

הוויכוח על גבולות המדינה –

סוגיה של דת ומדינה?

מחקר מדיניות 96

קלמן נוימן

מתברר שככל שעולה מידת הדתיות גוברת ההתנגדות לווייתורים טריטוריאליים במסגרת הסכם מדיני. האם מתאם זה נוצר מתוך פרשנות מסוימת של היהדות? מהם הטיעונים המועלים בשם ההלכה נגד מסירת שטחים ופינוי יישובים, ומהן הטענות הנגדיות? מהו הבסיס ההלכתי לתמיכה בסירוב פקודה, ולחלופין – להתנגדות לסירוב? יתר על כן – חילונים, דתיים וחרדים הם לא רק בעלי גישות שונות לדת, אלא הם גם מהווים מגזרים מובחנים בחברה הישראלית. מצב עניינים זה יוצר חפיפה בין השסע הדתי-חילוני לשסע הימני-שמאלי. והחוצאה היא דימוי של



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

הוויכוח על גבולות המדינה – סוגיה של דת ומדינה?
קלמן נוימן

הוויכוח על גבולות המדינה – סוגיה של דת ומדינה?

קלמן נוימן



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

מחקר מדיניות 96

ירושלים, שבט תשע"ג, ינואר 2013

Territorial Concessions as an Issue of Religion and State
Kalman Neuman

עריכת הטקסט: ענת ברנשטיין

עיצוב הסדרה: טרטקובר עיצוב גרפי – טל הרדה

עיצוב העטיפה: יוסי ארזה

סדר: אירית נחום

הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

מסת"ב 978-965-519-117-2 ISBN

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

להזמנת ספרים ומחקרי מדיניות בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה:

טלפון: 1-800-20-2222, 02-5300800 ; פקס: 02-5300867

דוא"ל: orders@idi.org.il

אתר האינטרנט: www.idi.org.il

המכון הישראלי לדמוקרטיה, ת"ד 4482, ירושלים 9104401

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), תשע"ג
Copyright © 2013 by The Israel Democracy Institute (R. A.)
Printed in Israel

כל מחקרי המדיניות וכן פרק נבחר מכל ספר ניתנים להורדה חינם מאתר האינטרנט.

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

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

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

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

הדברים המתפרסמים במחקרי המדיניות אינם משקפים בהכרח את עמדת המכון הישראלי לדמוקרטיה.

תוכן העניינים

9	תקציר
13	מבוא: השאלה העיקרית והצבתה כסוגיה של "דת ומדינה"
18	פרק ראשון: סוגיית השטחים לעומת סוגיות אחרות של דת ומדינה
22	הצגת השאלה
23	ארץ ישראל כערך דתי
40	הביטחון והעמדה הדתית
45	הדיון ההלכתי
80	פרק שני: בעקבות שלושת הממדים: עמדות ציבוריות ופוליטיות
80	הציונות הדתית א': העמדה ההגמונית וגיבושה
85	הציונות הדתית ב': נגד הזרם
90	גישת האורתודוקסיה הלא ציונית
	פרק שלישי: העימות על השטחים כמלחמת תרבות – יותר
95	מ"דת ומדינה"
95	מהי מלחמת תרבות?
98	מלחמת תרבות בישראל?
104	מלחמת התרבות כמלחמה מגזרית
111	פולמוס השטחים והשלכותיו על כלל סוגיות הדת והמדינה
114	סיכום והמלצות
iii	Abstract

תקציר

הפולמוס על קביעת גבולותיה של המדינה ועתיד ה"שטחים" תופס מקום מרכזי בשיח הציבורי הישראלי זה קרוב ליוכל. בינתיים נוצרה התאמה ברורה למדי בין דתיות לבין עמדות מדיניות כך שהמגדירים עצמם דתיים או חרדים מזוהים במובהק עם עמדה ימנית-נצית. הרכיב הדתי בדיון הטריטוריאלי מתבטא לא רק במתאם החברתי-תרבותי אלא גם בכך שטענות נגד ויתורים טריטוריאליים מועלות בשם הדת. תופעה זו מציבה את סוגיית השטחים – נוסף על היבטיה הביטחוניים, האסטרטגיים והאידאולוגיים – כסוגיה שיש בה מתח פוטנציאלי בין דת למדינה. יתור על כן, בקרב הציבור הצינוני-דתי היא מהווה מקור עיקרי למתח כזה, שהרי ברוב הנושאים הרלוונטיים האחרים עוצבו במרוצת השנים הסדרים שצמצמו את העימותים על ידי פתרונות מעשיים (למשל, "נישואי קפריסין") בלי שייפגעו רכיבים דתיים סמליים. אבל בוויכוח הציבורי על השטחים אין אפשרות להגיע להסדרה כזאת, משום שמדובר בסוגיה מרכזית של מדיניות ישראלית אשר תלויה בגורמים רבים, בכללם גורמים חיצוניים לישראל.

אחד הגורמים המשפיעים על עמדה דתית כלפי גבולות הארץ הוא מקומה של ארץ ישראל כערך בתוך השקפת העולם היהודית הדתית. ההגות היהודית לדורותיה הביעה עמדות מגוונות בעניין מקומה של הטריטוריה במערכת הערכים של היהדות, ובכללן עמדות שלא ראו בטריטוריה עניין מרכזי. לחלופין היו שראו ביישוב ארץ ישראל הכרח מטפיזי להגשמת תכלית היהדות. ואולם נראה שהפרשנות הדתית המציבה את ארץ ישראל כקניין נצחי של עם ישראל – גישה המתומצתת בפתיחת פירושו הקלסי והנפוץ של רש"י לספר בראשית – היא מרכזית בכיוון השפעתה על ההתנגדות לויתורים טריטוריאליים. ולא זו אף זו: זרם חשוב במסורת היהודית מציג את מערכת היחסים שבין עם ישראל לאומות העולם כעימות נצחי (גם כאן תפיסת עולמו של רש"י יכולה לשמש דוגמה לתמונת עולם כזו). תפיסה כזאת, כשהיא מקבלת חיזוק מהניסיון ההיסטורי של מאה השנים האחרונות, יכולה לעודד גישה מדינית החוששת מכל ויתור והמטילה ספק באפשרות של שלום בין מדינת היהודים ובין שכניה. ספק זה משתקף גם בסקרי דעת קהל שנעשים כל השנים במגזרי החברה הישראלית היהודית.

נוסף על העמדות הערכיות שנגזרות מהפרשנות ומההגות הדתית עולה גם הטענה שבוויתור על שטחי ארץ ישראל יש איסור הלכתי. בכלל השיקולים ההלכתיים המשמשים לכיסוס האיסור נמצאים דין "לא תחנם" (שהתפרש בספרות חז"ל כ"לא תיתן להם חניה בקרקע"), מצוות המלחמה לכיבוש הארץ, חילול השם הנגרם מוויתור על שטחים שבידינו וסיכון עם ישראל בעקבות הנסיגה מהשטחים.

מלבד סעיפים הלכתיים אלה, פוסקי ההלכה נאלצו להתמודד עם עוד שתי שאלות: הראשונה, מהם התנאים שבהם יהיה בכל זאת מותר לעשות ויתור, למשל – האם עבור שלום יהיה מותר לסגת משטחים? והשנייה, מי מוסמך לקבוע אם התנאים האלה אכן מתקיימים?

בחינת העמדות בסוגיית הוויתור על שטחים מגלה שבקרב הרבנים יש מחלוקת בדבר השאלה אם שיקולים של פיקוח נפש או הערכות של טובת המדינה מספיקים להתרת ויתורים, או שמא ויתורים מותרים רק במקרה של סכנה ממשית לקיומה של המדינה. הרבנים חלוקים גם בשאלה אם הסמכות לקבוע אם מצב כזה קיים נתונה בידי רבנים, בידי מומחי צבא או בידי ממשלה נבחרת. למשל, הרב עובדיה יוסף סבור שיש לסגת משטחי ארץ ישראל אם הדבר יביא שלום אמת שימנע שפיכות דמים. בד בבד הוא טוען שאי-אפשר לסמוך על רשויות המדינה שיקבעו נכוחה אם מדובר אכן ב"שלום תמורת שטחים", ולכן על הרבנים מוטלת החובה להיכנס לעובי הקורה ולהכריע אם מדובר בשלום אמת. הרב שפירא גרס בזמנו כי הערכה אסטרטגית ארוכת טווח איננה יכולה לדחות את איסור מסירת השטחים, אלא רק הערכה צבאית טקטית שנסוגה כזאת היא הכרחית. עמדה זו מגבילה מאוד את שיקול הדעת של ממשלה נבחרת ויכולה לשמש בסיס לסירוב פקודה משום הטענה שהחלטה של ממשלה על נסיגה מסיבות מדיניות היא החלטה לא לגיטימית מבחינה הלכתית.

הרוב המכריע מקרב המצדדים באיסור קטגורי של נסיגה מן השטחים באים מתוך הצינונות הדתית. רבנים ציונים דתיים אחרים לא רואים באיסור איסור קטגורי אלא תופסים אותו כמותנה בשיקולים מדיניים של ממשלה נבחרת. לעומת הרבנים מהימין הצינוני-דתי, רוב הרבנים החרדים לא קושרים את הוויתור על שטחים עם איסור הלכתי ונוטים לראות בסוגיה עניין ביטחוני-אסטרטגי.

הקורלציה שנוצרה בין דתיות ובין עמדה ימנית-נצית עלולה ליצור, וכפי הנראה כבר יצרה, קיטוב תרבותי, או לפחות דימוי של פער, בין הקבוצה

החילונית-ליברלית – התומכת בוותורים טריטוריאליים – לבין הקבוצה הדתית-שמרנית – השוללת אותם. גם אם דימוי זה הוא דימוי פשטני וגם אם חלק גדול בחברה הישראלית נוקט עמדות ביניים הן בנושא דת ומסורת והן בנושא המדיני, עצם ההרגשה שיש קיטוב כזה משפיעה על השיח הציבורי ועל עמדותיהם של דתיים וחילונים בסוגיית השטחים. ייתכן, למשל, שהעמדות הנציות בציבור החרדי המשתקפות בסקרי דעת קהל – אך לא תמיד בעמדות ההנהגה הרבנית והפוליטית החרדית – נובעות לא מתפיסה הלכתית או אידאולוגית (כך זה בקרב הציבור הציוני-דתי) אלא מכך שהויתור על שטחים מזוהה אצלם עם עמדות אנטי-דתיות. העובדה שמפעל ההתיישבות ביהודה ושומרון מזוהה עם הציבור הציוני-דתי, אף שביישובים העירוניים מעבר לקו הירוק חיים רכבות חילונים, מעצימה את הזיהוי של העמדה הדתית עם העמדה המדינית הימנית. מצב זה אף מביא אנשים רבים מתוך הציונות הדתית לסברה שהתומכים בפיוני יישובים עושים זאת כדי לפגוע בציבור הדתי (זו הייתה ההרגשה בציבור זה בתקופת ההתנתקות מחבל עזה ב-2005).

מה אפשר לעשות כדי להחליש את המגמה של הפיכת הדיון הטריטוריאלי למלחמת תרבות?

ככלל, יש להכיר בכך שהממד הדתי הוא חלק מהדיון. בד בבד יש לנסות לרכך את הזיקה בין הוויכוח על גבולות המדינה ובין השאלה בדבר אורח החיים במדינה.

- יש לדון בנושא השטחים והשלום בלי לקשור אותו לסוגיות אחרות כדי לנטרל ככל האפשר את יחסי הגומלין בין הסוגיה המדינית-טריטוריאלית לבין הסוגיה התרבותית-דתית. הדיון בעתיד השטחים צריך שיתנהל בשקיפות גם בצדו הביטחוני-אסטרטגי, ולא באמצעות סיסמאות רגשניות. העובדה, למשל, שראש הממשלה אריאל שרון לא הציג בצורה שיטתית את השיקולים שהביאו אותו ליזום את ההתנתקות מעזה ומצפון השומרון (לאחר שהתנגד לפעולה כזאת כל חייו) אפשרה את החשד שהיה בהצעתו ניסיון לפגוע בציבור הדתי. עם זה, על הציבור הדתי להכיר במורכבות הנושא ולאמץ עמדה דתית שלא תשמיט את יכולת התמרון של דרג מקבלי ההחלטות.

- החלשת הזיקה בין התחומים צריכה להתבטא בהימנעות ממדיניות המחזקת את הדימוי של זיקה כזו. למשל, יוזמה לשינויים מפליגים בסטטוס קוו לכיוון הפרדת הדת מהמדינה אשר באה בד בבד עם יוזמה מדינית הכוללת ויתורים טריטוריאליים נרחבים תחזק את הרושם כאילו מדובר במהלך אנטי־דתי. בה בעת רצוי שפעולות להרחבת ההתנחלויות לא ייעשו בשילוב עם העמקת הכפייה הדתית. שילוב כזה ייתפס כ"כיפוף ידיים" של הציבור החילוני מצד הציבור הדתי, ובכל החזיתות.
- מומלץ שהחלטה על ויתורים טריטוריאליים (ופינוי יישובים), אם תתקבל, תהיה חלק ממדיניות כוללת לביצור האופי היהודי של המדינה. מדיניות כזאת עשויה לרכך את ההתנגדות מנימוקים דתיים־תרבותיים לויתורים כאלה משום שהנסיגה לא תיתפס כוויתור על האתוס היהודי־ציוני.

ריכוך הזיקה בין השקפת עולם דתית־תרבותית לבין צדדיו האסטרטגיים־ביטחוניים של הוויכוח על השטחים תאפשר דיון ציבורי פתוח, שקוף ושקול גם באשר לאופייה היהודי של המדינה וגם באשר לגבולותיה.

מבוא

השאלה העיקרית והצבתה כסוגיה של "דת ומדינה"

מיותר להדגיש את מרכזיות הדיון בסוגיית השטחים בסדר היום הציבורי והפוליטי הישראלי. במרוצת השנים הוא הפך במידה לא קטנה לפולמוס שהנושא הדתי תופס בו מקום חשוב, ואף על פי כן לא תמיד ניתנת תשומת הלב הראויה לממד הדתי בוויכוח הציבורי. אחת הסיבות לכך היא שחלק מן הדיונים בתוך הציבור הדתי מתנהלים בשפה מגזרית פנימית ומעל כמות רחוקות מעיני הציבור הרחב. מטרתו של חיבור זה למקד את תשומת הלב לרכיב הדתי בדיון בסוגיית השטחים ולבחון אותו במסגרת של כלל יחסי הדת והמדינה בישראל. החיבור ינסה להציג בצורה מסודרת ושיטתית את העמדות הדתיות השונות ואת מקומן בציבוריות הישראלית. מבחינה זו הוא נועד לשמש נדבך בתוך סדרת חומרי עזר שמנסים להאיר את הוויכוח המורכב המתנהל בישראל בין המדינה לדת.

כבואנו לבחון את העמדות השונות בקרב הציבור הדתי בארץ בנושא זה ובנושאים אחרים ברור שאי־אפשר לדבר בצורה גורפת על "עמדת היהדות". הטקסטים של ארון הספרים היהודי ופירושיהם מכילים מסרים ערכיים רבים, וההכרעה ביניהם איננה חדי־משמעית, בפרט לנוכח המציאות המדינית המורכבת. ולא זו אף זו: אין היום סמכות הייררכית שכל נאמני הדת היהודית כפופים לה, גם אם יש השפעה ניכרת לעמדה של מנהיגים דתיים על ציבורים רחבים ועל המערכת הפוליטית. הספר שלפנינו מנסה לבחון טקסטים יהודיים קלאסיים ועמדות של מנהיגים בני זמננו בסוגיית השטחים, וכן לדלות תובנות מתוך הכתיבה הפופולרית היוצאת מתוך הציבור הדתי לגווניו. כתיבה זו מסמנת

* אני מודה למרכז גוטמן במכון הישראלי לדמוקרטיה ולפרופ' תמר הרמן, העומדת בראשו, על שהם מעמידים לרשות המחקר, באשר הוא, את האוצר הבלום של סקרי דעת קהל שנעשו במסגרת מדר השלום. הסקרים שאני עצמי השתמשתי בהם נעשו בין השנים 2007 ל־2011. הממצאים שהתייחסתי אליהם מבוססים על ממצאי המרואיינים היהודים בלבד (בין 386 ל־584 מרואיינים). תודה מיוחדת לדרור וולטר, שסייע לי להפיק מהנתונים של סקרי המרכז את הממצאים הרלוונטיים לספר זה.

את הכיוונים בעמדות הקיימות היום בקרב ציבורים אלה וגם מצביעה על הדרכים שבהן העמדות של מנהיגיו מחלחלות אל הציבור הרחב. דוגמה לכך הם עלוני בתי הכנסת המופצים בעשרות אלפי עותקים בכל שבת והמהווים אמצעי תקשורת חשוב בציבור הציוני הדתי.¹

מטבע הדברים ההתייחסות לממד הדתי בציבור זה היא בעיקר על ידי סרטוט העמדות המובעות בשם הדת היהודית. הצגת הדברים כך עלולה להטעות, כאילו הדת היא "סטייה" מעמדה "נורמלית" חילונית. כמוכן, גם החילונית כאידאולוגיה והשפעותיה על עמדות מדיניות ראויה להיחקר באותה מידה, אך כאן לא הרחבתי במלאכה זו.²

בשנים האחרונות, עם חזרת הדת למרכז הבימה העולמית, ניתנת תשומת לב מחודשת להשפעת הדת על יחסים בין-מדינתיים ועל תהליכים פוליטיים בתוך מדינות. תופעה זו מנוגדת לתאוריות שניבאו שתהליכי חילון או מודרניזציה עתידים לצמצם, ואולי למחוק, את השפעת הדת על הפוליטיקה.³ בישראל הנוכחות של הדת היהודית והשפעתה על הפוליטיקה הפנימית היא מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה: קיומן של מפלגות דתיות ומידת ההשפעה שלהן, המתאפשרת על ידי שיטת הממשל הקואליציונית, הן עובדות המלוות את

1 דוגמה לשימוש בחומרים אלה על מנת לאפיין עמדות ראו אצל דניאל בריטל, הדס צורן, הילה כהן ותמיר מגל, "ביטויי אתוס הסכסוך בעלוני פרשת שבוע במהלך מבצע 'עופרת יצוקה'", *עיונים בשפה וחברה* (2010) 3(2), עמ' 33-55, שם יש הפניות לספרות אחרת על עלונים אלה. לניתוח תופעת העלונים כביטוי לתופעת הבידול והמגזור בציונות הדתית ראו יצחק מאיר, "חיבורים מברילים: גליונות בתי הכנסת של הציונות הדתית וחיץ הברלנות", *כיוונים חדשים* 24 (תשע"א), עמ' 123-134.

2 לניסיון לסרטט קווים ל"אנתרופולוגיה של חילונית" ראו טלאל אסד, *כינן החילונית*, תל אביב: רסלינג, 2010.

3 Jeffrey Haynes, "Religion and International Relations After '9/11,'" *Democratization* 12 (2005), pp. 398-413; Jonathan Fox, *A World Survey of Religion and the State*, New York: Cambridge University Press, 2008; Jeffrey Haynes, "Religion and Foreign Policy," *ibid*, pp. 293-307; Jonathan Fox, "Integrating Religion into International Relations Theory," in: Jeffrey Haynes (ed.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*, New York: Routledge, 2009, pp. 273-292

המערכת הפוליטית של ישראל מאז היווסדה. השפעתה של הדת על הפוליטיקה במדינת ישראל משתקפת בהסדרים בנושאי דת ומדינה בסוגיות כמו המעמד האישי, השבת, פטור בנות דתיות ובני ישיבות מגיוס לצה"ל ועוד תחומים רבים. במאמר שנכתב לפני קרוב לארבעים שנה⁴ הצביעו אליעזר דון יחיא וישעיהו ליבמן על שלושת התחומים העיקריים של הדיון הציבורי ביחסי דת ומדינה בישראל: חקיקה דתית⁵ ומימון מוסדות דת וכן המישור הסמלי, הבא לידי ביטוי בשימוש שעושים מוסדות המדינה בסמלים שהם בעלי אופי דתי במקורם, או שאלות כמו רישום "יהודי" בתעודת הזהות. נושאי מדיניות חוץ וביטחון לא הוזכרו בהקשר זה. ובכל זאת במציאות הישראלית הנוכחית התחום שבו המתח בין חילונים לדתיים (בוודאי כשמדובר בציונים דתיים) הוא החריף ביותר הוא המאבק על קביעת גבולותיה של מדינת ישראל.

מאז יוני 1967 נדרשת מדינת ישראל לסוגיית מעמדם של חבלי הארץ שהיא כבשה במלחמת ששת הימים: חצי האי סיני (עד להסכם השלום עם מצרים), שבמסגרתו נסוגה ישראל לקו הגבול הבינלאומי), חבל עזה (עד להתנתקות בשנת 2005, שנכון לעכשיו הוציאה את עזה מן הדיון הציבורי), רמת הגולן, וכן יהודה ושומרון – כל מה שמכונה בשיח הישראלי "השטחים". ההכרעה בסוגיה זו הפכה להיות הסוגיה המרכזית ביותר במערכת הפוליטית הישראלית, ויש לה מאפיינים של סוגיית דת ומדינה.

הכיצד?

ראשית, אחדות מן הטענות התומכות בעמדה פוליטית מסוימת – ובעיקר בעמדה השוללת כל ויתור טריטוריאלי – נטענות בשם הדת היהודית. יש המתבססים על השקפת עולם דתית, מתוך תפיסה שנראית להם דתית-ערכית, ויש המתבססים על טיעונים משפטיים-הלכתיים וסבורים שעמדתם הפוליטית מתחייבת על פי ההלכה היהודית. וכך, בקרב הטוענים שלדת היהודית יש עמדה חד-משמעית בנושא זה, יש מי שקבעו שמחויבותם הדתית שלא לציית להחלטה אפשרית של הממשלה או הכנסת הנוגדת את עמדתם גוברת על מחויבותם לחוקי

4 אליעזר דון יחיא וישעיהו ליבמן, "הפרדה בין דת ומדינה: סימא ותוכן", מולד ה (תשל"ג), עמ' 71-89.

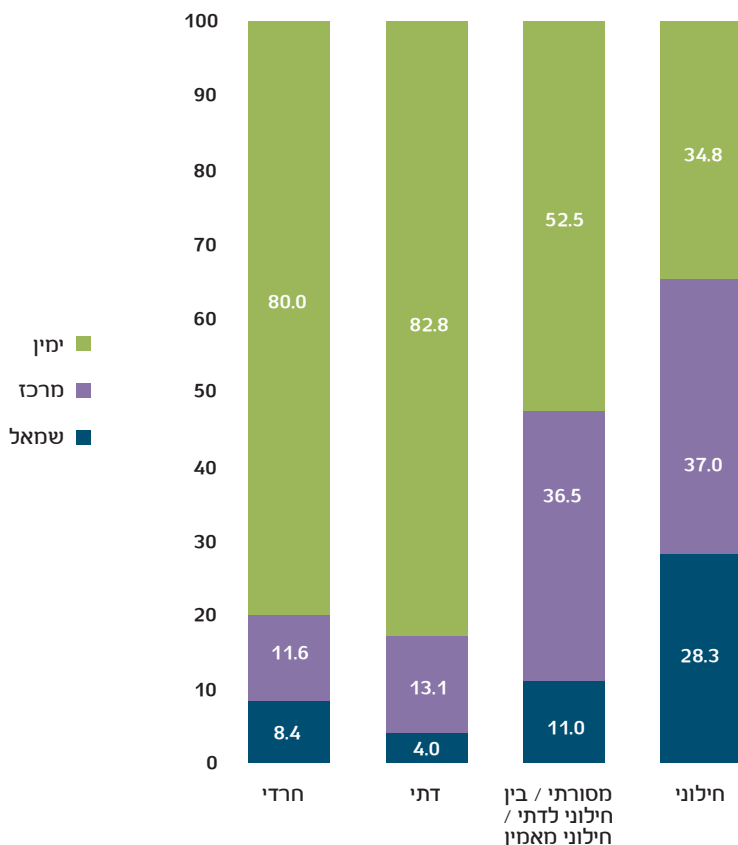
5 יש לכלול בכך הוראות מינהליות שאינן חקיקה, כמו הפטור לכחורי ישיבות, שרק לאחר שנים הומר ב"חוק טל".

המדינה. אצל המחזיקים בעמדה זו נוצר מצב מובהק של התנגשות בין הדת למדינה.

מעבר לכך, לקשר בין דתיות ובין עמדה מדינית זו יש אחיזה במציאות הציבורית. הממד הדתי בסוגיית השטחים מתבטא, בין היתר, בקורלציה הניכרת בין זיהוי אנשים ברצף שבין דתיות לחילוניות לבין עמדות בנושא השטחים. קורלציה זו באה לידי ביטוי בסקרים שונים וכן בהצבעה בבחירות, והיא המשתנה המכריע ביותר כשמדובר בעמדות מדיניות. הקורלציה הזאת מתחזקת יותר ויותר מאז מלחמת ששת הימים. "ממד דתיות-חילוניות הוא הגורם החשוב ביותר בקביעת עמדות הציבור בנוגע לתהליך אוסלו, כמו גם בנוגע להיבטים אחרים של תהליך השלום. הדתיות, כך מתברר, משפיעה יותר בנושא זה מגורמים סוציו-דמוגרפיים כגון: השכלה, מוצא עדתי, גיל, מין, הכנסה וכד'".⁶ בהקשר זה ראו למשל את התשובות על השאלה "כיצד אתה מגדיר את עצמך בנושא חוץ וביטחון?", המצביעה על המתאם בין הגדרה עצמית דתית להגדרה עצמית כ"ימין":

6 תמר הרמן ואפרים יערי-יוכטמן, "השסע החילוני-דתי ותהליך השלום", בתוך: הנ"ל (עורכים), יחסי דתיים-חילונים בישראל: השלכות חברתיות ופוליטיות, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, מרכז תמי שטינמן למחקרי שלום, 1998, עמ' 63; יוחנן פרס ואפרים יערי-יוכטמן, בין הסכמה למחלוקת: דמוקרטיה בטחון ושלום בתודעה הישראלית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 1998, עמ' 97-101. על פי הנתונים של פרס ויערי-יוכטמן חילונים נחלקים ל"נצים" ו"יונים" ביחס של 45/55, מסורתיים ביחס של 23/77 ודתיים וחרדים ביחס של 7/93. להשוואת ההשפעה של הדתיות על בחירה ברצף השנים 1969-1992 ראו אשר אריאן, בטחון בצל איום: דעת קהל בישראל בנושאי מלחמה ושלום, תל אביב: פפירוס, אוניברסיטת תל אביב, 1999, עמ' 139; וכן בתרשים המופיע בספרה של תמר הרמן: *Tamar S. Hermann, The Israeli Peace Movement: A Shattered Dream*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 276

תרשים 1: היכן אתה ממקם את עצמך בנושאי חוץ וביטחון, פברואר 2009 (באחוזים)



בהמשך אביא נתונים נוספים, ואנסה לעמוד על כמה מן הסיבות למתאם בין עמדה דתית לעמדה פוליטית, היוצר קיטוב בחברה הישראלית או למצער – דימוי של קיטוב.

הנתונים מלמדים אפוא שהזיקה בין השאלה המדינית-הביטחונית לבין השאלה הדתית חייבת להיות מובאת בחשבון בכל הערכה מדינית ואצל כל מעצבי המדיניות כשמדובר בהשלכות הפנים-ישראליות של עמדות מדיניות שונות.

פרק ראשון

סוגיית השטחים לעומת סוגיות אחרות של דת ומדינה

סוגיית השטחים שונה מכמה בחינות מהסוגיות של דת ומדינה העומדות על סדר היום של התנועה הציונית ושל המדינה מאז הקמתן.⁷ ראשית, מדובר בסוגיה שנפתה על סדר היום הציבורי ולא בנושא שעלה בגלל שיקולים מגזריים אלה או אחרים. המציאות שהתהוותה בעקבות מלחמת ששת הימים דרשה הכרעה על עתיד השטחים, בין השאר שקילת האפשרות להשאיר את המצב כמו שהוא. בחלוף הזמן התקבלו החלטות על ידי גופים ממשלתיים ומשפטיים באשר למעמד האזורים הללו. בעיני חלקים גדולים מן הציבור אין מדובר כלל בשאלה "דתית" והדת איננה שיקול מוצהר בעיצוב עמדתם.⁸ לעומתם מנהיגים דתיים רבים, והציבור שהולך בעקבותיהם, סבורים שהעמדה בנושא זה נובעת מן הדת היהודית ושחובתם להיאבק לאימוצה. הממד הדתי עלול אפוא להעצים את המתח ולגרום לקיטוב עמדות, משום שמעטים המקרים שנוצר בהם עימות חזיתי בין הציות לחוקי המדינה ורשויותיה לבין החובה לציית להלכה, גם אם מבחינה תאורטית החובה ההלכתית גוברת. דווקא בסוגיית השטחים יש הסבורים

7 לסקירת שאלות אלו ראו למשל S. Zalman Abramov, *Perpetual Dilemma: Jewish Religion in the Jewish State*, Rutherford, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1976

8 הספק אם נושא מסוים הוא "דתי" או "לאומי" יוצר שאלות משפטיות כאשר לפרשנות החוק. דוגמה לכך היא האיסור על גידול חזיר. ראו Daphne Barak-Erez, *Outlawed Pigs: Law Religion, and Culture in Israel*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2007. כמו כן יש פער בין תפיסה "דתית" של החוק האוסר הצגת חמץ ברשות הרבים ("חוק החמץ") לבין תפיסה "לאומית". פער זה מסביר את המחלוקת על היקף החוק (האם הוא אוסר מכירת חמץ בתוך חנות או רק את הצגתו ברחוב). ראו דיווח על הפסיקה: נועם שרביט וליילך ויסמן, "פסיקה תקדימית: מכולות, מסעדות ופיצוריות יהיו רשאיות למכור חמץ בפסח – כל עוד לא יוצג מחוץ לחנות", *גלובס*, 3.4.2008: www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1000329485 (כל אתרי האינטרנט בספר זה אוחזרו לאחרונה באוקטובר 2012).

שהחובה הדתית מחייבת הפרת חוק וסירוב פקודה אם נוצר מצב שההכרעה המדינית סותרת את עמדתם.

מציאות זו – של סוגיה מדינית הנתפסת כסוגיה דתית – עשויה להציב שאלות הקשורות לחופש הדת: למשל, אם פעולה לפינוי יישוב מנוגדת לדת היהודית, האם זכותם של חיילים או אזרחים להימנע מהשתתפות בה מטעמים של הזכות לחופש דת? המדינה צריכה להחליט כיצד להתייחס לסרבנות בשם הדת, בייחוד מפני שהיא איננה מכירה ב"סרבנות סלקטיבית", הנחשבת לסרבנות על בסיס פוליטי כהצדקה לפטור משירות צבאי.⁹ הכרה של המדינה בזכותם של חיילים לסרב פקודה מתוך חובה דתית עלולה למנוע ממוסדות המדינה לפעול למען טובת הציבור על פי הכרעה דמוקרטית.

הקושי להבחין בין נושא פוליטי לבין נושא דתי עלול לעורר בעיות גם בהקשרים אחרים. לדוגמה: כיצד אמור מוסד חינוכי דתי להתייחס לסוגיית עתיד השטחים – האם כנושא דתי, שהוא נושא לגיטימי לאינדוקטרינציה דתית (בהנחה שזו הגישה החינוכית השולטת בו), או כנושא פוליטי, שאין מקומו בבית הספר? אין ספק שמבחניתם של אנשים דתיים רבים יש לשאלות שעומדות להכרעה במערכת הפוליטית זיקה דתית, ואף הלכתית, וממילא לגיטימי שמוסד חינוכי יראה בהפצת אותן עמדות חלק מן המנדט החינוכי שלו.

שנית, זה שנות דור הדיון על עתיד השטחים הוא הנושא המרכזי שעל סדר היום הציבורי בישראל והציר המרכזי של השיח הציבורי ושל המפה הפוליטית. בעיני חלקים ניכרים מן הציבור בישראל ההבחנה בין "ימין" ל"שמאל" על פי העמדה בסוגיה הטריטוריאלית היא המציאות היחידה המוכרת להם:

9 הנימוקים ההלכתיים בעד ונגד סירוב פקודה לפינוי יישובים יידונו בהמשך. כאן העליתי את השאלה בדבר עמדתה הראויה של המדינה כלפי סרבנות כזאת, שאולי צריכה לזכות בהגנה מטעם חופש הדת. הנושא נוגע לשאלה הכללית של חופש הדת והמצפון, הנשאלת בהקשר של חובתם של פציפיסט או של מי שמתנגד למלחמה מסוימת לשרת בצבא. הנושא נדון בית היתר בבג"ץ 7622/02 דוד זונשיין ואחרים נ' הפרקליט הצבאי הראשי. ראו בענין זה דני סטטמן, "הרהורים ביקורתיים על הפטור משירות צבאי מטעמי מצפון", עיוני משפט לא (תשס"ט), עמ' 669-707, בייחוד הערה 40, ועמ' 696-701; דוד אנוך, "עוד על הפטור משירות צבאי מטעמי מצפון: תגובה לדני סטטמן", שם, עמ' 709-739; דני סטטמן, "אוטונומיה, מצפון ופטור מחוקים בעלי תחולה כללית: תשובה לרוד אנוך", שם, עמ' 741-746, בייחוד עמ' 744. השאלה אם הדת זכאית להגנת המדינה מעבר לעמדה מצפונית לא דתית חורגת מתחום דיונו.

לעתים רחוקות תופסת בעיה אחת [...] את מרכז הבמה הציבורית במשך עשורים. בולטות כזאת קיימת בסדר היום הלאומי של ישראל. מנהיגים ומחנות פוליטיים מוגדרים מתארגנים ומתפלגים, קמים ונופלים, ובסופו של דבר מטביעים את חותמם על הזיכרון הקולקטיבי לפי מקומם על הרצף בין חלוקת ארץ ישראל לבין הרוצים לשמר את כולה או רובה תחת שלטון יהודי-ישראלי.¹⁰

כיון שכך, האסטרטגיה שננקטה באופן מסורתי על ידי המערכת הפוליטית בישראל להסדרת נושאי דת ומדינה איננה מתאימה למקרה זה. במסגרת הפוליטיקה הקואליציונית בישראל סחרו מפלגות השלטון בויתורים בנושאי דת ומדינה כדי לזכות בתמיכת מפלגות דתיות בשלטון. אולם כאן ויתור של מפלגת השלטון על עמדותיה הבסיסיות קשה עד בלתי אפשרי, משום שמימוש עמדות אלו הוא טעם החיים של מפלגת השלטון (או לפחות מוצג ככזה במערכות הבחירות). משני צדי המתרס הפוליטי מייחסים חשיבות קיומית לשאלה הטריטוריאלית, וכל צד – זה התומך בויתורים טריטוריאליים וזה המתנגד להם – סבור שעתידה של המדינה וסיכויי הישרדותה תלויים באימוץ עמדתו. על כן מרחב התמרון הקואליציוני בנושא זה קטן. מפלגה התומכת בויתורים תתקשה למתן את עמדותיה מסיבות קואליציוניות בלבד.¹¹ אמנם ממשלות אחדות לאומית שהשתתפו בהן שתי

10 Ephraim Yuchtman-Ya'ar and Yochanan Peres, *Between Consent and Dissent: Democracy and Peace in the Israeli Mind*, Lanham MD: Rowman and Littlefield, 2000, p. 67. (התרגום שלי). הניסוח כאן חד יותר מזה שבגרסה העברית. ראו יוחנן פרס ואפרים יערי-יוכטמן, בין הסכמה למחלוקת: דמוקרטיה ושלום בתודעה הישראלית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 1998, עמ' 36. ייתכן שהמתאר של שני גושים החלוקים בשאלה העקרונית של חלוקת הארץ איננו מתאים למציאות שבה מנהיג הליכוד – ראש הממשלה בנימין נתניהו – מביע תמיכה עקרונית ב"שתי מדינות לשני עמים" (בנאום בראילן שלו, 14.6.2009). אולם לא נראה שחלה תפנית דומה בעמדות של הציבור הדתי והנהגתו.

11 דוגמאות להתחשבות קואליציונית בעמדותיהן של מפלגות דתיות בנושא הן ההבחנות שניתנו למפד"ל בידי גולדה מאיר ויצחק רבין לקיים בחירות אם משא ומתן עם ירדן יביא להסכם שלום שיכלול ויתור טריטוריאלי. ראו דברי גולדה מאיר, דבר הכנסת, 10.3.1974, כרך 69, עמ' 583; ודברי יצחק רבין, שם, 3.6.1974, כרך 70, עמ' 1515. כמו כן ניתן חופש הצבעה בנושא המדיני למפד"ל בממשלת רבין השנייה. דוגמה

המפלגות הגדולות השיגו פשרות בין המפלגות הגדולות בנושאים מדיניים, אך פשרות אלו נוצרו בדרך כלל בשל אילוצים חזקים, פנימיים או חיצוניים, ולא מתוך רצון לרצות קבוצת מיעוט כמו הציבור הדתי. יתרה מזו, מפלגה שעמדותיה המדיניות נובעות מתפיסה דתית תקשה להסכים להתעלם מחילוקי דעות טריטוריאליים תמורת הישגים בתחומים אחרים.

ולא זו אף זו: לעומת נושאים התלויים בהסדרה בין מגזרים שונים בתוך החברה היהודית בישראל, כגון שמירת שבת במרחב הציבורי (אזרחי ישראל הלא יהודים אינם שחקנים חשובים בהכרעות בנושאים אלה – עניין בעייתי כשלעצמו), ההחלטות בסוגיות השלום והשטחים תלויות בגורמים אחרים – מדינות ערב, הפלסטינים וכלל הקהילייה הבינלאומית. עובדה זו איננה מאפשרת שימוש באסטרטגיה של עמימות, המשמשת את המערכת הפוליטית בנושאי דת ומדינה אחרים. שיטות של עמימות או דחיית הכרעה אינסופית, שלעתים הוכחו כיעילות בהקשר של בעיות פנים-יהודיות, תתאפשרנה רק אם הן תתאמנה לצרכים של השחקנים האחרים בזירה.

עד כאן באשר לרכיב ה"מדינה". מנגד, גם הגדרת רכיב ה"דת" של סוגיית השטחים מורכבת.¹² בשאלות רבות של דת ומדינה (למשל, דיני אישות או שבת) העמדה האורתודוקסית באשר לנורמה הרצויה ברורה.¹³ אם מתקיימים דיונים פנים-דתיים (כמו אלו שהתנהלו סביב אמנת גביון-מדן, שהציעה שהציבור הדתי לא ייאבק נגד חילולי שבת בתחומים מסוימים, למשל בילויים), הם בדרך כלל עוסקים בשאלה אם בכלל רצוי או ראוי לכפות את הנורמות הדתיות (או

מפתיעה לניסיון להכניס את היסוד המדיני להתדיינות בנושאי דת ומדינה היא ההצעה של הרב אבי גיטר למפלגות החילוניות לחדש את חברית עם הצינונות הדתית ולנטוש את הפקדת נושאי הדת אצל הקיצונים החרדים. אולם גיטר קובע שלכברית זו יהיה מחיר של "דיסון החופש המדיני של הממשלה". לא מפתיע שלא היו קופצים על הצעה זו. ראו אבי גיטר, "ברית לא כשרה", הארץ, 5.6.2009.

12 אני מצטמצם למונח "דתי" במובן הרגיל בשיח הציבורי בארץ, הנוגע להתייחסות ליהדות האורתודוקסית. עמדת הזרמים הלא אורתודוקסיים (מספר האנשים בארץ הרואים עצמם מחויבים לעמדותיהם הוא קטן יחסית) היא מחוץ לתחום זה.

13 כמובן, יש לכך יוצאים מן הכלל. בתוך הציבור הדתי מתנהלים ויכוחים באשר לנורמה הדתית הראויה בשאלות כמו גיוס תלמידי ישיבות, שירות לאומי לבנות דתיות או (בזמנו) השתתפות נשים במועצות דתיות.

נורמה דתית מסוימת) באמצעים מדינתיים, או שמא שיקולי הנגד העקרוניים והתועלתניים – אסטרטגיים וטקטיים כאחד – הם אלו שצריכים להכריע את הכף. בה בעת העמדה היהודית-הדתית הרצויה בנוגע לעתיד השטחים איננה חד-משמעית. מנהיגים דתיים בולטים מביעים עמדות מעמדות שונות בנושא זה, אף שמורגשת תמיכה רבה יותר בציבור הדתי בעמדות השוללות ויתורים טריטוריאליים, פינוי יישובים והקמת מדינה פלסטינית. כמו כן מתנהל כעת ויכוח ער באשר לחובה הדתית לסרב פקודה לפינוי יישובים. מטרתי אפוא היא לנסות לבודד את הרכיב הדתי ואת הייחוד של הציבור הדתי בתוך הדיון הרחב המתנהל זה שנות דור.

הצגת השאלה

עד 1967 לא עמדו חילוקי הדעות בנושאים ביטחוניים במוקד השיח המפלגתי הפוליטי, אף שכן היו חילוקי דעות כאלה בין המפלגות ובתוכן – בייחוד במפלגת השלטון מפא"י. לאחר מלחמת ששת הימים הפך בהדרגה היחס לשטחים שנכבשו במלחמה וההתיישבות בהם לפולמוס הפוליטי המרכזי, ורוב המפלגות, ובוודאי מפלגות שראו עצמן מפלגות שלטון, מיצבו את עצמן בזיקה לעמדתן בפולמוס זה.¹⁴ את השיח המתנהל מאז אפשר לתאר מכמה נקודות מבט: יש בו חלקים ביטחוניים ואסטרטגיים, כרוכות בו שאלות מוסריות וכלכליות, והוא משקף עמדות כלפי הגדרת הציונות ויעדי המדינה.¹⁵ בתוך הדיון הכללי הלכה והתגבשה עמדה דומיננטית בקרב הציבור הדתי.

השיח ההגמוני בציבור הדתי מתבסס על נימוקים דתיים ומציג בדרך כלל את מגוון האפשרויות בניסוח חריף וחד-משמעי. מבחינת השוללים כל נסיגה לא משנה מהו הסיודור המדיני החלופי – "האופציה הירדנית" או מדינה פלסטינית, "גבולות

14 דוגמה לכך היא התייצבותה של מפלגת העבודה לצד התמיכה בפשרה טריטוריאלית, אף על פי שבשנים הראשונות לאחר 1967 היה בה ייצוג מכובד לאנשי ארץ ישראל השלמה.

15 לדיון המתמקד בפן הכלכלי-החברתי של ההתיישבות בשטחים ראו דניאל גוטויין, "הערות על היסודות המעמדיים של הכיבוש", תיאוריה וביקורת 24 (2004), עמ' 203-211. גוטויין רואה קשר סיבתי בין עליית הכלכלה הנאו-ליברלית לבין ההתנחלויות, שהיו אלטרנטיבה למעמדות שנושלו ממדינת הרווחה.

בני הגנה" או "סידורי ביטחון" הכרחיים. גם כאשר מדובר באזורים בתוך השטחים – ככל שמדובר ב"ארץ ישראל" אין הבחנה בין המקומות. יתרה מזו, מעולם לא הוצג רציונל דתי המחייב להתעקש דווקא על שלטון ישראלי במקום אחד לעומת מקום אחר. ואכן, אחת הטענות נגד ביסוס עמדה מדינית על גבי גישה דתית היא חוסר היכולת של טענה כזאת להציג עמדה מורכבת המאפשרת מרווח תמרון מדיני. גם העמדות הדתיות המציגות עמדה אלטרנטיבית אינן תומכות בדרך כלל בתכנית מדינית מסוימת, אלא מתנגדות להתנגדות הגורפת לוותרים. יש אמנם שאלה מסוימת באשר להגדרת "ארץ ישראל". בזמן הנסיגה מסיני, למשל, בעקבות הסכם השלום עם מצרים, היו מי שטענו שרק חלק מחצי האי סיני שייך ל"ארץ ישראל", אך גם מי שטענו כך לא הכחישו שאזור חבל ימית אכן נחשב בתחום "ארץ הקודש". ככל שמדובר באזורי יהודה ושומרון, מעולם לא הועלתה טענה מתוך הציבור הדתי שהם או חלקים מהם אינם שייכים ל"ארץ ישראל".¹⁶ לעומת זאת, הרב שלמה גורן הביע נכונות לתמוך בוותרים טריטוריאליים ברמת הגולן, משום שגרס שהיא איננה חלק מ"ארץ ישראל" המקודשת (אלא חלק מעבר הירדן).¹⁷

בהמשך לנאמר למעלה אני פונה כעת לבחון את חשיבות היסוד הדתי בשלושה ממדים של הדיון הפוליטי: מקומה של ארץ ישראל במערכת הערכית, הערכת המציאות הביטחונית והשיקול ההלכתי.

ארץ ישראל כערך דתי

אחד הגורמים המשפיעים על העמדה כלפי נסיגה אפשרית משטחים כלשהם הוא מקומו של הערך "ארץ ישראל" וחשיבות השליטה וההתיישבות היהודית

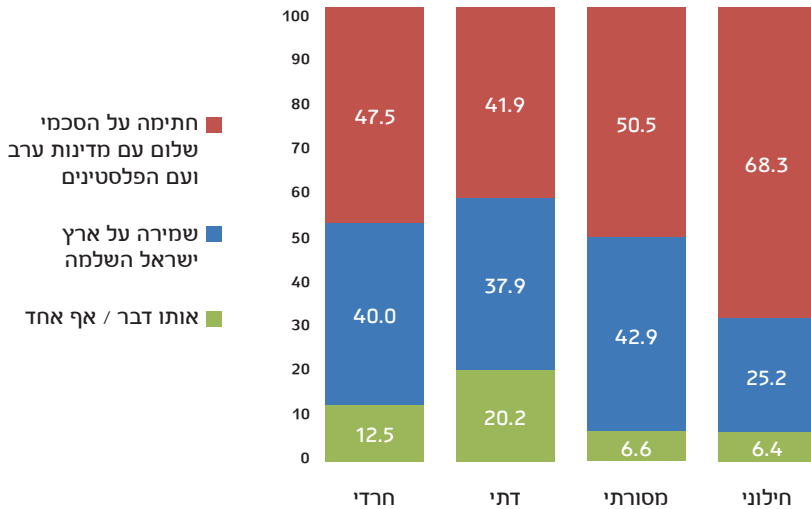
16 סוגיית גבולות הארץ היא סוגיה מורכבת מבחינה היסטורית, וכן מבחינת המערכות השונות של גבולות במקורות היהודיים. למשל, הספרות הרבנית מבחינה בין "גבולות עולי מצרים" (הגבולות שאליהן הגיעה הממלכה בימי בית ראשון) ל"גבולות עולי בבל" של ימי הבית השני. לסיכום ראו אנציקלופדיה תלמודית, הערך "ארץ ישראל".

17 הרב שלמה גורן, "בין יו"ש והגולן מבחינה הלכתית", הצפה, י"ב באייר תשנ"א (אני מודה ליאיר שלג על הפניה זו). לשאלת המעמד ההלכתי של רמת הגולן ראו יגאל אריאל, ארץ ירדן וחרמונים, חיספין: [חמר"ל], 1995.

בארץ זו כערך. כשהתבקשו יהודים ישראלים לדרג את הערכים "שלום", "דמוקרטיה", "מדינה עם רוב יהודי" ו"ארץ ישראל השלמה", דירגו 18% מתוכם (ב-1988) ו-13% (ב-1990) את "ארץ ישראל השלמה" במקום הראשון. לעומת זאת בכלל האוכלוסייה היו הערכים המוסכמים ביותר "רוב יהודי" ו"שלום".¹⁸ הערך שנמצא כבעל הקשר ההדוק ביותר לעמדות המדיניות הוא "ארץ ישראל השלמה". ההעדרה היחסית של ערך זה היא גורם הניבוי המובהק ביותר לנכונות להחזיר שטחים לעומת הנכונות לסיפוח.¹⁹

סקרים אחרים העמידו זה מול זה את הערכים "ארץ ישראל השלמה", "רוב יהודי" ו"שלום". כאן ניתן לראות בבירור את משקלו של משתנה הדתיות, גם אם מתקיים מגוון דעות בתוך כל מגזר.

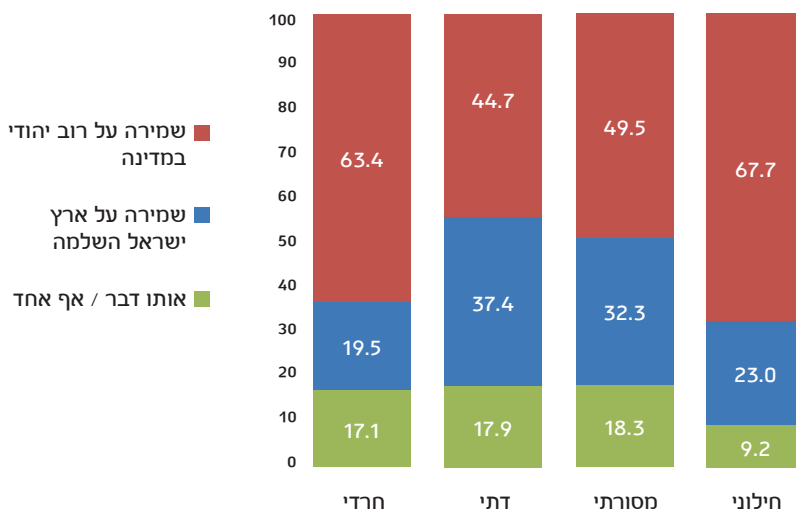
תרשים 2: איזו מן המטרות הבאות חשובה לך יותר?, אוקטובר 2007 (באחוזים)



18 אשר אריאן (לעיל הערה 6), עמ' 209-215.

19 שם, עמ' 222.

תרשים 3: מה יותר חשוב מבחינתה של מדינת ישראל – שמירה של ארץ ישראל השלמה או שמירה על רוב יהודי במדינה?, אוקטובר 2007 (באחוזים)



כפי שמשקף כאן, אצל החרדים מקומו של הערך "ארץ ישראל השלמה" יורד בתלילות כשהוא עומד מול הערך "רוב יהודי", אך לא אצל הציונים־דתיים. כאמור, להכרעות הערכיות הללו יש משמעות ברורה כאשר עוסקים בעמדות פוליטיות.

כיצד ניתן להסביר את הקשר בין דתיות ובין ההעדפה הערכית לארץ ישראל השלמה?

בשיח הפנימי בציבור הדתי (ובמיוחד בציבור הציוני־הדתי) סוגיית השלום והשטחים מתוארת בביטוי "שאלת ארץ ישראל", ובכך מתקבעת הדעה שהעמדה המדינית נגזרת מאופייה ומעומקה של הזיקה לארץ ישראל. כדברי ברוך קימרלינג, עצם השימוש במונח "ארץ ישראל" משקף הגדרה פרימורדיאלית־קמאית של הקולקטיב הישראלי לעומת המונח "מדינת ישראל", המשקף גישה אזרחית חילונית.²⁰

Baruch Kimmerling, "Between the Primordial and Civil Definitions of the Collective Identity: The State of Israel or Eretz Israel," in: Erik Cohen,

כמובן, מבחינת הערך "ארץ ישראל" כפי שהוא משתקף בתודעה ההיסטורית והדתית, אין הבדל כלל בין השטחים שמבחינה רשמית נמצאים בריבונות ישראלית לבין השטחים שנכבשו ב-1967. "ארץ ישראל" נתפסת כאן כמהות על-זמנית. לא מקרה הוא שמקומה של הארץ במקרא בפרט וביהדות בכלל זכה לעניין מחקרי רב עם כינונה של מדינת ישראל והחזרת הממד הטריטוריאלי לחיים היהודיים, וביתר שאת עם התעוררות השאלה המדינית בנוגע לשטחים מאז מלחמת ששת הימים.²¹

אין ספק שארץ ישראל תופסת מקום חשוב במקורות היהודיים המקודשים ביותר והקדומים ביותר. אפשר אפילו לטעון שהעלייה המרכזית של התורה סוכבת סביב הבטחת הארץ לאברהם ולבניו והציפייה להגשמתה, שאיננה

Moshe Lissak, and Uri Almagor (eds.) *Comparative Social Dynamics: Essays in Honor of S. N. Eisenstadt*, Boulder: Westview Press, 1985, pp. 262-283; וכן ברוך קימרלינג, מהגרים, מתיישבים, ילידים, תל אביב: עם עובד, 2004, עמ' 209-212. אגב, בחברה החרדית, ואפילו אצל אנשי חב"ד הרחוקים לכאורה מאנטי-ציונות רדיקלית, האמביוולנטיות לגבי מעמדה של מדינת ישראל משתקפת בשימוש תדיר במונח "ארץ ישראל" במקום "מדינת ישראל". כך למשל, לעתים קרובות מצוין בספרי קודש שהם הודפסו ב"ארץ ישראל" ובאנגלית ב-E. Israel (!). לאחרונה ניסה זוהר מאור להציג עמדה אלטרנטיבית המשלבת עמדה קמאית פרטיקולרית כלפי הארץ עם נכונות לשלטון משותף עם העם הערבי, שגם לו יחס שכזה. מאור זיהה עמדה כזאת אצל יהושע רדלר-פלדמן ("רבי בנימין") ואצל הרב מנחם פרומן. ראו זוהר מאור, "מתנינות פוליטת מימין לשמאל: רבי בנימין ועד היום", זהויות 1 (תשע"ב), עמ' 41-56.

21 ראו למשל אליעזר שביד, מולדת וארץ יעודה, תל אביב: עם עובד, תשל"ט; סדרת הספרים ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, בעריכת משה חלמיש ואביעזר רביצקי, ירושלים: יד בן צבי, תשנ"א; אביעזר רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים: יד בן צבי, תשנ"ח; הנ"ל, ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים: יד בן צבי, תשס"ה; W.D. Davies, *The Territorial Dimension in Judaism*, Minneapolis: Fortress Press, 1991 (2nd edition); Betsy Halpern-Amrau, *Rewriting the Bible: Land and Covenant in Post Biblical Jewish Literature*, Vally Forge, PA: Trinity Press, 1994 לניסיון להציע מיפוי של התפיסות השונות ראו שלום רוזנברג, "הזיקה לא"י בהגות היהדות: מאבק השקפות", קתדרה 4 (תשל"ז), עמ' 148-166. למבט אנתרופולוגי על הנושא ראו זלי גורביץ, על המקום, תל אביב: עם עובד, תשס"ז.

מתרחשת במסגרת חמישה חומשי תורה אלא בספר יהושע.²² היא אף קיבלה משמעויות מגוונות בזרמים השונים של ההגות היהודית. המקרא מציב יחס מיוחד בין בני אברהם, יצחק ויעקב (שהופכים להיות "בני ישראל") לבין ארץ כנען (שלימים תקרא "ארץ ישראל"), ואף מתאר חזון של שיבה לארץ. ההגות היהודית הבת-רמקראית, לתקופתיה ולזרמיה, עסקה בצורות שונות בארץ, גם כאשר רוב העם היהודי התגורר מחוצה לה. גם הספרות ההלכתית מן המשנה ואילך קבעה נורמות מיוחדות למצוות התלויות בארץ והגדירה בשפה נורמטיבית את קדושת הארץ,²³ כדברי המשנה (כלים א, ו): "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות ומה היא קדושתה שמביאים ממנה העומר והבכורים ושתי הלחם מה שאין מביאים כן מכל הארצות".

כמה קווים מאפיינים את הגישות השונות לארץ בהגות היהודית הקלסית. אחדים מגדולי ההוגים של היהדות בימי הביניים העמידו את ארץ ישראל במרכז הגותם וראו בחיים בה תנאי הכרחי למימוש השלמות הדתית. בכללם ניתן למנות את רבי יהודה הלוי (ריה"ל) ואת רבי משה בן נחמן, הרמב"ן. שניהם דיברו על התכונות הרוחניות המיוחדות של הארץ – ריה"ל ראה בארץ ישראל "מקום המיוחד לשרות בה שכניה", אשר "השכינה הנסתרת שורה עם כל בן ישראל גם

22 David J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. העמדות של חוקרי מקרא יהודים ולא יהודים אשר למקומה של ארץ ישראל בדת המקראית אינן נעדרות פזילה לעבר משמעויות אקטואליות. הדבר משתקף בספרים הרבים שהוקדשו לנושא. ראו למשל בהקדמתו של וולטר ברויגמן למהדורה השנייה של ספרו: Walter Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, Minneapolis: Fortress Press, 2002 (2nd edition). כן ראו יהודה אליצור, "ארץ ישראל במחשבת המקרא", בתוך: יואל אליצור ועמוס פריש (עורכים), *ישראל והמקרא: מחקרים גיאוגרפיים, היסטוריים והגותיים*, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס, עמ' 261-279; Christopher Wright, *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990; Norman Habel, *The Land Is Mine: Six Biblical Land Ideologies*, Minneapolis: Fortress Press, 1995.

23 ראו אנציקלופדיה תלמודית, הערך "ארץ ישראל", המסכם בקיצור את עיקרי הספרות ההלכתית.

כיום, ואין המעשים שלמים אלא בה".²⁴ הרמב"ן ראה בה מקום שיש בו השגחה אלוקית מיוחדת ונסית: "אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל בהנחילו אותה לעמו המיוחד שמו זרע אוהביו".²⁵ תפיסות כאלה עולות גם מתוך המסורת המיסטית היהודית.²⁶ לא מפתיע אפוא שההגות הציונית עתידה לגלות עניין מיוחד במקצת מן ההוגים הללו.²⁷ לעומתם היו דמויות חשובות, בהם אנשי המגמה הרציונליסטית (כמו הרמב"ם), שלא העניקו לארץ ישראל מקום כל כך מרכזי במשנתם, ואף על פי שהיו שותפים בחזון המשיחי שכלל גם שיבה לארץ, ארץ ישראל לא נתפסה אצלם, כשלעצמה, כחלק הכרחי מהשגת השלמות הדתית.²⁸

עמדות אלו, כאמור, מופיעות בספרות ההגות היהודית בכל רבדיה. ברם לא ברור אם וכיצד הן הופנמו בקרב רוב היהודים שלא נחשפו אליהן. ייתכן שהגישה הנפוצה יותר כלפי ארץ ישראל משתקפת בטקסט שהיה פופולרי מאוד אף שמחברו לא נחשב מגדולי הפילוסופים או אנשי הקבלה. כוונתי לרש"י, שפירושו לתורה היה, ועודנו, אחד מן הטקסטים היהודיים הנפוצים והנלמדים ביותר.²⁹ בפירושו מגלה רש"י יחס של חיבה יתרה לארץ ישראל, ומדבריו אף

24 ספר הכוזרי, תרגום יהודה אבן שמואל, תל אביב: דביר, תשל"ג, עמ' נה, רלג.

25 פירוש הרמב"ן על התורה, ויקרא יח, כה.

26 ראו למשל עודד ישראלי, "ארץ ישראל – בין קדושת המקום לטהרת האדמה: גישות ומגמות במיסטיקה היהודית בימי הביניים", דרך אגדה ט (תשס"ו), עמ' 117-141. אך היו גם גישות שפירשו את ארץ ישראל בפרשנות ספיריטואלית ולא התייחסו למציאות הקונקרטי. ראו יוני גארב, "דגמים של מקום מקודש במיסטיקה היהודית ורישומם במאה העשרים", בתוך רביצקי, ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים (לעיל הערה 21), עמ' 1-25.

27 ראו למשל מרדכי מרטין בוכר, בין עם לארצו: עיקרי תולדותיו של רעיון, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשמ"ה (מהדורה שנייה).

28 ראו מיכאל צבי נהוראי, "ארץ ישראל בתורתם של הרמב"ם והרמב"ן", בתוך: חלמיש ורביצקי (לעיל הערה 21), עמ' 123-127; יצחק טברסקי, "ארץ ישראל וגלות במשנתו של הרמב"ם", שם, עמ' 90-122.

29 כאשר מדובר בתקופה שלפני המצאת הרפוס, השפעתו של רש"י משתקפת במספר העצום של כתבי היד שלו (הנמצאים בקטלוג של המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בספרייה הלאומית בירושלים) ובמספר העצום של מהדורות חומש עם רש"י. מעמדו הקוננו המיוחד של הפירוש בא לידי ביטוי בהלכה הפסוקה הקובעת שניתן לקיים את

משתמע ששמירת מצוות בגלות נעשית "כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו".³⁰
הוא פותח את פירושו לתורה בציטוט ממדרש תנחומא:

כה מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים, שאם יאמרו אומות
העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם
אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר
ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו
(בראשית א, א).³¹

רש"י מוצא לנכון להדגיש בפתח פירושו דווקא את הזכות על הארץ שניתנה
לישראל מאת הבורא, והוא עומד על זכותו של עם ישראל על ארצו במקומות

מצוות קריאת פרשת השבוע "שנים מקרא ואחד תרגום" על ידי קריאת פירוש רש"י
במקום תרגום אונקלוס הקדום. ראו שולחן ערוך, אורח חיים רפה, ג.
30 פירושו לדברים יא, יח. ראו אברהם גרוסמן, "ארץ ישראל במשנתו של רש"י", שלם
ז (תשס"ב), עמ' 18-31, הוואה בדברי רש"י עמדה הגותית עקרונית, לעומת אביעזר
רביצקי, "הציבי לך ציונים" לציון: גלגולו של רעיון", בתוך: הנ"ל, על דעת המקום:
מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים: כתר, 1991, עמ' 34-73, הממעיט
בחשיבות ההגותית של הדברים. אלו ואלו מודים שהרמב"ן לקח את הרעיון
מרש"י (אשר מקורו במדרש תנאים) ושיבץ אותו בתפיסתו הקבלית-אוטולוגית אשר
למעמדה של הארץ. ראו פירוש הרמב"ן, ויקרא יח, כה.
31 מה בדיוק התכוון רש"י כאשר עסק בתולדות הבעלות על ארץ ישראל ולמי לדעתו נתן
אותה הקב"ה בראשונה, קודם להגעתו של אברהם לארץ? הדבר בעייתי לנוכח הסתירות
בדברי רש"י במקומות אחרים. וראו ישעיהו מאורי, "אגרות חלוקות" בפירוש רש"י
למקרא, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יט (תשס"ט), עמ' 1-2. לענייננו חשובה
פחות הגישה השיטתית של רש"י וחשוב יותר להדגיש את מקומה של זכות הקניין
הנצחי של עם ישראל על ארץ ישראל. לדעת חיים גנו גישה זו איננה אופיינית לזרם
המרכזי בציונות כפילוסופיה מדינית, אלא רק לציונות הדתית המשיחית ולקבוצות
חילוניות רדיקליות. לעומת זאת נדמה לי שבסוגיה הקניינית אין הבדל עקרוני בין
זרמים משיחיים לזרמים לא משיחיים, חוץ מדמות חריגה כמו רבי בנימין (ראו לעיל
הערה 20). ראו חיים גנו, "הזכות ההסטורית על הארץ – עד היכן?", תכלת 24
(תשס"ו), עמ' 103-126; הנ"ל, "ציונות שויונית ולא קניינית", הארץ, 3.12.2010.

נוספים בפירושו.³² ייתכן שדווקא דברים אלה קיבעו בתודעת רבים את העיקרון של הזכות המוחלטת והבלתי מותנית של עם ישראל על ארץ ישראל מול טיעוניהם של עמים אחרים. אכן, כבר העיר הרמב"ן שניתן לפרש את דברי המדרש שהיו מקור לרש"י באופן שנחלת הארץ תלויה במעשיהם של ישראל, "שידעו כי בעבודתו ינחלוה אם יחטאו לו תקיא אותם הארץ".³³ ההתניה של מתן הארץ בהתנהגות נאותה מנטרלת את הטענה של בעלות מוחלטת של עם ישראל על ארץ ישראל, אך איננה שוללת את התפיסה שהקב"ה "נותן" ארצות לכל מיני עמים.³⁴

גישה זו, של זכות מוחלטת של עם על ארץ, אופיינית לשיח הדתי על ארץ ישראל, העושה אף הוא שימוש תכוף בדברי רש"י.³⁵ וכך ניסח את הדברים אליעזר שביד: "האפשרות להעמיד תביעה לאומית כלשהי כנגד הזכות הלאומית של עם ישראל בארצו, נראתה לפי השקפה זו [...] כאבסורד גמור".³⁶ גם מי שמסתייג ממטבע הלשון הקובע ש"ארץ ישראל שייכת לעם ישראל" ומדגיש את העמדה הדתית שהארץ שייכת לקדוש ברוך הוא (עמדה המשתקפת אף היא במקרא) איננו מציב בכך סימטרייה בין מעמדו של עם ישראל לבין עמים אחרים.³⁷ את

32 היו שראו בהדגשה זו פולמוס אנטי-נוצרי. ראו גרוסמן (לעיל הערה 30); וכן הנ"ל, אמונות ודעות בעולמו של רש"י, אלון שבות: תבונות, תשס"ח, עמ' 93-111.

33 בפירושו לבראשית א, א.

34 כמובן, שערי פירוש לא ננעלו. ראו ישעיהו ליבוביץ הטוען שעל פי "המשמעות האמונית-דתית, להבדיל ממשמעותו הפטריוטית הלאומנית הזולה, 'כל העולם של הקב"ה' משמעו שאין לשום עם זכות על שום ארץ שהרי בעליה של כל ארץ הוא ה'". ישעיהו ליבוביץ, **שבע שנים של שיחות על פרשת שבוע**, הוצאה פרטית, 2000, עמ' 4.

35 ראו למשל חנן פורת, "להתמודד מ'בראשית' עם הבעיה הפלישתינית", **מעט מן האור** (כ"ח תשרי תש"ע). וראו את דברי הרב מאיר ברלין המצוטטים אצל גנז במאמרו **בתכלת (לעיל הערה 31)**: "איננו תובעים את זכותנו מטעם יושר מוסרי [...] יסודה של הציונות כי ארץ ישראל שלנו ולא של הערבים" (ליד הערה 21). ראו גם דניאל סטטמן, "הזכות על הארץ: מצידוקים מוסריים לצידוקים דתיים וחזרה", בתוך: משה הלינגר (עורך), **המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה, ספר זיכרון לדניאל אלעזר**, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן, תש"ע, עמ' 265-276.

36 שביד (לעיל הערה 21), עמ' 206.

37 ראו בחילופי הדברים בין המוסף שבת של העיתון **מקור ראשון**: הרב בני לאו, "זיכיון על תנאי", "ב ככסלו תשע"א; הרב יעקב פילבר, "הרבה לפני נעמי שמר", ג' בטבת

זכותו של בורא העולם על הארץ איש לא יוכל לשלול. רק מכוח זה יושבים אנו על האדמה"³⁸.

מקומה של ארץ ישראל בתפיסה הדתית היהודית הקלסית השפיע על ההגות הציונית. בה בעת התפרשה ההגות היהודית, לעתים, לאור התפיסה הציונית או מתוך התמודדות אתה. הציונות (או לפחות כמה מזרמיה) ראתה ביהודים לאום כמו כל לאום, וממילא העמידה את היסוד הטריטוריאלי כחלק מרכזי בהגדרתה. היא תרגמה את המסורת היהודית לשפה של לאומיות מודרנית כך שכל יהודי, ללא קשר עם שמירת הדת, קשור באותה מידה ללאום היהודי וכך שארץ ישראל היא הטריטוריה של הלאום. היהדות האורתודוקסית נדרשה לקבל הכרעה כיצד להתייחס להגדרה חדשה זו של היהדות.³⁹ בשביל רבים מן היהודים הדתיים הייתה ההתייחסות ל"ארץ הקודש" כמולדת לאומית בלבד התייחסות בעייתית, לאור המקורות המסורתיים. מצד אחד, המרכזיות של ארץ ישראל במשנת הרמב"ן שימשה אסמכתה לעמדה הציונית:

כל הקביעה וההגדרה המפורשת של ענין התורה והמצות כולן בשייכותן היסודית לקדושת־ממשותה של ארץ ישראל במהות מציאותה האלהית של חיות האומה המתגלה בה, למדנו מאותו מקור־קודש ממדרשו של הרמב"ן.⁴⁰

מצד אחר, קביעתו של הרמב"ן שהחטאים הנעשים בארץ ישראל חמורים יותר וגורמים לארץ להקיא את יושביה מתוכה מופיעה כאסמכתה בכתביהם של המתנגדים לציונות:

תשע"א. הדברים התעוררו סביב לספרו של לאו, ירמיהו: גורלו של חוזה (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2010) ובאשר לאמירות שלו נגד הרגשת הביטחון שלא יהיה חורבן שלישי.

38 הרב עזריאל אריאל, "חובתנו על ארץ ישראל: לפרשת בראשית", באהבה ובאמונה, כ"ד בתשרי תשס"ה.

39 כאן אני מתייחס רק לאישים שהחשיבו את עצמם לאורתודוקסים. יש גם דוגמאות של אישים לא אורתודוקסים (כמו מרטין בובר והוגו ברגמן) שחברו רליגיוזיות עם תפיסה ציונית מתונה. חיבור זה היה כרוך בפרשנות משלהם למקורות היהודיים הקלסיים.

40 הרב צבי יהודה קוק, לנתיבות ישראל, ירושלים: מנורה, תשכ"ז, עמ' 172.

ודע, כי משפט סדום היה למעלת ארץ ישראל, כי היא מכלל נחלת ה' ואינה סובלת אנשי תועבות, וכאשר תקיא את הגוי כלו מפני תועבותם הקדימה וקאתה את העם הזה שהיו רעים מכולם לשמים ולבריות. ושממו עליהם השמים והארץ והושחתה הארץ בלא רפואה לעולם, מפני שבעבור טובה נתגאו, וראה הקב"ה שיהיה לאות לבני מרי לישראל העתידים לירשה כאשר התרה בהן גפרית ומלח שרפה כל ארצה כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצבויים אשר הפך ה' באפו ובחמתו.⁴¹

הקושי בהצבת ארץ הקודש כמולדת חילונית היה אחד מבסיסייה של שלילת הציונות בידי חלקים של האורתודוקסיה היהודית, למשל אצל הוגה דעות כיצחק ברויאר.⁴² לעומתם, הציונים הדתיים שהכריעו בעד שותפות בתנועה הציונית יכלו להציג את הפרוגרמה שלה לא כמהפכה אידאית אלא כמימוש האידאל המסורתי של "יישוב ארץ ישראל".

הבריה התיכון אשר בכוחו לחבר את לבבות בני-ישראל היא מצוה אחת כוללת ומשותפת ויישוב ארץ-ישראל שמה. המצוה הלזו בכוחה לקרב רחוקים ולאחות את הקרעים אשר בבית ישראל. המשכילים והיראים צמודים יהלכו ואין בה לא פירוד הדעות ולא שינוי השקפות שיהיו חוצצים בה.⁴³

41 פירוש הרמב"ן לבראשית יט, ה. ראו יואל טיטלבוים (האדמו"ר מסאטמר), ויואל משה, ירושלים: [חמו"ל], תשנ"ו (מהדורה עשירית), עמ' רלח: "מי שהוא ח"ו בעל עבירה אצלו הוא בהיפך [...] הוא מפסיד על ידי ישיבתו בארץ ישראל דכל העבירות שעושה דחמורים שם יותר".

42 ראו יעקב יהושע רוס, "עם קדוש או עם חפשי", משנתו ההגותית של רבי יהודה הלוי, ירושלים: משרד החינוך והתרבות, המחלקה לתרבות תורנית, תשל"ח, עמ' 99-108; אליעזר שביד, "מדינת התורה" במשנתו של יצחק ברויאר", בתוך: רבקה הורביץ (עורכת), יצחק ברויאר: עיונים במשנתו, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1988, עמ' 146-125.

43 הרב מרדכי אלישברג (1817-1889), מצוטט אצל ישעיהו ברנשטיין, מפי ראשונים ואחרונים: לקט מקורות וציוני דרך למחשבת הציונות הדתית, ירושלים: משרד

הגדרת הציונות כתנועה למען יישוב ארץ ישראל העלימה את הצד המהפכני שבגישה הציונית והציגה אותה כממשת מטרות מסורתית. דגש זה חיזק את הציונות הדתית במאבקה באורתודוקסיה הלא ציונית ונתן לגיטימציה דתית לשותפותה עם הציונות החילונית. אף שהמושג המודרני של ריבונות לא קיים בטקסטים הקלסיים, הציונות הדתית פירשה את המקורות לאורו. כך למשל, דברי הרמב"ן שיש מצווה מן התורה "שלא נעזבנה [את ארץ ישראל] בידי זולתי מן האומות"⁴⁴ נתפרשו כאילו הם עוסקים במצווה המחייבת שליטה פוליטית יהודית בכל ארץ ישראל. האורתודוקסיה הלא ציונית, לעומת זאת, לא ראתה בדרישה למדינת לאום יהודית מימוש של האידאל הדתי של יישוב ארץ ישראל. היא ראתה בה מצווה הנוגעת לפרט ולא מצווה ליצירת ישות פוליטית המחייבת את הכלל, בוודאי לא כאשר השליטה בארץ תהיה בידי יהודים המתכחשים לדת. כיצד השפיע היחס הדתי לארץ ישראל על העמדות המדיניות של הציונות הדתית לעומת קבוצות אחרות בתנועה הציונית? נראה שלא תמיד הייתה השפעה כזאת. רבים מאנשי "המזרחי" (הסיעה הדתית בהסתדרות הציונית), למשל, תמכו בהצעת אוגנדה, אף שתמיכה זו יכלה להתפרש כהפניית עורף לרעיון של ארץ ישראל כמקום המועדף לחידוש הריבונות היהודית.⁴⁵ עם זה כשעלו ההצעות לחלוקת הארץ בתקופת המנדט, התנגדו רוב אנשי "המזרחי" לתכנית החלוקה אך לא ראו בדבר עניין עקרוני דיו כדי לפרוש מן ההסתדרות הציונית.⁴⁶ בד בבד היו גם מי שהתנגדו בתקיפות לתכניות החלוקה, בכללם הרב יעקב משה חרל"פ,

החינוך והתרבות, האגף לחינוך דתי, תש"מ, עמ' 115 (במקור מרדכי עליאסבערג, **שביל הזהב**, וארשה: דפוס האחים שולדבערג ושותפם, תרנ"ז [1897], עמ' 31-32).

44 השגות הרמב"ן לספר המצוות להרמב"ם: "מצוות ששכח אותן הרב ממצות עשה: מצוה רביעית" (במהדורת שעוועל, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"א, עמ' רמד-רמו).

45 אהוד לוז, **מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח-אירופה בראשיתה**, (1882-1904), תל אביב: עם עובד, תשמ"ה. נושא זה קשור גם במידת הזיהוי בין הציונות לבין המשיחיות שיוזכר להלן. פתרון טריטוריאלי מחוץ לארץ ישראל לשאלה היהודית בוודאי איננו יכול להיחשב חלק מהמהלך המשיחי.

46 ראו שולמית אליאש, "העמדה הדתית, ציונית ולא-ציונית, לתכנית חלוקת ארץ-ישראל, תרצ"ז-תרצ"ח (1937-1938)", בתוך: מאיר אביזוהר וישעיהו פרידמן (עורכים), **עיונים בתכניות החלוקה 1937-1947**, שדה בוקר: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, המרכז למורשת בן-גוריון, תשמ"ד, עמ' 55-74.

תלמידו של הראי"ה (הרב אברהם יצחק הכהן) קוק, ובנו הרב צבי יהודה קוק. שלא כמו בקרב הדתיים הציונים היה הדיון על החלוקה בקרב האורתודוקסיה הלא ציונית מורכב, שכן הסכמה לתכנית החלוקה הייתה כרוכה בהסכמה להקמת מדינה בידי הכוחות החילוניים השולטים בתנועה הציונית. הקושי השלים עם הקמת מדינה יהודית שלא תהיה מבוססת על דת ישראל היה הבסיס להתנגדות. לכמה מרכיבי אגודת ישראל הייתה גם בעיה עם מתן הצהרה (שהם הניחו שתידרש במסגרת ייסוד המדינה) שבכך תמו השאיפות הטריטוריאליות של עם ישראל. מבחינתם הייתה זו התכחשות לזכותו של עם ישראל על כל ארץ ישראל.⁴⁷ ובכל זאת במאבק המכריע על הקמת מדינה יהודית שהתקיים לאחר תום מלחמת העולם השנייה והשמדת מרכזי היהדות החרדית באירופה, ההסתייגות מצד אגודת ישראל להקמת המדינה לא הייתה קשורה בשאלת החלוקה אלא נבעה מההכרה שהמדינה לא תייצג את "היהדות הנאמנה" ומהחשש שהיא לא תאפשר חיים דתיים. משלוח המכתב המפורסם מטעם הנהלת הסוכנות היהודית הספיק, על כן, להפיס את דעתם.⁴⁸ עם הקמת המדינה וייצובם של קווי הפסקת האש כמעט שנאלם הדיון הפומבי על שלמות הארץ. הוא עלה מחדש לסדר היום הישראלי ובקרב הציבור הדתי לאחר מלחמת ששת הימים, ביוני 1967.

בקרב הימין הדתי יש היום דגשים שונים כאשר מדובר בערך "ארץ ישראל השלמה". יש מאנשי המצייגים את עצמם כמי שממשיכים את דרך המלך הציונית ורוגלים בציונות הקלסית, של חלוצי העלייה השנייה ושל אנשי שלמות הארץ

47 ראו שמואל דותן, פולמוס החלוקה בתקופת המנדט, ירושלים: יד בן צבי, תש"מ; איתמר ורהפטיג, "עמדת הרבנים בפולמוס חלוקת הארץ (תרצ"ז)", תחומין ט (תשמ"ח), עמ' 269-298.

48 המכתב – שחתום בידי דוד בן-גוריון, הרב יהודה לייב פישמן (לימים מיימון) ויצחק גרינבוים מטעם הסוכנות היהודית – מכונה לעתים ושלא במדויק "מכתב הסטטוס קוו", והוא כולל אמירות כלליות ולא מחייבות באשר לשמירת השבת, כשרות, דיני אישות וחינוך דתי במדינה העומדת לקום. ראו מנחם פרידמן, "ואלה תולדות הסטטוס קוו: דת ומדינה בישראל", בתוך: ורדה פילובסקי (עורכת), המעבר מיישוב למדינה, 1945-1949: רציפות ותמורות, חיפה: אוניברסיטת חיפה ומוסד הרצל לחקר הציונות, 1990, עמ' 47-80. ראו גם יוסף פונד, פירוד או השתתפות: אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט.

החילונים.⁴⁹ הטענה ששום עם לא היה מוותר על מולדתו ההיסטורית נאמרת גם בלי להזכיר את הפן האמוני, גם אם הביטחון בהבטחה האלוקית מגביר את המחויבות לרעיון.

גישה אחרת מדגישה את הצדדים האמוניים ביחס לארץ ישראל. עמדה זו אופיינית לגישתם של תלמידי הרב ראי"ה קוק ובנו צבי יהודה קוק, שהיו הגרעין האידאולוגי של "גוש אמונים" והיום מאיישים את רוב התפקידים הרבניים והחינוכיים בציונות הדתית. בראשית הספר אורות של הרב קוק יש פרק שעניינו ארץ ישראל. הפרק מעמיד את התפיסה האינסטרומנטלית של ארץ ישראל שלפיה הארץ היא בסיס גאוגרפי שמאפשר לעם לחיות חיים לאומיים, והוא עומד מול תפיסה על-רציונלית, המכירה בערכה הסגולי של הארץ:

ארץ ישראל איננה דבר חיצוני, קנין חיצוני לאומה, רק בתור אמצעי למטרה של ההתאגדות הכללית והחזקת קיומה החמרי או אפילו הרוחני. ארץ ישראל היא חטיבה עצמותית קשורה בקשר חיים עם האומה, חבוקה בסגולות פנימיות עם מציאותה. ומתוך כך אי אפשר לעמוד על התוכן של סגולת קדושת ארץ ישראל, ולהוציא לפועל את עומק חבתה, בשום השכלה רציונלית אנושית כי אם ברוח ד' אשר על האומה בכללה [...] המחשבה על דבר ארץ ישראל, שהיא רק ערך חיצוני כדי העמדת אגודת האומה, אפילו כשהיא באה כדי לבצר על ידה את הרעיון היהודי בגולה, כדי לשמור את צביונו ולאמץ את האמונה והיראה והחזוק של המצות המעשיות בצורה הגונה, אין לה הפרי הראוי לקיום, כי היסוד הזה הוא רעוע בערך איתן הקודש של ארץ ישראל.⁵⁰

כמובן, הבסיס לדרישה לשליטה ישראלית על כל הארץ נובע מן הזכות הקניינית:

49 אריה נאור, ארץ ישראל השלמה: אמונה ומדיניות, חיפה: אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן, תשס"א, עמ' 319-320. אגב, הרב צבי יהודה קוק סירב לחתום על המנשר של "ארץ ישראל השלמה" משום שהמסמך החשיב את השטחים שישאל כבשה במלחמת ששת הימים בתור כל "ארץ ישראל השלמה" והתעלם מעבר הירדן המזרחי.

50 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ג, עמ' ט.

כל הארץ הזאת היא שלנו, בהחלט, של כולנו ואינה ניתנת להימסר ממנה לאחרים, ירושה היא לנו מאבותינו, כדבר ה' אשר ממשלתו בכל דור ודור לאברהם אבינו "לזרעך הארץ הזאת", "לזרעך עד עולם" [...] לפיכך אחת ולתמיד הדברים ברורים ומוחלטים כי אין כאן שום שטחים ערביים ואדמות ערביות אלא אדמות ישראל [...] כי כל הארץ הזאת לפי כל מלוא גבולותיה התנכיים שייכת לשלטון עם ישראל.⁵¹

אך לא מדובר בזכות בלבד, ואף לא רק בחובה הלכתית (שאדון בה בהמשך). בעיני אסכולת "מרכז הרב", שליטת עם ישראל על כל שטחי ארץ ישראל היא תנאי למימוש תחיית האומה; ביטוי לרצון הפנימי של האומה, שהציונות היא השתקפות מעשית שלו.⁵²

הקביעה שעוצמתה של הזיקה הדתית לארץ ישראל גדולה מהזיקה הקיימת בציונות החילונית משתקפת בהתייחסות לעמדות מדיניות. בעקבות הסכם השלום עם מצרים (1979), פינוי סיני (1982) וההתנתנות (או הסטייה שמאלה, הכול בעיני המתבונן) של אחדים ממנהיגי הימין החילוני הסיקו כמה מאנשי הימין הדתי שאי-אפשר לבסס "מסירות נפש לארץ ישראל" בלי שזו תהיה מבוססת על גישה דתית. על פי השקפה זו, הציונות החילונית – הדורשת, לדעתם, רק "מקלט בטוח" לעם היהודי – איננה יכולה להניע את העם להחזיק בכל ארצו ולהיות מוכן לשלם על כך את המחיר. רק המכיר בערכה המטפיזי של ארץ ישראל יכול להעריך את החשיבות של שליטה על כל ארץ ישראל.

העיקר הוא השכנוע הפנימי שלנו [...] הברית שכרת אלוקי ישראל עם עמו וארצו זוהי אמת מוחלטת שלא מתבססת על היגיון אנושי

51 הרב צבי יהודה קוק, "למען דעת", הודפס בתחילת לנתיבות ישראל (לעיל הערה 40).
52 שלמה פישר, "הציונות הדתית על סף האלף השלישי: שתי תרבויות אמוניות", אקדמות כב (תשס"ט), עמ' 23-25. להבהרת עמדתו של פישר כלפי גוש אמונים, הרואה בה זרם רומנטי אקפרסיוניסטי ולא זרם פונדמנטליסטי דתי, ראו הנ"ל, "הפרדיגמה הפונדמנטליסטית ומה שמעבר לה: חקר הציונות הדתית הרדיקלית בשלושת העשורים האחרונים של המאה ה-20", תיאוריה וביקורת 31 (2007), עמ' 283-295.

הנתון לויכוח על תפיסת מוסר הנתונה לשינויים ולאופנות, או על תפיסת משפט העוברת שינויים חדשים לבקרים.⁵³

הצגת העמדה הדתית כלפי ארץ ישראל מול עמדה אינסטרומנטליסטית מצויה ברבים מן הכתבים של הימין הדתי. הרב אבינר, אחד מתלמידיו המובהקים של הרב צבי יהודה קוק ומממפרשי תורתו, רואה בהסכם השלום עם מצרים הכולל ויתור על סיני ביטוי לכך ש"הולכת ונחלשת הציונות הקטנה, שעם כל ערכה אין היא מבינה את הערך הנצחי של ארץ ישראל, אינה מבינה שאין מקריבים את הנצח בשביל הזמן".⁵⁴ בדומה לכך הרב יובל שרלו – אף שהוא מוכן להכיר באפשרות שהמדינה תקבע את גבולותיה על פי שיקולי יכולת העמידה שלה – דורש עם זה ש"נקודת המוצא התורנית של קובעי המדיניות חייבת להיות מחויבות לארץ, ולא שימוש בארץ לרווחת העם היהודי בלבד".⁵⁵

לשאלת היחס לשלמות הארץ התלוותה גם סוגיית המשיחיות. הזיקה בין הציונות לבין האמונה המשיחית מלווה את הציונות הדתית מראשיתה, והחוקרים נחלקים בשאלה אם היא עמדה במרכז השקפתו של מייסד "המזרחי", הרב יצחק יעקב ריינס.⁵⁶ מתברר כי הרטוריקה המשיחית לא תמיד השתקפה בעמדות המדיניות גם אצל מי שהשתמשו בה. עם הקמת מדינת ישראל היא תוארה ב"תפילה לשלום המדינה" שהופצה על ידי הרבנות הראשית כ"ראשית צמיחת

53 אריאל (לעיל הערה 38). וראו גם חנן פורת, "ושבו בנים לגבולם", בתוך: חגי הוברמן (עורך), כנגד כל הסיכויים: 40 שנות התיישבות ביהודה ושומרון, בנימין והביקעה, תשכ"ז-תשס"ז, אריאל: ספריית נצרים, תשס"ח, עמ' 5-10. אין כאן מקום לעסוק בטענה שהאמונה הדתית מאפשרת דחיית טיעונים מוסריים נגד שליטה בכל הארץ.

54 הרב שלמה חיים הכהן אבינר, אדמתו עמו: המאבק על ארץ ישראל, בית אל: ספרית חווה [תשנ"ד], עמ' 7.

55 הרב יובל שרלו, שו"ת ההתנתקות, תל אביב: ידיעות ספרים, 2010, עמ' 31.

56 ראו למשל הדיון המסכם את הבעייתיות בעניין הרב ריינס, אצל רב שוורץ, הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה, תל אביב: משרד הבטחון, ספריית האוניברסיטה המשודרת, 2003, עמ' 22-30. ולעומתו – מיכאל צבי נהוראי, "היבטים אקטואליים במשנת הציונות הדתית של הרב ריינס", בתוך: שמחה רז (עורך), קובץ הציונות הדתית, ירושלים: הסדרות המזרחי-הפועל המזרחי, המרכז העולמי, תשנ"ט, כרך ב, עמ' 444-451.

גאולתנו". אף על פי כן אצל רבים לא חרגה התפיסה המשיחית, למעשה, מסתם רטוריקה אופטימית.

לעומת זאת בעיני תלמידי הרב הראי"ה קוק, וכיחוד בקרב תלמידי בנו הרצי"ה, מדינת ישראל הופכת להיות בסיס לחזון משיחי רחב של תחיית האומה והעמדה הציונית מתבססת על תפיסת גאולה אשר מאפיין חשוב שלה, בעצם תנאי, הוא חזרת עם ישראל אל הארץ כולה ושליטה עליה. בחזון הזה מדינת ישראל היא גורם מרכזי בקידום תהליך הגאולה. גישה זו, שאפיינה רבים ממיסדי גוש אמונים ואשר עד היום היא נוכחת בחלקים גדולים של הימין הדתי, רואה באחיזה בכל שטחי ארץ ישראל שלב חשוב בגאולה, וממילא הנסיגה מהם נחשבת לנסיגה מתהליך זה. חשוב לומר שבעיני הרב צבי יהודה קוק, תהליך הגאולה הוא תהליך בלתי הפיך, ובסופו של דבר הוא איננו תלוי בטיב מעשינו משום ש"הגאולה איננה תלויה בתשובה" ואזהרות התורה לעם ישראל שאם יחטאו הארץ תקיא אותם אינן תקפות במצב חדש זה.⁵⁷ יתר על כן, הגישה המשיחית לא רק מעצימה את חשיבות השיבה לארץ ישראל, את השליטה עליה ואת ההתיישבות בה, אלא גם משפיעה על תמונת העולם המדינית-האסטרטגית. הגישה המשיחית מאפשרת את האמונה שהתהליכים ההיסטוריים, ובוודאי אלו הנוגעים לעם ישראל ולארץ ישראל, מכוונים בזמן הזה ביתר שאת על ידי הקב"ה, ועל כן כללי המדיניות הרציונלית אינם צריכים לחייב את מקבלי ההחלטות.

57 הרב צבי יהודה קוק, "המדינה כמקיימת חזון הגאולה", בתוך: לנתיבות ישראל (לעיל הערה 40), עמ' 188-195. החוקר שהציב את המשיחיות בתור הצייר המרכזי בדיון הדתי על משמעותה של מדינת ישראל הוא אביעזר רביצקי. ראו אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב: עם עובד, תשנ"ג. לגרסה פופולרית של התפיסה המשיחית מבית מרכז הרב ראו יעקב הלוי פילבר, אילת השחר: פרקי עיון ומקורות בנושא ישראל, תורתו וגאולתו בארצו, ירושלים: המכון לחקר משנת הראי"ה, תשנ"א (מהדורה שישית).
אגב, היה מי שסבר שהפרשנות הדטרמיניסטית למהלך המשיחי של הציונות נתחדשה בבית מדרשו של הבן ולא בתורתו של האב. ראו מיכאל צבי נהוראי, "מדינת ישראל במשנתו של הרב קוק", עמודים כג (תשל"ה), עמ' 409-417. לפי הערכתי העוצמה של השפה המשיחית בתוך הדיון הפוליטי הדתי נחלשה מאוד בשנים האחרונות ופיתתה מקום לשיח הלכתי יותר וכוחני יותר.

כאמור, הציונות הדתית מפרשת את השליטה של מדינת ישראל בשטחי ארץ ישראל כמימוש חזון דתי. בהשקפה החרדית הלא ציונית המצב מסובך יותר ותלוי, בין היתר, במנעד העמדות כלפי המדינה. ברור שהחרדים הלא ציונים אינם מתכחשים לקדושתה של ארץ ישראל ולזכותו של עם ישראל על הארץ, אך היחס למימוש המעשי של זכות זו אינו אחיד. העמדה האנטי-ציונית הקיצונית איננה רואה במדינת ישראל ביטוי לעם ישראל האמיתי, ועל כן – על פי עמדה זו – אין משמעות דתית לשליטה בשטחים.⁵⁸ יש גם מי שמדגישים את אפשרות השליטה בארץ כתלויה בעשיית מעשים טובים ולכן אין לדעתו יתרון בכך שהמדינה החילונית שולטת בשטחי ארץ ישראל.

ואם באנו בתביעה [לאומות העולם] שהקב"ה נתן לנו את הארץ וירושה היא לנו מאבותינו, אם הצד שכנגד יודע את זה, יודע הוא גם את מה שכתוב שתנאי התנה הקב"ה, "אם שמוע תשמעון, ולא תקיא הארץ אתכם" [...] ולפי מיטב הכרתינו ואמונתנו אלו המתמרים לקיים את המדינה הם המסכנים אותה ואף על מה שנאמר בתורה "ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה" חקקו חוקים להתיר מהחמורים שבחמורים כגון שפיכות דמים בחוק הפלות. [...] ואם יאמרו שהתורה מעידה שהיא שלנו, אומות העולם ישיבו להם: זכור את יום השבת לקדשו אתם לא שומרים, ושארץ ישראל שלכם אתם מסתמכים על התורה? לכם אין שום זכות לדרוש ולתבוע את ירושלים. רק אנו, שמתענים ומתפללים על ירושלים יש לנו הזכות לתבוע את ירושלים.⁵⁹

עמדות אחרות ביהדות החרדית רואות בשליטה של מדינת ישראל בארץ ישראל מימוש זכותו של עם ישראל על הארץ. אולם מימוש זה איננו חלק מן החזון

58 בקוטב הקיצוני נמצאת האידאולוגיה של הרבי מסאטמר, הרואה במדינת ישראל מעשה ה"סיטרא אחרא" וממילא כיבושה פסולים באותה מידה. ראו רביצקי (לעיל הערה 57), עמ' 60-110.

59 הרב אלעזר מנחם מן שך, מכתבים ומאמרים: קונטרס הדרכה לכן ישיבה, בני ברק: [חמו"ל], תשמ"ח, חלק ראשון ושני, עמ' טז, יג, מה.

המשיחי. השליטה בארץ איננה חלק מרכזי בהשקפת עולמם, ועל כן היא איננה מחייבת אקטיביזם פוליטי גם כאשר היא מאמצת עמדה נצית כלפי הסכסוך עם הערבים. ההתיישבות החרדית מעבר לקו הירוק נולדה בעיקר מאילוצים כלכליים ולא מאידאולוגיה של יישוב הארץ. בהמשך אדון בעמדה הפוליטית של הציבור החרדי והנהגה שלו, המושפעת משיקולים אחרים מהשיקול בדבר קדושת הארץ.

הביטחון והעמדה הדתית

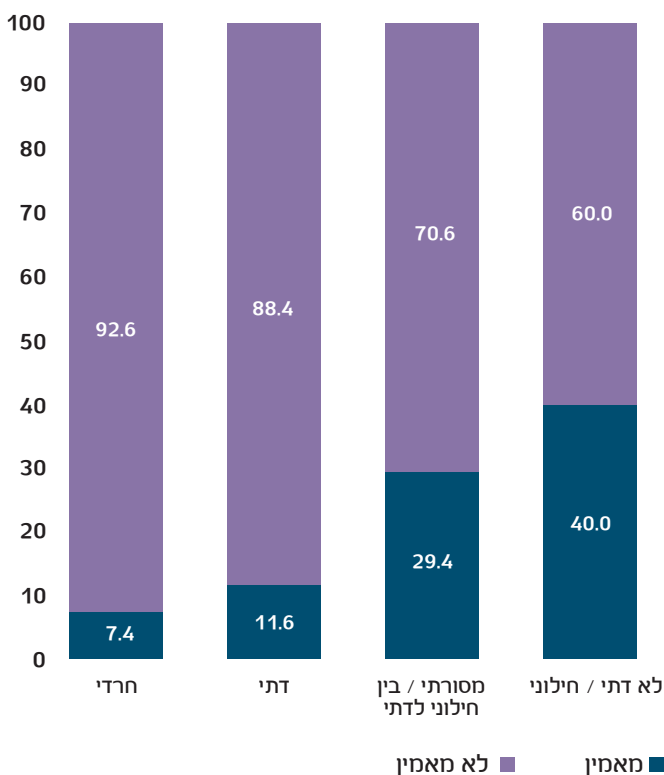
העמדות בעניין עתיד השטחים הן מפגש של עמדות ערכיות עם הערכות מצב של סיכון וסיכוי ביטחוני-אסטרטגי. אף שאין קשר לוגי בין השתיים נראה שבשיח הישראלי מתקיימת ביניהן זיקה כדלקמן: המתנגדים לוותר כלשהו מבחינה אידאולוגית נוטים לטעון שאפילו ויתורים לא יביאו שלום, ואילו התומכים בוותרים מסיבות מוסריות או אסטרטגיות מציגים לעתים קרובות את השטחים כמעמסה או כנדל"ן זר ואינם שותפים לשיח על ארץ ישראל כנחלתו של עם ישראל וכערך שמחויבים אליו. ואכן, אף על פי שהאידאולוגיה של הימין הדתי מצדיקה עקרונית את "מסירות הנפש" למען ארץ ישראל, שפירושה המעשי העדפת השליטה בכל שטחי ארץ ישראל על פני הסדר שלום, ואף רואה בה חובה, הדברים אינם מוצגים זה מול זה, משום שהערכת המצב המדינית-ביטחונית משתלבת אצלם עם העמדה הדתית-אידאולוגית. לעומת זאת אפשר לתאר את עמדת השמאל הישראלי כגורסת שוויתור על השטחים הוא גם מוסרי ונכון וגם יביא שלום. כמובן, בין הקצוות מימין ומשמאל יש גם עמדת ביניים שמוכנה לוותרים תמורת שלום אבל ספקנית אשר לאפשרות השגתו.

העמדה ההגמונית בציבור הדתי תומכת במה שזכי שלום ויועז הנדל מכנים "תפיסת העימות". התומכים בהשקפה זו סבורים שאין סיכוי ממשי בעתיד הנראה לעין להסדר ישראלי-פלסטיני שישים קץ לסכסוך, שמדיניות הוויתורים של ישראל רק תעודד את הגורמים המיליטנטיים ושההתיישבות היהודית יוצרת עובדות בלתי הפיכות בשטח ועל כן הזמן פועל לטובת מדינת ישראל.⁶⁰ לכאורה,

60 זכי שלום ויועז הנדל, תנו לצה"ל לנצח: הסיסמה שהגשימה את עצמה, תל אביב: ידיעות ספרים, 2010, עמ' 78-92.

עמדות אלו אינן בהכרח תלויות הדדית. פסימיות לגבי פתרון הסכסוך איננה תומכת בהכרח בהותרת הסטטוס קוו על כנו. אם יש הערכה שהמצב הנוכחי איננו רצוי, הרי ספקנות אשר לסיכויים לפתרון הסכסוך עשויה להביא לידי תמיכה בצעדים חד-צדדיים או לניסיון להגיע להסדרים חלקיים. יהיה אולי נכון לומר שמי שרואה בסכסוך משחק סכום אפס יתנגד לכל שינוי בסטטוס קוו. יתר על כן, ויתור כלשהו יהיה קשה עוד יותר למי שמאמין בחשיבות הערכית של השליטה בארץ ישראל אם לא ייכרך בו בתמורה סיום הסכסוך ושפיכות הדמים. ואכן, גם בימים שרוב הציבור הישראלי פסימי באשר לסיכויים להסדר שלום, הציבור הדתי והחרדי פסימי אף יותר:

תרשים 4: האם אתה מאמין או לא מאמין שמשא ומתן בין ישראל לרשות הפלסטינית יוביל בשנים הקרובות לשלום בין ישראל לפלסטינים, פברואר 2011 (באחוזים)



פרופ' אשר אריאן תיאר מערכת אמונות שהוא כינה "תסמונת עם לברד ישכון". הוא טען כי מערכת אמונות זו היא רכיב מרכזי בתודעה הישראלית משום שיש לה השפעה מובהקת על תפיסת הסכנה הביטחונית של הישראלים. לטענתו, תפיסה זו כוללת היגדים כמו "שנית מצדה לא תיפול", "נצח ישראל לא ישקר", "הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל", "הבא להרגך השכם להרגו", ואמירות כמו "ביקורת האומות על ישראל נובעים בעיקר מאנטישמיות", "כדי למנוע מלחמה יש להגביר את העוצמה הצבאית", "העולם כולו נגדנו" ו"ישראל היא, ותמיד תהיה, עם לברד ישכון". לא מפתיע שאריאן מצא קורלציה חזקה בין העמדות בנושאים אלה לבין האי-נכונות לוויטוריום בשטחים. לא מפתיע שאף שיש תמיכה בעמדות אלה בכל מגזרי החברה הישראלית, נמצאה קורלציה בין מידת הדתיות לבין ההסכמה אתן.⁶¹

מדוע יש זיקה בין עמדות אלו לבין המסורת הדתית? בארון הספרים היהודי מופיעים תיאורים רבים ומגוונים של היחס בין ישראל לבין אומות העולם – למן עימות מתמיד ועד לחזון עתידי של שלום עולמי ותביעה ליחס נאות לכל הנברא בצלם. קשה לדעת כיצד השפיע מגוון העמדות במקורות על התודעה העממית. אפשר שגם כאן עמדתו של רש"י מייצגת גישה שהייתה לה השפעה רחבה. כפי שתואר זאת אברהם גרוסמן:

אומות העולם [...] מתוארות בפירושי רש"י למקרא ולפיוט כחיות טרף האורבות לעם ישראל על מנת לטורפו, הן שמחות לאידו, הן צבועות, אכזריות, גזלניות, חמסניות שטופות בזימה ונגועות בעבודה זרה בגילוי עריות ובשפיכות דמים [...] רש"י בחר במדרשים המבטאים תכונות אלה והעדיפם על פני מדרשים אחרים [...] לדעת רש"י אומות העולם שבזמנו הן הירשות של אויבי ישראל הגדולים שבמקרא וממשיכות דרכם.⁶²

61 Asher Arian, "A People Alone," *Journal of Conflict Resolution* 33 (1989), pp. 605-631; אריאן (לעיל הערה 6), עמ' 175-186.

62 גרוסמן (לעיל הערה 30), עמ' 154, 156. אם ההערכה שלי שאפשר לראות ברש"י את אחד ממעצבי היחס ללא יהודים נכונה, אפשר להסיק כי דברים שנכתבו דווקא מתוך

לא קשה מאוד לאשש עמדה זו בדוגמאות היסטוריות מתולדות היהודים למן רש"י ועד ימינו, וכן מתוך תולדות הסכסוך הישראלי-ערבי. עמדה כזאת – המוצאת תימוכין במסורת הדתית היהודית ומתחזקת בעקבות התכוננות באירועים מן העבר וההווה – יכולה לשמש בסיס לגישה כלפי הסכסוך כפי שתיאר אותה פרופ' ברוך קימרלינג: "העימות היהודי-ערבי הוא המשך של יחסי יהודים וגויים, והוא ביטוי חדש של אנטישמיות. אין אפשרות להשיג שלום עם הערבים בעתיד הנראה לעין. השיקול היחיד היא הישרדות וכוח".⁶³ לנוכח תמונת עולם זו דורשים התומכים בויתורים "להתגבר" על הרגשות ההיסטוריים כלפי אומות העולם על מנת ליצור תודעה שתאפשר שלום. אלו וגם אלו מושפעים מאמונות ותפיסות אידאולוגיות, כמו ההנחה הבסיסית של התומכים בויתורים שכל סכסוך ניתן לפתרון.⁶⁴ בצד ההערכה הפסימית באשר לסיכויי ההשלמה בעתיד הנראה לעין, השיח הדתי איננו מכיל כמה מן המושגים העומדים במרכז השיח של המחנה התומך בויתורים טריטוריאליים. תמיכה זו – בוודאי בקרב "הגרעין הקשה" של מחנה השמאל – מונעת מהרצון לסיים את השליטה בפלסטינים מסיבות מוסריות ומן הקושי לקיים את ישראל כמדינה דמוקרטית שיש בה רוב יהודי. ואולם עצם היחס לשטח כ"כבוש" – מעבר למעמד המשפטי של "תפיסה לוחמתית" – נובע מההנחה שיש לתושביו זכויות על המקום ומעמדה דמוקרטית השוללת שליטה באוכלוסייה בלי שיוענקו לכל חבר וחברה בה זכויות אזרח. המונח "כיבוש" איננו עומד בקנה אחד עם הגישה שארץ ישראל כולה היא נחלתו הבלעדית של עם ישראל, ומבחינה זו אין הבדל בין שטחי ארץ ישראל מצד זה של הקו הירוק לשטחים שבצדו האחר.⁶⁵

התנסות עם נוצרים הפנמו כמסר באשר לגויים בכלל. ראו גם ישראל יובל, שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב: עם עובד ועלמא, 2000.

Baruch Kimmerling, "Political Subcultures and Civilian Militarism in a Settler Immigrant Society," in: Daniel Bar-Tal, Dan Jacobson, and Aharon Klieman (eds.), *Security Concerns: Insights from the Israeli Experience*, Stanford: JAI Press, 1998 p. 406 (התרגום שלי).

Ehud Luz, "Through the Jewish Historical Prism: Overcoming a Tradition of Insecurity," *שם*, עמ' 55-72.

ראו למשל הרב יעקב הלוי פילבר, "ארץ ישראל אינו שטח כבוש", באהבה וכאמונה, כ"ח בשבט תש"ע (2.2.2011).

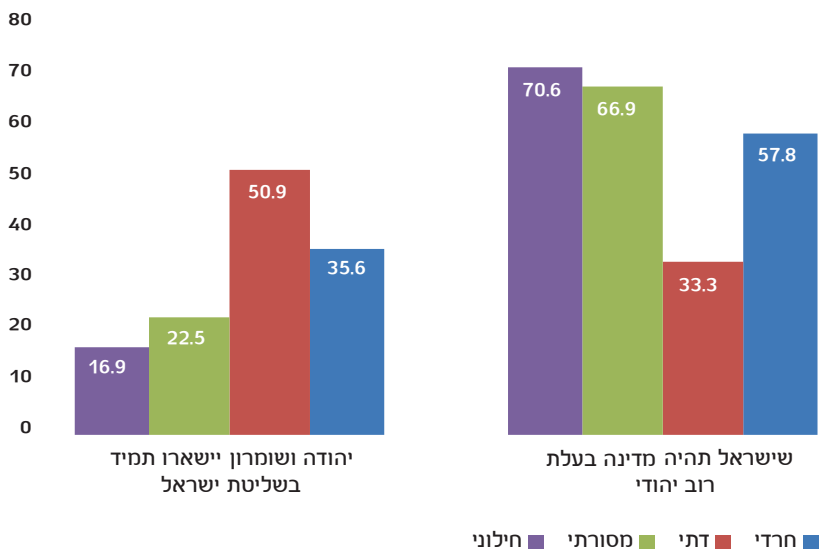
"סיום הכיבוש" כשלעצמו ומחיקת האנומליה של שליטה ישראלית באזורים שתושביהם אינם אזרחים אינם עולים כלל בשיח הדומיננטי בציבור הדתי. הנימוקים שפוסקי הלכה מעלים כדי להתיר הענקת זכויות אזרח ללא יהודים במדינה יהודית נובעים לעתים קרובות מהטענה שיש לכך אילוצים. למשל, הטענה שהענקת זכויות כאלה הייתה תנאי להכרת אומות העולם במדינת ישראל, וממילא הייתה הכרחית להקמתה.⁶⁶ עמדה הלכתית זו בוודאי לא רואה חובה להעניק זכויות אלו ולא רואה פגם מוסרי בהנצחת מצב שבו הן אינן מוענקות. ממילא אין מקום לדיון בפעולות חד־צדדיות או בהסדרי ביניים לסיום הכיבוש.⁶⁷ לא ייפלא, על כן, שבסקר "מדרד השלום" של המכון הישראלי לדמוקרטיה מדצמבר 2011 רק כשליש מן המרואיינים הדתיים הסכימו עם ההיגד שרוב יהודי חשוב יותר מהמשך השליטה ביהודה ושומרון, לעומת רוב בקרב המשיבים המסורתיים והחילוניים (ואף החרדים).⁶⁸

66 אליעזר חדר, *מיעוטים במדינה יהודית: היבטים הלכתיים*, מחקר מדיניות 80, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2010, בייחוד עמ' 81-86; אריאל פיקאר, "מעמדם של לא־יהודים במדינת ישראל בפסיקת רבני הציונות הדתית", בתוך: הלכה בעולם חדש: שיח רבני בחברה מודרנית, ירושלים: מכון הרטמן, 2012, עמ' 192-161.

67 לעומת זאת, ראו למשל דברי איליה ליבוביץ המצוטטים אצל Hermann (לעיל הערה 6), עמ' 213.

68 ראו מדרד השלום לחודש דצמבר שנת 2011: <http://tinyurl.com/8hs84s8>

תרשים 5: האם חשוב לך יותר שישראל תהיה מדינה בעלת רוב יהודי או שיהודה ושומרון יישארו תמיד בשליטתה?, דצמבר 2011 (חשוב יותר; רוב יהודי; על פי הגדרה עצמית של דתיות; באחוזים)



האחוזים הנותרים לא ידעו או סירבו לענות.

הדיון ההלכתי

בצד השיח האידאולוגי והביטחוני בנושא השטחים מתנהל בציבור הדתי גם דיון הלכתי.⁶⁹ אחדים מאנשי ההלכה רואים בויתור על שטחים איסור קטגורי (או

69 טרם נעשה סיכום של הדיון ההלכתי בנושא איסור החזרת שטחים. חלק מן הספרות נסקרה בידי J. David Bleich, "Judea and Samaria: Settlement and Return," *Contemporary Halakhic Problems*, New York: Ktav, 1993, vol. 2, pp. 189-221. מן הפרסומים העוסקים בנושא כשאלה הלכתית יש לציין את אלה: הרב יהושע מנחם אהרנברג, "השטחים המשוחררים ומצוות פיקוח נפש", *שנה בשנה* (תשל"ל), עמ' 145-138; הרב אברהם אלקנא שפירא, "החזרת שטחי ארץ ישראל", *מורשה* ט (תשל"ה), עמ' 21-15; הרב ישי יובל, "התנחלות: יעבור ואל יהרג", *שם*, עמ' 26-30; הרב יעקב אריאל (שטיגליץ), "ההיבטים ההלכתיים של בעיית הנסיגה מחבלי

כמעט קטגורי), ואילו אחרים נוקטים עמדות מורכבות יותר. הצגת ההתנגדות לנסיגה כאיסור הלכתי משנה את אופי הדיון הפנים־דתי: אם מדובר באיסור קטגורי שניתן להתיר אותו רק בתנאים מסוימים, הדבר מצמצם מאוד את מרחב התמרון המדיני של הממשלה או של מפלגה הפועלות על פי עמדה הלכתית כזאת. יתר על כן, ביטוי של רצון ציבורי, כמו הכרעת הכנסת או משאל עם, איננו יכול להתיר איסור הלכתי. לעומת זאת אם מדובר רק בעיקרון אידאולוגי, קל יותר לקבל הכרעה בכנסת או משאל עם בטענה שאין לכפות על העם להילחם על שטח שהוא איננו רוצה בו.⁷⁰ בשנים האחרונות הסתעף מהדיון הזה דיון

ארץ ישראל", שם, עמ' 31-47 (הודפס שוב בתוך שו"ת באהלה של תורה, כפר דרום: מכון התורה והארץ, תשס"ג, חלק רביעי, עמ' 88-107); הרב יהושע מנחם אהרנברג, "איסור מסירת שטחי ארץ ישראל לנכרים", תחומין י (תשמ"ט), עמ' 26-33; הרב עובדיה יוסף, "מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש", שם, עמ' 34-47; הרב שאול ישראלי, "מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פקוח נפש", שם, עמ' 48-61; הרב אמנון בזק, "וחי בהם" – מבחן ערכים: עיון בשאלת קדושת החיים ושלמות הארץ, ירושלים: א' בזק, תשנ"ג; הרב שחר רחמני, "כי עין בעין יראו": בירורים בענין מצות כיבוש וישוב ארץ ישראל, ירושלים: [חמו"ל], תשנ"ג; אליאב שוחטמן, ויעמידה ליעקב לחק, ירושלים: [חמו"ל], תשנ"ה; הרב שלמה גורן, "אדמת הקודש ופיקוח נפש מנקודת מבט ההלכה", תורת המדינה, ירושלים: האידרא רבא, תשנ"ו, עמ' 28-42. לדיונים מחקריים בנושא ראו יצחק אנגלרד, "הבעיה ההלכתית של מסירת שטחים מארץ ישראל: משפט ואידיאולוגיה", הפרקליט מא(א-ב) (תשנ"ג), עמ' 13-34; אברהם חיים בורגנסקי, "עוד על פסיקת הלכה בסוגיות מדיניות", תרבות דמוקרטית 7 (2003), עמ' 49-72; הנ"ל, "יחסו ההלכתי של הרב ישראלי לסוגיית החזרת השטחים", דיני ישראל כב (תשס"ג), עמ' 241-267.

אינני מקבל את הבחנתו של שוקי פרידמן שבהקשר זה יש קו ברור שמפריד בין "דעת תורה" לבין "פסק הלכה". ראו שוקי פרידמן, "ועשית ככל אשר יורוך? על הציות לפסיקת רבנים בסוגיות מדיניות", בתוך: ידידיה צ' שטרן ושוקי פרידמן (עורכים), רבנות: האתגר, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2011, כרך שני, עמ' 790-811, בייחוד הערה 12. הדרישה של פרידמן שכדי להיקרא "פסק הלכה" על דיון הלכתי להיות "מבוסס על מקורות הלכתיים נרחבים ככל האפשר ודיון מעמיק במקורות אלו לפני שמכריעים להלכה" איננה משקפת בהכרח את כלל המסורת ההלכתית.

70 יש המתנגדים למשאל עם לא מסיבה הלכתית אלא מתוך תפיסה שלאזרחי ישראל אין הסמכות לוותר בשם "עם ישראל לדורותיו". אינני נכנס פה לדיון בנושא העמדה הדתית כלפי השתתפות לא יהודים במשאל כזה, שהיא בעיה בפני עצמה.

בסירוב פקודה. בעניין זה התנהל דיון הלכתי טעון לקראת עקירת היישובים בגוש קטיף ובעקבותיה. על כך אעמוד בהמשך.

קשה להעריך את ההשפעה של פסקי ההלכה בנושא זה על הלכי הרוח של הציבור, בפרט כשמדובר בציבור הציוני-דתי (אך גם במגזר החרדי). מצד אחד נראה שהזדקקות להכרעות הלכתיות, הנגישות היום באינטרנט ואפילו דרך מסרונים טלפוניים, עולה; ומצד אחר, חלקים רבים מן הציבור אינם מצייתים לעמדות רבנים בנושאים כמו תרבות הפנאי. הדיון כאן יעסוק בקריאת הספרות ההלכתית הרלוונטית ולא ינסה לבחון כיצד היא טובעת חותם על המציאות.

העיון בספרות ההלכתית העוסקת בשטחים מעלה שאלות עקרוניות על מקומם של שיקולים אידאולוגיים בהליך הפסיקה. שאלות אלו נעשות מורכבות יותר ככל שהן נוגעות לעניינינו.⁷¹ גם אם יש תחומים בהלכה שבהם השיקולים הפורמליים הם המכריעים, בתחום ההלכה הציבורית מיעוט החומר הטקסטואלי והיעדר תקדימים מקשים על פסיקה בכלים פורמליים בלבד. במקרה שלנו קשה להתעלם מן הזיקה בין העמדה האידאולוגית הדתית של הפוסק לבין המסקנה ההלכתית.⁷² לא מפתיע, למשל, שרוב הפוסקים הלא ציונים, שאינם מייחסים משמעות דתית לקיומה של המדינה, לא התייחסו לשאלת הוויתור על שטחים כשאלה הלכתית. בה בעת תלמידיו של הרב צבי יהודה קוק – שאצלו איסור הנסיגה התקשר להשקפתו המשיחית – העלו טיעונים הלכתיים לאיסור על ויתור ככל תנאי ואת שיקולי המתירים פסלו בטענה שהם מציגים גישה אנטי-ציונית.

הצגת הנושא הנידון כאן בנושא הלכתי מבוססת על ההנחה שיש מקום לפסיקת הלכה בנושאים פוליטיים.⁷³ בעלי ההלכה שפרסמו פסקי הלכה בנושא השטחים ואלו שהתייחסו לפסקים כמחייבים הניחו שההלכה עוסקת גם במישור הציבורי והפוליטי, שהיא כוללת חיובים תקפים במציאות של מדינת ישראל ושפוסק יכול להסיק מסקנות תקפות מתוך הקורפוס ההלכתי הקיים.

71 בנימין בראון, "פורמליזם וערכים: שלשה דגמים", בתוך אביעזר רביצקי ואבינועם רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 233-258.

72 גם יצחק אנגלרד (לעיל הערה 69), עמד על כך.

73 אנגלרד רואה בנקודה זו מכנה משותף לאוסרים ולמתירים כאחד.

יש המערערים על הנחות אלה – בין בטענה (הנדירה מאוד) שאין ההלכה מתייחסת כלל לנושאים פוליטיים ובין בטענה שהיא איננה מתייחסת למציאות של מדינה בת ימינו. להלן נראה סיבות אחרות העשויות להביא למסקנה שאין מקום לפסיקת הלכה בסוגיה שלפנינו.⁷⁴ נבחן כאן ארבעה טיעונים שהועלו לאישוש האיסור על ויתור על שטחים.

1. לא תחנם

כִּי יִבְיָאֲךָ ה' אֱ-לֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל
גוֹיִם רַבִּים מִפְּנֵיךָ הַחַתִּי וְהַגְּרָגְשִׁי וְהָאֲמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי וְהַחִזִּי
וְהַיְבוּסִי שְׁבַע גוֹיִם רַבִּים וְעַצוּמִים מִמֶּךָ: וּנְתַנֶּם יְהוָה אֱ-לֹהֶיךָ
לְפָנֶיךָ וְהַכִּיתֶם הַחֲרָם תַּחֲרִים אֹתָם לֹא תִכְרַת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחַנְּם
(דברים ז, א-ב).

משמעו המילולי של הפסוק קורא שלא לרחם על יושבי הארץ.⁷⁵ אולם חז"ל העניקו לפסוק, בין היתר, משמעות הלכתית נוספת: "אמר רבי יוסי בר חנינא, דאמר קרא: לא תחנם, לא תתן להם חניה בקרקע" (בבלי, עבודה זרה יט ע"ב). מוסכם על הפוסקים שאיסור זה הוא איסור מדאורייתא,⁷⁶ אך יש דעות המגבילות את תחולת האיסור במקרים מסוימים.⁷⁷ מקצת מן הדעות (למשל, זו הטוענת שהאיסור תקף רק כאשר הוא עלול להביא להשפעה שלילית של

74 ירדיה צ' שטרן, פסיקת הלכה בשאלות מדיניות, מחקר מדיניות 18, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 1999.

75 כך המילה מתפרשת בתרגומי המקרא המוכרים.

76 הקטגוריה ההלכתית-משפטית של איסור מדאורייתא נגזרת מתוך הדיון על המצווה בספרות הרבנית ואיננה תלויה במשמעו המילולי של הפסוק בתורה. ההסברים שניתנו לכך במשך הדורות (הקשורים, בין היתר, להגדרת המונח "תורה שבעל פה") אינם מענייננו כאן. ראו למשל שלמה קסירר ושלמה גליקסברג, סיני ללשכת הגזית: תורה שבע"פ במשנתם של הרמב"ם והרמב"ן, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח.

77 חיים בורגנסקי, "לא תחנם: לגלגולו של ציווי", בתוך: אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה, ספר יובל למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ב, עמ' 537-568.

עובדי עבודה זרה על יהודים⁷⁸) גורסות כי אין איסור בהעברת שטחים לריבונות אחרת, אלא רק בהעברת קרקע לבעלות של נוכרי בתוך המדינה. הרב חיים דוד הלוי למשל סבור שהאיסור איננו חל על ויתור מדיני, ולכן "אם הגיעה ממשלה בישראל למצב ששיקולים מדיניים המבוססים על הצורך הבטחוני של האומה (לפי דעתה) לותר על שטח מסויים נראה שלא חל עליה איסור לא תחנם"⁷⁹. גם לפי דעת הרוב הסבורים שהאיסור חל במקרה של העברת ריבונות על שטח, איסור זה כשלעצמו איננו יכול להביא לאיסור טוטלי על ויתור טריטוריאלי משום שאיסור זה – ככל איסורי התורה (חוץ מהאיסורים על גילוי עריות, שפיקוח דמים ועבודה זרה) – נדחה במקרה של פיקוח נפש: "אין אפוא לדבר על החובה להחזיק בשטחים [...] אלא מצד [...] 'לא תחנם' אך זו מצווה היא ככל המצוות שקיים בה פטור של פיקוח נפש וספק פיקוח נפש כמו בכל מצוות התורה"⁸⁰. זו, כידוע, עמדתו של הרב עובדיה יוסף: "אם ראשי הצבא ומפקדיו עם המדינאים המומחים לדבר קובעים שיש פיקוח נפש בדבר אם לא יוחזרו השטחים, סומכים עליהם ומתירים החזרת שטחים"⁸¹. אבל שיקולים אחרים, חוץ מפיקוח נפש, לא יצדיקו ויתור כזה. כדברי הרב בצלאל ז'ולטי: "אין להתחשב בשיקולים כלכליים כדי להחזיר שטחים בארץ ישראל שכן במקרה זה האיסור של 'לא תחנם' שריר וקיים"⁸².

לכאורה, על פי הנאמר, יש מקום, ואולי אף חובה, לויתור טריטוריאלי אם הוא ימנע אפילו מוות של יהודי אחד. אימוץ עקיב של קו מחשבה זה יחייב

78 אחת השאלות הנידונות בספרות הרבנית היא אם איסור "לא תחנם" חל על כל מי שאינו יהודי או רק על גוי שעובד עבודה זרה (ולכל הדעות, אין לראות במוסלמים עובדי עבודה זרה). ראו למשל בנושא זה אצל חדר (לעיל הערה 66).

79 הרב חיים דוד הלוי, עשה לך רב, תל אביב: הועדה להוצאת כתבי הגרמ"ד הלוי, תשל"ח-תשמ"ט, חלק שלישי, עמ' כג.

80 הרב שאול ישראלי, ספר חוות בנימין: מאמרים, בירורים ועיונים הלכתיים, כפר דרום: מכון התורה והארץ, תשנ"א, חלק א, סימן יג, עמ' קה. הרב חיים בורגנסקי (במאמר "יחסו ההלכתי של הרב ישראלי לסוגיית החזרת השטחים" שהוזכר לעיל בהערה 69) מראה שדעתו של הרב ישראלי בסוגיה זו השתנתה בעקבות הסכם אוסלו ומעלה סברה למהפך זה.

81 יוסף (לעיל הערה 69), עמ' 39.

82 הרב בצלאל ז'ולטי, "החזקת השטחים המשוחררים", תורה שבעל פה: הרצאות בכינוס הארצי האחד עשר לתורה שבעל פה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ט, עמ' נד.

לכאורה תשלום מחיר טריטוריאלי בלתי מוגבל כדי להציל אדם אחד. אם דין פיקוח נפש תקף כאן, הרי אין מקום כלל לשיקול דעת של ממשלה, וייתכן אף שפיקוח נפש יכול לשמש הצדקה לויתור על עצם קיום המדינה. ואכן, זו טענתו של הרב אברהם שפירא, שכינה אותה "עמדה של סאטמר"⁸³. הבאת הטענה לאבסורד מדגימה את הקושי לעצב משפט ציבורי הלכתי.⁸⁴ ייתכן שככל שהדבר נוגע ל"לא תחנם", יש להציע עמדת ביניים שתאפשר לממשלה לפעול על פי טובת הכלל. עמדה כזאת תראה בשיקול של פיקוח נפש שיקול המתיר התעלמות מאיסור "לא תחנם", אך לא תחייב התעלמות כזו, ושיקול הדעת יישאר בידי ממשלה מוסמכת.

2. מלחמת מצווה

טיעון הלכתי אחר שעליו מתבססים הטוענים שאסור לוותר על שטחים אף במקרה של פיקוח נפש הוא תרגום הלכתי של האמרה "טוב למות בעד ארצנו"⁸⁵. הטיעון הזה מתבסס על הדעה שמלחמה לכיבוש ארץ ישראל – ומאבק צבאי להותרת חבלי ארץ בשליטה יהודית לא כל שכן – היא חובה הלכתית. אם אמנם יש מצווה כזאת, אזי החובה להילחם "מלחמת מצווה" לא נדחית מפני פיקוח נפש, שלא כשאר מצוות התורה.⁸⁶ הטוענים שכיבוש ארץ ישראל הוא מצווה המחייבת

83 שאול שיף, "אסור ל'דעבעלעך' לפסוק בעניין כלל ישראל", הצפה, מוסף לשבת, כ"ז בניסן תשנ"ד. טיעון זה – שאם פיקוח נפש הוא שיקול מכריע כי אז לא הייתה הצדקה לעליות לארץ ולהקמת המדינה – מופיע בהרבה מן הכתיבה ההלכתית מבית המדרש של מרכז הרב. ראו רחמני (לעיל הערה 69), עמ' 14-26.

84 גם אנגלרד (לעיל הערה 69) רואה בדיון המתבסס על פיקוח נפש של יחידים והתעלמות מן הגורם הציבורי ביטוי לעמדה לא ציונית, שאיננה מפנימה את השינוי שהתחולל במציאות של עם ישראל במדינתו.

85 הספרות העוסקת בכך מבחינה בין "פיקוח נפש של יחידים" ל"פיקוח נפש של הכלל". בפשטות, ב"פיקוח נפש של יחידים" מדובר בסיכון של חיי אדם בלי קשר למספרם וכל זמן שאין סכנה לקיום הקולקטיבי. לעומת זאת ב"פיקוח נפש של הכלל" הקולקטיב כולו נתון בסכנה אפשרית. כפי שנראה, הטיעון הוא שמלחמת מצווה קובעת חובה להילחם על הארץ במקרה של "פיקוח נפש של יחידים", אך אולי לא חלה במקרה של "פיקוח נפש של הכלל".

86 כאמור, העיקרון שכל המצוות נדחות משום פיקוח נפש נדחה רק במקרה של שלוש העברות החמורות של עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים (דינים אלה, המופיעים

יציאה למלחמה מתבססים על דברי הרמב"ן, שכלל את הנושא ברשימת מצוות שהשיט הרמב"ם מרשימת תרי"ג מצוות:

שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב ולא נעזבה ביד זולתינו מן האומות או לשממה [...] הראיה שזו מצוה אמרו ית' בענין המרגלים "עלה רש כאשר דבר ה' אלהיך לך אל תירא ואל תחת". ואמר עוד "ובשלוח ה' אתכם מקדש ברנע לאמר עלו ורשו את הארץ אשר נתתי לכם" וכאשר לא אבו לעלות במאמר הזה כתוב "ותמרו את פי ה' אלהיכם ולא האמנתם לו ולא שמעתם בקולו", הוראה שהיתה מצוה לא יעוד והבטחה. וזו היא שהחכמים קורין אותה (משנה, סוטה ה, ו) "מלחמת מצוה".⁸⁷

דברים אלה של הרמב"ן שימשו בסיס לפוסקים שפסקו כי יש חובה לשמור על שטחי ארץ ישראל בשליטה ישראלית גם במחיר אבדות בנפש.⁸⁸

בתלמוד, סוכמו במשנה תורה לרמב"ם, ספר המדע, הלכות יסודי התורה, פרק ה). אולם ברור שכאשר ההלכה מגדירה מצב של מלחמת מצווה (כגון המצווה להילחם נגד עמלק), דרכו של עולם היא שאנשים נהגים במלחמות, ועל כן אין מקום להתחשב בעיקרון של פיקוח נפש. הדיון המפורסם בעניין זה בספרות הרבנית מופיע אצל הרב יוסף באב"ד, מנחת חינוך, מצוות תכה, תרד (מהדורת מכון ירושלים, תשנ"א, עמ' קנו, תכד).

87 הרב חיים דוד שעוועל, ספר המצוות להרמב"ם, עם השגות הרמב"ן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"א, עמ' רמד. המושג "תרי"ג מצוות" – אף שהוא שגור בתודעה העממית – איננו מובחן לחלוטין מבחינת הטקסטים הקלסיים היהודיים. מקור הביטוי באמרה אחת בתלמוד (שיש מי שאומר שאין להבין אותה בצורה מילולית), ונעשו ניסיונות רבים ומגוונים למנות את מצוות התורה כך שמספרן יהיה 613 בדיוק. הרמב"ם הציג את הרשימה שלו בספר המצוות שלו, והרמב"ן העיר הערות שונות באשר לקריטריונים של הרמב"ם לקביעת מצוות, וכן הוסיף מצוות שלדעתו הרמב"ם השמיט. מדובר כאן במצווה הרביעית ברשימה של מצוות עשה שהרמב"ם השמיט, לדעתו של הרמב"ן.

88 ביסוס כזה נמצא למשל אצל הרב יהושע אהרנברג, "השטחים המשוחררים ומצוות פיקוח נפש" (לעיל הערה 69). הנוקטים עמדה זו מניחים ששליטה ישראלית נחשבת מבחינת ההלכה כאשר השטח נמצא בידי "עם ישראל". במצב כזה המשטר הקיים בשטחים (גם ללא סיפוח) נחשב לשליטה המקיימת את המצווה "שלא נעזבנו בידי

לפי שיטה זו, החובה להילחם כדי למנוע נסיגה איננה מוגבלת במספר האבדות האפשריות, אלא נדחית בשני מצבים בלבד: הראשון, אם אין בכלל אפשרות להצליח במלחמה לכבוש או להחזיק שטח משטחי ארץ ישראל. כאן אין קיום מצוות מלחמה אלא הקרבת חיי אדם לשווא.⁸⁹ השני, אם יש חשש להפסד במלחמה שעלול לסכן את הקיים. הסיבה לכך היא שעצם מצוות המלחמה מניחה שכבוש שטחים או החזקתם חשובים יותר מחיי אדם. אבל אם הסיכון ביציאה למלחמה איננו כרוך רק באבדן חיי אדם אלא גם באבדן שטחים שכבר נמצאים בידנו, יש מקום לשקול את כדאיות הפעולה.⁹⁰ למי שמתנגד כיום לווייתורים סייגים אלה עשויים להסביר את התנגדותו של רבן יוחנן בן זכאי למרד הגדול ואת ההימנעות מניסיונות לכבוש את הארץ במשך אלפיים שנה. הסייגים יכולים גם לתת תשובה על השאלה למה לא הייתה מדינת ישראל מחויבת מבחינה הלכתית לצאת למלחמה לכיבוש שטחי ארץ ישראל בשנים 1948-1967.⁹¹

האומות". לא ברור אם לדעת כולם יש חובה הלכתית להחיל את המשפט של מדינת ישראל בשטחים על מנת לקיים את המצווה לפי הרמב"ן (סוגיית הסיפוח תידון בהמשך. וראו את דברי הרב גורן המובאים בהערה 168 להלן).

89 בזה חלוק דין מלחמת מצווה עם דין "ייהרג ולא יעבור" בשלוש העברות החמורות, שהרי היציאה למלחמת מצווה מוצדקת היא רק אם יש סיכוי להצליח בה.

90 לא מצאתי מי מהכותבים על נושא זה הציע דרך לחשב את מידת הסכנה ה"נסבלת" ומתי הסכנה לאיבוד הקיים דוחה את מצוות הכיבוש. הרב יעקב אריאל מרמז שסכנה "חלק גדול" מן הציבור יכולה לרחות מצווה ציבורית כמו יישוב הארץ, אך הוא איננו מרחיב בעניין הגדרה זו. ראו אריאל (לעיל הערה 69), חלק רביעי, עמ' 95.

91 ראו למשל הרב דב ליאור, "מצוות כיבוש ארץ ישראל", בתוך: יצחק בן ישראל אלפסי (עורך), *המעלות לשלמה: ספר זכרון בהלכה ובאגדה למרן שלמה גורן, ירושלים: [חמו"ל], תשנ"ו, עמ' 249*. בקשר לכך יש מקום לדרן בעמדה ההלכתית כלפי מלחמת העצמאות: האם היא הייתה מלחמת מצווה משום שהיא הייתה מלחמה למען כיבוש הארץ; האם היא הייתה מלחמת הגנה, שאף היא מלחמת מצווה; או שמא אין היא שייכת אף לא לאחת מן הקטגוריות? עסקתי בכך בהרצאה בכנס "מלחמה ושלום כמורשת היהדות" שהתקיים בבית מורשה בקיץ 2009: Kalman Neuman, "The Law of Obligatory War and Israeli Reality," in: Yigal Levin and Amnon Shapira (eds.), *War and Peace in Jewish Tradition*, London and New York: Routledge, 2012, pp. 186-200.

ציינתי שם את הדברים שנכתבו בידי פוסקים בזמן מלחמת העצמאות ואחריה: הרב משולם ראטה, *שו"ת קול מבשר*, חלק א, סימן מז; הרב יצחק אייזיק הרצוג, *שו"ת*

כנגד עמדה זו, המתבססת על שיטת הרמב"ן, הועלו כמה ערעורים. את הערעור הראשון מעלה הרב נחום רבינוביץ הקובע כי הרמב"ן כלל לא מנה כמצווה את המצווה להילחם על הארץ אלא את המצווה ליישב את הארץ, ולכן מלחמת כיבוש איננה מצווה (וממילא היא אסורה, ככל שפיכות דמים!). על כן הוא מסיק ש"לדעת הרמב"ן ז"ל המצווה לכבוש את ארץ ישראל היא אמנם בכל הדורות, אבל מתקיימת רק בדרכים המותרות, ומלחמה אינה מותרת לנו בלתי אם מאיימים עלינו אויבים או מתקיפים אותנו, ואז חובה עלינו להחליץ לעזרת ישראל מיד צר".⁹²

את הערעור השני מעלה הרב שאול ישראלי הגורס שהרמב"ן אמנם כלל את מצוות המלחמה במצוות יישוב ארץ ישראל, אך החלק של כיבוש מלחמתי היה תקף רק בזמן כיבוש יהושע. וכך, גם לדעתו של הרב ישראלי יוצא שאין מקום ליזום מלחמה לכיבוש שטחי ארץ ישראל.⁹³

היכל יצחק, אורח חיים, סימן לא; הנ"ל, "על הקמת המדינה ומלחמותיה", תחומין ד (תשמ"ג), עמ' 13-24; הרב צבי יהודה קוק, "על דבר דעת תורה בענין התגיסותנו לצבא ישראל", למצות הארץ: אל משמר העם הישראלי, ירושלים: דפוס רולנד, תש"ח. הרב יעקב אריאל טוען ש"אין מי שאומר שעלינו לצאת למלחמה יזומה ולכבוש את חלקי ארץ ישראל שאינם בידינו" (לעיל הערה 69, עמ' 107), אך איננו מנמק את ההבדל בין יציאה להגנת שטח שכבר נכבש לבין שטח שטרם נכבש (השוו הרב ליאור, לעיל הערה 91, עמ' 248).

92 הרב נחום אליעזר רבינוביץ, "דעת הרמב"ן והרמב"ם בירושת הארץ", בתוך: הנ"ל, מלומדי מלחמה: שו"ת בענייני צבא ובטחון, מעלה אדומים: מעליות, תשס"ד, עמ' 19. עמדתו הנחרצת של הרב רבינוביץ נגד פינוי יישובים לא נובעת משיקולי מלחמת מצווה. הוא סבור (לפחות בעניין הפינוי של חיילי צה"ל מן הערים הגדולות ומאזורים אחרים במסגרת יישום הסכם אוסלו ב') שהדבר יגרום לסכנה מידית לחייהם של יהודים. ראו הרב נחום אליעזר רבינוביץ, "בביאור פסק ההלכה האוסר את פינויים של בסיסי צה"ל ביש"ע", בתוך: הרב אליעזר מלמד, פניני הלכה: ליקוטים בענייני העם והארץ, הר ברכה: מכון הרב ברכה, 2005, עמ' 303-304, וראו להלן בעניין הערכות המומחים.

93 הרב שאול ישראלי, ארץ חמדה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ח (מדורה שלישית), עמ' יז. נראה שהרב ישראלי חזר בו לאחר הסכם אוסלו. ראו חיים בורגנסקי, "יחסו ההלכתי של הרב ישראלי לסוגיית החזרת שטחים", דיני ישראל כב (תשס"ב), עמ' 241-267; ולעומתו נריה גוטל, המתאמץ לפרש שאין הברל בין משנה ראשונה למשנה

הטיעון השלישי שואל אם נכון בכלל לפסוק הלכה על פי דברי הרמב"ן, שהרי הרמב"ם לא מנה את המלחמה לכיבוש ארץ ישראל כאחד מסוגי מלחמות המצווה (המלחמה נגד שבעת העממים, שהרמב"ם קבע ש"כבר אבד זכרם", המלחמה נגד עמלק ומלחמת מגן – "עזרת ישראל מיד צר"). אין כאן מקום לדון ברקע הפילוסופי של דעת הרמב"ם,⁹⁴ אך מכיוון שאין קודיפיקציה מוסמכת של הלכות מלחמה, לא ברור כלל ועיקר שדעתו של הרמב"ן צריכה להיות זו שתתקבל.⁹⁵ באופן עקרוני אין מניעה שפוסק יקבע שדעת הרמב"ן נראית לו,

אחרונה, "קיום למשנתו השלימה של רבנו", בתוך: אברהם ישראל שריר (עורך), גאון בתורה ובמידות, ירושלים: ארז, תשנ"ט, עמ' 197-221.

עמדה מורכבת יותר מציג הרב יעקב אריאל. לדעתו, "הפירוש המוסכם והפשוט בדברי הרמב"ן הוא שהמלחמה היא חלק בלתי נפרד ממצות ישוב הארץ וכשהתנאים מחייבים זאת היא מצוה מעשית נוהגת לדורות [...] מסתבר גם שיש לשקול שיקולים של סיכויי הנצחון במלחמה וצמצום מספר האבדות הן אצלנו והן אצל אחרים. אך עקרונית אמצעי זה של המלחמה הוא חלק לגיטימי של המצוה". לסייג שבסוף הדברים עשויה להיות משמעות מעשית בהקשר של הדיון בהחזרת שטחים. ראו הרב יעקב אריאל, "דעת הרמב"ן בכיבוש הארץ", שו"ת באהלה של תורה (לעיל הערה 69), חלק רביעי, עמ' 31-32.

94 הרב יהודה עמיטל, "מלחמות ישראל לפי הרמב"ם", תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 454-461.
 95 המבססים את איסור הנסיגה על דברי הרמב"ן קובעים ש"ההלכה נפסקה כרמב"ן", משום שדבריו מצוטטים על ידי פוסקים מאוחרים. אבל בדרך כלל אין מדובר שם באימוץ עמדת הרמב"ן באשר לחובת מלחמה, שלא עמד על הפרק מבחינה מעשית, אלא באשר למצוות יישוב ארץ ישראל כשארן הדבר כרוך בפיקוח נפש. ראו רחמני (לעיל הערה 69), עמ' 50-65.

הרב אהרנברג סבור שגם לדעת הרמב"ם יש מלחמת מצווה שמטרתה להגן על שטח הנמצא בידנו מדין מלחמת הגנה ואיננו מעלה את שאלת שיקול הדעת של הממשלה אם יש להילחם או לוותר על שטח (אהרנברג, "השטחים המשוחררים ומצוות פיקוח נפש" [לעיל הערה 69], עמ' 141-143). הרב שלמה אבינר מעלה פרשנות מחודשת בדברי הרמב"ם וטוען שגם לדעתו יש מצוות כיבוש הארץ ושמלחמת שבעת העממים היא רק מקרה פרטי שלה. פרשנות זו נועדה, כפי הנראה, לדחות את הטענה האפשרית שהעמדה האוסרת היא רק לדעת הרמב"ן. ראו הרב שלמה אבינר, "מצוות כיבוש הארץ לרמב"ם", שנה בשנה (תשנ"ח), עמ' 253-266. אפילו מתנגד תקיף לנסיגה כרב חיים דרוקמן הסכים לומר ש"צריך להודות בעובדה שגם מבחינה הלכתית יש לצבא על מי לסמוך" (כאשר מדובר בפניו). ראו הרב חיים דרוקמן, "סוגיה בהסדר", עולם קטן, כ"ג בטבת תש"ע.

אבל קשה לשלול לגיטימיות הלכתית ממי שסבור כדעת הרמב"ם וממילא יתיר למסור שטחים משיקולים של פיקוח נפש.

שאלה נוספת בעניין מצוות כיבוש הארץ היא מתי בדיוק מתקיימת מצווה זו ומתי ניתן לומר שעל ידי פעולה או היעדר פעולה מצדנו ביטלנו את המצווה. למשל: האם שליטה בלי ריבונות מדינית נחשבת כיבוש ואז אין חובה הלכתית להחיל את הריבונות, או שמא בלא החלת הריבונות לא התקיימה המצווה כלל?⁹⁶ האם התיישבות מקיימת את מצוות הכיבוש וממילא פינוי יישוב הוא ביטול מצווה, או שהעיקר הוא השליטה בשטח ואם השליטה בעינה, אין איסור בפינוי יישוב? ואם כן – מה דינו של יישוב שנשאר תחת שלטון שאיננו ישראלי?

דברים אלה לא תמיד הובהרו. באופן כללי רבנים רבים רואים במצוות הכיבוש מצווה "רב-שלבית", שחובה לבצע בה כל שלב ואסור לבטל בה שום שלב. הרב יעקב אריאל, למשל, כתב ב-1974 – כאשר היו רק מעט מתיישבים יהודים מעבר לקו הירוק – ש"שלטון מדיני קיים ב"ה על רוב ארץ ישראל המערבית ורק חסרה בעלות ממונית והתיישבות אישית, בודאי יש לראות בכך קיום מצווה באופן חלקי וכל נסיגה יש בה ביטול המצווה החלקית".⁹⁷

הצגת הדברים עד עכשיו מראה את הדיכוטומיה בין העמדה שרואה חובה בכיבוש שטחי ארץ ישראל ובשמירה על הריבונות הישראלית בהם לבין עמדה שאינה רואה בכך מצווה, וממילא השיקולים של פיקוח נפש גוברים בה. דין זה איננו מבחין בין מלחמה יזומה לבין הימנעות מוויתור שתמנע מלחמה. ברם דעתו של הרב שאול ישראלי היא, כאמור, שאין מצווה להילחם למען כיבוש

96 למשל, לא הועלו טענות הלכתיות רציניות נגד נסיגות צה"ל מלבנון לאחר מבצע ליטני (1978) ובשנת 2000, כנראה משום שמעולם לא הייתה כוונה לשלוט בשטח ולמעשה מדובר בהתקפה ובנסיגה ברמה הטקטית.

97 אריאל (לעיל הערה 69), עמ' 97. הרב אריאל איננו מבחין בין קיום מצוות יישוב ארץ ישראל במצב זה לבין הגדרת חובת כיבוש ארץ ישראל (ואיסור נסיגה ממנה), אף שרק ההגדרה השנייה דוחה שיקולי פיקוח נפש של יחידים. הרב גורן כותב ש"מכיון שלפי ההלכה היה עלינו לממש את הבעלות והקנין של הכיבוש הצבאי במלחמת ששת הימים ולהכריז על ריבונות יהודית ביש"ע, גם אם לא עשינו זאת עלינו לראות את מעמדנו ההלכתי בשטחי יש"ע כאילו החלנו עליהם את הריבונות של מדינת ישראל". ראו "תשובות הרב גורן", בתוך: מלמד (לעיל הערה 92).

הארץ. ואולם אם חבל ארץ נכבש (במלחמת הגנה עצמית) והעם עשה מעשה שמורה על הרצון לזכות בו, הרי אז חייבים להילחם להגנתו.⁹⁸ ניתן להעלות אפשרות של עמדת ביניים שתתבסס על היתר להילחם לצורך הגנה עצמית. הגדרת "הגנה עצמית" איננה פשוטה. מה אם הצד השני מציג אולטימטום בצירוף תביעות טריטוריאליזם או אחרות? האם אסור לקבל את התביעות וחייבים להילחם, או שיש לקבל אותן כדי למנוע מלחמה?⁹⁹ הדעת נותנת שבידי השלטון המדיני הרשות לקבוע את העמדות והקווים שיש להגן עליהם ושאלם הם מותקפים, אזי החובה ההלכתית היא להילחם עליהם ואף להסתכן למענם. עמדה כזאת משאירה את ההכרעה בידי הממשלה לאחר שהיא שקלה את כל השיקולים הרלוונטיים ואיננה קובעת מדיניות מסוימת (מקסימליסטית או מינימליסטית) שעל פיה יש להתישר.

3. שעת השמד וקידוש השם

שיקול הלכתי נוסף, המוציא לחלוטין את סוגיית השטחים מתחום ההכרעה הפוליטית (אף יותר מן העמדה הקודמת), הועלה בידי הרב צבי יהודה קוק בשנות השבעים של המאה הקודמת. כאמור, מול איום הכרוך בסכנת נפשות אדם מחויב למסור את נפשו רק כדי להימנע מלעבור על שלוש עברות חמורות – שפיכות דמים, עבודה זרה וגילוי עריות. אין חובה (ואולי אף יש איסור¹⁰⁰) למסור את הנפש על מנת להימנע מעברות אחרות. אולם לכלל זה יש יוצא מן הכלל: "בשעת הגזרה והוא שיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחביריו ויגזור גזרה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצוות, יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצוות" (רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה ה; ובדומה לכך: שולחן ערוך, יורה דעה סימן קנז).

98 ישראלי (לעיל הערה 69), עמ' 55.

99 השאלה הועלתה בידי הרב זלמן קורן, "ממלכתיות ישראלית מעמעותה ההלכתית", בתוך: הרב יהודה שביב (עורך), ממלכת כהנים וגוי קדוש: קובץ מאמרים לדמותה של מדינה יהודית לנשמת דוד כהן, ירושלים: ר' מס, תשנ"ז (מהדורה שנייה), עמ' 219, הערה 66, ועמ' 220: "בשאלה זו לא מצאתי מי שעסק בה באופן ישיר".

100 יש דיון הלכתי בעניין מי שרוצה למסור את נפשו על עברה שאיננו חייב בה, אך הדבר איננו נוגע לענייננו.

ב"שעת הגזרה" חובה למסור את הנפש אפילו על מצווה פחותה. טענתו של הרב צבי יהודה הייתה שמכיוון שהערבים מציבים דרישה אידאולוגית שיהודים ימסרו להם את שטחי ארץ ישראל, נוצרת גזרת שמד "לעבור על המצוות" ועל כן יש למסור את הנפש. אימוץ טיעון זה מביא לידי מסקנה מרחיקת לכת יותר מהטיעון של חובת מלחמה, משום שקידוש השם מחייב מסירות נפש בלי קשר לתוצאות המעשה.

טיעון זה מוקשה מאוד מבחינה הלכתית. בין היתר, דין "שעת השמד" תקף רק אם המניע של הכופה לעבור על המצווה הוא "לעבור על המצוות" ולא "להנאת עצמן". לכאורה, רצונם של הערבים לשלוט בארץ ישראל איננו נובע מהרצון לפגוע בחיים הדתיים של היהודים, אלא כדי לקבל את מה שנראה להם כצודק. המנסים להגן על עמדת הרב צבי יהודה נאלצו לפרש את דעתו שהמאבק היהודי-הערבי כולו הוא בעצם מאבק דתי.¹⁰¹ בקרב תלמידי הרב צבי יהודה רבים רואים בדבריו בעניין "ייהרג ואל יעבור" הדרכה חינוכית-רטרורית ולא הוראה מעשית שיש באמת למסור את הנפש (הטיעון של מלחמת מצווה המועדף עליהם איננו גורר מסקנות כל כך קיצוניות). אחרים סבורים שזו פסיקה מעשית הנוגעת אף ל"גזרה" של מדינת ישראל. לדעתם, אם "ממשלה יהודית [...] מוכנה לוותר על חלקים מארץ ישראל, [...] [יש] להיאחז במקום ולהיות מוכנים ליהרג [...] אבל אסור [...] להשתמש בנשק או באלימות".¹⁰²

מי שלכאורה מסיק מסקנות מעשיות מעיקרון זה (גם אם נזהר מלהורות על כך הלכה למעשה) הוא הרב אליעזר מלמד. במאמר שנכתב לאחר ההתנתקות הוא מסביר שהתגובה להריסת בתים תלויה במטרה של ההורסים:

אם ההריסה היא מפני שלדעת הממשלה או בית המשפט אסור ליהודי לגור בחבל ארץ מסוים בארץ ישראל, אזי מדובר בכפייה על דת וחובה להתקומם נגד זה בבחינת "ייהרג ובל יעבור". אמנם הוראה זו למעשה מורכבת מאוד, וברוב המקרים היא רחוקה מיישום (והלואי ולעולם לא נצטרך לברר למעשה סוגיה נוראה

101 אריאל (לעיל הערה 69), עמ' 105.

102 יעקב זיסברג, "יהרג ובל יעבור במאבק על ארץ ישראל: שיטת הרצ"ה קוק", צהר יד (תשס"ג), עמ' 19-36.

זו), אולם בוודאי שמדובר במאבק חריף מאוד שכרוך במסירות נפש. כך היה המצב בעת החרבת היישובים בגוש קטיף וצפון השומרון, ומכל מיני סיבות שלא כאן המקום לפרטם, יצא בפועל שכציבור לא נהגנו כהלכה וכמתחייב מדין "ייהרג ובל יעבור" (ההרגשה שלי).¹⁰³

4. סכנת הנפשות בהחזרת שטחים ("פיקוח נפש")

טיעון הלכתי ייחודי הוא הטיעון שנקשר בדרך כלל עם שמו של הרבי מלובביץ', הרב מנחם מנדל שניאורסון. בבסיס העניין פסק בשולחן ערוך (אורח חיים שכת, ו) המתיר חילול שבת כדי להילחם בגויים שתוקפים יישוב ספר בשבת אף על פי שבאו "על עסקי תבן וקש" (כלומר, לגנוב רכוש ולא לפגוע באנשים). מכאן הסיק הרבי שההלכה כבר הכריעה חד-משמעית שכל ויתור טריטוריאלי לטובת אויבי ישראל עתיד, בוודאות, לגרום סכנת נפשות ליהודים (שמסיבה זו מותר להילחם בהם בשבת). פסק זה של הרבי ושל הנמשכים אחריו מבוסס על ההנחה שההלכה משקפת הערכת מציאות תקפה תמיד, בלי קשר להערכה ביטחונית-אסטרטגית כלשהי, אפילו של מומחים.¹⁰⁴

טיעון זה איננו קשור כלל לקדושת הארץ או למעמד של מדינת ישראל. רבים מן הרבנים התומכים בעמדה זו הם חסידי חב"ד, שאינם מגדירים את עצמם ציונים ואינם כותבים על "מדינת ישראל" אלא על "ארץ הקודש".¹⁰⁵ הסברה הזאת איננה מקובלת בדרך כלל על רבנים שאינם מחב"ד, והרעיון שהשולחן ערוך מכיל ניתוח אסטרטגי שתקף לעולמים נראה, על פניו, מופרך.

103 אליעזר מלמד, "בין מסירות נפש לקבלת הדין", אתר ערוך 7, 21.6.2012: www.inn.co.il/Articles/Article.aspx/10497

104 שלמה דב וולפא, דעת תורה בעניני המצב בארץ הקדש, קרית גת: דעת תורה, תשמ"ד, עמ' 84, 222.

105 ראו שמות הרבנים החתומים על פסק הלכה המסתמך על טיעון זה באתר קונגרס הרבנים למען השלום: www.rcp.org.il/index.php?url=url_he&dir=psak&page=sil. מפתיע שגם הרב אליעזר מלמד, מן הרבנים החשובים של הציונות הדתית שאיננו שייך לתנועת חב"ד, משתמש בנימוק זה אגב הסתייגות ש"אילו כל המומחים הצבאיים היו קמים ואומרים כיום, שאם נסוג אכן נשיג שלום אמיתי, יתכן והיינו אומרים שנשתנו הזמנים וכיום אין סכנת נפשות בנסיגה". ראו מלמד (לעיל הערה 92), עמ' 114–115.

5. הממשק בין ההלכה ובין המציאות: הערכת מומחים וסמכות שלטונית פסיקת הלכה בנושא השטחים והשלום, כמו פסיקת הלכה בנושאים ציבוריים בכלל, איננה יכולה להסתפק בדיון בבית המדרש אלא היא נזקקת להערכת המציאות. מתוך ארבעת הנימוקים שמשמשים לביסוס האיסור על נסיגה, הטיעון השלישי (ויתור טריטוריאלי יוצר בהכרח סכנת חיים) והטיעון הרביעי (חובה למות על קידוש השם למניעת הוויתור הטריטוריאלי) מציגים איסור קטגורי שאיננו מותנה בשום שיקול צבאי, אסטרטגי או אחר. אך אלה הטיעונים הדחוקים יותר מבחינת ההלכה. פעולה על פי שני הטיעונים הראשונים ("לא תחנם" ו"מלחמת מצווה") מצריכה הערכת מציאות כדי להכריע. מכיוון שפיקוח נפש מהווה סיבה לדחות את איסור "לא תחנם", הערכה שאי-מסירת שטחים תסכן חיי אדם תדחה את המצווה. על פי הדעה המתבססת על מלחמת מצווה, האיסור על ויתור טריטוריאלי מותנה בכך שהמלחמה אינה חסרת תוחלת ושהיא איננה כרוכה בסיכונים לא אחראיים. מכיוון שהערכה ביטחונית איננה, לכאורה, בתחום מומחיותו של פוסק ההלכה, ייתכן שעליו להיעזר בגורמים נוספים כדי לקבוע מה דעת ההלכה. גורמים אלו יכולים להיות מומחים צבאיים או אסטרטגיים או הנהגה פוליטית המוסמכת להכריע על פי התמונה הכוללת שלפניה.

כיצד יש להגדיר את היחס בין הפוסק לאותם גורמים? התשובה על שאלה זו עשויה להשפיע על אופייה ועל תוקפה של פסיקת ההלכה בשאלות מדיניות ומתוך כך על שאלת סירוב פקודה, אם הפקודה מתנגשת עם פסק ההלכה האמור. מקצת מן הדנים בשאלה זו מדמים את הפנייה לאנשי צבא ולמדינאים להתייעצות של רב עם רופא המספק מידע חיוני לצורך הקביעה אם מתקיים מצב פיקוח נפש הדורש להתיר לחלל שבת או לאכול ביום הכיפורים.¹⁰⁶ במקרה של הרופא, הזדקקות למומחה "חיצוני" איננה מפקיעה את הרב מן התהליך. לפעמים קבלת דבריו של הרופא איננה אוטומטית והיא עוברת דרך שיקול דעתו של

106 ראו למשל יוסף (לעיל הערה 69), עמ' 39; ואריאל, שם. לעצם דינו של הרופא כמומחה ראו שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שכח (שבת) וסימן תריח (יום כיפור). אשר להסתמכות על רופא במסגרת ההלכה ראו אברהם שטיינברג, "נאמנות רופא", אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ירושלים: מכון שלזינגר, תשס"ו, עמ' 1-15.

מורה הוראה, היכול להכריע שדברי הרופא אינם סבירים.¹⁰⁷ בנידון דין שאלת הסמכות היא מורכבת יותר: הרופא מחזיק בידע מקצועי אובייקטיבי שמוכר לעמיתיו; לכאורה ניתן לאמת את הידע שלו במציאות.¹⁰⁸ לעומת זאת בתחום הביטחוני טיבה של המומחיות ברור פחות, ובתחום המדיני לא כל שכן. סביר מאוד שתשרור מחלוקת בין המומחים ושכל מומחה יאמר שקבלת דעתו היא שתמנע סכנת נפשות.¹⁰⁹

מה צריך להיות מקומו של הגורם החיצוני בתהליך ההלכתי בסוגיה שלנו? יש לדון בטיב המידע שהוא אמור לספק, במידת האמון שאנו רוחשים לו ובסמכותו להכריע. הרב עובדיה יוסף סובר, למשל, שמותר לסגת משטחים משום פיקוח נפש. בר בכד הוא קובע שנדרשת קביעה ברורה שזה אמנם המצב:

אם יתברר למעלה מכל ספק, שיהיה שלום אמת בינינו לכין שכנינו הערבים אם יוחזרו להם השטחים, ולעומת זאת קיימת סכנת מלחמה מיידית אם לא יוחזרו להם השטחים יש להחזיר להם השטחים, משום שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש [...] ולכן צריך לרונ בדבר בכובד ראש כראוי, לאחר חוות דעת

107 למשל, יש דיונים בשאלה עד כמה אפשר להסתמך על רופא גוי או על רופא יהודי המחלל שבת, שהרי השבת קלה בעיניהם. מסקנת אחד מגדולי הפוסקים בנושאי רפואה היא ש"הרבר תלוי לפי שיקול דעתו של המורה [הפוסק] והבנתו". ראו הרב אליעזר ולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ז, חלק ח, סימן טו. ובאותו עניין ראו גם משה הררי, מקראי קודש: הלכות יום הכיפורים, ירושלים: מ' הררי, תשנ"ז, עמ' 225, הערה קו.

108 ואכן בתחום הרפואה יש מקום לומר שטיפול אלטרנטיבי שלא זכה לביקורת שיטתית אובייקטיבית לא יהיה מוכר על פי ההלכה כאשר רוצים לקבוע מצבים של פיקוח נפש (למשל, להצדיק חילול שבת). ראו אנציקלופדיה הלכתית רפואית, כרך 6, עמ' 222-234.

109 גם בהלכות רופא וחולה ההלכה מודעת לאפשרות של חילוקי דעות בין רופאים וקובעת הליכים להכרעה במקרה של "ספק פיקוח נפש". לסיכום עמדות הפוסקים ראו הררי (לעיל הערה 107), עמ' 215-227. השאלה בדבר מעמד המומחים בהלכה מקבילה לשאלה אם שופטים צריכים לקבל חוות דעת של אנשי ביטחון. ראו למשל בג"ץ 2056/04 מועצת הכפר בית סוריק ואח' נ' ממשלת ישראל, בייחוד פסקה 47, שם יש התייחסות לעובדה שלפני בית המשפט הוצגו הערכות ביטחוניות שונות.

מוסמכת ממפקדי הצבא והמדינאים המומחים בענייני בטחון,
וכתורה יעשה.¹¹⁰

הרב יוסף קובע רף גבוה מאוד של ודאות לחלופות העומדות להכרעה. הוא מחייב התייעצות, אבל קובע שגם לאחר קבלת המידע מהמומחים הפסיקה עדיין נתונה בידיו של הרב. כאשר המידע חד-משמעי, נראה לכאורה שתהליך הפסיקה הוא אוטומטי. אולם במציאות מורכבת יהיה תפקידו של הרב להכריע בין המומחים, ואולי בכלל במקרה של מחלוקת בין המומחים אין היתר לוותר כלל, בבחינת "שב ואל תעשה". זו הסיבה שלפני ההתנתקות מחבל עזה התייעץ הרב יוסף עם אנשי צבא בעלי עמדות שונות ובעקבות ההתייעצות פרסם את דעתו נגד התכנית כ"פסק הלכה".¹¹¹ עמדתו זו לא מעניקה מעמד הלכתי כלשהו למוסדות המדינה המוסמכים מבחינת החוק להכריע בשאלות כאלה, אלא מעמידה את הרב כסמכות-על לשקילת השיקולים האסטרטגיים.

מן הצד האחר יש מי שסוברים שבפועל יש ליטול את ההכרעה מן הרבנים ולמסור אותה בידי המומחים. הרב יוסף רב סולובייצ'יק אף קבע שמכיוון שההכרעה בעניין השטחים נוגעת לפיקוח נפש של כלל ישראל, אין לרבנים להיזקק כלל לשאלה אלא להשאירה בידי המומחים, אשר דבריהם יקבעו ולא דברי הרבנים.¹¹² ייתכן שהרב סולובייצ'יק לא סמך על שיקול הדעת המדיני של הרבנים (כפי שמשמע מההקשר שבו נאמרו הדברים) ועל כן העדיף להפקיד את ההכרעה בידי הממשלה. מתוך דבריו משמע שהוא מקבל את עמדת הממשלה, משום שהוא מניח שהיא ה"מומחה" לצורך העניין ואין בכוחו להעמיד לה אלטרנטיבה.¹¹³

110 יוסף (לעיל הערה 69).

111 יודגש שהעמדה הוצגה כפסק הלכה ולא רק כהוראה לשליחיו של הרב יוסף בכנסת ובממשלה.

112 הדברים נאמרו בדרשת התשובה של שנת תשכ"ח, בידידש. תרגום לאנגלית מופיע באתר איגוד אשדת: www.aishdas.org/avodah/vol15/v15n040.shtml#10

113 לדיון בעמדת הרב סולובייצ'יק ראו במאמרי – קלמן נוימן, "בין אורתודוקסיה מודרנית בארצות הברית לציונות דתית בישראל: השפעת הרב סולובייצ'יק על עמדות הציבור הדתי בישראל", בתוך: אבינועם רוזנק ונפתלי רוטנברג (עורכים), רב בעולם חדש:

בדרך דומה, אך בלי להדיר את הרבנים לחלוטין, הלך הרב שלמה יוסף זיין, חבר מועצת הרבנות הראשית ומגדולי הרבנים של הציונות הדתית. בדברים שאמר סמוך למלחמת ששת הימים הוא הסביר שסוגיה זו עלולה לסכן את עצם קיומה של המדינה:

אין שום ספק שמצד העקרוני אסור על פי ההלכה להחזיר לידי נכרים אף שעל אחד מאדמות ארץ ישראל [...] אבל לא תמיד בידינו לקיים את העקרון [...] ובכן יש נסיבות [...] שאולי מסכנות את כל קיומנו גם בארץ וגם בתפוצות [...] ואף בהחזרת השטחים אולי ישנן נסיבות כאלו, ויש איפוא צורך בדעת מומחים בטחוניים ומדיניים לכך. [...] ואף בלי מלחמה כשעומדת השאלה של מליון ויותר ערבים [...] הרי יש כאן בעיה גדולה שאולי הם יסכנו את כל קיומנו וצביוננו ובטחוננו כאן בארץ? [...] ובכן מי ומי הם הקובעים עד כמה ואיך ומתי יש סכנה בפתרונים אלה או אחרים, אם לא המומחים לכך? בעיקרו של דבר הנקודה היא אחת: אם על ידי אי-היותו על חלק אחד מסכנים את הכל, יש הרבה לחשוב ולדון בדבר. ובצד העובדתי שבדבר, כלומר אם באמת יש סכנה על ידי אי היותו או אין סכנה, שוב המומחים המדיניים והצבאיים הם הקובעים.¹¹⁴

הרב זיין נתן אמוץ רב במומחים וסבר כי הם יכולים לקבוע, מתוך מערכת שיקולים ארוכי טווח, אם "על ידי אי-היותו על חלק אחד מסכנים את הכל". יוצא אפוא שיש הנחה ראשונית נגד נסיגה, אך למעשה קביעה של מומחים שהדבר מסוכן תכריע את הכף.

עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דוב סולוביצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית, ירושלים: מאגנס ומכון ון ליר בירושלים, 2010, עמ' 471-489.

114 "רש"י זיין: 'כשם שבעניני רפואה מסתמכים על חוות דעת של רופא, כן בעניני בטחון צריכים לקבוע אנשי בטחון', "הצפה, ז' בחשוון תשכ"ח. עד כמה שידוע לי, הדברים לא פורסמו בשום מסגרת אחרת לאחר מכן. דברי הרב זיין מתייחדים בכך שהוא מכיר בשאלה הדמוגרפית כשיקול אפשרי בפסיקת הלכה, אך חשוב שהוא מתייחס אליה בתור קושי אפשרי להחזיק בשטחים ולא כבעיה מוסרית ערכית.

דומה לכך היא עמדתו של הרב חיים דוד הלוי (לשעבר רבה הספרדי של תל אביב), שבמקומות שונים דיבר על הסתמכות על מומחים מדיניים ולעיתים על הממשלה המוסמכת (ואולי גם הוא הניח שממשלה מוסמכת היא בגדר "מומחה"):

נבצר [מחכמי התורה] לפסוק באופן מוחלט, פרט להשמעת העקרון, שבשלמות ארץ ישראל לגבולותיה יש מצוה מפורשת בתורה, ושמרצוננו אין אנו רשאים בשום פנים ואופן לוותר אף על שעל אדמה אחד. באם ח"ו נעמוד תחת לחץ בינלאומי חזק שיסכן את קיומנו כעם וכמדינה, הרי שרק מומחים ליחסים בינלאומיים הם שצריכים להחליט אם הסיכון הוא רציני, ואז פקוח נפש, ואפילו ספק פיקוח נפש, דוחה כל מצוה שבתורה.¹¹⁵

הדיון בהחזרת שטחים או בהחזקתם צריך להתבסס על יסוד פשוט וברור, מה טוב להבטחת הגנתה של המדינה שהוא קיומה של האומה [...] אין כל ספק בדבר מכה ההלכה, שיש זכות מלאה לממשלת ישראל להחליט על חתימת חוזה שלום עם מצרים. זו זכותה וחובתה של ממשלה להחליט במצבים כאלה עם כל הסיכוי והסיכון שיש בהחלטה מעין זו. [...] ואם נסיגה זאת מסכנת את בטחון המדינה או לאו, בדבר זה אינה עוסקת הלכה זאת ולא כל הלכה אחרת. זה הכל שיקול דעת של הממשלה והיא הנושאת בכל מלוא האחריות להחלטתה.¹¹⁶

ברומה לכך הסיק הרב יהודה עמיטל – בהתבסס על דברי הנצי"ב (הרב נפתלי צבי יהודה ברלין; ראש ישיבת וולוז'ין שבליטא במאה ה"ט) ש"ענין שנוגע להנהגת הכלל נוגע לסכנת נפשות", בצירוף המורכבות של הסוגיות הביטחוניות – שאין כלל מקום לפסיקת הלכה בנושאים פוליטיים, ובעצם מבחינה הלכתית העניין נמסר לשלטונות.¹¹⁷

115 |הרב| חיים דוד הלוי, דת ומדינה, תל אביב: [חמו"ל], תשכ"ט, עמ' 32-33.

116 |הלוי| (לעיל הערה 79), חלק ד, סימן א, עמ' יח, טו, כ.

117 |הרב יהודה עמיטל, דברים בכנס "חשבון נפש", 6.11.1995. (יומיים לאחר רצח רבין). מדובר בדברי הרב נפתלי צבי יהודה ברלין בפירושו העמק דבר לדברים יז, יד.

גישות אלה מרחיבות את ההזדקקות למומחים ובעלי סמכות ומצמצמות, או אף מבטלות, את מקומו של הרב בהכרעה. ברור שרבים מן הרבנים אינם מקבלים עמדה זו. לדעתם גם אם יש צורך בהערכת המציאות על מנת לפסוק הלכה, בסופו של דבר הערכה זו צריכה להתקבל על פי קריטריונים הלכתיים המסורים בידי פוסק ההלכה. לעתים קריטריונים אלו מוצגים בצורה עמומה, ובעצם הכוונה היא שהרב צריך להפעיל את שיקול דעתו אם לסמוך על הערכת המציאות של המומחים.

לעומת גישות אלו, הרב אברהם שפירא, שחלקו בביסוס הממד ההלכתי של האיסור על החזרת שטחים גדול, ניסח את הדברים בכירור וצמצם בשני אופנים את התחום שבו ניתן לסמוך על דעת המומחים. מצד אחד, כפי שראינו כבר, הוא סבר (שלא כמו הרב עובדיה יוסף) ש"פיקוח נפש של יחידים" לעולם איננו יכול להצדיק נסיגה ורק ידיעה שהמלחמה היא חסרת סיכוי תצדיק זאת. נוסף על כך (ושלא כמו הרב זיון) הוא קבע נחרצות שהשיקולים היחידים שיש להביא בחשבון כדי לקבוע שהמלחמה היא חסרת תועלת הם שיקולים צבאיים מידיים. שיקולים מדיניים ואסטרטגיים ארוכי טווח אינם רלוונטיים לדעתו לדיון ההלכתי.¹¹⁸

ההיתר היחיד שניתן לפינוי שטח בארץ ישראל הוא כשמפקדי צבא ומומחים יאמרו בכירור שמבחינת אסטרטגיית מקובלת אי אפשר להגן על המקום הזה ועל חיי היהודים שם, וגם נסוג משם וגם ישפך דם חיילים בחינם אז אסור לשפוך דם בחינם וחייבים לסגת [...] חישובים כנ"ל בעניני פיקוח נפש ניתנים רק לשיקול של אנשי צבא ובקיאים במדע של אסטרטגיה כמו במקרה של חולים מסוכנים, שהחישוב הוא רק בדעת הרופאים המומחים לרפואה שזה מקצוע מדעי אובייקטיבי. אבל לא קובעים חישובים של דיפלומטים, שכידוע אינם חישובים מדעיים אובייקטיביים והכל בנוי על השערות אישיות שכרוכות תמיד בהנחות קודמות

118 ראו אליאב שוחטמן (לעיל הערה 69), המצטט אמירות אחדות של הרב שפירא בנושא שלגביו הוא היה עקבי מאז 1967. הרחבתי על כך בכנס שהתקיים במכון הישראלי לדמוקרטיה (25.6.2008) שהוקדש לנושא ההלכה הציונית.

באופי האישי בנגיעות משוחדות בהתנשאות שכל אחד חושב שהוא שלמה המלך בהשערות סתם וחלקם דמיונות כלל.¹¹⁹

דברי הרב שפירא דומים לפסיקה המפורסמת של הרב יחזקאל לנדאו, "הנודע ביהודה", שמותר לעבור על האיסורים ההלכתיים הכרוכים בניתוחי מתים (כגון האיסור לפגוע פגיעה מבזה בגופה או ליהנות ממנה) רק אם יש בכך סיכוי להציל "חולה שלפנינו", ולא מתוך השערה בדבר תועלת עתידית של הניתוח לחולים שאיננו יודעים עליהם כעת.¹²⁰ אימוץ עמדה זו בנושאים מדיניים משקף חשדנות (יש מי שיאמרו – "חשדנות בריאה") באשר למעמד המדעי והאובייקטיבי כביכול של הערכות אסטרטגיות. אך הוא מתעלם לחלוטין מן המורכבות של צורכי הביטחון הלאומי, ובכללם שיקולים ארוכי טווח, ומתפקידה של הממשלה להביא בחשבון שיקולים אלה.¹²¹

ביטויי ה"הרמנויטיקה של החשר" בנוגע למומחים, ובפרט כשמדובר בפוליטיקאים, הם רבים: הרב אברהם וסרמן, רבי־מחנך בישיבת ההסדר ברמת גן (ותלמידו של הרב שפירא), שולל את ההשוואה בין מנהיג נבחר לבין רופא מומחה:

כולנו מכירים את נבחרי הציבור. לא יהיה זה לשון הרע לומר שמעטים מהם אם בכלל מבינים יותר מכל אזרח פשוט בפוליטיקה

119 הרב שפירא, אצל שוחטמן (לעיל הערה 69), עמ' 70.

120 הדברים מופיעים במקורם בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה תניינא), יורה דעה, סימן רי. לסקירת הספרות שדנה בפסק זה ראו הרב קלמן כהנא, "ניתוחי מתים בהלכה: סקירה ביבליוגרפית": www.medethics.org.il/articles/bib/R0061303.asp

121 דבריו של הרב שפירא התפרשו על ידי אליאב שוחטמן (לעיל הערה 69, עמ' 43-44) ששיקולים דמוגרפיים או מדיניים אינם "נכנסים להגדרה ההלכתית של פיקוח נפש", ועל כן אינם יכולים לשמש שיקול נגדי לאיסור על ויתור על שטחי ארץ ישראל. מעגין לציין שיצחק אנגלרד (לעיל הערה 69) מסביר שדעתו של הרב עובדיה יוסף שפיקוח נפש מצדיק ויתור על שטחים נובעת מאימוץ קטגוריה של המשפט הפרטי במשפט הציבורי. מסתבר שכאן הרב שפירא עושה אותו הדבר כאשר הוא איננו מוכן להביא בחשבון שיקולי מדיניות אסטרטגיים אך כן מוכן להביא בחשבון סיכון לכלל שהוא מירי וגלוי לעין.

פנימית ובינלאומית [...] אדרבה, רבנים רבים מבינים בפוליטיקה יהודית הרבה יותר מכל פוליטיקאי, כיוון שלמדו תורה ויודעים הרבה יותר מרוב חברי הכנסת את ההיסטוריה שלנו ויכולת העמידה בלחצים רוחניים ופיזיים. לכן, לאחר לימוד הנתונים, הערכת המצב שלהם תהיה הרבה יותר נכונה [...] הם גם יודעים שלתהליך ההסטורי של עם ישראל יד מכוונת והשגחה ויתחשבו גם במרכיב זה במערכת השיקולים. אגב, גם במומחים צבאיים יש לחשוד כיוון שהשקפתו הפוליטית של המומחה קובעת מאוד את הערכת המצב שלו.¹²²

וכך גם הרב יעקב זיסברג, מתלמידי הרב צבי יהודה קוק:

דעתם של מומחי צבא כיום מבוססת במידה רבה על השקפת עולמם. קשה בימינו להפריד בין תפיסתו והשקפת עולמו של קצין בכיר לבין המלצתו הצבאית. [...] שיקולי מדינאים גם אם הם אלופים לשעבר, אם אינם משמשים עכשיו בתפקיד צבאי אינם שיקולים מחייבים מכיוון שהם אינם משוחררים מתפיסתם המדינית. לא אחת ניתן לחוש את ההשתייכות הפוליטית באופן סמוי אצל קצינים בתפקיד.¹²³

גם פרופ' אליאב שוחטמן סבור כך:

דעתם של ה"מומחים" בענייני צבא וביטחון מבוססת במידה רבה על השקפות ואידיאולוגיות, דהיינו אין מדובר בעניין מקצועי שבו אין לחכמי ההלכה אפשרות של ביקורת עניינית. [...] חכמי ההלכה, החייבים מדין תורה להיות אנשי אמת הפועלים ללא כל פניות אישיות הם אלו הצריכים לשקול את כל הגורמים

122 הרב אברהם וסרמן, "פוליטיקה אלוקית", הצפה, 29.10.2004.

123 הרב יעקב זיסברג, נחלת יעקב: בירורים במצות ישיבת ארץ ישראל, הר ברכה: מכון הר ברכה, תשס"ה, עמ' 432.

הרלבנטיים כולל דעתם של ראשי הצבא והמדינאים ולהכריע בדבר. חובתם של חכמי ההלכה להכריע [...] ואל להם לסמוך על ראשי הצבא והמדינאים המומחים שקביעתם עלולה להיות מבוססת על מניעים שמבחינת ההלכה אינם רלבנטיים להגדרת פיקוח נפש.¹²⁴

לפנינו התייחסות ביקורתית כלפי המעמד המדעי של תורת הביטחון הלאומי, אך לא התבוננות ביקורתית בנקודת המבט של הרבנים. ואכן, נראה שחלק מן הקושי, מבחינתם, בקבלת עמדותיהם של מומחים ומנהיגים התומכים בוותורים טריטוריאליים הוא הפער האידאולוגי. עצם הנכונות לוותורים מלמדת לדעתם שהמנהיג או המצביא הוא נטול שורשים יהודיים וחסר אמונה בציונות ובערכה של ארץ ישראל. טיעון כזה יוצר מעגל קסמים מפני שהוא מאפשר להצדיק ויתור רק אם מומחים יסבירו שהדבר הכרחי. בה בעת כל מומחה התומך בוותור חשוד מיד באבדן דרך אידאולוגית, בחולשת הדעת, בגאווה או אף בשחיתות.¹²⁵ הערכת המציאות האסטרטגית של המומחה מוטעית אפוא בעיני אחדים מן הרבנים מפני שהוא חשוד מבחינה אידאולוגית.

גם כאן אפשר להציע עמדה מורכבת יותר. הרב יובל שרלו סבור כי יש הצדקה ערכית לוותור טריטוריאלי רק מתוך הכרה בחשיבותה של ארץ ישראל.

ישנם מצבים חורבניים וקיצוניים שבהם רשאית ממשלה לומר שהיא לא יכולה למלא את מצוות ישוב הארץ במלואה. עמדת ההלכתית, שהרוב לא חולקים עליה, היא שישב הארץ לא דוחה פיקוח נפש בכל מחיר. אבל זה רק בתנאי שנקודת המוצא תהיה של חובה כלפי ארץ ישראל. יש לנו חובה הלכתית, מוסרית, היסטורית, כלפי הארץ. כל תוכנית שזה לא נקודת ההנחה שלה היא פסולה קטיגורית.¹²⁶

124 שוחטמן (לעיל הערה 69), עמ' 44, 46.

125 השינוי שחל בהערכה המקצועית לאריאל שרון הוא דוגמה לכך.

126 הרב יובל שרלו, "שיחה על ההתנתקות", אתר כפה, 26.9.2005.

www.kipa.co.il/now//5669.html

נקודת המוצא התורנית של קובעי המדיניות חייבת להיות מחויבות לארץ, ולא שימוש בארץ כפלטפורמה לרווחת העם היהודי בלבד.¹²⁷

אולם שלא כמו הרבנים שהוזכרו למעלה, הרב שרלו איננו שולל את הלגיטימיות של החלטה מוסמכת שהתקבלה גם אם התבססה על עמדה ערכית פסולה לדעתו (ועל כן, כפי שנראה, הוא שולל סירוב פקודה).

כאן עולה השאלה בדבר המעמד ההלכתי של החלטה שלטונית. לא מדובר בהכרח במומחיות מקצועית, בדומה למומחיות של רופא (אף שהממשלה "רואה מכאן דברים שלא רואים משם"), אלא בשאלה אם ההלכה מכירה בסמכות של ממשלה נבחרת להחליט אם מתקיימים או לא מתקיימים התנאים ליציאה למלחמה.

לפי ההלכה, אחד מן התפקידים של מלך ישראל הוא הוצאת העם למלחמה, כדברי הרמב"ם: "שאינ ממליכים מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות".¹²⁸ ככל שמדובר במלחמת מצווה (ובהיעדר סנהדרין מותר להילחם רק מלחמות מצווה), "הסמכות להכרזת מלחמה על עם או מדינה ולחייב את העם לצאת להלחם נתונה בידי המלך [...] במלחמת מצווה אינו צריך אפילו ליטול בה רשות בית דין אלא הוא יוצא מעצמו בכל עת שימצא השעה מוכשרת לכך".¹²⁹ בעקבות דבריו המפורסמים של הרב קוק, שבהיעדר מלך סמכויותיו חוזרות לעם,¹³⁰ ניתן להסיק שכל שלטון מוסמך לקבוע כיצד יש להתנהל בענייני מלחמה ושלום. אולם ברור שהשלטון גם אמור לפעול על פי התורה. עמדת הרב שפירא בעניין הפרמטרים של חובת מלחמת מצווה מצמצמת את שיקול הדעת של הממשלה על ידי הגבלת השיקולים שעליה לשקול. בכך היא ממסדת "ביקורת רבנית" מקיפה על החלטות מדיניות.

127 שרלו (לעיל הערה 55), עמ' 31. הרף שמציב הרב שרלו לקובעי המדיניות הוא לדעתו גבוה מאוד, וספק אם רבים מאבות הציונות והמדינה היו עומדים בו.

128 משנה תורה, הלכות מלכים ד, י.

129 הרב אליעזר יהודה ולדינברג, הלכות מדינה, ירושלים: דפוס י"ע איתאח, תשי"ג, חלק שני, עמ' כג. השוו שוחטמן (לעיל הערה 69), עמ' 43.

130 הדברים מופיעים בשו"ת משפט כהן, סימן קמ"ד.

דווקא הרב אהרן ליכטנשטיין – שאינו נמנה עם חוגי מרכז הרב, שנותנים מעמד של קדושה למדינה ולמוסדותיה – מאפשר מרחב תמרון גדול יותר להחלטת ממשלה במה שקשור לשטחים. הוא איננו מקבל את העיקרון של מלחמת כיבוש, ועל כן הוא רואה בשיקולי פיקוח נפש שיקולים לגיטימיים. יתרה מזו, שלא כמו הרב שפירא, הרב ליכטנשטיין מרחיב את המנדט של הממשלה וכולל בשיקוליה שיקולים אסטרטגיים ארוכי טווח. חובת ההוכחה מוטלת על מי שסבור שהחלטה חרגה מן הסביר. על כן לדעתו ההחלטה על ההתנתקות נבעה מהערכת מציאות סבירה של הממשלה, שבטווח הארוך תימנע בעקבותיה שפיכות דמים.

במכתב תשובה לרב ליכטנשטיין טען הרב אברהם סילבצקי, תלמידו וקרובו של הרב שפירא, שלא ניתן לראות בשיקולי הממשלה שיקולים סבירים משום שהם אינם נובעים מסכנת פיקוח נפש ברורה ומידית הדרושה להכרעה הלכתית אלא מ"חששות ספקולטיביים".¹³¹ לדעתו, תפקידו של הפוסק הוא לבחון את שיקולי הממשלה, ואם אין בהם ממש – אזי אין להישמע לפקודותיה.¹³² גם הרב נחום רבינוביץ סבור שאין לממשלה ולמומחיה מעמד שמתיר להם לקבוע קביעה החלטית שפעולה מסוימת (כגון יישום הסכמי אוסלו) תציל נפשות בטווח ארוך מכיוון ש"הדבר ברור כשמש בצהרים שיש סכנה ודאית ומיידית לאלפי יהודים ואין מקום למסור החלטה כזו לשום מומחים [...] הטענה שבענייני ביטחון וסכנה רק לממשלה יש סמכות להחליט אינה במקומה כיוון שמדובר במצב שהוא גלוי לעין כל".¹³³

131 הדברים מופיעים במכתבו השני של הרב סילבצקי לרב אהרן ליכטנשטיין. קישורים לכל ההתכתבות נמצאים באתר ישיבת הר עציון:

www.etzion.org.il/hitnatkut/hitnatkut.htm

132 כניסוחו של שוחטמן: "אם [...] הרבנים [...] הגיעו למסקנה שיש לסרב לפקודה לפנות ישובים, מסקנתם נובעת מכך שלדעתם אין מצב של פיקוח נפש שמחייב מסקנה שונה. מכאן שמי שמכיר בסמכותם ההלכתית של רבנים אלה, מצווה שלא למלא אחר פקודה כנ"ל לאחר שאין שום הצדקה הלכתית לעבור על איסורים". שוחטמן (לעיל הערה 69), עמ' 109, הערה 128. דברים אלה מנטרלים את הטיעון (שהופיע בדברי הרב שפירא בעניין פינוי ימית) שאם הממשלה יכולה לומר שהיא פועלת על פי ההלכה, ממילא אי-אפשר לסרב לפקודתה.

133 הרב נחום רבינוביץ, "בביאור פסק ההלכה האוסר את פינויים את בסיסי צה"ל ביש"ע", בתוך מלמד (לעיל הערה 92), עמ' 303-304.

העמדה שיש לממשלה מרחב תמרון מצומצם בנושאים טריטוריאליים ושיש סמכות רחבה בידי פוסקי הלכה לבקר את שיקולי השלטון ואת הכרעותיה מעוררת שאלה בדבר מעמדה ההלכתי של פעולה לא לגיטימית של הממשלה. בה בעת היא גוררת את השאלה בדבר הלגיטימיות של הסרבנות.

6. סירוב פקודה: התנגשות בין דת למדינה

העברת הדיון בסוגיית השטחים מסוגיה אסטרטגית ביטחונית, בעלת היבטים אידאולוגיים ורוחניים, לסוגיה הלכתית יוצרת ממד נוסף. אם יש בויתור על שטחי ארץ ישראל איסור הלכתי חד-משמעי, עלולה להיווצר התנגשות בין ההלכה ובין החלטת ממשלה או פקודה צבאית. אם קורית התנגשות חזיתית שכזו, פסיקת ההלכה ברורה. הרמב"ם קובע ש"אם גזר המלך לבטל מצוה אין שומעין לו"¹³⁴ אולם השאלה במקרה הנידון כאן היא אם בכלל זה המצב.

כפי שראינו, רבנים מסוימים סבורים שאפשר שהחלטה על פינוי שטחים או יישובים היא בגדר "גזר לבטל את המצווה". אולם גם לשיטתם יש כמה עניינים הטעונים ברור, למשל אילו פעולות נחשבות "ביטול מצווה"? לדוגמה, אפשר לטעון שאם האיסור חל על סילוק השליטה של מדינת ישראל, הרי ביטולו נעשה למעשה על ידי השלטון עצמו ואיננו שייך כלל למעשיו של אזרח או אף של חייל. החולקים על כך יטענו שכל מעשה שמחליש את השליטה הזאת (על ידי פינוי יישוב או אפילו מחנה צבאי) הוא, לכל הפחות, סיוע לפעולה אסורה, בדיוק כמו שאם בנייה בארץ ישראל היא מצווה, אזי הריסה היא ביטול מצווה.¹³⁵ ברם האם מעשה כזה נחשב "גזר לבטל את המצווה"? יתר על כן, כיצד יש להתייחס למציאות שבה נשמעות עמדות רבניות שונות?

134 רמב"ם, הלכות מלכים ג, ט. דברי הרמב"ם מתייחסים למלך ישראל. אינני יודע מה הבסיס לדבריו של פרידמן (בהערה 69 לעיל, בעמ' 796, הערה 27).

135 כך למשל, הרב מלמד קבע ש"כל חייל שיפנה במו ידיו יהודים מביתם, יעשה שותף ממש לדבר עבירה חמורה", ולא רק מסייע לדבר עברה. מלמד (לעיל הערה 92), עמ' 122, הערה 9 (התפרסם לפני כן בגיליון ועד רבני יש"ע 25 (תמוז תשנ"ה), עמ' 3). אילו הוגדר האיסור רק כ"מסייע לעוברי עברה" ולא כעברה כשלעצמה, הייתה פעולת החייל נחשבת איסור דרבנן, שניתן להקל בו בתנאים מסוימים. ייתכן שהבחנה זו עומדת בבסיס העמדה של מקצת מן הרבנים שאסרו להשתתף בפועל בפינוי יישובים, אך לא אסרו להשתתף במעגל השני או השלישי של אלו שאבטחו את הפעולה.

בחלוף השנים עברה הפסיקה הרבנית בעניין סירוב הפקודה לפנות יישובים כמה וכמה גלגולים. בזמן פינוי ימית, למשל, בשנת 1982, נשמעה הקריאה לחיילים לסרב פקודה רק מפי הרב ישראל אריאל, שהיה אז הרב של ימית. רבנים אחרים לא קיבלו את דעתו. ולא זו בלבד אלא שאחיו, הרב יעקב אריאל (היום רבה הראשי של רמת גן ומחשובי הרבנים של הציונות הדתית) הסביר במאמר תורני מדוע אין לסרב פקודה במקרה זה:

חיילים שלא השלימו עם החלטת הממשלה להרוס את חבל ימית ולגרש את תושביו היהודיים היו חייבים למלא פקודה. וזאת משום שגם לדעתם הממשלה לכל היותר טעתה בשיקוליה, אולם לא התכוונה לעבור עבירה, אלא סברה שבכך היא מביאה תועלת לעם ישראל ולארץ ישראל. היא גם לא ידעה מה הם גבולות הארץ עפ"י התורה, וחשבה לתומה שיותר לעקור יישובים ישראליים מחבל ימית לטובת הסכם השלום. אמנם הממשלה לא שקלה, לצערנו את צעדיה מתוך שיקולים של תורה, אך עובדה שהיו רבנים שהתירו את הדבר. (הגדרה זו של עמדת הממשלה שמעתי מפי מו"ר הגרא"א שפירא שליט"א, כיום הרב הראשי לישראל, בכיקורו בימית בשעת המצור למרות שדעתו האישית היתה שמסירת סיני למצרים היא עבירה מהתורה.)¹³⁶

עמדה זו, האוסרת סירוב, מתבססת כפי הנראה על שני נימוקים עיקריים: האחד, הממשלה פועלת "בתום לב" וסבורה שהיא אינה פועלת נגד הדת; האחר, הממשלה באמת יכולה להסתמך על רבנים הגורסים שהנסיגה אינה אסורה ולכן לא חרגה מסמכותה בפקודה שנתנה.

הסכם העקרונות שנחתם בי-1993 בין ישראל לאש"פ ("הסכם אוסלו") דחה את הדיון בסוגיית פינוי היישובים לשלב הסדר הקבע, ועל כן היה מקום לחשוב שבינתיים תימנע התנגשות בנושא זה. אבל בעקבות ההתנגדות הרבנית לתהליך אוסלו כולו, החשדנות כלפי הממשלה ותחושת הסכנה לעתיד היישובים השתנו ההתבטאויות של הרבנים ונעשה שימוש בנשק הסרבנות.

136 הרב יעקב אריאל, "הפרת פקודה משום מצוה או שקולים מוסריים", תחומין ד (תשמ"ג), עמ' 173-179.

השאלה עלתה מחדש כשאלה מעשית ב-1994, כאשר הוצע לפנות את מתנחלי תל רומיידה לאחר פיגוע הירי במתפללים מוסלמים במערת המכפלה בידי ברוך גולדשטיין. בעקבות ההצעה פרסמו הרב אברהם שפירא, הרב שאול ישראלי והרב משה צבי נריה "דעת תורה" שנוסחה כתשובה על שאלה של חייל שטען ש"אסור ליהודי לקחת חלק בכל מעשה של סיוע לפינוי".¹³⁷ האיום בסירוב פקודה והחשש מהתנגדות חריפה לפינוי היו כנראה גורם חשוב בהחלטתו של ראש הממשלה יצחק רבין שלא לבצע את הפינוי, ונראה ש"פסק הסירוב" נועד לא רק לוודא שהחיילים שומרים על ההלכה אלא גם להרתיע את רשויות המדינה מפינוי.¹³⁸ לקראת יישום "אוסלו ב'", שבו הסכימה ישראל להסיג את צבאה מחלקים ניכרים ביהודה ושומרון, פרסמה קבוצת רבנים פסק הלכה שאסר במפורש על השתתפות בפעילות זו אף על פי שלא דובר בו על עקירת יישובים או מתיישבים: "יש אסור תורה לפנות מחנות צה"ל ולהעביר את המקום לרשות גוים" ועל החיילים לסרב גם לפקודה כזו.¹³⁹ הפסק עורר סערה ציבורית גדולה. בסופו של דבר הוצא הסכם אוסלו ב' לפועל לאחר הטראומה של רצח רבין. הנסיגה מערי יהודה ושומרון וממחנות הצבא עברה ללא התנגדות חריפה ובלי אירועים של סירוב פקודה (בכל אופן, לא כאלה שהתפרסמו ברבים). הסירוב עלה שוב בחריפות מסביב לתכנית ההתנתקות, כאשר לראשונה מאז הסכם השלום עם מצרים נפלה החלטה לפנות יישובים יהודיים.¹⁴⁰ התפתח

137 ראו נוסח אצל שוחטמן (לעיל הערה 69), עמ' 79. אינני רואה משמעות בכך שבמסמך כתוב "דעת תורה" ולא "פסק הלכה". ראו גם באתר קרית הישיבה בית אל: www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?id=1978, ואת דברי הרב מלמד (שם): "אסור לפנות יישובים גם אם אין מוסרים אותם לידי נוכרים. פינוי יישוב או מאחו יש בו משום ביטול מצוות ישיבת ארץ-ישראל ששקולה ככל התורה. בנוסף לכך, כל החלשה של אחיזתנו בארץ-ישראל מזיקה ומסוכנת".

138 ראו למשל ערות של תלמידו של הרב שפירא: הרב יוסף ארציאלי, "סירוב לפקודה נגד התורה: הלכה ועצה טובה", קוממיות (א' בחשוון תשס"ח), המתגאה בהצלחת פסק ההלכה ליצור מאזן אימה מול השלטון לאחר "אירועי מערת המכפלה על ידי ד"ר גולדשטיין ז"ל" (!).

139 פסק ההלכה פורסם בהצפה, 13.7.1995, במאמר שכותרתו "פסק ההלכה".

140 הטיעון של הרבנים שתמכו בסירוב היה בנוי על ההנחה שעצם החלטת הממשלה על תכנית ההתנתקות היא אסורה ושאסור לחייל לבצע את הפעולה האסורה של פינוי יישוב שכן הוא מצמצם ומחליש בכך את שלטון ישראל על ארץ ישראל. בחוברת

פולמוס חריף בקרב הרבנים שסברו שעקירת היישובים היהודיים אסורה. קבוצה גדולה של רבנים ציונים דתיים, ובראשם הרב אברהם שפירא, קראו לסרב פקודה. כאמור, דעת הרב שפירא הייתה שאיסור הנסיגה הוא מוחלט ושלממשלה אין שום שיקול דעת בעניין (לעומת הצבא, שיכול לטעון שאי-אפשר להגן על השטח). על כן פקודת הפינוי הייתה "לכטל את המצווה".

"רבני הסירוב" לא חששו שייגרמו נזקים לצבא בגלל סרבנות אידאולוגית. "קריאה המונית לסירוב פקודה היא קריאה לקיים את דבר ה' ולא לעבור על התורה. אין כאן איסור פרטי. זהו איסור חמור ביותר, ומצווה למנוע מלעבור על איסור כה חמור. ככל שירבו המסרבים לקיים הפקודה, כך יתמעט חילול ה' הנורא שבפקודה"¹⁴¹. אחרים, ובעיקר אלו המכונים "ממלכתיים", טענו נגד סירוב פקודה – או לפחות נגד סירוב מאורגן והפגנתי – למרות התנגדותם להתנתקות. כמה טעמים ניתנו לדחיית טענותיהם של רבני הסירוב: התוצאות ההרסניות

שחורגת מהדיון כאן העלה הרב שאול בר אילן תזה מפתיעה. לדבריו, גם אם נניח שלממשלה יש היתר לוותר על שטחים למען שלום ולהסיג את כוחות צה"ל מגוש קטיף, אין היתר לפגוע במתיישבים המוכנים להישאר "במעין אוטונומיה יהודית", ולכן הוצאתם מן המקום בכוח והפגיעה ברכושם הן פעולות אסורות המחייבות סירוב פקודה. תזה זו מבוססת על הנחות מציאותיות שקשה לקבלן (כמו הפקפוק של הרב בר אילן בטענה שהשארית המתיישבים הייתה מעמידה אותם בסכנה) ועל סברות הלכתיות מסוימות. מכל מקום, ברור שהרב בר אילן לא הן בעצם איסור הנסיגה (וממילא לא באיסור "לא תחנם"), משום שלצורך הדיון הוא קיבל את ההנחה שלממשלה מותר להסיג את צה"ל. ראו שאול בר אילן, **כפתור הפלא**, ירושלים: מנהיגות יהודית, תשס"ה, עמ' 5, 26, 30. דבר זה נעלם כפי הנראה משוקי פרידמן, שהתפלא "כי דווקא את האיסורים שרוב הרבנים האחרים העוסקים בנושא מזכירים [...] השמיט המחבר" (פרידמן [לעיל הערה 69], עמ' 798).

עמדה נוספת, החורגת מתחום דיוננו, היא עמדתו של הרב פרופ' דוד הנשקה הקובע שחובת הסירוב איננה קשורה בחובה דתית אלא בעיקרון מוסרי אוניברסלי. ראו דוד הנשקה, "על ההתנתקות מן האנושיות", **אקדמות** כו (תשע"א), עמ' 171–186.

141 הרב זלמן מלמד, "שאלות ותשובות בנושא העקירה", אתר קרית הישיבה בית אל: www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?cat=228&id=3891&q. הרב מלמד אף פסק, בתגובה לשאלה של חייל, כי עליו לא להיענות לצו מילואים בבקעת הירדן בתקופת ההתנתקות, משום שבשירותו במילואים הוא משחרר חיילים אחרים למשימת הפינוי. ראו שם: www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?cat=228&id=3541&q

של סירוב המוני גבולות בפיקוח נפש;¹⁴² הפינוי הוא עברה שעוברות המדינה והממשלה, והפרט המשתתף בו איננו עובר על שום איסור בעצם השתתפותו;¹⁴³ מדובר רק בסיוע עקיף לדבר עברה, ויש מקום למצוא לו היתר בשעת הצורך.¹⁴⁴ היה גם מי שהתייחס לחוסר התחלת בסירוב כשיטה לשנות החלטות מדיניות.¹⁴⁵ כמו כן נטען שגם אם החייל, כיחיד, מחויב לנהוג לפי מצפונו ולא למלא פקודות לעקור מתיישבים מביתם, אין להשתמש בקריאה לסרב פקודה לצורך יצירת מאזן אימה מול הצבא.¹⁴⁶ נראה שגם הרב עובדיה יוסף – שקבע פסק הלכה והורה לשלוחיו בממשלה שההתנתקות אסורה משום שהוא השתכנע שהיא תסכן חיי יהודים – התנגד לסירוב פקודה. הוא סבר שהנזק הנגרם לצבא מסרבנות גובר על החובה להתנגד לפעולה מסוכנת.¹⁴⁷

142 זו הייתה, למשל, דעתו של הרב יובל שרלו. למעשה, הרב שרלו לא שלל את הלגיטימיות של הכרעת הממשלה והעלה את הטענה של הפגיעה בצבא כטיעון אלטרנטיבי: "תכנית ההתנתקות התקבלה בסמכות מלאה [...] ולא ניתן לטעון לחוסר לגטימיות שלה. חוסר הנוחות בדבר ניצול מניפולטיבי של החוק אינו מפקיע את סמכות הממשלה לקבל את ההחלטה [...] הם שגו שגיאה חמורה ואנושה שתעלה לנו במחיר יקר רוחני וקיומי כאחד. אולם עמדותי ההלכתית היא שהרבה יותר חמור מכך הוא צבא קרוע ושסוע שאינו יכול להגן על עם ישראל בארצו". שרלו (לעיל הערה 55), עמ' 106, 234.

143 הרב שלמה אבינר, "הדרך העולה בית אל", מעייני הישועה, ט"ו בתשרי תשס"ה; הנ"ל, "סירוב לפקודת רשע וטירוף", שם, א' בחשוון תשס"ה; הרב יואל בן נון, "פינוי שבא בעבירה", הצפה, ט"ז בתשרי תשס"ה.

144 הרב יהודה עמיטל, "דיעה פוליטית במעטפת הלכתית", מימד 5 (1995) עמ' 7. על פי דברי השולחן ערוך, הגשת אוכל לאדם שאינו מברך עליו נחשבת "מסייע לדבר עבירה", אך מעטים המקפידים על כך. ראו דברי הרב שלמה זלמן אוירבך, מנחת שלמה, ירושלים: מכון שערי זיו, תשמ"ו, חלק א, סימן לה, המסביר שאיסור זה נדחה כאשר הוא עלול לגרום "כעס ושנאה על כל ההולכים בדרך התורה", תיאור שבועאי תקף גם במקרה הסירוב.

145 ראו למשל הרב שלמה אבינר, "יש לו אהבה", עולם קטן, כ' בשבט תשס"ו.

146 ראו למשל חנן פורת, "אל נהפוך את סירוב הפקודה לדגל", מעט מן האור, י"ד בחשוון תשס"ה.

147 אבישי בן חיים ומנחם רהט, "הרב עובדיה: אסור לסרב לפקודה בפנינו", nrg יהדות, 19.5.2005. www.nrg.co.il/online/11/ART/923/994.html. לרשימה "מסכמת"

של הרבנים תומכי הסירוב ומתנגדיו ראו אתר בחדרי חרדים:

www.bhol.co.il/forums/topic.asp?topic_id=1434817&forum_id=771

כפי שכבר ראינו, הרב אהרן ליכטנשטיין סבר שהחלטה על ההתנתקות התקבלה במסגרת שיקולים לגיטימיים של פיקוח נפש. גישה זו מושתתת על עמדתו הבסיסית של הרב ליכטנשטיין שפיקוח נפש מצדיק נסיגה ושלממשלה ניתן מרחב סביר של שיקולים לגיטימיים. יהיה נכון להניח שאילו היה ברור לרב ליכטנשטיין שהחלטה התקבלה מסיבות לא ענייניות (בגלל שחיתות אישית או משיקולי בחירות, ולא מתוך שכנוע שהדבר חיוני לביטחון המדינה), היא הייתה, גם לדעתו, חורגת מן הסביר והיה מקום לדון בלגיטימיות שלה.

עצם קיומם של חילוקי הדעות בין הרבנים יוצר שאלה הלכתית. כפי שראינו, בתקופה של פינוי ימית ציטט הרב יעקב אריאל את דברי הרב שפירא שאין מקום לסרב לפקודת הפינוי משום שלממשלה "היה על מי לסמוך". כוונתו הייתה שמכיוון שהממשלה הייתה יכולה לומר שהיא מסתמכת על עמדה הלכתית לגיטימית, אי-אפשר לטעון כנגדה שהמלכות ציוותה לבטל מצווה. אולם במקרה של ההתנתקות טענה זו לא התקבלה על דעת רבני הסיור, והם דרשו הכרה בכך שהם מייצגים עמדה הלכתית לגיטימית שהצבא חייב להתחשב בה. הם ראו בשאלה מחלוקת רבנים רגילה וטענו שיש לקבל את דעתם מפני שהם מייצגים את רוב הרבנים, אפילו הגדולים ביותר. הרב אליעזר מלמד היה מוכן לומר, לכל היותר, שרק "תלמיד של הרב ליכטנשטיין שמזדהה עם דבריו [...] יש לו על מי לסמוך". הוא לא הכיר בדעתו של הרב ליכטנשטיין כעמדה שוות ערך לעמדתו שלו, ודאי לא כבסיס למתן לגיטימציה לעצם הפקודה ש"יש לה על מה לסמוך".¹⁴⁸

מהו הבסיס האידאולוגי של הדרישה לסרב פקודה והאם היא ניתנת להצדקה בכלים של הפילוסופיה המדינית? הרבנים התומכים בסיור השתמשו בכלים רטוריים מגוונים, המייצגים סוגים שונים של סירוב. מקובל להבחין בין סירוב מצפוני – שמטרתו להציל את נפשו של המסרב, הנמנע מלעשות דבר שמצפונו

148 הרב אליעזר מלמד, "קנאותם של מתונים", אדר ב' תשס"ה, אתר קרית הישיבה בית אל: www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?cat=335&id=3388&q. אגב, לייטב ידיעתי במסגרת הדיון בסיור פקודה לא עלתה השאלה בעניין מעמד הרבנות הצבאית הראשית כ"מרא דאתרא" (הרב המקומי הקובע) וכסמכות ההלכתית העליונה בצבא. שאלת כפיפות החייל הרתי לפסקי הרבנות הצבאית עלתה לאחרונה גם במסגרת הפולמוס על חיובם של חיילים רתיים לשמוע שירת נשים בצבא.

מתנגד לו – ובין מרי אזרחי – שהוא הפרת חוק לצורך השגת שינוי במדיניות.¹⁴⁹ פרופ' חיים גנז מחלק גם את מקרי המרי האזרחי לשניים: מרי אזרחי שנועד לכפות ולסכל את הפעולה של החוק; ומרי אזרחי שמטרתו לשכנע את הציבור לשתף פעולה עם מהלך שבסופו של דבר יביא לשינוי החוקים.¹⁵⁰ רבנים ניסו אף הם לנסח את תמיכתם בסירוב בנימוקים של סרבנות מצפונית – למשל הרב זלמן מלמד, ראש ישיבת בית אל:

במדינה שדוגלת בחופש דעות, בחופש הפרט, בגישה ליברלית, לא ייתכן שיהיה חוק שכופה על האזרח לעשות דבר שמנוגד לאמונתו. ובצבא של מדינה ליברלית לא ייתכן שתיתן פקודה שמחייבת חייל או שוטר לפעול בניגוד גמור ליסודי אמונתו. הדרישה לציות לחוק ולפקודה כאשר היא פוגעת באמונתו של הפקוד היא בלתי מוסרית. [...] אין לחייב חייל דרוזי לפעול בניגוד לאמונתו, ואין לחייב אזרח מוסלמי לשרת בצבא ולהילחם למען המדינה נגד אחיו, בני עמו. ואין לחייב חייל דתי לעבור על המצוות (כאשר אין בזה פיקוח נפש). ועל כן, חייל או שוטר שמאמין בכל לב שאסור באיסור תורה גמור למסור חלק כל שהוא מארץ־ישראל לנכרים, שהוא איסור לא פחות חמור מכל איסור תורה, אין לחייבו להשתתף בפינוי יהודים מבתיהם ביישובים בהם הם גרים ח"ו.¹⁵¹

149 הספרות המחקרית על סרבנות ענפה. גיליון 2002 של *Israel Law Review* הוקדש כולו לדיון בנושא זה בהקשר הישראלי.

150 חיים גנז, ציות וסירוב: אנרכיזם פילוסופי וסרבנות פוליטית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 120-122.

151 הרב זלמן ברוך מלמד, "שאלות ותשובות בנושא העקירה – א'", אתר קרית הישיבה בית אל: www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?cat=228&id=3891&q. לכאורה, התביעה המצפונית הייתה אמורה להביא הכרה בלגיטימיות של הסרבנות מצד שמאל. אולם הרב אליעזר מלמד דחה סימטרייה זו וקבע ש"צריך להבחין בין אמת ובין שקר. עמדתנו אמיתית [...] ועמדתם שקר". ראו "סירוב פקודה שמאלני": www.yeshiva.org.il/ask/?cat=373&rc=16&page=1&orderby. לעומתו הרב יובל שרלו מכיר בסימטרייה כזו ועל כן מנסה לצמצם את הסירוב ל"אותם מקרים

עמדה זו אומצה במאמר של בנו, הרב אליעזר מלמד, שטען שאין צורך במה שהוא כינה "סירוב בוטה ומתמרד", מתוך חשש שהדבר עלול לגרום "פגיעה בלתי הפיכה בלכידות הצבא" בלי להצליח "למוטט את החלטות הכת השלטת" (!). אולם הסירוב מוצדק "גם כאשר אין בכוחינו למנוע את הציבור מלחטוא, כל אחד ואחד מאיתנו מצווה לשמור על טוהר חייו ונקיון כפיו".¹⁵² אך לקראת הפיניו ציפה אביו, הרב זלמן מלמד, שהצבא יתקומם ולא ימלא את הפקודות בעניין זה:

עד כמה שאני מכיר את הציבור, איני רואה הרבה חיילים או שוטרים שיוכלו לעמוד מול המשפחות – הורים, ילדים ונשים ולהוציא אותם מבתיהם בהם הם גרים, כאשר אותן משפחות לא עשו כל דבר רע. מי האכזר שירים יד על אשה וילדים סתם מפני שקיבל פקודה. ובעיקר כאשר הוא אינו מביין איך יעזור הגירוש הזה לביטחון המדינה, ורוב הציבור סבור שהמעשה הזה מוטעה ורק מזיק.

אני סבור שחיילים רבים מאוד ושוטרים רבים מאוד וגם קצינים רבים יסרכו למלא פקודה לא מובנת ולפי דעתם לא מוסרית ולא אנושית לפנות יישובים. וזה יביא לשבר בצבא ובעם, וכל האחריות לכך תיפול על הממשלה.¹⁵³

אם חלילה תהיה החלטה על הרס נוסף של מאחזים תהיה התקוממות של אוהבי ארץ ישראל ושל הכוחות הבריאים שישנם בכל יחידה. הצבא לא יצליח לעולם לגרש יהודים.¹⁵⁴

נדירים שהוא חובה". ראו "תנו למצפון לנצח", אתר ישיבת פתח תקוה, כ"ט באב תשס"ז: www.ypt.co.il/show.asp?id=22313

152 "איסור סיוע לדבר עבירה", ועד רבני יש"ע 25 (תמוז תשנ"ה), עמ' 3. אולם בתקופת ההתנתקות חזר בו הרב מלמד מדבריו ואמר שיש לתת פומבי לסרבנות. ראו מלמד (לעיל הערה 92), עמ' 125, הערה 10, www.rabbaneiyeshiva.com/index.php?option=com_content&task=view&id=30&Itemid=41

153 הרב זלמן ברוך מלמד, "שאלות ותשובות בנושא העקירה – ב", אתר קרית הישיבה בית אל: www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?cat=228&id=3892&q

154 הרב זלמן מלמד, "הצבא לא יצליח לגרש יהודים", ארץ ישראל שלנו, ד' באייר תשס"ח. ראו גם את דברי בנו, הרב אליעזר מלמד (לעיל הערה 92), עמ' 125.

גם בנו, הרב אליעזר, כתב במפורש על ההתלבטויות שלו בין סירוב "פומבי" לסירוב "שקט" ובסוף הכריע ש"נראה כי יש סיכוי שההודעה של חיילים מראש [...] תוכל לבטל את גזירת הגירוש"¹⁵⁵. בזה הם חצו את הגבול בין סרבנות מצפונית למרי אזרחי.

עצם הפרסום הנרחב להוראת הסירוב קירב את הגדרת המצב ששרר באותה תקופה לקריאה למרי אזרחי והקשה על השלטון להפגין יחס ליברלי כלפי הזכות לסרב. המרי האזרחי התבטא גם בכך שרבני הסירוב קבעו שעל החיילים לסרב גם אם הם יהיו חלק מכוחות התמיכה בהתנתקות ולא רק בכוחות המפנים פיזית את האנשים מתוך בתיהם. פסיקה זו נועדה למנוע מדיניות של הצבא (אמנם לא מוצהרת) שחיילים שיש להם קושי להוציא לפועל את פקודת הפינוי ויחידות שיש בהן מספר גדול של חיילים דתיים יוצבו במקומות אחרים ("המעגל השני והשלישי"). ההרחבה של הגדרת הסירוב לכל פעולה שיכולה לסייע לצה"ל לבצע את ה"גירוש" הביאה עד הקצה את הניסיון להביא להתנגשות בין הצבא לבין ההוראה הרבנית.

הלכה למעשה, מקרי סירוב הפקודה בעת יישום תכנית ההתנתקות היו מעטים, אולם ייתכן מאוד שהמספר היה נמוך משום שהמפקדים בשטח ניסו להימנע מלהעמיד חיילים במבחן ואפשרו את הצבתם בפעילות אחרת כל עוד הסרבן לא נהג בבוטות ובהתרסה.¹⁵⁶

מאז ההתנתקות ועד ימים אלה ממש נמשך בישראל הדיון בסוגיית סירוב הפקודה. במידה מסוימת מסמל הוויכוח הפנימי בקרב הצינורות הדתית את

155 שם, עמ' 126.

156 שוקי פרידמן (לעיל הערה 69, עמ' 803) אומר שהיו שישים ושלושה מקרים של סירוב. הוא מדבר כנראה על מספר החיילים שנשפטו על סירוב. ברור שיש מספר גדול בהרבה של חיילים שהיו מסרבים אילו ציוו עליהם לפנות מתיישבים בפועל. שאלת ההשתתפות בכוחות עזר דומה להתנגדות של סרבני מצפון לשרת בצבא בכל תפקיד. ראו את הדיון אצל דניאל סטטמן, "הרהורים ביקורתיים על הפטור משרות צבאי מטעמי מצפון", עיוני משפט לא (2009), עמ' 669-707. פרידמן סבור שמיעוט הסרבנים נבע מהמעמד הבעייתי של פסק הלכה בנושאים מדיניים. לדעתי הדבר מחייב בדיקה נוספת. למשל, רוב רבני הסירוב סבורים שאסור לאדם להחזיק טלוויזיה בבית, ובכל זאת אין ספק שהרבה משומעי לקחם אינם מציינים לפסיקה זו. מכל מקום, הציות לפסיקת רבנים תלוי בגורמים רבים ולא רק בשאלת התקפות של הפסיקה בנושא הפוליטי.

העימות בין מה שאני מכנה "הגישה המשלימה" – שמנסה שלא לשבור את הכלים כדי שלא ייווצר קרע עם המדינה – לבין "הגישה הטוטלית", הרואה חשיבות בהפגנת עליונותה של התורה על הממלכה. הגישה הטוטלית משתקפת גם בסוגיות אחרות של יחסי הלכה וצבא.

פרק שני

בעקבות שלושת הממדים: עמדות ציבוריות ופוליטיות

תיארתי עד כה את רכיבי העמדות הדתיות בנוגע לשטחים: האידאולוגיה כלפי ארץ ישראל, הערכת המצב הביטחוני וההקשר ההלכתי. בקרב הציבור הדתי לגווניו יש משקל שונה לרכיבים השונים. למשל, בציבור החרדי (פרט לחב"ד) לא נעשה שימוש בטיעונים הלכתיים, אך יש בו נטייה נצית הנובעת מגישה ביטחונית האופיינית למה שאשר אריאן כינה "עם לברו ישכון". גם בציבור הציוני-הדתי נשמעות כמה דעות; לכאורה אפשר להבחין בו, בנושא המדיני, בין טיעונים "דתיים" ל"כלליים". אין ספק שיש אנשים דתיים, וגם לא דתיים, אשר היותם מה שהם אינו גורם מכריע בעמדתם. אולם, כאמור, אי-אפשר להתעלם מן הקורלציה המובהקת בין התנגדות לויתורים בשטחים לבין מידת הדתיות. קורלציה זו עומדת על הפרק לעתים קרובות בדיון הפנימי בתוך הימין הדתי בעניין "הסברה". כלומר, יש מי שסבור שחשוב למצוא שפה משותפת עם הציבור הכללי ולא להתבסס על טיעונים מתחום האמונה ומקורות הדת, ויש מי שחושב שיש להציג עמדה אמונית ברורה ושכל ניסיון לטשטש צד זה (למשל על ידי שימוש בטיעונים ביטחוניים) יביא לנסיגות "ביטחוניסטיות".

אילו עמדות כלפי נסיגה מהשטחים התגבשו בתוך הקבוצות הדתיות

השונות?¹⁵⁷

הציונות הדתית א': העמדה ההגמונית וגיבושה

הזהות המוחלטת בין הציבור הדתי לבין גישת ארץ ישראל השלמה לא נוצרה מיד אחרי מלחמת ששת הימים. הבולטים שבתומכים בעמדה זו ורוכס המכריע של החותמים על המנשר "למען ארץ ישראל השלמה" באו מקרב התנועה הרוויזיוניסטית ומתוך חלקים מתנועת העבודה ("אחדות העבודה"), וכן מתוך

157 עמדות הציבור האורתודוקסי בארצות הברית וביתר תפוצות הגולה אינן מענייננו כאן. יש לדעתי מקום לשער שיש דמיון רב בין התפלגות הדעות בקהילות בתפוצות.

אנשי רוח "לא מפלגתיים" לא דתיים.¹⁵⁸ במפלגת המחנה של הציונות הדתית, המפד"ל, נשמעו עמדות שונות כלפי הנושא המדיני ועתיד השטחים. מפלגה זו השתתפה בממשלות בראשות "העבודה" ונשארה חברה בממשלת גולדה מאיר גם אחרי שגח"ל (גוש חרות-ליברלים, שקדמה לליכוד) פרשה מן הממשלה ב-1970 בעקבות נכונותה של הממשלה לקבל את "מסמך רוג'רס" שכלל ויתורים מדיניים. היא גם השתתפה בממשלתו הראשונה של יצחק רבין עד להתפטרותו ב-1977, לאחר הימנעות של כמה משרי המפד"ל בהצבעת האי-אמון ("התרגיל המבריק").¹⁵⁹

בעקבות עליית גוש אמונים (שהיה, כפי שהיטיב לנסח זאת אהוד שפרינצק, "קצה הקרחון" של הנוער ה"אמוני" שהתחנך במוסדות החינוך של המפד"ל¹⁶⁰), שינויים בהנהגת המפד"ל (עליית "חוגי הצעירים"¹⁶¹) ומפעל ההתנחלויות עברו הציבור הדתי-הלאומי והמפלגה המייצגת אותו להזדהות מובהקת עם גוש הימין ועם רעיון שלמות הארץ. במרוצת השנים התגבשה עמדה הגמונית בציבור הציוני הדתי המזדהה עם הימין הפוליטי ועם התנגדות לכל ויתור טריטוריאלי. מצעי המפד"ל משקפים תמורות אלה. וכך, בשנת 1969 קרא המצע להכיר בזכות על הארץ רק כאחד העקרונות שיש לשקול אותם בדיון המדיני (לצד השאיפה לשלום והצורך בגבולות בני הגנה),¹⁶² אבל בשנים שלאחר מכן הופיעה ההתנגדות לכל "ריבונות זרה" בארץ ישראל ושלילה של פינוי יישובים או אפילו אוטונומיה

158 ראו נאור (לעיל הערה 49), עמ' 149-156. בעניין איוש החותמים על המנשר ראו דן מירון, "תעודה בישראל", בתוך: נוגע בדבר: מסות על ספרות, תרבות וחברה, תל אביב: זמורה-ביתן, 1991, עמ' 339-382. לתצלום של המנשר ראו שם, עמ' 381.

159 לדיון בשנים אלו במפלגות השונות בעניין השאלה הטריטוריאלית ראו, Yael Yishai, *Land or Peace: Whither Israel?*, Stanford, CA: Hoover Institution Press, 1987, pp. 6-8

160 אהוד שפרינצק, "גוש אמונים: מודל הקרחון של הקיצוניות הפוליטית", *מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים* 17 (תשמ"א), עמ' 22-49, בייחוד עמ' 37-39.

161 ראו יהונתן גארב, "צעירי המפד"ל ושוורשיו הרעיוניים של גוש אמונים", בתוך: אשר כהן (עורך), *הציונות הדתית: עידן התמורות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד*, עמ' 171-200.

162 לרקע לאימוץ ניסוח זה ראו נאור (לעיל הערה 49), עמ' 298-302.

נוסח "קמפ דייוויד"¹⁶³. בבחירות 1988 – בסיסמה "המפד"ל לימינך" – קבעה המפלגה כיעד מדיני של מדינת ישראל את סיפוח "כל חבלי יש"ע". לאחר הסכמי אוסלו קרא מצע המפד"ל לבטל את ההסכמים.¹⁶⁴

מאז המהפך של 1977 (ניצחון הליכוד בבחירות לכנסת בפעם הראשונה בתולדות המדינה) הפכה המפד"ל לחלק מגוש הימין בהנהגת הליכוד. היא נתקלה בקושי בצומתי הכרעה חשובים, כאשר הממשלה בראשות הליכוד הציגה עמדה ותנית בסוגיית השטחים. רוב חברי המפלגה תמכו בהישארות בממשלה משיקולים פרגמטיים, אך בשל חילוקי הדעות הפנימיים החל תהליך של עזיבת המפלגה וזליגת חברים למפלגות ימניות יותר. וכך, בעקבות הסכם השלום עם מצרים (1979) הוקמה "התחייה", שאליה הצטרפו אחדים מאנשי גוש אמונים; פורשים מן המפד"ל הקימו את מצ"ד, שרצה לכנסת האחת עשרה ב־1984 במסגרת רשימת "מורשה"; ובעקבות אישור הסכם וואי (Wye) בממשלת נתניהו הראשונה (1998) פרשו חברי הכנסת צבי הנדל וחנן פורת והקימו את "תקומה", שהייתה לאחת הרשימות שהרכיבו מאוחר יותר את "האיחוד הלאומי". כאשר יזם ראש הממשלה אריאל שרון את תכנית ההתנתקות ב־2004 פרשה המפד"ל, כולה, מן הממשלה – הפעם הראשונה שמפלגה זו פרשה ממשלה בראשות הליכוד.

עם הזיהוי של המפד"ל (ויורשתה – "הבית היהודי") עם הקו המתנגד לכל ויתור התבטאו ההבדלים בינה לבין המפלגות הציוניות הדתיות מימין לה (מרכיבי "האיחוד הלאומי") בטקטיקה (עד כמה לשתף פעולה עם הליכוד אגב שמירה על עמדת "הסמך הימני") ובשאלה בדבר "חזית אחת או ריבוי חזיתות" (האם, למשל, לפרוש מהקואליציה ולהפקיר בכך את החינוך הממלכתי־הדתי ואת מוסדות הציונות הדתית¹⁶⁵). לא היה, ואין גם היום, שום הבדל עקרוני בין "הבית היהודי־המפד"ל החדשה" לבין המפלגות הציוניות הדתיות הימניות יותר

163 כל המצעים מופיעים באתר האינטרנט של המכון הישראלי לדמוקרטיה:
www.idi.org.il

164 ראו מצע המפד"ל לבחירות 2009.

165 ראו למשל את ניתוחו של הרב יובל שרלו, "האם אני בעד חופש הצבעה בנושאים מדיניים במפלגת הבית היהודי?", אתר ישיבת ההסדר "אורות שאול" פתח תקוה, ט"ז בכסלו תשס"ט: www.ypt.co.il/show.asp?id=30594

בכל מה שקשור להתנגדות הקטגורית לכל ויתור בשטחים.¹⁶⁶ הגישה הבסיסית לנושא המדיני נותרה אחידה בקרב הנציגות המובהקת של הציונות הדתית, וגם בקרב חלק גדול מאנשי הציונות הדתית בתוך הליכוד – התנגדות מקיר לקיר לויתור על שטחים ולפינוי יישובים. תמימות דעים בסיסית זו נראית כבידור באמצעי התקשורת של הציבור הדתי-לאומי: כמעט כל המערכת המוסדית של הציונות הדתית, בתוך הקו הירוק ומחוצה לו, מגויסת למען העמדה הפוליטית הנתפסת כעמדה הלגיטימית היחידה מבחינת הדת היהודית. גם מי שטוען שבנסיבות היפותטיות היה אפשר להצדיק נסיגה מתנה את עמדתו בסייגים שהופכים את הדיון ללא רלוונטי, והוויכוח הפנימי על עתיד השטחים נדם. התוצאה היא שהשיח מתנהל על סירוב פקודה, למשל.¹⁶⁷

הימין הדתי טרם גיבש תוואי מדיני ברור שאפשר לחתור אליו, גם אם מדובר בחתירה ארוכת טווח. יש הטוענים שלא נכון "לדחוק את הקץ" ולדון בעתיד, אלא צריך להיאחז בארץ ולתת לזמן ולקב"ה לעשות את שלהם. מעניין הדבר שלא תמיד מושמעת תביעה חד-משמעית להחלת החוק הישראלי על השטחים.¹⁶⁸ ייתכן שהדבר משקף גישה פרגמטית, המכירה בגבולות היכולת של ישראל לפעול נגד בעלי בריתה בעולם. אבל יותר מזה הוא משקף מציאות שממילא מחקה את הקו הירוק, שבה ארץ ישראל (או לפחות היישובים היהודיים בה) היא למעשה יחידה אחת ועל כן הסיפוח הוא, בפשטות, סוגיה טכנית. הקולות הקוראים לסיפוח מלא של השטחים אינם טוענים שיש בכך חובה דתית, אלא שזו הדרך הרצויה לקיבוע השליטה בשטחים, בעיקר לנוכח בעיות משפטיות

166 ראו אשר כהן, "הציונות הדתית במספרים", מקור ראשון, יומן בחירות, ג' באדר תשס"ט.
167 שרלו (לעיל הערה 126).

168 כפי שהראה נאור (לעיל הערה 49), עמ' 284 ואילך. לעומת זאת הרב שלמה גורן קבע ש"לפי ההלכה [...] אסור היה להשאיר את יש"ע מחוץ לריבונות היהודית. ובכל יום ויום שאנו לא מצרפים את יהודה שומרון וחבל עזה לארץ ישראל המקודשת תחת שלטון ישראל אנו עוברים על מצות עשה מן התורה". ראו "תשובות הרב גורן", בתוך: מלמד (לעיל הערה 92), עמ' 228-230. אף על פי כן נרמה לי שלדעה זו לא היו שותפים, לפחות לא כאלה שתבעו סיפוח מידי של כל השטח. אופייני הדבר שההצעה להחיל את החוק הישראלי על המועצות המקומיות ביהודה ושומרון נומקה בטענה של השוואת זכויות של ישראלים הגרים בשני עברי הקו הירוק. ראו הדיון בכנסת, יום רביעי, י"ט באדר א' תשע"א (23 בפברואר 2011), בדברי חבר הכנסת אורי אריאל.

שמתעוררות מפני שהמשפט הישראלי לא הוחל על היישובים ביהודה ושומרון. כאמור, המטרה הברורה היא הנצחת השליטה הישראלית על שטחי ארץ ישראל. לעומת זאת אין בקרב הימין הדתי משנה סדורה אשר למקומם ומעמדם העתידי של התושבים הערבים, בייחוד לא באשר לאלה המתגוררים מעבר לקו הירוק (כפי שאין ברוב מפלגות הימין). דוגמה לכך הוא העלון הפופולרי עולם קטן, שהציג לאחרונה שאלה לכמה אנשי ציבור:

טרם עסקנו באופן רציני וישיר באחת השאלות שמטרידות את אזרחי מדינת ישראל: מה עושים עם כמות אדירה של ערבים בישראל – ביו"ש ובכלל [...] השאלה שמטרידה את העתיד הישראלי היא מה עושה מדינה יהודית עם הכמות הגדולה מאוד של ערבים בתוכה [ההדגשה במקור].¹⁶⁹

הצד השווה בתכניות שהוצעו בתשובה על השאלה הוא שהן תומכות בסופו של דבר בסיפוח השטחים בלי הענקת אזרחות על בסיס שיוני לתושבים הערבים של יהודה ושומרון, למשל על ידי התניית האזרחות ב"נאמנות" או בקביעה שמדובר באזרחים ירדנים. כל ההצעות נגזרות מן השלילה של כל ויתור טריטוריאלי או של זכויות לאומיות ללא יהודים בארץ ישראל. "הנחה מוקדמת לכל משא ומתן על ארץ: שאין משא ומתן!"¹⁷⁰

קיבוע העמדה ההגמונית בציונות הדתית קרה בעת ובעונה אחת עם העמקת אחיזתה של ההתיישבות היהודית ביהודה ובשומרון, אשר חוד החנית שלה היה אנשי הציונות הדתית. הרצון "ליצור עובדות בשטח" ולמנוע נסיגה מיהודה ושומרון (ומרצועת עזה) היה גורם מרכזי במפעל ההתנחלות. לאחר הקמת היישובים הפכה השארתם במקומם למטרה לעצמה. על כן מבחינת דעת הקהל של הימין הדתי ההתנגדות לפינוי יישובים חריפה הרבה יותר מההתנגדות לנסיגת צה"ל מאזורים שלא יושבו בידי יהודים. כך הם פני הדברים גם היום. אין להשוות כלל את ההשפעה הטראומתית של ההתנתקות מיישובי גוש קטיף, המונצח באמצעים שונים במערכת החינוך הדתית ובתנועות הנוער, עם הנסיגה

169 מאמר מערכת, "התכנית של הימין", עולם קטן, י"ד באדר א' תשע"א.

170 הרב שלמה אבינר, "עלה רש", באהבה ובאמונה, ט"ו בחשוון תשס"ה.

בעקבות הסכם אוסלו מהערים ביהודה ושומרון שיש בהן אוכלוסייה פלסטינית (אף שמדובר במקומות שיש אליהם זיקה היסטורית ודתית, כמו בית לחם ושכם), שאינה זוכה ל"תרבות זיכרון" דומה.

אגב, המובהקות של ההתנגדות לפינוי יישובים בולטת דווקא בגוף שולי בעולם הדתי, "ארץ שלום" (מיסודו של הרב מנחם פרומן). "ארץ שלום" מנסה ליצור דיאלוג בין מתיישבים ביהודה ושומרון לבין פלסטינים על בסיס הרעיון ששתי הקהילות צריכות לחיות יחד. עם זה הוא מתנגד לפינוי יישובים ולא מרגיש מחויב להסדר מדיני זה או אחר.¹⁷¹

הציונות הדתית ב': נגד הזרם

כאמור, כמעט כל האליטה החינוכית והרבנית של הציונות הדתית מתנגדת בתוקף לכל ויתור טריטוריאלי. עמדה זו היא העמדה ההגמונית בתוך הציבור הציוני הדתי, גם בקרב הרוב הדומם שלו, והיא מבטאת את האידאולוגיה של גוש אמונים והימין הדתי. אף על פי כן במשך השנים הביעו דמויות ציבוריות, ואפילו קבוצות שלמות, עמדות מנוגדות לעמדה ההגמונית הזאת.

הגוף הראשון היה החוג הרעיוני "עוז ושלום", שנוסד ב-1975 בעקבות הקמת גוש אמונים ועסק בעיקר בניסיון להצדיק עמדה יונית מבחינה דתית. ניתן אולי לומר שהוא ייצג את "האליטות הישנות" של הציונות הדתית, בייחוד אלה שבאו מחוגי האקדמיה וראו עצמם שומרים על ערכיה לנוכח האליטה החדשה של אנשי "אמונים", שינקו מהאווירה ומהאידאולוגיה של ישיבת מרכז הרב.¹⁷² הגוף השני היה תנועת "נתיבות שלום", שקמה ב-1983 בעקבות מלחמת לבנון הראשונה, אירועי סברה ושתילה ודרישת הרב יהודה עמיטל להקים ועדת חקירה – דרישה שהייתה חריגה בציבור הדתי. התנועה הייתה מאופיינת בפרופיל צעיר יותר מ"עוז ושלום" וניסתה שלא להיות מזוהה אוטומטית עם ה"שמאל". היא

171 ראו באתר התנועה ארץ שלום: www.ereztshalom.org

172 Hermann (לעיל הערה 6), עמ' 83; וכן מרדכי ברויאר, משה אונא, שאול ישראלי וחיים דוד הלוי, אף שעל: מצוה מן התורה? ירושלים: עוז ושלום, תשל"ח; יובל שרלו, "האליטות הדתיות-לאומיות החדשות", בתוך: אליעזר בן רפאל ויצחק שטרנברג (עורכים), אליטות חדשות בישראל, ירושלים: מוסד ביאליק, 2007, עמ' 334.

הפגינה נוכחות תקשורתית ערה יותר מהקבוצה הוותיקה וניהלה כמה וכמה מאבקים ציבוריים. בסופו של דבר נטו עמדותיה יותר ויותר לעבר השמאל, מגמה שהביאה בסופו של דבר לאיחוד עם "עוז ושלום". הגוף המשותף מוציא עלון פרשת שבוע "שבת שלום", המנסה להיות אלטרנטיבה לקו הימני של עלונים אחרים.¹⁷³

הגוף השלישי היה תנועת "מימד" – הניסיון היחיד בתולדות הציונות הדתית להעביר את האופוזיציה למאבק פוליטי.¹⁷⁴ בעקבות התפנית של המפד"ל לעבר הימין האידאולוגי בסוף שנות השמונים רצה מימד לבחירות ב-1988 בשם "מחנה המרכז הדתי" אך לא עברה את אחוז החסימה. היא הוקמה מחדש כתנועה רעיונית לא מפלגתית בזמן ממשלת רבין השנייה. לאחר רצח רבין מונה מנהיגה, הרב יהודה עמיטל, לשר בלי תיק כמינוי אישי של ראש הממשלה שמעון פרס. בגלגולה המפלגתי הנוסף היא פעלה בשם "מימד – מדינה יהודית מדינה דמוקרטית" ורצה לבחירות לכנסת החמש עשרה ב-1999 עם מפלגת העבודה במסגרת "ישראל אחת" ולאחר מכן בכנסות השש עשרה והשבע עשרה ברשימת "עבודה-מימד". מרבית השנים היה לה רק נציג אחד בכנסת (ובתקופה מסוימת גם בממשלה), הרב מיכאל מלכיאור. מלכיאור זכה להערכה (במיוחד בציבור הכללי) על פעילותו הפרלמנטרית והציבורית, אך לא הצליח להרחיב את מעגלי התמיכה במימד ובעמדותיה בתוך אנשי הציונות הדתית.¹⁷⁵

אפשר לציין שתי מגמות בתוך תנועות אלה, שלא תמיד הייתה הבחנה ביניהן: הראשונה הייתה הניסיון להפריד בין עמדות דתיות לדעות פוליטיות על ידי הדרת היהדות בכלל וההלכה בפרט, לפחות מבחינה מעשית, מן התחום המדיני. מגמה זו תמכה בשיח מדיני "מרכזי" על פי שיקולים אסטרטגיים "חילוניים"

173 דברי התורה שבעלון קובצו בספר דרישת שלום: דרשות על התורה ברוח השלום והצדק, בעריכת צבי מאז"ה ופנחס לייזר, תל אביב: ידיעות ספרים, 2010.

174 כמוכח, היו אנשים דתיים שפעלו בגופים פוליטיים לא דתיים, אך הם בוודאי לא ראו עצמם כמייצגי הציונות הדתית דווקא. בהקשר זה ניתן להזכיר דמויות כמו אברהם בורג וצביה גרינפלד.

175 לקראת הבחירות לכנסת השמונה עשרה נסתיימה הברית עם מפלגת העבודה. מימד, שהצטמקה בעקבות נטישת חלק גדול מהנהגתה המקורית, הלכה לבחירות יחד עם התנועה הירוקה. הרשימה המשותפת לא עברה את אחוז החסימה.

ושללה את מתן הבכורה המוחלטת לארץ ישראל השלמה באידאולוגיה של הציונות הדתית.¹⁷⁶

יש סולם ערכים ביהדות, ומי שאינו מבדיל בין קודש לקודש סופו שלא יבדיל בין קודש לחול, והסדר בסולם שלשת הערכים שעליהם אנו מדברים הוא: ישראל, תורה וארץ ישראל. האינטרס של עם ישראל קודם לאינטרס של ארץ ישראל. השלום כערך נשגב אינו נפסל מלהיות ערך.¹⁷⁷

גישה שנייה יצרה תמונת ראי של הימין הדתי, גייסה את הפתוס הדתי למען עמדות השמאל וקבעה שהעמדה היהודית הנכונה מחייבת ויתורים טריטוריאליים – בגלל דין פיקוח נפש והאי־מוסריות שבכיבוש.

מה המשותף לאנשים המחזיקים בדעות הללו? יש להניח שבהשקפת עולמם הדתית מקומה של ארץ ישראל הוא אינסטרומנטלי. בהכללה אפשר לומר כי הם קרובים לגישה הרמב"מית יותר משהם קרובים לתפיסה האונטולוגית של רבי יהודה הלוי ושל המיסטיקה היהודית. מבחינת הפרספקטיבה על הסכסוך הישראלי־הפלסטיני הם אינם שותפים ל"תפיסת העימות", הרואה בסכסוך משחק סכום אפס, אלא מאמינים שהוא ניתן לפתרון שייטיב לשני הצדדים, או למצער שיש לנסות להגיע לפתרון כזה.

הצד השווה להתארגנויות אלה הוא הרצון לפעול דווקא בגוף דתי אגב טענה לגיטימיות דתית של עמדה מדינית שונה מן העמדה ההגמונית. כדי להצליח היה עליהן להבדיל את עצמן מתנועות השמאל החילוניות על מנת למנוע את תיוגן בתור "שלום עכשיו עם כיפה". כל התנועות הזכירו את הצורך "לדבר בשפה דתית" אף אם עמדותיהן היו במהותן זהות לאלה של השמאל החילוני. בלטו בהן אנשי אקדמיה דתיים, כגון הפרופסורים אוריאל סימון ואביעזר רביצקי. עם האישים הרבניים שהיו מזוהים עם עמדותיהן, גם אם לא תמיד השתייכו אליהן

176 אפשר לראות בזה חילון השיח הפוליטי. ראו Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority," *Social Forces* 72 (3) (1994), pp. 749–774

177 הרב יהודה עמיטל, "מסר פוליטי או מסר חינוכי", בתוך: תורה, ציונות, שלום: קובץ מאמרים, ירושלים: תנועת נתיבות שלום, תשמ"ג, עמ' 3–8.

רשמית, נמנו הרב יהודה עמיטל, שייסד את תנועת מימד ועמד בראש רשימתה לכנסת ב-1988, והרב אהרן ליכטנשטיין, שביטא בעקביות עמדות מדיניות מתונות מאז שנות השבעים אך לא היה שייך להתארגנות המפלגתית, וכן כמה וכמה מתלמידיהם (אבל בהחלט לא רובם).

אם נבחן את מקומם של החוגים הנידונים כאן בתוך הציונות הדתית יתברר לנו שהם בדרך כלל משתייכים לאגף המודרני או הליברלי שלה, המאופיין לעתים קרובות ברקע אקדמי.¹⁷⁸ הם דוגלים, במודע או במשתמע, בשילוב ערכים מודרניים בתוך עולמם הדתי. שילוב זה כולל, למשל, אימוץ תפיסות מוסריות אוניברסליות כשמדובר ביחס לגוי. אינטלקטואלים מקבוצה זו נותנים לגיטימציה דתית לעמדתם על ידי פרשנותם לטקסטים היהודיים הקלסיים¹⁷⁹ ומעניקים מעמד דתי לשיקולים מוסריים אוניברסליים גם אם אינם כלולים במפורש בקורפוס ההלכתי.¹⁸⁰ לכן הבעיות המוסריות שיש בכיבוש, ביחס ל"אחר" ובמוסר המלחמה מעסיקות אותם יותר משהן מעסיקות את המחזיקים בעמדה ההגמונית, אשר מקצתם שוללים לחלוטין דיון מוסרי המנותק מן ההלכה ואינם רואים בסוגיית השטחים ותושביהם סוגיה מוסרית, בין היתר בטענה שלא ייתכן שקיום של ציווי מהתורה יהיה כרוך בבעיות מוסריות.¹⁸¹

כאמור, לא כל המתנגדים לעמדה ההגמונית שותפים לגישה הרואה בויתור על שטחים חובה דתית. על כן לא כולם שותפים לאותה עמדה פוליטית, ולא כולם שותפים להתארגנויות שהוזכרו.

פרופ' אביעזר רביצקי ייחס לקבוצות היוניות בציונות הדתית שלילה של הציונות המשיחית וסבר שהן רואות במדינה "הזדמנות" ולא חוליה בתהליך

178 אשר למאפיינים של מצביעי מימד, הדומים לפרופיל של מצביעי מרצ, ראו עמי פרנקל, "כי בנפשנו היא: מימד ומאפייניה הפוליטיים והחברתיים", מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים 34 (תשנ"א), עמ' 59-84.

179 דוגמה לכך ראו אצל אוריאל סימון, בקש שלום ורדפהו – שאלות השעה באור המקרא: המקרא באור שאלות השעה, תל אביב: ידיעות ספרים, 2002.

180 הרב יהודה עמיטל, והארץ נתן לבני אדם, אלון שבות: ישיבת הר עציון ומכללת יעקב הרצוג, תשס"ה, עמ' 25-40; הרב אהרן ליכטנשטיין, "מוסר והלכה במסורת היהודית", דעות מו (תשל"ז): www.daat.ac.il/daat/kitveyet/deot/lichtenshten-4.htm

181 ניסיון להציג את חילוקי הדעות בתוך הציונות הדתית נעשה בספר קרע בין הכיפות: חשבון נפש של דור הכיפות הסרוגות, בעריכת זאב גלילי, ירושלים: מודן, 1993.

גאולה דטרמיניסטי.¹⁸² נכון שעמדה זו אופיינית לתלמידי הרב סולובייצ'יק ולאחדים מההוגים של הקיבוץ הדתי (כמו אליעזר גולדמן ויוסקה אחיטוב), אך רק יחידים מאנשי הציונות הדתית בישראל הציעו לוותר על האמונה במדינה בתור "ראשית צמיחת גאולתנו".¹⁸³ הרב יהודה עמיטל, למשל, לא ראה סתירה בין אמונה במשמעות המשיחית של מדינת ישראל לבין עמדותיו הפרגמטיות, בין היתר משום שהוא דבק בתפיסה של "גאולה בדרך הטבע". מצד אחר, לא כל הימין האידאולוגי מונע משיקולים משיחיים, ונדמה שהעיסוק האינטנסיבי בפרשנות משיחית של אירועי הזמן מוגבל בעיקר לגרעין הקשה האידאולוגי של ישיבת הר הזרוע והעומד בראשה הרב צבי טאו.¹⁸⁴

כאמור, הקבוצות היוניות הן מיעוט מבודד בתוך הציונות הדתית, ובמקרים שחבריהן הביעו בפומבי את עמדותיהם המדיניות הם הודרו מהעמדות המרכזיות במגזר.¹⁸⁵ הציבור הדתי הרחב (שיאיר שלג כינה "הבורגנות הדתית") – גם אם אינו שותף לעמדות של אנשי מרכז הרב ("החרדל"ים) בנושאי מעמד האישה, תרבות הפנאי ולימודי חול – מזדהה ברובו הגדול כימין פוליטי, גם אם לא כימין רדיקלי.¹⁸⁶ על פי הנתונים של פרופ' אשר כהן, בבחירות 2009 זכו מפלגות

182 אביעזר רביצקי, "הצפוי – והרשות נתונה: משיחיות, ציונות ועתידה של ישראל בהשקפות הדתיות החלוקות בישראל", בתוך: אלוף הראבן (עורך), **ישראל לקראת המאה ה-21: חזון ויעדים**, ירושלים: מוסד ון ליר, 1984, עמ' 135-197, בייחוד עמ' 185.

183 יוסקה אחיטוב, "לקראת ציונות דתית בלתי אשלייתית", בתוך: אבי שגיא ורב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית**, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, כרך ג, עמ' 7-29.

184 הפרק "ארץ ישראל, שלום ובטחון" במצע מפלגת מימד בשנת 1988 פותח בכך ש"אנו רואים במדינת ישראל את ראשית צמיחת גאולתנו". אשר לרב טאו – ראו בסדרת הספרים **לאמונת עתנו: שיחות מפי הרב צבי ישראל טאו** (בעריכת מרדכי הס, יאיר דיאמנט וזאב נוימן, ירושלים: חוסן ישועות, תשנ"ה-).

185 יוצא מן הכלל בולט לאמירה זו הוא הרב אהרן ליכטנשטיין, שלמרות עמדותיו הפרגמטיות בנושא המדיני הוא מוכר כאחד הרבנים החשובים ביותר של עולם הישיבות הציוני.

186 יאיר שלג, **הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל**, ירושלים: כתר, 2000, עמ' 94-102. לחלוקה הזאת של עמדות בקרב הציבור הדתי ראו חנן מוזס, **מציונות דתית לדתיות פוסט מודרנית: מגמות ותהליכים בציונות הדתית מאז רצח רבין**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט. ראו גם "מחקר חדש של

שהגדירו את עצמן שמאלה מהליכוד (קדימה והעבודה) בפחות מ-8% מן הקולות של ציונים דתיים.¹⁸⁷ פרופ' תמר הרמן כינתה את כלל תנועת השלום הישראלית "חלום מנופץ".¹⁸⁸ ניתן לומר שממרכיביה הדתיים לא נשארו אפילו רסיסים. ברוב המסגרות המגזריות של הציונות הדתית אין כלל מקום לביטויים של עמדות מתונות, וה"חשודים" בהן בוחרים להיעלם מהמסגרת הטבעית שלהם ולפעול במסגרות הכלליות או להיאלם ככל שהדבר נוגע לעמדתם המדינית. העובדה שמלבד חוגים קטנים חסרי משקל ציבורי, כשלו הניסיונות הפוליטיים להציג אלטרנטיבה לקו המדיני השולט בציבור הציוני-הדתי (בכלל זה הניסיון לכלול אנשים דתיים כמנחם בן ששון ועתניאל שנלר במפלגת קדימה), מחזקת את הזיהוי של הציונות הדתית כעומדת בצד אחד של הפולמוס המדיני. נראה גם שמאמצי הימין הדתי להנמיך את הפרופיל הדתי במשוואה על מנת להגיע לציבור רחב יותר לא הביאו לשינויים של ממש בדעת הקהל הישראלי. התנודות בעמדות המדיניות בציבור הרחב קשורות בעיקר לאירועים במציאות, כמו פרוץ האנתיפאדה השנייה (2000), אימוץ התזה ש"אין פרטנר לשלום" ו"עובדות בשטח" של מפעל ההתנחלות.

גישת האורתודוקסיה הלא ציונית

עמדת האורתודוקסיה הלא ציונית – החרדית – כלפי סוגיית השטחים איננה אחידה. בעיני בעלי העמדה האנטי-ציונית המובהקת (מבית מדרשו של האדמו"ר

הדוקטורנט חנן מוזס מהמחלקה למדעי המדינה: יש כמה 'ציוניות דתיות', אתר אוניברסיטת בר-אילן, 16.2.2009: www.l.biu.ac.il/index.php?id=3&pt=20&p id=3&level=2&cPath=3&type=1&news=487

187 אשר כהן, "מפלגות המחנה המתפור: הציונות הדתית ומפלגותיה בבחירות 2009", בתוך: אשר אריאן ומיכל שמיר (עורכים), *הבחירות בישראל – 2009*, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2010, עמ' 101–129, בייחוד עמ' 124. קשה לדעת אם רוב מצביעי הליכוד הדתיים תומכים בעמדה מדינית ימנית אך פרגמטית או בקו האידאולוגי המיוצג על ידי אנשי ליכוד דתיים כמו ציפי חטובלי או משה פייגלין. שאלה פתוחה היא כיצד הם יתייחסו לויתורים אחרים אם יתבצעו על ידי ממשלת ימין. כמו כן ייתכן שהיו גם מצביעי "הבית היהודי" שרצו לתמוך בניסיון התחדשות של מפלגה ציונית דתית גם אם הקו המדיני של המפלגה לא היה מקובל עליהם.

188 ראו Hermann (לעיל הערה 6).

מסאטמר וממשיכיו) שליטת הציונים על שטחי ארץ ישראל היא רעה חולה שיש להסתייג ממנה. מנגד, בעיני הזרם החרדי המרכזי (המיוצג על ידי אגודת ישראל) העמדה מורכבת יותר. ככלל ניתן לומר שסוגיית השטחים לא תופסת מקום מרכזי בדעת הקהל החרדי, שלא כמו בקרב הימין הדתי הלאומי. מפלגה חרדית אשכנזית מעולם לא פרשה מהממשלה בגלל חילוקי דעות בסוגיה מדינית, וסיעת יהדות התורה אף הצטרפה לממשלתו של אריאל שרון בעצם ימי ההכרעה על תכנית ההתנתקות.¹⁸⁹ מציאות זו מאפשרת מגוון דעות מדיניות וגמישות טקטית. אין גם לתייג את העמדות של הרבנים כ"ימין" ו"שמאל" משום שהשיח במגזר הזה מתנהל אחרת לחלוטין מהדיון בציבור הכללי. ולא זו אף זו: יש להבחין בין עמדות ההנהגה הרבנית החרדית ובין עמדות הציבור החרדי הרחב. ציבור זה, על גווניו, מחוייב, במוצהר, לקבל את דברי מנהיגיו הרבניים בכל תחום – גם בתחום המדיני משום הנאמנות ל"דעת תורה", שכבר נאמר עליה שלמעשה היא נהפכה ל"דעות תורה" בעקבות חוסר ההסכמה בין המנהיגים התורניים. מתברר כי למעשה, ובפרט בנושא הנידון, אין תמיד נאמנות כזאת.¹⁹⁰

העמדות השונות בחברה החרדית בפולמוס השטחים קשורות לעתים לעמדות כלפי המדינה בכלל. שלא כמצופה, דווקא זרמים חרדיים המשולבים יותר עם המדינה נוטים לאמץ עמדות נציות, ואלו הנוקטים עמדה אנטי-ציונית אידאולוגית (כאנשי "דגל התורה" הליטאים, אשר ביטאונם יתד נאמן מצייר קו אידאולוגי תקיף כלפי הציונות, או חסידות בעלז) גורסים דווקא שאין שום ערך בשליטת המדינה החילונית על שטחי ארץ ישראל, גם אם הם מחזיקים בעמדה ספקנית, אפילו שלילית, כלפי הערבים וכוונותיהם. אציין כאן שלושה מן האישים הבולטים בעולם החרדי ואסקור את גישותיהם כלפי הוויכוח המדיני שעל סדר היום של החברה הישראלית.

189 יש גם רתיעה מובנת בקרב הציבור החרדי (ובמיוחד האשכנזי) להביע עמדות נחרצות בנושאים מדיניים כאשר בניהם ובנותיהם אינם משרתים בצבא, ועל כן הם מעדיפים שלא להיות לשון המאזניים בנושאים אלה.

190 נושא זה נדון בהרחבה במחקריו של בנימין בראון. ראו למשל הנ"ל, "דוקטרינת דעת תורה: שלשה שלבים", בתוך: יהודע עמיר (עורך), דרך הרוח, ספר היובל לאליעזר שביד, ירושלים: מכון מנדל למדעי היהדות, מכון ון ליר והאוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה, עמ' 537-600.

הרב אליעזר מנחם שך (1898–2001) היה המנהיג המובהק של היהדות הלא חסידית (ה"ליטאית"), המכונה גם "עולם הישיבות".¹⁹¹ עמדתו העקרונית של הרב שך הייתה התנגדות לציונות מן הטעם שהיא מנסה, לדבריו, להפוך את עם ישראל ל"עם ככל העמים" ומתכחשת למצבו "כשה פזורה בין שבעים זאבים", שצריך למנוע אותו מהתנהלות פעילה בפוליטיקה הבינלאומית. הרב שך גרס כי אל להם ליהודים להתגרות באומות העולם וכי עליהם להשלים עם מצבם. התמיכה שלו בפסיביות פוליטית והיעדר יחס חיובי מצדו לריבונות יהודית תרמו להתנגדותו לסיכון חיי אדם למען שטחי אדמה.¹⁹² "יוניות" זו אינה קשורה לאימוץ מוסר אוניברסלי ואינה נובעת מחזון השתלבות במרחב. למעשה היא, בפשטות, העברת כללי ההתנהגות של הגלות ל"גלות אצל יהודים". שלא כמו השמאל, הדחף לנהוג כך לא נובע מהרצון להשתלב במשפחת העמים, אלא מההכרה בבדידותו ובייחודו של עם ישראל.

הצלה פורתא היא למנוע שפיכת דמים אפילו בנפש אחת פחות, כי נפש אחת מישראל היא עולם מלא [...] וודאי שארץ ישראל ירושה לנו מאבותינו, אבל לפי המצב של היום שהם תובעים את מה שכבשנו מהם, ואם נחזיר להם מסכימים לכרות שלום, בודאי שיש בזה משום הצלה [...] וגם אל לנו לשכוח שאם נסרב לכל, יוגרם על ידי זה מתיחות גדולה אצל כל עמי העולם [...] והרבה

191 לתיאור דרכי ההנהגה הציבורית של הרב שך ראו בנימין בראון, לקראת דמוקרטיזציה במנהיגות החרדית? דוקטרינת דעת תורה במפנה המאות העשרים והעשרים ואחת,

מחקר מדיניות 89, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2011, עמ' 24–70.

192 בנימין בראון, "הרב שך – הערצת הרוח: ביקורת האומיות וההכרעות הפוליטיות במדינת ישראל", בתוך: נרי הורוביץ (עורך), דת ולאומיות בישראל ובמזרח התיכון, תל אביב: עם עובד, 2002, עמ' 278–342, בייחוד עמ' 313–315. בראון סבור שהרב שך סבר שאין כלל בנמצא גוף המוסמך מבחינת ההלכה להחליט על יציאה למלחמה, ועל כן התנגד לגיוס חרדים לצבא – לא רק בגלל הצורך לקיים את עולם הישיבות אלא גם מפני שעל פי ההלכה שליחת חיילים אל שדה הקרב בנסיבות אלה היא גרימת מוות שלא כדין. ראו גם אבישי בן חיים, איש ההשקפה: האידיאולוגיה החרדית על פי הרב שך, ירושלים: מוזיאון, 2004, עמ' 122–148.

שנאת ישראל תתוסף על יד זה [...] ודרכנו דרך התורה היא כי עם לכבד ישכון בגוים לא יתחשב ולא להתבלט בין האומות.¹⁹³

בהמשך אראה כיצד השקפת עולמו בעניין ההבדלים התרבותיים בין מחנות השמאל והימין בישראל השפיעה על עמדותיו כמנהיג פוליטי. הרב עובדיה יוסף (1920-), שהוא מגדולי הפוסקים בדורות האחרונים, גורס כי ההכרעה בנושא הוויתור על שטחים מחייבת שילוב של פסיקה הלכתית והערכת המציאות. הוא קובע שמבחינה עקרונית פיקוח נפש דוחה שטחים ועל כן אפשר לוותר על שטחים תמורת שלום. אולם לתפיסתו הוא האיש שראוי שיקבע – לאחר התייעצות עם מומחים – אם צריך להישקל בנסיבות מסוימות השיקול של פיקוח נפש אם לאו.¹⁹⁴ בשנים האחרונות נראה שהרב יוסף געשה יותר ויותר ספקן לגבי האפשרות שוויתור על השטחים יחסוך בחיי אדם, ועל כן פסיקתו הידועה היא להלכה ולא למעשה. גם ההתנהלות הפוליטית של תנועת ש"ס בעניין המדיני פנתה ימינה, מאז נמנעה בהצבעה על הסכם אוסלו. הקו הנצי יותר מבטא היום את הפרופיל הדמוגרפי של בוחריה,¹⁹⁵ ומחזק אותו עוד יותר המעבר של אוכלוסייה התומכת בש"ס ליישובים מעבר לקו הירוק (למשל לבית"ר עילית).¹⁹⁶

הרב מנחם מנדל שניאורסון, האדמו"ר מלובביץ' (1902-1994), היה מנהיג התנועה החסידית שהפכה לכוח מרכזי ביהדות העולמית – חב"ד.¹⁹⁷ אף שהאידאולוגיה של חב"ד היא, בלשון המעטה, א-ציונית ואולי אפילו אנטי-

193 שך (לעיל הערה 59), עמ' יד-טו; וראו גם שם, עמ' טז-יח, כח.
194 בנימין לאו, ממרן עד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל אביב: ידיעות ספרים, 2005, עמ' 106-107.
195 תמר הרמן ואפרים יער, "ה'יוניות' של ש"ס: דימוי ומציאות", בתוך: יואב פלד (עורך), ש"ס: אתגר הישראלי, תל אביב: ידיעות ספרים, 2001, עמ' 343-389.
196 אבירמה גולן, "זה לא ישי", הארץ, 10.6.2009.
197 ראו לאחרונה מנחם פרידמן ושמואל היילמן, הרבי מלובביץ': מנחם מנדל שניאורסון בחייו ובחיים שלאחר חייו, תרגם: עמוס כרמל, תל אביב: דביר, תשע"א. לתיאור מוקצן של התופעה ראו Shmuley Boteach, "No Holds Barred: An Outsider Comes Home," *The Jerusalem Post*, 11.8.2010: www.jpost.com/Opinion/Columnists/Article.aspx?id=194526

ציונית, אין קבוצה חרדית המעניקה משקל כה גדול לשלמות הארץ כמו תנועת חב"ד. בעמדה שקבע הרבי יש התנגדות נחרצת לנסיגות (המנומקת על ידי שיקול הלכתי של פיקוח נפש) וביטחון שכל ויתור ימיט אסון על "ארץ הקודש". העלון "שיחת שבוע" של חב"ד מקדיש מאמרי מערכת לדיון המדיני, וחסידי חב"ד מצביעים בבחירות לכנסת למפלגות ימין ולאוו דווקא למפלגות חרדיות.¹⁹⁸ חרף העמדות השונות שהוצגו כאן ואף שהנושא המדיני בכלל ונושא השטחים בפרט אינם עומדים במרכז סדר היום של הציבור החרדי הישראלי, הסקרים מראים שציבור זה הוא הנצי ביותר היום בציבור הישראלי היהודי (תרשים 1 לעיל). יתר על כן, למרות העמדות שמשמיעים מנהיגיו, הסבורים שיש להביא בחשבון את המצב העדין של ישראל בקרב אומות העולם, דווקא הציבור החרדי הוא הפחות תומך בעמדות מסוג זה. לשם הסבר תופעה זו נראה שיש צורך באיתור ממד נוסף בקשר שבין סוגיית השטחים לציבור הדתי בישראל. להלן אבחן את הסיבות האפשריות שמעוררות עמדות כאלה בציבור החרדי הישראלי.

198 בין היתר, החשיבות שמייחסים בחב"ד לסוגיית השטחים הביאה את אנשיהם לחפש אלטרנטיבה פוליטית ל"אגודת ישראל", שאיננה נוקטת עמדה נחרצת בנושא המדיני. בבחירות האחרונות (2009) נרשמה בקרב חב"ד תמיכה ברשימת "האיחוד הלאומי", שאחד מרכיביה הוא מפלגת "ארץ ישראל שלנו" שבראשה עומד הרב וולפא מחב"ד ונציגה בכנסת הוא מיכאל בן ארי. בבחירות לכנסת השמונה עשרה זכתה מפלגת "האיחוד הלאומי" ביותר מ-70% מן הקולות בכפר חב"ד. בבחירות 2006 התחלק אחוז זה שווה בשווה בין "האיחוד הלאומי" לבין רשימתו של ברוך מרזל. ראו אתר הכנסת: www.knesset.gov.il/elections17/heb/results/ballot_results.asp?city=696
www.knesset.gov.il/elections18/heb/results/ballot_results.aspx?city=696

פרק שלישי

העימות על השטחים כמלחמת תרבות – יותר מ"דת ומדינה"¹⁹⁹

מהי מלחמת תרבות?

הצגת הדברים עד עכשיו, ובעיקר ההגדרה ההלכתית של האיסור לוותר על שטחים, מציבה את השאלה הטריטוריאלית בתחום ההתנגשות בין דת למדינה מפני שהציווי הדתי עומד בסתירה אפשרית להחלטת השלטון. ברם ייתכן שמעבר לשאלה הפוליטית הנקודתית מסתמן כאן קיטוב בחברה הישראלית באשר לסוגיית השטחים, ואם כך – מדובר למעשה בסימן למלחמת תרבות בישראל. המושג "מלחמת תרבות", שמקורו בהקשר הגרמני בתקופת ביסמרק, הושאל לכל מיני תופעות. משתמשים בו, בין השאר, כאשר סדר היום הפוליטי משקף חילוקי דעות רחבים בנושאי עומק של תרבות. הוא שימש גם לתיאור ההתפלגות בין תומכי דרייפוס למתנגדיו.²⁰⁰ לאחרונה הושאל הביטוי לדיון

199 אינני הראשון שמשמש בניסוח כזה בנוגע לחברה הישראלית, אך לא כל המעלים שאלה זו מדגישים את הנושא המדיני כמגרש שבו מתנהלת מלחמת התרבות. מנחם מאוטנר מביא בספרו כמה מן המתארים כך את המצב בחברה הישראלית. מצד אחד הוא מדבר על מאבק בין "הקבוצה היהודית-החילונית המבקשת לחזק את זהותה של ישראל כדמוקרטיה ליברלית מערבית, והקבוצה היהודית-הדתית, המבקשת להדק את זיקתה של ישראל להלכה ולציוויליזציה של היהדות". מצד שני, כשהוא מדבר על המצבים שהביאו את ישראל "על סף מלחמת אזרחים", הוא איננו מזכיר את הפילוג התרבותי אלא עוסק במשברים מסביב להסכם אוסלו ותכנית ההתנתקות. ראו מנחם מאוטנר, *משפט ותרבות בישראל בפתח המאה העשרים ואחת*, תל אביב: עם עובד, 2008, עמ' 277, 280-282, 290-291. ראו גם חוה עציוני-הלוי, *ארץ שסועה: האם מלחמת תרבות היא בלתי נמנעת?*, כפר סבא: אריה ניר, 2000. ולעומתם: Ilan Peleg, "The Peace Process and Israel's Political Kulturkampf" in: *idem* (ed.), *The Middle East Peace Process: Interdisciplinary Perspectives*, Albany, NY: SUNY, 1998, 237-264

Frederick Brown, *For The Soul of France: Culture Wars in the Age of* 200 *Dreyfus*, New York: Alfred and Knopf, 2010; Ruth Harris, *Dreyfus: Politics*,

ביחס שבין הפוליטיקה לערכים תרבותיים ודתיים בחברה האמריקנית. בספרו **מלחמות תרבות** (*Culture Wars*) טען הסוציולוג ג'יימס דיוויסון הנטר שיש שאלות שנוצר בעניינן עימות אידאולוגי בין שני מחנות, או לפחות בין שתי קבוצות חשובות, בשני הקצוות של החברה האמריקנית (בראש ובראשונה היתר ההפלות, אך גם נושאים כמו נישואים חד-מיניים וכן תכנים במערכת החינוך הציבורית, ככלי התקשורת ובאמנות). אין מדובר באופן פשטני במאבק בין שמרנים וליברלים, שהרי תחת מטריית השמרנות מצטופפים שמרנים כלכליים (התומכים בכלכלת השוק) וליברטנים (התומכים בצמצום התערבות הממשלה גם בנושאים ערכיים) לצד "שמרנים תרבותיים", המעלים בראש מאבקהם את הסוגיות לעיל. לדעת הנטר, המאבק בין שתי התרבויות בחברה האמריקנית נובע מהבדלים עמוקים בהשקפת עולם בין "אורתודוקסים" לבין "פרוגרסיבים".²⁰¹ חילוקי הדעות העמוקים האלה אינם מאפשרים שיה דליברטיבי או פשרה, והנטר אף חרד מכך שהדברים יגיעו לידי אלימות (ועל כן ספרו השני נקרא לפני שיתחילו היריות).²⁰²

בארצות הברית יש מתאם בין עמדות נחרצות אלה לבין שיוך מפלגתי, ולכן הפכו המפלגות עצמן מקוטבות יותר.²⁰³ האגף הליברלי (או ה"מתון") במפלגה הרפובליקנית והאגף השמרני במפלגה הדמוקרטית כמעט שנעלמו,²⁰⁴ וכעת יש מונוליטיות פרוגרסיבית אצל הדמוקרטים ואחידות אורתודוקסית אצל

-
- Emotion, and the Scandal of the Century*, Picador: Metropolitan Books, 2010. הריס מראה שלמרות הדימוי הדיכוטומי שהיה בין ה"דרייפוסר" ל"אנטי-דרייפוסר" הייתה לדקויות בתוך כל מחנה משמעות. הדבר רק מחזק את הטענה שגם במציאות מורכבת יכול להיווצר דימוי, ואף מציאות, של מלחמת תרבות.
- James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York: Basic Books, 1991 201
- James Davison Hunter, *Before the Shooting Begins*, New York: Basic Books, 1994 202
- Frank Newport and Lydia Saad, "Religion, Politics Inform Americans' Views on Abortion," *Gallup*, 3.4.2006: www.gallup.com/poll/22222/Religion-Politics-Inform-Americans-Views-Abortion.aspx 203
- 204 ככל שמדובר ברפובליקנים, המצב נהיה מובהק עוד יותר מאז הנטר, והוא משתקף בכוח שיש לגורמים הקשורים לסיעת "מסיבת התה" במפלגה ובצורך של המועמדים בפריימריז של המפלגה לנקוט עמדות שמרניות.

הרפובליקנים (היוצאים מן הכלל הולכים אף הם ונעלמים). אף ששיטת בחירה רובית אמורה לעודד מרכז של מפלגות, החלוקה לאזורי בחירה "כחולים" (דמוקרטיים במובהק) ו"אדומים" (רפובליקניים במובהק) ממחישה ומחזקת את הקיטוב.

המתנגדים לתזה של הנטר בדבר אמריקה מקוטבת (כמו מוריס פיורינה²⁰⁵) טוענים שרוב הציבור האמריקני נוקט עמדות ביניים בנושאים התרבותיים: הוא איננו מקבל את עמדות הקצה של שלילת הפלות בכל מצב וגם איננו תומך בחופש מוחלט לבצע הפלה. יתר על כן, הציבור איננו מפולג רק על הציר פרוגרסיבי-אורתודוקסי אלא גם בנושאים נוספים (למשל בעניינים של מדיניות כלכלית), ועל כן אין לדבר על "קיטוב"²⁰⁶. התומכים האמריקנים בתזה של "מלחמת תרבות" סבורים שהקיטוב אכן קיים בקרב האליטות ובקרב הקבוצות הפעילות בחיים הפוליטיים והציבוריים. זאת ועוד: לקיטוב יש משמעות סמלית. אפשר לדבר על "מלחמת תרבות" אף אם מרבית האוכלוסייה איננה משתתפת ב"קרבנות"²⁰⁷. מה שמגביר את תחושת הקיטוב והעימות הוא שבעלי הדעות

Morris P. Fiorina, *Culture War? The Myth of a Polarized America*, New York: Pearson Education, 2005 (2nd edition) 205

Rhys H. Williams (ed.), *Cultural Wars in America*, New York: Basic Books, 2002 206
 ראו בכמה מן המאמרים בקובץ Rhys H. Williams (ed.), *Cultural Wars in American Politics: Critical Reviews of a Popular Myth*, Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter, 1997. מצד שני יש המציינים שלאחרונה נוצר מיזוג, ולא רק קואליציה, בין שמרנים פיסקליים לבין שמרנים תרבותיים, המכונים Televangelicals. Ed Kilgore, "Televangelicals": How the Christian Right Came to Bless the Economic Agenda of the Tea Party," *The New Republic*, 11.7.2011: www.tnr.com/article/the-permanent-campaign/91661/tea-party-christian-right-michele-bachmann. יתר על כן, הממצאים תומכים בקביעה שה"שמרנים הכלכליים" וה"שמרנים החברתיים" הם בעצם אותם אנשים. ראו David Sessions, "The Christian Right in Disguise?," *The Daily Beast*, 18.8.2011: www.thedailybeast.com/articles/2011/08/18/tea-party-is-it-the-christian-right-in-disguise.html

"Is There a Culture War?," *The Pew Forum on Religion and Public Life*, 207
 התזה על הקיטוב 23.5.2006: <http://pewforum.org/events/?EventID=112>. הגובר במה שקשור לערכים התרבותיים ומשמעותו המפלגתית קיבלה אישוש ממחקר שנתפרסם לאחרונה: "Partisan Polarization Surges in Bush, Obama Years: A Study of the 2008 Election"

הדומות נוטים להתגורר בסמיכות, תופעה שהעיתונאי ביל בישוף מכנה "המיון הגדול" ("The Big Sort").²⁰⁸

מלחמת תרבות בישראל?

עיון במציאות הישראלית מלמד שהוויכוח הציבורי בעניין השטחים יכול להיות מוצג כמלחמת תרבות ושהפערים בנושאים המדיניים משקפים פערים תרבותיים. המאבק בין "מחנה השלום" ל"מחנה האמוני" נתפס כעימות בין ערכים אוניברסליים לבין ערכים פרטיקולריים יהודיים, לפחות בפרשנות אפשרית אחת שלהם.

כיצד יוצרת החפיפה בין הקיטוב הדתי-חילוני ובין הקיטוב המדיני מלחמת תרבות? כפי שכבר נאמר, יש קשר אמיץ בין עמדות מדיניות לבין עמדות בעניין ייחודו של עם ישראל כ"עם לבדד ישכון". לדעת הקבוצות הנאבקות על עתיד השטחים הן נאבקות על הזהות היהודית של מדינת ישראל, או לפחות על האופי של זהותה היהודית.²⁰⁹ משני עברי המתרס שוררת ההרגשה שהמאבק הוא בין השקפת עולם המדגישה את קיומה של ישראל כהמשך רצוף של ההיסטוריה היהודית והמאמינה שארץ ישראל כולה היא המרחב שהמדינה מתייחסת אליו, לבין השקפת עולם הרואה ב"ישראליות" האזרחית חלופה ל"יהודיות" (או הגלגול הנוכחי שלה) וגורסת שאין לדבוק בקנאות בחלקים המעיקים של המטען ההיסטורי.

בעיני צד אחד האפשרות של ויתור על שטחי ארץ ישראל היא בבחינת התנערות מן הקשר של המדינה להיסטוריה היהודית. הם גם טוענים שהצד השני ממיר את העיקרון "שתי גדות לירדן" בעיקרון "שתי גדות לירקון" ושכמקום

Trends in American Values, 1987-2012", Pew Research Center for the People and the Press, June 4, 2012: <http://tinyurl.com/8s7dx6n>
 Bill Bishop, *The Big Sort: Why the Clustering of Like-Minded America is Tearing Us Apart*, Boston and New York: Mariner Books, 2009 208
 Dov Waxman, *The Pursuit of Peace and the Crisis of Israeli Identity*, New York: Palgrave MacMillan, 2006; *idem*, "From Controversy to Consensus: Cultural Conflict and the Israeli Conflict over Territorial Withdrawal," *Israel Studies* 13 (2) (Summer 2008), pp. 73-96 209

האתוס של ירושלים יוצב האתוס של תל אביב, עיר שמתפארת בהרונזום, בקוסמופוליטיות ובמתירנות מינית. הרב יהודה זולדן, לשעבר רב בגוש קטיף והיום מפמ"ר תושב"ע בחינוך הממלכתי-דתי, רמז לקשר של המאבק למען שלמות הארץ עם מצעדי הגאווה:

בבסיסו, המאבק הוא רוחני-ערכי. הוא מדבר על זהותנו היהודית, על יחסנו וקשרינו לארץ למדינה, על הגורל היהודי, על אורחות החיים, על צניעות ועל תרבות, על יעודו של הצבא ועל החינוך היהודי. האמנם אנו חוליה נוספת בשרשרת גדולה [...] שלה יעדים ומטלות או שאנו צועדים במצעד של אנשים גאים, בו האדם והנאותיו הם במרכז ואין לאדם שום מחויבות לערכים שורשיים-יהודיים היסטוריים ולהמשך קיומה (גם הביולוגי) של האומה?²¹⁰

בעיני הצד השני של הפולמוס הרבקות בקברי אבות מסכנת את חייהם של הבנים, ולא זו בלבד אלא שהיא מעכבת את האפשרות להפוך את ישראל למדינה מערבית מתקדמת וחילונית.

המאבק על "ארץ ישראל" אינו רק על טריטוריה או על אפשרות היווצרות של ישות פלישתנית כזו או אחרת. המאבק העיקרי הוא על דמותו העתידית של הקולקטיב הזה ועל כללי המשחק הבסיסים שישררו בו. האם זו תהיה מדינה יהודית, שבה תחומים מרכזיים של חיי הפרט והכלל יתנהלו על פי פירוש מוגדר של דיני ההלכה, או שזו תהיה "סתם" עוד מדינה של יהודים, ואזרחים נוספים ממוצא אחר, שתתנהל פחות או יותר על פי הנורמות המקובלות בדמוקרטיה מערביות ליברליות [...] ככל הנראה קווי המתאר של השסע ההולך ומעמיק יהיו להבא פחות בין "ימין" ל"שמאל" ויותר בין דתיים לבין כאלה שאינם כאלה.²¹¹

210 הרב יהודה זולדן, "המאבק על רוח האומה", הצפה, י"ט בטבת תשס"ה.

211 ברוך קימרלינג, "זו ארצם", הארץ, 6.9.1995.

הסוגיה המדינית הופכת אפוא למוקד המאבק בין העמדת המאפיינים היהודיים הפרטיקולריים של המדינה כחשובים ביותר לבין הדגשת המאפיינים הליברליים האזרחיים כחשובים ביותר.

ואולם בהעמדת הדברים באופן הזה יש פרדוקס מסוים. אחד הטיעונים המרכזיים התומכים בחלוקת הארץ הוא שמירת "אופייה היהודי והדמוקרטי" של המדינה על ידי שמירת רוב יהודי מובהק בתוך גבולותיה הריבוניים (שאמורים להיות חופפים את גבולות השליטה הישראלית). אולם המציאות היא שמי שתומכים בויתור על שטחים תומכים, לעתים קרובות, גם בהעצמת השוויון האזרחי של אזרחים לא יהודים ובהענקת אזרחות ישראלית למספר גדול של מהגרי עבודה לא יהודים וילדיהם.²¹² על כן הימין הדתי סבור שהדיבורים על "שמירת הרוב היהודי" אינם אלא מס שפתיים. לתפיסתם, השמאל הליברלי-אוניברסלי איננו דואג לאופייה היהודי של רשות הרבים הישראלית ולשמירה על הרוב היהודי (למשל על ידי גירוש מסתננים) ואינו שומר על הקולקטיב היהודי מאיבוד ההגמוניה שלו או על מניעת נישואים בין יהודים לערבים. בעבור חלק מהימין הדתי עצם הגדרת המדינה היהודית מחייבת הדרת לא יהודים מהמרחב הציבורי וכידולם במגורים ובמקומות עבודה.²¹³ על פי השקפתם, בית המשפט העליון הוא המייצג את העמדה המנוגדת (כמו בבג"ץ קעדאן, שבו בית המשפט העליון אסר הקמת יישובים נפרדים ליהודים), והעובדה שהוא מייצג את העמדות של ה"הגמונים לשעבר" (בלשונו של מנחם מאוטנר²¹⁴) – המזוהים עם הקריאה לנסיגה מן השטחים – מעצימה את התחושה שמתחולל מאבק בין אליטות בחזית רחבה של תחומים שנויים במחלוקת.

יש שסבורים שהנכונות לנסיגה מחבלי מולדת היא נסיגה מן הזהות הקולקטיבית של המדינה המגויסת והמרתה באתוס אינדווינדואליסטי וקוסמופוליטי. בעיניהם, הנכונות לנסיגה נובעת מעייפות מן המאבק המתמיד

212 בעיני כמה מתומכי הויתורים ישראל איננה צריכה להיות "מדינת כל אזרחיה" אלא "מדינה לא ערבית". ראו איאן לוטטיג, "הקאסטה הרפובליקנית במדינה לא-ערבית",

תאוריה וביקורת 19 (2001), עמ' 71-74.

213 כפי שהשתקף ממכתבי הרבנים והרבניות נגד השכרת דירות ועבודה משותפת עם ערבים (דצמבר 2010).

214 מאוטנר (לעיל הערה 198), עמ' 275-282.

נגד אויב, והדרישה להגיע לשלום בכל מחיר משקפת התרופפות בכוח העמידה של ישראל מול אויבים שעדיין שואפים לכלותנו. לדעתם, סוגיית השטחים היא גורלית משום שהיא תכריע לא רק את עתידה של חברון אלא את עתידה של תל אביב. מן העבר השני "התרבות התל אביבית" מרגישה מאוימת מן העלייה בכוחם של הציונים הדתיים בפוליטיקה ובצבא (אשר הזהות בינם ובין המתנחלים כמעט מלאה) וממה שהם מייצגים. היה אף מי שהורה שההתנתקות נועדה להעמיד את המתנחלים במקומם, ולא להשיג תמורה מדינית כזו או אחרת.²¹⁵

כנגד תמונה זו ניתן לטעון שכמו בארצות הברית גם בישראל הקבוצות הרדיקליות מימין ומשמאל הן מיעוט. חילוניות רדיקלית אידאולוגית מיוצגת על ידי קבוצה קטנה, ולצדה מתקיים רצף של מידת ההזדהות עם היהדות ושל פרקטיקה מסורתית.²¹⁶ ברור שרוב היהודים בישראל רוצים בשימור אופייה היהודי.²¹⁷ גם בסוגיה המדינית יש רוב לנכונות לויתורים טריטוריאליים מסוימים

215 יאיר לפיד, "דברים שאי אפשר היה לומר בזמן ההתנתקות", ידיעות אחרונות, 13.10.2006. ראו את דבריו של אלחנן שילה, עורך בשבע, על שיחה שקיים בעקבות הדברים האלה עם לפיד: אלחנן שילה, "לפיד סולל את הגירוש הבא", ערוץ 7, 28.1.2012: www.inn.co.il/Articles/Article.aspx/10177. ראו גם את דברי דייוויד לנדאו, שאיננו יודע מה תהיה התוצאה המדינית של ההתנתקות אך הוא תומך בה מפני שהיא תפגע ב"משיחיות השקר" של הציונות הדתית. כמובן, אי-אפשר להאשים את לנדאו (אדם שומר מצוות) בשנאת הדת. כן אפשר לומר עליו שהוא עוין את הזרם הדומיננטי בציונות הדתית. ראו ירעם עטיה, "שליפות עם דייוויד לנדאו", nrg יהדות, 4.7.2005: www.nrg.co.il/online/1/ART/954/026.html; וכן דבריו של דוד הנשקה, "על התנתקות מן האנושיות", אקדמות כו (תשע"א), עמ' 171-186.

216 הדבר משתקף בכיורר במחקרים של המכון הישראלי לדמוקרטיה וקרן אבי חי. ראו שלומית לוי, חיים לוינסון ואליהוא כ"ץ, יהודים ישראלים – דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2000, ירושלים: מרכז גוטמן במכון הישראלי לדמוקרטיה וקרן אבי חי, 2002; וכן המחקר האחרון של מרכז גוטמן, המשכו של הקודם – איילה קיסר-שוגרמן, יהודים ישראלים: דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2009, ירושלים: מרכז גוטמן במכון הישראלי לדמוקרטיה וקרן אבי חי, 2011 (מופיע באתר המכון הישראלי לדמוקרטיה: www.idi.org.il). סוגיית המסורתיות בישראל זוכה לתשומת לב באחרונה, למשל בספרו של יעקב ידגר, המסורתיות בישראל: מודרניות ללא חילון, ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2010.

217 במדרי הדמוקרטיה של השנים 2011 ו-2012 הביעו כ-75% מהנשאלים תמיכה בהעדפת היהודיות של המדינה על פני הדמוקרטיה שלה או בשמירת שני המאפיינים

למען שלום, בד בבד עם ספקנות באשר לסיכויים להגיע לסיום הסכסוך. מתברר שלמרות הנטייה של חלקים גדולים בציבור הישראלי לכיוון המרכז הפוליטי וחרף מה שנראה כקונסנזוס, יש קבוצות קצה בעלות נוכחות ציבורית ניכרת. לשתי קבוצות הקצה יש זהות דתית-תרבותית ברורה.

הקיטוב ניכר בבירור במפת הפוליטיקה הישראלית. מאז שנות השמונים הסוגיה הקובעת את מקומה של מפלגה על המפה הפוליטית הישראלית היא המדיניות הרצויה בקשר להסכם על שטחים, וכאמור יש קשר לכך גם בדימוי המפלגה בענייני דת.²¹⁸ למרות קיומן של מפלגות אנטי-קלריקליות בימין – "צומת" של רפאל איתן ו"שינוי" של טומי לפיד (ששייכה את עצמה לימין הכלכלי-חברתי) – אין ספק שבמחנה הימין בכללו יש אהדה רבה יותר למסורת היהודית ("השותפים הטבעיים") וקושי קטן יותר מבחינתו לוותר בסוגיות שקשורות ליחסי דת ומדינה.²¹⁹

הזיהוי בין הנושא התרבותי לנושא המדיני התחזק בעקבות הסכם אוסלו, שהיה מלווה ברטוריקה אוטופית על "מזרח תיכון חדש" ובהמרת "המדינה

באותה המידה. גם בקרב החילונים יש כ-64% התומכים באחת משתי דעות אלו. יתר על כן, יש להניח שגם בקבוצה המעדיפה את הרכיב הדמוקרטי רבים מאוד אינם רוצים לבטל את הרכיב היהודי, גם אם ברור שיש חילוקי דעות אשר לאופיו של הרכיב היהודי. ראו תמר הרמן, ניר אטמור, כרמית הבר, אלה הלר, דרור וולטר, רפאל ונטורה ויובל לבל, *מדד הדמוקרטיה הישראלית 2011*, ירושלים: פרסומי מרכז גוטמן, המכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 39-42, 227; תמר הרמן, ניר אטמור, אלה הלר ויובל לבל, *מדד הדמוקרטיה הישראלית 2012*, ירושלים: פרסומי מרכז גוטמן, המכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 5-34.

218 Efraim Inbar and Giora Goldberg, "Is Israel's Yishai (לעיל הערה 159); *International Journal of Political Elite Becoming More Hawkish?*" *International Journal* 45 (Summer 1990), pp. 631-660

219 לפיד לא הביע התנגדות לציונים הדתיים אלא לחרדים. למרות התדמית של העולים מברית המועצות לשעבר כתומכים בוטים בעמדות חילוניות, מפלגת "ישראל ביתנו" מתנגדת להפרדת הדת מהמדינה ורואה צורך בהסדרים הקיימים רק בסוגיות מסוימות המעיקות על העולים (כגון גיור יידידותי). התמיכה בברית הזוגיות מנוסחת ניסוח מינורי ביותר "באופן שיתאים להלכה ולא יסתור אותה". ראו מצע "ישראל ביתנו", דת ומדינה: http://www.beytenu.org.il/content_דת_ומדינה.

ברור שגם בימין יש גבול לנכונות לוותר בנושאים דתיים. ייתכן שסוגיית חוק טל וגיוס בני הישיבות תהיה מקרה מבחן של גבול זה.

המגויסת" ב"מדינה אזרחית". ההרגשה שתהליך השלום נועד לטשטש את אופייה היהודי של המדינה התחזקה בעקבות הבולטות שניתנה לעמדות "פוסט-ציוניות", שקראו תיגר על עצם הזוהות היהודית של המדינה ושהשפעתן על סדר היום הציבורי ניוזנה מתהליך השלום.²²⁰

אחד הביטויים האלקטורליים לקשר שבין הסוגיה התרבותית לסוגיה המדינית היה בבחירות 1996, כאשר בנימין נתניהו ניצח את שמעון פרס בהצבעת הציבור היהודי בהפרש של 55% לעומת 45% (ובבחירות בכלל הציבור בהפרש זעום). אף שלכאורה הנושא שעמד במוקד מערכת הבחירות היה הנושא המדיני, לדעת אחדים מן המשקיפים שיקף ניצחונו של נתניהו רתיעה מחזון המזרח התיכון החדש משום שהוא נתפס כאילו הוא מנתק את ישראל מהפן הייחודי הציוני והיהודי שלה. היו בתומכי הסכם אוסלו שניסו לשווק אותו כמהפכה תרבותית, שתשנה את הדימוי של ישראל ותסייע בשילובה התרבותי והכלכלי במרחב האזורי.²²¹ התמיכה בנתניהו נתנה ביטוי לרתיעה ממהפכה זו.²²² הסיסמה "נתניהו טוב ליהודים" ביטאה אפוא את הסולידריות היהודית מול הקוסמופוליטיות של פרס והשמאל.

220 אורי רם, הזמן של ה"פוסט": לאומיות והפוליטיקה של הידע בישראל, תל אביב: רסלינג, 2006, עמ' 158-202; Myron Aranoff and Pierre M. Atlas, "The Peace Process and Competing Challenges to the Dominant Zionist Discourse," in: Ilan Peleg (ed.), *The Middle East Peace Process: Interdisciplinary Perspectives*, Albany, NY: SUNY, 1998, pp. 41-60

221 דוד גרוסמן, "לדמיין את השלום", *יריעות אחרונות*, 29.9.1993; דב וקסמן (Waxman) [לעיל הערה 208], עמ' 127 מצטט את פרופ' משה הלברטל שאמר שהטעות של שמעון פרס הייתה בהגדרת השלום כמושגים תרבותיים, כמאפשר השתלבות במרחב ובעולם וכמשהו שיביא להתמערבות של החברה הישראלית.

222 דניאל בן-סימון, *ארץ אחרת – ניצחון שוליים: איך קרס השמאל ועלה הימין?*, תל אביב: אריה ניר, 1997; Daniel Elazar and Shmuel Sandler, "Introduction: The Battle Over Jewishness and Zionism in the Post-Modern Era," in: *idem*, (eds.), *Israel at the Polls, 1996*, London: Frank Cass, 1998, pp. 1-32 גם שבח וייס, 14,729 קולות חסרים: תמצית ניתוח תוצאות הבחירות לכנסת ה-14 ולראשות הממשלה – 1996, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997, המנתח את תוצאות הבחירות ומדגיש את הבעייתיות ביחסו של השמאל הפוליטי לציבור הדתי.

הרגשה זו של מאבק על עתידה של המדינה כרוכה בטענה שרק הציונות הדתית יכולה להציל את המשך דרכה של הציונות. אלה המרגישים כך מסתמכים, בין היתר, על דברי הראי"ה קוק אשר כתב שלאומיות חילונית "באין זכר לקדושת ישראל באמת [...] עומד להיות משחית ולמפלצת ולבסוף גם כן לשנאת ישראל וארץ ישראל".²²³ על כן "עקירת חבל עזה היא חותם ממלכתי על פוסט-ציונות וניפוץ כל ערכיה".²²⁴ המאבק על ארץ ישראל הוא אפוא קרב על עצם קיומה של המדינה היהודית.

מלחמת התרבות כמלחמה מגזרית

מלחמת התרבות בחברה הישראלית בין עמדות דתיות-פרטיקולריות לעמדות חילוניות-קוסמופוליטיות מתעצמת לנוכח המגזריות המאפיינת אותה. אין הכוונה רק ל"דתיות", הנמדדת על פי אמונות ודעות או על פי מידת שמירת המצוות, אלא להשתייכות למגזר (או שמא למגזרים – בין היתר, חילוני, ציוני-דתי וחרדי), וממילא להגדרות של זהות אישית ושל השתייכות חברתית כ"עסקת חבילה".²²⁵ ככל שמדובר בציבור החרדי, הבידול הוא הבסיס לקיום הקהילתי. אבל גם ציונים דתיים המשולבים בחברה הישראלית בכל תחומי החיים מבדלים את עצמם מן החברה הכללית במישורים רבים וחיים בתוך רשתות חברתיות ענפות משלהם. למשל, הם שומרים על קשרי משפחה המגדירים אותם כמגזר,²²⁶ ורבים מהם גרים באזורים שבהם שיעור תושבים גבוה, ואולי הרוב, הם דתיים. המגזריות באה לידי ביטוי גם בתרבות הפנאי (שמירת שבת

223 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אגרות הראי"ה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ב, כרך א, עמ' קפב-קפג. מצוטט גם אצל הרב יעקב פילבר, "חטא העגל וההתנתקות", באהבה ובאמונה, י"א באדר א' תשס"ה; וכן בחוברת היום אחרי הגירוש: יהודי לא מגרש יהודי, בית אל, [חש"ד], עמ' 8; ואצל יגאל קמינצקי, מהתנתקות להתחברות: שאלות ותשובות בענייני השעה, נוה דקלים: ועד רבני גוש קטיף, [תשס"ה], עמ' 6.

224 הרב ישראל רוזן, "משבר בציונות הדתית?", שבת בשבתו, י"ד בניסן תשס"ה.

225 Michal Shamir and Asher Arian, "Collective Identity and Electoral Competition in Israel," *American Political Science Review* 93 (1999), pp. 266-267

226 עצינוי-הלוי (לעיל הערה 199); קימרינג (לעיל הערה 20), עמ' 13; ועוד.

וכשרות מגבילות את אפשרויות הבילוי המקובלות בציבור החילוני גם אצל דתיים שאינם מתנזרים מכל התרבות העכשווית) וניזונה מפעילות של אמצעי תקשורת ייחודיים, אף שרבים בציבור זה הם גם צרכנים של התקשורת הכללית. עם אמצעי התקשורת המגזריים נמנים, למשל, העיתון מקור ראשון (שעיקר תפוצתו ביום שישי) והחינוך בשבע. הפרסומות בכלי תקשורת אלו מוכיחות גם הן את הרגלי הצריכה המיוחדים של המגזר. על כל אלה נוסף המבחר הגדול של דפי בתי כנסת המופצים חינוך בכל שבת, היום היחיד בשבוע שבו אין לציבור הדתי גישה לתקשורת האלקטרונית. עלונים אלה מבטאים קו מדיני נציגי-מני והם בוודאי מחזקים את העמדות הפוליטיות הדומיננטיות במגזר. כלי יוצר מובהק של המגזריות הדתית הוא מערכת החינוך. מערכת זו – בפרט התיכונית, העל-תיכונית והלא פורמלית (למשל, תנועות הנוער הדתיות בני עקיבא, עזרא ואריאל) – היא מוקד חשוב ביותר של חינוך פוליטי וגיוס לפעילות פוליטית.²²⁷ תופעת הבידול של הציבור הציוני הדתי במגזרים התחזקה בעקבות ההתיישבות הדתית ביהודה ושומרון, שחלק גדול ממנה מתקיים ביישובים דתיים הומוגניים. מתוך כלל הציבור שמתגורר מעבר לקו הירוק, שיעור גבוה משתייך לציבור הציוני הדתי,²²⁸ והוא קשור באופנים רבים – קשרי משפחה, חברה, עבודה וחינוך – לציבור שמתגורר בתוך מה שהם מכנים "ישראל הקטנה", זו שבתוך תחומי הקו הירוק. מבחינת ה"מגזר" אי-אפשר לתאר את יהודה ושומרון כ"פריפריה". אדרבה, חלקים ניכרים מהאליטות הפוליטיות והתקשורתיות שלו, ובפרט הרבניות, חיות מעבר לקו הירוק, ורבים מבני המגזר (גם כאלה שבתים בתוך תחומי הקו הירוק) מתחנכים שם במוסדות תיכוניים, בישיבות, באולפנות, במכינות קדם-צבאיות ובסמינרים. מבחינת מרקם חייה של הקהילה הציונית-

227 עמד על כך שפרינצק (לעיל הערה 160).

228 על פי נתוני מועצת יש"ע, מתוך 340,000 תושבי יהודה, שומרון ובקעת הירדן כ-115,000 הם ציונים דתיים. אולם הם חיים בעיקר ביישובים הקטנים, בייחוד בגב ההר ופחות במועצות המקומיות ובערים, שם יש ייצוג גדול לחילונים (אריאל, מעלה אדומים) ולחרדים (ביתר עילית, מודיעין עילית). בהנחה שלציבור הציוני-הדתי משתייכים כ-800,000 איש, מדובר בכ-15% מכלל הציבור הציוני-הדתי במדינת ישראל בכלל. ראו "תחקירים והודעות לעיתונות: המתנחלים 2012 – פרופיל השקפתי", אתר יש"ע, 4.1.2012: <http://myesha.org.il/?CategoryID=335&ArticleID=5296>; מפת ההתנחלויות הישראליות על פי האופי הדתי: <http://tinyurl.com/9y5yq4n>

דתית, הקו הירוק איננו קיים כלל. פגיעה ביישובים שמעבר לקו הירוק נתפסת כפגיעה במגזר כולו.

בציבור החרדי הבידול המגזרי בולט עוד יותר. כאמור, הוא חלק חשוב בהגדרת החרדיות. למרות השינויים – בייחוד בתחום ההכשרה המקצועית והשירות הצבאי (שינויים המצביעים על הפוטנציאל בעתיד, אף שמבחינה מספרית הם עדיין כמעט לא מורגשים) – הציבור החרדי מקפיד על הפרדה אקולוגית. הקמת ערים חרדיות בתוך שטחי יהודה ושומרון, כמו בית"ר עילית (מעל 40,000 תושבים) ומודיעין עילית (מעל 50,000 תושבים), הופכות את ההתיישבות מעבר לקו הירוק לאינטרס מגזרי ומשפיעות על דעת הקהל החרדית ועל הנהגתה הפוליטית.

הזכרתי כבר את הטענה הגורסת שהמאבק על עתיד השטחים הוא למעשה המאבק על יהודיותה של המדינה:²²⁹

ההתנתקות מחבלי ארץ ישראל היא סימפטום אחד מהתנתקות כללית מערכי היהדות אצל חלק מהאומה. חלק מבוני המדינה חושבים כי העובדה שיש לנו צבא חזק, מוסדות מדינה, כבישים ומבנים בחלק מארץ ישראל מספקת ומלמדת על מימוש מטרת שיבת עם ישראל לארצו. [...] זה עשרות שנים שהחינוך בבתי חלק מעם ישראל ובבתי הספר של חלק מהציבור נטול כמעט כל סממן יהודי [...] מקימי המדינה והמובילים כיום, רובם שייכים לקבוצה [...] שהביאוהו לכך כי במוסדות החינוך רבים קיים זלזול לכל קודם ולהיסטוריה של עם ישראל.²³⁰

הפקפוק של אנשי הימין הדתי בטיעונים אסטרטגיים, דמוגרפיים ומוסריים התומכים בוותורים טריטוריאליים מוביל אותם למחשבה שהמוטיבציה

229 ראו Asher Cohen and Bernard Susser, *Israel and the Politics of Jewish Identity: The Secular-Religious Impasse*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000, p. 57

230 הרב זאב קרוב, "התנתקות והתחברות – מה הלאה?", באהבה ובאמונה, כ"ה באב תשס"ה, עמ' 6.

העיקרית שלהם היא עוינות כלפי הדת, ביטול אופייה היהודי של המדינה ומאבק באוכלוסייה המגלמת אופי זה. במבט מגזרי נתפסים הוויתור על שטחים בכלל והתנתקות 2005 כפרט כפגיעה מכוונת בציבור הדתי דווקא.²³¹

התקשורת הדתית מעצימה את העמדה הזאת:

עקירת הישובים והנסיגה מיהודה שומרון וחבל עזה לא נועדו להשיג שלום. [...] יש כאן שאיפה לשכור את אנשי אמונה.²³²

עיינתי בחוק פינני פיצוי [...] ומלבד שנאת מתנחלים או שנאת התנחלויות אני לא מוצא סיבה.²³³

המניע הנסתר שהוליד את ה"התנתקות" נעוץ בעובדה שכיום הציונות-הדתית היא המכשול היחיד בתהליך הנורמליזציה של החברה הישראלית [...] זו מכשלה בתהליך ה"התנרמלות" שבכל קהילה יהודית בתפוצות נקרא "התבוללות".²³⁴

מרכיב נוסף בתכנית [של השמאל לביטול אופייה היהודי של המדינה] הוא ניסיון לפגוע בכל דרך אפשרית באנשי הציונות הדתית [...] על כן הוטל על אריק שרון לגרש את היהודים מבתיהם בצפון השומרון וגוש קטיף.²³⁵

המאבק על ארץ ישראל הוא החזית שבה מתנהל המאבק על היהדות:

כבר קרוב לארבעים שנה |הדברים נכתבו ב-2006, והכוונה כמובן לשנים שאחרי מלחמת ששת הימים| ארץ ישראל היא מוקד הבירור

231 ואכן בעבודת הדוקטור של חנן מוזס (לעיל הערה 186) מצוין כי יותר מ-70% מן הנשאלים המשתייכים לתת-קבוצות שהוא הגדיר "תורניות לאומיות" או "רדיקליות" הסכימו עם האמירה ש"תהליך ההתנתקות נועד במידה רבה כדי לפגוע במפעלי הציונות הדתית ולערער את מעמדה הציבורי" (שם, עמ' 308).

232 "המאבק להגנת האמונה", שיחת השבוע (דף פרשת השבוע של חב"ד), כ"ז בטבת תשס"ה.

233 השופט בדימוס צבי טל, מקור ראשון, גיליון ערב חג הסוכות תש"ע.

234 פרופ' אלישע האס "הפקולטה למדעי הכתום", בשבע 355 (כ"ג באב תשס"ט), עמ' 30.

235 אל"מ (מיל') גד דורכלר, "הקנוניה לדילול המדינה היהודית", בשבע 363, כ"ז בתשרי

תש"ע: www.inn.co.il/Besheva/Article.aspx/8645

של זהותנו היהודית [...] קיומו של עם ישראל תלוי ביישובם של ישראל בארץ ישראל. בלי ארץ ישראל אין חינוך אין זהות יהודית אין עם ישראל אין תורה ואין גילוי שמו יתברך בעולם, ומה נועיל בדיבור על ערכים יהודיים כלשהם, אם ארץ ישראל תידחק חס וחלילה לקרן זוית.²³⁶

עמדה זו, הרואה כל נושא דרך הפריזמה הבלעדית של המאבק על ארץ ישראל, איננה העמדה היחידה. נשמעים גם קולות בקרב הציונות הדתית הטוענים שתיאור המאבק על ההתיישבות ביהודה ושומרון כמאבק היחיד על עצם יהודיותה של המדינה איננו מוצדק ואיננו מועיל. הציבור המחזיק בעמדה הזאת מנסה להעלות נושאים אחרים לסדר היום הציוני-דתי, לפתח משנה חברתית-מוסרית משלו וליצור בריתות לתכלית מוגדרת בנושאים מוגדרים עם קבוצות וארגונים בחברה הישראלית הכללית, בלי לנטוש את העמדה השוללת ויתורים טריטוריאליים.²³⁷ אך מתברר כי הלכה למעשה קשה לעצב סדר יום כזה, משום שהמאבק על ארץ ישראל השלמה נתפס כרחוק ביותר ומפני שהנושאים החדשים עלולים לפגוע במאמץ המוקדש למאבק בנסיגה.

העובדה שהדיון על השטחים נתפס כמאבק תרבותי בין דתיים לחילונים יכולה לתרום להבנת העמדות של הציבור החרדי, שבסקרי דעת קהל מציג עמדות נציות-ימניות אפילו יותר מן הציונים הדתיים,²³⁸ אף כי בעיני רבים מן ההנהגה

236 הרב יצחק-חי זאגא, "אין תשובה בלי ארץ ישראל", מעייני הישועה, ל' בכסלו תשס"ו. ראו גם מאמר המערכת של עולם קטן, "דרך ארץ", ראש השנה תש"ע.

237 מדובר למשל ברב יובל שרלו. במישור הפוליטי עמדה זו מיוצגת על ידי אחדים מאנשי מפלגת "הבית היהודי", החלוקים בכך עם אנשי מפלגת "האיחוד הלאומי". עם הניסיון להקים רשימה ציונית-דתית משותפת לקראת בחירות 2009, נשמעה חשש מאנשי "האיחוד הלאומי" (ובייחוד מקרב אנשי "קוממיות") שהרשימה המשותפת עלולה לכלול אנשים בעלי דעות מתוננות, שאינם מעלים את נושא שלמות הארץ על ראש דאגותיהם. ראו בצלאל סמוטריץ, "גוי אחד בארץ", קוממיות 114 (כ"א מנחם אב תשס"ח); "מכתב גלוי לחברי הכנסת של האיחוד הלאומי מפד"ל", קוממיות 117 (י"ט באלול תשס"ח). נדמה לי שבהקשר זה יש להבין היעדרותה של הציונות הדתית מן המחאה של קיץ 2011.

238 ייתכן שעובדה זו קשורה לכך שאין קבוצה "אורתודוקסית מודרנית" בתוך הציבור החרדי, כפי שיש בתוך הציבור הציוני הדתי, המאיישת את הצד היוני שלו.

החרדית, הן הרבנית הן הפוליטית, אין הצדקה אידאולוגית לעמדה השוללת כל ויתור, ובכלל – כל הנושא הזה איננו תופס מקום מרכזי בתפיסת עולמם. נראה שיש לייחס את הדברים לדעה הרווחת שהתומכים בוותורים טריטוריאליים מונעים מרגשות אנטי-יהודיים. דוגמה מוכרת היא עמדתו של הרב שך, שהתבטא בין היתר בנאומו באיציטדיון יד אליהו בשנת 1990 ("נאום השפנים"), ובו הוא הביע התנגדות לשותפות עם השמאל, שחבריו "לא יודעים מה זה שבת ולא יודעים מה זה מקווה". אף כי הביע במשך השנים תמיכה בוותורים, הוא התנגד בתקיפות לחיבור עם השמאל.²³⁹

וכך מסביר בנימין בראון את עמדתו של הרב שך:

השמאל היה ונשאר אנטי-חרדי בעיקרו ובין חבריו נמנים "שונאי תורה ושונאי מצוות" [...]. הליכוד לעומת זאת ייצג לדעת הרב שך את "בעלי האמונה התמימה". יש לו זיקות עמוקות יותר למסורת היהודית ועל כן הוא בעל ברית אמין לחרדים. השאלות המדיניות של שלום וביטחון הן שאלות של "חיי שעה" ודינן להידחק מפני השאלות החשובות ביותר – של קיום עולם התורה – שהן שאלות של "חיי עולם".²⁴⁰

לעומת זאת בחלקים גדולים של הציבור החרדי, ולא רק בקרב אנשי חב"ד, הזיהוי של עמדות אנטי-דתיות עם ותרנות מדינית מביא לאימוץ מוחלט של עמדות הימין, אפילו של הימין הקיצוני, אף בלי שהם קוראים לעצמם "ציונים". דוגמה למגמה זו היא תנועת "ארץ ישראל שלנו", בראשות הרב וולפה, מאנשי חב"ד, שהצטרפה ל"איחוד הלאומי" ויוצגה בכנסת בידי מיכאל בן ארי. אימוץ עמדה "לאומית", ואף "לאומנית", על ידי הציבור החרדי הרחב הוא חלק מתהליך ה"ישראלזציה" של ציבור זה, והוא רק בראשיתו. התהליך יוצר מכנה משותף בין הציונים הדתיים לבין החרדים, ויש לו השלכות על עתידה של מלחמת התרבות. לאחרונה ניתנת תשומת לב מיוחדת למשמעות הכלכלית של הגידול הטבעי של

239 בן חיים (לעיל הערה 192), פרק ו: "פורקי עול בשיטה ובפרהסיא – שנאת השמאל", עמ' 148-117.

240 בראון (לעיל הערה 192), עמ' 314-315.

הקהילה החרדית.²⁴¹ הגידול של הציבור הדתי והחרדי וחיבורם יכולים ליצור כוח פוליטי משמעותי יותר, שבוודאי ישפיע גם על האופציות המדיניות. גם בעניין זה אפשר להשוות את המצב בישראל עם המציאות בארצות הברית. שם יש מי שטוען שהמגמות הדמוגרפיות יביאו לצמצום האוכלוסייה הנוטה לעמדות מקוטבות ויסמנו את סופה של ההשפעה העצומה שיש למלחמות התרבות על המערכת הפוליטית האמריקנית.²⁴² לא כך בישראל. כאן המגמות הדמוגרפיות מגבירות את כוחן של קבוצות מסוימות. הדתיים והחרדים מגבירים את חלקם באוכלוסייה, ויש בהם שסבורים כי בטווח הארוך הדבר יאפשר להם להגיע למעמד הגמוני על הממסד בארץ. הרגשה זו כשלעצמה עלולה להגביר את הקיטוב התרבותי ולהקשות על המאמצים לגשר בין הקבוצות המרכיבות את החברה הישראלית.²⁴³ יתר על כן, קולות בתוך הציונות הדתית (בעיקר החרד"לית) כבר קוראים לכרית ברית עם הציבור החרדי כדי שיוכלו להוביל ביחד את החברה הישראלית. התנאי לכך הוא שהחרדים יאמצו את העמדות המדיניות של הימין הדתי ואילו החרד"לים יתפשרו בנושאים החשובים לחרדים בסוגיות של יחסי דת ומדינה.²⁴⁴

241 ראו אתר מרכז טאוב לחקר המדיניות החברתית בישראל:

<http://taubcenter.org.il/index.php/tag/demography/lang/he>

242 Roy Teixeira, *The Coming End of the Culture Wars*, Center for American Progress, July 2009: www.americanprogress.org/issues/2009/07/pdf/culture_wars.pdf. הדברים באו לידי ביטוי גם בחשבון הנפש של חלקים מהמפלגה הרפובליקנית לאחר ההפסד של מיט רומני לברק אובמה.

243 ראו למשל יבגניה ביסטרויב וארנון סופר, *ישראל דמוגרפיה, 2010-2030: בדרך למדינה דתית*, חיפה: קתדרת חייקין לגיאואסטטגיה, אוניברסיטת חיפה, נובמבר 2010: http://web.hevra.haifa.ac.il/~ch-strategy/images/publications/demography_2010.pdf; אמונה אלון, "הנהגת המדינה תהיה יותר ויותר דתית", *ארץ אחרת* 24 (נובמבר 2004): <http://acheret.co.il/?cmd=articles.148&act=read&id=627>.

244 עסקתי בזה בהרצאה בכנס בנושא "אנטי-פוליטיקה" שקיים המכון הישראלי לדמוקרטיה: Kalman Neuman, "New Politics, No Politics, and Antipolitics: The Dilemma of the Religious Right in Israel," in: Tamar Hermann (ed.), *By the People, For the People, Without the People? The Emergence of (Anti) Political Sentiment in Western Democracies and in Israel*, Jerusalem: The Israel Democracy Institute, 2012, pp. 333-355: <http://tinyurl.com/9at291l>

ההתייחסות לוויכוח המדיני כביטוי של מלחמת תרבות עשויה אפוא להשפיע הן על העמדות המדיניות של חלקים בציבור החרדי והן על ההיערכות הפוליטית שלו. מצד שני, אם המתח התרבותי ייחלש, ייתכן שהציבור החרדי יפגין מגוון עמדות רחב יותר ולא ישויך אוטומטית לעמדה מסוימת.

פולמוס השטחים והשלכותיו על כלל סוגיות הדת והמדינה

עוצמת הוויכוח הדתי-חילוני בסוגיית השטחים מחייבת בחינה מחדש של מקומו בכלל הסוגיה של דת ומדינה. בשאלות הקלסיות כשמירת שבת ומעמד אישי ניכרת בשנים האחרונות ירידה בעוצמת העימותים. נוצרו מנגנונים שעוקפים רבות מן השאלות הלא פתורות ומאפשרים חלופה מעשית, בלי לפגוע ב"הישגים הדתיים" הסמליים המעוגנים בסטטוס קוו. למשל, התפתחו אפשרויות רבות ומגוונות להקמת משפחה ולקבורה בלי להיזקק לממסד הדתי, אף על פי שאין אפשרות להתחתן בישראל בנישואים אזרחיים. כמו כן, התרכו האפשרויות לכילוי ולמסחר בשבתות, ואנשים שאינם יהודים על פי ההלכה נטמעים במגזר היהודי של החברה הישראלית בלי לעבור גיור כלשהו.²⁴⁵ שינויים אלה בסטטוס קוו לא הביאו עמם סערות פוליטיות ולא מנעו ממפלגות דתיות להיות שותפות בכל הקואליציות. על כן תיאור המציאות בתחום יחסי הדת והמדינה כמעבר "מהשלמה להשלמה"²⁴⁶ רחוק מלהיות מדויק. במצב שבו חלה ירידה בכוחה המפלגתי של הציונות הדתית וכוח המיקוח הפוליטי שלה היא בוחרת שלא

אחד הנציגים הבולטים של המגמה הזאת הוא הרב שמואל אליהו. דוגמה לגישתו ולניכור מן הממסד הישראלי שהיא מייצגת היא מאמרו העוסק בסירובם של תומכי ההתנתקות להודות בטעותם. מסקנתו היא שמשום ש"הם לא מודים בטעותם, [אנחנו] חייבים לקחת את ההנהגה של המדינה בידיים". קשה להאמין שהדברים נכתבים כאשר מכהנת ממשלת ימין-דתיים ורק מפלגת "האיחוד הלאומי" אינה חברה בה. ראו הרב שמואל אליהו, "חייבים לקחת את ההנהגה", בראש יהודי, כ"ז באב תשע"א.

245 אשר כהן, יהודים לא-יהודים: זהות יהודית ישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי, ירושלים ורמת גן: מכון הרטמן ואוניברסיטת בר-אילן, 2006. כמובן, שאלת הגיור מוסיפה להיות טעונה. אך לא ברור אם הציבור הכללי (ולא רק עולי ברית המועצות לשעבר) יהיו מוכנים להיאבק על נושא זה.

246 זו טענתם של אשר כהן וברנרד זיסר, המתארים את האייכולת של הקבוצות הדתיות

להיכנס לעימותים על אופייה היהודי של "ישראל הקטנה". במקום זה היא בוחרת לשמור על "אחוזות" מגזריות ולהילחם ככל יכולתה למען ההתיישבות בשטחים. מנגד, המפלגות החרדיות הפכו לשומרות החומות של הסטטוס קוו גם בנושאים שאין בהם פגיעה בהלכה אלא בצדדים סמליים של "אופייה היהודי של המדינה", ועל כן, למשל, הן מתנגדות לברית הזוגיות, שנועדה לאפשר את מיסוד המשפחה כחלופה לנישואים אזרחיים.²⁴⁷ עיקר מאבקייהם של החרדים מתמקדים במעמדו של הציבור החרדי, כגון התנגדות לגיוס בני ישיבות לצה"ל והקצאת משאבים תקציביים למוסדותיהם.²⁴⁸

הזירה שבה עולה המתח בין דתיים לחילונים לגבהים מסוכנים, במיוחד כשהדבר נוגע לציבור הציוני-הדתי, היא הזירה המדינית, כפי שהדבר התבטא בחריפות בתקופת ההתנתקות. העובדה שהמתנגדים הפעילים להתנתקות ורוב היישובים שהיו צפויים לפינוי באו מהציונות הדתית צבעה את ההתרחשות בצבעים של עימות דתי-חילוני. הקריאות לסירוב פקודה והאמירות של רבנים ושל אנשי ציבור שלמעשה מדובר בהחלטה בין סמכות דתית לסמכות פוליטית-צבאית הביאו את הוויכוח לידי עימות בלתי פתיר.

באווירה כזאת מצטיירת כל פגיעה נוספת כמה שנתפס כציפור הנפש של הציבור הציוני הדתי כנדבך נוסף במזימה הרחבה המתרקמת נגדו וכל דבר שמחזק אותו – כמחליש את הליברליזם הנאור. וכך, מצד אחד צומח יחס לעומתי כלפי מוסדות השלטון, בייחוד הממסד המשפטי, ומצד אחר מתפתח חשש, עד כדי פחד, מכל דבר שהציונות הדתית שותפה לו.²⁴⁹

והחילוניות להגיע להסדרה בקונסנזוס. במקומו הם חוזים עתיד של מאבק כוחני. אני סבור שלא זה המצב. ראו Cohen and Susser (לעיל הערה 229).

247 ראו שחר ליפשיץ, ברית הזוגיות, מחקר מדיניות 68, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2006.

248 ההצלחה (גם אם זמנית) של מפלגת "שינוי" בראשותו של יוסף (טומי) לפיד שיקפה חרדה מעליית כוחו של הציבור החרדי, אולם "שינוי" לא נלחמה נגד הציונות הדתית, ופעולותיה בנושאי הדת והמדינה האחרים (כגון סגירת משרד הדתות, שהתבררה כזמנית) היו מינוריות.

249 אחת הדוגמאות למצב העניינים הזה הוא הניסיון של שרת החינוך לשעבר יולי תמיר לקצץ בתקנים המיועדים למתנדבות דתיות בשירות הלאומי, שבעקבותיו גם עיתונאי

אנשים שונים מעירים על חידוד מלחמת התרבות במדינת ישראל ומזהירים מפני "בלקניזציה" של ישראל עד כדי הפיכתה ל"מדינת מגורים", בדומה לדגם הלכנוני. אפשרות אחת של התמודדות עם מלחמה זו היא לעודד את הרב-תרבותיות, שתחליש את המרכז התרבותי ותצמיח פלורליזם מגזרי. גישה הפוכה קוראת לבנות מחדש את המרכז הישראלי על בסיס קונסנזוס יהודי-ציוני-תרבותי בצד חיזוק הגורם האזרחי, שיכול להכיל את כל המגזרים (כולל הלא יהודים). גם בלי להתעמק ביתרונות ובחסרונות של דגמים אלה אפשר לומר בוודאות כי הם אינם נוגעים בעימות הפנים-יהודי בסוגיית השטחים, למרות המשמעות התרבותית של ההכרעה – או חוסר ההכרעה – בנושא. כל אסטרטגיה שתאומץ בהקשר התרבותי הפנימי לא תוכל להשפיע על דרכי הכרעתה של הסוגיה המדינית, התלויה בגורמים רבים ונתונה בתנאים של אי-ודאות. אולם ירידת המתח בתחום התרבותי יכולה לשנות את חריפות השיח בנושא המדיני.

חילוני מובהק כמו שחר אילן הציע לציונות הדתית לאיים להפסיק את התנדבות הבנות בכלל. ראו שחר אילן, "שאלה קשה לשרת החינוך" הארץ, 21.5.2008.

סיכום והמלצות

למעלה מארבעים שנה שומרת הסוגיה של עתיד השטחים על הדומיננטיות שלה בשיח הציבורי הישראלי, והיא מעצבת ומשקפת את הפילוג האידאולוגי המגזרי שבתוכה. בתקופות מסוימות (של קיפאון מדיני או של מאבק המגייס את דעת הקהל לטובתו) הפילוג רק רוחש מתחת לפני השטח. אבל בצמתים מכריעים איימה הסוגיה – ויש אומרים, ממשיכה לאיים – על שלומה ושלמותה של החברה הישראלית כולה.

מסקנתי העיקרית היא שהחפיפה – החלקית, אך המשמעותית – בין חילוקי הדעות בנושא המדיני ובין השסע הדתי-חילוני היא מציאות הבנויה מכמה וכמה רובדי עומק בתפיסות עולמן של הקבוצות השונות בחברה הישראלית. גם אם אי-אפשר לנתק את הקשר בין הפער הדתי-החילוני לבין חילוקי הדעות בסוגיה המדינית, רצוי שהשיח של המנהיגים ינסה לבדל את הדיון המדיני-ביטחוני מענייני דת ותרבות. שיח מדיני המתבסס על נרטיב דתי-תרבותי – תמיכה בוותרים כדי להקים "מזרח תיכון חדש" וכדי למנוע "השתלטות דתית"; או התנגדות לוותרים כדי למנוע את מחיקת יהודיותה של המדינה – מגביר את תחושת האיום והקיטוב. גם אם שיח כזה מקל את גיוס מחנה התומכים, הוא איננו שווה את מחיר הניכור כלפי חלקים אחרים של החברה הישראלית. עם זה, על הציבור הדתי להכיר במורכבות הנושא ולאמץ עמדה דתית שלא תשמיט את יכולת התמרון של דרג מקבלי ההחלטות.

ראוי שנקיטת פעולה בסוגיה המדינית לא תהיה כרוכה בשינוי באיזונים העדינים הקיימים ביחסי דת ומדינה בישראל. נכונות לוותרים טריטוריאליים מופלגים בשילוב "מהפכה חילונית" או חיזוק הנוכחות הישראלית בשטחים מעבר לקו הירוק, שייתפסו כחלק מחיזוק הכפייה הדתית על כלל המדינה, יגבירו את המתח ואת הפילוג. מבחינה זו, בחירת אנשי יש"ע בדני דיין, שאיננו מוכר כשייך למגזר הדתי, לנציגם נובעת בוודאי משיקולים טקטיים (רצון לגייס דעת קהל בציבור החילוני), אך יש לה גם משמעות אסטרטגית – ניתוק הדיון הפוליטי מהפולמוס הדתי-חילוני.²⁵⁰

250 ימים יוכיחו אם מינוי זה לא יחשוף את מועצת יש"ע לביקורת מצד חוגים רדיקליים,

בסופו של דבר נראה שאי־אפשר להתעלם מהמטען הדתי והתרבותי שהסוגיה המדינית נושאת עמה. בזמנו הציע יאיר שלג, בהנחה שהציבור הדתי ישלם מחיר כבד במקרה של הסדר מדיני, להעניק "פיצוי ערכי" בדמות חיזוק הרכיבים היהודיים של הדמוקרטיה הישראלית, כך שעתיד השטחים יובא בחשבון במסגרת האיזון הכללי של סוגיות דת ומדינה.²⁵¹ הצעה זו נדחתה הן מימין הן משמאל בנימוק שאי־אפשר לבצע אותה מראש כעסקת חליפין. למרות זאת, תפיסה מדינית כוללת והערכת השפעתה על יחסי דתיים־חילונים צריכה להיות חלק ממערכת השיקולים של קובעי מדיניות. במקרה של החלטה על נסיגה משטחים כלשהם – חלקם או כולם – יש לעודד את הציבור הדתי להמשיך להיות שותף בעיצוב אופייה היהודי של המדינה כדי שלא יראה בכישלון המדיני, על פי השקפתו, חזות הכול. בה בעת לא רצוי שהמשך השהייה בשטחים מסיכות אסטרטגיות־מדיניות יוצג על ידי הימין הדתי כניצחון רוחני של בני אור על בני חושך או כחלק מיצירת הגמוניה דתית במדינה. הצגה כזאת, בשילוב ההרגשה של הציבור החילוני שהוא מאוים על ידי התגברות ההשפעה הדתית מסיכות דמוגרפיות או אחרות,²⁵² עלולה להקשות על דיון ענייני בסוגיות המדיניות. יש לקוות, אם כן, שקובעי המדיניות ומקבלי ההחלטות יביאו בחשבון בכל הכרעה מדינית את התמונה הרחבה של יחסי דתיים־חילונים במדינה. מודעות למורכבות הרבה עשויה לשפר את השיח הציבורי ואת תהליך קבלת ההחלטות המדיניות, שהם בנפשה של החברה הישראלית.

העשויים להאשים את ההנהגה הממוסדת ב"שיתוף פעולה" עם פינויים (כפי שהיה בזמן ההתנתקות).

251 יאיר שלג, המשמעות הפוליטית והחברתית של פינוי יישובים בי"ש"ע: הינתקות 2005 במקרה מבחן, מחקר מדיניות 72, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2007, עמ' 114.

252 ראו במאמרי (לעיל הערה 244); וכן קיסר־שוגרמן (לעיל הערה 216).

settlements) be part of a comprehensive policy to strengthen the Jewish character of the state. Such a program might soften the cultural-religious opposition to such a decision because it would not be seen as an abdication of the Jewish-Zionist ethos.

Moderating the linkage between the religious world view and the strategic aspects of the territorial debate will hopefully allow an open, transparent and balanced public discussion both of the Jewish character of the State as well as of its borders.

regarding the security-strategic considerations without use of romantic slogans by either side. The fact, for instance, the then-Prime Minister Sharon did not systematically present his motivation for initiating the disengagement from Gaza (after opposing such a move for all his life) allowed some to suggest that it was directed against the religious community. In order for public discourse to flourish, the religious community must be aware of the complexity of the issue and adopt a position which, while grounded in religious texts, does not delegitimize the range of policy options.

- In order to weaken the link between the cultural-religious question and the security-strategic question, policy makers should avoid steps that reinforce the link. For example, initiatives for far-reaching changes in the religious/secular status quo such as adopting separation between religion and state, if combined with a political move incorporating extensive territorial concessions, would strengthen the impression that the move is motivated by animosity toward religion and the religious community. Similarly, expansion of settlements should not be linked to a policy of extending religious coercion or of benefits to the ultra-Orthodox community. Such a connection could be seen as cases of arm-twisting of secular Israelis by the religious community.
- It would be recommended that any decision on territorial concession (and evacuation of Jewish

already created a gap between the secular-liberal camp which supports compromise and withdrawal and the religious-traditional camp which is opposed to them. Even if this description is simplistic and much of Israeli society occupies a middle ground on the question of the territories and on questions of religion and tradition, the image of polarization and an ensuing *kulturkampf* influences public discourse and views in both the religious and the secular camp. It is suggested that the hawkish positions that have been observed among the haredi rank-and-file (more so than among the rabbinic and the political leadership of the community) are a result of their identification of supporters of withdrawal with the most secular and anti-religious elements in Israeli society. The fact that the project of the settlements is identified in the public eye with the Religious Zionist community (despite the tens of thousands of non-religious Israelis in towns such as Maaleh Adumim and Ariel) compounds the identification of the Religious Zionist community as such with the political right. This perception has created a view (manifested for example, in wake of the disengagement from Gush Katif in 2005) that the supporters of withdrawal and evacuation of settlements do this in order to intentionally harm the religious community.

What can be done to lessen the danger of the public debate on the territories from becoming a culture war?

On one hand, the broad public as well as public figures should constantly be aware that the religious issue is part of the discourse, and policy decisions should take this into account. On the other hand, efforts should be made to defuse the connection.

- The public debate regarding the territorial question should be carried out independent of cultural-religious issues. There should be transparency

An examination of the various rabbinic positions shows that there is controversy over whether withdrawal could be justified in order to prevent loss of life or for the wellbeing of the State, or if it would only be permitted in the case of a clear danger to the State's very existence. There are also differences as to who is to determine when such conditions arise—an elected government, military experts or the rabbis themselves. For example, Rabbi Ovadia Yosef has expressed his opinion that withdrawal is called for if it will bring true peace and prevent bloodshed. On the other hand, he does not think that a government decision to trade “land for peace” has halakhic validity, until the rabbis are indeed convinced that true peace will be achieved. The different approach of Rabbi Avraham Shapiro is that political decisions based on long-term strategic considerations have no halakhic status, and therefore only a military determination that holding a certain position is futile could counter the legal prohibition to relinquish land. This position severely limits the flexibility of an elected government and as a result, a decision to make concessions could be seen as halakhically illegitimate. This, in turn, could and did lead to a halakhic ruling that soldiers ordered to take part in such actions should disobey those commands.

The majority of rabbinic figures who see withdrawal as a categorical prohibition belong to the Religious Zionist community. Some rabbis of that community dissent and see the possibility of strategic considerations of a legitimate government as sufficient grounds for such action. As opposed to the hawkish positions of the majority of Religious Zionist rabbis, most of the haredi authorities do not see the question of the territories as a clear-cut issue of Jewish law, but tend to emphasize its strategic-security aspect.

The correlation between religiosity and right-wing political stances regarding the territorial issue may create and indeed has

those who do not see it as a pivotal element of religious life to those who describe the Holy Land as containing unique metaphysical qualities which make settling in it a necessary condition for the fulfillment of Jewish destiny. It would seem that the predominant understanding which speaks of the Jewish people as the eternal possessors of the Land—as reflected in the opening of the popular and classic commentary of Rashi to the book of Genesis—is influential in motivating opposition to territorial concessions. In addition, a significant trend in Jewish thought (which again may be illustrated by the writings of Rashi) describes the relationship between the Jewish people and the peoples of the world as that of unending conflict. Such an understanding, buttressed by the historical experience of the last century, could clearly support a political stance apprehensive of any concession and skeptical of the possibility of eventually achieving peace between the Jewish state and its neighbors. This skepticism is clearly prevalent among the religious and Haredi communities.

Beyond these ideological considerations, the claim has also been made that relinquishing parts of the Land of Israel to foreign control is proscribed by Jewish law (Halakhah). This assertion has been based on various halakhic principles: the prohibition to allow non-Jews to settle the land, the obligation to engage in war to conquer the Holy Land, the desecration of God's name involved in relinquishing land under duress, and endangering the Jewish people by withdrawal.

In the context of these claims (all of which have been challenged by those who oppose the ruling) the halakhic decisors have confronted two additional questions: What are the conditions in which withdrawal would be permitted (such as relinquishing land for the sake of peace) and who is qualified to determine if these conditions have been met?

Abstract

Over the last four decades and more, the controversy regarding the definition of Israel's borders and the future of the "territories" (whether called "occupied," "administered" or "liberated") has been a central part of Israeli public life. In time, a clear correlation has manifested itself among Israeli Jews between religiosity and political positions. Study after study has shown that those who define themselves as "religious" or as ultra-Orthodox (Haredim) are clearly on the right wing/hawkish side of the issue, and oppose territorial concessions. In addition to this statistical correlation, many of the claims against withdrawal are based on religious principles. As a result, the resolution of this dilemma does not only relate to security, strategy and ideology but also entails a potential tension in the relations between religion and state. This tension is especially manifest in the Religious Zionist community, as many other religion/state issues have been tempered by arrangements that have reduced tensions without forgoing symbolic aspects of the link between Judaism and the State. For example, Israelis who do not wish to be married by the Orthodox Rabbinate may do so outside of Israel and have those marriages recognized by Israeli law. In contrast, the resolution of the territorial question, a central question regarding Israel's future, is dependent on the participation and cooperation of third parties and as such is not amenable to such internal arrangements.

What are the factors that inform the religious attitude regarding the territorial issue? Despite the centrality of the Land of Israel in the biblical narrative, Jewish thinkers have offered different perspectives on the territorial aspect of Judaism, ranging from

Text Editor (Hebrew): Anat Bernstein
Series Design: Tartakover Design, Tal Harda
Cover Design: Yossi Arza
Typesetting: Irit Nachum
Printed by Graphos Print, Jerusalem

ISBN 978-965-519-117-2

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optic, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express permission in writing of the publisher is strictly forbidden.

To order books and policy papers published by The Israel Democracy Institute:
Tel: 1-800-20-2222, (972)-2-530-0800; Fax: (972)-2-530-0867
Email: orders@idi.org.il
Website: www.idi.org.il
The Israel Democracy Institute, P.O.B. 4482, Jerusalem 9104401

Copyright © 2013 by The Israel Democracy Institute (R. A.)
Printed in Israel

The Israel Democracy Institute is the recipient of the 2009 Israel Prize for Lifetime Achievement – Special Contribution to Society and State.

All policy papers and a selected chapter of every book may be downloaded for free at www.idi.org.il

The statements published in the policy papers do not necessarily reflect the position of the Israel Democracy Institute.

Territorial Concessions as an Issue of Religion and State

Kalman Neuman

Policy Paper 96
Jerusalem, January 2013



THE ISRAEL
DEMOCRACY
INSTITUTE