

# הר הבית

## בין חלום לממשות



עורך:  
ידידיה צ' שטרן



מאמרים

## הר הבית

על המתח שבין גאולה מרחבית  
לאובייקט מקודש

---

חביבה פדיה

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

.א.

## רקע כרונולוגי, 1967-2005

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

13 זהו דיון שהתחלתי בספרי, חביבה פדיה, המראה והדיבור: טבעה של חוויית ההתגלות במסורתן היהודי, לוס אנג'לס: כרוב, תשס"ב, ומפוח יותר כיום בספרי שבהכנה לדפוס: חביבה פדיה, זוהר והדרשה ההתגלותית, בעריכת רועי הורן.

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

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

ברור שהעניינים מסתבכים, משום שבאותו אופן, ההר הוא זולת-עצמי של המוסלמים. מבחינה זו, המטפורה של הורה משותף אחד ומטפורת האחים<sup>14</sup> מתאימות היטב לנדון, כמו גם בהתאם לכך, הקיצוניות שאליה עלולה להגיע שנאת אחים. שוב, מבחינת המוסלמים המצב הפוך, משום שכביכול הם חווים ריבונות על הר הבית, המושעת מהמרחב המוכפף לשלטונם של היהודים.

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19 קימרלינג ומגדל (לעיל הערה 10).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**1. תיבת התהודה**  
**של המושג "הר הבית"**  
 הר הבית כמושג המבטא מקום חרב, מקום שחווה הרס, כשם תואר למקום שבו היה הבית וכנושא שאיפה למקום שבו הוא יהיה, מתחיל רק לאחר חורבן הבית השני. "המקדש" סתם בשבילנו, ופעם, "הבית" סתם<sup>22</sup> (ממתי? ככל הנראה מתקופת דוד ושלמה, ומשמעותו, הבית כבית קבע). בתורה: "המשכן"<sup>23</sup>. על ערכו של אוהל מועד כמקום משכן המתפרק, נארז ונוסע שוב הרחיבו ז'יל דלז ופליקס גואטרי בספרם "אלף מישורים"<sup>24</sup>. נושא זה ריתק גם את המקובלים, שהתמקדו בפסוק "וְלֹא יָבֹאוּ לְרֵאוֹת כְּבָלֶעַ אֶת הַקֶּןֶשׁ" (במדבר ד, כ)<sup>25</sup> כלומר, לרעיון שמרכז קדושה עשוי להיות נייד, אוסף אובייקטים המתפרק, נארז ומוקם שוב ושוב. רעיון זה נטלו דלז וגואטרי למקום הפוסטמודרני, ואפשר לטעמי כיום לגבשו כעמדה אתית חדשה במרחב. אשוב לכך בחתימת הדברים.

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

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

23 שמוח כה, כז ועוד.

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

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

חכמים עוד הבחינו בין בית, הר ושדה כמקומות שבהם תיקנו האבות תפילות,<sup>26</sup> והנביא זעק: "ציון שָׁדָה תִּחְרַשׁ וִירוּשָׁלַם עֵינַי תִּהְיֶה, וְהַר הַבַּיִת – לְבָמוֹת יָעַר" (מיכה ג, יב).<sup>27</sup> כך נטע את שלושת מושגי המפתח בפסוק אחד של חורבן. שלושה מושגים העתידים לחזור במרחב היהודי ואחר כך הישראלי, מר' נחמן בליקוטי מוהר"ן<sup>28</sup> ועד יצירותיהם של אומנים שהתכנסו לארץ מהבלקן ומצפון אפריקה. אזכיר כמה מהבולטים בהם: אברהם אופק ויצירתו "ההולכים אל ההר",<sup>29</sup> אבנר בר חמא, שעבודתו כונסה בספר "הר-שדה-בית",<sup>30</sup> ואף מוקי צור, איש התנועה הקיבוצית, שחיבר ספר המלווה בצילומים, בשם "הר/שדה/בית".<sup>31</sup>

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

26 ברכות כו ע"ב.

27 ראו גם ירמיהו כו, יח.

28 ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, י.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

### שקיבל אצל המקובלים ממדים עצומים, והפותח לפנינו פתח להבנת ההשפעה ההיסטורית העצומה שהיתה להם.<sup>38</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ומאידך גיסא, מסות בשאלות הווה כמו טרור והר הבית מנקודת המבט העכשוויות התיאולוגית-פוליטית מאז קום מדינת ישראל<sup>46</sup> ובשירתו של אצ"ג כמסמן תודעה קולקטיבית.<sup>47</sup>

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

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

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

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

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

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

אחד, ומצד שני היא ודווקא היא – כפי שהדגשתי ולימדתי במשך למעלה מעשור בכמות שונות<sup>49</sup> – כרוכה באופן הדוק בשינוי השיח על הר הבית כחמש עשרה השנים האחרונות.

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

העבר העמוק, משמעו היהדות כדת אב או כדת אם<sup>51</sup> (תכף אסביר למה דת אם) ההופכת לבסיס ולירושת הדתות הבאות אחריה. הנצרות, כבר עם לידתה

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

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

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

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

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

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

54 ראו שם.

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

**2. תפיסות לאומיות  
פוליטיות ודתיות  
וצמיחת רעיון הר הבית  
בהקשר היהודי**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

64 פדיה (לעיל הערה 40).

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

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

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

3. התפוררותם של מרחבים חופפים: הריבוני, הפוליטי והתיתי

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

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

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

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

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

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

71 שם, עמ' 18.

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

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

איסור העלייה להר מורשת החלטת הממשלה והסטטוס-קוו<sup>74</sup> כובדה כל זמן שהממשלה שייצגה את הגאולה המדינית לא נקטה צעדים מדיניים שערערו את ההתפשטות במרחב, שנתפסה כפרקטיקה מנכיחת זמן הגאולה. מייד עם תחילת הנסיגה מימית ומסיני, ועוד יותר מזה עם כפיית הפינוי בגוש קטיף, גם האיסור על האובייקט המושעה התמוטט.

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

72 למשל אצל אצ"ג, כפי שהזכרתי לעיל.

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

74 ראו לעיל הערה 48.

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

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

**4. נסיגה טריטוריאלית**  
**חבל ארץ גיאופוליטי**  
**והעמקת ההשתרשות**  
**בסימבולי**

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

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

## א. מנהיגים כמגלמים בתוכם את התנועה מן המרחב לאובייקט הסימבולי

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

ראשית המהפכה בתחושת ההלם בעקבות חתימת הסכמי קמפ דייוויד. הסכמים אלה כללו את הוויתור על היישובים היהודיים בחבל ימית וכדרום סיני. כאן אנו נתקלים לראשונה בשינוי פרדיגמטי בתודעה הגאולית הלאומית. שינוי זה התרחש כאשר מטפורות השתחררו מהרובד הסמלי וחזרו לתפקד בממשי, וההסדר היציב בין הממשי למדומיין ולסימבולי של המרחב ה"גאולי" התמוטט. או אז נעו המסמנים המשוחררים ויצרו מבנה חדש להידוק המציאות המאיימת להתפורר. תהליך זה התרחש אצל כמה אישים ודמויות בציבור הדתי־לאומי ללא קשר למבנים אידיאולוגיים. האידיאולוגיות קיימות אצל ציבור רחב ואצל טווח רחב של מנהיגים, אולם את השחרור של מערכת המסמנים, התערעורת הרובד הריאלי והפוליטי של המרחב ונתינת המשקל המוחלט לרובד המטפורי־מיתי של המרחב – מרחב מדומיין המשתלט על המציאות הממשית – אין לתלות רק באידיאולוגיות אלא גם במרכיב של הפסיכולוגיה הדתית של האישיות, מרכיב שקשה מאוד לצפות מראש. מרכיב זה מוביל לדיסוננס הקוגניטיבי<sup>76</sup> ולתחושה שהמרחב המשיחי הכוזב באופן כה עמוק, שנדרש תיאום מחדש של המישורים. פה, בנקודת התיאום, עשויות להתרחש כמה בחירות שונות. אחת מהן תהיה טרור – שפירושה במילים אחרות ולפי הנחות העבודה שהצעתי הוא התאמת המציאות לפנטזיה שנכזבה.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

**חכם ישועה בן שושן** (1945–2018) נולד בירושלים וגר בה כל חייו. הוא היה תושב שכונת מקור ברוך<sup>81</sup> ובן למשפחה ירושלמית ותיקה. מסוג של חסיד נסתר הוא הפך לקצין בצבא, ולבסוף שילב קבלה ורבנות בדרך חייו. בן שושן, שנפגש עם יהודה עציון, העלה את הרעיון להסיר את ה"שיקוץ" – מסגד כיפת הסלע<sup>82</sup> – רעיון שנבע דווקא מתוך ההזדהות העמוקה עם תרחיש הגאולה. חשוב לראות את הדברים דווקא על הרקע הביוגרפי האישי שלו, החריג בעולם הדתי-לאומי אשכנזי דאז: מוצא מרוקאי ורקע משפחתי קבלי. יש בתפיסתו זו כמובן מחשבה אפוקליפטית מובהקת – שימוש בטקסטים אפוקליפטיים מספר דניאל ומחזונות

80 שם, עמ' 100.

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

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

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

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

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

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

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

84 שרגאי (לעיל הערה 50), עמ' 144.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## ב. סיכום מצב העניינים מבחינת התנועה בין מרחבים ואובייקטים

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

92 ראו גם חן (לעיל הערה 50).

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



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

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

#### א. הפרדת המרחבים החופפים ארץ-מדינה-אדמה

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

#### 1. פנייה לציר האובייקט המקודש

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

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

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

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

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

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

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

## ד. עזיבת הכותל המערבי והעלייה להר הבית

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

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

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

## ה. ריטואלים

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

---

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

98 ראו פדיה, "תמורות" (לעיל הערה 45).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

102 קלישר (לעיל הערה 7), עמ' 293.

103 שרגאי (לעיל הערה 50), עמ' 15.

104 שם, עמ' 140.

105 עובדה המוזכרת שם, עמ' 138.

הנה ידיעה שהתפרסמה באתר וואלה ב־15 בספטמבר 2018:

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

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

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

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

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

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



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

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

הפרה האדומה כקורבן חוץ הנערך על הר הזיתים ותכליתו ליצור את האפר המעורבב במים יחד עם אזוב ושני תולעת כדי ליצור מוצר סקרמנטלי שממנו מזים על הטמא בטומאת מת כדי שיוכל להיכנס למקדש הפכה כבר במדרשי הפסיקתא<sup>110</sup> סמל לאחרית הימים ולאקט המשיחי האחרון. דרשות נאדרות ומרגשות הבליטו את האל ככוהן הגדול האחרון המטהר את עם ישראל מטומאת מת ומחזירים למקדש. נוסף על כך, מקובלים כגון בזוהר ובתיקוני זוהר<sup>111</sup> הדגישו ביותר את הפרה האדומה כמייצגת את השכינה ואת כנסת ישראל.

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

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

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

108 פדיה, "תמורות" (לעיל הערה 45).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ואת עבודותיהן של נירה פרג<sup>115</sup> ושל רחל בראף,<sup>116</sup> כל אחת מעולמות תוכן וחוויה שונים. גם מהבחינה הסוציולוגית של מגזר חברתי הן אינן באות מאותו הקשר.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

"הר הבית" 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

מסת"ב: 7-381-519-965-978

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



0 4500001289 9

דאנאקוד 450-1289