

הר הבית

בין חלום לממשות



עורך:
ידידיה צ' שטרן



מאמרים

הר הבית בהגות היהודית

הערות מבוא

דב שוורץ

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

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

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

א. רקע

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

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

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

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

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

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

2. וְקַע וְדַרְשֵׁי

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

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

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

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

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

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

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

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

3 קידושין סט ע"א; סנהדרין פז ע"א.

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

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

1.

לאומיות וקוסמיות

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

בתפילת שלמה נזכר בית המקדש כמקום פנייה לכל העמים:

גם אֵל הַנְּכָרִי אֲשֶׁר לֹא מֵעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל הוּא, וְכֹּא מְאַרְץ רְחוֹקָה לְמַעַן שָׁמְךָ. כִּי יִשְׁמְעוּן אֶת שְׁמֶךָ הַגָּדוֹל וְאֶת יָדְךָ הַחֲזָקָה וְיִרְעוּ הַנְּטוּיָה וְכֹּא וְהִתְפַּלֵּל אֶל הַבַּיִת הַזֶּה. אֶתָּה תִּשְׁמַע הַשְּׁמַיִם מִכּוֹן שִׁבְתְּךָ וְעֲשֵׂיתָ כְּכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא אֵלֶיךָ הַנְּכָרִי, לְמַעַן יִדְעוּן כָּל

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

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

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

1. שייכות
לעם ישראל

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

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

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

5 רמב"ם, הלכות נדרים ז, ב.

6 שם, הלכות בית הבחירה ח, ח.

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

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

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

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

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

8 שם, הלכות ביכורים ב, כ.

9 שם ג, יב.

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

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

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

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

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

13 אבן צרצה (לעיל הערה 11), נא ע"ג.

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

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

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

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

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

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

*

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

ג.

מינוח וזיהוי

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

1. הר, הר ציון
והר הבית

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

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

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

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

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

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

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

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

2. הר ציון
והר המוריה

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

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

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

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

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

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

א. "ציון" מבטא את ישראל או את ארצו.

ב. "הר ציון" מבטא את הרי ירושלים.

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

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

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

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

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

א. "הררי ציון" משקפים נצח והוד.

ב. "הר ציון" = יסוד.

ג. "הר המוריה" = מלכות.

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

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

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

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

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

*

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

24 שם, עמ' 130. ג'יקטילה ניסח זאת כך:

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

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

.T

מעמד מרחבי

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

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

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

1. מרכז חיצוני ופנימי

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

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

זוהר	תרגום
ת"ח [תא חזי]: כד ברא קודשא בריך הוא עלמא, אשרא ²⁵ לימא דאוקינוס דאסחר כל ישובא דעלמא, וישובא דכל שבעין אומין קָלא אסחר לירושלם, וירושלם באמצעיאתא דכל ישובא ²⁶ שריא, והיא אסחרא להר הבית, והר הבית אסחר לעזרות דישראל, ואינון עזרות סחרן ללשכת הגזית, דתמן סנהדרי גדולה יתבין. ותנינן: לית ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלחודייהו! ולשכת הגזית אסחר למזבח, והמזבח אסחר לבית האולם, והאולם להיכל, והיכל לבית קדש הקדשים, דתמן שכינה שריא, וכפרת וקרובים וארון. והכא הוא לבא דכל ארעא ועלמא, ומהכא אתזנו כל אינון אתרי דישובא, דאינון שייפי דגופא, ולבא דא אתזון ממוחא דרישא ואתאחיד דא בדא. הדא הוא דכתיב "מכון לשבתך פעלת יי (שמות טו, ז)" (זוהר, ג, שלח, קסא ע"ב).	בוא ראה: כשברא הקב"ה את העולם סידר את ים האוקיינוס שיקיף את כל יישוב העולם, והיישוב של כל שבעים האומות כולו מקיף את ירושלים, וירושלים באמצע היישוב כולו שורה, והיא מקיפה את הר הבית, והר הבית מקיף את עזרות ישראל, ועזרות אלה מקיפות את לשכת הגזית, ששם סנהדרין גדולה יושבת. ושנינו: אין ישיבה בעזרה אלא למלכי דוד בלבד! ולשכת הגזית מקיפה את המזבח, והמזבח מקיף את בית האולם, והאולם ההיכל, וההיכל את בית קדש הקדשים, ששם שורה שכינה, הכפורת, הכרובים והארון. וכאן הוא הלב של כל הארץ והעולם, ומכאן ניזונים כל מקומות היישוב, שהם איברי הגוף, ולב זה ניזון ממוח הראש ומתאחדים זה בזה. זהו שכתוב "מכון לשבתך פעלת הי".

25 נוסח אחר: "אסדר".

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

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

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

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

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

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

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

לצפות לכך שהיתרון שיימצא לו הוא הגובה.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

33 על פי בראשית ח, ד.

34 כלומר, לשון עלייה.

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

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

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

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

36 הרמ"א (לעיל הערה 15), סוף פרק ו.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

ה.

התפנית המשיחית

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

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

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

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

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

42 ר' חיים ויטל.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

50 מספר האותיות שבשמות ה' (אהי"ה, הוי"ה, אדנ"י) כפול 10 שווה 120. נכפיל 120=3×360, נוסיף 5 ונקבל 365.

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

52 בדפוסים אחרים: "ה' אותיות".

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

53 בדפוסים אחרים: "הה"ר".

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

55 בדפוסים אחרים: "הר"ה".

56 תרח חי ר"ה (205) שנים.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

.1

הר הבית והציונות

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

1. ביקורת

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

.I

התעוררות המחקר

לבסוף ראוי בהקשר של התפיסה המשיחית את הר הבית להעיר על ההתפתחות המחקרית בשנים האחרונות בתחום. ואכן, אחד הביטויים של תשומת הלב לסוגיית הר הבית הוא הביטוי האקדמי. המחקר משקף במקרים רבים את העניין של הציבוריות הישראלית. מאז נכתב ספרו של נדב שרגאי "הר המריבה: המאבק על הר הבית, יהודים ומוסלמים, דת ופוליטיקה מאז 1967" (ירושלים 1995) הופיעו עבודות מחקר העוסקות בתודעה של הר הבית בקרב התומכים במודעות אליו. שרגאי הוסיף וחיבר את "עלילת 'אל-אקצא בסכנה': דיוקנו של שקר" (ירושלים תשע"ב) נגד התעמולה הערבית. העבודות המחקריות מקשרות את המוטיב המשיחי עם המגמה האקטיביסטית לפקוד את ההר, והן מגלות מידה של ביקורתיות בנוגע לפעילות המתמקדת בו.

1. תיאולוגיה ומשיחיות

מוטי ענברי מיפה בשקדנות את התנועות המתמקדות בהר הבית, לפי קטגוריות של נטורליזם משיחי ואפוקליפטיות.⁷² הדגמים התיאולוגיים שחשף הם ברובם ציוניים-דתיים או בעלי זיקה לתיאולוגיה הציונית הדתית: אקטיביזם ויוזמה אנושית בתמיכת הנוכחות האלוהית; "סילוק" שלוש השבועות; שיתוף פעולה עם עוברי עבירה להשגת מטרות משיחיות. כל אלה בראשית המאה העשרים הם "המצאות" ציוניות-דתיות. כשם שתנועת גוש אמונים ביקשה לחדש את המהפכה הציונית הדתית של ראשית המאה העשרים כך פעלו חלק מתנועות הר הבית ממניעים דומים.

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

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

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

2. אסתטיקה ופעילות

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

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

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

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

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

ח. סיכום

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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.

"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

מחיר מומלץ: 98 ש"ח

יוני 2022

www.idi.org.il

מסת"ב: 7-381-519-965-978



0 4500001289 9

דאנאקוד 450-1289