



המכון הישראלי  
לדמוקרטיה

# ציות ואי־ציות בציונות הדתית

מגוש אמונים ועד תג מחיר

משה הלינגר | יצחק הרשקוביץ

ציות ואי-ציות בציונות הדתית:  
מגוש אמונים ועד תג מחיר  
משה הלינגר, יצחק הרשקוביץ



# ציות ואי־ציות בציונות הדתית

מגוש אמונים ועד תג מחיר

משה הלינגר | יצחק הרשקוביץ



המכון הישראלי  
לדמוקרטיה

*Obedience and Civil Disobedience in Religious Zionism:*

*From Gush Emunim to the Price Tag Attacks*

Moshe Hellinger and Isaac Hershkowitz

עריכת הטקסט: ענת ברנשטיין

עיצוב הסדרה: טרטקובר עיצוב גרפי – טל הרדה

עיצוב העטיפה: יוסי ארזה

סדר: נדב שטכמן פולישוק

הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

על העטיפה: מתישבי גוש קטיף בצעדה נגד ההתנתקות, 27 באפריל 2005

צילום: רונן זבולון, רויטרס, א.ס.א.פ קריאייטיב

מסת"ב 978-965-519-130-1 ISBN

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשרר 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"ד), תשע"ו

נדפס בישראל, 2015

המכון הישראלי לדמוקרטיה

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

טל': 02-5300888

אתר האינטרנט: [www.idi.org.il](http://www.idi.org.il)

להזמנת ספרים:

החנות המקוונת: <http://tinyurl.com/idi-store>

דוא"ל: [orders@idi.org.il](mailto:orders@idi.org.il)

טל': 02-5300800 ; פקס: 02-5300867

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

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי, לא מפלגתי, הממוקם בתפר שבין האקדמיה לפוליטיקה. המכון עוסק בתכנון מדיניות ובעיצוב רפורמות בממשל, במינהל הציבורי ובמוסדות הדמוקרטיה.

בתכניותיו ובמפעליו המכון חותר לחזק את מוסדות הדמוקרטיה המתהווה בישראל ולגבש את ערכיה. בהמשך לעבודת מחקר מעמיקה הוא מגיש המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של משטר דמוקרטי יציב, המותאם למבנה, לערכים ולנורמות של החברה הישראלית. המכון שואף לקדם בישראל שיח ציבורי בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליזום רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות, לשמש גוף מייעץ למקבלי ההחלטות ולקהל הרחב, לספק מידע ולהציג מחקר משווה.

החוקרים במכון הישראלי לדמוקרטיה הם אנשי אקדמיה, והם מובילים פרויקטים במגוון תחומים של החברה והמשטר בישראל. מחלקת ההוצאה לאור של המכון מפיקה, משוקת ומפיצה את פירות עבודתם.

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



## תוכן העניינים

9	מבוא
	פרק ראשון רקע תאורטי
14	א. מהו אי־ציות?
18	ב. המודל התאורטי של המחקר
	פרק שני ציות ואי־ציות בציונות הדתית למן הקמת גוש אמונים ועד ללכידת המחותרת היהודית (1974-1984)
	א. רקע: מגמות של ציות בציונות הדתית מאז הקמת "המזרחי" (1902) ועד להקמת גוש אמונים (1974)
24	ב. גוש אמונים ומפעל ההתנחלות ביהודה ושומרון בשנות השבעים של המאה העשרים
28	ג. מאבקו של הרב צבי יהודה קוק בויתורים טריטוריאליים בתקופת ממשלת רבין הראשונה (1974-1977)
52	ד. המאבק בפנינוי ימית (1978-1982)
69	ה. המחותרת היהודית (1980-1984)
82	פרק שלישי ציות ואי־ציות בציונות הדתית מאז תהליך אוסלו ועד לרצח רבין (1993-1995)
	א. המאבק הציבורי בתהליך אוסלו עד לרצח רבין
96	ב. אי־ציות על ידי אלימות כלפי ערבים על רקע תהליך אוסלו
110	ג. קריאה של רבנים מובילים לאי־ציות בתקופת הסכמי אוסלו
114	ד. תמיכה במרי אזרחי לא אליים
141	



פרק רביעי ציות ואי־ציות בתקופת ההתנתקות (2005)

- 147 א. מבוא
- ב. הבסיס הרעיוני וההלכתי לאי־ציות במשנתו של הרב דב ליאור  
154 כמקרה מבחן
- 160 ג. הקריאות לסירוב פקודה לפני תכנית ההתנתקות
- 164 ד. תגובות ראשונות לתכנית ההתנתקות
- 208 ה. ציות ואי־ציות לנוכח יישום תכנית ההתנתקות

פרק חמישי ציות ואי־ציות בציונות הדתית – מעמונה (2006)  
2012 טו

- א. אירועי עמונה והשפעתם על הלכי הרוח בציונות הדתית  
217 כלפי החוק
- 232 ב. אי־ציות בעקבות אירועי עמונה
- 242 ג. מעמדם של מוסדות המדינה בעידן "תג מחיר"
- 258 ד. סיכום

פרק שישי כיוונים עיקריים

- 264 א. הרב צבי יהודה הכהן קוק: השקפתו והשפעתו
- 267 ב. פינוי ימית
- 268 ג. המחתרת היהודית
- 269 ד. המאבק בתכנית אוסלו
- 273 ה. תכנית ההתנתקות
- 279 ו. מתחים עם מוסדות המדינה לאחר ההתנתקות ועד היום

283 חתימה

288 מקורות

## מבוא

הציונות הדתית היא קבוצת אוכלוסייה שהפער בין הדימוי העצמי שלה לבין הדימוי התקשורתי שלה חריף ביותר. קבוצה זו – שבעיני ראשי דבריה היא לא פחות מהחלוץ העובר לפני המחנה בדרך לגאולת עם ישראל, ארץ ישראל ומדינת ישראל – מוצגת, או לפחות חלקים גדולים שלה מוצגים, בידי אנשי רוח, מחקר ופוליטיקה כקבוצה קנאית, שמאיימת להחריב את מדינת ישראל כפי שהיא היום. לטענתם, מטרתה של הציונות הדתית להפוך את ישראל למדינת אפרטהייד דתית המנותקת מהמדינות המערביות המתוקנות. מוקד השסע החריף הזה מצוי, ללא ספק, במאבקה של הציונות הדתית על ההתיישבות היהודית בכלי ארץ ישראל ההיסטורית, יהודה ושומרון, רצועת עזה, רמת הגולן וסיני. מאבק זה – שבעיני מנהיגיו ומעצבי דרכו נוגע לליבת זכות הקיום היהודית בארץ ישראל, מבחינה דתית, לאומית, מוסרית וביטחונית – נתפס בעיני רבים כהרה אסון למדינה במגמתו ולא פחות חשוב מזה – באופן ניהולו.

גם כאן יש פער גדול בין דימויו הרבים של המאבק הזה, שהורתו במאמצי ההתיישבות הראשונים של תנועת גוש אמונים בשנות השבעים של המאה העשרים בגב ההר, המשכו במאבקים נגד פינוי יישובים (תחילה בסיני ולאחר מכן ברצועת עזה וצפון השומרון) ונגד תהליך אוסלו וממשלת רבין שהובילה אותו, וסופו, נכון לרגע כתיבת שורות אלה, במחוזות עברייניים של "תג מחיר" ודומיו. יש הרואים בהתנהלות המאבק דרך שכל כולה מסירות נפש ושלהבת של מופת מוסרי ונכונות להקרבה למען כלל האומה, ויש הרואים בה דרך חתחתים רוויית חוסר מוסריות כלל אנושית, עבריינות אידאולוגית וכוחנות.

אלה גם אלה מציגים לדעתנו תמונה חד-ממדית המרוחקת מהמורכבות העולה מהמציאות של המאבקים הציוניים הדתיים מאז הקמת גוש אמונים ועד היום בנושא ארץ ישראל, בפרט זו שמעבר לקו הירוק. ספרנו בא להפרות את הדיון בנושאים טעונים אלה ומבקש למפות ולהגדיר את סוגיית הציות והאי-ציות לחוק בציונות הדתית בארבעים השנים האחרונות.

הקייטוב בין הציונות הדתית לבין מבקריה בסוגיית המאבקים על ההתיישבות בארץ ישראל שמעבר לקו הירוק הוא אחד המוקדים המרכזיים של השסע הכללי שבין דתיים לחילונים בישראל בעשרות השנים האחרונות. הקונפליקט על רקע ארץ ישראל השלמה שונה מקונפליקטים אחרים בין דתיים לחילונים (בסוגיות כגון תחבורה ציבורית בשבת, נישואים אזרחיים וגיוס חרדים לצה"ל), שכן כאן הקונפליקט אינו רק על עיצוב דמותה של מדינת ישראל, כי אם גם על עצם גבולותיה ומידת ריבונותה על אזרחיה. הצומת המרכזי שסוגיה זו התנקזה אליו בהיבטיה השונים הוא סוגיית ההתיישבות היהודית בחבלי י"ש"ע. אף כי ההתיישבות היהודית בחבלים אלו החלה זמן קצר לאחר מלחמת ששת הימים (1967), העימות בין ציבור ציוני דתי לבין מוסדות המדינה החל רק באמצע שנות השבעים, לאחר הקמת תנועת גוש אמונים בשנת 1974. גוש אמונים גרם למעשה לשינוי בשיתוף הפעולה ההיסטורי שבין תנועת העבודה הישראלית לבין הציונות הדתית.

מלחמת ששת הימים, ועוד יותר ממנה מלחמת יום הכיפורים, יצרו שינויים כבירים בציונות הדתית. הדור הציוני הדתי הצעיר אימץ, ברובו הגדול, עמדות פוליטיות ימניות מובהקות שבאו לידי ביטוי בהקמת תנועת גוש אמונים ב-1974. ישיבת מרכז הרב בירושלים, שרבים מבוגריה היו חברים בגוש אמונים או אפילו מנהיגיו, הובילה באותו זמן מגמות של חיזוק ההיבטים הדתיים והאמוניים בקרב הציבור הציוני הדתי. תמורות אלה תרמו לכך שהמאבק על ההתיישבות בארץ ישראל שמעבר לקו הירוק נעשה מאז ועד היום המייצג הבולט ביותר של האידאולוגיה הציונית הדתית. לשינוי מגמה זו נודע משקל רב בהיווצרות האפשרות של אי-ציות לשלטון החוק, על רקע התנגשויות רבות מספור בין ממשלות ישראל והמוציאים לפועל של מדיניותן לבין המחנה הציוני הדתי ברובו הגמור.

המחקר שלפנינו מציב מראה פנורמית של מגמת הציות והאי-ציות לחוק בסוגיית ארץ ישראל השלמה והקמת ההתנחלויות בה, מאז הקמת גוש אמונים ועד ימינו אלה ממש. מחקרים רבים נגעו בהיבטים מהיבטים שונים של התופעה הזאת, אולם מכל מיני סיבות הם נמנעו מהצגת התהליך בכללותו. פרקי המחקר יקדשו לתקופות השונות שבהן התרחש התהליך הנידון, בחלוקה למוקדי מאבק מרכזיים. צומתי העימות הראשיים שנעסוק בהם הם המאבק על הקמת יישובים

ביהודה ושומרון (1974–1977); המאבק בהסכמי הביניים בסיני ובפינוי חבל ימית בסיני (1975–1982); חשיפת המחותרת היהודית ודרכי פעולתה (1984); המאבק בתהליך אוסלו, שהסתיים עם רצח ראש הממשלה יצחק רבין (1993–1995); ההתנגדות לתכנית ההתנתקות מגוש קטיף וצפון השומרון (2005); ולבסוף, המאבקים בשנים האחרונות בעמונה ובבית המריבה בחברון ופעולות "תג מחיר". מחקרנו העלה כמה ממצאים מרכזיים: ראשית, חרף התהליכים השונים שחווה הציונות הדתית בעשורים האחרונים ולמרות עילות שיכלו לתרום להתגברות חדה בפעילות ויג'ילנטית (פעילות בניגוד לחוק באמצעים הכוללים לעתים גם שימוש באלימות) ומגמות אחרות של אי-ציות בקרב הציונות הדתית, למעשה לא ניכרים שינויים קיצוניים בהיבט של הציות והאי-ציות לחוק. זאת ועוד, למרות כל התחזיות שניבאו שחורות על העתיד להתרחש בצומתי ההכרעה שבהם נדחקה הציונות הדתית אל הפינה מבחינת העימות שבינה לבין מוסדות המדינה, לא התרחשו אירועי אי-ציות בקנה מידה מגזרי, ורף האלימות שהתגלה במקרים אלה היה זניח לחלוטין.

ברקע התאורטי של המחקר שיוצג להלן אנו מביאים כמה גישות להסברת תופעה מרתקת זו. בבסיס מחקרנו הצבנו את הנחת היסוד שקראנו לה "איזון תאולוגי-נורמטיבי". איזון זה הורתו בתפיסות יסוד ציוניות דתיות שזכו להעצמה של ממש בהשקפת העולם מבית מדרשה של ישיבת מרכז הרב בירושלים. השקפת עולם זו מייחסת קדושה דתית עמוקה למדינת ישראל, למוסדותיה ולצבאה כמגלמים את "יסוד כסא ה' בעולם", כדבריו המפורסמים של הראי"ה קוק (קוק, תשנ"ג: קס). מכוח השקפה זו נוצר מיתון המאזן את המתח המובנה בעולם הדתי בין המחויבות האידאלית למדינת ישראל לבין הראייה המציאותית של המדינה כמדינה חילונית, הפועלת לא אחת בניגוד לערכים דתיים. עיקרו של הקונפליקט בין החלטות המדינה לבין פרשנויות מסוימות לציויי הדתי הופך לקונפליקט פנים-דתי. בעקבות זה מתפתחת גישה זהירה ומכילה כלפי החלטות ופעולות של הממשלה וצה"ל, גם אם הן נתפסות כלא ראויות מבחינה דתית, ציונית ודמוקרטית. מתן משקל דתי לדמותה של מדינת ישראל החילונית מונע התעצמות מגמות של דה-לגיטימציה להחלטות של הרשויות המוסמכות בישראל, בכלל זה הקריאה לאי-ציות להוראות של פינוי מתיישבים מחבלי ארץ ישראל השלמה.

ובכל זאת מתברר במחקרנו שבשנים האחרונות חלה הסלמה במגמת האי-ציות אשר באה לידי ביטוי במגוון דרכים: פעילות לא אלימה (שניתן להגדירה אי-ציות למדיניות הממשלה); נכונות לאי-ציות בשורות צה"ל על רקע חיכוכים בעלי אופי דתי ופוליטי; ובמקרי קצה – פעילות אלימה כלפי פלסטינים ורכושם, ולעתים גם כלפי כוחות הביטחון הישראליים. מכלול תופעות אלו טומן בחובו פוטנציאל של ממש להחרפת הקונפליקטים העתידיים בין חלקים מתוך המחנה הציוני הדתי לבין מדינת ישראל ומוסדותיה ובתוך הציונות הדתית עצמה.

לקראת חתימת המבוא אנו רואים לנכון לחשוף לפני הקוראים כמה קווים שהנחו אותנו בעבודה על ספר זה. המחקרים העוסקים במאבקים בסוגיית ארץ ישראל השלמה מייצגים בדרך כלל עמדות ביקורתיות כלפי ציבור המתנחלים, גם אם הן מוצגות כעמדות אובייקטיביות. עצם השימוש במונח "מתנחלים" כרוך לא אחת בהטיה ביקורתית כלפי ציבור המתיישבים בחבלי יש"ע. על מנת למנוע הטיה זו אנו משתמשים בספר באופן עקבי בשני המונחים – "מתיישבים" ו"מתנחלים".

ובכל זאת גם אנו, מיותר לציין, איננו מגיעים ממקום ניטרלי, אף שאנו שואפים להציג תמונה מורכבת של המציאות, צמודה במידת האפשר לעובדות. שנינו, מחברי מסמך זה, רואים עצמנו שייכים למחנה הציוני הדתי. עם זאת בעוד אחד מאתנו מחזיק בעמדות הנוטות למרכז-שמאל, האחר מחזיק בעמדות הנוטות ימינה. לא אחת מצאנו את עצמנו מתווכחים (ואף בחריפות רבה!) על פרשנות העובדות ועל הדגשים שונים ביחס להן, על מילים ועל ביטויים המופיעים במחקר, כשהאחד סבור שמשפטים שונים מבטאים חוסר ביקורתיות מהותית כלפי מהלכים שנעשו על ידי ציבור המתנחלים-המתיישבים, בעוד האחר סבור שאותם משפטים, או אחרים, ביקורתיים כלפיהם באופן לא מידתי. התוצר הסופי איננו משקף עמדה אחת, שכן איש משני מחברי הספר לא בא על סיפוקו ואף לא הכיר ב"טעויותיו". למרות זאת ניסינו בכל כוחנו להגיע לעמק השווה בכל הנוגע לסוגיות הנידונות ולשקף את מורכבות הסוגיה ולא דווקא את הכרעתנו האישית. לפיכך סביר מאוד להניח שהתוצר הסופי של מחקר זה לא יערב לחכם של קוראים רבים, מימין ומשמאל כאחד. בכך, כנראה, נשיג את מטרתנו – הפריית הדיון, ולא חתימתו.

מחקר בסדר גודל כזה מחייב קריאה של חומר עצום, ומסוגים שונים, החל במחקרים אקדמיים, עבור בטקסטים הלכתיים ורעיוניים, חומרי עיתונות

ומאמרים בעלוני פרשת שבוע וכלה באתרי אינטרנט פוליטיים ותורניים. מבחינה מתודולוגית התמקדנו בעיקר במיפוי החומרים הקיימים אגב קריאה ביקורתית בסיסית שלהם. בעיקרו של דבר מחקר זה הוא היסטורי-סוציולוגי ומנסה לתת לתהליכים ולשחקנים הפעילים בו להופיע, כפי שהם, לפני הקוראים.

ספר זה נועד להציג את השתלשלות האירועים במישור העובדתי. הוא מנסה לעשות זאת על ידי התאמה בין שני מישורים של מציאות: האחד, הרקע המדיני-חברתי-פוליטי-ביטחוני של ההתרחשויות במדינת ישראל בתקופה הנסקרת; השני, התגובות מכיוון המחנה הדתי-ציוני במישור האידאולוגי-הרוחני, ואף ההלכתי, להתרחשויות האמורות. הספר לא בא להתמודד עם טיעונים למיניהם, ולכן אין הוא יצירה אנליטית ביקורתית. המשימה היא, כאמור, לתאר את המפה המלאה של הכוחות הקוראים לציות ולא-ציות לחוק על רקע דתי ולהבין את מקומם בתוך המרקם הכולל של מרחב הפעולה של הזרמים השונים בציונות הדתית ושל מדינת ישראל. לדיון אנליטי בטיעונים השונים שהועלו במרוצת השנים לטובת אי-ציות מסוגים שונים נידרש בקרוב במחקר המשך.

אחת הסגולות הייחודיות של אנשי אקדמיה, בעיקר בתחום מדעי החברה, היא הכישרון לתת הסברים מלומדים לאירועים שהתרחשו בניגוד גמור לתחזיות שלהם עצמם. אנו נמנעים אפוא ממתן מרשמים חד-משמעיים לימים אחרים. נסתפק בהצגת השאלה אם גם בעתיד יהיה בכוח האיזון התאולוגי-נורמטיבי למנוע את פרימת החוטים המקשרים בין ציונים דתיים לבין חלקים אחרים בחברה הישראלית, ובכלל זה רשויות השלטון.

משה הלינגר ויצחק הרשקוביץ

כסלו תשע"ה, דצמבר 2014

## פרק ראשון

### רקע תאורטי

#### א. מהו אי-ציות?

בפתח הדברים חשוב להגדיר מהו אי-ציות ומהם סוגי האי-ציות הרלוונטיים למחקרנו. הדיון הידוע ביותר בן זמננו בסוגיות אלו, לאור התאוריה הדמוקרטית, הוא זה של ג'ון רולס, בספר היסוד שכתב על המחשבה הליברלית העכשווית – תאוריה של צדק (Rawls, 1971: chp. 6). בפרק השישי של ספרו, העוסק בחובה ובמחויבות, דן רולס בשיטתיות בשני סוגים של סרבנות: סרבנות אזרחית (civil disobedience) וסרבנות מצפונית (conscientious refusal). רולס מגדיר את האי-ציות האזרחי כך:

סרבנות אזרחית היא מעשה מצפוני, אך פוליטי, שהוא ציבורי ולא אליים, מנוגד לחוק ונעשה בדרך כלל כדי ליצור שינוי בחוק או במדיניות הממשלה. באמצעות פעולה בדרך זו היחיד פונה לתחושת הצדק של רוב חברי הקהילה ומכריז שעל פי מיטב שיקול דעתו, העיקרון של שיתוף הפעולה בין בני אדם כיחידים חופשיים ושווים אינו זוכה להכרה הראויה (שם: 364).<sup>1</sup>

שלא כמו האי-ציות האזרחי, הסרבנות המצפונית היא אישית, ולא ציבורית. היא אינה חייבת להיות פומבית, אינה מופנית לתחושת הצדק של חברת הרוב ואינה מבוססת על נורמות מוסכמות על היחיד ועל הרוב. היא גם לא בהכרח מבוססת על עקרונות פוליטיים. היא יכולה, למשל, להתבסס על אמונה דתית, המנוגדת לזו של הרוב, כמו למשל האי-ציות של ראשוני הנוצרים לחוקים של

1 כל התרגומים בספר הם שלנו, אלא אם מצוין אחרת.

רומא הקיסרית-הפגנית. הסרבנות המצפונית איננה חותרת לשנות את החברה, את חוקיה או את ההחלטות של גופי הסמכויות הביצועיים שלה. כך למשל, סרבנות מצפונית פציפיסטית היא חוסר נכונות אישית של היחיד לשאת נשק ולהיות מעורב בפעולות אלימות. אף על פי כן הוא אינו מנסה למנוע מהחברה להשתמש באלימות כאשר החברה סוברת שאלימות כזו נדרשת, לדוגמה לצורך הגנה עצמית (שם: 368–371). עם זאת, רולס עצמו מודע לכך שלעתים הסרבן מתבסס על עירוב של סרבנות מצפונית ואזרחית כאחת (שם: 371).

המונח שהוגים משתמשים בו במקביל למונח "אי-ציות אזרחי" הוא המונח "מרי אזרחי". חיים גנז גורס כי "מרי אזרחי הוא הפרת חוק המיועדת להשיג שינוי המדיניות או העיקרון שהחוק המופר או חוק אחר משרת או מבטא. סירוב מצפוני הוא הפרת חוק שיעדה צנוע יותר: הצלת מצפוניו של המפר" (גנז, 1996: 120).

שלא כמו רולס, הוגים ליברלים אחרים סבורים כי האי-ציות האזרחי לא חייב להתבסס על נורמות המוסכמות גם על הסרבן וגם על הקהילה הפוליטית. לשיטתם, בהחלט יכול להיות מצב שבו הסרבן מתבסס על השקפת עולם אישית ועל סולם ערכים אישי, שאינם מקובלים על רוב החברה. במקרה זה התנגדותו של הסרבן לחוק או למדיניות הפוליטית של השלטון אינה נקודתית, כי אם מבטאת תהום ערכית עמוקה, שהוא סובר שלא ניתן לגשר עליה. לפיכך הסרבן אינו מסוגל, בעיני עצמו, לפעול לאור הנורמות המקובלות בחברה (Singer, 1973: 84–92; Smart, 1978; Greenawalt, 1987: 226–243).

לדעת הוגו בידו (Bedau, 1991), מטרתו של האי-ציות האזרחי יכולה להיות מניעת חוק או מדיניות הנתפסים כלא מוצדקים באופן עמוק, אך היא יכולה גם להיות מחאה כנגדם ותו לא. האי-ציות יכול להיות ישיר – נגד חוק או מדיניות (כגון אי-השתתפות בפניו יישוב או סירוב לשרת בוייטנאם), אך הוא יכול גם להיות עקיף (כגון חוסר נכונות לשלם מסים כל עוד יש עבדות, כפי שנקט אחד מאבות האי-ציות האזרחי, הנרי דייוויד תורו [Thoreau]), בשנות החמישים של המאה התשע עשרה). האי-ציות האזרחי מבטא בעצם חוסר נכונות להמשיך להשתתף בעקיפין בתמיכה, בחוקים ובהחלטות ביצועיות המבטאים אי-צדק לדעתו של המוחה.

ניתוח דומה בעיקרו לזה של רולס עולה מגישתו של רונלד דבורקין, אם כי במינוח קצת שונה. דבורקין מוסיף את ההבחנה בין סרבנות הגנתית לסרבנות



פעילה. הסרכנות ההגנתית אינה מנסה לשכנע אחרים בדבר, ואילו הסרכנות הפעילה חותרת לשכנע את האחרים בטעותם (Dworkin, 1985: chp. 4). דבורקין עושה את ההבחנה הזאת בדיונו בסרכנות האזרחית, אך למעשה הסוג הראשון תואם יותר את הסרבן המצפוני והאחרון את הסרבן האזרחי, במונחי רולס. בדומה, גם דוד הד טוען כי הסרבן המצפוני אינו חותר לשינוי של הוראה או חוק, אלא רק לשמירה על שלמותו המוסרית שלו, ולכן "אין הסירוב פעולה יזומה של הפרט, אלא תגובה פסיבית על הנסיבות" (הד, 1990: 89).

בעיני אבי שגיא, סרבן המצפון הוא אכן סרבן אישי, המתבסס על החירות שהוא זכאי לה לפעול בהתאם לאמונותיו העמוקות, בדרך כלל המוסריות. ערכי המוסר הם הערכים האישיים ביותר, שכן הם תשתית היסוד של האפשרות לקיים חיים אנושיים מלאים. לפיכך "אדם המסרב בשם המוסר חש שהפגיעה המוסרית היא פגיעה בכבודו, בערכו ובזהותו" (שגיא, תש"ע (ב): 372-374).

בניגוד לרולס, יוסף רז טוען כי יש בעצם שלושה סוגי אי-ציות. נוסף על הסרכנות המצפונית והאי-ציות האזרחי (מרי אזרחי) הוא מציג סוג שלישי, מקיף יותר: מרי מהפכני לשינוי החוקה כולה, ואף המשטר עצמו (Raz, 1979: 262-265). כאן כבר לא מדובר במאבק בחוק הנתפס כלא צודק או במדיניות מקיפה בתחום מסוים – כמו למשל המאבק נגד המלחמה בווייטנאם או נגד הסרגרציה של השחורים במדינות הדרום של ארצות הברית. הדגם השלישי של האי-ציות, על פי רז, הוא בעצם קריאה לשינוי כולל של המוסדות הפוליטיים, למשל המאבק למען ביטול משטר האפרטהייד בדרום אפריקה והחלפתו במשטר דמוקרטי שבו השלטון יעבור לידי הרוב השחור, או גל פעולות המחאה שתחילתן בשנת 2010 במדינות ערב, המכונה "האביב הערבי".

נקודה חשובה עוד יותר שיש לבחון היא השאלה אם האי-ציות יכול להיות מלווה בשימוש באלימות. שני האנשים הידועים ביותר במאה העשרים שהציגו עמדה של אי-ציות אזרחי או מרי אזרחי נרחב הם מהטמה גנדי, בהודו של שנות השלושים והארבעים של המאה העשרים, ומרטין לותר קינג, בארצות הברית של שנות החמישים והשישים. קינג, שהושפע עמוקות מגנדי, הציג כמוהו תפיסה ברורה וחד-משמעית של אי-ציות לא אליים. גם רולס, בהגדרתו שהובאה לעיל לאי-ציות אזרחי, מציב במפורש כתנאי הכרחי לקיום אי-ציות אזרחי את חוסר האלימות.

אולם גם בנקודה זו עמדתו של רז שונה מהמקובל. רז קובע במפורש כי אי-אפשר לטעון שבשום מקרה אין מקום להשתמש באמצעים אלימים כחלק מהמרי האזרחי, שכן הדברים תלויים בסוג העוול שכנגדו יוצאים ובמידת האלימות שבו. ככל שהעוול רב ואלים יותר, כך יש הצדקה רבה יותר לשימוש באלימות כנגדו (שם: 267-268).

מאבקים נגד משטר דיקטטורי ומרכא עומדים, כמוכּוּן, בקריטריונים הללו. אולם ניתן לומר שגם במסגרת המשטר הדמוקרטי העוול הוא לעתים כה רע ואלים עד שמותר לפעול גם באלימות כלפיו. זו הייתה עמדתו של ישעיהו ליבוביץ, הכולט שבמטיפים למרי אזרחי נגד הכיבוש הישראלי בלבנון והשליטה הישראלית ביהודה ושומרון ("השטחים המוחזקים"). ליבוביץ לא היסס לקרוא במפורש לא רק למרי אזרחי – ובכך הוא התעמת חזיתית עם מנהיגי השמאל הציוני כגון שולמית אלוני ויוסי שריד – אלא גם למרד במשטר הקיים (ליבוביץ, 1988: 20) ולמלחמת אחים (ליבוביץ, 1999). אי-אפשר לשלול את הפרשנות הגורסת שיש להבין את קריאתו זו של ליבוביץ כפשוטה (רוזן-צבי, 2007; רוטנברג, 2007).

קטגוריזציה שונה מעט מזו שהבאנו עד כה עולה מניתוחו של יוסי זיו את סוגיית הסרבנות. לדעתו יש ארבעה סוגי סרבנות: סירוב מצפוני; סירוב אידאולוגי; מרי או מרד אידאולוגי; וסירוב או מרי אזרחי. זיו מבאר את דבריו, ונסכמם בתמצות.

סירוב מצפוני הוא פעולה אינדיווידואלית, לא פומבית ולא פוליטית, לא אלימה וברדרך כלל דמוקרטית. סירוב אידאולוגי גם הוא לא אלים, אך הוא חותר לשינוי חוקתי או פוליטי. גם הוא אינו שואף, בדרך כלל, לקעקע את המשטר הדמוקרטי. מרי או מרד אידאולוגי, בניגוד לקודמיו, אינו נאמן בעליל לעקרונות הדמוקרטיה. הוא אינו בוחר באלימות לקידום האידאולוגיה, אלא מנצל את האמצעים שהדמוקרטיה מציעה. אם היא אינה תורמת למטרותו, הוא לא יסתייג מערעור יסודות הדמוקרטיה. הסירוב של הימין הדתי נתפס אצל זיו כשייך לסוג זה. ואחרון – הסירוב או המרי האזרחי. גם הוא סירוב לא אלים, המקבל את עקרונות הדמוקרטיה. ואולם הסירוב או המרי האזרחי הוא מעשה פוליטי פומבי שהצדקתו באה מתוך עקרונות הדמוקרטיה עצמה. כאן טמון ההבדל היחיד שבינו לבין הסירוב האידאולוגי הרגיל. מאבקן של הפמיניסטיות הראשונות, ושל מרטין לותר קינג, שייך לסוג סרבנות זה (זיו, 1995: 230-234).

בוויכוח שבין ג'ון רולס לבין יוסף רז אנו קרובים לעמדתו של רז, אבל גם להמשגה המקיפה יותר העולה מגישתו של יוסי זיו. גם אנו מגדירים את המושג "אי-ציות" הגדרה רחבה, הכוללת הרבה יותר מהאמירה שמדובר באי-ציות לא אלים על רקע מצפוני או אזרחי-אידאולוגי. מבחינתנו, "אי-ציות" כולל מנעד רחב של תופעות: (א) אי-ציות על רקע אישי-מצפוני (וגם בו יש להבחין בין גישה מצפונית המעוגנת בערכים דתיים לגישה מצפונית המעוגנת בערכים דמוקרטיים-ליברליים). (ב) אי-ציות ציבורי-אידאולוגי ששיאו במרי האזרחי הקולקטיבי, המיועד לשנות את כיכר השוק הציבורית ולהשפיע על דעת הקהל מתוך חתייה להשפיע על שינוי המשטר בישראל ולהפכו ל"יהודי" יותר. (ג) פעולות המנוגדות לשלטון החוק שאינן כוללות היבטים אלימים, כגון ניסיונות להקמה לא חוקית של יישובים. (ד) בקוטב האלים של אי-ציות, שגם בו אנו עוסקים במחקרנו, יש פעילויות ויג'ילנטיות נגד רכושם של פלסטינים ביהודה ושומרון ונגד ערביי ישראל, ובמקרי קצה אף פגיעה בגופם של ערבים ופעילות אלימה נגד גורמי החוק הישראליים.

מחקרנו חותר אפוא למפות את מלוא המנעד של האי-ציות במחנה הציוני הדתי בסוגיית ארץ ישראל השלמה.

במסגרת רקע תאורטי זה איננו נכנסים לדיון המורכב והסבוך של הצדקות לסרבנות המצפונית, האי-ציות האזרחי וכו', וגם לא לדיון בהתנגדויות להצדקות אלו. איננו נכנסים גם להבחנות בין סרבנות על רקע השקפת עולם דמוקרטית-ליברלית לבין סרבנות על רקע אידאולוגי אחר. סוגיות אלו תובעות מקום נרחב ביותר לעצמן. ואף שבספרנו זה יעלו טיעונים מטיעונים שונים שהביעו דוברים ציונים דתיים רבים התומכים במיני אי-ציות, לא נפנה כאן לדיון ביקורתי בהם.

## ב. המודל התאורטי של המחקר

קודם שנציג את המודל התאורטי שלנו, שומה עלינו להציג את השדה המחקרי שמתוכו הוא צומח. מחקרים ספורים בלבד עסקו בהבנת המינון הנמוך של הפעילות האלימה בקרב ציבור המתנחלים לעומת הרמות שנחזו בידי חוקרים ודוברים פוליטיים שעוינים את תפיסתם האידאולוגית של המתיישבים. לדעת פיטר הריוט (Herriot, 2009: 104–108) תנועת גוש אמונים, שהקימה את מפעל ההתנחלויות בשנות השבעים של המאה העשרים, הייתה תנועה פונדמנטליסטית

אקטיביסטית קלסית, שהחזיקה באידאולוגיה אבסולוטית וטהרנית של המציאות, וכמו תנועות פונדמנטליסטיות אחרות גם היא בחרה לא אחת להעדיף את דרך המשא ומתן והפשרה על פני דרך ההתקפה. למישור של הגמישות הפוליטית נודע תפקיד חשוב בתנועות מהסוג הזה. אפשר להציג את התזה של הריוט כ"איזון פרגמטי", דהיינו העדפת צרכים פרגמטיים על פני הדבקות במטרה הדתית. גישה שונה מציגים דוד וייסבורד וחגית לרנאו במחקר שערכו על הנטייה ל"וויג'ילנטיות בקרב מתיישבי גוש קטיף ערב פיניו ובמהלכו. מחקרם חשף את הפער המתמשך שבין התחזית להתנהגות אלימה ומפרת חוק בצורה קיצונית (כפי שחזו חוקרים ופובליציסטים) לבין המציאות – שהייתה נורמטיבית לחלוטין ושמקרי האי-ציות שבה היו במסגרת הנורמות המקובלות בכל דמוקרטיה מתקדמת. כך הם כותבים בסיכום דבריהם:

פתחנו בשאלה מדוע התרחשה אלימות ברמה כה נמוכה בידי מתיישבים בהתנתקות מרצועת עזה באוגוסט 2005. מסקנתנו – המבוססת על תוצאות של ראיונות וסקרים שנערכו בקרב המתיישבים – היא שהיעדר האלימות ברצועת עזה לא היה מפתיע. חוסר ההפתעה איננו משום שהמתיישבים ברצועת עזה היו מתונים בהשקפותיהם. להפך! יש בידינו ראיות רבות לכך שהמתיישבים שם דגלו ברעיונות שיכלו בקלות להוביל לאלימות. [...] מרבית המתיישבים האמינו שעקירת התנחלויות תפגע בתהליך המשיחי של ישראל. רובם טענו שאת אדריכלי ההתנתקות ידונו בעתיד כבוגדים, ומרביתם חשבו שפינוי יישובים טומן בחובו חטא כה נורא עד שראוי לו ליהודי להיהרג ולא להיות שותף לו. לדידם, פינוי התנחלויות שווה ערך לרצח או לעבודה זרה.

במובן זה מתיישבי רצועת עזה היו קיצונים שאמונותיהם יצרו בבירור פוטנציאל לאלימות. אולם מצאנו גם שערכים מסוימים היו מוטמעים היטב בהתנחלויות והם שימשו כנורמות מאזנות. כמעט שני שלישים מהמתיישבים שראיינו ושאת תשובותיהם סקרנו אמרו לנו שהם מאמינים שאחדות העם היהודי וקיומה של מדינת ישראל חשובים מהשטחים. המתיישבים הביעו גם כבוד עמוק לעקרונות

דמוקרטיים. רוב דומה סבר שישראל, כמדינה דמוקרטית, חייבת להיות סובלנית למגוון רחב של דעות והסכימו שעליהם לכבד החלטות ממשלה גם אם אינם מסכימים אתן. בהקשר זה לא קשה להבין את היעדר ההתנגדות האלימה לכוחות הביטחון בזמן ההתנתקות מעזה (Weisburd and Lernau, 2006: 78).

וייסבורד ולרנאו מציגים תזה שלפיה בצד המטען האידאולוגי העמוק של המתיישבים קיימת אצלם גם תשתית נורמטיבית כלל-ישראלית רבת עוצמה. תשתית זו יוצרת איזון נורמטיבי שמונע מהמתיישבים לגלוש למחוזות של ויג'ילנטיות ואי-ציות. לטענתם, האיזון הנורמטיבי נוצר על ידי הפנמת יסודות דמוקרטיים, שבאה לידי ביטוי בהכרה בחשיבות של יציבות המדינה, בגישה סובלנית כלפי דעות אחרות ובאחריות אזרחית.

ראוי להצביע על גורם נוסף שלא הובא כגורם מרכזי במחקרם והוא הגורם החברתי-כלכלי. היכרות שטחית עם מפעל ההתיישבות ביש"ע מלמדת שהדרך להצטרף לרוב המוחלט של היישובים עוברת בוועדות קבלה, שמסננות את הנקלטים גם על בסיס מפתח חברתי-כלכלי וגם על בסיסים נורמטיביים אחרים. התנהלות זו הביאה לכך שבמרבית היישובים הללו היה אוכלוסייה נוחה לבריות, נורמטיבית ושאינה נזקקת סעד. מטבע הדברים, בקרב אוכלוסייה מסוננת באופן קפדני, בין השאר על רקע התנהגות נורמטיבית ובשלות חברתית, אפשר יהיה למצוא פחות חריגות מהמסגרת הנורמטיבית מבקבוצות הטרוגניות יותר. אולם הערה זו חורגת ממסגרת מחקרנו, וראוי לבחון אותה בדיסציפלינות אחרות.

על אף דבריהם הנכוחים והמאומתים של וייסבורד ולרנאו בעניין האיזון הנורמטיבי שמתקיים בקהילות ההתיישבות ביש"ע ואשר מונע מהן מלפרוץ בפעולות המוניות של אי-ציות, ולמרות הערתנו בעניין אופיים של הנקלטים ביישובים, דומה שיש נדבך נוסף לתמונה זו, מהותי בהרבה מהנדבך שהם הצביעו עליו. הוא בוודאי גם עמוק מהאיזון הפרגמטי שעולה מדברי הריוט.

האיזון נשמר לא רק בשל ההכרה במסגרת האזרחית של המדינה, או אף זו הלאומית, כפי שהדגישו וייסבורד ולרנאו, כי אם גם מכוח תשתית תאולוגית איתנה, הרבה יותר מכפי שניתן להמחיש במחקר בסדר הגודל שלנו. מטבע

הדברים אנחנו התמקדנו בעיקר במקרי עימות ומתח, ולא בליבת העמדה הציונית-הדתית כלפי מדינת ישראל. בעשורים האחרונים – עם השתרשותה של השקפת העולם של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה) ובנו הרב צבי יהודה קוק (הרצ"ה) כנדבך יסודי בעולמה הרעיוני של הציונות הדתית – זכתה מדינת ישראל וזכו מוסדותיה, צבאה ועצם קיומה למעמד קדושה נשגב, במידה רבה מעל ערכי קדושה קלסיים, בתוך הקהילה הציונית-דתית. אמנם השקפה זו, בצורתה הגולמית והמפותחת הרבה פחות, הייתה קיימת כבר בשלבים המוקדמים של תנועת המזרחי והפועל המזרחי, ובוודאי עם קום המדינה. אולם חדירתה למערכות החינוך באופן כה מהותי ואגב הנמקות תאולוגיות כה חד-משמעיות גדולה לאין ערוך בעשורים האחרונים מבכל תקופה אחרת.

מכוח השקפה זו ערכים כדוגמת הגיוס לצבא העם, אחרות ישראל היושבים במדינת ישראל, ההתיישבות במרחבי הארץ וההזדהות עם סמלי המדינה הפכו להיות נכסי צאן ברזל של כל קהילה ציונית-דתית במדינת ישראל. דבר זה מתבטא הן בדפוסי הגיוס לצבא ולשירות הלאומי – ביחוד ליחידות קרביות, לקצונה ולכוחות הביטחון האחרים, שבשנים האחרונות גבוהים בהרבה מבכל קהילה אחרת במדינה – הן בציון ימי הזיכרון והחג הרשמיים של מדינת ישראל בצביון של תפילה ולימוד, הודיה לכורא עולם וסמל לברית הנצחית שבין עם ישראל לאלוהיו.

העובדה שבכל ישיבה תיכונית ואולפנה ובכל ישיבה גבוהה, מכינה ומדרשה לבנות מתקיים תהליך חינוכי עמוק ואינטנסיבי, שרואה יסוד גאולי-משיחי בעצם קיומה של מדינת ישראל, מתגלה כרבת עוצמה בהרבה מהשיח האחר, שמתקיים פעמים רבות בתוך אותן מסגרות ואף ניזון פעמים רבות על ידי אותם אנשים, וכן מגרה ומכוון למחוזות של אי-ציות. אף לא אחד מהמאורעות שהבליטו מגמות של אי-ציות לא ערער עדיין את הפרדיגמה של החיים במדינת ישראל כחיי גאולה בקרב הרוב המוחלט של הציבור הציוני-דתי. אמנם חלו שינויים קלים בנוסח התפילה לשלום המדינה בקרב קהילות מסוימות, בעיקר כדי לבטא התמרמרות נגד ממשלות ישראל, אך דווקא באותם מעוזים מודגשת פעם אחר פעם התפיסה, מיסודו של הרב צבי יהודה קוק – האדם המרכזי בהטמעת התאולוגיה הציונית-הדתית החדשה – שהבעיה היא הממשלה, ולא המדינה.

מציאות זו יוצרת את המודל של האיזון התאולוגי-נורמטיבי, שאנו מדגישים את קיומו לאורך כל הספר. כוונתנו לאיזון שאפשר את ההליכה בתלם החוק, על פי רוב, ואת חוסר הנכונות לפרוץ את גבולות ההתנהגות הנורמטיבית בחברה הישראלית אף בשיאיו של מאבק אידאולוגי חריף. מציאות זו נובעת ממשנה תאולוגית סדורה, שמציבה את קיומה של מדינת ישראל ואת הנאמנות לה כחלק מעולמו הדתי של המאמין. עקב כך הפניית עורף למדינה ופעילות יזומה נגדה הן, למעשה, פעילות נגד רצון האל ונגד המגמה המשיחית של "אתחלתא וגאולה" שמגולמת במדינה.

לפיכך האמונה הדתית – שהיא ביסודה גורם מתסיס ואשר יש בה פוטנציאל לעימות חזיתי עם חוקי המדינה בכל הנוגע לסוגיית ארץ ישראל שמעבר לקו הירוק – הופכת להיות גורם ממתן בעימות תורה-מדינה בשל ערכה הדתי של המדינה. איזון זה הוא שעמד בבסיס ההתמתנות היחסית של מגמות האי-ציאות לחוק במחנה הציוני הדתי במרוצת השנים, כמו גם ההימנעות מתרגום הצהרות רדיקליות למציאות מעשית.

זו הסיבה שגם בעידן שבו מרבים דוברים של הצינונות הדתית לדבר על "דיקטטורה משפטית", על אפליה באכיפת החוק נגדם, על אלימות קשה ולא מרוסנת כלפיהם, ואף על התעמרות מצד גורמים מסוימים בשלטון ובאליטות החברתיות, התקשורתיות והמשפטיות, התאולוגיה היא המכריעה את הכף לטובת שימור מסגרות שיתוף הפעולה עם המדינה ומוסדותיה. גישתנו שונה מפרשנות אחרת, שאינה סותרת את גישתנו אך גם אינה נוגעת ביסודות התאולוגיים. אנו גורסים כי ההסבר להיעדר הסרבנות הצייונית-דתית בצבא טמון בהיבטים חברתיים מסוימים, בצורך בנוחות ובהרגשת שייכות (Cohen, 2007).

אולם לא די בערכים ובאיזונים ביניהם כאשר עוסקים במגזר שרואה עצמו מחויב להלכה היהודית. הווה ואמר, עצם קיומו של איזון תאולוגי-נורמטיבי מבליט את היעדרה של תשתית הלכתית לטובת הצלחתו של ערך תאולוגי כה מרכזי כדוגמת מדינת ישראל, "יסוד כסא ה' בעולם", כלשונו של הראי"ה קוק. על נקודה זו הצביע בעבר ידידיה צ' שטרן (ראו בעיקר שטרן, 2004):

אכן, קולם של הרבנים נשמע בדיון הציבורי והמקצועי בדרך כלל רק בכושרם כמנהיגים חברתיים או כראשי תנועות פוליטיות, אך לא בכושרם כפוסקי הלכה. דומה שהכול מסכימים שההלכה

היא נתון יסוד שמסכיבו יש לארוג את רקמת החיים השזורה קונפליקטים בין דת ומדינה, אך בהלכה עצמה אין לגעת. התוצאה מוזרה: אף שההלכה עומדת במוקד החיכוך בין דת ומדינה, היא איננה רלוונטית לדיון על הקלת החיכוך (שם: 10).

אמנם לפער שבין מרכזיותם של הרבנים בסוגיות הרות גורל למדינת ישראל לבין שאלת היצירה ההלכתית בנושאים הנדרונים לא נתייחס כאן, אולם כן נראה שעצם קיומו של הפער הביא למתן מעמד של פסקי הלכה גם להתבטאויות וקריאות רבניות שרחוקות ביותר מהסוגה ההלכתית המוכרת.

זאת ועוד, במחקר מוקדם יותר מעלה שטרן כמה מסקנות בעניין הבעייתיות של עצם הבעת העמדה ההלכתית בשאלות מדיניות (שטרן, 1999). לשון אחר, תחושתנו היא שטרם נעשה בירור מקיף, קודיפיקטיבי ומחייב, של היסודות ההלכתיים של המדינה, וממילא גם של הצורך או ההכרח באי-ציות לה לפרקים. מתברר שאמירות בצורת פסקי הלכה, אך נעדרי תשתית הלכתית והנמקה הלכתית מינימלית, מושמעות בהקשרים אלה דבר יום ביומו. מיותר לומר שמרבית הרבנים שאת משנתם אנו סוקרים כאן ואשר פרסמו עד כה פסקי הלכה מסוג זה אינם מקבלים עליהם את הסייגים שמעלה שטרן. אחדים אף הקדישו לכך דיון נרחב, למשל הרב זלמן ברוך מלמד (תשס"ג (א)).

עם זאת, לנוכח המתח הפנימי הקשה והעלייה במודעות לקיומו של האיזון התאולוגי-נורמטיבי, כפי שאנו מראים בעיקר בחלקו האחרון של הספר, דומה כי אין מנוס מהמסקנה שאיזון זה עומד לפני קשיים עתידיים מתעצמים והולכים. ככל שהמתח בין שני הקטבים שבהם שרויה הציונות הדתית יגבר, ייתכן ששיקולים אחרים, ואולי אף סולמות ערכים אחרים, יגברו עליו.



## פרק שני

# ציונות ואי־ציונות הדתית למן הקמת גוש אמונים ועד ללכידת המחתרת היהודית (1974-1984)

### א. רקע: מגמות של ציונות בציונות הדתית מאז הקמת "המזרחי" (1902) ועד להקמת גוש אמונים (1974)

הציונות הדתית התאפיינה מאז תחילת דרכה – כחלק מתנועת "חיבת ציון" בשנות השמונים והתשעים של המאה התשע עשרה – בנכונות לגלות פשרות של ממש בסוגיות דתיות למען קיום מסגרת ציונית משותפת לדתיים ולחילונים. מגמה זו אך התעצמה עם התחזקות מנהיגותו של הרצל והקמת התנועה הציונית בשלהי המאה התשע עשרה. תנועת "המזרחי" נוסדה ב־1902, בידי הרב יצחק יעקב ריינס, כדי להקים מחנה דתי שיתמוך בפעילות הציונית. בין שהרב ריינס פיתח משנה פרגמטית, לא משיחית, כפי שטוענים חוקרים רבים, ובין שהיה במשנתו רוברד אוטורי משיחי, כפי שטוענים אחרים (שוורץ, 2003: 22-28; הלינגר, תשס"ה), ודאי הוא שבפעולתו הציבורית הדגיש את החשיבות של מתן מענה ל"צרת היהודים", כמו שעשה מנהיג התנועה הציונית שאליו חבר ואשר אותו העריץ, בנימין זאב הרצל.

מתנגדי הציונות מהמחנה החרדי טענו כי הציונות תורמת לחילון זהותם הדתית של רבים וטובים וכי תמיכה בה היא פגיעה במחויבות לתורה ולמצוות. לעומתם טענו דוברי הציונות הדתית, דוגמת הרבנים שמואל מוהליבר וריינס, כי חשיבות הפעולה המשותפת למען העלייה לארץ ישראל והקמת מדינה יהודית בה גוברת על הקשיים הדתיים הלא מבוטלים שהציונים הדתיים נדרשים לשלם. אין ספק שהיו קשיים לא פשוטים בדרך למימוש החזון הציוני־דתי, ורובם נבעו מהתעצמות הממד החילוני בתנועה הציונית. דוגמה מובהקת לכך הייתה התנהגותם החילונית של אנשי ביל"ו בתקופת העלייה הראשונה, שגרמה משבר קשה אבל לא טרפה את הקלפים (לוז, 1985: פרק 3; שלמוץ, תש"ץ).

משבר חמור במיוחד פרץ סביב "שאלת הקולטורה", דהיינו פניית התנועה הציונית גם למישורים של פעילות תרבותית, ובעיקר תרבותית-חילונית. הפשרה שהושגה ב-1911 שלפיה התנועה הציונית אכן תיכנס לתחום הקולטורה ותחזק פעילות תרבותית חילונית ודתית כאחת הייתה למעשה מהלך שתרם רבות לחילון שנעשה על ידי גורמים ציוניים. בעקבות פשרה זו רבים מחברי "המזרחי" פרשו מהתנועה הציונית. מקצתם אף הצטרפו שנה לאחר מכן (1912) להקמת תנועת "אגודת ישראל" האנטי-ציונית. עם זאת מנהיג "המזרחי" הרב ריינס ותומכיו התנגדו ל"שבירת הכלים" וקיבלו את דין הרוב הדמוקרטי חרף המחירים הדתיים והאישיים הכבדים שנאלצו לשלם (לוז, 1985: פרקים 7-9).

שיתוף הפעולה בין דתיים לחילונים הוסיף להתקיים גם בימי העלייה השנייה, שהייתה חילונית מובהקת. אמנם המרד החילוני של בני עלייה זו כלל גם יסודות רליגיוזיים, אולם אין בהם כדי לטשטש את תהליך החילון המסיבי שהיא תרמה לו במישורין (כנעני, תשל"ז; 2: chp. 2; Liebman and Don Yehiya, 1983). שיתוף הפעולה בין מחנה העבודה למחנה הציוני-דתי התגלגל לימים ל"ברית ההיסטורית" בין המחנות בכלל ובין מפלגת מפא"י – מפלגת המחנה החלוצי הכולט – למפלגת "הפועל המזרחי", שנעשתה בהדרגה הכוח הפוליטי והרעיוני המרכזי במחנה הציוני-דתי בארץ ישראל (הורביץ וליסק, תש"ן: פרק 2; דון יחיא, 1997). ובכל זאת האמת חייבת להיאמר: הסדרים אלו לא נעשו בין שווים. המחנה הציוני-דתי היה הגורם החלש במשוואה, והוא נדרש לקבל כמציאות הכרחית את הדומיננטיות של מחנה העבודה החילוני. דומיננטיות זו עמדה לא אחת בניגוד גמור לדרך החיים היהודית המקובלת על שומרי תורה ומצוות.

המשבר שפרץ בסוגיית חינוך ילדי העולים החדשים מבני עדות המזרח בתחילת שנות החמישים הוא ההמחשה המובהקת ביותר לעומק הוויתורים שמנהיגי הציונות הדתית היו מוכנים לעשות לשם שימור שיתוף הפעולה ה"ממלכתי". מרבית העלייה של בני עדות המזרח הייתה של אנשים שומרי דת ומסורת, אולם ילדיהם נשלחו בדרך כלל למסגרות חינוך חילוניות ובהן הם עברו תהליך של "חברות מחדש". תהליך זה כלל לא אחת אכילת אוכל לא כשר, חילול שבת וכדומה, ובסופו רבים מהם הפסיקו לקיים אורח חיים דתי ואף למרו לזלזל במורשת התרבותית שהביאו מארצות מוצאם. מזווית ראייה דתית-הלכתית ניתן היה להאשים את מנהיגות מפא"י בכך שהיא "מעבירה יהודים

על דתם", אולם מאבקם של מנהיגי הציונות הדתית לא כלל קריאות לאי-ציות לשלטון המדינה. אדרבה, הם בחרו להשתמש בכלים פוליטיים מקובלים כדי להעלות את שיעור הילדים בני עולי המזרח במוסדות החינוך הדתיים (דון יחיא, תשס"ח). בכך ביטאו עמדה מכילה, בעלת חשיבה אסטרטגית ארוכת טווח, שלא ביקשה להרוס את המסגרות המשותפות של התנועה הציונית שבהן דגלו זה כמה עשורים.

דרך ההתמודדות הזאת הייתה קשורה בראייתם את המדינה כשלעצמה כישות בעלת ערך היסטורי רב ופוטנציאל רוחני אדיר. דוגמה נאה למודל דומה – של הטמעת יסודות מודרניים כחלק מהשקפת עולם דתית והפיכת המחויבות אליהם למחויבות דתית בקרב הציונות הדתית – היא היחס לקידוש מפעל ההתנחלות במרחבי הארץ וביכורו על פני ערכים אחרים שאפיינו את הציונות הדתית מראשיתה (ראו שגיא, תשס"ג). להלן נמחיש כיצד מודל זה התפתח מאוד בציונות הדתית ותרם תרומה חשובה לקידום היכולת לשתף פעולה עם גורמים חילוניים ובמידה מסוימת גם ליצירת גבול לשיתוף פעולה מסוג זה.

בתחום המדיני התפנית הרעיונית שעשתה הציונות הדתית חדה עוד יותר. הקונפליקט החמור ביותר שידעה התנועה הציונית בתקופת הרצל היה סביב התכנית שיזם – תכנית אוגנדה. המעניין הוא שבהצבעה על התכנית בקונגרס הציוני השישי ב-1903 היו אלו דווקא אנשי האגף החילוני המובהק בהנהגתו של אחד העם שהתנגדו לה, ואילו הרב ריינס, מנהיג "המזרחי", ותומכיו אפשרו את העברתה היות שקיבלו את מנהיגותו של הרצל ודאגו ל"צרת היהודים" (שיישארו בגולה ללא טריטוריה כבעלותם שבה יוכלו להיות מוגנים מפני פרעות והצקות) (לזו, 1985: פרק 10; שוורץ, 2003: 34-36). לנוכח התהליכים שעברה הציונות הדתית בעשורים האחרונים זוהי עובדה כמעט בלתי נתפסת. גם תכנית החלוקה – שהתקבלה על ידי הנהגת ה"יישוב" ואשר רבים מרבני ומנהיגי הציונות הדתית התנגדו לה בחריפות – לא הביאה לנטישת "הברית ההיסטורית" עם מפא"י.

לאחר מיוזגן של "המזרחי" ו"הפועל המזרחי" למפלגה פוליטית אחת – המפד"ל ("המפלגה הדתית-לאומית") – בהנהגתו של השר משה חיים שפירא בשנות החמישים והשישים הגיע שיתוף הפעולה של מנהיגות הציונות הדתית עם מנהיגות מפא"י לשיאו. זאת ועוד, שפירא ותומכיו היו לעתים בעלי עמדות

מדיניות מתונות משל מנהיגי תנועת העבודה. כך היה גם בסוגיית היוזמה לכיבוש יהודה ושומרון במלחמת ששת הימים, ששרי המפד"ל התנגדו לה. שפירא ותומכיו אף היו נכונים לאחר מלחמת ששת הימים לתמוך בנסיגה משטחי יהודה ושומרון לשם השגת שלום. בהקשר זה חשוב לומר כי גישתו של שפירא לא הייתה מוסכמת על רבים בציבור הציוני-דתני, שעמדותיהם עוד קודם למלחמת ששת הימים היו נצייות יותר (דון יחיאל, תשס"ד).

בעקבות מלחמת ששת הימים חל שינוי חד ביחס לחבלי ארץ ישראל השלמה בחברה הישראלית בכלל ובציבור הציוני-דתני בפרט. השינוי התגבר לאחר מלחמת יום הכיפורים. אחד הביטויים הבולטים שלו היה ה"מרד" הפנימי במפד"ל שהוביל להתחזקות סיעת "הצעירים" בראשות זבולון המר ויהודה בן מאיר. הרקע למרד היה המיאוס של צעירים ציונים-דתניים מהמתנינות והפשרנות בתחומים הדתיים והמדיניים של הדור הוותיק במפלגה. מנהיגי המפד"ל העדיפו להכיל את המרד בתוך המפלגה ואפשרו ייצוג הולך וגדל לצעירים (דון יחיאל, תש"ס).

במכלול תהליכי שינוי אלה בציונות הדתית נודע משקל מיוחד להקמת תנועת גוש אמונים בשנת 1974 וחברתה למרד "הצעירים" בתוך סיעת המפד"ל. השילוב שבין ההתלהבות המשיחית שבעקבות כיבוש מלחמת ששת הימים, אשר סחפה רבים בכלל ומקרב בני הדור הצעיר בציונות הדתית בפרט, לבין תחושת השבר הקיומי והרעיוני הקשה שצמחה לאחר מלחמת יום הכיפורים היאץ את המגמה החדשה בציונות הדתית. כפי שמציין יהונתן גארב, אנשים חשובים בהנהגה העתידית של גוש אמונים פעלו בשיתוף פעולה עם חוגי הצעירים במפד"ל עוד בשנות השישים. כמו כן משותפת לשני הגורמים קבלת משנתו של הראי"ה קוק כבסיס לתפיסה ציונית-דתית שתומכת במרכזיות הרעיון של ארץ ישראל השלמה ובחזיון הממד התורני בחזונה של הציונות הדתית (גארב, תשס"ד (א)).

מן העבר השני, התהליכים שעברו חוגים בציונות הדתית הוזנו מהשבר העמוק שחוותה תנועת העבודה בעקבות מלחמת יום הכיפורים. תחושות הזעם והיאוש שביטאה תנועת המחאה שלאחר המלחמה הצמיחו דור מנהיגות חדש במפלגת העבודה, ולימים אף האיצו את המהפך הפוליטי של 1977, שבעקבותיו עלה הליכוד לשלטון ונפתח פרק חדש בתולדות מדינת ישראל. שבר עמוק זה תרם לתחושתם של רבים מבני הדור הצעיר של הציונות הדתית כי הגיעה העת שירימו את ראשם בגאון ויטלו את ההובלה האידאולוגית של המחנה הציוני.

המרד של בני הדור הצעיר היה אפוא כפול – כלפי דור ההורים במחנה הציוני-דתי, שנתפס ככנוע וכפשרן, וכלפי האליטה של תנועת העבודה, שנתפסה כלא ראויה עוד להנהיג את העם כולו (דון יחיא, תש"ס). רקע זה חיוני להבנת מפעל ההתנחלות שהובילו בני הדור הצעיר הציוני הדתי ואשר שינה שינוי עמוק את המציאות הפוליטית והמדינית של מדינת ישראל. רקע זה הוא גם ההסבר לתחילתה של מגמת האי-ציאות בציבור הציוני-דתי.

## ב. גוש אמונים ומפעל ההתנחלות ביהודה ושומרון בשנות השבעים של המאה העשרים

את מפעל ההתנחלות בשטחי יהודה ושומרון אין לראות כמנותק מפעולות התיישבות ובינוי בתוך מדינת ישראל, בגבולות הקו הירוק. כפי שעולה מדוחות מבקר המדינה, תופעת הבנייה ללא היתרים חוקיים, "קריצות העין", הציפייה לאישורים רטרואקטיביים וכדומה הן בגדר נורמה שכיחה בערים, בקיבוצים ובמושבים. נורמות לא תקינות אלו ליוו גם את מפעל ההתנחלות, שבו פעולות לא חוקיות שולבו במהלכים שזכו לתמיכה מלכתחילה או בדיעבד מצד גורמים פוליטיים רשמיים.

יתר על כן, גם ההיבט של האי-ציאות לחוק שליווה את מפעל ההתנחלות בשנים הראשונות לא נבע מהרצון לחולל מרי אזרחי, כי אם ממכלול של אמונות, רגשות ופעולות שכנוע עצמי של מנהיגי המתנחלים, שהביאו ליצירת תודעה עצמית שפעולות התיישבות אינן "באמת" אי-ציאות לחוק. המסר היה בעצם הפוך: יש רק מראית עין חיצונית ושטחית של אי-ציאות, ולמעשה גם המנהיגות הפוליטית המוסמכת של המדינה יודעת בתוככי לבה כי המתנחלים פועלים למען המדינה. לעתים תודעה זו "מבפנים" של המתנחלים קיבלה אישור חיצוני בדמות לגליזציה מדינתית של מעשים שתחילתם כמעשים לא חוקיים. על מפעל ההתנחלות, שלביו, מניעיו ומטרותיו ועל תנועת גוש אמונים ומאפייניה נכתב רבות בידי חברים בתנועה (למשל סגל, 1987; הרנוי, תשנ"ה; שפט, 1995) ועוד יותר בידי חוקרים, בדרך כלל מזווית ראייה ביקורתית.<sup>2</sup> הפער

2 רשימה חלקית: רענן, תשמ"א; רובינשטיין, תשמ"ב; שפרינצק, 1986: פרק ח; ארן, תשמ"ז; טל, תשמ"ז; פלג, 1997; נאור, תשס"א; אלדר וזרטל, 2004;

העמוק שבין התיאור שמסרו אנשי גוש אמונים למפעל ההתנחלות לתיאור שנותנים רוב החוקרים שאינם נמנים עם המחנה, ובדרך כלל גם מתנגדים לו מסיבות אידאולוגיות, רלוונטי גם לעניין ניתוח תופעת האי-ציות. לא אחת אמירות ביקורתיות של חוקרים למיניהם על המתיישבים והמחנה התומך בהם אינן נוגעות אלא בכמה מן ההיבטים של התופעה, בשעה שהמציאות מורכבת יותר. מנגד, היצמדות רבה מדי לתודעה העצמית של מנהיגי המתיישבים<sup>3</sup> אינה מאפשרת גם היא ממד ביקורתי – הכרחי – כלפי המהלכים שנעשו.

תחילת הדרך של מפעל ההתנחלות הייתה כבר ב-1968, זמן קצר לאחר מלחמת ששת הימים, בתקופת ממשלת לוי אשכול. ראשיתו בהקמה מחדש של כפר עציון שבגוש עציון ובהתיישבות במלון פארק בחברון, שהובילה להקמתה של קרית ארבע בהמשך. בשני האירועים תמכו שרים בממשלת האחדות הלאומית של אשכול במהלך ההתיישבות מעבר לקו הירוק. אישיות בולטת בהקשר זה היא יגאל אלון, מפקדו המיתולוגי של הפלמ"ח ואחד מ"נסיכי" תנועת העבודה (סגל, 1987: פרק ב; אלדר וורטל, 2004: פרק 1). גם ישראל גלילי ומשה דיין, שני אישים מרכזיים נוספים במפלגת העבודה, גילו יחס חיובי להתיישבות היהודית בשטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים (בן נון, 2001: 66-67). תמיכה זו אכן מצביעה על שיתוף הפעולה שבין המתנחלים לגורמים ממשלתיים בולטים בתקופה שמפלגת העבודה הייתה בשלטון. נקודה זו חשובה במיוחד להבנת פעילותו של גוש אמונים לעתיד, ובייחוד להבנת הטענה שתחזור ותישמע שמקרי האי-ציות לחוק שאפיינו פעולות שונות של גוש אמונים אינם "באמת" גילויים של אי-ציות, שהרי בתוך הממסד עצמו היו גם מי שתמכו כבר בתחילת הדרך בפעולות המתנחלים. אכן, למפלגת העבודה יש "מניות" רבות בשלבים הראשונים של מפעל יישוב ארץ ישראל שמעבר לקו הירוק.

---

טאוב, 2007; Don Yehiya, 1988, 1993; Lustick, 1988, 1993; Sprinzak, 1981, 1993, 1998; 3  
1987; Rubinstein, 2000: chp. 7; Gorenberg, 2006; Herriot, 2009: chp. 3  
3 כאמור לעיל, במבוא, אנו משתמשים הן במונח "מתנחלים" הן במונח "מתיישבים"  
לתיאור אותה תופעה. מאחר שהמונח "מתנחלים" נתפס פעמים רבות כנושא אמירה  
ערכית טעונה – לפעמים ביקורתית ולפעמים ממש דמונית – בחרנו להימנע  
מלהשתמש בו בקביעות, אף שהוא השכיח במחקר.

כמה קבוצות חברו להקמת גוש אמונים בתחילת 1974. שלוש מהן בלטו במיוחד: גרעין "אלון מורה", מרביתו תלמידי ישיבת מרכז הרב בירושלים (תלמידי הרב צבי יהודה קוק); גרעין "מערב השומרון", מרביתו מתושבי המרכז; ואנשי מחנה הצעירים של המפד"ל, בראשות זבולון המר ויהודה בן מאיר (שפט, 1995, פרק א; הרנוי, תשנ"ה, פרקים 1, 2). הבנת השקפת עולמם של ראשי גוש אמונים בסוגיית האי-ציאות קשורה במידה רבה להבנת מטרות המפעל ההתיישבותי ביש"ע. כאן מתקיימות זו בצד זו שתי פרשנויות נפרדות, שתיהן עולות מהספרות המחקרית. לאורן ניתן להציג שתי מגמות במפעל ההתיישבות ככלל ובשאלת האי-ציאות בפרט.

אחת הפרשנויות הידועות לתנועת גוש אמונים היא זו של גדעון ארן אשר מצביע במחקרו על הזיקה העמוקה מבחינה רעיונית וקבוצתית שבין גוש אמונים לבין תלמידיו של הרב צבי יהודה קוק בישיבת מרכז הרב. על פי ארן, ראשי הגוש היו ברובם אנשי חוג "גחלת", אשר למדו בשנות החמישים אצל הרב משה צבי נריה בישיבה התיכונית הראשונה כפר הרא"ה, ובשנות השישים אצל הרב צבי יהודה קוק בישיבת מרכז הרב בירושלים. את הרב צבי יהודה הם אף הפכו לסוג של אדמו"ר. שלושה מהאישים הבולטים בקרב מקימי גוש אמונים, שלימים היו לרבנים מובילים בציונות הדתית כולה, היו צפניה דרורי, יעקב פילבר וזלמן מלמד. בעולמם גאולת ארץ ישראל השלמה על ידי הקמת התנחלויות במקומות כגון חברון, בית אל, ואלון מורה היא הביטוי המעשי של תהליך הגאולה הרוחני בעידן המשיחי, שבעיצומו שרוי עם ישראל. תהליך זה – שהחל עם צמיחת הציונות והתחזק עם הקמת מדינת ישראל – הגיע לשיאים חדשים בעקבות הניצחון הגדול של מלחמת ששת הימים ושחרור שטחי יהודה, שומרון ועזה, הגולן וסיני (ארן, תשמ"ז, תשס"ג).

התמקדות בכתבי אחדים מהרבנים אנשי מרכז הרב שנמנו עם הנהגת גוש אמונים אכן מלמדת על תאולוגיה פוליטית עמוקה, היונקת מכתבי הרב אברהם יצחק הכהן קוק וממשנתו של בנו הרצי"ה קוק. במקוד תאולוגיה פוליטית זו ניצבת ההשקפה שהמהלכים הפוליטיים הארציים הם ביטוי מהותי של מהלך רוחני פנימי של גאולה אמונית (Hellinger, 2008). להשקפה זו יש השלכות רבות על היבטים מגוונים בפעולת גוש אמונים, כולל סוגיית האי-ציאות. הניגוד בין צו האל לבין שלטון החוק או הוראות הממשלה הנבחרת, שבו נעסוק בהרחבה

בהמשך, עשוי לנבוט בטבעיות בקרקע זו. אולם כאן חשוב לציין את הפרשנות השנייה למפעל ההתיישבות ומטרותיו.

הגישה היוצרת זיקה הדוקה בין תנועת גוש אמונים לבין ישיבת מרכז הרב תואמת את הגישה הרואה בתנועת גוש אמונים תנועה פונדמנטליסטית – או בלשונם של גבריאל אלמונד, סקוט אפלבי ועמנואל סיון – “דת חזקה” (Almond, Appleby, and Sivan, 2003). בפרויקט הפונדמנטליזם של אוניברסיטת שיקגו יחדו כמה וכמה מחקרים לתנועת גוש אמונים. על פי ראשי הפרויקט, מרטינ מרטי וסקוט אפלבי, תנועות פונדמנטליסטיות בדתות שונות ובמקומות שונים אינן זהות, אולם יש ביניהן “דמיון משפחתי”; הן כולן חותרות לשמירת הממד האסכטולוגי ולטהור הדת, אגב התוויית גבולות ברורים בינן לבין יריביהן (Marty and Appleby, 1993). גרעון ארן סבור, בעקבות הבחנה זו, כי גוש אמונים משתייך לזרמים הפונדמנטליסטיים בכך שהוא מדגיש את חשיבות ההקפדה על ההלכה מתוך ראייה אקסקלוסיבית וטוטלית, כך שהקודש חודר לכל תחומי החול (Aran, 1991).

לדעתם של אלמונד, אפלבי וסיון, זרמים פונדמנטליסטיים מעצבים “תרבות מובלעת”, המחוללת חומה פיזית או רעיונית מול הסביבה החיצונית ויוצרת דיכוטומיה ברורה בין הפנים ה”טהור” לחוץ ה”מזוהם”, שיכול שיהיו בו השפעות מערביות מודרניות, מתירניות וכדומה. איש המובלעת רואה את המציאות לאור מפת הדרכים הסודית של העתיד שהוא מפענח באמצעות האידאולוגיה המובנית והקשיחה שלו, שאיננה מתקשרת עם האקלים התרבותי, הדתי והחברתי שבו הוא חי (Almond, Appleby, and Sivan, 2003: chp .2). מכאן שזרמים פונדמנטליסטיים נמצאים בעימות עם העולם החיצוני. עימות זה יכול להתקיים בדרך לוחמנית, אבל גם בדרך של פרישה מהעולם. גוש אמונים שייך במובהק לזן הלוחמני של הפונדמנטליזם (שם: פרק 4).

גם איאן לוסיטיק סבור כי גוש אמונים הוא תנועה פונדמנטליסטית – משום מרכזיות הלהט האידאולוגי המשיחי שלו, המדגיש את ייחודיות עם ישראל ואת שלילת היחס החיובי לעולם הלא יהודי (גישת ה”נורמליזציה”), נוסף על ראיית כל המאורעות ההיסטוריים כמשקפים את רצון האל והחתירה לסוג של יהדות אידאלית ואותנטית טהורה (Lustick, 1993). בדומה, גם אוריאל טל רואה בגוש אמונים זרם דתי משיחי פוליטי. טל מסביר כי בגוש אמונים הזמן הארצי



מונהר על ידי הפרשנות המטפיזית-מיסטית הגלויה, שרואה בכל מהלך ממהלכי ההיסטוריה, ובכל פעולה שנוקט עם ישראל, העם הנבחר, ממדים אלוהיים, מחוץ לגבולות הטבע המוכרים לנו ומחוץ למגבלות החלל-זמן (טל, תשמ"ז: 98-114). לעומת אסכולה זו, שהפכה לדומיננטית במחקר על תנועת גוש אמונים, ניתן להציג גם כיוון מורכב ורב-ממדי יותר. צ'רלס ליבמן ואשר כהן מגדירים שלושה מאפיינים מרכזיים של זרמים פונדמנטליסטיים וטוענים שהם קיימים אצל חלקים מהתנועה הציונית הדתית, ובעיקר אצל תלמידי הרב צבי יהודה קוק: טוטליות, אקסקלוסיביות וודאות. לטענתם, המאפיינים הללו אינם נוכחים אצל קבוצות אחרות בציונות הדתית (Liebman, with Cohen, 1997: chp. 3).

אבי שגיא ורב שוורץ מבקרים את זיהוי היתר שעושים ארן ודומיו בין גוש אמונים לבין ישיבת מרכז הרב ועולמה הרוחני. ואכן, כפי שהם מציינים, לא מעטים ממנהיגי מפעל ההתנחלות באים מתוך הציבור הבורגני של הציונות הדתית. הם לא למדו בישיבת מרכז הרב ולא פיתחו מעולם תפיסה תאולוגית-פוליטית-משיחית כה עמוקה. קבוצה זו ראתה את עצמה כמתאימה להמשיך את מורשת העלייה השנייה והשלישית החילונית, אשר ביססה את משנתה על גאולת הארץ דרך ההתיישבות (שגיא ושוורץ, תשס"ג).

זאת ועוד, לא הרצי"ה קוק המציא את יסודות ההשקפה הציונית הדתית במגוון סוגיות כדוגמת היחס לחילון, לארץ ישראל ולתהליכי הגאולה שנקשרים במכלול של העם, התורה והארץ. רעיונות יסוד אלו קיננו בעולמה של הציונות הדתית עשורים רבים, ובמידה רבה כעת מצאו את מקומם ומימושם החל (שוורץ, תש"ס). עם זאת גם שגיא גורס שגרעין אלון מורה היה לכוח המוביל בתנועת גוש אמונים ושניצחוננו איננו רק בהתוויית הדרך המעשית של היאחזות בארץ, כי אם גם בשינוי השיח של הציונות הדתית ובהכנסת יסודות משיחיים-מיסטיים לתוכו, כמו גם העצמת הסמכות הרבנית (שגיא, תש"ע (א)).

יהונתן גארב מדבר על הזיקה שבין גוש אמונים לבין סיעת הצעירים של המפד"ל ועל כך שאף כי רבים בשכבה המייסדת של גוש אמונים אכן היו תלמידי מרכז הרב, בכל זאת בתוך פרק זמן קצר עברה ההנהגה המעשית לפעילי שטח "ביצועיסטים" כגון בני קצובר, ישראל הראל, פנחס ולרשטיין ואורי אליצור, שלא באו מרקע לימודי ממושך (גארב, תשס"ד (א), (ב): 344-345). הוא מראה שלעומתם תלמידי הרצי"ה קוק התמקדו בעיקר בפעילות רעיונית. אגב, דווקא

פעילים אלה הם שהפכו לימים לבעלי תפקידים מרכזיים ביישובים החדשים ביש"ע ובמועצת יש"ע. על פי גארב, המחקר מדגיש יתר על המידה את הממד המשיחי בפעילות של גוש אמונים בגלל זיהוי מוגזם של התנועה עם יוצאי ישיבת מרכז הרב (גארב, תשס"ד (ב): 336). אחד ממייסדי וראשי גוש אמונים, הרב יואל בן נון, מצביע על קו חלוקה אחר שאינו תואם את החלוקה לאנשי מרכז הרב ולציונים דתיים "רגילים". בן נון מבחין בין בעלי הנטייה המעשית ההתיישבותית לבין בעלי הנטייה הרעיונית. לראשונים הוא משייך אנשים כמו חנן פורת והרב משה לוינגר (בן נון, 2001: 74). גם ריצ'רד הוך מעיר שראיונות רבים עם מייסדי גוש אמונים מלמדים שלחוג "גחלת" ולתלמידי הרצי"ה קוק אכן היה תפקיד מרכזי, אך לא בלעדי, בכינון התנועה ובעיצוב מטרותיה הראשונות (Hoch, 1994: 236).

אם נותנים משקל גדול יותר למנהיגי התנועה שצמחו מתוך חוגים ציונים דתיים בורגניים, דומה כי כל סוגיית האי-ציות לובשת פנים אחרים, לא משיחיים ולא תאולוגיים-פוליטיים אלא ציוניים-לאומיים. יתר על כן, גישה התיישבותית מעשית שואפת להימנע מקונפליקט עם שלטון החוק. דוגמה מצוינת למגמה כזאת עולה מתזכיר שהוציא גרעין מערב השומרון ביוני 1975, אשר נוסח בעזרתו של אליקים רובינשטיין, חבר מזכירות הגרעין ולימים מזכיר הממשלה, היועץ המשפטי לממשלה ושופט בית המשפט העליון. התזכיר סוקר את פעולות הגרעין מאז הקמתו בקיץ 1973 וקובע מפורשות: "יודגש כי בכל פעולותיו עמד הגרעין עד כה על תיאום עם הממשלה, ולא עסק בהתנחלות בלתי חוקית שאינה מאושרת [...] כל השרים והמשרדים עמהם באה המזכירות במגע הביעו למעשה אהדה לרעיון הגרעין ומיקומו" (הרנוי, תשנ"ה: 34-35). עמדה זו הייתה מקובלת גם על חברים נוספים בגוש אמונים. על פי עדותו של חגי סגל, מפעילי התנועה ולימים מאנשי "המחתרת היהודית" – "גוש אמונים לא הטיל ספק בלגיטימיות של השלטון הקיים ודיבר תמיד בזכות הכבוד שיש לחלוק לממלכתיות הישראלית על אף תחלואיה הרבים" (סגל, 1987: 27).

מן העבר השני, המבצעים של גוש אמונים לעלייה על הקרקע במקומות שונים ביהודה ושומרון, בתקופת ממשלת רבין הראשונה (1974-1977), נעשו ברובם נגד רצון הממשלה. יש שראו בהם ניסיון להפעיל על הממשלה לחץ מהשטח; אחרים סברו כי יש לראות בהם מהלך מתריס כלפי הנורמות החוקיות.

בהקשר זה חשוב לומר שאנשי גוש אמונים טענו שאפילו אם פעולות אלו אינן חוקיות, אין הן בלתי לגיטימיות, שהרי המציאות אישרה בסופו של דבר את מהלכי ההתיישבות הלא חוקיים (שפרינצק, 1986: 124). עמדה נוספת שרווחה בקרב המתישבים הייתה שפעילות זו, אף שאינה חוקית, אין בה חריגה מהנורמות המקובלות בחברה הישראלית של ביטויי מחאה והפעלת לחץ על הממשלה. בהנמקותיהם לאי-ציות לחוק טענו אנשי גוש אמונים כי הם בעצם ממשיכי דרכה של הציונות המתישבת החילונית בתקופת שלטון המנדט, שלא היססה לעבור על החוק המנדטורי הבריטי ואף לפעול לעתים בניגוד לעמדתם של הגופים המוסמכים של היישוב היהודי כדי להגשים את היעד של הקמת יישובים יהודיים חדשים. בעיקר סימנו אנשי גוש אמונים קו ישר בינם לבין האי-חוקיות של הפלמ"ח (שם: 125). לדעתם, מניעת התיישבות על ידי ממשלת ישראל אינה ראויה מבחינה מוסרית ואין לציית לה, שהרי זכות ההתיישבות בכל שטחי ארץ ישראל השלמה היא מיסודות הציונות. כך עולה מחוברת הסברה של הגוש בשם **על ישוב הארץ אנו נאבקים:**

בכל תולדות ההתיישבות כשהפרנו חוק וסדר במאבק על עלייה והתיישבות, אמרנו שזכויות אלה יש להן תוקף של חוקה ציונית, וכל צו שמונע או מגביל אותן הוא בלתי חוקי ובלתי מוסרי. זכותנו לשבת בכל מקום בארץ היא זכות יהודית אלמנטרית, היא לא פגה עם קום המדינה וכל צו המגביל אותה, איננו חוקי ואיננו מוסרי – חובה לבטלו (מובא אצל שפרינצק, 1986: 125).

בדומה, אברהם מינץ, מראשוני התנועה, קובע כי –

אנחנו מכבדים את החוק ואת המוסדות החוקיים של המדינה, אבל יש לנו השגות על פעולות שנעשות, הנוגעות לציפור הנפש של ארץ ישראל. בשטח הזה אנו מוכנים לצאת למאבק, גם כשהמאבק אינו תואם בדיוק את דרכי החוק [...] מי שהחוק בידו יכול על ידי שימוש במונח חוק, לבלום ולכלוא את הרוח. מעשה זה איננו חוקי. הוא לפחות לא דמוקרטי. ולכן, על הנפש של העם היהודי,

ארץ ישראל, נאבקים גם כאשר השלטון אומר שאנחנו מפירים את החוק ("רב שיח עם 'גוש אמונים'", "ידיעות אחרונות, 3.10.1976; מובא אצל גל-אור, 1990: 279).

דבריו הבאים של אחד מראשי גוש אמונים, גרשון שפט, מראים עד כמה מובילי מפעל ההתנחלות ביש"ע לא קיבלו את הביקורת עליהם כמפרי חוק:

דעת הקהל יצאה במקהלה מתואמת היטב להתקפה חסרת פשרות על "קבוצת הקנאים", "מפרי החוק", ו"המאיימים על שלטון הדמוקרטיה במדינה". על אף הארס שכוון כלפינו, לא היה שום ספק בלבנו שאנחנו פועלים בשרותו של הרעיון הציוני המקורי, ושאינן זה אלא טבעי שכל שינוי, אם הוא צורך בסיסי וכוח מניע בתהליך התפתחותו של עם, יוליד בעת ובעונה אחת גם דחיה וגם התנגדות. זה היה מאז ומתמיד אופייה המהפכני של הציונות, אשר עוצב מתוך המאבק הבלתי נגמר מול מתנגדים שאיש אינו זוכר לא את שמם ולא את פניהם, ואשר בסופו של דבר לא הטביעו שום חותם על ההיסטוריה (שפט, 1995: 71).

דוגמה מאירת עיניים לגישתם של אנשי גוש אמונים עולה גם מהמשך הדברים:

ניסינו להגיע ליהודה ושומרון תוך שמירה על חוק ולא הצלחנו, והיינו משוכנעים שחוק ההתנחלות חזק יותר מאשר צו מנהלי שאוסר שהייה מעל ארבעים ושמונה שעות במקום. ההתנחלות בארץ ישראל היתה עמוד התווך של הציונות ממש כמו העלייה. אילו התקבלה החלטה לעצור את העלייה עקב מצבה הכלכלי של ישראל, היינו מביאים עולים בלתי לגליים באוניות, כפי שעשה עם ישראל בתקופת המנדט (שם: 115).

ניתוח גישתו של שפט מלמד על משקל ההנמקה היהודית-ציונית כבסיס לעמדתם של אנשי גוש אמונים. לפי הנמקה זו, פעילותם אינה אלא הפרה שולית

של כללים שקבעה הממשלה. אין כאן כל מרי של ממש בעצם שלטון החוק במדינת ישראל, ואין כאן גם חריגה יוצאת דופן לדעתם לעומת קבוצות אחרות בחברה שאינן מקפידות בהכרח על החוק בעת ניהול מאבקים ציבוריים. ואכן, את ההיבטים הלא חוקיים בפעילות של אנשי גוש אמונים יש להבין מתוך הרקע הישראלי למתן לגיטימציה לפעולות מסוג זה. כך באמת עולה מהמחקר הגדול על האי-חוקיות בחברה הישראלית שעשה אהוד שפרינצק (שפרינצק, 1986). נרחיב עליו בהמשך).

לעומת שפט, יואל בן נון, במאמרו "מה עומד מעל החוק" בעלון גוש אמונים, אדר ב' תשל"ו (1976), מושפע בטרמינולוגיה ובהנמקות שלו מתפיסותיהם של תומכי האי-ציות האידאולוגי מטעמים דמוקרטיים. במיוחד בולטת הטענה המוכרת בשיח של האי-ציות הדמוקרטי במערב שלא מדובר במרד במשטר הדמוקרטי כשלעצמו אלא בחוק מסוים שגורם עוול. אם החוק אינו צודק ואינו מוסרי, כי אז דווקא האי-ציות לו בד בבד עם הנכונות של הסרבן לשלם את המחיר ולשבת בכלא יש בו כדי לתרום לשינוי התפיסה של המשטר. מבחינה זו, האי-ציות נתפס לא רק ככלי דמוקרטי חיוני, אלא גם כמהלך מחנך של הציבור כולו לערכים הדמוקרטיים הראויים. בדברים הבאים של בן נון משתלבות ההנמקות הציוניות והדמוקרטיות זו בזו:

לכל אחד מאתנו ישנם ערכים שהם למעלה מן החוק – השאלה היא רק אלו ערכים [...] הצו המגביל את ההתנחלות הוא צו פוגע ומשפיל, לא צודק ולא מוסרי. הוא איננו פחות גרוע מצו להגבלת מידע מדיני שנועד לפגוע בכל מאבק ציבורי נגד כניעות לממשלה. הצו הזה סותר את יסודות היהדות ואת עיקרי הציונות גם יחד. כנסיבות אלה חובה לאומית ואנושית היא להילחם בצו הזה עד לביטולו הגמור. מאבק זה לא ירתע מפני מעצרים ומשפטים. אם יעמדו לדין שני פעילים, תצטרך התביעה לשפוט עוד מאות. בית הסוהר הוא סם מעורר למאבק כזה, ואף פעם לא גורם מרתיע. [...] לא בשלטון החוק אנו נלחמים ולא בסמכות הממשלה – רק בצו אחד שמבזה את מדינת ישראל ואת כל מערכות חוקיה (מובא אצל סגל, 1987: 32).

בן נון, מהאנשים היותר מתונים מקרב מנהיגי גוש אמונים, מכיר בכיור במסכות מדינת ישראל ובחוקיה, בדרך כלל. הוא מציג את האי-ציות לחוק כשאלת יישוב ארץ ישראל כיוצא מן הכלל עקב פגיעתו בציפור הנפש היהודית והציונית, בעיניו.

וידגש: שלא כמו פרשנויות מאוחרות למעשיהם של אנשי גוש אמונים של חוקרים ואינטלקטואלים בעלי עמדות אידאולוגיות – אף אם לא מפורשות – מנוגדות לאלו של אנשי הגוש, בדרך כלל ציבור המתנחלים ביש"ע הוא ציבור נורמטיבי. תופעת האי-ציות של אנשי גוש אמונים אינה דומה אפילו למציאות הרווחת שבה אנשים נורמטיבים מוכנים להפר חוק למען מטרות אישיות, כפי שקורה לפעמים בהפגנות למען תוספות שכר ותנאי עבודה או במעגל החיים האישי (העלמות מס, אי-הקפדה על חוקי התנועה, בנייה בלתי חוקית, וכיוצא בזה). מבחינת התודעה של מנהיגי גוש אמונים, האי-ציות לחוק הוא אפוא מתוך מחויבות אמיתית לטובתה של מדינת ישראל, שלדעתם יש בה גם ערך דתי. עם זאת אין להתעלם מכך שמדובר באנשים שמרשים לעצמם להציג את טובת המדינה לאור הבנתם ובניגוד לממשלה הנבחרת. מבחינות מסוימות דווקא הגישה הזאת יש בה יותר בעייתיות למשטר דמוקרטי ייצוגי, משום שהיא אתגר אידאולוגי השואף לשנות את דמות המדינה, ולא גישה נהנתנית אישית שמטרותיה מוגבלות ביותר (כל עוד לא מדובר בחברה שנורמות השחיתות האישית והציבורית פושות בה כסרטן).

רוב חוקרי גוש אמונים סבורים כי הפן התאולוגי-הלכתי היה הרכיב הבולט בפעילות הלא חוקית של לפחות אחדים ממנהיגיו. צבי רענן אומר בספרו החלוצי *גוש אמונים* כי השקפת העולם של מנהיגי הגוש מבוססת על תפיסה דתית הלכתית פרטיקולריסטית קיצונית שלפיה עם ישראל הוא "עם לבדד ישכון", השונה מכל אומות העולם בדרכו הדתית הייחודית (רענן, *תשמ"א*: פרקים ג, ד). רענן מצטט את דובר גוש אמונים בשנותיו הראשונות, הרב יוחנן פריד, שאמר בריאיון שנערך עמו ב-28 באפריל 1975:

המושג הדמוקראטי בשבילי לא מקודש כל כך. אני לא מדבר על אנארכיה ועל דיקטטורה. אנחנו יש לנו סוג אחר של דמוקראטיה, סוג אחר של דעה במובן הזה כיצד ניתן לנהל יחסים של רוב ומיעוט, כשישנם דברים מסוימים שהם עקרוניים והם אולי מעל ומעבר לכל מיני שיקולים של רוב ומיעוט (שם: 187-188).

רענן קובע בנחרצות: "תופעת הלוואי הבעייתית ביותר בפעולות גוש אמונים, שאף מעוררת את המחלוקת החריפה ביותר בציבוריות הישראלית, היא התייחסותו למרות החוק של מדינת ישראל. גוש אמונים פוגע שוב ושוב במרות זו" (שם: 111). יש שיאמרו כי רענן מציג ביקורת מוקצנת, שאינה מתאימה להתנהגות האמיתית של אנשי גוש אמונים, בעיקר כשמשווים אותה לגורמים אחרים בחברה הישראלית, היהודים והלא יהודים כאחד. יתר על כן, גם רענן עצמו מסכים במפורש עם הטענה שאנשי גוש אמונים אינם מתנגדים בדרך כלל לציות לשלטון החוק. התנגדותם מתמקדת רק בסוגיה של יישוב ארץ ישראל השלמה, וכדברי הרב פריד באותו ריאיון לרענן:

לדעתי – בנושא הזה של התיישבות וארץ ישראל, לא ייתכן שתהיה מרות ממלכתית שתאסור זאת. זאת זכות אלמנטארית של כל יהודי להתיישב בכל רחבי ארץ ישראל. מצד שני, לא הייתי מחיל את העיקרון הזה על כל מעשה שנעשה. ודאי שישנה מרות ממלכתית, אבל העניין הזה של ההתיישבות הוא לדעתי מחוץ לזה (שם: 187-188).

אהוד שפרינצק מייחד במחקרו החשוב על תופעת האי-חוקיות בחברה הישראלית מראשית דרכה ועד לשנות השמונים של המאה העשרים פרק נכבד לדיון באי-ציות לחוק בעולמם של אנשי גוש אמונים. שפרינצק ממקם את תופעת האי-ציות בציונות הדתית בהקשר הכולל של מגמות אי-ציות בתולדות מדינת ישראל, כפי שפותחו בידי זרמים שונים ובמידה רבה דווקא בידי אנשי מחנה העבודה, מקימי מדינת ישראל. עם זה הוא אינו מקבל את ההשוואה שעשו ראשי הגוש בין התנהלות לא חוקית שלהם להתנהלות לא חוקית מבית מדרשה של תנועת העבודה בתקופת המנדט:

אמנם אנשי "גוש אמונים" אוהבים לערוך השוואה בין האילגליזם שלהם לאילגליזם של "האבות המייסדים" של תנועת העבודה, אך קל לראות כי העימות שלהם עם "משטר החוק" בישראל הוא עמוק הרבה יותר מאחר שהוא יונק את עוצמתו העיקרית ממקורות היהדות האורתודוקסית [...] המדובר הוא לא בפרקטיקה

של אילגזים בלכר, שאפיינה את אבות היישוב, אלא בקונפליקט עמוק בין שתי מערכות לגליסטיות שונות, המערכת הפוזיטיבית של המדינה מחד והמערכת ההלכתית מאידך (שפרינצק, 1986: 126).

שפרינצק מצביע למעשה על שני הבדלים בין אי-ציות לחוק בנוסח אבות ההתיישבות לבין אי-ציות לחוק נוסח גוש אמונים בשנות השבעים: הראשון, אבות ההתיישבות יצאו נגד שלטון המנדט הזר ואילו אנשי גוש אמונים יצאו נגד שלטון החוק של מדינת ישראל, אשר לו הם היו מחויבים כאזרחי המדינה; השני, בניגוד לטענתם של אנשי גוש אמונים, הם אינם מתבססים על הציונות כי אם על המחויבות להלכה, על פי פרשנותם הדתית, וזו עולה בעיניהם על המחויבות לציית לחוק המדינה. על פי שפרינצק –

“גוש אמונים” הוא מקרה מיוחד, שכן קשה לשלול ממנו את האידיאליזם, החלוציות והנכונות להקרבה. יש לומר לזכותו של “הגוש” שבניגוד לתנועות אי לגליסטיות רבות, מנהיגיו העניקו תמיד כבוד פורמלי למוסדות העצמאות והריבונות של מדינת ישראל [...] ברם, דווקא כאן טמון המלכוד. אין זה קשה ומסובך לגנות אילגליזם נפשע או סטייה חסרת יוקרה. הרבה יותר קשה להילחם באילגליזם ביהבירולי ואידיאולוגי כאשר הוא יוקרתי. אם אין עושים זאת בזמן, מקבל אילגליזם זה הכרה ציבורית ונכנס ל”רפרטואר” של הפעילויות הפוליטיות המוכרות כלגיטימיות (שם: 142).

הבעייתיות ששפרינצק מכוון אליה נובעת מהעובדה שראשי גוש אמונים, שמקצתם הפכו לימים לאנשים ממוסדים במועצת יש”ע, גילו בנורמות ההתנהגות האישיות שלהם מחויבות אמיתית למדינת ישראל ולחוקיה. עובדה זו בולטת במיוחד אם משווים את העבריינות של נבחרו ציבור ברשויות מקומיות בתוך הקו הירוק בעשרות השנים האחרונות להתנהגות עמיתיהם מעבר לקו הירוק. דומה כי כאן המאפיין האידיאולוגי-תאולוגי בלם מגמות של אי-ציות לחוק על רקע אישי. מאידך גיסא, כאשר נוגעים אנו בקודש הקודשים של התפיסה הדתית של ראשי



גוש אמונים – סוגיית ההתנחלות בארץ ישראל השלמה – ניתן להצביע על התפתחות מגמה מסוימת של אי-חוקיות הנתפסת כלגיטימית. לעומת עמדתו המורכבת של שפרינצק, גדעון ארן קובע בנחרצות: "מבחינתו של גוש אמונים יש רק חוק אחד: מצוות האל ורצונו. [...] הזכות על הארץ אינה כפופה למשפט העמים, שהרי זו זכות שהקנו לנו האלוהים והתורה. ומבחינה טקטית – אם חוקי המדינה אינם תואמים לצו האל, הרי שאין חובה להישמע להם" (ארן, תשמ"ז: 137).

עמדה דומה מופיעה אצל האנה רויזלין בתארה את היישוב היהודי בחברון ככזה שמטמיע לתוכו יסודות של אלימות גם אם הוא עצמו לא בהכרח זה שפותח באלימות, מתוך ראיית המרחב האלים כחלק ממפעל הבאת המשיח באמצעות דרבנו ועידודו במעשי בני אדם:

בתהליך משיחי זה "חקיקה" תאוקראטית מתגברת על כל מערכת חוקית אחרת. בתאולוגיה פרטיקולריסטית זו, וכחברים באומה היהודית, תושבי הקהילה היהודית בחברון מחויבים לשאוף להתאחד עם אלוהים ועם אדמתם ולזרו בכך את עידן הגאולה. אשר על כן כל ההזדמנויות וכל המכשולים מקבלים ערך מטפיזי משל עצמם. בהתאם, כל מכשול שמונע את מימוש התכנית האלוהית הזאת – אחת דתו: שיסירו אותו כדי לממש את המטלה הקרושה שהאל הטיל עליהם (Røislien, 2007: 183).

כאמור לעיל, עמדתו של ארן שנויה במחלוקת במחקר. לדעתנו הוא מציג עמדה חד-ממדית ושגויה, המדגישה תמיד את הפן התאולוגי המשיחי כבסיס לכל מפעל ההתנחלות ביש"ע ולכל הנהגת גוש אמונים.<sup>4</sup> וככל זאת אף כי אין להתעלם מכך שבסוגיית הקמת ההתנחלויות רווחה בעולם של ישיבת מרכז הרב הגישה המעמידה את המחויבות לאל כעולה על המחויבות להחלטות הממשלה, עדיין לא הייתה זו הגישה היחידה בקרב ראשי הגוש, שמקצתם התבססו על נימוקים לא תאולוגיים.

4 לעמדה הפוכה שמדגישה דווקא את הפן הסוציולוגי והאנתרופולוגי ופחות את העמדה הדתית ראו Feige, 2009.

האדם המרכזי בכל הנוגע להתוויית הדרך הראשונית של גוש אמונים הוא הרב צבי יהודה קוק (הרצ"ה), רבם ומורם של רבים ממנהיגיו ומייסדיו. בהמשך נדון ביתר שיטתיות במשנתו הציונית הדתית ובהשקפתו באשר לדמוקרטיה ונבחן את השלכותיה על עמדותיו בסוגיית הציונות והאי-ציונות. בשלב הזה רק נסב את תשומת הלב לכמה מאמירותיו. כך למשל, סירובם של המתנחלים להסכים להתפנות מרצון מחווארה שליד שכם, שאליה עלו ב-1974, אילץ את צה"ל לפנותם בכוח. בשעת הפינוי אמר הרב צבי יהודה קוק, שהיה נוכח בשטח: "כמו שאי אפשר לאלצני לאכול חזיר ולחלל את השבת, כך לא תאלצוני לזוז מפה". השוואה זו הפכה עם הזמן למטבע לשון מקובל על רבנים שונים, בייחוד הרב אברהם שפירא (סגל, 1987: 29). מאלוף פיקוד המרכז, יונה אפרת, ביקש הרצ"ה לפשוט את מדיו ולא לבצע הוראות של גירוש יהודים מארץ ישראל (בדיחי, 2008: 216). בזמן ניסיון ההתנחלות הראשון של גרעין אלון מורה, בט"ו בסיוון תשל"ד (יוני 1974), כשחיילי צה"ל באו לפנות את המתנחלים, התריס הרב צבי יהודה: "כל הכנסת הזאת, יש לה כוח רק בנוגע לדברים כלכליים, אקונומיים, דיני ממונות – אם הציבור מסכים לזה. אבל בדבר עקירתנו מן הארץ, אנו, אנחנו מצוים ממקור בורא עולם, ולא מהכנסת. דברים בטלים, אין שום ממשות לכל הדיבורים האלה" (קוק ועורך: זלמן מלמד, תשנ"ה: 175). בעיני הרב צבי יהודה, לא ההתנחלות היא בלתי חוקית אלא דווקא מניעת ניסיונות ההתנחלות:

מי שמעכב יהודים מלהתנחל בארץ הוא העושה מעשה בלתי חוקי. מי בכלל נתן לו ייפוי כח לעכב התנחלויות בארץ ישראל?! האדמות האלה שייכות לנו מימי אברהם יצחק ויעקב, והן גם נחלת מיליוני אחינו בכל העולם. בגמרא יש כלל "קרקע אינה נגזלת" וכל בעלי המוחות העקומים שמעכבים התנחלויות – ישאר שמם לחרפה ודראון עולם. אבל, ברוך השם, יש עוד בעם ישראל כוחות גדולים, חזקים ומוצקים, בעלי הכרה יהודית ומוכנים למסירות נפש, ובעזרתם נעבור רגעים קשים אלה. כל ההתנחלויות האלה הן חוקיות הן מבחינת התורה והן מבחינת חוקי המדינה. נכון שפה ושם היו התנגשויות חולפות וכמה אי-נעימויות, אבל לאורך ימים אי אפשר לעכב את ההתיישבות בשום פנים ואופן (שם: 73-74).

מדבריו אלו של הרב צבי יהודה ניכר כי במאבקיו בממשלת רבין הראשונה בסוגיית העלייה לקרקע בחבלי יש"ע ליוותה אותו לא רק ההשקפה בדבר המחויבות לצו האל, אלא גם הדעה שדווקא הוא ותומכיו הנאבקים בממשלה הנבחרת הם המייצגים את קול העם למעשה. זו עמדה שאינה תואמת, ואולי אף אינה מבינה, את התפיסה של הדמוקרטיה המערבית הייצוגית. אולם חשוב להבחין בינה לבין גישות מהפכניות אחרות שמלוות את המערב מאז המהפכה הצרפתית ועד לזרמים בולטים בשמאל הסוציאליסטי במאות התשע עשרה והעשרים. גישות אונוגרדיות אלו מדגישות את חשיבות העילית המהפכנית, שיודעת – ידיעה פטרנליסטית – מה באמת טוב לעם, גם אם היא מודעת לכך שהעם אינו בדעתה. מבחינת גישות אלו, הן מייצגות את "רצון העם" (נרודניה ווליה, כשמה של תנועת טרור רוסית אנרכיסטית חשובה) כפי שהוא אמור להיות. לעומתן, הרב צבי יהודה היה משוכנע (או ששכנע את עצמו) כי בעומק לבו העם ברובו אכן תומך במפעל ההתנחלות וכי הממשלה פועלת באופן לא דמוקרטי. כך עולה גם מאחד הכרוזים המפורסמים שפרסם בכותרת "דברים ברורים ומבוררים" (פורסם בכ"ט בתמוז תשל"ד):

קודם כל: הממשלה הזאת היא בשביל העם, ולא העם בשביל הממשלה. וכאשר הממשלה בוגדת בעם ובארץ מולדתו וחיו, אז על אחת כמה וכמה שהעם החי והמרגיש אין לו שום שייכות לממשלה הזאת [...] ואנחנו מצוים להתנחל, ונתנחל, לכל מלוא רוחב ארץ מולדתנו וחיינו זאת, בברכת ה' גואלנו וקורא דורותינו (קוק [מלמד], תשנ"ה: כט).

הרב צבי יהודה לא היסס להתבטא בניסוח חריף אפילו יותר. במכתב לרמטכ"ל מרדכי (מוטה) גור מג' בסיוון תשל"ה (מאי 1975) הוא קובע:

את אשר הזהרתי בשעתו את משה דיין הנני מחויב לחזור ולהזכיר. כי על שלטוננו המוחלט במלוא מרחב ארץ חיינו ביהודה ושומרון תהיה בהחלט מלחמה בתוכנו [...] הדרכת חז"ל ורבותינו הנאמנים היא על מלחמת עם ישראל עם אומות העולם, ונקווה שלא נצטרך

להגיע אל מלחמת עם ישראל בממשלתו הכושלת. נאמנך מברכך  
בלב ונפש (שם: לו).

עמדתו של אדמו"רם של אנשי גוש אמונים (לא של כולם) בסוגיית האי-ציות להחלטות הממשלה השפיעה גם על הרטוריקה של בכירי תלמידיו. הציטוט הבא לקוח מדבריו של הרב שלמה אבינר, מתלמידיו המובהקים של הרב צבי יהודה קוק ומראשי הרבנים של הציונות הדתית בדור האחרון. הרב אבינר מציג ניגוד חד בין החלטות ממשלה דמוקרטית הפועלת מכוח הרוב, אך בכיוונים שליליים לדעתו, לבין המחויבות לתורה. דבריו חשובים במיוחד שכן כפי שנראה בפרקים הבאים, הרב שלמה אבינר הוא דווקא מהבולטים שבמתנגדים בשיטתיות לסרבנות לאור עמדתו התומכת לחלוטין ב"ממלכתיות". אף על פי כן בשאלת ההתיישבות מבטאים דבריו מראשית שנות השמונים גישה אי-לגליסטית:

ברור שכל החלטה של גוף מדיני למסור חלקים של ארץ ישראל לגויים היא בלתי חוקית ומנוגדת לחוקות התורה והארץ [...] התורה היא חוקת המדינה היהודית עמה וארצה ועל כן כותב רבנו הגדול הרמב"ם, הפוסק העיקרי בענייני מדינה ומלכות: "אין צריך לומר, אם גזר המלך לבטל מצווה, אין שומעים לו" וכן ההנהגה הדמוקרטית שלנו העומדת כממלאת מקום [...] למלכות ישראל, והיונקת כוחה מ"אחרי רבים להטות", הרי היא נהפכת לשווא ולשקר כאשר היא מגיעה ל"לא תהיה אחרי רבים לרעות"<sup>5</sup>, בניגוד לחוקת התורה כשהממשלה באה לעקור ולהרוס, הרי היא מועלת בשליחותה ועל זה נאמר "לתיקוני שדרתיך ולא לעיוותי" [כלומר, שלחתי אותך לתקן ולא לקלקל – ההנמקה התלמודית לכך שאין שליח לדבר עברה]. על כן כל המתנים לעבור על מצוות התורה

5 מתבסס על הכתוב "לא תהיה אחרי רבים לרעות [...] אחרי רבים להטות" (שמות כג, ב), שממנו למדו חז"ל את דין ההליכה אחר הרוב בבית הדין, שהפך לימים, על פי רוב, לבסיס של הנהגת הקהילה היהודית בימי הביניים, ובהמשך גם לאחד המקורות ההלכתיים לביסוס חובת הציות לחוק המדינה במדינת ישראל. אך בפשט הדברים הכתוב אומר שלא הולכים אחרי רוב לרעה.

של יישוב הארץ תנאם בטל ובלתי חוקי (מבוסס על דברי התלמוד שכל תנאי שהוא כנגד דברי התורה בטל) (אבינר, תשמ"ב: -39). (38).

חשוב להדגיש שכאשר היה עימות על רקע פנימי ניסיונות ההתנחלויות הבלתי חוקיים, לא קראו אישים כמו הרב צבי יהודה קוק ותלמידו הרב אבינר בפועל להתנגשות עם רשויות המדינה, ולדעתנו (שלא כמו פרשנויות מאוחרות של רבנים שונים לדברי הרצי"ה) הם ככל הנראה גם לא התכוונו לקרוא לכך. יש מרחק רב בין הצהרות רטוריות לבין פעילות מעשית. ואכן כאשר הגיעה שעת עימות שכזו בעת פינוי ימית, שנים מספר לאחר מכן, דחה הרב אבינר כל רעיון של התנגדות פעילה לרשויות המדינה וגם גילווי סרבנות לשירות בצה"ל. ובכל זאת עצם הצבת הקונפליקט בין צו התורה לבין צו המדינה סביב סוגיות של יישוב ארץ ישראל יוצרת מגמה שיכולה לאתגר את תפקודה של ממשלה דמוקרטית נבחרת.

את הניגוד בין ציות לשלטון החוק הדמוקרטי לבין ציות לחוק התורה הגבוה יותר אכן ראה ראש הממשלה יצחק רבין כמסוכן ביותר לקיום הדמוקרטיה הישראלית. באחד הדיונים בנושא המאבק של גוש אמונים בממשלה הוא אמר:

אני רואה את הבעיה כבעיית התמודדות מן החמורות ביותר שידענו. הקבוצה הקוראת לעצמה גוש אמונים, כקבוצה, כתפיסה וכדרך, מאיימת על אורח החיים הדמוקרטי במדינת ישראל, וההתמודדות אתה היא בכל המישורים [...] המטרה היא שימוש בהפרת חוק לכפיית דרך (מובא אצל אלדר וזרטל, 2004: 76).

בספרו האוטוביוגרפי פנקס שירות כתב רבין כי גוש אמונים הוא "תופעה חמורה ביותר – סרטן בגופה של הדמוקרטיה הישראלית" (רבין, 1979: 547). ואולם עמדת ראש הממשלה רבין לא ייצגה את כל הממשלה. היו בה לא מעט חברים שסייעו לאנשי הגוש. ראשית חשוב לזכור כי המפד"ל – תנועת האם הפוליטית שממנה צמחו רוב אנשי גוש אמונים, גם אם בהמשך הם הפכו לגורם עצמאי – הייתה חלק מהקואליציה של רבין. שרי המפד"ל היו שדולה בתוך הממשלה למען גוש אמונים ומפעל ההתנחלות. אבל הם לא היו היחידים.

שרים בכירים בממשלה מטעם מפלגת העבודה, ובראשם שר החוץ יגאל אלון ושר הביטחון שמעון פרס, גילו כלפי אנשי הגוש יחס חיובי בהרבה מזה של ראש הממשלה רבין עצמו. יחס זה התבטא לא אחת בסיוע מעשי. גם קצינים בכירים בצה"ל – ובראשם הרמטכ"ל מוטה גור, שעמו באו אנשי גוש אמונים במגע קבוע עקב פעילותם בשטחים הכפופים לשליטת צה"ל – גילו יחס חם כלפי אנשי הגוש, גם אם לא תמיכה ברורה ומופגנת. כל אלו תרמו לכך שאנשי גוש אמונים קיבלו חיזוק לטענתם שהם אינם מפרי חוק רגילים ושבעצם הם מקבלים הסכמה מהממסד, גם אם רק בקריצת עין. הפעילים הבולטים – ובהם הרב משה לוינגר, חנן פורת, בני קצובר, מנחם פליקס, גרשון שפט, ניסן סלומיאנסקי, יוחנן פריד ואורי אליצור – היו מאוחדים בדעה שהם מייצגים ציבור נרחב, החורג בהרבה מגבולות המחנה הציוני-דתי. ואכן חוג עין ורד – שהוקם בידי בני משפחתו של יצחק טבנקין, אחד משלושת האבות המייסדים של תנועת העבודה – היה חיזוק של ממש לזיקה שחשו אנשי גוש אמונים בינם לבין תנועת העבודה. הקמת יישובים כגון מעלה אדומים ואלקנה, אשר נעשתה בשיתוף פעולה עם הגורמים הממלכתיים, הייתה אף היא הוכחה לכך שבלי תמיכה ממלכתית לא הייתה פעילות גוש אמונים קורמת עור וגידים אפילו בתקופת ממשלת רבין הראשונה. ראוי גם להזכיר כאן עמדה שקנתה לה תומכים רבים בקרב אנשי הגוש שלפיה האי-ציות לחוק ולהוראות הממשלה הוא בעצם תמיכה במה שהממשלה הייתה רוצה לעשות אילולא הייתה חלשה. וכך כתב דן בארי (לימים אחד ממנהיגי המחתרת היהודית):

ומה לעשות כאשר אין הממשלה הולכת בכיוון הנכון, ולמרבח הפלא אינה באה לשאול באורים ותומים? [רמז לכך שמלך צריך להתייעץ באורים ותומים בהחלטות מדיניות וצבאיות] לכך יש תשובה (אבסורדית) מוכנה: "מחזקים את הממשלה" [...] קביעת עובדות בשטח, על סף אינוס המערכת הפוליטית [...] תוך כדי שהתפיסה היסודית של אי התערבות בפוליטיקה נשאר בעינה. הפעילות בשטח, אפילו כשאופיינה בהתנגשות מסוימת עם השלטונות, הצטיירה בלב הפעילים, באמת ובתמים, כהוצאה לפועל של כוונות כמוסות של הממשלה, שרק "חולשה" מנעה בעדה מלקיימן (מובא אצל ארן, תשמ"ז: 553).

קשה להפריז בחשיבות העמדה הבסיסית הזו של רוב מנהיגי גוש אמונים. במחקרו על אלימות פוליטית בישראל טוען אהוד שפרינצק שגוש אמונים הקפיד לאורך כל דרכו להימנע מהיגררות למחוזות של אלימות כלפי המדינה ומוסדותיה. שפרינצק מונה שלושה הסברים לכך: הראשון – שלא כמו תנועות מחאה, שנולדות בדרך כלל מתוך תחושה של מרירות ופסימיות, גוש אמונים דווקא צמח על רקע של תחושת תקווה והתעלות (שפרינצק, 1995: 64). מעניין שאביעזר רביצקי מגדיר את השקפתו הציונית־הדתית־המשיחית של הרב צבי יהודה קוק ותלמידיו במרכז הרב כ"משיחיות של הצלחה", שכן היא והמשיחיות נוסח חב"ד הן היוצאות מן הכלל בעולם שבו תפיסות משיחיות צומחות מתוך פורענות (רביצקי, תשנ"ט). הסבר נוסף, לדעת שפרינצק, הוא היסוד הטקטי. מנהיגי גוש אמונים השכילו להבין כי הם נזקקים לערוצי תקשורת עם הממסד, והדבר מיתן את האמצעים שבהם הם בחרו (שם: שם). אולם לדעתנו הנימוק החשוב ביותר שמציג שפרינצק הוא הנימוק האידיאולוגי:

מבחינה אידיאולוגית, לא היה גוש אמונים מעולם תנועה של דה־לגיטימציה, וגם עימותיו החריפים ביותר עם ממשלת רבין לא הביאוהו להטלת ספק תיאולוגית בחוקיותה וסמכותה של הממשלה החילונית. הגוש, שנשען תמיד על הלגיטימציה שהעניקו הרבנים לבית קוק לתנועה הציונית ולמדינת ישראל, "מלכות ישראל שבדרך", קידש את מוסדות הריבונות הישראלים, הכנסת, הממשלה ובמיוחד הצבא ומערכת הביטחון. עימותיו עם הממשלה נתפסו פחות כעימותים חזיתיים ויותר כמאמץ לחזק את לב העם וממשלתו בשעה קשה וכפעולה חינוכית מן המעלה הראשונה (שם: 63–64).

אולי המהלך המסמל יותר מכול את המכלול המורכב שבנטייתו של גוש אמונים לא־ציות לשלטון החוק החוברת עם מאמץ ליצור בריתות פוליטיות עם הממשלה הוא הניסיון החוזר ונשנה להקים התיישבות בסבסטיה על מנת לחדש את היישוב היהודי בשומרון. בעיקר חשובה העלייה השביעית לסבסטיה בחנוכה תשל"ו (סוף נובמבר־תחילת דצמבר 1975), אשר מוגדרת בידי אחד מאנשי הגוש "המהפך הגדול בכל נושא ההתיישבות ובמעמדו של גוש אמונים" ו"פריצת

הדרך לחידוש היישוב היהודי בשומרון" (הרנוי, תשנ"ה: 43). לאחר שלוש שנים של ניסיונות לעלות על הקרקע באה העלייה לסבסטיה בעזרת עקיפת מחסומי הצבא. כפי שמציין גרשון שפט, עם כל החשיבות של הנימוקים הביטחוניים למען העלייה לקרקע, בלב הפעילות ההתנחלותית עמדה ההכרה –

עבורנו, יש"ע והגולן היו והינם חלק מארץ ישראל, נחלת אבותינו. ההבטחה האלוהית, האמונה הדתית והקשר ההיסטורי שלא ניתק לארץ ישראל, הם הם הבסיס לזכותנו על הארץ הזאת. קשריו של עם ישראל לארצו נולדו בשילה, בבית אל, באלון מורה, בגמלא ובמצדה, ולא בתל אביב, בהרצליה ובנהריה. לא מטעמי בטחון הכירו אומות העולם בזכותנו זו על ארץ ישראל ולא מטעמי בטחון הן מסרו בידי בריטניה את המנדט להקמת בית לאומי יהודי בארץ ישראל כולה, עם עבר הירדן המזרחי (שפט, 1995: 70).

דברו על אחד הניסיונות הקודמים לעלייה על הקרקע אומר שפט: "בסבסטיה, בתשעה באב, פרץ החוצה הלהט הציוני שהכל חשבו כי לא היה קיים עוד. לנו ברור היה שהתנועה החדשה להתנחלות כפתה על החברה בישראל לבדוק את סולם עדיפויותיה: מה קודם ומה מאוחר, מה קליפה של החלטה ומה לבו של חוק" (שם: 88). שפט אף נזכר באותו יום שגם גרעין בית אלפא עלה על הקרקע בניגוד לדעת המוסדות המיישבים ורק בדיעבד הוכר כיישוב. כך קרה גם בעין חרוד. הקונגרס הציוני, שהיה הגוף העליון והמוסמך של התנועה הציונית, התנגד ליוזמה. הקבוצה פשוט העמידה את המוסדות הרשמיים לפני עובדה מוגמרת. שפט מסכם:

בהכרה שאנחנו התשובה למשבר ההגשמה הציונית לא היתה יוהרה אלא להיפך, משום אחריות כבדה לגבי הצורך והחובה לעורר ולחדש את תנופת ההגשמה של אותם תכנים וערכים רוחניים ויהודיים, המהווים את תשתית הציונות מראשיתה: עלייה וקליטה, התיישבות ובנין, עצמאות וריבונות מלאה בארץ ישראל (שם: 89).



לשם השגת מטרתם לא היססו אנשי גוש אמונים להשתמש גם בחששות הרבים מפני האלימות שינקטו. עדותו של גרשון שפט מספקת לנו צוהר להבנת הדרך המניפולטיבית שבה נהג גוש אמונים בממשלת רבין. אנשי הגוש לא היססו לאיים לא רק באי-ציות אלא גם בהדגשת האפשרות של מלחמת אזרחים. מפני חשיבות העניין נביא את הדברים בהרחבה:

אם כה גדול היה החשש משפיכות דמים, התודה על כך מגיעה הייתה ללא ספק לקיצוני השמאל, אשר שקדו וטרחו ללא ליאות להציג את גוש אמונים כקבוצה פרועה המאיימת על הדמוקרטיה, שכוונתה לעלות בעקבות אריאל שרון והטנקים שלו על בנין ראש הממשלה ולכבוש אותו. זקוקים היו קיצוני השמאל להשחרה זו שלנו כדי להצדיק את האמצעים הקיצוניים שדרשו להפעיל נגדנו. השפעתה של התמונה שהם ציירו פעלה לבסוף, אם כי לא בכיוון שהם צפו. עתה היו הכל לכודים בחשש מפני התגשמות הנבואות האפוקליפטיות שהם עצמם הפיצו, על הפיכה ואנרכיה. לנו ברור היה שהממשלה לוקחת את גוש אמונים סוף סוף, ובאיחור רב, ברצינות גמורה.

אף על פי שגם אנחנו סייענו לא מעט, ובמכוון, ביצירת פחד מפני מלחמת אזרחים, בלי ידיעתה של הממשלה, היה לגוש אמונים כל אותו זמן קו אדום שאותו לא היינו חוצים: לא נעשה דבר שיפגע בחייל ולא ניכנס לעימות עם חיילים. אמנם חשבנו על דרכים שונות להערים על הצבא כדי להסתגן לתוך השטח בעד המחסומים הרבים, אבל לא התכוונו להגיע לעימות עם הצבא, ולא העלינו בדעתנו שאפילו חייל אחד ייפגע. היינו משוכנעים שגם החיילים בשטח הבינו שאין לנו כוונה כזאת. אם בכל זאת לא התאמצנו להזים את האיומים במלחמת אחים, היה זה כדי לנצל את האווירה שהם יצרו להשגת הפשרה.

יחד עם זה, גם אנחנו לא היינו פטורים לגמרי מחשש מפני הסלמה והתנגשות אלימה בינינו ובין כוחות צה"ל. הגבולות שהצבנו מראש היו ידועים לחברי ההנהגה של גוש אמונים היטב, ובשיחות עמוק לתוך הלילה לגבי השאלה איך להציג את הדברים

קיבלנו החלטות פוליטיות ברורות. אבל אלה לא תמיד הגיעו במלואן לציבור שלנו, אשר קלט גם הרבה מסרים ברוח של "נגן על המקום כמו שאדם מגן על ביתו". זאת היתה הנוסחה שהילכה קסם על אנשינו ועוררה בהם נכונות למסירות נפש, אבל היא הובנה על ידי רבים כמתן לגיטימציה להתנגשות חזיתית. וכך, אף כי לא הנחינו איש להרים יד בתגובה על הרמת יד מצד חייל, הרוח שעברה במחנה היתה שהולכים עד הקצה, מה שאילץ אותנו להיות זהירים שבעתיים בהחלטותינו (שם: 202-203).

המהלכים של אנשי גוש אמונים בפרשת סבסטיה גררו תגובות מתגובות שונות. שר הסעד זבולון המר, מסיעת הצעירים במפד"ל, אשר כאמור הייתה שותפה להקמת גוש אמונים, אמר שפינוי המתנחלים יהיה יום שחור למדינה. על כך הגיב שר המשפטים חיים צדוק, איש מפלגת העבודה, שדווקא אי-פינוים יהיה יום שחור למדינה. הוא אף השווה את ההתנחלות בסבסטיה לנשיאת הנשק ללא רשות מהממשלה בספינה אלטלנה וטען כי מקרה סבסטיה חמור יותר, שכן "אלטלנה הייתה מכוונת בעיקרה לערעור המשטר כלפי פנים, ואילו ההתנחלות בסבסטיה מכוונת לערעור הממשלה גם כלפי פנים וגם כלפי חוץ בעת ובעונה אחת" (מובא שם: 203). לעומתו היו חברים במפלגתו שדיברו על האידאליזם של המתנחלים. הרמטכ"ל מוטה גור תמך בהשגת פשרה בין הממשלה לבין המתנחלים. הוא ראה בגוש אמונים תנועה פוליטית רצינית שיש לקיים עמה משא ומתן. נוסף על כך הוא סבר שחשוב להקים יישובים בגב ההר מטעמים ביטחוניים. בסופו של דבר אימצו ראש הממשלה רבין ושר הביטחון פרס את הצעת הפשרה שהעלה המשורר חיים גורי ואשר נוסחה בידי השר ישראל גלילי, כיוון שחששו מהתעמתות חזיתית אלימה עם המתנחלים. על פי פשרה זו הוסכם ששלושים משפחות ייכנסו למחנה הצבאי בקרום (שלימים הפך ליישוב קדומים) (שם: 210-217).

החלטת הפשרה הזו התקבלה אצל המתנחלים בשירה ובריקודים, וראשי גוש אמונים, חנן פורת, הרב משה לוינגר ואחרים, נישאו על כתפי החברים. המתנחלים הבינו, כפי שמתאר מאיר הרנוי, ש"כאן במקום הזה ובשעה הזאת, נקבעה היתד הראשונה למהפך בתפישת ההתיישבות בארץ ישראל. כאן, לדעתי, גם נתקעה היתד למהפך הפוליטי שהיה בשנת 1977, שבו הליכוד קיבל את

השלטון, לראשונה מאז קום המדינה" (הרנוי, תשנ"ה: 51). דעה זו – שניצחון גוש אמונים תרם במאבקו בפרשת סבסטיה להחלשת ממשלת רבין ולמהפך הפוליטי בבחירות 1977 – מקובלת על דעתם של רבים מקרב אנשי הגוש, למשל חגי סגל (סגל, 1987: 33). רבין עצמו, בספרו האוטוביוגרפי מ-1979, תירץ את כניעתו לאנשי הגוש בכך שהיו אלו הימים שלאחר ההצבעה שהתקבלה באו"ם ש"ציונות = גזענות", שאחת מתוצאותיה הייתה הגעת יהודים רבים מחו"ל לישראל כדי להפגין את הסולידריות שלהם עם המדינה. בזמן כזה, מעיד רבין, הוא לא רצה להאדיר את המחלוקת בקרב היהודים בישראל ולהסב נחת לשונאי ישראל (רבין, 1979: 550). בין שמדובר בעדות אמיתית על מערכת שיקולים אמיתית ובין שמדובר בהצטדקות שבדיעבד, אין ספק שהססנותו של רבין, כמו גם משחקו הכפול של פרס, תרמו רבות לציור ממשלת רבין כחלשה, והדבר תרם להיחלשותה הפוליטית.

המהפך הפוליטי בבחירות 1977 הביא לעליית הליכוד לשלטון, בראשות מנחם בגין, ושינה לחלוטין את כל מערכת היחסים שבין גוש אמונים לבין הממשלה ומוסדות המדינה. כעת היו אנשי גוש אמונים שותפים לדרכה של ממשלת הליכוד, שהתחייבה ליישובה של ארץ ישראל השלמה. אמנם יש הבדלים משמעותיים בין תפיסת ארץ ישראל השלמה נוסח הליכוד, הדוגלת בארץ ישראל השלמה מסיבות היסטוריות וביטחוניות, לבין התפיסה הדתית המשיחית העומדת בבסיס המחויבות לארץ ישראל השלמה של אנשי הציונות הדתית המשיחית בכלל ושל תלמידי ישיבת מרכז הרב בפרט (נאור, תשס"א). אך למרות ההבדלים יצר המכנה המשותף הפוליטי העמוק שותפות של ממש בין ממשלת הליכוד לבין אנשי גוש אמונים. אישיות מרכזית בשיתוף הפעולה הזה במהלך של יישוב ארץ ישראל השלמה היה אריאל שרון, שכיהן כשר החקלאות וכממונה על ההתיישבות ביהודה ושומרון בממשלת בגין. שרון כונה "בולדוזר", והוא נעזר באנשי גוש אמונים להגשמת חזונו למלא את מרחבי יהודה ושומרון ביישובים יהודיים, משיקולים ביטחוניים והיסטוריים. וכך, מאז מלחמת ששת הימים ועד למהפך ב-1977 הוקמו כ-20 התנחלויות, שהתגוררו בהן כ-6,000 מתנחלים. בתוך ארבע שנים מעליית הליכוד לשלטון הוקמו עוד 35 התנחלויות ומספר המתנחלים התושבים הגיע לכ-17,000. עד 1992, כאשר עלתה לשלטון ממשלת רבין השנייה, חיו כבר למעלה מ-100,000 מתיישבים בי"ש"ע (טאוב, 2007: 73).

לנוכח השינוי החדד ביחסו של הממסד הפוליטי למתיישבים ביש"ע עברה בסופו של דבר הנהגת גוש אמונים תהליך של התמסדות שהביא לכך שהתנועה כתנועה של החברה האזרחית נחלשה, ובמקומה נולדה תנועת אמנה כגוף מיישב מוסדי בירוקרטי. פעילי גוש אמונים נעשו בעלי תפקידים בשכר. גורם ממסדי מרכזי חדש שצמח מהתהליך היה מועצת יש"ע – ארגון גג מוניציפלי מינהלתי ליישובים, המייצג אותם מול מוסדות הממשלה. חלק נכבד ממנהיגי מועצת יש"ע היו בתחילת דרכם הציבורית אנשי גוש אמונים. מהכנסת התשיעית ואילך מונו מנהיגים של גוש אמונים לחברי כנסת במפלגות בימין. אחת התוצאות של שינויים אלו הייתה המרת ממד האי-ציות בשיתוף פעולה ממוסד עם השלטון.

ברם גם לאחר עליית הליכוד לשלטון אירעו מדי פעם בפעם עימותים עם שלטון החוק. הדוגמה הבולטת ביותר לכך היא חוסר הנכונות של גוש אמונים לקבל את פסיקת בית המשפט העליון בקיץ 1979 לחדול מן הניסיון להקים את היישוב אלון מורה על אדמות פרטיות של הכפר רוג'ייב. ראש הממשלה מנחם בגין קיבל בהכנעה את פסק הדין, מתוך כבוד לשלטון החוק, באמירה המפורסמת – "יש שופטים בירושלים". לעומתו, אנשי הגוש ביטאו עמדה של אי-ציות לשלטון החוק בהתעלמות מהחלטת בית המשפט. רק כאשר הורה להם רבם, הרב צבי יהודה קוק, כי גזל אדמות ערביות אסור עקרונית גם אם מדובר בהקמת יישוב יהודי ורק לאחר שהובטח להם מקום אחר להקמת אלון מורה, ניאותו להתפנות (שפרינצק, 1986: 131-132). רבים מתלמידי הרצי"ה אימצו את עמדתו העקרונית בסוגיית אדמות ערביות פרטיות.

לדעת גדי טאוב, פסק הדין של בית המשפט בפרשת אלון מורה יצר פיצול בתוך תנועת גוש אמונים לשתי מגמות: מצד אחד, האגף המשיחי המוקצן הלך ופיתח תפיסה המתרחקת מקבלת מרות המדינה. מאגף זה התפתחה בתוך פרק זמן קצר המחתרת היהודית (ראו בהמשך). מהעבר השני, הרוב המובהק של אנשי הגוש הבינו שכעת צריך לעבור משיח גאולי-משיחי לשיח ריבונות, שהיה מקובל על הליכוד. מה שסימל יותר מכול את הכיוון החדש, הממסדי, היה חיווק משקלה הסגולי של מועצת יש"ע, שהחליפה את גוש אמונים כגורם הדומיננטי בקרב ציבור המתנחלים (טאוב, 2007: 78-85). מנגד יש הטוענים שדווקא דרכו המקורית של גוש אמונים יש בה משום המשך ישיר של דרכה של התנועה הצינונית ההתיישבותית, טענה שאינה עולה בקנה אחד עם מסקנותיו של טאוב (Wilcox, 2011).

ובכל זאת, תנועת גוש אמונים לא עברה מן העולם. המאבק הכולט שבו באו לידי ביטוי מגמות של אי-ציות לחוק היה המאבק לעצירת פינוי ימית כחלק מהסכמי השלום עם מצרים, בשנים 1981-1982. לשם כך עלינו לבדוק את כל סוגיית המאבק נגד הנסיגות מסיני שהובילו אנשי גוש אמונים ומנהיגם הרוחני של אחדים מראשיו, הרב צבי יהודה קוק.

### ג. מאבקו של הרב צבי יהודה קוק בויתורים טריטוריאליים בתקופת ממשלת רבין הראשונה (1974-1977)

תחילת המאבק של אנשי גוש אמונים בנסיגה מסיני עוד במאמצי שר החוץ האמריקני הנרי קיסינג'ר להביא להסדרי ביניים בין ישראל לבין מצרים. אחרי מלחמת יום הכיפורים נחתם בינואר 1974 הסכם להפדת כוחות בין ישראל למצרים. במסעות הדילוגים שלו במרץ ובאוגוסט 1975 בין שתי המדינות הצליח קיסינג'ר, שר החוץ רב ההשפעה של ארצות הברית, להביא לחתימה על הסכם ביניים ב-4 בספטמבר באותה שנה. ישראל הסכימה לסגת 30-40 ק"מ מזרחית ממעברי המיתלה והגידי ולפנות חלק נכבד משדות הנפט בסיני, ובתמורה פורז השטח מנוכחות צבאית גדולה ודוללו סידורי הכוחות של שתי המדינות. מצרים אף הסכימה לאפשר העברת סחורה אזרחית לישראל וממנה בתעלת סואץ.

בזמן מסעות הדילוגים של קיסינג'ר הייתה בישראל מחאה ציבורית נגד ויתורים טריטוריאליים למצרים שאנשי גוש אמונים היו חלק ממנה. במחאה זו הושמעו מילות גנאי רבות כלפי קיסינג'ר, הקשה מכולן "Jew Boy" ("יהודון"). לרב צבי יהודה קוק היה תפקיד בולט בהתנגדות ציבורית זו, ודבריו – אשר כונסו בספרים אחדים – השפיעו רבות על הציבור הציוני-דתי, ועוד יותר על רבנים. הרב צבי יהודה פיתח עמדה שיטתית שקבעה כי לממשלה הנבחרת בראשות רבין אין כל לגיטימציה לויתורים טריטוריאליים בכל השטחים שבשליטת מדינת ישראל, בייחוד בשטחי יהודה ושומרון. למעשה שילב הרב צבי יהודה את שני התחומים שבעניינם הוא התנגד למדיניות הממשלה – סוגיית ההתנחלות ביהודה ושומרון וסוגיית הסכמי הביניים עם מצרים.

בגלל משקלו המרכזי של הרב צבי יהודה קוק בהעמדת דור של תלמידים שנעשו ראשי ישיבות, מחנכים ואידאולוגים מובילים בציונות הדתית מאז שנות השבעים של המאה העשרים והלאה, חשוב לדון בהרחבה במשנתו.

ראשית חשוב לומר שהרב צבי יהודה הוא אבי התפיסה ה"ממלכתית" (במלעיל), המייחסת ערך רב וקדושה למדינת ישראל, לנושאי התפקידים המרכזיים שבה ולצבאה. כפי שמציין אביעזר רביצקי, הרב צבי יהודה התבסס על תפיסת הקדושה האונטית המצויה בפועל בעם ישראל, בנוסח משנת אביו, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, וגזר אותה על מדינת ישראל הקונקרטית אף על פי שהיא אינה מתנהלת על פי עקרונות הדת ואף על פי שהיא מונהגת בידי מנהיגים חילונים (רביצקי, תשנ"ג: פרק ג). הרב קוק האב ייחל בחלומו האוטופי האידיאליסטי לכינונה של "מדינת ישראל, יסוד כסא ה' בעולם, שכל חפצה הוא שיהיה ה' אחד ושמו אחד, שזהו באמת האושר היותר עליון" (קוק, תשמ"ה: קצא). הרב צבי יהודה, בנו, אכן סבר כי ה"ממלכתיות" היהודית הזאת מחייבת את הציבור הציוני-דתי להשתית את יחסו למדינת ישראל על ההכרה שהיא יסוד כיסא ה' בעולם למעשה.

תפיסתו הממלכתית של הרב צבי יהודה ראתה בכל סממני המדינה העצמאיים (דגל, המנון, כלי נשק וכו') קדושה ממש, בניגוד לתפיסה המקובלת על מדינות ליברליות, הרואות בסממנים הללו אמצעי בלבד. עמדתו זו עומדת גם בניגוד לתפיסה הרפובליקנית החילונית, המדגישה את ערך המדינה ואת המחויבות של האזרחים להעמיד את טובתה בראש מעייניהם, בד בבד עם יצירת "דת אזרחית" שמרכזתה הפוליטיקה (בתרגום הישראלי, הבן-גוריוני של שנות החמישים, מדובר למעשה בתפיסה הממלכתית, במלרע. על הממלכתיות הזאת ראו בראלי וקידר, 2011).

תפיסתו של הרב צבי יהודה מצאה את ביטויה בקידוש מעמד ממשלת ישראל, שהרי – כפי שטוען תלמידו המובהק ואחד מבכירי ממשיכי דרכו בתפיסת הממלכתיות – "ממשלת ישראל היא הנציגה של כלל ישראל, ביטוי לכנסת ישראל, ביטוי למלכות שמים שמופיעה בעולם בלבוש של מלכות ישראל, בין שמודעים לזה בין שאין מודעים" (אבינר, תשנ"ו: 6).<sup>6</sup> עם כל זה לעמדה ממלכתית זו היה סייג מרכזי וכולט אחד שבו דווקא אבי הגישה ה"ממלכתית" נוסח ישיבת מרכז הרב היה גם אבי העמדה התומכת באי-ציות ברור להחלטות

6 בפרק השלישי שלהלן נקדיש דיון נפרד למעמד של סממני המדינה במשנתם של תלמידי הרב צבי יהודה.

ממשלת ישראל. סייג זה הוא סוגיית המאבק על ארץ ישראל השלמה, קודש הקודשים במשנת הרב צבי יהודה קוק.

יסוד תפיסתו של הרב צבי יהודה בעניין ארץ ישראל השלמה עולה מדבריו שנשא בשיבת מרכז הרב בליל יום העצמאות תשכ"ז (1967), זמן קצר לפני פרוץ מלחמת ששת הימים. לימים כונה שיעור זה בשם "מזמור יט" (על שם יום העצמאות ה-19) ונתפס כנבואה על הניצחון העתידי במלחמת ששת הימים, שרבים ראו בו נס של ממש. בשיחתו תיאר הרב צבי יהודה את רגשותיו הקשים ביום כ"ט בנובמבר 1947, שבו הוחלט באו"ם על הקמת מדינה יהודית ולצדה מדינה פלסטינית. האווירה הכללית ברחוב היהודי הייתה אווירת אופוריה, ואילו הרב צבי יהודה הרגיש, על פי עדותו, את עוצמת נבואת הזעם של יואל (ד, ב) על המשפט שיעשה ה' באחרית הימים לגויים אשר פיזרו את ישראל ואת ארץ ישראל חילקו ("ואת ארצי חלקו"). המעניין הוא שהרב צבי יהודה מתבסס על פסוק המדבר על הרס הארץ ופיזור עם ישראל בגלות, ואילו החלטת האו"ם נתנה לראשונה לעם היהודי לפחות חלק מארץ ישראל לאחר כמעט אלפיים שנות גלות. להסתמכות זו משמעות של עולם ומלואו בתפיסתו של הרב צבי יהודה בנוגע לארץ ישראל השלמה עוד לפני הקמת המדינה. באותה שיחה בליל יום העצמאות תשכ"ז קרא הרב צבי יהודה בקול את מה שחש כבר אז, ב-1947:

איפה חברון שלנו – אנחנו שוכחים את זה?! ואיפה שכם שלנו, אנחנו שוכחים את זה?! ואיפה יריחו שלנו – אנחנו שוכחים את זה?! ואיפה עבר הירדן שלנו?! [...] באותו מצב מזועזע בכל גופי, פצוע כולי וחתוך לגזרים – לא יכולתי אז לשמוח. כך היה המצב לפני י"ט שנים, באותו לילה ובאותן שעות. למחרת בא אל ביתנו איש ברית קדשנו, הגאון רבי יעקב משה חרל"פ זצ"ל – היה לו צורך לבוא וכלום יתכן שלא היה בא?! התיחדנו אז שנינו, רגעים אחדים, באותו חדר קטן ומקודש שב"בית הרב" – ולאן יבוא אז אם לא לשם?! מזועזעים ישבנו ודמומים. לבסוף התאוששנו ואמרנו שנינו כאחד: "מאת ה' היתה זאת, היא נפלאת בעינינו". נקבעה החותמת! (קוק, תשנ"ה: ה).

התפיסה המשיחית היא שהצליחה לעודד את הרב צבי יהודה, מתוך ציפייה שיבוא היום ושחרור כל חבלי ארץ ישראל יקרום עור וגידים. על פי משנתו, כל מי שעניו פקוחות יכול לראות את תהליך הגאולה המתרחש למעשה. הרגשה זו רק התחזקה לאחר מלחמת ששת הימים, והיא גרמה לו להאמין כי "הקץ המגולה" כבר בעיצומו (רביצקי, תשנ"ג: 111-115) (להיבט זה במשנת הרב צבי יהודה וממשיכיו נחזור ביתר הרחבה בפרק השלישי).

למעשה אנחנו רואים כאן המחשה ברורה של עקרון האיזון התאולוגי, שבו התלבטותו של הוגה הדעות הדתי הרב צבי יהודה בשאלת שייכותו ומחויבותו הרוחנית למדינה שבדרך, הרחוקה מרחק רב מהשאיפות המשיחיות שלו, מוכרעת חרף הקושי הנפשי והדתי שבדבר. היא מוכרעת מכוח מסורת תורנית סמכותית אחרת, רבת עוצמה יותר בעיניו – שליטתו של בורא עולם במרחבי ההיסטוריה. עם זאת עדיין לא מפותחת כאן התפיסה של איזון תאולוגי-נורמטיבי, שתפותח בהמשך, שכן אין מדובר כאן במתח שעלול היה, בנסיבות מסוימות, להוביל לפעולה של אי-ציות, משום שהישות הלאומית ומסגרותיה האזרחיות החברתיות טרם נוצרו.

נקודה מרכזית נוספת להבנת משנתו של הרב צבי יהודה ושל תלמידיו וממשיכיו דרכו מפותחת בהמשך דבריו של הרב באותה שיחה. כוונתנו להתבססותו משכבר הימים על מצוות יישוב ארץ ישראל לאור דבריו הידועים של הרמב"ן (מצווה ד' משכחת עשין לספר המצוות של הרמב"ם). דברי הרמב"ן נִסְפְּבִים על הפסוק "והורשתם את הארץ וישבתם בה" (במדבר לג, נג). הרמב"ם, במניין המצוות שלו, אינו מונה את מצוות כיבוש הארץ ויישובה כמצוות עשה מהתורה. לעומתו הרמב"ן טוען כי "נצטוינו לרשת את הארץ ולא להותירה ביד זולתנו מן האומות או לשממה". לכך התכוונו לדעתו חז"ל בדברם על מלחמת מצווה. החידוש בדברי הרמב"ן הוא שמצווה זו היא לכל הדורות. בעמדתו זו של הרמב"ן נתלו רבים בציונות הדתית מתחילת דרכה של התנועה בשלהי המאה התשע עשרה. הרב צבי יהודה הפך את השגתו זו של הרמב"ן ליסוד היסודות של משנתו הציונית הדתית. וכך, במזמור יט שבו אנו עוסקים, הוא מצטט את הרמב"ן כבסיס לזיקה העמוקה לכל ארץ ישראל (קוק, תשנ"ה: ז-ט).

דבררים שנשא הרב צבי יהודה שבועות ספורים לאחר מכן – במסיבת הוריה לניצחון במלחמת ששת הימים וכיבוש ירושלים, יהודה, שומרון, עזה והגולן –



הוא מציג בנחרצות את חובת מסירות הנפש על כל חלק של ארץ ישראל, ללא כל צורך בהתחשבות בגויים. עוד הוא מזכיר את האיסור החמור מהתורה לתת חניה קבועה ללא יהודים בארץ. אם ההנהגה היהודית מחליטה לאפשר ללא יהודים ריבונות בארץ, ההחלטה אינה תקפה (שם: יג-טו). הרב צבי יהודה מסכם שלאחר החזרה ליהודה ושומרון –

אין להעלות על הדעת, בין בתוכנו בתוך עם ישראל, בין בתוך אומות העולם, שיש איזו מציאות איזה כוח, איזה ערך, איזה מצב שיעכבו את סדר התהליך האלוקי הזה, המשיב אותנו לנחלת אבותינו. אין כאן שום כיבוש. לעומת נוסחאות שלהם "הארמה הערבית", "שעל ערכי" – אין אדמה ערבית! יש אדמת ה' (שם): טז-יז; ההדגשה במקור).

זמן קצר לאחר מלחמת ששת הימים התקיימו דיונים בממשלת אשכול (בתמיכת מנהיג המפד"ל, השר משה חיים שפירא) על האפשרות להחזיר את השטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים תמורת הסכם שלום עם העולם הערבי. על רקע זה חשוב להזכיר את הכרוז הידוע "לא תגורו", שפורסם בידי הרב צבי יהודה חודשים מספר לאחר המלחמה ואשר הפך לנכס צאן ברזל בגישה לארץ ישראל השלמה במשנת מרכז הרב. בכרוז זה הוא קובע נחרצות:

חטא ופשע מסירת קרקעותינו לידי גויים אינו אלא חולשה של חסרון דעת ואמונה ולא יותר – וזה לא לטובתם של ישראל אלא לרעתם ולכשלונם חלילה [...] אין שום צד היתר, לאיסור תורה זה של מסירת קרקעותינו לגויים, חס ושלום, לצמיתות ובהחלט, ולפיכך החיוב על כל אדם מישראל, ועל כל גדול תורה בישראל, על כל איש צבא בישראל, למנוע ולעכב את זה בכל אומץ ועוז, ומן השמים יסייעונו (שם: ט).

בכרוז אחר מאותו זמן, בשם "למען דעת", הוא מפתח ביתר הרחבה והעמקה את משנתו המתנגדת לכל ויתור טריטוריאלי:

כל הארץ הזאת היא שלנו בהחלט ואיננה ניתנת להימסר ממנה לאחרים כדבר ה' [...] לפיכך אחת ולתמיד הדברים ברורים ומוחלטים, כי אין כאן שום שטחים ערביים ואדמות ערביות, אלא אדמות ישראל, נחלות אבותינו הנצחיות, אשר אחרים באו ובנו עליהם, שלא ברשותנו ונוכחותנו. אנחנו מעולם לא עזבנו ולא נתקנו את נחלות אבותינו, ותמיד תמיד המשכנו כל קשרי תודעתנו איתן ולכן תקפה של מחאתנו הנמרצת כלפי ההחזקה האכזרית והמלאכותית שלהם בהן [...] וכן ידועים הדברים גם בתורות הערביות שבעל פה על שיבתנו באחרית הימים אל ארצנו נחלת אבותינו, וגם בספר הקוראן שלהם, ומאושרים הדברים גם בדברי חבר הלאומים אשר בסיום מלחמת שנת התרע"ד [מלחמת העולם הראשונה]. וכן היתה הודעתו של לוי ג'ורג' [ראש ממשלת אנגליה בזמן מלחמת העולם הראשונה, אשר שר החוץ שלו, הלורד בלפור, הוא שיצא בהצהרה הידועה], הנמצאת בידי, כי כל הארץ הזאת, לפי כל מלוא גבולותיה התנכיים, שייכת לשלטון עם ישראל [...] לא לקחנו מאת הערבים אשר ישבו בתוכה, בשממותה שום שלטון ממשלתי, שלא היה להם בה, אלא חזרנו לארצנו זאת בהתמוטטות השלטון הזר ששלט עליה באופן זמני, ובהסכמת והחלטת אומות העולם, אשר מתוך כך הארץ הזאת היתה בידיהם, אשר הודיעו בהתעלותם התרבותית את הודאת הכרתם בצדקת שייכות שלטוננו בארצנו זאת [...] גם הלא ידוע לכל כי לא גרשנו אותם מהתישבותם פה בארצנו זאת נחלת אבותינו [...] אלא שהם בעצמם, אם מתוך פחדנות והתבהלות מופרזת או מתוך המצאות תכניות פוליטיות של ניפוחי דברים מסולפים ועשיית "מחנות פליטים" למראה עיני העולם הסובב והרחוק, ברחו ועזבו כמה ממקומות ישוביהם כאן (שם: כ-כב).

הרב צבי יהודה בונה מצע שיטתי לעמדה שאין כל פסול בחזרה של עם ישראל למרחבי יהודה, שומרון ועזה ושארין הם בגדר "שטחים כבושים" כלל ועיקר, אלא שטחים משוחררים. נקודה זו חשובה ביותר לא רק לעצם תפיסת ארץ ישראל

השלמה של הרב צבי יהודה, אלא גם להבנת תפיסתו הציונית באשר לחוקיותו ולמוסריותו של מפעל השיבה לציון מתחילתו ועד לתוצאות מלחמת ששת הימים. לכך נודע משקל רב גם בסוגיית האי-ציות להחלטות ממשלה הנוגעות להחזרת שטחים של ארץ ישראל. גישתו מפתחת כלים רעיוניים התורמים ליישומה של ההלכה היהודית, על פי הפרשנות שהוא משתייך אליה, שלפיה יש חובת התנחלות בארץ ישראל תמיד ושברגע שנוצרה שליטה יהודית במרחבי ארץ ישראל השלמה, אסור לוותר על חלקים ממנה ולמסור אותם ללא יהודים. יתר על כן, גישתו מציגה דרך הקובעת שאין כל יסוד לטענה בינלאומית כלפי מדינת ישראל על פגיעה במוסר עקב אי-החזרת השטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים לערבים. גישתו נתמכת בכך שכבר בתחילת הדרך של המנדט הייתה הכרה בינלאומית בכך שכל חלקי ארץ ישראל יהיו ביום מן הימים חלק ממדינה יהודית, כיוון שעם ישראל שמר לאורך הדורות על זיקתו לארצו. השינוי בגישה הבינלאומית לכיוון של שלילה מוחלטת של התנחלות יהודית בחבלים אלו, הנתפסים כ"שטחים מוחזקים", אינו מחייב לדעת הרב צבי יהודה מבחינה מוסרית. טענתו זו חשובה ביותר גם להבנת התפיסות המציגות את ההתנגדות לפנינו התנחלות בעתיד לאור הנמקות דמוקרטיות ליברליות. עמדה זו עתידה להתפתח גם בקרב חלקים מציבור המתנחלים (כפי שנראה בעיקר בפרק השלישי שלהלן).

הדיון עד כה באשר לעיקרי השקפתו הציונית-דתית של הרב צבי יהודה קוק והשלכותיה על מאבקו בממשלת רבין אינו נוגע אלא בחלק מהתמונה. במאבקו של הרב צבי יהודה על ארץ ישראל השלמה, הן בסוגיית הקמת ההתנחלויות הן במאבק נגד ויתורים על חלקים מסיני, עולים שני היבטים פרטיקולריסטיים-קולקטיביסטיים פוליטיים בולטים:<sup>7</sup> הראשון, המאבק על דמותה של הדמוקרטיה היהודית כלפי חוץ, מול הערבים, על רקע הלחץ הבינלאומי, בעיקר האמריקני. השני, המאבק על דמותה של הדמוקרטיה היהודית כלפי פנים, מול ממשלת ישראל הנבחרת, בפרט בזמן שהיא נשענה על קולות ערביים. גישתו מתבססת על

7 בפרטיקולריזם כוונתנו להתייחסות שמבדילה ומבחינה באופן מהותי בין קבוצה אחת לשאר האנושות, ובהקשר שלנו – עם ישראל, ורואה בו עם נבחר, בעל מעמד, זכויות וחובות רוחניות נעלים יותר. בקולקטיביזם כוונתנו לראייה של כל העם כישות אחת, בלי להתייחס למעמד הפרטים בקבוצה.

תפיסה עקבית של "דמוקרטיה יהודית", שאינה תואמת את המקובל בדמוקרטיה ליברלית מערבית.

נפתח בהיבט הראשון, הבינלאומי. זיהוי הוויתורים לממשלת ארצות הברית עם כניעה לגויים נובע מעמדתו העקבית עוד מתחילת דרכו ובמיוחד מאז השואה בדבר "שלילת הגלות" והדגשת ההבדלה הברורה שבין יהודים ללא יהודים. במשנת הרב צבי יהודה בעניין הניגוד "יהודים-גויים" אי-אפשר לנתק בין המאבק על עתיד יהודה, שומרון ועזה לבין זרמי העומק הפרטיקולריסטיים-קולקטיביסטיים.

יסודות עמדה זו מופיעים כבר במאמר מוקדם של הרב צבי יהודה מ-1946 בכותרת "ובגויים לא יתחשב". במאמרו זה קובע הרב כי עיקר האחדות של עם ישראל, שהם "גוי אחד", הוא בארץ ישראל, אגב התנתקות מהגויים, אשר ההימצאות בקרבם בעידן הגלות ריסקה את עם ישראל לאברים נפרדים. בתקופת הגאולה, המתבטאת בגאולת הארץ ובשיבה אליה מהפזורה, מתבצע הניתוק ההכרחי מהגלות ומעולם הגויים באמצעות הדגשת נבדלותו של עם ישראל והמסרים המיוחדים שהוא מעביר לאנושות בדמות האמונה באל אחד והשלמות המוסרית והרוחנית שלו. בציטוט הבא מדבריו של הרצי"ה במאמרו זה עולים כבירור הדיקה של הגישה הלאומית הרומנטית האירופית של המאה התשע עשרה, המרגישה יסודות קולקטיביים אורגניים וטריטוריאליים (ההדגשות שלנו):

באמת כל עיקרה של התיחדותנו הישראלית היא בהבדלה שבין ישראל – לעמים, אשר מלך העולם [...] יצר לו עם לסיפור תהילתו [...] בתקופת מאתנו זאת, של "הקץ המגולה" [מונח מפתח שיהפוך לצייר מרכזי במשנתו המאוחרת של הרב צבי יהודה המבוסס על דברי הגמרא על התגלות הקץ של הגלות והגעת העידן המשיחי] כדבר ה' בפומביות המקפת של יישוב ארצנו עם שיבת בניה בונה לתוכה מתפוצות הגולה, הולכת ומתגלה, מתבלטת ומשתכללת, יותר ויותר צורת העם שלנו [...] מן הפיזור והפירוד אל הכינוס והקיבוץ. מן הריסוק האישיי הייחודיי אל האירגון החיוני הציבורי הכללי, אל מקומו של הגוי האחד, אל הקרקע של ממלכת כהונתו (קוק, תשכ"ז: 73-74).

הגלות מזוהה אם כן עם הפירוד והאינדיווידואליות, ואילו הגאולה מבטאת את האחדות הקולקטיבית הלאומית המשולבת בייחודו ובנבדלותו של עם ישראל מול שאר אומות העולם. לעמדה זו יש שורשים רבים במסורת היהודית בכלל ובמשנתו של המהר"ל מפרג (הלינגר וקראוס [בדפוס]). מוטיבים מרכזיים אלו במשנתו המאוחרת של הרב צבי יהודה מוצגים לראשונה בהירות במאמר מוקדם זה שלאחר מלחמת העולם השנייה, והוא מחברם לתאודיצאה של השואה מחד גיסא ולהסבר לתקומת עם ישראל בארצו מאידך גיסא. כפי שמציין רביצקי, הפרשנות המשיחית הדטרמיניסטית של הרב צבי יהודה, אשר נתנה להבנתו פשר לשואה, משכה את משנתו למחוזות פרטיקולריסטיים בהרבה ממשנתו המורכבת של אביו, הרב אברהם יצחק הכהן קוק. בה בעת היא התימרה להיות הפרשנות הבלעדית לכתבי האב (רביצקי, תשנ"ג: פרק ג). חוקרים נוספים מדברים על השפעת השואה על "שלילת הגלות" הקיצונית של הרב צבי יהודה ועל היחס השלילי כלפי העולם הלא יהודי (דון יחיא, תשס"ג (א), (ב); שוורץ, תשס"א (א): פרק 1; 1987, 1992; Don Yehiya).

ההתנגדות של הרב צבי יהודה לוותורים טריטוריאליים בשטחי ארץ ישראל (כולל סיני!) מבטאת את התנגדותו לכפייה חיצונית של הגויים, ועוד יותר את ההתנגדות לגלותיות יהודית מתבוללת (שר החוץ הנרי קיסינג'ר היהודי המתבולל, במונחי הרב צבי יהודה, הנשוי לגויה!) השואפת לפגוע בקודשי עם ישראל. במאמר מ-1976, שכותרתו "ולמשומדים ולמלשינים אל תהי תקנה" (מילים חריפות ביותר המתייחסות לכרכה בתפילת העמידה שתוקנה לאחר עליית הכת הנוצרית היהודית במאות הראשונה והשנייה לספירה), מזהה הרב צבי יהודה את הלחץ האמריקני ("הגויים") על ממשלת ישראל לוותורים טריטוריאליים עם תפקידו הדומיננטי של "מומר" יהודי ביצירת לחץ זה:

כי כתקומת דברו של רבון-העולם וקורא הדורות, וכהכרזה וההצהרה התקיפה של ארגון אומות העולם, ברוך השם שבנו הביתה [...] והננו מדינה עצמאית שלימה מיוחדת וחסונה, בהחלטה לא משועבדת ותלויה לחסד לאומים וחטאותיהם, אשר כחבלי תסבכותיהם הם קשורים בתפיסת עמדתנו וחזקתה במזרח תיכונונו זה, בשחרור עול הגויים מעל צוארנו. כרכורי הרמאות של המומר העוכר ישראל, ושל חולשת הממשלה הנסחבת לעת

עתה אתו, יעברו ויחלופו. בריאות עמים וארצנו תקיא אותו, ככל המומרים שבכל דורות הגלויות [...] ונצח ישראל ותקומתו יתרומם ויתנשא בתפארת עוזו (קוק [מלמד], תשנ"ה: מג-מד).

הרב צבי יהודה מזכה בקביעות את קיסניג'ר בכיטויים כגון "המומר בעל הגויה" ו"הבוגד בעם מולדתו" (קוק, תשמ"ז: סח-עב). אולם גם ממשלת ישראל היהודית הלא מומרת בעצם מוכנותה לוותר על שטחי ארץ ישראל השלמה – אין לציית לה, שהרי היא לא מפגינה ריבונות כי אם רפיון וחולשה גלותיים. כיוון זה שהחל בו הרב צבי יהודה יתעצם לימים במגמות האי-ציות לתהליך אוסלו.

נפנה כעת להיבט השני – עמדתו של הרצי"ה כלפי הדמוקרטיה והממשלה הדמוקרטית הנבחרת לאור תפיסת "הדמוקרטיה היהודית". ההגות הפוליטית האורתודוקסית המודרנית הצינונית מאז הרב ריינס, אבי "המזרחי" בתחילת המאה העשרים, מאופיינת בחלוקה לשני דגמים מרכזיים בשאלות של דמוקרטיה ועקרונות דמוקרטיים. הדגם הראשון מדגיש את דמותה המיוחדת של דמוקרטיה יהודית. הוא מעלה על נס את הכרעת הרוב היהודי ואת דמותו הרוחנית הייחודית של עם ישראל, והוא מחויב פחות לעקרונות דמוקרטיים ליברליים של דמוקרטיה מהותית כגון שוויון אזרחי, זכויות מיעוט ופולורליזם. לעומתו, הדגם השני, של יהדות דמוקרטית, קורא את המסורת ההלכתית היהודית דרך פריזמה דמוקרטית ליברלית וחותר לסינתזה מעמיקה יותר של יהדות דמוקרטית ליברלית (הלינגר, תשס"ב).

הרב צבי יהודה הוא מההוגים המשפיעים ביותר בעולם האורתודוקסי הצינוני אשר משתייך בכירור לדגם הראשון. שורש עמדתו כלפי ייחודיות הפוליטיקה היהודית נמצא כבר בדבריו מתחילת דרכו במאמר הראשון מפרי עטו, "על הפרק", שיצא לאור ב-1913 (בתחילת שנות העשרים לחייו). במאמר זה קובע הרב צבי יהודה:

פוליטיקה במונח הרגיל אין לנו במושגי חיינו, המדינה המאורגנת בתור "חברת אחריות גדולה" [על בסיס דברי אביו, הרב אברהם יצחק הכהן קוק (תשמ"ה: קצא) לא היתה מעולם אידיאלנו המדיני ולא ממשיותנו המדינית [...] לעולם לא יבטל מתוכנו הערך של

”ממלכת כוהנים וגוי קדוש”, שכבר רשם בנו את רשמיו העמוקים במהלך ההיסטוריה הכללית שלנו (קוק, תשכ”ז: 17).

כבר הרב קוק האב חתר לדגם תאולוגי פוליטי שלפיו המדינה היהודית, כשתקום, תהיה מושתתת על אדנים רוחניים שמכוחם תפתח פוליטיקה אחרת, לא אלימה ולא כוחנית, שלא כמו מה שמוכר לכולנו בהיסטוריה האנושית. הרב צבי יהודה המשיך להחזיק במודל הפוליטי-רוחני של אביו אף לאחר הקמת מדינת ישראל והפיכתה למציאות ממשית (רביצקי, תשנ”ג: פרק 3; Hellinger, 2008). הרב צבי יהודה פיתח, כאמור, עמדה ציונית דתית ”ממלכתית”. אולם דווקא לאורה הוא מגיע לעמדה המתנגדת להחלטות ”ממלכתיות” אורחיות (במובן החילוני הרפובליקני הבן-גוריוני של המונח), ועל פי פרשנותו שלו הן מנוגדות לממלכתיות רוחנית ראויה. בשיחה בשם ”פרק בהלכות כבוד מלכות ישראל”, בזמן ניסיונותיו של יצחק רבין להקים ממשלת מיעוט ב-1974, טוען הרב צבי יהודה כי עיקר התורה הוא קידוש ה’ וישראל הם נושאו בעולם, אך ”כשאין צבור ואין מלכות בישראל, זהו חילול השם היותר נורא. כשהציבוריות והממלכתיות הישראלית הם במצב של בריאות ותקינות, כשהמלכות קיימת כלפי חוץ, אז גם כלפי פנים מתגלה כבוד ה’ הגדול. כבוד ישראל שבמלכות ישראל וכבוד ה’ שבכל העניין האלוהי – זהו עניין אחד” (קוק [מלמד], תשנ”ה: עג). מלכות ישראל אפשרית, לפי הרצי”ה, רק כשהמדינה היא מדינה יהודית. בשיטת המשטר הישראלית הייצוגית על הממשלה המבטאת את המלכות לייצג רוב יהודי, ואם לא כן אין היא אלא ממשלת מיעוט המשקפת ממלכתיות חולה וחסרת לגיטימיות:

יש מקום לסדר דמוקרטי, בו הרוב מכריע, זאת אומרת רוב של יהודים. ממשלת מיעוט היא מין שחצנות כיתתית. חוצפה להחליט עם כוח המיעוט. אבל כאן יש קלקול יותר נורא: חילול השם. יש גויים שנמצאים כאן בתור מיעוטים, בחסות ממשלתנו ועכשיו נוצר מצב הפוך: ממשלה המורכבת מתוך צירוף קולות של ערבים. תפארת של ממשלה!?! בזוי כבוד ישראל! ממשלת מיעוט היא דבר לא נורמלי, שאין דומה לו בעולם כולו, מצב ש”הגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה מעלה” (שם: עד; ההדגשה שלנו).

עקרונות ריבונות העם והכרעת הרוב, שהם כה מרכזיים כעקרונות דמוקרטיים במשטר הדמוקרטי הליברלי המערבי, אינם רלוונטיים בדמוקרטיה היהודית נוסח הרב צבי יהודה, אלא אם כן הם מבטאים רוב יהודי.

הרב צבי יהודה אינו מקבל את דמות המדינה כפי שהיא עולה מהכרזת העצמאות. בעיניו, ממשלה שבה מיעוט אתני ערבי הוא חלק הכרחי מהרוב היא אנומליה. ברם דעה שכזו אין לה על מה לסמוך בהקשר הדמוקרטי המערבי. אף על פי כן בהקשר הישראלי עצם התפיסה שיש להימנע מהרכבת ממשלה שבה הערבים הם חלק מהרוב היא נחלת רבים וטובים בציבור היהודי, ואולי אף הרוב – דתיים וחילונים, תומכי מפלגות ימין ועמיתיהם תומכי המפלגות מרכז-שמאל. הסיבה לכך ברורה: החשש שבהחלטות הרות גורל על עתידה של מדינת ישראל יצביעו הנציגים הערבים נגד האינטרס היהודי. אולם הרב צבי יהודה הולך למקומות רחוקים יותר, אם כי גם להם יש תומכים לא מועטים במחנה הימין הישראלי. לפי הרצ"ה אין לגיטימציה כלל לממשלה כזאת. ושוב חוזרים אנו ליסודות היהודיים הרוחניים הראויים כבסיס למדינת ישראל בימינו על פי משנתו. לדעתו, החלטות פוליטיות המקובלות כלגיטימיות במסגרת מדינה מערבית לא יהודית הן ביטוי לפוליטיקה ארצית. אולם הפוליטיקה היהודית שונה בתכלית, שכן היא פוליטיקה שמימית: "איננו מתעסקים כאן בפוליטיקה במובנה המצומצם, אלא בהלכות מלכות ה'" (שם: שם). פוליטיקה שמימית נוסח הרב צבי יהודה אינה יכולה להתבסס על ציבור לא יהודי, שהרי כל מהותה היא ביטוי הסגוליות הלאומית היהודית המחברת בין שמים לארץ. "הפוליטיקה היהודית" חוברת אפוא ל"דמוקרטיה היהודית". לשתיהן אין מכנה משותף עם פוליטיקה ועם דמוקרטיה מקובלות בעולם הרגיל, הארצי, הלא אידאלי. תוצאה נוספת של תפיסת הפוליטיקה האידאלית נוסח הרצ"ה היא חובת הרבנים להתערב בפוליטיקה, בניגוד לעמדות ליברליות מקובלות במערב. לפנינו עמדה ברורה, המשלבת את שני ההיבטים שבהם אנו דנים במשנת הרב צבי יהודה: הניגוד החד בין יהודים ללא יהודים והייחודיות של הפוליטיקה והדמוקרטיה היהודית. וכך הוא קובע:

יש טוענים שאין לרבנים להתערב בפוליטיקה. איננו עוסקים כאן בפוליטיקה במובן הקטן, אלא בהלכות קידוש השם, בענין האלהי שמתגלה על הבסיס המוצק של התכונות מלכות ישראל. ברגע



שמתמעטת המלכות, פורץ חילול השם. הנוסח הזה, שאין לרבנים מה להתערב בפוליטיקה הוא נוסח נוצרי. הממלכתיות הישראלית מקבלת את ערכה האמתי ואת תכנה האמתי ממקור הקודש. כי מלכות ישראל מאוגדת עם מלכות כל העולמים כולם. דברים אלו פשוטים וברורים. הם אינם ברורים למי שחי בעולם של פירודים (שם: עה).

אין ספק שהרב צבי יהודה צועד על קרקע יציבה ביותר בהשקפתו שהמסורת הפוליטית היהודית אינה מפרידה בין דת למדינה ושהיא מציגה דגם שבו גם סוגיות פוליטיות נתפסות כסוגיות בעלות ממד דתי. הרב צבי יהודה צודק גם מבחינה היסטורית בכך שתפיסות ההפרדה בין דת למדינה צמחו משורשים נוצריים, בעיקר פרוטסטנטיים. ובכל זאת, מתוך השיח היהודי במרוצת הדורות ניתן גם לפתח גישה שיש מקום להחלטות פוליטיות אוטונומיות של מנהיגי ציבור בשאלות של הנהגת הציבור, גם אם הן אינן תואמות את הפסיקה הרגילה. העמדה החד־משמעית של הרב צבי יהודה – שהפוליטיקה היהודית השמימית מחייבת התערבות של רבנים בסוגיות ציבוריות – מכילה בתוכה את כל היסודות התאולוגיים הפוליטיים של עולם ישיבת מרכז הרב: יניקת האידיאה הלאומית היהודית מהאידיאה האלוהית האחדותית; ההבדל בין ההרמוניה בעידן הגאולה לבין הפירוד הגלותי, השואב מעולם הפירוד של הגויים; וזיהוי הלאומיות הרוחנית היהודית עם תפיסה ממלכתית של מדינת ישראל. לדעת הרצי"ה, לדמוקרטיה הישראלית יש ביסודה ממד תאולוגי, שהרי החלטות פוליטיות חשובות בשאלות קיומיות נוגעות למלכות שמים. לפיכך דווקא רבנים מיטיבים להבין בהן (בלפר, תשס"ד: פרק 7). אפשר להגיע מעמדות אלו למסקנות אנטי־דמוקרטיות ואנטי־ליברליות מרחיקות לכת. במשנתו של הרב צבי יהודה, עם זאת, הן מתבטאות בנושא אחד בלבד – עליונות המסורת הדתית, על פי פרשנותה נוסח הרב צבי יהודה, על המשטר הדמוקרטי הליברלי בסוגיית יישוב ארץ ישראל.

בנקודה זו שוב חוזרת התבססותו של הרב צבי יהודה על דברי הרמב"ן, שהזכרנו לעיל, שמהם למד את חשיבותה המרכזית של מצוות יישוב ארץ ישראל גם לפני הגעת המשיח. כעת בא הרב צבי יהודה והופך את דברי הרמב"ן למקור להשקפתו המנגידה בין הציות לצו האל באשר למצוות כיבוש הארץ ואי־מסירת

שטחים ממנה לבין הציית לממשלה המוכנה לוותר על שטחים אלו. מסקנתו היא חד־משמעית: הצייווי התורני, כפי שהוא מפרש אותו, נעלה על הצורך לציית להחלטות הממשלה הדמוקרטית הנבחרת. לאור משנתו הממלכתית הרואה במדינה, בחוקיה ובמוסדותיה אלמנטים מקודשים, בעלי ערך דתי עמוק, מדובר כאן גם במתח פנים־הלכתי בין המצווה לציית לממשלה נבחרת בישראל לבין המצווה העליונה אף יותר של יישוב ארץ ישראל. הרב צבי יהודה פותח כאן מסלול, שבעקבותיו ילכו רבנים ציונים־דתיים נוספים בעתיד, של שילוב יצירתי בין הרמב"ן, הסובר שיישוב ארץ ישראל הוא מצווה מהתורה לדורות, לבין הרמב"ם – הקובע שאסור לציית לגזרת השלטון אם זו באה לעקור את ההלכה. כך למשל, בשיחה בישיבת מרכז הרב ביום העצמאות תשל"ד (1974), שכותרתה "עם ישראל קום וחייה", קבע הרב צבי יהודה (ההדגשה שלנו):

החיוב של "והורשתם את הארץ וישבתם בה" שהארץ תהיה בידנו "ולא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות" כלשון קודשו הברורה של הרמב"ן, מצות עשה דאורייתא, ברורה ומוחלטת, כלל ישראלית, שעל הארץ הזאת, לכל גבולותיה, אנו מחויבים במסירות נפש. כשמגיע מצב של כפיה, אם תהיה מצד הגויים, או אילו, חלילה, מצד יהודים, בגלל שבושי פוליטיקה ושבושי דעות – כולנו מחויבים ליהרג ולא לעבור! על יהודה ושומרון, על רמת הגולן – זה לא ילך בלי מלחמה. מישהו שאל אותי אם ברצוני לעשות "מלחמת אחים". אני לא אכנס לטרמינולוגיה ולא אקרא שמות איך ייקרא דבר זה, אבל זו עובדה: זה לא ילך, זה לא יעבור בלי מלחמה! על גופותינו ועל איברינו! כולנו! לא הגויים יצליחו בזה ולא סיבוכים פוליטיים משלנו בשום אופן שבעולם!

הגבולות, הקילומטרים האלו שלנו, מקודשים בקדושה אלוהית, ואין בידינו, בשום אופן שבעולם, אפשרות של ויתורים עליהם. מלבד זאת צריך לזכור את הדבר הפשוט שהקילומטרים האלו שאנו נמצאים בתוכם עכשיו, אינם רק שלנו; אנחנו נציגים קטנים, נציגים של עם ישראל, של כלל ישראל. הארץ הזאת שייכת לא רק לשלשה מיליוני היהודים שנמצאים פה, כי אם לא פחות מזה –

לכל מיליוני היהודים שברוסיה ושבאמריקה ושבועולם כולו. אין כל רשות להעלות על הדעת – אנחנו לא קיבלנו מהם יפוי כוח משפטי לוותר על הקרקעות האלה, בשום אופן שבועולם! זו מצות עשה דאורייתא – יהרג ואל יעבור – ושום חשבונות וסיכוכים פוליטיים, שום סידורי ממשלה ושום ביטויי שרים שלנו לא ישנו ולא יועילו בזה” (קוק [מלמד], תשנ”ה: כה-כו).

טקסט זה של הרב צבי יהודה הפך לאחד המצוטטים והמשפיעים ביותר על רבים בציונות הדתית בתקופת תהליך אוסלו ובתקופת ההתנתקות. נעמוד ביתר פירוט על נקודות אחדות העולות ממנו.

א. העליונות הברורה של הציווי הדתי על החלטות ממשלה דמוקרטית נבחרת בסוגיית יישוב ארץ ישראל. יישוב ארץ ישראל הוא, לשיטתו של הרב צבי יהודה, היסוד המכונן של הישות היהודית הריבונית בארץ ישראל. לפיכך אין לגיטימציה לשום ממשלה לפנות שטחים הנמצאים בשליטת מדינת ישראל. בטקסט שלפנינו לא עולה העמדה של כל ציווי דתי אחר (כגון פיקוח נפש) כנגד איסור ויתור על שטחי ארץ ישראל. גם לא עולה מהטקסט הזה כל צורך בדיון מורכב שכולל איזונים שבין צווים הלכתיים שונים ואשר יכול להביא למסקנות אחרות.

ב. אסור להיכנע ללחץ בינלאומי בשאלות אלו. שיקולים כגון פוליטיקה ריאלית אינם רלוונטיים כלל. המחויבות היא רק לאידאלים התורניים. הרב צבי יהודה לא מתייחס בטקסט הזה לאפשרות הקיימת בהלכה של מתן מקום לשיקולים ריאליים (“וחי בהם”) כחלק מקביעת המסקנה ההלכתית המעשית.

ג. אם ממשלה מסכימה מרצונה לוותר על שטחים בארץ ישראל, היא אומרת בכך שרעתה השתבשה (“שבושי פוליטיקה” ו“שבושי דעות”). הרצי”ה אינו מוכן לקבל כל פרשנות שונה משלו כלגיטימית. זו גישה אנטי-פלורליסטית מובהקת, המבוססת על העמדה שיש רק אמת אחת ושהיא גלויה לעיניו של הרב צבי יהודה.

ד. כל החלטה על עתיד גבולות מדינת ישראל צריכה להתקבל בידי כל העם היהודי לדורותיו. קרי, לא יכולה להתקבל החלטה שכזו. הסיבה לכך היא שהערכים אזרחי ישראל אינם חלק מהריבונות הישראלית, ולא זו בלבד

אלא שגם הרוב היהודי בארץ אינו אלא נציג של יהדות העולם כולו, לדורותיו. בדברים שפרסם ב"ד בחשוון תשל"ו (נובמבר 1976) הוא הדגיש שמשאל עם אינו רלוונטי לדיון בסוגיות יסוד של גבולות הארץ, שהרי –

הארץ הזאת, לכל מרחבי גבולותיה, כולה שייכת לכל עם ישראל כולו, לכל בני ובנות ישראל, בכל מקום שהם [...] אנחנו מיליוני היהודים הנמצאים כאן הננו נציגים שליחים של העם הזה, הננו חלק חשוב של העם הזה, ולא רובו שככולו. הממשלה של שטחי הארץ הזאת ושלנו היושבים בה איננה הממשלה של עם ישראל כולו, לא של חלקו החשוב הזה ושל היושבים בה בארצנו זאת. אנחנו הנציגים השליחים של עמנו בשוכנו ציונה, ואין לנו כל זכות וכוח משפטי והיסטורי בשם עם ישראל לכל סידורים קבועים בבעלות חלקי ארצנו זאת (שם: מד-מה).

זו כמובן השקפת עולם הסותרת את עצם הרעיון של אזרחות דמוקרטית במדינה מודרנית מערבית, וכן את עקרונות ריבונות העם והכרעת הרוב כמבטאים את יסודות המשטר הדמוקרטי במערב. שוב, ראוי לזכור שהרב צבי יהודה מציג עיקרון זה רק בנושא של יישוב ארץ ישראל ואינו מתייחס לשאלות ציבוריות כגון ניהול המדינה בדרך מוסרית או דמות השבת בפרהסייה של מדינת ישראל. יש שיטענו שיש כאן חוסר עקיבות מצדו.

**השורה התחתונה: אם ממשלה פועלת בדרך הנתפסת כמרד במסורת היהודית הדתית, בקודש הקודשים של הזהות היהודית הממלכתית – הלוא הוא על פי הרב צבי יהודה, יישוב ארץ ישראל – היא מאבדת את זכות קיומה.** במקרה כזה יכול ציבור דתי, קטן ככל שיהיה, לקום נגד הממשלה ולהיאבק בה, לא מתוך הנמקות דמוקרטיות אוניברסליות אלא מכוח השקפת עולם דתית פרטיקולריסטית, אף כי אין מדובר כאן בקריאה לשבירת עצם המסגרת הדמוקרטית.

קריאת דבריו הבוטים של הרב צבי יהודה יכולה להעלות את התמיהה אם אכן התכוון למלחמת אחים אלימה. תלמידיו המובהקים היו משוכנעים שלא. ואכן, היכרות עם מכלול השקפתו מצדיקה, לדעתנו, פרשנות כזאת. יש לזכור כי גם הרב צבי יהודה עצמו, כשנאלץ להתפנות מסבסטיה, ירד ללא כל מאבק.

אולם יש שסברו שהרב התכוון לאי-ציות לא אלים נרחב. בסוגיה מרכזית זו נעסוק רבות בפרק השלישי שלהלן. בשלב זה רק נציין כי על כך חלוקים למשל רבני היישובים בית אל א' וב', הרב שלמה אבינר והרב זלמן מלמד. בעוד הרב אבינר מציג עמדה שיטתית נגד אי-ציות כפי שנראה בהמשך, הרב זלמן מלמד רואה בדברי רבו הצדקה ברורה לאי-ציות לחוק המדינה הסותר את הפרשנות הדתית הראויה (במאמרו "מלחמתו של רבנו למען שלמות הארץ ושלמות השלטון היהודי בה"):

לאיזו מלחמה התכוון הרב כשאמר "על יהודה ושומרון תהיה מלחמה"? [...] לעניות דעתי, מתוך הכרת דרכו הכללית של הרב, נראה לי שהוא [...] כן התכוון שאסור בשום פנים ואופן לסייע לנסיגה ולטול בה חלק וכל פקודה להסוג או לפנות יישובים היא פקודה בלתי חוקית בעליל, בהיותה מנוגדת לתורה, למוסר ולצדק, ואסור לקיים אותה וצריך להאבק בכל הדרכים הצבוריות עד להכרזת מרי אזרחי לא אלים. את כל זה נראה לעניות דעתי שאפשר כן להסיק למעשה מעקרונותיו של רבנו. שמא תאמר: דרך זו מהווה סכנה לקיומו של צה"ל, סכנה לקיומו של המשטר התקין בישראל, שהוא בכת עינינו? לא כן [...] על פקודה בלתי חוקית בעליל לא רק שרשאים לעבור, אלא חייבים לעבור. סירוב פקודה, כאשר זו מנוגדת לתורה, לערכים, למצפון וליושר, שומר שהצבא לא יסתאב, ולא יהפך למסגרת בעלת משמעות עיוורת, חסרת תוכן וערכים (קוק [מלמד], תשנ"ה: פב).

ואכן כפי שנראה בפרקים הבאים, הרב זלמן מלמד היה ממובילי מגמת האי-ציות בהתנגדות לווייתורים טריטוריאליים של ממשלות נבחרות בתקופת הסכם אוסלו ובתקופת ההתנתקות. בכך הוא ביטא את מרכזיות השפעתו של הרב צבי יהודה לא רק על מגמות של אי-ציות בציונות הדתית בימיו, אלא גם עשרות שנים לאחר פטירתו ב-1982. זאת ועוד, הרב מלמד נוטל מתורת רבו הרצי"ה גם את ההשקפה שאי-ציות איננו צריך להישאר בדל"ת אמותיו של החייל או השוטר כסרבנות מצפונית (בדומה להגדרתו של רולס), שכן לא מדובר בצו מצפוני שמונע ממנו לעשות עוול, כי אם באחריות אזרחית, באי-ציות אזרחי (לפי רולס)

או בסרבנות אקטיבית (לפי דבורקין). מטרת הסרבן כאן היא לשנות ולשפר את המדינה ואת הצבא. את המטרה הזאת מממשים באמצעות סירוב פומבי ורב השפעה ככל האפשר.

#### ד. המאבק בפינוי ימית (1978-1982)

שלב חדש במאבק נגד הממשלה בנושא של ויתורים טריטוריאליים היה לאחר החתימה על הסכמי קמפ דייוויד, שכללו נסיגה ישראלית מכל סיני ופינוי כל חבל ימית. בינואר 1978, בעקבות ביקור נשיא מצרים אנואר סאדאת בישראל, ניתן פומבי לתכניתו של ראש הממשלה מנחם בגין לחתום על הסכם שלום שיכלול גם ויתור על סיני. בעקבות זאת אמר הרב צבי יהודה, מתוך התייחסות לפסוק "ה' עוז לעמו יתן, ה' יברך את עמו בשלום" (תהילים כט, יא), כי –

רק מתוך כך אשר עוז לעמו יתן מתוך כך יברכנו בשלום. ולפיכך דברי שלום אשר לא מתוך העוז הניתן אל עמו, בתעצומות אמיתת אמונתו דעתו וחכמת קדשו, הם של שלום קטיעא וקטוע, לא שלם ולא אמיתי ואין בו ממשלות של קיימא לדורות, אלא חרפת דורות. ועל כך נצטוינו לא להיות אחרי רבים לדעות, והרעה הגדולה ביותר היא הרפיון בתודעת שייכות הנצח של כלל מקהלות ישראל וארץ כולה כתורה וכהלכתה (שם: מט).

כמה ימים מאוחר יותר כתב הרב צבי יהודה:

סיני, וכל אשר לו, היא ארץ ישראל. ואיסור-תורה חמור ומוחלט הוא להפקיר מה שהוא ממנה לרשות נכרים, חלילה. וה"אוטונומיה" לנכרים תושבים של אדמות יהודה ושומרון, שהן ארץ-ישראל כמו תל-אביב, היא אנטומיה בגופנו בחיוניותנו בארץ-חיינו. ושומר-ישראל יגוננו ויצילנו מכל חרפת-הדורות הזאת של בלבולי-דברי "שלום" שקר ויבטיחנו במתנת עוזו שלום-אמת הקיים לעד בארצו שעומדת לעולם (קוק, תשמ"ז: סעיף קמ).

הסכמי קמפ דייוויד בספטמבר 1978 והסכם השלום עם מצרים במרץ 1979 כללו נסיגה מלאה מכל סיני ופינוי ההתיישבות מצפון סיני ודרום סיני (שישה עשר יישובים שרובם בחבל ימית, בכללם העיר ימית). בהסכמים נקבע כי הנסיגה תושלם עד אפריל 1982. בבחירות 1981 זכו מתנגדי ההסכמים – שהתגבשו במסגרת מפלגת התחיה, שחבריה היו חברי כנסת לשעבר מהליכוד ומנהיגים מתנועת גוש אמונים – בשלושה מנדטים בלבד. עקב כך טענו דוברי הממשלה כי הציבור הביע בהמוניו תמיכה בהסכמים. קשה להפריז בחשיבות השפעת עובדה זו על הרב צבי יהודה ורוב תלמידיו בעלי הגישה ה"ממלכתית". בכך ניתן לתלות את מיעוט התבטאויותיו בעקבות הסכמי קמפ דייוויד לעומת ריבוי הצהרותיו הבוטות באשר להסדרי הביניים, אף על פי שהסדרים אלו היו בעייתיים פחות. בזמן המאבק על ימית אמר הרב צבי יהודה "העם לא איתנו" (סגל, תשנ"ט: 40). לפי שלמה פישר, הרב צבי יהודה סבר בתחילה כי רצון העם תואם את "הרצון הכללי" (במנחי ז'אן ז'אק רוסו) של יישוב ארץ ישראל השלמה, ואילו כעת הבין כי לא כך המצב (Fisher, 2007: 322–325). כפי שטענו לעיל, הרב צבי יהודה מעולם לא תמך בתפיסה מהפכנית של מיעוט אליטיסטי אוונגרדי, הכופה את רצונו על התהליכים ההיסטוריים ועל רצון העם. האי-ציות שאותו קידם לא היה בדמות המרי המהפכני שעליו דיבר יוסף רוז, כי אם מאמץ פנים-לאומי, שלא באמצעות שבירת מסגרות המדינה והמשטר, להטות את הממשלה והכנסת בנושא מסוים.

בכך בא לידי ביטוי לראשונה האיזון התאולוגי-נורמטיבי, שעליו אנו עומדים לאורך הספר, שמנע, לכל הפחות בבית מדרשו של הרצי"ה – גם בקרב המתנגדים הגדולים ביותר לנסיגה מחבל סיני – את המחאה המוחלטת שיכולה לאפיין מאבקים עקרוניים שמתלווה אליהם תחושה של אובדן הפוטנציאל המשיחי. הרצי"ה עצמו ראה במצוות יישוב ארץ ישראל מצווה בעלת ערך לאומי. עם זאת, וכשיטת הרמב"ן שאותה שינן שוב ושוב באוזני תלמידיו, גם הפרט מחויב במצוות העלייה לארץ וההתיישבות בה. אולם כאן אנו מוצאים התנגשות חזיתית בין הערך של ההתיישבות הפרטית לבין הערך, שהרצי"ה מכריע שהוא נעלה יותר, של קיום מדינה ריבונית בארץ ישראל. במקרה כזה – ודווקא בגלל הערך הדתי של מדינת ישראל כמייצגת העם היהודי, כשליחתו וכמגשימה את עולם המצוות הציבוריות שמוטלות עליו – מכריע הרצי"ה לטובת שיתוף הפעולה עם המדינה. לימים התברר שהכרעה זו הייתה קשה לכמה מתלמידיו (על הסיבות לכך ראו בהמשך).

לפי פרשנות זו ייתכן שלא הייתה כאן הכרעה ברורה שרצון העם איננו עולה בקנה אחד עם הרצון הכללי, ובהמשך הבינו מקצת מתלמידיו ש"העם" – אותה ישות אמורפית שמרבים לייחס לה השקפות עולם, דעות ורצונות – אכן רוצה ברצון הכללי, אולם הממשלה, שאמנם נבחרה ברצון העם אך אין היא משקפת את רצונו, היא שפועלת נגד הרצון הכללי. אף על פי כן נמנע הרצי"ה מ"לשבור את הכלים" והציג ויתור שיש בו משום כניעה למסגרת המדינית שאין לה תחליף (ופחות לרצון המעשי של העם).

בשלהי 1981 קמה, בידי חילונים ודתיים, התנועה לעצירת הנסיגה מסיני. בראש התנועה עמד אורי אליצור, שכחברים מרכזיים אחרים בתנועה היה מאנשי גוש אמונים. אנשי התנועה הדגישו את הממד הלאומי במאבקם נגד הנסיגה ופינוי היישובים, אולם למעשה רוב המשתתפים במאבק הציבורי היו דתיים לאומיים. בייחוד בולט היה החלק של תנועת גוש אמונים במאבק זה, חרף העובדה שרוב המתיישבים בחבל ימית היו חילונים שהשקפת עולמם הייתה רחוקה מרחק רב מזו של המחנה הדתי לאומי. התנועה פעלה בכמה וכמה דרכים: ניסיונות שכנוע של חברי כנסת, מאבק על דעת הקהל, הקמת התיישבות חדשה בחבל ימית בידי חברי התנועה ועוד. לכל אלה התלווה ממד דתי מובהק של מתן שיעורי תורה, תפילות המוניות וכדומה. ישיבות אחדות, או חלקים שלהן, פעלו גם הן בחבל ימית בשלבים אלו.

המאבק בין ממשלת הליכוד בראשות מנחם בגין לבין מנהיגות גוש אמונים, שהלך והתפתח בסוגיית הנסיגה מסיני, חשף את הניגוד העמוק בסוגיית המחויבות לארץ ישראל שבין השיח של הימין הלא דתי מבית מדרשו של הליכוד לבין השיח הציוני-דתי. בעוד אנשי הימין הלא דתי הדגישו תמיד את מאפייני הריבונות הלאומית, אנשי הציונות הדתית התבססו בראש ובראשונה על תאולוגיה פוליטית דתית, העומדת בבסיס הריבונות הממלכתית (נאור, תשס"א: 285).

לקראת סוף תקופת המאבק נגד הפינוי מסיני מנתה התנועה לעצירת הנסיגה מסיני כאלף איש, שהיו נצורים בחבל ימית, וזכתה לתמיכה של מאות אוהדים מחוץ לחבל. חברי התנועה ראו את עצמם כאוונגרד הלוחם למען כלל עם ישראל, אולם למעשה הם לא קיבלו תמיכה ציבורית נרחבת (ארן, 1985). על פי גרעון ארן, ככל שהמחאה הלכה והתעצמה, כך גבר גם הממד הדתי-מיסטי בהנמקות למאבק. ארן טוען כי חבל ימית נתפס כחלק מארץ ישראל השלמה, ולא זו בלבד אלא שהוא אף "נתקדש על ידי דתיי התנועה ואיבד כך



את ממשותו המקורית. השטח הפך ממציאות ארצית למהות רוחנית עליונה" (שם: 42). המאבק בממשלה ובצבא (שגונה על נכונותו לפנות מתיישבים מימית) נתפס כסוג של קידוש השם שיביא לשינוי קוסמי (שם). הפער בין אנשי הציונות הדתית, שלחמו נגד הנסיגה, לבין המתיישבים החילונים כחבל ימית (כ-5,300 איש), שמתוכם רק כשבעים מתיישבים מבוגרים הביעו נכונות להיאבק (סגל, תשנ"ט: 23), בולט ביותר. המגמה השלטת בקרב המתיישבים הייתה שיש להגיע להסכמים עם הממשלה, שהתבטאו בהמשך בפיצויים נדיבים ביותר. פיצויים אלו גרמו לרבים בציבור לחשוב כי המתיישבים בסיני התנהגו כסוחרים ממולחים. מיותר לומר שדעה זו פגעה קשות במתיישבים רבים, שלא אחת עקירתם מסיני לוותה בטראומות קשות ומתמשכות. לעומתם, על פי ארן (1985: 9) –

התנועה לעצירת הנסיגה נאבקה בעצם על הגדרת הזהות הישראלית, זו הנפתחת ומיטלטלת בין קוטב היהדות הדתית מסורתית, מכאן, לבין קוטב הציונות החילונית והמודרנית, מכאן [...] מיסודה היא נגזרת של תודעה תיאולוגית מקורית הניזונה מחוויית התעוררות רוחנית אמיתית. מהותה האמונית של התנועה לעצירת הנסיגה ניכרת למעשה בכל מאפייני המבנה והתפקוד שלה, ומייחדת אותה כתנועה חברתית. במוכן מסויים לפנינו תנועה דתית.

ניתן עם זאת להציג עמדה אחרת שלפיה המאבק על סיני היה הרבה יותר מעשי ונועד להיות סוג של בלם מפני פינוי עתידי של שטחים ביש"ע. טיעון זה חזר לימים גם במאבק נגד עקירת גוש קטיף. על כל פנים, במאבק נגד הנסיגה מסיני היה ממד בולט של אי-ציאות אזרחי, שהתבטא למשל בחדירות הלא חוקיות של תומכי התנועה בכלל ובני ישיבות ציונים-דתיים בפרט לאזור. מגמה זו הגיעה לשיאה במבצע "עזרה למתנגדי הנסיגה", שבו יצאו בני נוער ופעילים במשך כמה ערבים רצופים משטח ההתארגנות בכפר מימון והגיעו לחבל ימית (ויסמן, תש"ן: 271-272). כמו כן נשמעו הצהרות רבות על הצורך שלא לציית להחלטות הממשלה כשתגיע שעת הפינוי. היה זה מאבק נגד החלטות של ממשלה נבחרת באישור חוצה גושים מפלגתיים בכנסת.

האי-ציות לא היה הצעד היחיד שננקט. היו גם שהחלו באגירת מזון, בהכנת כלובי ברזל, באיומים ברורים בפעילות אלימה נגד החיילים המשולבים בפינוי ובמעשי פגיעה אישית, עד כדי התאבדות קולקטיבית. כל אלו נבעו בעיקר ממניעים דתיים רדיקליים שחברו למניעים ציוניים וביטחוניים, ולכסף – גם מטיעונים מוסריים אנושיים בעניין הבעייתיות שבעקירת אנשים מביתם הגם שנבנה כדין ובהוראת הממשלה.

בשנת 1981 התקיימו דיונים רבים בין ראשי גוש אמונים בשאלת צורת הפעולה שיש לנקוט נגד הממשלה. חנן פורת הצהיר: "אין להחלטה לעקור ישובים בישראל כל תוקף מוסרי. נתנגד לביצועה בכל תוקף. אני פותח בזאת מבצע החתמה המוני על עצומה, שכל חותמיה יתחייבו להגן על היישובים בסיני כשייקראו לכך" (סגל, 1987: 41). ככל שהתקרב מועד הפינוי גברה המגמה המיליטנטית, לא רק ברמת השטח אלא גם בקרב אחדים ממנהיגי התנועה. כפי שהודה לימים ראש התנועה, אורי אליצור, הוא עצמו החל לחשוב כי המאבק לעצירת הנסיגה ראוי למסירות נפש (סגל, תשנ"ט: 244). הרב משה לוינגר אף הפליג למחוזות רטוריים של תמיכה בהתאבדות של יחידים, בכללם הוא עצמו, אך הואיל לציין כי הוא מקבל בלא סייג את מרותם של הרבנים שפירא ואליהו, שהתנגדו לפעולות ממיין זה. היו גם שהצהירו על נכונותם לפעול באלימות נגד הצבא. כנגדם עמדו הרבנים צבי ישראל טאו ואברהם יהושע צוקרמן, מבכירי רבני מרכז הרב, שלא התירו שום אלימות (סגל, 1987: 121-132).

ככינוס שהתקיים בפברואר 1982 התגלע ויכוח בין שתי גישות מרכזיות. שתייהן שאבו השראה ממשנתו של הרב צבי יהודה קוק, אשר כפי שהראינו היו בה בעת ובעונה אחת מגמה ממלכתית ומגמת אי-ציות. את מגמת האי-ציות הוביל רבה של ימית, הרב ישראל אריאל, והיא כללה קריאה להתיישבות נרחבת של רבים, שיגיעו לימית בניגוד להחלטות הממשלה. לעומתו הרב יהושע צוקרמן ממרכז הרב הוביל גישה מתונה יותר שלפיה אין טעם לפעול נגד הממשלה. רבנים אחרים מעולם מרכז הרב, כגון הרבנים יגאל קמינצקי ומשה בלייכר, שהיו רבנים בפתחת ימית באותו זמן, כמו גם אחיו הגדול של הרב ישראל אריאל, הרב יעקב אריאל, ראש ישיבת ימית, תמכו כולם בקו המתון (ויסמן, תש"ן: 266-269).

בכנס הרבנים שהתקיים בימית בט' בניסן תשמ"ב (אפריל 1982) פורסמה "דעת תורה" בידי רבנים בולטים ומובילים של הצינונות הדתית, ובהם הרבנים משה צבי נריה, חיים דרוקמן, אליעזר ולרמן, דב ליאור, יעקב אריאל, ישראל אריאל, דניאל שילה, דב ביגון וחנן פורת. בין השאר נכתב בה כך:

ניתוק חלק מארץ ישראל ומסירתו לידי זרים – זו עבירה חמורה ביותר, ועקירת ישובי יהודים – גזירה נוראה היא ואין להשלים אתה. הנסיגה מחבל ימית והריסת ישוביו הפורחים, עלולות לקרב את מלחמת הדמים שאויבינו מכינים אותה ואף מכריזים עליה, ומסכנות את חיילי צה"ל. הפקודה להוציא את שטח ימית ממדינת ישראל ולעקור את ישובי החבל – היא איפוא בלתי חוקית ובלתי מוסרית. הציבור היהודי הגר בימית יאבק בכל כוחו על אחיזתו באדמת הקודש, אדמת ארץ ישראל ולא יזוז ממקומו בשום פנים [...] בעמידתנו האיתנה והנחרצה הננו מחזקים את מדינת ישראל ושומרים על שלומנו של צה"ל ורוחו, וישועת ה' תשגבנו ותאמצנו (בדיחי, תשס"ה: 377-378).

ניתוח השפה של דעת התורה הרבנית הזאת מלמד שלצורך המאבק במדיניות הממשלה משולבות הנמקות דתיות ("עבירה חמורה ביותר", "אדמת הקודש") עם הנמקות ביטחוניות ("עלולות לקרב את מלחמת הדמים ומסכנות את חיילי צה"ל) והנמקות מוסריות ("הריסת ישוביו הפורחים [...] בלתי חוקית ובלתי מוסרית"). לימים יחזרו הנמקות דומות בטיעונים לאי־ציאות במחנה הצינוני־דתי. עם זאת דומה כי הטון העיקרי הוא זה של השפה הדתית. כפי שנראה בהמשך, בפניו השני והקשה יותר – מגוש קטיף (שחלק ממפוני ימית עברו אליו), עשרים ושלוש שנים אחר כך – ההדגשים השתנו במידה רבה.

מקרב אלו שדגלו בעמדת האי־ציאות לממשלת ישראל בהחלטה על פינוי ימית נשמעה גם הקריאה לאי־ציאות של חיילי צה"ל לפקודות הפינוי. בהפגנה נגד מחסומים שהקים הצבא בחבל ימית, שהתקיימה בה' באדר תשמ"ב (מרץ 1982), שבה ענדו מקצת המפגינים טלאי צהוב, פנה רבה של ימית, הרב ישראל אריאל, לחיילים ואמר:

הפרו פקודה! אין לכן תמותה זכות מוסרית לצוות על חיילים יהודים לפנות מתיישבים יהודים מאדמת הקודש [...] אנו לא נרים יד עליכם חלילה, בשום אופן, בשום צורה, בשום מיקרה, בשום מקום. ובגלל זה, אני אומר לכם: הפרו את הפקודות. אימרו למפקדיכם שאינכם יכולים לעסוק בעבודה זו, כי אין זה בנפשכם (ויסמן, תש"ז: 263).

בגין אמירות אלה נעצר הרב אריאל באשמת המרדה. מעניין שהרב היה מועמד למקום השני ברשימת כ"ך לכנסת התשיעית בבחירות 1977, אך התנועה לא עברה את אחוז החסימה. ואכן, היו חיילים שביקשו העברה ונענו (שם: שם). צה"ל גם נקט עמדה סובלנית כלפי חיילים שביטאו מצוקה רגשית, והעמדה הזאת הפחיתה את גילויי האי-ציות והקהתה את ההשפעות ארוכות הטווח של הפינוי על החיילים (מינקה-ברנד, צור ונדב, 2006; אמיתי ומינקה-ברנד, 2010). הרב איסר קלונסקי, שכיהן באותה עת כרב היישוב חצר אדר (מושב בצפון מזרח סיני שהוקם ב-1981, כחצי שנה לפני נסיגת צה"ל מסיני), הורה כחודש וחצי לפני הפינוי כי "רעת ההלכה היא שצריך לסרב פקודה [...] אסור שתינתנה פקודות נגד מגילת העצמאות של מדינת ישראל. לפקודות כאלה צריך לסרב" (סגל, תשנ"ט: 249). יואל בן נון, ממנהיגי גוש אמונים, תלה על דלת הבית שאליו הוא ומשפחתו עברו להתגורר את האיגרת שלהלן:

יום שני בשבת, כ"ו בניסן תשמ"ב. תלמי יוסף, חבל ימית. קצין/חייל, קצינה/חיילת, שלום [...] אם באתם לבצע פקודה של גירוש יהודים מחבל ימית, הרי אתם מוזהרים בזה, כי המעשה מהווה פשע נגד עם ישראל בארצו, והוא מנוגד גם לצדק הטבעי שמתבטא בתולדות ישראל, וגם לצדק האלוקי, שמתבטא בתורת ישראל. פקודה כזו היא בלתי חוקית, ובלתי סבירה בעליל, ומבצעייה יענשו בכל חומר הדין על פי החוק למניעת פשעים נגד עם ישראל בארצו, אשר יחקק בכנסת נאמנה תוך שנים אחדות, ואשר יחול למפרע מיום שישו ג' באדר תשמ"ב, יום הטלת הסגר הצבאי על חבל ימית [...] בכרכה, משפחת בן נון (שם: 122).

למעלה מחמש עשרה שנים מאוחר יותר טען יואל בן נון:

גם בתקופת ימית התנגדתי לכל עימות פסי עם חיילי צה"ל, לאחר שאלה קיבלו פקודה לגרש יהודים מבתיהם. המכתב היה כעין תחליף לעימות האלים על גגות ימית. ירדתי לחבל ימית רק אחרי שהשתכנעתי, שאין שום דרך למנוע את הנסיגה בכוח, והמאבק מכוון לעתיד, לשלבים הבאים של "תהליך השלום". לדעתי, אילו היה אפשר למנוע בכוח את ביצוע ההחלטות של הממשלה, היה אסור בהחלט לעשות זאת, מאחר שפירוש הדבר הוא ביטול המדינה וביטול יכולתה לקבל הכרעות קריטיות בענייני מלחמה ושלום. זאת היתה דעתי גם אז, כפי שיעידו תלמידי דאז מן הכולל לתנ"ך בעפרה, על פי דיון שערכנו לפני ההחלטה לרדת לחבל ימית הנצור (שם: 344-345).

לעומת גישתם של הרב יואל בן נון ושל הרב ישראל אריאל, הציג אחיו של הרב ישראל, הרב יעקב אריאל, שעמד בראש הישיבה בימית והפך לימים לאחד הרבנים המרכזיים בציונות הדתית, גישה ממלכתית הגורסת שאין להתעמת עם מדינת ישראל. הוא אף הורה לבחורי הישיבה להמשיך בלימודים כרגיל עד לרגע הפינוי. ובכל זאת גם הוא לא שלל עקרונית אפשרות של התעמתות, אלא שטען שאין היא רלוונטית משום שאין שום אפשרות ממשית לבלום את הנסיגה. מדבריו הבאים נשמעת נימה פרגמטית בלבד כנגד התנגדות אלימה, אם כי ייתכן בהחלט שמדובר בטיעון רטורי שתכליתו לחזק את נכונות שומעיו שלא להתעמת עם צה"ל:

אילו היה סיכוי שעל ידי התנגדות אלימה תימנע הנסיגה, היא היתה אולי מותרת, אבל אין סיכוי כזה ולכן ההתנגדות האלימה אסורה. רק עיוור מאמין בסיכויי התנגדותם של כמה אלפי איש מול מדינה שלמה וצבא אדיר. אין לנו אלא להישען על אבינו שבשמיים, לקבל את גזרתו ולהצדיק את הדין. הבה נתפלל שלא יישפך כאן דם. לא של חייל, לא של שוטר ולא של מתנחל (שם: 196).

עמדתו הממלכתית המתנגדת לאי־ציות לחוק בכלל ולסירוב פקודה בפרט נעשתה ברורה וחדה יותר זמן קצר לאחר מכן. במבט לאחור העלה הרב יעקב אריאל את המחשבה שייכתן שתופעת הסרבנות במלחמת לבנון הראשונה, שפרצה זמן קצר לאחר פינוי ימית, הושפעה מהמאבק בימית. בריאיון לחגי סגל, חמש שנים לאחר מכן, הציג הרב עמדה ממלכתית נחרצת:

אם לנו מותר להילחם בחיילים, גם לשמאלנים מותר. צריך להסביר לתלמידים את נושא קבלת המרות, כדי שידעו היכן הגבול [...] ישנם נושאים שבהם ההלכה אינה מאפשרת גמישות אבל את נקודת האיזון ברירה צריך לצמצם ככל האפשר. כפירה במרות היא סכנה לאומית ורוחנית. מדינת ישראל היא הכלי שנבחר בידי ההשגחה האלוהית כדי ליישב את הארץ, והתפוררות הכלי הזה היא סכנה רוחנית (שם: 197-198).

שנה לאחר פינוי ימית, ובעקבות מלחמת לבנון הראשונה, פרסם הרב אריאל מאמר בשם "הפרת פקודה משום מצוה או שקולים מוסריים" (אריאל, תשמ"ג). במאמר זה הוא קובע:

כשם שהפרת פקודה מסכנת את שלום הציבור כך גם פקודה הנוגדת את דין התורה מסכנת את שלום הציבור. אולם מסתבר שלא די בכך שמקבל הפקודה סבור לפי דעתו הסובייקטיבית שהפקודה אכן מנוגדת לדין התורה, אלא עליו לשקול את הדבר גם מבחינה אובייקטיבית עד כמה שידו מגעת. ואם אין הוא יכול לעשות זאת בעצמו עליו להיועץ עם אישיות תורנית אובייקטיבית, שתשקול אם אמנם הפקודה נוגדת את דין התורה באופן מוחלט, או שהיא נוגדת את דין התורה רק לפי דעתו של מקבל הפקודה. ובדבר השנוי במחלוקת, הסכנה שבהפרת פקודה גדולה יותר מספק ביטול הדין.

בסיכום: פקודה הניתנת בניגוד למצוה מהתורה אפילו במצוה קלה אסור לקיימה, כי כל פגיעה בתורה פוגעת בקיומו של כלל ישראל. לעומת זאת, פקודה הניתנת מתוך כוונה כנה לטובת כלל

ישראל, אלא שההכרח האובייקטיבי מחייב, לדעת נותנה, לבטל למענה מצוה, יש לקיימה, גם אם ממלא הפקודה סבור לדעתו הסובייקטיבית שאין הצדקה לפקודה זו, או לביטול מצוה למענה (עמ' 177; ההדגשות במקור).

מתוך עמדתו העקרונית מגיע הרב אריאל למסקנה שמעשה הפינוי איננו עברה מודעת של הממשלה, כי אם טעות בשיקול דעת. לכן גם החיילים והשוטרים המשתתפים בו אינם עוברים עברה ועליהם להשלים עם פקודת הפינוי. זו אחריותם, שכן מדובר בהחלטה בסמכותה של הממשלה (שם: 178).

פינוי חבל ימית נעשה בשלושה שלבים: בשלב הראשון, ב-3 במרץ 1982, פונו התושבים הקבועים. בשלב השני, ב-22 באפריל, גורשו מתנגדי הנסיגה, רובם תושבים לא קבועים. בשלב השלישי, ב-25 באפריל, הוצאו מסיני כוחות צה"ל (ויסמן, תש"ן: 298). בחוגי בית אמרו במפורש אנשי התנועה לעצירת הנסיגה כי הם מתנגדים לאלימות וכי ההתנגדות לפינוי תהיה פסיבית לכל היותר. אולם הם ידעו כי יש אחרים שאינם חברי התנועה שאולי יגיבו ביתר אלימות (שם: 174). בשלב השני של הפינוי התארגנו כ-3,000 איש במאבק על הגגות נגד כוחות צה"ל. בעיר ימית התרכזו העימות ב"רחוב האיקסים" ובשני גגות מרכזיים בתוכו – "גג קרית ארבע" ו"גג רמת הגולן", שעל כל אחד מהם הצטופפו אנשים רבים. קבוצת סטודנטים בראשות צחי הנגבי (לימים חבר כנסת ושר) התבצרה במרומי אנדרטת אוגדת הפלדה. המתנגדים צברו צמיגים, שקי חול, מוטות וכיוצא באלו, ומולם ניצבו אלפי חיילים בראשות אלוף הפיקוד חיים ארו (שם: 333). כאשר הגיעה שעת הפינוי, אכן לא הייתה אלימות רבה. מעשי אלימות מסוימים בוצעו נגד חיילים שניסו לטפס על הגגות שעליהם התבצרו מתנגדי הנסיגה. גילויי אלימות אלו כללו בעיקר השלכת חפצים על החיילים. ברגעים מסוימים הגיעו הדברים עד לכדי חילופי מהלומות. סכנת חיים אמיתית לא נשקפה באמת לשום צד (סגל, תשנ"ט: 209). רבנים הורו לתלמידיהם שכאשר מתנהגים באלימות כלפי חיילי צה"ל המפנים, התוצאה היא אלימות מצד החיילים וחוסר הזדהות שלהם עם הקושי שבהשתתפות בעקירה. ולכן הדרך העדיפה המומלצת הייתה התנגדות פסיבית (שם: 245).

בכל התהליך של פינוי ימית לא הייתה שום התאמה בין התחזיות הקודרות ונבואות הזעם של אנשי תקשורת ואישי ציבור באשר לאופי האלים הצפוי של

ההתנגדות לפינוי לבין המציאות, שהייתה רגועה לאין ערוך. תופעה זו עתידה לחזור על עצמה גם במקרה הבא של פינוי בכפייה של יישובים יהודיים, במהלך ההתנתקות ב-2005 (על כך נרחיב להלן). צה"ל גם לא נתקל בבעיה של ממש במה שקשור לסירובי פקודה בקרב חייליו. הגם שעשרות אלפים השתתפו בפינוי המתיישבים ותומכיהם, רק חיילים ספורים ביקשו להשתחרר מהמשימה (סגל, 1987: 133).

בסך הכול, תהליך הפינוי של העיר ימית ושל חצי האי סיני לא יצר משקעים עמוקים של כעס בין המפנים למתפנים. יתר על כן, גם בקרב תומכי הפינוי מתוך חברי הכנסת ומקרב מפקדי צה"ל היו שסברו כי עצם המאבק הנחוש של מתנגדי הפינוי היה חשוב ביותר. כך למשל אמר חבר הכנסת אריק נחמקין מסיעת המערך בישיבת הכנסת, שבעה שבועות לפני הפינוי:

בניגוד לדעת חלק מחברי למפלגה אני חושב שאלמלא היתה התנועה לעצירת הנסיגה תנועה ממשית, היה צריך להמציא אותה. אתם מאמינים שאפשר לעזוב אזור כזה בלי צעקה? האם מישוהו מחברי התנועה עשה מעשים אשר חורגים מהמקובל עלינו בהפגנות רגילות? האם יש הפגנות יותר מוסריות מאלו? איפה ועל מה? – על הטבת שכר, על הטבות בתנאי דיור [...] אסור שהמצרים יעלו על דעתם שאנחנו עושים זאת בקלות (סגל, תשנ"ט: 193).

אפילו אלוף פיקוד הדרום חיים ארוז אמר כמה שנים מאוחר יותר:

אני חושב שזה היה מאוד מאוד חמור אם מהלך כזה היה מתבצע בשקט, בשלווה, ללא התנגדות וללא ויכוח. לכן בסך הכל, אפשר להגיד ששני הצדדים עשו עבודה חשובה. הצבא מילא את החלטת הממשלה, ואילו מתנגדי הנסיגה הביעו את הכאב, את הזעם ואת ההפסד. הם מילאו פונקציה טבעית וברורה (שם: 229).

המכשול היחיד שנתפס בשעתו כסיכון של ממש לחיי אדם היה כאשר מתנגדים לפינוי התיישבו במקלט שכונתי וכינו אותו "בונקר קידוש השם". במקלט זה



התבצרו אחד עשר צעירים וצעירות מתנועת כ"ך. יהודה ריכטר – בן 20, מנהיג המתבצרים, חסידו המובהק ושליו של הרב כהנא וכעבור שנים ספורות מספר 2 ברשימת כ"ך לכנסת ואדם קיצוני שיש שהגדרתו הזוי (הוא אף בילה בהמשך כמה שנים בכלא על רקע פציעת ערבים בירי) – איים כי אנשיו יתאבדו אם יפרוץ הצבא למקלט. הוא טען שיש לו ולאנשיו גלולות ציאניד לשם כך. למחרת חג הפסח, פחות משבוע לפני הפינוי, הושלך בקבוק תבערה בקרבת המקלט לעבר הג'יפ של מפקד מבצע הפינוי, תת-אלוף עודד טירה. הרבנים הראשיים הרב גורן והרב עובדיה יוסף הובאו כדי לשכנע את המתבצרים שלא יתאבדו, אולם ללא הצלחה (שם: 111-115). המתבצרים העבירו פתק לרב ישראל אריאל, רב העיר ימית, שבו נכתב: "מיד כאשר יתחיל הפינוי נתחיל לשים קץ לחיינו, אחד אחד, ברווח זמן של 120 דקות, עד שנמות כולנו [...] אנו מקווים שההלם שיבוא עם מותנו ידחוף את העם להבין כמה חשובה ארץ ישראל לעם ישראל" (שם: 113). אולם למרות דברי יהודה ריכטר כי הוא וחבריו "התכוונו לזה בשיא הרצינות", מעדויות המתבצרים דומה כי הם לא התכוונו אלא להרתיע את צה"ל ואת המנהיגות המדינית (שם: 113-114). הרב מאיר כהנא הוזעק מארצות הברית והוכנס לתוך המקלט, על בסיס הסכמה עם הממשלה וצה"ל שיוודא שלא תהיה התאבדות של המתבצרים ושלא תהיה אלימות קשה מצדם כלפי המפנים. ואכן, במשך פינוי המקלט, ארבעה ימים לאחר מכן, היו עימותים בין המתבצרים לבין חיילי מג"ב שפינו אותם, אך בשום שלב לא נשקפה סכנת חיים לאיש (שם: 114-115). כפי שנראה בפרק השלישי, ב-2005 ביקש יהודה ריכטר גם במהלך המאבק נגד ההתנתקות מגוש קטיף "לפזר ברחבי גוש קטיף מספר רב ככל שניתן של בונקרים", אלא ששם לא הייתה תגובה לבקשתו.

בעיני רבים ממנהיגי המתנחלים לא נתפס המאבק על חבל ימית ככישלון, שכן הוא נועד לגרום טראומה שתמנע פינויים שכאלו בעתיד. בראיונות שקיים עם השנים הקפיד אלוף הפיקוד חיים ארז להדגיש כי הוא מקווה שפינוי נוסף לא יתרחש בעתיד במקום אחר במדינת ישראל (סגל, תשנ"ט: 233). יש שסברו כי יצחק רבין נמנע מפינוי שטחים בתהליך אוסלו בעקבות הטראומה של פינוי ימית (אלדר וזרטל, 2004: 108). אם סברה זו נכונה כי אז מנהיגי המאבק על ימית יכלו להציגו, בדיעבד, כמאבק הכרחי לטובת עם ישראל.

לפינוי חבל ימית נודעה השפעה רבה על חוגי המתנחלים, והיא חברה להשפעת פטירתו של הרב צבי יהודה קוק חודשיים לפני הפינוי, בפברואר 1982.

מקצת מאנשי גוש אמונים הרגישו שהם נותרו ללא מנהיגם הרוחני הכריזמטי. יתר על כן, לא נמצא איש שיכול היה לתפוס את מקומו, בייחוד בשעה קשה זו שלאחר הפינוי. מנקודה זו ואילך שני הכיוונים המנוגדים רק התרחקו זה מזה. את הכיוון הראשון, ה"ממלכתי", הוביל אחד ממנהיגי ישיבת מרכז הרב – הרב צבי ישראל טאו, תלמידו המובהק והמוכר של הרב צבי יהודה. בהספד שנשא בעצמונה אמר הרב טאו:

לפעמים צריך ללמד [...] מה לא לעשות [...] תמיד הרב צבי יהודה זצ"ל שאל אם העם עמנו. ואם בכל זאת גוש אמונים עשה [...] מעשים נועזים, זה היה בגלל שידענו שהמעשים נעשים מתוך שיקול דעת שהעם ילך איתנו [...] אנחנו נאבק על ארץ ישראל מתוך הרצון לבנות קוממיות עם ומתוך אמונה [...] שכל הנסיגות בתוכה גם הן חיוב ובנין (מובא אצל דון יחיא, תשס"ג (א): 206).

כבר בהספד זה מסתמן הקו שיאפיין את הרב טאו ותלמידיו – שלא נכון לפעול נגד העם. חולשות ונסיגות מבטאות את חולשת העם, ושינוי מצב זה אינו יכול להיעשות בכפייה על ידי מהלכים פוליטיים קיצוניים. לשם כך נדרשת עבודת חינוך רוחנית אינטנסיבית, שתתמקד תחילה בתוך הבית הציוני-דתי פנימה ורק לאחר מכן תוכל לשאוף להשפיע על כלל הציבור היהודי בארץ. הדרך שבה התמקחו רבים מן המתיישבים בחבל ימית על גובה הפיצויים הייתה ההוכחה בעיני הרב טאו לחולשת האומה, וזו ניתנת לתיקון קודם כול בעבודה חינוכית רוחנית (שם: 207).

הקו השני, הרדיקלי-מעשי, בא לידי ביטוי במאבקי ימית בעיקר בתפיסתו של הרב ישראל אריאל. קו זה חייב פעילות אקטיבית לאור האמת שאין להתפשר עליה. הציבור יוכל למחוזות הרצויים רק על ידי "אוונגרד נחוש" (שם: 208). עמדה זו מנוגדת לעיקרי השקפתו של הרב צבי יהודה, שלא דגל בעמדה של עילית מובחרת המוליכה את האומה בעקבותיה.

במחקרו על האידאולוגיה הציונית הדתית הרדיקלית טוען שלמה פישר כי מבית מדרשו של הרב קוק האב צמחו שתי מגמות נבדלות – שתיהן סברו כי המדינה האלוהית ("יסוד כסא ה' בעולם") תממש את "הרצון הכללי" האמיתי הישראלי. מדינה זו תצמח צמיחה דטרמיניסטית, מתוך התהליכים ההיסטוריים.

מפעל ההתנחלות נתפס בעיני ממשיכיו של הרב קוק כאחד הביטויים החשובים ביותר של מגמה זו. אף כי מפעל זה היה בו, לעתים, ממד של התנגשות עם רשויות החוק, לדעת הדוגלים ב"ממלכתיות" מקרב תלמידי הרב צבי יהודה אין זו אלא בעיה "טכנית", שהרי "העם" עם המתיישבים. ובכל זאת אותם אנשים גרסו גם כי בימית התברר שלא כך הדבר, ולכן התמקדו רבים מהם בפעילות חינוכית ובהשפעה רוחנית (למשל במפעל המכינות הקדם צבאיות ובהקמת ישיבות גבוהות). לעומתם, הקיצונים סברו שצריך לעזור לעם להגיע להבנה הנכונה באמצעות גישה אקטיבית, שה"ממלכתיים" ראו בה מרד באל וכפירה (Fisher, 2007: chp. 6). שיאו של מאבק פנימי זה בפרשת המחותרת היהודית.

### ה. המחותרת היהודית (1984-1980)

שנים רבות נעשו פעולות לא חוקיות נגד פלסטינים בידי גורמים קיצונים מקרב המתנחלים ביהודה ושומרון שלא הוקעו באמת על ידי ציבור המתיישבים ביש"ע או על ידי הנהגתם. חמור מזה: פעולות אלו לא נענו בתגובה הולמת מצד רשויות החוק. ב-1982 פורסם דוח המשנה ליועץ המשפטי לממשלה יהודית קארפ, שהוקיע את "הקשר בין ריבוי התיקים הנסגרים [נגד מתנחלים] לבין חקירות כושלות, בין משום שלא נתגלתה הזריזות הראויה עם קרות האירוע, ובין משום שלא נעשו מעשי האיתור הראויים". על פי הדוח, "המצב שלפיו בשם הצורך להגנה עצמית תסוכל יכולת המשטרה לברר האם מדובר בהגנה עצמית או בנטילת החוק לידיים, הוא מצב בלתי נסבל הקורא לפריקת עול" (מובא אצל נגבי, 2004: 225-226). על הדוח של קארפ נמתחה ביקורת חריפה מצד רבים ממחנה הימין, אשר תייגו אותו כמוטה לכיוון השמאל. בייחוד עלתה הטענה שקארפ התעלמה מההקשר הקשה שבתוכו פעלו המתיישבים. טענה זו קיבלה אישוש לא רק מצד הימין הפוליטי, כי אם גם מהמחקר האקדמי.

המחקר הבולט ביותר שנעשה על תופעת הוויג'ילנטיות (כאמור לעיל, פעילות בניגוד לחוק באמצעים הכוללים לעתים גם שימוש באלימות) ועל מידת התמיכה בה בקרב ציבור המתיישבים ביש"ע נעשה בידי דוד וייסבורד בספרו **אלימות של מתנחלים** (Weisburd, 1989). וייסבורד עשה מחקר שטח לאור תאוריות בתחום הקרימינולוגיה והעלה תובנות מעניינות ביותר. לטענתו, כל מפעל ההתנחלות נוצר במידה רבה כדי למנוע את מה שנתפס בעיני

המתיישבים כסטייה חברתית, קרי האפשרות של החזרת שטחי יהודה, שומרון ועזה. (ההתיישבות בסיני וברמת הגולן התאפיינה, ומתאפיינת, במרקם חברתי ודתי שונה מזה של ההתיישבות האידאולוגית ברצועת עזה וביהודה ושומרון, אם כי גם ביהודה ושומרון, בעיקר בגושי ההתיישבות הגדולים, יש מחוזות גדולים של התיישבות בעלת אופי חילוני וחרדי, ולא ציוני-דתי הומוגני). ההתיישבות הייתה דרך לבסס את הסדר החברתי הרצוי בעיניהם (שם: פרק 2). גם הפעילות הוויג'ילנטית של מתנחלים נגד פלסטינים (חסימת כבישים, איומים על פלסטינים, פגיעה במכוניות ואף באנשים וכדומה) צמחה מאותם מניעים, דהיינו מהצורך לתקן סטייה חברתית, שהיא היעדר תגובה ממשלתית ראויה לפגיעות רבות ושכיחות במתיישבים בידי פלסטינים (ידידי אבנים, זריקת בקבוקי תבערה ואפילו הריגת מתנחלים). כישלון הפיקוח החוקי לשם מניעת מעשים אלו (שהיה באחריות הממשל הצבאי הישראלי) הביא גם לכך שחלק לא מבוטל מציבור המתיישבים תמך בפעילות ויג'ילנטית וראה בה פעילות יעילה להרתעת האוכלוסייה הפלסטינית מפני פגיעה נרחבת עוד יותר במתנחלים (שם: פרק 4). לדעת וייסבורד, "המתנחלים הוויג'ילנטים פעלו כ'סוכנים' של קהילת גוש אמונים. הם הפעילו אסטרטגיה של פיקוח חברתי [...] אשר זכתה לתמיכה נרחבת בקרב ציבור המתנחלים" (שם: 94).

פעילות המחתרת היהודית יכולה להתפרש בתור הביטוי הקיצוני ביותר לוויג'ילנטיות של מתנחלים. חשוב להדגיש, עם זאת, כי פעילות זו לא נהנתה מתמיכה נרחבת בקרב ציבור המתנחלים, שלא כמו הפעולות הוויג'ילנטיות האחרות. חלק מהפעילות של אנשי המחתרת נבע מאותם המניעים של הוויג'ילנטיות המתונה והנרחבת יותר. ובכל זאת, כפי שמציין שלמה פישר, יש פן נוסף לכמה מהיוזמות של אנשי המחתרת. כוונתנו לשינוי מצבה של מדינת ישראל על ידי פעולה מרעושה. כיוון זה, שהיו שותפים לו רק אחדים מאנשי המחתרת, מצא את ביטויו בתכנון לפוצץ את המסגדים שעל הר הבית (Fisher, 2007: 327). ב־27 באפריל 1984 נודע כי נעצרו עשרים וחמישה אנשים, רובם אנשי גוש אמונים או תומכים שלו אף כי לא אנשים מרכזיים, בחשד להשתייכות למחתרת היהודית שפעלה זה כמה שנים נגד ערבים. גרעין מרכזי בפעילות המחתרת היה מתנחלים מחברון-קרית ארבע. המייצג הכולט שלו הוא מי שנחשב המנהיג הבלתי מוכתר של הקבוצה, בעיקר בהיבטים המבצעיים המעשיים, מנחם לכני.

חבר מרכזי נוסף היה יהודה עציון מחבל בנימין, שהיה גם האידאולוג של החבורה ומוביל הקו הגאולי-אקטיביסטי. עוד חברים בולטים היו שאול ניר, ישועה בן שושן וחגי סגל.

המחתרת קמה בתגובה לסדרה של מעשי טרור של מחבלים פלסטינים נגד יהודים שהותירה אצל רבים מהמתנחלים תחושה קשה של חוסר ביטחון. נוסף על כך חשוב לומר שלא מעטים בצה"ל סברו שאין בעיה של ממש בפגיעה בגורמים פלסטינים עוינים. השפיעה גם העובדה ששר הביטחון עזר ויצמן התפטר וראש הממשלה מנחם בגין כיהן גם כשר הביטחון. משכך נוצר ריק שלתוכו נכנס הרמטכ"ל רפאל איתן, בעל העמדות הנציות המובהקות. מכלול נסיבות זה תרם להעלמת עין ממעשי המחתרת בשלבים הראשונים (גל-אור, 1990: 66-67).

האירוע שהביא במישרין להקמת המחתרת היה התקפת המחבלים בשבת, ב-2 במאי 1980, ברובים וברימונים על קבוצת תלמידי ישיבה מקרית ארבע שהיו בדרכם לבית הדסה בחברון. בהתקפה זו נרצחו שישה ונפצעו שישה עשר. הממשלה, לאחר התלבטות, הגיבה לפיגוע בגירושם לירדן של שלושה מנהיגים פלסטינים מהוועדה להכוונה לאומית, היות שראתה בה האחראית לרצח הנערים בחברון. כמגורשים היו ראש עיריית חברון פאהד קוואסמה, הקאדי של חברון ביוד אל-תמימי וראש עיריית חלחול מוחמד מילחם. אולם עונש זה נתפס בעיני רבים מהמתיישבים כלא מספיק ולא יעיל. קבוצת אנשים, שהבולטים בהם היו מנחם לבני מקרית ארבע ויהודה עציון מעפרה, התארגנו לתגובת נגד. כעבור חודש, ב-2 ביוני, מלכרו חברי הקבוצה את המכוניות של שלושה ראשי ערים חברי אש"ף. ראש עיריית שכם בסאם שכעה וראש עיריית רמאללה כרים חאלף נפצעו קשה ורגליהם נכרתו. בעקבות האירועים התקשר ראש עיריית אל בירה איברהים טאווייל לממשל, ומשם נשלחו חיילים, אחד מהם חבלן משמר הגבול סילמאן חירבאווי. חירבאווי התעוורר כאשר פתח את דלת המוסך הממולכדת. הפעולה קיבלה תמיכה שקטה מרבים בממשל הצבאי הישראלי ותמיכה של ממש מקרב רבים מהמתיישבים.

בספרו על המחתרת היהודית מנסה חבר המחתרת חגי סגל לצמצם את ממד האי-ציות לחוק שהתבטא בפגיעה בראשי הערים לכדי "בעיה טכנית" ומטעמי "פיקוח נפש":

התשובה לשאלה מה גורם לאנשים בעלי משפחות להסתכן בישיבה ממושכת בכלא, היא תיאור תהליך צבירת הכוח של ועדה זו (הוועדה להכוונה לאומית) אשר איימה בעצם קיומה על שלמו של כל יהודי בישראל. הוא מסביר כיצד השתתפות בכיצוע עבירה כה חמורה על החוק היתה לבעיה יותר טכנית ופחות מוסרית; בבחינת פיקוח נפש הרוחה לשעה קלה את חוקי המדינה ואת עקרון הבלעדיות המסורה לרשויות המוסמכות בכל הנוגע לעשיית דין ולהענשת פושעים. ואמנם אנו התייחסנו למעשה כאל אקט חד פעמי, נטול יומרה לבוא דרך קבע במקום השלטונות, או לשמש מופת של עבירה על החוק לציבור מסוים (שם: 83).

העובדה שאנשים מובילים בהתארגנות המחתרנית המשיכו לפעילויות נוספות מלמדת על הבעייתיות בדרך שבה סגל מציג את הדברים כפעולה חד-פעמית. דומה כי ניתן לראות בגילויי המחתרת ביטוי להקצנה ויג'לנטית של מגמת האי-ציות לחוק בקרב מיעוט קטן של המתנחלים, המגיעה לכדי מרי של ממש בריבונות של השלטון הישראלי המשולב בהרגשה שמעשי טרור אלו זוכים גם בתמיכה שקטה של כמה מהאישים הבולטים בממסד.

המאבק הקשה נגד הנסיגה מימית ופינוי היישובים בסיני תרם אף הוא להקצנה של מתיישבים שונים, וזו באה לידי ביטוי בהמשך פעילותם של חברי המחתרת ובהחמרה של תכנוניהם. כך למשל, חברים אחדים במחתרת (כגון יהודה עציון, מנחם לבני, ישועה בן שושן ודן בארי) אספו חומרי נפץ כדי לפוצץ את מסגדי הר הבית גם כדי לנסות למנוע את הנסיגה מסיני. יהודה עציון, שהיה הרוח החיה בתכנונים אלו, היה משוכנע שהרס המסגדים לא יסכן באמת את קיומה של מדינת ישראל משום שהמוני המוסלמים לא באמת "יעלו על המדינה". בחזונו המשיחי יתמוך עם ישראל לאחר הרס המסגדים בפעולה ואפשר יהיה להקים את המקדש ולשקם את מלכות ישראל. אולם הפעולה לא יצאה בסופו של דבר לפועל עקב הרהורים שניים של חברי הקבוצה, בעיקר לאחר פינוי ימית (שם: פרק יב; Inbari, 2007).

בעקבות הרצח האכזרי של תלמיד הישיבה אהרון גרוס ב-7 ביולי 1983, שנעשה בכיכר השוק של חברון לעיני מאות ערבים שלא עשו דבר לעצור את הרצח, החליטו שני חברי המחתרת מנחם לבני ושאוול ניר על פעולת נקמה קשה

ומרתיעה. ימים מספר אחר כך התבצעה אחת הפעולות העיקריות של המחתרת – התקפה על המכללה האסלאמית בחברון, שכללה ירי והשלכת רימונים. בפעולה זו נרצחו שלושה סטודנטים ערבים ונפצעו שלושים. בדיון של ראשי מועצת קרית ארבע לאחר האירוע נחלקו הדעות אם לתמוך בהתקפה זו אם לאו. בכל מקרה, בעקבות הפעולה הורה ראש הממשלה מנחם בגין לראש השב"כ לעשות כל מאמץ כדי לחשוף את זהות התוקפים (סגל, 1987: פרקים יד-טו).

המשך פעולות הטרור נגד יהודים ושחרור אלפי מחבלים ובכללם רוצחי בית הדסה במסגרת חילופי שבויים העמיקו את התסכול של אחדים מחברי המחתרת. מנחם לבני ושאול ניר החלו בתכנון פגיעה גדולה בערבים חפים מפשע, כפי שתואר שאול ניר לאחר מאסרו בסגנון שאין בו התנצלות. על פי ניר, יש אמנם בעיה בפגיעה בחפים מפשע, כמו גם בפעילות מנוגדת לחוק, אולם הדבר הכרחי כדי –

להחזיר באוכלוסייה הערבית את התודעה שהמשך הפעילות החבלנית או ההזדהות עמה ימיטו עליה תוצאות לא נעימות. אך יותר מכל, הן נועדו לסמן לרשויות הישראליות לאכופ את החוק והסדר ולהפסיק לעמוד באפס מעשה בעת שנשפך דם יהודי (שם):

(159).

לעומת לבני וניר, יהודה עציון סבר אחרת:

רק פעולת מלחמה יכולה לכלול בתוכה הרג ללא אבחנה וכך במקור בקרב האויב. מצד שני, רק שלטון רשאי להכריז מלחמה ולהחליט את מי מבין אויביו להרוג. יתר על כן, גם שלטון שניהג כראוי – על פי תורת ישראל – לא יראה בכל ערבי ביהודה ושומרון אויב החייב מיתה (שם: 159-160).

לכן עציון לא הובא בסוד הפעולה במכללה האסלאמית ולא בסוד תכנית הפעולה לפגיעה באוניברסיטת ביר זית, שלבסוף לא יצאה אל הפועל לאחר ששר הביטחון משה ארנס סגר את האוניברסיטה עקב התפרעויות. דבריו של יהודה עציון, כמו ניסיונו של ניר להצדיק את רצח החפים מפשע ואת הפעילות בניגוד לחוק,

מלמדים שבצד האי-ציות לחוק שבפעולות המחתרת האלימות הייתה גם בקרב קבוצה קיצונית זו כמיהה לריבונות ישראלית חזקה, שבה לא יהיה מקום לפעולות אלימות מהסוג שהם נקטו. אין מדובר כאן אפוא כלל בקבוצה אנרכיסטית.

התכנית האחרונה של חברי המחתרת היהודית נולדה בעקבות הפיגוע בקו 300 מתל אביב לאשקלון. שואל ניר ומנחם לבני תכננו פגיעה בתחבורה ציבורית ערבית והתכוונו להצמיד מטענים לחמישה אוטובוסים של חברת ג'וליאני, אולם השב"כ חשף את התכנית ועצר את חברי המחתרת "על חם".

המחתרת היהודית לא הייתה הגילוי הטרוריסטי היחיד בשנות השמונים: ב-1982 ניסה יואל לרנר לפוצץ את מסגד כיפת הסלע. לרנר היה מרכז "נוער החשמונאים" ומורה בשיבה תיכונית; אנשי תנועת כ"ך הציתו מכוניות ואוטובוסים ששייכים לערבים ביולי 1983; דוד בן שימול ירה טיל לאו לעבר אוטובוס ערבי בירושלים ב-1984. בפעולה זו נהרג אדם אחד ונפצעו עשרה; לפני הפעולה הזאת הוא זרק רימון על בית קפה במזרח ירושלים ופצע שמונה אנשים; וכנופיית ליפתא תכננה בינואר 1984 לפוצץ את מסגד כיפת הסלע במחשבה שהדבר יזרו את בוא המשיח (גל-אור, 1990: 31-34). נעמי גל-אור מבחינה בכירור בין כל האירועים הללו לבין המחתרת היהודית, אשר פעלה בשנים 1980-1984. ראשית, לדעתה המחתרת הייתה התארגנות טרוריסטית לכל דבר ועניין. חגי סגל איש המחתרת טוען בספרו **אחים יקרים** (סגל, 1987) כי לא מדובר בהתארגנות טרוריסטית, אלא בקבוצה שלחבריה היו קשרים רופפים זה עם זה ואשר קמה על בסיס של היכרות אישית. לעומתו גל-אור מצביעה על דפוסים דומים בין פעילות המחתרת היהודית לבין פעילויות מחתרתיות בעלות מאפיינים טרוריסטיים בתקופת ה"יישוב". הברל חשוב נוסף, לדעת גל-אור, בין המחתרת היהודית לבין הפעילות הטרוריסטית האחרת בשנות השמונים הוא שהמחתרת התקבלה בהבנה מסוימת בקרב חברי מפלגות ימין, כגון הליכוד, התחיה והמפד"ל. אבל המאפיין המבחין החשוב ביותר הוא קרבת המחתרת לתנועת גוש אמונים – לא רק בתשתית ההשקפה והפעילות בעבר, אלא גם דרך הקשרים המשפחתיים (גל-אור, 1990: פרק 3). יש הטוענים שהמחתרת זכתה בתמיכת הרבנים אליעזר ולדמן, דב ליאור ומשה לוינגר (בן נון, 2001: 84). לעומתם, מנחם לבני טוען כי רבני הציונות הדתית התנגדו לפיצוץ כיפת הסלע, ככללם שלושת הרבנים הנ"ל (שרגאי, 2007).



כמה מחברי המחתרת ציירו תמונה כאילו יש ניגוד בין חוקי התורה לחוקי המדינה. ראוי עם זאת לציין כי עמדתם בנוגע לחוקי התורה נגדה גם את הגישה ההלכתית המקובלת בחוגים התורניים. כך למשל קבע יהודה עציון: "לא חוקי המדינה כשלעצמם הם שיקבעו לנו מה מותר ומה אסור בחתירתנו המהפכנית כנגדה, אלא תורת ישראל ותודעת האחריות הלאומית המוטלת עלינו, הן שתקבעה באיזו מידה נכיר בחוקי המדינה או נשלים עמהם במאבקנו בפועל" (סגל, 1987: 45). חבר אחר במחתרת, שאול ניר, כתב לאחר מעצרו (במאמר "תחיית האומה", הארץ, 16.11.1984):

העם שואף לכך, להקמת מלכות ישראל המבוססת על עקרונות האמונה והמוסר האלוקי, כמכשיר רב השפעה ורב עוצמה לגילום של הטוב, המסוגל להיות שליט בעולם. מאז שחר נעורנו כלאום, ידענו כי הארג הרוחני, אשר ימלא אותנו בתוכן ובצורה טובה מצוי במערכת האין סופית של התורה שניתנה לנו ובכושרנו ליישם אותה במצבים הארציים המשתנים.

גישה תאולוגית זו שולבה עם רעיונות בדבר הקמת "מלכות ישראל" מבית מדרשם של ברית הבריונים ולח"י. רעיונות אלו עובדו ממשנתו של שבתי בן דב בשנות החמישים, שהשפיע רבות על כמה מחברי הקבוצה (סגל, 1987). דומה שלא קשה לראות בחברי קבוצה מצומצמת זו מתוך חברי המחתרת כמחזיקים בעמדה של מרי מהפכני כולל, שחורג ממסגרות האי-ציות הרגילות. לדעתו של גדעון ארן יש זיקה של ממש בין המאבק נגד הנסיגה בימית לבין פעילות המחתרת היהודית. לפי ארן (1985) המאבק בימית נותר במסגרת של אי-ציות אזרחי, אשר ידע לעצור את עצמו בלי לעבור את הגבול. לא כך, לטענתו, בפרשת המחתרת – זו גלשה לפעילות של טרור. ובכל זאת ארן סובר כי המכנה המשותף לשתי התופעות הוא המצוקה הדתית שהצטרפה להתעוררות דתית משיחית קיצונית (שם: 4). בדומה, גם אהוד שפרינצק – העקבי לשיטתו והרואה בגוש אמונים תנועה הנוקטת פרקטיקות לא חוקיות – טוען על המחתרת:

אחת מן הסכנות האורבות לכל תנועה קיצונית, המסגלת לעצמה באחת פרקטיקה של אילגליזם ורציונליזציה גלויה של פרקטיקה

זו, היא הידרדרותה של התנועה או חלקים מחבריה לפעולה אלימה מכוונת. המחקר המתקדם בנושאים אלה, מבחין היום יפה ב"שלבים" של הקצנה שאליהם מידרדרים מבלי משים אפילו גדולי האידיאליסטים [...] כאשר נתבשרו תושבי ישראל הנדהמים ביום שישי ה-27 באפריל 1984 כי נעצרו 25 חברי "גוש אמונים" [לא לגמרי מדויק, כמתואר לעיל], בניסיון לפוצץ שישה אוטובוסים מלאים בנוסעים ערבים, הסתבר להם כי חוק ההקצנה, הפועל בתנועות רדיקליות אידיאליסטיות רבות, פעל גם בתנועה זו, ובעצמה רבה [...] אפשר בהחלט לומר, כי מאחורי הפעילות כולה עמדה פילוסופיה שלמה של אילגליזם קיצוני [...] שכן הנושא איננו יותר אי ציות פסיבי לנציגי הרשות או עקיפת החוק לשם פעולה קונסטרוקטיבית כמו הקמת התנחלויות. המדובר, ויש לחדר את העניין, באילגליזם שתוצאותיו רצח (שפרינצק, 1986: 135-136).

שפרינצק טוען כי עיקרי הגישה המשיחית הרדיקלית שזמן הורתה לאחר מלחמת ששת הימים הם שהיו בבסיס פעולות הטרור של חברי המחתרת היהודית. אלה אמנם לא זכו לתמיכה בפעולות מהסוג של פיצוץ המסגדים בהר הבית, אולם עדיין זכו לתמיכה נרחבת בעצם הפנייה לאלימות. לא פחות חשובה מזה, בעיני שפרינצק, היא ההידרדרות המוסרית של החברה הישראלית בכלל ושל הימין הדתי בפרט, שנבעה במידה רבה מכך שהפעילות הלא חוקית של אנשי גוש אמונים זכתה ליחס של הבנה ואף ללגיטימציה מצד רבים (שם: 142). היריבים האידאולוגים של ציבור המתנחלים לא היססו להציג קשר ישיר בין מפעל ההתנחלות לבין ההתנהלות ההזויה של חברי המחתרת (אלדר וזרטל, 2004: 108). ניתן עם זאת לקבוע כי שורשיה של המחתרת היהודית צומחים בראש ובראשונה לא מתפיסות משיחיות רדיקליות אלא מתגובה קיצונית למצב ביטחוני קשה ומשברי של האזרחים, החשים מאוימים כל הזמן.

לעומת שפרינצק וארן, גארב גורס כי אין לראות במחתרת היהודית המשך לינארי של המאבק של גוש אמונים נגד הנסיגה מסיני. לדעתו, בימית המעורבים במאבק היו, בין השאר, ראשי גוש אמונים, ואילו במקרה של המחתרת היהודית

רק אחדים מהפעילים של הגוש היו שותפים להתארגנות. חשוב אף יותר: בימית המאבק היה בעיקרו לא אלים, ואילו בפעילות המחתרת הדגש היה על פעילות אלימה. גארב גם מקבל את גישתו של סגל שהמחתרת היא בעצם שם כולל לכמה תת-קבוצות, שעשו פעולות שונות ממניעים שונים. מקצת הפעולות (כדוגמת הפיגוע בראשי הערים) נעשו עוד לפני הנסיגה מימית. אחת ההוכחות הכולטות שמביא גארב לטענתו היא שהאידאולוג הראשי של המחתרת, יהודה עציון, בכלל לא הגיע לימית, ושמנגד, אישים מרכזיים בימית, כמו חנן פורת, גינו את המחתרת (גארב, תשס"ד (ב): 354-357).

עם כל זה חשוב להציג את הזיקה שבין המאבק של הזרם האקטיביסטי בימית לבין אירועי המחתרת. זיקה זו נוצרה לא פחות מאשר בידי האישיות הרעיונית המרכזית בקרב תלמידי הרב צבי יהודה קוק – הרב צבי טאו. בעקבות חשיפת המחתרת היהודית, ועוד יותר בעקבות המכתבים של חברי המחתרת שנכתבו בכלא, התגלעה מחלוקת קשה בציבור הציוני-דתי בכל הנוגע למחתרת, לתכניותיה ולפעולותיה האלימות. רבנים מובילים נוספים של הגישה הממלכתית, כגון יעקב אריאל ושלמה אבינר, התבלטו גם בהקשר הזה בתגובתם החריפה כלפי המחתרת. בפרט חשוב להזכיר את השיחה שקיים הרב צבי טאו עם תלמידיו בישיבת מרכז הרב. בשיחה זו הוא טען כי המחתרת היא משיחיות שקר מסוכנת ביותר. הרב טאו היה מודע לזיקה שיצרו גם תומכי המחתרת וגם יריביהם משמאל בין תמיכת הרב צבי יהודה קוק בפעולות של אי-ציות לשלטון החוק של אנשי גוש אמונים לבין ההגעה למחוזות של מחתרת אלימה. בה בעת הוא הצביע על הבדל חד בין שתי התופעות. הנקודה המרכזית בדבריו היא הטענה שהוא פיתח כמה שנים קודם לכן, כחודשיים לפני פינוי ימית, הגורסת כי אפשר לנקוט גם דרך שכוללת פעילות לא חוקית רק אם העם תומך בפעילות מסוג זה. מנגד, פעילות שמנוגדת לחוק ושיש בה חתירה תחת יסודות החברה, פעילות חתרנית שבוודאי איננה דרך פעולה מקובלת ומומלצת על ידי רוב העם – פסולה מיסודה:

כשהוא [הרב צבי יהודה] הקים את גוש אמונים הוא עשה זאת מתוך ידיעת הדופק של העם. הוא הבין שרוח העם לא היתה באותה פרופורציה לממשלה המנהלת אותו: רוח העם היתה גבוהה, ואילו הממשלה הייתה מורכבת מעסקנים פרטיים שלקו בחולשות. הוא הבין שהעם מוכן למסירות נפש בדרגה יותר גבוהה מזו של

הממשלה [...] כלומר היתה אז כפייה מצד הממשלה על רצון העם. היא לא ביטאה את רצונו [...] אבל כשבגין חזר ממצרים, ומאה וארבעים אלף איש התאספו בכיכר מלכי ישראל ורקדו על בוא השלום, הרב צבי יהודה קבע ש"העם לא איתנו" ולכן חייבים להפסיק. אנשי המעשה מגוש אמונים לא היו מוכנים לקבל זאת, ולכן נפרדו דרכינו. אין שום מנדט לחמשת אלפים איש לכפות את עם ישראל, למרוד ברוח האומה, ולבטל את הדברים שנעשו בצורה ציבורית – זוהי מרידה במלכות ה' [...] צריך להבין שתל אביב בידינו מפני שכל היהודים [...] רואים בה חלק ממולדתם, ומצד רוחם הלאומית יש להם התעוררות ביחס לשטח הזה. כלפי ימית – לעומת זאת – לא הצלחנו לעורר הכרה ותודעה לאומית וקרה מה שקרה (מצוטט אצל סגל, 1987: 216-217).

לדעת הרב טאו –

המהלך הזה שעכשיו פרץ, בנוי על אותם יסודות נפשיים בנוסח "אנחנו בעצם אוונגרד, אנחנו צריכים לדאוג בעצמנו לגאולה משום שכל העם לא בסדר" ולאט לאט זה הופך להיות לרקבון של היסוד הממלכתי, של היסוד הכללי ישראלי שבכל אחד ואחד. התמוטטו היסודות של "הקץ המגולה" של "הקמעא קמעא" מבית מדרשנו, מאותו מקום שצריך לבוא כיסוד למדינה ויחס של הערצת קדושה אליה, משם בא היום זלזול מחפיר ונסיון לעקירת השורשים של כל המוסד הממלכתי. יש לנו עסק עם כת משיחית, שרוצה להביא את הגאולה לעם ישראל עם נשק ביד; הוגים רעיונות אליליים מובהקים איך לפעול על ריבונו של עולם לגאול את ישראל בעקבות פיצוץ המסגדים בהר הבית (שם: 215-216).

בעיני הרב טאו, אנשי המחתרת הקצינו את התפיסה הלא ראויה של אוונגרד המנסה לכפות את עצמו על התהליך ההיסטורי ועל רצונו של העם, שפותחה בשלב האחרון של המאבק בנסיגה מסיני. ניסוחיו הבוטים ביותר כלפי אנשי

המחתרת היהודית ("כת משיחית"; "הוגים רעיונות אלייליים") מבטאים את חומרת השבר בתוך הציבור הציוני-דתי סביב הפרשה. חשוב עם זאת להדגיש כי גישתו של הרב טאו משחקת לכאורה במגרש הדמוקרטי המערבי, שבו יש מקום רק לפעילות של מוסדות ריבוניים המעוגנים בעקרונות של ריבונות העם והכרעת הרוב. אולם, כפי שמציין אליעזר דון יחיא, זו גישה לאומית רומנטית, המדגישה את "רוח האומה" (דון יחיא, תשס"ג (א): 207). יתר על כן, שוב רואים אנו כאן את אותה תפיסה של "דמוקרטיה יהודית" נוסח הרב צבי יהודה, שאינה בעצם תפיסה דמוקרטית מערבית (הלינגר, תשס"ב: פרק ג).

מדברים אלו עולה שבניגוד לתפיסה הדמוקרטית המערבית ולדמות המשטר הישראלי הפועל על סמך החלטות נבחרים הציבור בממשלה ובכנסת, הרב טאו סבור שעצם האי-ציות לממשלה שאינה תואמת את "רוח העם" הקולקטיבית ("עסקנים פרטיים", בלשונו) אינו בעייתי כשלעצמו. מבחינה זו ניתן לומר שגם התנגדות חריפה ביותר לפעילות המחתרת, עד כדי האשמתה במשיחיות שקר אלילית, אינה באה בעצם ממקורות דמוקרטיים ליברליים, אלא מבטאת תפיסה דמוקרטית של "רוח האומה" ומשקפת ויכוח פנים-דתי על הדרך הנכונה לפתח תהליך גאולי.

טיעון נוסף של הרב טאו חוזר לאותה תפיסה עצמית מבית מדרשו של גוש אמונים, אך גם של אחדים ממבקרי מדיניות הממשלה (אלדר וורטל, 2004). טיעון זה קובע ש"הממשלה, בסתר ליבה, לא התנגדה להאנס בידי המתנחלים [...] בתקופת ההתנחלויות לא היתה התנגדות הממשלה רצינית. החיילים הציבו אמנם מחסומים על הכבישים, אבל לא עצרו אותך אם ירדת מהכביש ועקפת את המחסום. כל הצבת המחסומים באה [מבחינת הממשלה] כדי לבדוק האם העם רוצה בכך באמת" (מצוטט אצל סגל, 1987: 216).

ההבחנה בין פעילות גוש אמונים לבין המחתרת היהודית עלתה במפגש טעון בין אחדים מראשי גוש אמונים לבין חברי המחתרת בכלא שבו היו עצורים האחרונים. במפגש זה טענו חנן פורת והרב יהושע צוקרמן שגוש אמונים – גם אם הפר את החוק – לא פעל בניגוד לרצון העם. הרב צוקרמן אף הציע הבחנה בין שני סוגים של אי-ציות: אי-ציות שמנסה לכפות את רצונו לחלוטין על העם לעומת אי-ציות שמנסה להניא את הממשלה ממדיניות פסולה אך בסופו של דבר מאפשר החלטות ריבוניות, אף אם מנוגדות לדעתם של תומכי האי-ציות:

בכל מקרה, הויכוח, העמדת הדעות בצורה של הפגנה ואף פעולה של קביעת עובדות – הם בריאים וצודקים כל עוד שאיננו אונסים את המתנגדים ואיננו כובלים את ידיהם על ידי מעשים בלתי הפיכים [...] כל עוד אני עושה פעולה, אפילו נגר רצון הממשלה, הגורמת לעם לכוא אחרי שלא מתוך אונס זה בסדר. פיצוץ המסגד, לעומת זאת, הוא מעשה של כפייה על העם. חוץ מזה, טדי קולק היה בונה אותו מיד אחרי זה. בתקופת ההתיישבות בשומרון עשינו אמנם דברים לא חוקיים, אך דאגנו תמיד להשאיר לממשלה פתח להפוך את מעשינו. אפילו בימית, כשמתחנו את החבל עד קצהו, השארנו פתח להפיכת המצב כפי רצון מתנגדנו, כפי שאכן נעשה לגודל זעזוענו (מצוטט אצל סגל, 1987: 236-237).

חנן פורת הגיב להשוואה של חברי המחתרת שלפיה "גם סבסטיה היתה מעשה של כפיה" בטענה ש"ההתנחלות בסבסטיה לא היתה מעשה אונס של העם. הממשלה ויתרה כי היא נוכחה לדעת שהיא אינה יכולה ללכת נגד רוח האומה" (שם: 237).

פעילות המחתרת היהודית הוכיחה שאפשר לצאת מנקודת מוצא של תפיסת אי-ציות לחוק המלווה בתפיסה עצמית שאין זה אי-ציות אמיתי – שכן האי-ציות מבטא את רצון העם ושאיפילו הממשלה תעשה בסופו של יום את הדבר ה"נכון", כפי שסברה מנהיגות גוש אמונים בתחילת הדרך – ולהגיע למחוזות שאליהם יתגלגלו קיצונים המצדדים בפעילות אלימה וטרוריסטית שתחליף את האי-עשייה הממשלתית.

למעשה, פרשת המחתרת קרעה קרע עמוק בתוך גוש אמונים שמעולם לא אוחה לגמרי (שפרינצק, 1995: 95). רבני גוש אמונים נחלקו בשאלת היחס למחתרת. מחד גיסא ניצבו רבנים כגון משה לוינגר (אשר נאסר לזמן קצר בחשד שהיה מעורב בפעילות המחתרת), דב ליאור ואליעזר ולדמן מקרית ארבע, שחוגי המחתרת הרגישו קרובים אליהם. גם הרב ישראל אריאל – אשר מאז פינוי ימית פעל בעיר העתיקה בירושלים והקדיש את עיקר מרצו ל"מכון המקדש", שמטרתו להכין את כינון המקדש – המשיך את המגמה הרדיקלית שאפיינה את פעילותו בימית. כאחרים מבית מדרשו של הרב צבי יהודה קוק גם הרב אריאל טען כי יש להבחין בין "מדינה" לבין "ממשלה". אמנם מדינת ישראל היא מקודשת, אך לא

כך ממשלת ישראל. הרב אריאל הרחיק לכת ופיתח את העמדה שפעילות בניגוד לחוקי הממשלה אינה בגדר מרידה במלכות אלא אם כן הממשלה פועלת על פי ההלכה ומתמנה בהסכמת דעת תורה. הוא גרס כי גם הפעילות שנועדה לפוצץ את המסגדים בהר הבית אינה בעייתית כשלעצמה (דון יחיאל, תשס"ג (א): 211-212). בו בזמן התנגדו רוב מנהיגי ורבני גוש אמונים בחריפות לפעולות המחותרת. הקולות הבולטים באו מקרב תלמידי הרב צבי יהודה, בעלי הגישה הממלכתית החזקה. ואולם לא עצם הפגיעה בראשי הערים הערבים ודומיהם נתפסה בעיניהם כבעייתית, שהרי אלו הם אויבים מושבעים של מדינת ישראל. הבעיה על פי גישתם הייתה הפגיעה ב"מלכות ישראל". וכך, במאמר שכתב הרב שלמה אבינר, מראשי הדוגלים בעמדה הממלכתית, בכותרת "בואו נחדש את המלוכה: עוד בעניין המחותרות" (הארץ, 15.6.1984), נאמר:

הננו עסוקים בהקמת מלכות ישראל. אומנם אין זאת המלכות האידיאלית אבל זו מלכות שבדרך. לכן, הננו נאמנים למדינה ונאמנותנו היא יותר גדולה מזו של בעלי הלאומיות החילונית [...] יש חובה של משמעת לממשלה. אפשר להתווכח בכל תוקף אבל מתוך כבוד והכנעה [...] מובן מאליו שאם הם [הפלסטינים] מנצלים את האמון הזה ואת יחס הכבוד הזה כדי להתעסק ברצח או בהסתה לרצח – יש לפעול נגדם בכל התוקף [...] כל נקם שבא להבטיח את קיום האומה אינו שחיתות נפש, אלא אדרבא – בריאות נפש.

הבולט ביותר בתגובתו נגד פעילות המחותרת היה הרב יואל בן נון. במאמר שפרסם בכותרת ראשית ב-9 במאי 1984 הוא אומר על אנשי המחותרת, מקצתם ידידיו האישיים, ועל האיידאולוג שלהם, יהודה עציון, אף הוא תלמידו לשעבר:

המדובר באנשים שחונכו לא רק על קדושתה של ארץ ישראל, אלא גם על כך שמדינת ישראל היא שלב בתהליך הגאולה. הם חונכו על קדושתו של יום העצמאות. הם אומרים "הלל" ביום העצמאות. והנה אנשים כאלה קמים לעקור את מושג המדינה, לקחת ממנה את הסמכות לעסוק בענייני צבא וביטחון. כל אחד מהם כאילו אומר – אני המדינה. זה דבר מזעזע. זה קרוב למרד

במלכות. מרידה במלכות היא מרידה במלכות שמיים. זה נוגד את כל החינוך שלנו (מצוטט אצל גל-אור, 1990: 93).

לסיום הדיון בפרשת המחתרת חשוב להוסיף כי ההתנהלות של כל הרשויות עם אנשי המחתרת היהודית שיקפה את הדרך האמביוולנטית שבה התמודדו מוסדות המדינה עם פעילות טרוריסטית יהודית ממשיה, שמבצעה אינם אנשי שוליים סהרוריים (כמו יונה אברושמי, רוצחו של אמיל גרינצוויג, או דוד בן שימול, עמי פופר, אלן גודמן ודומיהם), אלא הם אנשים ידועים, המקורבים לממסד של המתיישבים. היחס השונה מאוד שממנו נהנו אנשי המחתרת התבטא במכלול של התנהגויות: העלמת עין מצד כוחות הביטחון והשב"כ; גילויי שמחה במפקדת הכוחות ביהודה ושומרון לאחר פעולות של המחתרת; אמירות של מפקד אוגדת יהודה ושומרון, תת-אלוף בנימין (פואד) בן אליעזר, לכמה מאנשי המחתרת לאחר שנתפסו שהוא לא חינך אותם לפגיעה רק ברגליים; וכיצא באלו. העובדה שהשב"כ נזקק לשנים אחדות כדי לגלות את ההתארגנות ולתפוס את השותפים, שלא כמו תגובתו להתארגנויות טרוריסטיות פלסטיניות, וכן העובדה שרק לאחר הטבח במכללה האסלאמית ב-1983 נעשה ניסיון רציני לעלות על עקבות המפגעים מחזקות גם הן את ההרגשה בדבר היחס המיוחד שאנשי המחתרת היהודית קיבלו. על כך יש להוסיף גם שבזמן המשפט קיבלו האסירים חברי המחתרת תנאי מאסר מיוחדים, ומשפטם אופיין באווירה חופשית. מכלול העובדות הללו יש בו כדי לשקף את הגישה של רבים בחוגי הממסד שלא מדובר באמת בטרוריסטים. לשיאם הגיעו הדברים במאבק הציבורי שניהלו חוגים בציונות הדתית למען חנינה לאסירי המחתרת, בתמיכת ראש הממשלה יצחק שמיר. ואכן, המאבק הסתיים בחנינות הרבות שקיבלו אסירים של המחתרת מנשיא המדינה חיים הרצוג. איש מנאשמי המחתרת לא ריצה את מלוא תקופת מאסרו (גל-אור, 1990: פרק 7). ראוי גם להזכיר שרבים מהם התקבלו כאנשים נורמטיביים לכל דבר בחברה זמן קצר לאחר שחרורם ממאסרם – חגי סגל, עוזי שרבף, משה זר ואפילו מנחם לבני.



## פרק שלישי

### ציות ואי־ציות בציונות הדתית מאז תהליך אוסלו ועד לרצח רבין (1993-1995)

#### א. המאבק הציבורי בתהליך אוסלו עד לרצח רבין

בשנים 1984-1992 לא התנהלו מאבקים בין הציבור הציוני הדתי לבין מוסדות המדינה בסוגיות הקשורות לארץ ישראל השלמה. גוש אמונים התמסד אל תוך מועצת יש"ע ותנועת אמנה. מנהיגי הגוש ותומכיו עברו תהליכי התברגנות שהקהו את המיליטנטיות של שנות השבעים ותחילת שנות השמונים. נוסף על כך הותירה פטירתו של הרב צבי יהודה ב־1982 ריק רעיוני שלא ניתן היה למלאו. מי שחדרו אליו היו אנשי המעשה של גוש אמונים, שהתמסדו.

בשנים 1984-1990 כיהנו שתי ממשלות האחדות הלאומית שהקימו מפלגות העבודה והליכוד. רוב התקופה כיהן יצחק שמיר, בעל העמדות הימניות הנציות, כראש הממשלה (1983-1984; 1986-1992), בין כראש ממשלת הימין (1983-1984; 1990-1992) ובין כראש ממשלת האחדות (1986-1990). במשך שנתיים (1984-1986) כיהן שמעון פרס כראש ממשלת האחדות ויצחק שמיר כיהן לצדו כשר החוץ. שר הביטחון בשנים 1984-1990 היה יצחק רבין, שקיבל את הכינוי "מר ביטחון". הן כהונתו של שמיר כראש ממשלת הליכוד הן קיומה של ממשלת אחדות לאומית בשיתוף הליכוד והעבודה סייעו להשקטת הזירה הפנימית. על כך יש להוסיף את הטראומה במחנה הציוני־דתי עקב חשיפת המחתרת. כל אלו תרמו לדה־רדיקליזציה של הימין הדתי (שפרינצק, 1995: 95-97). הסוגיות שעמדו בראש סדר היום הציבורי בחלק הראשון של התקופה היו ייצוב הכלכלה וצמצום הנוכחות הישראלית בלבנון. בהמשך, בחלקה השני של התקופה, ריכזו את תשומת הלב הציבורית אתגר ההתמודדות עם האינתיפאדה הפלסטינית, שפרצה ב־1987 ונמשכה עד לראשית שנות התשעים, והמלחמה בעיראק (1991), שבמהלכה הותקפה ישראל במטחי טילים ונמנעה

מלהגיב. ראש הממשלה שמיר, שתמך בשימור הסטטוס קוו המדיני, הקצה סכומים גבוהים במיוחד לחיזוק ההתיישבות ביש"ע. פיתוח ההתנחלויות נמשך, ורבבות מתיישבים נוספו ליהודה, לשומרון ולחבל עזה. לנוכח המציאות הזאת אך טבעי הוא שלא היה כל בסיס לקונפליקט בין הציבור הציוני-דתי לבין ממשלת ישראל, מלבד הטענות הקשות של ציבור המתיישבים על שהממשלה אינה מגנה מספיק על המתיישבים היהודים ביש"ע מההתקפות הקשות בזמן האינתיפאדה הפלסטינית.

מציאות זו השתנתה אחרי הניצחון של מפלגת העבודה בראשות יצחק רבין בבחירות ב-1992 והקמת ממשלה שהשותפות בה היו מפלגות העבודה, מרצ וש"ס, בתמיכה מבחוץ של המפלגות הערביות, שהיו חלק מהגוש החוסם שאפשר את הקמת ממשלת השמאל אך נמנעה השתתפותן בקואליציה. הפנייה הפוליטית החדה שמאלה של המערכת הפוליטית באה לידי ביטוי באמירות ברורות של רבין, שכעת – שלא כמו בקדנציה הראשונה שלו – היה בעל הבית בממשלה, בדבר רצונו בשינוי קיצוני לעבר תהליך השלום ובהעברת כספים מההתנחלויות ה"פוליטיות" (כלשונו) לצרכים אזרחיים בתוך מדינת ישראל. שינוי הכיוון המדיני בא לידי ביטוי במשא ומתן עם הסורים (בתיווך אמריקני) שבו רבין הצהיר על נכונות לויתור על כל רמת הגולן, למעט קו המים בכנרת, בניגוד לדבריו במערכת הבחירות. הנשיא הסורי חאפז אל-אסד "גרר רגליים", ולנוכח העיכובים במשא ומתן פנה רבין לזירה הפלסטינית, שבה התרחש תהליך משמעותי באותו זמן.

מאז ועידת מדרדיר ב-1991 התקיים משא ומתן בווינגטון בין נציגי ישראל לבין נציגים פלסטינים מהשטחים, אלא שהאחרונים לא היו יכולים להחליט בעצמם על שום סוגיה ונזקקו לתיאום מתמיד עם יאסר ערפאת ואנשיו בתוניסיה. במרוצת 1993 התפתח ערוץ סודי שיזמו יאיר הירשפלד ורון פונדק, בתיאום עם סגן שר החוץ יוסי ביילין, מול פלסטינים בראשות אבו עלא ובתיווך טריה לרסן וממשלת נורווגיה. בהמשך מוסדו השיחות הסודיות, שהונהגו כעת מהצד הישראלי בידי מנכ"ל משרד החוץ אורי סביר, כנציגם של ראש הממשלה רבין ושר החוץ פרס, בלא ידיעת שרי הממשלה האחרים. לאחר חודשים של משא ומתן התגבשו הסכמי אוסלו ונחתמו ב-20 באוגוסט 1993. רבין וערפאת החליפו ביניהם איגרות שכללו הכרה של אש"ף במדינת ישראל ובהחלטות 242 ו-338 של האו"ם והתחייבות של אש"ף להפסיק את הטרור ולהעביר במועצה הלאומית הפלסטינית את ביטולם

של סעיפים אחדים באמנה הפלסטינית השוללים את קיומה של מדינת ישראל. ישראל, מצדה, הכירה באש"ף כנציגו החוקי והלגיטימי היחיד של העם הפלסטיני והתחייבה לבטל את החוק האוסר על מפגשים של ישראלים עם אנשי אש"ף. בכך היא הצהירה שאש"ף לא נחשב עוד בישראל ארגון טרור.

ב-13 בספטמבר 1993 נערך על מדשאת הבית הלבן טקס חגיגי לחתימת "הצהרת העקרונות בדבר הסדרי ביניים של ממשל עצמי", בהשתתפות נשיא ארצות הברית ביל קלינטון, ראש הממשלה יצחק רבין וראש אש"ף יאסר ערפאת. על המסמך חתמו בשם ישראל שמעון פרס ובשם אש"ף מחמוד עבאס (אבו מאזן). אחרי החתימה התקיימה לחיצת היד ההיסטורית בין ערפאת לבין רבין, שהפגין אי-נוחות גדולה. בסיועה של סיעת ש"ס, שנמנעה בהצבעה יחד עם שלושה חברי כנסת מהליכוד, הצליח רבין להעביר את ההסכם בהצבעה בכנסת ברוב קולות יהודי. הישג זה היה חשוב לו מאוד כדי ליצור את הלגיטימיות הציבורית להסכם. שישים ואחד חברי כנסת הצביעו בעד ההסכם (חמישים ושישה חברי העבודה ומרצ וחמישה חברי הסייעות הערביות). חמישים הצביעו נגד, שמונה נמנעו וחבר כנסת אחד נעדר מההצבעה.

ב-4 במאי 1994 חתמו רבין וערפאת בקהיר על "הסכם קהיר" (ובשמו הנוסף – "הסכם עזה ויריחו"), ובעקבותיו נסוג צה"ל מערי רצועת עזה ויריחו, ובמקום הממשל הצבאי הישראלי הוקם באזורים אלו ממשל עצמי פלסטיני. ההסכם שאושרר בממשלה ובכנסת הביא למעבר ערפאת ביולי 1994 מתוניס לעזה, לכינון משטרה פלסטינית של כ-9,000 שוטרים (רובם אנשי אש"ף מתוניס) ולשחרור כ-5,000 אסירים ביטחוניים מבתי הכלא בישראל. רבין הקפיד שהאחריות הביטחונית בכל השטח תישאר בידי ישראל ושלא יהיה שום פינוי של התנחלות. אחת ההסכמות הייתה הקמת רשות פלסטינית למשך שלב ביניים של חמש שנים. הרשות הייתה אמורה להתחיל לפעול בעזה, שאליה יגיעו ערפאת ואנשיו, וגם ביריחו. עם הזמן היא הייתה אמורה להתחזק בסמכויותיה הפנימיות. בהמשך תוכנן שכל סמכויות הפנים יועברו אליה ושתהיינה נסיגות ישראליות נוספות, בדרך להסכם הקבע. בספטמבר 1995 נחתם הסכם הביניים ("אוסלו ב'") אשר העניק לפלסטינים שלטון עצמי בשש ערים ובכפרים רבים. ההסכם חילק את שטחי יהודה ושומרון לשלושה סוגי אזורים: A – אזורים בשליטה אזרחית וביטחונית פלסטינית; B – אזורים בשליטה ביטחונית ישראלית ואזרחית פלסטינית; C – אזורים בשליטה ישראלית מלאה. בעקבות החלטת בג"ץ על

הפסקת חברותם בממשלה של שרי ש"ס, אריה דרעי ורפאל פנחסי, בגלל כתבי האישום שהוגשו נגדם, פרשה מפלגת ש"ס מהקואליציה. הקואליציה בראשות רבין הצליחה לגייס להצבעה שני חברי כנסת שנבחרו מטעם הימין, ורק בעזרתם עבר ההסכם ברוב של 61 לעומת 59. הימין גינה בחריפות את "קניית" חברי הכנסת הללו וטען כי אין לאישור בכנסת לגיטימיות (סביר, 1998; גולדשטיין, 2006: פרק 8). בעקבות הסכמי אוסלו קיבלו ב-10 בדצמבר 1994 יצחק רבין, שמעון פרס ויאסר ערפאת את פרס נובל לשלום.

בשלב הראשון, לאחר חתימת הסכמי אוסלו, עלה מסקרי דעת קהל שרבין נהנה מתמיכה גדולה בציבור הישראלי, חרף התפנית החדה במדיניות של ממשלתו (53% בעד לעומת 45% נגד במשאל שהתפרסם בידיעות אחרונות ב-30 באוגוסט 1993). בה בעת גברה האופוזיציה לתהליך אוסלו. בהפגנות של הימין כונה רבין בכינוי גנאי ובכללם הכינוי "בוגד". רבין הגיב באמירה הטיפוסית "הם לא מזיזים לי". גם התגברות הטרור מהצד הפלסטיני לא שינתה את דעתו שהטרור אינו מהווה סכנה קיומית למדינת ישראל. הוא גרס כי בטווח הארוך גם האלימות והדם לא יכולים למנוע את התקדמות תהליך השלום. אבל בעקבות ההסכם שנחתם בקהיר על עזה ויריחו התגבר המאבק הציבורי נגד רבין וממשלתו. המאבק – חריף ובוטה – היה בעת ובעונה אחת פרלמנטרי, בהנהגת הליכוד ובראשו בנימין נתניהו, וחוף-פרלמנטרי, בהובלת מועצת יש"ע. הבסיס לחילוקי הדעות העזים הונח בהחלטה רשמית של מועצת יש"ע מ-1986, שבה נאמר כי החזרת שטחים ביהודה, שומרון ועזה היא פשע וכי "אל כל שלטון בישראל שיבצע אחד מהפשעים הנ"ל נתייחס כאל שלטון בלתי חוקי, כפי שנהג דה-גול כלפי משטר וישי של המרשל פטון, כאשר בגד בעם הצרפתי וחתם על ויתור על רוב שטחי צרפת ההיסטורית" (גולדשטיין, 2006: 419).

תהליך אוסלו הוסיף להתקדם והפיגועים מידי החמאס ומידי חלקים מאש"ף התגברו. בתגובה החל מחנה הימין הישראלי בארגון הפגנות המוניות. מועצת יש"ע הפכה לגורם הדומיננטי במימון ההפגנות ופעילות המחאה נגד ההסכם ופעלה בתיאום עם הליכוד, שהתקשה בגיוס פעילי שטח. לשם כך הוקם מטה משותף, "מטה מאמץ", בראשות יעקב נוביק. סגניו, מאיר אינדור וגדי בן זמרה, נעזרו בפעילים ובמתנדבים רבים. הם ניווטו קואליציית ארגונים, כלליים ומקומיים, בהם גם אנשי כ"ך, בארגון משמרות מחאה והפגנות שהשתתפו בהם כמה מאות אנשים בלבד אך יצרו הד חזק (קרפיץ ופרידמן, 1999: 89-93).

מועצת יש"ע ייחדה כמה וכמה ישיבות לדיון כיצד להפיל את ראש הממשלה רבין ואיך להסיר את מעטה ה"טפלון" שדבק בו בעיני הציבור. הדיונים הללו, שבהם לא דובר כלל על אלימות, חלחלו למטה מאמץ, אבל שם ההסתה נעשתה קשה יותר (שם: 96-102). על פי עדותו של הרב יואל בן נון, חברו הוותיק לפעילות בגוש אמונים יהודה חזני, מי שהקים את המטה, לא היה מאפשר את הירדררות המחאה נגד רבין למחוזות שהיא התגלגלה אליהם בידי ממשכיו (שם: 103). מטה מאמץ היה הגורם המרכזי בארגון ההפגנות והמחאות, והממסד של מועצת יש"ע בראשות אורי אריאל לא רצה לצאת נגדו, גם כאשר לא הייתה הסכמה באשר לתכנים, למשל בסוגיית ההתנגדות של מועצת יש"ע לקריאות "רבין בוגד!". פעילים מסוימים במטה היו כהניסטים, הבולטים והמרכזיים שבהם ברוך מרזל ונועם פדרמן. בסופו של דבר הגיעו ראשיו לדיונים בכנסת יחד עם מנהיגות הליכוד גם כאשר לא הוזמנו לשם (שם: 103-114).

ההפגנות נגד רבין וממשלתו הולידו בשוליים פעולות לא חוקיות בדרגות חומרה שונות: הקמה לא חוקית של התנחלויות, פגיעה ברכוש פלסטיני והתפרעויות קשות במקומות שבהם הופיע רבין. ככל שחלף הזמן גברו הקולות הבוטים המאשימים את רבין בכגידה. רבין הגיב על ההאשמות בביטויים קשים משלו נגד המתנחלים ואנשי מחנה הימין (למשל, "פרופלורים"). אחד משיאי ההפגנות הייתה ההפגנה בכיכר ציון בירושלים בתחילת יולי 1994, יממה לאחר הגעת ערפאת לעזה. בהפגנה זו הונפו כרזות שבהן הוצג רבין חבוש בכאפייה והמפגינים זעקו "רבין בוגד!".

לאחר החתימה על הסכם אוסלו ב' התקיימה בכיכר ציון ב-5 באוקטובר 1995 הפגנה נוספת בהשתתפות ראשי מחנה הימין, אשר קראו לבטל את הסכמי אוסלו ולהדיח מהשלטון את ראש הממשלה יצחק רבין. השלטים שהונפו והקריאות שהושמעו באותו אירוע היו קשים ביותר: "רבין רוצח", "רבין בוגד" וכדומה. בהפגנה נקראו קריאות אלימות ומסיתות רבות כגון "כדם ואש את רבין נגרש". כרזה קטנה שהציגה את רבין במדי אס-אס, אשר הודפסה במדפסת ביתית בידי שני קטינים, הונפה בידי אבישי רביב, סוכן השב"כ הבעייתי (כפי שהתברר בהמשך), מול מצלמת טלוויזיה שסיקרה את ההפגנה ונראתה בכל בית בישראל. ראשי הליכוד הגיבו להפגנה, איש איש בדרכו. בנימין נתניהו, אריאל שרון ומשה קצב נותרו לעמוד על בימת הנואמים ולא מנעו את קריאות הקהל; בני

בגין, דן מרידור, אהוד אולמרט, דוד לוי ומיכאל איתן עזבו את המקום. בהמשך צעדו כמה מאות מהמפגינים, אוחזים לפידים בידיהם, מהכיכר אל הכנסת, שבה התקיים דיון על הסכם אוסלו ב', ושם השתוללו באלימות, ניסו לפרוץ לרחבת הכנסת וחיללו במכוניותיהם של שרי הממשלה וחברי הקואליציה. בכל האירועים הללו היה משקל מכריע לציבור דתי, חלקו כהניסטי. על מכוניתו של רבין התנפלו כמה מהמפגינים והכו בה באלות ובאגרופים, שלא בנוכחותו. איתמר בן גביר אף תלש ממנה את הסמל. מאוחר יותר זיהו המפגינים את מכוניתו של שר השיכון בנימין בן אליעזר בדרכה למשכן הכנסת. הם התנפלו עליה וטלטלו אותה בכוח. בן אליעזר נכנס למשכן הכנסת כולו חיוור ואמר שמעולם לא היה קרוב למוות כמו דקות אחדות קודם לכן. על פי מיכאל קרפין ועינה פרידמן (1999), בן אליעזר ניגש לבנימין נתניהו ואמר לו: "עליך לרסן את אנשיך, אחרת זה ייגמר ברצח. ניסו לרצוח אותי עכשיו". כשנתניהו הגיב בחיך, הוא אמר לו: "אני מציע לך למחוק את החיך שלך מעל הפנים. האנשים שלך מטורפים. אם יירצח מישהו, יהיה דמו בראשך" (שם: 133-135). רבים מקרב הצמרת הביטחונית והמשפטית חשו כי נשקפת סכנה של ממש להתנקשות פוליטית עקב ההסתה של הימין (קפליוק, 1996). ההתנפלות על רבין עצמו בכינוס במכון וינגייט של עולים יוצאי מדינות דוברות אנגלית, דתיים ברובם, הייתה גם היא סימן מבשר רעות לעתיד (פרי, 2005). ב-19 באוקטובר קבע בני אלון, מראשי תנועת "זו ארצנו", כי "רבין מוביל את המדינה למלחמת אחים. אם הוא לא ייזהר הוא עלול להיהרג". בכיוגרפיה שלו על רבין כותב יוסי גולדשטיין:

בדיעבד נמצא שראש הממשלה בעצמו תרם בעקיפין לא במעט להגברת מסע השיסוי נגדו. בהתבטאויותיו הוא לא הביע הבנה לכאב ולזעזוע העמוק שחוללו ההסכמים בקרב המתנחלים. לא היו לו ביטויי אמפתיה לחרדה היומיומית שעורר הטרור הפלסטיני ביושבים בשטחים, ומעבר לכך, לכאב ולזעם שעוררו הסכמי אוסלו במי שהיו אמורים לשאת את תוצאותיהם על גבם. אבל אין ספק שהייתה גם אמת בהאשמותיו של רבין, שטען כי "מנהיגי הליכוד מגלים צביעות [...] הם נוקטים אלימות מילולית בלתי נסבלת כלפי הממשלה הזו, והם נותנים לגיטימציה לחמומי מוח כהניסטים לנסות לפגוע בי ובשרים". כאמור, רבין השתלח

בליכוד וגם לא גילה מידה של אמפתיה לסבל המתנחלים, אך אין בכך כדי להפחית את אשמת חוגי הימין, ובייחוד זו של חברי מועצת יש"ע, בשיסוי האגרסיבי נגדו ובאלימות שנבעה ממנה. הכתובת הייתה על הקיר. ההסתה לרצח הפכה באוקטובר 1995 לעניין שבשגרה. רבין קרא אותה, השב"כ רק יכול היה להגביר את מאמציו למנוע התנקשות במנהיגי המדינה, ובן אליעזר טען בכנסת בקול רם וברור: "כאן יהיה רצח, רצח, רצח". עתה נותר רק לחכות לאיש הזרז שייקח את החוק לידי, והוא היה שם (גולדשטיין, 2006: 456).

רצח רבין ביום 4 בנובמבר 1995 בוצע בידי יגאל עמיר. עמיר לא היה נציג טיפוסי של הציבור הדתי הלאומי (הוא גדל בבית בעל מאפיינים חרדיים והתחנך שנים רבות במוסדות חרדיים). ברם בשלבים שונים של חייו הוא למד במוסדות המזוהים עם הציונות הדתית, כגון ישיבת ההסדר "כרם ביבנה" ואוניברסיטת בר-אילן. עמיר השתתף באופן פעיל בהפגנות רבות נגד הממשלה והיה אפילו אחד ממארגניהן. היו שטענו כי הוא הושפע עמוקות מהדה-לגיטימציה השיטתית שגורמים ציונים-דתיים עשו לרבין בהפגנות. אבל מסע הדה-לגיטימציה לא כוון להביא לפגיעה פיזית ברבין.

היו שטענו גם שעמיר הושפע מדיונים על דין "רודף" ו"מוסר" שהתקיימו בחוגים ציוניים-דתיים בהקשר של רבין. בה בעת רבים גורסים כי קרבתו של עמיר להסתה המתמשכת שביצע אבישי רביב, שהתגלה לאחר רצח רבין כסוכן בעייתי של השב"כ, תרמה אף היא למעשה הרצח. בחוגי הימין מקובלת על רבים הטענה שהועלתה לאחר רצח רבין שהשב"כ ידע על עמיר וכוונותיו לפני הרצח, ולא זו בלבד אלא שהוא גם היה מעורב בהכנות שעשה עמיר לרצח, מתוך כוונה לתפוס אותו "על חם" לפני שיבצע את זממו ועל ידי כך לתרום להפלת מחנה הימין כולו. מן העבר השני נטען במחנה השמאל כי עצם העלאת טענות אלו תכליתה לנקות את מחנה הימין מאחריות עקיפה לרצח.

כך או אחרת, הרצח היה מעשה ידיו של טרוריסט יחיד, שנקט פעולה של מרד אלים במשטר הדמוקרטי בישראל. הוא נעשה בהמשך למערכה של דה-לגיטימציה לממשלת רבין שהובילו חוגים בימין. כמובן, עצם ההפגנות ההמוניות, הבוטות והחרירות נגד תהליך שנתפס בעיני מתנגדי הממשלה כמסכן

את קיומה העתידית של המדינה אינו רק לגיטימי אלא גם חשוב וראוי מבחינה אזרחית במדינה דמוקרטית. הבעיה בו היא הניסיון לערער את הלגיטימיות של ממשלה נבחרת בישראל על ידי חלקים מהמתנגדים לתהליך אוסלו. המהלך הדמוקרטי התגלגל למחוזות של הסתה ושל דמוניזציה אישית של יצחק רבין. משקלם של אנשים המזוהים עם המחנה הדתי-לאומי בתהליך היה גדול במיוחד. עובדה זו הביאה להאשמת המחנה הציוני-דתי כולו – שלא בצדק – על ידי גורמים מסוימים בשמאל הישראלי כאחראי לרצח רבין.

הדה-לגיטימציה שנעשתה לרבין ולממשלתו באה לידי ביטוי בעיקר בעיתונות המזוהה עם הציונות הדתית, כגון כתב העת נקודה וגם ערוץ 7. בגיליון נקודה 173 (דצמבר 1993) הוצגה הממשלה כ"ממשלת רשע" הדומה בהתנהגותה לזו של טיטוס ונבוכדנצר. באותו גיליון הופיע מאמרו של מנחם פליקס, מהבולטים שבמנהיגי המתנגחים. הכותרת – "לא אכפת להם לרפד בגוויותינו את דרכם ל'שלום'" – אומרת דרשני. ובגוף הדברים: "לשלטון הנוכחי במדינת ישראל אין כל סמכות להמשיך ולשלוט במדינת היהודים. שלטון אשר רימה את בוחריו, המבוסס על בלוק חוסם ערבי-אש"פיסטי, המנתק את מדינת ישראל מההיסטוריה של עם ישראל ומן הייעוד שלו, הינו שלטון בלתי לגיטימי" (פליקס, 1993: 27).

עלייה ברף ההתבטאות נגד הממשלה בשיח הציוני-דתי, וגם במחנה הימין הלא דתי, ניכרת מיולי 1995. ב-16 ביולי באותה שנה פורסם פסק הרבנים לסירוב לפקודת נסיגה. בעקבותיו חלה עלייה בשיח התומך באי-ציות לשלטון, שהתעצם אחרי הסכם אוסלו ב', אגב חיזוק אנלוגיות היסטוריות בעייתיות כגון: "הדבר הכי קיצוני זה מה שהכת המטורפת הזאת עושה לנו. מה יותר קיצוני מאשר לקחת יהודים ולמסור אותם לשחיטה?" (נקודה 40 (1995): 188). באותו גיליון נאמר כי "מרד זה אינו אלא ניצן בשלב זה. כאשר יבשיל, הוא עתיד להתפתח לעמדה כוללת השוללת לחלוטין את הלגיטימיות של המשטר הנוכחי, בהיות המשטר מורד באלוקי ישראל ובתורתו" (מוכא שם: 180).

גורם מרכזי בהקצנה של הדה-לגיטימציה של הממשלה היה ערוץ 7, שעל פי סקר דעת קהל מפברואר 1993 נהנה מ-7.2% האזנה, רובם מקרב הציבור הציוני-דתי והחרדי (קרפין ופרידמן, 1999: 119). אחד השדרים הפופולריים בתחנה, אדיר זיק, ייחד חלקים מתכניתו השבועית "זיקוקין של אדיר" לביקורת הגובלת בהסתה של ממשל נגד רבין וממשלתו. הוא חזר וקרא לרבין "בוגד" ואמר



ש"רבנים הוציאו דין רודף על רבין". הוא טען גם ש"זוהי ממשלה של השמדת היהדות, על זה אנחנו מדברים [...] זוהי ממשלה שלא היתה דוגמתה [...] מוחקים כל דבר יהודי [...] הממשלה הזאת אין לה לגיטימציה, זו ממשלה שבגדה בי, ברעיונותי ובעקרונות שלי עם רוב שיש לה ועם כמה כוגדים" (שם: 119-120). אחד הרבנים הבולטים בתהליך הדה-לגיטימציה להחלטות הממשלה היה הרב זלמן ברוך מלמד מבית אל. באחת משיחותיו בערוץ 7, בכותרת "השמאל חצה את הקווים" (ח' בשבט תשנ"ה; פברואר 1995), קבע:

השמאל הקיצוני חצה את הקווים האדומים האחרונים; לא קיים אצלם עוד הכלל "כל ישראל ערביין זה לזה". הם מתירים דם של יהודים יושבי יש"ע. הם מפקירים חלק מהעם למען מטרות נעלות כביכול. למען הצדק והיושר והשלום, כביכול, הם חוברים עם הערבים נגד אחיהם היהודים ומתירים את דםם [...] הטבע היהודי הבריא מתעורר ומבין את הסכנה הטמונה בשפה מורעלת של שנאת אחים, של הפקרת דם אחים (זלמן ברוך מלמד, תשנ"ח: קסז).

כלי תקשורת אחר שהשתתף בהסתה היה השבועון החרדי **השבוע**, שערך והוציא לאור אשר צוקרמן ואשר מרבית קוראיו דתיים, רובם חרדים. השפה הבוטה בשבועון חורגת בהרבה מהשפה הבוטה המקובלת בחוגים חרדיים כלפי יריבים, גם חרדים. לא אחת נטען בשבועון כי רבין הוא חולה נפש, מטורף ורוצח. הוא כונה "יודנרט" "קאפו", "שיכור", "עוכר ישראל" וכיוצא בזה. בדיון שיזם השבועון במאמר המערכת בסוף אוגוסט 1995 הוא האשים את רבין ופרס בכך שהם "מובילים את המדינה ואת אזרחיה לאבדון וחייבים להיות מוצבים מול כיתת יורים" (מובא אצל קרפין ופרידמן, 1999: 121-123).

חריפות המאבק הגיעה לשיאה בדיונים של רבנים בסוגיית דין רודף ומוסר. ההלכה קובעת שאם אדם רודף אחר אדם אחר כדי להורגו, מותר לנרדף, ואף לאדם אחר המבקש להצילו, לפגוע ברודף, ובמקרה הצורך להורגו אם אין דרך אחרת (רמב"ם, משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש א). מוסר הוא מי שמוסר אדם בישראל לידי נוכרים וגורם בכך פגיעה בו, או אף מי שרק מודיע שהוא רוצה להסגיר יהודי לנוכרים. דינו של המוסר הוא "לאבדן ביד ולהורידם לכאר שחת"

(רמב"ם, משנה תורה, הלכות עבודה זרה י, א). המחשבות בכיוון זה הטרידו חוגים שונים בציונות הדתית. הרב יעקב אריאל, רבה של רמת גן, פרסם מאמר בעיתון הצפה כבר בדצמבר 1993. במאמרו תקף הרב את המדברים על דין רודף בהקשר של ראש הממשלה רבין, דיבור אסור בתכלית לדעתו. גם הרב שלמה אבינר קרא לרבני יש"ע להפסיק את הדיון על דין רודף, שמא ייגרמו תוצאות קשות. דברים אלו באו על רקע מכתב שנשלח בינואר 1995 שבו התבקשו ארבעים רבנים אורתודוקסים בישראל ובארצות הברית לחוות את דעתם על השאלה אם ראש ממשלת ישראל וממשלתו הם "מוסרים" על פי ההלכה. המכתב נשלח מהיישוב ברכה בשומרון, והיה פרי יוזמתם של שלושה רבנים: הרב אליעזר מלמד – מזכיר ועד רבני יש"ע ורב היישוב – אשר חתם על המכתב יחד עם הרב דב ליאור, רבה של קרית ארבע, והרב דניאל שילה, רב היישוב קדומים. עקב חשיבותו הרבה של מכתב זה והטענות שנשמעו מאוחר יותר בעטיו, לא אחת באמצעות הבאת ציטוטים מקוטעים שלו, יש עניין רב להביא ממנו בהרחבה רבה:

הנה ידוע שמאז חתימת הסכם אוסלו מספר הנהרגים מפיגועים גדל פי שלושה ממה שהיה במשך שנות האינתיפאדה. וככל שהממשלה הרעה הזו מוותרת יותר לערכים, כך הפיגועים בכל רחבי ישראל גוברים [...] וכעת עם ישומו של הסכם אוסלו, והענקת שלטון לרשות הפלשתינאית על שטחים ודרכים, הסכנה גברה מאוד. [...] ממשלת ישראל ציידה את השוטרים שלהם ברובים [...] כיום כתשעים אחוז ממקרי הירי באזור עזה, לעבר יהודים, נעשים בנשק שסופק למשטרה הפלשתינאית על ידי ממשלת ישראל. [...] ואם עד לישום ההסכם בעזה ויריחו יכלו שרי הממשלה לטעון, שאכן חשבו בתוכם לב שהשוטרים הפלסטינאים ילחמו בטרור [...] הנה לאחר שהמציאות המרה מוכיחה אחרת, בכל זאת הממשלה הרעה הזו חותרת להמשך ישום ההסכם ברחבי יהודה ושומרון. ולא זו בלבד, אלא אף משחררים מחבלים מהכלא, ומחבלים אלה עוסקים בתכנון פיגועי טרור ורצח. [...] והנה פנו אלינו אנשים ונשים ממתישבי יש"ע ומשאר חלקי הארץ, ונפשם בשאלתם, מה דינה של הממשלה הרעה הזו והעומד בראשה:

א. האם ניתן להחשיבם כשותפים למעשי הרצח שהתבצעו על ידי המחבלים [...] והאם על פי ההלכה יש להעמידם לדין, ומה עונשם במידה ויחשבו שותפים לרצח.

ב. וכמובן שידוע לנו שיש צדדים רבים מאוד לבעיה, שמצד אחד ממשלה רשאית לפעול לטובת העם כפי ראות עיניה. אולם מן הצד השני יתכן והדין משתנה לגבי הממשלה שאין לה רוב יהודי והיא נשענת על קולות ערבים [...]

ג. וכל זה בנוגע למעשי הרצח שכבר בוצעו, אבל השאלה הקשה יותר היא, על פי ההלכה, מה יהיה דינה של הממשלה, במידה ותמשיך את ביצוע ההסכם הנ"ל ביהודה ושומרון [...] וכן מה דין מסירה שנעשית בשוגג, מתוך טיחת עינים והתעלמות מהעובדות ומדעת הרוב היהודי?

ואף אם הגדרת פעולה זו היא "מסירה", מסתבר שלא יתכן לקבוע שכל אדם רשאי להרוג ולפגוע בראשי הציבור, משום שאין נזק גדול יותר לשלומם הכללי של הציבור, מאשר תהוהו ובהו כזה שאיש הישר בעיניו יעשה [...] אבל מכל מקום יתכן שחכמי ישראל וראשי הציבור צריכים להזהיר את ראש הממשלה ואת שרי הממשלה, שאם ימשיכו למסור את תושבי יש"ע לשלטון מרצחים, על פי ההלכה יהיה הכרח להעמידם למשפט ציבורי ולהענישם כדין של מוסר [...]

ד. האם גם ראשי הצבא שהיו שותפים בעיצוב ההסכם הנ"ל יחשבו כשותפים לחטא, מאחר שהממשלה הסתמכה עליהם כעל מומחים לנושא הבטחון [...] או שמא מאחר שלא הם החליטו, לא עליהם רובצת האחריות?

ה. במידה ואכן על פי ההלכה ניתן להענישם בבית דין, האם מוטלת על כל אדם מישראל חובה לפעול כדי להביא להעמדתם למשפט, בבית דין צדק, או בלית ברירה בבית משפט חילוני.

ו. האם חובה על מנהיגי הציבור, הרבנים והעסקנים, להזהיר בשעה קשה זו את ראש הממשלה ושריו, שאם לאחר הנסיון המר של ההסכם בעזה ויריחו הם ימשיכו את יישומו ברחבי יהודה

ושומרון, יהיו חייבים על פי התורה להחיל עליהם את דין ההלכה היהודית [...]

וידוע לנו החשש שעצם העיסוק בשאלה כזו עלול לעורר חס ושלום מחלוקת חריפה בעם, אבל לאור המציאות בשטח, הננו חוששים וחרדים שהמצב יחמיר כל כך חס ושלום עד ששאלות כאלו יהיו נחלת הכל ובליבות רבים מהנפגעים יתעוררו רגשי נקם, ואיש הישר בעיניו יעשה [...]. ומאחר שהשאלה גדולה וקשה כל כך, ונוגעת לכלל האומה, הננו מפנים את שאלתנו בפני גדולי הדור [...]. אין ספק שלפסק הלכה מאת גדולי התורה תהיה השפעה גדולה בשמיים ובארץ (אליעזר מלמד, תשס"ו (ד)).

עצם הצגת השאלות הללו מצביעה על מידת הדה-לגיטימציה לממשלת רבין שהייתה מקובלת על חלק מרבני הציונות הדתית. אמנם ברור לחלוטין שלא הייתה כל כוונה מצד כותבי המכתב, בניגוד למה שיוחס להם לאחר רצח רבין, לגרום לכך שאדם כלשהו יפגע בראש הממשלה. יתר על כן, מחברי המכתב הבהירו מפורשות שהם פונים בדיסקרטיות לרבנים מוכרים ואינם מעוניינים שהשאלה תיחשף לעיניהם של אנשים לא אחראים. יותר מזה: הם הדגישו כי הם מעוניינים למנוע מצב של פגיעה פיזית בראש הממשלה. כל הדברים האלה מנוגדים לצורת הבאת המכתב, לימים, במחקר (ראו למשל את הציטוט המקוטע במכוון אצל קרפין ופרידמן, 1999: 155). ולא זו אף זו: יש לזכור את ההקשר של המכתב, המצוין בגופו מפורשות: פנייתם של בני משפחות שכולות ואזרחים שחיו בחשש מפוגעים עתידיים וכעסו על שמותם של ישראלים רבים בפוגעים הוצג כ"קורבן השלום". הם טענו שמותם נגזר במישרין מתהליך אוסלו, שכן טרור מסוג זה ובקנה מידה כזה לא היה בעבר. יש גם לזכור את דעיכת האינתיפאדה ערב תהליך אוסלו, ששיקם למעשה את אש"ף. כמו כן יש להביא בחשבון בהכנת הרקע של מכתב הרבנים גם את התעלמות הממשלה בכלל, ורבין אישית בפרט, ממעורבותו – המתוחכמת – של ערפאת בעידוד טרור. כל אלו תרמו לתחושה הקשה בקרב רבנים ואזרחים שהממשלה מפקירה את חייהם של יהודים רבים. ובכל זאת אין ספק שעצם כתיבת המכתב, אף שלא הייתה בלתי חוקית, חצתה קווים אדומים שבעבר לא נחצו ומעידה על מידת הדה-לגיטימציה של ממשלת רבין בקרב ציבור ציוני-דתי גדול.

אחד עשר רבנים השיבו לרב מלמד, ומתוכם שניים אישרו שחל על רבין דין מוסר. אחרים הביעו עמדה מעורפלת. אחד המשיבים ענה כי "אתם משחקים באש". בעקבות רצח רבין נפתחה חקירה, ובסופה החליט היועץ המשפטי לממשלה מיכאל בן יאיר שאין מדובר בהסתה (שם: 156). בחוגי השמאל נמתחה ביקורת קשה על החלטה זו.

רבנים נוספים שעליהם נטען כי היו מעורבים בהצגת רבין כרוּדף ומוסר הם שמואל דביר, שלימד בישיבה המתונה הר עציון, ומנהיגים תורניים חשובים ומשפיעים ממנו – נחום אליעזר רבינוביץ', ראש ישיבת ההסדר ברכת משה במעלה אדומים, ורב ליאור, ראש ישיבת ניר בקרית ארבע ורב היישוב. בחקירתו של הרב רבינוביץ' לאחר רצח רבין הכחיש הרב כי אמר את הדברים המיוחסים לו. ראוי עם זאת לזכור כי במאמר שפרסם בג'רוזלם פוסט בדצמבר 1993 הוא קבע שניסיון של הממשלה לכפות על העם בישראל שיתוף פעולה עם הפלסטינים יכול להחיל על הממשלה דין מוסר, ואף הוסיף: "בלחץ הנסיבות, אפילו ממשלה לגיטימית עלולה להתפתות להשתמש בצבא נגד עמנו כדי לקדם מטרות פוליטיות. זה מביא בהכרח לקיצה של הלגיטימיות שלה ומכאן ואילך היא נעשית נוגש כמו גוי [...] אולי צריך להזכיר למנהיגינו בשעה שיש עדיין זמן, שלא רק חיילים אלא גם אזרחים פשוטים מכל שדרות החיים לא ייעשו מוסרים" (קרפין ופרידמן, 1999: 155).

יצחק פרנקנטל, מראשי השמאל הדתי, מספר כי בשיחה אתו באביב 1995 השווה הרב רבינוביץ' את הממשלה לנאצים. לטענתו של פרנקנטל, הרב חזר על דברים שאמר לרבנים עוד קודם לכן שמתנחלים יזעו מטעני נפץ בשבילים המובילים אל יישוביהם כדי להרתיע חיילים שיבואו לפנותם. כמו כן קבע הרב רבינוביץ', על פי פרנקנטל, כי על חיילי צה"ל לדעת שאסור להם להיכנס ליישובים היהודיים. בריאיון ב"קול ישראל" באוגוסט 1995 הגדיר הרב רבינוביץ' את רבין "מוסר", שלפי הרמב"ם הוא "מתחייב בנפשו", ובר כבד הוסיף ש"אין פירושו של דבר שיש לבצע את דין המוות" (מובא שם: 155-166).

הרב יואל בן נון עורר סערה ציבורית כאשר אמר בכנס של חוגים ציונים-דתיים ימים ספורים לאחר רצח רבין שרבנים הוציאו דין רודף על רבין. בן נון טען בהמשך כי דבריו הביאו עליו מסע הטרדות שאילץ אותו לעזוב את היישוב עפרה, שהיה ממקימיו ומהידועים שבתושביו. חקירת המשטרה לא הביאה

להגשת כל כתב אישום נגד מי מהרבנים שנחקרו (שם: 161-172). השאלה אם יגאל עמיר הושפע מקולות רבניים או שפעל רק על פי מה שראה לנכון, בלי שנעזר בחוות דעת רבנית, נותרה פתוחה. במשפטו טען עמיר בנחרצות כי הוא לא פעל לאור דעות רבניות.

קול בולט בדה-לגיטימציה האישית של רבין, וגם של ממשלתו, היה של חבר הכנסת לשעבר מטעם התחיה, אליקים העצני מקרית ארבע, מראשי מועצת יש"ע אך לא מחוגי הציונות הדתית. במרץ 1995 אמר העצני לאלוף פיקוד המרכז כי "בגרמניה של היטלר נמצאו קצינים שהבינו שממשלתם מוליכה את העם הגרמני לאבדון, והם קמו והניחו את הדרגות ושילמו על כך בחייהם. גם כאן הממשלה מוליכה את העם לאבדון". הוא פרסם חוברת קריקטורות בכותרת "משפט פושעי השלום" שאחת הקריקטורות בה נוצרה בנוסח הדר-שטימר. הקריקטורה הציגה את רבין שוטף את ידיו בכיור מדם יהודי. בדיוני מועצת יש"ע חזר העצני ואמר שממשלת ישראל היא כמו ממשלת וישי הבוגדת. מועצת יש"ע לא תמכה בדבריו של העצני, שטען כי "לנאמני ארץ ישראל השלמה יש הזכות להכריז על ממשלה שמוסרת שטחים שהיא בלתי חוקית, כפי שדה גול הכריז שממשלת וישי בלתי חוקית". לתקשורת הוא אמר כי יש להתייחס להסכמי אוסלו "כפי שהתייחסו בצרפת הכבושה לשיתוף פעולה עם הנאצים [...] זה מעשה בגידה ולא מן הנמנע שיבוא יום ורבין יועמד לדין על מעשה זה, כפי שפטן הועמד לדין" (שם: 100-101).

עובדה חשובה היא שגם כמה מחבריו הטובים של רבין מהשירות הצבאי לא נמנעו מלומר עליו מילים קשות ביותר, שגבלו בהסתה של ממש וברדה-לגיטימציה של תהליכים דמוקרטיים. חבר הכנסת רחבעם (גנדי) זאבי הגדיר בספטמבר 1995 את הממשלה "ממשלת מינכן היהודית". אריאל שרון, שהיה חבר בצוות המטכ"ל של רבין, כמו גנדי, ושגם קודם על ידו לדרגת אלוף והיה לימים יועצו לענייני טרור וידיד קרוב, כתב בעיתון הירדן ב-5 ביולי כי הממשלה מסגירה את המתנחלים לידי הכנופיות הפלסטיניות וכי היות "מוסר" הוא מטבעו של השמאל. בספטמבר 1995 קבע שרון בריאיון לכיטאון כפר חב"ד כי "מדובר כאן בשיתוף פעולה בין שני אנשים, פרס ורבין, שבכל מדינה אחרת היו מעמידים אותם לדין בבית משפט".

נקודה קשה לדעתנו היא העובדה שמחנה השמאל, ובכלל זה משפחת רבין עצמה, לא נהגו בחבריו מימי השירות בפלמ"ח ובצה"ל כפי שנהגו במחנה

הציוני-דתי. כלפי חבריו של רבין מעברו הצבאי לא פותחה הטענה לאחריות עקיפה לרצח. שנים ספורות לאחר הרצח בתו של רבין, דליה, אפילו כיהנה כסגנית שר בממשלתו של אריאל שרון.

לחידוד הדברים ולסיכום נאמר כי לדעתנו, וכפי שקבעה ועדת שמגר – ועדת החקירה הממלכתית לעניין רצח ראש הממשלה יצחק רבין – לא הייתה זיקה ישירה בין ההסתה נגד ראש הממשלה יצחק רבין לבין הרצח שעשה מפגע יחיד. אין כל מקום להאשמת כל המחנה הציוני-דתי באחריות, אפילו לא בדרגה מסוימת, לרצח. עם זאת דומה שההסתה נגד רבין ונגד ממשלתו – שהיו שותפים לה רבים מהמחנה הציוני-דתי ומנהיגיו, אם כי גם ממחנות אחרים – ביטאה למעשה דה-לגיטימציה של התהליך הדמוקרטי. ההסתה נגד ממשלת רבין ונגד רבין האיש הייתה בבחינת חצייה של קו אדום, והיא סייעה למתנקש הפוליטי יגאל עמיר לשבור מחסומים פנימיים בדרכו למימוש מה שראה בתור שליחותו הדתית והלאומית. חציית קווים אדומים כאלה מסכנת את יציבות הדמוקרטיה, ואסור שיהיה לה מקום בתהליך שבמסגרתו מתחולל מאבק דמוקרטי אופוזיציוני ראוי בהחלט נגד החלטות ממשלה במצבים שבעיני רבים הן מסכנות את המדינה.

## ב. אי-ציאות על ידי אלימות כלפי ערבים על רקע תהליך אוסלו

בחקירת הטבח שביצע ברוך גולדשטיין במערת המכפלה סקרה ועדת שמגר בהרחבה את הגילויים של אי-ציאות לשלטון החוק ביהודה ושומרון בידי מתנחלים. הוועדה ציטטה דוח של ארגון "בצלם" שקבע שבמרוצת השנים נעשו פעולות רבות של פגיעה בתושבים פלסטינים וברכוש פלסטיני בידי מתנחלים, בלי שגוף ישראלי מוסמך כלשהו יעשה משהו למניעתן. אחדות מהפעולות היו, על פי הוועדה, בגדר "פעולות עונשין יזומות, מאורגנות היטב ומגובות על ידי המנהיגות הממוסדת". בה בעת הביאה הוועדה את עדותו של צבי קצובר, ראש המועצה המקומית קרית ארבע, שגרס כי קצרה ידם של המשטרה והצבא בבלימת הפעילות האלימה הפלסטינית (ועדת החקירה לעניין הטבח במערת המכפלה בחברון, 1994: 157-158). שוב חוזרים אנו ומזכירים בהקשר הזה את התזה של דוד וייסבורד שהבאנו לעיל באשר לזיקה שבין ויג'ילנטיות לבין הצורך לתקן סטייה חברתית.

הגורמים הבולטים בפעילות האלימה נגד פלסטינים היו אנשי כ"ך, ממשיכי דרכו של הרב מאיר כהנא. אדם מרכזי בפעילות זו היה ברוך מרזל, שצבר רקורד "מרשים" של התפרעויות ותקיפות של ערבים ויהודים, בכללם חיילי צה"ל. ב-1996 הוא הורשע בתקיפת חיילים כאשר הם ניסו לעצור מתנחל שפגע במכונית של פלסטיני. השופט ציין כי מרזל –

בחר בדרך חיים של הבעת השקפתו הפוליטית באמצעים אלימים ותוך זלזול בוטה בשלטון החוק [...] הוא איננו רואה חובה לעצמו לשמור על החוק, וקידום מטרותיו האידיאולוגיות יכול להיעשות מבחינתו תוך רמיסת ערכי שלטון החוק, ואף תוך עשיית מעשים אלימים, בין היתר כלפי הממונים על אכיפת החוק (נגבי, 2004: 230-231).

ובכל זאת, מרזל לא קיבל אלא מאסר על תנאי. בהקשר זה חשוב לומר כי אנשי כ"ך אינם משתייכים למחנה הציוני-הדתני ה"רגיל". אמנם הם מחזיקים בעמדות ציוניות-דתיות, אבל עמדות אלו משולבות בעמדות חרדיות ובעמדות רדיקליות שמקורן בארצות הברית. קרקע גידולם של אנשי כ"ך אינה המשנה של ישיבות ההסדר או משנת הרב צבי יהודה קוק. ובכל זאת לא אחת הם גרים בהתנחלויות ציוניות-דתיות ואינם מוקעים על ידי סביבתם, ולפעמים הם אפילו פועלים בשילוב ידיים אתה. הלכה למעשה נוצרה עם השנים גלישה מסוימת של מיעוט מקרב בני הנוער הציונים-דתיים לעבר זרם זה. המקום שבו בולט החיכוך שבין הציונים-דתיים, תלמידי משנתו של הרב צבי יהודה קוק, לבין אנשים המושפעים ממשנתו של הרב כהנא הוא חברון-קרית ארבע. כך אכן אירע גם במקרה האלימות הקשה ביותר כלפי ערבים בתקופת תהליך אוסלו והטרור שצמח בתגובה. כוונתנו לטבח שביצע ברוך גולדשטיין במתפללים המוסלמים במערת המכפלה.

בבוקר יום שישי, חג הפורים תשנ"ד, 25 בפברואר 1994, פרץ ד"ר ברוך גולדשטיין, לבוש בבגדי המילואים שלו בדרגת סרן ומצויד ברובה גליל אוטומטי, לאולם יצחק, הגדול שבאולמות מערת המכפלה. באותו בוקר התפללו במקום כ-500 מוסלמים. גולדשטיין ירה צרורות לעבר המתפללים. הוא הרג 29 אנשים ופצע 111, עד שאירע מעצור ברובה והמתפללים המוסלמים הצליחו להסתער



עליו ולהכותו למוות. בהמשך התפתחו עימותים חריפים בין פלסטינים לבין חיילים ישראלים בשטחי יהודה ושומרון. בעימותים אלו נהרגו עוד 9 פלסטינים ונפצעו 200.

גולדשטיין, פעיל כ"ך עוד בארצות הברית קודם לעלייתו לישראל, היה חבר התנועה גם בארץ ורופא מסור בגזרת חברון. הוא זכה להוקרת ציבור המתיישבים וצה"ל. עמדותיו הקיצוניות לא השפיעו על מחויבותו כרופא לטפל גם בערבים. הן רבין הן ראשי המתנחלים טענו שהוא לא היה שפוי בעת הטבח ההמוני. ברם ממצאי ועדת שמגר שהוקמה לחקר הפרשה מוכיחים שגולדשטיין תכנן באופן קר ושיטתי את הטבח ושהטבח צמח מאידאולוגיה כהניסטית, שחרר לתוכה גם תסכול מהוויתורים של ממשלת רבין לאש"ף. תסכול זה בצירוף המצוקה הנפשית הקשה שחווה בעקבות הפיגועים הרבים בשטחי יהודה ושומרון (שברבים מנפגעהם הוא טיפל בעצמו) היו הגורמים הישירים למעשהו. ועדת שמגר קבעה כי מעשהו של גולדשטיין היה פעולה של מפגע יחיד. לאחר הטבח ראו בו רבים "צדיק" שמת על "קידוש השם" (שפרינצק, 1995: 101-103).

ראש הממשלה רבין התלבט זמן מה אם לפנות את היישוב היהודי בחברון בתגובה לטבח, אולם נמנע מפינוי בגלל האיום במאבקים חסרי תקדים שהשמיעו גורמים שונים במחנה הימין. יש שטענו כי הוא גם הושפע מפסק ההלכה של רבני הציונות הדתית בנושא האי-ציות לפקודת פינוי. בהמשך הגיב החמאס בסדרה חסרת תקדים בהיקפה ובעוצמתה של פיגועי התאבדות קשים בערי ישראל. פיגועים אלו החלישו במידה רבה את הלגיטימיות של תהליך אוסלו בקרב חלקים גדולים של הציבור הישראלי ונוצלו בידי מתנגדיו של רבין כדי להעלות את רף ההסתה נגדו.

רובו המוחלט של המחנה הציוני-דתי ושל רבניו הביע זעזוע מהטבח. אלא שהיו הבדלים בין השוללים. מקצתם טענו שהאשמה העיקרית מוטלת על ממשלת ישראל על שהובילה לאסון לאומי, שגרר את המעשה הקיצוני החמור של גולדשטיין. גישה מתונה יותר הכירה בכך שנעשה רצח נורא בערבים חפים בפשע, אך תקפה את צעדי הממשלה כלפי המתנחלים, כדוגמת מעצרים מינהליים. הגישה השלישית, המתונה ביותר, הפנתה את האשמה פנימה, כלפי ההתנתקות של המתנחלים מרוב הציבור (פלג, 2003: 141-143).

אף על פי כן היה גם מיעוט קטן בקרב הציבור הציוני-דתי שתמך בטבח. יגאל עמיר, רוצחו לימים של ראש הממשלה יצחק רבין, התוודה במשפטו כי

הושפע עמוקות ממסירות הנפש של גולדשטיין, שמנעה, לדעתו, טבח שתוכנן ביהודים בחברון. בחקירתו סיפר עמיר כי הוא נסע לקרית ארבע להלוויית גולדשטיין, שם פגש באהבה הרבה לגולדשטיין של רבים בציבור שכתוכו הוא חי. עמיר העיד כי "אחרי גולדשטיין זה התחיל. אז עלה לי הרעיון שצריך להוריד [את רבין]" (קרפיץ ופרידמן, 1999: 25).

ביטוי התמיכה החשוב ביותר במעשהו של גולדשטיין היה פרסום הספר **ברוך הגבר** שכותרת המשנה שלו היא **ספר זיכרון לקדוש ד"ר ברוך גולדשטיין ה' ינקום דמו** (בן-חורין, תשנ"ה). הספר משלב מאמרים העוסקים בקידוש השם, הלכות הריגת גוי, נקמה בגויים וכדומה עם דיונים כלליים בסוגיות דתיות וחברתיות בישראל. חטיבה נרחבת מוקדשת לסיפורים רבים על אורח חייו המופתי של גולדשטיין כרופא המסייע לרבים. מהספר עולה כי הטבח שביצע גולדשטיין, שהקדיש את ימיו ולילותיו לסיוע לחולים ולפצועים, לא היה מנותק מאורח חייו ושהוא ביטוי לגדולתו ולמסירות נפשו. על פי מחברי הספר, גולדשטיין ידע כי צה"ל התריע על התפרצות של אלימות מצד פלסטינים קיצונים בחברון, שינסו לטבוח ביהודים, ולכן הקדים ומסר את נפשו כדי למנוע את הטבח. וכך מתברר מהדברים כי פעולתו זו אינה שונה בעיניהם במהותה ממסירות הנפש שאפיינה את דרכו כרופא שפעל ללא לאות בטיפול בנפגעים בגזרת חברון ואשר פעילותו זכתה להוקרה מצה"ל ומקופת חולים לאומית, שבה עבד.

המאמרים המציגים את התמיכה במעשה "קידוש השם" של ברוך גולדשטיין מבטאים משנה קיצונית עוד יותר מזו שפיתח הרב מאיר כהנא, אביו הרוחני של ברוך גולדשטיין. משנתו של גולדשטיין תומכת בהריגת פלסטינים כנקמה ולמטרות ביטחון או מתקפת מנע (Sprinzak, 1999: 258–266). כך למשל, מאמרו של הרב יצחק גינזבורג, ראש ישיבת קבר יוסף בשכם, עוסק במקרים שבהם יש מקום לנקמה ולהרג לנוכח שיקולי מלחמה וביעור הרע:

ושוב נאמר מילה אישית על ה"גברא" [האדם], על ברוך גולדשטיין השם יקום דמו. כל מי שהכירו (ואף מי שלא הכירו), ורק לא התפתה לתעמולה הארסית נגדו) הרגיש שברוך פעל מתוך אישיותו היהודית. המעשה הזה לא היה "פן אחר" של אישיותו, אלא השתלב לגמרי ב"אידישקייט" [ביהודיות] שלו. לכן, עם כל מה שהתבאר שנקמה היא תגובה טבעית שמצויה

בכל הטבע, הנקמה הזאת הורגשה כנקמה יהודית טהורה, ולא כהתפרצות בריונית מחוספסת (עם כל הלגיטימיות שלה). לא היתה כאן תגובה של "עם הארץ" יהודי – אף כי גם תגובה כזו צריכה להיות מבורכת – אלא של תלמיד חכם ואיש מופת (בן חורין, תשנ"ה: 33).

על פי שפרינצק, פרסום הספר ברוך הגבר חיזק את משקל תומכיו של הרב מאיר כהנא מתוך אנשי כ"ך ו"כהנא חי" בקרב ציבור המתיישבים והפך אותם לגורם המיליטנטי הדומיננטי בהתנגדות להסכמי אוסלו (Sprinzak, 1999: 265–266). הגורם המוכר בפעילות הלא חוקית של פגיעה בערבים היה "הוועד לביטחון בכבישים", שהוקם בזמנו בידי הרב מאיר כהנא בשנות השמונים של המאה העשרים. בריאיון שנתן טירן פולק, מראשי הוועד, הוא טען כי בשנים 1992–1993 היו אנשיו מעורבים בלמעלה מ־500 תקריות אלימות עם ערבים (שם: 124–130). ראוי עם זה לציין כי מלבד אצל שפרינצק לא מצאנו תיעוד לפעולות רבות שנקט הוועד, ועוד יותר מזה – לתמיכה בו בחוגי הציונות הדתית ולדומיננטיות של אנשי כהנא במאבק בהסכמי אוסלו.

### ג. קריאה של רבנים מובילים לאי־ציות בתקופת הסכמי אוסלו

אחד ההיבטים המרכזיים במאבק נגד ממשלת רבין על רקע תהליך אוסלו היה הקריאה לחיילי צה"ל לסרב לפקודה של פינוי יישובים או מחנות צבא בשטחי יש"ע. לקריאה זו היו שותפים פובליציסטים, אינטלקטואלים ומנהיגים מקומיים. אולם מקום מיוחד תפסו רבנים מובילים בציונות הדתית, שפרסמו בפומבי את עמדתם התומכת בסרבנות על רקע אישי אך גם בסרבנות אזרחית, פומבית וקבוצתית. תופעה זו דומה לקולות שקראו לסרבנות על רקע פינוי ההתנחלויות שהוקמו בשנות השבעים על ידי גוש אמונים, ועוד יותר לקריאה לסרבנות שבה נתקלנו בדיוננו במאבק נגד פינוי ימית בתחילת שנות השמונים. בשונה מהמקרים הקודמים, כאן הוביל המאבק הציבורי החרیف שניהלו חוגים בימין בכלל ובציונות הדתית בפרט נגד תהליך אוסלו לכך שלראשונה ניצבו רבנים מהמעלה הראשונה בציונות הדתית בחזית הקריאה לסרבנות.

דומה אפוא שמדובר בקו פרשת מים בתולדות היחסים שבין הציונות הדתית לבין מדינת ישראל. כפי שראינו, מאז הקמת "המזרחי" ב-1902 לא תמכה הציונות הדתית מעולם בהתנגשות חזיתית וב"שבירת הכלים" מול גורמים רשמיים בתנועה הציונית, ב"ישוב" או במדינת ישראל. גם האי-ציות לחוק שאפיין את גוש אמונים לא התבטא במאבק המערער את עיקרי התפיסה ה"ממלכתית" הציונית הדתית. אולם כעת, בעת המאבק בתהליך אוסלו, יצאו פוסקים ציונים-דתיים מרכזיים בקריאה לסרב פקודה, ובכללם הרב אברהם שפירא, ראש ישיבת מרכז הרב בירושלים ולשעבר רבה הראשי של מדינת ישראל; הרב שלמה גורן, מקימה ומבססה של הרבנות הצבאית, רב צבאי ראשי ורב ראשי לשעבר של מדינת ישראל ומגדולי הפוסקים שהעמידה הציונות הדתית מעודה; הרב שאול ישראלי, מראשי ישיבת מרכז הרב, אשר נתפס בעיני רבים כפוסק הבולט בציונות הדתית מאז שנות השישים של המאה העשרים; והרב משה צבי נריה, מייסד ישיבות בני עקיבא, ומי שנחשב "אבי דור הכיפות הסרוגות". כולם כאחד קראו במפורש לחיילים ישראלים שלא לציית להוראות המדינה בשאלות של פינוי שטחים ביש"ע אף אם מדובר רק בפינוי מחנה צבאי ולא בפינוי יישוב ממש, ומעל לכול גם אם לא מדובר בהסגרת שטחים אלו לידי נוכרים. הצטרפו לקריאה רבנים בולטים נוספים, כגון זלמן מלמד ונחום אליעזר רבינוביץ'.

הקריאות לא-ציות לא גרמו לחיילים דתיים לסרב פקודה. מבחינה זו יש שיאמרו שלקריאות אלו לא היה משקל היסטורי, שהרי האי-ציות שאכן אירע מועד דווקא כלפי הרבנים והפוסקים המרכזיים הללו, שלהם לא נשמע הקהל. ייתכן שהסיבה לכך הייתה שרובן נמנע בכל תוקף מלפנות יישובים יהודיים לפני חתימה על הסכם הקבע. ייתכן גם שהיה זה עוד ביטוי לאיזון התאולוגי-נורמטיבי שבבסיס השקפת העולם המרכזית של הציונות הדתית, הרואה במדינה, בסמליה ובצבאה ערכים מקודשים שאין לפגוע בהם או בסמכויותיהם. לאמור, לא הייתה התעלמות מהוראתם החד-משמעית של הרבנים הגדולים, אך הייתה בצדה הבנה שמדובר בביטויי כעס והתראה ופחות בהוראה מעשית, בהיות זו נוגדת ערכי יסוד של המשנה הציונית-דתית.

עם זאת אנו גורסים כי אין להתעלם מהקולות המרכזיים הללו במחנה הציוני-דתי ומקריאתם לסרב פקודה. ראשית, פסקיהם מבטאים חוסר נכונות של השדרה המרכזית של הרבנים הציונים-דתיים לשתף פעולה עם הכרעות

דמוקרטיה ייצוגית. גם אם בשלב הזה היה מדובר רק בסוגיות הנוגעות לארץ ישראל השלמה, הרי לטווח הארוך נוצר כאן תקדים של ערעור על עצם סמכות הדרגים המדיניים והצבאיים. ערעור זה הוחל לימים גם על תחומים אחרים, בעיקר למשל בדיון על השילוב הראוי בצה"ל של נשים ושל חיילים (גברים) דתיים. מעבר לכך יש בפסקים אלו משום יצירת תשתית רעיונית שיהיה אפשר להשתמש בה בקנה מידה גדול אם בעתיד תתקבל החלטה מדינית של פינוי נרחב של יישובים ביהודה ובשומרון. גם תקדים ההתנתקות מיישובי חבל עזה, שבו לא היו גילויי אי־ציות רבים, אינו מעיד בהכרח על מידת האי־ציות אם ייעשה פינוי כפוי של עשרות רבות של אלפי מתיישבים יהודים. כפי שנראה בפרק הבא, ההתנגשויות האלימות לאחר התנתקות 2005 (בעמונה), בבית השלום בחברון ובחוות גלעד) מלמדות על הפוטנציאל הנפיץ של סוגיה זו.

בטרם נפנה לעמדתם של התומכים בהתנגדות פעילה למהלכי הממשלה חשוב לשים לב למכנה המשותף הגדול שבין הדוגלים ב"ממלכתית" לבין יריביהם התומכים באי־ציות. המחנה הציוני־דתי, ברובו, קיבל את הנחות היסוד התאולוגיות וההלכתיות מבית מדרשו של הרב צבי יהודה קוק שלפיהן יישוב ארץ ישראל הוא מצווה בימינו ואסור למסור שטחים של ארץ ישראל מרגע שהם חזרו לשליטה יהודית. ההתיישבות ברחבי יהודה, שומרון ועזה נתפסה בעיני הרוב הגמור של אנשי הציונות הדתית ושל רבניה (למעט התומכים בעמדות יוניות המזוהות עם תנועת מימ"ד, מיעוט מספרי שולי אף כי בעל משקל אינטלקטואלי) כביטוי מרכזי של הזהות היהודית והציונית בכלל. ההתנגדות להסכמי אוסלו גרפה רוב מוחץ של בני ובנות הציונות הדתית, תומכי הסירוב ומתנגדיהם כאחד. ניתן לראות את מידת ההסכמה הבסיסית בין שני הזרמים הללו גם בגישתו של הרב שלמה אבינר, מחשובי המתנגדים לאי־ציות ולסירוב פקודה. לדעת הרב אבינר ברור לחלוטין כי אין בעיה מוסרית בקיום התיישבות יהודית בחבלי ארץ ישראל השלמה. ולא זו בלבד אלא שאף חל איסור לפנות חלקים ממנה משלושה טעמים: הראשון, הטעם הביטחוני: הקושי הרב להגן על מדינת ישראל בגבולות הקו הירוק מפני "פראי האדם הישמעאלים"; השני, הטעם ההלכתי־אולוגי: האיסור של "לא תחנם", כלומר האיסור לתת חנייה לנוכרים בארץ ישראל, ובכלל זה האיסור על מסירת חלקי הארץ לידיהם. רק לעם ישראל יש זכות מוחלטת ובלתי מעורערת על ארץ ישראל, כפי שקבע האל;

השלישי, הטעם המוסרי: לפני ההתיישבות הציונית עמדה הארץ ברובה הגדול בשימונה, ולכן היהודים לא פגעו בשום זכות מוסרית של שלטון ריבוני של ערביי הארץ (אבינר, תשמ"ג: 129-135).

יתר על כן, במאמרו "בואו נחדש את המלוכה", אשר נכתב בעקבות חשיפת פרשת המחותרת היהודית בשנות השמונים, כתב הרב אבינר כי לא כל חוק הוא מעל הכול. חוק הנוגד את "המהות הפנימית" של עם ישראל בטל. וכדברי הרב צבי יהודה: "התורה קודמת לממשלה". לשון אחר, לממשלה אין כל סמכות חוקית להוציא "ספר לבן" נגד ההתנחלויות, ויש מקום לנכונות להתנגד לממשלה העושה כן (אבינר, תש"ן (א): 240-241). ולא זו אף זו: אין לממשלה כל סמכות להורות על נסיגה ומסירת חלקי ארץ ישראל לאויב (אבינר, תש"ן (ב): 57). כלומר, הרב אבינר היה שותף לעמדת חבריו לוועד רבני יש"ע שקבעו שאסור לתת כל לגיטימציה למדינת ישראל לוותר על חלקי ארץ ישראל. כך פורסם על ידי ועד מורחב של רבני יש"ע בביטאונם, בעמודו הראשון של הגיליון:

בודאי שאנחנו חייבים להתנחל בכל ארצנו, ממשלה שתחליט באופן עקרוני שלא ליישב את ארץ ישראל, הרי שהיא מועלת בשליחות שניתנה לה ודבריה בטלים ומבוטלים. ואין הבדל אם הממשלה מחליטה על ביטול חלקי או כללי של התישבות, וכמו שהכופר באות אחת מן התורה הרי זה כופר בתורה כולה, כן העניין בארץ חיינו. (חתומים: הרב שלמה אבינר, הרב אליקים לבנון, הרב זלמן מלמד, הרב גדעון פרל, הרב יגאל קמינצקי, הרב דניאל שילה) (ועד רבני יש"ע, תשנ"ב).

כד בכד חזר הרב אבינר וטען כי אסור לנהל מאבק אלים נגד חיילים הבאים לפנות מתיישבים, ואפילו התנגדות פסיבית אינה ראויה במקרים כאלו (אבינר, תש"ן (א): 208). התנגדות לצבא גורמת, לדעת הרב אבינר, להחלשתו. לכן גם אם הצבא פועל מכוח החלטה חסרת סמכות של הממשלה לפנות שטחי ארץ ישראל, אין להחלישו על ידי סירוב פקודה. סירוב שכזה מסכן את קיום העם בשל השפעותיו על יכולתו של צה"ל לתפקד, ולכן הוא בבחינת מרידה במלכות, האסורה על פי ההלכה (אבינר, תש"ן (ב): 57).

עמדתו העקיבה, אך המורכבת, של הרב אבינר שוללת בחריפות כל סמכות של ממשלה נבחרת בתהליך דמוקרטי לוותר על שטחי ארץ ישראל, ובה בעת שוללת באותה חריפות אי-ציאות אזרחי לממשלה (המכונה בדבריו להלן "מרי אזרחי"). עמדה זו עולה גם מדבריו הבאים, שנכתבו בשנת 1986:

ראשית דבר, פשוט שאסור למסור חלקי ארץ ישראל לאויב, אלא אדרבה, אנו מצווים שארץ ישראל תהיה כולה בריבונותנו הלאומית [...] הפקרת חלקי הארץ היא מדיניות חולנית ובוגדנית, והאחראים לה עתידים ליתן את הדין בפני האומה, בפני ההיסטוריה האנושית כולה ובפני ריבוננו של עולם [...] נגד הבגידה הלאומית הזאת יש להילחם בכל החריפות האפשרית ובכל האמצעים האפשריים. ואפילו יצויר שרוב העם תומך במהלך מביש ומסוכן זה – אין בכך כל הצדקה מוסרית. לא די בכך שהחלטה תושג על ידי מנגנון מדיני כדי שתהיה מוסרית. "לא תהיה אחרי רבים לרעות". באומרנו "כל האמצעים האפשריים", ברור שאין הכוונה לאפשרות הטכנית אלא לאפשרות המוסרית וההלכתית. כל בר דעת מבין שאין בונים דבר על ידי הריסת דבר אחר. [...] אנו לא נמרוד נגד הממשלה שזכינו לה בחסדי ה' עלינו. נאמנותנו למדינה גדולה יותר מזו של אנשים ריקים, כי היא נובעת מתוך תורה (אבינר, תש"ע: 259-260).

בהמשך דבריו מצביע הרב אבינר על איסור מרידה במלכות הנלמד מדברי העם ליהושע: "כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצוונו יומת רק חזק ואמץ" (יהושע א, יז). הסיבה לכך היא שמרידה שכזאת מסכנת את כלל ישראל (אבינר, תש"ע: 261). הרב אבינר מודע לדברי הרמב"ם שמלך הגזור לבטל מצווה, אין לציית לו (משנה תורה, הלכות מלכים ג, ט) – דברים שהפכו למקור המרכזי של הרבנים תומכי הסרבנות. אולם כאן מציג הרב אבינר את הבחנתו העקרונית בין כפייה של השלטון היהודי על הפרט היהודי, שעל פיה הפרט מחויב לעבור על התורה, לבין עברה שעושה השלטון עצמו, שגם אם היא גוררת שותפות של הפרט, אין הוא עובר בעצמו כל עברה.

אדם מישראל שיוכרח להתיק מקום מושבו מאזור אחד של ארץ ישראל למשנהו בגלל תעתועי השלטון – אינו עושה בכך עבירה. אין מצווה לגור דווקא באזור מסוים בארץ, אלא העיקר הוא לגור בארץ ישראל. לכן מסירת חלקי ארץ ישראל בגלל שיקול מדיני מוטה, היא עברה כלל ישראלית נוראה ואיומה, אבל אינה עברה פרטית שעליה דיבר הרמב"ם. כמובן גם נגד אסון זה יש להילחם בכל הכוח [...] ברור שעבודה זו יש לעשות באורח דמוקרטי (שם: 262).

התנגדותו החריפה של הרב אבינר לתהליך אוסלו לא גרמה לו לשנות את עמדתו העקיבה נגד הפיכת החלטות ממשלה להחלטות לא לגיטימיות ונגד הדמוניזציה של רבין כבוגד וכמפקיר עם ישראל. הוא חזר פעמים הרבה על עמדתו שהממשלה אמנם חסרת תודעת מולדת כלפי חלקים של ארץ ישראל, אך בשום פנים אין היא מעוניינת "למכור את המדינה" (אבינר, תשנ"ו: 9). עם זה אפשר לקבוע כי הרב אבינר היה רחוק מרחק רב מעמדות דמוקרטיות ליברליות מקובלות, ולפיכך הוא טען כי –

יש מקום לדמוקרטיה ולצירוף דעות של יהודים מפלגים שונים, ציונים יותר וציונים פחות, דתיים יותר ודתיים פחות, תוך יצירת רוב שהוא בריא ונורמלי. אבל רוב שמורכב ממיעוט יהודים ומגויים הוא רוב חולני ורקוב וחוצפה של התנשאות. זו טרגי קומדיה נוראה של מדינה בלי ממשלה (שם: 23).

מן העבר השני הוא חזר וקבע כי המדינה היא קודש גם אם פשה בה הריקבון של קבלת החלטות ציבוריות בסוגיות של ארץ ישראל הנתמכות בקולות של נציגים ערבים אשר מטרתיהם הן אנטי-ציוניות מובהקות (שם: 11-12). לדעתו, בשום פנים אין מקום לנקוט אלימות כלפי השלטון, שהרי אלימות פנימית זו היא שהחריבה את עם ישראל בעבר (שם: 25). בייחוד אסור לקרוא לראש הממשלה בשם בוגד: "ראש הממשלה טועה טעות חמורה ונוראה, ושמו יהיה לדראון עולם, אך הוא אינו בוגד. כיון שכוונתו היא לטובת המדינה" (שם: 31-32). כמובן אין מקום בכלל להעלות את המחשבה שחל דין רודף על ראש הממשלה. נהפוך הוא:



"יש להבין שהאומר שראש ממשלתנו הוא רודף, אין לך רודף גדול מזה, וזה מה שיהרוס את עם ישראל" (שם: 48).

הרב אבינר התמודד חזיתית עם הטיעונים שפיתחו גורמים בימין למען אי-ציות לממשלת רבין. הוא עשה זאת בעזרת עיון במאבקים של המהטמה גנדי בהודו בשלטון הבריטי ושל מרטין לותר קינג למען שוויון לשחורים בארצות הברית, שעיקרם מרי אזרחי לא אלים. בד בבד הוא שלל כל השוואה ביניהם ובין הקונפליקט הפנים-הישראלי. הוא גרס כי המאבק בממשלת רבין על רקע תהליך אוסלו אינו מזכיר בכלל מאבק באימפריאליזם הבריטי בהודו או באפליה השיטתית של אזרחים שחורים בארצות הברית. לדידו, גם ממשלת ישראל וגם המתנגדים החריפים שלה מעוניינים בטובת ארץ ישראל. כולם שייכים לעם אחד, ולכן יש להמשיך ולהתפלל למען שלום המדינה ולציית להחלטות הממשלה (שם: 106-111).

דגם נוסף, שהועדף על ידי רבנים רבים להתמודדות עם גזרת פינוי יישובים, הוא הדגם שהציג הרב יעקב מדן, מרבני ישיבת הר עציון שבאלון שבות וכיום ראש הישיבה. במאמרו "בין סירוב לדמעה" (פורסם בגיליון אפריל 1994 של נקודה) מצביע הרב מדן על המבוכה הרבה שנוצרה בעקבות פסק דין הרבנים למען סירוב. לדעת הרב מדן, צריך למצוא את הדרך המורכבת שבה, מצד אחד, לא תהיה סרבנות מפורשת של חיילים לפקודות של מפקדיהם, אך מצד שני, חשוב שהחיילים ייגשו לביצוע הפקודה מתוך כפי וחולשה ולא יתרמו לפעולה עצמה (מדן, 1994: 42-45). גישתו זו של הרב מדן הפכה לימים לגישה המקובלת בקרב רבנים וחיילים רבים בעת המאבק על ההתנתקות ב-2005.

נפנה כעת לדיון בעמדותיהם של התומכים בקריאה לסירוב פקודה בסוגיית ארץ ישראל של חיילים בצבא. אין ספק שכל דיון בעמדה זו של רבנים מהמחנה הציוני-דתי חייב להתבסס בראש ובראשונה על פסק ההלכה שפרסמו רבנים מובילים בציונות הדתית. אין זה פסק ההלכה הראשון שהתפרסם בסוגיה זו (בהמשך נביא כמה מהפסקים שקדמו לו), אבל הוא זה שקיבל את התהודה הציבורית הרחבה ביותר. אולי תרמו לכך ההצגה הנרחבת של הדברים ומספר הרבנים שחתמו עליו. להלן התיאור של הפסק כפי שניסחו מזכיר ועד רבני יש"ע ולימים, בזמן ההתנתקות ואחריה, אחד הרבנים הבולטים בקריאה לאי-ציות, הרב אליעזר מלמד:

בחודש תמוז תשנ"ה [יולי 1995], בעקבות החלטותיה של ממשלת המיעוט וממשלת רבין לאחר פרישת ש"ס מהממשלה, שנתמכה מבחוץ בקולות ערבים והסתמכה גם על כמה חברי כנסת שנבחרו בקולות הימין לפנות בסיסים צבאיים ביש"ע, התעוררה שאלה אצל חיילים, האם עליהם לקיים את הגזרה, או שעליהם לסרב פקודה כדי לא להשתתף במלאכת הפינוי? התקשרתי אל הרב הגאון אברהם שפירא שליט"א, ראש ישיבת מרכז הרב והרב הראשי לישראל (תשמ"ג-תשנ"ג), ועל פי בקשתו זימנתי כינוס של מספר רבנים חשובים, נציגי איחוד הרבנים למען עם-ישראל וארץ-ישראל.

בסוף הכינוס התפרסם הפסק שלהלן:

#### פסק הלכה בעניין סירוב פקודה

בהמשך לפסקים שניתנו בזמנו על ידי מועצת הרבנות הראשית ועוד רבנים בעניין איסור פינוי חלקים מארץ-ישראל יש"ע והגולן, נשאלנו האם מותר להשתתף ולעזור בפינוי מחנה צבאי או מתקן צבאי הנמצא באזור המאוכלס על ידי ערבים בשטחי ארץ-ישראל. א. אנו קובעים שיש איסור תורה לפנות מחנות צה"ל ולהעביר את המקום לרשות גויים, היות ויש בזה ביטול מצוות עשה וגם סכנת נפשות וסכנה לקיום המדינה.

ב. נראה פשוט שבשטח שצה"ל נמצא ושולט – שם מתקיימת המצווה של ישוב ארץ-ישראל כפי שכתב הרמב"ן, הכוללת גם "לכבשה ולא לעזבה ביד זולתינו מן האומות", ומשטח שצה"ל נסוג יש שם "עול הגויים", והרי זה בכלל ביטול מצוות עשה הנ"ל. בנוסף לכך, יש בזה כיום משום סיכון נפשות מישראל, וגם סכנה לקיום המדינה, ויש בזה עניין של "לא תעמוד על דם רעך".

ג. גם מחנה צבאי קבוע הוא עצמו ישוב יהודי לכל דבר, עקירתו ועזיבתו ביד גויים, הרי הוא בכלל עקירת ישוב מארץ-ישראל האסור לפי הדין.

ד. ועל כן במענה לשאלה, ברור ופשוט שאסור לכל יהודי לקחת חלק בכל מעשה של סיוע לפינוי ישוב, מחנה או מתקן, וכפי שנפסק ברמב"ם (הלכות מלכים ג, ט), שגם אם המלך צווה לעבור על דברי תורה אין שומעין לו.

ה. אף פעם לא העמיד צה"ל את חייליו בפני מצב בו נאלצו לפעול נגד מצפונם הדתי, המוסרי או הלאומי. אנו קוראים לממשלה ולהנהגת הצבא, לא להעמיד את החיילים במצב בו עליהם להתלבט בין נאמנותם לערכים עליהם בנוי אורח חייהם לבין פקודות הצבא.

ו. אנו פונים לממשלה ולעומד בראשה שלא יתנו יד לפילוג האומה וצה"ל, ולחזק בכל הכוחות את אחרות ישראל בשעה קשה זו.

בנספח לפסק נכתב:

צה"ל יקר וקדוש בעינינו, וכשמו כן הוא – תפקידו להגן על ארץ-ישראל ולשמור על חיי העם, ולא לעשות פעולות הפוכות מייעודו שמסכנות יהודים. מלבד פסק ההלכה שאסור לפנות שטחי ארץ-ישראל, גם חצי האומה נגד הסכם זה, הדעות חצויות, וכך גם חלוקות הדעות בין מפקדי הצבא עצמם, אין זה מוסרי לכוף על חיילים לפעול בניגוד למצפונם לא רק הדתי, אלא הלאומי והמוסרי. דרישה זו מהם היא פשע מוסרי ואינה חוקית. אנו מקווים כי מפקדי הצבא יאפשרו לכל חייל לנהוג לפי מצפונם הדתי. "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום" (אליעזר מלמד, תשנ"ד).

פסק הלכה זה – חתום בידי עשרות רבנים, מתוכם גם רבים מהפוסקים החשובים במחנה הציוני-הדתי – "חודש" מפעם לפעם כאשר עלו יוזמות לפינוי שטחים. הפסק פורסם בעיתונות שנים אחרי המאבק נגד הסכמי אוסלו, בתקופת ההתנתקות ובמהלך עימותים פומביים אחרים, אפילו כשמקצת מהחתומים עליו כבר לא היו בחיים. דיון בפסק מעלה שבע תובנות חשובות.

התובנה הראשונה: ניכר המכנה המשותף הרחב בין הרבנים התומכים בסירוב פקודה לבין רבנים המתנגדים לכך. שני הצדדים סבורים שמצוות יישוב ארץ ישראל היא מרכזית, שזו מצווה שמחייבת היום כדברי הרמב"ן (המצוטט בסעיף ב של הפסק), שהחזרת שטחים ביש"ע יש בה משום סיכון חיי עם ישראל ולכן היא אסורה לאור פיקוח נפש ושאסור לציית למלך יהודי המצווה לעבור על התורה, כפי שפסק הרמב"ם.

בנקודה זו מערערות שתי קבוצות הרבנים על קביעתו של ידידיה צ' שטרן (1999: 25-30), שהזכרה לעיל במבוא ברמז, שלפיה בפסיקה בנושאים מדיניים יש בעיה לנוכח ה"היעדר הנורמטיבי", כלומר חלקיותה של מסורת הפסיקה בסוגיות ממין זה, שאיננה מאפשרת לבסס את השיג והשיח ההלכתי על אדנים של תקדימים הלכתיים מוצקים. יצירת הגשר שבין מאמצי ההתיישבות היום להוראתו של הרמב"ן לעניין מצוות יישוב ארץ ישראל המוטלת על כל יחיד ויחיד, ובוודאי על הציבור כולו, משרתת מטרה זו. אמנם גם כאן רשאי השואל להקשות על הזיהוי המלא בין מדינת ישראל לציבור היהודי היושב בארץ, כפי שאנו כבר הערנו קודם לכן, אך מסתבר שגם על קושיה זו יכולים הרבנים המורים כאן להשיב, בדמות מסורת פסיקה ברוח זו במשך שנים ארוכות ולנוכח פסיקותיו של הרב קוק באשר למעמד מלוכה בישראל, שראוי להעניקו לכל צורת שלטון לגיטימית.

התובנה השנייה: שלא כמו הרב אבינר, הגורס שאין איסור אישי על חייל להשתתף בפינוי יישוב או מחנה צבא שכן זו עברה ציבורית של השלטון, הרבנים החתומים על פסק ההלכה טוענים כי אין כל הבדל בין סוגי הצווים המנוגדים לתורה שהשלטון מצווה עליהם. כל צו שכזה – אין לשמוע לו.

התובנה השלישית: הסוגיה הנידונה בפסק זה מורכבת ומסועפת מבחינה הלכתית. ברם הפסק אינו חותר להציג את מכלול השיקולים ההלכתיים, אלא רק לקבוע הלכה כיצד יש לנהוג למעשה. לא מדובר כאן בתשובה הלכתית מצויה, אלא באמירה הלכתית פופולרית, שבניגוד לפסק הלכתי כחלק מהשיח ההלכתי הפנימי מופנית לציבור הרחב.

התובנה הרביעית: הרבנים אינם מסתפקים בהנמקה התורנית והביטחונית. נוסף עליה הם פונים לשלטון בשפה דמוקרטית ליברלית הקובעת כי אסור להעמיד את החייל במצב שבו יצטרך לעבור על אמונתו הדתית ועל צו מצפוננו. הנמקה זו מופיעה בסעיף ה בלבד, ודומה כי אין היא בסיס הדברים. חשוב להדגיש נקודה זו, שכן בפרק הבא נראה שלימים הפכה ההנמקה הדמוקרטית

הליברלית לסרבנות של חיילים למרכזית יותר. בהקשר זה צריך גם לשים לב לאמירה שמעולם לא נאלצו חיילים לפעול נגד מצפונם הדתי, המוסרי והלאומי. אמירה זו בעייתית ביותר לאור ההיסטוריה של מדינת ישראל.

התובנה החמישית: עניין הדורש אף הוא עיון ביקורתי הוא קריאת הרבנים לממשלה שלא לפלג את הצבא על ידי מתן פקודה לפינוי מחנה צבאי (סעיף ו). גם כאן יש מקום לבחינה רצינית של טיעונים בעד ונגד תקפותו של טיעון זה. התובנה השישית: הגישה הגורסת כי תפקיד הצבא הוא רק להגן על עם ישראל ולא להיות שותף למימוש החלטות ממשלתיות אזוריות אף היא לא פשוטה, הן בראייה דמוקרטית כללית הן בהקשר הישראלי ההיסטורי. אף סוגיה זו מחייבת ניתוח מעמיק.

התובנה השביעית: טיעון בעייתי כשלעצמו הוא שבסוגיות שנויות במחלוקת יש לאפשר למיעוט, גם בתוך הצבא, שלא לציית להחלטת הסמכות הצבאית החוקית.

דומה אפוא כי יש מקום לעיון ביקורתי מקיף בפסק ההלכה המרכזי הזה הקורא לסירוב פקודה. אבל כאן אנו מתמקדים בסקירת התהליכים ההיסטוריים הקשורים בתולדות סוגיית הציות והאי-ציות בציונות הדתית בנושא ארץ ישראל, ולא בדיונים ההלכתיים והדמוקרטיים הנורמטיביים.

איסור השתתפות במילוי פקודות של פינוי שטחים בארץ ישראל הופיע כבר קודם לגילויי הדעת שהוזכר למעלה. כך למשל פורסמה "דעת תורה" בידי שלושה מבכירי הרבנים הציונים-דתיים – הרב אברהם שפירא, הרב שאול ישראל ויהודה משה צבי נריה:

בתשובה לשאלתך על דעת תורה בענין השתתפותך במסגרת שרות מילואים לעזור בפינוי אדמות ומבנים ביש"ע וגולן, הננו להודיע דעתנו: כיוון שנפסק על ידי רוב הרבנים בארץ שיש איסור לפנות שטחים בארץ ישראל ולמוסרן לגוים, לפי מה שכתב הרמב"ן (וכן פסקו באחרונה בכנס רבנים שנוכחו בו יותר מאלף רבנים וראשי ישיבות) וכן פסקו גם ברבנות הראשית הקודמת, וגם במועצה הקודמת לה, הרי ככל איסור תורה אסור ליהודי לקחת חלק בכל מעשה של סיוע לפינוי, כפי שנפסק (הלכות מלכים,

פרק ג) ברמב"ם, שגם אם המלך צוה לעבור על דברי תורה אין שומעין לו (מובא אצל שוחטמן, תשנ"ה: 75).

בהודעת איחוד הרבנים העולמי למען ארץ ישראל ועם ישראל, שהופיעה בגיליון 28 של ועד רבני יש"ע, נקבע במפורש כי אין סמכות בידי הממשלה להמשיך בתהליך אוסלו הקשור במסירת שטחים לידי הרשות הפלסטינית:

א. אנו רבני ישראל קובעים בזה כי הסכם אוסלו ב' שהממשלה מכינה, מנוגד לתורה משלוש סיבות:

1. מסירת חלקים מארץ הקודש לשלטון נכרים אסורה באיסור תורה חמור ומוחלט.

2. יציאת צה"ל מערי יש"ע, ומסירת אחריות לביטחון לידי גורמים זרים, יש בה התרת דם והפקרת נפשות מישראל.

3. שליח אינו יכול לעשות בניגוד לדעת המשלח, ורוב העם היהודי בארץ ישראל, וכל שכן בתפוצות, לא נתן לממשלת מיעוט זו סמכות להחליט בנושאים מהותיים ויסודיים אלה, הקובעים את גורלו.

ב. על כן, לפי הדין אסור לחתום על הסכם זה. וכבר פסקו כן הרבנות הראשית לישראל, מקדמת דנא, וגם מועצת גדולי התורה בשעתו [...]

ג. הכנס מתריע כי פעילותה המבוהלת של ממשלת ישראל בענין ההסכם מביאה חלילה לפילוג בעם, הן בארץ והן בתפוצות.

ד. הננו מוסרים מודעה רבה שאם חס ושלום תחתום הממשלה על הסכם אוסלו, אין לחתימה זו כל ערך. וכל ממשלה שתייצג את העם היהודי לא תתחשב בהסכם זה.

[...]

ו. הכנס מאשר את החלטות הרבנים, גדולי ישראל, שאסור לכל יהודי, כולל חייל, להשתתף בפעולות של פינוי יהודים או מחנות צבא ממקומם, ואין לזה כל היתר, לא בגין פקודות,

ולא בגין יחסי חברות כביכול. זה"ל אמור לשמור על גבולות המדינה ועל חיי היהודים, ולא לפנותם, וכשמו כן הוא: צבא הגנה לישראל (ועד רבני יש"ע, תשנ"ו: 1).

תפקיד מרכזי בקריאה לסרבנות מילא הרב אברהם שפירא, מי שנחשב בעיני רבים בציבור הציוני-דתי האישיות התורנית ההלכתית החשובה ביותר בימיו. בהערותיו לספרו של פרופ' אליאב שוחטמן ויעמידה ליעקב לחק, המביא את הדיון המקיף ביותר בסוגיות אלו, שוטח הרב שפירא את עמדתו למען סרבנות באופן ברור, מקיף, שיטתי ומפורט. הרב מספק סדרת הנמקות לאיסור לציית לפקודה להשתתף בפינוי שטחי ארץ ישראל. שלא כמו המסמך הנידון לעיל, כאן נפרשת לפני הקוראים מסכת מרשימה של הנמקות לטובת העמדה המעגנת את הצורך לסרב להחלטת ממשלה לפנות שטחי ארץ ישראל, לפחות בהקשר של פינוי בסיסי זה"ל בזמן הסכמי אוסלו. להלן עיקרי דבריו:

1. עליונות חוקי התורה על חוקי המדינה כשיש התנגשות חזיתית (הנמקה הלכתית).

האם יתכן שאדם שומר תורה ומצוות יחשוב שמותר לעבור על דברי תורה משום שישנה הוראה צבאית נגדה ועדיין יחשוב את עצמו לאדם דתי, הרי זה דבר והיפוכו! [...] מצות ישוב ארץ ישראל היא לפי המקובל אצל הפוסקים מצות עשה מן התורה [...] ואם כופים יהודי לפנות ישוב ולמסרו לידי גוים, זו כפייה לעבור על מצות עשה מהתורה ואסור לעשות כן [...] בנוסף לכך יש גם לאו מהתורה של "לא תחנם" – לא לתת חניה בקרקע לגויים [...] (שפירא, בתוך שוחטמן, תשנ"ה: 67-68).

הרב שפירא משתמש לא אחת בכינוי הזלזול "רעבעלך" כלפי רבנים ציונים-דתיים שהוא אינו מחשיבם פוסקים מהשורה הראשונה, וכך עשה גם כאן, בהמשך דבריו. במקרה שלפנינו הוא תוקף את ההבחנה של הרב אבינר בין איסור לעבור עברה פרטית, שהשלטון מצווה עליה, לבין השתתפות בפינוי יישוב, שזו עברה ציבורית שאותה עובר השלטון עצמו ולא החייל הממלא את הוראת השלטון. זו הסיבה, כפי שראינו, שהרב אבינר סבור כי חייל יכול לציית להוראה כזו גם אם

היא מנוגדת להלכה. לדעת הרב שפירא זו הבחנה של פלפול סרק. עברה היא עברה, ואסור למלא פקודה שהיא עברה נגד התורה.

## 2. הממשלה הנוכחית היא ממשלה מפרת דת בממדים חסרי תקדים.

כמה חוקים התקבלו בכנסת שאין רוח חכמים נוחה מהם, אבל אין הם כופים על יהודי לעבור על דתו נגד רצונו [...] אבל הפעם הפרו את האיזון והממשלה מורכבת מאנשים שחלקם חסרי אמונה בתורה וגם בתנ"ך וגם בארץ ישראל כמורשתנו לדורי דורות [...] ולכן כל הרבנים הגדולים פרט לאחד מתנגדים להיות שותפים לממשלה הזאת, שהיא סכנה כללית לדעתם למעמד הדת במדינה ופוגעת מאד באחדות ישראל (שם: 69).

## 3. לממשלה ולכנסת אין סמכות להורות על ויתור על שטחי ארץ ישראל.

מבחינת ההלכה אין מי שמוסמך לוותר על שום חלק מקדשי ישראל, לא על חלק מהתורה ולא על חלק מארץ ישראל<sup>8</sup> גם כל הכנסת כולה אינה יכולה לוותר, כל שכן ממשלה זמנית לארבע שנים שנשענת על צירים ערבים אינה יכולה לוותר על דבר השייך לכלל ישראל לדורות (שם: 69-70).

בדבריו של הרב שפירא, כמו גם בהודעת ועד הרבנים, נטענים גם טיעונים ממוקדים נגד התהליך המדיני, לנוכח חוסר האמון כלפי הצד הפלסטיני בכלל וכלפי יאסר ערפאת בפרט. מכאן ניתן היה לכאורה לפתח את הטענה שלמען

8 הרב שפירא מתייחס בהמשך דבריו להחלטת מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל החרדית משנת 1937 שאסרה על ויתור על חלקים מארץ ישראל:

מועצת גדולי התורה מצהירה שגבולי ארצנו הקדושה תחומים על ידי מנהיל ארצות בתורתו הקדושה והקבועים לדורות עולם. בלתי אפשרי משום כך שהעם היהודי מצדו יוותר באיזה צורה שהיא על הגבולות האלה. כל ויתור שכזה אין לו שום ערך (גדולי תורה, תש"מ).

לעמדות של רבנים חרדים רבים המתנגדים להחזרת שטחים, בניגוד למיתוס הרווח על עמדות הרבנים החרדים המתונות בהקשרים מדיניים, ראו שם, לאורך הקונטרס כולו.



הסדר שלום אמיתי ניתן, מבחינה הלכתית, לפנות חלקים מארץ ישראל, והרי לא כך סבורים הרבנים החתומים על הכרוז. נראה אפוא שיש להבחין בין עיקר הטיעונים ההלכתיים באשר למחויבות לארץ ישראל השלמה, שעליהם הקוראים לסירוב מתבססים באמת, לבין טיעונים שהם רק תוספות רטוריות, אם כי ייתכן שבמקרה כזה היה המאבק חריף פחות. דברים דומים ניתן לומר גם על הסעיף הבא.

4. רק אנשי צבא או בייקטיביים מוסמכים להגדיר מצב כפיקוח נפש ביטחוני, ולא מדינאים שיש להם אג'נדה.

ההיתר היחידי שניתן לפינוי שטח בארץ ישראל הוא כשמפקדי צבא ומומחים יאמרו בבירור שמבחינה אסטרטגית מקובלת אי אפשר להגן על המקום הזה ועל חיי היהודים שם, ואם נסוג משם וגם ישפך דם חיילים בחינם, אז אסור לשפוך דם בחינם וחייבים לסגת] [...] אבל לא קובעים חישובים של דיפלומטים, שכידוע אינם חישובים מדעיים או בייקטיביים [...] הנימוק של "כדאי לנסות" הוא בשום אופן לא נימוק להתיר איסורים ולסכן נפשות לפי ההלכה (שם: 70).

5. נשקפת סכנה ביטחונית של ממש מכל נסיגה משטחי יהודה, שומרון, עזה ורמת הגולן.

אם חס ושלום יארע כך [...] אז כל השכנים הללו, עם ההסכמים, יצטרפו לשונאי ישראל, כי גם הם שונאי ישראל. גם עכשיו וגם כעבור שבע שנים [...] זה בנוגע לגולן [...] ואותו דבר שייך גם בחישובים של פינוי של יהודה ושומרון ונסיגת צה"ל ומסירת השטח לצבא מזויין של אש"ף. אין זה פקוח נפש, אלא להפך – סיכון נפשות [...] השלום הזה הוא שלום כוזב ולא שלום אמת (שם: 70-71).

לדעת הרב שפירא, השלום הוא ערך גדול אך צריך שיהיה שלום של אמת. צריך שיעבור דור שלם אחד לפחות שבו תיפסק השנאה ליהודים ויתקיים ביטחון המדינה

בזמן שצבא יהודי שולט בכל שטחי ארץ ישראל, גם אם בתנאים של אוטונומיה מקומית. ואולם מאז ההסכם עם אש"ף הלכה וגברה שפיכות הדמים (שם: 72-73). עוד אדם מרכזי בקרב הרבנים הציונים־דתיים שתמכו בסרבנות של חיילים היה הרב שלמה גורן. הרב גורן היה מגדולי תלמידי החכמים ופוסקי ההלכה שהעמידה הציונות הדתית מתחילת דרכה. הוא נודע בעמדותיו הנועזות והשנויות במחלוקת, אך חשוב יותר לענייננו – הוא היה הסמכות הראשונה במעלה בממשק שבין הצבא לדת, ולא רק מכוח היותו מניח התשתית הרעיונית והארגונית לרבנות הצבאית הראשי, אלא גם בעקבות חיבורו ההלכתי משיב מלחמה, שהוא הטקסט המכונן בסוגיות הנדינות כאן. הרב גורן ייצג כל חייו השקפת עולם ציונית־דתית "ממלכתית", בפעלו ובמשנתו, וקולו נעשה עתה קול אנטי־ממלכתי מוביל. הוא חזר פעמים הרבה על עמדתו הקוראת לחיילים דתיים לסרב לפקודה לפנות התנחלויות. במאמרו "סירוב פקודה" הוא מבטא את עמדתו זו:

**שאלה:** האם חייל שמקבל פקודה לפנות ישוב יהודי מי"ש"ע חייב לבצע את הפקודה משום שהיא ניתנה על ידי ממשלה שנבחרה באופן דמוקרטי, או שהוא צריך לסרב פקודה?  
**תשובה:** (א) ברור כי לפי ההלכה החייל שמקבל פקודה הנוגדת את חוקי התורה עליו לקיים את ההלכה של התורה ולא את הפקודה החילונית [...] על אחת כמה וכמה שאין לציית לפקודה צבאית הנוגדת את מצוות התורה [...] ומכאן תשובה לשאלה "האם צריך לקיים פקודה של ממשלה שנבחרה באופן דמוקרטי" הרי גם המלך נבחר בישראל בצורה דמוקרטית [...] והמלך מתמנה גם על פי נביא ואף על פי כן אין כוח בפקודת המלך לדחות קיום מצוה כנ"ל, למרות שמעמדו של המלך עולה על מעמד של כל ממשלה חילונית בישראל. ובודאי שאין בסמכותה של הממשלה להכריח חייל לעבור על מצוות התורה.

בנידון דידן לא רק מצוות יישוב ארץ ישראל עומדת בפני הפקודה הצבאית אלא גם איסור "לא תחנם" [...] וכאן הרי פינוי הישובים מיהודה ושומרון הוא כדי להסגיר את האדמה של הישובים

לערבים, שהיא עבירה כפולה ומכופלת, בודאי שאין לכפות על חייל לעבור כמה עבירות חמורות של התורה. ותשובה נוספת בזה, הממשלה הזאת אינה נשענת על רוב יהודי, אלא על קולות של ערבים, ומבחינת ההלכה אין לה תוקף של רוב [...] לאור זאת ברור שחילים צריכים לסרב לפקודות לפנות ישובים יהודים בארץ ישראל הסותרות את מצות התורה (גורן, תשנ"ד: 1-2).

בסך הכול הנמקותיו של הרב גורן תואמות את ההנמקות של פסק ההלכה של הרבנים שהוזכרו לעיל, הואיל והן מתבססות על עליונות ההלכה על חוקי המדינה. ובכל זאת, שלא כמו פסק ההלכה של הרב שפירא, הרב גורן אינו מתבסס על הנמקות ביטחוניות. הוא גם איננו פונה לקברניטי הצבא בדרישה לגלות רגישות לצו המצפון של החייל ולחופש הדת שהוא זכאי לו, כמקובל בתפיסות דמוקרטיות ליברליות. הרב גורן פשוט מציג עמדה הלכתית וקובע שחוק ההלכה גובר על חוק המדינה.

בשיח הציבורי הציוני-דתי על סוגיית האי-ציות השתתפו גם רבנים במשקל פחות משל הרבנים שפירא וגורן. אף על פי כן דווקא הם היו לפעמים משמעותיים יותר בשטח, והשפעתם גברה עם השנים. רב בולט שכזה הוא הרב זלמן מלמד. קודם שנעסוק בגישתו לסוגיית הסרבנות, ראוי להתחיל במאמר פרי עטו בכותרת "דעת תורה בנושאים פוליטיים" מאוקטובר 1992. במאמרו מתבסס הרב מלמד על עמדתו של רבו, הרב צבי יהודה קוק, שרבנים לא רק יכולים להתערב בסוגיות פוליטיות אלא אף חייבים להתערב בהן, וְלֹא – הם מועלים בשליחותם התורנית:

חובת כל תלמיד חכם וכל רב בישראל, להשמיע את דעת התורה ולהדריך את הציבור על פי התורה, ואסור לו להירתע מלהשמיע את דבריו גם אם הם יעוררו התנגדות. ועל זה אמרה התורה: "לא תגורו מפני איש". ענייני ההתיישבות בארץ ישראל והשלטון של עם ישראל בארץ ישראל כולה, הם ענייני תורה מובהקים, וכל רב צריך לפעול ככל דרך להשפיע לקיום מצות התורה של "וירשתם אותה וישבתם בה" (דברים יא, לא) ולהזהיר מפני הלאו של תורה של "לא תחנם" – לא תתן להם חניה בארץ ישראל (רש"י, דברים

ז, ב) ודברים אלו נוגעים גם להלכות פיקוח נפש (זלמן מלמד, תשנ"ח: א-ב).

יסוד נוסף בעמדתו של הרב זלמן מלמד הוא תפיסתו היהודית הפרטיקולריסטית, אשר יונקת במידה רבה ממשנתו של רבו, הרב צבי יהודה קוק. גישה זו אינה מקבלת את התפיסה הדמוקרטית הליברלית האזרחית המקובלת במערב אלא במינון מוקטן וחלקי. במאמר בשם "גבולות הדמוקרטיה" מיוני 1993 קובע הרב מלמד:

אם דמוקרטיה משמעותה טשטוש מוחלט של הגבול בין ישראל לעמים, אם מהותה של הדמוקרטיה היא ביטול שותפות הגורל היהודי, אם היא מכשיר הקמת קואליציה יהודית-ערבית ועל ידה יכריע המיעוט היהודי את הרוב היהודי בשאלות גורליות לעם היהודי, כי אז אני מצהיר במפורש: אני נגד דמוקרטיה שכזו! גישה שכזו היא הסכנה החמורה ביותר לקיומו של עם ישראל. זו סכנה חמורה יותר מסכנת מלחמה המאיימת מצד האויבים שמבחוץ. [...] אם פלורליזם משמעו נתינת לגיטימציה מלאה לסטיות חולניות-נפשיות ורוחניות – ולחופש דעות ואמונות לכל אחד ואחד, מבלי שאיפה לשמר ולבנות את המיוחד לנו כעם ישראל, הרי נפרצה הגדר לא רק להתבוללות, אלא גם להמרת דת [...] יש בהחלט מקום לשאיפה לחופש, לחופש אישי, לדמוקרטיה, אבל לא לדמוקרטיה כזו שמבטלת את הקיום הלאומי היהודי. (שם: כט-ל).

בסוגיית הסרבנות עמדתו של הרב מלמד ברורה. כמו הרב שפירא והרב גורן גם הוא מכפיף בבירור את המדינה הדמוקרטית לתורה בסוגיות מדיניות וציבוריות. כך עולה מדברים שאמר בהזדמנויות שונות בערוץ 7 בשנים 1993 ו-1994:

אם הממשלה תרצה חלילה לגזור על הציבור לבטל מצוה ממצוות התורה לבטל חס ושלוש את השבת, או את המילה, או מצוה אחרת, בודאי שכולנו חייבים להלחם נגד הגזירה, לצום ולהתפלל לכיטולה. זה אומנם מה שנעשה בענין ארץ ישראל. [...] שיש כזה

גזירה של לעבור על הדת, ויש בזה גם סיכון חמור של נפשות  
(שם: לה-לו).

וכן:

הגאון הרב שלמה גורן שליט"א, פסק שחייל המקבל פקודה  
המנוגדת למצוות התורה, אסור לו לעבור על חוקי התורה, ועליו  
לסרב לפקודה [...] כאן המקום להבהיר: הרב גורן אינו יחיד! יש  
להניח שרבים רבים מרבני ישראל מסכימים לפסק זה, ומוכנים  
לעמוד למשפט יחד עימו. [...] אבל, אל דאגה, אני מאמין שלעולם  
לא תהיה פקודה בצבא שמנוגדת לתורה (שם: פח-פט).

ולבסוף:

הוראתם של הרבנים הגדולים, לסרב לפקודה לפנות יישובים  
יהודיים, נובעת דוקא מתוך הכרת ערכה של המדינה היהודית,  
מדינת ישראל [...] הם רואים במדינת ישראל ערך רוחני דתי.  
מציאותה היא קידוש ה', לעומת הגלות בחוץ לארץ, שהיא מצב  
של חילול ה' [...] כל עוצמת קיומה של המדינה היהודית בארץ  
ישראל נובעת מהזכות הבלעדית של עם ישראל על ארץ ישראל.  
הזכות ניתנה לנו על ידי ה' אלקינו, בורא העולם ומנהיגו [...] פינוי  
יישוב יהודי משמעותו הכרה כביכול, ששיבתנו במקום זה היא  
בלתי צודקת, והכרה זו משמיטה מתחתינו את הבסיס, את טענת  
הזכות שלנו על ארצנו.

על כן, כל מי שמתנגד לפקודה כזו, כל מי שמסרב לה, הוא הוא  
שנאמן למדינה ולעם, הוא איש החוק והצדק [...] כל תלמידיו  
הרבים נאמני דרכו של הרב צבי יהודה הכהן קוק, עומדים מאחורי  
הפסק של הרבנים הגדולים (שם: קז-קח).

ההשוואה שעושה הרב מלמד בין מצב שבו השלטון היהודי מורה לעבור על  
מצוות כמו שבת ומילה לבין ביטול מצוות יישוב ארץ ישראל ממשיכה את הדרך

הטוטלית של הרב שפירא. יש שיגידו שהשוואה זו היא בעייתית משום שבניגוד לחילול שבת ומניעת ברית מילה, שבהן ברור לחלוטין לכל שומר מצוות מה עמדת ההלכה, במקרה שלפנינו הדברים מורכבים וניתן להציג בהקשרם גם עמדות אחרות. כאן לא נדון בהן בהרחבה.

אחד הדברים העולים מגישתו של הרב זלמן מלמד הוא ההתבססות לא רק על נימוקים הלכתיים בקריאתו לסרבנות, אלא גם על נימוקים דמוקרטיים ליברליים. וכך למשל הוא אמר בינואר 1995:

פקודה לנשל יישוב יהודי בארץ ישראל היא בלתי חוקית, בלתי אנושית, ונגד התורה, והיא אינה תופסת. העם לא יקבל זאת, וממשלה דמוקרטית אינה יכולה לכפות את הדבר על העם בניגוד למצפוננו ולעקרונותיו הבסיסיים. בממשל דמוקרטי בריא יש אפוא חופש ביקורת, הוא טוב ורצוי והכרחי במצב של היום, ואינו מנוגד להלכות מלכות בישראל (שם: קסג).

רב בולט אחר שתמך בסרבנות הוא הרב נחום אליעזר רבינוביץ'. בספטמבר 1995, בגיליון ועד רבני יש"ע, הוא שטח את משנתו בעקבות פסק ההלכה של הרבנים האוסר את פינויים של בסיסי צה"ל ביש"ע. הרב רבינוביץ' כתב כי אין מקום למסור החלטה על פינוי שטחים אפילו לידי מומחים. לטענתו, המציאות ברורה וחד-משמעית: כל פינוי שטחים מביא עמו, בהכרח, סכנות למדינת ישראל. עם זאת, לא ברור מדבריו אם עמדתו מוחלטת בכל נסיבות של הסכם עם פלסטינים או רק בהקשר של ההסכם עם הרשות הפלסטינית בראשות ערפאת ובמציאות של אותו זמן:

כאשר מדובר על יציאת צה"ל והפקרת הכבישים, הדבר ברור כשמש בצהרים שיש סכנה ודאית ומיידית לאלפי יהודים ואין מקום למסור החלטה כזו לשום מומחים. ואפילו אילו הייתה דעת כל המומחים פה אחד שהמהלך המדיני בסופו של דבר יביא להצלת נפשות בטווח ארוך – אפילו במקרה כזה אין הדבר אלא ספק, ובפרט שהמומחים הצבאיים חלוקים בדעתם – אין ספק

לטווח ארוך מוציא מידי ודאי סיכון מידי [...] הטענה שבענייני בטחון וסכנה רק לממשלה יש סמכות להחליט אינה במקומה, כיוון שמדובר במצב שהוא גלוי לעין כל. מטעם זה מתחייב גם לפרסם את פסק הדין בעוד מועד כדי למנוע את הסכנה עד שלא תבוא (רבינוביץ', תשנ"ה).

החיבור השיטתי הנרחב ביותר שנכתב עד היום על סוגיית המחויבות ליישוב ארץ ישראל ולאיסור על פינוי יישובים והשתתפות בתהליך הפינוי נכתב בתקופת המאבק בתהליך אוסלו וראה אור ב-1994. כוונתנו לזיעמידה ליעקב לחק, אשר מחברו אינו רב אלא איש אקדמיה – פרופ' אליאב שוחטמן, לימים חתן פרס ישראל למשפט עברי. חיבור זה נכתב במידה רבה מתוך זיקה עמוקה למשנתו של הרב שפירא, שאף הסכים עם תוכנו וצירף לו הערות. חלקים לא מבוטלים מהטיעונים בחיבור, בפרט אלו הקשורים בהיבטים הדמוקרטיים, הפכו לטיעונים מרכזיים בשנים שלאחר מכן. את העמודים הבאים נקדיש להצגת הטיעונים המרכזיים המוצגים בספר חשוב זה.

1. השיקול של יישוב ארץ ישראל גובר על השיקול של פיקוח נפש, אלא אם כן מדובר בפיקוח נפש מוחלט של קיום כלל האומה, כגון הפסד במלחמה. האיסורים ההלכתיים "לא תחנם" (איסור מתן חנייה לגויים) ו"לא ישבו בארצך" תקפים גם אם עדיין לא מדובר במלכות ישראל אמיתית שידה תקיפה על הגויים, שכן ויתורים מסוג זה ישפיעו על המצב בעתיד עקב התעצמות דמוגרפית פלסטינית.

2. כל המסלולים ההלכתיים שעל בסיסם אפשר לפתח תפיסה של ציות לשלטון הממשל בישראל אינם תקפים בסוגיית פינוי יישובים. במאמר חשוב של שוחטמן – "הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל" (שוחטמן, תש"ן-תשנ"א); פורסם שנים אחדות לפני פרסום הספר הנידון כאן) – הוא טוען כי במסורת היהודית ההלכתית יש שלושה מסלולים שעל בסיסם אפשר לפתח תפיסה של ציות לשלטון החוק במדינת ישראל: המסלול הראשון הוא ציות למשפט המלך. מסלול זה אינו תואם את משפט התורה, כפי שעולה במידה מתונה מהרמב"ם בהלכות מלכים ובמידה רחבה בהרבה מדרשתו האחת עשרה של הר"ן בספר דרשותיו. לפי שוחטמן, אפשר לראות במוסד הכנסת היום מלך מאחר שהיא

הריבון במדינת ישראל. הרב קוק כבר קבע בזמנו (שו"ת **משפט כהן**, סימן קמד) כי בהיעדר מדינה, סמכויות המלוכה חוזרות לידי הציבור. המסלול השני הוא הכלל ההלכתי "דינא דמלכותא דינא" שממנו אפשר לגזור ציות להחלטות הכנסת, לדעת הסבורים שהכלל תקף גם במלכות ישראל ולא רק במלכות לא יהודית. המסלול השלישי הוא תקנות הקהילה כפי שהתפתחו בימי הביניים ואשר פוסקים חשובים כגון הרשב"א נתנו להן משקל רב – גם נגד ההלכה המקובלת בשאלות אזרחיות וציבוריות. חקיקת הכנסת יכולה להתפרש כפיתוח מורחב של תקנות הקהילה.

שוחטמן טוען בספרו שבכל אחד מהמסלולים הללו אין לציית להחלטות המדינה בסוגיית פינוי יישובים. נבחן כל אחד מהמסלולים הללו בקצרה.

- **המסלול הראשון – משפט המלך.** בסוגיות ציבוריות שיש להן היבט הלכתי אסור למלך להכריע. יכולות לעשות זאת רק הסמכויות ההלכתיות. וכך גם בעניין פינוי שטחי ארץ ישראל: כשם שהמלך חייב לפעול על פי התורה, כך גם כל שלטון יהודי שמורה לעבור על התורה – אסור לציית לו, כפי שהורה הרמב"ם. גם גישת הר"ן, שיש מקום לסמכות מדינית לשם סידור העניינים המדיניים, אינה כוללת מתן אפשרות לעבור על גופי תורה. לפיכך שיקולים כגון "טובת הסידור המדיני" או "טובת עם ישראל" אינם עומדים בפני עקרונות ההלכה.
- **המסלול השני – "דינא דמלכותא דינא".** גם כלל זה, שנקבע בהלכה כדי לתת תוקף לשלטון הלא יהודי כשאינן הוא תואם את התורה בסוגיות אזרחיות, אינו מועיל למתן לגיטימציה לרשות הפועלת בניגוד לאיסור תורה. כך זה באשר לשלטון הלא יהודי וקל וחומר באשר לשלטון היהודי, המחויב לפעול על פי התורה.
- **המסלול השלישי – תקנות הקהילה.** בניגוד לפסיקה ההלכתית הרגילה בסוגיות אזרחיות וציבוריות, תקנות הקהילה חלות על סוגיות אזרחיות בלבד (ממונות, פלילים וכדומה). כשם שהן אינן חלות על שאלות של איסור והיתר, המסורות לידי חכמי התורה בלבד, כך גם אין הן חלות לעניין יישוב ארץ ישראל. אין הסמכות הקהילתית יכולה לחוקק או להכריע על ויתור על שטחי ארץ ישראל בשל היותה סוגיה הלכתית, שבוודאי אינה נופלת מסוגיות של איסור והיתר.



3. הסירוב למלא פקודה שלטונית להשתתף בפניו יישובים יכול להגיע לפעמים עד כדי חובת מסירת הנפש. במצב "רגיל" ההלכה קובעת שצריך למסור את הנפש רק אם היהודי נדרש לעבור על אחד משלושת האיסורים: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. בשאר המקרים ההלכה קובעת ש"עבור ואל ייהרג". אולם ההלכה גם קובעת שבשעת גזרות שמד חובה למסור את הנפש על כל המצוות (רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה ה, ג). שוחטמן טוען שגזרות יכולות לבוא גם מידי יהודים, וכאן הוא מצטט בהרחבה את דבריו של הרב צבי יהודה (ראו למעלה בפרק הראשון), אשר היו לציר מרכזי בתפיסות סרבניות ציוניות-דתיות:

החיוב של "והורשתם את הארץ וישבתם בה" שהארץ תהיה בידנו "ולא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות" כלשון קודשו הברור של הרמב"ן, [הוא] מצות עשה דאורייתא, ברורה ומוחלטת, כלל ישראלית, שעל הארץ הזאת, לכל גבולותיה, אנו מחוייבים במסירות נפש כשמגיע מצב של כפיה אם תהיה מצד גויים, או אילו, חלילה מצד יהודים, בגלל שיבושי פוליטיקה ושיבושי דעות – כולנו מחוייבים ליהרג ולא לעבור (שוחטמן, תשנ"ה: 54-56).

שוחטמן מבהיר כי לפי אחדים מהפוסקים, גם אם תכלית הגזרה של השלטון אינה להעביר יהודים על דתם, אלא רק להנאתו העצמית של השלטון, עדיין אם הדברים נעשים בפרהסיה – חובת מסירות הנפש תקפה. והוא מוסיף:

אין פרהסיה גדולה יותר מאשר גירוש יהודים מאדמתם ומסירתה למדינות ערב. ובכל מקרה, החלטה שכזו לא יכולה להיתפש כהנאת עצמן, שהרי זה חילול השם הגדול ביותר. שהרי זו כפירה בזכותו של עם ישראל על הארץ זכות שניתנה לו מפני הגבורה. (שם: 56-57).

## לסיום קובע שוחטמן:

לא תיתכן השלמה כלשהי עם גזירה לעקירת יהודים מאדמתם ומסירת אדמות ארץ ישראל לנכרים, וכל גזירה כזו יש לדון כמכוונת להעביר על דת [...] אכן, משמעותה של חובת מסירות הנפש במציאות שלנו, אינה כמשמעותה במציאות שהייתה בזמן שמלכויות הגויים גזרו על ישראל. שאילו באותן גזירות היתה צפויה סכנת מוות למי שיעבור עליהן, בעוד שבמציאות שלנו לא מדובר בכך [...] אין צריך לומר, שאין כל היתר לשימוש באלימות בהקשר זה כאמור בדברינו לעיל (שם: 57-58).

4. יש הנמקות דמוקרטיות לאי-ציות להוראות בדבר פינוי יישובים. לפי שוחטמן, ישראל היא מדינה דמוקרטית שנוהג בה שלטון החוק. אולם החוק עצמו מכיר בעקרון חופש הדת, ומשמעו – על פי פסיקת בג"ץ – "החופש למלא את אשר הדת מצווה". לפיכך –

מאחר שקיום הריבונות היהודית על ארץ ישראל, היא מצוות עשה דתית, ובוותור על הריבונות יש משום איסור דתי (אלא אם כן מדובר בפיקוח נפש של כלל ישראל, כאמור בדברינו לעיל) הרי שפעולת חקיקה שתעמוד בניגוד לציונים דתיים אלה, יהא בה משום פגיעה בעקרון חופש הדת [...] יש לצפות איפוא, שגם בסוגייה זו של ריבונות עם ישראל על ארצו, לא יפעלו הרשויות המוסמכות של המדינה בניגוד לעיקרון שהוא מנשמת אפו של משטרנו הדמוקרטי, גם אם מבחינה פורמלית יימצא לכך הרוב הדרוש, וכך תימנע התנגשות על רקע דתי עם חלק גדול מן הציבור היהודי בארץ (שם: 58-59).

5. על פי גבולות התורה, אין סמכות לשלטון יהודי לוותר על חלקים משטחי ארץ ישראל. עם כל החשיבות של ההנמקות הדמוקרטיות ברור כי בבסיס טיעוניו של שוחטמן עומדות הנמקות הלכתיות השוללות את העקרונות המוסכמים על

הדמוקרטיה המערבית. לפיכך הוא קובע כי אין כל לגיטימיות להחלטות ממשלה דמוקרטית נבחרת, בתמיכת הכנסת, בסוגיית גבולות הארץ. כפי שכבר קבעו חברי מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל במרינבר ב-1937 (בזמן הפולמוס על תכנית החלוקה), את גבולות הארץ מנחיל רק ה', ואין כל סמכות של גורם ארצי לוותר על גבולות אלו (גדולי תורה, תש"מ). וכך גם קבע הרב צבי יהודה – שהארץ היא של כל עם ישראל ולכן אין כל תוקף למסמך רשמי של ממשלת ישראל הכולל ויתור על שטחי הארץ, שהרי לממשלה אין סמכות לדון בשאלות אלו.

בחלקו השני של הספר, במהדורה המעודכנת והמורחבת שלו (בשנת תשנ"ה), מציין שוחטמן עוד כמה נקודות:

6. מעורבותם של רבנים בפסקי הלכה בסוגיות מדיניות מוצדקת. לדעת שוחטמן, "הלכות ציבור" הן חלק מהותי מההלכה היהודית. הנצרות טענה – "תנו לקיסר את אשר לקיסר ולא־לוהים את אשר לאלוהים", אבל ההלכה היהודית מעולם לא יצרה שניות שכזו. רב מחויב אפוא לומר את עמדתו ההלכתית בסוגיות מסוג זה.

7. לאור נימוקים דמוקרטיים ליברליים, המבטאים את דמותה של מדינת ישראל כמדינה יהודית דמוקרטית, אין לפנות יישובים יהודיים בשטחי יהודה, שומרון ועזה. שוחטמן מביא כאן סדרת טיעונים חשובים. למעשה, הם המקרה הראשון שבו פותחה עמדה שיטתית של סרבנות ציונית דתית מינית על בסיס דמוקרטי. הנה:

לדעתי, החוק הישראלי, כפי שהוא היום, שולל פינוי בכוח של יהודים מבתיהם ונישולם מרכושם שאותו הם רכשו כדין. פינוי ישובים ועקירת מתיישבים מאדמתם מהווה פגיעה קשה ביותר באנשים אשר לא זו בלבד שפעלו במסגרת החוק, אלא נשלחו למקומות שבהם הם יושבים כדי לבנות שם את חייהם ולהגשים את הערכים אשר אותם ביקשה המדינה לקדם [...] לאור העובדה שלממשלות ישראל שפעלו לקידום ההתיישבות היהודית בארץ ישראל היו תביעות ריבונות על האזורים שיושבו על ידה [...] ונוכח עבודות התשתית הנרחבות שבוצעו על ידי ממשלות

ישראל – עבודות שאינן אופייניות למגורי ארעי – רשאים היו המתיישבים להניח שהתיישבותם היא התיישבות קבע [...] מתן פקודה לפינוי יהודים מבתיהם [...] הרי היא מהווה הפרה בוטה של חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, תשנ"ב-1992, ועל כן כל פקודה המכוונת לעשיית מעשה שבניגוד לחוק, היא פקודה בלתי חוקית בעליל שאין לקיימה [...] על פי סעיף 2 לחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, "אין פוגעים בחייו בגופו או בכבודו של אדם באשר הוא אדם", ועל פי סעיף 3 לחוק: "אין פוגעים בקנינו של אדם". בפניוים בכוח של מתיישבים שמילאו שליחות לאומית, פעלו כחוק ורכשו זכויות כדין, יש משום הפרה גסה של זכותו של אדם שלא יפגעו בגופו, בכבודו ובקנינו. על פי סעיף 4 לחוק "כל אדם זכאי להגנה על חייו על גופו ועל כבודו" וכיצד יכולה איפוא הממשלה לבצע פעולות, שלא זו בלבד שאינן מגינות על ערכי יסוד אלה, אלא הן רומסות אותן. [...] לכך מן הפגיעה בגוף ובקניין יש כאן פגיעה בכבוד הלאומי, שהיא קשה אולי יותר מן הפגיעה בכבוד הפרטי.

בשנים האחרונות מרבים לדון במוסריותו של "טרנספר" ביחס למיעוט הערבי החי בישראל [...] האם יעלה על הדעת, שמעשה אשר ביחס למיעוט הערבי נחשב כפסול, ייחשב כמעשה כשר כשמדובר ביהודים? [...] הגירוש מהווה פגיעה בזכויות האדם, גם לפי שורה ארוכה של מסמכים והסכמים בינלאומיים, שבחלקם מדברים על האיסור לגרש באופן שרירותי ובחלקם מדברים על איסור מוחלט ובלתי מסוייג של גירוש אזרח ממדינתו [...] המסמכים הבינלאומיים הנ"ל האוסרים גירוש, מדברים אמנם על גירוש אדם ממדינתו, בעוד שבנידון שלפנינו המדובר הוא בגירוש ממקום אחד למקום אחר בתוך המדינה. ואולם לעניות דעתי, מבחינת הפגיעה בכבוד האדם, במובנו של החוק הישראלי, אין הבדל בין השניים (שוחטמן, תשנ"ה: 110-113).

מתוך הטיעונים הללו עולה גם האפשרות שחייל לא יציית לחוק שיש בו פקודה לגרש יהודים מביתם:

אם האקט של גירוש יהודים מבתיהם מנוגד אמנם לחוקי מדינת ישראל, כי אז אין חובה על חייל לציית לפקודה המורה לו לבצע מעשים מעין אלה. סעיף 125 לחוק השיפוט הצבאי, תשט"ו-1955, קובע לאמור: "לא ישא חייל באחריות פלילית לפי הסעיפים 122, 123 ו-124 (המדברים על סירוב לקיים פקודה, אי קיום פקודה והתרשלות במילוי תפקיד צבאי) אם ברור וגלוי שהפקודה שניתנה לו היא לא חוקית" [...] על פי פסיקה שיצאה לא לפני זמן רב מלפני בית דין צבאי בישראל, גם פקודה לירות ברודי שמש של ערבים כדי לגרום להם נזק היא פקודה בלתי חוקית שאין לבצעה (שם: 113-114).

בהקשר זה מעניין להביא את דבריו של השופט העליון בדימוס צבי טל, שקבע ששופטי בג"ץ טעו בהכשרתה של תכנית ההתנתקות ובהערכת חוקיותה, ובשל כך היה לדעתו מקום לסרב פקודה (ליבסקינד, 2010).

שוחטמן מוסיף כי לא חוקי לחוקק חוק לפינוי יהודים, שהרי חוק כזה סותר את חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, הקובע במפורש את עליונות הערכים של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, ו"הרי שאין לך ערך נעלה יותר והראוי להגנה מאשר זכותו של יהודי לחיות על אדמתו ולא להיות מגורש ממנה – ערך שהוא גם יהודי וגם תואם את עקרונות הדמוקרטיה" (שוחטמן, תשנ"ה: 119).

על פי שוחטמן, לאור כללי היסוד של הדמוקרטיה הישראלית "זכותם של יהודים לשוב אל ארצם ולקבוע בה את ביתם היא בסיס קיומה של מדינת ישראל". המעמד הזה אף אושר על ידי חבר הלאומים, ואין כל תשתית חוקית ומוסרית ליצירת "יודנריין" בשטחי ארץ ישראל. לפיכך פינוי שטחי ארץ ישראל סותר את יסודות המשטר של מדינת ישראל (שם: 121). שוחטמן מודע לטענה שמאחר שישראל לא החילה את ריבונותה על שטחי יש"ע, מעמדה שם הוא כשל כובש צבאי, ואשר לכן במסירתם של שטחים אלה לידי גורם זר אין, על פניו, משום פגיעה בזכות יסוד כלשהי. אולם הוא שולל טענה זו, שכן לדעתו זכות ההתיישבות של יהודים בכל שטחי ארץ ישראל המערבית הוכרה במשפט הבינלאומי. השטחים של יש"ע שייכים לעם ישראל מהבחינה היהודית, מהבחינה הציונית ומבחינת המשפט הבינלאומי. אי-החלת הריבונות בפועל על שטחים

אלה על ידי ישראל נובעת משיקולים פוליטיים, אבל זכותה של ישראל לריבונות עליהם מעוגנת בחוק כראוי.

שוחטמן מפתח אפוא בהרחבה חסרת תקדים את הטיעון שסילוקם של מתיישבים יהודים מבתיהם ביהודה, שומרון ועזה הוא פגיעה גסה בכבוד האדם ובחופש הקניין וראוי להשוואה עם טרנספר של ערבים, אף שבטרנספר מדובר בגירוש מהמדינה. המהלך שפיתח שוחטמן הפך לימים למרכזי ביותר בשיח התומכים בסרבנות בקרב חוגי הציונות הדתית.

8. חוק שיהא בו משום ויתור על זכות הריבונות הוא מעילה בשליחות שהטיל העם היהודי לדורותיו על בני דורנו. העם היהודי לא הכיר מעולם בחוקיותם של הגירושים מארצו, ולפיכך התייחס לאחיזתם של זרים בארץ ישראל כאל מעשה גזל. מכוחה של תפיסה זו – ורק מכוחה – קמה התנועה הציונית ותבעה את החזרתה של ארץ ישראל לעם היהודי.

מסקנת הדיון כולו של שוחטמן היא ברורה וחד-משמעית:

חייל שיקבל פקודה לגרש יהודים מבתיהם בארץ ישראל כדי למסור את השטח שיפונה לגורם זר, ופקודה זו תעמוד בניגוד להשקפת עולמו הדתית, הלאומית, או הציונית [...] שומה עליו איפוא, לכאורה, שלא למלא אחר הפקודה, גם אם אין היא פוגעת בזכויותיו, או בזכויות משפחתו, באופן אישי [...] אין זו חתירה תחת אושיות הדמוקרטיה, אלא להפך – זוהי ההגנה האמיתית על חוסנה של הדמוקרטיה (שם: 153).

מסכת הטיעונים של שוחטמן חשובה ביותר ומחייבת דיון נרחב וביקורתי – הן בפן ההלכתי שלה הן בפן הדמוקרטי, אך לא כאן המקום לדיון שכזה. כאמור לעיל, לכך נדרש מחקר נוסף. אנו מסתפקים כעת בהצגת הדברים כשלעצמם.

## ד. תמיכה במרי אזרחי לא אליים

לסיום הדיון בתגובות נגד שלטון החוק בתקופת תהליך אוסלו חשוב להזכיר את המגמה של מרי אזרחי לא אליים. את המגמה הזאת הנהיג עו"ד אליקים העזני, שלא השתייך מעולם למחנה הציוני-דתי אך היה מאבות תנועת ההתנחלות והתגרור (עד

היום) בקרית ארבע. כפי שראינו לעיל, העצני תקף בחריפות את ראש הממשלה רבין בגין תהליך אוסלו והציגו כמשתף פעולה עם האויב, בדומה למרשל פטן בצרפת של וישי בזמן מלחמת העולם השנייה. להעצני שמורה גם זכות ראשונים על הרעיון להקים תנועה שתעמיד במרכזה את הסרבנות של חיילי צה"ל ואת האי-ציות האזרחי הלא אלים כמחאה על הפקודה לפנות יישובים יהודיים ביהודה, שומרון ועזה. במאמרו "מצבא הגנה לצבא הפקרה" (פברואר 1994) טען העצני:

סירוב פקודה לעקור יישוב יהודי ולגרש את תושביו אינו בלתי חוקי! להיפך, מילוי פקודה כזאת, שהיא בלתי חוקית בעליל – זו העבירה, ועליה עשוי חייל לעמוד לדין [...] מי ש"מחנך" חיילים לעקור יישובים יהודים, לבצע פשע של "טרנספר" נגד בני עמם שלהם – הוא המסית להפרת החוק (העצני, 1994 (א): 24).

במאמרו "מרי אזרחי עכשיו" (ספטמבר 1994) קורא העצני ליזום פעילות של מרי אזרחי נרחב ביותר. שוב חוזרת ההשוואה בין ממשלת רבין לבין המרשל פטן, שמבטאת דה-לגיטימציה מוחלטת של התהליך הדמוקרטי ונעשית בעזרת טיעונים המוצגים כדמוקרטיים, שהם גם הסתה של ממש נגד רבין האיש. העצני גם עולה שלב בסוג המרי האזרחי שהוא ממליץ עליו. כעת כבר לא מדובר בהתנגדות פסיבית אלא בהתנגדות אקטיבית, אף כי כזו החותרת להימנע משפיכות דמים:

בצרפת המנוצחת של 1940, כאשר המרשל פטן נכנע להיטלר, ואחר כך כרת עמו ברית, כפי שרב אלוף רבין לחץ את ידו הטמאה של ערפאת – הגנרל דה גול לא "הפגין" ולא מחה. הוא ערק משירות פעיל, ומרד במשטר של שיתוף פעולה עם הנאצים, אף כי לידתו היתה בהליך דמוקרטי. קל וחומר בענייננו [...] אנו מציגים כאן לעצמנו את השאלה: [...] היכן גבול ההתנגדות שמותר למיעוט להעמיד מול רוב דמוקרטי שקם להביא שואה על בתיו, עריו וכפריו? [...] כי גם זה מעיקרי הדמוקרטיה: הגנה על המיעוט מפני עריצות הרוב, וסימון אותם תחומים שעליהם גם לרוב אין שליטה. תחומים אלה עיקרם בחירויות יסוד של

הפרט [...] על כן נסכם: עקירת יישובים והפיכת תושביהם לפליטים, שלא בסערת מלחמה או כתוצאה ממנה, היא פשע אבסולוטי. ממשלה העושה זאת לעמה מבצעת פשע לאומי, וגם פשע כמשמעו בחוק העונשין [...].

על כן אני אומר כאן בפה מלא: חייל צה"ל, גם באשר הוא יהודי, אם יסחוב אותנו, את נשותינו, את ילדינו ואת נכדינו מבתינו כדי להורסם ולהפוך אותנו לפליטים-בעינינו הוא מבצע פוגרום, ואנו נראה בו פורע אלים שעושה מעשה "קוזאק" [...] אנו נדבר אל אחינו החיילים [...] אך כלפי מי שלא ישעה לשוועתנו, נפעיל כוח התנגדות סביר, ולא ניתן שיזרקו לנו בצביעות את הסיסמה "מלחמת אחים". [...] יבואו לסחוב אותנו בידיים – נגן על עצמנו בידיים. ישתמשו בכוח מסוג אחר, נפעיל הגנה פעילה אך לא נישא נשק ולא נשפוך דם (העצני, 1994 (ב): 27-28).

חשוב לשים לב, עם זאת, שהעצני איננו קורא כאן למרי מהפכני, שתכליתו פירוק המסגרת השלטונית, כי אם חותר להפעלת לחץ מסיבי שיגרור שינוי מדיניות. כותבים אחרים הציגו עמדה התומכת באי-ציות אזרחי נרחב כחלק ממאבק דמוקרטי, אף כי לעתים מתוך מגמה שונה בתכלית משל העצני. כך למשל, ישראל מידד כותב כי יש לגרום לכך שהממשלה לא תוכל לבצע את מדיניותה. הוא ממליץ לעשות זאת על ידי מאבק ציבורי דמוקרטי, לא אלים:

יש ללמוד ממרטין לותר קינג ואחרים במאבקים אזרחיים. המנהיגים צריכים להיות מוכנים להיאסר וזה רק תורם למנהיגותם. מספר עקרונות: (א) "העם מול הממשלה" ולא קואליציה מול אופוזיציה. (ב) לגרום לכך שהשלטון יראה אלים, בלתי מוסרי ובלתי צודק בהתנהגותו כלפי המפגינים. וזאת דווקא על ידי אי אלימות של המפגינים ולא על ידי קריאות כגון רוצח ובוגד [...]. יש להבין שמאבק בלתי אלים מיועד לפגוע במקורות הכוח הפוליטי של השלטון, ולא בסמכותו החוקית. ואף על פי כן, המאבק חייב לשלול מהשלטון את האפשרות להוציא לפועל מדיניות המנוגדת לאושריות המדינה (מידד, 1994: 50).



הגוף העיקרי שניסה לפעול ברוח המרי האזרחי הלא אליים היה תנועת "זו ארצנו" שהקים משה פייגלין עם כמה שותפים, רובם אנשי המחנה הציוני-דתי דוגמת הרב בני אלון. התנועה קמה לאחר מה שנתפס בעיני חבריה כמחסור במאבק אמיתי נגד תהליך אוסלו מצד מועצת יש"ע ושאר הגורמים המייצגים את הממסד המתנחל. שיא פעילותה של התנועה היה חסימת כבישים בצירים מרכזיים בתור פעולת מאבק לא אליים נגד מדיניות הממשלה ומתוך נכונות לשלם מחיר ולהיעצר, ברוח תורת האי-ציות של מהטמה גנדי בהודו ומרטין לותר קינג בארצות הברית. פעולתה הבולטת ביותר של התנועה הייתה חסימת 78 צמתים בעת ובעונה אחת בכל רחבי הארץ והשבחת המדינה לשעות אחדות ביום 9 באוגוסט 1995. פייגלין גרס כי הפחד שהורגש אצל חברי הממשלה התבטא בהוראה למשטרה להפעיל אלימות קיצונית כלפי המפגינים (פייגלין, תשנ"ח: 122). בספרו שוטח פייגלין את המשנה שהנחתה את חברי התנועה. מתברר כי גישתם מתונה מזו של אליקים העצני, והיא בהחלט עולה בקנה אחד עם המקובל אצל זרמים שונים כמערכ הליברלי:

ברור לכל בר דעת שיש גבול לציות, וכי החוק היבש עלול להפוך לכלי מרושע בידי שלטון בלתי מוסרי. השאלה כלל איננה אם "יש גבול" לציות: השאלה היא היכן הוא עובר, ובמידה ונאלצים לעבור על החוק, מה הדרך הנכונה לעשות זאת בלי לנפץ את אושיות החברה. לנו ברור היה לחלוטין שבמדינת ישראל גבול זה נחצה מזמן [...] כיצד, אם כן, נעבור על החוק, ולא "נשפוך את האמבטיה עם התינוק"? כלומר, כיצד נימנע מאנרכיה? שלושה עקרונות הנחו את פעולותינו: אי שימוש באלימות, בין פיסית ובין מילולית; מאמץ להקטין עד למינימום את הסכנות והנזקים שעלולים להיגרם מפעולותינו, ונכונות מלאה לשאת במחיר שייגבה מאיתנו בכתי המשפט. הנכונות הזאת חשובה מאוד, שכן משמעותה היא שאנו מכבדים את החוק ואיננו מנסים להתחמק ממנו, אלא להיפך, אנו מקבלים בהכנעה את תוצאות מעשינו על פי החוק שבגלוי הפרנו. מורד ייענש על מעשיו במידה וייכשל. לעומתו, הנוקט במרי אזרחי ייענש בכל מקרה – גם אם השלטון יתחלף (וכך אמנם היה במקרה שלנו) (שם: 97).

פייגלין ממשיך ומעמיק בסוגיית התשתית הדמוקרטית של המהלך שהוא מציע:

הדמוקרטיה המפותחות הכירו בכך, שישנם מצבים המצדיקים מעבר פורמלי על החוק. [...] כאשר מדובר ביחידים, מדובר בסרבנות אידיאולוגית; ואילו כאשר מדובר בציבור שלם, מדובר ב"אי ציות אזרחי מנומס", או בתרגום (הלא מדויק) שהשתרש בארץ: "מרי אזרחי בלתי אלים".

המרי האזרחי ההמוני נושא מסר משמעותי הרבה יותר מסרבנותם של בודדים. צבורים רחבים שאינם מסוגלים עוד להשלים עם עוולות השלטון, ומוכנים לעבור על החוק בצורה פסיבית, תוך תשלום המחיר הכרוך בכך, מצביעים על עוול קיצוני ששלטון חסר רגישות הולך את נתיניו לתוכו. התפרצות רחבה של מרי אזרחי הינה מבחן מצוין לדמותו הדמוקרטית של השלטון [...]. שלטון המתעלם ממחאה שכזאת – גם אם החוק לצידו – אינו יכול להתהדר בתואר "דמוקרטי" (שם: 98).

עם זאת, פייגלין מודע היטב לטענת המדרון החלקלק שעלול להיווצר אם וכאשר תיושם משנתו, ועל כך הוא מגיב:

הקו הברור הנמתח בין החיוב בשמירת החוק והסדר, לבין הצורך הנדיר אך החיוני בהפרתו במצבים מסויימים – מאפשר קיום וביצור שני העקרונות כאחד, גם את עקרון שמירת החוק, וגם את העקרון המוסרי. מקובל כיום כי בכל המקרים שבהם פרץ "מרי אזרחי" בדמוקרטיה המערביות, קידם מרי זה את שלטון החוק והדמוקרטיה באותן מדינות, ומנע עיוותים מוסריים קשים אשר פשו בממסדיהן (שם: 99).<sup>9</sup>

9 פייגלין טען שאין שום חשש של גלישה לאנרכיה על רקע דבריו. לדעתו, הדיספוזיציה הבסיסית של חברי תנועתו, ושל כלל זה, הייתה שיש חובה ורצון כן לציית לחוקי המדינה ולפקודות הצבא ושכאשר תחזור ההתנהלות התקינה, לדעתו, של המדינה, הם ישמחו לשוב ולציית באופן נורמטיבי לחלוטין.

ובכל זאת, אף שפייגלין הוא ציוני-דתי מוצהר, התשתית הרעיונית לדעותיו למען אי-ציות אזרחי מגיעה מבסיס דמוקרטי ליברלי. בכך הוא שונה מהותית מהאישים האחרים שעסקנו בהם קודם לכן, שגם אם הם פונים מדי פעם להנמקות דמוקרטיות, עדיין יש משקל מרכזי, גם אם לא יחיד, להנמקות הציוניות וההלכתיות שלהם בתוך מערכת השיקולים שהם מציעים. עוד ראוי לומר שבניגוד לפייגלין, האידאולוגים של תנועתו שתקום בהמשך, "מנהיגות יהודית", דוגלים דווקא במרי מהפכני, אך כזה שיונע באמצעות פעילות מסוג של מרי אזרחי. כך למשל סובר מוטי קרפל, שהשקפתו תוצג להלן בפרק הרביעי. עם כל ההבדלים החדים שבין משנתו הדמוקרטית של פייגלין לבין משנתם הדתית-משיחית של רבני הציונות הדתית, מתנגדי תהליך אוסלו, פעילות "זו ארצנו" זכתה בתמיכת הרוב של ועד רבני יש"ע. בהודעה מיוחדת שפרסמו נכתב: "ועד רבני יש"ע מביע את תמיכתו במאבקה של תנועת "זו ארצנו" שהשכיחה לבטא את המחאה הציבורית הרחבה נגד ממשלת המיעוט, וקורא לציבור להשתתף בפעולותיה" (ועד רבני יש"ע, תשנ"ה). אף על פי כן רבים התנגדו לחסימת הכבישים, שיכולה לגרום לפגיעה בנהגים תקועים בפקקים, לעתים במצב בריאותי לא תקין. כמו כן, שלא כמו התיאור הסולידי של פעולות תנועתו של פייגלין, הושמעו בהפגנות ש"זו ארצנו" הייתה מעורבת בהן דברי נאצה והסתה נגד הממשלה ונגד רבין אישית. ברם עצם הפנייה למחוזות הליברליים של השקפת האי-ציות האזרחי ביטאה את קיומו של השיח האזרחי הדמוקרטי בקרב תומכי האי-ציות לחוק. עמדה זו הייתה אמנם שולית יחסית לטענות למען סרבנות ואי-ציות אזרחי על בסיס הנמקות הלכתיות, תאולוגיות, ציוניות וביטחוניות, אבל היא הלכה וקנתה לה תומכים בציבור הציוני-דתי. המגמה צברה תאוצה של ממש במאבק הבא שניהלו חוגים ציוניים-דתיים בהחלטות ממשלה לפנות יישובים מחבלי יש"ע – יוזמת ההתנתקות של אריאל שרון. לכך נפנה בפרק הבא.

## פרק רביעי

### ציון ואי־ציון בתקופת ההתנתקות (2005)

#### א. מבוא

מהשנים שעברו מאז רצח רבין בנובמבר 1995 ועד ליוזמה של ראש הממשלה אריאל שרון להתנתקות מגוש קטיף ומיישובים מסוימים בצפון השומרון בשנת 2005 שרר שקט יחסי ביחסים שבין הציונות הדתית למוסדות המדינה. ההלם שאחז במדינת ישראל בעקבות רצח רבין היה גדול בפרט בקרב הציונות הדתית. חרף התקפות קשות עליה מתוך מחנה השמאל הובילה הנהגת הציונות הדתית מהלך של בחינה מחדש של גבולות ההפגנה והמחאה נגד נבחרי ציבור. לא היה צורך מעשי בגבולות אלה במשך מרביתו של העשור. בשנים שלאחר הרצח התגברו היוזמות לדיאלוג והידברות בין דתיים לחילונים, והשתתפו בהן לפעמים יותר דתיים מחילונים. במפתיע, גם בקרב חוגי השמאל גברה בתקופה הזאת הפנייה ל"ארון הספרים היהודי" במסגרות בית מדרשות למיניהן (שלג, 2000). במרוצת שנים אלו לא היו העניינים המדיניים והפוליטיים המקור לליבוי מחלוקות פוליטיות בין דתיים לחילונים ובין ימין לשמאל. ראשי הממשלה שכיחנו לאחר רצח רבין – שמעון פרס (1995–1996), בנימין נתניהו (1996–1999), אהוד ברק (1999–2001) ואריאל שרון (2001–2005) – לא חוללו תמורות מדיניות משמעותיות, מלבד הסכם וואי (1998) בראשות נתניהו (שבהמשכו נפלה ממשלתו) והנסיגה החד־צדדית מלבנון (2000) בראשות ברק. ברק אף הגיע לשלבים מתקדמים של משא ומתן עם הסורים על עתיד רמת הגולן ועם הפלסטינים על הסכם שלום על עתיד יש"ע והקמת מדינת פלסטינית. ואולם בשני המקרים לא הניבו מפגשי הפסגה בשפרדסטאון (עם הסורים) ובקמפ דייוויד (עם הפלסטינים) – בשניהם היה מעורב מאוד גם הנשיא האמריקני ביל קלינטון – שום הסכם. בהקשר של הניסיון הפלסטיני שכנע ברק את הציבור הישראלי כי חוסר רצון וחוסר יכולת מצדו של ערפאת להוביל מהלך של סיום הסכסוך הם שתרמו את התרומה

המכרעת לחוסר ההתקדמות בתהליך. התקבעות דעה זו תרמה להתחזקותן של עמדות ימניות בדעת הקהל הישראלית.

אינתיפאדת אל-אקצה, שפרצה לאחר כישלון ועידת קמפ דייוויד בספטמבר 2000, הביאה בתוך פרק זמן קצר לסבב אלים נוסף בין ישראל לפלסטינים, והפעם השתתפו בו גם הערבים אזרחי ישראל. סבב אלימות זה לא נפתר גם כאשר הודיע ברק שהוא מוכן, בשם מדינת ישראל, לויתורים נוספים על בסיס יוזמת קלינטון. המאבק נמשך, ואף החריף, לאחר תבוסתו חסרת התקדים של ברק בבחירות 2001 ועלייתו של אריאל שרון לראשות הממשלה. בשנים 2001-2005 התעצם המאבק האלים בין ישראלים לפלסטינים – נהרגו בו מעל 1,000 ישראלים בפיגועי התאבדות ומעל 3,000 פלסטינים מאש כוחות צה"ל. בשיא העימות, באמצע 2002, הורה שרון לצה"ל לכבוש מחדש את ערי יהודה ושומרון (מבצע "חומת מגן"). מבצע זה, ותוצאותיו המוצלחות מבחינת השקטת הטרור ביהודה ושומרון, הקציין גם הוא את העמדות הימניות בדעת הקהל הישראלית.

חיסולה של תשתית הטרור ביהודה ושומרון והגישה הפרגמטית של אבו מאזן, יורשו של ערפאת, ושל עמיתיו להנהגת הרשות הפלסטינית באו לידי ביטוי בשיתוף פעולה ביטחוני עם ישראל. זו הייתה ההוכחה בעיני רבים לכך שישראל ניצחה באינתיפאדה השנייה כאשר בחרה להגיב בנחישות על הטרור הפלסטיני. בציבור הציוני-דתי עמדה זו נתפסה גם כמאשררת את חשיבות החוסן הלאומי הישראלי, המתבטא בין השאר בהרחבת ההתיישבות הישראלית ביש"ע. המאבק בטרור הפלסטיני חיזק מאוד את האחדות הפנים-ישראלית בין ימין ושמאל, דתיים וחילונים. גם על רקע זה לא הייתה כל סיבה למאבק בין הציבור הציוני-דתי לבין מוסדות המדינה.

מציאות זו השתנתה באחת לאחר יוזמת ההתנתקות שהציג אריאל שרון בשנת 2004, אשר קרמה עוד וגידים במהלך 2005. מתכונתה הסופית של התכנית כללה את פינוי כל גוש קטיף, ובנוסף ארבעה יישובים בצפון השומרון. היו שסברו שתכנית ההתנתקות נולדה מחששו של שרון מהיעדר יוזמה מדינית ישראלית ועל רקע הצגת יוזמת ז'נווה על ידי אנשי שמאל ישראלים יחד עם מנהיגים פלסטינים. טענה אחרת שהושמעה הייתה שהתקבעה התודעה בקרב מקורבי שרון ("פורום החווה") שאין אופק מדיני אחר פרט לאופק ההיפרדות החד-צדדית מהפלסטינים (Waxman, 2008). היו שהעלו את האפשרות

שלחקירות ששרון עבר בשל חשדות כבדים לעברות פליליות הייתה השפעה על יועציו, שעודדו אותו להציג תכנית התנתקות (שלח ודרוקר, 2005).

בין כך ובין כך, יוזמתו של שרון טרפה את כל הקלפים. היא יצרה איום חסר תקדים על ההתיישבות היהודית בחבל עזה, כבד בהרבה מפינוי חבל ימית בתחילת שנות השמונים. הברל חשוב בין שתי ההתיישבויות היה שההתיישבות בחבל ימית הייתה חילונית ברובה המוחלט ולא קמה, ברובה, משיקולים אידאולוגיים מוצהרים. היישוב היהודי בגוש קטיף, לעומת זאת, היה דתי ברובו וטעון אידאולוגית, אף שהיו בתוכו גם יישובים חילוניים. עוד הברל מהותי היה שתושבי היישובים בסיני היו צעירים מאוד בעת עקירתם משם, ואילו ביישובי גוש קטיף חיו אנשים כשלושים שנה, במימון ובתמיכה מלאים של ממשלות ישראל לדורותיהן. לכל אלה הייתה השפעה רבה על דמותו של המאבק שהתפתח בהמשך ועל חוסר הנכונות לנהל משא ומתן כספי על פיצויים לפני הפינוי. המאבק בהתנתקות כבר תאוצה בחודשי האביב והקיץ של 2005 והגיע לשיאו בהתנתקות עצמה (אוגוסט 2005).

פרק זה יעסוק ביחסם של המנהיגים הרוחניים, של המנהיגות הפוליטית והמעשית ושל כלי התקשורת של הציונות הדתית לתופעת האי-ציזיות לחוק ולמוסדות המדינה, ובכללה הפעילות הלא חוקית בהפגנות (כדוגמת חסימת צירים והתקהלות ללא רישיון). מטרתנו להתחקות על היסודות הרעיוניים של המאבק הנידון כאן.

פינוי גוש קטיף נעשה כמעט בלי אירועי אי-ציזיות, הן מצד הכוחות המפנים הן מצד המתיישבים. מנגד, בחודשים שקדמו לו נרשמו אירועי חסימת צירים וחדירת אזרחים לתוככי הגוש בניגוד לפקודות הצבא. אבל תופעות אלו, בשולי מהלך הפינוי, אינן משקפות את הכלל, שציזיות כמעט מלא לחוק ולמוסדות המדינה, בניגוד מוחלט לנבואות השחורות שהשמיעו חוקרים ואנשי שמאל שהתריעו מפני התנהגות אלימה וחסרת מעצורים של המתיישבים ותומכיהם. יתרה מזו, בדרך כלל, גם במקרים שאפשר להצביע בהם על אי-ציזיות, הדברים עברו בלא התנהגות אלימה כלפי כוחות צה"ל והמשטרה. ההתנהגות הלא אלימה בלטה במיוחד על רקע תופעות קשות של אלימות מצד המשטרה כלפי חוסמי צירים, מעל ומעבר למקובל במדינת ישראל. נקודה זו אף עלתה בדיון מיוחד של ועדת חוקה, חוק ומשפט של הכנסת (פרוטוקול ועדת החוקה, חוק ומשפט, הכנסת ה-16, מס' 531).

בפרק זה נתייחס בהרחבה לפער שבין התחזיות הקודרות לבין התנהלות הציבור הלכה למעשה במהלך ההתנתקות, ונבקש להסבירו לאור מודל האיזון התאולוגי-נורמטיבי שהוצג במבוא לספר.

בעקבות ההתנתקות, שעברה כאמור בשקט יחסי, נרשמה החרפה באירועי אי-ציות בכל הנוגע לפינויי מאחזים (עמונה, חוות גלעד וכו') – גלישה למחוזות אלימים ובשוליים פעולות מסוג "תג-מחיר", שבעקבותיהן נפגעת אוכלוסייה פלסטינית ובמקרים חריגים (עד כה) גם כוחות הביטחון.

במוקד הדיון שלנו יעמוד ניתוח מקיף ושיטתי של כמה מהאישים המובילים את שיח הסרבנות בקרב רבני הציונות הדתית ובקרב אנשי ציבור ופובליציסטים. מן הרבנים שנעסוק בהם נציין את דב ליאור וזלמן מלמד, פוסקי הלכה ידועים ובוולטים בציונות הדתית. נעיר גם על משנתו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ', ונייחד מקום גם לרבנים אחרים המשפיעים על רבים מצעירי הציונות הדתית בימינו: אליעזר מלמד, שלמה אבינר, יובל שרלו, אליקים לבנון ועוד רבים. תשומת לב מיוחדת נקדיש לשני עיתוני הדגל של הציונות הדתית, שליוו את ההתנתקות באופן פעיל ביותר – העיתונים **בשבע והצפה**.

בעיתון **בשבע** נטו הרוב המוחלט של הפרסומים הפובליציסטיים שיצאו תחת שרביטם של העורך עמנואל שילה והכותבים האחרים (ראויים לציון בעיקר חגית רוטנברג והרב אליעזר מלמד) לתמיכה גלויה בסרבנות. לפרקים הם השתמשו בנתונים ובמצגים מוטים בעת הסיקור, התיעוד והפרשנות של תופעת הסרבנות, שלמפרע התבררו כמנותקים מהמציאות.

עיתון **הצפה** שימש שופר לקולות מגוונים יותר בציונות הדתית, אם כי מגמתו הברורה של העיתון, כמשתקף מהשקפותיו הגלויות של עורכו באותם ימים גונן גינת, הייתה לתמוך בסירוב פקודה. גינת כינה את ההתנתקות "פשע נגד האנושות", לימד סנגוריה על מסרבי הפקודה וקטגוריה על המצייתים לה, כינה את בית המשפט העליון "דיקטטורה חסרת תקדים בעולם המערבי" וביטא זלזול עמוק במשטרה ובגורמי אכיפת החוק בציינו שהשארית ניסו שחם במשטרה (לימים ניצב במשטרה) חרף התבטאויותיו האלימות והגסות כלפי ציבור המתיישבים יש בה ערך – "כדי להזכיר לנו את רמתה [של המשטרה], למקרה שנשכח" (גינת, 2006). המכנה המשותף של רוב האישים שאת משנתם נבחן הוא זיהוים העצמי כבשר מבשרה של הציונות הדתית והאמונה שלמדינת ישראל, כגורם מאחד ומגבש של חלק הארי של יהדות העולם בזמן הזה, יש ערך רוחני משיחי.

בטרם נפנה להמשך הסקירה ההיסטורית, חשוב לפתח דיון רעיוני קצר – רקע לעמדות שיוצגו בהמשך.

סוגיית ההתנתקות וההתנגדות לה, כמו ההתנגדות לפינוי חבל ימית ולהסכמי אוסלו, לא נולדה כמובן בחלל הריק, והיא תוצר התגבשות של מהלך חינוכי ערכי בן כמאה שנה. מהלך זה הגיע לשיאו אחרי מלחמת ששת הימים. מפעל ההתיישבות בחבלי ארץ ישראל שנכבשו במלחמה נתפס בעיני רבים מאנשי הציונות הדתית כמבטא את אחת הפסגות המשיחיות הגדולות ביותר בתהליך הגאולה. עם זאת, מאורעות שלושים השנים האחרונות – שהובילו לתהליכי הבניין המואצים של מפעל ההתנחלות וגם לנסיגות קשות בקו הלינארי לכאורה של מפעל זה – הולידו בציונות הדתית מורכבות נפשית ורעיונית גדולה. מורכבות זו מבקשת להכיל מחד גיסא את ערכם הרוחני של המדינה, מוסדותיה והעם היושב בה, ומאידך גיסא את ערכו האונטולוגי של מפעל ההתנחלות כממש חזון אלוהי ועולמי נשגב. הכלה זו נעשתה בעיקרה באמצעות התיווך הפרשני שמאפשרת השקפת העולם ההיסטוריוסופית שלפיה כל המתרחש במדינת ישראל ובארץ ישראל הוא פרי הנהגה אלוהית עליונה נסותרת מהבנתם של בני אדם. המבקש לעמוד על סוד האל במדינת ישראל ובתהליכים הפנימיים שחווה העם היושב בה צריך לרכוש לעצמו "עין אלוהית" ולהגיע לדרגת "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון". גישה זו – הורתה במשנת הראי"ה (קוק, תשכ"ב: כרך ב, אגרת תט; קוק, תשמ"ד: 14) ופיתוחה במשנת בנו, הרצי"ה (קוק, תשנ"ח: 89). ענפיה הרבים נמשכים ועולים בדברי רבנים בני זמננו, כפרדיגמה להבנת המציאות הפנימית שבלב המעטה החיצוני של תחיית עם ישראל בארצו.<sup>10</sup>

על פי גישה זו, ההתמודדות עם משברים בתהליך הגאולה איננה נתפסת כמערערת את עולם האמונה ואת החזון המשיחי, כי אם כמעצבת ומגבשת אותו, בְּזִמְנָהּ אתגרים ששומרים על חיוניות ועל קשב מתמיד למתרחש בתוך האומה כדי לרענן ולעדכן את השקפת העולם הציונית-דתית. ברם דברים אלה מתקבלים על הדעת כאשר הנסיגות מדרך הגאולה מינוריות ואינן פוגעות פגיעה אנושה בחזון כולו. מציאות זו נסדקה כאשר התבצעו נסיגות בשטחי ישראל הריבונית

10 להשפעתו של רעיון זה על המרחב הציוני-דתי בן זמננו ראו דרוקמן, "גאולה ראשונה" [חש"ד]; סרור וזונטג, תשס"ד; שוורץ, תשס"ד; גרינברג, תשס"ח; בלייכר, תשע"א; שפירא, "כי עין בעין" [חש"ד].



ונפגעה קשות כאשר הוסרו מן השטח יישובים יהודיים שבהם חיו ופעלו קהילות תוססות.

בד בבד התחוללו בקהילות הציוניות-דתיות תהליכים פנימיים שהביאו לשינויים תפיסתיים מרחיקי לכת שהתגבשו לכלל השקפת עולם שלא החליפה את החזון המשיחי אך בהחלט התעצבה לצדו, כמשלימה אותו. בחלוף הזמן – כאשר מפעל ההתנחלות לא התרומם מבחינת האהדה הציבורית לכלל חזון לאומי ונותר, במידה רבה, מימוש של חזון מגזרי – נעשה שימור המפעל, על מאפייניו הייחודיים, ערך לא פחות מהערכים שהוא נבנה בשמם. ובכל זאת תפיסת האחריות הכלל-ישראלית ותודעת השליחות והחלוציות שאפיינו את מפעל ההתנחלות מראשיתו מוסיפות לפעם בקרב רבים מחלקיו גם היום. בה בעת התעצמה בקרב רבים מבני הציונות הדתית ההרגשה שהציבור הרחב מתנכר להם, בהשפעת הרה-לגיטימציה של ציבור המתנחלים על ידי האליטות השמאלניות – האקדמיות, הכלכליות, התרבותיות והפובליציסטיות (Feige, 2009; Newman, 2010).

אחת התוצאות של שתי תופעות אלה – קרי הרצון להנהיג, לקדם ואולי אף להושיע את החברה הישראלית, מצד אחד, וההרגשה שחלקים נרחבים מהציבור הישראלי מתנכרים למפעל ההתנחלות, מהצד האחר – היא התחזקות הנכונות לפתח עמדות תומכות סרבנות בעת פקודה לפגוע בהתיישבות. האי-ציות נובע משכנוע פנימי עמוק בכך שעקירת יישובים מחוץ לגבולות הקו הירוק היא טעות אידאולוגית ומעשית גם יחד. הוא גם צומח מהקשר הרגשי העמוק לחבלי הארץ ומהסולידריות עם היישובים מעבר לקו הירוק – שניהם גוברים לפעמים על החוויה הלאומית ועל הציפייה להתאגדות כללית ולאומית.

סרבנות לנוכח החלטות שמתקבלות בידי רוב מחוללת מציאות תודעתית מורכבת עוד יותר משמחוללת התמודדות עם הכרעות שנדמות כמושפעות ומוכוונות בידי אליטות צרות. מרגע שהמסרבים מרגישים שהם אינם עוד שליחים של הרוב ושהרוב אפילו פועל נגדם, הם יכולים לפתח תודעה שלפיה הם עצמם הרוב הערכי והמהותי, שלא כמו הרוב המספרי. יתר על כן, יש בסירוב להוראות חוקיות של המדינה משום אמירה שנסוגה, במידה מסוימת, מייחוס מעמד של קדושה וערך מהותי לכל מה שמתלווה לישות המדינתית. עמדה זו טומנת בחובה מורכבות לא פשוטה ביחס למי שהנחת התשתית שלו מייחסת קדושה למדינה כמימוש של עם ישראל ההלכתי והתורני. בה בעת חשוב לשים לב לכך שהתפיסה ה"ממלכתית" של המדינה, קרי ראיית המדינה ומוסדותיה

כהתגלות אלוהית שיש לה ערך קדושה משל עצמה, משותפת למרבית הרבנים הציונים-דתיים, גם אלו התומכים באי-ציות וגם אלו המתנגדים לו. לפיכך הקריאה לסרבנות עשויה לשאת עמה קריאה לשינוי ביחס כלפי המדינה. סוגיה רחבה זו, של התמורות בשנים האחרונות בפרשנות התאולוגית וההיסטוריוסופית של תהליך תחיית העם היהודי בארצו, נזקקת לדיון ולהרחבה שלא כאן מקומם.<sup>11</sup> כפי שהראינו בפרק הקודם, שני יסודות הלכתיים כמעט-אקסיומטיים משמשים תשתית לרוב הדיונים בעקירת יישובים ונטישת חבלי ארץ ישראל לידיים נוכריות: הראשון הוא עלינותה של ההלכה על פני חוקי המדינה, והשני הוא האיסור ההלכתי שבעצם עזיבת השליטה בחלק מארץ ישראל (קל וחומר כאשר מדובר בפנינו יישובים יהודיים). על פי רוב הנחות מוצא הלכתיות אלו רואות בחוק המדינה קטגוריה חוץ-הלכתית, כזו שעשויה להימצא בעימות עם חוק התורה ולא כמשקפת את חוק התורה או ניזונה ממנו. כלומר, המדינה היא ישות חוץ-הלכתית, ואת פקודותיה יש למלא, אם בכלל, רק כאשר אין הן סותרות את ההלכה במפורש. ואולם אם וכאשר חוקי המדינה מנוגדים למסקנות הלכתיות או אף להשלכותיהן של מסקנות אלה, העובדה שהמדינה נקטה קו מסוים איננה מעלה ואיננה מורידה מן הבחינה ההלכתית. דבר ההלכה הוא המכריע ואין בלתו (שוחטמן, תשנ"ד; Bick, 2007).

שתי הנחות מוצא אלו יוצרות את המכלול הרעיוני שנציג כאן, ומכוחן יש לגזור התייחסויות עתידיות לכל סוגיה דומה. ואולם לעת עתה נציין את העובדה שבעיני מרבית בני השיח הרבני והציבורי שנסקור להלן לא היו עמדות אלו מוטלות בספק כל עיקר. ולכן ניתוח פנומנולוגי של המקורות מחייב את קבלתן כעובדה מוגמרת במרחב הפרשני של שיח זה. עם זה בהחלט נצביע במהלך הסקירה על מכלול ההשקפה של אותם רבנים, ומנגד – על חוסר העקיבות שמבצבץ מפעם לפעם מהתבטאויותיהם.

כפי שראינו כבר בפרק הקודם, ניתן לגלות גם מאפיינים דמוקרטיים-ליברליים בקריאה לסרבנות, בצד ההיבט הדתי-הלכתי. בפרק זה, שעוסק בתקופת ההתנתקות, משקלן של ההנמקות הדמוקרטיות הליברליות גובר בהרבה לעומת תקופת הסכם אוסלו, וזהו ללא ספק אחד המאפיינים הייחודיים של המאבק נגד

11 להרחבה ראו שוורץ 1996; רביצקי, 1998; Inbari, 2009, 2010; Schwartz, 2008.

הממשלה בתקופת ההתנתקות. עם זאת, כפי שנראה, היסוד הדמוקרטי-ליברלי עודנו משני, על פי רוב, להשקפת העולם ההלכתית של הרבנים שנסקור. אחת הסוגיות המרכזיות שבהן נדון בהמשך הסקירה היא אם בבסיס ההנמקות הדמוקרטיות הליברליות אכן נמצאת תפיסה עקרונית המדגישה יסודות אינדיווידואליים של חירות, זכויות וכבוד האדם כבסיס להתנגדות לפינוי אוכלוסיית מתיישבים מבתיים, ואף להשתתפות בתהליך זה (לוזון, שנל, שמאי וארנון, 2011). שיח המדגיש את הפן האישי והקהילתי נוטה לאמירות מוסריות אוניברסליות ואינו מסתפק בהיגדים דתיים, לאומיים וביטחוניים פרטיקולריים.

## ב. הבסיס הרעיוני וההלכתי לאי-ציאת במשנתו של הרב דב ליאור כמקרה מבחן

המורכבות שבעמדות התשתית הציוניות-דתיות, המובילות לעמדות של אי-ציאת לפקודות של פינוי יישובים, ניתנת להמחשה בעזרת עיון קצר במשנתו של הרב דב ליאור, בעיני רבים האישיות הבולטת ביותר מבחינה הלכתית בשנים האחרונות במחנה הציוני-דתי לאחר פטירת הרב אברהם שפירא.

הרב ליאור מוביל מגמות של אי-ציאת בסוגיות ארץ ישראל השלמה (שלג, תשס"ז). הוא ניצול שואה וממעפילי ספינת המעפילים "אקסודוס", בוגר ישיבת מרכז הרב, רבה של קרית ארבע וראש ישיבת ההסדר "ניר" בקריה. הרב ליאור מוכר כתלמיד חכם גדול ובעל השפעה רבה, תורנית וציבורית כאחת. נוסף על תפקידו הציבורי הרשמי הוא חבר בהנהגת ועד רבני יש"ע ותנועת "תקומה", יחד עם הרב זלמן ברוך מלמד. אין בידינו כתבים מסודרים מפרי עטו, למעט כרכים אחדים של שו"ת דבר חברון (ליאור, תשס"ה-תשע"א), מאמרים הלכתיים ומספר עצום של תשובות שנמסרו בעל פה, עובדו ופורסמו בכתב באינטרנט, בעיקר באתר האינטרנט ישיבה (yeshiva.org.il).

ביחסו העקרוני של הרב ליאור למדינת ישראל נבנית תשתית רעיונית והלכתית המוסכמת על רוב רבני הציונות הדתית, פרט לאלה המגדירים את עצמם תלמידים רעיוניים של בתי מדרש אחרים מזה של הראי"ה קוק, ואלה אינם רבים. הרב ליאור מבטא במשנתו עמדה אמביוולנטית כלפי מדינת ישראל וחוקיה. כבוגר ישיבת מרכז הרב הוא נוטה ליחס למדינת ישראל ולמוסדותיה ערכי קדושה וחשיבות תאולוגית כבירה. כך למשל הוא כותב בראש אחד ממאמריו:

במדינת ישראל שהוקמה בחסדי הקב"ה, על אף כל בעיותיה ופגמיה, יש כיום משום התגלמות מלכות ישראל. וכבר הורה זקן, מרן הרב קוק זצ"ל בספרו משפט כהן סי' קמג, כי כשאין מלך בפועל, סמכויות המלך עוברות לעם על נציגיו. מכאן שיש בנציגות הנבחרת סמכות של מלכות (ליאור, תשמ"ב: 247).

מיד אחרי דברים אלה מסייג הרב את דבריו בהסתייגות חשובה:

אמנם מלכות ישראל אינה רשאית לנהוג בשרירות. המלך אינו רשאי לעבור על שום איסור, כפי דרשת חז"ל על הפסוק ביהושע א': "רק חזק ואמץ" (סנהדרין מט, א). לכן חוקי המדינה שאינם נוגדים דין כלשהוא, יש חיוב לקיימם מדאורייתא. לכך יש להוסיף כי דינא דמלכותא דינא נאמר – לדעת רוב הפוסקים – גם במלכות ישראל (שם).

שלא כמו הרב אברהם שפירא, המצדיק את הציות לחוקי המדינה מתוקף תקנות הקהל, הרב ליאור מתיר הסתמכות על משפט המלך בבואו להגדיר את כוח החוק הישראלי, אך הוא משלב אותה עם הכלל "דינא דמלכותא דינא". כלל זה תקף, כאמור, רק אם חוקי המדינה אינם נוגדים את דיני התורה.

ברם בבואו לבחון את תוקפם המעשי של חוקי מדינת ישראל נזקק גם הרב ליאור לתקנות הקהל. הסיבה לכך היא שגדרי "דינא דמלכותא דינא" נוגעים על פי רוב לענייני מסים, הפקעת רכוש וגיוס לצבא. אבל ענפים רבים נוספים מחייבים מודלים אחרים של חקיקה, ובעיקר בשאלות של סדרי דין וחוקי העונשין, תחבורה והתנהלות תקינה של החברה. לתקנות אלה מעמד הלכתי מחייב שבא לידי ביטוי בתמציתיות בדברי השולחן ערוך והרמ"א (חושן משפט, סימן ב, א):

כל בית דין, אפילו אינם סמוכים בא"י, אם רואים שהעם פרוצים בעבירות (ושהוא צורך שעה), היו דנין בין מיתה בין ממון, בין כל דיני עונש, ואפילו אין בדבר עדות גמורה. ואם הוא אלם, חובטים אותו על ידי עובדי כוכבים. ויש להם כח להפקיר ממונו ולאברו

כפי מה שרואים לגדור פרצת הדור) [...] הגה: וכן נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול, מכין ועונשין, והפקרן הפקר כפי המנהג.

דווקא מכוח ההסתמכות על העיקרון של תקנות הקהל עולות מגבלות בכל הנוגע לחוקי המדינה שמהציאה אל מחוץ להן נגזרת אי־תקפות הלכתית של החוקים. הרב ליאור סובר שניתן להרחיב את עקרון התקנה ולאפשר לחוקי המדינה לתפוס לעצמם מקום מחייב גם כאשר יש חקיקה תורנית מקבילה ושונה. אולם אפשר לעשות זאת לדעתו רק כאשר חוקי המדינה משקפים מנהג בין־אישי מקובל ומבטאים אינטרס ברור של השלטון הממלכתי או מקיימים בבירור את העיקרון של טובת הציבור. ואולם משום שתוקפם של מרבית דיני המדינה הוא מכוח תקנות הקהל, חלה עליהם ביקורת ובחינה – האם הם באמת משקפים צורך ותועלת למדינה ולחברה? לשון אחר, לדידו של הרב ליאור אין לדיני המדינה ערך מצד עצמם אלא רק מצד התפקיד שלהם כמסדירי המצב החברתי והכלכלי במדינה. גישתו התועלתנית של הרב ליאור לחוקי המדינה עולה גם מדבריו אלה:

יש כלל "דינא דמלכות דינא" – כל מה שהמלכות מחוקקת לטובת האזרחים, כגון: חוקי תנועה ומיסים. חוק שסותר את התורה יש להתייחס אליו כגזירה, ואף לפעמים למסור עליו את הנפש. לכן, חוקים, כמו תנועה, זה תופס כמו דיני תורה וחייבים לשמוע לחוקי המדינה. דין זה חל גם בענייני ממונות [...] (ליאור, תשס"ט (ג)).

הרב ליאור גם מבחין בין משפט אזרחי, שבו אין רשות לאדם לשפוט שלא על פי דין תורה, לבין משפט פלילי, שבו לשם תיקון המדינה הדבר מותר (ליאור, תשס"ט (ב)). בד בבד חשוב לומר שכצד עמדתו התועלתנית כלפי חוקי המדינה הרב ליאור מחזיק בעמדה חיובית מאוד כלפי סמלי המדינה והיחס הנפשי העמוק אליה (ליאור, תשס"ו (ד), (ה)).

הרב ליאור רואה במדינת ישראל הכלי העיקרי לקיומה של מצוות יישוב ארץ ישראל (שהוגדרה פעמים מספר על ידיו, בהשראת הרצי"ה קוק, כמצווה החשובה ביותר בתורה). לדעתו, "לא לחינם הביא הרמב"ם את ההלכה 'לעולם

ידור אדם בארץ ישראל' בהלכות מלכים, משום שהדירה בארץ ישראל שייכת לקיום המלוכה וחיי הציבור בישראל" (ליאור, תשס"ט (ד)). על פי הרב ליאור, הרמב"ם, בניגוד לרמב"ן, לא דיבר בספר הלכותיו, לא בהלכה המצוטטת ולא בהלכות אחרות, על חובה כללית וציבורית להתיישב בארץ, אם כי דיוניו בהלכות מלכים במונרכיה בארץ מלמדים שהוא בהחלט סבר כי דרכה של היהדות מכוונת למציאות כזו:

ישיבת עם ישראל בארץ ישראל, לדעת הרמב"ם, היא עצם היסוד של חיי עם ישראל [...] לכן ברור ופשוט שגם על פי הרמב"ם יש מצווה בעליית כל יהודי להתיישב בארץ ישראל [...] צמצום אחיזת עם ישראל בארץ-ישראל הוא כחיתוך איברים מן הגוף [...] שום בריאות לא תצא מזה, שום תועלת [...] לפי זה מובן היטב מאמר חז"ל: "שקולה ישיבת ארץ ישראל כנגד כל המצוות שבתורה" (ספרי דברים, יב), רק בארץ ישראל מתגלה כל כוח חיותו של כלל ישראל בהנהגת ממלכה וחיי ציבור לאור תורה ומצוות (שם).

המהלך של הרב ליאור חשוב ומרתק. כפי שצויין לעיל, רבני הציונות הדתית התבססו תמיד על ההשגה הרביעית של הרמב"ן לספר המצוות שבואם להדגיש את חשיבותה של מצוות יישוב וכיבוש ארץ ישראל. אולם תמיד אפשר לומר כי הרמב"ם לא מנה את מצוות יישוב ארץ ישראל במניין תרי"ג המצוות, ולכן אפשר להסיק מסקנות אחרות. הרב ליאור יצר פה הלחמה מרתקת בין הרמב"ן לרמב"ם. ולא זו בלבד אלא שאף החיל את כל דיניה של מצוות יישוב הארץ לא רק על הפרט או "קהילת" היהודים בארץ, כי אם גם על הנציגות הנבחרת של כל היושבים בארץ, היא מדינת ישראל וממשלתה, שמרביתם יהודים.

מכוח גישה זו ברור, אליבא דהרב ליאור, שפעולות מדיניות שמכוחן עשויה להתרחש עזיבת שטחים משטחי ארץ ישראל מנוגדות למהותה של מדינת ישראל הראויה. ממילא הן מנוגדות לא רק למצווה החיובית שהוגדרה בתורה של התיישבות וכיבוש הארץ, כי אם גם לטובה האלוהית, שבאה לידי ביטוי בהקמת המדינה ובניצחונות במלחמותיה. לפיכך –

כל ההסגרות שמסגירים היום הן בניגוד לדעת תורה. אסור לפי דין תורה שממשלה בישראל תסגיר שטח של ארץ ישראל לידי שלטון של גויים [...] לכן כל מי שתומך בפועל או אפילו רק בדיוור במסירת שטחי ארץ ישראל לידי הגויים מבטל את מצוות העשה "והורשתם את הארץ וישבתם בה" (שם).

חשוב לשים לב שעמדה זו איננה מובנת מאליה, בפרט משום שהרב ליאור יוצר זהות הלכתית בין עם ישראל (שעליו מוטלת מצוות יישוב הארץ כהגדרת הרמב"ן) לבין מדינת ישראל. מכוח זהות זו הוא מבקש להחיל על המדינה את חובות העם, וחשוב מזה – לאסור על המדינה את אי־קיום חובות העם. יתר על כן, דווקא התפיסה הציונית הדתית המשיחית – הרואה בהשגחה האלוהית מנווטת דרכה של המדינה היהודית – היא המקור לחוסר הלגיטימיות של החלטות ריבוניות לוותר על שטחי ארץ ישראל. עמדתו זו מנוגדת לעמדה שעשויה לראות במדינה כלי ללא שום מעמד הלכתי. לפי עמדה זו, גוף כזה – הגם שאיננו מקיים מצוות – כל זמן שאיננו כופה על יהודים אחרים לעבור על דתם, איננו הגוף שיש לתקוף.

גם לדעת רבנים התומכים בקריאה לסירוב פקודה, עמדה זו רחוקה מלהיות פרשנות הכרחית למקורות הראשוניים, שמעולם לא דיברו על מדינה במתכונתה של מדינת ישראל. אף על פי כן ברור שהשקפתו העקרונית של הרב ליאור היא שהניחה את התשתית לחלק לא מבוטל מצעדיהם ההלכתיים והפוליטיים של הרבנים שהתנגדו להוראות הממשלה לפנות יישובים ומאחזים.

כרבנים ציונים־דתיים אחרים גם הרב ליאור מוסיף לחשבון השיקולים בדבר אי־ציות להוראות הממשלה לפנות יישובים את האיסור "לא תחנם"<sup>12</sup> מצווה זו מעגנת את האיסור לתת אפשרות חנייה ללא יהודי בקרקע הארץ. כמו רבנים אלה גם הרב ליאור מרחיב את תחומי האיסור מהפרט למדינה, והוא נוהג כך אף שביחס לאיסור "לא תחנם" לא התבטא הרמב"ן בשום מקום בניסוח שאפשר להבין ממנו שמדובר באיסור שמוטל על הכלל, ובוודאי שלא על המדינה. לא כך

12 על פי הבבלי, עבודה זרה כ, ע"א; רמב"ם, משנה תורה, הלכות עבודת כוכבים י, ד; ספר המצוות לרמב"ם, לא תעשה נ.

הדברים אמורים במצוות יישוב ארץ ישראל, שבאשר לה קבע הרמב"ן מפורשות שהיא מוטלת הן על הפרט הן על כלל ישראל.

בצד שיקולים הלכתיים אלה יש במאמריו של הרב ליאור שיקולים היסטוריוסופיים למכביר, השוללים כל אופציה של פשרה טריטוריאלית בין ישראל לאומות (ליאור, תשס"ח (א), 2011). פשרה זו, לפי הרב ליאור, נוגדת את כל מהות ההתקבצות המשיחית המחודשת של עם ישראל בארצו אחרי שנות הגלות, וממילא אין בה כדי לתת פתרון לבעיותיה הביטחוניות והמדיניות של ישראל (ליאור, תשמ"ד: קנ). וכך, במענה לשאלה אם באמת אין טעם במשא ומתן מדיני עם לא יהודים קובע הרב ליאור: "ברור שאין טעם. לעניות דעתי, אין שום פתרון מדיני לסכסוך ישראל-ערבי, רק פתרון צבאי. אני משוכנע שעם ישראל צריך להכריע בעניין זה, ליטול לעצמו את הכוח להלחם ולנקות את הארץ מידי המחבלים. לא יהיה פתרון אחר", (ליאור, 2002).

גם כאן הרב ליאור מזהה מבחינה הלכתית ורעיונית בין עם ישראל למדינת ישראל (שיש בה גם אזרחים ערבים כמובן). זיהוי זה מתהדק כאן עוד יותר, שכן הסכסוך הישראלי-ערבי מוגדר אצלו בפשטות כמאבק בין "עם ישראל" ל"מחבלים". וממילא הזהות שהוא יוצר בין מדינת ישראל לעם ישראל וההרחבה שהוא עושה לאיסור "לא תחנם" ולמצוות יישוב הארץ מאפשרות לו להחיל את האיסורים הללו על קברניטי המדינה, ובהמשך גם על כל שלוחיה של המדינה, ובכלל זה חיילי צה"ל.

לנוכח העולה מדברינו כאן מתברר כי הזיהוי בין מדינת ישראל כישות מדינית לעם ישראל כישות הלכתית אינו דבר חדש. הוא בבחינת המשך לדיונים שהחלו בשנות השבעים של המאה העשרים בחוגי מרכז הרב ובשנות המאבק בתהליך אוסלו. ובכל זאת, חשיבות הדיון בעמדותיו של הרב ליאור היא בכך שהוא, ללא ספק, האישיות הבולטת ביותר בחוגי הציונות הדתית בת זמננו שפיתחה משנה מקיפה ועקיבה בסוגיה זו ואשר מסקנותיה החד-משמעיות הן קריאה לסרב לפקודה לעקור יישובים. הקריאה לאי-ציאות עתידה כעת לצאת מקרב גורמים שמייחסים למדינה ערך משיחי מובהק וכן תוקף ויסוד הלכתיים. לבירור פרדוקסים אלה נפנה כעת.



### ג. הקריאות לסירוב פקודה לפני תכנית ההתנתקות

עוד בטרם הודיע אריאל שרון על כוונתו לבצע את ההתנתקות מחבל עזה וצפון השומרון התמודדה הציונות הדתית בתחילת העשור הראשון של המאה העשרים ואחת עם מקרים שבהם אישים בולטים מתוכה ביטאו עמדות שקראו תיגר על שלטון החוק בסוגיית הפינוי של מאחזים. ביולי 2004 מינה שרון, בצעד שנוי במחלוקת ובמינוי אישי וללא מכרז, את עו"ד טליה ששון, לשעבר מנהלת המחלקה לתפקידים מיוחדים בפרקליטות המדינה, לערוך דוח על מעמד המשפטי של המאחזים ברחבי יש"ע (פרוטוקול הוועדה לביקורת המדינה, תשס"ה). ששון הגישה דוח שקבע שמרבית המאחזים אינם חוקיים ושעל ממשלת ישראל לפרקם. הדוח ביקר בחריפות את משרדי הממשלה, את גורמי אכיפת החוק ביו"ש ואת מקימי היישובים והמאחזים באשר לבעייתיות המשפטית שבהקמת המאחזים ובחוסר הטיפול בהסרתם. מעניין שבדוח מאוחר יותר, של מבקר המדינה, נמצא שהליכי התכנון והאישור של המאחזים לא היו שונים מאלה של כל יישוב אחר בתוך תחומי הקו הירוק (שם; פרוטוקול הוועדה לביקורת המדינה, תשס"ו).

מהלכיה האישיים העתידיים של ששון, שלימים הצטרפה לארגוני שמאל מובהקים כחברת מועצת "יש דין" וכמועמדת לכנסת מטעם רשימת מרצ-התנועה החדשה, היו בעיני ראשי ההתיישבות ביש"ע הוכחה לטענותיהם בעת פרסום הדוח שהוא מוטא אידאולוגית לעמדות השמאל. טענות דומות הושמעו גם כלפי הדוח שכתבה עו"ד יהודית קרפ, המשנה ליועץ המשפטי לממשלה, וכלפי פעולותיו של היועץ המשפטי לממשלה מיכאל בן-יאיר, אשר ביטאו כולם לאחר תום עבודתם בשירות הציבורי השקפות אידאולוגיות עוינות כלפי מפעל ההתנחלות ביש"ע.

ראשי ההתיישבות ביש"ע טענו כי ראש הממשלה אריאל שרון יזם, הוא עצמו, את הקמת עשרות מאחזים, מיד עם תחילת כהונתו כראש ממשלה וכי לאחר מכן מינה את עו"ד ששון כדי שתנקה את שמו ותכשיר את הקרקע לפינויים (שרגאי, 2004; אליצור, 2005). עדי מינץ, לשעבר מנכ"ל מועצת יש"ע, תיאר את תהליך הקמת המאחזים בתחילת שנות האלפיים כך:

המאחזים אינם נוער גבעות. מדובר בתכנון מדוקדק. בתפיסה של מקומות אסטרטגיים. המאחזים תואמו עם ראש הממשלה. ישב מי שישב עם שרון ואמר לו: "הנקודה הזאת אסטרטגית וחשובה". ראש הממשלה חזר אליו אחרי כמה ימים ואמר לו: "אתה צודק, זאת נקודה חשובה. צריך לתפוס אותה" [...] אפילו בן אליעזר, כשר ביטחון אצל שרון, קלט את "רוח המפקד", התיישר, אישר, והנחה את המערכת לשתף פעולה. לכן הליך האישור והרישוי של מרבית המאחזים יצא לדרך. בשלב מסוים שרון הפך את עורו ושינה את גישתו במאה ושמונים מעלות. באותו שלב, המערכת חדלה לשתף פעולה, אבל בשטח כבר היו מאה מאחזים, חלקם מאושרים, חלקם בתהליכי אישור. הכל היה מתואם. אנחנו לא פורעי חוק ולא היינו האיש הרע בסיפור הזה (מצוטט אצל שרגאי, 2004).

דברים דומים נשמעים מפהים של דוברי הימין מפעם לפעם בכל עת שעולה סוגיית המאחזים לדיון מחודש (איסרוביץ', 2005; פיקרש, 2005). אולם עוד לפני כתיבתו של דוח ששון פעל "צה"ל נגד מאחזים, עוד קודם שהוגדרו בלתי חוקיים, ופינה חלק מהם – בשנים 2002–2003, למשל, פונו חוות גלעד, נופי נחמיה ומצפה אשתמוע. ערב הפינוי של חוות גלעד התכנס במקום ועד רבני יש"ע ופרסם גילוי דעת לחיילי צה"ל שבו הם נקראו לבקש ממפקדיהם אישור להשתחרר ממשימת הפינוי (ועד רבני יש"ע, תשס"ג). במובן מסוים יש בהצהרה זו אמירה מרחיקת לכת מבחינה הלכתית ורעיונית אף יותר מזו שיש בקריאה לסירוב פקודה בתקופת ההתנתקות, משום שבעת פינוי המאחזים לא דובר על מסירת השטח לידיים נוכריות, וממילא אין כאן איסור "לא תחנם" אלא רק פגיעה, לדעת הרבנים, במצוות יישוב ארץ ישראל. עם זאת, ברי שבעיני אותם רבנים לא מדובר במעשה שהוא שווה ערך להריסת מרפסת לא חוקית בבניין עירוני, שכן הריסה כזו, עם כל פגיעתה לכאורה בשטח מגורים בארץ ישראל, אין בה הצהרה על חוסר הלגיטימיות שבעצם ההתיישבות היהודית שם – מה שאין כן במאחז שנהרס, שבהריסתו מצהירים שלטונות המדינה על חוסר הלגיטימיות שלו.

זאת ועוד, מסמך זה של ועד רבני יש"ע, שאפשר לראות בו ראשיתו של הדיון הציבורי המתחדש על סוגיית הסרבנות לפקודות פינוי, מחזיק בין דפיו את ניצני המחלוקת על אופיו של הסירוב המדובר. כך סיפר הרב זלמן מלמד חודשים ספורים לאחר פרסום גילוי הדעת: "אני כשלעצמי הצעתי שייאמר במפורש שאסור להשתתף בפינוי מאחזים אך קבלתי את דעתם של חברי שעדיף להתנסח בצורה עדינה יותר. כמובן שהמשמעות לא הייתה שונה" (זלמן מלמד, תשס"ג (א)).

ניכר, אם כן, שמגמתו המתונה יחסית של גילוי הדעת נבעה מחוסר רצונם של הרבנים להיכנס לעימות חזיתי עם צה"ל וחיליו, בעיקר על רקע העובדה שבאותה תקופה החל צה"ל להשתמש בכלי הפינוי דרך קבע וכן משום שהפינויים התבררו למעשה כבלתי יעילים – על פי רוב שעות ספורות בלבד אחרי הרס מאחז הוא עמד על תלו מחדש.

ובכל זאת דבריו של הרב מלמד מצביעים על תפיסה עקרונית שמבקשת להצר את צעדיו של צה"ל בכל הנוגע לאכיפה בתנועת ההתיישבות ביש"ע. הרב מלמד אף הוסיף שכבר אז נוצר קונפליקט חזיתי בין חוק המדינה לחוק התורה ושפתרונו של הקונפליקט נתון לאחריות קברניטי המדינה וצה"ל, שצריכים למצוא את הדרך להתגמש ולהימנע מלפעול נגד דין התורה. כלומר, בקונפליקט זה חייבת התורה לצאת וידה על העליונה:

הצבור הדתי לא יוכל להסכים למלא חוק מדינה שמחייב אותו לעבור על מצוות התורה. חייל דתי לא יוכל להישמע לפקודה צבאית שמחייבת אותו לעבור על מצות ה' כגון שמירת שבת או כשרות. מצוות ישוב ארץ ישראל אינה נופלת בערכה ממצוות אחרות אלא עולה בערכה בהיותה שקולה ככל המצוות. ובמצוות ישוב ארץ ישראל כלולה כל פעולה שמחזקת את ישוב הארץ, ואסורה כל פעולה שפוגעת באחזתנו באיזה מקום בארץ ישראל. ומאחר שהורדת מאחזים מגמתם המוצהרת היא לאפשר מסירת המקום לנכרים הרי זה מעשה אסור. ואף שעדיין המקום אינו נמסר בפועל לנכרים, בכל זאת המעשה הוא חלק ממגמה אסורה, וגם איסור קל הוא איסור (שם).

ברור שהרב מלמד עצמו היה מודע לבעייתיות שבהוראה זו, בגלל התשתית ההלכתית החלשה שלה. לפיכך הוא קבע שהמעשה אסור לא מחמת עצמו, כי אם מעצם היותו חלק מ"מגמה אסורה". אף על פי כן הוא נכנע בסוגיה זו לחבריו, וההודעה שהתפרסמה לבסוף הייתה מתונה יותר.

נושא נוסף שחולל סערה בפינוי המאחז היה העובדה שחיילי צה"ל הובאו למקום בשבת אגב הפרה ברורה של חוקי הצבא עצמם. בעקבות חילול השבת המיותר ופינוי המאחז הוציא כעבור כחודש ימים הרב הצבאי הראשי דאז תא"ל ישראל וייס הוראה בזו הלשון (ההדגשות במקור):

משמורה הדרג המדיני על פעולה כלשהי, מחובתנו כחיילים לממשה ולהוציאה אל הפועל [...] אלא אם כן "דגל שחור", של אי-יחוקיות, מתנוסס מעל פקודה זו. סירוב פקודה איננו אופציה העומדת בפני החייל.

כלל נקוט הוא בידי מפקדי הצבא להיוועץ ברב הצבאי הראשי, כל אימת שמתוכננת פעילות מבצעית העלולה לפגוע בקדושת השבת. משהועמדה פעילות כלשהי תחת ההגדרה של פיקוח נפש, יש לבצעה ללא עוררין.

בפעילות צה"ל בפינוי המאחז ב"חוות גלעד", אירעה תקלה קשה ומצערת, הקשורה בניוד הכוחות ובהיערכותם בשבת. "פסיקת" מפקדים שעטו אצטלת רבנות ושרכבו את שמי, כמי שכביכול אישר את הפעלת הכוחות בשבת – חמורה [...] אני קורא בזאת לחיילי צה"ל לציית לפקודות הניתנות, בעתיד כבעבר, לשים מבטחם בשיקול דעתם של המפקדים, ולהשיב את האמון המלא בצה"ל ובעומד בראשו (וייס, 2010: 195-196).

ניכר שהרב וייס לא החשיב בשלב זה את סוגיית פינוי המאחזים גופה ככזו שראוי לתת עליה את הדעת מבחינה הלכתית, ככל הנראה מפני שהנימוקים ההלכתיים לאסרה אכן לוקים בחסר. נימת התקיפות שעולה ממכתבו בנוגע לפעולות בשבת נעדרת לחלוטין כאשר הוא מדבר על עצם הפינוי של המאחזים. הרב וייס סיפר לאחר מכן בספרו שהוא זכה פעמים מספר בתמיכה בעמדתו זו מצדו של הרב הצבאי הראשי (רבצ"ר) שקדם לו, אלוף גד נבון, שסבר שהמסר פקודה "ראוי

אפילו לגזר דין מוות". תמיכה חשובה לאין ערוך היא זו שלטענתנו ניתנה לו מידי הראשון לציון לשעבר ואחד משני המנהיגים הרוחניים הבולטים של הציבור הציוני-הדתי – הרב מרדכי אליהו (שם: 286–287). חילופי הדברים עם הרב אליהו התקיימו בעת ההתנתקות, שנים ספורות לאחר פינוי המאחז הבעייתי. מיותר להסביר עד כמה הם תקפים באשר לפינוי מאחזים, שבמסגרתו לא נמסר השטח לידי אויב.

## ד. תגובות ראשונות לתכנית ההתנתקות

בחורף תשס"ד, בין דצמבר 2003 לפברואר 2004, התגבשה ונוסחה בידי ראש הממשלה אריאל שרון תכנית להתנתקות מרצועת עזה (מרקוס, 2004). שרון הציג את התכנית לראשונה בכנס הרצליה הרביעי, בדצמבר 2003. ההצגה הראשונית, והגולמית יש לומר, של התכנית לא כללה אזכור מפורש של פינוי גוש קטיף, אלא הצהרה על "שינוי בפריסת היישובים, כך שיפחת, ככל הניתן, מספר הישראלים הנמצאים בלב האוכלוסייה הפלסטינית" (שרון, 2003). שרון אף קבע:

הפחתת החיכוך תחייב מהלך קשה מאין כמוהו של שינוי בפריסת חלק מהיישובים. אני רוצה לחזור על דברים שאמרתי בעבר: בהסדר עתידי ישראל לא תישאר בכל המקומות בהם אנו נמצאים היום. העתקת יישובים תיעשה, בראש ובראשונה, על מנת לשרטט קו ביטחון יעיל ככל הניתן, שייצור את אותה התנתקות בין ישראל לפלסטינים. קו ביטחון זה לא יהיה גבול הקבע של מדינת ישראל, אך עד שלא יתחדש יישום מפת הדרכים, זה"ל יהיה פרוס לאורכו של קו זה. יישובים שיועקו הם כאלה שבכל מתכונת אפשרית של הסדר עתידי וסופי לא יכללו בשטח מדינת ישראל (שם).

הצהרה דרמטית זו סתרה סתירה מוחלטת את קביעותיו פחות משנה קודם לכן, בעיצומה של מערכת הבחירות לכנסת השש עשרה, שבמהלכן הוא טבע את הסיסמה המפורסמת "דין נצרים כדין תל אביב", כניגוד להצהרותיו של עמרם מצנע יו"ר מפלגת העבודה דאז.

את תכנית ההתנתקות פרסם לראשונה בפירוט העיתונאי יואל מרקוס בעיתון הארץ, ביום 2 בפברואר 2004. במעמד זה הבהיר שרון את כוונותיו:

המצב הזה של ואקום, שנוצר באשמת הפלסטינאים, אינו יכול להימשך. אי לכך הנחיתי, במסגרת ההתנתקות, לבצע פינוי, סליחה, העתקת 17 יישובים, על 7,500 תושביהם, מרצועת עזה לשטח ישראל (מרקוס, 2004).

התכנית לא עוררה תגובות-נגד מידיות בימין הדתי, שיכולות להתבטא, בין השאר, בגלישה למחוזות של אי-ציות. הסיבה לכך הייתה בעיקר ההערכה של רבים שסיכוייו של שרון להוציא את התכנית לפועל קלושים. באותה עת עסקו יותר בדוח טליה ששון ובהשלכותיו על גורל המאחזים משעסקו בעתיד ההתיישבות ברצועת עזה ובצפון השומרון, ואנשי הציונות הדתית קיבלו עליהם להכריע את משאל מתפקדי הליכוד נגד עמדתו של שרון, מתוך תקווה שאי-אישור התכנית יביא לגניזתה. ההערכה הייתה שהפנייה למוסדות הדמוקרטיים של מפלגת השלטון יש בה כדי להשפיע השפעה של ממש על דרכו של ראש המפלגה, שהוא גם ראש הממשלה.

הכישלון הסוחף של ראש הממשלה במשאל מתפקדי הליכוד ב-2 במאי 2004 לא הניא אותו מתכניותיו כהוא זה, ומשנחלו אנשי הציונות הדתית מפח נפש באפיק זה החלו לתור אחר אפיקים חלופיים להכרעה. רבים מהם חשו מרומים בידי ראש הממשלה, שקיבל לדעתם את אמון הציבור כיוון שהתנגד לפינוי גוש קטיף ערב הבחירות. הוא הגדיל את אכזבתם מפני שהוא התחייב לקבל עליו את דין חברי הליכוד במשאל אבל לא עשה זאת. הרגשות הרעים אף התחזקו יותר וחוללו תסכול חמור בקרב חוגי הימין לנוכח ה"אתרוג" של שרון ככלי התקשורת מיום שהעלה את תכניתו לדיון ולנוכח מערכות אכיפת החוק במדינה. בהקשר זה זכורים היטב דבריו של אחד מבכירי העיתונאים בישראל, אמנון אברמוביץ', שהצהיר בפברואר 2005: "שרון הוא היחיד שיכול לעשות את ההתנתקות, לכן אני חושב שצריך לשמור עליו כמו על אתרוג, גם עם קופסה אטומה, וגם עם צמר גפן". אברמוביץ' הבהיר שכוונתו איננה רק לכלי התקשורת, אלא גם למערכת המשפט: "צריך לשמור עליו לא רק מפני הדגלים הפוליטיים אלא גם מפני דגלים משפטיים" (זך, 2005).

התסכול שבהיעדר ההשפעה של המוסדות הדמוקרטיים על ראש הממשלה הוא תחילת הפנייה לאפיקים לא דמוקרטיים. ואולם גם בשלב זה, כל עוד הממשלה והכנסת טרם אשררו את התכנית, נוהל המאבק נגד ההתנתקות במסגרת החוק.<sup>13</sup> עם זאת, כפי שמציינת בצדק ענת רוט, ראוי לזכור את העובדה הבולטת והמפתיעה שהרוב הגמור של המחנה הציוני-דתי לא גלש לעמדות של אי-ציאות חרף התסכול הקשה מזלזולו של שרון בתהליכים הדמוקרטיים, אשר זכה בתמיכה גורפת של התקשורת הישראלית (ראו Gabél, 2011). לדעת רוט, הגישה המתונה שאפיינה את רובו של המחנה הציוני-דתי במציאות קשה זו ניתנת להסבר רק על רקע הדומיננטיות של התפיסות ה"ממלכתיות" בתוכו בתקופה זו (רוט, תשע"א).

במעוזה של הסרבנות הלא אלימה, האקטיבית לימים, בישיבת בית אל בהנהגתו של הרב זלמן מלמד, התבטא ביום העצמאות של אותה שנה הרב חיים אביהוא שוורץ, מבכירי הישיבה ומתלמידיו הנאמנים ביותר של הרצי"ה קוק, במילים קשות ביותר כלפי ראש הממשלה. במידה מסוימת הניחו דבריו את היסודות להתנגדות "לעמוד במסירות נפש שלמה וגמורה נגד זה רשע קסם" (בפרפרזה על מעמדו של בלעם בן בעור, שמוזכר בתנ"ך כקוסם), בהשאלה מדברי הרצי"ה עצמו ובהתייחס לקריאותיו לצאת למלחמת אחים על יהודה ושומרון (שוורץ, תשס"ד). התבטאות חריפה, ויש לומר חריגה באותם ימים, הייתה של אורי אליצור, מראשי תנועת ההתיישבות ביש"ע, עיתונאי ופובליציסט וראש לשכת ראש הממשלה נתניהו בעברו. ביום 17 ביוני 2004, בכתבה שהכינה חגית רוטנברג לעיתון בשבע בכותרת "איך עוצרים את הכולדוור?", צוטט אליצור כך:

עקירת יישוב היא דבר בלתי חוקי ומזעזע, ולכן מצדיק סירוב פקודה, אלימות וכל דרך שבה יוכל אדם להגן על ביתו, שממנו הוא מגורש מסיבות פוליטיות. אני ממליץ על סירוב פקודה, כיוון שמדובר בפקודה בלתי חוקית, ומי שיבצע אותה הוא שיועמד

13 ראו זלמן מלמד, 2004. עוד ראו זיק, 2004, שם מופיעה קריאה היפותטית שבמצב של החלטה מעשית לעקור את גוש קטיף יש ליוזם מרי אזרחי לא אלים, בהשראת מרטין לותר קינג.

לדין. לא בלתי הגיוני בעיני שהדברים יגיעו לכדי שפיכות דמים. כל אוכלוסיה בעולם תנהג כך בסיטואציה דומה, אם כי אינני סבור שזה יועיל למניעת הפינוי. בעיני, כל הפעלת כוח, מלבד בנשק חם, היא לגיטימית במקרה כזה. בדיעבד, גם מי שיפצע את אלו שבאו לפנות אותו – אקבל בהבנה את התנהגותו (רוטנברג, 2004).

דברים קשים אלו זורים מהותית לנימה הרווחת באותה כתבה, שמתמקדת בחמישה אנשים: בנצי ליברמן, אז יו"ר מועצת יש"ע; שאול גולדשטיין, אז ראש המועצה האזורית גוש עציון; מיכאל פואה, יו"ר חטיבת מנהיגות יהודית בליכוד; אליקים העזני; ואליצור עצמו. כל האחרים, ובכלל זה העזני ופואה, שבהמשך הדרך בהחלט דגלו בעמדות של אי-ציות מובהקות, נמנעו בשלב זה, ובהמשך, מלקרוא לפעולות של אלימות והתנגדות בכוח. אמנם העזני כן דיבר על קריאה לסירוב פקודה, אך הוא ביקש להוביל אותה באמצעות חוברות הסברה וכדומה. הוא גם קרא להתנגדות להתפנות ("בניגוד למצטייר בתקשורת, הכוח היחיד שיופעל הוא שרירים. לכן, אם יסחבו אותי – אסחב בחזרה, אם יכו אותי במקל – אכה במקל בחזרה. הכל כדי להגן על הבית"), אך בוודאי לא כפי שסרטט אליצור. יש להעיר כאן כי באותם ימים רבו הכתבות הפובליציסטיות שהטיפו לסירוב פקודה, אך ודאי לא בגישתו של אליצור ולא כהוראות והדרכות הלכתיות (ראו סגל, 2004). גם החלטת הממשלה מ-6 ביוני לאשר את ההתנתקות מעזה, שבעקבותיה פוטר השרים בני אלון ואביגדור ליברמן לטובת יצירת רוב דחוק לתמיכה בהצעה (צעד שגרר ביקורת קשה מצד שופטי בג"ץ – כדברי השופט לוי: "אני תוהה אם משטר דמוקרטי יכול להשלים עם כך"), לא יצרה שיח שהיו בו היבטים של אי-ציות. ייתכן שהדברים קשורים לכך שבהחלטת הממשלה צוין מפורשות שאין לראות בה החלטה על פינוי יישובים (משרד ראש הממשלה, הודעה לעיתונות, 2004 (א): סעיף 1).

אפילו הרב אברהם שפירא, מי שנחשב בתקופת ההתנתקות – ובצדק – מנהיג הקריאה לאי-ציות, נמנע באותה עת מלהתבטא מפורשות בסוגיה. על אף התנגדותו הנחרצת לכל מהלך של מסירת חלקים מארץ ישראל לידיים נוכריות נמנע הרב שפירא מלציין במפורש שקריאתו מופנית גם לחיילים. הימנעות זו איננה מאפיינת את דרכו בהמשך המאבק:



פשוט וברור כי על פי התורה חטא ופשע מסירת קרקעות ארצנו הקדושה לנכרים, ובתוכם חלקי גוש קטיף. ועל כן, כל מחשבה ורעיון או החלטה וכל שכן פעולה מכל גורם שהוא לפנות תושבים מגוש קטיף ולמסירת השטח לנכרים, מנוגד להלכה, ויש לפעול בכל דרך למניעתה, ולא לתת יד לכל פעולה להגלייתם מבתם ואדמתם [...]

וכי יש ספק בכך? כמה זעקו הרבנים על דבר איסור מסירת שטחי ארץ ישראל לנכרים המנוגד להלכה היהודית, וכבר גילינו דעתנו בזאת פעמים אין ספור. מלבד זאת, עלינו לדעת, כל דברי התורה הינם גם עצות מהבורא יתברך, כי כך הוא גם הדרך הנכונה והעצה הטובה לנהוג לפניו (שיף, 2004).

את השינוי הגדול בסגנון ובתוכן של השיח הציבורי על המאבק בהתנתקות הביאו דווקא המאמצים לקראת החלטת הקבינט המדיני-ביטחוני מיום 14 בספטמבר 2004, שאישרה את עקרונות החקיקה לפיצויים של מפוני הגוש ואת הקמת מינהלת סל"ע (משרד ראש הממשלה, הודעה לעיתונות, 2004 (ב)). למעשה, מאז אותו מעמד התגבשו עמדותיהם של רוב הקוראים לסירוב פקודה, ואף שהם המשיכו לנהל שיח פנימי בסוגיה, לא התחוללו יותר שינויים מהותיים בתוך כל מחנה.

בפרקים הקודמים הצגנו את גישתם ה"ממלכתית" של הרב צבי ישראל טאו, נשיא ישיבת הר המור, ושל חברו ותלמידו, הרב שלמה אבינר. הבאנו את פרשנותו המתונה של הרב אבינר לביטוי הקשה של הרב צבי יהודה קוק: "על יהודה ושומרון – זה לא ילך בלי מלחמה", הרואה בו מטפורה המבטאת מלחמה אידאית של רעיונות ומילים. לעומתו, רבנים אחרים התנגדו לקריאה המטפורית, למשל הרב שוורץ. תכנית ההתנתקות עוררה תמורה בעמדה זו גם אצל הרב טאו, שהציג עמדה סובלנית פחות כלפי החלטות ראש הממשלה, הממשלה ואף הכנסת. עמדתו הפתיעה אפילו את הקרובים שבתלמידיו:

עד הכינוס ידעו כל תלמידיו של טאו, שעמדתו ממלכתית לעילא; ככל שהוא מתנגד לכל נסיגה מהארץ הקדושה, כך הוא גם מתנגד

לפגיעה כלשהי בסממני הריבונות הממלכתית, ובוודאי לפגיעה בצצה"ל. ברוח זו, נהגו תלמידי המכינה בעלי נמכינת "בני דוד" בעלי, שהיא המכינה הקדם צבאית הוותיקה והמוכרת ביותר. בראשה עומדים הרבנים אלי סדן ויגאל לוינשטיין, הממשיכים את דרכו של הרב טאון לומר ש"במקרה הצורך, נפנה אפילו את הורינו". אלא שבפגישה ההיא טאו הפתיע. הוא מחה נגד "ההבנה השגויה" של עמדתו: סרבנות מפורשת אכן אסורה, אבל על התלמידים להבהיר למפקדיהם ש"אינם מסוגלים" למלא פקודה מעין זו (שלג, 2004).

אין בידינו תיעוד מבוסס על השינוי בעמדתו של הרב טאו, אולם יש בהחלט תימוכין להשפעתו על תלמידיו, רבנים ומחנכים בעצמם, שהביעו עמדה מורכבת ביותר בעניין תלמידיהם שמשרתים בצבא. מנגד, במפגש שהיה לו עם מי שהיו אמורים לרכו את מבצע "פנים אל פנים" להעמקת ההסברה נגד תכנית ההתנתקות, גינה הרב טאו מפורשות את המרי האזרחי וכל מיני אמצעי כפייה אחרים נגד מוסדות המדינה:<sup>14</sup>

אם נצליח לעצור את התהליך באמצעים כוחניים ובאימים, ל"הצלחה" זו יכול להיות מחיר כבד מאוד, העלול להוביל חלילה למשברים חמורים ועמוקים מאלה שעכשיו. ישנן דרכי פעולה המטפלות בענף, אך כורתות את הגזע העיקרי שעליו כל ההתיישבות שלנו במדינת ישראל עומדת. כל פעולותינו נובעות מאהבת ישראל, מהשליחות הכלל-ישראלית, מהשייכות העמוקה שלנו לאומה ולדור ומהאמונה בתהליך האלוקי של שיבת ציון. יצירת אווירה של קרע ושנאה בעם חלילה, להרהר אפילו בכך

14 המסמך מתוארך בראשו לאייר תשס"ה (מאי 2005), אולם בזמן זה כבר הונעו גלגלי ההתנתקות ולא ידוע על פעילות פנים אל פנים מיוחדת, שכן פעילות כזאת רווחה ערב משאל מתפקדי הליכוד על תכנית ההתנתקות במתכונתה הראשונית. ייתכן שמדובר במאמצים נוספים לשנות את דעת הקהל או בתיארוך שגוי של פרסום החוברת ולא של אמירת הדברים גופם.

שמישהו ירים יד על אחיו, לדבר על חלקים בעם כעל "ערב רב" ועל ייאוש מוחלט ממדינת ישראל, כל אלה הן פגיעה נוראית בעיקר העיקרים, בשם הרצון להציל את ארץ ישראל. מציאות העלולה להוביל למשבר חמור לאין ערוך מזה שאנו נתונים בו כעת, ואחריתו מי ישרנו (טאו, תשס"ה: 8).

הרב טאו סבר שאין מקום למרי אזרחי אם וכאשר הממשלה איננה פועלת במובהק נגד רצון העם. לדעתו, מאחר שהממשלה אכן משקפת נאמנה את רצון העם, הרי כל פעולת מרי אינה אלא כוחנות של מיעוט המערערת על העיקרון של שלטון הרוב, והיא פסולה גם מן הבחינה המעשית וגם מן הבחינה המהותית. עמדתו זו היא המשך הקו שנקט בפינוי חבל ימית (ראו לעיל בפרק הראשון). עם זאת חשוב לומר שהרב טאו לא נשאל בהזדמנות זו על תפקודם של חיילים בעת ביצוע תכנית ההתנתקות, כי אם על עצם נחיצותו של מפעל הסברה בתוככי מדינת ישראל.

עמדתו העקרונית של הרב טאו, הדוגלת בממלכתיות, היא שמדינת ישראל היא למעשה הגילוי השלם ביותר של האומה היהודית בארץ ישראל ושיש לראות במדינה יסוד מובהק של קדושה. בכך הוא ממשיך משנת רבו, הרצי"ה קוק, שהחיל על מדינת ישראל המציאותית, שנים רבות לפני הקמתה, את חזונו האוטופי של אביו, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, בדבר דמותה העתידית – "מדינת ישראל יסוד כסא ה' בעולם" (רביצקי, תשנ"ג).

מאז פינוי ימית ב-1982 הציג הרב טאו משנה שלפיה הופעת משברים ונסיונות בתהליך הגאולה אינה משנה את המגמה הכללית ליצירת מדינת הקודש היהודית. כפי שראינו בסוף הפרק השני לעיל, בעקבות פינוי ימית הדגיש הרב טאו את הפעילות החינוכית והרוחנית כדרך להרים את החברה הישראלית לגבהים הרצויים. בשיבת הר המור ובנותיה (המכונות בעגה הציונית-דתית "ישיבות הקו") שהושפעו ממנו התפתחו שתי מגמות בעת ובעונה אחת. מגמה אחת הייתה חיזוק היסודות החרדיים-לאומיים (חרד"ליות): הקפדה על חינוך תורני מגיל צעיר, התנגדות להשפעת התרבות המערבית האינדיווידואליסטית-הדוניסטית, העמדת רף גבוה בענייני צניעות וכדומה. המגמה השנייה באה לידי ביטוי בתמיכת הרב טאו ביציאה "החוצה", אל תוך החברה הישראלית,

על ידי הקמת ישיבות בתוך אזורים לא דתיים, במטרה להשפיע קדושה על החברה הישראלית כולה. לאור מהלך כולל זה מובן מדוע היה חשוב לרב טאו שלא להגיע לעימות חזיתי עם צה"ל ועם הדרג המדיני. לעומת זאת, השתתפות פעילה בפניונו יהודים מחבלי ארץ ישראל אף היא בעייתית ביותר בעיניו. דומה שהפתרון של סירוב פסיבי, שבהמשך דברינו נראה כיצד התממש הלכה למעשה, הולם את השילוב בין שני הרצונות. בכל מקרה, מאבק אלים בממשלה, כמו גם סרבנות נרחבת, אינם ראויים בעולמו הממלכתי של הרב טאו.

שבועיים לאחר שהשמיע הרב טאו את דבריו קרא תלמידו וידידו הרב אבינר, מנהיג נוסף של המחנה ה"ממלכתי" בציונות הדתית, להתנגדות מוחלטת לאי-ציזית. במה שעתיד להצית דיון חריף, שגלש לפעמים לעלבונות אישיים, התייצב הרב אבינר חזיתית נגד המסורת הידועה בפי כול כעמדתו של הרב שפירא והכריז (ההדגשה שלנו):

הצבא הזה הוא שלנו, לכן אין מקום לסירוב פקודה [...] אך מה עם פניונו מאחזים ומה עם עקירת ארץ ישראל?  
אבל אם לבושתנו ולחרפתנו נגיע למצב איום ונורא כזה, יש לדעת שצבא שבו חיילים מסרבים פקודה, כבר אינו צבא. זה נוגע לפיקוח נפש וסכנתא חמירא מאיסורא [הסכנה של פירוק הצבא חמורה מהאיסור לפנות יישובים]. וכי התורה אינה יותר מהצבא? – ודאי. אבל התורה היא שאומרת לציית לצבא [...]  
כמובן, אם השואל מתלבט בין דעתי הקטנה שלי הקטן, לבין דעתו הגדולה של רב גדול, ודאי יחליט שהקטן בטל לעומת הגדול. אך אני הקטן, זו דעתי (אבינר, תשס"ה (א)).

על אף הסתייגות זו המשיך הרב אבינר ויצא בגלוי נגד מנהיגותו של הרב שפירא:

קטן אני, אבל נשען אני על ענק שבענקים, הוא רבנו הרב צבי יהודה הכהן קוק, שהיה בלי חת וכלי מורא, לא נשא פניו לאיש, אמר דברים חריפים רבים ביחס למאבקנו על ארץ ישראל והציף את האומה בכרוזים אין ספור, אך אין מי שיעיד שהוא אמר לחייל הוראה הלכה למעשה: סרב פקודה! [...]

מעולם לא הוציא הוראה לרבים: חיילים, סרבו פקודה! וכן אין חייל שסיפר כי כך רבנו אמר לו באופן פרטי: סרב פקודה! [...] קריאה למאבק – ודאי. סירוב פקודה – לא. רבנו היה אחראי מאוד על מוצא פיו, על תוכנו וסגנונו, ולא הסכים שיאמרו בשמו דברים שלא אמר (שם).

התשתית ההלכתית הרעיונית לדבריו של הרב אבינר נמצאת בשיטתו, שאותה כבר הביע בזמן המאבק נגד הסכמי אוסלו, ולפיה האחריות על העברה של פינוי יישובים איננה מוטלת על כתפי כל חייל וחייל:

מצוות כיבוש הארץ היא מצווה ציבורית ולא פרטית [...] אם הכלל אינו רוצה לקיים מצווה זו, הלב שותת דם, אך אין זו עבודתו של הפרט בתור פרט. כל מה שאנו עושים, אנו עושים עם עמנו. אם עמנו תקוע, לא נרוץ קדימה אלא ניישר קו. תמיד יחד (שם).

דבריו אלה פורסמו בחג הסוכות תשס"ה (אוקטובר 2004), והתגובה עליהם לא איחרה לבוא, הן אישית, מפי הרב שפירא, הן פומבית, בדמות כרוז מיוחד של ועד רבני יש"ע. ב-15 באוקטובר העניק הרב שפירא ריאיון לתלמידו, הרב אהרון טרופ, ראש הישיבה התיכונית "בני צבי" בבית אל, בעיתון **בשבע**. בריאיון התבטא הרב שפירא בחריפות כלפי הרב אבינר, אך כמובן בעיקר כלפי תכנית ההתנתקות וכלפי האמצעים לסכלה.

משנאמר לרב שפירא שיש רבנים שאומרים שהעברה איננה על החייל הפרטי כי אם על המדינה ומשכך אין להתיר לחייל הפרטי לסרב לפקודת פינוי, השיב:

מה?! כל עבירה זו עבירה. מן השמיים לא רוצים. הרב אבינר אומר שזו עבירה על המדינה ולא על החייל, אין חילוק כזה. מן השמיים לא רוצים. צריך להודיע לרב אבינר שיכול להיות שהוא מכשיל את הרבים. זו עבירה. מה זו עבירה? מן השמיים לא רוצים, אז לאף אחד אסור (טרופ, 2004).

לדידו של הרב שפירא אין בכלל ספק שחובה דתית לסרב לפקודה ממין זה. ואולם באותו ריאיון הוא הוסיף חידוש מסוים באמרו שלא מדובר רק בהימנעות מביצוע עברה, כי אם גם במהלך שתכליתו, בין השאר, להשפיע על הדרגים המדיניים להפסיק את יישום התכנית בשל החשש שייגרם נזק של ממש לצבא, שחלקים גדולים ממנו יגיבו בסירוב. כך קבע מפורשות: "כל החיילים צריכים להגיד זאת, זה פשוט. החידוש שלנו הוא להודיע קודם, כדי שכל מי שרוצה לעשות זאת יידע שיהיו לו בעיות ואז לא יעשה את זה" (שם).

יום קודם לכן, ב-14 באוקטובר, פרסם ועד רבני יש"ע גילוי דעת ובו שינת את האיסור "לשום יהודי להשתתף או לסייע בכל צורה שהיא בפירוק התיישבות או אחיזה בארץ ישראל, ארץ חיינו נחלת אבותינו האלוקית לכל מרחביה" (ועד רבני יש"ע, תשס"ה). מרבית החתומים על המכתב היו כאלה שגילו את דעתם כבר בעבר – שסירוב הפקודה הוא בעיניהם כלי לגיטימי במאבק על שלמות הארץ (בכללם הרבנים אליקים לבנון, דב ליאור, זלמן מלמד, משה לוינגר ומיכאל הרשקוביץ). אבל המפתיעה מכולן הייתה חתימתו של הרב חיים דרוקמן, יו"ר מרכז ישיבות בני עקיבא ומוותיקי ראשי ישיבות ההסדר, שהכחיש מיד את האותנטיות שלה. כפי שנראה בהמשך, עמדותיו של הרב דרוקמן בסוגיה זו הן מורכבות ולא חד-משמעיות, אם כי נכון להניח שבאותה עת טרם התגבשה אצלו עמדה ממין זה. יצוין שבדיווח בעיתון הצפה על גילוי הדעת הרבני, כמה ימים אחר כך, לא דווח על מעורבותו של הרב דרוקמן בקריאה לסירוב (הוברמן, 2004). שלושת הפרסומים הללו (דבריהם של הרבנים אבינר ושפירא וגילוי הדעת של ועד רבני יש"ע) הציתו דיון ציבורי רחב היקף בתוככי הציונות הדתית בסוגיית סירוב פקודה בפרט והיחס לשלטון החוק ולהחלטות המדינה שמתקבלות בצורה דמוקרטית בכלל.

בשבוע שלאחר פרסום גילוי הדעת של ועד רבני יש"ע פורסמו שני גילויי דעת לעומתיים, האחד מפרי עטה של מזכירות הקיבוץ הדתי בראשות יאיר ריינמן והשני מאת ראשי מכינות, דתיים וחילונים.

גילוי הדעת של הקיבוץ הדתי, הגם שהוא נחרץ מאוד בכל הנוגע להימנעות מפעולות לא חוקיות ומסירוב פקודה, מבטא יותר מכול את התסכול ואת התחושות הקשות שרווחו בציונות הדתית באותה עת, גם אצל אלה מתוכה

שנוטים אל המרכז ובכל זאת גורסים שההתנתקות מתחוללת בדרכים אנטי-דמוקרטיות ושלפיכך היא מסוכנת לחברה הישראלית:

אנו רואים בלכידות צה"ל תנאי הכרחי לקיומנו בארץ. אנו קוראים לרבני הציונות הדתית ולמנהיגות שלא לערב את צה"ל ואת בנינו ותלמידנו המשרתים בו בויכוח הנטוש, אף באם הם סבורים כי מימוש תוכנית ההתנתקות היא משגה חמור ומסוכן [...]. בעינה עומדת דרישתנו כי ההכרעות בעניין ההתנתקות תתקבלנה בדרך דמוקרטית על בסיס תמיכה של רוב בעם. שיטת משאל העם הינה אחת האפשרויות למימוש עיקרון זה (ריינמן, תשס"ה).

הפסקה האחרונה לא נכתבה נגד יוזמי סירוב הפקודה, אלא כביקורת קשה על הממשלה בישראל. יומיים לאחר מכן שיגרו כמה מראשי המכינות הקדם-צבאיות מכתבים לשר הביטחון ולרמטכ"ל והביעו בהם את התנגדותם לכל צורה של סירוב פקודה. הם הצהירו שכך אף ימשיכו לחנך את תלמידיהם. עם זאת, חשוב לשים לב שראשי המכינות הפצירו במכתבם בראשי מערכת הביטחון להימנע מלהכניס את חיילי צה"ל למצב של קושי רגשי ולאפשר להם להשתחרר ממשירות שיש להן אופי של פינוי יישובים (ראשי מכינות, תשס"ה). המסמך לא נחשף בציבור הרחב, ולכן אין בידינו מידע על מחבריו ועל תוכנו המפורט. אבל איתרנו חומרים אחדים שנכתבו ופורסמו באותם ימים בתוככי המכינות הקדם-צבאיות, והם מאפשרים לעמוד על דעתם של קברניטי אותם מוסדות. כך למשל השיב הרב איתמר כהן, ראש המכינה בנוקדים, לשאלת תלמידים על סירוב פקודה ולאחר שהוצגו עמדותיהם של הרבנים שפירא וטאו (שהוזכר בשאלה כמי שתומך ב"סרבנות אישית" לעומת גישתם של הרבנים עמיטל וליכטנשטיין המתנגדת לכל סוג של סרבנות):

אני הקטן מאד, לעומת גדולי הרבנים הנ"ל סבור שמכיוון שהדבר מצוי במחלוקת גדולי רבני הציונות הדתית, העצה היא "עשה לך רב והסתלק מהספק", "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". ומתוך אחיזה בשיפולי גלימתו של מורי ורבי הרב אבינר ושאר הרבנים המתנגדים לסירוב פקודה, אומר שגם אני הקטן מאד,

כבר שנים סובר שאסור לחייל לסרב פקודה במקרה של פינוי  
ישובים ובודאי שאסור למגזר שלם להכריז על סירוב פקודה  
(כהן, תשס"ה).

דברים דומים, אם כי באריכות רבה יותר ומעמדת השפעה גדולה יותר, פרסם  
הרב אלי סדן, ראש המכינה בעלי והוגה רעיון המכינות הקדם-צבאיות, בחוברת  
מיוחדת שראתה אור לקראת תכנית ההתנתקות בכותרת "נאמנותנו לצבא  
ולמדינה". בחיבורו זה ביקש הרב סדן לשטוח את עיקרי משנתו המתנגדת  
לסרבנות והציג תמונה של נאמנות מוחלטת לצבא ולמדינה, הנובעת לעתים  
ממקור כואב ולא שלם לגמרי. הכאב הזה אמור, לדעת הרב סדן, לאפשר ליחידים  
להימנע מלמלא פקודה שאינם יכולים להשלים עמה מבחינה מצפונית. הרב  
סדן קובע בתחילת דבריו בצורה נחרצת: "אנו נגד סרבנות ברמה העקרונית"  
(סדן, תשס"ה: 3). הנימוק שבבסיס דבריו הוא הקביעה הקאנטיאנית שיש חוסר  
מוסריות במעשה שאם הרבים יפעלו כמותו, יתפרק המארג העדין של המדינה.  
עם זאת הרב סדן מסייג ומבהיר כי האמירה העקרונית איננה נכונה בכל עת וכי  
במצבים של הוראה בלתי מוסרית לחלוטין בהחלט ראוי שצו המצפון של החייל  
יעמוד מעל להוראת מפקדיו (הרב סדן משווה את המקרה שלפניו לאירועי כפר  
קאסם). על בסיס העיקרון התלמודי של "אין שליח לדבר עבירה", שמגדיר חבות  
מלאה של כל אדם בוגר ואחריות בלתי מסויגת על מוסריות מעשיו, סדן מסכם  
שללא קשר לשאלת המשלח, נותן ההוראה וזהות הדרג המדיני – "לעולם אתה  
חייב דין וחשבון על מעשיך קודם כל לפני הבורא" (שם).

הרי לנו שלילה גורפת של הסרבנות ובר כבד אמירה שמקבלת את המחיר  
הנפשי והמוסרי שמלאכת הפינוי עלולה לעלות לו לאדם, בעיקר זה שקשור  
בנימי נפשו למפעל ההתיישבות, והכרה שבשלב מסוים ייתכן שיהיה מקום  
לסירוב. עם זאת, מדובר כאן רק באפשרות לסרבנות מצפונית ולא באפשרות  
לסרבנות אידאולוגית. הדיבור בכפל לשון מבטא את הדילמה הקשה שמולה  
ניצב הרב סדן, חסיד מובהק של הגישה ה"ממלכתית". בחלוקף הזמן תוצג עמדתו  
של סדן באור ברור יותר, וניתן יהיה לראות בה כמה וכמה רבדים של משנה  
חינוכית עקרונית ביחס למדינת ישראל ולמגבלות חוקיה.



גם הרב יעקב אריאל נזקק באותם ימים לשאלת הסירוב והגיב בהתחמקות. בשתי תשובות, הראשונה מיום 15 באוקטובר 2004 והשנייה שלושה ימים לאחר מכן, הפנה הרב אריאל לספרו, **שו"ת באהלה של תורה**, חלק ראשון, סימן ה. הוא סירב להוסיף מילה מעבר למה שנכתב שם. אולם המעיין שם ייווכח לדעת שמדובר בשכתוב של מאמר שלו עצמו בנושא זה שהופיע בכתב העת **תחומין** (גיליון ד, 1983), בתוספת קצרה בשוליו בזו הלשוני:

בשנת תשנ"ד העלה את הנושא מחדש הגאון רבי שלמה גורן, שהורה לחיילים לסרב לפנות התנחלויות ומתנחלים מרחבי ארץ ישראל. וכן הורו הרבנים הגאונים הגאון רבי שאול ישראלי, והגאון רבי אברהם אלקנה שפירא יבדל לחיים טובים וארוכים. התנאים שם היו שונים מימית. לא היה ספק לכולם, שהמדובר בלב ארץ ישראל. ובאשר לשיקולי פיקוח נפש, הממשלה הודתה שהיא לוקחת על עצמה סיכונים בגלל הסיכוי לשלום. (בעיקרון, ההלכה אוסרת להיכנס לספק פיקוח נפש על מנת למנוע ספק פיקוח נפש אחר, ד"מאי חזית" נרמז לדברי הגמרא שא"ל לו לאדם לראות בדמו כאילו הוא אדום מדמו של חברו, ובהקשר שלנו ההפך – האדם איננו נכנס לספק סכנה בשביל להציל את חברו שנתון גם הוא לספק סכנה). אך צריך לשקול בכובד ראש ובאחריות את ההשלכות לסירוב פקודה, וההוראה לסירוב פקודה ניתנה בעיקר באשר לפינוי יישובים וכדומה (אריאל, תשנ"ח).

כאמור, למרות האזכור המפורש של העמדה הסרבנית ואף שכל התנאים להימנע מסרבנות המפורטים בגוף המאמר משנות השמונים אינם מתממשים ביהודה ושומרון, או אף בעזה, כי אם רק בחבל ימית ובמצור על ביירות במלחמת לבנון הראשונה, נמנע הרב אריאל מלהורות על סירוב, ולמעשה מלהורות כל הוראה שהיא. למיטב הכרתנו הוא דבק בעמדתו גם במהלך ההתנתקות ואחריה. לעיל בפרק הראשון עמדנו על גישתו של הרב אריאל נגד סרבנות על רקע פינוי ימית. דומה כי בתקופת ההתנתקות מגוש קטיף הייתה עמדתו עמומה יותר ולמעשה לא הכריעה חר־משמעית לכאן או לכאן, בניגוד לדימוי הרווח

של עמדתו ה"ממלכתית". לפנינו ביטוי למגמה שנראה גם בהמשך בקרב רבנים ציונים־דתיים מובילים אחרים, שהמאפיין שלה הוא צמצום הגישה ה"ממלכתית" בנושא ארץ ישראל לעומת שנות השמונים והתשעים של המאה העשרים.

נקדים ונאמר: לאור דבריהם של הרבנים אבינר, סדן, טאו ואריאל, שעל אף ההכרה שלהם במוצקות האיסור לפנות יישובים, וכן ההכרה שלהם בסמכותם ההלכתית של הרבנים המורים שלא לציית להוראות המדינה, מסתמן אצלם חשש קיומי מפני מציאות כאוטית במצב של סירוב פקודה המוני. הם אינם בטוחים שיהיה אפשר להוסיף ולחיות חיים נורמליים במדינה שבה סירוב הפקודה הוא מטבע עובר לסוחר. כולם, איש־איש בדרכו, מדברים על האחריות למדינה כישות ריבונית, שפועלת מתוך סמכות ואחריות ושחייבת ליישם ניהול דמוקרטי לטובת המשך קיומה וחוסנה. כולם גם רואים בדברים האלה ערך תורני ראשון במעלה. למען האמת, דומה שאין חולק בקרב כל רבני הציונות הדתית (למעט כמה רבנים שנביא את דבריהם בהמשך, ששייכים לציזנות הדתית איננו ודאי כלל ועיקר) על החשיבות התורנית של ניהול המדינה, ריבונותה ויכולתה לבצע הוראות שלטוניות כחוק. שאלת השאלות היא המינון והמקום שבו נחצים הקווים האדומים מבחינת חטיית הכף לטובת שלטון החוק, במקום שבו סמכות התורה נפגמת. האיזון התאולוגי־נורמטיבי נמצא אפוא כחלק אינהרנטי בכל השיח הרבני בנושא, ואף אלה שמורים על סירוב ואי־ציזיות אינם מתנכרים לו, כי אם מנמקים מדוע אין בפגיעה קטנה בו משום הפרת כללי המשחק העקרוניים, ובמילים אחרות – משום הפקרת מדינת ישראל לגורלה.

התפתחות מעניינת ביותר באותה עת, אם כי כזו שרב בה הנסתר על הנגלה, התרחשה במסדרונות הכנסת ערב אישור תכנית ההתנתקות (16 באוקטובר 2004). למחרת ההצבעה נחשף דבר קיומו של מסמך שהיו חתומים עליו רבנים בכירים בציונות הדתית ושנועד להקל על מפלגת המפד"ל לדרוש מראש הממשלה שרון משאל עם על תהליך ההתנתקות ערב ההצבעה בכנסת.<sup>15</sup> המהלך, בעידוד גורמים בכירים במועצת יש"ע, נועד למנוע את פרישתה של המפד"ל מהממשלה במקרה שיאושר משאל עם (אלון ומועלם, 2004). המסמך, שכותרתו

15 להבנת המשמעות הסוציולוגית של הצורך ב"מכתב רבנים" קודם לנקיטת עמדה פוליטית, ובפרט במרחב הציוני־הדתי, ראו Kopelowitz, 2001.

”והאמת והשלום אהבו” – משפטו הידוע של הרב הראשי הספרדי (הראשון לציון) הראשון למדינת ישראל, הרב עוזיאל, שתמצת את גישתו הציונית-הדתית המחויבת לאחדות עם ישראל בדרך של פשרה – התנגד, כמובן, בחריפות לעצם קיומה של תכנית ההתנתקות, אך הכיל עם זאת אמירות משמעותיות מאוד בכל הנוגע להכרה בכוחה של הסכמת העם להכריע אפילו נגד ההלכה, לשיטתם, וליותר על חלקים מארץ ישראל:

מתוך מועקה קשה נוכח חלילה וחס מאבק אלים בין אחים ושבר עמוק באחדות ישראל, שיהיה קשה מאד לאיחוי, נפתח פתח הצלה על ידי ביצוע משאל עם על תוכניתו של ראש הממשלה. אנו בוטחים בעזרת ה' אלקי ישראל וגואלו שיתן לנו את הכח והתבונה להגיע לכל בית בישראל ולשכנע בדרכי נעם בטעותו של ראש הממשלה [...] נראה לנו כי אם יתקיימו התנאים הבאים נוכל להסכים להצעה שתובא במסקנת הדברים [...] החלטת הכנסת המאשרת את החלטת הממשלה בנושא ההתנתקות תותנה באישורה במשאל עם כללי של אזרחי ישראל. במידה והכנסת תאשר את החלטת הממשלה בנושא ההתנתקות ללא התחייבות לקיום משאל עם, המפד"ל תפרוש מהממשלה ומהקואליציה תוך 14 יום. רק בקיום התנאים הללו תוכל המפד"ל להתחייב על הישארות בקואליציה עד סוף הקדנציה ללא קשר לתוצאות משאל העם (סבתו, תשס"ה).<sup>16</sup>

המכתב הועבר אל זבולון אורלב, יו"ר המפד"ל באותו זמן, בכתב ידו של הרב שבתאי סבתו. היו בו חתימותיהם של הרבנים נחום אליעזר רבינוביץ', חיים דרוקמן, צפניה דרורי, מרדכי אלון, אליקים לבנון ושלמה אבינר, וכן הסכמה עקרונית של הרב מרדכי אליהו והרב אברהם שפירא. עותק מצולם שלו, בצירוף החתימות שנראות בו בבירור, הופץ לתקשורת, אבל מיד לאחר מכן התנערו ממנו הרבנים לבנון ואבינר. הם המשיכו להביע תמיכה במשאל עם והתנגדו למתן ההכשר

16 תודתנו שלוחה לד"ר ענת רוט על שהעבירה לידינו עותק ממכתב זה.

לתנועת המפד"ל שלא לפרוש מהקואליציה. דומה אפוא ששררה הסכמה רחבה בקרב הרבנים הציונים-דתיים שמשאל עם, תהיה תוצאתו אשר תהיה, יש בכוחו להעניק לגיטימציה להחלטות הממשלה. ועל כך אמרו הרבנים לבנון ואבינר: "יש הכרח לאומי לפזר את הכנסת, לקבוע בחירות חדשות ולהחזיר את ההכרעה לאומה. אם הדבר לא ייעשה, אז אין מנוס אלא משאל עם שיוכיח שעם ישראל מחזיק בארצו, וזאת תהיה הזדמנות היסטורית אדירה של שיחה בין אישית למען בירור האמת" (ערוץ 7, 2004).

לימים חיזק הרב לבנון את עמדתו והכיר בהחלטות של משאל עם, אף שברוב גדול (שלא ברור מהו), והצהיר בכנס רמלה השלישי שהתקיים ב-6.4.2010 כך (ההדגשה שלנו):

ההתיישבות ביהודה ושומרון נשענת על העם, והוא הכוח המניע אותנו. משאל עם הוא קריטי בסוגיות של פינוי יישובים, ועל כן אם העם יבחר שלא לעמוד מאחורינו, אורה לתלמידי להתפנות. זו העמדה ההלכתית וכך סובר גם הרמב"ם [...] לפי הבנתי ולימודי, התורה אומרת לנו שבסוגיות ציבוריות, עמדת העם היא הקובעת. אני מאמין באמונה שלמה שהעם לא יגיד לעולם אמירה שכזאת, אבל במצב תיאורטי אם אכן כך העם יכריע במשאל עם, אנחנו נתפנה. ברגע שהעם יאמר ברוב מוצק שהוא אינו רוצה אותנו כשליחים במקומות האלה, אין לנו מה לעשות שם (לבנון, 2010).

עם זאת, כידוע, לא צלחו מאמציהם הפוליטיים של חברי הכנסת של המפד"ל והליכוד לכפות על אריאל שרון משאל עם, ובסדרת צעדים שנתפסו בעיני רבים, ולא רק מקרב הציבור הציוני-דתי, כצעדים דורסניים כפה ראש הממשלה על הכנסת והממשלה לאשר את חוקי ההתנתקות ואת הפיצויים שישולמו בעקבותיה (האישור של הכנסת לחוק פינוי-פיצוי, שהיה המסמך החוקי האחרון בארון הקבורה של גוש קטיף, ניתן בפברואר 2005). מרגע זה ואילך היה עיסוק אינטנסיבי ביותר של כל בתי המדרש של הציונות הדתית, כמו גם של כל העיתונות ואמצעי המדיה, בסוגיית ההתנתקות, ובכלל זה בשאלות היסוד של הציות והאי-ציות, הן באשר לחיילי צה"ל הן באשר לפעולות לא חוקיות של מאבק ומחאה.

לא רק רבנים שתופסים עמדות מנהיגות ברורות, כדוגמת הרבנים שפירא, מלמד וליאור, תומכי הסרבנות, ומן העבר השני רבנים כדוגמת שרלו ואבינור, נתנו את דעתם לסוגיות אלו, כי אם גם המנהיגות המקומית של רבני הציונות הדתית – למשל, הרב יהושע ויצמן, ראש ישיבת ההסדר במעלות, מהגדולות והמשפיעות שבישיבות הציוניות-הדתיות, שאיננו מוכר כבעל עמדות נציות קיצוניות כלל ועיקר. בסדרת שיעורים שלו בישיבה, בחשוון-כסלו תשס"ה (נובמבר-דצמבר 2004), שכותרתם "על הסערה בעניין סירוב הפקודה", הניח הרב ויצמן את היסוד לעמדה מורכבת, שהפכה להיות המקובלת בקרב רבני הציונות הדתית באותה עת, שלפיה לא חל על החייל הפרטי שום איסור להשתתף בפינוי יישובים או מתיישבים.

מתוך ששיבתם של יחידים רבים בארץ מאפשרת לכלל לכבוש את הארץ, הרי שגם ישיבתו של יחיד היא הכשרת המצוה, אך היחיד איננו מקיים את המצוה בשלמותה. למדנו, אם כן, שהכלל הוא המחוייב במצוה, וצורת קיום המצוה היא בכך שהכלל שולט בארץ, כפי שביארו האחרונים. אם כן, יחיד המשתתף במלחמה על הארץ וביישובה – הוא שליח של הכלל בקיום המצוה, והוא מקיים את רצון ה' בכך.

כיצד יש להתייחס למקרה הפוך, חלילה, שהכלל מחליט "לעזבה ביד זולתינו מן האומות"? [...] נראה, על פי הבנת המצוה, שחייל יחיד השותף לכך – אין במעשהו מעשה איסור, כחילול שבת, שכן לא הוא המחוייב במצוה, וממילא לא הוא המבטלה [...] על כן נראה שמיקוד הדיון במעשהו של אותו חייל, יש בזה הסטה של הנושא (ויצמן, תשס"ה (א)).

עם זאת עיקרו של הדיון מבחינתו איננו בשאלה ההלכתית, כי אם בשאלה הרגשית ובזהותו היהודית של החייל, בדומה לדברים שראינו לעיל בשם הרב טאו ומפי הרב סדן. מכאן שיש לצפות שחייל דתי שיש לו רגישות אנושית לא יוכל להיות שותף פעיל בפינוי אנשים מבתיים. וכך אכן הבהיר הרב ויצמן בשיחות נוספות בסדרה זו:

חייל שאלו הם תחושותיו, שפיתח בעצמו רגישות לזולת – איננו יכול לפנות משפחה מביתה. אין זה קשור כלל לסירוב פקודה, אלא לחוסר יכולת לבצעה. [...]

עלינו להרגיש, כי יותר קשה לנו לקחת משפחה, הורים וילדים, ולעקור אותה מביתה, מאשר להרים טנק בשתי ידינו. זוהי מוסריות פשוטה, שאינה קשורה כלל לדעה פוליטית כזו או אחרת. אנו מאור רוצים לבצע פקודות, ולחזק את צה"ל, אך יש פקודות שאיננו יכולים לבצען. מי שיכול לבצע פקודה כזו – עליו לבצע אותה, אך אנו מצפים מאדם שחייו מונהגים על פי ערכי התורה, שיפתח בליבו את הרגישות וההזדהות עם סבלו של הזולת, ולא יוכל לבצע את הפקודה הנוראית הזו, שלא תינתן (ויצמן, תשס"ה (ב)).

כמו הרב טאו גם הרב ויצמן מבטא ציפייה ברורה וחד-משמעית שתלמידיו לא יוכלו לבצע את הפקודה שניתנה להם, אבל שיעשו זאת בלי לשבור את כללי המשחק הדמוקרטיים. ומי שעלול לסבור שהרב ויצמן נזהר מלקרוא לסירוב פקודה המונוי בשל חששו מההשלכות שעשויות להיות לקריאתו על מרקם החיים הצבאי ועל לכידותו, ימצא שבשיחות אחרות הוא הביע את כמיהתו שאכן מספר גדול של חיילים יסרב, ולא רק תלמידיו שלו. דבריו של הרב ויצמן משקפים ייאוש עמוק מן המערכת הדמוקרטית הישראלית, שהיה מנת חלקם של רוב אנשי הצינונות הדתית, אלה מהם שביקשו להתמודד עם תכנית ההתנתקות ולסכלה באמצעים חוקיים נורמטיביים. באותה שיחה הוא גם אמר את הדברים האלה:

בכדורגל, אתה יכול לשחק טוב מאוד, אך אם לא הבקעת שערים – לא ניצחת. השופט קובע, על פי כללי המשחק, מי ניצח, ואין זו בהכרח הקבוצה הטובה יותר. כך גם ב"משחק הדמוקרטי". אנו משחקים מצויין: מתיישרים, מתגייסים לצבא, שכנענו את מתפקדי הליכוד ועוד ועוד, אך השופט החליט שזה "נברל", ולא סופרים אותנו. אמנם אנו קבוצה טובה יותר, אך על

פי כללי המשחק ראש הממשלה הוא המנצח. כמה שרים פוטרו, חוקי יסוד שונים, והמשחק ממשיך [...] הדמוקרטיה אינה משחק. קניית קולות בכל מיני תרגילים מלמדת על שחקן טוב, אך בשום פנים לא על אמת, על ערכים ועל מנהיגות ראויה לשמה (ויצמן, תשס"ה (ג)).

אין לראות בדברי הרב ויצמן קריאת תיגר על כללי החברה הדמוקרטית, כי אם תסכול הנובע ממה שהוא מפרש כציניות של המושכים בחוטים, המרוקנים לדעתו את הדמוקרטיה מכל תוכן. לפיכך גם כאן לא מחריף הרב ויצמן את הטון, ואין הוא קורא בפה מלא לסירוב פקודה או למעשים אחרים המנוגדים לחוק. ברם ניכר שהוא אכן מצפה למענה אזרחי הולם לרמיסת כללי הדמוקרטיה בדמות אי-ציות המונית, שאיננו נובע מקריאת תיגר אלא מתסכול וחוסר הזדהות עם המשימה:

כל חייל שזיק יהודי בלבבו יתיישב על הארץ, ויצטרף לאמירת התהילים בבכי. האם יש מי מקוראי שורות אלה, המסוגל לראות אדם הקורא בדמע את התהילים, ולפנותו? כאשר נגיע ליום הקשה שלא יבוא, בעזרת ה', אלו יהיו המראות, והם חזקים יותר מכל התפרעות ואלומות. האמת הזכה במלא עוצמתה חזקה יותר מכל אמירה פיזית, כזו או אחרת. בלא כל קשר לשאלת הסירוב, לא נראה שחיילי צה"ל יהיו מסוגלים לבצע את פקודת הפינוי אל מול מראות מעין אלה (שם).

על תופעה זו הצביע כעבור חודשים מספר, כחודש לפני יישום תכנית ההתנתקות, העיתונאי אבישי בן-חיים ברשימה שיש בה משום קריעת המסכה מעל פניהם של רבנים רבים שהתבטאו התבטאויות רב-משמעיות ונמנעו מלהורות הוראה מפורשת, לחיוב או לשלילה:

מעבר לעובדה שרבים מראשי ישיבות נוספות, כמו הרב חיים דרוקמן, אינם מביעים עמדה פומבית בנושא, גם בקרב הרבנים

שכבר מביעים התנגדות נחרצת לסירוב פקודה יש ניואנס ששווה להבחין בו [...] קשה להם לתת הוראה מפורשת לתלמידיהם החיילים: בצעו פקודה, פנו את המתנחלים. אפילו הרב שרלו הסביר השבוע כי להגיד במפורש לתלמידיו לפנות, זה "קשה לו". גם הרב דרורי המתיק סוד: "התלמידים שלי יודעים בדיוק איך לפנות". הוא אף קבע כי מי שיאמר שאין רב מבכירי הציזיות הדתית שמורה לתלמידיו לפנות "יהיה מדויק". אפילו הרב אבינר, [...] הסביר מה לדעתו באמת צריך לעשות חייל שאינו מכריז על סירוב פקודה ברגע האמת. הוא הבהיר כי הוא, למשל, במידה שהיה נקרא למלא משימה מעין זו: "הייתי מתעלף" או "רועד עד חוסר מסוגלות לבצע המשימה". או כפי שסיכם לאחרונה: "סירוב לא! אך גם מוטיביציה לא!" (בן-חיים, 2005).

חיזוק לדבריו של בן-חיים ניתן למצוא אצל הרב אלי סדן. במסמך שפרסם אחרי אירועי עמונה התייחס הרב סדן לגבורתם של תלמידי הישיבות והמכינות ששירתו בצבא בזמן תכנית ההתנתקות, אך הציג כלגיטימית רק את הנכונות של חיילים לשרת החל במעגל השני של המפנים והפגין שתיקה רועמת כלפי הנוכחות במעגל הראשון של הפינוי עצמו. הרב סדן בדק את הדברים עם רבים מראשי הישיבות והמכינות והתברר לו שמדובר בהנחיה גורפת שלהם לשתף פעולה עם הצבא מהמעגל השני ואילך (סדן, תשס"ו). הרי לנו שאף הרב סדן, ובהתאם להדרכותיו של הרב טאו, לא החשיב את השירות במעגל הראשון, של המפנים עצמם, לגיטימי מבחינה תורנית.

באותם ימים החלו להישמע בציזיות הדתית שמחוץ למעגלי הרכנות קריאות ברורות לסירוב פקודה ולפעולות נוספות של אי-ציזיות. מסמך שפרסמה תנועת מנהיגות יהודית בשם **לכירור חובת האי-ציזיות** (ינואר 2005) היה הסנונית הראשונה לקריאה למרי אזרחי לא אליים, שתכליתו סיכול כל אפשרות ממשית ליישום תכנית ההתנתקות. החוברת, שאין בה כמעט בכלל מקורות תורניים, בנויה ממאמרים של מנהיגי "מנהיגות יהודית" והופצה באלפי עותקים ברחבי הארץ. משה פייגלין, שהציג המלצה מגובשת שעיקרה אי-ציזיות אזרחי נרחב



כחלק ממאבק דמוקרטי בתהליך אוסלו, המשיך באותו קו גם בהתנגדות לתכנית ההתנתקות וכתב במאמרו "אי הציור וסרבנות הגיוס: חורבן או בנין" כך:

נכונותם של אזרחים להעמיד קווי גבול אשר מעבר להם אין הם מוכנים לשחק יותר לפי כללי המערכת [...] לא זו בלבד שאינה הורסת את המדינה, היא היא הערובה היחידה לקיומה! [...] סרבנות גיוס ואי הציור על רקע גרוש יהודים לא תוביל לפירוק הצבא. היא תבנה אותו כצבא מוסרי ותבסס את זכות קיומו. סרבנות מצפונית אמיתית אינה פתח ל"איש הישר בעיניו יעשה". הסרבנים הינם החיילים המצטיינים שבחיילים ביותר. הם חפצים לשרת ולהקריב עבור העם ומדינתו. מעשה אי הציור שלהם הינו המשך געלה לאותה הקרבה. [...]

אנו נמצאים כיום בישראל בתוככי תהליך רודני [...] במקרה כזה הופכת הצייתנות הטבעית העיוורת כלי שרת בידי האנרכיה אליה מוביל השלטון. [...] חיילים בעלי מצפון אשר יש אלוהים בקרבם, ויסרכו ליטול חלק בכל מעשה גירוש או לסייע בעדו, יצילו את צה"ל והמדינה מן האנרכיה והחורבן שממיט עליהם שרון. הם יצילו אלפי ישראלים ממצעד המוות שהחל באוסלו, ומואץ כעת. אך מעל לכל, הם יצילו את עצמם מייסורי המצפון שיטרדו את נפשם כל חייהם, אם ייטלו חלק בפשע (מנהיגות יהודית, תשס"ה: 11-13).

גימה תקיפה עוד יותר מזו של פייגלין, ובמידה מסוימת אף אוונגרדית, יש בדברי שותפו לתנועה, מוטי קרפל, ככל הנראה עורך הקובץ, שכתב בהקדמה: "המאבק איננו על הבית, גם לא על ההתיישבות היהודית בחבל עזה בפרט, גם לא על ההתיישבות ביש"ע בכלל ואפילו לא על ארץ ישראל. המאבק הוא על דמותה של מדינת ישראל: האם זו תהיה מדינה יהודית וחופשית או מדינה אנטישמית ורודנית" (שם: 7). קרפל מוסיף:

מטרת המאבק מבחינתנו איננה יכולה להיות ביטול "גזירת ההינתקות". מטרת המאבק חייבת להיות בהירה, ברורה

וממוקדת, והיא: השלטון במדינת ישראל. המאבק על גוש קטיף איננו אלא הקרב הראשון במערכה על החזרת המדינה לעם ישראל. [...]

הציבור האמוני חייב להתחיל להתנער ולהשתחרר. הוא חייב להתחיל להתקומם מול הבולשיביזם של השמאל והאליטות השולטות, להשתחרר מכפיפות הקומה המנטאלי עליה חונך, ולהבין שעליו לקבוע באופן עצמאי את מערכת הערכים והמוסר שבתשתית מאבקו, ומה שיותר חשוב – את "כללי המשחק". במשך 30 שנה לא נתן לנו השמאל לחרוג מכללי המאבק אותם הכתיב – באמצעות מנגנוני המשפט, האכיפה ובעיקר התקשורת. ניצחנו הוא בעצם קבלתנו את הכללים. הסיכוי שלנו לניצחון במאבק מתחיל בכך שאנו נהיה אלו שנקבע את כלליו.

אם כן, המאבק הוא על ההגמוניה במדינת ישראל. התנאי ההכרחי הוא התנערות נפשית מעריצות השמאל והדרך היא בשבירת הכלים והכללים של המערכת. בלי הנחות אלו, חבל על האנרגיות ועל האשליות.

באיזו דרך – במישור הטקטי – ניתן להוציא לפועל ולבטא את האוריינטציה הזו? בדרך של אי-ציאות בלתי אלים וסירוב לבצוע כל פקודת גירוש יהודים (שם: 7-8).

דבריו אלה של קרפל מרמזים שאמנם המסמך עוסק בהכנות להתנתקות, ואמנם סירוב הפקודה והאי-ציאות הם כלים מידיים לקידום המטרה הנקודתית של סיכול ההתנתקות ופחות לקידום המטרה הכוללת, קרי החלפת השלטון במדינה, אולם באופן עמוק יותר מדובר בהחלפת השיטה השלטונית. קרפל לא חושף פרטים באשר לשיטה החדשה שהוא מבקש לכונן, אולם ניכר שתכניתו מתמקדת בניצול ההתנגדות להתנתקות ככלי לקידום מהלך חריף וקיצוני בהרבה. כוונה זו עולה מכמה וכמה מהדרימות בחוברת, שבהם מתוארת ממשלת ישראל לא רק כרודנית ודורסנית אלא גם מושווית לממשלות הרייך השלישי (שם: 13-14, 17).

כיוון זה יש בו היבטים אנטי-דמוקרטיים, שאינם מפנימים את דמותה של דמוקרטיה ליברלית ייצוגית מערבית. מחברי המסמך מצביעים על פגיעתו של

שרון בשלוש מ"אבני היסוד של הדמוקרטיה הישראלית": הראשונה, גנבת דעתו של הבוחר ביישום מדיניות שמנוגדת לחלוטין למצע שבזכותו נבחר; השנייה, "אי קבלת משאל הליכוד הדמוקרטי והרס הדמוקרטיה המפלגתית בישראל"; והשלישית, "יצירת רוב מלאכותי בממשלה על ידי פיטורי השרים ליברמן ואלון", המהווה "פגיעה נוראה וגסה בשיטת הממשל" (שם: 15-16). מנגד, בהמשך, מוצגת עמדה השוללת את הסמכות של דמוקרטיה לדון בסוגיית ההתנתקות:

גם רוב דמוקרטי שהושג במשאל עם לא יוכל לשנות זאת. החלטת רוב לגרש אוכלוסיות שלמות נחשבת היום ל"פשע נגד האנושות" ונקראת "טיהור אתני". [...] האפשרות של פתרון בעיה פוליטית ע"י עקירת אוכלוסיה, אינה קיימת במילון הפוליטי של המאה ה-21. [...] חברה שהעקירה היא חלק מהווייתה, גם שורשיה באדמתה רדודים, וגם אינה יכולה להיחשב דמוקרטית (שם: 19).

גם כאן חוזרת ההשוואה בין גירוש אוכלוסייה אזרחית אל מחוץ לגבולות המדינה אגב הפקעת כל זכויותיה האזרחיות ("טיהור אתני"; "טרנספר") לבין הלגיטימיות של ממשלה דמוקרטית נבחרת לקבוע את גבולותיה ולהסיג את אזרחיה משטחים שלא קיבלו את הלגיטימציה הבינלאומית, בלי לשלול את אזרחותם ובלי פיצויים הולמים למפונים. השוואה זו מקובלת על רבים מקרב הציבור הדתי-לאומי עד עצם היום הזה.

אבל ראוי לזכור שפינוי גוש קטיף לא היה "טרנספר" במונחים המקובלים של מונח זה. בין שצדקה הממשלה ובין שטענה טעות חמורה, כפי שסבורים רבים, ובכללם חלק מתומכי התכנית באותה עת, מסקנתה הייתה שטובת מדינת ישראל מחייבת נסיגה מגוש קטיף. לאור זאת, החלופה שעמדה לפני הממשלה הייתה לסגת משטחי חבל עזה ולהשאיר את המתישבים שם לחסדי ארגוני הטרור בלי להגיש להם סיוע כלשהו כאשר יותקפו על ידם. אפשרות שכזו לא נתפסה כאלטרנטיבה של ממש – לא בעיני מקבלי החלטות ולא בדעת הקהל בישראל, ולכן הבררה היחידה שנותרה הייתה שינוי הגבולות בד בבד עם הסגת התושבים בכפייה, לתוך גבולות הקו הירוק. מבחינת המשטר הדמוקרטי המערבי

לא אירעה כאן פגיעה בעקרונות דמוקרטיים ליברליים. מנגד, המהלך שכותבי המסמך חתרו להשיגו היה שמיעוט מקרב העם ימנע מהרוב ומהממשלה הנבחרת להחליט על גבולות המדינה. זו עמדה מנוגדת לחלוטין למקובל בכל הדמוקרטיות הליברליות המערביות, והיא זו שכותבי המסמך מציגים כעמדה הדמוקרטית האמיתית.

מחברי המסמך טוענים לאי-תקפות של מהלך ההתנתקות מבחינה מוסרית, וכידוע גם דמוקרטיה איננה יכולה להכשיר עוול מוסרי עמוק ובלתי מידתי. גם הכיתוב בגב החוברת מרמז על טיבה של המחאה שתנועת "מנהיגות יהודית" ביקשה לחולל – "פושע קטן – פועל בניגוד לחוק. פושע בינוני – עוקף את החוק. פושע גדול – משתמש בחוק".

באותו זמן החלו גם הרבנים זלמן מלמד ובנו אליעזר מלמד להכשיר את הקרקע לקריאה חד-משמעית לסירוב פקודה. כך פורסם בעיתון בשבע על שיחה של הרב אליעזר מלמד עם בני נוער לא דתיים שבה הוא הסביר שיש פער מובנה בין סרבנות משמאל, שהיא פסולה בעיניו לחלוטין משום שהיא פעילות המסכלת את ביטחון המדינה, ובין סרבנות מימין לפנות יישובים, שאינה אלא סירוב להשתתף בפעילות פוליטית גרדא ולא הימנעות מהשתתפות בפעילות ביטחונית למען המדינה (אליעזר מלמד, תשס"ה (ב)).

אביו, הרב זלמן מלמד, ראה בהכרזה על הסירוב חלק מהותי מהסירוב עצמו, ולכן גרס כי הימנעות עמומה מהשתתפות בהתנתקות פוגעת ביישום המלא של תכנית הסירוב. זוהי תפיסה ברורה של סרבנות אזרחית, ומטרתה להשפיע על החברה. היא אינה עניין אישי של הסרבן. כפי שראינו בפרק השני, הרב זלמן מלמד דגל בעמדה זו עוד בזמן תהליך אוסלו. אולם בחלוף הזמן ועם התחדדות ההכרה שבדרכים קונוונציונליות לא יהיה אפשר לסכל את מהלכיו של ראש הממשלה שרון, הודגשה נימה זו עוד יותר. וכך הוא קבע במרץ 2005, בשיחה שכותרתה "סירוב פקודה מחזק את צה"ל". בדבריו חוזרת ההתייחסות לדבריו של הרב צבי יהודה "על יהודה ושומרון – זה לא ילך בלי מלחמה" (ההדגשות במקור):

מי אהב את צה"ל יותר ממורי ורבי הרב צבי יהודה זצ"ל? מי אהב את המדינה יותר ממנו? ודוקא מתוך אהבתו לצה"ל ולמדינה

יצא מורי ורבי בקריאה לצבור "לא תגורו", ואמר "אין שום צד היתר לאיסור תורה זה של מסירת קרקעותינו לגויים חס ושלום, לצמיתות בהחלט. ולפיכך החיוב על כל גדול תורה בישראל, על כל איש צבא בישראל, למנוע ולעכב את זה בכל אומץ ועוז ומן השמים יסייעונו". וקבע שיש לעמוד במסירות נפש נגד כפייה לעבור על מצות ישוב א"י ששקולה ככל התורה. ואמר ש"על יהודה ושומרון זה לא ילך בלי מלחמה [...] על גופותינו ועל אברינו".

אני, כתלמידו שזכה ללמוד ממנו ולהיות בקרבתו במשך כעשרים וחמש שנים, יודע בביטחון מלא שאילו הרב צבי יהודה זצ"ל היה נמצא אתנו, היה קורא לסירוב פקודה לכל חייל ושוטר ולכל מפקד. וזאת מתוך אהבתו למדינה ולצה"ל, ומתוך הכרה שככל שירבו המסרבים – כן הדבר יחזק את צה"ל ואת המדינה (ולמן מלמד, תשס"ה (א)).

יש לשים לב שהרב זלמן מלמד איננו טוען שהרצי"ה אכן קרא לסירוב פקודה, והוא גם איננו מכחיש את קביעתו של הרב אבינר שהרצי"ה מעולם לא קרא קריאה מסוג זה. העולה מדבריו הוא שהמציאות שעמדה לנגד עיניו של הרצי"ה הייתה שונה מהותית מזו של ערב יישום תכנית ההתנתקות. בעקבות דברים אלה מסביר הרב מלמד את התשתית הדמוקרטית, לטענתו, של הקריאה לסירוב פקודה:

הקריאה לסרב פקודה בעקירה – אין קריאה דמוקרטית ממנה. כי אם היא תשמע ורוב הצבא יסרב למלא את הפקודה – הרי זה מוכיח כי העם נגד העקירה וצריך לקבל את דעת העם. וגם אם רק מיעוט יסרב למילוי הפקודה – זו זכותו הדמוקרטית להיות נאמן לאמונתו ואין לחייב אנשים לעבור על אמונתם [...] על כן אני קורא [...] לפעול לגילוי העובדה שרוב העם ורוב הצבא נגד עקירת יהודים מיישוביהם, וזאת על ידי החתמה המונית של התנגדות לתכנית זו וסירוב להשתתף באיסור זה (שם).

לדעתו של הרב זלמן מלמד, העובדה שהצבא כמכלול יסרב למלא הוראת ממשלה אינה קריאת תיגר על שלטון דמוקרטי לגיטימי. ניכר שהרב רואה בצבא זירה ציבורית חופשית להבעת דעות ולהחלפת רעיונות, ומכאן שגם לפעולות אוטונומיות. אי-ציות של הצבא הוא ביטוי, לדעתו, לחירות מחשבתית. זהו מודל קיצוני של פרשנות דמוקרטית, שמסרב לקבל סמכות של הרוב על המיעוט כל זמן שיש בידי המיעוט לפעול לסיכול מהלך של הרוב. יתר על כן, התורה הדמוקרטית המקובלת בדבר כפיפות מלאה של הצבא לדרג המדיני אינה מקובלת על הרב מלמד.

אין ספק שפרשנות זו שומטת את הקרקע מתחת לכל מוסד דמוקרטי באשר הוא, שכן פעולותיו של מוסד כזה תהיינה תמיד נתונות לא רק לביקורת כי אם גם לניסיונות לגיטימיים של סיכול, שאם יצליח – יבטא את דעת העם ה"אמיתית", כך לפי הרב מלמד. אמנם הרב מלמד קובע כי "אין צריך לומר שאין בדברי שום היתר לפגוע במעשה אקטיבי בחייל, שוטר או איש ציבור. מי שיעשה זאת הוא יזיק למאבק נגד העקירה" (שם). עם זאת, גישתו מנוגדת לחלוטין לכל תפיסה של דמות המשטר הדמוקרטי המערבי.

לימים, לאחר ההתנתקות, הקצין הרב זלמן מלמד את עמדתו והפך אותה למשנה עקרונית, שהתממשה הלכה למעשה אצל כמה מתלמידיו בנו, הרב אליעזר מלמד. אלה הפגינו, בתוככי הצבא, נגד תכניות מבצעיות ויוזמות של צה"ל גם במקרים שהם לא עמדו לפני פקודה קונקרטית. הם אף השכילו להשתמש בכלי התקשורת ובמעטפת המשפחתית והחברתית של עצמם כחיילים לטובת קידום רעיונותיהם ושיווקם בחברה הישראלית כולה. לכך נחזור בשלהי פרק זה. ייתכן שבתגובה לדברים אלה, ובהחלט כמענה לרוחות הרעיוניות הללו, שהחלו לנשב באווירה של הציונות הדתית באותם ימים, פרסם הרב שלמה אבינר מסמך-נגד, ובו הבהיר את תפיסתו הדמוקרטית בדבר מקומו ותפקידו של צה"ל בכל סכסוך פנים-ישראלי. וכך הוא קבע:

אין מקום לשימוש בתפקיד צבאי או בדרגה צבאית למטרה מדינית [...] לא החיילים ולא הקצינים יקבעו את גורל המדינה [...] אלא השולט הוא העם. העם! אם יש מבוכה – אז משאל עם! לא הצבא מנהיג את העם, אלא העם הוא המנהיג (אבינר, תשס"ה (ב)).

נקודת ציון חשובה, שנודעה לה השפעה על גבולות השיח במהלך ההתנתקות ולאחריה, היא חוברת בהוצאת הרב שאול בר־אילן, ראש ה"כולל" בכפר דרום – **כפתור הפלֵא**. מסמך זה, שפורסם על ידי תנועת מנהיגות יהודית בחודש אדר תשס"ה (מרץ 2005), הכיל קריאות קיצוניות ביותר בכל הנוגע למעמדם ההלכתי של חיילי צה"ל ושוטרים שישתתפו בפעילות הקשורה ליישום תכנית ההתנתקות. ראשיתה של החוברת בקריאה להתנתקות מעשית של ההתיישבות היהודית ברצועת עזה מחסותה הריבונית של מדינת ישראל, אגב כינון "אוטונומיה יהודית" במקום. תכליתה של החוברת מוגדרת בידי מחברה בבהירות, ועולה ממנה קריאת תיגר ברורה על סמכויותיה האזרחיות הריבוניות של מדינת ישראל (ההדגשה במקור):

החידוש ההסברתי שבחוברת זו הוא הזכרת העובדה הפשוטה, שחייל המבצע את הפקודה הוא בעצם אדם המוציא ממון [...] מסקנת החוברת היא שכיוון שמדובר בהוצאת ממון, הרי שכל פסק בשאלה זו, שהוא חורג ממסגרת של "דין תורה" – ללא קשר לתוכנו – יש בו עקירת איסור "לא תעשו עוול במשפט". אמנם ודאי, שכל עוד שלא נערך מעמד כזה, לא ייתכן שיהיה היתר כל שהוא לציית לפקודה, ועובר כל חייל ושוטר השותף לגירוש באיסורים המנויים לקמן (בר־אילן, תשס"ה: 6).

לאורך החוברת כולה שב הרב בר־אילן ומאיין את מעמדה של מדינת ישראל כישות ריבונית שבסמכותה לפעול פעולות כלשהן שאינן תוצר ישיר של דיון הלכתי והוראת בית דין. אגב כך הוא מתעלם לחלוטין מפעולות דומות שנעשו בעבר וייעשו בעתיד לטובת הקמת מבני ציבור, סלילת כבישים, בניית תשתיות ביטחוניות וכיוצא בזה, שכרוכות כמובן בהפקעת קרקעות ובהחלטות שהן תוצאה של מדיניות לאומית. הדברים מגיעים עד כדי קביעה שהכנסת אדם שהתנגד להוראות המשטרה למעצר איננה אלא "גנבת נפשות", עברה על איסורי מכירת נפשות והתעמרות בהם טרם מכירתם, איסור רדייה בפרך, ועוד! (שם: 11-12). הרב בר־אילן מוביל קו רעיוני שעוקר את כוחה ההלכתי של מדינת ישראל, בניגוד למורשת הציונית־דתית מבית מדרשם של הראי"ה קוק ויורשיו

ההלכתיים והרעיוניים, שהעניקה למדינה מעמד הלכתי זהה לזה של מלוכה ישראלית (ההדגשות במקור):

מלכי יהודה וישראל הקדומים ירשו את מעמדם החוקתי מן המלך הראשון – שאול המלך, שנבחר בהסכמת כל העם לסמכויות המופלגות שיינתנו לו (שמואל א, ה, יא-כ), אך ממשלות השמאל וכוהניו מעולם לא ראו את מדינת ישראל כממשיכת מלכות ישראל הקדומה (אשר על כן רגשות האשם הכבדים על "החזקת השטחים הכבושים", ו"חומר האיסור" שיש בשלטון על "עם זר"); גם העם היושב בציון לא חפץ בעת תקומת המדינה להעניק לממשלה סמכויות נרחבות יותר מהמקובל במדינות המתקדמות ימינו (אם לא כן, גם לחוק גיוס בנות חייב אתה להסכים). על כן כל דיון שמעורר השמאל בסמכות הממשלה ובחובת הציות לה אל לו לחרוג מן המסגרת שהיתה לדיונים שנערכו באלפיים שנות הגלות בכל תפוצות ישראל לגבי חובת הציות להוראות ועד הקהל או לגבי חובת ציות יהודי כל מדינה לחוקיה על פי גדר "דינא דמלכותא דינא" (ולענייננו: ודאי אין למדינת ישראל מעמד מחייב בכוח גדרי "דינא דמלכותא דינא" יותר משהיה למנדט הבריטי, ומעולם לא חשב איש שנתנה התורה סמכות לממשלת המנדט לאסור על היהודים להתיישב בכל רחבי הארץ) (שם: 19-20).

עם כל זה טענתו היסודית של בר-אילן נעוצה כנראה ב"כפתור הפלא" הרביעי שהוא מונה, כלומר הטיעון הלא הלכתי, לטענתו, שבו משתמשים המתנגדים לקריאותיו התקיפות:

כפתור פלא מספר ארבע: אחרי החלטת הממשלה להינתק מגוש קטיף וצפון השומרון כבר אין מצווה על כל יחיד ויחיד לגור במקומות אלו. [...] אין צורך להזכיר שמדינת ישראל אינה עם ישראל (עם ישראל הוא אבותינו שכבר מתו וצאצאינו העתידים



להיוולד [...] אך מדינת ישראל אינה אלא הקיבוץ של אותו חלק מעם ישראל שיושב כעת בארץ במדינה משותפת עם גויים – מחסידי אומות העולם ומרשעיהם); וגם אין צורך להיכנס להוכחה שלעולם אין סמכות לכל ציבור שהוא – גדול ככל שיהיה – לעקור ולו אות אחת מן התורה, וכל שבסמכותו הוא רק להחליט שכרגע אין לו משאבים להשקיע במצוות המוטלות עליו; וגם אין צורך להיכנס להוכחה שמצוות יישוב הארץ המוטלת על כל יחיד ויחיד אינה תלויה בהחלטה מקדימה לכבוש אותו אזור (שם: 25).

גם בלי להיכנס לפולמוס עם טענותיו של הרב בראילן שמשותפות כאן, ניכר שבדבריו יש סטייה עקרונית מההשקפה המקובלת בבתי מדרשה של הציונות הדתית באשר לזיקה ההלכתית בין עם ישראל ההלכתי למדינת ישראל כממשיכת מלכות ישראל הקדומה. כפי שהראינו בפרקים הקודמים, עיקרון של הקריאות ההלכתיות לסרב להוראה לפנות יישובים נבע דווקא מזיקה זו. מכוחה הורו הרבנים בתקופת הסכמי אוסלו שכאשר המדינה נמנעת מלקיים את מצוות יישוב הארץ יש בכך בעיה הלכתית, ואין לתת יד למעשה ממין זה. כאן, לעומת זאת, קבע הרב בראילן שמדינת ישראל שקופה מבחינה הלכתית, ואין לה כל מעמד של גוף מיישב מבחינה זו. לפיכך אף אם הורתה לפנות יישובים, זכותו וחובתו של כל יהודי להוסיף ולהיאחז בקרקע כאדם פרטי שמבקש לקיים מצוות יישוב ארץ ישראל. מסיבה זו החבות לנזקי ממון שנגרמים מהפינוי מוטלת על היחידים המפנים, ולא על המדינה ששלחה אותם. נזכיר שהפרסום הראשון שהכיל קריאה רבנית לסירוב פקודה נגע בסוגיה של העתקת בסיסי צה"ל. שורת ההיגיון היא שלפי הרב בראילן אין שום בעיה בהעתקת בסיסי צה"ל מיש"ע ופינויים, שהרי המדינה איננה ישות בעלת חיוב הלכתי, ומשכך אין היא מצווה על יישוב ארץ ישראל. ברור, מנגד, שהרבנים שהיו חתומים על גילויי הדעת התנגדו בכל תוקף להשקפות מסוג אלה של הרב בראילן.

אף על פי שהרב בראילן אינו מהאישים הבולטים בקרב רבני הציונות הדתית, דבריו ראויים לאזכור נרחב משום שהם משקפים מגמה מתחזקת בקרב מיעוט מהמחנה הציוני-דתי, ועוד יותר מזה – משום ההסכמות החמות שקיבל

מאישים מרכזיים בעולם ההלכה הרבני הציוני-דתי והאזכורים של דבריו בפי אותם אישים רבי השפעה. כך למשל הסכים לדבריו הרב אברהם שפירא:

לידידי היקר הרה"ג [הרב הגאון] רבי שאול בר אילן שליט"א [...] שמחתי לקבל את הקונטרס "כפתור הפלא" העוסק בכיורון הסוגיא האוסרת פינוי יהודים מחבל קטיף ושאר מקומות, המבוסס כולו בדברי הלכה על פי הפוסקים ראשונים ואחרונים, ויה"ר [ויהי רצון] שתהא זו החוברת פוקחת עינים עוורות לתועים בדבר הלכה (שם: 2).

הגדיל להתנסח הרב נחום אליעזר רבינוביץ', ראש ישיבת ההסדר "ברכת משה" במעלה אדומים, שקבע בהסכמתו:

לכבוד הג"ר מוהר"ש [הגאון רבינו, מורנו הרב שאול] בר-אילן שליט"א [...] רב תודות עבור קונטרסו "כפתור הפלא" ששלח אלי [...] ובאמת אינו זקוק להסכמה כלל, הואיל וכולו רצוף אהבה בנוי לתלפיות מדברי חז"ל וגדולי הדורות "דברים ברורים קרובים ונכונים על פי המשפט" [...] ונלפענ"ד [ונראה לפי עניות דעתי] להוסיף שהנמנע [מלבצע את פקודת הגירוש] לא רק שינצל מכל העבירות הללו אלא יזכה בכך בלבד לקיים מצוות עשה חשובה שאין כמוה והיא מצוות קידוש השם (שם: 3).

לחוברת נוספו שתי איגרות, פרי עטם של הרבנים אביגדור נבנצל וזלמן נחמיה גולדברג, שניהם תלמידי חכמים בעלי שיעור קומה המקובלים בחוגי הציונות הדתית. המעיין באיגרותיהם יראה שהם לא נתנו הסכמה לדברים המובאים בחוברת כלל, לא ציינו את מחברה ואת חיבורו, ואף הביעו עקרונות שמנוגדים מהותית לדבריו. הרב נבנצל קבע שפירוק התנחלויות הוא "בגדר סכנה לכל ישראל שבארץ ישראל" (שם: 4), ולכן "הם אסורים בהחלט" ו"אין לשום אדם מישראל ליתן יד לסייע לפירוק, במישרין או בעקיפין". בה בעת הוא סייג את דבריו והורה חד-משמעית שחל איסור "לפגוע במפרקים בכל צורה שהיא", ואף התריע מפני ניסיונות התאבדות בלהט המאבק. עמדה זו רואה במעשה של

המדינה איסור ואיננה מתייחסת לחיילים כאל מזיקים שעומדים לבדם, כפרטים, מול אלה שנפגעים מידיהם. אמנם הרב נבנצל אסר על השתתפות במעשה הפינאי, אך הוא ראה בהשתתפות רק סיוע לדבר עברה ולא עברה חריפה עד כדי שימוש בביטויים תקיפים יותר (משמע מדבריו שהעברה במעשה הפינאי נעשית דווקא על ידי המדינה ומוסדותיה), ולא דיבר על חבות אישית של החיילים או השוטרים. הרב גולדברג אשרר את דברי הרב נבנצל ולא הרחיב מעבר להם. רבנים אחרים, נוסף על שפירא ורבינוביץ', ציטטו את הרב בראילן וראו בחוברתו מסמך ראוי, המשקף את המציאות ההלכתית שנוצרה ערב ההתנתקות. כך השיב הרב דב ליאור בטבת תש"ע (ינואר 2010):

[שאלה:] על אילו מצוות ועבירות עובר בן אדם שמפנה אדם מביתו שבארץ ישראל? [...]  
תשובה: קודם כל עובר על גזל בפגיעה בממון חבירו, כשמכה את חבירו באלמות ואחר כך מוציא אותו מביתו ומחריבים אותו. בקיצור יש בכך איסורים חמורים. אחד הרבנים מגוש קטיף כתב על זה ומנה את כל האיסורים שבכך (ליאור, תש"ע (א)).

הרב זלמן מלמד הגדיל לעשות וסמך את ידיו על מסקנותיו ההלכתיות של הרב בראילן הלכה למעשה:

הרב שאול בר אילן הוציא חוברת שבה הוא מונה את האיסורים שיש בעקירת יהודים [...] גדולי ישראל מאשרים את מסקנותיו של הרב שאול בר אילן והם מו"ר [מורנו ורבנו] הרב שפירא, הרב אביגדור נבנצאל, הרב נחום רבינוביץ, וגם הרב זלמן נחמיה גולדברג הסומך ידו על הרב נבנצאל. הרב רבינוביץ מוסיף שמי שממאן לעבור על האיסורים למרות הלחץ עליו, הרי הוא מקדש שם שמים ואין מצווה גדולה מזו.  
ליאור מסקנה הלכתית זו מחויב כל אדם מישראל להתנגד ולא לעבור על איסורים אלו גם אם זה כרוך בהפסד קריירה צבאית או בפיטורים מעבודה. ההלכה אומרת שאדם צריך למסור את

כל ממונו ולא לעבור על לאו של תורה, ועל אחת כמה וכמה על לאוים רבים וחמורים כל כך. אמנם הדרישה הזו קשה מאוד, אך זו הלכה ברורה. אין תלמיד חכם בר סמכא שסובר שמותר לעקור יישובים גם לאחר שנגזרה הגזירה (זלמן מלמד, תשס"ה (ב)).

דומה שבדברים אלה אנו מגלים עלייה של ממש בנכונות של הציבור ושל הרבנים שבתוכו לקבל בהבנה יחס מתנכר למדינה, שמערער על אושיות היסוד של השלטון הריבוני בארץ. דברינו נכונים אף שמרבית הרבנים המסכימים עם הכתוב בחוברת, וגם מצטטים אותה, אינם תמימי דעים עם הנחות המוצא של הרב ברא"ל, ששומטות את הקרקע מתחת להנחת המוצא של הציונות הדתית מאז ומעולם – זכות האחיזה ההלכתית והמשפטית של ממשלת ישראל בחבלי הארץ. זמן קצר לאחר פרסום החוברת חלחלו העמדות שהובעו בה גם לשיח הציבורי (רהט, 2005), בין השאר מצד דוברים רשמיים של מתיישבי גוש קטיף. כך לדוגמה כתב ערן שטרנברג, דובר גוש קטיף:

כל אדם, מימין או משמאל, יודה למען השם שגם אם יוחלט ברוב של 120 חכ"ם שמותר בחוק לגנוב ולשדוד, הוא לא יגנוב ולא ישדוד. למה? ככה! יש דברים שלא צריך להסביר. מישהו יכול לדמיין הלכה הקובעת שחייבים להישאר בצבא המבצע שוד וגזל בפקודה? (שטרנברג, 2005).

ואולם היו גם שהתנגדו בפומבי לחוברתו של ברא"ל, ובראשם הרב אהרן ליכטנשטיין, שזלזל ביומרה להתעלם מקיומה של המדינה ולהשית על חייליה ושוטריה חבות אישית כלפי החלטות מדיניות (ברט וברט, 2008: 108-110). כפי שהצגנו לעיל, הרב ליאור דגל באותה עת, ודוגל גם היום, בסירוב לפקודת גירוש כאמצעי הכרחי למילוט החייל מעברה. מבחינתו הסירוב, כמו גם מעמדו העקרוני של חוק המדינה, הוא תועלתני, קרי התמודדות עם מצב מסוים גרדא. מנגד, הרב מלמד ראה בסירוב כלי חינוכי ממדרגה ראשונה, שנועד לחולל שינוי תודעתי בחברה הישראלית כולה. לשון אחר, הוא ראה בו סירוב אזרחי. הסירוב הוא הפגנתי והצהרתי, ואין לוותר עליו. ולכן דומה שניתן אפילו לראות

במעשה הסירוב פעולה הצהרתית, שמבקשת לחולל שינוי משמעותי במציאות, שכן תכליתו איננה רק למנוע את הפינוי הקונקרטי שעומד על הפרק אלא גם ליצור תמורה מחשבתית בעם כולו, באמצעות מעשה הסירוב הפרטי:

כאשר ניתנת פקודה בניגוד לתורה ואפשר להתחמק מלקיים את הפקודה בתירוצים שונים, לא טוב להשתמש בתירוצים אלא להכריז: אני אינני עובר על דברי תורה, ומסיבה זו לא אקיים את הפקודה. זו ההנהגה הנכונה גם אם יש סיכון בהנהגה כזו. כך נהג מרדכי והוא בוודאי סיכן את עצמו וגם את הציבור כולו. אך בזה הוא תיקן וחיזק את האמונה וקדש את ד' (זלמן מלמד, תשס"ח).

אמנם דברים אלו נאמרו שנים ספורות לאחר ההתנתקות, אך הם מבטאים יותר מכול את עמדתו של הרב מלמד כפי שהתגבשה בזמן המאבק, לפני יישום התכנית.

הרב מלמד רואה כאמור בהכרזה על הסירוב חלק מהותי של הסירוב עצמו וגורם שטשטושה פוגע ביישום המלא של תכנית הסירוב. זוהי תפיסה ברורה של סרבנות אזרחית שמטרתה להשפיע על החברה ושאינה עניין אישי של הסרבן, שלא כמו בסרבנות מצפונית. כך חשף הרב מלמד מתח בינו לבין שאר החברים בוועד רבני יש"ע בעניין הקריאה הפומבית לחיילים לסרב לפנות מאחזים, עוד לפני תכנית ההתנתקות. ככלל, ניתן להבחין בשני קווים בולטים, הקשורים בקשר הדוק זה לזה, בדרך הצגת הדברים בידי הרב זלמן מלמד באשר לסוגיית סירוב הפקודה ערב ההתנתקות: האחד – הסירוב יחזק את צה"ל, את מדינת ישראל ואת החברה הישראלית; האחר – הסירוב לגיטימי ואולי אף הכרחי מבחינה דמוקרטית.

הרב מלמד חזר פעמים הרבה על הגישה שסירוב הפקודה הוא מעשה ששורשיו במהותה של הדמוקרטיה ושלכן יש לראות בו מימוש נעלה של זכויות הפרט. בשל כך, לדעתו, חברה שיש בה סירוב פקודה בכל הנוגע לסוגיות עקרוניות וערכיות היא חברה בריאה, שהאנשים בה אינם נכפים לפעול בניגוד לרצונם ולהשקפת עולמם, ולפיכך היא יכולה לקדם תהליכים משמעותיים מתוך יציבות והידברות. כך כתב במאמר שכותרתו "תורה ודמוקרטיה":

אחד הדברים היפים במשטר דמוקרטי הוא שאין המשטר כופה על היחיד לעשות מעשה המנוגד לאמונתו. התופעה של סרבנות היא תופעה בריאה מאד מבחינת המשטר הדמוקרטי השואף לתת חופש אישי מרבי לכל אדם ולכל קבוצה. אמנם יש כמה דברים בסיסיים שבהם אין חופש ליחיד, ואחד מהם הוא השרות הצבאי. אך בתוך הצבא השאיפה צריכה להיות לתת ליחיד את החופש לחיות על פי אמונתו. על כן אני רואה את תופעת הסרבנות כתהליך דמוקרטי בריא (זלמן מלמד, תשס"ה).((ט))

עמדה זו איננה אלא חיזוק להשקפה מוקדמת של הרב, שגובשה כבר כשנתיים קודם לכן:

מיסודות הדמוקרטיה שאין כופין את האדם לפעול בניגוד למצפוננו אלא אם כן יש סכנה למדינה, אך אין כופין אותו במקרה של רצון לשמור על הסדר והחוק, בעיקר כשהוא מנוצל למטרה פוליטית צרה, אסור ואין מקום לדרוש דרישה זו. ההוראה לפנות מאחז היא בהחלט נוגדת את יסודות האמונה של הציונות הדתית, ואין היא צורך לאומי בטחוני שמחייב לכפות אנשים לעבור על יסודות אמונתם (זלמן מלמד, תשס"ג).((א))

מיותר לומר שהתבטאויותיו של הרב מלמד על הדמוקרטיה אינן עולות בקנה אחד עם חקר תופעת הסירוב והאי־ציות בדמוקרטיה, שמתברר שהיא אינה כה קלה ופשוטה כפי שעולה מדבריו. ניכר שלא השפעה דמוקרטית וליברלית של ממש יש כאן, כי אם שימוש לא נכון ומוטעה, במקרה הטוב, במונח זה. ההבנה שהדמוקרטיה היא בעיקרה זכותו של היחיד לעשות ככל העולה על רוחו בהתאם לערכיו האישיים ושהרוב אינו יכול לכפות את דעתו גם כאשר היחיד פועל בניגוד לחוק, מולידה תפיסה אנרכיסטית של הדמוקרטיה. בעיקרו של דבר הרב מלמד רואה בסירוב מימוש של זכות דמוקרטית בסיסית, שפועלת לא נגד המדינה וגם אינה חותרת תחת אושיותיה, כי אם מעצימה אותה ואת רווחת תושביה.

אמנם הרב מלמד עצמו הבהיר שהעיקרון הדמוקרטי איננו הגורם שהשפיע עליו ועיצב את משנתו, אלא הוא משמש רק חיזוק ותוספת להשקפת עולמו, הנובעת כולה מראייה הלכתית צרופה של הסוגיה. כך כתב על הנמקתו הדמוקרטית לאי-ציות לפקודת שירות מילואים בעת פינוי יישובים:

גם מי שנקרא לסייע עליו לסרב ולקבל באהבה את העונש. עליו להשתמש בזכות הדמוקרטיה – לא לציית לפקודה המנוגדת לאמונתו. הדגשתי את היות הדבר דמוקרטי לא מפני שלולא כן היה צריך למלא את הפקודה, אלא מפני שיש בציבור שלנו כאלה שחוששים שסירוב זה פוגע בדמוקרטיה, ולדעתם זו סכנה לקיום המדינה, וסכנה קיומית מתירה לעבור עבירה משום פיקוח נפש (זלמן מלמד, תשס"ה (ז)).

הרב מלמד מעמת מדי פעם בפעם בין השקפת העולם הדמוקרטית-ליברלית (בעיקר במתכונת הקיצונית שלה) לבין השקפת העולם התורנית שהוא מבקש לייצג. דומה אפוא שהסתמכותו על העקרונות הדמוקרטיים, בהצדקת הסרבנות ואפילו בחיובה, היא רטורית בעיקרה ולא מהותית. הוא איננו פורש באוזני שומעיו הגות שהפנימה תפיסת עולם דמוקרטית-ליברלית, אפילו לא בצורתה הבסיסית ביותר, אף על פי שהוא מרבה להשתמש בטיעונים ברוח זו. כך למשל, הוא התבטא בכנס רמלה השלישי, בהרצאה שכותרתה "התיקון: האם תיתכן לאומיות בריאה ומוסרית ומהם יסודותיה?" (ההדגשה שלנו):

ההשקפה הדמוקרטית המתפתחת בשנים האחרונות מנוגדת מאוד ללאומיות. הרצון למחוק את ההבדלים בין עמים, דתות ותרבויות נראית נכונה וצודקת, ואכן אין שום זכות לאדם אחד להכתיב לזולתו כיצד לחיות ולפי איזה כללים לנהוג. זה ודאי אינו מוסרי ואינו צודק [...] כיום יושב יהודי ציוני חילוני ואינו מסוגל להסביר לעצמו מה זכותו לתבוע את ארץ ישראל לעצמו בזמן שישנם אחרים שיושבים בארץ כבר דורות רבים. ובמה עדיפה זכותו על זכותם.

הדרך היחידה לענות על השאלות הללו היא מתוך תפיסה של אמונה בה' – מתוך הידיעה שישנו בורא לעולם והוא ברא אותו על פי תוכנית [...] ובמרכז התוכנית נמצא עם ישראל [...] רק השקפה כזו, שאמנם הדמוקרטיה אינה מכירה בה, מתיישבת עם תפיסה מוסרית והגיונית, ומסבירה שזכותו של עם ישראל בארצו היא חלק מהותי מאותה תוכנית אלוהית לשמה נברא העולם ועל כן מימושה גם בכוח צבאי וגם במחיר שליטה על עמים אחרים אשר בוחרים לשבת בארץ, הינה לא רק מותרת ומוצדקת כי אם גם מחויבת המציאות בהיותה חלק מהייעוד ההיסטורי של העולם כולו (זלמן מלמד, 2010).

הרב מלמד מבין היטב כי הדמוקרטיה הליברלית בת זמננו נשענת על הנחות אוניברסליסטיות של דמות האדם וזכויותיו, אם כי הוא טועה בהצגת הדמוקרטיה כאילו היא מנוגדת לייחודיות תרבותית ולאומית. לעומתה הוא מציג עמדה יהודית פרטיקולריסטית, שמוקדה הוא הזכות והחובה הבסיסית של היהודים להיות ריבוניים בארצם. מבחינה זו הוא מנסה לעשות דבר והיפוכו: הצגת הסירוב לפינוי מתיישבים בחבלי יש"ע, המונע בעצם את התהליך של צמצום השליטה הישראלית על הפלסטינים, נתפס אצלו כמוצדק מבחינה דמוקרטית. בד בבד הוא מודע לכך שעצם השליטה על הפלסטינים היא אנטי־דמוקרטית ואנטי־ליברלית על פי העקרונות המערביים האוניברסליים, שהוא איננו מחויב להם. הסתירה הפנימית הזאת חוזרת על עצמה אצל דוברים ציונים־דתיים שונים, המציגים התנגדות לפינוי מתיישבים משטחי יש"ע על רקע דמוקרטי ליברלי ובה בעת מתעלמים מכך שהתאוריה הדמוקרטית הליברלית בת זמננו מתנגדת לעצם הקמת היישובים היהודיים ביש"ע. דומה שהרב מלמד מכיר במתח הזה שבין פרטיקולריזם יהודי לבין אוניברסליזם מערבי, והוא מנסה לרכך אותו בהמשך דבריו שם:

כמובן שכחלק מהתפיסה האמונית ישנו מקום רב לערכים הדמוקרטיים של צדק ושוויון ומניעת שיעבוד של אדם על זולתו. ההשקפה האמונית השלמה היא, שכלל האנושות תכיר במציאות ה' ותצטרף לעם ישראל לא מתוך כפייה אלא מהכרה פנימית



באמת האלוהית, זו עבודת ה' השלמה והאידיאל הגדול, אליה  
 אנו שואפים [...] ואם כך ישנו יחס תואם בין התפתחות המחשבה  
 האנושית והתפתחות האמונה וההכרה האלוהית בעולם.

יתר על כן, הרב מלמד אכן מאמץ, לכל הפחות כלפי חוץ, את השילוב בין  
 הדמוקרטיה לעולמו הדתי בקבעו – בניגוד לדבריו של בנו, הרב אליעזר מלמד,  
 שאין מקום אלא רק לסרבנות מימין – שהוא מקבל סרבנות משמאל בדיוק כמו  
 את זו שמימין (וגם בניגוד גמור לדבריו של הרב ליאור). הוא מגיע לקביעה זו  
 מתוך ההערכה שגם הסרבנות משמאל מחזקת את צה"ל ואת המדינה:

גם אם כתוצאה מהסרבנות לפקודת העקירה תבוא סרבנות  
 נגדית לשרת ביש"ע, אין בזה סכנה לצבא. אדרבא, את הסרבנים  
 מהשמאל ניתן לשחרר מלשרת ביש"ע. הם ישרתו בגבול הצפון עם  
 מוטיבציה, והמשרתים ביש"ע ישרתו ביש"ע עם מוטיבציה, וכך  
 הצבא יוכל למלא את תפקידו בצורה הבריאה והנכונה. אין מקום  
 לכפות על חייל לעשות דבר בניגוד למצפונו ולאמונתו.  
 כמובן שיכול השואל לשאול, האם צבא יכול לתפקד כאשר  
 החיילים הם אשר מכתיבים למפקדים היכן הם ישרתו ובפועל  
 יוצרו שני צבאות: צבא הגנה לישראל פלג צפון: חילוני ושמאלני  
 וצבא הגנה לישראל, פלג יש"ע: ציוני דתי וימני (זלמן מלמד,  
 תשס"ה (ט)).

הרב מלמד סבור שהסירוב איננו כי אם הקצנה של פער מהותי שקיים כבר  
 כעת בחברה הישראלית. ממילא, לטענתו, הסירוב לא יביא לקרע, כי אם יחדר  
 את הבעיות שקורעות את החברה הישראלית ושעדיין אין להן פתרון. אדרבה,  
 לדעתו דווקא חידוד הקצוות והצפת הפערים אל פני השטח עשויים לפתוח דיון  
 ציבורי שיפתור, בהידברות, חלק מהבעיות (זלמן מלמד, תשס"ה (ח)).

בגין עמדה זו תקף הרב מלמד לאחר ההתנתקות את השקפתם של רבנים  
 שהתנגדו לסירוב פקודה והציג אותה באור מגוחך, כחששנות הלכתית מוגזמת  
 ומשוללת יסוד של ממש. בד בבד הוא ראה בסירוב אמצעי להעצמת ההזדהות  
 של הפרט עם דרכו הכללית של הצבא, למניעת שימוש עתידי בצבא למימוש

אג'נדה פוליטית של מיעוט ולהרמת קרן התורה בתוך האומה פנימה (זלמן מלמד, תשס"ו (י)).

עיקרה של טענה זו בהנחתו של הרב שהאפשרות לסרב לפקודה שמנוגדת להשקפת עולמו הערכית של חייל מסוים מאפשרת לאותו חייל להזדהות הזדהות שלמה יותר עם מטרות העל של הצבא שהוא משרת בו. בו בזמן כפייה לבצע פעולה שמנוגדת מהותית להשקפת עולמו הערכית של החייל תנמיך באופן קיצוני את המוטיבציה שלו לשרת בצבא, אף לנוכח אתגרים ביטחוניים אחרים. לפיכך ה"אורור" שמאפשר הסירוב נחוץ כדי להעצים את המוטיבציה של החיילים, איש-איש והשקפת עולמו. זאת ועוד, האפשרות לסרב במסגרת הצבא לא תגרום תחושות של חוסר אמון, חשדנות ועוינות בקרב החיילים, שעלולות להיווצר בהיעדר אפשרות כזאת (זלמן מלמד, תשס"ה (א)). הרב מלמד אף מוכן להרחיב את גבולות הסירוב לחיילים דרוזים ומוסלמים, שהרי אין לחייבם לפעול נגד בני עמם או בני דתם (זלמן מלמד, תשס"ה (ו)). לדידו, כל השקפת עולם ערכית ומבוססת היא עילה לסירוב במצב שבו החייל מרגיש שציפור נפשו נפגעת מהפקודה הנתונה:

השמאל מבין את המסרבים לפגוע במחבלים אם גם יפגעו בני משפחותיהם, אך אינו מבין בשום אופן את הסרבנות להשתתף בהורדת מאחזים. לעומת זאת, הימין מבין מאוד את הסרבנות לפנות מאחזים, ואינו מבין כלל את הסרבנות לשרת ביש"ע, או לפגוע במחבלים אף שיפגעו בני משפחותיהם. על כן להבהרת הדיון עלינו להבחין בין שני הנושאים. הדיון על סרבנות מסיבות אידיאולוגיות לחוד, והדיון על האידיאולוגיות עצמן לחוד.

ובדיון הראשון דעתי ברורה: כשהפקודה נוגדת לערכים יסודיים שורשיים שהם בסיס כל אמונתו והשקפתו של מקבל הפקודה, זכותו לסרב ועל הממשלה להימנע מלחייבו לפעול בניגוד לאמונתו (שם).

אמירה זו נובעת מההכרה בצבא ככלי ליישום ערכי וביצועי של המדינה ולא כערך לעצמו: "כוחה של חברה הוא בתוכן הרוחני שהיא נושאת, וכוחו של הצבא כשהוא חדור מוטיבציה ויודע למען מה הוא נלחם, ולא במשמעת עיוורת. המסגרת החיצונית, המשמעת, יש לה חשיבות משנית" (שם).

במאמר זה מפתח הרב זלמן מלמד תפיסה רדיקלית שלפיה כוחו של השלטון מוגבל עד מאוד בבואו לעשות פעולות שאינן מוסכמות על כלל הציבור (אף כי על רובו כן!). במענה רטורי לשאלה מה יעלה בגורלו של שלטון שלא יוכל ליישם מדיניות בגלל תופעות של סירוב המוני מימין ומשמאל ענה שם הרב מלמד:

אכן, יש כאן סכנה, ולכן על הממשלה להיזהר שלא להחליט לעשות מעשים שאין בהם הסכמה מרבית, כי בזה היא עלולה לקרוע את העם. ואם היא עושה זאת, היא נושאת באחריות לכל התוצאות. אבל אין לדרוש ואין לצפות שאדם יעשה מעשים בניגוד לאמונתו.

מזווית אחרת הצביע הרב אהרן ליכטנשטיין על סכנה זו ערב ההתנתקות, בהצביעו על השיקול הקנטיאני בבחינת מוסריות המעשה האישי, אלא שמסקנתו הפוכה. על היחיד, ולא על הממשלה, לשקול מחדש את צעדיו:

יש בהחלט מקום לטעון שכל אדם קובע לעצמו את עקרונות המוסר המנחים אותו, וכך מכריע איזו פקודה היא בלתי חוקית בעליל לגביו. אולם כל אדם הדוגל בתפיסה פילוסופית עקרונית כזו צריך לשאול את עצמו מהן ההשלכות המעשיות של תפיסתו. לדעתי, כאשר מיישמים תפיסה כזו במערכת מדינתית, משמעותה היא התפוררות אפשרית של הצבא והעם (מובא אצל ברט וברט, 2008: 108).

למעשה הרב זלמן מלמד כופר בתפיסות הדמוקרטיות המערביות הייצוגיות וגורס שאם הצבא יגיב על פקודת פינוי בסירוב המוני, שימנע מהממשלה את האפשרות

לבצע את החלטותיה, יהיה בכך אישוש לחוסר הדמוקרטיה של פקודת הפינוי, בעוד מעשה הסירוב עצמו הוא דמוקרטי לעילא! לפיכך מעשה הסירוב איננו רק דמוקרטי בכל הנוגע לחייל הפרטי, כי אם יש לראות בו גם ביטוי של שלטון העם האוטנטי לנוכח עריצות ממשלתית, כביכול דיקטטורית (זלמן מלמד, תשס"ה (ח): חלק א, סעיף 6).

עם זאת, כאמור לעיל, בבסיס הטיעונים של הרב מלמד נמצא העולם ההלכתי, למרות השימוש שלו במטבעות לשון דמוקרטיה. הוא משתדל תמיד להביא מובאות מרבו, הרצי"ה קוק, כדי לבסס את קביעותיו ההלכתיות (שלפיהן כל פינוי, או אף השתתפות בפינוי של יישוב מארץ ישראל, הם בגדר איסור תורה חמור) והציבוריות (שלפיהן "על יהודה ושומרון תהיה מלחמה").

מעיון מסכם בהשקפתו של הרב זלמן מלמד ערב ההתנתקות, ובעיקר מול זו של רעו לדרך, הרב דב ליאור, עולה שהסירוב מקבל אצלו ערך כמעשה בפני עצמו, במנותק מהשפעתו על עצם הפינוי, אם יתבצע אם לאו. שלא כמו הרב ליאור, הרב זלמן מלמד מכיר בלגיטימיות של סירוב על בסיס עמדות שמאליות, והוא אף מגדיל בהרבה את משקל הנימוקים הדמוקרטיים הליברליים לסרבנות משמאל ומימין כאחד. בעיני הרב מלמד, סוגיית הסירוב היא בראש ובראשונה סוגיה חינוכית, והיא מבטאת התלכדות מלאה של תפיסות דמוקרטיות ליברליות עם משנות הראי"ה קוק ובנו הרצי"ה קוק בכל הנוגע לתפיסת ערכי ההתיישבות וכן החשיבות והקדושה שבמדינה יהודית ריבונית בארץ. השאיפה ההרמונית שבאה לידי ביטוי בהתבטאויותיו בנושא משקפת בבירור את בית המדרש של ישיבת מרכז הרב שבו הוא צמח, אם כי אין לה על מה להתבסס מבחינת התאמתה למשנתם של הוגי דעות דמוקרטים וליברלים. המעיין המוסרי־רוחני שממנו שואב הרב מלמד את דעותיו הוא, ללא ספק, ההשקפה ההלכתית היסודית שלפיה כל פינוי בארץ ישראל הוא איסור מן התורה (שם: חלק ג, סעיף 40). עם זה הוא מנסה לתאר את הסירוב עצמו כמעשה נורמטיבי, ואף חיוני, בהעצמת כוחם של המדינה והצבא. בכך הוא מבקש להקהות את חריפותו של הדיסוננס שעלול להיגרם אצל תלמידיו בכואם לבחון את יחסם אל המדינה ואל מוסדותיה לנוכח פקודות פינוי וגירוש. כך למשל הוא מגיב במענה לשאלה "דרך הסירוב מחלישה אותי ביחסי אל המדינה. האם זה שווה את זה?":

תלמידי הרב ההולכים בדרכו [...] השותפים בנשיאה בעול המדינה בכל דבר, האוהבים את המדינה ורואים בה, בעצם קיומה, קידוש ד', הפודה את עמו ואת ארצו, עליהם להמשיך את דרכו של רבנו להדריך ולחנך להכרת ערכה האלקי של המדינה, לשמור על כבודה שהוא כבוד שמים, ולהיאבק בכל העוצמה נגד פגיעה בה, בין שזו תהיה מבחויץ ובין שזו תהיה מבפנים. וגם אם הממשלה בעצמה פוגעת במהותה של המדינה, גם בה יש להיאבק. הממשלה בשביל העם ולא העם בשביל הממשלה (שם).

זוהי גישה התומכת בבירור בסרבנות אזרחית, פומבית, שמטרתה שינוי חוק או מדיניות. היא איננה רואה בסירוב כלי למילוט עצמי ממעשה לא מצפוני, אלא אמצעי להטיית דעת הקהל ולהצלת העם כולו ממעשה חמור.

עם זאת, כפי שנראה להלן, שאיפתו של הרב מלמד להטמיע בקרב תלמידיו ובקרב הציבור כולו עמדה של סירוב הצהרתי, אך לא חתירה לפעולה נגד המדינה עצמה, נחלה כישלון. כישלון זה בא לידי ביטוי בחודשים שלאחר יישום תכנית ההתנתקות. ייתכן שהוא היה תוצר של ציטוטים מסוג זה האחרון, שמבטאים יותר מכול את הכמיהה של הרב מלמד להתנהגות תאולוגית-נורמטיבית במסגרת החברה והמדינה בישראל. לאמור, הרב מלמד לעולם איננו מטיף לזלזול או לפגיעה במדינה, בסמליה, במוסדותיה או באנשים שפועלים מטעמה. הוא מבקש לחנך דור של אנשים שמצייתים לחוק, ואף מעבר לזה – פועלים בכלים התנדבותיים רבים למען הצלחת המדינה ושגשוגה. הסתירה הפנימית המובנית בין השקפה כזו לבין קריאה לסרב לפקודה של המדינה, שאיננה שייכת בבירור לקטגוריה של פשע נגד האנושות, מחייבת את שומעי לקחו להגיע לפתרון ממצע או, לחלופין, להכריע בין סולמות ערכים שונים. דומה שלכל הפחות בזמן ההתנתקות ההכרעה הייתה חד-משמעית. האיזון התאולוגי-נורמטיבי נשמר ומעמדה הדתי והאזרחי של מדינת ישראל הוכר כחשוב, גם אם לא בהכרעה מודעת ומנוסחת, יותר מן הערך ההלכתי של חזון הארץ השלמה, השמירה על מצפון נקי בזמן הפינוי והיכולת להתבטא בחופשיות בצבא.

עמדה מנוגדת בתכלית לכל הנחות המוצא של הרב מלמד בכל הנוגע לנורמטיביות הסירוב, וממילא לתוקף ההחלטות של השלטון הנבחר, הוצגה בתקופה שלפני ההתנתקות בידי הרב יובל שרלו.

הרב שרלו, תלמידם של הרבנים עמיטל וליכטנשטיין בישיבת הר עציון, מושפע במידה רבה ממשנתו של הראי"ה קוק. הוא מראשי רבני "צהר" ומכהן כראש ישיבת ההסדר בפתח תקוה. הוא גם אחד מהבולטים שברבנים המשיכים לעשרות אלפי שאלות דרך האינטרנט בשנים האחרונות. בעיני רבים, דתיים וחילונים כאחד, הרב שרלו מסמל כיוון של רבנות ליברלית ואמיצה, שאינה נרתעת מהבעת עמדות שנויות במחלוקת בסוגיות שעל הפרק. הרב שרלו התייחס פעמים רבות לסוגיית ההתנתקות, הן מעל דפי העיתונות הן באינטרנט. כמה מתשובותיו בסוגיה כונסו בספר שו"ת ההתנתקות (שרלו, 2010).

בעיקרון, עמדותיו של הרב שרלו קרובות לאלה של רבותיו, הרבנים עמיטל וליכטנשטיין, ובכל זאת יש בדבריו כמה חידושים ראויים לציון. השוני המהותי בין שיטתו לעמדותיהם הוא בכך שלדעתו, אף שהוא נמנע מלומר זאת מפורשות, המהלכים המדיניים שממשלת ישראל הובילה בזמן ההתנתקות אכן מנוגדים להלכה. מספרו עולה בבירור שהוא מתנגד התנגדות מעשית לתכנית ההתנתקות, בין השאר מנימוקים תורניים (שם: 29-40).

הרב שרלו מבקש פעם אחר פעם לחזור על הטענה שאין לעם ישראל "זכות" על ארצו כי אם "חובה" הלכתית לשמור אותה בשלמותה. בקשתו זו נעשית בהשראת דברי הרמב"ן בספר המצוות, שחידש את החובה ההלכתית שמוטלת על כל אחד ואחד, כמו גם על כל הציבור היהודי, לרשת את הארץ ולשבת בה. הוא נמנע, עם זאת, מלהגדיר מהם גבולות המחויבות הזאת ועד כמה יש לשמור עליה לנוכח לחצים פנימיים וחיצוניים. הוא רק קובע שהיא לא מוחלטת ושכמעט מסוימים עשויות חובות מוסריות ולאומיות לגבור עליה. עמדה זו מתאימה לגישתו ההלכתית הקבועה שלפיה ב"שאלות קשות" מבחינה הלכתית יש תמיד לאזן בין אינטרסים מנוגדים ואין החלטה קלה ופשוטה שהיא ה"נכונה".

ואף על פי כן הרב שרלו מתנגד נחרצות לסרבנות. אלו הם נימוקיו העיקריים: (א) לדעת פוסקים רבים יש סמכות למדינה לומר כי אין היא יכולה להחזיק בכל מצוות יישוב הארץ וכי היא פועלת לטובת האומה דווקא בויתור על שטחי ארץ ישראל. (ב) לאחר החלטת הכנסת נטש למעשה כלל ישראל את חבל הארץ. לכושתנו קיבלה הכנסת ברוב גדול את התכנית ואין אנו רשאים אלא לפעול ללא לאות לשינוי החלטה זו (עמדתו בסוגיה זו דומה לעמדותיהם של הרבנים טאו ואבינר שהובאו לעיל ולזו של הרב יואל בן נון. ראו בן נון, 2005). (ג) השאלה

החשובה ביותר בהקשר של העקירה היא שאלת פיקוח הנפש הלאומי. סירוב הפקודה והאי-התגייסות למילואים משמעם היפוך הסדר והכפפת הדרג המחליט לדרג המבצע. היפוך זה מסכן את רקמת החיים הלאומית, ואם כך – הוא בגדר פיקוח נפש לאומי, שדוחה את כל התורה כולה ואף את מצוות יישוב ארץ ישראל. הרב שרלו קובע שבזכות טענתו הראשונה – שיש עמדות הלכתיות שסוברות שמדובר במעשה מותר – נשללת האפשרות ההלכתית והמוסרית להתייחס אל הפקודה כאל מעשה בלתי חוקי ובלתי מוסרי בעליל (עמדתו זו מזכירה את טיעוניו של הרב יעקב אריאל, ערב פינוי ימית, שהזכרנו לעיל בפרק הראשון). לפיכך, לדעתו, גבולות הציאות חלים גם על מעשה זה:

יש הרבה פקודות שאסור למלא, ויש קו אדום ברור. ברם, החלטה של ממשלת ישראל הקובעת את גבולות המדינה אינה כלולה בהן, כיוון שמבחינה הלכתית ממשלת ישראל ושאר רובדי השלטון הם המופקדים על הוצאת העם למלחמה, והם המופקדים על קביעה מה הם סוברים שלא ניתן להילחם עליו. אני מבקש להדגיש כי לדעתי הם שגו שגיאה חמורה ואנושה, שתעלה לנו במחיר יקר [...] אולם עמדתי ההלכתית היא שהרבה יותר חמור מכך הוא צבא קרוע ושסוע, שאינו יכול להגן על עם ישראל בארצו (שם: 106).

הרב שרלו מציע עקרון משנה לדברים אלה. לדעתו, "חייל אינו שליח של המדינה. הוא הכלי שהמדינה מפעילה בו את פעולותיה, והוא נדרש למלא את הפקודות, אלא אם כן מדובר בפקודות שעדיף שהמדינה תתפרק ולא ימולאו פקודותיה, מאשר שהיא תתקיים עם פקודות אלה" (שם: 102). כפי שהראינו לעיל, לעמדה זו היו שותפים גם הרב אבינר וגם ראשי מכינות ואישים אחרים בציונות הדתית. לאור כל אלו אין לדעת הרב שרלו כל איסור במעשה הפינוי שעושה החייל משום שהוא רק זרועה הארוכה של הממשלה, שלא כמו במצבים אחרים של שליחות, שבהם לשליח יש דעה עצמאית ושבהם אכן ניתן ליישם את העיקרון ההלכתי של "אין שליח לדבר עבירה" (בבלי, קדושין מג, ע"א). הרב שרלו אף התמודד חזיתית עם תגובות של קוראים ושואלים בעניין עמדתו בסוגיה (שרלו, תשע"א).

עם פרסומם המחודש של דברי הרב שרלו בספרו הופיע כנגדו מאמר ביקורת חריף שטען כי הוא למעשה שולל מהחייל הפרטי את זכות המחשבה העצמית הביקורתית ומציב את התחום המוסרי של פקודה בלתי חוקית בעליל במחוז נידח מאוד וצר, שכן "נמצא שאף כי אמת היא שזכותה של הממשלה להחליט על גבולות המדינה, הרי שלזכות זו יש מגבלות כל שהיא פוגעת בתושבי המקום. [...] לפנינו עריצות דמוקרטית הרומסת את המיעוט ואת זכויותיו באופן בלתי לגיטימי" (הנשקה, תשע"א: 175). בה בעת אפשר לטעון כי זו בדיוק התפיסה הדמוקרטית-ליברלית המקובלת, שבה טווח סירוב הפקודה והאי-ציאות הוא אכן צר ביותר ומתייחס רק למקרי קצה חמורים במיוחד, שלא כמו מקרה ההתנתקות וחרף הקשיים האנושיים האובייקטיביים שהתחוללו במהלכה ובעטייה. המתח בין שתי גישות אלו מצא מסילות גם בלבם של בני הנוער מגוש קטיף. כך עלה למשל בדיון בפני אלישיב רייכנר על חסימת כבישים ערב ההתנתקות:

לביא: אני נגד. אתמול היה לנו טיול של הנוער בירושלים, והייתה לנו שיחה עם הרב אלון. אם הבנתי אותו נכון, הוא אמר לנו שאם העם לא רוצה שנהיה פה, אז אולי אנחנו לא צריכים להיות פה. מהסיבה הזאת כל כך רציתי שיתקיים משאל עם. אביטל: לביא, אם הייתי יכולה להכניס לך מכות הייתי עושה את זה. אתה רוצה לומר לי שאם היה משאל עם והרוב היו בעד ההתנתקות היית הולך? לביא: בוא נאמר שהייתי חושב על זה והמון אנשים היו חושבים כמוני. אביטל: אני חושבת שאנחנו נמצאים פה מצו של הקב"ה כי זו ארץ ישראל, ולא בגלל שום ממשלה ששלחה אותנו או עם שהחליט. לביא: אבל את יודעת שמצוות יישוב הארץ היא לא מצווה פרטית (רייכנר, תשס"ה).

המתח הדיאלקטי בין שני הקצוות המוצגים כאן איננו משקף קרע פנימי באשר לאידאולוגיה הנכונה, כי אם באשר להיתכנות היישום שלה במציאות



הקונקרטי. למעשה שוררת הסכמה על כך שעיקרה של מצוות יישוב ארץ ישראל הוא בציבוריות שלה, אם כי ניכר שלפחות בקרב בני הנוער סוגיית הקשר שבין המעשה של האדם הפרטי לאחריות הלאומית של קברניטי המדינה וצבאה לא לובנה ביסודיות.

## ה. ציות ואי־ציות לנוכח יישום תכנית ההתנתקות

ככל שחלף הזמן הלכה והתבררה ההכרה שההתנתקות היא אכן תכנית שעתידה להתבצע ושהדבר מחייב היערכות אידאולוגית ולוגיסטית מגובשת ובשלה יותר. למרות קולות כדוגמת הצהרת "היה לא תהיה" המיוחסת לראשון לציון לשעבר, הרב מרדכי אליהו, שהשלכותיה הדתיות והרוחניות עתידות להיות כבדות משקל, הבשילה אצל מרבית העוסקים בהנהגת הציבור ההכרה שההתנתקות היא עובדה מוגמרת. לאור זאת התגובות עליה עברו תמורה מסוימת. דומה שתרומה חשובה לכך הייתה להכרעת בג"ץ מיום 9 ביוני 2005, שאישרה את חוקיותה של תכנית ההתנתקות ברוב של עשרה תומכים מול מתנגד אחד. ייתכן שההכרה בממשיותה של ההתנתקות הביאה כמה וכמה רבנים מובילים להתנגד נחרצות באותה עת לכל פעילות שעלולה להידרדר לאלימות כלפי כוחות הביטחון. הרב זלמן מלמד, למשל, קבע ברשימה שכותרתה "מהם גבולות המאבק?", בקביעה שעתידה להישנות פעמים רבות בכתביו ובשיעוריו, שכל פעילות אלימה מהסוג של הנחת מטעני דמה ומסמרים על הכבישים איננה אלא פעילות של פרובוקטורים מבית מדרשו של השב"כ (זלמן מלמד, תשס"ה (ג)). כמוכן, הרב מלמד השתמש כאן בתקדים של סוכן השב"כ בזמן המאבקים בתהליך אוסלו אבישי רביב (המכונה "שמפניה"), שהיה אחד הלוחשים על אוזניו של יגאל עמיר, רוצח ראש הממשלה רבין, ואחראי לכמה וכמה פעולות אלימות ומסיתות. ובכל זאת יש יסוד סביר מאוד להניח שהרב מלמד ידע, וגם יודע היום, שהפעלת סוכנים בעייתיים מסוגו של רביב בדרך שבה הופעל נפסקה לאחר רצח ראש הממשלה כחלק מלקחי הרצח. דומה שהוא ממשיך להשתמש בדימוי זה כדי לבטא התנגדות מהותית ועקרונית לעצם המעשים האלימים והפרועים, אבל גם כדי לנתק בינם לבין ציבור המתיישבים ביהודה ושומרון. הוא נוהג כך אף שידוע שפעולות אלה אכן נעשות בידי גורמים אידאולוגיים מהימין בכלל ומהימין הדתי בפרט, ולא בידי אנשי שב"כ.

הכרה אחרת במוחלטותה של ההתנתקות הובילה את הרב שלמה אבינר ביום 7 באוגוסט, ערב האישור בממשלה להתחיל לפנות יישובים, לאמירות חריגות ביותר מבחינתו (ובהמשך לדבריו של הרב סדן על הציות במעגלים השני עד החמישי של הפניוני), ברשימה שכותרתה "צה"ל לא יכול?":

אם צה"ל מפנה יישובים הוא איננו ראוי עוד לתואר צה"ל [...]. אשרי החייל שאינו מסוגל, אשרי החייל שנשאר בן אדם, שנשאר יהודי עם לב יהודי שלא הצליחו להשמידו, ולא יצליחו להשמידו. אשרי החיל שיש לו לב יהודי ולא לב של מחבל [...]. רק חייבים אנו להדגיש שאין כאן סירוב פקודה ואין כאן מרידה [...]. אלא באמת אי יכולת מוסרית אנושית של חייל שהושם במצב בלתי אפשרי (אבינר, תשס"ה (ג)).

הרב אבינר לא מבקש, גם בקריאה נרגשת זו, לקרוא קריאה ציבורית לסירוב פקודה או אי-ציות. ואולם דומה שאי-אפשר לפרש את דבריו פירוש אחר מההגעה עד לקצה הקרוב לקריאה לאי-ציות, אך עם זאת – לאור דרכו ה"ממלכתית" השיטתית – לא לעבור את הקו הדק ולהגיע למחוז של קריאה ממין זה. וכל זה חרף דבריו המוקדמים, שנאמרו ככל הנראה מתוך ציפייה שיהיה אפשר להציל את גוש קטיף וצפון השומרון בדרכי שלום של שכנוע והסברה, בלי לשבור את החוק הישראלי או לשחוק בסמכותם של מוסדות השלטון.

רגע האמת במאבק על גוש קטיף, מעשית אך בעיקר תודעתית, היה בכפר מימון, בימים 17-20 ביולי. כוחות הביטחון סיכלו את תכניתם של ראשי מועצת יש"ע להביא עשרות אלפים לגוש קטיף, ולכן הם הגיעו לכפר מימון, מרחק קילומטרים ספורים מהגוש. עשרות אלפי האזרחים שבאו להפגין ולהושיע את הגוש מצאו עצמם מוקפים ומכותרים בידי אלפים רבים מאנשי כוחות הביטחון: צה"ל, משטרה ומג"ב. היו תכניות מוקדמות לפרוץ לגוש, אבל ככל שחלף הזמן התברר שאין להן ערך מעשי ושכל פעולה חריגה עלולה להסתיים בדיכוי אלים מצד גורמי הביטחון. הד חריף למצב עניינים זה נמצא בדבריו של בנצי ליברמן, יו"ר מועצת יש"ע באותה עת, שהשיב לקבוצה של אנשי חב"ד מהפלג המשיחי שביקשו לדעת למה לא פורצים לכיוון הגוש:

יש שם מאות שוטרים ומג"בניקים ואם אנחנו פורצים החוצה, תוך חמש דקות יהיו אנשים מרוסקי רגליים וידיים על הכביש. לא נרוויח מזה שום דבר. צריך לנהל את המאבק הזה בשום שכל [...]. המאבק שלנו הוא לא נגד המשטרה אלא על לב הציבור הישראלי (פפר, 2005).

נוצרה סתירה בוטה בין ההתנהגות בפועל של המפגינים במקום, שהייתה, ברובה המוחלט, כפופה לחלוטין לכללי הסדר הציבורי, לבין הצגתה בכלי התקשורת. סתירה זו גרמה לימים תחושת רדיפה ואכזבה קשה מחוסר היכולת של עם ישראל לראות את הפוטנציאל החיובי העצום שגלום בצינונת הדתית (רוט, תשע"א: 175-179). הפתעה ומבוכה נגרמו למפגינים כאשר ראש הממשלה שרון החליט, בצעד חריג ביותר, להורות לצה"ל לסכל את כוונת הכניסה לגוש קטיף בפעילות מסיבית של הצבא נגד אזרחי המדינה בתוך גבולות הקו הירוק. עיתונאים מסוימים סברו שמדובר במניפולציה תקשורתית (לא פחות!), שתכליתה ליצור תמונה דמונית של המפגינים – לעומת צה"ל, שנמצא בלב הקונסנזוס הישראלי (דור-שב, 2005).

דוגמה מייצגת של התמונה המוטה בתקשורת הישראלית באותם ימים הוא העיתונאי הבכיר בן כספית. עולם הדימויים שבאמצעותו הוא מצייר את המפגינים ממחיש את מגמתו הברורה:

מצד אחד עשרות אלפי (לדעתי קרוב יותר ל-40 אלף מאשר לרוב) גברים בלולי זקן, נשים בהריון, נשים לא בהריון, תינוקות ואין סוף נוער, נאבקים על ארץ ישראל. מצד שני כ-17 אלף שוטרים עייפים, חיילים מרוטים, חיילות בוכיות, טירונים, קצינים, דתיים וחילונים, על משמרתה של מדינת ישראל (כספית, 2005).

מנגד, כאמור, ראשי מועצת יש"ע והאחראים להפגנה ההמונית בכפר מימון הגיעו להכרה שאל להם לצעוד אל גוש קטיף ולהגיע לעימות אלים ומסוכן עם כוחות הביטחון. בעבודת הדוקטור שלה על מאבקי הצינונת הדתית בתכנית ההתנתקות מסרטטת ענת רוט במדויק את שלושת הגורמים שהניעו את ראשי

מועצת יש"ע לקבל את ההחלטה המורכבת הזאת, שעמדה בניגוד גמור להצהרות המקוריות של מתכנני ההפגנה ולהמיית הלב של המפגינים עצמם:

ראשית, בשל החשש שיהיו הרוגים [...] שנית, משום שלמעט הרב דודקביץ' [רב היישוב יצהר. מוכר כאחד הרבנים המשפיעים בימין הקיצוני], אף אחד מחברי ההנהגה לא האמין שפריצת הגדרות בכוח תעצור את ההתנתקות [...] הסיבה השלישית, והמרכזית מכולם, הייתה הסיבה הערכית-אמונית: קדושת הממלכתיות שעמדה בבסיס תפיסת עולמם. ההלכה שהמאבק על שלמות הארץ הוא לא בכל מחיר היתה אמנם כל הזמן ברקע, אבל זו הפעם הראשונה שהיא עמדה למבחן מעשי. ברגע שחברי ההנהגה הבינו שפריצת הגדרות עלולה להוביל בסבירות גבוהה למלחמת אחים, לפגיעה בצבא, באחדות העם ובמדינה, היה ברור לכולם שכאן עובר הקו האדום (רוט, תשע"א: 181).

אם כן, אצל הרוב המוחלט של אנשי הציונות הדתית, ובפרט אלה שיצאו מביתם ומחו מתוך כוונה להגיע לגוש קטיף בזמן ההתנתקות, שימשה השקפת עולמם הדתית גורם ממתן ומרסן דווקא, שאיזן את המטען האידאולוגי והדתי-משיחי שהניע אותם לפעולה והכתיב את מגבלות המאבק. הם חשבו שפגיעה במדינת ישראל וסמליה היא פגיעה בלתי נסבלת. האיזון התאולוגי-נורמטיבי נשמר אפילו לנוכח המשבר המוחשי של שימוש בכוח למניעת המחאה וסתימת הגולל, למעשה, על גוש קטיף.

אמנם בעיצומם של ימי ההתנתקות נשמעו, כמובן, גם קולות אחרים, שזעמו לא רק על ההתנתקות עצמה ועל התנהלותה של ממשלת ישראל אלא גם על קברניטי המאבק. כך למשל קבע בכעס משה פייגלין, ב-18 באוגוסט, בעודו שוהה אצל אריה יצחקי בכפריים: "מועצת יש"ע משועבדת למולך. הם לא אנשים רעים, אבל אי אפשר לנצח מישהו כשאתה לא מוכן להגדירו כאויב [...] כל רב שאמר לא לסרב משועבד לאליל ולא למלך" (שילה, 2005).

אדם נוסף שנכנס באותה עת למעגל השחיקה של חוקי המדינה, ודומה שהמתין עד לרגע האחרון כדי לפרסם את עמדתו, היה הרב אליהו זייני, ראש ישיבת "אור וישועה" בחיפה ורב בית הכנסת של הטכניון. הרב זייני פרסם ב-9

באוגוסט מכתב גלוי באתר הישיבה שלו, שבו הוא כינה את הפינוי מגוש קטיף "פשע נגד האנושות" וביקש להוכיח זאת על סמך אמנת ז'נווה (זייני, תשס"ה (א)). דומה כי עיקר מאמציו כווננו להתפלמסות עם שופטי בג"ץ, המחוקקים והכנסת על שאפשרו פעולה בלתי חוקית כזו (בעיניו). ימים ספורים לאחר יישום תכנית ההתנתקות פרסם הרב זייני באותה במה עוד מכתב בכותרת "דברים שנשאתי ביום ג' י"ב באב רחמן יום עקירה הברוטלית מגוש קטיף על פי הוראת העומד בעריצות בראש ממשלת ישראל". העריצות של ראש הממשלה, לדעת הרב זייני, נובעת מכך ש"אוהבי הארץ" הם "רוב רובו של העם". במכתבו השווה הרב את עריצותו של שרון לזו של דה גול, שבזכות תהילתו הצבאית קיבל לידיו סמכויות אזרחיות מופלגות, לעתים מופלגות מדי, בלא שיפוט ביקורתי מצד העם (זייני, תשס"ה (ב)).

באותם ימים נשמע קול בודד יחסית, מאמר פרי עטו של הרב יואל בן נון, בכותרת "מבחינה הלכתית אסור לסרב" (12.8.2005). במאמרו זה אישר הרב בן נון את עמדתו של הרב שרלו שהחלטת הכנסת כבר הפכה את גוש קטיף לעיי חרבות וממילא כל פעולה של הצבא והמשטרה היא חסרת משמעות ואין בכוחה להציל את המרחב ההתיישבותי הזה, שאיננו קיים עוד אף על פי שטרם פונה.

הלכה למעשה עבר הפינוי עצמו בשקט יחסי, הן מבחינת המפונים עצמם הן מבחינת הקולות הרבניים באותה עת, שהנמיכו את להבות האיבה והכעס ולא יצאו בגלוי בהתבטאויות חריפות במיוחד כלפי המעמד והתוקף של חוקי המדינה. ניכר לעין כול שהקולות השולטים בגוש קטיף עם פינויו היו של אחרות ואהבה. אמנם היו מקרים יחידים של הפרות חוק וגילויי אלימות מסוימים מצד המוחים, אולם הם לא נתפסו בעיני ראשי המדינה ומערכת הביטחון כמאמץ מאורגן לסכל את יישום חוק ההתנתקות ואת החלטות הממשלה. למעשה, מהלך כה קשה כפינוי אלפי תושבי גוש קטיף ותומכיהם עבר בשקט יחסי, שקשה להניח שהיה קורה אילו לא הייתה זו אוכלוסייה שהתפיסות ה"ממלכתיות" מוטמעות בה עמוקות ושעקרון האיזון התאולוגי-נורמטיבי מכתוב את דרך התנהלותה במשברים כרוגמת זה. בה בעת הוכנו אנשי כוחות הביטחון לפעול "בנחישות וברגישות" ולהשתדל להימנע במידת האפשר מפגיעה במתיישבים. תמונות של חיילים וחיילות בוכים בצוותא עם המפונים המחישו את המציאות המורכבת.

אפילו התקשורת – שנטייתה הקבועה אינה לטובת ציבור המתנחלים – הייתה שותפה להצגת הפינוי כמהלך קשה ומורכב מבחינה רגשית.

לנוכח המקרים הספורים בלבד שבהם אכן אירעו גילויי סרבנות, קיימו בזמן ההתנתקות ומיד אחריה אישים וקבוצות שקראו קודם לכן לאי-ציות חשבון נפש. הם ביקשו לאמוד את הטענה שלתומכי הסרבנות ערב ההתנתקות הייתה השפעה כה אפסית. מסקנתם הייתה ברורה: מדובר בכישלון ציבורי מהדהד, שהוביל להיתכנות תכנית ההתנתקות, וחמור מזה – לתקדים שמאפשר לפנות חבלי ארץ ישראל בלא כל התנגדות משמעותית נראית לעין. תומכי הסרבנות רק התחזקו בעמדתם שהסרבנות היא העמדה היחידה הראויה לנוכח גירוש מתיישבים יהודים מבתיהם והחרבת מפעל התיישבות נרחב בחבלי יש"ע. חשבון הנפש לא הופנה אפוא כלפי פנים, אלא דווקא כלפי מתנגדי הסרבנות במחנה הציוני-הדתי.

כך אנו מוצאים הרהור בקול על חוסר היכולת של הרב הצבאי הראשי (רבצ"ר) דאז, הרב ישראל וייס, לסרב לפקודת הגירוש ולאפשר בכך את היבטיה הדתיים (פינוי בתי עלמין, בתי כנסת, מזוזות ועוד). הרב זלמן מלמד תהה בקול, כחלק ממסע דה-לגיטימציה שהלך והתעצם באותם ימים נגד הרבצ"ר וייס, כיצד יכול היה לבצע את הפקודה בניגוד להוראות הרב שפירא (זלמן מלמד, תשס"ה (יא)), חרף העובדה, שאף קיבלה תימוכין בכתובים מצדו של הרב מרדכי אליהו, שהרב וייס אכן פעל מכוח הוראות רבניות מגבוה (כמובא לעיל). בהתבטאות נוספת קובע הרב מלמד שאין מחילה למי שהשתתף בגירוש עד שיבקש סליחה ויפצה ממונית את אלה שגורשו תחת ידו, בדומה לקביעותיו של הרב שאול בר-אילן שהובאו לעיל (זלמן מלמד, תשס"ה (יב)).

פרופ' יהודה אייזנברג פרסם בהצפה (7.10.2005) רשימה שכותרתה הלעגנית היא "צבא הציות לישראל". ברשימה זו קרא אייזנברג למכינות הקדם-צבאיות לשנות את תוכני ההוראה שלהן כדי להבטיח התנהגות "הולמת" בנסיבות עתידיות של פקודה לגרש יהודים מביתם: "למכינות הקדם-צבאיות יש עכשיו יעד חשוב: להכין את התלמידים לצד המוסרי של השרות. ללמד כיצד מנווטים בקונפליקטים שבין חוק, פקודה ומוסר". גם כאן אנו מוצאים שהאשם בכישלון ההתנגדות הפעילה לתכנית ההתנתקות תלוי בקולרם של אישים וקבוצות בציונות הדתית שנכנעו להוראות החוק ופקודות הצבא וסירבו לצאת נגדן. גם הרב אליעזר מלמד מצא את האשם בלכטים פנים-מגזריים:

מי שטוען שאסור לחסום כבישים כדי למנוע החרבת ישובים וגירוש יהודים מאדמתם וגזלת בתיהם ופרנסתם אומר שבעצם המאבק אינו צודק מספיק כדי להפגין נגדו כפי שמקובל. משקל גדול ישנו ל"מנהג המדינה". במדינת ישראל מקובל לבצע שביתות שפוגעות פגיעה קשה באזרחים, וזאת כדי למנוע פיטורים או כדי להשיג העלאה במשכורות [...] ברור שאין אפשרות לכפות על הציבור לעשות ההפך מרצונו, אבל יש בכוחו של מרי אזרחי מתון להכריח ממשלה להתפשר עם יריביה. אולי לסכם על בחירות חדשות, אולי פשרה אחרת (אליעזר מלמד, תשס"ו (א)).

באמצעות דברים אלה ביקש הרב מלמד לנטרל קולות התנגדות לעצם המחאה התקיפה. אגב, קולות אלו לא היו הקול המוביל, מספרית, בקרב רבני הציונות הדתית, אולם בפועל השפעתם הייתה רבה בהרבה מהקולות היותר מיליטנטיים שהגיעו מהימין.

הרב אהרון טרופ טבע באותם ימים פתגם שהפך בחוגים שונים בציונות הדתית לשמיש יותר ויותר בחלוף הזמן. הוא השווה את יחסיה של הציונות הדתית עם הציונות החילונית ליחסים זוגיים מורכבים שהגיעו עד כדי מצב של אישה מוכה, מושפלת ומבוזה בידי בעלה, שאף הגדיל לעשות ודרש שתשתף פעולה עם גירושה מביתה ועם השפלתה. טרופ חתם את מאמרו בביקורת נוקבת כלפי המנהיגות הציונית-דתית, הרבנית והציבורית:

האם נדע להפסיק לחשוב איך לרצות את "אדוני הארץ" והמוסר המעוות, איך לחדול מלהחניף להם ולשאת חן בעיניהם, הרי אין זו אהבה, זו כניעה והתרפסות. יש לנו אמונה ותורה, מוסר וערכים בני אלפי שנים. האם נמצא את הכוחות לצאת אל אחינו החילוניים, בכל מקום, בצבא ובעבודה, ברחוב ובשכונה, במגמה ללמד אותם את אמונתנו, את תורתנו וערכינו, הגיע הזמן שנעשה זאת דווקא משום שאנו אוהבים אותם (טרופ, תשס"ו).

בשולי סעיף זה ראוי להעיר על נקודה חשובה נוספת שייתכן שהייתה לה השפעה של ממש בהעצמת תחושת התסכול והנרדפות של חלקים לא מבוטלים בציונות הדתית, שהשפיעה גם היא על התחזקות המגמות של אי-ציות בקרב צעירים ציונים-דתיים רבים. כוונתנו ליחס למפוני גוש קטיף. גם בעת כתיבת שורות אלה, למעלה משבע שנים אחרי חורבן גוש קטיף, שיעור גדול מהמפונים טרם הצליחו לממש את זכותם לדיור קבע ולשקם את עסקיהם ואת משפחותיהם, שלא אחת נקרעו עקב הפינוי הכפוי. יחסה של המדינה אליהם בשנים אלו היה מביש. כך ניסחה את הדברים ועדת החקירה הממלכתית לבריאת הטיפול במפוני הגוש (ההדגשה במקור):

**הוועדה מצאה כי מדינת ישראל כשלה בטיפול במפונים. חמש שנים לאחר הפינוי ומבחן התוצאה חושף תמונה עגומה ביותר: רוב המפונים עדיין מתגוררים באתרי קרוואנים זמניים; בנייתם של מרבית בתי הקבע טרם החלה; הרוב המכריע של מבני הציבור במקומות היישוב החדשים של המפונים טרם נבנו; שיעור המובטלים מקרב המפונים כפול משיעור המובטלים באוכלוסייה הכללית; מצבם הכלכלי של חלק מהמפונים קשה ויש ביניהם לא מעט הזקוקים לסיוע של גורמי רווחה; יש שעדיין מתדיינים בערכאות השונות מול המדינה באשר לגובה הפיצוי. נמצא אפוא, כי מלאכת שיקומם של המפונים רחוקה מסיימה (ועדת החקירה הממלכתית בנושא טיפולן של הרשויות המוסמכות במפוני גוש קטיף וצפון השומרון, תש"ע: 466).**

יש הדים רבים לכך שליחס המזלזל של המדינה כלפי המפונים הייתה השפעה על התקבעות התפיסה שמוסדות המדינה לא היו כנים בהצגת הדברים – כאילו הם רצו בשיקומם של המפונים (זלמן מלמד, תשס"ו (א); אומן, 2006). אולי המבטא החריף ביותר של אווירה זו הוא הרב יובל שרלו, מהקולות היותר מתונים בציבור הציוני-דתי, שכפי שראינו התנגד לסירוב במהלך השירות הצבאי בכל מקרה, וזו הייתה גם גישתו המוצהרת בזמן ההתנתקות. אולם בכנס שעסק במפוני גוש קטיף אמר הרב שרלו: "אם הייתי יודע שחמש שנים אחרי הגירוש תושבי גוש קטיף



עדין לא בבתי הקבע, הייתי קורא לסרב פקודה". קריאה קיצונית זו – כשהיא נשמעת מפי אחד הרבנים היותר ממלכתיים, אשר מתנגד בתוקף לכל היבט של סירוב פקודה – אומרת דרשני כיוון שהיא מבטאת את התודעה העצמית הפגועה של המפונים ושל הציבור הציוני-דתי הרחב (עזרא, 2010). קשה לנתק את ההחרפה המורגשת בשנים האחרונות בעימותים בין צעירים ציונים-דתיים לבין המדינה מן הזעם הרב שהצטבר לא רק בשל הפינוי הכפוי מגוש קטיף אלא גם בגלל חוסר היחס כלפי המפונים והזלזול בהם, שגרמו להם טראומות כה קשות והשפיעו על מעגלים נרחבים בהרכב משל המפונים עצמם. ביטוי נוסף לתמורה שחולל היחס למפונים כמראָה ליחס הראוי כלפי המדינה נמצא בעדותו של הרב יוסף צבי רימון, רב שכונת אלון שבות דרום ור"מ בשיבת ההסדר הר עציון, שקיבל עליו משימה אדירה – לשקם כלכלית את מפוני גוש קטיף, באמצעות הקמת עמותת "תעסוקטיף" (שזכתה באות הנשיא למתנדב לשנת 2008). במאמר על השפעתן של התפילות בעת הגירוש מגוש קטיף שיתף הרב רימון את קוראיו:

שמעתי מרב חשוב, שבתחילה לא רצה להשתמש בביטוי "גירוש", כי גירוש מהווה סמל לגירוש על ידי גויים, בדרך כלל על ידי פוגרומים ובעזיבה חסרת כל. אולם כיום, לאחר שראה את מצבם הקשה של רבים מאנשי גוש קטיף, מבחינת מגורים, מקומות עבודה ומבחינות רבות אחרות, הוא החל לקרוא להתנתקות "גירוש" (רימון, תשס"ו: 40).

פרק חמישי

## ציות ואי־ציות בציונות הדתית — מעמונה (2006) 2012 ועד

### א. אירועי עמונה והשפעתם על הלכי הרוח בציונות הדתית כלפי החוק

יישום תכנית ההתנתקות עבר, כאמור, בשקט יחסי במה שקשור לעימותים בין מערכת אכיפת החוק לבין ציבור המתנחלים והציונות הדתית בכלל. עם זאת, תחושות קשות מאוד של תסכול והחמצה חיפשו פורקן אצל רבים מבני הציונות הדתית, בעיקר בקרב הנוער (Gross, 2008). תחושות אלה באו לידי ביטוי בתוך חודשים אחדים לאחר יישום תכנית ההתנתקות בכמה עימותים פומביים קשים בין כוחות הביטחון לְנוער ציוני־דתי.

האכזבה של רבים בציונות הדתית מהפינוי השקט ותחושת ההשפלה שפשתה והלכה חברו לכעס על האליטות הפוליטיות, המשפטיות והתרבותיות, שנתפסו כאילו הן מוכנות לפעול בעריצות שלטונית במסווה דמוקרטי כדי לרמוס את הציבור הציוני־דתי. רבים במחנה סברו שככל שהציבור הציוני־דתי מתחזק בכוחו וביכולותיו והמחנה החילוני השמאלי נחלש מבחינה ציונית, יהודית ודמוגרפית, כך גוברים הכעס, הקנאה והשנאה כלפיו. במחנה הציוני־דתי סברו כי הרגשות הקשים כלפיהם מצאו את ביטויים בקלות הבלתי נסבלת שבה גורשו אלפי מתיישבים מבתיהם ללא כל סיבה של ממש, בעיניהם.

תודעת המיעוט הנרדף חברה למוטיב שהלך וקנה לו אחיזה אצל כותבים מהמגזר הציוני־דתי שלפיו ה"גירוש" מגוש קטיף הוא עוד חוליה בשרשרת הגירושים והפוגרומים שעבר העם היהודי לאורך ההיסטוריה, הממחיש את ההוויה הגלותית. בפואמה הבלדה לגלות החדשה שכתב אדם צחי (בוגר ישיבת תקוע ובנה של הצלמת מרים צחי, מתעדת הפינוי מגוש קטיף ואירועים אחרים במרחב ההתיישבותי) נוצרת הקבלה בין היהודי הנרדף בגולה למתנחל בגוש קטיף ובין הגוי המתעלל ביהודי לממשלה ולכוחות הביטחון:

המקום: גוש קטיף השעה: מאוחר.  
 רוב הלילה עבר וכמעט כבר מחר.  
 ואין רוח בחוץ, אוויר גס וכבוש,  
 מטורף ומוצק כמו עיסה של ייאוש.  
 מעומק הלילה, בחושך אין קץ,  
 עלה לו חלום, איש זקן מתרוצץ.  
 מצעק לכל עבר ופניו נוראים,  
 ודברי כאבו באימה נשמעים:  
 שריפה יהודים, הפריץ משתולל,  
 הוא חשב, הוא החליט, לא עוצר או חומל.  
 כל הכפר יגורש, ילדים והורים,  
 עוללים וזקנות, בחורים צעירים  
 [...]

עגלות מחכות, הסוסים מוכנים,  
 הפריץ מתכונן בנו שוב מתפנים.  
 באלות מונפות, בקסדות מבהיקות,  
 יש שוטרים חסונים שיודעים להכות.  
 גורלך, יהודי, גורל כל יהודים,  
 בלום את פיך ושא את מקל הנדודים.  
 אל תתנגד, הן למדת היטב,  
 היחיד שמעז משלם בכאב.  
 כל העדר יצפה ויביט מרחוק.  
 אטום, בהמי, מקיים את החוק.

פואמה זו מייצגת מגמת כתיבה של בני נוער ומבוגרים שיש בה מוטיבים בולטים של תחושת גלותיות ונרדפות ושמרבה להשתמש בדימויים מימי השואה לצורך המחשת ההשפלה והזעם שההתנתקות הולידה.<sup>17</sup>

17 לאוסף נבחר ראו לוינגר, ניר ורוזיאל, תשס"ה; הרמתי, תשס"ז; כהן, תשס"ז; ויליאן, תשס"ח; גנז ופינס, 2008.

כיוון דומה של תחושת נבגדות מהאליטות החילוניות נמצא אצל הרב אברהם וסרמן, מיישבת ההסדר ברמת גן, שפרסם כמה קבצים של שיעורים ומשלים על גוש קטיף. כך הוא כותב באחד מהם:

הציונות הדתית הצטרפה רשמית למעגל העשייה הביטחוני-ההתיישבותי-החברתי רק לאחר מלחמת יום-כיפור, בעוד הציונות החילונית-האשכנזית כבר הקימה מדינה והנהיגה אותה בזמנים הררי-גורל ומלאי-הוד. אי-אפשר היה לחדור לאליטה זו. הלכנו לעיירות הפיתוח שנדחו מהאליטה, התחברנו לימין המדוכא בידי אחיו הגדולים ("בלי חרות ובלי מק"י", כדברי בן-גוריון) [...] חלמנו חלומות גאולה והנהגה. אבל ככל שמעמדנו עלה וכוחנו התגבר רכשנו מין כתונת פסים שהיתה לצנינים בעיני אחינו ה"גדולים". הם חשו מאוימים מיום ליום שמא יישמט מהם רסן ההנהגה, ושמא הרעיונות המשיחיים יובילו את המדינה לאי-שפיות. לא הועילו האהבה ודברי שכנוע של היגיון ואחריות לאומית. המאבק הוא על הירושה כשייבשו אותנו בחוסר הגנה מינימלי מפני האויב, וגם אחר כך כשנמכרנו לישמעאלים במחיר נעליים ואף פחות מזה, לא קם איש לעזרנו [...] למרות שבפועל היינו רוב שהתנגד למעשים נפשעים אלה. אבל מגרשינו נתנו לנו לבכות וגם לשתות. זרע הפורענות של אחי-יוסף נבט כאן מחדש, והחריב את גוש-קטיף וצפון השומרון, יצר קרע עמוק בעם, ועודד את אויבינו להילחם נגדנו ביתר שאת (וסרמן, תשס"ז).

הדימויים הקשים של המכירה לאויב (שחזור חוויית אחי יוסף) מבטאים יותר מכול את המצוקה הקיומית שאחזה ברכים מבני הציונות הדתית, משני צדי הקו הירוק, לנוכח התחושה שהמדינה, וחמור מזה – אזרחיה, הפנו להם עורף או אפילו תקעו סכין בגבם. עם זאת חובה לומר שדבריו של הרב וסרמן אינם משקפים בהכרח את רוחם של כל מגורשי גוש קטיף (הרב וסרמן עצמו הוא תושב גבעתיים). כך, לדוגמה, דבריו המפויסים של הרב יהודה זולדן, מנווה דקלים:

המאבק נשא אופי חיובי. הוא היה אמנם נגד תוכנית ההתנתקות, אך הוא שידר הרבה בעד. בעד הישיבה בארץ ישראל, בעד הגבורה והנחישות של עם למען ארצו, בעד זקיפות הקומה הלאומי [...]. פעולות ההסברה, הדיבור הישיר, גם אם הוא לא הצליח כרגע, ובסיכומו של דבר גורשנו מבתינו, אף הוא לא היה לריק. למדנו על עצמנו שהדבר אפשרי, שניתן להסביר מהי תורה ומהי [!] ייעודנו כאן במקום הזה, ברמות ולגילאים שונים. זה לא היה מספיק, כי השומעים הרבים, שומעים בדרך כלל דברים אחרים בעוצמות ובכמויות גדולות יותר, ולכן היה טיפה בים. אבל טיפות רבות, שרק יעמיקו ויגדלו ישפיעו ויעצבו תודעה אחרת (זולדן, תשס"ו: 77-78).

גורם בולט בהעצמת תהליך השחיקה בהימנעות מקריאה לאי-ציות ובחידוד המסרים האידאולוגיים והתורניים שקוראים לאי-ציות פעיל היה תנועת "קוממיות", שהוקמה סמוך להשלמת ההתנתקות בידי תלמידי הרב צבי יהודה (הרבנים דב ליאור, זלמן מלמד, אליקים לבנון, דוד חי הכהן ועוד). התנועה פרסמה עלון פרשת שבוע בבתי הכנסת (קוממיות שמו) וירחון בשם קומי אורי. מנהיגי התנועה חוזרים הרבה על הטענה שיש מאבק כוחות בין האור במחנה הציוני-דתי לבין החושך השמאלי, החותר לפגוע בכל שמץ של תופעה יהודית. רבני התנועה משלבים היבטים "ממלכתיים" עם היבטים "פוסט-ממלכתיים מתונים". התבניות המוכרות של הפרדיגמה הממלכתית, ובראשן קדושת המדינה, נותרות אבל מקבלות פרשנות מחודשת, שתוהה על הזיהוי האוטומטי שבין המדינה לממשלה, ומכאן על עצם הנאמנות לממשלה נבחרת (מוזס, תשס"ט: 111-113). הצייטוט הבא אינו יוצא דופן ברטוריקה של אנשי קוממיות:

מתוך התורה, מתוך נצח ישראל, אנו באים אל המדינה ואל הממשלה, ולא מתוך הממשלה שהיא זמנית, אל המדינה [...]. אנחנו מצווים על פי התורה, ולא על פי הממשלה, התורה קודמת לממשלה, התורה היא נצחית והממשלה הבוגדת הזאת היא עוברת ובטלה (בדיחי, תשס"ז: 39, 51).

כאשר למאבקים עתידיים בפנינו יישובים פיתחו אנשי קוממיות גישה הגורסת שיש ליצור "מאזן אימה" על ידי מאבק פעיל שייצור הרתעה מפני פינויים עתידיים, גישה שהולידה את השימוש במונח "תג מחיר", אך לא במשמעותו היום. במקור נועד הביטוי "תג מחיר" לבטא הפגנות, גם אם סוערות אך במסגרת החוק והנורמה, מול פעילות של כוחות הביטחון נגד מאמצי התיישבות. עם הזמן זלגה פעילות זו למסגרות לא חוקיות ויג'לנטיות. הגישה המצדדת במאזן אימה מומשה באירועי עמונה.

בניסיון לאתר הסבר לשינוי לרעה בקשר שבין המדינה ומוסדותיה לבין הציונות הדתית דומה שאי-אפשר להסתפק בסימון התסכול והזעם לנוכח כישלון המאבק בתכנית ההתנתקות. אי-אפשר להתעלם גם משינוי ההנהגה במדינת ישראל, לא מפלגתי כי אם פרסונלי, שככל הנראה נודעה לו השפעה על מהלך העיניים. אריאל שרון, איש צבא נערץ וכוונה ההתנחלויות, אמנם בגד, לשיטתם של מתיישיבי יש"ע ושל רבים בציבור הציוני-דתי, במפעל ההתנחלות בהכרזו על ההתנתקות, אולם דמותו רבת העוצמה, עברו הצבאי המהולל ופעילותו רבת השנים לחיזוק ההתיישבות ביש"ע עמדו בכל זאת לזכותו ומנעו, ככל הנראה, התפרצות זעם בלתי מרוסן כלפיו. לעומתו, לאהוד אולמרט, יורשו של אריאל שרון בתפקיד ראש הממשלה עקב מחלתו, לא עמדו אותן זכויות. יתרה מזו, התנהלותו הציבורית מול הגורמים המיישבים בפרט והציונות הדתית בכלל לא שידרה שום אמפתיה מצדו כלפיהם. שלושת אירועי השיא בניכור בינו ובין הציונות הדתית שהובילו לקריאה לאי-ציות ולהתנהגות של אי-ציות היו אירועי עמונה, קריאתו לעירוד תכנית ההתכנסות בעיצומה של מלחמת לבנון השנייה ואירועי בית המריבה-השלום בחברון.

נפתח באחד האירועים שכווננו את היחסים כפי שהם היום בין צעירי הציונות הדתית לרשויות השלטון וגורמי אכיפת החוק – פינוי מבני הקבע בעמונה. היישוב עמונה הוקם ב-1997 כשכונה מזרחית של היישוב הוותיק עפרה, על שלוחה של הר בעל צפור, הגבוה בהרי השומרון. הליכי האישור והעברת הבעלות על קרקעות היישוב עוכבו שנים ארוכות, וכך נמנעה מהתושבים האפשרות לאשרר את חוקיותו. אולם למעשה – כביישובים אחרים ביהודה ושומרון שלא קיבלו את חותמת החוקיות – השקיעו משרדי הממשלה כסף רב בהקמת התשתיות של היישוב. למשל, משרד השיכון הקצה תקציב גדול להכשרת הקרקע למבני קבע (ששון, 2004). בנייתם של מבנים אלו אכן החלה, אולם בשנת 2000 הוצא

צו להפסקת העבודות. חרף הצו, וצווים אחרים שהוצאו לאחר מכן, המשיכו התושבים בבנייה, בעיקר מפני שהרגישו שמדובר באפליה ובאכיפה לא שוויונית על רקע פוליטי אף על פי שגורמי שלטון בכירים מימנו ואישרו את הבנייה במקום. הבנייה של מבני הקבע ביישוב הואצה במהלך 2004 והגיעה לסימומה בשנת 2005.

עתירות חוזרות ונשנות של תנועת "שלום עכשיו" על רקע העובדה שעמונה נבנתה על קרקע פרטית (אף שבעלי הקרקע לא אותרו ולא היו צד בעתירות) הביאו בסופו של דבר את בג"ץ לחייב בצו את שר הביטחון לממש את צווי ההריסה שהוא עצמו הוציא שנה קודם לכן, בשנת 2004. הרס מבני הקבע בעמונה התעכב עד לאחר יישום תכנית ההתנתקות, לבקשת ממשלת ישראל בתשובתה לבג"ץ.

חודשים מספר לאחר פינוי גוש קטיף, בינואר 2006, הוחל בהכנות להריסת מבני הקבע. על ההיערכות של ממשלת ישראל וכוחות הביטחון לאירועי עמונה נכתב רבות, ובעקבות האירועים אף הוקמה ועדת חקירה פרלמנטרית (ועדת חוץ וביטחון תפקדה כוועדת חקירה פרלמנטרית ייעודית).<sup>18</sup> נעשו כמה וכמה ניסיונות להגיע לפשרה מוסכמת שתכלול את פינוי מבני הקבע או הריסתם בידי גורמים במועצת יש"ע, אך הם נדחו בידי ממשלת ישראל. ישנה מחלוקת בדבר הגורם שמנע את ההגעה להסכם הפשרה המדובר. יש התולים את הימנעות הממשלה מהגעה להסכם בקביעה של כוחות הביטחון שהפתרונות שהוצעו אינם ישימים, ויש התולים אותה בכוונת מכוון מצד ממשלת ישראל, שביקשה להגיע לעימות עם המתיישבים משום שרצתה ליצור מאזן הרתעה מולם. בה בעת יש יסוד להניח שגורמים מסוימים בהנהגת ההתיישבות ביהודה ושומרון חפצו גם הם בעימות, אם כי לא אלים מאוד ולא בעל השלכות כה מרחיקות לכת (ארנון, 2005; אמיתי, תשס"ו).

בבוקר יום רביעי, 1 בפברואר 2006, התייצבו כוחות גדולים של משטרה וצבא בעמונה, שמנו כמה אלפי אנשים. מולם שהו במקום באותה עת כמה אלפי בני נוער, שהגיעו לעמונה בעוד מועד והתבצרו במבני הקבע המיועדים

18 באדר תשס"ו (מרץ 2006) הגישה הוועדה את דוח הביניים שלה, אך לא כאן המקום להרחיב ולפרט בעניינו.

להריסה. היה זה המפגש הראשון מאז ההתנתקות בין כוחות בסדרי גודל אלו משני הצדדים.

כל ניסיון לסרטט תמונה מדויקת של התפתחות המאורעות בעמונה באותו יום נתקל בחומה בצורה של "ערפל קרב", מפני שגורמי הביטחון לא מסרו תמונה מפורטת ובהירה לוועדת החקירה הפרלמנטרית. מנגד, כל תמונה כפי שהיא מוצגת בידי מי שהיו בשטח מטעם המפגינים מוטה, באופן טבעי.<sup>19</sup> נדון בעובדות שעליהן אין עוררין: למעלה ממאתיים פצועים, שרובם המוחלט מקרב המפגינים, נזקקו לטיפול רפואי בבתי חולים; נעשה שימוש באמצעים חמורים לפיזור הפגנות, ובכלל זה סוסים ופרשים; פונו נערות, שלא סיכנו את השוטרים, בניגוד גמור לנהלים ולשמירה על כבודן וגופן; אישי ציבור רבים נפגעו בעימותים, ובכלל זה שני חברי כנסת; רמת התיאום וההיערכות המשותפת בין גורמי אכיפת החוק (המשטרה), צה"ל והדרג המדיני הייתה לקויה ביותר וגרמה תקלות מבצעיות חמורות. בעקבות כל אלו פנו ארגוני שמאל וארגוני ימין לרשויות החוק בדרישה לחקור את השימוש המופרז בכוח מצד המשטרה בעת הפינוי (עמותת בצלם, 2006).

ביטוי חריף לבעייתיות שבכל אירועי עמונה, הן מצד המפגינים הן מצד כוחות הביטחון, יש בסוגיה שהתבררה בוועדת החקירה. כוונתנו להכרזה, קודם לפינוי, על עמונה ועל מבני הקבע שבה כשטח צבאי סגור, כמו גם ההכרזה על התקהלות המפגינים במקום כהתקהלות בלתי חוקית. על פי חוקי מדינת ישראל, שני אלה הם תנאים הכרחיים לפינוי בכוח בגזרת יהודה ושומרון. מסקנות הוועדה מעלות בבירור שלא ננקטו הנהלים המתאימים בידי צה"ל או המשטרה. לפיכך לא די שאין לראות בשהייתם של המפגינים במקום פעולה לא חוקית, אלא אף צריך לבחון אם סילוקם מהמקום, בכוח או שלא בכוח, היה פעולה חוקית. כך קבע פרופ' עמנואל גרוס בהופעתו בוועדה:

חוק העונשין קובע במפורש שצריך להכריז, איך מכריזים וכו'.  
דהיינו, אין להסתפק בכך שממילא הוא (המפגיני) יודע או משהו

19 לסקירה מפורטת ונתמכת היטב במסמכים של אירועי עמונה ראו רוט, תשע"א: 265-249.



כזה, ואין גם להסתכל על זה כעל איזה דבר פורמלי גרידא. צריך ליידע על-ימנת שזה יהיה ברור לנוגעים בדבר, שאכן ההתקהלות הזאת נתפסת בעיני המשטרה כהתקהלות אסורה [...] עד ההכרזה הזאת אין שום סיבה בעצם למנוע מהקהל הזה להימצא שם (ועדת חקירה פלרמנטרית לאירועים שהתרחשו בעמונה, 2006: 22).

ואולם אי-אפשר להתעלם מהעובדה שגם מצד המפגינים נעשו פעולות רבות שהיה להן אופי בלתי חוקי ולעתים אלים, ואפילו אלים ביותר, כלפי השוטרים, כוחות מג"ב והחיילים, בכלל זה השלכת חפצים (אבנים, מוטות ברזל וכיוצא בזה) והתנגדות אלימה למעצר. את דיוננו מכאן ואילך נקדיש אפוא לסוגיה זו של ההתנגדות הפעילה והבלתי חוקית שאפיינה כמה מהמפגינים בעמונה. בה בעת חשוב לומר שגם התנגדות זו צריכה להיבחן לאור השאלה אם היא הייתה מעשה יזום נגד כוחות הביטחון או שמא יש לראות בה תגובה – קשה, אלימה ולא ראויה – לאלימות לא מידתית, ואולי אפילו לא חוקית, שהופנתה כלפי המפגינים.<sup>20</sup> גם כאן חשוב לפנות לדיוני הוועדה ולעדותו של ראש השב"כ באותם ימים, יובל דיסקין. הוועדה מתארת בדבריה מיעוט קיצוני וקטן יחסית, אך כזה שלמעשיו השפעה סביבתית רחבה (עמ' 28–29):

אירועי עמונה חשפו הידרדרות נוספת מבחינת יכולת השליטה של מנהיגות יש"ע על חלק מבני הנוער, ומבחינת נטייתם המסוכנת, ההולכת וגוברת, של עשרות רבים של מפגינים להפעיל אלימות קשה כלפי כוחות הביטחון. ראש השב"כ והרמטכ"ל מחד, וכמה מראשי מועצת יש"ע מאידך, תיארו תמונה מדאיגה של התגברות הטינה והאלימות בין חלק מבני הנוער לבין המשטרה והצבא [...]

20 תיאור זה, המבוסס כולו על מסקנות ועדת החוץ והביטחון של הכנסת בשכתה כוועדת חקירה, מרוחק מאוד מהתיאור המוטה והלא מדויק שמופיע אצל עמי פדהצור ואריה פרליגר (Pedhazur and Perliger, 2009: 135-137), אף על פי שבעת פרסום מחקרם כבר פורסם דוח הביניים של ועדת החקירה ונחשפו מסמכים שהביאו את תמונת המצב הכללית בעמונה.

מנהיגי יש"ע מצידם אכן השקיעו מאמצים למתן את המאבק ולהעניק לו צביון דומה של התנגדות פסיבית, נטולת אלימות, כפי שחזינו במהלך ההתנתקות ביישובי גוש קטיף. ראש השב"כ תיאר בהרחבה את ההכנות לעימות אלים במיוחד, את אגירת האבנים, הקרשים ואמצעים אחרים על-ידי קבוצה של כ-100 בני נוער ובוגרים המתגוררים ביישוב יצהר וביישובים אחרים, כולל במאחזים. ראש השב"כ הוסיף כי בעקבות השפעתם הממתנת של אנשי מועצת יש"ע וניסיונם להשליט סדר ומשמעת בקרב המתבצרים לקראת הפינוי – תוך כדי עימות עם קבוצת הקיצוניים – עזבו יום לפני הפינוי מרבית חברי הקבוצה הקיצונית את המקום [...]

עם זאת, עד לעזיבתם הספיקו חברי הקבוצה האלימה הזאת לגרום נזקים לא מבוטלים. הם היו אלה שחיבלו בציוד מכני, שנכנסו למחנה הפלוגה בעפרה, שהעלו בלוקים אל גגות הבתים ושפזרו שמן שרוף ונינג'ות על שביל הגישה לעמונה. ראש השב"כ כבר הצביע בפני הוועדה, כולל בהופעות קודמות בפני ועדת החוץ והביטחון, על אוזלת ידה של המדינה ורשויות אכיפת החוק, בטיפול באותו גרעין קיצוני ואלים ביש"ע. להערכתו המדובר באותם אנשים קיצוניים שאחראים גם לחלק גדול מהפעילות של כריתת עצי הזית של הפלסטינים בשומרון ולפעולות אלימות נוספות. סביר להניח, שאנשים אלו אחראים גם לתופעות החמורות של איומים ופגיעות במשפחותיהם, בבתיים ובמכוניותיהם של קציני הצבא והמשטרה שהשתתפו בפינוי – תופעה חמורה שאם לא תיגדע בעודה באיבה היא עלולה להתפתח עם הזמן לכדי איום ממשי על אושיות שלטון החוק במדינת ישראל. בנוסף לקבוצה מסוכנת זו, ציין ראש השב"כ את העובדה שחלק מהצעירים שהתבצרו במאחז לא הסכימו עם הקו המתון שניסתה מועצת יש"ע להוביל ולא סרו למרותה.

הוועדה מתרשמת, שחלק מהצעירים שהתבצרו במקום אינם מבחינים בין זכות המחאה החוקית, או למצער התנגדות פסיבית שקטה – לבין התנגדות אלימה להחלטות הממשלה ו/או צווי

בית המשפט, תוך ניסיון לבטלם או למצער לשבשם. הטענה שההתנגדות להתנתקות נכשלה בגלל שהיתה מתונה מדי, היא דוגמא לחוסר הבנה מסוג זה; כאילו קיימת בכלל אפשרות שקבוצה מסוימת תשבש או תמנע את החלטות הממשלה והכנסת במדינה דמוקרטית. ההכרזות והפרזות על מלחמה בעמונה הן עדות לקו חשיבה מסוכן זה.

לנוכח דברים אלה של ועדת החקירה הפרלמנטרית דומה שניתן להכניס את הפעילות העבריינית בעמונה למסגרת ברורה יחסית של דיון, שמקיפה חלק קטן מהמתיישבים שנכחו בשטח. בד בבד אפשר לראות באור בהיר יותר את המקורות שנביא להלן, שמשקפים את הלך רוחה של המנהיגות הרוחנית של המתיישבים באותה עת.

למרבה הפלא, בעוד תופעת ההתנהגות הלא חוקית של פעולות אלימות כלפי כוחות הביטחון הייתה שולית יחסית בקרב המפגינים, דווקא בקרב חברים במנהיגות הרוחנית של ההתיישבות ביהודה ושומרון נמצאו קולות לוחמניים מאוד, ולא בשולי השיח.

הרב זלמן מלמד, למשל, טען בכמה תשובות שלו לשואלים כי בעמונה ראוי היה למפגינים להשתמש באלימות כדי להגן על עצמם (זלמן מלמד, תשס"ו (1); (2)). הגדיל לעשות הרב ליאור שסבר שבנסיבות שנוצרו, ההגנה העצמית האלימה מותרת לא רק לשם הגנת האדם המותקף אלא גם לשם הגנת חברו. הוא התיר השלכת אבנים ובלוקים מהגגות לנוכח אלימות פרשי משטרה שכוונה למפגינים אחרים (ליאור, תשס"ו (א); (ב); (ג)). כדבריו:

היה נוער על הגגות שראה שסוסים למטה דורסים ילדות. איך מתאים להתנהג במצב כזה? מדוע לא מדברים על המכות שהכו בנו? [...] אנחנו חייבים להתנגד כלפי שמיא [...] זאת קנאה לשם ה', וזהו דבר בריא. אחרי שדוחפים אותנו למצב כזה אנו מביעים התנגדות ואיננו יכולים להשלים עם דבר עבירה. מאלצים אותנו להיות קנאים לשם ה' (ליאור, תשס"ו (1)).

ודאי שלפי דין תורה מותר לו לאדם להתנגד בכוח נגד אלימות מכל סוג שהיא, שרוצה להגלות אדם או להחריב את ביתו, וכן

לסייע לחברים בדבר זה. מי שהזיק או חיבל יש להתייחס אליו כמו לאדם רשע על כל ההשלכות הנובעות מכך (ליאור, תשס"ו (ג)).

המקשיב רוב קשב מבין שהרב ליאור הרחיב עד מאוד את הגדרת ההגנה העצמית בקבעו שגם פעילות אלימה נגד הגליה או הריסת בית בכוח לגיטימית; ואף אם לא מדובר בביתו של התוקף או בהגלייתו, מותר לסייע לזולת בהתנגדותו. דברים דומים אמר הרב ישראל אריאל, שהוזכר לעיל כמי שהסתייג מכל צורה של התנגדות פעילה לפעולות פינוי בעת חורבן ימית. במאמר שכותרתו "אוהבי עמונה, אוהביו של מקום" הוא טען כי –

זכות ההגנה של אדם על ביתו ועל רכושו היא זכות בסיסית המעוגנת בפסוקי התורה. יתירה מזו, התורה התירה לבעל הבית למנוע את כניסתו של אדם המתפרץ לביתו, תוך שימוש בכוח [...] לפיכך, חייל המתפרץ לביתו של אדם, גם אם קיבל פקודה לכך, דינו כאחד השודדים [...] האמירה "אסור להרים יד על שוטר" נכונה כל עוד שומר השוטר על מצוות התורה ועל הצדק (אריאל, תשס"ו).

כתב העת קומי אורי, שבו פורסמו דבריהם של הרכנים ישראל ודב ליאור, יצא לאור בהוצאת תנועת קוממיות, מיסודם של תלמידי הרצי"ה ותלמידי הרב שפירא. הגיליון שממנו ציטטנו (גיליון 4), שיצא לאור לרגל אירועי עמונה, מוקדש לרצי"ה. חלקו האחרון של הגיליון יוחד למה שנקרא "שיח לוחמים", קרי פאנל בהשתתפות בני נוער שהשתתפו באירועי עמונה. אבל באותו גיליון הופיע גם מאמרו של הרב מרדכי גרינברג, ראש ישיבת כרם ביבנה, שקורא לאהבת התועים לאור דרכו של הרצי"ה (גרינברג, תשס"ו: 46-52).

הרב אליעזר מלמד כתב בשבט תשס"ו טור בשם "שו"ת עמונה" ושם התייחס בביקורתיות מזלזלת לגינויים בכלי התקשורת לאלימות בני הנוער בעמונה:

בולמוס הגינויים העצמיים הוא טעות חמורה. למשל, גינוי הנערים המואשמים בזריקת אבנים ובלוקים. היה נער אחד שראה שוטר מכה באלות שוב ושוב את חברו בן ה-15 ששכב על הרצפה

חסר אונים. הוא הרים בלוק והכה קלות על קסדת השוטר. השוטר נפל והפסיק להכות. האם צריך לגנות את הנער הזה, שאולי מנע רצח?! כל גינוי כזה, כשהוא נשמע בכלי התשקורת, משמש דלק לשנאה ולהגברת האלימות כלפי היהודים הנאמנים ובני הנוער היקרים (אליעזר מלמד, תשס"ו (ב)).

ועד רבני יש"ע, בהנהגת הרב ליאור, הלך צעד אחד קדימה ונמנע מכל הסתייגות. בהודעה שפרסם לקראת הריסת מבני הקבע בעמונה הוא אף שאל ביטויים מן המקרא שמורים על התנגדות פעילה:

עלינו לעצור בכל דרך את רדיפת היהודים ומכירת ארצנו הקדושה, לעמוד ולהקהל על נפש ישועת ישראל, ונאמנים עלינו דברי הרב צבי יהודה הכהן קוק שעל יהודה ושומרון תהיה מלחמה (ועד רבני יש"ע, תשס"ו).

הרב יוסי בדיחי, אחד ממשמשיו של הרצי"ה ומחבר הספר **גאולת אור הצב"י** על משנתו (תשס"ה), הגדיל לעשות וכינה במאמרו "הפועלים עם אל", שנכתב חודשים ספורים אחרי אירועי עמונה, את מימרתו של הרצי"ה שצוטטה לעיל "פסק ההלכה הזה", הגם שלא נראה שהרצי"ה עצמו ראה בה אי פעם פסק הלכה כי אם התבטאות רטורית במאבק אידאולוגי מול ראשי הצבא. כשנה לאחר פינוי עמונה הסביר הרב יעקב אנטמן מיצהר, במאמר שכותרתו "הממלכתיות הגואלת", את הרקע להתבטאותו של הרצי"ה כנובעת מתחושת עוצמה לנוכח תלמידיו וממשיכי דרכו שפועלים בלא לאות למען יישוב הארץ. אף הוא הסיק מכך ש"כמלך, שמרגיש את עצם החיים הבריאים שזורים כעת בעם ישראל, הוא מכריז מלחמה. מלחמה שיש בה מסירות נפש ונכונות ליהרג" (אנטמן, תשס"ז). דומה שאין מילים נהירות יותר בכיוון זה ממילותיו של עמנואל שילה, עורך העיתון **בשבע**, שבמאמר המערכת שלו, שבוע אחרי אירועי עמונה, כתב:

הציבור האמוני יצא מעמונה שרוט פיזית אבל מחוזק השקפתית ומוראלית. הקו הנחוש והלוחם הפך להיות הדומיננטי, ואילו הקולות ה"מתונים" הורידו ווליום. בתום חצי שנה של ויכוחים-שלאחר-המוות מסתבר כי העמדה התקיפה הכתה שורשים עמוקים

בלב הציבור בכלל, ובלב הנוער המסור והאכפתי בפרט. רוב בני הנוער שנחשפו לחוויה הקשה בעמונה רק התחשלו ברוחם, והם משיבים "בוודאי" לשאלה האם יבואו גם לעימות הבא. אם עד עתה דובר על "רוח גוש קטיף", אולי מעכשיו ידובר על "רוח עמונה" (שילה, 2006).

וכך יוצא שאירועי עמונה קיבלו מעמד מכונן, שבו חוו חלקים גדולים מהציונות הדתית חוויית "תיקון", קרי עמידה על שלהם עד כדי נכונות לספוג אלימות קשה. חוויה זו חישלה אותם והכשירה אותם לכאות. שילה איננו מדבר כאן על גורמי מנהיגות מוגדרים. במידה רבה אחת התוצאות של האירועים היא ערעור נרחב של הסמכות הרבנית והציבורית בקרב הפלגים הקיצוניים של הציונות הדתית. עם זה, שילה בהחלט מגלה הבנה לכך שאירועי עמונה תרמו תרומה חיובית לגיבוש השקפת עולם שאיננה מהססת להפר את החוק אם החוק נוגד את השקפת העולם של אחיזה יהודית בכל חבלי ארץ ישראל. ביטוי חד לפער העמוק שנוצר בין דור המבוגרים לדור הצעירים על רקע אירועי עמונה יש בקטע שפורסם בעילום שם (בראשי התיבות "שמ"ח") בכותרת "את אחי אנוכי מבקש: שיחה אמיתית בין אב לבתו".

להלן לקט מהדברים:

בתי חזרה מזועזעת, שבורה וכואבת מעמונה [...] הכל השתנה, הצבא – לא צבא ההגנה, צבא של נאצים, ויס"מניקים מרביצים ללא רחם, זורקים ילדים מחלונות כאילו היו חפצים. בתי היקרה לא, לא נאצים חמודה, הם אחים שלנו, והצבא והארץ... הרי אין לנו ארץ אחרת [...]. תפסיקו להיות כאלה ממלכתיים, הממלכתיות מתה מזמן!!! אתם לא מבינים שהממלכתיות היא זאת שהורגת אתכם [...] ושלא תעזו לקרוא לשום יס"מניק, מג"בניק או כל אחד מאלה... אחים שלי [...].

אבא אני זוכרת, אבל לא מסובכת בזיכרונות קשים של שואה, אני ילדה יהודייה מארץ ישראל, ילדה בריאה של עם יהודי במולדתו, ומה שראיתי, חווייתי וכאבתי לא הזכיר לי שואה אבל

**הזכיר לי משטרה יהודית בגטו בשירות הנאצים, שולחת יהודים  
אל סופם (שמ"ח, תשס"ו. ההדגשה במקור).**

הגם שהטקסט הזה חריף, הוא בהחלט מייצג קולות של בני נוער שהגיעו לעמונה עם תפיסה ממלכתית מובהקת. גם נקודת השבר הזאת לא דחפה את המוני בני הנוער הציוני־דתי למחזות של אי־ציות משום האיזונים המובנים בתוך מערכת החינוך הדתית ובקהילות הציוניות־דתיות, שמושגות על ההכרה בקדושת המדינה ובערכה הדתי, ההיסטורי והלאומי. ובכל זאת, שינוי משמעותי נוצר כאן. ימים יגידו עד כמה משמעותי.

לעומת הקולות הרבניים הלוחמניים גם בתקופה זו שלאחר אירועי עמונה עדיין נשמעים קולות של רבנים ציונים־דתיים חשובים המציגים עמדה מתונה, שמבקשת להימנע מכל התנגשות עם החוק ועם האמונים על שמירתו. דוגמה לכך היא החוברת **דרכנו לעת הזאת** (סדן ואח', תשס"ו) שיצאה לאור באותה עת ביוזמתו של הרב אלי סדן, ראש המכינה בעלי, בחתימת רבנים מובילים, ובכללם יעקב אריאל, חיים דרוקמן וצפניה דרורי, ובהסכמת רבנים מובילים נוספים, כדוגמת הרבנים אריה שטרן, אליהו בלומנצווייג ודוד סתיו. החוברת התפרסמה בעקבות אירועי עמונה וביקשה להתוות קו פעולה "ממלכתי", שמתנגד ליחס אלים או לא ראוי כלפי חיילים ומפקדים, והטיפה לקבלת ההכרעה של רוב העם בהשלמה, באמצעות שליחיו נבחרים הציבור. בסעיף ז' בחוברת קובעים הרבנים: "נאמנותנו למדינה ולצבא אינה דבר נוסף או נפרד חס ושלום, אלא היא כולה יונקת ומקבלת את ערכה ממצוות התורה". בהתייחסות המרומזת היחידה לסוגיית סירוב הפקודה (בעמ' 1-2) נאמר (ההדגשות במקור):

**אשר על כן אם יאמרו לנו בשם המדינה או בשם פקודת הצבא לעבור על איסור תורה, ואפילו קל שבקלים לא נאבה ולא נשמע [...] אך אין בכוחו של הפרט או של קבוצת מיעוט לכפות על הציבור את דעתו ורצונו. ועניני המדינה הכלליים ינוהלו על פי הרוב בשיטת הממשל הפרלמנטרי. מתוך כך לא עולה בדעתנו לפעול באופן כוחני על מנת לכפות את דעותינו על כלל הציבור. לא בנושא תורה ומצוות ולא בנושא ארץ ישראל. כי אם לעשות כל שביכלתנו לקרב את האומה אל תורתנו.**

הניסוח המחוכם נועד, ככל הנראה, לאפשר החתמת מעגל רחב של רבנים מן המתנגדים לאי-ציות, ובכללם המתנגדים לסרבנות אזרחית דקלרטיבית והמונית, אך כן מוכנים לתמוך בסירוב פסיבי ושקט כדוגמת זה שהציעו הרבנים אבינר וסדן. לפי הנוסחה, גם אם יהיה אפשר לקבל סירוב פקודה ברמה אישית ומקומית, אין להעלות על הדעת קריאות מפורשות לסיכול כוחני של החלטות רוב במדינה. ולכן החוברת מציעה מעין נוסחת פשרה עדינה, שמאפשרת ביטוי של מצוקה מוסרית אישית מול אחריות לאומית (ראו גם וולף, 2006; פרידמן, 2006). למעשה יש כאן גילוי של הבנה לסרבנות מצפונית פרטית וחשאית והתנגדות ברורה לסרבנות אזרחית.

החוברת זכתה להסכמות אבל גם לביקורת. הרב אליעזר ולדמן, עמיתו של הרב דב ליאור בהנהגת ישיבת ההסדר בקרית ארבע, אמר דברים קשים בעניינה:

שמו שמים, איך ייתכן שאין כאן קריאה ליהודים נאמנים ומסורים מיישבי יהודה ושומרון לקום ולהתנגד בכל תוקף בכדי למנוע פשע נוסף של גירוש עשרות אלפי יהודים מי"ע ומסירת ארמות ההר לאויב, אלא רק המשך התעלמות והשתקה מהסכנה החמורה לעמנו וארצנו?! מוכרחים לומר ברורות: יש בכך גם התעלמות והשתקה של דברי מורנו ורבנו הרב צבי יהודה זצ"ל [...] "אין שום צד היתר, לאיסור תורה זה של מסירת קרקעותינו לגויים, ח"ו, לצמיתות ובהחלט, ולפיכך החיוב על כל אדם מישראל, ועל כל גדול תורה בישראל, על כל איש צבא בישראל למנוע ולעכב את זה בכל אומץ ועוז, ומן השמים יסייעונו".

וכי אין בדברים האלה הפקרת אחים מתיישבים ונאמנים לגזירות הגירוש של ממשלה חסרת אחריות ואמונה ציונית? [...] וכן כותב רבנו "שעל הארץ הזאת, לכל גבולותיה, אנו מחויבים במסירות נפש כשמגיע מצב של כפייה, אם תהיה מצד הגויים או אילו חלילה מצד יהודים בגלל שיבושי פוליטיקה ושיבושי דעות" (מצוטט אצל ולדמן, תשס"ו: 16-20).

חרף מכלול ההיגדים הקשים מאוד שאמרו רבים ממנהיגי תנועת ההתיישבות ביש"ע לאחר אירועי עמונה, ובפרט רבני "קוממיות", אין עוררין על שהרוב



המוחלט של המוחים והמפגינים לא סטו מדרך החוק, לכל הפחות לא סטייה בוטה. נשמרו נורמות ציות מובהקות במחאות התקיפות נגד התנהלות הממשלה, ונשמר בדרך כלל כבודם של חיילי צה"ל ושל השוטרים. מציאות זו עתידה להשתנות בשנים הבאות, לאו דווקא כחלק ממהלך מתוכנן ומנווט היטב בידי רבנים או מנהיגים פוליטיים, כי אם בהשפעת מגמות אנרכיסטיות שהתפתחו באגפים קיצוניים של הציונות הדתית בעקבות ההתנתקות ואירועי עמונה.

## ב. אי-ציות בעקבות אירועי עמונה

כשנה לאחר אירועי עמונה, ולאחר מלחמת הלבנון השנייה, נאספו כמה מראשי ההתיישבות ביהודה ושומרון לדיון נוקב על המשך הדרך. דיון זה שימש תשתית לכתבה חשובה שפרסם נדב שרגאי בעיתון הארץ בכותרת "נשבר להם מהמדינה" (שרגאי, 2007). קשה להתווכח עם טענתו המרכזית של שרגאי שגורסת כי ההשלכות של אירועי עמונה מרחיקות לכת ביותר בכל הנוגע לרמת המחויבות והאחריות של בני הנוער ושל הדור הצעיר של המבוגרים מן המתיישבים ותומכיהם בתוך גבולות הקו הירוק למדינה ולמוסדותיה. אורי אריאל, אדם שנאמנותו למדינה איננה מוטלת בספק ואשר לא קרא מעולם לעבור על חוקיה, קובע שם:

העובדה שמאז עמונה לא נעקר ולו מאחז אחד [...] נובעת ישירות מכך שהמאבק בעמונה הציב תג מחיר בלתי נסבל מבחינת הצבא והמשטרה. הממסד הצבאי והמשטרה נרתע מהתוצאות המדהימות של מאות פצועים ומהזעזוע שפקד אפילו את החוגים הפשרניים ביותר במחנה שלנו. יותר מכל, הממסד חשש שעמונה תצרוך בתודעת המחנה הדתי-לאומי את הניכור ואת תחושת הרדיפה.

זו אחת הפעמים הראשונות שבהן הופיע המונח "תג מחיר" בהקשר של זירת המאבקים על שלמות האחיזה היהודית ביהודה ושומרון. לימים תינתן לו משמעות שונה מאוד. ניכר שאריאל רואה בעמונה חוויה "מחנכת" של התיישבות כלפי ה"ממסד". ואולם בעוד אריאל מדבר במושגים מתונים יחסית על טיב הקשר שבין גורמים "במחנה שלנו" למדינה ולמוסדותיה, פונה הרב אהרון טרופ, כדרכו יש לומר, לקו קיצוני בהרבה:

מבחן עמונה מחדד את שאלת הנאמנות ומקור הסמכות. גירוש גוש קטיף ופוגרום עמונה מאלצים אותנו להביט נכוחה אל המציאות, להפסיק לרמות את עצמנו ואת ילדינו ולומר שאין סתירה בין הנאמנויות [...] השתתפותם של עבדים חובשי כיפות ובעלי דרגות בפשע הגירוש והפוגרום, ועמידה גאה ואמיצה של הנוער הנפלא בעמונה אל מול אלות הקלגסים, מורה לנו על שתי דרכים בציונות הדתית. הנוער מתבונן, רואה ולומד מתוך התבוננות זו, לשדרג את היחס להלכה ולמוסדות השלטון (שם).

מנגד, בנצי ליברמן, יו"ר מועצת יש"ע בתקופת ההתנתקות, רואה בכפר מימון – המעמד שבו נמנעה, בהנהגת ובהנחיית מועצת יש"ע, פעולה אלימה ופריצה כוחנית המונית לתוככי גוש קטיף – רגע מכונן, שכן "ככפר מימון הודיעה מועצת יש"ע קבל עם ועולם כי התיישבות ללא העם וללא החברה בישראל – אין לה קיום" (שם).

נוסף על אירועי עמונה והשפעותיהם הטראומטיות, אבל גם מכוננות, ניתן להצביע לפחות על שני שלבי הסלמה נוספים בימי כהונתו של אולמרט כראש ממשלה, שהציפו אל פני השטח דיונים נוקבים בשאלות של מעמד החוק, אי-ציות, סירוב פקודה ועריקה, אם כי קשה למצוא בהם קו אחיד מבחינת השפעתם הכללית הציבורית על הציונות הדתית.

במהלך חודש אוגוסט 2006, בעיצומה של מלחמת לבנון השנייה, צוטט ראש הממשלה אהוד אולמרט בריאיון לסוכנות הידיעות "רויטרס" כאומר שניצחון במלחמה ייתן תנופה לתכנית ההתכנסות שהגה, שעיקרה התנתקות חד-צדדית משטחי יהודה ושומרון, בדומה לתכנית ההתנתקות מצרפת עזה, למעט שני אחוזים שבהם ייוותרו גושי התנחלות.

דברים אלה גונו בעיקר מימין, אך גם מצד חברי מפלגתו של אולמרט, קדימה. עם זאת חשיבותם מבחינתנו היא בכך שהם חשפו קריאות שוליות באותה עת, מתוך הציונות הדתית, שלא לשתף פעולה עם מאמצי המלחמה של מדינת ישראל אף במחיר של סירוב לפקודת התייצבות למילואים. הדוגמה המוכרת ביותר היא זו של שושי גרינפלד, אז עיתונאית במקור ראשון, שאחיה יהודה נהרג במלחמה. גרינפלד סילקה את הרב הצבאי הראשי, הרב ישראל וייס,

מהלווייתו של אחיה ונשאה הספר נרגש שעיקרו עידוד הרבים לסרב לכל שיתוף פעולה עם מוסדות המדינה וכוחות הביטחון:

בשיחת הטלפון האחרונה אמרתי לך: אל תלך להיות בשך תותחים, אולמרט אומר שהמבצע הוא מנוף להתכנסות, תחזור הביתה, יש לך הזדמנות היסטורית לסרב כדי שהפוגרום של גוש קטיף לא יחזור בבית שלך, במכמש [...] ומה אכפת לאולמרט? או לרודנים? הם יודעים שהם לא אלה שישלמו את המחיר על הפשעים שלהם. הבנים שלהם סרבנים [...].  
אני מתחננת לפני כל החברים שלך, ולפני כל הכתומים: תחזרו עכשיו הביתה, לפני שתחזרו בארון, ואז יבואו שחורי המדים לגרש את האלמנות והיתומים (גרינפלד, 2006).

אמנם גרינפלד הייתה ונתרה קול בודד יחסית בנוף הציוני-דתי, ועוד בזמן המלחמה ספגה ביקורת מהורים שכולים חברי קהילות ציוניות-דתיות, אבל לקריאתה נענו גורמים, שוליים גם הם. ובכל זאת ייתכן שיש בהצטרפות תופעות אלו ביטוי לשינוי מסוים בקרב מיעוט ציוני-דתי. המקרה הראשון היה זה של אבי אבלו, תושב אפרת ופעיל בתנועת "מנהיגות יהודית". אבלו הגיב על דבריו של אולמרט בנטישת יחידתו בלבנון ובהקמת מאהל מחאה מול משרד ראש הממשלה בירושלים. מעשהו שילב עריקה עם מחאה גלויה, פומבית וקולנית, נגד דברי ראש הממשלה על ההתכנסות. אולם חרף חומרת מעשהו בעיצומה של מלחמה לא הוקע אבלו מהציבור שבתוכו חי. כמה וכמה גורמים ציוניים-דתיים אף נתנו בידיו שופר תקשורתי לטובת שטיחת טענותיו (ערוץ 7, אתר קטיף.נט, ועוד), והיו שסיקרו את קורותיו באהדה רבה, כדוגמת ערן שטרנברג, לשעבר דובר גוש קטיף (שטרנברג, 2006). רק אשת ציבור אחת עודדה אותו בפומבי – חברת הכנסת אסתר ינה טרטמן ממפלגת ישראל ביתנו, ולא שום אישיות אחרת, לא מתוך הימין ולא מתוך הציונות הדתית.

מגמה שהלכה והתגברה באותם ימים הייתה השימוש בהכרזה, או באיום, על סרבנות ככלי לגיטימי בהתנגדות לתכניתו של אולמרט להשתמש בחיילי צה"ל לטובת מינוף תכנית ההתכנסות. כאן נזכיר שלוש התארגנויות פומביות שונות

של בני הציונות הדתית – ארגון עצומה, שליחת מכתב חריף לרמטכ"ל והזהרה מפני שביתה ראשונה בצבא (אברהם, 2006; אסנהיים, 2006; וייס וחדד, 2006). אם כן, גם לנוכח אמירות קשות מצד ראש הממשלה, הרומזות שפעולת הלחימה תשמש כלי לביצוע מהלכים מדיניים שמנוגדים בתכלית לדרכם של רבים בציונות הדתית, הקריאות לאי-ציות נותרו שוליות, לכל היותר, לעומת אירועי עמונה, שם היה אפשר להרגיש את פרימת המארג שמחבר בין חלקים רחבים בציונות הדתית למוסדות המדינה. אין ספק שהרגשות הפטריוטיים בצירוף הצורך להגן על המדינה מפני איום זר בעת מאבק צבאי שבו משתתפים חיילי צה"ל ומותקפים אזרחים רבים בטיילי החיזבאללה תרמו לליכוד השורות ולמעטעם קולות המחאה נגד הדברים השנויים במחלוקת.

עימות שלישי, שהיה לו אופי שונה לחלוטין, התרחש ב-2008 בשכונת א-ראס שבחברון. מעמדו המשפטי של "הבית החום" בשכונה, או "בית השלום" בפיי מיישבו (הרב יצחק גינזבורג ביקש לקרוא לו "בית האמת והשלום"), היה שנוי במחלוקת משפטית על רקע השאלה אם נרכש כדין בידי גורמים ביישוב היהודי בחברון. במרץ 2007 נכנסו למעלה ממאה מתיישבים אל הבית כדי לממש את זכותם המשפטית שנרכשה בכסף מלא, כך על פי טענותיהם. תושבי הערבים עתרו לבג"ץ בדרישה להשיב לרשותם את מה שהם טענו שהוא הנכס שלהם. דיונים משפטיים אינטנסיביים הביאו את בית המשפט העליון להורות לפנות את המתישבים עד לבירור סופי של העובדות בתיק.<sup>21</sup> ההוראה, אגב, ספגה ביקורות משפטיות רבות (שרגאי, 2008 (ג)). גילוי דעת של כינוס רבנים גדול שהתקיים לאחר החלטת בג"ץ בקריית ארבע קרא לרבנים "להגיע לבית השלום ולעצור בגופם את ניסיון העקירה", אולם לא כלל שום קריאה שחרגה מהתנגדות פסיבית למעשה העקירה ואף לא הכיל קריאה מפורשת לסירוב פקודה.

בשבועות שקדמו לפינוי הבית התקבצו לתוכו גורמי ימין קיצוני, מרביתם בני נוער, שנמנעו מלסור למרותם של ראשי ההתיישבות ביהודה ושומרון ונהגו

21 ב-13 בספטמבר 2012 פסק בית המשפט המחוזי בירושלים כי הבית נרכש כחוק וחיוב את המדינה להשיב את הבית לרוכשיו בתוך 30 יום. בעקבות פסיקה זו הורה שר הביטחון אהוד ברק להעביר את הבית לידי הרוכשים היהודים. ואולם בית המשפט המחוזי החליט לעכב את המהלך עד להחלטת בית המשפט העליון בערעור. עד לכתיבת שורות אלה טרם התקבלה החלטה בנידון.

באלימות רבה, מילולית ופיזית, כלפי כל מי שראו בו אויב. ראשי ההתיישבות והימין הפוליטי – למשל, דני דיין (יו"ר מועצת יש"ע), ישראל הראל ואריה אלדר – התנערו מהתופעות האלימות שהתרחשו בחסות האחיזה בבית השלום, ואולם התנערום זו התרחשה רק בימים האחרונים שלפני הפינוי, כאשר המצב בשטח הידרדר והגיע לאנרכיה. הפעולות האלימות שנקטו אנשי הבית ואנשים נוספים שהגיעו לתמוך בהם כללו חילול בתי עלמין מוסלמיים, יידוי אבנים על כוחות הביטחון ועל פלסטינים והתנכלויות לערביי חברון והסביבה. כן נרשמו כמה תקריות אלימות שבהן הותקפו אנשי כוחות הביטחון הישראליים בעיר. כך כתב ישראל הראל בעיתון הארץ:

הבריונים המשתוללים ופוגעים באנשים וברכוש אינם חומת מגן להתיישבות, כפי שטוענים הם וסניגוריהם. ההיפך הוא הנכון: הם מבאישים את ריחה ומחלישים את מעמדה ואת חוסנה. לכן יש כאלה שחוששים, שמא יש בהם גם פרובוקטורים [...] בעקירה מן השורש של הקמים עליה לכלותה, תשיב לעצמה ההתיישבות ביש"ע את כבודה, את מוסריותה, את צדקת דרכה ואת תנופתה (הראל, 2009).

גם נדב שרגאי, באותה עת עיתונאי בהארץ אשר תיעד את הלכי הרוח בקרב המתיישבים, בחר להציג את עמדתו אישית בסוגיה והטיח ביקורת קשה ב"ראשי מועצת יש"ע, הרבנים, המחנכים, ההורים". אחרי שפירט את מכלול העברות החוקיות והמוסריות שבהן חזה בבית השלום-המריבה, הוא קרא:

לא מדובר בצריכה תודעתית, אלא בשריפה תודעתית. ל"בית השלום" בחברון לא הגיעו האלפים שתכננתם להביא לשם, מכיוון שבתודעתם כבר התקבע שמדובר ב"שריפה" ולא ב"צריכה". השריפה הזאת אינה מכלה רק שדות קוצים ומטעים של פלשתינים, אלא "שורפת את המועדון" כולו, את מפעל ההתיישבות היפה, המוסרי והצודק שהקמתם, בבחינת "תמות נפשי עם פלישתים" (שרגאי, 2008 (ד)).

יו"ר מועצת יש"ע, דני דיין, דווקא תקף בחריפות את המגמה האלימה מסביב לבית המריבה יומיים קודם לכן בריאיון שבו התבטא בחריפות חסרת תקדים נגד דניאלה וייס, שנחשבה אחת המנהיגות של הנאחזים במבנה:

דניאלה וייס ושכמותה הפכו לסכנה אסטרטגית לאחיותנו ביהודה ושומרון [...]

בגלל האנשים חסרי התבונה האלה, שהם מיעוט מבוטל אבל חורצים במעשיהם את התדמית של כולנו [...] הטענה כאילו המאבק על גוש קטיף נכשל כי לא הפעלנו מספיק כח, כי לא יצרנו "מאזן אימה", היא מגוחכת. הוא נכשל כי לא היו לנו מספיק אצבעות בכנסת [...] עכשיו, ערב בחירות, וייס וחבריה דואגים שיהיו לנו עוד פחות אצבעות בכנסת הבאה, עוד פחות תמיכה ציבורית (וייס, 2008 (ב)).

לעמדותיו של דיין הצטרף גם חנן פורת, מאבות ההתיישבות היהודית ביש"ע. פורת קבע:

הקו המלא הוא שיש לנו אהבה והיא תנצח, ושנאחזנו לא חוצים קווים אדומים. זה קו עמוק ונחרץ. מתוך הציבור הציוני-דתי, הנוער הזה 99 אחוז. יש לנו קבוצות, שאני לא מזלזל בסכנה שנשקפת מהן אבל חשוב לראות בפרופורציות [...] הם [נערי הגבעות] מעוותים את המושג הזה, אז אני אומר ארור אפס כי אז ועברתם כי קשתה [...] צריך להיות מאוד נחרצים בצד המעשי בהיבדלות מהקו הזה. ואני מאמין שיש לנו יכולת להתמודד עם זה, אבל זו התמודדות קשה (פורת, 2008).

פורת לא ניסה לטשטש את הפער האידאולוגי המובנה בין השקפת עולמו להשקפת עולמם של הנוקטים דרך של אלימות ואי-ציות חריף. עם זאת הוא קיבל עליו, בין השאר, אחריות להיבדל מהם ולא הסתפק בהתעלמות מנוכחותם. אף על פי כן אין להימלט מהעובדה שכמה נבחרים ציבור קראו ערב הפינוי קריאות שיש בהן הצדקה להתנהגות אלימה כלפי כוחות הביטחון, בהם אורי

אריאל ("אין צורך להרביץ, אבל אם מישהו ירביץ אנחנו נגן על עצמנו") ומלאכי לוינגר, ראש מועצת קרית ארבע־חברון ("כמו כל בן אדם שמגן על ביתו נפעל, אני מקווה שלא באלומות. אין לנו שליטה על כל האנשים בשטח. אני חושש לאלומות במקרה של פינוי. בדומה לעמונה ששם לא נעשה צדק, כך גם כאן, ולכן התגובות לא יהיו בשליטתנו" [וייס, 2008 (א)]). באותו מעמד, בכנס פומבי בקרית ארבע לקראת המאבק על עתיד הבית, התגלע ויכוח מר בין הרב שלום דב וולפא לרב אליעזר ולדמן. כך תיאר את האירוע נדב שרגאי:

בכנס אמר הרב שלום דב וולפה, מאירגון רבני ארץ ישראל: "מדינה ישראל במתכונתה היום היא האויב של עם ישראל וארץ ישראל. ננצה את האויב מבית, שהוא כרגע מדינת ישראל". הרב אליעזר ולדמן, ראש ישיבת ניר בקריית ארבע שעלה לנאום לאחר וולפה, הגיב בחריפות לדבריו: "מדינת ישראל היא לא האויב של עם ישראל. היא שלנו, של כל יהודי ויהודי. תפסיקו עם השטויות הללו. אנו נלחמים נגד מי שרוצה להשליט נגדנו שקר ועיוות דין, נגד אלה שהתנתקו מהיהדות, מהציונות, מארץ ישראל, נגד אלה שחדלו להאמין בצדק הטבעי שארץ ישראל שייכת רק לעם היהודי". בעקבות דברי ולדמן חזר בו וולפה מדבריו ואמר כי דבריו כוונו לממשלה ולא למדינה (שרגאי, 2008 (ב)).

מיותר לומר שוולפא, שיכהן לימים בתפקיד יו"ר "הרשות היהודית בארץ ישראל מיסודם של נאמני ארץ", גוף פוליטי־מדיני שמחשיב את עצמו למייצג הנאמן של עם ישראל למימוש זכויות ועידת סן־רמו (שלא כמו, לדעתו, הסוכנות היהודית וממשלת ישראל), לא ביטא את השקפת עולמו האמיתית בהסתייגותו, שכן הוא אכן נטה לראות במדינת ישראל אויב מסוכן לעם ישראל. עמדה זו חוזרת ונשנית בהתבטאויותיו. נביא לדוגמה את דבריו בהערה למכתבו של הרב יואל בן נון לאיציק שדמי, יו"ר ועד מתיישבי בנימין ומשותפיו של הרב וולפא בכינון אותה רשות יהודית. הרב בן נון האשים את וולפא בייאוש גמור ממדינת ישראל, וזה הגיב: "הגדרה נהדרת, כל הכבוד לך הרב בן־נון! אכן, התייאשנו ממדינה המחריבה את ארץ ישראל ועומדת להקים מרכז טרור בלב לכה של הארץ" (וולפא, 2011). דברים דומים השמיע חברו לתנועת נאמני ארץ, פרופ'

הלל וייס: "שתי ההחלטות להקפיא הבניה היהודית בשכונות ירושלים המאוחדת ועד לאחרון המאחזים כלשון מופז יחד עם ההחלטה לשחרר כאלף מחבלים מתוכם כארבע מאות וחמישים רוצחים מחקו את מדינת ישראל ממשפחת המדינות אך לא את העם היהודי ממשפחות האדמה" (וייס, 2009). הרב זלמן מלמד אף התריס בכינוס שנזכר לעיל ערב פינוי בית המריבה נגד פסיקת בית המשפט באמירה עקרונית:

חוקים שמקורם בעיוותים לא נחשבים לחוקים. אנו מכאן קוראים לחיילי צה"ל, שאנחנו מאוד אוהבים את צה"ל ורוצים לשמור על כוחו ושלמותו [...] מה שישמור הוא כמה שיותר חיילים שיימנעו מלהשתתף בגירוש יהודים מבתיהם. אם חיילים היו מסרבים פקודה בגירוש גוש קטיף לא היה קורה מה שקרה לנו בלבנון. אילו החיילים היו מסרבים לזה לא היו ניתנות גם במלחמת לבנון הוראות כאלה עקומות שגרמו את הנזק הזה (וייס, 2008 (א)).

כל זה קרה עוד לפני שהחלו הפעולות האלימות וההסלמה בהתנהלות הנאחזים בבית. ברם גם לאחר מכן, ובטרם פונה הבית מיושביו היהודים, לא נרשמה התנגדות רבנית קולנית למעשי הצעירים הללו, למעט הרב אבינר, שבטור השבועי שלו בעיתון מעייני הישועה פרסם רשימה בכותרת "הרמתם יד על חייל?" שכולה זעזוע מעצם הרעיון של פנייה לאלימות כלפי כוחות הביטחון, שמייצגים את עם ישראל ואת מסירות הנפש למען הארץ. מנגד, הרב דב ליאור אמנם לא הצדיק את הפגיעה ברכוש ערבי, אך טען שמדובר במעשים של פרובוקטורים וסירב לגנות את הפעולות הללו. הוא כינה את פינוי הבית "חילול השם" אבל לא את המעשים של היהודים בסביבתו (ליאור, תשס"ט (ה), (ו)).

לבסוף, ב-4 בדצמבר 2008, כשנה וחצי אחרי שנכנסו אליו, פונה הבית ממתיישביו היהודים בכוח רב. בפעולה נפצעו כעשרים מתיישבים ואנשי כוחות הביטחון. המנהיגים הפוליטיים והרוחניים שפרשו את חסותם על הפעולות האלימות היו מוכרים ברובם לציבור הרחב, רובם מזוהים עם קו מיליטנטי ביותר במרחב הציוני-דתני, אך היו גם כאלה שאינם מזוהים עם השקפת עולם ציונית-דתית. בד בבד התנערו מנהיגים מרכזיים בציונות הדתית ובימין הישראלי מההתנהלות של מתיישבי "הבית החום".



בהתוועדות מתוקשרת שקיים במקום ביום 24 בנובמבר 2008, שהייתה פתוחה רק בחלקה לכלי התקשורת, סרטט הרב גינזבורג לפני שומעי לקחו שישה קווי פעולה עיקריים שאמורים להדריך אותם בהתמודדות עם אתגר הפינני הממשמש ובא. וכך כתב בתיאור קו הפעולה השני ("גבורה: מבצע סירוב פקודה"):

אסור לחיל היהודי להזדהות עם פינני של ישוב מארץ ישראל. לכן, מתוך זה שהוא בפירוש לא מזדהה הוא מצמצם את האהבה למקור הפקודות שמקבל (לא את האהבה ליהודים, שהוא אוהב את כולם). הוא לא מזדהה עם מערכת הצבא או הממשלה שנותנת פקודות אלו, ומתוך אי-הזדהות הוא מסרב פקודה. יש כמה רמות של סירוב פקודה – שמסרב לפנות בשעת מעשה, שאומר שלא יכול להיות שותף לצבא שמפנה, ויותר מזה שלא מוכן להתגייס. אומר שרוצה לשרת עבור עם ישראל, אבל לא בצבא הזה [...]. צריך להגביר את המבצע הזה [...].

צריך לפעול גם בדרך של שמחה – להיכנס לבסיסי צה"ל, הרבה חבר'ה ביחד, לרקוד (לחלק סופגניה עם פתק בפנים של סירוב פקודה...), וכל מיני דברים חמודים, כולל קצת להתלוצץ מהמערכת [...]. אפילו סירוב פקודה, גם מתוך הנסיון שהיה בגוש קטיף, זה גבורה – זה אי-הזדהות, זה חשוב מאד – אבל זה עדיין לא גילה את עצמו ככח מנצח לגמרי. צריך משהו אחר שהוא מנצח, משהו אקטיבי [...]. יש הרבה פעולות שעושים בשטח – תג מחיר וכל מיני כאלה – שבעצם אפשר לקרוא להכל בשם הרבה יותר נחמד, שגם יבלבל את המוחות (יש מצוה לבלבל את המוחות...), ולקרוא לכל הפעולות מהסוג הזה נקראות "עידוד העליה" (גינזבורג, תשס"ט).

בהמשך מסביר הרב גינזבורג שב"עידוד לעליה" הוא מתכוון, בין השאר, לעידוד ערבים לעזוב את הארץ במגוון אמצעים ("אני לא שמעתי בדיוק את הסטטיסטיקות בזה, אבל סיפרו, אולי קצת בעקבות הפעולות שנעשו, שיש עליה ניכרת ב'עלית' ערבים מן הארץ"). הוא מרחיב ומתאר עלילות קונספירטיביות נגד השב"כ ("כמו שאם ר"ל [רחמנא ליצלן] סוכן יירה כאן בחיל – זה כרי

לכנות רקע של שטנה נגד המתנחלים. אז בעצם המלכות, שלא מתעסקת בפועל, אלא רק מפתה ובונה רקע – זה נקרא שטנה", ואף על פי שהוא קורא להימנע מאלימות פיזית, יש בדבריו גם קריאות אוטוריות לשימוש באלימות לעת מצוא:

כל דבר שמשבש כאן – במיוחד בשעת אמת – כל פעולה שיכולה לשבש את המדינה, זה שייך לספירת הנצח. זה לנצח. כבר רואים שהדברים האלה פועלים. צריך לתת את הלב איך לעשות את זה בחכמה, בשכל, ולתת את הדעת שיהיה בכלל בלי אלימות פיזית – לא צריך שום אלימות פיזית (ובדרך מליצה: "יגורתי מפני האף" ראשי תיבות אלימות פיזית, סוד "אף עשיתיו", וד"ל) [...] גם לגבי ערבים לא צריך אלימות ראש בראש, יש הרבה דברים שאפשר לעשות כדי לעודד אותם להסתלק מכאן (שם).

המתח בין "יגורתי מפני האף", כלומר ההתרחקות מן האלימות הפיזית, ל"אף עשיתיו", במשמע שימוש פעיל באלימות, מתמצה בסיומת "וד"ל" – ודי למבין, סיומת אוטורית מובהקת.

השקפת העולם שמתוארת כאן נובעת כל כולה מהתנכרות בסיסית למדינת ישראל כישות שמייצגת את העם היהודי, אשר יש צורך, או מחויבות, לסור להוראותיה. הקריאה המיסטית לפעולות עצמאיות, גם אם לא בהכרח אלימות, בלא הרסן של חוק המדינה ובלא מורא מפניה, השתקפה היטב בפעילותם של בני הנוער שהיו מכונים ב"בית השלום".

ככלל אפשר לקבוע שנקודת הציון החשובה בהגדרת יחסם של אנשים מהגוש המרכזי של העולם הציוני-דתי ומקרב המתיישבים כלפי ההתנגדות הלא חוקית למאמצי הפינוי מטעם המדינה הייתה בכית השלום-המריבה. אף שערב הפינוי עוד השתמשו גורמים מרכזיים בהתיישבות בשפה בוטה ובאימים באלימות, מתברר שכאשר נחשפו ממדי ההתנגדות ומגוון הפעולות האלימות, שבאותה עת כבר קיבלו את הכינוי "תג מחיר", נמצאו רבים מהם מתנערים מכל קשר לפעולות הללו ואפילו מנסים לצמצמן. בה בעת עלה כוח ההשפעה של גורמים בעלי השקפה לא ציונית (כמו הרב גינזבורג), והללו מצאו אוזן קשבת בעיקר אצל בני נוער שצלקות השפלת ההתנתקות ואלימות עמונה נצרבו בתודעתם. האיזון העדין שנשמר עד אז, שהביא את הרוב המוחלט של

אנשי הציונות הדתית שלא להשתתף בפעולות של אי-ציות לחוק, ובוודאי לא בפעולות בעלות אופי אלים, הופר, ושתיקתם של כמה מהרבנים המובילים בציבור הציוני-דתי לנוכח תופעות אלו רועמת ביותר. ראוי, לדוגמה, להביא מדבריו של הרב וייצן, רב היישוב פסגות, שהביע דאגה וחשש לנוכח פעולות אלימות בחגיגת יום העצמאות במגרון, בשנת תשס"ח (2008), עת מועצת יש"ע ניסתה לגבש הסכם על גורלם של המאחזים וננקטו כלפי בכירים במועצה צעדים קשים מצד בני נוער שהגיעו למקום על דעת עצמם:

בכל אופן, לצערי הרב, אני מרגיש שלא מדובר על ארוע מקומי שהיה ביום העצמאות. אני מרגיש זמן רב שדברים יסודיים שבהם אני מאמין לא מוטמעים בציבור שלנו. ככותרת הייתי אומר, שחלק מהציבור שלנו הולך בדרכם של נטורי קרתא. נטורי קרתא עשו זאת בנוגע לשמירת המצוות ולשמירת השבת ואנו עושים זאת בנוגע לארץ ישראל (וייצן, תשס"ח).

### ג. מעמדם של מוסדות המדינה בעידן "תג מחיר"

הגם שבשלוש השנים האחרונות שלפני כתיבת מסמך זה לא נרשמו אירועים חשובים במיוחד בעימות שבין חוקי המדינה וגורמי האכיפה לבין ציבורים שונים שבעבר ניתן היה להציב את כולם תחת המטרייה של הציונות הדתית, בכל זאת חלו בסוגיה זו כמה וכמה תמורות משמעותיות. ארבע החשובות הן אלה: (א) הוצאת ישיבת הר ברכה ממסלול ישיבות ההסדר בעקבות סירובו של ראש הישיבה, הרב אליעזר מלמד, לצאת נגד פעולות בעלות אופי פוליטי ימני בקרב חיילי צה"ל. (ב) חקירות רבנים סביב פרסום הספר תורת המלך, ובראשם הרב דב ליאור. (ג) סדרה ארוכה של אירועי "תג מחיר", שנועדו לפגוע בעיקר בערבים, ברכושם ובמקומות המקודשים להם בשטחי יהודה ושומרון ובתוך תחומי הקו הירוק. לאחרונה ניכרת גלישה ברורה לעבר פגיעה גם ברכוש צה"ל ובחיילי צה"ל. (ד) עימותים סביב הפולמוס על שירת נשים בטקסי צה"ל, שאף שאינם קשורים במישרין לסוגיית האי-ציות בנושא ארץ ישראל וההתנחלויות, הם גם אינם מנותקים לחלוטין ממנה.

בסעיף זה נבקש לעמוד בקצרה על כמה מן המגמות הפנימיות בציונות הדתית שניתן לסרטטן מניתוח מגוון עצום של שיח תקשורתי ורבני באשר ליחס למדינה ולמוסדותיה, וכנגזרת מיחס זה – השאלות של ציות ואי-ציות.

**הוצאת ישיבת הר ברכה ממסלול ישיבות ההסדר.** האירוע שמספק לנו מנעד רחב של דעות הוא ללא ספק סדרת פעולות המחאה שביצעו חיילים במשך כחודש, בשלהי שנת 2009: ב-23 באוקטובר הניפו חיילים מגדוד שמשון שבחטיבת כפיר שלטים בטקס ההשבעה בכותל המערבי ובעיצומו של נאום המח"ט. השלטים הכריזו: "שמשון לא מפנים את חומש". החיילים הודחו מהחטיבה ונידונו לעשרים ימי מחבוש. מעשה זה הוליד תגובות שרשרת בצה"ל אבל גם בציונות הדתית פנימה. שבועות ספורים לאחר מכן שלחו עשרים וחמישה קצינים וחיילי מילואים מהגדוד מכתב גינוי להתנהלות צה"ל מול הלוחמים. כותבי המכתב ביקשו לקבל תמיכה לקריאתם להימנע מכל פעילות נגד ההתיישבות במסגרת הגדוד. כעבור שלושה שבועות, ב-16 בנובמבר, הניפו שישה חיילים מגדוד נחשון, גם הוא מחטיבת כפיר, שלט על גג מבנה צבאי בבסיס אדוריים שעליו נכתב "נחשון גם לא מגרשים". גם מניפי השלט הזה נידונו לעשרים עד שלושים ימי מחבוש. שבוע בלבד לאחר מכן נמצא שלט על בסיס בבקעה – "כפיר לא מגרשים יהודים".

בעקבות שרשרת אירועים זו, שהשתתפו בה כמה מתלמידי ישיבת הר ברכה, המליץ הרמטכ"ל גבי אשכנזי לשר הביטחון אהוד ברק לבטל את ההסדר עם הישיבה. הביטול נכנס לתוקף ימים ספורים אחר כך, לאחר חילופי דברים קשים בין כל הצדדים הנוגעים בדבר.

אף שאיגוד ישיבות ההסדר נאבק בהוצאת ישיבת הר ברכה מחוץ למסגרת ההסדר, רוב הרבנים החברים בו התנגדו נחרצות למעשי ההפגנה בצבא וגם לתמיכתו של הרב מלמד במפגינים אלו. מעט מאוד רבנים מישיבות ההסדר התבטאו בפומבי נגד הרב מלמד וסיעתו. זאת ועוד, האיגוד נאלץ לתמוך בזכותו של הרב מלמד להביע את דעתו בחופשיות ולהגן על חופש הביטוי שלו. במנשר רשמי מטעמם נכתב:

כל ראשי ישיבות ההסדר שוללים באופן ברור כל הפגנה בצה"ל. מתוך רצון לשמור על לכידותו ואחדותו של צה"ל, אנו חוזרים

ומביעים את הערכתנו למערכת הביטחון, לצה"ל ומפקדיו העוסקים במלאכת הקודש של שמירה והגנה על מדינת ישראל ותושביה.

מתוך אחריות על שמירת לכידותו של צה"ל, אנו חוזרים ודורשים ממערכת הביטחון להמנע מעירוב חיילי צה"ל במשימות בעלות אופי אזרחי.

מתוך הבנות אלה אנו קוראים לחזור ולקיים דו שיח עם גורמי צה"ל ולחדש את המסורת המפוארת שכלל ההחלטות ביחס להסדר מתקבלות מתוך תיאום והבנות משותפות. ההחלטה של משרד הביטחון לכיטול מסגרת ההסדר של ישיבת הר ברכה חמורה ויוצרת קרע קשה בצה"ל ובעם. האיגוד יעשה ככל יכולתו להחזיר את המצב לקדמותו בכול הנוגע לישיבת הר ברכה (רבני ישיבות ההסדר, 2009).

הרב דוד סתיו, דובר איגוד ישיבות ההסדר, הוסיף:

הובעה הערכה במהלך הישיבה לרב מלמד וכולם, כל חברי האיגוד, מבקשים לראותו כחלק בלתי נפרד מהאיגוד. הרב מלמד הביע מאידך רצון לפעול על פי רוח כלל ראשי הישיבות ומתוך כך לחדש את הדו שיח המכובד והענייני עם ראשי מערכת הביטחון (שם).

מסמך זה הוא תמצית התחושות בקרב הרוב המכריע של ראשי ישיבות ההסדר, שנאלצו לעמוד באותם ימים בלחצים פנימיים כבדים שדרשו מהם ליישר קו עם הרב מלמד ולהתעמת עם מערכת הביטחון. ביטוי לתחושות אלה ולהתנגדות הנחרצת של רוב ראשי הישיבות יש במכתבו של הרב יובל שרלו, ראש ישיבת ההסדר בפתח תקווה, לתלמידיו:

בימים האחרונים נטלו חלק מהשותפים במחלוקת את הרשות לקבוע מה רבנים אחרים ובתוכם אני סובר, בהכרזה כי "כולנו הרב מלמד", וכי רוב ראשי הישיבות תומכים אבל מתביישים לומר את

עמדתם בקול גדול. אני רואה בדברים האלה בראש ובראשונה שקר [...] אולם משהו הרבה יותר חמור מזה, והוא ניסיון להשליט על הדיון הציבורי התורני עמדה אחת בלבד, שאני כמובן סובר שהיא מאוד מאוד לא נכונה, ולא זו בלבד, אלא שהיא מזיקה מאוד (שרלו, תש"ע).

הרב שרלו תקף במכתבו באריכות את הניסיון להציג את עמדת ראשי ישיבות ההסדר כ"פשרנית" לעומת הפועלים "לאמיתתה של תורה", כדוגמת הרב אליעזר מלמד וסיעתו. ואולם דווקא באותה עת קיבל הרב מלמד חיזוק ממקום לא צפוי. הרב חיים דרוקמן, ראש ישיבות בני עקיבא והאחראי על מערך הגיור, ממובילי הקו המתון בעולם הרבנות הציוני-דתי, חולל סערה ציבורית כאשר על רקע הנפת השלטים בגנות פינוי מאחזים בידי החיילים משיבת הר ברכה קבע כי הסירוב הוא מפלט אחרון, אם כי לגיטימי, במקרה שחייל מקבל פקודה לפנות יישובים. לדעת הרב דרוקמן במקרה שהחייל מקבל פקודה שכזו, עליו לפעול בכל כוחו שלא להשתתף במילוי הפקודה, אך עליו לנקוט לשם כך אמצעים מתונים. ואולם אם כלו כל הקצים, לעתים אין בררה אלא לסרב פקודה (דרוקמן, תש"ע). דברים אלה מצטרפים לפולמוס שהתנהל סביב חתימתו של הרב דרוקמן על גילוי דעת בעד סירוב פקודה ערב ההתנתקות (ועד רבני יש"ע, תשס"ה). בהסבירו את עמדתו כתב הרב מלמד בטורו השבועי בעיתון בשבע:

אילו היו מתייעצים איתי, מסתבר שהייתי ממליץ להימנע מכך [...] בנוסף לכך, מן הסתם הייתי מניא אותם, מפני שיכולתי לשער שהמחאה תגרום לעוגמת נפש רבה למפקדים הישירים שלהם [...] אבל אחר שעשו זאת מתוך מסירות לעמם ומולדתם, אני מכבד את מעשיהם ומכיר בתועלת שצומחת ממחאות פומביות שכאלה. מדובר בחיילים בעלי מוטיבציה גבוהה מאוד, וככל שירבו כמותם בישראל ובצה"ל, מצבנו יהיה יותר טוב (אליעזר מלמד, 2009).

הרב מלמד זכה לתמיכה מצדו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ', ראש ישיבת ההסדר במעלה אדומים, שכתב:

אילו לא היו מפחדים בתקופת הגירוש והיתה נכונות בין ראשי הישיבות לעמוד על היסוד הדמוקרטי, שלא לומר התורני, הבסיסי, היה ניתן למנוע זאת [...] בשום מדינה דמוקרטית בעולם לא קיים דבר כזה של שימוש בצבא נגד אזרחים [...] רק במדינות רודניות עריצות עריצות מקובל שהרודן משתמש בצבא לעשות כפי רצונו. אבל במדינה דמוקרטית, הצבא קדוש לדבר אחד – להגן על המדינה. כך צריך להיות, וכך גם כתוב בקוד האתי של צה"ל (בשבע, 2009).

גם הרב אליקים לבנון, ראש ישיבת אלון מורה ורב השומרון, התבטא בעד הפגנות הלוחמים ובתשובה על השאלה בדבר גבולות הסרבנות מימין ומשמאל קבע:

סרבן שמאל, שיסרב לבצע פקודה שאינה ביטחונית, מטעמי מצפון, אכבד אותו. מי שמסרב לבצע פקודה ביטחונית, שיש בה נגיעה להצלת חיי אדם, בכל דרך שהיא, יש לגנותו. גם אם איש ימין יסרב להציל איש שמאל (לבנון, 2009).

הרב דב ליאור והרב דניאל שילה, בשם ועד רבני יש"ע, פרסמו מכתב תמיכה ועידוד ברב מלמד:

נכון שאין הצבא מקום להפגנות אלא זה צריך להעריך מחוץ למסגרת הצבאית, דא עקא, שלא פחות חשוב הוא שאסור לראשי הצבא לכוף את חייליהם ל"פקודות" שהן נגד דתם. ונאמר במילים מפורשות: אין שום רשות לצבא להפעיל חיילים כנגד ההתיישבות והמתישבים המקיימים בחייהם את מצות יישוב א"י. וחיילים הנתבעים לפעולות מעין אלה, בצדק יאמרו שאינם יכולים לבצע אותם. פשוט וברור שאין בזה משום "סירוב פקודה",

מושג שברוך ה' תלמידינו-חיילינו אינם מכירים כלל וכלל (ליאור ושילה, תש"ע).

הרב ליאור אף קרא חד-משמעית להפגין בתוך הצבא והשווה את ההפגנה בצבא להמשך מפעל עלייה ב' בתקופת המנדט. יש להעיר כאן כי הרב ליאור היה אחד ממעפילי ספינת המעפילים "אקסודוס", משיאי הפעילות של המוסד לעלייה ב' (ליאור, תש"ע (ב)).

חשוב לנו להעיר כאן כי החיילים שביצעו את פעולות המחאה בצה"ל, כמו שאר חיילי ישיבות ההסדר, נמנים עם הקבוצה היותר נורמטיבית, הכפופה להנהגה רבנית באשר היא וגם לחוק המדינה. לכן לא מפתיע שגם מקבץ אירועים זה לא הידרדר לכדי תופעה כללית שמקיפה יותר מחיילים ספורים, שמקצתם הגיעו עם מטען פוליטי מורכב ביותר לשירותם הצבאי. וכך, כעבור כשנתיים הוכתרה מחלקת חי"ר שכל חייליה היו תלמידי ישיבת אלון מורה בהנהגת הרב לבנון כמחלקה המצטיינת בחטיבה. משנתבשר הרב לבנון על הזכייה אמר:

הרוח שקיבלו בישיבה באלון מורה היא הרוח שליוותה אותם גם במסגרת הצבאית. כתלמידי ישיבה הם לומדים ומתחנכים לתת את המקסימום שלהם בהכול: בחיילות, ביטחון, עזרה הדדית, אהבת תורה, דקדוק במצוות והקפדה עליהן (פיוטרקובסקי, 2011).

דומה כי בקרב תלמידי של הרב לבנון, גם אלה שיבחרו בעת פקודה במוצא של סירוב פקודה, נתקשה למצוא הידרדרות לאלימות, פיזית או מילולית, הן כלפי חיילי צה"ל ואנשי כוחות הביטחון הן כלפי פלסטינים. חרף המאורעות הקשים שאנו עוסקים בהם כאן, האיזון הנורמטיבי מוסיף להישמר בקרב "הגרעין הקשה" של תלמידי הישיבות המשרתים בצבא. הללו לא חונכו על פי מודלים קיצוניים של בני אור ובני חושך, והם מבינים היטב את חשיבות התרומה למדינה ולצבא.

חקירות רבנים סביב פרסום הספר "תורת המלך". סדרת אירועים נוספת שהעלתה בחריפות לסדר היום את שאלת הציות לחוק המדינה קשורה לזימונם של רבנים לחקירה על מתן הסכמה לספר תורת המלך, מאת הרב יצחק שפירא



והרב יוסף אליצור משיבת יצהר. לכך יש לצרף את מכתב הרבנים שקרא להימנע מלמכור או להשכיר דירות לערבים.

הספר תורת המלך טוען בין השאר שאין שום בעיה בהריגת ערבים חפים מפשע בזמן עימות ביטחוני. הספר מייצג עמדה יהודית פרטיקולריסטית קיצונית, המזוהה עם ישיבת יצהר ועולמו של הרב גינזבורג. שיא השיאים של פרשה זו הוא ללא ספק הוצאת צו מעצר נגד הרב ליאור ב־7 בפברואר 2011 משום שסירב להתייצב לחקירה שזומן אליה בעקבות ההסכמה שכתב לספר. הרב ליאור נימק את סירובו בשני נימוקים מרכזיים: האחד – זכותו של כל רב, ואף חובתו, להביע את האמת התורנית אשר על לבו, בלא שיצטרך לחשוש מפני כפייה חיצונית. הנימוק השני היה שהאכיפה בנושא, לדעתו, סלקטיבית לחלוטין ומפלה לרעה גורמי ימין לעומת לשונם המשוחררת של דוברי שמאל, אשר קוראים לדה־לגיטימציה של מדינת ישראל ונהנים מהגנה לאור עקרון חופש הביטוי.

הרב ליאור נתפס במארב משטרתי ב־17 ביוני בכביש המנהרות ועוכב לחקירה שנמשכה כמה שעות. תפיסתו הציתה תגובות נזעמות בציונות הדתית, אפילו אצל אישים שאינם מזוהים עם דרכו המדינית והאידיאולוגית, בין השאר בגלל תחושה קשה של אי־פה ואי־פה ושל ניסיון להשתיק ביקורת רבנית מימין. זה היה לשונה של ההודעה החריגה מטעם שני הרבנים הראשיים לישראל מיד עם היוודע דבר העיכוב לחקירה: "אנו מיצרים וכואבים על הפגיעה החמורה בכבודו של רב ודיין חשוב, מגדולי רבני ישראל וממנהיגי הצבור הדתי" (נחשוני, 2011 (א)). לגינויים הצטרפו גם הרב חיים דרוקמן ורבני צהר, שטענו שמדובר בחציית קו שחור מצד המשטרה ופרקליטות המדינה, שאינן אוכפות סטנדרטים דומים על אנשי רוח ודוברים מהצד השמאלי של הקשת הפוליטית. היטיב לנסח את ההשלכות של הדברים העיתונאי מוטי עובדיה:

מעצרו של רב בכיר באמצע הרחוב, הביא פוליטיקאים ואף רבנים רבים – בהם גם כאלה שקריית ארבע־חברון איננה גביע הקידוש שלהם כלל ועיקר – לגנות את המשטרה ולהתלכד במחאה משותפת. כל האירוע כולו לא ארך יותר מכמה שעות, אך האפקט נמשך עוד הרבה מעבר. מאות רבות של צעירים שיצאו לצמתים מרכזיים, שיבשו את התנועה, ולא חששו להיעצר ואף לספוג מהלומות מצד כוחות המשטרה.

הרב דב ליאור עוד יינשא בימים הקרובים על כפיהם של רבים בציונות הדתית, בהם כאלה שנפגעו מ"הפגיעה בכבוד התורה", אחרים שזועמים על פגיעה "ברב מכהן" ואף מי שרואים בכך פגיעה בציונות הדתית גרידא. שהרי אין לאף אחד ספק: את מה שעשתה המשטרה היום, היא לא הייתה מעזה לעשות לאף "גדול תורה" ליטאי או ש"סניק (עובריה, 2011).

מקרה זה, ואחרים כדוגמתו, גרמו לרבים מצעירי הציונות הדתית להרגיש כאילו הציבור שלהם נתון לרדיפה ולאכיפה לא שוויונית על ידי מוסדות המדינה, בתמיכת האליטות של השמאל.

**סדרה ארוכה של אירועי "תג מחיר".** אין ספק שהפעילות היותר משמעותית המבטאת הקצנה של אי-ציות ויג'ילנטי היא הפעילות של מה שמכונה "תג מחיר". מדובר בתופעה המתקיימת בשולי החברה הציונית-דתית, בקרב בני נוער מתוסכלים ומצולקים נפשית, מקצתם ממשפחות נורמטיביות לחלוטין. במסגרתה אנו מוצאים מקרים של סטייה אידאולוגית שמתפתחת גם לנוכח אוזלת היר של המנהיגות הרוחנית ביהודה ושומרון, שלא רק שאיננה נאבקת בתופעה בכל כוחה, אלא גם מתייחסת אליה בסלחנות מסוימת, וגם לנוכח קוצר ידה של המדינה בהתמודדות עם עבריינות זו והבאתה לדין, מה שמעורר יתר הקצנה – בגדר חוטא היוצא נשכר.

**פעולות "תג מחיר"** החלו בשנת 2008 כהפגנה שנועדה להסיט את העיסוק של כוחות הביטחון מפינוי מאחזים. הרב אליעזר מלמד הכתיר אותן ערב פינוי "בית השלום" במילים "יעילות מאוד" (זלמן מלמד, תשס"ט). עם הזמן גלשו פעולות אלו לתגובות אלימות על כל "התנכלות" או אכיפה מצד גורמי הביטחון. יעדי הפעולה היו בדרך כלל רכוש ערבי – בעיקר מכוניות, מטעים וצידוד חקלאי. יצוין שלאורך כל התקופה נרשמו תופעות כאלה גם מהצד הפלסטיני כלפי המתיישבים, ובתוספת פעילות טרור מאורגנת שסיכנה את המתיישבים והביאה עמה לא אחת קורבנות בנפש ופציעות. לפיכך נתפסו פעולות תג מחיר כפעולות נקם לגיטימיות בעיני חלק שולי של הציבור ביהודה ושומרון.

בפרק השני לעיל עסקנו בפעילות ויג'ילנטית בתחילת שנות השמונים של המאה העשרים מול פלסטינים כחלק מתגובת נגד לפגיעות של פלסטינים במתיישבים. הבאנו את דעתו של וייסבורד שלפיה פעילות זו נועדה להחזיר

את האיזון שהופר על ידי הממשלה כיוון שהיא לא סיפקה הגנה למתיישבים. מבחינה זו יש דמיון בין פעילות תג מחיר בשנים האחרונות לבין הפעילות הוויג'ילנטית של שנות השמונים. אף על פי כן יש ביניהן הבדל חשוב: הגורם העיקרי לפעילות תג מחיר אינו הרתעת הערבים החיים בשטחי יהודה ושומרון, ואף לא פגיעה בערבים בכלל, גם לא בערבים החיים בתחומי הקו הירוק. תכלית הפעולות המוגדרות "תג מחיר" היא הרתעת הממשלה וכוחות הביטחון מפני פינוי מאחזים.

אף שפעילות תג מחיר נעשית בעיקרה בידי צעירים, לא אחת נערים מתחת לגיל 18, עדיין חשוב לומר כי יש רבנים המזוהים עמה. העיתונאי נדב שרגאי מונה בהם את הרבנים גינזבורג, דודקביץ' ויצחק שפירא, והוא אפילו מחשיב אותם למנהיגיה הרוחניים של תנועת תג מחיר (שרגאי, 2008 (א)).<sup>22</sup> שרגאי קבע בזהירות כי –

הממסד של המתנחלים והרוב המכריע של רבני יש"ע מסויגים מדרך התגובה הזאת. חלקם כמו אנשי דולב וראש מועצת בנימין, אף גינו אותה בלשון חריפה. רוב המתנחלים אינם נוטלים בה חלק, אבל הנוער והצעירים המזוהים עמה רואים בה דרך ראויה, כדי להרתיע את כוחות הביטחון ואת הפלסטינאים מפגיעה ביהודים (שם).

מבחינת המשקל הרעיוני האישיות הרבנית הבולטת שכתביה נותנים בסיס לסוג פעילות זו הוא הרב יצחק גינזבורג. הרב גינזבורג הוזכר כבר פעמים מספר במחקרנו כתומך ומעודד פעילות לא חוקית, אפילו אלימה. בכך הוא ממשיך של מגמות פרטיקולריסטיות קיצוניות במקורות היהודיים, חלקם קבליים-חסידיים, הבולטות למשל בכתבי מייסד תנועת חב"ד, רבי שניאור זלמן מלאדי, בעל התניא. ואכן, הרב גינזבורג רואה עצמו ממשיך מסורת חב"ד, הקובעת שיש הבדל עמוק ומהותי בין יהודי לבין לא יהודי. הרב גינזבורג מחיל על הערבים את הקטגוריה של שבעת עמי כנען עובדי האלילים, שעל פי התנ"ך הועמדה לפניהם

22 עם זאת חובה עלינו לציין שהרב דודקביץ' הצהיר כבר שהוא מתנגד לפעולות מסוג זה (דודקביץ', תשע"ב).

הבחירה בין גירוש לבין חיסול. בכך הוא מרחיק לכת אפילו מהבולט בתפיסותיו הפרטיקולריסטיות-טרנספריסטיות בעולם האורתודוקסי – הרב מאיר כהנא. הרב גינזבורג מצדיק פעולות נקם בערבים אם מטרתן להציל את כלל ישראל (מוזס, תשס"ט: 75-78). עמדתו זו באה לידי ביטוי גם בתמיכתו בטבח שביצע ברוך גולדשטיין במערת המכפלה ב-1994. היום היא מוצאת את ביטויה בתמיכה בפעילות תג מחיר ובעידודה.

הרב גינזבורג, כמו רבני יצהר, משקף את האגף היותר מיליטנטי של הרבנים המשפיעים על צעירים ציונים-דתיים. עם זאת חשוב להבהיר שבעוד הרב דודקביץ' אכן מייצג השקפת עולם קיצונית בתוך הציונות הדתית, הרבנים גינזבורג ויצחק שפירא ככל הנראה כבר אינם רואים עצמם (אם בכלל אי פעם כן ראו כך את עצמם) חלק ממגזר זה ומהשקפת עולם זו.

בניגוד גמור לעמדת הרב גינזבורג וסביבתו, גוף אחד שמקפיד בעקביות לצאת נגד כל גילוי של אלימות, בעיקר כאשר הוא מופנה כלפי פנים (מועצת יש"ע וכוחות הביטחון), הוא ועד רבני בנימין, שבו חברים כמה וכמה מרבני היישובים בבנימין ושרבני ישיבת בית אל וסיעתם אינם חלק ממנו. ועד רבני בנימין גינה את הפעולות האלימות כלפי אנשי מועצת יש"ע בעקבות הסכם המאחזים (ועד רבני בנימין, תשס"ט (ב)). כאשר החלו ניצני האלימות כלפי חיילי צה"ל (7 בספטמבר 2011), כתב הוועד את הדברים האלה:

ראשית, איננו יודעים מי עומד מאחורי פעולות אלה, ואין להטיל חשדות לפני שהדבר מתברר. פעולות אלו הן אסורות ופסולות גם על פי חוק וגם על פי הלכה. לדעתנו ולדעת רבים לא רק שאינן מועילות מאומה לחיזוק ההתישבות ופיתוחה, אלא גורמות אף נזק כבד לכל המאבק על יו"ש ועל א"י בכלל, מסכנות חיי אזרחים, ומסכנות את המשך פיתוח ההתישבות. חמורות במיוחד הן פעולות החבלה שנעשו לאחרונה כנגד רכוש הצבא וכנגד המסגדים, גם מפני שהן עלולות לגרום לשפיכות דמים של יהודים. [...] אסור בשום אופן להגרר למעשים כאלה, העלולים עוד "לשחק לידיהם" של הרוחפים לפעולות הרס בהתישבות. בנין א"י יקום ויעלה בכל מרחבי ארצנו מתוך פעולות של בנין ויצירה לחיזוקה של המדינה והארץ (ועד רבני בנימין, 2011).

גילוי דעת זה חשוב הן משום שהוא מדגיש את חוק המדינה הן מפני שהוא מחזק את הקשר שבין ההתיישבות ואיתנותה לשמירה על חוק המדינה. הרבנים החתומים על מסמך זה – ובראשם יחזקאל קופלד מדולב, יהונתן בלס מנוה צוף ואלחנן בן נון משילה – מוכרים כבעלי השקפת עולם "ממלכתית". גוף זה אף פרסם גילוי דעת לראש הממשלה ולשרי הממשלה ב-31 במאי 2009, בעקבות הכרזות על פינוי מאחזים, ותקף בו את כל המגמה של פינוי המאחזים בתואנות משפטיות, אך לא הזכיר ולו במילה קריאה לסירוב פקודה (ועד רבני בנימין, תשס"ט (א)).

לעומת זאת הרב זלמן מלמד נמנע עקרונית מלגנות את תופעת תג מחיר. הוא מעיד על עצמו כי "אין דרכי לעסוק בגינויים על מעשים לא ראויים שנעשים על ידי אנשי צבור או רבנים או נערים. לדעתי הגינויים יותר מזיקים מאשר מועילים. צריך להרחות באחרות בישראל ובמיוחד בתוך הצבור הדתי ולראות כל אחד את מעלות חברו" (זלמן מלמד, תשע"ב (א)). ואכן, הרב מלמד נמנע מלגנות תופעות אלו גם בעבר ונהג לייחס אותן לפרובוקטורים של השב"כ. כך עשה כבר בזמן תכנית ההתנתקות (זלמן מלמד, תשס"ה (ג)).

בשנים 2011 ו-2012 חלה הסלמה בפעילות נוסח תג מחיר. ראשית, הפגיעה בערבים גלשה לתוך שטחי הקו הירוק, למשל הוצתו מסגדים בגליל. בדצמבר 2011 התחוללה סדרת אירועים קשים ביותר של פגיעה מכוונת בחיילי צה"ל ובבסיס צה"ל בשומרון שטרם ניתן לאמוד את השפעתם. השלכת הבלוק על סמח"ט אפרים ופציעתו והפריצה לחטמ"ר אפרים והשחתת הציוד שם מבטאות, בבירור, החרפה חמורה ביותר בגילויי האי-ציוד האלימים של הפעילים הקיצוניים המזוהים עם פעילות תג מחיר. אפשר כבר לאבחן גלישה של פעילות זו לפגיעה בחיילי צה"ל ומפקדיו.

אפילו לאחר המאורעות הללו נמנע הרב מלמד מלגנות את התופעה. הוא אפילו יצא נגד המגנים בטענה שמי שעושה כן מצטרף "לחיזוק הטענות של אותם אלו הסבורים שאנחנו לא לגיטימיים". הוא הצדיק את עמדתו שאין צורך בגינוי בכך שהאנשים שעשו את המעשים הללו אינם קשורים אליו ולתלמידיו כלל, ולפיכך אין הוא צריך לגנותם ולקבל אחריות על מעשיהם (זלמן מלמד, תשע"ב (א)).

גם הרב דב ליאור נהג לייחס פעולות של תג מחיר ל"פרובוקטורים" (ליאור, תש"ע (א)). כשנשאל בפשטות על אופי הפעולות של תג מחיר ("כתגובה על

פינוי מאחזים פוגעים בערכים ובשדותיהם בצורה אקראית", ענה: "קשה לי לענות על זה מאחר ואיני יודע למה עושים זאת ומה המטרה, ואיני מעורכן כל כך" (ליאור, תשס"ט (ו)).

הגדיל לעשות ח"כ יעקב כץ (כצ'ה), ראש מפלגת האיחוד הלאומי, שהגיב על אירועי חטמ"ר אפרים מוכנית בהפניית אצבע מאשימה כלפי השב"כ (כץ, 2011). ברוח זו ניתן להבין גם את דבריו של הרב יהושע שמידט, ראש ישיבת ההסדר ברכת תורה בשבי שומרון ורב היישוב, שבפגישה עם חברי מועצת הרבנות הראשית לישראל קבע: "בקרוב בני הנוער בשומרון מסתובבים גורמים מסיתים שיוזמים ומפעילים את הפעולות האלימות והם אחראיים על הרמת הידיים כלפי חיילי צה"ל" (מצוטט אצל ניר, 2011).

לעניין זה חבר גם בצלאל סמוטריץ', חבר הנהלת "קוממיות", שברשימה שכותרתה "מה לכל הרוחות יש לנו לחפש אצל פרס?" תקף את הרבנים וחברי מועצת יש"ע שהגיעו למחרת אירועי חטמ"ר אפרים לנשיא המדינה וביטאו כעס וזעזוע מהפעולות שכוונו נגד חיילי צה"ל:

את התקיפה החמורה, ובעיקר עצובה, של חיילי צה"ל השבוע ביצעו נערים בגילאי העשרה שהזעם והתסכול העצום העצורים אצלם התפרצו בחוסר שליטה נורא והביאו אותם למקומות אסורים. האם כשזה קורה לתלמידים שלכם בישיבה אתם שולחים אותם לזרועות "יד הברזל" של השב"כ, המשטרה ובתי הדין הצבאיים?! האם כך מטפלים בנוער פגוע?! ושיהיה ברור, כשאני אומר פגוע אני ממש לא מתכוון למשהו שלילי. אני מתכוון לנוער אידיאליסטי עם שאיפות גבוהות וטהורות, עם כוחות עצומים וכוונות נהדרות, שדווקא בשל כל אלו מתקשה להכיל את מורכבות החיים, את השקר השולט סביבם ללא מצרים, את ההתעללות וההתעמרות של מערכת שהתגייסה כולה נגדם ונגד כל היקר והטוב להם (סמוטריץ', 2011).

ובכל זאת אירועי חטמ"ר אפרים, שכאמור קשה עדיין להעריך את השפעתם, הובילו בדרך כלל לגינוי תקיף וכולל של מבצעי הפעולות הללו, אגב שימוש

במונחים בוטים מעולם העבריינות והטרור דווקא מצד אישים מהציונות הדתית (עמרואי, 2011). כך למשל צוטט הרב פרופ' דניאל הרשקוביץ, יו"ר מפלגת הבית היהודי (יורשת המפד"ל) ושר המדע והטכנולוגיה: "נחצה הלילה קו אדום. עלינו להקיא מתוכנו את גידולי הפרא, שבשם קדושת האדמה מוכנים לחלל שם שמיים ולנקוט בפעולות טרור נגד חיילי צה"ל", וכך קבע אורי אריאל ממפלגת האיחוד הלאומי, הימנית יותר: "הפריצה למחנה והפגיעה ברכוש צה"ל הם מעשים פסולים ביותר. אני מגנה את הפורעים שהשתתפו. מדובר באירוע שאסור שיחזור על עצמו בשום צורה ואופן, ואני מצפה שמערכת החוק והמשפט תדע לטפל בתופעה ביד קשה באופן דחוף" (אלטמן ושומפלבי, 2011). חריף ביותר היה הרב הצבאי הראשי לשעבר הרב איתמר רונצקי, ממקימי היישוב איתמר וראש הישיבה בו, שאמר: "זה בלתי אפשרי להמשיך ככה. אני אומר משהו מהבטן: אם המציאות הזאת תהיה שלטת כאן, אין לי פה מקום יותר, לא אשאר במקום הזה. אם זה ימשיך להתנהל בהתפרעויות וזו תהיה המציאות, לא יהיה חלקי עימהם, ואני אומר לך את זה כמי שגר כאן עשרות שנים" (אתאלי, 2011).

**עימותים סביב הפולמוס על שירת נשים בטקסי צה"ל.** סוגיית שירת הנשים בצה"ל עלתה לכותרות ביום 5 בספטמבר 2011. תשעה צוערים מבית הספר לקצינים יצאו מאירוע של ערב מורשת קרב על מבצע "עופרת יצוקה" כאשר כמה חיילות עלו לבמה להופיע. אף שתיאמו את העניין מראש עם מפקד הצוות שלהם, בחר המג"ד לתבוע מהם לשוב לאירוע. לאחר שיצאו ממנו בשנית הוחלט להעמידם לדין צבאי. הצוערים חויבו להתנצל. אלו שהתנצלו הוחזרו לקורס, ואילו אלו שבחרו שלא להתנצל הודחו ממנו. האירוע הכה גלים בעולם ישיבות ההסדר והמכינות. רבים הרגישו שחוסר ההתחשבות בצוערים וחוסר הרגישות להשקפתם הדתית הם עוד שלב בהתנכרות של צה"ל לערכי היהדות ולציונות הדתית. יש לומר כי ההימנעות משירת נשים לא קרתה בהיקפים גדולים במשך השנים, גם בקרב בוגרי הישיבות. כפי הנראה, השירה לא הפריעה להם מבחינה דתית או שהם בחרו למצוא פתרונות אחרים מלבד יציאה מאירועים. אולם חוסר הנכונות לקבל את הסבריהם של הצוערים והלהיטות להדיח אותם מהקורס הפתיעו רבים. לגישה זו של הצבא היו תגובות מתגובות שונות, מקצתן ביקורתיות ביותר – דווקא מרבנים ציונים־דתיים. התגובה הקיצונית ביותר נשמעה ממי שלא במפתיע תמך, ותומך, ברמה מסוימת של אי־ציות, הרב אליקים לבנון.

בריאיון לרדיו "קול חי" ב-17 בנובמבר תקף הרב לבנון במילים קשות ביותר את מסקנות הוועדה המיוחדת שהקים הרמטכ"ל לדיון בתקרית. הוועדה קבעה שיש לחייב חיילים דתיים להשתתף בטקסים רשמיים שיש בהם שירת נשים וללכת לקראתם כשמדובר באירועים לא רשמיים. הרב לבנון אמר שהוא, ורבנים רבים אחרים, יורו לתלמידיהם לנטוש אירועים מסוג זה:

אנשים לא מבינים לאיזה פלונטר הלכתי הם מכניסים את עצמם. הם מקרבים את המצב שבו רבנים יאלצו להורות לחיילים – אתם חייבים לצאת מאירועים כאלה גם אם תעמוד כיתת יורים בחוץ, ויירו בכם למוות [...] אם צה"ל יקבל את המלצות הוועדה, ומשמעותה תהיה שחייל דתי חייב להיות נוכח בשעת שירת נשים, אני אומר בזהירות – יהיו הרבה מאוד רבנים ופוסקים שיוציאו הנחיה שחייל חייב למסור את נפשו ולצאת מהאירוע הזה [...] הרי הדבר הזה הוא כולו התנכלות ברורה לחיילים דתיים [...] אני מאוד מקווה שיהיו שם כמה אנשים חכמים שיכלמו את הצעד הנורא הזה, אבל אם לא – לא תהיה לנו ברירה [...] אני אמליץ לכל מי שישאל אותי לא להתגייס יותר.

אף כי סוגיית שירת נשים אינה נוגעת לסוגיית האי-ציות הקשור לאמונה בארץ ישראל השלמה, קשה להימנע מההרגשה שדבריו של הרב לבנון התומכים באי-ציות להוראה צבאית להישאר בטקס שנשים מופיעות בו אינם מנותקים מסוגיית ארץ ישראל. דומה כי הקצנה לכיוון של אי-ציות לעומת המחויבות לתורה בסוגיית ארץ ישראל אינה נעצרת רק שם. על כל פנים, דבריו אלה של הרב לבנון עוררו תרעומת גדולה לא רק בציבור הרחב, אלא גם בקרב רבנים מסוימים. אמירותיו הנחרצות נגד צה"ל והקביעות החד-משמעיות שייתכן שאף ימליץ לתלמידיו שלא להתגייס לצבא לא התקבלו יפה בציבור הרחב, ואף לא אצל רבנים (נחשוני, 2011 (ב); רט, 2011). אמנם איגוד ישיבות ההסדר, בלא להביע עמדה לגופו של עניין, הביע תמיכה בצוערים שהודחו ודרש מצה"ל למנוע הישנות מקרים דומים בעתיד, אולם הוא העדיף להנמיך את הלהבות ולהוביל מהלך של הידברות עם הצבא. הסערה בעקבות דבריו של הרב לבנון



געשה בעיקר בזירה התקשורתית, שפתחה בעקבות אירוע זה בסדרת פרסומים מקיפה על היבטים של הדרת נשים במרחב הציבורי והצטרפה לביקורת החרפה על המגזר החרדי בפרשת קווי אוטובוס מהדרין ולמאבק בהתנהגות של המגזר החרדי הקיצוני בבית שמש. גם כאן ראו רבים בציונות הדתית במהלך התקשורת קמפיין שמכוון נגד ההולכים בדרך התורה כדי לצמצם את השפעתם על החברה הישראלית ואת הקשרים עמה (כהן, 2011).

חשוב ביותר להביא בהקשר של כל הסוגיות הללו את דבריו של הרב אלי סדן, שפורסמו על רקע כל הסערות שפקדו את הציונות הדתית בשנים שאחרי אירועי עמונה, בחוברת שכותרתה קריאת כיוון לציונות הדתית (סדן, תשע"ב). אף שחוברת זו עוסקת במכלול הסוגיות שהוצגו כאן, עיקריה נטועים בהתייחסות של הרב סדן לדמוקרטיה הישראלית (ההדגשות במקור):

נס הניסים הזה של ההליכה המשותפת להקמת מדינת היהודים, אינו יכול להתקיים אלא על ידי השיטה הדמוקרטית. יודע אני שיש המנסים להכניס למילה זו משמעויות רחבות, שאיננו חייבים להסכים להם, אך המשמעות היסודית של הדמוקרטיה בישראל, היא האפשרות שאנשים רבים יוכלו לפעול ביחד לתפארת מדינת ישראל, מפני שכל אחד מהם הסכים שתהיינה בחירות, ונבחרו הציבור הם אלו – שעל פי משקלם היחסי באוכלוסייה – יכריעו על דרכה של מדינת ישראל, וכל אחד מהאזרחים יהיה מחויב להחלטות אלו [...] ניתן לומר, שהדמוקרטיה היא תנאי הכרחי לקיומה של מדינת ישראל [...] ופירושו של דבר חיזוקה של הכנסת, הממשלה, והסכמה שהמדינה תתנהל לפי החלטותיהם, גם כשאינן מקובלות עלינו! [...]

על פי חוקי מטכ"ל, אין למפקד זכות לצוות על החייל בפקודה, לעשות מעשה שמנוגדת לאמונתו הדתית. ואם יעשה זאת – זכותו של החייל לסרב פקודה. אלא שהשאלה "מהי דעת תורה?" אינה מסורה לכל חייל וחייל על פי בית המדרש שממנו הוא בא, כי אם למרא דאתרא, שהיא הרבנות הצבאית הממונה על בירורי הלכות צבא. כך שלצבא יש רק סמכות אחת והיא המפקד, אלא שמפקד זה, כמו הכנסת, אחראי לכך שפקודותיו יהיו תואמות

## לדעת התורה, על פי המרא דאתרא, כלומר על פי הרבנות הצבאית (סדן, תשע"ב: 9-12).

דבריו של הרב סדן מבקשים לשמר את האיזון התאולוגי-נורמטיבי במלוא עוזו ולא לאפשר למתחים האחרונים בין גורמים בציונות הדתית למוסדות המדינה לערער את יסודותיו. לדעתו, המקדמים תהליכים של מאבק ושסע פנימי בעם "חושפים את שורש הטומאה שבקרבם [!]!" (שם: 17).

כד בבד עם פרסום החוברת החלה להתגבש בתחילת שנת 2012 תנועה רבנית ציונית-דתית חדשה, "בית הלל" שמה, שקמה, בין השאר, כדי לקדם את הברית ההכרחית, לטענת המייסדים, בין הציונות הדתית לשאר אזרחי המדינה ומוסדותיה.<sup>23</sup> החברים בתנועת בית הלל – יותר ממאה רבנים וכן עשרות נשים שמכהנות בתפקידי הוראה תורניים – הם, רובם, כוגרי בתי מדרש שהשפעתם של הרצי"ה ותלמידיו עליהם פחותה בעוצמתה מזו שמשקפת בדבריו של הרב סדן. מצע התנועה מתמקד בהיבטים של הלכה ודמוקרטיה. תנועת בית הלל מקדמת רעיונות שקרובים במידת מה לאלה שהציע הרב סדן, אולם יש בהם הטמעה גדולה יותר של יסודות דמוקרטיים, לאו דווקא במסגרת "הדמוקרטיה היהודית" מבית מדרשו של הרצי"ה קוק. כך מעידים קטעים ממצע התנועה (הציטוטים לקוחים מהמצע הרשמי של התנועה, תשע"ב):

אנו סבורים שאין להפר את חוקי המדינה גם על בסיס אי-הסכמה אידיאולוגי עם פעולות שנעשות על ידי הרשויות לאכיפת החוק. אנו מאמינים שלאזרחים שמורה הזכות למחאה, אולם זו צריכה בכל מקרה להתבצע בגבולות החוק, ותוך הימנעות מכל אלימות. הוראות החוק אינן יכולות, כמובן, לגבור על הוראות ההלכה. אולם יש לצמצם התנגשויות פוטנציאליות כאלו ולא לחתור אליהן.

כחלק מכיבוד מוסדות הדמוקרטיה הישראלית אנו מכירים בתוקף פסיקתם של בתי המשפט בישראל [...] אנו רואים במערכת המשפט גורם חיוני לשמירת החוק במדינה ולהבטחת השלום בארץ. [...]

23 גילוי נאות: אחד משני מחברי ספר זה, ד"ר יצחק הרשקוביץ, הוא ממייסדי התנועה.

המערכת הדמוקרטית שמה דגש רב על זכויות הפרט הכוללות את הזכויות לחיים, לביטחון, לחופש, לשוויון ולכבוד. אנו מאמינים שערכים אלה עולים בקנה אחד עם מוסר היהדות, ומצדדים בשמירה על זכויות אלה לכל אזרחי ישראל בלי הבדלי מגדר או מגזר. [...]

השירות בצה"ל יוצר עבור חיילים שומרי מצוות שדה מפגש משמעותי של הלכה וערכים דמוקרטיים [...] הצבא אמור לכלכל את צעדיו באופן שישכיל להכיל את כלל אזרחי המדינה לסוגיהם, ויפעל לצמצום ומזעור של עימותים ונקודות חיכוך. אנו מסתייגים מכל אפשרות של כפייה חילונית על חיילים המעוניינים לשמור על ההלכה ועל אורח חיים הדתי כפי שקיבלו מרבותיהם. בה בעת אנו סבורים שבמסגרת הפסיקה ההלכתית חובה להתייחס גם לערכי יסוד יהודיים, כגון שמירה על אחדות העם והקפדה על כבוד הבריות. ערכים אלה אמורים להיחשב כשיקולים מהותיים, שעשויים במקרי קונפליקט להוביל להסתמכות על צדדים מקלים בהלכה. אנו נותנים אמון ברב הצבאי הראשי ובמערכת הרבנות הצבאית, המופקדים על מתן מענה לבעיות הלכתיות בצה"ל, ומחזקים את ידיהם בעבודת הקודש בה הם עוסקים (בית הלל, תשע"ב).

דברים אלה מייצגים עמדות שרבים בציונות הדתית מסכימים עמם, ואף על פי כן – כפי שהצגנו בעמודים האחרונים – המגמה הרעיונית והמעשית שהציונות הדתית נתונה בה בימים אלה לא בהכרח מסמנת התפתחות של קו רעיוני כזה.

## ד. סיכום

קודם לסיום פרק זה מן הראוי לעמוד על דרכה של הציונות הדתית בעשור האחרון. לפני למעלה מעשור אבחן רב שוורץ את ירידת קרנה של הציונות הדתית בעיני עצמה ובעיני הציבור הרחב, שהביאה, לטענתו, להתמקדות של האליטה הרוחנית של הציונות הדתית בשני אפיקים: הראשון, פתרון התיקון המטפיזי, כלומר ניסוח ועיצוב מחדש של השינויים הרעיוניים המרכזיים שעברה הציונות

הדתית, ובפרט השתתת חלק מהותי מהתאולוגיה שלה על חזון שלמות הארץ. השני, פתרון התיקון המעשי-הלכתי, כלומר עיצוב מחודש של אושיות היסוד של התפיסה ההלכתית של הציונות הדתית (שוורץ, תשס"א (ב): 129-130). בתארו את הבעייתיות שבדרך התיקון המטפיזי כתב שוורץ:

הטחת האשמות נגד המפד"ל על היגררותה אחרי רעיון ארץ ישראל השלמה והתעלמותה מן הבעיות החברתיות כבר הפכה אופנה. מאחר שחוג הרב צבי יהודה קוק אחראי במישרין להתהוות הממד התאולוגי של "גוש אמונים", ולהשתלטות רעיון שלמות הארץ על הציבור הדתי הלאומי בשנות השבעים והשמונים של המאה שעברה למצער, הרי דרכו נתפסת במידת מה ככישלון (שם: 130).

האומנם דרכו התאולוגית של גוש אמונים נכשלה? בפרק האחרון עסקנו בהתמודדות עם הרעיון התאולוגי של האחיזה המלאה בכל חבלי הארץ כמבוא הבלעדי לגאולה השלמה של ישראל בארצם. בד בבד ניתחנו את הגילויים המעשיים של רעיון תאולוגי זה במאמצי ההתיישבות וההגשמה של הציונות הדתית בכל הנוגע למאבק על שלמות הארץ (לעתים מתוך קשר הדוק ולעתים מתוך קשר רופף ביותר). הצבענו על המורכבות ועל הקשיים המעשיים והרעיוניים הרבים שעמם התמודדה הציונות הדתית בשלושים השנים האחרונות, החל במאבק על פינוי סיני וכלה בזמננו אלה. משבר זה, שלא היה אפשר לצפותו כאשר כתב שוורץ את הדברים לעיל, מעורר מחשבות רבות על הפער שבין התיקון המטפיזי לתיקון המעשי.

קשה להתעלם מכך שמהבחינות הדמוגרפית והרעיונית לא המטפיזיקה של ארץ ישראל השלמה נתפסת ככישלון כי אם מגשימיה. הביקורות הקשות שכוונו כלפי פנים – החל במאבק נגד ההתנתקות, עבור בהתרופפות הסמכות של מנהיגות מועצת יש"ע ורבני זרמים ממלכתיים לרמותיהם השונות, וכלה בשבר הסמכותי הכולט שאנו עדים לו היום – מלמדות שלרעיון האחיזה המלאה בכל חבלי הארץ דווקא יש תומכים רבים. בה בעת שאלת יישומה של האחיזה המלאה בשטחי ארץ ישראל וההתיישבות בהם מורכבת בהרבה. הד למורכבות זו טמון בכך שאפילו על מושגי היסוד של הדיון קמו מערערים, וכיום ניתן

למצוא במחוזות של קבוצות שבעבר היו מוגדרות חלק מהציונות הדתית קולות שמפקפקים בתפקידה של מדינת ישראל ביישום הרעיון התאולוגי. גם כאן חשוב לשים לב להמשך דבריו של שוורץ, שממקדים את המחקר העתידי על הציונות הדתית שלא באפיק המעשי: "עם זאת, דווקא הגישה המטפיסית אפיינה את דרכה של הציונות הדתית עד לאחרונה, ולפיכך על חקר הציונות הדתית לשקף את העניין ואת הרוח השורה על המקורות עצמם" (שם).

מרתק לגלות שהרצי"ה קוק, שאמנם נתפס כמייסד התאולוגיה של גוש אמונים, נעשה מורן ורבן של שתי האסכולות המרכזיות בהתמודדות עם השבר התאולוגי והמעשי. הן הגורמים המיליטנטיים יותר – שרואים באי-ציות כלי לגיטימי לחלוטין בקידום משנתם הרעיונית-מדינית – הן הגורמים הממלכתיים יותר – שנמנעים מלקרוא לאי-ציות, אף במקרי קיצון כדוגמת ההתנתקות (אם כי מכירים בלגיטימיות שלו במקרים מסוימים, כפי שהראינו) – מצטטים תדיר את הרצי"ה ומבקשים לשאוב ממעיינותיו דרכי התמודדות אקטואליות.

זאת ועוד, גם האיזון התאולוגי-נורמטיבי, שעליו עמדנו לאורך כל הספר, מוצא את ביטויו בשתי קבוצות אלה, והוא בהחלט ממחיש את עוצמתו הכריזמטית של הרצי"ה קוק, שאפילו שלושים שנה אחרי מותו מגדיר, הלכה למעשה, את גבולות המאבק אצל חלקים נרחבים של הציונות הדתית (ראו Hoch, 1994: 244–261). ממלכתיים יותר וממלכתיים פחות – רבים בציונות הדתית נמנעים, עד כה, מלפגוע בקשר ההדוק שלהם עם מדינת ישראל כביטוי עמוק של גאולה. מקצתם מוצאים את הדרך לפרוק את תסכוליהם לנוכח מדיניותן של ממשלות ודרכן הפוליטית-מעשית במחאה חריפה עד מאוד נגד הממשלה והאליטות, אך נזהרים מלשפוך את מי האמבט עם התינוק.

עם זאת בקיעים משמעותיים מתגלעים – הן בשולי הציונות הדתית הן בקרב הוגי דעות, רבנים ומעצבי דעת קהל – בליבה באשר לאיזון התאולוגי-נורמטיבי. כוחן של הוראות הרצי"ה קוק כמשל לכוחה של הציונות הדתית לשמר את המסגרת הרעיונית המשותפת עם גורמים לא דתיים במדינת ישראל עמד להן כאשר האתגרים שבאו עם השקפתו היו ניתנים להכלה וכאשר גם הקיצוניים שבחבורה לא העלו על דעתם ניתוק מהמדינה וממוסדותיה. היום המצב שונה, הן מבחינת רציפות האתגרים, המתגברים והולכים ככל שמתרבים החיכוכים בין מתיישבים לכוחות הביטחון בעיקר על רקע פניווי מאחזים, הן מבחינת עוצמתם, על רקע החששות מהסדר עתידי שבעקבותיו יאלצו עשרות אלפי

מתיישבים לאבד את ביתם ואת הקשר המיוחד שלהם עם המחוזות שהפריחו. יתרה מזו, דומה שהאיבה שבין האליטות (בפרט התקשורתית והתרבותית) ובין חלקים נכבדים מתוך הציונות הדתית מרקיעה שחקים, והיא מוצאת את ביטוייה בהתנגחויות, בניכור ובחוסר אמפתיה הדדיים. כל אלו מחלישים את החלקים ההסכמיים שבבסיס היחסים בין ציונים-דתיים לבין חילונים במדינת ישראל. עם זאת חשוב לומר כי דווקא בזירה הפוליטית, בניגוד לעבר, גברים ונשים שמשייכים את עצמם למחנה הציוני-דתי הם חברים פעילים במפלגות שאינן דתיות. מגמה זו יש בה כדי למתן קונפליקטים עתידיים בין הציונות הדתית לבין מדינת ישראל.

במחקר על השסע הדתי-חילוני טוענים אשר כהן וברוך זיסר כי החלשת "הפוליטיקה של ההסדרה", שהייתה הבסיס להסדרי הסטטוס-קוו בין דתיים לחילונים מאז הקמת המדינה, מתרחשת בכמה תחומים. לטענתם, המערכת הפוליטית הישראלית נעה מהשלמה להשלמה וחוזר חלילה. את מחקרם, העוסק בעיקר בשאלות של דת ומדינה ולא בנושאים מדיניים, הם בוחרים לחתום דווקא בפן המדיני. לדעתם, אף שמגמת ההשלמה אינה מאפיינת את הציבור המסורתי הגדול במדינת ישראל, שאינו שרוי במצב של "או-או", בכל זאת בתחומים מרכזיים הראייה הדיכטומית הזאת מייצגת את המציאות הישראלית. דיכטומיה מסוכנת זו מתקיימת במיוחד בתהליכים מדיניים כך שהפער בין הימין הדתי לבין השמאל החילוני חזק ביותר (Cohen and Susser, 2000: chp. 6).

מחקרנו מחזק את הניתוח הזה של כהן וזיסר. כל המתבונן בראייה כוללת במתחולל בשבע השנים האחרונות – מאז ההכרזה על תכנית ההתנתקות – מתרשם שאחד התהליכים הבולטים שעוברים חלקים מתוך הציונות הדתית הוא אימוץ של יחס מסתייג והולך כלפי מדינת ישראל ומוסדותיה. יחס מסתייג זה עלול, במצבים מסוימים, להוביל לאי-ציות בקנה מידה רחב. אמנם עד כה לא נרשמו מקרי אי-ציות מגזריים בולטים, אלא רק כאלה שנעשו בידי עשרות אנשים או לכל היותר מאות ספורות. יתר על כן, חלק משמעותי של אותם מקרים נעשה בידי אנשים שאינם מגדירים עוד את עצמם חלק מהציונות הדתית, ומרבית המגזר גם הוא אינו רואה בהם כאלה.<sup>24</sup> ובכל זאת, דווקא באירועים

24 לסקירה ראשונית על אישיותם וכור מחצבתם של המזוהים עם מודלים התנהגותיים של "תג מחיר" ראו קניאל, תשס"ד.

הקשים בחטמ"ר אפרים השתתפו, על פי החשד של חוקרי המשטרה, תלמידים משייבת מרכז הרב, מעוז המשנה ה"ממלכתית".

בבואנו לבחון תמורות רעיוניות או מגמות עומק בציונות הדתית, ומפני שאנחנו רוצים להציג תמונה מקיפה ומאוזנת במידת האפשר, שומה עלינו, חרף הקושי האקטואלי שבדבר, לשים את סוגיית ה"תג מחיר" כגורם שולי במשוואה ולהתמקד במאורעות מרכזיים יותר מבחינת פוטנציאל ההתנגשות בין ממשלת ישראל וכוחות הביטחון לבין אנשים מהציונות הדתית. אירועים כדוגמת ההתנתקות, עמונה, פינוי בית השלום (לפני פרוץ המאורעות האלימים), הוצאת ישיבת הר ברכה ממסגרת ההסדר, ובמובנים מסוימים גם המעצר המתקשר של הרב דב ליאור, היו אירועים שנשאו ברובם אופי מאחד, כלומר הציונות הדתית התייצבה, בניסוח גס וכוללני, כאיש אחד לנוכח האיום. במקרים אלו ראו עצמם חלקים נרחבים ביותר בציונות הדתית, בתוך גבולות הקו הירוק ומחוצה להם, מותקפים ונרדפים.

האומנם יעמדו לו כוחותיו של האיזון התאולוגי־נורמטיבי, שעליו הצבענו כמה פעמים בספר זה, גם מול אתגרים קשים יותר? האם במקרה מבחן של פינוי המוני ביהודה ושומרון, גדול בהרבה מהפינוי של גוש קטיף וכולל יישובים בעלי משקל סגולי וסמלי רב בהרבה בעולם הציונות הדתית (אלון מורה? בית אל?), נוסף לראות ציונות דתית שמיישרת קו כמעט לחלוטין עם המדינה והחלטותיה הדמוקרטיות? יש לא מעט רמזים לכך שחלקים מהדור הצעיר – בפרט מתוך אלו שגדלו בהתיישבות ביהודה ושומרון כדור שני ואף שלישי – לא יוכלו לקבל החלטות שעניינן עקירתם מבתם כהחלטות דמוקרטיות לגיטימיות, וסביר להניח שהם יראו בהן פגיעה עמוקה בזכויותיהם האנושיות הבסיסיות הנובעת מרדיפה פוליטית של המחנה הציוני־דתי. ייתכן שרבים אף ירגישו שעולמם התאולוגי מתערער ושאינן עוד מקום לנאמנות מוחלטת למדינת ישראל כהתגלמות תהליך הגאולה המשיחי. אולם יהיה לא זהיר לקבוע שהחינוך הציוני־דתי השורשי, שמוסיף לראות במדינה יסוד של גאולה אלוהית עמוקה, ינהיג תהליך של פירוק המסגרת האזרחית והלאומית, זו שמיטב בנותיו ובניו חיים בה, ויקדם תהליכי התנתקות אידאולוגיים מהמדינה.

השוליים של הציונות הדתית מחזיקים היום בהשקפת עולם שמפתחת בהדרגה הסתייגות מהרעיון הציוני־דתי – זה הדוגל בלכידות האומה סביב הדגל

הציוני ובשיתוף פעולה עמוק עם הציונות החילונית מתוך תחושת אחדות גורל והתגייסות מוחלטת למען הגנה על המדינה מול כל אתגר חיצוני שמאיים עליה. אפשר לקבוע בבירור ששוליים אלה מתחזקים והולכים, מספרית ורעיונית. אף שדומה שגם בעתיד היא לא תהפוך לדומיננטית בציונות הדתית, עדיין עלולות להיות למגמה זו תוצאות קשות, ואף אלימות, במקרי מבחן עתידיים.

מגמה משמעותית אף יותר היא המגמה המסתמנת בקרב ציבור ציוני-דתי הולך וגדל, למרות התנגדותו הברורה לפעילות אלימה נגד לא יהודים, ובוודאי נגד חיילי צה"ל וכוחות הביטחון. כוונתנו לנכונות הרעיונית והנפשית המתחזקת שלא לציית לפקודות לפנות את שטחי יהודה ושומרון. מגמה זו חריפה בהרבה מזו שהייתה במהלך ההתנתקות, בין השאר בהשראת טראומת ההתנתקות, הטיפול המערכתי הכושל במפוני גוש קטיף, אירועי עמונה ואירועים אחרים שהזכרנו לעיל. ייתכן שהיא לא תבוא לידי ביטוי בהגיע שעת מבחן, אך בכל מקרה אין לזלזל בה. מחירו של זלזול שכזה עלול להתברר כיקר ביותר.



## פרק שישי

### כיוונים עיקריים

כדי להקל על הקורא בהתמודדות עם עומס התכנים אנו מביאים כאן סיכום תמציתי של מסקנותינו. להלן נסרטט תמונה מקיפה, כוללנית ותמציתית של עיקרי הספר, בכלל זה הדוברים המרכזיים שהוצגו בו ועיקרי משנתם. הסיכום יאפשר לנו להציג מחדש את טיעוננו החשובים ביותר בבהירות רבה יותר. סקירת הדברים תהיה כרונולוגית, כך שהזרקור על איש מסוים או סוגיה מסוימת יאיר את התהליכים שהתמודדו עמם ואשר הניעו את ההתרחשויות וההתפתחויות על ציר הזמן – מראשית תנועת ההתיישבות ביש"ע ועד היום.

#### א. הרב צבי יהודה הכהן קוק: השקפתו והשפעתו

האישיות המרכזית הראשונה שניתחנו בספר הוא הרב צבי יהודה קוק. כפי שפירטנו באריכות בפרק הראשון, לרב צבי יהודה נודעה השפעה מרכזית על גוש אמונים בראשיתו, הגם שלא כל מרכיביו של הגוש נמנים עם תלמידיו וממשיכי דרכו. החל בימים שלפני מלחמת ששת הימים, בקריאותיו הנבואיות על שחרור חבלי הארץ, וכלה בימים שלפני פינוי ימית היה הרב צבי יהודה הקול הדומיננטי בקרב בעלי התפיסות המשיחיות של יישוב הארץ וגאולת ישראל השלמה בארץ ישראל השלמה. עם זאת חשוב לומר כי השקפתו של הרצי"ה אינה ההשקפה שמחזיקים בה כל ראשי גוש אמונים. רבים מהם, וייתכן שאף מרביתם, אמנם מכירים בערך הדתי של מפעלם, אך רואים בו יותר הגשמה של חזון לאומי, המשך של תחיית ישראל בארצו, המשך ישיר של מפעלם של אנשי העליות הראשונות שהפריחו את שממת הארץ. זאת ועוד, רבים מראשי גוש אמונים רואים בשיבה לנחלות ההיסטוריות של עם ישראל משום סגירת מעגל היסטורית חיונית לעיצוב המורשת של העם היהודי בארצו על בסיס מוסרי וערכי.

ואולם הרב צבי יהודה השפיע גם על אנשים שלא היו מתלמידיו, והוא בוודאי היה הדבר הראשי של הקו המשיחי באותה עת. הרצי"ה הציג משנה סדורה בכל הנוגע למצווה הדתית של יישוב ארץ ישראל וכן אמונה גדולה מאוד בכוחה ובתפקידה של מדינת ישראל לממש מצווה זו ולשמש הזרוע הביצועית של עם ישראל לדורותיו לטובת ההתיישבות הזו. עמדתו ה"ממלכתית" קידשה את המדינה, את סמליה ואת מוסדותיה, ותלמידיו נחלקו מיד לאחר מותו בשאלה מהם גבולות המאבק על שלמות הארץ לאור הנחיותיו אלה. הרב צבי יהודה הציג עמדה מורכבת באשר לסמכות המוסרית והחוקית של המדינה להכריע על גבולות הארץ. מחד גיסא, עמדתו החד־משמעית הייתה שאין לשום שלטון יהודי סמכות מוסרית ומשפטית לוותר על שום שטח של ארץ ישראל (קל וחומר שלטון שמשגיג את הרוב הפרלמנטרי שלו בעזרת הישענות על קבוצות מיעוט לא יהודיות). עמדה זו נסמכת על תפיסתו ההיסטוריוסופית שלפיה מדינת ישראל היא שליחה של עם ישראל בארץ ובתפוצות לדורותיו, וכל זמן שלא קיבלה רשות מכל חלקי האומה לדורותיה לעשות ויתורים כאלה, אין בידיה הזכות לעשות כן. מאידך גיסא, הרב צבי יהודה הוא שחינך את תלמידיו להכיר במדינת ישראל כהתגלות אלוהית. הוא ראה במנהיגי המדינה ובחייליה שליחים של ההשגחה העליונה ועל פי רוב נזהר בכבודם. יתר על כן, חרף מאבקים רבים על ההתיישבות היהודית בשומרון, שהוא ותלמידיו השתתפו בהם, הוא מעולם לא קרא קריאה מעשית לסירוב פקודה, אלא הסתפק בהתנגדות פסיבית למאמצי פינוי של הצבא ובתוכחות מילוליות בלבד כלפי המפנים.

חשוב לעמוד על יסוד משנתו הפוליטית של הרצי"ה, שבאה לידי ביטוי במאבק על שלמות הארץ. השקפת עולמו – שניתן לכנותה "דמוקרטיה יהודית" – רואה ערך בצורת המשטר הדמוקרטי רק כל עוד היא משקפת את הרצון הפנימי של עם ישראל. ל"דמוקרטיה היהודית" במשנתו שני צירים מרכזיים: הראשון, המאבק על דמות הדמוקרטיה היהודית כלפי חוץ, מול גורמי לחץ בינלאומיים, כמבטאת משנה פרטיקולריסטית-קולקטיביסטית נחרצת, שאינה כפופה לנורמות מערביות אוניברסליות מקובלות. והשני, המאבק על דמותה של הממשלה כלפי פנים, סמכויותיה ומגבלותיה, כל זמן שאינה משקפת את הרצון האותנטי של יהודי ארץ ישראל. עמדה זו רחוקה מהמקובל בדמוקרטיה המערבית הליברלית, וחשוב לשים לב להבחנה זו כאשר בוחנים את התפיסות הפוליטיות הנגזרות מהשקפתו.

מדברים אלה עולה בכירור גם השקפתו של הרצי"ה שלפיה הפוליטיקה של מדינת ישראל היא "פוליטיקה שמיימית", כלומר לא רק מסגרת ארגונית לניהול המדינה, כי אם גם מקום שבו באים לידי ביטוי ערכי היסוד של עם ישראל לדורותיו. אשר על כן לא פלא שהוא תמך תמיכה נלהבת בהתערבותם של רבנים בשיח הפוליטי, שכן על פי גישתו הם המוכשרים ביותר להציג נכוחה את רצון האל בכל הנוגע לניהולה התקיין של מלכות ישראל. עמדותיו אלו מובילות בהכרח למסקנה המתבקשת מהשקפתו – המסורת הדתית של עם ישראל, והוראותיהם של גדולי הדור מכוחה, משמעותית הרבה יותר מהוראות החוק החילוני והנחיות נציגיו. עליונותה של תורת ישראל על פני חוקי המדינה כלל איננה מוטלת אצלו בספק, בה במידה שהתערבותה של תורת ישראל בניהול המדינה גם היא הנחת יסוד במשנתו.

העקרונות של הרב צבי יהודה – שכוחה של מדינת ישראל מוגבל לכך שהיא נציגת העם היהודי ומורשתו לאורך הדורות; שהתורה עליונה על פני חוקי המדינה; שחובתם הדתית של גדולי ישראל היא להורות דרך למדינה ולהתערב בחיים הציבוריים ובהכרעות לאומיות הרות גורל; שאין תוקף חוקי ומוסרי לממשלה הנשענת על תמיכה של מיעוטים בארץ או המושפעת מלחצים נוכריים חיצוניים – כולם כאחד יוצרים מסלול התנגשות בין בית המדרש שלו למסגרת המדינית הישראלית. אבל, כפי שאנו מרחיבים בספר זה, נקודת ההתנגשות לא הגיעה לשיאה בימיו של הרצי"ה, וגם לא בעשור וחצי שלאחר פטירתו.

הרצי"ה השכיל לחנך את תלמידיו ולהטמיע בקרבם את האיזון התאולוגי־נורמטיבי, שלפיו בצד ההתנגשות בין התורה למדינה יש ערך סגולי של קודש, עמוק ואיתן, במדינה עצמה. ממילא המתח שנוצר בין הכרעות מדיניות להכרעות תורניות איננו התנגשות בין קודש לחול, אלא הוא התנגשות בין שני ערכי קודש, בתוך בית המדרש עצמו; ממילא – למרות התנגדויות קולניות ומחאות חריפות – ידעו הרוב המוחלט של תלמידיו ללכת בדרכו ולא לתת למתחים כאלה ואחרים להשפיע השפעה של ממש על מחויבותם המוחלטת למדינה ולמוסדותיה או על ההזדהות הנפשית והרוחנית העמוקה שלהם אתה.

ולמרות כל אלה אנו טוענים כי הרצי"ה הניח במידה רבה את היסודות למאבק מיליטנטי יותר בהמשך הדרך, כפי שהדברים צפים ועולים בימי המאבק על תהליך אוסלו ועל ההתנתקות בסדרת מאורעות ארוכה לאחר מכן (עמונה, פינויי מאחזים, פעילויות תג מחיר וכיוצא באלה) ובאמירות קשות ביותר שלו,

שפרשנותן שנויה במחלוקת בקרב תלמידיו. בראשן יש למנות את אמירתו המפורסמת ש"על יהודה ושומרון תהיה מלחמה".

## ב. פינוי ימית

המאבק ב־1982 על פינוי ימית שינה לא רק את דרכי הפעולה של מנהיגות גוש אמונים, שלראשונה נאלצה להתמודד עם ממשלה שמפנה בכוח התיישבות קיימת ולא רק מתנגדת לניסיונות אחיזה בקרקע, אלא גם את אופי ההתבטאויות של כמה מראשי תנועת ההתיישבות ביש"ע. אפשר לקבוע בבירור שבימי המאבק, שלא במפתיע, גלשו דוברים נורמטיביים בהחלט, שבעתות רגיעה לא היו מעלים בדעתם לחרוג משפה מתונה יחסית, למחוזות בוטים של קריאה לא־יציות. עם חבורה זו נמנים אישים כמו חנן פורת, הרב יואל בן נון ואורי אליצור. אבל חשוב להבחין בין ניהול טקטי של המאבק בפינוי לבין אמירות מהותיות יותר. למעשה, כפי שאנו מראים בפרק השני, כישלון המאבק על חבל ימית לא נתפס ככזה בעיני רבים ממנהיגי המתנחלים, שכן הוא נועד לייצר טראומה שתמנע פינויים שכאלו בעתיד. לפיכך השימוש בשפה קשה קידם, לדעת כמה ממובילי המאבק, את התחושה שאסור שהחלטה מדינית מסוג זה תישנה.

בה בעת התנהל באותם ימים דיון פנימי ער במיוחד בתוככי הציונות הדתית כאשר לגבולות הציות לחוק המדינה ולהוראות הצבא. המחנות הנחלקים לימים בסוגיה זו הוגדרו בימית לראשונה, כאשר כמה וכמה אישים מקרב דור התלמידים של הרצי"ה קיבלו עליהם עמדות מנהיגות. כנגד קריאות מקומיות של רבנים בעד סירוב פקודה עמדו כמה רבנים מרכזיים בתוקף על כך שלא יהיה סירוב המוני – בראשם יש להזכיר את הרבנים צבי טאו ויהושע צוקרמן, וכן את הרב יעקב אריאל. הקולות לא־יציות אקטיבי באו מתוך שורת המקורבים לרב מאיר כהנא, למשל הרב ישראל אריאל (רבה של ימית ולימים מועמד מטעם סיעת כ"ך לכנסת). האיזמים במעשי אלימות קיצוניים נשמעו רק מצד גורמי שוליים המזוהים עם תנועת כ"ך, שהורגעו בסופו של דבר בהתערבות הרב כהנא והרבנים הראשיים לישראל (הרב שלמה גורן והרב עובדיה יוסף). גם רבנים בעלי השקפה "ממלכתית" מובהקת קראו באותה עת לסירוב פקודה ברמה כזו או אחרת או אמרו דברים שניתן לדלות מהם ערעור על מוסכמות יסוד של הדמוקרטיה, כמו

זכותה של הממשלה למשול ולהורות על פי שיקול דעתה (כדוגמת הרבנים יואל בן נון ואיסר קלונסקי).

בעקבות פינוי ימית נוסחה התפיסה הממלכתית החרדית-לאומית (חרד"לית) מבית מדרשם של הרבנים צבי טאו ושלמה אבינר. הניסוח החדש נותר על כנו במשך שנים.

### ג. המחתרת היהודית

האתגר הגדול ביותר הקשור במדינה ובחוקיה שהמנהיגות הציונות הדתית נאלצה להתמודד עמו עד רצח רבין היה, ללא ספק, פרשת המחתרת היהודית (שנחשפה בשנת 1984). לטענת אחדים ממנהיגי המחתרת היהודית, הם נהנו מתמיכה פעילה של רבני חברון (דב ליאור, משה לוינגר ואליעזר ולדמן) ולתמיכה שקטה של הרב צבי יהודה קוק. אחרים מצמצמים עד מאוד את התמיכה הרבנית בחברי המחתרת ומכחישים חלק גדול מהטענות בדבר קיומה של ידיעה כלשהי מצד רבנים על המעשים שתוכננו או בוצעו ממש.

חגי סגל, מי שהיה אחד מחברי המחתרת והפך לימים לעיתונאי מוביל בציונות הדתית, תיאר לא רק את מעורבות הרבנים בפרשת המחתרת כי אם גם את ממד האי-ציות שהיה בעצם קיומה. הצגת הדברים שלו הולמת את אחד המודלים שבנה דוד וייסברוד במחקריו, ולפיו בהיעדר אכיפה והגנה על האזרחים מצד שלטונות המדינה והצבא עשויים אזרחים נורמטיביים מתוסכלים ומפוחדים לנהוג כאילו הם נציגי החוק גם כאשר הם יודעים שמדובר בהתנהגות עבריינית. כפי שהראינו, פעילי המחתרת לא היו עשויים כולם עור אחד, והיו בהם בעלי קו משיחי אקטיביסטי יותר, שדגלו בפיצוץ כיפת הסלע (למשל, יהודה עציון וישועה בן-שושן), לעומת אחרים שביקשו ליצור מאזן אימה מול החברה הערבית ביהודה ושומרון ולא שאפו ליצור שינוי בהסדר הקיים במרחב מקצה לקצה.

מנגד חשוב להדגיש שהמנהיגות הרעיונית של הגישה הממלכתית התנגדה נחרצות לכל פעולה לא חוקית. הגדיל לעשות הרב צבי טאו, שקישר בין המאבק בעל האופי של אי-ציות נגד הפינוי מימית לפעילות העבריינית והטרוריסטית של המחתרת היהודית וקבע שפעילות מסוג זה היא לא פחות ממרידה במלכות ה'.

לקביעה זו ולדומות לה חשיבות של ממש בהגדרת התפיסה הממלכתית מבית מדרשם של תלמידי הרצי"ה, שמקדשת את מדינת ישראל ומוסדותיה ורואה באי-ציות למדינה פגיעה דתית בייעודה של המדינה והחלשת כוחה כמימוש המעשי של עם ישראל לדורותיו (בהמשך הסקירה נציג הסתייגות מהשקפה זו מצד דובריה המרכזיים בתקופת ההתנתקות). למרות קולות יחידים שראו בפעילות המחותרת פעילות לגיטימית, התנגדו רוב המנהיגים והרכבים של גוש אמונים בחריפות לפעולותיה.

#### ד. המאבק בתכנית אוסלו

במרכז הפרק השלישי של ספרנו עומדת תקופת המאבק בתכנית אוסלו של ממשלת רבין השנייה (1993-1995). במאבק זה צמחה ועלתה מנהיגות רבנית בתוך הציונות הדתית, ככרת משקל בהשפעתה, שקראה בגלוי לאי-ציות להוראות הממשלה והצבא.

ההפגנות נגד רבין וממשלתו הולידו בשוליים פעולות לא חוקיות בדרגות חומרה שונות – החל בהקמה לא חוקית של התנחלויות חדשות, עבור בפגיעה ברכוש פלסטיני וכלה בהתפרעויות קשות במקומות שבהם הופיע רבין. ככל שחלף הזמן גברו הקולות הבוטים המאשימים את רבין בבגידה. רבין הגיב בביטויים קשים משלו נגד המתנחלים ואנשי מחנה הימין.

מעשה הרצח בידי יגאל עמיר היה מעשה ידיו של טרוריסט יחיד, שמרד מרד אלים במשטר הדמוקרטי בישראל. הוא נעשה לאחר מערכה של דה-לגיטימציה לממשלת רבין שהובילו חוגים בימין בכלל ובציונות הדתית בפרט. כמוכן, עצם קיום הפגנות המוניות, בוטות וחריפות, נגד תהליך שנתפס על ידי מתנגדי הממשלה כמסכן את קיומה העתידי של המדינה אינו רק לגיטימי, אלא גם נדרש וראוי מבחינה אזרחית במדינה דמוקרטית. הבעיה במקרה שלפנינו היא הניסיון לערער את הלגיטימיות של ממשלה נבחרת בישראל בידי חלק מהמתנגדים לתהליך אוסלו. הערעור התגלגל להסתה אישית נגד יצחק רבין ולדמוניזציה שלו. התבטאויות חריפות ביותר, שחורגות ממסגרת המחאה הלגיטימית לעבר מחוזות של אי-הכרה בממשלה נבחרת ושליילת זכות הקיום שלה, פורסמו בידי אנשים בולטים במרחב הימני והציוני-דתי, כדוגמת הרבנים מנחם פליקס וזלמן ברוך מלמד, אישי ציבור כדוגמת אדיר זיק ואליקים העצני וחברי הכנסת אריאל

שרון ורחבעם זאבי. בד בכד רבנים כמו יעקב אריאל ושלמה אבינר הביעו מחאות נמרצות על היחס המזלזל והמסוכן, לטעמם, כלפי הממשלה וראשיה והטיפו למתינות ולאחריות גדולה יותר בהתבטאויות ציבוריות.

ראשי המאבק בהסכם אוסלו לא היו רבנים, וכוחות רבים – הן מצד מועצת יש"ע (שביקשה למתן את המסרים ואת הסיסמאות שנעשה בהם שימוש בפעולות המחאה) הן מצד גופים אחרים (למשל, מטה "מאמץ", תנועת "זו ארצנו" ומטות ערים) – הם שהיו דומיננטיים במאבק זה. עם זאת גם מנהיגים תורניים השתתפו במחאה, בדרכם שלהם.

הרבנים דב ליאור, דניאל שילה ואליעזר מלמד שלחו מכתב לארבעים רבנים בארץ ובעולם, ובו ביקשו לברר אם לא חל על ממשלת ישראל והעומד בראשה דין מוסר. מכתבם נכתב על רקע המצוקה הביטחונית הקשה בכבישי יש"ע וברחבי הארץ, שנבעה לדעתם במישרין ממהלכי הסכם אוסלו. הרבנים לא קבעו שזו החלטה נכונה, והם הציגו את דבריהם ככירור על רקע פניות רבות מצד אנשים רבים ומודאגים. אך עצם העלאת הנושא מלמדת על האווירה הקשה ששררה בחוגי הציונות הדתית באותה עת ועל מידת הדה-לגיטימציה שנעשתה לממשלת רבין. רבנים אלו זכו לתגובות צוננות ביותר מהרוב המוחלט של נמעניהם.

המאבק בהסכם אוסלו דעך למעשה לאחר רצח ראש הממשלה יצחק רבין בנובמבר 1995. בעקבות הרצח חוותה הציונות הדתית מסע ארוך ומכאיב של דה-לגיטימציה ציבורית. חשוב לנו להדגיש כאן כי לדעתנו אין זיקה ישירה בין ההסתה נגד רבין לבין הרצח, שנעשה בידי מפגע יחיד, כפי שקבעה הוועדה שמונתה לחקור את נסיבות הרצח. אין כל מקום להאשמת כל המחנה הציוני-דתי באחריות, אפילו מסוימת, לרצח רבין. ואף על פי כן דומה שההסתה נגד רבין וממשלתו, שרבים מהמחנה הציוני-דתי וממנהיגיו היו שותפים לה, אף כי גם ממחנות אחרים, ביטאה למעשה דה-לגיטימציה של התהליך הדמוקרטי. ההסתה נגד ממשלת רבין ונגד רבין אישית הייתה בבחינת חציית קו אדום, והיא סייעה למתנקש הפוליטי יגאל עמיר לשבור מחסומים פנימיים בתוכו, כאזרח יהודי של מדינת ישראל, בדרכו למימוש מה שסבר שהיא שליחותו הדתית.

בהמשך לדיון על המאבק בהסכם אוסלו חשוב להביא את התקדים הראשון של רבנים בעלי מעמד מרכזי בציונות הדתית שהביעו עמדה השוללת את הלגיטימיות של הוראות ממשלה בהקשר של המאבק על שלמות הארץ. שלושת גדולי הפוסקים של הציונות הדתית באותה עת הוציאו, יחד עם מי שנתפס

כ"מחנך הדור" בציונות הדתית, הרב משה צבי נריה, פסק ששולל כל תוקף של הוראה ממשלתית נגד האחיזה היהודית השלמה בכל חבלי ארץ ישראל. הרב אברהם שפירא, ראש ישיבת מרכז הרב ולשעבר הרב הראשי לישראל, הרב שלמה גורן, הרב הצבאי הראשי והרב הראשי לישראל לשעבר, יחד עם הרב שאול ישראל, שנחשב פוסק בעל שיעור קומה בולט ושרבים ממורי ההוראה בציונות הדתית הם תלמידיו ותלמידי תלמידיו, קבעו שעל פי המקורות ההלכתיים אסור להפקיר שטח מארץ ישראל לידיים נוכריות והוסיפו עוד מגוון נימוקים לקביעתם.

ההוראות הראשונות שיצאו מקרב בני החוג הזה עסקו לא בפניונו יישובים, כי אם בפניונו מחנות צה"ל ברחבי יהודה ושומרון. אף שבתוך הדברים היו מעורבים גם שיקולים ביטחוניים, המניע המרכזי של הרבנים היה ברור וחד-משמעי – אסור למדינה לפעול נגד מצוות יישוב ארץ ישראל או נגד כל פעולה שעלולה להחליש את האחיזה ברחבי הארץ, בעקיפין או במישרין. החידוש הגדול לא היה בעצם ההכרזה על האיסור, כי אם בהוראה המפורשת לחיילי צה"ל לסרב להשתתף בכל פעולה ממין זה. לקבוצה נכבדת זו הצטרפו גם רבנים בולטים אחרים, דוגמת הרב נחום אליעזר רבינוביץ'. בה בעת לא ראו רבנים אחרים לנכון להצטרף להוראה זו, ומקצתם אף יצאו מפורשות נגדה.

ככלל ניתן לקבוע שגם הרבנים המצדדים באי-ציות וגם הרבנים המתנגדים לו נשענים על אדנים דומים מבחינת יחסם הדתי למדינת ישראל. כולם סוברים שמדינת ישראל היא אתחלתא דגאולה, מימוש של מצוות והבטחות האל לישראל בתורה. רובם ככולם סבורים שמצוות יישוב ארץ ישראל היא מהותית, שהיא מצווה שמחייבת גם היום, שהחזרת שטחים ביהודה, שומרון ועזה יש בה משום סיכון חיי עם ישראל ולכן היא אסורה לאור פיקוח נפש ושאסור לציית לשלטון יהודי המצווה לעבור על התורה, כפי שפסק הרמב"ם. התשתית לאיזון התאולוגי-נורמטיבי – שכפי שהצענו קודם לכן עומד בבסיס ההתנהגות הנורמטיבית של אנשי הציונות הדתית בשעת משברים ביחסיהם עם המדינה – חוזרת כאן שוב: הן המדינה והן הקול המערער על כוחה נובעים מאמת מוחלטת אחת – האמת התורנית. משום שהמדינה וחוקיה זוכים במעמד של ישות דתית – קדושה – הרי דרך המלך, בכל הנסיבות שבהן אין מתח בין חוק התורה למדינה, היא תמיד יידוש חוקי המדינה ומוסדותיה. וכך, גם מי שמחזיק בעמדה שבעת משבר ומתח



שומה עליו לחרוג מהנאמנות ומהציות למדינה, מוצא את עצמו בסטייה מדרכו הרגילה והקבועה.

סלע המחלוקת הראשי בין שתי הסיעות הוא סוגיית החובה של כל אדם פרטי לעומת האחריות הדתית המוטלת על ראשי העם ומנהיגי המדינה. אחת השאלות הנגזרות ממחלוקת זו היא אם כאשר נוצר מתח בין המחויבות והנאמנות המוחלטת להוראות הצבא והממשלה לבין הרצון והצורך להקפיד על קיום מצוות יישוב ארץ ישראל – שתי מצוות חשובות, שכל אחת עומדת לעצמה – על החייל או האזרח מוטלת החובה להעדיף את מצוות יישוב ארץ ישראל על פני התמיכה והנאמנות המוחלטת להוראות הממשלה.

נוסף על שאלה זו העלו הרבנים התומכים בסרבנות גם נימוקים ביטחוניים, ובשולי דבריהם אף אמירות שנובעות ממסורת דמוקרטית מסוימת, אם כי כפי שהראינו במחקר עצמו, הטענה הדמוקרטית בשלב זה הייתה שולית ולא מנומקת. הסרבנות אשר לה הטיפו הרבנים בתקופת הפולמוס על הסכם אוסלו הייתה בדרך כלל סרבנות אזרחית-ציבורית, ולא סרבנות מצפונית-אישית.

מעמדם הרם של הרבנים הדוגלים באי-ציות באותה עת לא אוזן בשיעור דומה או אפילו מתקרב לזה של המתנגדים לעמדת הסרבנות. אלה שכן התבטאו במפורש בעד ציות היו בדרך כלל צעירים בגילם ופחותים במעמדם הציבורי מהקוראים בגלוי לסרב. בכללם ניתן למנות את הרב שלמה אבינר וסיעה מתלמידי הרצי"ה קוק, שתהיה לימים הגרעין המייסד של ישיבת הר המור ובנותיה ("ישיבות הקו"). מסיעה זו צמחו אחר כך המכינות המובילות בציונות הדתית. רבנים נוספים, כמו למשל ראשי ישיבת הר עציון, בעלת התדמית היותר שמאלית מבחינה מדינית, הרבנים עמיטל וליכטנשטיין, וגם הרב יעקב מדן, לימים ראש ישיבת ההסדר "הר עציון", שמחזיק דווקא בעמדות נציות, ביטאו גם הם עמדה מתנגדת לאי-ציות.

חרף הבעיה ההלכתית שבפינוי אזורים שבאחריות ישראלית (לפי דעתם של אחדים מהרבנים הללו, לא כולם) סברו רבנים אלה ששיקולים נוספים צריכים להכריע את הכף נגד פנייה לכיוונים שלא על פי הוראות המדינה. שיקולים כדוגמת הצורך בהתייצבות מאחורי רוב עם ישראל וציות להוראות השלטון הדמוקרטי בישראל, בשל מהותו הייחודית, הכריעו מבחינתם את הכף. כאמור, מדינת ישראל מקבלת מההלכה מעמד של שלטון קביל, ולכן הדאגה ליציבותה,

הצורך בשימור הלכידות בצה"ל והפטור מאחריות אישית לעוולות ציבוריות הובילו למסקנה שיש לציית גם לפקודות מסוג זה. במבט ראשון דומה שלקריאת הרבנים לאי-ציות לא הייתה השפעה של ממש ושהיא הוכיחה דווקא את חולשת הרבנים, גם המרכזיים שבהם. אולם מבט נוסף מוכיח כי לעובדה שבפעם הראשונה תמכו רוב הרבנים המובילים של הציונות הדתית באי-ציות לפקודת פינוי יישובים ומחנות צבא נודעה לימים השפעה גדולה על אופיו של השיח הציבורי בעניין גבולות הציות להוראות ממשלה. אפשר להצביע על עובדה זו כנקודת ציון משמעותית בהשתלשלות האי-ציות בציונות הדתית, אף שבשעת מעשה לא היה אפשר להבחין בעוצמתן של ההוראות הללו בהיעדר מדיניות ממשלתית גורפת של פינוי יישובים ובסיסי צה"ל מישראל.

## ה. תכנית ההתנתקות

הפרק הרביעי מציב במרכזו מאורע לאומי נוסף שבו התרחשה בציונות הדתית התנגשות רעיונית בין עמדות הדוגלות בציות לאלו שדוגלות באי-ציות. פרק זה מגולל את דברי ימיו של המאבק במהלך הדיונים בתכנית ההתנתקות והביצוע שלה, בשנים 2004–2005. ראש הממשלה אריאל שרון קידם תכנית לפינוי רצועת עזה וצפון השומרון מהיישובים היהודיים בתהליך פוליטי שנוי מאוד במחלוקת. תחושתם של רבים בציונות הדתית באותה עת הייתה שדרכו של שרון ליישם את תכנית ההתנתקות נשענת על שני יסודות אנטי-דמוקרטיים במובהק: האחד, ניסיונותיו לחמוק מהליך משפטי נגדו; והאחר, התנהלות פוליטית תוקפנית שכללה הפרת התחייבויות ואי-ציות למשאל מתפקדי הליכוד, פיטורי שרים ופגיעה לא מידתית באזרחים ששלושה עשורים ניהלו את חייהם בהתאם למדיניות ממשלתית ברורה.

תחושה זו גרמה לכך שחלק גדול מהמאבק בתכנית ההתנתקות נשא אופי של מאבק מכוח טיעונים דמוקרטיים ולא דווקא של דיון דתי-הלכתי מובהק, כפי שהיה בימי המאבק בתכנית אוסלו. כמה מהטיעונים המרכזיים שנשמעו באותה עת אינם הולמים סטנדרטים של דמוקרטיה מערבית ליברלית, והם תפורים לפי מידותיה של "הדמוקרטיה היהודית" מבית מדרשו של הרצי"ה, אבל עדיין יש בהם חידוש לעומת מסרים שנשמעו שנים קודם לכן.

ראשית, חשוב להגדיר כמה נקודות מפתח בכואנו להציג את מגוון הדעות באותה עת בסוגיית הציות למדינה. בעיתון **בשבע**, שופרה של קבוצה חרדית־לאומית גדולה שמתאפיינת בדרך כלל בעמדות ימין נוקשות, נטו הרוב המוחלט של הפרסומים הפובליציסטיים שיצאו תחת שרביטם של העורך עמנואל שילה וכותבים למיניהם (ראויים לציון בעיקר חגית רוטנברג והרב אליעזר מלמד) לתמוך בגלוי בסרבנות ולהזין את המגמה הזו בדיווחים ובכתובים מתעצמים והולכים על מעין מרי אזרחי שמתרקם לקראת יום הפקודה. בפועל היו דיווחים אלו רחוקים מאוד מן האמת. בו בזמן שימש עיתון **הצפה** שופר לקולות מגוונים יותר בציונות הדתית, אם כי מגמתו הברורה של העיתון, כמשתקף מהשקפותיו הגלויות של עורכו באותם ימים, גונן גינת, הייתה לתמוך בסירוב פקודה. באותה שעה נמנעו חברי הכנסת של הציונות הדתית באותה עת מלקרוא קריאות ציבוריות ברוח זו.

מתח זה משקף היטב את התהליכים שעברה הציונות הדתית בעשורים שקדמו להתנתקות, כאשר מחד גיסא עלתה הרגשת הביטחון העצמי וההצלחה במפעל ההתיישבות ביש"ע, ומאידך גיסא התבררה ההשפעה הפוליטית והרעיונית על כלל העם כלא יעילה, שכן בהינף יד ניתן להעלות את הכורת על חבלי ארץ פורחים ומשגשגים בלי הסכם שלום וללא תמורה של ממש למדינה. בעיני רבים, אז כמו היום, נתפסה תכנית ההתנתקות כמסע נקמה אכזרי בציונות הדתית, כניסיון לעקור אותה משורשיה ולרדוף את אנשיה, לא אחת מתוך קנאה, ולא כתכנית שנועדה לקדם את שלומה וטובתה של המדינה מבחינה דמוגרפית וגאוגרפית.

כפי שהראינו בדיוננו, שני יסודות הלכתיים כמעט אקסיומטיים משמשים תשתית לרוב הדיונים בעקירת יישובים ונטישת חבלי ארץ ישראל לידיים נוכריות. היסוד הראשון הוא עליונותה של ההלכה על פני חוקי המדינה, והיסוד השני הוא האיסור ההלכתי שבעצם עזיבת השליטה בחלק מארץ ישראל (קל וחומר כאשר מדובר בפנינו יישובים). יש לשים לב שהנחות מוצא הלכתיות אלה רואות בחוק המדינה, על פי רוב, קטגוריה חוץ־הלכתית, כזו שעשויה להימצא בעימות עם חוק התורה, ולא כמשקפת את חוק התורה או ניזונה ממנו. כלומר, המדינה נתפסת כישות חוץ־הלכתית שאת פקודותיה יש למלא, אם בכלל, רק כאשר אין הן סותרות את ההלכה במפורש.

במאבק נגד תכנית ההתנתקות עברה המנהיגות הרבנית תמורה משמעותית. שלושה מתוך ארבעת הרבנים הגדולים שהובילו את הקריאות לאי־ציות בימי המאבק נגד תכנית אוסלו נפטרו (הרב ישראל, הרב נריה והרב גורן), ואל הרב שפירא הצטרף כאחד ממנהיגי הציונות הדתית הרב מרדכי אליהו. הרב אליהו, בניגוד לעמדותיו של בנו, רבה של צפת ומרבני האיחוד הלאומי, הרב שמואל אליהו, נמנע מלהורות מפורשות נגד הציות לחוק המדינה, ופעמים אחדות אף הורה את ההפך הגמור מזה.

אבל אם בקצה העליון של המנהיגות התורנית באותה עת נמצאו קולות מתלבטים, הרי דווקא במעוז ה"ממלכתיות" והציות המוחלט למדינה ולחוקיה, ישיבת הר המור ובנותיה, נתגלעו בקיעים. הרב צבי ישראל טאו, ובעקבותיו כמה וכמה מתלמידיו ושותפיו לדרך, התבטאו לא אחת ערב ההתנתקות שגירוש אקטיבי של יהודים מבתיהם הוא פעולה שמנוגדת להלכה ולמוסר. הם טענו שהם "לא מאמינים שחייל עם לב יהודי", או כיטויים שונים ברוח זו, יהיה מסוגל לבצעה.

להשקפה זו, שכונתה בידי יאיר שלג "סרכנות אפורה", חברו, גם אם לא במפורש ולא בגלוי, רבנים מרכזיים ביותר בעולם הציוני־דתי, כדוגמת צפניה דרורי, חיים דרוקמן, יהושע ויצמן ואלי סדן. המכנה המשותף של מרביתם הוא הקביעה, שמתבססת על המתווה שקבעה הממשלה ביחס לפינוי גוש קטיף, שפעולה במעגל הראשון, קרי אלה שנכנסים לבתי המתיישבים ומפנים אותם, היא פעולה בלתי מוסרית עד כדי כך שגם הוראה מפורשת של מדינת ישראל לבצעה איננה מתירה אותה.

בכך יש כדי לסדוק בהכרעה החד־משמעית לטובת עמדת המדינה, שהייתה מקובלת בקרב רבנים אלה עד אז, לעומת עמדות אחרות שעשויות להימצא במתח עמה. ברם יש לשים לב שאין כאן קריאה גורפת שמאיינת את ערכה של הוראת המדינה או את סמכותה. על כל פנים, לאור ההגדרות שהצגנו בפרק הראשון באשר לסוגי הסרכנות לא מדובר כאן בסרכנות אזרחית, ציבורית ופומבית, אלא לכל היותר במתן לגיטימציה מהוססת לסרכנות על רקע מצפוני, אישי.

בהקשר זה ראוי לשים לב במיוחד לרב שלמה אבינר, שקרא תיגר על עמדותיו הנחרצות של הרב אברהם שפירא בסוגיה וחזר ושנה, לפני ההתנתקות ואחריה, שמדינת ישראל וצה"ל הם הגופים הבלעדיים שמייצגים את עם ישראל

בזמן הזה, ומשכך אין לערער על קדושתם ולפעול להחלשתם. דבריו הנוקבים אמנם סויגו בימי ההתנתקות עצמה, אך הוא מעולם לא חזר בו מעקרונותיו והוסיף לדבר עליהם מעל לכל במה ובכל הזדמנות.

גם בקרב הרבנים שקראו מפורשות לסירוב פקודה נמצאו מחלוקות, בעיקר בשאלת תפקידו של האי-ציות מבחינה אזרחית ורוחנית. עמדתם של הרבנים מלמד (הרב זלמן ובנו הרב אליעזר) הייתה שהסירוב צריך להיות פעולה הצהרתית, שמטרתה לא רק למנוע מהחייל היחיד להשתתף בפעולה אסורה מבחינת ההלכה, אלא גם לעורר ולעודד אחרים בתוך הצבא לעשות כמותו. גישה זו, שחורגת מהנדרש לטובת הימנעות מעשיית מעשה אסור, נתפסת בעיניהם ככזו שיש בה פוטנציאל של הצלה וישועה לצבא ישראל והפיכתו מחדש לצבא מוסרי וערכי, כזה שמבטא אל נכון את רוח העם ה"אמיתית". ההנמקה הדמוקרטית לגישה זו הסבירה שגם בצבא, כמו במרחב האזרחי כולו, ראוי לאפשר לאדם להתבטא בחופשיות ובגלוי, ואף להטות את רוח החברה בהתאם להשקפתו. זוהי גישה התומכת בכירור בסרכנות אזרחית, פומבית, ומטרתה – שינוי חוק או מדיניות, כפי שראינו בפרק הראשון העוסק בסוגי הסרכנות.

עמדתם של רבנים אחרים, בכללם רב ליאור, הייתה שראוי לחייל שמקבל פקודה ברוח זו להשתמש ממנה, אם בהצהרה כלפי מפקדיו שאיננו מסוגל (ויש לשים לב להקפדה על חוסר המסוגלות הנפשי לבצע את הפקודה) ואם בתואנה אחרת. בקרב קבוצה זו לא התעורר הצורך לשנות את הצבא מבפנים ולעורר בתוכו השקפות חתרניות שמנוגדות לרוח הפקודות. הרבנים בקבוצה זו רצו למלט את החייל מעברה ולהותיר את הדיון הציבורי במקום הראוי לו – מחוץ לצבא. זהו סוג של סרכנות מצפונית, ואפילו טענה לחוסר מסוגלות נפשית.

למעשה, בתקופת ההתנתקות הביטויים הבולטים ביותר של קריאות לאי-ציות יצאו דווקא מפיהם של דוברים לא רבניים. לדוגמה, אורי אליצור קרא לא רק לסרב פקודה, אלא אף להתנגד בכל אמצעי, כולל הפעלת כוח (לא נשק חם), נגד מי שמבצע את פקודת הפינוי. דוברים אחרים, כדוגמת מוטי קרפל, האיראולוג של "מנהיגות יהודית", ואליקים העצני הרהיבו עוז להשוות את ממשלת ישראל לרייך השלישי ולשלול ממנה כל לגיטימציה להרים יד על תנועת ההתיישבות, בלי קשר להשקפה שמחזיקים בה רוב אזרחי המדינה.

עמדה שולית, אך כזו שקיבלה אישוש מפתיע מצד כמה רבנים מובילים בציונות הדתית, היא זו של הרב שאול בר-אילן, ראש ה"כולל" בכפר דרום,

שבחוברתו **כפתור הפלא** (בהוצאת "מנהיגות יהודית", תנועתו של משה פייגלין) מנה מספר גדול של איסורים חמורים שהמשתתפים בפניו יהודים מבתיהם עוברים עליהם. מדבריו עולה שאין למדינת ישראל כל ערך הלכתי ממשי, ולכן שליחיה, החיילים והשוטרים, נמצאים בעמדה של חבות הלכתית לנזקים שהם גורמים למתיישבים. עמדה זו, שמנוגדת בתכלית לתשתית הרעיונית של הציונות הדתית ובפרט לזו שרואה במדינה ישות הלכתית שמחויבת בדיני התורה (ולכן אסור לה לפנות יישובים, למשל), זכתה למפרע בעידוד דווקא מצד הרבנים דב ליאור, זלמן מלמד ואחרים.

עמדה חשובה נוספת היא זו של שופט בית המשפט העליון לשעבר צבי טל, שקבע בריאיון עיתונאי לאחר ההתנתקות שהיה ראוי לסרב פקודה. הוא טען כי פסיקתו של בג"ץ (שהכשירה את ההתנתקות וקבעה שהייתה בה פגיעה מידתית בזכויות האדם ושהיא החלטה מדינית שהוא מסרב להתערב בה) היא פסיקה לא מוסרית ולא סבירה.

חשוב לשים לב להתפתחות שככל הנראה היה בה כדי לשנות שינוי מכריע את מהלך הדברים והרעיונות אילו התממשה. כוונתנו לסוגיית משאל העם. בשיאו של עימות קואליציוני על גורלה הפרלמנטרי של ההתנתקות עלתה הצעה לחוקק חוק שיחייב משאל עם על אישור התכנית. חברי המפד"ל דרשו את הסכמת הרבנים להצעה ובר כבד הסכימו לה כמה רבנים מרכזיים. אשר לכמה אחרים – בנוגע להסכמתם יש מחלוקת.

במסמך הופיעו חתימותיהם של הרבנים נחום אליעזר רבינוביץ', חיים דרוקמן, צפניה דרורי, מרדכי אלון, אליקים לבנון ושלמה אבינר, וכן הסכמה עקרונית של הרבנים מרדכי אליהו ואברהם שפירא. הרקע להסכמה רבנית זו נמצא בפתח המסמך, שם מוצגת עמדה מורכבת ואחראית באשר לגורל המדינה ולגורל ההתיישבות ביש"ע. הרב לבנון, רב השומרון, חזר מאז כמה פעמים על עמדתו שבמקרה של הכרעת העם במשאל יורה לתלמידיו לפנות בעצמם את הישיבה מאלון מורה. אבל, כידוע, ראש הממשלה שרון סירב להתחייב למשאל עם, וממילא כל תהליך ההתנתקות עבר בלא אישור של משאל עם אלא רק באמצעות חקיקה של הכנסת והוראות ממשלה. מהלך עניינים זה גרר אמירות ברורות לטובת אי-ציות בחלקים רחבים בעולם הרבני הציוני-דתי.

ברם היו גם שהתנגדו קטגורית לסירוב פקודה ולכל צורה אחרת של אי-ציות. מקצתם, כדוגמת הרב יובל שרלו, גרסו כך אף שלדעתם יש איסור הלכתי לעצם הפינוי של יישובים. בעיניהם מה שגובר באיזונים הפנים-הלכתיים הוא ההכרעה הערכית והתורנית לשמר את מדינת ישראל וצה"ל כמסגרת לאומית לכידה, והשקפה כזאת מחייבת שמירה על כללי משחק בונים וחיוביים גם בעתות משבר קיצוניות כמו ההתנתקות מחבל עזה וצפון השומרון. לימים, לנוכח הזלזול העמוק של מדינת ישראל בשיקומם של מפוני גוש קטיף, קבע הרב שרלו שיש לבחון מחדש את דבריו בשל הפרה הר-צדדית ומגמתית של הברית בין המדינה לאזרחיה.

רבותיו של הרב שרלו, הרבנים יהודה עמיטל ואהרן ליכטנשטיין, ראשי ישיבת הר עציון המתונים יחסית, קראו לציית להוראות המדינה בתהליך ההתנתקות חרף הקשיים המוסריים, מתוך דחיית הטיעונים ההלכתיים נגד פינוי יישובים. לטענתם, בעיקרון, פעולה מדינית שנובעת משלטון רוב במדינת ישראל היא פעולה מחייבת כאשר מתעורר חוסר החלטיות הלכתית בסוגיה מסוימת. הם נימקו את דעתם בחשיבותה של המדינה ובחשש החמור מפגיעה באושיות היסוד שלה במצב שבו כל אחד עושה ככל העולה על רוחו מבחינה אידאולוגית.

קבוצה נוספת של רבנים, רובם ראשי מכינות, הביעו עמדה נחרצת נגד סירוב פקודה מכל סוג. אפשר למנות בקבוצה זו את הרב רפי פרץ, ראש המכינה בעצמונה-יחד, לימים הרב הצבאי הראשי, את הרב משה הגר-לאו, ראש המכינה בבית יתיר, ואת הרב איתמר כהן, ראש המכינה בנוקדים. רבנים אלו החזיקו בעמדות קרובות מאוד לעמדתו של הרב שלמה אבינר, אולם לא מצאנו אצלם את ההסתייגויות שהופיעו בכמה ממאמריו של הרב אבינר אשר להשתתפות במעגל הראשון של הפינוי. גם הקיבוץ הדתי (באמצעות המזכיר הכללי שלו באותה עת, יאיר ריינמן) פרסם אמירות נחרצות נגד סירוב פקודה. חשוב גם להזכיר שהרוב הגדול של מנהיגות הביניים הרבנית הציונית-דתית, הכוללת ראשי ישיבות הסדר ורבנים מקומיים, נמנעו מלצאת בקריאות מפורשות בנושא. הרב צפניה דרורי פירש שתיקה זו כהסכמה לכך שלא ראוי שחיילים דתיים ישתתפו בפעולת הפינוי. הסכמה זו הייתה משולבת בהכרה בסכנה שבאמירות פומביות ברוח זו, שעלולות לחבל באחדות האומה ובלכידות הצבא.

בפועל לא נרשמו גילויי אי-ציות משמעותיים בעת ביצוע תכנית ההתנתקות, והדבר אומר דרשני. להבנתנו, ההסבר האמיתי לתופעה זו נעוץ, שוב, בעקרון האיזון התאולוגי-נורמטיבי. גם הדוברים הנחרצים ביותר בעד אי-ציות (למעט הנמצאים בשולי הדיון, כדוגמת קרפל) רואים במדינת ישראל בשורה אלוהית, בעלת ערך וחשיבות דאונטולוגית, גם כאשר המדינה פועלת נגד מה שהם מפרשים כרוח התורה וההלכה. במתח שבין שני ערכים דתיים אלה – הציות למדינה כמייצגת את בשורת האל והאי-ציות לה על רקע פעולותיה נגד דבר האל – מוצאים את עצמם רבים מאנשי הציונות הדתית מכריעים בסופו של דבר בעד הליכה עם המדינה ונגד פעולות מעשיות שאינן מתאימות לרצונו של רוב העם.

ואולם, כפי שאנו מראים בחיבור זה, חרף עוצמתו של האיזון התאולוגי-נורמטיבי נבעו בו בשנים האחרונות, בעיקר לאחר ההתנתקות, סדקים משמעותיים, ואלה מעלים תהיות באשר לחוסנו לנוכח אתגרים עתידיים.

## 1. מתחים עם מוסדות המדינה לאחר ההתנתקות ועד היום

יישום תכנית ההתנתקות עבר, כאמור, בשקט יחסי, לפחות במה שקשור לעימותים בין מערכת אכיפת החוק לבין ציבור המתנחלים והציונות הדתית. אבל אצל רבים מאנשי הציונות הדתית חיפשו תחושות קשות מאוד של תסכול והחמצה פורקן, בעיקר אצל הנוער. תופעה זו זימנה את עליית קרנם של אנשים שדגלו בקו לוחמני נגד כל החלטה לפגוע במפעל ההתיישבות, למשל הרבנים יצחק גינזבורג וישראל אריאל וכן גורמים בתוך תנועת קוממיות (בהנהגת הרבנים אליעזר מלמד ודב ליאור).

העימותים החריפו בעת פינוי מבני הקבע בעמונה (פברואר 2006). נפצעו בהם מאות אנשים, בכללם חברי כנסת מהימין ואישים מובילים בציונות הדתית. המאבק על עמונה הפך להיות, בעיני רבים, אירוע מכונן באתוס המאבקים על ארץ ישראל השלמה. הוא נתפס כמאבק בין בני האור (הנאבקים על שלמות הארץ) לבני החושך (כוחות המשטרה, לובשי השחור, האלימים מאוד אגב הפרת החוק). תרמו לכך גם מסקנות הביניים של ועדת החקירה הפרלמנטרית שהוקמה מיד לאחר האירועים הקשים, שהביאו ממצאים קשים על התנהלות הדרג המדיני וגורמי אכיפת החוק.



בעוד תופעת הפעולות האלימות כלפי כוחות הביטחון הייתה שולית יחסית בקרב המפגינים, דווקא בקרב חברים במנהיגות הרוחנית של ההתיישבות ביהודה ושומרון נשמעו קולות לוחמניים מאוד, ולא בשוליים. מיד אחרי פינוי עמונה השמיעו הרבנים זלמן ואליעזר מלמד, דב ליאור וישראל אריאל הצהרות שתמכו בהתנגדות אלימה למאמצי כוחות הביטחון לפנות יישובים בכוח. מדובר, ללא ספק, בהסלמה.

מימרתו המפורסמת של הרצי"ה קוק – "על יהודה ושומרון תהיה מלחמה" – הפכה בעקבות אירועי עמונה לסיסמה חצי רשמית של התנגדות אקטיבית ואומצה גם בידי הצעירים של מפלגת "האיחוד הלאומי" (רבנים כמו יוסי בדיחי ויעקב אנטמן התעקשו שזו הייתה כוונתה המקורית של הרצי"ה, שלא חש, לטענתם, אפילו ממלחמת אחים בעת הצורך). גם פובליציסטים (למשל, עמנואל שילה, שושי גרינפלד וחבר הכנסת אורי אריאל) החלו לדבר על "רוח עמונה", נקודת אל-חזור בתולדות המאבק, שהתוותה דרך עתידית והמחישה שבאמצעות שימוש בכוח יהיה אפשר למנוע פינויים עתידיים.

אבל דווקא אירועי עמונה חוללו תנועת נגד אצל רבנים רבים בציונות הדתית, שראו בה הזדמנות לחזור על הנשכחות ולהתוות דרך ציונית-דתית נאמנה להחלטות המדינה, הרואה באזרחי המדינה כולם שותפים לגורל אחד. הם סברו שצורך השעה מחייב אחדות גם במחיר של ויתורים אידאולוגיים והרכנת ראש להחלטות העם, גם כאשר הן אינן עולות בקנה אחד עם השקפת עולמם. חוברת ברוח זו, ביוזמתו של הרב אלי סדן ובצירוף רבנים חשובים מקרב הציונות הדתית (יעקב אריאל, חיים דרוקמן, צפניה דרורי, אריה שטרן, אליהו בלומנצווייג, דוד סתיו, ואחרים), בשם דרכנו לעת הזאת ניסחה מחדש את השקפת העולם הממלכתית הזאת.

חרף מכלול ההיגדים הקשים ביותר שאמרו רבים ממנהיגי תנועת ההתיישבות ביש"ע לאחר אירועי עמונה, ובפרט רבני "קוממיות", אין עוררין על שהרוב המוחלט של המוחים והמפגינים לא סטו מדרך החוק. לכל הפחות לא סטייה בוטה. נשמרו נורמות ציות מובהקות במחאות התקיפות כלפי התנהלות ממשלת ישראל, וכבודם של חיילי צה"ל ושל השוטרים נשמר בדרך כלל.

בזמן מלחמה לבנון השנייה צפו ועלו קולות של אי-ציות להוראת הממשלה להילחם בלבנון (!), בעיקר על רקע קביעתו השנויה במחלוקת של ראש הממשלה

אהוד אולמרט בעיצומה של המלחמה שהמלחמה היא שלב חשוב בקידום "תכנית ההתכנסות", שתכליתה נסיגה כוללת של ישראל לקווי 1967. ברם הקולות האלה נותרו בשולי הציונות הדתית, שמיטב בניה לחמו ואף נפלו במלחמה.

עוד עימות חריף שתרם למיתון קולות מיליטנטיים בימין הדתי אירע בבית המריבה בחברון, בשנת 2008. כמה מהמתיישבים חיללו קברים בבית עלמין מוסלמי הסמוך לבית ונהגו באלימות כלפי תושבים פלסטינים ואנשי כוחות הביטחון הישראליים. חלק מהתסיסה יוחס להשפעתם של הרב יצחק גינזבורג ודניאלה וייס, שהחילו את גבורת בני הנוער שנאבקו למען השארת הבית בשליטה יהודית. בה בעת אישים כמו אריה אלדר, דני דיין (יו"ר מועצת יש"ע), ישראל הראל וחנן פורת התנערו מהאלימות הקיצונית שפשתה במקום והגדירו אותה כגורם מזיק ומסוכן לעתיד ההתיישבות.

לאחר ההתנתקות לקחו את הבכורה במאבקים האלימים נגד פלסטינים ובפעולות והצהרות בעלות אופי של אי-ציות כלפי כוחות הביטחון אנשי ישיבת "עוד יוסף חי" ביצהר וקבוצות הקרובות אליהם. התנהגותם זו באה לידי ביטוי בפעולות שקיבלו את הכינוי "תג מחיר", שתכליתן להבעיר את שטחי יהודה ושומרון, כאשר כוחות הביטחון עסוקים בפעילות שעל פי השקפת המתנגדים לה מחבלת בהצלחת ההתיישבות. פעולות תג מחיר מתאפיינות בהצקה לפלסטינים ופגיעה ברכושם ובניסיונות הצתה של מסגדים. במקרים מסוימים נגרמות גם פגיעות ברכוש צה"ל ויידוי אבנים בחיילי צה"ל ובשוטרים ישראלים. חשוב, עם זאת, להדגיש שהמתח בין הפלסטינים למתנחלים גואה לא רק על רקע פעולות תג מחיר, כי אם גם, ובעיקר, לנוכח פעולות טרור חוזרות ונשנות ופגיעות ברכוש ואף בנפש מצד פלסטינים כלפי אוכלוסיית המתיישבים. במידה רבה, וכפי שהראינו בראש הספר, פעילות ויג'ילנטית מתעוררת דרך קבע בקרב אוכלוסיות אזרחיות נורמטיביות כאשר הן חשות מאוימות על ידי רשויות המדינה ולא מוגנות מפניהן, ולא יהיה זה מופרך לטעון שקבוצות שלמות בקרב המתנחלים חשות כך.

בשלהי הסקירה נציין בקצרה את המתחים הפומביים בשנים האחרונות בתוך צה"ל – בין חיילים שמחזיקים בהשקפת עולם לוחמנית במגוון סוגיות, מקצתן פוליטיות ואחרות דתיות, ובתמיכת רבנים חיצוניים לצה"ל, לבין שדרת הפיקוד של צה"ל וממשלת ישראל. הנפת שלטים נגד פינוי מאחזים ביחידות שונות,

פעולות שנהגו מתמיכת הרבנים אליעזר מלמד, ראש ישיבת ההסדר הר ברכה, ורב ליאור הובילו להדחתה של ישיבת "הר ברכה" ממסלול ההסדר ולעימות חסר תקדים בתוך עולם ישיבות ההסדר על הדרך החינוכית, ההלכתית והפוליטית הראויה. רוב ראשי ישיבות ההסדר מתנערים מדרך זו ורואים בה סכנה ללכידותו ואחדותו של צה"ל. גם דיונים סביב סוגיית שירת נשים בצה"ל וזכותם, או חובתם, של חיילים דתיים שלא להשתתף באירועים שיש בהם שירת נשים היו עילה לעימותים מתוקשרים בין הרבנים אליקים לבנון ואליעזר מלמד למוסדות צה"ל, ובכללם הרב הצבאי הראשי, הרב רפי פריץ.

מאבקים אלה, שלכאורה אינם נוגעים במישרין לנושא מחקרנו על אי-ציות בסוגיית ארץ ישראל, מבטאים את הקצנת השיח בישראל בין ציונים-דתיים ובין חילונים ואת הדה-לגיטימציה שנעשית למוסדות ממלכתיים בדרך שלא הייתה מקובלת בעבר בציונות הדתית.

## חתימה

מיום היווסדה התייסרה התנועה הציונית-דתית בשאלת היחס לציונות החילונית, שהפכה במהירות לגורם הדומיננטי בכרית שבין דתיים לחילונים בתנועה הציונית. במרוצת רוב המאה העשרים, עד לצמיחת גוש אמונים אחרי מלחמת יום הכיפורים, השלימה הציונות הדתית עם בכירותה של המנהיגות הציונית החילונית מבית מדרשה של תנועת העבודה. התחזקותה האידאולוגית והמספרית של הציונות הדתית מזה והיחלשות מעמד תנועת העבודה מזה הכשירו את הקרקע לפרימת חוטי "הברית ההיסטורית" בין תנועת העבודה לבין התנועה הציונית-דתית.

בספרנו זה עסקנו באותן שנים מאז הקמת גוש אמונים ועד היום. בשנים אלו עברה הציונות הדתית תמורות כה קיצוניות עד שאפשר לקבוע בביטחון שקווי הדמיון בין התנועה המקורית לתנועה כפי שהיא היום אינם גדולים מקווי השוני ביניהן. כמעט שאי-אפשר להצביע על תחום אחד במאפייניה הקלסיים של הציונות הדתית שלא עבר שינוי משמעותי – בגיוס לצבא, במרחב החינוכי, בגישה התורנית וההלכתית, במעמד הכלכלי, בתקשורת, במערכת המשפט, ועוד ועוד. שינויים אלו חוללו גם את הצורך בהתאמות אידאולוגיות, ובזמן קצר ביותר, כדי להוסיף ולהכיל את שיתוף הפעולה עם הציונות החילונית.

מאז הקמת גוש אמונים ביקשו מנהיגי הציונות הדתית לא רק להיות, כמו בביטוי הידוע, "משגיחי הכשרות של קרון המסעדה ברכבת", אלא גם נהגי הקטר. אף שמבחינה מפלגתית הגורם המוביל מאז המהפך ב-1977 היה מפלגת הליכוד, הרי מבחינת הפעילות בשטח היו אלה אנשי הציונות הדתית שבאמצעות מפעל ההתנחלויות והלהט הדתי והמשיחי שהיה בבסיסו קבעו במידה רבה את גבולותיה של מדינת ישראל ואת צביונה.

הדרך לעשות זאת עברה, בשלביה הראשונים, גם דרך התנגשות חזיתית עם מוסדות המדינה, אם כי כללי המשחק הדמוקרטי נשמרו על פי רוב. גורמים בציונות הדתית אימצו לעצמם נורמות התנהגותיות שרווחו, ועדיין רווחות, בתחומים רבים של ההווה הישראלית שלא תמיד עמדו בקנה אחד עם שלטון

החוק. אבל גם בשנים אלו, ועל אף הצורך להגמיש ולפעמים "לעקם" את היחס אל החוק, התודעה העצמית של מנהיגות המתנחלים הייתה שמפעלם נועד אך ורק לבצר את כוחה של המדינה ושלשם כך עליהם להשתמש בכלים לגיטימיים במרחב הישראלי כדי לקדם את המדינה לעתיד טוב יותר מבחינה ערכית, ציונית ומדינית. האם פעילותם תרמה להשגת המטרות האלה? התשובות על השאלה חלוקות, אפילו מקוטבות. בכל מקרה, אין להתעלם מכך שממד מסוים של אי־ציות מובנה היה קיים במפעל ההתיישבות. אין להתעלם גם מכך שמבקרים מסוימים משמאל של המפעל הזה הפליגו לא אחת בעטיו בדמוניזציה של ציבור המתנחלים.

מאז פינוי ימית התברר שהשאיפות האידאולוגיות של הציונות הדתית והמעשים שאמורים להגשים את השאיפות האלה עלולים להביא אותה לעימות חזיתי עם הרשויות המחוקקת, המבצעת והשופטת של מדינת ישראל, ובמידה מסוימת גם עם ישראל. מאז רועש וגועש מעגל ההתחבטות וההתלבטות באשר לדרך הנכונה להיאבק על האמונות של הציונות הדתית ועל התוצרים המעשיים של אותן אמונות. ההתחבטות מתעצמת עוד יותר כשהיא נארגת במגמות חדשות בתוך הציונות הדתית, ובראשן התגברות מעמדם של הרבנים בתוך המגזר, כפועל יוצא מעלייה חדה בשיעור הלומדים בישיבות ובאולפנות בעשורים האחרונים, התחזקות מגמות חרדיות לאומיות (חרד"ליות) ועלייה במשקלה הדמוגרפי והרעיוני של ההתיישבות היהודית ביהודה ושומרון בתוך הציבור הציוני־דתי הרחב.

הדילמה המרכזית, שאת התפתחותיה המגוונות ביקשנו להציג בספר זה, נובעת מעימות בין שני קטבים, שבמידה כזו או אחרת רוב אנשי הציונות הדתית מוצאים את עצמם ביניהם. בקוטב האחד נמצאת המחויבות למדינת ישראל, היהודית והדמוקרטית, על מכלול חוקיה, מערכת המשפט שלה וגורמי אכיפת החוק שלה. בקוטב האחר ניצב סולם הערכים הכולל מחויבות ואחריות כלפי כלל חלקי ארץ ישראל, בכללם החלקים שמעבר לקו הירוק, וכן המחויבות לתורה ולמצוות, על פי פרשנויות הרבנים הציונים־דתיים, להשקפותיהם הנבדלות. שני הקטבים הללו של המחויבות יוצרים מתח פנימי, שהרי לרוב המשייכים עצמם לציבור הציוני־דתי המחויבות למדינת ישראל, למוסדותיה ולחוקיה נושאת גם משמעות דתית, הלכתית ותאולוגית.

מציאות זו יוצרת את המודל של האיזון התאולוגי-נורמטיבי שעלה מהדיון שערכנו כאן. המודל מציג את האיזונים שמאפשרים את ההליכה בתלם החוק, על פי רוב, ואת חוסר הנכונות לפרוץ את גבולות ההתנהגות הנורמטיבית בחברה הישראלית אפילו בשיאי מאבק אידאולוגי חריף. היא נובעת ממשנה תאולוגית סדורה, שמציבה את קיומה של מדינת ישראל ואת הנאמנות לה כחלק מעולמו הדתי של המאמין. עקב כך, הפניית עורף למדינה ופעילות יזומה נגדה היא, למעשה, פעילות נגד רצון האל ונגד המגמה המשיחית של "אתחלתא דגאולה" שמגולמת במדינה.

האמונה הדתית – שהיא ביסודה גורם מתסיס שיש בו פוטנציאל של עימות חזיתי עם חוקי המדינה בכל הנוגע לסוגיית ארץ ישראל שמעבר לקו הירוק – נעשית אפוא גורם ממתן בעימות תורה-מדינה משום ערכה הדתי של המדינה. איזון זה הוא שעמד בבסיס ההתמתנות היחסית במגמות האי-ציות לחוק במחנה הציוני-דתי במשך השנים, כמו גם ההימנעות מתרגום הצהרות קיצוניות למעשים. ואולם לנוכח המתח הפנימי הקשה הזה והעלייה במודעות לקיומו, כפי שראינו בעיקר בחלק האחרון של הספר, דומה כי אין מנוס מהמסקנה שאיזון תאולוגי-נורמטיבי זה ייאלץ להתמודד בעתיד עם קשיים שילכו ויתעצמו. ככל שיקצין המתח בין שני הקטבים שביניהם חיים אנשי הציונות הדתית, ייתכן ששיקולים אחרים, ואולי אף סולמות ערכים אחרים, יגברו עליו.

כפי שהצהרנו כבר במבוא לספר, הגענו שנינו לכתיבתו מתוך תחושת אחריות גדולה, ובמידה רבה עוד יותר – מתוך דאגה לגורלן ודמותן של מדינת ישראל ושל הציונות הדתית בתוכה. שאיפתנו בכתיבת הספר הזה הייתה לא רק לצייר תמונת מצב ולעמוד על שורשי הרעיונות והגישות שבהם אנחנו עוסקים. לא ביקשנו גם, לעת עתה, לנתח בביקורתיות שיטתית את הסוגיות הללו, כפי שאנו מתעתדים לעשות בהמשך. היעד שהצבנו לעצמנו היה לחדר את המודעות למורכבות המאפיינת את דרכה של הציונות הדתית ביחס לשלטון החוק בסוגיית ארץ ישראל השלמה ובד בבד לסמן את הסכנות שעלולות להיווצר מהתעצמות הקונפליקט, על רקע המחויבות המוחלטת לארץ ישראל ובכללה היישובים והאזורים שמעבר לקו הירוק.

אחת התחושות המתחזקות בתודעתם של רבים בציונות הדתית בשנים האחרונות היא תחושת הנרדפות על ידי המדינה והאליטות החילוניות

התרבותיות, המשפטיות והתקשורתיות שלה. תודעה זו, מוצדקת או לא מוצדקת, אינה מחזקת מגמות של ציות לשלטון החוק. במחקר שנערך לאחרונה (הלינגר ומוזס, 2012) רואיינו עשרות אנשים ממגזרים שונים בציבור הציוני-דתי: חרדים-לאומיים, בורגנים וגוונים נוספים בציונות הדתית. מהממצאים עולה כי חל גידול במידת הנכונות לתמוך בגילויים של מאבק אלים נגד פינוי יישובים במסגרת הסדרי שלום כל עוד לא מדובר באלימות קשה, שכוללת פגיעה בנפש, ועוד יותר באי-ציות על רקע מצפוני לפקודת פינוי יישובים. המפתיע הוא שמגמות אלו מאפיינות גם קבוצות הדוגלות, לכאורה, בגישה ה"ממלכתית" וגם ציבור ציוני-דתי בורגני. אחד הממצאים מחזק את מה שעלה כאן – שיש זיקה בין עליית התמיכה בסרבנות מצפונית לבין מידת ההתבססות על הנמקות דמוקרטיות לאי-ציות לפינוי יישובים מעבר לקו הירוק.

אחת המסקנות שלנו מניתוח מגמות אלו היא החשיבות הרבה של קיום דיאלוג קבוע בין ציבור המתיישבים ותומכיהם לבין הנהגת המדינה והאליטות. דיאלוג שכזה חיוני במיוחד כדי לצמצם, גם אם לא למנוע, התנגשות קשה שעלולה לקרות אם יוחלט בעתיד על פינוי יישובים ביהודה ושומרון כחלק מהסדר מדיני. יתרה מזו, דיאלוג כזה חשוב שכן בהיעדרו עשויים למצוא עצמם חלקים מתרחבים והולכים בציונות הדתית מחוץ לעשייה החברתית הישראלית, ובמצב כזה שני הצדדים ייצאו נפסדים.

בהקשר זה חשוב להצביע על גורם מרכזי שמעצים מגמות של התנתקות מהקשר אל מדינת ישראל, והוא אופיו של הרוב שיקבל את ההחלטה על פינוי יישובים – בכנסת או במשאל עם. רבים בציונות הדתית דורשים לקיים משאל עם שיוכיח רוב יהודי התומך בהחלטה כזאת (כלומר, רוב מהבחינה הלאומית, ולכן הוא יכול לכלול לטעמם גם עולים מברית המועצות לשעבר, שאינם בהכרח יהודים על פי ההלכה). דרישה שכזו אינה עומדת בתנאי סף של משטר דמוקרטי ליברלי. ובכל זאת אפשר לקבוע במידה גבוהה של ודאות שאם יזכה הסדר עתידי, שבו ידרשו עשרות אלפים מציבור המתיישבים ביהודה ושומרון להתפנות, ברוב גדול בכנסת ובאישור של רוב גדול וחד-משמעי של העם (גם קולות לא יהודיים, ובכלל זה ערביים), תגדל מאוד יכולתה של המדינה לבלום מגמות של אי-ציות בציונות הדתית.

עמעות הרמוניזציה של ציבור המתנחלים, הנעשית גם בידי רבים וגם בידי התקשורת המוטה פוליטית ואידאולוגית שמאלה, הוא רכיב חשוב בהחלשת

תודעת הנרדפות של המחנה הציוני-דתי. לא אחת אכן דומה כי מגזימים במכוון בתיאור תופעות שליליות בציונות הדתית (ובעולם החרדי) ומתעלמים מהיבטים חיוביים הגוברים עליהם לאין ערוך. בה בעת ראוי שהציבור הציוני הדתי יטה אוזן גם לביקורת הקשה על מפעל ההתנחלות ותוצאותיו, הנתפסים בעיני חלקים בחברה הישראלית, שלא לדבר על כל מדינות המערב ובכללן ידידותיה המובהקות של מדינת ישראל, כהרסניים לקיומה וליציבותה העתידית של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. אין הכרח לזהות התנגדות זו עם התנגדות לעצם קיומה של הציונות הדתית ולמעורבות של אנשיה בכל תחומי העשייה של החברה הישראלית. כל זמן שהביקורת החריפה נמתחת מעמדה של כבוד הדדי ודאגה כנה לרווחתה של מדינת ישראל וליכולתה להתמיד בדרך של שגשוג והצלחה למען מכלול תושביה, חשוב לתת לה לגיטימציה.

תמונת המראה למציאות זו היא הביקורת החריפה המושמעת מצד קבוצות אחרות, בייחוד מכיוון הציבור הדתי הימני, כלפי מערכת המשפט והתקשורת. ביקורת זו נתקלת לא אחת בתגובות עוינות של הציבור החילוני השמאלי, הרואה בה ביטוי למגמות אנטי-דמוקרטיות. גם כאן צריך להכיר בלגיטימיות של ביקורת חריפה שכזו כל עוד היא מחויבת לערכי יסוד דמוקרטיים-ליברליים. אחת השאלות החשובות על הביקורת העצמית הציונית הדתית הנדרשת היא אם אכן יישובים בארץ ישראל שמעבר לקו הירוק, חשובים ככל שיהיו, הם אכן קודש הקודשים של הזהות היהודית, עד כדי כך שמותר לעבור בשמם על החוק. זאת ועוד, האם סכסוך על חוקיותם וזכות קיומם של מאחזים מבודדים הוא כה חמור עד שהוא יכול לערער את המחויבות לעצם קיומה של מדינת ישראל ולמניעת אנרכיה בתוכה? האם אכן עברייני "תג מחיר" וקיצוני "נוער הגבעות" אינם באחריות המנהיגות הציונית הדתית?

חידוד המכלול הרעיוני שקשור במדינה ובאחדות הגורל של כלל מגזרי העם היהודי השוכן בה עשוי לאפשר לכידות פנימית. לכידות פנימית כזאת משרתת את האיזון התאולוגי-נורמטיבי, אך איננה מדכאת השקפות עולם אחרות. נהפוך הוא. היא מאפשרת להן להתקיים במרחב פלורליסטי ודמוקרטי בנוסח "אלו ואלו דברי אלוהים חיים".



## מקורות

- אבינר, הרב שלמה, תשמ"ב. "ולא שיקרנו בבריתך", ארצי א: 38-39.
- \_\_\_\_\_, תשמ"ג. עם כלביא: ענינים כללים, חלק ב, ירושלים: הוצאת המחבר.
- \_\_\_\_\_, תשמ"ד. "בואו נחדש את המלוכה: עוד בעניין המחתריתות", הארץ (15.6.1984).
- \_\_\_\_\_, תש"ן (א). מקדם לבית אל: בירורים הלכתיים וארץ-ישראליים, ירושלים בית אל: ספרית חוה.
- \_\_\_\_\_, תש"ן (ב). שו"ת אינתיפאדה, בית אל: ספרית בית אל.
- \_\_\_\_\_, תשנ"ו. ראש הממשלה-פרקים בכבוד מלכות ישראל וארץ ישראל, בית אל: ספריית בית אל.
- \_\_\_\_\_, תשס"ה (א). "הצבא הזה הוא שלנו", באהבה ובאמונה (ט"ו בתשרי תשס"ה) [באדיבות הרב שלמה אבינר שליט"א].
- \_\_\_\_\_, תשס"ה (ב). "הפסיקו לפורר את צה"ל", באהבה ובאמונה (י' באדר ראשון תשס"ה) [באדיבות הרב שלמה אבינר שליט"א].
- \_\_\_\_\_, תשס"ה (ג). "צה"ל לא יכול?", באהבה ובאמונה (א' באב תשס"ה) [באדיבות הרב שלמה אבינר שליט"א].
- \_\_\_\_\_, תש"ע. עם וארצו: תחיית האומה בארצה, חלק שני, בית אל: ספרית חוה.
- אברהם, רותי, 2006. "חיילי מיל": נבוא חשבון בסוף הלחימה", ערוץ 7 (2.8.2006).
- אומן, ישראל, 2006. "היחס למפונים – חרפה לאומית", nrg (22.1.2006).
- איחוד הרבנים למען עם ישראל וארץ ישראל, תשס"ח. גילוי דעת למען סירוב פקודה, עלון קוממיות (כ"ה בסיוון תשס"ח).
- אייזנברג, יהודה, 2005. "צבא הציות לישראל", הצפה (7.10.2005).
- איסרוביץ', חיים, 2005. "ויסגלס: המאחזים יפוגו אחרי ההתנתקות", nrg (2.6.2005).
- אלדר, עקיבא, ועדית זרטל, 2004. אדוני הארץ המתנחלים ומדינת ישראל, 1967-2004, תל אביב: כנרת זמורה ביתן דביר.
- אלון, גדעון, ומזל מועלם, 2004. "נתניהו, לבנת, כץ ונוה התקפלו ברגע האחרון: תוכנית ההתנתקות עברה ברוב של 67 חכ"ם", הארץ (27.10.2004).
- אלטמן, יאיר, ואטילה שומפלבי, 2011. "נתניהו: לפעול נגד תוקפי צה"ל; לבני: אתה אשם", ידיעות אחרונות (13.12.2011).
- אליצור, אורי, 2005. "היא שמאלנית?", בשבע (11.3.2005).

- אמיתי, אורן, תשס"ו. "לגאולת ירושלים הקדושה", מעייני הישועה (כסלו תשס"ו).
- אמיתי, יותם, והדס מינקה-ברנד, 2010. "עכשיו ובימים האחרים: הנעת פקודים לביצוע משימות שבמחלקות ציבורית", מערכות 429: 12-21.
- אנטמן, הרב יעקב, תשס"ז. "הממלכתיות הגואלת", עלון קוממיות 42 (י"ט באדר תשס"ז).
- אסנהיים, עמרי, 2006. "סגן עמיחי מרחביה ז"ל מהיישוב עלי, שנפל בשבוע שעבר בכינת-ג'בל, הושעה למשך שנה מפיקוד מבצעי בגלל מכתב מחאה ששלח לרמטכ"ל", מעריב (4.8.2006).
- אריאל, הרב יעקב, תשמ"ב. "מאבק ימית בראי ההלכה", תחומין ג: 402-410.
- , תשמ"ג. "הפרת פקודה משום מצווה או שיקולים מוסריים", תחומין ד: 173-179.
- , תשנ"ח. "הפרת פקודה משום מצווה", שו"ת באהלה של תורה, כפר דרום: המכון לחקר התורה והארץ.
- אריאל, הרב ישראל, תשס"ו. "אוהבי עמונה, אוהביו של מקום", קומי אורי ד: 30-31 (הוצאה מיוחדת לרגל אירועי עמונה).
- ארן, גדעון, 1985. ארץ ישראל בין דת ופוליטיקה: התנועה לעצירת הנסיגה בסיני ולקחייה. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- , תשמ"ז. מצינונות דתית לדת ציונית: שורשי גוש אמונים ותרבותו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- , תשס"ג. "בין חלוציות ללימוד תורה: הרקע לגאות הדתית-לאומית", בתוך: אבי שגיאת רב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית: היבטים רעיוניים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 31-71.
- ארנון, נעם, 2005. דברים ב"ועידת הנוער המוביל", כנס היסוד של תנועת קוממיות (22.12.2005).
- אתאלי, עמיחי, 2011. "אם ההתנכלות לצה"ל תימשך אעזוב את יו"ש", nrg (14.12.2011).
- ברייח, יוסף (ליקט וערך), תשס"ה. גאולת אור הצב"י: למשנתו האלוקית, התורנית, האמונית והמדינית של הרב צבי יהודה קוק, ירושלים: הוצאה עצמית.
- , תשס"ז. "מאורו", קומי אורי טז: 39-51.
- , 2008. "מי לר' אלי", ערוץ 7 (31.1.2008).
- בית הלל, תשע"ב. מצע בית הלל (מקוון).
- בלייכר, הרב משה, תשע"א. "ודרור קן לה", בתוך: נתנאל אלישיב (עורך), וקראתם דרור בארץ: לזכרו של אל"מ דרור ויינברג, עלי: מכון בניין תורה, עמ' 74-96.
- בלפר, אלה, תשס"ד. זהות כפולה: על המתח בין ארציות לרוחניות בעולם היהודי, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן.

- בן-חורין, מיכאל (עורך), תשנ"ה. ברוך הגבר: ספר זיכרון לקדוש ד"ר ברוך גולדשטיין ה' ינקום דמו, ירושלים: [חמו"ל].
- בן-חיים, אבישי, 2005. "כניסת השבת: כשהרב אימר לא, למה הוא מתכוון?," nrg (7.7.2005). בן נון, יואל, תשל"ו. "מה עומד מעל החוק", עלון גוש אמונים.
- , 2001. "ראיון עם הרב יואל בן נון", בתוך: רוביק רוזנטל (עורך), קו השטע: החברה הישראלית בין קריעה ואיחוי. תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד, עמ' 65-86.
- בן נון, הרב יואל, 2005. "מבחינה הלכתית אסור לטרב", הצפה (12.8.2005).
- בר-אילן, הרב שאול, תשס"ה. כפתור הפלא, ירושלים: מנהיגות יהודית.
- בראלי, אבי, וניר קידר, 2011. ממלכתיות ישראלית, מחקר מדיניות 87, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- ברט, שאול, ויצחק ברט (עורכים), 2008. בסערת העקירה: עשר שיחות בישיבת הר-עציון, תל אביב: משכל.
- בשבוע (דבר המערכת), 2009. "למה לרבנים אין חופש אקדמי?," בשבע (7.12.2009).
- גארב, יהונתן, תשס"ד (א). "צעירי המפד"ל ושורשיו הרעיוניים של גוש אמונים", בתוך: אשר כהן וישראל הראל (עורכים), הציונות הדתית: עידן התמורות, אסופת מחקרים לזכר זבולון המר, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 171-200.
- , תשס"ד (ב). "משיחיות, אנטינומיזם וכוח בציונות הדתית: מקרה 'המחתרת היהודית'", בתוך: אשר כהן וישראל הראל (עורכים), הציונות הדתית: עידן התמורות, אסופת מחקרים לזכר זבולון המר, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 323-363.
- גדולי תורה, תש"מ. גדולי תורה על החזרת שטחים, בני ברק: [חמו"ל].
- גולדשטיין, יוסי, 2006. רבין: ביוגרפיה, ירושלים ותל אביב: שוקן © כל הזכויות שמורות להוצאת שוקן).
- גורן, הרב שלמה, תשנ"ד. "סירוב פקודה", גליון ועד רבני יש"ע 14: 1-2.
- גינזבורג, הרב יצחק, תשס"ט. "אור לכ"ז חשון ס"ט: בית השלום חברון", שיחה בהתוועדות (כ"ז בחשוון תשס"ט) (נרשם ע"י אית'אל גלעדי).
- גינת, גונן, 2006. "שליפות עם גונן גינת", nrg יהדות (16.5.2006).
- גל-אור, נעמי, 1990. המחתרת היהודית: טרוריום שלנו, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, סדרת קו אדום.
- גנז, חיים, 1996. ציות וסירוב: אנרכיזם פילוסופי וסרבנות פוליטית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- גנז, פזית, ומיטל פינס, 2008. הלום קטיף: נוער גוש קטיף כואב, כותב ומתגעגע, ירושלים: ספריית בית אל.

- גרינברג, הרב מרדכי, תשס"ו. "היחס לתועים", קומי אורי ד: 46-52.
- , תשס"ח. "קייבוץ גלויות", שיחה בישיבת כרם ביבנה (מקוון).  
גרינפלד, שושי, 2006. הספר על אחיה יהודה, אתר מנהיגות יהודית (7.8.2006).
- דודקביץ', הרב דודי, תשע"ב. "הרב דודקביץ': פעולות 'תג מחיר' אינן דרכה של תורה", אתר כיפה (ט"ז כסלו, תשע"ב).
- דון יחיא, אליעזר, תש"ם. "יציבות ותמורות במפלגת מחנה: המפד"ל ומהפכת הצעירים", מדינה, ממשל ויחסים בין לאומיים 14: 25-52.
- , 1997. הפוליטיקה של ההסדרה: ישוב סכסוכים בנושאי דת בישראל, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- , תשס"ג (א). "הספר והסיף: הישיבות הלאומיות ורדיקליזם פוליטי בישראל" בתוך: אבי שגיא ורב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית: היבטים רעיוניים, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 187-228.
- , תשס"ג (ב). "שליילת הגלות בציונות הדתית" בתוך: אבי שגיא ורב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית: היבטים רעיוניים, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 229-258.
- , תשס"ד. "מנהיגות ומדיניות בציונות הדתית: חיים משה שפירא, המפד"ל ומלחמת ששת הימים", בתוך: אשר כהן וישראל הראל (עורכים), הציונות הדתית: עידן התמורות, אסופת מחקרים לזכר זבולון המר, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 135-170.
- , תשס"ח. משבר ותמורה במדינה חדשה: חינוך, דת ופוליטיקה במאבק על העלייה הגדולה, ירושלים: יד בן צבי.
- דור"שב, איתן, 2005. "אנחת רווחה כפורום החווה", מעריב (18.7.2005).
- דרוקמן, הרב חיים, "גאולה ראשונה וגאולה אחרונה", אתר ישיבת אור עציון.
- , תש"ע. "סוגיה בהסדר", עולם קטן 234 (כ"ג בטבת תש"ע).
- הד, דוד, 1990. "סירוב: פוליטי או מצפוני", בתוך: ישי מנוחין (עורך), על דמוקרטיה וציונות, ירושלים: ספרי סימן קריאה.
- הוברמן, חגי, 2004. "עצומת רבנים: מזדהים עם הרב שפירא", הצפה (17.10.2004).
- הורביץ, דן, ומשה ליסק, תש"ן. מצוקות באוטופיה: ישראל-חברה בעומס יתר, תל אביב: עם עובד.
- הירשפלד, יאיר, 2000. אוסלו – נוסחה לשלום המשא ומתן על הסכמי אוסלו: האסטרטגיה ומימושה, תל אביב: עם עובד.
- הלינגר, משה, תשס"ב. דגם הדמוקרטיה היהודית לעומת דגם היהדות הדמוקרטית בהגות האורתודוקסית המודרנית הציונית במאה העשרים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן.

- , תשס"ה. "הרב יצחק יעקב ריינס: מניח התשתית להגות אורתודוקסית מודרנית ציונית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יט: 349-374.
- הלינגר, משה, וחנן מוזס, 2012. הציונות הדתית וההתיישבות ביהודה ושומרון לנוכח תרחישים אפשריים של פינוי יישובים בהסכם שלום או בלעדיו, או השארת יישובים מחוץ לתחומי הריבונות הישראלית, נייר עמדה, רמת גן: מרכז ארגוב, אוניברסיטת בר-אילן.
- הלינגר, משה, ויצחק קראוס, [בהכנה]. "יחסו של רבי מנחם מנדל שניאורסון ללא-יהודים", בתוך: משה חלמיש ויצחק קראוס (עורכים), משנתו של רבי מנחם מנדל שניאורסון [שם זמני], רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן.
- הנשקה, דוד, תשע"א. "על ההתנתקות מן האנושיות", אקדמות כו: 171-185.
- העצני, אליקים, 1994 (א). "מצבא הגנה לצבא הפקרה", נקודה 175.
- , 1994 (ב). "מרי אזרחי עכשיו" נקודה 180.
- הראל, ישראל, 2009. "גלמים שקמו על יוצריהם", הארץ (3.1.2009).
- הרמתי, יעל, תשס"ז. ילד כתום – משירי ילדי גוש קטיף: ילדים קטנים בתקופה גדולה, יד בנימין: י' הרמתי.
- הרנוי, מאיר, תשנ"ה. המתנחלים, אור יהודה: ספרית מעריב.
- וולף, איציק, 2006. "קרוב רב", הצפה (25.6.2006).
- וולפא, הרב שלום רב, 2011. "הרב וולפא עונה למכתבו של הרב יואל בן נון – מרתק!", אתר המטה העולמי להצלת העם והארץ (13.9.2011).
- וייס, אפרת, 2008 (א). "בית המריבה: נעמוד כחומה בצורה למנוע ההרס", ידיעות אחרונות (18.11.2008).
- , 2008 (ב). "יורד מועצת יש"ע: סלקו את דניאלה וייס מחברון", ידיעות אחרונות (3.12.2008).
- וייס, אפרת, ושמוליק חדר, 2006. "מתנחלים בצו שמונה מחתימים עצומה נגד אולמרט", ynet (2.8.2006).
- וייס, הלל, 2009. "ישראל כבר לא מדינה", יעודי – קהילה אמונית (30.11.2009) (מקוון).
- וייס, הרב ישראל, 2010. בדם לבי – יומן שירות: מיומנו של הרב הראשי הרביעי לצה"ל, תל אביב: ידיעות אחרונות.
- וייצן, הרב ש' יוסף, תשס"ח. "הסכם המאחזים", אתר ישיבה (כ"ט באייר תשס"ח).
- , תשס"ט. "השתתפות בתג מחיר", אתר ישיבה (ח' באב תשס"ט).
- ויליאמן, יוסי, תשס"ח. שירת העקורים, חיפה: מכללת שאנן.
- ויסמן, עליזה, תש"ן. הפינוי: סיפור עקירת היישובים בחבל ימית, בית אל: ספרית בית אל.

- ויצמן, הרב יהושע, תשס"ה (א). "על הסערה בעניין 'סירוב הפקודה' 2", אתר **ישיבת מעלות** (כ"ז בחשוון תשס"ה).
- , תשס"ה (ב). "על הסערה בעניין 'סירוב פקודה' 3", אתר **ישיבת מעלות** (י"ט בכסלו תשס"ה).
- , תשס"ה (ג). "הרהורים בעקבות המצב (תכנית ההתנתקות)", אתר **ישיבת מעלות** (כ"ה בכסלו תשס"ה).
- ולדמן, הרב אליעזר, תשס"ו. "לעת הזאת, עם ישראל חי ומרגיש", אתר **ישיבה** (י"ט בסיוון תשס"ו).
- וסרמן, הרב אברהם, תשס"ז. "מורג חרוץ: אנלוגיות תנ"כיות לאחר הגירוש מגוש-קטיף ומצפון השומרון", אתר **ישיבה** (תשרי תשס"ז).
- ועד רבני בנימין, תשס"ט (א). "המאחזים על דרכי ניהול ויכוחים וחילוקי דעות במחננו" אתר **המועצה האזורית מטה בנימין** (א' באלול תשס"ט).
- , תשס"ט (ב). "ולשרים קריאה לראש הממשלה מר בנימין נתניהו ולשריה", אתר **המועצה האזורית מטה בנימין**.
- , 2011. "פעולות תג מחיר אסורות", ערוץ 7 (3.10.2011).
- ועד רבני יש"ע, תשנ"ב. "גילוי דעת על החלטות ממשלה בדבר פינוי ישובים", בטאון ועד **רבני יש"ע** 2 (אלול תשנ"ב).
- , תשנ"ה. "הודעת ועד רבני יש"ע (עמדת הרוב)" נקודה 27 (אלול תשנ"ה).
- , תשנ"ו. "הודעת איחוד הרבנים העולמי למען ארץ ישראל ועם ישראל", בטאון ועד **רבני יש"ע** 28 (תשרי תשנ"ו).
- , תשס"ג. "גילוי דעת וקריאה לסירוב פקודה", ישיבה שהתקיימה בחוות גלעד (ח' בחשוון תשס"ג).
- , תשס"ה. כרוז שבו 60 חתימות של רבנים הקוראים לסרב פקודה (בכללם הרב דרוקמן) (כ"ט בתשרי תשס"ה).
- , תשס"ו. "הודעה" (ב' בשבט תשס"ו; יום לפני אירועי עמונה), אתר **חדר החדשות: אמת ללא גבולות**.
- ועדת החקירה הממלכתית בנושא טיפולן של הרשויות המוסמכות במפוני גוש קטיף וצפון השומרון, דין וחשבון, תש"ע.
- ועדת החקירה לעניין הטבח במערת המכפלה בחברון התשנ"ד, דין וחשבון, 1994. ירושלים (יור"ד: מאיר שמגר).
- ועדת חקירה פרלמנטרית לאירועים שהתרחשו בעמונה, 2006. צוות ההיגוי: סיכום ביניים.

- זולדן, הרב יהודה, תשס"ו. "גבורה ומסירות נפש בגוש קטיף", בתוך: מיכאל לימיני: אסופת מאמרים בענייני גבורה, מסירות וצניעות בחבלי משיח בדורנו, לזכרו של ר' מיכאל צויבל, ירושלים: מהו"ת, בתי מדרש למורים, עמ' 73-81.
- זיו, יוסי, 1995. "ליבוביץ והסירוב האזרחי", בתוך: אבי שגיא (עורך), ישעיהו ליבוביץ: עולמו והגותו, ירושלים: כתר, עמ' 228-238.
- זייני, הרב אליהו, תשס"ה (א). "גירוש מגוש קטיף כפשע נגד האנושות", מכתב גלוי באתר **ישיבת אור וישועה** (ר' באב תשס"ה).
- \_\_\_\_\_, תשס"ה (ב). "דברים שנשאתי ביום ג' י"ב באב רחמן יום עקירה הברוטלית מגוש קטיף עפ"י הוראת העומד בעריצות בראש ממשלת ישראל", מכתב גלוי באתר **ישיבת אור וישועה**.
- זיק, אדיר, 2004. "אני אשכב לפני הכולדוורים", **בשבע** (10.6.2004).
- זך, יניב, 2005. "השומר של אריק", **nrg** (26.4.2005).
- טאו, הרב צבי ישראל, תשס"ה. "שו"ת אמוני בנושא פעילות פנים אל פנים, לאור מאורעות השעה (אייר תשס"ה).
- טאוב, גדי, 2007. המתנחלים והמאבק על משמעותה של הציונות, תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד.
- טל, אוריאל, תשמ"ז. **מיתוס ותבונה ביהדות ימינו**, תל אביב: ספרית פועלים ואוניברסיטת תל אביב.
- טרופ, הרב אהרון, 2004. "גירוש יהודים זו עבירה: ראיון עם הגאון שפירא, הרב אברהם זצ"ל", **בשבע** (15.10.2004).
- \_\_\_\_\_, 2006. "מבחן הנאמנות", **בשבע** (3.5.2006).
- \_\_\_\_\_, תשס"ו. "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", **מעייני ישועה** (ג' בחשוון תשס"ו).
- \_\_\_\_\_, תשס"ז. "ציות להלכה למען הצבא", **אתר ישיבה** (ב' באלול תשס"ז).
- כהן, הרב איתמר, תשס"ה. "על פקודה לפנות יישובים" (חשוון תשס"ה). **אתר המכינה הקדם-צבאית מגן שאל – נוקדים**.
- כהן, יניב, תשס"ז. **קינה לקטיף: שירים מנקודת מבט אחרת**, קרני שומרון: י' כהן.
- כהן, שמעון, 2011. "קמפיין הדרת נשים: מסווה להסתה נגד דתיים", **בשבע** (14.12.2011).
- כנעני, דוד, תשל"ז. **העליה השניה העוברת ויחסה לדת ולמסורת**, תל אביב: ספרית פועלים.
- כספית, בן, 2005. "וודסטוק הזוי", **מעריב** (20.7.2005).
- כץ יעקב (כצ'לה), 2011. "אני לא מגנה", **בשבע** (17.12.2011).
- לבנון, הרב אליקים, 2009. "סירוב פקודה מימין לעומת השמאל", **אתר כיפה** (26.10.2009).

- , 2010. פאנל בנושא "כיצד ניתן למנוע ניגוד בין חוקי המדינה ומהלכים מדיניים לבין מצוות התורה", כנס רמלה השלישי, וואלה (6.4.2010).
- לז, אהוד, 1985. מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה, 1882–1904, תל אביב: עם עובד.
- לזון, נדיה, יצחק שגל, שמואל שמאי, ושרה ארנון, 2011. "השפעת פינוי ממקום יישוב על תהליכי זהות אצל מפוני חבל עזה וצפון השומרון", סוגיות חברתיות בישראל 11: 119–144.
- לוינגר, עידו, אלחנן ניר, ודבורה רוזאל, תשס"ה. ציר כיסופים: תפילות על ארץ ישראל, ירושלים: [חמו"ל].
- ליאור, הרב דב, תשמ"ב. "יחס ההלכה לחוקי המדינה: ראשי פרקים", תחומין ג: 247–249.
- , תשמ"ד. "גישת ההלכה לשיחות השלום בזמננו", שבילין כג: קמו-קנ.
- , 2002. ריאיון עם עו"ד שלום אטלי, אתר הסנהדרין.
- , תשס"ה (א). "האם זו עבירה לחייל לפנות ישובים?", אתר ישיבה (י"ב באדר ראשון תשס"ה).
- , תשס"ה (ג). "מחשבות לאחר הגירוש", אתר ישיבה (ג' באלול תשס"ה).
- , תשס"ה (ד). "מסירות נפש על ארץ ישראל", אתר ישיבה (י' באייר תשס"ה).
- , תשס"ה-תשע"א. שו"ת דבר חברון, חלקים א-ג, קרית ארבע: המכון לרבני ישובים.
- , תשס"ו (א). "התעמרות עם המשטרה", אתר ישיבה (י"ד בשבט תשס"ו).
- , תשס"ו (ב). "פגיעה בסוסים בפניו אלים", אתר ישיבה (י"ז בשבט תשס"ו).
- , תשס"ו (ג). "תגובה לאירועי עמונה", קומי אורי ד: 10 (הוצאה מיוחדת לרגל אירועי עמונה).
- , תשס"ו (ד). "חניכה שלא שרה התקוה", אתר ישיבה (כ"ט באדר תשס"ו).
- , תשס"ו (ה). "החיוב לקבל את 'סמלי המדינה'", אתר ישיבה (ד' באייר תשס"ו).
- , תשס"ו (ו). "קנאים לשם ה'", קומי אורי ח: 69 (תמוז תשס"ו).
- , תשס"ו (ז). "המלחמה היא עונש על החרבת חבלי ארץ-ישראל", קומי אורי ט: 20–24 (אב תשס"ו).
- , תשס"ז. "מהן תקנות זמניות מול ערכי נצח", קומי אורי יט: 12–15 (סיוון תשס"ז).
- , תשס"ח (א). "בעיטות של גאולה", אתר ישיבה (ראש חודש ניסן תשס"ח).
- , תשס"ח (ב). "מלחמה על ה' ועל משיחו", קומי אורי י: 13–19 (אלול תשס"ו).
- , תשס"ט (א). "חוקי התנועה כבסיס לתביעה נזיקית", הכנס השנתי העולמי לדיני ממונות ה-18 (י"ח-כ' בכסלו תשס"ט).
- , תשס"ט (ב). "להתמנות לשופט דתי", אתר ישיבה (ל' בכסלו תשס"ט).



- \_\_\_\_, תשס"ט (ג). "חוקי המדינה וברכת הטוב והמטיב", אתר ישיבה (י"ב בניסן תשס"ט).
- \_\_\_\_, תשס"ט (ד). "מצוות יישוב ארץ ישראל וכיבושה", אתר ישיבה (אייר תשס"ט).
- \_\_\_\_, תשס"ט (ה). "רכוש גויים בפנינו", אתר ישיבה (כ"ב בסיוון תשס"ט).
- \_\_\_\_, תשס"ט (ו). "מדיניות 'תג מחיר'", אתר ישיבה (כ"ד בסיוון תשס"ט).
- \_\_\_\_, תשס"ט (ז). "בעקבות המלחמה בעזה", עלוני ממרא 122: 137 (קיץ תשס"ט).
- \_\_\_\_, תש"ע (א). "פינוי ישובים", אתר ישיבה (ז' בטבת תש"ע).
- \_\_\_\_, תש"ע (ב). "שריפת המסגד והתנצלות הרבנים", אתר ישיבה (ז' בטבת תש"ע).
- \_\_\_\_, תש"ע (ג). "למה לא להפגין נגד פעולות הרס – בתוך הצבא?", אתר ישיבה (י"ד בטבת תש"ע).
- \_\_\_\_, תש"ע (ד). "הסמכות ההלכתית של המדינה", אתר ישיבה (ו' בניסן תש"ע).
- \_\_\_\_, 2011. "בעיית הישובים הלא מוכרים (הברואים) בנגב לאור ההלכה", כנס רמלה הרביעי (27.4.2011).
- ליאור, הרב דב, והרב דניאל שילה, תש"ע. מכתב לרב אליעזר מלמד בעקבות מעצרים של שניים מתלמידיו שהפגינו בצבא נגד פינוי מאחזים, אתר המכון לרבני יישובים (כ"ז בכסלו תש"ע).
- ליבוביץ, ישעיהו, 1988. על עולם ומלואו: שיחות עם מיכאל ששר, ירושלים: כתר.
- \_\_\_\_ (יחד עם מירה עפרון), 1999. רציתי לשאול אותך פרופ' ליבוביץ...: מכתבים אל ישעיהו ליבוביץ וממנו, ירושלים: כתר.
- ליבסקינד, קלמן, 2010. "צבי טל: הייתי מסרב לפקודת עקירת יישובים", מעריב (8.9.2010).
- מדין, הרב יעקב, 1994. "בין סירוב לדמעה", נקודה 177: 42-45.
- מוזס, חנן, תשס"ט. מציונות דתית לדתיות פוסט מודרנית: מגמות ותהליכים בציונות הדתית מאז רצח רבין, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן.
- מידר, ישראל, 1994. "במאבק עיקש, אך בלתי אלים, נפיל את הממשלה", נקודה 178.
- מינקה-ברנד, הרס, יובל צור, ולימור נדב, 2006. " 'חכמת הפיקוד – בין העץ לציפור': ניתוח משהו של הנעת פקודים במשימת ההינתקות בחטיבת גולני ובית הספר לטיסה", פסיכולוגיה צבאית 5: 81-146.
- מלמד, הרב אליעזר, תשנ"ד. "פסק הלכה בעניין סירוב פקודה", אתר ישיבה.
- \_\_\_\_, תשס"ה (א), פניני הלכה: העם והארץ, ברכה: ישיבת הר ברכה.
- \_\_\_\_, תשס"ה (ב). "שיחה עם נוער מהשמאל", בשבע (א' באדר ראשון תשס"ה).
- \_\_\_\_, תשס"ו (א). הדרך לצאת מהמשבר, ברכה: ישיבת הר ברכה.
- \_\_\_\_, תשס"ו (ב). "שו"ת עמונה", אתר ישיבה (שבט תשס"ו).

- , תשס"ו (ג). "לא מוכנה לשיר התקוה!", אתר ישיבה (ב' באדר תשס"ו).
- , תשס"ו (ד). "יחסו של הרב לנושאים בוערים", אתר ישיבה (כ"ג בסיוון תשס"ו).
- , תשס"ח. "הקמת מאחזים על שטחים שבבעלות פרטית של ערבים", אתר ישיבה (ה' באדר ראשון תשס"ח).
- , 2009. "מי מכניס פוליטיקה לצבא", בשבע (29.10.2009).
- , תשע"א. "פגיעה בערבים כ'תג מחיר', אתר ישיבה (ו' באדר ראשון תשע"א).
- מלמד, הרב זלמן ברוך, תשנ"ח. יש שואלים: מבחר שיחות בענייני השעה ששודרו ב"ערוץ 7 בין השנים התשנ"ג-התשנ"ז, בית אל: הוצאת מאבני המקום, ישיבת בית אל.
- , תשס"ג (א). "פסקי הלכה בנושאים מדיניים", אתר ישיבה (ר' בשבט תשס"ג).
- , תשס"ג (ב). "ההמנון והדגל", אתר ישיבה (כ"ז באב תשס"ג).
- , 2004. "בואו בהמוניכם!", בשבע (15.7.2004).
- , תשס"ה (א). "סירוב פקודה מחזק את צה"ל, אתר ישיבה (אדר ראשון תשס"ה).
- , תשס"ה (ב). "צה"ל במלכוד", אתר ישיבה (סיוון תשס"ה).
- , תשס"ה (ג). "מהם גבולות המאבק?", אתר ישיבה (ז' בתמוז תשס"ה).
- , תשס"ה (ד). "זקיפות הקומה בסירוב הפקודה", אתר ישיבה (י"ד בתמוז תשס"ה).
- , תשס"ה (ה). "הגישה הממלכתית", אתר ישיבה (כ"ז בתמוז תשס"ה).
- , תשס"ה (ו). "פקודה מנוגדת לערכים", אתר ישיבה.
- , תשס"ה (ז). "בענייני איסור עקירת יישובים", אתר ישיבה (ערב עקירת גוש קטיף).
- , תשס"ה (ח). "שאלות ותשובות בנושא העקירה", א-ג, אתר ישיבה (ערב עקירת גוש קטיף).
- , תשס"ה (ט). "תורה ודמוקרטיה", אתר ישיבה (ערב עקירת גוש קטיף).
- , תשס"ה (י). "סירוב פקודה לכתחילה?", אתר ישיבה (י' באב תשס"ה).
- , תשס"ה (יא). "איך הרב וייס ביצע את הפקודה", אתר ישיבה (י"ח באב תשס"ה).
- , תשס"ה (יב). "למה ה' עושה לנו את זה?", אתר ישיבה (י"ח באב תשס"ה).
- , תשס"ו (א). "היחס למדינה לאחר הגירוש", אתר ישיבה (כ"ב בחשוון תשס"ו).
- , תשס"ו (ב). "מסדר בוקר ושירת התקווה בישיבה", אתר ישיבה (ג' בשבט תשס"ו).
- , תשס"ו (ג). "מגרשי עמונה רשעים?", אתר ישיבה (ד' בשבט תשס"ו).
- , תשס"ו (ד). "איך צריך להאבק על ארץ ישראל?", אתר ישיבה (ח' בשבט תשס"ו).
- , תשס"ו (ו). "למאמרו של הרב מלמד בענין עמונה", אתר ישיבה (י"ח בשבט תשס"ו).
- , תשס"ו (ז). "האלימות בעמונה", אתר ישיבה (כ"א בשבט תשס"ו).

- , תשס"ו (ח). "להקים מאחזים על שטח ערבי?", אתר ישיבה (ה' באדר תשס"ו).
- , תשס"ו (ט). "לברור דרכנו, חלק א", אתר ישיבה (ט"ז בסיוון תשס"ו).
- , תשס"ו (י). "לברור דרכנו, חלק ב", אתר ישיבה (ט"ז בסיוון תשס"ו).
- , תשס"ו (יא). "על יהודה ושומרון תהיה מלחמה", אתר ישיבה (כ' בתמוז תשס"ו).
- , תשס"ח. "לא יכרע ולא ישתחוה", קוממיות (ט"ו באדר שני תשס"ח).
- , תשס"ט. "חובת סירוב פקודה", אתר ישיבה (כ"ו בחשוון תשס"ט).
- , 2010. "התיקון: האם תיתכן לאומיות בריאה ומוסרית ומהם יסודותיה", כנס רמלה השלישי (6.4.2010).
- , תשע"ב (א). תשובה בענין פעולות תג מחיר, אתר ישיבה (י' בתשרי תשע"ב).
- , תשע"ב (ב). "המתח הבין-דתי מתגבר", אתר ישיבה (כ"ז בתשרי תשע"ב).
- מנהיגות יהודית, תשס"ה. לברור חובת אי הציות (טבת-שבט תשס"ה).
- מרקוס, יואל, 2004. "הפינוי המתוכנן: עשרים התנחלויות ברצועת עזה ובגדה בתוך שנה-שנתיים", הארץ (2.2.2004).
- משיח, אמיר, תשע"א. "מיליטנטיות הלכתית בקרב מתיישבים ביהודה ושומרון", מחקרי יהודה ושומרון כ: 255-268.
- משרד ראש הממשלה, 2004 (א). "תכנית ההתנתקות המתוקנת", הודעה לעיתונות (6.6.2004).
- , 2004 (ב). "מינהלת סל"ע – סיוע למתיישבי עזה וצפון השומרון – מתחילה בעבודתה", החלטת הקבינט המדיני-בטחוני מיום 14.9.2004, הודעה לעיתונות.
- נאור, אריה, תשס"א. ארץ ישראל השלמה: אמונה ומדיניות, חיפה ולוד: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן.
- נגבי, משה, 2004. כסדרם היינו: במדרון ממדינת חוק לרפובליקת בננות, ירושלים: כתר.
- נחשוני, קובי, 2011 (א). "הרכבים הראשיים נגד המשטרה: פגיעה חמורה", ynet ידות (27.6.2011).
- , 2011 (ב). "הרכבים שרלו ואבינר: לא לצאת בעת שירת נשים", ynet ידות (14.9.2011).
- גיר, תומר, 2011. "ראש ישיבת שבי שומרון: 'חשפנו שב' כניק בשיבה'", אתר סרוגים (19.12.2011).
- גיר, שאול, 1984. "תחיית האומה", הארץ (16.11.1984).
- סביר, אורי, 1998. התהליך: מאחורי הקלעים של הכרעה היסטורית, תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד.

- סבתו, הרב שבתאי, תשס"ה. "והאמת והשלום אהבו" (י"א בחשוון תשס"ה) (לא פורסם).
- סגל, חגי, 1987. אחים יקרים: קורות "המחתרת היהודית", ירושלים: כתר.
- , תשנ"ט, ימית, סוף: המאבק לעצירת הנסיגה בסניני, בית-אל: ספריית בית אל מדרשת הדרום.
- , 2004. "לפקודה תמיד אנחנו?, בשבע (17.6.2004).
- סדן, הרב אלי, תשס"ה. נאמנותנו לתורה ולצבא, עלי: בני דוד.
- , תשס"ו. להוסיף אור – אגרת אל הנוער, עלי: בני דוד.
- , תשע"ב. קריאת כיוון לציונות הדתית, חלק ב, עלי: בני דוד.
- סדן, הרב אלי, ואח' והרבנים יעקב אריאל, חיים דרוקמן, שלמה אבינר, דוד סתיו, שי פירון ועוד, תשס"ו. דרכנו לעת הזאת, עלי: בני דוד.
- סמוטריץ', בצלאל, 2011. "מה לכל הרוחות יש לנו לחפש אצל פרס?", בשבע (17.12.2011).
- סרור, מוטי, ואבי זונטג (עורכים), תשס"ד. כי עין בעין יראו: קובץ שיחות בענייני יום הזכרון, יום העצמאות ויום ירושלים לזכרו של אבינעם אלפיה הי"ד, ירושלים: ישיבת הר המור.
- עובדיה, מוטי, 2011. "ותודה לשוטריי שהביאוני עד הלום", ynet (28.6.2011).
- עזרא, חזקי, 2010. "הרב שרלו: הייתי קורא לסירוב פקודה", בשבע (16.2.2010).
- עמותת בצלם, 2006. "בצלם: לחקור השימוש המופרז בכוח בעמונה", אתר בצלם (2.2.2006).
- עמרוסי, אמילי, 2011. "חבורת עבריינים ללא הנהגה", ישראל היום (17.12.2011).
- ערוץ 7, 2004. "הרבנים אליהו ואבינר: לא חתמנו" (27.10.2004).
- פרדבוש, הרב שמעון, תשי"ב. משפט המלוכה בישראל, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- פורת, חנן, 2008. רועי שרון מראיין את חנן פורת, מעריב (19.11.2008).
- פיוטרקובסקי, שלמה, 2011. "תלמידי הרב לבנון – המחלקה המצטיינת", בשבע (18.12.2011).
- פייגלין, משה, תשנ"ח. במקום שאין אנשים, ירושלים: הוצאת מצודה.
- פיקרש, טולי, 2005. "טביעות אצבעותיו של שרון נמצאות בכל המסמכים המאשרים הקמת מאחזים", הצפה (9.3.2005).
- פלאי, הרב יוסף, תשס"ה. "איסור השתתפות בגירוש יהודים", ולא ינתשו עוד 3 (אדר תשס"ה).
- פלג, מולי, 1997. להפיץ את זעם האל: מגוש אמונים עד כיכר רבין, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, סדרת קו אדום.
- , 2003. אילו מילים יכלו להרוג – כשלון השיח הציבורי-פוליטי בישראל: העיתונות הכתובה והפולמוס סביב תהליך השלום מהסכם אוסלו עד רצח רבין ולאחריו, ירושלים: אקדמון.

- פליקס, מנחם, 1993. "לא אכפת להם לרפד בגוויותינו את דרכם ל'שלום'", נקודה 173. פפר, אנשיל, 2005. "חשיפה לדרום", מקור ראשון, יומן (22.7.2005).
- פרוטוקול הוועדה לביקורת המדינה, תשס"ה. פרוטוקול מס' 200 משיבת הוועדה לענייני ביקורת המדינה יום שני, ד' בתמוז התשס"ה (11.7.2005).
- \_\_\_\_\_, תשס"ו. פרוטוקול מס' 258 משיבת הוועדה לענייני ביקורת המדינה, כ' בכסלו תשס"ו (21.12.2005).
- פרי, יורם, 2005. **יד איש באחיו: רצח רבין ומלחמת התרבות בישראל**, תל אביב: כבל.
- פרידמן, יואב, 2006. "רבני הציונות הדתית: לא ניגרר למלחמת אחים", ynet (4.6.2006).
- פרץ, הרב רפי, 2010. "הרב הצבאי החדש: אין מקום לסרבנות בצה"ל", וואלה (26.1.2010).
- צחי, אדם, **הבלדה לגלות החדשה**, Tzura.co.il.
- צעירי האיחוד הלאומי ותנועת קוממיות, 2007. "הכנות בימין: מלחמה על המאחזים", **חדשות מחלקה ראשונה** (1.10.2007).
- קוק, הרב אברהם יצחק הכהן, תשכ"ב. **אגרות הראי"ה**, כרכים א-ב, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- \_\_\_\_\_, תשמ"ד. **אגרות הראי"ה**, כרך ד, ירושלים: מכון הרב צבי יהודה.
- \_\_\_\_\_, תשמ"ה. **אורות הקודש**, כרך ג, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- \_\_\_\_\_, תשנ"ג. **אורות**, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- קוק, הרב צבי יהודה, תשכ"ז. **לנתיבות ישראל**, ירושלים: מגורה.
- \_\_\_\_\_, תשמ"ז. **להלכות צבור**, ירושלים: י' הייקין.
- \_\_\_\_\_, (עורכים): הרב זלמן ברוך מלמד והראל כהן, תשנ"ה. **ארץ הצבי: רבנו במערכה על שלמות ארצנו**, בית אל: נתיבי אור.
- \_\_\_\_\_, תשנ"ח. **שיחות הרצי"ה לספר שמות**, ירושלים: מכון הרב צבי יהודה.
- קניאל, שלמה, תשס"ד. "מתיישבי הגבעות – האם צבר תנ"כי?: מחקר גישוש על תושבי הגבעות ביהודה ושומרון", בתוך: אשר כהן (עורך), **הציונות הדתית: עידן התמורות**, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 533-558.
- קפליוק, אמנון, 1996. **רבין: רצח פוליטי בעזרת השם**, תל אביב: ספרית פועלים.
- קרפין, מיכאל, ועינה פרידמן, 1999. **רצח בשם אלהים: הקשר נגד יצחק רבין**, תל אביב: זמורה ביתן והד ארצי.
- ראשי מכינות, תשס"ה. **מכתב ראשי מכינות נגד סירוב פקודה (ו' בחשוון תשס"ה)**, אתר nana10.
- רבין, יצחק (עם רב גולדשטיין), 1979. **פנקס שירות**, תל אביב: ספרית מעריב.
- ריבנוביץ', נחום, תשנ"ה. "בעקבות פסק ההלכה של הרבנים האוסר את פינוים של בסיסי צה"ל ביש"ע", **גליון ועד רבני יש"ע** 27: 1-2.

- רבינוביץ', הרב נחום אליעזר, תשס"ח. "להוציא את הדין לאמיתו", אתר ישיבה (ט"ז בחשוון תשס"ח).
- רביצקי, אביעזר, תשנ"ג. הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב: עם עובד.
- \_\_\_\_\_, 1998. דת ומדינה במחשבת ישראל: דגמים של איחוד, הפרדה, התנגשות או כפיפות, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- \_\_\_\_\_, תשנ"ט. "סערה משיחית: בין פורענות לשגשוג היסטורי", בתוך: חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל אביב: עם עובד, עמ' 90-113.
- רבני ישיבות ההסדר, 2009. החלטת ישיבת רבני ישיבות ההסדר נגד הפגנות בצהל, אתר איגוד ישיבות ההסדר (25.11.2009).
- רהט, מנחם, 2005. "20 הרברות", nrg (6.4.2005).
- רובינשטיין, דני, תשמ"ב. מי לה' אלי: גוש אמונים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- רוזן-צבי, ישי, 2007. "רדיקליזם פוליטי במשנתו של ישעיהו ליבוביץ: היסטוריה, תאולוגיה ומוסר", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), ישעיהו ליבוביץ: בין שמרנות לרדיקליות, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 335-353.
- רוט, ענת, תשע"א. תיאוריית הפונדמנטליזם במבחן המציאות: הזרם התורני בציונות הדתית ומאבקיו נגד תכנית ההתנתקות והריסת הבתים בעמונה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן.
- רוטנברג, חגית, 2004. "איך עוצרים את הבולדוזר", בשבע (17.6.2004).
- \_\_\_\_\_, 2007. "על קו העימות", בשבע (22.11.2007).
- רוטנברג, נפתלי, 2007. "שירות, סרבנות או מרד? על המעשה הנאות הנובע מן החובה הערכית ומן הנאמנות האזרחית", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), ישעיהו ליבוביץ: בין שמרנות לרדיקליות, ירושלים ותל אביב: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 366-387.
- רט, אבי, 2011. "גמר תחרות 'מתלהם נולד': פואד נגד הרב לבנון", ynet יהדות (15.12.2011).
- רייכנר, אלישיב, תשס"ה. "נוער הדיונות", קטיף.נט (ו' בתמוז תשס"ה).
- ריינמן, יאיר, תשס"ה. מזכ"ל הקיבוץ הדתי, מכתב גלוי נגד סירוב פקודה (ד' בחשוון תשס"ה).
- רימון, הרב יוסף צבי, תשס"ו. "תפילה לבטלה? על העוצמות המדהימות שנתגלו באירועי הגירוש מגוש קטיף", בתוך: יצחק ברט (עורך), אלומת אור: ימים של חסד בלב כפר מימון, אסופת מאמרים בענייני המגילה ואירועי כפר מימון, לזכרו של דני אלדר, כפר מימון: שרה אלדר, עמ' 40-45.
- רענן, צבי, תשמ"א. גוש אמונים, תל אביב: ספרית פועלים.

- שגיא, אבי, תשס"ג. "ממדינת התורה לארץ ישראל – משברו של חלום לחלום אחר: עיון במשבר הציונות הדתית", בתוך: אבי שגיא ורב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית: היבטים רעיוניים**, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בראילן, עמ' 457-473.
- \_\_\_\_\_, תש"ע (א). "האם עוד בני עקיבא קיימת?", **דעות** 46: 10-14.
- \_\_\_\_\_, תש"ע (ב). "הסרכנות המצפונית ומעמדה במסורת היהודית", בתוך: משה הלינגר (עורך), **המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה, ספר הזיכרון לדניאל י' אלעזר**, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בראילן, עמ' 359-389.
- שגיא, אבי, ורב שוורץ, תשס"ג. "בין חלוציות ללימוד תורה: זווית אחרת", בתוך: אבי שגיא ורב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית: היבטים רעיוניים**, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בראילן, עמ' 73-75.
- שוורץ, רב, 1996. **אמונה על פרשת דרכים**, תל אביב: עם עובד, עמ' 194-206.
- \_\_\_\_\_, תש"ס. "בין זמן לנצח: עיונים בתפיסת הארעיות של החילון ברעיון הציוני-דתית", בתוך: אבי שגיא, דודי שוורץ וידידיה צ' שטרן (עורכים), **יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות**, ירושלים: מאגנס, עמ' 169-181.
- \_\_\_\_\_, תשס"א (א). **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, תל אביב: עם עובד, ספרית אפקים.
- \_\_\_\_\_, תשס"א (ב). "הרהורים על חקר ההגות הציונית-דתית", **אקדמות** י': 125-131.
- \_\_\_\_\_, 2003. **הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה**, תל אביב: משרד הביטחון.
- שוורץ, הרב חיים אביהוא, תשס"ד. "לשמוח ולהלל למרות הקשיים", **דברים במסיבת יום העצמאות**, ישיבת בית אל, אתר **ישיבה** (ר' באייר תשס"ד).
- שוחטמן, אליאב, תש"ן-תשנ"א. "הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל", **שנתון המשפט העברי** טז-יז: 417-500.
- \_\_\_\_\_, תשנ"ה. **ויעמידה ליעקב לחק**, ירושלים: קול מבשר (מהדורה שנייה ומורחבת).
- שטרן, ידידיה צ', 1999. **פסיקת הלכה בשאלות מדיניות**, מחקר מדיניות 18, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- \_\_\_\_\_, תש"ס. "מנהיגות ציבורית כסמכות הלכתית", בתוך: אבי שגיא, דודי שוורץ וידידיה צ' שטרן (עורכים), **יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות**, ירושלים: מאגנס, עמ' 235-269.
- \_\_\_\_\_, 2004. **מדינה, משפט, הלכה ג. דת ומדינה: תפקידה של ההלכה**, מחקר מדיניות 48, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שטרנברג, ערן, 2005. "דגל הסרכנות או סמרטוט הממלכתיות", **בשבע** (21.5.2005).
- \_\_\_\_\_, 2006. "סרבן הימין הראשון ניצח במאבקו ונכלא", **yeshanews** (15.8.2006).
- שילה, עמנואל, 2005. "ציונות דתית מפוכחת", **בשבע** (18.8.2005).
- \_\_\_\_\_, 2006. "רוח עמונה: שולחן עורך", **בשבע** (10.2.2006).

- שיף, שאול, 2004. "הרב אברהם שפירא: אסור לתת יד לטרנסספר גזעני של יהודי גוש קטיף", **הצפה** (25.6.2004).
- שלג, יאיר, 2000. **הדתיים החדשים**, ירושלים: כתר.
- , 2004. "הסרבנות האפורה של הרב טאו", **הארץ** (15.9.2004).
- , תשס"ז. "אחרי רבים להטות?" מחקר מדיניות 67, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 58-60.
- שלח, עופר, ורביב דרוקר, 2005. **בומרנג: כישלון המנהיגות באינתלפאדה השניה**, ירושלים: כתר.
- שלמון, יוסף, תש"ן. **דת וציונות: עימותים ראשונים**, ירושלים: הספריה הציונית.
- שמ"ח, תשס"ו. "את אחי אנוכי מבקש: שיחה אמיתית בין אב לבתו", **עולם קטן** (י"ג בשבט תשס"ו).
- שפט, גרשון (בשיתוף עם צביה גרנות), 1995. **גוש אמונים: הסיפור מאחורי הקלעים**, בית אל: ספריית בית אל.
- שפירא, הרב אברהם, תשס"ה. **מורשה: קובץ שיחות ומאמרים**, ירושלים: מכון הרצי"ה.
- שפירא יהושע, "כי עין בעין יראו: פרשת שלח לך", **אתר ישיבת רמת גן**, [חש"ד].
- שפירא, יעקב, תשס"ו. "הרב צבי יהודה ו'מלחמת אחים'", **אתר אמונית מנהיגות יהודית** (י"ז באייר תשס"ו).
- שפרינצק, אהוד, 1986. **איש הישר בעיניו: אי-לגליזם בחברה הישראלית**, תל אביב: ספרית פועלים.
- , 1993. "ערב מלחמת אחים", **נקודה** 169.
- , 1995. **בין מחאה חוץ-פרלמנטרית לטרור: אלימות פוליטית בישראל**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- שרגאי, נדב, 2004. "מאחז ועוד מאחז: כך יוצרים בגדה 'רצף התיישבות' יהודי", **הארץ** (6.9.2004).
- , 2005. "בפינוי ימית התבצר יהודה ריכטר ב'בונקר המתאבדים'; עכשיו הוא נערך לשידור חוזר בעשרות יישובים", **הארץ** (10.6.2005).
- , 2007. "נשבר להם מהמדינה", **הארץ** (28.1.2007).
- , 2008 (א). "המדיניות החדשה של המתנחלים: 'תג מחיר' על כל פינוי של הצבא", **הארץ** (3.10.2008).
- , 2008 (ב). "הרב וולפה ככינסו נגד פינוי בית המריבה: ממשלת ישראל כיום היא האויב של עם וארץ ישראל", **הארץ** (17.11.2008).
- , 2008 (ג). "השופט המחוזי בדימוס שטרומן: בג"ץ טעה בפרשת בית המריבה", **הארץ** (19.11.2008).



- , 2008 (ד). "פינוי בית המריבה בחברון: למה ראשי מועצת יש"ע שותקים?", *הארץ* (5.12.2008).
- שרון, אריאל, 2003. נאום בכנס הרצליה הרביעי (18.11.2003).
- שרון, יובל, 2010. "שורת ההתנתקות, תל אביב: משכל.
- , תש"ע. "מכתב לתלמידי הישיבה בוגריה ותלמידיה בעתיד על סוגיית ישיבות ההסדר בעת הזו", *אתר ישיבת פתח תקווה (ה' בטבת תש"ע)*.
- , תשע"א. "שליח לדבר עבירה בהתנתקות", *אתר מורשת (י"ח בתשרי תשע"א)*.
- ששון, טליה, 2004. *חוות דעת (ביניים) בנושא מאחזים בלתי מורשים*, מוגש לראש הממשלה מר אריאל שרון, ע"י טליה ששון, עו"ד (מקוון).

- Almond, Gabriel A., R. Scott Appleby, and Emmanuel Sivan, 2003. *Strong Religion: The Rise of Fundamentalism around the World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Aran, Gideon, 1991. "Jewish Zionist Fundamentalism: The Block of the Faithful in Israel (Gush Emunim)," in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism and the State: The Fundamentalist Project*, Chicago and London: University of Chicago Press, vol. 2, pp. 265–344.
- Bedau, Hugo Adam, 1991. "Civil Disobedience and Personal Responsibility for Injustice," in: idem (ed.), *Civil Disobedience in Focus*, London: Routledge, pp. 49–67.
- Bick, Etta, 2007. "A Clash of Authority: Lay Leaders and Rabbis in the National Religious Party," *Israel Affairs* 13 (2): 401–417.
- Cohen, Asher, and Bernard Susser, 2000. *Israel and the Politics of Jewish Identity: The Secular-Religious Impasse*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Cohen, Stuart, 2007. "Tensions between Military Service and Jewish Orthodoxy in Israel: Implications Imagined and Real," *Israel Studies* 12 (1): 103–126.
- Don Yehiya, Eliezer, 1987. "Jewish Messianism, Religious Zionism and Israeli Politics: The Impact and Origins of Gush Emunim," *Middle Eastern Studies* 23: 215–234.
- , 1992. "The Negation of Galut in Religious Zionism," *Modern Judaism* 12 (2): 129–155.
- Dworkin, Ronald, 1985. *A Matter of Principle*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

- Feige, Michael, 2009. *Settling in the Hearts: Jewish Fundamentalism in the Occupied Territories*, Detroit: Wayne State University Press.
- Fisher, Shlomo, 1992. "The Negation of Galut In Religious Zionism," *Modern Judaism* 12: 129–155.
- , 2007. *Self-Expression and Democracy in Radical Religious Zionist Ideology*, Ph.D. Dissertation, The Hebrew University of Jerusalem.
- Gabél, Ines, 2011. "The National-Religious Community and the Media: A Love-Hate Relationship," *Israel Studies* 16 (3): 51–72.
- Gorenberg, Gershom, 2006. *The Accidental Empire: Israel and the Birth of the Settlements, 1967–1977*, New York: Times Books.
- Greenawalt, Kent, 1987. *Conflicts of Law and Morality*, New York: Oxford University Press.
- Gross, Zehavit, 2008. "Walking a Tightrope: The Attitude of Religious Zionist Adolescents to the State of Israel after the Disengagement," in: Chaim I. Waxman (ed.), *Religious Zionism Post Disengagement: Future Directions*, New York: Yeshiva University Press, pp. 159–188.
- Hellinger, Moshe, 2008. "Political Theology in the Thought of 'Merkaz HaRav' Yeshivah and Its Profound Influence on Israeli Politics and Society Since 1967," *Totalitarian Movements and Political Religions* 9 (4): 533–55.
- Herriot, Peter, 2009. *Religious Fundamentalism: Global, Local and Personal*, London: Routledge.
- Hoch, Richard L., 1994. *The Politics of Redemption: Rabbi Tzvi Yehuda ha-Kohen Kook and the Origins of Gush Emunim*, Ph.D. Dissertation, University of California.
- Inbari, Motti, 2007. "Religious Zionism and the Temple Mount Dilemma: Key Trends," *Israel Studies* 12 (2): 29–47.
- , 2009. "When Prophecy Fails: The Theology of the Oslo Process: Rabbinical Responses to a Crisis of Faith," *Modern Judaism* 29 (3): 303–325.
- , 2010. "Messianic Movements and Failed Prophecies in Israel: Five Case Studies," *Nova Religio* 13 (4): 43–60.
- Kopelowitz, Ezra, 2001. "Religious Politics and Israel's Ethnic Democracy," *Israel Studies* 6 (3): 166–190.

- Liebman, Charles (chps. 2, 3 with Asher Cohen), 1997. *Religion, Democracy and Israeli Society*, Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Liebman, Charles. S., and Eliezer Don Yehiya, 1983. *Civil Religion in Israel*, Berkeley: University of California Press.
- Lustick, Ian S., 1988. *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, New York: Council of Foreign Relations.
- , 1993. “Jewish Fundamentalism and the Israeli-Palestinian Impasse,” in: Lawrence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Contemporary Perspective: Religion, Modernity and the Crisis of Modernity*, New York: New York University Press, pp. 104–116.
- Marty, Martin. E, and R. Scott Appleby, 1993. “Introduction”, in: idem (eds.), *Fundamentalism and The State: The Fundamentalist Project*, Chicago and London: University of Chicago Press, vol. 2, pp. 1–9.
- Newman, David, 2010. “From Hitnachalut to Hitnatkut: The Impact of Gush Emunim and the Settlement Movement on Israeli Politics and Society,” *Israel Studies* 10 (3): 192–224.
- Pedhazur, Ami, and Arie Perliger, 2009. *Jewish Terrorism in Israel*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, John, 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Raz, Joseph, 1979. *The Authority of Law*, Oxford: Clarendon Press.
- Røislien, Hanne Eggen, 2007. “Living with Contradiction: Examining the Worldview of the Jewish Settlers in Hebron,” *International Journal of Conflict and Violence* 1 (2): 169–184.
- Rubinstein, Amnon, 2000. *From Herzl to Rabin: The Changing Image of Zionism*, New York: Holmes and Meir.
- Schwartz, Dov, 2008. “Religious Zionism and the Struggle against the Evacuation of the Settlements: Theological and Cultural Aspects,” in: Chaim I. Waxman (ed.), *Religious Zionism Post Disengagement: Future Directions*, New York: Yeshiva University Press, pp. 93–117.
- Singer, Peter, 1973. *Democracy and Disobedience*, Oxford: Clarendon Press.
- Smart, Brian, 1978. “Defining Civil Disobedience,” *Inquiry* 21: 249–260.
- Sprinzak, Ehud, 1981. “Gush Emunim: The Tip of the Iceberg,” *The Jerusalem Quarterly* 21: 28–47.

- , 1993. “Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel”, in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism and the State: The Fundamentalist Project*, Chicago and London: University of Chicago Press, vol. 2, pp. 469–490.
- , 1998. *The Ascendancy of the Religious Right in Israel*, Oxford: Oxford University Press.
- , 1999. *Brother Against Brother: Violence and Extremism in Israeli Politics from Altalena to the Rabin Assassination*, New York: The Free Press.
- Waxman, Dov, 2008. “From Controversy to Consensus: Cultural Conflict and the Israeli Debate over Territorial Withdrawal,” *Israel Studies* 13 (2): 73–96.
- Weisburd, David, 1989. *Jewish Settler Violence: Deviance as Social Reaction*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Weisburd, David, and Hagit Lernau, 2006. “What Prevented Violence in Jewish Settlements in the Withdrawal from the Gaza Strip: Toward a Perspective of Normative Balance,” *Ohio State Journal on Dispute Resolution* 22 (1): 37–82.
- Wilcox, Philip C. Jr., 2011. “The Settlers and the Struggle over the Meaning of Zionism (Review),” *The Middle East Journal* 65 (1): 143–145.

# Obedience and Civil Disobedience in Religious Zionism

From Gush Emunim to the Price Tag Attacks

Moshe Hellinger | Isaac Hershkowitz



THE ISRAEL  
DEMOCRACY  
INSTITUTE

Text Editor (Hebrew): Anat Bernstein  
Series Design: Tartakover Design, Tal Harda  
Cover Design: Yossi Arza  
Typesetting: Nadav Shtechman Polischuk  
Printed by Graphos Print, Jerusalem

Cover Photo: The Gush Katif settlers in a march to protest the Gaza Disengagement,  
April 27, 2005

Ronen Zvulun, Reuters ASAP Creative

ISBN 978-965-519-130-1

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, optic, 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 © 2015 by the Israel Democracy Institute (RA)  
Printed in Israel

The Israel Democracy Institute  
4 Pinsker St., P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602  
Tel: (972)-2-530-0888  
Website: <http://en.idi.org.il>

To order books:  
Online Book Store: <http://tinyurl.com/en-idi-store>  
E-mail: [orders@idi.org.il](mailto:orders@idi.org.il)  
Tel: (972)-2-530-0800; Fax: (972)-2-530-0867

All IDI publications may be downloaded for free, in full or in part, from our website.

## Introduction

There is an especially large gap between the self-image of Religious Zionism and the way it is portrayed in the media. This sector—which views itself as no less than leading the rest of the nation on the road to the redemption of the People of Israel, the Land of Israel, and the State of Israel—is depicted (or large parts of it, at least) by intellectuals, scholars, and politicians as a fanatic sect that threatens to destroy the State of Israel as we know it today. They assert that the goal of religious Zionism is to turn Israel into a religious apartheid state, cut off from the enlightened West. The focal point of this deep rift is, no doubt, religious Zionism’s campaign for Jewish settlement throughout the historical Land of Israel—Judea and Samaria, the Gaza Strip, the Golan Heights, and the Sinai Peninsula. This campaign—which, in the eyes of its leaders and ideologues, touches on the very heart of the Jews’ right to live in the Land of Israel, with all its religious, nationalist, moral, and security aspects—is viewed by many as disastrous to the State, both in its goal and, no less, in the manner of its conduct.

Here, too, there is a large gap among the different perceptions of this campaign, which began with the initial efforts by Gush Emunim, in the 1970s, to settle the Samaritan highlands, continued with the resistance to dismantling settlements (first in Sinai, and later in the Gaza Strip and northern Samaria), escalated in the opposition to the Oslo Accords and the Rabin government, and culminated, as of this writing, in the criminal “price tag” attacks and related activities. For some, the manner in which this struggle is carried out is one of total self-sacrifice, the pinnacle of moral behavior, marked by a willingness to make personal sacrifices on

\* Translated by Lenn Schramm

behalf of the entire nation; others see it as a bumpy road totally devoid of human morality, one of criminal ideology, and brutality.

We believe that both camps are painting a one-dimensional picture that misses the complexities of the true nature of the campaigns waged by religious Zionism, from the establishment of Gush Emunim through the present, with regard to the Land of Israel, especially the regions beyond the Green Line. The present volume seeks to enrich the debate about these loaded topics and to map out and define how religious Zionism has related to the issue of obedience and disobedience to the law over the past forty years.

The polarization between religious Zionism and its critics with regard to the campaign to settle the Land of Israel beyond the Green Line is one of the major elements of the larger split between religious and secular camps in Israel during recent decades. The conflict over “Greater Israel” differs from other clashes between religious and secular (such as public transportation on the Sabbath, civil marriage, and military conscription of the ultra-Orthodox), because here the conflict goes beyond the image of the state and also concerns its borders and sovereignty over its citizens. The various facets of the issue come together in the matter of Jewish settlement in Judea, Samaria, and the Gaza Strip. Even though Jewish settlement in these areas began shortly after the Six Day War (1967), the confrontation between the religious-Zionist camp and state agencies did not emerge until the mid-1970s, after the establishment of Gush Emunim in 1974. It was Gush Emunim that essentially put an end to the historical cooperation between the Israeli Labor movement and religious Zionism.

The Six Day War—and even more so the Yom Kippur War—triggered major changes in religious Zionism. The vast majority of young religious Zionists adopted blatantly right-wing political views, manifested in the establishment of Gush Emunim in 1974. The Merkaz Harav yeshiva in Jerusalem, most of whose alumni were members or even leaders of Gush Emunim, was at the forefront of the trends in the



religious Zionist sector to stronger observance and deeper faith. As a result of these changes, since the 1970s the efforts to settle the Land of Israel beyond the Green Line have become the hallmark of religious-Zionist ideology. The emergence of the possibility of disobeying the law had a great impact in this shift, against the backdrop of the innumerable clashes between Israeli governments and those executing its policies, on the one hand, and the vast majority of the religious-Zionist camp, on the other.

The present study holds up a panoramic mirror to the drift toward civil disobedience as it relates to the control and settlement of the Greater Land of Israel, from the founding of Gush Emunim to the present. Many authors have touched on various aspects of this phenomenon; for some reason, however, none has considered the process in its entirety. The chapters of this study cover the various periods in which this process took place, broken down by the most important campaigns. The main crossroads of the confrontation addressed are the establishment of the first settlements in Judea and Samaria (1974 to 1977); the resistance to the interim agreement in Sinai and the dismantling of Yamit (1975 to 1982); the Jewish Underground and its modus operandi (1984); the attempts to torpedo the Oslo peace process, which culminated in the assassination of Prime Minister Yitzhak Rabin (1993 to 1995); the opposition to the Disengagement from Gush Katif and northern Samaria (2005); and, finally, the recent show of defiance at Amona, the “House of Contention” in Hebron, and “price tag” attacks.

Our study led to several important findings. First, despite the diverse processes experienced by religious Zionism in recent decades, and despite the incentives for a sharp increase in vigilante operations (illegal actions that sometimes go so far as to include violence) and other forms of civil disobedience, there have been no drastic changes in terms of obedience versus disobedience to the law. Moreover, despite all the extremely dark forecasts of what would happen at the various decision points in its fight against government institutions, when religious Zionism was pushed to

the wall, there has been no sector-wide disobedience and the level of violence has been quite negligible.

As part of the study's theoretical background, we present several approaches that explain this fascinating phenomenon. Our underlying assumption, which we term "the normative-theological balance," is that the balance between the normative and the theological stems from fundamental concepts of religious Zionism, which have been strongly reinforced by the world view espoused by the Merkaz Harav yeshiva. This outlook attaches deep religious significance to the State of Israel, its institutions, and its military, as the embodiment of the "Foundation of God's throne in the world," in the words of Rabbi Abraham Isaac Kook. This attitude has served as a moderating force that balances the innate tension within the religious world between its ideological commitment to the State of Israel and the realistic perception of Israel as a secular state whose actions often conflict with religious values. The clash between government decisions and certain interpretations of the religious commandments turn it into what is essentially an internal religious conflict. Consequently, what has emerged is a cautious and tolerant approach to the decisions and actions of the government and the IDF, even if they are seen as improper in terms of religion, democracy, and Zionism. Attaching religious significance to the secular State of Israel prevents the strengthening of trends that would delegitimize the decisions of Israeli authorities—including calls for disobedience to orders to evict residents of certain parts of the Land of Israel from their homes.

Even so, our study indicates that there has been an escalation in disobedience in recent years, manifested in various ways: non-violent actions (which can be defined as disobedience to government policy), a willingness among IDF soldiers to disobey orders in light of religious or political conflicts, and, in extreme cases, violence against Palestinians and their property, and sometimes even against Israeli security forces. Taken together, all these actions bear a genuine potential to exacerbate

future conflicts between segments of the religious-Zionist camp and the State of Israel and its institutions, as well as within religious Zionism itself.

Research on Greater Israel tends to take a critical view of settlers, even if such studies are ostensibly objective. The very use of the term “settlers” commonly implies bias against the residents (or former residents) of Judea, Samaria, and Gaza. To avoid this preconception, one of the guidelines we used throughout our writing of this volume was to consistently employ the two terms “new residents” (*mityashvim*) and “settlers” (*mitnahlim*).

Nevertheless, it goes without saying that we, too, are not neutral on the matter, for all that we hope to portray a complex picture of the situation and stick as close to the facts as possible. Although both authors see themselves as affiliated with the religious-Zionist camp, one of us holds views that are left of center while the other has a right-wing outlook. We have often found ourselves arguing (sometimes bitterly) about the interpretation of facts and various emphases concerning them, and over words and expressions that appear in the book, with one of us believing that certain phrases are essentially uncritical of actions taken by the new residents-settlers, while the other believes that the same or other phrases are overly hostile toward this group. The final product does not reflect a single position, because neither author was entirely satisfied, or willing to admit his “mistakes.” Nevertheless, we have done our utmost to find common ground with regard to the issues at hand, to reflect their complexity rather than our personal opinions. It seems quite reasonable that many readers—both Left and Right—will not be pleased by the final product of our labors. If so, we have achieved our goal: enriching the debate, not resolving it.

A study on this scale requires reading through an immense quantity of material of various types—academic studies, halakhic and philosophical texts, media content, articles in the weekly Torah portion pamphlets, and posts on political and religious websites. Methodologically, we

concentrated on a survey and critical reading of the existing material. This is a historical and sociological study that tries to let the processes and main players appear to readers as they truly are.

Our goal in this volume is to present the sequence of events on the factual plane, through a cross-check of two dimensions: the political, social, diplomatic, and security background of events in the State of Israel during the period surveyed; and the ideological, spiritual, and even halakhic reactions of the religious-Zionist camp to these events. The volume is not intended to grapple with various assertions, which is why it is not a work of critical analysis. Our mission, as mentioned above, is to map all the forces that call for obedience or disobedience to the law, on the basis of religion, and to understand their role within the overall fabric of the operating space of the various currents within religious Zionism and of the State of Israel. An analysis of the various assertions raised over the years in favor of different forms of disobedience will be undertaken in a continuation study we hope to conduct soon.

One of the unique talents of academics, particularly in the field of the social sciences, is their ability to provide learned explanations of events that totally belied their own predictions. So we do not provide unequivocal prescriptions for other times. We merely ask whether, in the future as well, the normative-theological balance will continue to prevent the unraveling of the strings that bind religious Zionism to other sectors of Israeli society, including the constituted authorities.



קולות רבים מתריעים מפני הסכנה הפוטנציאלית שבציבור הציוני-דתי על רקע המחויבות האידאולוגית הגבוהה שלו לחזון ארץ ישראל השלמה. יש המתריעים אף מפני מלחמת אחים או פרצי אלימות קיצוניים שהציונות הדתית אוצרת בחובה, לטעמם. ואולם במרבית המקרים מדובר באיומי סרק והרוב המכריע של בני ובנות המגזר נותרים נאמנים למדינה ולמוסדותיה, מקפידים על ציות לחוק וחיים כאזרחים נורמטיביים. כיצד, אם כן, מתקיימות זו בצד זו שתי תודעות שונות כל כך כלפי הציבור הזה?

ספר זה מנסה לגעת בשורשיה של התופעה. הוא מציג תמונה פנורמית של המתחים שבין המחויבות למפעל ההתיישבות לבין הנאמנות למוסדות המדינה והציות לחוקיה. במרכזו עומד ניתוח האמביוולנטיות שמאפיין חוגים נרחבים בציונות הדתית כלפי המאבקים על יישוב חלקי ארץ ישראל השלמה. מתברר שאף שאירעו התנגשויות עם שלטון החוק, בכל זאת במקרים הטעונים יותר בלמה האידאולוגיה הציונית-דתית מגמות אנטי-חוקיות קשות. עם זאת מגמות פנימיות בציונות הדתית עלולות להוביל, לראשונה, לשחיקה ממשית בשלטון החוק ולהגיע אף עד לסירוב פקודה נרחב. לאור המקום המרכזי של הציונות הדתית בישראל היום יש לסוגיה זו חשיבות ראשונה במעלה.

ד"ר משה הלינגר הוא מרצה בכיר וסגן ראש המחלקה למדעי המדינה באוניברסיטת בראילן, לשעבר עמית מחקר במכון הישראלי לדמוקרטיה. בוגר ישיבת הרב עמיאל ("היישוב") וישיבת חברון ומיר ושימש ראש מכון שוורץ ליהדות, אתיקה ומדינה בבית מורשה בירושלים.

ד"ר יצחק הרשקוביץ הוא מרצה במחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בראילן וחוקר במכון הישראלי לדמוקרטיה. בוגר ישיבת ההסדר במעלה אדומים, שימש ר"מ בישיבת ההסדר בפתח תקוה ומכהן כרב קהילת "נצח שלמה" בעיר.

הספר נכתב במסגרת המרכז "לאום, דת ומדינה", בראשות פרופ' ידידיה שטרן.

מחיר מומלץ: 64 ש"ח  
דצמבר 2015

מסות"ב: 1-130-519-965-978

[www.idi.org.il](http://www.idi.org.il)



0 4500001149 6  
דאנאקוד 450-1149

