

הר הבית

בין חלום לממשות



עורך:
ידידיה צ' שטרן



מאמרים

לך נכספה נפשי

הר הבית בין חלום לממשות

ידידיה צ' שטרן | עדיאל זימרן

.א
מבוא

ירושלים, הרים סביב לה. בתוכה חומה, ובתוך תוכה – הר הבית. גבעה לא גבוהה ונטולת הדר הנישאת בחלקה המזרחי של העיר ומסתירה תחתיה לא רק שכבות ארכיאולוגיות, שרידי עבר, אלא גם לבה רוחשת חיים המבקשת להתפרץ. רשתות צפופות של משמעות וסמלים; זיכרון עבר וציפייה לעתיד; רוחניות אקסטטית ואדיקות דתית; פוליטיקה וגיאופוליטיקה – כולם נתלים בגבעה צנועה זו. חלקה קטנה בת כמאה וארבעים דונם הממקדת אליה את תשומת ליבם של מאמינים בני שלוש הדתות המונותאויסטיות הגדולות: קרוב לחצי האנושות.

* אנו מודים לנחנאל דגן, לצבי כרמלי, לשחר ליפשיץ ולבנימין פורת על הערותיהם המועילות.

על פי מסורות שונות, גבעה זו, הנקראת גם "הר המוריה", היא ראשית לכול: ממנה נברא העולם (אבן השתייה), ממנה קורץ אדם הראשון, בה שכן גן עדן המקראי, עליה הקריב נח את קורבנו עם תום המבול ועליה עקד אברהם, המאמין הראשון, את יצחק בנו.¹ סמוך לגבעה זו הקים דוד המלך את בית המלוכה, המרכז הפוליטי; שלמה המלך הקים על גבעה זו את בית המקדש הראשון, המרכז הדתי; שבי ציון חידשו בה את בית המקדש השני.² במשך מאות שנים היה הר הבית מוקד לאומי ודתי אשר בו ישבה ההנהגה היהודית ועיקר המעשה הדתי התרחש סביבו. על רקע זה, חורבנו של בית המקדש השני היה לא רק נקודת שבר דתית אלא גם נקודת מפנה בהיסטוריה של היהודים: אוכדן ריבונות, ובהמשך, יציאה לגלות. אף לאחר החורבן והגלות לא ניתק הקשר להר הבית, ולמרות התהפוכות הרבות שעברו על המקום – כמו גם על העם היהודי – הוא המשיך לשמש אבן שואבת לתודעתם של היהודים, אשר הסבו את פניהם אליו בתפילה שלוש פעמים ביום: "ותחזינה עיננו בשוכך לציון ברחמים", שעה שרגליהם נטועות בכל קצוות תבל.

גם ערש לידתן של שתי הדתות המונותאיסטיות הנוספות כרוך בתודעתן בהר הבית: על פי רוב המסורות המוסלמיות, הר הבית ("אל-חרם אל-שריף" – המקום הקדוש הנעלה) הוא המקום שממנו עלה מוחמד, נביא האסלאם, על גבי סוסתו

1 אלי שילר כיפת הסלע ואבן השתייה (1976): הנ"ל הר הבית ואתריו "קדושת הר הבית וחשיבותו" 13 (1989); יעקב שכטר "מקום מקדשנו" ירושלים לדורותיה: רשימה ביבליוגרפית (עטרה סמואל עורכת, 1993); מנחם אלון "עיר שחבורה לה יחדיו: ירושלים של מעלה וירושלים של מטה" ירושלים עיר ועם יא (מרדכי נאור, 1995); מנשה הראל קדמוניות נופי ארץ ישראל: הביוגרפיה של העם על פי הגיאוגרפיה של הארץ, פרק א: "ירושלים הרים סביב לה" 13 (2005) Raphael Jospe, *The Significance of* Jerusalem: A Jewish Perspective, 2 JOURNAL OF POLITICS, ECONOMICS AND CULTURE 758 (1995)

2 הספרות על מרכזיותה של ירושלים בהיסטוריה היהודית רבה מאוד. ראו לדוגמה יעקב ליוור ומנחם שטרן תולדות ארץ-ישראל מגלות בבל ועד מרד החשמונאים (1961); משה פרלמן וטדי קולק ירושלים: 4000 שנות היסטוריה של עיר הנצח (חנוך קלעי מתרגם, 1971); מאיר בן דב ירושלים מימי הבית הראשון עד בירת ישראל (1987); דן בהט וחיים רובינשטיין אטלס כרטא הגדול לתולדות ירושלים (1989); מנחם שטרן יהודה החשמונאית בעולם ההלניסטי: פרקים בהיסטוריה מדינית (דניאל שוורץ עורך, 1995); מרדכי נאור ירושלים עיר ועם מדוד המלך ועד ימינו (1995).

הפלאית, יחד עם המלאך גבריאל, אל שבעת הרקיעים, נפגש עם אללה וקיבל את מצוות התפילה.³ הר הבית הוא גם חלק מהאגן הקדוש שבתוכו ומתוכו בקעה הנצרות, ונכרכים בו כמה מהאירועים המכוננים בחיי ישו, בהם הפיתוי על ידי השטן, הסעודה האחרונה, מאורע "טיהור" המקדש, ולפי חלק מהמסורות אף ההתגלות בעתיד.⁴

לא רק העבר מזין את הקשר העמוק של דתות אברהם להר הבית, אלא גם הציפייה לעתיד: בספרות הנבואה שמור לו תפקיד מרכזי בגאולה העתידית: "וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהִיֶה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשָּׂא מִגְבְּעוֹת וְנִהְרֹוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ: לָכֵן וְנַעֲלָה אֵל הַר ה', אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, וַיִּרְנוּ מִדְּרָכָיו וַיִּגְלָה בְּאֶרְחֵיָיו" (ישעיהו ב, ג-ד, וקרוב לכך במיכה ד, א). גם באסלאם מקובלת האמונה שביום הדין עתידה אבן הכעבה לעבור ממכה לירושלים, למקום אבן השתייה, ועל הר הבית ישפוט מוחמד את בני האדם כולם.⁵ על פי המסורת הנוצרית, ישו עתיד לשוב ולהופיע באחרית הימים בהר הזיתים, השוכן ממזרח להר הבית.⁶

בין לבין – בין העבר המפואר לעתיד האפוקליפטי – מתקיים ההווה: הר הבית נמצא על פי הדין הישראלי בריבונות של מדינת ישראל ותחת חסותה הביטחונית,

3 חוה לצארוס יפה "קדושת ירושלים במסורת האסלאם" פרקים בתולדות ירושלים בזמן החדש 117 (אלי שאלתיאל עורך, 1981); עופר לבנה-כפרי "על ירושלים באסלאם הקדום" קתדרה 51, 35 (1990); הנ"ל "ירושלים: טבור הארץ במסורת האסלאם" קתדרה 69, 79 (1993); יאיר שיפמן "על מעמדה של ירושלים באסלאם" במכללה: מחקר, עיון ויצירה 15-14, 135 (2003); HAVA LAZARUS-YAFEH, SOME RELIGIOUS ASPECTS OF ISLAM, Chap. 5: *The Sanctity of Jerusalem in Islam* 58 (1981)

4 ראו איל רגב "ממלכת כהנים או גוי קדוש, מעמדו של המקדש בנצרות הקדומה" קתדרה 113, 5 (2005); LEE I. LEVINE, JERUSALEM: ITS SANCTITY AND CENTRALITY TO JUDAISM, CHRISTIANITY, AND ISLAM (1999); TIMOTHY WARDLE, THE JERUSALEM TEMPLE AND EARLY CHRISTIAN IDENTITY (2010)

5 Ofer Livne-Kafri, *Jerusalem in Early Islam: The Eschatological Aspect*, 53 ARABICA 382 (2006)

6 אייל בן אליהו "הר הזיתים בין יהודים לנוצרים בתקופה הרומית ביזאנטית" חידושים בחקר ירושלים 56 (1999); Eyal Ben-Eliyahu, *Mount of Olives and its Hero between Jews, Christians and Muslims*, 30 JEWISH HISTORY 1-2, 29 (2016)

המלך הירדני עבדאללה רואה עצמו כאפוטרופוס ושומר המקומות הקדושים, ובפועל, המקום מנוהל על ידי הווקף המוסלמי. חשיבותו ומרכזיותו של הר הבית לחלק גדול מהיהודים ומהמוסלמים באזור הן נתוני יסוד במציאות חיינו. השכבות המצטברות של משמעות שמייחסים להר שני צדדי הסכסוך הלאומי המתמשך הופכות אותו תדיר להר המריבה, ורבים סוברים שהמקום הוא מוקד סכנה משמעותי להתלקחות מקומית ובינלאומית, אשר לה פוטנציאל לדרדר את הסכסוך המקומי למלחמת דת בין היהדות לאסלאם.

כיצד עלינו לנהוג נוכח סכנה זו? אין לנו יכולת להתבונן בתקדים היסטורי רלוונטי כלשהו ולהסיק ממנו בנוגע לדרך הפעולה הראויה: במשך למעלה משמונה מאות שנה היה הר הבית תחת ריבונות יהודית והיה בו מקדש. במשך קרוב לאלפיים שנה הוא היה תחת שליטה זרה ולא היה בו מקדש. כיוון שכך, בשתי התקופות לא התעורר מתח בין חלומות היהודים בנוגע להר הבית לבין אפשרויות מימושם. רק ביוכל השנים האחרונות, מאז שנת 1967, אנו נתונים במצב המעורר את המתח האמור: בהר אין בית מקדש אלא בתי תפילה של דת אחרת, אבל כיוון שהוא בריבונות ישראלית ישנה לכאורה אפשרות למימוש החלום היהודי במציאות. כמובן, הריבונות נושאת בכנפיה לא רק סמכות – יכולת לממש את החלום – אלא גם אחריות, נשיאה בתוצאות מימוש.

בדברים הבאים נבקש לכרוך עבר והווה ולהאיר את הדילמות העכשוויות בסוגיית הר הבית באמצעות חשיפה של שורשי הכיסופים למקום. לשם כך נערוך מיפוי של החלומות המשוקעים היטב בתרבות היהודית בנוגע להר הבית ונעמוד על המשמעויות הנגזרות מהם בעולם הממשי.

בחלקו הראשון של המאמר נתאר שלושה חלומות הנחווים מתוך שלוש תקופות שונות: החלום האחד מתמקד בעבר ומבקש להחזיר עטרה ליושנה ולקומם מחדש, בהר הבית, את המקדש שאבד; החלום השני מתמקד בעתיד ומבקש לעצב את ההווה בדרך שתקדם את המציאות לקראת העתיד המיוחל; החלום השלישי הוא **על-זמני**. הוא אינו מציב לפנינו מטרה קונקרטיה הקשורה לעבר או לעתיד אלא מבקש לעצב תודעה ועמדה נפשית הקשורות בהר הבית.

מהי חשיבותה של חלוקה זו? האם זו הבחנה תיאורטית בלבד, או שמא יש לה חשיבות גם בעולם הממשותף? בכך יעסוק חלקו השני של המאמר. בשיח

הנוהג ממעטים לתת את הרעת להברלים בין שלושת החלומות, ורואים בהם חלק ממסכת אחת של כמיהה למקום הקדוש. אולם זוהי החמצה, שכן תרגומם לעולם המציאות אינו יוצר תוצאה התנהגותית זהה. כפי שיוסבר, מימוש של חלק מהחלומות מחייב שליטה במרחב הפיזי של הר הבית, ואף יותר מכך, ואילו מימוש של חלום אחר אינו מחייב זאת, ואולי אף עומד בסתירה לכך. בחלק השני נבחן אפוא כיצד נגזרות משלושת החלומות המוצגים בחלק הראשון דרכי פעולה שונות בעולם הממשי, במישורים הדתי, הלאומי והתרבותי. תוצאת הדיון תוביל לתיאורטיזציה ולהבנה מדויקת יותר של ספקטרום העמדות והתנועות החברתיות בציר שבין בעלות, ריבונות ושליטה מצד אחד, לבין קדושה, ריחוק ויראה מצד שני.

1.1 החלום

ירושלים היא גם מקום גיאוגרפי והיסטורי וגם מקום רוחני ומופשט. היא גם ירושלים של מטה עם בורות מים וכיכר שוק (נעמי שמר, "ירושלים של זהב") וגם ירושלים של מעלה העתידה להגיע עד כיסא הכבוד (שיר השירים רבה, ז). והשתיים קשורות זו בזו ("כך אמר רבי יוחנן: אמר הקדוש ברוך הוא, לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה" (תענית ה' ע"א)).

כפועל יוצא, המכוונות היהודית לירושלים על ביטוייה הרבים בתפילה, בשירה, בהגות ובאומנות גם היא כפולת ממדים: היא מחזרת אחר קימומה של ירושלים כעיר ריאלית כמו גם אחר צמיחתה הרוחנית כמרחב מדומיין ("ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם" [משנה, אבות ה, ה]). כשם שיהודים מבקשים על בניין ירושלים הממשית כך גם ירושלים האידיאלית משמשת יעד חפץ בעבורם הן כפרטים (נתן יונתן, "לכל אחד יש עיר ושמה ירושלים") הן כקבוצה (טדי קולק: "אם תחפשו מילה אחת לתאר את כל ההיסטוריה היהודית, זו תהיה ירושלים"). ירושלים הפיזית קיימת כאן ועכשיו; ירושלים הרעיונית קיימת בכל מקום (הרבי מלובביץ': "כל אדם יכול לעשות את סביבתו לירושלים עיר הקודש על ידי ירושלים שבנפשו") ובכל עת (יהודה עמיחי: "ירושלים: עיר נמל על שפת הנצח").

כפל ממדים דומה אפשר למצוא במקורות גם בנוגע להר הבית: הוא גם מקום מוגדר ומתוחם שסביבו חומה ושערים, וגם על-מקום, מקום "נורא", שעליו נאמר ש"אין זה כי אם בית אלהים, וזה שער השמים" (בראשית כח, יז).⁷ בעולם הפיזי, הר הבית הוא מקום משכנם של מסגדים מוסלמיים חשובים, אבל בו בזמן, בעולם הרוחני, נקבע ש"לעולם אין השכינה זזה מכותל מערבי" (שמות רבה, ב |מהדורת שניאן, עמ' 104)). בתודעתם של יהודים רבים, הממשות של הר הבית רחוקה מלמצות את מהותו האינסופית והמטפיזית כמשכן למי ש"מלא כל הארץ כבודו" (ישעיה ו, ג).

דברים שלהלן ננסה לזהות בתוך התנועה הרחבה של כיסופים להר הבית כפי שהם באים לידי ביטוי (גם) בהווה מופעים שונים של משמעויות, חזונות ומשאלות. הרבדים הנבדלים של הכיסופים מבטאים את הרב-ממדיות המיוחדת להר הבית כמקום שהוא גם על-מקום. כפי שנראה, יש הנכספים להגשמה רוחנית באמצעות מעשים בעולם הממשות של ההר ויש הנכספים להגשמה רוחנית באמצעות עבודה שכלב כלכד. בעבור הראשונים, הכיסופים הם אמצעי מעורר הקורא להשגת תכלית המחייבת שינוי ממשי במקום; בעבור האחרונים, הכיסופים הם התכלית עצמה, ומאוויהם מתמקדים בהיבט של ההר כ"על-מקום". בעבר, כאשר היהודים (וליתר דיוק: מדינת האום של העם היהודי) לא החזיקו בשליטה בהר, האפשרות לשנות את המציאות כפי שמעוניינים הראשונים הייתה מוגבלת מבחינה מעשית, ולפיכך הבדלי הגישות בין שתי האסכולות לא חודרו. כיום, לאחר שההר בשליטה ישראלית, האפשרות להתייחס אליו כאל "מקום" הפכה אפשרית, וכך נפער פער בין השקפות שונות כאשר לדרך שבה יש לנהוג במקום/ על-מקום זה.

כפתח הדברים הערה טרמינולוגית: העברית עשירה במילים המבטאות מבע נפשי של כיסופים: "ערגה" ("התשכח יעלת סלע ערגתה" [ח"נ ביאליק, מגילת האש]); "כמיהה" ("צמאה לך נפשי, כמה לך בשרי" [תהילים סג, ב]); "שקיקה" ("ואליך תשוקתו" [בראשית ד, ז]); "געגוע" ("בן יש לי בכרכי הים ויש לי געגועים עליו" [סנהדרין לט ע"א]); "כיליון נפש" ("כלתה לתשועתך נפשי, לדברך ייחלתי"

7 כך נדרש הפסוק במדרש פסיקתא זוטרותא (לקח טוב) בראשית כח, סימן יז. ראו רש"י על הפסוק: "ומדרשו, שבת המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה".

[תהלים קיט, פא]) ועוד. לצורכי מאמר זה בחרנו שלוש מילים שכל אחת מהן מבטאת סוג אחר של יחס רווח כלפי הר הבית: במילה געגוע נעשה שימוש כתיאור של יחס נפשי כלפי העבר, כלפי מה שהיה ואיננו עוד. געגוע יש לאדם כאשר הוא מבקש למלא את ההווה החסר באמצעות ייבוא של עבר (קיים או מדומיין); במילה כמיהה נעשה שימוש כתיאור של יחס נפשי כלפי העתיד, כלפי מה שמקווים שיתרחש. כמיהה יש לאדם כאשר הוא מבקש לתקן את ההווה החסר באמצעות מימוש של שאיפה לעתיד טוב יותר; במילה השתוקקות נעשה שימוש כתיאור של מצב נפשי שאינו מכוון כלפי מושא קונקרטי הניתן להגשמה או לתיקון הווה חסר. ההשתוקקות מופנית ליעד רוחני מופשט שאינו תלוי בממד הזמן. לבסוף, המילה כיסופים תשמש אותנו כמונח גג הכולל את כל שלוש המילים גם יחד. איננו טוענים שיש הכרח לשוני בייחוס המשמעות שאנו מציעים לכל אחת ממילים אלו. זוהי בחירה שלנו, המשקפת בצורה טובה, להבנתנו, את הקונוטציות הרגשיות והנפשיות המתלוות למונחים אלה בשפה המדוברת.

1. געגוע: כיסופים הרובד הבסיסי של הגעגוע לירושלים הוא געגוע אל העבר
אל ההיעדר, אל מה שנתפס כחלק מהמצב הטבעי והראוי של הסדר הדתי והחברתי המתוקן, שפסק עם חורבן בית המקדש וגלות עם ישראל מארצו. בתהלים קלז א-ה מתוארת תמונה מוחשית של הגולים מירושלים המביטים בגעגוע אל העבר ומסרבים להשלים עם גזרת הגלות: "עַל נְהָרוֹת כָּכָל שָׁם יִשְׁכְּנוּ גַם כִּינּוּ בְּזַכְרֵנוּ אֶת צִיּוֹן [...] אִם אֶשְׁכַּחךָ יְרוּשָׁלַם תִּשְׁפַּח יְמִינִי". הזיכרון המתואר בפסוקים אלה הוא זיכרון חי המשקף את כאבם העז של גולי ירושלים שחשו באובדן ובשבר ולא הצליחו למצוא כל נחמה: "אֵיךְ נִשְׁיר אֶת שִׁיר ה' עַל אֲדָמַת נֶכֶר". בהקשרם של פסוקים אלה מתארים חז"ל את הגעגוע לבית המקדש כגעגוע של יונה ההומה אחר גוזליה שניטלו ממנה: "מה יונה, אעפ"י [אף על פי] שאתה נוטל גוזליה מתחתיה אינה מנחת שובכה, כך ישראל [...] לא שכחו ירושלם עיר הקודש" (פסיקתא זוטרתא [לקח טוב] שיר השירים, א). השימוש המטפורי ביונה המבכה את גוזליה נועד להדגיש את העוצמה, את הראשוניות ואת האותנטיות של כאב האובדן, שהוא מעבר לכל שיקול, בדומה לכאב אינסטינקטיבי שאינו מרפה, של אם על אובדן צאצאיה. התפילות שזורות שתי וערב בביטויי געגוע לבית המקדש

הריאלי וההיסטורי. זהו נושא מרכזי הן בתפילה היום-יומית: "והשב את העבודה לדביר ביתך", הנאמרת בתפילת הלחש שלוש פעמים ביממה, הן במועדים ייחודיים. כך, ביום הקדוש ביותר בלוח השנה היהודי, יום הכיפורים, בתפילת מוסף, לאחר תיאור ארוך ומפורט של עבודת הכוהן הגדול בקודש הקודשים, נאמרים פיוטים המבכים את חורבן הבית ומבטאים געגועים עזים למציאות הממשית שאבדה: "אשרי עין ראתה כל אלה, הלא למשמע אזן דאבה נפשינו [...] ועתה ה' אלקינו חרב מקדש ובטלה העבודה". כך גם במקומות רבים בפיוטי הסליחות השונים ובקינות תשעה באב.

הגעגועים לבית המקדש הממשי אינם רק בקשה לשחזור העבר המפואר ולשיבה אליו אלא גם מעוגנים בתפיסה עמוקה שלפיה המצב הטבעי והשלם של עם ישראל מתקיים כאשר הוא יושב בארצו ועובד את עבודת המקדש. הר הבית ובית המקדש מתוארים בחלק מהמקורות לא כבחירה מקרית במרחב אפשרי וניטרלי אלא כמקום מיתי והכרחי שנועד לכך מבריאת העולם, וכמקומו הטבעי של עם ישראל, אשר בו נעוץ הסדר הקוסמי מימי בראשית.

בהתאם לתפיסה זו, על פי המסורת היהודית, הר הבית הוא ראשית הבריאה והמקום שממנו נבראו העולם והאדם.⁸ תיאורים אלה מייחסים להר הבית את המקור והשורש של הבריאה כולה ויוצרים זיקה ממשית וטבעית בין האדם לבין מקום המקדש. בחלק מהמקורות אפשר למצוא בנוגע להר הבית דימויים ביולוגיים של לידה: "ללמדך שכשברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, כילוד אשה בראו. מה ילוד אשה מתחיל מטבורו ומותח לכאן ולכאן לארבעת צדדיו, כך התחיל הקדוש ברוך הוא לברוא את העולם מאבן שתיה ומקדש הקדשים" (מסכת שמחות, ספר חיבוט הקבר א, א; תנחומא פקודי, ג). השימוש במטפורה זו מדגיש שהר הבית אינו רק אתר קדוש במערכת קוסמולוגית רציפה והומוגנית, אלא גם מקור הבריאה האונטולוגי שממנו נוצר ונבע העולם ושהוא המזין ומאפשר את קיומם של כל יתר המקומות והמרחבים. תיאור זה יוצר זיקה הכרחית בין בורא העולם, הר הבית ומקום המקדש ועם ישראל. כשם שהקשר בין הורה לילד הוא קשר טבעי שאינו ניתן להמרה כך גם הקשר להר הבית טבעי וללא תחליף. לכן,

8 "בית המקדש, לפי שחביב מכל, נברא לפני כל, שנאמר: 'כטא כבוד מרום מראשון מקום מקדש' (ירמיהו יז, יב)" (ספרי דברים, עקב, לז).

כחלק מתיאור הר הבית ובית המקדש כמקור הבריאה כולה מרבים המקורות לתאר את מקומו הטבעי של עם ישראל בארץ ישראל בכלל ובירושלים בפרט, ותולים בכך את הסדר הארצי והקוסמי. כך לדוגמה מתאר המדרש את בניית בית המקדש בידי שלמה כחלק מבריאת העולם: "כיון שבא שלמה ובנה בית המקדש, אמר הקדוש ברוך הוא: עכשיו שלמה מלאכת השמים וארץ" (פסיקתא רבתי, ו [מהדרות איש שלום, עמ' כה]).⁹ בהתאם לכך נתפסת גם העבודה בבית המקדש לא רק כמעשה דתי, לאומי ומקומי, אלא גם כעשייה תיאורגית שקיום העולם כולו תלוי בה: "אלמלא זקנים שיושבים בסנהדרי גדולה ומתקנים את המועדות ומעבירים את השנים ואת החדשים ומתירים את המותר ואוסרים את האיסור ומיישבים את העולם אין העולם מתקיים אפילו שעה אחת" (פסיקתא רבתי, כח [מהדרות איש שלום, עמ' קלד]).¹⁰ עבודת המקדש מתוארת כמצב של הרמוניה בין הסדר השמימי לסדר הארצי, ובאמצעות עבודתם של ישראל בירושלים של מטה מתאפשרת העבודה גם בעולמות העליונים: "כל זמן שהיו ירושלים ובית המקדש קיימים למטה והיה כהן גדול מזרע אהרן עומד ומקריב קרבנות לפני הקדוש ברוך הוא ומיכאל שר הגדול העומד על ישראל [...] היה ממונה ככהן גדול עומד ומקריב קרבנות למעלה לפני הקדוש ברוך הוא" (מסכת שמחות, ספר חיבוט הקבר, פרק א).¹¹ על פי חלק מהמקורות העוסקים בירושלים ובהר הבית, הסדר

9 בדומה לכך, לדוגמה, מתאר ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, בתשובה לשאלת החבר על מעלת ישראל, את הקשר בין ארץ ישראל לעם ישראל כקשר טבעי והכרחי שמקורו בבריאת העולם: "היתה מועמדת להישיר כל העולם מוכנת לשבטי בני ישראל מעת הפרד הלשונות, כמו שנאמר: בהנחל עליון גוים [...] ודע, כי שבתות ה' ומועדי ה' אמנם הם תלויים בנחלת ה'" (כוזרי ב, טז [תרגום אבן תבון]). גם הגישה שלפיה קיום המצוות כולן תלוי ביישובו של עם ישראל בארץ ישראל קשורה לתפיסה זו. המצב הטבעי שבעבורו נברא העולם ורק בו יש קיום לתורה הוא כאשר עם ישראל יושב בארץ ישראל ושכינה שורה בהר הבית. ראו על כך אביעזר רביצקי "הציבי לך ציונים: גלגול של רעיון" ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים 1 (משה חלמיש ואביעזר רביצקי עורכים, 1991).

10 ראו גם תענית כז ע"ב: "א"ר [אמר רב] יעקב בר אחא אמר רב אסי: אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, ובפירוש רש"י על אחר, ד"ה "א"ר אסי": "עיסקי קרבנות שישאל עושין הן היו כלים בחטאן, ומשהן כלין, שמים וארץ העומדים בזכותן אין מתקיימין". ראו גם להלן ה"ש 57.

11 בדומה לכך אפשר למצוא אצל חז"ל תיאורים אנתרופומורפיים של צערו של הקב"ה על חורבן בית המקדש: "א"ר [אמר רבי] יהושע בן לוי: מיום שחרב בית המקדש וחרבה ירושלים

השמימי תלוי בסדר הארצי ובעבודת בית המקדש, וירושלים של מעלה תלויה בקיומה של ירושלים של מטה.¹²

על רקע תפיסה זו, הרואה בקיומו של בית המקדש את המצב הטבעי והמאוזן, חורבן המקדש אינו נתפס רק כעונש המושת על עם ישראל עקב מעשיו, אלא גם כהפרת הסדר הקוסמי. המצב הטבעי והמאוזן מתאפשר רק כאשר בית המקדש עומד על תילו והעבודה בו נעשית כסדרה. חורבן בית המקדש הוא ערעור מלאכותי של מצב טבעי זה, ופגיעה בהרמוניה של הבריאה. בהתאם לכך, לדוגמה, מתארת המשנה את חורבן הבית כאירוע המשפיע על כל סדרי הטבע: "משחרב בית המקדש בטל השמיר ונופת צופים ופסקו אנשי אמנה [...] ולא ירד הטל לברכה, וניטל טעם הפירות" (משנה, סוטה ט, יב). ביטול השמיר וניטלת טעם הפירות משקפים שינוי לא רק בנוגע לעם ישראל אלא אף בנוגע למצב הטבע עצמו. ולא רק סדרי הטבע מושפעים אלא גם הקב"ה בכבודו ובעצמו: "בשעה שגלו ישראל וחרב בית המקדש ונעקרה סנהדרין היה הקדוש ברוך הוא בוכה עליהם במר נפש והיה נושא עליהם קינה" (פסיקתא רבתי, כח [מהדרות איש שלום, עמ' קלד]).

רובד זה של געגוע למקדש ניתן להמשגה באמצעות כתביו של הפסיכואנליטיקאי הצרפתי ז'ק לאקאן (1901–1981).¹³ לאקאן מסביר שהחוויה הבסיסית והראשונית של האדם היא המפגש הקמאי עם הממשי. כך לדוגמה, תינוק בן יומו הוא נטול

אין שמחה לפני הקדוש ברוך הוא כביכול, עד שיבנה בית המקדש וירושלים ויחזרו ישראל בתוכה" (מדרש זוטא, איכה ב, א [מהדורת בובר, עמ' 74]. ראו גם הלהן ה"ש 57.

12 החוקרים חלוקים באשר לשאלה עד כמה עמוקים שורשי התפיסה של ירושלים של מעלה. ראו אביגדור אפטוביצר "בית מקדש של מעלה על פי האגדה" תרביץ ב 1 (תרצ"א). בתגובה לו ראו מאמרו של אפרים א' אורבך "ירושלים של מטה וירושלים של מעלה" ירושלים לדורותיה 25, 156 (תשכ"ט). עוד ראו משה אידל "ירושלים בהגות היהודית בימי הביניים" ספר ירושלים, התקופה הצלבנית והאיובית 1999–1250 264 (יהושע פראוור וחגי בן-שמאי עורכים, 1991).

13 יש כתיבה עשירה על לאקאן גם בקהילה הפסיכואנליטיקאית וגם בקהילה הפילוסופית. ראו לדוגמה ז'אק אלן מילר בדרכו של לאקאן (ארנסטו פיצ'וטקה מתרגם, 2002); הנ"ל האיווי של לאקאן (ארנסטו פיצ'וטקה מתרגם, 2006); דניאל אפרתי ויהודה ישראל הפילוסופיה והפסיכואנליזה של ז'אק לאקאן (2007); רות רונן לאקאן עם הפילוסופים (2015).

יכולת לחשוב מחשבה מופשטת, אולם הוא חש במלוא העוצמה את הרובד הממשי של מגע אימו, הלמות ליבה וצליל קולה. בשלב זה הוא אינו מבחין בינו לבין הממשי העוטף אותו. חוויית הרצף בינו לבין אימו נצרכת בו, ובעקבותיה הופכת האם להיות בעבורו חלק בלתי־נפרד מהעצמי. רק בשלב מתקדם יותר, כאשר הוא חווה היפרדות ממנה, מתפתחת אצלו ההכרה שהוא סובייקט עצמאי. אולם תהליך ההיפרדות, המאפשר את קיומו של האינדיווידואל הסובייקטיבי, נחוה כאובדן קשה וכוויתור כואב על חלק מעצמיותו. לדעת לאקאן, רגעים אלה הם רגעים מכוננים בהתפתחותו של האדם, שכן מרגע לידתו של הסובייקט העצמי מתחיל אצלו געגוע בלתי־פוסק לחוויית הממשי המכוננת שהוא חווה ברגעיו הראשונים קודם הפיכתו לסובייקט. מקורו של הגעגוע הוא בזיהוי של הממשי עם העצמי ובראייתם כרצף אחד. היעלמותו של הממשי מתורגמת ונחוות כפגיעה וככרסום בקיום של העצמי, ובה נעוץ הגעגוע. הגעגוע הוא אל חוויית הממשי שאבד, אל החלק שנפרד ממנו והפך זר. לדעת לאקאן, חוויה זו מניעה את האדם, המנסה כל ימיו לשחזרה, אבל מכיוון שהממשי לעולם אינו יכול להיות משוחזר, הוא נדרש לגשר על הפער בין הממשי שאבד לבין המציאות החסרה. מילוי ההיעדר מתאפשר באמצעות הרובד הסימבולי שתכליתו לתווך בין האדם לממשי שאבד, והוא העומד בבסיס השפה והדיבור. השפה היא מרכיב חשוב במלאכת ההנכחה של הממשי שאבד. אף שהשפה לעולם אינה משחזרת את הממשי באופן מלא, תרגום של הממשי לרובד השפתי מאפשר לגשר על ההיעדר. השפה בהקשר זה אינה מצומצמת דווקא לשפה המדוברת אלא חלה בכל פעולה שתכליתה נתינת ביטוי מופשט וסמלי הרומז לממשי ומאפשר את הנכחתו.

התיאוריה הלאקיאנית יפה הן להקשרים פרטיים הן לתופעות חברתיות נרחבות.¹⁴ בכל מקום אשר בו היה לממשי חלק משמעותי בעיצוב העצמי, הפרטי או הקולקטיבי, יוצר היעדר הממשי חסר הצריך להתמלא באמצעות ייצוג סימבולי ומופשט. היעדר מעין זה, היוצר געגוע לממשי, יכול להתרחש גם בנוגע למקום אשר בו נוצרה זיקה קמאית בין הקולקטיב למרחב החיים אשר בו פעל בראשית דרכו. כך לדוגמה מציינים אנתרופולוגים את הזיקה המיוחדת הנוצרת בין האדם

14 על השימוש בתיאוריה הלאקיאנית ללא־נודע הקולקטיבי ראו חביבה פדיה מרחב ומקום: מסה על הלא־המודע התיאולוגי־פוליטי (2011).

לכין נוף ילדותו ובית הוריו.¹⁵ גם מושג הילידות והמולדת קשור לתופעה זו, המגדירה את שלבי ההתהוות של הקולקטיב במקום מסוים כשלבים קריטיים בהגדרת זהותו.¹⁶ לשיטתו של לאקאן, העצמי הבוגר לעולם מגדיר עצמו בעזרת הזיקה והיחס לחווייתו הקמאית אשר בה התהוותה זהותו הממשית הטרום-סימבולית.

תופעה דומה מאוד לזו המתוארת אצל לאקאן אפשר למצוא בתהליכים שאירעו בעקבות חורבן בית המקדש, שהונעו מהצורך להתמודד עם ההיעדר וליצור מערכת סימבולית חלופית שתאפשר לגשר על הניתוק מהמקדש. כך לדוגמה, הפרקטיקה החזו"לית שאומצה סמוך לחורבן, הרואה בתפילה תחליף להקרבת קורבנות: "וּנְשַׁלְמָה פְּרִים שְׁפָתֵינו" (הושע יד, ג), משקפת את הצורך לעצב מערכת סמלית המשחזרת את הסדר שאבד, באמצעות הדיבור והשפה. חז"ל המירו את חוויית עבודת המקדש ברובד מילולי מופשט וקבעו את העיקרון שלפיו העיסוק התיאורטי בניין הקורבנות עולה כדי הקרבתם.¹⁷ חורבן בית המקדש היה היפרדות קשה וטרגית מהמצב הטבעי והראשוני, שהובילה ליצירת מערכת סמלית ענפה ומורכבת שתכליתה בין היתר פיצוי על היעדר זה. מלבד מנהגי זיכרון שתוקנו סמוך לחורבן בית המקדש, שמטרתם הקלה על צער האובדן,¹⁸ מלבד תפילות

Mary Douglas, *The Idea of a Home: A Kind of Space*, 58 (1) SOCIAL RESEARCH 15 287 (1991); IRENE CIERAAD, *AT HOME: AN ANTHROPOLOGY OF DOMESTIC SPACE* (1999); DANIEL MILLER, *HOME POSSESSIONS: MATERIAL CULTURE BEHIND CLOSED DOORS* (2001); Joyce Davidson & Christine Milligan, *Embodying Emotion Sensing Space: Introducing Emotional Geographies*, 5 (4) SOCIAL & CULTURAL GEOGRAPHY 523 (2004)

Richard L. Nostrand & Lawrence E. Estaville, *Introduction: The 16 Homeland Concept*, 13 JOURNAL OF CULTURAL GEOGRAPHY 1 (1993); David Newman, *The Lines that Continue to Separate Us: Borders in Our "Borderless" World*, 30 PROGRESS IN HUMAN GEOGRAPHY 143 (2006); LANGUAGE, BORDERS AND IDENTITY (DOMINIC WATT & CARMEN LLAMAS EDS., 2014)

17 ראו לדוגמה: "שלא יהיו ישראל אומרים: כשהיה בית המקדש קיים, היו מקריבין כל קרבנות שבתורה. עכשיו, מהו להתעסק בהן? אמ'ר[ו] להן הקב"ה: הואיל ואתם מתעסקין בהן, מעלה אני עליכם כאילו אתם מקריבין אותם" (ויקרא רבה ב' ז, ג [מהדורת מרגליות, עמ' קנה]). רעיון זה חוזר במקורות רבים נוספים. ראו עוד, פסיקתא דרב כהנא, כד; פסיקתא רבתי, טז [מהדורת איש שלום, עמ' פג].

18 חוספתא, סוטה טו, א (מהדורת ליברמן, עמ' 238).

וברכות שתוקנו כתחליף לעבודת בית המקדש וכזכר לחורבן ומלכודת האזכור השכיח של זיכרון בית המקדש וירושלים בתפילות, יש הרואים את המערכת ההלכתית כולה כחלק מהניסיון לגשר על המרחק מהמקדש, גישה המשתקפת באמרה "מיום שחרב בית המקדש אין לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה" (ברכות ח ע"א).¹⁹

מערכת הסמלים העשירה מיתנה את עוצמת הגעגוע למקדש ולירושלים אבל לא דיכאה אותו. הגעגוע לירושלים נמצא ברקע הקבוע של ההווה היהודית ובא לידי ביטוי בכל דור מחדש בשירה ובהגות כמו גם בניסיונותיהם של יחידים ושל קבוצות לשוב למקום המקדש למרות התנאים הקשים שנדרשו לכך.²⁰ הגעגוע לירושלים הוא געגוע למצבו הטבעי של עם ישראל, הנעוץ בקשר הממשי בינו לבין ירושלים והר הבית ההיסטוריים והריאליים, ובתשוקה העזה להשיב ימינו כקדם.

2. נמיהה: ניסופים אל העתיד
 בניגוד לגעגוע, המתייחס אל העבר ומבקש את שחזורו מחדש בהווה, הכמיהה, שהיא רובד נוסף של הכיסופים להר הבית ולירושלים, מתייחסת לעתיד ומבקשת לממשו כבר כעת, בהווה. מהו עתיד זה? ירושלים ההיסטורית הייתה חלק ממצב הטבע, כך שלצד תפארתה היו בה ובכית המקדש גם נגעים אנושיים: מוקדי כוח ואינטרסים, שחיתות אישית ומוסדית, ועוד. לעומת זאת, ירושלים העתידית מסמלת חריגה ממצב הטבע אל עבר תיקון המציאות. ברובד

19 עוד לעניין זה ראו להלן בתח"ס עיף "ההיבט ההלכתי".

20 דמויות בולטות לאורך הדורות היו שותפות בהגשמת החלום לעלות לארץ ישראל ולירושלים, ובהן ר' יהודה הלוי, הרמב"ם, הרמב"ן, הגר"א, ר' נחמן מברסלב ורבים נוספים. על ניסיונותיהם של יהודים יחידים ושל קבוצות לעלות לארץ ישראל לאורך תקופת הגלות ראו בן-ציון דינור "התסיסה המשיחית והעלייה לארץ ישראל ממסעי הצלב עד המגפה השחורה ויסודותיהן האידיאלוגיים" במאבק הדורות של עם ישראל על ארצו: מחורבן ביתר עד תקומת ישראל 238 (1975); חן-מלך מרחביה קולות קוראים לציון (1981); אריה מורגנשטרן מיסטיקה ומשיחיות: מעליית הרמח"ל עד הגאון מווילנא (תשנ"ט); הנ"ל השיבה לירושלים: חידוש היישוב היהודי בארץ ישראל בראשית המאה התשע-עשרה (תשס"ז).

זה, הממד הריאלי אינו מכתוב את האיראה אלא כפוף לה. התכונות הנעלות המיוחסות לירושלים של מעלה אמורות בעתיד להפוך למציאות החיים בירושלים של מטה כשזו תתוקן באחרית הימים.

בספרי הנבואה, ירושלים כרוכה לא אחת עם מציאות אוטופית החורגת מסדרי הטבע הרגילים ומשקפת את חוסר הכניעה למצב הטבעי ואת האמונה בתיקון המציאות. כך לדוגמה בפסוקים המוכרים מנבואת ישעיהו המתארים את אחרית הימים: "וַיָּצֵא חֹטֵר מִגִּזְעוֹ יֵשׁוּי [...] וְשֹׁפֵט בְּצֶדֶק דְּלִים [...] וּבְרוּחַ שְׁפָתָיו יָמִית רָשָׁע [...] וְגַר זָאֵב עִם כְּבֶשֶׂת, וְנִמְרָד עִם גְּדִי יִרְבֹּץ" (יא, א-ו).²¹ הצדק, השלום וההרמוניה – בין אם הם רק משל בין אם הם תיאור של שינוי ממשי בטבע – קשורים לירושלים העתידית. הנבואה האוטופית מסתיימת בפסוק "לֹא יָרְעוּ וְלֹא יִשְׁחִיתוּ בְּכָל הַר קָדְשִׁי כִּי מְלֵאָה הָאָרֶץ דְּעָה אֶת יְהוָה כְּמִים לַיָּם מְכַסִּים" (שם, ט). הכמיהה מכוונת לשם: למימוש עכשווי של עתיד גאוני בירושלים.

אולם הכמיהה אינה חייבת להיות מוגבלת לירושלים האסכטולוגית של אחרית הימים דווקא. יש המציירים אופק חזוני אחר – לאו דווקא דתי-רוחני – לתיקון הנדרש במציאות. כך למשל, כפי שנראה בהמשך, חלקים גדולים מהשותפים למפעל הציוני ביקשו לתקן את המציאות כדי לממש אופק חזוני של התחדשות לאומית ותרבותית. מבחינתם, הכמיהה איננה לחריגה מן הטבע במובנו הפיזי אלא לחריגה מההרגל, מהנהוג, מהמהלך ההיסטורי המקובל והצפוי, אל דף חדש אשר בו מתקיים תיקון המציאות. מרתק לגלות שגם מבחינתם, יעד מרכזי למימוש הכמיהה היא ירושלים, ובתוכה הר הבית.

במסה המפורסמת "ירושלים ואתונה" של הפילוסוף והתיאולוג האמריקני ליאו שטראוס (1899-1973) מתואר מתח בין תרבות יוון העתיקה למסורת היהודית. מתח זה משקף גישות עקרוניות שונות בנוגע למציאות. כחלק מכך מזכיר שטראוס את ההבדל בין האמונה בצנחיות העולם, שלפיה המציאות והמצב האנושי הם

21 תפקידה המרכזי של ירושלים בחזון אחרית הימים מכונה לעיתים "מסורת ציון", והיא משוקעת היטב בספרי המקרא והנבואה. על המונח ראו נחום אברהם "התפתחותו של מוטיב ירושלים עיר הנצח בספרות המקרא" בית מקרא 102 (1992); בנימין אופנהיימר "המשמעות הדתית של בית המקדש וירושלים" ספר ירושלים: תקופת המקרא 175 (שמואל אחיטוב ועמיחי מזר עורכים, 2000).

קבוע שאינו יכול להשתנות, לבין המסר העולה מספרות הנבואה, שלפיו העולם נברא (אינו נצחי), ושהוא עתיד להיתקן כך שהמציאות החברתית והאנושית בו צפויה להשתנות.²² אמונה בנצחיות העולם הובילה לא אחת להאמין בכך שגם תכלית המציאות האנושית היא לשרוד ושהיא אינה צריכה להיות מוכוונת על ידי אידיאה חיצונית אחרת. כך לדוגמה, לדעת אריסטו, השרידות המוכתבת על ידי כוחות הטבע היא העיקרון היחידי הנדרש לכיוון הסדר החברתי, והאדם אינו צריך לנסות להיחלץ ממערכת טבעית זו.²³ בניגוד לכך, אמונה בבריאת העולם משקפת את האמונה שהמציאות הממשית נבראה כתוצאה מאידיאה מופשטת וטהורה של טוב, ובדומה לכך צריכה גם המציאות האנושית להיות מכוונת בידי מחשבה אידאית ומופשטת שאינה תלויה רק בשאלת התועלות. לפי מסורת זו, האתגר של האדם הוא להשתחרר מכבלי הממשי ולהצליח לעצב את בחירותיו ואת העדפותיו בהתאם לאידיאה ולא בהתאם לריאליה.²⁴ סיפור חייו של האדם אינו צריך להיות מוכתב על ידי המציאות האובייקטיבית שאליה נזרק בעל כורחו, אלא הוא תהליך של יצירה מתמשכת הנעשית באמצעות המפגש בין המחשבה המופשטת – הנרטיב, האתוס, הדמיון והחלום – לבין החיים עצמם. כשם שבריאת העולם נעשתה מתוך מחשבה מופשטת שהובילה לבריאה של מציאות ממשית וקונקרטיית כך מוטל על האדם להידמות לבוראו ולעצב את חייו בהתאם למחשבתו המופשטת ולא על פי תכתיבי המציאות.

22 ליאו שטראוס ירושלים ואחונה 307 (אברהם הוס ודוד זינגר מתרגמים, אהוד לוז עורך, 2001).

WILLIAM F. R. HARDIE, *ARISTOTLE'S ETHICAL THEORY* (1968); Paul Ricoeur, *The Teleological and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant?* 21 *ROYAL INSTITUTE OF PHILOSOPHY SUPPLEMENTS* 99 (1987); Gerasimos Santas, *The Structure of Aristotle's Ethical Theory: Is it Teleological or a Virtue Ethics?* 15 *TOPOI* 59 (1996); MONTE R. JOHNSON, *ARISTOTLE ON TELEOLOGY* (2005)

24 בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים חוזר בווריאציות שונות משל המדמה את בריאת העולם לפעולתו של אומן. האומן, שמחשבתו אינה מוגבלת על ידי המציאות הריאלית, יוצר בראשו תמונה מופשטת של היצירה שברצונו להוציא אל הפועל, והיא זו המכוונת את פעולתו ומאפשרת לו להחיל את המופשט על הממשי ולברוא מציאות חדשה. לתיאור זה של הבריאה השפעה גם על הדרך אשר בה צריך האדם להתייחס למציאות. ראו עדיאל זימרון "שער להיכנס בו לדעת העליונים: השער לחיבור 'שער השמים' ליצחק אבן לטיף" מחקרי ירושלים במחשבת ישראל (עמיד להתפרט).

תיאור זה עשוי להיות מואר באמצעות הגותו של הפילוסוף הצרפתי רנו ברברס (Renaud Barbaras, 1955), המגדיר את הכמיהה לעתיד כתופעה הבסיסית ביותר של החיים, הקודמת למפגש עם הממשי ואף מכתובה אותו.²⁵ לדבריו, בניגוד למסורת האריסטוטלית והמערבית, שלפיה הדחף החזק ביותר המניע את החי הוא הצורך להשלים את החסר הנדרש לקיומו (אכילה, מין וכדומה), התבוננות רפלקטיבית על הפעולה האנושית מלמדת שהדבר הבסיסי ביותר המגדיר את קיומו של האינדיווידואל הוא דווקא הכמיהה לעודפות של העתיד והיכולת לחרוג מכוחות הטבע הדטרמיניסטיים. האדם נזרק למציאות אויבטיבית נתונה ואילמת, ובעזרת דמיונו יוצר מציאות חלופית שאליה הוא שואף להגיע ושבעזרתה הוא מעצב את המציאות. הכמיהה היא המאפשרת לאדם להחיל על הממשות הדוממת את ה"עודפות" של חיים, שמקורה באדם עצמו וביכולתו להגות מציאות מדומיינת המפעילה אותו לשנוי הממשי לעבר הטוב.

תפיסה זו בנוגע לירושלים מהדהדת גם בעבודתם של האנתרופולוגים זלי גורביץ' וגדעון ארן, אשר בהם עומדים על כך שבניגוד למושגים "מולדת" או "ילידות", המתארים קשר אימננטי שנוצר בין האדם לבין המקום אשר בו נולד והתעצב, הסיפור היהודי בנוי דווקא על שבירה של קשר טבעי זה ועל בחירה של מולדת יעודה שאליה האדם מגיע על פי הכרעתו.²⁶ כך לדוגמה מצווה אברהם לעזוב את ביתו ואת ארץ הולדתו וללכת אחר צו האל לארץ לא ידועה. גם לאחר הגעתו לכנען, הארץ אינה הופכת להיות נחלת עם ישראל הקבועה, ואברהם מתבשר על גלות צאצאיו, שישוכו לאחר ארבע מאות שנה. בהמשך לכך, יעקב יורד למצרים, והתהוות עם ישראל מתרחשת בארץ זרה. הנרודים במדבר וקבלת התורה נעשים כחלק מההכנה לכניסה לארץ ישראל, ולא בארץ הבטוחה והמוכרת. בדומה לכך גם משה, גדול הנביאים, אינו זוכה להיכנס לארץ כי אם לראותה בלבד, ובעבורו הארץ היא לעולם "הארץ המובטחת". כל אלה משקפים תפיסה שלפיה ארץ ישראל אינה המקום הנוכח והקיים, המכונה בלשונם של גורביץ' וארן "המקום

RENAUD BARBARAS, *DESIRE AND DISTANCE: INTRODUCTION TO A PHENOMENOLOGY OF PERCEPTION* 25 (2005); idem, *Life, Movement, and Desire*, 38 (1) RESEARCH IN PHENOMENOLOGY 3 (2008)

26 זלי גורביץ' וגדעון ארן "על המקום: אנתרופולוגיה ישראלית" זלי גורביץ' על המקום (ניצה דרורי-פרמן עורכת, 2007) (להלן: על המקום).

הקטן", אלא המקום האידיאי שאליו יש לשאוף להגיע, "המקום הגדול". ארץ ישראל המקראית אינה נחלה קבועה ומובטחת לעם ישראל, והישיבה בארץ לעולם מותנית במאמץ מתמשך לשמור על הברית: "וְלֹא תִקֵּא הָאָרֶץ אֶתְכֶם בְּטִמְאַכְכֶם אֹתָהּ כַּאֲשֶׁר קָאָה אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר לְפָנֶיכֶם" (ויקרא יח, כח). הקשר המותנה בין עם ישראל לארץ ישראל, השולל את הביטחון ואת הוודאות בהישארות ובהיאחזות, משקף את העדפת הרעיון והאידיאה של המקום הגדול על פני המקום הממשי. בלשונם של גורביץ וארן: "נדודי בני ישראל אינם נדודים כמוכנסם הרגיל – תנועה ממקום למקום – אלא נדודים של הגעה אל מקום אחד, אל 'המקום', אל הרעיון האלוהי שביטוי הארצי הוא 'הארץ' – ארץ ישראל"²⁷.

העדפת המקום האידיאי על המקום הריאלי באה לידי ביטוי גם בספרות הנבואה בנוגע להר הבית ולבית המקדש. בדומה לתוכחה של ישעיהו על כך שעבודת הקורבנות אינה העיקר, אלא עשיית הצדק,²⁸ קורא ירמיהו על קרושתו של הר הבית עצמו: "כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: הֵיטִיבוּ דְרָכֵיכֶם וּמַעַלְלֵיכֶם וְאַשְׁכְּנָה אֶתְכֶם בְּמָקוֹם הַזֶּה. אֲל תִּבְטְחוּ לָכֶם אֶל דְּבַרֵי הַשֶּׁקֶר לְאֹמְרוֹ: הֵיכַל ה', הֵיכַל ה', הֵיכַל ה' הִמָּה" (ירמיהו ז, ג-ד).²⁹ ירמיהו מתנה את שכירת האל בבית המקדש בתיקון מעשי עם ישראל ושולל את התפיסה שרווחה ככל הנראה בימיו, שלפיה הקדושה נעוצה במקום. בכך מבכר ירמיהו את הרעיון של ירושלים האידאית המממשת את ייעודה על פני קדושת המקום הריאלי. מסורת זו של דברי הנביאים שבה

27 שם, בעמ' 37.

28 ראו לדוגמה ישעיה א, פסוקים יא, טז-יז: "לִמָּה לִי רֹב זְבָחֵיכֶם? יֹאמַר ה'. שִׁבְעָתִי עֲלוֹת אֵילִים, וְחֶלֶב מְרִיאִים וְדָם פָּרִים וּבְכֵשִׁים וְעֹוֹדִים לֹא חִפְצָתִי [...] רְחֹצוּ, הַזְכּוּ, הִסִּירוּ רֹעַ מַעַלְלֵיכֶם מִנְּגִיד עֵינַי, חֲדְלוּ הֵעַ. לְמַדּוּ הִטֵּב, דַּרְשׁוּ מִשְׁפָּט, אֲשֶׁר־וּ חֲמוּץ, שִׁפְטוּ חָנוּם, רִיבוּ אֶלְמָנָה". על כך ראו יחזקאל קויפמן *תולדות האמונה הישראלית* כרך שלישי, ספר ראשון 8 (תשל"ב); שמואל ורגון "הרקע ההיסטורי והמשמעות של ישעיה א 10-17" בית מקרא 45, 289 (2000).

29 ראו גם בהמשך הספר: "כֹּה אָמַר ה': עֲשׂוּ מִשְׁפָּט וְצְדָקָה וְהִצִּילוּ גְזוּל מִיַּד עֲשׂוּק, וְגַר חָנוּם וְאֶלְמָנָה אֵל תִּנוּ אֶל חַמְטוֹ, וְדָם נָקִי אֵל תִּשְׁפְּכוּ בְּמָקוֹם הַזֶּה. כִּי אִם עֲשׂוּ פִעֲשׂוּ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וּבְאוּ בְשַׁעַרֵי הַבַּיִת הַזֶּה מַלְכִּים יִשְׁבִּים לְדָוֶד עַל כִּסְאוֹ רֹכְבִים בְּרֶכֶב וּבִסּוּסִים, הוּא וְעַבְדָּיו וְעַמּוֹ. וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נְאֻם ה' כִּי לְחַרְבָּהּ יִהְיֶה הַבַּיִת הַזֶּה" (ירמיה כב, ג-ה). על נושא זה בהרחבה ראו הופמן "ירמיה" *מקרא לישראל* 526 (משה גרינברג ושמואל אחיטוב עורכים, 2001).

ובאה לידי ביטוי גם בתקופת הבית השני בהקשר למתח שהתפתח בין החכמים לכוהנים. עד כדי כך, שרבן יוחנן בן זכאי העדיף בסוף ימי בית המקדש השני את יבנה וחכמיה על פני ירושלים ובית המקדש.³⁰ העברת המרכז הרוחני ליבנה היא דוגמת מופת ליכולת לחלץ את ה"אידיאה" מתוך הקונסטרוקציה ולהצליח לשמרה כגרעין שאפשר לשותלו במקום אחר שעה שבית המקדש עצמו חרב.³¹

בעקבות האוטופיה המקווה לעיצוב ירושלים והר הבית באחרית הימים דוגמת ירושלים של מעלה; בדומה להוראות המוסר של הנביאים ולמעשהו של רבן יוחנן בן זכאי בנוגע לתיקון המציאות הנדרש בירושלים ובבית המקדש; בהתאם לניתוח הפילוסופי-תיאולוגי של שטראוס וההבחנותיהם האנתרופולוגיות של גורביץ וארן, המדגישים את השאיפה היהודית לחריגה מהמציאות ולשחרור מכבליה, כך גם כיום, הכמיהה להר הבית ולירושלים מבטאת שאיפה למימוש חזון עתידי – דתי, מוסרי, לאומי או תרבותי – של מציאות חלופית מתוקנת, עדיפה על זו שבה אנו חיים כיום.

3. השתוקקות: כיסופים לאינסוף
 בשני הרבדים הראשונים שנדונו יש לכיסופים מושא מוגדר. ברובד הראשון, הגעגוע הוא למציאות הממשית שאבדה, ואילו ברובד השני, הכמיהה היא למציאות עתידית מיוחלת. הרובד הנוסף של הכיסופים, שאותו אנו מכנים השתוקקות, הוא נטול מושא מוגדר. ההשתוקקות משקפת עמדה נפשית

30 גיטין נו ע"א. על פי התלמוד הבבלי, תפיסתו של רבן יוחנן בן זכאי נבעה לא רק משיקולים פוליטיים אלא שיקפה גם תפיסה עמוקה בנוגע לכך שבית המקדש פסק מלמלא את תפקידו. ראו לדוגמה יומא לט ע"ב.

31 לא לחינם הפך הסיפור על ר' יוחנן בן זכאי למיחוס מרכזי ביהדות התפוצות, שלפיו אפשר לקיים חיים יהודיים מעמיקים גם מחוץ למרחב הקדוש של ארץ ישראל. ראו יוסף חיים ירושלמי זכור: היסטוריה יהודית וזכרון יהודי (1988); דליה מרקס "מיחוס עתיק בשירות ההווה: יציאת ר' יחנן בן זכאי מירושלים והקמת יבנה" אקדמות כד, 156 (2010); Norman Mirsky, *Yavneh vs. Masada: Conscious and Unconscious Uses of Historical Legend in the Formation of American Jewish Identity*, in *A Bicentennial Festschrift for Jacob Rader Marcus 377* (Bertram Wallace Korn ed., 1976)

ראויה בנוגע למציאות כולה – לא כניסיון לשחזר את העבר ולא כדי לעצב את העתיד אלא כחוויה מכוננת בפני עצמה, הממוקדת באינסוף. על פי קו מחשבה זה, הר הבית הוא מקום המאפשר התגלות של קדושה שאינה ניתנת להכללה ולתמצות. התגלות של רובדי קיום שמעבר למציאות הממשית. לכך מופנית ההשתוקקות.

להנהרת רעיון זה יש לעמוד על הקשר בין שלושה מושגים המאפיינים את הר הבית: התגלות – בהר הבית מתקיימת התגלות של השכינה; קדושה – ההתגלות מאצילה קדושה על המקום; ריחוק-זרות – מקדושת הר הבית מתחייבת התנהגות אנושית של ריחוק וזרות.

במסורת היהודית, הר הבית הוא מקור הקדושה בעולם. המשנה במסכת סוטה מונה עשרה מעגלי קדושה שבמרכזם קודש הקודשים.³² אף שהמשנה אינה מציינת את מקור הקדושה של הר הבית ומקום המקדש, הרמב"ם מסביר במשנה תורה שקדושת הר הבית אינה פוסקת לעולם משום נוכחותה של השכינה במקום: "לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה" (הלכות בית הבחירה ו, טז).³³ טיבה של קדושה שהיא יוצרת ריחוק בין האדם לבין האובייקט המקודש, ובשל כך היא מחייבת איפוק וזהירות. הרמב"ם פותח את פרק ז בהלכות בית הבחירה, העוסק בקדושת ירושלים ובהרחקות המתחייבות מכך, במצוות מורא המקדש. בכך הוא כורך בין קדושת המקום לחובת הזהירות הנובעת ממנה: "מצות עשה ליראה מן המקדש, שנאמר: 'ומקדשי תיראו' (ויקרא יט, ל). ולא מן המקדש אתה ירא, אלא ממי שצוה על יראתו" (הלכות בית הבחירה ז, א).³⁴

32 "קדש הקדשים מקודש מהם, שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכיפורים בשעת העבודה" (משנה, כלים א, ט).

33 לעמדה זו של הרמב"ם משמעות הלכתית חשובה לימינו, שכן לשיטתו, קדושת הר הבית היום היא מן התורה, ולכן יש להחמיר בכל ההרחקות ההלכתיות של טומאה המגבילות את הקרבה לתחום העזרה. גישת הרמב"ם משליכה גם על הספק בזיהוי האזורים השונים במקדש, כיון שמדובר בספק מן התורה. יש לציין שהראב"ד השיג על דברי הרמב"ם וטען שאין להם מקור. לשיטתו, הר הבית והמקדש קודשו לשעתם בלבד, וקדושתם פסקה עם גלות ישראל. עוד על עניין זה ראו להלן בחת"סעיף "ההיבט ההלכתי".

34 חובת הזהירות באה לידי ביטוי גם בדיני הטומאה והטהרה ובחובות נוספות שנועדו לעורר יחס מכבד כלפי המקום הקדוש, כגון: "לא יכנס אדם להר הבית במקלו או במנעל

נבקש להציע שתכלית ההרחקה והזהירות הנדרשות בכניסה להר הבית – המנומקות בדברי הרמב"ם במצוות מורא מקדש – היא להדהד אצל המבקר במקום שהר הבית הוא בית ה' ומקום השראת השכינה, ועל כן ראוי לחוש בו כזר ולא כבן בית. ואכן, בהמשך הפרק מסביר הרמב"ם שעל המבקר בהר הבית לזכור שהוא מבקר בבית אלוהים, ולנהוג בהתאם: "ויראה עצמו שהוא עומד לפני הארון ה', שאמר 'זהו עיני וליבי שם כל הימים' (מלכים א ט, ג), ומהלך באימה ויראה ופחד ורעדה, שנאמר: 'בבית אלוהים, נהלך ברגש' (תהלים נה, טו)" (רמב"ם, הלכות בית הבחירה ז, ד).

את הזיקה הנפשית בין האדם למקום או למרחב אשר בו הוא נמצא אפשר לתאר על ציר שבקוטבו האחד תחושות של קניין ובעלות, ובאחר תחושת ריחוק וזרות. בכיתו שלו, אדם חש משוחרר לגמרי, חופשי ואוטנטי, בלא שהוא נדרש לכל מחשבה או התכווננות. בניגוד לכך, בכיתו של האחר הוא חש מידה של זרות המטילה מגבלות על התנהגותו ומחייבת אותו לכוון את מעשיו. אם כך בכיתו של אדם אחר, קל וחומר בכיתה של שכינה. שם, ב"בית ה'", נדרש אדם לנהוג זהירות יתרה ומוקפדת, וזו משמעותה של מצוות מורא מקדש. התודעה הנדרשת בנוגע למקום הקדוש היא תודעה של ריחוק וזרות. כדי לשמר יחס זה אסור לזר לקרב אל הקודש, ואם האיסור מופר, תוצאותיו הרסניות.

הקשר בין התגלות, קדושה וזרות בא לידי ביטוי בהתגלותו של אלוהים למשה בסנה, שהאצילה קדושה על המקום ולכן חייבה הרחקה וזהירות: "שֶׁל נֶעְלֶיךָ מֵעַל רִגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עֹמֵד עָלָיו אֲדַמָּת קֹדֶשׁ הוּא" (שמות ג, ה). כפי שאפשר ללמוד ממקומות מקבילים במקרא³⁵ וכפי שמלמדים גם מקורות חוץ-מקראיים, חליצת הנעל מסמלת היעדר בעלות.³⁶ קדושת המקום, תולדת ההתגלות, מטילה

שברגליו או באפונדתו או באבק שעל רגליו או במעות הצרורין לו בסדינו" (רמב"ם, הלכות בית הבחירה ז, ב).

35 כך למשל, על פי דין הייבוס, הוויתור על הבעלות נעשה באמצעות חליצת הנעל (דברים כה, ט), וכדי לקנות מעניק החולץ את מנעלו לאדם שממנו הוא קונה (רוח ד, ז).

36 Meir Malul, 'Āqēb "Heel" and 'Āqab "To Suppliant" and the Concept of Succession in the Jacob-Esau Narratives, 46 *Vetus Testamentum* 190, 194 (1996); Wolter Kornfeld, *qds-OT use*, TDOT, XII, Grand Rapids 529 (2003)

על משה את החוכה לוותר על אחיזתו במקום ולהפוך עצמו זר.³⁷ חז"ל עמדו על הקשר בין ההתגלות, הקדושה וחליצת המנעל, ולמדו מפסוקים אלה שכל מקום שיש בו גילוי שכינה אסור בנעילת מנעל.³⁸

הציווי על ריחוק וזרות כלפי מקום המקדש מופיע בהקשרים רבים. כך, ביום חנוכת המשכן מתו שני בני אהרן משום שלא נהגו ריחוק במקום: "וַיִּמַּת נָדָב וַאֲבִיהוּא בְּהִקְרִיבָם אֲשֶׁר זָרָה לְפָנָי ה'" (במדבר כו, טא).³⁹ המפגש הטקסי הראשון בין בני אנוש לבין השכינה במקום משכנה, המשכן, הוא שיעור מכוון בנוגע לכורח לשמור על ריחוק. בני אהרן היו צריכים לנהוג כזרים, ותחת זאת הכניסו אל הקודש את הזרות ובכך חיללוהו. המאורע הטרגי צרב בתודעה את חשיבות ההגבלות שעל פיהן יש לנהוג בכניסה למקום הקדוש. סמוך למאורע זה ובעקבותיו צווה משה על הדרך אשר בה יוכל אהרן להיכנס לקודש הקודשים: "וַיִּדְבַּר ה' אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֶהֱרֹן בְּקִרְבָּתָם לְפָנָי יְהוָה וַיֹּמְתוּ [...] דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן אַחֲרֵי וְאֵל יִבָּא בְּכָל יַת אֶל הַקֹּדֶשׁ [...] כִּי בְעֵנָן אֶרְאֶה עַל הַפִּפְתָּה" (ויקרא טז, א-ב).⁴⁰ הכניסה לקודש הקודשים נעשית רק במועד אחד בשנה ולאחר הכנה הכוללת לבישת בגדים מיוחדים, רחצה במים והקרבת קורבנות מיוחדים. בית המקדש הוא מקום שכינתו של אלוהים, והכניסה אליו צריכה להיות מלווה בתחושת זרות עמוקה.

גם בתיאורים נוספים של המגבלות החלות על הקרבה להר הבית ולבית המקדש חוזר השורש זו"ר פעמים רבות. כך בנוגע לאכילת קודשים: "וְכָל זֶר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ" (ויקרא כב, י; כג, יב); כך בנוגע לכניסה למקום הקדוש: "וְהָזֹר הַקָּרֵב יוֹמֵת" (במדבר א, נא; ג, י; ג, לח; יח, ז); כך גם בנוגע למעמדו האישי של האדם הקרב

37 על הקשר בין ריחוק להתגלות ראו ג'ורג' סברן הסיפור התיאופוני במקרא (2010).

38 שמות רבה ב, יג (מהדורת שניאן, עמ' 118). ראו גם פירושו של הרמב"ן לפסוק שבו מצווה משה להשיל את נעליו, הנועץ בכך את הסיבה שבגינה הכוהנים מצווים לעבוד יחפים במקדש.

39 תיאור זה של הסיבה למות בני אהרן חוזר לכל הפחות שלוש פעמים: ויקרא י, א; א; במדבר ג, ד; במדבר כו, טא.

40 גם לפי רש"י, מטרם האזרהות היא למנוע מהכוהן הגדול את ההרגל: "ולפי שגלוי שכינתי שם, יזהר שלא ירגיל לבא".

אל הקודש: "למען אשר לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן הוא להקטיר קטרת לפני ה'" (במדבר יז, ה). המקראות מלמדים אפוא שתודעת הכניסה לבית המקדש צריכה להיות מלווה בתחושת זרות, המחייבת הכנה וזהירות ומתנהלת לפי כללים מוקפדים במיוחד.

אבל מהי תכליתה של מצוות ההרחקה מהמקום הקדוש? כפי שנראה, דווקא הריחוק הוא המפתח ליצירת יחס בלתי־אמצעי, בלתי־מוגבל, מתפתח ויצירתי בין האדם לשכינה. דווקא ההכרה המופנמת ב"אחרות" של המקום היא המאפשרת את ההתגלות של יחסי אדם ואלוהיו.

להבהרת רעיון זה נפנה למשנתו של הפילוסוף הצרפתי עמנואל לוינס (1901–1995). בספרו "כוליות ואינסוף" הוא מגדיר את מערכת היחסים הראויה בין בני האדם כמערכת המבוססת על יחס של זרות, ומסביר שיש לה תפקיד חשוב ביכולתו של האחר להופיע ולהתגלות בצורה מלאה. האחר הוא סובייקט ייחודי ואינסופי שאי־אפשר לעשות לו רדוקציה מלאה לשום מערכת מושגית חלופית. לפיכך האחר ייוותר לעולם זר, ולא אוכל לתרגמו באופן מוחלט למושגי שלי. תפקידה של הזרות הוא לשמור על גבולות האחר ולמנוע טשטוש בינו לביני. אולם לדעת לוינס, ההכרה בזרותו של האחר אינה יוצרת ניתוק והיעדר יחס ביני לבינו. אדרבה, ההכרה בקיומו הסובייקטיבי הייחודי יוצרת את התשוקה כלפיו, המעוררת רצון לקרבה ולאינטימיות. התשוקה לאחר היא תוצאת היותו אינסוף שאיני יכול להכלילו ולהבינו באופן מלא. הזרות מעוררת את הסקרנות ואת ההשתוקקות להידפק על דלתותיו הפנימיות ולהיחשף לסודותיו הכמוסים, אף שאלה יוותרו לעולם בזרותם.

מפגש עם האחר, המבוסס על יחס של זרות ותשוקה, הוא תהליך דינמי המעמיק את חוויית התשוקה ולעולם אינו מגיע למיצוי. הזרות שומרת על ומשקפת את אינסופיותו של האחר ואת חוסר היכולת להיות מוכר וידוע. הזרות יוצרת תשוקה לסוד הצפון באחר, שאינו יכול להתגלות במלואו.

עמדתו של לוינס בנוגע לזרות מבוססת על השקפה רחבה יותר, המציעה לראות בכריאת העולם חלופה פילוסופית לחשיבה המערבית באמצעות הנגדה בין מושג

הכוליות למושג האינסוף.⁴¹ נסביר: החשיבה המערבית מושתתת על כך שישנו מכנה משותף בסיסי בין כל תופעות הטבע, וכך גם בין כל בני האדם. בהתאם לכך היא מארגנת את המציאות על פי סדר וחוקיות שתכליתם לחשוף את חוק הטבע המכליל הקושר וחורז את התופעות כולן.⁴² זו מהותם של מדעי הטבע והחברה, המניחים שלכל תופעה ישנו הסבר רציונלי המבוסס על קשרי סיבה ותוצאה הכרחיים, ומטרתם היא לחשוף קשרים אלה, להסביר באמצעותם את תופעות העבר ולנבא את ביטויים בעתיד.⁴³ תפיסה זו, שלוינס מכנה "כולית", רואה במציאות ובהיסטוריה רצף אחד נצחי והכרחי.

בניגוד לחשיבה המערבית, המבטאת את "נצחיות" הקוסמוס ומשקפת את הכוליות, מציב לוינס את המסורת היהודית של הבריאה, המשקפת לעמדתו את האינסוף.⁴⁴ בעוד האמונה בנצחיות העולם מניחה שמה שהיה הוא שיהיה, האמונה שהעולם נברא מניחה שמה שמתגלה עכשיו אינו מה שהיה ואינו בהכרח מה שיהיה. כשם שבנקודת הזמן אשר בה נברא העולם נפסק רצף הזמן שקדם לה והחל זמן חדש, ייתכן שגם בעתיד ייפסק רצף הזמן פעם נוספת ויתרחש שינוי בזמן ההיסטורי שאנו מכירים.⁴⁵ להשקפת לוינס, האמונה בבריאה מניחה

41 עמנואל לוינס כוליות ואינסוף: מסה על החיצוניות (רמה איילון מתרגמת, 2010).

42 זו תרומתו הגדולה של המדע היווני, שהיה במובנים רבים ערש התרבות המערבית. המדע היווני הוא הניסיון האנושי הראשון לתור אחר חוקיות לוגית המסבירה את תופעות הטבע. ראו שמואל סמבורסקי **תולדות שמים וארץ: הקוסמוס של היוונים** (1987). פרויקט זה הוביל בהמשך לפריצת הדרך הגדולה של המדע המודרני, שהצליח להסביר את תנועת הגרמים השמימיים כמו גם את תופעת המשיכה לכדור הארץ באמצעות חוק הכבידה. בתקופה מאוחרת יותר היה חוק הכבידה גם הבסיס הפיזיקלי למודל האטום.

43 כפי שהגדיר יפה קרל המפל, הסבר מדעי תקף רק כאשר הוא מציג חוק מכליל שבאמצעותו אפשר להסביר מספר רחב של תופעות. ככל שההסבר המוצע מצליח ללכוד מספר רב יותר של תופעות הוא זוכה לעדיפות כהסבר מדעי תקף. ראו קרל המפל **פילוסופיה של מדע הטבע** (גד פרוידנטל מתרגם, 1979).

44 מכאן שמו של הספר: "כוליות ואינסוף".

45 בספרו מורה נבוכים מבקש הרמב"ם לסתור את הנחתו של אריסטו שאין זה ייתכן שחוקי הטבע ישתנו. לדעת הרמב"ם ייתכן שישנם חוקי טבע שהתקיימו לפני בריאת העולם, השונים ממהותם מחוקי הטבע של הבריאה. גישה זו מדגישה את העובדה שהבריאה איננה רצף בתוך זמן הומוגני אלא דבר חדש לגמרי המציית לחוקים שונים. ראו מורה נבוכים ב, יז. גישה רדיקלית מזו של הרמב"ם אפשר למצוא בהגותו של ר' חסדאי קרשקש. לדעתו,

שהמציאות היא התגלות בלתי־פוסקת, ייחודית ולא־הכרחית של האינסוף, הנמצא מעבר לכל חוק, ולפיכך היא אינה הומוגנית ואינה נצחית.

הדמיון שאנו מוצאים בין כל התופעות – הנמצא בלב החשיבה המערבית ובבסיס החשיבה המדעית – הוא מחזה עיניים. זהו דמיון בקונסטרוקציה החיצונית אבל לא בתוכן הדברים. לעמדת לוינס, החשיבה המערבית הולכת שולל אחר הדמיון הצורני ומפסידה את השונות ואת הרבגוניות שהן הן הדבר עצמו. לשם הבהרה עושה לוינס שימוש במונח "פנים" ו"אחור" וממחיש את רעיונו בעובדה שכשאנו צופים בקבוצת בני אדם מאחור הם נראים זהים לגמרי, אולם מייד כשפניהם מתגלות נחשף השוני הגדול ביניהם. בדומה לכך גם הדמיון בין כל תופעות הטבע אינו אלא צידה האחורי של המציאות, המסתיר את השונות ואת המגוון של הפנים.⁴⁶

הזרות אשר לה מקנה לוינס חשיבות רבה בהגותו משקפת את חוסר ההומוגניות של הבריאה בכלל ואת השונות האינסופית של בני האדם בפרט. באמצעות פיתוח מושג הזרות מבקש לוינס למנוע את טשטוש פניו של הסובייקט ואת הפיכתו לאובייקט, ולהבטיח שמירה על שונותו ועל ייחודיותו: "האחר לחלוטין הוא הזולת".⁴⁷ הזרות מבטאת את היות הסובייקט נביעה אינסופית שאינה ניתנת לתחימה ולהכללה ובשל כך יוצרת את ההשתוקקות.

ייתכנו עולמות מקבילים שבהם מתקיימות מערכות שונות של חוק וזמן. ראו WARREN Z. HARVEY, PHYSICS AND METAPHYSICS IN HASDAI CRESCAS (1998). אפשר למצוא קווי דמיון בין תפיסות אלה לבין תורת השמיטות שהופיעה בראשית הקבלה, שלפיה ישנם מחזורי זמן שונים המתגלים בכל אלף שנה ומשקפים את חוסר ההומוגניות של הזמן ואת הדינמיקה של האלוהות ושל הבריאה. גם גישות אסקטולוגיות מניחות שההיסטוריה אינה רציפה והומוגנית ושצפויים בה שינויים מהותיים בסדרי עולם. תפיסות אלה כולן משקפות את חוסר ההומוגניות של ההיסטוריה ועומדות בניגוד לגישות הקלסיות שלפיהן ישנו זמן היסטורי רציף ואחיד אשר בו מתרחשים האירועים כלום. ראו עמוס פונקנשטיין טבע, היסטוריה ומשיחות אצל הרמב"ם (1986); הנ"ל תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית (1991).

46 לוינס משחק עם המילה פְּנים, הרומזת בשפה העברית גם ל־פְּנים.

47 לוינס, לעיל הערה 41, בעמ' 20.

מפגש עם אחר שהוא זר יכול להיות פורה ולהוליד דבר חדש שלא היה קודם לכן בעולם. העתיד המתחדש, שאיני יכול לחזות ולנבא, הנעוץ באינסופיות של האחר, הוא מקור ההתחדשות המתמדת של התשוקה.⁴⁸ כך, לפי לוינס, שיח אותנטי ומשמעותי בין בני אדם אינו יכול להתפתח במקום אשר בו האחר מתורגם באופן מלא לשפתי שלי, שכן במקרה זה איני זקוק לאחר. במקום אשר בו איני מכיר בזרותו של האחר וסבור שעולמו הפנימי שקוף בפניי, הגבול בינינו מיטשטש. איני משתוקק לו עוד, ואין מקום לדיאלוג כי אם למונולוג. אבל אם האחר הוא זר, התשוקה אליו מובילה להיווצרות שיח פורה המתהווה בכל רגע מחדש, ואשר אינו ניתן לניבוי ולהכללה. שיח זה הוא בריאה חדשה שלא הייתה באה לעולם לולא ההשתוקקות והכמיהה לאחר. שיח פורה המפרה את עצמו מתוך עצמו הוא בבחינת התגלות של האינסופי הפורץ לתוך המרחב הסופי של המציאות באמצעות המפגש עם האחר.

כעולה מכך, ההשתוקקות בהגותו של לוינס אינה יכולה לבוא על סיפוקה. זוהי השתוקקות אשר מעצם טבעה אינה בת מימוש: "הנחשק אינו ממלא אותה אלא מעמיק אותה".⁴⁹ יש כאן ביטוי לעמדה פילוסופית ואתית בנוגע למציאות כולה ובנוגע לאחר. רק באמצעות השתוקקות לאינסוף מתאפשרת התגלות של האינסופי במציאות הסופית.

ומכאן בחזרה ליחס ההשתוקקות כלפי הר הבית: במסורת היהודית, האחר האבסולוטי הוא אלוהים: "וְאֵל מִי תְדַמְיוּנִי וְאֲשֶׁה יֹאמַר קְדוֹשׁ" (ישעיהו מ, כה).⁵⁰ זו תמציתה של תורת התארים השליליים, שהפכה אחד מעקרונות היסוד המרכזיים במסורת היהודית ואשר נעוצה כבר בפסוקי המקרא בתשובת אלוהים למשה: "וַיֹּאמֶר: לֹא תִכַּל לִרְאֹת אֶת פָּנָי, כִּי לֹא יֵרְאֵנִי הָאָדָם וְחָי" (שמות לג, כ). אלוהים הוא אינסוף שאי-אפשר לתרגמו בשום דרך לשפת בני האדם, וכל ניסיון אנושי לפסל את דמותו ולצור לו צורה נתפס כעבודה זרה. עם זאת, למרות הרחקתו מכל יכולת השגה אנושית, תמצית המסר של הסיפור המקראי

48 ז'ואל הנסל "תשוקה ואינסוף במשנתם של דקארט ולוינס" דעת 57, 383 (2006).

49 לוינס, לעיל הערה 41, בעמ' 16.

50 ראו רמב"ם, הלכות יסודי התורה א, ב.

היא התגלותו לבני האדם.⁵¹ המסורת היהודית אינה הופכת את אלוהים לישות מנותקת ואוטורקית אלא מתארת אותו כמתגלה וכנוכח גם בעולם האנושי. זו תכליתו של בית המקדש: "הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵינוּ לְשֵׁכֶן שְׁמוֹ שָׁם".⁵² אולם נוכחותו של אלוהים, ההתגלות, היא המאצילה קדושה על הר הבית ועל מקום המקדש, ולפיכך נלווים למקום הגבלות וסייגים המחייבים זהירות, שתכליתם לכונן אצל המבקר בהר הבית ובבית ה' תחושת זרות. הזרות היא ההכרה באחרות האבסולוטית ובחוסר היכולת לתפוס את האחר באופן שלם ומוחלט.

דואליות זו של זרות והתגלות משתקפת היטב בקודש הקודשים עצמו. באופן פרוקסלי, דווקא המקום שאליה לא נכנס איש מלבד הכוהן הגדול פעם בשנה ביום הכיפורים הוא מקום ומקור ההתגלות לכל בני האדם. בשונה ממקדשים אחרים, שבמרכזם הוצב פסלו של האל שלכבודו נבנו ושכפניו התקיימו טקסי הפולחן והעבודה הדתית,⁵³ בבית המקדש העברי לא היו פסל ודמות, וההתגלות לא באה לידי ביטוי בראיית צלם האל ובהתגלותו המוחשית כי אם בדיבור: "וּבָבֹא מִשָּׁה אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ, וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי מַעַל הַפְּפֹרֶת אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדוּת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֹבִים, וַיְדַבֵּר אֱלֹהֵי" (במדבר ז, פט). חז"ל לומדים מפסוק זה שאפילו על משה – שעליו נאמר "בְּכָל בֵּיתִי נִאֱמָן הוּא" (שם יב, ז) ואשר דיבר עם ה' פנים אל פנים – נאסרה הכניסה לקודש הקודשים. הדיבור עימו נעשה מבעד לפרוכת: "משה נכנס ועומד באהל מועד, והקול יורד משמי שמים לבין שני הכרובים, והוא שומע את הקול מדבר אליו מבפנים" (ספרי במדבר, נשא, נח).

בהיותה אפשרית רק בתנאים של ריחוק, התגלות השכינה לעולם אינה התגלות פלסטית של אובייקט ספציפי באמצעות חושי האדם. ההתגלות מחוללת הקדושה היא ההכרה בקיומו של אחר אבסולוטי היוצר השתוקקות בלתי-פוסקת אליו.

51 יוליוס גוטמן הפילוסופיה של היהדות 11 (2009).

52 פסוק זה חוזר בווריאציות שונות מספר רב של פעמים בספר דברים: יב, פסוקים ד, יא, כ, כו, יד, כג-כה; טז, פסוקים ה-ו, י-טו; יז, ח-י; יח, ו-ז; כו, ב. גם במקומות נוספים במקרא מופיע השורש שכ"נ בהקשר לנוכחות אלוהים במשכן או בבית המקדש. ראו לדוגמה שמוח כה, ח; כט, מט; ויקרא כה, יא.

53 על ייחודית מננה המקדש בהקשר זה ראו רענן אייכלר "תפקיד כרובי הארון" תרביץ עט(ב) 165 (2011).

האדם נדרש לפנות בעצמו מקום לאחרותו של האחר, להכיר בזרותו ובחוסר היכולת להבינו באופן מלא, ודווקא בשל כך להשתוקק לקרבתו. המתח הנוצר מהשתוקקות זו מאפשר תהליך של התגלות בלתי־פוסקת הבאה לידי ביטוי בדיבור ובשיח. בניגוד לראייה, אשר בה האובייקט נקלט בצורתו הסטטית, הדיבור משקף את הגילוי הפנימי וחושף את פניו ואת פנימיותו של הסובייקט.⁵⁴ בדרך זו אפשר להבין את סוד הכרובים שניצבו בקודש הקודשים. הכרובים, על פי המקרא ומסורת חז"ל, עמדו על ארון העדות והיו מקום השראת השכינה: "שכינתא שריא עיל מן כרוביא".⁵⁵ צורתם של הכרובים הייתה של דמויות אשר "פְּנִיָהֶם אִישׁ אֶל אָחִיו" (שמות כה, כ). על פי אחת ממסורות חז"ל, צורתם הייתה של "זכר החובק את הנקבה".⁵⁶ צורת הכרובים המביטים זה בזה משקפת את ההשתוקקות הבלתי־פוסקת אל האחר, המאפשרת את ההתגלות.

נמצאנו למדים שבניגוד לגעגוע אל הר הבית, המשקף שאיפה למימוש המופנית כלפי מושא מסוים שהיה קיים בעבר, ובניגוד לכמיהה אל הר הבית, המשקפת שאיפה למימוש המופנית כלפי מושא מסוים שיתקיים בעתיד, ההשתוקקות להר הבית אינה מוכוונת מימוש במציאות, שהרי הריחוק הוא תנאי יסוד לקיום ההתגלות. ההשתוקקות מבטאת יחס כלפי אינסופיותה של הבריאה, והמשתוקקים נשכרים מהעמקת יחסם כלפיה.

כחלקו הקודם של המאמר ביקשנו לזהות בתוך התנועה הרחבה של הכיסופים לירושלים ולהר הבית שלושה מובנים שונים שאף שכל אחד מהם אחוז במקורות ומשוקע בנרטיב היהודי הם שונים זה מזה ומגדירים באופן שונה את מושא הכיסופים: הגעגוע מוכוון אל העבר ומבקש לשחזר את החוויה הממשית של ירושלים ההיסטורית; הכמיהה,

ג. הממשות

54 משה הלברטל "על קדושה וגבולות הייצוג האמנותי והלשוני" גבולות של קדושה: בחברה בהגות ובאמנות 30 (אמילי בילסקי ואביגדור שנאן עורכים, 2003).

55 תרגום יונתן לשמואל ב ו, ב. לדיון בנושא ראו אייכלר, לעיל ה"ש 53.

56 יומא נד ע"א ורש"י על אתר.

פניה אל העתיד. היא רואה בירושלים של מעלה את העיקר ומבקשת לעצב את המציאות הממשית מחדש בהתאם לאידיאה מופשטת; ההשתוקקות רואה בהר הבית את נקודת ההשקה עם האינסופי ומבקשת לכוונן אצל האדם תחושת ריחוק אינהרנטית המאפשרת התגלות על-זמנית ובלתי-פוסקת. משכך, בחלק הנוכחי של המאמר נבקש להראות כיצד כל אחד משלושת סוגי הכיסופים הוביל בעבר ומוביל אף היום לתנועות שונות בעולם הממשי בנוגע להר הבית ולמתח בין הכיסופים להגשמת החלום.

הכיסופים לירושלים ולהר הבית בתקופת הגלות ביטאו את מרכזיותם של מקומות אלו בזהות היהודית ואת תודעת ההיעדר המלווה את העם היהודי מאז החורבן. עם זאת, מכיוון שבתקופת הגלות נתפסו ירושלים והר הבית בדרך כלל כמרחבים מדומיינים, לא נדרש דין וחשבון בנוגע לדיוק היחס אליהם. עקב אובדנם הממשי של מקומות אלו התאפשר קיום מקביל של כוונות לב סותרות: במרחב המדומיין יכלה תפילתו של יהודי לבניין ירושלים האותנטית ולהשבת עבודת הקורבנות למקדש מתוך חזון דתי לרור בכפיפה אחת עם תפילתו של אחיו לירושלים שתהא בירת צדק אוניברסלית ומרכז לתרבות נאורה מתוך חזון הומניסטי. שתי אלו עשויות היו להצטרף לתפילה שלישית של מי שביקש לראות בקימום ירושלים והר הבית בסיס למלכות ישראל ולמימוש החזון הלאומי. בזמן שירושלים והר הבית היו מרחב מדומיין יכולים היו שלושת היהודים – שבלב כל אחד מהם פיעמה משאלה שונה לחלוטין – ללחוש יחדיו, עם רבי יהודה הלוי, את המילים "יפה נוף משוש תבל קריה למלך רב / לך נכספה נפשי מפאתי מערב".

מצב זה השתנה עם הקמת מדינת ישראל בתש"ח, ובעיקר עם תפיסת הריבונות על האגן הקדוש ועל הר הבית בתשכ"ז. המרחב המדומיין הפך ריאלי כאשר מקדש חטיבת הצנחנים, מוטה גור, הכריז "הר הבית בירדנו".

כיצד אמורים הכיסופים אל ההר בכל אחד משלושת הרבדים השונים לבוא לידי ביטוי במציאות הנוכחית, אשר בה ליהודים אחיזה ממשית בהר הבית? כפי שיוסבר בסעיף זה, להבחנה בין הרבדים חשיבות מעשית משום שנגזרים מהם וקטורים שונים של פעולה בנוגע לשאלת ההגשמה ולמימוש השליטה של מדינת ישראל בהר: המתגעגעים אל ההר מונעים בעיקר מרגשות דתיים; הכמהים אליו מונעים גם מרגשות תרבותיים ולאומיים. הצד השווה לשניהם הוא שפונקציית המטרה של רגשות אלו, בהינתן יכולת פעולה ריבונית, היא הגשמת הכיסופים

במציאות הריאלית. שינוי על הקרקע; מנגד, **המשתוקקים** – המונעים גם הם מרגשות דתיים ומרגשות תרבותיים ולאומיים – אינם שואפים להגשמה ולמימוש ההשתוקקות. אדרבה, הריחוק מההר, ולא מימוש הבעלות הקניינית עליו, הוא הביטוי הנכון להשתוקקות, המוכוונת לאינסופיותו של האחר ומאפשרת את התגלותו.

1. געגוע: "שייבנה בית המקדש במהרה בימינו" (מהתפילה)
המתגעגעים, המבקשים את חידוש העבר בהווה, רואים בחורבן בית המקדש לא רק אירוע על ציר הזמן ההיסטורי אלא גם שינוי קוסמי א־היסטורי שהוביל להפרת המצב הטבעי. על פי גישה זו, שרוב המחזיקים בה פועלים מתוך החוויה הדתית, מיום שחרב בית המקדש ופסקה עבודת הקורבנות, לא רק העולם חסר אלא אף הקדוש ברוך הוא עצמו חסר.⁵⁷ כשם שאירוע החורבן נתפס כאירוע א־היסטורי כך גם המניעים שהובילו לקראתו מוסברים מנקודת מבט דתית

57 כמה מקורות מתארים את אבלו של הקב"ה על חורבן הבית ואף עורכים השוואה בין צערו לצער של בשר ודם. כך לדוגמה, באיכה רבה משווה המדרש את צערו של הקב"ה מחורבן הבית לצערו של אב ששכל את בנו ביום חתונתו: "אמר הקדוש ברוך הוא לירמיה: אני דומה היום לאדם שהי' [ה] לו בן יחידי ועשה לו חופה ומת בתוך חופתו, ואין לך כאב לא עלי ולא על בני?!" לך וקרא לאברהם ליצחק וליעקב ומשה מקבריהם, שהם יודעים לבכות" (איכה רבה, פתיחתא כד [מהדורת בובר, עמ' 25]). השוואה נוספת שעורך המדרש להמחשת צער האל על החורבן היא השוואה בין צער על אובדן בית מגורים לבין צער השכינה על חורבן הבית:

א"ר [אמר רב] אחא: [משל] למלך שהיה יוצא מפלטין שלו בכעס. משהיה יוצא היה חוזר ומגפף ומנשק בכותלי פלטין ובעמודי פלטין ובוכה ואומר הוי שלום פלטין שלי, הוי שלום בית מלכותי, הוי שלום בית יקרי, הוי שלום מן כדון הוי שלום. כך משהיתה שכינה יוצאת מבית המקדש היתה חוזרת ומגפפת ומנשקת בכותלי בית המקדש ובעמודי בית המקדש ובוכה ואומרת הוי שלום בית מקדשי, הוי שלום בית מלכותי, הוי שלום בית יקרי, הוי שלום מן כדון הוי שלום (איכה רבה, פתיחתא כה [מהדורת בובר, עמ' 29]).

לעיטוק במשמעות התיאוסופית של החורבן ראו ראובן המר "גלות וסבל השכינה" **טורא: אסופת מאמרי הגות ומחקר במחשבת ישראל** 1, 20 (תשמ"ט); דלית רוס-שילוני "אלוהים ואדם במלחמה: תגובות על חורבן הבית הראשון" **מלחמה ושלום** 59 (שלמה אבינרי עורך 2010); חביבה פדיה "ויהשתא אמא לית לן": קווים לגניאולוגיה של השכינה והאם" **כמעייין**

פנימית. הגורם הגיאופוליטי לחורבן: המרד שכשל, הוא רק עטיפתו החיצונית של האירוע. בעומקם של דברים, כפי שנאמר בתפילת מוסף של שלושה הרגלים, ההסבר לחורבן הוא מטפיזי: "מפני חטאינו גלינו מארצנו". על רקע זה, השיבה להר הבית ולבית המקדש היא שיבה כפולה: ראשית, חזרה למצב הטבעי והאותנטי: "השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלים, ושם נעבדך כימי עולם וכשנים קדמוניות" (מן המחזור), ושנית, זהו חלק מתיקון החטא: "שובה אלינו בהמון רחמך בגלל אבות שעשו רצונך. בנה ביתך כבתחילה וכוונן מקדשך על מכונו" (שם).

מרכזיותם של הר הבית ושל בית המקדש בגניאולוגיה הקוסמית ובתיאוסופיה מובילה למסקנה ששיבה לארץ ישראל בלא שיבה לבית המקדש אינה מאפשרת את שחזור המצב שקדם לחורבן. כדי להשיב את העולם לסדרו הנכון חייב עם ישראל לחזור לסדר העבודה שנהג בבית המקדש.

במהלך אלפיים שנות הגלות הושקעה הקריאה לשיבה ממשית לבית המקדש לא רק עקב הנסיבות ההיסטוריות שלא אפשרו זאת אלא גם מתוך תפיסה דתית אותנטית שגרסה שמכיוון שחורבן הבית והגלות הם עונש שהושת על עם ישראל בעקבות חטאיו, השיבה לארץ ולבית המקדש אינה יכולה להיות תולדה של פעילות אנושית. הפה שאסר – גזרת עליון – הוא שיתיר. כיבוש הארץ והקמת המקדש שלא על פי הכוונה שמימית הם בבחינת התמרדות נגד רצון האל וחוסר השלמה עם העונש. המקרא מתאר מקרה דומה: לאחר חטא המרגלים נגזר על בני ישראל, כעונש, שלא ייכנסו לארץ ישראל עד תום דור המדבר. כשפעילים מתוכם החליטו להפר את העונש ולהעפיל להר כדי לכבוש את הארץ כנגד הגזרה האלוהית, התוצאה הייתה טרגית – המעפילים להר ניגפו (במדבר, יד).

האיסור על דחיקת הקץ במשמעות של פעולה אנושית שתוצאתה היא סיום תקופת העונש מושרש היטב בשיח הדתי. זוהי שבועת הפסיביות העתיקה: שלוש השבועות שהשביע הקב"ה, ששתיים מהן מכוונות לבני ישראל: "שלא יעלו ישראל בחומה" ו"שלא ימרדו באומות העולם" (כתובת קיא ע"א). שבועות אלו

המתגבר 87 (2013); שפרה אסולין "דיאלוגים על גלות השכינה: זוהר איכה והדיאלוג אתו ובו" הסיפור הזוהרי א 134 (2017).

היו (ועדיין) בסיס למחלוקת פנים-דתית בין ציונים ללא-ציונים. הציונים הדתיים, ובהמשך גם חלק מרכזי של הציבור החרדי, לא ראו בציונות המדינית הפרה של השבועה, והצטרפו למפעל הציוני. אדרבה, את "המעפילים" מספר במדבר, שחטאו בהתמרדות נגד העונש האלוהי ולכן הוכו במלחמה, החליפו ה"מעפילים" הציונים, הנתפסים כגיבורים, שמעשיהם צלחו. אולם נראה שההיתר הדתי לעלות ארצה וליישוב לא תורגם בראשית ימי הציונות וביובל הראשון לקום המדינה להיתר דתי לדחוק את הקץ גם בנושא הקמת בית המקדש.⁵⁸ הציונות הדתית, הרואה בהקמת המדינה "ראשית צמיחת גאולתנו", הייתה זהירה בכל הנוגע להר הבית ולבית המקדש.⁵⁹ עם זאת, בשנים שלאחר מלחמת ששת הימים, עם הישיבה למרחבי ארץ ישראל התנכיים ובמרכזם ירושלים והר הבית, התחזקה הרוח הגאולית-דתית האקטיביסטית בקרב חלקים הולכים וגדלים של הציונות הדתית.⁶⁰ החלה בוקעת ועולה הסברה שאם המפעל הציוני הוא תנועה תיאולוגית המכוונת משמיים, מתחייב גם השלב הבא, של גאולת ההר.⁶¹

בתחילת הדרך היה זרויף דק, בקצה המחנה, של שוחרי בית המקדש. חלקם סווגו כתמהונים. אבל בדור האחרון חל מהפך: הזרויף הפך זרם משמעותי הגורף אחריו רבים בציונות הדתית-ליברלים ושמרנים כאחד. הללו מבקשים, במינוחים שונים של שאפתנות ואקטיביזם, לממש באופן מעשי את השליטה הישראלית על הר הבית.⁶² יש הדורשים לממש את החופש הדתי שלהם על ההר ולהתפלל

58 אם כי יש לכך חריגים: הרב קלישר קרא לחידוש עבודת הקורבנות כבר במאה התשע עשרה. ראו יעקב כץ "דמותו ההיסטורית של הרב צבי הירש קלישר" שיבת ציון ב-ג 28 (תשי"א-תשי"ב).

59 יש המפרשים את האיסור על עלייה בחומה ודחיקת הקץ כחל רק על בניין המקדש, ולא על יישוב הארץ. כך למשל סבר הגר"א. ראו אריה מורגנשטרן משיחות ויישוב ארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה הי"ט 105 (תשמ"ה).

60 על השינוי העמוק שחל בציבור הדתי בעקבות מלחמת ששת הימים ועל אימוץ גישת היסטוריה קדושה ראו אבי שגיא ודב שוורץ מראליזם למשיחות: הציונות הדתית ומלחמת ששת הימים (2017).

61 ראו בהקדמה של הרב גורן לספרו "הר הבית". שלמה גורן הר הבית (תשס"ה).

62 ראו לדוגמה את ספר המאמרים שהוציא בנושא מכון צומת, אשר בו כותבים רבני המחתונים של ישיבת הר עציון: קומו ונעלה: אסופת מאמרים וקריאות בעניין הר הבית בזמננו (יהודה שביב עורך, 2003).

בו, ויש המבקשים להקים עליו מוסדות דתיים יהודיים. קבוצות אחרות, שהן עדיין מיעוט, מציבות במפורש את היעד של חידוש עבודת הקורבנות וכינון הסנהדרין.⁶³ הצד השווה לכולם כפול: המניע לפעולתם הוא בדרך כלל דתי, והתוצאה המבוקשת היא שינוי מעשי על ההר.

2. נמיהה:
 "ישראל בלי ההר
 הוא לא ישראל"
 (אורי צבי גרינוברג)

הציונות החילונית התקיימה מתוך תפיסה כפולת ממדים: מצד אחד היא נשענה על העבר ועל המסורת, ובכך חיזקה את הממד הדיאכרוני של פעולתה; מצד שני היא ביקשה למרוד בעבר ובמסורת ולהציע נקודת מבט עצמאית – התחלה חדשה – על הקיום היהודי, החל בתקופה המודרנית. כנגזר מכך, גם יחסה להר הבית מבקש להציע תכנים ומשמעויות שונים כאשר לייעודו של ההר. במילים אחרות, לצד הגעגוע – הנעוץ ברגשות דתיים – לחידוש העבר בהווה, ישנה גם כמיהה לשדרוג ההווה לשם מימוש עתיד מקווה בהר, עתיד הניזון ממקורות לאומיים ותרבותיים.

נמקד מבט בקצרה בשלושה סוגים של כמיהות כלפי ההר, שעניינן תרבות יהודית, לאומיות יהודית והומניזם אוניברסלי.

תרבות יהודית

נאמנים להשקפת העולם החילונית, רוב מניין ובניין מחוללי התנועה הציונית ביקשו לנתק עצמם ממסורת העבר היהודית במובנה ההלכתי-דתית. זו נתפסה כמורשת הגולה וכעול על צוואר הלאומיות היהודית המתחדשת. ואף על פי כן, הפרויקט הציוני לא ויתר על ממדים של קדושה בעולם הריאלי. הוא עשה זאת באמצעות טרנספורמציה במרחב הקדושה מהדת אל התרבות ואל הלאום. במובן זה, תיאורם של ארץ וגורביץ את הפנומנולוגיה של חוויית המקום היהודית כשכירה של הרצף ההיסטורי מתיישב היטב עם תיאור המפעל הציוני בראשית

63 ראו שרינה חן במהרה בימינו... תמורות ביחסו של הציבור הדתי-לאומי להר הבית פרק ד והנספחים (2017).

ימיו, שראה בעצם השיבה לאדמת ארץ ישראל מעשה בעל ממד של קדושה. השיבה לארץ ישראל – כפעולה א־היסטורית הנעשית מבחירה – סיפקה את המשמעות הרוחנית של המפעל הציוני בראשית ימיו. זו תמצית תורתו של א"ד גורדון, שלפיה רגבי האדמה הפיזית של ארץ ישראל ממירים את מרחב הקדושה הדתי־הלכתי, כפי שניסח זאת אליעזר שביד:

גורדון גרס שעל ידי עבודה במשמעה הפשוט והעמוק על אדמתה המיוחדת של ארץ ישראל תתחדש הדתיות היהודית במלוא צביונה הייחודי, וממנה כמקור של יצירה שופעת, תתחדש כל התרבות הלאומית.⁶⁴

הוגה חשוב אחר, אחד העם, התחבט באשר ליהדותו של היהודי הלאומי. את הגותו סיכם גדעון כ"ץ במילים הבאות:

תפיסת התרבות של אחד העם בנויה במתכונת תאולוגית. כפי שהאדם הדתי עורך את חשבוננו מול האל, כך נסמך החילוני על ה"טמיר". [...] הבסיס לעולמם הרוחני [של הדתי ושל החילוני] נטוע מעבר למציאות הרגילה. [...] הפרדיגמה התאולוגית ותפקיד מקור הסמכות בעולמם של היהודים מוסיפים להתוות את הבנת החילוניות. פרדיגמה זו היא העומדת ביסוד העובדה שמוצע ל"יהודי הלאומי" להוסיף ולהרגיש את תרבותו היהודית לפי מתכונת דתית: היא מעוגנת בכוח טוטלי שהזיקה אליו מצויה מעבר לעולם. תוכני תרבותו מקבלים את משמעותם מפני שהם מבטאים כוח זה.⁶⁵

השפה הציונית־חילונית שאבה מימיה מחיבור אל החזון המסורת־היסטורי ואף לא היססה להשתמש בשפת הגאולה. כך, מגילת העצמאות – שאינה מזכירה את האל – קוראת לעם היהודי בתפוצות להתלכד סביב היישוב היהודי בארץ "ולעמוד לימינו במערכה הגדולה על הגשמת שאיפת הדרורה לגאולת ישראל".

64 אליעזר שביד לקראת תרבות יהודית מודרנית 245 (1995).

65 גדעון כ"ץ לעצם החילוניות 79–80 (2011).

ואכן, על ההיבט המשיחי של הציונות נכתב רבות.⁶⁶ דוד בן-גוריון ראה בתנועה הציונית תנועה משיחית לא במובן הדתי-הלכתי כי אם במובנים תרבותיים, חברתיים ומדיניים. כך אמר בין היתר:

העם היהודי טיפח בימי סבלו הארוכים והאימים שאין משלם בהיסטוריה האנושית, חזון גדול ונשגב, חזון אוניברסאלי ועולמי, חזון אחרית הימים, חזון הגאולה האנושית [...]. הציונות הטילה על עצמה את השליחות הנועזת להפוך את החלום העתיק למציאות חיה, ודורנו זכה לראות את ראשית התגשמותו.⁶⁷

עוד אמר:

ולנוער בישראל דרוש חזון שהוא גם יהודי וגם אנושי. [...] חזון גאולה והתעלות אחד, שלם, כולל, ממצה כל מאוויי אדם וערכיו העליונים. ודבר זה נתון אך ורק בחזון המשיחי שנתבשר תחילה על ידי נביאי ישראל. [...] ההיסטוריה שלנו אינה מתחילה בהכרזת המדינה ולא בקונגרס הציוני הראשון, אף לא בעליית ביל"ו וכייסוד פתח תקווה ומקוה ישראל. ימיה כימי ישראל.⁶⁸

גרשום שלום, שהרחיק עצמו במובהק משאיפה לגאולה דתית, סבר שחילוניות גמורה אינה אפשרית. בהתייחסו לציונות, קבע:

הכוחות הפעילים ביותר זרמו אליה מן המחנה שנטה ביותר אל החילון. אילמלא כוחות אלה מעולם לא היתה קמה מדינת ישראל. אולם ככל שגברה ידם של כוחות אלה, כן גברו

66 ראו למשל דוד אוחנה משיחיות וממלכתיות: בן גוריון והאינטלקטואלים בין חזון מדיני לתיאולוגיה פוליטית (2003); דב שורץ "ציונות, דת, משיחיות: עיון מחודש" קתדרה 159, 125 (2016).

67 ראו אוחנה, לעיל ה"ש 66, בעמ' 214.

68 שם, בעמ' 218-219.

המגמות לשיבה אל המקור. היחס אל המורשה, יחס של בנין
ויחס של סתירה, נעשה בהכרח שוב לבעיה מרכזית, בוערת
ממש.⁶⁹

על רקע זה, לא מפתיע שבהמנון שחובר לרגל הקמת האוניברסיטה העברית
בירושלים – הניצבת על הר הצופים ומשקיפה אל העיר העתיקה ואל מקום
המקדש – מתואר האירוע כשיבת השכינה לבית המקדש:

צָאוּ וְרָנוּ, קָטָן, רֵב,
פִּי קָם, פִּי קָם הַדְּבִיר!
אִם גָּלָה כְּבוֹד, – הִנֵּה שָׁב!
לֹא אָבַד לָנוּ נִיר.
[...]
לְמוֹל הַמִּדְבָּר, מוֹל הַיָּם,
לְנִכַח הָר נָבוּ –
בֵּית־מִקְדָּשׁ הוֹד יִתְנוּסֵס שָׁם,
הַמִּדְעַ יִנְוָה בּוֹ.⁷⁰

ביטוייה של המורשת התרבותית-לאומית שאינה דתית נמצאים בכל רובדי חיינו
וטוענים אותם משמעות. כך למשל, יונה הררי, שתיעדה את המחשבה הציבורית
בישראל סביב שלוש ממלחמות ישראל (סיני, ששת הימים ויום הכיפורים), עמדה
על כך שבעת התרחשות המלחמות הללו, "הזמן התודעתי נע [...] בציר הפוך מזה
של הזמן הכרונולוגי: הוא נע מן ההווה אל העבר".⁷¹ במלחמת סיני שרה להקת
הנח"ל את המילים:

הִנֵּה מוֹל הָר סִינִי
הִסְנָה, הִסְנָה בּוֹעֵר.

69 גרשום שלום דברים בגו: פרקי מורשת ותחיה 588 (1975).

70 ההמנון חובר בידי יוסף הפטרמן. על השיר ראו אליהו הכהן "עשר השנים הראשונות:
משירי ירושלים בראשית תקופת המנדט תרע"ח-תרפ"ח" ירושלים בתקופת המנדט: העשייה
והמורשת 473 (יהושע בן-אריה עורך, תשס"ג). אנו מודים לד"ר בנימין פורת על הפניה זו.

71 יונה הררי משיח רכוב על טנק 83 (2002).

[...]

הו, שְׁלֵהֶבֶת יָהּ – עֵינַי הַנְּעָרִים,
 הו, שְׁלֵהֶבֶת יָהּ – בְּרֵעוֹם הַמְּנוּעִים,
 עוֹד יִסְפָּר עַל זֶה הַיּוֹם, אָחִי,
 בְּשׁוֹב הָעַם אֶל מַעְמַד סִינִי.⁷²

המלחמה מאצילה על העבר, מחדשת אותו ונותנת לו תוקף. אך אין זה תוקף דתי: הפעם הקול הנשמע על ההר אינו "קול ה'" אלא רעם המנועים.

במלחמת ששת הימים, הדברים בולטים ביתר שאת. שקיעי העומק של המאוויים התרבותיים-רוחניים, הגאוליים-מורשתיים שאינם דתיים כמוכּן האורתודוקסי, הרווחים כל כך בחברה הישראלית, נחשפו בעוצמה בהתפרצות הרגשית שלאחר שחרור הר הבית והכותל המערבי. התודעה הציבורית כפי שהשתקפה למשל בדברי אנשי הרוח הבולטים של התרבות החילונית ובשיח הלוחמים הנועזים, שרבים מהם היו קיבוצניקים שהיו רחוקים מהמסורת, חיברה את ההווה של ניצחון הצנחנים בקרב עם המורשת התרבותית והלאומית בת האלפיים ויותר.

חיים גורי – "וכאילו לא חלף הזמן וההיסטוריה מתכווצת במין עווית מופלאה" – בנה גשר מן ההווה אל מלחמות המכבים, דוד המלך ויהושע בן נון;⁷³ משה שמיר הדהד תחושה דומה: "כשבקע הקול ואמר: 'הר הבית בידי!' באותו רגע נסוגו אלפיים שנה – והשעה האחרונה של עצמאות ירושלים הקנאית נשקה את השעה הראשונה לעצמאות ירושלים הצנחנית";⁷⁴ ב"שיח לוחמים", כמה חודשים לאחר כיבוש ההר, נשמעו עדויות נרגשות של לוחמים צעירים שנעצו את הרגע בהקשרו התרבותי והלאומי הרחב:

לגבי, הסמל של המלחמה זהו הצנחן שעומד מול הכותל
 המערבי ולא מוצא דרך אחרת להביע את מה שהוא מרגיש,

72 את השיר כתב יחיאל מוהר במהלך מבצע קדש (אוקטובר 1956), וביצעו אותו להקת הנח"ל.

73 חיים גורי "אתמול בחברון" למרחב 11.10.1968.

74 משה שמיר "מן הפלשתיות אל ההר" מעריב 14.7.1967.

אלא דרך הבכי. יש בזה גם משהו סמלי מכיוון שאותו צנחן
עמד לא רק מול כותל מערבי – אולי הוא עמד מול אלפיים
שנות גלות, הוא עמד מול ההיסטוריה של העם היהודי.⁷⁵

לוחם אחר תיאר כיצד המלחמה "הציתה איזו גחלת שהייתה עוממת עמוק בפנים
ופתאום הייתה ללהבה גדולה" ונוצרה תחושה שמוכרחים "להרגיש את החוויה
של כל יהודי דתי במקום הזה" ושנדרשת התקשרות "אל בית דוד, אל מלכות
שלמה ובית המקדש". המגע עם הכותל מכניס את הלוחם "אל בין אותיות הספר
הנצחי ומרגיש בו ככביתי".⁷⁶

התודעה של הכותבים ושל הלוחמים לא הייתה דתית במובן האורתודוקסי, אבל
הייתה מחוברת בעבותות לנרטיב המורשתי של תרבות ולאום יהודיים. הם לא
היו מעוניינים בחידוש הפולחן הדתי על ההר אלא כחיבור אל המורשת היהודית
בארץ ישראל, שההר מרכזי בה.

העיסוק בהר הבית ובכית המקדש כמוטיב המשקף התחדשות של התרבות יהודית
בא לידי ביטוי בהקשרים מגוונים של היצירה הישראלית.⁷⁷ כך לדוגמה בשירה
של נעמי שמר, "השיר של אבא", שחובר בעקבות מלחמת ששת הימים ומתאר
כיצד המפעל הציוני כולו הוא שלב בבניית בית המקדש: "אם בהר חצבת אבן
להקים בנין חדש/ לא לשווא אחי חצבת לבנין חדש/ כי מן האבנים האלה יבנה
מקדש", כמו גם בשירו המוכר של יורם טהרלב "על כפיו יביא", המתאר את
חלומו של איש כפיים פשוט ועממי החולם על בניין המקדש "והוא חולם כי כמו

75 שיח לוחמים 275 (אברהם שפירא עורך, 1968).

76 שם, בעמ' 75.

77 משוררים רבים כתבו על ירושלים. ראו לדוגמה באנתולוגיות שיצאו על ירושלים
בשירה העברית: חיים באר צפור האבן: ירושלים בשירה העברית החדשה (1983); רוני שי
וזאב ענר ירושלים לנצח (2017). על ירושלים באומנות הישראלית ראו מרדכי עומר "על
אחד ההרים: ירושלים באמנות הישראלית" אמנות ישראלית בת זמננו 14 (אברהם שפירא
עורך 2006). ירושלים תופסת מקום נרחב גם בספרות הישראלית. ראו לדוגמה דן מירון
אם לא תהיה ירושלים: מסות על הספרות העברית בהקשר תרבותי-פוליטי (1987); גרשון
שקד "ירושלים בספרות העברית" מדעי היהדות 38, 15 (1998); שמואל ורסס "ירושלים של
עגנון" שי עגנון כפשוטו 291 (2000).

שאת העיר בנה יניח למקדש את אבן הפינה". שירים אלה, שהפכו חלק מנכסי צאן ברזל של התרבות הישראלית, מבטאים את הדומיננטיות של רעיון המקדש. אין הם מבטאים רצון או שאיפה לשחזר את הימים שלפני הגלות אלא להדגיש את ממד הקדושה שבמפעל הציוני, שביקש לראות עצמו כהתפתחות וכהשתכללות של היהדות המסורתית ולא כפרויקט לאומי-חילוני גרידא. גם הבחירה במנורת המקדש כסמל המדינה – דווקא בצורה המוטבעת על שער טיטוס – מבטאת את התפיסה שהשיבה לישראל היא שיבה מחודשת לירושלים שחרבה.⁷⁸ הדברים מתוארים יפה בשירו של שלמה סקולסקי, שנכתב לכבוד האנדרטה של מנורת הכנסת, העשויה בתבנית סמל המדינה: "מועמת, שחוקה ומוחלרת על שער ברומא חיכת/ אלפיים שנה כה בודדת, צֶעֶרַת המנורה, לא כבית/ [...] הנה שוב את גאה מתנוססת שוב בירושלים העיר/ את לבב שליחי העם שבכנסת, שלהבת קודשך שוב תאיר". על פי התיאוריה הפרוידיאנית, רבדים מודחקים נוטים לפרוץ במקומות לא צפויים, שבהם מנגנוני ההדחקה נחלשים.⁷⁹ כך אפשר להסביר את ההחלטה להדפיס על שטרות הכסף של מדינת ישראל קטע מנאומו של ש"י עגנון העוסק בבית המקדש:

מתוך קטסטרופה היסטורית שהחריב טיטוס מלך רומי את ירושלים וגלה ישראל מארצו, נולדתי אני באחת מערי הגולה. אבל בכל עת תמיד דומה הייתי עלי כמי שנולד בירושלים. בחלום, בחזון לילה, ראיתי את עצמי עומד עם אחי הלוויים בבית המקדש כשאני שר עמהם שירי דוד מלך ישראל. נעימות שכאלה לא שמעה כל אוזן מיום שחרבה עירנו והלך עמה בגולה. חושד אני את המלאכים הממונים על היכל השירה שמיראתם שאשיר בהקיץ מה ששרתי בחלום השכיחוני ביום מה ששרתי בלילה, שאם היו אחי בני עמי שומעים לא היו יכולים לעמוד בצערם מחמת אותה הטובה שאבדה להם. כדי

78 על הבחירה בסמל המנורה ראו אלכסנדר מישורי "מנורה וענפי זית: קורות עיצובו של סמל מדינת ישראל" קתדרה 46, 169 (1987); חום שגב 1949: הישראלים הראשונים 14 (2001).

79 זיגמונד פרויד פסיכופתולוגיה של חיי יום יום: על שחכה, פליטת פה, מעשה שגגה, אמנות הבל וטעות (צבי וויסלבסקי מחרגם, 1967).

לפייס אותי על שנטלו ממני לשיר בפה נתנו לי לעשות שירים
בכתב.⁸⁰

טקסט זה של עגנון מבטא את הטרנספורמציה של מקום הקדושה מפולחן בבית המקדש ליצירה עברית ספרותית. עגנון מתאר את הגעגוע לשירת הלוויים בבית המקדש, אבל אינו מבקש לשחזרה כפי שנשמעה בעבר, אלא להמירה ביצירה ספרותית חדשה. בדבריו של עגנון יש רמז לכך שמקור יצירתו הספרותית הוא בנביעה היוצאת מהר הבית ושהיא באה כתחליף לשירת הלוויים. שטרות הכסף הם המנוע הכלכלי לקיום הפיזי והריאלי של המדינה, והעובדה שקטע זה מודפס עליהם מבטאת תפיסת עומק שלפיה הפרויקט הציוני נתפס כטרנספורמציה של ההתגלות שמקורה בהר הבית למרחבי חיים אחרים.

לאומיות יהודית

מה מקומו של הר הבית במחשבה הלאומית שאיננה דתית-הלכתית?

זאב ז'בוטינסקי לא עסק בהר הבית עצמו, ואף היה מוכן להפקיעו מריבונות המדינה היהודית (לטובת בינאום המקומות הקדושים), משום שרצה לנטרל את הממד הדתי של הסכסוך עם הערבים ולמסגר אותו כסכסוך לאומי בלבד.

עם זאת, עקב רגישותו לסמלים לאומיים הוא מיקד את מבטו בכותל המערבי:

מהו הכותל המערבי? אף אחד ממאה ליהודי תבל לא ראה אותו. אף אחד מאלף לא ידע את דברי ימיו, אבל נזדעזעו אף המתבוללים, אף המשומדים שבנו, כאשר נגעה יד הזדון בגל אבנים זה. אם תשאלוני: "המבין אתה מדוע?" אודה כי אינני מבין. גם אני חשבתי את עצמי למעריץ ההווה והעתיד, אשר יקר בעיניו בית חרושת חדש מכל חורבות העבר, וטעיתי.

80 קטע מנאומו של ש"י עגנון בקבלת פרס נובל לספרות לשנת 1966. ראו Shmuel Agnon – Banquet Speech, *The Nobel Prize* (online)

כי יש היגיון בחיים, היגיון המצרף את המסורת של ימי קדם לעובדות של היום והתוכניות לעתיד.⁸¹

אחרים לא חששו להעמיד את הר הבית במוקד תשומת הלב הלאומית וכאבן פינה של המאבק על הארץ. כך, אברהם (יאיר) שטרן, מייסד לח"י, כתב מסמך הכולל את שמונה עשר עיקרי התחייה, ובהם נכללה ההכרזה שהמטרה היא "בניין הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה".⁸²

הדובר הבולט ועז המבע מכולם הוא כמוכן המשורר (וחבר הכנסת הראשונה) אורי צבי גרינברג (אצ"ג). בעבורו, הר הבית הוא זיכרון בית דוד. אין זה מקום היסטורי כי אם המוקד של נשמת האומה: "השער למלכות והשער לשמים".⁸³ אצ"ג כמה לשירת הלויים, למנורת הזהב ולנגינת הכלים, אבל כסמל ולא כפולחן דתי. הר הבית של אצ"ג מבטא רומנטיקה, מיסטיקה, לאומנות ומדינאות. אין הוא נושא חזון דתי-הלכתי אלא חזון לאומי רדיקלי, של שאיפה למלכות: המקדש הוא "דביר אדנות". בו נמצא המפתח לקימום מלכות ישראל הקדומה. הסולם המקראי, המחבר שמיים לארץ, מחובר אצל אצ"ג למלכות ישראל, והערגה אינה מופנית לאל ("כי אליך נפשי תערוג" [שיר הכבוד]) אלא למלכות. חשיבותו של הר הבית היא בכך שהוא משרדג את היהודים מ"עם" ל"מלכות": "כי היינו למלכות וחדלנו היות עם – וסימננו: הדביר-בירושלים קם".⁸⁴

אצ"ג ביקש לא רק את כיבוש ההר אלא גם את סילוק המסגדים שעליו. הוא שר "לכבוד עיר שבה יחרב מסגד צר וקם דביר". לאחר השיבה לארץ וכיבושה, השלב המשלים הוא בניית בית המקדש. בלעדיו, אין למדינה תקומה: "ולא תשבו במושב לאמים באין זה הר ההר משען לגבכם בעולם". ובהמשך: "ישראל בלי

81 מובא אצל אריה נאור "דת ולאום בחפיסת הימין הציוני: מז'בוטינסקי לבגין" זהות יהודית 9 (אשר מעוז ואביעד הכהן עורכים 2014).

82 ראו אברהם שטרן יאיר בדמי לעד תחי: שירים, מאמרים, מכתבים קמג (1983).

83 אורי צבי גרינברג "ירושלים עדי עד", כל כתביו כרך ז 40 (1994).

84 אורי צבי גרינברג, ירושלים המוקפת חומה: ספר העמודים 116 (1994).

ההר הוא – לא ישראל⁸⁵. במקום אחר קבע: "חוק היסטורי הוא: מי שנמצא בהר הבית – זהו השליט בארץ"⁸⁶.

בעוד אצ"ג היה משורר ירושלמי, אלתרמן היה משורר תל אביבי. ככזה, הוא התעלם במשך שנים רבות מירושלים, אבל גם אצלו היו מלחמת ששת הימים ושחרור ההר מנוף לשינוי משמעותי. אלתרמן, משורר החילוניות, תבע לציין את יום שחרור ירושלים "וגאולת הר הבית והכותל המערבי", וקבע כי "התוכן הדתי הוא העומד כיום אחר כותלנו, מציץ מן החרכים". הוא גם זקף קומה לאומית בהקשר הירושלמי: "תקיפת עמידתנו בענין ירושלים היא הנחת יסוד לאישור זכותנו וכורח קיומנו בארץ ישראל"⁸⁷.

אלו ורבים אחרים העמידו את ירושלים, ובתוכה את הר הבית, כמוקד המאבק הלאומי על ארץ ישראל.

הומניזם אוניברסלי

בנימין זאב הרצל תיאר ברומן האוטופי שלו "אלטנוילנד" (1903) את הארץ הישנה-חדשה מזוויות שונות. בחזונו, הדת היא עניין פרטי ואין לה מעמד בחברה החדשה. עם זאת, במדינה האידיאלית שבתיאורו ייבנה במרכזה של ירושלים העתידית מקדש. כיצד אפשר ליישב בין השניים? התשובה לכך היא שהמקדש אינו עוד מקום לעבודת קורבנות אלא הוא "ארמון השלום" שתכליתו הפצת מסרים הומניסטים אוניברסליים לאנושות כולה. אומנם ישירו במקדש את התפילות העתיקות, אבל ההקשר לא יהיה דתי אלא תרבותי ופלורליסטי. היכל השלום יממש את שאיפתו של הרצל לשילוב בין אותנטיות יהודית לחברת מופת נאורה ברוח האירופית של התקופה. אלו מילותיו:

85 אורי צבי גרינברג "ישראל בלי ההר" כל כתביו, כרך ז 101 (1994).

86 אורי צבי גרינברג "מעוז צור ישועתי" כל כתביו כרך יט: מאמרים, חלק חמישי 32 (1991).

87 מובא אצל דן לאור "התחת ירושלים תל-אביב" הארץ 2.10.2009.

היהודים התפללו בדבקות, רבה או מועטה, בכל קצוות תבל, בבתי תפילה דלים ומפוארים, בכל לשונות הפזורה; אלוהים הבלתי נראה, שכבודו מילא עולם, היה קרוב אליהם או רחוק מהם באותה מידה בכל אתר ואתר – ולמרות זאת קם המקדש במקום הזה. מדוע? משום שרק פה עם ישראל היה עם חופשי. רק פה היה מסוגל לפעול למען המטרות האנושיות הנעלות ביותר.⁸⁸

אכן, ערכיה הבסיסיים של החברה החדשה שהרצל חזה אוניברסליים: כבוד, חירות, קניין וביטחון. המרחב הציבורי שלה ניטרלי. כנגזר, ירושלים שלו היא "אתר בינלאומי [...] מולדת לעמים רבים [...] ביתו של האנושי מכל: הסבל". מעל שער ארמון השלום חרותה האמרה שאין אוניברסלית ממנה: "שום דבר אנושי אינו זר לי". בית המקדש – ארמון השלום – הוא מרכז מיוחד במינו למפעלי צדקה, הפועל לא רק למען ארץ היהודים ותושביה אלא גם למען עמים וארצות אחרים. הוא מארח כנסים בינלאומיים של אוהבי שלום ושל אנשי מדע. "ארמון השלום הוא המרכז של המאמצים הבינלאומיים להקל על סבלם של האומללים בכל העולם".⁸⁹

הרב חיים הירשנזון, דמות רבנית אורתודוקסית חשובה, הושפע ככל הנראה מחזונו של הרצל. בשנת 1919, מייד לאחר הצהרת בלפור, הוא הציע להקים בהר הבית בית מקדש שלא יוקרבו בו קורבנות. לא זו אף זו, הוא ראה במקדש מוקד עניין אוניברסלי ברוח חזונו של הנביא ישעיהו: "נִכּוֹן יְהִי הַר בְּיַת יְהוָה בְּרֵאשׁ הַהָרִים וְנִשָּׂא מִגְבְּעוֹת, וְנִהְרָו אֱלֹיו כָּל הַגּוֹיִם" (ישעיהו ב, ב). מבית המקדש, לפי הרב הירשנזון, יפוצו חכמי ישראל את תורתם – תורת "צדק ומשפט מישרים" – לעולם כולו, והוא יהיה מוקד תפילה כלל-עולמי. המקדש יהיה "לתל שכל פיות פונים אליו לשאוב מי הדעת והתבונה, השירה והזמרה, הצדק והמישרים".⁹⁰

88 תיאודור הרצל אלטנוילנד 196 (מרים קראוס מתרגמת, 1997).

89 שם, בעמ' 192-193.

90 חיים הירשנזון מלכי בקודש כרך א 127 (תרע"ח).

גם הוא כינה את בית המקדש "היכל השלום", ככל הנראה כהדהוד לאלטנוילנד.⁹¹

זווית נוספת לייחוס חשיבות תרבותית לבית המקדש מופיעה בכתביו של ברוך (בוריס) ש"ץ, מייסד בית הספר לאמנות "בצלאל", הקרוי על שם האומן שיצר על פי המקרא את המשכן ואת כליו. ש"ץ כתב רומן בשם "ירושלים הבנויה", אשר בו הביא שיחה בין בצלאל לבינו:

"מה זאת?" שאלתי את מורי. "ירושלים, ירושלים הבנויה". "ירושלים הבנויה!" קראתי מתוך התפעלות [...] "הרואה אתה?" הורה לי באצבעו על קבוצת בנינים בטבור העיר – "זהו בית המקדש" [...] "מורי ורבי, המקריבים קרבנות בבית המקדש?" "לא כדרך הקדמונים יבקשו עתה סליחה לחטא, לא בקורבן, לא בשפך דם נפש נקיה יכופר עוון, כי אם בתשובה ממעלליו הרעים יכופר לחוטא". "מה יעשה בבית המקדש, מה נמצא בו?" "במקדש מקננת נשמת עם ישראל! שמה ילך כל יהודי לפתח את רוחו, ללמוד לדעת את נשמת העם. שם נצבר כל אשר יצר היהודי במשך אלפי שנים חלק מעבודתו לטובת האנושיות כולה: בית נכאת נמצא, בית נכאת לאמנות ישראל ולחכמתו שם תשכון רוח אדני, אשר נתן בנו האלהים".⁹²

ש"ץ הכיר בחשיבותו של בית המקדש ואף כינהו "נשמת עם ישראל", אולם אין מדובר בבית המקדש ההיסטורי, מקום הפולחן ועבודת הקורבנות, אלא במרכז אומנותי שמקורו בהשראה יהודית, שפניו אל האנושות כולה.

91 ראו אייל בן אליהו "להקים בנין חדש? הרב קוק, הרב הירשנזון והרצל על בניין המקדש וחיידוש הקורבנות" קתדרה 128, 101, 108-109 (תשט"ח).

92 בוריס שץ ירושלים הבנויה 109 (תרפ"ד).

הכמיהה להר והשליטה בו

הכמיהה להקמת בית מקדש עתידי, גם אם לא יהא מוסד דתי-הלכתי שישחזור את בית המקדש הקדום, פנים רבות לה. הצד השווה לכולן הוא שלשם מימוש הכמיהה נדרש שינוי מעשי על ההר: המבקשים למצוא במקדש מקור למסר תרבותי יהודי מתחדש אמורים להניח לו אבן פינה כרי שימלא את תקוותיהם; הרואים במקדש לב האומה, תנאי לקימום מלכות ישראל, מחייבים שליטה פיזית ממשית בהר תוך סילוק המסגדים; כך גם החותרים להפצת מסר אוניברסלי הומניסטי מההר, המדמיינים הקמת ארמון או מוזיאון שממנו יבקע האור. ההבדל בין הכמהים לעתיד לבין המתגעגעים לעבר נוגע בשאלה אם עבודת הקורבנות אמורה להתממש על ההר ואם תכליתו של המקדש דתי-הלכתי. אבל אלו גם אלו חותרים להנכחת חזונום על ההר באמצעות מימוש פיזי, על הקרקע.⁹³ שונים מהם אלו שחלומם הוא כיסופים לאינסוף – המשתוקקים. אליהם נפנה עתה.

מצב העניינים הנוכחי על הר הבית אינו תואם את רצונם של המתגעגעים ושל הכמהים להר. אף שההר מצוי בריבונות יהודית, מציאות החיים בו נשלטת בדרך כלל בידי מוסלמים. תחת בית מקדש – דתי, לאומי או תרבותי – יש בהר מסגדים. אף שהיא "בידנינו", הווקף מתנהג כאדון המקום, והמלך הירדני מופקד עליו. השיא של מה שנתפס כאנומליה הוא בכך שאף שהר הבית הוא נקודת המוקד שאליה מפנים יהודים מכל העולם את פניהם – מבחינה פיזית וגיאוגרפית – כאשר הם מתפללים באוסטרליה, בניו יורק, בתל אביב או במוסקבה, אין היהודים רשאים להתפלל בהר עצמו. המניעה איננה "מחמת המציק" אלא על פי החלטת ממשלת ישראל ובהתאם לפסיקת הרבנות הראשית לישראל. בעיני המתגעגעים והכמהים להר נדרש שינוי: רובם פסיביים ואינם נוקטים מעשה אף שהם מתוסכלים מאי-מימוש כיסופיהם. אחרים, מיעוט מספרי, נוקטים גישה אקטיביסטית כדי לגרום לשינוי בשטח. קבוצות אלו

3. השתוקקות: "הַגְּבֹל
אֶת הָהָר וְקִבְּשׁוּהוּ"
(שמות יט, כג)

93 מכיוון שכך נוצרת מציאות של שיחוף פעולה בין תנועות דתיות שמרניות המבקשות לשוב לעבודת הקורבנות ולכינון הסנהדרין לבין תנועות המבקשות להשתחרר מהצד ההלכתי ומדיגישות את גרעינו התרבותי, הלאומי או המוסרי של המקום.

מתקשות להבין כיצד זה אנחנו, דור מאושר שגאל את הארץ וקיבץ את בנייה לתוכה, זונחים את הפעולה הנדרשת למימוש חזון ישעיהו: "נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות". האם שפתינו דובכות שווא כשהן משוררות "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני"?

מפתה להיסחף לרטוריקה מעין זו. ואכן, היא מלבה את הפעילות האינטנסיבית סביב ההר בשנים האחרונות ומצליחה לסחוף אחריה כ-40% מהיהודים אזרחי ישראל, הסבורים שיש לשנות את הסטטוס-קוו על ההר (בהם כשליש מהחילונים, אך רק 17% מהחרדים).

אולם מה שנחזה כדיסוננס הכרתי בין מרכזיות ההר בחלום היהודי לבין ריחוקו מהממשות הישראלית נראה בעיני המשתוקקים כמצב הרמוני. מבחינתם, מצב הדברים הנוכחי של ריחוק פיזי מההר איננו תולדה של סימאון, אובדן דרך וחולשת דעת של היהודים ושל הריבון, אלא הוא האופן הראוי של התנהגות כלפי ההר, לכתחילה. כפי שהראינו לעיל, להעדפה זו ביסוס רעיוני מוצק. מעניין לראות שהיא גם תואמת את עמדת רוב פוסקי ההלכה בדורנו כמו גם את עמדת האחרים על הביטחון הלאומי בישראל – ממשלות ישראל לדורותיהן. נפרט.

ההיבט הרעיוני

המשתוקקים להר רואים בו מקום בלתי-ניתן לשליטה; מקום הטרוטופי. כפי שהוסבר, קדושת ההר, תולדת התגלות השכינה עליו, מחייבת את הריחוק ואת ההזרה ממנו. רק בנקודה אשר בה כוחו של האדם מוגבל תיתכן התגלות של האחר הטרנסצנדנטי והאולטימטיבי (the great other), התגלות של אלוהות המביאה עימה התחדשות מתמדת שמקורה באינסופי. כל ניסיון להגשמה בכוח ולהנכחה של העצמי במקום דוחקת ממנו את האחר האלוהי ואינה מאפשרת התגלות.

לדחיקת האחר מהמקום מחיר לא רק בנוגע לאחר אלא גם בנוגע לסובייקט עצמו. על פי לוינס, הסובייקטיביות מתאפשרת מעצם הגדרתה רק באמצעות נקודת המבט של הזר. האדם אינו רואה את עצמו, אינו מחבק את עצמו ואינו יכול להעניק לעצמו תחושת מיוחדות סובייקטיבית. ללא זיקה לאחר, האדם הוא אובייקט חסר מיוחדות הכלוא בגבולות העצמי ואינו יכול להתגלות אף לעצמו.

כך ביחסים בין בני האדם וכך גם ביחסים בין האדם לאל. ההיראות על ידי האחר, ובפרט על ידי האל, היא הגואלת את האדם מהיות אובייקט חסר פנים והופכת אותו סובייקט בעל פנים. ברוח זו אפשר להבין את הציווי "שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרָךְ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר" (דברים טז, טז). ההיראות בפני האל היא תמצית החוויה האנושית נוכח הר הבית. גם שמו של ההר בספר בראשית רומז על כך שמהות המקום היא להיראות על ידי האל: "וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה' יִרְאֶה, אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בְּהַר ה' יִרְאֶה" (בראשית כב, יד).

בעוד שליטה בהר ובעלות עליו מפירות את הריחוק הנדרש ומסכלות את יכולתו של האדם להפוך בעל פנים נוכח האל, הפנמה של תחושת הזרות מאפשרת את נוכחותו ואת התגלותו של הקודש, הוא האחר.

תכונותיו המיסטיות של הריחוק הפסיכי מרומזות גם בעדינות במילים הבאות: "את יחס הקדושה להר הבית מביעים לא בהתפרצות אליו, אלא בפרישה ממנו. ומי שאינו מבין זאת אינו יודע את סוד הנביטה והלידה: היחס בין הזריעה לפרי".⁹⁴

לסיום, ריקון ההר משליטה ומבעלות גם מאפשר את מימוש ייעודו האוניברסלי כלפי העולם כולו, בבחינת "כִּי בֵּיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל הָעַמִּים" (ישעיהו נו, ז).

ההיבט ההלכתי

המתח בין מימוש לריחוק, בין בעלות לזרות, בנוגע להר, בא לידי ביטוי גם בהקשרים משפטיים בזירה ההלכתית. פוסקי ההלכה בזמננו חלוקים בשאלה אם מותר (בהתקיים תנאים מסוימים) לעלות להר הבית או שמא זהו איסור חמור. יסוד הדיון במגבלה המוטלת על טמא מת להיכנס לאזורים מסוימים בהר.⁹⁵ רובד

94 ראו הרב מנחם פרומן "לחכות בדממה לחסד" שחקי ארץ, שלום, עם, אדמה 54 (2014).

95 טמא מת אסור מן התורה להיכנס למקום המקדש מן העזרה ולפנים, ועונשו כרת. חכמים הרחיבו את תחולת האיסור גם על אזורים נוספים בהר (מהחיל והלאה). לשאר האזורים בהר אסורה הכניסה רק לטמא בטומאות היוצאות מגופו, כגון נידה או זב, בימינו אין אפשרות להיטהר מטומאת מת ולכן הכול מסכימים שאסור להיכנס לאזורים שהם מחיל והלאה. אבל מכיוון שאפשר להיטהר מהטומאות היוצאות מן הגוף באמצעות טבילה, יש המתירים כניסה בטהרה לאותם אזורים.

אחד של הדיון עוסק בשאלה אם הקדושה שקידש שלמה המלך את הר הבית היא קדושה עולמית ולכן אינה בטלה עם חורבן הבית. מכיוון שהפוסקים הכריעו שקדושת המקדש אינה בטלה מתעוררת השאלה ברובד השני: האם אנו יודעים לזהות את מיקום האזורים שבהם היו חלקי המקדש האסורים לכניסה בטומאה. ברובד השלישי, גם אם אפשר לקבוע זיהוי ודאי של מקום המקדש, יש האוסרים בכל זאת עלייה להר, בין עקב החשש שאיננו בקיאים בדינים הנוגעים לשמירת הטהרה בין עקב החשש שההיתר יגרום לעלייה המונית להר וייווצר מכשול משום שרבים לא ייטהרו כנדרש או לא יקפידו בנוגע למיקום שבו הם דורכים בהר, ועוד.

קבוצה מתרחבת של רבנים מתירה ואף מעודדת עלייה להר משום שלדעתה אפשר לזהות את מיקומו המדויק של המקדש על ההר ומשום שאינה חוששת לספקות שכרובר השלישי. רבנים אלה גורסים שבעלייה להר מתקיימת מצוות יישוב ארץ ישראל וכיבושה, כמו גם מניעת חילול ה' וריבוי כבוד שמיים. חברו יחדיו רבנים משיחיים (כגון הרב יצחק גינזבורג והרב דוד דודקביץ), רבנים מתונים (הרב יעקב מדן, הרב נחום אליעזר רבינוביץ), חרד"ליים (הרב אליעזר מלמד) ואף ליברליים (הרב שלמה ריסקין) לקואליציה מרתקת, אד"הוקית, שובת לב, של המתגעגעים להר. אכן, המחנה הרבני התומך בעלייה להר מתחזק מאוד בעשור האחרון וסוחף אחריו חלק גדול מהנוער הדתי-לאומי.

אבל שורת האוסרים על עלייה להר – אלו המשתוקקים אליו ואינם מבקשים לשלוט בו במובן הפיזי – גדולה הרבה יותר. בהם גדולי הרבנים הראשיים לשעבר לישראל (הראי"ה קוק, הרב עובדיה יוסף, הרב מרדכי אליהו, הרב אברהם שפירא והרב אליהו בקשי-דורון), גדולי הציבור החרדי (הרב יוסף שלום אלישיב, הרב חיים קנייבסקי והרב אהרון יהודה לייב שטיינמן), רבני ירושלים דהיום (הרב שלמה עמאר, הרב אריה שטרן והרב אביגדור נבנצל), רבני הציבור החרד"לי (הרב צבי טאו והרב שלמה אבינר) ועוד רבים נוספים. לכל אלה יש להוסיף את האיסור על העלייה להר שהטילה הרבנות הראשית לישראל, שהיא גוף של המדינה האחראי על נושאי הדת בה. היינו, מי שרואה בממלכתיות הישראלית שיקול דתי, אמור – ולו רק משום כך – להימנע מעלייה להר. אין ספק בכך שמשקלם ההלכתי והציבורי של האוסרים גדול מזה של המתירים.

כיוון שמדובר בפסיקת הלכה, הרבנים מנמקים את עמדותיהם בשפה משפטית שאינה נתמכת בהמשגה ובהפשטה מהסוג שאנו מציעים במאמר זה. אולם נקל להבין שהמניעים (גם הלא-מודעים) של הפוסקים משני המחנות נגזרים מהשקפותיהם בנוגע לשאלת היחס הנכון להר במישורים החוץ-משפטיים:

קבוצת המיעוט המתירה עלייה להר מבקשת לא רק לאפשר למבקרים את החוויה הדתית ואת קיום המצווה אלא גם לחולל שינוי בנעשה בהר. ערעור הסטטוס-קוו באמצעות ריבוי ביקורים של יהודים, מבחינתם, הוא אבן דרך לקראת מימוש מעשי של הגעגוע. הבאת רבים אל ההר תעורר את התודעה הציבורית בנוגע לשליטה המוסלמית בו, ובעקבות זאת תוצג דרישה – הגיונית וצודקת, כמוכח – לאפשר תפילה של יהודים על ההר. בהמשך תתבקש הקמת בית כנסת לצד המסגדים, וכך, עקב בצד אגודל, תתרחב מוטת השליטה היהודית בהר הבית, והכול במסגרת המגבלות ההלכתיות. מנגד, קבוצת הרוב מקרב הרבנים, האוסרת את העלייה להר, מבטאת יחס פסיבי אליו מתוך הכרה במשמעות ובחשיבות של ריחוק וזרות מן ההר. הציונים שהם מצייבים בדרך לתוצאה זו לקוחים מפרשנות משפטית של סעיפי החוק ההלכתי ותקדימיו, אבל המניע להכרעותיהם הוא התחושה העמוקה המושרשת בהם – למן ניסיונו של משה מול הסנה הבוער, עבור דרך הגבלת הר סיני בעת מתן תורה וכלה בטרגדיה של מות בני אהרן בעת חנוכת המשכן – שהיחס הנפשי הנכון להר, מקום ההתגלות, הוא של ריחוק ושל בידול פיזי ממנו. השתוקקות תוך היבדלות.

לא זו אף זו: ההלכה הנוהגת היום שונה במידה רבה מאוד מזו שנהגה בתקופת בית המקדש. רק מעט ממה שאנו מכנים היום "הלכה" היה נהוג עד לחורבן.⁹⁶ אכן, החיים בצל המקדש מיקמו את עיקר המעשה הדתי במקום הקדוש והעמידו במרכז את המעמד הסגור של הכוהנים. התכנים של הנורמה הדתית הדגישו באופן מיוחד את עבודת הקורבנות ואת דיני הטומאה והטהרה. דינים אלו הם שהכתיבו במידה רבה את התנהגותם היום-יומית ואת תודעתם הדתית של היהודים. חורבן הבית, לא זו בלבד שסילק אפוא את הנוכחות הגלויה של השכינה במציאות, אלא

96 רבות נכתב על התפתחות ההלכה לאחר חורבן הבית. ראו לדוגמה משה הלברטל "חולדות ההלכה והופעת ההלכה" דיני ישראל: שנתון לחקר המשפט העברי כט 1 (2013).

גם מוטט את אורח החיים הדתי שנהג בזמנו. חכמים הגיבו לאוכרן באמצעות פיתוח מערכת נורמטיבית חדשה: ההלכה הרבנית.

על רקע זה אפשר להבין שהאינסטינקט הרבני השמרני בדורנו נזהר מפני גישה אקטיביסטית כלפי ההר משום שבכך הוא עלול לעורר קריאה לשיבה אל המקור, אל ההלכה הקדומה, באופן שיחתור תחת הלגיטימיות של ההלכה הנוהגת. האם שלוש תפילות יומיות תתייתרנה עם חידוש עבודת הקורבנות? האם נזדקק עוד לבתי כנסת, מקדש מעט שהוא תחליף, לכשיוקם הדבר האמיתי על הר הבית? וכן עוד הרבה על זו הדרך. הקמת בית המקדש, מנקודת ראות דתית, עלולה להוריד את המסך על מה שמקובל כיום כנורמות היסוד של האורתודוקסיה.

ההשתוקקות אל ההר, שאינה כרוכה בהגשמה פיזית, היא אפוא דרך המלך של ההתייחסות הדתית להר לא רק בשל הפרשנות המשפטית של איסורים הלכתיים ולא רק משום שהיא חיבור למסורת הקושרת בין קדושה לריחוק אלא גם משום שהיא מפתח הכרחי לשימור אורח החיים ההלכתי כולו.

ההיבט הלאומי

הצינונות הצליחה באופן מרשים (אף אם לא שלם עדיין) במפעל קיבוץ הגלויות ובמימוש תוכניתה המדינית – הקמת מדינת לאום יהודית משגשגת. אולם חלקים רדיקליים בתנועה הלאומית סוברים שאנו נמצאים רק באמצע הדרך. לדירם נדרשת פעולה אקטיביסטית שתוביל להקמת ממלכה, לחידוש ימי הקדם של בית דוד ולבנייה מחדש של בית המקדש על ההר – "מוקד נשמת האומה". הלאומיים הרדיקלים המבקשים מלכות וגאולה מעניקים משקל רב לטיעון שמדינת ישראל צריכה לממש את "בעלותה" על ההר ולמנוע כל ניסיון להפוך אותו לאקס-טריטוריה או לטריטוריה הנשלטת בידי אחרים. החשש מפני אלימות, כך הטענה, אינו קביל כאשר הוא מושמע מפי הריבון בכל הקשר שהוא, קל וחומר לא בנושא הסמלי מכולם, השליטה בהר הבית. לפיכך ככל שהשליטה בהר הופכת עניין מרכזי בהורדת הידיים המתמשכת בין מדינת ישראל לבין אחרים כך גם מתחדדת החשיבות של מימוש החלום, במובן הגשמי, בידי הריבון.

אולם הזרם הצינוני המרכזי מסתייג מכך. כך היה עוד בימי קום המדינה, כאשר בן-גוריון ביקש לחזק את הממד הלאומי ביהדות על חשבון הממד הדתי; את הממד

הארצי על פני הממד הנבואי. אפשר שזו הסיבה לכך שהוא לא הטיל את כל כובד משקלו על כיבוש העיר העתיקה והר הבית במלחמת העצמאות. זהו גם ההסבר לאמירתו של משה דיין, שר הביטחון במלחמת ששת הימים, ערב כיבוש העיר העתיקה: "מה אנחנו צריכים את כל הוותיקן הזה?". גם לאחר שחרור ההר, בשוך האופוריה וההתעוררות הרגשית תולדת המפגש עם המקומות הקדושים, נרתעה מדינת ישראל ממימוש כוחני של הריבונות על ההר. כך נהגו לא רק ממשלות השמאל ששלטו בישראל בשלושים השנים הראשונות למדינה אלא גם ממשלות הימין מאז המהפך, בשנות השבעים, ועד ימים אלה ממש.

כפי שהראינו לעיל, התודעה המודרנית של הלאומיות הציונית נשענת גם על תשתיות עומק מורשתיות. משם היא שואבת ממדים של רוחניות, תרבות ויצירה. היא אינה מוותרת על כיסופים לגאולה ולהתחדשות לאומית, אבל אינה תולה זאת בשליטה פיזית בהר. הזרם הציוני המרכזי, משמאל ומימין, פועל מתוך הכרת העובדות והערכה מפוכחת של משמעותן. מנהיגי הבית השלישי, מדינת ישראל, לא שכחו טרגדיות לאומיות קודמות שהתרחשו כתוצאה מכך שמונהיגים דגולים דוגמת ברכוכבא ורבי עקיבא פעלו ממניעים לאומיים ורתיים בלי ששקלו את הסיכונים כערכם.

מדיניות הביטחון של ישראל מאז הקמתה בוחנת את מגבלות הכוח הלאומי ומבקשת לנהוג בו באחריות. האם ראוי לה למדינה להתעלם מהחשש שמימוש חלומם של המתגעגעים ושל הכמהים יתברר כסיוט אם המאבק על השליטה בהר יהפוך ממאבק בין לאומים – ישראלי ופלסטיני – למאבק בין דתות, יהדות ואסלאם? אם כך יקרה, נגייס במו ידינו רבים מקרב מיליארד וחצי המוסלמים ברחבי העולם לפעול נגדנו. סכנותיו של סכסוך דתי עצומות וגדולות לאין שיעור מסכנותיו של סכסוך לאומי, והאינטרס הישראלי העליון הוא להימנע מלהתניע מלחמת דת.

אמת: חלק מאחריותה של המדינה הוא להבטיח חופש דת ופולחן לכל אזרחיה. לכן אין להקל ראש בפגיעה המשמעותית הנגרמת ליהודים במצב הנוכחי, אשר בו אסורה עליהם – אבל לא על המוסלמים – תפילה על ההר. הנכספים לשינוי המצב בהקשר זה נשענים על טיעונים חזקים לא רק מנקודת ראות יהודית, פרטיקולרית אלא גם מנקודת ראות ליברלית אוניברסלית. אולם טענות עקרוניות,

חשובות ככל שיהיו, חייבות להימדד אל מול התוצאות המסתברות של מימושן. מותר לקחת סיכונים לקידום מטרות לאומיות. כך עשה בן-גוריון בתש"ח. אבל השיקולים חייבים להיות ריאליים: רווח והפסד בעולם הזה.

ד. סיכום

מטרתנו במאמר זה הייתה לחשוף את השורשים התיאורטיים והרעיוניים של הכוחות החברתיים ושל העמדות השונות בציונות וביהדות העכשוויות סביב סוגיית הר הבית באמצעות התבוננות מבחינה בין שלושה סוגים של כיסופים אליו: געגוע לעבר, כמיהה לעתיד והשתוקקות לאינסוף. כל אחת מהאפשרויות לא רק חולמת את ההר בדרך שונה אלא גם מייחלת למימוש החלום בדרך האופיינית לה. פרישת הדרכים השונות מבהירה ששיחה על הר הבית עשויה להיות סובלנית ומקבלת פרשנויות מגוונות שמהן נגזרות דרכי התנהגות שונות באשר למנעד בין העמדה המבקשת לממש את הנוכחות היהודית בהר הבית בדורנו לבין העמדה המבקשת איפוק מהגשמה מעשית של הכיסופים אליו.

לא נסתיר שהעדפתנו האישית היא לעמדה האחרונה.

הרגש הדתי המתפרץ הוא כוח מניע רב-עוצמה. בעבור רבים הוא טעם החיים. אולם כפי שמלמדות תולדות האנושות ותולדות עמנו, לצד הברכה הטמונה באנרגיה הדתית היא גם רוויית סכנות. נדרשים איזונים ובלמים. השיעור הראשון, החד והכואב ניתן לנו בהר סיני: כמה קצר ומפתה הוא השביל המוליך מהרוממות של קבלת התורה בהר סיני לבין השפלות של עשיית העגל למרגלותיו. רק ארבעים יום מפרידים בין השתיים. צרוב בבשרנו הקולקטיבי המתח בין הרצון להרוס אל ה' בעת קבלת התורה לבין הסייג שעליו ציווה הכתוב: "הִשְׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בְּהָר וּנְגַע בְּקִצְהוֹ" (שמות יט, יב). עיקר מגמתנו כאן היא להציע עמדה פילוסופית-רעיונית ששורשיה נטועים לדעתנו עמוק במסורת היהודית, המעניקה פשר ליחס הדיאלקטי ולאיפוק כלפי מימוש הזכות לעלות להר. הדרך הדיאלקטית אינה מציעה רידוד, חס וחלילה, של יחסנו להר – להר הבית מקום מרכזי בדת, בלאום ובתרבות היהודית – אלא היא בחירה מודעת, כבודת ראש, בשימת סייגים בהתנהלותנו נוכח ההר, אשר לה שורשים רעיוניים עמוקים.

ההימנעות מעלייה פיזית להר תוך טיפוח ההשתוקקות אליו מהדהדת ניסיון חיים שכולנו מורגלים בו: במקרים רבים, ההשתוקקות לדבר מפרנסת את הנשמה ומסעירה אותה לא פחות מהמימוש המעשי. הציפייה לאירוע, הדריכות לנוכח בשורה, הערגה כלפי מושא אהבה והריגוש נוכח האפשרות מתבררים לעיתים כחוויה שאינה נופלת מההתרחשות עצמה. במאמר ביקשנו להראות שישנה פרשנות מבוססת המובילה למסקנה שהריבונות על הר הבית, המאפשרת את הגשמת החלום לאחר אלפיים שנות גלות, אינה מחייבת אקטיביזם פיזי, מדרך כף רגל במקום. היפוכו של דבר: נדרשים משנה זהירות ויחס של השתוקקות, מתוך תודעה שדווקא תחושת הזרות מאפשרת הקשבה והתגלות.

"הר הבית" הוא המקום הפיזי המרכזי ביותר בהווה היהודית. כך היה בתקופת המקדש וכך בשבעים דורות של גלות, שבהם נתפס כיעד-חפץ בלתי ממומש. כיום, כשההר נמצא בריבונות ישראלית מעל לחמישים שנה, הוא נושא מרכזי ונפיץ בשיחה הישראלית – בין יהודים לבין עצמם ובין יהודים לבין מוסלמים.

כל ניסיון לתאר את הר הבית בממדים קונקרטיים נתקל בקשיים משום שהיחס אליו מתנודד בין קטבים שונים: רציונליים ומיסטיים; פרטיקולריים ואוניברסליים; היסטוריים ומטה-היסטוריים; פיזיים ורוחניים. למרות זאת, ספר זה מבקש להסתכל על הר הבית מתוך עמידה על המתח שבו הוא מתקיים בין החלום לבין הממשות, שהפער ביניהם עצום. בחלקו הראשון מתואר החלום – על היבטיו הדתיים, הלאומיים והתרבותיים – הן מנקודת ראות יהודית הן מנקודת ראות מוסלמית. בחלקו השני מוצגת

הממשות, המציאות של הר הבית כיום על שלל היבטיה הפיזיים, הסוציולוגיים והמשפטיים. בחלקו השלישי מוצע מתווה מלא ועשיר של המשמעויות המעשיות של כל אחד מהחלומות היהודיים באשר להר בעת הזאת, כאשר "הר הבית בידינו".

הספר כולל מארג ייחודי של הגות טובי החוקרים באשר להר הבית, בתחומי הדעת השונים – פילוסופיה, מחשבת ישראל, תרבות, מזרחנות, אסלאם, ארכיאולוגיה, חברה ומשפט ישראלי ובינלאומי.

הר הבית מנקז אליו תודעות דתיות, פוליטיות ולאומיות רבות עוצמה. האם נדע להכיל אותן באופן אחראי? ספר זה מבקש לאפשר זאת באמצעות הרחבה של יריעת השיחה על ההר אל ממד העומק הראוי לה.

מחיר מומלץ: 98 ש"ח

יוני 2022

www.idi.org.il

מסת"ב: 7-381-519-965-978



0 4500001289 9

דאנאקוד 450-1289