיה אחת היא תחולתו על הר הבית. כמו בדבר המלך גם בחוק השמירה לא נקבעה כל הגדרה מה הם "המקומות הקדושים" שעליהם הוא חל. הקושי בעניין זה מתעצם לאור העובדה שמאוחר יותר נקבעו תקנות השמירה על המקומות הקדושים, התשמ"א-1981, ובהן נמנו אתרים שונים ברחבי ישראל המוגדרים "מקום קדוש" לעניין תקנות אלו. האתרים שנמנו בתקנות הם רק אלה הקדושים ליהודים. לא נכלל בהם אף לא אתר אחד המקודש לבני דתות אחרות וגם לא נכלל בהם מתחם הר הבית (אלא רק רחבת הכותל המערבי). חרף זאת, נראה שאין בהשמטה זו של מתחם הר הבית מרשימת המקומות הקדושים שבתקנות כדי לשלול את תחולתו של חוק השמירה – בשונה מתחולת תקנות השמירה – גם עליו.²¹ בתקנות נקבעו

20 לדיון בסעיף 3 לחוק יסוד: ירושלים בירת ישראל, ובכלל זה לפירוש הביטוי "מקום קדוש" בהוראה זו, ראו לפידות חוק-יסוד: ירושלים בירת ישראל, לעיל ה"ש 10, בעמ' 82-87. אגב, אף שלפי כותרתו, חוק היסוד עוסק בירושלים, הוראת סעיף 3 לא הוגבלה למקומות הקדושים הנמצאים בעיר זו דווקא.

21 בדומה לכך, בחקיקה נקבעו הסדרים שונים שמכוחם נקבעה חובה על הממשלה להימנע ככל האפשר מפגיעה באינטרסים של הציבור בכל הנוגע למקומות שראים בהם מקומות קדושים, בלי להפנות לעניין זה להגדרה שבתקנות השמירה על המקומות הקדושים. ראו בין היתר סעיף 99 לחוק התכנון והבנייה, התשכ"ה-1965; סעיף 22(ב)(3) לחוק גנים לאומיים, שמורות טבע, אתרים לאומיים ואתרי הנצחה, התשנ"ח-1998; סעיף 51(א) לחוק בינוי ופינוי של אזורי שיקום; סעיף 2 לחוק הסדרי משפט ומינהל (נוסח משולב), התש"ל-1970 (שם נקבע שהמקומות הקדושים הנמצאים בשטח תחולתו של צו החלת המשפט, לא יחול עליהם – מיום תחילת הצו – חוק נכסי נפקדים, התש"י-1950). נוסף על כך, על

הסדרים מפורטים בכל הנוגע לכללי ההתנהגות המותרים במקומות הקדושים המנויים בחוק, ואין בתקנות יומרה – ובוודאי לא סמכות – לשלול את תחולתו של חוק השמירה, הקובע הסדרים אחרים, על מקומות שאינם מנויים בהן. ואכן, לא אחת, הוראות חוק השמירה הוזכרו בפסיקה הענפה העוסקת בהסדרים הנוגעים להר הבית בלא שתהא מחלוקת ממשית בעניין תחולתו של החוק.²²

הסוגיה השנייה היא היחס בין חוק השמירה על המקומות הקדושים לבין הוראות דבר המלך. מצד אחד, חוק השמירה לא ביטל מפורשות את דבר המלך אלא נקבע בו שהוא "בא להוסיף על כל דין ולא לגרוע ממנו" (סעיף 3 לחוק); מצד שני, כל מהותו של חוק השמירה היא הטלת חובה על הממשלה לכבד את זכויות המאמינים ואף לפעול להגנת אפשרותם המעשית לממש את חופש הגישה והפולחן. זהו הסדר היוצר מתח מובנה בין חובת הממשלה להותיר חופש פעולה לרשות הדתית הרלוונטית לבין חובתה להבטיח חופש גישה לכל הרואים באתר מקום קדוש. שר הדתות זרח ורהפטיג עמד על כך בדבריו בעת הדיון בכנסת בהצעת החוק, ב־1967:

[החוק] מושתת על שלושת העקרונות הבאים: (א) תובטח למקומות הקדושים של כל הדתות שמירה מעולה מכל חילול ומכל פגיעה ברגשותיהם של בני הדתות שהמקומות האלה מקודשים עליהם; (ב) תובטח לכל בני הדתות בכל מקום שהם גישה חופשית למקומות המקודשים להם. לה' הארץ ומלואה ואין גבולות צריכים לעמוד כהפרעה לקיום מצוות דת בתום-לב; (ג) ניהול פנימי של המקומות הקדושים על-ידי הרשות האחראית של אותה דת, לה קדוש המקום.²³

יסוד ההכרה בכך שלעיתים נדרש ניהול שלטוני של מקום קדוש נקבע בחוק שהיותו של אתר מקום קדוש הוא עילה להפקעת זכויות הבעלות עליו מידי בעליו הפרטיים (הגדרת "צורך ציבורי" בסעיף 2 לפקודת הקרקעות [רכישה לצרכי ציבור], 1943).

22 ראו למשל בג"ץ 222/68 חוגים לאומיים נ' שר המשטרה, פ"ד כד (2) 141 (1970), בדגש על עמדתו של ממלא מקום הנשיא זילברג; בג"ץ 4185/90 נאמני הר הבית נ' היועץ המשפטי לממשלה, פ"ד מז (5) 221 (1993); בג"ץ 7128/96 תנועת נאמני הר הבית נ' ממשלת ישראל, פ"ד נא (2) 509 (1997).

23 ד"כ 27.06.1967, 2422-2422.

הבטחת הגישה החופשית לכל בני הדתות אינה עולה בהכרח בקנה אחד עם הענקת סמכויות לניהול עצמי על ידי ה"רשות [הדתית] האחראית", ועלולה לחייב הפעלת סמכויות שלטוניות. הענקת הזכויות למאמינים ולרשויות הדתיות מכוח החוק, ומאוחר יותר ההכרה המשתמעת בזכות לחופש דת בחוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו, מעוררות את השאלה אם יש לראות בחוק השמירה משום ביטול משתמע של סימן 2 לדבר המלך. בית המשפט נדרש לסוגיה זו בכמה מקרים. אפשר לאפיין שני שלבים בהתפתחות ההלכה הפסוקה בעניין זה, שסופה מענה בחיוב לשאלה.

בשלב הראשון נקבע, על פי גישתו של הנשיא אגרנט בפרשת חוגים לאומיים (1970), שחוק השמירה על המקומות הקדושים הביא לביטול חלקי (בלשונו, "ביטול pro-tanto") של סימן 2 לדבר המלך. לפי גישה זו, סעיף 1 לחוק השמירה על המקומות הקדושים אינו בעל אופי הצהרתי בלבד, אלא יש לפרשו בהתאם להוראות סעיף 2 לחוק: סעיף 2 קובע איסור פלילי לחלל מקום קדוש, לפגוע בחופש הגישה אל המקומות הקדושים ולפגוע ברגשות המאמינים כלפי מקומות אלה. משמעותם של איסורים אלה היא שלבני הדתות השונות הזכות לכך שהמקומות הקדושים יהיו מוגנים מפני חילול, ושיובטח חופש הגישה אליהם. לפיכך יש לפרש את סעיף 1 כמטיל על הממשלה, ולא רק על אנשים פרטיים, חובה לכבד את הזכויות הללו. לפי שיטה זו, משעוגנו זכויות אלו בחוק, וכנגדן נקבעה חובת הממשלה לכבדן, יש להכיר בסמכות בית המשפט להחיל ביקורת שיפוטית מכוח הוראות חוק השמירה חרף האמור בדבר המלך. הנשיא אגרנט סייג קביעה זו בשני סייגים: האחד, הזכויות המוגנות מכוח חוק השמירה הן זכויות קיבוציות המוקנות לעדות הדתיות השונות ולא לאנשים מסוימים; השני, אין מוכר מכוח חוק השמירה "מכלול זכויות הפולחן של בני הדתות", כלומר, מהחוק אין נובעת קביעה בני אלו עדות דתיות יהיו רשאים להתפלל ולקיים פולחן דתי אחר במקום הקדוש, אלא רק מובטח "חופש הגישה" למקום. לפיכך נקבע שבכל הנוגע להיבטים שאינם מוסדרים בחוק השמירה על המקומות הקדושים עומד בעינו סימן 2 לדבר המלך, השולל את סמכותו של בית המשפט לבחון את החלטות הממשלה בכל הנוגע לסדרי התפילה במקום כלשהו.²⁴ בהתאם

לכך דחה בית המשפט על הסף, מכוח סימן 2 לדבר המלך, שורה של עתירות שעסקו בהחלטת הממשלה למנוע מיהודים להתפלל על הר הבית.²⁵ לעומת זאת הוכרה באופן עקרוני סמכות השיפוט בכל הנוגע לעבירות הנעשות במקום קדוש, ובכלל זה החלת דיני התכנון והבנייה, על יסוד פרשנות מצמצמת של דבר המלך, שלפיה שלילת סמכות השיפוט קיימת רק כאשר האישום הפלילי קשור ישירות לקדושת המקום ולא להיבטים אחרים בו.²⁶

החל בראשית שנות התשעים לערך חל כרסום נוסף בתוקפו של דבר המלך. בית המשפט אומנם נמנע מלקבוע שלאור ההוראות שבחוקי יסוד – סעיף 3 לחוק-יסוד: ירושלים בירת ישראל, ובעיקר סעיף 15(ג) לחוק-יסוד: השפיטה – דבר המלך אינו בתוקף, אבל הלכה למעשה אין נזקקים עוד להוראותיו. הדבר בא לידי ביטוי בשלושה תחומים: ראשית, העתירות הרבות בעניין האיסור על תפילת יהודים בהר הבית נדחו מכוח הפעלת שיקול דעת שיפוטי ולא על בסיס דבר המלך. בכמה מקרים הן נדחו מכוח הקביעה שהנושא אינו שפיט עקב ההשלכות המדיניות מרחיקות הלכת הצפויות משינוי הסטטוס-קוו בהר הבית, בהתבסס על

אגרנט הייתה דעת יחיד. ממלא מקום הנשיא זילברג והשופט ויתקון קבעו שדבר המלך אינו בחוקף, שכן הוא נועד למשטר המנדט ולא למדינה דמוקרטית, ולאור הסיפא של סעיף 11 לפקודת סדרי השלטון והמשפט הוא אינו בחוקף מאז הקמת המדינה (שם, בעמ' 156-157, 162). לגישת השופטים ברנזון וקיסטר, לעומת זאת, דבר המלך עומד בעינו לכל דבר ועניין (שם, בעמ' 177, 187). עם זאת, אופן ניסוח ההלכה בפסיקה מאוחרת, ובעיקר הגישה שהוחלה בפועל, מלמדים על אימוץ עמדתו של הנשיא אגרנט. ראו למשל בג"ץ 267/88 רשת כוללי האידרא נ' בית המשפט לעניינים מקומיים, פ"ד מג(3) 728, 737 (1989): בג"ץ 257/89 הופמן נ' הממונה על הכותל המערבי, פ"ד מח(2) 298, 265 (1994); עניין תנועת נאמני הר הבית נ' ממשלת ישראל, לעיל ה"ש 22, בעמ' 513-515. בית המשפט פסק גם – בתקופה שקדמה למהפכה החוקתית – שהקביעה של הוראה זהה לזו של סעיף 1 לחוק השמירה על המקומות הקדושים בסעיף 3 לחוק יסוד: ירושלים בירת ישראל, אינה משנה את ההלכה שנקבעה בפרשת חוגים לאומיים: בג"ץ 537/81 שטנגר נ' ממשלת ישראל, פ"ד לה(4) 681, 680, 673 (1981).

25 למשל, עניין חוגים לאומיים, לעיל ה"ש 22; בג"ץ 99/76 כהן נ' שר המשטרה, פ"ד (2) 507, 505 (1976); עניין שטנגר, לעיל ה"ש 24.

26 פרשת רשת כוללי האידרא, לעיל ה"ש 24, לעניין הקמת מבנה ללא היתר ברחבת הכותל המערבי. ראו גם עניין תנועת נאמני הר הבית נ' היועץ המשפטי לממשלה, לעיל ה"ש 282, בעמ' 22.

דוקטרינת אי-השפיטות.²⁷ במקרים אחרים, ההחלטות מבוססות על בחינה של סבירות ההחלטה בכל מקרה לגופו, המנומקת בשיקולי ביטחון.²⁸ כאמור, הבסיס לאי-השפיטות אינו הוראת דבר המלך. בדומה לכך, בפרשת הופמן על גלגוליה השונים, שעסקה בהחלטות השלטוניות בכל הנוגע לסדרי התפילה ברחבת הכותל המערבי, בחן בית המשפט את ההחלטות לגופן ואף הורה על בטלותן תוך התעלמות מהוראות דבר המלך. בית המשפט זנח למעשה את שתי ההבחנות שקבע הנשיא אגרנט בפרשת חוגים לאומיים, והוא דן בטענות לפגיעה בחופש הפולחן ולא רק בחופש הגישה, כמו גם בעתירות של אנשים פריטים ולא רק של עדות דתיות.²⁹ לבסוף, גם בעתירות העוסקות במחדלה של הממשלה לאכוף את חוקי התכנון והבנייה נזנחה ההסתמכות על דבר המלך. בית המשפט מכיר בסמכותו העקרונית להחיל ביקורת שיפוטית על החלטות הממשלה, ומכריע על יסוד הפעלת שיקול הדעת שלו בדבר היקף הביקורת הראוי.³⁰

27 למשל, בג"ץ 33/92 בן-יוסף נ' השר לענייני דתות, פ"ד (מו) 855 (1992): עניין תנועת נאמני הר הביית נ' ממשלת ישראל, לעיל ה"ש 22, בעמ' 515, 526; עניין תנועת נאמני הר הביית נ' היועץ המשפטי לממשלה, לעיל ה"ש 9, בעמ' 204.

28 למשל, בג"ץ 67/93 תנועת "כך" נ' השר לענייני דתות, פ"ד (מז) 1, 5-6 (1993): עניין תנועת נאמני הר הביית נ' ממשלת ישראל, לעיל ה"ש 22, בעמ' 523-526; בג"ץ 3641/03 תנועת נאמני הר הביית נ' השר לביטחון פנים (נבו 24.8.2003): בג"ץ 10450/07 תנועת נאמני הר הביית נ' פרנקו (נבו 11.12.2007), ועוד.

29 בפסק הדין הראשון, שניתן ב-1994, קבע המשנה לנשיא אלון שדבר המלך אינו שולל את סמכותו של בג"ץ להיזקק לעתירה, שכן לפי הלכת "חוגים לאומיים", סימן 2 אינו חל בכל הנוגע להגנה על זכות הגישה למקומות הקדושים, ולפיכך תמך בהכרעה בעתירה לגופה: עניין הופמן, לעיל ה"ש 24, בעמ' 298. אולם בפועל, העתירה עסקה בזכותן של העותרות להתפלל ברחבת הכותל בדרך מסוימת, והתוצאה העולה מגישתו של המשנה לנשיא אלון היא לפיכך ריקון מתוכן של דבר המלך, תוצאה שהיא כאמור מוצדקת. בפסק הדין השני באותו עניין חויבה הממשלה לקבוע הסדרים שיבטיחו את זכות התפילה של העותרות, בלא שדבר המלך הוזכר כלל: בג"ץ 3358/95 הופמן נ' מנכ"ל משרד ראש הממשלה, פ"ד נד(2) 345 (2000). בדיון הנוסף באותו עניין קבע רק השופט אנגלרד, בדעת מיעוט לעניין זה, שיש לדבוק בהלכת "חוגים לאומיים" ולדחות את העתירה על הסף מכוח דבר המלך. יתר שמונת השופטים הכריעו בעתירה לגופה, שוב בלא להזכיר כלל את דבר המלך: דנג"ץ 4128/00 מנכ"ל משרד ראש הממשלה נ' הופמן, פ"ד נז(3) 289, 329-331 (2003) (להלן: דיון נוסף בעניין הופמן).

30 למשל, עניין נאמני הר הביית נ' היועץ המשפטי לממשלה, לעיל ה"ש 22, בעמ' 283-284; בג"ץ 4935/93 תנועת נאמני הר הביית נ' ראש עיריית ירושלים, פ"ד מז(5) 865

גישה זו, השוללת את תוקפו של דבר המלך, מוצדקת. דבר המלך אינו עולה בקנה אחד עם עקרונות יסוד דמוקרטיים ועם החובה להחיל ביקורת שיפוטית להגנה על זכויות חוקתיות, ובכלל זה חופש הדת והפולחן. יש להותיר בידי בית המשפט, כמקובל בכל התחומים האחרים, שיקול דעת באשר לתחולת דוקטרינת השפיטות בהתאם לנסיבות המקרה ולשיקולים מדיניים כלליים, ואין הצדקה להחיל כלל גורף מסוג זה שנקבע בדבר המלך. לאור התפתחות החקיקה בישראל בעניין המקומות הקדושים ועל אף היעדרה של הכרזה ברורה בדבר בטלותו, דומה שסימן 2 לדבר המלך, השולל את סמכות בית המשפט להחיל ביקורת שיפוטית בעניין הנעשה במקומות הקדושים, ובין היתר בהר הבית, אינו חל בפועל. בה בעת, בית המשפט עודו נמנע מהחלת ביקורת שיפוטית ממשית על הנעשה בהר הבית, בהתבסס בעיקר על דוקטרינת אי-השפיטות. השאלה היא אם אפשר להצדיק גישה זו.

3. חוקיות האיסור על תפילת יהודים בהר הבית

הסוגיה העיקרית שנדונה בפסיקה בכל הנוגע להר הבית היא האיסור על תפילת יהודים במקום והגבלות על כניסתם למתחם במקרים מסוימים. המדיניות הנוהגת בהקשר זה חריגה מאוד: האיסור על יהודים להתפלל נאכף בתקיפות על ידי שוטרים הנלווים לקבוצות של אזרחים יהודים הנכנסים לביקור במתחם. תפילה, אפילו היא נעשית בדיבור בלבד, ובוודאי אם נלווים לה התעטפות בטלית ומעשים אחרים, זוכה לתגובה מיידית של שוטרים, הכוללת הוצאה בכוח של המתפלל מן המקום, ובמקרים מסוימים עלולה להוביל למעצר ולהעמדה לדין פלילי. מדיניות זו, אשר בה העבירה היא עצם התפילה – תוך החלת האיסור על בני קבוצה דתית אחת בלבד – מעוררת כמובן קושי ניכר, בוודאי בהינתן העובדה שהיא מוחלת ברציפות למעלה מחמישים שנה.

(1993): עניין תנועת נאמני הר הבית נ' היועץ המשפטי לממשלה, לעיל ה"ש 9, בעמ' 204, לעניין היעדר פעולות לאכיפת החוק בהר הבית בכל הנוגע לעבודות שביצע הווקף המוסלמי.

ישנה מחלוקת בקרב פוסקי ההלכה בשאלה אם יהודים רשאים לעלות להר הבית ולהתפלל בשטחו. העמדה הדומיננטית משיבה על כך בשלילה. לפי גישתה הרשמית של הרבנות הראשית, עליית יהודים להר הבית ותפילתם אסורות מבחינה הלכתית, בין השאר עקב אי-הוודאות בנוגע למיקומו המדויק של קודש הקודשים ששכן בבית המקדש, שהכניסה אליו אסורה, אבל גם עקב החשש שהיתר לתפילת יהודים על ההר ירגיז את המוסלמים בעולם ויגרום לאנטישמיות ולפגיעה בשלום הציבור.³¹ עם זאת, אף שהאיסור ההלכתי נותר בעינו, יש הסבורים שיהודים רשאים – ולפי גישה מסוימת, חייבים – להתפלל בהר הבית. ביטוי בולט לכך ניתן בהכרזה בשנת 1986 של הרב הראשי לישראל לשעבר שלמה גורן, שמבחינה הלכתית כניסת יהודים אינה אסורה לשטח מתחם הר הבית כולו אלא לחלק קטן ממנו בלבד, שכן שטח בית המקדש היה קטן הרבה משטח הר הבית.³² בשנים האחרונות גדל במידה ניכרת מספרם של יהודים אזרחי ישראל שבחרו לבקר בהר הבית (בלי להתפלל במקום), ולפי דיווח שנמסר אגב דיון בעתירה בנושא, בשנת 2017 הגיע מספרם לכ-30 אלף איש.³³

ממשלת ישראל נוקטת בעניין זה עמדה השוללת לחלוטין תפילת יהודים במתחם הר הבית ומטילה מעת לעת הגבלות ניכרות על עצם הכניסה של אזרחי ישראל היהודים למתחם. חוקיותה של מדיניות זו לא נבחנה באופן ממשי כבג"ץ חרף עשרות העתירות שהוגשו בעניין. העתירות עסקו ברובן באיסור על תפילת יהודים בהר הבית. אחרות עסקו בהגבלות על כניסת יהודים למקום באופן כללי או באיסור על כניסת אנשים מסוימים על רקע פעילותם במקום בעבר. בכל המקרים החליט בג"ץ לדחות את העתירות ונמנע מלחייב את הממשלה לאפשר תפילת יהודים בתחומי הר הבית.

31 עניין כהן, לעיל ה"ש 25, בעמ' 506; עניין נאמני הר הבית נ' היועץ המשפטי לממשלה, לעיל ה"ש 22, בעמ' 260-264; ברקוביץ' מלחמות המקומות הקדושים, לעיל ה"ש 1, בעמ' 91; רמון, לעיל ה"ש 2, בעמ' 114.

32 ברקוביץ' מלחמות המקומות הקדושים, לעיל ה"ש 1, בעמ' 90.

33 בג"ץ 19/17 עמותת שוחרי הר הבית והמקדש נ' השר לביטחון פנים (נבו 21.1.2018) (להלן: עניין שוחרי הר הבית).

פסק הדין הראשון שניתן בסוגיה הוא עניין חוגים לאומיים (1970) שהוזכר לעיל,³⁴ שם עתרו העותרים למתן צו שיאפשר להם להתפלל על הר הבית ללא הפרעה מצד המשטרה. בית המשפט דחה את העתירה על יסוד הקביעה שאינו מוסמך כלל לדון בזכות להתפלל במקום הקדוש עקב הוראות דבר המלך על המקומות הקדושים, וכן משום שמדובר בסוגיה מדינית מורכבת שהכרעה שגויה בה עלולה לגרום השלכות חמורות, ולכן אינה מתאימה להכרעה שיפוטית.³⁵ עמדה דומה יושמה כאמור לאורך השנים. באחד המקרים נפסק אומנם שיהודי המבקר בהר הבית רשאי גם להתפלל שם תפילת יחיד בתום לב, שכן הפן האסור בתפילה היהודית הוא ההפגנתיות שבה,³⁶ אבל בפועל, משטרת ישראל המשיכה למנוע לחלוטין את התפילה בהר הבית, גם תפילת יחיד. מאוחר יותר, בזמן האינתיפאדה הראשונה, בשלהי שנות השמונים, הכיר בית המשפט בחוקיות הוראת המשטרה האוסרת גם התעטפות בטלית או הנחת תפילין, ואף נשיאת סידור תפילה, שכן אלה עלולות להתפרש כפרובוקציה ולגרום להפרת הסדר הציבורי.³⁷ בית המשפט הכיר בזכות התפילה של יהודים בהר הבית, אבל פסק שמכיוון שישנו חשש "קרוב לוודאי" שמיוש זכות זו יביא לפגיעה בסדר הציבורי, הממשלה רשאית להגבילה.³⁸

הספקות בנוגע לחוקיות מדיניות זו של הממשלה מתעצמים על רקע העובדה שהממשלה נמנעה מלקבוע בחקיקת משנה הסדרים ברורים בכל הנוגע להתנהגות המותרת – לפחות ליהודים – במתחם הר הבית. בשנת 1976, במהלך דיון בנושא במועצת הביטחון של האו"ם, הצהיר שגריר ישראל באו"ם חיים הרצוג

34 עניין חוגים לאומיים, לעיל ה"ש 22.

35 ראו שם, בעמ' 168 (השופט ויתקון): "המצב רגיש והרה סכנות על רקע בין עדתי, והמקום מועד לפורענות [...] ואמנם, כאן הגענו לגבולות בקורתנו השיפוטית. חשבון זה לא ייעשה בלי החשבות במצבנו הפוליטי והביטחוני הכולל, ועניין לממשלה היא לכלכל את צעדיה בזה".

36 עניין כהן, לעיל ה"ש 25, בעמ' 506-507.

37 עניין תנועת "כך", לעיל ה"ש 28.

38 למשל, בג"ץ 292/83 נאמני הר הבית נ' מפקד משטרת מרחב ירושלים, פ"ד לח(2) 449 (1984); בג"ץ 2725/93 סלומון נ' מפקד מחוז ירושלים, פ"ד מט(5) 366 (1996); עניין תנועת נאמני הר הבית נ' השר לביטחון פנים, לעיל ה"ש 28.

שהממשלה נמנעת מלהתקין תקנות כאלה מחשש לפגיעה ברגשותיהם הדתיים של המוסלמים וכדי למנוע תקריות אלימות.³⁹ גם בעניין זה בחר בית המשפט לא להתערב, ודחה את העתירות שבהן התבקש לחייב את שר הדתות להתקין תקנות בעניין הר הבית.⁴⁰ התוצאה היא כאמור הכשר למדיניות הנוהגת, שאין לה עיגון בחקיקה או בחקיקת משנה, ואשר מבוססת על החלטה של ועדת שרים משנת 1967.

גישתו של בית המשפט מעוררת שני סוגים של טיעוני ביקורת, האחד עקרוני והאחר מעשי. במישור העקרוני, הטענה היא שגישתו מבטאת עמדה שלפיה יש להעדיף את האינטרסים הדתיים של המאמינים המוסלמים, הרואים בתפילת יהודים בהר הבית חילול המקום הקדוש ופגיעה ברגשותיהם, על פני האינטרסים הדתיים של מאמינים יהודים מסוימים, שמבחינתם תפילה במקום היא ציווי דתי חשוב; במישור המעשי, הטענה היא שהימנעות מבחינה ביקורתית של עמדת הממשלה בדבר הסיכונים הביטחוניים והמדיניים העלולים לנבוע משינוי הסטטוס-קו בהר הבית אינה מוצדקת. נבחן את שתי הטענות כסדרן.

א. איזון אופקי: התנגשות בין אינטרסים דתיים של מוסלמים ושל יהודים

סוגיה אחת בעניין תפילת יהודים על הר הבית היא ה"איזון" בין האינטרסים הדתיים של יהודים לבין אלה של מוסלמים. כאמור, המדיניות שמחילה ממשלת ישראל מבטאת העדפה מוחלטת של האינטרסים של המאמינים המוסלמים על פני אלה של היהודים. לאורך השנים שב בית המשפט וקבע שהעילה למדיניות הנוהגת אינה הגנה על "רגשות" המתפללים המוסלמים ובוודאי לא העדפה של אמונתם הדתית, אלא שיקולים הקשורים לסדר הציבורי עקב החשש מתגובה אלימה ומהשלכות מדיניות שליליות נגד מדינת ישראל אם תותר תפילת יהודים שם. למשל, באחד המקרים נפסק כך:

אכן, כבר נפסק, לא אחת, כי אין ליתן בידי המתנכל לזכויות היסוד את זכות הווטו כנגד המבקש לממשן. נקודת המוצא

39 ברקוביץ' מה נורא המקום הזה, לעיל ה"ש 10, בעמ' 502-503.

40 עניין שטנגר, לעיל ה"ש 24; עניין בן-יוסף, לעיל ה"ש 27.

העקרונית של בית המשפט היתה והינה כי לכל יהודי הזכות לעלות להר הבית, להתפלל עליו ולהתייחד עם בוראו. זהו חלק מחופש הפולחן הדתי; זהו חלק מחופש הביטוי. עם זאת, הזכות הזו, כזכויות יסוד אחרות, אינה זכות מוחלטת. יחסיות הזכות מתבטאת, בין השאר, בכך שניתן להגביל את מימושה מתוך התחשבות באינטרס הציבורי. מקום בו הסתברות החשש מפני פגיעה בשלום הציבור ואף בחיי אדם היא קרובה לוודאי – יש בכך כדי להצדיק את הגבלת חופש הפולחן הדתי ואף את הגבלת חרות הביטוי.⁴¹

חרף זאת אין להתעלם מכך שאף אם אין זו כוונת הדברים, התוצאה הנובעת מהמדיניות הממשלתית ומהימנעותו של בית המשפט לבחון אותה היא הערפת האינטרסים של קבוצה דתית אחת על פני האחרת. בית המשפט הכיר במשתמע בכך שהתוצאה האמורה קשה להצדקה מבחינה עיונית, וייתכן שלכך כוונה האמירה שלעיתים אין ברירה אלא להכריע שלא על פי המתחייב מן הדין:

[...] גם כאשר בית המשפט מוסמך לדון בעניין הנוגע למקום קדוש, הוא מודע היטב לכך שמקום קדוש אינו מקום סתם, ככל מקום אחר. כידוע, יש עניינים במשפט שבהם, בגלל מהות העניין, בית המשפט מוכן להקפיד על לשון הדין קלה כחמורה, כגון בדיני נפשות, שלא ייעשה עוול לנקי. אך לעומתם יש עניינים אחרים, אף הם עניינים שבמשפט, שהם לא פחות מכך עניינים שבחברה, אמונה, מוסר ומדיניות. בעניינים כאלה עשוי בית המשפט שלא לדקדק בלשון הדין, אלא לפרש וליישם את הדין בגמישות, לאור שיקולים לבר-משפטיים, ככל שטובת הכלל מחייבת. וכך הם, בדרך-כלל, עניינים הנוגעים למקומות קדושים.⁴²

41 עניין תנועת נאמני הר הבית נ' השר לביטחון פנים, לעיל ה"ש 28, בפס' 3 לפסק דינו של השופט ריבלין.

42 עניין תנועת נאמני הר הבית נ' ממשלת ישראל, לעיל ה"ש 22, בפס' 2 לפסק דינו של השופט זמיר.

הטענה שהמדיניות הממשלתית והשיפוטית מבטאת העדפה לאינטרסים הדתיים של מוסלמים עשויה להתבסס על השוואה בין המדיניות הנוהגת בהר הבית לזו הנוהגת ברחבת הכותל המערבי. הממשלה ובית המשפט מכירים בהכרח לפגוע בחופש הדת של קבוצת הרוב מבין ציבור המתפללים היהודים ברחבת הכותל אבל אינם נכונים לעשות כן בכל הנוגע לציבור המתפללים המוסלמים בהר הבית, ולפיכך, כך הטענה, נלמדת מכאן התייחסות לא שוויונית לאינטרסים של יהודים לעומת אלה של מוסלמים. אנו סבורים שקביעה זו אינה משכנעת.

הפעילות ברחבת הכותל המערבי, כמו במקומות קדושים נוספים ליהודים ובניגוד למקומות הקדושים לדתות אחרות, מוסדרת על ידי רשות שלטונית מכוח תקנות השמירה על מקומות קדושים ליהודים. הממשלה קבעה בתקנות שורה של הגבלות ואיסורים על הפעילות המותרת במקום. בין היתר נקבעו איסורים על "עריכת טכס דתי שלא על פי מנהג המקום, הפוגע ברגשות ציבור המתפללים כלפי המקום" (תקנה 2א). בתקנות נקבע גם שהממונה על המקום רשאי להרחיק מהמקום אדם העובר על הוראות התקנות, כלומר, להפעיל סמכות שלטונית. המחלוקת בעניין סדרי תפילה ברחבת הכותל עוסקת בעיקר בדרכי התפילה המותרות לנשים. נשים הנמנות עם זרמים שונים ביהדות מבקשות להתפלל במקום לפי אמונתן, ובכלל זה להתעטף בטלית ולקרוא בתורה בקול, אבל הממונה על הכותל קבע שדרך תפילה זו היא בניגוד ל"מנהג המקום" ופוגעת ברגשות רוב הציבור, ולפיכך אסר על תפילה כאמור. בשורה של מקרים הזעיק הממונה את המשטרה, שפינתה את המתפללות בכוח.⁴³ עד כאן ישנו דמיון רב בין המדיניות הממשלתית המוחלטת במתחם הר הבית לבין זו הנאכפת ברחבת הכותל. אולם במקרה האחרון בחר בית המשפט גישה הפוכה מזו הנוהגת בעניין הראשון.

תחילה, בפסק הדין הראשון, בעניין הופמן (1994),⁴⁴ העתירה נדחתה בדעת רוב, ונקבע שהממונה על הכותל המערבי רשאי היה לאסור על נשים להתעטף בטלית ולקרוא בתורה בקול. המשנה לנשיא, מנחם אלון, שכתב את דעת הרוב, ביסס

43 לתיאור הפרשה ראו למשל פרנסס רדאי "תביעה לשוויון בהגדרת הזהות הדתית - מקרה נשות הכותל: סאגה בבית המשפט העליון" המשפט כד 10 (2008); ברקוביץ' מה נורא המקום הזה, לעיל ה"ש 10, בעמ' 504-509.

44 עניין הופמן, לעיל ה"ש 24.

את הכרעתו על שני נימוקים, האחד מהותי והאחר מעשי. הנימוק המהותי הוא שבמקרה של התנגשות בין חופש הדת של שתי קבוצות יש לקבוע כללי התנהגות המבטאים את "המכנה הרחב ביותר המשותף לכל המתפללים", שמשמעותו, כך קבע, קביעת סדרי התפילה בהתאם לסטטוס-קוו, המבטא את עמדת רוב המתפללים במקום.⁴⁵ לכך נוסף נימוק מעשי, בדבר החשש מפני הפרת הסדר הציבורי במקום עקב מעשי חלק מן המתפללים המתנגדים לתפילת הנשים: "במקומות הקדושים קיימת [...] חזקה ראייתית, ולפיה סטייה מן הסטטוס-קוו עשויה להוביל להפרת הסדר הציבורי". לפי עמדתו של המשנה לנשיא אלון, אפילו אם בידי המשטרה האפשרות המעשית למנוע את מעשי האלימות, מוטב להימנע מלהיזקק לכוח משטרה במקום קדוש, שכן "עצם הצבתם של שוטרים במקום קדוש עשויה להביא לחילולו של המקום".⁴⁶ העניין שב ונדון בשני פסקי דין נוספים, ובאחרון שבהם – שהוכרע בדיון נוסף בהרכב מורחב – עניין הופמן (2003), נקבע ברוב של חמישה שופטים מול ארבעה שעקב הסכנה לשלום הציבור יש להכשיר מתחם מתאים אשר בו יוכלו הנשים להתפלל, מחוץ לרחבת הכותל אבל בסמוך לקיר עצמו, ורק לאחר שכך יעשה יהיה רשאי הממונה על הכותל המערבי לאסור את תפילת הנשים ברחבת הכותל.⁴⁷ המחלוקת בפרשת הופמן בין שופטי הרוב לשופטי המיעוט עסקה בעיקרה בשאלה אם מקום התפילה שהוצע הוא חלופה סבירה אם לאו, בהתחשב בכך שההתנגשות בין חופש הדת של קבוצת הרוב לחופש הדת של קבוצת המיעוט בלתי-נמנעת ולאור העובדה שהמקום החלופי סמוך לקיר שהוא המשכו של הכותל המערבי.⁴⁸ אולם ההלכה העקרונית שנקבעה שם, על דעת לפחות שבעה מתשעת השופטים, היא שעל הממשלה מוטלת החובה לכבד במידה המרבית האפשרית את חופש

45 שם, בעמ' 342-344.

46 שם, בעמ' 342, 346.

47 דיון נוסף בעניין הופמן, לעיל ה"ש 29.

48 בהליך מאוחר יותר, אשר בו דחה בית המשפט המחוזי את בקשת המשטרה לקבוע צו האוסר על נשים שהתפללו ברחבת הכותל להיכנס למקום, נקבע שלאור העובדה שהממשלה לא פנתה לבית המשפט לקבלת אישורו לכך שהמקום החלופי הוכשר והוא מתאים לתפילה, התנאי שנקבע בידי בית המשפט בדיון הנוסף לא התקיים, ולפיכך רשאיות המתפללות להתפלל ברחבת הכותל המערבי: עמ"י 13-04-23834 מדינת ישראל נ' ראס (נבו) (24.4.2013).

הדת של כלל הציבור, ושאינן להעניק בהכרח עדיפות ל"מנהג המקום" או לסטטוס־קוו.

בפסק הדין הראשון בעניין הופמן הביע המשנה לנשיא אלון תמיהה כיצד אפשר להצדיק את ההבחנה בין האיסור על תפילת יהודים על הר הבית, הנובע משיקולי ביטחון, לדרישה להתיר את תפילת הנשים ברחבת הכותל.⁴⁹ נראה שההסבר לכך נעוץ לא רק בהבדל בסיכון הביטחוני שבכל אחד מן המקרים אלא גם בפער שבחומרת הפגיעה בחופש הדת. אין זה מובן מאליו כלל שגם אלמלא הסכנה הביטחונית והמדינית היה מקום לנקוט בשני המקרים מדיניות זהה. הבדלים אלה, שיידונו מייד, יש בהם כדי להסביר את חוסר האחידות בפסיקה בנוגע לדין בסוגיות הנדונות, ובמידת מה גם את חוסר העקיבות בקרב המעורבים במחלוקות עצמן: למשל, לא כל הטוענים שיש לאפשר ליהודים להתפלל על הר הבית, ולפיכך לחייב את המוסלמים לנהוג בסובלנות גם כלפי מה שנתפס בעיניהם כחילול המקום הקדוש, תומכים בעמדה דומה בנוגע לאכיפת החובה לנהוג בסובלנות ברחבת הכותל המערבי כלפי תפילת נשים או כלפי מעשים אחרים הנתפסים בעיני קבוצת הרוב בקרב הציבור היהודי כחילול המקום הקדוש.

מבחינה מהותית, ההכרעה הנדרשת במקרה של התנגשות בין אינטרסים של שתי קבוצות דתיות היא באילו נסיבות יש להגביל את חופש הדת של קבוצה אחת לשם הגנה על חופש הדת של קבוצה אחרת. על ההכרעה להתבסס על כמה שיקולים: היבט אחד הוא השאלה אם חופש הדת משתרע גם על האינטרס של קהילה דתית שההתנהגות של כלל הציבור במקום הקדוש תעלה בקנה אחד עם הנורמות הדתיות שלה, למשל בתחום הלבוש, ההפרדה בין גברים לנשים וכדומה. ייתכנו בעניין זה גישות תיאורטיות שונות. לפי גישה אחת, המקובלת במידה רבה במדינות שבהן נהוגה הפרדה נוקשה בין דת למדינה, המדינה אינה רשאית להסדיר את אופן הפעולה במקום קדוש. עקב כך, מידת השליטה של קבוצה כלשהי בסדרים הנוהגים במקום תלויה בעוצמתה הפוליטית או החברתית ולא בשיקולים ענייניים. לעומת זאת, גישה שנייה כוללת בחופש הדת גם מאפיינים של זכות חיובית, בדבר הגנה על כוחה של הקהילה לקבוע את אופי הפעילות

המותר במקום הקדוש. הגישה הנוהגת בישראל היא גישת ביניים: מוכר כוחה של המדינה להגביל את חירויותיהם של אנשים שאינם נמנים עם הקהילה הדתית בכל הנוגע לפעילות במקומות קדושים, אבל אין זו חובה המוטלת על המדינה מכוח חופש הדת של בני הקהילה הדתית.

היבט שני הוא הערכת עוצמת הפגיעה באינטרסים המתחרים בכל אחת מהחלופות הבאות בחשבון. ההערכה הנדרשת היא רק של כנות הטענה שסובלנות כלפי פעילות דתית אחרת היא הפרה של נורמה דתית, כדי לוודא שההתנגדות אינה מבוססת על שיקולים פוליטיים גרידא. אבל הגורם העיקרי אינו עוצמת האינטרסים, שהרי אמונות דתיות סובייקטיביות מטבען ואינן בנות השוואה זו לזו, ושיקולים בדבר הדירוג של מקום כלשהו כ"מדרד הקדושה" של דת זו או אחרת אינם רלוונטיים כלל.⁵⁰ מטעם זה אין הצדקה לעמדה שבוטאה בפסיקה בנוגע למהותה של הקביעה בחוק השמירה על המקומות הקדושים, שהם יהיו שמורים מפני "חילול". במקרה אחד טענו העותרים שהקמת מסגד במתחם הר הבית באזור המכונה "ארוות שלמה", אשר בו – כך טענו העותרים – שרידי חצרות בית המקדש, היא חילול המקום הקדוש מנקודת המבט של מאמינים יהודים. בית המשפט דחה את הטענה בהתבסס על הקביעה כי "הקדושה אינה נפגעת, במקום קדוש לשתי דתות, כאשר דת אחת, זו או זו, משתמשת במקום, בצורה מכובדת, לצורך פולחן דתי".⁵¹ ספק אם טעם זה יכול לעמוד. האינטרס המוגן במסגרת חופש הדת הוא תפיסתם של המאמינים בכל הנוגע למותר ולאסור במקום הקדוש לפי אמונתם הדתית. לעניין זה אין רלוונטיות לעובדה שלהערכתו של מי שאינו נמנה עם ציבור המאמינים, הקמת בית תפילה אינה פוגעת בקדושת המקום.

50 ראו בעניין קרוב ע"א 6024/97 שביט נ' חברה קדישא גחש"א ראשון לציון, פ"ד נג(3) 600 (1999), בפס' 21 לפסק דינו של השופט אנגלרד: "אין לכפות על אדם להפר את מצוות הדת, קלה כחמורה [אף אם הדבר נחוץ לשם הגנה על זכותו של אחר]. [...] הבעייתיות שבפתרון הכפייה בולטת במיוחד כאשר בית המשפט נוטל על עצמו את המשימה להעריך את חשיבותה של מצווה דתית כלשהי, ואת מידת הפגיעה שיש בהפרתה ברגשות הציבור הדתי".

51 עניין תנועת נאמני הר הבית נ' ממשלת ישראל, לעיל ה"ש 22, בפס' 7 לפסק דינו של השופט זמיר.

ברומה לכך אין זה מובן מאליו שחיובו של אדם לנהוג בסובלנות לכך שתתקיים תפילה של אדם אחר הוא בהכרח חמור פחות משלילת זכות הגישה של האחר. במקרים הנדונים כאן, ההבחנה בין מעשה שלטוני (כפייה על קבוצה אחת לנהוג סובלנות כלפי האחרת) לבין מחדל (הימנעות מהספקת הגנה על חופש הגישה והפולחן של קבוצת מיעוט) קשה, שכן גם מחדל מלווה בדרך כלל במעשה שלטוני, לאכיפת ההגנה על כוחה של קבוצת הרוב לקבוע את סדרי התפילה במקום. לפיכך אין דבר מה ניטרלי בקביעה שהמקום הקדוש "פרטי", שכן קביעה זו מלווה באכיפת זכויותיה של הקבוצה שבידיה החזקה על המקום.

נראה ששיקול עיקרי להבחנה בין שני המקרים – הן לעניין מדיניות הממשלה הן לעניין היקף הביקורת השיפוטית – הוא מידת האמון של הציבור הרלוונטי בהגיונות של השלטון, בהתאמתו לשמש בורר ניטרלי בסכסוכים. בהיבט זה, שני המקרים הנדונים נבדלים זה מזה באופן ניכר. בעניין הר הבית, הסכסוך הוא בין קבוצות דתיות שונות, וגורמי השלטון מזוהים באופן מובהק עם האינטרסים של אחת הקבוצות, זו היהודית, ומשום כך אינם זוכים – בצדק או שלא בצדק – לאמון של בני הקבוצה האחרת כמי שמתאימים לשמש בורר ניטרלי והוגן בסכסוך. לא כך במקרה של המחלוקת בנוגע לסדרי התפילה ברחבת הכותל המערבי, שם הסכסוך הוא בעיקרו בתוך קבוצה דתית אחת. חשיבות ההבחנה הזאת בין המקרים מבוססת על כך שחומרת הפגיעה בחופש הדת – ולפיכך ההערכה אילו פגיעות ניתנות להצדקה – אינה נקבעת רק על פי הערכה אובייקטיבית בנוגע למידת החשיבות של האינטרס להתפלל בכל אחד מהמקומות, אלא גם על פי אופי ההגבלה המוטלת על חופש הדת. בעיקרו של דבר נראה שעוצמת הפגיעה בזכות הנמנים עם קבוצת הרוב (הציבור היהודי, במקרה של איסור על תפילת יהודים בהר הבית) פחותה מעוצמת הפגיעה בקבוצת המיעוט (ציבור הנשים המבקשות להתפלל ברחבת הכותל לפי אמונתן, במקרה של תפילת הנשים ברחבת הכותל המערבי).⁵² לאור הזהות החוקתית של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, ובעיקר לאור המציאות הפוליטית של עימות בין הציבור היהודי לבין הציבור הפלסטיני, יש קושי ניכר בהענקת סמכות לממשלת ישראל להכריע בסכסוכים דתיים שאחד הצדדים לו הוא הציבור היהודי. לכך נוסף גם הקושי שרבים מן

הציבור המוסלמי שיש להם עניין בסכסוך בנוגע להר הבית אינם אזרחי ישראל או אינם מיוצגים באופן הולם במערכת הפוליטית האמורה להכריע במחלוקות. רבים מהמוסלמים כלל אינם מכירים בתחולתו של המשפט הישראלי בגבולות הר הבית. לא כך בנוגע לציבור היהודי בכלל הנוגע להסדרה השלטונית מטעם ממשלת ישראל, הן של הפעילות ברחבת הכותל המערבי הן של תפילת יהודים בהר הבית. מכאן ההערכה שעוצמת הפגיעה באינטרסים של יהודים במקרה של התערבות שלטונית בסכסוכים הנוגעים לסדרי התפילה בהר הבית פחותה מזו הנגרמת לאינטרסים של המוסלמים במקום.

לכך נוסף היבט מבחין שעניינו טיב הסכסוך. ההבחנה היסודית, שאינה תמיד חדה, היא בין סכסוך בין־קהילתי לסכסוך שהוא בעיקרו פנים־קהילתי. במקרים מן הסוג הראשון נועד למדינה במידה מובהקת יותר תפקיד של בורר הנדרש ליישב מחלוקות בין קבוצות שונות בחברה כדי לאפשר לכני כל הקבוצות לממש במידה המרבית את זכותם לחופש דת. מקרים אלה הם במידת מה קלים יותר, משום שאין להכרעה השלטונית השלכות על עיצוב תרבותה של הקהילה. במקרים אלה אפשר גם להצדיק במידה רבה למדי שימור של סטטוס־קוו כדרך להימנע מהכרעה המבוססת על שיקולים מהותיים. לעומת זאת, במקרים מן הסוג השני, שאליהם שייכת המחלוקת בנוגע לסדרי התפילה ברחבת הכותל, נדרשת הכרעה מסוג שונה, כאשר לאוטונומיה דתית־תרבותית מזה ולהיקפה של הזכות לפעול מתוך הקבוצה בניגוד לגישות הנוהגות בה מזה. גורם חשוב במסגרת זו הוא ההערכה של המידה אשר בה המחלוקת הפנים־קהילתית נסבה על תוקפן של נורמות לא ליברליות, למשל, אפליה נגד נשים.

מן הדיון שלעיל אין נובעת המסקנה שמוצדקת פגיעה גורפת בזכותם של יהודים להתפלל על הר הבית. עם זאת, עולה ממנו שמבחינה משפטית־חוקתית, חומרת הפגיעה בזכותם של יהודים להתפלל על הר הבית, הנגרמת עקב החלטה של ממשלת ישראל, פחותה בחומרתה מהפגיעה שהייתה נגרמת בזכותן של "נשות הכותל" אילו נמנעה מהן האפשרות להתפלל ברחבת הכותל בהתאם לאמונתן. משמעות הדבר היא שנקודת האיזון בין האינטרסים המתנגשים, הן במישור האופקי – בין קבוצות המתפללים השונות לבין עצמן – הן במישור האנכי, בין האינטרס של קבוצת המתפללים לבין שלום הציבור, עשויה להיות שונה בשני המקרים. אין מניעה עקרונית לכך שהאינטרסים של "נשות הכותל" יצדיקו

פגיעה מסוימת באינטרסים הנוגדים (אלה של קבוצת הרוב האורתודוקסית ואלה של הציבור, בכל הנוגע לנטילת סיכון לאלימות ובגינה לפגיעה בגוף ובנפש), בעוד האינטרסים של ציבור היהודים המבקשים לממש את זכותם להתפלל בהר הבית לא יצדיקו פגיעה דומה באינטרסים הנוגדים. ההכרעה הנדרשת בכל אחד מהמקרים היא אם עוצמתם של השיקולים הנוגדים, בעיקר החשש מאלימות, מצדיקים את הפגיעה בחופש הדת.

ב. איזון אנכי: שיקולי ביטחון וחופש הדת

השיקול המנחה את ממשלת ישראל בקביעת מדיניותה בהר הבית הוא החשש מפני תגובה אלימה של חלק מן הציבור המוסלמי בירושלים, בישראל, בשטחי יהודה ושומרון ובמרחב כולו עקב שינוי הסטטוס-קוו בדבר איסור על תפילת יהודים בהר הבית. חשש זה התממש למרבה הצער פעמים לא מעטות לאורך עשרות השנים מאז 1967. בשורה של אירועים אלימים, שהראשון שבהם אירע זמן קצר לאחר מלחמת ששת הימים ואשר בעקבותיו הוכרו על האיסור על תפילת יהודים, ושיאו של האחרון בהם, לעת עתה, בספטמבר 2015, נהרגו מאות אנשים, יהודים ומוסלמים כאחד, ונפצעו אלפים. בשל כך החליטה המשטרה מעת לעת להוסיף על האיסור הגורף והמתמיד על תפילת יהודים בהר הבית גם איסור על כניסת יהודים למתחם. בשני מקרים נכון היה בית המשפט להורות למשטרה להסיר את המגבלה על כניסת יהודים למתחם – תחילה בחודש יולי 1994, לקראת תשעה באב,⁵³ ולאחר מכן ב־1995, שוב סמוך לתשעה באב⁵⁴ – אבל גם אז הוביל מידע מודיעיני עדכני לכך שחרף ההכרעה השיפוטית נאסרה בסופו של דבר כניסת יהודים למתחם.⁵⁵ בשנת 2000, לאחר ביקורו במקום של ראש האופוזיציה, ביקור שהוביל לאירועי אלימות קשים בירושלים ובישראל בכללה, הוחלט לסגור את מתחם הר הבית בפני יהודים ותיירים לא מוסלמים למשך שלוש שנים, שבמהלכן הוגשו תריסר עתירות נגד ההחלטה, שכולן

53 בג"ץ 3995/94 נאמני הר הבית נ' ניצב אריה עמיח (נבו 14.7.1994).

54 בג"ץ 4868/95 נאמני הר הבית נ' מפקד מחוז ירושלים, פ"ד מז(5) 221 (1995).

55 ברקוביץ' מלחמות המקומות הקדושים, לעיל ה"ש 1, בעמ' 103.

נדחו.⁵⁶ בשנים האחרונות מותרת כניסת יהודים להר הבית, וכאמור, מספר המבקרים עולה משנה לשנה.⁵⁷ עם זאת, ננקטת בכניסה למתחם מדיניות בידוק מחמירה כלפי יהודים בלבד, בעוד המוסלמים, הנכנסים משערים אחרים, אינם נבדקים. גם העתירות בעניין זה נדחו.⁵⁸ לצד זאת מוטלות מעת לעת גם הגבלות על אנשים מסוימים,⁵⁹ ובמשך תקופה מסוימת נענה יושב ראש הכנסת לבקשת הממשלה והורה לחברי הכנסת להימנע מביקור בהר הבית.⁶⁰

עיון בפסיקה מלמד כאמור על ריסון שיפוטי מופלג בכל הנוגע למדיניות זו.⁶¹ במקרים רבים מוכרז במפורש על כך שהסוגיה כלל אינה שפיטה עקב השלכותיה המדיניות והביטחוניות.⁶² גם כאשר אין הכרזה מפורשת כזו, ניכרת מידה רבה של כיבוד עמדת רשויות הביטחון, ללא בחינה ביקורתית יסודית של הבסיס לחשש

56 ראו למשל בג"ץ 8171/00 יוגב נ' מפקד מחוז ירושלים (נבו 29.11.2000); בג"ץ 3735/00 הרב רוזן נ' משטרת ישראל (נבו 26.3.2001); בג"ץ 530/01 יוגב נ' מפקד מחוז ירושלים, פ"ד נו(1) 22 (2001); בג"ץ 6118/02 נאמני הר הבית נ' ראש הממשלה (לא פורסם, 17.7.2002); בג"ץ 7620/02 נאמני הר הבית נ' ראש הממשלה (נבו 4.9.2002); בג"ץ 7560/02 קליינר נ' ראש הממשלה, פ"ד נו(6) 721 (2002); עניין תנועת נאמני הר הבית נ' השר לביטחון פנים, לעיל ה"ש 28. ראו גם ברקוביץ' מה נורא המקום הזה, לעיל ה"ש 10, בעמ' 493.

57 עניין שוחרי הר הבית, לעיל ה"ש 33, בפס' 5 לפסק דינו של השופט עמית.

58 למשל, בג"ץ 9074/03 יהודה עציון נ' ניצב מיקי לוי (לא פורסם, 12.10.2003); עניין שוחרי הר הבית, לעיל ה"ש 33.

59 למשל, בג"ץ 4776/07 סלומון נ' מפקד מחוז ירושלים (נבו 28.12.2006); רע"א 2063/16 גליק נ' משטרת ישראל (נבו 19.1.2017).

60 נעה לנדאו "בשל המחיחות, נתניהו הורה לח"כים לא לבקר בהר הבית בשלושת החודשים הקרובים" הארץ 30.3.2018.

61 בין כל העתירות ישנו מקרה בודד אשר בו חויבה המשטרה לאפשר ליהודים להתפלל במקום, אבל גם זאת, רק ליד שער הכניסה להר הבית, לאחר שלא הוכח שהסיכון שנשקף לעותרים הוא בהסתברות של "קרוב לוודאי": עניין נאמני הר הבית נ' מפקד משטרת מרחב ירושלים, לעיל ה"ש 38.

62 למשל, עניין תנועת נאמני הר הבית נ' ממשלת ישראל, לעיל ה"ש 22, בעמ' 528 (השופט גולדברג): "המצאיאות בהר הבית אינה פשוטה כל עיקר. היא עדינה וסבוכה מאין כמוה, עד שאין בית המשפט רשאי לעצום עיניו מראותה, ולגדור עצמו במחלוקת האמורה בכללים המשפטיים שהוא אמן עליהם דרך כלל. זהו אחד המקרים שבהם הכרעה שיפוטית אינה הדרך הטבירה לפסוק בסכסוך, וההכרעה היא מעבר לגבולות הדין"; עניין תנועת

מאלימות ושל האמצעים שאפשר לנקוט למניעת התממשות החשש לפגיעה באינטרס הציבורי. דוגמה מובהקת לכך היא ההנמקה בפסק דין מ־2018, אשר בו נדחתה עתירה שבה נטען שיהודים בעלי חזות דתית נתונים למדיניות בידוק מחמירה מאחרים:

מטבע הדברים, החשש לפרובוקציה מצד מי מאנשי הווקף או אחרים, גדול יותר כלפי בעלי חזות דתית [...] . לא ננקל יתערב בית המשפט באופן מימוש הריבונות הישראלית במתחם הר הבית, ובמתחם שיקול הדעת במשרעת שבין רגישות לנחישות, הנתון למשטרת ישראל. [...] ככל שהמשטרה סבורה כי ההגנה על המבקרים במתחם או הגנה מפני מבקרים במתחם מחייבת פעולה או פעולות מסוימות הקשורות ברקע או בכוונה או בחשש לכוונה של מי מהמבקרים במתחם או כלפיהם – הרי שהצעדים הננקטים מסורים לשיקול דעתה ולסמכותה של המשטרה, ועם הסמכות באה האחריות לשמירה על הסדר הציבורי לצד הגנה על זכויות היסוד של המבקרים.⁶³

כאמור, ניכרת בפסיקה הימנעות כמעט מוחלטת מבחינה ביקורתית של מדיניות הממשלה בכלל ואופן יישומה על ידי משטרת ישראל בפרט, הן בנוגע לאיסור הגורף על תפילת יהודים הן בנוגע להגבלות על כניסת יהודים למתחם. אין חולק על כך שהמדיניות הממשלתית הנדונה פוגעת בזכויות חוקתיות, ובהן חופש הדת והפולחן וחופש התנועה. לצד הכרה בקיומה של פגיעה כאמור, שלא תמיד מוזכרת בפסקי הדין הרלוונטיים, אפשר היה לצפות להחלה של כל מבחני המשנה שפותחו בעניין זה בפסיקה, ובהם הדרישה להסמכה בחוק, לקיומה של תכלית ראויה ולעמידה בשלושת מבחני המשנה של המידתיות. בפועל, כל המרכיבים הללו נעדרים כמעט לחלוטין מן הפסיקה הנדונה.

נאמני הר הבית נ' היועץ המשפטי לממשלה, לעיל ה"ש 9, בעמ' 204; בג"ץ 9474/96 תנועת נאמני הר הבית נ' ראש עיריית ירושלים (נבו 4.12.1997).

63 עניין שוחרי הר הבית, לעיל ה"ש 33, בפס' 6-7 לפסק דינו של השופט עמית.

במישור המוסדי בולטת כאן העובדה שבית המשפט אינו עוסק כלל בהיעדרה של הסדרה בחקיקה של ההגבלות המוטלות על הפעילות במתחם הר הבית, וכאמור לעיל, אף דחה לפחות שתי עתירות שעסקו בהיעדרה של חקיקת משנה בנושא.⁶⁴ היעדרה של הסדרה כללית כאמור אינה פגם פורמלי גרידא. משמעותה היא שאין כללים ברורים שלפיהם המשטרה נדרשת להפעיל את שיקול דעתה ושאינן פיקוח פרלמנטרי ממשי על מדיניות הממשלה בנושא.

במישור המהותי, הפגיעה בזכויות החוקתיות טעונה הצדקה בהתאם למרכיבי המידתיות. על בית המשפט לדרוש מהמשטרה להראות שהצעדים הננקטים אינם רק יעילים להשגת מטרתם אלא גם שאין אמצעים חלופיים, פוגעניים פחות, להשגת מטרה זו. היבט זה חשוב במיוחד במקרים שבהם פוגעים בזכויות אנשים מסוימים עקב התנהגותם הצפויה של אחרים המבקשים לפגוע בהם. במקרה הטיפוסי, הגבלות על חופש הביטוי, בעיקר הזכות להפגין, מחשש לתגובה אלימה של קהל עוין, נתונות לבחינה קפדנית במסגרת מבחן המשנה השני של המידתיות, שעניינו החובה המוטלת על המשטרה לנקוט את כל האמצעים האפשריים להבטיח את שלום המפגינים.⁶⁵ דוגמה לכך היא הפסיקה שעסקה בעניין דומה לזה של סדרי התפילה בהר הבית – הסכסוך בדבר סדרי התפילה במערת המכפלה בחברון. בעקבות הטבח במתפללים מוסלמים בשנת 1994 קבעה הממשלה הסדרים, בהתאם להמלצותיה של ועדת חקירה ממלכתית, שנועדו לאפשר ליהודים ולמוסלמים להתפלל במקום, שעיקרם הפרדה פיזית בין שתי הקבוצות.⁶⁶ בית המשפט הכיר בסמכותו של המפקד הצבאי להפקיע מקרקעין ליצירת ציר גישה בטוח למתפללים יהודים המבקשים להגיע למערת המכפלה, ואגב כך קבע קביעה חשובה לעניין הנדון כאן: "אילו נמנע מפקד האזור מפגיעה יחסית בזכויות הקניין, פירוש הדבר היה מניעת אמצעי ביטחון חיוניים להבטיח

64 עניין שטנגר, לעיל ה"ש 24; עניין בן-יוסף, לעיל ה"ש 27.

65 למשל, בג"ץ 153/83 לוי נ' מפקד המחוז הדרומי של משטרת ישראל, פ"ד לח(2) 393, פס' 17-13 לפסק דינו של השופט (כתוארו אז) ברק. ראו גם מדינה, לעיל ה"ש 52, בעמ' 570-563.

66 ראו דין וחשבון של ועדת החקירה לעניין הטבח במערת המכפלה בחברון (1994); בג"ץ 10356/02 הס נ' מפקד כוחות צה"ל בגדה המערבית, פ"ד נח(3) 443, 463-462 (2004).

את ההולכים בציר. אילו כך היה, היה הדבר עשוי לחייב שלילה מוחלטת של זכות המתפללים להגיע למערה בשבתות ובחגים מחשש להיעדר אמצעי ביטחון מספיקים להבטחת שלומם. שלילה כזו הייתה מהווה פגיעה אבסולוטית ובלתי ראויה בחופש הפולחן להתפלל במקום קדוש פגיעה קשה בחופש התנועה והגישה הנדרש לצורך מימוש חופש הדת.⁶⁷ אף שהדברים נאמרו באמרת אגב בלבד, שהרי עניינם בשאלה מה היה נפסק אלמלא ננקט הצעד האמור, הם מבטאים את התפיסה העקרונית של בית המשפט, שלפיה מוטל על רשויות השלטון הנטל להצדיק את הפגיעה בזכויות, ובכלל זאת הנטל להראות שאין דרכים חלופיות להגנה על שלום המתפללים או המבקרים מלבד איסור כולל על כניסתם למתחם.

לאור זאת, הגישה העולה מהפסיקה מעוררת קושי ניכר. העובדה שהממשלה והמשטרה הן הגורם האחראי לשמירה על הסדר הציבורי אין משמעה שסמכותן אינה מוגבלת. גם בהיבטים רבים אחרים שבהם נבחנת מדיניות ממשלתית אין חולק על כך שהגורם האחראי להבטחת האינטרס הציבורי הוא הממשלה, ובכל זאת אין נובעת מכך המסקנה ששיקול הדעת שלה מוחלט. מכאן הייחוד של הקביעה שצוטטה לעיל מפסק הדין שניתן אך לאחרונה, שלפיה "הצעדים הננקטים מסורים לשיקול דעתה ולסמכותה של המשטרה, ועם הסמכות באה האחריות לשמירה על הסדר הציבורי לצד הגנה על זכויות היסוד של המבקרים".⁶⁸

שאלה היא מהו ההסבר לגישה ייחודית זו של בית המשפט בכל הנוגע לפעילותם של יהודים במתחם הר הבית. אפשרות אחת היא זו המוצהרת – הסיכון הביטחוני הייחודי, שהתממש לא אחת לאורך חמישים השנים האחרונות, מפגיעה בהסדרי הסטטוס־קוו ומההשלכות המדיניות מרחיקות הלכת העלולות לנבוע מכך. אבל תיתכן גם אפשרות אחרת, הנותרת סמויה מטעמים שעניינם הכשר ציבורי ופוליטי להנמקה מסוג זה. המציאות בהר הבית אינה מציאות רגילה של הפעלת

67 עניין הס, לעיל ה"ש 66, בעמ' 468 לפסק דינה של השופטת פרוקצ'יה. ראו גם, באופן דומה לעניין תפיסת קרקע שנועדה לסלול ציר גישה בטוח למתפללים יהודים המבקשים להגיע לקבר רחל, בג"ץ 1890/03 עיריית בית לחם נ' מדינת ישראל משרד הביטחון (נבו) 3.2.2005.

68 עניין שוחרי הר הבית, לעיל ה"ש 33, בפס' 6-7 לפסק דינו של השופט עמית.

סמכות שלטונית לקידום אינטרס ציבורי כללי במחיר פגיעה בזכויותיהם של אזרחים מסוימים. זוהי מציאות המבטאת, למעשה אף אם לא באופן מלא להלכה, כיבוש, כלומר, מציאות אשר בה עיקר עניינו של השלטון בקידום האינטרסים של אחת הקבוצות, הציבור היהודי הישראלי, בעוד הקבוצה האחרת, הציבור המוסלמי הפלסטיני, נתפסת במידה רבה כאויב, או לכל הפחות מי שאינו נמנה עם ציבור האזרחים אשר לו חייבת ממשלת ישראל דין וחשבון. במידה רבה, גם בית המשפט אינו רואה עצמו כמי שזוכה במידה מספקת של הכשר ציבורי מנקודת מבטו של הציבור המוסלמי הפלסטיני, שרובו הגדול אינו בעל אזרחות ישראלית, לחייב את הממשלה לפעול באופן שיפגע בו, לשם הגנה על זכויותיהם של מי שנמנים עם הציבור היהודי הישראלי. הייחוד של הר הבית לפיכך אינו רק בפוטנציאל הנפיץ של הפעילות בו אלא גם בעובדה שמדובר באזור שתחולת המשפט והשיפוט הישראלי בו אינה ברורה ומוסכמת. ייתכן שכך ראוי לפרש את הקביעה החוזרת ונשנית של בית המשפט שמחלוקת בהר הבית ראוי להן שיוכרעו בהסכמה. בלשונו של השופט חשין:

כלי־המלאכה שבית־משפט מצויד בהם לא יסכנו לפתרון חילוקי־הדעות המתגלעים סביב הר־הבית. הכרעתו של בית־משפט, על־פי עצם טיבה, הכרעה גיליוטינית היא [...], בעוד שסכסוכים הנסבים על הר הבית אינם ניתנים כך להכרעה בהם; צורכים הם פתרון על דרך של תן־וקח: בפשרה, ברוח של הבנה, בסבלנות ובסובלנות, ובקיצור: צורכים הם הכרעה מדינית.⁶⁹

הצורך בפתרון על דרך של הסכמה נובע מכך שהלגיטימיות הנורמטיבית והציבורית של הכרעה שלטונית ישראלית – בין אם זו הכרעה ממשלתית ובין אם זו הכרעה שיפוטית – באשר לפעילות בהר הבית נתונה בספק. הספקות נובעים מכך שהציבור המוסלמי הפלסטיני המתפלל בהר הבית אינו בעל זכות הצבעה לכנסת, ברובו המכריע, ואינו חלק מהמסגרת הפוליטית אשר בה פועלים הממשלה ובית המשפט הישראליים. לכך נוספת העובדה שהמחלוקת בנוגע להר

69 עניין תנועת נאמני הר הבית נ' היועץ המשפטי לממשלה, לעיל ה"ש 9, בעמ' 209.

הבית היא לא רק דתית אלא בעיקר לאומית, ובגין כך, מדיניות הממשלה פוגעת באינטרסים מוגנים של מי שנמנה עם קבוצת הרוב. בנסיבות אלה, עוצמת הפגיעה בחופש הדת פחותה, והחשש שהשלטון אינו מתחשב במידה מספקת באינטרסים של הקבוצה הנפגעת אינו רב.

השילוב בין עוצמה פחותה של הפגיעה בזכויות עם האופי הלאומי של הסכסוך שבגינו ממשלת ישראל, ובעקבותיה גם בית המשפט הישראלי, אינם נתפסים כ"מתווך הוגן" במחלוקת, גורם לריסון שיפוטי הניכר בכל הנוגע למדיניות ממשלתית הפוגעת באינטרסים של יהודים אזרחי ישראל. קריאה זו של הדברים עשויה להסביר את השעיית השיפוט שנוקט בית המשפט בהקשר הנדון כאן, ובמידה לא מבוטלת אף להצדיקה.

4. הימנעות מאכיפת החוק על פעולות הווקף בהר הבית

סוגיה קרובה לזו של פגיעה בזכויותיהם של אזרחי ישראל היהודים המבקשים להתפלל בהר הבית או לבקר בו היא מדיניות הממשלה בתחום אכיפת החוק על פעולות הווקף בהר הבית. בתחום זה ניכר דפוס דומה לזה שתואר לעיל: עיקרו מדיניות ממשלתית מרוסנת הנובעת מחשש מההשלכות הביטחוניות והמדיניות של פעילות תקיפה כלפי הווקף והימנעות מביקורת שיפוטית ממשית באשר למדיניות זו. נראה שהטעמים שתוארו לעיל להשעיית השיפוט בכל הנוגע לאיסור על תפילת יהודים, תקפים גם כאן. חרף ההצהרות הנרחבות בדבר תחולת המשפט והשיפוט הישראלי בירושלים "השלמה והמאוחדת", ובכלל זה במתחם הר הבית, בפועל יש הכרה בכך – הן על יסוד הסדר הסטטוס־קוו הן על יסוד שיקולים מדיניים – שהריבונות בהר הבית מסורה למעשה לווקף (ובתקופה קודמת, לפחות עד 1988, לממשלת ירדן), ושתחולתו של המשפט הישראלי תחומה, למעשה אף כי לא להלכה, רק ל"מעטפת" של הר הבית.

בדומה להיבטים אחרים של הסטטוס־קוו בהר הבית, גם סוגיית התחומים שבהם הוקנתה סמכות לווקף נותרה לא מוסדרת בחקיקה או במסמך רשמי כלשהו.

לאורך השנים ניכרת הרחבה בסמכויות שהווקף נטל לעצמו.⁷⁰ אלה כוללות כיום את השמירה על הביטחון והסדר במתחם הר הבית (מלבד לעניין אזרחים ישראלים המבקרים במקום, שלגביהם רשאים לפעול רק אנשי משטרת ישראל), קביעת כללי הביקור במקום ושעות הפתיחה והסגירה של המתחם, כמו גם ביצוע עבודות שימור, תחזוקה, בנייה ופיתוח של ההר ושל המבנים הדתיים שבתחומו.⁷¹ חלק מהפעילויות הללו כרוך בשינוי חד-צדדי, ולפיכך בהפרה של הסטטוס-קוו, למשל בהקמת מסגדים חדשים במתחם הר הבית. לכך נוספות פעולות שיש בהן הפרה של חקיקה ישראלית, בעיקר עבירות על חוק העתיקות ועל חוק התכנון והבנייה.

ממשלת ישראל נמנעת כמעט לחלוטין מאכיפת הוראות החוק הללו על פעולות הווקף בהר הבית. הממשלה קבעה שסמכות ההכרעה בעניין מסורה ליועץ המשפטי לממשלה ולוועדת שרים מיוחדת, אבל ועדה זו אינה פעילה.⁷² עמדת היועץ המשפטי לממשלה כפי שהוצגה בפני בג"ץ בשנת 1987 היא שחוקי התכנון והבנייה והעתיקות אומנם חלים בהר הבית, בהיותו חלק משטחה של מדינת ישראל, אבל עקב המצב הרגיש באתר, על הרשויות להימנע מלפעול באופן שעלול להביא לפגיעה באינטרסים הביטחוניים והמדיניים של ישראל. בלשונו: "על הרשויות הנוגעות בדבר לשאוף לכך שהחוק יקום, בלא להיגרר לפעולות העוללות להצית תבערה של מאבק בין דתי ובין מדיני, שסופה מי יישורנו".⁷³ לפיכך קבע שיש לתאם עימו כל פעולה לאכיפת החוק בהר הבית.⁷⁴ כאמור, בפועל מוליכה מדיניות זו להימנעות כמעט מוחלטת מאכיפת חוקים אלה.

70 הלל כהן כיכר השוק ריקה - עלייתה ונפילתה של ירושלים הערבית 1967-2007 131 (2007).

71 ברקוביץ' מלחמות המקומות הקדושים, לעיל ה"ש 1, בעמ' 108; רייטר סטטוס-קוו בתהליכי שינוי, לעיל ה"ש 7, בעמ' 21.

72 שרגאי, לעיל ה"ש 4, בעמ' 21.

73 עניין נאמני הר הבית נ' היועץ המשפטי לממשלה, לעיל ה"ש 22, בפס' 35 לפסק דינו של המשנה לנשיא אלון.

74 ראו גם עניין תנועת נאמני הר הבית נ' ראש עיריית ירושלים, לעיל ה"ש 30; בג"ץ 193/86 נאמני הר הבית נ' מפקד משטרת ירושלים (נבו 4.11.1988).

לאורך השנים הוגשה שורה של עתירות לבג"ץ שבהן נטען שמדיניות זו אינה כדין. העתירות בסוגיות הנדונות כאן מכוונות כולן למדיניותה של ממשלת ישראל. אף שהווקף מצורף לעיתים כמשיב לעתירות, הוא נמנע מלהשיב להן באופן ענייני, על יסוד עמדתו שאין לבית המשפט הישראלי סמכות לדרון בפעילות הנעשית במתחם הר הבית.⁷⁵ בית המשפט ציין לא אחת שישנה חשיבות רבה לפיקוח הרשות המבצעת על פעילות אנשי הווקף,⁷⁶ אבל לא מצא לנכון לבחון את אופן הפעלת שיקול הדעת השלטוני בנושאים אלה.⁷⁷ הפרות החוק הרבות והנמשכות לאורך שנים תוך העלמת העין רצופה של הרשויות בישראל לא הביאו לתגובה שיפוטית, וכל העתירות בנושא נדחו.

מבין המקרים הרבים שהתעוררו בהקשר זה, אחד בולט במיוחד. זהו עניין האזור הידוע כ"אורות שלמה". בשנת 1996 החל הווקף לבצע עבודות שיפוץ באתר, הכולל אולמות תת-קרקעיים הנמצאים במתחם הר הבית בסמוך למסגד אל-אקצא. העבודות נעשו ללא היתר של הרשויות בישראל, ועוררו התנגדות רבה

75 ראו למשל עניין נאמני הר הבית נ' היועץ המשפטי לממשלה, לעיל ה"ש 22, בפס' 34-33 לפסק דינו של המשנה לנשיא אלון.

76 עניין נאמני הר הבית נ' היועץ המשפטי לממשלה, לעיל ה"ש 22, בפס' 46 לפסק דינו של המשנה לנשיא אלון: "הטעם העיקרי שבעטיו החלטנו שלא להתערב בהחלטת המשיבים הוא התחייבות המשיבים לקיים מכאן ואילך פיקוח הדוק ומלא על הנעשה בהר הבית, ולהביא לכלל כיבוד החוק ושמירת ערכן של כל העתיקות אשר מצויות בו [...] פיקוח זה – כך סבורים המשיבים וכך מניחים אנו – יהיה בו כדי להבטיח כי מכאן ואילך יישמר ויקום החוק, על-ידי כל המשיבים, כלשונו וכרוחו".

77 ראו למשל דברי המשנה לנשיא אלון בפס' 43 לעניין נאמני הר הבית נ' היועץ המשפטי לממשלה, לעיל ה"ש 22: "קשה לנו להשתחרר מן התחושה כי אכן נהגו המשיבים, יתר על המידה הראויה, להעלים עין מהפרות חוק המבוצעות על-ידי הווקף. על אף זאת, לא בלי לבטים, החלטנו שלא להתערב, הפעם, בשיקול דעתם של המשיבים"; עניין תנועת נאמני הר הבית נ' ראש עיריית ירושלים, לעיל ה"ש 30, בפס' 8-9 לפסק דינו של השופט בר; עניין תנועת נאמני הר הבית נ' ראש עיריית ירושלים, לעיל ה"ש 62, השופט גולדברג: "אכן, לא נשמר החוק במקרה זה, כשם שלא נשמר במקרים אחרים [...] השאלה כיצד להתמודד עם הפרות חוק כגון אלה שלפנינו, בהתחשב בטיבן ובהיקפן, במקום מיוחד ורגיש זה, לא ראוי לה כי תמצא את פתרונה בבית המשפט"; בג"ץ 5410/97 תנועת חי וקיים נ' היועץ המשפטי לממשלה (נבו 30.10.1997): "אכן, בית משפט זה קבע במספר ניכר של פסקי דין שאין הוא נוטה להתערב בהחלטות של הממשלה, היועץ המשפטי לממשלה או העירייה בנוגע לאכיפת החוק בהר הבית [...] לפיכך, בנסיבות המיוחדות של המקרה, ולאור ההלכה העקבית של בית משפט זה במקרים מעין אלה, החלטנו לדחות את העתירה".

בציבור עקב החשש שיפגעו בעתיקות הרבות שבמקום.⁷⁸ באותה תקופה, ממשלת ישראל ביקשה לפתוח את השער הצפוני למנהרות הכותל המערבי, וערכה הסכם עם הווקף שלפיו היא תסכים בשתיקה לעבודות באורוות שלמה אף שיש בהן הפרה של הסטטוס-קוו, בתמורה לשמירת השקט במנהרות הכותל.⁷⁹ כשהעניין התגלה פתח ציבור מוסלמי במהומות אלימות שבהן נהרגו ישראלים ופלסטינים רבים. עם זאת, הממשלה לא מנעה את המשך העבודות באורוות שלמה, ועתירה בעניין לבג"ץ נדחתה. נוסף על כך נפסק שדי בכך שהיועץ המשפטי לממשלה הפעיל את שיקול דעתו בתום לב ובסבירות ושאינו מקום לחייבו להעמיד לדין פלילי את הגורמים הרלוונטיים בווקף.⁸⁰ גם כשהוקם במתחם מסגד חדש, שוב ללא היתר ובניגוד לחוק העתיקות ולחוק התכנון והבנייה, לא ננקטו צעדי אכיפה, והעתירה בנושא נדחתה אף היא.⁸¹

כאמור, דומה שאפשר להסביר גישה זו, הן של הממשלה הן של בית המשפט, על יסוד טעמים דומים לאלה שהוזכרו לעיל, בנוגע לאיסור על תפילת יהודים בהר הבית וההגבלות על ביקורים במקום. חרף ההצהרות על כך שהר הבית הוא חלק ממדינת ישראל וחוקיה חלים בו, בפועל מיושמת עמדה המבטאת הכרה בכך שריבונותה של ישראל במקום חלקית בלבד. בית המשפט אינו מוצא מקום לכחון באופן ביקורתי את עמדת הממשלה בנושא שכן חזקה עליה שהיא מתחשבת במכלול השיקולים הרלוונטיים ומעניקה להם משקל נאות, שהרי אין יסוד להניח שההימנעות מאכיפת החוק נובעת מהעדפת האינטרסים של הווקף או של ציבור המתפללים הפלסטינים במקום.

בה בעת, קשה להצדיק את הביטוי הייחודי של ההשעיה בפועל של סמכויות השלטון בכל הנוגע לאכיפת החוק בהר הבית שניתן עת הוטל ב-2011 חיסיון על דוח מבקר המדינה בנושא הפיקוח על העבודות שעשה הווקף בהר

78 כהן, לעיל ה"ש 70, בעמ' 119.

79 ברקוביץ' מלחמות המקומות הקדושים, לעיל ה"ש 1, בעמ' 103.

80 בג"ץ 6403/96 תנועת נאמני הר הבית נ' ראש עיריית ירושלים, פ"ד נ(4) 241 (1996). עוד באותו עניין ראו פרשת תנועת נאמני הר הבית נ' ממשלת ישראל, לעיל ה"ש 22.

81 ראו עניין תנועת חי וקיים, לעיל ה"ש 77.

הבית.⁸² העתירה להורות על פרסום הדוח נדחתה בהתבסס על חוות הדעת של משרד החוץ ושל המשרד לביטחון פנים בדבר רגישותה המדינית והביטחונית של סוגיית הפיקוח על העבודות בהר הבית, שבגינה ישנו חשש לפגיעה ממשית ביחסי החוץ של המדינה ובביטחונה אם יפורסם דוח המבקר.⁸³ החלת מבחן "הוודאות הקרובה", המוביל לרוב להערפת חופש הביטוי וזכות הציבור לדעת על פני אינטרסים מתחרים, לא הביאה במקרה זה לביטול ההחלטה בדבר חסיון הדוח. זוהי תוצאה שקשה להצדיקה. גם אם אפשר למצוא הצדקות, מסוג אלה שתוארו לעיל, להימנעות מאכיפה ולריסון השיפוטי, קשה לבסס עמדה שדוח ביקורת על גישה זו, שסביר להניח שיש בו ביקורת על מדיניותה זו של הממשלה, יישאר חסוי באופן שימנע דיון ציבורי בנושא.

5. הגבלות על תפילת מוסלמים בהר הבית

הסוגיה השלישית המתעוררת בנוגע למעמדו המשפטי של הר הבית היא הגבלות שמטילה ממשלת ישראל מעת לעת על תפילת המוסלמים בהר הבית. כאמור, במסגרת הסטטוס-קוו שהוחל בהר הבית לאחר מלחמת ששת הימים נקבע שלמוסלמים תישמר הזכות להתפלל על הר הבית, כשהמשתמע מכך הוא שעל חופש הפולחן שלהם לא יהיו הגבלות. בשנים האחרונות, בעיתות של מתיחות ביטחונית, המשטרה אינה מסתפקת באיסור על כניסת יהודים להר הבית אלא מטילה גם הגבלות על כניסת מתפללים מוסלמים. לרוב נעשה הדבר בדרך של קביעת גיל מינימום של הרשאים להיכנס להר, על יסוד ההערכה שהסיכון הנשקף מצעירים גדול משמעותית מזה הנשקף ממתפללים מבוגרים יותר.⁸⁴ לכך נוספת הגבלה המוטלת לא אחת על כניסת מתפללים פלסטינים המתגוררים ממזרח לגדר ההפרדה. מדיניות זו מוחלת באופן גורף, ולא על יסוד מידע מודיעיני בנוגע לאנשים מסוימים.

82 בג"ץ 3989/11 תנועה נאמני הר הבית בארץ ישראל נ' ועדת הכנסת לביקורת המדינה (נבו) (27.12.12).

83 שם, פס' 21-22 לפסק דינו של השופט דנציגר.

84 רייטר סטטוס-קוו בתהליכי שינוי, לעיל ה"ש 7, בעמ' 80.

שני אירועים בולטים בהקשר זה אירעו בשנים האחרונות: באוקטובר 2014, בעקבות ניסיון הרצח של יהודה גליק, הורתה המשטרה לראשונה על סגירת הר הבית כליל לכניסת מוסלמים למשך עשרים וארבע שעות. לאחר מחאה דיפלומטית חריפה של ממשלת ירדן, המגבלה הוסרה. אירוע שני התרחש ביולי 2017 בעקבות פיגוע טרור אשר בו נהרגו שוטרי משטרת ישראל בתחומי הר הבית בידי מחבלים שנכנסו לשם חמושים בכלי נשק. משטרת ישראל סגרה את המתחם למשך יומיים, ובסיומם הוצבו בכל הכניסות למתחם גלאי מתכות ומצלמות אבטחה.⁸⁵ הצבת גלאי המתכות ומצלמות האבטחה גררה מתיחות רבה, מהומות אלימות וחרם שהוביל המופתי של ירושלים על תפילות בהר. לבסוף, כשמונה ימים לאחר שהוצבו החליט הקבינט המדיני-ביטחוני להסיר את גלאי המתכות ואת מצלמות האבטחה ולשוב ולהסתמך על פעילות הווקף למניעת מעשי טרור בידי מתפללים מוסלמים במתחם הר הבית.⁸⁶

הדיון בפסיקה בנוגע לחוקיות מדיניות הממשלה בתחום זה מועט למדי. באחד מפסקי הדין הבודדים בנושא בחר בית המשפט להחיל בהקשר זה גישה זוהה לזו המוחלת בנוגע להגבלות המוטלות על יהודים אזרחי ישראל ולהותיר תחום בלתי-מוגבל למעשה של שיקול דעת לגורמי הביטחון.⁸⁷ ספק רב אם ההיקש בעניין זה מוצדק. כאמור לעיל, חומרת הפגיעה בזכויות המתפללים המוסלמים שמהם נמנעת התפילה בהר הבית רבה לאין שיעור על זו שבמתפללים היהודים, לא משום חשיבותו היחסית של המקום מבחינה דתית, אלא בשל המציאות המדינית. לפי שעה, ההגבלות על המוסלמים אינן מבטאות מגמה נרחבת, אבל אם אלה יתרבו ויוגשו לבית המשפט עתירות נוספות בנושא, ייתכן שתוחל בנושא גישה שונה.

85 מורן אזולאי ויעל פרידסון "הר הבית ייפתח מחר: יוצבו מגנומטרים ויוחקנו מצלמות", *ynet*, 15.7.2017.

86 ברק רביד "אחרי החלטת הקבינט: מוסרים גלאי המתכות בכניסות להר הבית" *הארץ*, 25.7.2017.

87 בג"ץ 2623/13 שוויקי נ' מדינת ישראל (נבו) 29.4.2013.

6. סיכום

אף שהמצב החקיקתי הקיים מאפשר, וייתכן שאף מחייב, להחיל ביקורת שיפוטית על מעשי ומחדלי הממשלה בהר הבית, בית המשפט בוחר להשעות במידה רבה את סמכות השיפוט שלו ולהותיר שיקול דעת בלתי-מוגבל כמעט לרשות המבצעת. מקובל להסביר גישה זו, הן של בית המשפט ביחסו למדיניות הממשלה הן של הממשלה ביחסה לווקף, בייחודיותו של הר הבית. אופיו הלאומי של הסכסוך בעניין הר הבית ומורכבותו הפוליטית, העובדה שבית המשפט הישראלי אינו נתפס בעיני כל הצדדים לסכסוך כגורם לגיטימי לפתרון הבעיות וכן עוצמת הפגיעה הפחותה בזכויות המתפללים היהודים מתוקף היותם קבוצת הרוב שאותה מייצגת ממשלת ישראל, כל אלה מבדילים את סוגיית הר הבית מסוגיות משפטיות אחרות המובילות להשעיית השיפוט. המשמעות המעשית הנובעת מכך היא ספקות בנוגע לתוקפן המעשי של ההצהרות התכופות המוצאות ביטוי גם בלא פחות משלושה חוקי יסוד – חוק־יסוד: ירושלים בירת ישראל; חוק־יסוד: מדינת ישראל מדינת הלאום של העם היהודי; חוק־יסוד: משאל עם – בדבר ריבונות ישראל במתחם הר הבית.

הר הבית והמשפט הבינלאומי

רות לפידות | עמרי שלו

כל הדתות מטיפות לשלום, אבל בפועל, לעיתים קרובות הן גורמות לאיבה. לעיתים המלחמה פורצת בגלל סכסוך דתי, ולעיתים המנהיגים מגייסים את הדת לסכסוך שאינו דתי במקורו. יתרה מזאת, בעבר היה מקובל במדינות שונות שעל האוכלוסייה לקבל על עצמה את דתו של השליט: *cuius regio eius religio*. עינויים קשים ומעשי אכזריות נוראיים, כמו גם גירושים המוניים, בוצעו בשם הדת. מכיוון שהמקומות הקדושים, ובמיוחד המקדשים, הם הסמל המוחשי של הדת, אין זה מפליא שהם לעיתים מוקד הסכסוך. גם הר הבית הוא מוקד לסכסוך הערבי-ישראלי, משיקולים דתיים

.א
מבוא

* המחברים מודים לפרופ' ידידיה שטרן על עצותיו הטובות, ולגב' שירה לאורנס על עזרתה הרבה.

ופוליטיים גם יחד.¹ המשפט הבינלאומי עוד לא מצא פתרון כולל לבעיות אלו. במאמר זה נבדוק את הדינים שאולי יש בהם כדי להגן באופן חלקי על מקדשים בכלל ועל הר הבית בפרט. לא נעסוק בשאלת התביעות הטריטוריאליות להר הבית, שהיא שאלה כללית הנוגעת למזרח ירושלים כולה.

בהכרזה על הקמת מדינת ישראל (1948) נכתב שהיא "תשמור על המקומות הקדושים של כל הדתות". לשם כך היא נעזרת בכללים משפטיים מהמשפט הישראלי ומהמשפט הבינלאומי. במאמר זה נעסוק אך ורק במשפט הבינלאומי. כפי שכבר צוין לעיל, אין במשפט הבינלאומי מנהג כללי או אמנה רב־צדדית כללית המסדירים את מעמדם של המקומות הקדושים בכלל ושל הר הבית בפרט. לפיכך ניאלץ לחפש תשובות חלקיות בסוגיות רלוונטיות שונות: עקרון חופש הדת, ההגנה על מורשת התרבות והטבע של העולם וההגנה על נכסי תרבות.² בעקבות הדיון הכללי נעבור לחיפוש מקורות במשפט הבינלאומי הנוגעים ספציפית לישראל. בדיקה זו תוביל אותנו לניתוח שני מסמכים הנוגעים להר הבית. לבסוף נבחן את עמדתם של האו"ם ושל אונסק"ו (ארגון החינוך, המדע והתרבות שליד האו"ם) כלפי הר הבית.

כשמדובר במקומות קדושים מתעוררות בדרך כלל שתי שאלות. ראשית, האם אכן מדובר במקום קדוש, ושנית, מה הדינים החלים בו. במקרה של הר הבית, שאלת ההגדרה בדרך כלל אינה מתעוררת, שכן הרוב מסכימים שזהו מקום קדוש.

יצוין שמאמר זה עוסק אך ורק בהר הבית ואינו מתיימר לעסוק בכותל המערבי, שהוא חלק מהחומה החיצונית התומכת בהר הבית.

1 ראו למשל יפרח זילברמן ירושלים ואיודיה: דיוקנה של הקצנה דתית-פוליטית (1997).

Ernst Klinger Müller, *Heilige Stätten, in* WÖRTERBUCH DES VÖLKERRECHTS, 2 vol. 1, 779 (Karl Strupp & Hans-Jürgen Schlochauer eds., 1960); SACRED SITES, SACRED PLACES (David L. Carmichael, Jane Hubert, Brian Reeves, & Audhild Schanche eds., 1994); Christian Rumpf, "Holy Places," *ENCYCLOPEDIA OF PUBLIC INTERNATIONAL LAW*, vol. 2, 863 (Rudolf Bernhardt ed., 1995); Heribert Franz Koeck, "Holy Places," *MAX PLANCK ENCYCLOPEDIA OF PUBLIC INTERNATIONAL LAW* (Rüdiger Wolfrum ed., updated January 2008) (MPEPIL:להלן).

הר הבית הוא חלק מהעיר המזרחית שישראל כבשה ב־1967 ואיחדה עם העיר המערבית, שהייתה בשליטה ישראלית כבר משנת 1948. כאמור, לא נדון כאן בשאלות הכרוכות במעמדה של ירושלים המזרחית³ אף שהן רלוונטיות גם להר הבית.

1. המקומות הקדושים במשפט הבינלאומי

כאשר מקום קדוש אך ורק לבני האדם החיים במדינה שבה הוא נמצא, בדרך כלל אין היבט בינלאומי למעמדו.⁴ לעומת זאת, כאשר המקום קדוש גם לבני אדם שאינם מתגוררים באותה מדינה, מתעוררות שאלות בינלאומיות, ובמיוחד השאלה מי ובאילו תנאים רשאי להיכנס למדינה, לבקר באתר ולקיים בו תפילה ופולחן. בעבר הוסדרו שאלות אלו באמצעות הסכמים דו־צדדיים, ולפעמים אפילו רב־צדדיים. כך למשל אפשר להצביע על העובדה שמעמד הנוצרים והמקומות הקדושים להם באימפריה העות'מאנית הוסדר בהסכמים דו־צדדיים (חלקם הסכמי קפיטולציות) בין כמה ממעצמות המערב לבין העות'מאנים.⁵ בהקשר זה יש להזכיר גם את אמנת ברלין משנת 1878, אשר בה אושר מעמדם של שבעה מקומות קדושים לנצרות, חלקם בירושלים וחלקם בבית לחם. סעיף 62 לאמנה אישר את ההסדר שנקבע באמצעות פירמאן של הסולטן בשנת 1852 – הסדר שמקובל לכנותו "הסטטוס־קוו ההיסטורי", שעדיין תקף.⁶ נביא כאן דוגמה מעניינת נוספת: הליגה האמפיקטיונית (Amphictyonic) הגדולה,

3 לנושא זה ראו למשל שמואל ברקוביץ המעמד של ירושלים במשפט הבינלאומי והישראלי (2018).

4 במצבי סכסוך בין קבוצות שונות של תושבים עלולות להתעורר בעיות גם כשאלה תושבי אותה מדינה.

5 להתפתחות ההיסטורית ראו Koeck, לעיל ה"ש 2, בהערה 12–30.

6 The Treaty of Berlin, 13 July, 1878, Treaty for the Settlement of Affairs in the East, 45 Consolidated Treaty Series, 349 על הסטטוס־קוו ההיסטורי ראו LIONEL GEORGE ARCHER CUST, THE STATUS QUO AT THE HOLY PLACES (1929) (הודפס שוב בשנת 1980 בידי חברת אריאל).

שנועדה להבטיח את דלפי ואת מקרשי אפולו ודמטר באנתלה (Anthela). בליגה היו חברות שבע עשרה ערי מדינה, והיא כנראה הוקמה כבר בסביבות שנת 1100 לפני הספירה והמשיכה להתקיים כאלף ושבע מאות שנה. הליגה עסקה גם בנושאים אחרים.⁷

כפי שכבר צוין, בימינו עדיין אין אמנה כללית בדבר מעמדם של מקומות קדושים, אבל כפי שנראה להלן, אפשר למצוא הוראות רלוונטיות באמנות העוסקות בזכויות האדם וכן במסמכים המטפלים במורשת העולם ובנכסי תרבות.

האמנה העיקרית בנושא זכויות האדם העוסקת גם בחופש הדת היא האמנה בדבר זכויות אזרחיות ומדיניות משנת 1966.⁸ אין בה הוראה מיוחדת בדבר מקומות קדושים, אבל נראה שאפשר להסיק ממנה בנוגע לזכות הגישה והפולחן בהם:

סעיף 18:

1. לכל אדם הזכות לחופש המחשבה, המצפון והדת. זכות זו תכלול את החופש להיות בן דת או אמונה, לאמץ דת או אמונה שבחר, ואת החופש ליתן ביטוי לדתו או לאמונתו, ביחידות או בצוותא, אם בפומבי ואם באורח פרטי, בפולחן, שמירת מנהגים, מצוות מעשיות והוראה.

2. לא יהיה אדם נתון לכפייה אשר תפגע בחירותו להיות בן דת או אמונה, או לאמץ דת או אמונה שבחר.

7 ראו Koeck, לעיל ה"ש 2, בקטע מספר 14.

8 International Covenant on Civil and Political Rights, 999 United Nations Treaty Series, 171 (להלן: UNTS). תרגום עברי מופיע באמנה בינלאומית בדבר זכויות אזרחיות ומדיניות, כרך לא, כ"א מספר 1040 (נפתחה לחתימה ב־1966). הוראות דומות, אם כי לא זהות, מופיעות באמנות רבות, כגון ההצהרה האוניברסלית בדבר זכויות האדם משנת 1948, UN Doc A/811; ההצהרה בדבר ביעור כל צורות חוסר הסובלנות וההפליה מטעמי דת ואמונה משנת 1981, החלטת העצרת, UN Doc A/36/684; האמנה האמריקנית על זכויות האדם משנת 1969, 123 UNTS 1144; האמנה להגנת זכויות אדם וחירויות יסוד משנת 1950, 221 UNTS 213 (להלן: האמנה האירופית לזכויות אדם). מחוך הספרות הענפה על זכויות האדם במשפט הבינלאומי ראו למשל Christian Walter, "Religion or Belief, Freedom of, International Protection," *MPEPIL* (updated January 2008)

3. החופש ליתן ביטוי לדתו או לאמונותיו של אדם יכול שיהיה כפוף רק לאותן הגבלות כפי שנקבעו בחוק והנחוצות לשם שמירתם של הביטחון, הסדר, הבריאות או המוסר הציבוריים או זכויותיו וחירויותיו של הזולת.

4. המדינות בעלות אמנה זו מתחייבות לכבד את חופש ההורים, ובמקרה המתאים את חופש האפוטרופוסים החוקיים, להבטיח חינוך דתי ומוסרי לילדיהם בהתאם להכרתם.

המילים "החופש ליתן ביטוי לדתו או לאמונותיו, ביחידות או בצוותא, אם בפומבי ואם באורח פרטי, בפולחן" עשויות להתפרש כזכות גישה למקומות קדושים ולפולחן בהם. הוועדה לזכויות האדם המטפלת באמנה בדבר זכויות אזרחיות ומדיניות פרסמה בשנת 1993 הערה כללית לסעיף 18. בין היתר היא הבהירה מה כלול בזכות לקיים פולחן:

החופש ליתן ביטוי לדתו או לאמונתו בפולחן, בקיום מצוות, בפרקטיקה, ובהוראה [של הדת], מכיל בתוכו פעולות מסוגים רבים. המושג פולחן חל על פעולות פולחניות וטקסיות הנתונות ביטוי ישיר לאמונה וכולל נהגים שונים הכרוכים בפעולות אלו, בכלל זה בניית מקומות פולחן, שימוש בריטואלים מתחום הפולחן, הצגת סמלים והשמירה על ימי חג וימי מנוחה.⁹

CCPR General Comment No. 22, Article 18 (Freedom of Thought, 9
Conscience or Religion) Adopted on 30 July 1993, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4:

The freedom to manifest religion or belief in worship, observance, practice and teaching encompasses a broad range of acts. The concept of worship extends to ritual and ceremonial acts giving direct expression to belief, as well as various practices integral to such acts, including the building of places of worship, the use of ritual formulae and objects, the display of symbols, and the observance of holidays and days of rest (תרגום (שלנו).

פסקה מעניינת אחרת של "ההערה הכללית" עוסקת בשאלה באילו נסיבות ובאיזו מידה מותר לצמצם את חופש הדת (ובכלל זה את חופש הפולחן). הוועדה נותנת להוראות הסעיף פירוש מצמצם: הגבלות מותרות אך ורק מהסיבות שצוינו בסעיף 18(3). אפילו ביטחון לאומי אינו מצדיק הגבלה, אף על פי שבנוגע לזכויות אחרות הוא מוכר כיסוד להגבלות. צריך להיות קשר ישיר בין הסיבה להגבלה לבין ההגבלה, ועליו להיות מידתי. ההגבלות צריכות לחול באופן שוויוני וללא הפליה. הוועדה גם הזכירה שסעיף 18 אינו נמנה עם אותם סעיפים שהמדינה רשאית להשעותם בעת חירום לפי סעיף 4 לאמנה.

סעיף 18 דלעיל לאמנה בדבר זכויות אזרחיות ומדיניות לא נדון בפסיקה הבינלאומית בהקשר של הדינים שבהם אנו עוסקים. אבל ישנה פסיקה מעניינת בנוגע לסעיף דומה המופיע באמנה להגנת זכויות אדם וחירויות יסוד, הידועה כאמנה האירופית לזכויות אדם (סעיף 9).¹⁰ פסיקה זו של בית הדין האירופי לזכויות אדם מחדדת את ההוראות החלות על מקומות קדושים. בפסיקה, העוסקת במעשיה של טורקיה, שמנעה תנועה של קפריסאים יווניים למקומות תפילה בצפון קפריסין, קבע בית הדין שהגבלת חופש התנועה בהקשר זה מפירה את הזכות לפולחן, בייחוד במקומות קדושים הנמצאים מחוץ לכפרי מגוריהם של אותם אנשים.¹¹ נוסף על כך, בית הדין קבע בהחלטה אחרת שהרשויות אינן מחויבות לספק מקום פולחן לקהילה דתית. כמו כן, בית הדין התמודד עם מקרה אשר בו מדינה הסדירה פולחן של שתי קבוצות דתיות בכנסייה אחת כדי למנוע עימותים בין שתיהן. באותו מקרה קבע בית הדין שהמדינה פעלה במסגרת אחריותה לשמור על הסדר הציבורי, סובלנות והרמוניה דתית בחברה דמוקרטית.¹² יתרה מזאת, אליבא דבית הדין האירופי, הבטחת הסדר הציבורי היא מטרה לגיטימית¹³

10 האמנה האירופית לזכויות אדם, לעיל ה"ש 8, בסעיף 9.

Cyprus v. Turkey, no. 25781/94, para. 243-246, European Court of Human Rights (להלן: ECHR) 10 May 2001

Gromada Ukrayinskoyi Greko-Katolitskoyi Tserkvy Sela Korshiv v. Ukraine, no. 9557/04, para. 33-38 ECHR 26 May 2016

Association de solidarité avec les témoins de Jéhovah and Others v. Turkey, no. 36195/10 and 8606/13, para. 95, ECHR 24 May 2016 (בצרפתי).

המעניקה למדינות שיקול דעת נרחב בסוגיות של בנייה, פיתוח ותכנון עירוני, גם בכל הנוגע למקומות קדושים.¹⁴

מקומות קדושים יכולים לזכות בהגנה מסוימת גם משום שהם חלק מהמורשת התרבותית של העולם: אמנת אונסק"ו משנת 1972 בדבר הגנה על המורשת התרבותית והטבעית של העולם מאפשרת רישום אתרים מתאימים במרשם של מקומות כאלה, והאמנה מעניקה להם הגנה מסוימת.¹⁵ גם העיר העתיקה של ירושלים וחומותיה רשומות במרשם זה, וכן במרשם של אתרים בסכנה.

עד כה דנו בהוראות כלליות החלות על מקומות קדושים. כעת מן הראוי לבדוק את ההוראות הרלוונטיות במשפט ההומניטרי הבינלאומי (הדינים החלים בעת סכסוך מזויין).¹⁶ כבר בשנת 1907 נכללה בתקנות המסופחות לאמנת האג בדבר דיני המלחמה ביבשה הוראה שנועדה להגן על מוסדות שונים, בכללם מוסדות דת.¹⁷ מקומות קדושים נהנים גם מההוראה הכללית שאין לפגוע במטרות אזרחיות.¹⁸ יש להזכיר גם את החובה לאפשר מעבר של מצרכים הנחוצים לאזרחים כדי לקיים פולחן דתי,¹⁹ והצגנו לעיל את הקשר בין פולחן לבין מקומות קדושים.

14 שם, בפסקה 103.

15 Convention for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, 1037 UNTS 151 (להלן: האמנה בדבר הגנת המורשת).

16 אין בכוונתנו לדון כאן בשאלה אם דינים אלה חלים כיום בהר הבית, שכן זו שאלה הנוגעת למזרח ירושלים כולו.

17 סעיף 56 לתקנות הנספחות לאמנת האג הרביעית, Convention IV Respecting the Laws and Customs of War on Land, Adam Roberts and Richard Guelff, Documents on the Laws of War, מהדורה שלישית, בעמ' 73. נראה שכבר לפני 1907 היו הוראות ברורות. ראו Giulia Pinzauti, *Attacks against Historical Monuments, Works of Art and Places of Worship, in The Companion to International Humanitarian Law* 189 (Dražan Djukić & Niccolò Pons eds., 2018).

18 *Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and Relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I)*, 8 June 1977, 1125 UNTS 3, Article 52(1) (להלן: הפרוטוקול הראשון לאמנות ז'נבה).

19 Geneva Convention Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War (Fourth Geneva Convention), 75 UNTS 287, Article 23 (1949)

המקומות הקדושים נהנים מהגנה גם משום שהם נכסי תרבות. "נכסי תרבות" הם אובייקטים אשר להם ניתנת הגנה מיוחדת במשפט ההומניטרי, ואין לתקוף אותם אלא בנסיבות מיוחדות. אלו נכסים ניידים או לא ניידים בעלי חשיבות רבה למורשת התרבותית של עם, כגון "מונומנטים ארכיטקטוניים, אמנות והיסטוריה, דתיים או חילוניים".²⁰

מונומנטים דתיים כוללים מקומות קדושים. אמנת האג שהוזכרה לעיל אוסרת ביצוע מעשי איבה נגד נכסי תרבות או שימוש בהם או בסביבתם למטרות העלולות להביא לגרימת נזק לנכסים.²¹ נוסף על כך יש להגן על נכסי תרבות מפני גנבה, בזיזה וונדליזם.²²

התייחסות מפורשת למקומות פולחן מופיעה בפרוטוקול II משנת 1977 לאמנות ז'נבה משנת 1949:²³

סעיף 16 – הגנת אובייקטים תרבותיים ומקומות פולחן:

Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of 20
Armed Conflict, 14 May 1954, 249 UNTS 215, Article 1 (להלן: **אמנת האג בדבר
הגנה על נכסי תרבות**); Yoram Dinstein, *The Protection of Cultural Property
and Places of Worship in International Armed Conflicts*, in *STUDI DI DIRITTO
INTERNAZIONALE IN ONORE DI GAETANO ARANGIO-RUIZ*, vol. 3, 1907 (Arangio-Ruiz ed.,
2004). בנוגע להגנה על נכסי תרבות ראו ROGER O'KEEFE, *THE PROTECTION OF CULTURAL
PROPERTY IN ARMED CONFLICT* (2006); Rüdiger Wolfrum, "Cultural Property,
Pinzauti; Protection in Armed Conflict," *MPEPIL* (updated July 2010) לעיל
ה"ש 17.

21 אמנת האג בדבר הגנה על נכסי תרבות, לעיל ה"ש 20, בסעיף 1(4).

22 שם, בסעיף 4(3).

*Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, 23
and relating to the Protection of Victims of Non-International Armed
Conflicts (Protocol II)*, 8 June 1977, 1125 UNTS 609, Article 16
מופיעה בסעיף 53 לפרוטוקול הראשון לאמנות ז'נבה, לעיל ה"ש 18. תרגום עברי פורסם
בידי נציגות הוועד הבינלאומי של הצלב האדום בישראל. לפרשנות ראו *Commentary on
the Additional Protocols of 8 June 1977 to the Geneva Conventions of 12
August 1949*, 27 INTERNATIONAL REVIEW OF THE RED CROSS 1465 (1986)

מבלי לפגוע בהוראות אמנת האג להגנת נכסי תרבות בשעת כססוך מזוין מיום 14 במאי 1954, נאסר לבצע כל מעשי איבה המכוונים נגד מונומנטים היסטוריים, יצירות אמנות או מקומות פולחן המהווים את מורשתם התרבותית או הרוחנית של עמים, ולעשות בהם שימוש בתמיכה במאמץ הצבאי.

ההוראות הבינלאומיות שנסקרו לעיל חלות כמובן גם על ארץ ישראל, שכן כיום רובן מבוססות על כללים מנהגיים או על אמנות שישראל צד להן. נוסף על כך, ישנן כמה הוראות מיוחדות לארץ. תחילה נסקור בקצרה הסדרים מן העבר: תקופת השלטון העות'מאני (1517-1917) ותקופת המנדט הבריטי על ארץ ישראל (1922-1948).

ג. הוראות בינלאומיות בדבר מקומות קדושים בארץ

באשר לתקופה העות'מאנית, בתקופה זו חלו בארץ ההסכמים שהוזכרו לעיל, בין השלטון לבין מדינות זרות.

שינוי ניכר חל עם תחילת המנדט. המנדט על ארץ ישראל, שחבר הלאומים העניק לבריטניה, נכנס לתוקף ביום 29 בספטמבר 1923.²⁴ כזכור, את משטר המנדט הקים חבר הלאומים כדי לקדם אזורים שאינם עצמאיים, לקראת עצמאות.²⁵ לשם כך מונתה לכל שטח מעצמה מנדטורית מפותחת שתפקידה היה לנהל את השטח ולהכינו לעצמאות. המעצמות מינו את בריטניה לנהל את ארץ ישראל. בכתב המנדט משנת 1922 התבקשה בריטניה, בין היתר, לסייע בהקמת בית לאומי לעם היהודי.²⁶ תנאי המנדט נחשבים אמנה בינלאומית בין חבר הלאומים לבריטניה.

24 לרקע על המנדט ראו JACOB STOYANOVSKY, THE MANDATE FOR PALESTINE: A CONTRIBUTION TO THE THEORY AND PRACTICE OF INTERNATIONAL MANDATES 30-36 (McNair ed., 1928)

25 ספר הברית של חבר הלאומים, סעיף 22.

26 Terms of the Mandate, League of Nations, Official Journal 2002 (August 1922), מבוא וסעיף 2 (להלן: כתב המנדט). על הרקע למנדט ראו STOYANOVSKY, לעיל ה"ש 24, בעמ' 40-48.

כתב המנדט דן בפרוטרוט בנושא חופש הדת והפולחן: על המעצמה המנדטורית הוטלה "האחריות בקשר למקומות הקדושים, בנייני הדת, והאתרים בארץ ישראל, ובכלל זה שמירה על הזכויות הקיימות וכן הבטחת חופש הגישה למקומות הקדושים, לבנייני דת ולאתרים, וכן חופש הפולחן, תוך כדי הבטחת הסדר הציבורי".²⁷ עם זאת, נכתב שהמעצמה המנדטורית אינה רשאית להתערב בניהול אתרים מוסלמיים בלבד (purely Moslem), ושיש להם חסינות.²⁸

המעצמה המנדטורית חויבה גם להקים ועדה מיוחדת שתבחן ותבדוק את הזכויות ואת התביעות בנוגע למקומות הקדושים, בכפוף לאישור מועצת חבר הלאומים,²⁹ אולם ועדה זו לא הוקמה עקב חילוקי דעות בין המעצמות על סדרי העבודה בה.

בתקופת המנדט הוקמה גם ועדה שדנה בהסדרים בכותל המערבי (1930), אבל כפי שצוין לעיל, נושא זה אינו נדון כאן.

מעניין שבכתב המנדט מובאת בקשה שהסעיפים בדבר המקומות הקדושים ימשיכו לחול גם עם תום המנדט.³⁰ נראה אפוא שלנושא יוחסה חשיבות רבה.

כשאנו עוברים לבדיקת המצב מאז קום המדינה, עלינו לבדוק אם ישנה הוראה רלוונטית בהסכמי שביתת הנשק משנת 1949. למעשה אין בהם התייחסות מחייבת לנושא, אבל בית הדין הבינלאומי בהאג סבר שלפי ההסכם בין ירדן לישראל מוטלת עליהן החובה להתיר גישה למקומות הקדושים. את מסקנתו ביסס בית הדין על ההבטחה שניתנה בהסכם שביתת הנשק בין ירדן לישראל (סעיף 9) שהצדדים ימשיכו לנהל משא ומתן במסגרת ועדה מיוחדת כדי להגיע להסכמים נוספים, במיוחד בנושאים שבנוגע אליהם ישנה כבר הסכמה עקרונית. אחד הנושאים הללו הוא חופש הגישה למקומות הקדושים.³¹ אולם המשא ומתן

27 כתב המנדט, לעיל ה"ש 26, בסעיף 13 (מירון מדזיני מחרגם, קובץ מסמכים בחולדות המדינה 1897-1979 [נורית גבזה-ברורמן עורכת, 1981]).

28 ש.ש.

29 ש.ש, בסעיף 14.

30 ש.ש, בסעיף 28.

31 Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory (Advisory Opinion), ICJ Reports 136, para. 129, 9

לא הניב תוצאות חיוביות (פרט לחידוש פעילות הרכבת בין ירושלים לשפלה). מכיוון שלא הושגה הסכמה, קשה לטעון שעל יסוד זה הייתה התחייבות לחופש גישה.

בשנות התשעים של המאה הקודמת חלה התקדמות בנושא. בהסכם הביניים הישראלי-פלסטיני בדבר הגדה המערבית ורצועת עזה (1995) הוסדר מעמדם של כמה מקומות קדושים ליהדות בגדה.³² מדובר ברשימת מקומות, והובטחה גישה אליהם והגנה עליהם.

הוראה חשובה ומעניינת נוספת מופיעה בסעיף 9 לאמנת השלום בין ירדן לישראל (1994):

1. כל צד יאפשר חירות גישה למקומות בעלי משמעות דתית והיסטורית.

2. בהקשר זה, בהתאם להצהרת וושינגטון, ישראל מכבדת את תפקידה ההיסטורי המיוחד הקיים של הממלכה ההאשמית של ירדן במקומות קדושים מוסלמיים בירושלים. כאשר יערך המו"מ על מעמד הקבע, תעניק ישראל עדיפות גבוהה לתפקיד הירדני ההיסטורי במקומות אלה.³³

הוראה זו עוסקת בשני נושאים שונים: מחד גיסא, חופש גישה; מאידך גיסא, סמכויות ניהול. חופש הגישה הובטח לכל המקומות הקדושים, ואילו ההכרה בסמכות הניהול של ירדן מוגבלת למקומות קדושים מוסלמיים הנמצאים בירושלים. ההוראה הכללית בדבר מקומות קדושים עוסקת רק בזכות הגישה, ואינה מזכירה זכות לקיים פולחן.

(2004). להסכם שביחת הנשק ראו הסכם ממלכת הירדן ההאשמית-ישראל על שביחת נשק כלילית, כ"א מספר 1, כרך 1 (נחתם ב-1949).

32 הסכם ביניים ישראלי-פלסטיני בדבר הגדה המערבית ורצועת עזה, כ"א 1071, כרך 33, נספח I, סעיף 5 וחוספה 4 (נחתם ב-1995).

33 חוזה שלום בין מדינת ישראל לבין הממלכה הירדנית ההאשמית, כ"א מספר 1069, כרך 32 (נחתם ב-1994).

אירוע אחר שמן הראוי להצביע עליו הוא ההסכם שנחתם בין האפיפיור לישראל (1993).³⁴ ההסכם איננו עוסק ישירות במקומות קדושים אלא בסמכויות הכנסייה לנהל בתי ספר, ובסיוע לעלייה לרגל. מעניין שבהסכם זה הביעו הצדדים את רצונם לכבד את "הסטטוס-קוו ההיסטורי" שהוזכר לעיל בנוגע לשבעה מקומות קדושים לנצרות. בשנת 2000 נחתם הסכם בין האפיפיור לאש"ף.

להשלמת התמונה, אולי מן הראוי להזכיר כאן שוב שהעיר העתיקה וחומותיה מופיעות במרשם אתרי המורשת העולמית – עובדה המחייבת שמירה עליהן בעבור הדורות הבאים. הרישום נעשה לפי בקשת ירדן בשנת 1980, וכעבור שנה נוספו העיר העתיקה וחומותיה גם לרשימת האתרים בסכנה.

עד כה דנו בהוראות הנוגעות לכל המקומות הקדושים ובאלו החלות על המקומות הקדושים בישראל. כעת הגיעה השעה לדון בשתי הוראות בינלאומיות חשובות החלות בעיקר על הר הבית.

.ד

הוראות מיוחדות להר הבית

ביום 31 במרץ 2013 חתמו מלך ירדן עבדאללה השני ור"ר מחמוד עבאס, ראש הרשות הפלסטינית ואש"ף, על "הסכם להגן ביחד על מסגד אל-אקצה"³⁵. מטרתו העיקרית היא למנות את מלך ירדן לממונה על הר הבית. בעמודים אלה נביא את תמצית הוראות ההסכם ונתעכב על השטח הרחב שבו מדובר. כמו כן נדון בסמכויות הרחבות של הממונה.

נוסף על הסמכת מלך ירדן לממונה על המקומות הקדושים בירושלים מכיר ההסכם גם בזכות ההגדרה העצמית של הפלסטינים ובריבונותם על הקרקע שעליה

Fundamental Agreement between the Holy See and the State of Israel, 34
30 December 1993, *International Legal Materials*, Vol. 33, No. 1, 153-159
(JANUARY 1994). בשנת 1999 נחתם הסכם נוסף, אבל הוא אינו רלוונטי לאמור זה.

Ruth Lapidot, *A Recent Agreement on the Holy Places in Jerusalem*, 7 35
ISRAEL JOURNAL OF FOREIGN AFFAIRS 61 (2013); *Custodianship over Holy Sites*, KING
ABDULLAH OFFICIAL WEBSITE (2021) (להלן: **ההסכם**).

נמצאים המקומות הקדושים. אומנם ירדן התנתקה מהגדה המערבית ומירושלים בשנת 1988,³⁶ אבל לטענתה, הניתוק אינו חל על המקומות הקדושים.³⁷ ההצדקה למינויו של המלך עבדאללה היא היותו צאצא של השריף חוסיין בן עלי ממכה, שהיה בשעתו (1924) כליף וממונה על המקומות הקדושים. נראה לנו שהעובדה שאף לא אחד משני הצדדים אינו שולט בהר הבית אינה פוגעת בתוקפו לאור העובדה שישראל מסרה כבר ב-1967 את ניהול האתר לידי הווקף. כמו כן יש להזכיר את עמדתה של ישראל באמנת השלום עם ירדן, כפי שצוין לעיל. ההסכם נועד כנראה לחול גם על מקומות הקדושים הנצרות, בעיקר הפטריארכיה היוונית-אורתודוקסית, בהסתמך על חקיקה ירדנית משנת 1958.³⁸ אבל כיום המשפט הירדני אינו חל עוד בירושלים, אלא המשפט הישראלי.

את הדתות הלא-מוסלמיות מזכיר ההסכם באופן לקוני בלבד: "תוך הכרה בחשיבות של ירושלים לדתות אחרות".³⁹

אילו מקומות קדושים כפופים לממונה? לעיל הצגנו את הכוונה לכלול בהסדר גם עדות נוצריות מסוימות. הדבר בולט בעובדה שלעיתים הטקסט עוסק במקומות קדושים ללא הוספת המילה "מוסלמים".

באשר לשטח שבו מדובר, הוא גדול מאוד: "אל-מסג'יד אל-אקצה עם 144 הדונם שלו, ובכלל זה מסגד הקיבלי של אל-אקצה, מסגד כיפת הסלע וכל המסגדים שלו, בניינים, חצרות, חומות, שטחים צמודים מעל ומתחת לאדמה, וכן נכסי הוואקף הכרוכים במסג'יד אל-אקצה, לסביבתו או לעולים אליהם לרגל (שיקרא

Jordan: Statement Concerning Disengagement from the West Bank and Palestinian Self-Determination, 27 International Legal Materials 1637 (1988).

37 לפי הצהרה של ממשלת ירדן מיום 28 ביולי 1988, ההתנתקות איננה חלה על "הווקף, עניינים איסלאמיים וקדושים ובתי הדין השרעיים". הודעה רשמית של ממשלת ירדן על תפקידה של ירדן בירושלים פורסמה בין היתר ב-PASSIA, Documents on Jerusalem, vol. 3, 196-197 (Jerusalem, 2007)

38 על חוק זה ראו DAPHNE TSIMHONI, CHRISTIAN COMMUNITIES IN JERUSALEM AND THE WEST BANK SINCE 1948: A HISTORICAL, SOCIAL AND POLITICAL STUDY 41-42 (1993)

39 ההסכם, לעיל ה"ש 35, מבוא, בפסקה B.

להלן אל-חראם אל-שריף)⁴⁰, דהיינו, הר הבית כולו וסביבתו. נוסף על כך מדובר בכל המקומות הקדושים למוסלמים, ללא פירוט,⁴¹ ואף מוזכר "הסטטוס המיוחד של ירושלים כעיר קדושה באסלאם".⁴² מכאן שכל העיר עשויה להיחשב מקום קדוש לאסלאם. הגדרה רחבה זו עולה בקנה אחד עם נטיית המוסלמים להגביר את חשיבותה של ירושלים באסלאם.⁴³

כעת נבחן מה הם תפקידיו וסמכויותיו של הממונה. תפקידים אלה הוגדרו בהסכם באופן נרחב מאוד. עליו לשמר על המקומות הקדושים, במיוחד על הר הבית (בלשון ההסכם: אל-חראם אל-שריף). עליו להבטיח שהר הבית ויתר המקומות הקדושים יכובדו ויובטח למוסלמים חופש הגישה, ובכלל זה חופש הביקור, וכן חופש הפולחן. יש לנהל את המקומות הקדושים כך שיישמרו זהותם ומעמדם הדתי, וכן "חשיבותם ההיסטורית, התרבותית והאמנותית, וכן הפיזית".⁴⁴

יתרה מזו, לממונה גם תפקידים בינלאומיים. עליו לייצג את האינטרס של המקומות הקדושים בפורומים ובארגונים בינלאומיים. נוסף על כל אלה, עליו "לפקח על מוסד הוואקף בירושלים ולנהל אותו ואת נכסיו בהתאם לדינים של הממלכה ההאשמית של ירדן".⁴⁵

ההסכם גם צופה התייעצויות בין המלך לפלסטינים על נושאים הנוגעים למקומות הקדושים "כאשר זה נחוץ".⁴⁶

להסכם זה חסרונות רבים. הוא מתעלם מקיומה של מדינת ישראל, ויתרה מזאת, הוא מתיימר להעניק ריבונות על השטחים שבהם נמצאים המקומות הקדושים,

40 שם, מבוא, בפסקה C.

41 למשל שם, בפסקה B.

42 שם.

43 יצחק רייטר מירושלים למכה ובחזרה: ההתלכדות המוסלמית סביב ירושלים (2005).

44 ההסכם, לעיל ה"ש 35, בסעיף 2.

45 הצדדים להסכם התעלמו מחולת המשפט הישראלי בירושלים. ראו ברקוביץ, לעיל ה"ש 3.

46 ההסכם, לעיל ה"ש 35, בסעיף 3.2.

לפלסטין. המקומות הקדושים נמצאים ברובם בעיר העתיקה ובאגן ההיסטורי, שיש חילוקי דעות בדבר מעמדם ואשר אולי בעתיד יתנהל משא ומתן על עתידם. הגדרת הר הבית בהסכם היא רחבה עד כדי כך שהיא עלולה לכלול את הכותל המערבי, הנמצא בחומה החיצונית של הר הבית. הניסיון לכלול בסמכות הממונה גם מקומות קדושים לדתות אחרות אינו סביר. בעיית ההגדרה המוגזמת מראה שוב שחשוב להגיע להסכם על רשימת המקומות הקדושים ועל גבולותיהם. המעלה של ההסכם היא בכך שהוא מקנה את השמירה על המקומות הקדושים לירדן – מדינה אשר לה אמנת שלום עם ישראל, ואשר נלחמת בטרור. ההסכם מקנה זכות גישה ופולחן למוסלמים בלבד, בשונה מעמדת ישראל כפי שתתואר בקטע הבא, אבל אינו שולל במפורש את זכות הביקור מבני דתות אחרות, כפי שעשתה סעודיה בנוגע למכה ולמדינה. הקביעה שהממונה יפעל על פי דיניה של ירדן, גם היא מעוררת תמיהה. ירדן הודיעה בשנת 1988 שהיא מתנתקת מהגדה, ובכלל זה מירושלים, ובשנת 1994 כרתה אמנת שלום עם ישראל, אשר בה רק הבטחה של ישראל שתכבד את קשריה של ירדן עם המקומות הקדושים לאסלאם בירושלים (ראו לעיל). לכן קשה להצדיק את הטענה בדבר תחולת המשפט הירדני על ניהול מקומות קדושים בירושלים. ייתכן שמקור הקביעה הזאת הוא ברצון להראות שישאל אינה שליטה חוקית בירושלים אלא זהו שטח כבוש.

לכסוף, עלינו להזכיר שמדובר כאן בהסכם דו-צדדי בין מלך ירדן לראש הרשות הפלסטינית ושהוא מחייב אך ורק את שני אלה ואת הגופים שהם מייצגים.

המסמך הבינלאומי הנוסף בדבר הר הבית הוא משנת 2015. באוקטובר 2015 בוצעו מעשי איבה חמורים על הר הבית בין פלסטינים, ערבים ישראלים ויהודים. המשבר יושב בתיווכו של שר החוץ של ארצות הברית: תחילה נמסרה הצהרה שלו, ולאחר מכן הצהרה אחרת, של ראש ממשלת ישראל בנימין נתניהו.⁴⁷ בהצהרה זו, ישראל הבטיחה שתקיים את הסטטוס-קוו על הר הבית. לאחר ניתוח ההצהרה הישראלית בדבר הסטטוס-קוו נבחן אם יש לה תוקף מחייב על פי

Statement by PM Netanyahu regarding the Temple Mount, ISRAEL MINISTRY OF FOREIGN AFFAIRS (Oct. 24, 2015) (online); Ruth Lapidoth & Tomer Tregler, *The Temple Mount: Israel's Commitment to the Status Quo*, 11 ISRAEL JOURNAL OF FOREIGN AFFAIRS 15 (2017)

המשפט הבינלאומי. אין אנו דנים כאן בהצהרה של ארצות הברית, משום שאין בה התחייבות.

הצהרתו של נתניהו החלה באזכור "חשיבותו של הר הבית ל-3 הדתות המונותאיסטיות". כמו כן הוא אישר שוב את "מחויבותה של ישראל לקיים ללא שינוי את הסטטוס קוו על הר הבית, בדיבור ובמעשים" (התרגום שלנו). אין לישראל כוונה לחלק את הר הבית, והיא הכירה באמנת השלום משנת 1994 בתפקידה המיוחד של ירדן ו"בתפקידו ההיסטורי של המלך עבדאללה השני". ייתכן שיש כאן רמז להסכם בין עבדאללה לעבאס, שנדון לעיל. את עיקרו של הסטטוס־קוו תיאר נתניהו כדלקמן: "מוסלמים מתפללים על הר הבית, אלה שאינם מוסלמים מבקרים בהר הבית". העמדה הזאת מתוארת כמדיניות רבת־השנים של ישראל, אבל כפי שנראה להלן, חלו שינויים חשובים בתוכן הסטטוס־קוו מאז 1967. ההצהרה גם מציינת שמן הראוי שהמתפללים והמבקרים לא יהיו אויביקט לאלימות, לאיומים ולהפחדה. המשפט הבא נראה לנו חשוב: "אנחנו נמשיך להבטיח גישה להר הבית למתפללים ולמבקרים שוחרי שלום תוך שמירה על הסדר הציבורי והביטחון". במשפטים הנוספים מדובר על הצורך בשיתוף פעולה עם הווקף הירדני (הווקף הפלסטיני אינו מוזכר). ראש הממשלה פנה לכל הרשויות כדי שיפעלו להפסקת האלימות ולהחזרת שקט יחסי.

כעת הגיעה השעה לבדוק את מרכיביו של אותו סטטוס־קוו שישראל התחייבה לקיים. המונח סטטוס־קוו מקורו בלטינית, ופירושו: "המצב כפי שהוא"⁴⁸. בעבר נהגו להשתמש בביטוי בהקשר של מלחמות: סטטוס־קוו *ante bellum* הוא המצב לפני המלחמה, ואילו סטטוס־קוו *post bellum* הוא מצב העמדות בתום הקרבות. המונח מתייחס בדרך כלל למצב העובדתי או המשפטי בנקודת זמן מסוימת. בהקשר שלנו, הכוונה היא כנראה למצב כפי שהיה בפועל, וכפי הנראה, למה שנתניהו קרא בנאומו "מדיניות רבת־שנים" (*long-standing policy*). מדיניות זו אוזכרה לעיל ("מוסלמים מתפללים על הר הבית, אלה שאינם מוסלמים מבקרים בהר").

Wilhelm G. Grewe, "Status Quo," *ENCYCLOPEDIA OF PUBLIC INTERNATIONAL LAW*, 48 vol. 4, 687 (Rudolf Bernhardt ed., 2000); Susanne Wasum-Rainer, "Status Quo," *MPEPIL* (updated September 2006)

מן הראוי שנתאר בקצרה את התפתחות הסטטוס־קוו על הר הבית. במלחמת ששת הימים, ישראל כבשה את הר הבית, ומי שהיה אז שר הביטחון, משה דיין, הנהיג הסדרים מסוימים בו. הסדרים אלה כונו סטטוס־קוו, וכללו בעיקר את הנקודות הבאות:

- הווקף הממומן בידי ירדן ימשיך לנהל את המקום.
- יהודים יורשו לבקר בהר הבית, אבל יופנו לכותל המערבי לתפילה.
- ממשלת ישראל תהיה אחראית לביטחון על ההר.
- המשפט הישראלי יחול על ההר.
- יהודים יהיו רשאים לעלות להר רק דרך שער המוגרבים.

בשלב מאוחר יותר נקבע גם שאין להניף דגלים על ההר.⁴⁹

הסדרים אלה עברו שינויים עם השנים. צומצם מספר האנשים שהורשו לבקר בהר וצומצמו גם שעות הביקור; המשפט הישראלי לא הוחל על ההר. הדברים אמורים במיוחד בחוקי הבנייה והתכנון ובחוק העתיקות; התרחב תפקידה של ירדן בהר; שטחי התפילה המוסלמים גדלו מאוד באמצעות הקמת מסגדים נוספים (אל־מרוואני, אל־אקצא הקדום והפיכת כיפת הסלע למסגד).⁵⁰

מכיוון שבהצהרת נתניהו לא הוזכר תאריך אחר, יש להניח שדבריו מתייחסים לסטטוס־קוו כפי שהיה ביום מתן ההצהרה, דהיינו, 24 באוקטובר 2015. יש לציין שלהצהרה זו חשיבות רבה, שכן זו הפעם הראשונה שראש ממשלה של ישראל מצהיר שרק למוסלמים זכות להתפלל על הר הבית.

עלינו לבדוק אם ההצהרה יצרה התחייבות משפטית. כדי להשיב על שאלה זו, עלינו לבדוק באילו תנאים הצהרה חד־צדדית מחייבת על פי המשפט הבינלאומי. הדרכה לחיפוש התשובה אפשר למצוא במסמך של הוועדה למשפט בינלאומי

49 נדב שרגאי הסטטוס קוו בהר הבית: שינויים, גורמים ותהליכים נלווים 15 (2016).

50 שם, בעמ' 18-28. על הסטטוס־קוו בהר הבית ראו גם יצחק רייטר סטטוס־קוו בתהליכי שינוי: מאבקי שליטה בהר הבית (2016).

שליד עצרת האו"ם.⁵¹ הרוח של הוועדה קבע עקרונות מנחים (guiding principles), והוא מבוסס על פסקי דין רבים ושונים ועל הפרקטיקה. לפי הרוח, הצהרה חד-צדדית תהיה מחייבת מבחינה משפטית אם התקיימו התנאים הבאים: ההודעה ניתנה בפומבי, הנוסח והנסיבות מראים שאכן הייתה כוונה למסור הצהרה מחייבת, הנוסח ברור ומכיל הוראות ספציפיות והצהרה ניתנה בידי אדם המוסמך לתת אותה. נראה לנו שכל התנאים האלה התמלאו בהצהרת ראש הממשלה בעניין קיום הסטטוס-קוו. התחייבות חד-צדדית, כמו כל התחייבות, עשויה להתבטל בנסיבות מסוימות. יש לזכור שביטול צריך לענות על דרישות שונות המבטיחות תום לב והיעדר שרירות.⁵² למשל, בהתקיים תנאים מסוימים, ובכפוף לסייגים, אפשר לשנות או לבטל התחייבות חד-צדדית עקב שינוי יסודי בנסיבות. בנושא סמכות הביטול, ההנחיות מושפעות מהדינים המקובלים בנוגע לביטול אמנות.

בסעיף זה עסקנו במשפט הקיים, ולא בהצעות לשיפורים. במהלך השנים נוסחו מספר ניכר של המלצות והצעות ליישוב חילוקי הדעות בדבר הר הבית, כגון המלצותיו של נשיא ארצות הברית ביל קלינטון משנת 2000, יוזמת ז'נבה של ד"ר יוסי ביילין ויאסר עבד-רבו משנת 2003, ולאחרונה, ה"חזון" (vision) של נשיא ארצות הברית דונלד טראמפ (ביום 28 בינואר 2020).⁵³ תוכנית זו עוסקת גם בירושלים ובמקומות הקדושים, ובמיוחד בהר הבית. המסמך מציין את הביטחון שמדינת ישראל העניקה למקומות הקדושים ולהר הבית, וכן את כיבוד הסטטוס-קוו (סעיף 5). לפיכך יש לשמור על ירושלים כעיר מאוחדת תוך שימור הממשל

Guiding Principles Applicable to Unilateral Declarations of States 51 Capable of Creating Legal Obligations, UN Doc. A/CN.4/L.703, 20 July 2006 (להלן: עקרונות מנחים), התקבל על ידי הוועדה למשפט בינלאומי בשנת 2006. ראו Víctor Rodríguez Cedeño & María Isabel Torres Cazorla, "Unilateral Acts of States in International Law," *MPEPIL* (updated 2017); Edith Brown Weiss, *Establishing Norms in a Kaleidoscopic World: General Course on International Law*, 396 RECUEIL DES COURS DE L'ACADÉMIE DE DROIT INTERNATIONAL DE LA HAYE, 101-108 (2018).

52 סעיף 10 לעקרונות מנחים, לעיל ה"ש 51.

53 ראו Peace to Prosperity: A Vision to Improve the Lives of the Palestinian and Israeli People (28 January, 2020)

הקיים בה (כלומר, שליטה ישראלית בהר הבית תוך שימור הסטטוס-קוו). ראש ממשלת ישראל הסכים לתכנית זו בכללותה אבל הרשות הפלסטינית דחתה אותה מכול וכול, והדבר גרם למשבר דיפלומטי חמור בין הפלסטינים לארצות הברית. יצוין שמבחינה משפטית, לתוכנית השלום האמריקנית אין שום תוקף מחייב, משום שהצדדים לא הגיעו להסכמה בנוגע אליה. הגם שזהו אולי מסמך בעל משמעות פוליטית, התוכנית אינה משפיעה על המצב בהר הבית מבחינה משפטית.

עד כה דנו בדינים החלים על הר הבית. מן הראוי לבדוק כעת את היחס אשר לו וזכה הר הבית מטעם שני ארגונים בינלאומיים רלוונטיים: האו"ם ואונסק"ו.

כידוע, האו"ם היה ועודנו מעורב בסכסוך הישראלי-פלסטיני, וגופיו השונים קיבלו בין היתר כמה החלטות הנוגעות למקומות הקדושים בירושלים, ובאופן מיוחד, למקומות הקדושים בהר הבית.

ה. הר הבית בדין האו"ם ואונסק"ו

לצורך בדיקה זו נבחין בין גופי האו"ם השונים: העצרת הכללית, מועצת הביטחון, המועצה לזכויות האדם ומועצת הנאמנות (שאינה פעילה עוד). הבחנה חשובה שיש לעשותה כבר בשלב זה היא התוקף המשפטי של החלטות הגופים הללו.

מועצת הנאמנות הייתה גוף שפעל בכפוף לסמכות העצרת הכללית. תפקידה היה לסייע ולעקוב אחר מצבם של שטחי נאמנות, כלומר, שטחים ללא עצמאות, כגון שטחי מנדט לשעבר.⁵⁴ למועצה לא הייתה סמכות לקבל החלטות מחייבות. פעילותה הופסקה בשנת 1994 משום שלא נותרו עוד שטחי נאמנות.

להחלטות העצרת הכללית שאינן נוגעות למינהל של האו"ם אין תוקף משפטי מחייב בעבור המדינות החברות,⁵⁵ משמע, החלטות העצרת הן בגדר המלצות והבעת עמדות של המדינות החברות בה.

הגוף המוסמך לקבל החלטות מחייבות הוא מועצת הביטחון. המועצה מוסמכת לקבל הן המלצות הן החלטות מחייבות בתנאים מסוימים,⁵⁶ אבל מכיוון שבנושא שלנו כל ההחלטות שהתקבלו עד כה הן במעמד של המלצות, לא נפרט מה הם התנאים הנדרשים כדי שהחלטות המועצה תהיינה מחייבות.

כעת נבחן את החלטות גופי האו"ם בנוגע למקומות הקדושים בישראל בכלל והר הבית בפרט. כבר בתוכנית החלוקה שהתקבלה בעצרת הכללית בנובמבר 1947, שהמליצה בין היתר על כינואם ירושלים, נקבע שהזכויות הקיימות בנוגע למקומות קדושים בארץ ישראל לא ישונו.⁵⁷ ההחלטה ממשיכה ומפרטת שיש להבטיח את הגישה ואת אפשרות הביקור במקומות הקדושים והמעבר אליהם לכל האזרחים והתושבים של שתי המדינות שהיו אמורות לקום, כמו גם לזרים, ללא הפליה על רקע לאום, ובכפוף לצורכי הביטחון הלאומי והסדר הציבורי.⁵⁸ נוסף על כך נקבע שיש לשמר את המקומות הקדושים⁵⁹ ולהימנע מגביית מיסים באופן שייצור הפליה בין מקומות קדושים שונים, וכן להימנע משינוי המיסוי הקיים בעת אימוץ ההחלטה.⁶⁰ על רקע הסכסוך הגובר בין היישוב היהודי והערבי בארץ, מועצת הביטחון קראה לכל הארגונים הפועלים בארץ – ובאופן מיוחד

55 שם, בטעיפים 10-14.

56 שם, בטעיף 25. לדיון בתנאים שלפיהם החלטות תהיינה מחייבות ראו *Legal Consequences for States of the Continued Presence of South Africa in Namibia (South West Africa) notwithstanding Security Council Resolution 276 (1970)*, Advisory Opinion, I.C.J. Rep. 1971 (June 21), p. 16, para. 106-114

57 החלטת העצרת מספר 181 (II): *Future Government of Palestine*, U.N. Doc A/RES/181(II), 29 November 1947, פרק 1, טעיף 1.

58 שם, בטעיף 2.

59 שם, בטעיף 3.

60 שם, בטעיף 4.

לסוכנות היהודית ולוועד הערבי העליון – להימנע מפעולות העלולות לסכן את המקומות הקדושים.⁶¹

לאחר שקמה מדינת ישראל ובמהלך מלחמת העצמאות חזרה העצרת הכללית וקבעה שיש להגן על המקומות הקדושים ולהבטיח גישה חופשית אליהם בהתאם לזכויות ולמנהגים ההיסטוריים הנהוגים.⁶² גם מועצת הביטחון השתמשה בשפה דומה.⁶³ במהלך מלחמת העצמאות קראה מועצת הביטחון לכל הממשלות המעורבות בלחימה לעשות ככל האפשר כדי להגן על המקומות הקדושים בירושלים ולאפשר את המשך פעולתם ואת הגישה אליהם.⁶⁴ הר הבית לא צוין במפורש, אבל המושג "מקומות קדושים" כולל מן הסתם גם אותו. בשנת 1949, לאחר תום הקרבות, חזרה העצרת הכללית של האו"ם על עמדתה שיש להשליט בירושלים משטר בינלאומי שיבטיח את ההגנה על המקומות הקדושים בעיר,⁶⁵ וביקשה ממועצת הנאמנות להכין את "חוקת ירושלים" – מסמך משפטי שיסדיר את המשטר הבינלאומי בעיר.⁶⁶ המועצה הגישה לעצרת הכללית הצעת חוקה זו בשנת 1950, אחרי שירדן לא נענתה לקריאת מועצת הנאמנות לשיתוף פעולה. המועצה קבעה שהסיכוי לשיתוף פעולה עם ממשלות ירדן וישראל ליישום החוקה אינו נראה סביר.⁶⁷ חוקת ירושלים כללה הוראה בדבר שמירה

61 S.C. Res. 46, U.N. SCOR, U.N. Doc S/RES/46 (1948) 1(f) (להלן: החלטת מועצת הביטחון 46).

62 United Nations General Assembly Resolution 194 (III): Palestine – Progress Report of the United Nations Mediator (11 December 1948) U.N. Doc A/RES/194(III), Para. 7

63 החלטת מועצת הביטחון 46, לעיל ה"ש 61, שם.

64 S.C. Res. 50, U.N. SCOR, U.N. Doc S/RES/50 (1948), Article 5

65 United Nations General Assembly Resolution 303 (IV): Palestine: Question of an international regime for the Jerusalem area and the protection of the Holy Places (9 December 1949) U.N. Doc A/RES/303(IV), Para. 1

66 שם, בסעיף 2.

67 United Nations Trusteeship Council Resolution 234: Question of

על חופש הדת⁶⁸ והסדר מפורט המסמך ואף מחייב את מושל העיר ירושלים לשמר את המקומות הקדושים ולהגן עליהם.⁶⁹ החוקה התייחסה למקומות קדושים באופן כללי ולא להר הבית באופן מיוחד. היא מעולם לא יושמה בפועל.

לאחר מלחמת ששת הימים ואיחוד ירושלים ב־1967 התקבלה במועצת הביטחון החלטה 242 (1967), שהיא אבן פינה לכל ההסדרים בין ישראל לשכנותיה. החלטה זו לא התייחסה כלל למקומות הקדושים. החלטות מועצת הביטחון שהתקבלו בשנתיים שלאחר מכן על רקע החלטת המשפט הישראלי על ירושלים המאוחדת ואשר אזכרו גם את החלטות 2253 ו־2254 של העצרת הכללית קראו לישראל לחדול מלבצע שינויים במעמדה של ירושלים.⁷⁰

ראוי לציין שעד שנת 1969 לא התייחסו החלטות מועצת הנאמנות, העצרת הכללית ומועצת הביטחון באופן מיוחד להר הבית או למקומות הקדושים בו.

לאחר הצתת מסגד אל־אקצא בשנת 1969 בידי צעיר נוצרי התייחסה מועצת הביטחון לראשונה, בהחלטה 271 (1969),⁷¹ באופן ישיר למסגד אל־אקצא, וקבעה שהנזק שנגרם למסגד ממחיש את הצורך בכך שישראל תפסיק להפר את החלטות המועצה⁷² ואת החלטות העצרת הכללית.⁷³ החלטה זו קישרה בין הצורך לשמור על המקומות הקדושים לבין הפעילות הישראלית, אשר לפי

an International Regime for the Jerusalem Area and Protection of Holy Places, T.C. Res 234, U.N. TCOR, T/RES/234(VII) (1950)

68 שם, נספח II לחוקת העיר ירושלים כפי שאושר בידי מועצת הנאמנות של האו"ם ביום 4 באפריל 1950, בטעיף 9.

69 שם, בטעיף 38.

70 ראו החלטת מועצת הביטחון S/RES/252:252, U.N. SCOR, U.N. Doc S/RES/252, S.C. Res. 252, U.N. SCOR, U.N. Doc S/RES/252 (1968), וכן החלטה 267:267, U.N. SCOR, U.N. Doc S/RES/267 (1969), S.C. Res. 267, U.N. SCOR, U.N. Doc S/RES/267 (1969).

71 S.C. Res. 271, U.N. SCOR, U.N. Doc S/RES/271 (1969), Para. 3.

72 החלטות 252 (1968) ו־267 (1969) של מועצת הביטחון של האו"ם.

73 החלטות 2253 (1967) ו־2254 (1967) של העצרת הכללית של האו"ם.

החלטות 252 (1968) ו-267 (1969) של המועצה שינתה את מעמדה של ירושלים. מעניין עוד לציין שהחלטה 271 של מועצת הביטחון קבעה שנוק או חילול של מקומות קדושים בירושלים מסכנים את השלום ואת הביטחון הבינלאומיים – טרמינולוגיה האופיינית למנגנון יישוב הסכסוכים בדרכי שלום שנדון בפרק שש של מגילת האו"ם.⁷⁴

בעקבות החפירה של מנהרות הכותל בשנת 1981 קבעה העצרת הכללית שחפירות ושינוי הנוף במקומות קדושים הם הפרה של המשפט הבינלאומי ושל אמנת ז'נבה הרביעית להגנה על אזרחים בזמן מלחמה,⁷⁵ ודרשה מישראל להפסיק את החפירות מתחת להר הבית. בהחלטה זו צוינו מסגד אל-אקצא וכיפת הסלע במפורש.⁷⁶ גם מועצת הביטחון המשיכה להזכיר את הצורך להגן על אופיים המיוחד של המקומות הקדושים.⁷⁷

בעקבות חקיקת חוק יסוד: ירושלים בירת ישראל, בידי הכנסת בשנת 1980, הצהירה המועצה שזו הפרה של אמנת ז'נבה הרביעית וקראה לישראל לעמוד בחובותיה כמעצמה כובשת.⁷⁸ קריאה דומה הושמעה בעקבות מהומות הר הבית בשנת 1990.⁷⁹ בתקופה זו, הן העצרת הכללית הן מועצת הביטחון התייחסו באופן ישיר להר הבית ולמקומות הקדושים בו, וכן התייחסו לראשונה להפרות כביכול של המשפט הבינלאומי בידי ישראל בנוגע להר הבית, אם כי ללא פירוט אילו כללים הופרו. טרמינולוגיה זו נשמעה מצד מועצת הביטחון גם לאחר פתיחת

74 מגילת האו"ם, בסעיף 133(1).

United Nations General Assembly Resolution 36/15: Recent developments in connexion with excavations in eastern Jerusalem (28 October 1981) U.N. Doc A/RES/36/15, Para. 1

76 שם, בסעיף 3.

77 ראו למשל החלטת מועצת הביטחון 465: S.C. Res. 465, U.N. SCOR, U.N. Doc S/RES/465 (1980)

78 S.C. Res. 476, U.N. SCOR, U.N. Doc S/RES/476 (1980), para. 3

79 S.C. Res. 672, U.N. SCOR, U.N. Doc S/RES/672 (1990), Para. 1, 3

מנהרות הכותל ב־1996⁸⁰ ולאחר עלייתו של אריאל שרון להר הבית בשנת 2000.⁸¹

בשנת 2015 קיבלה העצרת הכללית החלטה נגד ההתנחלויות הישראליות וקראה להימנע מהתגרות, מהרס ומאלימות מצד המתנחלים נגד הפלסטינים ומקומותיהם הקדושים, כולל במזרח ירושלים.⁸² שנה לאחר מכן חזרה העצרת וקראה לישראל לכבד את הסטטוס־קוו במקומות הקדושים ולהימנע מפרובוקציות, מהסתה ומאלימות בהם, כולל בהר הבית.⁸³ העצרת חזרה על קריאה זו גם בשנים⁸⁴ 2017 ו־2018,⁸⁵ והביעה בשנים האחרונות את חששה מפני מתיחות ואלימות במקומות קדושים בירושלים, כולל בהר הבית.⁸⁶

S.C. Res. 1073, U.N. SCOR, U.N. Doc S/RES/1073 (1996) 80

S.C. Res. 1322, U.N. SCOR, U.N. Doc S/RES/1322 (2000), Para. 1, 3 81

United Nations General Assembly Resolution 70/89: Israeli settlements in the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem, and the occupied Syrian Golan (15 December 2015) U.N. Doc A/RES/70/89, Para. 6 82

United Nations General Assembly Resolution 71/25: Jerusalem (16 December 2016) U.N. Doc A/RES/71/25, Para. 4 83

United Nations General Assembly Resolution 72/14: Peaceful settlement of the question of Palestine (7 December 2017) U.N. Doc A/RES/72/14 84

United Nations General Assembly Resolution 73/22: Jerusalem (30 November 2018) U.N. Doc A/RES/73/22 85

United Nations General Assembly Resolution 71/98: ראו לדוגמה 86
Israeli practices affecting the human rights of the Palestinian people in the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem (23 December 2016) U.N. Doc A/RES/71/98; United Nations General Assembly Resolution 72/87: Israeli practices affecting the human rights of the Palestinian people in the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem (14 December 2017) U.N. Doc A/RES/72/87; United Nations General Assembly Resolution 73/99: Israeli practices affecting the human rights of the Palestinian people in the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem (18 December 2018) U.N. Doc A/RES/73/99, ולאחרונה, United Nations General Assembly Resolution

תופעה הבולטת בהחלטות גופי האו"ם היא אימוץ מוחלט של השם הערבי-מוסלמי "אל-חרם אל-שריף": Al-Haram Al-Sharif כדי לתאר את המתחם, שעה שהמונח הניטרלי Temple Mount לא אוזכר אף לא פעם אחת אף על פי שההחלטות מנוסחות בדרך כלל בראש ובראשונה באנגלית. בדומה לכך, הכותל המערבי נקרא בהחלטות גופי האו"ם "אל-בוראק": Al-Buraq Wall, ולא הוזכר אף לא באחת מההחלטות המונח Western Wall. שימוש מגמתי זה בשפה בנוגע להר הבית מלמד על עמדה לא אוכייקטיבית ומצערת מצד גופי האו"ם השונים. הכוונה היא כפי הנראה לעורר את הרושם שהר הבית קדוש למוסלמים בלבד.

כאמור, בכל החלטותיה, מועצת הביטחון "קראה" (called) לצדדים לפעול ולא "חייבה" (decided), כלומר, החלטות אלו לא יצרו חובה משפטית. אכן, עד כה כל ההחלטות של גופי האו"ם בעניין המקומות הקדושים בישראל הן בגדר המלצות בלבד.

שניים מגופי האו"ם עוסקים במיוחד בזכויות אדם: האחד הוא מועצת זכויות האדם (הירועה ביחסה העוין לישראל). המועצה הוקמה בשנת 2006 במקום הוועדה לזכויות האדם שהוקמה בשנת 1946;⁸⁷ השני הוא הנציב העליון לזכויות אדם, גוף שהוקם בשנת 1993 ואשר פועל עד היום. כמו החלטות רוב גופי האו"ם גם החלטותיהם של גופים אלה אינן מחייבות מבחינה משפטית.⁸⁸

74/89: Israeli practices affecting the human rights of the Palestinian people in the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem (26 December 2019) U.N. Doc A/RES/74/89

"Brief History of UN Human Rights," *United Nations Human Rights: Office of the High Commissioner* (online) 87 ראו

Beate Rudolf, "United Nations Commission on Human Rights/United Nations Human Rights Council," *MPEPIL*, para. 17, 20 (updated September 2008) 88

שני הגופים הללו התריעו על כך שישראל אינה מאפשרת כניסה חופשית לכל המוסלמים להר הבית. הדברים מופיעים הן בדוחות של הנציב העליון⁸⁹ הן בדוחות של מועצת זכויות האדם.⁹⁰ בהחלטות שונות הביעה מועצת זכויות האדם חשש כבד מהגבלת הגישה של פלסטינים למקומות הקדושים, כולל מסגד אל-אקצא.⁹¹ כמו כן היא דרשה מישראל להפסיק את החפירות הארכיאולוגיות במתחם אל-אקצא.⁹²

89 בחלק מהדוחות השנתיים, הבוחנים לכאורה אך ורק ציות לזכויות אדם, צוין שישראל מקשה באופן משמעותי על פלסטינים מהגדה המערבית ומעזה את הכניסה למסגד אל-אקצא. ראו לדוגמה Summary prepared by the Office of the High Commissioner for Human Rights, in accordance with paragraph 15 (c) of the annex to Human Rights Council resolution 5/1, U.N. Doc A/HRC/WG.6/3/ISR/3, 15 September 2008, para. 18 שהגבלת הגישה מצד ישראל פוגעת בזכות של פלסטינים לקיים פולחן. ראו לדוגמה Ensuring accountability and justice for all violations of international law in the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem: comprehensive review on the status of recommendations addressed to all parties since 2009, U.N. Doc A/HRC/35/19, 12 June 2017, para. 47 אלא עולה שעל ישראל מוטלת החובה לאפשר גישה להר הבית.

90 דוחות שנתיים כללו המלצות שקראו לישראל להימנע מחפירות ארכיאולוגיות סביב מסגד אל-אקצא. ראו לדוגמה Universal Periodic Review, Israel, U.N. Doc A/HRC/10/76, 8 January 2009, para. 41 (Commission of Inquiry) שבחנו אירועים מוגדרים מראש הובעה ביקורת על ההגבלות שהטילה ישראל על חופש הגישה למסגד אל-אקצא. ראו לדוגמה Report of the independent commission of inquiry established pursuant to Human Rights Council resolution S-21/1, U.N. Doc A/HRC/29/CRP.4, 23 June 2015, para. 504 שנשלחו למזכ"ל האו"ם. ראו לדוגמה Human rights situation in the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem, U.N. Doc A/HRC/28/45, 5 March 2015, para. 55

91 ראו לדוגמה Religious and cultural rights in the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem (28 September 2007), U.N. Doc A/HRC/RES/6/19

92 ראו לדוגמה The grave human rights violations by Israel in the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem (14 April 2010), U.N. doc A/HRC/RES/13/8, para. 7

ארגון בינלאומי נוסף שהוא רלוונטי למקומות הקדושים ולשמירה עליהם הוא ארגון אונסק"ו (UNESCO) שהוזכר לעיל. נפנה כעת לבחון את הארגון, את יחסיו עם ישראל ואת החלטותיו הנוגעות להר הבית.

מטרתו של אונסק"ו היא לתרום לשלום ולביטחון באמצעות קידום שיתוף פעולה בין מדינות בתחומי החינוך, המדע והתרבות כדי לשפר את כיבודם של ערכי הצדק, שלטון החוק, זכויות האדם וחירויות היסוד המובטחים במגילת האו"ם.⁹³ במסגרת זו, אונסק"ו עוסק רבות בנושא שימור המקומות הקדושים, ובכלל זה בסוגיית הר הבית.

לאונסק"ו שלושה גופים עיקריים: הוועידה הכללית, הקובעת את המדיניות ואת קווי הפעולה המנחים של הארגון;⁹⁴ חבר המנהלים, האחראי לביצוע התוכניות שהוועידה אימצה;⁹⁵ המזכירות, שהיא הגוף המנהלי של הארגון. בשל תפקידו הביצועי של חבר המנהלים נבחן את החלטותיו, המשקפות גם את סדר היום הכללי של הארגון.

גם פה מן הראוי לבחון בקיצור את התוקף המשפטי של החלטות אונסק"ו. המדינות החברות בארגון הסכימו לפתח אמצעי תקשורת בין העמים כדי לקדם הבנה הדדית במטרה למנוע מלחמות בעתיד,⁹⁶ וכן הסכימו שהארגון יקדם מטרות אלו באמצעות פעילות שתתרכז בקידום שיתוף פעולה והבנה בין מדינות, במתן המלצות ובייעוץ למדינות בהתאם לאמנות הבינלאומיות הרלוונטיות.⁹⁷ נמצא אפוא שההמלצות וההכרזות של אונסק"ו אינן מחייבות מבחינה משפטית, הגם שאפשר אולי לראותן כהתחייבויות פוליטיות ומוסריות שמדינות מקבלות

93 חוקת אונסק"ו, 4 UNTS 275, Article 1(1), 16 Nov. 1945

94 שם, בסעיף 4(2)(B).

95 שם, בסעיף 5(b)(6)(B).

96 שם, בהקדמה.

97 שם, בסעיף 1(2).

לאחר אירועי הירי במתחם הר הבית בשנת 1982 גינה הארגון את פעולות חיילי צה"ל נגד מסגד אל-אקצא.¹⁰³ גם עם פרוץ האינתיפאדה השנייה בשנת 2001 גינה הארגון את שימושה של ישראל בכוח במתחם הר הבית.¹⁰⁴ אומנם עולה מהחלטות אלו שישיראל חייבת להגן על המסגד ולהימנע מפגיעה בו, אבל הדבר לא נאמר במפורש.

נושא נוסף שספג גינוי רב מן הארגון היה חפירת מנהרות הכותל. אונסק"ו קרא לישראל לעמוד בהמלצות מומחי הארגון בנוגע לחפירות לאורך הכותל המערבי.¹⁰⁵ הארגון חזר וגינה את החפירות בכמה הזדמנויות¹⁰⁶ והביע חשש ליציבותו של מתחם הר הבית בעקבות ביצוען.¹⁰⁷ הארגון אף גינה את פתיחת מנהרות הכותל לתיירים בשנת 1996¹⁰⁸ וקרא לישראל להשיב את המצב לזה שהיה קודם פתיחתן.¹⁰⁹ בשנים האחרונות הביע אונסק"ו חשש מכך שישראל

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 127 EX/ DECISION 5.4.1, para. 10 (1987)

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 103 114 EX/DECISION 5.4.2, para. 10 (1982); UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 116 EX/DECISION 5.4.1, para.10 (1983)

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 104 161 EX/DECISION 3.4.2, para. 5 (2001)

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 105 125 EX/DECISION 5.4.1, para. 14 (1986)

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 106 ראו למשל Executive Board, 140 EX/DECISION 5.5.1, para. 4 (1992); UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 147 EX/DECISION 3.6.1, para. 6 (1995); UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 184 EX/DECISION 12, para. 6 (2010)

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 107 145 EX/DECISION 5.5.1, para. 5 (1994)

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 108 150 EX/DECISION 3.4.3. 6 (1996)

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 109 151 EX/DECISION 3.3.1, para. 7 (1997)

מאפשרת פרובוקציות של דתיים קיצונים ושל חיילים ברחבת מסגד אל-אקצא וחזר על הצורך להגן על האותנטיות, על השלמות ועל המורשת התרבותית של המסגד,¹¹⁰ חשש שחזר על עצמו בהחלטות שהתקבלו מאז שנת 2012. דרישות אלו תואמות את חובתה של ישראל לשמר אתרים קדושים, אבל מעניין לציין שבכל החלטותיו עד שנת 2013 נמנע הארגון מלהתייחס באופן ישיר לחובות או להפרות של חובות לפי המשפט הבינלאומי שיש לישראל בנוגע למקומות הקדושים.

הדבר השתנה בשנת 2013, כאשר אונסק"ו גינה את הבנייה הישראלית של פלטפורמה באל-בוראק (השם המוסלמי של הכותל המערבי המופיע בהחלטה) תוך הפרה של אמנת ז'נבה הרביעית משנת 1949, אמנת האג להגנת נכסי תרבות בעת עימות מזוין משנת 1954 והאמנה להגנה על אתרי מורשת עולמיים משנת 1972.¹¹¹ הייתה זו הפעם הראשונה אשר בה הארגון ציין שישראל הפרה כביכול נורמה בינלאומית ספציפית כגון אמנה בינלאומית. הארגון חזר על גינוי זה¹¹² והוסיף וגינה הפרות נוספות שיוחסו לישראל, למשל, מניעת כניסה למוזיאון אל-אקצא, התנכלות לאזרחים, ובכלל זה דמויות דתיות כגון שייח'ים וכמרים, ומניעת פעולות שיקום ליד המסגד.¹¹³ נוסף על כך, הארגון גינה מעצרים בידי ישראל ופציעת אזרחים בתוך מסגד אל-אקצא. הוא גם גינה כניסה של דתיים קיצונים ולובשי מדים (של כוחות הביטחון הישראליים) למסגד, ולראשונה דחק בישראל למנוע מעשים אלה, משום שהיא המעצמה הכובשת.¹¹⁴ גם כאן אפשר לראות התייחסות לחובות בינלאומיות, הנובעות בין היתר ממצב משפטי של

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 110 EX/DECISION 5, para. 14-15 (2012). גינויים אלה חזרו על עצמם בהחלטות 192 (2013), 194 (2014) ו-195 (2014).

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 111 EX/DECISION 11, para. 12 (2014). בהחלטה לא צוין אילו סעיפים באמנות הופרו.

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 112 EX/PX/DR.5.2 para. 12 (2014)

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 113 EX/DECISION 1 (D), para. 6 (2014)

כיבוש ישראלי, ובכללן הגנה על מקומות קדושים. אונסק"ו חזר על גינויוו כלפי ישראל, וקרא לה להפסיק את מניעת ביצוע תשעה עשר פרויקטים לשיקום מסגד אל-אקצא.¹¹⁵ הוא גם התייחס באופן יותר ספציפי לנזק שכוחות ישראליים גרמו לחלונות מסגד אל-קיבלי באל-אקצא,¹¹⁶ למניעת שיקום שער אל-ראמה בירי ישראל¹¹⁷ ולפעולות חד-צדדיות בכל הנוגע לשער המוגרבים.¹¹⁸

בשנת 2015 חזרו על עצמם גינויים אלה בתוספת התייחסות ישירה לפעולות הבלתי-חוקיות המיוחסות לישראל נגד חופש הדת של המוסלמים ולהגבלת הכניסה למסגד אל-אקצא ולמתחם הר הבית¹¹⁹ תוך חזרה על האיסור על פעולות חד-צדדיות ישראליות על פי אמנת האג משנת 1954.¹²⁰ הארגון חזר על גינויים אלה בשנת 2016,¹²¹ ובהחלטה הידועה לשמצה משנת 2017 גינה את המשך החפירות, שלדעת הארגון אינן חוקיות לפי המשפט הבינלאומי.¹²² החלטה זו מקוממת במיוחד, שכן יש בה משום הנחה שהר הבית קדוש אך ורק למוסלמים.

תופעה הבולטת בהחלטותיו היא שארגון אונסק"ו, בדומה לעצרת הכללית ולמועצת הביטחון של האו"ם, עושה שימוש אך ורק בשם הערבי-מוסלמי "אל-חרם אל-שריף" כדי לתאר את הר הבית, ולא במונח ניטרלי. כפי שעולה גם

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 115
196 EX/DECISION 26 para. 8 (2015)

116 שם, בסעיף 9.

117 שם, בסעיף 10.

118 שם, בסעיף 14.

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 119
197 EX/DECISION 38, para. 7 (2015); UNESCO, Resolutions and Decisions
Adopted by the Executive Board, 199 EX/DECISION 19, para. 8 (2016)

120 שם, I.B.2.19, בסעיף 20.

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the :200
Executive Board, 200 EX/DECISION 25 (2016)

UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 122
:202
201 EX/DECISION 30.I, para. 7 (2017). אמירה זו חזרה על עצמה בהחלטה
UNESCO, Resolutions and Decisions Adopted by the Executive Board, 202
EX/DECISION 38.I (2017)

מהחלטת הארגון משנת 2017, נראה שבשימוש זה הוא רומז לכך שההר שייך אך ורק למוסלמים. בהחלטות הארגון אין כל התייחסות לזכויות של בני דתות אחרות מעבר לאמירה הכללית שלפיה אין לשנות את אופייה הדתי, התרבותי וההיסטורי של העיר העתיקה של ירושלים, והכרה בחשיבותה הדתית למוסלמים, לנוצרים וליהודים.

.1

הערות סיכום

בהיעדר הסדר בינלאומי כולל ומקיף למעמד מקומות קדושים בכלל ולא לה שבהר הבית בפרט, חיפשנו תשובות חלקיות לשאלה מה מעמדו של הר הבית בדיני זכויות האדם ובכללים

בדבר הגנה על מורשת ועל נכסי תרבות. בהוראות העוסקות בחופש הדת והגנה על מורשת התרבות של העולם מצאנו זעיר שם זעיר שם הוראות על חופש הפולחן ועל ההגנה על נכסי תרבות בעת סכסוך מזוין. באשר למקומות הקדושים בארץ, ראינו שבעבר הם נהנו מההסכמים בין האימפריה העות'מאנית למדינות אירופה. לאחר מכן חלו סעיפי כתב המנדט הבריטי בארץ ישראל. בהכרזה על הקמת המדינה משנת 1948 מופיעה הבטחה לשמור על המקומות הקדושים של כל הדתות, אבל ספק אם זהו מסמך בינלאומי מחייב. לעומת זאת, הצטרפותה של ישראל לאמנה הבינלאומית בדבר זכויות אזרחיות ומדיניות מטילה עליה חובה להבטיח את חופש הדת, ובכלל זה חופש הפולחן. יש בסעיף גם הוראה מגבילה: אפשר להגביל את חופש הביטוי והפולחן מכוח חוק על פי דרישות "הביטחון, הסדר, הבריאות או המוסר הציבוריים, או זכויותיו וחירויותיו של הזולת". הגבלה זו מצדיקה לכאורה את האיסור על מי שאינו מוסלמי להתפלל על הר הבית, אבל אין זה ברור אם התמלא התנאי שהדבר ייקבע בחוק. אין זה ברור אם האמנה דורשת קיום חוק ספציפי בדבר מקומות קדושים או שמא די בחקיקה כללית על סמכויות המשטרה.

ההסכם בין עבדאללה מלך ירדן לאבו מאזן ראש הרשות הפלסטינית מסמך את מלך ירדן לשמור על המקומות הקדושים לאסלאם בירושלים. הוא מכיל הגדרה גיאוגרפית מוגזמת מאוד של הר הבית. מסמך זה מחייב כמובן רק את אלה שהם צדדים לו. מסמך בינלאומי נוסף העוסק בהר הבית הוא התחייבותו של ראש

ממשלת ישראל לכבד את הסטטוס־קוו על הר הבית. ראינו שזוהי הצהרה מחייבת במשפט הבינלאומי. מן הראוי להזכיר בהקשר זה שאין כל קשר בין הסטטוס־קוו ההיסטורי משנת 1852 בדבר שבעה מקומות קדושים לנצרות לבין הסטטוס־קוו על הר הבית אשר בו דנו לעיל.

הסקירות על עמדת האו"ם ואונסק"ו כלפי הר הבית מראות שלשני המוסדות הללו אין כיום גישה מאוזנת לנושא ושבשניהם מתקבלות החלטות המדגישות את קדושתו של ההר לאסלאם. הן גם אינן מזכירות כלל את קדושתו ליהדות ולנצרות. עם זאת, גופים אלה לא יצרו חובות משפטיות החלות על הר הבית.

במאמר זה סקרנו את הדינים המיוחדים החלים על מקומות קדושים בכלל ועל הר הבית בפרט. יש מקום לתמוה על כך שאין דינים מפורטים יותר, אבל יש לזכור שישנם גם דינים בינלאומיים כלליים החלים במקומות אלה, כגון דיני זכויות האדם והאחריות הבינלאומית. הר הבית ממשיך להיות אתר מסוכן שמדי פעם פורצים בו מעשי אלימות קשים, בעיקר עקב הסתה פרועה. הביטוי "אל־אקצא בסכנה" משלהב את הרוחות. יתרה מזאת, ישנן קבוצות של טרוריסטים שאימצו לעצמן את השם "יחידת אל־אקצא". האו"ם ואונסק"ו מכנים את הר הבית בשמו המוסלמי בלבד, ובכך במשתמע שוללים מהיהודים ומהנוצרים כל זכות על ההר. השימוש בשם הערבי בלבד תומך בטענה האבסורדית של מוסלמים מסוימים, שלפיה מעולם לא היה מקדש יהודי בהר הבית. עד כה אין מקיימים כאן את העיקרון של המשפט הבינלאומי שלפיו יש ליישב סכסוכים בדרכי שלום.

ובכל זאת נמשיך לקוות שלא ירחק היום אשר בו יוכלו בני כל הדתות להתפלל בשלום על הר הבית, כדברי הנביאים ישעיהו¹²³ ומיכה.¹²⁴

123 ישעיהו ב, ב-ד; נו, ז.

124 מיכה א, א-ב.

שער שלישי: בין חלום לממשות

לך נכספה נפשי

הר הבית בין חלום לממשות

ידידיה צ' שטרן | עדיאל זימרן

.א
מבוא

ירושלים, הרים סביב לה. בתוכה חומה, ובתוך תוכה – הר הבית. גבעה לא גבוהה ונטולת הדר הנישאת בחלקה המזרחי של העיר ומסתירה תחתיה לא רק שכבות ארכיאולוגיות, שרידי עבר, אלא גם לבה רוחשת חיים המבקשת להתפרץ. רשתות צפופות של משמעות וסמלים; זיכרון עבר וציפייה לעתיד; רוחניות אקסטטית ואדיקות דתית; פוליטיקה וגיאופוליטיקה – כולם נתלים בגבעה צנועה זו. חלקה קטנה בת כמאה וארבעים דונם הממקדת אליה את תשומת ליבם של מאמינים בני שלוש הדתות המונותואיסטיות הגדולות: קרוב לחצי האנושות.

* אנו מודים לנחנאל דגן, לצבי כרמלי, לשחר ליפשיץ ולבנימין פורת על הערותיהם המועילות.

על פי מסורות שונות, גבעה זו, הנקראת גם "הר המוריה", היא ראשית לכול: ממנה נברא העולם (אבן השתייה), ממנה קורץ אדם הראשון, בה שכן גן עדן המקראי, עליה הקריב נח את קורבנו עם תום המבול ועליה עקד אברהם, המאמין הראשון, את יצחק בנו.¹ סמוך לגבעה זו הקים דוד המלך את בית המלוכה, המרכז הפוליטי; שלמה המלך הקים על גבעה זו את בית המקדש הראשון, המרכז הדתי; שבי ציון חידשו בה את בית המקדש השני.² במשך מאות שנים היה הר הבית מוקד לאומי ודתי אשר בו ישבה ההנהגה היהודית ועיקר המעשה הדתי התרחש סביבו. על רקע זה, חורבנו של בית המקדש השני היה לא רק נקודת שבר דתית אלא גם נקודת מפנה בהיסטוריה של היהודים: אוכדן ריבונות, ובהמשך, יציאה לגלות. אף לאחר החורבן והגלות לא ניתק הקשר להר הבית, ולמרות התהפוכות הרבות שעברו על המקום – כמו גם על העם היהודי – הוא המשיך לשמש אבן שואבת לתודעתם של היהודים, אשר הסבו את פניהם אליו בתפילה שלוש פעמים ביום: "ותחזינה עיננו בשוכך לציון ברחמים", שעה שרגליהם נטועות בכל קצוות תבל.

גם ערש לידתן של שתי הדתות המונותאיסטיות הנוספות כרוך בתודעתן בהר הבית: על פי רוב המסורות המוסלמיות, הר הבית ("אל-חרם אל-שריף" – המקום הקדוש הנעלה) הוא המקום שממנו עלה מוחמד, נביא האסלאם, על גבי סוסתו

1 אלי שילר כיפת הסלע ואבן השתייה (1976): הנ"ל הר הבית ואתריו "קדושת הר הבית וחשיבותו" 13 (1989); יעקב שכטר "מקום מקדשנו" ירושלים לדורותיה: רשימה ביבליוגרפית (עטרה סמואל עורכת, 1993); מנחם אלון "עיר שחבורה לה יחדיו: ירושלים של מעלה וירושלים של מטה" ירושלים עיר ועם יא (מרדכי נאור, 1995); מנשה הראל קדמוניות נופי ארץ ישראל: הביוגרפיה של העם על פי הגיאוגרפיה של הארץ, פרק א: "ירושלים הרים סביב לה" 13 (2005) Raphael Jospe, *The Significance of* Jerusalem: A Jewish Perspective, 2 Journal of Politics, Economics and Culture 758 (1995).

2 הספרות על מרכזיותה של ירושלים בהיסטוריה היהודית רבה מאוד. ראו לדוגמה יעקב ליוור ומנחם שטרן תולדות ארץ-ישראל מגלות בבל ועד מרד החשמונאים (1961); משה פרלמן וטדי קולק ירושלים: 4000 שנות היסטוריה של עיר הנצח (חנוך קלעי מתרגם, 1971); מאיר בן דב ירושלים מימי הבית הראשון עד בירת ישראל (1987); דן בהט וחיים רובינשטיין אטלס כרטא הגדול לתולדות ירושלים (1989); מנחם שטרן יהודה החשמונאית בעולם ההלניסטי: פרקים בהיסטוריה מדינית (דניאל שוורץ עורך, 1995); מרדכי נאור ירושלים עיר ועם מדוד המלך ועד ימינו (1995).

הפלאית, יחד עם המלאך גבריאל, אל שבעת הרקיעים, נפגש עם אללה וקיבל את מצוות התפילה.³ הר הבית הוא גם חלק מהאגן הקדוש שבתוכו ומתוכו בקעה הנצרות, ונכרכים בו כמה מהאירועים המכוננים בחיי ישו, בהם הפיתוי על ידי השטן, הסעודה האחרונה, מאורע "טיהור" המקדש, ולפי חלק מהמסורות אף ההתגלות בעתיד.⁴

לא רק העבר מזין את הקשר העמוק של דתות אברהם להר הבית, אלא גם הציפייה לעתיד: בספרות הנבואה שמור לו תפקיד מרכזי בגאולה העתידית: "וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהִיֶה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשָּׂא מִגְּבְעוֹת וְנִהְרֹוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ: לָכֵן וְנַעֲלָה אֵל הַר ה', אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, וַיִּרְנוּ מִדְּרָכָיו וַיִּגְלָה בְּאֶרְחֵיו" (ישעיהו ב, ג-ד, וקרוב לכך במיכה ד, א). גם באסלאם מקובלת האמונה שביום הדין עתידה אבן הכעבה לעבור ממכה לירושלים, למקום אבן השתייה, ועל הר הבית ישפוט מוחמד את בני האדם כולם.⁵ על פי המסורת הנוצרית, ישו עתיד לשוב ולהופיע באחרית הימים בהר הזיתים, השוכן ממזרח להר הבית.⁶

בין לבין – בין העבר המפואר לעתיד האפוקליפטי – מתקיים ההווה: הר הבית נמצא על פי הדין הישראלי בריבונות של מדינת ישראל ותחת חסותה הביטחונית,

3 חוה לצארוס יפה "קדושת ירושלים במסורת האסלאם" פרקים בתולדות ירושלים בזמן החדש 117 (אלי שאלתיאל עורך, 1981); עופר לבנה-כפרי "על ירושלים באסלאם הקדום" קתדרה 51, 35 (1990); הנ"ל "ירושלים: טבור הארץ במסורת האסלאם" קתדרה 69, 79 (1993); יאיר שיפמן "על מעמדה של ירושלים באסלאם" במכללה: מחקר, עיון ויצירה HAVA LAZARUS-YAFEH, SOME RELIGIOUS ASPECTS OF ISLAM, Chap. 5: *The Sanctity of Jerusalem in Islam* 58 (1981) 135, 15-14 (2003).

4 ראו איל רגב "ממלכת כהנים או גוי קדוש, מעמדו של המקדש בנצרות הקדומה" קתדרה 113, 5 (2005); LEE I. LEVINE, *JERUSALEM: ITS SANCTITY AND CENTRALITY TO JUDAISM, CHRISTIANITY, AND ISLAM* (1999); TIMOTHY WARDLE, *THE JERUSALEM TEMPLE AND EARLY CHRISTIAN IDENTITY* (2010).

Ofer Livne-Kafri, *Jerusalem in Early Islam: The Eschatological Aspect*, 53 *ARABICA* 382 (2006)

6 אייל בן אליהו "הר הזיתים בין יהודים לנוצרים בתקופה הרומית ביזאנטית" **חידושים בחקר ירושלים** ד 56 (1999); Eyal Ben-Eliyahu, *Mount of Olives and its Hero* between Jews, Christians and Muslims, 30 *JEWISH HISTORY* 1-2, 29 (2016)

המלך הירדני עבדאללה רואה עצמו כאפוטרופוס ושומר המקומות הקדושים, ובפועל, המקום מנוהל על ידי הווקף המוסלמי. חשיבותו ומרכזיותו של הר הבית לחלק גדול מהיהודים ומהמוסלמים באזור הן נתוני יסוד במציאות חיינו. השכבות המצטברות של משמעות שמייחסים להר שני צדדי הסכסוך הלאומי המתמשך הופכות אותו תדיר להר המריבה, ורבים סוברים שהמקום הוא מוקד סכנה משמעותי להתלקחות מקומית ובינלאומית, אשר לה פוטנציאל לדרדר את הסכסוך המקומי למלחמת דת בין היהדות לאסלאם.

כיצד עלינו לנהוג נוכח סכנה זו? אין לנו יכולת להתבונן בתקדים היסטורי רלוונטי כלשהו ולהסיק ממנו בנוגע לדרך הפעולה הראויה: במשך למעלה משמונה מאות שנה היה הר הבית תחת ריבונות יהודית והיה בו מקדש. במשך קרוב לאלפיים שנה הוא היה תחת שליטה זרה ולא היה בו מקדש. כיוון שכך, בשתי התקופות לא התעורר מתח בין חלומות היהודים בנוגע להר הבית לבין אפשרויות מימושם. רק ביוכל השנים האחרונות, מאז שנת 1967, אנו נתונים במצב המעורר את המתח האמור: בהר אין בית מקדש אלא בתי תפילה של דת אחרת, אבל כיוון שהוא בריבונות ישראלית ישנה לכאורה אפשרות למימוש החלום היהודי במציאות. כמובן, הריבונות נושאת בכנפיה לא רק סמכות – יכולת לממש את החלום – אלא גם אחריות, נשיאה בתוצאות מימוש.

בדברים הבאים נבקש לכרוך עבר והווה ולהאיר את הדילמות העכשוויות בסוגיית הר הבית באמצעות חשיפה של שורשי הכיסופים למקום. לשם כך נערוך מיפוי של החלומות המשוקעים היטב בתרבות היהודית בנוגע להר הבית ונעמוד על המשמעויות הנגזרות מהם בעולם הממשי.

בחלקו הראשון של המאמר נתאר שלושה חלומות הנחווים מתוך שלוש תקופות שונות: החלום האחד מתמקד בעבר ומבקש להחזיר עטרה ליושנה ולקומם מחדש, בהר הבית, את המקדש שאבד; החלום השני מתמקד בעתיד ומבקש לעצב את ההווה בדרך שתקדם את המציאות לקראת העתיד המיוחל; החלום השלישי הוא **על-זמני**. הוא אינו מציב לפנינו מטרה קונקרטיה הקשורה לעבר או לעתיד אלא מבקש לעצב תודעה ועמדה נפשית הקשורות בהר הבית.

מהי חשיבותה של חלוקה זו? האם זו הבחנה תיאורטית בלבד, או שמא יש לה חשיבות גם בעולם הממשותף? בכך יעסוק חלקו השני של המאמר. בשיח

הנוהג ממעטים לתת את הרעת להברלים בין שלושת החלומות, ורואים בהם חלק ממסכת אחת של כמיהה למקום הקדוש. אולם זוהי החמצה, שכן תרגומם לעולם המציאות אינו יוצר תוצאה התנהגותית זהה. כפי שיוסבר, מימוש של חלק מהחלומות מחייב שליטה במרחב הפיזי של הר הבית, ואף יותר מכך, ואילו מימוש של חלום אחר אינו מחייב זאת, ואולי אף עומד בסתירה לכך. בחלק השני נבחן אפוא כיצד נגזרות משלושת החלומות המוצגים בחלק הראשון דרכי פעולה שונות בעולם הממשי, במישורים הדתי, הלאומי והתרבותי. תוצאת הדיון תוביל לתיאורטיזציה ולהבנה מדויקת יותר של ספקטרום העמדות והתנועות החברתיות בציר שבין בעלות, ריבונות ושליטה מצד אחד, לבין קדושה, ריחוק ויראה מצד שני.

1.1 החלום

ירושלים היא גם מקום גיאוגרפי והיסטורי וגם מקום רוחני ומופשט. היא גם ירושלים של מטה עם בורות מים וכיכר שוק (נעמי שמר, "ירושלים של זהב") וגם ירושלים של מעלה העתידה להגיע עד כיסא הכבוד (שיר השירים רבה, ז). והשתיים קשורות זו בזו ("כך אמר רבי יוחנן: אמר הקדוש ברוך הוא, לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה" (תענית ה' ע"א)).

כפועל יוצא, המכוונות היהודית לירושלים על ביטוייה הרבים בתפילה, בשירה, בהגות ובאומנות גם היא כפולת ממדים: היא מחזרת אחר קימומה של ירושלים כעיר ריאלית כמו גם אחר צמיחתה הרוחנית כמרחב מדומיין ("ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם" [משנה, אבות ה, ה]). כשם שיהודים מבקשים על בניין ירושלים הממשית כך גם ירושלים האידיאלית משמשת יעד חפץ בעבורם הן כפרטים (נתן יונתן, "לכל אחד יש עיר ושמה ירושלים") הן כקבוצה (טדי קולק: "אם תחפשו מילה אחת לתאר את כל ההיסטוריה היהודית, זו תהיה ירושלים"). ירושלים הפיזית קיימת כאן ועכשיו; ירושלים הרעיונית קיימת בכל מקום (הרבי מלובביץ': "כל אדם יכול לעשות את סביבתו לירושלים עיר הקודש על ידי ירושלים שבנפשו") ובכל עת (יהודה עמיחי: "ירושלים: עיר נמל על שפת הנצח").

כפל ממדים דומה אפשר למצוא במקורות גם בנוגע להר הבית: הוא גם מקום מוגדר ומתוחם שסביבו חומה ושערים, וגם על-מקום, מקום "נורא", שעליו נאמר ש"אין זה כי אם בית אלהים, וזה שער השמים" (בראשית כח, יז).⁷ בעולם הפיזי, הר הבית הוא מקום משכנם של מסגדים מוסלמיים חשובים, אבל בו בזמן, בעולם הרוחני, נקבע ש"לעולם אין השכינה זזה מכותל מערבי" (שמות רבה, ב |מהדורת שנאן, עמ' 104)). בתודעתם של יהודים רבים, הממשות של הר הבית רחוקה מלמצות את מהותו האינסופית והמטפיזית כמשכן למי ש"מלא כל הארץ כבודו" (ישעיה ו, ג).

דברים שלהלן ננסה לזהות בתוך התנועה הרחבה של כיסופים להר הבית כפי שהם באים לידי ביטוי (גם) בהווה מופעים שונים של משמעויות, חזונות ומשאלות. הרבדים הנבדלים של הכיסופים מבטאים את הרב-ממדיות המיוחדת להר הבית כמקום שהוא גם על-מקום. כפי שנראה, יש הנכספים להגשמה רוחנית באמצעות מעשים בעולם הממשות של ההר ויש הנכספים להגשמה רוחנית באמצעות עבודה שכלב כלכד. בעבור הראשונים, הכיסופים הם אמצעי מעורר הקורא להשגת תכלית המחייבת שינוי ממשי במקום; בעבור האחרונים, הכיסופים הם התכלית עצמה, ומאוייהם מתמקדים בהיבט של ההר כ"על-מקום". בעבר, כאשר היהודים (וליתר דיוק: מדינת האום של העם היהודי) לא החזיקו בשליטה בהר, האפשרות לשנות את המציאות כפי שמעוניינים הראשונים הייתה מוגבלת מבחינה מעשית, ולפיכך הבדלי הגישות בין שתי האסכולות לא חודרו. כיום, לאחר שההר בשליטה ישראלית, האפשרות להתייחס אליו כאל "מקום" הפכה אפשרית, וכך נפער פער בין השקפות שונות כאשר לדרך שבה יש לנהוג במקום/ על-מקום זה.

כפתח הדברים הערה טרמינולוגית: העברית עשירה במילים המבטאות מבע נפשי של כיסופים: "ערגה" ("התשכח יעלת סלע ערגתה" [ח"נ ביאליק, מגילת האש]); "כמיהה" ("צמאה לך נפשי, כמה לך בשרי" [תהילים סג, ב]); "שקיקה" ("ואליך תשוקתו" [בראשית ד, ז]); "געגוע" ("בן יש לי בכרכי הים ויש לי געגועים עליו" [סנהדרין לט ע"א]); "כיליון נפש" ("כלתה לתשועתך נפשי, לדברך ייחלתי"

7 כך נדרש הפסוק במדרש פסיקתא זוטרותא (לקח טוב) בראשית כח, סימן יז. ראו רש"י על הפסוק: "ומדרשו, שבת המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה".

[תהלים קיט, פא]) ועוד. לצורכי מאמר זה בחרנו שלוש מילים שכל אחת מהן מבטאת סוג אחר של יחס רווח כלפי הר הבית: במילה געגוע נעשה שימוש כתיאור של יחס נפשי כלפי העבר, כלפי מה שהיה ואיננו עוד. געגוע יש לאדם כאשר הוא מבקש למלא את ההווה החסר באמצעות ייבוא של עבר (קיים או מדומיין); במילה כמיהה נעשה שימוש כתיאור של יחס נפשי כלפי העתיד, כלפי מה שמקווים שיתרחש. כמיהה יש לאדם כאשר הוא מבקש לתקן את ההווה החסר באמצעות מימוש של שאיפה לעתיד טוב יותר; במילה השתוקקות נעשה שימוש כתיאור של מצב נפשי שאינו מכוון כלפי מושא קונקרטי הניתן להגשמה או לתיקון הווה חסר. ההשתוקקות מופנית ליעד רוחני מופשט שאינו תלוי בממד הזמן. לבסוף, המילה כיסופים תשמש אותנו כמונח גג הכולל את כל שלוש המילים גם יחד. איננו טוענים שיש הכרח לשוני בייחוס המשמעות שאנו מציעים לכל אחת ממילים אלו. זוהי בחירה שלנו, המשקפת בצורה טובה, להבנתנו, את הקונוטציות הרגשיות והנפשיות המתלוות למונחים אלה בשפה המדוברת.

1. געגוע: כיסופים הרובד הבסיסי של הגעגוע לירושלים הוא געגוע אל העבר
אל ההיעדר, אל מה שנתפס כחלק מהמצב הטבעי והראוי של הסדר הדתי והחברתי המתוקן, שפסק עם חורבן בית המקדש וגלות עם ישראל מארצו. בתהלים קלז א-ה מתוארת תמונה מוחשית של הגולים מירושלים המביטים בגעגוע אל העבר ומסרבים להשלים עם גזרת הגלות: "עַל נְהָרוֹת כָּכָל שָׁם יִשְׁכְּנוּ גַם כִּינּוּ בְּזָכְרֵנוּ אֶת צִיּוֹן [...] אִם אֶשְׁכַּחךָ יְרוּשָׁלַם תִּשְׁפַּח יְמִינִי". הזיכרון המתואר בפסוקים אלה הוא זיכרון חי המשקף את כאבם העז של גולי ירושלים שחשו באובדן ובשבר ולא הצליחו למצוא כל נחמה: "אֵיךְ נִשְׁיר אֶת שִׁיר ה' עַל אֲדָמַת נֶכֶר". בהקשרם של פסוקים אלה מתארים חז"ל את הגעגוע לבית המקדש כגעגוע של יונה ההומה אחר גוזליה שניטלו ממנה: "מה יונה, אעפ"י [אף על פי] שאתה נוטל גוזליה מתחתיה אינה מנחת שובכה, כך ישראל [...] לא שכחו ירושלם עיר הקודש" (פסיקתא זוטרותא [לקח טוב] שיר השירים, א). השימוש המטפורי ביונה המבכה את גוזליה נועד להדגיש את העוצמה, את הראשוניות ואת האותנטיות של כאב האובדן, שהוא מעבר לכל שיקול, בדומה לכאב אינסטינקטיבי שאינו מרפה, של אם על אובדן צאצאיה. התפילות שזורות שתי וערב בביטויי געגוע לבית המקדש

הריאלי וההיסטורי. זהו נושא מרכזי הן בתפילה היום-יומית: "והשב את העבודה לדביר ביתך", הנאמרת בתפילת הלחש שלוש פעמים ביממה, הן במועדים ייחודיים. כך, ביום הקדוש ביותר בלוח השנה היהודי, יום הכיפורים, בתפילת מוסף, לאחר תיאור ארוך ומפורט של עבודת הכוהן הגדול בקודש הקודשים, נאמרים פיוטים המבכים את חורבן הבית ומבטאים געגועים עזים למציאות הממשית שאבדה: "אשרי עין ראתה כל אלה, הלא למשמע אזן דאבה נפשינו [...] ועתה ה' אלקינו חרב מקדש ובטלה העבודה". כך גם במקומות רבים בפיוטי הסליחות השונים ובקינות תשעה באב.

הגעגועים לבית המקדש הממשי אינם רק בקשה לשחזור העבר המפואר ולשיבה אליו אלא גם מעוגנים בתפיסה עמוקה שלפיה המצב הטבעי והשלם של עם ישראל מתקיים כאשר הוא יושב בארצו ועובד את עבודת המקדש. הר הבית ובית המקדש מתוארים בחלק מהמקורות לא כבחירה מקרית במרחב אפשרי וניטרלי אלא כמקום מיתי והכרחי שנועד לכך מבריאת העולם, וכמקומו הטבעי של עם ישראל, אשר בו נעוץ הסדר הקוסמי מימי בראשית.

בהתאם לתפיסה זו, על פי המסורת היהודית, הר הבית הוא ראשית הבריאה והמקום שממנו נבראו העולם והאדם.⁸ תיאורים אלה מייחסים להר הבית את המקור והשורש של הבריאה כולה ויוצרים זיקה ממשית וטבעית בין האדם לבין מקום המקדש. בחלק מהמקורות אפשר למצוא בנוגע להר הבית דימויים ביולוגיים של לידה: "ללמדך שכשברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, כילוד אשה בראו. מה ילוד אשה מתחיל מטבורו ומותח לכאן ולכאן לארבעת צדדיו, כך התחיל הקדוש ברוך הוא לברוא את העולם מאבן שתיה ומקדש הקדשים" (מסכת שמחות, ספר חיבוט הקבר א, א; תנחומא פקודי, ג). השימוש במטפורה זו מדגיש שהר הבית אינו רק אתר קדוש במערכת קוסמולוגית רציפה והומוגנית, אלא גם מקור הבריאה האונטולוגי שממנו נוצר ונבע העולם ושהוא המזין ומאפשר את קיומם של כל יתר המקומות והמרחבים. תיאור זה יוצר זיקה הכרחית בין בורא העולם, הר הבית ומקום המקדש ועם ישראל. כשם שהקשר בין הורה לילד הוא קשר טבעי שאינו ניתן להמרה כך גם הקשר להר הבית טבעי וללא תחליף. לכן,

8 "בית המקדש, לפי שחביב מכל, נברא לפני כל, שנאמר: 'כטא כבוד מרום מראשון מקום מקדש' (ירמיהו יז, יב)" (ספרי דברים, עקב, לז).

כחלק מתיאור הר הבית ובית המקדש כמקור הבריאה כולה מרבים המקורות לתאר את מקומו הטבעי של עם ישראל בארץ ישראל בכלל ובירושלים בפרט, ותולים בכך את הסדר הארצי והקוסמי. כך לדוגמה מתאר המדרש את בניית בית המקדש בידי שלמה כחלק מבריאת העולם: "כיון שבא שלמה ובנה בית המקדש, אמר הקדוש ברוך הוא: עכשיו שלמה מלאכת השמים וארץ" (פסיקתא רבתי, ו [מהדרות איש שלום, עמ' כה]).⁹ בהתאם לכך נתפסת גם העבודה בבית המקדש לא רק כמעשה דתי, לאומי ומקומי, אלא גם כעשייה תיאורגית שקיום העולם כולו תלוי בה: "אלמלא זקנים שיושבים בסנהדרי גדולה ומתקנים את המועדות ומעבירים את השנים ואת החדשים ומתירים את המותר ואוסרים את האיסור ומיישבים את העולם אין העולם מתקיים אפילו שעה אחת" (פסיקתא רבתי, כח [מהדרות איש שלום, עמ' קלד]).¹⁰ עבודת המקדש מתוארת כמצב של הרמוניה בין הסדר השמימי לסדר הארצי, ובאמצעות עבודתם של ישראל בירושלים של מטה מתאפשרת העבודה גם בעולמות העליונים: "כל זמן שהיו ירושלים ובית המקדש קיימים למטה והיה כהן גדול מזרע אהרן עומד ומקריב קרבנות לפני הקדוש ברוך הוא ומיכאל שר הגדול העומד על ישראל [...] היה ממונה ככהן גדול עומד ומקריב קרבנות למעלה לפני הקדוש ברוך הוא" (מסכת שמחות, ספר חיבוט הקבר, פרק א).¹¹ על פי חלק מהמקורות העוסקים בירושלים ובהר הבית, הסדר

9 בדומה לכך, לדוגמה, מתאר ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, בתשובה לשאלת החבר על מעלת ישראל, את הקשר בין ארץ ישראל לעם ישראל כקשר טבעי והכרחי שמקורו בבריאת העולם: "היתה מועמדת להישיר כל העולם מוכנת לשבטי בני ישראל מעת הפרד הלשונות, כמו שנאמר: בהנחל עליון גוים [...] ודע, כי שבתות ה' ומועדי ה' אמנם הם תלויים בנחלת ה'" (כוזרי ב, טז [תרגום אבן תבון]). גם הגישה שלפיה קיום המצוות כולן תלוי ביישובו של עם ישראל בארץ ישראל קשורה לתפיסה זו. המצב הטבעי שבעבורו נברא העולם ורק בו יש קיום לתורה הוא כאשר עם ישראל יושב בארץ ישראל ושכינה שורה בהר הבית. ראו על כך אביעזר רביצקי "הציבי לך ציונים: גלגול של רעיון" ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים 1 (משה חלמיש ואביעזר רביצקי עורכים, 1991).

10 ראו גם תענית כז ע"ב: "א"ר [אמר רב] יעקב בר אחא אמר רב אסי: אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, ובפירוש רש"י על אחר, ד"ה "א"ר אסי": "עיסקי קרבנות שישאל עושין הן היו כלים בחטאן, ומשהן כלין, שמים וארץ העומדים בזכותן אין מתקיימין". ראו גם להלן ה"ש 57.

11 בדומה לכך אפשר למצוא אצל חז"ל תיאורים אנתרופומורפיים של צערו של הקב"ה על חורבן בית המקדש: "א"ר [אמר רבי] יהושע בן לוי: מיום שחרב בית המקדש וחרבה ירושלים

השמימי תלוי בסדר הארצי ובעבודת בית המקדש, וירושלים של מעלה תלויה בקיומה של ירושלים של מטה.¹²

על רקע תפיסה זו, הרואה בקיומו של בית המקדש את המצב הטבעי והמאוזן, חורבן המקדש אינו נתפס רק כעונש המושת על עם ישראל עקב מעשיו, אלא גם כהפרת הסדר הקוסמי. המצב הטבעי והמאוזן מתאפשר רק כאשר בית המקדש עומד על תילו והעבודה בו נעשית כסדרה. חורבן בית המקדש הוא ערעור מלאכותי של מצב טבעי זה, ופגיעה בהרמוניה של הבריאה. בהתאם לכך, לדוגמה, מתארת המשנה את חורבן הבית כאירוע המשפיע על כל סדרי הטבע: "משחרב בית המקדש בטל השמיר ונופת צופים ופסקו אנשי אמנה [...] ולא ירד הטל לברכה, וניטל טעם הפירות" (משנה, סוטה ט, יב). ביטול השמיר וניטלת טעם הפירות משקפים שינוי לא רק בנוגע לעם ישראל אלא אף בנוגע למצב הטבע עצמו. ולא רק סדרי הטבע מושפעים אלא גם הקב"ה בכבודו ובעצמו: "בשעה שגלו ישראל וחרב בית המקדש ונעקרה סנהדרין היה הקדוש ברוך הוא בוכה עליהם במר נפש והיה נושא עליהם קינה" (פסיקתא רבתי, כח [מהדרות איש שלום, עמ' קלד]).

רובד זה של געגוע למקדש ניתן להמשגה באמצעות כתביו של הפסיכואנליטיקאי הצרפתי ז'ק לאקאן (1901–1981).¹³ לאקאן מסביר שהחוויה הבסיסית והראשונית של האדם היא המפגש הקמאי עם הממשי. כך לדוגמה, תינוק בן יומו הוא נטול

אין שמחה לפני הקדוש ברוך הוא כביכול, עד שיבנה בית המקדש וירושלים ויחזרו ישראל בתוכה" (מדרש זוטא, איכה ב, א [מהדורת בובר, עמ' 74]. ראו גם הלהן ה"ש 57.

12 החוקרים חלוקים באשר לשאלה עד כמה עמוקים שורשי התפיסה של ירושלים של מעלה. ראו אביגדור אפטוביצר "בית מקדש של מעלה על פי האגדה" תרביץ ב 1 (תרצ"א). בתגובה לו ראו מאמרו של אפרים א' אורבך "ירושלים של מטה וירושלים של מעלה" ירושלים לדורותיה 25, 156 (תשכ"ט). עוד ראו משה אידל "ירושלים בהגות היהודית בימי הביניים" ספר ירושלים, התקופה הצלבנית והאיובית 1999–1250 264 (יהושע פראוור וחגי בן-שמאי עורכים, 1991).

13 יש כתיבה עשירה על לאקאן גם בקהילה הפסיכואנליטיקאית וגם בקהילה הפילוסופית. ראו לדוגמה ז'אק אלן מילר בדרכו של לאקאן (ארנסטו פיצ'וטקה מתרגם, 2002); הנ"ל האיווי של לאקאן (ארנסטו פיצ'וטקה מתרגם, 2006); דניאל אפרתי ויהודה ישראל הפילוסופיה והפסיכואנליזה של ז'אק לאקאן (2007); רות רונן לאקאן עם הפילוסופים (2015).

יכולת לחשוב מחשבה מופשטת, אולם הוא חש במלוא העוצמה את הרובד הממשי של מגע אימו, הלמות ליבה וצליל קולה. בשלב זה הוא אינו מבחין בינו לבין הממשי העוטף אותו. חוויית הרצף בינו לבין אימו נצרכת בו, ובעקבותיה הופכת האם להיות בעבורו חלק בלתי־נפרד מהעצמי. רק בשלב מתקדם יותר, כאשר הוא חווה היפרדות ממנה, מתפתחת אצלו ההכרה שהוא סובייקט עצמאי. אולם תהליך ההיפרדות, המאפשר את קיומו של האינדיווידואל הסובייקטיבי, נחוה כאובדן קשה וכוויתור כואב על חלק מעצמיותו. לדעת לאקאן, רגעים אלה הם רגעים מכוננים בהתפתחותו של האדם, שכן מרגע לידתו של הסובייקט העצמי מתחיל אצלו געגוע בלתי־פוסק לחוויית הממשי המכוננת שהוא חווה ברגעיו הראשונים קודם הפיכתו לסובייקט. מקורו של הגעגוע הוא בזיהוי של הממשי עם העצמי ובראייתם כרצף אחד. היעלמותו של הממשי מתורגמת ונחוות כפגיעה וככרסום בקיום של העצמי, ובה נעוץ הגעגוע. הגעגוע הוא אל חוויית הממשי שאבד, אל החלק שנפרד ממנו והפך זר. לדעת לאקאן, חוויה זו מניעה את האדם, המנסה כל ימיו לשחזרה, אבל מכיוון שהממשי לעולם אינו יכול להיות משוחזר, הוא נדרש לגשר על הפער בין הממשי שאבד לבין המציאות החסרה. מילוי ההיעדר מתאפשר באמצעות הרובד הסימבולי שתכליתו לתווך בין האדם לממשי שאבד, והוא העומד בבסיס השפה והדיבור. השפה היא מרכיב חשוב במלאכת ההנכחה של הממשי שאבד. אף שהשפה לעולם אינה משחזרת את הממשי באופן מלא, תרגום של הממשי לרובד השפתי מאפשר לגשר על ההיעדר. השפה בהקשר זה אינה מצומצמת דווקא לשפה המדוברת אלא חלה בכל פעולה שתכליתה נתינת ביטוי מופשט וסמלי הרומז לממשי ומאפשר את הנכחתו.

התיאוריה הלאקיאנית יפה הן להקשרים פרטיים הן לתופעות חברתיות נרחבות.¹⁴ בכל מקום אשר בו היה לממשי חלק משמעותי בעיצוב העצמי, הפרטי או הקולקטיבי, יוצר היעדר הממשי חסר הצריך להתמלא באמצעות ייצוג סימבולי ומופשט. היעדר מעין זה, היוצר געגוע לממשי, יכול להתרחש גם בנוגע למקום אשר בו נוצרה זיקה קמאית בין הקולקטיב למרחב החיים אשר בו פעל בראשית דרכו. כך לדוגמה מציינים אנתרופולוגים את הזיקה המיוחדת הנוצרת בין האדם

14 על השימוש בתיאוריה הלאקיאנית ללא־נודע הקולקטיבי ראו חביבה פדיה מרחב ומקום: מסה על הלא־המודע התיאולוגי־פוליטי (2011).

לכין נוף ילדותו ובית הוריו.¹⁵ גם מושג הילידות והמולדת קשור לתופעה זו, המגדירה את שלבי ההתהוות של הקולקטיב במקום מסוים כשלבים קריטיים בהגדרת זהותו.¹⁶ לשיטתו של לאקאן, העצמי הבוגר לעולם מגדיר עצמו בעזרת הזיקה והיחס לחווייתו הקמאית אשר בה התהוותה זהותו הממשית הטרום-סימבולית.

תופעה דומה מאוד לזו המתוארת אצל לאקאן אפשר למצוא בתהליכים שאירעו בעקבות חורבן בית המקדש, שהונעו מהצורך להתמודד עם ההיעדר וליצור מערכת סימבולית חלופית שתאפשר לגשר על הניתוק מהמקדש. כך לדוגמה, הפרקטיקה החזו"לית שאומצה סמוך לחורבן, הרואה בתפילה תחליף להקרבת קורבנות: "וּנְשַׁלְמָה פְּרִים שְׁפִתֵינוּ" (הושע יד, ג), משקפת את הצורך לעצב מערכת סמלית המשחזרת את הסדר שאבד, באמצעות הדיבור והשפה. חז"ל המירו את חוויית עבודת המקדש ברובד מילולי מופשט וקבעו את העיקרון שלפיו העיסוק התיאורטי בניין הקורבנות עולה כדי הקרבתם.¹⁷ חורבן בית המקדש היה היפרדות קשה וטרגית מהמצב הטבעי והראשוני, שהובילה ליצירת מערכת סמלית ענפה ומורכבת שתכליתה בין היתר פיצוי על היעדר זה. מלבד מנהגי זיכרון שתוקנו סמוך לחורבן בית המקדש, שמטרתם הקלה על צער האובדן,¹⁸ מלבד תפילות

Mary Douglas, *The Idea of a Home: A Kind of Space*, 58 (1) SOCIAL RESEARCH 15 287 (1991); IRENE CIERAAD, *AT HOME: AN ANTHROPOLOGY OF DOMESTIC SPACE* (1999); DANIEL MILLER, *HOME POSSESSIONS: MATERIAL CULTURE BEHIND CLOSED DOORS* (2001); Joyce Davidson & Christine Milligan, *Embodying Emotion Sensing Space: Introducing Emotional Geographies*, 5 (4) SOCIAL & CULTURAL GEOGRAPHY 523 (2004)

Richard L. Nostrand & Lawrence E. Estaville, *Introduction: The 16 Homeland Concept*, 13 JOURNAL OF CULTURAL GEOGRAPHY 1 (1993); David Newman, *The Lines that Continue to Separate Us: Borders in Our "Borderless" World*, 30 PROGRESS IN HUMAN GEOGRAPHY 143 (2006); LANGUAGE, BORDERS AND IDENTITY (DOMINIC WATT & CARMEN LLAMAS EDS., 2014)

17 ראו לדוגמה: "שלא יהיו ישראל אומרים: כשהיה בית המקדש קיים, היו מקריבין כל קרבנות שבתורה. עכשיו, מהו להתעסק בהן? אמ'ר! להן הקב"ה: הואיל ואתם מתעסקין בהן, מעלה אני עליכם כאילו אתם מקריבין אותם" (ויקרא רבה ו' ז, ג [מהדורת מרגליות, עמ' קנה]). רעיון זה חוזר במקורות רבים נוספים. ראו עוד, פסיקתא דרב כהנא, כד; פסיקתא רבתי, טז [מהדורת איש שלום, עמ' פג].

18 חוספתא, סוטה טו, א (מהדורת ליברמן, עמ' 238).

וברכות שתוקנו כתחליף לעבודת בית המקדש וכזכר לחורבן ומלכוד האזכור השכיח של זיכרון בית המקדש וירושלים בתפילות, יש הרואים את המערכת ההלכתית כולה כחלק מהניסיון לגשר על המרחק מהמקדש, גישה המשתקפת באמרה "מיום שחרב בית המקדש אין לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה" (ברכות ח ע"א).¹⁹

מערכת הסמלים העשירה מיתנה את עוצמת הגעגוע למקדש ולירושלים אבל לא דיכאה אותו. הגעגוע לירושלים נמצא ברקע הקבוע של ההווה היהודית ובא לידי ביטוי בכל דור מחדש בשירה ובהגות כמו גם בניסיונותיהם של יחידים ושל קבוצות לשוב למקום המקדש למרות התנאים הקשים שנדרשו לכך.²⁰ הגעגוע לירושלים הוא געגוע למצבו הטבעי של עם ישראל, הנעוץ בקשר הממשי בינו לבין ירושלים והר הבית ההיסטוריים והריאליים, ובתשוקה העזה להשיב ימינו כקדם.

2. נמיהה: ניסופים אל העתיד
 בניגוד לגעגוע, המתייחס אל העבר ומבקש את שחזורו מחדש בהווה, הכמיהה, שהיא רובד נוסף של הכיסופים להר הבית ולירושלים, מתייחסת לעתיד ומבקשת לממשו כבר כעת, בהווה. מהו עתיד זה? ירושלים ההיסטורית הייתה חלק ממצב הטבע, כך שלצד תפארתה היו בה ובכית המקדש גם נגעים אנושיים: מוקדי כוח ואינטרסים, שחיתות אישית ומוסדית, ועוד. לעומת זאת, ירושלים העתידית מסמלת חריגה ממצב הטבע אל עבר תיקון המציאות. ברובד

19 עוד לעניין זה ראו להלן בתח"ס עיף "ההיבט ההלכתי".

20 דמויות בולטות לאורך הדורות היו שותפות בהגשמת החלום לעלות לארץ ישראל ולירושלים, ובהן ר' יהודה הלוי, הרמב"ם, הרמב"ן, הגר"א, ר' נחמן מברסלב ורבים נוספים. על ניסיונותיהם של יהודים יחידים ושל קבוצות לעלות לארץ ישראל לאורך תקופת הגלות ראו בן-ציון דינור "התסיסה המשיחית והעלייה לארץ ישראל ממסעי הצלב עד המגפה השחורה ויסודותיהן האידיאלוגיים" במאבק הדורות של עם ישראל על ארצו: מחורבן ביתר עד תקומת ישראל 238 (1975); חן-מלך מרחביה קולות קוראים לציון (1981); אריה מורגנשטרן מיסטיקה ומשיחיות: מעליית הרמח"ל עד הגאון מווילנא (תשנ"ט); הנ"ל השיבה לירושלים: חידוש היישוב היהודי בארץ ישראל בראשית המאה התשע-עשרה (תשס"ז).

זה, הממד הריאלי אינו מכתוב את האיראה אלא כפוף לה. התכונות הנעלות המיוחסות לירושלים של מעלה אמורות בעתיד להפוך למציאות החיים בירושלים של מטה כשזו תתוקן באחרית הימים.

בספרי הנבואה, ירושלים כרוכה לא אחת עם מציאות אוטופית החורגת מסדרי הטבע הרגילים ומשקפת את חוסר הכניעה למצב הטבעי ואת האמונה בתיקון המציאות. כך לדוגמה בפסוקים המוכרים מנבואת ישעיהו המתארים את אחרית הימים: "וַיֵּצֵא חֹטֵר מִגִּזְעוֹ יֵשִׁי [...] וְשִׁפְטוֹ בְּצַדֵּק דְּלִים [...] וּבְרוּחַ שְׁפָתָיו יִמִּית רָשָׁע [...] וְגַר זָאֵב עִם כְּבֶשֶׂת, וְנִמְרָד עִם גְּדִי יִרְבֹּץ" (יא, א-ו).²¹ הצדק, השלום וההרמוניה – בין אם הם רק משל בין אם הם תיאור של שינוי ממשי בטבע – קשורים לירושלים העתידית. הנבואה האוטופית מסתיימת בפסוק "לֹא יִרְעוּ וְלֹא יִשְׁחִיתוּ בְּכָל הַר קָדְשִׁי כִּי מְלֵאָה הָאָרֶץ דְּעָה אֶת יְהוָה כְּמִים לַיָּם מְכַסִּים" (שם, ט). הכמיהה מכוונת לשם: למימוש עכשווי של עתיד גאולי בירושלים.

אולם הכמיהה אינה חייבת להיות מוגבלת לירושלים האסכטולוגית של אחרית הימים דווקא. יש המציירים אופק חזוני אחר – לאו דווקא דתי-רוחני – לתיקון הנדרש במציאות. כך למשל, כפי שנראה בהמשך, חלקים גדולים מהשותפים למפעל הציוני ביקשו לתקן את המציאות כדי לממש אופק חזוני של התחדשות לאומית ותרבותית. מבחינתם, הכמיהה איננה לחריגה מן הטבע מבובנו הפיזי אלא לחריגה מההרגל, מהנהוג, מהמהלך ההיסטורי המקובל והצפוי, אל דף חדש אשר בו מתקיים תיקון המציאות. מרתק לגלות שגם מבחינתם, יעד מרכזי למימוש הכמיהה היא ירושלים, ובתוכה הר הבית.

במסה המפורסמת "ירושלים ואתונה" של הפילוסוף והתיאולוג האמריקני ליאו שטראוס (1899-1973) מתואר מתח בין תרבות יוון העתיקה למסורת היהודית. מתח זה משקף גישות עקרוניות שונות בנוגע למציאות. כחלק מכך מזכיר שטראוס את ההבדל בין האמונה בצנחיות העולם, שלפיה המציאות והמצב האנושי הם

21 תפקידה המרכזי של ירושלים בחזון אחרית הימים מכונה לעיתים "מסורת ציון", והיא משוקעת היטב בספרי המקרא והנבואה. על המונח ראו נחום אברהם "התפתחותו של מוטיב ירושלים עיר הנצח בספרות המקרא" בית מקרא 102 (1992); בנימין אופנהיימר "המשמעות הדתית של בית המקדש וירושלים" ספר ירושלים: תקופת המקרא 175 (שמואל אחיטוב ועמיחי מזר עורכים, 2000).

קבוע שאינו יכול להשתנות, לבין המסר העולה מספרות הנבואה, שלפיו העולם נברא (אינו נצחי), ושהוא עתיד להיתקן כך שהמציאות החברתית והאנושית בו צפויה להשתנות.²² אמונה בנצחיות העולם הובילה לא אחת להאמין בכך שגם תכלית המציאות האנושית היא לשרוד ושהיא אינה צריכה להיות מוכוונת על ידי אידיאה חיצונית אחרת. כך לדוגמה, לדעת אריסטו, השרידות המוכתבת על ידי כוחות הטבע היא העיקרון היחידי הנדרש לכיוון הסדר החברתי, והאדם אינו צריך לנסות להיחלץ ממערכת טבעית זו.²³ בניגוד לכך, אמונה בבריאת העולם משקפת את האמונה שהמציאות הממשית נבראה כתוצאה מאידיאה מופשטת וטהורה של טוב, ובדומה לכך צריכה גם המציאות האנושית להיות מכוונת בידי מחשבה אידאית ומופשטת שאינה תלויה רק בשאלת התועלות. לפי מסורת זו, האתגר של האדם הוא להשתחרר מכבלי הממשי ולהצליח לעצב את בחירותיו ואת העדפותיו בהתאם לאידיאה ולא בהתאם לריאליה.²⁴ סיפור חייו של האדם אינו צריך להיות מוכתב על ידי המציאות האובייקטיבית שאליה נזרק בעל כורחו, אלא הוא תהליך של יצירה מתמשכת הנעשית באמצעות המפגש בין המחשבה המופשטת – הנרטיב, האתוס, הדמיון והחלום – לבין החיים עצמם. כשם שבריאת העולם נעשתה מתוך מחשבה מופשטת שהובילה לבריאה של מציאות ממשית וקונקרטיית כך מוטל על האדם להידמות לבוראו ולעצב את חייו בהתאם למחשבתו המופשטת ולא על פי תכתיבי המציאות.

22 ליאו שטראוס ירושלים ואחונה 307 (אברהם הוס ודוד זינגר מתרגמים, אהוד לוז עורך, 2001).

WILLIAM F. R. HARDIE, *ARISTOTLE'S ETHICAL THEORY* (1968); Paul Ricoeur, *The Teleological and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant?* 21 *ROYAL INSTITUTE OF PHILOSOPHY SUPPLEMENTS* 99 (1987); Gerasimos Santas, *The Structure of Aristotle's Ethical Theory: Is it Teleological or a Virtue Ethics?* 15 *TOPOI* 59 (1996); MONTE R. JOHNSON, *ARISTOTLE ON TELEOLOGY* (2005)

24 בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים חוזר בווריאציות שונות משל המדמה את בריאת העולם לפעולתו של אומן. האומן, שמחשבתו אינה מוגבלת על ידי המציאות הריאלית, יוצר בראשו תמונה מופשטת של היצירה שברצונו להוציא אל הפועל, והיא זו המכוונת את פעולתו ומאפשרת לו להחיל את המופשט על הממשי ולברוא מציאות חדשה. לתיאור זה של הבריאה השפעה גם על הדרך אשר בה צריך האדם להתייחס למציאות. ראו עדיאל זימרן "שער להיכנס בו לדעת העליונים: השער לחיבור 'שער השמים' ליצחק אבן לטיף" *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* (עמיד להתפרט).

תיאור זה עשוי להיות מואר באמצעות הגותו של הפילוסוף הצרפתי רנו ברברס (Renaud Barbaras, 1955), המגדיר את הכמיהה לעתיד כתופעה הבסיסית ביותר של החיים, הקודמת למפגש עם הממשי ואף מכתובה אותו.²⁵ לדבריו, בניגוד למסורת האריסטוטלית והמערבית, שלפיה הדחף החזק ביותר המניע את החי הוא הצורך להשלים את החסר הנדרש לקיומו (אכילה, מין וכדומה), התבוננות רפלקטיבית על הפעולה האנושית מלמדת שהדבר הבסיסי ביותר המגדיר את קיומו של האינדיווידואל הוא דווקא הכמיהה לעודפות של העתיד והיכולת לחרוג מכוחות הטבע הדטרמיניסטיים. האדם נזרק למציאות אויבטיבית נתונה ואילמת, ובעזרת דמיונו יוצר מציאות חלופית שאליה הוא שואף להגיע ושבעזרתה הוא מעצב את המציאות. הכמיהה היא המאפשרת לאדם להחיל על הממשות הדוממת את ה"עודפות" של חיים, שמקורה באדם עצמו וביכולתו להגות מציאות מדומיינת המפעילה אותו לשנוי הממשי לעבר הטוב.

תפיסה זו בנוגע לירושלים מהדהדת גם בעבודתם של האנתרופולוגים זלי גורביץ' וגדעון ארן, אשר בהם עומדים על כך שבניגוד למושגים "מולדת" או "ילידות", המתארים קשר אימננטי שנוצר בין האדם לבין המקום אשר בו נולד והתעצב, הסיפור היהודי בנוי דווקא על שבירה של קשר טבעי זה ועל בחירה של מולדת יעודה שאליה האדם מגיע על פי הכרעתו.²⁶ כך לדוגמה מצווה אברהם לעזוב את ביתו ואת ארץ הולדתו וללכת אחר צו האל לארץ לא ידועה. גם לאחר הגעתו לכנען, הארץ אינה הופכת להיות נחלת עם ישראל הקבועה, ואברהם מתבשר על גלות צאצאיו, שישוכו לאחר ארבע מאות שנה. בהמשך לכך, יעקב יורד למצרים, והתהוות עם ישראל מתרחשת בארץ זרה. הנרודים במדבר וקבלת התורה נעשים כחלק מההכנה לכניסה לארץ ישראל, ולא בארץ הבטוחה והמוכרת. בדומה לכך גם משה, גדול הנביאים, אינו זוכה להיכנס לארץ כי אם לראותה בלבד, ובעבורו הארץ היא לעולם "הארץ המובטחת". כל אלה משקפים תפיסה שלפיה ארץ ישראל אינה המקום הנוכח והקיים, המכונה בלשונם של גורביץ' וארן "המקום

RENAUD BARBARAS, *DESIRE AND DISTANCE: INTRODUCTION TO A PHENOMENOLOGY OF PERCEPTION* 25 (2005); idem, *Life, Movement, and Desire*, 38 (1) *RESEARCH IN PHENOMENOLOGY* 3 (2008)

26 זלי גורביץ' וגדעון ארן "על המקום: אנתרופולוגיה ישראלית" זלי גורביץ' *על המקום* 22 (ניצה דרורי-פרמן עורכת, 2007) (להלן: *על המקום*).

הקטן", אלא המקום האידיאי שאליו יש לשאוף להגיע, "המקום הגדול". ארץ ישראל המקראית אינה נחלה קבועה ומובטחת לעם ישראל, והישיבה בארץ לעולם מותנית במאמץ מתמשך לשמור על הברית: "ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אתה כאשר קאָה את הגוי אשר לפניכם" (ויקרא יח, כח). הקשר המותנה בין עם ישראל לארץ ישראל, השולל את הביטחון ואת הוודאות בהישארות ובהיאחזות, משקף את העדפת הרעיון והאידיאה של המקום הגדול על פני המקום הממשי. בלשונם של גורביץ וארן: "נדודי בני ישראל אינם נדודים כמוכנסם הרגיל – תנועה ממקום למקום – אלא נדודים של הגעה אל מקום אחד, אל 'המקום', אל הרעיון האלוהי שביטוי הארצי הוא 'הארץ' – ארץ ישראל"²⁷.

העדפת המקום האידיאי על המקום הריאלי באה לידי ביטוי גם בספרות הנבואה בנוגע להר הבית ולבית המקדש. בדומה לתוכחה של ישעיהו על כך שעבודת הקורבנות אינה העיקר, אלא עשיית הצדק,²⁸ קורא ירמיהו על קרשותו של הר הבית עצמו: "כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: הֵיטִיבוּ דְרָכֵיכֶם וּמַעַלְלֵיכֶם וְאַשְׁכְּנָה אֶתְכֶם בְּמָקוֹם הַזֶּה. אֲל תִּבְטְחוּ לָכֶם אֶל דְּבַרֵי הַשֶּׁקֶר לְאֹמְרוֹ: הֵיכַל ה', הֵיכַל ה' הִמָּה" (ירמיהו ז, ג-ד).²⁹ ירמיהו מתנה את שכירת האל בבית המקדש בתיקון מעשי עם ישראל ושולל את התפיסה שרווחה ככל הנראה בימיו, שלפיה הקדושה נעוצה במקום. בכך מבכר ירמיהו את הרעיון של ירושלים האידאית המממשת את ייעודה על פני קדושת המקום הריאלי. מסורת זו של דברי הנביאים שבה

27 שם, בעמ' 37.

28 ראו לדוגמה ישעיה א, פסוקים יא, טז-יז: "לִמָּה לִי רֹב זְבָחֵיכֶם? יֹאמַר ה'. שְׁבַעְתִּי עֲלוֹת אֵילִים, וְחָלַב מְרִיאִים וְדָם פָּרִים וּבְבָשִׁים וְעֹוֹדִים לֹא חִפְצְתִּי [...] רְחֹצוּ, הַזְכּוּ, הִסִּירוּ רֹעַ מַעַלְלֵיכֶם מִנְּגִיד עֵינַי, חֲדְלוּ הֵעַ. לְמַדּוּ הִטְבּוּ, דַּרְשׁוּ מִשְׁפָּט, אֲשֶׁר־וּ חֲמוּץ, שִׁפְטוּ חָנוּם, רִיבוּ אֶלְמָנָה". על כך ראו יחזקאל קויפמן *תולדות האמונה הישראלית* כרך שלישי, ספר ראשון 8 (תשל"ב); שמואל ורגון "הרקע ההיסטורי והמשמעות של ישעיה א 10-17" בית מקרא 45, 289 (2000).

29 ראו גם בהמשך הספר: "כֹּה אָמַר ה': עֲשׂוּ מִשְׁפָּט וְצְדָקָה וְהִצִּילוּ גְזוּל מִיַּד עֲשׂוּקָה, וְגַר חָנוּם וְאֶלְמָנָה אֲל תִּנּוּ אֶל חַמְטוֹ, וְדָם נָקִי אֲל תִּשְׁפְּכוּ בְּמָקוֹם הַזֶּה. כִּי אִם עֲשׂוּ פִעֲשׂוּ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וּבְאוּ בְשַׁעַרֵי הַבַּיִת הַזֶּה מַלְכִּים יִשְׁבִּים לְדָוָד עַל כִּסְאוֹ רֹכְבִים בְּרֶכֶב וּבַסּוּסִים, הוּא וְעַבְדָּיו וְעַמּוֹ. וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נְאֻם ה' כִּי לְחַרְבָּה יִהְיֶה הַבַּיִת הַזֶּה" (ירמיה כב, ג-ה). על נושא זה בהרחבה ראו הופמן "ירמיה" *מקרא לישראל* 526 (משה גרינברג ושמואל אחיטוב עורכים, 2001).

ובאה לידי ביטוי גם בתקופת הבית השני בהקשר למתח שהתפתח בין החכמים לכוהנים. עד כדי כך, שרבן יוחנן בן זכאי העדיף בסוף ימי בית המקדש השני את יבנה וחכמיה על פני ירושלים ובית המקדש.³⁰ העברת המרכז הרוחני ליבנה היא דוגמת מופת ליכולת לחלץ את ה"אידיאה" מתוך הקונסטרוקציה ולהצליח לשמרה כגרעין שאפשר לשותלו במקום אחר שעה שבית המקדש עצמו חרב.³¹

בעקבות האוטופיה המקווה לעיצוב ירושלים והר הבית באחרית הימים דוגמת ירושלים של מעלה; בדומה להוראות המוסר של הנביאים ולמעשהו של רבן יוחנן בן זכאי בנוגע לתיקון המציאות הנדרש בירושלים ובבית המקדש; בהתאם לניתוח הפילוסופי-תיאולוגי של שטראוס וההבחנותיהם האנתרופולוגיות של גורביץ וארן, המדגישים את השאיפה היהודית לחריגה מהמציאות ולשחרור מכבליה, כך גם כיום, הכמיהה להר הבית ולירושלים מבטאת שאיפה למימוש חזון עתידי – דתי, מוסרי, לאומי או תרבותי – של מציאות חלופית מתוקנת, עדיפה על זו שבה אנו חיים כיום.

3. השתוקקות: כיסופים לאינסוף
 בשני הרבדים הראשונים שנדונו יש לכיסופים מושא מוגדר. ברובד הראשון, הגעגוע הוא למציאות הממשית שאבדה, ואילו ברובד השני, הכמיהה היא למציאות עתידית מיוחלת. הרובד הנוסף של הכיסופים, שאותו אנו מכנים השתוקקות, הוא נטול מושא מוגדר. ההשתוקקות משקפת עמדה נפשית

30 גיטין נו ע"א. על פי התלמוד הבבלי, תפיסתו של רבן יוחנן בן זכאי נבעה לא רק משיקולים פוליטיים אלא שיקפה גם תפיסה עמוקה בנוגע לכך שבית המקדש פסק מלמלא את תפקידו. ראו לדוגמה יומא לט ע"ב.

31 לא לחינם הפך הסיפור על ר' יוחנן בן זכאי למיתוס מרכזי ביהדות התפוצות, שלפיו אפשר לקיים חיים יהודיים מעמיקים גם מחוץ למרחב הקדוש של ארץ ישראל. ראו יוסף חיים ירושלמי זכור: היסטוריה יהודית וזכרון יהודי (1988); דליה מרקס "מיתוס עתיק בשירות ההווה: יציאת ר' יחנן בן זכאי מירושלים והקמת יבנה" *אקדמות* כד, 156 (2010); Norman Mirsky, *Yavneh vs. Masada: Conscious and Unconscious Uses of Historical Legend in the Formation of American Jewish Identity*, in *A Bicentennial Festschrift for Jacob Rader Marcus 377* (Bertram Wallace Korn ed., 1976)

ראויה בנוגע למציאות כולה – לא כניסיון לשחזר את העבר ולא כדי לעצב את העתיד אלא כחוויה מכוננת בפני עצמה, הממוקדת באינסוף. על פי קו מחשבה זה, הר הבית הוא מקום המאפשר התגלות של קדושה שאינה ניתנת להכללה ולתמצות. התגלות של רובדי קיום שמעבר למציאות הממשית. לכך מופנית ההשתוקקות.

להנהרת רעיון זה יש לעמוד על הקשר בין שלושה מושגים המאפיינים את הר הבית: התגלות – בהר הבית מתקיימת התגלות של השכינה; קדושה – ההתגלות מאצילה קדושה על המקום; ריחוק-זרות – מקדושת הר הבית מתחייבת התנהגות אנושית של ריחוק וזרות.

במסורת היהודית, הר הבית הוא מקור הקדושה בעולם. המשנה במסכת סוטה מונה עשרה מעגלי קדושה שבמרכזם קודש הקודשים.³² אף שהמשנה אינה מציינת את מקור הקדושה של הר הבית ומקום המקדש, הרמב"ם מסביר במשנה תורה שקדושת הר הבית אינה פוסקת לעולם משום נוכחותה של השכינה במקום: "לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה" (הלכות בית הבחירה ו, טז).³³ טיבה של קדושה שהיא יוצרת ריחוק בין האדם לבין האובייקט המקודש, ובשל כך היא מחייבת איפוק וזהירות. הרמב"ם פותח את פרק ז בהלכות בית הבחירה, העוסק בקדושת ירושלים ובהרחקות המתחייבות מכך, במצוות מורא המקדש. בכך הוא כורך בין קדושת המקום לחובת הזהירות הנובעת ממנה: "מצות עשה ליראה מן המקדש, שנאמר: 'ומקדשי תיראו' (ויקרא יט, ל). ולא מן המקדש אתה ירא, אלא ממי שצוה על יראתו" (הלכות בית הבחירה ז, א).³⁴

32 "קדש הקדשים מקודש מהם, שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכיפורים בשעת העבודה" (משנה, כלים א, ט).

33 לעמדה זו של הרמב"ם משמעות הלכתית חשובה לימינו, שכן לשיטתו, קדושת הר הבית היום היא מן התורה, ולכן יש להחמיר בכל ההרחקות ההלכתיות של טומאה המגבילות את הקרבה לתחום העזרה. גישת הרמב"ם משליכה גם על הספק בזיהוי האזורים השונים במקדש, כיון שמדובר בספק מן התורה. יש לציין שהראב"ד השיג על דברי הרמב"ם וטען שאין להם מקור. לשיטתו, הר הבית והמקדש קודשו לשעתם בלבד, וקדושתם פסקה עם גלות ישראל. עוד על עניין זה ראו להלן בחת"סעיף "ההיבט ההלכתי".

34 חובת הזהירות באה לידי ביטוי גם בדיני הטומאה והטהרה ובחובות נוספות שנועדו לעורר יחס מכבד כלפי המקום הקדוש, כגון: "לא יכנס אדם להר הבית במקלו או במנעל

נבקש להציע שתכלית ההרחקה והזהירות הנדרשות בכניסה להר הבית – המנומקות בדברי הרמב"ם במצוות מורא מקדש – היא להדהד אצל המבקר במקום שהר הבית הוא בית ה' ומקום השראת השכינה, ועל כן ראוי לחוש בו כזר ולא כבן בית. ואכן, בהמשך הפרק מסביר הרמב"ם שעל המבקר בהר הבית לזכור שהוא מבקר בבית אלוהים, ולנהוג בהתאם: "ויראה עצמו שהוא עומד לפני הארון ה', שאמר 'זהו עיני וליבי שם כל הימים' (מלכים א ט, ג), ומהלך באימה ויראה ופחד ורעדה, שנאמר: 'בבית אלוהים, נהלך ברגש' (תהלים נה, טו)" (רמב"ם, הלכות בית הבחירה ז, ד).

את הזיקה הנפשית בין האדם למקום או למרחב אשר בו הוא נמצא אפשר לתאר על ציר שבקוטבו האחד תחושות של קניין ובעלות, ובאחר תחושת ריחוק וזרות. בכיתו שלו, אדם חש משוחרר לגמרי, חופשי ואוטנטי, בלא שהוא נדרש לכל מחשבה או התכווננות. בניגוד לכך, בכיתו של האחר הוא חש מידה של זרות המטילה מגבלות על התנהגותו ומחייבת אותו לכוון את מעשיו. אם כך בכיתו של אדם אחר, קל וחומר בכיתה של שכינה. שם, ב"בית ה'", נדרש אדם לנהוג זהירות יתרה ומוקפדת, וזו משמעותה של מצוות מורא מקדש. התודעה הנדרשת בנוגע למקום הקדוש היא תודעה של ריחוק וזרות. כדי לשמר יחס זה אסור לזר לקרב אל הקודש, ואם האיסור מופר, תוצאותיו הרסניות.

הקשר בין התגלות, קדושה וזרות בא לידי ביטוי בהתגלותו של אלוהים למשה בסנה, שהאצילה קדושה על המקום ולכן חייבה הרחקה וזהירות: "שֶׁל נֶעְלֶיךָ מֵעַל רִגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עֹמֵד עָלָיו אֲדַמָּת קֹדֶשׁ הוּא" (שמות ג, ה). כפי שאפשר ללמוד ממקומות מקבילים במקרא³⁵ וכפי שמלמדים גם מקורות חוץ-מקראיים, חליצת הנעל מסמלת היעדר בעלות.³⁶ קדושת המקום, תולדת ההתגלות, מטילה

שברגליו או באפונדתו או באבק שעל רגליו או במעות הצרורין לו בסדינו" (רמב"ם, הלכות בית הבחירה ז, ב).

35 כך למשל, על פי דין הייבוס, הוויתור על הבעלות נעשה באמצעות חליצת הנעל (דברים כה, ט), וכדי לקנות מעניק החולץ את מנעלו לאדם שממנו הוא קונה (רוח ד, ז).

36 Meir Malul, 'Āqēb "Heel" and 'Āqab "To Suppliant" and the Concept of Succession in the Jacob-Esau Narratives, 46 *Vetus Testamentum* 190, 194 (1996); Wolter Kornfeld, *qds-OT use*, TDOT, XII, Grand Rapids 529 (2003)

על משה את החוכה לוותר על אחיזתו במקום ולהפוך עצמו זר.³⁷ חז"ל עמדו על הקשר בין ההתגלות, הקדושה וחליצת המנעל, ולמדו מפסוקים אלה שכל מקום שיש בו גילוי שכינה אסור בנעילת מנעל.³⁸

הציווי על ריחוק וזרות כלפי מקום המקדש מופיע בהקשרים רבים. כך, ביום חנוכת המשכן מתו שני בני אהרן משום שלא נהגו ריחוק במקום: "וַיִּמַּת נָדָב וַאֲבִיהוּא בְּהִקְרִיבָם אֲשֶׁר זָרָה לְפָנָי ה'" (במדבר כו, טא).³⁹ המפגש הטקסי הראשון בין בני אנוש לבין השכינה במקום משכנה, המשכן, הוא שיעור מכוון בנוגע לכורח לשמור על ריחוק. בני אהרן היו צריכים לנהוג כזרים, ותחת זאת הכניסו אל הקודש את הזרות ובכך חיללוהו. המאורע הטרגי צרב בתודעה את חשיבות ההגבלות שעל פיהן יש לנהוג בכניסה למקום הקדוש. סמוך למאורע זה ובעקבותיו צווה משה על הדרך אשר בה יוכל אהרן להיכנס לקודש הקודשים: "וַיִּדְבַּר ה' אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֶהֱרֹן בְּקִרְבָּתָם לְפָנָי יְהוָה וַיֹּמְתוּ [...] דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן אַחִיךָ וְאֵל יִבְא בְּכָל יַת אֵל הַקֹּדֶשׁ [...] כִּי בַעֲנֹן אֶרְאֶה עַל הַפְּתָח" (ויקרא טז, א-ב).⁴⁰ הכניסה לקודש הקודשים נעשית רק במועד אחד בשנה ולאחר הכנה הכוללת לבישת בגדים מיוחדים, רחצה במים והקרבת קורבנות מיוחדים. בית המקדש הוא מקום שכינתו של אלוהים, והכניסה אליו צריכה להיות מלווה בתחושת זרות עמוקה.

גם בתיאורים נוספים של המגבלות החלות על הקרבה להר הבית ולבית המקדש חוזר השורש זו"ר פעמים רבות. כך בנוגע לאכילת קודשים: "וְכָל זֶר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ" (ויקרא כב, י; כג, יב); כך בנוגע לכניסה למקום הקדוש: "וְהָזָר הַקָּרֵב יוֹמֵת" (במדבר א, נא; ג, י; ג, לח; יח, ז); כך גם בנוגע למעמדו האישי של האדם הקרב

37 על הקשר בין ריחוק להתגלות ראו ג'ורג' סברן הסיפור התיאופוני במקרא (2010).

38 שמות רבה ב, יג (מהדורת שניאן, עמ' 118). ראו גם פירושו של הרמב"ן לפסוק שבו מצווה משה להשיל את נעליו, הנועץ בכך את הסיבה שבגינה הכוהנים מצווים לעבוד יחפים במקדש.

39 תיאור זה של הסיבה למות בני אהרן חוזר לכל הפחות שלוש פעמים: ויקרא י, א; א; במדבר ג, ד; במדבר כו, טא.

40 גם לפי רש"י, מטרם האזרהות היא למנוע מהכוהן הגדול את ההרגל: "ולפי שגלוי שכינתו שם, יזהר שלא ירגיל לבא".

אל הקודש: "למען אשר לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן הוא להקטיר קטרת לפני ה'" (במדבר יז, ה). המקראות מלמדים אפוא שתודעת הכניסה לבית המקדש צריכה להיות מלווה בתחושת זרות, המחייבת הכנה וזהירות ומתנהלת לפי כללים מוקפדים במיוחד.

אבל מהי תכליתה של מצוות ההרחקה מהמקום הקדוש? כפי שנראה, דווקא הריחוק הוא המפתח ליצירת יחס בלתי־אמצעי, בלתי־מוגבל, מתפתח ויצירתי בין האדם לשכינה. דווקא ההכרה המופנמת ב"אחרות" של המקום היא המאפשרת את ההתגלות של יחסי אדם ואלוהיו.

להבהרת רעיון זה נפנה למשנתו של הפילוסוף הצרפתי עמנואל לוינס (1901–1995). בספרו "כוליות ואינסוף" הוא מגדיר את מערכת היחסים הראויה בין בני האדם כמערכת המבוססת על יחס של זרות, ומסביר שיש לה תפקיד חשוב ביכולתו של האחר להופיע ולהתגלות בצורה מלאה. האחר הוא סובייקט ייחודי ואינסופי שאי־אפשר לעשות לו רדוקציה מלאה לשום מערכת מושגית חלופית. לפיכך האחר ייוותר לעולם זר, ולא אוכל לתרגמו באופן מוחלט למושגי שלי. תפקידה של הזרות הוא לשמור על גבולות האחר ולמנוע טשטוש בינו לביני. אולם לדעת לוינס, ההכרה בזרותו של האחר אינה יוצרת ניתוק והיעדר יחס ביני לבינו. אדרבה, ההכרה בקיומו הסובייקטיבי הייחודי יוצרת את התשוקה כלפיו, המעוררת רצון לקרבה ולאינטימיות. התשוקה לאחר היא תוצאת היותו אינסוף שאיני יכול להכלילו ולהבינו באופן מלא. הזרות מעוררת את הסקרנות ואת ההשתוקקות להידפק על דלתותיו הפנימיות ולהיחשף לסודותיו הכמוסים, אף שאלה יוותרו לעולם בזרותם.

מפגש עם האחר, המבוסס על יחס של זרות ותשוקה, הוא תהליך דינמי המעמיק את חוויית התשוקה ולעולם אינו מגיע למיצוי. הזרות שומרת על ומשקפת את אינסופיותו של האחר ואת חוסר היכולת להיות מוכר וידוע. הזרות יוצרת תשוקה לסוד הצפון באחר, שאינו יכול להתגלות במלואו.

עמדתו של לוינס בנוגע לזרות מבוססת על השקפה רחבה יותר, המציעה לראות בכריאת העולם חלופה פילוסופית לחשיבה המערבית באמצעות הנגדה בין מושג

הכוליות למושג האינסוף.⁴¹ נסביר: החשיבה המערבית מושתתת על כך שישנו מכנה משותף בסיסי בין כל תופעות הטבע, וכך גם בין כל בני האדם. בהתאם לכך היא מארגנת את המציאות על פי סדר וחוקיות שתכליתם לחשוף את חוק הטבע המכליל הקושר וחורז את התופעות כולן.⁴² זו מהותם של מדעי הטבע והחברה, המניחים שלכל תופעה ישנו הסבר רציונלי המבוסס על קשרי סיבה ותוצאה הכרחיים, ומטרתם היא לחשוף קשרים אלה, להסביר באמצעותם את תופעות העבר ולנבא את ביטויים בעתיד.⁴³ תפיסה זו, שלוינס מכנה "כולית", רואה במציאות ובהיסטוריה רצף אחד נצחי והכרחי.

בניגוד לחשיבה המערבית, המבטאת את "נצחיות" הקוסמוס ומשקפת את הכוליות, מציב לוינס את המסורת היהודית של הבריאה, המשקפת לעמדתו את האינסוף.⁴⁴ בעוד האמונה בנצחיות העולם מניחה שמה שהיה הוא שיהיה, האמונה שהעולם נברא מניחה שמה שמתגלה עכשיו אינו מה שהיה ואינו בהכרח מה שיהיה. כשם שבנקודת הזמן אשר בה נברא העולם נפסק רצף הזמן שקדם לה והחל זמן חדש, ייתכן שגם בעתיד ייפסק רצף הזמן פעם נוספת ויתרחש שינוי בזמן ההיסטורי שאנו מכירים.⁴⁵ להשקפת לוינס, האמונה בבריאה מניחה

41 עמנואל לוינס כוליות ואינסוף: מסה על החיצוניות (רמה איילון מתרגמת, 2010).

42 זו תרומתו הגדולה של המדע היווני, שהיה במובנים רבים ערש התרבות המערבית. המדע היווני הוא הניסיון האנושי הראשון לתור אחר חוקיות לוגית המסבירה את תופעות הטבע. ראו שמואל סמבורסקי **תולדות שמים וארץ: הקוסמוס של היוונים** (1987). פרויקט זה הוביל בהמשך לפריצת הדרך הגדולה של המדע המודרני, שהצליח להסביר את תנועת הגרמים השמימיים כמו גם את תופעת המשיכה לכדור הארץ באמצעות חוק הכבידה. בתקופה מאוחרת יותר היה חוק הכבידה גם הבסיס הפיזיקלי למודל האטום.

43 כפי שהגדיר יפה קרל המפל, הסבר מדעי תקף רק כאשר הוא מציג חוק מכליל שבאמצעותו אפשר להסביר מספר רחב של תופעות. ככל שההסבר המוצע מצליח ללכוד מספר רב יותר של תופעות הוא זוכה לעדיפות כהסבר מדעי תקף. ראו קרל המפל **פילוסופיה של מדע הטבע** (גד פרוידנטל מתרגם, 1979).

44 מכאן שמו של הספר: "כוליות ואינסוף".

45 בספרו מורה נבוכים מבקש הרמב"ם לסתור את הנחתו של אריסטו שאין זה ייתכן שחוקי הטבע ישתנו. לדעת הרמב"ם ייתכן שישנם חוקי טבע שהתקיימו לפני בריאת העולם, השונים ממהותם מחוקי הטבע של הבריאה. גישה זו מדגישה את העובדה שהבריאה איננה רצף בתוך זמן הומוגני אלא דבר חדש לגמרי המציית לחוקים שונים. ראו מורה נבוכים ב, יז. גישה רדיקלית מזו של הרמב"ם אפשר למצוא בהגותו של ר' חסדאי קרשקש. לדעתו,

שהמציאות היא התגלות בלתי־פוסקת, ייחודית ולא־הכרחית של האינסוף, הנמצא מעבר לכל חוק, ולפיכך היא אינה הומוגנית ואינה נצחית.

הדמיון שאנו מוצאים בין כל התופעות – הנמצא בלב החשיבה המערבית ובבסיס החשיבה המדעית – הוא מחזה עיניים. זהו דמיון בקונסטרוקציה החיצונית אבל לא בתוכן הדברים. לעמדת לוינס, החשיבה המערבית הולכת שולל אחר הדמיון הצורני ומפסידה את השונות ואת הרבגוניות שהן הן הדבר עצמו. לשם הבהרה עושה לוינס שימוש במונח "פנים" ו"אחור" וממחיש את רעיונו בעובדה שכשאנו צופים בקבוצת בני אדם מאחור הם נראים זהים לגמרי, אולם מייד כשפניהם מתגלות נחשף השוני הגדול ביניהם. בדומה לכך גם הדמיון בין כל תופעות הטבע אינו אלא צידה האחורי של המציאות, המסתיר את השונות ואת המגוון של הפנים.⁴⁶

הזרות אשר לה מקנה לוינס חשיבות רבה בהגותו משקפת את חוסר ההומוגניות של הבריאה בכלל ואת השונות האינסופית של בני האדם בפרט. באמצעות פיתוח מושג הזרות מבקש לוינס למנוע את טשטוש פניו של הסובייקט ואת הפיכתו לאובייקט, ולהבטיח שמירה על שונותו ועל ייחודיותו: "האחר לחלוטין הוא הזולת".⁴⁷ הזרות מבטאת את היות הסובייקט נביעה אינסופית שאינה ניתנת לתחימה ולהכללה ובשל כך יוצרת את ההשתוקקות.

ייתכנו עולמות מקבילים שבהם מתקיימות מערכות שונות של חוק וזמן. ראו WARREN Z. HARVEY, PHYSICS AND METAPHYSICS IN HASDAI CRESCAS (1998). אפשר למצוא קווי דמיון בין תפיסות אלה לבין תורת השמיטות שהופיעה בראשית הקבלה, שלפיה ישנם מחזורי זמן שונים המתגלים בכל אלף שנה ומשקפים את חוסר ההומוגניות של הזמן ואת הדינמיקה של האלוהות ושל הבריאה. גם גישות אסקטולוגיות מניחות שההיסטוריה אינה רציפה והומוגנית ושצפויים בה שינויים מהותיים בסדרי עולם. תפיסות אלה כולן משקפות את חוסר ההומוגניות של ההיסטוריה ועומדות בניגוד לגישות הקלסיות שלפיהן ישנו זמן היסטורי רציף ואחיד אשר בו מתרחשים האירועים כלום. ראו עמוס פונקנשטיין טבע, היסטוריה ומשיחות אצל הרמב"ם (1986); הנ"ל תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית (1991).

46 לוינס משחק עם המילה פְּנים, הרומזת בשפה העברית גם ל־פְּנים.

47 לוינס, לעיל הערה 41, בעמ' 20.

מפגש עם אחר שהוא זר יכול להיות פורה ולהוליד דבר חדש שלא היה קודם לכן בעולם. העתיד המתחדש, שאיני יכול לחזות ולנבא, הנעוץ באינסופיות של האחר, הוא מקור ההתחדשות המתמדת של התשוקה.⁴⁸ כך, לפי לוינס, שיח אותנטי ומשמעותי בין בני אדם אינו יכול להתפתח במקום אשר בו האחר מתורגם באופן מלא לשפתי שלי, שכן במקרה זה איני זקוק לאחר. במקום אשר בו איני מכיר בזרותו של האחר וסבור שעולמו הפנימי שקוף בפניי, הגבול בינינו מיטשטש. איני משתוקק לו עוד, ואין מקום לדיאלוג כי אם למונולוג. אבל אם האחר הוא זר, התשוקה אליו מובילה להיווצרות שיח פורה המתהווה בכל רגע מחדש, ואשר אינו ניתן לניבוי ולהכללה. שיח זה הוא בריאה חדשה שלא הייתה באה לעולם לולא ההשתוקקות והכמיהה לאחר. שיח פורה המפרה את עצמו מתוך עצמו הוא בבחינת התגלות של האינסופי הפורץ לתוך המרחב הסופי של המציאות באמצעות המפגש עם האחר.

כעולה מכך, ההשתוקקות בהגותו של לוינס אינה יכולה לבוא על סיפוקה. זוהי השתוקקות אשר מעצם טבעה אינה בת מימוש: "הנחשק אינו ממלא אותה אלא מעמיק אותה".⁴⁹ יש כאן ביטוי לעמדה פילוסופית ואתית בנוגע למציאות כולה ובנוגע לאחר. רק באמצעות השתוקקות לאינסוף מתאפשרת התגלות של האינסופי במציאות הסופית.

ומכאן בחזרה ליחס ההשתוקקות כלפי הר הבית: במסורת היהודית, האחר האבסולוטי הוא אלוהים: "וְאֵל מִי תְדַמְיוּנִי וְאֲשֶׁר יֹאמַר קְדוֹשׁ" (ישעיהו מ, כה).⁵⁰ זו תמציתה של תורת התארים השליליים, שהפכה אחד מעקרונות היסוד המרכזיים במסורת היהודית ואשר נעוצה כבר בפסוקי המקרא בתשובת אלוהים למשה: "וַיֹּאמֶר: לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנָי, כִּי לֹא יֵרְאֵנִי הָאָדָם וְחָי" (שמות לג, כ). אלוהים הוא אינסוף שאי-אפשר לתרגמו בשום דרך לשפת בני האדם, וכל ניסיון אנושי לפסל את דמותו ולצור לו צורה נתפס כעבודה זרה. עם זאת, למרות הרחקתו מכל יכולת השגה אנושית, תמצית המסר של הסיפור המקראי

48 ז'ואל הנסל "תשוקה ואינסוף במשנתם של דקארט ולוינס" דעת 57, 383 (2006).

49 לוינס, לעיל הערה 41, בעמ' 16.

50 ראו רמב"ם, הלכות יסודי התורה א, ב.

היא התגלותו לבני האדם.⁵¹ המסורת היהודית אינה הופכת את אלוהים לישות מנותקת ואוטרכית אלא מתארת אותו כמתגלה וכנוכח גם בעולם האנושי. זו תכליתו של בית המקדש: "הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵינוּ לְשֵׁכֶן שְׁמוֹ שָׁם".⁵² אולם נוכחותו של אלוהים, ההתגלות, היא המאצילה קדושה על הר הבית ועל מקום המקדש, ולפיכך נלווים למקום הגבלות וסייגים המחייבים זהירות, שתכליתם לכונן אצל המבקר בהר הבית ובבית ה' תחושת זרות. הזרות היא ההכרה באחרות האבסולוטית ובחוסר היכולת לתפוס את האחר באופן שלם ומוחלט.

דואליות זו של זרות והתגלות משתקפת היטב בקודש הקודשים עצמו. באופן פרוקסלי, דווקא המקום שאליה לא נכנס איש מלבד הכוהן הגדול פעם בשנה ביום הכיפורים הוא מקום ומקור ההתגלות לכל בני האדם. בשונה ממקדשים אחרים, שבמרכזם הוצב פסלו של האל שלכבודו נבנו ושכפניו התקיימו טקסי הפולחן והעבודה הדתית,⁵³ בבית המקדש העברי לא היו פסל ודמות, וההתגלות לא באה לידי ביטוי בראיית צלם האל ובהתגלותו המוחשית כי אם בדיבור: "וּבָבֹא מִשָּׁה אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ, וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי מַעַל הַפֶּתַח אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדוּת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים, וַיְדַבֵּר אֱלֹהֵי" (במדבר ז, פט). חז"ל לומדים מפסוק זה שאפילו על משה – שעליו נאמר "בְּכָל בֵּיתִי נִאֶמֶן הוּא" (שם יב, ז) ואשר דיבר עם ה' פנים אל פנים – נאסרה הכניסה לקודש הקודשים. הדיבור עימו נעשה מבעד לפרוכת: "משה נכנס ועומד באהל מועד, והקול יורד משמי שמים לבין שני הכרובים, והוא שומע את הקול מדבר אליו מבפנים" (ספרי במדבר, נשא, נח).

בהיותה אפשרית רק בתנאים של ריחוק, התגלות השכינה לעולם אינה התגלות פלסטית של אובייקט ספציפי באמצעות חושי האדם. ההתגלות מחוללת הקדושה היא ההכרה בקיומו של אחר אבסולוטי היוצר השתוקקות בלתי-פוסקת אליו.

51 יוליוס גוטמן הפילוסופיה של היהדות 11 (2009).

52 פסוק זה חוזר בווריאציות שונות מספר רב של פעמים בספר דברים: יב, פסוקים ד, יא, כ, כו, יד, כג-כה; טז, פסוקים ה-ו, י-טו; יז, ח-י; יח, ו-ז; כו, ב. גם במקומות נוספים במקרא מופיע השורש שכ"נ בהקשר לנוכחות אלוהים במשכן או בבית המקדש. ראו לדוגמה שמות כה, ח; כט, מט; ויקרא כה, יא.

53 על ייחודית מננה המקדש בהקשר זה ראו רענן אייכלר "תפקיד כרובי הארון" תרביץ עט(ב) 165 (2011).

האדם נדרש לפנות בעצמו מקום לאחרותו של האחר, להכיר בזרותו ובחוסר היכולת להבינו באופן מלא, ודווקא בשל כך להשתוקק לקרבתו. המתח הנוצר מהשתוקקות זו מאפשר תהליך של התגלות בלתי־פוסקת הבאה לידי ביטוי בדיבור ובשיח. בניגוד לראייה, אשר בה האובייקט נקלט בצורתו הסטטית, הדיבור משקף את הגילוי הפנימי וחושף את פניו ואת פנימיותו של הסובייקט.⁵⁴ בדרך זו אפשר להבין את סוד הכרובים שניצבו בקודש הקודשים. הכרובים, על פי המקרא ומסורת חז"ל, עמדו על ארון העדות והיו מקום השראת השכינה: "שכינתא שריא עיל מן כרוביא".⁵⁵ צורתם של הכרובים הייתה של דמויות אשר "פְּנִיָהֶם אִישׁ אֶל אָחִיו" (שמות כה, כ). על פי אחת ממסורות חז"ל, צורתם הייתה של "זכר החובק את הנקבה".⁵⁶ צורת הכרובים המביטים זה בזה משקפת את ההשתוקקות הבלתי־פוסקת אל האחר, המאפשרת את ההתגלות.

נמצאנו למדים שבניגוד לגעגוע אל הר הבית, המשקף שאיפה למימוש המופנית כלפי מושא מסוים שהיה קיים בעבר, ובניגוד לכמיהה אל הר הבית, המשקפת שאיפה למימוש המופנית כלפי מושא מסוים שיתקיים בעתיד, ההשתוקקות להר הבית אינה מוכוונת מימוש במציאות, שהרי הריחוק הוא תנאי יסוד לקיום ההתגלות. ההשתוקקות מבטאת יחס כלפי אינסופיותה של הבריאה, והמשתוקקים נשכרים מהעמקת יחסם כלפיה.

כחלקו הקודם של המאמר ביקשנו לזהות בתוך התנועה הרחבה של הכיסופים לירושלים ולהר הבית שלושה מובנים שונים שאף שכל אחד מהם אחוז במקורות ומשוקע בנרטיב היהודי הם שונים זה מזה ומגדירים באופן שונה את מושא הכיסופים: הגעגוע מוכוון אל העבר ומבקש לשחזר את החוויה הממשית של ירושלים ההיסטורית; הכמיהה,

ג. הממשות

54 משה הלברטל "על קדושה וגבולות הייצוג האמנותי והלשוני" גבולות של קדושה: בחברה בהגות ובאמנות 30 (אמילי בילסקי ואביגדור שנאן עורכים, 2003).

55 תרגום יונתן לשמואל ב ו, ב. לדיון בנושא ראו אייכלר, לעיל ה"ש 53.

56 יומא נד ע"א ורש"י על אתר.

פניה אל העתיד. היא רואה בירושלים של מעלה את העיקר ומבקשת לעצב את המציאות הממשית מחדש בהתאם לאידיאה מופשטת; ההשתוקקות רואה בהר הבית את נקודת ההשקה עם האינסופי ומבקשת לכוון אצל האדם תחושת ריחוק אינהרנטית המאפשרת התגלות על-זמנית ובלתי-פוסקת. משכך, בחלק הנוכחי של המאמר נבקש להראות כיצד כל אחד משלושת סוגי הכיסופים הוביל בעבר ומוביל אף היום לתנועות שונות בעולם הממשי בנוגע להר הבית ולמתח בין הכיסופים להגשמת החלום.

הכיסופים לירושלים ולהר הבית בתקופת הגלות ביטאו את מרכזיותם של מקומות אלו בזהות היהודית ואת תודעת ההיעדר המלווה את העם היהודי מאז החורבן. עם זאת, מכיוון שבתקופת הגלות נתפסו ירושלים והר הבית בדרך כלל כמרחבים מדומיינים, לא נדרש דין וחשבון בנוגע לדיוק היחס אליהם. עקב אובדנם הממשי של מקומות אלו התאפשר קיום מקביל של כוונות לב סותרות: במרחב המדומיין יכלה תפילתו של יהודי לבניין ירושלים האותנטית ולהשבת עבודת הקורבנות למקדש מתוך חזון דתי לרור בכפיפה אחת עם תפילתו של אחיו לירושלים שתהא בירת צדק אוניברסלית ומרכז לתרבות נאורה מתוך חזון הומניסטי. שתי אלו עשויות היו להצטרף לתפילה שלישית של מי שביקש לראות בקימום ירושלים והר הבית בסיס למלכות ישראל ולמימוש החזון הלאומי. בזמן שירושלים והר הבית היו מרחב מדומיין יכולים היו שלושת היהודים – שבלב כל אחד מהם פיעמה משאלה שונה לחלוטין – ללחוש יחדיו, עם רבי יהודה הלוי, את המילים "יפה נוף משוש תבל קריה למלך רב / לך נכספה נפשי מפאתי מערב".

מצב זה השתנה עם הקמת מדינת ישראל בתש"ח, ובעיקר עם תפיסת הריבונות על האגן הקדוש ועל הר הבית בתשכ"ז. המרחב המדומיין הפך ריאלי כאשר מקדש חטיבת הצנחנים, מוטה גור, הכריז "הר הבית בירדנו".

כיצד אמורים הכיסופים אל ההר בכל אחד משלושת הרבדים השונים לבוא לידי ביטוי במציאות הנוכחית, אשר בה ליהודים אחיזה ממשית בהר הבית? כפי שיוסבר בסעיף זה, להבחנה בין הרבדים חשיבות מעשית משום שנגזרים מהם וקטורים שונים של פעולה בנוגע לשאלת ההגשמה ולמימוש השליטה של מדינת ישראל בהר: המתגעגעים אל ההר מונעים בעיקר מרגשות דתיים; הכמהים אליו מונעים גם מרגשות תרבותיים ולאומיים. הצד השווה לשניהם הוא שפונקציית המטרה של רגשות אלו, בהינתן יכולת פעולה ריבונית, היא הגשמת הכיסופים

במציאות הריאלית. שינוי על הקרקע; מנגד, **המשתוקקים** – המונעים גם הם מרגשות דתיים ומרגשות תרבותיים ולאומיים – אינם שואפים להגשמה ולמימוש ההשתוקקות. אדרבה, הריחוק מההר, ולא מימוש הבעלות הקניינית עליו, הוא הביטוי הנכון להשתוקקות, המוכוונת לאינסופיותו של האחר ומאפשרת את התגלותו.

1. געגוע: "שייבנה בית המקדש במהרה בימינו" (מהתפילה)
המתגעגעים, המבקשים את חידוש העבר בהווה, רואים בחורבן בית המקדש לא רק אירוע על ציר הזמן ההיסטורי אלא גם שינוי קוסמי א־היסטורי שהוביל להפרת המצב הטבעי. על פי גישה זו, שרוב המחזיקים בה פועלים מתוך החוויה הדתית, מיום שחרב בית המקדש ופסקה עבודת הקורבנות, לא רק העולם חסר אלא אף הקדוש ברוך הוא עצמו חסר.⁵⁷ כשם שאירוע החורבן נתפס כאירוע א־היסטורי כך גם המניעים שהובילו לקראתו מוסברים מנקודת מבט דתית

57 כמה מקורות מתארים את אבלו של הקב"ה על חורבן הבית ואף עורכים השוואה בין צערו לצער של בשר ודם. כך לדוגמה, באיכה רבה משווה המדרש את צערו של הקב"ה מחורבן הבית לצערו של אב ששכל את בנו ביום חתונתו: "אמר הקדוש ברוך הוא לירמיה: אני דומה היום לאדם שהי'ה לו בן יחידי ועשה לו חופה ומת בתוך חופתו, ואין לך כאב לא עלי ולא על בני! לך וקרא לאברהם ליצחק וליעקב ומשה מקבריהם, שהם יודעים לבכות" (איכה רבה, פתיחתא כד [מהדורת בובר, עמ' 25]). השוואה נוספת שעורך המדרש להמחשת צער האל על החורבן היא השוואה בין צער על אובדן בית מגורים לבין צער השכינה על חורבן הבית:

א"ר [אמר רב] אחא: [משל] למלך שהיה יוצא מפלטין שלו בכעס. משהיה יוצא היה חוזר ומגפף ומנשק בכותלי פלטין ובעמודי פלטין ובוכה ואומר הוי שלום פלטין שלי, הוי שלום בית מלכותי, הוי שלום בית יקרי, הוי שלום מן כדון הוי שלום. כך משהיתה שכינה יוצאת מבית המקדש היתה חוזרת ומגפפת ומנשקת בכותלי בית המקדש ובעמודי בית המקדש ובוכה ואומרת הוי שלום בית מקדשי, הוי שלום בית מלכותי, הוי שלום בית יקרי, הוי שלום מן כדון הוי שלום (איכה רבה, פתיחתא כה [מהדורת בובר, עמ' 29]).

לעיטוק במשמעות התיאוסופית של החורבן ראו ראובן המר "גלות וסבל השכינה" **טורא: אסופת מאמרי הגות ומחקר במחשבת ישראל** 1, 20 (תשמ"ט); דלית רוס-שילוני "אלוהים ואדם במלחמה: תגובות על חורבן הבית הראשון" **מלחמה ושלום** 59 (שלמה אבינרי עורך 2010); חביבה פדיה "ויהשתא אמא לית לן: קווים לגניאולוגיה של השכינה והאם" **כמעייין**

פנימית. הגורם הגיאופוליטי לחורבן: המרד שכשל, הוא רק עטיפתו החיצונית של האירוע. בעומקם של דברים, כפי שנאמר בתפילת מוסף של שלושה הרגלים, ההסבר לחורבן הוא מטפיזי: "מפני חטאינו גלינו מארצנו". על רקע זה, השיבה להר הבית ולבית המקדש היא שיבה כפולה: ראשית, חזרה למצב הטבעי והאותנטי: "השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלים, ושם נעבדך כימי עולם וכשנים קדמוניות" (מן המחזור), ושנית, זהו חלק מתיקון החטא: "שובה אלינו בהמון רחמך בגלל אבות שעשו רצונך. בנה ביתך כבתחילה וכוונן מקדשך על מכונו" (שם).

מרכזיותם של הר הבית ושל בית המקדש בגניאולוגיה הקוסמית ובתיאוסופיה מובילה למסקנה ששיבה לארץ ישראל בלא שיבה לבית המקדש אינה מאפשרת את שחזור המצב שקדם לחורבן. כדי להשיב את העולם לסדרו הנכון חייב עם ישראל לחזור לסדר העבודה שנהג בבית המקדש.

במהלך אלפיים שנות הגלות הושתקה הקריאה לשיבה ממשית לבית המקדש לא רק עקב הנסיבות ההיסטוריות שלא אפשרו זאת אלא גם מתוך תפיסה דתית אותנטית שגרסה שמכיוון שחורבן הבית והגלות הם עונש שהושת על עם ישראל בעקבות חטאיו, השיבה לארץ ולבית המקדש אינה יכולה להיות תולדה של פעילות אנושית. הפה שאסר – גזרת עליון – הוא שיתיר. כיבוש הארץ והקמת המקדש שלא על פי הכוונה שמימית הם בבחינת התמרדות נגד רצון האל וחוסר השלמה עם העונש. המקרא מתאר מקרה דומה: לאחר חטא המרגלים נגזר על בני ישראל, כעונש, שלא ייכנסו לארץ ישראל עד תום דור המדבר. כשפעילים מתוכם החליטו להפר את העונש ולהעפיל להר כדי לכבוש את הארץ כנגד הגזרה האלוהית, התוצאה הייתה טרגית – המעפילים להר ניגפו (במדבר, יד).

האיסור על דחיקת הקץ במשמעות של פעולה אנושית שתוצאתה היא סיום תקופת העונש מושרש היטב בשיח הדתי. זוהי שבועת הפסיביות העתיקה: שלוש השבועות שהשביע הקב"ה, ששתיים מהן מכוונות לבני ישראל: "שלא יעלו ישראל בחומה" ו"שלא ימרדו באומות העולם" (כתובות קיא ע"א). שבועות אלו

המתגבר 87 (2013); שפרה אסולין "דיאלוגים על גלות השכינה: זוהר איכה והדיאלוג אתו ובו" הסיפור הזוהרי א 134 (2017).

היו (ועדיין) בסיס למחלוקת פנים-דתית בין ציונים ללא-ציונים. הציונים הדתיים, ובהמשך גם חלק מרכזי של הציבור החרדי, לא ראו בציונות המדינית הפרה של השבועה, והצטרפו למפעל הציוני. אדרבה, את "המעפילים" מספר במדבר, שחטאו בהתמרדות נגד העונש האלוהי ולכן הוכו במלחמה, החליפו ה"מעפילים" הציונים, הנתפסים כגיבורים, שמעשיהם צלחו. אולם נראה שההיתר הדתי לעלות ארצה וליישוב לא תורגם בראשית ימי הציונות וביובל הראשון לקום המדינה להיתר דתי לדחוק את הקץ גם בנושא הקמת בית המקדש.⁵⁸ הציונות הדתית, הרואה בהקמת המדינה "ראשית צמיחת גאולתנו", הייתה זהירה בכל הנוגע להר הבית ולבית המקדש.⁵⁹ עם זאת, בשנים שלאחר מלחמת ששת הימים, עם הישיבה למרחבי ארץ ישראל התנכיים ובמרכזם ירושלים והר הבית, התחזקה הרוח הגאולית-דתית האקטיביסטית בקרב חלקים הולכים וגדלים של הציונות הדתית.⁶⁰ החלה בוקעת ועולה הסברה שאם המפעל הציוני הוא תנועה תיאולוגית המכוונת משמיים, מתחייב גם השלב הבא, של גאולת ההר.⁶¹

בתחילת הדרך היה זרויף דק, בקצה המחנה, של שוחרי בית המקדש. חלקם סווגו כתמהונים. אבל בדור האחרון חל מהפך: הזרויף הפך זרם משמעותי הגורף אחריו רבים בציונות הדתית-ליברלים ושמרנים כאחד. הללו מבקשים, במינוחים שונים של שאפתנות ואקטיביזם, לממש באופן מעשי את השליטה הישראלית על הר הבית.⁶² יש הדורשים לממש את החופש הדתי שלהם על ההר ולהתפלל

58 אם כי יש לכך חריגים: הרב קלישר קרא לחידוש עבודת הקורבנות כבר במאה התשע עשרה. ראו יעקב כץ "דמותו ההיסטורית של הרב צבי הירש קלישר" שיבת ציון ב-ג 28 (תשי"א-תשי"ב).

59 יש המפרשים את האיסור על עלייה בחומה ודחיקת הקץ כחל רק על בניין המקדש, ולא על יישוב הארץ. כך למשל סבר הגר"א. ראו אריה מורגנשטרן משיחות ויישוב ארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה הי"ט 105 (תשמ"ה).

60 על השינוי העמוק שחל בציבור הדתי בעקבות מלחמת ששת הימים ועל אימוץ גישת היסטוריה קדושה ראו אבי שגיא ודב שוורץ מראליזם למשיחות: הציונות הדתית ומלחמת ששת הימים (2017).

61 ראו בהקדמה של הרב גורן לספרו "הר הבית". שלמה גורן הר הבית (תשס"ה).

62 ראו לדוגמה את ספר המאמרים שהוציא בנושא מכון צומת, אשר בו כותבים רבני המחתונים של ישיבת הר עציון: קומו ונעלה: אסופת מאמרים וקריאות בעניין הר הבית בזמננו (יהודה שביב עורך, 2003).

בו, ויש המבקשים להקים עליו מוסדות דתיים יהודיים. קבוצות אחרות, שהן עדיין מיעוט, מציבות במפורש את היעד של חידוש עבודת הקורבנות וכינון הסנהדרין.⁶³ הצד השווה לכולם כפול: המניע לפעולתם הוא בדרך כלל דתי, והתוצאה המבוקשת היא שינוי מעשי על ההר.

2. נמיהה:
 "ישראל בלי ההר
 הוא לא ישראל"
 (אורי צבי גרינוברג)

הציונות החילונית התקיימה מתוך תפיסה כפולת ממדים: מצד אחד היא נשענה על העבר ועל המסורת, ובכך חיזקה את הממד הדיאכרוני של פעולתה; מצד שני היא ביקשה למרוד בעבר ובמסורת ולהציע נקודת מבט עצמאית – התחלה חדשה – על הקיום היהודי, החל בתקופה המודרנית. כנגזר מכך, גם יחסה להר הבית מבקש להציע תכנים ומשמעויות שונים כאשר לייעודו של ההר. במילים אחרות, לצד הגעגוע – הנעוץ ברגשות דתיים – לחידוש העבר בהווה, ישנה גם כמיהה לשדרוג ההווה לשם מימוש עתיד מקווה בהר, עתיד הניזון ממקורות לאומיים ותרבותיים.

נמקד מבט בקצרה בשלושה סוגים של כמיהות כלפי ההר, שעניינן תרבות יהודית, לאומיות יהודית והומניזם אוניברסלי.

תרבות יהודית

נאמנים להשקפת העולם החילונית, רוב מניין ובניין מחוללי התנועה הציונית ביקשו לנתק עצמם ממסורת העבר היהודית במובנה ההלכתי-דתית. זו נתפסה כמורשת הגולה וכעול על צוואר הלאומיות היהודית המתחדשת. ואף על פי כן, הפרויקט הציוני לא ויתר על ממדים של קדושה בעולם הריאלי. הוא עשה זאת באמצעות טרנספורמציה במרחב הקדושה מהדת אל התרבות ואל הלאום. במובן זה, תיאורם של ארץ וגורביץ את הפנומנולוגיה של חוויית המקום היהודית כשכירה של הרצף ההיסטורי מתיישב היטב עם תיאור המפעל הציוני בראשית

63 ראו שרינה חן במהרה בימינו... תמורות ביחסו של הציבור הדתי-לאומי להר הבית פרק ד והנספחים (2017).

ימיו, שראה בעצם השיבה לאדמת ארץ ישראל מעשה בעל ממד של קדושה. השיבה לארץ ישראל – כפעולה א־היסטורית הנעשית מבחירה – סיפקה את המשמעות הרוחנית של המפעל הציוני בראשית ימיו. זו תמצית תורתו של א"ד גורדון, שלפיה רגבי האדמה הפיזית של ארץ ישראל ממירים את מרחב הקדושה הדתי־הלכתי, כפי שניסח זאת אליעזר שביד:

גורדון גרס שעל ידי עבודה במשמעה הפשוט והעמוק על אדמתה המיוחדת של ארץ ישראל תתחדש הדתיות היהודית במלוא צביונה הייחודי, וממנה כמקור של יצירה שופעת, תתחדש כל התרבות הלאומית.⁶⁴

הוגה חשוב אחר, אחד העם, התחבט באשר ליהדותו של היהודי הלאומי. את הגותו סיכם גדעון כ"ץ במילים הבאות:

תפיסת התרבות של אחד העם בנויה במתכונת תאולוגית. כפי שהאדם הדתי עורך את חשבונו מול האל, כך נסמך החילוני על ה"טמיר". [...] הבסיס לעולמם הרוחני [של הדתי ושל החילוני] נטוע מעבר למציאות הרגילה. [...] הפרדיגמה התאולוגית ותפקיד מקור הסמכות בעולמם של היהודים מוסיפים להתוות את הבנת החילוניות. פרדיגמה זו היא העומדת ביסוד העובדה שמוצע ל"יהודי הלאומי" להוסיף ולהרגיש את תרבותו היהודית לפי מתכונת דתית: היא מעוגנת בכוח טוטלי שהזיקה אליו מצויה מעבר לעולם. תוכני תרבותו מקבלים את משמעותם מפני שהם מבטאים כוח זה.⁶⁵

השפה הציונית־חילונית שאבה מימיה מחיבור אל החזון המסורת־היסטורי ואף לא היססה להשתמש בשפת הגאולה. כך, מגילת העצמאות – שאינה מזכירה את האל – קוראת לעם היהודי בתפוצות להתלכד סביב היישוב היהודי בארץ "ולעמוד לימינו במערכה הגדולה על הגשמת שאיפת הדרורות לגאולת ישראל".

64 אליעזר שביד לקראת תרבות יהודית מודרנית 245 (1995).

65 גדעון כ"ץ לעצם החילוניות 79–80 (2011).

ואכן, על ההיבט המשיחי של הציונות נכתב רבות.⁶⁶ דוד בן-גוריון ראה בתנועה הציונית תנועה משיחית לא במובן הדתי-הלכתי כי אם במובנים תרבותיים, חברתיים ומדיניים. כך אמר בין היתר:

העם היהודי טיפח בימי סבלו הארוכים והאיומים שאין משלם בהיסטוריה האנושית, חזון גדול ונשגב, חזון אוניברסאלי ועולמי, חזון אחרית הימים, חזון הגאולה האנושית [...]. הציונות הטילה על עצמה את השליחות הנועזת להפוך את החלום העתיק למציאות חיה, ודורנו זכה לראות את ראשית התגשמותו.⁶⁷

עוד אמר:

ולנוער בישראל דרוש חזון שהוא גם יהודי וגם אנושי. [...] חזון גאולה והתעלות אחד, שלם, כולל, ממצה כל מאוויי אדם וערכיו העליונים. ודבר זה נתון אך ורק בחזון המשיחי שנתבשר תחילה על ידי נביאי ישראל. [...] ההיסטוריה שלנו אינה מתחילה בהכרזת המדינה ולא בקונגרס הציוני הראשון, אף לא בעליית ביל"ו וכייסוד פתח תקווה ומקוה ישראל. ימיה כימי ישראל.⁶⁸

גרשום שלום, שהרחיק עצמו במובהק משאיפה לגאולה דתית, סבר שחילונית גמורה אינה אפשרית. בהתייחסו לציונות, קבע:

הכוחות הפעילים ביותר זרמו אליה מן המחנה שנטה ביותר אל החילון. אילמלא כוחות אלה מעולם לא היתה קמה מדינת ישראל. אולם ככל שגברה ידם של כוחות אלה, כן גברו

66 ראו למשל דוד אוחנה משיחיות וממלכתיות: בן גוריון והאינטלקטואלים בין חזון מדיני לתיאולוגיה פוליטית (2003); דב שורץ "ציונות, דת, משיחיות: עיון מחודש" קתדרה 159, 125 (2016).

67 ראו אוחנה, לעיל ה"ש 66, בעמ' 214.

68 שם, בעמ' 218-219.

המגמות לשיבה אל המקור. היחס אל המורשה, יחס של בנין
ויחס של סתירה, נעשה בהכרח שוב לבעיה מרכזית, בוערת
ממש.⁶⁹

על רקע זה, לא מפתיע שבהמנון שחובר לרגל הקמת האוניברסיטה העברית
בירושלים – הניצבת על הר הצופים ומשקיפה אל העיר העתיקה ואל מקום
המקדש – מתואר האירוע כשיבת השכינה לבית המקדש:

צָאוּ וְרָנוּ, קָטָן, רֵב,
פִּי קָם, פִּי קָם הַדְּבִיר!
אִם גָּלָה כְּבוֹד, – הִנֵּה שָׁב!
לֹא אָבַד לָנוּ נִיר.
[...]
לְמוֹל הַמְּדַבֵּר, מוֹל הַיָּם,
לְנִכַח הָר נָבוּ –
בֵּית־מִקְדָּשׁ הוֹד יִתְנוּסֵס שָׁם,
הַמְּדַע יִנְוָה בוּ.⁷⁰

ביטוייה של המורשת התרבותית-לאומית שאינה דתית נמצאים בכל רובדי חיינו
וטוענים אותם משמעות. כך למשל, יונה הררי, שתיעדה את המחשבה הציבורית
בישראל סביב שלוש ממלחמות ישראל (סיני, ששת הימים ויום הכיפורים), עמדה
על כך שבעת התרחשות המלחמות הללו, "הזמן התודעתי נע [...] בציר הפוך מזה
של הזמן הכרונולוגי: הוא נע מן ההווה אל העבר".⁷¹ במלחמת סיני שרה להקת
הנח"ל את המילים:

הִנֵּה מוֹל הָר סִינִי
הִסְנָה, הִסְנָה בּוֹעֵר.

69 גרשום שלום דברים בגו: פרקי מורשת ותחיה 588 (1975).

70 ההמנון חובר בידי יוסף הפטרמן. על השיר ראו אליהו הכהן "עשר השנים הראשונות:
משירי ירושלים בראשית תקופת המנדט תרע"ח-תרפ"ח" ירושלים בתקופת המנדט: העשייה
והמורשת 473 (יהושע בן-אריה עורך, תשס"ג). אנו מודים לד"ר בנימין פורת על הפניה זו.

71 יונה הררי משיח רכוב על טנק 83 (2002).

[...]

הו, שְׁלֵהֶבֶת יָהּ – עֵינֵי הַנְּעָרִים,
 הו, שְׁלֵהֶבֶת יָהּ – בְּרֵעוֹם הַמְּנוּעִים,
 עוֹד יִסְפָּר עַל זֶה הַיּוֹם, אָחִי,
 בְּשׁוֹב הָעַם אֶל מַעְמַד סִינֵי.⁷²

המלחמה מאצילה על העבר, מחדשת אותו ונותנת לו תוקף. אך אין זה תוקף דתי: הפעם הקול הנשמע על ההר אינו "קול ה'" אלא רעם המנועים.

במלחמת ששת הימים, הדברים בולטים ביתר שאת. שקיעי העומק של המאוויים התרבותיים-רוחניים, הגאוליים-מורשתיים שאינם דתיים כמוכן האורתודוקסי, הרווחים כל כך בחברה הישראלית, נחשפו בעוצמה בהתפרצות הרגשית שלאחר שחרור הר הבית והכותל המערבי. התודעה הציבורית כפי שהשתקפה למשל בדברי אנשי הרוח הבולטים של התרבות החילונית ובשיח הלוחמים הנועזים, שרבים מהם היו קיבוצניקים שהיו רחוקים מהמסורת, חיברה את ההווה של ניצחון הצנחנים בקרב עם המורשת התרבותית והלאומית בת האלפיים ויותר.

חיים גורי – "וכאילו לא חלף הזמן וההיסטוריה מתכווצת במין עווית מופלאה" – בנה גשר מן ההווה אל מלחמות המכבים, דוד המלך ויהושע בן נון;⁷³ משה שמיר הדהד תחושה דומה: "כשבקע הקול ואמר: 'הר הבית בידי!' באותו רגע נסוגו אלפיים שנה – והשעה האחרונה של עצמאות ירושלים הקנאית נשקה את השעה הראשונה לעצמאות ירושלים הצנחנית";⁷⁴ ב"שיח לוחמים", כמה חודשים לאחר כיבוש ההר, נשמעו עדויות נרגשות של לוחמים צעירים שנעצו את הרגע בהקשרו התרבותי והלאומי הרחב:

לגבי, הסמל של המלחמה זהו הצנחן שעומד מול הכותל
 המערבי ולא מוצא דרך אחרת להביע את מה שהוא מרגיש,

72 את השיר כתב יחיאל מוהר במהלך מבצע קדש (אוקטובר 1956), וביצעו אותו להקת הנח"ל.

73 חיים גורי "אתמול בחברון" למרחב 11.10.1968.

74 משה שמיר "מן הפלשתיות אל ההר" מעריב 14.7.1967.

אלא דרך הבכי. יש בזה גם משהו סמלי מכיוון שאותו צנחן
עמד לא רק מול כותל מערבי – אולי הוא עמד מול אלפיים
שנות גלות, הוא עמד מול ההיסטוריה של העם היהודי.⁷⁵

לוחם אחר תיאר כיצד המלחמה "הציתה איזו גחלת שהייתה עוממת עמוק בפנים
ופתאום הייתה ללהבה גדולה" ונוצרה תחושה שמוכרחים "להרגיש את החוויה
של כל יהודי דתי במקום הזה" ושנדרשת התקשרות "אל בית דוד, אל מלכות
שלמה ובית המקדש". המגע עם הכותל מכניס את הלוחם "אל בין אותיות הספר
הנצחי ומרגיש בו ככביתי".⁷⁶

התודעה של הכותבים ושל הלוחמים לא הייתה דתית במובן האורתודוקסי, אבל
הייתה מחוברת בעבותות לנרטיב המורשתי של תרבות ולאום יהודיים. הם לא
היו מעוניינים בחידוש הפולחן הדתי על ההר אלא כחיבור אל המורשת היהודית
בארץ ישראל, שההר מרכזי בה.

העיסוק בהר הבית ובכית המקדש כמוטיב המשקף התחדשות של התרבות יהודית
בא לידי ביטוי בהקשרים מגוונים של היצירה הישראלית.⁷⁷ כך לדוגמה בשירה
של נעמי שמר, "השיר של אבא", שחובר בעקבות מלחמת ששת הימים ומתאר
כיצד המפעל הציוני כולו הוא שלב בבניית בית המקדש: "אם בהר חצבת אבן
להקים בנין חדש/ לא לשווא אחי חצבת לבנין חדש/ כי מן האבנים האלה יבנה
מקדש", כמו גם בשירו המוכר של יורם טהרלב "על כפיו יביא", המתאר את
חלומו של איש כפיים פשוט ועממי החולם על בניין המקדש "והוא חולם כי כמו

75 שיח לוחמים 275 (אברהם שפירא עורך, 1968).

76 שם, בעמ' 75.

77 משוררים רבים כתבו על ירושלים. ראו לדוגמה באנתולוגיות שיצאו על ירושלים
בשירה העברית: חיים באר צפור האבן: ירושלים בשירה העברית החדשה (1983); רוני שי
וזאב ענר ירושלים לנצח (2017). על ירושלים באומנות הישראלית ראו מרדכי עומר "על
אחד ההרים: ירושלים באמנות הישראלית" אמנות ישראלית בת זמננו 14 (אברהם שפירא
עורך 2006). ירושלים תופסת מקום נרחב גם בספרות הישראלית. ראו לדוגמה דן מירון
אם לא תהיה ירושלים: מסות על הספרות העברית בהקשר תרבותי-פוליטי (1987); גרשון
שקד "ירושלים בספרות העברית" מדעי היהדות 38, 15 (1998); שמואל ורסס "ירושלים של
עגנון" שי עגנון כפשוטו 291 (2000).

שאת העיר בנה יניח למקדש את אבן הפינה". שירים אלה, שהפכו חלק מנכסי צאן ברזל של התרבות הישראלית, מבטאים את הדומיננטיות של רעיון המקדש. אין הם מבטאים רצון או שאיפה לשחזר את הימים שלפני הגלות אלא להדגיש את ממד הקדושה שבמפעל הציוני, שביקש לראות עצמו כהתפתחות וכהשתכללות של היהדות המסורתית ולא כפרויקט לאומי-חילוני גרידא. גם הבחירה במנורת המקדש כסמל המדינה – דווקא בצורה המוטבעת על שער טיטוס – מבטאת את התפיסה שהשיבה לישראל היא שיבה מחודשת לירושלים שחרבה.⁷⁸ הדברים מתוארים יפה בשירו של שלמה סקולסקי, שנכתב לכבוד האנדרטה של מנורת הכנסת, העשויה בתבנית סמל המדינה: "מועמת, שחוקה ומוחלרת על שער ברומא חיכת/ אלפיים שנה כה בודדת, צִעֲרַת המנורה, לא כבִּית/ [...] הנה שוב את גאה מתנוססת שוב בירושלים העיר/ את לבב שליחי העם שבכנסת, שלהבת קודשך שוב תאיר". על פי התיאוריה הפרוידיאנית, רבדים מודחקים נוטים לפרוץ במקומות לא צפויים, שבהם מנגנוני ההדחקה נחלשים.⁷⁹ כך אפשר להסביר את ההחלטה להדפיס על שטרות הכסף של מדינת ישראל קטע מנאומו של ש"י עגנון העוסק בבית המקדש:

מתוך קטסטרופה היסטורית שהחריב טיטוס מלך רומי את ירושלים וגלה ישראל מארצו, נולדתי אני באחת מערי הגולה. אבל בכל עת תמיד דומה הייתי עלי כמי שנולד בירושלים. בחלום, בחזון לילה, ראיתי את עצמי עומד עם אחי הלוויים בבית המקדש כשאני שר עמהם שירי דוד מלך ישראל. נעימות שכאלה לא שמעה כל אוזן מיום שחרבה עירנו והלך עמה בגולה. חושד אני את המלאכים הממונים על היכל השירה שמיראתם שאשיר בהקיץ מה ששרתי בחלום השכיחוני ביום מה ששרתי בלילה, שאם היו אחי בני עמי שומעים לא היו יכולים לעמוד בצערם מחמת אותה הטובה שאבדה להם. כדי

78 על הבחירה בסמל המנורה ראו אלכסנדר מישורי "מנורה וענפי זית: קורות עיצובו של סמל מדינת ישראל" קתדרה 46, 169 (1987); חום שגב 1949: הישראלים הראשונים 14 (2001).

79 זיגמונד פרויד פסיכופתולוגיה של חיי יום יום: על שחכה, פליטת פה, מעשה שגגה, אמנות הבל וטעות (צבי וויסלבסקי מחרגם, 1967).

לפייס אותי על שנטלו ממני לשיר בפה נתנו לי לעשות שירים
בכתב.⁸⁰

טקסט זה של עגנון מבטא את הטרנספורמציה של מקום הקדושה מפולחן בבית המקדש ליצירה עברית ספרותית. עגנון מתאר את הגעגוע לשירת הלוויים בבית המקדש, אבל אינו מבקש לשחזרה כפי שנשמעה בעבר, אלא להמירה ביצירה ספרותית חדשה. בדבריו של עגנון יש רמז לכך שמקור יצירתו הספרותית הוא בנביעה היוצאת מהר הבית ושהיא באה כתחליף לשירת הלוויים. שטרות הכסף הם המנוע הכלכלי לקיום הפיזי והריאלי של המדינה, והעובדה שקטע זה מודפס עליהם מבטאת תפיסת עומק שלפיה הפרויקט הציוני נתפס כטרנספורמציה של ההתגלות שמקורה בהר הבית למרחבי חיים אחרים.

לאומיות יהודית

מה מקומו של הר הבית במחשבה הלאומית שאיננה דתית-הלכתית?

זאב ז'בוטינסקי לא עסק בהר הבית עצמו, ואף היה מוכן להפקיעו מריבונות המדינה היהודית (לטובת בינאום המקומות הקדושים), משום שרצה לנטרל את הממד הדתי של הסכסוך עם הערבים ולמסגר אותו כסכסוך לאומי בלבד.

עם זאת, עקב רגישותו לסמלים לאומיים הוא מיקד את מבטו בכותל המערבי:

מהו הכותל המערבי? אף אחד ממאה ליהודי תבל לא ראה אותו. אף אחד מאלף לא ידע את דברי ימיו, אבל נזדעזעו אף המתבוללים, אף המשומדים שבנו, כאשר נגעה יד הזדון בגל אבנים זה. אם תשאלוני: "המבין אתה מדוע?" אודה כי אינני מבין. גם אני חשבתי את עצמי למעריץ ההווה והעתיד, אשר יקר בעיניו בית חרושת חדש מכל חורבות העבר, וטעיתי.

80 קטע מנאומו של ש"י עגנון בקבלת פרס נובל לספרות לשנת 1966. ראו Shmuel Agnon – Banquet Speech, *The Nobel Prize* (online)

כי יש היגיון בחיים, היגיון המצרף את המסורת של ימי קדם לעובדות של היום והתוכניות לעתיד.⁸¹

אחרים לא חששו להעמיד את הר הבית במוקד תשומת הלב הלאומית וכאבן פינה של המאבק על הארץ. כך, אברהם (יאיר) שטרן, מייסד לח"י, כתב מסמך הכולל את שמונה עשר עיקרי התחייה, ובהם נכללה ההכרזה שהמטרה היא "בניין הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה".⁸²

הדובר הבולט ועז המבע מכולם הוא כמוכן המשורר (וחבר הכנסת הראשונה) אורי צבי גרינברג (אצ"ג). בעבורו, הר הבית הוא זיכרון בית דוד. אין זה מקום היסטורי כי אם המוקד של נשמת האומה: "השער למלכות והשער לשמים".⁸³ אצ"ג כמה לשירת הלויים, למנורת הזהב ולנגינת הכלים, אבל כסמל ולא כפולחן דתי. הר הבית של אצ"ג מבטא רומנטיקה, מיסטיקה, לאומנות ומדינאות. אין הוא נושא חזון דתי-הלכתי אלא חזון לאומי רדיקלי, של שאיפה למלכות: המקדש הוא "דביר אדנות". בו נמצא המפתח לקימום מלכות ישראל הקדומה. הסולם המקראי, המחבר שמיים לארץ, מחובר אצל אצ"ג למלכות ישראל, והערגה אינה מופנית לאל ("כי אליך נפשי תערוג" [שיר הכבוד]) אלא למלכות. חשיבותו של הר הבית היא בכך שהוא משדרג את היהודים מ"עם" ל"מלכות": "כי היינו למלכות וחדלנו היות עם – וסימננו: הדביר-בירושלים קם".⁸⁴

אצ"ג ביקש לא רק את כיבוש ההר אלא גם את סילוק המסגדים שעליו. הוא שר "לכבוד עיר שבה יחרב מסגד צר וקם דביר". לאחר השיבה לארץ וכיבושה, השלב המשלים הוא בניית בית המקדש. בלעדיו, אין למדינה תקומה: "ולא תשבו במושב לאמים באין זה הר ההר משען לגבכם בעולם". ובהמשך: "ישראל בלי

81 מובא אצל אריה נאור "דת ולאום בחפיסת הימין הציוני: מז'בוטינסקי לבגין" זהות יהודית 9 (אשר מעוז ואביעד הכהן עורכים 2014).

82 ראו אברהם שטרן יאיר בדמי לעד תחי: שירים, מאמרים, מכתבים קמג (1983).

83 אורי צבי גרינברג "ירושלים עדי עד", כל כתביו כרך ז 40 (1994).

84 אורי צבי גרינברג, ירושלים המוקפת חומה: ספר העמודים 116 (1994).

ההר הוא – לא ישראל⁸⁵. במקום אחר קבע: "חוק היסטורי הוא: מי שנמצא בהר הבית – זהו השליט בארץ"⁸⁶.

בעוד אצ"ג היה משורר ירושלמי, אלתרמן היה משורר תל אביבי. ככזה, הוא התעלם במשך שנים רבות מירושלים, אבל גם אצלו היו מלחמת ששת הימים ושחרור ההר מנוף לשינוי משמעותי. אלתרמן, משורר החילוניות, תבע לציין את יום שחרור ירושלים "וגאולת הר הבית והכותל המערבי", וקבע כי "התוכן הדתי הוא העומד כיום אחר כותלנו, מציץ מן החרכים". הוא גם זקף קומה לאומית בהקשר הירושלמי: "תקיפת עמידתנו בענין ירושלים היא הנחת יסוד לאישור זכותנו וכורח קיומנו בארץ ישראל"⁸⁷.

אלו ורבים אחרים העמידו את ירושלים, ובתוכה את הר הבית, כמוקד המאבק הלאומי על ארץ ישראל.

הומניזם אוניברסלי

בנימין זאב הרצל תיאר ברומן האוטופי שלו "אלטנוילנד" (1903) את הארץ הישנה-חדשה מזוויות שונות. בחזונו, הדת היא עניין פרטי ואין לה מעמד בחברה החדשה. עם זאת, במדינה האידיאלית שבתיאורו ייבנה במרכזו של ירושלים העתידיה מקדש. כיצד אפשר ליישב בין השניים? התשובה לכך היא שהמקדש אינו עוד מקום לעבודת קורבנות אלא הוא "ארמון השלום" שתכליתו הפצת מסרים הומניסטים אוניברסליים לאנושות כולה. אומנם ישירו במקדש את התפילות העתיקות, אבל ההקשר לא יהיה דתי אלא תרבותי ופלורליסטי. היכל השלום יממש את שאיפתו של הרצל לשילוב בין אותנטיות יהודית לחברת מופת נאורה ברוח האירופית של התקופה. אלו מילותיו:

85 אורי צבי גרינברג "ישראל בלי ההר" כל כתביו, כרך ז 101 (1994).

86 אורי צבי גרינברג "מעוז צור ישועתי" כל כתביו כרך יט: מאמרים, חלק חמישי 32 (1991).

87 מובא אצל דן לאור "התחת ירושלים תל-אביב" הארץ 2.10.2009.

היהודים התפללו בדבקות, רבה או מועטה, בכל קצוות תבל, בבתי תפילה דלים ומפוארים, בכל לשונות הפזורה; אלוהים הבלתי נראה, שכבודו מילא עולם, היה קרוב אליהם או רחוק מהם באותה מידה בכל אתר ואתר – ולמרות זאת קם המקדש במקום הזה. מדוע? משום שרק פה עם ישראל היה עם חופשי. רק פה היה מסוגל לפעול למען המטרות האנושיות הנעלות ביותר.⁸⁸

אכן, ערכיה הבסיסיים של החברה החדשה שהרצל חזה אוניברסליים: כבוד, חירות, קניין וביטחון. המרחב הציבורי שלה ניטרלי. כנגזר, ירושלים שלו היא "אתר בינלאומי [...] מולדת לעמים רבים [...] ביתו של האנושי מכל: הסבל". מעל שער ארמון השלום חרותה האמרה שאין אוניברסלית ממנה: "שום דבר אנושי אינו זר לי". בית המקדש – ארמון השלום – הוא מרכז מיוחד במינו למפעלי צדקה, הפועל לא רק למען ארץ היהודים ותושביה אלא גם למען עמים וארצות אחרים. הוא מארח כנסים בינלאומיים של אוהבי שלום ושל אנשי מדע. "ארמון השלום הוא המרכז של המאמצים הבינלאומיים להקל על סבלם של האומללים בכל העולם".⁸⁹

הרב חיים הירשנזון, דמות רבנית אורתודוקסית חשובה, הושפע ככל הנראה מחזונו של הרצל. בשנת 1919, מייד לאחר הצהרת בלפור, הוא הציע להקים בהר הבית בית מקדש שלא יוקרבו בו קורבנות. לא זו אף זו, הוא ראה במקדש מוקד עניין אוניברסלי ברוח חזונו של הנביא ישעיהו: "נִכּוֹן יְהִי הַר בְּיַת יְהוָה בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשָּׂא מִגְבְּעוֹת, וְנִהְרָו אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם" (ישעיהו ב, ב). מבית המקדש, לפי הרב הירשנזון, יפוצו חכמי ישראל את תורתם – תורת "צדק ומשפט מישרים" – לעולם כולו, והוא יהיה מוקד תפילה כלל-עולמי. המקדש יהיה "לתל שכל פיות פונים אליו לשאוב מי הדעת והתבונה, השירה והזמרה, הצדק והמישרים".⁹⁰

88 תיאודור הרצל אלטנוילנד 196 (מרים קראוס מתרגמת, 1997).

89 שם, בעמ' 192-193.

90 חיים הירשנזון מלכי בקודש כרך א 127 (תרע"ח).

גם הוא כינה את בית המקדש "היכל השלום", ככל הנראה כהדהוד לאלטנוילנד.⁹¹

זווית נוספת לייחוס חשיבות תרבותית לבית המקדש מופיעה בכתביו של ברוך (בוריס) ש"ץ, מייסד בית הספר לאמנות "בצלאל", הקרוי על שם האומן שיצר על פי המקרא את המשכן ואת כליו. ש"ץ כתב רומן בשם "ירושלים הבנויה", אשר בו הביא שיחה בין בצלאל לבינו:

"מה זאת?" שאלתי את מורי. "ירושלים, ירושלים הבנויה". "ירושלים הבנויה!" קראתי מתוך התפעלות [...] "הרואה אתה?" הורה לי באצבעו על קבוצת בנינים בטבור העיר – "זהו בית המקדש" [...] "מורי ורבי, המקריבים קרבנות בבית המקדש?" "לא כדרך הקדמונים יבקשו עתה סליחה לחטא, לא בקורבן, לא בשפך דם נפש נקיה יכופר עוון, כי אם בתשובה ממעלליו הרעים יכופר לחוטא". "מה יעשה בבית המקדש, מה נמצא בו?" "במקדש מקננת נשמת עם ישראל! שמה ילך כל יהודי לפתח את רוחו, ללמוד לדעת את נשמת העם. שם נצבר כל אשר יצר היהודי במשך אלפי שנים חלק מעבודתו לטובת האנושיות כולה: בית נכאת נמצא, בית נכאת לאמנות ישראל ולחכמתו שם תשכון רוח אדני, אשר נתן בנו האלהים".⁹²

ש"ץ הכיר בחשיבותו של בית המקדש ואף כינהו "נשמת עם ישראל", אולם אין מדובר בבית המקדש ההיסטורי, מקום הפולחן ועבודת הקורבנות, אלא במרכז אומנותי שמקורו בהשראה יהודית, שפניו אל האנושות כולה.

91 ראו אייל בן אליהו "להקים בנין חדש? הרב קוק, הרב הירשנזון והרצל על בניין המקדש וחיידוש הקורבנות" קתדרה 128, 101, 108-109 (תשס"ח).

92 בוריס ש"ץ ירושלים הבנויה 109 (תרפ"ד).

הכמיהה להר והשליטה בו

הכמיהה להקמת בית מקדש עתידי, גם אם לא יהא מוסד דתי-הלכתי שישחזור את בית המקדש הקדום, פנים רבות לה. הצד השווה לכולן הוא שלשם מימוש הכמיהה נדרש שינוי מעשי על ההר: המבקשים למצוא במקדש מקור למסר תרבותי יהודי מתחדש אמורים להניח לו אבן פינה כרי שימלא את תקוותיהם; הרואים במקדש לב האומה, תנאי לקימום מלכות ישראל, מחייבים שליטה פיזית ממשית בהר תוך סילוק המסגדים; כך גם החותרים להפצת מסר אוניברסלי הומניסטי מההר, המדמינים הקמת ארמון או מוזיאון שממנו יבקע האור. ההבדל בין הכמהים לעתיד לבין המתגעגעים לעבר נוגע בשאלה אם עבודת הקורבנות אמורה להתממש על ההר ואם תכליתו של המקדש דתי-הלכתי. אבל אלו גם אלו חותרים להנכחת חזונם על ההר באמצעות מימוש פיזי, על הקרקע.⁹³ שונים מהם אלו שחלומם הוא כיסופים לאינסוף – המשתוקקים. אליהם נפנה עתה.

מצב העניינים הנוכחי על הר הבית אינו תואם את רצונם של המתגעגעים ושל הכמהים להר. אף שההר מצוי בריבונות יהודית, מציאות החיים בו נשלטת בדרך כלל בידי מוסלמים. תחת בית

3. השתוקקות: "הַגְּבֹל אֶת הָהָר וְקִבְּשׁוּהוּ" (שמות יט, כג)

מקדש – דתי, לאומי או תרבותי – יש בהר מסגדים. אף שהיא "בידינו", הווקף מתנהג כאדון המקום, והמלך הירדני מופקד עליו. השיא של מה שנתפס כאנומליה הוא בכך שאף שהר הבית הוא נקודת המוקד שאליה מפנים יהודים מכל העולם את פניהם – מבחינה פיזית וגיאוגרפית – כאשר הם מתפללים באוסטרליה, בניו יורק, בתל אביב או במוסקבה, אין היהודים רשאים להתפלל בהר עצמו. המניעה איננה "מחמת המציק" אלא על פי החלטת ממשלת ישראל ובהתאם לפסיקת הרבנות הראשית לישראל. בעיני המתגעגעים והכמהים להר נדרש שינוי: רובם פסיביים ואינם נוקטים מעשה אף שהם מתוסכלים מאי-מימוש כיסופיהם. אחרים, מיעוט מספרי, נוקטים גישה אקטיביסטית כדי לגרום לשינוי בשטח. קבוצות אלו

93 מכיוון שכך נוצרת מציאות של שיחוף פעולה בין תנועות דתיות שמרניות המבקשות לשוב לעבודת הקורבנות ולכינון הסנהדרין לבין תנועות המבקשות להשתחרר מהצד ההלכתי ומדיגישות את גרעינו התרבותי, הלאומי או המוסרי של המקום.

מתקשות להבין כיצד זה אנחנו, דור מאושר שגאל את הארץ וקיבץ את בנייה לתוכה, זונחים את הפעולה הנדרשת למימוש חזון ישעיהו: "נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות". האם שפתינו דובכות שווא כשהן משוררות "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני"?

מפתה להיסחף לרטוריקה מעין זו. ואכן, היא מלבה את הפעילות האינטנסיבית סביב ההר בשנים האחרונות ומצליחה לסחוף אחריה כ-40% מהיהודים אזרחי ישראל, הסבורים שיש לשנות את הסטטוס-קוו על ההר (בהם כשליש מהחילונים, אך רק 17% מהחרדים).

אולם מה שנחזה כדיסוננס הכרתי בין מרכזיות ההר בחלום היהודי לבין ריחוקו מהממשות הישראלית נראה בעיני המשתוקקים כמצב הרמוני. מבחינתם, מצב הדברים הנוכחי של ריחוק פיזי מההר איננו תולדה של סימאון, אובדן דרך וחולשת דעת של היהודים ושל הריבון, אלא הוא האופן הראוי של התנהגות כלפי ההר, לכתחילה. כפי שהראינו לעיל, להעדפה זו ביסוס רעיוני מוצק. מעניין לראות שהיא גם תואמת את עמדת רוב פוסקי ההלכה בדורנו כמו גם את עמדת האחראים על הביטחון הלאומי בישראל – ממשלות ישראל לדורותיהן. נפרט.

ההיבט הרעיוני

המשתוקקים להר רואים בו מקום בלתי-ניתן לשליטה; מקום הטרוטופי. כפי שהוסבר, קדושת ההר, תולדת התגלות השכינה עליו, מחייבת את הריחוק ואת ההזרה ממנו. רק בנקודה אשר בה כוחו של האדם מוגבל תיתכן התגלות של האחר הטרונסצנדנטי והאולטימטיבי (the great other), התגלות של אלוהות המביאה עימה התחדשות מתמדת שמקורה באינסופי. כל ניסיון להגשמה בכוח ולהנכחה של העצמי במקום דוחקת ממנו את האחר האלוהי ואינה מאפשרת התגלות.

לדחיקת האחר מהמקום מחיר לא רק בנוגע לאחר אלא גם בנוגע לסובייקט עצמו. על פי לוינס, הסובייקטיביות מתאפשרת מעצם הגדרתה רק באמצעות נקודת המבט של הזר. האדם אינו רואה את עצמו, אינו מחבק את עצמו ואינו יכול להעניק לעצמו תחושת מיוחדות סובייקטיבית. ללא זיקה לאחר, האדם הוא אובייקט חסר מיוחדות הכלוא בגבולות העצמי ואינו יכול להתגלות אף לעצמו.

כך ביחסים בין בני האדם וכך גם ביחסים בין האדם לאל. ההיראות על ידי האחר, ובפרט על ידי האל, היא הגואלת את האדם מהיות אובייקט חסר פנים והופכת אותו סובייקט בעל פנים. ברוח זו אפשר להבין את הציווי "שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרָךְ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר" (דברים טז, טז). ההיראות בפני האל היא תמצית החוויה האנושית נוכח הר הבית. גם שמו של ההר בספר בראשית רומז על כך שמהות המקום היא להיראות על ידי האל: "וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה' יִרְאֶה, אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בְּהַר ה' יִרְאֶה" (בראשית כב, יד).

בעוד שליטה בהר ובעלות עליו מפירות את הריחוק הנדרש ומסכלות את יכולתו של האדם להפוך בעל פנים נוכח האל, הפנמה של תחושת הזרות מאפשרת את נוכחותו ואת התגלותו של הקודש, הוא האחר.

תכונותיו המיסטיות של הריחוק הפסיכי מרומזות גם בעדינות במילים הבאות: "את יחס הקדושה להר הבית מביעים לא בהתפרצות אליו, אלא בפרישה ממנו. ומי שאינו מבין זאת אינו יודע את סוד הנביטה והלידה: היחס בין הזריעה לפרי".⁹⁴

לסיום, ריקון ההר משליטה ומבעלות גם מאפשר את מימוש ייעודו האוניברסלי כלפי העולם כולו, בבחינת "כִּי בֵּיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל הָעַמִּים" (ישעיהו נו, ז).

ההיבט ההלכתי

המתח בין מימוש לריחוק, בין בעלות לזרות, בנוגע להר, בא לידי ביטוי גם בהקשרים משפטיים בזירה ההלכתית. פוסקי ההלכה בזמננו חלוקים בשאלה אם מותר (בהתקיים תנאים מסוימים) לעלות להר הבית או שמא זהו איסור חמור. יסוד הדיון במגבלה המוטלת על טמא מת להיכנס לאזורים מסוימים בהר.⁹⁵ רובד

94 ראו הרב מנחם פרומן "לחכות בדממה לחסד" שחקי ארץ, שלום, עם, אדמה 54 (2014).

95 טמא מת אסור מן התורה להיכנס למקום המקדש מן העזרה ולפנים, ועונשו כרת. חכמים הרחיבו את תחולת האיסור גם על אזורים נוספים בהר (מהחל והלאה). לשאר האזורים בהר אסורה הכניסה רק לטמא בטומאות היוצאות מגופו, כגון נידה או זב, בימינו אין אפשרות להיטהר מטומאת מת ולכן הכול מסכימים שאסור להיכנס לאזורים שהם מחיל והלאה. אבל מכיוון שאפשר להיטהר מהטומאות היוצאות מן הגוף באמצעות טבילה, יש המתירים כניסה בטהרה לאותם אזורים.

אחד של הדיון עוסק בשאלה אם הקדושה שקידש שלמה המלך את הר הבית היא קדושה עולמית ולכן אינה בטלה עם חורבן הבית. מכיוון שהפוסקים הכריעו שקדושת המקדש אינה בטלה מתעוררת השאלה ברובד השני: האם אנו יודעים לזהות את מיקום האזורים שבהם היו חלקי המקדש האסורים לכניסה בטומאה. ברובד השלישי, גם אם אפשר לקבוע זיהוי ודאי של מקום המקדש, יש האוסרים בכל זאת עלייה להר, בין עקב החשש שאיננו בקיאים בדינים הנוגעים לשמירת הטהרה בין עקב החשש שההיתר יגרום לעלייה המונית להר וייווצר מכשול משום שרבים לא ייטהרו כנדרש או לא יקפידו בנוגע למיקום שבו הם דורכים בהר, ועוד.

קבוצה מתרחבת של רבנים מתירה ואף מעודדת עלייה להר משום שלדעתה אפשר לזהות את מיקומו המדויק של המקדש על ההר ומשום שאינה חוששת לספקות שכרובר השלישי. רבנים אלה גורסים שבעלייה להר מתקיימת מצוות יישוב ארץ ישראל וכיבושה, כמו גם מניעת חילול ה' וריבוי כבוד שמיים. חברו יחדיו רבנים משיחיים (כגון הרב יצחק גינזבורג והרב דוד דודקביץ), רבנים מתונים (הרב יעקב מדן, הרב נחום אליעזר רבינוביץ), חרד"ליים (הרב אליעזר מלמד) ואף ליברליים (הרב שלמה ריסקין) לקואליציה מרתקת, אד"הוקית, שובת לב, של המתגעגעים להר. אכן, המחנה הרבני התומך בעלייה להר מתחזק מאוד בעשור האחרון וסוחף אחריו חלק גדול מהנוער הדתי-לאומי.

אבל שורת האוסרים על עלייה להר – אלו המשתוקקים אליו ואינם מבקשים לשלוט בו במובן הפיזי – גדולה הרבה יותר. בהם גדולי הרבנים הראשיים לשעבר לישראל (הראי"ה קוק, הרב עובדיה יוסף, הרב מרדכי אליהו, הרב אברהם שפירא והרב אליהו בקשי-דורון), גדולי הציבור החרדי (הרב יוסף שלום אלישיב, הרב חיים קנייבסקי והרב אהרון יהודה לייב שטיינמן), רבני ירושלים דהיום (הרב שלמה עמאר, הרב אריה שטרן והרב אביגדור נבנצל), רבני הציבור החרד"לי (הרב צבי טאו והרב שלמה אבינר) ועוד רבים נוספים. לכל אלה יש להוסיף את האיסור על העלייה להר שהטילה הרבנות הראשית לישראל, שהיא גוף של המדינה האחראי על נושאי הדת בה. היינו, מי שרואה בממלכתיות הישראלית שיקול דתי, אמור – ולו רק משום כך – להימנע מעלייה להר. אין ספק בכך שמשקלם ההלכתי והציבורי של האוסרים גדול מזה של המתירים.

כיוון שמדובר בפסיקת הלכה, הרבנים מנמקים את עמדותיהם בשפה משפטית שאינה נתמכת בהמשגה ובהפשטה מהסוג שאנו מציעים במאמר זה. אולם נקל להבין שהמניעים (גם הלא-מודעים) של הפוסקים משני המחנות נגזרים מהשקפותיהם בנוגע לשאלת היחס הנכון להר במישורים החוץ-משפטיים:

קבוצת המיעוט המתירה עלייה להר מבקשת לא רק לאפשר למבקרים את החוויה הדתית ואת קיום המצווה אלא גם לחולל שינוי בנעשה בהר. ערעור הסטטוס-קוו באמצעות ריבוי ביקורים של יהודים, מבחינתם, הוא אבן דרך לקראת מימוש מעשי של הגעגוע. הבאת רבים אל ההר תעורר את התודעה הציבורית בנוגע לשליטה המוסלמית בו, ובעקבות זאת תוצג דרישה – הגיונית וצודקת, כמוכח – לאפשר תפילה של יהודים על ההר. בהמשך תתבקש הקמת בית כנסת לצד המסגדים, וכך, עקב בצד אגודל, תתרחב מוטת השליטה היהודית בהר הבית, והכול במסגרת המגבלות ההלכתיות. מנגד, קבוצת הרוב מקרב הרבנים, האוסרת את העלייה להר, מבטאת יחס פסיבי אליו מתוך הכרה במשמעות ובחשיבות של ריחוק וזרות מן ההר. הציונים שהם מצייבים בדרך לתוצאה זו לקוחים מפרשנות משפטית של סעיפי החוק ההלכתי ותקדימיו, אבל המניע להכרעותיהם הוא התחושה העמוקה המושרשת בהם – למן ניסיונו של משה מול הסנה הבוער, עבור דרך הגבלת הר סיני בעת מתן תורה וכלה בטרגדיה של מות בני אהרן בעת חנוכת המשכן – שהיחס הנפשי הנכון להר, מקום ההתגלות, הוא של ריחוק ושל בידול פיזי ממנו. השתוקקות תוך היבדלות.

לא זו אף זו: ההלכה הנוהגת היום שונה במידה רבה מאוד מזו שנהגה בתקופת בית המקדש. רק מעט ממה שאנו מכנים היום "הלכה" היה נהוג עד לחורבן.⁹⁶ אכן, החיים בצל המקדש מיקמו את עיקר המעשה הדתי במקום הקדוש והעמידו במרכז את המעמד הסגור של הכוהנים. התכנים של הנורמה הדתית הדגישו באופן מיוחד את עבודת הקורבנות ואת דיני הטומאה והטהרה. דינים אלו הם שהכתיבו במידה רבה את התנהגותם היום-יומית ואת תודעתם הדתית של היהודים. חורבן הבית, לא זו בלבד שסילק אפוא את הנוכחות הגלויה של השכינה במציאות, אלא

96 רבות נכתב על התפתחות ההלכה לאחר חורבן הבית. ראו לדוגמה משה הלברטל "חולדות ההלכה והופעת ההלכה" דיני ישראל: שנתון לחקר המשפט העברי כט 1 (2013).

גם מוטט את אורח החיים הדתי שנהג בזמנו. חכמים הגיבו לאוכרן באמצעות פיתוח מערכת נורמטיבית חדשה: ההלכה הרבנית.

על רקע זה אפשר להבין שהאינסטינקט הרבני השמרני בדורנו נזהר מפני גישה אקטיביסטית כלפי ההר משום שבכך הוא עלול לעורר קריאה לשיבה אל המקור, אל ההלכה הקדומה, באופן שיחתור תחת הלגיטימיות של ההלכה הנוהגת. האם שלוש תפילות יומיות תתייתרנה עם חידוש עבודת הקורבנות? האם נזדקק עוד לבתי כנסת, מקדש מעט שהוא תחליף, לכשיוקם הדבר האמיתי על הר הבית? וכן עוד הרבה על זו הדרך. הקמת בית המקדש, מנקודת ראות דתית, עלולה להוריד את המסך על מה שמקובל כיום כנורמות היסוד של האורתודוקסיה.

ההשתוקקות אל ההר, שאינה כרוכה בהגשמה פיזית, היא אפוא דרך המלך של ההתייחסות הדתית להר לא רק בשל הפרשנות המשפטית של איסורים הלכתיים ולא רק משום שהיא חיבור למסורת הקושרת בין קדושה לריחוק אלא גם משום שהיא מפתח הכרחי לשימור אורח החיים ההלכתי כולו.

ההיבט הלאומי

הצינונות הצליחה באופן מרשים (אף אם לא שלם עדיין) במפעל קיבוץ הגלויות ובמימוש תוכניתה המדינית – הקמת מדינת לאום יהודית משגשגת. אולם חלקים רדיקליים בתנועה הלאומית סוברים שאנו נמצאים רק באמצע הדרך. לדירם נדרשת פעולה אקטיביסטית שתוביל להקמת ממלכה, לחידוש ימי הקדם של בית דוד ולבנייה מחדש של בית המקדש על ההר – "מוקד נשמת האומה". הלאומיים הרדיקלים המבקשים מלכות וגאולה מעניקים משקל רב לטיעון שמדינת ישראל צריכה לממש את "בעלותה" על ההר ולמנוע כל ניסיון להפוך אותו לאקס-טריטוריה או לטריטוריה הנשלטת בידי אחרים. החשש מפני אלימות, כך הטענה, אינו קביל כאשר הוא מושמע מפי הריבון בכל הקשר שהוא, קל וחומר לא בנושא הסמלי מכולם, השליטה בהר הבית. לפיכך ככל שהשליטה בהר הופכת עניין מרכזי בהורדת הידיים המתמשכת בין מדינת ישראל לבין אחרים כך גם מתחדדת החשיבות של מימוש החלום, במובן הגשמי, בידי הריבון.

אולם הזרם הצינוני המרכזי מסתייג מכך. כך היה עוד בימי קום המדינה, כאשר בן-גוריון ביקש לחזק את הממד הלאומי ביהדות על חשבון הממד הדתי; את הממד

הארצי על פני הממד הנבואי. אפשר שזו הסיבה לכך שהוא לא הטיל את כל כובד משקלו על כיבוש העיר העתיקה והר הבית במלחמת העצמאות. זהו גם ההסבר לאמירתו של משה דיין, שר הביטחון במלחמת ששת הימים, ערב כיבוש העיר העתיקה: "מה אנחנו צריכים את כל הוותיקן הזה?". גם לאחר שחרור ההר, בשוך האופוריה וההתעוררות הרגשית תולדת המפגש עם המקומות הקדושים, נרתעה מדינת ישראל ממימוש כוחני של הריבונות על ההר. כך נהגו לא רק ממשלות השמאל ששלטו בישראל בשלושים השנים הראשונות למדינה אלא גם ממשלות הימין מאז המהפך, בשנות השבעים, ועד ימים אלה ממש.

כפי שהראינו לעיל, התודעה המודרנית של הלאומיות הציונית נשענת גם על תשתיות עומק מורשתיות. משם היא שואבת ממדים של רוחניות, תרבות ויצירה. היא אינה מוותרת על כיסופים לגאולה ולהתחדשות לאומית, אבל אינה תולה זאת בשליטה פיזית בהר. הזרם הציוני המרכזי, משמאל ומימין, פועל מתוך הכרת העובדות והערכה מפוכחת של משמעותן. מנהיגי הבית השלישי, מדינת ישראל, לא שכחו טרגדיות לאומיות קודמות שהתרחשו כתוצאה מכך שמונהיגים דגולים דוגמת ברכוכבא ורבי עקיבא פעלו ממניעים לאומיים ורתיים בלי ששקלו את הסיכונים כערכם.

מדיניות הביטחון של ישראל מאז הקמתה בוחנת את מגבלות הכוח הלאומי ומבקשת לנהוג בו באחריות. האם ראוי לה למדינה להתעלם מהחשש שמימוש חלומם של המתגעגעים ושל הכמהים יתברר כסיוט אם המאבק על השליטה בהר יהפוך ממאבק בין לאומים – ישראלי ופלסטיני – למאבק בין דתות, יהדות ואסלאם? אם כך יקרה, נגייס במו ידינו רבים מקרב מיליארד וחצי המוסלמים ברחבי העולם לפעול נגדנו. סכנותיו של סכסוך דתי עצומות וגדולות לאין שיעור מסכנותיו של סכסוך לאומי, והאינטרס הישראלי העליון הוא להימנע מלהתניע מלחמת דת.

אמת: חלק מאחריותה של המדינה הוא להבטיח חופש דת ופולחן לכל אזרחיה. לכן אין להקל ראש בפגיעה המשמעותית הנגרמת ליהודים במצב הנוכחי, אשר בו אסורה עליהם – אבל לא על המוסלמים – תפילה על ההר. הנכספים לשינוי המצב בהקשר זה נשענים על טיעונים חזקים לא רק מנקודת ראות יהודית, פרטיקולרית אלא גם מנקודת ראות ליברלית אוניברסלית. אולם טענות עקרוניות,

חשובות ככל שיהיו, חייבות להימדד אל מול התוצאות המסתברות של מימושן. מותר לקחת סיכונים לקידום מטרות לאומיות. כך עשה בן-גוריון בתש"ח. אבל השיקולים חייבים להיות ריאליים: רווח והפסד בעולם הזה.

ד. סיכום

מטרתנו במאמר זה הייתה לחשוף את השורשים התיאורטיים והרעיוניים של הכוחות החברתיים ושל העמדות השונות בציונות וביהדות העכשוויות סביב סוגיית הר הבית באמצעות התבוננות מבחינה בין שלושה סוגים של כיסופים אליו: געגוע לעבר, כמיהה לעתיד והשתוקקות לאינסוף. כל אחת מהאפשרויות לא רק חולמת את ההר בדרך שונה אלא גם מייחלת למימוש החלום בדרך האופיינית לה. פרישת הדרכים השונות מבהירה ששיחה על הר הבית עשויה להיות סובלנית ומקבלת פרשנויות מגוונות שמהן נגזרות דרכי התנהגות שונות באשר למנעד בין העמדה המבקשת לממש את הנוכחות היהודית בהר הבית בדורנו לבין העמדה המבקשת איפוק מהגשמה מעשית של הכיסופים אליו.

לא נסתיר שהעדפתנו האישית היא לעמדה האחרונה.

הרגש הדתי המתפרץ הוא כוח מניע רב-עוצמה. בעבור רבים הוא טעם החיים. אולם כפי שמלמדות תולדות האנושות ותולדות עמנו, לצד הברכה הטמונה באנרגיה הדתית היא גם רוויית סכנות. נדרשים איזונים ובלמים. השיעור הראשון, החד והכואב ניתן לנו בהר סיני: כמה קצר ומפתה הוא השביל המוליך מהרוממות של קבלת התורה בהר סיני לבין השפלות של עשיית העגל למרגלותיו. רק ארבעים יום מפרידים בין השתיים. צרוב בבשרנו הקולקטיבי המתח בין הרצון להרוס אל ה' בעת קבלת התורה לבין הסייג שעליו ציווה הכתוב: "הִשְׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בְּהַר וַנִּגַע בְּקִצְהוֹ" (שמות יט, יב). עיקר מגמתנו כאן היא להציע עמדה פילוסופית-רעיונית ששורשיה נטועים לדעתנו עמוק במסורת היהודית, המעניקה פשר ליחס הדיאלקטי ולאיפוק כלפי מימוש הזכות לעלות להר. הדרך הדיאלקטית אינה מציעה רידוד, חס וחלילה, של יחסנו להר – להר הבית מקום מרכזי בדת, בלאום ובתרבות היהודית – אלא היא בחירה מודעת, כבודת ראש, בשימת סייגים בהתנהלותנו נוכח ההר, אשר לה שורשים רעיוניים עמוקים.

ההימנעות מעלייה פיזית להר תוך טיפוח ההשתוקקות אליו מהדהדת ניסיון חיים שכולנו מורגלים בו: במקרים רבים, ההשתוקקות לדבר מפרנסת את הנשמה ומסעירה אותה לא פחות מהמימוש המעשי. הציפייה לאירוע, הדריכות לנוכח בשורה, הערגה כלפי מושא אהבה והריגוש נוכח האפשרות מתבררים לעיתים כחוויה שאינה נופלת מההתרחשות עצמה. במאמר ביקשנו להראות שישנה פרשנות מבוססת המובילה למסקנה שהריבונות על הר הבית, המאפשרת את הגשמת החלום לאחר אלפיים שנות גלות, אינה מחייבת אקטיביזם פיזי, מדרך כף רגל במקום. היפוכו של דבר: נדרשים משנה זהירות ויחס של השתוקקות, מתוך תודעה שדווקא תחושת הזרות מאפשרת הקשבה והתגלות.



The Temple Mount

Between Dream and Reality

Editor:
Yedidia Z. Stern

Text Editor (Hebrew): Yehushua Greenberg
Series & Cover Design: Studio Tamar Bar Dayan
Typesetting: Ronit Gilad
Printed by Graphos Print, Jerusalem

Cover photo: Edward Lear, View of Jerusalem from the Mount of Olives, 1858
Gift of Rudolf G. Sonneborn, New York, to American-Israel Cultural
Foundation, 1964
© The Israel Museum, Photo: Eli Posner

ISBN: 978-965-342-381-7

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optical, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express written permission of the publisher is strictly forbidden.

Copyright © 2022 by the Israel Democracy Institute (RA)

Printed in Israel

The Israel Democracy Institute

4 Pinsker St., P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602

Tel: (972)-2-5300-800

Website: <http://en.idi.org.il>

Online Book Store: en.idi.org.il/publications

E-mail: orders@idi.org.il

The views expressed in this book do not necessarily reflect those of the Israel Democracy Institute.

All IDI publications may be downloaded for free, in full or in part, from our website.

Introduction

Yedidia Z. Stern

The Temple Mount is and has always been the paramount physical place in Jewish life. Every attempt to describe and contain it in concrete dimensions runs into difficulty because attitudes toward it run the gamut between different polar extremes: rational and mystical; religious, national, and cultural; particularistic and universal; historical and metahistorical; physical-geographical and imagined-spiritual. Nevertheless, in this volume we look at the Temple Mount from the perspective of the tension between dream and reality, which are worlds apart.

From a Jewish perspective, the current reality of the Temple Mount is modest, not to mention lacking. The Temple for which it is named has not existed for two thousand years, and even its ruins are gone. The “Mount” is far from impressive: it is an average-sized, topographically unassuming hill in East Jerusalem. The presence of Jews on the Mount is very limited in practice, and Jewish prayer there is prohibited. In contrast, the dream is inestimably huge, and the presence of the Mount in the Jewish consciousness is decisive. Seventy generations of Jews worldwide—from Europe to Africa, from Asia to America—have dreamed of it and yearned for it. Now, after decades of being marginalized in the practical consciousness, the Temple Mount has once again become a central topic in the Israeli discourse, whether in religious contexts or in national and cultural contexts.

Muslims also regard the Temple Mount as a holy place; they call it “Haram al-Sharif” and ascribe to it national and cultural importance. Thus, the parallel and conflicting dreams of Jews and Muslims lead to a clash in reality regarding conduct on the Mount here and now. There is no need to describe at length the danger inherent in this clash, as it has the potential to turn the national and local strife between Jews and Arabs—which is bad enough—into a global religious conflict between Judaism and Islam.

The first, theoretical section of this volume describes the dream—with its religious, national, and cultural components—from both the Jewish and Muslim perspectives. The second section presents the reality, focusing on the physical, sociological, and legal aspects of the Temple Mount. In the final section of the book we propose a full, rich outline of the dream on the Jewish side, in its several variations, and look at the practical implications of each of the dreams at this special time, when (in the words of Motta Gur) “the Temple Mount is in our hands.”

The “Dream” section comprises the following chapters:

The brief opening essay focuses on the density of sanctity on the Mount. **Prof. Moshe Halbertal** points out that while it is possible to compromise on borders, sanctity is ostensibly absolute and indivisible. In his opinion, however, by clarifying the concept of sanctity we can better understand the proper relationship between sanctity and sovereignty. Sanctity, in the Jewish tradition, imposes limits on control and ownership. What is holy cannot be harnessed for human use. In the context of the Temple Mount, characterizing the place as holy precludes an instrumental attitude toward it. Using the Temple Mount to bolster or anchor sovereignty thus profanes it.

The special theological status of the Mount in Jewish thought is described by **Prof. Dov Schwartz**. Although the Temple Mount does not occupy a central place in the Bible, the halachic tradition and then Jewish philosophy and kabbalah deal with it at length, addressing both permissible behavior there and its role and significance. Aggadah and Midrash after the destruction of the Temple, and later the ramified Jewish thought of the Middle Ages, turned the Mount into the most important site in Jewish theology.

Schwartz surveys the major motifs that created the attitude toward the Mount: particularistic nationalism, according to which the Mount “belongs” to the Jewish people; and the universal cosmic importance of the Mount as an allegorical mirror image of the earthly world as a whole. The mystical literature sees the Mount as a place where God is present in the world, and as a symbolic reflection of processes taking place in the Divine world, such as the conflict between good and evil.

Some have attributed spatial superiority to the Temple Mount on supposedly scientific grounds: the Mount is reportedly the center of the world, the highest point in the world, and a place with exceptional

natural properties. Some have regarded it as the meeting place of heaven and earth, of the lower (physical, earthly) world and the upper (Divine, spiritual) world. The Mount is perceived as imbuing the entire universe with a religious hue. Divine abundance flows to the world through it.

Of course, there are also apocalyptic and messianic traditions regarding the future of the Mount, some of them passive (the Third Temple will come down from heaven) and others active (the Third Temple must be built). In the future the Gentile nations, and perhaps the Jews as well, will be judged at the foot of the Mount. Many of the traditions describing the messianic redemption—including apocalyptic traditions about the end of history—associate it with the Temple Mount.

In a deep exploration of the subject, **Prof. Haviva Pedaya** connects the changes and oscillations regarding the meaning and symbolic importance attributed to the Temple Mount with actual historical and geopolitical processes. The capture of the Mount in the Six-Day War brought it into the political realm as a mythic player carrying a symbolic religious load.

Rabbis and other figures in National-Religious society believe that the Land of Israel must actualize the era of the redemption. For them, it is an axiom of faith that the State of Israel is the “first flowering of our redemption,” as demonstrated by its success in the Six-Day War. However, a series of events in Israel—the withdrawal from Sinai, the developments surrounding the Oslo Accords, the second intifada, and especially the Disengagement from the Gaza Strip—caused a fundamental dissociation for believing Jews between their beliefs concerning the redemptive process and reality. The resulting cognitive dissonance regarding the redemptive process in time and space shifted the discourse on the subject from the border areas from which Jews had been expelled to an alternative focal point: the Temple Mount. In view of the loss of Jews’

private homes, emphasis was placed on The House, i.e., the collective home. Religious energies and an ecstasy of holiness, which had died down following negative developments in parts of the Land of Israel and in the political sphere, were reawakened, adapted theologically to the symbolic focal point that until then had been suspended (by the sovereign Israeli government). Intriguingly, at the time of the crisis resulting from the Disengagement, it was the status quo dictated by Moshe Dayan—who had minimized the significance of the Mount and made it inaccessible—that helped empower it as the object of messianic passion.

The vast majority of believers respected the ban on ascending the Mount so long as they believed the government's actions were consistent with the era of redemption. But the withdrawals, and especially the Disengagement, were understood as a retreat from the messianic era, and the result was a rift between the sovereign political sphere and the mythic sphere. In any case, the ban—the product of an Israeli government decision—lost its force, and the Temple Mount returned to center stage. Pedaya presents some of the figures who are spearheading the change, making use of various tactics such as terrorism (Yehuda Etzion), education (Rabbi Yisrael Ariel), and the discourse of rights (Yehuda Glick). Over time, these individuals and others have won over substantial portions of religious Zionist society, as well as secular nationalist groups, to their cause.

The secular Zionist right's thinking regarding the Temple Mount is described by **Prof. Arye Naor**. Naor focuses on the teachings of three individuals—Ze'ev Jabotinsky, Menachem Begin, and Uri Zvi Greenberg—each of whom offered a different combination of myths and symbols and considerations of realpolitik.

Jabotinsky, a rationalist, wrote little about Jerusalem and hardly even mentioned the Temple Mount, with the exception of a proposal that the

holy places be administered under international protection and that the Jews waive their claim to sovereignty there. In contrast, Jabotinsky regarded the Western Wall—which he experienced separately from the Temple Mount—as a national symbol. Apparently, this was his way of neutralizing the religious aspect of the conflict and confining it to the national-political arena.

Begin made use of fundamentalist rhetoric regarding Jerusalem and recognized the existence of a dimension of sanctity as a guiding factor in political decision-making. He, too, tended to glorify the status of the Western Wall at the expense of the connection to the Temple Mount. In any case, as Prime Minister he acted with restraint to maintain the post-Six-Day War status quo and thought that was the correct solution. At the Camp David Conference, Begin opposed American proposals that would have symbolically recognized the Muslim claims to the Mount, but at the same time—in contravention of his previous promises—he did not permit Jewish prayer there. Here, too, the idea was to neutralize the religious dimension of the Arab-Israeli conflict.

The attitude of the poet Uri Zvi Greenberg had a mystical hue; he saw the Mount as the key to constituting the third Jewish commonwealth. In his opinion, without the Temple Mount Israel could not be Israel. Therefore he sharply criticized the fact that the Temple Mount had not been captured in the War of Independence. He did not conceal his aspiration to rebuild the Temple on the ruins of the mosques and saw this as key to being a “kingdom” rather than just a “nation.” For him, the capture of the Mount in the Six-Day War held secularized messianic, theological significance. When the control of the Temple Mount was not actualized, he expressed tremendous disappointment, bitterly lamenting that the beneficiaries of the miracle did not recognize the miracle performed for them.

The last two chapters in this section present the historical—religious and national—connection of Islam to Jerusalem and the Temple Mount. One was written by a Jewish expert on Islam, the other by a Muslim cleric placed in charge of the Temple Mount by King Abdullah of Jordan.

Prof. Emmanuel Sivan traces the evolution of the special attitude toward Jerusalem and the Temple Mount in Islam. He presents various views from the Early Islamic period until today that delineate the creation, consolidation, and assimilation of the religious and national stance regarding the city and the mosque within it. The process is surprising and fascinating. It started with the early dispute over whether Mohammed rode his legendary horse Buraq to heaven from Jerusalem or Mecca. According to Prof. Sivan, at first Islam did not consider Jerusalem important; only afterwards did the Arabic names of the city (al-Quds [the Holy] and Bayt al-Maqdis [the Temple]) emerge in response to internal needs of Islam both on the folk level (Jewish converts to Islam and Christian monks who influenced the masses) and on the governmental level (legitimizing the Umayyad dynasty's transfer of the center of the caliphate from the Arabian Peninsula to Syria and Palestine, whose heart was Jerusalem). The sanctity of the city was magnified by the development of a historical myth about the city's past and an eschatological myth about its future in the End of Days.

In the first two centuries of Islam, when the religion was still becoming established, the rationalistic scholars of the *Ulema*, who considered themselves the guardians of purity of faith, denied that the city was holy. Until the eleventh century, the question of the holiness of the city was at the heart of a struggle between learned Islam and folk Islam. For instance, the fall of the city to the Crusaders in 1099 did not cause a shock in Islam. The change in the city's status started at the initiative of government circles in the mid-twelfth century. The Turkish emir Zengi, attempting to expel the Crusaders from the East, declared the liberation of Jerusalem

a paramount objective. From then on Jerusalem became emblematic for Zengi's son and heir, Nur ad-Din. It was around then that the status of the city changed; henceforth it would be central to the Muslim religious experience. The process culminated with the conquest of the city by Saladin in 1186, celebrated in especially grandiose fashion and etched in the Islamic consciousness ever since. The ideological emphasis on Jerusalem and the religious wars to liberate it effected a fundamental change in its status, absorbing it into the theology of learned and establishment Islam as well as the weave of religious practices, beliefs, and emotions that constitute folk Islam.

From its inception, the Palestinian national movement has shown that Jerusalem is a sensitive subject for it. Mufti Haj Amin al-Husseini made al-Quds a rallying cry in the mythology that he created for his movement. As a high-ranking religious figure, he had tremendous influence. Consequently, the fall of the Temple Mount to the Jews in 1967 caused profound shock throughout the Muslim world. In fact, recapturing the city became a paramount mission for people everywhere in the Middle East. The religious war being waged over control of Jerusalem and the Temple Mount has intensified the religious and national dimension of the symbol—al-Quds—ever since.

Dr. Mustafa Abu Sway describes the importance of the Holy Land, Jerusalem, and the al-Aqsa Mosque in Islamic sources from the perspective of a Muslim religious scholar. In his article he presents the early sources regarding these sites in the Koran, the Sunnah (the Islamic worldview), and the Hadith (traditions about the Prophet Mohammed), as well as interpretations of these sources by Islamic scholars from antiquity until today. He describes the calligraphy in the mosque and other buildings on the Mount, which includes verses about historical events, about prophecies for the future, about the story of the Israelites

and Moses' efforts to liberate them from Egyptian bondage, and about opposition to the Trinity in Christianity.

Abu Sway emphasizes the centrality of the al-Aqsa Mosque in Muslim life. Muslims are required to support the mosque both materially and spiritually. But the fulfillment of these two obligations is necessarily defective, he believes, when the mosque is under Israeli occupation, because from time to time restrictions are imposed on some Palestinian Muslims' access to the Mount.

The second section, "Reality," presents the situation on the Temple Mount today from the physical, cognitive, and legal standpoints. It contains the following articles:

Prof. Dan Bahat, a leading Israeli archaeologist who excavated the Western Wall Tunnels and served as the Jerusalem District archaeologist, presents a complete physical picture of the Temple Mount in three dimensions: length, width, and depth. He surveys the history of construction on the Mount from the time of King Solomon until today and acquaints us with all the structures located there now.

Indeed, this unassuming hill has for millennia attracted the attention of kings and believers, who have captured it for a time and left their imprint both by construction and by destruction. Ruler after ruler from all over the world has shaped the form and function of the Mount for political, religious, artistic, and social purposes. Anyone walking there today, on the surface or below it, sees sights that combine to create a powerful kaleidoscope reflecting the history of the culture, religion, and politics of one of the most important regions in the ancient world. Temples, churches, and mosques—including some of the most central for the three

monotheistic religions—have stood on the Mount over the generations. Often the triumph of one has come at the expense of the ruin of another. The Mount in its present form tells its complex story through the archaeologist's eyes.

The next two articles outline how the Temple Mount is viewed by the two most activist identity groups on the subject: religious Zionists and Palestinian Muslim Arabs in Israel.

Dr. Tzachi Hershkowitz surveys and analyzes the change (whose importance is hard to overstate) in the Religious Zionist attitude toward the Temple Mount. In fact, the centrality of the Temple Mount in the Religious Zionist consciousness has increased dramatically in the past 15 years. There are numerous manifestations of this: institutes, conferences, books, educational and public relations campaigns, legal battles, and political pressures, all aimed at returning to the Mount. The tangible result has been a tremendous increase in the number of religious Jews ascending the Mount, a number that shoots up each year.

This is a surprising development considering that most Israelis, even religious Zionists, never showed much interest in the Temple Mount before. This was the case until the War of Independence and even in the years following the Six-Day War. As chief rabbi of the IDF, Rabbi Shlomo Goren sought to make the Temple Mount a place of Jewish prayer, but the Ministerial Committee on the Protection of Holy Places and the chief rabbis of Israel vetoed this. The Western Wall drew the masses, whereas the Temple Mount was placed in the hands of the Waqf without much public protest. What, then, caused the change?

In the decades following the Six-Day War, Religious Zionism invested its physical and spiritual resources in settling Judea-Samaria and Gaza. The dominant spirit among the settlers there was messianic and pioneering.

The Temple Mount was not usually included in the group's agenda, partly because of halachic rulings that absolutely prohibited ascending the Mount. In the controversy over the Oslo Accords, the Temple Mount was not a major issue. But as the settlement enterprise became more established and seemed to have exhausted its potential, while at the same time it became clear (as a result of the withdrawal from Sinai followed by the Disengagement) that settlement of Judea-Samaria and Gaza was no guarantee against future withdrawals, it became necessary to focus on a new ideological objective with practical ramifications. This trend is consistent with the general spirit of religious Zionism, which seeks an active ethos of practical activity in order to promote the ideological vision of the return to Zion.

The return to the Temple Mount was promoted by diverse rabbinical figures—not only national-haredi rabbis but also moderate, liberal, intellectual ones—thereby giving an imprimatur to a revolution surrounding the Temple Mount. While the vast majority of those thronging to the Mount today have not abandoned their desire for the Third Temple, they are not trying to build it or to displace the Muslims. Rather, their efforts are directed at actualizing their right to ascend the Mount and to pray there. As stated, this struggle has strong support among a large segment of the population, and the support is growing.

Prof. Yitzhak Reiter surveys the way the history of the Temple Mount is viewed in the current Palestinian and pan-Muslim discourse and describes the increased sense of the importance of the compound in the day-to-day Jewish-Arab conflict in practice.

The historical importance of Jerusalem and the al-Aqsa Mosque in Islam is a controversial topic. The Palestinian narrative sees them as the focal point of identity and early Islamic history. Islamic legal scholars today claim that Jerusalem had a sanctified status for the Arabs even before the

birth of Judaism and that a holy war (*jihad*) must be waged to liberate it from outsiders. In contrast, Western scholars have various views on the subject; some consider the status of Jerusalem and al-Aqsa in Islamic sources to be minimal.

In any case, the sanctity of Jerusalem and the mosque was primarily aggrandized at three points in time. The first was in the seventh century, when the Umayyad caliphs sought to make Jerusalem a counterweight to Mecca and Medina, which were ruled by others. The rock on the Temple Mount was chosen as the holy place as a way of portraying Islam as a historical stage in the development and sanctification of monotheism from Abraham and other figures in the Bible and New Testament until Mohammed. This made it possible to divert the symbolic capital created by a holy place to the new religion. The second time was in the twelfth century, after the Crusaders conquered Jerusalem and desecrated the mosque. Saladin then launched a holy war, declaring the recapture of the city a central objective. The third time when the place of Jerusalem and the mosque in the Islamic narrative was aggrandized began in the early twentieth century with the British conquest of Jerusalem, and continued with the struggle of the Palestinian Arab national movement against Zionism and Israel. This state of affairs continues even now. The al-Aqsa Mosque serves as a powerful political tool for rallying the Palestinian Arabs and Muslims from around the world to the Palestinian cause.

Although it contradicts a plethora of ancient Islamic sources, some present-day Islamic writings systematically deny any Jewish connection to the Temple Mount, as if no Temple ever stood there, and others minimize the historical and religious significance of the Temple.

In the past 20 years, concurrent with the growing involvement of Jewish movements and individuals in matters concerning the Temple Mount, Islamic political and religious groups have conducted a fear-mongering

campaign, claiming that “Al-Aqsa is in danger.” Many Palestinians believe the allegation that Israel is trying to destroy what is holy to Islam, and they consider themselves duty bound to “defend” al-Aqsa from Judaization.

Religious, political, and national mindsets all come together in the Temple Mount compound. The compound serves as a focal point for pan-Muslim, Arab, and local Palestinian attention. While there is disagreement regarding how long the place has been sacred to Islam, there is no question that today the al-Aqsa Mosque is a central pillar of identity for Muslim residents of Israel.

The next three articles examine various legal issues pertaining to the Temple Mount. The law is the standard societal instrument for dealing with and deciding conflicts that are not resolved by agreement between the parties. Ostensibly, given the intensity of the dispute over control of the Temple Mount—which encompasses major issues such as access, uses of the site, and the nature and methods of decision-making about its future—local and international law might be expected to offer an outline for normative resolution of the dispute based on relevant judicial principles. But even if this is not a futile hope—norms from local and international law can be used—the law’s arm is not long enough to resolve the disagreement.

In the first of these articles, **Prof. Amichai Cohen** paints a broad picture of conflicts over holy sites from a comparative perspective. His main argument is that the predominant approach in liberal countries is to refrain from intervening in the regulation of holy places because it is a religious issue, and states lack criteria for deciding between conflicting religious positions. Nevertheless, Cohen examines various rights that may serve as a basis for government intervention: freedom of worship, protection from infringement of religious sensibilities, and

the right to culture. But these protections, even if they are recognized, are not sufficient because each must be balanced against other needs and interests. Believers, convinced that the sanctity of a holy place is indivisible and cannot be weighed against anything else, therefore have difficulty accepting any government intervention aimed at achieving a proportional, balanced solution.

Instead, Prof. Cohen proposes including the protection of holy places in a discussion of identity (as opposed to discussion of rights), with the state implementing mechanisms for regulating majority-minority relations. The state must not leave the parties to resolve the conflicts on their own, since negotiations and traffic in sanctity between holders of different religious beliefs are doomed to fail and end in violence. Therefore, the state should intervene in conflicts and its primary role should be to protect the minority, which as a minority is vulnerable to discrimination and violation of its culture. Outlines are proposed for facilitating reasonable management of disputes over holy places, including a forcible partition based on a status quo, involvement of religious leaders in resolving the conflict by adopting more flexible religious stances, or government administration of the holy place in such a way as to make the discussion a matter of administrative law. Cohen concludes that only management of holy places under state auspices can bring about a certain degree of stability in the conflicts.

The general discussion of holy places is followed by two articles dealing specifically with the legal status of the Temple Mount from an internal Israeli perspective and from the perspective of international law.

Prof. Barak Medina and **Ms. Romi Kaufman** argue that even though Israeli law currently permits and perhaps even requires judicial review of government acts of commission and omission on the Temple Mount, the local courts have chosen to suspend their judicial authority to a large

extent and allow the executive branch almost unlimited discretion. There are many explanations for the widespread use of the doctrine of nonjusticiability in the context of the Temple Mount: the uniqueness of the site, the national character of the conflict surrounding it, the political complexity and delicacy of relations with Jordan and the Waqf, and the fact that the courts are not perceived as having any legitimate authority to solve the problem. Indeed, even the Knesset refrains from exercising governmental power on the Temple Mount.

The authors discuss three main issues, starting with the ban on Jewish prayer on the Temple Mount. The legality of the policy prohibiting Jewish prayer on the Mount due to the “near certainty” that it would lead to disturbance of the public order has never really been considered by the High Court of Justice. In this context, the judicial restraint contradicts the judicial stance regarding respect for human rights in the regulation of prayer at the Western Wall. The authors point out the inconsistency but argue that it is justified. The second issue concerns the non-enforcement of general judicial norms, such as planning and building laws, against Waqf activity on the Mount. Even though in theory Israeli law is supposed to apply on the Mount, in practice sovereignty there has been handed over to the Waqf, and Israeli law is enforced only in the surrounding area. Finally, the authors discuss in brief the restrictions placed on the entry of Muslims to the Temple Mount; on this subject, too, the courts have given the defense authorities absolute discretion. With all these factors in mind, the authors say, the Israeli courts’ policy of judicial restraint on the Temple Mount casts doubt on whether there is any practical validity to the high-minded declarations—in three basic laws(!)—regarding Israeli sovereignty over the Temple Mount compound.

To conclude the legal discussion, **Prof. Ruth Lapidoth** and **Dr. Omri Shalev** explore the Temple Mount in international law. It seems that this body of law has no general practice or overarching multilateral covenant

regulating the legal status of holy places in general or of the Temple Mount in particular. The article reviews various laws from which one can infer the existence of measures that are somewhat relevant to the Temple Mount.

Relevant general measures surveyed in the article include the International Covenant on Civil and Political Rights, which covers freedom of religion, the UNESCO Convention Concerning the Protection of World Cultural and Natural Heritage, and provisions of international humanitarian law that apply in times of armed conflict. In addition, there are international provisions that apply specifically to holy places in Israel, some from the Ottoman past and the British Mandate and some adopted after the establishment of the State of Israel. These include clauses in the Israeli-Palestinian interim agreement from 1995, the peace accords with Jordan in 1994, and the agreement between Israel and the Pope in 1993.

There are also measures concerning the Temple Mount specifically. In 2013 Jordan and the Palestinian Authority signed an agreement “to jointly defend the al-Aqsa Mosque.” In it the King of Jordan agreed to protect the Temple Mount as well as recognize Palestinian sovereignty over the land the holy places stand on, including the Mount. The agreement, which is bilateral and therefore binding only on the two parties that signed it and not Israel, claims to grant the right to access and worship to Muslims only.

The authors describe the evolution of the status quo since 1967, including changes that have occurred in it in practice. They stress that Israeli Prime Minister Benjamin Netanyahu’s commitment in 2005 that Israel would honor the status quo on the Mount as practiced then — “Muslims pray on the Temple Mount; non-Muslims visit the Temple Mount” — is binding in international law. They conclude that it is surprising that there are no laws that regulate conduct on the Temple Mount in more detail.

The aggregate picture that emerges from the three legal articles is that at present the law is not capable of any significant regulation of what happens on the Mount.

The third and final section, “Between Dream and Reality,” consists of an article by **Prof. Yedidia Stern** and **Dr. Adiel Zimran**, who attempt to connect the dream with the reality. The authors map out three dreams immersed in Jewish culture regarding the Temple Mount: The first, termed “nostalgia,” focuses on the past and strives to recreate it in the present, i.e., to rebuild the Temple as it was before its destruction. Reconstructing the past means returning to the natural state of the Jewish people and the cosmic order and harmony of Creation. The second dream, termed “yearning,” focuses on the future and seeks to shape the present by rectifying reality and moving toward the realization of religious, national, and cultural objectives. The people who share this dream yearn to reshape Jerusalem and the Temple Mount on the model of the conceptual, or heavenly, Jerusalem. The third dream, termed “desire,” makes no attempt to achieve a concrete goal related to the past or future but rather stands outside time and wishes to mold an emotional mindset focused on the infinite. The Temple Mount is where the Divine Presence is revealed, thus infusing the place with sanctity; consequently, people must keep their distance. This distance is the key to creating an unmediated, unlimited, evolving, and creative relationship between humanity and the Divine Presence. The desire expresses a relationship with the infinite nature of the Creation, and the people who share this dream benefit from a deepening of this relationship.

So long as the Jewish people were in exile, the Temple Mount was perceived as an imagined space, so three Jews with three different dreams in their hearts could long together for the Temple Mount

irrespective of the differences between their dreams. After the Six-Day War, however, when Israel gained sovereignty over the Mount, the imagined space became real; consequently, the differences between the dreams have practical significance. Those who are nostalgic about the Mount and motivated primarily by religious feeling, and those who yearn for the Mount, motivated by cultural and national feeling as well, will presumably try to bring about change in practice—praying on the Mount and even more. This goal is currently shared by much of Religious-Zionist society as well as nationalist elements. In contrast, the “desirers,” though also motivated by religious, cultural, and national feeling, do not aspire to actualize that feeling by physically ascending the Mount. On the contrary, distance from the Mount and not actualization of ownership is the proper expression of their desire, which focuses on the infinity of the Other and enables His revelation.

The presentation of the different dreams and prevailing viewpoints in Judaism and Zionism makes it clear that there can be a tolerant conversation about the Temple Mount that allows for diverse interpretations. These interpretations may lead to various actions, ranging anywhere from attempting to actualize the Jewish presence on the Temple Mount today to refraining from acting on the longings.

"הר הבית" הוא המקום הפיזי המרכזי ביותר בהווה היהודית. כך היה בתקופת המקדש וכך בשבעים דורות של גלות, שבהם נתפס כיעד-חפץ בלתי ממומש. כיום, כשההר נמצא בריבונות ישראלית מעל לחמישים שנה, הוא נושא מרכזי ונפיץ בשיחה הישראלית – בין יהודים לבין עצמם ובין יהודים לבין מוסלמים.

כל ניסיון לתאר את הר הבית בממדים קונקרטיים נתקל בקשיים משום שהיחס אליו מתנודד בין קטבים שונים: רציונליים ומיסטיים; פרטיקולריים ואוניברסליים; היסטוריים ומטה-היסטוריים; פיזיים ורוחניים. למרות זאת, ספר זה מבקש להסתכל על הר הבית מתוך עמידה על המתח שבו הוא מתקיים בין החלום לבין הממשות, שהפער ביניהם עצום. בחלקו הראשון מתואר החלום – על היבטיו הדתיים, הלאומיים והתרבותיים – הן מנקודת ראות יהודית הן מנקודת ראות מוסלמית. בחלקו השני מוצגת

הממשות, המציאות של הר הבית כיום על שלל היבטיה הפיזיים, הסוציולוגיים והמשפטיים. בחלקו השלישי מוצע מתווה מלא ועשיר של המשמעויות המעשיות של כל אחד מהחלומות היהודיים באשר להר בעת הזאת, כאשר "הר הבית בידינו".

הספר כולל מארג ייחודי של הגות טובי החוקרים באשר להר הבית, בתחומי הדעת השונים – פילוסופיה, מחשבת ישראל, תרבות, מזרחנות, אסלאם, ארכיאולוגיה, חברה ומשפט ישראלי ובינלאומי.

הר הבית מנקז אליו תודעות דתיות, פוליטיות ולאומיות רבות עוצמה. האם נדע להכיל אותן באופן אחראי? ספר זה מבקש לאפשר זאת באמצעות הרחבה של יריעת השיחה על ההר אל ממד העומק הראוי לה.

מחיר מומלץ: 98 ש"ח

יוני 2022

www.idi.org.il

מסת"ב: 7-381-519-965-978



0 4500001289 9

דאנאקוד 450-1289