

תודעה לאומית של רבנים ספרדים במפנה המאות ה-19 וה-20

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת:

חיים שרקי

המחלקה לפילוסופיה יהודית

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר אילן

כסלו תשפ"ב

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופ' חנוך בן פזי
מן המחלקה לפילוסופיה יהודית של אוניברסיטת בר-אילן.

שלמי תודה

כתיבתה של עבודה זו התאפשרה הודות לרבים וטובים שליוו, הדריכו, ייעצו ותמכו לאורך הדרך הארוכה. כולם יעמדו על הברכה. אציין אחדים מהם.

ראשית, ברצוני להודות לפרופ' חנוך בן פזי, ראש המחלקה לפילוסופיה יהודית של אוניברסיטת בר אילן, שהנחה אותי בכתיבתה של עבודה זו. זכות גדולה נפלה בחלקי להיות תלמידו במשך שנות לימודי במחלקה ובשיעוריו התעורר בי הצימאון להעמיק חקר בנושא הלאומיות היהודית. הוא ליווה והנחה אותי בחכמה, בעמקות ובנועם. השגותיו והערותיו המדויקות ועידודו הרב סייעו לי לכל אורכה של הכתיבה ואפשרו לי להביאה לידי גמר מלאכה. אני תפילה כי ימשיך ליצור וללמד מתוך בריאות טובה לאורך שנים.

למו"ר אבי, אליעזר שרקי, אשר הקדיש לי אין ספור שעות לימוד משותפות בהן עסקנו יחדיו בתורתם של חכמי ישראל הספרדים, מושאי המחקר, ובפרט בהגותו של מניטו מורו ורבו. מאבי למדתי חיפוש מתמיד אחר האמת מתוך רוחב דעת ולב.

לידידי ד"ר אסף מלאך שהחכים אותי מאוד במחקריו ובתבונתו הרבה בשעות של לימוד ושיח ותרם רבות לתשתית המחקר.

לפרופ' דוד בנון שהאמין בחשיבותו של מחקר זה ועודד, תמך והשיא עצה.

לקרובי משפחתי במעגליה השונים אשר סייעו לי רבות בלימוד, בעצה ובהכוונה – אחי היקר ד"ר מרדכי שרקי, ד"ר יוכבד בארי ושרי עזריאלי.

לאחרונים החביבים, בני משפחתי, אודה מעומק ליבי על התמיכה לאורכה של כתיבת המחקר. אהובי היקרים, אבי ואמי, חמותי וחמי ז"ל, סבתא רותי, אחים וגיסים יקרים וילדי האהובים מכל - טל, יהונתן, כרמל, הדר ותמר.

ומעל כולם, נעה רעייתי ואשת בריתי, שותפתי המלאה בדרך העולה.

חיים שרקי

תוכן עניינים

א	תקציר
1	שער ראשון: מבואות
1	פרק 1: מבוא
5	התזה במחקר
6	רקע מחקרי
6	התפתחות הלאומיות
6	היחס בין לאומיות, דת ומודרניות - שלוש אסכולות
11	הציונות כתנועה לאומית יהודית ומבשריה
15	בין דת ללאומיות
20	המרכיב הדתי והמסורתי בתפיסת הלאומיות
21	מחקר הקהילות היהודיות הספרדיות
25	פרק 2: שורשי התודעה הלאומית בקרב רבנים ספרדים
25	מאפייני התודעה הלאומית
37	מחקר ההגות הספרדית בנושא התודעה הלאומית
45	תיחום כרונולוגי של המחקר:
47	שיטת המחקר
49	פרק 3: הפזורה של יהדות ספרד לאחר הגירוש - סקירה היסטורית
49	יהדות ספרד לאחר הגירוש
49	ההתיישבות בצפון אפריקה
53	ההתיישבות באימפריה העות'מנית
56	התודעה העצמית של המגורשים
57	ההתיישבות באיטליה
60	הפזורה הספרדית במערב אירופה ובאמריקה
62	הפזורה היהודית הספרדית במאות הי"ט והכ'
62	האימפריה העות'מנית וארצות הבלקן
64	צפון אפריקה
66	שער שני: לאומיות בהגות חכמים ספרדים - ניתוח פילוסופי רבני
66	פרק 4: הרב יהודה אלקלעי (1798 - 1878) – בלקן, א"י
67	קורות חייו
68	היחס לרב אלקלעי במחקר
75	לאומיות יהודית
76	אחדות האומה

77.....	ריאליה משיחית
78.....	שנת ת"ר – חלון הזדמנויות היסטורי
82.....	משיח בן יוסף ומשיח בן דוד
85.....	תקופת העולם הבא
86.....	תכלית הגאולה
88.....	היחס לאירועים ההיסטוריים
89.....	מגאולה פרטיקולרית לגאולה אוניברסלית
91.....	ההתמודדות עם כישלונה של שנת ת"ר
92.....	ארץ ישראל
95.....	שפה עברית
97.....	תנ"ך
97.....	סיכום
99.....	פרק 5 : הרב משה כלפון הכהן (1874 – 1950) – גרבה תוניסיה
99.....	קורות חייו
100.....	לאומיות יהודית
100.....	תודעה לאומית
103.....	זהות לאומית וזהות דתית
107.....	מרכיבי הלאומיות
108.....	לאומיות ואוניברסליות
109.....	תיקון עולם באמצעות התקומה הלאומית
110.....	שלום עולמי
114.....	זיהוי התקופה ההיסטורית כראשית הגאולה
114.....	הגאולה כתהליך היסטורי הדרגתי
115.....	אינדיקציות היסטוריות לתחילת הגאולה
127.....	השגחה אלוקית ופעולה אנושית
129.....	היחס לדמותו של הרצל ולתנועה הציונית
139.....	ארץ ישראל
141.....	רכישת קרקעות בארץ ישראל
143.....	עליה לארץ
146.....	הזכות המוסרית על הארץ
149.....	שפה עברית
152.....	אמצעים להפצת השפה העברית
154.....	תנ"ך
154.....	לימוד תנ"ך
156.....	פירוש התנ"ך כבמה לתודעה לאומית
157.....	סיכום

158.....	פרק 6 : הרב עוזיאל (1880 - 1953) א"י, יוון
158.....	קורות חייו
164.....	מקורות ההשפעה על הגותו
164.....	תשתית משנתו : הקוסמוס כאורגניזם
165.....	לאומיות יהודית
169.....	לאומיות, פרטיקולריות ואוניברסליות
171.....	פולמוס הרב עוזיאל עם הוגי הלאומיות בתקופתו : רנ"ק, אחד העם והרב קוק
171.....	רנ"ק
176.....	אחד העם
185.....	הרב קוק
189.....	ארץ ישראל
192.....	עברית
194.....	תנ"ך
197.....	סיכום
198.....	פרק 7 : הרב יוסף משאש (1892 - 1974) : מרוקו, אלג'יריה, א"י
198.....	קורות חייו
200.....	לאומיות יהודית
200.....	דת ולאום
203.....	תקומה לאומית
205.....	דת ולאומיות – חג החנוכה כמקרה בוחן
206.....	חישובי קיצין
207.....	מדינת ישראל
209.....	יום העצמאות
214.....	צה"ל
216.....	ארץ ישראל
219.....	עידוד עליה
220.....	שלמות הארץ
221.....	עברית
225.....	תנ"ך
226.....	סיכום
227.....	שער שלישי : מניטו מתבונן בתופעה
227.....	פרק 8 : הרב יהודא ליאון אשכנזי - "מניטו" (1922 - 1996) אלג'יריה, צרפת, א"י
229.....	קורות חייו
236.....	השפעות על הגותו
237.....	הרב דוד אשכנזי והרב חיים טובול
237.....	יעקב גורדין

240.....	הרצי"ה והראי"ה
245.....	מקורות השפעה ספרותיים
245.....	ריה"ל
246.....	מהר"ל
247.....	יסודות מרכזיים בהגותו
247.....	ערך האחוה
248.....	רעיון ה"זהות"
249.....	רעיון "איחוד המידות"
255.....	לאומיות יהודית
258.....	לאומיות יהודית - הגדרה
263.....	הקמת מדינת ישראל בהיסטוריה היהודית
264.....	לאומיות ואוניברסליות
267.....	לאומיות גזענות ואוניברסליות
268.....	ארץ ישראל
274.....	עברית
278.....	תנ"ך
281.....	סיכום
284.....	שער רביעי: יחס רבנים ספרדים לציונות - פנומנולוגיה
284.....	פרק 9: רבנים מצפון אפריקה - מרוקו, אלג'יריה, תוניסיה ולוב
284.....	רבי דוד הכהן סקלי (1861 - 1948) - מרוקו ואלג'יריה
284.....	קורות חייו
285.....	לאומיות יהודית
285.....	זיהוי התקופה כעידן של גאולה
287.....	הפיתוח הטכנולוגי כסימן לימות המשיח
289.....	סדר תהליך הגאולה
292.....	חישובי קיצין
293.....	ארץ ישראל
295.....	שפה עברית
297.....	תנ"ך
297.....	סיכום
298.....	הרב יוסף גנאסיה (1879-1962) - אלג'יריה
298.....	קורות חייו
298.....	לאומיות יהודית
299.....	ארץ ישראל
299.....	זיקה לארץ ישראל
301.....	עלייה לארץ ישראל

302.....	עברית
302.....	תנ"ך
303.....	הרב רחמים נאהורי (1902 – 1985) - אלג'יריה
303.....	תולדות חייו
304.....	לאומיות יהודית
305.....	ארץ ישראל
306.....	תנ"ך ושפה עברית
307.....	הרב רחמים חי חויתה הכהן (1901 – 1959) - תוניסיה
307.....	קורות חייו
307.....	לאומיות יהודית
307.....	תכלית התקומה הלאומית
309.....	אתחלתא דגאולה
309.....	מעורבות בפעילות ציונית
310.....	היחס למדינת ישראל
311.....	דת ולאומיות
312.....	ביקורת על האופי החילוני של התנועה הציונית
313.....	ארץ ישראל
314.....	הזכות על ארץ ישראל
314.....	ארץ ישראל כמרכיב לאומי
315.....	נאמנות ומחויבות לארץ ישראל
316.....	מעלתה הרוחנית של ארץ ישראל
316.....	עברית
317.....	תנ"ך
317.....	סיכום
318.....	רבני לוב
318.....	לאומיות
320.....	מעורבות הרבנים בתנועות הנוער הציוניות בלוב
321.....	יחס הרבנים ליום העצמאות
323.....	ארץ ישראל
324.....	עברית
326.....	תנ"ך
327.....	סיכום
328.....	פרק 10 : רבנים ספרדים שהתנגדו לציונות
329.....	הרב שלמה אליעזר מירקאדו אלפנדרי (1826? – 1930) טורקיה, סוריה וארץ ישראל
329.....	קורות חייו
330.....	יחסו לתנועה הציונית

332.....	זכות בחירה לנשים
333.....	יחסו לחילונים ולדתיים המשתפים עמהם פעולה
334.....	יחסו לרבנות הראשית
338.....	הרב חיים נחום אפנדי (1873 – 1960) – טורקיה ומצרים
338.....	קורות חייו
339.....	יחסו ללאומיות יהודית ולתנועה הציונית
341.....	אלמנטים לאומיים בתפיסתו
342.....	ארץ ישראל
342.....	עברית
345.....	שער חמישי: סיכום והמשך המחקר
345.....	פרק 11: סיכום
349.....	פרק 12: נושאים להמשך דיון
351.....	ביבליוגרפיה
i.....	תקציר באנגלית

תקציר

מחקר זה בוחן את רעיון הלאומיות בהגות ובמחשבה של חכמים ספרדים במפנה המאות התשע עשרה והעשרים, ומצביע על קיומה של תודעה לאומית מסורתית בעיקרה ובעלת מאפיינים ייחודיים. העיון בכתביהם של רבנים ספרדים בתקופה המודרנית, ובירור האופן בו התייחסו לרעיון הלאומיות הישראלית והמשמעות הדתית והרעיונית שייחסו לו, במיוחד לנוכח פעילותה של התנועה הציונית, מאפשר לזהות מכנים משותפים שניתן לאפיין באמצעותם תפיסה ייחודית ביחס לרעיון הלאומיות. מחקר זה מצביע על ייחודה של תפיסה זו, על רקע עידן האידיאולוגיות והלאומיות של המאה התשע עשרה, ומאפייניו באירופה של העת החדשה.

מחקר זה מבקש להצביע על תודעה לאומית שאיננה מתפתחת רק כחלק מן המודרנה, אלא מבוססת על מאפיינים מסורתיים ותרבותיים אחרים. תודעה לאומית זו באה לידי ביטוי ביחסם של החכמים הספרדים אל הציונות כתנועה אשר מגשימה את יסודות האמונה הדתית בגאולה וראו זהות גמורה בין היהדות לציונות.

בבסיסו של מחקר זה נמצא הניסיון לבחון את הגותם ויסודות המחשבה אודות הלאומיות של הרבנים שצמחו בקרב קהילות הספרדים באגן הים התיכון, בנבדל מן הרבנים שחיו בקרב הקהילות היהודיות באירופה ואף בנבדל מן החכמים שחיו בקרב הקהילות המכונות באופן כללי כיהדות המזרח. בין היסודות של תפיסת הלאומיות המאפיינת חכמים ספרדים ניתן לציין מספר מאפיינים: מעמדה של הקבלה והעיסוק בה, היחס החיובי והריאלי לארץ ישראל, הענקת פרשנות קונקרטיית למצוות ישוב הארץ, לימוד תנ"ך כתחום דעת בעל חשיבות מרכזי, כתיבה ויצירה בשפה העברית, והתייחסות ריאלית לחזון הגאולה ולא כחזון אפוקליפטי לאחרית הימים. רעיון הלאומיות ייחודי זה נבחן לאור התפתחות הלאומיות במחשבה האירופאית, אולם גם כאסכולה מובחנת העומדת בפני עצמה שניזונה ממורשת לימודית ותרבותית ייחודית.

התודעה הלאומית בכתבי החכמים הספרדים נבחנת במחקר זה באמצעות זיהוי וניתוח מאפיינים לאומיים בולטים אשר באים לידי ביטוי בהתייחסותם של החכמים לארבעה נושאים היכולים לשמש כקריטריונים מרכזיים לתודעתם הלאומית: לאומיות וציונות, ארץ ישראל, שפה עברית ולימוד תנ"ך.

לאומיות: עבור רבנים שהגותם מבוססת בעיקרה על המסורת היהודית, היחס לרעיון הלאומיות בקרב העם היהודי הוא אבן בוחן לתודעתם הלאומית. שכן ניתן לחלק באופן כללי את תפיסות העולם הרבניות אודות הלאומיות לשלושה חלקים: האחד, מרכזיותו של הממד הלאומי בעם היהודי ואף בדת היהודית. השני, הכרה עקרונית במעמדו של הממד הלאומי, אך דחייתו לאחרית הימים. השלישי, ביטול רעיון הלאומיות עם היציאה לגלות ויחס לעם היהודי כקהילה דתית בקרב האומות אשר העניקו להם שוויון זכויות כאזרחים מהשורה.

ארץ ישראל: באמצעות היחס לארץ ישראל והעליה אליה ניתן לראות האם ישנה מגמה של שימור מצב הגלות והעדפת חיי דת במסגרת קהילתית או שמא רצון לשינוי המציאות ההיסטורית וקידום פעולות מעשיות למען התקומה הלאומית.

השפה העברית: באמצעות היחס לשפה העברית ניתן לבחון את היחס ללאומיות שכן יש הרואים בעברית שפת קודש בלבד אשר מיועדת לתפילה ולימוד תורה בלבד. לעומתם יש הרואים בלשון העברית כגורם מרכזי בזהות הלאומית של ישראל, ובתחייתה ובשימוש הנרחב בה אף כלשון מדוברת כשפת חולין כחלק מהתקומה הלאומית.

לימוד תנ"ך: לימוד התנ"ך מהווה מאפיין לזיקה ללאומיות שכן תכניו יכולים להתפרש כיסודות הלאומיים של עם ישראל בהיבטים היסטוריים, תרבותיים ודתיים. למרות שהתנ"ך הינו חלק מספרות הקודש, הוא אינו שייך באופן מהותי לספרות ההלכה וקיום חיי הדת כדוגמת התלמוד וספרות הפוסקים. בספרות זו עסקו בעיקר תלמידי החכמים בקרב הקהילות הדתיות בכל תפוצות ישראל. לעומת זאת, לא בכל בתי המדרש עסקו בלימוד התנ"ך כספר העומד בפני עצמו. יתכן כי העיסוק של החכמים הספרדים בלימוד תנ"ך היתה בעלת משמעות בעיצוב התודעה הלאומית שלהם.

התזה המרכזית שעבודה זו מוכיחה הינה קיומה של תודעה לאומית ייחודית בהגות, במחשבה ובפרשנות של חכמים ספרדים במפנה המאות ה-19 וה-20. חכמים אלו למדו את תורתם בבתי המדרש שהתקיימו בקהילות הפזורה של המגורשים מחצי האי האיברי. קהילות אלו התבססו בעיקר סביב אגן הים התיכון - צפון אפריקה, מזרח הים התיכון, טורקיה, בלקנים, יוון ואיטליה.

תודעה לאומית זו מצויה באופן די זהה בכתבי הגות, מחשבה, פרשנות ודרוש של חכמים ספרדים, על אף המרחבים הגיאוגרפיים והתרבותיים השונים שבהן התפוצה הספרדית התקיימה. למעשה נמצאו מספר מועט מאוד של רבנים ספרדים שגילו התנגדות עקרונית לתנועת ההתעוררות הלאומית היהודית. בכך בולט השוני בין יחסם של הרבנים הספרדים ללאומיות היהודית בכלל ולתקומה הלאומית המודרנית בפרט לבין יחסם של רבים מרבני אירופה לכך, הן מקהילות מזרח אירופה והן מקהילות מרכז אירופה ומערבה.

רבנים מהחכמים הספרדים בתקופה הנדונה לא ראו עצמם חדשנים בגישתם לעצם הרעיון של הלאומיות היהודית, שאותה תפסו כמובנת מאליה, אלא עיקר חידושם היה בהבחנתם כי הם חיים בתקופת מפנה בהיסטוריה היהודית בפרט ובהיסטוריה האנושית בכלל. מאחר והם זיהו את התקומה הלאומית היהודית כראשיתה של התגשמות חזון הגאולה, ניתן לומר כי למעשה הם הלבישו את יסודות הלאומיות היהודית המסורתית בכלים המודרניים של תקופתם. החכמים הספרדים התייחדו בכך שלרוב הם לא נקטו בעמדה של ציפייה סבילה לביאת הגואל, אשר היתה שכיחה בקרב רבים מיהדות התפוצות לאורך שנות הגלות, אלא גילו יחס אוהד לפעילות האקטיבית הריאלית למען התקומה הלאומית.

העיון במחקר זה עוסק בכתביהם של חכמים רבים. במרכז הדיון עומדים כתביהם של הרב יהודה אלקלעי (בלקן 1798 – 1878), ממבשרי הציונות, הרב כלפון משה הכהן (גירבה, תוניסיה 1874 - 1950), הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל (ארץ ישראל 1880 - 1953), הרב יוסף משאש (מרוקו 1892 - 1974) והרב יהודה ליאון אשכנזי - מניטו (אלג'יריה 1922 – 1996). רבנים אלו הותירו אחריהם כתיבה עניפה בתחום הנחקר. בנוסף לאלה המחקר בוחן עוד חכמים רבים מהתפוצה הספרדית בצפון אפריקה אשר כולם יחד מצביעים על מגמה ברורה.

עם כל זאת, לא ניתן להתעלם מכך שהיו גם תפיסות אנטי מודרניות ואנטי לאומיות בקרב רבנים ספרדים. אף לאלה ישנה התייחסות במחקר זה והוא כולל את הרבנים מטורקיה שלמה אליעזר אלפנדרי (1826? – 1930) וחיים נחום (1873 – 1960).

שער ראשון : מבואות

פרק 1: מבוא

מחקר זה בוחן את רעיון הלאומיות בתפיסתם המחשבתית של חכמים שצמחו בבתי המדרש שפעלו בקרב הקהילות של תפוצת יהודי ספרד בתקופת "מפנה המאות", כלומר מאמצע המאה התשע עשרה ועד אמצע המאה העשרים לערך. בחינה זו נעשית דרך עיון בכתביהם ההגותיים, המחשבתיים והפרשניים ואינה נעשית כמעט באמצעות כתביהם ההלכתיים.¹ שכן מחקר זה, אשר נכתב במסגרת המחלקה לפילוסופיה יהודית, עוסק בניתוח רעיוני בכלי חשיבה פילוסופיים. על אף שהמחקר נוגע בתקופה היסטורית מוגדרת ומשיק לאירועים היסטוריים מרכזיים הוא לא מתיימר כלל להיות מחקר היסטורי אלא מחקר הגותי ועוסק בעיקרו בתפיסות מחשבתיות ורעיוניות של נושא הלאומיות.

המחקר מבקש להצביע על מגמה של תודעה לאומית בתפיסתם הרעיונית של חכמים ספרדים רבים בתקופה הנדונה. לתודעה לאומית זו ישנם מאפיינים ייחודיים המבוססים בעיקרם על מרכיבי זהות לאומית הנעוצים במסורת היהודית. העיון בכתביהם של רבנים ספרדים בתקופה המודרנית, ובייחוד האופן בו התייחסו לרעיון הלאומיות בהקשר היהודי-ישראלי והמשמעות הדתית והרעיונית שייחסו לו, במיוחד לנוכח פעילותה של התנועה הציונית, מאפשר לזהות מכנים משותפים שניתן באמצעותם להבחין במגמה של תפיסה ייחודית ביחס לרעיון הלאומיות. מחקר זה מבקש להצביע על מאפייניה וייחודה של תפיסה זו, על רקע עידן האידיאולוגיות וצמיחת הלאומיות של המאה התשע עשרה, ומאפייניו באירופה של העת החדשה.

למעשה למחקר זה ישנן שתי טענות מרכזיות. האחת טענה פילוסופית המצביעה על קיומה של אסכולה הגותית בעלת מאפיינים ייחודיים בנושא הלאומיות היהודית הקשורה לעולמם התורני כפי שקיבלו מרבתי המדרש הספרדיים ונמנים עליה רבנים ספרדים מרכזיים. השנייה קשורה להיסטוריה של הרעיונות והיא שקיומה של תודעה לאומית בקרב רבנים ספרדים לא היתה נחלתם של יחידים אלא היתה למעשה מגמה רווחת שנכחה בתפיסת עולמם ומשנתם ההגותית הדתית של רבנים מקהילות הפזורה הספרדית.

קיימת מורכבות רבה בעיסוק בנושא הלאומיות בכלל ובהקשרה הדתי בפרט. הקושי העיקרי נעוץ בהגדרת הלאומיות. שכן היות והלאומיות, כפי שמוכרת לנו כיום, בעיקרה צמחה במאה ה-19 היא מזוהה במחקר ההיסטורי כתוצר וכמאפיין מובהק של העידן המודרני וכביטוי לתהליכי הסקולריזציה שלו. עם זאת יש המוצאים את שורשיה בתקופות היסטוריות קדומות ויש אף הטוענים מנגד כי היתה קיימת לאומיות גם בתקופת המקרא. לנוכח זאת, נדרשת בחינה של ההגדרות וכן של הזיקה שבין לאומיות חילונית ללאומיות מודרנית והיחס שבין הזהות הלאומית לזהות הדתית.

¹ היות ולא פעם הפסיקה ההלכתית משקפת את העמדה הרעיונית של הפוסק לכן ישנם מספר מקומות בעבודה זו שבהם קיימת התייחסות לפסיקת הלכה הרלוונטית לנושא.

המורכבות הקיימת ברעיון הלאומיות משתקפת בהגות הלאומית ובהגות הדתית העוסקת בנושא זה בפרט בשאלת ההמשכיות מול החידוש המודרני החילוני. בהקשר של התקומה הלאומית היהודית התקיים דיון רעיוני ער, אשר לא תם גם בימים אלה, אודות מהותה ומשמעותה ההיסטורית, היהודית והדתית. בדיון זה משתתפות אסכולות שונות שצמחו בערוגות תרבותיות, פוליטיות ודתיות שונות ומגוונות בעולם היהודי. במחקר זה ישנו ניסיון לזהות אסכולה הגותית ייחודית בנושא הלאומיות שהתקיימה בקרב חכמים ספרדים. אסכולה ספרדית זו עומדת מול תפיסות העולם האירופי האשכנזי ואף מול תפיסות עולם שהתקיימו בקרב קהילות המכונות יהודי המזרח שאינן חלק מהתפוצה הספרדית לאחר הגירוש.

ההגות הלאומית היהודית בעת החדשה, נתפסה בדרך כלל כחלק מעידן האידיאולוגיות של המאה התשע עשרה, וכחלק מהתעוררות הלאומיות ההולמת תקופה זו. ההתעוררות הלאומית היהודית הביאה להקמתה של התנועה הציונית ולימים גם למדינת ישראל, ובעקבותיה צמחה בעם היהודי הגות רעיונית שהתייחסה למציאות הרעיונית והפוליטית החדשה שהתקמה. הגות זו כללה קצוות שונים ומנוגדים, אהדה מחד והתנגדות מאידך וביניהן קשת רחבה ומורכבת של התייחסויות לתקומה הלאומית בכלל ולתנועה הציונית בפרט. כך למשל, תיאר זאת אליעזר שביד כאשר קבע כי את מקומה של ההגות היהודית בתקופה המודרנית יש לראות כחלק ממערכת שלמה של פילוסופיות. לדבריו, כשם שלא ניתן לומר בוודאות שיש פילוסופיה אחת אוניברסלית אלא נוצרו פילוסופיות שונות בעלי שיטות שונות, כך גם ההגות היהודית הינה פילוסופיה אחת בתוך פסיפס של פילוסופיות רבות. ניתן לראות כי הוגים רבים עסקו בנושאים יהודיים כאמונה ואורח חיים יחד עם בעיות הישרדות וזהות לאומית במישור החברתי והתרבותי. משום כך יש לראות את ההגות היהודית בתקופה המודרנית כהגות פרטיקולרית, ייחודית לתרבות היהודית מחד, אולם אוניברסלית מאידך, שכן השפעה רבה הייתה לאידיאולוגיות ולתיאוריות חברתיות ופוליטיות שונות על הגותם.²

מחקר זה מבקש להצביע על תודעה לאומית מסוג שונה, שאיננה מתפתחת רק כחלק מן המודרנה, אלא מבוססת בעיקר על מאפייני זהות מסורתיים ותרבותיים אחרים, שאותה אני מבקש לזהות בהגות ובמחשבה של חכמים בקרב קהילות ספרדיות. תודעה לאומית זו באה לידי ביטוי, בין השאר, ביחסם אל הציונות כתנועה אשר מביאה לידי הגשמה בתוך ההיסטוריה את יסודות האמונה הדתית בגאולה וחזון אחרית הימים של הנביאים כפי שלמדו מרבותיהם. מבט זה הביא ליחס אוהד בהיבט הרעיוני ואף לתמיכה ממשית בהשגת מטרותיה הלאומיות של התנועה הציונית ובקריאה לצאן מרעיתם להיות בה שותפים פעילים.

תפיסתם הרווחת של חכמים ספרדים בנושא הרעיון הלאומי בכלל והתקומה הלאומית בעידן המודרני בפרט, עומדת בסתירה לאופן בו ראתה עצמה התנועה הציונית. שכן האידיאולוגיה העומדת בבסיסה של הציונות רצתה לראות את התנועה הציונית כתנועה לאומית מהפכנית היוצאת כנגד מה שנתפס כמסורת היהודית המוכרת. ואכן המגמה הרווחת בקרב ההנהגה הרבנית במזרח

² שביד, הפילוסופיה, עמ' 110-101. טענתו המרכזית של שביד נמצאת אצל חוקרים רבים כדוגמת משה שוורץ, שפה, מיתוס, אמנות: עיונים במחשבה היהודית בעת החדשה, תל אביב, 1966, עמ' 5-12; הגות יהודית נוכח התרבות הכללית, תל אביב, 1976, עמ' 9-10. נתן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, תל אביב, 1987, עמ' 9-20. רפאל ישפה, "דת ותבונה: המאבק על הפילוסופיה ביהדות והשלכותיו על החינוך הישראלי", הגות, ז, ירושלים, תשס"ו, עמ' 27-45.

אירופה ובמערבה ביחס לגאולת עם ישראל השרוי בגלות, היתה בעיקרה ציפייה פאסיבית לבואה של הגאולה בידי המשיח ובמובנים מסוימים נתפסה אף כקץ ההיסטוריה. על פי תפיסה דתית זו בכדי לקדם את בואה של הגאולה יש להשקיע מאמצים בתחום הדתי והמוסרי בלבד, כדוגמת תפילה, הקפדה על קיום מצוות וגמילות חסדים. למול מגמה זו באה התנועה הציונית וקראה ליהודים לפעול באופן אקטיבי בתוך ההיסטוריה לשינוי מצבם הלאומי בהיבטים שונים – פוליטי, ריבוני, התיישבותי, תרבותי ועוד. לאור זאת, התנועה הציונית נתפסה כמהפכנית וכסותרת את המסורת היהודית הדתית לא רק בעיני עצמה אלא אף בעיניהם של רבים מההנהגה הרבנית במזרח אירופה ובמערבה. הסתירה שבין הרעיון הציוני לבין העולם הדתי באירופה הביאה צעירים רבים לדי כך שנאלצו להכריע בין שני העולמות הרעיוניים הללו. ואכן צעירים רבים מבני העליה השניה, אשר הזדהו עם התנועה הציונית ורצו להיות שותפים בעליה ובהתיישבות, נטשו את אורח חייהם הדתי.

התפיסה הרווחת של חכמים ספרדים ביחס לתקומה הלאומית מהווה אתגר רעיוני גם עבור העולם הציוני החילוני וגם עבור העולם הדתי האורתודוכסי האירופי. שכן היות והם ראו זהות גמורה בין היהדות לציונות לא היה צורך בתנועה אוונגרדית מהפכנית של מרד במסורת בכדי להיות ציונים. ואכן נחום סוקולוב אשר זיהה מגמה זו אמר על הציבור הספרדי "אתם נולדתם ציונים".³

לתודעה הלאומית הספרדית ישנם אף מאפיינים שונים מהתפיסה הרווחת בקרב הדמויות הרבניות ממזרח אירופה שתמכו בציונות כדוגמת הרב ריינס ואף הרב קוק המהוויים דמויות מרכזיות המייצגות את תפיסת העולם הציונית דתית. במקרה זה ההבחנות יותר דקות אולם בעלות משמעות דתית גדולה. למשל הרב ריינס לא ראה בתנועה הציונית את התגשמות הגאולה אלא כהזדמנות היסטורית להטבת מצבם של היהודים.⁴ אף לרב קוק אשר כן ראה בתנועה הציונית את יד ההשגחה האלוהית לגאולת ישראל ישנה תפיסה מורכבת בנושא, בפרט ביחס שבין הלאומיות לדת וביחס ליסודות האידיאולוגיים החילוניים שבתנועה הציונית.⁵ לכן יש לראות בתפיסתם של רבנים ספרדים כאסכולה מובחנת שאיננה חלק אינטגרלי מהציונות הדתית.

כמו כן, בקרב רבנים רבים מקרב קהילות התפוצה הספרדית ניתן לזהות מגמה בולטת של תודעה לאומית והזדהות עם התנועה הציונית ומיעוט קטן של רבנים בעלי תפיסות חרדיות אנטי מודרניות ואנטי לאומיות. לעומת זאת, בקרב הקהילות המכונות "מזרחיות" ניתן לזהות מקרים לא מעטים של תפיסות אנטי לאומיות כדוגמת הרבנים יעקב חיים סופר (1870 – 1939) וצדקה חוצין (1876 – 1961) מעיראק; אברהם אמינוף (1857 – 1939) מבוכרה; אברהם ערוסי (1878 – 1922) ויחיא סינוואני (1897 – 1979) מתימן ועוד.⁶

בתפיסת עולמם של רבנים ספרדים ניתן להבחין כי קיימים היבטים שונים של מרכיבי זהות לאומיים במסורת היהודית, כפי שתפסו אותה, כדוגמת מרכזיות עם ישראל ומרכזיות ארץ ישראל וכן שימת דגש חזק על העיסוק בלימוד עברית ובלימוד תנ"ך. אין לראות מרכיבי זהות לאומית אלה

³ בצלאל, נולדתם, עמ' 7.

⁴ ריינס, אור חדש על ציון, עמ' 278.

⁵ למשל בהספדו על הרצל לא נקב כלל בשמו (מאמרי הראיה, עמ' 94 – 99). על מקס מורדאו כתב "תועבת נפשי ונפש כל חי שיש בו זיק יהדות". על אליעזר בן יהודה כתב "האבר המדולדל הזה שלנו... ובאמת עלים נובלים כאלה שנושרים אינם מביאים הפסד גדול לכרם בית ישראל" (אגרות הראיה, א, עמ' טז).

⁶ ראה בהרחבה: בראון, חכמי המזרח, עמ' 289 – 324; בראון, מדריך, עמ' 108 – 157.

בהכרח בהקשר הלאומיות המודרנית. שכן הם לא תפסו מקום מרכזי רק עם עליית רעיון הלאומיות במאה ה-19, אלא היוו יסודות מרכזיים במסורת הלימוד של בתי המדרש שבקהילות התפוצה הספרדית. חכמים ספרדים רבים זיהו כי התקומה הלאומית היהודית בכלל ופעילותה של התנועה הציונית בפרט מביאות ערכים אלה לידי ביטוי ממשי ולכן הזדהו עמן והביעו אהדה כלפיהן.

בבסיסו של מחקר זה נמצא הניסיון לבחון את הגותם ויסודות המחשבה אודות הלאומיות של רבנים שצמחו בקרב קהילות הספרדים באגן הים התיכון, בנבדל מרבנים שחיו בקרב הקהילות היהודיות במזרח אירופה ובמערב ואף בנבדל מחכמים שחיו בקרב הקהילות המכונות באופן כללי כיהדות המזרח. קיים דיון רחב במחקר בנושא ההבחנה בין קהילות הספרדים לקהילות עדות המזרח האם יש לראותם כיחידה תרבותית אחת או שמא יש להבחין ביניהם. ניתן לראות התייחסויות לכך אצל חוקרים דוגמת יצחק בצלאל, יוסף הקר, צבי זהר, שמואל טריגנו, שמואל רגב, דוד בנון ואחרים.⁷

מן הראוי להזכיר כי לנוכח ריבוי הכותבים והכתבים ברוח זו בקרב רבנים ספרדים, הציע הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו) לזהות זרם ייחודי בהגות היהודית, שאותו ראה כמסורת בית המדרש הספרדי כפי שהתפתחה בספרד בעיקר תחת השלטון המוסלמי ולאחריה בתפוצות של הפזורה הספרדית באגן הים התיכון.⁸ מחקר זה העוסק בכתבי רבנים ספרדים ומנסה לשפוך אור על המגמה הרווחת של התודעה הלאומית הייחודית בקרבם תורם מעט להצעתו של מניטו בזיהוי זרם ייחודי זה בהגות היהודית.

במגמה הנוכחת של תודעה לאומית אצל חכמים בקרב קהילות התפוצה הספרדית - בבלקן, בצפון אפריקה ובמזרח התיכון - ניתן לציין מספר מאפיינים: מעמדה של הקבלה והעיסוק בה, היחס החיובי והריאלי לארץ ישראל, הענקת פרשנות קונקרטיה למצוות ישוב הארץ, לימוד תנ"ך כתחום דעת בעל חשיבות מרכזי, כתיבה ויצירה בשפה העברית והתייחסות ריאלית לחזון הגאולה ולא כחזון אפוקליפטי לאחרית הימים. תודעה לאומית מסוג זה לוותה בתקוות ואף במתח משיחי קונקרטי היסטורי אשר מחד תרמו לנקיטת פעולות אקטיביות כדוגמת עלייה לארץ וישיבה בה אף

⁷ יצחק בצלאל, "אקדמות לציונות בנוסח יהודי ספרד והמזרח", פעמים, 73, סתיו תשנ"ח, עמ' 5-35; **נולדתם ציונים**, ירושלים, תשס"ח; יוסף הקר, **יישוב ארץ ישראל והעליות אליה במאה הט"ו: העליה מספרד לארץ ישראל**, ירושלים, תשכ"ט; "עליית יהודי ספרד לארץ ישראל וזיקתם אליה", שלם, א, תשל"ד, עמ' 151-154; "זיקתם ועלייתם של יהודי ספרד לארץ ישראל 1391 – 1492", קתדרה 36, 1985, עמ' 3 – 34; צבי זהר, **מסורת ותמורה: התמודדות חכמי ישראל במצרים ובסוריה עם אתגרי המודרניזציה 1880 - 1920**, ירושלים, 1993; "בני פלסטין של מלך: טעם החיים היהודיים בארץ ישראל על פי כתבים של חכמים ספרדים מזרחים מארץ ישראל 1777-1849", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה**, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 32-358; "מדינת ישראל והציונות בעיני חכמים ספרדיים-מזרחיים", בתוך: מרדכי בר און וצבי צמרת (עורכים), **שני עברי הגשר – דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל**, ירושלים, תשס"ב, עמ' 349-320; "אשרור דתי של הציונות כתנועה לאומית חילונית: פרק במשנתו של הרב כלפון משה הכהן", בתוך: **ישראל** (סדרה חדשה), כרך 2, און תל אביב, תשס"ב-תשס"ג, עמ' 126-107; "גלות וציונות מדינית על פי השקפת עולם ספרדית", בתוך: אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית**, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג; שמואל טריגנו, **מדרש הנעלמת: מסה על הזהות היהודית**, חמו"ל, תשל"ה. שאול רגב, "ארץ ישראל בהגות המאה ה-16 - בין תפיסת האקלימים לתפיסת המרכז", בתוך: זאב הרוי ואחרים (עורכים), **ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח**, ירושלים, תשס"ב, עמ' 137-115; "גאולת ישראל וגאולת העולם - תפיסתו המשיחית של המביט", **על התשובה ועל הגאולה**, רמת גן, תשס"ח, עמ' 174-161; "גירוש וגאולה בעיני הוגים מגורשים", **תרבות יהדות ספרד**, תשנ"ד, עמ' 211-205; "ארץ ישראל בהגותו של רבי יצחק קארו", **ממזרח וממערב**, ו, תשנ"ה, עמ' 31-7; David Banon, 'la première Aufklärung: ' Aux racines de la modernité juive, Revue de Métaphysique et de Morale n° 4, Octobre-Décembre 2017, pp.537-554.

⁸ אשכנזי, ישראל בגלות; Askénazi, La parole, Tome II, page 75.

בתנאים קשים,⁹ ומאידך היוו מצע נח לתנועות משיחיות, כדוגמת השבתאות, לתפוס מקום בקרב קהילות הספרדים.¹⁰

ראוי להדגיש כי יסודות של עיון בתפיסה לאומית זו ניתן למצוא במחקרים ההיסטוריים השונים אשר בחנו את התמיכה הפוליטית ברעיון הציוני ובמדינת ישראל בקרב הקהילות הספרדיות. בדרך כלל הנטייה בקרב ההיסטוריונים של הלאומיות הייתה לבחון את כלל הקהילות היהודיות שמחוץ לאירופה של העת החדשה באופן כללי, ועל כן התייחסו לכלל יהודי המזרח כחטיבה תרבותית אחת. מחקר זה מבקש להבחין בין הקבוצות השונות, להעמיד לדיון את הגותם של חכמים בקרב קהילות ספרדיות בנפרד, לזהות את היסודות השיטתיים הרעיוניים שביסוד השיטות השונות ולהציע מגמה של תפיסה לאומית משותפת בעלת מאפיינים ייחודיים.

מחקר זה מבקש להבחין במגמה של תודעה לאומית בעלת מאפיינים ייחודיים בכתבי חכמים ספרדים במפנה המאות. רעיון לאומיות זה נבחן לאור התפתחות הלאומיות במחשבה האירופאית של העת החדשה, אולם גם כאסכולה הגותית-יהודית מובחנת העומדת בפני עצמה, אשר ניזונה ממורשת לימודית ותרבותית ייחודית.

התזה במחקר

התזה המרכזית שעבודה זו באה להראות היא קיומה של מגמה הנוכחת בקרב חכמים ספרדים במפנה המאות ה-19 וה-20 של תודעה לאומית ייחודית להם. חכמים אלו למדו את תורתם בבתי המדרש שהתקיימו בקהילות הפזורה של המגורשים מחצי האי האיברי. קהילות אלו התבססו בעיקר סביב אגן הים התיכון - צפון אפריקה, מזרח הים התיכון, טורקיה, בלקנים, יוון ואיטליה.

תודעתם הלאומית הינה בעלת מאפיינים ייחודיים השונים לעתים מתפיסת הלאומיות האירופית של המאה התשע עשרה, ובאה לידי ביטוי בכתביהם על ידי מאפייני זהות לאומית כגון יחס ריאלי למשיחיות ולתהליך הגאולה, זיהוי התהליכים הגיאופוליטיים במפנה המאות כהתממשות חזון הנביאים אודות הגאולה, עידוד עליה לארץ ולתמיכה ביושבים בה, עידוד לימוד עברית, לימוד תנ"ך ועוד.

תודעה לאומית זו מצויה באופן די זהה בכתבי הגות, מחשבה, פרשנות ודרוש של חכמים ספרדים, על אף המרחבים הגיאוגרפיים, התרבותיים והפוליטיים השונים שבהן התפוצה הספרדית התקיימה. ניתן למצוא מעט מאוד מקורות טקסטואליים של רבנים ספרדים שגילו התנגדות עקרונית לתנועת ההתעוררות הלאומית היהודית. בכך בולט השוני בין יחסם של הרבנים הספרדים ללאומיות היהודית בכלל ולתקומה הלאומית המודרנית בפרט לבין יחסם של רבים מרבני אירופה לכך, הן מקהילות מזרח אירופה והן מקהילות מרכז אירופה ומערבה. מחקר זה מזמין אף לבחון את האפשרות לראות בתפיסה לאומית זו, המשכיית של מסורת יהודית ספרדית מימי הביניים ותחילת

⁹ ראו לדוגמה: רות קרק, "המערבים, ראשוני הירושלמים בבניית שכונה מחוצה לחומה", **פעמים** 21 (תשמ"ח), עמ' 20 – 30; אריה מורגנשטרן, "יהדות הגולה והכמיהה לציון, 1240 - 1840" **תכלת**, 12, 2002, עמ' 51 – 100.

¹⁰ אשכולי, התנועות, עמ' 257.

העת החדשה, ולא רק התעוררות של לאומיות חדשה שבאה בעקבות התנועות הלאומיות המודרניות.¹¹

רקע מחקרי

מחקר זה המבקש לזהות את מקומה ומעמדה של הלאומיות בקרב ההגות היהודית הרבנית שהתפתחה בקהילות היהודיות הספרדיות. לשם כך, נדרשת התייחסות אל שדות מחקר שונים ביניהם: מחקר הלאומיות, ההיסטוריה של קהילות היהודים מגורשי ספרד והתפתחותה של ההגות היהודית באגן הים התיכון. עם זאת, מחקר זה הוא הגותי ביסודו ונעשה בכלי הניתוח הרלוונטיים לתחום הפילוסופיה היהודית ואיננו מתיימר להיות מחקר היסטורי או מחקר בתחום מדעי המדינה.

התפתחות הלאומיות

היחס בין לאומיות, דת ומודרניות - שלוש אסכולות

הבחינה של התפתחות הלאומיות הכרחית להבנת הטענה המרכזית במחקר זה. שכן באמצעותה ניתן לראות באיזה אופן נבחנת התופעה המוצגת במחקר כ"לאומיות". כלומר, המושג לאומיות הוא מודרני בעיקרו אך במחקר זה הוא נבחן על ידי מאפיינים המצויים במסורת היהודית אשר ניתן לסווג אותם במבט רטרוספקטיבי כלאומיים.

הדיון בנושא הלאומיות דורש ראשית כל הגדרה ברורה של המושג "לאומיות". בן-ישראל סבור כי לאומיות חייבת להיות מעוגנת במוצא משותף או בתרבות אתנית משותפת. גם בלאומים מודרניים כדוגמת קנדה וארצות הברית, השילוב של עבר היסטורי ארוך משותף, היוצר חוויות וזיכרונות משותפים עם רגשי קרבה וסולידריות הבא לידי ביטוי בהסכמה ובשאיפה לקיים חיים משותפים, מהווה יסוד ללאומיות.¹² ברוח דברים אלו, לצורך הדיון, מובנו של מושג הלאומיות יתפרש על פי ההגדרה הרווחת אשר מנוסחת היטב אצל ארנסט גלנר כך:

לאומיות היא בראש ובראשונה עיקרון פוליטי הטוען כי היחידה הפוליטית צריכה להיות חופפת ליחידה הלאומית. את הלאומיות כרגש או כתנועה מוטב להגדיר במונחיו של עקרון זה. רגש לאומי הוא תחושת הכעס שמעוררת פגיעה בעקרון, או קורת הרוח שמעורר מימוש. תנועה לאומית היא כזו המונעת על ידי רגש ממין זה... קיצורו של דבר, לאומיות היא תיאוריה של לגיטימציה פוליטית, התובעת שגבולות אתניים לא יחצו גבולות פוליטיים, וביתר שאת,

¹¹ על המאפיינים הייחודיים שבחברה הספרדית אל מול המאפיינים הייחודיים של החברה האשכנזית ביחס לרעיון התקומה והגאולה וההשלכות שלהם אודות בניית החברה בישראל ראה: שמואל טריגנו, **מדרש הנעלמת: מסה על הזהות היהודית**, חמו"ל, תשל"ה.

¹² Ben-Israel, Zionism, p. 101.

שגבולות אתניים בתוך מדינה נתונה לא יחצו בין בעלי השררה לבין שאר התושבים.¹³

בחקר הלאומיות ניתן להבחין בשלוש אסכולות שונות בנוגע ליחסים שבין לאומיות, דת ומודרניות, ויש לראות את יחסם של החוקרים בכל אסכולה לתופעת התקומה הלאומית של העם היהודי.¹⁴

האסכולה הראשונה טוענת כי הלאומיות היא פרי מאפיין של התקופה המודרנית ומהווה במהותה גורם חילוני.¹⁵ הלאומיות באה באופן לעומתי לדת, שכגורם חברתי מסמלת את העולם הישן, המסורתי והשמרני הן מבחינה פוליטית והן מבחינה ערכית. יש אף הסוברים כי הלאומיות באה להחליף את הדת כגורם חברתי המעצב זהות.¹⁶ ומעתה הלאומיות הינה דרך חדשה "לקשור באורח משמעותי אחוה עוצמה וזמן".¹⁷

עד לתקופה המודרנית היו בני האדם משויכים לקהילות שונות על בסיס משפחתי, שבטי, אתני, ותרבותי. קהילות אלו העניקו מוקדי השתייכות, זהות ותמיכה הדדית אולם אלו היו ללא כל יומרה פוליטית. השלטון הכללי היה מנוהל בידי קבוצת כח, שושלות מלוכה ללא תחושה של מחויבות לאומה מסוימת. המון העם לא ציפה לשייכות וזיקה ברורה בין השלטון והקבוצה האתנית הנשלטת והמנוהלת על ידו.

לראשונה עלה מושג ה"לאום" גם כישות פוליטית רק בתקופה המודרנית. ראשית הופעתה של הלאומיות מתוארכת בתופעות היסטוריות משמעותיות במערב בהן התרחשו מהפכות חברתיות ופוליטיות יסודיות: מהפכת קרומוול באנגליה, שתוצאותיה הדחתו ועריפת ראשו של המלך צארלס הראשון והקמתה של ה"רפובליקה הבריטית" במהלכה של המאה ה-17, המהפכה הצרפתית בשלהי המאה ה-18 שביטאה את השינוי היסודי במערכת היחסים שבין האזרח לשלטון, בביטול מוסד המלוכה והקמתה של הרפובליקה הצרפתית המונהגת על פי ערכי עידן הנאורות, וכן התגובה הלאומית בגרמניה לכיבושי נפוליון בתחילתה של המאה ה-19 בה קמו תנועות לאומיות ששאפו ופעלו למען איחוד הנסיכויות הגרמניות לשלטון גרמני מרכזי אחד.

החוקר המרכזי אשר דגל בתפיסת המודרניות של הלאומיות הוא הנס קוהן¹⁸ שבחן באופן מפורט, בעיקר בספרו *The Idea of Nationalism*,¹⁹ את ההשתלשלות של הלאומיות בקורות ימיה של אירופה. טענתו המרכזית היא כי הלאומיות היא תוצר מובהק של התקופה המודרנית. קוהן לא התכחש לעובדה כי היו גילויי לאומיות מסוימים בימי הביניים אולם הם הצטמצמו לתקופות

¹³ גלנר, לאומים, עמ' 15.

¹⁴ ראה: אסף מלאך, "מחשבה מחודשת על מבשרי הצינון בעקבות חקר הלאומיות העכשווי", בתוך: א' ידידיה (עורך) *עת לחננה – הרב צבי הירש קאלישר וההתעוררות לציון*, ירושלים, 2014, עמ' 17-35; אסף מלאך, "חקר הלאומיות והמקרה היהודי-הישראלי", *עיונים בתקומת ישראל* 26, תשע"ו, עמ' 135-173.

¹⁵ תפיסה זו החליפה את התפיסה הפרימורדיאלית שהייתה נפוצה במאה ה-19 בקרב הוגים וחוקרים כגון יוהאן גוטפריד הרדר ויוהאן גוטליב פייטה המשוויכים לתנועת ה"רומנטיקה". על פי תפיסה זו קיימת נטייה טבעית וקמאית להתארגנות בקבוצות לאומיות.

¹⁶ שלמון, דת ולאומיות בתנועה הלאומית היהודית, עמ' 366, 374 הערות 1, 2.

¹⁷ אנדרסון, קהילות, עמ' 68.

¹⁸ הנס קוהן נולד בפרג בשנת 1891 ונפטר בפילדלפיה בשנת 1971. שימש בתפקידים שונים בתנועה הצינונית. יחד עם ארתור רופין, הוגו ברגמן, גרשום שלום ואחרים הקים את תנועת "ברית שלום" שהאמינה בהקמת מדינה דו לאומית משותפת ליהודים וערבים בארץ ישראל. לאחר מאורעות תרפ"ט היגר לארה"ב שם פיתח את הקריירה האקדמית שלו שבה העמיק בחקר הלאומיות.

¹⁹ Kohn Hans, *The Idea of Nationalism: a study in its origins and background*, New York 1944.

קצרות ולקבוצות אוכלוסייה ספציפיות ולכן אינן בעלות משקל משמעותי שניתן להסתמך עליו. הוא סבר כי החשיבה הפוליטית של תקופה זו עוצבה בעיקר על ידי שני גורמים שהיו אנטי לאומיים במהותם. הגורם הראשון: האימפריה הרומית, אשר הכילה בקרבה לאומים רבים והעניקה לכל נתיניה אזרחות. מסגרת פוליטית זו קיימה עבור אזרחיה סדר ושלטון אחיד ללא קשר לזהות ההשתייכותית שלהם. הגורם השני: מקומה המשמעותי של הכנסייה הקתולית בתקופה זו אשר הרימה על נס את קביעתו של פאולוס, כי ייחודו של עם ישראל כעם הנבחר על ידי האל – בטל, ולמעשה אין הבדל בין בני האומות השונות ובלבד שיאמינו בבשורה הנוצרית.²⁰

עמדנו של קוהן תפסה מקום לא רק באמצעה של המאה ה-20, אלא היא הוסיפה להתפתח גם בשנות ה-80 וה-90 של מאה זו, במיוחד אצל שלושה חוקרים מרכזיים שאימצו את תפיסת הלאומיות כתופעה מודרנית אשר מאגדת יחד את שלושת המושגים: לאומיות, חילון ומודרניות. הראשון, ארנסט גלנר אשר קובע בספרו "לאומים ולאומיות" כי בעידן המודרני הסדר הפוליטי החדש במסגרת הלאומיות הפך להיות הכרחי, לעומת תקופות קדומות יותר המאופיינות בעולם חקלאי, שבהן הלאומיות לא הייתה הכרח, על אף קיומן של מספר מדינות לאום.²¹ השני, בנדיקט אנדרסון שבספרו "קהילות מדומיינות" התעלם לחלוטין מן העת העתיקה, והניח כאקסיומה שהלאומיות הינה תופעה מודרנית.²² השלישי, אריק הובסבאום אשר בספרו "לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה" מדגיש באופן חריף את הלאומיות כמושג מודרני לחלוטין, עד כדי כך שאינו מוכן להכיר כלל בקיומן של אומות לפני התקופה המודרנית.²³

ההנחה הבסיסית כי הלאומיות הינה תופעה מודרנית הובילה לכך שהשאלה המרכזית שהעסיקה את החוקרים בתחום הינה מהם הגורמים הייחודיים לעת החדשה שהובילו את עמי אירופה לראות את עצמם כחלק מ"לאום" ולדרוש עצמאות פוליטית במסגרת הלאומית. הניסיונות השונים לתת מענה לשאלה זו מוצאים זיקה בין הופעת הלאומיות לבין השינויים שהתרחשו בתקופה המודרנית בהיבטים שונים: רעיוניים, תרבותיים, טכנולוגיים וכלכליים. לסיכום ניתן לומר כי אסכולה זו רואה קשר ברור בין שלושת המושגים: לאומיות, חילון ומודרניות.²⁴

האסכולה השניה יוצאת מהאסכולה הראשונה אך אינה חולקת עליה באופן מובהק, אלא מטשטשת את גבולותיה. על פי אסכולה זו תופעת הלאומיות שהתפרצה בתקופה המודרנית איננה יצירה חדשה לחלוטין שהופיעה בה לראשונה. עם זאת, היא אינה חולקת על כך שהלאומיות הינה בכללה תופעה אירופית מודרנית. החוקר המרכזי שמייצג אסכולה זו הוא אנתוני סמית אשר כינה את גישתו "אתנו סימבולית". לטענתו לא ניתן להתעלם מן העובדה שאותן קבוצות או קהילות,

²⁰ ראה למשל באגרת שאול אל הרומיים י: (11) "והכתוב אומר: "כל המאמין בו לא יבוש." (12) אין הבדל בזה בין יהודי ללא-יהודי, כי אדון אחד לכלם ורב חסד הוא לכל הקוראים אליו". וכן במעשי השליחים י: (34) "פתח כיפא בדברו ואמר: "באמת רואה אני שאלהים איננו נושא פנים. (35) אלא בכל עם ועם מי שירא אותו ועושה צדק רצוי לפניו". (44) בשעה שדבר כיפא את הדברים האלה צלחה רוח הקדש על כל השומעים את הדבר. (45) המאמינים בני המילה אשר נלוו אל כיפא השתוממו על שמתנת רוח הקדש נשפכה גם על הגוים, (46) שכן שמעו אותם מדברים בלשונות ונותנים גדלה לאלהים. (47) הגיב כיפא ואמר: "האם יכול משהו למנוע את הטבילה במים מאלה שקבלו את רוח הקדש כמונו".

²¹ גלנר, לאומים, עמ' 175.

²² אנדרסון, קהילות, עמ' 34 הערה 7.

²³ הובסבאום, לאומיות.

²⁴ להרחבה על אסכולה זו ראה: אסף מלאך, **בסיסי הלגיטימיות של מדינת לאום יהודית בעידן פוסט מודרני**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ח, עמ' 99 - 116.

שהוגדרו בתקופה המודרנית כאומות, היו קיימות כבר בתקופות קדומות יותר ואף היו בעלות שם זהה וכן נשאו אותה מורשת תרבותית. משום כך סמית עורך הבחנה בין התקופה הקדם מודרנית, אשר בה התקיימו קבוצות השתייכות אתניות, לבין התקופה המודרנית אשר בה הופיעה הלאומיות. הגורמים המלכדים את הקבוצות האתניות היו סממנים דתיים וסימבוליים שניתן לראותם מתקיימים גם בתוך הלאומיות המודרנית. סמית רואה בקבוצות ההשתייכות האתניות בעלות סממנים דתיים וסימבוליים את השורשים לתופעת הלאומיות, ואת היותן מקור השפעה בעל משמעות רבה בעיצובה של הלאומיות בלבושה הפוליטי.²⁵

אדריאן הייסטינגס בספרו "בנייתן של אומות"²⁶ מעמיד תפיסה רדיקלית אף יותר וטוען כי התפיסה הרואה בלאומיות פרי יצירה מודרנית לא מאפשרת להבין את התופעה הזו כראוי.²⁷ התהליך של התעצבות הלאומים איננו קשור באופן הכרחי לתהליכי המודרניזציה שהתרחשו במערב. לדעתו, גם בלב ימי הביניים הייתה התגבשות של אומות כגון אנגליה, ויילס ואירלנד שניתן לזהות אצלן דפוסים לאומיים כבר בין המאה ה-9 למאה ה-11. בהמשך דפוסים אלו מזוהים אצל ספרד, צרפת וסקוטלנד בין המאה ה-13 למאה ה-16. באירופה המערבית של המאה ה-15 כבר היו מצויים הלאומיים העיקריים שלה.²⁸ משום כך אין אף הכרח לקשור בין צמיחת הלאומיות לבין תופעת הסקולריזציה.²⁹ יתרה מזאת, הייסטינגס מוצא את הדת בכלל, ובפרט את הטקסט של הברית הישנה, כבעלי תפקיד משמעותי בעיצוב התודעה הלאומית בקרב העמים הנוצריים.³⁰ על פי מודל זה לא מתקיימת בהכרח זיקה בין שלושת המושגים לאומיות, חילון ומודרניות.

האסכולה השלישית הינה הפכית לחלוטין משתי קודמותיה. היא לא רואה את תופעת הלאומיות כייחודית לתקופה המודרנית דווקא אלא כתופעה אנושית רחבה וכוללת שאיננה ייחודית לתקופה ספציפית. לא רק באירופה של ימי הביניים ואילך החלו ניצניה של הלאומיות אלא אף בעת העתיקה התקיימו מסגרות לאומיות בהן הייתה זהות בין ההקשרים האתניים, התרבותיים והדתיים לבין השלטון הפוליטי. השבטים הקדומים אשר בהם התקיימו צורות החיים הבסיסיות של הקיום האנושי, הוגדרו כבעלי אפיון של מוצא משותף, יחד עם אמונות דתיות ומיסטיות ייחודיות, והונהג בהם שלטון פוליטי שבטי פנימי מובנה.³¹

אנדרסון הגדיר את הלאומיות כקהילה מדומיינת: "משום שאפילו באומה הקטנה ביותר, אין החברים בה מכירים את רוב החברים האחרים, אינם פוגשים אותם, או אפילו אינם יודעים עליהם משהו, ועם זאת בתודעתו של כל חבר באומה יש דימוי של שייכותם לאותה קהילה".³² אכן לא ניתן להגדיר את המאפיינים הלאומיים שבצורות החיים השבטיות הקדומות במונחים של אנדרסון, אולם ניתן לומר כי מהותה הבסיסית של הלאומיות הינה "חפיפה בין היסוד הפוליטי ליסוד האתני-תרבותי-דתי" וחפיפה זו קיימת במבנה השבטי.³³

²⁵ סמית, האומה, עמ' 86 - 87; 99 - 100; Smith, The Ethnic; Smith, National; Smith, Nationalism

²⁶ הייסטינגס אדריאן, בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום, ירושלים 2008.

²⁷ שם, פרק 1.

²⁸ שם, עמ' 132.

²⁹ שם, עמ' 223.

³⁰ שם, עמ' 41 - 77, 209 - 236.

³¹ הבילנד, אנתרופולוגיה, פרקים 9, 10, 12, 13.

³² שם, עמ' 36.

³³ מלאך, מחשבה, עמ' 22.

כך גם ערי המדינה אשר בשומר וביוון היו בעלות אפיונים דומים לשבטיות הקדומה. הייתה בהן הנהגה פוליטית ממוסדת שהייתה מונחת על בסיס רגש של אחדות סביב מספר ערכים, כגון: דת משותפת וייחודית למקום, תודעה של מוצא משותף והיסטוריה ותרבות משותפים. על אף שערי המדינה התקיימו בתוך מרחב כללי של ציוויליזציה בעלת גוונים מסוימים כגון הציוויליזציה ההלנית, עדיין רגשי המחויבות, ההשתייכות והזהות היו מכוונים בעיקר כלפי עיר המדינה ופחות כלפי הציוויליזציה האזורית הכללית. אשר על כן, קשה לייחס לאומיות לציוויליזציות מרחביות כאלו, אשר מחולקות ליחידות פוליטיות רבות. כל יחידה פוליטית כזו הייתה בעלת מאפיינים לאומיים, אך בשונה מהלאומיות המודרנית הן היו מסגרות פוליטיות קטנות מאוד ביחס למסגרות הפוליטיות בעלי מאפיינים לאומיים בתקופה המודרנית.

מחקרים רבים הצביעו על קיומה של לאומיות אף בממלכות עתיקות כגון מצרים העתיקה, סין הקיסרית, והאומות המוזכרות במקרא, כגון: ארם, אדום, מואב, עמון יהודה וישראל ובהמשך אף ממלכת החשמונאים זוהתה כממלכה לאומית מובהקת.³⁴ בממלכות אלו התקיימה תחושה של נבדלות ואף עליונות כלפי ממלכות אחרות, זהות דתית ותרבותית ייחודית, קשר אמיץ לטריטוריה ורגש פטריוטי. כל אלו הונחלו גם על האזורים שנכבשו כאשר הממלכה הרחיבה את גבולותיה.³⁵

השינוי המשמעותי בתפיסה הפוליטית של השלטון החל עם התפשטותן של אימפריות על שטחים נרחבים, ושליטתן על קבוצות אוכלוסייה שונות ומגוונות בעלות זהויות אתניות אחרות. לנוכח מצב זה, לא הייתה יכולה האימפריה לבסס את נאמנות נתיניה באותם הכלים של השבטים הקדומים, או ערי המדינה אשר היו מלוכדים תחת זהות אתנית, דתית ותרבותית משותפת. במצב בו האימפריה כיחידה פוליטית הכילה יותר מתרבות אחת, מרכזיותו של הלאום בהקשרו הפוליטי איבד את מקומו לטובת יצירת נאמנות למלך ולבית המלוכה. אמנם יש הטוענים שהרכיב הלאומי המשיך להתקיים גם באימפריות הקדומות כבבל ואשור אך גם בהן הדבר היה נכון לאומה השלטת ולא התקיים בכל העמים הנשלטים אשר נחשבו כנחותים.³⁶

באירופה של ימי הביניים אשר הושפעה עמוקות מהאימפריה הרומית והכנסייה הקתולית, שדגלה בתפיסה קוסמופוליטית, לא היה מקום מרכזי ללאומיות השבטית בעלת זהות אתנית ותרבותית ודתית. אכן הלאומיות שהתעוררה באירופה בתקופה המודרנית לא הייתה דומה ללאומיות בימי הביניים אך יש מקום לומר כי היא איננה תופעה חדשה ופרי תוצר מיוחד לתקופה המודרנית. שכן בעת העתיקה ולפניה התקיימה הלאומיות במסגרות פוליטיות שונות, ומכאן נראה כי הלאומיות הינה תופעה אנושית בסיסית אשר התחדשה בתקופה המודרנית וקיבלה גוון מיוחד שהתאים לתקופה זו.³⁷

יצירתה הייחודית של התקופה המודרנית הינה הניסיון לבסס ישות פוליטית שלא על תשתית של שותפות אתנית ותרבותית אלא על תשתית של אינטרסים אזרחיים רציונליים בתנאים של חילון ומודרניזציה על כל היבטיה. לסיכום, על פי אסכולה זו הלאומיות אינה בהכרח יצירה של התקופה המודרנית בלבד, אלא תופעה אנושית בסיסית, אשר מעוניינת ביצירת חפיפה בין הפוליטיקה

³⁴ שם, עמ' 23.

³⁵ מלאך, חקר, עמ' 8.

³⁶ ראה הפניה למחקריהם של דריק שריפס על בבל ועודד בוסתנאי על אשור. שם, עמ' 9 הערות 38, 39.

³⁷ שם, עמ' 9 הערה 46.

לקבוצה הרואה עצמה כבעלת זהות משותפת של מוצא, תרבות ודת. בכל תקופה תופעת הלאומיות באה לידי ביטוי בצורה שונה בהתאם למאפיינים הייחודיים שלה.

על פניו נראה כי התפיסה של חכמים ספרדים את התעוררות הלאומיות היהודית בתקופה המודרנית, מתאימה יותר לאסכולה השלישית שכן ראו בה התממשות של רעיונות מסורתיים מהמקרא, מספרות חז"ל וממחשבת ישראל בדבר היסוד הלאומי של עם ישראל וגאולתו.

הציונות כתנועה לאומית יהודית ומבשריה

על פי אסכולות אלו יש לבחון כיצד יש לאפיין את הציונות כתנועה לאומית. אפיונה של התנועה הציונית יש לה משמעות רבה ביחס לנושא מחקר זה. שכן אם רואים את התנועה הציונית כתופעה מודרנית גרידא אזי לא ניתן לזהות את שורשיה במסורת המשיחית היהודית. מאידך, המבט על התנועה הציונית כביטוי היסטורי של התגשמות הגאולה מזמין מחד לזהות את שורשיה במסורת היהודית ומאידך מעלה קשיים של התאמה בין המושגים הדתיים אודות הגאולה לבין המציאות הפוליטית, התרבותית והחברתית של התקומה הלאומית בארץ.

העמדות השונות ביחס לאפיונה של התנועה הציונית באים לידי ביטוי בדיון אודות ההגדרה של מבשרי הציונות. כלומר על זיהוי הדמויות מהתקופה הפרה ציונית אשר ניתן לראות בהם ככאלה שבפעולם ובהגותם יצקו את היסודות להתקומה של התקומה הלאומית כפי שהתבטאה בייסודה של התנועה הציונית ולבסוף בהקמתה של מדינת ישראל.

יעקב כ"ץ מתייחס במסתו על מבשרי הציונות לשלושה היסטוריונים מרכזיים של הציונות - נחום סוקולוב,³⁸ אדולף בהם³⁹ ונתן מיכאל גלבר⁴⁰.⁴¹

נחום סוקולוב בספרו 'History of Zionism' מכניס תחת הכותרת של מבשרי הציונות דמויות שונות מההיסטוריה, אף הרחוקה מאוד מהתנועה הציונית, אשר הגו רעיונות מחשבתיים בכיוונים הדומים לתנועה הציונית: "I had to go back to the beginning of this idea and to the extend the meaning of 'Zionism' to all aspirations and efforts tending in the same direction".⁴²

³⁸ נחום סוקולוב (פולין 1859 – לונדון 1936) היה הנשיא החמישי של ההסתדרות הציונית העולמית, מנהיג ציוני, סופר, מתרגם, משורר, חוקר, ומחלוצי העיתונות העברית.
³⁹ אדולף בהם (צ'כיה 1873 – אוסטריה 1941) היה סופר, היסטוריון, עורך עיתונות ופעיל ציוני יהודי אוסטרי. כשלוש שנים לאחר ה"אנשלוס" ועליית הנאצים לשלטון באוסטריה נעצר על ידי הגסטפו ונרצח.
⁴⁰ נתן מיכאל גלבר (אוסטרו-הונגריה 1891 - ירושלים 1966) היה היסטוריון של היהודים בפולין במאות ה-19 וה-20 ושל ראשית הציונות, ופעיל ציוני.
⁴¹ כ"ץ, לאומיות, עמ' 263 – 284. חיבורו של כ"ץ רלוונטי למחקר זה התחום למפנה המאות ה-19 וה-20. שכן הוא סוקר ומנתח היסטוריונים אשר ניתן לראות בכתיבתם שיקוף של הלך הרוח בקרב התומכים התנועה הציונית בתקופתם.
⁴² N. Sokolow, History of Zionism, 1919, p. VII. בתוך כ"ץ, לאומיות, עמ' 280 הערה 3.

בין דמויות אלו מציין סוקולוב את הרב ישעיהו לוי הורוביץ בעל השל"ה,⁴³ רבי מנשה בן ישראל,⁴⁴ וכן את הסופר והפובליציסט פרץ סמולנסקין,⁴⁵ אשר מתואר על ידו כ"חלוץ הציונות".

אדולף בהם בספרו 'התנועה הציונית' עורך הבחנה בין התנועה הציונית והמבשרים שלה, לבין אלה שהורישו לציונות את המטען של הקשר בין עם ישראל לארץ ישראל שאותן הוא מכנה "ארץ ישראליות", קרי הרעיונות הרוחניים והדתיים של הגאולה, וכן הפעולות הממשיות לניסיונות התיישבות בארץ בתקופה הארוכה שבין חורבן הבית ועד לתקופה המודרנית. בתקופה המודרנית התרחשו תהליכי סקולריזציה והתבוללות, והדמויות שביטאו והפיצו את הרעיון הציוני בתקופה זו הוגדרו על ידו כ"מבשרי הציונות", לעומת אלו שפעלו מתקופת חיבת ציון ואילך.⁴⁶

כהולך בעקבותיו של סוקולוב אף בהם מרחיב את הגדרת המבשרים ליהודים ואף ללא יהודים אשר ביטאו בכתובתם ובפעולתם את הרעיון של שיבת היהודים לארץ ישראל. בין הדמויות השונות המוזכרות, מרכזי עמנואל נח⁴⁷ ופרץ סמולנסקין, וכן ג'ורג' אליוט⁴⁸ ולורנס אוליפנט⁴⁹ שלא היו יהודים.⁵⁰

נוצרים שונים ראו ערך רב בשיבת היהודים לארצם כדוגמת בלקסטון שהיה כומר אוונגליסטי פרו-ציוני ואיש עסקים אמריקאי שפעל בסוף המאה ה-19 להשבת העם היהודי לארץ ישראל. בלקסטון האמין שהפתרון לבעיית היהודים נמצא בתנ"ך. כאשר נחשף לרעיון של תוכנית אוגנדה, מיהר לשלוח להרצל ספר תנ"ך עם דגשים ספציפיים באשר ליעוד החד משמעי של עם ישראל להתיישב במולדתם העתיקה-ארץ ישראל.⁵¹ לדבריו, מדובר היה בפריבילגיה היסטורית למלא את רצון האל ולהגיע להחלטות פוליטיות לאומיות, על יסוד התנ"ך, בעוד אמריקה משחקת תפקיד מרכזי באירועי קץ הימים.⁵² כמו כן, לוי ג'ורג', מי שהיה ראש-ממשלת בריטניה, בין השנים 1916 ו-1922.

⁴³ הרב ישעיהו הלוי הורוביץ (1558 - 1630), רב ומקובל, מכונה גם "השל"ה הקדוש" על שם ספרו - שני לוחות הברית. נולד בפראג, למד בפולין בישיבת קרקוב ולאחר מכן שימש כאב בית דין בפולין, בליטא ובגרמניה - עד שחזר לעיר הולדתו פראג, בה כיהן כשבע שנים כרב הקהילה. לאחר פטירת אשתו הראשונה בשנת 1621 עלה לארץ ישראל והתגורר בירושלים, התחתן שנית, ונולדו לו בת ובן. בירושלים שימש כרב הקהילה האשכנזית בני היישוב הישן וסיים את כתיבת ספרו "שני לוחות הברית".

⁴⁴ הרב מנשה בן ישראל (1604 - 1657), רב, דרשן ומדינאי, פעל רבות למען יהודי התפוצות. בן למשפחת אנוסים מפורטוגל שברחה לצרפת, בה נולד, ואחר כך התיישבה באמסטרדם. בגיל 18 התמנה לכהן כרב הקהילה היהודית הפורטוגזית "נווה שלום" והקים דפוס עברי בעיר. פעל למען היתר ליהודים להתגורר באנגליה. חיבר כעשרה ספרים בתחומים שונים ובמספר שפות.

⁴⁵ פרץ סמולנסקין (1842 - 1885) נולד ברוסיה, למד באודסה ובווינה, היה שייך לתנועת ההשכלה היהודית ומראשי תנועת "חיבת ציון". קרא להדגשת הייחודיות הלאומית של עם ישראל בשפה, בתרבות ובמורשת התנכית, והטיף להתיישבות בארץ.

⁴⁶ ראה: Adolf Bohm, Die Zionistische Bewegung, 1920.

⁴⁷ מרדכי עמנואל נח (1785 - 1851) יהודי אמריקני, שימש כקונסול, שריף ניו יורק ושופט. ניסה לייסד מדינה יהודית בגרנד איילנד בניו יורק (תכנית "אררט"). שנים לאחר כישלונו הסיק כי התחיה הלאומית היהודית תיתכן רק בארץ ישראל וקרא למעצמות המערב לסייע ליהודים "לעשות משהו עבור עצמם" ולהתיישב בארץ.

⁴⁸ ג'ורג' אליוט, שם העט של הסופרת הבריטית מרי אן אוונס (1819 - 1880). הרומן האחרון שכתבה "דניאל דירונדה" (תורגם על ידי דוד פרישמן, ורשה תרפ"ד) בו היא קוראת לתחיה הלאומית של היהודים בארץ ישראל.

⁴⁹ לורנס אוליפנט (1829 - 1888) היה בן למשפחה סקוטית ותיקה, הושפע מאוד מקריאת כתבי הקודש, היה סופר, עיתונאי, חבר הפרלמנט הבריטי, דיפלומט, היה חבר בכת נוצרית מיסטיית, תמך ופעל למען ההתיישבות היהודית בארץ ישראל ואף התגורר בארץ במשך מספר שנים.

⁵⁰ כ"ץ, לאומיות, עמ' 264.

⁵¹ Moorhead, The Father. p. 797.

⁵² Idem. p. 793.

היה נוצרי אדוק שהאמין בציונות ובהיות הצהרת בלפור תפקידה הפוליטי של בריטניה במילוי הגשמת הרעיון הציוני. מתוך כך, קידמה התרבות הוויקטוריאנית התיישבות יהודית בארץ ישראל, עד כדי קנאות דתית נוצרית, שהיוותה יסוד לפוליטיקה הבריטית.⁵³

נתן מיכאל גלבר מתאר בספרו "ההיסטוריה המוקדמת של הציונות" הצעות שונות מהמאות ה-17 עד ה-19, לשיבת היהודים לארצם או להקמת מדינה יהודית. ניתן לערוך אנאלוגיה בין הצעות אלה לבין ההצעה המדינית של הרצל ומשום כך הוא מגדיר אותן כ"היסטוריה מוקדמת של הציונות".⁵⁴ יעקב כ"ץ מבקר את ההיסטוריונים הללו בטענה שמחקריהם היו מוטים לנוכח מניעייהם הפרו ציוניים:

יחסם... הוא טיפוסי לגישה ההיסטורית שהייתה רווחת בספרות ההיסטוריוגרפית הציונית – ספרות, שמחוץ לתכלית המדעית היה לה תפקיד של רכישת נפשות... ההוכחה על הקדמות ההיסטורית של הציונות הייתה עשויה להצדיק את שאיפותיה בעיני דור שהערכותיו המדיניות ואף המוסריות היו מושגות על ביסוס היסטורי בהשפעת ההיסטוריוציזם.⁵⁵

לעומת שלושת ההיסטוריונים הנזכרים, מעמיד דב וויינרב⁵⁶ את חקר הציונות על יסוד הניתוח הסוציולוגי. טענתו היא שבתקופה המודרנית התעוררו בעיות בחיי היהודים. תהליך החילון המאפיין תקופה זו הביא לכך שהחיפוש אחר הפתרון המיוחל יהיה באופן ריאלי ולא על ידי ציפייה משיחית לגאולה בדרך נס. התנועה הציונית היא אפוא תגובה ריאלית לבעיות היהודים בתקופה המודרנית.⁵⁷

על פי תפיסתו זו, אין מקום בתולדות הציונות לכל התנועות המשיחיות היות ולא היו תופעות אשר התעוררו כתגובה ריאלית. אף התוכניות של נוצרים שונים לשיבת היהודים לארץ ישראל אין מקומן בתולדות הציונות שכן לא הייתה להן זיקה ממשית לבעיותיהן הפנימיות של הקהילות היהודיות בתפוצות אלא נבעו ממוטיבים אחרים.

בעלי מוטיבים אשר הכשירו את הרעיון הציוני יוגדרו כמבשרי הציונות על אף שברצף הכרוניקה ההיסטורית לא הייתה להם זיקה מובהקת לציונות, מאחר ויש בפעולתם ניסיון ריאלי לפתור את מצוקתם של היהודים באמצעות הקמת מסגרת פוליטית בטרטוריה מסוימת, כגון עמנואל נח שתכנן בשנת 1825 הקמת מדינה עבור היהודים בניו יורק, המכונה תכנית "אררט".⁵⁸

לעומתן, דמויות אשר בפעולתן סייעו להתהוותה של התנועה הציונית אך היו בעלי מוטיבים אחרים, כגון כאלו שהיו מונעים מהמסורת ומתפיסת עולם משיחית, כדוגמת הרב אלקלעי והרב קאלישר, לא יכנסו תחת הגדרת "המבשרים" אלא אם נאמר שהמוטיב המרכזי במשנתם ובפועלם היה

⁵³ Bar-Yosef, Christian. pp. 18-35

⁵⁴ ראה: N. M. Gelber, *Zur Vorgeschichte des Zionismus*, 1927.

⁵⁵ כ"ץ, לאומיות, עמ' 265.

⁵⁶ דב ווינרב (פולין 1900 – ארה"ב 1982) היה חוקר בתחום הכלכלה, היסטוריה וסוציולוגיה בפרט של יהודי פולין ואף של הישוב בארץ.

⁵⁷ ווינרב, יסודות, עמ' 69 – 112.

⁵⁸ Sarna, *The Roots*. p. 53

שאיפה לפתרון ריאלי לבעיות ריאליות של היהודים והמסורת הייתה למעשה כלי שבאמצעותו ניסו לעבור את המשוכה של התפיסה האורתודוקסית השמרנית שלא אפשרה הצגת פתרונות אקטיביים מסוג זה.⁵⁹

בן ציון דינור מגדיר את תחילתו של הזמן החדש בתולדות ישראל עם שקיעתה של התנועה השבתאית. המאפיין הבולט במיוחד של תקופה זו הינו שינוי משמעותי בתפיסה הערכית של המשמעות הקיומית לחיים. אם עד התקופה החדשה היהודים מסרו נפשם על קידוש ה' הרי שמעתה מתפתחת זיקה חיובית לחיים המבוטאת היטב במושג "קדושת החיים".

בתקופה זו עולה תנועת ההשכלה שמהווה במרכזה אנטייתזה של התנועה הלאומית שכן יש בה מגמה להתבוללות ולהתאזרחות היהודים במדינות מושבם. אולם לטענתו של דינור, בשוליה של תנועת ההשכלה, צצים ועולים רעיונות לאומיים, כגון: טיפוחה של השפה העברית לא כלשון הקודש, אלא דווקא כשפה הלאומית המשמשת כגורם מאחד וכן מבטאת היסטוריה ותרבות משותפים לבני העם היהודי. כמו כן מתפתחת תפיסה של הלאום היהודי לא במובנו הדתי אלא במושגים כלליים מודרניים המותאמים לגישות הרווחות באותה תקופה ביחס להגדרת הלאומיות. אם כן, על פי תפיסתו, התנועה הציונית הינה תנועה לאומית חילונית במהותה ולכן גילויי הלאומיות הראשונים הללו יכולים הם לעמוד תחת הכותרת של "מבשרים" לתנועה הציונית.⁶⁰

לדידו של יעקב כ"ץ הגדרתם של מבשרי הציונות תלויה בהגדרה שונה של התנועה הציונית. לטענתו, את הציונות יש לנתח בהיבט הסוציאלי שלה. כלומר, בשונה מתנועות רעיוניות אחרות אשר הייתה להן השפעה כל שהיא על מצבם של היהודים אך הן לא הצליחו להקים ארגון שיתקיים לאורך זמן אשר יביא את הרעיון לכדי מימוש, התנועה הציונית הייתה תופעה חברתית בעלת כוח מושך אשר התהווה לכדי ארגון משמעותי. לכן לא ניתן להחשיב כל רעיון לשיבת היהודים לארצם או להקמת ישות פוליטית יהודית על טריטוריה מסוימת על פני תבל כמבשר הציונות, אלא רק את אלו אשר בהגותם ופועלם השפיעו באופן מהותי על התרומות של התנועה הציונית כתופעה חברתית בעלת התלכדות ממשית.⁶¹

כ"ץ רואה את התנועה הציונית כתופעה לאומית מודרנית. ככלל אין הוא מבטל את הייחודיות התרבותית והדתית שהשתמרה בקבוצות שונות בהיסטוריה האנושית אך אין הוא מוכן להכניסן תחת כותרת הלאומיות. הלאומיות כגורם מלכד בחברה ובמסגרת פוליטית החלה לדידו רק בתקופה המודרנית ובחברה היהודית בפרט רק בשנות ה-60 של המאה ה-19. יחד עם זאת הוא נותן מקום להיבטים לאומיים מסוימים מאוד שהתקיימו בחברה היהודית בתקופות קדומות ששימשו כיסודות ללאומיות החדשה כטענתו של בן ציון דינור.⁶² ביקורתו על ההיסטוריוגרפים של הציונות שהכילו כמבשרים אף דמויות שלא הייתה להן זיקה ברורה לתנועה הציונית המודרנית נבעה מתפיסתו את הציונות כתנועה מודרנית מובהקת.

⁵⁹ כ"ץ מעיר כי האופן בו ווינרבי מציג את שיטתו אינו נהיר דיו שכן מחד הוא מציג את הדת כגורם מעכב לציונות אולם מאידך הוא רואה בדת כמוטיב מרכזי בציונות. כ"ץ, לאומיות, עמ' 280, הערה 12.

⁶⁰ דינור, במפנה, עמ' 229 - 354.

⁶¹ כ"ץ, לאומיות, עמ' 267.

⁶² שם, עמ' 4-7.

על פי האסכולות השלישית, ואף השניה במידת מה, בחקר הלאומיות, ניתן לראות בלאומיות היהודית של התקופה המודרנית כמופע אחד מיני רבים שהתקיימו במהלכה של ההיסטוריה היהודית מאז העת העתיקה. משום כך אין ליחס באופן הכרחי ללאומיות רעיונות חילוניים. אולם גם על פי תפיסה זו יש לתחום את הגדרתם של מבשרי הציונות שכן על פי אמת מידה זו, כל מי שהתייחס במשך שנות קיומה של היהדות להיבטים הלאומיים שלה יוכל להיכנס לקטגוריית המבשרים.

בין דת ללאומיות

לא ניתן להתעלם מהעובדה כי ראשיתה של התעוררות הלאומיות בלבושה המודרני התרחשה בעידן הסקולריזציה והתרופפות הזהות הדתית. השאלה המתבקשת ממצאיות זו היא האם הכרחי לראות קשר של סיבה ותוצאה או החלפה של אידיאולוגיה בה הלאומיות מחליפה את הדת?

אפשר להבחין בדתות המונותאיסטיות האחרות, מלבד היהדות, כגון הנצרות והאסלם בגורמים מעכבי לאומיות פרטיקולרית. ניתן לראות את הנצרות כדת א-פוליטית כפי האמירה המפורסמת המופיעה באוונגליון: "תנו לקיסר את אשר לקיסר, ולא להים את אשר לאלוהים".⁶³ משפט זה מבטא את הדיכוטומיה הנוצרית המבחינה בין החובה הדתית כלפי האל לבין המחויבות הפוליטית לקיסר על אף שהשלטון הפוליטי איננו כפוף לנורמות הרוחניות של המאמינים ואף יכול להיות שלטון רשע. כמו כן התפיסה הנוצרית אשר הסירה את ממד הקדושה מעם ישראל אל עבר המאמינים בבשורה הנוצרית שוללת את הייחודיות הלאומית הפרטיקולרית. כך למשל באגרת שאול אל הרומיים: "כל המאמין בו לא יבוש. אין הבדל בזה בין יהודי ללא-יהודי, כי אדון אחד לכולם ורב חסד הוא לכל הקוראים אליו".⁶⁴ וכן באגרת שאול אל הגלטיים: "אין יהודי אף לא גוי, אין עבד אף לא בן חורין, לא זכר אף לא נקבה, משום שכלכם אחד במשיח ישוע".⁶⁵ האידיאולוגיה המסיונרית של הנצרות לצרף תחת כנפיה כמה שיותר בני אדם מכלל האנושות, אף היא מבטאת את האופן שבו רואה הכנסייה את עצמה כמי שעומדת מעל להבחנות האתניות ואינה מייחסת חשיבות להשתייכותו הלאומית או הפוליטית של הפרט. בנצרות קיימת מגמה מרכזית של גאולת הנפש ליחיד ומשום כך אין בה התיימרות, בעלת משקל משמעותי, למלא תפקיד פוליטי. בשלבים מאוחרים יותר של הנצרות היא לבשה לבוש מדיני שהחלה במאה הרביעית עם התנצרותו של קונסטנטינוס הגדול אשר הפך את הנצרות לדת לגיטימית והיווה גורם מרכזי להוצאת הצו הקיסרי של תיאודוסוס שקבע את הנצרות כדת המדינה.⁶⁶ את המפנה הגדול ניתן לראות בחיבור "עיר האלהים" (De Civitate Dei) של אוגוסטינוס שהוא התיאוריתיקן של התפיסה שהמדינה הופכת להיות נוצרית ומעניק הצדקה דתית להדתה של מערכת השלטון הפוליטית.⁶⁷ זאת בשונה מהתפיסה הדיכוטומית הנוצרית הבסיסית שיוצרת הפרדה ברורה בין הדת למדינה. אחר כך בימי

⁶³ מתי כ"ב 21; מרקוס י"ב 17; לוקס כ' 25.

⁶⁴ אגרת שאול אל הרומיים י, 11-12.

⁶⁵ אגרת שאול אל הגלטיים ג, 28.

⁶⁶ רובין, התנצרותה, עמ' 11; עמית, תולדות, עמ' 876; Delorme, Les grandes, p.124.

⁶⁷ צ'דוויק, אוגוסטינוס, עמ' 101 – 111.

הביניים עד לעת החדשה שימשה הנצרות גורם משמעותי בפוליטיקה של אירופה לכן ישנה אפשרות מסוימת להגדיר את הנצרות כדת מדינית אך לא לאומית.⁶⁸

אף באסלאם ניתן להבחין במגמה שאינה מעודדת לאומיות, אולם מסיבות אחרות. מוחמד הוא גם נביא וגם מלך של כל המוסלמים אשר מהווים אומה⁶⁹ כפי שעולה מדברי הקוראן: "כך עשינו אתכם אומה מן המיטב".⁷⁰ חוקר האסלאם לואי גרדה כותב כי "האומה הייתה זקוקה למסגרת מדינית שהיתה בעצם ממשיכה של השלטון שהנביא עצמו הקים באל מדינה. המסורת הסונית קבעה תמיד שבראש המסגרת הזאת חייב לעמוד החליפה שהוא השליט היחיד הלגיטימי המוכר על ידי האומה כולה".⁷¹ אשר על כן, מקומן של עמים ושבטים באסלאם הינו שולי ביחס לאומה האסלאמית הכללית. לואי גרדה מדגיש כי "האומה המוסלמית בצורתה האידיאלית איננה מסגרת על של האומות אלא היא האומה היחידה אשר לה זכות קיום עלי אדמות".⁷²

שאיפתו הדתית של האסלאם הוא לכבוש שטח כמה שיותר גדול שיהיה נתון לשלטון החליפות האסלאמית. היטיב לתאר זאת ברונו אטיין: "כל ניצחון בג'יהד הוא רק שלב לקראת התפשטות האסלאם והמאמץ הזה צריך להימשך עד הסוף, עד התפשטותו המוחלטת על העולם ועד סוף הימים".⁷³ החליף שהוא למעשה השליט של האומה האסלאמית הינו המחליף של מוחמד בתפקידו כמלך. לואי מיו בספרו "מבוא לחקר המשפט המוסלמי" כותב כי "החליפה הוא מי שממלא את התפקידים של ממשיך דרכו של מוחמד וכדברי אל מאווארדי⁷⁴ החליפות היא היסוד עליו מושבתים יסודות הדת ומוסדות המסדרים ענייני האומה".⁷⁵ מההיבט הדתי החלוקה למדינות לאום ערביות בתקופה המודרנית הינה חלוקה מלאכותית של האומה המוסלמית.⁷⁶ וכך טוענת סילביה חיים: "הלאומיות הערבית היא אידיאולוגיה וכגורם לפוליטיקה של המזרח התיכון היא התפתחות חדשה, היא היתה בקושי ידועה לפני תחילת המאה ה-20 ורק אחרי מלחמת העולם הראשונה התגבשה דוקטרינה של לאומיות ערבית".⁷⁷ במהפכה המודרנית של כמאל אתאטורק הוא ביטל את מעמד החליפה, כדי לאפשר את קיומה של טורקיה כמדינת לאום מודרנית, ונתקל בהתנגדות אנשי דת מוסלמים למהלך זה.⁷⁸ באסלאם ישנה שאיפה לאסלם כמה שיותר אנשים ולהכניסם לתוך

⁶⁸ נקודת האחיזה של המאמין הנוצרי היא בדת או במדינה הנוצרית – christianitas שזהו מרחב גיאוגרפי מדיני של העולם הנוצרי. המאמין הנוצרי מוגדר על פי יחסו christianitas ולא על פי יחסו הלאומי. החל מהעת החדשה אנו רואים צמיחה של המדינות המודרניות שמתנתקות מהchristianitas והן הופכות לחילוניות.

הלאומיות מחליפה את מסגרת ההזדהות של הפרט והדת נדחקת לחיים הפרטיים של האדם.
⁶⁹ יסוד המושג "אומה" באסלאם שורשו ב"חזקה האומה" (עאהד אל אומה) שמוחמד חתם עם תושבי מדינה בהגיעו לשם אחרי ההיג'רה (622). ראה: שלמה דב גויטן, "מוחמד", בתוך: חנה לצריוס יפה (עורכת), **פרקים בתולדות הערבים והאסלאם**, תל אביב 1981, עמ' 27 – 81.

⁷⁰ רובין, הקוראן, פרק 2, פסוק 143.

⁷¹ Gardet, La cite, p.22

⁷² Ibid, p.28

⁷³ Étienne, *L'islamisme*, p.266. ראה גם דבריו של הררה: "אין כל ספק שבמשפט המוסלמי מטרת המדינה האסלאמית, כפי שהדבר הובן על ידי פוסקי ההלכה של כל הזרמים החשובים של האסלאם, היא לכבוש את העולם כולו ולהמליך את אללה ואת האסלאם על האנושות כולה" (Herrera Ephraïm, *Le djihad: de la*) (théorie aux actes, Jérusalem 2015, P. 73).

⁷⁴ משפטן מוסלמי מימי הביניים (974 – 1058) מבגדד.

⁷⁵ Milliot, Introduction, p.51.

⁷⁶ ישראלי, לחיות, עמ' 44 - 45.

⁷⁷ Haim, Arab, p.3.

⁷⁸ צורשר, תורכיה, עמ' 197 – 207.

האומה המוסלמית, ובכך בולטת המגמה של ביטול הייחודיות הלאומית האתנית. אשר על כן ניתן לראות את האסלאם כדת שהיא והמדינה הינן יחידה אחת דתית.

יש שראו בהתחדשות הלאומיות באירופה בתקופה המודרנית תנועה של שחרור מהדת שסמלה שמרנות, פאסיביות וקפיאה על השמרים, לעומת הרעננות של התקופה המודרנית בה התקיימו מספר תהליכים מקבילים של מהפכות בתחומים שונים, מחשבתיים, תרבותיים, מדעיים, חברתיים, כלכליים ודתיים.⁷⁹

דת ולאום בהתעוררות הלאומיות היהודית

לאומיות יהודית, האמנם?

בחקר הלאומיות ישנן תפיסות שונות ביחסן לעם היהודי ולתקומתו הלאומית בעת החדשה. ישנה תפיסה הרואה בלאומיות היהודית פיקציה. דובריה הבולטים הם עורכי קובץ המאמרים "להמציא אומה" יוסי דהאן והנרי וסרמן שבאים "לקרוא תיגר על דבקותם הדביקה של ישראלים כה רבים... בקדמוניותה מימים ימימה של זהותם הלאומית" שכן על הישראלים "לדעת את המידה שבה זהותם שלהם עצמם גם היא פרי המצאה". לדעתם של דהאן ווסרמן ההמצאה של האומה הישראלית היא הפשר לכך שעל אף הרקעים התרבותיים והגיאוגרפיים השונים כל כך של אזרחי המדינה המוגדרים כיהודים עדיין הם רואים עצמם כשותפים לאותה אומה הבנויה "מקבוצות שונות כל כך של בני אדם, מארצות שונות ומתרבויות שונות, שהמשותף ביניהן מועט כל כך... מציבור שאין לו לשון משותפת, שהיה מחוסר טריטוריה משותפת במשך דורות ושהוא נטול היסטוריה משותפת".⁸⁰ החרה החזיק אחריהם שלמה זנד בספרו "מתי ואיך הומצא העם היהודי?"⁸¹ שבו הוא מפרש באופן שונה לחלוטין את מה שמקובל כהיסטוריה היהודית וטוען כי התנועה הציונית הינה יצירה מלאכותית של קבוצת אנשים ממוצאים אתניים, תרבותיים וגאוגרפיים שונים שהמכנה המשותף שלהם הוא אמונתם בדת היהודית.

חוקרי האסכולה המודרניסטית רואים בעם היהודי קהילה דתית בלבד שרק בעת החדשה אימצה לעצמה את רעיון הלאומיות. כך למשל התבטא אנדרסון: "משמעותן של הופעת הציונות ושל לידת מדינת ישראל היא שהראשונה מציינת את הדמיון מחדש של קהילה דתית עתיקה בתור אומה, אחת מיני רבות, ואילו השניה משרטטת את התמורה האלכימית שהפכה את בעל האמונה הנווד לפטרויט מקומי".⁸² אריק הובסבאום טוען כי היהודים ראו עצמם כקהילה דתית ואף כעם אך ללא כל תודעה לאומית וללא שאיפות לאומיות פוליטיות וטריטוראליות:

"היהודים, שהיו פזורים בכל רחבי העולם כמה אלפי שנים, לא חדלו לזהות את עצמם בכל מקום כבני עם מיוחד, נבדל לחלוטין מסוגים אחרים של לא מאמינים שבקרבתם הם התגוררו. בשום שלב, לפחות לא מאז שובם מגלות בבל, לא השתמעה מאותה התבדלות שום שאיפה עמוקה למדינה

⁷⁹ בן ישראל קדרון, חקר, עמ' 66 – 70.

⁸⁰ דהאן ווסרמן, להמציא, עמ' 20 – 21.

⁸¹ זנד, מתי.

⁸² אנדרסון, קהילות, עמ' 184, הערה 16.

יהודית פוליטית, ודאי שלא למדינה טריטוריאלית, עד המצאתה של הלאומיות היהודית המודרנית בסוף המאה ה-19 כאנלוגיה ללאומיות המערבית שהיתה אז באופנה".⁸³

אף רז קרקוצקין סבור כי לאורך שנות הגלות בהם העם היהודי התקיים בקרב עמים ותרבויות שונים אין הוא עומד תחת הגדרה של לאומיות אלא הוא רואה זאת כקולקטיביות יהודית משותפת: "זוהי קולקטיביות של תודעה ושל חוק, המופנות ומתגשמות בתוך מערכות תרבותיות שונות".⁸⁴ רק עם התקומה הלאומית במאה ה-19 ניתן לדבר על לאומיות יהודית.

חוקרי האסכולה ה"אתנו סימבולית" ראו בעם היהודי דוגמה מובהקת לתפיסתם המזהה בעת העתיקה שורשים קדומים ללאומיות המודרנית. אנתוני סמית כותב כי עם ישראל הקדום תופס מקום מרכזי בהבנת תופעת הלאומיות המודרנית ומהווה מקור השראה לעלייתה של תופעת הלאומיות המודרנית המערבית בעת החדשה:

ככל שהרביתי להחיל את הגישה הזאת (=האתנו סימבולית) על היסטוריות מקודשות של חברות אירופאיות שונות, כן התרשמתי יותר מחשיבות הרקע התנ"כי והמסורות הטרומ-מודרניות. אמונות מקראיות בעמים נבחרים ובטריטוריות מקודשות היו מקור לא אכזב לשראה ולמושגים להיסטוריה אלוהית דינמית בקרב עמים נוצריים רבים באירופה ובאמריקה, ועצם הדבר הזה היה חיוני להתעצמותה של תודעת הזהות הלאומית שלהם בשחר העת החדשה... כל זה השפיע על הלאומיות. כאידיאולוגיה ותנועה אירופיות חבה הלאומיות רבות למוטיבים והנחות מקראיים ודתיים.⁸⁵

אף אדריאן הייסטינגס סבור כי עם ישראל הקדום מהווה מקור השראה ללאומיות באירופה ולמעשה דאג לשמר במשך ההיסטוריה שלו את זהותו הלאומית ובעת החדשה זהות זו קיבלה ביטוי פוליטי:

היהודים, אפשר אפילו לכנות אותם הלאום הראשוני האמיתי, שכן התנ"ך הוא שנתן את הדגם בדמות עם ישראל הקדום, דגם שהלאומים הנוצריים אימצו... הפרדוקס הענקי של ההיסטוריה היהודית הוא שהעם שנתן לעולם את הדגם להויה לאומית, ואפילו להויה של מדינת לאום, איבד אותה למשך כמעט אלפיים שנה... אבל הם שימרו את הזהות הגלעינית של לאום באמצעות תרגול של הזכרון הקולקטיבי, מנהגים של דת המבוססת על ספרות סגולית. בכל שפה שבה דיברו, התנ"ך העברי והטקסטים הקשורים אליו החזיקו את היהודים יחד. יתר על כן, הם נשארו כלאום ולא כאתניות... לפיכך עליתה של הציונות הייתה בלתי נמנעת יותר ויותר... הציונות היתה תנועה לאומית שהגירוי לה היה תנועות לאומיות אחרות בעולם האירופי.⁸⁶

⁸³ הובסבאום, לאומיות, עמ' 73.

⁸⁴ רז קרקוצקין, זיכרון, עמ' 108.

⁸⁵ סמית, עמים, עמ' 12.

⁸⁶ הייסטינגס, בנייתן, עמ' 210 – 211.

החוקרים המשויכים לאסכולה הרואה בלאומיות כתופעה אנושית רחבה טוענים כי הזיקה בין מסגרת פוליטית לבין השתייכות לקבוצה אתנית תרבותית מופיעה בתקופות שונות של ההיסטוריה האנושית. מלאך מציין כי היוצא מן הכלל של הסדר הפוליטי הוא המצב האימפריאלי ולכן הופעתה של הלאומיות בעידן המודרני הינה חידוש ביחס למצב האימפריאלי אך לא ביחס לתולדות הלאומיות בכללן בהקשרן הרחב.⁸⁷

עזר גת מייצג באופן בולט את התפיסה הרואה בלאומיות כתופעה אנושית רחבה. מספרו Nations עולה כי הלאומיות היהודית אינה ייחודית ודומה לתודעה הלאומיות של קבוצות אתניות שונות אחרות ולקשר הרווח שבין דת ללאומיות.⁸⁸ בדומה לעזר גת גם סטיבן גרוסבי בספרו Nationalism מתאר את הלאומיות היהודית כתופעה היסטורית של לאומיות קדם מודרנית ודומים לה מקרים אחרים של לאומיות.⁸⁹

שאלת היחס בין דת ללאומיות בעם היהודי

יוסף שלמון מצטט מספר חוקרים שבטאו תפיסה מודרנית אודות הלאומיות בכלל ומייחסים תופעה זו גם ללאומיות היהודית החדשה במאה ה-19. יחס זה בלט בעיקר אצל כותבי ההיסטוריה של הלאומיות היהודית.⁹⁰ ההיסטוריון דב ווינרב היטיב לבטא רעיון זה: "ציונות פירושה הקמת מקלט בטוח, בית לאומי, מרכז טריטוריאלי, מדינה יהודית וכו' על-ידי פעולה שיטתית של בני אדם מבלי לחכות לפעולת כוחות שלמעלה מן הטבע והשכל – היינו שמטרת הציונות היא חילונית, בידי אדם ולא בידי שמים".⁹¹ כך גם תפיסתו של בן ציון דינור אשר ראה בראשית התנועה הלאומית היהודית מעבר מהתפיסה של "קידוש ה'" לתפיסה של "קדושת החיים".⁹² התנסחות חדה יותר הושמעה על ידי דוד ויטל: "הציונות - הן כתנועה והן כתפיסה חברתית – הייתה בעיקרה תנועה שמרדה במסורת בכלל ובאורתודוקסיה בפרט".⁹³

אף ברוך קימרלינג טען כי הלאומיות היהודית אינה יכולה לנבוע מן הדת שלא מאפשרת שינויים פוליטיים ברמה הלאומית בטרם הגיע עת אחרית הימים: "לאומיות יהודית דתית, או אנשים שהגיעו אליה מתוך השקפה דתית, היו מיעוט מבוטל ושולי בתוך הקולקטיב היהודי-דתית, שכן עקרונית הדת לא אפשרה 'דחיקת הקץ' או הגשמת גאולה קולקטיבית ללא הגשמת חזון אחרית הימים".⁹⁴

קביעות אלו אינן משוללות יסוד, שכן לא ניתן להתעלם מכך שהציונות החלה במקביל לתהליך הסקולריזציה. כמו כן הפועלים המרכזיים בתנועה לאומית זו לא שמרו על אורח חיים הלכתי אורתודוקסי, יתרה מזו, רבים מהמצטרפים השילו מעליהם את אורח החיים היהודי המסורתי.⁹⁵

⁸⁷ מלאך, חקר, עמ' 135 – 173, עמ' 166.

⁸⁸ Gat, Yakobson, Nations, pp. 64, 71, 130, 221.

⁸⁹ Grosby, Nationalism, pp. 61, 72, 82.

⁹⁰ שלמון, דת ולאומיות בתנועה הציונית בראשיתה, עמ' 115 – 140.

⁹¹ ווינרב, יסודות, עמ' 71.

⁹² דינור, במפנה, עמ' 9.

⁹³ שלמון, דת ולאומיות בתנועה הציונית בראשיתה, עמ' 117.

⁹⁴ שם.

⁹⁵ יש לקביעה זו דוגמאות לרוב כגון: הרצל שבעצמו לא היה דתי אך בא ממשפחה מסורתית - סבו היה שמש בבית הכנסת בזמליו עיר רבנותו של הרב אלקלעי, וכן מקס נורדאו שנולד למשפחה יהודית אורתודוקסית ובגיל הנעורים עזב את קיום הדת. דוגמה המלמדת על האוירה החברתית תרבותית של תקופה זו הינה המשורר ח"נ

כטענה המפורסמת של המחנה החרדי נגד הציונות שנאמרה על ידי רבי אליעזר גורדון מטלז: "יותר משהיא מטהרת טמאים היא מטמאת טהורים".⁹⁶

אולם עדיין אין הכרח לייחס זיקה של גורם ותוצאה בין תופעת החילון לציונות כתנועה לאומית. יש הסוברים כי התעוררותה של הציונות לא נבעה מהחילון דווקא, אלא מתהליכים סוציולוגיים רחבים בחברה היהודית שהאמנציפציה העלתה. שלמה אבינרי טוען שאיבוד הייחודיות של זהות היהודי שהפך במהלכה של המאה ה-19 להיות חלק מהחברה הכללית בה הוא חי כתוצאה משוויון הזכויות שהוענק ליהודים יחד עם ההשכלה, החילוניות, הליברליזם והתעוררות הלאומיות הוביל לריאקציה חברתית היסטורית בשם התנועה הציונית: "הציונות היא הדרך שאפשרה לעם ישן ליהפך למציאות חדשה בעולם משתנה, והיא התשובה היהודית לאתגר המודרניזציה".⁹⁷

רז קרקוצקין עומד על כך שההבחנה הקטגורית בין "דת" ל"לאומיות" הינה בעייתית שכן הקטגוריות הללו נזילות ותלויות הקשר.⁹⁸ יתרה מזאת, בניגוד לתפיסה הרואה את המודרניות כממלאת את מקומה של הדת הוא טוען כי הדת ממשיכה לתפוס מקום מרכזי גם בעידן המודרני. במקרה של הלאומיות היהודית בפרט ישנו קשר מהותי בין תנועת התקומה הלאומית לבין היסודות הדתיים היהודיים: "היסוד המשיחי של הציונות נובע דווקא מהמגמה ל"נורמליזציה" של הקיום היהודי, כלומר להגדרתו של עם ישראל כלאום במובן האירופי המודרני של המילה. המשיחיות, אם כן, אינה עומדת בניגוד ללאומיות, אלא היא אפקט של הלאומיות החילונית".⁹⁹

המרכיב הדתי והמסורתי בתפיסת הלאומיות

בתפיסת הלאומיות כפי שהתפתחה באירופה בעידן המודרני ישנה שאלה על מקומה של הדת,¹⁰⁰ אולם בתפיסת הלאומיות המסורתית בקרב רבנים ספרדים מקומה של הדת אינו עומד בסימן שאלה אלא להיפך, בעיניהם הלאומיות הינה מימוש של ערכים מסורתיים. לדוגמה בקרב האוחזים בתפיסת הלאומיות האירופית יש המוצאים היבטים לאומיים במקרא ולכן כחלק ממגמת התקומה הלאומית ישנה חזרה לעיסוק בלימוד תנ"ך. בניגוד לכך הרבנים הספרדים מאז ומעולם עסקו בלימוד תנ"ך ולכן התודעה הלאומית שלהם איננה חידוש אלא נוכחת כל העת. כמו כן, באותו אופן לא קיימת אצלם מגמה של חזרה לעיסוק בתכנים מסורתיים שיש בהם ביטויים לאומיים. הלאומיות האירופית שאפה למצוא לה שורשים בהיסטוריה, בתרבות ובמסורת היהודית. במבט לאחור מהעת החדשה היא נאחזה בדמויות מהתקופות השונות אשר מצאה בהן כמי ששימרו את הרעיון של הלאומיות.

ביאליק שלמד בישיבת וולוז'ין הידועה בלמדנותה והיה חבר באגודת 'חובבי ציון' וחדל מלקיים אורח חיים דתי הלכתי.

⁹⁶ בתוך: שלמון, דת ולאומיות בתנועה הציונית בראשיתה, עמ' 118.

⁹⁷ אבינרי, הרעיון, עמ' 24.

⁹⁸ רז קרקוצקין, דת, עמ' 261 – 297.

⁹⁹ שם, עמ' 267.

¹⁰⁰ על המתח שבין המבט על העם היהודי כקהילה דתית או אומה פוליטית ראה: חדוה בן ישראל, "היהודים והלאומיות", בתוך: אליעזר שביד ונפתלי רוטברג (עורכים) **לאום מלאום: עיונים בשאלות של זהות לאומית, עם ולאומיות**, רעננה, 2008, עמ' 47 – 55.

אמנם בהיסטוריה היהודית ובמסורת ישראל קיימים ביטויים אנטי לאומיים,¹⁰¹ אך במסגרת זו ברצוני לציין את הזיקה שבין הנוכחות של אלמנטים שניתן לאפיין אותם כלאומיים בהיסטוריה ובמסורת היהודית לקיומה של תודעה לאומית אצל חכמים ספרדים במפנה המאות ה-19 וה-20. שכן החכמים הספרדים אינם כותבים את הגותם יש מאין ועל פניו נראה כי התודעה הלאומית שלהם איננה נתפסת על ידם כחידוש של תקופתם אלא דווקא כהמשכה של מסורת יהודית ארוכת שנים שבה יש תקופות שהלאומיות יותר באה לידי ביטוי ויש תקופות שהיתה כמוסה בהן.

חכמים ספרדים רבים במפנה המאות ה-19 וה-20 היו בעלי תודעה לאומית שאפשר כי ינקו אותה ממסורת בית המדרש הספרדי עוד מימי הביניים. על פי האמור לעיל, אפשר כי נוכחותה של תודעה לאומית זו במסורת הספרדית היתה ביטוי לקיומו של מרכיב לאומי בהיסטוריה ובמסורת היהודית. רבים מהחכמים הספרדים בתקופה הנדונה לא ראו עצמם חדשנים בגישתם לעצם הרעיון של הלאומיות היהודית, שאותה תפסו כמובנת מאליה, אלא עיקר חידושם היה בהבחנתם כי הם חיים בתקופת מפנה בהיסטוריה היהודית בפרט ובהיסטוריה האנושית בכלל. מאחר והם זיהו את התקומה הלאומית היהודית כראשיתה של התגשמות חזון הנביאים אודות גאולת ישראל, ניתן לומר כי למעשה הם הלבישו את יסודות הלאומיות היהודית המסורתית בכלים המודרניים של תקופתם. החכמים הספרדים התייחדו בכך שלרוב הם לא נקטו בעמדה של ציפייה סבילה לביאת הגואל, אשר היתה שכיחה בקרב רבים מיהדות התפוצות לאורך שנות הגלות, אלא גילו יחס אוהד לפעילות האקטיבית הריאלית למען התקומה הלאומית.

מחקר הקהילות היהודיות הספרדיות

הקהילות היהודיות המזרחיות בכלל והספרדיות בפרט נחקרו לרוב בהיבטים היסטוריים, סוציולוגיים ותרבותיים. בחיבורים שונים ניכרים טשטוש והכללה של יהודי המזרח כיחידה אנתרופולוגית זהה וכן בולט מיעוט מחקרים העוסקים בהגות וזרמי המחשבה שצמחו בקרב חכמי קהילות אלה בעת החדשה.

הכתיבה ההיסטוריוגרפית אודות הקהילות היהודיות בעת החדשה, מזהה את עדות המזרח כקבוצה מובחנת, ויחסית מצומצמת מבחינה מספרית בתקופה המודרנית. שכן על פי ההערכות, ערב מלחמת העולם השנייה יהודי המזרח היוו כ-9% בלבד מכלל האוכלוסייה היהודית.¹⁰² יחד עם זאת, למרות מאפיינים דומים, היהודים בארצות המזרח לא היו עשויים מקשה אחת. בקרב יהדות

¹⁰¹ במספר מקורות חז"ל ישנה התייחסות למלכות ארצית כפוגמת במלכות שמים, ראה למשל: בראשית רבה מב (מהד' תאודור אלבק עמ' 419); דברים רבה, ה, ח; ספרי דברים קנו, עמ' 208 (מהד' פינקלשטיין) מדרש תהלים לא, ב; כמו כן, ראה: משה דוד הר, "משיחיות מדינית ומשיחיות אסקטולוגית בדברי חז"ל", תרביץ, נד, ג, תשמ"ה, עמ' 331 – 346.

¹⁰² ניתוח של הנתונים הדמוגרפים של יהודי המזרח ניתן למצוא אצל בצלאל: "חלה ירידה מתמדת בשיעור היחסי של הספרדים בכלל יהודי העולם. בשנת 1840 -20%, ב-1860 -13.4%, ב-1900 -9.5%, ב-1939 -9.1%. אחרי השואה שיעורם עולה" (בצלאל, אקדמות, עמ' 19 הערה 47). יש המשערים כי יהודי ארצות האסלאם בין שתי מלחמות העולם, מנו כ-800 אלף לעומת 12 מיליון יהודי אשכנז והיוו כשבעה אחוזים בלבד (ענבר, מהפכה, עמ' 190).

ספרד והמזרח כלולות עדות רבות ומגוונות, כעשרים עדות שחיו בכעשרים וארבע ארצות מוצא תחת ממשלים שונים.¹⁰³

במרחב של ארצות המזרח, כלומר באזורים אשר היו תחת שלטון האסלאם מראשיתו ועד המאה ה-19, במגרב, כלומר בצפון אפריקה, ואף במערב אירופה התקיימו זו לצד זו קהילות יהודיות שונות ומגוונות, מזרחיים, ספרדים, אשכנזים ויהודי צפון אפריקה.¹⁰⁴ לדוגמה בקהיר במאות הטי"ו והטי"ז ישבו לצד המהגרים מארצות אירופה ומחצי האי האיברי, שלוש קבוצות דוברות ערבית: המוסתערבים שהיו המקומיים הוותיקים, הסיציליאנים והמגרבנים.¹⁰⁵

המאפיינים אשר על פיהם ניתן ליצור את המובחנות שבין העדות השונות הינם בעיקר מתחום התרבות, הלשון והדת. לשון הדיבור, ההגייה העברית, נוסח התפילה, יסודות פסיקת ההלכה מנהגים ועוד.¹⁰⁶

ח"ה בן ששון התבטא באופן ביקורתי אודות השימוש בהגדרה הכוללת "יהודי המזרח" לכלל הקהילות המגוונות שהתקיימו בארצות האסלאם: "כל המדבר על מורשת יהדות-המזרח, לשון יחיד ויציקת גוש אחד, עושה עוול למורשות הרבות וגוניהן החיים, ובשימו אותן בסד של דבר מלאכותי, מונע מהן את מה שהן יכולות לתרום לבניהן ולתרבות הלאומית הכללית".¹⁰⁷ ישנן קהילות יהודיות שהתקיימו כבר מתקופות קדומות, ועל פי המסורות העוברות אצלן, מקורן עוד מימי גלות הבית הראשון.¹⁰⁸ לעומתן, ישנן קהילות שהגיעו לאחר גירוש ספרד (1492) או מוקדם יותר בעקבות פרעות קנ"א (1391) כדוגמת הריב"ש והרשב"ץ שהיגרו לאלג'יריה.¹⁰⁹

בשונה מרבים ממגורשי ספרד ופורטוגל אשר התיישבו במרחבי האימפריה העותמנית, היו אף קהילות של ספרדים שהתפתחו במערב. בעיקר מדובר על צאצאי יהודים שהמירו את דתם מרצון או מכפיה אשר שבו ליהדות. יוסף קפלן חקר רבות אודות קהילות אלו שהתבססו בעיקר באמשטרדם, המבורג, לונדון, ליורנו, בורדו, ואף במושבבות שבעולם החדש. על אף שקהילות אלה קיבלו על עצמם את קיום ההלכה, הן היו שונות בהוייתן היהודית, הדתית והתרבותית משאר הקהילות היהודיות, משום שהיו מנותקים מספר דורות מהמסורת ומהחברה היהודית ולמעשה צמחו מחוץ לחברה זו. במשך השנים הרבות בהן חיו כנוצרים, לעיתים רק כלפי חוץ ולעיתים בכל אורחות חייהם, הם הפנימו ערכים איבריים ונוצריים אשר השפיעו באופן משמעותי על אמונותיהם ודעותיהם.¹¹⁰ ביטוי מעניין לתהליכים המורכבים והייחודיים של קהילות ה'קונברסוס' אשר שבו ליהדותם במערב והתפקיד אותו מילאו בתנועה השבתאית ניתן לראות במחקרו של אבי אלקיים "המסע לקץ הימין"¹¹¹ אשר שופך אור על התהליכים המורכבים והייחודיים של המומרים הספרדים השבים ליהדותם בתקופה מכוננת דרך המבט על כתיבתו של אבודיינטי השבתאי.

¹⁰³ יצחק בצלאל, תשס"ח, עמ' 7.

¹⁰⁴ הירשברג, בין מזרח.

¹⁰⁵ ארד, בין המגרבנים.

¹⁰⁶ בצלאל, כתבי סופרים, עמ' 25.

¹⁰⁷ בן ששון, מורשת, עמ' 86.

¹⁰⁸ כגון קהילות פרס ותימן המחזיקות במסורת כי הן צאצאי גולי בית ראשון.

¹⁰⁹ ויינשטיין, הרציפות; הירשברג, תולדות, עמ' 285 – 287; בר אשר, קווי יסוד; בשן, פולמוס.

¹¹⁰ קפלן, מנוצרים, עמ' 9.

¹¹¹ אלקיים, המסע.

קהילות המגורשים מחצי האי האיברי, היו בעלי מאפיינים ייחודיים משותפים אשר הביאו עמן מהמורשת שהתפתחה בספרד ובפורטוגל במשך מאות בשנים.¹¹² יהודי ספרד ראו עצמם מובחנים ואף נעלים משאר התפוצה היהודית מאחר והחזיקו במסורת עצמית שהם צאצאי שבט יהודה מגלות ירושלים.¹¹³ המגורשים לא הגיעו לבבל ולתימן ועל אף שניתן למצוא דמיון מסוים בין יהודי המזרח השונים, בחינה מעמיקה חושפת את השוני בין מסורות קהילות הספרדים למסורות של הקהילות היהודיות השונות.¹¹⁴

המסורות ההלכתיות, הלימודיות והתרבותיות של עדות המזרח המקוריות, המכוננות לעיתים "מוסתערבים", ושל קהילות הספרדים היו שונות.¹¹⁵ שוני זה הביא ללא מעט מתחים עם הגעתם של המגורשים לקהילות השונות במרחבי האימפריה העות'מנית.¹¹⁶ מגורשי ספרד המשיכו לשמור על ייחודם במקומות השונים אשר אליהם הגיעו, לא רק בשמירת המסורת שהביאו עימם, אלא אף בארגון הרשמי של הקהילה ובית הכנסת סביב מסגרת ה"קהלים" שהיו מחולקים לרוב על פי מוצא,¹¹⁷ כך למשל בסלוניקי,¹¹⁸ באיזמיר¹¹⁹ ועוד. עם זאת ניתן למצוא מאפיינים משותפים רבים בין קהילות המגורשים השונות אשר משמרים את המסורות הקדומות שהביאו עימן מחצי האי האיברי.

למרות המובחנות של קהילות הספרדים אל מול היהודים ממוצאים אחרים, פעמים רבות נוטה המחקר והכתיבה ההיסטורית והסוציולוגית להתייחס לקהילות יהודי המזרח והספרדים כמקשה אחת מסיבות שונות.¹²⁰ להלן אחדות מהן: אחת, משום שבמקומות רבים הגיעו מגורשי ספרד עם מטען תרבותי ומסורתי בעל משקל משמעותי, והם השפיעו רבות על אופיין ותרבותן של קהילות המקומיות כך שלמעשה הקהילה המקומית נטמעה בקהילה הספרדית.¹²¹ תופעה זו כונתה על ידי א' וסטרייך בשם "אימפריאליזם ספרדי".¹²² שניה, תחת השלטון העות'מני, במיוחד מהמאה ה-17, התקיים היישוב הספרדי בארץ ישראל כישות אחת וכלל את כל היהודים שאינם אשכנזים וכך התקבל המונח "ספרדים" ככינוי לכל היהודים שלא השתייכו לעדה האשכנזית.¹²³ שלישית,

¹¹² בן ששון, רצף, עמ' 198 – 199; בן ששון, מורשת, עמ' 86; ויינשטיין, הריצפות, עמ' 37 – 57.

¹¹³ בן ששון, רצף, עמ' 198, הערות 2, 3.

¹¹⁴ בן ששון, מורשת, עמ' 88.

¹¹⁵ שרעבי, התבדלות, עמ' 45.

¹¹⁶ דודסון, בין ספרדים.

¹¹⁷ גרבר, יהודי האימפריה, עמ' 22 – 30.

¹¹⁸ אלטשולר, חיי מרן, עמ' 38.

¹¹⁹ יעקב ברנאי, המראה, עמ' 34 – 39.

¹²⁰ אלבוחר, הזדהות, עמ' 11 – 22.

¹²¹ הקר, גאון. תפיסה מעין זו מיוצגת בדבריו של ר' משה ארוקיס מאדריאנופול: "וגם אנחנו, שארית פליטת גלות ספרד... עד קבענו ישיבתנו פה מלכות תוגרמה... והנה אנחנו באים בארץ בכחא דרובא ובכחא דחזקה אלימתא ומבוררת שנהגנו בה אנחנו ואבותנו... ומתחברים אל מנהגנו, הקהילות הקדושות אשר באו ובאים בכל יום מגירוי שאר המלכיות, ואין פוצה פה ומצפצף בחכם מכולם לפקפק בזה... הספרדים במלכות הזאת הלא הם רובא דמינכר בכמות ואיכות, והיהודים יושבי הארץ ישובים ראשונה במלכות הזאת אינם בערכנו... ולמה נלך אחריהם לראות מה הם נוהגים... וראוי למעוטים היושבים ראשונה במלכות בכל עניני מנהגי התורה, ממנו [=מאתנו, הספרדים] יראו וכן יעשו" (מצוטט אצל החיד"א, **זרע אנשים**, הוסיאטין תרס"ב, סימן מד, דף מ ע"א – מא ע"א).

¹²² וסטרייך, תמורות, עמ' 261.

¹²³ בצלאל, נולדתם, עמ' 8. למעשה המזרחיים לא היו חלק אינטגרלי מוחלט בעדה הספרדית ולא פעם קופחו על ידה. על פרישתן של עדות המזרח מהעדה הספרדית ראה: שרעבי, התבדלות, עמ' 31 – 49.

כשהגיעו יהודי ארצות המזרח לארץ ישראל הם נדמו בעיני האשכנזים כיחידה תרבותית אחת, על אף ההבדלים הרבים שהיו קיימים ביניהם וכולם כונו "ספרדים".¹²⁴

למרות שכפי העולה מן המחקר ההיסטורי, יהודי המזרח ככלל, היו בעלי אוריינטציה לאומית ותמכו ברעיון הציוני.¹²⁵ עבודה זו מתמקדת ביסודות הלאומיים המופיעים בכתבי רבנים ספרדים דווקא, אשר צמחו בקרב הקהילות שמקורן בחצי האי האיברי.¹²⁶

במהלכה של המאה ה-19, עם התפתחות רעיונות לאומיים באירופה בכלל ואף בקרב היהודים, הרבנים הספרדים לא היו אדישים לתמורות ההיסטוריות והיו עסוקים במציאת פשר ומשמעות דתית לתהליכים הגיאופוליטיים והחברתיים שהתרחשו בתקופתם.¹²⁷ התמונה העולה מן המחקרים ההיסטוריים היא, שבעוד הציונות מהווה מהפכה תודעתית בקרב החברה היהודית האירופית בכלל ובקרב ההנהגה הרבנית שלה בפרט, בקרב רבים מן הרבנים הספרדים הלאומיות היהודית הייתה כמעט מובנת מאליה ואף קיבלה תוקף דתי.

יחד עם זאת, לא ניתן להתעלם מכך שהיו גם תופעות אנטי מודרניות ואנטי לאומיות בקרב הרבנים הספרדים. לרוב, ההתנגדות נבעה ממניעים נסיבתיים שונים ופחות מעמדה עקרונית דתית אנטי לאומית. למשל חוסר רצון להתעמת עם האימפריה העות'מנית,¹²⁸ וכן רבנים שזיהו את המעבר של צאן מרעיתם אל הגדרת זהותם היהודית על ידי נאמנות ופטריוטיות כלפי מדינת ישראל במקום שימור אורח חיים הלכתי, ומשום כך גילו התנגדות לתקומה הלאומית ולתנועה הציונית.¹²⁹ הדמויות הבולטות לתופעה זו הן: הרב שלמה אליעזר אלפנדרי (1826? – 1930), הרב חיים נחום (1873 – 1960) והרב מצליח מאזוז (1911 – 1971).¹³⁰

¹²⁴ אפרים חזן, ראיון מאת חיים שרקי, ירושלים, 31/1/2016.

¹²⁵ דוגמאות רבות לכך, למשל מחקריו הרבים של צבי זהר וכן מחקרו של יצחק בצלאל "נולדתם ציונים" ועוד.

¹²⁶ ראוי לציין את חיבורו המונומנטלי של יצחק דדון, **אתחלתא היא: יחסם של גדולי ספרד ואשכנז לציונות ולהקמת המדינה**, ג' כרכים, ירושלים תשס"ו-תשע"ז.

¹²⁷ על רבנים ספרדים בתקופה המודרנית ראו: צבי זוהר, **מסורת ותמורה**, ירושלים, 1993;

Leah Bornstein-Makovetsky, "Rabbinic Scholarship: The Development of Halakhah in Turkey, Greece and the Balkans, 1750–1900," *Jewish Law Association Studies* 9 (1997): 9–18; Matthias Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture* (Bloomington, Ind., 2005); Norman Stillman, *Sephardi Religious Responses to Modernity* (Luxembourg, 1995).

¹²⁸ דוגמה בולטת לרב ספרדי שהתנגד לציונות הינה הרב חיים נחום (1873–1960), רבה הראשי האחרון של האימפריה העות'מנית (אסתר בנבסה, "ציונות ופוליטיקה מקומית בקהילות המזרח", **פעמים**, 73, סתיו תשנ"ח עמ' 36 – 37). כמו כן רבני ירושלים ובכללם הרבנים הספרדים, נמנעו מלתמוך ברעיונותיו הלאומיים של הרב אלקלעי משום שהחזיקו באדיקות את התפיסה המסורתית והתנגדו לרעיון כי הגאולה תבוא על ידי פעולות אקטיביות בדרך הטבע, כיון שתפיסתם הייתה "לא נבראת ירושלים אלא לעסוק בתורה" (יצחק קראוס, "החזרה הראשונה", **מקור ראשון**, מוסף שבת, 4/9/2013). כמו כן הרב מאזוז, על אף שהיה תלמידו של הרב כלפון הכהן מג'רבה, הושפע עמוקות מכתבי האדמור מסאטמר ומשום כך גילה התנגדות לתנועה הציונית.

¹²⁹ ליאון, מה שם. יתכן כי אין זה מקרי שהרבנים המזרחיים אשר גילו התנגדות לציונות מוצאם מקהילות מזרחיות אשר בהן הייתה למסורת בית המדרש הספרדי השפעה מועטה יותר, כגון הרבנים יעקב מוצפי וצדקה חוסין מעירק והרב חיים סינאני מתימן.

¹³⁰ בנימין בראון, במאמרו: "חכמי המזרח והקנאות הדתית" טוען כי בקרב הרבנים הספרדים הייתה קיימת מגמה חרדית אנטי ציונית. אולם רוב החכמים אותם הוא מביא כהוכחה לטענתו מוצאם מארצות המזרח ולא מקהילות של מגורשי ספרד. ראה: בנימין בראון, "חכמי המזרח והקנאות הדתית: נקודות לקראת בחינה מחודשת", **אקדמות**, 10, 2000, עמ' 289–324.

פרק 2: שורשי התודעה הלאומית בקרב רבנים ספרדים

אמנם עבודה זו מצביעה על מגמה של תודעה לאומית בכתביהם של רבנים ספרדים במפנה המאות אולם ניתן לזהות את שורשיה בתקופות קדומות יותר. למשל ניתן להבחין במרכיבים מסוימים של זהות לאומית בהגות היהודית של החכמים הספרדים בימי הביניים.¹³¹ גרשון כהן מציין כי בספרד התקיים שיח משיחי ער עם אופי רציונליסטי אשר כלל אף עניין רב בחישובי קץ.¹³² ירושלמי אף סובר כי העיסוק המורחב של חכמים ספרדים בימי הביניים בלשון ובשירה עברית נבע מהצורך להוכיח כי לשון התנ"ך אינה פחות פואטית מלשון הקוראן.¹³³ הוא ביקש לזהות מאפיינים של גאווה לאומית בביטויים אלו דוגמת השפה העברית ומורשת התנ"ך.

נראה כי פרץ העיסוק ביסודות הלאומיים והרעיונות המשיחיים קשור בקטסטרופת גירוש ספרד.¹³⁴ תופעה זו ניתנת לזיהוי בכתביו של דון יצחק אברבנאל, שנתן לנושא זה ביטוי מרכזי במקומות רבים בכתביו.¹³⁵ דוד בנון מנתח את הרעיון המשיחי בכתבי אברבנאל כתפיסה משיחית לאומית, ורואה בתופעה זו כתגובת נגד להתפרקות הקהילה היהודית והחשש מהתפרקות מערכות האמונות והדעות.¹³⁶ באופן דומה אפשר למצוא רעיונות של הגות משיחית גם אצל הרב אברהם סבע בספרו "צורר המור".¹³⁷ ניתן לומר כי במובן מסוים תהליך זה החל כבר בעקבות פרעות קני"א (1391) כפי שניתן למצוא למשל בכתביו של רבי חסדאי קרשקש בספרו "אור ה".¹³⁸ אולם דומה כי השורשים ההגותיים והתרבותיים הללו, זכו להתעוררות מיוחדת בעת החדשה ובעקבות השינויים ההיסטוריים הפכו רעיונות אלו לממשיים ולאפשריים.

מאפייני התודעה הלאומית

הלאומיות כפי שצמחה בעידן המודרני מאופיינת בכך שהיא מורכבת ממספר מרכיבים יסודיים שהמרכזיים שבהם: קבוצה בעלת מכנה משותף שיוצר קשר בין חברי הקבוצה כדוגמת מוצא משותף, שפה, טריטוריה, היסטוריה ותרבות ושאיפה לריבונות היטיב לתאר זאת יחזקאל קויפמן:

בין כל המדות שחכמי החברה רגילים למנות בהויה הלאומית אין לכאורה אף אחת שתוכל להחשב מדה מהותית להויה זו, מאחר שהאומה עוד תדומה גם בהעדרן של כל אחת מן המדות הללו. ומה שחשוב ביותר – מציאאותן של מדות אלו באיזה קיבוץ אינה עושה אותו אומה... מידותיה של האומה כבר נמנו נקבעו: האומה היא קיבוץ המאוחד

¹³¹ דוגמאות מאפיינות לכך מצויות ב"הלכות מלכים ומלחמותיהם" של הרמב"ם, בהשגות הרמב"ן על מצווה ד' בספר המצוות לרמב"ם, וכמובן גם אצל רבי יהודה הלוי, לדוגמה במאמר ה' של ספר הכוזרי, ובמגוון ביטויים מתוך שירתו כדוגמת שירו: "דברייך במור עבר" (כל שירי רבי יהודה הלוי, ת"א תשט"ז, עמ' 2).

¹³² Cohen, Messianic. ראה גם: דוד ברגר, "המשיחיות הספרדית והמשיחיות האשכנזית בימי הביניים: בחינת המחלוקת ההיסטוריוגרפית", בתוך: יוסף הקר, ב. ז. קדר, יוסף קפלן (עורכים), **ראשונים ואחרונים: מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן**, ירושלים תש"ע, עמ' 11 – 28.

¹³³ Yerushalmi, Sefardica, p. 21.

¹³⁴ בער, התנועה המשיחית.

¹³⁵ ראה שתי דוגמאות מאפיינות: "ישועות משיחו", עיון ראשון, פ"ג, העיון השלישי, פ"א.

¹³⁶ Banon, L'Attente, pp. 83-98.

¹³⁷ אברהם סבע, **צורר המור**, ווארשא תרל"ט. ראה בפרט את פירושו לפרשת בחוקותי עמ' 32 – 36.

¹³⁸ חסדאי קרשקש, **אור ה'**, ירושלים תש"ן, עמ' שסה-שו.

על ידי שותפות של דם (או מוצא, גזע), לשון, ארץ, רוח או אופי, נימוסים, משפט, דת, עבר היסטורי, הכרת אחדות ורצון מכוון כלפי אחדות בעתיד.¹³⁹

עם זאת, מדויק קויפמן כי מרכיבי לאומיות אלו אינם ייחודיים לתקופה המודרנית שכן אלו נטיות טבעיות לחברה אנושית שיש לה שאיפה לשמר את זהותה וניתן לזהותם גם בתקופות קדומות. הייחודיות של הלאומיות בתקופה המודרנית הינה לדעתו המקום המרכזי שתופס רעיון הלאומיות בקרב האומה:

בהתגלמות המדינית של האידיאה הלאומית כרוכה היתה התגלמותה התרבותית, שקבעה יחס חדש אל ערכי ההויה הלאומית. דבקות עם בלשוננו, בנימוסיו בארצו ובכלל בכל ערכיו הלאומיים היא חזיון טבעי. המאה הי"ט לא הביאה דבקות זו לעולם. אבל במאה הי"ט עלתה גם הדבקות לתרבות הלאומית באידיאה הכללית של הלאומיות... תנועה לאומית טבועה בחותמה של אידיאה כללית אחת – זהו איפוא המומנט המיוחד לתקופת הלאומיות המודרנית.¹⁴⁰

עבודה זו מצביעה על מגמה הנוכחת בקרב הגותם של חכמים ספרדים במפנה המאות ה-19 וה-20 של תודעה לאומית, לא בהכרח מודרנית, בעלת מאפיינים ייחודיים. אביאלי-טביביאן מאפיינת את בעלי התודעה הלאומית כך: "קבוצה המודעת להשתייכותה לאומה. קבוצה שיש לה תודעה לאומית, מטפחת ערכים לאומיים כמו חקירת העבר ולימודו, הנחלת השפה הלאומית, טיפוח התרבות הלאומית ומנהגים לאומיים ייחודיים".¹⁴¹ ברוח הגדרה זו מצביעה עבודה זו על קיומה של תודעה לאומית בהגותם של חכמים ספרדים במפנה המאות. היא איננה משקפת בהכרח את הלאומיות דווקא כפי שהתעוררה בתקופה המודרנית אלא מדובר במרכיבים של לאומיות המצויים במסורת היהודית על פי תפיסתם. מתודולוגיית המחקר באמצעותה הובחנה תודעה לאומית זו היא עיון ובחינה של כתביהם לאיתור וזיהוי של ביטויים של לאומיות שיש בהם בכדי להצביע על קיומה של תודעה לאומית בהגותם.

מחקר זה בוחן את התייחסותם של חכמים ספרדים לארבע יסודות לאומיים מאפיינים המהווים ביטויים בולטים לתודעה לאומית: לאומיות יהודית, ארץ ישראל, תנ"ך ולשון עברית. ברוב המקרים נמצאו כל ארבעת היסודות הלאומיים הללו בכתביו של כל חכם שנבחנה הגותו במסגרת מחקר זה ולעיתים חסרו חלק מהם. העולה מבחינת מאפיינים אלו הוא המכנה המשותף הרחב של עצם התייחסותם של חכמים ספרדים לארבע יסודות לאומיים אלו וכן לאופן בו תפסו אותם.

א. לאומיות יהודית: תפיסת המשיחיות בהגות היהודית הספרדית תרמה להתעוררות של הגות לאומית ולעיצוב תודעה לאומית. בקרב החברה היהודית שמקורה מחצי האי האיברי נוכחת תודעה לאומית ששורשיה נטועים במסורת הדתית והיא תופסת מקום מרכזי בזהותם. היטיב לנסח זאת א"ע כהן:

¹³⁹ קויפמן, גולה, (כרך א) עמ' 108

¹⁴⁰ קויפמן, בחבלי, עמ' 32-33.

¹⁴¹ אתר מטח: <https://lib.cet.ac.il/pages/printitem.asp?item=20607>

הרעיון הלאומי בקרב יהדות ספרד והמזרח יונק ממעיינות המסורת והתקווה המשיחית. הוא איננו יליד אכזבה מניסיון ההשתלבות בסביבה הנוכרית ומהתבוללות בה. אצל יהודי ספרד הוא מקורי, שורשי, מהותי, עצם מעצמם ובשר מבשרם. הוא חלק בלתי נפרד מאמונתם, דתם, תודעתם... אין אפוא כל פלא, שעם תקומתה של מדינת ישראל בשנת תש"ח עברה רוח משיחית בכל קהילות ישראל הספרדיות והמזרחיות וכמעט כולן כמו כאיש אחד ועלו לארץ הקודש, לבנותה ולחונן את עפרה.¹⁴²

כבר מימי הביניים מתקיים דיון אודות אופיים של האירועים המשיחיים האם יהיו בעלי אופי אפוקליפטי או נטורליסטי. ניתן לראות כי בקרב חכמים הספרדים מצויות שתי התפיסות אולם התפיסה המשיחית הריאלית נוכחת באופן בולט.¹⁴³ כלומר אופן מבטם על ימות המשיח איננו כמציאות ניסית המנותקת מהעולם הזה כפי שהוא מוכר לנו אלא כהתרחשות עתידית בתוך ההיסטוריה.¹⁴⁴ ביטוי מאפיין לתפיסה זו נמצא בפסיקתו של הרמב"ם: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהיה שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג".¹⁴⁵ תפיסת המשיחיות באופן ריאלי מסבירה התנגדותו של רבי יהודה הלוי לגישה הפאסיבית המחכה לביאת המשיח באופן סביל וטען כי סיום הגלות והשיבה לארץ תלויה בפעולות אקטיביות של ישראל: "ירושלים לא תיבנה כי אם כאשר ישתוקקו אליה בני ישראל תכלית תשוקה עד אשר יחוננו את אבניה ואת עפרה".¹⁴⁶

יוסף דן מצביע על כך שלאחר גירוש ספרד ישנה תופעה של התעצמות של תפיסה לאומית קולקטיבית. אם בימי הביניים הושם דגש על הישגים דתיים עבור הפרט עתה הגאולה הפכה למטרה העליונה של המאמץ הדתי הן של הפרט והן של הקבוצה "האסכטולוגיה האישית והאפוקליפטיקה הקוסמית-לאומית שולבו ליחידה מוצקה אחת".¹⁴⁷ התפתחותה של תודעה קולקטיבית לאומית יצרה תחושת מחויבות וערבות הדדית וההתמקדות של הפעילות הדתית הופנתה למען גאולת האומה, הן בהיבט המצוות הדתיות הריטואליות והערכים המוסריים, והן בהיבט הפעילות למען ההתיישבות בארץ ישראל, כדוגמת עליית רבי יוסף קארו ורבי שלמה אלקבץ לצפת.¹⁴⁸

משהחלה לפעול התנועה הציונית למען תחיית הלאומיות היהודית בארץ ישראל ראו בה חכמי הספרדים כמימוש של חזון הנביאים אודות גאולת ישראל. דניאל אלעזר עמד על כך שתפיסה זו עמדה בסתירה לתפיסת התנועה הציונית בקרב החברה היהודית האשכנזית שראו בה תנועת מהפכה הפורצת את המסורת היהודית לעבר עתיד אחר:

יש הבדל בין הגישה האשכנזית לבין הגישה הספרדית לציונות, וזהו ההבדל: הראשונה תפסה את הציונות כמהפכה, לא רק של היהודים כנגד סביבתם, אלא מהפכה פנימית שנועדה להחליף את הדרכים היהודיות המסורתיות ביהדות חילונית הדשה שתהפוך את העם היהודי לעם ככל הגויים,

¹⁴² כהן, הרעיון, עמ' 13.

¹⁴³ ראה: צבי ברס (עורך), **משיחיות ואסכטולוגיה**, ירושלים תשמ"ד; יהודה חיון, **אוצרות אחרית הימים**, בני ברק תשנ"ג; דב שוורץ, **הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים**, רמת גן תשנ"ז.

¹⁴⁴ יסוד המחלוקת בין שתי התפיסות ביחס לעידן המשיחי נמצא כבר בדברי חז"ל בתלמוד הבבלי, סנהדרין צט ע"א: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם-הבא 'עין לא ראתה אלקים זולתך', ופליגא דשמואל דאמר, אין בין העולם-הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד".

¹⁴⁵ רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים ומלחמותיהם, פרק י"ב, הלכה א.

¹⁴⁶ רבי יהודה הלוי, **ספר הכוזרי**, מהדורת אבן שמואל, ירושלים תשל"ז. מאמר חמישי, פסקה כז, עמ' רלו.

¹⁴⁷ דן, ראשיתה, עמ' 19.

¹⁴⁸ אלטשולר, חיי מרן, עמ' 160 – 173.

על אדמתו שלו, ותפרוק ממנו את נטל הייחודיות היהודית, במיוחד במישורים התאומים של אמונה והתנהגות. כנגד זה, לדעתי, הציונות הספרדית היא ציונות של גאולה. לפי תפיסתה של זו נועד המאמץ הציוני להגשים את המסורת ולא לפנות לה עורף.¹⁴⁹

ב. מעמדה של ארץ ישראל כמושא אהבה ותשוקה לעליה ולחיים בה ועיסוק הלכתי בנוגע אליה:¹⁵⁰ בחקר הלאומיות ישנם ניסיונות שונים להגדרה אובייקטיבית של אומה ובהן הטריטוריה היא קריטריון מרכזי.¹⁵¹ כך למשל אנתוני סמית מגדיר אומה: "אוכלוסית אנשים שיש לה שם, השוכנת בטריטוריה היסטורית או במולדת, ולכל חברה יש מיתוסים וזכרונות משותפים, תרבות ציבורית המונית, כלכלה אחת, וזכויות וחובות משותפות".¹⁵² אף אדריאן הייסטינגס מעמיד את הטריטוריה כקריטריון מרכזי באבחנה שעורך בין אתניות ללאום:

לאום הוא קהילה המודעת לעצמה הרבה יותר מאשר אתניות. מאחר שהתגבש מאתניות אחת או יותר, והוא מזוהה בדרך כלל באמצעות ספרות משלו, יש לו זכות – או שהוא תובע לעצמו זכות – לזהות מדינית ולאוטונומיה כעם, יחד עם שליטה בשטחים המוגדרים במפורש, דוגמאות לכך הן ישראל התנ"כית וישויות עצמאיות אחרות בעולם, הנתפס כעולם של מדינות לאום.¹⁵³

בתודעה הלאומית הישראלית ארץ ישראל היא הטריטוריה עליה מתממשת הלאומיות שלו, בה התקיימה הממלכה הקדומה של העם ואלה הוא עורג בכדי לחדש בה חיים לאומיים כבעבר.¹⁵⁴ ביטוי בולט לכך מופיע בהכרזת העצמאות:

בארץ-ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית, בה חי חיי קוממיות ממלכתית, בה יצר נכסי תרבות לאומיים וכלל-אנושיים והוריש לעולם כולו את ספר הספרים הנצחי. לאחר שהוגלה העם מארצו בכוח הזרוע שמר לה אמונים בכל ארצות פזוריו, ולא חדל מתפילה ומתקוה לשוב לארצו ולחדש בתוכה את חירותו המדינית.¹⁵⁵

בתולדות המחשבה היהודית ישנו יחס דואלי לארץ ישראל בין ארץ מולדת לבין ארץ הקודש.¹⁵⁶ מחד היא "שער השמים" מקום להשגות קדושה רוחניות ומאידך היא אמורה לשמש כבסיס ריאלי למלכות ישראל. מעלתה של ארץ ישראל הביאה לידי רתיעה מלעלות אליה שכן קדושתה מחייבת את השוכנים בה להיות ראויים לכך. אחת הדוגמאות המובהקות לרתיעה זו מצויה בדברי בעלי

¹⁴⁹ אלעזר, החזון, עמ' 21.

¹⁵⁰ שוראקי, מסורת, פרק המבוא עמ' 9 – 19; אברהם חזן, בתוך: חזן, לנטוע, עמ' 355 – 361.

¹⁵¹ על מקומה של הטריטוריה כמרכיב בלאומיות ראה: חדה בן ישראל, **בשם האומה: מסות ומאמרים על**

לאומיות וציונות, באר שבע תשס"ד, עמ' 151 – 168.

¹⁵² סמית, האומה, עמ' 15.

¹⁵³ הייסטינגס, בנייתן, עמ' 5 – 6.

¹⁵⁴ הניסיונות השונים לקומם את הלאומיות היהודית בטריטוריות שאינן ארץ ישראל, כדוגמת תוכנית אררט של מרדכי עמנואל נח ותוכנית אוגנדה של הרצל, לא צלחו. ההיסטוריה היהודית גילתה כי הנכונות של העם היהודי להתמסר למימוש התקומה הלאומית שלו היתה נתונה רק למען הקמת בית לאומי בארץ ישראל דווקא. ראה: מרדכי נאור, **ראש בראש: שמונה עימותים ופולמוסים בתולדות היישוב ומדינת ישראל**, ירושלים תשע"ט,

עמ' 9 – 35; Louis Ruchames, "Mordecai Manuel Noah and Early American Zionism", **American Jewish Historical Quarterly**, Vol. 64, No. 3 (March, 1975), pp. 195-223.

¹⁵⁵ אתר הכנסת: <https://main.knesset.gov.il/About/Occasion/Pages/IndDeclaration.aspx>

¹⁵⁶ רביצקי, ארץ חמדה, עמ' 1 – 41.

התוספות: "והיה אומר רבינו חיים, דעכשיו אינו מצוה לדור בא", כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולים לזוהר בהם ולעמוד בהם".¹⁵⁷ טענתו של רבנו חיים יש בה מן אלמנט פרדוקסלי, שכן על פניו, המצוות התלויות בארץ היו אמורות להוות גורם דוחף לעליה לארץ בכדי לקיימן אך רבנו חיים רואה בהן גורם מונע.

בכתביהם של החכמים הספרדים לאורך הדורות ניכרת מגמה הרואה בארץ ישראל כמקום ממשי שיש לשאוף לחיות בו ולממש באופן מעשי את הציווי ליישובה. תפיסה זו הולמת גישה רווחת בהגות והפרשנות של חכמים ספרדים אשר לרוב נמנעת מדיכוטומיה ואינה נרתעת ממימוש רעיון הקדושה במציאות הריאלית. כבר בימי הביניים ריה"ל מתייחס בביקורת רבה לעובדה שהיהודים לא עולים לארץ ואף לא באמת משתוקקים אליה. בדיאלוג המוצג בספר הכוזרי בין מלך כוזר לחבר תמה הכוזרי מדוע היהודים נשארים בגלות על אף מעלתה המיוחדת של ארץ ישראל עבור עם ישראל:¹⁵⁸ "הלא עובר אתה על מצוה המחויבת לפי תורתך אם אינך עולה אל המקום ההוא ואינך עושהו בית חייד ומותך... מן הראוי היה כי תכספנה הנפשות לעלות אליה... אם כן, אין כריעתך והשתחיתך נכחה כי אם מעשה צביעות או עבודה שאין עמה כונה".¹⁵⁹ החבר מקבל את הביקורת הנוקבת של הכוזרי ועונה לו: "אכן, מצאת מקום חרפתי... אין הדברים שאנו אומרים בתפילותינו... "המחזיר שכינתו לציון" וכדומה, כי אם כדיבור התוכי וכצפוף הזוזיר, כי בלא כונת הלב אנו אומרים דברים אלה או דומיהם, כאשר העירות בצדק".¹⁶⁰ ריה"ל לא רואה כל מניעה המצדיקה הישארות בגלות כולל סכנת החיים שבדרך: "ואם יזכה כי יצליחו האלוה מכל הסכנות יודה וישבת, ואם יאבד בעוונותיו ימצא סיפוק בידיעה כי רוב עוונותיו נתכפרו לו במותו".¹⁶¹ ולכן מחליט החבר להגשים את הרעיונות שהציג בפני מלך כוזר ושם פעמיו לארץ ישראל: "אחרי הדברים האלה גמר החבר בליבו לצאת את ארץ הכוזר וללכת לירושלים תי".¹⁶²

אף הרמב"ן קבע בהשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם (מצוות עשה ד'), כי ישנה מצווה מן התורה המוטלת על כל יחיד מישראל אפילו בזמן הגלות ליישב את ארץ ישראל:

שנצטוינו לרשת את הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה. והוא אמרו להם: 'והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה והתנחלתם את הארץ'... והראיה שזו מצוה אמרו יתברך בענין המרגלים 'עלה רש כאשר דבר ה' אלהיך לך אל תירא ואל תחת'... הוראה שהיתה מצוה לא יעוד והבטחה. וזו היא שהחכמים קורין אותה מלחמת מצוה... אבל הארץ לא נניח אותה בידם ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות... שנצטוינו לרשת הארץ ולשבת בה. אם כן היא מצות עשה לדורות, מתחייב כל יחיד ממנו ואפילו בזמן גלות.

¹⁵⁷ תוספות, כתובות, דף קי ע"ב, ד"ה "הוא אומר לעלות".

¹⁵⁸ על משמעותה של ארץ ישראל בספר הכוזרי ראה: יוחנן סילמן, "ארציותה של ארץ ישראל בספר הכוזרי", בתוך: משה חלמיש ואביעזר רביצקי (עורכים), **ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים**, ירושלים תשנ"א, עמ' 79 – 89; שלום רוזנברג, **בעקבות הכוזרי: פרקי מבוא למחשבת ישראל**, ירושלים תשנ"א, עמ' 317 – 321.

¹⁵⁹ ריה"ל, **ספר הכוזרי**, תרגום וערך: יהודה אבן שמואל, תל אביב תשל"ג, מאמר שני, כג, עמ' סג.

¹⁶⁰ שם, מאמר שני, כד, עמ' סג-סד.

¹⁶¹ שם, מאמר חמישי, כג, עמ' רלד.

¹⁶² שם, מאמר חמישי, כב, עמ' רלג.

גירוש ספרד היה אירוע היסטורי טראומטי עבור הישוב היהודי של חצי האי האיברי והיה נקודת מוקד לטרגדיות שהתרחשו בשנים שקדמו לו, כדוגמת פרעות קנ"א, ובשנים שלאחריו כדוגמת גירוש יהודי פורטוגל ופעילותה של האינקוויזיציה כנגד האנוסים.¹⁶³ דור הגירוש בולט במיוחד במתח המשיחי שאפיין אותו,¹⁶⁴ כדבריו של תשבי: "דור גירוש ספרד ודורות שלפניו ושלאחריו. החל בגזירות קנ"א וכלה בתנועת הראובני מלכו וספיחיה עד שנת ש' בקירוב, היו אחוזים בולמוס של תסיסות משיחיות עזות, שהטביעו את חותמן גם על המציאות החיצונית בפעילות נמרצת להחשת הקץ".¹⁶⁵ בהתאם למגמה משיחית זו שהתפרצה במיוחד לאחר הגירוש, היחס לארץ ישראל הוטען במתח משיחי.¹⁶⁶ ביטוי בולט לכך נמצא בכתביו של דון יצחק אברבנאל. כך למשל בפירושו לישעיהו מ"ג מסביר את הגירושים של היהודים ממקומות שונים באירופה כמגמה אלוהית שתכליתה קיבוץ הגלויות לארץ ישראל:

ראינו בעינינו שהעיר השם את רוח מלכי ארצות המערב לגרש מארצותם כל היהודים... ובשנת מאתיים וחמישים ושניים העיר השם את רוח מלכי ספרד לגרש מארצם את כל היהודים בשלוש מאות אלף נפשות, באופן שכולם יצאו מכל צדדי המערב וכולם עברו כנגד ארץ ישראל... ובזה האופן הם מתקבצים על אדמת הקדש.

אמנם המגמה הרווחת בקרב חכמים ספרדים בתקופה זו היתה מבט בעין חיובית ביחס לעליה לארץ אך היו קיימים גם קולות אחרים אשר היו מסויגים מהעליה לארץ וסברו כי יש להמתין בגלות עד בוא המשיח. הדוגמה המובהקת לכך מופיעה בספר "מגילת אסתר" אשר עונה על השגות הרמב"ן על ספר המצות לרמב"ם, מצות עשה ד':¹⁶⁷ "נראה לי, כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שמצות ירושת הארץ וישיבתה לא נהגה רק בימי משה ויהושע ודוד וכל זמן שלא גלו מארצם. אבל אחר שגלו מעל אדמתם אין מצוה זו נוהגת לדורות עד עת בא המשיח".

על פי ספר "מגילת אסתר" הרמב"ם לא מנה את מצוות כיבוש וירושת ארץ ישראל בספר המצוות שלו מאחר ותקפותה של מצוה זו תלויה בסיטואציה ההיסטורית בו עם ישראל נתון. מעת הכניסה לארץ ועד היציאה לגלות חלה מצווה זו אולם במצב בו עם ישראל אינו נמצא בארצו ונתון תחת שלטונות הגויים בגלות מצוה זו בטלה עד עת בוא המשיח. על פי עמדה זו אין לנקוט פעולות בכדי לשנות את המצב הגלותי ויש להמתין באופן פאסיבי לביאת המשיח שיגאל את ישראל.¹⁶⁸

התפיסה של ארץ ישראל כמקום ממשי שיש ציווי דתי ולאומי לחיות בו נמשכה בקרב חכמי הספרדים גם בעת החדשה. צבי זוהר עמד על גישתם של חכמי הספרדים במפנה המאות ה-18 וה-19: "חכמי הספרדים שללו את ערך החיים בגולה, דגלו בעלייה שאינה מוגבלת לקבוצות עילית, וראו בישיבה בארץ לא רק שיפור בהוויה הרוחנית של היושבים בה אלא גם שירות לעם ישראל

¹⁶³ אשכולי, התנועות, עמ' 254 – 255.

¹⁶⁴ משה אידל חלוק על קביעה זו. ראה: שם, עמ' 9 – 28.

¹⁶⁵ תשבי, משיחיות, עמ' 52.

¹⁶⁶ רוזנברג, גלות, עמ' 166 – 192.

¹⁶⁷ ישנה חוסר בהירות ביחס לזיהוי מחבר ספר "מגילת אסתר". הרב דוד קונפורטי סבור כי המחבר הוא רבי יצחק די ליאון מתלמידי הרב קנפנטון (קורא הדורות, ברלין תר"ו, כח ע"א). אולם החיד"א טוען שמחבר הספר הוא חכם יהודי מאיטליה מהמאה ה-16 בעל שם זהה. הטעות בזיהוי נבעה מהשם "ליאון" הסמוך לשם הפרטי. אצל רבי יצחק די ליאון תלמיד הרב קנפנטון, השם "ליאון" מעיד על עיר מוצאו בעוד שאצל הרב יצחק די ליאון השם "ליאון" הוא שם המשפחה (שם הגדולים, מערכת גדולים סימן י', אות שלג).

¹⁶⁸ על שיטת בעל המגלת אסתר ראה: ראובן פרידמן, כי עת לחננה: עליה וישיבה בארץ ישראל, ירושלים תשע"ב, עמ' 141 – 211.

כולו".¹⁶⁹ גישתם של חכמי הספרדים ביחס לארץ ישראל היתה נטועה באופן עמוק במסורתם והתאימה לעמדות היסודיות של התנועה הציונית. משום כך ראו בעין יפה את פעילותה. בחינה של מקומה של ארץ ישראל בקרב חכמי הספרדים במאה העשרים מגלה רציפות רעיונית. כך למשל כותב שלום בר אשר אודות יחסם של חכמי הספרדים בצפון אפריקה לעליה לארץ:

יחסם של רבני צפון אפריקה לרעיון העלייה לארץ ולימים גם לתנועה הציונית התייחד בקונצנזוס הרחב שרעיונות אלו זכו לו. בעוד יישוב ארץ ישראל והציונות היו לגורמים מפלגים ומשסעים בקרב רבנות יהדות אירופה, שם היו לרעיונות אלו תומכים נלהבים כמו גם מתנגדים חריפים ויריבים מרים, הם היו לגורמים מאחדים בקרב יהדות צפון אפריקה. רבנים אשר התנגדו לעלייה לארץ ישראל ותמכו בהישארות היהודים בתוניסיה ובאלג'יריה היו קולות בודדים; מה עוד שיש לזכור כי אף הם ברובם הצטרפו לבסוף לעולים לארץ ישראל בשנות השישים של המאה העשרים. אין להשוות את משקלם היחסי של רבנים אלו בקרב יהדות המגרב — לא בכמותם ולא בעוצמת טיעוניהם — למשקלם המכריע של רבני אירופה החרדים, ממתנגדיה העיקשים של התנועה הציונית.¹⁷⁰

בני לאו טוען כי חכמי המזרח לא היו אחידים ביחסם לארץ ישראל שכן אין מדובר בקבוצה אחידה אלא יש "לנסות למיין את רבני המזרח לקבוצות משנה, הקשורות זו בזו בעניינים רבים שמקורם במסורת בית אבא וקהילת המוצא אך נבדלים מאוד בהשקפות עולם שהושפעו ועוצבו בהתאם למאורעות הזמן ופרשנותו".¹⁷¹ יש בטענתו חיזוק לטענה המוצגת בעבודה זו בדבר קיומה של תודעה לאומית בקרב חכמים ספרדים קבוצת משנה מובחנת בקרב כלל חכמי המזרח. שכן רוב החכמים אשר הציגו כמי שבטאו עמדה מסויגת כלפי עליה לארץ אכן היו ממוצא מזרחי בעוד שרוב מובהק של חכמים אשר צמחו בקרב קהילות מגורשי ספרד ביטאו עמדה חיובית ביחס לעליה לארץ וגילו תמיכה בתנועה הציונית כמי שמגשימה ערך זה.

ג. מעמדו של המקרא ולימוד אינטנסיבי ומקיף של התנ"ך.

במסורת היהודית יש לתנ"ך מעמד מיוחד כספר הכולל את התורה שבכתב, דברי הנביאים והכתובים.¹⁷² אולם לא בכל תקופה ולא בכל מקום ניתן לו מקום מרכזי בתוכנית הלימודים. עד חתימת התלמוד נלמד התנ"ך כחלק מרכזי מתוכנית הלימודים.¹⁷³ אולם מחתימת התלמוד ואילך בפזורה של היהודים בארצות אשכנז בימי הביניים¹⁷⁴ ואף בעת החדשה, איבד המקרא ובעיקר התנ"ך את מעמדו כחומר לימוד ראשוני ועיקר הדגש הושם על לימוד החומש והתורה שבעל פה, משנה

¹⁶⁹ זוהר, בני פלטין, עמ' 357.

¹⁷⁰ בר אשר, ארץ ישראל, עמ' 211.

¹⁷¹ לאו, ארץ הקודש = עמ' 183.

¹⁷² ראה למשל: שו"ע ורמ"א, יו"ד, רפב, יט.

¹⁷³ ליפשיץ, החדר, עמ' שסד.

¹⁷⁴ אין להתעלם מהעיסוק בפרשנות המקרא בצרפת כדוגמת רש"י ורשב"ם. אולם יש שראו במפעל פרשני זה ניסיון לעודד את העיסוק בלימוד המקרא אשר לא היה נפוץ בתקופה זו, כפי שכתב אהרן איגוס: "רש"י כתב את פירושו לזמנו ולדורו, לדור שהיה שקוע ראשו ורובו בתלמוד, ואשר הדגיש מעל לכל את הצד ההלכתי של היהדות" (אהרן איגוס, "רש"י ובית מדרשו", בתוך: בצלאל רות וצבי ברס (עורכים), **תקופת האופל: היהודים באירופה הנוצרית, 711 – 1096**, תל אביב תשל"ג, עמ' 132).

ותלמוד בבלי.¹⁷⁵ בתקופת ההשכלה החלו חוגי המשכילים ביהדות אשכנז לעסוק בלימוד המקרא. תהליך זה כונה "מהפכת התנ"ך בתרבות היהודית".¹⁷⁶ לעומת זאת בפזורה הספרדית ובארצות האסלאם לימוד המקרא, על כל חלקיו, היה מרכיב יסודי בתוכנית הלימודים בנוסף ללימוד התורה שבעל פה.¹⁷⁷ ביטוי לכך ניתן לראות בדבריו של פרופיאט דוראן (ספרד 1350 – 1415) בהקדמה לספרו "מעשה אפוד": "ואשר הביא את האנשים אל ההתרשלות מהעסק במקרא הוא העיון בחכמת התלמוד הבבלי... ויכלו הימים בעסק בו והניחו המקרא לגמרי והשליכוהו אחרי גוים... אבל בהניחם המקרא אין להם המלט מהטעות והשגיאה... העבודה האמיתית לאלוקים הוא העסק בתורה ובספרי הנביאים ולשקוד על דלתי החקירה והעיון בהם ובו נתקרב אל האלקים".¹⁷⁸ גישה לימודית זו נמשכה עד למאה ה-20 וניתן לראותה בבקיאות הרבה של תלמידי החכמים הספרדים בספרי המקרא.

צונץ מצביע על הגורם לנסיגה מהעיסוק במקרא בהיעדר היסוד הלאומי והריבוני מישראל בהיותו בגלות:

במרוצת מאות השנים, וביחוד משעה שעלתה הנצרות על כסא השלטון ברומא ובקונסטנטינא, נעלמו מישראל החירות והעצמאות עד לעקבותיהן האחרונים ועמהן נעלמה לימים רבים כל עצמאות מן הספרות הלאומית... כתבי הקודש נדחקו במידה מסוימת לאחור והמדרש האפיל עליהם בצלו. תקופת הנבואה וכל אשר היה מתנה בה את המדינה הישראלית, לא נראו עוד אלא מבעד לערפילים רחוקים, בעוד שצרכי השעה ורעיונות ההוה דרשו תשומת לב וטיפול.¹⁷⁹

מדבריו של צונץ עולה המרכיב הלאומי שבספרי המקרא אשר לא היה לו מקום בעידן בו עם ישראל היה נתון תחת שלטונות האומות בצילם חי ארצות גלותו. מצב זה גרם לעיסוק מוגבר בסוגיות הרלוונטיות לקיום היהודי והן מצאו את ביטויין בתורה שבעל פה.¹⁸⁰

אכן, ספר התנ"ך מהווה מקור ליסודות לאומיים בכלל וליסודות הלאומיים העבריים בפרט. במקרא ישנה עדות ספרותית לקיומה תודעה של מוצא משותף וייעוד לאומי, את אלה ניתן לראות כתודעה לאומית.¹⁸¹ מלאך מצביע על כך שאומות שונות אימצו את התנ"ך ובמיוחד את הברית הישנה כבסיס לזהותם הלאומית. על אף דוקטרינת ההחלפה הנוצרית, שעל פיה נטש האל את עם

¹⁷⁵ גרוסמן, הגאולה המגירת, עמ' 326; למפרום, ספרות, עמ' 3; פישר, לימוד, עמ' 97 – 107.

¹⁷⁶ שביט, מלחמת הלוחות, עמ' 61.

¹⁷⁷ פוליאק, מרכזיותו, עמ' 131 – 141.

¹⁷⁸ יצחק בן משה, פרופיאט דוראן, **מעשה אפוד**, מהדורת פריעדלענדער, וינה 1865, עמ' 14 – 15.

¹⁷⁹ צונץ, הדרשות, עמ' 24.

¹⁸⁰ היחס לעיסוק בתנ"ך כמרכיב ביסוד הלאומי נידון בהרחבה אצל אניטה שפירא, **התנ"ך והזהות הישראלית**, ירושלים, תשס"ו, עמ' 1-33.

¹⁸¹ עמדה זו מבוססת על התפיסה שאיננה רואה את הלאומיות כתופעה מודרנית בלבד אלא מזהה יסודות לאומיים כבר בתקופות קדומות יותר. על כך ראה: אדריאן הייסטינגס, **בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום**, ירושלים תשס"ח; אסף מלאך, "חקר הלאומיות והמקרה היהודי הישראלי", **עיונים בתקומת ישראל** 26, 2016, עמ' 135 – 173; Hans Kohn, **The Idea of Nationalism**, New York 1944, pp. 27–47; Steven Grosby, **Biblical Ideas of Nationality – Ancient and Modern**, Winona Lake, IN 2002; Steven Grosby, 'The Biblical "nation" as a Problem for Philosophy', **Hebraic Political Studies**, 1 (2005), pp. 7–23.

ישראל כעם הנבחר ובמקומו בחר בכלל המאמינים בבשורה הנוצרית (Verus Israel) ללא קשר לשייכותם האתנית והלאומית,¹⁸² בעת שהיה צורך לגבש נרטיב לאומי בקרב אומות שונות הן ראו עצמן כהמשך של עם ישראל ההיסטורי כעם הנבחר ולמעשה נטשו את הרעיון של "ישראל שברוח". תופעה זו התרחשה בנצרות האתיופית, בעולם הרומי קתולי בימי הביניים, בעולם האורתודוקסי פראבוסלבי, בעולם הפרוטסטנטי לגונוני בעת החדשה ובמקרה הפולני.¹⁸³ מלאך לומד מתופעה זו כי "היא מחדדת לאחור את בולטות הרעיון הלאומי במקרא עצמו, שבגינה נעשה התנ"ך למקור השראה זמין לרעיונות לאומיים לעמים נוצריים".¹⁸⁴

המאפיינים הלאומיים של התנ"ך גרמו לכך שהוא שימש כמקור השראה עיקרי לרבים מהרעיונות של התנועה הציונית על אף אופייה החילוני.¹⁸⁵ בעידן התקומה הלאומית היה עיסוק רב במקרא, למדו אותו ופירשו אותו.¹⁸⁶ במערכת החינוך של הישוב העברי בארץ בשנות העשרים והשלושים לימוד התנ"ך שימש כאמצעי מרכזי לחינוך ציוני פטריוטי. התנ"ך היה אמצעי ללימוד ההיסטוריה הלאומית, הערצת גיבורי העבר של האומה, טיפוח אהבת המולדת והצדקת טענת הבעלות של עם ישראל על ארץ ישראל.¹⁸⁷ ההתנערות של אנשי העליה השניה מן המורשת של ה"חדר" השילה מעליהם את המסורת הרבנית של התורה שבעל פה אולם לתנ"ך היתה השפעה רבה על עיצוב עולמם האידיאולוגי. הם למדו אותו לא כספר דתי אלא כספר לאומי.¹⁸⁸ יצחק טבנקין (1887 – 1971) ממנהיגי התנועה הקיבוצית, תיאר את מקומו המרכזי של התנ"ך בעיצוב התודעה הלאומית: "התנ"ך שימש כעין תעודת לידה לעולה, סייע להריסת החיץ בין בין האדם לארץ וטיפח הרגשת מולדת. קשרים אלה העלו באדם כוחות, שעזרו לו להכות שורש ולהיצמד לאדמה זו, השונה כל כך באקלימה, בטבעה ובנופה מארץ ילדותו".¹⁸⁹

אף דוד בן גוריון הצביע על התנ"ך כגורם מרכזי אשר שימר את היסוד הלאומי של עם ישראל בגלותו ואפשר את הקיום של העם היהודי בתנאי אבדן הריבונות, העניק לאומה את ייעודה ההיסטורי בתקומתה הלאומית והשפיע על כלל האנושות בערכי מוסר אוניברסליים:

התנ"ך הנחיל לעם היהודי את הכרת מוצאו, עברו הגדול, מאבקו המדיניים-הצבאיים והתרבותיים-הרוחניים עם שכניו, יחודו הרליגיוזי ויעודו ההיסטורי בעתיד... ובכל נדודיה של הפזורה היהודית במשך מאות בשנים ליוה אותה ספר הספרים ובו בשורת הגאולה ושיבת ציון, בשורת הפרחת השממה וקיבוץ גלויות

¹⁸² על דוקטרינת ההחלפה ראה: אבי בקר, **מיהו העם הנבחר? סיפור מאבק הרעיונות הגדול בהיסטוריה**, תל אביב 2013, עמ' 102 – 134; Thomas Breidenthal, "Neighbor-Christology: Reconstruction", *Cross Currents*, 49 (Fall 1999), pp. 319–348.

¹⁸³ מלאך, ישראל החדש, עמ' 37 – 74.

¹⁸⁴ שם, עמ' 37.

¹⁸⁵ על מקומו של התנ"ך בתרבות הישראלית ראה: אוריאל סימון, **מעמד המקרא בחברה הישראלית: ממדרש לאומי לפשט קיומי**, ירושלים תשנ"ט.

¹⁸⁶ רז קרקוצקין טוען כי "החזרה אל המקרא היא חזרה אל המקרא הנוצרי" שכן מעצבי התודעה הלאומית ראו בתנ"ך "מודל של עם ישראל כפי שהתפתח בתרבות ובדמיון של אירופה הנוצרית במהלך החילון" למעשה הם התאימו את התודעה היהודית לתפיסות שנוסחו כאשר המקרא הפך למודל של הלאומיות הנוצרית (אמנון רז קרקוצקין, "דת" ו"לאומיות" בהקשר היהודי ובהקשר הציוני: הערות מבוא", בתוך: זוהר מאור ויוכי פיישר (עורכים), **לאומיות וחילון**, ירושלים תשע"ט, עמ' 288).

¹⁸⁷ Eisen, *The peace*, p. 171.

¹⁸⁸ שפירא, המוטיבים, עמ' 314 – 316.

¹⁸⁹ טבנקין, דברים, כרך ב', עמ' 25.

והעם לא נתיאש ורוחו לא נפלה... התנ"ך הנחיל לעמנו ועל ידיו לאנושות כולה, לא רק אמונה באל אחד בורא הכל, אלא גם ערכים אנושיים נעלים, ערכי אחווה אנושית, ערכי צדק ומשפט, אמת וחסד, שיוון העמים ושלום, שהם תמצית תורת הנביאים ומוסר היהדות.¹⁹⁰

היות והמקרא הוא תחום דעת בעל מאפיינים לאומיים ברורים, לכן העיסוק של החכמים הספרדים בלימודו תרם רבות לעיצוב התודעה הלאומית שלהם לאורך השנים ובא לידי ביטוי מובהק בתקופת התקומה הלאומית אותה זיהו כהתגשמות חזון הנביאים. יתר על כן, מרכזיות התנ"ך בעולמם של החכמים הספרדים הובילה לכך שרעיון הלאומיות הישראלי וביטוייו במפעל הציוני קיבל אצל רבים מהם, משמעות אסכטולוגית בעלת ממד אוניברסלי. שכן פסוקים רבים מהנבואות האסכטולוגיות נושאים מסר אוניברסלי.¹⁹¹ זאת בשונה מהציפייה היהודית המוכרת לגאולה, שקיבלה גוון בדרך כלל פרטיקולרי, ומביאה עמה תקווה לשינוי מצבם ומעמדם הנחות של היהודים ואף ייחול למסע נקמה אלוהית בגויים אשר שפכו את דמם של היהודים לאורך הגלות. ציפייה זו מוצאת את ביטוייה בעיקר בפיוטים מאשכנז.¹⁹²

ד. לימוד ועיסוק מעמיק בשפה העברית ובשירה עברית.¹⁹³

במסורת הלימוד של החכמים הספרדים ניתן דגש על העיסוק בלשון העברית על היבטיה השונים, בדיבור, בכתובה, בדקדוק עברי ובשירה.

מעמדה של השפה העברית והמשמעות הדתית המיוחסת לעיסוק בה משתקפות בכתביהם של החכמים הספרדים החל מימי הביניים ועד התקופה המודרנית. ביטויים מייצגים ניתן לראות למשל בדברי הרמב"ם בפירושו למסכת אבות בו הוא קובע כי לימוד עברית הוא מצוה דתית: "צריך להזהר במצווה, שיחשוב בה שהיא קלה... כלמידת לשון הקודש, כמצוה שנתבאר לך חומרתה, שהיא גדולה כמילה וכציצית, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות".¹⁹⁴ במשך שנים רבות נמשכה מסורת זו כפי שעולה מדבריו של הרב אלקלעי: "כידוע כל דיני הדקדוק וכלליו נתקבלו בהר סיני ככל התורה כולה. ובימי רבנו הקדוש כשהתירו לכתוב את התורה שבעל פה, התחילו לכתוב גם את כללי הדקדוק".¹⁹⁵ מלבד זאת, אף ראה את החייאת השפה העברית כגורם מרכזי בתקומה הלאומית. כך גם הרב יצחק פרחי (א"י 1779 - 1853), מפליג בשבח החיים בארץ ישראל ובמעלת הדיבור בה בלשון הקודש: "ועוד אמרו, כל הדר בארץ ישראל, וקורא קריאת שמע שחרית וערבית

¹⁹⁰ בן גוריון, עיונים, עמ' 220 – 221.

¹⁹¹ חוקרים רבים הצביעו על לימוד התנ"ך כגורם מרכזי לכך שרעיון הלאומיות הישראלי קיבל משמעות אסכטולוגית בעלת ממד אוניברסלי. ראה למשל: גיתית הולצמן, "אוניברסליות ולאומיות, ישראל והעמים, בהגותו של הרב אליהו בן אמוזג", **פעמים**, 74, חורף תשנ"ח, עמ' 130 – 104; שלום רצבי, "ציונות, יהדות וארץ ישראל בהגותו של הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל" **פעמים**, סתיו תשנ"ח עמ' 60 – 83; Yéhouda Léon Askénazi (Manitou), **Ki Mitsion: notes sur la paracha**, Jérusalem, 1997, pp. 88-98.

¹⁹² יובל, הנקם, עמ' 33 – 90.

¹⁹³ על חשיבותה של השירה בפיתוח תודעה לאומית מסורתית ראה: בצלאל, נולדתם, עמ' 3. על משמעות מסורת כתיבת הפיוט והשירה הספרדית כחלק מהתפתחות של זהות לאומית ראה: Isaac Bloch, **Inscriptions tumulaires des anciens cimetières israélites d'Alger**, Paris, 1888.

¹⁹⁴ רמב"ם, פירוש למשנה, אבות, ב' א'.

¹⁹⁵ הקדמה ל"דרכי נעם", כתבי ר"י אלקלעי עמ' 2 – 3.

ומספר בלשון הקודש מובטח לו שהוא בן העולם הבא".¹⁹⁶ כמו כן נכתבה ספרות דקדוק רבה על ידי חכמים ספרדים, לדוגמה הספרים של חכמי תוניסיה "לחם הביכורים" מאת הרב שאול הכהן (ליוורנו 1870) ו"שירי דוד" (ליוורנו 1882) מאת הרב דוד הכהן.

אף הקהילה של יהודים ספרדים-פורטוגלים, אנוסים ששבו ליהדותם באמסטרדם במאה הי"ז, הקפידה על תוכנית לימודים לצעיריה שכללה לימוד עברית ברמה גבוהה. וכך העיד שבתי בס בהקדמה לספרו "שפתי ישנים" על זיקתם של הקהילה היהודית הפורטוגזית באמסטרדם ללשון העברית ועל בקיאותם בה, לאחר ביקורו בעיר בשנת תל"ה (1675): "ומאז באתי לכאן ק"ק אמסטרדם והלכתי כמה פעמים לבתי מדרשות של ק"ק ספרדים יצ"ו, ושם ראיתי בניי עניי ילדים רכים קטנים כחגבים וגדיים נעשו תישישים והיו בעיני כענקים, לרוב בקיאותם בכל המקרא ובחכמת הדקדוק ולחבר חרוזים עפ"י המשקל ולדבר בצח לשון הקדש ואשרי עין ראתה כל אלה".¹⁹⁷

בבתי המדרש של קהילת תלמוד תורה באמסטרדם למדו מתוך מספר ספרי דקדוק וביניהם ספרו של יצחק אבוהב "מלאכת הדקדוק" (אמסטרדם 1647) וכן ספרו של שלמה יהודה ליאון טמפלו "Principio de Ciencia ou Gramathica Hebrayca" (אמסטרדם 1703) - דקדוק עברי בלשון הפורטוגלית.¹⁹⁸

החכמים הספרדים עסקו ויצרו בתחום השירה בעברית אשר ברובה היא שירה דתית בתכניה, אך לא בהכרח ליטורגית.¹⁹⁹ הם היו בקיאים בכללי כתיבת השירה וחוקיה כפי שהתגבשה בתור הזהב בספרד,²⁰⁰ והמשיכו במסורת זו וביצירה רלוונטית גם בעת החדשה.²⁰¹ כמו כן נמשכה כתיבת שירים שאינם בגדר שירי קודש וכן כתיבת פרוזה ספרותית בעברית ובנוסף לכך תורגמו ספרים לעברית בעיקר מערבית.²⁰²

ביטוי לנאמנותם ללשון העברית של היהודים הספרדים, ובראשם ההנהגה הרבנית, ניתן למצוא בתמיכתם ובהשתתפותם במאמצי החייאת השפה העברית ובמפעלו של אליעזר בן יהודה.²⁰³ כמו

¹⁹⁶ הרב יצחק פרחי, "טוב ירושלים", ירושלים תשכ"ט, עמ' צא (על פי, ספרי האזינו שלג).

¹⁹⁷ בס, שפתי, עמ' ח.

¹⁹⁸ ויזר וקפלן, מאוצרות, עמ' 102.

¹⁹⁹ בצלאל, נולדתם, עמ' 23.

²⁰⁰ דוגמה אחת מיני אלף המאפיינת את עיסוקם של החכמים הספרדים בכתיבת שירה עברית ניתן לראות אצל רבי אברהם איבן טואה, רבה הראשי של אלג'יר במאה ה-16, אשר כתב פיוטים רבים וביניהם הפיוט "אקום לשורר" הפותח את פיוטי תפילת שחרית של ראש השנה. פיוט זה נכתב על פי כלל השירה ומופיע במחזור קהילת אלג'יר יחד עם פיוטי ריה"ל (מחזור לימים נוראים, מדבר ים, כמנהג ק"ק אלג'יר, פריז, ללא שנת הוצאה, עמ' 73), וכתובה מעין זו התקיימה במשך הדורות. כמו כן, הרבנים הספרדים היו כותבים שיר בהסכמות לספרים. לדוגמה, הרב חיים בלייח, רבה של קהילת תלמסאן במערב אלג'יריה בסוף המאה ה-19, כתב שיר על פי כללי הפרוזודיה ובו 32 בתים כפולים, בהקדמה לפירושו "פתח השער" על ספרו של הרב אפריים אלנקווה "שער כבוד ה'" (תוניס 1902). במהדורה זו מופיעות רשימת הערותיו של הרב יצחק מוראלי מאלג'יר, על המשקל של מספר מילים בשירו וכן תשובותיו של הרב בלייח להערותיו של הרב מוראלי. ההתדיינות של החכמים באלג'יריה על עיצוב וניסוח של שירה חושפת שנושא זה היה חי ותוסס בקרב תלמידי החכמים. כמו כן, הייתה ציפיה מתלמידי החכמים שינסחו את הכיתוב שעל מצבות הקברים של החכמים בשיר לפי כללי השירה המקובלים. ראה: Isaac Bloch, *Inscriptions tumulaires des anciens cimetières israélites d'Alger*, Paris, 1888.

²⁰¹ לדוגמה שירו של רבי דוד בוזגלו "צבאות ערב עמדו לקרב" שנכתב על נס ניצחון מלחמת ששת הימים. על שיר זה ראה: אפרים חזן, *השירה העברית בצפון אפריקה*, ירושלים תשנ"ה, עמ' 350 – 351.

²⁰² בצלאל, נולדתם, עמ' 23 – 24.

²⁰³ ראה: נתן אפרתי, *משפחת אלישר בתוככי ירושלים: פרקים בתולדות הישוב היהודי בירושלים במאות התשע-עשרה והעשרים*, ירושלים תשל"ה, עמ' 184 – 185; שלמה אלבוחר, "הרבנים הספרדים ותחיית הלשון

גם בבחירתם המודעת לוותר על הלדינו המוכרת לטובת השימוש בשפה העברית כשפה יומיומית, על אף המשמעויות הקשות שבכך מבחינת העברת המסורת המשפחתית, התרבותית וכדו'.²⁰⁴ זאת בניגוד לרבים מההנהגה הרבנית האשכנזית שהתנגדו נחרצות לאליעזר בן יהודה ולמפעלו.²⁰⁵ כמו כן, החברה היהודית ממזרח אירופה הן האורתודוקסית והן החילונית, לא ויתרה בנקל על היידיש שעד היום משמשת כשפה חיה במיוחד בקרב בית המדרש האשכנזי.²⁰⁶

קהילות היהודים שמקורן בחצי האי האיברי התיישבו בעיקר סביב הים התיכון, החל מפרעות קנייא ובהמשך בעקבות גירוש ספרד ופורטוגל, וחיו עד המאה ה-20 במרחבים גיאוגרפיים, תרבותיים ופוליטיים שונים. אולם למרות שונות זו, מחקר זה חושף מגמה ברורה של זהות בתודעה הלאומית של החכמים הספרדים שצמחו בקרב קהילות אלה במפנה המאות ה-19 וה-20. התודעה הלאומית שלהם משתקפת מהתייחסותם לארבע יסודות לאומיים מאפיינים שמהווים ביטויים בולטים שלה: לאומיות יהודית, ארץ ישראל, תנ"ך ולשון עברית.²⁰⁷ ניתן להצביע על המקור לזהות בתודעה הלאומית שלהם באופיים של בתי המדרש בקהילות הספרדים אשר שמרו על רציפות בהעברת המסורת של חכמי הספרדים עוד מימי ימי הביניים. במסורת בית מדרשית זו ישנם מאפיינים ברורים של תודעה לאומית ואותה ינקו תלמידי החכמים הספרדים מרבתיים.

במובן מסוים, מושפע המחקר מטענתו של הרב יהודה ליאון אשכנזי - מניטו (1922 – 1996), אודות קיומן של מסורות שונות ביחס לרעיון הלאומיות כפי שהיא מופיעה בספרו "La parole et l'écrit".²⁰⁸ במסגרת מחקר זה אין נסיון להוכיח או להפריך את ההבחנות של הרב אשכנזי, שיתכן שיש בהן ממד ספקולטיבי, אלא נעשה בהן שימוש ככלי שבאמצעותו מתמקד המחקר בכתבי רבנים אשר ינקו מהמסורת הספרדית ולכן הוא לא מתפרש על כתבי רבנים מקהילות עדות המזרח כדוגמת בבל, אפגניסטן, פרס, תימן ועוד, על אף הנטייה לטשטש את ההבדלים שבין המסורות של תפוצות אלו לבין המסורות של תפוצות קהילות הספרדים.

העברית", קובץ הצינונות הדתית ב, תשנ"ט, עמ' 402 – 408; הנ"ל, הזדהות, הסתגלות והסתייגות: היהודים הספרדים בארץ ישראל והתנועה הצינונית בימי השלטון הבריטי, 1918 – 1948, ירושלים תשס"ג, עמ' 117 – 128; זאב הרוי, "דרשה לראש"ל יש"א ברכה על מעלת ארץ ישראל" בתוך: זאב הרוי ואחרים (עורכים), ציון וצינונות בקרב יהודי ספרד והמזרח, ירושלים תשס"ב, עמ' 227 – 238.
²⁰⁴ מיוחס ג'יניאו, הזהות, עמ' 24 – 25.

²⁰⁵ אף הראי"ה קוק שתמך עקרונית בתחיית השפה העברית היה מסויג מאליעזר בן יהודה בפרט ומפעולותיהם של גורמים שונים לעידוד תחיית השפה העברית אשר ראו בכך כלי לתקומה לאומית המנותק מההקשר הדתי בכלל. ראה: נריה גוטל, "יחסו של הרב קוק לתחיית הלשון העברית", שמעתין 48 (177), תשע"א, עמ' 11 – 25; צבי זוהר, "עברית גלותית מול עברית ארץ-ישראלית - מחלוקת הרב קוק והרב בוחבוט על המבטא בתפילה", עת-מול, 240, תשע"ה, עמ' 28 – 30; יגאל ינאי, "חילון (סקולאריזאציה) בעברית החדשה פרק בסימאנטיקה של הלשון", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 6 ד, תשל"ג, עמ' 101 – 113.

²⁰⁶ ראה: יעל חבר, מה שחייבים לשכוח: יידיש ביישוב החדש, ירושלים תשס"ד; דלית אסולין "שלא שינו את לשונם: יידיש חרדית בישראל", בתוך: קימי קפלן ונורית שטדלר (עורכים), מהישרדות להתבססות: תמורות בחברה החרדית ובחוקרה, ירושלים תשע"ב, עמ' 101 – 115.

²⁰⁷ לאלו ניתן להוסיף את מעמדו של ספר הזהר ומסורת הלימוד הקבלית בבתי המדרש של קהילות הספרדים אשר השפיעו אף הן בעיצוב התודעה הלאומית של חכמי הספרדים. על מקומה של ארץ ישראל בתורת הסוד ראה: יהודה ליבס, "זיקת הזהר לארץ ישראל", בתוך: זאב הרוי ואחרים (עורכים) ציון וצינונות בקרב יהודי ספרד והמזרח. ירושלים, תשס"ב, עמ' 31 – 44; משה אידל, "ארץ ישראל והקבלה הנבואית במאה השלוש עשרה", בספרו פרקים בקבלה הנבואית, ירושלים, תש"ן, עמ' 101 – 110; רעיה הרן, "מה הניע את תלמידי המגיד לעלות לארץ ישראל?", קתדרה, 76, תמוז תשנ"ה, עמ' 77-95; ברכה זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, באר שבע, תשנ"ה, עמ' 34-54.

²⁰⁸ אשכנזי, מדרש בסוד הפכים, עמ' 13 – 16; Askénazi, La parole, p. 75.

מחקר ההגות הספרדית בנושא התודעה הלאומית

למרות ריבוי המחקרים שעליהם אבקש להצביע בסעיף זה, ניתן לראות כי מרביתם מוקדשים לעיון ההיסטורי והחברתי. העיסוק המשמעותי ברעיון המשיחי, הלאומיות היהודית והזיקה לארץ ישראל בקרב רבני ספרד החל בעיקר בעקבות פרעות קנ"א וביתר שאת לאחר גירוש ספרד. על כך עמדו מספר חוקרים ביניהם: יצחק בער, אשר עסק בעיקר במשיחיות בקרב האנוסים של פרעות קנ"א וכן לאחר הגירוש.²⁰⁹ כמו כן יוסף הקר ליקט וחקר טקסטים רבים מהתקופה של הגירוש ולאחריו המלמדים על כך,²¹⁰ וכמוהו גם ישעיה תשבי²¹¹ ומשה אידל.²¹² רבקה ש"ץ אופנהיימר טוענת באופן ברור כי השאיפה של מגורשי ספרד ופורטוגל לתקומת הממלכתיות היהודית היא התשובה הפוליטית היסטורית לקטסטרופת הגירוש. ואף מעלה את האפשרות כי "יהודים שישובו באותן ארצות, שלא היו מבני ספרד ופורטוגל היו נוטים פחות להיתפס להרפתקה משיחית".²¹³

דוד בנון, כתב על הרעיון המשיחי בכלל, ובנושא זה מנתח את הרעיון המשיחי בכתבי האברבנאל. הוא מציין כי בגירוש ספרד לא רק הקהילה היהודית התפרקה אלא אף מערכת האמונות והערכים שלה והעיסוק של האברבנאל במשיחיות הוא ניסיון לתת תשובה לשאלות שעלו מהגירוש ולומר לעם שהאל לא עזב אותם והמשיח קרוב לבוא. על פי האברבנאל, ביאת המשיח אינו סוף אחרית הימים אלא שלב משלבי הגאולה הכוללת, ומלכות ה' תהיה בראש ובראשונה מלכות האומה היהודית על אדמתה ולא שליטה של דת אוניברסלית.²¹⁴ שאול רגב, אף הוא מתאר את אותה מגמה של התפתחות הרעיון המשיחי כתוצאה מהגירוש. הגאולה נתפסה באור טבעי הרואה את התהליכים שעם ישראל חווה כחלק מההיסטוריה העולמית.²¹⁵ יוסף שרביט אף טוען כי המאה ה-16 ראויה להיות נקודת המוצא של ההיסטוריוגרפיה הציונית במיוחד לנוכח התפקיד שמילא גירוש ספרד בהנעת תהליך משיחי בהיסטוריה היהודית.²¹⁶

הציפיות המשיחיות הריאליות שהשתרשו עמוק בליבם של המגורשים והאנוסים ועברו במסורת הקהילות התחזקו עוד יותר עם התרחבות לימוד הקבלה בקהילות הפזורה הספרדית. אלה אפשרו לתופעת השבתאות למצוא מקום בקרבם, כמעט באופן מתבקש. טענה זו מופיעה במחקרים השונים אודות השבתאות בקרב קהילות הספרדים כדוגמת גרשום שלום,²¹⁷ אליהו מויאל,²¹⁸ יעקב ברנאי,²¹⁹ ורבקה ש"ץ אופנהיימר.²²⁰ מניטו מתאר בראיון שערך לו דב ברקוביץ כי התנועה השבתאית תפסה מקום בצפון אפריקה ונמצאו סידורים על פי נוסח שבתי צבי בגניזה בעיר הולדתו

²⁰⁹ יצחק בער, התנועה המשיחית, עמ' ס"א-ע"ז.

²¹⁰ הקר, יישוב; הקר, עליית; הקר, זיקתם.

²¹¹ תשבי, משיחיות.

²¹² משה אידל, מבוא, בתוך: אשכול, התנועות.

²¹³ ש"ץ אופנהיימר, הרעיון, עמ' 56.

²¹⁴ Banon, L'Attente, pp. 83-98.

²¹⁵ רגב, גירוש; רגב, גאולת.

²¹⁶ יוסף שרביט, "מדונה גרציה עד מרקו יוסף ברוך, מהרעיון המשיחי הנורמטיבי עד לבבואתו, הציונות", כתב

יד טרם פורסם.

²¹⁷ שלום, מחקרי שבתאות.

²¹⁸ מויאל, התנועה.

²¹⁹ ברנאי, שבתאות.

²²⁰ ש"ץ אופנהיימר, הרעיון.

- אורן שבאלג'יריה. דבר זה הוביל להסתרת לימוד הקבלה בעוד שלפני כן התקיימו חבורות לימוד קבלה בפרהסיה.²²¹

על מקומה המרכזי של ארץ ישראל בקרב היהדות הספרדית נכתב רבות בין השאר על ידי יוסף הקר,²²² שאול רגב,²²³ אפרים חזן,²²⁴ שלום רוזנברג,²²⁵ ועוד רבים.

אחד החוקרים המרכזיים שכתב על נושא היחס ללאומיות ולציונות בקרב רבני המזרח הוא צבי זהר שמחקרו הרבים עוסקים בכתבי רבנים ביהדות המזרח. להלן אציג את עיקרי מחקריו הרלוונטיים לעבודה זו: החיבור המרכזי שלו העוסק ביחסם של אנשי ההלכה הספרדים אל המודרנה הוא הספר "מסורת ותמורה"²²⁶ בו הוא מנתח את פסיקותיהם של חכמי מצרים וסוריה בשנים בהם התקיימו תהליכים של התפתחות מודרניזציה. טענתו המרכזית היא כי בשונה מהאשכנזים, הספרדים היו מתונים יותר בפסיקותיהם וגילו פתיחות יחסית למודרנה. ההסבר לכך הוא שבקרב הציבור לא התגלתה התנגדות לממסד הרבני כסותר את הקדמה וכן ממסורת פסיקה דינמית שידועת להתנהל אל מול שינויי הזמן מבלי לבנות חומות בצורות. משום כך זוהר איננו רואה בתנועת ש"ס תנועה ספרדית אותנטית אלא תנועה שאימצה זהות חרדית ליטאית.

במחקר נוסף של זהר על חכמים ספרדים בארץ ישראל בין השנים 1777 – 1849, עולה כי אף בתקופה שלפני עליית רעיון הלאומיות הכללי בכלל והישראלי בפרט, הם מרבים בשבח המגורים בארץ ישראל ושוללים את הישיבה בגלות. תכלית החיים בארץ הינה התעלות רוחנית, התפתחות בלימוד התורה וכן משמשת בתפקיד הכרחי עבור יהודי התפוצות. אין התייחסות בכתביהם לגבי היעוד המשיחי שבישיבה בארץ, אולם שלילת הגלות לחלוטין יש בה אמירה משמעותית המתאימה לרוח המסורת הספרדית.²²⁷ במאמרים נוספים עוסק זהר בזהות של חכמים ספרדים.²²⁸ מחקרים נוספים ממשיכים את הכיוון של זהר, לדוגמה חיבורו של בר אשר "יחסם של חכמי מצרים לתמורות בימינו".²²⁹

יוסף טובי בשני מאמרים יסודיים, מדגים כיצד יהדות המזרח בכללה, למעט דוגמאות יחידאיות יחסית, תמכה באופן עקרוני ברעיונות התנועה הציונית.²³⁰ ההתנגדויות שחוותה התנועה הציונית באירופה לא היו נחלתה בקהילות יהודי המזרח. למעשה התנועה הציונית לא כל כך השקיעה ממרצה בקהילות אלו. עם זאת במבחן התוצאה מהווים יהודי המזרח אחוז גדול מתושבי הארץ ביחס לכמותם המספרית מכלל העם היהודי לעומת יהודי אשכנז. וזאת בגלל יחסם האוהד באופן בסיסי לרעיון הציוני. מספר תופעות אנטי ציוניות התרחשו בקהילות עדות המזרח כגון גרוזיה,

²²¹ ברקוביץ, שיחה.

²²² הקר, יישוב; הקר, עליית; הקר, זיקתם.

²²³ רגב, ארץ ישראל בהגותו של רבי יצחק קארו; רגב, ארץ ישראל בהגות המאה ה-16.

²²⁴ חזן, נוכחות.

²²⁵ רוזנברג, הזיקה.

²²⁶ זוהר, מסורת.

²²⁷ זוהר, בני פלטין.

²²⁸ זוהר, מדינת; זוהר, גלות; זוהר, אשרור; ועוד.

²²⁹ בר אשר, יחסם.

²³⁰ טובי, שורשי.

בוכרה, אירן וכן בבגדאד. כמו כן התפתחו תנועות של התנגדות לאופי החילוני של הציונות אך לא לציונות עצמה.

בני בראון במאמרו "חכמי המזרח והקנאות הדתית"²³¹ מציג את המגמה החרדית הספרדית המתבטאת בעיקר אצל הרבנים אלפנדר, חוצין, מוצפי וסינוואני. בכך מתעמת עם טענתו המרכזית של צבי זהר כי בשונה מהאפשרויות המוכרות כגון, אורתודוקסיה, חילוניות ותנועות דתיות 'חדשות' כמו הרפורמה ודומיה - קיימת תרבות יהודית נוספת: היהדות הספרדית-המזרחית לגוניה, הדוגלת ב"הלכה דינמית". בראון כופר בתזה של זהר וטוען כי "אין בנמצא דפוס תגובה ספרדי ייחודי". אופן התגובה של הרבנים הספרדים למודרנה לא נבע מהאפיון המיוחד של תרבותם אלא מרמת ההיחשפות והקצב שלה למודרנה.

על פניו נראה כי בטענתו של בראון ישנה התייחסות אל חכמים ספרדים כתמימים או ככאלה שלא נחשפו באופן אינטנסיבי למודרנה ותפיסת עולמם ביחס למודרנה בכלל וביחס לרעיון הלאומיות בפרט נבע מכך. אולם בבחינה מעמיקה של כתבי חכמים ספרדים אפשר להבחין כי הגישה הרווחת של חכמים ספרדים כלפי יסודות המודרנה לא נבעה מתוך תמימות או היחשפות מועטה להשלכותיה, אלא מתוך תפיסת עולם יסודית ומושרשת בעלת מסורת עתיקה. נכון כי יש רבנים שנבהלו מתהליכי הסקולריזציה אך רובם המוחלט של הרבנים הספרדים לא נסוגו מתודעתם הלאומית בשל כך. כמו כן רבות מהקהילות היהודיות בארצות המזרח השונות שהיו נתונות לשליטה קולוניאלית של ארצות המערב ואף לסיפוחם כדוגמת אלג'יריה, היו מצויות תחת השפעות עמוקות של המודרנה ולא חיו בסביבה מנותקת. תופעת החילון וההתבוללות לא פסחה על קהילות אלה וחכמים ספרדים התמודדו עם המציאות החדשה באופן מפקח מתוך תפיסת עולם מובנת.²³²

להלן דוגמאות של מספר דמויות רבניות ספרדיות שהמחקר עסק בהן בהקשר ליחסם ללאומיות: יהודה אלקלעי, אליהו בן אמוזג, יעקב שאול אלישר, כלפון משה הכהן, ב"צ מאיר חי עוזיאל, חיים דוד הלוי ועוד.

במחקר ההיסטורי שאינו נשען בעיקרו על כתבי חכמים ספרדים אלא על ניתוח התקופה על פי מקורות אחרים כגון ארכיונים, קטעי עיתונות ועוד, קיימים המחקרים הבאים:

על הציונות בארצות המזרח ישנם מספר חיבורים מסכמים ביניהם "תולדות היהודים בארצות האסלאם"²³³ בעריכת אטינגר בו כתבו החוקרים י' טובי, י' ברנאי, ש' בר אשר ומ' אביטבול. "נולדתם ציונים"²³⁴ של יצחק בצלאל בו הוא מתאר את מקומם המרכזי של יהדות המזרח בארץ ישראל בתקופה העות'מנית בשותפותם הפעילה בציונות ובתחייה העברית. במבוא הוא מדגיש כי מחקרו מתבסס בעיקר על עיתונות ואינו מתבסס על כתבי הרבנים הספרדים.

²³¹ בראון, חכמי המזרח.

²³² לדוגמה ראה: יוסף שרביט, **וכל גיא ינשא – נובלה היסטורית בהשראת סיפור חייו של הרב יוסף גנאסיה**, ספרי צמרת, 2014. על מנהיגותו הרבנית האמיצה של הרב יוסף גנאסיה מקונסטנטין שבאלג'יר בעידן של תמורות מודרניות.

²³³ אטינגר, תולדות.

²³⁴ יצחק בצלאל, נולדתם.

הספר "הציונות לאזוריה"²³⁵ מתאר את הטיפוסים השונים של הציונות שהתפתחו באזורים השונים בעולם היהודי מתוך גישה גאו-תרבותית שבוחנת את הציונות כמגמה אותנטית בת למעלה ממאתיים שנה המשתרעת על פני יבשות שונות. בהתפתחות זו נוצרו היישוב ומדינת ישראל כפרי של השפעות מגוונות של כל טיפוס הציונות. כרך ב' מרכז מאמרים על יהדות ספרד והמזרח בתפוצותיהם השונות, הבלקן, המזרח התיכון, צפון אפריקה ואסיה התיכונה. בו כתבו החוקרים: א' בנבסה, א' גל, א' מאיר גליצנשטיין, א' נצר, ח' סעדון, ג' פוזיילוב, י' צור, ר' קמחי, א' רודריג וש' שאלתיאל. כמו כן מחקרים נוספים על הציונות במזרח הינם של מ' אביטבול בעיקר על צפון אפריקה;²³⁶ צ' יהודה על יהודי מצרים ומרוקו,²³⁷ ח"י כהן,²³⁸ ד' כהן,²³⁹ ועוד.

שיטות לבחינת הקהילות הספרדיות

המחקר על יהודי ספרד והמזרח נעשה מתוך נקודות מבט שונות ומדגיש היבטים מגוונים בהיסטוריה, בתרבות הפיזית והרוחנית ובהגות. חביבה פדיה מבקרת את המחקר בנושא זה שכן לטענתה רובו סובל מנקודת מבט אירופוצנטרית. הבעייתיות שבכך נובעת מאפיונה של היהדות כדת וכתרבות בעלת זיקה וייצוג של תרבויות כלליות הן במזרח והן במערב. כלומר מאפייני הזהות של הקהילות היהודיות כללו שני ממדים. האחד זהות קולקטיבית המשויכת למרחב התרבותי והדתי בה הקהילה התקיימה והשני זהות יהודית פרטיקולרית. לכן יש לבחון את ההיסטוריה מנקודת המבט הרלוונטית למרחב התרבותי בו היא התקיימה, אם במרחב הערבי מוסלמי ואם במרחב הנוצרי. מאפייני המחקר על יהדות ספרד והמזרח ובפרט אופן הצגתם של יהודי המזרח בספרי ההיסטוריה, מלבד היותם בעייתיים כשלעצמם, יוצרים נזק זהותי, תרבותי וחברתי ליהודי המזרח המהווים כיום חלק אינטגרלי מהחברה הישראלית.

קיים קשר מהותי בין השטחתי, היקפו המצומצם וחד – ממדיותו של תיאור היהדות בארצות האסלאם בספרי ההיסטוריה ובהקשרים תרבותיים לבין ה"נישה" שאליה נותב ומנותב ה"מזרחי" בארץ. זאת באמצעות קטיעתו של ההווה מתוך רציפותו עם העבר ההיסטורי, באמצעות בידודו ובאמצעות מיזוגו בישראליות היונקת בעיקר מן התרבות היהודית האירופית. חיתוכם של מזרחים מעברם מנתב אותם להתנהל בנישה מבודדת ומופקעת מכל רציפות היסטורית תרבותית של ממש. אגב כך המזרחיות אמורה לנוע לאורו של עתיד שבו תשולב ותיטמע. חיתוכם ושליפתם של המזרחים מתוך מיקומם ביהדות ארצות האסלאם - מיקום שהתבסס על הקשר דתי ומסורתי, על הקשר תרבותי – מקומי או על הקשר קולוניאליסטי - מעמיד את המזרחיות כמשבצת תלושה, חסרת כיוון ונטולת ממדי עומק.²⁴⁰

²³⁵ גל, הציונות.

²³⁶ אביטבול, הפעילות; אביטבול, לחקר; אביטבול, תולדות.

²³⁷ יהודה, הארגונים; יהודה, הפעילות; יהודה, ראשיתה; יהודה, גורמים.

²³⁸ כהן, הפעילות.

²³⁹ כהן, ליוטה.

²⁴⁰ חביבה פדיה, המזרח כותב את עצמו, תל אביב 2015, עמ' 7 – 8.

מתוך תפיסתה כי יש לבחון את קהילות יהודי המזרח מתוך נקודת מבט אוריינטליסטית כפי שקראה לאסופת המאמרים שערכה "המזרח כותב את עצמו", כתבה חביבה פדיה את מאמרה "ההיסטוריה הבוכה: הדיסציפלינה של ה"עצמי" והבניית ההיסטוריוגרפיה היהודית".²⁴¹ מאמר זה עוסק בתודעה המזרחית ובביקורת כלפי המזרחיים כבכיינים. ה"בכיינות" מתייגת ומבזה אותם ונועדה להשתיקם. שלילת הבכי באה להעצים את התפיסה העצמית של העברי הציוני כגיבור, כמודרניסטי וכמי שסומך על עצמו. היהודי הגלותי "הבכייך" נתפס כחלש וכמניפולטור. אל מול זאת פדיה מציגה את הבכי כפעולה נשגבת ביהדות בכלל ובקרב יהדות המזרח בפרט ומתארת את ההיסטוריה של הבכי כאמצעי וכביטוי לעונג ולהתעלות רוחנית. במאמר זה פדיה מוסיפה נדבך חשוב לעמדתה השוללת את התפיסה של "שלילת הגלות". כמו כן, באמצעותו היא מטפחת את גישתה המחקרית שיש לבחון את יהדות המזרח בקונטקסט מזרחי ולא מנקודת מבט אירופוצנטרית אשר מונעת את החשיפה והצגתה של התמונה כהוויתה.²⁴²

אמנון רז קרקוצקין מתייחס ליחס הביקורתי של החברה הישראלית הציונית כלפי יהדות המזרח. עקרון "שלילת הגלות" תפס מקום מרכזי בתנועה הציונית. שכן על פי התפיסה הרווחת בה הקיום היהודי בגלות היה למעשה מחוץ להתרחשות ההיסטורית. הקהילות היהודיות שבגלות נתפסו כבעלות תודעת קיום חלשה וסבילה שאיננה נוקטת בפעולות אקטיביות לשינוי מצבן החברתי כלכלי פוליטי. למול זאת, התחיה הלאומית והקמת ישות לאומית ריבונית בארץ משיבה את היהודים לבמת ההיסטוריה.²⁴³ המסורת היהודית, אותה שימרו היהודים לאורך שנות הגלות, סימלה את הגלותיות על כל המשתמע מכך ולכן נכחה בתנועה הציונית מגמה אידיאולוגית בולטת של התנערות מהמסורת בכדי להצליח בשליחות הלאומית ההיסטורית. החברה המזרחית של יהודי ארצות האסלאם מאופיינת בשמירה על המסורת, או למצער בהזדהות עימה נתפסה כמי ששמרת את הגלותיות ועלולה להוות מכשול למטרתה המרכזית של התנועה הציונית. משום כך זכתה ליחס מנוכר וביקורתי.²⁴⁴

רז קרקוצקין טוען כי הקיום היהודי בגלות שכלל מערכת תיאולוגית שלימה לא היה מחוץ להיסטוריה כלל אלא דווקא מהווה תופעה היסטורית ועקרון שלילת הגלות מביא למעשה לשלילת היהדות. יתרה מכך, לקיומה של יהדות "גלותית" ישנה חשיבות מוסרית שכן במהותה היא ניצבת בעמדה מנוגדת למהלך ההיסטורי הציוני של תקומה לאומית ריבונית ומאפשרת ביקורת מוסרית כלפיה בפרט בהיבט היחס לתושבי הארץ שאינם יהודים.²⁴⁵

לטענת רז קרקוצקין היו לחיים הדתיים בגלות מאפיינים לאומיים, לא במובנה המודרני של המילה אלא כקיומה של מעין "קהילה מדומיינת"²⁴⁶ שהגורם המאחד שלה היא ההלכה. ביטוי בולט לכך

²⁴¹ חביבה פדיה, המזרח כותב את עצמו, תל אביב 2015, עמ' 25 – 156.

²⁴² להרחבה ראה: השש-דניאל, יאלי, "בין נצרות ואסלאם: המפנה התיאולוגי בשיח המזרחי בתיאוריה וביקורת", תיאוריה וביקורת, 50 (חורף 2018), עמ' 41-60.

²⁴³ רז-קרקוצקין, גלות, עמ' 23.

²⁴⁴ שם, עמ' 24.

²⁴⁵ רז-קרקוצקין, גלות, חלק שני, עמ' 113-132.

²⁴⁶ ראה: בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות, תל אביב 1999.

הוא רואה במפעלו הגדול של רבי יוסף קארו, הדפסת ה"שולחן ערוך" והפצתו בקהילות ישראל, מטרת לאומיות:

אפשר לתאר את מטרתו של קארו כניסיון ליצור "קהילה מדומיינת"... זה מה שעולה מדברי הקדמתו בהפנתו את החיבור אל "כל איש בישראל" ומידיעתו שהספר ייצור אחדות לאומית... הקהילה שעוצבה בעקבות הספר, עם ישראל, היתה קהילה של חוק, שאמור היה לאחד קבוצות שחיו בהקשרים שונים תרבותיים שונים ודיברו בשפות שונות. זו איננה קהילה שמבטאת אחדות תרבותית במובן של הלאומיות המודרנית המאוחרת, שכן החוק אמור היה לאחד בני אדם ששמרו אותו במציאויות היסטוריות רבות ומגוונות... הספר עצמו נועד לשמש טריטוריה משותפת של עם מפוזר, שהתאים את החוק למציאויות תרבותיות שונות אלה.²⁴⁷

על פי רז קרקוצקין, להדפסת ה"שולחן ערוך" ישנה מגמה משיחית ולא רק לאומית. שכן רבי יוסף קארו פועל מתוך תודעה של רציפות התגלות התורה ממשה רבנו, דרך הרמב"ם במפעלו ההלכתי ועד אליו. רבי יוסף קארו תיעד בספרו "מגיד מישרים" את חוויית ההתגלות לה זכה מהמשנה. כתיבתו את השולחן ערוך נעשית מתוך אותה התגלות.²⁴⁸ כמו כן, הסתמכותו על הזוהר כמקור לפסיקת הלכה מהווה ביטוי למגמתו ליצור נוכחות של קדושה בתוך המציאות הארצית המורכבת. ה"שולחן ערוך" איננו ספר הלכה במובן הצר של המילה אלא מהווה למעשה מפעל לאומי משיחי. גורם מאחד לעם ישראל המשמש הן כחוק הלכתי מחייב והן כסמל של טריטוריה לאומית שאיננה ארצית אלא רוחנית:

זוהי אפוא משיחיות המוטבעת בחוק ולא יוצאת כנגדו... ההתחברות אל המשנה... מתוך תודעה ברורה של סיכום והשלמה של מהלך היסטורי ומתוך התחברות לשרשיו, אל מקור סמכותו הקדום... ישיבתו בארץ ישראל נדרשה לשם כתיבת חיבור זה ולשם ההתגלות, אולם היא מניחה את קיומה של הפזורה... המשיחיות בכינוס תורת הגלות בארץ ישראל ובעיבודה מחדש בהשראת השכינה-המשנה, ואז הפצתה מחדש בגלות, כבניין החדש שמכונן את המשיחיות בתוך הגלות. הגלות בתוך ארץ ישראל, וארץ ישראל בתוך הגלות. הוא יצר סוג של טריטוריה סימבולית, שמסומנת על ידי הספר שבא מצפת, מארץ הקודש, ושילב את הגלויות לקהילה אחת. ספר ההלכה האולטימטיבי היה לביטוי של המולדת, ארץ ישראל המצויה בכל מקום.²⁴⁹

ניתן להבחין בקשר שבין הביקורת של רז קרקוצקין על שלילת הגלות של התנועה הציונית וזיהויה של הדפסת ה"שולחן ערוך" כפעולה לאומית משיחית מיסטית. שכן לדידו המרכיבים הלאומיים שביהדות מתבטאים בתחושת הקשר שבין הקהילות היהודיות השונות בעולם המתבסס על יסודות רליגיוזיים ותקוות משיחיות מיסטיות ואינם בהכרח צריכים לבוא לידי ביטוי בריבונות על

²⁴⁷ רז-קרקוצקין, חקיקה, עמ' 315.

²⁴⁸ על הקשר המהותי שבין גילוי משה, הזיהוי של רבי יוסף קארו עם רשב"י וזיקתו לרמב"ם ראה: אלטשולר מור, "תורת הנבואה וחוויית הנבואה של רבי יוסף קארו", בתוך: בנימין איש שלום (עורך), **בדרכי שלום; עיונים בהגות היהודית, מוגשים לשלום רוזנברג**, ירושלים תשס"ד, עמ' 273 – 293.

²⁴⁹ רז-קרקוצקין, חקיקה, עמ' 316 – 317.

טריטוריה ממשית. על כל פנים, נראה כי עצם נוכחותה של תודעה לאומית משיחית אצל רבי יוסף קארו, שקורות חייו משקפים את ההיסטוריה של מגורשי ספרד, מהווה נקודת ציון ראשונית לקיומה של תודעה לאומית, גם אם לא במובנה המודרני, בקרב תלמידי תלמידיו – חכמי הקהילות הספרדיות.

בנוגע לזיקה ללאומיות של יהודי המזרח טוען ירון הראל במאמרו: "מבשר הציונות?" כי"ח והלאומיות היהודית-הדתית בחזונו של חכם אליהו בכור חזן", העוסק בתפיסתו הלאומית של חכם אליהו בכור חזן, כי קריאתם ותמיכתם של חכמים מהמזרח לפעול למען תחייה הלאומית בארץ ישראל, כדוגמת הרב אלקלעי (סרייבו 1798 – ירושלים 1878) והרב אליהו בכור חזן (איזמיר 1846 – אלכסנדריה 1908), אין לה כל קשר לתנועה הציונית ואף לא ניתן להגדיר אותם כמבשריה. שכן התנועה הציונית הינה חילונית בעיקרה ואילו הם שאפו לבנות מדינה יהודית המבוססת על המסורת ועל התקווה המשיחית של בניית המקדש וחזרת מלכות בית דוד:

השאיפה לייחס לרבנים שהעלו את הרעיון להקים תנועה לאומית יהודית שתפתור את בעיית היהודים בהתיישבות בארץ ישראל קשר כלשהו לתנועה הציונית, שנוסדה שנים אחר כך – שאיפה זו אין לה על מה לסמוך. הרצון להכניס מיני אישים ותפוצות תחת כנפי הציונות מרחיק לכת עד כדי החלת ההגדרה 'ציונות' באופן אנכרוניסטי גם על תופעות במאה ה' 18 שאולי היו בהן ביטויים של אהבה לציון ושאיפה לחונן את עפר הארץ אך אין להן ולא כלום עם המושג 'ציונות'. היותו של האדם יהודי מאמין ואוהב ארץ ישראל לא עושה אותו בהכרח ציוני בהגדרתו... זאת ועוד. החזון הדתי-המשיחי המטא-היסטורי בדבר החזרה לארץ בהגותם ובאמונתם של ההוגים הדתיים נכרך כמעט תמיד גם בחזון בניית המקדש בירושלים, בחידוש מלכות בית דוד, או לפחות בשאיפה לחיים על פי ההלכה בארץ ישראל. החזון הציוני ההרצליאני – שיסודו במציאות, בהיסטוריה – לא העלה על דעתו לכלול את השאיפות האלו במטרות הציונות.²⁵⁰

עמדתו של ירון הראל כי חכמי המזרח לא היו ציונים איננה מסווגת אותם כחלק מהאורתודוקסיה של אירופה, שברובה הגדול התנגדה לתנועה הציונית. אלא הוא מבחין בין לאומיות לציונות. לטענתו חכמי המזרח אשר תמכו בתקומה הלאומית אכן היו לאומיים אולם מסוג שונה לחלוטין. נראה כי לפי תפיסתו הלאומיות היהודית בעלת גוונים שונים. התנועה הציונית מייצגת את הגוון החילוני ההרצליאני ולמולה ניצבת הלאומיות הדתית המסורתית של חכמי המזרח:

מחוללי גישה זו, ובכללם חכם חזן, היו בעלי חזון חדשני המבוסס על תודעה של רצף המסורת. אין ספק שיש כאן מהלך של התחדשות לאומית דתית בתוך הגבולות של שמירת המסורת היהודית לדורותיה. כלומר, אין כאן מהלך לאומי

²⁵⁰ הראל, מבשר, עמ' 458

חילוני מובהק כמו המהלך של הציונות ההרצליאנית — אף שיש להם לא מעט נקודות משיקות או יסודות משותפים שנובעים מן המסורת היהודית.²⁵¹

צבי זוהר, חוקר היבטים שונים בקהילות יהודי המזרח בעת החדשה: היסטוריה חברתית ותרבותית, זהות לאומית, תהליכי מודרניזציה ועוד.²⁵² במיוחד מחקריו שופכים אור על היצירה ההלכתית וההגותית שהתפתחה בקרב רבני ארצות המזרח. בספרו: "האירו פני המזרח", הוא עומד על המאפיין המיוחד של דרך פסיקת ההלכה אצל רבנים בארצות המזרח שראו את ההלכה כמסורת דתית דינמית: "רווחה אצלם הדעה, כי אין כל סיבה הלכתית או רעיונית אימננטית להימנע מפסיקה חדשה, כמתבקש בנסיבות חדשות. אדרבה: לשיטתם, גדלותה ונצחיותה של התורה מתגלית בפוטנציאל הטמון בה לממש את ערכיה הנעלים באופנים ההולמים את תנאי המקום והזמן".²⁵³

זוהר עוסק רבות אף בהיסטוריה הציונית של קהילות יהודי המזרח. בנוגע ליחסם האוהד של חכמי המזרח לתנועת התחיה הלאומית בארץ ישראל על אף מאפייניה החילוניים של האידיאולוגיה הציונית, טוען זוהר, בניגוד לטענה הרווחת שתמיכתם נבעה מחוסר ידיעה וחוסר היכרות עם המתרחש, כי היא נבעה מתוך תפיסת עולם מוצקה ולא מתוך חוסר ידיעה.

מן המפורסמות הוא, שככלל, חכמי המזרח ראו בעין יפה את הציונות המדינית. אולם, רווחת דעה שלפיה, יחס זה לציונות התאפשר הודות לכך, שחכמים אלו היו בלתי מודעים לאופייה החילוני-לאומי-מודרני של התנועה הציונית... מן הקביעה, שחכמי המזרח לא היו מודעים לחילוניותה של הציונות, נובעת (לפחות במשמע) קביעה נוספת: לו היו מודעים לכך, מן הסתם לא היו תומכים בציונות. במאמר שכתבתי לאחרונה הראיתי,²⁵⁴ כי חכמים מזרחיים חשובים בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל... היו מודעים לחילוניותה של הציונות ושל מדינת ישראל ומוסדותיה, ואף-על-פי-כן תמכו חד משמעית בציונות ובמפעל הציוני.²⁵⁵

אולם לא רק חכמי ארץ ישראל הכירו את המתרחש בקרב התנועה הציונית אלא אף חכמים מארצות האסלאם שהיו רחוקים גיאוגרפית מהארץ היו מודעים לאופייה החילוני של התנועה הציונית ותמכו בה באהדה גדולה. כדוגמה מאפיינת התומכת את טענתו הוא מביא את הרב כלפון משה הכהן, שהיה אב בית דין בעיר ג'רבה (תוניסיה 1874–1950) והיה מודע היטב לאופייה החילוני-הלאומי של התנועה הציונית. כמו כן, הוא הכיר את הביקורת של חוגים חרדיים כלפיה, ולמרות זאת ראה בה כתנועה בעלת משמעות דתית גדולה:

²⁵¹ שם, עמ' 461

²⁵² לרשימת הפרסומים של צבי זוהר ראה: <https://law.biu.ac.il/node/313>

²⁵³ זוהר, האירו, עמ' 357.

²⁵⁴ ראו: צבי זוהר, 'מדינת ישראל והציונות בעיני חכמים ספרדים-מזרחים בכירים', בתוך: מרדכי בר-און וצבי צמרת (עורכים), **שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל**, ירושלים תשס"ב, עמ' 320-349.

²⁵⁵ זוהר, אשרור, עמ' 108 – 109.

הרב כלפון משה הכהן הכיר כי הציונות היא תנועה לאומית חילונית הדומה במהותה לתנועות לאומיות אחרות והחותרת להבטיח את טובת העם היהודי באמצעים ארציים, כלכליים ותרבותיים. הוא הכיר את העמדה המתנגדת לציונות מטעמים דתיים, ושלל אותה. הוא אישית נטה לראות את הציונות כתחילה של גאולה 'על דרך הטבע' אולם טען שגם אם אין לציונות כל קשר לגאולה, יעדיה הלאומיים-חילוניים הינם ראויים מבחינה דתית.²⁵⁶

תרומתו של מחקר זה היא הייחודיות שבניתוח הטקסטים הרבניים בהיבטים הגותיים ומחשבתיים לעומת המחקר ההיסטורי הרווח וכן חשיפת השיטתיות והמאפיינים הייחודיים שבמסורת הלאומית הספרדית בכללה לעומת המחקרים שנעשו עד כה שברובם עסקו בדמויות ספציפיות. בנוסף לכך, למחקר זה יכולה להיות תרומה חשובה לניתוח זרמי המחשבה הפועלים בקרב הרבנים בחברה הישראלית כיום.²⁵⁷

תיחום כרונולוגי של המחקר :

גבולות המחקר מבחינת תיארוך הם מאמצעיתה של המאה ה-19 ועד אמצעיתה של המאה ה-20, וזאת כדי לבחון את רעיון הלאומיות בקרב רבנים ספרדיים, עם התעוררות הלאומיות היהודית בלבושה המודרני.²⁵⁸ מאמצע המאה ה-19 מימוש הלאומיות הישראלית החל לקרום עור וגידים בגיוונים שונים ובתנועות שונות על ידי דמויות שונות, מתוך גורמים פנימיים בעם ישראל ובהשפעה של גורמים חיצוניים של התעוררות לאומית כללית כאביב העמים. לדוגמה, רעיון הלאומיות הישראלית החל לקבל ממשות היסטורית החל ממבשרי הציונות, כדוגמת הרב יהודה אלקלעי, בהמשך עם היווסדה של התנועה הציונית על ידי הרצל, וכלה במימוש הרעיון הלכה למעשה, עם הקמתה של מדינת ישראל. משום כך המחקר תחום בין שנת 1840 היא שנת ת"ר אותה ראה הרב אלקלעי ואחרים כשנת מפנה בהיסטוריה הלאומית היהודית, ועד שנת 1956 שבה התרחש מבצע קדש והוא מהווה מעין גבול היסטורי של העליות הגדולות מארצות המזרח לארץ. אחריו העיסוק של החכמים היה יותר ממוקד בהווייה הישראלית ובהתמודדויות הקיומיות, הדתיות והתרבותיות במדינת ישראל ופחות בעצם התודעה הלאומית.

התפתחותו של רעיון הלאומיות הישראלית הואצה מאוד בתקופה המודרנית, שכן הוא נכרך עם עליית הלאומיות באירופה במאה ה-19 ומימושה בדמות הקמת מדינות לאום מודרניות כתוצאה מ"אביב העמים", עד אשר חוקרים רבים סבורים כי הלאומיות היהודית היא תופעה מודרנית במהותה.²⁵⁹ לעומתם, יש הרואים בה המשך של תופעות לאומיות יהודיות מתקופות קדומות גם

²⁵⁶ שם, עמ' 125.

²⁵⁷ על פעולותיה של תנועת ש"ס כמי שרואה עצמה כמשקמת את התרבות של יהדות ספרד תוך התמודדות עם אתגרי המודרנה ראה: יואב פלד (עורך) **ש"ס - אתגר הישראליות**, ת"א, 2001; Ringel, J. *The Sephardic Rabbinate, Sephardic Yeshivot, and the Shas Educational System* [Waltham, MA: Brandeis University, 2011].

²⁵⁸ כהן, הרעיון; Faur, Early.

²⁵⁹ חוקרים כדוגמת גלנר והובסבאום. ראה: יוסי דהאן והנרי וסרמן (עורכים) **להמציא אומה**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2006, עמ' 15 – 17.

אם בלבוש מודרני.²⁶⁰ המשך המחקר עד אמצעיתה של המאה ה-20 מאפשר לבחון את המשכיות ורצף העברת המסורת הספרדית בהיבט הלאומי שלה ומימושה בהווי הקיומי של מדינת ישראל.

העיון במחקר זה עוסק בכתביהם של חכמים ספרדים רבים. מרכז המחקר מוקדש לניתוח פילוסופי במשנתן של מספר דמויות רבניות מרכזיות שהותירו כתבים רבים בנושא הלאומיות ולחן משנה הגותית, לאומית וציונית וכולן מזוהות עם "הספרדיות" שלהן. הדיון בהם יוצג גם בתוך ההקשר ההיסטורי השונה שבו פעלו, וגם בתוך ההקשר המרחבי הגיאוגרפי שבו פעלו, ובהתייחס לרבנים שפעלו בסביבתם.

ראשון הרבנים שיהווה את המסד למחקר הוא הרב אלקלעי (בלקן 1798 – 1878), ממבשרי הציונות, שפעל מתוך תודעה עצמית של ממשיך המסורת הספרדית. קריאתו לפעול באופן אקטיבי לשוב לארץ ולחדש בה את הריבונות לא היה בה חידוש מודרני מבחינתו, אלא מימוש של המסורת היהודית כפי שהכיר אותה מבית המדרש ממנו ינק את תורתו. אחריו יעסוק המחקר ברב משה כלפון הכהן (גירבה 1874 – 1950), הרב עוזיאל (ארץ ישראל 1880 – 1953) הרב יוסף משאש (מרקו 1892 – 1974) ומניטו (אלג'יריה 1922 – 1996).

בנוסף להם נסקרים כתביהם של רבנים רבים מהתפוצה הספרדית בצפון אפריקה בעלי תודעה לאומית: רבי דוד הכהן סקלי ממרוקו, הרב יוסף גנאסיא והרב רחמים נאהורי מאלג'יריה, הרב רחמים חי חויתה הכהן מתוניסיה ורבנים מלוב כדוגמת הרבנים מרדכי כהן, חואתו לגזייל, אברהם חביב, יצחק חי בוכבזה, ציון ביתן, שלמה ילז, חי גאביזון, יששכר חכמון, כמוס נחאיסי ופריגיא זוארץ. עם כל זאת, לא ניתן להתעלם מכך שהיו גם תפיסות אנטי מודרניות ואנטי לאומיות בקרב רבנים ספרדים. לאלה הוקדש פרק במחקר זה והוא כולל את הרב שלמה אליעזר אלפנדרי (1826? – 1930) והרב חיים נחום (1873 – 1960). הסקירה של חכמים רבים אלו מצביעה למעשה על כך שהתודעה הלאומית בקרב חכמים ספרדים לא היתה נחלתם של יחידים אלא היתה תופעה רווחת במפנה המאות ה-19 וה-20.

תפיסתו ההגותית והלאומית של הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו) מאלג'יריה הועמדה במרכז העבודה כחוליה מקשרת בין הניתוח הפילוסופי בנושא תודעה לאומית בקרב דמויות רבניות מרכזיות ובין הסקירה של חכמים ספרדים רבים נוספים המצביעה על קיומה של התודעה הלאומית כתופעה רווחת. אמנם הגותו של מניטו חורגת כרונולוגית מגבולות המחקר אך יש לה חשיבות רבה בהבנת התופעה שכן היא משמשת כפריזמה על נושא המחקר. נקודת מבטו על המסורת הספרדית אל מול המסורת האשכנזית שופכת אור על קיומה של התופעה עליה מצביע המחקר ועל מאפייניה הייחודיים. כמו כן, מניטו הותיר אחריו כתבים הגותיים רבים העוסקים ברעיון הלאומיות בתקופה בה מדינת ישראל היתה כבר עובדה מוגמרת, עם כל הבעיות החברתיות שבה והשאלות הדתיות וההגותיות שעלו ממנה. עיון בהגותו מאפשר הבטה רטרוספקטיבית על השיטתיות והעקביות של התודעה הלאומית בקרב רבנים ספרדים.

²⁶⁰ הגישה הפרימורדיאלית שמבוטאת היטב על ידי אנתוני ד' סמית בספרו: "The Ethnic Origins of Nations" כמו כן ראה: אסף מלאך, **בסיסי הלגיטימיות של מדינת לאום יהודית בעידן פוסט מודרני**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשס"ח, פרק חמישי; עמ' 26 – 48; Rozenblit, M. L. "Jews, German culture, and the dilemma of national identity: The case of Moravia, 1848 – 1938". *Jewish social studies*, 20(1), 2013, pp.109-111.

שיטת המחקר

המחקר מכוון להבנת תפיסת רעיון הלאומיות הישראלית בכתבי רבנים ספרדים במפנה המאות ה-19 וה-20. בעבודה זו נבחנים כתביהם של רבנים ספרדים מאזוריה השונים של התפוצה הספרדית בכדי להצביע על קיומה של מגמה של תודעה לאומית במסורת הרבנית הספרדית בתפוצות המרכזיות של צאצאי מגורשי ספרד. כמו כן, מחקר זה חושף מאפיינים ייחודיים לרעיון הלאומיות כפי שבאים לידי ביטוי בכתביהם של רבנים ספרדים ומוצא בהם מכנה משותף אשר נבחן בהשוואה לתפיסות לאומיות, דתיות ואחרות, בקרב רבנים והוגים מתפוצות שונות.

ביסודו של המחקר נדונים כתביהם של רבנים שכתבו כתיבה הגותית סדורה דוגמת הרב יהודה אלקלעי, הרב משה כלפון הכהן, הרב מאיר עוזיאל והרב יהודה ליאון אשכנזי – מניטו. אולם, בכדי להצביע על קיומה של גישה הגותית לאומית ספרדית בעלת מכנים משותפים רחבים, מחקר זה בוחן את היחס ללאומיות באופן רחב יותר ודן גם בהגותם של חכמים ספרדים נוספים למרות הבדלי הזמנים והבדלי המקומות כדוגמת הרבנים: רחמים חי חויתה הכהן, דוד הכהן סקאלי, יוסף משאש, יוסף גנאסיא ועוד. כמובן שמלבד הדמויות הרבניות בהן המחקר עוסק קיימים חכמים רבים נוספים. אולם אלה נבחרו כדמויות מייצגות מאחר והם הותירו אחריהם טקסטים ברורים שבהם מצוינים מרכיבים לאומיים מובהקים שיש בהם בכדי להצביע על תודעה לאומית.

על חלק מהחכמים הספרדים הנזכרים, כדוגמת הרב עוזיאל,²⁶¹ הרב יהודה אלקלעי,²⁶² ומשה כלפון,²⁶³ נכתבו חיבורים אודות רעיון הלאומיות בכתביהם אולם מחקרים אלו עוסקים באופן ספציפי בכל דמות ואינם מבקשים לבחון אותם כביטויים של זרם רעיוני משותף לחכמים ספרדים.

אחד הקשיים המרכזיים בכתובת עבודה מסוג זה הוא היכולת לחלץ עמדה הגותית סדורה מכתבי רבנים ספרדים שכן בתקופה הכרונולוגית שבה המחקר עוסק, על פי רוב, רבנים ספרדים לא עסקו בכתובה הגותית שיטתית בסגנון המוכר במערב, אלא בכתובה דרשנית או הלכתית בסגנון המיוחד המאפיין את תרבותם. עם זאת, לא נעלם מעיניהם תהליך עליית הלאומיות באירופה בכלל ובקרב היהודים בפרט. משום כך, בכדי לזהות תודעה לאומית בכתבי החכמים יש לאתר את המקומות בהן מופיעה התייחסות לרעיון הלאומיות כגון בפירושים שונים, הקדמות לספרי שו"ת, בדרשות ובמכתבים. עבודה זו בוחנת את הכתבים הן על ידי פנייה אל הטקסט עצמו ואל ההקשרים והמשמעויות הגלומים בשפתו ובמרחב הטקסטואלי אליו הוא מתייחס, והן על ידי העשרתו באמצעות מושגים שמקורם בהקשרים הגותיים מודרניים במהותם. כלומר היא בודקת כיצד ובאיזה אופן נקלטו המושגים מרעיון הלאומיות המודרני בעולמם המסורתי וכיצד קישרו אותו לתהליכים המודרניים שהתרחשו בתקופתם.

כמו כן, אני מניח כי קיימת זיקה בין עולם התוכן המסורתי של חכמים ספרדים, שבמרכזו תפיסת עולם הרמונית, הכוללת בין השאר גישה ריאלית למציאות המתפתחת, פתיחות ללימודים כלליים,²⁶⁴ לימוד תנ"ך, עברית וקבלה, וכפי שהגדיר זאת יפה יצחק שוראקי: "את היהדות

²⁶¹ הלינגר, דת; רצבי, הציונות.

²⁶² כ"ץ, משיחיות; שרקי, שנת.

²⁶³ זוהר, אשרור; נעים, הרב כלפון.

²⁶⁴ ראה מאמרו של דוד בנון: David Banon, 'la première Aufklärung: ' Aux racines de la modernité juive, Revue de Métaphysique et de Morale n° 4, Octobre-Décembre 2017, pp.537-554

הספרדית ניתן לאפיין כיהדות קלאסית... התאמה – כלומר איזון והרמוניה בין דרישות התורה לדרישות החיים, בין עבודת האדם הבודד להשתלבותו בחברה, בין העולם הייחודי היהודי לבין העולם הרחב הכללי, בין מסורת הדורות לבין ההווה החדש והמשתנה, בין הידע הפנימי היהודי לבין החכמות הכלליות",²⁶⁵ לבין אופן התייחסותם לרעיון הלאומיות הישראלית בכלל וכפי שהתגבש בתקופה המודרנית. הנחה זו נבדקת על ידי זיהוי של מוטיבים אלו בכתביהם ובחינה של הזיקה שלהם לנושא הלאומיות.

²⁶⁵ שוראקי, מסורת, עמ' 10.

פרק 3: הפזורה של יהדות ספרד לאחר הגירוש - סקירה היסטורית

יהדות ספרד התקיימה בחצי האי האיברי כמעט כאלף וחמש מאות שנה תחת שלטונות שונים. ראשיתה בתקופה הרומית,²⁶⁶ לאחריה הויזיגותית, המשך דרך תקופת הכיבוש המוסלמי וכלה בהשלמת הרקונקיסטה באיחוד מלכות קסטיליה וארגון. סופה של יהדות ספרד בגירוש ספרד בשנת 1492, בגירוש יהדות פורטוגל בשנת 1496 ובשמד הכללי בשנת 1497.²⁶⁷ מכאן ואילך נתונים היו יהודי ספרד וצאצאיהם תחת ממשלים שונים בעלי מאפיינים שונים בארצות הפזורה השונות בעיקר סביב הים התיכון. בהם שמרו הקהילות הספרדיות על נאמנות למסורתם ארוכת השנים על היבטיה השונים ושימרו בגאווה את זהותם.²⁶⁸

יהדות ספרד לאחר הגירוש

פרעות קנ"א (1391) היו למעשה ראשיתה של קטסטרופת גירוש ספרד. כתוצאה מפרעות אלו גברה מגמת המרת הדת בקרב החברה היהודית וכן התחיל זרם של מהגרים מיהודי ספרד אל מחוץ לאי האיברי, בעיקר לצפון אפריקה, בה החלו להקים קהילות ספרדיות. בגירוש ספרד עלה הכורח על היישוב היהודי בספרד, אולם בזאת לא תמה המסורת והתרבות המיוחדת שהתפתחה במקום במשך כאלף וחמש מאות שנים. אלפי המגורשים הקימו קהילות בצפון אפריקה, ברחבי האימפריה העות'מנית ובאיטליה. בקהילות אלו המשיכה המסורת הספרדית להתקיים ולהתפתח. חברת האנוסים אשר היתה נתונה לפיקוחה הקשוח של האינקוויזיציה הספרדית, ואח"כ גם של זו הפורטוגלית, ניסתה בכל כוחה לשמר את הזיקה ליהדות. בראשית העידן החדש החלו לשוב לקיים אורח חיים יהודי באופן גלוי בקהילות שהקימו בערים שונות במערב אירופה כדוגמת אמסטרדם, בורדו, המבורג ועוד.

ההתיישבות בצפון אפריקה

צפון אפריקה שוכנת מדרום לחצי האי האיברי וביניהם מבדילה רצועה יחסית צרה של הים התיכון, במיוחד במיצרי גיברלטר. קרבה גיאוגרפית זו יצרה זיקה פוליטית ותרבותית בין ספרד לארצות המגרב. במשך מאות שנים שימש המגרב כמקום מפלט ליהודים הנמלטים מספרד כדוגמת הרמב"ם במאה ה-12, שנמלט מקורדובה מאימת המואחדון לפאס שבמרוקו וכן יהודים רבים מקטלוניה ומיורקה, המפורסמים שבהם היו הריב"ש והרשב"ץ, שנמלטו לאלג'יריה בפרעות קנ"א (1391).

²⁶⁶ בוניס, לשון היהודים, עמ' 697.

²⁶⁷ ביינארט, יהדות קסטיליה, עמ' 11.

²⁶⁸ על תולדות יהדות חצי האי האיברי ראה: חיים ביינארט, "היהודים בספרד מראשית ההתיישבות ועד לגירוש ב-1492", בתוך: רות פורטר ושרה הראל-חושן, (עורכות), **ממזרח ועד סוף מערב: יהודי ספרד 1492-1992**, ת"א 1992, עמ' 21 – 41; חיים ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים תשנ"ד; חיים ביינארט, **גירוש ספרד**, ירושלים תשנ"ה; יצחק בער, **תולדות היהודים בספרד הנוצרית**, תל אביב תשמ"ז; עליזה מיוחס ג'יניאו, **יהודים, אנוסים ונוצרים חדשים בספרד**, תל אביב 1999; אליהו רפאל מרציאנו, **ספרד וגירוש קנ"א – 1391**, ירושלים תשנ"א; יום טוב עסיס ויוסף קפלן (עורכים), **דור גירוש ספרד**, ירושלים תשנ"ט, אליהו רפאל מרציאנו, **ספרד וגירוש קנ"א – 1391**, ירושלים תשנ"א.

הציר שבין שני עברי הים התיכון לא היה חד כיווני והתקיים דרכו מעבר של אוכלוסייה, ידע, תרבות ומסחר. בהקשר היהודי, היו תלמידי חכמים מספרד שלמדו במגרב וכן תלמידי חכמים מן המגרב שלמדו בספרד ובכך התקיימה הפרייה הדדית של מסורות לימוד. לדוגמה, הרבנים חיים גאגין וסעדיה אבן דנאן מהעיר פאס שבמרוקו חיו בספרד עד לגירוש. כתוצאה מהגירוש שבו לפאס והשפיעו רבות על הקהילה היהודית בה.²⁶⁹

מאחר ואין תמימות דעים בין החוקרים אודות מספר המגורשים אשר יצאו את ספרד בשנת 1492,²⁷⁰ קשה להעריך את מספרם של אלה אשר פנו אל עבר ארצות המגרב. יחד עם זאת ניתן לומר כי רוב המגורשים פנו לפורטוגל, במספר קטן מהם בערך בחצי, פנו לאימפריה העות'מנית, פחות מכך פנו לצפון אפריקה ועוד פחות מכך פנו לאיטליה. מתוך שלושת ארצות המגרב – מרוקו, אלג'יריה ותוניסיה, הראשונה קלטה את המספר הגדול של המגורשים, בזמן שאלג'יריה קלטה כמות גדולה של נמלטים בפרעות קנ"א.

לרוב, המגורשים חוו תלאות קשות בדרכם לצפון אפריקה על ידי הימאים שהובילו אותם וכן לא בכל מקום הסכים השלטון לקבלם. לדוגמה שיירה של 25 אניות עמוסות ביהודים הפליגה לכיוון אוראן שבאלג'יריה אשר באותו הזמן נשלטה על ידי שודד ים ממוצא איטלקי. שליט העיר סירב לאפשר למגורשים לרדת בעיר גם תמורת סכום עתק של 10,000 דוקאטים זהב. כתוצאה מכך רק 8 ספינות המשיכו לנמל ארזילה שבמרוקו ממנו ניסו להגיע לממלכת פאס ואילו היהודים שבשאר הספינות לא עמד להם כוחם בתלאות הדרך וביכרו להמיר דתם ולשוב לספרד. גם לאחר הגעתם של המגורשים, הרצוצים מהתלאות, לאדמת צפון אפריקה לא חדלו ההתנכלויות אליהם. הן באונס הנשים והן בשוד. בנוסף לאלה הקשו מאוד על המגורשים, הנציגים האירופיים בחוף הצפון אפריקאי וכן האוכלוסייה המקומית אשר גילתה יחס נוקשה כלפי הבאים מספרד הן יהודים והן מוסלמים. על כל אלה לא פסחו על המגורשים פגעי הטבע כמזג אוויר קשה, מגפות ושרפות אשר דלדלו את שכונות היהודים בצפון אפריקה בפאס, תלמסן ואוראן. אף אסונות אלו הניעו מגורשים רבים לשוב לספרד ולהתנצר בהיותם מיואשים ומרוששים.²⁷¹

במחצית הראשונה של המאה ה-16, יצאו צבאות מלכי ספרד לכבוש כמה מערי החוף של צפון אפריקה. במקומות שונים אליהם הגיעו טבח באכזריות רבה בקהילה היהודית. כך באוראן, בוגיי וטריפולי בשנים 1501 – 1510, בתוניס בשנת 1535, בתלמסן בשנת 1541, ובמהדיה בשנת 1550.²⁷²

²⁶⁹ אביטבול, יהדות, עמ' 9.

²⁷⁰ קיימת מחלוקת בין החוקרים אודות מספר היהודים בספרד ערב הגירוש. יש המעריכים אותו בכשלוש מאות אלף ויש בכשמונים אלף. ההבדלים נעוצים באופן ההערכה: האם לכלול גם את האנוסים, כמה נפשות היו בבית אב, כמה קהילות היו ומהו גודלן. יוסף הקר מניח כי יהודי חצי האי האיברי וסיציליה מנו ערב הגירוש כמאה וחמישים אלף, כמחציתם עזבו ולא שבו ורובם הגיעו לאימפריה העות'מנית (יוסף הקר, "הפזורה הספרדית בארצות האסלאם במאות ה-16 – ה-18", בתוך: **ממזרח ועד סוף מערב: יהודי ספרד 1492 – 1992**, רות פורטר ושרה הראל-חושן (עורכות), תל אביב 1992, עמ' 96).

²⁷¹ הירשברג, תולדות, כרך א, עמ' 298 – 302; אביטבול, יהדות, עמ' 11 – 13.

²⁷² ב-23 לאוקטובר של שנת 1541 צר על העיר אלג'יר צבאו של קארל החמישי מלך ספרד ויהודי העיר חרדו מאימת הטבח הצפוי להם כפי שאירע בערי חוף אחרות במגרב. אולם ב-25 לאוקטובר חל מהפך והצבא הספרדי נאלץ לסגת מהעיר כתוצאה ממזג אוויר סוער במיוחד אשר פגע בצי האוניות ובמערך הלוגיסטי של הצבא. אירוע זה צוין על ידי יהודי העיר אלג'יר בכל ד' בחשון כ"פורים אדום", יום שמחה ויהודיה. נכתבו עליו פיוטים על ידי ר' אברהם אבן טואה, ר' משה משיש, ר' משה בר מאיר אבן אלאצבי ור' אברהם בר שלמה הצרפתי אשר כונסו בקרוב"ץ של אלג'יר (מנחם וינשטיין, "החברה היהודית באלג'יריה בין השנים 1300 - 1830", עמ' 5 – 6, בתוך: אתר דעת: <http://www.daat.ac.il/daat/vl/algirya/algirya02.pdf>).

מאפייני המהגרים לצפון אפריקה היו מגוונים ככל חברה אנושית. ביניהם היו תלמידי חכמים גדולים, בעלי אמצעים כלכליים אשר היה בידם להוציא את הונם מספרד,²⁷³ סוחרים, רופאים, אנשי צבא, בעלי מלאכה וכן אנשים פשוטים שרצונם היה לחיות חיים יהודיים באופן חופשי. לאחר גירוש היהודים מפורטוגל בשנת 1497 וביתר שאת לאחר הקמת האינקוויזיציה בליסבון בשנת 1536 גבר זרם ההגירה לצפון אפריקה באופן משמעותי ו"נוצרים חדשים" רבים הצטרפו לקהילות היהודיות תוך הערמת קשיים רבים מצד שלטונות פורטוגל שלהם היו בסיסי צבא בחופי צפון אפריקה.

הקהילות היהודיות בצפון אפריקה אשר קיבלו את פניהם של המגורשים היו לרוב במצב קשה, מוחלשות ומדולדלות כתוצאה ממעשי טבח, גירוש, המרות דת ומגפות. משום כך הגעתם של המגורשים הרבים היוותה תוספת דמוגרפית משמעותית ותרומה חשובה למעמדה של הקהילה היהודית הן מבחינה חברתית והן מבחינה פוליטית. למעשה תוך זמן לא רב היוו המגורשים רוב בקהילות השונות בצפון אפריקה. כמו כן, הרמה האינטלקטואלית של האליטה היהודית הספרדית היתה גבוהה ביותר. משום כך נוצרה עליונות דמוגרפית וחברתית של היהודים הספרדים על פני היהודים המקומיים של צפון אפריקה. תוך זמן לא רב אף נטלו לידיהם את ניהול ענייני הקהילה וקביעת תקנות.²⁷⁴ בכך היתה שונה הפזורה הספרדית בצפון אפריקה מאזורים אחרים במרחבי האימפריה העות'מנית אשר בהם המגורשים היו מובדלים מהקהילות המקומיות באמצעות "קהלים".

מתוך העילית של אוכלוסיית המגורשים היו שלקחו חלק פעיל בפוליטיקה המקומית והבין לאומית הן בשירות אצל השליטים המקומיים והן בשירות המעצמות כגון פורטוגל.²⁷⁵

עם כל האמור לעיל התקיימו מתיחויות בין המגורשים לבין הקהילה היהודית המקומית של צפון אפריקה, שלעיתים חשה מאוימת מהם, אשר באו לידי ביטוי בתחומים שונים כגון מינוי נגיד

²⁷³ דוגמה לכך, יצחק פרדוניל, יועצו של מלך גרנדה, אשר קיבל היתר מיוחד להוציא מספרד את רכושו וכספו, בשונה מפקודת הגירוש שאסרה זאת, והצליח להביאם לתלמסן (מיכאל אביטבול, "יהדות צפון אפריקה אחרי גירוש ספרד", בתוך: מיכאל אביטבול ואחרים, **הפזורה היהודית הספרדית אחרי הגירוש**, ירושלים 1992, עמ' 13 – 14).

²⁷⁴ הרב יעקב בירב שימש כרב ופוסק בהיותו בן שמונה עשרה בלבד: "מיום הגרוש והשמד שבספרד, הייתי מורה הוראות בישראל ורב לחמשת אלפים בתים יהודים בממלכת פאס כמפורסם לכל העולם והייתי אז בן י"ח שנים ועדיין לא הייתי בחתימת זקן והיו שם חכמים גדולים". כמו כן, מעיד הרב חיים גאגין על ההשתקמות המהירה של יהודי ספרד בצפון אפריקה: "משנת יר"ם (1498) והלאה בירכנו השי"ת בברכותיו עד שבנינו בתים מרווחים בציר וכויר וברכנו השי"ת בשיבות ותלמידים ובתי כנסיות יפיפיות בנויות לתלפיות, וספרי תורה מלובשים שש ורקמה, מעוטרים בכסף. עד שיצא שמעו של האלמלאח בכל ישראל כהיום הזה". על דברים אלה כותב יעקב טולדנו בספרו "נר המערב" כי "והנה אין ספק כי ההצלחה וההתפתחות המהירה הזאת של יהודי פאס בכלל- אחרי כל אותו החרם והשממון של שנים הקודמות- היו רק בעקב המגורשים המתיישבים בחריצותם והצטיינותם" (יעקב טולדנו, **נר המערב: תולדות ישראל במארוקו**, ירושלים תרע"א, עמ' 55).

²⁷⁵ דוגמה מאפיינת לכך - משפחות אדיב ובן זמירו ששימשו כשגרירים ומתווכים בין פורטוגל לשלטונות המוסלמיים המקומיים באזמור, סאפי, פאס וסוס (מיכאל אביטבול, "יהדות צפון אפריקה אחרי גירוש ספרד", בתוך: מיכאל אביטבול ואחרים, **הפזורה היהודית הספרדית אחרי הגירוש**, ירושלים 1992, עמ' 19).

הקהילה,²⁷⁶ קביעת תקנות²⁷⁷ ופסיקת הלכה.²⁷⁸ דוגמה בולטת לכך היתה "פולמוס הנפיחה" בפאס שהחל בשנת 1526 ונמשך כעשר שנים. הפולמוס עסק בדיון הלכתי אודות האפשרות להכשיר בהמה אשר לאחר שחיטתה התגלה בריאה שלה קרום אשר מעלה חשש כי היא טריפה, על ידי בדיקת הריאה באמצעות נפיחה. על פי המסורת של המקומיים אין אפשרות להקל במקרה זה והבשר טרף, ואילו לפי המסורת של המגורשים ניתן להקל בכך. הפולמוס בנושא זה היה סוער והתנהל בין חכמים שונים, מהמקומיים היו הרב שלום בן מסנות מתוניס והרב חיים גאגין ומהמגורשים הרב משה חלוואה ותלמידיו. בלהט הפולמוס הוטחו אמירות קשות על המגורשים שבשרם טרף ועל המקומיים שמזלזלים בכבוד רבני קסטיליה ובמסורת הפסיקה של המגורשים. למעשה התקבלה עמדת המגורשים שהיוו רוב בפאס ואף התרחבה לצפון אפריקה בכללה באופנים שונים למעט מספר מקומות כגון באלג'יר²⁷⁹ ובתלמסאן. לאחר שהתקבל ההיתר של הנפיחה הוא נעשה לנחלת הכלל הן אצל פשוטי העם והן אצל האליטה הרבנית.²⁸⁰ בכך נראה שהמיזוג בין המקומיים למגורשים נעשה די מוחלט.²⁸¹

מיכאל אביטבול מצביע על מספר גורמים אשר השפיעו על תהליך השתלבותם של המגורשים מספרד בצפון אפריקה: הקרבה הגיאוגרפית והתרבותית שבין שני עברי הים התיכון, המצב הדמוגרפי הקשה של היהודים המקומיים ערב בואם של המגורשים, יחסם החיובי באופן יחסי של השלטונות כלפי בואם של המגורשים, הרבגוניות הסוציאקונומית של המגורשים ופיזורם הגיאוגרפי במרחבי צפון אפריקה, צמיחה מהירה בקרב המגורשים, של אליטה פוליטית כלכלית

²⁷⁶ בעיר פאס עלתה מחשבה למנוע מהמגורשים להתמנות לנגיד הקהילה על ידי הטלת "חרם" אולם אפשרות זאת התבררה כתיאורטית בלבד היות והמלך הוא אשר מינה את נושא משרה זו. ואכן בתוך דור אחד מעת בואם של המגורשים למרוקו התמנה לתפקיד הנגיד בקהילה החשובה ביותר במרוקו - יעקב רותי שמוצאו מספרד ולא מהיהדות המקומית. מקרה זה יש בו בכדי לשקף את תחושת האיום של המקומיים מפני המגורשים ואת חוסר הסיכוי שלהם לעמוד כנגד איום זה.

²⁷⁷ עם הזמן הקהילה היהודית של צפון אפריקה איחדה מסורות בדמות ספרי תקנות כדוגמת ספר התקנות שהותקנו על ידי רבני ומנהגי קהילות המגורשים מקסטיליה אשר בפאס, שערך רבי יעקב אבן צור בשנת 1698 ובו תקנות שהותקנו בשיתוף עם מנהגי הקהל וחכמי ההלכה המקומיים במשך כ-250 שנה. קובץ תקנות זה נערך שוב בשנת 1778 על ידי רבי מכלוף אבן זכרי ובו הוסיף פסקי דין נוספים עד לתקופתו ובמחציתה של המאה ה-19 נערך סופית על ידי רבי אברהם אנקאווה, חכם ממרוקו שכיהן כד"ר באלג'יר (מנחם אלון, **מעמד האשה: משפט ושיפוט, מסורת ותמורה ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטיה**, תל אביב תשס"ה, עמ' 423-425). על התקנות בצפון אפריקה ראה: שלום בר אשר, **תקנות יהודי מרוקו**, ירושלים תשל"ז; מנחם אלון, **המשפט העברי, תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 650-654; משה עמאר, "תקנות פאס ותקנות מועצת הרבנים", **המשפט העברי בקהילות מרוקו**, מבשרת ירושלים תשמ"ה, עמ' ט-נה.

²⁷⁸ יעקב ברנאי, יהודי ספרד בצפון אפריקה, עמ' 429.

²⁷⁹ באלג'יר נסמכו על פסיקותיהם של הריב"ש והרשב"ץ שאסרו את הנפיחה (שו"ת הריב"ש סימנים פה ותמז; שו"ת רשב"ץ ח"א סימן סז וח"ג סימן רצג) וכך כותב רבי יהודה עייאש במנהגי אלג'יר: "בעיר הזאת בכל סביבותיה אין נוהגין היתר בסרכות הריאה על ידי נפיחה כמנהג המערב וכל הפורץ גדר ב"מ ישכנו נח"ש" (מנהגי ק"ק אלג'יר, בענייני הטריפות סעיף ז, מופיע בסוף שו"ת בית יהודה ליוורנו תק"ה, דף קיד טור ג). כמו כן קהילת אלג'יר קלטה פליטים רבים מפרעות קנ"א (1391) אולם הגיעו אליה מעט מגורשים לאחר 1492 ועל כן לא השפיעו כל כך על הפסיקה בעיר כפי שהיה במקומות אחרים.

²⁸⁰ על פולמוס הנפיחה ראה: משה עמר, "פולמוס הנפיחה בפאס במאה ה"ט" בתוך: משה בר אשר, משה עמר, שמעון שרביט (עורכים), **פאס וערים אחרות במרוקו אלף שנות יצירה**, רמת גן תשע"ג, עמ' 277-300.

²⁸¹ ברנאי, יהודי ספרד בצפון אפריקה, עמ' 429. עם זאת היו מקומות יוצאים מן הכלל בצפון אפריקה אשר כל עדה שימרה בקנאות את מנהגיה ומסורתה כדוגמת ה"פרוסטירוס" (=היהודים המקומיים) ה"ס"ט" (=מגורשי ספרד) וה"גורנים" (=יהודים מאיטליה שהתיישבו בצפון אפריקה בעיקר בתוניס) (ח.ז. הירשברג, **מארץ מבוא השמש: עם יהודי אפריקה הצפונית בארצותיהם**, ירושלים תשי"ז, עמ' 26).

ודתית. על אלה יש להוסיף את ההגירה המסיבית של גולים מוסלמיים מספרד לצפון אפריקה אשר הביאו עימם את התרבות הספרדית והשפיעו באופן משמעותי על יצירת מרחב "ספרדי".²⁸²

ההתיישבות באימפריה העות'מנית

כבר מראשית המאה הט"ו, ככל שגבר הלחץ השלטוני והחברתי התרחשה הגירה מסוימת של יהודים מספרד אל האימפריה העות'מנית, אולם לא הוקמו קהילות של יהודי ספרד.²⁸³ בעקבות הגירוש של ספרד ופורטוגל הגיעו למרחבי האימפריה העות'מנית בין השנים 1492 – 1510 כתמישים אלף יהודים.²⁸⁴ בעוד שבספרד נדחקו היהודים אל עיירות וערי השדה, ביכרו המגורשים להתיישב במרכזים עירוניים גדולים אשר היה בהם אפשרות מימוש של פוטנציאל כלכלי וחברתי יותר משמעותי.

בשונה מהמגורשים שהתיישבו בצפון אפריקה שהשתלבו בקרב הקהילות הקיימות, המגורשים במרחבי האימפריה העות'מנית שמרו על המסגרות הקהילתיות שלהם ממקומות מגוריהם במסגרת המכונה "קהל",²⁸⁵ אשר שימר מכנה משותף של מוצא, מקום מגורים, שפה, מעמד ועוד. שמות ה"קהלים" שיקפו את זהותם כגון: שמות של מחוזות או ערים - קטלוניה טולידו, קורדובה, שמות של ארצות – פורטוגל, משפחות – סניורה, לכבודה של הנדבנית הגדולה דונה גרציה מנדס, שמות של מעמד – גירוש, וכדומה.²⁸⁶ היסודות להתארגנות קהילתית זו היו הגליות כפויות שנערכו על ידי שלטונות האימפריה העות'מנית שנבעו מהצורך ליישב ולפתח מקומות חרבים או כאלה הדורשים שיקום כגון לאחר מלחמה. שיטה זו נקראה "סורגון" (sürgün) והיא הופעלה כלפי אוכלוסיות שונות. המוגלים שהגיעו לעיר היו מיושבים כקבוצה ונאסר עליהם לצאת מהמקום. קהילות המגורשים אימצו את המבנה החברתי הזה שאפשר להם תמיכה קהילתית בשיקום מטראומת הגירוש והתאקלמות במקום החדש, כמו כן סייע בשימור התרבות והמסורת שהביאו עימם מספרד.²⁸⁷ כל "קהל" תפקד באופן עצמאי והיה לו מוסדות קהילה שונים כגון: הנהגה פוליטית

²⁸² אביטבול, יהדות, עמ' 25.

²⁸³ לאחר פרעות קנ"א התרחש גל הגירה משמעותי מספרד לצפון אפריקה במיוחד לאלג'יר כדוגמת הריב"ש והרשב"ץ ממירוקה שהפכו לעמודי ההוראה המרכזיים של הקהילה היהודית הספרדית באלג'יריה.

²⁸⁴ הקר, יוצאי, עמ' 27 - 28.

²⁸⁵ על ה"קהל" ודגמי ארגונו ראה: מנחם אלון, "דמוקרטיה, זכויות יסוד ומנהל תקין בפסיקתם של חכמי המזרח במוצאי גירוש ספרד", **שנתון המשפט העברי** יח-יט (תשנ"ב/ד), עמ' 9-55; יוסף הקר, "שיטת ה'סורגון' והשפעתה על החברה היהודית באמפריה העות'מנית במאות הט"ו-ה'ז", **ציון** נה, תש"ן, עמ' 27-72; יוסף הקר, "יוצאי ספרד באימפריה העות'מנית במאה הט"ז - קהילה וחברה", בתוך: חיים ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 460-478; יעקב ברנאי, "הקהלים באיזמיר במאה השבע עשרה", **פעמים** 48, תשנ"ג, עמ' 66-84; מינה רוזן, **בנתיבי הים התיכון: הפזורה היהודית-ספרדית במאות הט"ז-יח**, תל אביב תשנ"ג, עמ' 115-132, 164-167; ירון בן-נאה, "ארגון והנהגת הקהל היהודי באימפריה העות'מנית במאות ה'ז-ה'ט", בתוך: א. גרוסמן וי. קפלן (עורכים), **קהל ישראל, השלטון העצמי היהודי לדורותיו**, כרך ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 341-367.

²⁸⁶ בבסה ורודריג, יהודי, עמ' 33.

²⁸⁷ הקר, שיטת, עמ' 27 - 82.

וחברתית, בית כנסת, בית דין,²⁸⁸ מרביצי תורה,²⁸⁹ חזנים, מוסדות לימוד,²⁹⁰ גמ"ח²⁹¹ ועוד. מלבד הדאגה לחברים ב"קהל" היה על ההנהגה להעביר את המיסים מחברי ה"קהל" לשלטונות. הקהילות היהודיות באימפריה העות'מנית היו מרובות "קהלים" והם אורגנו בשיטות שונות: השיטה הסלוניקאית בה כל קהל תפקד באופן עצמאי לחלוטין מבלי להתחשב כלל ב"קהלים" האחרים, השיטה האיטליאנית בה עניינים הוכרעו על פי הסכמת הרוב של כלל הקהלים,²⁹² השיטה של קהילת איזמיר שהקימה גוף שכלל הקהלים היו כפופים להכרעותיו מחד אולם מאידך הוא לא כפה על כלל הקהלים השונים אחידות ואפשר להם לשמור על מנהגיהם הייחודיים.²⁹³

מספר ה"קהלים" השתנה ממקום למקום ומתקופה לתקופה. בריכוזים הגדולים כגון באיסטנבול וסלוניקי היו עשרות "קהלים", בין כשלושים לכמאה. במאה ה"ט"ז התרחש תהליך של פיצול הולך וגובר של "קהלים" אשר נבעה בין השאר מהגירה פנימית בתוך האימפריה העות'מנית. בצפת היו בתחילה ארבעה "קהלים", אח"כ, שנים עשר ובתקופת השיא עשרות. מאידך בעיירות קטנות היו שנים שלושה עד שישה "קהלים".²⁹⁴

במאה הי"ז חלה ירידה במספר היהודים באימפריה העות'מנית אשר נבעה ממספר גורמים: א. הגירה לערי איטליה, למרכזים ספרדיים בארצות השפלה, ולמרכז ומזרח אירופה. ב. תנאי הדיור ומצב תברואתי ירוד הפיצו מגיפות שפגעו קשות באוכלוסייה בפרט בזקנים ובילדים. ג. ירידתה הכלכלית של האימפריה ומצב הביטחון הרופף צמצמו באופן משמעותי את האפשרויות הכלכליות והגבירו את הפגיעות של גורמים עוינים. מצב זה הרחיב את שכבת העניים באוכלוסייה היהודית אשר התקשתה להתמודד עם מצבי אסון כגון מחלות, מגפות, שרפות, רעידות אדמה וכדו'. ד. המרות דת לאיסלאם בעקבות שבתאי צבי.²⁹⁵

חבלי ההסתגלות של המגורשים באימפריה העות'מנית לא היו קלים. הם התמודדו עם הקשיים הרגילים של כל אוכלוסיית מהגרים אשר עליה להסתגל לשפה חדשה, תרבות חברתית שונה

²⁸⁸ על השיפוט העצמי ראו: יוסף הקר, 'גבולותיה של האוטונומיה היהודית: השיפוט העצמי היהודי באימפריה העות'מנית במאות ה-16-ה-18', **תמורות בהסטוריה היהודית החדשה**, (ש' אלמוג ואחרים עורכים), ירושלים תשמ"ח, עמ' 349-388.

²⁸⁹ על "מרביץ התורה" ראו: יוסף הקר, "'הרבנות הראשית' באימפריה העות'מנית במאות ה"ט"ו וה"ט"ז", **ציון** מט, תשמ"ד, עמ' 225-263; לאה בורנשטיין-מקובצקי, "מבנה הרבנות באימפריה העות'מנית במאה ה"ט"ז והי"ז", **ממרח וממערב** א, תשל"ד, 223-258; מאיר בניהו, **מרביץ תורה**, ירושלים תשי"ג; אליהו אשתור, בקורת, **קרית ספר** לא, תשט"ז, עמ' 25-26.

²⁹⁰ על מוסדות הלימוד, הישיבה וחי" הרוח ראו: ירון בן-נאה, "החיים הדתיים של יהודי ירושלים", בתוך: ישראל ברטל וחי"ים גורן (עורכים), **ספר ירושלים: בשלהי התקופה העות'מנית המאוחרת**, ירושלים תש"ע, עמ' 315-328; הנ"ל, "ישיבות ירושלים והיצירה הרוחנית", בתוך: **שם**, עמ' 329-348; מנחם וינשטיין, "על חי" הרוח והחברה בירושלים במאה הי"ח", בתוך: מ' פרידמן ואחרים (עורכים), **פרקים בתולדות הישוב היהודי בירושלים**, כרך א, ירושלים תשל"ג, עמ' 178-188; מ' בניהו, "שטרי התקשרות של מקובלי ירושלים", **אסופות** ט, תשנ"ה, עמ' ט-קכז; הנ"ל, "שטרי התקשרות של מקובלי צפת ומצרים", **שם**, עמ' קכט-קנט; יעקב ברנאי, **יהודי ארץ-ישראל במאה הי"ח**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 230-250; שלמה זלמן הבלין, "לתולדות ישיבות ירושלים וחכמיה בשלהי המאה הי"ז וראשית המאה הי"ח", **שלם** ב, תשל"ו, עמ' 113-191.

²⁹¹ על חברות צדקה וחסד ראו: ירון בן-נאה, "בין גילדה לקהל: החברות היהודיות באימפריה העות'מנית במאות הי"ז-הי"ח", **ציון** סג, תשנ"ח, עמ' 277-318; הנ"ל, "צדקה וחסד על גדות הבוספורוס: חברת גמילות חסדים של הקאיקג'יס באסתאנבול", בתוך: י' הקר ו' הראל (עורכים), **לא יסור שבט מיהודה: הנהגה, רבנות וקהילה בתולדות ישראל, מחקרים מוגשים לפרופסור שמעון שוורצפוקס**, ירושלים תשע"א, עמ' 101-140.

²⁹² הקר, יוצאי ספרד, עמ' 467.

²⁹³ בן-נאה, ארגון, עמ' 344.

²⁹⁴ הקר, יוצאי ספרד, עמ' 463.

²⁹⁵ הקר, יוצאי, עמ' 32-34.

ומציאות כלכלית אחרת. בנוסף לאלו היה עליהם להתמודד עם בעיית דיור קשה שנבעה מההגירה הגדולה ומנטייתם להתגורר באופן מרוכז בערים מסוימות. כך הביקוש עלה על ההיצע ושכר הדירה שילש ואף ריבע את עצמו תוך זמן קצר. הקהילה היהודית השתמשה בתקנות פנימיות שהגנו על השוכרים היהודים, באופן מסוים, מפני תחרות פרועה.²⁹⁶ היהודים לרוב היו מתגוררים בצפיפות במעין חצר שהיוותה בית למספר משפחות. היו יהודים שגרו בשכונות מוסלמיות או נוצריות ויש אף משפחות יהודיות שגרו באותו בית עם מוסלמים או נוצרים. ממחציתה של המאה ה־17 חלה דחיקה של יהודים מאזורים מוסלמיים כתוצאה מקנאות ואיבה כלפי היהודים שלובו על ידי חכמי דת מוסלמים. במאות ה־17 וה־18 היהודים והמוסלמים נטו להתגורר בנפרד.²⁹⁷

מעמדם של היהודים תחת השלטון העות'מני המוסלמי היה מורכב. הם יכולים היו לנהל חיי קהילה באופן חופשי יחסית, אולם לא היו שווים זכויות.²⁹⁸ באימפריה העות'מאנית חלה ההלכה המוסלמית הסונית, הקובעת כי מעמדם של כל הלא-מוסלמים אשר הפגינו זיקה לתנ"ך מוגדר כבני חסות - "דיימים".²⁹⁹ מעמד זה הקנה הגנה ויחס יחסית סובלני, עם היותם נחותים מהמוסלמים. מטרתו של מעמד הנחות הינו להעיד על עליונותם של המוסלמים מכח בכורתה של דת האסלאם. הדיימים נדרשו לשלם מס גולגולת - "גיזיה", מלבד המיסים הסטנדרטיים שכל הנתונים נדרשו להם. כמו כן, מעמדם החברתי והדתי היה מובחן מהמוסלמים באמצעות הגבלות שונות. מקום המגורים בעיר, גובה בתי המגורים, איסור על נשיאת נשק ורכיבה על בהמות "אצילות" כגון סוסים וגמלים, עדותם לא הייתה קבילה במשפט שמוסלמי היה מעורב בו ועוד. יחד עם הגבלות אלו הקנה החוק לדיימים הגנה בסיסית ואפשרות לקיים את ענייניהם הפנימיים באופן אוטונומי, הן בפן הקהילתי והן בפן הדתי.³⁰⁰

²⁹⁶ הקר, הפזורה הספרדית, עמ' 98.

²⁹⁷ הקר, יוצאי ספרד, עמ' 36 – 37.

²⁹⁸ על מעמד החוקי והחברתי של היהודים באימפריה העות'מנית ראו: לאה בורנשטיין-מקובצקי, "יחסים חברתיים בין יהודים ונכרים בערי האימפריה העות'מאנית במאות ה־16 וה־17", **מקדם ומים**, תשנ"ה, עמ' 13 - 33; חיים גרבר, **יהודי האימפריה העות'מאנית במאות ה־16-17, כלכלה וחברה**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 25-29; מ"ר כהן, "האסלאם והיהודים: מיתוס, מיתוס נגדי, היסטוריה", **זמנים**, 1990, 36, עמ' 53-60; ברנרד לואיס, **היהודים בעולם האסלאם**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 11-63.

Yaron Ben-Naeh, 'Urban Encounters: The Muslim-Jewish Case in the Ottoman Empire', in: Eyal Ginio and Elie Podeh (eds.), **The Ottoman Middle East: Studies in Honor of Amnon Cohen**, Brill: Leiden-Boston 2014, pp. 177-197.

²⁹⁹ על הד'ימה באיסלאם ראה:

Antoine Fattal, **Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam** (Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1958); Salomon D. Goitein, **Juifs et Arabes** (Les Editions de Minuit, Paris, 1957); Bat-Ye'or, **Le Dhimmi : profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe** (Paris, 1980); Bat-Ye'or, **Juifs et chrétiens sous l'islam. Les dhimmis face au défi intégriste** (Berg International, Paris, 1994); Bat-Ye'or, **Les chrétientés d'Orient entre Jihād et Dhimmitude** (Les Shmuel Trigano (edit.), **La Fin du judaïsme en terres d'islam** (Denoël, Editions du Cerf, Paris 1991); **The Forgotten Millions, The modern Jewish**, Paris, 2009) pp. 429 – 505; M.H. Shulewitz (edit.) Nathan Weinstock, pp.33-51; **Exodus from arab Lands** (Continuum, London and New-York, 1999) **Histoire de chiens, La dhimmitude dans le conflit israélo-palestinien** (Mille et une Nuits, Fayard, 2004) pp.37-50; Nathan Weinstock, **Une si longue présence. Comment le monde arabe a perdu ses juifs**, Ephraïm Herrera, **Les maîtres soufis et les "peuples du Livre"** pp. 12-22; 1947-1967 (Plon, 2008) (Studia Arabica XXIV, Editions de Paris, 2015); Ephraïm Herrera, **Le Djihad, de la théorie aux actes** (Editions Elkana, Jérusalem, 2015) pp. 25-120.

³⁰⁰ בבבסה ורודריג, יהודי, עמ' 20 – 21; כהן, יהודים, עמ' 12.

על אף שהשריעה לא ערכה אבחנה בין הנוצרים ליהודים לא היה שיוויון ביחס אליהם והדבר הושפע בתקופות שונות ממצבים פוליטיים משתנים. עם גירוש ספרד ופורטוגל התקבלו היהודים באימפריה העות'מנית בזרועות פתוחות מתוך הכרה בפוטנציאל הטמון באוכלוסית המגורשים בפיתוח המדינה במישורים שונים וכן מאחר שראו ביהודים מיעוט נאמן, שבשונה מהנוצרים, לא היה מאחוריו איזשהו כח פוליטי או ממסד דתי בעל עוצמה. משום כך קיבלו יחס מועדף מסוים על פני הנוצרים וכן לא דקדקו בחוקי הדיימה לחלוטין כדוגמת ההיתר לבניית בתי כנסת חדשים. אולם כאשר העמיקה החדירה הכלכלית והצבאית האירופית אל האימפריה, האוכלוסיה הנוצרית קיבלה תמיכה משמעותית ומעמדם הלך והתחזק למעשה על חשבון מעמדם של היהודים. הדבר התבטא בחקיקה ובהכבדת עול המיסים. הנוצרים דחקו את היהודים מעמדות מפתח כלכליות ועם התעוררות הלאומיות המאבק ביהודים נעשה גלוי ובוטה אף בדמות עלילות דם רבות. כל אלו הובילו להתדרדרות מצבם של היהודים מבחינה פוליטית, כלכלית וחברתית.³⁰¹

התודעה העצמית של המגורשים

תפיסת המגורשים את עצמם כקבוצה מובחנת היתה מלאה בגאווה ובהכרה עצמית כעלית תורנית, תרבותית וחברתית וכן באידיאליזציה של ההיסטוריה של יהדות חצי האי האיברי.³⁰² השתלבותם בקרב הקהילות היהודיות המקומיות במרחבי האימפריה היתה מתנשאת ולוותה ביחס מזלזל כלפי המסורות של היהודים המקומיים עד כי לרוב נבלעו הקהילות המקומיות בקרב קהילות המגורשים הן בדרך פסיקת ההלכה והן בליטורגיה של בית הכנסת.³⁰³ מציאות זו מיוצגת היטב בדבריו של ר' משה ארוקיס, חכם יוצא ספרד בסלוניקי,³⁰⁴ בתשובה לשאלה שבאה מאדריאנופול (1509):

וגם אנחנו, שארית פליטת גלות ספרד גם כי טלטלנו חרב השמד... עד קבענו ישיבתנו פה מלכות תוגרמה טעמנו עמד בנו וריחנו לא נמר. ככחנו אז כחנו עתה להחזיק במנהג חכמי ספרד היוצא להם מכח ההלכה. והנה אנחנו באים בארץ בכחא דרובא ובכחא דחזקה אלימתא ומבוררת שנהגנו בה אנחנו ואבותנו זה כמה שנים. ומתחברים אל מנהגנו שאר הקהילות הקדושות אשר באו ובאים בכל יום מגירושי שאר המלכיות, ואין פוצה פה ומצפצף בחכם מכולם לפקפק בזה... הספרדים במלכות הזאת הלא הם רובא דמינכר בכמות ואיכות, והיהודים יושבי הארץ ישובים ראשונה במלכות הזה אינם בערכנו... ולמה נלך אחריהם לראות מה הם נוהגים... וראוי למעוטים היושבים ראשונה במלכות בכל עניני מנהגי התורה, ממנו יראו וכן יעשו.³⁰⁵

בקטע זה החכם הספרדי טוען באופן תקיף לבלעדיות של יוצאי ספרד על הכרעת ההלכה, על אף שהם חדשים במקום אליו הגיעו וכבר היה מנהג מקומי לפני שהגיעו לשם, מאחר ולספרדים ישנם

³⁰¹ ברנאי, יהדות האימפריה, עמ' 486 – 487.

³⁰² ראה למשל ר"י אברבנאל, מעייני הישועה, הקדמה, דף ב ע"ב – ג ע"א; פירוש לתורה, הקדמה לדברים דף א', א.

³⁰³ תופעה זו כונתה על ידי וסטרייך בשם "אימפריאליזם ספרדי" (אלימלך וסטרייך, תמורות במעמד האישה במשפט העברי: מסע בין מסורות, ירושלים תשס"ב, עמ' 261).

³⁰⁴ על ר' משה ארוקיס ראה: יוסף הקר, החברה היהודית בשאלוניקי ואגפיה במאות הט"ו והט"ז, עבודת ד"ר, ירושלים תשרי תשל"ט, נספחים עמ' קא.

³⁰⁵ חיד"א, זרע אנשים, סימן מד, דף מ ע"א – מא ע"א.

יתרון הכמות ויתרון האיכות ואל להם להכפיף עצמם ליהודים המקומיים הפחותים מהם על פי ראייתם.

היהודים המקומיים ניסו להתנגד למציאות החדשה שנכפתה עליהם אולם לרוב ללא הועיל. הבעת תרעומת על התנשאות הספרדים, ניתן למצוא בדבריו של חכם מסרס שבמקדוניה לחכם ספרדי מאדריאנופול: "...ואם לגדולה, הנה לא נופלים אנחנו מכל בני הגולה, עם מפוזר ומפורד גולת ספרד, ומה גם אנו מכס, כי לא בידכם שלשלת היחס ואותנו הבדילנו עזרא הסופר או הרחיקנו...³⁰⁶ באופן דומה נראית מתוך תשובתו של רבי יוסף מיטראני, רבה של איסטנבול בתחילת המאה הי"ז, מורת הרוח של היהודים המקומיים מפני היחס של הספרדים כלפיהם: "...וזכורני על גדול אי מחכמי ק"ק רומאניא כשהיה מתרעם על דייני ק"ק ספרד בפני זקני עמו היה קורא על עצמו "הגר אשר בקרבך יעלה מעלה מעלה" (דברים כח, מג). כלומר שבני ספרד שבאו גרים בארץ לא להם גדלו ויעשירו ורוצים להשתרר עליהם".³⁰⁷

אכן, בתוך כמאה שנה עברו הקהילות היהודיות במרחבי האימפריה העות'מנית תהליך של "הסתפרדות" בלשון, במנהג בהלכה, בנוסח התפילה, בליטורגיה ובסדרי החיים. עם זאת היו ערים בהן היו קהילות שאינן ספרדיות כדוגמת הרומאנטיונים אשר שימרו על ייחודן וזהותן ולא נטמעו בקרב קהילות הספרדים.³⁰⁸

ההתיישבות באיטליה

בין המקומות אליהם פנו המגורשים היתה איטליה שבאותם ימים לא היתה מדינה אחת מאוחדת אלא הכילה מספר מדינות קטנות שנשלטו על ידי משטרים שונים ולכל אחד מהם היתה מדיניות שונה ביחס ליהודים ולאנוסים. האיים סיציליה וסרדיניה היו כפופים למלך ספרד ומשום כך גזרת הגירוש חלה גם על יהודי מקומות אלו.

היהודים באיטליה היו ממוצא איטלקי ואשכנזי ומיעוט קטן של יוצאי צרפת ופרובאנס, אשר התיישבו באופן די מפוזר בקהילות קטנות מאוד, זאת מאחר וההיתר ליהודים להתגורר באיטליה נבע מהיותם מלוים בריבית לעניים, הורשו רק מספר יהודים מצומצם להתיישב במקומות שונים. מרכזים עירוניים של יהודים היו ברומא, בולוניה, פרארה, מנטובה ופדובה. עקב אופי ההתיישבות ותחומי העיסוק המצומצמים הקהילות היהודיות באיטליה לא היו ערוכות לקליטת המוני מגורשים.³⁰⁹ בנוסף לכך כנראה היהודים המקומיים לא היו מעוניינים כל כך בקליטתם.³¹⁰

כמו במקומות אחרים גם כאן קיימות עדויות קשות על מצב המגורשים בהגיעם לחופי איטליה. מלבד טלטלות הדרך הקשות לא בכל מקום הורשו היהודים לרדת אל החוף ולהיקלט במקום כך

³⁰⁶ הקר, גאון, עמ' 569.

³⁰⁷ מטראני, שאלות ותשובות, חלק ב, סימן ט"ז.

³⁰⁸ הקר, יוצאי ספרד, עמ' 466.

³⁰⁹ בונפיל, היהודים הספרדים, עמ' 544.

³¹⁰ כך עולה מהספר "שבט יהודה" בו מתוארת פניה של היהודים באיטליה אל האפיפיור שלא לאפשר למגורשים להתיישב באיטליה (רבי שלמה בן ירגה, שבט יהודה, ירושלים תש"ז, עמ' קכג – קכד). אולם לא מוכרות עדויות נוספות לכך, יתכן כי הסיפור משקף את חוויית המגורשים בקשיי הקליטה במרכזי הערים אשר דווקא היו יכולים להיות יעדי התיישבות עבורם (ראובן בונפיל, "היהודים הספרדים והפורטוגלים באיטליה", בתוך חיים ביינארט (עורך), מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ד, עמ' 544).

למשל התעקשה הרפובליקה של ג'ינובה שלא לאפשר התיישבות יהודית עד סוף המאה הטי"ז. כך מתאר כרוניסט נוצרי בן התקופה את אשר ראו עיניו:

היה זה נורא לראות את צרותיהם. רבים מהם מתו ברעב, ובראש ובראשונה עוללים ויונקים. אמהות גוססות נשאו בזרועותיהן ילדים גוועים מרעב ונפטרו בעצמן יחד עם ילדיהן. רבים כלו ממחלה ורבים אחרים מתשישות. סערת הים וההפלגה הקשה חיסלו המון אנשים שלא יאומן. ואיני אומר דבר על אשר סבלו בשל אכזריות המובילים או בשל חמדתם בצע כסף. רבים הוטבעו על ידי המלחים בשל בצע כסף, ומי שלא היה להם במה לשלם את מחיר ההפלגה מכרו את ילדיהם. רבים באו לעירנו אך לא נשארו בה, כי על פי מנהגי מולדתנו הקדומים אסור היה להם לשהות כאן יותר משלושה ימים. כל שהותר להם היה לתקן את האניות, שעליהן הפליגו, ולהינפש מן ההפלגה במשך ימים מעטים, הייתי אומר שהם שלדי אנשים. רזים בצורה מחרידה וחיוורים, עיניהם היו שקועות פנימה לעומק, ואלמלי היו מתנועעים, הייתי אומר שהם מתים. כשתיקנו את האניות והכינו אותן להפלגה ארוכה, היה רוב הזמן מזג אויר סגרירי. בינתיים רבים מתו על הרציף שליך הים אשר הוקצה ליהודים.³¹¹

ברומא היתה מרכז יהודי חשוב ומרכזי בעל מסורת של מאות שנות ישיבה במקום ומשום כך נקלטו בה ציבור מגורשים גדול, תקעו בה יתד של ממש ואף הקימו בה שלושה בתי כנסת לפי אזורי המוצא: בית כנסת קסטיליאני, בית כנסת קטאלני ובית כנסת אראגוני. לימים בית הכנסת האראגוני התאחד עם הקטאלני. כך שלמעשה שניים מבין חמשת בתי הכנסת שהיו ברומא היו של מגורשי ספרד. מספר משפחות בודדות בעלי מקצועות נצרכים כגון: מלויים בריבית, רופאים ותלמידי חכמים, הצליחו להיקלט במקומות נוספים. רבים לא הצליחו להיקלט באיטליה והמשיכו בנדודיהם מזרחה אל עבר האימפריה העות'מנית.³¹²

בשנות השלושים של המאה הטי"ז הוזמנו סוחרים יהודים מהמזרח בעלי נתינות עות'מנית וכן אנוסים להתיישב בנסיכויות שונות באיטליה בכדי לפתח את הפעילות הכלכלית במקום. קליטתם של האנוסים ששבו ליהדותם באופנים שונים, ובכך בגדו באמונה הנוצרית אשר אליה הוטבלו, היוותה אתגר דתי עבור הכנסייה. אולם הפתרון שכלל הנראה סמכו עליו אף האפיפיורים, היה של מלומדים בעלי סמכות שטענו כי טבילה מאונס אינה תקפה ומשום כך אין בחזרה ליהדות של האנוסים עוון דתי. בכך נסללה הדרך להתיישבות של אנוסים השבים ליהדותם, בשלושה מרכזים עיקריים: אנקונה שבתחום מדינת האפיפיור, פרארה ופירנצה. במקומות אשר היה בהם לחצים שונים כנגד האנוסים לא הצליחו הדוכסים להחיות את כלכלתם בעזרת עידוד אנוסים להתיישב בשטחם. כך היה למשל היה בסבויאה שדוכסה ניסה ליישב אנוסים על ידי הצעות מפתות לעומת פרארה אך לא עלתה בידו. בונציה בתחילה דחו את קליטת האנוסים כתוצאה מלחץ הסוחרים המקומיים שלא רצו מתחרים וכן כהזדהות עם המדיניות של קארל החמישי שהיה גם מלך ספרד וישב על כסאו של המלך אשר חתם על צו גירוש היהודים.³¹³ המהגרים החדשים באיטליה עשו חיל במסחר בין לאומי של סחורות שונות בעיקר של בדים ועורות וניהלו בנקים בעלי הון רב משום כך

³¹¹ בונפיל, איטליה, עמ' 77.

³¹² בונפיל, היהודים הספרדים, עמ' 545.

³¹³ שם, עמ' 547 – 548.

היו רצויים מאוד כמפתחי הכלכלה המקומית. משנוכחו שליטי ונציה לדעת זאת שינו את מדיניותם ואפשרו את קליטתם של האנוסים בשטחם.³¹⁴

עם עליית פאולוס הרביעי לכס האפיפיורות בשנת 1555 ערך רפורמות בכנסייה בכלל ושינה מקצה לקצה את המדיניות כלפי היהודים והאנוסים בפרט. הוא ביטל את כל הזכויות שהוקנו ליהודים על ידי האפיפיורים שקדמו לו והחזיר לחיים תקנות כנגד היהודים מתחילת המאה השלוש עשרה, שנכנסו לחוקי הכנסייה ומעולם לא בוטלו להלכה, שמטרתם השפלה, נישול, ניוול והפרדה של היהודים מהחברה הנוצרית. בנוסף לכך, לא קיבל את התפיסה כי האנוסים אינם מחויבים לאמונה הנוצרית מאחר ונטבלו באונס. הוא מינה את בן אחיו קארלו קאראפה לחשמן שהיה הדמות החזקה בשלטונו והיה ידוע כתמך ואכזר אשר שם עיניו על רכושם הרב של היהודים.³¹⁵

עשרות אנוסים ששבו ליהדותם באנקונה נאסרו ועונו ורכושם הרב הוחרם לטובת קופת האפיפיור. חלקם הצליחו להימלט על ידי שוחד לשומרים, 27 נידונו לעבודת פרך כמשיטי ספינות, 241 מהם נידונו למיתה בתליה ואח"כ שרפו את גפותיהם. יהודים רבים נמלטו מאנקונה, חלקם לדוכסויות אחרות באיטליה וחלקם לאימפריה העות'מנית וכן התרחשו לא מעט המרות דת.³¹⁶

אירועי אנקונה הולידו לראשונה בתולדות ישראל התארגנות יהודית בין לאומית להפעלת לחץ על שליט לשינוי יחסו כלפי היהודים. דונה גרציה נשיא פנתה אל הסולטן הטורקי שיתערב לטובת האנוסים וכן היה ניסיון להטיל חרם כלכלי על נמל אנקונה ולהסיט את האניות לנמל פיזארו. למעשה הפעולות הללו לא הניבו פרי. האפיפיור לא שעה לפניית הסולטן וכן החרם הכלכלי לא צלח מכמה גורמים. ראשית, לא היה לנמל פיזארו התשתית המתאימה להוות נמל חלופי לנמל אנקונה, שנית, היהודים הפריזו ביכולת הבין לאומית שלהם להשפיע על הטלת חרם כלכלי על אנקונה, שלישית, בקרב היהודים עצמם התגלע ויכוח לגבי הנחיצות, היעילות והסיכון שכרוך בהטלת החרם.³¹⁷

מהמחצית השניה של המאה הט"ז ואילך, לנוכח החשיבות הרבה שיחסו השליטים באיטליה למהגרים החדשים בפיתוח הכלכלי, החלו אחדים מהם לאפשר אוטונומיה מסויימת של הקהילות הפורטוגזיות אשר כללה את האפשרות לשיפוט עצמי בעניינים אזרחיים בבית הדין של הקהילה. במאה הי"ז ביקשו זאת גם הקהילות הותיקות של איטליה. מה שאפשר את פריחתן של מספר קהילות ובמיוחד זו של ליוורנו.

היהודים הפורטוגלים היו קנאים מאוד בשמירה על זהותן התרבותית והחברתית ושמרו על היבדלות משאר היהודים. הם ראו עצמם כשייכים ל"אומה הפורטוגלית" שלעיתים התרחבה גם ל"אומה פורטוגלית – ספרדית". משום כך הם הקימו לעצמם בתי כנסת נפרדים, בתי קברות מיוחדים להם וכדו'. אולם מאחר וקהילות הפורטוגלים היו אנוסים לשעבר ששבו ליהדותם לאחר לא מעט שנים, חסרה להם מסורת של התארגנות קהילתית אותה השלימו באמצעות המסורת הספרדית שנשמרה היטב בקרב הספרדים שבקהילות האימפריה העות'מנית וכן קיבלו השראה מקהילות יהודי איטליה אשר לידן הם התיישבו. הדגמים הקהילתיים שנוצרו באיטליה על ידי

³¹⁴ בונפיל, איטליה, עמ' 84.

³¹⁵ זנה, מפאולו, עמ' 3 – 16.

³¹⁶ שם, עמ' 30 – 46.

³¹⁷ בונפיל, היהודים הספרדים, עמ' 551 – 552.

אנוסי פורטוגל ששבו ליהדותם, הפכו למודל קהילתי בקהילות אנוסים שונות שהוקמו במהלכה של המאה הי"ז במערב אירופה: באמסטרדם, בהמבורג ובלונדון.

במהלך המאה הט"ז וראשית המאה הי"ז היתה איטליה המקום היחיד במערב אירופה שאיפשר לאנוסים לשוב ליהדותם בגלוי ובניגוד לאשר קרה מיד לאחר הגירוש כאשר איטליה לא קלטה יפה את המגורשים בדרכם מזרחה, במאות הבאות הופכת איטליה למרכז יהודי חשוב שהיווה צומת מרכזי בין הקהילות היהודית ברחבי העולם בתחומים רבים ביניהם כמובן כמרכז דפוס אשר ייצא ספרים יהודיים בעברית, ספרדית ופורטוגזית.³¹⁸

הפזורה הספרדית במערב אירופה ובאמריקה

מגורשי ספרד הותירו מאחוריהם יהודים רבים אשר המירו את דתם עליהם נוספו אנוסים רבים שאולצו להמיר דתם בפורטוגל, מבניהם רבים מהמגורשים שעברו לפורטוגל עם הגירוש ב-1492 ונכפתה עליהם המרת הדת ב-1497. ציבור האנוסים הגדול בחצי האי האיברי חי חיים כפולים כשבאופן גלוי חי כנוצרי קתולי אולם בתוך הבית פנימה שימר מסורת יהודית בסתר והשתדלו לשמור במיוחד על שבת, מועדים וכשרות וכן להתקשר ביניהם בקשרי נישואין. האנוסים היו נתונים למעקב של האינקוויזיציה שבדקה את נאמנותם של הנוצרים החדשים, אשר לא בחלה בחקירות קשות, עינויים והוצאה להורג בשריפה של הנאשמים בכפירה באמונה הנוצרית. כמו כן סבלו האנוסים מיחס עוין של החברה הנוצרית הותיקה שלא היתה מעוניינת לאמץ אותם אל חיקה. עם השנים הזיקה למסורת ישראל הלכה ונחלשה ורבים מהם נטמעו בחברה הנוצרית והשתלבו בפטריציאט (שכבת המשפחות המיוחסות), בשלטון ובכנסייה.

על האנוסים נאסר לצאת מגבולות פורטוגל אולם היו לא מעטים שהצליחו לברוח בדרכים שונות אל הקהילות היהודיות הספרדיות שהחלו לקום לאחר הגירוש בצפון אפריקה ובאימפריה העות'מנית וכן היו שהיגרו למערב אירופה ולעולם החדש שם לא יכלו לחיות כיהודים בגלוי אולם היתה בכך הקלה משמעותית בכך שלא חיו תחת המשטר האיום של האינקוויזיציה.

בשנות השמונים של המאה הט"ז, לאחר סיפוח פורטוגל לספרד, פנו אנוסים רבים לספרד מתוך תקווה כי האינקוויזיציה שם תהיה פחות לוחצת מאחר ובעיית הנוצרים החדשים כמעט וכבר לא היתה קיימת. אולם תקוותם נתבדתה והגעתם לספרד הציתה מחדש את מלחמתה של האינקוויזיציה הספרדית בהם. הזרם של היוצאים מחצי האי האיברי גבר במהלכה של המאה הי"ז ובשנות השלושים של המאה הי"ח כמעט פסק לחלוטין.

במהלכה של המאה הי"ז הוקמו במערב אירופה קהילות של אנוסים שחזרו ליהדותם. המרכזיות שבהם היו בהמבורג, אמסטרדם, בלונדון, בבאיון ובבורדו. בכך חידשו את הנוכחות היהודית שם, הפכו לגורם כלכלי וחברתי חשוב מאוד והתאפשרו להן מעמד וזכויות שלא היו מקובלות אז בפזורה היהודית.³¹⁹ חזרתם של האנוסים אל היהדות מהמבורג ובאמסטרדם לא היה קל. באותה תקופה עדיין היו קיימות מגמות אנטי יהודיות מסורתיות וכן סוחרים מקומיים גילו התנגדות לבואם של

³¹⁸ בונפיל, איטליה, עמ' 89 – 93.

³¹⁹ קפלן, המפגש, עמ' 45 – 51.

מתחרים. ההיתר לשיבתם היה בתחילה תוך הגבלות ובכללם לא להדגיש את יהדותם. משום כך בתחילה הנאסר עליהם להקים בית כנסת והם היו מתפללים בבתים פרטיים.³²⁰

דורות של חיים כנוצרים, לפחות כלפי חוץ, בקרב אוכלוסייה נוצרית, הטביעו בהם את חותמם והשיבה אל היהדות היתה מלווה בקשיים רבים. הניתוק רב השנים מהמסורת היהודית והספיגה של הערכים הנוצריים היוו אתגר לקהילות החדשות שהיו צריכות להקים הכל יש מאין. רבנים ספרדים מצפון אפריקה ומהאימפריה העות'מנית סייעו בידם. קהילות אלה העמידו את קיום ההלכה כערך מרכזי וכן אחדות הגורל היהודי והתקוות המשיחיות חיזקו את היסודות הלאומיים המשותפים.³²¹

היהודים יוצאי חצי האי האיברי ראו עצמם כ"בני האומה הספרדית-פורטוגלית" ובכך הבליטו את ייחודם וייחוסם. הם הקימו רשת בין לאומית של קשרים בין מרכזי הפזורה שלהם. חלשו על נתיבי מסחר בין לאומיים, קיימו קשרים ביניהם, הקימו מוסדות וארגונים לקיום הקשר ביניהם, לתמיכה הדדית, לטיפול בעוני, בעידוד השבת האנוסים ליהדות ובהתמודדות עם מגמות הטרודוקסיות שהתקיימו בתוכם.³²² בתהליך שיבתם אל היהדות הם יצרו ספרות ענפה של עיקרי תורת ישראל והיסודות של אורח החיים היהודי בספרדית ופורטוגלית כמו כן שמו דגש מרכזי על הוראת השפה העברית על פי המסורת הקדומה של יהודי ספרד.³²³ יחד עם זאת היצירה ההלכתית של הפזורה הספרדית המערבית היתה דלה לעומת המרכזים הספרדיים במרחבי האימפריה העות'מנית מאחר ושיטת הלימוד במוסדות שלה לא הכשירה את תלמידיה בכיוון זה. עם זאת אין להתעלם מהיצירה התורנית "פרי עץ חיים" שנוצרה בישיבת "עץ חיים" באמסטרדם במאה הי"ח.³²⁴

גילוייה של יבשת אמריקה בשנת 1492 הביאה אנוסים רבים להגר אליה מתוך כוונה להתרחק מרדיפות האינקויזיציה. אולם מן המחצית השנייה של המאה הט"ז החלו לפעול ביבשת מספר בתי דין של האינקויזיציה בלימה, במקסיקו ובקרתחינה. למרות זאת תפסו האנוסים מקום מרכזי בסחר הקולוניאלי של חצי האי האיברי תוך ניצול הקשר עם אחיהם שמעבר לים. כיבושה של פרנמבוקו בצפון מזרח ברזיל על ידי ההולנדים מאת הפורטוגלים איפשרה התיישבות יהודית חופשית ואנוסים שבו ליהדותם באזור זה. כמו כן יהודים רבים מקהילת אמסטרדם היגרו לאזור ההולנדי באמריקה. עם המאבק של הפורטוגלים לכיבוש מחדש של האזור הסתלקו אנוסים רבים, חלקם להולנד וחלקם לאזור הקאריבי.³²⁵

מאמצע המאה הי"ח התרחשו משברים כלכליים קשים בקרב הפזורה היהודית הספרדית המערבית. המקום המרכזי אותו תפסו בסחר הבין לאומי אבד ואלה גרמו להתרוששות משמעותית של הקהילות. הזרם של האנוסים מחצי האי האיברי כמעט ופסק ותהליכים של התבוללות וחילון

³²⁰ קפלן, הפזורה הספרדית-פורטוגלית, עמ' 101 – 102.

³²¹ קפלן, הפזורה הספרדית בצפון מערב אירופה, עמ' 563.

³²² שם, עמ' 564.

³²³ קפלן, הפזורה הספרדית-פורטוגלית, עמ' 110 – 111.

³²⁴ קפלן, המפגש, עמ' 71.

³²⁵ קפלן, "הפזורה הספרדית בצפון מערב אירופה", עמ' 582 – 584.

פשו בקרב הקהילות. כל אלה הביאו לשקיעה משמעותית וזוהרם של בני האומה הספרדית-פורטוגלית במערב אירופה הועם.³²⁶

הפזורה היהודית הספרדית במאות הי"ט והכ'

האימפריה העות'מנית וארצות הבלקן

האימפריה העות'מנית נחלשה והתפרקה בהדרגה בתהליך מקביל עם התעוררות הלאומים והשפעות של המעצמות המערביות אשר הובילו במאה הי"ט להקמתן של מדינות לאום חדשות באזורים בהם שלטה האימפריה העות'מנית. באזורים אלו התקיימו קהילות יהודיות ספרדיות מאז הגירוש, כך לדוגמה ביוון, סרביה ובולגריה. תורכה נכנסה לתהליך של מודרניזציה והתמערבות כבר לקראת סוף המאה הי"ח, בהשפעת הלחץ של המעצמות המערביות, שדאגו לאינטרסים הכלכליים שלהן וכן לזכויותיהם ומעמדם של הנתונים הנוצריים של האימפריה.³²⁷ תהליך זה הוביל לשיפור במעמדם של הנתונים שאינם מוסלמים ובכללם יהודי האימפריה במידת מה. כך למשל בשנת 1836 משרת ה"חכם באשי", הרב המוכר באופן רשמי על השלטונות, התרחבה מהעיר קושטא אל כלל יהודי האימפריה, שמעתה יכולים לבחור אותו כנציגם. בשנת 1839 ניתן צו הערב לשלום של כל הנתונים ללא הבדל של השתייכות דתית והבטיח ליהודים שוויון זכויות. מגמת השוויון בין כלל הנתונים התחזקה בדמות ביטול משטר הדיימה בשנת 1855, ושנה אחר כך נחקק חוק האוסר על ביטויי הסתה נגד הלא מוסלמים. בשנת 1865 ניסה המשטר להחיל רפורמות באוטונומיה הקהילתית של המיעוטים שאינם מוסלמים שתכליתן שינוי הארגון הפנימי של הקהילות ונתינת מקום מרכזי יותר להנהגה חילונית. אולם בשלב זה, הקהילות היהודיות הספרדיות נטו לשמירת המצב המסורתי בו ניתנה לרבנים כח רב בהנהגה המקומית. כמו כן, הם לא מיהרו להיפתח למגמות המודרניות שהחלו לתפוס מקום בחברה הכללית הסובבת אותם.³²⁸

על אף שירידתה של האימפריה העות'מנית במישורים השונים החלה מן המאה הי"ז, סימני המשבר ניכרים בקהילות היהודיות בעיקר מהמחצית השניה של המאה הי"ח. אחד המאפיינים לכך הוא החובות הכבדים שהקהילות המרכזיות באיסטנבול, בסלוניקי ובאיזמיר, נקלעו אליהם. יחד עם הירידה הכלכלית היו מתחים חברתיים הן בין חברי הקהילה והן בין היהודים לנוצרים. בתוך הקהילות היהודיות נוצרו פערים מעמדיים. המשבר הכלכלי הרחיב באופן משמעותי את שכבת העניים שהיו ברובם משויכים לגילדות מקצועיות שונות ואלה התמרדו כנגד הממסד הוותיק שהיה נתון באופן מסורתי בידי העשירים והחכמים. קונפליקט זה הוביל לירידה במעמדה של ההנהגה הוותיקה ויחד עם המשבר הכלכלי ירדה קרנם של החכמים ואיתם דעכו חיי הרוח.

המתחים בין היהודים לנוצרים נוצרו הן מתחרות כלכלית והן ממניעים דתיים. בעוד שהנוצרים התחזקו מבחינה חברתית כלכלית ופוליטית בגיבוי מעצמות אירופה היהודים נדחקו הצידה

³²⁶ קפלן, המפגש, עמ' 72.

³²⁷ בנבסה, הפזורה, עמ' 117.

³²⁸ יגודר, התפוצה, עמ' 130.

מבחינה כלכלית ולא היה להם סעד פוליטי בדמות מעצמה מערבית. מתחים אלו הובילו ללא מעט עלילות דם, במהלכה של המאה הי"ט,³²⁹ כשהבולטת שבהן היא עלילת דמשק.³³⁰

בשנת 1840 התרחש אירוע מכוון בתולדות היהודים של ארצות המזרח בעקבות היעלמותו של נזיר נוצרי ומשרתו המוסלמי בדמשק העלילו על היהודים כי הם נרצחו לצורך קיום פולחן דתי בו מערבים דם של נוצרי באפיית מצות לפסח. כתוצאה מעלילה זו נאסרו נכבדי הקהילה ועונו באכזריות, חלקם עד למוות. הדי הפרשה הגיעו למערב ועוררו סולידריות בקרב בעלי ההשפעה שניסו לסייע. יהדות המערב היתה נתונה בתהליכי יציאה ממצבה הדחוי אל עבר האמנציפציה וגילתה דאגה הביניים. מכאן ואילך המערב תופס את המקום של הפילנטרופ אשר מושיט את ידו ליהדות החלשה והנוזקת שבמזרח. הקהילות היהודיות שבמזרח אכן לא היה בכוחן לגאול את עצמן והיו זקוקות למשענת של היהודים במערב. צירוף הנסיבות היווה קרקע נוחה לתהליך של התמערבות בקרב יהודי המזרח שראו בו שביל יציאה ממצבם.³³¹

החדירה הפוליטית של מעצמות המערב לאימפריה העות'מנית, שהגיעה לשיאה במאה הי"ט, הביאה עימה אף השפעות תרבותיות. כמו כן גורמים בתוך האימפריה ניסו להציל אותה משקיעה על ידי הכנסה של רפורמות מודרניות. בתהליכים מקבילים, אף היהודים הושפעו מכך והגורמים הדומיננטיים בהכנסת המודרניזציה לחברה היהודית היו אחיהם מן המערב. יהודי אירופה גילו רצון ליצור שינוי אצל קהילות המזרח כתולדה של רעיונות ההשכלה והאמנציפציה. וכן גורמים מתוך יהודי האימפריה העות'מנית, בעיקר "פראנקוס" – יהודים ממוצא פורטוגלי שבאו מליוורנו במהלכה של המאה הי"ז, שאפו להביא את בשורת ההשכלה אל קהילותיהם.

המיסיון הנוצרי הקים מוסדות חשובים ונצרכים באימפריה העות'מנית: בתי ספר, בתי חולים, עזרה סוציאלית וכדו'. אל מוסדות אלה נמשכו לא מעט יהודים מה שדרבן את הקהילות היהודיות להקים לעצמן בתי ספר מודרניים עבור ילדיהן. בשנת 1860 הוקם בפאריס הארגון Alliance "Israélite Universelle" המכונה בעברית "כל ישראל חברים".³³² מטרת הארגון היתה להביא את הבשורה של ערכי המהפכה הצרפתית אל יהודי המזרח ולסייע להם להשתלב בחברה וליצור אזרחים מועילים ופרודוקטיביים במקומות בהן חיו. הארגון הקים רשת ענפה של מאות בתי ספר מודרניים שנפרסו בכל מרחבי האימפריה העות'מנית וארצות האסלאם. תכנית הלימודים כללה לימודים כלליים כמתמטיקה, היסטוריה וגיאוגרפיה וכן לימודי שפות: עברית, צרפתית ושפת המקום בו שכן בית הספר. אלפי תלמידים התחנכו בבתי הספר הללו והוקם דור שלם בו המודרניזציה על כלל ערכיה השונים תפסה מקום מרכזי בעולמו. דבר זה הוביל ליצירת הנהגה שונה באופן מהותי מההנהגה המסורתית. השינויים שהתרחשו באופי הקהילה, בדרכי ארגונה ובערכיה המסורתיים יצרו חיכוכים ומאבקים בין הממסד הוותיק לבין הדוגלים בבשורת המודרנה. אולם,

³²⁹ ברנאי, לתולדות, עמ' 28.

³³⁰ על עלילת דמשק ראה: יצחק בצלאל, "שתדלנותו המדינית של משה מונטיפיורי למען קהילות ישראל במזרח", פעמים, 20, תשמ"ד, עמ' 14-20; משה מעוז, "הרקע לעלילת דמשק", פעמים, 20, תשמ"ד, עמ' 29 – 36; אורלי נורי, עלילת דמשק - ההיסטוריה והסמל, עבודת גמר (מ.א.) - האוניברסיטה העברית בירושלים, 2009; יונתן פרנקל, דם ופוליטיקה: עלילת דמשק, היהודים והעולם, ירושלים, 2003.

³³¹ בנבסה, "הפזורה, עמ' 119.

³³² על "כי"ח" ראה: אהרן רודריג, חינוך, חברה והיסטוריה: "כל ישראל חברים" ויהודי אגן הים התיכון 1860-1929, ירושלים, 1991; יחזקאל גבאי, אליהו שאולי, מפריס לירושלים: תולדותיה של חברת כל ישראל חברים 1860-1985, ירושלים, תשמ"ו; מיכאל גרץ, הפריפריה היתה למרכז: פרקים בתולדות יהדות צרפת במאה הי"ט - מסן-סימון עד ליסוד "כל ישראל חברים", ירושלים, תשמ"ג.

שלא כמו בקהילות היהודיות באירופה בהן ההשכלה היתה מלווה באידיאולוגיה של עזיבת המסורת והשתלבות תרבותית וחברתית במרחב הכללי, בקהילות הספרדיות ההשכלה לא נתפסה כסותרת את המסורת אלא כתוספת דעת. משום כך ההתנגדות לשינויים שהובילו בתי הספר של "כיי"ח", לרוב, לא היו חריפים. תהליכי המודרניזציה וההשכלה יחד עם המשברים הפוליטיים והכלכליים המתמשכים הביאו בראשית המאה העשרים לגלי הגירה גדולים של יהודים אל אמריקה ואירופה.³³³

לאחר מלחמת העולם הראשונה יהודי תורכיה היו חשופים לעליית גל הלאומנות התורכית ולתהליכי סקולריזציה בחברה הכללית והיהודית. בשנת 1926 ויתרו על מעמדם הייחודי כמיעוט דתי לאומי וקיבלו זכויות אזרחיות אשר האיכו את השתלבותם בחברה הכללית. הפתיחות התרבותית והשינויים הפוליטיים פגעו בתרבות ובחיים היהודיים. השימוש בלאדינו הלך ופחת לטובת הצרפתית והתורכית. תחת שלטונו של אתאטורק נאסרו לימודי יהדות ולשון עברית ופעילות ציונית. בארצות הבלקן בהן נולדו מדינות לאום חדשות סבלו היהודים שהיוו עבור הלאומנים גוף זר בקרבם. הפעילות הציונית תפסה מקום בקהילות השונות ברמות משתנות. בולטת במיוחד בולגריה בה היה רוב ציוני בכל ארגון ומוסד יהודי. השואה פגעה קשות ביהודי הבלקן שרובם הגדול הושמד על ידי הנאצים. לאחר הקמת מדינת ישראל עלו יהודים רבים מתורכיה ושרידי השואה מארצות הבלקן.³³⁴

צפון אפריקה

מצבם של היהודים בצפון אפריקה בסוף המאה הי"ח ותחילת המאה הי"ט היה כפי רע. רבים מהם סבלו מעוני, מנחשלות ומעוינות. הכיבוש הצרפתי של אלג'יריה בשנת 1830 הביא עימו שינוי משמעותי במצבם בתחומים שונים. היהודים אימצו את התרבות הצרפתית ויחד איתה ננטש בהדרגה אורח החיים המסורתי. תהליך זה הואץ במיוחד עם קבלת האזרחות הצרפתית שהוענקה ליהודי אלג'יריה על ידי שר המשפטים היהודי של צרפת – איזאק אדולף כרמייה.

במרוקו היהודים סבלו מאפליה במשך כל המאה הי"ט. אף הביקור של השר משה מונטיפיורי אצל מוחמד מולאי שליט מרוקו ב-1863 לא הביא לשינוי ממשי במצבם למרות הצו הרשמי שיצא בעקבות הביקור אשר מורה על הקלות ליהודים. רק כאשר בשנת-1912 הוכרזה מרוקו כשטח חסות צרפתי, חל שיפור יחסי במצב היהודים אך עדיין לא הוענק להם שוויון זכויות אזרחי וכן נמנעה מהם קבלת אזרחות צרפתית.

בתוניסיה ידעו היהודים עליות ומורדות במצב בהתאם ליחס השלטון והמצב הפוליטי במדינה. עלייתו של מוחמד ביי לשלטון בשנת 1837 הביאה עימה יחס הגון יותר כלפי היהודים והם נהנו מיותר חופש וביטחון. מותו בשנת 1855 הביא להרעה במצבם אולם בלחץ הקונסולים של צרפת ובריטניה הוענקו שוויון זכויות לכל הנתונים הלא מוסלמים והיהודים בתוכם. תוניסיה הוכרזה כשטח חסות צרפתי בשנת 1881 ואיתה הואץ התהליך של אימוץ התרבות הצרפתית על ידי יהודי המקום.

³³³ ברנאי, לתולדות, עמ' 32 – 34.

³³⁴ יוגור, התפוצה, עמ' 131.

בלוב סבלו היהודים מיחס מפלה ומשפיל במהלכה של המאה הי"ט. אמנם חידוש השלטון העות'מני הביא לשיפור מסוים במצבם הכלכלי אך הכיבוש האיטלקי בשנת 1911 הביא את השינוי המשמעותי והיהודים היו נתונים לתהליכי התמערבות.

במצרים חוותה הקהילה היהודית תקופה קצרה של שוויון כאשר הגיע נפוליון בשנת 1798. בראשית המאה הי"ט סייעו היהודים למוחמד עלי לתפוס את השלטון ומשך יותר מארבעים שנות שלטונו היו מביניהם תעשיינים ובנקאים אולם מרביתם היו חסרי השכלה ועניים. במחצית השנייה של המאה הי"ט היתה הגירה גדולה למצרים ונוצרה בעיקר באלכסנדריה קהילה יהודית קוסמופוליטית גדולה. המודרניזציה הוחדרה למצרים כבר על ידי מוחמד עלי, אך בשנות השישים של המאה הי"ט, עם ההשפעות המוגברות של מעצמות המערב, ובמיוחד של בריטניה, לאחר הכרזתה על מצרים כקולוניה בריטית, הואץ באופן משמעותי קצב השפעתה.

כמו באימפריה העות'מנית כך גם בצפון אפריקה היה לחינוך של רשת בתי הספר של "אליאנס" תפקיד משמעותי בהחדרת המודרניזציה בחברה היהודית. השפעה זו ניכרה בעיקר בערים מרכזיות ובערי החוף אולם באזורים הפנימיים ובכפרים הקהילות היהודיות המקומיות היו פחות מושפעות מהשינויים התרבותיים ושמרו על אורח החיים המסורתי. הפתיחות למודרנה ולהשכלה הביאה עימה שיפור במעמדם הכלכלי והחברתי של היהודים.

בתקופת מלחמת העולם השנייה סבלו יהודי צפון אפריקה ממדיניות אנטישמית. באלג'יריה נשללה אזרחותם על ידי ממשלת וישי והוטלו עליהם חוקים מפלים. במרוקו סבלו היהודים פחות אולם גם שם הוטלו תקנות מפלות, נתינים זרים נכלאו במחנות ובוצעו בהם פרעות כתגובה על פלישת בעלות הברית בשנת 1492. יהודי תוניסיה סבלו ביותר. הוטלו עליהם עונשים קולקטיביים, רכושם הוחרם ואלפי גברים נשלחו למחנות עבודה בהם נאלצו לעבוד בעבודות כפיה בתת תנאים. יהודי לוב סבלו מחקיקה אנטישמית של השלטונות האיטלקיים כבר בשנת 1938. בכיבוש לוב על ידי הגרמנים נלקחו הגברים היהודים של טריפולי לעבודות כפיה, יהודי בנגאזי נכלאו ורבים מתוכם לא שרדו את תנאי הכליאה ומתו מהתעללות וממחלת הטיפוס. יהודי מצרים חיו תחת השלטון הבריטי ולכן לא סבלו ממדיניות אנטישמית רשמית.

מלחמת הקוממיות והקמתה של מדינת ישראל לא היטיבה את מצבם של היהודים בצפון אפריקה ורבים עלו לארץ. רוב יהודי אלג'יריה וכן האליטה היהודית ממדינות החסות הצרפתית היגרו ברובם לצרפת ומיעוטם לקנדה. חלק מיהודי לוב היגר לאיטליה. מחצית מיהודי מצרים עלו במספר גלים לישראל ומחציתם היגרו לארצות המערב.³³⁵

³³⁵ יוגור, התפוצה, עמ' 146 – 147.

שער שני : לאומיות בהגות חכמים ספרדים - ניתוח פילוסופי רבני

פרק 4: הרב יהודה אלקלעי (1798 - 1878) – בלקן, א"י

מחקר זה בוחן את רעיון הלאומיות בקרב רבנים ספרדים עם התעוררות הלאומיות היהודית בלבוסה המודרני, מאמצעיתיה של המאה ה-19 ועד אמצעיתיה של המאה ה-20.³³⁶ במהלכה של המאה ה-19 התרחשה באירופה תופעה של התעוררות תנועות לאומיות של קבוצות אתניות שונות ששאפו להגדרה עצמית ולשחרור משליטתן של המעצמות. כחלק מתהליך היסטורי זה אף בקרב העם היהודי החלה תופעה של צמיחת רעיונות לאומיים ופעולות למען תקומה לאומית בארץ ישראל.

רעיון הלאומיות היהודית התחיל לקבל ממשות היסטורית בעיקר עם פעולתם של מבשרי הציונות ממחציתה של המאה ה-19, כדוגמת הרב יהודה אלקלעי, הרב קאלישר ומשה הס, בהמשך עם היווסדה של התנועה הציונית על ידי הרצל, וכלה במימוש הרעיון הלכה למעשה, עם הקמתה של מדינת ישראל בשנת 1948.

עיון בכתביהם של רבים מהחכמים הספרדים אשר חיו במפנה המאות ה-19 וה-20 מעלה כי היו בעלי תודעה לאומית. תודעה לאומית זו משתקפת ממאפיינים לאומיים בולטים בכתביהם כדוגמת התייחסותם לארבעה נושאים היכולים לשמש כקריטריונים מרכזיים לכך: לאומיות וציונות - הדגשת מרכזיותו של הממד הלאומי במורשת היהודית. ארץ ישראל – יחס ריאלי אליה וקריאה לעליה ולהתיישבות בה. שפה עברית – יחס ללשון העברית כגורם מרכזי בזהות הלאומית, ובתחייבה ובשימוש הנרחב בה כחלק מהתקומה הלאומית. לימוד תנ"ך - העיסוק בלימוד תנ"ך מהווה מאפיין לזיקה ללאומיות מפני שתכניו נתפסים כיסודות הלאומיים של עם ישראל בהיבטים היסטוריים, תרבותיים ודתיים. אף ניתן לראות כי קיים קשר בין בעלי תודעה לאומית לעיסוק בלימוד תנ"ך.

מחקר זה פותח בדמותו ומשנתו הלאומית של הרב אלקלעי אשר הוגדר על ידי יעקב כ"ץ כאחד ממבשרי הציונות.³³⁷ בקריאתו לשינוי התפיסה המסורתית המקובלת כי גאולת ישראל תלויה בציפייה פאסיבית לביאת המשיח הוא חולל תפנית בהיסטוריה של עם ישראל. נראה כי קריאתו לפעול באופן אקטיבי לשוב לארץ ולחדש בה את הריבונות לא היה בה חידוש מודרני מבחינתו, אלא מימוש של המסורת היהודית כפי שהכיר אותה מבית המדרש ממנו ינק את תורתו. ומסתבר שפעל מתוך תודעה עצמית של ממשך המסורת הספרדית.

הרב יהודה אלקלעי חי ופעל במהלכה של המאה ה-19 באזור הבלקן. הוא הגה, חיזה ובישר באומץ רב, את התקומה הלאומית העברית בארץ ישראל בזמן שרעיונות אלו היו רחוקים מאוד מתודעתם של היהודים היושבים בתפוצות בכלל ובפרט משומרי המסורת שביניהם. בהיותו קשוב לתהליכים

³³⁶ כהן, הרעיון; Faur, Early.

³³⁷ כ"ץ, לאומיות, עמ' 274 – 275.

ההיסטוריים והגיאופוליטיים הסוערים של תקופתו, הוא מינף את השינויים הפוליטיים והערכיים שהביאה עימה העת המודרנית כערכי ההומניזם, החירות והשוויון, לשם הגשמת חזון משיחי ריאלי, קרי קיבוץ גלויות והקמת מדינה יהודית ריבונית בארץ ישראל לשם השלמת מלכות ה' בארץ.

קורות חיים

הרב יהודה אלקלעי³³⁸ נולד בשנת 1798 בסראייבו, בירת חבל בוסנה שבבלקן אשר בדרום מזרח אירופה. רוב שנות חייו ופעילותו עברו עליו בעיר זמון המרוחקת מסראייבו כ-320 ק"מ לכיוון צפון מזרח. בתקופה זו העיר השתייכה לקיסרות האוסטרית.³³⁹ בשנות העשרים של המאה ה-19 נקרא לשמש בה כמלמד תינוקות ומחנך הנוער. לאחר 1851, כנראה בעקבות פטירתו של הרב הקודם ר' שמואל מאסאד, התמנה כרב הקהילה הספרדית שבעיר.³⁴⁰

מספר אירועים עוררו את הרב אלקלעי לפעול למען סיומה של הגלות וחידושה של המדינה היהודית בארץ ישראל: עלילת הדם בדמשק שהתרחשה בשנת 1840 וההדים שיצרה בקרב הקהילות היהודיות בתפוצות, פגישתו המכוננת עם רבי יהודה ביבאס, בה קיבל את גרעין הרעיון כי הגאולה תלויה בתשובה שהינה שיבה אקטיבית לארץ ישראל, וכן התעוררות הלאומיות באירופה במאה ה-19.

הרב אלקלעי פעל במישורים שונים, על ידי פרסום חיבורים ומאמרים בנושא וכן בניסיון לרתום את הארגונים היהודיים של תקופתו למהלך זה.³⁴¹ לשם כך יצא למסעות ברחבי אירופה ובארץ ישראל, במסגרתן ביקר בפרסבורג, וינה, לונדון, ירושלים ועוד. הוא ביסס את הגותו הרעיונית על המקרא, ספרות חז"ל והקבלה, כמקובל בבית המדרש הספרדי. אולם הוא לא הסתפק אך ורק בהגות ופרסום חיבוריו וכתבותיו, אלא אף ניסה לבנות את התשתית המדינית והכלכלית ליסודה של המדינה היהודית. רעיונות דומים לאלו הופיעו מאוחר יותר אצל בנימין זאב הרצל.³⁴²

הרב אלקלעי נתקל בהתנגדויות רבות למהלכיו, ואף קיבל יחס של לעג וביטול הן מרבנים והן מהארגונים היהודיים, כל אחד מטעמו.³⁴³ במערב אירופה חשו עליונות כלפיו, שכן הציג את משנתו

³³⁸ יש לא מעט מקורות המציגים את שמו כיהודה חי, אך מסתבר שזוהי טעות שכן חי היה שמו השני של אביו הרב שלמה חי אלקלעי (לבלי, חולה, עמ' 21).

³³⁹ העיר נקראת בסרבית-קרוואטית Zemun ובגרמנית Semlin. לכן העיר מצויינת בספרות העברית של תקופה זו בשם זעמלין או סימלין (שם, עמ' 26, הערה 21).

³⁴⁰ כ"ץ, לאומיות, הערה 16, עמ' 343 - 344. במספר מקורות מצוין כי הרב אלקלעי התמנה לרב העדה הספרדית בזמון בשנת 1823 או 1825, כך באניצקלופדיה העברית ערך אלקלעי, כרך שלישי עמ' 831; קרסל, רבי, עמ' 17; אבינרי, הרעיון, עמ' 62. אולם לפי תיעוד של המאגיסטרט - בית דין מקומי של העיר ששימש כהנהלה עירונית מקומית אוטונומית, של זמון, המצוי בארכיון סרביה שבבלגרד, הגישו יו"ר הקהילה היהודית בקשה למאגיסטרט בתאריך 25/1/1828 למנות את ליאון אלקלעי למלמד תינוקות בקהילה (לבלי, חולה, הערה 21, עמ' 26).

³⁴¹ יצירתו הספרותית כוללת כ-17 ספרים וקונטרסים שנכתבו והתפרסמו בלאדינו, עברית ואנגלית. חיבוריו הודפסו בערים שונות באירופה כגון בלגרד, וינה, לייפציג, לונדון ועוד. כמו כן פרסם עשרות מאמרים בעיתונות העברית דאז, ב"המגיד", "המבשר", "הלבנון", "חבצלת" וב"עברי אנכי".

³⁴² יתכן כי רעיונותיו של הרב אלקלעי נמסרו להרצל על ידי סבו שהיה שליח ציבור בזמון בזמן כהונתו של הרב אלקלעי. וייס, הרצל, עמ' 59 - 60.

³⁴³ קרסל, רבי, עמ' 21.

באופן הדרשני המקובל בקהילות הספרדים.³⁴⁴ האורתודוכסיה באשכנז האשימוהו בניסיון לגרום ליהודים להתאסלם, כיון שהבינו מכתביו שהסולטן התורכי הוא המשיח הגואל, בעוד שכוונתו הייתה שבאמצעותו תתאפשר הגאולה.³⁴⁵ הרבנים בשטחי האימפריה העות'מנית, שמשרתם הרשמית הייתה מאת התורכים, לא רצו להיות שותפים לרעיונות אשר היו יכולים להתפרש כמרידה בשלטונות.³⁴⁶ הרבנים אשר החזיקו באדיקות את התפיסה המסורתית ובכללם חכמי ירושלים, התנגדו לרעיון כי הגאולה תבוא על ידי פעולות אקטיביות בדרך הטבע כיון שתפיסתם היתה "לא נבראת ירושלים אלא לעסוק בתורה".³⁴⁷ חברת כ"ח הפנתה את משאביה לשיפור מצבם האזרחי וההשכלתי של היהודים בתפוצות.³⁴⁸ כמו כן, העדיפה להפנות את זרם המהגרים מרומניה לאמריקה במקום לארץ ישראל.³⁴⁹ מנהיגי היהודים במערב אירופה, בפרט באנגליה וגרמניה היו שקועים בשנים אלו במאבק פוליטי על האמנציפציה, וההזדהות עם רעיונותיו של הרב אלקלעי היו יכולים ליצור הזדהות כפולה אשר עלולה היתה לחבל במאמציהם.³⁵⁰

בשנת 1874 עלה עם אשתו אסתר לארץ ישראל. הוא התגורר ביפו ואחר כך בירושלים ובה נפטר בד' בתשרי תרל"ט (1878), ונקבר בהר הזיתים. למרות שמאמציו לא נשאו פרי עוד בחייו, ניתן לומר היום כי משנתו ופועלו תרם את תרומתו לזרע הקוממיות העברי שצמח לימים למדינת ישראל. לנוכח זאת הוכר כאחד ממבשרי הציונות.³⁵¹

היחס לרב אלקלעי במחקר

דמותו המיוחדת והמורכבת של הרב אלקלעי נתפסת במחקר ההיסטורי באופנים שונים לטוב ולמוטב. יש אשר רואים בו רב שאינו בעל שיעור קומה למדני, אינו מחובר למשמעויות הפנימיות של ההתרחשויות הפוליטיות של תקופתו, חולם חלומות מנותק ולא מקובל על המנהיגות היהודית של זמנו. אחרים דווקא רואים בדמותו תמונת מראה הפוכה לחלוטין מהגישה הראשונה, ויש אשר תיארוהו באופן מורכב. להלן אציג את עיקרי הגישות השונות.

יעקב כ"ץ מתאר את הרב אלקלעי כדרשן פשוט, לא רציף, מחשב קיצין מקהילה יהודית נידחת ונחשלת ומנותקת מההתרחשויות והמאורעות של הקהילות היהודיות הנאורות יותר באירופה:

הרב אלקלעי, יליד סאראייבו, בנו של מלמד תינוקות, ותלמידם של חכמים בעלי מוסר ובעלי דרוש,³⁵² "ההלכה והמחקר לא הפכו לו לתחומי מחשבה עצמאיים, יסודות בודדים מהם שנקלטו בנפשו, נבלעו לתוך מערכת מחשבה של הדרוש השלטת ברוחו... והוא (הדרוש) אינו אלא הרכבת

³⁴⁴ כ"ץ, לאומיות, עמ' 277.

³⁴⁵ הברמן, קטרוג, עמ' שלג – שלה.

³⁴⁶ בנבסה ורודריג, יהודי, עמ' 127.

³⁴⁷ קראוס, החוזה.

³⁴⁸ בנבסה ורודריג, יהודי, עמ' 112.

³⁴⁹ כ"ץ, לאומיות, עמ' 341.

³⁵⁰ שם, עמ' 327.

³⁵¹ שרקי, שנת, עמ' 26 – 39.

³⁵² כ"ץ, לאומיות, עמ' 309.

מבנים מחשבתיים ללא אחריות מלאה על תוקפם ההגיוני ואמיתותם... בפינות הדחויים של העולם היהודי, כגון בקהילות תורכיה והבאלקאן, שהמשבר החברתי והרוחני לא נגע בהן, הוסיפה הדרשנות, לרבות הדרשנות הקבלית, לשגשג... את ארצות המערב ובעיותיהן לא הכיר אלא מפי השמועה.³⁵³

תפיסה סיבתית סוציאלית של צרת היהודים וראייתה ככח דוחף של הרצון לשחרור עצמי רחוקה מדעתו של הרב אלקלעי תכלית ריחוק... הרב אלקלעי שגדל מחוץ לתחום ההשפעה של המאורעות, היה לגביהם כמסתכל מן הצד.³⁵⁴

באותו אופן שופט יעקב כ"ץ את העולם הרבני של קהילות הבלקן במאה ה-19 שהיווה עבור הרב אלקלעי מקור השראה. כ"ץ עורך השוואה בין עולמו של הרב קאלישר לעולמו של הרב אלקלעי: "שלא כהרב קאלישר, אשר זיקתו למסורת היא דרך ההלכה ודרך ה"חקירה", דהיינו הפילוסופיה הדתית של ימי הביניים, הרי עולמו של הרב אלקלעי הוא הדרוש, הדרוש הקבלי".³⁵⁵ ומתאר את רבותיו כדמויות רדודות שאינן דמויות רבניות בעלות כתפיים רחבות של לימוד תלמוד ופסיקת הלכה: "הרב יהודה שלמה חי אלקלעי, יליד סאראייבו, בנו של מלמד תינוקות, ותלמידם של חכמים בעלי מוסר ובעלי דרוש כר' יעקב פינצי וכר' אליעזר פאפו".³⁵⁶

עולם הדרוש ממנו שאב, לטענתו, את מערכת המחשבה השלטת ברוחו "אינו אלא הרכבת מבנים מחשבתיים ללא אחריות מלאה על תוקפם ההגיוני ואמיתותם".³⁵⁷ ככלל, הוא מתייחס לקהילות הבלקן כפינות דחויים של העולם היהודי שהמשבר הרוחני והחברתי לא פגע בהן ולכן לא נצרכו למאבק אינטלקטואלי ישיר וגלוי ומכאן שגשגה הדרשנות הקבלית.

נראה שניתן לבחון את עולמו המחשבתי ומקורות ההשפעה של הרב אלקלעי באופן שונה. התחקות אחר מקורות ההשפעה הרבניים שלו מעלה תמונה של תלמידי חכמים למדניים בתחומי הדעת השונים של התורה ולא רק כדרשנים מקומיים.

הרב אלקלעי למד והושפע ממספר דמויות רבניות שהיו בעלי משמעות עבור הקהילה היהודית בבלקן בכלל ועליו בפרט כפי שבא לידי ביטוי בכתביו. ביניהן, אביו, ר' שלמה חי אלקלעי, הרב יעקב פינצי, הרב אליעזר פאפו, רבי דוד פאדרו והרב יהודה ביבאס.³⁵⁸

הרב יעקב פינצי:

רבי יעקב פינצי מוזכר בספר "שלום ירושלים" כך: "מר רבי ומורי, עט"ר [=עטרת ראשין] ואור עיני מו"ר הרב המופלא וכבוד ה' מלא, כבוד הר"ר יעקב פינצי יש"ל הי"ל" [יהי שמו לעולם ה' ישמרהו לנצח]. לאחר הבאת דבריו של הרב יעקב פינצי מסכם הרב אלקלעי: "אלה הם דבריו של מורי ורבי הי"ל דפח"ח ושי"י" [דברי פי חכם חן ושפתיים ישק]. ומוסיף תפילה ותקווה להיפגש עם רבו

³⁵³ שם, עמ' 308 – 309.

³⁵⁴ שם, עמ' 338 – 339.

³⁵⁵ שם, עמ' 308.

³⁵⁶ שם, עמ' 309.

³⁵⁷ שם, עמ' 308.

³⁵⁸ הרב אלקלעי מציין דמויות נוספות אשר השפיעו עליו כגון: רבי יעקב סכלי/ סקלי, הרב יוסף פינצי והרב אברהם חי מוספיא.

בירושלים: "ה' יזכני לעלות ולראות את פני אדוני בתוככי ירושלים הבנויה כ"ר" [כן יהי רצון]. כמו כן, הרב יעקב פינצי מוזכר בחיבורים נוספים באופנים דומים, בספר "מנחת יהודה",³⁵⁹ וכן בספר "ספר חיים".³⁶⁰

הרב יעקב פינצי שימש כרב העדה הספרדית בבוקארשט. מאוחר יותר שימש ברבנות במספר קהילות בבולגאריה: רושצ'וק, פלובדיב ונפאזארצ'יק. בשנת 1840 עלה לארץ ישראל, התגורר בירושלים ובה נפטר בשנת 1859. כתב את הספר "זכות אבות" – "פירוש על פרקי אבות ופרק קנין תורה בנגלה ובנסתר על דרך המשפט ועל דרך הפלפול".³⁶¹

הרב אליעזר פאפו:

הרב אליעזר פאפו השפיע באופן משמעותי על אישיותו ועולמו הרוחני. הדברים ניכרים מהיחס של הרב אלקלעי אליו ואל תורתו, כפי שבא לידי ביטוי בספרו "מנחת יהודה", שם ישנם תיאורים מלאי כבוד והערכה כלפיו: "מורי ורבי הרב המופלא וכבוד ה' מלא כה"ר אליעזר פאפו זצוק"ל".³⁶² וכן "ושמעתי מפה קדוש עט"ר מו"ר כה"ר אליעזר פאפו זצוק"ל הכ"ס".³⁶³

הרב אליעזר פאפו נולד בסאראייבו בשנת 1775. כאשר היה כבן 25 החל לכהן כרב ומו"ץ בקהילת סיליסטריה שבחבל דוברוג'ה על שפת הדאנובה, ובה נפטר בשנת 1827.³⁶⁴ היה תלמיד חכם שעסק בפסיקת הלכה, דרוש וקבלה. יצירתו הספרותית התורנית הייתה ענפה ועסקה בתחומי דעת שונים: תלמוד, הלכה, מקרא, מדרש, מוסר, תפילה והנהגות.³⁶⁵ ספרו המפורסם ביותר "פלא יועץ" עוסק במוסר ומסודר על פי מושגים לפי סדר הא"ב.

הרב דוד פארדו:

הרב אלקלעי החשיב את הרב דוד פארדו כרבו, על אף שלמעשה לא למד תורה מפיהו ממש, מאחר והרב דוד פארדו נפטר טרם לידתו של הרב יהודה אלקלעי. אולם מסתבר שהושפע באופן משמעותי מתורתו. הוא מוזכר בספר "מנחת יהודה" בהערכה רבה: "רבינו האדם הגדול בענקים כמוהר"ר דוד פארדו ז"ל".³⁶⁶ וכן בחיבורו "קול קורא" מיחס לו סמכות רבנית בעלת משמעות "כבר הורה זקן כמוהר"ר דוד פארדו ז"ל".³⁶⁷

³⁵⁹ כתבי ר"י אלקלעי עמ' 229. שם ככל הנראה, ישנה טעות דפוס והוא מצויין כיעקב פיקלי. אולם יש הסוברים שאכן אחד מרבותיו נקרא יעקב סיכלי או סקלי. ראה בן יעקב, הרב יהודה אלקלעי, עמ' 354 הערה 5.

³⁶⁰ כתבי ר"י אלקלעי עמ' 444. כשהרב אלקלעי הדפיס ספר זה, כבר נפטר הרב יעקב פינצי ולכן לאחר שהזכיר את שמו הוא מוסיף "הכ"ס", כלומר הריני כפרת משכבו.

³⁶¹ לבל, הדפוס, עמ' 132. הספר "זכות אבות" הוצא לאור על ידי בנו מנחם בבלגראד תרל"ח ובפרסבורג תרמ"ד (שם).

³⁶² כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 214.

³⁶³ שם עמ' 231.

³⁶⁴ לבל, הדפוס, עמ' 131.

³⁶⁵ הרב אליעזר פאפו חיבר כעשרה ספרים: פלא יועץ - ספר מוסר לפי סדר אלפבית, אורות אילים - ספר הנהגות לפי סדר הש"ס, הזוהר וספרי החיד"א, שו"ת פלא יועץ - שו"ת הלכתי, בית תפילה - תפילות ותחינות, אלף המגן - פירושים על המקרא, חסד לאלפים - קיצור שולחן ערוך הכולל גם דברי מוסר, יעלזו חסידים - על ספר חסידים, דן אנוכי - על מדרש, חדש האביב - על מסכת ברכות, שבת, ועירובין, דן ידין - שו"ת.

³⁶⁶ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 269. הרב אלקלעי מכנה את הרב דוד פארדו בכינוי המכבד "האדם הגדול בענקים" גם בספרו "מעודד ענוים" (שם, עמ' 592).

³⁶⁷ שם, עמ' 285.

נולד בונציה בשנת 1718 לימים כיהן כרבה של סאראייבו, בערך בשנת 1740 עבר לספליט ושימש בה בתור מורה. כעשרים שנה אחר כך, בשנת 1760 נבחר לרבה הראשי של העיר.³⁶⁸ בשנת 1780 לערך עלה לא"י ועמד בראש ישיבת "חסד אברהם" בירושלים, בה נפטר בשנת 1790.³⁶⁹ היה סופר ופוסק פורה.³⁷⁰

הרב יהודה ב"ר שמואל ביבאס :

נראה שיותר מכולם השפיע הרב יהודה ביבאס באמצעות רעיונותיו החדשניים בדבר התממשות הגאולה על עיקרי תורתו של הרב אלקלעי, המתאר אותו בכתביו במילות הערכה ושבח מפליגים כדוגמת "איש אלוהים קדוש, הרב המופלא וכבוד ה' מלא, המקובל האלוהי, כבוד הר"ר יהודה ביבאס הי"ל יש"ל" [ה' ישמרהו לנצח יהי שמו לעולם].³⁷¹

הרב ביבאס נולד בשנת 1789 בגיברלטר, ונפטר בערוב ימיו, בחברון, בשנת 1852, זמן מועט לאחר שעלה ארצה.³⁷² הוא השתייך מצד אימו למשפחתו המיוחסת של רבי חיים בן עטר, מחבר הפירוש לתורה "אור החיים".³⁷³ ככל הנראה, לאחר פטירת אביו עבר לגור אצל סבו בעיר ליוורנו שבאיטליה. שם רכש השכלה תורנית והשכלה כללית רחבה, בחתימתו הלועזית הרב ביבאס מצרף את התואר דוקטור.³⁷⁴ בגיברלטר עמד בראש ישיבה חשובה שנהרו אליה ממדינות שונות באירופה כגון אנגליה ואיטליה ואף מצפון אפריקה.³⁷⁵ בשנת 1830 הוזמן לשמש ברבנות עבור הקהילה האיטלקית באי קורפו, בצידה המערבי של יוון.³⁷⁶ שם עמל על ארגון הקהילה ופיקח על כשרותם של אתרוגי האי.³⁷⁷

ב-22 לפברואר 1839 (תקצ"ט) יצא הרב יהודה ביבאס למסע ארוך אך ממוקד, בקהילות היהודיות באירופה. בכל עיר שביקר לא השתהה יותר מיום אחד. מטרתו היתה לעורר את היהודים להתנער מהגלות, לעלות לארץ ישראל ולהתיישב בה. במהלך מסעו נפגש עם מסיונר סקוטי בשם אנדי בונאר שסיפר כי הרב ביבאס תיאר את מטרת מסעו "לעורר תיקונים בקרב אחיו" ו"שהוא נוסע למען אחיו נחותי הדרגה, כדי לדעת מה אפשר לעשות למענם".³⁷⁸ במסגרת מסע זה הגיע לעיר זמון ובה פגש את חכם הקהילה הספרדית - הרב אלקלעי.³⁷⁹ פגישה זו הייתה בעלת משמעות מכוננת

³⁶⁸ שם, עמ' ט. לגבי תאריכי הולדתו ופטירתו של הרב דוד פארדו חלוקות הדעות. ראה: הבלין ז"ש, "לתולדות רבי דוד פארדו זמני הולדתו, עלייתו לארץ-ישראל ופטירתו", **תרביץ**, כרך מב, חוברת ג/ד, ניסן-אלול תשל"ג, עמ' 503 - 506.

³⁶⁹ לבל, הדפוס, עמ' 131.

³⁷⁰ בין ספריו: 'שושנים לדוד', 'משכיל לדוד', 'למנצח לדוד', 'מכתם לדוד', 'ספרי דבי רב', 'מזמור לדוד' ועוד.

ספרו 'שכיות החמדה' נדפס ביותר מעשר מהדורות. שם.

³⁷¹ כתיב ר"י אלקלעי עמ' 20 - 21.

³⁷² האי ג'יברלטר היה בשליטה בריטית משנת 1704.

³⁷³ בניהו, ידיעות, עמ' 95-96.

³⁷⁴ אבישר, ספר חברון, עמ' 235 - 236.

³⁷⁵ קלויזנר, הרב, עמ' 69.

³⁷⁶ בן יעקב, הרב יהודה אלקלעי, עמ' 355 הערה 9.

³⁷⁷ בשנת תר"ו פירסם חוברת קטנה בשם "אנשי חיל" העוסקת בכשרות אתרוגי קורפו. למעשה זהו החיבור היחיד הידוע המצוי כיום. על אף ש"היה גדול בתורה, פוסק הלכות ומשיב תשובות, לא ידוע דבר על חיבוריו. הרבה לעסוק בחכמת הקבלה, וכל שהזכירוהו כינהו מקובל וחסיד. אפשר שעסק גם בקבלה מעשית. מלבד בקיאותו וידיעותיו הרבות בכל מקצועות היהדות, היה בקי במדעים ובחכמות חיצוניות" (אבישר, ספר חברון, עמ' 236).

³⁷⁸ שם, עמ' 235. המקור העיקרי למשנתו הקדם ציונית של הרב ביבאס מצוי בדו"ח של שני מסיונרים סקוטים:

Bonar, Andrew A. M'Cheyne Hob. Murray Narrative of a Mission of Inquiry to the Jews from the Church of Se. in 1839. 3d. Philadelphia

³⁷⁹ ריבלין, הרב, עמ' 13.

והשפיעה עמוקות על תפיסתו המשיחית של הרב אלקלעי. האחרון, בכותבו את מקצת תוכן הדברים שעלו בפגישה אף מוסיף לתאר כיצד דבריו של הרב ביבאס טלטלו אותו ויצרו אצלו תשוקה אדירה לעלות לארץ ישראל "ועוד דברים כהנה וכהנה, נוראים מאוד אשר הרעידו את ליבי וברכי כשלו, מי יתן לי אבר כיונה אעופה ואשכונה".³⁸⁰

הרב ביבאס מוזכר בכתבי הרב אלקלעי שבע פעמים³⁸¹ בכל אותם אזכורים חוזר העיקרון המנחה בדבר התממשות הגאולה של הרב ביבאס, שהגאולה התלויה בתשובה עניינה שיבת עם ישראל לארץ ישראל אשר תאפשר את שיבת השראת השכינה בארץ: "ואין הדבר תלוי אלא בתשובה... פירוש הדבר הוא שיבת ישראל לארצם, וזה אמר הקב"ה: שובו אלי ואשובה אליכם, וכשיתאמצו ישראל לעלות ירושלימה, גם אם הם בצרה, ונראה שנכספה נפשנו לחסות בצל שכינתו, מיד הקב"ה, מתעוררים רחמיו, ויגלה גאולתו במהרה בימינו אמך".³⁸²

על פי תפיסתו של הרב ביבאס, על היהודים חלה חובה להתנער מהציפייה הפאסיבית לבואו של המשיח אשר יגאל אותם מצרתם. ואף פעולות דתיות כצומות ותפילות, אין בהן בלבד היכולת לשנות את המציאות של היהודים בה הם נתונים, יתרה מזו, כעת אין ביכולתו של העם לקיים פעולות דתיות כאלו לנוכח החולשה הפיזית והרוחנית בו הוא נתון בזמן זה: "כי התעניות, חלשו הדורות ואין בנו כח, ואם לומר תפילות בכוונה, בעוונותינו שרבו, אין איתנו ידע עד מה".³⁸³

הרב ביבאס ראה צורך ממשי בנקיטת פעולות אקטיביות לקידום סיומה של הגלות ומימושה של הגאולה. הוא טען כי רכישת הקרקעות על ידי סיר משה מונטיפיורי לא תועיל אם לא יהיה אפשרות לחיים בביטחון בארץ ישראל לכן קרא אף לשאת נשק ולנקוט בפעולות מלחמתיות לשם כך.³⁸⁴

אף לאה בורנשטיין-מקובצקי, מתארת באופן שונה בתכלית מיעקב כ"ץ את המצב החברתי והרוחני ואת עולם היצירה הרבני בארצות הבלקן במאות ה-18 וה-19. על המצב החברתי והרוחני היא אומרת כי הקהילות היהודיות התמודדו עם חדירה של המודרנה, ובד בבד עם נסיגה של ההקפדה על קיום חיי הדת המסורתיים. המשבר החברתי והרוחני שפקד את הקהילות היהודיות, במרכזה ובמזרחה של אירופה, לא פסח על הקהילות היהודיות שבתורכיה ובבלקן.

כלפי חוץ נראה היה כי חיי הדת נשמרו כבעבר... אולם בקיעים נתגלו כבר למן המאה הי"ז... מספרי השו"ת וספרי המוסר נלמד כי... היו בקהילות אנשים שזלזלו בתפילה, פתחו חנויות לפני צאת השבת, והלכו לבתי קפה ולבתי מרזח בשבת. בספרות השו"ת שמן המאות הי"ח והי"ט מצוינת גם תופעת הפריצות המינית במידה בולטת יותר מאשר במאות הקודמות. במאה הי"ט גדל גם מספר המומרים. ירידה דתית משמעותית התחילה באמצע המאה הי"ט וגברה מאוד במאה הכ'. אחת הסיבות העיקריות להתחזקות המודרנה במחציתה השניה של המאה הי"ט היתה החינוך המודרני שניתן לרבים מבני הנוער, בעיקר בבתי הספר של חברת כל ישראל חברים (כ"ח).³⁸⁵

³⁸⁰ כתבי ר"י אלקלעי עמ' 21.

³⁸¹ שם – (דרכי נעם) עמ' 20, 22; (שלוש ירושלים) עמ' 99; (מנחת יהודה) עמ' 237, 238, 241; (קול קורא) עמ' 76.

³⁸² שם, עמ' 21.

³⁸³ שם.

³⁸⁴ בן-צבי, ארץ, עמ' 406.

³⁸⁵ בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 124.

כמו כן בשונה מרוח הדברים העולה מהאופן אותו מתאר יעקב כ"ץ את רבני הקהילות הספרדיות בתורכיה ובבלקן, ניתן לראות לנוכח סקירת הספרות שעורכת לאה בורנשטיין-מקובצקי כי התרחשה פעילות תורנית אינטלקטואלית ויצירה ספרותית בתחומים שונים אצל תלמידי החכמים. הן בתחומי העיון התלמודי ופסיקת ההלכה והן בתחומי הפרשנות, הדרש, הקבלה והמוסר: "בקהילות הגדולות התנהלו חיים דתיים- אינטלקטואליים ערים, שהתרכזו בבתי המדרש ובישיבות והתקיים ריכוז גדול של תלמידי חכמים שחיו באותן קהילות, ושרבים מהם מילאו תפקידים כחכמי "קהלים", כדיינים וככלי קודש".³⁸⁶

התחומים בהם עסקה היצירה הרבנית היו: פסיקה, פרשנות ודרוש ובתקופה עליה אנו מדברים נוספו גם ספרים בתחום הקבלה והמוסר. כמו כן התפתחה מאוד הכתיבה בלדינו עבור העם הפשוט: "ספרי לדינו... הם חלק בלתי נפרד מהיצירה הרוחנית ומצביעים על עולמם הרוחני של מחבריהם, שבמקרים רבים אחזה ידם הן בתחום ההלכה והן בתחומי ספרות אחרים כגון מוסר וקבלה, ושאינם מהם הקדישו זמן גם לחיבור ספרים בלדינו עבור העם הפשוט".³⁸⁷

בישיבות שבמרחבי האימפריה העות'מנית, למדו במשך מאות בשנים, בשיטת העיון הספרדית עוד מימי גירוש ספרד. שיטת לימוד זו לא הייתה פשוטית כלל ועיקר ודרשה מאמץ אינטלקטואלי אנליטי: "שיטה זו מבוססת על שילוב בין העיון הפילוסופי, המדעי, המקראי והתלמודי לצורך הבנת הסוגיה; והיא דרשה הבנה כללית ותפיסת מבנהו של הטקסט מבחינת הלשון ומבחינת העניין... הלימוד בישיבה בא להקנות ללומדים כושר ניתוח, חשיבה והבנה מעמיקה בגמרא, בתוספות וברש"י בעיקר, וכן התקיים לימוד לשם בקיאות".³⁸⁸

ככלל, בחינת הכתבים של הרב אלקלעי בעיניים מערביות יש בה סכנה של אבחנה לא מדויקת שכן סגנון הדרוש של יוצאי ספרד שונה בתכלית מסגנון הדרוש האשכנזי הנובע ממסורות לימוד שונות ומרקע תרבותי שונה. היטיב לתאר זאת יוסף הקר:

יחסם של חוקרי המחשבה, התרבות וההיסטוריה היהודית, האמונים על תרבות המערב, אל היצירה הדרשנית או הפרשנות הדרשנית היה, וכמדומה אף נשאר, מסויג וחשדני. מעצם טיבה מעוררת ספרות זו - בכליה, בשיטותיה ובתכניה, הסתייגות ורתיעה. חוקרי המחשבה מבקשים בדרך-כלל אחר הוגים שיטתיים ומקוריים ולא אחר אימפרוביזטורים או פופולאריזטורים. בעיניהם עצם הצורה והכורח של הדרשן או הפרשן לשרת את קהלו מהווים מכשלה. ההיסטוריון מתלבט אף הוא בשאלה, האם רשאים אנו לייחס חשיבה שיטתית למקורות הללו.³⁸⁹

קריאה בכתביו של הרב אלקלעי אכן יכולה להביא לידי מסקנה שמדובר בדרוש דרשות להמון העם בבתי הכנסת. אולם קריאה מעמיקה יותר מגלה היקף ידע תורני עצום, הן במקורות חז"ל שונים כמדרש ותלמוד והן במקורות קבליים. השימוש שהוא עושה במושגים מעולם הקבלה אינו רק סמנטיקה אלא חושף ידע קבלי רב.³⁹⁰ כמו כן כל טענה המועלת בכתביו נתמכת במספר רב של תימוכין מהמסורת היהודית. כמי ששימש כ"חכם" הקהילה, ידע מתוך כישוריו הציבוריים, לקשר

³⁸⁶ שם, עמ' 125.

³⁸⁷ שם, עמ' 126.

³⁸⁸ שם.

³⁸⁹ הקר, הדרשה, עמ' 108.

³⁹⁰ לדוגמה ראה כתבי ר"י אלקלעי עמ' 45.

את רעיונותיו אף לטקסטים שהציבור בבית הכנסת הכיר מספרים שקהילות הספרדים נוהגות לקרוא באופן תדיר, כגון הספר "חק לישראל" שנקרא בכל יום וכן הספר "קריאי מועד" אשר נקרא במועדים.

לעומת תפיסתו של כ"ץ את הרב אלקלעי יש הרואים בו דווקא דמות מופת, חכם, מקובל, המעלה הצעות חדשניות בנוגע לתחיית העם היהודי ושיבתו לארץ ישראל מתוך רצון לסיים את הגלות באמצעות פעולות אקטיביות. הצעות דומות להצעותיו הועלו מאוחר יותר בראשיתה של התנועה הציונית ואשר על כן הוא מוכתר כאחד ממבשרי הציונות. רב מקהילה ממוצא ספרדי אשר מחובר להתרחשויות ההיסטוריות של תקופתו הן בהיבט הכללי והן בהיבט היהודי.

בן ציון דינור ראה ברב אלקלעי "הראשון והאחד" שבתקופתו אשר הקדיש את כל כולו לקידום רעיונותיו בדבר חידוש הלאומיות המדינית היהודית. וראה בו מחדש, מראשוני הסוללים ופורצי והדרך של ההתעוררות הלאומית של העם היהודי שלימים תתרקם להיות התנועה הציונית.³⁹¹

כך גם ש"ל ציטרון מציין את הרב אלקלעי כחלוץ הציונות המדינית ורואה בו הוגה חשוב אשר אף עולה על אלו אשר עסקו ברעיונות דומים: "השקפתו על דבר גאולת הארץ הייתה יותר רחבה ויותר מקפת מזו של הרבנים קלישר וגוטמכר".³⁹²

גיני לבל, מתעמתת עם האופן בו מציג כ"ץ את הרב אלקלעי ומתארת את עולמו התרבותי, החברתי והפוליטי באופן קוטבי לחלוטין:

רי"א חי ופעל בצומת פוליטי של שלוש מלכויות: תורכיה העות'מנית, הקיסרות האוסטרו-הונגרית וסרביה, שעשתה באותו זמן את ראשית דרכה כישות מדינית לאומית. צומת זה היה מוקד הומה של אירועים פוליטיים גם במישור הכללי וגם במישור היהודי, ורי"א היה מודע לאירועים אלה אשר היתה להם השפעה מובהקת על פועלו וכתביו. רי"א גם היה מעורה ביהדות מערב אירופה, סייר בקהילותיה, היה בקשרים עם אישים וארגונים מרכזיים בתוכה ופרסם מאמרים רבים בכמה עיתונים יהודיים נודעים של זמנו. גם עולמו המחשבתי לא היה נטוע כל כולו בערפילי הדרוש והקבלה אלא היה בו צירוף של ישן וחדש.³⁹³

מאידך, יש הרואים ברב אלקלעי דמות מורכבת המכילה סתירות של מסורתיות פשוטה עם רעיונות חדשניים בדבר תחיית היהודים. וכך מתוארת דמותו על ידי יצחק בצלאל:

יש קווים הנראים סותרים זה את זה בדמותו ובמשנתו של רי"א: רב בקהילה קטנה בין סרביה לבוסניה, שעולמו הרחני רווי חישובי קץ קבליים ודרשנות המיוסדת על שברי פסוקים ושכתביו לא שיטתיים ועמוסי חזרות, מעלה הצעות חדשניות בדבר תחיית היהודים ושובם מרצונם ובהקדם לארץ ישראל, שהן קרובות לרעיונות ולתוכניות פעולה של ציונים מאוחרים.³⁹⁴

³⁹¹ דינור, תוכניתו, עמ' 471.

³⁹² ציטרון, תולדות, עמ' 11. יחד עם זאת, ציטרון מייחס לרב אלקלעי "דמיון מזרחי" ובכך ניתן לראות כי הוא בוחן אותו במבט אוריינטליסטי.

³⁹³ לבל, חולה, עמ' 22 – 23.

³⁹⁴ בצלאל, נולדתם, עמ' 122.

נראה שדמותו המיוחדת אכן קשה לפיענוח מדויק דווקא בגלל מורכבותה. הוא פעל בעיקשות למען הגשמת חלומו באמונה ובדחף פנימי על אף הכישלונות החוזרים ונשנים, סגנון כתביו דומה לדרשה בבית כנסת והאוטוריטה הרבנית לא נתנה לו לגיטימציה. עם זאת, מבט היסטורי רטרוספקטיבי מגלה כי משנתו פורצת דרך שכן הוא זיהה נכוחה את רוח התקופה ואת ההזדמנות ההיסטורית של סיום הגלות והקמת המדינה היהודית ומצא כי יציאה למהלך של תקומה לאומית הוא למעשה מימוש המסורת ולא יציאה כנגדה.

לאומיות יהודית

כ"ץ הגדיר את הרב אלקלעי "כמי ששרשיו נטועים במסורת המשיחית, ונופו – סוף התפתחותו הרעיונית והמעשית – מגיע לספירת הלאומיות של הזמן החדש".³⁹⁵ ברי היה לרב אלקלעי שהגאולה המשיחית במושגיה המסורתיים תתממש באמצעות תקומה לאומית בארץ ישראל. הוא העמיד במרכז משנתו את היסוד הלאומי של עם ישראל אשר בשנות הגלות איבד באופן ניכר את נוכחותו.

משנתו המשיחית של הרב אלקלעי נשענת על מקורות ממסורת ישראל שבמקרא, בספרות חז"ל וביצירה התורנית לאורך השנים ומשכך נראה שלא חידש דבר בעצם הרעיון של קיומם של יסודות לאומיים במסורת היהודית. אולם הוא בלט באומץ שלו בקריאתו לנקיטת פעולות באופן אקטיבי לשם הגשמת הגאולה המקווה. הוא לא נשאב לפאסיביות, שאפיינה רבים מיהדות התפוצות לאורך שנות הגלות, בציפייה סבילה לביאת הגואל.³⁹⁶ גדולתו ניכרת בכך שידע להבחין בגודל השעה ולנסות להלביש את הלאומיות היהודית המסורתית בכלים המודרניים של תקופתו, בגיבוש תכנית מדינית להקמת בית יהודי לאומי בארץ ישראל ובכך הקדים את התנועה הציונית בכמה עשרות שנים. למעשה הוא קרא את המקורות מחדש והעניק להם פרשנות ומשמעות משיחית בהתאם לתפיסה הלאומית המודרנית כפי שהבין אותה.

הרב אלקלעי איננו כותב הגות בסגנון מודרני אלא מנתח את המקורות המסורתיים הנוגעים לסוגיית המשיחיות ומעלה מתוכם עקרונות ורעיונות לאומיים על פי הבנתו המחודשת והתאמתם לתקופה המודרנית בכלל ולתהליכי ההתעוררות הלאומית של תקופתו בפרט. זאת הוא עושה

³⁹⁵ כ"ץ, לאומיות, עמ' 336.

³⁹⁶ במשך הדורות התקבע בקרב הרבנים האיסור על נקיטת פעולות שיש בהן כדי לזרז את הגאולה העתידה. איסור זה נשען בעיקרו על מאמר חז"ל בתלמוד הבבלי: "השבתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה וגו'... ג' שבועות הללו למה? אחת שלא יעלו ישראל בחומה, ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם, ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את העובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי" (כתובות קיא ע"א). היהדות החרדית החזיקה בעמדה זו ללא פשרות. כך למשל התבטא החת"ם סופר: "והנה אפשר כבר היה ראוי מכמה פעמים להיות נגאלין גאולה שאינה שלימה, או לשום שלום בינינו ובין אומות העולם שאנו שוכנים בצלם. או יותר מזה, להיות גאולה ממש כמו בית שני וכדו'. אבל אין חפץ בזה, כי אם אנחנו אפשר שנתפטר ונקבל גאולה כזה, רק להיות גאולה, מכל מקום אבותינו הקדושים לא יתרוצו עתה כי אם בגאולה שלימה, וטוב לישראל לסבול אורך הגלות, כדי שתהיה בסוף גאולה שלימה" (הרב משה סופר, **תורת משה**, חלק ב, פרשבורג תרל"ט, עמ' לז). לא רק האורתודוקסיה החרדית נקטה בגישה זו אלא אף יהודים משכילים כדוגמת משה מנדלסון: "השיבה המקווה לפלסטינה... אין לה השפעה כל שהיא על התנהגותנו האזרחית. זאת לימד הנסיון מתמיד ובכל המקומות אשר היהודים נהנו שם עד עכשיו מן הסבלנות. עובדה זו היא מצד אחד בהתאם לטבע האדם אשר... אוהב הוא את האדמה אשר טוב לו עליה... ומאידך גיסא יש לייחס את הדבר לחכמינו, שחזו מראש ושינו לנו בתלמוד תכופות את האיסור לחשוב על שיבה בכח... הם אסרו עלינו לעשות את הצעד הקל ביותר שיהיה מכוון לעליה בחומה ולהתקוממותה של האומה מבלי הניסים הגדולים והמופתים היוצאים מגדר הטבע שהובטחו בכתבי הקודש" (דינור, ספר, עמ' 183).

באמצעות פרשנות אמיצה השונה מהמקובל. הוא בוטח מאוד בהבנתו את המציאות ואת המקורות וברור לו כי הצדק עימו ואילו התפיסות הפרשניות המקובלות בקרב רבנים רבים חוטאות לאמת. הוא הבין היטב כי לכל אופן פרשני ישנן השלכות מעשיות בעלות משקל לאומי היסטורי ולכן הקדיש את חייו בניסיונות לשכנע גורמים בעלי השפעה מקרב העם היהודי בצדקת דרכו.

אחדות האומה

הביטוי הבולט ללאומיות היהודית הוא התארגנות של כלל היהודים סביב הנהגה פוליטית מאחדת ולכן זהו שלב בסיסי בהתממשותה: "שכל הנביאים נתנבאו נחמות ויעודי הגאולה אבל ההתחלה והראשית דבר ה' בהושע ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדיו ושמו להם ראש אחד ועלו מן הארץ כי גדול יום יזרעאל, ר"ל תחילת הגאולה היא שיקבצו ישראל להיות באגודה אחת ובעצה אחת, להשים עליהם ראש ולעלות מן הארץ".³⁹⁷

משום כך, כשנוכח לראות את ההתגייסות של מנהיגים יהודים בעלי השפעה למען העצורים בפרשת "עלילת דמשק"³⁹⁸ זיהה זאת כביטוי ליכולת של האומה להתחדשות ההתארגנות הפוליטית המבשרת את ראשיתה של הגאולה:

מאשר עשו לנו שרינו הגדולים גבורי כח עושי דברו משרתיו עושי רצונו ראשי אלפי ישראל כבוד אדוננו השר והטפסר המשובח והמפואר הר"ר משה מונטיפיורי יר"ה וכבוד אדוננו השר והטפסר החריף והותיק הר"ר יצחק קרימי יר"ה ה' עליהם יחיו. כי אזרו כגברים חלציהם ולא עכבם שרב ושמש וקורות הזמן כי בערה בס אהבת האחוה. ובאו לדמשק והצילו את אחינו אנשי דמשק מיד עושקיהם ולהם דומיה תהלה על הדבר הגדול הזה לא נהיתה כזאת מיום גלות ישראל מעל אדמתם.³⁹⁹

תפיסתו את עם ישראל כאורגן לאומי מאוחד ניכרת אף בקריאתו לביטול החלוקות העדתיות למען התחדשות החיים הלאומיים בארץ. ההשתייכות לעדות השונות נוצרה בעקבות החיים בגלות תחת שלטונות עמים שונים אולם החזרה לחיים לאומיים בארץ ישראל מחייבת אף חזרה לאחדות האומה הן בהיבט הפוליטי והן בהיבט המסורת הדתית:

הזקנים אשר ימנו הקיבוץ הנבחר תהיה כל מעינם לבנות את בית ישראל באגודה אחת, כמו שיעד הנביא: עוד אבנך ונבנית בתולת ישראל, פי רד"ק: האסיפה והקיבוץ הוא דומיא דבנין, עכ"ל, והמה ישיגו על כל פרטי הדברים המפרידים אגודתנו. והם ישוו אותנו בכתב ולשון ותורה ומנהג, ולא תהיה תורתנו ועבודת אלהינו מנהג ספרד אשכנז פולין אטליא כי אם מנהג ישראל, כמ"ש: ונתתי להם לב אחד ודרך אחד ליראה אותי. והם יעשו אותנו לגוי אחד בארץ בהרי ישראל ולא יקרא שמנו

³⁹⁷ כתיב ר"י אלקלעי, עמ' 200.

³⁹⁸ על "עלילת דמשק" ראה: יונתן פרנקל, **דם ופוליטיקה: עלילת דמשק, היהודים והעולם**, ירושלים תשס"ג; משה מעוז, "הרקע לעלילת דמשק - מבוא והערות (שתדלנותו המדינית של משה מונטיפיורי למען קהילות ישראל במזרח)", **פעמים** 20, 1984, עמ' 29 - 36; יוסף יואל ריבלין, "עלילת דמשק", **מחניים**, גיליון ק", Michael Marrus, "The Damascus Affair: 'Ritual Murder,' Politics, and the Jews in 1840", in: **The Journal of Modern History**, Vol. 70(4) 1998, pp.936-938; Jonathan Frankel, "Ritual Murder" in the Modern Era: The Damascus Affair of 1840", in: **Jewish Social Studies**, Vol.3(2) 1997, pp.1-16.

³⁹⁹ כתיב ר"י אלקלעי, עמ' 221 - 222.

עוד ספרדים אשכנזים צרפתיים פולקים וכדומה כי אם ישראל יהיה שמנו. זש"ה: ה' אלהינו בעלנו אדונים זולתך לבד בך נזכיר שמך ר"ל בעלנו אדונים ואנו מתיחסים אליהם מצד ארץ מגורינו ספרדים אשכנזים וכדומה. לבד בך, כשאנחנו עמך בעיר קדשך נזכיר שמך בני ישראל ולא בשמות הבעלים, כמו שיעד הנביא: והסירותי את שמות הבעלים מפיה ולא יזכרו עוד בשם, ספרדים אשכנזים כי אם בשם ישראל יכוננו ישראלים. ולא יהיו עוד בארצנו הק' עדר לבדו, וכל כולל בפני עצמו, עד מתי יהיה זה לנו למוקש, צדיקים או חסידים או פרושים וכד' כולם לדעת אחת נתכוונו לעשות רצונו ית'. אבל לא לתת ריוח בין הדבקים בה' ולהפרד איש מעל אחיו, אמרו לצדיקים כי טוב, אם ישימו מעינם לחבר את האהל להיות אחד, ונאספו שמה כל העדרים וגללו את האבן הגדולה מעל פי הבאר והשקו את הצאן קדשים מים חיים חסד ורחמים.⁴⁰⁰

לכן, כשהקים את חברת "כל ישראל חברים לשוב ארץ ישראל" היה לו חשוב שיהיו בהנהגת החברה נציגים הן ספרדים והן אשכנזים אשר יפעלו למען אחדות ישראל: "וקבעו יום אחד אשר בו יתאספו בבית הגדול אשר בבתי מחסה ויחתמו כל הכתוב לחיים בירושלים וכל הבאים אליו הסכימו בלב שמח לבל נזכור את שמות הבעלים ולא נאמר עוד אשכנזים, ספרדים, פולאקים, מערבים, אונגרים, כי אם אחים ישראלים בני ישראל אבינו וכל ישראל חברים".⁴⁰¹

ריאליה משיחית

באופן עקבי מדגיש הרב אלקלעי בכתביו את שיטתו בדבר האופי הריאלי של הגאולה שתיעשה בידי אדם ולא באופן ניסי. תפיסה זו חדשנית מאוד ביחס לתפיסה הדתית המסורתית אשר דגלה בציפייה פאסיבית בלבד לגאולה ניסית. על פי תפיסתו, השלבים הבסיסיים של הגאולה, כלומר קיבוץ גלויות וריבונות מדינית בארץ ישראל, לא יתרחשו מאליהם באמצעות ישועה אלוהית אלא על ידי הרצון של ישראל להיגאל אשר יביא אותם לעשייה ממשית כיצירת הנהגה פוליטית ועליה לארץ: "גאולת המשיח בן יוסף לא תהיה עד אשר יאשמו ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם, ונקבצו ושמו להם ראש אחד ועלו מן הארץ, כי הגאולה הזאת לא יבוא גואל לקבצנו".⁴⁰²

טאבו מסורתי משמעותי נוסף שובר הרב אלקלעי כשאומר כי אין להבין את המסורת שבית המקדש השלישי ירד מן השמים כפשוטה, אלא על עם ישראל לבנותו בעצמם עוד לפני בואו של משיח בן דוד:⁴⁰³ "ובעוה"ר לא בדעת ולא בהשכל הורגל בפי העם שבהמ"ק ירד מן השמים כשהוא בנוי מאש".⁴⁰⁴ אלא מצדד לדעת הרמב"ם שיש לפרש את כל מאמרי חז"ל העוסקים בימות המשיח כמשל וחידה.⁴⁰⁵ ולמעשה המקדש צריך להיבנות בפעולה אנושית בהובלת ההנהגה של העם הן הרוחנית והן הפוליטית כמשימה לאומית: "יבוא על נכון שהבית השלישי יבנה ב"ב ע"י הצדיקים ואנשי מעשה שרינו הגדולים רועי ישראל".⁴⁰⁶ על פי סדר התרחשות הגאולה, את בית המקדש צריך לבנות עוד קודם ביאת משיח בן דוד שהוא מסמן את השלב הרוחני שבגאולה: "וביאת משיחנו הוא היעוד

⁴⁰⁰ שם, עמ' 609 – 610.

⁴⁰¹ שם, עמ' 726 – 727.

⁴⁰² שם, עמ' 400.

⁴⁰³ רש"י, סוכה דף מא ע"א; תוספות, שבועות דף ט"ו ע"ב.

⁴⁰⁴ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 536.

⁴⁰⁵ רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים פרק יב.

⁴⁰⁶ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 261.

האחרון והמופלא שבכולם קודם תחיית המתים... שבהמ"ק עתיד להיבנות קודם למלכות בית דוד".⁴⁰⁷

היות והתרחשותם של שלבי הגאולה העתידה תלויים במעשים ובזכויות של ישראל: "שכל המאמרים והמעלות שאמרו רז"ל על ימות המשיח, הם אמת... שלא רק יתמלאו ביום אחד בלבד, אלא לפי זכותנו".⁴⁰⁸ חשש גדול היה לו שפוטנציאל משיחי זה לא ימומש הן מפאת ההחמצה הנוראה והן מפאת התוצאות הקטסטרופליות שיכולות להיות לכך: "שנת ת"ר, כפי ששגור בפי כל העולם מזה שנים רבות, על סמך המימרא של ר' דוסא, אינה אומרת עדיין מאומה, כי ת"ר יכול ליהפך לשק"ר⁴⁰⁹ חס ושלוש".⁴¹⁰ כפי שכבר היה בשנת ת"ח שאף היא הייתה שנה טעונה בפוטנציאל משיחי אולם למעשה התרחשו בה פוגרומים איומים בהם נרצחו אלפי יהודים במזרח אירופה בהנהגתו של חמילנצקי: "וכיון שלא זכינו באה אלינו צרה גדולה אשר כמוה לא נהיתה, שנת ת"ח".⁴¹¹

שנת ת"ר – חלון הזדמנויות היסטורי

הרב אלקלעי האמין שבשנת ת"ר מתחילה תקופה שיש בה פוטנציאל משיחי עצום.⁴¹² כלומר, האל אשר מנחה את ההיסטוריה של האנושות בכלל ושל עם ישראל בפרט, מאפשר בזמנים מסוימים שינוי בתהליכים ההיסטוריים. שינויים אלה תלויים במעשה האדם וביוזמות אנושיות בסדר גודל לאומי. מתוך הכרתו את המקרא וספרות החכמים בכלל ובפרט את רעיון הגאולה המופיע בהם, מצא כי עם ישראל יכול לשנות את ההיסטוריה על ידי שיבה לארץ ישראל ובניית תקומה לאומית. התבססותו העיקרית היתה על דברי חז"ל והזוהר העוסקים באסכטולוגיה וחשובי קץ. הרב אלקלעי לא חישב את עת הקץ בעצמו אלא בעיקר נשען על מקורות קדמונים וראה בהן אמת מוחלטת כמעט בעלת ממד נבואי.⁴¹³

במסכת סנהדרין ישנה סוגיה ארוכה העוסקת בימות המשיח ובה מובאים דעות שונות ביחס לאורכם של ימות המשיח ולאשר עתיד להתרחש בהן. התפיסה המשיחית המקובלת נשענת על דברי חז"ל כי משך ההיסטוריה הוא ששת אלפים שנה:

אמר רב קטינא: שית אלפי שני הוּו עלמא וחד חרוב, שנאמר (ישעיהו ב') ונשגב ה' לבדו ביום ההוא. אביי אמר: תרי חרוב, שנאמר (הושע ו') יחינו מימים ביום השלישי יקמנו ונחיה לפניו, תניא כותיה

⁴⁰⁷ שם, עמ' 254.

⁴⁰⁸ שם, עמ' 178.

⁴⁰⁹ ת"ר בגימטריה שק"ר.

⁴¹⁰ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 106.

⁴¹¹ שם, עמ' 451.

⁴¹² על המתח המשיחי לקראת שנת ת"ר ראה: חיים שרקי, 'שנת גאולי באה': רעיון הקץ בשנת ת"ר בכתבי הרב אלקלעי, עבודת תזה, אוניברסיטת בר אילן תשע"ה, עמ' 81 – 91.

⁴¹³ הרב אלקלעי לא רואה בעייתיות בעצם חישובי הקץ אלא בתוצאה השלילית שעלולה להיגרם על ידם ולכן נראה שהאופן שבו הוא מתמודד עם בעייתיות זו הוא העידוד והדחיפה שלו לעשייה אקטיבית ריאלית להחשתה של הגאולה. מחשבי הקץ עד אליו המתינו יחד עם העם בציפייה פאסיבית לבואה של הגאולה, אולם בשונה מהם חישובי הקץ של הרב אלקלעי מניעים אותו לפעול ולקרוא לבני עמו לגאול את עצמם בזמן המיוחד, המתאים על פי המקורות, לגאולה. בכך נמנע למעשה החשש מהיאוש מהגאולה שכן לא מדובר עוד בגאולה שמימית אלא בגאולה ארצית, ריאלית לחלוטין ואילו העם לא יגאל עצמו לא יוכל לטעון כי הגיעה עת הקץ והגאולה לא באה. ראה: כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 328.

דרב קטינא: כשם שהשביעית משמטת שנה אחת לשבע שנים, כך העולם משמט אלף שנים לשבעת אלפים שנה, שנאמר ונשגב ה' לבדו ביום ההוא, ואומר (תהלים צ"ב): מזמור שיר ליום השבת - יום שכולו שבת. ואומר: (תהלים צ') כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבר. תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח.⁴¹⁴

על בסיס דברים אלו מביא הרב אלקלעי אף את דעתו של רבי דוסא שימות המשיח ימשכו ארבע מאות שנה: "רבי דוסא אומר: ארבע מאות שנה, כתיב הכא (בראשית ט"ו) ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה, וכתיב התם: שמחנו כימות עניתנו" (תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף צט עמוד א). על פי דברי חז"ל אלו, משך ההיסטוריה הינו ששת אלפים שנה וימות המשיח ארבע מאות שנה, מכאן שהקץ יתחיל בשנת חמשת אלפים ושש מאות שנה לבריאת העולם וזוהי שנת ת"ר.

כמו כן בזהר ישנה התייחסות למועד זה כשנה שבה יתוקן העולם: "ובשית מאה שנין לשתיתנאה יתפתחון תרעי דחכמתא לעילא ומבועי דחכמתא לתתא ויתתקן עלמא לאעלה בשביעאה כבר נש דמתתקן ביומא שתיאתא מכי ערב שמשא לאעלא בשבתא, אוף הכי נמי, וסימניך (בראשית ז') בשנת שש מאות שנה לחיי נח וגו' נבקעו כל מעיינות תהום רבה".⁴¹⁵

בנוסף לאלה מביא הרב אלקלעי את דברי רבי שלום בזוגלו שכותב בפירושו "מקדש מלך" על הזוהר כי לאלף השישי ישנו פוטנציאל משיחי שיתכן ויתממש אם עם ישראל יהיו ראויים לכך, אולם לאחר שש מאות שנה זהו סוף הקץ גם אם ישראל לא יהיו ראויים, וכאמור השנה השש מאות לאלף השישי היא שנת ת"ר: "אילו זכו ישראל היו נגאלים בששים שנה הראשונים של אלף הששי וכן בכל ששים וששים, ואם לא יזכו, סוף הקץ הוא עד שית מאה שנין".⁴¹⁶

במהלכה של שנת ת"ר כשכותב את ספרו "שלום ירושלים" הרב אלקלעי מתייחס למקורות אלו בוודאות גמורה עד כדי פליאה ואף התקוממות על האדישות הרבה שאפיינה את היהודים בתקופתו כשקרא להם לפעול למען גאולת העם: "יומה שכתבתי שאחרית הימים נקראת שנת ת"ר, הוא נכון כפי שכתב הרב מקדש מלך. והיאך לא ירעד הלב בראותנו דיבור כה ברור".⁴¹⁷

יותר מאוחר כשכותב את ספרו "ספר חיים" בשנת תרט"ז, כבר כתב באופן חריף יותר על ודאותה של הגאולה בשנה זו: "איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זא"ת... ר"ל מי שהוא בער מישראל ואינו יודע כי משנת ת"ר מתחיל העוה"ב, חכמי ישראל ילמדוהו... מי שהוא מוציא בפיו ומודיע לאנשי עירו ומקומו ששנת ת"ר התחיל העוה"ב נקרא זרע אברהם ומי שאינו מוציא בפיו אינו נקרא זרע אברהם".⁴¹⁸ בפרשנותו את הפסוק בתהילים (צ"ב, ז): "איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת" הוא מייחס אותו לנושא שנת ת"ר. הסברו הוא כי ה"בער" וה"כסיל" הכתובים בפסוק אלו אותם שאינם יודעים כי בשנת ת"ר ההיסטוריה עולה משלב העולם הזה לשלב העולם הבא. הפתרון למצבם העגום הוא לימוד אצל חכמי ישראל המחזיקים בידם את המסורת. אלו שמפיצים את רעיון הגאולה של שנת ת"ר נקראים זרע אברהם, משום שהם ממשיכים את המסורת, החזון והיעוד של

⁴¹⁴ בבלי סנהדרין דף צז ע"א.

⁴¹⁵ זוהר כרך א (בראשית) פרשת וירא דף ק"ז ע"א.

⁴¹⁶ הרב שלום בזוגלו, **מקדש מלך: באורים מלוקטים על הזוהר**, תק"ו – ט"ו, חלק א, דף קנג, א.

⁴¹⁷ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 34.

⁴¹⁸ שם, עמ' 454.

בניו בדבר גאולת העם והאנושות.⁴¹⁹ אולם אלה שאינם שותפים לרעיון הגאולה של שנת ת"ר מואשמים על ידו בחוסר שייכות לעם ישראל באופן מקורי, שכן ייעוד הרעיון המשיחי בישראל טבוע בו משחר הורתו, ובעיני הרב אלקלעי הגיע הזמן של הגשמת יעוד זה בשנת ת"ר.⁴²⁰

על פני דפים רבים מאוד בכתביו מביא הרב אלקלעי תימוכין רבים לטענתו בדבר משיחיותה של שנת ת"ר. כ"חכס" של קהילה ספרדית, עולמה של חכמת הקבלה לא היה זר לו כלל ורבים מהוכחותיו מבוססים על גימטריה.⁴²¹ בתקופה זו השימוש בדליית סימנים מתוך פסוקי המקרא כגון גימטריה, ראשי תיבות וסופי תיבות, עבור אישוש האידיאולוגיה המשיחית האקטיבית, היה די נפוץ בקרב החוגים שניסו לקדם אותה, כגון עליית הפרושים ועוד.⁴²²

במסורת היהודית ובמיוחד בחכמת הקבלה, השימוש בערך המספרי של האותיות העבריות אינו שעשוע לשוני מתמטי, אלא הוא כלי לחשיפת תוכן פנימי המוסתר בתוך צירופי האותיות היוצרים מילים. הרב אלקלעי מביא את מקורות השימוש זה באותיות העבריות, אשר עולה מהן כי אותיות התורה משמשות ככלי המלאכה בידיו של האומן היוצר. כך על פי המדרש, בצלאל בן אורי יצר את כלי המשכן באמצעות צירופי אותיות. על פי השל"ה, אף העולם הזה והעולם הבא נבראו באמצעות צירופי אותיות וסוד הגימטריה:

אומרים רז"ל: התורה היא כלי אמנותו של הקב"ה: ואהיה אצלו אמון, אל תקרי אמון אלא אומן. יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ (בראשית רבה, א, א). כתב רבינו הגדול של"ה, מסכת שבועות, ואם תאמר, ודאי אמרו חכמים כי ביה ה' צור עולמים, עולם הבא נקרא ביו"ד, ועולם הזה בה"א, אם כן היאך אנו אומרים שנברא העולם בכ"ז אותיות התורה, ומשיב: כ"ז אותיות התורה בסוד גמטריה נכנסים בחשבון של י"ה.⁴²³

אף ביחס לנושא הגאולה, מביא הרב אלקלעי מקורות לכך שהאותיות חושפות את הרעיון הגאולי הטמון בהן. כאמור, הבריאה נעשתה באמצעות אותיות התורה בכלל, ובאמצעות צירופי אותיות שם ה' בפרט. בגלל משמעותן של האותיות ככלי הבריאה, גאולת העולם מכונה אף גאולת האותיות. וכן ניתן לגלות את העבר ולחשוף את העתיד באמצעות פיענוח נכון של צירופי האותיות. ובפרט באותיות מנצפ"ך, שיש להן משמעות קבלית מיוחדת, טמון הסוד של הגאולה. לדוגמה: תכלית הבריאה היא המלכת ה' על כל הארץ, וערכה המספרי של המילה "ימלוך" מתוך הפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד" הוא מאה כערכם המספרי של האותיות "מ" ו"נ", שתי האותיות הראשונות ממנצפ"ך:

דע כי הגאולה העתידה נקראת גאולת האותיות מפני שהיא בסוד אותיות השם ב"ה, כמ"ש ר' יהודה: הכי אוליפנא מאבא ברזא דאתון דשמא קדישא... וכן כתיב: האותיות שאלוני על בני, הגידו

⁴¹⁹ כך ניתן לראות בברכת ה' לאברהם: "ונברכו בך כל משפחות האדמה" (בראשית י"ב, ג).

⁴²⁰ יתכן כי הרב אלקלעי רומז כאן למושג "ערב רב". מקורו במקרא המספר על בני עמים נוספים שהצטרפו ליציאת העברים ממצרים: "וגם ערב רב עלה אתם" (שמות י"ב, לח). בפרשנות המקרא וספרות חז"ל קיבל המושג קונוטציה שלילית של גויים שהתערבו בעם ישראל וגרמו לנזקים שונים.

⁴²¹ כ"ץ, לאומיות, עמ' 309.

⁴²² ריבלין, הגימטריה, עמ' 438 – 439.

⁴²³ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 138.

האותיות לאחור, האותיות ואשר תבאנה יגידו למו, וכן סוד הגאולה באותיות מנצפ"ך, כמ"ש הרב הקדוש שלי"ה: מ"נ גמט' ה' ימלי"ך לעולם ועד, דהיינו הגאולה העתידה.⁴²⁴

הרב אלקלעי מרחיב את חלון ההזדמנויות לגאולה של שנת ת"ר לתקופה בת מאה שנה - משנת ת"ר ועד שנת תרצ"ט: "דברי הזוה"ק וביחוד מה שכתבתי בהקדמה על חשבון שנת ת"ר... לא נאמר על שנה זו בלבד, כי אינו עניין ליום אחד, הואיל ות"ר נקראות מאה שנה, מן היום ועד שנת התרצ"ט, כי אחריה באה שנת ת"ש חס ושלום".⁴²⁵ קריאת דברים אלו בפרספקטיבה ההיסטורית שלנו מצמררת, שכן בשנת התרצ"ט (1939) פרצה מלחמת העולם השנייה בה נספו ששה מליון יהודים בשואה הנוראה.

כשבע עשרה שנה אחר כך, כאשר הרב אלקלעי נוכח לראות כי קריאת ההשכמה שלו לעם ישראל היושב בתפוצות לשוב לארץ ישראל נותרה ללא מענה, הוא מתאר ביתר פירוט את אשר עלול להתרחש אם עם ישראל לא יפעל באופן אקטיבי לסיומה של הגלות. ההימצאות הממושכת בגלות עלולה להפיל מעין תרדמה על העם שתמנע ממנו לצאת ממצבו, להתארגן ולשוב לארץ ישראל. ההישארות בגלות עשויה להיות מסוכנת מאוד לקיומו של העם שכן מטרתה של הגאולה היא המלכת ה' בארץ שהיא תכלית הבריאה. מצב זה יתרחש בכל מקרה, בין ברצון ובין באונס. אם עם ישראל לא יעשה זאת מרצון הוא יגאל בכח, אך אז יהיו לכך מחירים קשים של פגיעה בנפש ורכוש ברמה לאומית:

ואם ח"ו ינסך ה' עלינו רוח תרדמה ולא נתעורר להקבץ באגודה אחת לפקח ולהשגיח בעסק הקיבוץ. יאבדו ימות המשיח ב"י שהם באלף השישי ובסוף האלף השישי יבא ב"ד ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה ויקבץ נדחנו אחד מעיר ושנים ממשפחה עם עני ודל מוכים ומעונים תמהים מרעות ותשים מצרות על אשר לא נתנו את כבוד לאלהי ישראל לשוב ולהצטופף בצלו בארץ ישראל.⁴²⁶

אף טקסט זה מעורר אסוציאציות קשות של מצב היהודים לאחר השואה, מוכים וחבולים, אודים מוצלים מאש, אחד מעיר ושניים ממשפחה, שרידי קהילות שנחרבו עד היסוד. היציאה של עם ישראל לגלות מלווה בהבטחה כי תינתן להם מעטפת הגנה בסיסית: "ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם..." (ויקרא כ"ו, מד). אולם מעת שהזמן הקצוב של הגלות הסתיים על עם ישראל למלא את יעודו בארץ ישראל ולהשלים את המלכת ה' בארץ. יתכן שאף הבטחת השמירה כבר הסתיימה ובמצב זה עלולה להתרחש קטסטרופה.

הגאולה לא תתרחש בבת אחת אלא בשלבים. שנת ת"ר איננה עידן קץ ההיסטוריה אלא זמן שבו יכולה להסתיים הגלות כשלב ראשון לקראת שלבי הגאולה הנוספים הבאים. הרב אלקלעי מדגיש כי התקוה לבואו של משיח בן דוד שיביא עימו את סיום הצרות, קיבוץ הגלויות, בניית בית המקדש ותחיית המתים, איננה תואמת לאופן שבו תופיע הגאולה, שכן המציאות לא תשתנה ביום אחד אלא בהדרגה. השלב הראשון הוא ההצלה מהצרות שיכולות להתרגש על ישראל. קיבוץ הגלויות לארץ ישראל הוא שלב בסיסי שאחריו יבוא שלב ההתבססות המדינית והחומרית של העם בארץ, המכונה

⁴²⁴ שם, עמ' 395.

⁴²⁵ שם, עמ' 34. דברים אלו נכתבו בספרו "שלום ירושלים במהלך שנת ת"ר (1840).

⁴²⁶ שם, עמ' 399.

משיח בן יוסף. אף את בית המקדש יש לבנות קודם ביאת משיח בן דוד אשר יבוא ממש לקראת השלבים הסופיים של הגאולה כדוגמת תחיית המתים.

ולא תעלה על דעתך שהקץ והגאולה והישועה והנחמה וביאת משיחנו הם שמות נרדפים ויבא הכל בבת אחת וביום אחד. כי לכל אחד יש קצה וגבול ועת וזמן לכל חפץ... וביאת משיחנו הוא היעוד האחרון והמופלא שכולם קודם תחיית המתים... שבהמ"ק עתיד להבנות קודם למלכות בית דוד... אבל מקובלים אנו ומורגל בפי כל ישראל, שמשיח בן יוסף קודם למשיח בן דוד, והגאולה קודמת גם אליו, שהיא ההצלה מהגזרות והרעות המתרגשות לבא.⁴²⁷

משיח בן יוסף ומשיח בן דוד

במקורות שונים בספרות חז"ל ובפרשני המקרא מופיעים שני משיחים שעתידיים לגאול את ישראל הראשון נקרא "משיח בן יוסף" והשני "משיח בן דוד".⁴²⁸ כך למשל מתוארים שני משיחים אלו במדרש הבא:

למה נקרא יוסף ראש, כשם שהראש מלך לכל האברים, כך המלך יוסף על אחיו. מה מצינו שכל הגוף הולך אחר הראש, כך יוסף ירד למצרים תחלה ומשך כל זרע אביו אחריו. וכן משה אמר תבאתה לראש יוסף (דברים ל"ג ט"ז) הוא בא הראש למצרים והוא יבא בראש לעתיד לבא, זה משיח בן יוסף (שיכבד) [שיבא] תחלה למשיח בן דוד.⁴²⁹

מקורו היסודי של רעיון זה מצוי במקרא המתאר שתי דמויות מרכזיות של מנהיגים מבניו של יעקב, יוסף ויהודה, אשר מתחרים בניהם על המקום המרכזי בהנהגת משפחת יעקב. הדבר התבטא למשל, בחלומותיו של יוסף, שבטאו את רצונו להיות המלך השליט של משפחתו, שהובילו לכך שאחיו יפגעו בו על ידי השלכתו לבור ומכירתו לעבד.⁴³⁰ וכן המאבק בין יהודה ליוסף על בנימין השבוי על ידו, שגרם ליוסף להתוודע לאחיו.

יוסף ויהודה הינם דמויות ארכיטיפיות של מנהיגות עם ישראל, כפי שניתן לראות במספר מקומות במקרא המתארים את המאבק בין שבטי אפרים ומנשה, בניו של יוסף, לבין שבט יהודה. מאבק זה הוביל עד לכדי התפצלות הממלכה בין ממלכת ישראל שבירתה שומרון, לבין ממלכת יהודה שבירתה ירושלים.⁴³¹ בספר יחזקאל מיד לאחר חזון העצמות היבשות, מופיעה נבואה המתארת את התאחדות הממלכה בזמן הגאולה העתידה. ההנהגה של יוסף מכונה שם עץ אפרים, וההנהגה של יהודה מכונה עץ יהודה. עצים אלו יתאחדו לעץ אחד, אולם בהנהגת יהודה.⁴³²

⁴²⁷ שם, עמ' 254 – 255.

⁴²⁸ בבלי סוכה דף נב; זוהר חלק א עמוד כה; חלק ב עמוד קכ; חלק ג עמודים קנג, קמו, רנב ועוד. על משיח בן יוסף ומשיח בן דוד ראה: המהר"ל מפראג, **נצח ישראל**, פרק ל"ז; הרא"ה קוק, "המספד בירושלים", בתוך: **מאמרי הראיה**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 94; ר' הלל משקלוב, **קול התור**, בני-ברק תשכ"ט, פרקים א-ב.

⁴²⁹ בראשית רבתי פרשת ויחי עמוד 252.

⁴³⁰ בראשית, פרק ל"ז.

⁴³¹ מלכים א, פרק י"ב; דברי הימים ב, פרק י'.

⁴³² יחזקאל, פרק ל"ז.

משיח בן יוסף הוא האחראי על הגאולה הריאלית בתחום החומרי והמעשי, כפי שיוסף היה למשנה למלך מצרים ושימש בתפקיד הדואג למזון עבור תושבי הממלכה: "ויוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ ויבאו אחי יוסף וישתחוו לו אפים ארצה" (בראשית מ"ב, ו). כמו כן היותו משנה למלך דווקא במצרים, שיש בה סמליות של מעצמה בין לאומית, יכול לבטא את הפן האוניברסאלי שביעוד המשיחי.

משיח בן דוד משמש בתפקיד האחראי על הפן הרוחני של הגאולה וכן ממוקדת בפן הפרטיקולרי של עם ישראל, כפי שעולה מהפסוק: "היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו" (תהילים קי"ד, ב). וכן, על פי אחת הדעות במדרש, הסיבה שיעקב שולח את יהודה למצרים לפניו, כאשר יורד עם משפחתו לשם לאחר שיוסף קורא לו, היא הכשרת המקום ללימוד תורה: "ואת יהודה שלח לפניו, ר' חנינא בריה דרבי אחא ורבי חנינא, חד אמר להתקין לו בית דירה, וחד אמר להתקין לו בית ועד שיהא מורה בו דברי תורה ושיהיו השבטים לומדים בו".⁴³³

ההתארגנות המעשית של עם ישראל לגאולתו מכונה על ידי הרב אלקלעי "משיח בן יוסף": "וע"פ הדעת הישר צ"ל שמשיח בן יוסף הוא לשון אסיפה וקיבוץ".⁴³⁴ עצם ההתארגנות של היהודים הפזורים בתפוצות תחת ארגון מאחד יכול כבר להיכנס תחת ההגדרה של הגאולה: "גאולת ישראל היא שיקבצו ישראל באגודה אחת ובעצה אחת לפקח ולהשגיח בעסקי הקיבוץ".⁴³⁵

בחזונו קורא הרב אלקלעי לארגן אסיפה של חכמים אשר יעסקו בארגון המעשי של הגאולה וימנו דמות שתנהיג את העם. בספרו "מנחת יהודה" שנכתב במהלך שנת תר"א ופורסם בתר"ג כותב כי:

האסיפה והקיבוץ הנבחר הזה הם ימנו להם ראש והוא הנקרא משיח בן דוד... נראה פשוט דמשיח בן דוד לא יבוא פורח באויר ברכב אש וסוסי אש, כי אם ששימו בני ישראל עליהם... הקב"ה יתן את רוחו על הקיבוץ הנבחר ויזדמן שהאיש שיבחרו להם יהיה מזרע דוד... אפשר שבאחרית הימים אחר שתתפרסם הנבואה בעולם כמו שאנו מיועדים מפי נביאנו, תנוח הרוח על המלך ההוא ויעשה אותות ומופתים בשמים ובארץ כדי שישבו כל העולם לאמונה אחת לקרוא כולם בשם ה'.⁴³⁶

ציפיותיו המשיחיות של הרב אלקלעי היו כה גדולות עד כי נראה שהאמין בכל ליבו, באמת ובתמים, שאסיפת נבחרים מעם ישראל תמנה בעצמה את מלך המשיח, ותהליך המינוי יהיה מלווה בהשגחה אלוהית מיוחדת שתדאג שהנבחר אכן יהיה מזרע בית דוד, ובאחרית הימים אותו משיח נבחר יקבל כוחות אלוהיים על טבעיים, כדי לגרום לעולם כולו להאמין באלוהי ישראל. אולם בספרו "גורל לה" שפורסם בתר"י, כותב טקסט דומה אך שונה בתכלית: "המשיח בן יוסף ימנה מזקני ישראל... הקב"ה יתן את רוחו על הקיבוץ הנבחר ויזדמן מהראש ששימו עליהם יהיה מזרע דוד. והראש הזה יהיה משיח בן יוסף... ונקרא מב"י [=משיח בן יוסף] כי הוא יהיה נמשח מהאספה הנבחרת, והאסיפה הזאת תהיה מגדולי ישראל יושבי אירופה".⁴³⁷

⁴³³ בראשית רבה, ויגש פרשה צה.

⁴³⁴ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 251.

⁴³⁵ שם, עמ' 301.

⁴³⁶ שם, עמ' 252.

⁴³⁷ שם, עמ' 529.

על פי טקסט זה האסיפה הנבחרת תמנה את משיח בן יוסף שתפקידו הוא הארגון המעשי של גאולת ישראל. אין כאן אזכור של משיח בן דוד כלל, שמייצג את עידן העתיד לבוא שלאחר בנין המקדש: "כי לא על משיח בן דוד אני דורש ומבקש, שאין לנו עסק בו מפני שהוא יבא אחרי בנין הבית".⁴³⁸ יתכן כי השנים שחלפו מעת כתיבת הספר "מנחת יהודה", בהן קריאתו לא נשמעה באופן שהביא לכדי התארגנות ממשית, הביאו אותו להפחתה מסוימת בציפיותיו המשיחיות והוא הסתפק רק בגאולה הריאלית המבוססת על יוזמה אנושית, ולא ייחס לה כבר משמעויות רוחניות נוספות.

מאחר ושנת ת"ר מוגדרת על ידי הרב אלקלעי כתקופת "משיח בן יוסף", הוא מייחס לה את מאמרי חז"ל העוסקים ב"משיח בן יוסף": "וסוף הקץ הוא שנת ת"ר. ומשנת תר"א מתחילין ימי משיח בן יוסף".⁴³⁹ אחד הנושאים המרכזיים העוסקים בתקופה זו הוא החשש שמשיח בן יוסף יהרג על ידי מלך רשע ששמו ארמילוס. המקור לכך מופיע במדרש האפוקליפטי "ויושע" המתאר את השתלשלות האירועים בימות המשיח, אשר יחלו במלחמה של אומות העולם בארץ ישראל בהנהגת גוג ומגוג, מתוך כוונה להילחם באלוהי ישראל. תוצאות המלחמה יהיו הפסד צורב לגוג ומגוג. אחר כך יעלה מלך רשע נוסף בשם ארמילוס, אשר ילחם עם ישראל במשך שלושה חודשים, ויהרוג את משיח בן יוסף. אחר כך יגיע משיח בן דוד ויהרוג את ארמילוס. בשלבים הבאים יתרחשו קיבוץ גלויות, המקדש ירד מהשמים ועם ישראל יאכל את הליותן. תקופה זו תמשך כאלפיים שנה. לאחר מכן יתקיים שלב המשפט ההיסטורי של אומות העולם ושל ישראל, בסופו אומות העולם יענשו, ישראל יזכו לגן עדן, והמציאות כולה תתחדש לנצח:

וכשיגיעו ימות המשיח יעלה גוג ומגוג על ארץ ישראל... יקח עמו שבעים ואחד אומה ויעלה לירושלם, ויאמר... אעלה ואלחם עם אלהיהם תחלה ואח"כ אהרוג אותם... ויאמר לו הקב"ה רשע! עמי אתה מבקש לעשות מלחמה? בחיך אני אעשה עמך [כלה], מיד יוריד עליו אבני אלגביש שהם גנוזות ברקיע ויגוף אותם מגפה גדולה... ואחריו יקום מלך אחר רשע ועז פנים ויעשה מלחמה עם ישראל שלשה חדשים, ושמו ארמילוס... ויעלה לירושלם ויהרוג משיח בן יוסף... ואח"כ יבא משיח בן דוד... וימית ארמילוס הרשע... ואח"כ יקבץ הקב"ה נדחי ישראל המפוזרים... וההיכל יוריד הקב"ה מן השמים... וישבו שם ישראל אלפים שנה ואוכלין את ליותן, ולקץ אלפים שנה ישב הקב"ה על כסא דין בעמק יהושפט... והקב"ה מביא כל אומה... הם עוברים ונשרפים שם... ואח"כ ישראל באים... מיד הקב"ה יצילם מדינה של גיהנם ויושבין בגן עדן ומתעדנין... ואח"כ מחדש להם הקב"ה שמים וארץ... והכל חייך לעולם ולעולמי עולמים.⁴⁴⁰

מקור זה היווה איום ממשי על הצלחתו של שלב "משיח בן יוסף" בתהליך גאולת עם ישראל. אולם טוען הרב אלקלעי על פי הזוהר, כי היות ושנת ת"ר היא שנת הקץ כבר בטל איום זה: "ואיתא בזוה"ק פ' כי תצא שנתארך הגלות כ"כ כדי שלא יהרג משיח בן יוסף".⁴⁴¹ כדרכו הפרשנית הוא נוקט כשיטת הרמב"ם, לקרוא את דברי חז"ל התמוהים כמשל ומליצה, ובמיוחד את המדרשים העוסקים בימות המשיח.⁴⁴² מדרש ויושע אינו מובן כפשוטו, אלא ארמילוס הרשע ההורג את משיח

⁴³⁸ שם, עמ' 289.

⁴³⁹ שם, עמ' 264.

⁴⁴⁰ אוצר המדרשים (אייזנשטיין) ויושע עמוד 155-156.

⁴⁴¹ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 265.

⁴⁴² שם, עמ' 250.

בן יוסף מתפרש ככח מונע לגאולה הריאלית של ישראל שמשמעותה המרכזית הינה קיבוץ גלויות ותקומה הלאומית.

על פי פרשנותו את הזוהר, גזרת הגלות על ישראל הייתה אלף ומאתיים שנה, מאה שנה לכל שבט, וזמן זה הסתיים בשנת הכ"ח.⁴⁴³ מרגע זה ישראל היו צריכים לעלות לארץ ישראל, וכל מאה שנה היתה להם הזדמנות אלוהית לעשות זאת. מאחר ולא ממשו אותה התרחשו קטסטרופות שונות, גירוש יהודים מאנגליה, צרפת, ספרד ופורטוגל. חוסר המימוש של ישראל את הגאולה, והפאסיביות שאחזה בהם מוגדרת על ידו כמותו של משיח בן יוסף על ידי ארמילוס:

ונגזר גלות לישראל מאה שנה לכל שבט... הם אלף ומאתיים שנים, נשלמו בשנת כ"ח לאלף הששי... ואז היו חייבים ישראל להאסף באגודה אחת לתת עוז ולהגדיל כח ה', ולעשות רצונו לשוב אליו ית' לארץ ישראל וכיון שראה התנא הקדוש תרדמתנו... ועיניו מקור דמעה על הצרות והגרושין והשמדות שיבאו לישראל באלף הששי... ובשנת נ"ה לאלף הששי היה הגירוש הראשון בארץ אינגליטירא,⁴⁴⁴ ובגלגול מאה שנה היה הגירוש מצרפת... בשנת ונק"ה לא ינקה. ובגלגול מאה שנה היה הגירוש בספרד ופורטוגאל... שנת מזר"ה ישראל יקבצנו, וכולם בחודש אב... ואלו המגורשים שמו על לב להתקבץ לארץ נחלת אבותינו מלכי החסד והרחמים לא היו מעכבין והיה המשיחות בהיסח הדעת, כי אין הדבר תלוי אלא בתשובה אל הארץ, ובעוה"ר ארמילוס טח עינינו מראות ולא שבנו אל ה' אלהינו, ונהרג משיח ב"י ת"ר שנה בעוה"ר.⁴⁴⁵

תקופת העולם הבא

העולם הבא אשר על פי חז"ל יגיע באלף השביעי, נמשל לשבת של ההיסטוריה.⁴⁴⁶ הגדרתה של שנת ת"ר כשנת הקץ יצרה הקבלה לזמן שבו מתכוננים לקראת בואה של השבת: "משנת ת"ר עד האלף השביעי, והם תוספת מחול על הקודש השבת הגדול והנורא, קבלת שבת להזמין ולקדש את יום השבת שיהיו כל ישראל מזומנים לחיי העוה"ב".⁴⁴⁷ בהמשך לעיקרון זה ממשיך הרב אלקלעי את לקיטת המן שהיתה במדבר לפני שבת עבור השבת: "ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו" (שמות, ט"ז, כו), לקיבוץ הגלויות שאמור להיות בשנת ת"ר לקראת האלף השביעי. שכן כפי שבחיי הפרט, הזמן של עשיית המצוות והתיקון הוא העולם הזה, והזמן של קבלת השכר הוא עולם הבא, כך גם בחיי הכלל, יש זמן להתנהלות בתוך ההיסטוריה ויש זמן שהוא קץ ההיסטוריה. קיבוץ הגלויות הוא הכנה לקראת סוף תקופת העשייה והכנה לקראת השפעת שפע אלוקי על ישראל:

יום השבת הגדול והנורא לא תמצאוהו בשדה אשר ברכו ה'. האלף השביעי אין בו מעשה המצוות כי אם הגמול, ששת ימים תלקטוהו, ר"ל כל ששת אלפים תלקטוהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו

⁴⁴³ זוהר פרשת שמות ד"ט ע"ב.

⁴⁴⁴ אינגליטירא = אנגליה.

⁴⁴⁵ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 444 – 445.

⁴⁴⁶ "תניא כותיה דרב קטינא: כשם שהשביעית משמטת שנה אחת לשבע שנים - כך העולם משמט אלף שנים לשבעת אלפים שנה, שנאמר ונשגב ה' לבדו ביום ההוא, ואומר (תהלים צב א) מזמור שיר ליום השבת: יום שכולו שבת, ואומר (תהלים צד) כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור" (בבלי, סנהדרין צז ע"א).

⁴⁴⁷ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 306.

מעשה המצוות כי אם מי שטרם בערב שבת יאכל בשבת ואמר תלקטוהו כי זה הוא מעשה ה' הגדול אשר נעשה בח' יובלות עוה"ב ללקוט ולקבץ נפוצות ישראל לארץ החיים.⁴⁴⁸

הרב אלקלעי עורך הבחנה בין שני סוגים של עולם הבא, עולם הבא רוחני ועולם הבא גשמי. העולם הבא הרוחני הוא עולם הנשמות והוא נמשל ליום שבת, והוא יתרחש באלף השביעי. ואילו עולם הבא הגשמי הוא ימות המשיח אשר יתרחשו בעולם הפיזי המוכר, במשך ארבע מאות השנה האחרונות של האלף השישי, משנת ת"ר, שבהם יתענגו ישראל מתענוגי העולם הזה המתוארים בחז"ל אודות ימות המשיח.

משנת ת"ר מתחיל העולם הבא. קבלת השבת הגדול והנורא. כמו שאנו אומרים: עולם שכולו שבת ומנוחה חיי העולמים, לשון רבים מפני שהם שני עולמות הבאים... שני עולמות הבאים יש להם מקום ויש להם זמן. מקום העוה"ב שאין בו לא אכילה ולא שתיה הוא ירושלים של מעלה ונקרא עולם שכלו שבת. עולם שכלו טוב, והעוה"ב הזה הוא לנשמה בהפרדה מן הגוף ולכן נקרא עולם הנשמות. ומקום העוה"ב שהוא לימות המשיח הוא ירושלים של מטה... והעוה"ב הזה הוא לגופות להתענג על רוב שלום בתענוגי העוה"ב מברכות העוה"ב הנאמרים בסוף כתובות.

זמן העוה"ב העליון שאין בו לא אכילה ולא שתיה הוא האלף השביעי יום השבת הגדול והנורא... וזמן העוה"ב של ימות המשיח הוא ארבע מאות שנה... נמנים ומתחילין משנת ת"ר.⁴⁴⁹

תכלית הגאולה

הרב אלקלעי דחף מאוד ליציאה מהגלות אך מדגיש כי קיבוץ הגלויות והתקומה הלאומית אינם ערכים העומדים בפני עצמם אלא הם אמצעים להשגת המטרה העליונה שהיא השלמת מלכותו של ה' על כל הארץ. במספר מקומות במקרא מופיע רעיון אחדות ה' והשאיפה להביא לידי הנכחת מציאות זו, שמלכות ה' לא תהיה קיימת רק באופן עקרוני אלא תהיה לה ממשות בארץ, כדוגמת: "וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד" (דברים, ד' לט); "שמע ישראל, ה' אלקינו ה' אחד" (שם, ו' ד); "והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה י"ד ט). בילקוט שמעוני עולה מהמדרש הקשר המיוחד שבין אחדות ה' לישראל והציווי המוטל עליהם לפעול למען רעיון זה:

ה' אלהינו למה נאמר והלא כבר נאמר ה' אחד ומה ת"ל ה' אלהינו, עלינו לייחד שמו ביותר, כיוצא בו שלש פעמים בשנה יראה וגו' מה אני צריך לומר, והלא כבר נאמר את פני האדון ה' מה ת"ל אלהי ישראל, אלא על ישראל ייחד שמו ביותר, כיוצא בו שמעה עמי ואדברה ישראל ואעידה בך וגו' עליך ייחד שמו ביותר, דבר אחר ה' אלהינו על כל באי העולם בעולם הזה, ה' אחד לעולם הבא, וכן הוא אומר והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, ממתן תורה זכו ישראל לק"ש, הקב"ה אמר להם שמע ישראל אנכי ה' אלהיך, נענו כולן ואמרו ה' אלהינו ה' אחד, ומשה אמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אמר הקב"ה לישראל בני ראו כל מה שבראתי בראתי זוגות, שמים

⁴⁴⁸ שם, עמ' 458.

⁴⁴⁹ שם, עמ' 305 – 306.

וארץ זוגות, חמה ולבנה זוגות, אדם וחיה זוגות, העוה"ז והעוה"ב זוגות, אבל כבודי יחיד ומיוחד בעולם שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד.⁴⁵⁰

בזהר נמצאת זיקה בין מציאות עם ישראל בארץ ישראל לבין אחדות ה'. כאשר עם ישראל נמצא בגלות נוצר פגם משמעותי במלכות ה' בארץ, ולכן נוצר כביכול פגם באלוהות, מפני שאינה יכולה להביא עצמה לידי ביטוי מלא. לעומת זאת כאשר הם שבים לארצם יש לכך משמעות לגבי אחדות ה' והשלמת מלכותו. שכן עם ישראל כאומה נמשלים למלכה של המלך, ומקום ההתייחדות שלהם הוא דוקא בארץ ישראל:

השתא קודשא בריך הוא לא אקרי אחד, ורזא דמלה כנסת ישראל בגלותא וקודשא בריך הוא סליק לעילא לעילא וזווגא אתפרש ושמא קדישא לא אשתכח שלים ואחד לא אקרי, ואימתי יתקרי אחד בשעתא דמטרוניתא תשתכח ביה במלכא ויזדווגון כחדא, הדא הוא דכתיב (עובדיה א) והיתה ליי המלוכה מאן מלוכה דא כנסת ישראל דמלכו בה אתקשר כדן (זכריה יד) ביום ההוא יהיה יי אחד ושמו אחד ועל דא הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד (תהלים קלג).⁴⁵¹

הרב יהודה לייב הלוי אשלג בפירושו "הסולם" לספר הזהר מתרגם ומבאר את הקטע הנ"ל:

ועתה [בגלות] אין הקב"ה נקרא אחד, וסוד הדבר, כי כנסת ישראל, [שהיא המלכות], היא בגלות, והקב"ה, [שהוא ז"א], עולה למעלה למעלה ונפרד הזווג [של ז"א ומלכות], והשם הקדוש אינו נמצא שלם ואינו נקרא אחד, ומתי נקרא אחד, היא בשעה שהמלכה נמצאת עם המלך, ומתחברים יחד, זה שאמר והיתה לה' המלוכה, מה היא מלוכה, זו היא כנסת ישראל, שהמלכות נקשרת בה. ואז ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, ועל כן [אומר הכתוב], הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד, [אשר יחד רומזו על הזווג הגדול הנקרא אחד, הנוהג מצד הב' הנ"ל].

המורכבות של מערכת האלוהות שואפת לאחדות המכונה "יחוד ה'" אשר יושג בעתיד לבוא. כאשר ישראל אינם נמצאים בארצם יש בכך פגימה בעולמות העליונים ובשלמות שם ה'. הקב"ה נקרא המלך וישראל נקראים המלכה ושאיפתם להתאחד יחד. המקום שבו הדבר יכול להתאפשר הוא רק בארץ ישראל. מכאן שקיבוץ הגלויות כחלק מתהליך הגאולה הינו יצירת האפשרות לאיחוד העולמות במערכת האלוהות אשר יש לה משמעות במתרחש במציאות הריאלית.

הרב אלקלעי מוצא רמזים לכך ששנת ת"ר זהו המועד להגשמת רעיון אחדות ה' והחלת מלכותו בארץ: "וכן רמוז בתורה בראשית ברא אלהים. בראשית אותיות ת"ר אשי"ב את שבותם ורחמתים וכן תור"ה ת"ר ו"ה. תר הוא לשון זמן כמו: ובהגיע תר אסתר בת אביחיל. ר"ל שנת ת"ר הוא תר וזמן שהקב"ה יחזיר את שכינתו לציון ליחדא שם י"ה בו"ה וכן תרי"ג מצות גמט' ת"ר אחד ר"ל תר וזמן שיהיה ה' אחד ושמו אחד".⁴⁵²

על פי הקבלה, ארבע האותיות של שם ה' מסמלות את הקדוש ברוך הוא ושכינתו כלומר את האופן שבו מלכותו מתגלה במציאות.⁴⁵³ על פי חז"ל עם היציאה לגלות גלתה אף השכינה: "בכל מקום

⁴⁵⁰ ילקוט שמעוני, פרשת ואתחנן רמז תתלג.

⁴⁵¹ זוהר כרך ג (ויקרא) פרשת ויקרא דף ז עמוד ב.

⁴⁵² כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 265.

⁴⁵³ הקדמת תיקוני הזוהר ג, א.

שגלו ישראל כביכול גלתה שכינה עמהם" (מכילתא דרבי ישמעאל בא - מסכתא דפסחא פרשה יד),⁴⁵⁴ ועם החזרה של ישראל מהגלות תשוב השכינה למקומה, וכל זמן שהיא בגלות היא נמצאת בצער רב.⁴⁵⁵ התכלית של העשייה הדתית והלאומית של ישראל היא להשיב את השכינה למקומה ובכך להשלים את מלכות ה'.

היחס לאירועים ההיסטוריים

האירועים ההיסטוריים השפיעו מאוד על תפיסתו את הגאולה, הן אירועים ספציפיים והן שינויים פוליטיים ואזרחיים. באופן עקרוני רואה הרב אלקלעי חובה להיות קשובים להתרחשויות ולתת להם פשר, שכן הוא מוצא בהן את יד ההשגחה האלוהית. בספרו "שלום ירושלים" הוא מתייחס בהקדמה לאסונות שפקדו את עם ישראל בראשית שנת ת"ר, שריפה גדולה בסלוניקי שהסבה נזק גדול מאוד, ופטירתו של החת"ם סופר. אסונות אלו שמשו עבורו סימנים לכך שאכן הגיע עת הקץ ויש לפעול מיד לסיומה של הגלות: "לא עברו ימים מעטים ותשיג אותנו השמועה של השרפה המרה... את שלוניקי... לא יצאנו את תשרי, השיגתנו רעה שניה: שמועה שכבה נר ישראל... רבינו משה סופר... ובראותי צרות אלה, המשיגות אחת את רעותה, אחזתני רעדה ופחד".⁴⁵⁶ כמו כן בסוף הפרק החמישי יוצא בביקורת על האדישות המופגנת כלפי אסונות אלו. העם לא ראה בהם סימן משמים הקורא להם לערוך שינוי בתפיסתם את מצבם הלאומי: "ובעוונותינו שרבו, אנו תולים הכל במקרה. הסובל סובל ומחריש, ואנו ממשיכים בקשיות ערפנו".⁴⁵⁷

האירועים השונים העמיקו את עמדתו בדבר משיחיותה של שנת ת"ר. אחד המרכזיים שבהם הוא עלילת דמשק שהתרחשה בשנת ת"ר וקיבלה פרשנות משיחית על ידו. הצלתם של העצורים היהודים שלא מתו בחקירתם, על ידי התערבותם של כמה דמויות יהודיות בעלות השפעה כגון: מונטיפיורי, אדולף כרמיה ומשפחת רוטשילד, הייתה סימן עבורו לתחילתה של התארגנות יהודית כללית ומשום כך ראה בה את ראשיתה של הגאולה: "שתחילתה היא תשועת אנשי דמשק ע"י שרינו המושיעים בעזה".⁴⁵⁸

הרב אלקלעי התייחס אף לתופעות היסטוריות כלליות, לדוגמה, רעיונות המהפכה הצרפתית כדוגמת חירות ושיוון ללא הבדל דת וגזע, שהחלו לתפוס בתקופתו מקום במערב, קיבלו על ידו

⁴⁵⁴ רבי שניאור זלמן מלאדי, ספר התניא פרק ו: "בזמן שהיו ישראל במדרגה עליונה כשהיתה השכינה שורה בישראל בבהמ"ק. ואז לא היו מקבלים חיות לגופם רק ע"י נפש האלקית לבדה מבחינת פנימיות השפע שמשפיע אין סוף ברוך הוא על ידי שם הויה ב"ה כנ"ל. אך לאחר שירדו ממדרגתם וגרמו במעשיהם סוד גלות השכינה כמ"ש ובפשעים שולחה אמכם דהיינו שירדה השפעת בחינת ה"א תתאה הנ"ל ונשתלשלה ממדרגה למדרגה למטה מטה".

⁴⁵⁵ "תניא, אמר רבי יוסי: פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל. בא אליה זכור לטוב... ואמר לי: בני, מה קול שמעת בחורבה זו? ואמרת לי: שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת: אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות. ואמר לי: חי"ך וחיי ראשך, לא שעה זו בלבד אומרת כך, אלא בכל יום יום שלש פעמים אומרת כך; ולא זו בלבד, אלא בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמייה הגדול מבורך הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו ואומר: אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו, ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם" (בבלי, ברכות ג ע"א).

⁴⁵⁶ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 33.

⁴⁵⁷ שם, עמ' 90.

⁴⁵⁸ שם, עמ' 255.

פרשנות משיחית וראה בכך סימנים לעידן קץ הימים: "ולכן כל יושבי תבל ושוכני ארץ, בפייהם ירצו ההשוואה הנקרא בלשונם גלאיי איים,⁴⁵⁹ כי מזליהו חזי שהוא זמן האחדות וההשוואה והכוללות ויכלו השמים והארץ".⁴⁶⁰ אף את אופייה של המדינה היהודית שתקום ראה בהתאם לרוח התקופה שאופיינה ברעיון החירות והשויון: "הקיבוץ הנבחר והמאושר יעשו את ארצנו הק' ארץ החירות, ויקראו דרור בארץ לכל יושביה מבלי הבדל דת העם".⁴⁶¹

מגאולה פרטיקולרית לגאולה אוניברסלית

התנועות הלאומיות המודרניות ראו עצמן לא כממציאים רעיון חדש לחלוטין אלא כמחדשות. כלומר הן ינקו ממקורות היסטוריים כדוגמת המורשת היוונית רומית והתנ"ך ופירשו אותם באופן שונה לשם פיתוח תורת האדם, תרבות והיסטוריה הומניסטית ולאומיות כתשתית של יצירת מדינה טובה שתפקידה לשרת את אזרחיה. על פניו, השאיפות הלאומיות להגדרה עצמית ולשלטון פוליטי ריבוני הינן לגיטימיות ומובנות במיוחד על רקע האימפריאליזם והקולוניאליזם.⁴⁶² אולם מאחר ורעיון הלאומיות בבסיסו מדגיש את יסודות הזהות הפרטיקולריים של האומה אורבת לו סכנת הלאומנות. שכן הלאומיות מבדילה ומפרידה בין האומות ולעיתים אף עלולה להוות גורם מאיים על קבוצות לאומיות אחרות. היטיב לתאר זאת ישעיהו ברלין:

כתוצאה מהתפתחות שאינה צריכה להפתיע איש, הגיעה הלאומנות בשיא פריחתה למעמד כה רם, עד כי במקרה שסיפוק צורכי האורגניזם שאני נמנה עמו אינו עולה בקנה אחד עם הגשמת מטרותיהן של קבוצות אחרות, הרי שאין לי, או אין לחברה שאני חלק בלתי נפרד ממנה, ברירה אלא לאלץ אותן קבוצות להיכנע אפילו תוך שימוש בכוח. אם הקבוצה שלי – נוכל לכנות קבוצה זו בשם "לאום" – מבקשת להגשים את טבעה האמיתי באורח חופשי, פירוש הדבר אף הצורך לסלק מכשולים הנקרים על דרכה. שום מכשול בדרך להגשמת מטרת העליונה – כלומר, זו של הלאום שלי – אינו יכול לעמוד במדרגה אחת עמה.⁴⁶³

למעשה פועלים בחברה האנושית המודרנית כוחות מנוגדים. מחד לגיטימציה לשאיפות הלאומיות ומאידך הסכנה שיש בהן לאחדות האנושות. הקמת חבר הלאומים וארגון האומות המאוחדות הינם נסיונות לגשר על הפער שבין הצורך האנושי להגדרה עצמית לאומית ובין השאיפה להגשמת אידיאלים גלובליים.⁴⁶⁴ אולם נראה כי המתח ממשיך להתקיים ודחיפה לגלובליזציה והשטחת היסודות הפרטיקולריים של כל אומה איננה בהכרח מנמיכה את הצורך האנושי של העמים ברעיון הלאומיות על כל סכנותיו.

כמו תנועות לאומיות אחרות בעידן המודרני אף תנועת התקומה הלאומית היהודית הדגישה את יסודות הזהות הפרטיקולריים של העם כדוגמת תחיית השפה העברית והשיבה לארץ ישראל. אולם תפיסת הלאומיות של הרב אלקלעי יש בה חידוש מיוחד. אמנם הוא ראה בהתעוררות הלאומיות

⁴⁵⁹ גלייכהייט = שיוון בגרמנית (Gleichheit).

⁴⁶⁰ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 308.

⁴⁶¹ שם, עמ' 607.

⁴⁶² שביד, לאומיות, עמ' 19 – 21.

⁴⁶³ ברלין, לאומיות, עמ' 11.

⁴⁶⁴ שביד, לאומיות, עמ' 21.

של אירופה בתקופתו דגם אותו יש לאמץ אך הדגיש הבדל מהותי ביניהן. בעוד שרעיון הלאומיות שבעמים עומד על השאיפה להיטיב את מעמדה של כל אומה גם במחיר פגיעה באומה אחרת, את התקומה הלאומית היהודית ראה כבעלת ייעוד אוניברסלי להטבת מצבה של כלל האנושות. שכן את התקומה הלאומית פירש כהתגשמות גאולת ישראל המצויה במסורת היהודית ואותה ראה לא רק כישועה פרטיקולרית וכפתרון למצבם העגום של היהודים המצויים בגלות אלא כישועה אוניברסלית וכתהליך בו האנושות כולה תתברך ממנו.

רעיון זה מצוי במסורת ישראל הן במקרא והן בספרות חכמים. לדוגמה בנבואות העוסקות בעתיד לבוא נאמר: "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיהו ב', ד); "כה אמר ה' צבאות בימים ההמה אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשנות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר נלכה עמכם כי שמענו אלהים עמכם" (זכריה ח', כג). וכן עולה מדברי הרמב"ם העוסקים ביעוד המשיחי שתכליתו תיקון כל האנושות להכרה במלכות ה': "אבל מחשבות בורא עולם--אין כוח באדם להשיגם, כי לא דרכינו דרכיו ולא מחשבותינו מחשבותיו. וכל הדברים האלו של ישוע הנוצרי, ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו--אינן אלא ליישר דרך למלך המשיח, ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד: שנאמר "כי אז אהפוך אל עמים, שפה ברורה, לקרוא כולם בשם ה', ולעובדו שכם אחד (צפניה ג' ט) 465."

ברוח רעיון זה טוען הרב אלקלעי כי תקופת ארבע מאות השנה של ימות המשיח, הנמשכת משנת ת"ר עד האלף השביעי, אינה עוסקת רק בעם ישראל אלא כל האנושות תעבור בה תהליך של תיקון ותהנה מפירותיה: "יעקב ועשיו חלקו עולמות, יום הששי דהיינו שנת ת"ר נשלמו שנות העוה"ז חלקו של עשיו, האלף השביעי הוא נחלת יעקב אבינו השבת הגדול והנורא. והעוה"ב ת' שנה ימות המשיח הם בכללות יש בהם חלק לכל באי עולם, כי ה' חפץ למען צדקו שכל העולם יקבלו תיקונם באחרית הימים" 466.

יעקב ועשיו משמשים כדמויות ארכיטיפיות לעם ישראל ואומות העולם. משך ההיסטוריה הינו ששת אלפים שנה הנקראים "עולם הזה" והוא הזמן השייך לעשיו, כלומר לאומות העולם. בעוד שהאלף השביעי הנקרא "עולם הבא" הוא הזמן השייך ליעקב כלומר לעם ישראל. אולם ישנו זמן שבו מתקיימת חפיפה בין ישראל לאומות העולם ויהיה לשניהם חלק בו. זמן זה הינו תקופת "ימות המשיח" אשר נמשכת בארבע מאות השנה האחרונות של האלף השביעי. ובזמן זה גם ישראל וגם הגויים אמורים לעבור תהליך של תיקון והנאה מקבלת השפע האלוהי.

לכן טען כי כאשר עם ישראל אינו מקבץ את עצמו לארץ ישראל, הוא לא פוגע רק בעצמו אלא באנושות בכללה. שכן בהתנהלות הפאסיבית שעם ישראל נוקט, בכל הנוגע ליוזמה האנושית לסיום הגלות, הוא מונע מאומות העולם את האפשרות להכיר במלכות ה' ולהנות מברכת ה' שבכך: "תרדמתנו ושתיקתנו היא מרידה במלכי הארץ, כי ת' שנה אלו עוה"ב הם לכל גויי הארץ... וכל הנחמות הנזכרות יש להם חלק, כי חפץ ה' למען צדקו שכל מלכי האדמה על האדמה יטעמו מברכות העוה"ב... למען יכירו וידעו כל יושבי תבל כי ה' הוא האלהים" 467. יתכן אף כי בטקסט זה רומז הרב אלקלעי לשלושת השבועות, אשר על פניו אוסרות על נקיטת פעולות יזומות לסיום הגלות:

465 רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים פרק יא הלכה יא.

466 כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 308.

467 שם, עמ' 440.

"השבעתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה וגו'... ג' שבועות הללו למה? אחת, שלא יעלו ישראל בחומה; ואחת, שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם; ואחת, שהשביע הקדוש ברוך הוא את העובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי".⁴⁶⁸

על טקסט זה נשענו יהודים רבים כאשר נמנעו מלהתארגן לעליה לארץ ואף ראו בזה איסור חמור. אולם הרב אלקלעי מפרש את השבועה השנייה האוסרת על מרידה באומות העולם, לא כנסיון לעלות לארץ אלא דוקא ההימנעות מכך היא הפרת השבועה של המרידה. שכן משמעותה של המרידה באומות העולם היא פגיעה בהן וההימנעות מהיוזמה לקיבוץ הגלויות פוגעת באפשרות של הגויים להנות מהברכה המיועדת גם להם בזמן "ימות המשיח".

תפיסתו הלאומית של הרב אלקלעי מיוחדת בכך שרואה בתקומה הלאומית היהודית חלק מתנועת ההתעוררות הלאומית של עמי אירופה בתקופתו אולם בשונה מהם אין הוא מסתפק בלאומיות הבאה לענות על הצורך הקיומי של הזהות הלאומית היהודית אלא רואה בהגשמתה ייעוד אוניברסלי. ניתן לזהות תפיסה לאומית מיוחדת זו אף בהגותם של חכמים ספרדים נוספים במפנה המאות ה-19 וה-20. יתכן שאפשר להסיק מכך כי הרב אלקלעי לא חידש תפיסה זו אלא ביטא מסורת שהתקיימה בקרב תלמידי החכמים הספרדים.

ההתמודדות עם כישלונה של שנת ת"ר

שנת ת"ר לא הביאה עמה בשורה גדולה של גאולת העם, ועל כן נאלץ הרב אלקלעי להתמודד עם מציאות קשה זו, אחר שהאמין בכל ליבו שזוהי שנת מפנה בהיסטוריה היהודית בפרט ובהיסטוריה האנושית בכלל. טענתו המרכזית בעניין זה הייתה כי הגאולה בזמן זה אינה מוכרחת להגיע, אלא הדבר תלוי בתשובה, כלומר בנקיטת פעולות אקטיביות לסיום הגלות: "כיון שאין הדבר תלוי בקץ אלא בתשובה, ואם עושין תשובה נגאלין אף קודם שיכלה הקץ, ואם אין עושין תשובה אין נגאלין אף שיכלה הקץ".⁴⁶⁹ מאוחר יותר כבר כותב באופן חריף מאוד כנגד אלה שציפו לביאת המשיח בשנת ת"ר והתאכזבו ומאשים אותם בחוסר הבנה, כפירה והשחתת עולם:⁴⁷⁰

ודלת עמי הארץ היו מצפים שיבוא המלך המשיח שנה ת"ר... והיעוד האחרון היו מקוים אותו ראשון. ויהי לתקופת השנה ועיניהם לא ראו את אשר קוו התחילו עניי הדעת לדבר סרה... והמאמר הנכבד הזה אשר גלה לנו התנא האלהי הקדוש סוד הגאולה. הם עשו אותו יסוד לאפיקירותם כי לא ידעו ולא יבינו סתרי דברי רז"ל. ובמאמר הזה לא נזכר דבר מביאת משיחנו כי אם תיקון העולם לחפצים בתיקונו. ולא דברה תורה במתים החפצים בהשחתת עולם.⁴⁷¹

את הציפייה התמימה לבואו של משיח בן דוד בשנת ת"ר יחס לפשוטי העם. טעותם הגסה הינה הבנה לקויה של העידן המשיחי ובלבול בסדר שלבי הגאולה. טענתו היא שמשח בן דוד אינו השלב הראשון אלא הוא נמצא בשלבים האחרונים של הגאולה לאחר קיבוץ הגלויות, משיח בן יוסף ובנית

⁴⁶⁸ בבלי כתובות דף קיא ע"א.

⁴⁶⁹ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 276. דברים אלה נכתבו בחיבורו "קול קורא" שפורסם בשנת תר"ח (1848).

⁴⁷⁰ בשנת תרי"ב (1852) פרסם את החיבור "קול מבשר".

⁴⁷¹ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 305.

המקדש. אותם טועים, משנכחו כי המשיח לא בא בעת שציפו לו חשו אכזבה וויתרו על הרעיון המשיחי. אולם הוא סבור כי מאמרי חז"ל בכלל ובפרט אלו העוסקים בעידן הקץ הינן סודות שלא ניתן להבינן כפשוטן, וחושף את משמעותן "סתרי דברי חז"ל". דברי הזוהר המדברים על תיקון העולם בשנת ת"ח, אשר העם הסתמך עליהם באמונתו בדבר ביאת המשיח בשנה זו, אינם מדברים כלל על ביאת המשיח, אלא על "תיקון העולם למי שחפץ בתיקונו" כלומר בשינוי המציאות על ידי יוזמה אנושית ולא בישועה שמימית על ידי משיח בן דוד. הרב אלקלעי מאשים בהשחתת העולם את אותם הנמנעים מלנקוט יוזמה אנושית לתיקון עולם, על ידי קיבוץ גלויות ותקומה לאומית בארץ ישראל. שכן יש בידם לתקן והעולם נשאר בקלקולו. בנוסף טוען הרב אלקלעי כי העובדה שישאל לא התעוררו לשוב לארץ ישראל היא אשר הביאה לאסונות שונים: "ואין רעה באה לעולם אלא בשביל ישראל שלא התאספו באגודה אחת לבקש חנינה מאת מלכי הארץ בעד עמינו ובעד ערי אלהינו".⁴⁷²

לסיום אצטט את הבעת תסכולו הנורא מחוסר ההיענות של עמו לקריאתו להגשמת הגאולה אשר כעשר שנים הוא קורא לשכבות העם השונות להיקבץ לארץ ישראל, להמליך את ה' על כל הארץ ולתקן עולם. אולם אינו מרים ידיים, וממשיך ומצפה כי יקבל סיוע ממרום לפעולותיו: "ואני עני זה לי שנים עשר ולבי בוער כאש עד לב השמים. וקראתי לעליונים ותחתונים לאמור הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו. בטרם יבאו ימי הרעה, ואין אחד מתחזק עמי על אלה ומה יכולתי עשות כי עני ואביון אני... ואני בה' אצפה אוחילה לאלהי ישעיי".⁴⁷³

ארץ ישראל

בשונה מהמקובל בתפיסות המסורתיות שהמשיח יקבץ את ישראל מארצות גלותם לארץ ישראל, הרב אלקלעי אימץ ופיתח את הרעיון של הרב ביבאס שפעולת השיבה לארץ מוטלת על ישראל בכדי שהגאולה תתקיים. בתפיסתו של הרב אלקלעי לא תיתכן גאולה אלוקית ללא התממשות התנאי הראשוני שהוא שיבת ישראל לארצם. את היסוד לכך הוא מוצא בעקרון הקבלי: "התערות צריכה מתתא לעילא ורזא דמילה ואד יעלה מן הארץ".⁴⁷⁴ על פי עקרון זה על האדם מוטלת החובה לפעול לתיקון המציאות הריאלית שבה הוא חי ופעולתו זו תהווה תשתית להשפעה של האלוהות. כך גם בנושא הלאומי מוטלת על העם החובה לפעול לסיום הגלות בכדי שיזכו לסיוע אלוקי.⁴⁷⁵

השיבה לארץ ישראל היא למעשה ה"תשובה" שהגאולה תלויה בה,⁴⁷⁶ כמאמר חז"ל: "כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה".⁴⁷⁷ הרב אלקלעי עורך הבחנה בין סוגי התשובה. ישנה

⁴⁷² שם, עמ' 310.

⁴⁷³ שם, עמ' 319.

⁴⁷⁴ תיקוני זוהר, בראשית ב, ו.

⁴⁷⁵ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 597.

⁴⁷⁶ על מושג ה"תשובה" אצל הרב אלקלעי ראה: יואל בן נון, "המהפכה במושג התשובה בתפיסתו ההלכתית וההיסטורית של הרב יהודה אלקלעי", בתוך: זאב הרוי ואחרים (עורכים), **ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח**, ירושלים תשס"ב, עמ' 141 – 153.

⁴⁷⁷ בבלי סנהדרין דף צז ע"א. כך פסק הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ז הלכה ה: "כל הנביאים כולן צוו על התשובה ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין שנאמר והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבתי עד ה' אלהיך ושב ה' אלהיך וגו'". לעומתו קובע הרמב"ן בפירושו לפרשת האזינו, (דברים ל"ב, מ) כי הגאולה אינה תלויה בתשובה אלא ישנה הבטחה אלוהית

תשובה פרטית שחובה על כל אדם לעשות על חטאיו האישיים. אולם לטענתנו לא היא המונעת את שיבת ישראל לארצם, אלא התשובה הכללית.⁴⁷⁸ התשובה הכללית היא מהלך של תיקון ברמה הלאומית שעל עם ישראל לעשות והיא אשר תאפשר את קיומה של הגאולה. אמנם תשובה זו בהכרח תתקיים שכן ישנה הבטחה אלהית לכך, כפי שכתב הרמב"ם: "וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין שנאמר והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלהיך ושב ה' אלהיך וגו'" (הלכות תשובה פרק ז הלכה ה).⁴⁷⁹ שנות התקיימות ההבטחה אודות התשובה הכללית מתחילות בשנת ת"ר: "משנת ת"ר התחלת העוה"ב יתעורר לב ישראל אל ה'... ויקבלו כלם את עול מלכותו להספיק לעולי גולה".⁴⁸⁰

התשובה הכללית מקבלת מספר פרשנויות על ידי הרב אלקלעי, המרכזית שבהן מקורה בדברי הרב יהודה ביבאס והיא השיבה של עם ישראל לארץ ישראל. כלומר היוזמה האנושית לסיום הגלות ולקיחת אחריות על התקומה הלאומית היא התשובה הכללית שבגינה יזכו לגאולה: "ואין הדבר תלוי אלא בתשובה... פירוש הדבר הוא שיבת ישראל לארצם, וזה אמר הקב"ה: שובו אלי ואשובה אליכם, וכשיתאמצו ישראל לעלות ירושלימה, גם אם הם בצרה, ונראה שנכספה נפשנו לחסות בצל שכינתו, מיד הקב"ה, מתעוררים רחמיו, ויגלה גאולתו במהרה בימינו אמין".⁴⁸¹

רעיון זה חוזר ונשנה פעמים רבות על פני כתביו והוא מקבל היבטים שונים. למשל על דברי חז"ל הקובעים כי בואו של המשיח תלוי בשמירת שבת כראוי אפילו פעם אחת: "א"ר לוי אם משמרים ישראל את השבת כראוי אפילו יום אחד בן דוד בא, למה שהיא שקולה כנגד כל המצוות" (שמות רבה (וילנא) פרשת בשלח פרשה כה), מסביר כי אין מדובר על שמירת שבת על פי כללי ההלכה המוכרים, אלא שמירת השבת היא השיבה לארץ ישראל ובזכותה יגאלו ישראל: "ולכן התשובה לארץ היא שמירת השבת".⁴⁸² פרשנות זו נועזת מאוד כאשר נשמעת מרב אורתודוכס שבעצמו יצא כנגד הרפורמה ומגמת הסקולריזציה של תקופתו.

פרשנות נוספת לתשובה הכללית היא מצוות מעשר כספים. כלומר הפרשת עשירית מההכנסות עבור תמיכה כלכלית בהחזקת תלמידי חכמים בירושלים ובמפעל קיבוץ הגלויות לארץ ישראל:

ואמרתי שהמצווה האחת הזאת תהיה מצוות מעשר כספים כמ"ש מפורש שובו אלי ואשובה אליכם אמר ה' צבאות, ואמרתם במה נשוב. ובאה להם התשובה הביאו את כל המעשר אל בית האוצר... וכל גדרי התשובה אשר גבלו ראשונים כבודם במקומם מונח לתשובה פרטית, אבל התשובה הכללית שבה הגאולה תלויה תהיה קבלת המצוה המאושרת הזאת לפאר מקום מקדשנו ולהחזיק את התורה בחצרות בית אלהינו... והאסיפה להחזיק במצוה זו הוא הקיבוץ גלויות אשר אנחנו מיועדים.⁴⁸³

שהיא תגיע: "והנה אין בשירה הזאת תנאי בתשובה ועבודה רק היא שטר עדות שנעשה הרעות ונוכל ושהוא יתברך יעשה בנו בתוכחות חימה אבל לא ישבית זכרנו וישבו ויתנחם ויפרע מן האויבים בחרבו הקשה והגדולה והחזקה ויכפר על חטאתינו למען שמו אם כן השירה הזאת הבטחה מבוארת בגאולה העתידה".

⁴⁷⁸ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 324.

⁴⁷⁹ שם, עמ' 323.

⁴⁸⁰ שם, עמ' 450.

⁴⁸¹ שם, עמ' 21.

⁴⁸² שם, עמ' 410.

⁴⁸³ שם, עמ' 199 – 200.

למעשה פרשנויות אלו הינן בעלות אותה מגמה, ההבדל ביניהן שהראשונה תובעת פעולה אקטיבית של יציאה מהגלות, עליה לארץ והגשמה של קיבוץ הגלויות, ואילו השנייה תובעת תמיכה כלכלית של יושבי התפוצות לרעיון השיבה לארץ.

במקום נוסף מביא את דברי המדרש אשר מתמצתים את המגמה של התשובה הכללית הנדרשת עבור הגאולה שהיא השאיפה למלכות ה' ומלכות בית דוד שכפי שמופיע לעיל הן תלויות זו בזו: "וכן אמרו במדרש רבה פ' ז': כן עשו בני ישראל שיעשו תשובה באחרית הימים והם נגאלין. ומה היא התשובה ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם. אחר ישובו בני ישראל, פי' רש"י: אחר ימי הגולה. ר"ל כי אחרית הימים נקרא סוף הגלות".⁴⁸⁴

הרב אלקלעי לא רק נאה דרש אלא גם נאה קיים וייסד את חברת "כל ישראל חברים לישוב ארץ ישראל" במטרה לסייע ביישוב הארץ על ידי איסוף תרומות ורכישת קרקעות.⁴⁸⁵ הוא פרסם סדרה של מאמרים בעיתון "חבצלת" למען עידוד ההתיישבות החקלאית בארץ.⁴⁸⁶ כך למשל כתב בה' בכסליו תרל"ו: "ישוב הארץ הוא הגאולה, להעביר את השממה מן הארץ, כמ"ש: לא יאמר לך עוד עזובה ולארץ לא יאמר עוד שממה... חייבים כל ישראל ועטרותיהם בראשיהם לכוון קולוניות בארץ ישראל ולהכין פרנסה לעולי גולה... היא עבודת האדמה ואינה ע"ז ח"ו כי אם להדבק בשכינה".⁴⁸⁷

החיים היהודיים בגלות התאפיינו בחוסר וודאות במקום המגורים בעקבות גירושים ופרעות. לנוכח מצב זה נטו היהודים לעסוק במקצועות המאפשרים ניידות ומשום כך לרוב החקלאות לא היתה מקצוע נפוץ בקרבם, למעט באזורים ובתקופות בהם חשו יותר ביטחון.⁴⁸⁸ כמו כן, הגילדות של מקצועות רבים לא אפשרו ליהודים לעסוק בהן ולכן הם נדחקו לעסוק במסחר, בתיווך ובהלוואות. ביקורת רבה הוטחה ביהודים על אופי עיסוקם שלא היה יצרני ובעל דימוי של חוסר יושר. בגרמנית הוא כונה בנימה מזלזלת "לופט גשפט" (Luftgeschäft) כלומר עסקי אויר.⁴⁸⁹ אף מבחינה תרבותית ודתית נתפסה עבודת האדמה כעיסוק שפל בארציות ובחומריות אשר פוגע בממד הרוחני של האדם. כך תיאר זאת הרב מאיר בר אילן לרגל הנחת אבן הפינה לישיבה החקלאית בכפר הרוא"ה בשנת תרצ"ח: "יש והמושג "עובד אדמה" מתחלף במושג "עם הארץ", שכן העבודה כשהיא לעצמה קשה ומפרכת את הגוף, ובימי העונה – אף את הנפש. ואם אין כח מכריע ברוחניותו, מהכרח שהמצב הגשמי הולך וכבד ומכביד".⁴⁹⁰

התומכים בשיבה לארץ ישראל היו צריכים לשנות את התודעה הרווחת בקרב היהודים ביחס לעבודת האדמה. האמירה של הרב אלקלעי כי עבודת האדמה בארץ ישראל היא אמצעי להידבק

⁴⁸⁴ שם, עמ' 263.

⁴⁸⁵ שם, עמ' 726 – 727.

⁴⁸⁶ שם, עמ' 758 – 773.

⁴⁸⁷ שם, עמ' 765.

⁴⁸⁸ טוך, איכרים, עמ' 291 – 311.

⁴⁸⁹ על הכלכלה היהודית בימי הביניים ובמאות ט"ז-י"ח ראה: אברהם גרוסמן, **תמורות בחברה היהודית בימי הביניים**, ירושלים תשע"ז, עמ' 97 – 114; יעקב כ"ץ, **מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים**, ירושלים תשי"ח, עמ' 58 – 92; דב וויינריב, "קיום לתולדות הכלכלה והפיננסים של היהודים בערי פולין וליטא במאות הי"ז-י"ח" [מאמר בשני חלקים], **תרביץ** 10 תרצ"ח (1), עמ' 90 – 104; **שם** תרצ"ט (2), עמ' 201 – 231.

⁴⁹⁰ בר אילן, תלמוד, עמ' 320.

בשכינה בודאי היתה חידוש ולא התקבלה כאמירה מובנת מאליה. שכן במשך שנות הגלות העבודה הדתית נתפסה כעבודה רוחנית ללא זיקה לממד הגשמי שבו הוא נתון כפי שכותב כ"ץ: "אף כי למעשה לא עיכב אפוא לימוד התורה את ההתמסרות לעסק או לכל מקצוע בעולם, מנע ממנה את האפשרות להיקבע בתורת ערך העומד על עצמו. ההתעסקות המקצועית היא הכרח שלא יגונה, אך מכל מקום אין היא אלא התעסקות של חול".⁴⁹¹ לכן, עם החזרה לארץ ישראל נדרש מאמץ מיוחד להעניק משמעות רוחנית-דתית לעיסוק במלאכה בכלל ובפרט לעבודת האדמה.⁴⁹²

שפה עברית

השפה העברית והנחלתה תפסה מקום מרכזי בפועלו ובמשנתו של הרב אלקלעי. את היחס לשפה העברית ינק מאביו ר' שלמה חי, שהנחיל לו את עיקרי כללי הדקדוק העברי: "ואני הצעיר, כשיצאתי מבית אבי ומארץ מולדתי, התרועעתי עם אלופי יחידי סגולה שבזימלין יע"א, וקבלוני כמלמד תינוקות. חשקה נפשי ללמד עם התלמידים עפ"י הדקדוק, לפי הכלל שלמד מור אבי זצוק"ל הכ"מ, הידוע לשם ולתהלה בעיר סאראיי יע"א. הרבה מן הכללים הייתי זוכר מימי למדי בתלמוד תורה עם מור אבי זצ"ל.⁴⁹³ בונים סבור כי לקשר העז של הרב אלקלעי לשפה העברית היה השפעה על חזונו לשיבת ציון:

אלקלעי היה מסור בכל לב, ואולי ניתן לכנותו אף "משוגע לדבר", לרעיון השפה העברית, על אותיותיה ודקדוקה. את נקודת המוצא וגם את התימוכין לכל אחד מהרעיונות שהגה, בין אם היה זה רעיון השיבה לציון או כל רעיון אחר, ניתן למצוא בפרשנויות מיסטיקות למילים עבריות, ואפילו למילים בגיזומו, שפה הכתובה עד התקופה החדשה באותיות עבריות. ייתכן כי משיכתו של אלקלעי לשפת ציון היא שעוררה אצלו את חזון שיבת ציון.⁴⁹⁴

כמורה לתלמידים צעירים נוכח כי קיים צורך ממשי בספר לימוד של דקדוק עברי בשפתם המדוברת בכדי להקנות להם כלים ללימודם בתלמוד תורה. בשנת 1839 הוציא לאור את הספר ללימוד דקדוק "דרכי נעם" שנכתב בלאדינו והיה ראשון מסוגו. אולם לימוד השפה העברית לא היה עבורו רק אמצעי ללימוד תורה אלא ראה בכך מצוה דתית ומסורת קדושה שחובה למסור אותה ולהטמיע אותה בתלמידים, כחלק בלתי נפרד מלימוד התורה:⁴⁹⁵ "כידוע כל דיני הדקדוק וכלליו נתקבלו בהר

⁴⁹¹ כ"ץ, מסורת, עמ' 92.

⁴⁹² דברים מעין אלה כותב החת"ם סופר ביחס שבין עיסוק במלאכה בחו"ל לבין עיסוק במלאכה בארץ ישראל: "נראה לעניות דעתי, רבי ישמעאל נמי לא אמר מקרא 'אֲסֵפְתָּ דְגָנְךָ' אלא בארץ ישראל ורוב ישראל שרויין [בה], שהעבודה בקרקע גופה מצוה משום ישוב ארץ ישראל ולהוציא פירותיה הקדושים, ועל זה צייתה התורה 'אֲסֵפְתָּ דְגָנְךָ', ובעז זורה גורן השעורים הלילה משום מצוה. וכאילו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה, הכי נמי לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה. ואפשר אפילו שארי אומניות שיש בהם יישוב העולם הכל בכלל מצוה. אבל כשאנו מפוזרים בעוונותינו הרבים בין אומות העולם, וכל שמרבה העולם יישוב מוסיפה עבודת ה' חורבן, מודה רבי ישמעאל לרשב"י. ועל זה אנו סומכים על רבי נהוראי במתניתין סוף קידושין: "מניח אני כל אומניות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה", היינו בחוץ לארץ וכנזכר לעיל" (חידושי חת"ס, סוכה לו, א ד"ה דומה לכושי תנן).

⁴⁹³ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 3 – 4.

⁴⁹⁴ בונים, הרב יהודה אלקלעי, עמ' 168.

⁴⁹⁵ אף הרמב"ם מציין את לימוד העברית כמצוה: בפירושו למשנה: "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה" (אבות ב, א) כותב כך: "אחר כך אמר שראוי להזהר במצוה שייחשב בה שהיא קלה, כגון שמחת הרגל ולמידת לשון קודש, ובמצוה שהתבארה חומרתה, כמו מילה וציצית ושחיטת פסח".

סיני ככל התורה כולה. ובימי רבנו הקדוש כשהתירו לכתוב את התורה שבעל פה, התחילו לכתוב גם את כללי הדקדוק".⁴⁹⁶ הרב אלקלעי ראה עצמו כממשיך המסורת של הוראת הדקדוק וכללי הלשון העברי ממסירת התורה בהר סיני עד לתקופתו, ומציין שמות של דמויות מחכמי ישראל שעסקו בכך, כגון האמורא רב אשי, רב האי גאון, רבי אברהם בן עזרא, רבי דוד קמחי ועוד.⁴⁹⁷

מלבד הערך הדתי של לימוד השפה העברית ראה הכרח בהפצת השפה העברית כלשון לאומית המאחדת את האומה. הפיזור של העם היהודי בתפוצות השונות הביא לידי כך שכל קהילה יהודית דוברת את השפה של העם שבקרבו היא חיה. בכך משתקפת המציאות של חיים בגלות שבה יש פירוד בין חלקי העם. החזרה לארץ ישראל וחידוש החיים הלאומיים בה מחייבים את החייאתה של השפה העברית בכדי לאפשר קיום חיים משותפים:

והנה באמת ובאמונה כי הדבר הזה הכרח גדול הוא אצלנו לקבץ פזורנו מארבע כנפות הארץ להיות באגודה אחת, כי בעוה"ר מפוזרים אנו ומפורדים מאוד איש מאחיו, כי לכל מדינה ומדינה יש להם כתב ולשון מיוחד ומנהג מיוחד מה שמפריד הקיבוץ ומעכב הגאולה... מעיד אני עלי שכל ימי נצטערתי על דבר זה ולא טוב עשו אבותינו שכ"כ השכיחו את לשוננו הקדושה ונעשתה אומתנו לשבעים אומות ולשוננו לשבעים לשונות אל כל המקומות אשר נפוצו בס וצריך כמה ימים ושנים עד שהילד יודע לתרגם את התורה, ואם יעשה ה' איתנו כל נפלאותיו ויקבץ פזורנו מארבע כנפות הארץ לארצנו, לא נוכל לדבר איש אל רעהו והקיבוץ הנפרד לא יצליח... אין להתיאש כי אם להשתדל ברוב עוז ותעצומות להקים את לשוננו ולהעמידה ולעשות אותה עיקר.⁴⁹⁸

הרב אלקלעי היה קשוב להלכי הרוח של תקופתו ומשנתו הלאומית הושפעה מאירועי "אביב העמים" ועליית הלאומיות המודרנית. הוא טען כי כמו העמים הנלחמים על עצמאותם אף עם ישראל צריך להחיות את הממד הלאומי שלו ולקומם את חייו הלאומיים בארצו. כחלק ממהלך זה נדרש גם להחיות את השפה העברית כשפה לאומית כפי שכותב בחיבורו "נחמת הארץ":⁴⁹⁹ "רוח הזמן דורש מכל המדינות לכוון את ארצם ולהקים את לשונם, וכן דורש מאיתנו לכוון את בית חיינו ולהקים את לשוננו ולהחיותה".⁵⁰⁰ בכך שימש כחלוץ אשר ביטא את התפיסה "כי העברית היא שצריכה להיות לשונם הלאומית המודרנית של העם היהודי, של התנועה הציונית ושל המדינה היהודית לכשתקום. בכך צפה את העתיד נכון יותר מיוצריה הפורמליים של הציונות המדינית, שהיססו שנים ארוכות בבחירת השפה הלאומית".⁵⁰¹

⁴⁹⁶ כתבי ר"י אלקלעי עמ' 2 – 3.

⁴⁹⁷ שם.

⁴⁹⁸ שם, עמ' 246 – 247.

⁴⁹⁹ פורסם בהמבשר 1866, ניסן תרכ"ו.

⁵⁰⁰ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 696.

⁵⁰¹ קוץ, לשון, עמ' 87.

תנ"ך

בכתביו של הרב אלקלעי בולטת בקיאותו הרבה בתנ"ך. הוא עושה שימוש נרחב בפרפרזות מקראיות ומשבץ כמעט בכל משפט מילים הלקוחות מכל ספרי התנ"ך. את טיעונו הוא סומך הן על פסוקי המקרא והן על דברי חז"ל וניכר כי המקרא מהווה מרכיב מרכזי במשנתו הלאומית.

הוא ראה חשיבות רבה בלימוד תנ"ך. כמורה לתלמידים צעירים בזמליו כתב את ספר הלימוד לדקדוק עברי בכדי לסייע בידם ללמוד תנ"ך, כפי שכותב בשער ספרו "דרכי נועם": "והוא קיצור כולל כמעט כל דרכי הלשון והלכותיה בלשון צח ספרדי לצורך תינוקות של בית רבן ונלוה אליו ג"כ איזה פועלים ושמות ומלות עם לעז להקל מעל ילדי בני ישראל קריאת התנ"ך".⁵⁰²

את לימוד המקרא בלשון הקודש הוא רואה כלימוד יסודי המוטל על כל אחד מישראל לעומת לימוד המשנה והתלמוד שהם מיועדים רק לאלו שמסוגלים לכך:

ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס, עיין רש"י ז"ל,⁵⁰³ וזה הציווי הוא לכל ישראל שילמדו את בניהם לדבר בלשון הקודש ולכן אמר: ולמדתם, לשון רבים. אבל בפי שמע אמר לשון יחיד: ושנתם לבניך שהוא לשון משנה, וזה הציווי הוא למי שחננו ה' שילמד את בניו משנה וגמרא. שלא כל אדם זוכה... אלף נכנסים למקרא יוצא מהם מאה למשנה. מאה נכנסים למשנה יוצא מהם עשרה לתלמוד.⁵⁰⁴

סיכום

מחקר זה העוסק בתודעה הלאומית של חכמים ספרדים במפנה המאות ה-19 וה-20 נפתח ברב אלקלעי אשר חי ופעל במהלכה של המאה ה-19 בעיקר באזור הבלקן. משנתו הלאומית היתה פורצת דרך בתקופתו אך יש בה שיקוף של תפיסה לאומית המאפיינת את החכמים הספרדים בתקופה הנדונה.

חיבוריו הרבים כתובים בסגנון הדרשני שהיה מקובל בקרב קהילות הספרדים של תקופתו וניכרת מהם בקיאותו במקרא, ספרות חכמים וקבלה. יחד עם זאת היה קשוב לתהליכים והתמורות ההיסטוריים, החברתיים, התרבותיים והגיאופוליטיים הסוערים של תקופתו. את ערכי המודרנה כדוגמת ההומניזם, החירות והשוויון, ראה ככלים המשמשים למען מימוש חזונו לתקומה הלאומית של ישראל.

בכתביו ישנה נוכחות ברורה של ביטויים למאפיינים לאומיים המלמדים על היותו בעל תודעה לאומית. בין מאפיינים אלה ניכרים תפיסתו את העם היהודי כאומה שעליה לממש את לאומיותה

⁵⁰² יהודה אלקלעי, **דרכי נועם**, בלגרד תקצ"ט.

⁵⁰³ "לדבר בס" – "משעה שהבן יודע לדבר למדהו תורה צוה לנו משה שיהא זה למוד דבורו מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מסיח עמו בלשון הקדש ומלמדו תורה ואם לא עשה כן הרי הוא כאלו קוברו שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס וגו'" (פירוש רש"י לדברים י"א יט).

⁵⁰⁴ כתבי ר"י אלקלעי, עמ' 610.

באמצעות שלטון עצמי ריבוני בארצה, קריאה לעלייה ולהתיישבות בארץ, עידוד לימוד העברית כשפת הלאום ועיסוק בלימוד תנ"ך.

רעיונותיו מבוססים על מסורת חז"ל והקבלה העוסקים ברעיון המשיחיות, אולם אצלו הם קיבלו פרשנות פורצת דרך השונה מהאופן שבו רבים הבינו אותם. הרב אלקלעי תפס את רעיון קיבוץ הגלויות והגאולה בכלל כאחריות המוטלת על ישראל אשר מחויבים במצווה דתית לנקוט בפעולות אקטיביות וריאליות למימושן. בכך קרא תיגר על התפיסה הדתית המסורתית שנשענה על דברי חז"ל: "שלא יעלו ישראל בחומה... שלא ימרדו באומות העולם",⁵⁰⁵ ולכן דגלה בציפייה פאסיבית לבוא המשיח והסתפקה בתפילות לבואו. הרב אלקלעי לא רואה בפעולות האנושיות לשיבה לארץ מרידה במלכות ה', כפי שפעלה לימים התנועה הציונית, אלא להיפך - מימוש החזון הלאומי הישראלי כפי שבא לידי ביטוי במקרא ובמסורת ישראל.

הוא זיהה את שנת ת"ר כתקופה בת מאה שנה שבה ישנו חלון הזדמנויות משיחי למימוש השלב הריאלי של הגאולה, קרי קיבוץ גלויות, פריקת עול שיעבוד המלכויות ואף בניית המקדש, כל אלו מכונים על ידו כשלב "משיח בן יוסף". ואילו השלבים הרוחניים של הגאולה כדוגמת חזרת הנבואה ותחיית המתים מכונים על ידו כ"משיח בן דוד".

על אף היותו הוגה אשר השתית את משנתו הלאומית באופן מודע על מסורת ישראל, הוא הוגדר כמבשר הציונות, שהייתה תנועה לאומית מודרנית, היות והלביש את רעיון הלאומיות היהודית המסורתית בכלים המודרניים של תקופתו, בגיבוש תכנית מדינית ריאלית להקמת בית יהודי לאומי בארץ ישראל.⁵⁰⁶

מכתביו עולה תחושה ברורה של הדחיפות לסיומה של הגלות וכי הוא חש סכנה ממשית לעתידם של היהודים. קריאתו לעליה לארץ היתה כקול קורא במדבר אולם לימים מסתבר שפעלה את פעולתה. דמותו של הרב אלקלעי כחכם ספרדי בעל תודעה לאומית בולטת במיוחד לנוכח משנתו פורצת הדרך ביחס לתקופתו ולנוכח מאמציו הרבים למימושה.

בכתביהם של חכמים ספרדים רבים אשר חיו במאה השנים שבמפנה המאות ה-19 וה-20 ניכרים ביטויים של מאפיינים לאומיים הדומים מאוד לאלו המצויים בכתבי הרב אלקלעי ומשתקף מהם מכנה משותף של תודעה לאומית. ניתן לומר כי האופן המחודש של קריאתו את המקורות איננו בהכרח ייחודי לו אלא יש בו ביטוי לפרשנות הנובעת מתודעה לאומית המאפיינת את הרבנים הספרדים.

⁵⁰⁵ תלמוד בבלי, כתובות דף קיא ע"א.

⁵⁰⁶ בכך היה הרב אלקלעי שונה מהרצל שפעל לשיבת היהודים לארצם מתוך כוונה להיטיב את מצבם ומעמדם החברתי והאזרחי באמצעות הקמת התנועה הציונית כתנועה מדינית חילונית. לכאורה פעולותיו היו ללא קשר למסורת היהודית אולם יתכן כי ינק את הרעיון ממורשת ישראל באופן לא מודע. ראה: וייס, הרצל, עמ' 59 – 60.

פרק 5: הרב משה כלפון הכהן (1874 – 1950) – ג'רבה תוניסיה

הגותו של הרב משה כלפון הכהן מג'רבה שבתוניסיה תופסת מקום מרכזי בטענה של עבודה זו המבקשת להצביע על התודעה הלאומית בקרב רבנים ספרדים במפנה המאות ה-19 וה-20. הגותו נחקרה על ידי מספר חוקרים כדוגמת מאמו, נעים, חורב בצלאל ועוד נוספים. משום כך, חשיבותו של פרק זה נובעת בעיקר מהקשרו לפרקים הנוספים בעבודה זו ובמקומה המרכזי של הגותו במכנה המשותף לרבים מהרבנים הספרדים בתקופה הנדונה. הרב כלפון תופס מקום מרכזי בנושא הלאומיות היהודית בקרב הרבנים הספרדים הנובע הן מהיותו דמות רבנית נכבדת בקרב יהודי תוניסיה והן מכתירתו הענפה והמפורטת בנושא זה. בפרק זה נבחנות עמדותיו ביחס לארבע מאפיינים לאומיים אשר יש בהם בכדי להצביע על תודעה לאומית שהם היחס לרעיון הלאומיות בקרב העם היהודי הן בהיבט הדתי והן בהיבט הפוליטי, היחס ללימוד תנ"ך כנושא לימודי מובחן, שכן מהיחס לתנ"ך ניתן לבחון את היחס למוטיבים הלאומיים שיש בו ואת השפעתם על התודעה הלאומית, היחס לארץ ישראל כמציאות ריאלית ורלוונטית למימוש התקומה הלאומית וכן היחס ללימוד השפה העברית כביטוי לזהות לאומית.

קורות חייו⁵⁰⁷

הרב משה כלפון הכהן⁵⁰⁸ (1874 – 1950) נולד באי ג'רבה שבתוניסיה למשפחת כוהנים מיוחסת. בצעירותו למד תורה אצל אביו הרב שלום הכהן וכן אצל הדיין הרב יוסף ברבי (1852 – 1919). כשהיה כבן שבע עשרה אביו התמנה לרב העיר זרזיף והרב כלפון עבד במקום כשוחט ובודק. תנאי העבודה הקשים הפילו אותו למשכב ומאז היה חולני וחלש. כעבור שנתיים שב לג'רבה והמשיך בלימודיו. בהיותו בן 21 התחתן עם בת דודו ונולדו להם שני ילדים וכנראה שילד שלישי נפטר בילדותו. הרב כלפון התפרנס בדוחק מעבודתו כמגיה ספרים וכסדר בבית הדפוס. בהיותו בן 25 התבקש על ידי הקהילה בג'רבה לשמש כרב וכדיין אולם סירב והתעקש להתפרנס רק מייגיע כפיו. לאחר פטירת הרב הראשי של ג'רבה הרב משה מאזוז בשנת 1915 הופעלו על הרב כלפון לחצים גדולים מצד רבני ג'רבה ואף מצד הרב הראשי של תוניס הרב ישראל זיתון כי ישמש כדיין בבית הדין ובשנת 1917 בהיותו בן 43 ניאות לקבל על עצמו את התפקיד. בשנת 1931 התמנה לתפקיד הרב הראשי וראש אבות בתי הדין של ג'רבה וכיהן בתפקיד זה עד יום פטירתו. הוא היה כותב פורה והוציא לאור כתבים רבים בנושאים מגוונים, הלכה, פרשנות המקרא, הגות, מוסר, דרשות ומכתבים.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ על קורות חייו של הרב כלפון ראה: ירון נעים, **הרב כלפון משה הכהן מג'רבה: בין שמרנות למודרנה**, עבודה לשם קבלת תואר ד"ר, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 27 – 49; יצחק שוראקי (עורך), **מסורת בעידן המודרני: חכמים ספרדים בדורות האחרונים**, תל אביב 2009, עמ' 113 – 114; ראובן מאמו, **תהילה למשה: פרקים במשנתו הציונית של הרב כלפון משה הכהן זצ"ל**, ירושלים תשס"ט, עמ' 23 – 39; רבקה נגר, **מסורת במבחן: רבני ג'רבה בין שמרנות לתמורה (1914 – 1945)**, אשקלון תשע"א, עמ' 274; אליעזר בשן, "ר' משה כלפון הכהן, אב"ד ג'רבה: קיום לדמותו", בתוך: **זכר דבר לעבדך** (תשס"ז), עמ' 69 – 82.

⁵⁰⁸ להלן: הרב כלפון.

⁵⁰⁹ לרשימה של חיבוריו ראה: מאמו, תהילה, עמ' 26 – 28.

מכתביו עולה כי היה בעל תודעה לאומית מפותחת היונקת מהמסורת ובעלת זיקה מובהקת לתקומה הלאומית המודרנית. הוא עסק רבות בהתאמת המושגים הלאומיים המסורתיים למציאות הגיאופוליטית הגלובלית המשתנה ולערכים החברתיים המודרניים. ניכר מכתביו כי היה מעורה מאוד בנעשה סביבו במעגלים השונים והיה מודע לתהליכים שונים שהתרחשו הן בקרב בני קהילתו והן בקרב החברה היהודית בצפון אפריקה ובתפוצות ישראל השונות. כמו כן התעניין מאוד בהתרחשויות הגיאופוליטיות הסוערות שאפיינו את תקופת חייו. נראה שמקורות המידע שלו היו בעיקר מעיתונים שונים בעברית ובערבית שהיו מונחים על שולחנו כדוגמת "חדשות מהארץ", "הצפירה", "המאסף", "אלצאבח" ו"אליהודי". במיוחד רחש חיבה מיוחדת לעיתונים מארץ ישראל אותם קרא לפני תפילת שחרית בבית הכנסת וראה בכך קיום מצווה. וכך העיד אברהם הכהן בן הרב נסים הכהן "אבא מספר לנו על סבו, מורנו ועט"ר ר' משה כלפון הכהן זצ"ל, כי לפני תפילת שחרית כשהיה ממתין שיתאסף מניין, היה מעיין בעיתונים שקיבל מארץ ישראל. כדי להסיר ספק מהקהל הבהיר: זאת מצות "שאלו שלום ירושלים".⁵¹⁰

הרב כלפון נקט בגישה ריאלית ביחס לתמורות ההיסטוריות של תקופתו בכלל ובפרט ביחס לתהליכי התקומה הלאומית היהודית. הוא העלה על הכתב רעיונות מעשיים ומפורטים כיצד לקדם את הנושאים השונים בהם ראה כערכים חשובים. כך למשל כתב תכניות שונות בנושאים הבאים: לימודים, עליה לארץ, התיישבות, כלכלה, שלום וביטחון עולמי ועוד. הוא הכיר בכך שאיננו בקי מספיק בנושאים ובמושגים המודרניים של מדינה, חברה וכלכלה, עם זאת אין הדבר מנע ממנו לכתוב עליהם ולהציג את רעיונותיו. בנושאים מסוימים היה אף מהחלוצים שעסקו בהם כדוגמת עיסוקו ברעיונות של שלום עולמי, בית דין בינלאומי וכדו'. הוא קיים חליפת מכתבים עם גורמים שונים בהנהגה של היישוב העברי בארץ מתוך תחושת אחריות ורצון למעורבות ולקיחת חלק בתקומה הלאומית. הוא עצמו השתוקק לעלות לארץ והכין תכנית מפורטת כיצד לבצע את מבוקשו אולם ניסיונותיו השונים לא צלחו.

לאומיות יהודית

תודעה לאומית

התודעה הלאומית של הרב כלפון העולה מכתביו הרבים מבוססת על המסורת אך עם זאת איננה מובחנת מתהליכי התקומה הלאומית המודרנית. בעיון בכתביו ניכרת המוטיבציה שלו ליצור זיקה בין המסורת לבין התקומה הלאומית המודרנית אותה ראה כמימוש של רעיון הלאומיות המופיע במסורת ישראל. בעמדה זו שותפים רבנים ספרדים רבים בתקופה זו. קיימת טענה המופיעה בחיבורים שונים, כי הפרספקטיבה של חכמי המזרח על הציונות היתה מסורתית בעיקרה וכי האהדה שהפגינו לתנועה הציונית לא נבעה מתוך תפיסת עולם אשר סיגלה לעצמה את ערכי המודרנה אלא מכך שראו בה אמצעי לתמיכה ביהודים, כעין מפעל צדקה חדש, כפי שהכירו במודלים שונים בקהילות היהודיות בתפוצות, או אף אמצעי להצלת היהודים מן הגלות ומימוש חזון הנביאים בדבר גאולת ישראל.⁵¹¹ על פי טענה זו חסרה לחכמי המזרח המודעות לכך שהתנועה

⁵¹⁰ מאמו, תהילה, עמ' 254.

⁵¹¹ על יחסם של יהודי המזרח לציונות ראו: יוסף טובי, "שורשי יחסה של יהדות המזרח אל התנועה הציונית", בתוך: שמואל אלמוג ואחרים (עורכים), תמורות בהיסטוריה היהודית בעת החדשה, ירושלים תשמ"ח, עמ'

הציונית היתה ביסודה תנועה לאומית חילונית מודרנית. זוהר מזים טענה זו וטוען כי חכמים מזרחיים שונים בשנותיה הראשונות של המדינה תמכו באופן חד משמעי בציונות על אף שהכירו במגמות החילוניות שלה.⁵¹² על זאת אף טוען כי לא רק חכמי ארץ ישראל תמכו בציונות אלא אף חכמים אשר חיו בארצות האסלאם הרחק מארץ ישראל היו מודעים לחילוניתה של התנועה הציונית ושל מוסדות המדינה ואף על פי כן גילו אהדה ותמיכה ברעיון הציוני. דוגמה מובהקת לכך היא הרב כלפון משה הכהן :

הרב כלפון משה הכהן הכיר כי הציונות היא תנועה לאומית חילונית הדומה במהותה לתנועות לאומיות אחרות והחותרת להבטיח את טובת העם היהודי באמצעים ארציים, כלכליים ותרבותיים. הוא הכיר את העמדה המתנגדת לציונות מטעמים דתיים, ושלל אותה. הוא אישית נטה לראות את הציונות כתחילה של גאולה "על דרך הטבע" אולם טען שגם אם אין לציונות כל קשר לגאולה, יעדיה הלאומיים – חילוניים הינם ראויים מבחינה דתית.⁵¹³

את הבסיס ליחסו לתקומה הלאומית היהודית המודרנית יש לראות בעמדתו העקרונית ביחס ליסוד הלאומי בעם היהודי. תפיסתו את העם היהודי לא היתה כקהילה דתית המתקיימת בניכר אלא כלאום אשר התוכן והזהות שלו היא המסורת היהודית העוברת מדור לדור. בכך העמיד תפיסה שלא היתה טריוויאלית כלל ועיקר, שכן היציאה לגלות הולידה מציאות של קיום חיים יהודיים, לרוב בעלי אופי דתי, תוך הכרח על ויתור או למצער השתקה של הממד הלאומי עד לעת קץ. היהדות כדת שמה יותר דגש על קיום מצוות הדת של הפרט והקהילה הדתית. הממד הלאומי כמעט ולא היה יכול לבא לידי ביטוי לנוכח החיים היהודיים תחת שלטונות זרים ובפיזור גיאוגרפי רחב אלה הובילו לנקודת מבט פרטית וקהילתית שחסרה בה הפרספקטיבה על העם היהודי ככלל, כאומה.

היות והנושא הלאומי העסיק רבות את הרב כלפון הוא עשה מאמץ רב לבנות בקרב ציבור שומעיו וקוראיו תודעה לאומית. את היסודות לתודעה הלאומית הוא הניח על ידי ביסוס ההכרה בעם היהודי כלאום ולא רק כקהילה דתית המכילה אוסף של פרטים. הוא שאף להרחבת המבט אל מעבר למערכת היחסים שבין אדם לחברו באופן פרטי למערכת יחסים שבין האדם לאומה בכללה. ביטוי לכך ניתן לראות בפירושו על מגילת אסתר בו הוא משבח את מרדכי היהודי כמנהיג דגול בעל כישרונות מנהיגות אותם הוא מנצל לדאגתו הפונה לכלל האומה. הוא קורא לראות במרדכי היהודי ובאסתר המלכה כדמויות המשמשות כמודל לחיקוי בפעולתן למען כלל האומה אפילו עד כדי נכונות למסירות נפש.

ומזה ילמד כל מי שחננו ה' מדרגה מה ממדרגות הממשלה להיות עיניו פקוחות גם כן לטובת אחינו בכלל ובפרט בכל האפשר מצידו... וכן יזכור מאמר אסתר למלך אחשורוש "כי איככה אוכל וגו'"... ואשר סיכנה בעצמה לבוא אל המלך... כי חיי

170; שמואל אטינגר ואחרים (עורכים), **תולדות היהודים בארצות האסלאם**, חלק ב, ירושלים תשמ"ו, עמ' 450; Eliezer Ben-Rafael, "A Paradigm of Jewish Biographies", in: Y. Kashti et al. (eds) **A quest for identity: post war Jewish biographies**, Tel Aviv 1996, p. 191.

⁵¹² זוהר, מדינת, עמ' 320 - 349.

⁵¹³ זוהר, אשרור, עמ' 125.

האדם בעולם הזה הם כאין וכצל עובר... וכפי מה שהשיג האדם בחייו להיטיב עם כללות ישראל כן יגדל זכותו... לעולם שכולו טוב.⁵¹⁴

עקרון הערבות ההדדית עליו מחנך הרב כלפון נובע מתוך תחושת אחריות לכלל האומה. כך למשל בפירושו לפרשת "לך לך" קורא ללמוד ממסירות הנפש של אברהם בהצלת לוט בן אחיו: "והאיש הנלבב יכיר יבין וידע כי כמעט כל היהדות וקיום אומתנו הישראלית בפרט בגלות המר והנמחר הזה תלוי בדבר זה להחזיק ביד האח והקרוב שלא ימוט. וכל העושה ומחזיק במידה זו... מחזיק תורת ה' ומחזיק ידי האומה בכללותו".⁵¹⁵

השימוש שלו במושגים השייכים לחייה של אומה כגון "אומה", "לאומיות", "כלל" וכדו' יש בו בכדי להצביע על קיומה של נקודת מבט על העם היהודי כאומה ולא כאוסף של פרטים אף במצב של גלות שבו הממד הלאומי איננו בא לידי ביטוי. תפיסה זו מהווה תשתית לתודעה לאומית אשר תבוא לידי ביטוי במאפיינים נוספים ובמרכזם תמיכתו הבלתי מסויגת בתנועה הציונית.

תפיסתו הלאומית לא היתה רק עניין להגות ופרשנות אלא אף באה לידי ביטוי בפסיקת הלכה. בפירושו למגילת אסתר מסביר כי למרות ההלכה האוסרת למסור את הנפש על מנת להציל אדם אחר,⁵¹⁶ אסתר היתה מחויבת לסכן את נפשה מאחר והיה מדובר בהצלת הכלל.

אין ספק דחיי עצמו קודמים כמו שאמרו חז"ל חייך וחיי חברך חייך קודמין. וכן מחייב השכל הישר. ולזה אסתר חשבה בדעתה שלא לסכן את עצמה לבוא אל המלך אשר לא כדת להציל את ישראל. אולם מרדכי הודיעה עניין חדש והוא כי זה דוקא אם הדבר נוגע לו ולחברו. אך אם הדבר נוגע לו ולכללות ישראל אין ספק כי כללות ישראל קודמין... וכן גם השכל מחייב דלולא זה אי אפשר שתתקיים שום ממשלה ושום עם ולשון בעולם.⁵¹⁷

הפרספקטיבה של הרב כלפון על העם היהודי כאומה, השפיעה על פרשנותו ההלכתית למגילת אסתר. הוא תחם את פשט דברי חז"ל, הנותנים עדיפות לחיי האדם על פני חיי חברו, רק על סיטואציות פרטיות בין אדם לחברו אולם במצב בו ישנה סכנה לקיום הלאומי הפרט נדרש למסור את נפשו. בכך מסביר את שליחתה של אסתר על ידי מרדכי היהודי לדבר עם המלך אחשוורוש, על אף שהיה כרוך בכך סיכון ממשי לחייה. הרב כלפון מציג עקרון זה כפעולה הגיונית הנדרשת לקיומה של כל אומה. ובכך משתקפת תפיסתו הלאומית הרואה את עם ישראל כאומה ולא רק כקהילה דתית של פרטים המקיימים את מצוות הדת.

עמדתו ההלכתית אשר נותנת עדיפות לקיום הכלל על פני קיום הפרט, נתונה במחלוקת הפוסקים.⁵¹⁸ ניתן לראות עמדה הלכתית הפוכה בנושא זה אצל הרב מאיר שמחה הכהן (1843 – 1926), רבה של העיר דווינסק במזרח אירופה, הפוסק כי אף למען הצלת הכלל אסור לאדם לסכן את נפשו.

⁵¹⁴ רמ"ך, משה ידבר, עמ' תי"א – תי"ב.

⁵¹⁵ רמ"ך, יד משה, עמ' עח – עט.

⁵¹⁶ "שניים שהיו מהלכים בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם ממים, ואם שותה אחד מהם מגיע ליישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם, וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: "וחי אחיך עמך". חייך קודמים לחיי חברך" (בבלי, בבא מציעא סב ע"א).

⁵¹⁷ רמ"ך, משה ידבר, עמ' תז.

⁵¹⁸ הרב שלמה יוסף זווין, לאור ההלכה, עמ' טו-טז; הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק יג סימן ק.

"לך שוב מצרימה כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך" - מוכח דאם היו חיים המבקשים את נפשו לא היה צריך לילך להוציא בני ישראל ממצרים, אף על פי שכל ישראל צריכים אליו, אינו צריך להכניס עצמו בסכנה. ומזה יצא לרבינו במשנה (מכות ב, ז), שהגולה לעיר מקלט אינו יוצא לא לעדות מצוה ולא לעדות ממון ולא לעדות נפשות ואפילו ישראל צריכין לו ואפילו שר צבא ישראל כיואב בן צרויה אינו יוצא משם לעולם, שנאמר (במדבר ל"ה) "אשר נס שמה" - שם תהא דירתו שם תהא מיתתו שם תהא קבורתו".⁵¹⁹

הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק בפרשנותו על התורה מסביר את הפסוק המתאר את הציווי למשה לשוב למצרים לאחר שברח ממנה. המקרא מציין כי הנימוק לכך שמה יוכל לחזור הוא שהאיום על חייו הוסר מכיוון שאלה שרצו להרוג אותו מתו. מכאן הוא מסיק כי כל עוד משה היה בסכנת חיים היה אסור לו לחזור למצרים אפילו למען המטרה הנעלה של הוצאת בני ישראל ממצרים והצלתם משעבוד. הכרעתו ההלכתית אינה מייחסת חשיבות עליונה לקיום הכלל על פני קיומו של הפרט. ניתן להציע כי יש בפסיקה זו ביטוי למאפייני תפיסת העולם הדתית המאפיינת את התודעה של יהודים בגלות הממוקדת בפרט על פני הכלל הלאומי. לעומתו, הרב כלפון הינו בעל תודעה לאומית וזו משתקפת בהכרעתו ההלכתית המכילה פרספקטיבה כללית לאומית ועל פיה קיום הכלל קודם לחייו של הפרט וישנו חיוב למסור את הנפש למען קיומה של האומה.

לדעות מנוגדות אלו ישנן משמעויות הלכתיות וערכיות יסודיות. על פי הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק, היות ואסור לאדם לאבד את חייו למען הצלת הכלל לכן אם עשה זאת הריהו חוטא ואף ניתן לראות במסירות נפשו כמי שאיבד עצמו לדעת. אולם על פי הרב כלפון, היות ועל האדם מוטלת חובה לפעול למען הצלת הכלל עד כדי מסירות נפש לכן אם מסר נפשו למען הכלל הריהו צדיק גמור.

זהות לאומית וזהות דתית

היסוד הלאומי של עם ישראל תפס מקום מרכזי בתפיסת עולמו ובהגותו של הרב כלפון. משום כך קבל על מגמות של הפניית עורף מצד היהודים לזהותם הלאומית על אף ששמרו על זיקה עם היהדות כדת. כמי שהיה מעורה בהוויה החברתית של תקופתו וחי תחת שלטון קולוניאלי צרפתי בתוניס, ביקר את התופעה שהייתה רווחת בקרב יהודים שחיו תחת שלטונות מערב אירופה, של אימוץ תפיסה זהותית דיכוטומית המבחינה בין הזהות הלאומית לזהות הדתית. יהודים רבים ראו עצמם משויכים לצרפת בהיבט הלאומי מחד, ומאידך משויכים ליהדות בהיבט הדתי בלבד. תופעה זאת לא היתה נחלתם הבלעדית של יהודי צרפת, והתקיימה במקביל בארצות המערב בהן התקיים תהליך של אמנציפציה ליהודים.⁵²⁰

⁵¹⁹ מאיר שמחה הכהן מדוינסק, **משך חכמה**, שמות ד, יט.

⁵²⁰ דוגמה מובהקת לכך היתה בקרב יהודי גרמניה אשר התפתחה אצלם זהות מפוצלת בין השתייכותם הדתית ליהדות לבין הזדהותם עם הלאום הגרמני וראו עצמם כ"גרמנים בני דת משה". ניתן לזהות יסודות לפיצול זה כבר אצל משה מנדלסון אולם מגמה זאת העמיקה ואף קיבלה ביטוי מעשי בהקמת ארגון בשם "אגודה מרכזית של אזרחים גרמנים בני הדת היהודית" אשר פעל בשנים 1893 – 1938. האגודה שילבה בין מאבק על הזכויות האזרחיות של היהודים לבין טיפוח הזהות הגרמנית שלהם. על כך ראה: מיכאל מאיר, **צמיחת היהודי המודרני: זהות יהודית ותרבות אירופית בגרמניה 1749 – 1824**, ירושלים תשנ"א; הנ"ל, **יהדות בתוך המודרניות: חיבורים על ההיסטוריה והדת היהודית**, תל אביב תשע"ז; אברהם ברקאי, **לבטי זהות על סף**

המהפכה הצרפתית הביאה בכנפיה את ערכי החירות השוויון והאחווה לחברה הצרפתית. אולם הענקת שוויון זכויות אזרחי ליהודים בצרפת לא היתה תוצאה מובנת מאליה של המהפכה והייתה כרוכה במאבק מול גורמים שונים בעלי השפעה שהתנגדו לכך. בדיון על שאלת היהודים, שהתקיים באספה הלאומית של צרפת ב-21.12.1789, טענו המתנגדים כי היהודים הינם אומה עם חוקים מיוחדים להם ומשום כך אין להעניק להם את האזרחות הצרפתית. על טענה זאת ענה הרוזן דה קלרמון-טונר: "ליהודים בבחינת אומה - מאומה, ליהודים בבחינת אנשים - הכל".⁵²¹ באמירה זאת ניתן להבחין בהתניה ברורה שבעבור הענקת שוויון הזכויות על היהודים לוותר על זהותם הלאומית ויהדות צרפת ומנהיגותה בראשה הפנימו היטב התניה זו.

בתקנות הסנהדרין שהקים נפוליאון ניכרת המגמה לפרוץ את ההתכנסות וההסתגרות המאפיינת את הקהילות היהודיות בגולה וליצור הזדהות לאומית חדשה עם צרפת.⁵²² הסנהדרין קראה ליהודים ליצור קשר עמוק לאומה הצרפתית הן במובן הרגשי והן במובן המעשי.

כאשר ראוי אל כל אנשי ממשלתו ואיש מישראל אל יפרוש עצמו מן הכלל המדיני ועניינו ויאגוד עצמו ומשפחתו בכל הקורות את כל אנשי המדינה בכל צרתם לו יצר ובתפארת עזמו יתפאר וישיש ויעזור ברב כח ותעצומות לטובת ולתועלת בני מדינתו.

אשר על ככה הסנהדרין חוקקים צדק אל כל בני ישראל הנולדים והמגודלים בצרפת ואיטליה אשר הם לפי חוקי המדינות והמלכות נחשבים כאזרחי הארץ כי להם המצוה להיות בעיניהם המדינות הנזכרות כארץ מולדתם ללחום את מלחמתן ולשמוע ולשמור במשאם ובמתנם כל אשר נתקן בספר חוקי המדינה הנקרא חוקי ציון.⁵²³

המעמד האזרחי החדש של יהודי צרפת הכניס אותם אל שורות הצבא. ביחס לכך קובעת הסנהדרין כי יהודי המשרת בצבא הצרפתי פטור מהמצוות אשר מונעות ממנו לבצע את תפקידו הצבאי כראוי. "הסנהדרין מבארים עוד כי בני ישראל הנפקדים לצאת חלוצי צבא כל זמן שהם חייבים לעמוד על משמרתם ולעבוד עבודתם במלחמה פטורים הם מן הדין משמירת המצוות אשר קיומם ימנעם ממשמרת משאם".⁵²⁴

ברור כי המכשול ההלכתי העיקרי בשירות הצבאי הוא ביכולת לשמור על מצוות אשר נחשבות כיסודיות בהלכה היהודית כגון שבת וכשרות. לשם המטרה של השתלבות היהודים באופן מלא בלאומיות הצרפתית, הסנהדרין התירה לעבור על מצוות יסודיות אלו.

החידלון: האגודה המרכזית ויהודי גרמניה 1893-1938, ירושלים תשע"ג; הנ"ל, **תקווה וכליון: עיונים בתולדות יהודי גרמניה במאות ה-19 וה-20**, ירושלים תשס"ט; צמח צמריון, **משה מנדלסון והאידיאולוגיה של ההשכלה**, חיפה תשמ"ה; אהרן פ. קליינברגר, "תסיסה לאומית ביהדות גרמניה במחצית הראשונה של המאה הי"ט", בתוך: ע. אטקס, י. שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי-הביניים ובעת החדשה, ירושלים תש"ם, עמ' רכה-רמז.

⁵²¹ אילתי, בצל, עמ' 27.

⁵²² Delpuch, L'histoire, pp. 14-15.

⁵²³ תקנות סנהדרין, פריס 1812, עמ' 47.

⁵²⁴ שם.

בנוסף לכך, ניתן להבחין כי בניסוח של הסנהדרין ביחס לשירות הצבאי, נעשה שימוש בביטויים הלקוחים מעבודת שבת לוי במשכן, כדוגמת "לעבוד עבודה"⁵²⁵ ו"משמרת משאם"⁵²⁶ על פניו נראה כי יש בכך ביטוי לסגנון הכתיבה המליצי, שיש בו מן המאפיינים של כתיבה רבנית המשלבת ביטויים מקראיים. אולם, אפשר כי הבחירה בביטויים אלו, דווקא מתוך הציווי על עבודת שבת לוי במשכן איננה מקרית וניתן לראות בכך השוואה שעורכת הסנהדרין בין השירות הצבאי של היהודים בצבא צרפת לעבודת הקודש של שבת לוי במשכן. התפילה והתקווה לגאולה המיוצגת בחזרת עבודת הקודש של שבת לוי בבית המקדש, כדוגמת ברכת העבודה שבתפילת העמידה "והשב העבודה לדביר ביתך ואשי ישראל ותפילתם מהרה באהבה תקבל ברצון", מתממשת בשירות הצבאי של היהודים כאזרחים שווי זכויות בצבא הצרפתי. כאן ניתן גם להיווכח כי ההנהגה הרבנית של יהודי צרפת ראתה את האמנציפציה כהתגשמות גאולתם.

דוגמה מובהקת לכך נמצאת בדבריו של הרב לזר איזידור, רבה הראשי של פריס, בנאום שנשא בחנוכת בית הכנסת החדש של הקונסיסטואר בפריס בשנת 1852: "אנחנו הוכחנו שאנו ראויים לחירות, ראויים לתואר אזרח ושאפשר להיות יהודים וצרפתים. העם היהודי מת. צורתו הלאומית מתה. אבל מה שאינו מת ולעולם לא ימות זו רוח היהדות, העקרונות שלה, והאמיתות שלה שהן בלתי משתנות"⁵²⁷. לפי שוורצפוקס, המשמעות של דברי הרב איזידור היא שמבחינתם של יהודי צרפת בעידן בו מעמדם האזרחי השתנה "הגלות הינה רק זכרון רחוק, היהודים הגיעו סוף סוף אל הארץ המובטחת"⁵²⁸. בקבלת שוויון הזכויות הגיעו למעשה יהודי צרפת מבחינתם אל הגאולה. בכך אפשר לראות ויתור מודע על האפשרות של שיבת ציון.⁵²⁹

לא רק היהודים שחיו בצרפת עצמה חשו הזדהות לאומית עם צרפת. תופעה זו היתה נוכחת גם בקרב היהודים בצפון אפריקה אשר חיו תחת שלטון צרפתי. דוגמה לכך ניתן לראות בנוסח הברכה לרפובליקה הצרפתית המופיעה במחזור אלג'יר: "השקיפה ממעון קדשך על הקהילה הצרפתית ועל בני עמנו עם צרפת"⁵³⁰. מקובל היה בקהילות ישראל שבתפוצות לברך את השלטון אשר חיו תחת חסותו וזאת על פי דברי חז"ל במסכת אבות: "רבי חנניה סגן הכהנים אומר, הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה, איש את רעהו חיים בלעו"⁵³¹. אולם הנוסח של התפילה במחזור אלג'יר לא משאיר מקום לספקות ביחס לתודעה הלאומית של מחבר התפילה אשר מציין באופן מפורש כי עמו הוא עם צרפת.⁵³²

⁵²⁵ "כל הפקדים אשר פקד משה ואהרן ונשיאי ישראל את הלויים למשפחתם ולבית אבתם. מבן שלשים שנה ומעלה ועד בן חמשים שנה כל הבא לעבד עבדת עבדה ועבדת משא באהל מועד" (במדבר ד, מו-מז).

⁵²⁶ "וזאת משמרת משאם לכל עבדתם באהל מועד קרשי המשכן ובריחיו ועמודיו ואדניו" (במדבר ד, לא).

⁵²⁷ Schwarzfuchs, Les Juifs, pp. 266-267.

⁵²⁸ ibid, p. 267.

⁵²⁹ העמדה אותה מייצג הרב לזר איזידור מאפיינת את הרבנים של הקונסיסטואר של אותה תקופה שכן מראש נבחרו אישים "נאורים" ופתוחים בכדי לאפשר את תהליך הטמיעה של יהודי צרפת בקרב החברה הצרפתית.

רבנים אלו גילו הזדהות לאומית עמוקה עם צרפת. Szajkowski, Jews p. 1062; Delpech, De 1815, p. 319.

⁵³⁰ מחזור לימים נוראים כמנהג ק"ק אלג'יר יע"א, ליוורנו, אלג'יר 1932, עמ' 159.

⁵³¹ משנה אבות, פרק ג, ב.

⁵³² יתכן כי מחבר התפילה הינו עורך המחזור, הרב יצחק מרעלי מאלג'יר (1867 – 1952) אשר מחד היה בעל זהות יהודית עמוקה ואף תמך בציונות ומאידך גילה פטריוטיות צרפתית. יש בדמותו שיקוף של מגרסת הזהויות המאפיינת את יהודי צפון אפריקה במאה ה-20 אשר היתה מורכבת ממספר מעגלי שייכות: יהדות שמקורה בחצי האי האיברי, תרבות ערבית וברברית שבתוכה התקיימו מאז הגירוש וכן תרבות ולאומיות צרפתית מאז עידן הקולוניאליזם. על הרב יצחק מרעלי ואפיונם של הרבנים באלג'יריה במאות ה-19 וה-20 ראה: יוסף

הרב כלפון מוצא את המקור להגדרת עם ישראל כאומה בעלת יסודות לאומיים, ולא רק כקבוצה אתנית בעלת דת ייחודית, בפסוקים הבאים: "ויתרצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן למה זה אנכי ותלך לדרש את ה'. ויאמר ה' לה שני גיים (גוים) בבטנך ושני לאמים ממעיך יפרדו ולאם מלאם יאמץ ורב יעבד צעיר".⁵³³ המקרא מתאר כי במהלך הריונה של רבקה היא חשה חוסר שקט של העוברים ברחמה. רבקה פונה אל ה' בבקשה להבין את המתרחש בתוכה. ה' עונה לרבקה כי הפשר להתרוצצות הבנים ברחמה הוא בכך שהיא נושאת בקרבה שני אבות לאומות שונות ומנוגדות אשר יתפתחו מהם. השימוש בביטוי "לאום" הן כלפי צאצאי עשו והן כלפי צאצאי יעקב מהווה עבור הרב כלפון מקור ליסודות הלאומיים של ישראל.

שני גוים בבטנך ושני לאומים ממעיך יפרדו ולאום מלאום יאמץ. מזה יבואר כי יעקב וצאצאיו הוא וצאצאיו גוי ולאום, ולא כמו שיאמרו שונאינו כי אין ישראל בכלל גוי ואומה רק קהל ועדה אשר תהא מתייחסת לכמה אומות כחלק מחלקיה ח"ו. וכן אמר בלעם הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב, כי לא תתבטל אומתנו לעולם ועד. ואף גם זאת בהיותנו גולים בארצות הגוים לא נהיה נחשבים ומתיחסים להם כקהל ועדה, רק תמיד עם לבדד נהיה. וכן הסכימו אדירי הממלכות על זה בשביתת המלחמה העולמית, מזה איזה שנים להיות כללות ישראל עם ולאום לבדד, ולא קהל ועדה עם האומות.⁵³⁴

הרב כלפון רואה את עם ישראל לא רק כקבוצה אתנית בעלת יסודות משותפים אלא כאומה. על אף שהמסגרת הפוליטית אבדה עם היציאה לגלות, היסוד הלאומי המשיך להתקיים. אין הוא מקבל את התפיסה של היהדות כדת וכקהילה דתית בלבד שכן בכך ישנו מבט חלקי על האומה שהינה כוללת הן יסוד לאומי והן יסוד דתי. באמצעות הפסוק המגדיר את ישראל כלאום הוא דוחה לחלוטין את התפיסה הזהותית הדיכוטומית שאחזה בקרב יהודי מערב אירופה ובקרב השלטונות שהעניקו להם שוויון זכויות.

סיוע נוסף לתפיסתו הלאומית הוא מוצא בהכרה של האומות בצורך למימוש הלאומיות היהודית במסגרת פוליטית בארץ ישראל. הנה לא רק המקרא מתאר את ישראל כאומה אלא יש לכך ביטוי היסטורי על ידי אומות העולם אשר אף הן רואות את עם ישראל כאומה ופועלות למימוש לאומיותו בארץ ישראל. הכרה זו משמשת כהוכחה לטענתו כי היסודות הלאומיים של ישראל לא חדלו מלהתקיים על אף שבתקופת הגלות הם מוחלשים ואינם יכולים לבוא לידי ביטוי מלא אולם עתה הם שבים ומתחילים לתפוס את מקומם.

עם עלית המודרנה חלה מגמה של חילון ואף התבוללות בקרב היהודים בתפוצות. הרב כלפון היה מודע לתהליכים אלו וביקר אותם, אולם את התקווה לשינוי ראה בתקומה הלאומית אשר מתרחשת לנגד עיניו, תוך אישור האומות לכך. החזרה למסגרת לאומית יש בה פוטנציאל לחזרה אל יסודות הזהות הלאומיים. הזהות היהודית, כגורם מרכזי בלאומיות היהודית, יכולה לשמש כעוגן מרכזי להעמקת זהותם של יהודי התפוצות המרוחקים או המתכחשים לזהותם היהודית.

שרביט, "השותפות ההיסטורית בין חכמי אלג'יריה ובין חכמי ארץ ישראל בעידן של תמורות (1830 – 1962)", **ליבי במזרח א**, תשע"ט, עמ' 295 – 322.

⁵³³ בראשית, כה, כב-כג.

⁵³⁴ רמ"ך, יד משה, עמ' קמא.

בעוונותינו הרבים בימינו אלה יש איזה מאחינו אשר חינכו את בניהם מילדותם על ברכי זרים טרם ידעו וטרם יכירו התורה והמצוה הכתובה והמסורה ובזה רבים נכשלו ונתכחשו לצור מחצבתם ולא נשאר בהם ריח היהדות רק כי ממעי יהודה יצאו. ויש אש גם לזה התכחשו להקרא בשמות ומשפחות זרים וחרפה נראה להם להיות נקראים בשם "יהודי".

אולם לכל דבר יש קץ וקצבה. וימינו אלה חנן ה' את עמו ואת צאן מרעיתו ברשיון אדירי הממלכות להיות לנו שם לאום ואומה ולא קהל ועדה. וכן להיות לנו ארץ הצבי תובב"א ולהיות לנו שפה ולהיות בה התורה והמצוה ללמוד וללמד באין פוצה פה ומצפצף. ומנקודות אלה עתידיים לצאת אורות גדולים להשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם.⁵³⁵

הרב כלפון ראה בהתעוררות רעיון הלאומיות בקרב עם ישראל כיסוד מרכזי בתהליך שיבת ציון. עם זאת הדגיש את הייחודיות של הלאומיות היהודית משאר אומות העולם. על פי תפיסתו, כל לאומיות משמשת כמסגרת לקיום אומה אולם הייחודיות של הלאומיות היהודית הינה בתוכן הזהותי שלה שאותו הוא מוצא בתוכן הדתי. שימת דגש רק על הממד הלאומי וזניחת הזהות הדתית איננה מביאה לידי ביטוי את הלאומיות היהודית אלא את רעיון הלאומיות במובנו האוניברסלי בלבד.

יש ב' אופני אהבה אשר יאהב האדם לבני אומתו: האחת והיא מצויה בכל האומות ונקראת "אהבת הלאום והגזע" אשר רבים ימסרו את נפשם ממש על אהבת עמם... ועוד יש מין אהבת לאום אחרת והיא אהבת הלאום האמתית אהבת קיום דתנו הקדושה. כי מה בצע באהבת לאום בלי דת? ומה נואלו רבים מאחינו אשר תמצאם עושים חסד ואהבה לאחינו מאהבת הלאום והנה הם עצמם וגם מקבלי חסדם וטובתם כמו זרים ונכרים ממש אל האומה. כי הלא אין ישראל נקראים "עם ישראל" רק בתורה ובלתי התורה מה הבדל יש בין עם לעם.⁵³⁶

מקטע זה ניתן להסיק כי הרב כלפון מוצא באנושות כולה קווים משותפים אך השוני בין האומות בכלל ובין לבין עם ישראל בפרט הוא בתוכן הזהותי הרוחני. אין הוא רואה ערך בלאומיות יהודית כשלעצמה אלא כשהיא מביאה לידי ביטוי מלא את זהותה הפנימית הייחודית בדמות התורה והמצוות. אהבה לאומה תוך ניכור לזהותה הדתית איננה שונה מאהבת האומה הקיימת בכל אומות העולם ולכן אין בכך בשורה מיוחדת לעם ישראל שכן הוא זקוק לתקומה לאומית המייחדת אותו משאר אומות העולם בקרבן הוא חי.

מרכיבי הלאומיות

הרב כלפון מונה שלושה יסודות מרכזיים המהווים את הזהות הלאומית וביטויה בתקומה הלאומית - ארץ, שפה ותורה. השיבה של עם ישראל לארצו הינה תנאי הכרחי למימוש חייה הלאומיים של האומה שכן היהודים בגלות חיים תחת שלטון זר ואינם יכולים להביא לידי מימוש

⁵³⁵ רמ"ך, דרכי משה, ח"ב, עמ' רמ.

⁵³⁶ רמ"ך, תורה וחיים, עמ' קנא.

את זהותם הלאומית באופן מלא. השפה היא הביטוי היסודי של התרבות הייחודית של אומה ומשקפת את ערכיה וההיסטוריה שלה. התורה הינה התוכן הערכי של הזהות הלאומית של ישראל והיא אשר מעצבת אותה.

ה' ברחמיו יחזיק ביד מעוררי הרגש הטהור "הרגש הציוני" אשר הלהיב לב כל ישראלי חי. והמסופר כי גם מלכי תבל הסכימו בו. ובקרוב יצא לאורה וישיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם. ובפרט בקיבוץ נדחי ישראל אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו. ובידעינו שפתינו ותורתנו. כי שלושה אלה מטיבי צעיד: "ארץ, שפה, תורה". הם רק הם חיי אומתנו העבריה והיהודיה.⁵³⁷

הרב כלפון לא היה מוכן להסתפק בהקמת מסגרת פוליטית יהודית בטריטוריה כלשהי בעולם אשר תהווה מקום מגן ומקלט ליהודים הנרדפים בגלות. הוא הבין את ההתרחשויות ההיסטוריות כהזדמנות של מימוש חזון הנביאים בדבר גאולת ישראל ולכן שם דגש על התוכן המרכיב את הזהות הלאומית - ארץ ישראל, כטריטוריה מיוחדת אשר יש לעם ישראל זיקה מיוחדת אליה תהווה תשתית לקיום הלאומי, והשפה העברית והתורה המבטאות את הזהות הלאומית המיוחדת של עם ישראל.

לאומיות ואוניברסליות

הרב כלפון איננו רואה את תכלית הגאולה של ישראל אך ורק להטבת מצבם הפיזי והרוחני אלא תכליתה הכוללת היא תיקון עולם. המבט על מימוש הלאומיות היהודית יש בה מחד היבט פרטיקולרי, הבא לידי ביטוי בנאמנות מוחלטת לתוכן המסורת היהודית ובהקמת מסגרת פוליטית שתהווה מקום בטוח לקיומו של העם היהודי בהיבט הפיזי ובהיבט הזהותי, ומאידך הוא מקבל משמעות אוניברסלית בתפקידו כמי שאמון על הבאת האנושות כולה לידי תיקונה המוסרי והרוחני. חזי כהן עמד על תפיסתו הכוללת של הרב כלפון "הרב כלפון הכהן ביטא אפוא, בחייו ובכתביו, תפיסה הכוללת שני מוקדים: לאומי ואוניברסלי. הוא דיבר רבות על תקומת ישראל ותמך בתנועה הציונית בכל ליבו, ובמקביל ביקש לקבוע שהגאולה השלמה תלויה בתיקון העולם כולו".⁵³⁸

שוראקי הצביע על כך שתפיסתו של הרב כלפון אודות היחס המשלים שבין לאומיות ואוניברסליות איננה ייחודית לו והיא נוכחת אצל חכמים ספרדים נוספים:

בדבריו אלה בולטת ההשקפה המיוחדת של חכמים שהדגישו את ייחודו של העם היהודי אך בלי לגרוע כלל מהדאגה האוניברסלית. אדרבה, השאיפה האוניברסלית מוצאת ביטוי נכון אצל החכמים הללו הנטועים היטב בתוך עמם ולאומיותם. לאומיות ואוניברסליות מתקיימות אצלם לא כמגמות מנוגדות, אלא כמעגלים שונים של האחריות היהודית הנובעת מהתורה.⁵³⁹

⁵³⁷ רמ"ך, יד משה, עמ' תל.

⁵³⁸ כהן חזי, על גאולת, עמ' 240.

⁵³⁹ שוראקי, מסורת, עמ' 114.

תיקון עולם באמצעות התקומה הלאומית

החזון אודות תיקון עולם הינו התכלית של גאולת ישראל ולכן התקומה הלאומית נתפסת כאמצעי להגשמת חזון זה. התממשותה של הלאומיות היהודית על ידי הקמת שלטון ריבוני בארץ ישראל הינה הדרך למלא את הציווי האלקי לאומה "והייתם לי ממלכת כהנים וגוי קדוש".⁵⁴⁰ אולם הלאומיות כשלעצמה לא תוכל למלא את ייעוד האומה אלא שומה עליה להיות נאמנת לתוכן התורה המסורה בידי ישראל למען האנושות כולה.

דהיה מן הראוי כי כל ישראל יהיו בתור ממלכה של משרתי ה' ומהם תצא תורה לכל באי עולם. ממלכה וממלכה כפי איכותה וכמותה. ומה שבאפשרות לה לקבל ולהבין ולדעת. על דרך מה שישראל בגולה הפיצו אור גדול לכל באי עולם לדחות הכסילות והבערות, האכזריות והזדון, ולהצמיח הצדק והמישרים, החמלה והחנינה, האנושיות וכל המידות הנעלות. ואם כי בעוונות הרבים, מרוב העון לא זכינו למדה זו להיות מורים לכל בני העולם, תקוותנו חזקה כי בבוא לציון גואל וישראל עושה חיל יתקיים זה להיות כל באי עולם לוקחים מדע והשכל מתורתנו הקדושה לקיים מה שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. ולכן החובה והמצוה על כל אשר בשם ישראל יכונה להיות לו עין פקוחה לשמור את דרך עץ החיים את התורה הכתובה והמסורה ולהכין את עצמנו לזה, וה' ישלח עזרו מקודש... ובעזרת האל וישועתו יקויים בנו הפסוק כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם שם ה' ולעבדו שכם אחד והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. ובית המקדש מקום התפילה לה' יקרא בית תפילה לכל העמים כפי מה שתרשנו התורה, ככתוב כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים.⁵⁴¹

הייעוד של עם ישראל ככהן גדול של האנושות כולה אינו יכול להתממש באופן מלא כאשר העם נמצא בגלות. אמנם החיים בקרב הגויים הביאו לידי הפצת האמונה והמוסר לסביבה הקרובה אך רק באופן מוגבל מאוד. כדי להגשים את הייעוד על עם ישראל לחיות באופן ריבוני בארצו על פי התורה וכך תהיה לו האפשרות להוות מגדלור מוסרי לאנושות כולה.

ניתן לראות כי תפיסתו של הרב כלפון ביחס לייעוד של עם ישראל בקרב הגויים והאופן בו עליו להגשימו, איננה ייחודית לו והיא נוכחת בהגותם של חכמים ספרדים רבים. אולם על עמדה זו חלקו רבנים שונים בני התקופה בעיקר בקרב קהילות יהודיות במערב אירופה. בעיקר באזורים בהם התרחש תהליך של אמנציפציה, היתה קיימת תפיסה אשר ראתה באופן חיובי את החיים היהודיים דווקא בקרב הגויים שכן ראו בגלות כבמה למימוש הייעוד של עם ישראל כלפי האנושות.

דוגמה מובהקת לכך קיימת בהגותו של הרש"ר הירש. על פי תפיסתו, אין למסגרת הפוליטית של עם ישראל, בדמות ממלכה או מדינה ערך כשלעצמה אלא היא משמשת כאמצעי בלבד להגשמת ייעודו האוניברסלי כמורה האנושות. באבדן הריבונות והיציאה לגלות לא השתנה ייעודו של העם אלא השתנו התנאים והכלים שבאמצעותם עליו למלא אותו.

⁵⁴⁰ שמות, י"ט, ו.

⁵⁴¹ רמ"ך, יד משה, עמ' שסא.

עם אבדן חיי המדינה שלו לא בטלה תעודתו, שהרי אף הללו, לא היו צריכים לשמש אלא אמצעי בלבד בשביל תעודה זאת. יתר על כן, אותו חורבן עצמו מהווה יסוד בהתגלות גורלו כלפי ה' והאנושות ובעצם גלותו ממתחיל הוא מגשים אותה תעודה רק בדרך אחרת.⁵⁴²

על פי תפיסה זו, התפקיד של עם ישראל ככהן האנושות מתממש דווקא בנאמנות לתורה של יהודים פרטיים החיים בגלות בקרב הגויים במיוחד בעידן של שוויון זכויות.

עתה כשנסבלים פזורי ישראל, חסויים ומתאזרחים, לפי רשות העמים ומפתחים במנוחה כל הדר חייהם הישראליים, כשהם מודבקים בכל מקום במדינה שקלטה אותם ודורשים את שלומה וטובתה כפי החובה שהוטלה עליהם ביד נביאם... ישמש כל יהודי בדוגמת חייו השקטה מורה הצדק הכולל והאהבה הכוללת, אילו בתוך אהלי ישראל הפזורים בכל מקום היו קמים בדרך זו, בשקט ובשלוה, כהנים לה' וכהנים לאנושות צרופה.⁵⁴³

עמדתו של הרש"ר הירש מתאימה לתפיסתו הכללית ביחס לזהות הלאומית של יהודי גרמניה. הוא צידד בהפרדת היסוד הלאומי מהיסוד הדתי וראה בבני קהילתו האורתודוקסים כבני הדת היהודית אולם מבחינה לאומית כגרמנים. כחלק ממאבקו בתנועה הרפורמית בגרמניה בידל את האורתודוקסים מהם ולשם כך שלל את העמדה הרואה בעם ישראל כולו כקולקטיב בעל יסודות משותפים. מבחינתו כל יהודי הנאמן לדת היהודית שייך ליהדות וכל מי שבחר בדרך שונה הוציא עצמו מישראל "היהדות היא קולקטיב דתי גרידא... מבחינתנו - אנו האורתודוקסים גרמנים בני דת משה, והם הרפורמים גרמנים בני דת אחרת".⁵⁴⁴ בניגוד מוחלט לתודעה הלאומית העולה מכתבי הרב כלפון ניכרת תפיסתו של הרש"ר הירש השוללת את רעיון הלאומיות היהודית בזמן הזה ורואה את תפקידו רק בתחום הדתי והמוסרי.

שלום עולמי

לזיהויו של הרב כלפון את תקופתו כעידן של גאולה היו השלכות אוניברסליות, מלבד ההשלכות הייחודיות לעם ישראל, שכן על פי תפיסתו העולם כולו עובר תהליך של תיקון מוסרי כחלק מתהליך הגאולה של ישראל. משום כך בירך על מגמות של יצירת אחווה ושלוה בין האומות, וכך העלה על הכתב הצעות שונות לקידום מגמות אלו.

א. חבר הלאומים - את זיהוי התקופה כעידן של גאולה מבסס הרב כלפון בין השאר על ייסוד "חבר הלאומים" שכן ראה בהקמתו נדבך חשוב לקראת תיקון עולם. הוא זיהה בהתארגנות בינלאומית החותרת לשלום תפנית בהיסטוריה האנושית בעלת משמעות משיחית.

⁵⁴² רש"ר הירש, אגרות צפון, עמ' סג.

⁵⁴³ שם, עמ' סה.

⁵⁴⁴ סילבר, פעמי, עמ' 93.

"חבר הלאומים" היה ארגון בינלאומי אשר הוקם ב-1920 ביוזמתו של נשיא ארצות הברית תומאס וודרו וילסון, בעקבות מלחמת העולם הראשונה, מתוך מטרה למנוע מלחמות ולהיטיב את מצב האנושות. מלחמת העולם הראשונה, באכזריותה הרבה ובתוצאותיה הנוראיות הפתיעה את העולם המערבי שהחזיק עצמו כמתורבת ומוסרי. כך מתוארת המלחמה בחוברת ההסברה למורים שיצאה לאור על ידי חבר הלאומים:

במשך ארבע שנים ערכו האומות שהתאמרו לאומות התרבותיות ביותר בכל העולם טבח אשה ברעותה. מחיר יקר שלמה התרבות האנושית: עשרת מליוני הרוגים על שדה הקטל, אומללים בעלי מום, ופצועים אין מספר, אוכלוסיה שהלכה ונתמעטה, ירידת המוסריות האנושית, הרס שאין שיעור באוצרות העושר של משפחת האדם, קעקוע שיטת המטבעות, חוסר עבודה, רעב ודבר, כל מיני יסורים משונים, בעקב מעשי איומים שהעט ילא לתארם.⁵⁴⁵

מעצמות המערב חשו כי בעקבות מלחמת העולם הראשונה האנושות הגיעה למצב הדורש שינוי יסודי ולכן התארגנו להקמת "חבר הלאומים", מתוך ראייה כי הדבר יביא לתפנית היסטורית בתולדות האנושות. "וודראו וילסון, נשיא ארצות הברית, נסח בצורה החלטית את תכניתו היסודית של חבר העמים שהיה עתיד לפתוח תקופה בין לאומית חדשה ולשמש תריס בפני אסונות חדשים... סדר העולם החדש נועד להיות לא לארצות אירופה בלבד אלא לכל העולם כלו".⁵⁴⁶

שתי מטרות מרכזיות היו לייסוד "חבר הלאומים" למען האנושות כולה – הבטחת שלום ובטחון בין האומות וכן הטבת המצב החומרי והתרבותי של האדם.

לחבר הלאומים יש איפוא מטרה כפולה: לבצע שלום ובטחון בין לאומיים, היינו, למנוע בעד מלחמות בעתיד ע"י השלטת יחסים בין לאומיים הנכונים על יחסי צדק וכבוד, ולטפח את שתוף הפעולה, החמרי והתרבותי, בין אומות העולם, למען הקל לו לאדם את חייו, ולמען עשותו מאושר יותר ונאצל יותר.⁵⁴⁷

הרב כלפון ראה בדאגתן של המעצמות למען האנושות כולה ורצונן לנהל את מערכות היחסים הבינלאומיים על פי צדק ומוסר כביטויים לתחילתו של עידן הגאולה, שכן על פי הנביא אחרית הימים מאופיינת בשלום עולמי כולל.

התכונות "חבר לאומים" כללי לכל עמי ומלכי התבל אשר מטרתו היחידה היא להשביט ולבטל כל מיני מלחמה מן העולם כולו... ועתיד מזהיר לו עוד להתכונן יותר ויותר⁵⁴⁸... וכן אמר הכתוב "והיה באחרית הימים וגו' לא ישאו גוי אל גוי חרב ולא ילמדון מלחמה" (מיכה ד', ג) ועם כי עד עתה עדיין לא הושגה המטרה

⁵⁴⁵ חבר הלאומים: מטרותיו ומבנהו, עמ' 11 – 12.

⁵⁴⁶ שם, עמ' 12.

⁵⁴⁷ שם.

⁵⁴⁸ הרב כלפון האמין מאוד במוסד חבר הלאומים וביכולתו להביא לשלום עולמי אולם התאכזב עמוקות מכך שלמעשה חבר הלאומים תפקד כמצפן מוסרי בלבד ולא ניתנו לו סמכויות ואמצעים לכפות את החלטותיו ודרשותיו מן האומות השונות. "ישב העולם ותיקונו תלוי בחזקתו של חבר לאומים וכפי הכח שיהיה ביד חבר לאומים כן ירבה ויגדל ישוב העולם ושלומו. ולדאבון לבבנו אין בידו היום רק הנהגה מוסריית בלתי כח. וכפי הנשמע נלאו להמציא לו כח ועצמה ועד עתה לא יצא הדבר אל הפועל" (ויקהל משה בתוך: זכות משה, עמ' 29).

במילואה ושלמותה על כל פנים זה הוא רק בתור ניצוץ מניצוצי הגאולה. כי לא היתה כזאת מעולם.⁵⁴⁹

בנביאים ישנם ביטויים רבים לכך שבעידן אחרית הימים בו תתרחש גאולת ישראל יתחולל תהליך אוניברסלי כולל של תיקון עולם. דוגמה בולטת לכך מצויה בנבואת מיכה אשר מתארת את עידן אחרית הימים, בו בית המקדש אשר יהיה בנוי בירושלים יהווה מרכז רוחני ומוסרי עבור אומות העולם. השפעתו של המקדש תהיה כה ממשית עד כדי כך שתביא לידי ביטול המלחמות בין האומות.

והיה באחרית הימים יהיה הר בית ה' נכון בראש ההרים ונשא הוא מגבעות ונהרו עליו עמים. והלכו גוים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' ואל בית אלהי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה בארחתיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם. ושפט בין עמים רבים והוכיח לגוים עצמים עד רחוק וכתתו חרבתיים לאתים וחניתתיים למזמרות לא ישאו גוי אל גוי חרב ולא ילמדון עוד מלחמה.⁵⁵⁰

העולה מפסוקים אלו שכאשר ישוב עם ישראל בחזרה לארץ ובית המקדש יבנה והשכינה תשוב לשכון בתוכו תהיה לכך השפעה על האנושות כולה. המקדש יהפוך למוקד משיכה עבור אומות העולם אשר ירצו ללמוד מישראל את דבר ה'. החיבור לעם ישראל יביא לידי תיקון מוסרי של האומות אשר יחדלו מהעיסוק במלחמה.

היות ותפיסתו את הגאולה יונקת מהתנ"ך על כן הוא מדגיש את הממד האוניברסלי שיש בכוחה של גאולת ישראל לחולל. לנוכח זאת הוא רואה ב"חבר הלאומים" הפועל למען שלום עולמי כמרכיב יסודי בתהליך זה של תיקון עולם וכן ברורה מכאן קריאתו לשכן אותו דווקא בירושלים אשר על פי הנביא היא עתידה להיות מרכז עולמי אשר ממנה תצא הבשורה הרוחנית והמוסרית לאנושות כולה. "משכנו (של חבר לאומים) בירושלים כי משם תצא תורה לכל העולם".⁵⁵¹

ב. בית דין בינלאומי - בכתביו של הרב כלפון בולטת גישתו המעשית ואף רעיון תיקון עולם לא נתפס על ידו כמצאיות מעורפלת לעידן אחרית הימים אלא חשב על דרכים מעשיות בכדי לממש רעיון זה באמצעות יצירת אחווה בקרב האנושות כולה. אחד מהאמצעים אשר העלה היה הקמת בית דין בינלאומי אשר ידון בסכסוכים בינלאומיים.⁵⁵² המטרה העליונה של בית הדין הבינלאומי הינה להביא לידי שלום עולמי "ומזה הנאה כללית לעולם כולו לעצור בעד כל מין מלחמה והתאבקות".⁵⁵³ רעיון זה הינו פועל יוצא מנקודת המבט האוניברסלית שלו אשר מבטאת את תחושת האחריות על כלל האנושות.

⁵⁴⁹ רמ"ך, דרכי משה, עמ' קעח.

⁵⁵⁰ מיכה ד', א-ג.

⁵⁵¹ רמ"ך, גאולת משה, עמ' 37.

⁵⁵² על יחסו של הרב כלפון למשפט הבין לאומי ראה: עמוס ישראל-פליסוהאור ודפנה חורב בצלאל, "גאולת האדם העם והעולם: מנהיגות מקומית והגות בינלאומית של הרב כלפון משה הכהן מג'רבא", דיני ישראל 29, תשע"ג, עמ' 217 – 258.

⁵⁵³ רמ"ך, ויקהל משה, עמ' 24.

בית דין כללי. כל בעל שכל ישר, הרואה את טובת העולם ואנשיה בדרך כללי, ולא ביט להנאתו העצמית או לאיזה הנאה ורצון רק באופן אישי ודרורי. יחדור אל הליכות העולם ואנשיו יכיר יבין וידע ויסכים כי נחוץ מאוד להיות בעולם מקום מיוחד אשר בו יהיה ועד בית דין כללי לכל העולם כלו. במטרה שהוא בית המשפט היותר גבוה אשר על פיו יחנו ועל פיו יסעו כל בני האדם כקטון כגדול... יש לאחוז באמצעות המכשירים לזה שיהיה מובא לפניו כל דבר קשה וגם הוא משגיח ומביט לטובת כל בני האדם בהשוואה ואחוה.⁵⁵⁴

הרב כלפון היה מודע לקושי שבהקמת ארגון בינלאומי אשר יהיה מקובל על כולם שכן כל אומה תרצה באופן טבעי כי הוא יפעל על פי ערכיה ולכן הציע להקים גוף של נציגים מהמדינות השונות אשר יביאו לידי ביטוי את ערכי מדינתם "והדבר היותר קשה להוציא דבר זה אל הפעולה הוא כי כל עם וממלכה שואף כי יהיה הבית דין על פיו וטעמו בארצו. אמנם התרופה לזה היא לפי דעתי הקצרה כי כל מלך יקרא בשם איש אחד להיות לו לציר נאמן ובא כוחו".⁵⁵⁵

היות והוא תפס את תפקידו האוניברסלי של בית הדין הבינלאומי כחלק מהתהליך הכולל של גאולת ישראל והעולם הוא ראה לנכון שמקום מושבו יהיה דווקא בירושלים המקודשת לשלושת הדתות המונותיאיסטיות ובכך תתממש נבואת ישעיה אודות אחרית הימים שבהם ירושלים תהווה כמוקד הבשורה של ישראל לאנושות כולה. "המדינה אשר יהיה בה הבית הדין הגדול הנז' לדעתי ראוי יותר ירושלים כי שם שאיפה גדולה לכל העמים. לנו היהודים. ולנוצרים. ולישמעלים. והיא עיר קדושה לכל העולם כמעט. וכן התנבא מאז ישעיה וכתתו חרבותם לאתים וגו'. וכן אמר כי מציון תצא תורה וגו' ולכן היא היותר נאותה".⁵⁵⁶

ג. שפה בינלאומית - כחלק מדאגתו ליצירת אחווה ושלוש באנושות כולה הציע לקבוע שפה בינלאומית מוסכמת, "לינגואה פרנקה" (Lingua franca), אשר תחזק התקשורת בין בני האדם בעולם הדוברים שפות שונות. שפה זו תשמש לצרכים שונים כגון מסחר בינלאומי, תקשורת דיפלומטית, לימוד והשכלה ועוד וכך תגבר השותפות בין חלקי האנושות.

בכלל הישוב העולמי, לדעתי נחוץ לשון עולמי. והיינו שכל צירי הממשלות יאותו יחד על איוה לשון או שיחדשו לשון ממש שיהיה משמש ללשון עולמי ובתי הספר מלבד שילמדו לילדים שפת הלאום ושפת הממשלה. עוד ילמדו להם לשון ושפה עולמית ובזה כל מכיר אותה שפה יוכל ליסע לכל מקום אשר ירצה מבין ויבינוהו. גם על ידי זה יוכל כל אדם להסתחר מסוף העולם ועד סופו, ובזה יוכל להתעלות המסחר והתעשיה למדרגות גבוהות מאד, כי הלשון משתפם במסחר. גם על ידי זה תרבה האחוה והשלום בעולם עד להפליא כי הלשון משתפם בכל חקי האחוה והשלום. גם על ידי זה יוכלו צירי הממשלות או בית דין הגדול או חבר לאומים להבין איש שפת רעהו ולא יהיה כל דבר חוצץ ביניהם ויחסרו הרבה הוצאות אשר היו מוציאים על ההתקנות משפה לשפה. גם על ידי זה תרבה הדעת בעולם שזה

⁵⁵⁴ שם, עמ' 23.

⁵⁵⁵ שם, שם.

⁵⁵⁶ שם, עמ' 27.

מתחיל ברעיון זה וחבירו משלים וכן על זה הדרך לעולם. וכן תעלה מדת האמת והצדק במדרגה גבוהה מאד בהיות כל אדם רודף רק אחרי זה בטבעו ואם יחסר לו דבר יוכל ללמוד מזולתו ותרבה מדת האמת והצדק מאד. גם החכמות והמדעים תפרינה ותרבינה מאד בעולם עד להפליא וכיוצא בזה הרבה תועליות כלליות ופרטיות.⁵⁵⁷

זיהוי התקופה ההיסטורית כראשית הגאולה

הרב כלפון חי בתודעה של וודאות מוחלטת בקיומה של גאולה באופן ריאלי וממשי ולא כחזון נבואי המיועד לעתיד לבוא. משום כך היה קשוב לאירועים ולתהליכים הגיאופוליטיים, החברתיים והתרבותיים שהתרחשו בתקופתו ומצא כי נכון להעניק להם משמעות משיחית. הבנת הגאולה כהתרחשות על טבעית הנעשית על ידי האל תוך פריצה שלו לתוך ההיסטוריה, כדוגמת יציאת מצרים המתוארת במקרא, לא מאפשרת מבט היסטורי על המציאות הריאלית. אולם הבנת הגאולה כתהליך הדרגתי המתרחש בתוך ההווה ההיסטורית מאפשרת לזהות אירועים שונים המתרחשים בהיסטוריה כתחנות בתהליך זה.

הגאולה כתהליך היסטורי הדרגתי

סכמת הגאולה מתוארת על ידו כתהליך הדרגתי, המתרחש ברמה הלאומית באופן קיומי, בו עם ישראל עובר ממצב של גלות למצב של גאולה. הגלות הינה מצב של חיים בארץ זרה תחת שעבוד שלטון הגויים והגאולה הינה מצב של חיים לאומיים ריבוניים של האומה בארצה, משוחררת מעול הגויים ונאמנת לזהותה הלאומית בקיום התורה. בתהליך זה ישנם שני שלבים עיקריים: האחד, הטבת מצבם של היהודים בגלות. השני, קיבוץ הגלויות לארץ ישראל וקיום חיים לאומיים מלאים.

האל ברוך הוא גילה לנו... כי... אחר אריכות הגלות המר והנמהר הזה ואחרי הפיזור אשר נתפזרנו לארבע כנפות הארץ בין הגויים... סוף סוף ישיב ה' את שבותנו ויגאלנו גאולת עולם... ומבואר בתורה כי שני השבות הם. הראשונה כי ה' ישיב את שבותנו וריחמנו, והשניה יקבץ פזורנו ונדחנו מכל העמים... ויביאנו אל הארץ אשר ירשו אבותינו והיטיב והרבה אותנו יותר מאבותינו.⁵⁵⁸

על פי תיאור זה הוא עורך התאמה לאירועים ולתהליכים של תקופתו ומאפיין את ההטבה במעמדם האזרחי של היהודים בעולם וההכרה של האומות בהצהרת בלפור, כהתממשות של השלב הראשון בגאולה. מאחר וברור לו כי תהליך הגאולה החל והשלב הראשון כבר מתממש לנגד עיניו, הוא מייחל לראות את התממשות השלב השני בקיבוץ הגלויות לארץ ישראל.

ובימינו אלה זכינו להשבה הראשונה כי ה' ברחמיו נתן בלב אדירי הממלכות הנאורים לבלתי עוד אותו העול והחמס השעבוד והעבדות לכל בית ישראל אשר בגולה וכן להשיב לנו את הארץ... להיות בית לאומי לישראל. וכל הדרים שם

⁵⁵⁷ רמ"ך, תורה וחיים, עמ' קסח – קסט.

⁵⁵⁸ רמ"ך, דרכי משה, עמ' קעו.

מאחינו זכו זכות אזרחית בארץ. ונראה שזה ממש מה שאמר הכתוב: "ושב ה' אלוקיך את שבותך", היא ציון וירושלים. "ורחמך", להיות לנו שם משפט האזרחים. וכן מה שהוסר אותו השעבוד והעול והחמס מעלינו בממלכות האדירות והנאורות. ואחרי זה עוד ישיב ה' את ידו שנית לקבץ שה פזורה ישראל בבוא לציון גואל.⁵⁵⁹

הרב כלפון מסביר כי שלביות הגאולה הינה הכרחית להתגשמותה.

ומה שלא היה זה בבת אחת הוא מפני כי רוב הגלויות והשעבודים שעברו עלינו בית ישראל הם דומים ממש לחושך ואפלה. והגאולה העתידה היא דומה ממש לאור גדול ונפלא. ומי שהיה בחושך רב צריך לו הדרגה גדולה להביט באור גדול. ולכן יהיה זה רק ממדרגה למדרגה כפי מה שהוא טוב לנו על פי הנהגתו.⁵⁶⁰

היות והגאולה מתרחשת בתוך ההיסטוריה ואיננה פעולה ניסית מובהקת יש צורך להתאים אותה למציאות הריאלית. כשם שמעבר חד מחושך לאור יוצר סנוור כך תהליך הגאולה חייב להתרחש באופן מדורג, וזאת מחמת השינוי הרדיקלי שהוא יוצר בחייה של האומה. לאחר כאלפיים שנה של חיים בגלות, האומה כבר סיגלה לעצמה את הקיום בתנאים של מצב גלותי. השינוי שבמעבר ממצב של שיעבוד ורדיפה למצב של חיים ריבוניים עצמאיים, מחייב תהליך הדרגתי של הסתגלות למצב החדש. ההדרגתיות מבוטאת בכך שבשלב הראשון מתרחשת הטבה במעמדם האזרחי של היהודים בתפוצות, אותה רואים בתהליך האמנציפציה ובהכרת המעצמות ביהודים כעם בעל הגדרה עצמית לאומית ושיש לאפשר לו לממש בארצו.

באופן כללי, ההנהגה הרבנית בתפוצות לא נשארה אדישה לתהליך האמנציפציה. התפיסה המצויה בעיקר בקרב רבנים במערב אירופה ראתה באמנציפציה את התגשמות הגאולה הארצית ואילו קיבוץ הגלויות ושיבת הריבונות נתפסו כרעיון משיחי אשר איננו שייך לעולם הזה אלא יכול ויתממש בעידן אחרית הימים. בניגוד לכך, הרב כלפון ראה בהענקת שוויון הזכויות שלב מקדים כהכנה לקראת שלב קיבוץ הגלויות ושיבת הריבונות הלאומית בארץ, שאף הוא יתממש באופן ריאלי במציאות הנוכחית ולא בעידן אחר מחוץ להיסטוריה.

אינדיקציות היסטוריות לתחילת הגאולה

הרב כלפון מונה שלושה עשר התפתחויות היסטוריות המהוות סימנים לכך שתהליך הגאולה החל להתרחש "וכבר ניצוצי הגאולה האירו ומאירים מעת לעת כמו שיראה כל מבין ומשכיל הנותן לב ועין חודרת על זה".⁵⁶¹

א. הטבה במעמדם האזרחי של היהודים:

בארצות המערב זכו היהודים לשוויון זכויות אזרחי. במדינות אחרות שלא העניקו ליהודים שוויון זכויות, מעמדם האזרחי השתפר לאין ערוך לעומת מצבם הקודם. ההטבה הניכרת במעמדם

⁵⁵⁹ שם, עמ' קעו-קעז.

⁵⁶⁰ שם, עמ' קעז.

⁵⁶¹ שם.

האזרחי של היהודים בתפוצות ובארץ נתפסת על ידו כהתממשות ברורה של השלב הראשון בתהליך הגאולה.

כי מצב כל ישראל אשר בארץ ואשר בחוצה לארץ היו במצב איום ונורא... ועתה בארצות הנאורות... זכו לאזרחיות גמורה... וגם אחינו אשר בשאר ארצות שאינם נאורות הוקל עוד מצבם... כאשר נעריך גם מצבם זה העגום עם מצבם בימי קדם אנו רואים בחוש יתרון גדול.⁵⁶²

במקום אחר הוא מדגיש כי תהליכי השינוי במעמדם של היהודים תחת שלטונות המערב הינה פעילות אלוקית בתוך ההיסטוריה שמטרתה הנעה של תהליכי שיבת ציון ומשום כך הם מהווים סימן לראשיתה של הגאולה:

ועתה הנה תהילה לאל נגה עלינו האור והשינוי זכויות, האחוה וההשוואה הולכות ומתקדמות מיום ליום עד כי בני דורנו זה כמעט אינם מאמינים באותם הייסורים והשעבודים שעברו עלינו... וכל אשר לו עיניים לראות ואזניים לשמוע יראה יבין וידע כי "מאת ה' היתה זאת היא נפלאות בעינינו" (תהילים קיח, כג) להיות שינוי נפלא ונורא כזה מזמן לזמן וכל עת שהייתה הגאולה רחוקה ממנו היה הגלות הולך וגדול ומיום ליום מתחדשים גזרות ועינויים באופנים מאופנים שונים וכאשר החילו לבוא ימי הגאולה קרבו ויאתיו ניצוצי הגאולה וכל העינויים והייסורים מיום ליום כליל יחלופו עד תומם עד ועד בכלל עד בוא לציון גואל.⁵⁶³

האמנציפציה המוענקת ליהודים היא סימן לשינוי היסטורי בו מתרחש מעבר ממצב של גלות לקראת מצב של גאולה. את משמעות השינוי במעמדם האזרחי של היהודים תולה הרב כלפון בפרוש רבי יהודה המדקדק על הפסוק "ושב ה' אלוקיך את שבותך ורחמך" המובא בפירוש הראב"ע על התורה: "ועל דעת ר' יהודה המדקדק הראשון, כי הוא יניח. והטעם, ימצא מנוחה לנשבים, ויתן להם רחמים, ואחר כן ישוב ויקבץ".⁵⁶⁴ על פי פירוש זה, משמעות המילה "שב" הינה מלשון ישיבה בנחת ללא הפרעה. כלומר הפסוק מתאר מצב בו עם ישראל כבר לא יהיו רדופים על ידי השלטונות אשר הם יושבים תחתם בגולה. מצב זה הוא שלב מקדים לקראת קיבוץ הגלויות בחזרה לארץ ישראל.

והכוונה בזה כי מה שאמר הכתוב ושב ה' אלוקיך את שבותך, תיבת ושב לשון הנחה והשקטה מלשון בשובה ונחת. כי תחת היות ישראל עשוקים ורצוצים מעונים ונדכאים בגולה אלפי שנים, הנה סוף סוף כאשר יקרב זמן הגאולה אז יתן ה' בלב המלכים להיות עם ישראל בנחת. וזהו ושב ה' אלוקיך את שבותך ורחמך, שיניח ה' לנו בעודנו בגולה ובשביה להיות לנו רחמים לפני מלכי התבל... וכמו שכן היה בימינו אלה. ואחרי כן "ושב וקבץ מכל העמים" שיעיר ה' קיבוץ גלויות, שיעיר ה' רוח מלכי הגוים לשלח ישראל לארץ ישראל.⁵⁶⁵

⁵⁶² שם.

⁵⁶³ רמ"ך, תורה וחיים, עמ' צז.

⁵⁶⁴ פירוש אבן עזרא על התורה, תורת חיים, מוסד הרב קוק ירושלים, דברים ל, ב-ג.

⁵⁶⁵ רמ"ך, תורה וחיים, עמ' צז-צח.

את הסימן לראשית עידן הגאולה רואה הרב כלפון אף בשינוי במצבם של יהודי תוניס. הוא אינו מסתפק רק בתיאור מצבם של יהודי אירופה אלא ממקד את מבטו על קהילתו ומאפשר לשומעי לקחו בגירבה לחוש בעצמם את השינויים ההיסטוריים המתרחשים לנגד עיניהם. שלטונות צרפת בתוניס גילו יחס מכבד כלפי היהודים ואפשרו להם לחיות בחירות יחסית אשר באה לידי ביטוי למשל בחופש ביטוי וחופש דת. המימוש של ערכי הנאורות על ידי שלטונות הרפובליקה הצרפתית התפרשו על ידו כסימן לבואה של הגאולה.

הממלכה האדירה, הממלכה החופשית, אוהבת הדרור, ידידת החופש, נקיית הדעת, בירת המחשב, היא ממלכתנו צרפת ירום הודה, ועמה ידידים רבים, פירשו כנפי הדרור והחופש מזה כארבעים וארבע שנים וגזרו אומר לבלתי היות שום התערבות להממשלה בענייני הדת... גם מותר לאזרח לחוות דעתו בכל דבר... ומאז צמח קרן עם ישראל והחילו קווי הגאולה להתנוצץ בעולם.⁵⁶⁶

ב. ארץ ישראל שבה להיות קרקע חקלאית פוריה

במשך תקופת הגלות הארוכה בה עם ישראל לא היה בארץ, הארץ הפכה לאזור שומם, מוזנח ולא נעשה בו שימוש חקלאי. גלי העלייה של העת החדשה החלו להקים בה התיישבות עברית חקלאית. המאמץ ההתיישבותי של העליות הראשונה והשנייה החל לשאת פירות וארץ ישראל שבה להיות קרקע חקלאית מניבה. הרב כלפון ראה כסימן לראשיתה של הגאולה את העובדה שהארץ שינתה את פניה וממצב של שממה הולכת ונעשית פורחת.

ארץ ישראל אשר היתה ממש מיום שגלינו מארצנו "גופרית ומלח שרפה כל ארצה לא תזרע ולא תצמיח ולא יעלה בה כל עשב"... עתה, הודות לאל ברוך הוא, הרבה עיירות ומושבות בארץ נעשו כגן עדן ובם עובדים הרבה איכרים מאחינו... ואלפים ורבבות מפירות הארץ ותנובותיה נשלחים לכל קצוות התבל למקנה וקניין.⁵⁶⁷

ג. תחיית השפה העברית

השפה העברית הינה יסוד מרכזי בזהות הלאומית. המשך הארוך של תקופת הגלות הביא להזנחתה של השפה העברית וצמצום השימוש בה כמעט ורק לתחום הדתי כתפילה ולימוד תורה. תחיית השפה העברית מהווה ביטוי מהותי לשיבה מן הגלות. תחיית השפה ניכרת בהרחבת השימוש בה כשפה מדוברת ביום יום בארץ, לימודה בבתי הספר בתפוצות והכנסתה בשנת 1922, כאחת משלוש שפות רשמיות בשלטון המנדט הבריטי בארץ. שיבת השפה העברית למעמדה המרכזי הינה סימן מובהק לשיבה לזהות הלאומית היסודית כחלק מראשית הגאולה.

שפתינו העברייא אשר כמעט מיום שגלינו ועד עתה הייתה שכוחה ועזובה ועומדת באותו המצב של הייאוש ועתה הינה היא שפה חיה מדוברת כמעט בכל איי לגבולותיה סביב. והיא אחת מהשלוש השפות האחיות אשר שם עברית, ערבית,

⁵⁶⁶ רמ"ך, מטה משה, עמ' נח.
⁵⁶⁷ רמ"ך, דרכי משה, עמ' קעז.

אנגלית... ונשמעים ניביה ומבטאיה גם לפני הממשלה... ובה מדברים וכותבים גם סוכני הממשלה... וכן המטבעות והבולים של הדואר וכתבי קבלות על המס של הממשלה... וכן בחו"ל רבים מאחינו שמים לב ללמדה ולחנך את עצמם בה לדבר ולכתוב.⁵⁶⁸

ד. פיתוח תשתיות תחבורה ותקשורת

ההתפתחות הטכנולוגית המואצת שהביאה עמה המהפכה התעשייתית אפשרה ניווד יחסית מהיר של אנשים ודואר באמצעות רכבות, אניות קיטור והטלגרף. מציאות חדשה זו מפורשת על ידי הרב כלפון כהתממשות נבואת ישעיהו אודות הגאולה המדמה את שיבת ישראל לארצו כתעופת הענן ברוח ותעופת היונים בחזרה למקומן. משום כך רואה בהתפתחויות הטכנולוגיות כסימן לעידן הגאולה וככלי לשיבת ישראל לארצם.

סלילת הדרכים והמצאת המכוונות הקיטוריות ליבשה לים ולאוויר, אשר מיום ליום הולכים ומתרבים להקריב המרוחקים בזרוע לקיים מה שנאמר "מי אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארבתיהם".⁵⁶⁹ ובכלל זה המבריקים אשר נתחדשו על מידי הראדיו וכיוצא להשמיע ולהודיע מה שבצד זה אל קצהו השני שבסוף העולם.⁵⁷⁰

ה. הקמת מפעלי האשלג בים המלח

פיתוח אזור ים המלח היה חזון ציוני שהרצל העלה על הכתב בספרו "אלטנוילנד": "מה שאפשר היה לעשות בשטאספורט, אפשר היה לעשות גם בים המלח. ואמנם מים אלה שלנו עשירים הרבה מאשר כל מים אחרים בעולם כולו... כמות הברום של המים הללו אין להשיג בשום תמיסה טבעית אחרת... הגופרית וחומצות הזרחן אף הן מצויות בידינו בכמויות אין סוף".⁵⁷¹

בראשית המאה העשרים פעלו מספר גורמים הן יהודים והן לא יהודים לקידום פרויקט הפקת המינרלים מים המלח. לאחר מאבקים בין בעלי אינטרסים וקשיים בירוקרטיים קיבלה בשנת 1931 "חברת האשלג הארץ ישראלית בע"מ" זיכיון להפיק מינרלים וכימיקלים מים המלח. המפעלים היוו גורם אסטרטגי הן מבחינה ביטחונית והן מבחינה כלכלית ולכן תרמו לפיתוח ההתיישבות באזור כולו. היישוב העברי דאג לאבטחת המקום ודרכי הגישה וכן לפיתוח תשתיות תחבורה והתיישבות.⁵⁷²

⁵⁶⁸ שם.

⁵⁶⁹ ישעיהו ס', ח.

⁵⁷⁰ רמ"ך, דרכי משה, עמ' קעז.

⁵⁷¹ הרצל, אלטנוילנד, עמ' 168.

⁵⁷² על חברת האשלג בסדום ראה: יאיר גלעדי, חיים חדשים לים המלח: סיפורה של חברת האשלג הארץ-ישראלית, ירושלים תשנ"ח, עמ' 11 – 20; דוד קורן, מול הים הכבד: חברת האשלג וה"הגנה", תל אביב תשנ"א; הילה טל, מהפכה בסדום: השפעתה של חברת האשלג הארץ-ישראלית על פיתוח אזור ים המלח וארץ ישראל 1930 – 1948, באר שבע 2010.

פיתוח התעשייה באזור סדום מפורשת על ידי הרב כלפון כהתממשות נבואת יחזקאל אודות הגאולה המתארת את חזרת ישראל לסדום והשבתו לאזור מיושב.

המכונות העובדים בימים האלה בערי סדום ועמורה והישוב המתחדש שם אשר לא היה עולה על לבנו לעולם. והוא אחד מניצוצי הגאולה כמו שאמר הנביא: "ושבתי את שביתתך את שבות סדום ובנותיה ואת שבות שומרון ובנותיה ושבות שביתתך בתוכהנה... אחותיך סדום ובנותיה תשבן לקדמתן שומרון ובנותיה תשבן לקדמתן ואת ובנותיך תשבינה לקדמתכן"⁵⁷³.⁵⁷⁴

ו. התפתחות וביסוס ההתיישבות העברית בארץ

גלי העליות של המאה ה-19 וה-20 הביאו לתנופה של הקמה ופיתוח של יישובים עבריים הן חקלאיים והן עירוניים, ולצמיחה דמוגרפית של היישוב העברי בארץ. יישוב הארץ והפרחת השממה מהווה סימן מובהק לגאולה. רעיון זה מצוי הן בנביאים והן בספרות חז"ל.⁵⁷⁵ התממשות בתקופת חייו של הרב כלפון לא משאירה לו ספק בזיהויו את תקופתו כעידן של ראשית הגאולה.

היישוב אשר גדל ועלה למעלה ראש בארצנו תובב"א וכמאה מושבות ועיירות אשר היו מיני אז ועד עתה למדבר שמם וארץ צייה נהפכו למדינות וערים וכפרים. והרבה ממדברות וארצות צייה ושממה נהפכו לכרמי יין וגני חמד הנותנים פרי למכביר... וזה אחד מניצוצי הגאולה.⁵⁷⁶

ז. התארגנות בין לאומית לשלום עולמי

הקמת "חבר הלאומים" בשנת 1920 בעקבות מלחמת העולם הראשונה נועד לשנות את מערכת היחסים הביטורלית בין המעצמות באירופה שהתבססה על מאזני כוחות ובריתות סודיות ביניהן. מטרת הקמתו היתה לפתור סכסוכים בין מדינות באופן מאורגן על פי כללים ברורים ובכך תימנע מלחמה ויושג בטחון והתפתחות כלכלית.⁵⁷⁷ "חבר הלאומים" אמנם לא הצליח לעמוד במטרותיו, אולם עצם העובדה כי לראשונה בהיסטוריה קיימת התארגנות בין לאומית שהמוטיבציה שלה היא דאגה לשלום עולמי, מהווה סימן של תחילת תקופה היסטורית חדשה, המתפרשת על ידי הרב כלפון כתחילת הגאולה.

התכונות "חבר לאומים" כללי לכל עמי ומלכי התבל אשר מטרתו היחידה היא להשבית ולבטל כל מיני מלחמה מן העולם כולו על ידי הבנה ישרה בין המתקוממים להלחם... והוא מאמר הכתוב לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד

⁵⁷³ יחזקאל ט"ז, גג – נה.

⁵⁷⁴ רמ"ך, דרכי משה, עמ' קעז-קעח.

⁵⁷⁵ עמוס ט', יג-טו; יחזקאל ל"ו, ח-י, י"א, יב; בבלי סנהדרין צ"ח ע"א ופירוש רש"י ומהרש"א על אתר.

⁵⁷⁶ רמ"ך, דרכי משה, עמ' קעח.

⁵⁷⁷ חבר הלאומים: מטרותיו ומבנהו, עמ' 11 – 12.

מלחמה... ועם כי עד עתה עדיין לא הושגה המטרה במילואה ושלמותה על כל פנים
זה הוא רק בתור ניצוץ מניצוצי הגאולה. כי לא היתה כזאת מעולם.⁵⁷⁸

ח. הצהרת בלפור וההכרה בה בוועידת "סן רמו"

גורם מרכזי בזיהויו את התקופה כראשית הגאולה היא ההכרה של אומות העולם בצורך בהקמת
בית לאומי לעם ישראל בארץ ישראל. הכרה זו משמשת כיסוד מרכזי בהבנה ההיסטוריוסופית שלו
את תקופתו ומעניק לכך משמעויות שונות בהקשר המשיחי.

הסכמת והצהרת הממלכה האדירה בריטניה הנאורה יר"ה, המפורסמת בשם
הצהרת בלפור... וזה לשונו... "הממשלה של הוד מלכותו מביטה בעין ברצון על
יסוד בית לאומי בארץ ישראל לעם ישראל" ... וכן הסכימו על זה בחבר לאומים...
צרפת הנאורה יר"ה. והמלכות האדירה אמריקה הנאורה יר"ה ועימהם כמעט כל
הממלכות האדירות והנאורות אשר בתבל.⁵⁷⁹

בוועידת "סן רמו", שהתקיימה באיטליה לאחר מלחמת העולם הראשונה באפריל 1920, עסקו
המעצמות של מדינות ההסכמה בחלוקת האימפריה העות'מנית ביניהן. בוועידה זו הוחלט בנוגע
לעתיד המזרח התיכון, כי כחלק משלטון המנדט הבריטי באזור, על בריטניה מוטלת האחריות
למימוש הצהרת בלפור להקמת בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל.⁵⁸⁰ בנוסח הסעיף הנוגע לארץ
ישראל כתוב כי ממשלת המנדט תהיה אחראית "להגשמת 'ההצהרה' שהצהירה הממשלה הבריטית
לראשונה ב-8 בנובמבר 1917 ונתקבלה על ידי מעצמות הברית האחרות, למען הקמת בית לאומי לעם
היהודי בארץ ישראל".⁵⁸¹ אף במבוא להכרזת חבר הלאומים, על הוראות המנדט הבריטי על
פלשתינה מ-22 ביולי 1922, נכתב כי "מקבל המנדט יהיה אחראי למתן תוקף להצהרת ממשלת הוד
מלכותו מלך בריטניה, שניתנה ב-2 בנובמבר 1917 ... למען הקמת בית לאומי לעם היהודי
בפלשתינה....".⁵⁸²

בדרשה שנשא לאחר ועידת סן רמו "על אשר הסכימו רבי ושרי המדינות באגודת העמים ביסאן רמו'
להיות ארץ ישראל לישראל",⁵⁸³ כתב כי ההחלטה להטיל על בריטניה את האחריות לממש את
הצהרת בלפור היא ביטוי מובהק לכך שזוהי תקופה של ראשית הגאולה.

ומעתה אין ספק כי זהו ראשית והתחלת הגאולה וראוי לכל איש ישראלי לתת אלפי
תודות לו ברוך הוא על הגאולה ועל התשועה כי פקד ה' את עמו והוציאנו משעבוד
לגאולה. וכן ראוי לכל איש ישראלי לשלם תודה וברכה למלכי הברית צרפת,

⁵⁷⁸ רמ"ך, דרכי משה, עמ' קעח.

⁵⁷⁹ שם, עמ' קעח-קעט.

⁵⁸⁰ גילברט, מדינה, עמ' 26.

⁵⁸¹ שטיין, מסד, עמ' 550.

⁵⁸² גילברט, מדינה, עמ' 23.

⁵⁸³ רמ"ך, מטה משה, עמ' מז.

אנגליה, אמריקא, איטליא, יון והנלווה אליהן אשר ראו צדקת עם עני ודל והחזירו
לו את ארצו אחרי אלפיים שנה.⁵⁸⁴

עקב קיומו של עם ישראל במשך שנות גלות ארוכות בקרב אומות העולם, לא ניתן לנתק את ההיסטוריה שלו מההיסטוריה של העמים בתוכם ישב. בארון הדגיש כי כדי להבין לעומק הן את ההיסטוריה היהודית והן את ההיסטוריה הכללית יש לבחון את יחסי הגומלין שביניהן. "בכל רחבי ההיסטוריה יחס גומלין עמוק קיים בין צורות ההשתלשלות של חיי היהודים ואומות העולם... רק שלימות ההבנה של היניקה ההדדית, שגורמי החברה היהודית והחברה הכללית יונקים זה מזה, עשויה לסלול דרך להבנה יתרה של כמה התפתחויות היסטוריות חיוניות".⁵⁸⁵

לנוכח זאת, אף את גאולת ישראל אין לראות כתהליך פרטיקולרי בלבד אלא כתהליך אשר יש לו השלכות אוניברסליות. כדי לחלץ את עם ישראל מארצות פזוריו, בהם התקיים במשך תקופה כה ארוכה תחת שלטונות הגויים, יש צורך במהלך משותף הן לישראל והן לאומות העולם. הרב כלפון מציין שני מקורות עליהן הוא מבסס את הפרשנות המשיחית שמעניק להכרה הבין לאומית בצורך לייסד בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל. בפירוש הרמב"ן לשיר השירים כתוב כי עם ישראל יעלה לארץ ברשיון האומות ובעזרתם,⁵⁸⁶ ובפירוש הרד"ק לתהילים כתוב כי מלכי הגויים הם אשר ישלחו את ישראל לארצם.⁵⁸⁷ "וכמ"ש הרמב"ן ז"ל כי ברשיון מלכי האומות ובעזרתם ילכו כל ישראל לארץ ישראל. וכן כתב הרד"ק ז"ל וכן לעתיד יסובב גאולת ישראל על ידי מלכי הגויים שיעיר את רוחם לשלחם".⁵⁸⁸ על פי המקורות הללו תהליך שיבת ציון יהיה כרוך בשיתוף פעולה של האומות והרב כלפון רואה בהצהרת בלפור ובהכרה הבין לאומית שזכתה לה בוועידת "סן רמו" את מימוש המעורבות של מלכי הגויים בתהליך הגאולה.

הרב כלפון מייחס חשיבות רבה להחלטות ועידת "סן רמו" שכן הן מחייבת במישור הבין לאומי ובעלות משמעות היסטורית. תוקפן נובע מכך שככל הסכמים הנחתמים בין בני אדם ובאופן מיוחד בהסכמים בליטרליים, הינם מהווים גורם מרכזי ליציבות החברה ולשלום עולמי.

ככל היוצא מפיו יעשה. ואם אינם עומדים בדיבורם, נקראים אינם רודפי צדק. והרי זה דומה לכל ההסכמות והתקנות ודרכי השלום שמסכימים ביניהם המלכויות לתיקון העולם. שאחרי החתימה וההסכמה אין שום אחד מהם יכול לומר איני מחויב ואין ממשות בחיוב שהתחייבתי.⁵⁸⁹

בנוסף לכך הוא מציין כי ישנה משמעות סמלית מבחינה היסטורית לכך שההכרה של האומות בעם ישראל כאומה שעליה להגשים את שאיפותיה הלאומיות בארץ, יוצאת דווקא מאיטליה, שכן זוהי

⁵⁸⁴ שם, עמ' מח.

⁵⁸⁵ בארון, ממדיה עמ' 38. במבוא מאת רוברט ליברלס יום טוב עסיס לספר זה מתוארת הגישה של שלום בארון למחקר ההיסטורי של העם היהודי. הוא ביקר את הגישה ההיסטורית של דובנוב ובער אותה כינה "התפיסה הבדלנית בתולדה היהודית" והיה סבור כי הפרספקטיבה שלהם ממוקדת מדי בתהליכים שהתרחשו בקרב היהודים וכן הייחס אליהם כגורם פאסיבי בהיסטוריה הכללית מוטעה. בארון טען כי יש להרחיב את הפרספקטיבה ולבחון את ההיסטוריה היהודית ממבט כולל שכן פיזור העם היהודי בקרב האומות הוביל לכך שהיוו גורם פעיל בהתפתחויות העולמיות.

⁵⁸⁶ פירוש לשיר השירים, המיוחס לרמב"ן, פרק ח.

⁵⁸⁷ פירוש הרד"ק לספר תהילים, פרק קמו, ג.

⁵⁸⁸ רמ"ך, דרכי משה, עמ' קעט.

⁵⁸⁹ רמ"ך, יד משה עמ' תלד.

ארץ מוצאה של קיסרות רומי אשר החריבה את המקדש והוציאה את ישראל לגלות לפני כאלפיים שנה, ועתה ממנה יוצאת הקריאה לעם ישראל לשוב לארצו.

ועוד הוסיפה הממשלה האדירה אנגליא יר"ה להשיב שבות עמנו והיא והמלכים בעלי בריתה הסכימו כי עם ישראל הם עם ואומה נפרדת, וארץ ישראל שייכה לישראל אפילו שהם בגולה. כי רוחם קשורה בה מאז ומעולם, והרי זה כאילו ישראל דרים שם ממש. והוציאו הדבר הזה לפעולה במועצה העליונה מאגודת העמים ב"סאן רימו" דלפי הנשמע דבמקום הזה היתה הגזירה לפנים למסעו של טיטוס הרשע ללחום על ירושלים. ובו במקום ממש היתה ההסכמה אחרי ב' אלפים שנה מעלה מטה להשיב שבות ישראל כקדם.⁵⁹⁰

ט. מלחמת העולם הראשונה

במסורת ישראל הגאולה נתפסת כתקופה של שינוי יסודי כלל עולמי בסדרים ובערכים ומשום כך מלחמות בין מעצמות קיבלו משמעות משיחית כבר אצל חז"ל במדרש: "אמר רבי אלעזר בר אבינא: אם ראית מלכויות מתגרות אלו באלו צפה לרגלו של משיח. תדע שכן, שהרי בימי אברהם על ידי שנתגרו המלכויות אלו באלו באה הגאולה לאברהם".⁵⁹¹ מלחמת העולם הראשונה היתה חריגה בהיקפה ובטרגיות האוניברסלית שלה. יחד עם זאת הובילה לשני אירועים היסטוריים בעלי משמעות משיחית. הקמת "חבר הלאומים" וההכרה בהצהרת בלפור. הרב כלפון מסיק מהייחודיות של מלחמה זו ומתוצאותיה בעלות המשמעות המשיחית כי היא מציינת את ראשית הגאולה. "המלחמה העולמית אשר כמוה לא נהייתה וכמוה לא תוסיף וכמו שאמרו במגילה י"ז ע"ב מלחמה אתחלתא דגאולה היא, וממנה צמחו ב' עמודי עולם. חבר לאומים יר"ה, וארץ ישראל בית לאומי עברית יע"א".⁵⁹²

את מלחמת העולם הראשונה הוא מזהה עם מלחמת גוג ומגוג ובכך משתקפת הבנתו את התקופה כעידן של אחרית הימים. "ובשנת התרע"ד בליל תשעה באב רעשה ורעדה כל הארץ. וכל העולם כולו בכללותו נהפך לשתי מערכות מלחמה אלה מפה ואלה מפה... ולדעתי זו היא מלחמת גוג ומגוג".⁵⁹³

בהמשך דבריו מנתח הרב כלפון את שלבי המלחמה על פי מקורות חז"ל ומעלה כמה תאריכים אפשריים לסיומה. הוא מניח שהמלחמה תימשך כשבע שנים, בהסתמכו על פירוש המלבי"ם לדניאל י"ב, יא. באחת מהשערותיו, הוא רואה את ראשית המלחמה כבר ב1911 (תרע"ב) במלחמה האיטלקית-עות'מאנית ולפיכך המלחמה עתידה להסתיים בשנת 1918 (תרע"ט). "ועוד אפשר כי בשנת התרע"ב היא התחלה למלחמה אשר החילה עם מלחמת האיטלקים עם התוגרמים. ולפי זה אפשר כי תתום המלחמה בשנת התרע"ט בתשרי עשרה בו מעלה מטה או קודם כפי אשר החילו".⁵⁹⁴

ניסיונות הניתוח שלו את שלבי המלחמה על פי מקורות חז"ל העוסקים באחרית הימים, לא משאירים מקום לספק אודות תפיסתו את התקופה כעידן משיחי. עם זאת, לא נראה כי מדובר

⁵⁹⁰ שם.

⁵⁹¹ בראשית רבה מב, ז.

⁵⁹² רמ"ך, דרכי משה, עמ' קעט.

⁵⁹³ רמ"ך, יד משה, עמ' תקצז.

⁵⁹⁴ שם, עמ' תקצז-תקצח.

במחשב קיצין במובן הקלאסי אלא דווקא כבעל הבנה היסטורית. על אף שהתאריך הרשמי של תחילת מלחמת העולם הראשונה הוא בשנת 1914 ניתן לראות בפרספקטיבה היסטורית את השפעתה של המלחמה האיטלקית-עות'מאנית על ערעור עוצמתה של האימפריה העות'מנית ועל התערורות הלאומיות האתניות בשטחיה שהובילו לבסוף לפרוץ המלחמה. לפיכך ישנה אפשרות לראות במלחמה זאת את ראשיתה של מלחמת העולם הראשונה. מיותר לציין כי ההיסטוריה הוכיחה שהמלחמה אכן הסתיימה בשנת תרע"ט.

על אף המתח המשיחי בו הוא מצוי לנוכח ההתרחשויות ההיסטוריות של תקופתו, מבטו המפוכח ניכר בכך שנוקט בזהירות רבה ביחס למועד המדויק של הגאולה.

ועל כל פנים הננו מייחלים ומצפים אל הישועה תהיה מתי שתהיה. ואם יתמהמה נחכה לו כי בוא יבוא. וכפי המסופר כי כבר נכבשה ארץ ישראל תחת יד האנגלים ובדעתם לשובב נתיבות ולהשיב ישראל על כנם. ומי יודע עם בתום המלחמה יתקע בשופר גדול לאסוף נדחי ישראל... ומה גם כי "הציונים" בכל קצות התבל עובדים יומם וליל בזה ועמהם כל אדירי התבל לעזור ולהועיל. ולה' התשועה כי בא מועד.⁵⁹⁵

היות והרב כלפון מזהה את תקופתו כזמן הגאולה כל האירועים ההיסטוריים מפורשים על ידו באופן משיחי. התמורות הגיאופוליטיות ופירות המאמצים הפוליטיים של התנועה הציונית מול המעצמות מובילות אותו למסקנה "כי בא מועד" הגאולה ולכן מצפה כי קיבוץ הגלויות יחל עם סיום המלחמה. למעשה מלחמת העולם הראשונה קטעה מגמה של עליה לארץ שנמשכה כעשר שנים וכונתה "העליה השנייה". עליה זו מנתה כ-35000 עולים שהשתקעו בארץ.⁵⁹⁶ לאחר המלחמה החל גל "העליה השלישית" שהמשיכה את הגידול הדמוגרפי של היהודים בארץ. השטח החקלאי והעירוני היהודי התרחב והוקמו מפעלי תעשייה.⁵⁹⁷

י. עליה לארץ

התערורות הרצון בקרב יהודי הגולה לעלות לארץ באופן מעשי ולא להסתפק רק בציפייה פאסיבית לקיבוץ גלויות הובילה לגלי עליה אשר הגדילו באופן ניכר את היישוב העברי בארץ. הרב כלפון רואה במגמה של שינוי הפרדיגמה ביחס לעליה לארץ סימן לכך שזהו עידן משיחי. "הכוסף והתשוקה לרבים מאחינו בית ישראל לעלות אל הארץ לעובדה ולשמרה או לנשק את עפרה ולחונן את אבניה... והא מעין קיבוץ גלויות לאט לאט לפי מה שאפשר לקלוט והולך זה ומתגבר מיום ליום ומחודש לחודש".⁵⁹⁸ בדבריו אלה ניתן לראות רמיזה לדבריו של ריה"ל בחתימת ספרו הכוזרי: "אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד, כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו, רוצה לומר כי ירושלים אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף עד שיחוננו אבניה ועפרה".

⁵⁹⁵ שם, עמ' תקצח.

⁵⁹⁶ ברטל, העלייה, עמ' ה.

⁵⁹⁷ רוזנטל, כרונולוגיה, עמ' 37.

⁵⁹⁸ רמ"ך, דרכי משה, עמ' קעט.

בעת החדשה, מדינות מערב אירופה ומרכזה אימצו בהדרגה ערכים ברוח הנאורות והחילו את האמנציפציה על נתיניהן היהודים. לעומת זאת, הגל הדמוקרטי ליברלי לא שטף את מדינות מזרח אירופה ולא התקיים בהן תהליך חברתי פוליטי זהה. יהודי מזרח אירופה המשיכו לסבול ממעמד אזרחי וחברתי נחות שהתבטא בגזרות, גירושים ופרעות שבוצעו בהם מידי פעם בפעם. מצב היהודים החמיר מאוד במחצית הראשונה של המאה ה-20 כתוצאה מזעזועים חברתיים ושלטוניים. הקהילות היהודיות סבלו מפוגרומים קשים ואכזריים שכללו רצח, אונס ושווד של רבבות הפוגרומים הבולטים הם פרעות קיישינב ב-1903 וב-1905, פרעות המאות השחורות ברוסיה ב-1905, פוגרום אודסה ב-1905 ופרעות פטליורה באוקראינה ב-1917 - 1920. כתוצאה מפרעות אלו ביקשו יהודים רבים לעלות ארצה ותרמו לביסוס היישוב העברי בענפי כלכלה שונים כגון חקלאות, תעשייה ומסחר.⁵⁹⁹

הרב כלפון קושר בין המצב הקשה בו מצויים יהודי מזרח אירופה לתהליך הגאולה. הגאולה הינה יציאה ממצביאות קשה למציאות טובה ומתקנת והיהודים העולים לארץ בעקבות האנטישמיות מסמלים את המעבר מה"צרה" ל"ישועה".

הצרות הרבות אשר לאחינו ברוסיה ובאשכנז והוא מאמר הכתוב ועת צרה היא ליעקב וממנה יושע. וגם על ידי זה אנחנו רואים כי לקחו להם הרבה מאחינו אשר שם דרך ישרה זו לעבוד שם את האדמה לאכל מפריה ולשבוע מטובה וכווננו שם הרבה מכוונות והרבה בתי מסחר.⁶⁰⁰

יב. התפתחותה של העיר תל אביב

ייסודה של תל אביב בשנת 1909 כ"עיר העברית הראשונה" היוותה אבן דרך מרכזית בתקומה הלאומית. מקימי העיר ראו בהקמתה של עיר עברית ביטוי מרכזי להתבססות ופיתוח ההתיישבות העברית בארץ שכן עד כה הוקמו יישובים בעלי אופי כפרי וחקלאי בעיקרם וכאן לראשונה הוקם יישוב עירוני מרכזי בארץ ישראל. לשם ביסוס היישוב העברי בארץ היה צורך ברור בבניית עיר עברית שתהווה מרכז מנהלי, כלכלי ותרבותי. התפקיד הסמלי שלה בתקומה הלאומית מבוטא בשמה "תל אביב" שהינו התרגום העברי של נחום סוקולוב לספרו של הרצל "אלטנוילנד" על חזון המדינה היהודית. שם העיר משקף את ההתחדשות של עם ישראל בארצו הוותיקה.

⁵⁹⁹ על הפרעות במזרח אירופה במחצית הראשונה של המאה ה-20 ראה: אליעזר דוד רוזנטל, **מגלת הטבח: חמר לדברי ימי הפרעות והטבח ביהודים באוקראינה, ברוסיה הגדולה וברוסיה הלבנה**, ירושלים תרפ"ז – תרצ"ה; אליהו צ'ריקובר (עורך), **יהודים בעתות מהפכה**, תל אביב 1957; גור אלרואי, "מפעל לאומי זה אי אפשר להעמיד על החמלה והרחמים": תגובתם של היישוב והתנועה הציונית לפוגרומים באוקראינה בשנים 1918-1920, **עיונים בתקומת ישראל** 23, 2013, עמ' 411 – 450; ברוך בן ענת, "פרעות אוקראינה, 1919-1921", **כיוונים** 10 (47), 1996, עמ' 105 – 139;

John D. Klier and Shlomo Lambroza (ed.), **Pogroms: anti-Jewish violence in modern Russian history**, Cambridge 2004; Victoria Khiterer, "The October 1905 pogroms and the Russian authorities", **Nationalities Papers**, Vol.43(5) 2015, p.788.

⁶⁰⁰ רמ"ך, דרכי משה, עמ' קעט.

אגודת "אחוזה בית, אגודה לבנין בתים ביפו" הייתה הגוף שריכז את פעילות הקמת השכונה החדשה בעיר יפו. מגמתה היתה כי השכונה החדשה תצמח להיות עיר עברית ראשונה בסטנדרטים מערביים וראו בה כסמל לאומי של התבססות היישוב העברי בארץ. בפרוספקט שפרסמה האגודה בקיץ 1906 נכתבו הכוונות והמניעים של חבריה. בעיני רוחם הם ראו את תל אביב כעיר ניו יורק של הארץ - כרך מרכזי ומודרני המקבל את פני הבאים בשעריה של הארץ.

וכמו שהעיר ניו יורק מסמלת את השער הראשי לכניסה לאמריקה, כן עלינו לכלכל את עירנו, והיא תהיה בזמן מן הזמנים לניו יורק הארץ ישראלית! בעיר זו נסדר את הרחובות בכבישים ובמדרכות, במאור חשמלי, בכל בית נכניס מים ממעיני הישועה, שיהיו זורמים אלינו על ידי צינורות, כמו בכל עיר מודרנית שבאירופה וגם קנליזציה (ביוב) תסודר לבריאות העיר ותושביה. הבה ונבנה עיר בארץ ישראל!⁶⁰¹

העיר התפתחה במהירות רבה ונבנו בה שכונות חדשות בתוך כחמש שנים כבר מנתה כ-2000 תושבים והפכה למרכז שוקק של היישוב העברי המתחדש בארץ. צמיחתה המהירה יחסית בחולות יפו היו לשם דבר. בשבועון "הפועל הצעיר" מחורף 1913, נכתב על התפתחותה המואצת "בינתיים, כמו בהיסח הדעת, קמה ונהייתה עיר שלמה על החולות... מקום זה שהיה שומם עד לפני זמן קצר כל כך, בנויים עליו יותר ממאה בתים, ובכל יום צצים בניינים חדשים על המגרשים הבודדים שנשארו עדיין פנויים".⁶⁰²

"גימנסיה הרצליה", בית הספר התיכון העברי הראשון בעולם, הוקם בתל אביב ותרם למעמדה של העיר כמרכז חינוכי ותרבותי. העיר נחשבה ל"ילד הפלא של הציונות" שכן צמחה והתפתחה כמעט ללא תמיכה חיצונית. על אף שלמעשה "תל אביב" היתה פרבר מרוחק של העיר הערבית "יפו" שמה יצא למרחוק והיא נתפסה בעיני היישוב בארץ ובקרב היהודים בתפוצות כיישוב עברי עצמאי.⁶⁰³

כפי אותה משמעות לאומית שהיישוב העברי בארץ העניק לתל אביב כך הרב כלפון ראה בהתפתחותה ושגשוגה סמל בעל משמעות רבה לתקומת העם בארץ ולזיהוי התקופה כזמן בו מתרחשת ראשית הגאולה שכן לנגד עינינו עם ישראל מבסס את יישובו בארץ ישראל.

התקדמות העיר "תל אביב" אשר היתה מקרוב ממש למדבר שממה וציה ועתה היא עיר מהוללה בתבל. כלה מיושבת רק מאחינו בית ישראל ודרים בה יותר משמונים אלף מאחינו בית ישראל וכלם מתפרנסים בנחת מיגיע כפם ועתיד מזהיר לה להתקדם כהנה וכהנה.⁶⁰⁴

יג. פיתוח כלכלי של היישוב העברי בארץ

המחצית הראשונה של המאה העשרים ובפרט התקופה שבין שתי מלחמות העולם מאופיינת בחוסר יציבות בהיבט המאקרו כלכלי העולמי. לאחר מלחמת העולם הראשונה נאלץ המערב להתמודד עם

⁶⁰¹ נאור וגלעדי, ארץ, עמ' 73.

⁶⁰² שם, עמ' 80.

⁶⁰³ שם, עמ' 79.

⁶⁰⁴ רמ"ך, דרכי משה, עמ' קעט.

קשיים בצמיחה הכלכלית עקב תוצאות המלחמה. מדינות אשר היו שותפות באופן פעיל במלחמה ספגו פגיעה כלכלית חמורה. הפגיעה ניכרה בתחומי הכלכלה השונים, ביניהם, רבים מהרוגי המלחמה היו בגלאים של עובדים בעלי כח עבודה יצרני, בתי חרושת רבים נהרסו, החקלאות על ענפיה השונים נפגעה קשות וכן מכרות ומערכות תחבורה. כמו כן המלחמה הביאה לפגיעה קשה במסחר הבין לאומי. על אלה התקיימה מגמה של מעבר מוקד הפיתוח הטכנולוגי מאירופה לארה"ב. הקשיים הכלכליים באו לידי ביטוי באינפלציה ובאבטלה גואה. רק בשנות העשרים המאוחרות החלה התאוששות בצמיחה הכלכלית, למעט בריטניה, אולם בשנות השלושים הכלכלה העולמית נכנסה למשבר חמור. הסימן המוכר לראשית המשבר העולמי הוא התמוטטות הבורסה בניו יורק באוקטובר 1929 אשר באה לאחר שמונה שנות גאות כלכלית ברצות הברית.⁶⁰⁵

בארץ ישראל התקיימו תהליכים כלכליים שהושפעו הן מהתמורות הגיאופוליטיות והכלכליות העולמיות והן מהתפתחות היישוב היהודי בה. בשלהי השלטון העות'מני היתה ארץ ישראל מחד ענייה, נחשלת ודלה באוכלוסייה אך מאידך היתה נתונה בתהליך של מודרניזציה והתפתחות כלכלית. כבר בניצנים הראשונים של בניית משק יהודי עצמאי בארץ ניכרת תרומתו של היישוב היהודי בכלל ושל העולים בפרט בקידום ופיתוח הכלכלה המקומית. למרות שהיהודים היו מיעוט יחסית קטן מכלל האוכלוסייה המקומית בארץ הם היו גורם בעל חשיבות מכרעת בקידום המודרניזציה הכלכלית ותרומתם ניכרת בכלכלה העירונית, בייבוא הון ואף בקרב המגזר החקלאי.⁶⁰⁶

המשק הכלכלי של היישוב העברי המתחדש בארץ ישראל בתקופה שבין שתי מלחמות העולם סבל אף הוא מחוסר יציבות והושפע מהתמורות המדיניות והכלכליות העולמיות, אולם עם זאת גילה יכולות התמודדות ואף צמיחה. "היישוב הוכיח את כושר קיומו החברתי והארגוני כבר בתלאות שעברו עליו במלחמת העולם הראשונה, והוא גילה יכולת כלכלית עצומה נוכח האילוצים וההזדמנויות שניצבו בפניהן במלחמת העולם השנייה ובמעבר להקמת המדינה".⁶⁰⁷

היישוב היהודי בארץ קלט עולים בעלי כישורים ויוזמה גבוהה לפיתוח התעשייה והכלכלה. המוטיבציה הגבוהה להצלחת הרעיון הציוני הביאה למימוש יוזמות כלכליות רבות לפיתוח הארץ ויישובה. שנות העשרים הראשונות מאופיינות בצמיחה כלכלית ובתנופת פיתוח וחיידושים בענפי המשק השונים אלו ניכרים בארגון בנקים חדשים ובמדיניות האשראי האופטימית שלהם, השקעות בחקלאות במיוחד בענף הפרדסנות, הקמת מפעלי תעשייה גדולים יחסית לממדי המשק המקומי כדוגמת תחנת הכח החשמלית, בית החרושת "סיליקט" לייצור לבנים ורעפים ומפעל המלח בעתלית. שני משברים כלכליים מרכזיים התרחשו בתקופה זו, במחצית השנייה של שנות העשרים ובעיצומן של שנות השלושים אולם המשק העברי השתקם מהם במהירות יחסית שבאה לידי ביטוי

⁶⁰⁵ על הכלכלה העולמית בין שתי מלחמות העולם ראה: אוטו באואר, **בין שתי מלחמות עולם: המשבר של המשק העולמי, של הדמוקרטיה והסוציאליזם**, תל אביב תש"ד, עמ' 3 – 37; יעקב מצר, "עידן חדש ומשבר בסופו: כלכלה וממשלה בארה"ב בין מלחמת העולם הראשונה ל"ניו דיל", **זמנים** 8, אביב 1982, עמ' 45 – 57; Palmer Robert Roswell, Colton Joel, **A history of the modern world**, New York 1970, pp. 777-784; https://en-econ.tau.ac.il/sites/economy.en.tau.ac.il/files/media_server/Economics/PDF/Mini%20courses/%D7%A4%D7%A8%D7%A74.doc עמ' 1 – 55.

⁶⁰⁶ גרוס, לא על, עמ' 51 – 52.

⁶⁰⁷ שם, עמ' 105.

בגאות כלכלית במחצית הראשונה של שנות הארבעים.⁶⁰⁸ ניתן לראות כי במחצית הראשונה של המאה העשרים קיימת מגמה בולטת של צמיחה והתפתחות המשק הכלכלי של היישוב העברי המתפתח בארץ.

הרב כלפון היה מודע לחוסר היציבות ולמשברים בכלכלה העולמית ומאידך למגמת הפיתוח הכלכלי והתעשייתי של היישוב העברי בארץ שידע להתמודד בתנאים קשים. מציאות זו הוכיחה עבורו כי הרעיון הציוני קורס עור וגידים ובכך מתממש חזון שיבת ציון בארץ ישראל. "מה שבכל התבל כולו נסוגו אחור כל נתיבי המסחר והתעשייה עשר מעלות אחורנית. ולהפך בארצנו תובב"א הם מתקדמים בצעדים ענקיים עד כי היה זה לשיחה ולפלא לכל עמי התבל".⁶⁰⁹

השגחה אלוקית ופעולה אנושית

הרב כלפון מפרש את ההתרחשויות ההיסטוריות הבין לאומיות של תקופתו כפעולה אלוקית אשר מגמתה גאולת ישראל והאנושות. ניתן לראות בכתביו כי ישנה עקביות בעמדתו ביחס לעידן המשיחי אותו הוא רואה אותו כהליך ריאלי מציאותי ולא כעידן בו ישתנו סדרי בראשית. עם זאת, הוא רואה בהתרחשויות ההיסטוריות הריאליות את יד השגחה האלוקית. כך למשל ניתן לראות כי הוא מתייחס להכרת האומות בצורך להקים בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל כפעולה אלוקית שנועדה לקדם את גאולת ישראל.

ואולם יש לטועה לחשוב כי אין תשועה זו מושגת חלילה. ורק בדרך מקרה וטבע היתה כאשר מודעת זו כי לפעמים יהיה המשפט באופן נסיי מושג. ולפעמים יהיה המשפט בדרך טבעי מהסתר פנים. אך לדעתי כל מבין וכל משכיל יכיר יבין וידע שכל זה היה בהשגחה פרטית.⁶¹⁰

תפיסתו את המהלכים ההיסטוריים כפעולה אלוקית אין משמעה אחיזה בעמדה פאסיבית הממתינה לגאולה על ידי המשיח אלא הוא דוגל בנקיטת פעולות באופן אקטיבי בכדי לקדם את גאולת ישראל.

ראיתי כי יש מיימינים ויש משמאלים. המיימינים חושבים כי התשועה הכללית תהיה גם בדרך טבע על פי השתדלות והכנות ארציות וגשמיות... והמשמאלים אומרים כי תשועתנו תלויה רק בדברים רוחניים כי יפקוד ה' את עמו ונגלה ונודע לכל בשר יד ה' וגאולתו... ליבי אומר לי... כי כל מה שאפשר בדרך הטבע צריך השתדלות טבעית ויד הרוחנית מעת תכלה יד הטבע. ואם כן צריך השתדלות טבעית ולה' התשועה בשאר סוגים שהם למעלה מהטבע. ואם כן אחרי היותנו על ארצנו ונחלת אבותינו ואחרי שובנו שם אל ה' אין ספק כי אז תחיל יד' לפעמינו ונודעה יד ה' לכל יושבי תבל ואז תהיה הנהגה רוחנית...⁶¹¹

⁶⁰⁸ גרוס, הבנקאות, עמ' 217 – 237.

⁶⁰⁹ רמ"ך, דרכי משה, עמ' קעט-קפ.

⁶¹⁰ רמ"ך, מטה משה, עמ' מח.

⁶¹¹ רמ"ך, גאולת משה, עמ' 41-42.

הרב כלפון נוקט במילים "ולה' התשועה" שמקורן בפסוק מספר משלי "סוס מוכן ליום מלחמה ולה' התשועה".⁶¹² פסוק זה עוסק בהשפעת האדם על גורלו וממנו הוא מסיק כי האדם מצווה להשפיע על המציאות הריאלית בכלים הנתונים לו ואין לסמוך על התערבות אלוהית בדרך ניסית. יחד עם זאת, עליו לדעת כי מאמציו של האדם אינם ערובה להצלחה שכן היא נתונה להשגחה האלוהית. הד לכך נמצא בפירושו של רבנו יונה גירונדי לפסוק זה אשר מסביר כי האדם מחויב לפעול בעולם הזה על פי דרך הטבע ולא לסמוך על הצלה ניסית אך בד בבד עליו לדעת כי הצלתו תלויה ברצון ה'.

שלמה המלך ע"ה יזהיר כל אדם בכתוב הזה שיעשה כל דבר שיצטרך לעשות ובדרך הטבע כל מה שבכחו, ושימסור השאר בידי שמים, כי הנס אינו חל אלא בחסרון הטבע, ועיקר יצירת האדם בנוי על מדת הטבע ועל כן יצטרך שיעשה האדם פעולות ועניינים שיהיו הכנות להשיג בהן חפצו ולעמוד על משאלות ליבו... ואחר שעשה לו כל יכלתו והשתדל בכל כחו ועשה בדרך הטבע כל הכנותיו אין ראוי לו לבטוח שיגיע אל רצונו רק בשם יתעלה לא בהכנות האלה.⁶¹³

עמדתו של הרב כלפון, איננה מסתפקת בהשתדלות מוגבלת של האדם בבחינת "פתחו לי פתח כחודה של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם",⁶¹⁴ אלא דורש לקיחת אחריות מלאה מצד האדם על גורלו.⁶¹⁵ ניתן לראות כי היתה זו עמדה עקרונית אשר נקט בה בעקביות.⁶¹⁶ כך למשל כתב על חובת האדם לקחת אחריות מלאה על חייו ולטרוח למען פרנסתו ולא לסמוך על הנס.

ואולם אל יחשוב בלבבו ואל יטעה לומר כי לא יעבוד שום דבר ולא יפעל שום פעולת מה, וה' הטוב בעיניו יעשה – כי זה מן השגגות הגדולות. כי ה' ברוך הוא ברא את האדם ונתן לפניו ארץ ואדמה לעבדה ולשמרה, ואם לא יעבדה יחרוש ויזרע ויקצור אין ספק כי נטה לו מדרכי ה' ורצונו, כי על האדם מוטל לעשות את אשר ביכולתו הטבעית ועל ה' לגמור כרצונו.⁶¹⁷

המשמעות של גישה זו בהקשרה המשיחי היא כי העם החפץ להיגאל צריך לנקוט בכל הפעולות המעשיות בכדי לצאת מהגלות ולכונן את מדינתו בארצו בלי לצפות כי תבוא ישועה ניסית כדוגמת יציאת ישראל ממצרים. כל זאת תוך תודעה מלאה כי יד ה' פועלת בתוך ההיסטוריה ומנווטת אותה באופן נסתר בכדי לאפשר לעם להיגאל. אין הוא רואה סתירה בין המאמץ האנושי לבין פעולת ההשגחה האלוהית שכן הפעולות האנושיות הגלויות מלוות בפעולות אלוהיות נסתרות. אשר על כן,

⁶¹² משלי כ"א, לא.

⁶¹³ רבינו בחיי ביאור על התורה, כרך שלישי, ירושלים תשנ"ד, עמ' עט.

⁶¹⁴ מדרש שיר השירים רבה, ה, ב.

⁶¹⁵ עמדתו של הרב כלפון היתה לעמדתו של רבנו יונה מצטרפת לעמדות דומות המצויות אצל חכמים ספרדים מתקופת הראשונים אודות היחס בין אמונה וביטחון בה' והשתדלות האדם שעיקרה היא שאין להסתמך על ישועת ה' בלבד אלא יש להתנהל בדרכי הטבע באופן מוחלט יחד עם אמונה מלאה בכך שהישועה מאת ה' ראה למשל: רמב"ן בפירושו לבמדבר יג, ב: "כי הכתוב לא יסמוך בכל מעשיו על הנס, אבל יצווה בגלחמים להחליץ ולהשמר ולא רוב, כאשר בא הכתוב במלחמת העי שהיתה על פי השם ובמקומות רבים"; ר"ן בדרשה העשירית ב"דרשות הר"ן": "הוא אומר 'וזכרת... כי הוא הנותן לך כוח', לא אמר 'כי הוא נותן לך חיל', שאם כן היה מרחיק שהכוח הנתוע באדם לא יהיה סיבה אמצעית באסיפת ההון, ואין הדבר כן, ולפיכך אמר כי היות שכוחך עשה את החיל הזה, תזכור נותן הכוח ההוא יתברך".

⁶¹⁶ גרין, והבוטח, עמ' 342 – 343.

⁶¹⁷ תורה וחיים, עמ' נ.

למרות שנראה על פניו כי שיבת עם ישראל לציון נעשית רק באמצעות מאמציו, למעשה זוהי פעולה אלוהית.

לפי דעתי רחוק מאוד שתהיה תנועה זו תנועה גשמית ולדעתי תנועה שמימית היא זו רק שאינה נרגשת כאשר כה וכה יש ויש כמה וכמה נסים נסתרים. ולדעתי מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא.⁶¹⁸

היחס לדמותו של הרצל ולתנועה הציונית

במפנה המאות ה-19 וה-20 הוביל בנימין זאב הרצל באומץ רב את הקמתה של התנועה הציונית כתנועה מדינית, מתוך מטרה מוצהרת להקמת מדינה יהודית.⁶¹⁹ חזונו היה פרי של מסע מחשבותי ארוך בו היה עסוק באופן עקבי בשאלה היהודית ובמחשבות שונות לפתרונה. הוא נכח לראות כי האנטישמיות ממנה סבלו היהודים במשך שנות ההיסטוריה לא חדלה מלהתקיים אף בעת החדשה בה נפתחו בפני היהודים שערי ההשכלה, החברה והכלכלה. חזונו נתקל בהתנגדויות רבות הן מבית, מצד היהודים על גווניהם השונים ליברליים ודתיים, והן מחוץ מצד המעצמות השולטות. לימים מאמציו הרבים נשאו פרי וחלומו התגשם במציאות, 44 שנים לאחר מותו הוקמה מדינת ישראל.

זהותו של הרצל מורכבת ורבת אנפין, מחד קיימת לה תדמית של יהודי מתבולל וכדברי לה רידה (Le Rider) "הציונות של הרצל נראית כתוצאה של משבר זהות של יהודי מתבולל, שיישאר תמיד נאמן לתרבות המועדפת עליו, התרבות הגרמנית. מבחינה זו תהיה הציונות שלו גרסה יהודית וניאו ליברלית של הפאן-גרמניות".⁶²⁰ מאידך לא ניתן להתעלם מהיסודות היהודיים אשר נכחו בזהותו של הרצל וכדברי נקדימון "דבריו על משה העידו על קשר שורשי אל ההיסטוריה של עמו. לבד מכך הוא הוא הבין את חשיבות מעמדם וסמכותם של הרבנים בהוויה היהודית".⁶²¹

ביטוי לתדמיתו כמתבולל נמצא למשל בכתבה שפרסם סוקולוב ב-20 באוקטובר 1896 כשהיה עורך העיתון "הצפירה" בוורשה בה הזהיר מפני רעיונותיו של הרצל העלולים לטענתו להמיט חורבן על המושבות בארץ ישראל.⁶²² "הד"ר הירצל אשר היה מן המתבוללים ושב בתשובה שלמה לרעיון הלאום... ד"ר הירצל סופר מפואר בווען איש אשר מעודו לא בא בקהל ישראל ועתה נשא ביד רמה את דגל התחיה... הגץ היוצא מתחת הפטיש יוכל להפוך לאפר ולהרוס ולעקור את כל המושבות".⁶²³

תדמיתו של הרצל כמתבולל הושפעה ממספר גורמים, ביניהם אורח חייו החילוני, השתלבותו בשכבת האינטליגנציה של החברה האירופית הן בהשכלתו והן במשלח ידו כסופר, מחזאי ועיתונאי

⁶¹⁸ רמ"ך, גאולת משה, עמ' 41-42.

⁶¹⁹ הרצל נולד בשנת 1860 בבודפשט למשפחה יהודית בורגנית שמוצאה מהקהילה הספרדית בעיר זמון ששכנה בדרומה של אוסטרו-הונגריה, ונפטר ממחלת לב בשנת 1904. על הביוגרפיה של הרצל ראה: מרדכי פרידמן, **הסנה בוער ואוכל: המסע הציוני של בנימין זאב הרצל**, ירושלים, תשע"ו; אלכס ביינ, **תיאודור הרצל: ביוגרפיה, ירושלים תשמ"ג**; שלמה אבינרי, **הרצל, ירושלים תשס"ח**; שלמה נקדימון, **הבנק: סיפורו של אוצר התיישבות היהודים**, תל אביב תשס"ג; **בתקוע השופר: הרצל דמותו, פועלו ומבחר כתבים**, ראובן הכט (עורך), חיפה תשנ"ט; יצחק וייס, **הרצל: קריאה חדשה**, תל אביב 2008.

⁶²⁰ וייס, הרצל עמ' 35.

⁶²¹ נקדימון, הבנק, עמ' 15.

⁶²² כתבה זאת נכתבה טרם היכרותו של סוקולוב עם הרצל אולם מאוחר יותר יהפוך לתומך נלהב שלו ולימים

אף יתמנה לנשיא ההסתדרות הציונית.

⁶²³ פרידמן, הסנה, עמ' 11-12.

וכן הרעיונות הבוסריים שהעלה ביומנו לפתרון הבעיה היהודית באמצעות התבוללות משפחתית ודתית בקרב האומות אשר בקרבן הם חיים. אמנם רעיונות אלה אשר תיעד ביומנו עלו רק כאפשרויות שחשב עליהן בצעירותו ולמעשה חזר בו מהן, אך הן ליוו אותו ותרמו לתדמיתו כמתבולל למרות שהגיע למסקנה הברורה כי הפתרון המובהק לשאלה היהודית הוא בהקמת מדינה לאומית יהודית.

בתגובה לקריאת ספרו של וילהלם יאנסאן "היהודים מקאלן" הרצל העלה מחשבה ביומנו כאפשרות לפתרון בעיית האנטישמיות על ידי היטמעות היהודים בקרב האוכלוסייה בקרבה הם חיים באמצעות נישואי תערובת: "ההרכבה של הגזעים המערביים עם גזע זה, המתקרא בשם מזרחי, על יסוד דת מדינה משותפת – זהו הפתרון הגדול והרצוי".⁶²⁴ אולם יום למחרת קרא הרצל את ספרו האנטישמי של אויגן דירינג "שאלת היהודים כשאלת גזע, נימוסים ותרבות".⁶²⁵ תוכנו של הספר גרם לו לטלטלה אשר הובילה לתמורה בנפשו. הוא הבין מיד כי נישואי תערובת לא יועילו למיגור האנטישמיות ומכאן ואילך היה עסוק בהתמודדות עקבית בשאלת היהודים מתוך הבנה כי נדרש פתרון אחר.⁶²⁶

מחשבה נוספת שהעלה לפתרון הבעיה היהודית, היתה הטבלה לנצרות מרצון של ילדי היהודים בינה. "לאור היום, ביום ראשון בצהריים, תיעשה ההמרה בכנסיית סטפן הקדוש בתהלוכות חגיגיות ובצלצול פעמונים... אנו האיתנים היינו אמורים להיות דור הגבול. היינו ממשיכים לאחוז באמונת אבותינו ואולם את בנינו היינו עושים לנוצרים לפני שיעמדו על דעתם, לפני הגיל שבו ההמרה נראית כמורד לב או קרייריזם".⁶²⁷ אף מרעיון זה נסוג מיד אולם העלאת מחשבותיו על הכתב ביומנו הנציחה אותם והן מלוות את דמותו עד היום.

למרות ההיבטים בזהותו המצביעים לכאורה על זיקה רופפת ליהדות ואף שאיפה להיטמעות בחברה הכללית, עיון בביוגרפיה שלו מראה כי ניתן לזהות יסודות יהודיים מובהקים בזהותו אשר השפיעו על המוטיבציה שלו לפתרון השאלה היהודית ועל עיצוב חזונו להקמת מדינה יהודית. וייס מתאר את שורשיו המשפחתיים של הרצל ואת אורח חייהם. סבו היה יהודי דתי ושימש כשליח ציבור בחגי תשרי בבית הכנסת של הקהילה הספרדית בעיירה זמון שבדרומה של אוסטר-הונגריה. באותה עת רב הקהילה היה ממבשרי הציונות, הרב יהודה אלקלעי. אביו קיבל בצעירותו חינוך יהודי ובהגיעו לגיל חמש עשרה לבודפשט התרופפה שמירת המצוות שלו אולם המשיך לקיים חגים יהודיים ולפקוד מפעם לפעם את בית הכנסת בו היה לו ולאשתו מקומות קבועים.⁶²⁸ על פי עדותם של דודו מקס הרצל וכן של בן דודו, הידוע בשם העט שלו ינו הלטאי, בר המצווה של תיאודור הרצל נחגגה בבית הכנסת הגדול בבודפשט ובה קרא את ההפטרה בלחן המסורתי.⁶²⁹ הרצל חתן בר המצווה נשא נאום "שבו הודה לאורחים על ביקורם, ולהורים – בדמעות בעיניו – על חינוכם הטוב, שאצלו לו. עם סיום נאומו נשבע להישאר נאמן ליהדות בכל התנאים והמסיבות".⁶³⁰

⁶²⁴ בין, תיאודור, עמ' 22 – 23.

⁶²⁵ שם, עמ' 23.

⁶²⁶ שם, עמ' 26.

⁶²⁷ אבינרי, הרצל, עמ' 92.

⁶²⁸ וייס, הרצל, עמ' 56.

⁶²⁹ שם.

⁶³⁰ בין, תיאודור, עמ' 9.

לאור נתונים אלו נראה שיש לראות באופן מורכב את אישיותו של הרצל ואת בית גידולו. ניתן לאפיין את משפחתו הגרעינית של הרצל כמשפחה בעלת זהות יהודית המקיימת אורח חיים מסורתי, אך בדומה לחברה היהודית הבורגנית באירופה בכללה, היתה נתונה לחדירה של השפעות האמנציפציה. דוגמה מובהקת להשפעות אלה היתה השאיפה להשתלבות בחברה הכללית אשר היוותה איום על הזהות היהודית.⁶³¹ בקרב משפחתו נק יסודות זהות יהודיים וערכי ערבות הדדית ביחס לעמו אשר השפיעו על חזונו ופעולותיו. ביטוי לכך נמצא במפגש שהתקיים בין הרצל לרב הראשי של וינה, מוריץ גידמן, אשר שאל את הרצל מהו הדבר שגרם לו להתגייס בכזאת להיטות לטובת היהודים והרצל ענה לו שאביו הוא שדחף אותו לכיוון הזה.⁶³²

לא ניתן להתעלם מתהליך עיצוב הזהות של הרצל הצעיר שבמהלכו זהותו היהודית לא היתה נהירה לו כל צרכה והוא גישש את דרכו בנפתולי החיים כצעיר יהודי השואף להשתלב בחברה האירופית של המאה ה-19 אולם הרצל העיד בעצמו בפני הרב גידמן כי היסודות לזהות היהודית שלו היו קיימים בו באופן לא מודע "היותי יהודי לא נחשבה בעיני. אבל נאמר זה היה מונח מתחת לסף הכרתי".⁶³³ באופן דומה כתב הרצל לראובן בריינין "כפי הנראה התבשל בי הרעיון הציוני בבלי יודעים".⁶³⁴

את הרעיונות להתבוללות שהעלה ביומנו כאפשרות לפתרון השאלה היהודית ניתן לראות כחלק מתהליך של בירור מחשבתי וזהותי שערך עם עצמו שכן הרצל כתב ביומנו שלמעשה אין הוא יכול להתכחש לזהותו היהודית "היו אולי עיתים שהייתי שמח לחמוק ממנה אל עבר הנצרות, אל מקום כלשהו. ואולם אלה היו משאלות לב לא מגובשות של חולשת נעורים. שהרי אני אומר לעצמי בכנות... שמעולם לא חשבתי ברצינות להיטבל לנצרות או לשנות את שמי. על הדבר האחרון אף יש עדות במעשה שהיה: בימים שהייתי סופר מתחיל הלכתי אל *Deutsche Wochenschrift* הווינאי להביא כתב יד, והד"ר פרידיונג יעץ לי ליטול לעצמי כינוי ספרותי פחות יהודי. דחיתי זאת בנחרצות ואמרתי שברצוני להמשיך ולשאת את שם אבי, ואני מוכן לקחת בחזרה את כתב היד".⁶³⁵

היחס לו זכו הרצל והתנועה הציונית מידי הרבנים בני התקופה הושפע מגורמים שונים, המרכזיים שבהם היו התפיסה העקרונית ביחס ליציאה מן הגלות, האם היא צריכה להיעשות בידי אדם או בידי שמיים, היחס לרעיון הלאומיות היהודית, הסיכונים שמעוררת התנועה הציונית ליהודים הן מבחינת האנטישמיות, הן מבחינת האמנציפציה והן מבחינה רוחנית לנוכח התדמית שדבקה בהרצל כמתבולל ובתנועה הציונית כמי ששואפת לקדם תהליכי חילון בקרב היהודים. המורכבות של הגורמים הללו באו לידי ביטוי בקשת רחבה של יחס הרבנים להרצל ולתנועתו.

בהתנגדות להרצל ולתנועה הציונית בלטו דמויות מרכזיות בהנהגה הרבנית החרדית במזרח אירופה. הרבנים החרדים היו מאורגנים תחת "הלשכה השחורה", ארגון זה איגד בתוכו הן חסידים והן מתנגדים. הדמויות הדומיננטיות שפעלו בו היו מצד החסידים האדמו"ר של חסידות חב"ד הרש"ב ומצד המתנגדים ר' יעקב ליפשיץ מקובנה.⁶³⁶

⁶³¹ Aberbach, *The European*, pp. 132-153

⁶³² וייס, הרצל, עמ' 57.

⁶³³ שם, עמ' 53.

⁶³⁴ שם, שם.

⁶³⁵ שם, עמ' 65 – 66.

⁶³⁶ שלמון, תגובת, עמ' 66.

בניגוד לכך, יש רבנים אשר תמכו בהרצל ובתנועה הציונית באופן גלוי ומוצהר. דוגמה לכך היא הרב שלמה הכהן מווילנה אשר בעת ביקורו של הרצל בווילנה קיבל את פניו בהתרגשות גדולה יחד עם ר"ז יעבץ וברכו בברכת כהנים. כך תיאר את המעמד הרב יעקב ווינברג "מורה ההוראה הזקן ונשוא הפנים בוילנה, הגאון הזקן והישיש ר' שלמה הכהן מסר להרצל בשם "ירושלים דליטא" ספר תורה קטן, ובהניחו את ידי הכהן החוורות שלו על ראש הרצל בעל ההוד שבמלכות, לחשו שפתי הרבי הזקן: "ספר תורה זה יוליך אותנו לארץ ישראל", פני הרצל חוורו. מה שרפרף והתרקס אותה שעה שנשמתו פנימה גילו דמעותיו בעיניו. החריש. הרב הזקן עמד בקושי על רגליו, אולם לא רצה לשבת בנוכחותו של הרצל. וזה אמר: "ישב נא רבנו תחילה. זקן הוא ממני וגם חכם!"⁶³⁷

ישנם רבנים אשר ראו באופן מורכב את אישיותו של הרצל ואת התנועה הציונית ולכן היחס אליהם היה תומך אך מסויג. כך למשל הרב ריינס אשר תמך באופן פעיל בהרצל ובתנועה הציונית הצהיר כי הוא איננו רואה בתנועה הציונית את מימוש חזון הגאולה אלא אמצעי להצלה והגנה על העם היהודי הנתון בסכנה בעת ההיסטורית הזאת. "פה בא אלינו האיש הזה לברר ישועה פשוטה איננו מכוון על הגאולה הכללית ורק שהראה שיש דרך להיטיב מצב ישראל ולהרים קרנו להשתדל לחפש מקום מקלט בטוח באהל הורים".⁶³⁸ הרב ריינס החזיק כל ימיו בתפיסה העקרונית כי יישוב הארץ איננו חלק מהגאולה של אחרית הימים שכן האמין כי זו תבוא בדרך ניסית ולא באמצעות פעולות מעשיות.⁶³⁹

אף הרב קוק אשר כן ראה בתנועה הציונית את יד ההשגחה האלוקית לגאולת ישראל הביע את המורכבות שביחס להרצל בהספד אשר נשא לאחר מותו. במאמר שפרסם בשם "המספד בירושלים", הוא מייחס להרצל ולתנועה הציונית את השלב הראשוני בתהליך הגאולה המכונה "משיח בן יוסף" אשר לאחריו יגיע השלב השני המכונה "משיח בן דוד".⁶⁴⁰ עם זאת, הרב קוק נמנע מלהזכיר באופן מפורש את שמו של הרצל בגוף ההספד. ניתן לראות בהימנעות זאת ביטוי ליחס המורכב של הרב קוק לדמותו של הרצל.⁶⁴¹

⁶³⁷ מלך שפירא (עורך) כתבי הגאון רבי יחיאל יעקב ווינברג זצ"ל, ח"ב, ניו יורק תשנ"ח, עמ' רצח. לתיאור נוסף של קבלת פנים זו ראה: גאולה בת יהודה, איש המאורות: רבי יצחק יעקב ריינס, ירושלים תשמ"ה, עמ' 185 – 186.

⁶³⁸ ריינס, אור חדש על ציון, עמ' 278.

⁶³⁹ שלמון, הרב יצחק, עמ' 12 – 13, 22 – 23; בת יהודה, איש, עמ' 50 – 51, 77 – 79.

⁶⁴⁰ ראי"ה קוק, מאמרי הראיה, עמ' 94 – 99.

⁶⁴¹ על כך ראה: אהוד לוז, מקבילים נפגשים, תל אביב תשמ"ה, עמ' 191 – 192; אבי רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב תשנ"ז, עמ' 136 – 140. נראה שלרב קוק הייתה עמדה מורכבת ביחס לתנועה הציונית. מחד תמך בה על אף החילוניות שאפיינה אותה והתעמת עם הרבנים החרדים האנטי ציונים, ומאידך יצא באופן נחרץ כנגד המגמות החילוניות שתפסו בה מקום. בשנת תר"ס (1900) פורסם בוורשה חיבור בשם "אור לישרים" ובו נפרסו טענותיהם של הרבנים החרדים כנגד התנועה הציונית. הרב קוק פרסם כנגדו מאמר ביקורת בשם "השגות על חוברת אור לישרים" ובו התעמת עם טענותיהם האנטי ציוניות. במאמר זה כתב כי העובדה שמנהיגי התנועה הציונית הם חילונים איננה אמורה למנוע את התמיכה ברעיון הציוני "מה שבכל האסיפות מדברים אשר לא כן איננו מפני שהציוניות גורמת לזה, כי אם אותם שלא למדו דעת האמונה לאמתתה הם תולים בזה בוקי סריקי. על כן עלינו ללמדם דעת, אבל לא להזניח הרעיון, אדרבא, בזה נוסף להרע, כי התשוקה של התחי' הלאומית גדולה מאוד בלב בני הנעורים שואפי חיים, אם נאמר להם שהתורה והאמונה מונעת אותם מזה, יוסיפו לפנות עורף ח"ו ותהיה אחריתם מרה מאוד, וכל זה מפני הרחיקנו יסוד הרעיון... דברי אחד העם, אין הציונות אחראית להם כלל. הסופר הזה הוא מהמהרסים, ודבריו לא יתקבלו בע"ה כשיתבוננו יראי ד' להשיב עליהם בטוב טעם. וכמו כן אפיקורסותו של מ"ל אינה שייכת לחבת ציון, רק שיש אפשרי לכופר להיות ג"כ ציוני או לאומי, כמו שיש יכולת לכופר להיות זהיר בכל המצות שבין אדם לחבירו מפני השכל והנימוס, וכי בשביל זה נעזוב אותן אנחנו, ואנחנו נעשה אותן מפני דבר ד" (השגות על חוברת אור לישרים, גנזי הרא"ה). ביטוי ליחסו הבלתי מתפשר כלפי המחזיקים בתפיסות חילוניות וכן ליחס הזהיר כלפי עצם הפעילות הציונית, ניתן לראות במכתב מראשית שנת תרס"ג (1902) ששלח לאחיו ובו הגיב על איגרת

הרב כלפון הכיר במורכבות שבאישיות של הרצל ובתנועה הציונית עם זאת אין הדבר מנע ממנו להתייחס להרצל כשליח ההנהגה האלוקית בכדי לגאול את ישראל מהגלות. יחס זה נבע מתפיסתו את תהליך הגאולה כפעולה אנושית המלווה בהשגחה אלוקית ומאחר והרצל הוביל באופן מעשי את היציאה מן הגלות ואת הקמת מדינה לאומית יהודית הוא מזוהה כמי שמממש בפועל את חזון הנביאים אודות גאולת ישראל. בעיני הרב כלפון, הרקע האישי של הרצל והאסכולות השונות בקרב התנועה הציונית אשר שמו דגש על ההיבטים החילוניים של הלאומיות היהודית לא שינו את הכרתו בכך שהציונות הינה תנועה המופעלת על ידי ההשגחה העליונה לשם הגשמת הגאולה.

הרב כלפון מוצא דמיון רב בין תהליך היציאה משעבוד מצרים לבין תהליך היציאה מהגלות בעידן המודרני ואף עורך השוואה בין משה רבנו לבין הרצל.⁶⁴² המקרא מתאר כי משה בא לבני ישראל אשר נתונים תחת שעבוד במצרים ומספר להם כי ה' יגאל אותם ממצבם אולם העם לא היה קשוב כלל לדבריו. "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה".⁶⁴³ בפירושו לפסוק זה מסביר כיצד יתכן שבני ישראל לא היו קשובים לדברי משה הבא לגאול אותם מהשעבוד במצרים. לשם כך משווה את הסיטואציה המתוארת במקרא לסיטואציה ההיסטורית של ישראל בסוף הגלות הנוכחית. כפי שישראל לא קיבלו בתחילה את משה כגואל כך יהודי העולם לא האמינו להרצל שקרא להם לצאת מן הגלות.

ונראה לעני"ד בזה שזה היה על דרך שהיה בראשית החלה רוח ה' לפעם את האיש הנעלה אשר על ידו התחוללה עצת ה' הרעיון הציוני. כי רבים מאחינו בראשית הימים, לא לבד שלא שמעו אליו באמרם אין אלו אלא דברי אגדה? אלא היו עוד רבים וכן שלמים שהתנגדו לו בפועל ממש. והסיבה העיקרית לזה היתה הארכת הגלות וכובד שעבוד מלכיות. ונדמה להם כל זה כחלום ממש ודבר בלתי אפשרי לצאת אל הפועל. והאיש הנעלה הזה אשר הקדיש כל ימיו למטרה רוממה זו, לא נח ולא שקט, ויום יום הוא מוסיף דעת ונתיבות ישרות להורות את העם ואת העולם כי דבר זה הוא ממשיי ולו מבוא גדול לישוב העולם המדיני... בכל זאת לרוב ההרגל בצערים ושעבודים, ולרוב התרחקות הקרבת דיעות מלכי העולם, והעולם לדעה כזו שהיתה בתכלית היאוש במלא מובנה האמת, הסתפקו והתאפקו אז בית ישראל לבלתי נטות אחרי דברים כאלה אשר אין הציור השכלי סובלם וכן ממש ויותר מזה היה מצב בית ישראל בארץ מצרים.⁶⁴⁴

"שנה טובה" ששלח אחיו ועליה היו תמונותיהם של הרצל ונורדאו "שחוששני בהיותכם עסוקים יחד בציונות תייתו משיחא בלא זימני". חידודי זה הוא מכוון על שלחך בתור ברכת שנה לר"א ריוולין נ"י את התמונות של ד"ר ה. ו. וזה האחרון הוא תועבת נפשי ונפש כל חי שיש בו זיק יהדות ואין כדאי להתפאר ולהתברך בפסלו של אותו רשע" (אגרות הראיה, א, עמ' יג).

⁶⁴² השוואה בין משה רבנו להרצל ערך אף הרב צבי פרץ חיות (1876 – 1927), היה רב בפירנצה ובטריאסטה שבאיטליה ואחר כך שימש כרב הראשי של ווינה). הדמיון אותו מוצא בין משה להרצל הוא ברקע החברתי ממנו צמחו אשר הקנה להם את תודעת החרות. תודעה זאת הינה הכרחית עבור הנהגה של תנועת שחרור "לזה היה מסוגל רק משה, שחי כל ימיו עד כה כבן חורין גמור, כאיש בלתי תלוי, שלא הכיר את רוח השעבוד, החודרת גוף ונפש, שהבין הבנה מלאה חרות מהי. אף הרצל כך... לפיכך מן ההכרח היה, שדוקא הרצל, כמשה בשעתו, ייקרא וייעור ליעוד מפעל שחרור היסטורי זה... שאינו נוגע לעמנו בלבד אלא לכל האנושות". קונו טראו מיכאל קריין, **אדם בעולם: צבי פרץ חיות**, תל אביב תש"ז, עמ' 49 – 51.

⁶⁴³ שמות פרק ו פסוק ט.

⁶⁴⁴ רמ"ך, יד משה, עמ' שכא.

ההשוואה שעורך הרב כלפון בין הרצל למשה רבנו מהווה ביטוי מובהק להכרתו בתקומה הלאומית כתהליך אלוקי. מהשוואה זו נראה כי הוא איננו רואה הבדל מהותי בין משה להרצל מבחינת תכלית השליחות, ובמידה מסוימת הרצל מהווה המשך לשליחותו של משה. העובדה כי משה היה נביא ונשלח באופן ישיר על ידי ה' לגאול את ישראל איננה מעניקה לו ייחודיות בלעדית על בימת ההיסטוריה אלא להיפך, בזאת הוא נעשה מעין אבטיפוס לדמות הגואל. משה הוא דמות הגואל המקראית אשר מוציא את ישראל מגלות מצרים, ובהשוואה לו, הרצל הוא דמות הגואל אשר מוציא את ישראל מגלות אדום. בשני המצבים ההיסטוריים הללו העם לא היה מסוגל להיות קשוב לאפשרות של יציאה ממצבם בגלל הייאוש הרב שאחז בהם עקב אורך הגלות וצרותיה. כמו כן, כשם ש משה נשלח על ידי ה' לגאול את ישראל ממצרים כך הרצל נשלח על ידו להוציא את ישראל מהגלות, וכמו ש משה הגשים את ההבטחה האלוקית לישראל להוציאם ממצרים כך הרצל מגשים את ההבטחה האלוקית לקיבוץ הגלויות לארץ ישראל.

למרות המורכבות שיש לדמותו של הרצל מבחינת זהותו הדתית אין הדבר הפריע לרב כלפון לערוך את ההשוואה בינו למשה רבנו אדון הנביאים שכן מה שעומד לנגד עיניו הוא מימושה של גאולת ישראל.

אחרי הדברים האלה החלה רוח ה' לפעם בלב איש גבור חיל ורב פעלים מאחינו בית ישראל הרצל שמו אשר היה כמעט שקוע ואובד בין האומות והיה רם המעלה בעל מדות נשגבות ויתן אל לבבו להטיב לעם ישראל וכרגע נהפך לאיש מלחמה מלחמת העצה והרעיון לראות איך ובמה לגאול את הארץ ואת ישראל.⁶⁴⁵

מאחר וברור לו כי תהליך הגאולה הוא פעולה של ההשגחה האלוקית אין הוא בוחן את האנשים שבאמצעותם הגאולה מתממשת בקריטריונים דתיים מקובלים אלא כל מי ששותף ומקדם מהלך זה הוא למעשה שליח ה' לכך. ניתן לראות עקרון זה אף מהבחירה של הרב כלפון במילים המתארות את הרצל "בראשית החלה רוח ה' לפעם את האיש הנעלה". מילים אלו לקוחות מסיפור שמשון השופט שהושיע את ישראל מידי הפלישתים "ותחל רוח ה' לפעמו במחנה דן בין צרעה ובין אשתאלי".⁶⁴⁶ בכך יש משתקף הדמיון שרואה בין הרצל לשמשון. כמו שמשון אשר שימש בתפקיד מושיע לישראל מידי השעבוד של הפלישתים, למרות שהוא מתואר כדמות מורכבת מבחינה דתית במיוחד בקשרים שיצר עם נשים פלישתיות,⁶⁴⁷ כך הרצל נבחר לגאול את ישראל מגלותם על אף שאורח חייו החילוני.

⁶⁴⁵ רמ"ך, מטה משה, עמ' פח.

⁶⁴⁶ שופטים י"ג, כה.

⁶⁴⁷ חז"ל מבקרים את שמשון בחריפות בנושא יחסיו עם נשים נכריות ראה למשל: "אנכי ה' אלקיך, מלמד שנסתכל הקב"ה בעולם כולו מתחלת העולם ועד סוף העולם וצפה בעשרה אנשים שבעטו בו... לא תנאף בעט שמשון." (אליהו רבה כו); "ת"ר שמשון בעיניו מרד שנאמר (שופטים יד, ג) ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני לפיכך נקרו פלשתים את עיניו שנאמר (שופטים טז, כא) ויאחזוהו פלשתים וינקרו את עיניו." (בבלי סוטה ט ע"ב). עם זאת, האברבנאל בפירושו לשופטים י"ד א, מעניק משמעות לחטאיו של שמשון שיש בה בכדי לשפוך אור אף על תמיכתו של הרב כלפון בהרצל: "וכן ראוי שנאמר בענין שמשון שעשה דברים אשר לא כדון, לפי שימצא תואנה להינקם מפלישתים, כ"ש שלא היה הרוח האלוהי אשר בו מיושב ומסודר לעשות תשועות כשאר השופטים, ולא היה דעתו שלם אבל האל יתברך למשפט שמו וצור להוכיח יסודו, ולזה השפיע בו רוח גבורה וחוזק מופלג והיה עם הפעמות ונמשך מזה שבראותו אישה תיטב בעיניו לא היה מעצור לרוחו ובחרות אפו לא יעמוד דבר לפניו. וידמה שבתום לבבו היה חושב שלענין נזירותו לא היה מחויב כי אם בדברים שהזהיר המלאך עליהם, והם איסור כל אשר יצא מגפן היין ושלא יאכל כל טומאה ומורה לא יעלה על ראשו, ושאר הדברים היה נמשך בהם אחר תאותו, והאל ית' הספיק בידו לעשותם כן, לפי שעם היותם פעולות

היחס לו זוכה הרצל מהרב כלפון איננו מיוחד דווקא אליו אלא זוהי עמדתו העקרונית ביחס לכל השותפים במאמצי התקומה הלאומית שאותם ראה כשליחי ההנהגה העליונה. על אף אורח חייהם החילוני אין הוא פוסל את פעולותיהם הרבות למען האומה ואף מגדיר אותן כ"עבודת הקודש".

בימינו אלה רבים מאחינו בית ישראל לא גדלו על ברכי היהדות התורה והמצוה וכתיוק שנשבה בין הגוים הם נדונים. על כל פנים התעורר בלבם רגש לאומי לאהבת קיום האומה הישראלית והתמדתה להיותה אומה נבדלת מן האומות אשר בתבל... והשתדלו בכל עז להרים תרומה לה' אשר בשם תקרא "קרן לאומית" באמצעות אחינו הציונים... והתעודדו בכל עז להרחיב גבולי הלשון... ולמדו ולימדו רבים מאחינו את לשוננו העבריי... ויגבירו כח להשתדל בכל עז לכבוש את ארץ ישראל ולהושיב שם אחינו בית ישראל כל איש אשר נדבו לבו לקרבה אל מלאכת הקודש ולהיות איכר ורועה צאן ובעל מלאכה או מסחר בארץ הקודש.⁶⁴⁸

הרב כלפון עושה הפרדה בין אורח חייהם החילוני של הציונים לבין תרומתם לשיבת ציון. אמנם אין הוא מתעלם מהקושי ההלכתי שבאורח חייהם והוא מתמודד עימו בכך שהגדיר אותם כ"תינוקות שנשבו בין הגוים". כלומר, אורח חייהם החילוני הוא תוצאה של החינוך שבו גדלו כילדים אשר לא הכיר להם את התורה והמצוות ולכן אין להתייחס אליהם כפושעי ישראל מבחינה הלכתית. באמצעות הגדרה זאת הוא למעשה מכשיר אותם מבחינה הלכתית להיות חלק אינטגרלי מישראל מבלי שיחולו עליהם ההלכות הנהוגות ביחס ליהודים מומרים שמגמתן העיקרית היא הרחקתם מקהל ישראל.⁶⁴⁹

משובשות מפאת עצמם, הנה ימשך מהם הנקמה מפלישתים". על פי פירוש האברבנאל שמשון אכן לא נהג כשורה ונמשך אחר יצרו אולם האל עשה שימוש ביצרו בכדי לממש את רצונו להושיע את ישראל מידי הפלישתים שכן היחסים שיצר עם הנשים הפלישתיות הובילו לסכסוכים שונים עם הפלישתים שבהם שמשון פוגע בפלישתים באופן קשה ובכך מביא לשחרור ישראל מהשעבוד שלהם. נראה כי על פי הסבר זה ניתן להסביר את תמיכתו של הרב כלפון בהרצל על אף שלא שמר על אורח חיים דתי, שכן המעורבות הבלתי אמצעית של הרצל בתרבות מערב אירופה ובמהלכים הפוליטיים שלה הקנו לו את הכלים שאפשרו לו להוביל את הקמת התנועה הציונית במטרה לייסד מדינה ליהודים ובכך למעשה מימש את רצון האל לגאול את ישראל מתוך הגלות.

⁶⁴⁸ רמ"ך, גאולת משה, עמ' 39-40.

⁶⁴⁹ "תינוק שנשבה לבין הגוים" הינה הגדרה הלכתית לאדם יהודי שבינקותו נחטף וחונך על ידי עובדי עבודה זרה ובגרותו מקיים אורח חיים על פי החינוך שקיבל. ההלכה קובעת כי אין ליחס לו אחריות על אורח חיים מאחר וכך גודל ומשום כך לא חלים עליו ההלכות הנהוגות ביחס ליהודי שבחר להמיר את דתו. במשך הדורות הורחב השימוש בהגדרה זו. הרמב"ם החיל אותה אף על יהודים שחונכו על ידי הוריהם בדרך קראית שאיננה מכירה בסמכות התורה שבעל פה "במה דברים אמורים, באיש שכפר בתורה שבעל פה ממחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות ליבו, וכפר בתורה שבעל פה תחילה, וכן כל הטועים אחריו. אבל בני אותן הטועים ובני בניהם, שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות, וגידלו אותן עליו – הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים וגידלוהו הגוים על דתם, שהוא אנוס; ואף על פי ששמע אחר כך שהיה יהודי, וראה היהודיים ודתם – הרי הוא כאנוס, שהרי גידלוהו על טעותם. כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו" (משנה תורה, הלכות ממרים, פרק ג', הלכה ג'). בעת החדשה נדרשו הרבנים להתייחס לתהליכי החילון שהתרחשו בקרב בני קהילותיהם ויש אשר החילו את ההגדרה "תינוק שנשבה" על יהודים שגדלו בחינוך חילוני. כך למשל פסק הרב יעקב אטלינגר (גרמניה 1798 – 1871): "אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענו מה אדון בהם, אחר שבעוונותיהם הרבים פשתה הבהרת לרוב, עד שברובם חילול שבת נעשה כהיתר, אם לא יש להם דין אומר מותר, שרק קרוב למזיד הוא. ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן; והרי מחלל שבת נחשב המומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאיה וברואי, וזה מודה ע"י תפילה וקידוש! ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן, אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת, שדומין ממש לצדוקין, דלא נחשבו כמומרים אע"פ שמחללין שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם, והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים" (שו"ת בניין ציון החדשות, סי' כ"ג). על כך ראה: אביעזר רביצקי, **חירות על הלחות**, תל אביב: 1999, עמ' 128–133, 229–232; אדם פרזיגר, "זהות אורתודוקסית ומעמדם של יהודים שאינם שומרי הלכה: עיון מחודש בגישתו של הרב יעקב עטלינגר", בתוך: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרזיגר (עורכים),

יתרה מזאת, פעולותיהם הרבות למען התקומה הלאומית בארץ ישראל מקבלות משמעות דתית. המונחים בהם משתמש ביחס לפעולות אלו לקוחים מבניית המשכן. לדוגמה, גיוס הכספים לתנועה הציונית מכונה על ידו "תרומה לה" שזהו מונח הלקוח מהתרומה למשכן "קחו מאתכם תרומה לה' כל נדיב לבו יביאה את תרומת ה' זהב וכסף ונחשת".⁶⁵⁰ אף ההתיישבות בארץ והעיסוק בענפי כלכלה שונים כחקלאות, מלאכה ומסחר מוגדרים על ידו כ"מלאכת הקודש" שאף הוא מונח הלקוח מבניית המשכן "ועשה בצלאל ואוהליאב וכול איש חכם לב אשר נתן ה' חכמה ותבונה בהמה לדעת לעשות את כל מלאכת עבודת הקודש לכול אשר ציווה ה'".⁶⁵¹

עם ישראל מצווה לבנות משכן במדבר, ואחר כך בית מקדש בירושלים, כמקום בו מתאפשרת נוכחות אלוקית במציאות הריאלית בדמות השראת השכינה "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".⁶⁵² השימוש של הרב כלפון במונחים הלקוחים מהציווי המקראי לבניית המשכן ביחס לפעולותיה של התנועה הציונית מראה כי למעשה הוא רואה בכך תהליך זהה שבו נעשית בניית תשתית פיזית להשכנת השכינה במציאות הריאלית.

על פי המופיע בתלמוד הבבלי, חורבן המקדש והיציאה לגלות גרמו להפסקת השראת השכינה וחזרתה למקומה בעליונים "אמר רב יהודה בר אידי א"ר יוחנן: עשר מסעות נסעה שכינה מקראי וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא. עשר מסעות נסעה שכינה מקראי: מכפרת לכרוב ומכרוב לכרוב ומכרוב למפתן וממפתן לחצר ומחצר למזבח וממזבח לגג ומגג לחומה ומחומה לעיר ומעיר להר ומהר למדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה שנאמר: "אלך אשובה אל מקומי"⁶⁵³.⁶⁵⁴ רש"י על אתר מפרש את נסיעת השכינה כהסתלקותה מישראל בעקבות חטאיהם "נסעה שכינה: להסתלק מעל ישראל מעט מעט כשחטאו".

הרב כלפון רואה בפעולותיה השונות של התנועה הציונית למען שיבת ישראל מהגלות כדוגמת החזרה לזהות העברית באמצעות החייאת השפה העברית וביסוס ההתיישבות בארץ, כבניית היסודות להחזרת השראת השכינה. ביטוי לכך נמצא בהשוואה שעורך בין בצלאל בן אורי לתנועה הציונית אשר עולה ממנה כי כשם שה' מינה את בצלאל בן אורי לבניית המשכן שתכליתה השראת השכינה בישראל "ראו קרא ה' בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה וימלא אותו רוח אלוהים בחכמה בתבונה ובדעת ובכל מלאכה... לעשות בכל מלאכת מחשבת",⁶⁵⁵ כך התנועה הציונית הינה שליחה של ההשגחה האלוקית לבניית התשתית להשבת השראת השכינה שהסתלקה עם חורבן הבית והיציאה לגלות.

הרב כלפון התעמת עם הטענות החרדיות האנטי ציוניות ויצא כנגדן בחריפות.

אורתודוקסיה יהודית – היבטים חדשים, ירושלים תשס"ו, עמ' 179 - 209; תמר אלזר, "תינוקות שנשבו": תפיסת החילוניות בקהילה החרדית, **מגמות**, לד', 1, תשנ"ב, עמ' 104-121; אברהם וסרמן, "תינוק שנשבה: המושג והשלכותיו ההלכתיות", **צהר**, ד, תשס"א, עמ' 31-41; חיים נבון, "מעמדם של החילוניים בהלכה" בתוך: אתר ישיבת הר עציון <https://www.etzion.org.il/he>.

⁶⁵⁰ שמות, ל"ה, ה.

⁶⁵¹ שמות, ל"ו, א.

⁶⁵² שמות, כ"ה, ח.

⁶⁵³ הושע ה', טו.

⁶⁵⁴ בבלי, ראש השנה לא ע"א.

⁶⁵⁵ שמות ל"ה, ל-לג.

וכל שכן וקל וחומר שיש להתרחק לבלתי התנגד לאחינו גדולי ישראל המשתדלים ביישוב ארצנו והטבת מצבה. ואדרבא חובה ומצוה גדולה עלינו לעזור אותם בין בגופנו בין בממוננו. וכל מי שמתנגד להם במטרותיהם אינו אלא כמי שנוסע בספינה הוא וזולתו וחשב להכות בפטיש בספינה לנקוב נקב במקום מושבו הוא כי עושה זאת אינו אלא מן הפתיים.⁶⁵⁶

את הפועלים למען יישוב ארץ ישראל הוא מכנה "אחינו גדולי ישראל" ואילו את המתנגדים להם הוא מדמה לאדם המחורר את הספינה בה הוא שט עם חברו. יישוב הארץ הוא כספינה השטה בים ובתוכה עם ישראל ורק באמצעותה יוכל להגיע לחוף מבטחים. הפועלים כנגד מטרות התנועה הציונית פוגעים למעשה בעם ישראל כולו ואף הם בכלל זה. אף כאן בולטת התודעה הלאומית של הרב כלפון אשר רואה את עם ישראל כאומה אחת בעלת גורל וייעוד משותפים ולכן לא ניתן להתנתק מהתהליך ההיסטורי של תקומת האומה בארצה.⁶⁵⁷

יחסו של הרב כלפון להרצל ולתנועה הציונית נובע מראייתו אותם כשליחים של ההשגחה האלוקית לגאולת ישראל ובכך עמדתו מנוגדת הן לעמדה החרדית השוללת את הציונות בגלל האופי החילוני שלה והן לעמדה החילונית אשר שוללת זיקה בין הציונות לבין הדת.

העמדה החרדית בוטאה באופן בולט בספר "אור לישרים" אשר פורסם בורשה בשנת 1900 בו פרסמו רבנים חרדים מאמרים המתנגדים לתנועה הציונית.⁶⁵⁸ אחת הטענות המרכזיות החוזרות במאמרים השונים היא האופי החילוני של התנועה הציונית ושל מנהיגיה. כך למשל במבוא לספר נכתב על הרצל ונורדאו כי הם חילוניים וההולך אחריהם כהולך אחרי משיחי שקר. "המה ידועים לחפשים בדעותיהם ובמעשיהם... בני מדינות החכמה והמדע... (כך במקור) אם אנשים כהירצל ונורדאו אומרים ליסד מדינת יהודים בארץ ישראל... נמצאו להם מאמינים אדוקים נלהבים באותה התלהבות אשר נראו בכל הנתעים לפנים אחרי משיחי השקר".⁶⁵⁹ ביטוי חריף מזה כתב הרב דוד פרידמן מקרלין בהשוואתו בין הציונות לשבתאי צבי "דעתי בענין זה ידוע, אשר אחר שישטח זה כשיטת הש"צ שר"י (= שבתאי צבי שם רשעים ירקב) ורמיסת ברגל כל קודש".⁶⁶⁰

היטיב לנסח את ההתנגדות לציונות האדמו"ר הרב שלום דובער מליובאוויטש.⁶⁶¹

אחרי אשר המתעסקים הראשים בזה המה מתנגדים גמורים לה' ותורתו, וכל חפצם ומגמתם הוא לפרוק עול תורה והמצוות ולהחזיק רק בהלאומיות וזה תהיה יהדותם כאשר יצא לא מכבר אחד מראשי החברה המיוחדים שבהם מאמר גלוי לחרף ולגדף את כל היהדות לעיני כל ישראל ויעיזו ויאמר לעין כל אשר לא כל

⁶⁵⁶ טובי, מצוות, עמ' 199.

⁶⁵⁷ הדימוי בו משתמש הרב כלפון לקוח מהמדרש המתאר את האחריות והערבות ההדדית שצריכה להיות בתוך עם ישראל: "שה פזורה ישראל - משולים כשה. מה דרכו של שה לוקה באחד מאבריו וכלם מרגישים, אף ישראל אחד חוטא וכלם נענשים. תני רבי שמעון בן יוחאי: משל לשני בני אדם שהיו נתונים בספינה נטל אחד מהם מקדח והתחיל קודח תחתיו. אמרו לו חבריו: למה אתה עושה כך? אמר להם: מה איכפת לכם, לא תחתי אני קודח! אמרו לו: מפני שאתה מציף עלינו את הספינה" (ילקוט שמעוני, ירמיהו נ, שלד).

⁶⁵⁸ על הפולמוס שעורר ספר זה ראה: דליה לוי, "אור לישרים - מניפסט אנטי ציוני ותגובות אחדות", **הציונות** י"ט, תשנ"ה, עמ' 31 – 65.

⁶⁵⁹ לנדא ורבינוביץ, אור לישרים, עמ' 20 – 21.

⁶⁶⁰ שם, עמ' 54.

⁶⁶¹ על עמדתו האנטי ציונית של האדמו"ר הרשב"ב ראה: שלום רצבי, "אנטי-ציונות ומתח משיחי בהגותו של רב שלום דובער", **הציונות** כ, תשנ"ו, עמ' 77 – 101.

המקיים תורה ומצוות הוא יהודי... האם בעניינים כאלה חפץ ה' והאם על ידם תהיה ישועתם של ישראל. לא, לא נקבל זה בשום אופן.⁶⁶²

לעמדה החרדית היה במה להיאחז שכן רבים מקרב התנועה הציונית לא היו דתיים והחזיקו בעמדה כי לא קיימת זיקה בין הציונות לבין הדת. אחד הדמויות המרכזיות אשר ייצגה עמדה זו היתה מקס נורדאו שטען כי אין הציונות יונקת את כוחה מהדת אלא מהמצב בו שרוי עם ישראל ומההיסטוריה שלו. זהותה של הציונות כמגשימה מסגרת לאומית איננה מעוצבת על ידי התוכן הדתי של היהדות שכן "אין לעם שום ייעוד אחר מאשר לחיות ולפתח במילואם את כל הכישורים הגלומים בו".⁶⁶³ אף אחד העם החזיק בעמדה דומה כשסבר כי הלאומיות היהודית היא בסיסה האחד והיחיד של היהדות מאז ומעולם.⁶⁶⁴

למעשה קיימת זיקה בין העמדה האנטי ציונית של החרדים לעמדה של החילונים השוללת קשר בין הציונות לדת, שכן שתייהן לא מקבלות את התנועה של התקומה הלאומית כמהלך אלוקי. מול שלילת הנוכחות האלוקית במהלך ההיסטורי של שיבת ציון המודרנית עומדת תפיסתו של הרב כלפון אשר מזהה בתנועה הציונית את התגשמות רצון ה' לגאולת ישראל ומשום כך רמת הדתיות של פעיליה ואף המטרות לשמן הם פועלים אינם מסיטים אותו מתמיכתו בתנועת התקומה הלאומית בארץ.⁶⁶⁵

תמיכתו של הרב כלפון בתנועה הציונית לא נשארה רק כתמיכה עקרונית ברעיון הציוני אלא כדרכו ניסה בכל מאודו להביאה לידי מימוש מעשי. יחד עם האליטה הרבנית של ג'רבה היה שותף בהקמתה של חברת "עטרת ציון" אשר עסקה בפעילות ציונית בתוניסיה. בכך משתקפת העובדה כי עמדתו של הרב כלפון ביחס לתנועה הציונית לא הייתה מיוחדת לו אלא הייתה זו עמדה רווחת בקרב ההנהגה הרבנית של ג'רבה "חשובה לענייננו העובדה כי האליטה של חכמי ג'רבה... מצאו לנכון להקים תנועה ציונית ולשתף פעולה עם מוסדות התנועה הציונית העולמית, שבעיקרה היתה חילונית".⁶⁶⁶ אף סלושץ אשר ביקר בג'רבה התפעל מכך שהרבנים אינם רואים סתירה בין הדת היהודית לבין התמיכה בתנועה הציונית כפי שהיה מצוי בקרב רבנים מתפוצות אשכנז "הציונות אינה צוררת אצלם את המסורת, קרן הקיימת קדושה כקופת רבי מאיר בעל הנס, שירת ציון החדשה אינה נופלת מפיוטי משוררי ציון המקובלים".⁶⁶⁷ זיהוי התקופה על ידי הרבנים של ג'רבה כ"אתחלתא דגאולה" הובילה אותם להענקת פרשנות משיחית להתרחשויות ההיסטוריות של תקופתם ובכללם גם התנועה הציונית קיבלה משמעות משיחית.⁶⁶⁸

⁶⁶² לנדא ורבינוביץ, אור לישרים, עמ' 58 – 59.

⁶⁶³ אלמוג, ציונות, עמ' 69, הערה 13.

⁶⁶⁴ רצבי, הערות, עמ' 76.

⁶⁶⁵ על היבטים נוספים ביחס של הרב כלפון להרצל ראה: ירון נעים, **הרב כלפון משה הכהן מג'רבה: בין שמרנות למודרנה**, עבודה לשם קבלת תואר ד"ר, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 192 – 194; רבקה נגר, **מסורת במבחן: רבני ג'רבה בין שמרנות לתמורה (1914 – 1945)**, אשקלון תשע"א, עמ' 150 – 151.

⁶⁶⁶ מסינג, זיקתם, עמ' 257 – 258.

⁶⁶⁷ סלושץ, האי, עמ' 201.

⁶⁶⁸ על המאמץ לקראת העליה לארץ בג'רבה ראה: אברמסקי-בלוי עירית, "ההכשרה הציונית בג'רבה", בתוך: זאב הרוי ואחרים (עורכים), **ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח**, ירושלים תשס"ב, עמ' 475 – 493.

ארץ ישראל

התודעה הלאומית של הרב כלפון משתקפת היטב במרכזיות הרבה שארץ ישראל תופסת בכתביו. שיבת עם ישראל לארץ והתבססות היישוב העברי בה מהוות עבורו ראייה ברורה להתגשמות חזון הנביאים אודות גאולת ישראל המתרחשת לנגד עיניו.

התקווה הנושנה עתיקת הימים אשר בישרה והבטיחה לנו תורתנו הקדושה ואשר הגידו לנו נביאנו וחזינו מראש איש איש בשם ה', היא התקווה לקבץ נדחי בית ישראל ולהשיב שבותינו כקדם אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו ארץ הצבי יפה נוף משוש כל הארץ אשר בשם "ארץ ישראל" תקרא, בימינו אלה יצאה מן הכח אל הפועל והמעשה ואיננה היום לא חלום ולא אגדה והשערה אלא פועל נשגב ונפלא אשר כל רואיו יכירו כי פי ה' דיבר. ארצנו הארץ הלזו הנשמה אשר החרבוה זרים ונשארה מזה כאלפיים שנה שוממה מבלי בניה כאשה עקרה שלא ילדה, החילה לקרוא ולקבץ צאצאיה לאמור בואו נא בני ורשו את הארץ. המקומות היותר שוממים שבה החילו להיות לכמה מושבות ועיירות והרבה גני עדן בהם נושאים פרי לברכה.⁶⁶⁹

ככלל, תפיסתו המשיחית מבוססת על מקורות המסורת היהודית לדורותיה וביחד עם זאת מחוברת להווייה הריאלית של ההיסטוריה הכללית ושל הקיום היהודי בפרט. לנוכח זאת, ניתן להבחין בשני הצירים הללו בהתייחסותו לארץ ישראל. קיימת הדגשה לממד הקדושה המיוחדת לארץ ישראל אך בד בבד היחס הנדרש אליה איננו כיעוד לאחרית הימים אשר מעבר להיסטוריה אלא כמקום ממשי המהווה תנאי מחייב לקיום האומה הן בהיבט הפיזי והן בהיבט הרוחני.

הארץ. דבר זה כמעט מוסכמים בו כל עמי התבל כי אין עם בלא מדינה וארץ ומזה אבדו רבים מאחינו מהם באבידות גוף ומהם באבידות הנפש דהיינו כליון הגוף או כליון הנשמה. והם הם הנזכרים בתורה לכולתם להפר בריתי אותם. הראשונה הכליון הגופני והשני כליון הנשמתי. כי בהיות לנו ארץ לא יהיה מכל זה מאומה רק דבר קל שאינו בא לכלל החשבון וכידוע מאלפי רדיפות העמים לישראל בין מהאומות בין מהממלכות דבר מפליא למאוד, ואם היה לנו מדינה היינו נאספים בתוכה.⁶⁷⁰

הראייה את עם ישראל כאומה מחייבת את הצורך במרכיבים בסיסיים לקיומה. בכך איננו מוצא הבדל בין ישראל לאומות העולם שכן כדי שכל אומה תוכל להתקיים על בימת ההיסטוריה עליה לחיות באופן בטוח בארצה ולפתח את זהותה הייחודית בה בלי החשש לפגיעה פיזית עד כדי השמדה ובלי החשש להיטמעות תרבותית מוחלטת.

במשך שנות הגלות הארוכות, על תקופותיה השונות, היו היהודים נתונים לרדיפות ופגיעות בנפש וכן לתהליכי טמיעה והתבוללות במרחבים התרבותיים והדתיים השונים בהם חיו.⁶⁷¹ אולם, ההכרה הברורה של הרב כלפון בצורך ההכרחי בקיום לאומי בארץ ישראל כתשתית לקיומה הפיזי והרוחני

⁶⁶⁹ רמ"ך, תורה וחיים, עמ' רעט-רפ.

⁶⁷⁰ שם, עמ' פד-פה.

⁶⁷¹ על כך ראה: יוסף קפלן ומנחם שטרן (עורכים), התבוללות וטמיעה: המשכיות ותמורה בתרבות העמים ובישראל, ירושלים תשמ"ט.

של האומה התבררה כחיונית ביותר. דברים אלו שפרסם בשנת 1905, עוד קודם מלחמות העולם, מגלים בבחינה רטרוספקטיבית את הבנתו ההיסטורית העמוקה שכן במהלכה של המחצית הראשונה של המאה העשרים חלה החמרה קיצונית בממדיהן של תופעות ההתבוללות וההשמדה. עם ישראל חווה פגיעות רבות בנפש בממדים עצומים שראשיתן בעשרות אלפי הנרצחים בפוגרומים במזרח אירופה ואחריתן ברצח השיטתי של יהודי אירופה על ידי הנאצים, אשר צלח בחלקו. כמו כן חלה מגמת עלייה בשיעורי ההתבוללות,⁶⁷² אשר צמחה ביתר שאת עם תהליכי קבלת האמנציפציה,⁶⁷³ והושפעה מתופעת ההגירה המאסיבית של יהודי אירופה במפנה המאות ה-19 וה-20. "ההגירה ... העניקה ליהודים לא רק אמנציפציה אלא גם פתחה את השער להתבוללות גדולה בחברות אלה ובתרבותן. מן הסתם היתה זו ההתבוללות הקלה ביותר והמהירה ביותר שהיהודים התנסו בה אי פעם".⁶⁷⁴ יש בשתי תופעות היסטוריות אלו בכדי לבסס את ההכרה באיום הקיומי הנשקף לעם היהודי בהיותו בארצות הגולה ללא בסיס ריבוני בארצו.⁶⁷⁵

עם זאת, ישנה ייחודיות לעם ישראל בכך שגילה יכולת שרידות במשך תקופת הגלות הארוכה בתנאים הקשים של רדיפות פיזיות ורוחניות. את הפשר להשרדות זו מוצא הרב כלפון בהבטחה האלוקית לעם ישראל "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם".⁶⁷⁶ יציאת עם ישראל לגלות אין משמעותה הפקרתם וזניחתם בין האומות אלא ישנה הבטחה ברורה כי תישמר הברית והשמירה על קיומה של האומה. הרב כלפון סבור כי לא ניתן לבסס את הביטחון בקיום האומה על הבטחה אלוקית זאת מאחר שאמנם ההיסטוריה הוכיחה שאכן עם ישראל לא נכחד אך בהחלט נותר חבול ושובר. כדי לאפשר חיים לאומיים מלאים ומוגנים יש הכרח בטריטוריה עליה תתמשש הלאומיות. טריטוריה זו בהקשר היהודי הינה ארץ ישראל ממנה יצא העם ואליה עליו לשוב.

ועל כל פנים הנה ההבטחה הינה לבל תהיה עמנו כלה ולבלתי היות לנו הפרת ברית התורה ח"ו... הרבה מאחינו בעוונות הרבים סבלו הרבה מאוד. מהם נאנסו, מהם נהרגו מהם התבוללו בעמים וכמעט לא יש בין העמים שום אומה ולשון אשר הגיע לה חלק מאלפי אלפים וריבי רבבות מעמנו בית ישראל וכל זה סיבתו היותנו גולים בארצות העמים. ואם לא היינו גולים והיינו עומדים ויושבים בארצנו אין ספק כי עתה מספר אומתנו פי כמה וכמה עשיריות פעמים ממה שאנו עתה. ולכן ישוב ארצנו לא רשות ולא מצוה אלא חובה. וכל מי שיש בו רגש היהדות ויש ביכולתו לקנות אפילו ארבע אמות בארץ ישראל הרי זה מטיב לכללות האומה וכאילו פדה כמה שבויים מאחינו בית ישראל.⁶⁷⁷

⁶⁷² כהן רוברט, הקיום, עמ' 223 – 233.

⁶⁷³ בין, שאלת, עמ' 195 – 212.

⁶⁷⁴ גרטנר, ההגירה, עמ' 382.

⁶⁷⁵ מייסדי המדינה נתנו ביטוי במגילת העצמאות לכך שייסוד מדינה יהודית ריבונית בארץ ישראל משרתת את הצורך הקיומי של האומה הן כמגינה על חיי היהודים והן ככר לביטוי הזהות הלאומית היהודית.

⁶⁷⁶ ויקרא כ"ו מד.

⁶⁷⁷ רמ"ך, תורה וחיים, עמ' קא – קב.

תפיסתו את התקומה הלאומית בארץ כהתגשמות חזון הנביאים ועמדתו הבסיסית בדבר האחריות המעשית המוטלת על האומה במימוש הגאולה מביאה אותו לצאת בקריאה להיות שותפים באופן פעיל בגאולת הקרקע ובעליה לארץ וכן להציע הצעות מעשיות לקידום העליה וההתיישבות.

רכישת קרקעות בארץ ישראל

הרב כלפון רואה ברכישת הקרקעות בארץ ישראל דחיפה בעלת חשיבות רבה לקידום תהליך שיבת ציון שכן ארץ הינה תנאי הכרחי לקיומה של כל אומה וכדי לממש את התקומה הלאומית יש לדאוג כי הארץ תהיה בידי עם ישראל. תפיסתו העקבית היא שגאולת ישראל הינה תהליך הדורש פעולות אנושיות ומשום כך, קורא לרכוש קרקעות בארץ הן באופן פרטי והן באופן לאומי.

גורל ארצנו וגורל עמנו הפרטי והכללי בידינו ורק בידינו הוא מסור. ואם כל אחינו שבארץ ושבגולה ישימו לב אל השעה הנוכחית שעת ההצלחה שעה אשר לא חלמנו כמעט עליה לעולם בטח כי אז כל אחד ישתדל לקנות לו מארצו כברת ארץ מה. לפי מצבו וכספו אם מעט ואם הרבה אם לבדו ואם עם זולתו כפי מה שירשוהו חוקי הארץ ואז כל המדברות והחרבות אשר עד כה היו עזובים ונטושים מאין פרי ובניין ישובו אל התחיה ורובה של הארץ תהיה כמעט בידינו ממש.⁶⁷⁸

כדי לעודד רכישת קרקע בארץ מפרט הרב כלפון את הטובות הצומחות מכך. רווח כלכלי, תרומה ושותפות לבניין הלאומי בארץ ושכר רוחני.

הנאה גשמית, כי בכספו אשר ייתן... יהיה לו הנאה מידי שנה בשנה מהפירות הבאים מאותו קרקע אם דרך שכירות או פירות ממש אשר תוציא השדה. הנאה לאומית, כי על ידי זה הוא ממש פודה מידי השובים חלק מנפשות אחינו בית ישראל הבאים לדור או לעבוד באותה קרקע. הנאה רוחנית, כי מי שיש לו ארבע אמות קרקע בארץ ישראל כאילו יש לו חלק בעולם הבא... ובפרט אם הוא עצמו עלה בדעתו לדור בארץ ישראל.⁶⁷⁹

יתרון נוסף שיש בגאולת הארץ באמצעות רכישת קרקעות הוא שבכך עם ישראל יחליף את התושבים הנוכחיים היושבים בארץ לא במאבק מזוין ואף בצורה שלא תעורר מתח ביניהם. המוכר שמכר מרצונו את הקרקע נהנה מקבלת התשלום הכספי ועם ישראל נהנה מרכישת האדמה שעתה היא ברשותו והוא יכול ליישב אותה וכך שני הצדדים מרוצים. בדרך זו ראה את התממשות נבואת ישעיה המבשרת את ההתרבות של עם ישראל וירושת הארץ באחרית הימים.

ירבו ויפרצו ישראל שם וזרעך גויים יירש. ירצה שאיזה גויים שיש להם הרבה אחוזות אדמה נשמות ושוממות אשר לא יצליחו לכל ימכרום לזרע בית ישראל בכסף מלא ונראה כאילו ישראל הם ירשו את הגויים. ומבאר איך העניין שאינו בחרב ובחנית ובהתחרות להוציא תושבי הארץ מבתיהם, חצריהם וטירותם, רק

⁶⁷⁸ רמ"ך, פקד משה, עמ' רעז.

⁶⁷⁹ רמ"ך, תורה וחיים, עמ' קב.

וערים נשמות יושיבו אשר בזה זה נהנה וזה נהנה ואין בזה שום קנאה ושנאה ותחרות.⁶⁸⁰

הרב כלפון קורא לבני קהילתו להיות שותפים באופן מעשי במפעל הציוני באמצעות התרומה לקרן הקיימת לישראל הן בשל הצורך הממשי בכסף לרכישת הקרקעות ולביסוס היישוב היהודי בארץ והן מצד גילוי התמיכה מצד יהודי העולם אשר מעניקה כח רב למנהיגות של התנועה הציונית בעמדה מול מנהיגי המעצמות בשביל לקדם את מטרות הציונות בארץ. כדרכו הוא אינו מסתפק בהצהרות עקרוניות אלא שואף למימוש מעשי במציאות של הרעיונות בהן מאמין.

ועל סמך זה שישראל יש להם אהבה עצומה בארץ ישראל בטחו ונסמכו גדולי החברה ומזה הבטיחו הם את אדירי הממלכות כי בימים לא כבירים תהפך כל ארץ ישראל מארץ ציה ושממה לעדן גן אלהים ותהיה יפה נוף משוש כל הארץ. ואם כן עלינו החובה והמצווה לא לבד להחזיק לגדולי החברה אלפי תודות אשר הקדישו עתותיהם וזמנם לטובת הכללות האומה ובאו להיכלי מלכים שרים וסגנים ותבעו ודרשו זכויותינו על הארץ. אלא עוד בה יש לנו להחזיק ידם בפועל וממשות לכל הפחות בהיותנו שוקלי השקלים כמו שהחליטו... דכל הכח שהיה ביד הציונים ושישנו עתה בידם מצד שיש הרבה מבני ישראל תובעים תביעה זו לזכות בהארץ. ואינה דומה תביעת יחידים לתביעת אומה שלימה והמספר הוא לפי מניין השוקלים... אך מי שתובע בפה ואינו רוצה לשלם... תביעתו אינה אלא משפה ולחץ.⁶⁸¹

רכישת הקרקעות על ידי קק"ל היא אמצעי הכרחי מבחינה מעשית למימוש שיבת ציון. אולם הסיבה כי הארץ נגאלת דווקא בדרך זו נעוצה בדברי ישעיה הנביא כי שיבת ציון תתרחש באמצעות פדיון הארץ "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה",⁶⁸² כלומר, באמצעות רכישתה בכסף על ידי עם ישראל. פעולותיה של קק"ל הן למעשה התגשמות חזון הנביא בפסוק זה.

הבטיחנו ה' יתברך על ידי נביאו "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה"... יש לפרש דציון תפדה בכסף מלא אשר ישקלו בית ישראל עבורה לשחרר השטחים. והפדיון הזה יהיה הכרחי אבל עלית ושיבת ישראל אינו בהכרח אלא תלוי בצדקה היינו הצדק והיושר שעל ידי שיראו בחוצה לארץ אין צדק ואין יושר ומקפחים פרנסתם וחייהם אז יעלו לארץ ישראל. אבל לא יהיה הכרח וכפיה לישראל לצאת מחוצה לארץ לארץ ישראל.⁶⁸³

על פי מילון אבן שושן, המשמעות היסודית של הפועל "פדה" הינה "גאל בכסף, נתן כסף תמורת דבר" ובהשאלה מכך מתרחבת המשמעות למובנים "הציל, חילץ מצרה, שחרר".⁶⁸⁴ כך ניתן להבין באופן בסיסי את משמעות הפסוק "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה" כי ירושלים, ובהרחבה לה ארץ ישראל כולה, תיגאל ותחלץ מצרתה על ידי עם ישראל השב אליה באמצעות מתן כסף. בנוסף

⁶⁸⁰ רמ"ך, משה ידבר, עמ' רפט.

⁶⁸¹ רמ"ך, דרש משה, עמ' רכז-רכח.

⁶⁸² ישעיה, א' כז.

⁶⁸³ רמ"ך, תורה וחיים, עמ' רצח.

⁶⁸⁴ אבן שושן, מילון, כרך ה, ערך "פדה", עמ' 1452.

לכך אפשר להבחין כי במקרא יש והפדיון הינו העברה מתחום הקדושה לתחום החולין. כלומר פעולה של שינוי מעמד מושא הפדיון באמצעות תשלום כסף אשר מהווה כעין תחליף ובכך הוא יוצא מהגדרתו כקדוש. דוגמה מובהקת לכך היא בפדיון מעשר שני. פירות המעשר השני הם קדושים ויש לאוכלם בטהרה בירושלים אולם ניתן להעביר את קדושתם לכסף והפירות נעשים חולין ומותרים לאכילה בכל מקום.⁶⁸⁵ כך גם במצוות פדיון הבן, כאשר נולד בן בכור לאם הוא מוגדר כקדוש על פי הפסוק "קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא".⁶⁸⁶ על אביו מוטל לפדות אותו "וכל בכור אדם בבניך תפדה".⁶⁸⁷ כאשר הבן הבכור בן חודש, האב נותן לכהן סך חמישה שקלי כסף ובאמצעות הפדיון משתנה מעמדו והוא איננו מוגדר יותר כקדוש.⁶⁸⁸

הרב כלפון מפרש את משמעות נבואת ישעיהו זו כך שמהלך השיבה של ישראל בחזרה לאדמתם כרוך בפדיונה בכסף. על פי המובן המקראי לפדיון האמור לעיל, ניתן להבין את פרשנותו לפדיון הארץ בכסף כפעולה אשר תשנה את מעמדה של ארץ ישראל ותאפשר את החיבור המחודש בינה לעם ישראל. הארץ שמוגדרת כמקום קדוש איננה יכולה לקבל לקרבה את עם ישראל בשובו מגלותו עד אשר היא תעבור מעין פעולה של "חילול" על ידו שתאפשר את השימוש בה. המשמעות המעשית לכך היא שעל עם ישראל מוטל לרכוש את הארץ בכסף ובכך יתאפשר לו לשוב אליה. הרב כלפון כדרכו מעניק לפעולות האנושיות המתרחשות במציאות משמעות נבואית ורואה ברכישת האדמות על ידי קק"ל, עבור האומה כולה, את התגשמות הפדיון עליו מדבר הנביא.

מפירושו לנבואת ישעיהו זו עולה תפיסתו בדבר היחס שבין רצון האל לבין מעשה האדם. ההנהגה האלוהית בהיסטוריה מאפשרת את התנאים לשיבת ישראל לארצו אך אינה כופה אותה עליהם. הנבואה מבשרת שפדיון הארץ יתרחש בהיסטוריה על ידי עם ישראל באופן הכרחי ובכך תתאפשר שיבתם אליה. אולם העליה עצמה לארץ תלויה בהבנה של ישראל את מצבם ההיסטורי ובהכרתם כי מקומם המתאים להם אינו בגלות אלא בארץ ישראל. כלומר, לא יהיה מחסום לשיבה לארץ ישראל מצד מעמדה המקודש, שכן מוכרח שהיא תיפדה על ידי האומה, אולם העליה לארץ נתונה בבחירה ואיננה הכרחית.

עליה לארץ

הרב כלפון ראה את התקומה הלאומית כראשית הגאולה וסבר כי על האדם מוטלת החובה לפעול באופן מעשי כפי יכולתו לקדמה ולכן תמך באופן נלהב בעליה לארץ. לטענתו, אף לפי הסוברים שהגאולה העתידה תתרחש באופן ניסי ולכן עדיין לא הגיעה עת הקץ, יש לעליה ולהתיישבות בארץ ערך עצמי שכן זוהי מצווה תמידית שיש לקיימה אף בלא תלות בתהליך הגאולה.

⁶⁸⁵ דברים י"ד, כב-כו: "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היצא השדה שנה שנה. ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגןך תירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלהיך כל הימים. וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם כי יברך ה' אלהיך. ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו. ונתתה הכסף בכל אשר תאווה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר ובכל אשר תשאלך נפשך ואכלת שם לפני ה' אלהיך ושמחת אתה וביתך".

⁶⁸⁶ שמות י"ג, ב.

⁶⁸⁷ שמות י"ג, יג.

⁶⁸⁸ שולחן ערוך, יורה דעה, סימן ש"ה.

כי אם נניח כי עוד ימים ידברו והנהגת הגאולה תהיה רק רוחנית. עם כל פנים אין ספק כי לא דבר קטון ומזער הוא הישוב העולה מעלה מעלה בארץ בקודש. והנה זה ממש קיום ופיקוח נפשות ומצות עשה לישוב ארץ ישראל לדעת הרמב"ן. ומצוה דרבנן מיהא איכא גם לדעת הרמב"ם ושאר הפוסקים. הלא תראה כי לקנות בארץ ישראל הקילו רבותינו בכמה סוגים מפני ישוב ארץ ישראל, כמו שיעויין בשי"ע הלכות שבת ע"ש.⁶⁸⁹

מצוות ישוב ארץ ישראל נתונה למחלוקת הפוסקים האם היא נכללת בתרי"ג מצוות דאורייתא או שהיא מצווה מדרבנן בלבד. וכן האם חובה לקיימה בכל זמן או רק בעתיד לבוא בעת הגאולה.⁶⁹⁰ הרב כלפון פוסק על פי מספר מקורות הלכתיים כי מצוות יישוב הארץ הינה מצווה מדאורייתא כדעת הרמב"ן ולפחות מדרבנן, גם לדעת הרמב"ם, וכן שיש חובה לקיימה גם בזמן הזה.

הרמב"ן בהשגות על ספר המצוות של הרמב"ם כותב כי מצוות ירושת הארץ וישיבה בה היא מצווה מדאורייתא. "נצטוונו לרשת את הארץ אשר נתן הא-ל יתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה, וזהו שנאמר "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אתה. והתנחלתם את הארץ".⁶⁹¹ הרמב"ם לא מנה את מצוות יישוב ארץ ישראל בספר המצוות שלו אך הרב כלפון לא הסיק מכך שאין הרמב"ם רואה בכך מצווה כלל אלא שתוקפה הוא מדרבנן. ייתכן שהוא מסתמך על דעת הרשב"ש שסבר כך.⁶⁹²

בתלמוד הבבלי מופיע כי בגלל החשיבות הרבה שייחסו חז"ל למצוות יישוב ארץ ישראל התיירו לעבור על איסור דרבנן בשבת של אמירה לנכרי שיעשה פעולה האסורה עבור ישראל בשבת כדי לקיים מצווה זו. ולכן מותר לומר למוכר הגוי שיכתוב את שטר הקניין בשבת ולבצע את הקניין.

והקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים. למאי הלכתא? אמר רב ששת: לומר, שכותבין עליו אונו (= שטר מכירה) ואפילו בשבת. בשבת סלקא דעתך? כדאמר רבא: אומר לגוי ועושה הכא נמי אומר לגוי ועושה; ואע"ג דאמירה לגוי שבות (=איסור דרבנן בשבת), משום ישוב א"י לא גזור רבנן.⁶⁹³

בשולחן ערוך נפסק להלכה, על פי גמרא זו, שכדי לקנות בית בארץ ישראל מותר לומר לנכרי בשבת לכתוב את חוזה המכירה ולבצע את הקניין על אף שבכך עובר על איסור דרבנן. "מותר לקנות בית

⁶⁸⁹ רמ"ך, גאולת משה, עמ' 40 – 41.

⁶⁹⁰ הרמב"ם לא מנה את מצוות יישוב ארץ ישראל בספר המצוות שלו. הרמב"ן השיג עליו בהשמטות לספר המצוות, מצווה ד, וטען כי זו מצווה מדאורייתא. בתוספות למסכת כתובות דף קי ע"ב כתוב כי מצוות ישוב ארץ ישראל אינה חלה בזמן הזה "והיה אומר רבינו חיים דעכשו אינו מצוה לדור בא". לעמדה זו קמו מתנגדים וטענו שתלמיד טועה כתב זאת, ביניהם המהרי"ט יו"ד כח, גליון מהרש"א כתובות שם, וחת"ס יו"ד רלד. כמו כן, נכתב בתשובת הריב"ש שפז, וכן בתשב"ץ ח"ג רפח כי מצווה זו נוהגת תמיד.

⁶⁹¹ רמב"ן, השמטות לספר המצוות, מצווה ד.

⁶⁹² שו"ת הרשב"ש סי' א ד"ה "וצריך לעיין", סי' ב ד"ה "אין ספק".

⁶⁹³ בבלי גיטין דף ח ע"ב. תרגום ופירוש הרב עדין ישראל: שינוי בברייתא: "והקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים". אמר רב ששת: לומר, שכותבים על קניין זה שטר מכירה ואפילו בשבת. בשבת עולה על דעתך לומר?! כפי שאמר רבא בעניין דומה: אומר לגוי ועושה, כאן גם כן, הכוונה היא שאומר לגוי לכתוב שטר מכירה על קניה זו ועושה; ואף על פי שבדרך כלל אמירה לגוי שבות, שגזרו חכמים שלא לעשות דברים שונים משום שיש בהם פגיעה בשביתת השבת, וביניהם לומר לגוי שיעשה מלאכה האסורה בשבת עבור ישראל, והעובר על כך – עובר על דברי חכמים, מכל מקום, כאן מכיון שיש בכך משום מצוות יישוב ארץ ישראל לא גזרו חכמים".

בארץ ישראל מן האיננו יהודי בשבת וחותרם ומעלה בערכאות. הגה: שלהם בכתב שלהם דאינו אסור רק מדרבנן ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו (אור זרוע) 694.

הרב כלפון סבור כי תהליך הגאולה יתרחש בשלבים. השלב הראשון יתקיים באופן ריאלי על פי חוקי הטבע והשלב השני יהיה ניסי. מימוש השלב הראשון תלוי במאמץ האנושי ולכן שומה על כל יהודי לעלות לארץ ולתמוך בהתיישבות היהודית המתחדשת. עם זאת, לדעתו מצוות העליה לארץ איננה בהכרח תלויה בתפיסה של התגשמות הרעיון המשיחי שכן, ממקורות אלה מסיק כי ישנה מצווה, העומדת מצד עצמה, לעלות לארץ ולהתיישב בה גם בזמן הזה אף לפי הסברה שהגאולה תהיה רק באופן ניסי וללא כל מאמץ אנושי.

עמדתו הברורה ביחס לעליה לארץ ישראל היא שיש לעלות אליה ולגור בה הן מצד קיום המצווה שבכך והן מצד הצורך בשמירה על הזהות היהודית אשר נמצאת תחת איום מתמיד בקרב היהודים החיים בגלות.

אחי ועמי כל אשר נדבה רוחו אותו לחסות בצל שדי ולהתלונן תחת כנפיו ישתדל בכל עוז לקבוע דירתו רק בארץ הקודש הוא וזרעו וזרע זרעו, וכמאמר חז"ל (כתובות ק"י): לעולם ידור אדם בארץ ישראל בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ אפילו בעיר שרובה ישראל, כי המקום גורם וכל שכן בזמן הזה אשר התורה והיראה נתונים בארץ ישראל ולהפך בחוצה לארץ ובפרט בסביבותינו רח"ל. 695

הרב כלפון דחף מאוד לעליה לארץ ואף השיא עצות מעשיות כיצד לעשות זאת הן במישור הלאומי והן במישור הפרטי. כך למשל, קרא לעודד את העליה בקרב יהודי התפוצות באמצעות עיתון שיתאר את הארץ ואת התפתחות ההתיישבות בה. הוא נתן דעתו לכך שיש בכוחם של ראשי הקהילות להיות גורמים מרכזיים בקידום העלייה לארץ ולכן ראה לנכון כי אלו יהיו נמענים קבועים של עיתונים אלה.

ראוי לראשי אחינו שבארץ ישראל להמציא עיתון שבועי ולהפיצו לכל תפוצות הגולה לראש הרבנים ולראש העדה... והחומר שבו יהיה דבר מענייני ארץ ישראל לגבולותיה סביב מכל המתרחש והמתחדש בה ואחרי זה יהיו הודעות על גבולותיה ושביליה, באופן שיוקצע עיתון כזה לתת לכל קורא הודעה פרטית במצבה ההווה של המדינה והמתחדש בה ובכלל יכתבו מאמרים המושכים לבב כל ישראל יישוב הארץ ובניינה. 696

בנוסף לכך, כדי להקל על העולים מבחינה כלכלית, הוא קרא להפעלה של אניות אשר יפליגו שלוש פעמים בשנה מכל רחבי העולם לארץ ישראל ויביאו את העולים ללא תשלום. הוא אף נתן דעתו על המקורות הכלכליים לכך וסבר כי ניתן יהיה לגייס למטרה זו תרומות וכן ניתן יהיה להשתמש באניות אלה עבור הובלת סחורות תמורת תשלום.

התיקון היחידי לקבץ שה פזורה ישראל מבין העמים לארצנו... באופן כזה. שלוש פעמים בשנה תעבורנה אניות קיטור מקצה העולם לקצהו... ולא יהיה זה שום

694 שולחן ערוך, או"ח, סימן ש"ו סעיף י"א.

695 רמ"ך, תורה וחיים, עמ' קמא-קמב.

696 שם, עמ' לה.

שכירות רק חנים אין כסף לכל העולה... ובה ירבו העולים ויתמידו לעלות... ואם כי יש בזה הוצאות מרובות לאניות קיטור? בנקל יכולים לאסוף את כל הנצרך לזה על ידי נדבות... וכן מהכנסות אניות הקיטור הנזכרות בשכירות עבור איזה סחורות.⁶⁹⁷

הרב כלפון ראה כי המחסום העיקרי של בני קהילתו לעליה לארץ הוא החשש מפני חוסר היכולת להתקיים בה מבחינה כלכלית. כדי להתמודד עם בעיה זו המליץ לפתוח תכנית חסכון בנקאית הצוברת הכנסה מריבית וכאשר יצטבר סכום כסף מספיק גדול ניתן יהיה לשלם על הוצאות הנסיעה וגם להתקיים בארץ מהריבית מבלי שהקרן תיפגע.

רבים מאחינו בית ישראל שמים נפשם בכפם לעלות אל ארץ הקודש... בכל עוז נאבקים לטובת יישוב ארצנו הקדושה. אך בגלילותינו העלייה היא רק לעיתים רחוקות ורק הזקנים והזקנות אשר באו בימים אבל הצעירים בעלי הגבורה והממון ימאנו ללכת. וסיבתם הוא יראה ופחד אולי לא ימצאו מחיה ומזון למשפחתם. ובכן עצתי לאשר יראת ה' נגעה לעמי לבבו להרים מכל הבא לידו אחד למאה אם מעט ואם הרבה ולצרף אותם פרוטה לפרוטה ולהכניס אותם בבנק ובודאי שאחרי איזה שנים יצטבר לו סכום כסף המספיק לו ההוצאות של הנסיעה לארץ ישראל וגם יהיה לו לקרן בבנק בארץ ישראל לאכול מפירותיו והקרן קיימת לו לעד.⁶⁹⁸

הזכות המוסרית על הארץ

התבססות היישוב העברי בארץ לא התקבל בעין יפה בקרב תושביה הערבים עוד קודם למלחמת העולם הראשונה. ניצני מאבק פוליטי מאורגן החלו כבר באביב 1891 בו תבעו הנכבדים הערבים של ירושלים מהממשלה באיסטנבול שתמנע את המשך ההגירה היהודית לארץ ואת המשך קניית הקרקעות על ידם שכן הם מוציאים את הקרקע מידם של המוסלמים ומשתלטים על המסחר בארץ. עם הפיכת התורכים הצעירים החלה פעילות אנטי ציונית ציבורית ממשית.⁶⁹⁹ הצהרת בלפור הובילה להתארגנות של מאבק ההנהגה הערבית בלגיטימיות שלה ובניסיון למנוע את מימוש השאיפות של התנועה הציונית בארץ. ההתנגדות הערבית לתנועה הציונית מצאה לה אוזן קשבת בקרב השלטון המנדטורי בארץ והוא צמצם כפי יכולתו את הפרשנות להצהרת בלפור וניסה להצר את צעדיה של התנועה הציונית במימוש התקומה הלאומית היהודית בארץ.⁷⁰⁰ מלבד מדיניות מצמצמת מצד פקידי השלטון כלפי היישוב העברי בארץ התקיימה אף פעילות אקטיבית של פקידים בריטיים אשר נטלו "חלק פעיל ויוזם בהקמת הארגונים הערביים האנטי ציוניים הראשונים, כגון האגודות המוסלמיות הנוצריות".⁷⁰¹

⁶⁹⁷ רמ"ך, ויקהל משה, עמ' 18.

⁶⁹⁸ רמ"ך, תורה וחיים, עמ' לח-לט.

⁶⁹⁹ פורת, צמיחת, עמ' 18 – 19.

⁷⁰⁰ שם, עמ' 28 – 29.

⁷⁰¹ שמעוני, ערבי, עמ' 274.

טענותיהם של הערבים כנגד התנועה הציונית היו מחד פוזיטיביות התומכות בזכותם של הערבים על הארץ ומאידך נגטיביות השוללות את זכותם של היהודים בארץ. הטענות התייחסו להיבטים היסטוריים, דמוגרפיים, דתיים ופוליטיים.

זכות העמים להגדרה עצמית היוותה את היסוד לתמיכת המעצמות בהצהרת בלפור ועל בסיס זכות זו הוקמו מדינות לאום חדשות לאחר מלחמת העולם הראשונה. על פי זכות זו, קבוצה של אנשים שיש לה שפה משותפת, והיא יושבת בטריטוריה רצופה ובעלת תודעה משותפת של ההתפתחות ההיסטורית שלה רואים בה כעם הזכאי להגדרה עצמית ולמסגרת פוליטית משלו.

בכדי להתמודד מול הזכות להגדרה עצמית שהוענקה ליהודים טענו הערבים שתי טענות מרכזיות. אחת, קיומה של רציפות היסטורית של יישוב ערבי בארץ למעלה מ-1500 שנה. כך למשל טענה המשלחת הערבית הראשונה: "לפלשתינה (א"י) היתה אוכלוסיה מקומית עוד לפני שהלכו היהודים אליה, ואוכלוסיה זו נשמרה במשך כל הדורות ומעולם לא נתבוללה בשבטים היהודים שתמיד היו עם לבדד ישכון. מצד שני הערבים חיים בארץ זה יותר מ-1500 שנה והם עתה בעליה".⁷⁰²

הטענה השנייה היתה דמוגרפית. תורף הטענה היה שהיהודים בארץ הם מיעוט קטן ולא ניתן להשליט את שלטון המיעוט על הרוב. לטענה זו היו מספר חלקים. א. היהודים מונים רק כשבעה אחוזים מכלל התושבים בארץ. אכן, היחס המספרי בין תושבי הארץ היהודים לבין תושביה הלא יהודים נטה באופן מובהק לטובת האחרונים אולם לא באחוזים המצוינים בטענתם. על פי נתוני הממשל הצבאי בשנת 1918 היו בארץ 66000 יהודים, 61000 נוצרים ו-512000 מוסלמים. ב. שיעור הרכוש המוחזק בידי היהודים הוא עוד יותר קטן ונופל מאחוז אחד. ג. יהודים רבים הסתערבו והפכו לערבים או למצער הם דוברי ערבית כשפת אם ולכן יש לצרפם למניין הערבים. ד. יהודים רבים מתנגדים לציונות או אדישים לה.⁷⁰³

טענה נוספת היתה דתית, הערבים טענו כי לאסלאם ולנצרות זיקה חזקה לארץ יותר מאשר ליהדות "הקשר הדתי של היהודים לפלסטין אינו שווה לקשר של המוסלמים והנוצרים ברחבי העולם" לביסוס טענתם הציגו את המקומות המקודשים הקדומים שיש לאסלאם ולנצרות בארץ כדוגמת מסגד אל אקצא וכנסיית הקבר לעומת העדר מקומות פולחן קדומים ליהודים. על טיעון זה הוסיפו כי היהודים הם שצלבנו את ישו ולכן אין למסור להם את הארץ ויתרה מזאת, הארץ עצמה מסרבת להיות בית לאומי ליהודים מרגיזי האל.⁷⁰⁴

מבחינה פוליטית, הערבים ראו עצמם גם כראויים להגדרה עצמית על פי הבטחת בעלות הברית, ובמיוחד הנשיא האמריקני וילסון, שכינן השלום לאחר המלחמה יהיה מבוסס על רצון העמים, שחרור העמים החלשים וסיוע בידם להקים ממשלות עצמיות משלהם. על פי זאת טענו כי על המעצמות מוטלת החובה לממש את הצהרותיהן בנושא זה.⁷⁰⁵

⁷⁰² פורת, צמיחת, עמ' 30.

⁷⁰³ שם, עמ' 31.

⁷⁰⁴ שם, עמ' 32.

⁷⁰⁵ שם, עמ' 32 – 33.

הרב כלפון התייחס למאבק על הזכות של עם ישראל על ארץ ישראל וניסה להתמודד מול טענות שונות שהועלו הן על ידי הערבים והן על ידי גורמים שונים מקרב המעצמות במערב שהתנגדו לציונות ולהצהרת בלפור.

ויש מן האמות השואלים לאמר מה נשתנו הערביים אשר שם שלכדו ארץ ישראל מידי זולתם, יותר מכל האומות אשר לקחו את ארצות זולתם ולא הושבו מידם להאומה הקדמונית? אך התשובה לזה פשוטה! כי בשאר הארצות אין שום הוכחה ברורה למי ראוי להחזיר ומי הם הבעלים האמתיים, כי גם הם גזלו וחמסו במלחמת תנופה ואין כאן בעלים הראשונים בצדק ואמת. אך ארץ ישראל ידועה היא לישמעאלים, לנוצרים, ולכל בית ישראל כי היא "ארץ־ישראל". ועוד כי הארץ נכבשה על ידי האנגלים ולכן בדין הוא לתת אותה למי שראוי ולא להחזירה למי שכבשה בזרוע. לא כן שאר הארצות שהם לא נכבשו עדיין ואין אחריות זו מוטלת עליהם ולא על המסכימים לבלבל ולהלחם בעד זה ולהחזירו לבעליהם. ועוד כי בהיות גם הגרים בה שוים בזכויותיהם, אם ירצו יבואו גם מהם ויתיישבו בארץ. ואם באמת אין להם שום כוסף לזה הם שאבדו חלקם. ועוד כי ארץ ישראל עמדה שנים רבות למאות בלתי התיישבות, ורק על ידי ישראל תתיישב, ואם כן ראוי לכובשים לראות טובת הארץ והפרחתה, ולא לראות הרצון של התושבים בה מלפנים ולהשחית הארץ. ועוד כי ישראל הם בעלי כח אדיר ונמרץ ובהיותם פזורים בין האומות מתישים בכחם כח המתנגד ומחזיקים כח המולדת, וכן להפך. ואם כן טובת העולם הכללית גם כן דורשת זאת. ובכך הצדק והיושר, הטובה והשלום, כולם מסכימים לרעיון נפלא זה.

ועל הכל כבר הגיעה השעה להציל ישראל מכליון ולשוב לארצנו איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו. והקרוב אלי כי זו היא סיבת המלחמה העולמית כמו שיראה המעיין בכמה מקומות בנביאים ישעיה וזולתו. ורק להיות שיש איזה מהאומות רחוקים מאמונה נאמנה זו, לכן לא שמו לב כי זו היא סיבה מאת ה'. ועוד חזון למועד ויבורר האמת והצדק.⁷⁰⁶

הרב כלפון מציין מספר הצדקות לנתינת הארץ על ידי הבריטים לעם ישראל עבור ייסוד בית לאומי.

- א. עם ישראל בעליה המקוריים של הארץ – ארצות שונות היו בעבר בבעלותן של אומות שונות ונכבשו בכח מידיהן אולם לא ניתן להשיבן לבעליהם מאחר ואומות אלה עצמן כבשו את ארצם מידי אחרים ואין אפשרות לדעת מיהו הבעלים המקורי. המקרה של ארץ ישראל שונה מאחר וידוע לכל כי עם ישראל הוא הבעלים המקוריים של ארץ ישראל.
- ב. הסמכות לנתינת הארץ נתונה בידי האנגלים – אנגליה כבשה את הארץ מידי התורכים ולכן בסמכותה לתת אותה לידי עם ישראל. משום כך להצהרת בלפור יש הצדקה חוקית.
- ג. הענקת שויון זכויות לכל תושביה של מדינת היהודים - זכויותיהם של התושבים הלא יהודים בארץ לא יפגעו מהקמת מדינה ליהודים בארץ מאחר והמדינה שתקום תהיה מבוססת על עקרונות דמוקרטיים ויוענק להם שויון זכויות מלא ואין מניעה להמשך המגורים שלהם בה.

⁷⁰⁶ רמ"ך, דרכי משה, ח"ב, עמ' ערה.

- ד. פיתוח הארץ – לאחר שנים רבות של הזנחה מצד תושביה הערביים, באים היהודים ועוסקים בפיתוח הארץ והפרחת השממה. על האנגלים מוטלת החובה לדאוג לפיתוח הארץ ולכן נכון שיתנו לעם ישראל להמשיך ולפעול לכך.
- ה. היהודים מאופיינים בכישרונות רבים ובדחף לפעול בתוך החברה בה הם חיים בגלות ומשום כך יש והם מהווים גורם המפר את היציבות החברתית. משום כך, צריך לאפשר להם לנתב את מרצם במסגרת פוליטית עצמאית משלהם.
- ו. הצלת עם ישראל מכליון – עם ישראל נמצא בסכנה קיומית פיזית ורוחנית ורק שיבתו לארץ ובניית בית לאומי בה יאפשרו את המשך קיומו.
- ז. מימוש רצון ה' – חזרת ישראל לארצו היא מימוש חזון הנביאים. ההתרחשויות ההיסטוריות הגדולות כדוגמת מלחמת העולם הראשונה הינן התערבויות אלוהיות בהיסטוריה בכדי להגשים את רצון ה' בשיבת ישראל לארץ לאחר הגלות הארוכה.

נראה כי כל ההצדקות לטובת התקומה הלאומית של ישראל בארץ אשר פירט אינן מספקות את הרב כלפון בעצמו וההצדקה המרכזית והחשובה בעיניו היא האחרונה שברשימה ועליה מושתתת תפיסתו את התהליכים והתמורות ההיסטוריים כמשרתים את הגשמת רצון ה' לשיבת ישראל לארצו.

שפה עברית

העיסוק בלימוד והוראת השפה העברית יש בו בכדי לתרום לעיצוב התודעה הלאומית שכן השפה משמשת כמרכיב יסודי בזהות הלאומית. אפשר להצביע על זיקה בין בקיאותם של חכמים ספרדים בשפה העברית להיותם בעלי תודעה לאומית. כבר בן יהודה הצביע על ההבדל שמצא בין הספרדים לאשכנזים ביחס לשפה העברית. בעוד שאצל הספרדים מצא בקיאות רבה בעברית ושימוש בה באופן טבעי אצל האשכנזים השימוש בה היה יותר מאולץ.

הספרדים... כמעט כולם סחו עם בעל ה'חבצלת' בעברית, והלשון היתה שגורה בפה, רבת מילים, רבת מטבעות של מילים קבועות, והחברה כל כך מקורית, כל כך מזרחית מתוקה... האשכנזים... כבר 'התבוללו' קצת בהספרדים ודמו להם קצת בלשון וגם במנהגייהם והחותם הגלותי נמוק קצת גם מעל פניהם. כולם דברו עם ר' ישראל דב אידיש אך לכבודי שחו קצת גם בעברית... מכל מקום מיד שמעה אזנך כי לא ספרדי מדבר.⁷⁰⁷

לימוד העברית היה חלק בלתי נפרד מתכנית הלימודים במסגרות החינוך המסורתיות בגירבה.⁷⁰⁸ העיסוק בדקדוק עברי היה נוכח בקרב חכמי גירבה.⁷⁰⁹ ואכן בתכנית הלימודים המפורטת שכתב הרב כלפון למורים של גירבה מיקם את לימוד הקריאה בעברית כתשתית יסודית לשלבי הלימוד הבאים.⁷¹⁰ מעמדה המרכזי של השפה העברית נמצא אצל הרב כלפון בהדגישו את חשיבותה הן

⁷⁰⁷ סיוון, אליעזר, עמ' 97.

⁷⁰⁸ טובי, הוראת, עמ' 118.

⁷⁰⁹ הכהן, מלכי, עמ' סח-סט.

⁷¹⁰ מאמו, תהליכי, עמ' 117 – 118.

בהיבט הדתי שלה, כלשון הקודש, והן בהיבט הלאומי שלה, בהיותה משמשת כלי המבטא את הזהות הלאומית של האומה.⁷¹¹

דבר ידוע ומפורסם מאד מאד עתה כי הרבה אומות כובשים הרבה ארצות על ידי השפה, כי בהתפשטות שפתם באיזה מדינה עד כי רובם ככולם יהיו מדברים בה בהכרח כי ברוב הימים יעזבו שפתם מנהגיהם וכל ענייני אומתם ויובלעו ויתבוללו בתוך האומה בעלת השפה. וכן פתגם שגור בפי כל החכמים אין עם בלא שפה. כי קיבוץ האומה צריך לו דבר המייחדו זה לזה והיא השפה.⁷¹²

מתוך מילים אלה עולה היכרותו הבלתי אמצעית עם התפשטותה של התרבות הצרפתית בקרב יהודי צפון אפריקה. ההבנה כי השפה היא כלי תרבותי אשר באמצעותו מתעצבת זהות, מקבלת אישוש מוחשי בתהליך שעבר על היהודים שחיו תחת השלטון הצרפתי אשר אימצו את השפה הצרפתית ויחד עימה את התרבות ואף את הזהות הצרפתית. בגלל חששו הגדול מהתבוללות התנגד ללימוד שפות זרות.

דבר אחד נשאר לעם ישראל הוא הלשון והשפה המתפשטים בכל אומה ואומה השולטים בבית ישראל אשר באמצעותם רבים מאחינו בית ישראל התבוללו או שכחו את התורה והמצווה... לפי דעתי עוד ימים ידברו ובית ישראל ירגיש את ההרס הנמשך מזה וידעו כי זה איסור גמור.⁷¹³

עם זאת, הכיר במתח שבין הצורך בשמירה על הזהות היהודית לבין קיום חיים נורמליים תחת שלטון הגויים. הוא ידע שבלתי אפשרי להתנהל מחוץ לקהילה היהודית, מול רשויות השלטון למשל, באמצעות השפה העברית ויש צורך בידעת שפה זרה. משום כך התיר ללמוד רק את המינימום ההכרחי לתקשורת בסיסית בשפה זרה וזאת רק לאחר רכישת השפה העברית ולימוד תורה המשמשות כבסיס לזהות היהודית. "כי האמת הוא להכיר תחילה דבר ה' וההרגשה הרוחנית, ואחר כך אם אין כל הכרח בדבר, אין כל צורך ללמוד שאר לשונות. ואם יהיה הכרח, יהיה אותו דבר המוכרח דוקא ואין להוסיף עליו, כי זה מושך עצמו ואחר עמו".⁷¹⁴

השימוש בשפה העברית במשך הגלות, אף שלרוב היה בהקשרים דתיים בלבד, שימר את הזיקה לזהות הלאומית והיווה עוגן מרכזי להמשכיות קיום האומה אף בתנאי הגלות בקרב העמים. משום כך הדגיש את חשיבות לימוד השפה העברית והשימוש בה הן בהקשרים דתיים והן בהקשרים כללים.

על ידי זכרון שפתנו העברית וקביעותיה בתפילות וברכות ושירת ושאר לימודים אשר מזה מתעורר הרגש העתיק הניב והמבטא אשר בה דיברו אבותינו, נביאינו

⁷¹¹ על יחסו של הרב כלפון לשפה העברית ראה: ראובן מאמו, "יחסו של הרב כלפון משה הכהן זצ"ל לשפה העברית: לנחיצותה, למעמדה ולהוראתה בקרב קהילת יהודי ג'רבה", **אורשת** ב' תשע"א, עמ' 241 – 259; הנ"ל, "לקט מדברי ר' משה כלפון הכהן זצ"ל על יחסו ללשון הקודש: היבטים חינוכיים-לאומיים-ציוניים", מים מדליו תשנ"ה, עמ' 207-219.

⁷¹² רמ"ך, תורה וחיים, עמ' פד

⁷¹³ שם, עמ' פא.

⁷¹⁴ רמ"ך, יד משה, עמ' שג.

וחווינו ובה דיבר ה' ברוך הוא עם משה רבנו עליו השלום על הר סיני וביד הנביאים.

ומזה לא תשכח ממנו תורת ה' ותתקיים לאומיותנו לנצח.⁷¹⁵

את החשיבות הרבה שראה בלימוד עברית ניתן לראות בהדרכה על דרכי הוראה ותכניות הלימודים שכתב לאנשי החינוך בעירו בה ציין את הצורך בהוראת השפה העברית ודקדוק עברי. "ומה טוב אם יהיה ג"כ להם קביעות בספר הנז' עם התלמידים בכללי הדקדוק כי עי"ז מלבד שתהיה קריאתם של התלמידים כהוגן וכשורה עוד בה כי גם יהיה להם נקל לכתוב ולדבר בלשון הקודש צח ונקי בעה"ו וכן בזה תהיה תפילתם על הרוב בכוונה".⁷¹⁶

אולם, הרב כלפון לא ראה בעברית רק כשפה המשמרת את הזהות הלאומית של ישראל בגלות אלא אף כמרכיב מרכזי בתקומה הלאומית בארץ. לכן, תהליכי החידוש והחיאת השפה אשר היוו חלק מהתקומה הלאומית נתפסו על ידו כסימן מובהק לכך שהגאולה החלה.

מי שמע כזאת מי ראה כאלה כי ממשלה אדירה כממשלת אנגליה ועמה כל סוכני ורוזני מלכי התבל יסכימו לזה כי תהיה ארץ ישראל בית לאומי לישראל ושם תהיה השפה העברית שפתנו הקדומה מתהלכת בישראל ובארץ ישראל כאחת השפות החיות אשר בתבל לכל דבר ודבר, תחת היותה מאות ואלפי שנים עזובה שכוחה וכמעט אין בה כדי מה למלאת מחסורי הדיבור וגם להשלמים בה... הנה עתה שפתנו מצלצלת בין אחינו שבארץ ושבחו"ל לכל דבר ודבר, לשירים לנאומים לספרים וכל כיוצא בזה וכמעט היא שגורה גם בפי האומות הדרים בארץ ישראל. ואין ספק כי שינוי גדול כזה המתרחש בעולמנו לא מקרה הוא אלא סימן מסימני הגאולה כי הגאולה נחוץ לה שפה חיה עברית טהורה וכתב עברי טהור.⁷¹⁷

מלבד תפקיד השפה העברית כמאפיינת זהות לאומית ראה בה אף כגורם מאחד בין יהודי העולם המתקבצים בארץ ומדברים שפות שונות.

מה מאוד נחוץ וצריך לכל אחד מאחינו בית ישראל לידע את לשונו הקדושה לדבר בה ולכתוב בה מערכי לבבו אם גשמי אם רוחני... כי בעת ובעונה הזאת אומתנו הישראלית עולה מעלה מעלה לעלות לאף הקודש על ארצנו ועל נחלת אבותינו ואין לך דבר בעולם שקושר את כולנו להבין איש שפת רעהו ומערכי לבבו רק הלשון והיא יסוד גדול תקיף וחזק ללאומיותנו העברית לבל נתבולל בעמים ולהיות חיים וקיימים לעדי עד.⁷¹⁸

לנוכח החשיבות הרבה שראה בשפה העברית קרא להפיץ את העברית בקרב קהילות ישראל ברחבי העולם והדגיש את החובה החינוכית של ההורים כלפי ילדיהם לתת עדיפות לשפה העברית ולהקנות להם אותה לפני הקנייה של שפות נוספות. "מה מאוד נחוץ לכל דורש טובת עמנו להפיץ שפתנו הקדושה בין כל אחינו בית ישראל בכל מקום שהם. ומה מאוד צריכים כל אחינו בית ישראל לחנך את בניהם בכל מקום שהם לדעת את לשונו בשלימותה קודם כל לשון ושפה אחרת".⁷¹⁹

⁷¹⁵ רמ"ך, מטה משה, עמ' כח.

⁷¹⁶ רמ"ך, תורה וחיים, עמ' קעג.

⁷¹⁷ שם, עמ' צט.

⁷¹⁸ שם, עמ' קסה-קסו.

⁷¹⁹ שם, עמ' קסז.

אמצעים להפצת השפה העברית

בספרו תורה וחיים מפרט הרב כלפון את הצעדים אותם יש לנקוט בעבור הפצת הלשון העברית. בהבנתו כי מדובר במשימה לאומית קרא להקים גוף ארגוני, אותו כינה "ועד הלשון", שמטרתו לרכז את כל נושא הוראת העברית. תפקידיו העיקריים של "ועד הלשון" הם: גיוס כספים, גיוס והשמה של מורים לעברית, הוצאה לאור והפצה של ספר במהדורת כיס ללימוד עברית והוצאת מילון עברי מורחב אשר יכלול את כל המילים בעברית כולל מילים עבריות חדשות עבור מילים שעד כה היה להם רק שימוש לועזי. במילון זה כל פועל יהיה כתוב בכל ההטיות שלו ובכל כינויי הגוף.⁷²⁰

הרב כלפון היה נאה דורש ונאה מקיים ועסק בעצמו בכתיבת מספר חיבורים העוסקים בדקדוק עברי לטובת הפצת לימוד העברית בקרב יהודי התפוצות בעיקר. בין חיבוריו, "קיצור ספר המילים", "קיצור ספר אהל מועד" ו"שפתי כהן". הוא ראה בכך חשיבות לאומית כה רבה ולכן ויתר באופן מוצהר על זכויות היוצרים של חיבוריו אלו ונתן רשות לכל המעוניין להדפיס אותם ולתרגם אותם לשפות שונות. דרישתו היחידה היתה כי יוכל לעבור עליהם ולהעיר את הערותיו וזאת לאחר שירכוש אותם בכסף מלא מהמתרגם.⁷²¹

ביטוי לעמדתו החיובית ביחס ללשון העברית נמצא בפסיקתו כי יש בעיסוק בלשון עברית, בהחייאתה ובהרחבתה על פי כללי הדקדוק קיום מצווה גדולה. לכן ראה בחיוב את המצאת המילים החדשות בעברית בכדי להתאימה לשימוש יומיומי בתקופה המודרנית.

כי לדעתי מצוה רבה אין ערך לה בתבל להרחיב גבול שפתינו העבריה אף בשם או פעולה אשר לא נמצא כן ממש בכתוב אם רק איננה זרה לפי חקי הלשון והליכותיו בקודש. כי טוב להשתמש בזה מלהשתמש בלשון זר (שאר הלשונות) אשר לא יתאים כלל למלאת חסרון שפתינו. וכה נעשה עד ישיקף ה' משמים ומלאה הארץ [דעה] בקיבוץ שה פזורה ישראל והיו כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים. וכן שמעתי כי בערי רוסיא רבים ממשכילי עמנו חק להם מאיזה חברות מידי שבת בשבתו למלאת די מחסורם בלחם ובבשר ובכל אשר תשאלם נפשם ונפש בתיהם. ולעומת זה המה יום יום ידרשו יבקשו בעין חודרת איך למלאת איזה שם, איזו תיבה, איזו פעולה, אשר לא נמצאת ממש בכתובים ובהאסף בידם הרבה מזה יוציאו לאור להרחיב את גבול שפתינו.⁷²²

בדומה ליחסו החיובי לפעילי התנועה הציונית והחלוצים, על אף אורח חייהם החילוני, גם כאן ניתן לראות כי הוא תומך במשכילים מרוסיה אשר עסוקים בהחייאת השפה העברית נראה כי נקודת המבט שלו היא לגופו של עניין ולא לגופו של אדם ומשום כך כל פעולה התורמת לקידום התקומה הלאומית מקבלת יחס חיובי ללא קשר לאמונות ולאורח החיים של האדם העושה אותה.

עמדתו הבלתי מסויגת של ביחס לתחיית השפה העברית ולעוסקים בה עומדת בניגוד לעמדות רבניות אחרות של בני התקופה. העמדה הרבנית העומדת בניגוד מוחלט לעמדתו היא העמדה

⁷²⁰ שם, קס"ו-קס"ח

⁷²¹ הקדמה לספר שפתי כהן, בתוך: תורת משה, עמ' תקז.

⁷²² רמ"ך, שו"ת שואל ונשאל, חלק ה – אורח חיים, סימן קיז.

המקובלת בקרב הרבנים החרדים אשר ראו בשימוש בשפה העברית בהקשרים לא דתיים כחילול לשון הקודש "מותר נישט רעדען לשון קודש (דהיינו, אסור לדבר בלשון הקודש)".⁷²³ אולם אף עמדתו של הרב קוק אשר תמך באופן עקרוני בתקומה הלאומית ובתחיית השפה לא זהה לעמדתו של הרב כלפון שכן הרב קוק ראה את תחיית השפה באופן מורכב, מחד תמך בכך כחלק מהתקומה הלאומית ומאידך הסתייג מהמגמות ומהאמונות של העוסקים בתחיית השפה ולא הפריד בין עצם העיסוק בתחיית השפה לבין זהות האדם שעסק בכך.⁷²⁴

ביטויים ליחסו המורכב של הרב קוק לנושא זה ניתן לראות באגרת שכתב לגדוד מגיני השפה וכן ביחסו לאליעזר בן יהודה. באגרת לגדוד מגיני השפה ציין את הערך הרב שיש בתחיית השפה העברית עבור התקומה הלאומית אולם הדגיש להם כי אין לראות בכך חזות הכל וכשם שהם פועלים למען חזרה לשימוש בשפה העברית כך יש לפעול למען הערכים הנוספים שיש במסורת ישראל כדוגמת שמירת התורה והמצוות.

עוסקים אתם, במסירות לב נאמנה חלק רשום של החזרת עטרת ישראל ליושנה. שפת קדשינו שנשתכחה מפיות רבבותינו, הנכם הולכים ועמלים להשיב בפי גדולינו וקטנינו. ישר כחכם ותחזקנה ידכם בעבודת הקודש הזאת, של השבת שפת קדשינו בדיבור החי, השקולה כשיבת ארץ ישראל הקבועה לחיי עולם... התאמצו גם אתם לעבוד, יחד עם הגנת השפה, בהחזרת כל עטרוטינו ליושנם, היו בעצמכם למופת, למען דעת כי השאיפה לתחיית השפה אינה שאיפה בודדת... כי אם תהיה לשאיפה כוללת רבת אונים ורבת תוצאות... את כל משמרת התורה והמצווה, אשר בהם קנתה שפתינו הקדושה את כל כוחה ואת כח ערכה הנצחי בישראל ובעולם.⁷²⁵

יחסו המורכב של הרב קוק לתחיית השפה משתקף היטב אף ביחס שמקבל אליעזר בן יהודה ממנו. הוא נענה בחפץ לב לשאלותיו הלשוניות הן בעל פה והן בכתב,⁷²⁶ אולם מציין באיגרת אליו כי הערך הלאומי של השפה בתחייתה בארץ הוא רק כאשר היא קשורה לתוכן הדתי המייחד את האומה "עתה נשארה לנו בתור תוכן מיוחד רק הדת והשפה, שבהתאחדם עם ההתייחדות בארץ יסמנו לנו את הצביון הלאומי במילואו אשר גם כל הרכוש האנושי שלנו יסתגן על ידיהם אצלינו בסגנון הטבעי הבריא הראוי לנו בתור עם השב לעצמות תחייתו".⁷²⁷

בן יהודה ראה עצמו כ"בן בלי דת" ואף התעקש להירשם כך בדרכונו.⁷²⁸ הביקורת של הרב קוק כלפיו התבטאה בכך שנמנע מלברכו בברכת שלום בכל חמש האגרות ששלח לו. הימנעות זו מוסברת

⁷²³ ינאי, חילון, עמ' 101.

⁷²⁴ על יחסו של הרב קוק לתחיית השפה העברית ראה: נריה גוטל, "יחסו של הרב קוק לתחיית הלשון העברית", **שמעתין** 177, תשע"א, עמ' 11-25.

⁷²⁵ ראי"ה קוק, חזון הגאולה, עמ' רעב-רעג.

⁷²⁶ בן יהודה התייעץ אף עם רבנים נוספים בנושאים לשוניים וביניהם אף כאלה שנמנו על קנאי ירושלים. ראה: נריה גוטל, "בין תחייה לחידוש: בין הראי"ה קוק לבן-יהודה", **מרחבים** ו, תשנ"ז, עמ' 325 הערה 2.

⁷²⁷ ראי"ה קוק, אגרות הראיה, ד, עמ' צה.

⁷²⁸ נתן רועי, "בחזרה לאליעזר בן יהודה" בתוך: אתר הסוכנות היהודית:

<http://www.jewishagency.org/he/blog/7606/article/27101>

על ידי גוטל בכך שהרב קוק ראה בו כרשע מבחינת הקטגוריות הדתיות ולכן חלה עליו הוראת ישעיהו הנביא שאין לברך את הרשעים בברכת שלום: 729 "אין שלום אמר ה' לרשעים".⁷³⁰

הרב קוק אף התבטא באופן חריף ביותר כלפי אליעזר בן יהודה וכינה אותו "אבר מדולדל". אליעזר בן יהודה פרסם מאמר בעיתון "השקפה" שעסק בפולמוס אוגנדה ובו כתב "אנו כולנו פנינו עורף להעבר וזו תהילתנו ותפארתנו".⁷³¹ הרב קוק התקומם נגד ההכללה שעשה בן יהודה כאשר ניסח את דבריו באופן שמשמע ממנו שכל העם הפנה עורף לעברו ועזב את הדת.

דן אני לכף זכות גם האבר המדולדל הזה שלנו, את בעל "השקפה". הוא איננו חולם אלא מהרהורי לבו, שמו היהודי אולי כבר נרקב אצלו, הוא יכול להיות שכבר איננו מרגיש בעצמו שום קשר אל כל העבר שלנו, ויכול במנוחה לאמור שפנה אליו ערף, (ובאמת עלים נובלים כאלה שנושרים אינם מביאים שום הפסד גדול לכרם בית ישראל).⁷³²

בדברי הרב קוק בולטת ההימנעות שלו מלהזכיר במפורש את שמו של אליעזר בן יהודה ומסתפק בכינוי "בעל השקפה". בכך קיים דמיון להספד שנשא על הרצל "המספד בירושלים"⁷³³ שאף בו נמנע מלציין את שמו במפורש. אפשר כי ניתן לראות בכך את המורכבות המאפיינת את גישתו של הרב קוק לתקומה הלאומית.

דברי הרב קוק המופיעים בתוך הסוגריים חריפים אף יותר מהכינוי "אבר מדולדל" שכן ניתן לראות בהם גילוי של היחס המבטל של הרב קוק כלפי אליעזר בן יהודה אשר איננו רואה בו כל ערך עבור האומה ואף רואה בו נזק. ביקורת נוקבת זאת אמנם באה בתגובה לתפיסות העולם החילוניות של בן יהודה אולם בולטת בהיעדרותה ההתייחסות המורכבת שבין תרומתו לתחיית השפה לבין אמונותיו ועמדותיו הדתיות.

תנ"ך

התנ"ך היווה גורם מרכזי בעיצוב התודעה הלאומית של הרב כלפון. הדבר ניכר בציטטות הרבות הלקוחות מהמקרא כאשר כותב על התקומה הלאומית. כמו כן בחיבורים שונים שלו העוסקים בפירוש התנ"ך אין הוא מפרש באופן עקבי כל פסוק אלא בוחר לפרש פסוקים מסוימים. נראה כי ניתן לזהות העדפה לפרש דווקא פסוקים בעלי משמעות לאומית.

לימוד תנ"ך

היסוד ליחסו למקרא נעוץ כבר בתכנית הלימודים שכתב עבור התלמידים הצעירים הנכנסים למערכת הלימודים של הקהילה היהודית בגר'בה, אשר ממנה עולה כי לימוד התנ"ך נתפס כתחום

⁷²⁹ גוטל, בין תחייה, עמ' 326 - 328.

⁷³⁰ ישעיהו מ"ח, כב.

⁷³¹ ראי"ה קוק, אגרות הראיה, א, עמ' טז.

⁷³² ראי"ה קוק, אגרות הראיה, א, עמ' טז. הסוגריים במקור.

⁷³³ ראי"ה קוק, מאמרי הראיה, עמ' 94 - 99.

דעת העומד בפני עצמו. הרב כלפון מפרט את תכנית הלימודים הבנויה נדבך על גבי נדבך. השלב הבסיסי בתכנית הלימודים הוא לימוד התנ"ך ועל גביו נוספים השלבים הבאים בלימוד התורה שבעל פה כלימוד תלמוד ופסיקת הלכה.

האדם שנבחר ללמד את הילדים היה צריך להיות בעצמו בקי בתנ"ך ובתרגומו לערבית וכן בעל יכולת עיון בגמרא. ההוראה היתה מתבצעת בבית הכנסת והילדים היו מחולקים למספר רמות לפי ההתקדמות הלימודית. החל מהקניית הקריאה דרך לימוד פשט התנ"ך ותרגום התנ"ך לערבית וכלה בקבוצות המתקדמים בהן למדו מסכתות גמרא ויכולת עיון ופסיקת הלכה. תלמיד היה יכול לעבור לרמה הבאה לפי הישגיו הלימודיים. העולה מסדר לימוד זה שלימוד התנ"ך תפס מקום מרכזי כיסוד להמשך ההתפתחות הלימודית ותלמידים לא היו מתחילים ללמוד את הגמרא לפני שהשיגו שליטה נאותה בהבנת התנ"ך. כך תורמת תכנית הלימודים לעיצוב התודעה הלאומית שכן מסד הידיעות של התלמיד כולל את התנ"ך המספר את סיפורה של האומה.

סדר הלימוד שנוהגין בו מרביצי תורה פה אי גרבה הוא באופן זה. כל מי שמעיין בגמרא ויודע קרוא מקרא כהוגן ויודע פתרון המקרא בערבית יהיה לו אחת מבתי כנסיות שבעיר להרביץ תורה שם ושם מקבל הילדים הבאים ללמוד האותיות והמקרא ופתרון המקרא בערבי ואחר כך מלמד אותם הגמרא וכל התינוקות מחולקין לחברות. חברת האותיות, חברת המקרא פשט, חברת המקרא פשט ופתרון ערבי, חברת מסכת פלונית... והתלמיד מעלהו רבו ממדרגה למדרגה כפי השגתו וידיעתו עד אשר יהיה בתור מעיין.⁷³⁴

החשיבות הרבה שרואה הרב כלפון בלימוד תנ"ך באה ליטי ביטוי גם בכך שכותב מעין מילון לתנ"ך עם הסבר ותרגום לערבית לכל השורשים של המילים המופיעים בתנ"ך. "ספר 'שפת אמת' יכול כל השרשים להמילות הבאים בכל התנ"ך עם כל הביאורים בעברית ובערבית".

לכתיבת ספר זה היו מספר מטרות ביניהן לתרום להבנת התנ"ך בקרב התלמידים וכן לתרום ללימוד העברית ואף לכתיבת שירה בעברית. בין מטרות אלו קיימת זיקה מובהקת של ביטוי לתודעה הלאומית המשתקפת מהן בהיותן בעלי משמעות לאומית. התנ"ך נתפס כתחום לימודי שיש להעמיק את ההבנה בו בכל שכבות הציבור. כמו כן, התנ"ך מהווה יסוד לשפה העברית הן לדיבור והן ליצירה עברית.

התועלת הנמשך אליו בלמדו ספר זה פעמים רבות כי אז כמעט כל התיבות שבתנ"ך יהיו מובנים אליו... ומה גם המלמדי תינוקות מה טוב ומה נעים אם ילמדו לתלמידים ספר זה בקביעות... גם נמשך מזה תועלת גדולה להיות אדם רץ לדבר נכונה בשפתינו הקדושה... ואם עזרו ה' ובא בגבול הדקדוק ונטיותיו נקל לו מאוד לחבר שירים.⁷³⁵

⁷³⁴ רמ"ך, תורה וחיים, ח"א, עמ' קע.

⁷³⁵ רמ"ך, תורת משה, עמ' תקכז.

פירוש התנ"ך כבמה לתודעה לאומית

בפירושו לפסוקי המקרא על חלקיו השונים ניתן בנקל לזהות במקומות רבים את יחסו לתקומה הלאומית ואת התודעה הלאומית העמוקה שלו המשתקפת מהם. כך למשל בפירושו למזמור ב' בספר תהילים "למה רגשו גוים ולאמים יהגו ריק" אשר עוסק במתח שבין ישראל לאומות העולם, הוא מנתח את ההתמודדות של עם ישראל מול האומות בהיסטוריה הכללית ואת ייעודו המוסרי והרוחני ביחס אליהן.

היה גם בימי דוד המע"ה הרבה גוים ולאומים מלכים ורוזנים אשר צר להם לראות את אומתנו הישראלית כפורחת עלתה נצה הבשילו אשכולותיה ענבים ותתאגד ותתקשר בקשרי ועבותות הלאומיות והדת ותקם לה מלך ועטרת זהב בראשו הוא מלכנו דוד עליו השלום. ויתקבצו יחד כולם לתווך לטכס עצה נבערה איך לנתק עבותות וקשרי האומה הלאומיית והדתית. ונגד הדתית הנה הנם ניצבים על ה'. ונגד הלאומיית הנה הנם ניצבים על משיחו שהוא המלך דוד... באמרם ובהגותם דברי ריק ודברי הבאי ננתקה את מוסרותימו קשרי ומוסרי האומה ונשליכה ממנו עבותימו הקושרים את ישראל יחד... באותה שעה ה' ידבר עם האומות והמלכים ההמה באפו ויבהל אותם בחמתו לאמור להם... איך אתם באים לבטל את אשר בחרתי ורוממתי?... אחרי זה המלך דוד הסיב פניו כלפי אותם המלכים ושופטי ארץ להשכיל אותם לתת לב להווסר ולקבל עול מלכותו ברוך הוא לעבדו ביראה ולגיל ברעדה ממנו... ולבחור ולאהוב הדבר האמיתי והברור והבהיר והוא הוא היושר והצדק ולעזוב החמס התוך והמרמה.⁷³⁶

הרב כלפון מפרש את המזמור כמעין תיאור היסטוריוסופי של מערכת היחסים המורכבת שבין ישראל לאומות העולם. ראשיתה במאבק האומות בישראל מתוך כוונה להורידו מעל במת ההיסטוריה, דרך יכולת העמידה של ישראל מולן בסיוע אלוהי, ואחריתה במילוי תפקידו ההיסטורי של עם ישראל כלפי האנושות כמתווה דרך מוסרית ורוחנית. האומות מתנגדות לקיום של ישראל ויוצאות למלחמה בו. הן מזהות כי יסודות הזהות של ישראל, אשר מאחדים ומייחדים אותם כאומה, הם התוכן הדתי והמסגרת הלאומית. האמונה בה' ובתורת משה מבטאות את היסוד הדתי ומלכות בית דוד מבטאת את היסוד הלאומי. משום כך, הן ממקדות את מאבקן בישראל בשני המישורים, הדתי והלאומי. אולם הניסיונות השונים של האומות להשמיד את עם ישראל אינם צולחים מאחר והייעוד של ה' לישראל על במת ההיסטוריה מקנה לו שמירה והגנה מפני תוקפיו השונים. ואכן לאחר שמלכות בית דוד תעמוד איתנה אל מול האומות התוקפות אותה היא תפנה אליהן להדריך בדרך המוסר והאמונה בה' ובכך תמלא את ייעודה האוניברסלי.

הרב כלפון משתמש במונח "לאומיות" שהינו מודרני בעיקרו אולם בכך ניתן לראות כי הוא מזהה את היסוד הלאומי כבר בהיסטוריה העתיקה של עם ישראל. בכך משתקפת התודעה הלאומית שלו אשר איננה רואה בעם ישראל רק כקהילה דתית שמנכסת לעצמה בעידן המודרני את רעיון הלאומיות, אלא כאומה בעלת יסודות לאומיים עתיקים שעתידיים לבוא לידי ביטוי ובאמצעותם תגשים את ייעודה ההיסטורי.

⁷³⁶ רמ"ך, משה ידבר, עמ' ש-שא.

ביטוי נוסף למקומו המרכזי של התנ"ך בתודעה הלאומית של הרב כלפון הוא קריאתו את התנ"ך כתמצית יסודית של ההיסטוריה. באמצעות אופן זה של קריאת התנ"ך הוא מזהה את השורשים לאירועים ולהתרחשויות שונות של תקופתו בתוך סיפורי המקרא בבחינת "מעשה אבות סימן לבנים". כך למשל את שורשיהם של המהלכים בתנועת השיבה לארץ ישראל בתקופתו הוא מוצא בתיאור המקראי על חזרתו של יעקב מגלותו בפדן ארם לארץ. המקרא מתאר כי יעקב מגיע לארץ כנען, קונה חלקת שדה ובונה מזבח לה'. "ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען בבאו מפדן ארם ויחן את פני העיר. ויקן את חלקת השדה אשר נטה שם אהלו מיד בני חמור אבי שכם במאה קשיטה. ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלהי ישראל".⁷³⁷

הרב כלפון מפרש פסוקים אלה כתיאור המשקף את תהליכי חזרת עם ישראל לארצו לאחר הגלות האחרונה. "ויקן את חלקת השדה דבתחילה תהיה הארץ ביד העמים ובית ישראל יקנו בכסף כמו שעושים בזמנינו, שקונים חלקים חלקים בכסף מלא, ואחר כך ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלהי ישראל, כי תהיה גאולתנו ויבנה בית המקדש והיה ה' למלך על כל הארץ".⁷³⁸ פעולת רכישת הקרקעות מקבלת מעמד וחשיבות רבה מההשוואה שלה למעשהו של יעקב אבי האומה אשר עמד בסיטואציה דומה כאבטיפוס. כמו שיעקב נדרש לרכוש אדמה מבעלי הקרקע בארץ כנען בכדי להתיישב בה, כך התנועה הציונית רוכשת קרקעות בארץ בכדי לאפשר התיישבות יהודית.

על פי פרשנות זו העלייה לארץ וההתיישבות בה אינן תכלית לעצמן אלא שלב מקדים לקראת השלמת הגאולה בחזרת השכינה לארץ. זאת הוא הוא מוכיח מהמעשה הבא של יעקב אשר לאחר היאחזותו בקרקע הוא בונה מזבח לה'. פעולת בניית המזבח מסמלת את התגשמותה של הגאולה בשיבת השכינה לארץ.

סיכום

הרב כלפון היה דמות רבנית חשובה ומרכזית בקהילת יהודי ג'רבה שבתוניס. בכתביו הרבים הרבה לעסוק בתקומה הלאומית. יחסו החיובי לתנועה הציונית ולישוב הארץ נובעת מזיהויו את התקופה כראשיתה של הגאולה ולכן קרא לתמוך במטרות התנועה הציונית ולקחת בהן חלק פעיל. הוא לא ראה מתח או ניגוד בין האופי החילוני שנשאה התקומה הלאומית לבין הכרתו בה כהתממשות הגאולה עם זאת דאג לשמירה על הזהות היהודית והדתית. בחינה של מאפיינים לאומיים המופיעים בכתביו כדוגמת היחס לרעיון הלאומיות בקרב העם היהודי, היחס ללימוד תנ"ך, היחס לארץ ישראל וכן היחס ללימוד השפה העברית מראה כי היה בעל תודעה לאומית מגובשת. שמחתו בהקמת המדינה מצאה את ביטויה בפסיקתו ההלכתית שיש לחגוג את יום העצמאות במשך שלושה ימים רצופים ד'-ו' באייר ולא לומר בהם תחנון.⁷³⁹ בכך ניכרת הזיקה המובהקת שבין המסורת ללאומיות בה החזיק עד סוף ימיו.

⁷³⁷ בראשית ל"ג, יח-כ.

⁷³⁸ רמ"ך, יד משה, עמ' רז.

⁷³⁹ מאמו, תהילה, עמ' 262.

פרק 6: הרב עוזיאל (1880 - 1953) א"י, יוון

הרב עזיאל הינה דמות מרכזית בהגות הרבנית הציונית. ייחודיותו הינה במיזוג שבין המשכיות המסורת הרבנית הספרדית בהלכה ובפתיחותו לערכים מודרניים כגון חירות, שוויוניות, לאומיות ואוניברסליות. הרב עזיאל מהווה דגם של תלמיד חכם ספרדי הנאמן באופן מוחלט למסורת ויחד עם זאת אין הוא חושש לקחת חלק בלתי נפרד מהתהליכים המחשבתיים והחברתיים שהתרחשו בתקופתו. תקופת פעילותו הרבנית שהחלה עוד קודם למלחמת העולם הראשונה ונמשכה עד לשנותיה הראשונות של מדינת ישראל בהן שימש כרב הראשי הספרדי והמעבר משואה לתקומה, מהווים בריח תיכון של התפתחות הלאומיות היהודית בתקופה המודרנית והיוו פרספקטיבה רחבה להגותו. אין הדבר מובן מאליו שמנהיג רבני המחויב למסורת יעניק פרשנות משיחית להתרחשויות ההיסטוריות. היו רבנים ציונים דתיים אשר התקשו בכך והעניקו משמעות לצינות בעיקר כפתרון למצב הקשה של היהודים ולא כבעלת משמעות משיחית.⁷⁴⁰

קורות חייו

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל⁷⁴¹ נולד בירושלים למשפחה ספרדית מיוחסת וחשובה בשנת 1880 ונפטר בשנת 1953. אביו הרב יוסף רפאל, היה אב בית הדין ונשיא ועד עדת הספרדים בירושלים ואימו שרה, היתה בת למשפחת חזן אשר במאה ה-19 כיהנו שניים מבניה בתפקיד "הראשון לציון".⁷⁴² בגיל 14 התייתם מאביו ונאלץ להיות שותף בנשיאת עול הפרנסה של המשפחה באמצעות הוראת שיעורים פרטיים.⁷⁴³

הרב עוזיאל למד בצעירותו בבית המדרש לתלמוד והלכה "דורש ציון" וכן למד עם אביו כשעתיים בכל יום. מגיל 12 החל ללמוד בישיבה הגדולה לספרדים "תפארת ירושלים" וכן למד תחומי דעת שונים ממלמדים שנשכרו עבורו. תלמוד למד אצל רבי מנחם בכר ורבי בן ציון אברהם קואיניקה, עורך כתב העת התורני "המאסף". שו"ת ופוסקים למד אצל רבי יצחק אלפיה. יצחק יחזקאל יהודה לימדו עברית ותורכית. מרדכי אזרחי – קרישבסקי העשיר את ידיעותיו בדקדוק, כתיבה ותנ"ך. על אלה למד צרפתית וערבית. החכמים אשר השפיעו עליו רבות היו הרב יעקב שאול אלישר, בנו הרב

⁷⁴⁰ רצבי, הערות, עמ' 88 – 89.

⁷⁴¹ על הרב עזיאל ראו: גאולה בת יהודה, "הרב עזיאל", בתוך: י' רפאל (עורך) **האנציקלופדיה של הצינות הדתית**, ירושלים תשל"ב, כרך ד, עמ' 171 – 184. שבתאי דון יחיא, **הרב בן ציון חי עוזיאל חייו ומשנתו**, ירושלים תשט"ו. הרב חיים דוד הלוי, **תולדותיו ומפעלו הספרותי של מרן הרב ב"צ מאיר חי עוזיאל**, ירושלים תשל"ט; "פסיקת הלכה ואהבת ישראל במשנת הגרבי"צ עוזיאל", **ניב המדרשה**, כ-כא (תשמ"ז-תשמ"ח), עמ' 55-69. יעקב הדני, "הרב בן ציון עזיאל כמנהיג מדיני, יפו תרע"ב-תרצ"ט", **שם**, עמ' 239-268. שלום רצבי, "צינות, יהדות וארץ ישראל בהגותו של הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל", **פעמים**, 73 (סתיו תשנ"ח), עמ' 60-83. צבי זוהר, "אחריות הכנסת לעיצוב ההלכה — עיון במאמרו של הרב עזיאל "בהגדרת פסולי עדות", בתוך: מנחם סאוטנר, אבי שגיא, רונן שמיר (עורכים), **רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית - ספר הזיכרון לאריאל רוץ צבי ז"ל**, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 301-340.

⁷⁴² הרב יוסף רפאל חזן (1741 - 1820) והרב חיים דוד חזן (1790 - 1869).

⁷⁴³ כך העיד על עצמו בהקדמתו לספר משפטי עזיאל א: "גרעיני זרע ברכת ה' אשר נטע אדוני אבי על תלמי לבבי גדלו והצמיחו... ויהי לי היום לעבודה והלילה לעיון".

חיים משה אלישר והרב יעקב מאיר. תפיסת עולמו הלאומית הושפעה רבות ממוריו וכן מקריאת כתביו של הרב אלקלעי בכתבי העת "החבצלת", "המגיד" ו"המבשר".⁷⁴⁴

בהיותו בגיל 20 החל ללמד בישיבת "תפארת ירושלים" בה למד ולימים נתמנה לתפקיד המנהל הראשי הן של הישיבה והן של תלמוד התורה. הוא הקים מוסדות לקידום בני העדה הספרדית בהן, ישיבת "שערי ציון" בו למדו אחר הצהריים לצד לימודי התורה גם לימודים כלליים ושפות וכן נשלחו התלמידים ללמוד במכון "נפחא" כתיבה במכונה,⁷⁴⁵ בית חינוך ליתומים וישיבה בשם "מחזיקי תורה" ובית מדרש לרבנים אשר הוקם ביוזמתו של הרב אליהו חזן מאלכסנדריה שדאג גם למימונו, אולם עם פטירתו נסגר המוסד עקב קשיי מימון. במקביל נפתח בית המדרש לרבנים מיסודה של "עזרה"⁷⁴⁶ בירושלים ובו לימד עד שנת 1911.⁷⁴⁷

בשנת 1911 בהיותו בן 31 נקרא הרב עזיאל לשמש כחכם באשי של יפו והמושבות. קודמו בתפקיד היה הרב חזקיה שבתאי שמש שהיה סגן החכם באשי עד שנת 1904. בשנה זו הגיע הרב קוק והתמנה לתפקיד רבה של יפו והמושבות על ידי הישוב החדש עד לפרוץ מלחמת העולם הראשונה בשנת 1914. תפקיד החכם באשי היה בעל משמעויות אזרחיות חשובות עבור היהודים שכן בידי הופקדו סמכויות מעשיות וייצוגיות בכל הנוגע לקשר שבין הקהילה היהודית לממשל העות'מאני.

הרב קוק לא היה נתין תורכי וכן לא ידע תורכית ומשום כך לא היתה באפשרותו לספק לבני הקהילה היהודית את הצרכים הניתנים באמצעות המשרה הרשמית המוכרת של החכם באשי. עקב מצב זה יוצגו יהודי יפו והסביבה על ידי החכם באשי שישב בירושלים, אולם למעשה הייצוג לא היה הולם והזכויות האזרחיות שלהם נפגעו. בקיץ של שנת 1911 ביקר הראשון לציון הרב יעקב מאיר ביפו ולנוכח בקשת התושבים לחכם באשי משלהם הציע למנות את הרב עזיאל לתפקיד. מינוי זה תואם עם החכם באשי הראשי הרב חיים נחום שישב בקושטא אולם החכם באשי שישב בירושלים, הראשון לציון הרב משה יהודה פראנקו, לא רצה לצמצם את תחומי השפעתו ולכן לא תמך במינוי. גם הרב קוק שעוד לא הכיר את הרב עזיאל לא היה מעוניין שרב נוסף ישמש בתפקיד מקביל אליו מחשש שייווצרו מתחים מיותרים והתנגד נחרצות למינוי. הרב עזיאל ביקש את ברכת הרב קוק למינויו כחכם באשי אולם הרב קוק סירב להעניק לו אותה וכה דבריו באגרת שהשיב לו :

הענין היותר עיקרי הוא... שכת"ר נכנס לגבול הקרוב לעסקי רבנות... רק שדבר לא יהיה לכת"ר עם ענייני הרבנות בדברים הנוגעים לדיני תורה ולדת היהדות בעיה"ק ובמושבות, ואסור לו להתעסק בכל אלו כי אם ברשותי, ושזה יהיה חוזה כתוב ומאושר בינינו, וכמובן בהסכמתו ואישורו של הוועד דפה... וכל אחד ידע לחזק את כוחו של משנהו לכבוד ה' יתברך וכבוד תורתו.⁷⁴⁸

⁷⁴⁴ הדני, הראשון, עמ' 12.

⁷⁴⁵ הדני, על משנתו, עמ' 74.

⁷⁴⁶ חברת עזרה של יהודי גרמניה שנקראה בקיצור "עזרה", נוסדה בברלין בשנת 1901 על ידי ד"ר פאול נתן. פעלה בראשית המאה ה-20 למתן סיוע פילנתרופי ליהודי מזרח אירופה וארץ ישראל ולקידום התרבות הגרמנית בקרב היהודים שאינם חיים בגרמניה. ארגון זה היה שותף מרכזי במלחמת השפות ובסכסוך שנלווה להקמת הטכניון בחיפה.

⁷⁴⁷ הדני, הראשון, עמ' 13.

⁷⁴⁸ אבנרי, הרב אברהם, עמ' 63 – 64.

הרב קוק דאג שתפקידו של הרב עזיאל כחכם באשי יעוקר מתוכנו הרבני. למעשה עיצב לו תפקיד של פקיד שיטפל בעניינים אזרחיים מול השלטונות הטורקיים ולא היה מוכן שישמש בתפקידי רבנות כלל וגם לא בתואר נושא משרת רבנות. לאחר שהחל לשמש בתפקיד החכם באשי, מערכת היחסים בין הרב קוק לרב עזיאל ידעה לא פעם מתחים. לדוגמה הרב קוק ארגן מסע רבנים למושבות החדשות והרב עזיאל לא הוזמן להיות שותף במשלחת החשובה הזו.⁷⁴⁹ לא פעם נוצרו חיכוכים ביניהם שהדים להם ניתן למצוא במכתבים בהם נוזף הרב קוק ברב עזיאל על אשר הוא חרג ממסגרת התפקיד האזרחי שהוא הגדיר לו. למשל, באיגרת מחודש שבט תרע"ב מבקר הרב קוק את הרב עזיאל על כינוס אספה בנושא שאינו קשור ליחסים עם הממשלה, מבלי לערב אותו בכך ומבלי לקבל את אישורו. בשבט תרע"ד, שולח הרב קוק שני מכתבים לרב עזיאל, בהם הוא מתרעם על כך שבטפסים הרשמיים שלו כחכם באשי כתוב "משרד הרבנות ב"פ"ו" על אף שסיכס עימו שאת תואר הרבנות ישא רק הרב קוק. לרב עזיאל נגרמה עגמת נפש בתפקידו כחכם באשי וחש שבתנאים הנוכחיים שנוצרו הן ממערכת היחסים עם הרב קוק והן מהמצב הארגוני הגרוע של מוסדות הקהילה הספרדית שלא היה לה בית דין, החברא קדישא לא התנהלה כראוי וכדו' אין הוא יכול להביא את עצמו לידי ביטוי כמורה הדרך הרוחני של קהילת הספרדים. משום כך בראשית תרע"ג (1912) הגיש מכתב התפטרות. אולם ראשי הקהילה היהודית אשר העריכו מאוד את הרב עזיאל והכירו בתרומתו החשובה לא קיבלו את התפטרותו. למרות החיכוכים והקשיים במערכת היחסים, שני הרבנים השתדלו לכבד זה את זה, לשמור על מערכת יחסים תקינה ושיתפו פעולה בנושאים שונים. הרב קוק הוסיף במכתביו לרב עזיאל את התואר כת"ר כלומר כבוד תורתו, וכן הרב עזיאל ביטא גילויי הערכה רבה כלפי הרב קוק, לדוגמה, לאחר פטירתו של הרב קוק אמר: "כשנקראתי בשנת תרע"א לכהן כרב כיפו, נמשכתי אליו בהערצה והוקרה... קיבלתי ממנו הדרכה לא רק בענייני הלכה, אלא גם בשאר עניינים נהנתי ממנו... בכל פעם שביקרתיו, יצאתי ממנו מלא שפע".⁷⁵⁰

בפרוץ מלחמת העולם הראשונה הרב קוק היה באירופה מאחר ויצא לועידת "אגודת ישראל" ולא היה יכול לשוב לארץ, הוא נעדר ממנה במשך כחמש שנים מיום יציאתו. בשנים הללו, הרב עזיאל שימש בתפקיד המנהיג הדתי היחיד ביפו והמושבות, הן בתחומים האזרחיים כחכם באשי והן בתחומים הרבניים הקלאסיים. בתקופת מלחמת העולם הראשונה ידע הישוב היהודי קשיים רבים וסבל מנחת זרועם של השלטונות התורכיים. הרב עזיאל התגייס בכל כוחו לסייע לבני קהילתו לעיתים תוך סיכון חייו.⁷⁵¹ הגנרל ג'מאל פאשה הורה על גירוש יהודי יפו ותל אביב בתואנה כי הדבר יקל על הצבא התורכי להתמודד מול התקיפות של מדינות ההסכמה. הרב עזיאל ניסה למנוע את גירושם מהעיר של יהודי יפו שלא היו נתינים תורכיים אולם ללא הצלחה ולאחר מכן הצטרף לתביעה לחקור את הגירוש. בערב פסח תרע"ז (1917) גלה עם בני קהילתו לפתח תקוה ומשם עבר

⁷⁴⁹ חברי משלחת הרבנים למושבות שארגן הרב קוק כללה את הרבנים הבאים: הר"ח זוננפלד, הר"מ חרל"פ, יונתן בנימין הלוי איש הורוויץ, הרב רפאל זילברמן, ר' משה קליערס, ר' ברוך מרקוס והרב ב"צ יאדלר.
⁷⁵⁰ אבנרי, הרב אברהם, עמ' 64 – 65.

⁷⁵¹ הרב עזיאל מעיד על עצמו כי פעילותו למען בני קהילתו הביאה אותו עד כדי סכנת הוצאה להורג על ידי התורכים: "זכורני גם השעות המסוכנות, שבהן רחפה עלי גזרת מות מנוולה של תליה וה' בחסדו הגדול מלטני מגזרות קשות אלה" (מכמי עזיאל א, עמ' תעא). על פעילותו הרבה למען בני קהילתו ראו: יעקב הדני, **הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עזיאל: אחרון לחכמים באשי וראשון הראשונים לציון במדינת ישראל**, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 17 – 24.

לירושלים.⁷⁵² בשנת תרע"ח (1918) פקד גימאל פחה להגלות מירושלים את כל ראשי הדתות שאינם מוסלמים והראשון לציון הרב נסים דנון והרב עזיאל הוגלו לדמשק. לאחר זמן קצר הותר להם לשוב לירושלים ואף היו בין מקבלי פניו של הגנרל אלנבי כשנכנס אליה.⁷⁵³ לאחר המלחמה חזר הרב עזיאל ליפו ועסק בשיקום הקהילה היהודית. וכן היה שותף פעיל בהנחת היסודות למוסדות הדת של המדינה היהודית לכשתקום, ביניהם היה מיוזמי אסיפת הרבנים הראשונה בארץ ישראל בשנת תרע"ט (1919).⁷⁵⁴

קהילת סלוניקי פנתה לרב עזיאל שישמש כרבה הראשי במקום הרב יעקב מאיר שסיים שם את תפקידו שב לירושלים בה נתמנה לראשון לציון בשנת 1920. הרב יעקב מאיר שהיה בקשר אישי עם הרב עזיאל דחף מאוד לכך שהרב עזיאל יאות לקבל על עצמו את התפקיד. לבטים קשים ליוו אותו בהחלטתו לקבלת התפקיד במיוחד לאור השותפות המשמעותית של הרב עזיאל בבניית התשתית של הבית הלאומי בארץ ישראל. במספר לא מבוטל של כתבים ניתן לראות את הקושר העמוק של הרב עזיאל לארץ ישראל ואת הקושי הרב שלו לעזוב אותה למען קהילה יהודית בגולה. כמה דוגמאות מאפיינות לכך מופיעות בהתכתבויות ובנאומים שנשא בהקשר לשליחותו הרבנית בסלוניקי.

מתוך הערכה רבה לתפקודו של הרב עזיאל כרבה של יפו והמושבות ניסה ועד העיר יפו ברשותו של דיזנגוף למנוע מהרב עזיאל לסיים את תפקידו וניאותו לאפשר לו יציאה לסלוניקי לשלושה חודשים בלבד. במכתב שהשיב להם כתב הרב עזיאל עד כמה קשה עליו הפרדה מהארץ ועד כמה הוא קשור אליה בעבודות אהבה, שייכות ומחויבות: "קשה מאוד לעזוב את ארץ ישראל ואת משרתי שבה עבדתי זה עשר שנים במבחר שנותי. אין אני רוצה להתפטר בשום אופן ובאהבה רוצה אני לשאת ולסבול את טרחה ואת סבלה. ולאפשר הוא לי לעבוד בארץ ישראל בעבודה נכבדה ובתקופה גדולה כזאת שאנו עומדים עליה".⁷⁵⁵

ביטוי לקושי שלו לעזוב את ארץ ישראל בעידן התחיה הלאומית נתן הרב עזיאל גם בנאום הכתרתו כרבה של סלוניקי:

בצאתי מארץ ישראל על פי הצעתכם הנכבדה שאלתי את עצמי ואמרתי: האפשר לעזוב את ארץ ישראל שכל הר וגבעה מספרים לנו גבורת אבותינו ומלכינו בימים מקדם ובכל צעד נשמע קול דברי נביאינו מאורי האנושיות כולה ומבשרי נחמה ותקוה לגאולת ישראל? האפשר לעזוב את ארץ ישראל בשעת פריחתה על ידי בניה בונה העפים ממרחקים כיונים אל ארובותיהם ועובדים בזעת אפם בשרירי זרועותיהם להפריח שממותה ולבנות חרבותיה? או האשמע בארצות הגולה תחיתה הנפלאה של שפת קדשנו ושירת גאולת ישראל הנשמעת מפי בנינו ובנותינו

⁷⁵² על גירוש יהודי יפו ותל אביב ראו: יהושע קניאל, **המשך ותמורה: היישוב הישן והיישוב החדש בתקופת העלייה הראשונה והשנייה**, ירושלים, 1981, עמ' 102 – 128; אילן שחורי, "100 שנים לגירוש הגדול של תושבי תל-אביב" בתוך: <http://www.mytelaviv.co.il/TheGreatTlvDeportationBy-Ilan-Shchori>

⁷⁵³ לכבוד אירוע זה חיבר הרב עזיאל תפילת הודיה: "ה' אלוקי ישראל אנו מודים מהללים ומשבחים על אשר הגדלת חסדך עמנו ותביאנו עד הלום, מבין ערפלי החושך מגזרת הגירוש אשר היינו צפיים אליה כולנו, מלטתנו בחסדך הגדול. ותתן לנו החופש והדרור לשבת בארצנו שלום ושקט מכל פחד ואסון, ותוסף להשמיענו בשורת ישועה וגאולה לעמך ולארצך... הושע ה' את שארית עמך ישראל שבכל ארצות פזורים, ופדויי ה' ישובו ובאו לציון ברינה ושמחת עולם על ראשם" (מכמי עזיאל ד עמ' 61).

⁷⁵⁴ רצבי, ציונות, יהדות, עמ' 61.

⁷⁵⁵ עזיאל, אור המאיר, עמ' טו.

וקול תורת ישראל הנשמע מכתלי ישיבותינו הרבות והנכבדות, או האמצא בארצות הנכר אותו ספוק נפש שאדם מישראל מוצא בארץ אבותינו בעובדיו לפי כחותיו וכשרונותיו לבנין בית ישראל ההרוס החוזר ומתלכד לעם אחד ומיוחד בארץ נחלת ה' לעמו?⁷⁵⁶

סיבות רבות ישנן להכרעתו לעזוב את הארץ לטובת קהילת סלוניקי. הרב עזיאל העיד על עצמו בנאום ההכתרה שלו בסלוניקי כי המניע שלו נובע מהכרתו את עצמו כעבד לעם ישראל אשר מחובתו לשרת את עמו בכל מקום בו הוא זקוק ואשר אליו הוא נקרא: "חובתך הראשונה היא להכיר את עצמך כי אתה בן העם ועבד לעם, נשמת החיים שבקרבך היא חלק נאצל מנשמת העם כולו, בן העם אתה ולו אתה צריך להקדיש דמך ונפשך כי למענו אתה חי ולשירותו אתה נמצא למות או לחיים בכל מקום אשר תהיה קרוא אליהם".⁷⁵⁷

במכתבו לרב יעקב מאיר בו הוא מקבל על עצמו את הצעתו להחליפו בתפקיד רבה של סלוניקי הוא מונה מספר סיבות שהכריעו את הכף למרות הקושי הרב בעזיבה של ארץ ישראל והמחיר הכבד שהקהילה היהודית של יפו והמושבות תשלם על עזיבתו.

רוצה אני לעבוד בקרב עדה ספרדית גדולה אולי אצליח להשיב לתחיה אותה האצילות וגאונות הרוח הספרדי אשר נרדמה, אולי אצליח להכניס את החינוך העברי הדתי והלאומי בקרב בנינו שבגולה, אולי אצליח להכניס את כל קהילותינו קהילות הספרדים לתוך עבודת התחיה הלאומית שיקחו בה חלק אקטיבי לבניינה, לתחיתה, ולתחית העם.⁷⁵⁸

ממכתבו זה עולה באופן ברור תודעת זהותו הספרדית ודאגה כנה ועמוקה למורשת יהודי ספרד שבעבר היתה במקום מכובד ובעל משמעות ואילו בתקופתו ניכר כי היא בתרדמת. ברור היה לו שהשינוי יבוא דרך החינוך לערכים המתאימים לדור התחיה. על פי תפיסתו התחיה הלאומית איננה רק חידוש מודרני אלא ביטוי של מורשת לאומית הקיימת במסורת ישראל ועל כן שאף לחולל רוח חדשה בקרב הספרדים שתעיר אותם מתרדמתם, תחזיר להם את הגאווה שבמסורת המיוחדת שלהם ותשלב אותם בתנועת ההתחדשות של הלאומיות היהודית בתקופתו. הרב ראה ברבנות בסלוניקי שליחות חינוכית ציונית ממעלה ראשונה "לחנך רבבות ספרדים לציונות דתית מגשימה".⁷⁵⁹ לא היה די לו בשינוי תודעתי של הקהילה החשובה בסלוניקי אלא רצה לראות את בני קהילות הספרדים שותפים באופן פעיל בתחיה הלאומית לא רק באופן דקלרטיבי אלא באופן מעשי אקטיבי.

גורם נוסף, אשר הרב עזיאל לא הצהיר עליו באופן גלוי לרבים, אשר מסתבר כי השפיע אף הוא על החלטתו לקבל את הרבנות בסלוניקי היה תחושת חוסר האונים שלו אל מול המתחים החברתיים והדתיים ומגמות החילון הדומיננטיות שהתרחשו בחברה היהודית של דור התחיה הלאומית בארץ ישראל. אלה היוו קטליזטור נוסף בהכרעתו לקבלת הרבנות בסלוניקי. כך כתב ליוסף עזיאל, יהודי מסלוניקי שעלה לארץ:

⁷⁵⁶ מכמני עזיאל א, עמ' שמב – שמג.

⁷⁵⁷ שם.

⁷⁵⁸ עזיאל, אור המאיר, עמ' יז.

⁷⁵⁹ דון יחיא, הרב בן ציון, עמ' 80.

ריב האחים ופירוד הדעות השורר בארץ... והירידה הרוחנית הנגרמת על ידי זרמים חדשים המתנגדים לרוחו, ואם נרצה להכניסם בחזקת היד יביאו אחריהם מלחמה תמידית... זו היתה אחת הסיבות העיקריות שהביאו לידי הסכמה לעזוב את הארץ. אני ראיתי בכאב לב בירידה ומשבר זה ולא מצאתי בעצמי הכח הדרוש לעצור בעדו.⁷⁶⁰

בשנת 1921 החל את תפקידו כרבה של קהילת סלוניקי אשר היתה קהילה ספרדית גדולה וחשובה בעלת עבר מפואר אולם באותה עת היתה מוכה וחבולה. הקהילה מנתה אז כ-70,000 יהודים אשר היוו את רוב תושבי העיר. במחצית השניה של המאה ה-19 עברו יהודי העיר תהליך של מודרניזציה אירופית בעיקר באמצעות עזיבת החינוך המסורתי לטובת חינוך אירופי שקיבלו הצעירים על ידי בתי הספר של כ"ח, בתי ספר נוצרים קתוליים, ובתי ספר ממשלתיים, צרפתיים ואיטלקיים. בחינוך המודרני קיבלו התלמידים כלים חדשים להשתלבות בחברה המערבית כמו שפות זרות ולימודים כלליים אשר הביאו עימם התפתחות תרבותית וכלכלית. יחד עם זאת, תהליך המודרניזציה הביא עימו גם רוחות של חילון ועזיבת אופי החיים המסורתיים לטובת סגנון חיים אשר איננו חש מחויב להלכה ולמסורת היהודית.⁷⁶¹

אסונות כבדים פקדו את יהודי סלוניקי בסוף המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20. שריפה גדולה התחוללה ב-1890, רעידת אדמה התרחשה ב-1902, ופרצו בראשית המאה ה-20 מכת ברד קשה ומגפות חולירע. כל אלו גרמו לעשרות אלפי פליטים יהודים ללא קורת גג ולבעיות כלכליות קשות.⁷⁶² הרב עזיאל נכנס לתפקידו כשאתגרים רבים עומדים לפתחו. הוא לא תפקד כרב מסורתי קלאסי הדואג רק לחיי הדת של בני קהילתו אלא שימש כמנהיג הקהילה וזאת עשה באופן יצירתי תוך היענות לאתגרי השעה באופן רעיוני והלכתי תוך התייחסות לרלוונטיות של הנושאים הבאים לפתחו.⁷⁶³ במשך השנתיים בהם היה בסלוניקי הרב עזיאל דחף להוראת עברית בבתי הספר ולשימוש בשפה, עודד עליה לארץ ופעל רבות למען קיום צביון יהודי בקהילה לפחות במרחב הציבורי. כמו כן חיזק וקידם את הישיבות ובתי המדרש לרבנים ופעל להפיכתם למודרניים ועדכניים לצרכי הדור והשעה. מלבד זאת לא הזניח את הצרכים האזרחיים הרבים ועמד מול גורמים שונים לסיוע בקידום הקהילה.⁷⁶⁴

הרב עזיאל שב לארץ בשנת תרפ"ד (1924) ונתמנה לרבה הראשי של תל אביב. גם בתפקידו זה לא הסתפק בתפקידו הדתי המצומצם אלא רתם עצמו לפעילויות ציבוריות ולאומיות שונות, ביניהן, בשנת 1926 היה נציג היישוב במשלחת למועצת המנדטים שליד חבר הלאומים, בשנת 1927 יצא לסייר בקרב קהילות ישראל בעירק וקרא להם להיות שותפים בפעילות הצייונית ובשנת 1929 השתתף בוועידת השולחן העגול בין יהודים לערבים בלונדון כשליח הרבנות למועצת הייסוד של הסוכנות המורחבת.

⁷⁶⁰ הדני, הראשון, עמ' 27.

⁷⁶¹ Kerem, The Europeanization, pp. 58 – 74.

⁷⁶² כרם, הרב עזיאל, עמ' 167.

⁷⁶³ Angel, Voices, pp. 194 – 196.

⁷⁶⁴ כרם, הרב עזיאל, עמ' 173 - 184.

בשנת 1939 הוכתר כראשון לציון ושימש בתפקיד זה עד לפטירתו בשנת 1953. כך שלמעשה היה הרב הראשי הספרדי הראשון של מדינת ישראל.⁷⁶⁵ לצידו שימש בתפקיד הרב האשכנזי הרב הרצוג אשר מונה לתפקיד בשנת תרצ"ז (1937) לאחר פטירת הרב קוק.⁷⁶⁶

מקורות השפעה על הגותו

מקורות השפעה מובהקים שניתן לזהותם במשנת הרב עזיאל הם קודם כל חכמי ימי הביניים הספרדים כדוגמת הרמב"ם,⁷⁶⁷ וכן הרמב"ן וריה"ל במיוחד בנושאים ארץ ישראל ועם ישראל. בנוסף לאלו ניכרת השפעה של הוגים מודרניים כדוגמת רנ"ק ואחד העם.⁷⁶⁸ שלום רצבי טוען כי הרב עזיאל ראה עצמו כרציונליסט ומשום כך נשען רבות על הרמב"ם ונמנע באופן מודע מהשתתת רעיונותיו הדתיים והלאומיים על תורת הסוד הקבלית.⁷⁶⁹ לעומתו, משה הלינגר סבור שעל אף ההתוודות של הרב עזיאל בהקדמתו לספרו "הגיוני עזיאל" כי אינו למד את חכמת הקבלה: "ובאמת אגיד, לצערי ולבשתי לא למדתי חכמה נעלמה זאת, ואין לי ידיעה בה, ובכלל חכמה נעלמה זאת לא ניתנה לגלות ברבים אלא מפי רב לתלמידו ובלחישה" המציאות מוכיחה אחרת.⁷⁷⁰ ואכן עם זאת שרוב המקורות עליהם הוא מסתמך הינם מספרות הנגלה, מקרא, ספרות חכמים, ספרות הראשונים והאחרונים, אין הוא נמנע מלציין גם מקורות מחכמת הסוד כדוגמת ספרות הזהר, ספר הבהיר, רבי חיים ויטאל, רמח"ל ועוד.⁷⁷¹ בכך נדמה שאין הוא שונה באופן מהותי מחכמי הספרדים מאז הגירוש שלא מנעו עצמם מחכמת הקבלה.

תשתית משנתו: הקוסמוס כאורגניזם

כבר הצביע משה הלינגר⁷⁷² על כך שבמסד משנתו והגותו של הרב עזיאל מונחת התפיסה של הקוסמוס כאחדות אורגנית של ההוויה בכלל ושל העולם האנושי בתוכה.⁷⁷³

אופן התפיסה של הרב עזיאל את המציאות בכללה ואת הפרטים שבתוכה הינה אחדותית במובן זה שיש לה ראשית ואחרית ומונהגת בתוך ההיסטוריה ברצף קשור על ידי האל היוצר אותה. כך עולה מדבריו בנושא ההשגחה האלוקית:

⁷⁶⁵ רצבי, ציונות, יהדות, עמ' 62.

⁷⁶⁶ אתר הרבנות הראשית לישראל: https://www.gov.il/he/Departments/General/rab_herzog

⁷⁶⁷ כך למשל ניתן לראות במאמריו שהוקדשו לרמב"ם – "הפוסק בישראל" ו"גאון ישראל", מכמני עזיאל, כרך א, ירושלים תשנ"א, עמ' שעא – שצח.

⁷⁶⁸ הלינגר, יחיד, עמ' 103, 119; רצבי, ציונות, יהדות, עמ' 66 – 69.

⁷⁶⁹ רצבי, ציונות, יהדות, עמ' 66.

⁷⁷⁰ הלינגר, יחיד, עמ' 103 ובהערה 11 שם; הלינגר, יהדות, ציונות, עמ' 97 – 105.

⁷⁷¹ לדוגמה ראו: ספרות הזהר: הגיוני עזיאל עמ' 1, 65, 230; מכמני עזיאל א עמ' לח, רעח, רצ, תקמב; ספר הבהיר: הגיוני עזיאל 274; רבי חיים ויטאל: הגיוני עזיאל עמ' 241 – 242; רמח"ל: הגיוני עזיאל עמ' 242 – 243.

⁷⁷² הלינגר, יחיד, עמ' 103.

⁷⁷³ את תפיסתו זו סומך הרב עזיאל בין שאר המקורות לדברי הראי"ה קוק ומביא את דבריו בדבר אחדות ההוויה: "האמת העליונה מתארת לנו את הכלל כחטיבה אחת. כל מה שנראה לנו פרט אינו אלא הופעה אחת מהכלל המאוחד" (ראי"ה קוק, אורות הקודש ב, עמ' תקמט).

אמונת החדוש מחייבת אמונת ההשגחה כי כשם שלא נברא העולם בטבע כך אינו מתקיים בטבע, אלא נברא ברצון ומתקיים ברצון בוראו, נברא בתכלית ומגיע לתכלית לכן מחויבת ההשגחה לקיומו הרצוני ולהגעתו לסופו התכליתי. מכאן שגם הזמן עם כל מאורעותיו אינם קרעים קרעים של דור הולך ודור בא; אלא מסכת אחת שהיא נעוצה סופה בתחלתה וכל הנמצאים וכל הדורות וכל החזיונות אינם אלא חוליות משלשלת זאת, שמתחילה משבעת ימי בראשית ומסתימת בעולם שכולו שבת.⁷⁷⁴

יחס זה אל הקוסמוס אינו נשאר ברמת הכלל אלא נכון גם לפרטים שבתוכו שהם חלק אורגני ממנו ומהווים ביטוי שלו: "שכל הבריאה כולה היא חטיבה אחת נעוצה תחלתה בסופה וסופה בתחלתה בהשגחת ורצון קורא הדורות מראש הם מושגחים ומותנים מראש לפי שאינם פרטי הכלל אלא הופעות הכלל כולו".⁷⁷⁵ רעיון זה בא לידי ביטוי במעגלי התייחסות שונים הן ביחס לפרט והן ביחס לכלל. התיקון של הפרט הינו חלק מתיקון הכלל אשר במעגלים רחבים יותר שואף לתיקון האנושות כולה. כך מסביר את מאמר חז"ל אודות קדמות התשובה עוד טרם בריאת העולם:⁷⁷⁶

על תשובה זאת אמרו רז"ל שהיא מכלל הדברים שקדמו לבריאת העולם (פסחים נ"ד) לפי שהיא תכלית העולם כנבואת חוזינו "לא ירעו ולא ישחיתו בהר קדשי כי כלם ידעו אותי מקטנם ועד גדולם ומלאה הארץ דעה את ה'" (ישעיה י"א, ט), והיא קיומו של העולם ותקונו של האדם".⁷⁷⁷

היות וההוויה כולה הינה בעלת אחדות אורגנית, ישנו קשר ישיר בין התשובה שקדמה לבריאה לבין אחריתה אשר מהווה את הייעוד שלה כפי שנמצא בדברי הנביא ישעיה העוסק באחרית הימים, בו מתוארת מציאות מתוקנת שבה האנושות כולה, על כל רבדיה, ידעו את ה' ומשום כך לא יעסקו ברוע והשחתה.

כך גם על פי תפיסתו קיימת זיקה מובהקת בין כל חלקי האנושות למרות החלוקות שמהן היא בנויה, הן בין כל פרט ופרט והן בין משפחות ואומות: "המציאות האנושית היא כולה גוף אורגני אחד, שהיא מורכבת מאורגנים נראים כבודדים, משפחתיים ולאומיים, כל פגם מחוליותיה הכי קטנות, גורם שיתוק והשמדת האורגן המשפחתי והלאומי, ופוגם גם את הצורה הכללית של ארגון הגופי בכללו".⁷⁷⁸

לאומיות יהודית

תפיסתו את הקוסמוס כחטיבה אחת משפיעה באופן ישיר על האופן בו הוא הוא התייחס לציונות ולהקמת המדינה על כל המשמעויות המסורתיות והדתיות שיש להן בהיבטים שונים כגון מודרנה מול מסורת, ציונות מול משיחיות ועוד.

⁷⁷⁴ מכמני עזיאל, כרך א, עמ' קפו.

⁷⁷⁵ שם, עמ' קפז.

⁷⁷⁶ "ז' דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן, תורה ותשובה וכן עין וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח" (בבלי, פסחים נד ע"א).

⁷⁷⁷ מכמני עזיאל א, עמ' קפה.

⁷⁷⁸ הגיוני עזיאל ב, עמ' 93.

מתוך כתביו של הרב עזיאל ניכר כי אין הוא ניגש לעסוק בנושא הלאומיות אך ורק מתוך המקורות שבארון הספרים היהודי, אלא מתייחס לנושא בהקשרו הכולל, הן בהיבט ההיסטורי והן בהיבט הרעיוני. במאמרו "הלאומיות ותעודתה"⁷⁷⁹ הוא עורך סקירה ודיון על הגישות השונות של הלאומיות על פי ספרו של ברנאר לאזאר:⁷⁸⁰ "האנטישמיות: סיבותיה והשתלשלות התפתחותה" בתרגום העברי של מ. ראבינזון.⁷⁸¹ בפרק "לאומיות ואנטישמיות" ישנה סקירה של הגישות המרכזיות לרעיון הלאומיות כפי שהיו רווחות במאה ה-19.⁷⁸² המכנה המשותף של גישות אלו הוא: "קהל אנשים היושבים בארץ אחת ומשותפים ביחוסם, בלשונם, בדתם, במשפטיהם, במנהגיהם, בנטייתיהם, ברוחם ובגורלם ההיסטורי, ולפי בלונטשלי, גם במשטרם הפוליטי."⁷⁸³

מול גישות אלו מתפלמס הרב עזיאל ולמעשה מתקשה לקבלן. הוא פוסל את התפיסה הרחבה של מושג הלאומיות כאוסף מקרי של אנשים השותפים זה לזה בטריטוריה, יחוס, שפה, תרבות והיסטוריה ומאוגדים תחת שלטון פוליטי מאחד. הוא יותר נוטה לקבל את התפיסה של הלאומיות כגורם מאחד ומייחד של תרבות. מאחר והיסודות המשותפים הינם ערכים רוחניים נצחיים. אולם לדידו, גם גישה זו איננה מדויקת דיה.

הרב עזיאל ניגש להגדרת מושג הלאומיות באמצעות הטקסט הראשון במקרא בו מופיעים ביטויים של לאומיות. הלאומיות מתוארת כמציאות ניגודית וכמתח המתקיים בין אומות בכלל ובפרט בין ישראל לאדם.⁷⁸⁴ הטקסט מופיע בספר בראשית פרק כ"ה בו מתואר הריון לא קל של רבקה אשת יצחק, שברחמה שני עוברים הנעים בחוסר שקט ורבקה מבקשת מה' הסבר למציאות זו: "ויתרצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן למה זה אנכי ותלך לדרש את ה'" (בראשית כ"ה, כג). תשובת ה' לפשר התרוצצות הבנים הינה כי שני בניה הנמצאים ברחמה הם למעשה דמויות ארכיטיפיות של שתי אומות הנאבקות זו בזו: "ויאמר ה' לה שני גויים בבטןך ושני לאמים ממעיך יפרדו ולאם מלאם

⁷⁷⁹ שם, עמ' 119 – 134.

⁷⁸⁰ ברנאר לאזאר, בצרפתית: Lazare Marcus Manassé Bernard (1865 - 1903), היה יהודי – צרפתי, היסטוריון, סופר ופובליציסט. על ברנאר לאזאר ראה: ז'אן דניס ברדן, **פרשת דרייפוס**, תל אביב, 1992, עמ' 184 – 191; Nelly Wilson, *Antisemitism and the Problem of Jewish Identity in Late 19th Century*, Cambridge University Press, 1978.

⁷⁸¹ יצא לאור בוילנה בשנת תרס"ט (1909). בצרפתית הספר נקרא: L'antisémitisme, son histoire et ses causes, פורסם בשנת 1894. המסה אודות האנטישמיות זכתה להערכה רבה בתקופתה. לאזאר מצא, במידה רבה, בהתנהגותם ואפיים של יהודים את הסיבות לאנטישמיות בכך שדבקו בדת, בלאומנות ובקפיטליזם. הוא האמין שהאנטישמיות הינה תופעה חברתית שעתידה להיעלם כתוצאה משינויים במבנה החברתי ומתהליכי התבוללות. האנטישמים של התקופה סמכו את ידיהם על חיבור זה. כך למשל כתב אדוארד אדולף דרומון (Édouard Adolphe Drumont, 1844 - 1917), בעיתונו "לה ליבר פארול" (La Libre Parole; "המילה החופשית") ב-10/1/1895: "ספר ראוי לציון, גדוש עובדות, המעיד על מאמץ ראוי לשבח לרחוק ממשוא פנים ולדבוק במטרה שהציב לעצמו שלא להיכנע להשפעות גזעיות". בתוך: ז'אן דניס ברדן, **פרשת דרייפוס**, תל אביב, 1992, עמ' 185.

⁷⁸² לזר מציין שלושה מקורות מרכזיים בנושא הלאומיות: ההגדרה המילונית במילון הצרפתי של ליטרה (É. Littré) אשר פורסם בסוף המאה ה-19. נמצא באתר: <https://www.littre.org/definition/nation>; פסקל סטיניסלאו מנצ'יני (1817 - 1888), משפטן ופוליטיקאי איטלקי: Pasquale Stanislao Mancini, **Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti**, Naples, 1873. וכן את יוהאן קספר בלונצ'לי (1808 - 1881) משפטן, פילוסוף ופוליטיקאי שווייצרי: Bluntschli Johann Kaspar, **Théorie générale de l'État**, Paris, 1891.

⁷⁸³ לאזאר, האנטישמיות, עמ' 135.

⁷⁸⁴ על המתח שבין יעקב ועשיו ועם ישראל ואדום ראו: מאיר הלל בן-שמאי, "ההלכה הקדומה בסיפורי האבות", **בית מקרא**, תשרי-כסלו, תשל"ב, עמ' 96 – 70; אברהם יעקב ברור, "עד אשר אבוא אל אדוני שעירה", **בית מקרא**, ניסן-סיון, תשל"ה, עמ' 413 – 414; אביעד הכהן, "האם עשיו שונא ליעקב" **מימד** 12, 1998, עמ' 16 – 19.

יאמץ ורב יעבוד צעיר : וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה" (בראשית כ"ה ג-כ"ד). שני בניה שנולדו מהריון זה הינם יעקב ועשיו. יעקב הוא אבי עם ישראל ואילו עשיו הוא אבי אדום וכבר בלידתם ניכר השוני ביניהם : "ויצא הראשון אדמוני כלו כאדרת שער ויקראו שמו עשו. ואחרי כן יצא אחיו וידו אחזת בעקב עשו ויקרא שמו יעקב". (בראשית כה, כה-כו) הקוטביות בין שתי הדמויות הללו מתוארת כהבדלי זהות קיצוניים גם בנערוּתם : "ויגדלו הנערים ויהי עשו איש ידע ציד איש שדה ויעקב איש תם ישב אהלים" (בראשית כ"ה, לא – לד). המאבק בין האחים המשיך גם בבגרותם כאשר יעקב מבקש לרכוש את הבכורה מעשיו ועשיו מוכר אותה בעבור נזיד עדשים : "ויאמר יעקב מכרה כיום את בכרתך לי. ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכרה. ויאמר יעקב השבעה לי כיום וישבע לו וימכר את בכרתו ליעקב. ויעקב נתן לעשו לחם ונזיד עדשים ויאכל וישת ויקם וילך ויבז עשו את הבכרה". (בראשית כ"ה, לא – לד) הטקסט המקראי הזה משמש עבור הרב עזיאל כתשתית להבנת מושג הלאומיות בכלל ואצל ישראל בפרט :

מענה נסורה נא לראות ולשמוע מה באורם של שני הלאומים : ישראל ואדום. ואומר : "ויאמר ה' לה : שני גויים בבטנך ושני לאמים ממעיך יפרדו ולאם מלאם יאמץ" (בראשית כ"ה, כג). בספור זה מבארת התורה בנגוד לכל דעותיהם של הפלוסופים שהלאומיות איננה קבוצה מקרית של אנשים שישבו או יושבים בארץ אחת, ותחת שלטון ממלכתי מאחד, אבל היא יצירה אלקית מיוחדת שקודמת בהיותה לפני היצירה הגופיית המוחשית. יצירה רוחנית זו שאין העין תופסת אותה, מתלבשת בגוף הקבוצה הלאומית ומשתקפת מפעולותיה ומחשבותיה, כי הקבוצה הלאומית שהיא כלל הכולל כל הפרטים, חושבת ופועלת בצורתה הלאומית, וכל חלק וחלק ממנה אחרת לגמרי ממה שהיו חושבים ופועלים כל אחד ואחד מאישיה אם לא היו מאוגדים בחטיבה לאומית אחת.⁷⁸⁵

מושג הלאומיות לדידו של הרב עזיאל מקבל את משמעותו כרעיון רוחני בעל תוכן ואופי אשר בא לידי ביטוי בפרטים המאוגדים תחתיו. הלאומיות הינה יצירה אלוקית רוחנית אשר לה הופעה בהווה הריאלית. העם מהווה למעשה את הגוף אשר מביא לידי מימוש את הנשמה שהיא הלאומיות. ניתן לזהות את האופי של הלאומיות לפי האופן בו בוחרת האומה לפעול ולהתנהג שכן כך היא מביאה את עצמה לידי ביטוי. נראה שאחד הקשיים שבהגדרות המקובלות של הלאומיות הינו המקריות שבה. שכן על פי תפיסתו, הלאומיות כיצירה אלוקית מביאה לידי ביטוי רצון אלוקי, ומשום כך אין היא יכולה להיות מקרית אלא מהות מכוונת ומושגחת על ידי האל.

תפיסתו של הרב עזיאל את המציאות כאורגניזם אחדותי משתקפת גם בנושא הלאומיות : "הלאומיות קודמת איפוא להמציאות הקבוצית, כקדמת הנפש אל מציאות הגוף, והיא נשמת העם של האומה שקובעת את חותמה על הכלל והפרט וחורזת את כל חיי הלאומיות לדורותם בשלשלת אחת שתחלתה נעוצה בסופה".⁷⁸⁶ הביטויים "שלשלת" ו"תחלתה נעוצה בסופה" מצויים במספר מקומות בכתביו וכולם מתארים את התפיסה האחדותית שלו את ההווה. כך למשל בדבריו על יום השבת עולה הקשר האחדותי שיש להיסטוריה מהבריאה עד לאחרית הימים והשבת היא ביטוי לכך :

⁷⁸⁵ הגיוני עזיאל, ב, עמ' 120.

⁷⁸⁶ שם, עמ' 120 – 121.

שבת זו שהיא חותמו של העולם היא משלמת טבעת הכדורית של העולם ועושה אותה לחטיבה אחת והיא המקשרת מסגרת זו תחלתה לסופה, תחלת יצירתם של מעשי בראשית ותכליתם הסופית כחזיונם של נביאינו וחכמי ישראל לעולם שכולו שבת ושכולו טוב, לעולם שכולו שלום ושכולו דעת "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעת את ה'".⁷⁸⁷

מאחר והלאומיות הינה "נשמת העם" ולמעשה תעודת הזהות של אופי האומה, מתקיימת ניגודיות בין האומות השונות אשר כל אחת מבטאת עולם ערכים שונה. הזהות הישראלית שונה באופן מהותי מהזהות אשר מיוצגת על ידי אדום כשם טיפולוגי לאומות העולם המערביות. ההבחנה בין שתי הזהויות הלאומיות הללו ניכרת ביסודות הלאומיים אשר עליהם נותנות האומות את הדגש:

רבות הן הצורות הלאומיות שכלן מסמלות המנות הרוחניות והמוסריות שביסודן, אבל כולן נחלקות לשתי מערכות כלליות שהן נקראות בשמן: יהודאי וארמאי, או קסרי וירושלם... חיים לאומיים שהמדינה והשלטון הם יסוד הלאומיות בדמות רומא הכובשת ומושללת, או לאומיות מקיפה ומלאה שחותם של קדושה, אצילות ונדיבות, רוממות ומעלה טבוע עליה. ירושלם עיר הקדש "מלאתי משפט צדק" (ישעיה א, כא), שממנה יוצאת תורה לכל העמים, או קסרי עם נשר רומא ואיצטדיוניה ותעתועיה. שתי צורות לאומיות אלה עומדות בהתנגשות תמידית, באשר הן מתנגדות זו לזו תכלית נגוד, ואין לשתייהן קיום אחד בעולם, אלא - כשזה קם זה נופל. אם יאמרו לך חרבו שתיהן, אל תאמין, ישבו שתיהן אל תאמין, חרבה קסרי וישבה ירושלם, חרבה ירושלם וישבה קסרי - תאמין, שנאמר: "ולאם מלאם יאמץ" (מגילה ו, א).⁷⁸⁸

היות והלאומיות הינה מסמלת את המהות של זהות האומה ניתן לזהות באמצעותה את מאפייניה. על פי המיקוד של אופי הלאומיות אפשר להבחין בין שתי זהויות מנוגדות. האחת שמה דגש על קיום השלטון והמדינה הכולל מגמות אימפריאליסטיות והיא מזוהה עם עשיו, אדום ורומא.⁷⁸⁹ השניה שמה דגש על קדושה ומידות טובות והיא מזוהה עם יעקב וישראל. הניגודיות בין שתי האומות היא כה הופכית עד כי הן אינן יכולות לדור בכפיפה אחת. כלומר לא ניתן להביא לידי ביטוי בעולם אחד את הזהויות הללו במקביל. תמיד ייווצר מצב שלאומיות אחת על כל מאפייני זהותה, מופיעה על בימת ההיסטוריה, והיא דוחקת הצידה ולא מאפשרת ללאומיות המנוגדת לה להיות נוכחת במלוא זהותה. כאשר ישראל בגלות הלאומיות הישראלית איננה נוכחת במלואה וזהו מצב שנוצר כתוצאה מכך שהלאומיות הרומית, או בלשון אחר הלאומיות המערבית, נוכחת ושולטת בכיפה.⁷⁹⁰

הקונטרסט שבין הלאומיות הישראלית והלאומיות של אומות העולם המערביות שמסומלת על ידי רומא, מאפשרת לרב עוזיאל להגדיר באופן חד יותר את הלאומיות הישראלית:

⁷⁸⁷ מכמני עזיאל א, עמ' קמג.

⁷⁸⁸ הגיוני עזיאל ב, עמ' 121.

⁷⁸⁹ מאפיינים בולטים לכך בתפיסת השלטון הרומאי ניתן לראות במושג "שלום רומאי" (pax romana) ובעקרון המלחמה הצודקת (bellum justum) ראה: זאב רובין, "השלום כסיסמה פוליטית ברומא הקיסרית", **זמנים**, 13, סתיו 1983, עמ' 14 – 23; משה עמית, "רומא", האנציקלופדיה העברית, כרך ל, עמ' 747–732.

⁷⁹⁰ אבי-יונה, בימי רומא, עמ' 11 – 20.

מכאן אתה למד שהלאומיות איננה גזע משותף, לא מולדת או מלכות וממשלה משותפת, ולא מנהגים ודרכי חיוב או ספרות ותרבות משותפת, כל אלה הן צורת הקבוץ, או המלכות הממשלתית והמדינית. אבל הלאומיות במובנה המדויק היא השקפת עולם לשפור חיינו האנושיים עלי אדמות, והתרוממותנו לפסגת הגובה של התעודה האנושית והצלחתה, והנחלת הדעות האמתיות והתכונות ומדות טובות ותורות המשפט והמוסר לבנינו אחרינו, והשלטתן של דעות ומדות רוחניות אלה לכל האדם, לא בכח ולא בחיל, כי אם בהסברה והבנה שיוצרת ההכרה ברוחניותן של דעות אלה ואמתתן, וברוב טובה הנמשכת מהן לכל ההולכים בדרכיהן... הללו עושים את המדיניות לכל עיקר קיומם בחיים, והללו עושים את הלאומיות לעיקר והמדינה נמשכת ממנה ומתקיימת בזכותה וטבועה בחותמה, ובזה מונח ההבדל היסודי בין ישראל לעמים.⁷⁹¹

הזיהוי של מהות הלאומיות מתאפשרת באמצעות הייעוד של האומה. אצל ישראל יעוד האומה הינו תיקון האנושות בהיבט המוסרי והרוחני באמצעי חינוך והסברה. היעוד הלאומי הזה הינו בעל תוכן ערכי והמדינה והשלטון הם כלים שבאמצעותם ניתן יהיה להנחיל לאנושות את הכרת האמת הצדק והיושר. הלאומיות הישראלית מתוארת באופן חיובי כלאומיות אותנטית, הומאנית, לא כוחנית, אשר איננה באה על חשבונם של עמים אחרים אלא שואפת להיטיב עם האנושות בכללה בדרכי נעם.⁷⁹² לעומת זאת אצל אומות העולם התוכן של הלאומיות היא עצם קיום השלטון והמדינה אשר בהכרח מובילים לאימפריאליזם ופגיעה בעמים אחרים.

לאומיות, פרטיקולריות ואוניברסליות

הלאומיות במהותה שמה דגש על הפרטיקולריות והייחודיות של העם והאומה על פני הדגשת ערכים אוניברסליים כלל אנושיים. על פניו נראים ערכים פרטיקולריים כמנוגדים לערכים אוניברסליים. משום כך קיים חשש שהלאומיות עלולה להתדרדר ללאומנות, לפאשיזם ולגזענות כפי שכבר חוותה האנושות במהלכה של המאה ה-20 במדינות כמו גרמניה ואיטליה. במשנתו ההגותית של הרב עזיאל ישנה תפיסה לאומית מיוחדת אותה ניתן לכנות באופן פרדוקסלי כ"פרטיקולריות אוניברסלית". על פי תפיסה זו הלאומיות הייחודית איננה באה מתוך תפיסה אתנוצנטרית אשר מבחינה בין הלאומים על בסיס מדרג של עליונות תרבותית, אלא מבקשת להביא לידי מימוש את הייחודיות הלאומית של עם ישראל כמי שיש לו ייעוד היסטורי למען כלל האנושות. הביטוי הריאלי ללאומיות היהודית איננו בא בכדי לדאוג לצרכים ולאינטרסים של האומה בלבד אלא בכדי להביא ברכה לכלל משפחת העמים. תפיסתו הלאומית בעלת הממד האוניברסלי יונקת מתפיסתו האחדותית את הקוסמוס כולו אשר נובעת מאמונה מונותאיסטית טהורה של אחדות האל.

האחדותיות היא מקור הטובה והברכה, מתוך שאנו מכירים ביחידו של עולם שמאמיתת מציאותו ואיחודו המוחלט נמצא הכל מתאחד באחדותו, ואנו באים לידי הכרה שרק בהתאחדותנו עם הכל אנו מקנים זכות קיום לעצמנו, ומשלימים

⁷⁹¹ הגיוני עזיאל ב, עמ' 121 - 122.

⁷⁹² הלינגר, יחיד, עמ' 116.

את צורתנו בתור חלק מחובר אל עילת כל העילות וסיבת כל הסיבות באהבת האלקים, ונאהב את עצמנו ואהב את כל הנברא בצלם ודמות ולכן נאמר "ואהבת לרעך כמוך אני ה'".⁷⁹³

היותו של האל אחד מובילה לכך שהמציאות הנבראת על ידו הינה בעלת מאפיין זהה שהוא עקרון האחדות האורגנית של הקוסמוס. מכאן שהחיבור לאל נעשה דרך החיבור לנבראים ובהדגשת הפירוד בין בני האדם ישנה פגיעה באחדות האל ובאחדות ההווה. עם זאת, תפיסתו את ההווה כאורגניזם אחדותי איננה קוסמופוליטית אלא מכירה בכך שהחברה האנושית מורכבת מקבוצות ותתי קבוצות, לאומיות, משפחתיות ופרטים, וכל קבוצה כזו צריכה להיות שלמה ומתפקדת בכדי לא לפגוע בתפקוד האורגן הכללי. "המציאות האנושית היא כולה גוף אורגני אחד, שהיא מורכבת מאורגנים נראים כבודדים משפחתיים ולאומיים, כל פגם באחד מחוליותיה הכי קטנות, גורם שיתוק והשמדת האורגן המשפחתי והלאומי, ופוגם גם את הצורה הכללית של ארגון הגופי בכלל".⁷⁹⁴

התחיה הלאומית של עם ישראל מהווה ציון דרך חשוב ומרכזי במימוש הייעוד ההיסטורי של עם ישראל בתיקון עולם. כאשר היהודים אינם נמצאים על אדמתם וללא ריבונות עצמאית הם נאלצים להיות במצב של מגננה הן קיומית והן זהותית. משום כך אין באפשרותם למלא את ייעודם בחברה האנושית: "ישראל בגלותו יכול היה רק להגן על קיומו, ולשמור את צביונו הלאומי, ולהשפיע על אחרים מדעותיו ותורתו רק בשב ואל תעשה, בהתנגדות אילמת ובמחאה דוגמתית... הלכה שאינה מצטרפת למעשה, לפי שאין ביכולתנו להעמיד משפטי התורה על תילם".⁷⁹⁵

אולם כאשר עם ישראל שב לארצו ומקים מדינה ריבונית יש לו האפשרות לממש את ייעודו כאומה השואפת להקמת חברת מופת ופועלת למען תיקון מוסרי של החברה, השלטון הפוליטי וההנהגה הדתית. חברה זו תהווה דגם לחיקוי עבור אומות העולם ובכך יביא לשינוי באנושות כולה.

ובשובנו אל הארץ, תעודתנו הראשית היא לצרף את ההלכה אל המעשה ולהראות את זיוה והדרה של שכינת הקדש השרויה בעם ישראל, שלמותה ורוממותה של היהדות ותורתה במדיניותה שכולה צדק אהבה ומישרים, ובשופטיה האובייקטיביים בהחלט, שומרים משפט ועושים צדקה בעבודה חרוצה לישראל וחלוקה צודקת ... לכל אזרחיה... במוסריותה הנעלה... ובאחדותה השלמה בבית וברחוב. כל הדברים האלה יחד מביאים לגילוי שכינה... וייעודו על ידי נביאיו לאמור: "והלכו גוים לאורך ומלכים לנגה זרחך" (ישעיה, ס', ג).⁷⁹⁶

על פי תפיסתו הלאומית של הרב עזיאל הגאולה הפרטיקולרית של ישראל הינה בעלת משמעות אוניברסלית ובאופן זה הוא אף מפרש את דברי חז"ל אודות ימות המשיח אשר בהם השלטונות הפוליטיים לא יהיו ישויות משעבדות כלפי עם ישראל אשר ישתחרר מהשעבוד והרודנות של אומות העולם אלא גם כלפי האנושות כולה שתשתחרר מעול השלטונות אשר מצרות ומפקחות על בני האדם אלא הצו המוסרי והאלוקי הוא יהיה הגורם המסדר ומארגן את החברה.

⁷⁹³ הגיוני עזיאל ב, עמ' 94.

⁷⁹⁴ שם, עמ' 93.

⁷⁹⁵ שם, עמ' 154.

⁷⁹⁶ שם, עמ' 154 – 155.

תעודתה של היהדות היא לקרוא לשלום את כל האדם ללאומיהם וגוייהם, ממלכותיהם וארצותיהם. גאולת ישראל איננה גאולה עצמית, אבל היא גאולת כל האדם ממלחמותיו המרובות והמשכלות, ומעבודתו לדעות זרות ואמונות טפלות ולממלכות עריצות או לצביעות דתית מזויפת... אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות (ברכות, לד; ; סנהדרין צא:). וזו שעתידה להבטל בימות המשיח אינה רק לגבי ישראל, אלא כלפי כל האנושיות כולה... לא כח חיצוני יכריח את האדם לצדק ומשפט אלא ההכרה המצפונית ודעת אלקים אמת.⁷⁹⁷

פולמוס הרב עוזיאל עם הוגי הלאומיות בתקופתו: רנ"ק, אחד העם והרב קוק

קיימים קוי דמיון בין רעיונותיו של הרב עזיאל אודות הלאומיות לבין הגותם של הוגי הלאומיות היהודים בתקופתו כדוגמת רנ"ק, אחד העם והרב קוק.⁷⁹⁸ עם זאת ניתן להבחין בהבדלים ובגישות עצמאיות ואף ביקורתיות כלפי הלכי הרוח הרווחים דאז. כמו כן אין הרב עזיאל מתפלמס רק עם רעיונותיהם של הוגי הלאומיות היהודים אלא אף מתייחס לתפיסות הלאומיות הכלליות של הוגים מאומות העולם שפעלו בסוף המאה ה-19.

רנ"ק

רנ"ק⁷⁹⁹ בספרו מורה נבוכי הזמן⁸⁰⁰ רואה לנגד עיניו את השיטות הפילוסופיות המצויות בתקופתו. בעיקר את הפילוסופיה של הגל וכן של עמנואל קאנט. גוטמן טוען כי בנוסף לאלה ישנה השפעה

⁷⁹⁷ שם, עמ' 155.

⁷⁹⁸ יש הטוענים שהרב עזיאל הושפע מרנ"ק ומאחד העם. הלינגר טוען כי קיימת זיקה מובהקת בין הגותו של הרב עזיאל להגותו של רנ"ק וכן של אחד העם (משה הלינגר, "יחיד וחברה, לאום ואנושות עיון משווה במשנתם החברתית-מדינית של הרב משה אביגדור עמיאל והרב בן ציון מאיר חי עוזיאל", בתוך: אבי שגיא, דב שורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית - אישים ושיטות**, רמת-גן תשס"ג, עמ' 97 – 142). שלום רצבי סבור כי הרב עזיאל התפלמס עם אחד העם (שלום רצבי, "ציונות, יהדות וארץ ישראל בהגותו של הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עזיאל", **פעמים** 73, תשנ"ח, עמ' 60 – 83). אולם אין זה מחייב כי הדמיון בין המונחים והרעיונות המשותפים הקיימים בכתביהם של הוגים מהתקופה הנדונה מצביעים על זיקה הכרחית ושהרב עזיאל ינק את תפיסותיו מהוגים אלו. ניתן לומר שהשימוש במונחים דומים נובע מכך שאלו היו כלי הביטוי הרווחים באותה תקופה. לדוגמה הביטוי "רוח האומה" מופיע אצל רנ"ק ואצל הרב עזיאל וכן אצל הרב קוק. הביטוי המקביל אליו אצל חז"ל הוא "שר האומה" וההוגים הללו ינקו את המהות של המשמעות שלו במסורת שעוברת מדור לדור בקרב החכמים. אלא שעשו שימוש בביטויים הרווחים בקרב אנשי ההגות והמחשבה של תקופתם שלא פעלו בחלל ריק ואף הם הושפעו מהגותם של ההוגים הלאומיים הגרמנים כדוגמת הגל. דברים ברוח זו העיר ג"י האריס ביחס למקורות ההשפעה על הגותו של רנ"ק אשר יש המייחסים אותם להגל ויש לזיקו. דוקא חוסר הבהירות בנושא זה יכול להעיד על כך שאין כאן בהכרח שיטה היסטוריוסופית אלא תובנות הנתפסות כחלק מ"רוח הזמן" (Jay Michael Harris, Nachman Kruchmal – Guiding the Perplexed of the Modern Age, New York and London: New York University Press, 1991, p. 125).

⁷⁹⁹ על רבי נחמן קרוכמל (1785 – 1840) ראו: **כתבי רבי נחמן קרוכמל: ערוכים על ידי שמעון ראבידוביץ**, וולתאם, מאסס, ארה"ב, תשכ"א; נחמן קרוכמל, **מורה נבוכי הזמן: מבוא ועריכה מדעית - יהודע עמיר**, ירושלים, תשע"א; David Biale, "The kabbalah in Nachman Kruchmal's Philosophy of History", *Jurnal of Jewish Studies*, 32, 1 (1981), pp. 85-97; J. Taubes, "Nachman Kruchmal and Modern Historicism", *Judaism*, 12 (1963), pp. 150 – 164.

⁸⁰⁰ השם ניתן לספר על ידי יום טוב ליפמן צונץ (1794 – 1886) שהיה מגדולי חוקרי היהדות בגרמניה וערך את כתב היד על פי צוואתו של רנ"ק. שורש מכריע כי רנ"ק ביקש בעצמו שכך יקרא ספרו (Ismar Schorsch, "The Production of a Classic – Zunz as Kruchmal's Editor", *Leo Baeck Institute Year Book*, 43 (1986), pp. 281-315).

ברורה של ניאופלטוניזם.⁸⁰¹ רנ"ק הושפע באופן משמעותי מהשינוי התפיסתי של מעמדה של ההיסטוריה בתרבות המערבית של המאה ה-19 שנגרם במידה רבה על ידי משנתו ההיסטוריוסופית של הגל. רנ"ק רואה בהבנת התהליכים ההיסטוריים כתשתית להבנת התרבות הדת והפילוסופיה.⁸⁰² גודמן מוסיף שמשמעות העיסוק בהיסטוריה אינה מסתכמת בהבנת העבר אלא בעלת השפעה על היכולת להבין את המתרחש בהווה "רנ"ק סבור שללימוד ההיסטוריה משמעות החורגת אל מעבר לערכו הפילוסופי והדתי... הוא מאפשר למתבונן להעמיק בהבנת הבעיות הלכודות את הרוח הלאומית בהווה".⁸⁰³

רנ"ק תופס את ההווה כמציאות מרובדת מהדרגה הנמוכה ביותר שהיא החומרי המוגבל והזמני דרך הרוחני החלקי שהוא דרגה ממוצעת בין החומרי לבין הרוחני שכן יש בו גילוי של הרוחני אך עדיין הוא אחוז בחומרי. האדם הוא דוגמה מאפיינת לדרגה זו שכן יש בו ממד רוחני השוכן בהווייתו החומרית. השוני בין בני האדם ניכר דרך האופן בו הם מביאים לידי ביטוי את הממד הרוחני שבהם. נכון הדבר גם לתרבות המתפתחת על ידי החברה וכן בהתארגנות האנושית לחברה וללאום. הרוחני המוחלט הינה אידאה עליונה הנמצאת מעבר להיסטוריה האנושית. הכמיהה אל הרוחני מבוטאת על ידי הדת ואילו במונותאיזם ישנו מאמץ להשתחרר מההווה הקיומית ולדבוק בנבדל.

הנטיה האנושית ליצור חבורות ולהתאגד במסגרות חברתיות במעגלי שייכות מתרחבים של המשפחה הגרעינית, המורחבת והאומה מביאים לידי מימוש את הממד הרוחני הקיים באדם. דרך הפיתוח התרבותי ואורח החיים הייחודי של כל אומה היא מוציאה לפועל את המנה הרוחנית שטמונה בה.⁸⁰⁴ משמעותה של המנה הרוחנית הינה היסוד הרוחני הייחודי אשר יוצר את ההבדל בין אומה לאומה ושמעצב את הזהות הייחודית של כל אומה באמצעות המבנים החברתיים, התרבות והדת.⁸⁰⁵

במורה נבוכי הזמן מתאר רנ"ק את האופי הלאומי של האומות השונות שהתפתח עם השנים. רצון ההשגחה האלוקית היה ליצור חברה אנושית אשר איננה עשויה מאוסף מקרי של פרטים, כמו אצל בעלי החיים שהקשר ביניהם מקרי ואין בו יסוד רוחני שמחבר ביניהם, אלא חברה הבנויה ממעגלים מתרחבים של שייכות, מהתא של המשפחה הגרעינית ועד לקבוצת ההשתייכות הלאומית.⁸⁰⁶

בקרב הקבוצות השונות שבחברה האנושית התפתח עולם תרבותי אשר מהווה את הזהות הייחודית של כל קבוצה. התרבות על רבדיה השונים התפתחה באופן הדרגתי לפי צרכי החברה והפניות שלה מהעיסוק בבניה ובהישרדות. "והיה עוד מחוקי ההנהגה ההיא האלקית, שאחת אחת יולדו בין האגודות הללו סדרים טובים ונעלים משלימים לקבוצם".⁸⁰⁷

הזהות הייחודית של האומה מכונה על ידי רנ"ק "רוח האומה", כינוי הרווח בתקופתו אצל הוגים גרמניים לאומיים כגון: פייכטה, הגל והרדר.⁸⁰⁸ "רוח האומה" בא לידי ביטוי באופנים השונים בהם

⁸⁰¹ גוטמן, 'יסודות, עמ' 269.

⁸⁰² קרוכמל, מורה, עמ' 23.

⁸⁰³ גודמן, בין מבוכת, עמ' 219.

⁸⁰⁴ קרוכמל, מורה, עמ' 31 – 32.

⁸⁰⁵ שם, עמ' 54.

⁸⁰⁶ קרוכמל, כתבי, עמ' לד.

⁸⁰⁷ שם.

⁸⁰⁸ הלינגר, יחיד, עמ' 120.

האומה מתנהלת ומתפתחת הן בחומר והן ברוח הן בחברה והן בסדרי השלטון, במוסר, במשפט, בתרבות, באמנות ובדת. "רוח האומה" שונה מאומה לאומה ובאה לידי ביטוי באופן שונה, משום כך נמצא כי זהות האומות איננה שווה אלא ייחודית לכל אומה.⁸⁰⁹

רנ"ק משתמש במונח "רוח האומה" כאינטרפרטציה למונח "שר האומה" המצוי במקורות היהדות. האומה כיחידה אורגנית מתקיימת ומבוססת על היסוד הרוחני שבה וכן על פיו מתפתחת התרבות הייחודית שלה, כך שהרוח האלוהית הרוחנית השורה בקרב האומה מהווה את התשתית התרבותית, המוסרית והדתית של האומה.

תדע ותשכיל שמה שקראנוהו רוח הכולל לאומה אומה – הוא מה שיקרא בתורה ובנביאים הראשונים בלשון תחילת המחשבה ... אלהי האומה. ובדברי בעלי החזיון והחכמים שבאו אחריהם: שר האומה. היינו שלקחו כלל הרוחניות המתפשט וגובר באומה אומה ושמו אותו לעצם ודבר מיוחד בשם ותוארים מיוחדים לו. וראו שכמו שמלך האומה הוא המקשר ומיחד אותה בחיצוני ולענינים, כן אלקית שלה הוא המיחד ומקשר אותה בפנימיותה גם במקום גם בזמן מדור לדור.⁸¹⁰

הקיום של האומה תלוי ברוח האומה השורה עליו. כלומר הרוחני הוא הכח המחיה והמאפשר הוצאה לפועל של התפתחות תרבותית. וכמו האדם כך גם האומות השונות מופיעות במהלך ההיסטוריה, צומחות, מביאות את הבשורה שלהן לאנושות ושוקעות. השקיעה נובעת מעזיבה של העיסוק בערכים נעלים והיאחזות בצרכים חומריים עד כדי התפוררות פנימית של היסודות הפנימיים של האומה וכך הולכת ודועכת עד אשר איננה בעלת משמעות היסטורית.⁸¹¹

רנ"ק מבחין בין "רוח האומה" השורה על אומות העולם לבין "רוח האומה" השורה בקרב ישראל. האופן בו נחשפו האומות אל היסוד הרוחני האלוקי השורה בקרבם הביא אותם ליכולת מוגבלת של חיבור אל הרוחני ואף ליעוד מוגבל. "והנה להיות על הרוב אחת המנות הרוחניות הללו שהזכרנו היא הגוברת באומה אומה, והאחרות נערכות אליה ומוגבלות על ידה".⁸¹² ומשום כך אף פנו אל עבודת הכוכבים שהיא סוג של נסיון להיות קשור אל האור האלוקי אולם באופן מוגבל לערכים מסוימים.⁸¹³

בניגוד לאומות העולם, אצל ישראל "רוח האומה" שונה באופן מהותי מאחר ואצלו שורה "הרוחני המוחלט" המעניק עוצמה רוחנית של קרבה אל האל ויעוד נצחי לאומה אשר יוצר לה קיום נצחי. הדבקות באל באופן מוגבל דרך "רוח האומה" שיש לה מאפייני זהות מסוימים מאפשרת קיום מסוים. שכן הרוח האלוקית השורה באומה היא המחיה אותה. כאשר הרוח האלוקית מוגבלת, ממילא הקיום מוגבל. כך גם הייעוד של האומה בהיסטוריה האנושית מבוסס על "רוח האומה" וכאשר רוח האומה מאופיינת בערכים ורעיונות ספציפיים, הייעוד הינו זמני וסופה של האומה לרדת

⁸⁰⁹ קרוכמל, כתבי, עמ' לה.

⁸¹⁰ שם, עמ' לז.

⁸¹¹ שם, עמ' לה – לו.

⁸¹² שם, עמ' לז.

⁸¹³ שם.

מעל במת ההיסטוריה. דברים אלו נכונים לגבי אומות העולם, אולם עם ישראל המחובר לאל באופן מוחלט ויעודו בקרב האנושות הוא נצחי גם קיומם הוא נצחי.⁸¹⁴

היעוד הרוחני אותו ייעד הרצון האלקי לעם ישראל הוא להיות "ממלכת כהנים" כלומר להורות לאנושות כולה כי מקור החיים שלה הוא באלוקות ומשום כך יש לדבוק בה ולא בכוכבים וכדומה. יעוד זה נובע מתוך השכינה השוכנת בישראל. הבחירה בעם ישראל לא מקבלת את הצדקתה מתכונותיו הייחודיות, אלא מבחירת ה' באבות האומה. השכינה השוכנת בקירבו היא אשר באה לידי ביטוי באפיונים הייחודיים של ישראל ובייעודו ההיסטורי.

ומאחר שיעצה ההנהגה האלקית לבחור המקור ממנו חוצבנו... ולהקים מספרם לאומה שלימה מיוחדת בארץ אחוזה בגבולות קיימות... ראתה החכמה האלקית... לבעבור תהיה ממלכת כהנים היינו מורים למין האנושי האמונה התוריית המוחלטת והגדולה לעשות עמה עד שיתגדלו ויתהוו בתוכה כל הנחלות והמנות הרוחניות נערכות בערך שווי, באופן ובתואר, שכולן נאחזות בו ית' ונסמכות אלי באמתתן היינו שבכל מעשה אומתנו וכל רוח נעלה וטוב המתגלה ובא לאור בקרבנו, נדע בלבבנו ונודה בפינו כי אל חי בקרבנו ומידו הם לנו, היינו שהם מושרשות בו ונאצלות מרוחו כלל הרוחניות כולם.⁸¹⁵

תפיסתו של רנ"ק את "רוח האומה" כמבטאת את היסוד הרוחני אשר מהווה תשתית לקיומה וכן יוצר את האופי המיוחד של כל אומה ואת ייעודה ההיסטורי נמצא בהגותו של הרב עזיאל בבואו להגדיר מהו עם: "העם, הוא גוף אחד שבו מתלכדת נשמתו המקורית של העם מאז היותו לגוי, ובו משתקפת נשמתו הלאומית, הרוחני או שר האומה של העם, באמונותיו ודעותיו השקפותיו ושאיפותיו וארחות חייו".⁸¹⁶ הרב עזיאל לא מקבל את ההנחה כי היסוד המאחד את העם הינו המוצא, המורשת או אידאל משותף. אלא העם הוא הכלי שדרכו באה לידי ביטוי "רוח האומה" או בהגדרה המסורתית "שר האומה" שמהווה כמעין נשמה לגוף. "העם אינו קבוצה משפחתית גזעית, ולא חברה שותפית בעלת אינטרסים מדיניים משותפים ולא בעלת אדיאל או אידיאלים מיוחדים, כל אלה יכולים להקרא בני משפחה או מדינה אחת או חברה קוליקטיבית בעלי אידאל משותף ומטרה מאחדת".⁸¹⁷ עם ישראל הוא למעשה גוף אורגני ששר האומה שלו הוא הקב"ה. הרוחניות השורה בקרב האומה מביאה לידי ביטוי את הערכים הנעלים של התורה. יסודות הלאומיות היהודית נטועים עמוק בתשתית הרוחנית של האומה ולמעשה מביאים לידי ביטוי את הנשמה של האומה.

המערכת המושגית של רנ"ק במורי נבוכי הזמן מושתתת על הגותו של הגל באופן מובהק וככזו מעניקה משמעות ותכלית להיסטוריה. האירועים ההיסטוריים והאומות השונות הינם מרכיבים בתכנית אוניברסלית כללית. הרדר, אשר קדם להגל, כבר עשה שימוש במושג "רוח האומה" וכן ראה בהיסטוריה האנושית תהליך של צמיחה וגדילה שאחריהן באה הקמילה.⁸¹⁸ די ברור שעליו

⁸¹⁴ שם, עמ' לז - לח.

⁸¹⁵ שם, עמ' לח.

⁸¹⁶ הגיוני עזיאל א, עמ' שכא.

⁸¹⁷ שם.

⁸¹⁸ תפיסתו של הרדר את ההיסטוריה דוחה שתי גישות של הוגים בני תקופתו מן המאה ה-18. תפיסת העולם של וולטר אשר במסתו "על מידותיהן ורוחן של האומות" הציג את המהלך של ההיסטוריה כרצף של מעשים חסרי תבונה, שקרים של כמרים, מקריות ופשיעה. רצף זה נפסק מידי פעם על ידי שלטון תבונה יחסי. וכן של

נשען רנ"ק בתארו את תולדותיהן של האומות כשלבי חיים המחולקים לשלוש תקופות, מהלידה דרך התפתחות תרבותית ושקיעה: מועד הצמיחה והגידול, מועד העוז והמפעל ומועד ההיתוך והכליון.⁸¹⁹ הגל המשיך רעיון זה ורנ"ק בעקבותיו כשטען כי כל אומה תורמת למורשת ההיסטוריה העולמית את ההתפתחות התרבותית שלה וכך נוצרת תרבות אנושית אוניברסלית. תרומתן של אומות שונות, על אף שירדו מעל במת ההיסטוריה, הופכת לנחלת המין האנושי בכללו. לדוגמה, יוון תרמה את האסתטיקה ורומי את היצירה המדינית והמשפט. רוח האומה הייחודית של כל עם מצטרפת לרוח העולם הכללי שאותו מכנה רנ"ק בשם "הרוחני המוחלט".⁸²⁰

הגל טען כי עם ישראל הביא לתרבות האנושית הכללית את רעיון המונותאיזם ולאחר שרעיון זה פרץ את הפרטיקולריות היהודית אל עבר האוניברסליות באמצעות הופעתו של ישו הנוצרי הסתיים תפקידו ההיסטורי של העם וקיומו הופך למיותר. בניגוד גמור לתפיסה זו טוען רנ"ק כי תפקידו של עם ישראל לא הסתיים וקיומו על במת ההיסטוריה נמשך. קיום זה נובע מדבקתו ברוחני המוחלט המחיה אותו אשר מעניק לו ייעוד נצחי.⁸²¹

כך הוא הענין בכל האומות שהרוחני שבהם פרטי, ועי"כ בעל תכלית ומעותד לכליון. אולם באומתנו, הגם שביחס אל החומרי וחיצוניות החושיות נכנענו גם אנו לסדרי הטבע הנזכרים, עם זאת הדבר כמאמרם ז"ל: גלו שכינה עמהם... היינו שהרוחני הכללי שבתוכנו יגן עלינו ויצילנו מדין כל בני חלוף... במלאת הימים לבלייה התוך והפסד נתחדש בנו תמיד רוח חדשה ומחיה ולא עזבנו ד' אלקינו.⁸²²

היחס להיסטוריה בכלל ובפרט לקורות עם ישראל הינו יסודי בתפיסתו של הרב עוזיאל ובמיוחד בהקשר למשמעות המשיחית, שכן לא תיתכן מחשבה משיחית בלי להעניק משמעות להיסטוריה. היעוד המשיחי הינו הובלת העולם אל מציאות מתוקנת. גרעין הרעיון המשיחי טמון כבר בראשית ימיה של האומה וכל הקורות אותה הינן שלבים בתוך ההיסטוריה אל עבר העתיד הגאולי. הליווי של עם ישראל על ידי האל בכל שלבי האומה מראשיתה ועד העידן הגאולי הינם מימוש של תכנית אלקית ליעוד של האומה:

רעיון הגאולה הסופית של עם ישראל שבה כרוכה גאולה אנושית עולמית, הוא קדום כקדמות האומה... הגלות בכל מוראותיה אינה מקרית ואינה נצחית, אבל הכל נעשה בהשגחת האלקים ורצונו המסתורי, הוא מגיד מראשית קורות העם הזה, גלותו וגאולתו, השגחתו מלווה אותם בכל דרכיהם להיות להם לאלקים בארצות גלותם ולהשיבם אל הארץ הנודעת להם לאחוזת עולם.⁸²³

איזק איזלין אשר בחיבורו "דברי ימי האנושות" דגל באמונה בקידמה וראה בהיסטוריה תהליך של התפתחות בה ישנה התגברות של המידות הטובות וריבוי של החוכמה והעושר. הרדר ראה בשתי גישות אלה ביטויים של תפיסת עולם של ההשכלה הרציונאליסטית ולא ניתוח מעמיק הנובע מהתבוננות בעובדות (דוד באומגארט, (תשכ"ב), "הרדר", **האנציקלופדיה העברית**, כרך ט"ו, ירושלים, עמ' 194).

⁸¹⁹ קרוכמל, כתבי, עמ' מ.

⁸²⁰ אבינרי, הרעיון, עמ' 28.

⁸²¹ שם, עמ' 29 – 30.

⁸²² קרוכמל, כתבי, עמ' מ.

⁸²³ הגיוני עזיאל ב, עמ' 110.

אחד העם⁸²⁴ מהאידאולוגים של התנועה הציונית, פיתח את שיטתו המכונה "הציונות הרוחנית" אשר רואה את תפקיד הציונות כתנועה לתחיה לאומית המפתחת מרכז רוחני תרבותי לאומי. הגותו מושפעת מספרות המקרא וחז"ל וכן משיטות פילוסופיות שונות. מהמסורת היהודית ניזון אחד העם מהתנ"ך, התלמוד, הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים כדוגמת מורה נבוכים של הרמב"ם, ספר הכוזרי של ריה"ל, חובות הלבבות של רבנו בחיי אבן פקודה, ועקידת יצחק של רבי יצחק עראמה. מהעת החדשה הושפע מרנ"ק, שד"ל, אברהם גייגר, י.ל. גורדון ועוד נוספים. מההגות הכללית ניכרת השפעה של הגות מכיווני מחשבה שונים: הוגים אשר לקחו את המחשבה העיונית לכיוון ניסיוני מציאותי, אל הביולוגיה ותורת ההתפתחות, הזרם הפילוסופי האמפיריסטי בתוכו נמנים בין השאר גוין לוק ודייוויד יום, וכן התורה התועלתנית של ג'ון סטיוארט מיל והנרי סידג'וויק. עליהם יש להוסיף את ההשקפות ההתפתחותיות הביולוגיות והסוציולוגיות של צ'ארלס דרווין והרברט ספנסר וכן את הסוציולוגים והפסיכולוגים הצרפתים, גבריאל דה טארד, פולאן ולטורנו והפילוסוף ארנסט רנאן. מהצד השני קיימת גם השפעה של הפילוסופיה הגרמנית המאופיינת בכיווני מחשבה מופשטים יותר, עליה נמנים קנט, פיכטה, הגל ושופנהאואר. ההשפעות של זרמי המחשבה שבאו מכיוונים שונים הובילו לכך שבהגותו של אחד העם נוצרה מזיגה מיוחדת אשר מחד יש בה התחשבות במציאות, דרישה לשינוי באופק התפתחותי מדורג ולא באופן מהפכני, ותפיסת רעיון הלאום כאורגניזם שחפץ הקיום פועל בו ויוצר כלים לעצמו. ומאידך יש בה תפיסה של אידיאליות גמורה ותביעה של ה"צדק העליון" וחוסר מוכנות לקבל סיטואציה חסרה, וותרנות ופשרנות וכן הבלטת ערך ה"רוח" כיסוד העיקרי עליו מושתתים חיי האומה. מיזוג זה גורם לכך כי קשה לזהות שיטתיות מובהקת בהגותו אולם מאידך היא מאופיינת ברבגוניות וחיוניות.⁸²⁵

אחד העם השתתף בקונגרס הציוני הראשון בו נאם נורדאו נאום משמעותי אשר השאיר רושם גדול על שומעיו. הוא הסכים עם דבריו באשר לכישלונה של האמנציפציה לפתור את בעיית יהודי אירופה. הן את בעיית הזהות של יהודי מערב אירופה והן את בעיית הקיום החומרית של יהודי מזרח אירופה. וכמובן אף ראה עין בעין את הצורך בהקמת מדינה יהודית בארץ ישראל. אולם עם זאת טען כי עצם הקמת המדינה לא תוכל להוות פתרון מלא למצוקות החומריות והזהותיות של יהודי העולם שכן לא כל היהודי התפוצות יעלו לארץ בבת אחת וקשיי הקיום הכלכליים הקיימים בעיקר במזרח אירופה לא יוכלו להיפתר על ידי המדינה היהודית הצעירה. עם זאת קיומה של מדינה יהודית אכן יכולה לתרום ליהודי המערב בבניית זהותם הלאומית ובשיקום שפלות הנפש שלהם כלפי הלאומים המארחים אותם במדינתם.⁸²⁶ לנוכח זאת, ראה צורך לקרוא להקמת מדינה שלא תהיה רק מדינת היהודים אלא מדינה יהודית שתהווה מרכז הזדהות חדש מחוץ לגבולות הגטו היהודי הנפרץ אט אט על ידי רוחות המודרנה וכן מרכז רוחני תרבותי מתפתח שיתן מענה לבעיות

⁸²⁴ על "אחד העם" – אשר צבי גינצברג (1856 – 1927) ראו: שולמית לסקוב, **חיי אחד העם: פסיפס מתוך כתביו וכתבים אחרים**, ירושלים 2006; יחיאל אלפרד גוטשאלק, **אחד העם והרוח הלאומי**, ירושלים תשנ"ב; יוסף גולדשטיין, **אחד העם: ביוגרפיה**, ירושלים 1992; שלמה אבינרי, **הרעיון הציוני לגונו: פרקים בתולדות המחשבה הלאומית היהודית**, תל אביב 1985, עמ' 131 – 144; Steven J. Zipperstein, *Elusive prophet*, Berkeley: University of California Press, 1993.

⁸²⁵ קלזנר, אחד, עמ' 404.

⁸²⁶ אבינרי, הרעיון, עמ' 132 - 133.

הזהות של היהודי הנפתח באמצעות האמנציפציה אל החברה הכללית בקרבה הוא חי אולם לא באמת נקלט על ידה.

מבקשת היא, היהדות, לשוב למרכזה ההיסטורי, בשביל לחיות שם חיים של התפתחות טבעית, להעביד כוחותיה בכל מקצעות הקולטורה האנושית, לפתח ולהשלים את קניניה הלאומיים אשר רכשה לה עד כה, ולהכניס ככה גם לעתיד לאוצרו של המין האנושי קולטורה לאומית גדולה, פרי עבודה חפשית של עם חי ברוחו, כמו שהכניסה לשעבר. למטרה הזאת יכולה היא להסתפק לע"ע במועט ואינה צריכה לממשלה מדינית, כי אם רק – לברוא לה בארץ מולדתה תנאים נאותים להתפתחותה: קבוץ הגון של אנשים עברים העובדים, באין מפריע, בכל ענפי הקולטורה, מן עבודת אדמה ואומנות עד עבודת החכמה והספרות. הקבוץ הזה, אשר יתלקט מעט מעט, יהיה ברבות הימים למרכז האומה, בו יתגשם רוחה בטהרתו, יתפתח לכל צדדיו ויגיע עד השלמות האפשרית לו. ומן המרכז יבוא אז רוח היהדות אל כל ה"היקף" הגדול, אל כל קהלות הגולה, להחיותן ולשמור על אחדותן הכללית. ואז, כאשר הקולטורה הלאומית בארץ ישראל תגיע למדרגה כזו, נוכל לבטוח בה, כי היא עצמה תקים אנשים מבניה, שיהיו מוכשרים להשתמש בשעת הכושר בשביל ליסד שם גם "מדינה – לא רק מדינת-יהודים, כי אם מדינה יהודית באמת.⁸²⁷

אחד העם רואה את המדינה שתקום כפועל יוצא של מאמץ של פיתוח רוחני תרבותי לאומי. אין הוא מקבל את גישתו של הרצל הפועל באופן מדיני בלבד להקמת מדינה עבור היהודים שכן מדינה כזו אשר אין לה שורשים תרבותיים רוחניים לא תוכל לעמוד בייעודה כמוקד זהות לאומי לכלל יהודי העולם.

רעיון מדיני שאינו נשען על הקולטורה הלאומית מסוגל להסב לב העם מאחרי הכוח הרוחני שבו ולהוליד בקרבו נטיה לבקש "כבודו" בהשגת כוח גשמי וממשלה מדינית, ועל ידי זה יפסק החוט המקשרו עם העבר וישמט הבסיס ההיסטורי מתחתיו... כמעט כל גדולי העם, שהשכלתם ומעמדם בחברה מכשירים אותם לעמוד בראש המדינה, הם אנשים הרחוקים מן היהדות ברוחם ואין להם כל מושג נכון מעצמותה וערכה. אנשים כאלה, גם אם יהיו בנים נאמנים למדינתם וחפצים בהצלחתה, יראו בהכרח את ההצלחה הזאת באותה הקולטורה הנכרית שהם עצמם מלאים רוחה, ובאמצעות השפעה מוסרית או גם ביד חזקה ישתדלו לנטוע אותה במדינה, באופן שמדינת היהודים תהיה לבסוף מדינת אשכנזים או צרפתים מזרע היהודים.⁸²⁸

במאמרו "עבדות בתוך חירות"⁸²⁹ תוקף אחד העם את היהודים השמים בראש מעייניהם את האמנציפציה ולשם כך ויתרו על התודעה הלאומית היהודית והשאירו את היהדות כדת בלבד אשר היא תהווה חוט מקשר בין היהודים. טענתו המרכזית היא כי אמנם האמנציפציה מעניקה שוויון

⁸²⁷ אחד העם, "מדינת-היהודים ו"צרת-היהודים". בתוך אתר פרויקט בן יהודה: http://benyehuda.org/ginzburg/medinat_hayehudim.html#_ftn6

⁸²⁸ שם.

⁸²⁹ נדפס ב'המליץ' ב-'ד' אדר-ראשון תרנ"א.

זכויות באופן חוקי ולכאורה מאפשרת חירות אולם למעשה היותור על הלאומיות הינה שעבוד שכן בכך אין אפשרות להביא לידי ביטוי את הזהות הפנימית של העם: "והנה גם שם, מבעד לכל הכבוד והגדולה, אראה עבדות רוחנית כפולה, מוסרית ושכלית".⁸³⁰ לעומת זאת יש להעדיף את המחויבות הלאומית על פני שוויון הזכויות ולפתח את התרבות הצומחת מתוך הלאומיות.

הנאמנות הפטריוטית של היהודים בארצות המערב למדינותיהם, תוך ויתור מלא ומודע על הממד הלאומי של עם ישראל והסתפקות בהגדרה עצמית של כת דתית, לא רק שמולידה שיעבוד מוסרי ולמעשה אינה מובילה לחרות המיוחלת, אלא אף ההגדרה של היהדות ככת דתית לא תוכל להחזיק מעמד וסופה להתפורר.

כי אחר שהסכימו אחינו אלה, בשביל השגת הזכויות, לבטל בהבל פיהם מציאות עם ישראל ולהעמיד את היהדות רק על הדת בלבד, הנה על ידי זה עצמו הרי קבלו עליהם ועל זרעם לשמור מכל משמר את האחדות הדתית בין כל ישראל. אבל 'הזכויות' דרשו לעשות תקונים מעשיים שונים גם בעניני הדת, ואת הקרבן הזה לא הפל יכלו להביא, ובכן נתפרדו 'בעלי דת יהודית' לכתות שונות, ואחדות הדת המעשית נהרסה. לא נשאר עוד איפוא כי אם קשר הדת העיונית, איזו דעות מפשטות המשותפות לכל ישראל. הקשר הזה, מלבד חולשתו מצד עצמו, ככל ענין רוחני שאינו מתגשם במעשה, הנה בדורות האחרונים נחלש עוד יותר והולך ורופף מיום ליום.⁸³¹

כמו אחד העם גם הרב עוזיאל יצא נגד שלילת הלאומיות היהודית ושמירה על היחודיות היהודית רק כדת ולא כלאום. היהדות אינה יכולה להיות מצומצמת כדת בלבד שכן אין התורה רק פולחן האל אלא הוראה לחיים שלמים במעגלים שונים הן של הפרט והן של הכלל בתחומים השונים שעוטפים את קיומו של האדם והעם.

גרועים מהם אלה האומרים מתוך הכרה, או מתוך לחץ, כי מאז גלה ישראל מארצו והתפזר בארצות גלותו, חדל מהיות לעם ולאום והנהו רק כתה דתית, חבר אנשים בעלי אמונה ודת אחת, ואלה לא רק אומרים זאת אלא שוקדים בספריהם ונאומיהם להוכיח ולתת לעם ישראל כולו – כי אין לו, ולא היתה לו מעולם תעודה רוחנית ולאומית... אבל תורת ישראל אוצרת בקרבה תורת האדם ותורת החיים, תורת המשפט והמוסר, תורת החברה והמשפחה, תורת המלכות והמדינה.⁸³²

אחד העם מציג כיוון שונה מחסידי האמנציפציה ומעמיד על נס את חירותו המחשבתית המשוחררת מכל שיעבוד פוליטי ותרבותי זר. חירות זאת תתאפשר לדעתו רק מתוך התמקדות בפיתוח חיי הרוח התרבותיים הנוצרים על ידי האומה. חירותו המתוארת כה מלאה עד כי יכול הוא אף לכפור ביסודות מסורתיים ודתיים מבלי חשש כי בכך ייווצר נתק בינו לבין העם שכן הזהות הפנימית של העם נולדת מתוך התרבות הרוחנית שהעם יוצר. יתרה מכך, הדת היא עצמה תוצר של התרבות משום כך תחושת המחויבות אליה מוגבלת.

⁸³⁰ אחד העם, "עבדות בתוך חרות". בתוך אתר פרויקט בן יהודה: <http://benyehuda.org/ginzberg/Gnz008.html>

⁸³¹ שם.

⁸³² הגיוני עזיאל ב, עמ' 131.

אני יכול אני להוציא משפט כלבבי על האמונות והדעות שהנחילוני אבותי, מבלי שאירא פן ינתק על ידי זה הקשר ביני ובין עמי; יכול אני אף להחזיק באותה 'הכפירה המדעית הנושאת עליה שם דרוין', מבלי שתצא מזה איזו סכנה ליהדותי; – בקצרה, אני שלי ודעותי ורגשותי שלי, ואין כל סבה אשר תכריחני להסתירן או להכחידן, לרמות את אחרים או את עצמי... וחירותי זאת הרוחנית – ילעג לי מי שירצה – לא אחליפנה ולא אמיר אותה בכל הזכויות שבעולם.⁸³³

הרב עזיאל אינו מקבל את גישתו של אחד העם הרואה בדת תוצר תרבות לאומי. ביחס לעם ישראל הוא רואה את הדברים באופן הפוך. לא העם הוא היוצר את הדת אלא הדת היא היוצרת את האומה. התורה והמצוות הן הרוח החיה הפועמת בלב האומה ומחיה אותה והמתנתק מהן למעשה יוצר פירוד בקרב האומה. לא ניתן להיסמך אך ורק על התרבות הנוצרת על ידי הלאומיות אלא יש להיות דבוקים במקור המחיה את האומה שהיא התורה ומצוותיה. אחד העם טען במאמרו "עבודת בתוך חירות" כי חסידי האמנציפציה בהגדרים את היהדות כדת בלבד מובילים להתפוררות הדבק המאחד בין חלקי העם ואילו גישתו מאפשרת קשר ושייכות. הרב עזיאל טוען כנגדו באופן חריף כי היחס המבטל כלפי המסורת היהודית מבטאת דוקא ניתוק מהיסוד המחיה של האומה ומשום כך באופן זה יכולה להיות רק זיקה על בסיס חברתי שבמהותה אין היא מחייבת ולא ניתן לסמוך על יציבותה. לדידו של הרב עזיאל, הגישה שמציג אחד העם אין בה בכדי לתת מענה ראוי ותחליף שניתן להיבנות ממנו במקום הגישה הרווחת בקרב יהודי המערב חסידי האמנציפציה.

ובכן אדם זה שכופר ביסודי אמונות ודעות עמו, שהן הן צורות נשמתו המקורית, כולם או אפילו במקצתם, אדם הבועט במחשבות עמו, הלך רוח ודרכי חיו המתגלות במצותיו הלאומיות והשקפותיו העולמיות אדם זה הבז למורשת אבות חולק עליהם ומבטלם כעפרא דארעא בשרירות לב ויהירות גסה, איש זה, אינו יכול לאהוב את העם במובנו המלא של מאמר זה, אבל הוא אוהב אותו כאהבתו בני משפחתו מדינתו וחברתו ואהבה זו תלויה בקורי עכביש שרפרוף יד או רוח מצויה עוקרת אותה ממקומה.⁸³⁴

אחד העם טען במאמרו "חדשות מארץ ישראל" כי אין להתעלם מיושבי הארץ הערבים ויש לתת את הדעת לגבי היחס אליהם עם הקמת הבית הלאומי בארץ ישראל.⁸³⁵ הוא ביקר את האופן בו התייחסו מי מהמתיישבים אל הערבים אשר היה לא מכבד ואף אלים במקרים מסוימים.

הרב עזיאל מדגיש בדבריו את החובה הדתית המוסרית שתחייבת האומה בארץ לא תבוא על חשבון התושבים הערבים וקרא לשוויון זכויות מלא ויחס מכבד. הקמת המדינה בארץ הינה פעולה מחויבת המציאות הן בהיבט של מקלט בטוח והן בהיבט ההיסטורי המשיחי. המימוש של התקומה הלאומית מלבד הקמת מוסדות לאומיים מדיניים והפרחת השממה הינו התנהלות משפטית לאומית על פי עקרונות המשפט העברי בו ישנו ציווי לכבד ולחמול על כל אדם ללא הבדל דת ולאום

⁸³³ אחד העם, "עבודת בתוך חרות". בתוך אתר פרויקט בן יהודה:

<http://benyehuda.org/ginzberg/Gnz008.html>

⁸³⁴ הגיוני עזיאל א, עמ' שכא.

⁸³⁵ המאמר נכתב בשנת 1891 בה התנועה הלאומית הערבית היתה בשלבי הגיבוש הראשוניים שלה. עובדה זו מגלה את רגישותו המוסרית של אחד העם כלפי התושבים הערבים של ארץ ישראל (אבינרי, הרעיון, עמ' 142).

שכן כל אדם נברא בצלם אלוקים וכן חובתנו לתת יחס אזרחי שווה לכל תושבי הארץ בין יהודים ובין בני לאומים אחרים.

רוצים אנו לשוב ולחיות בארצנו חיינו המדיניים והרוחניים, לשוב ולהפריח את הארץ, לשוב ולהגשים את משפט התורה הישראלית, שהיא מלאה חמלה וחנינה לכל אשר נברא בצלם אלוקים, ותורה הנותנת משפט אזרחי שווה לכל היושבים עליה כדכתיב: "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם" (במדבר ט"ו). חלילה לנו להצר צעדיהם של מי שהוא, חלילה לנו לפגוע ברגשותיהם הדתיים והלאומיים של כל העמים ולשלול את זכויותיהם של כל האזרחים. רוצים אנו לשלב את ידינו לעבודה פוריה עם כל העדות והלאומים, להפרכת הארץ ולחיות בה חיי חפש באהבה ושלוש.⁸³⁶

שלוש רצבי מצביע על התנגדותו של הרב עזיאל למושג "האני הלאומי" של אחד העם אשר יש לו משמעויות ביחס לתחיית העם היהודי.⁸³⁷ אחד העם מגדיר את האני הפרטי של האדם, ובהקבלה גם את האני של האומה במילים אלו: "הרוח או הכח הפנימי המאחד באופן נסתר את כל הרשמים והזכרונות של העבר עם כל הרצונות והתקוות לעתיד, ועושה מכולם יחד ברייה אחת שלמה, אורגנית".⁸³⁸ לדידו של אחד העם כפי שהאדם הפרטי מתפתח בשלבים של נערות אחר כך בגרות ולבסוף מזדקן כך גם חייה של האומה.⁸³⁹ הכח המניע את הצעיר הוא תקוותיו כלפי עתידו. בשלב זה הוא מלא כוחות לפעולה אולם דל בזכרונות וככל שפועל יותר בחייו, כך מצטברים אצלו זכרונות מן העבר אשר מדייקים יותר אותו לקראת השגת מטרותיו. בשלב הבגרות נוצר מאזן בו הצטברו לו זכרונות רבים ויש בו עדיין כח לפעול. בשלב הזקנה אשר בו אין לאדם כח לממש את מטרותיו הוא נותר רק עם זכרונותיו.

ה'אני' של הנער עני הוא בזכרונות העבר ועשיר בתקוות וחפצים לעתיד, הממלאים את נפשו ומניעים את דמיונו ל'דברי זמר' ואת כוחותיו לפעולה, בלי מעצור וגבול. הגדיל והגיע לימי העמידה, וכבר העשיר בנסיונות וזכרונות העבר ועם זה עוד כוחו רב גם לחפץ ולהשתדל בהשגת חפציו לעתיד, אז נמצא שווי-ערך בין שני חלקי ה'אני' שלו: העתיד יעורר בו תנועת הרצון, והעבר יגביל את התנועה הזאת ויתוה לה את דרכה, ואז הוא אומר 'דברי משלות', עושה לו 'כללים' בשביל העתיד על יסוד העבר. וכשהזקין וכוח אין לו עוד לעבוד בשביל העתיד, יתרוקן ה'אני' שלו בעל כרחו מכל חפץ ותקוה, ולא נשאר לו כי אם לצלול בתהום העבר, להצטמצם בנתוח אותם הרשמים והזכרונות שרכש לו בימי חייו, וסוף סוף, אם חכם הוא כשלמה, 'אומר דברי הבלים' ומתנחם.⁸⁴⁰

כמו האדם הפרטי כך חיי האומה מחולקים לשלושה שלבים אשר בהם האומה מתפתחת בשלה ולבסוף קמלה. בשלב הראשיתי של האומה קיימים הרבה תקוות אך מעט זכרונות להשען עליהם.

⁸³⁶ מכמני עזיאל א, עמ' תלז.

⁸³⁷ רצבי, ציונות, יהדות, עמ' 66 – 69.

⁸³⁸ אחד העם, "עבר ועתיד", בתוך: פרויקט בן יהודה: <http://benyehuda.org/ginzberg/Gnz012.html>

⁸³⁹ רעיון זה איננו חידוש של אחד העם אלא מצוי כבר אצל הרדר, הגל ורנ"ק.

⁸⁴⁰ אחד העם, "עבר ועתיד", בתוך: פרויקט בן יהודה: <http://benyehuda.org/ginzberg/Gnz012.html>

בשלב הבגרות שלה יש לה עבר והעתיד עוד לפניו ואילו בשלב הקמילה שלה היא נותרת רק עם הזכרונות שצברה במהלך קיומה ואין לה עוד אפשרות לפעול בתוך ההיסטוריה.

וכמו באדם הפרטי, נמצא גם בעמים שלש מדרגות... גם לעם יש ילדות... שבהם ישא עיניו ביחוד אל העתיד, וחפציו ותקוותיו יוצאים דחופים ומבוהלים בדבור ובמעשה ולא ידעו גבול ושיטה ומדה נכונה, באין לו נסיונות וזכרונות מושכלים מן העבר, אשר יהיו לו לקו ולמשקלת... אבל מעט מעט ילמדוהו מקרי החיים להביט בעינים פקוחות לאחור, לדעת את עצמו ותכונותיו ותנאי קיומו על פי נסיונות העבר, ואז יהיה לעם חכם ונבון, היודע 'מאין בא ולאן הוא הולך', והעבר והעתיד יתמזגו אז בקרב 'האני' שלו בערך נכון ובאופן נאות לאשרו והתפתחותו... ואחריהם יבואו גם לעם ימי זקנה, בזמנם, ולפעמים גם קודם זמנם. וכשרואה שכוחותיו הולכים ודלים ואין ביכלתו עוד להוציא חפציו אל הפועל, יחדל גם לחפץ ויתכוף כולו בזכרונות העבר.⁸⁴¹

למרות ההקבלה בין חיי האדם הפרטי לחיי אומה ישנו בכל זאת הבדל מהותי ביניהם שכן סופו של האדם הוא מוחלט עם מותו ולעומתו על חייה של אומה לא חלים חוקי הפיזיולוגיה וישנה אפשרות לאומה להמשיך ולפעול על במת ההיסטוריה. על ידי אימוץ של יסוד העתיד והתקווה והתחושה הלאומית כי יש לה עוד דרך ארוכה ללכת בה ופעולה שיש לה לפעול במציאות, האומה תוכל להמשיך להתקיים. לשם כך תזדקק לתנועת התחדשות שתושפע מעמים אחרים אשר הינם בשלב בו הם בריאים וחזקים והשפעתם תהיה חיונית. אז האומה תוכל להמשיך ולהתקיים ולפעול ולא לקמול ולסיים את תפקידה ההיסטורי.

האיש ההולך למות – מות ימות, וכל תקוותיו לעתיד אינן יכולות לפדותו מיד שאול; אבל העם, שפתיל חייו רוחני הוא וחוקי הפיסיאולוגיה לא ישימו קצבה לשנותיו וקץ לכוחותיו, הוא, אם צלחה לו להביא אל תוך 'האני' שלו את יסוד העתיד, ואפילו רק בתמונת תקווה דמיונית בלבד, הרי מצא לו בזה סם חיים, מזון רוחני נאות לטבעו, אשר יחיהו ויקימהו לאורך ימים, למרות כל חלי וכל מידה. ומכיון שחי הוא, אין עוד מן הנמנעות, שבזמן מן הזמנים יביאוהו מקרים שונים לחיות ולהחליף כוח בתוך עמים בריאים וחזקים, וחלב העמים האלה אשר ינק יתהפך בקרבו לדם בריא, דם עלומים, ובהרגישו בנפשו כוחות חדשים, ישוב להרגיש גם חפצים חדשים, אשר יעוררוהו לעבוד בעד העתיד בפועל, ביגיעת בשר ורוח.⁸⁴²

ניתוח זה הינו בעל משמעות מיוחדת עבור עם ישראל אשר נמצא מחוץ לארצו וללא שלטון פוליטי עצמאי, נטול ריבונות ומצוי בקרב עמים אחרים. רק התקוות אל העתיד אשר אין ידוע מתי יתרחש הם אשר השאירו אותו בחיים. התקווה אל העתיד באה לידי ביטוי דרך חיי הדת שאיחדו את העם כקולקטיב. "רגילים אנו אמנם להאמין, שלא נתקימו ישראל אלא בזכות התורה. אבל קדמונינו, שמסרו לנו את התורה, הודו ולא כחדו, שגם התורה עצמה נתקימה בידנו רק בשביל העתיד,

⁸⁴¹ ש.ם.

⁸⁴² ש.ם.

ואלמלא הוא, לא היה כל יסוד נכון לשמירתה".⁸⁴³ ההתחדשות של האומה בעת החדשה הושפעה באופן מובהק מהתעוררות הלאומיות באירופה והיא שחוללה את תנועת התחיה הלאומית היהודית אשר אפשרה לה את המשך קיומה. המסקנה המתבקשת ממהלך זה הינה כי הדת אשר היוותה גורם מלכד ומעניק תקווה לעתיד כבר לא בעלת משמעות היסטורית כפי שהיתה בגלות וכן שיסודות האני הלאומי אינם התורה שהעם קיבל בסיני אלא תקוות האומה לעתיד.

הרב עזיאל במאמרו "תלמוד ומעשה"⁸⁴⁴ יוצא כנגד האופן אותו תופס אחד העם את משמעות המושגים האני הפרטי והאני הלאומי ואת תפקידה ומקומה של הדת בתוך האומה ובהיסטוריה. במלים אלו מתמצת הרב עזיאל את דברי אחד העם על פי הבנתו:

"אני" של האדם והעם, תחלתו תקוות נפרזות לעתיד שאינו שלו, אמצעיתו - הגברת התקוות והתואת דרכים להשגתם בעתיד, וסופו - התרוקנות ה"אני" להבל הבלים, אלא שאלה שאינם חכמים כשלמה נאחזים באמונה, שהיא תמתיק את מרירות העבר במתק העתיד. והעם מגיע גם הוא לידי מדה זאת של הבל הבלים, אלא, שאם הוא מצליח להביא אל תוך האני שלו יסוד העתיד ממשך את חיו ומקרים שונים יביאוהו להחליף כוח בתוך עמים בריאים שמהם יונק דם עלומים ומרגיש בנפשו כחות חדשים.⁸⁴⁵

הרב עזיאל רואה בתפיסת אחד העם אבסורד שבו קיומו של האדם הפרטי וכן קיומה של אומה אין בהן עצמיות בעלת משמעות. ראשיתם בהבל מלבד התקוות לעתיד המשכם בהגברת התקוות וסופם הבל כאשר הם מתרוקנים מיכולתם ונשארים עם זכרונות העבר בלבד ללא משמעות להווה ולעתיד. "אם סופנו לבוא לידי הבל הבלים, הרי אין מציאות לה"אני" שלנו, כי כל מציאות שתחלתה הבל וסופה הבל הבלים, הרי היא מציאות ריקה ובטלה, שמוטב לה שלא היתה".⁸⁴⁶

ביקורת נוספת יש לו אודות משמעותה של האמונה בחיי הפרט והאומה. אין הוא מוכן לקבל את האמונה כתוצר של הזקנה ונחמה של שלב הקמילה וסיום מעגל החיים. שכן אף שלמה המלך שכתב בראשית ספרו קהלת את הפסוק "הבל הבלים הכל הבל" (קהלת א, ב) שבהם ישנה תפיסה, לכאורה, של המציאות כדבר נטול משמעות, סיים את הספר בפסוקים הבאים: "סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם. כי את כל מעשה האלהים יבא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע". (קהלת יב, יג יד). יש בפסוקים החותמים את הספר הקוראים ליראת אלקים ושמירה על מצוותיו והכרה כי האדם יעמוד בדין על מעשיו, הענקת משמעות לקיום. שכן העמידה במשפט על תוכן החיים מעניקה משמעות רטרופקטיבית על מעשי האדם ובחירותו במהלך חייו. אולם נראה כי אחד העם נשאר רק בפסוק "הבל הבלים" ולא נתן מקום לחתימת הספר אשר משנה לחלוטין את ההבנה הראשונית של דברי שלמה בקהלת "להשאר בהבל הבלים ולומר שהאמונה היא תולדות הזקנה ונחמתה, זהו הבל שאין בו ממש".⁸⁴⁷

⁸⁴³ שם.

⁸⁴⁴ מכמני עזיאל א עמ' תקמח - תקנז.

⁸⁴⁵ שם, עמ' תקמט - תקנ.

⁸⁴⁶ שם.

⁸⁴⁷ שם.

האמונה על פי הרב עזיאל איננה דבר חיצוני אשר במציאות מסוימת לוקח אותה האדם או העם לצורך התמודדות ונחמה. אלא היא מצויה עמוק בתוככי האדם והעם ויוצרת את האפשרות לשאוב כוחות חיים מהנשמה. היא מאפשרת מבט מפקח ובעל פרספקטיבה על הקיום אשר בו אנו מצויים בתוך גוף חולף אולם יש בנו נשמה בעלת ממד נצחי.

כל האומר כי האמונה היא חוץ ממנו והוא מצפה שתקרא אותה בעת צרה לבוא אלינו למתק מרירות העבר בתקות העתיד, אינו אלא ממחוסרי אמונה שאינם יודעים את טיבה ומהותה, אבל האמונה היא חבויה בתוכנו והיא קוראה אותנו מתרדמתנו בכל עת וביותר בעת צרה... האמונה איננה דבר מן המוכן, המתאים לזקנה שהיא תשושת כח ונטולת רצון. האמונה מוסיפה לסבול באהבה את כל הפגעים ולא להכנע להם והיא מגבירה חיילים לבוא באש ובמים למענה ולחיות באמונה. האמונה מאירה את העינים לראות מתוך ערפלי החושך את העולם כמו שהוא, ולהביט אל האדם בנשמתו הנצחית שהיא מלאה זוהר ולא בגופו האטום והחולף. האמונה לא תענה לאדם הקורא אותה בדבר שפתים לעזרה בצרה, אבל היא תקרא את האדם מתוך מעמקי חשך שהוא נמצא בו ותאמר לו: אל תירא כי אתך אני.⁸⁴⁸

תפיסתו ההופכית של הרב עזיאל את האמונה ביחס לאופן אותו תופס אותה אחד העם מובילה להשלכות מעשיות בדור התחיה. האם האמונה או חיי הדת סיימו את תפקידם ההיסטורי או שמא הם חלק אינטגרלי מחיי הפרט והכלל. על פי הרב עזיאל כאשר החיים לא יונחו על ידי האמונה בביטוייה בחי הדת הדבר יוביל לקמילה שכן בכך ינתק הקשר עם הנשמה הנצחית המעניקה חיים. לעומת זאת אחד העם ראה באמונה גורם פונקציונלי רלוונטי לחיי הגלות אולם בעידן התחיה הלאומית אין בו צורך שוב.

אחד העם אף סבור כי האומה כמו היחיד יש לה מעגל חיים ואם חפצת חיים היא גם כאשר הגיעה עת הקמילה שלה יש לה אפשרות להתחדש ולהמשיך להתקיים אם תשאב כוחות חדשים מאומות אחרות שהן בשלבי חיים בריאים. הרב עזיאל לא מקבל את דברים אלה כלל. תפיסה זאת של התחדשות לאומית שאיננה נובעת מתוך הכוחות הפנימיים של האומה דומה להחייאה מלאכותית בה הגוף יכול להמשיך להתקיים אולם הנשמה העצמית כבר איננה מחיה אותו. אומה שסיימה את תפקידה ההיסטורי תלך ותקמול ולא תוכל להתחדש על ידי יניקה מגורמים זרים אלא רק על ידי חיבור לזהותה הפנימית הייחודית.

תחית העם שהיא באה מזרם כחות חדשים ובריאים של עמים אחרים אינה ראויה לשמה, באשר היא תהית הגוף ומיתת הנשמה. כל העמים שחיו מסבה זאת מתו מיתה לאומית שגם תורתם וגם שפתם בטלה מלבם ומפיהם. העם אינו שב לתחיה אלא בכחות התחיה העצמיים שחבויים בנשמתו ומתעורר לתחיה בנוח עליהם הרוח.⁸⁴⁹

המחלוקת של הרב עזיאל עם אחד העם איננה רק בכשלים, לכאורה, שמוצא הרב עזיאל בתפיסת אחד העם את האני הפרטי והלאומי ואת הדת אלא יש כאן מחלוקת מהותית באופן ההגדרה של

⁸⁴⁸ שם.

⁸⁴⁹ שם, עמ' תקנ - תקנא.

האני ומשמעותו. על פי הרב עזיאל האני איננו נתון, ואולי אף ניתן לומר שאין לו קיום אונטי עצמי משלו אלא הוא מתהווה בתהליך התפתחותי שמי שיוצר אותו הוא האדם הפרטי והלאום.

שאלת ה"אני" אינה כללית אלא אישית, ולכן אין לפתור אותה בתקופת החיים הטבעיים כמות שהם, אלא באישיותו המיוחדת של כל איש ואיש ולאמיותו המיוחדת של כל עם ועם. כי ה"אני" האישי או הלאומי לא נולד עם האדם והלאום וגדל עמם, אלא נוצר על ידם וכל איש יוצר את ה"אני" שלו, שבו הוא נבדל לטובה מאחרים ויכול לומר: "אני הוא", ובו הוא ניכר במעשיו ודבריו, עלילותיו ומחשבותיו, ואני זה אינו מתרוקן אלא מתגבר יום יום ועל ידי זה מגביר את כחו, מאמץ את רוחו ומצמיח את ה"אני" שלו, שגם אחרי מותם ואחרי דורות רבים יודעים אנו להכיר מדבורם וממעשיהם את ה"אני" שלהם כאילו חי אתנו או שעומד באוצר הספרות וההיסטוריה בצורת ה"אני" שלהם.⁸⁵⁰

האני של האדם הפרטי וכך גם של הלאום אינה ישות מופשטת בעלת קיום עצמאי אלא הינה מבנה הנפש של ישות קונקרטיית כאדם הפרטי או לאום מסוים ומורכבת מהתכונות, הכישורים והמעשים של אדם מסוים או לאום מסוים, משום כך ניתן לומר שהאני איננו הווה אלא מתהווה.⁸⁵¹ ההתפתחות של האני תלויה באופן שבו האדם הפרטי או הלאום יפתחו אותו. אין הוא ישות מתכלה המורכבת מתקוות העתיד וכשהעתיד הופך לעבר מאבד האני את קיומו. אלא הוא מתפתח באופן מתמיד וגם לאחר המוות של הגוף נשאר הוא כיצירה חיה ובעלת משמעות גם כאשר היא מנותקת מהכלי החומרי שהכיל אותה.

לנוכח תפיסתו של הרב עזיאל את האני במובן זה ההגדרה שלו את האני הינה "התלמוד והמעשה". שני מרכיבי ההגדרה ייחודיים דווקא לאדם בשונה משאר היצורים. על פי הגדרתו של אחד העם את האני, כפי שהבינה הרב עזיאל, ניתן להכיל אותה גם על בהמה, שכן אם הראשית הבל והאחרית הבל אין כאן ייחודיות למין האנושי: "וזו היא טעות גמורה, שאם כן אין כאן "אני" מיוחד לכל איש ולכל עם... מתחילים בתקוות הבל ומסיימים בהבל הבלים. אין הבדל, איפוא, בין האדם ובין הסוס למשל, שגם לו יש תקופות של עגל לא לומד, ימי עמידה וימי זקנה שמסתיימים בהבל".⁸⁵² אולם התלמוד והמעשה הינם כישורים אנושיים ייחודיים אשר מעצבים את ה"אני" הייחודי של כל אדם פרטי ושל כל אומה.

התלמוד והמעשה הן סגולות מיוחדות שאינן מצויות אלא במין האדם ולא בכל יצור אחר... נעלה מהם האדם, שהוא לומד מחזיונות החיים, שהוא רואה בעיניו ושומע באזניו להכיר מתוכם את הגנוז והנעלם ולראות בכל חזיונות החיים וקולות הבריאה את האור הגנוז המחיה אותם ומאחד את כולם לחטיבה אחת, ולא עוד, אלא שהוא זוכר מתוך למוד את העבר הרחוק ומוצא בו החוס החורז את העבר אל העתיד להיות במרחקי זמן ומקום, שהוא גנוז בהעבר, כאילו פורח זה שהוא אצור בגרעין הזרע ונשקף בו.⁸⁵³

⁸⁵⁰ שם, עמ' תקנא.

⁸⁵¹ רצבי, ציונות, יהדות, עמ' 68.

⁸⁵² מכמני עזיאל, א עמ' תקנא.

⁸⁵³ שם, א עמ' תקנב.

ההתהוות של ה"אני" על ידי התלמוד והמעשה ייחודיים לאנושות וביכולתו של האדם לחשוף על ידם את הפן הנסתר שבקיום. באפשרותו לזהות את אותו יסוד רוחני שמקיים את המציאות ומהווה לה גורם מאחד. אחדות ההוויה מאפשרת דילוג על מגבלות הזמן והמרחב ובכך אין ה"אני" מזדקן וקמל אלא תמיד מוטמן בו באופן יסודי כל תכונותיו אשר באות לידי ביטוי בשלבים שונים בחייו כיחיד וביתר שאת כאומה.

הרב קוק

הרב עזיאל והרב קוק היו שותפים בהנהגה הרבנית של יפו בשנים שלפני מלחמת העולם הראשונה בהם הרב קוק היה הרב האשכנזי אשר מונה על ידי מוסדות היישוב, והרב עזיאל שימש במשרת החכם באשי שהינה משרה רשמית של השלטון העות'מני והיו לה סמכויות אזרחיות שונות. ישנם נושאים רבים משותפים אשר בהם הם עוסקים במיוחד בהיבטים השונים של התחיה הלאומית, ארץ ישראל, היעוד ההיסטורי ועוד.

ישנה זהות באופן בו שני הרבנים רואים את האומה כאורגניזם אשר מאופיין באחדות וקשר בין הראשית והאחרית. קיימת זיקה בין כל המרכיבים הן מבחינת המהות של ההוויה בכללה ושל האומה והן מבחינת היעוד ההיסטורי שלהן. הרב עזיאל אף מצטט את הרב קוק ורואה בו מקור משמעותי לסמוך עליו:

רק אביא פה דבריו של רבנו ומאורנו מהרא"ק זצ"ל האומר... אבל האמת העליונה מתארת לנו את הכלל כחטיבה אחת. כל מה שנראה לנו פרט אינו אלא הופעה אחת מהכלל המאוחד וזהו דבר ברור שההשגחה האלקית מתקשרת היא עם האמת העליונה וביסודה אין לנו מושג של פרטיות (אורות הקודש מאמר חמישי פרק ההשגחה הכללית והפרטית סימן כ"ה) הדברים עמוקים ונכונים מאד... שכל הבריאה כולה היא חטיבה אחת נעוצה תחלתה בסופה וסופה בתחלתה בהשגחת ורצון קורא הדורות מראש הם מושגחים ומותנים מראש לפי שאינם פרטי הכלל אלא הופעות הכלל כולו.⁸⁵⁴

ההתייחסות לכל פרט מהעם כביטוי וכהופעה של מהות כללית של האומה יש לה השלכות משמעותיות רבות במיוחד ביחס לתחיה הלאומית. אופן ההתייחסות ליעוד ההיסטורי הן של עם ישראל והן של האנושות כולה. המבט על החלוצים גם כשאינם שומרי מצוות כמי שמממשים את חזון הנביאים. מערכת היחסים שבין ישראל לעמים ועוד.

בנושא ארץ ישראל ניתן למצוא כיווני מחשבה זהים אולם גם קיימת שונות באופן התפיסה בדבר ייעודה של הארץ. הרב קוק רואה אחדות מהותית בין עם ישראל לארץ ישראל ואין הוא מקבל כל התייחסות לארץ כממלאת איזושהי פונקציה הן חומרית והן רוחנית.

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, תבוקה בסגולות פנימיות עם

⁸⁵⁴ שם, א, עמ' קפז – קפז.

מציאותה... המחשבה על דבר ארץ ישראל, שהיא רק ערך חיצוני כדי העמדת אגודת האומה, אפילו כשהיא באה כדי לבצר על ידה את הרעיון היהודתי 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.⁸⁵⁵

במספר מקומות כותב הרב עזיאל על האחדות שבין עם ישראל לארץ ישראל ומתאר את התלות שביניהם. לא תיתכן גאולה ותיקון רק של אחד משלושת המרכיבים תורה, ארץ ועם אלא האחדות המשולשת הזו היא אשר תביא לידי מימוש את הייעוד שבחזון הנבואי בדבר גאולת ישראל והאנושות. "נתעורר מתרדמה ונתנער מעבדות לשוב אל הסדר, אל ארץ ישראל ואל תורת ישראל, כי ארץ ישראל ותורת ישראל ועם ישראל הם גוף אחד שאין הפרדה שולטת בו, אין ישראל נגאלין אלא בגאולת הארץ וגאולת התורה".⁸⁵⁶ וכן אף כתב ביתר נחרצות כי בגלל הזיקה המובהקת שבין ארץ ישראל לעם ישראל השייכות לאומה לא יכולה להיות ללא השייכות לארץ ישראל. "ארץ ישראל כולה היא אוצר החיים והיכל הקדש של עם ישראל בכללו ובאישיו האינדיבידואלים וכל המפסיק ומפריד את ארץ ישראל מעם ישראל את נפשו הלאמית הוא קובע, וגוזר על עצמו אבדן וכליה".⁸⁵⁷

הרב קוק בספרו "משפט כהן" מתייחס לאופי המקודש שיש לאומה. על פי פסיקת הרמב"ם,⁸⁵⁸ מלך ישראל מצווה לכתוב שני ספרי תורה, והרב קוק מסביר מהו הטעם לכך שנדרשים שני ספרים:

ומתוך הקדושה שיש בכללות כנסת ישראל צריכה להיות גם הנהגת המלכות שלה על פי התורה, ועל-כן צריך המלך שני ספרי תורה – והיינו ספר תורה אחת בתור איש ישראל, והשניה בשביל לימוד הנהגת המלוכה... אחדות הכלל נובעת משורש הקדושה העליונה... וזהו עוקר את כל הענין של פרצת הצדוקים שרצו להיות ככל הגוים בתור קיבוץ לאומי לבד.⁸⁵⁹

הקדושה של עם ישראל מחייבת הנהגה ציבורית שפועלת על פי התורה ומשום כך לא מספיק שהמלך ינהג בחייו הפרטיים על פי התורה אלא גם ההנהגה הציבורית נדרשת להיות אף היא על פיה. הצדוקים לא קיבלו את מושג הקדושה שחל על האומה ומשום כך שאפו לקיום לאומי ככל העמים נטולי אופי קדוש.

בנושא זה עוסק אף הרב עזיאל כשנדרש לסוגיית מינוי מלך. האם ישנה מצווה בזה או שמא יש כאן נסיון להידמות לגויים. הרב עזיאל מכריע האיסור להידמות לגויים הינו רק במה שסותר את האופי המקודש של עם ישראל אולם בכל דבר שיש בו תועלת אין איסור זה קיים. ולכן ישנו ציווי למנות מלך ועל מלך זה מוטל לנהוג על פי התורה ובכך מלכותו תביא לידי ביטוי את האופי המיוחד של עם ישראל כעם סגולה.

⁸⁵⁵ ראי"ה קוק, אורות, עמ' ט.

⁸⁵⁶ מכמני עזיאל א עמ' רע.

⁸⁵⁷ שם, עמ' תסח.

⁸⁵⁸ רמב"ם, ספר המצוות, מצוות עשה יז.

⁸⁵⁹ ראי"ה קוק, משפט כהן, סימן קכד, עמ' רעד.

"שום תשים עליך מלך" הנאמר בכתוב זה הוא מצוה לדברי הכל. מזה מתברר שאין חוקת התורה מתנגדת בעיקר למלכות אדם... אבל התורה מתנגדת למלכות עריצית או מדינית, ולמלך המתנשא ומושל על אחיו, ומלך הסר מן התורה והמצוה... התורה כונה איפוא לעשות את קיבוצנו לאומי ואישיותו המיוחדת של כל איש מישראל "עם סגולה... עליון על כל הגויים", פעולות מעשים ומחשבות שנותנות תהילה ותפארת, ומקדשות בקדושת אלוקים את עושיהם.⁸⁶⁰

הרב עזיאל מקיים דיון עם הוגי תקופתו במגוון נושאים ובפרט בנושאים הלאומיים הקרובים לליבו. ניכר שהוא מצוי בהלכי הרוח השונים ונכנס לעובי הקורה ומציג את עמדותיו באופן מנומק. תפיסתו את הסיטואציה ההיסטורית בה הוא חי כהתממשות חזון הנביאים השפיעה באופן עמוק על עמדותיו. הרב עזיאל הכיר וידע להשתמש במושגים הרווחים של תקופתו אולם לא קיבל את מרותם אלא עשה בהם שימוש בכדי להציג את רעיונותיו באופן מוכר ומובן.

שלום רצבי טוען כי אין זהות בין הגותו של הרב קוק לבין הגותו של הרב עזיאל ביחס לתחיה הלאומית שכן הגותו של הרב קוק נובעת מתפיסה מיסטית קבלית ואילו של הרב עזיאל נובעת מתפיסה רציונלית ריאלית. ניתן להבחין בהבדלי גישות אלה במספר מושגים לדוגמה ביחס למהות הרוחנית של עם ישראל כפי שבא לידי ביטוי בתכונת הנבואה, ביחס לארץ ישראל וביחס למדינת ישראל החילונית.

רצבי מבין את רעיון הגאולה אצל הרב קוק כ"תהליך סטיכי, שעיקרו הוצאה לפועל של מגמת האחדות האלקית הטבועה בהויה כולה... זירת ההתרחשות המשיחית היא האלוהות גופא. כיון שכך יש לפרש ולהעריך את ההיסטוריה הקונקרטיית אך ורק לאור מגמותיה של התרחשות אלקית זו".⁸⁶¹ כלומר תהליך הגאולה הינו התרחשות קוסמית בה באה לידי ביטוי מגמת האחדות של האלוהות ומאחר ומקור התהליך הוא באלוהות לא ניתן לבחון אותה בכלים תבוניים אלא יש להזדקק לקני מידה טרנסצנדנטיים. לעומת הרב קוק הרב עזיאל מפורש על ידי רצבי כדמות רציונליסטית הבוחנת את המציאות בכלים תבוניים. "הרב עזיאל, שלא כמו הריה"ל או הרב אברהם יצחק הכהן קוק, לא ראה בייחודו של עם ישראל או בייחודה של ארץ ישראל נתון אונטי, המובנה בעם או בארץ אפרירי. עם ישראל הוא עם סגולה אך ורק בשל דרך ה' שהוא אימץ".⁸⁶² כך תפקידה של ארץ ישראל הינו לשמש כטריטוריה בה העם יוכל לחיות חיים ריבוניים על פי התורה וזו הסיבה לכך שהתורה ניתנה בסיני ולא בארץ ישראל מאחר וקיום התורה והמצוות בכל תחומי החיים זהו תנאי יסודי בכדי להיות ראוי לחיים בארץ ישראל. "משגובשו השבטים והיו לעם הנושא את משפט האלוקים כחוקתו, הפכו לעם הראוי לרשת את ארץ ישראל".⁸⁶³ על פי רצבי גישתו הרציונלית של הרב עזיאל בוחנת את המציאות ההיסטורית על פי אמות מידה הלכתיות ומוסריות, אנושיות ותבוניות בלבד. לכן המציאות תוגדר כ"ימות המשיח" על בסיס מימוש היעדים המשיחיים כמו קיבוץ גלויות, ביטול שיעבוד מלכויות, הקמת מערכת משפט על פי התורה ובניית בית המקדש במסגרת ריאלית בבחינת עולם כמנהגו נוהג.⁸⁶⁴

⁸⁶⁰ הגיוני עזיאל, ב, עמ' 114.

⁸⁶¹ רצבי, הוגים, עמ' 3.

⁸⁶² שם, עמ' 16.

⁸⁶³ שם, עמ' 17.

⁸⁶⁴ שם, עמ' 18 – 19.

ישנו קושי לקבל את ההבחנה הדיכוטומית של רצבי בין הרב קוק לבין הרב עזיאל מכמה סיבות. ראשית עצם הקביעה כי הרב עזיאל הינו רציונליסט ואינו מושפע מהקבלה הינה קביעה בעייתית וכבר עמד על כך משה הלינגר שהרב עזיאל נסמך רבות על מקורות קבליים.⁸⁶⁵ שנית הרב עזיאל מדגיש במקומות רבים בכתביו את תפקיד הגאולה כמממשת את אחדות האל על ידי החזרת השכינה לארץ ישראל והקמתה ממצבה השפל כתוצאה מגלות עם ישראל. כך למשל כותב "תעודתנו לא תהיה שלימה אם לא יצורפו אליה שני יסודות עקריים וכוללים, והם: הקמת שכינתא מעפרא, הוצאתה מגלותה והחזרתה לירושלים עיר הקדש ולעם היושב עליה".⁸⁶⁶ בדברים אלו הרב עזיאל נוקט במושג מיסטי מובהק של השכינה אשר מהווה גילוי האלוהות במציאות הקונקרטי. במקורות הקבליים ישנו עיסוק רב בנושא השכינה המצויה במצב שפל ביחד עם עם ישראל המצוי בגלות. על פי החזון הגאולי עם ישראל חוזר לארץ ישראל ובכך השכינה שבה למקומה. כך למשל כתוב בזוהר שמות: "בגלותא דאדום בעי קב"ה לאתיקרא בעלמא, ולמיתי איהו לאקמא למטרוניתא ולנערא לה מעפרא, ווי למאן דיערע תמן קמיה, בשעתא דיימא (ישעיה נב ב) התנערי מעפר, קומי שבי ירושלם, התפתחי מוסרי צוארך".⁸⁶⁷ ובתרגום חופשי משמעות הדברים הם: בגלות אדום יבקש הקב"ה להתכבד בעולם ולבוא הוא בעצמו להקים את המטרונית ולנער אותה מעפר. אוי למי שייקרה לפניו שעה שיאמר "התנערי מעפר קומי שבי ירושלם". אף רבי מאיר אבן גבאי, מחשובי המקובלים בתקופת גירוש ספרד, כותב בספרו "עבודת הקודש": "ואמנם אמרו ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים, הוא עניין גלוי השכינה וקומה מהגלות בעמידה ורוממות גדול, בסוד התנערי מעפר קומי שבי ירושלם, כי היא בזמן הגלות כשוכבת לעפר".⁸⁶⁸ וכן רבי שלמה אלקבץ בפיוט "לכה דודי" הוא קורא להקמת השכינה מעפר על ידי מלוכתו של המשיח שהוא צאצא מבית דוד "התנערי מעפר קומי לבשי בגדי תפארתך עמי על יד בן ישי בית הלחמי קרבה אל נפשי גאלה".⁸⁶⁹

הרב עזיאל כתב כך גם ביחס לשלום העולמי שישרור בעידן הגאולי "שלום עולמי זה יביא שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה, בין ישראל לעמים ובין ישראל לאביהם שבשמים, ובין האדם לאלוקיו "ומלאה הארץ דעה את ה'" (ישעיה יא, ט), "והיה ה' למלך על כל הארץ" (זכריה יד, ט).⁸⁷⁰ על פי דברים אלו הגאולה אשר תביא שלום בכנפיה הינה תהליך של אחדות האלוקות ושל אחדות הקוסמוס עם האלוקות, בכך ישנה זהות עם תפיסתו הקבלית של הרב קוק.

אם כן ניכר שהרב עזיאל היה מצוי במסורת הקבלית וינק ממנה גם בהגותו ביחס לתחיה הלאומית. לא ניתן לומר עליו שהיה דמות מסטית בתכלית ואף לא רציונלית בתכלית אלא, כמו אצל תלמידי חכמים ספרדים רבים, היה בו מיזוג של תבונה וקבלה עם מסורת חז"ל וקשה לקטלג אותו בתוך קטגוריות מסוימות.

⁸⁶⁵ הלינגר, יחיד, עמ' 103 ובהערה 11 שם; הלינגר, יהדות, ציונות, עמ' 97 – 105.

⁸⁶⁶ הגיוני עזיאל ב, עמ' 154.

⁸⁶⁷ זוהר, שמות ז, א.

⁸⁶⁸ אבן גבאי, עבודת הקודש, חלק ג, פרק מד, עמ' 225.

⁸⁶⁹ על משמעות הקמת השכינה מעפר ראו: חביבה פדיה, לכה דודי - עיון בפיוט, בתוך: אתר הזמנה לפיוט:

<http://old.piyut.org.il/articles/348.html>

⁸⁷⁰ הגיוני עזיאל ב, עמ' 155.

ארץ ישראל

גישתו של הרב עזיאל ביחס לעידן המשיחי מושפע באופן עמוק מתפיסתו של הרמב"ם את נושא זה אשר התייחס אליו לא כתהליך מיסטי אלא כתהליך קונקרטי המתרחש בתוך ההיסטוריה, בו עם ישראל שב לארץ ישראל ומקיים בה ריבונות עצמאית, בונה בה את בית המקדש ומתאפשר לו לעסוק בתורה ובידיעת ה'.⁸⁷¹ הזיהוי של התקופה כבעלת פוטנציאל משיחי מתאפשר על ידי בחינה של מימוש הרכיבים הגאוליים הקונקרטיים. כך פוסק הרמב"ם: "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדויד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' הרי זה בחזקת שהוא משיח".⁸⁷² הרב עזיאל זיהה את תקופתו כבעלת פוטנציאל משיחי שכן החלו להתממש בה קיבוץ גלויות ובניית שלטון פוליטי ריבוני בארץ ישראל: "צעד ראשון לגאולה הוא התנערות משעבוד מלכויות... חזון זה הוא אשר נגלה לעינינו בדור זה".⁸⁷³ כמו כן בנושא קיבוץ גלויות, הוא ראה למול עיניו את העלויות הרבות לארץ ישראל מהתפוצות השונות למרות כל העיכובים והקשיים וייחס להן את דברי הנביאים אודות קיבוץ הגלויות שעתיד להיות בעידן הגאולה.⁸⁷⁴

מאחר וארץ ישראל הינה מרכיב מרכזי בהתממשותה של הגאולה והעידן המשיחי היא תופסת מקום משמעותי בהגותו של הרב עזיאל. העליה לארץ, ישובה, הפרחת השממה והעיסוק בחקלאות בארץ היו עבורו מצוות חשובות בעלות משקל היסטורי של מימוש חזון הנביאים לעידן הגאולה. להלן מספר דוגמאות שיש בהן בכדי לייצג את תפיסתו ביחס לארץ ישראל.

בפרק קנין הארץ שבספרו הגיוני עזיאל מופיע דיון הלכתי אודות מצוות ירושת ארץ ישראל ויישובה ובו ישנה סקירה של מקורות שונים הן מחז"ל והן מפוסקים שונים מהם עולה החובה לרשת את הארץ וליישב אותה. ראשית הרב עזיאל מביא את דברי חז"ל המייחסים לציווי לאברהם: "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתנננה" (בראשית יג, יז). את הקניין הראשוני של הארץ עבור בניו שיבואו אליה בהמשך.⁸⁷⁵ אחר כך מביא את הציווי "והורשתם את הארץ וישבתם בה" (במדבר לג, נג) ואת פירושו של הרמב"ן לפסוק זה וכן את דבריו בהשגותיו על ספר המצוות של הרמב"ם⁸⁷⁶ בו הוא קובע כי עם ישראל מצווה לכבוש את הארץ מידי העמים היושבים בה וליישב אותה. מצווה זו הינה חובה בכל דור ואין רשות להימנע מקיומה:

מצוה זאת שנאמרה לאברהם, חזרה ונאמרה לזרעו אחריו זרע ישראל בתורת קדשו לאמר: והורשתם את הארץ וישבתם בה, וכפירושו הנכון של הרמב"ן ז"ל:

⁸⁷¹ רצבי, ארץ, עמ' 104 – 105; רמב"ם, הלכות תשובה, פרק ט הלכה ב; הלכות מלכים ומלחמותיהם, פרק י"א הלכות ג – ד.

⁸⁷² רמב"ם, הלכות מלכים ומלחמותיהם, פרק י"א הלכה ד.

⁸⁷³ הגיוני עזיאל א, עמ' 170.

⁸⁷⁴ שם, עמ' 171 – 173.

⁸⁷⁵ דברי הרב עזיאל מבוססים על הכתוב במסכת בבא בתרא דף ק ע"א: "הלך בה לארכה ולרחבה – קנה מקום הילוך, דברי ר' אליעזר; וחכמים אומרים: אין הילוך מועיל כלום עד שיחזיק. אמר ר' אלעזר, מ"ט דר' אליעזר? דכתיב: קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתנננה. ורבנן? התם משום חביבותא דאברהם הוא דקאמר ליה הכי, כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו. א"ר יוסי בר' חנינא: מודים חכמים לר"א בשביל של כרמים, הואיל ונעשה להילוך נקנה בהילוך". וכן על פירושו של הרשב"ם על אתר: "כדי שיהא נוח כו' – דהווי להו כיורשין ולא כגזלנין ולא יהיה רשות לשטן לקטרטג ולא פתחון פה [לבעל] מדת הדין. נקנה בהילוך – דרך הנאת המעשה קונין אותו כדאמרין בחזקת הבתים הציע מצעות בנכסי הגר קנה".
⁸⁷⁶ השגות הרמב"ן מצוות עשה ד.

אבי הישוב הישראלי בארץ ישראל במאות השנים האחרונות, שכן כתב: נצטוינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה... ופרט אותה להם במצוה זאת כולה בגבולה ומצריה... שלא יניחו ממנה מקום. אבל הארץ לא נניח אותה בידם (ז' עממין) ולא זולתם מן האומות בדור מן הדורות. הרי נצטוינו בכבוש בכל הדורות וכו'.⁸⁷⁷

העובדה שהרמב"ם לא ציין את מצוות כיבוש הארץ וישובה כאחת מתרי"ג המצוות בספר המצוות שלו מעלה תמיהה ורבות ההתייחסויות לכך בספרות הפוסקים.⁸⁷⁸ אף הרב עזיאל תורם לדיון רחב זה בנושא וטוען כי על אף שהרמב"ם לא מנה את מצוות כיבוש וירושה במניין המצוות אין להסיק מכך כי איננו סבור שזוהי מצוה: "הרמב"ם ז"ל אעפ"י שלא מנה מצוה זאת במנין המצוות — בכל זאת אינו חולק על עיקר הדין. תדע שהרי פסק בהלכותיו: לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם, ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז".⁸⁷⁹

נראה שהיה חשוב לרב עזיאל לרתום אף את הרמב"ם כעמוד הוראה מרכזי ופוסק חשוב למען הענקת משמעות תורנית ליישוב הארץ. המציאות הגיאופוליטית אשר בה חי דרשה פשר. בתקופתו האנושות בכללה חוותה טלטלות קשות ובפרט עם ישראל, שתי מלחמות עולם, שואה ותקומה לאומית, והרב עזיאל העניק ליישוב הארץ והקמת בית לאומי לעם ישראל בארץ ישראל משמעות רוחנית היסטורית, מלבד הצורך הבסיסי למקלט בטוח עבור העם היהודי הנרדף.⁸⁸⁰

ארץ ישראל איננה נתפסת רק כטריטוריה אשר בה יממש העם את לאומיותו, אלא מיוחסת אליה קדושה עצמית שהיא קודמת לקשר של עם ישראל אליה. "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה' (דברים יא, יב), היא היתה נבחרת ומקודשת גם קודם הולדתו של ישראל, כמו שנאמר לאברהם: 'אל הארץ אשר אראך' (בראשית יב, א) הרי שלא ישראל קדש את הארץ אלא הארץ קדשה את ישראל".⁸⁸¹ עם זאת לעם ישראל ישנה זיקה אחדותית עם ארץ ישראל באופן שאי אפשר ליצור פירוד ביניהם: "הדר בחוצה לארץ דירה שאין לה קשר עם ארץ ישראל נכרת מקרב עמו ודומה כמי שאין לו אלקים".⁸⁸²

בנאום ליסוד אגודת ציונה, למטרת עליית הגולה השלוניקאית לארץ ישראל אשר נישא בסלוניקי בסיון תרפ"ג, שוטח הרב עזיאל היבטים שונים לקשר שבין עם ישראל לארץ ישראל. ביניהם הוא אומר כי שיבת עם ישראל לארצו לא צריכה להיות בעלת אספקטים שליליים אלא באופן חיובי. הארץ איננה נכבשת תחת העם פעולה קולוניאליסטית אלא העם שב אליה בצדק ופועל להפריח את

⁸⁷⁷ הגיוני עזיאל א, עמ' 90-91.

⁸⁷⁸ ראה: הרב אברהם בורנשטיין מסוכטשוב, "אבני נזר" חלק יו"ד סימן תנד; שו"ת ציץ אליעזר חלק ז' סימן מח - קונ' אורחות המשפטים פרק יב; הרב יששכר טייכטהל, "אם הבנים שמחה", עמ' קנד (בשם הגאון ר' יונה דב בלומברג); שו"ת יחוה דעת חלק ה סימן נז; הרב נחום אליעזר רבינוביץ, שיטת הרמב"ם והרמב"ם במצוות ירושת הארץ, תחומין ה, עמ' 180.

⁸⁷⁹ הגיוני עזיאל א עמ' 91.

⁸⁸⁰ התנועה הציונית שאפה לתת מענה ל"מצוקת היהודים" בגולה ויצאה בהצהרה על יעדיה ב"תוכנית הבאזלאית", שהתקבלה בקונגרס הציוני הראשון בבאזל בתרנ"ז: "הציונות שואפת לרכוש מקלט בטוח על-ידי משפט גלוי לעם-ישראל, בארץ-ישראל" (אניטה שפירא, יהודה ריינהרץ, יעקב הריס (עורכים), עידן הציונות, ירושלים תש"ס, עמ' 145).

⁸⁸¹ הגיוני עזיאל ב, עמ' 25.

⁸⁸² מכמני עזיאל א עמ' תסח.

השממה שנותרה בה במשך שנות הגלות הארוכות בהן לא היה בה. חזרת עם ישראל לארץ ישראל מקבלת משמעת רוחנית ואוניברסלית. השכינה שיצאה לגלות ביחד עם ישראל חוזרת לארץ ישראל עם חזרתם ובכך תתברך האנושות כולה.⁸⁸³

"לא בחרב משכלת ואש אוכלת אנו שבים ארצה ישראל אלא בשירה ועבודה, בצדק ומשפט אנו עולים ארצה ישראל ומתישבים בה, לבנות שוממותיה, להפריח אדמתה, הפוריה והדשנה ולהשיב לה את שכינת צור ישראל וקדושו שתאיר בקוי זהרה את כל האנושיות כולה".⁸⁸⁴

היחס שלו לארץ ישראל ויישובה השפיע אף על פסיקת ההלכה שלו אודות כשרות האתרוגים. הרב עזיאל נשאל אודות האפשרות לקיים מצוות נטילת ארבע מינים באתרוג מורכב. לאחר שהציג את השיטות השונות בהלכה והכריע שיש לחפש אתרוג שמקורו מעץ לא מורכב. התייחס למצב הקיים בזמנו בו רוב האתרוגים המצויים היו מורכבים. לאחר מכן פסק כי יש להעדיף אתרוג מורכב שגידל אותו חקלאי יהודי בארץ ישראל מאשר אתרוג שאינו מורכב מחוץ לארץ או מחקלאי שאינו יהודי.

ואחרי שבררתי הלכה זו בקצרה לפי קוצר השגתי הנני אומר שכל הלוקחים אתרוגי ארץ ישראל אפילו אם ידוע להם שהם מרכבים יכולים לסמוך על דעת המתירים שיש להם על מה שיסמוכו ומקימים מצות ולקחתם פרי עץ הדר, ואלה המהדרין ומשיגים אתרוג בלתי מרכב עליהם תבוא ברכת טוב.⁸⁸⁵

הנימוק ההלכתי שמביא לפסיקתו נובע מתוך תפיסתו את משמעות התקופה ההיסטורית בה הוא חי אשר עם ישראל חוזר לארץ ומיישב אותה והוא ראה בכך את ראשיתה של הגאולה. לתפיסה זו ישנן השלכות הלכתיות שונות וכאן בדיני ארבעת המינים קיים ביטוי מובהק לכך.

אולם אעפ"י שמצד ההלכה אין דין קדימה לפירות ארץ ישראל מכל מקום משום חבת הארץ ומצות ישוב ארץ ישראל מצוה להדר אחרי אתרוגי ארץ ישראל כדי להחזיק ידי העמלים בה לישוב הארץ באוכלסי ישראל, וכל המבכר אתרוגי חו"ל הרי הוא חוטא לעמו וארצו בזה שמרפה את ידי אחיו היושבים בארץ ממעט כח קליטתה לאוכלוסי ישראל המצפים להתישב בה להחיות אדמתה ולהתפרנס מעמל ידיהם, מטעם זה אני אומר מצוה וגם חובה היא לבכר תוצרת הארץ בתבואתה ותעשיתה, ומכל שכן בדבר שכל עקרו היא מצוה ושתכליתה היא שמחה והודאה לפני ה' אלקינו אשר קדשנו במצותיו והנחילנו ארצות קדשו ואין שמחה לפני ה' אלא בפירות הדר של הארץ אשר נתנה ה' לאבותינו ולנו ושהיא נעבדת על ידי ישראל בקיום מצות התלויות בארץ ובזה נעזור לבנין הארץ וכנוס בניה בונה לתוכה, ונזכה לחזות בנועם ה' בהיכלו בשוב ה' שבות עמו ושכינת קדשו אל ארצו ועמו ולשמוח בחג שמחתנו לפני מקדש ה' בירושלם.⁸⁸⁶

⁸⁸³ נראה שדבריו של הרב עזיאל מבוססים על דברי חז"ל אלו: "תניא ר"ש בן יוחי אומר בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה שבכל מקום שגלו שכינה עמה... ואף כשהן עתידין ליגאל שכינה עמהן שנאמר (דברים ל, ג) ושב ה' אלהיך את שבותך והשיב לא נאמר אלא ושב מלמד שהקב"ה שב עמהן מבין הגליות".

⁸⁸⁴ מכמני עזיאל א עמ' תסט.

⁸⁸⁵ שו"ת משפטי עזיאל כרך א - אורח חיים סימן כד.

⁸⁸⁶ שם.

הרב עזיאל מודע לכך שעל פניו, מבחינת כללי פסיקת ההלכה, אין עדיפות הלכתית לקיום מצוות ארבעת המינים באתרוג ארץ ישראלי מאשר קיומה באתרוג שגדל בחץ לארץ, אולם שיקולים נוספים משפיעים על פסיקתו. שיקולים אלה הינם בעלי ממד לאומי במהותם והרב עזיאל מייחס להם תוקף הלכתי. מצוות ישוב הארץ והתמיכה בכל העוסקים בתקומה הלאומית בארץ ישראל מקבלת עדיפות על פני קיום מצוות ארבעת המינים באתרוג מחוץ לארץ שנתפס כמהודר. הרב עזיאל יורד לשורש המשמעות של מצוות ארבעת המינים כמצווה שבה האדם נקרא לשמוח בגידולים של ארץ ישראל ומכניס אותה כחלק משיקולי הפסיקה. יתרה מכך, ההעדפה שהרב עזיאל נותן לאתרוגי ארץ ישראל המורכבים על פני אתרוגים מחוץ לארץ איננה רק בגדר הידור מצווה שבכך מסייע ליישוב הארץ, אלא אף קובע כי בהעדפה של אתרוגי חוץ לארץ על פני אתרוגי ארץ ישראל ישנה עבירה בממד לאומי "חוטא לעמו וארצו" שכן בהימנעות מלרכוש את תוצרתם של חקלאי ארץ ישראל הוא מחבל במאמץ הלאומי בהכשרת הארץ כמקום יישוב לעם ישראל השב מהגלות.

חיבה מיוחדת היתה לרב עזיאל לחקלאים בארץ ישראל בכלל ובפרט לאלו אשר עסקו גם בתורה וגם בעבודה. ביטוי לכך ניתן לראות באופן בו התייחס למכתב בנושא הלכתי של חקלאי בעמק חפר שגם היה תלמיד חכם. בפתח של המכתב אין הוא מסתיר את ההערכה המיוחדת שיש לו על כך שעוסק הן בתורה והן בעבודה: "רציתי מאד לעין בדבריו תיכף לקבלת מכתבו זה כי חביבים עלי מאד דברי דודים של מע"כ שמקיים בעצמו "וילך שם בעמק" מלמד שלן בעומקה של הלכה, אחרי עבודה קשה מפרכת של עבודת השדה".⁸⁸⁷

בסיום המכתב בו התייחס בפירוט לכל שאלותיו וטיעונו של הכותב, הרב עזיאל מברך אותו במילים חמות המגלות את ההערכה הגדולה שלו לישוב הארץ וביתר שאת כשזו נעשית בדרך התורה:

בכלל אני אומר כי נעמו לי דבריו גם מבחינת הבקאות וגם מבחינת הרצאתם ועומק עיונם. והנני מברך את מעכ"ת שעוד יזכה ללון בעמקה של הלכה ולהפריח בעבודתו גם את אדמת העמק וגם רוח יושביה בניה בונה שיבנו את שוממות הארץ ויבנו אותה ברוח ה' ותורתו החופף עליה ונזכה כולנו לראות בשוב ה' את שיבת ציון ולשמוע שוב קול שופר הגאולה שמפניו יחרדו כל אויבינו ומשטיננו ולקולו יתקבצו כל כנוסי ישראל מארצות פזוריהם אל הר הקדש בירושלים. והנני בברכה ורגשי כבוד מרובים.⁸⁸⁸

עברית

הרב עזיאל רואה בשפה היבטים שונים בחייה של אומה. יש בה ביטוי להתפתחות התרבותית של האומה, היא מביאה לידי ביטוי את המהות הפנימית של האומה, היא מאפשרת קשר וחיבור בין חלקי האומה, מאפשרת יצוא ויבוא של רעיונות ופיתוחים תרבותיים: "הלשון היא סימן מובהק לרמת דרגתה התרבותית והמוסרית... של האומה. השפה... היא לבושה של נשמת האומה... והיא

⁸⁸⁷ שו"ת משפטי עזיאל כרך ד - עניינים כלליים סימן יד.

⁸⁸⁸ שם.

חוט השדרה המקשרת את כל חוליות האומה... השפה היא אנית סוחר של האומה שבדרכה ועל ידה שולחת למרחקים גדולים... את יצירותיה ומחשבותיה".⁸⁸⁹

אולם מעל הכל השפה מהווה סמל לאומי המביא לידי ביטוי את הייחוד הלאומי של כל אומה ומשום כך לעיתים נקראות אומות בשם השפות אותן הן מדברות ולעיתים נקראות השפות בשם האומות שמדברות אותן: "שפת הלאום היא הסמל והעדות למקוריותו ופעולתו התמידה בשדה החיים והחברה של כל עם ועם. ולכן נקראו העמים גם בשם הלשונית, והלשונית בשם העמים".⁸⁹⁰ השפה מהווה סמל לאומי בגלל היותה ביטוי של האופי המיוחד של כל אומה: "הלשון והכתב, הם אוצרה וכלי-מבטאה של התרבות ההשכלה המדעית והמסורתית, של כל עם ועם, בשפת העם נשקפת אופיו וצביונו. רמת תרבותו המסורתית, והשכלתו המדעית, בה מתבטאת השקפותיו ושאיפותיו ובכתבו נאצרות כל יצירותיו הספרותיות קורותיו ותולדותיו שמהן נשקפת גם עתידו של העם".⁸⁹¹

שפתו של עם ישראל היא השפה העברית. על פי ריה"ל,⁸⁹² מקור השם הינו "עבר" שהיה אחד מאבות אבותיו של אברהם אבינו ובלשונו דיברה משפחת אברהם. על יסוד דברים אלו מציין הרב עזיאל את מקור השפה העברית ואת הייחודיות שבה: "מבחינה זאת נקראת שפת התורה שהיא לשונו הקדומה של עם ישראל בשם "השפה העברית" כי שם לשון הקודש ניתן לה בתור תואר על קדושתה המיוחדת".⁸⁹³

כמרכיב מרכזי בתחיית האומה בארץ ישראל ראה הרב עזיאל חשיבות רבה בחזרה לשפה העברית הן כסמל לאומי והן כגורם חשוב המלכד את חלקי האומה המתקבצים בארץ. בדרשה שנשא ביפו לרגל התמנותו לחכם באשי בחודש חשוון תרע"ב קרא לציבור לדבר בעברית כדי ליצור אחדות באומה וכדי להביא לידי ביטוי את התוכן הקדוש של השפה:

ורק הפזור הגלותי הוא שהפרידנו לקהלות ועדות ונתנה בפינו שפות הגלות, ובשובנו אל ארצנו אין שום סבה להמשיך את פרוד הגולה לקהלות מורחבות ושפות שונות אבל קהלה אחת תאחד אותנו בפנימיותנו ותיצג אותנו כלפי הממשלה וכלפי כל, ושפה אחת תהיה בפי כולנו בבית וברחוב, בעיר ובשדה, היא שפת התורה, הנבואה והמשנה, שתהיה שגורה בפי כל במלוליה ושמורה בלבנו ונפשנו בתוכנה הקדוש והנעלה.⁸⁹⁴

קריאתו לדיבור בשפה העברית הצטרפה למגמה כללית של תחית השפה שהתרחשה בארץ. הרב עזיאל ראה באור חיובי מגמה זו בשני היבטים האחד השפה הייתה גורם מלכד בין העולים מהתפוצות השונות והשני השפה מביאה לידי ביטוי את האופי המיוחד של האומה. משום כך טען כי בתי הספר בארץ צריכים ללמד בעברית.

כי הלא תפארתו של עם ישראל הוא איחודו מכל בחינותיו... ושפה אחת איחדה אותנו גם בגולה... לשון הקודש שהיא היתה שפת התפילה והמחשבה העיונית של

⁸⁸⁹ הגיוני עזיאל ב' עמ' 209 – 210.

⁸⁹⁰ שם, עמ' 210.

⁸⁹¹ מכמני עזיאל א, עמ' ט.

⁸⁹² ספר הכוזרי מאמר ראשון סימן מט.

⁸⁹³ הגיוני עזיאל ב' עמ' 210.

⁸⁹⁴ מכמני עזיאל א עמ' שכה.

עם ישראל בכל פזוריו. ואותם הפירודים שהמקום גרם להם בקללת הגלות המרה לא היו צריכים להיות מורגשים ומוכרים כלפי חוץ. אולם ריכוז החינוך מחייב גם ריכוז תורת החינוך ולימודה. בתי ספר אל צריכים להיות גם אוצר הנאמן של נשמת הלאום וצביונו.⁸⁹⁵

תנ"ך

היחס של הרב עזיאל לתנ"ך וללימוד תנ"ך משתקף היטב בכתביו בהם ניתן להבחין על נקלה בכמויות אדירות של ציטוטים מהתנ"ך וניכר כי המקרא הינו מקור מרכזי ומכונן בתפיסת עולמו ההגותי. הרב עזיאל ראה צורך בבניית תכנית לימודים לנוער היהודי אשר תבנה אדם שלם בכל שכבות היצירה האנושית בכלל והיהודית בפרט. הן בהוראת תחומי דעת כלליים והן בהוראת לימודי קודש, היסטוריה יהודית ועברית.⁸⁹⁶

לדידו, התורה במובנה הרחב, הכוללת בתוכה כתשתית את המקרא, הינה "אוצר נשמת האומה".⁸⁹⁷ המהות של הזהות הייחודית של האומה משתקפת בתכנים של התורה. אשר על כן היה חשוב לו שלימוד התנ"ך ילמד מתוך גישה הרואה את התנ"ך כמקור אלוקי והעביר ביקורת על הוראת התנ"ך בגישה של ביקורת המקרא. הקשר לזהות היהודית ולארץ ישראל יוכל להיווצר על ידי הוראה של מורשת ישראל הכוללת תורה שבכתב הוא המקרא וכן מסורת חכמי ישראל. על ידי שניהם ניתן יהיה לבנות אצל הילדים אישיות המחוברת מתוך אהבה ליהדות ולארץ ישראל. לימוד מקורות היהדות אסור לו להישאר ברמת הידיעה וההכרה אלא צריך להוביל את התלמידים לידי עשייה ותיקון מוסרי:

לו השכלנו מראש לעשות את מוסדות החינוך שלנו בארץ ישראל לבתי יצירה של נשמת האומה והתאחדותה, כי אז מצאנו דרך סלולה וכבושה שהיא מובילה אל המטרה הרצויה לבנות בית ישראל ולהכניס בלבותיהם הרעננים של ילדינו אהבה ליהדות עצמה, לארץ מורשת אבות ממקורות של ראשונים ואחרונים בתורה שבכתב ושבעל פה.

לו השכלנו, אני אומר, היינו מעמידים את תכנית החינוך האלמנטרי בארצנו על יסוד תורה ומדע, תורה הנובעת מספרי הקדש, אוצר נשמת האומה והנלמדת בכתלי בית הספר לא לשם ידיעת הפרקים ההיסטוריים שבה גרידא ולא לשם בקרת מדעית כביכול וסדור פסוקיה ופרקיה מפרושם של מבקרי המקרא, בקדושה והערצה הראויה ולשם למוד מהותה של היהדות והכרת האור הגנוז בתורתו שהאיר ויאיר עוד את חשכת עולמנו, תורה מצורפת למעשים שקובעים צביונה ואפיה של

⁸⁹⁵ שם, ב, עמ' דש.

⁸⁹⁶ על משנתו החינוכית של הרב עזיאל ראו: יעקב הדני, "על משנתו החינוכית של הרב בן ציון מאיר חי עזיאל", בתוך: צבי זוהר (עורך) הרב עזיאל ובני זמנו: פרקי עיון בהגותם של חכמי המזרח בישראל במאה העשרים, ירושלים, 2009, עמ' 65 – 83.

⁸⁹⁷ שם, עמ' 69.

היהדות, מרוממת את לומדיה ושומרי מצוותיה לדרגא מוסרית וחברותית
עילאה.⁸⁹⁸

הרב עזיאל שהיה מזוהה בכל ליבו עם התעוררות הלאומיות ומימושה על ידי התנועה הציונית ראה בה התממשות חזון הנביאים ושאיף לצרף את יהודי התפוצות כולם לתנועת התחיה בארץ ישראל. כמי ששימש כחכם באשי וכראשון לציון והרב הראשי הספרדי, ראה שליחות מיוחדת לפנות לקהילות הספרדים ולהעמיק בהם את הזהות היהודית והלאומית. כך כתב בתגובה למאמר שפורסם על ידי סופר שכינה עצמו "דובר צדק" בעיתון מבשר ישראל: "אני עובד יחד עם חברי בדעה ביצירת הסתדרות עולמית של הספרדים לשם הפצת התרבות הלאומית והדתית בקרב כל קהילות הספרדים שבגולה לשתפם בפעולות ומעשים בבנין הארץ וגאולתה והתישבותה בהמון אוכלוסי ישראל".⁸⁹⁹ מתוך תחושת אחריות כלפי דור העתיד של קהילות הספרדים ברחבי העולם אשר רבים מהם התחנכו בבתי הספר של כ"ח, פנה להנהלה המרכזית שישבה בפריז בקריאה להכניס בתכניות הלימודים תכני לימוד שיש בהם בכדי לבנות זהות לאומית יהודית ובכללם מורשת ישראל, היסטוריה יהודית, תנ"ך ולימודי השפה העברית:

והנני מבקשכם לתת פקודתכם הנמרצה למנהלי בית הספר של חברתכם בארץ ובחוצה לארץ לתת מקום רחב ללמודי הדת זאת אומרת: תפילות תורת ומנהגי היהדות, היסטוריה ישראלית מקורית ולמודי התנ"ך, ולמוד השפה העברית בכל בתי ספרכם ולהחזיק קיומם של בית ספרכם גם בארצות תורכיה אפילו אם תאלצו לוותר על הצרפתית, כי הלא לא השפה הצרפתית היא עיקר מטרתכם אלא אך ורק החנוך העברי הלאומי וההשכלה המדעית היתה ותהיה מטרת וזכות קיומם של בתי ספרכם.⁹⁰⁰

התנ"ך תפס מקום מרכזי אצל הרב עזיאל לא רק בהגותו אלא גם בשיקולי פסיקתו במיוחד בנושאים הקשורים ליחס שבין דת ולאום. בנימין לאו טוען כי "השקפת עולמו של הרב עזיאל ביחס לציונות ולקיבוץ הגלויות שבה, היא זו שהביאה אותו לגיוס מקורות הנבואה העוסקים בהסתכלות כוללת על עם ישראל בעין טובה, וממילא לתחושת אחריות שמולידה תנועת קירוב ואימוץ".⁹⁰¹ חידוש הציונות הביאה עימה התמודדות הלכתית שלא היתה מוכרת במשך שנות הגלות בהן הפוסק התמודד בעיקר עם סוגיות הלכתיות דתיות אישיות, מקומיות וקהילתיות. המציאות ההיסטורית החדשה שנוצרה יכולה להפנות את מבטו של הפוסק לשיקולים הלכתיים לא מוכרים ויש בה קריאה לתת את הדעת על היבטים נוספים כדוגמת שיקולים לאומיים כלליים. ביטאו זאת היטב ידידיה שטרן ויאיר שלג:

צירוף האופי הפרגמטי והתקדימי של ההלכה עם ההיסטוריה הגלותית שבתוכה התעצבה רוקן אותה מתכנים המיועדים, מלכתחילה, להסדיר חיים לאומיים ריבוניים. אפשר לטעון כי המהפכה הציונית אינה אמורה להשפיע על מעגלי ההלכה

⁸⁹⁸ שם.

⁸⁹⁹ מכמני עזיאל א עמ' תקיב – תקיג.

⁹⁰⁰ שם, עמ' תקיז.

⁹⁰¹ לאו, מוסר, עמ' 195.

בתחומים החשובים שבין אדם לחברו ובין אדם למקום, אך קשה לראות כיצד ניתן להפטיר כבגלות בכל הנוגע לתחומים הלכתיים שבין אדם לציבור.⁹⁰²

פוסקי הלכה שלא רואים משמעות בהתחדשות הלאומיות והקמתה של מדינת ישראל ודאי ימשיכו לפסוק על פי כללי הפסיקה המקובלים מקדמת דנא אולם הרב עזיאל אשר ייחס לשיבת ציון המודרנית משמעות דתית והתממשות חזון הנביאים ניגש לפסיקת הלכה הנוגעת לעניינים כלליים מתוך מחשבה לאומית. גישתו זאת באה לידי ביטוי מובהק בפסיקותיו בנושא גיור אשר בהם עשה שימוש בפסוקי הנביאים בכדי לנמק את פסיקותיו שחרגו מכללי הפסיקה המקובלים בנושא זה. הזדקקותו לפסוקי הנבואה נבעו מהצורך לדון בנושא הגיור מתוך הסתכלות כוללת במובנה הרחב והלאומי והתמודדות עם בעיית ההתבוללות לא כבעיה פרטית אישית אלא כנושא הדורש פתרון מתוך מבט לאומי היסטורי.

בנימין לאו⁹⁰³ מציין דוגמה בולטת לכך בתשובה שהשיב הרב עזיאל לרב רפאל חיים צבאן רבה של איסטנבול משנת תשי"ד בנושא גיור לשם נישואין. בראשית דבריו הוא מביא את ההלכה הפסוקה שאין לגייר מי שאינו יהודי אם קיים אינטרס חיצוני שאיננו הצטרפות לעם ישראל ולקיום המצוות כדוגמת הטבה ממונית או רצון להתחתן עם יהודי או יהודיה.⁹⁰⁴ אולם הרב עזיאל פוסק אחרת ומתיר את הגיור בגלל החשש מהתבוללות הקיימת בזמן הזה:

אולם בדורנו זה שהפרצה מרובה בנשואי תערובת בדרך אזרחי נאלצים אנו במקרה רבים לגייר את האיש או את האישה כדי להציל מאיסור בעל בת אל נכר, את האיש או את האישה מישראל, ולהציל גם את הבנים אשר יולדו להם, שהם אבודים מישראל... וכיון שכן רשאים אנו לעשות עצמנו כהדיוטות ולהזדקק לגרות זאת כדי להציל איש או אשה מישראל מאיסור חמור זה, שהוא נגע ממאיר בבית ישראל ועלול להביא בעקבותיו כליה לעמנו, כנאמר: "כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר, יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה מאהלי יעקב" (מלאכי ב, יא – יב)

הפסוק אותו בחר הרב עזיאל לצטט לקוח מספר מלאכי ומתאר את המציאות המורכבת של ימי שיבת ציון בראשית ימי הבית השני בה היו משפחות מעורבות רבות בהן גברים יהודים נשאו נשים נכריות. הנביא מוקיע תופעה זאת ומוסיף כי העונש על כך הוא כרת. התוצאה של מעשה חילול זרע הקודש של עם ישראל הינה חוסר יכולת להיות חלק מכלל ישראל. אולם הרב עזיאל מפרש את הפסוק כמתאר מצב קשה בו נישואי התערובת מביאה כליה על עם ישראל ולכן הוא רואה צורך בהתרת גירות של נישואי תערובת. ניתן לראות מכאן את האופן בו הרב עזיאל חי את פסוקי המקרא, מנתח את הערכים העולים מהם ומתאים אותם לסיטואציה ההיסטורית בה הוא חי עד כדי שימוש בהם בפסיקת ההלכה על אף שיש בכך חריגה מאופן הפסיקה המקובל.⁹⁰⁵

⁹⁰² שטרן, שלג, הלכה ציונית, עמ' 12.

⁹⁰³ לאו, מוסר, עמ' 201-203.

⁹⁰⁴ רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק יג הלכה יד; שולחן ערוך, יורה דעה סימן רסח סעיף יב.

⁹⁰⁵ הרב עובדיה יוסף ביקר את אופן פסיקותיו של הרב עזיאל במיוחד בנושאים לאומיים: "נמשך הגרב" עזיאל לשיטתו מאהבתו לאחדות האומה, וגדולה אהבה שמקלקלת את השורה" (שו"ת יביע אומר, חלק ו, אבן העזר, סימן יד, ו).

הרב עזיאל זיהה את התקופה בה הוא חי כעידן משיחי בו מתממש לנגד עיניו חזון הנביאים בדבר הגאולה העתידה. התחיה הלאומית שבאה לידי ביטוי בהקמת שלטון יהודי ריבוני בארץ ישראל, תחיית השפה העברית, יישוב הארץ וקיבוץ הגלויות היוו עבורו נתונים ברורים לכך שיד ה' היא הפועלת בתוך ההיסטוריה ומובילה אותה אל מציאות ממשית של ימות המשיח ואתחלתא דגאולה. הטקסט הבא מאפיין מאוד את תפיסתו ההיסטורית בו הוא שוטח את האופן אשר בו הוא מפענח את האירועים ההיסטוריים שהתרחשו בתקופתו.

ובתקופה זאת, תקופת שחרורו של עם נודד אלפים בשנים השב לתחיה. בתקופה מזהירה זאת, לא מתתיהו הגבור ולא מרדכי הצדיק הם הגואלים אלא רוח ה' צבאות, המתלבשת בגופה של היהדות כולה, בשופר הגאולה קורא את עמו המפוזר ומפורד בעמים לשוב לתחיה לשוב אל תורתו עמו וארצו, ולקול הקורא הזה מתעורר ישראל כלו כאיש אחד, מתנער מעפר גלותו, מתעורר מתרדמתו הגלותית ורואה כי ארצות הגולה ותרבותה הן תרבות זרה לנפשו ורוחו, ורק בארץ ישראל מקום משכן הקדש והמקדש ימצא לו מנוח, ושם יחדש את כוחותיו הרעננים, לשוב ולחיות חיי עם חפשי בדעתו ומחשבותיו ובבנין ביתו הלאומי יבנה גם את מקדש ה' ההרוס ועם תחית שפתו הלאומית ישיב לתחיה גם את תורתו.

הכרה נאמנה זאת צררה בכנפיה את כל ישראל, ממזרח וממערב, מצפון ומים עוזבים ישראל את הגולה וחמודותיה המדומות, ועולים בהמון ושירה לארץ הקדש, ואלה אשר לא יוכלו עוד לעלות מרימים את תרומותיהם לבנין הארץ וגאולתה ויוצרים להם מעמד לאומי בטוח לעתיד הקרוב. ולא רחוק הוא היום שארץ ישראל השוממה והשכולה תבנה ותתישב על ידי בניה בניה ועם ישראל ישוב לחיות חייו הלאומיים והמדיניים בארצו ויבנה בו ברמה את מרכזו הרוחני אשר יאיר את חשכתו הוא ויפיצו קרני אורו לכל האנושיות כלה, להחיש את היעוד הנבואי הנשגב של לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה ומלאה הארץ דעה את ה'.⁹⁰⁶

⁹⁰⁶ מכמני עזיאל א עמ' רמז.

פרק 7: הרב יוסף משאש (1892 - 1974): מרוקו, אלג'יריה, א"י

קורות חייו⁹⁰⁷

הרב יוסף משאש, להלן היו"ם,⁹⁰⁸ נולד בשנת 1892 לאביו הרב חיים משאש מגדולי חכמי העיר מכנס שבמרוקו. אצל אביו רכש השכלה תורנית בסיסית אולם בהיותו בן שתיים עשרה התייתם ממנו. עול הפרנסה של משפחתו נפל על כתפיו ולכן במקביל ללימודיו התורניים למד מספר מלאכות לפרנסתו: כתיבת סת"ם ושטרות וכן עיבוד עורות להכנת קלף וגויל. עקב הירידה בפרנסת הסופרים רכש מלאכות נוספות: תיקון שעונים, רקמה, תפירה, צורפות וכריכת ספרים. בשנת 1924 נקרא לשמש ברבנות קהילת תלמסאן שבאלג'יריה. בשנת 1940 שב למכנס ובה שימש כחבר בבית הדין הגדול, נשיא בית הדין לענייני שררה⁹⁰⁹ וכדרשן. בשנת 1964 עלה לארץ ובשנת 1970 נתמנה כרב העיר חיפה ושימש בתפקיד זה עד פטירתו בשנת 1974.

מכתביו של היו"ם עולה כי מלבד הידע התורני הנרחב היה בעל פתיחות אינטלקטואלית והיה מעורה בהתפתחויות המדעיות, הטכנולוגיות, החברתיות והפוליטיות של תקופתו. הוא ראה ערך רב בכך שתלמידי חכמים לא יהיו מנותקים מהויות העולם וסבר כי ללא מעורבות זאת אף תורתם חסרה: "כל חכם לב שהיתה דעתו מעורבת בענייני העולם הוא למופת בדורו, כמו הרמב"ם וחברוהי וכיוצא בכל דור זיע"א. וכל שאין לו עסק בענייני העולם, חכמתו בתורה מלאה בפתיחות ותמימות, וגם בערות"⁹¹⁰.

היו"ם התמודד עם אתגרי ההשפעה האינטנסיבית של תהליכי הצרפתיזציה בקרב החברה היהודית בצפון אפריקה בכלל ובאלג'יריה בפרט אשר כללו אימוץ של השפה, התרבות וההשכלה הצרפתית שהובילו לחילון,⁹¹¹ להזדהות לאומית עם צרפת ואף לפטריוטיות צרפתית.⁹¹²

הרב חיים אמסלם עומד על כללי יסוד בחשיבתו ההלכתית של היו"ם. המרכזי שבהם הוא נקיטתו העקרונית בכלל התלמודי "כחא דהיתרא עדיף"⁹¹³, בפרט כאשר נדרש לפסוק עבור הציבור, וכלשון

⁹⁰⁷ על קורות חייו ראה: יצחק שוראקי (עורך), **מסורת בעידן המודרני**, תל אביב תשס"ט, עמ' 203 – 204; אלעד פורטל, **זה היו"ם: משנתו הצינונית של הרב יוסף משאש זלה"ה**, אשקלון תשע"א, עמ' 23 – 33; חיים אמסלם, **תוקפו של יוסף משאש**, ירושלים תשע"ז, עמ' 5 – 16.

⁹⁰⁸ הרב יוסף משאש בענוותנותו הגדולה היה נוהג לחתום בסוף המכתבים ששלח "אני היו"ם ס"ט", כלומר אני הצעיר יוסף משאש סין טין/ סיפיה טב.

⁹⁰⁹ על תפקיד בית הדין לענייני שררה ראה: שלמה דשן, **ציבור ויחידים: סדרי חברה בקהילות יהודי מרוקו במאות ה-18-19**, תל אביב תשמ"ג, עמ' 42 – 65.

⁹¹⁰ משאש, **נחלת אבות**, ח"ו, דרוש תנ"ך, עמ' עט.

⁹¹¹ ראה לדוגמה: יוסף משאש, **אוצר המכתבים**, חלק א, סימן ריב, עמ' צג; חלק ב, סימן אלף ריב, עמ' רי.

⁹¹² דוד ביטון, **הדין, השכל והזמן: הרב יוסף משאש פוסק בעידן של תמורות**, עבודת תזה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב, עמ' 13 – 21; מיכאל אנסקי, **היהודים באלג'יריה**, ירושלים תשכ"ג, עמ' 40 –

Sophie B. Roberts, **Citizenship and antisemitism in French colonial Algeria, 1870-1962**, New York; 41
Léon Berman, **Histoire des Juifs de France des origines à nos jours**, Paris 1937, 2017, pp. 111-141
pp. 486-506.

הפטריוטיות הצרפתית של היהודים משתקפת היטב ברשימת החיילים היהודים שנפלו במלחמת העולם הראשונה בצבא צרפת. כ-32,000 יהודים גויסו ומהם נפלו כ-6,500, אלפיים מאלה היו יהודים מאלג'יריה: (שמעון שווארצפוקס, **קיצור תולדות יהודי צרפת**, תל-אביב תשכ"ד). כמו כן ראה את ההקדמה הפטריוטית לספר המפרט את רשימת הנופלים היהודים במלחמת העולם הראשונה מאת אלברט מנואל שהיה מזכ"ל הקונסיסטואר: Albert Manuel, **Les israelites dans l'armee francaise 1914- 1918**, Angers 1921.

⁹¹³ בבלי, ברכות דף ס ע"א; עירובין דף עב ע"ב; ביצה דף ב ע"ב; גיטין דף מא ע"ב; שם דף עד ע"ב; קידושין דף ס ע"ב; חולין דף נח ע"א; נדה דף נט ע"ב.

המשנה "שהיו מחמירין על עצמן ומקילין על ישראל"⁹¹⁴ על זאת מוסיף שני עקרונות נוספים: הסתמכות על סברה ישרה בחשיבה ההלכתית וכן "תורה, דרכיה דרכי נעם"⁹¹⁵. דוגמאות מאפיינות לכך הן פסיקותיו ההלכתיות להתיר לצרוך בשר מהקצבים בתלמסאן על אף שחיללו שבת בפרהסייה,⁹¹⁶ וכן ההיתר לאישה נשואה ללכת ללא כיסוי ראש במקום שבו זוהי צורת הלבוש המקובלת.⁹¹⁷

היו"ם כותב באחת מתשובותיו ההלכתיות כי הוא מבסס את פסיקתו על שלוש יסודות מרכזיים: "ודבר זה נדון על פי שלושה עמודי הוראה – הדין, השכל והזמן"⁹¹⁸. דוד ביטון סבור כי שלושה יסודות אלו מאפיינות את שיטתו ההלכתית בכללה:

במשפט על שלושת עמודי ההוראה – 'הדין השכל והזמן' – טמונה כל תפיסתו ההלכתית-הקיומית של הרב משאש כפוסק וכמנהיג. שלוש צלעותיו של משולש זה שבו ועלו ברבים ממן הפסקים המתמודדים עם שאלות 'שהזמן גרמן', כלשונו. נראה לי כי הן יכולות לשמש אבן בוחן ויסוד מארגן לכל הדין אודות הרב משאש כפוסק בעידן של תמורות.⁹¹⁹

חיים עובדיה מרחיב את מאפייני פסיקתו של היו"ם ומדגיש ארבעה מרכזיים: א. העיון בהלכה על כל רבדיה, מן המקרא המשנה והתלמוד ועד פוסקי זמננו. ב. ההתייחסות למצב החברתי הנוכחי והשוואה בין קהילות שונות. ג. דאגתו לשלמות התא המשפחתי ושלמות הקהילה. ד. קבלתו את התפתחות החברה והטכנולוגיה לא מתוך אילוץ אלא כדבר חיובי.⁹²⁰

מימרחן היטיב לנסח את מדיניותו ההלכתית של היו"ם:

תכלית ההלכה בהגותו של הרב משאש היא לסייע בהגברת הצורה על החומר. התשובה ההלכתית היא בגדר השבת אבידה ועשיית טוב. היא משמשת לצדקה ולמרפא ועניינה גם בהקלת מזור וצער. הגישה הבסיסית אותה נוקט הרב משאש היא לשפוט לכף זכות, לפסוק להתיר ככל האפשר, להתחשב בטבע האדם, בצער ובסבלו, בסביבה ובשינויי הזמן. הפסיקה מכוונת לכלל ישראל ולא לקבוצות נבחרות בתוכה.⁹²¹

שיטתו ההלכתית העקרונית של היו"ם מעוררת פולמוס אודות הלגיטימיות ההלכתית שלה והיא נתקלה בארץ בהתנגדות מצד פוסקי הלכה שהתקשו להכיל אותה. יש אשר ראו בפסיקותיו מעמד

⁹¹⁴ משנה, עדויות פרק ג', משנה י'.

⁹¹⁵ אמסלם, תוקפו, עמ' 12.

⁹¹⁶ זוהר, ההלכה, עמ' 569 – 591.

⁹¹⁷ אברהם ואנקרי, חידושו, עמ' 54 – 84; אמסלם, תוקפו, עמ' 77 – 88.

⁹¹⁸ הרב יוסף משאש, "שו"ת מים טהורים", סימן כ"ד, בתוך: "שו"ת מים חיים, כרך ד, עמ' כא.

⁹¹⁹ ביטון, הדין, עמ' 4.

⁹²⁰ עובדיה, דרכי, עמ' 347.

בניגוד לעמדתו של הרב יעקב אריאל טוען הרב חיים עובדיה כי ההכרעה ההלכתית של היו"ם איננה בדיעבד אלא לכתחילה, וכך כותב ביחס לפסק המתיר לאישה נשואה לא לכסות את ראשה: "אין זה חשוב לדעת הרב משאש, שהנורמה השתנתה בגלל הסכמה כללית של בנות ישראל, עתה שהדבר כבר נעשה, הוא מותר. וההיתר איננו היתר של בדיעבד, בבחינת היה מוטב שלא יעשו כך, אבל עכשיו שעושות נעלים עין, אלא היתר יציב ואיתן – נעקר האיסור מעיקרו ונעשה היתר" (חיים עובדיה, "דרכי ההנהגה של חכמי המזרח: עיון בפסיקותו של הרב יוסף משאש", בתוך: חביבה פדיה (עורכת), **המזרח כותב את עצמו**, תל אביב 2015, עמ' 346).

⁹²¹ מימרחן, משנתו, עמ' 114.

הלכתי של "דיעבד" בלבד.⁹²² יש אשר דחו אותן בתוקף, במיוחד בנושאים בהן הציג עמדה חריגה בנוף ההלכתי המקובל.⁹²³ לעומתם, יש אשר מנסים להעמידה כמודל לפסיקה ספרדית אותנטית ובעלת מעמד הלכתי לגיטימי של "לכתחילה".⁹²⁴

יצירתו התורנית ענפה ורחבה וכוללת מעל ארבעים חיבורים בנושאים מגוונים: הלכה, פרשנות המקרא וחז"ל, דרש ושירה.⁹²⁵ כמו כן, עסק אף באמנות ויצר יצירות גרפיות רבות. דוגמאות ליצירותיו הגרפיות ניתן לראות בהגדה לפסח עם ביאוריו,⁹²⁶ לוח "שויתיי",⁹²⁷ ובשערים לספריו. חלק מיצירותיו הודפסו בעמודים הראשונים של ספריו.

מתוך כתביו משתקפת התודעה הלאומית שלו וניתן לבחון אותה בכל אחד מארבעת המאפיינים הלאומיים: לאומיות יהודית, ארץ ישראל, לימוד תנ"ך ושפה עברית.

לאומיות יהודית

דת ולאום

נראה כי היו"ם ראה את עם ישראל כאומה מובחנת שדתה מהווה מרכיב מרכזי בזהותה הלאומית. כלומר, אין הוא ראה את היהדות כדת בלבד אלא כלאומיות שמהותה הפנימית היא הדת. אמנם כשהוא כותב על הקיום היהודי הוא עושה שימוש הן במונח "דת" והן במונח "לאומיות" והכיר בכך

⁹²² דוגמה מאפיינת לכך הן דבריו של הרב יעקב אריאל, לפני רבה של העיר רמת גן, אשר רואה בפסיקותיו של היו"ם כבעלות מעמד של "דיעבד" בלבד: "הבאת חלק מפסיקותיו של היו"ם שבהן מתבטאת גישתו לקרב רחוקים, שלא יחושו כאילו הם מתנתקים ממסגרת ההלכה כביכול. וכל עוד יש אפשרות להסביר פנים בהלכה גם להתנהגות לא מקובלת יש ללמד סנגוריה על התנהגות כזו. רק ת"ח גדולים בקיאים בכל מכמני התורה כהיו"ם מסוגלים ללמד זכות בכוחא דהיתרא להתנהגויות לא שגרתיות. ומן הראוי להדגיש שפסיקות אלו אינן מומלצות לכתחילה (ההדגשה במקור) למי שרוצה לקיים את ההלכה כרוחה. כגון ויתור על כיסוי ראש לנשים נשואות ולגברים, הדלקה וכיבוי של חשמל ביו"ט, הסתמכות על קצבים שאינם שומרי שבת, איחור זמן תפילה, ביטול חזרת הש"ץ ועוד. חזקה על חבר שאינו מוציא תקלה מתחת ידו. ולכן יש להדגיש הבחנה זו בפסיקה בין לכתחילה לדיעבד. כל זאת במסגרת ההלכה. היו"ם ידע לשמור על מסגרת ההלכה ולמרות כוחא דהיתרא שהצטיין בה ידע את הגבולות ומנע את פריצתם. כגון, התנגדותו לחינוך מעורב, בעיקר בביה"ס התיכון". (מתוך מכתב ברכה לספרו של אלעד פורטל, **זה היו"ם**, עמ' 10).

⁹²³ ראה לדוגמה את דברי הביקורת של הרב עובדיה יוסף על פסיקותיו של היו"ם ב"שו"ת מים חיים". בולטים במיוחד דבריו החריפים על ההיתר לקיים יחסי אישות בחדר עם תאורה דולקת: "נוראות נפלאתי עליו שכתב דברים תמוהים כאלה, שלא נתנו להכתב. שרא ליה מריה". וכן דבריו על ההיתר להפעיל גרמופן חשמלי (פטיפון) ביו"ט: בסימן קלג כתב, שכבר נהגו היתר לנגן בגרמופן ביו"ט (המופעל ע"י חשמל), אפילו לעורכו ע"י ישראל, משום שמחת יו"ט. ואע"פ שמכבים אותו אחר גמר הניגון, אין זה אלא גרם כיבוי, ומשום שמחת יו"ט אין להחמיר. ע"כ. ואין דבריו אלא דברי תימה, ומנהג כזה הוא אותיות גהינם. ואינו אלא מנהג בורים ועמי הארץ, שאין להם יראת שמים, ולא די שהמחבר לא גער בהם, אלא בא לבקש להם סמוכים משום שמחת יו"ט. ואין זו אלא שמחת הוללות וסכלות, ובשו"ת המבי"ט ח"ג (ס" קמט) חייב נידוי לעושה כן ביו"ט... צא ולמד מ"ש הגאון שואל ומשיב חמישאה (ס" ג) לאסור איסור בכל תוקף בזה, ושחק ורגז על אותו סכל שהתיר השמעת קול בכלי שיר הנקרא ארגל. (שו"ת יביע אומר חלק י, סימן נד).

⁹²⁴ אמסלם, תוקפו. כמו כן טוען הרב חיים עובדיה כי ההכרעה ההלכתית של היו"ם איננה בדיעבד אלא לכתחילה, וכך כותב ביחס לפסק המתיר לאישה נשואה לא לכסות את ראשה: "אין זה חשוב לדעת הרב משאש, שהנורמה השתנתה בגלל הסכמה כללית של בנות ישראל, עתה שהדבר כבר נעשה, הוא מותר. וההיתר איננו היתר של בדיעבד, בבחינת היה מוטב שלא יעשו כך, אבל עכשיו שעושות נעלים עין, אלא היתר יציב ואיתן – נעקר האיסור מעיקרו ונעשה היתר" (חיים עובדיה, "דרכי ההנהגה של חכמי המזרח: עיון בפסיקות של הרב יוסף משאש", בתוך: חביבה פדיה (עורכת), **המזרח כותב את עצמו**, תל אביב 2015, עמ' 346).

⁹²⁵ לרשימה של כתביו שיצאו לאור ראה: אלעד פורטל, **זה היו"ם: משנתו הציונית של הרב יוסף משאש זלה"ה**, אשקלון תשע"א, עמ' 31 – 32.

⁹²⁶ משאש, הגדה של פסח ויזכור יוסף.

⁹²⁷ שויתיי מצויר ונכתב ביד יוסף משאש.

שכל מונח מביע ממד אחר, אך עם זאת נראה כי לא הפריד באופן דיכוטומי בין שני המונחים הללו וראה אותם כארוגים יחדיו ותלויים זה בזה.

היו"ם ראה באחיזה של העם היהודי בשני הממדים, הדת והלאומיות כערובה לשרידותו ולתקוותו להיגאל בסופה של הגלות הארוכה. בחיבורו "נר מצוה" על חג החנוכה מסביר את המשמעויות הפרטיקולריות והאוניברסליות שיש לתוצאות המאבק של החשמונאים ביוונים:

ואם חלילה, גזרתם לא בטלה, מה היה גורלנו ומה היה גורל חלקנו? הלא גוי פרא סורר ומורה, לא תורה ולא מצוה, רק עוה, עוה, עוה, והוה על הוה. וגם כל האומות אשר נתקנו בגלתנו, באשר למדו מתורתנו, כל גוי כחכמתו, ומה גם אמונת האל ואחדותו, גם הם היו נשארם פראים, תרבות אנשים חטאים, בעבודת האלילים, המגואלים המגועלים, ועמהם היינו נטמעים, ובתוכם היינו נבלעים, לעשות כתועבותיהם, ולא נדע כי באנו אל קרביהם, ורק בגלל הנס הזה הגדול והנכבד, זכרוננו וזכרון תורתנו לא אבד, ונס הנרות, היה למאורות, לנו ולבנינו, ולבני בנינו, וכל יושבי תבל, סרו מאחרי ההבל, וקרבת אלהים יחפצו, והקדישו את קדוש יעקב ואת אלהי ישראל יעריצו.⁹²⁸

אילו צלחו היוונים בניסיונם למנוע מישראל לקיים את מצוות הדת, עלול היה העם לאבד את זהותו, להתבולל ולהיטמע בקרב העמים. התממשות האיום הקיומי של ישראל היה פוגע באנושות בכללה שכן ישראל נושא בקרבו את בשורת האמונה המונותיאיסטית שבכוחה להשפיע על העמים השונים מבחינה דתית ומוסרית. הניצחון על היוונים וחיידוש עבודת המקדש אפשרו את המשך קיומו הפיזי, הלאומי והדתי של העם ובכך את תרומתו לתיקון מצבה של האנושות.

אף את הלאומיות תפס היו"ם כממד יסודי בזהות של עם ישראל לכל אורך שנות קיומו ולא כהמצאה מודרנית בלבד. בעבר ההיסטורי הקולקטיבי של העם היה לממד הלאומי ביטוי מלא בדמות ממלכה יהודית ריבונית בארץ ישראל, אולם היציאה לגלות גרמה לכך שלא ניתן לבטא את הממד הלאומי אלא רק את הממד הדתי.

היו"ם אשר שימש כרב בצפון אפריקה תחת שלטון צרפתי התמודד עם ההשפעות המכוונות של צרפת על הקהילה היהודית להביאה לידי טמיעה.⁹²⁹ המהפכה הצרפתית הביאה בכנפיה אמנציפציה ליהודים וזו הובילה לתהליך של השתלבות בחברה הצרפתית ואף להזדהות לאומית עד כדי פטריוטיות צרפתית, בפרט בקרב יהודי אלג'יריה שהוענקה להם אזרחות צרפתית כבר בשנת 1870.⁹³⁰ היהודים אשר ראו עצמם צרפתים, היו מעורים בפוליטיקה הצרפתית ונטלו חלק במאבקים שבין מחנה תומכי המלוכה לבין מחנה תומכי הרפובליקה. מצב זה היה לצנינים בעיניו של היו"ם שכן ראה כיצד החברה היהודית מוותרת על זהותה היהודית כקולקטיב לאומי לטובת זהות לאומית צרפתית. בדרשה בשם "עול גלות" שנשא בשנת תרצ"ו קרא לקהילה היהודית להמשיך לשמור על קיום יהודי מתוך הכרה כי הוא נמצא במצב של גלות שכן הלאומיות הצרפתית איננה שייכת לעם ישראל והלאומיות של ישראל ניטלה ממנו עם היציאה לגלות. לכן יש להימנע

⁹²⁸ משאש, נר מצוה, עמ' ב-ג.

⁹²⁹ שוורצפוקס, ההשפעה, עמ' 127 – 133.

⁹³⁰ מיכאל אנסקי, היהודים, עמ' 40 – 41; Roberts, Citizenship, pp. 111-141.

מהזדהות עם הלאומיות הצרפתית ומהתערבות בפוליטיקה הצרפתית. לקיחת חלק במאבקים הפוליטיים איננה רצויה ואף מסוכנת:

על היציאה שיצאנו מנרתק הצדק והיושר בעת הזאת להתעבר על ריב לא לנו ולהתערב בחוזק יד בתוך הקנאה והשנאה והתחרות שיש בין מפלגות הצרפתים הרבים והעצומים, ולא שמנו על לבנו כי אנחנו יהודים. גוי קטן רש ומסכן... ועוד שכחנו כי מיום גלינו מארצנו על רוב עוננו נטלה ממנו רוח גבורה ורביצה עלינו הקללה ונתתי מורך בלבבכם ורדף אותם קול עלה נדף. ולבנו תמיד נוע ינוע כנוע עצי יער מפני רוח. כאשר עיניכם הרואות. ועוד לא שמנו על ליבנו כי אנחנו שה פזורה בארבע כנפות הארץ, ואין לנו לא ארץ, ולא דגל, ולא ממשלה... הסגולה היחידה שראוי לעם קטן ודל כמונו להזהר בה בכל לב ובכל נפש ולאחוז אותה בלי הרף בשתי ידיים שהיא האחדות להיות כלנו אגודה אחת וקשר אמיץ אחד שהיא דבר המעמיד אף האומות הגדולות אדירי התבל וקו"ח אומתנו הדלה והקטנה.⁹³¹

למרות שהגלות יצרה מצב של התכנסות הממד הלאומי, עם ישראל מצליח לשמר במידת מה את הממד הלאומי בנוסף לממד הדתי על אף המציאות העוינת בה הוא חי:

עמידת וקיום ישראל בין האומות, היא אות אמת על הנסים ועל הנפלאות, כי כל האומות מגדולם ועד קטנם, הם שונאים את ישראל תכלית שנהא, וגם מתקנאים במ תכלית קנאה, וישראל עם קטן ודל ורפה כח, ולבו מלא מורך, ואין לאל ידו ע"פ הטבע להגן על עצמו בשום מין הגנה, ועם כ"ז עומד איתן בין כל אומה ולשון ואף בתוך לבאים, האומות הפראים, וחי בטוב בדתו ולאומיותו, ומסחרו ומלאכתו.⁹³²

מגמת החילון שנפוצה בקרב החברה היהודית בצפון אפריקה יצרה מציאות חברתית חדשה בה לא קיימת בהכרח התאמה בין זיקה והשתייכות לעם היהודי לבין קיום אורח חיים דתי. מצב זה אילץ את היו"ם להתייחס באופן שונה למחללי שבת. באופן מודע בחר לנסות לשמר את הקשר של כל היהודים לקהילה היהודית ולמען מטרה זו אף מתח את גבולות ההלכה.⁹³³ עם זאת, הוא ניסה בכל מאודו להשפיע על שומעי לקחו לשמור הן על זהותם היהודית והן על קיום אורח חיים דתי. היו"ם שידל לשמירת השבת בקרב הציבור היהודי ובהיותו יודע כי רבים בחברה היהודית כבר לא שומרים על אורח חיים דתי, הוא פונה לא רק לרגש הדתי אלא אף לרגש הלאומי, שאצל רבים מהם נותר יחיד, שכן יש בשבת ביטוי לצביון הלאומי של ישראל:

⁹³¹ משאש, נר מצוה, עמ' קלב-קלג.

⁹³² משאש, אוצר המכתבים, חלק ב, סימן תתיט, עמ' פו.

⁹³³ "אמנם, מצינו להם תקנה ממקום אחר, והיא, כי בעונותי" שרבו להאריך גלותי" רבים עתה עם הארץ המחללים שבתות ה' ומועדיו וכו' וכו' רוב משאינו ומתננו הוא עמהם, ותמיד עמנו בחברה, נכנסים לבתינו, ונכנסים לבתיהם, ולא יש סעודה ומשתה של מצוה ושל רשות גדולה או קטנה, שלא נשב עמהם יחד, ובפרט בבתיהם, בזבד הבת, ובאות ברית, ופדיון הבן, ובחתונות וכו' וכו', ואם נבוא לאסור מגען בין, אפי" ברמז קל ובתנועה קטנה, נצא לריב מהר ונבעיר אש המחלוקת עד לב השמים, ונגרום נזק גדול בידינו לעצמנו ע"י איבתם ושנאתם, ואפשר שיבעטו אפי" במעט המצות שעושים, ויכפרו בכל חלילה, ולכן ראוי להקל בדבר, אפי" מפני השלום לחוד, שגדול כחו, שמחשש המחלוקת היתרו לדחות אסור דדבריהם בקום עשה, ודאורייתא בשב ואל תעשה... וכ"ש באסור זה שהוא קל, שאפי" הנוצרים והישמעאלים של זה הזמן שאינם עובדים ע"ז, מגעם בין שלנו שלא בכוונה מותר אפי" בשתייה... ומהטעמים הנז', אנו מקילים להעלותם לס"ת ולקרות. ההפטרה, ולצרפם לעשרה לכל דבר שבקדושה" (יוסף משאש, אוצר המכתבים, חלק ב, סימן שב, ירושלים תשכ"ט, עמ' רמז-רמח).

ועתה אחי ועמי! מי גבר בעל רגש דתי, או אף לאומי לחוד אשר באזניו ישמע ולבבו יבין את תוקף קדושת היום שהוא קדש קדשים וירחיב עז בנפשו לחללו בשום מין חלול חלילה, כי המחללו הוא מחלל כל מין קדש ופוגם בכל הבריאה כולה ועל זה אמרו רז"ל שקולה שבת כנגד כל התורה כלה.⁹³⁴

למרות ההבחנה בפנייתו בין בעלי רגש דתי לבין בעלי רגש לאומי ניכר כי הוא עצמו לא רואה אותם כערכים מנוגדים אלא כערכים שלובים שכן דאגתו לשבת נובעת ממקומה המרכזי במסורת הדתית ולא מתפיסה של השבת בהיבטיה החברתיים והתרבותיים.

תקומה לאומית

מחלופת המכתבים שקיים היו"ם עם גורמים שונים מכל הקשת הרבנית והפוליטית בארץ ניכר כי היה מעודכן בהתרחשויות השונות בארץ הן בתחום הדתי והן בתחום הלאומי. מהצד החרדי הוא התכתב עם חסידי סאטמר והרב חיים זוננפלד,⁹³⁵ ומהצד הלאומי עם הרב עוזיאל והרב קוק.⁹³⁶ כמו כן, היה בקשר עם המוסדות הלאומיים כגון קק"ל וקרן היסוד. מחלופת מכתבים זו עולה הזדהותו ותמיכתו בתקומה הלאומית מבלי שחסך ביקורת על מגמות החילון שהתקיימו בקרב הפעילים בתנועה הציונית.

במכתב לקק"ל ולקרן היסוד הביע את תמיכתו ואת הערכתו הרבה לפועלם וביקש לחזק את ידיהם. הוא ראה בהם כשליחי ההשגחה האלוקית להגשמת חזון הנביאים לקיבוץ גלויות וגאולת ישראל:

אדונים יקרים, לכל הגולה מאירים, בחשמל מפעלם הכביר, ובטוהר לבם האביר, לסבול כל לחץ וכל משבר, אשר מדי יום עובר, אף על מפעל קטן, ואף! על מפעל גדול וקדוש כזה אשר מכל עבר יעמוד עליו כל שטן, לעקור בכשיל וכלפות שרשיו מתחת, ולהורידהו לשחת, והם! בחכמתם ובינתם, ועזר אלהי ישועתם, לא נתנו שנת לעינם ולעפעפם תנומה, עד אשר הרחיקו את הצפוני אל ארץ ציה ושממה, ומפעלם שגשג ופרח, ואורו על פני תבל זרח, הלי"ה, מנהלי "קרן היסוד קרן קימת לישראל" יקים ה' על ידם דברי חוזיו האלהיים, אשר חזו טוב על יהודה וירושלים, בב"א... והאל השוכן בציון ישלח עזרכם מקדש, לשובב נתיבות לשבת, (ישעיה נ"ח) כפשטיה ותרגומי, אמן, נאם עש וסס, עבד אל דוק וחוג אשש, אשר במפעלכם שמח ושש.⁹³⁷

⁹³⁴ משאש, נר מצוה, עמ' קכב-קכג.

⁹³⁵ משאש, אוצר המכתבים, חלק ב, סימן תשל, עמ' ס.

⁹³⁶ על קשר המכתבים בין הרב יוסף משאש לעורך העיתון של סאטמר ולרב קוק, ראה: בנימין אלון, "על 'ארץ חפץ'", בתוך: ישעיהו שפירא (עורך), **ארץ חפץ**, ירושלים תשנ"ה, עמ' קנט-קסו; אלעד פורטל, **זה היו"ם: משנתו הציונית של הרב יוסף משאש זלה"ה**, אשקלון תשע"א, עמ' 125 – 135; איתם הנקין, "קובץ 'בית ועד לחכמים' סאטמר: גלגוליו של כתב-עת קנאי על רקע מאבקי הדור", המעיין, ניסן תשע"ד, בתוך: https://www.machonso.org/hamaayan/?gilayon=33&id=1086#_ftnref27

⁹³⁷ משאש, אוצר המכתבים, חלק ב, תשמא, עמ' טו-טז.

אף מהמכתב לרב עוזיאל ניכרת החשיבות הרבה שייחס לתקומה הלאומית. במכתב זה הוא מביע את נכונותו להיות שותף לפעילותו של הרב עוזיאל בקרב תפוצת הקהילות הספרדיות הן בתחום הדתי והן בתחום הלאומי:

ראשון לציון אדמו"ר כקש"ת, כמוהר"ר בן ציון מאיר חי עוזיאל, ראש גולת אריאל... כי כבודו הוקם על כסא ההוראה, תחת הגאון כמוהר"ע מאיר זיע"א, וכבודו יבדל לחיים טובים וארוכים ולשלום, להאיר לארץ ולדורים עליה בעז חכמתו ותבונתו ויראתו וקדושתו, וגם על כל גולת ספרד השגיח ממעון קדשו, לחסות תחת כנפיו, ודבר בקדשו לשלוח מלאכי מעונו, לשחר קהלותיהם, לעורר לבותם על הדת והלאומיות, ויצו עליהם במפגיע לקדם פניהם בהדרת קדש, ולתת להם יד לעזרה, וכו וכו; מאד מאד, נמלאו כל תאי לבנו גיל וחדוה, והננו בכל לב ובכל נפש מוכנים לעשות רצון צדיק, ובטחוננו חזק שיהיו צירי אמונו מעין דוגמא של מעלה, ממבחר רואי פני קדשו, שיהיה בהם כח להשפיע שפע קודש על בני הדור החדש, לשובב נתיבות לבם לאל עליון השוכן בציון וכסא הוד תפארתו, ירום ונשא וגבה מאד, והאל ישלח עזרך מקדש ומציון יסעדך אמן.⁹³⁸

אפשר לראות בהדגשה של שני הממדים, הדת והלאומיות כמשקפת את התודעה הלאומית שלו ואת הזדהותו המלאה עם תפיסתו של הרב עוזיאל אשר אף הוא לא ראה את התקומה הלאומית כתהליך המנותק מהמסורת היהודית אלא דווקא כהתגשמות חזון הגאולה. דווקא משום כך ראה חשיבות רבה לכך שתהליך זה לא יהיה מנותק מהדת אלא אחוז בה באופן מהותי.

הרב קוק פנה להיו"ם בבקשה כי יסייע לו באיסוף תרומות עבור "הישיבה המרכזית העולמית" שעמד בראשה. במכתב התשובה ניכרת תפיסתו של היו"ם ביחס לתקומה הלאומית:

גאון ישראל, עיר וקדיש כמוהר"ר אברהם יצחק הכהן קוק ישצ"ו... ובוחן לבבות הוא יודע שמחת לבי על כל מפעל דתי ולאומי, הצומח בעיר האלהים, אף אם יהיה קטן כגרגיר חול, כי מקבוצת הגרגרים, נתהוו הרים, ואף! על מפעל רם ונשא כזה... נכספה וגם כלתה נפשי לעמוד לימינו בכל תוקף, ואך אהה! כי גלי הזמן, הקיאוני אל היבשה הזאת, אשר תכסה כלימה פני להודיע להדר"ג, מהמשבר הנורא של הדת והלאומיות העומדים פה על בסיס רעוע, מפני חפשיות הדור, ונוסף עוד המשבר הכלכלי... ובכן אדוני לא אוכל להבטיח להדר"ג שום הבטחה... ועכ"ז לא נאמר נואש, נשתדל במעט או הרבה, בעזרת ה' השוכן בציון, יכונניה עליון, אמן, נאמן אהבתו, המוכן לשרתו.⁹³⁹

היו"ם מגלה התרגשות רבה לנוכח הפעילות הציבורית המתקיימת בארץ ובפרט בירושלים הן במישור הדתי והן במישור הלאומי. לעומת זאת, את המצב של החברה היהודית באלג'יריה מגדיר כנתונה במצב משברי קשה הן בהיבט הרוחני הדתי, הן בהיבט הזהותי הלאומי והן בהיבט הכלכלי. אף במכתב זה ניכרת מחד ההבחנה שלו בין דת ללאומיות ומאידך עולה מדבריו הזיקה בין שניהם כשמזכיר אותם ביחד ורואה בהשפעת המודרנה את המקור לפגיעה בשניהם.

⁹³⁸ שם, אלף שו, עמ' רבב.

⁹³⁹ שם, תתפט, עמ' קט.

חג החנוכה יכול להוות מקרה בוחן לאפיון עמדות דתיות ולאומיות שכן במשך שנות הגלות היה לחג זה משמעות דתית בעיקרה אולם במפנה המאות ה-19 וה-20, עם התקומה הלאומית, חודשה לו משמעותו הלאומית.⁹⁴⁰ קלוזנר היטיב לבטא את התמורה שחלה בחג זה:

מה היתה חנוכה לפני ארבעים שנה? - 'על הנסים' ו'הלל' וקריאה קצרה בבית-הכנסת והדלקת הנרות הקטנים והדקים של שעה, או של שמן, בבית, לביבות וקלפים לגדולים וסביבון לקטנים. ומה היא חנוכה עכשיו? - חג החשמונאים, חג מלא תשואות, חג לאומי גדול, שבכל תפוצות ישראל חוגגים אותו בנשפים ובנאומים, בשירות ובזמירות, בטיולים ובתהלכות. כאילו נשמה חדשה נופחה בחג העתיק ורוח אחרת נתחדשה בקירבו.⁹⁴¹

עיצוב חג החנוכה כחג לאומי על ידי התנועות החלוציות היתה חלק ממגמה של עיצוב זהות חדשה לדור הצעיר. אל מול התדמית של יהדות הגולה שאופיינה כזהות תלותית וחלשה היה רצון ליצור זהות עברית חלוצית ועצמאית. את השמירה על הדת והמסורת מצאו כגורם מרכזי בעיצובה של הזהות היהודית הגלותית ולכן חשו צורך להשיל מעליהם את מערכת הערכים הדתית ובמקומה לאמץ מערכת ערכים לאומית חילונית.⁹⁴²

עם זאת, לא הכל באו בהכרח לבטל את המשמעות המסורתית של החג. יש שראו בעיצוב המחודש לחג החנוכה הדגשה של ממד שלא בא לידי ביטוי בגולה. בכיוון זה כותב אוסישקין בהקדמתו לספרי "מועדים":

כל חג וחג ממועדי ישראל שתי צורות לו שהן אחת: צורה מיסטרית-דתית וצורה ריאליסטית לאומית. ומשולבות הן שתי הצורות הללו זו בזו, ואין להפריד ביניהן בלי שטטוש עצם מהותו ואפיו של החג. מועדי ישראל – עוד מרחף עליהם הוד קדומים, רוחו של עם היושב בארצו ומעבד את אדמתו.⁹⁴³

יתרה מזו, בקרב אנשי הרוח שבתנועה הציונית הייתה הכרה כי לא ניתן לברוא לחנוכה משמעות חדשה לחלוטין בבחינת יש מאין אלא התוכן המחודש שנוצק לחנוכה חייב לבוא על גבי התוכן של המסורת הדתית. עקרון זה ניסח קלוזנר בהמשך לדבריו לעיל:

אילו כבו הנרות הקטנים והצנועים בימי הגלות, אלמלא היו זקנינו שומרים על המנהגים של חנוכה בבית הכנסת ובבית, אילו נשתכחו הליבויות והקלפים

⁹⁴⁰ על התמורות במשמעות ובעיצוב חג החנוכה עם התקומה הלאומית ראה: אהוד לוז, "על מיתוס התחייה של המכבים", בתוך: **האומה**, 56, תשל"ט, עמ' 44 – 52; דן ביתן, "'און שגיא פורח": מיתוסים של גבורה לוחמת בראשית הציונות (1880 - 1903)", בתוך: דוד אוחנה ורוברט ויסטריך (עורכים), **מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית**, ירושלים 1996, עמ' 169 – 188; אורית בשקין, "חג החנוכה בשיח הציוני: על-פי ספר המועדים", בתוך: **זמנים**, 61, 1998, עמ' 38 – 50; שמואל דותן, "מחג החנוכה ל"חג החשמונאים" - צמיחתו של "חג לאומי" ציוני", בתוך: מחקרי חג 10, תשנ"ט, עמ' 29 – 53; נילי אריה-ספיר, "תהלכות האור: חנוכה כחג לאומי בתל-אביב בשנים 1909 - 1936", בתוך: **קתדרה**, 103, תשס"ב, עמ' 131 – 150.

⁹⁴¹ קלוזנר, חנוכה, עמ' 61.

⁹⁴² Liebman & Don Yehiya, Civil, pp.5, 19, 25-27, 29, 48-55.

⁹⁴³ הררי, מועדים, עמ' ז.

והסביבונים – לא היה חג החשמונאים יכול לבוא. הוא לא היה מוצא מה לשנות, מה לחדש. הנשמה החדשה של זמננו לא היתה מוצאת גוף להתלבש בו.⁹⁴⁴

היו"ם הוציא לאור את חיבורו "נר מצוה" על חנוכה במרוקו בשנת תרצ"ט (1939). נראה כי בחיבור זה נטל חלק בפולמוס התוסס על משמעות החג. במאמר העוסק בשאלת אמיתות נס פך השמן הוא מנתח את משמעות החג ובו ניתן לראות כי הוא רואה בציון החג הן משמעות דתית והן משמעות לאומית. עם זאת, ניכר כי מגמות החילון והפניית העורף למסורת ישראל היו לצנינים בעיניו ולכן מתבטא באופן חריף כנגד הבנת החג כמלחמת חירות לאומית ומדגיש את התכלית הדתית של מלחמת המכבים:

כדי להודיע לדור אחרון שהמלחמות שנלחמו בחרף נפש לא היו חלילה בשביל החופש והדרור הגשמי מעול היונים, כמו מלחמות החופש של שאר האומות, אלא הכל היה בשביל הדת והאמונה, שגזרו היונים לבטל מהם, ולכן עשה ה' להם את הנס הגדול באחת מעבודות המקדש שהיא המנורה.⁹⁴⁵

יחד עם זאת, התודעה הלאומית שלו מבצבצת בהמשך דבריו מהם עולה כי מלחמת המכבים השיגה מלבד מטרות דתיות אף מטרות לאומיות של הקמת ממלכה יהודית עצמאית בארץ ישראל וקיום חיים נורמליים של עבודת אדמה, כלכלה ומסחר:

כי שם חנוכה כולל כל החנוכים הטובים שעשו לקיום הדת והמקדש והאומה. חנוכת הבית שהרסו היונים, והם בנו אותה וחנכוה. חנוכת המזבח לבנינו והקרבת קרבנותיו. נס של חנוכת המנורה, חנוך הבנים וההמון לתורה, ולמצוות שנשתכחו בימי המלחמות והמהומות. חנוכת המלכות שנמסרה לחשמונאים מאותו זמן ועד החרבן. חנוך עבודת האדמה ומקנה קנין ששבתו כל ימי משך המלחמות.⁹⁴⁶

המאמצים ליצירת תרבות עברית חילונית חדשה עמדו בניגוד לתפיסתו הדתית מסורתית של היו"ם, אולם יחד עם זאת הוא ראה בעין חיובית את התחדשות התקומה הלאומית בארץ. בפירושו לחג החנוכה נראה כי הוא מנסה ללכת בין הטיפות. מחד הוא ממשיך לשמר את המשמעות הדתית המקובלת מקדמת דנא כחג המציין את מאבק החשמונאים למען קיום מצוות הדת וחידוש עבודת המקדש ומאידך הוא בכל זאת מציין את המשמעויות הלאומיות שחג זה נושא.

חישובי קיצין

היו"ם מתאר את התקופה שקודם קום המדינה כטעונה במתח משיחי רב ורבים שלחו ידם בחישובי קיצין. כחלק מאוירה זו, בשנת תש"ז אף הוא ערך חשבון לקץ הגלות על פי חזון דניאל: "ואשמעה אחד קדוש מדבר ויאמר עד מתי החזון. ויאמר עד ערב בקר אלפים ושלוש מאות ונצדק קדש".⁹⁴⁷ הוא סבר שיש למנות אלפים ושלוש מאות שנה משנת ג'ת"ח שבה החל בניית הבית השני, וכך על פי חישוב זה עת הקץ יחול בשנת תש"ח בה קמה המדינה. חיזוק למסקנה העולה מחישובנו מצא

⁹⁴⁴ קלזנר, חנוכה, עמ' 61.

⁹⁴⁵ משאש, נר מצוה, עמ' י.

⁹⁴⁶ שם, עמ' יא.

⁹⁴⁷ דניאל, ח', יג-יד.

בפסוק העוסק בגאולת ישראל: "בשוב ה' את שבו"ת עמו, יגל יעקב ישמח ישראל".⁹⁴⁸ ערכה המספרי של המילה "שבות" זהה לתש"ח ובשנה זו החלה עליה המונית לארץ:

בשנת התש"ז, שנתרבו בה חלומות וחזיונות ומחשבי קצין, וגם אני נתעוררתי לזה, ומצאתי חשבון מדוייק, במ"ש דניאל (ח, יג-יד) ואשמעה אחד קדוש מדבר ויאמר עד מתי החזון. ויאמר עד ערב בקר אלפים ושלוש מאות ונצדק קדש, המנין הזה לדעתי מתחיל מבנין בית שני, שהיה בשנת שלשת אלפים ת"ח, ועד שנת תח"ש, הוּ ב' אלפים ושלוש מאות שנה, ת"ך שנה שעמד הבית השני, ומחרבנו עד תח"ש, עברו עוד אלך תת"ך שנה, הוּ ליהו ב' אלפים ושלוש מאות שנה, וכן היה, בחמשה אייר תש"ח, הוכרז בעולם על מדינת ישראל, והוקבע ליום עצמאות, ובא עוד סימן, בשוב ה' את שבו"ת עמו, יגל יעקב ישמח ישראל. ובאותה שנה התחילה העליה ברבבות ע.ס.⁹⁴⁹

מדינת ישראל

היו"ם ראה בהקמת מדינה יהודית בארץ ישראל יסוד מרכזי בזהות הדתית של הלאומיות היהודית. עם זאת שכאמור, במקורות מסוימים מכתביו ניתן להבחין כי הכיר באבחנה שבין דת ללאומיות, נראה שתפיסתו היסודית איננה מבחינה באופן מהותי בין שני הממדים הללו. במכתב תשובה לרב זאב וואלף לייטער,⁹⁵⁰ שהתעניין מהי עמדת חכמי צפון אפריקה ביחס לתכנית החלוקה של האו"ם ולהקמת מדינה יהודית, משתקפת היטב התודעה הלאומית שלו. מכתב זה מגלם בתוכו, במילים ספורות, את תורף תפיסתו ביחס לתקומה הלאומית המתחדשת בארץ ישראל:

למעלת... כמוהר"ר זאב וואלף לייטער (פיטסבורג אמריקא)... ועל מ"ש עוד הדר"ג להודיעו דעת גדולי וחכמי עירנו, על גזרת חלוקת ארה"ק, ועל יסוד מדינה יהודית, דע אדוני! כי היהודים פה כקטון כגדול אין מתעניינים בדברים אלו כלל, כי החפשות הצרפתית בדת ובכל קדש, רופפה לבם מקדשי ישראל, ומה גם בענין זה, כי הם נשענים על קנה רצוף של תשובת סנהדרי יהודי צרפת לנאפוליון שארץ צרפת תחשב ליהודים לארץ מולדתם כירושלים בשעתה, בטח, לא נעלם מהדר"ג, ופעמים הרבה נשאתי נאומים על זה במקהלות, ואמרתני להם שאותה תשובה היתה רק לשעתה מפני היראה, ואך שבשאתא כיון דעל, על, ומה גם בלב רפה מהדת. ואך לדעתי הדבר פשוט וברור שיסוד מדינה יהודית היא חיי היהודים ודתם, אם יעמדו בראשה חכמים חרדים ומתונים, ועל החלוקה, כל מי שיש בידו יכולת ראוי להלחם בכל האמצעים, ולא נוותר אף שעל אחד ברצון, והי ימהר יחשיה לקיים

⁹⁴⁸ תהילים, י"ד, ז.

⁹⁴⁹ משאש, אוצר המכתבים, חלק א, עמ' 18.

⁹⁵⁰ הרב זאב וואלף לייטער (גליציה 1895 – ארה"ב 1974), בנו ותלמידו של הרב נתן נטע לייטער. היה דיין בעירה טרמבולה (טרובוליה), בעקבות פרוץ מלחמת העולם הראשונה היגר לוינה ומשם לאמסטרדם בה שימש כרב. בשנת 1920 היגר לארה"ב והתמנה לרב בקהילת "עדת ישורון" בברוקלין שבניו יורק. בשנת 1922 התמנה לרב קהילת "מחזיקי הדת" בפיטסבורג. על קורות חייו ראה: משה חיים לייטער, "מבוא לתולדות הגאון זאב וואלף לייטער זצ"ל", בתוך: זאב וואלף לייטער, שו"ת בית דוד, ירושלים תש"ס, עמ' 13 – 18.

הבטחותיו הטובות ע"י עבדיו הנביאים, לעמו וצאן ידו, ובטחוננו בו שהחולקים לא יפיקו זממם, אמן.⁹⁵¹

בראשית המכתב מתאונן היו"ם על האדישות הפושה בקרב היהודים שתחת השלטון הצרפתי ביחס לנושאים דתיים וביניהם גם יחסם לתקומה הלאומית. מאז הענקת שוויון זכויות ליהודי צרפת והכלתם בתוך האומה הצרפתית ראו היהודים את מימוש הממד הלאומי שלהם בצרפת. את המקור לויתור על השיבה לארץ ישראל ועל האפשרות של חזרת הריבונות מוצא היו"ם בהתרופפות הכללית ביחס למסורת ישראל. על אף שבעיקרון יהודי צרפת ראו עצמם כצרפתים בני דת משה ובכך הצהירו על ויתור מודע של זהותם הלאומית היהודית, למעשה התרחשה מגמה של ויתור גם על דת משה ורבים חדלו מלקיים אורח חיים דתי ואף היו שהמירו דתם לנצרות.⁹⁵² מצב זה הוביל לכך שיהודי אלג'יריה, אשר היו בעלי אזרחות צרפתית כבר משנת 1870, לא ראו עצמם שייכים לתהליכי התקומה הלאומית בארץ.

לעומת בני קהילתו, היו"ם היה בעל תודעה לאומית יהודית ששורשה נטוע במסורת ישראל והוא איננו ניסחף עם הזרם של ההזדהות עם הלאומיות הצרפתית.⁹⁵³ את הקמת המדינה ראה כיסוד מרכזי בדת היהודית: "הדבר פשוט וברור שיסוד מדינה יהודית היא חיי היהודים ודתם". הקמת מדינה יהודית מאפשרת את קיום העם היהודי באופן שלם כך שיוכל להביא לידי ביטוי את זהותו הלאומית והדתית. כדי שהמדינה היהודית תמלא את יעודה עליה להיות מונהגת על ידי יהודים השומרים תורה ומצוות אותם הוא מכנה "חרדים".⁹⁵⁴ עם זאת, ברור לו שהנהגה דתית בלתי מתפשרת לא מתאימה להנהגה כללית של האומה ולכן מציין שעל העומדים בראש המדינה להיות מתונים.

רבים מכתביו המשקפים באופן בולט את יחסו האוהד למדינת ישראל ולסמלים הלאומיים שלה כדוגמת יום העצמאות וצה"ל, נכתבו לאחר עלייתו ארצה ועקרונית הם מעבר לגבולות הזמן התחומים שבהם מתמקד המחקר. עם זאת, חלקם מובאים להלן מפני שהם מדגישים את הרצף בתפיסתו את הלאומיות היהודית, שגם לאחר המפגש הבלתי אמצעי עם חוויית הקיום של החברה הישראלית במדינה לא חלו בה תמורות. משום כך, יש להם תפקיד חשוב בהשלמת התמונה של התודעה הלאומית שלו.

בדרשה שנשא לכבוד יום העצמאות מתאר היו"ם את קיומה של מדינת ישראל כפעולה של ההשגחה האלוקית המתחילה להרים את ישראל ממצבם השפל בגלותם. היו"ם מוצא בשם המדינה היהודית - "ישראל" רמז ליסודות קיומה הנובעים בזכות אבות ואימהות האומה. בכך משתקף היטב היחס שלו למדינה כמהווה ביטוי לזהות הלאומית היהודית היונקת ממסורת ישראל:

עתה רבותי הודו לעושה נפלאות גדולות לבדו, שהתחיל להנעיר אותנו מעפר שפלותנו, אשר לא ראו אבותינו ואבות אבותינו, ואנחנו בזכותם עינינו הרואות,

⁹⁵¹ משאש, **אוצר המכתבים**, חלק ב, אלף קנו, עמ' קצג.

⁹⁵² בבבסה, תולדות, עמ' 174 – 181; גרץ, תמורות, עמ' 20 – 30.

⁹⁵³ היו רבנים באלג'יריה שהחזיקו בעמדות פטריוטיות צרפתיות. דוגמה מובהקת לכך היא הרב מורלי שכתב שירי הלל פטריוטיים לצרפת. ראה: יצחק מורלי, **עת מלחמה ועת שלום**, אלג'יר 1929.

⁹⁵⁴ החכמים בצפון אפריקה נקטו במונח "חרדים" לא במובן המקובל של ההגדרה הסוציולוגית אלא כוונתם לאנשים בעלי יראת שמים החרדים לדבר ה' (זכריה זרמתי, **המדינה מן המערב**, ירושלים תשס"א, עמ' 5 הערה י"א).

מדינת ישראל, נשיא ישראל, דגל ישראל, מטבע ישראל, צבאות ישראל, שרי הצבאות, ה' יגמור לטוב, אתמול היינו עבדים אובדים, ועתה זכינו לכל הכבוד הזה, הכל בחסדי המקום ב"ה, ובזכות אבותינו ואמותינו אשר ראשי שמותם חקוקים בשם ישראל, י' משמשת לשתים, יצחק יעקב, ש' שרה, ר' לשתים, רבקה רחל, א', אברהם, ל; לאה... ועשינו אזכרה למתי מלחמה וברכנו את מדינת ישראל, וסיימנו בתפלה היקרה, תן כבוד לעמך וכו', עד ועריכת נר לבן ישי משיחך בב"א.⁹⁵⁵

במכתב ניחומים על פטירתו של חבר הכנסת אברהם אלמליח שיבח היו"ם את אהבת הארץ ישראל שהיתה לו ואת פעילותו הציונית. במספר מקומות כותב היו"ם כי התקומה הלאומית היא למעשה פעולה אלוהית אולם כאן לראשונה נוקט היו"ם במונח "אתחלתא דגאולה" ביחס למדינת ישראל:

המרחם, הוא ינחם, ברוב נחת, את משפחת אלמאליח... ואהבתו את המולדת, הנולדת, בנס ופלא מתנוססת, עלה עלה לחבר כנסת, הראשונה באתחלתא דגאולה, בחסד אל נורא עלילה, ובעברו בשנת 1950 מאנגליה למרוקו בהדרו והודו, הארץ האירה מכבודו, ובכל מקום מוקטר מוגש לשמו, ומה גם בעת נשא את נאמו, בקול חוצב להבות, על ארץ אבות, חמדת הלבבות, המכירים בערכה, המתנערת מחלכה, ומתפתחת מיום ליום, בעזרת נורא ואיום.⁹⁵⁶

יום העצמאות

הויכוח בקרב הרבנים על הציונות היה יכול להמשיך ולהתקיים באופן תיאורטי ועקרוני כל זמן שהקיום היהודי בארץ ובתפוצות המשיך להתקיים כדאשתקד, יחד עם אתגרים מתחדשים כדוגמת תופעות של השכלה וחילון. אולם, האירועים ההיסטוריים המכוננים עבור העם היהודי שהתרחשו במחצית הראשונה של המאה העשרים – הצהרת בלפור, השואה, הקמת מדינת ישראל והניצחון במלחמת העצמאות, גירוש יהודי המזרח וגלי העלייה הגדולים ממזרח וממערב דרשו מהרבנים התייחסות עקרונית והלכתית למצב הלאומי החדש שנוצר. עבור רבנים אשר תמכו בתקומה הלאומית וראו בציונות "אתחלתא דגאולה" עוד קודם הקמת המדינה, וודאי שאירועים אלו תמכו וביססו את עמדתם.⁹⁵⁷ בקרב רבנים חרדים, יש אשר המשיכו לשלול את קיומה של המדינה.⁹⁵⁸ הדוגמה המובהקת לאלו היא האדמו"ר מסאטמר, הרב יואל טייטלבוים, אשר התנגד בנחרצות ובעקביות לתקומה הלאומית.⁹⁵⁹ הוא בוודאי לא הכיר בה כ"אתחלתא דגאולה" אלא שאף סבר כי היא מעכבת את הגאולה: "ושמעתי שיש טפשים שקוראים לזה אתחלתא דגאולה, שומו שמים על זאת היעלה על הדעת לקרוא אתחלתא דגאולה לאותו דבר שהוא מעכב את הגאולה".⁹⁶⁰ התנגדותו למדינה נודעה בחריפותה במיוחד לנוכח טענתו כי הקמת המדינה היא מעשה שטן: "אבל עכשיו אנו

⁹⁵⁵ משאש, נחלת אבות, ח"ו, עמ' פט.

⁹⁵⁶ משאש, אוצר המכתבים, חלק ג, אלף תשל"ג, עמ' קמו-קמז.

⁹⁵⁷ כשר, התקופה, עמ' שע"ד – שע"ח.

⁹⁵⁸ קפלן, עמרם, עמ' 173 – 227; קראוס, מדינת, עמ' 169 – 212.

⁹⁵⁹ Inbari, Jewish radical, pp.162-164.

⁹⁶⁰ טייטלבוים, דברי יואל, חלק א, עמ' צ.

רואים באמת מלכות הזלה שהיא ממשלה של מינות וכפירה ר"ל, שזהו באמת זלזול גדול לכלל ישראל וחירוף וגידוף נגד השי"ת ותורתו הקדושה אשר לא היתה כזאת מעולם בכח הסי"מ".⁹⁶¹

אולם, אצל רבים מהרבנים החרדים חלו תמורות ביחסם למציאות החדשה והשלימו עם קיומה של המדינה תוך ביקורת חריפה על אופיה החילוני. ביטוי לכך ניתן לראות בדבריו של הרב לוי מראשי אגודת ישראל:

המדינה זו עובדא מציאותית שלא נוצרה חלילה נגד רצונו של הקב"ה... אין המדינה הגאולה ולא אתחלתא דגאולה כשם שאין המדינה ממלכת הסי"מ. זה נסיון חדש, מציאות חדשה המחייבת אותנו לפעול ולעשות בה... לפעול במדינה כאזרחי המדינה בעלי זכויות וחובות מלאות לעשות וללחום למען צביונה ותוכנה, למען תהיה זאת מדינה יהודית, כפי שעשו ראשוני התנאים בימי הבית השני בעת שהשתלטו על ממלכת ישראל צדוקים ומתיוונים.⁹⁶²

בקרוב רבנים מזרחיים היתה יותר שלטת העמדה החיובית ביחס למדינת ישראל וראו בהקמתה ובנצחון במלחמה נס אלוקי. עם זאת, אופיה החילוני והסכנה המתמדת לקיומה השפיעו על עמדה מורכבת ומסויגת.

ביטוי הלכתי המשקף את עמדת הרבנים ביחס למדינה נמצא בדיון על הוספות לתפילה אשר מעניקות לה צביון המתאים להתרחשויות הלאומיות.⁹⁶³ הדוגמאות המובהקות לכך בשגרה הן התפילה לשלום המדינה ותפילה לשלום חיילי צה"ל שחידשה הרבנות הראשית בקום המדינה,⁹⁶⁴ וכן עיצוב התפילה ליום העצמאות,⁹⁶⁵ שלגביה עיקר הדיון ההלכתי נסוב סביב השאלה האם יש להוסיף אמירת הלל והאם יש לברך עליו.

הרב עובדיה הדאיה ראה בתקומה הלאומית "אתחלתא דגאולה".⁹⁶⁶ אולם בגלל החילון בקרב החברה הישראלית והמצב הביטחוני הרעוע שלל את הוספת ההלל בתוך התפילה עצמה אולם תמך באמירתו ללא ברכה לאחר סיומה:

⁹⁶¹ שם, עמ' פ"ט.

⁹⁶² פונד, פירוד, עמ' 216. לעומת הנוסח המסויג המתייחס למדינת ישראל לאחר שהוקמה, לאחר החלטת האו"ם על תכנית החלוקה פרסמו רבני אגודת ישראל - קצנבלוג, סנקביץ וקליין, הצהרה המכירה במציאות הפוליטית החדשה שמתקמת בארץ כאירוע היסטורי מכונן: "הסתדרות אגודת ישראל העולמית רואה מאורע היסטורי כביר בהחלט עמי תבל להחזיר לנו אחרי שנות אלפיים של גלות ושעבוד חלק מארץ הקודש לכונן בה מדינה יהודית ולהעלות אליה את נדחי ופזורי ישראל. מאורע היסטורי זה מחייב את כל אדם מישראל להבין כי מאת ה' היתה זאת משי ידי ההשגחה שהעמידה אותנו בפני תפקיד גדול ונסיון כביר. ועלינו לעמוד בניסיון הזה ולהקים את חיינו המדיניים על בסיס התורה" (צבי וינמן, **מקטוביץ עד ה' באייר: פרקים בתולדות היהדות החרדית ואגודת ישראל ובמשנתן**, ירושלים 1995, עמ' 379).

⁹⁶³ גפני, תחת, עמ' 229 – 248.

⁹⁶⁴ ליאון, בית הכנסת, עמ' ר-ריא.

⁹⁶⁵ שמואל כ"ץ, "יום העצמאות". בתוך אתר דעת: <http://www.daat.ac.il/daat/ezrachut/harabanut3-2.htm>

⁹⁶⁶ הרב עובדיה הדאיה רואה בחיוב את התקומה הלאומית ואף מלמד זכות על החילונים הפועלים למען שיבת ישראל לארצם: "ובפרט לפי מה ששמעתי מפי מעט"ר אאמו"ר רצוק"ל, כי כל העולים עתה לא"י לשם חיבת א"י, הרי בזה מתקנים את עון המרגלים, שהוציאו דיבה על א"י, והרי תיקון זה עצמו של עון המרגלים יש בו כדאי שלא תקיא אותו הארץ, ולהתייחס ביחס צדיק. ולכן עם שאנו רואים בחוש לכמה מהמתפרצים והפושעים בא"י, הרי מצוה זו של חיבת הארץ וריבוי הישוב שמתרבה על ידם, בהחייאת השוממה, וריבוי הבניינים שבהם מתיישבים כמה וכמה עולים חדשים, החרדים על דבר ה' ומקימים בתי כנסיות ובתי מדרשות בכל אתר ואתר, הרי בזה לוקחים חלק גם אלה שאין להם יד ושם בתורה ובמצות, כי הרי עם ישראל, כולו בבחינת גוף א', ואין לך אדם שאין לו חלק בתורה ובמצות שעושה חבירו, והרי מצוה זו כדאה להגן עליהם להיות שארית בארץ...

אבל הרי עוד עומדים עלינו לכלותינו... ולא עוד אלא שאבדנו כל מחמדי עינינו המקומות הקדושים... ואין לנו הבטחון בתקומתנו, כי רבים עוד קמים עלינו בכל עת ובכל שעה להשמידנו... ובטח שאין זה אלא עוונותינו שרבו הטו אלה, כי גבר הצר הצורר האויב הפנימי הוא היצה"ר, שעומד לנו לשטן, להכשילנו ברשתיו ומכמוריו להסית את עם ישראל מדרכי ה'... ע"כ ברור הדבר כי אין זה בבחינת גאולה שלימה לכל עם ישראל, ואינה אלא אתחלתא דגאולה, ע"כ אין מקום לתקן תיקון כללי, הלל הגמור, בברכה או שלא בברכה... ולכן אפשר לתקן לומר הלל רק אחרי גמר התפילה בבחי' הודאה להודות לה' על כל פנים על התחלת גאולה זו, שיש בה עכ"פ קצת תשועה גדולה לעם ישראל בכלל.⁹⁶⁷

אף הרב עובדיה יוסף הלך בדרכו של הרב הדאיה והכריע כי אין לומר הלל בברכה ביום העצמאות לנוכח הקושי בהגדרת המצב במדינת ישראל כגאולה:

אמנם רבים ועצומים מגדולי ישראל רואים בהקמת המדינה אתחלתא דגאולה... מכל מקום הואיל ועדיין רב הדרך לפנינו כדי להגיע אל המנוחה ואל הנחלה, הן מבחינה מדינית וצבאית, והן מבחינה מוסרית ורוחנית, לפיכך אין לחייב לגמור ההלל בברכה. הרי מנהיגי צבאות ערב, למרות התבוסות והמפלות שנחלו, עודם מאיימים השכם והערב לצאת למלחמה נגדנו... ומבחינה רוחנית, אשר ירוד ירדנו אלף מעלות אחורנית, ועדים אנו להתדרדרות מוסרית מדהימה, המתירנות גוברת וההתפרקות משתוללת בראש כל חוצות... הלזה צפינו וקוינו במשך כאלפיים שנות גלותינו??? והרי כתב הרמב"ם (בפ"ט מה' תשובה ה"ב): לא נתאוו ישראל לימות המשיח אלא כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להם לעסוק בתורה ובמצות כראוי, ובימי המשיח תרבה האמונה והדעה והחכמה והאמת... ומסיבות אלה הרבה משלומי אמוני ישראל אשר רואים שעדיין שכינתא בגלותא, נוהגים שלא לומר הלל בכלל ביום העצמאות, וטעמם ונימוקם עמם לרוב יגונם וצערם על מצבינו הרוחני אשר אנו נתונים בו כיום.⁹⁶⁸

הרב הראשי הספרדי בקום המדינה - הרב עוזיאל, פסק שיש להודות על הקמת המדינה באמירת הלל אך ללא ברכה היות ובמצב הנוכחי בו עם ישראל נתון לסכנה קיומית זהו עדיין שלב "אתחלתא דגאולה" וטרם הגיעה הגאולה השלימה. בתשובתו ההלכתית בולטת בהיעדרה התייחסותו לחילון בארץ ונראה כי שם דגש על הממד הפוליטי שבתקומה הלאומית. למרות שסבר כי אין לברך על אמירת ההלל, פסק שיש לברך ברכת "שהחיינו" בשם ומלכות בגלל גודל הנס שבהקמת המדינה ובניצחון במלחמת הקוממיות:

מצווה וגם חובה היא בנדון דידן, שהוא ניסא דרבים, שפדאנו ה' בחסדו ממוות לחיים, ופתח לנו שערי אורה להראות חסדו ואמיתו עם ישראל עמו בחירו, ועם ארץ קדשו לפדותה מידי זרים, ולפתוח שעריה לרווחה לפני עם ישראל השבים אליה כיונים אל ארובותיהם, ועל כגון דא ודאי צריך לברך שהחיינו בשם ומלכות...

ובפרט כאשר הולכים למלחמה נגד האויב להגן על הארץ ועל יושביה, הרי אין לך מצוה יותר גדולה מזו ויש בה להכריע את הכף לטובה" (עובדיה הדאיה, שו"ת ישכיל עבדי, חלק ו, או"ח סימן י אות ז).

⁹⁶⁷ הדאיה, שו"ת ישכיל עבדי, חלק ו, או"ח סימן י אות ז.

⁹⁶⁸ יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ו, או"ח, סימן מא.

בשעה זאת שירושלים בתוך חומותיה היא בידי אויב, וכולנו צריכים לעמוד הכן להשיב מלחמה שערה, אין לגמור את ההלל בברכת שם ומלכות... לכן מצאתי לטוב ונכון להסתפק בברכת שהחיינו וקריאת מזמורי תהילים ובכלל ההלל בלא ברכה, ובגאולת ירושלים ובנין מקדשה, בהניח לנו מכל אויבנו מסביב נקרא את ההלל בברכותיו בשם ומלכות.⁹⁶⁹

היו"ם לא היה שותף להתלבטויות ולהסתייגויות מהמשמעות שיש לייחס להקמת המדינה שכן היה ברור לו כי יש להתחדשות הריבונות היהודית בארץ ישראל, בדמותה של מדינת ישראל, משמעות משיחית וראה בה כצמיחת מלכות ישראל. משום כך, ראה לנכון לציין את יום העצמאות בתפילה חגיגית ומיוחדת.

היו"ם נשאל לגבי התוספות שיש להוסיף בתפילת יום העצמאות. השואל מתאר את תפילת יום עצמאות השני בעיר אוראן שבאלג'יריה שבה מלבד אמירת הלל שלם אף הוציאו במיוחד ספר תורה וקראו בו בציבור. מתשובתו משתקפת האווירה החגיגית שיצקו ליום זה הן בבתי הכנסת והן בבתי. היו"ם תמך בסדר התפילה המיוחד ביום העצמאות כולל אמירת הלל שלם, אולם היתה לו הסתייגות הלכתית מהקריאה בספר תורה מעבר לסדר הקריאות הרגיל:

שאלתו היקרה אודות יום ד' בשבת חמשה באייר שעבר שהיה ר"ה השנית לצמיחת מלכות ישראל. ובארץ ובגולה חגגו אותו היום בשירות ותשבחות בבתי כנסיות וכל איש שורר בביתו במשתה ושמחה ואמר כבודו כי במחנה קדשו בוהראן יע"א, נמצא ת"ח אחד דרשן ועניו, שהוציא ספר תורה בבית הכנסת שלו בו ביום וקראו בו תלתא גברי בפ' השבוע אחרי מות, גם הלל הגדול, וכאשר שמע כבודו מקריאת התורה, הוכיח אותו על פניו, כי הברכות לבטלה, שאין להוציא ספר תורה ולברך עליו רק בימים הידועים בשנה והוא השיב שאין בזה שום אסור ומשה לא תקן להם לישראל ב' וה' שלא להטריח דוקא, אבל אם ירצו להוציא ספר תורה בכל יום רשאים... ובעי מעלתכם מצעיר כמוני לחוות דעתי בהם... וא"כ ההוא צורבא מרבנן לאו שפיר עביד, והוא רחום יכפר עוון, כי ליבו טהור ומחשבתו לשמים וכל לבבות ליבו דורש ה'.⁹⁷⁰

היו"ם אף מציין כי עמדתו החיובית ביחס למדינת ישראל איננה ייחודית לו אלא טיפוסית לספרדים בכללם. בתשובה לשאלה אודות היחס הנכון למדינת ישראל ולציון יום העצמאות בתפילה ענה באופן נחרץ כי ההתלבטויות הללו אינן מאפיינות את הספרדים אשר שמחים ביום זה ואף אומרים בתפילה הלל שלם: "עוד שאלת על יום העצמאות, שיש אומרים בו תחנון וסליחות וכו' וכו'. תשובה. אין לך לסכסך דעתך בענינים אלו. אתה ספרדי חרד, עשה מה שאנחנו עושים, עושים אותו יו"ט בהלל גמור ובהודאה למלך הכבוד ב"ה, ואוכלים ושותים ושמחים, ואין לנו עסק עם אחרים".⁹⁷¹

כחלק מהמאמץ ליצור לתפילה ביום העצמאות צביון מיוחד חיבר היו"ם פיוט הודיה ל"חג העצמאות", כפי שיש במסורת הספרדית פיוטים מיוחדים לכל חג. בכתיבת פיוט זה הוא מעניק לגיטימציה דתית לאירוע הלאומי ומכניס למעשה את יום העצמאות כחג נוסף בלוח השנה העברי.

⁹⁶⁹ עזיאל, שו"ת משפטי עוזיאל, חלק ח, סימן כג, עמ' נ-נב.

⁹⁷⁰ משאש, שו"ת מים חיים, ח"ב, סימן צא, עמ' נ-נב.

⁹⁷¹ משאש, אוצר המכתבים, חלק ג, אלף תשס"ט, עמ' קסג.

גם הכותרת שנותן לפיוט זה "שיר חדש לחג העצמאות" משקפת את המעמד המיוחד של יום
העצמאות כחג המצטרף לשאר חגי ישראל המסורתיים :

אתן הודאות, ללובש גאות.

עשה פלאות, בחג עצמאות.

נגה אור נעלם, על ראש עם עולם.

הרימו דגלם, בכל מבואות.

יקר מאד בא, אחרי כבה.

נר ת"ר רבבה, בכל פראות.

יום הקץ השלים, שעבוד אנגלים.

יצאו גאולים, נפשות נכאות.

ובצאת הגאים, שסו ערביאים.

אומות פראים, מכל הפאות.

סמכו ידיהם, בכלי זייניהם.

ובעצותיהם, שנאה מלאות.

פראים באו, כנשר דאו,

ארבו נחבאו, לדם צמאות.

מושיע ורב, ריבנו הוא רב.

הכה ערב רב, מכות מופלאות.

שם כח ואל, בצבא ישראל.

הפעם הואל, גדלו להראות.

אויבים נפלו, וגם נשללו.

ישראל עלו, מעלות נשאות.

שנת תשי"חה, גדלה השמחה.

גבורה נחה, על עם נבואות.

חמשה אייר, יהיה מצוייר.
תושב ותייר, ירבו הודאות.

זכרו נפשות, הקדושות.
יהיו נדרשות, לדורות לאות.

קדש עמד, בנה אולמד.
יתברך שמך, בכל פיות.⁹⁷²

צה"ל

כאמור, היחס למדינה בא לידי ביטוי אף בתפילה לשלום חיילי צה"ל. כך למשל מתאר ליאון את המתרחש בבתי הכנסת המזרחיים המושפעים מעמדתו האמביוולנטית של הרב עובדיה יוסף ביחס למדינה:

בבית הכנסת של בני התורה הספרדיים התפילה לשלום החיילים נאמרת. אולם היא נאמרת בטון חרישי משהו, לעתים מהיר. פעמים היא נאמרת בנוסח המורחב אך המנוסח מחדש - מי שברך לחיילי ישראל. יש מקומות שהיא נאמרת בהם באופן מקוצר הדומה לתפילה המיועדת לחולה. זהו הרגע שבו נחשפת האמביוולנטיות של היחס למדינה ולמוסדותיה.⁹⁷³

ליאון מתאר מציאות המשקפת את היחס הדו ערכי למדינה כפי שבא לידי ביטוי לעיל בפסיקתם של הרב עובדיה הדאיה והרב עובדיה יוסף ביחס לאמירת הלל ביום העצמאות. מחד ראיית הטוב בעצם קיומה של המדינה ומאידך ביקורת חריפה על החילון ועל המצב הביטחוני הממחיש את הריחוק הרב מהגאולה השלמה. בקרב הציבור המזרחי ישנה חיבה גדולה לחיילי צה"ל ולכן אף בבתי הכנסת החרדיים שבהם, על אף שאינם אומרים את התפילה לשלום המדינה, כן נהוג לומר תפילה לשלום חיילי צה"ל. עם זאת, יש סידורים בהם התפילה המקורית שונתה במעט באופן המשקף גם הוא את היחס המורכב למוסדות המדינה. ישנם שני שינויי נוסח מאפיינים: הראשון, במקום לומר חיילי צבא הגנה לישראל, אומרים חיילי ישראל והשני הוא הוספת בקשה שהחיילים ישובו בתשובה לתפילה "שיחזירו בתשובה שלימה".⁹⁷⁴

לעומת זאת, היו"ם היה עקבי ביחסו החיובי למדינה ולמוסדותיה והדבר בא לידי ביטוי ביחסו לחיילי צה"ל אותם הוקיר מאוד ולא רק שלא הוסיף את הבקשה שישובו בתשובה אלא אף סבר כי מאחר וזכו לעסוק בערך העליון של הצלת עם ישראל ומדינת ישראל הם זכאים לפני ה': "מלב עמוק אבקשה שכל הברכות יקוימו בכם ובכל אשר לכם ובפרט בצה"ל שהם זכאים לפני המקום ב"ה שגלגל זכות גדולה עד מאוד של הצלת כל ישראל ומדינתו הקדושה".⁹⁷⁵

⁹⁷² משאש, נר מצוה, עמ' קעו-קעז.

⁹⁷³ ליאון, בית הכנסת, עמ' ריב.

⁹⁷⁴ ליאון, התפילה, עמ' 135-150.

⁹⁷⁵ משאש, אוצר המכתבים, חלק ג, אלף תשכב, עמ' קמד.

מלבד התפילה המקובלת לשלום חיילי צה"ל הנאמרת בשבתות ובמועדים, חיבר היום תפילה מיוחדת עבורם המסודרת לפי סדר הא"ב וכותרתה: "ברכות לראש צה"ל, נרם יהל":

יה הטוב ומקור הברכות

את צבא ההגנה לישראל ברך תברך אל רם ונשא אלהים חיים.
במשמר ארצנו וערי אלהינו המה עומדים תמיד בלי עצלתים.
גבולות ארצנו הקדושה הם מתחילים מהלבנון ועד מדבר מצרים.
דבוקים ומחוברים עוד מן הים הגדול עד לבא הערבה בין שפתים.
העומדים בעזרתך אל שדי להגן ביבשה ובאוויר השמים.
וגם עומדים להגן בימים ובנחלים ממעל ומתחת המים.
זכות אבות להם תזכור וזכות תינוקות של בית רבן וזכות כל יונקי שדים.
חזקם ואמץ מאד את לבם אחד ירדוף אלף ורבבה יניסו שנים.
טרם יקראו אתה תענם עוד הם מדברים תשמע ותושיע בכפלים.
יפלו אויבינו ושונאינו תחתם תמיד יכו בם רוכבים ורגלים.
כל מלכי עמים שונאינו לפני צבא הגנה לישראל יכרעו ברכים.
למען השם הנכבד והנורא עשה אלהינו שלא יתחלל בגוים.
מלכנו אבינו אלהינו נא הדבר עמים תחתינו ולאמים תחת רגלים.
נא גבור אדיר ונאור נהור טובך אנהר עלן כאור החמה שבעתים.
סלח נא עון יעקב ופשעו במחשבה ודבור ומעשה ידים.
עטרנו אל עטרת תפארת ישועה ועל אויבינו נשליך נעלים.
פלאי פלאות הראנו אלהים אלהינו בימי צאתנו מארץ מצרים.
צאן מרעיתך אלהים חי ברחמים תפקוד בברכה ושלוש מלא חפנים.
קרב תקרב מהר קץ הגאלה וכל העמים לנו ארץ ישתחוו אפים.
רעה עמך בשבטך והוצא כאור צדקם ומשפטם כצהרים.
שם ה' אלהינו נספר בציון וכבודו ותהלתו בירושלים.
תפלתנו קבל ברצון וקיים לנו הבטחת הן חקתיך על כפים.
יחיד ומיוחד סגולתך פדה מהר שב את שבות יהודה ואפרים.⁹⁷⁶

⁹⁷⁶ משאש, נר מצוה, עמ' רז-רח.

ארץ ישראל

מרכזיותה של ארץ ישראל ניכרת מכתביו של היו"ם. היא הייתה מושא אהבתו וראה במגורים בה משמעות רוחנית דתית ולאומית וגילה תשוקה עזה לעלות אליה. אף בהקדמה לספרו "אוצר המכתבים" הוא מעמיד את ארץ ישראל כנושא המרכזי ומתאר בפירוט רב את להט רצונו לעלות ארצה אשר ליווה אותו כבר מצעירותו וכן את המסורת המשפחתית שעברה במשך דורות, לאהבת הארץ ואת הניסיונות הרבים של אבותיו לעלות אליה. את ההקדמה פותח היו"ם במילים הבאות:

אני הגבר מיום עמדי על דעתי עמד לנגדי המאמר, ת"ר לעולם ידור אדם בארץ ישראל שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה... צדיק הדר בחו"ל אף אשר באמת יש לו אלוה, דומה כמי שאין לו, מאחר שלא רצה לדור בארץ שבחר בה ה', הוראת לדעת שרשע או גוי הדר בא"י עדיף מצדיק הדר בחו"ל.⁹⁷⁷

מאמר חז"ל המצוטט בראש ההקדמה מצווה באופן נחרץ לגור בארץ ישראל ואף קובע כי יש משמעות דתית למקום המגורים. המגורים בארץ ישראל, אשר בה שוכנת השכינה, יוצרים קשר מהותי בין האדם לאלוהיו ואילו המגורים בחוץ לארץ שוללים קשר זה. היו"ם מסיק ממאמר חז"ל זה כי ישנה עדיפות לרשע הגר בארץ ישראל על פני צדיק הגר בחוץ לארץ שכן אף למי שאורח חייו או מוצאו שוללים לכאורה קשר עם האל בהיותו גר בארץ ה' הוא מצוי בקשר אינטימי עימו. לעומת זאת, המגורים בחוץ לארץ לא מאפשרים קשר עם האל אף לצדיק שלכאורה אורח חייו מגלה את קרבתו לאלוהיו.

במקום נוסף כותב כי הבחירה בחיים בארץ ישראל חושפת את הרצון לחיות בארץ ה' על אף קיום אורח חיים חילוני והיא גוברת על חיים דתיים בחוץ לארץ עד כדי כך שמשווה זאת לעבירה החמורה - "עבודה זרה" יחד עם עבודת ה' :

רשע הדר בארץ ישראל, אף שעושה עבירות, ואינו מקיים מצות כמו שאין לו אלוה, מ"מ דומה כמי שיש לו אלוה, שהרי בחר לדור במקום שבחר ה', ולהפך, הצדיק שבחר לדור בחו"ל... וא"כ המניח ארץ ישראל, ואוהב לדור רק בחו"ל שהיא מקום ע"ז הוי כאלו עע"ז בשותפות עם עבודת ה' ח"ו.⁹⁷⁸

המשמעות של דברי היו"ם היא העין החיובית שלו על המפעל הציוני ועל העלייה של החלוצים לארץ למרות אורח חייהם החילוני שכן בבחירתם לעלות ארצה הם מגלים את הקשר שלהם לה'. עמדתו זו לא מנעה ממנו לבקר באופן חריף את דרכם, כפי שכתב לרב קוק: "לבי יאנח, ועיני תדמע, על כל

⁹⁷⁷ משאש, **אוצר המכתבים**, חלק א, עמ' 11.

⁹⁷⁸ שם, לח, עמ' יג-יד.

משמע, נגד הדת שיקרה שם, ומה מאד בעתתני פלצות, מתועבת הנהנו עכברי דדברא דאתו למתא,⁹⁷⁹ צעירי החופש, עזי הנפש, אשר המירו כבודם בקלון".⁹⁸⁰

עמדה זו עומדת בניגוד לעמדה האנטי ציונית של רבנים חרדים במזרח אירופה שטענו כנגד החלוצים החילוניים כי לא רק שאינם מקרבים את הגאולה אלא מרחיקים אותה שכן קדושתה של ארץ ישראל מחייבת את הדרים בה לקיים את התורה והמצוות ובהיותם מקיימים אורח חיים חילוני בארץ הם מטמאים אותה ובכך עלולים להביא לידי התארכות הגלות. וכך כותב אדמו"ר חסידות חב"ד, הרב שלום בער: "ואם ח"ו יעלה בידם להחזיק בארץ כמו שמדמים בנפשם, יטמאו וישקצו אותה בשיקוציהם ובמעלליהם הרעים ויאריכו בזה ח"ו את אורך הגלות".⁹⁸¹

היו"ם אף רואה את המעלה הגדולה של המגורים בארץ ישראל כעדיפה על המצווה החשובה של כיבוד הורים:

וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען, שהקשה, למה הוצרך להודיענו בארץ כנען? ... ולדעתי המעט נר' לומר, שהיא נתינת טעם למה בחר יעקב לישב בארץ מגורי אביו, מפגי שהיא בארץ כנען, אבל אם היה אביו דר בארץ אחרת, לא היה דר עמו, רק היה הולד לארץ כנען שבחר בה ה' ועתה בצדקתו זכה לתרתי מצות כבוד או"א ומצות ארץ כנען.⁹⁸²

בפרשנותו לפסוק "וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען"⁹⁸³ מסביר כי ההדגשה של המקרא שארץ מגורי אביו היא ארץ כנען נועדה להורות כי הבחירה שלו במקום ההתיישבות לא נבעה מכך שאביו גר בה אלא מהמעלה הגדולה של המגורים בארץ ישראל. ואילו אביו היה גר בחוץ לארץ לא היה גר לידו. אולם בגלל שאביו יצחק גר בארץ כנען יעקב זכה לקיים גם את מצוות השיבה בארץ וגם את מצוות כיבוד הורים.

כך למשל מסביר את דבריו של יעקב היוצא לחוץ לארץ, בבירחתו מפני עשיו אחיו הרוצה להורגו, שכאשר ישוב בחזרה לארץ ה' יהיה לו לאלהים: "ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לאלהים".⁹⁸⁴

בפי' ויצא, ושבתי בשלום וכו' והיה ה' לי לאלהים, וקשה, וכי לא יהיה ה' לו לאלהים רק עד שישוב לבית אביו? ואפשר ע"פ מ"ש רז"ל (כתובות דף ק"י ע"א) כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה,

⁹⁷⁹ על אף שהיו"ם מכנה את הצעירים החילונים בכינוי גנאי "עכברי דדברא דאתו למתא" (=עכברי השדה שהגיעו לעיר), יתכן כי ניתן להסיק מכינוי זה שעל אף הביקורת החריפה שלו עליהם אין הוא פוסל אותם לחלוטין ואף רואה בהם מעלה מסוימת. העכבר מוגדר בתורה כשרץ האסור באכילה וניבלתו מטמאת: "וזה לכם הטמא בשרץ השרץ על הארץ החלד והעכבר והצב למיניהו" (ויקרא י"א, כט). עם זאת, בהלכות כשרות העוסקות בתערובת של אוכל שיש בה מרכיבים המותרים באכילה ומרכיבים האסורים באכילה ישנה אבחנה בין עכבר השדה לעכבר העיר. לעומת עכבר העיר, עכבר השדה איננו נחשב כיצור מאוס הפוגם את האוכל אלא אף משבח את טעמו. ראה למשל: "עכברא דדברא נותן טועם לשבח הוא שהרי עולה על שלחן מלכים אבל עכברא דמתא מספקא לן אם משביח בשכר וחומץ או אם הוא פוגם" (שולחן ערוך, יורה דעה, סימן קד סעיף א).

⁹⁸⁰ משאש, אוצר המכתבים, חלק ב, תתפט, עמ' קט.

⁹⁸¹ לאנדא וראבינאוויץ, אור לישרים, עמ' 58 – 59.

⁹⁸² משאש, אוצר המכתבים, חלק א, צו, עמ' לז.

⁹⁸³ בראשית ל"ז, א.

⁹⁸⁴ בראשית כ"ח, כא.

עכ"ל. גם אני הצעיר פירשתי כן בשנה שעברה, ושוב מצאתי שכן פי' הרמב"ן ז"ל,
ושמחתי.⁹⁸⁵

אמירתו של יעקב מעלה תמיהה שכן לכאורה ההצהרה שה' יהיה לו לאלוקים לא אמורה להיות
קשורה לשיבתו חזרה לארץ כנען. היו"ם מסביר קושי זה על פי מאמר חז"ל שכל הדר בחוץ לארץ
דומה כמי שאין לו אלוה ולכן יעקב מצהיר שה' יהיה לו לאלוהים רק כאשר ישוב לארץ.

היו"ם מתאר את תשוקתו העזה לעלות לארץ ישראל שליוותה אותו באופן תמידי:

ופעמים חיבת ארץ עלתה בליבי כלבת אש ועלה ברעיוני לעזוב את ארץ מולדתי וכל
טובה ולעלות אל הארץ. ומה גם במוצאי כל חג שאומרים בלהב קודש השיר הידוע
לספרדים: "לשנה הבאה בירושלים"... אז השלהבת היתה עולה עולה בתקפה וגלי
מחשבות מתרוצצי בעורקי דמי... ומה גם עוד, בעת הייתה השיירה יוצאת מן העיר
לנסוע אל הארץ, פלגי מים ירדו עיני ואומר מי יתן לי אבר כיונה אעופה ואשכונה
על אדמת הקדש.⁹⁸⁶

היו"ם נרגש ומתפעם ממילות השיר הנאמרות במוצאי החגים "לשנה הבאה בירושלים" אשר
משלהבות את אש תשוקתו לעלות ארצה ואף מזיל דמעות כשרואה שיירה של עולים העוזבים את
עירם בגלות כשפניהם לארץ ישראל. תיאור מרגש זה עומד בניגוד מוחלט לביקורת הנוקבת שריה"ל
מעלה בספר הכוזרי כלפי עם ישראל אשר ממלמל בתפילותיו את תקוותו לשוב לארץ ישראל אך לא
מתכוון לכך ברצינות: "ואין דיבורנו 'השתחוו להר קדשו', ו'השתחוו להדום רגליו', ו'המחזיר
שכינתו לציון' וזולת זה, אלא כצפצוף הזרזיר והדומה לו, שאין אנחנו חושבים על מה שנאמר בזה
וזולתו, כאשר אמרת מלך כוזרי".⁹⁸⁷

היו"ם כותב שאת מרכזיותה של ארץ ישראל ואת התשוקה לעלות אליה קיבל מאבותיו במסורת
המשפחתית:

מו"ז, הנ"ל, בשעת פטירתו, ציוה את בנו, אדוני אבי כמוהר"ר זכרי זצ"ל שלוש
צוואות... ג', שישתדל בכל עוז לעלות אל הארץ, כי אויר ארץ ישראל קדוש, קדוש,
קדוש מקדושת ה' אשר עיני קידשו בה מראשית השנה ועד אחרית שנה. וסיפר לי
ראש חברא קדישא... ושם היה בשעת פטירתו של מו"ז הנ"ל והיה חוזר על
הצוואות הנז' פעמים הרבה, ובפעם האחרונה חזר כמה פעמים, ארץ הקדש, ארץ
הקדש, עד שיצאה נשמתו בקדש... והנה גם בניו של מר זקני הנ"ל, כיוצא בו
ובאבותיו הקדושים הנ"ל זצ"ל, כולם השתוקקו כל ימיהם אל הארץ לעלות
ולהתקדש בקדושתה.⁹⁸⁸

⁹⁸⁵ משאש, אוצר המכתבים, חלק א, צו, עמ' לז.

⁹⁸⁶ שם, עמ' 11.

⁹⁸⁷ ריה"ל, ספר הכוזרי, מאמר שני, כד.

⁹⁸⁸ משאש, אוצר המכתבים, חלק א, עמ' 13 - 14.

ביטוי יפה ליחסו לארץ ישראל ולתמיכתו ביישוב היהודי נמצא במכתב התמיכה לספר "ארץ חפץ" הכולל אסופה של דברי הראי"ה קוק בנושא ארץ ישראל.⁹⁸⁹ במכתב זה הוא מברך ומהלל את העוסקים בבניין הארץ ומתאר את התרגשותו מתוכן הדברים הכתובים בספר:

בני עליון, חובבי ציון, וגואליה מיד מוניה, ועל תלה הם בוניה, בעזרת אלקי השמים, הבוחר בירושלים, האל הדורש אותה ועיני קדשו בה תמיד, כחותיהם על פסגת ההצלחות יעמיד, ובחוט זהב השלום אותם יאגוד ויצמיד, ואויביהם ימהר יחישה להשמיד, אמן. בקידה על אפים, אני שואל שלום ירושלים, ושלום גאוניה ורבניה, ומחונניה ומכונניה, ה' עליהם יחיו, ולגוי גדול יהיו, בב"א.

גואלי הארץ! הנני מתכבד להודיע לרו"מ, מנגה אור ה' אשר זרח עלי, מאספקלריא המאירה, קטנה הכמות ורבת האכות, אשר נקראה בשם "ארץ חפץ" אשר הד"ר ג' כבדוני בה, אשר הרו וילדו עשתונות גאון ישראל וקדושו, נזר אלהיו על ראשו, כקש"ת כמוהר"ר אב"י הכהן הגדול, קוק, ישצ"ו, על הארץ ועל פירותיה, הגשמיים והרוחניים, ההויים, והעתידיים להיות כקדם ויותר, בב"א, ובשום שכל הגיתי בה, והנה כלה קדש קדשים, שבע קדושות חופפות עליה, קדושת הארץ, התורה, הנבואה, העם הלשון, הוד והדר תמונת הגאון המולידה ומצמיחה, ועל הכל רם ונשא המלך הקדוש השוכן בציון, מה מאד מלאו כל תאי לבי גיל וחדוה ורב עונג מריח ערוגות בשמיה, אשר שמו קטורה באפי, וישיבו את נפשי הכמהה והעורגת כאיל תמיד על שיבת ציון.⁹⁹⁰

הנהלת קק"ל שבקזבלנקה העניקה להיו"ם אתרוג מארץ ישראל. הוא השיב להם במכתב תודה המבטא את הערך הרב שהוא מייחס לארץ ישראל ולפירותיה:

ערב חג הסוכות הקדוש נגה עלי אור גדול, משני צירי אמוני, יקרים מפנינים... ובידם מרגלית טובה, פרי עץ הדר, מפרי העץ אשר בתוך הגן ארץ אבותי אדמת הקדש ירושלים, אשר שלחוהו אנשי שם ועד הקק"ל אשר שם, העי"א... ויחד כלנו נגילה ונשמחה בישועת ה' על אדמת הקדש, בב"א, אחיכם הצעיר.⁹⁹¹

עידוד עליה

את הערך הרב שראה ביישוב ארץ ישראל תרגם לעידוד העלייה ולתמיכה ביישוב היהודי בארץ:

בחוה"מ סוכות התרצ"ט, באה לתלמסאן נערה אחת מצרפת, ממשפחת רוטשילד וכיבדוה מאוד, ונאמה נאום ארוך באולם הגדול של העריה והכל על אהבת ארץ ישראל, והתעוררות לעליה, ובשמעי דבריה הנלהבים והפסוקים מהתנ"ך שאמרה, פלגי מים ירדו עיני, ועניתי גם אני חלקי, בלהב קדש, ועשתה מגבית גדולה, ונאסף הכסף מהר ונמסר למזכיר הקהל, ונשלח ממחרת אל הארץ. ומאותו היום חזר

⁹⁸⁹ הספר נערך על ידי ישעיהו שפירא ויצא לאור בירושלים תר"ץ. בפתיחה לספר הוסיף העורך מאמר פרי עטו: "להשקפת הגרא"י קוק, על תחית ישראל ובנין הארץ".

⁹⁹⁰ משאש, אוצר המכתבים, חלק ב, אלף תשעו, עמ' עה-עו.

⁹⁹¹ שם, חלק ג, אלף תקפג, עמ' צג.

אותו הזיק הקדוש ונעשה בליבי לשלהבת גדולה, והתחלתי לעורר הציבור לעליה, ואך לא הועילו דברי כלום, כי יהודי אלגיריין, ליבם היה אטום חתום וסתום משמוע דבר זה, מרוב השלוח והשקט וכל טוב שהיו חיים בו. ובפרט מחסרון ידיעתם השפה העברית המדוברת בארץ, והם אינם מדברים, רק צרפתית וערבית מגומגמת, ובכך חזרתי לדבר על עזרה כספית, וזה הועיל קצת.⁹⁹²

היו"ם מתאר סיטואציה שבה מגיעה לתלמסאן שבאלגיריה בחורה צעירה ממשפחת רוטשילד ונואמת בעד יישוב הארץ בפני קהל גדול באולם העירייה. דבריה השפיעו מאוד על היו"ם אשר הוסיף דברים משלו לחזק את דבריה. הנאום השפיע על הציבור שתרים כסף רב לטובת יישוב הארץ. עם זאת היה פער מאוד גדול בין היו"ם לבין בני קהילתו. בעוד שבליבו בוערת שלהבת אהבתו ותשוקתו לארץ ליבם לא היה פתוח לזה. כשמנסה לעודדם לעלות ארצה הוא נתקל בחוסר היענות ובאטימות. את הגורמים לכך הוא תולה בהשפעות של השלטון הצרפתי באלגיר אשר היטיב מאוד את מצבם הפוליטי והכלכלי של היהודים והוביל תהליך של הטמעתם בתרבות הצרפתית ואלה מנעו את הצורך והדחף לעלות ארצה.⁹⁹³

שלמות הארץ

עמדנו ביחס לשלמות הארץ מופיעה במכתב בו התייחס להחלטת האו"ם מה-29 בנובמבר 1947, על תכנית החלוקה אשר על פיה בשטח ארץ ישראל המנדטורית תוקם מדינה יהודית ולצידה תוקם מדינה ערבית.⁹⁹⁴ מתוך ראייתו של היו"ם את הקמת המדינה כהתגשמות חזון הנביאים אודות גאולת ישראל, הוא אינו היה יכול לקבל וויתור מרצון על חלקים מארץ ישראל שכן ראה בכך ביטוי לויתור על התגשמות הגאולה על פי הרצון האלוהי: "ועל מ"ש עוד הדר"ג להודיעו דעת גדולי וחכמי עירנו, על גזרת חלוקת ארצה"ק... כל מי שיש בידו יכולת ראוי להלחם בכל האמצעים, ולא נוותר אף שעל אחד ברצון, והי ימהר יחישה לקיים הבטחותיו הטובות ע"י עבדיו הנביאים, לעמו וצאן ידו, ובטחוננו בו שהחולקים לא יפיקו זממם, אמנ".⁹⁹⁵

⁹⁹² שם, חלק א, עמ' 17-18.

⁹⁹³ אפשר כי ניתן לראות בתיאור זה מאפיין לפער שבין התודעה הלאומית בקרב החכמים הספרדים לבין זו של בני קהילתם. בקרב החכמים ניכרת תודעה לאומית המשפיעה על היחס האוהד לתקומה הלאומית בארץ ועל רצונם לעלות אליה בעצמם. בניגוד אליהם, בקרב בני קהילתם ניתן לזהות מגמה של אדישות במידת מה לתקומה הלאומית במובן זה שלא גילו עניין לעזוב את מקום מושבם ולעלות ארצה. בניגוד לכך בקרב הקהילות היהודיות במזרח אירופה היה המצב הפוך, בעוד שהרבנים גילו עמדות אנטי ציוניות, התמיכה הנלהבת בתנועה הציונית הייתה דווקא בקרב הצעירים מבני הקהילה.

⁹⁹⁴ נוסח תכנית החלוקה של האו"ם בתוך אתר הכנסת:

<https://www.knesset.gov.il/process/docs/un181.htm>

על תכנית החלוקה ראה: מרדכי גני, "החלטת או"ם שסללה את הדרך להקמתה של מדינת ישראל", בתוך: **בעיות בינלאומיות**, כ"ה (47) 1986, עמ' מ"ו-ע"ג; אלעד בן דרור, "היפרדות או דו-קיום? המגמות הסותרות שעמדו בבסיס תכנית האו"ם לחלוקת ארץ-ישראל", בתוך: **קתדרה** 124, 2007, עמ' 109 – 140;

David Landau, **Ben-Gurion: a political life**, New York 2011, pp. 99-100.

⁹⁹⁵ משאש, אוצר המכתבים, חלק ב, אלף קנו, עמ' קצג.

היו"ם עסק רבות בבלשנות עברית, דקדוק, אטימולוגיה ופרשנות המילים.⁹⁹⁶ הוא ראה בשפה עוגן מרכזי לשמירה על הזהות היהודית הדתית והלאומית. שכן זו השפה המייחדת את הדיבור האלוהי לישראל אשר עיצב את זהותו הלאומית והדתית. איבוד השפה העברית בגלות מביאה לידי איבוד הזיקה לתוכן הזהותי של האומה ובכך להשלמה עם המצב של ישראל בגלותם בעוד ששימור השפה העברית טומן בחובו את גרעין החיות של האומה ואיתו התקווה לחזרת ישראל לארצם כאומה חיה.

במאמרו "פרשת תולדות השיר" הוא סוקר את התפתחות השירה והפיוט בישראל מראשיתה אצל אדם הראשון ועד ימינו. בתוארו את שירת ימי הביניים הוא מסביר כי המוטיבציה של החכמים לעסוק בשירה עברית נבעה מגאווה לאומית. השירה הערבית היתה בשיא התפתחותה ולעומתה העברית נראתה כשפה מתה ללא סיכוי כי יהיה לה עתיד. רצונם של החכמים היהודים היה להראות כי השפה העברית חיה ורלוונטית לכל תחומי ורבדי החיים. בכך החיו את התקווה לעם ישראל כי אינו הולך ונעלם בהיסטוריה אלא חי ועוד נכון לו עתיד בו ישוב לאיתנו:

ואך בתקופת הגאונים, התחילה תקופת שירי הערביים המלאים כלם חרוזים ותנועות כידוע והיו מונין את ישראל לומר שאין בלשוננו די ושפק להשתמש בה בחרוזים ותנועות. גם רוב ההמון קצרי הראות, שאינם מכירים ערך יופי שירי התנ"ך הקדושים נמשכו אחר שירי הערביים אודות החרוזים והתנועות שמצאו חן בעיניהם ומיראה מדבר פן על ידי זה תשתכח שפת קדשנו חלילה. ומי יודע מה ילד יום עוד מפני זה, לכן משוררנו הקדושים שהיו בימים ההם אזרו חיל וארגו שירים שקולים וחרוזים בדמות וצלם שירי הערביים והשתמשו במליצותם וחידותם כדי לגול חרפה מעל שפתנו הקדושה. להודיע שגם היא חיה ותחי, להגות בה כל אומר וכל דברים, ובזה הוסיפו עוד להיטיב שהעתיקו את והבדילו את ההמון מן החול אל הקדש, ולכן חברו בכל דור ודור שירים ופזמונים, על היין והאהבה והחן והיופי, ועל הטבע והתכונה, והעבור והדקדוק, והמוסר והמדות ועוד ועוד וכלם בחרוזים ותנועות להודיע כי שפתנו תכיל בקרבה את כל.⁹⁹⁷

תיאורו של היו"ם מעוגן היטב בהקדמתו של רבי יהודה אלחריזי⁹⁹⁸ לספרו "תחכמוני" בה הוא מתאר את המניע שלו לכתיבת הספר כשנוכח לראות את המגמה של נטישת העברית לטובת הערבית ואת תחושת השפלות שאחזה ביהודים מול ספר מקאמות בערבית של אל חרירי,⁹⁹⁹ שהיה יצירת מופת מלוטשת:

והענין אשר העיר את רוחי לחבר הספר הזה, כי איש חכם מחכמי ישמעאלים. וממבחר המשכילים... ונודע שמו אלחריזי... חבר בלשון ערב ספר. נותן אמרי

⁹⁹⁶ ראה למשל: משאש, **אוצר המכתבים**, חלק א, סימנים: רלו, תעג; חלק ב, סימנים: תשה, תתי; חלק ג, סימנים: אלף שלד, אלף שלו.

⁹⁹⁷ משאש, **נר מצוה**, עמ' צו.

⁹⁹⁸ יהודה אלחריזי (טולדו 1164 – חלב 1225). משורר ומתרגם. תרגם מערבית את "מורה הנבוכים" של הרמב"ם ואת ספר המקאמות של אל חרירי שמכונה "מחברות אית'אל". כמו כן חיבר ספר מקאמות משלו בשם "תחכמוני".

⁹⁹⁹ אבו מוחמד אל קאסם אל חרירי (בבל 1054 – 1122). סופר ובלשן ערבי. חיבר ספר מקאמות הכולל חמישים מקאמות ונחשב ליצירת מופת סגנונית ורטורית.

שפר... ובראותי הספר ההוא נגלו כספר שמי גילי. ונזלו יבלי אבלי. יען כל עם ועם
נזהרים בהגיונם. נשמרים מחטוא בלשונם. ולשונו אשר היה מחמד לכל עין. נחשב
כאחי קין... וכבודו נעדר. ואורו קדר. כי בני עמנו דברו עתק עליו. והורו חץ הלעג
אליו... ואמרו כי לשוננו קצרה. ומליצתה חסרה... על כן חברתי הספר הזה להראות
כח לשון הקדש. לעם הקדש.¹⁰⁰⁰

אכן, המחקר על השירה העברית בספרד של ימי הביניים,¹⁰⁰¹ עומד על צמיחתה מתוך השתלבות
היהודים באריסטוקרטיה המנהלית והתרבותית תוך שמירה על זהותם ואף הדגשת גאוותם
הלאומית.¹⁰⁰² וכך מתארת אליצור: "יהודי ספרד לא התבוללו בחברה הערבית, שמרו על לאומיותם
הייחודית, ובצד לימוד התורה וקיום מצוותיה, כאשר באו לעיסוק רוחני משמעותי ככתיבת שירה,
השתמשו בלשונם הלאומית, היא העברית".¹⁰⁰³

חזן טוען כי מסורת כתיבת השירה בקרב החכמים לא נפסקה עם גירוש ספרד ובצפון אפריקה היא
נמשכה עד שהתמעטה עד למאוד במאה העשרים.¹⁰⁰⁴ "השירה העברית בצפון אפריקה בארבע מאות
השנים האחרונות ממשיכה ויונקת משורשי המסורת של שירת ספרד".¹⁰⁰⁵

מעמדה המרכזי של השפה העברית בתודעה הלאומית של היו"ם מובנת על רקע התפיסה שלו את
עצמו כממשיכה של מסורת שירת ספרד. הוא כתב פיוטים בנושאים שונים בדרך כתיבתם וסגנונם,
ואף עסק בביקורת ספרותית על כותבים אחרים מבני דורו אשר שלחו ידם בקולמוס.¹⁰⁰⁶ כך למשל
כתב שיר, באחד עשר תנועות, על המתח שבין יופייה של השפה הערבית ליופייה של השפה העברית:

עמי בין יופי חן שירי התנ"ך
גב רעיונם יהל את רעיונך,
ואך ערוב ער"ב חרב מעינך
ולכן אחזו שירים באנך.¹⁰⁰⁷

יחסו של היו"ם לתהליכי המודרניזציה המתרחשים בקרב בני קהילתו הושפע מאופן תפיסתו את
השפה העברית כיסוד מרכזי בזהות הלאומית והדתית. הקהילה היהודית באלג'יריה נענית למאמץ
של השלטון הצרפתי להכיל אותם בקרב החברה הצרפתית ובהדרגה זונחים את העברית ואת הלשון
היהודית – ערבית יהודית של אלג'יריה, לטובת לימוד הצרפתית.¹⁰⁰⁸ וכך מתאר בחשון תרצ"ט

¹⁰⁰⁰ אלהריזי, תחכמוני, עמ' 11 – 12.

¹⁰⁰¹ על המונח "ימי הביניים" בחקר הספרות העברית ראה: דן פגיס, **השיר דבור על אופניו: מחקרים ומסות בשירה העברית של ימי הביניים**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 3 – 17.

¹⁰⁰² שירמן, תולדות, עמ' 23 – 32; חזן, תורת השיר, עמ' 32; ילין, תורת השירה, עמ' 1 – 7.

¹⁰⁰³ אליצור, שירת החול, כרך ראשון, עמ' 46.

¹⁰⁰⁴ חזן, השירה והפיוט, עמ' 167 – 174.

¹⁰⁰⁵ חזן, השירה העברית, עמ' 33.

¹⁰⁰⁶ ראה למשל ביקורת שכתב על ספר שירה של בן דורו: "ואני בתומי עברתי על ספרו משער לשער, והנה
עלה כלו קמשונים כסו פניו חרולים, וצירים וחבלים... וכלם משוללים מכל רעיון ומכל סגנון, רק דברים הדברים
בלי סדר ובלי משטר" (יוסף משאש, **נר מצוה**, ירושלים תשכ"ט, עמ' צח).

¹⁰⁰⁷ משאש, **נר מצוה**, עמ' צו.

¹⁰⁰⁸ אסלוב, השפה, עמ' 133 – 138; בר אשר, לשונות, עמ' 243 – 244.

(1938) במכתבו לרב משה אביגדור וינר מהעיר לבוב את ההתדרדרות במצבה החומרי והרוחני של הקהילה היהודית באלג'יריה:

והמצב נורא ואיום מאד, בגשמיות וברוחניות, ומיום ליום נוסעים משפחות שלמות לתור להם מנוחה בערי צרפת, ולכן אין פה עתה, לא ישיבה, ולא בית אולפנא, רק איזה ילדים קטנים לומדים שעות אחדות נפרדות, בכל שבוע, אותיות ופסוקים מקוטעים, וכל הימים הם רק בבית הספר הצרפתי, ללמוד רק לשונות הגוים... לכן מלב עמוק אבקשה מה' לקבצנו מן הגוים תוככי ירושלים, בב"א.¹⁰⁰⁹

היו"ם פוגש את ההשלכות של זניחת העברית בקרב בני קהילתו, בהתרופפות הזיקה הדתית והלאומית. את שליחת הילדים ללמוד בחינוך הכללי, שבו לומדים רק שפות זרות והשכלה כללית ולא עוסקים בלימוד עברית וספרות הקודש כלל, מדמה להשקיייתם ברעל המנתק את הקשר שלהם ליהדות הן בממד הדתי והן בממד הלאומי:

ואך אהה! על הזמן הבוגד, אשר אומן על ברכיו בני הדור היתום הזה, אשר חפצם וחשקם וצקון לחשם מעמקי לב, שיהיה ה' עזרם ומגינם למלא גרון צאצאיהם על כל אפיקיו בקובעת כוס התרעלה, אשכולי"ת מרורות,¹⁰¹⁰ ללמדם ספר ולשון העמים... תחת מקראי קדש אשר ישימו בפיו... הם מרגילים אותנו רק בלשונות הגויים, אשר על זה, רוח הקדש צווחת, אותי עזבו מקור מים חיים, לחצוב להם בורות בורות נשברים... בית ספר עברי, הוליד לנו, כל נביא וחווה, וכל רב ודיין וגאון וצדיק וחסיד וחרד, מימי בית מדרשם של שם ועבר ועד עתה, ובית ספר עממי, הוליד לנו, כל מין ואפיקורוס, וכל כופר ומסית ומדיח, וכל שונא ועוזב דתו ועמו. ואחד אמר, כי הטועם מפרי האשכולי"ל כטועם מעץ הדעת, ואומר אליו, כן דברת, זה הביא מיתה לעולם, וזה הביא מיתה לדת וללאומיות, ואז נאנק דום.¹⁰¹¹

היו"ם לא שלל באופן עקרוני את הרחבת ההשכלה הכללית ואת לימודי השפות הזרות אלא שלדעתו אלו צריכים להילמד כתוספת ללימודי עברית וספרות הקודש שכן האחרונים הם אשר מעצבים את יסודות זהותו הדתית והלאומית של התלמיד. לכן קבל על תכנית הלימודים של בתי הספר הממשלתיים ועל כך שמונעים מהתלמידים היהודים את יסודות זהותם: "השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע וכו', כי באמת טח מראות עיניהם מהשכיל לביתם, שאף כי טוב לאדם ללמוד ספר ולשון הממלכה החוסה בצלה, אבל רע ומר מאד לעזוב מפני זה תורתו ודתו, טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח את ידך כי ירא אלקים יצא את כלם".¹⁰¹²

היו"ם היה מנוי על מספר עיתונים עבריים וביניהם על עיתון "ההד" שיצא לאור בירושלים בשנים 1926 – 1952. העתון נתמך על ידי קק"ל וקרן היסוד שכן הוא נועד להפצת תכנים לאומיים בקרב החברה הדתית והחרדית. בכדי לפרוץ את חומת השמרנות של קהל היעד שלו הוא הסווה את האידיאולוגיה הלאומית במעטפת של תכנים מגוונים בנושאים שונים וכן בפרסום מאמרים של

¹⁰⁰⁹ משאש, אוצר המכתבים, חלק ב, רמה, עמ' רכה.

¹⁰¹⁰ יתכן מאוד כי היו"ם מכנה את בית הספר הצרפתי בכינוי "אשכולי"ל" במשחק מילים אטימולוגי שכן בצרפתית בית הספר נקרא "Ecole" שמקורו הלטיני הוא "schola" ובחז"ל הוא נקרא "אסכולה": "מיד שלח והביא תינוקות מן אסכולה שלהם ועשו אף הם כן" (שמות רבה, וארא, פרשה ט).

¹⁰¹¹ משאש, אוצר המכתבים, חלק א, שפח, עמ' רב.

¹⁰¹² שם, עמ' רא-רב.

דמויות רבניות בולטות כדוגמת הראי"ה קוק, הרב יצחק יוסף שניאורסון האדמו"ר של חב"ד והרב ד"ר יצחק ברויאר ממנהיגייה של אגודת ישראל.¹⁰¹³

עורכי "ההד" היו בקשר מכתבים עם היו"ם ובקשו ממנו סיוע בהפצת העיתון לקוראים נוספים. הוא השיב להם בצער כי אין מי שיקרא את העיתון היות והיהודים בסביבתו אינם יודעים לקרוא בעברית כלל: "רבנים יקרים עורכי "ההד"... בקשוני מעלתכם להמציא להם חותמים מפה עירה וסביבותיה, בושתי להודיע כי פה, כל פה אלם משפת קדשנו, ורק בילדי נכרים ישפיקו".¹⁰¹⁴ לבקשתם כי יחוה דעתו על העיתון ענה: "אם ירצו כת"ר יוסיפו בו איזה גרגרים קטנים חדושי תורה קצרים ומתוקים, כדי לקדשו בקדושה משולשת, תורה, וא"י, והלשון ואז יקויים בו מ"ש, והחוט המשלש לא במהרה ינתק".¹⁰¹⁵ תשובותיו לעורכי "ההד" משקפות את התודעה הלאומית שלו המתבטאת בהדגשתן של שלושה יסודות מרכזיים בעיניו בלאומיות היהודית – תורה, ארץ ישראל והשפה העברית. יסודות אלו קשורים אחד בשני באופן מהותי ומהווים את יסודות הזהות הלאומית והגשמתה.

במכתב תמיכה על התרגום לספרדית של הסידור "עולת תמיד" מתייחס לאיבוד השפה העברית בגלות ולמשמעויות הלאומיות והדתיות שיש לכך:

מכתבו הבהיר עם תשורתו היקרה ספר עולת תמיד מתורגם ספרדית פרי עבודתו, הגיעני בעתו, מאד שמחתי, כי הן בעון, ישראל בגלותו, המונו עזב שפתו, אשר בה דבר אל בקדשו עם אבינו אדם והבאים אחריו יחידי סגלה, ומה גם במעמד הנורא ועם כל נביא וחווה עד סתום כל חזון, וישראל לא ידע עמי לא התבונן, ודחה שפתו מפני שפת כל עם אשר הוא חונה שם בגלותו, ואז לא לבד שנשלל מספרותו הקדושה ודברי ימיו במקורם בעבר ובעתיד כחזון נביאי קדש עוד זאת גם תפילותיו ותחינותיו אשר רגל על לשונו, לבבו לא יבין מוצא שפתיו, ומזה נקל לו לעזוב גם אותם, וישאר ערום מכל.¹⁰¹⁶

היו"ם מתאר את משמעותה של העברית עבור הזהות של עם ישראל. העברית נוכחת בשושלת של העברים כבר מאז ההתגלות הנבואית של אדם הראשון ונמשכה עד לחורבן בית המקדש. בכל התקופה הארוכה הזו שמשה העברית ככלי לתוכן הקשר שבין האל לבין עם ישראל הן בהתגלות הנבואית הקולקטיבית במעמד הר סיני והן בהתגלות הנבואית לכל נביא ונביא. כמו כן, הפנייה של האדם אל אלוהיו בתפילה הייתה נעשית באמצעות השפה העברית. היציאה לגלות והפיזור בין העמים הובילו לנטישת השפה העברית ולהחלפתה בשפות המקומיות של העמים שבקרבתם חיו היהודים. בכך נגדע הקשר של עם ישראל עם המקורות הנבואיים של יסודות זהותו ההיסטוריים

¹⁰¹³ גפני, ליהדות, עמ' 57 – 67.

¹⁰¹⁴ משאש, אוצר המכתבים, חלק ב, תרצב, עמ' נא-נב. תשובה דומה נתן גם לעורכי העתון החרדי "בית ועד לחכמים" שאף עליו היה מנוי: "ומ"ש כבודו לשלוח גם להם, אין בכל הפלך, לא רב ולא דיין, ולא חכם היוודע לקרוא עברית" (יוסף משאש, **אוצר המכתבים**, חלק ב, תקכה, עמ' ו). על הקשר בין הרב יוסף משאש לעורך העיתון של סאטמר ולרב קוק, ראה: בנימין אלון, "על 'ארץ חפץ'", בתוך: ישעיהו שפירא (עורך), **ארץ חפץ**, ירושלים תשנ"ה, עמ' קנט-קסו; אלעד פורטל, **זה היו"ם: משנתו הציונית של הרב יוסף משאש זלה"ה**, אשקלון תשע"א, עמ' 125 – 135; איתם הנקין, "קובץ 'בית ועד לחכמים' סאטמר: גלגוליו של כתב-עת קנאי על רקע מאבקי הדור", **המעייין**, ניסן תשע"ד, בתוך:

https://www.machonso.org/hamaayan/?gilayon=33&id=1086#_ftnref27

¹⁰¹⁵ משאש, אוצר המכתבים, חלק ב, תרצה, עמ' נב.

¹⁰¹⁶ שם, חלק ג, אלף תקפו, עמ' צג-צד.

והלאומיים הכוללים אף את התקווה המשיחית. בנוסף לכך, איבד גם את היכולת להתפלל בעברית ואינו מסוגל לשטוח את תחינותיו ולהביע את תקוותו לעתיד בשפה הבסיסית של התפילה. מצב זה השאיר את האומה מנושלת מנכסיה הרוחניים המעניקים תוכן לזהותה.

מהניתוח ההיסטורי של היו"ם עולה כי הוא תופס את השפה העברית כיסוד מרכזי בזהות הלאומית והדתית של ישראל. אין זה מקרי כי העברית היתה נוכחת בישראל דווקא בעידן שלפני היציאה לגלות בו עם ישראל הביא לידי ביטוי את חייו הלאומיים והדתיים ועם היציאה לגלות, ואיתה אבדן החיים הלאומיים והדתיים, העם איבד גם את שפתו. מכאן ניכרת החשיבות הרבה שראה בשפה העברית ככלי מרכזי בשיבתם של היהודים לתקומתם הלאומית.

תנ"ך

לימוד התנ"ך היה מרכיב יסודי בהשכלה התורנית בצפון אפריקה. בארצות המגרב – מרוקו, אלג'יריה, תוניס ולוב, היה נהוג ללמוד את המקרא בתרגום לערבית מדוברת שהיה נמסר בעל פה.¹⁰¹⁷ אף היו"ם למד בדרך זו כפי שהעיד: "ובזה נחה דעתי עתה מגירסא דינקותא, אצל מו"ר החכם השלם החסיד העניו כמוה"ר משה בן וואעיש זלה"ה, שהייתי לומד אצלו תנ"ך עם פי ערבי".¹⁰¹⁸ עד השינוי שחל בחינוך בעקבות ההשפעות של השלטון הצרפתי התלמידים היהודים היו עסוקים בלימוד תנ"ך אשר שימש אף כספר היסטוריה יהודי. כך עולה מתשובתו לכומר ספרדי ששאל אותו על היחס של היהודים מקהילות המגורשים לספרד:

שאלה זו אינה כוללת כל היהודים כי צ"ט למאה, אינם יודעים שום היסטורי זולת מה שנמצא בתנ"ך, שלמדו בבתי הספר העברי, ואף הדור החדש שלומדים בבתי הספר הצרפתי והספרדי, אינם יודעים פרטי הדברים, רק יודעים בדרך כלל, שהיהודים היו בספרד, וגורשו משם זה מאות בשנים, ותול"מ, וא"כ מעולם לא היתה שנאה בלבם על גוי ספרד.¹⁰¹⁹

מכתביו ניכר מעמדו המיוחד של התנ"ך והחשיבות הרבה שייחס ללימודו.¹⁰²⁰ הוא עצמו עסק בפרשנות התנ"ך ובהוראתו. הוא הדגיש את מעמדו של התנ"ך כמקור נבואי וככזה קשה מאוד לעמוד על משמעותו ובפרט על קטעי השירה המופיעים בו. לכן נדרש ללמוד בכלים הפרשניים המצויים אך מתוך הכרה כי המשמעות היסודית שלהם לא ניתנת להבנה מלאה בידי בן אנוש ללא סיוע אלוהי שיינתן רק באחרית הימים:

והנה בכל שירי התנ"ך, אין משקל ולא חרוז, רק מליצות ורעיונות אלהיים נשגבים, הנאמרים ברוח הנבואה, מהם פשוטים, ומהם עמוקים הצריכים ביאור רחב, ומהם שנלאו כל חכמי לב מפרשי התנ"ך קמאי ובתראי בשכלם השנון הזך והבהיר לבאר כוונתם ולא קלעו אל המטרה ועדיין הם סתומים וחתומים לפנינו כמו הרבה

¹⁰¹⁷ בר אשר, מסורות, עמ' 3.

¹⁰¹⁸ משאש, נשמת חיים, עמ' ד.

¹⁰¹⁹ משאש, אוצר המכתבים, חלק א, ר"ף, עמ' קלא. תשובתו של היו"ם כי אין בליבם של המגורשים על ספרד עומדת בסתירה למסורת החרם על ספרד במשך 500 שנה. ראה: יורם מלצר, "גשר על פני תהום", בתוך: ארץ

אחרת 61, עמ' 62 – 65.

¹⁰²⁰ מימרחן, משנתו, עמ' 91.

פסוקים בברכת השבטים ובפי' האזינו, וכמה מזמורי תהילים ועוד ועוד. ובאמת כך היא המדה כי הם יצאו מקדש הקדשים מפי עליון המקום ב"ה, אשר דעת קדשו מאד נעלה על שכל אנוש, אף אם ירקיע לשחקים בחכמתו ותבונתו, ואנחנו מסתפקים בפירושם במועט שלפנינו ע"פ הרבה פשטים שאינם מבושלים כל צרכם, וע"פ הדרש, עד יערה עלינו רוח ממרום, ויוציאנו לאור, ומלאה הארץ דעה את ה', בב"א.¹⁰²¹

למרות הקושי המובנה שבהבנת התנ"ך, ראה היו"ם חשיבות רבה בלימודו. מהפסוק המצווה על הדלקת מנורת המקדש מוצא רמז למעלה הרוחנית המיוחדת שיש ללימוד תנ"ך שכן הוא מוסיף אור בנשמת הלומד: "שמן זית זך,¹⁰²² ס"ת תנ"ך, כמ"ש רז"ל כל הלומד פסוקי תנ"ך בכל יום מוסיפים אור בנשמתו".¹⁰²³

היו"ם לא רק נאה דרש אלא אף התאמץ רבות בהוראת התנ"ך לבני קהילתו: "ואני, העני, זה שתי שנים, אשר גזלתי בחזק יד מעתותי וקבעתי ישיבה לבעלי בתים קרוב למאה, לומד עמהם שעה וחצי בכל לילה בקיץ ובחורף. אחר תפלת מעריב תנ"ך עם פרש"י ז"ל בביאור רחב בלשון ערבית המדוברת, והודות לאל ב"ה גמרנו את התורה, והננו עתה בסוף ש"ב".¹⁰²⁴

מהאמור לעיל ניכר כי העיסוק בלימוד התנ"ך תפס מקום מרכזי אצל היו"ם הן במעמדו והן בעיסוקו בפרשנותו ובהוראתו. ניתן לראות בזה ביטוי לתודעה הלאומית שלו שכן התנ"ך מהווה מרכיב יסודי בזהות הלאומית היהודית.

סיכום

התודעה הלאומית של היום משתקפת באופן בולט מכתביו בהם מופיעים תמיכתו הבלתי מסויגת ברעיון התקומה הלאומית ותפיסתו אותה כהתגשמות הגאולה, תשוקתו העזה לעלייה לארץ ועידוד בני קהילתו לתמיכה בפעילות הציונית, עיסוקו בתנ"ך ובלשון העברית ופסיקתו הנחרצת אודות החובה להודות ולשמוח ביום העצמאות. עם זאת ביקר את מגמות החילון שפשו בקרב מקימי המדינה. מעניינת העובדה כי אמנם תודעתו הלאומית לא עברה תמורות בכל משך חייו אולם בהיותו באלג'יריה ובמרוקו הביטויים לכך בכתביו מצומצמים ואילו לאחר עלייתו ארצה ישנו פרץ של יצירה הכולל כתיבה רבה הכוללת מכתבים, דרשות ופיוטים מיוחדים לכבודם של מדינת ישראל וצה"ל.

¹⁰²¹ משאש, נר מצוה, עמ' צד.

¹⁰²² שמות, כ"ז, כ.

¹⁰²³ משאש, אוצר המכתבים, חלק א, קעד, עמ' עא.

¹⁰²⁴ שם, חלק ג, אלף תרי, עמ' צח.

שער שלישי : מניטו מתבונן בתופעה

פרק 8: הרב יהודא לאון אשכנזי - "מניטו" (1922 - 1996)

אלג'יריה, צרפת, א"י

התודעה הלאומית מורגשת היטב בכתביהם של רבים מהחכמים הספרדים אשר חיו במפנה המאות ה-19 וה-20. ניתן לבחון ולאפיין תודעה זו על ידי עיון בכתביהם בהם המאפיינים הלאומיים בולטים במיוחד. מאפיינים אלה באים לידי ביטוי בהתייחסותם של החכמים לארבעה נושאים היכולים לשמש כקריטריונים מרכזיים לתודעתם הלאומית: לאומיות וציונות, ארץ ישראל, שפה עברית ולימוד תנ"ך.

לאומיות: עבור רבנים אשר מטבע הדברים הגותם מבוססת בעיקרה על המסורת היהודית, היחס לרעיון הלאומיות בקרב העם היהודי הוא אבן בוחן לתודעתם הלאומית. ניתן לזהות בתפיסות העולם המסורתיות היהודיות שלושה כיוונים כלליים ביחס לרעיון הלאומיות בזהות היהודית – האחד, מרכזיותו של הממד הלאומי בעם היהודי ובדת היהודית. השני, הכרה בחשיבותו של הממד הלאומי, אולם כשעם ישראל בגלות ממד זה מוצנע וביטוי המלא נדחה לאחרית הימים. השלישי, רעיון הלאומיות בטל עם היציאה לגלות וכעת היהודים הם קהילה דתית בקרב האומות אשר העניקו להם שוויון זכויות כאזרחים מהשורה. עמדה זו היא נחלתם בעיקר של רבנים בקהילות במערב אירופה לאחר האמנציפציה.

ארץ ישראל: באמצעות היחס לארץ ישראל והעליה אליה ניתן לראות האם ישנה נטייה לשימור מצב הגלות וביכור חיי דת במסגרת קהילתית או לחילופין שאיפה לשינוי המציאות ההיסטורית ודחיפה מעשית לעבר תקומה לאומית.

השפה העברית: אף דרך היחס לשפה העברית ניתן לבחון את היחס ללאומיות שכן יש הרואים בעברית שפת קודש בלבד, בה מתפללים ולומדים תורה. השימוש בשפה העברית כלשון מדוברת נתפס כחילול הקודש. לעומתם יש הרואים בלשון העברית כגורם מרכזי בזהות הלאומית של ישראל, ובתחייתה ובשימוש הנרחב בה כחלק מהתקומה הלאומית.

לימוד תנ"ך: העיסוק בלימוד תנ"ך גם הוא מהווה מאפיין לזיקה ללאומיות מפני שתכנון נתפסים כיסודות הלאומיים של עם ישראל בהיבטים מגוונים, היסטוריים, תרבותיים ודתיים. על אף שהתנ"ך הינו חלק מספרות הקודש, הוא אינו שייך באופן מהותי לספרות ההלכה וקיום חיי הדת כדוגמת התלמוד וספרות הפוסקים. בספרות זו עסקו בעיקר תלמידי החכמים בקרב הקהילות הדתיות בכל תפוצות ישראל. לעומת זאת, לא בכל בתי המדרש עסקו בלימוד התנ"ך כספר העומד בפני עצמו. ניתן לזהות זיקה בין בעלי תודעה לאומית לעיסוק בלימוד תנ"ך.

הרב יהודא לאון אשכנזי (1922 – 1996) החל את פעילותו החינוכית בקרב צעירים יהודים כבר בצעירותו באלג'יריה במסגרת תנועת הצופים וביתר שאת בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה בצרפת. לאחר עלייתו ארצה לאחר מלחמת ששת הימים המשיך את פעילותו החינוכית הענפה בקרב צעירים במסגרות שונות בעיקר בירושלים.

שנות פעילותו החינוכית ויצירתו ההגותית חורגות ממסגרת הזמן התחומה של עבודה זאת, אך הגותו מהווה פרספקטיבה על הדיון ובאמצעותה ניתן לבחון האם קיימים קווי רצף של המאפיינים הלאומיים מהתקופה של טרום הקמת המדינה ושנותיה הראשונות או שחלו בהם שינויים. אם אכן התרחשו שינויים בהגותו יש לבחון מהם והאם הושפעו מהתמורות הגיאופוליטיות שחוותה המדינה והחברה היהודית בישראל ובתפוצות.

יתרה מזאת, מבטו הפילוסופי על ההיסטוריה של הרעיונות אודות היחס לארץ ישראל והתקומה הלאומית וההבחנה הסכימתית שערך בין התפיסות של הפזורה הספרדית לבין התפיסות של הפזורה האשכנזית בנושא זה ובנושאים אחרים מהווה במידה רבה פריזמה דרכה נבחנת התודעה הלאומית של רבנים ספרדים בעבודה זו.¹⁰²⁵

בראיון האחרון שהעניק בשנתו האחרונה בחייו התבטא מניטו באופן חופשי ונטול עכבות ביחס למסורת היהודית האשכנזית למול המסורת היהודית הספרדית בהיבטים שונים, היסטורי, דתי, תיאולוגי, פילוסופי ולאומי. בדבריו שנאמרו בהכללה, מניטו משרטט את ההבדלים שאותם ראה בין תפיסות העולם השונות שבין תפוצות אלו:

שיטת הלימוד ושיטת האמונה אצל האשכנזים, אם הם רפורמים, ליברלים, או אורתודוקסים זה אותו עולם, זה אותה חשיבה, כן? זה דת, שהיא נצרות בלי ישו. ובסגנון יהודי.

... אצלם הדת לא שייכת לסיפור התנ"ך וסיפור התורה – שאנחנו העם העברי, ממלכת כהנים וגוי קדוש, קשור לארץ-ישראל. ולכן יש לך עם ישראל, תורת ישראל, ארץ ישראל, אם זה מנותק - זה כבר לא יהדות... ועכשיו החרדים - זה עם ישראל בלי ארץ ישראל!... אפילו בלי העם!

...איך הצורה האשכנזית יצאה מהיהדות? כי הספרדיות, זה צורת היהדות של בית-שני. גם השיטה, גם האמונה, גם התוכן... מגלות בית ראשון יש הרבה תפוצות שלא חזרו לארץ-ישראל. רובם לא חזרו. אבל בעיקר לא חזרו - האשכנזים. האשכנזים הם כמו התימנים. הם הגולים של בית ראשון שלא חזרו לבית שני... וכשעזרא ביקש שיבת ציון, רובם - לא רצו. ולכן היתה... נאמר: דיאספורה [=פזורה] של הבית ראשון. רק חלק מהם חזרו לבית שני. אבל מה שצריך להבין - כי: האשכנזים שייכים לדיאספורה של בית ראשון שלא חזרה לבית שני. הספרדים הם הגולים של הבית השני. ולכן - היחס של הספרדים... עם הארץ! עם העברית המקורית-השורשית. ברור שזה סכמטי מאוד, מכיוון שהיה ערבוב, נסיעות.¹⁰²⁶

¹⁰²⁵ על ההבחנה הטיפולוגית שבין התפיסה הדתית האשכנזית לזו הספרדית ראה: יהודה ליאון אשכנזי, "ישראל בגלות האסלאם והנצרות", **שבט ועם**, א, ירושלים תשל"א, עמ' 85 – 92; יוסף שרביט, **עבריות ומעבר לה: דיוקן אינלקטואלי של הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו)**, תל אביב 2018, עמ' 261 – 264; שרביט יוסף, "פזורות ישראל במשנתו של הרב י"ל אשכנזי (מניטו) מפגש בין-תפוצתי בבית המדרש 'אורסאי' בפריס, 1970–1946", **ליבי במזרח**, 3 (תשפ"א, 2021), עמ' 364 – 378.

¹⁰²⁶ מניטו רואיין על ידי עיתונאית לא ידועה בשנת 1996, ככל הנראה בבית החולים בו אושפז מפאת מחלתו. הראיין לא פורסם אולם הוא הוקלט. ההקלטה והתמלול של הראיין נערכו על ידי איתי קולין ונמצאים באתר מכון מניטו: https://manitou.org.il/arcive/mp3/bodedim/reaion/1986-reaion-aharon-1#_ednref4

מדבריו אלה של מניטו עולה כי הוא ראה בתפיסה העולם היהודית האשכנזית כ"דת" במובנה הפולחני בעיקר, ללא קשר מחייב למאפיינים לאומיים כדוגמת העם היהודי וארץ ישראל. תפיסה זו נעוצה לדעתו במקורה של גלות "אשכנז" שהיא מגולי הבית הראשון שלא שבו עם עזרא לארץ ישראל בשיבת ציון וכן מהמרחב הדתי תרבותי בו התפתחה – אירופה הנוצרית.

לעומתה, תפיסת העולם היהודית הספרדית איננה מצויה רק במרחב הדתי הצר אלא היא כוללת בתוכה שייכות עמוקה לעם, לתורה ולארץ ולקשר שביניהם. במסורת הספרדית יש מקום מרכזי לתנ"ך ולייעוד של העם היהודי בהיסטוריה והגשמתו בארץ ישראל. מקורה של גלות ספרד בגולי הבית השני אשר אבותיהם נענו לקריאתו של עזרא לשוב מגלות הבית הראשון והם למעשה נושאים בתוכם את המחוייבות לרעיון שיבת ציון.

מניטו מדגיש בראיון זה כי החלוקה שערך בין המסורת האשכנזית למסורת הספרדית היא סכימתית בלבד וברור שניתן למצוא תופעות אחרות בכל תפוצה. כמו כן ישנם גורמים שונים שהייתה להם השפעה על תפיסות רעיוניות ודתיות בתפוצות שאינן ספרדיות כדוגמת משפחות ספרדיות שנטמעו בקהילות אשכנזיות וכן עיסוק בקבלה אצל חכמים במזרח אשר הטמיעו רעיונות מתפיסת העולם הספרדית וכן בקרב התפוצה הספרדית היו שהושפעו מהתרבות המערבית נוצרית וספגו תפיסות עולם דתית בעלת מאפיינים זהים ליהדות האשכנזית. לכן יש לראות בהבחנה של מניטו בעיקר את תרומתו להבנת ההיסטוריה של הרעיונות בהגות היהודית בכלל ובפרט ביחס לנושא הלאומיות היהודית.

קורות חייו¹⁰²⁷

לקורות חייו של הרב יהודה¹⁰²⁸ ליאון אשכנזי, המכונה "מניטו" (Manitou), משמעות עמוקה לאופן התפתחות זהותו והגותו, וכלשונו של גרוס: "קורות חייו מאירות פינות רבות בתורתו"¹⁰²⁹. כל שלב בחייו הוסיף נדבך מרכזי באישיותו ובבחירותיו כיצד עליו לפעול למען עמו. הוא ראה בנסיבות חייו ובתהליך האישי שחוה את מה שעבר עם ישראל בכללו כאומה שזהותה עוברת שינוי במעבר מהגלות לתקומה הלאומית בארץ ישראל: "אין בחיי האישיים משום סיפור יוצא דופן. אין הם כי אם ראי מדויק וחד המשקף נאמנה את התהפוכות ואת גילוי הזהות המחודשת של עם ישראל בדור התקומה"¹⁰³⁰. משום כך, ישנה חשיבות רבה בהיכרות רחבה עם תולדות חייו להבנת הגותו בכללה ובפרט בהיבטיה ההיסטוריוסופיים והלאומיים.

הרב י"ל אשכנזי מחלק את חייו לשלוש תקופות מרכזיות כשכל תקופה מאופיינת בזהות שונה. התקופה הראשונה מהילדות ועד הבחורות באלג'יריה. בתקופה זו ראה עצמו כ"צרפתי אלג'ירי בעל

¹⁰²⁷ על קורות חייו של הרב י"ל אשכנזי ראה: יוסף שרביט, "זהות ותולדות: מורשתו התרבותית של הרב יהודה ליאון אשכנזי ("מניטו")", פעמים 91, תשס"ב, עמ' 105 – 122; הנ"ל, עבריות ומעבר לה: דיוקן אינטלקטואלי של הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו), תל אביב תשע"ט, עמ' 17 – 89; יהודה ליאון אשכנזי (מניטו), סוד העברי, ירושלים תשס"ה, עמ' 21-30; מדרש בסוד ההפכים: זהות מוסרית עברית, ירושלים 2009, עמ' 13 – 15; Koginsky, Michel. *Un Hébreu D'origine Juive. Hommage Au Rav Yehouda Léon Askénazi*, Jérusalem 1998; אתר מכון מניטו: <http://manitou.org.il/arcive/video/teudi-1/908-h>.

¹⁰²⁸ הרב י"ל אשכנזי הקפיד לכתוב את שמו הפרטי יהודה בסיומת האות "א" ולא באות "ה" כמקובל, מתוך הקפדה על קדושת השם י' ה' ו' ה' הנמצא בשם יהודה.

¹⁰²⁹ גרוס, זרח, עמ' 147 הערה 1.

¹⁰³⁰ אשכנזי, סוד העברי, עמ' 21.

דת יהודית".¹⁰³¹ התקופה השנייה, לאחר מלחמת העולם השנייה בצרפת בה התרחשה אינטראקציה בין יהודים מצפון אפריקה ליהודים יוצאי ארצות אשכנז. על תקופה זו אמר: " גיליתי את המורכבות החברתית העצומה של העם היהודי וההיסטוריה שלו, בפגשי שם את העולם היהודי האשכנזי".¹⁰³² התקופה השלישית התחילה עם עלייתו לארץ ומאופיינת באימוץ זהות ישראלית, המכונה על ידו כזהות "עברית". לאחר עלייתו ארצה חש כי שב לזהות היסודית של עם ישראל טרם יצא לגלות.

התקופה הראשונה – אלג'יריה :

הרב י"ל אשכנזי נולד בשנת 1922 באלג'יריה בעיר אוראן, עיר נמל חשובה השוכנת במפרץ אוראן לחופי הים התיכון במערב אלג'יריה. הוא נולד למשפחת רבנים חשובה ומיוחסת. אביו הרב דוד אשכנזי שימש כרבה הראשי של אוראן ואחר כך כרבה הראשי האחרון של אלג'יריה¹⁰³³ והיה נצר לרא"ש. סבו מצד אימו היה הרב המקובל חיים אבן טובול, נצר לרב יוסף אבן טובול אל מוגרבי מתלמידי האר"י במאה הט"ז. מוריו המרכזיים שהעניקו לו את השכלתו התורנית הבסיסית היו בעיקר ממשפחתו והם הכירו לו את המסורת התורנית שעברה בקרב המשפחה. מסגרת הלימוד היתה בתלמוד תורה ושיבת "עץ חיים" המקומית: "בתלמוד התורה ושיבת "עץ חיים" שבהם למדתי שימשו לי מורים סבי, אבי ותלמידיהם המובהקים".¹⁰³⁴ חיים רוטנברג, מתלמידיו של הרב י"ל אשכנזי, העיד כי רבו "סיפר שאביו הרב דוד אשכנזי לימד באוראן בכל יום רמב"ם. כמו כן בילדותו הוא למד בקבוצת ילדים אצל מלמד מקרא, משנה, גמרא, פרשת השבוע עם פירוש השל"ה וימדרש הזוהר".¹⁰³⁵

במקביל ללימודיו התורניים, השלים את חוק לימודיו לתעודת הבגרות הצרפתית בבית הספר התיכון המקומי בו הצטיין בפילוסופיה ובמתמטיקה. לאחר מכן למד באוניברסיטה של אלג'יר פילוסופיה ופסיכולוגיה. בהיותו סטודנט למד תלמוד עם הרב משה פינגרהוט, תלמיד חכם ממזרח אירופה שהגיע לאלג'יר ושם התמנה לדיין בבית הדין ולראש ישיבת "עץ חיים". כמו כן העמיק בלימודי קבלה בחוג משפחתו.

בצעירותו, זהותו היתה בעלת פנים מגוונות. מחד, הזהות היהודית היתה פרטיקולרית מאוד, במיוחד ביחס לקהילה היהודית של אלג'יריה שראה בה באופן כמעט בלעדי את עם ישראל. מקורה של קהילה זו, ברובה, היה מספרד והיא נשאה בגאון את המסורת הספרדית שלה. מאידך, חש שייכות לאומה הצרפתית שהעניקה ליהודי אלג'יריה אזרחות ושוויון זכויות מלא. ההזדהות עם האומה הצרפתית ותרבותה העמיקה במיוחד בחינוך הצרפתי שקיבל במוסדות החינוך הממשלתיים באלג'יריה שבאותה עת היתה מסופחת לצרפת. על אלה השפיעה התרבות הערבית של האלג'יראים המקומיים. התרבויות השונות שהשפיעו על יהודי אלג'יריה יצרו זהות מורכבת, וכך מתאר זאת הרב י"ל אשכנזי :

¹⁰³¹ ש.ם.

¹⁰³² ש.ם.

¹⁰³³ גליקסברג, בית הספר, עמ' 200.

¹⁰³⁴ אשכנזי, סוד העברי, עמ' 23.

¹⁰³⁵ גליקסברג, בית הספר, עמ' 202 הערה 42.

באלג'יריה פיתחנו שילוב מעניין של תרבויות: התפללנו בעברית ודרך התפילה היינו קשורים לכל העבר העברי והתנ"כי שלנו. כל לוח הזמנים והחגים היו עבריים ופנו לתקווה לחזרה לציון. הרגישות שלנו הייתה מושפעת מהמנגינות הערביות והפולקלור הספרדי, והשפה היומיומית והתרבות באו מהצרפתים.¹⁰³⁶

אירועי מלחמת העולם השנייה העמיקו אצלו את המסקנה המתבקשת כי הקיום היהודי בתפוצות דורש הישרדות וגבורה, לכן בהיותו בן 17 בשנת 1939 הצטרף לתנועת הנוער "הצופים היהודיים" של צרפת. בזמן מלחמת העולם השנייה היתה התנועה פעילה בהצלת ילדים שנרדפו על ידי הנאצים ואף היתה שותפה להתנגדות הצבאית נגד הכיבוש הגרמני. כדמות מנהיגה בתנועת הצופים קיבל שם את כינויו "מניטו" שמקורו במיתולוגיה האינדיאנית ומשמעותו "הרוח הגדולה". כינוי זה הפך לשמו המוכר עד לסוף ימיו.

בשנת 1941 למד קבלה בעיר מרקש שבמרוקו אשר היתה באותה עת מרכז לימודי קבלה בצפון אפריקה. לימודי הקבלה השפיעו באופן משמעותי מאוד על אופן פרשנותו את המקרא וספרות חז"ל ועל הגותו ההיסטוריוסופית.¹⁰³⁷

שלטונות וישי באלג'יריה הנהיגו מדיניות של חוקים המפלים את יהודי אלג'יריה. אזרחותם הצרפתית, אשר הוענקה להם בשנת 1870, נשללה ובמקומה קיבלו תעודות זהות עליהן היה כתוב "יהודים ילידי אלג'יריה". כחלק מהחוקים כנגד היהודים אף הונהגה מדיניות "נומרוס קלאוזוס"¹⁰³⁸ המגבילה את מספר הסטודנטים היהודים במוסדות הלימוד, ¹⁰³⁹ בשל כך נקטעו הלימודים האקדמיים של הרב י"ל אשכנזי בשנת 1941. אלג'יריה שוחררה על ידי בעלות הברית בשנת 1942,¹⁰⁴⁰ אולם המדיניות המפלה כלפי יהודי אלג'יריה נמשכה עוד מספר חודשים. בשנת 1943 גויס לצבא "צרפת החופשית". מאחר ועדיין לא הושבה לו אזרחותו הצרפתית באופן מלא, הוצב בלגיון הזרים כיתר היהודים שמעמדם האזרחי לא הוסדר. הוא לחם בחיל הקולוניות ביחידה של חיל הרגלים, ונפצע במערכה באזור אלזס. היחס אליו זכו יהודי אלג'יריה בתקופת המלחמה הביאה לשינוי בזהותו של הרב י"ל אשכנזי. מעתה לא ראה עצמו כיהודי צרפתי ממוצא אלג'ירי

¹⁰³⁶ שקדאי, ישראל, עמ' ה.

¹⁰³⁷ חיים רוטנברג מספר כי הוא שאל את הרב פרופסור שמואל סירא, הרב הראשי של יהדות צרפת לשעבר, האם הוא יודע מה מקור דברי הרב אשכנזי במספר נושאים. תשובתו היתה "שהרבה מן הדברים, מקורם בשיטת חכמי דרום מרוקו, מאזור הדרעא, ודברים אלו לא הועלו על הכתב מעולם, משום שהמסורת שלהם הועברה רק בעל פה... מהרבה בחינות, היא שונה מהמסורת הפרשנית, הלמדנית המקובלת אצל רוב חכמי צפון אפריקה, ומקורה בתורת הסוד" (אשכנזי, **סוד מדרש התולדות**, כרך ו, עמ' 8 הערה 10).

¹⁰³⁸ "Numerus Clausus" הוא מושג בלטינית שמשמעותו "מספר סגור" ומתאר שיטה של הגבלת מספרי תלמידים במוסדות לימוד מסיבות שונות. לא פעם ננקטה הגבלה זו ביחס ליהודים מסיבות אנטישמיות.

¹⁰³⁹ אואט, גזירות, עמ' 121 – 144; שרביט, יהודי אלג'יריה, עמ' 108 – 109.

¹⁰⁴⁰ שחרור אלג'יריה על ידי בעלות הברית במבצע לפיד התאפשרה לא מעט בזכות התארגנות מחתרית של יהודים בעיר אלג'יר, על כך ראה: מישל אנסקי, **היהודים באלג'יריה**, ירושלים תשכ"ג, 1963, עמ' 107-135; גיטה עמיפז-זילבר, **מחתרת יהודית באלג'יריה, 1940-1942**, תל אביב 1983. Marcel Aboulker, *Alger et ses complots*, Paris, 1945; Michel Anski, *Les Juifs d'Algérie, du décret Crémieux à la Libération*, Paris, 1950, pp. 175-221; Henri Chemouilli, *Une Diaspora méconnue : les Juifs d'Algérie*, Paris, 1976, pp. 185-221; Mario Faivre, *Le Chemin du Palais d'Été, Alger 1942*, Paris, 1982; Gitta Amipas-Silber, *La Résistance juive en Algérie (1940-1942)*, Jerusalem, 1986; Henri Msellati, *Les Juifs d'Algérie sous le régime de Vichy*, Paris, 1999, pp. 111-174

אלא כיהודי אלגירי בעל השכלה צרפתית.¹⁰⁴¹ תחושת חוסר השייכות ועמדת ההכנעה של היהודים כלפי השלטונות תחתם חיו, העמיקה את הבנתו ביחס למשמעות הזהות של היהודים בגלות.

התקופה השנייה – צרפת :

לקראת תום מלחמת העולם השנייה, בשנת 1944 התוודע הרב י"ל אשכנזי לדמותו של רוברט יאיר גמזון המכונה "קסטור". קסטור היה פעיל מאוד בחברה היהודית של צרפת. הוא הקים את תנועת הצופים היהודים, לחם במחתרת בזמן מלחמת העולם השנייה, דחף לציונות ועלייה ועסק בשיקום החברה היהודית הצרפתית לאחר השואה. הרב י"ל אשכנזי נענה לקריאתו של קסטור אל האינטליגנציה היהודית של צרפת לפעול למען שיקום החברה היהודית הצרפתית אשר היתה נתונה במשבר נפשי וזהותי קשה כתוצאה מהשואה. במכתב ששלח קסטור בשנת 1944 לכל מדריכי תנועת הצופים ביקש כי לפני שיתחילו לארגן את חייהם הפרטיים, יתרמו שנה לטובת הקמת מרכז ללימוד מקורות היהדות כדי לנסות להבין את משמעות האירועים שפקדו את העם היהודי בשואה. לאחר המלחמה ולאחר שהרב י"ל אשכנזי השתחרר מבית החולים בו החלים מפציעתו, נפגש עם קסטור פנים מול פנים בשנת 1945, והצטרף לקבוצת המייסדים של בית הספר למנהיגות יהודית (Ecole "de cadre" של תנועת הצופים באורסיי (Orsay) ליד פריז.

לאחר המלחמה השלים את לימודיו האקדמיים בסורבון שבפריס בה למד מדעי רוח וחברה, פילוסופיה וסוציולוגיה. לצד אלו למד אתנוגרפיה ואנתרופולוגיה, בין היתר אצל קלוד לוי שטראוס. על אלו הרחיב את ידיעותיו בשפות שמיות - עברית, ארמית וערבית וכן בשפות קלסיות - יוונית ולטינית. בשנת 1947 סיים את לימודיו לתואר בסורבון והתחתן עם אסתר פפירמן, המכונה "במבי", פליטת שואה אשר משפחתה נספתה באושוויץ.¹⁰⁴²

כאמור, בית הספר לקאדרים באורסיי הוקם על ידי רוברט גמזון – קסטור, וחזונו היה הכשרה של צעירים יהודים משכילים כמנהיגים בקרב הקהילה היהודית בצרפת שלאחר המלחמה. הלימוד היה מבוסס על יסודות היהדות והציונות מתוך כוונה לתת משמעות לזהות היהודית ולהיסטוריה היהודית בכללה ובפרט להקמתה של מדינת ישראל. תכנית הלימודים באורסיי היתה מורכבת מארבע שנות לימוד. הראשונה כולה התקיימה באורסיי, בו נוצר בית מדרש של ממש, ואילו שלוש השנים הבאות היו משולבות בלימודים אוניברסיטאיים בסורבון שברובע הלטיני של פריס.¹⁰⁴³

קסטור הכיר לרב י"ל אשכנזי את יעקב גורדין,¹⁰⁴⁴ מי שהיה לימים אחת מהדמויות המשפיעות ביותר על הגותו, ואמר עליו כי היה המורה האשכנזי הראשון שלו. גורדין היה תלמיד חכם ומשכיל מזרח אירופאי. בעל השכלה תורנית ואקדמית רחבה, לימד בבית המדרש לרבנים בפריס, היה פעיל במחתרת בתקופת המלחמה ולאחריה היה ממקימי "אורסיי". וכך הרב י"ל אשכנזי מתאר את השפעתו של יעקב גורדין עליו ועל חבריו.

¹⁰⁴¹ אשכנזי, סוד העברי, עמ' 25.

¹⁰⁴² נישואים בין צעירים יהודים מצפון אפריקה לבין צעירות ממשפחות אשכנזיות לא היו תופעה שולית בתקופה זו. דוגמאות לכך ניתן למצוא בדמויות מרכזיות בקהילה היהודית בצרפת של שנות החמישים: הרב מאיר זיני, רב העיר תיארט באלג'יריה ורב קהילת יהודי אוראן בפריס, אחיו, הרב שמעון זיני, רב העיר ניס בצרפת, ד"ר אמיל טואטי, נשיא הקונסטיטואר, אחיו, הרב פרופ' שארל טואטי, פרופ' בסורבון ועוד רבים אחרים.

¹⁰⁴³ שרביט, זהות, עמ' 109.

¹⁰⁴⁴ על יעקב גורדין ראה: Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*, Paris 1963.

J. Gordin, *Ecrits: Le renouveau de la pensée juive en France*, Paris, 1995. חלק מכתביו יצאו לאור בספר:

אחד הגורמים שהביאו להחלטתי להצטרף לקבוצתו של "קסטור" היה הרצון שלי להיות לתלמידו של יעקב גורדין שייצג עבורי אישיות שהצליחה לייצר אחדות עמוקה בין התרבות היהודית המסורתית והתרבות האירופית. מר גורדין היה גדול בחכמת התלמוד, מקובל ופילוסוף שהצליח להציג בפנינו אפשרות לייחוד בין המחשבה הכללית והמסורת היהודית, תוך שהוא עושה זאת מתוך עולם המושגים של חכמת התורה. הבנה זו גרמה לנו לגלות מחדש את חשיבותה וממדיה של המסורת היהודית כפי שהיא משתלבת בפסיפס של התרבות העולמית.¹⁰⁴⁵

יעקב גורדין היה אביה הרוחני של האסכולה הפריסאית למחשבת ישראל (L'école de pensée juive de Paris) עליה נמנו אינטלקטואלים יהודים שעסקו במחשבה היהודית. הדמויות המרכזיות באסכולה זו הינם הרב י"ל אשכנזי, הפרופ' אנדרה נהר, הפילוסוף עמנואל לוינס, ופרופ' אליאן אמאדו לוי ולנסי.¹⁰⁴⁶

היכרותו של הרב י"ל אשכנזי את גורדין היתה קצרה מאוד וכללה מספר חודשים בלבד, מסוף שנת 1946 עד ראשית 1947 בה נפטר ממחלה. למרות שהיכרות זו היתה קצרה בזמן היא היתה מכוננת ועמוקה והשפיעה באופן מהותי על הגותו ועל המשך חייו. גורדין ביקש ממנו שיישאר ללמד באורסיי וכך נשאר בצרפת למשך 20 השנים הבאות.

בית הספר באורסיי הצמיח דור של מנהיגים ומורים להוראת יהדות ועברית בקהילה היהודית בצרפת וכן הוגים, אנשי רוח ואקדמיה.¹⁰⁴⁷ ההוראה באורסיי עיצבה למעשה את הרב י"ל אשכנזי כדמות מחנך בעל השפעה על שכבה של צעירים יהודים צרפתים משכילים לאחר נוראות השואה. הוא ניהל מוסד חינוכי זה בין השנים 1951 – 1958.

בתקופה זו נחשף הרב י"ל אשכנזי ליהדות אשכנזי ותפיסתו את העם היהודי התרחבה מאוד. עם זאת העמיקה אצלו ההבנה כי הזהות היהודית הגלותית תלושה ואיננה יציבה. הוא הגדיר אותה כ"מערכת אמונה חסרת עמוד שדרה הנצמדת לזהות לאומית זרה, יוקרתית ככל שתהיה".¹⁰⁴⁸ כמו כן, בתקופה זו המבט על מכלול האומה היהודית התרחב אל קיומה של הציונות ופועלה אך עדיין ההתמקדות היתה בשיקום הקהילה היהודית בצרפת ופחות בהצטרפות באופן פוליטי לתנועה הציונית. באורסיי עסקו במשמעויות היסודיות של ארץ ישראל בהיבט התורני. יהודי אלג'יריה

¹⁰⁴⁵ אשכנזי, סוד העברי, כרך א, עמ' 26 – 27.

¹⁰⁴⁶ על האסכולה הפריסאית למחשבת ישראל ראה: ז'ואל הנסל, "אסכולת פריז: תחייתה של ההגות היהודית בצרפת לאחר השואה", בתוך: יהודע עמיר (עורך) **נצח בעתות של שינוי: אנדרה נהר וההגות היהודית הצרפתית לאחר השואה**, תל אביב תשס"ה, עמ' 37 – 58; יוסף שרביט, "ייחודו של הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו) בקרב הוגי האסכולה הפריזאית למחשבת ישראל", בתוך: אריק ה' כהן (עורך) **יהדות צרפת: בין ייחודיות לאוניברסליות בעת החדשה ובזמננו**, רמת גן תשע"ה, עמ' 211 – 228; אמי בוגנים, "מא(ס)כול דה-אורסיי לאסכולת פריז של מחשבות היהדות", בתוך: אריק ה' כהן (עורך) **יהדות צרפת: בין ייחודיות לאוניברסליות בעת החדשה ובזמננו**, רמת גן תשע"ה, עמ' 229 – 240; "L'école de pensée juive de Paris", **Pardès** 23, 1997.

לצד דמויות אלה יש להזכיר את מר שושני (Monsieur Chouchani) המסתורי, שהיה תלמיד חכם תלמודי גאון שמוצאו אינו ידוע שאמנם לא היה שייך לאסכולת פריס אך לימד תלמוד מספר דמויות מרכזיות ביניהן עמנואל לוינס.

¹⁰⁴⁷ דוגמאות לדמויות בולטות שקיבלו את השכלתם היהודית באורסיי ראה: אמי בוגנים, "מא(ס)כול דה-אורסיי לאסכולת פריז של מחשבות היהדות", בתוך: אריק ה' כהן (עורך) **יהדות צרפת: בין ייחודיות לאוניברסליות בעת החדשה ובזמננו**, רמת גן תשע"ה, עמ' 235.

¹⁰⁴⁸ אשכנזי, סוד העברי, כרך א, עמ' 27.

ובמיוחד משפחות הרבנים היו בעלי זיקה עמוקה לארץ ישראל וחדורי ציפייה לגאולה כפי שבא לידי ביטוי במסורת הליטורגית "מסורת הציפייה לגאולה כפי שחזו אותה יהודי הגולה השתקפה בכל שעל ושעל של חייהם: בתפילה ובפיוט, בחגים ובשבת, שהיו כולם מכוונים לשיבת ציון".¹⁰⁴⁹ ליהודי אלג'יריה ככלל היתה הזדהות עקרונית עם התנועה הציונית, וחלק מתבריה אף נטלו חלק באופן אקטיבי בפעילות ציונית בתחומים מגוונים כגון, עליה, ביטחון ויחסי החוץ של מדינת ישראל.¹⁰⁵⁰ עם זאת, קבלת האזרחות הצרפתית היה לה השפעה עמוקה אשר הביאה לאימוץ והפנמה של התרבות הצרפתית ואף של הזהות הלאומית הצרפתית. בשל כך, הציונות כתנועה פוליטית התקשתה להיאחז בקרבם.

החיים בצרפת שלאחר המלחמה, בהם נפגש עם פליטי שואה יהודיים מקהילות שונות באירופה, הובילה את הרב י"ל אשכנזי לחיפוש אחר היסוד המאחד בין היהודים בעולם. כאן הבין כי היהדות איננה דת אלא הינה לאום אשר לו ביטויים דתיים "הבנתי אז שדת ישראל היא גילוי דרך הפרט של הזהות הלאומית הייחודית לישראל, ולא מערכת אמונית שסביבה מתאחדים פרטים בעלי אמונות אישיות דומות".¹⁰⁵¹ בתקופה זו התבססה למעשה הכרתו הלאומית של הרב י"ל אשכנזי והיא תהפוך להיות יסוד מרכזי בהגותו ובשיעוריו.

בשנת 1955 ביקר בארץ לראשונה עם תלמידיו מאורסיי ועם אנשי אקדמיה, ביקורים אלו נמשכו עד עלייתו לארץ. בשנת 1956 הכיר את הרב צבי יהודה הכהן קוק, ראש ישיבת "מרכז הרב" ובנו של הרב יצחק הכהן קוק. היכרות זו השפיעה עליו באופן רדיקאלי והוא הפך להיות תלמידו ולא פעם למדו תורה יחד באופן אישי. בעקבות הקשר שנקם ביניהם, הקיום הלאומי בארץ ישראל תפס מקום מרכזי בהגותו. אמנם גם קודם לכן הגותו היתה בעלת זיקה לארץ ישראל אך הדברים נשארו רק בבחינת "נאה דורש" ואילו המפגש עם הרצי"ה יצר שינוי באופן בו ראה את חשיבות המרכזיות של מסגרת פוליטית בארץ ישראל בזהות הלאומית היהודית.

באותה שנה אף נוצרו קשרים פוריים בין הרב י"ל אשכנזי למספר תלמידי חכמים בולטים מתפוצות ישראל שונות ומתחומים מגוונים אשר שיקפו את רוחב דעתו, כדוגמת הרב שניאור זלמן שניאורסון מחסידות חב"ד, בן דודו של האדמו"ר האחרון, והמקובלים הרב יהודה אשלג מפולין, הרב מרדכי עטיה מחלב שבסוריה והרב לוי נחמני ממרקש שבמרוקו.

משנת 1957 החלו להתקיים בצרפת כינוסים בנושאי יהדות אשר יזם ההיסטוריון ואיש הרוח אדמונד פלג ביחד עם הקונגרס העולמי היהודי. כינוסים אלו נקראו "כינוסים של האינטלקטואלים היהודיים דוברי צרפתית" ("Colloques d'intellectuels juifs de langue française").

הצורך בכינוסים אלו עלה מתוך תחושה כי קיימת בורות גדולה בנושאי יהדות בקרב היהודים בצרפת אשר הביאה לעמדות אנטי יהודיות. כך למשל הרקע לכינוס הראשון, היו דבריה של סימון וייל (Simone Weil) פילוסופית, תלמידתו של אמיל אוגוסט שארטייה (Émile 1868-1951) Chartier), פילוסוף צרפתי המוכר בכינויו אלן (Alain), אשר תמכה במרקסיזם ואף התנדבה לרפובליקנים במלחמת האזרחים בספרד. היא נולדה כיהודיה אך התנצרה וכתבה נגד היהדות

¹⁰⁴⁹ שם, עמ' 22.

¹⁰⁵⁰ שרביט, יהודי אלג'יריה, עמ' 121 – 166; הנ"ל, מארץ האיים.

¹⁰⁵¹ אשכנזי, סוד העברי, כרך א, עמ' 28.

דברים חריפים. במקום היהדות העדיפה את הנצרות שבה לטענתה חוותה חוויות מיסטיות.¹⁰⁵² סימון וייל היוותה דמות מייצגת לתופעה רווחת במערב של אותו הזמן. אדמונד פלג סבר כי הדברים הבוטים של וייל נגד היהדות נבעו בעיקר מחוסר ידע במושגים הבסיסיים של היהדות ולכן ראה לנכון ליזום כינוסים אלה. הנושאים בהם עסקו באותם כנסים היו מותאמים לסוגיות שעמדו בסדר היום הציבורי של הקהילה היהודית בצרפת באותם הימים כדוגמת "גרמניה האחרת?", "היהודים והמהפכה", "השבת בתודעה היהודית", "ארץ ישראל" ועוד.¹⁰⁵³ בכינוסים אלו היה הרב י"ל אשכנזי אחד המרצים המרכזיים לצד דמויות אינטלקטואליות חשובות אחרות כדוגמת אנדרה נהר שעסק במקרא ועמנואל לוינס שעסק בתלמוד.

בשנת 1958 ייסד את המרכז ללימודים יהודיים אוניברסיטאיים (CUEJ) בפריז בו המשיך להורות לקהלים מגוונים ובמיוחד לסטודנטים צעירים. נשיא המרכז היה הפרופ' אנדרה נהר והרב י"ל אשכנזי ניהל את המרכז עד לשנת 1967.

לקראת סוף שנות החמישים, בראותו כי התקווה המשיחית קורמת עור וגידים במסגרת מדינת ישראל, כבר רצה הרב י"ל אשכנזי להעביר את השרביט של פעילותו הענפה בקרב הקהילה היהודית בצרפת ולעלות לארץ. אולם מלחמת אלג'יריה גרמה לעיכוב בתכניותיו. תוצאות המלחמה העקובה מדם, אשר התרחשה בין השנים 1954 – 1962, הובילו לויתור של צרפת על השלטון באלג'יריה וליציאת הצרפתים ממנה.¹⁰⁵⁴ הקמת מדינת אלג'יריה עצמאית אילצה למעשה את הקהילה היהודית לעזוב אותה, יחד עם מיליון וחצי צרפתים, מתוך הבנה כי לא יוכלו להמשיך להתקיים בה באופן בטוח. העזיבה נעשתה באופן מזורז ובלתי מתוכנן והקהילה היהודית ברובה התפזרה במרחבי צרפת.¹⁰⁵⁵ אביו של הרב י"ל אשכנזי, הרב דוד אשכנזי, שהיה הרב הראשי האחרון של יהודי אלג'יריה, ביקש ממנו כי יבוא לאלג'יריה לסייע בארגון הקהילה לפני עזיבתה ומשום כך נאלץ לדחות את עלייתו ארצה.¹⁰⁵⁶

התקופה השלישית – ארץ ישראל :

מלחמת ששת הימים היוותה אירוע מכונן עבורו ועבור רבים מחבריו בקהילה היהודית בצרפת. הדאגה אודות המשך קיומה של המדינה ערב המלחמה ושמחת תוצאותיה הובילו אותו להחלטה שהגיע הזמן לעלות ארצה.¹⁰⁵⁷ הרב י"ל אשכנזי היה חלק מגל של עולים מצרפת שמלחמת ששת הימים היוותה עבורם נקודת מפנה בהכרתם כי מקומם במדינת ישראל.

הזהות העברית, אשר החליפה את הזהות היהודית בעלת היסודות הגלותיים, הובילה לכך שהרב י"ל אשכנזי לא היה יכול יותר להישאר בצרפת שכן חש כי היה בכך עשיית שקר בנפשו. כמו כן, הוא

¹⁰⁵² ורשטיין, על הסף, עמ' 249 – 250; Pétrement, *La Vie*, pp. 88-187.

¹⁰⁵³ שרביט, זהות, עמ' 110 הערה 12.

¹⁰⁵⁴ על מלחמת אלג'יריה ראה: אליסטר הורן, **מלחמה פראית לשלום: מלחמת אלג'יריה**, תל אביב 1989; **מלחמת אלג'יריה: חוויות, דימויים, עדויות**, מרטין o. אלכסנדר, מרטין אוונס, ג'.פ.ו. קיג'ר (עורכים),

תל אביב 2004; Courriere Yves, *La Guerre d'Algérie* (4 tomes), Fayard, Paris, 2001; Droz Bernard, et Lever, Evelyne, *Histoire de la Guerre d'Algérie*, Le Seuil, Paris, 1982; Stora Benjamin, *Histoire de la Guerre d'Algérie*, La Découverte, Paris, 1993.

¹⁰⁵⁵ שרביט, יהודי אלג'יריה, עמ' 157 – 166.

¹⁰⁵⁶ אשכנזי, סוד העברי, כרך א, עמ' 28 – 29.

¹⁰⁵⁷ שם, עמ' 29.

לימד את תלמידיו על חשיבות מימוש הייעוד הלאומי של עם ישראל דווקא בארץ ישראל. כמי שראה עצמו כדמות חינוכית ובעלת השפעה היתה בהישארותו בצרפת סתירה לכל מה שלימד.¹⁰⁵⁸ על אלה נוספה דאגתו לזהותם של ילדיו וחששו כי יאלצו, כפי שנאלץ הוא בצעירותו, לחיות בפיצול זהותי בין האזרחות הצרפתית לבין הנאמנות לזהותם היהודית, אשר על כן החליט לעקור מן הגלות ולעלות לארץ ישראל. העליה ארצה היוותה למעשה מימוש קונקרטי של תהליך עיצוב זהותו שהחל כילד יהודי אלגיראי בעל אזרחות צרפתית, דרך המפגש בצרפת עם יהודים מתפוצות שונות ועד לעיצוב זהותו כישראלי אותה כינה זהות עברית.

גם בארץ הרב י"ל אשכנזי לא חדל מעשייתו החינוכית הענפה והמשיך לחוש אחריות כבדה במיוחד כלפי עולים דוברי השפה הצרפתית. בשנים 1967 - 1969 ניהל בית ספר תיכון בנתניה שהקימה הסוכנות היהודית. בשנים 1969 - 1973 ניהל את בית המדרש הספרדי "מתבתא" ברובע היהודי בירושלים. בשנת 1973 ייסד וניהל את מכון "מעיינות" בירושלים שפעל עד 1988.¹⁰⁵⁹ "מעיינות" נבנה על פי הרציונל של בית הספר למנהיגות יהודית באורסיי והיה בית מדרש ייחודי במסגרת פנימייתית שמטרתו חיזוק הזהות היהודית של צעירים יהודים פרנקופונים והכשרתם לשליחות חינוכית בקרב הקהילות היהודיות בצרפת. תכנית הלימודים היתה בנויה על שלושה צירים מרכזיים: תורה, היסטוריה של עם ישראל ומדינת ישראל. העיסוק המשולב בשלושת התחומים הללו הביא לקשר עם העם והארץ. הרב י"ל אשכנזי תיאר את מטרתו העיקרית של מכון "מעיינות" כך: "לחדש את הניסוח של תוכן מסורת התורה לעם ישראל, גם לגבי העם היושב בתפוצות או העם היושב בציון - זה היעד העיקרי. לקשור את הנוער היהודי מתרבות צרפתית שמחפש את הזהות שלו במקורות, ולעשות את זה עם הממד הישראלי, ולכן מוטב שבית ספר שכזה יהיה בירושלים ולא בצרפת עצמה".¹⁰⁶⁰

בשנת 1982 ייסד את "מרכז יאיר" על שם יאיר גמזון אשר היווה מרכז רוחני ליהודי צרפת בארץ. על אף שמאז עלייתו ארצה השקיע את עיקר מרצו בעשייה חינוכית ענפה בארץ, המשיך במקביל לצאת להרצאות ולסמינרים בקרב קהילות יהודיות פרנקופוניות בחו"ל. בנוסף לזה, ראה חשיבות גדולה בעיסוק בשיח בין דתות, מתוך אמונה כי לזהות העברית ולמסורת התורה העוברת דרכה, ישנה בשורה לאנושות כולה. האמונה במונותיאזים אין משמעותה רק אמונה באל אחד אלא גם באחדות הבריאה ובכללה באחדות האנושות. הכרה זו יצרה אצל הרב י"ל אשכנזי תודעת שליחות כלפי האנושות ומשום כך היה שותף בסימפוזיונים בין דתיים רבים וכן יצר קשר אישי עם מנהיגים רוחניים של דתות שונות, ביניהם האב פרופ' דיבואה, הדלאי למה ועוד.

הרב י"ל אשכנזי נפטר בירושלים בשנת 1996.

השפעות על הגותו

ניתן לומר כי הדמויות הדומיננטיות אשר היתה להן השפעה מרכזית על עיצוב תפיסתו ההגותית היו בעיקר אביו וסבו שהיו לו כרבותיו, מורו יעקב גורדין והרצי"ה:

¹⁰⁵⁸ Szwarc, Léon Askenazi, p. 94.

¹⁰⁵⁹ פעילותו של מכון "מעיינות" הופסקה בעקבות הפסקת התמיכה התקציבית של הסוכנות היהודית.

¹⁰⁶⁰ סרטון תיעודי על מכון "מעיינות": <https://www.youtube.com/watch?v=TWWDVBWLzYQ>

הרב דוד אשכנזי והרב חיים טובול

כאמור, הרב י"ל אשכנזי גדל על ברכי אביו וסבו. אביו היה הרב דוד אשכנזי שהיה הרב הראשי של העיר אורן ואחר כך של כל אלג'יריה וסבו מצד אימו היה הרב חיים טובול שהיה צאצא של הרב יוסף אבן טבול אל מוגרבי מגורי האר"י.¹⁰⁶¹ שתי דמויות אלו העניקו לו את יסודות הלימוד ומהם למד, על פי עדותו, את מסורת הלימוד הספרדית שעברה במשפחה הן בנגלה והן בנסתר. כשנשאל היכן קיבל את תורתו לפני המפגש עם הרצ"ה ענה: "מאבא שלי ומהסבא שלי. אבא שלי היה הרב הראשי של העיר אורן באלג'יר ואחר כך בסוף תקופת השלטון הצרפתי היה גם כן הרב הראשי של כל המדינה. הסבא שלי מצד האמא הוא מצאצאי הרב יוסף אבן טבול אל מוגרבי שהיה תלמידו של האר"י ועבר במשפחה באופן ישיר... היינו לומדים (קבלה) על כתבי יד".¹⁰⁶²

יעקב גורדין

יעקב גורדין היווה גורם מחולל של אסכולת פריז למחשבת ישראל (L'école de pensée juive de Paris)¹⁰⁶³ אשר בראשיתה אף כונתה "האסכולה של אדון גורדין (L'école de Monsieur Gordin)".¹⁰⁶⁴

הרב י"ל אשכנזי העיד על הקשר המיוחד שנרקם ביניהם ועל ההשפעה העמוקה שהיתה לו עליו. באמצעותו נפגש עם מסורת לימוד התורה האשכנזית ובמיוחד העריך את היותו מכיל בקרבו הן את מסורת הלימוד הישיבתית הקלאסית והן את עולם המחשבה היהודי:

יעקב גורדין, המורה האירופאי הראשון שלי, הוא התלמיד חכם האשכנזי הראשון שהכרתי. אלפיים שנה הפרידו בינינו, והתחברנו מהמשפט הראשון! מפגש זה התרחש בכנס הלאומי של הצופים היהודים שאחרי המלחמה. בגללו נשארתי בצרפת במקום לעשות את העליה שלי. הוא היה מאור גדול, מטאור, בעל ערך אנושי יוצא מן הכלל. היתה לו הגות מאוד אמיצה שניזונה מהמסורת היהודית ומהפילוסופיה היהודית והוא העניק לנו את השפה שחיברה בין השניים.¹⁰⁶⁵

יעקב גורדין היה תלמיד חכם ומשכיל מזרח אירופי. הוא נולד בשנת 1896 בדווינסק שבלטביה ולמד לימודי יהדות ולימודים כלליים, פילוסופיה ושפות שמיות. בשנת 1923 התקבל ללימודים באקדמיה

¹⁰⁶¹ על הרב יוסף אבן טבול ראו: יוסף אביב", "דרוש הכוונות לרבי יוסף אבן טבול", בתוך: **ספר זכרון לרב ניסים**, ירושלים, תשמ"ה, עמ' עה – קח; הנ"ל, **קבלת האר"י**, א, עמ' 146 – 193; ישעיה תשבי, "תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י", **קרית ספר** יט (תשג) עמ' 239 – 244.

¹⁰⁶² שיעור מוקלט בנושא "שיח על משנת הרב קוק" באתר מכון מניטו:

<http://manitou.org.il/arcive/mp3/siach-harav/261-siach-harav-kuk>

¹⁰⁶³ על האסכולה הפריזאית למחשבת ישראל ראה: יוסף שרביט, "יחודו של הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו)

בקרב הוגי האסכולה הפריזאית למחשבת ישראל", בתוך: אריק ה' כהן (עורך) **יהדות צרפת: בין ייחודיות לאוניברסליות בעת החדשה ובזמננו**, רמת גן תשע"ה, עמ' 211 – 228; אמי בוגנים, "מא(ס)כול דה-אורסיי לאסכולת פריז של מחשבות היהדות", בתוך: שם, עמ' 229 – 240; ז'ואל הנסל, "אסכולת פריז: תחייתה של ההגות היהודית בצרפת לאחר השואה", בתוך: יהודיע עמיר (עורך), **נצח בעתות של שינוי: אנדרה נהר**

וההגות היהודית הצרפתית לאחר השואה, ירושלים תשס"ה, עמ' 37 – 58; Shmuel Trigano, "Qu'est-ce que l'Ecole de Paris?" *Pardés* 23, 1997, pp. 27-41.

¹⁰⁶⁴ הנסל, אסכולת, עמ' 37.

¹⁰⁶⁵ Askénazi, *La parole*, Tome II, p. 486, n 1.

למדעי היהדות בברלין. בסוף שנות העשרים פרסם את ספרו הראשון "מחקרים על תיאוריית השיפוט האין סופית". בשנת 1933 היגר לפריס ובתקופת הכיבוש הנאצי היה פעיל במחתרת בהצלת ילדים יהודים. לאחר המלחמה חדל מלחקור את מדעי היהדות ועסק בפרשנות המקרא ובקבלה. בהשפעת כתביהם של ריה"ל, המהר"ל ורנ"ק התעמק במשמעות ההיסטוריה של עם ישראל ופיתח היסטוריוסופיה תיאולוגית הרואה בעם ישראל, כעם נבחר, וקטור המוביל את ההיסטוריה האנושית.¹⁰⁶⁶

גורדין דחה את התפיסה האוניברסלית, אשר יונקת ממקורות הפילוסופיה והנצרות, הרואה את עתידו של עם ישראל בהתבוללות והיעלמות מעל במת ההיסטוריה. במקום זאת הוא מציע תזה אשר על פיה לעם ישראל ישנו ייעוד אוניברסלי ותפקיד מרכזי בניתוב ההיסטוריה האנושית לאפיקים משיחיים. באמצעות גורלו ונסיבות תולדותיו הוא מבשר לאנושות כולה את האמונה באל אחד ואת המשמעויות המוסריות הנגזרות ממנה.¹⁰⁶⁷

בוגנים מציין כי גורדין השאיר לתלמידיו שלושה עקרונות מרכזיים אשר היוו עבורם יסודות להגותם. הראשון, פניה למקורות מסורת ישראל כדי להוות מורה נבוכים של הדור הנוכחי היונק מתוך מחשבת היהדות. השני, פתיחתם של מעיינות הפרשנות מחדש כדי לדאוג להמשכיות רצף ההתגלות. אצל הרב י"ל אשכנזי הדבר בא לידי ביטוי בפרשנות הרבנית קבלית ואצל לוינס בפרשנות הפילוסופית תלמודית. השלישי, להפנות את המבט אל העתיד ולא לתת לעבר לשעבד את ההווה. גורדין ניסח זאת כך: "כל עוד בני אדם מסתכלים לאחור, חייהם נתונים להשפעת העבר, להשפעת הטבע. כדי לחוש את ההיסטוריה, עלינו לחיות ופנינו אל העתיד".¹⁰⁶⁸

הרב י"ל אשכנזי מתאר את התרומה המיוחדת שהיתה לפילוסופיה של יעקב גורדין. תפיסתו של גורדין מאופיינת בכך שאינה רואה באופן דיכוטומי את מסורת החכמה של ישראל העומדת אל מול החכמה הכללית, אלא דווקא יש בה יסוד מאחד המאפשר הבטה כוללת ובחינת המסורת היהודית כחלק מפסיפס שלם של החכמה הקיימת באנושות בכללה. המבט האחדותי על המציאות בכלל היה יסודי מאוד בתפיסתו ההגותית של הרב י"ל אשכנזי שכן ראה בכך ביטוי מרכזי לאמונה באל אחד:

אחד הגורמים שהביאו להחלטתי להצטרף לקבוצתו של "קסטור" היה הרצון שלי להיות תלמידו של יעקב גורדין, שייצג עבורי אישיות שהצליחה לאחד את התרבות היהודית הנאמנה עם התרבות האירופאית. גורדין היה חכם תלמודי גדול, מקובל ופילוסוף, שהצליח להציג בפנינו אפשרות לאיחוד בין המחשבה הכללית והמסורת היהודית, ואשר נקודת המוצא שלו היתה עולם המושגים של התורה. הבנה זו גרמה לנו לגלות מחדש את חשיבותה וממדיה של המסורת היהודית כפי שהיא משתלבת בפסיפס של התרבות העולמית.¹⁰⁶⁹

השפעת תפיסתו הסינטטית של גורדין על הרב י"ל אשכנזי יצרה קווים משותפים בהגותו של האחרון ואלו ניכרים היטב באופן בו הגדיר שרביט את הגותו: "הרב אשכנזי בלט בראייתו

¹⁰⁶⁶ בן שמואל, ההגות, עמ' 30-31.

¹⁰⁶⁷ בוגנים, מא(ס)כול, עמ' 230.

¹⁰⁶⁸ שם, עמ' 232.

¹⁰⁶⁹ אשכנזי, סוד העברי, כרך א, עמ' 26-27.

ההיסטורית חובקת עולם. הוא הגה משנה היסטוריוסופית שיטתית ופירש את ההיסטוריה הכלל אנושית מתוך יצירת קורלציה מרשימה בין התרבות הכללית לתרבות היהודית".¹⁰⁷⁰

על אף שגורדין היווה עבור הרב י"ל אשכנזי דמות משמעותית שהיה לה חלק מרכזי בעיצוב אישיותו, הוא לא היה נאמן לה באופן מלא ופיתח עצמאות הגותית משלו. ההבדלים ניכרים בעיקר במה שנוגע להיבטים הלאומיים הפוליטיים של עם ישראל. בוגנים מצביע על כך שגורדין ראה בהיסטוריה של עם ישראל וקטור מרכזי המושך את האנושות "גורל עם ישראל על תלאותיו ומכאוביו... הוא המנתב את ההיסטוריה האנושית לאפיקים משיחיים... לולא עם ישראל החותר ללא לאות להגשמה עצמית היתה ההיסטוריה האנושית נשארת ללא הכוונה".¹⁰⁷¹ גורדין הרבה להסתמך על ריה"ל בעניין זה וכתב כי "לפי הלוי העם היהודי הוא המתווך האותנטי היחיד של התערבות אלוהים בעולם. הוא מרכז המוחשי והאמיתי של האנושות, ליבה והאליטה שלה".¹⁰⁷² אולם באופן מפתיע מעט, על אף התבססותו של גורדין על ריה"ל אין הוא קרא אותו כהוגה לאומי וסבר כי ריה"ל מדבר על ייעוד רוחני של עם ישראל בקרב אומות העולם ולא על ייעוד לאומי פוליטי "מחשבתו ההיסטורית של הלוי מופיעה ומתפתחת בהקשר של המשיחיות הרוחנית והמוסרית ולא בהקשר של השקפה פרטיקולרית או לאומית".¹⁰⁷³

בן שמואל עומדת על היסודות המשותפים של גורדין והרב י"ל אשכנזי וכן על הניגוד המובהק ביניהם ביחס לרעיון הציוני :

נראה שהרב אשכנזי שאב מגורדין הן את ההתייחסות לשורש הרוחני-קבלי של עם ישראל והן את הבנת שליחותו האוניברסאלית. אולם שלא כמו גורדין, הגיע הרב אשכנזי להכרה שכנסת ישראל במובנה הרוחני אינה יכולה להגיע להגשמה מלאה אלא בשעה שעם ישראל כולו יהיה בארצו, בגבולות לאומיים-פוליטיים, דובר לשון הקודש ולומד ומקיים את התורה ומצוותיה. לשון אחר, מניטו הגיע למסקנה שעל עם ישראל לעבור פאזה ולהפוך לישות לאומית ופוליטית ושולולא כן ייהרס המרקם היוצר את הייחודיות התמטית של הזהות העברית המתחדשת. בעניין הלאומיות והמשיחיות כמו גם בעניין הציונות נבדלו אם כן הרב אשכנזי וגורדין. גורדין עצמו נקט בעמדה הקרובה לעמדתו של הרמן כהן וראה בהקמת מדינה נסיגה בתהליך המשיחי ואפילו ערעור על שליחותו של עם ישראל... השקפה זו הפוכה לזו של הרב אשכנזי הסובר שעל מנת להגיע לעולם הבא או לזהות האנושית המשיחית, עם ישראל חייב להיאבק על ארצו ולזכות בה.¹⁰⁷⁴

יתכן שעמדתו של גורדין נבעה מההתמקדות שלו בשיקום הקהילה היהודית בצרפת ומתוך רצון לתת לצעירים היהודים פשר לקיום היהודי לאחר נוראות השואה. אף הרב י"ל אשכנזי, בשנים הראשונות באורסיי, שם דגש מרכזי על ההיבטים האוניברסליים של היהדות. אולם כבר אז חל אצלו שינוי באופן בו תפס את הקיום היהודי ועם השנים העמיקה אצלו התפיסה היהודית בעלת צביון לאומי ופוליטי. עם זאת, אין הוא ויתר על ייעודו ההיסטורי האוניברסלי של עם ישראל אך

¹⁰⁷⁰ שרביט, יחודו, עמ' 212.

¹⁰⁷¹ בוגנים, מא(ס)כול, עמ' 230.

¹⁰⁷² Gordin, Ecrits, pp. 98-99. בתוך: בוגנים, מא(ס)כול, עמ' 230.

¹⁰⁷³ שם.

¹⁰⁷⁴ בן שמואל, ההגות, עמ' 35.

ראה את מימושו דווקא דרך התקומה הלאומית שלו בארץ ישראל. לאחר מלחמת ששת הימים והעמקת הקשר שלו עם הרב צבי יהודה קוק חל המפנה המשמעותי בתפיסתו, כפי שניתן להבחין בכתביו המוקדמים מתקופת אורסיי לעומת כתביו המאוחרים שנכתבו לאחר מלחמת ששת הימים ובמיוחד לאחר עלייתו ארצה.

הרצי"ה והראי"ה

בראשית דרכו הלימודית והחינוכית לא היה הרב אברהם יצחק הכהן קוק ובנו הרב צבי יהודה גורמים מרכזיים בעיצוב הגותו. עיקר הדגש הושם על ידו בשיקום הקהילה היהודית בצרפת לאחר השואה ובמיוחד השקיע את מאמציו בטיפוח ועיצוב הזהות היהודית ואף הלאומית בקרב הצעירים. תפיסתו הכללית היתה בעלת ממדים אוניברסליים בעיקרה ופחות התמקדה במימוש חיים לאומיים במדינת ישראל.

עם זאת העמיקה אצלו ההבנה כי הזהות היהודית הגלותית מנותקת וחסרים לה יסודות יציבים שיקיימו אותה. ואכן באורסיי עסקו במשמעויות היסודיות של ארץ ישראל אולם בהיבט התורני ולא כל כך בהיבט המעשי המחייב. בתקופת ההוראה שלו באורסיי מתבססת הכרתו הלאומית בהבנתו כי היהדות איננה דת אלא לאום שיש לו ביטויים דתיים. בכך הונחה התשתית שאפשרה את המפגש, בעל המשמעות המכוננת עבורו, עם הרב צבי יהודה.

המפגש בין השניים התרחש בשנת 1956 היכרות זו השפיעה על הרב י"ל אשכנזי באופן יסודי והוא הפך להיות תלמידו. הרב י"ל אשכנזי סיפר כי בתקופת ההוראה שלו באורסיי הכיר את תורת הרב קוק ואת הרב צבי יהודה דרך הספרים. הוא כתב לרב צבי יהודה מכתב בו ביקש כי יבוא לצרפת לתת שיעורים לצעירים היהודים. הרצי"ה ענה לו כי הוא לא רוצה לעזוב את ירושלים. הרב י"ל אשכנזי ארגן קבוצה של סטודנטים יהודים לסמינר בארץ. עם הגעתם ארצה הם הגיעו למפגש אצל הרצי"ה בבית הרב בירושלים. הנושא הראשון שעסק בו הרצי"ה היה קדושת הארץ שכן ראה בנושא זה חוליה מרכזית שיש לשים עליה דגש במיוחד ליהודי התפוצות. סמינרים אלו נמשכו מספר שנים ורק לאחר מלחמת ששת הימים הרצי"ה נתן את ברכתו לרב י"ל אשכנזי לעלייה ארצה ולהעתיק את מרכז פעילותו החינוכית מצרפת למדינת ישראל.

היתה הערכה הדדית רבה בין שתי הדמויות. הרב י"ל אשכנזי ראה ברצי"ה כרבו ומעיד כי "מה שקיבלתי ממנו זה קודם כל בעיקר הפירוש האמיתי של תורת הרב זצ"ל... יש הרבה פירושים, הרבה גישות למה שהרב גילה, אבל לפי דעתי זה הפירוש הרבני האמיתי".¹⁰⁷⁵ הרצי"ה מצדו הכיר בגדולתו התורנית ובפועלו החינוכי של הרב י"ל אשכנזי וכינה אותו "מאור הגולה של דורנו".¹⁰⁷⁶ במכתב ששלח אליו הרצי"ה, כמענה לבקשתו לבוא לצרפת ללמד את הצעירים היהודים, סירב הרצי"ה לצאת מהארץ אולם התייחס בכבוד, בחביבות ובהערכה רבה וביקש לשמור על קשר ומעורבות בפעילותו החינוכית בקרב הצעירים היהודים בצרפת:

¹⁰⁷⁵ שיעור מוקלט בנושא "שיח על משנת הרב קוק" באתר מכון מניטו:
<http://manitou.org.il/arcive/mp3/siach-harav/261-siach-harav-kuk>
¹⁰⁷⁶ Koginsky, Un Hébreu, p. 88

אשריכם גבורי הכח אמיצי החיל בחסן הדרכם, האדירו עז ואיש לרעהו יאמר חזק, ויהי נעם ה' עליכם לרוממכם קוממיות באור תקומת עמו ונחלתו... ודאי מאוד נעים וחשוב היה לי להפגש אתכם ולשתף פעולה רוחנית וחברתית אתכם... אקוה כי תשתדלו לקיים את התכנית הזאת, ובינתיים איחל לקבל עוד פירוטי ידיעותיכם על תנועתכם וארגונכם, חבריכם ופעליכם – ולהמשך חליפת מכתבינו המתמדת... מוקירכם מאד ונאמנכם.¹⁰⁷⁷

הרב י"ל אשכנזי העיד כי במספר פעמים בהם ישב ללמוד עם הרצי"ה ביחידות, למדו קבלה, על אף שבדרך כלל נמנע הרצי"ה ללמד את תלמידיו במושגים קבליים מתוך עקרון.¹⁰⁷⁸ הרצי"ה התפעל מאוד מידיעותיו והשגותיו ברזי תורה, ושאלו מנין לו כל אלה. הוא השיב: קיבלתי בלימוד עם אבי... כאשר יצא הרב אשכנזי, אמר הרב צבי יהודה: אין זה כך, הוא הרבה יותר גדול מאביו.¹⁰⁷⁹

הרב י"ל אשכנזי מתאר את המפגש עם הרצי"ה כחוויה זהותית מכוננת: "בלילה אחד הפכתי להיות מיהודי לעברי תורת היהודים בגלויות שבה בעבורי להיות תורת העברים. לפני שהכרתי את הרב צבי יהודה ידעתי את התורה אך הרב צבי יהודה הוריד לי את התורה אל אדמת ארץ ישראל".¹⁰⁸⁰ ההיכרות עם תורת הרצי"ה באופן בלתי אמצעי, יצרה זיקה עמוקה בין הרעיונות הגדולים אודות המשמעות ההיסטוריוסופית של הקיום היהודי, אותם קיבל מרבותיו ופיתח אותם בשנות הוראתו, לבין המפגש עם המימוש שלהם במציאות הריאלית של מדינת ישראל. החיבור לרצי"ה יצר השפעה של אסכולת "מרכז הרב" על הגותו ועל תפיסותיו הלאומיות.

הרב י"ל אשכנזי ראה את החשיבות הרבה בתורת הרב קוק בכך שהיא "שיטה של כלל ישראל". זהותו של הקיום היהודי בגולה קיבל את עיצובו כקהילות מפורדות ואף לימוד התורה וקיום המצוות קיבלו ממד פרטי. ייחודו של הרב קוק הוא בכך שמבטו הפרשני על מקורות היהדות הסיט את הפוקוס מראיה פרטית לנקודת מבט לאומית כוללת. זאת בהתאם לשינוי ההיסטורי שחווה עם ישראל עם התקומה הלאומית שהתרחשה בתקופת חייו של הרב קוק. הזיהוי שלו את האירועים ההיסטוריים הן העולמיים והן הלאומיים כשינוי בזהות האומה הובילה ליצירה הגותית תורנית בעלת ממדים לאומיים. לכך הזדהה הרב י"ל אשכנזי באופן עמוק עם תורתו של הרב קוק:

מה שהיה חסר לתקופה זה שיטה שתסביר ותגלה את המשמעות ההיסטורית של התקופה. היא תורת כלל ישראל, היא הפעם הראשונה שמצאנו אותו... יש דרך המלך שעובר קודם כל דרך הריה"ל הכוזרי, אצל האשכנזים המהר"ל, השל"ה, הפרי צדיק והרב (קוק). זו אותה השקפה. השורש הוא הרמב"ן בעיקר, הרמב"ם גם כן... לכן היינו מוכנים לגלות את זה.¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁷ שם, עמ' 91.

¹⁰⁷⁸ שיעור מוקלט בנושא "שיח על משנת הרב קוק" באתר מכון מניטו:

<http://manitou.org.il/arcive/mp3/siach-harav/261-siach-harav-kuk>

¹⁰⁷⁹ אשכנזי, סוד העברי, כרך א, עמ' 15 – 16.

¹⁰⁸⁰ Koginsky, Un Hébreu, p. 88.

¹⁰⁸¹ שיעור מוקלט בנושא "שיח על משנת הרב קוק" באתר מכון מניטו:

<http://manitou.org.il/arcive/mp3/siach-harav/261-siach-harav-kuk>

הרב י"ל אשכנזי זיהה בתורת הרב קוק ובנו הרצ"ה המשך של המסורת הספרדית שקיבל מאבותיו- רבותיו ביחס למשמעות ההיסטורית שיש לקיום של עם ישראל כאומה. מסורת זו קיימת כבר בימי הביניים אצל הרמב"ן וריה"ל ועוברת מדור לדור. מסורת מקבילה קיימת גם בעולם האשכנזי וניתן לזהותה אצל המהר"ל מפראג (1520 לערך – 1609), הרב ישעיה הלוי הורוויץ (1558 – 1630) בספרו "שני לוחות הברית" והרב צדוק הכהן מלובלין (1823 – 1900). תורת הרב קוק היוותה נדבך נוסף ומשמעותי בהבנת ההיסטוריוסופיה של עם ישראל והיא באה על גבי המסורות שהועברו מדור לדור הן בעולם הלימוד הספרדי והן בעולם הלימוד האשכנזי. הרב י"ל אשכנזי קיבל את המסורת היהודית ביחס למשמעות ההיסטוריוסופית של קיום עם ישראל הן מאבותיו, מהם ירש את המסורת הספרדית והן מרבותיו בפריס אחרי מלחמת העולם השנייה, בעיקר מיעקב גורדין, מהם קיבל את המסורת האשכנזית. הבסיס להיסטוריוסופיה היהודית היה קיים אצלו, ומשום כך היה בשל לקבל את תורת הרב קוק אשר היוותה השלמה למסורות אלו. המשמעות ההיסטוריוסופית של תורת הרב קוק אשר שמה דגש על עם ישראל כאומה, נתנה מענה לצורך בהבנת פשר הקיום של עם ישראל כאומה בתקופה של תמורות היסטוריות גדולות ומעבר מקיום יהודי בגלות לתקומה לאומית בארץ ישראל.

הרצ"ה שם דגש מרכזי על החיים בארץ ישראל ושילת הגלות באופן מוחלט עד כדי ייחוס דמוני לגלות. בדבריו הבאים ניכר כי על פי תפיסתו, התחיה הלאומית של עם ישראל תלויה בהיותה יונקת את כוחה מקדושת ארץ ישראל ואין אפשרות לקיום לאומי המבוסס על חיים גלותיים:

אזיר הגלות המטומטם, הממולא בזוהמת השפעתן של התרבויות האחרות הזרות, עוצר בעד מהלך חייו ואידיאליהם. שם, באזיר הגלות, אפשר שיתגלה לנו רק ראשית פרכוסים של תנועות רוח, תנועות תרבותיות מאיזה צד שתהיינה, ולעולם לא יכול להיות להן, לאלה בעצמן, ערך קיום וכח תחיה לישראל אלא כפי יניקתן מאזירא דארץ ישראל, מאזירנו הקדוש והטהור, מארץ חייו המלאים, מקור חיותה וגידולה של תרבותנו.¹⁰⁸²

החיים הלאומיים תלויים באפשרות של עצמאות הזהות של האומה. כל עוד עם ישראל חי בגלות הוא נתון להשפעות של זהויות ותרבויות של אומות העולם, אשר על כן, יתכנו בגלות רק הופעות מצומצמות של לאומיות. אולם תחיה לאומית מלאה אפשרית רק כאשר זהות האומה יכולה להתפתח במקום בו היא יכולה להיות נאמנה לעצמיות המקורית שלה. מקום זה הוא רק בארץ ישראל אשר היוותה בסיס להתפתחות הלאומית והתרבותית של עם ישראל.

כמו הרצ"ה אף הרב י"ל אשכנזי שלל את הקיום היהודי בגלות וקרא לתלמידיו לעלות ארצה. הוא ראה בגלות איום על העם היהודי, הן על קיומו הממשי והן על קיומה של הזהות הלאומית. הוא הזהיר כי "אם מסיבה כלשהי, הגולה תגדיר עצמה כדת ישראל כשהיא מנותקת מהלאומיות של עם ישראל, העתיד יהיה חשוך. התפקיד של המתנכיים – ובראשם הרבנים – הוא להחזיר לילדי ישראל את האופטימיות של התקופה שבאחדות של זהות מתוקנת".¹⁰⁸³ על פי תפיסתו, ראיית היהדות כדת של מצוות בלבד הינה אסון בקנה מידה לאומי ואף אוניברסלי. הייעוד של עם ישראל איננו מסתכם בקיומה של קהילה דתית אדוקה אלא יש לו תפקיד בהיסטוריה האנושית בתפקודו כאומה. משום

¹⁰⁸² רצ"ה, לנתיבות, כרך א, עמ' יא.
¹⁰⁸³ Askénazi, *La parole*, Tome II, p. 126

כך ראה את היהדות כאומה שיש לה מצוות. כלומר קיום מצוות הדת הינו ביטוי לחיים לאומיים אולם לא תיתכן עמידה ביעוד ההיסטורי רק בכך שהיהודים יקיימו את מצוות הדת. בעיניו זוהי תפיסה גלותית שחייבת לעבור שינוי בהתאם לשינוי מעמדם הלאומי של היהודים בקרב האומות.

תורת הרב קוק ובפרט תורת הרצי"ה הובילה אותו להכרה כי מימוש הייעוד המשיחי יכול להתרחש רק בארץ ישראל באמצעות מימוש הלאומיות היהודית במדינת ישראל והיחס לארץ ישראל הפך להיות מרכזי מאוד בהגותו. עם זאת, הרב י"ל אשכנזי לא ויתר על תפיסותיו האוניברסליות ונוצרה אצלו הגות לאומית מיוחדת אשר מחד אין היא מוותרת על הפרטיקולריות הלאומית ומאידך שמה דגש על המשמעות האוניברסלית והאחריות שיש ללאומיות היהודית כלפי האנושות כולה.

בן שמואל מציינת כי על אף שתורת הרב קוק תפסה חלק מרכזי בהגותו של הרב י"ל אשכנזי, בכל זאת קיימים מספר הבדלים בהגותם. ראשית, הגותו של הרב קוק מבוססת בעיקרה על המושגים המסורתיים הלקוחים ממחשבת ישראל בעוד שאצל הרב י"ל אשכנזי ישנו שימוש במושגים פילוסופיים ובפרדיגמות חשיבה נוספות. שנית, ביחס למהות הזיקה שבין הטרנסנדנטי לקיים הריאלי. ההגות הן של הרב קוק והן של הרב י"ל אשכנזי מבוססת על תורת הסוד אשר על פיה הבורא ממשיך לקיים את העולם גם לאחר אקט הבריאה ומעורב בתהליכים ההיסטוריים של האנושות. לדידו של הרב י"ל אשכנזי, הקשר שבין הבורא לנברא מטיל אחריות רוחנית ומוסרית, הן על האדם העברי הפרטי והן על האומה ככלל, בכדי לקדם את הקוסמוס כולו אל העתיד המשיחי. בן שמואל טוענת שהפן המוסרי הזה בא באופן מינורי בלבד בהגותו של הרב קוק, בעוד שאצל הרב י"ל אשכנזי נושא האחריות המוסרית מקבל דומיננטיות רבה יותר.¹⁰⁸⁴

בתורת הרב אברהם יצחק הכהן קוק יש יותר ביטוי לנושא המוסרי בהיבט ההיסטורי. כך לדוגמה בחיבורו ההיסטוריוסופי "למהלך האידאות בישראל" הרב קוק מסביר את חורבן בית המקדש הראשון, אשר הוביל להפסקת הנבואה וחורבן השלטון המדיני של ישראל, כתוצאה של שחיתות מוסרית שלא אפשרה את קיומן של האידאה הלאומית והאידאה האלוהית בישראל:

אבל רק הרוח הלאומי ביחושו הכללי התרומם למדת גבהו בימים הטובים ההם של ההתעלות ההיסטורית, ויחש את מקור חייו וקרן ישעו בתכן ההופעה של הרעיון האלהי. המוסר הפרטי עוד לא נזדכך לבוא לידי מדה זו, ותכנית החיים של היחידים לא יכלה להתאים גם היא אל ההרמוניה העליונה הזאת. עם זה גאו "החוחים והקוצים הסובבים את השושנה העליונה". ממלכות האליל, עם כל קסמי הקולטורה האלילית, התנשאו ויעוררו את החשך, ובהתלהבות אמוץ החיים התנערו התשוקות הגסות והמדות הרעות התעוררו. התגעשה חית האדם, יגדל שויון הרוח ורפיון החפץ לכל נשא ונאצל, לכל מרום וקדוש, לכל מה שלמעלה מהחושים החמריים והדמיון הגס הנשען רק עליהם. כקיר ברזל וכעננים כבדים עמדו כל אלה נגד זריחת האורה האלהית העליונה, שחדרה כבר בקרניה אל תוך תוכה של הנשמה הלאומית, ותחל להאירה בכבודה. וכמעט שחלפה לה במשך זמן מצער האורה המבהקת של האידאה הלאומית, ביחווה להשפעה הגלויה והכבירה של האידאה האלהית עליה. מן אז החל להתנוודד זה הכסא האיתן אשר

¹⁰⁸⁴ בן שמואל, ההגות, עמ' 136 – 137.

הוקם על, כסא ד' לבית דוד. הרעיון הלאומי החל להפרד מיניקתו העזה משדי הרעיון האלהי.¹⁰⁸⁵

הרב קוק מתאר את שלהי ימי הבית הראשון. הלאומיות היתה במלוא עצמתה ואף החיים הרוחניים והדתיים היו מופעלים מתוך תודעה של כבוד לאומי. אולם היסודות המוסריים של הפרטים המרכיבים את החברה היו מקולקלים. מצב זה יצר פער בין חיי הכלל לחיי הפרט אשר הוביל לכרסום אף ביסודות הלאומיים. המציאות החברתית והציבורית לא היתה יכולה להמשיך להתקיים באופן זה ולכן נחרבו הממלכה והמקדש. הרב קוק שם דגש על היסודות המוסריים של הפרט והחברה כתשתית מחייבת לקיומה של לאומיות ישראלית.

ניתן לראות את ההבחנה של בן שמואל בין הגותו של הרב י"ל אשכנזי להגותו של הרב קוק באופן יותר בולט אצל הרצי"ה. מקרה בוחן מאפיין לכך הוא הפרשנות לבחירה של ה' באברהם. הרצי"ה מסביר את ההבדל בין התייחסות המקרא לאברהם לעומת יחסו לנח:

"ויאמר ד' אל אברם: ... ואעשך לגוי גדול". זהו חידוש היסטורי, כפי שמסביר המהר"ל ב"נצח ישראל" פרק יא, שענייננו המיוחד אינו קדושת היחיד אלא קדושת הכלל, חלות שם ד' על צבור ואומה. לפני אברהם אבינו היו יחידי סגולה, כחונך, מתושלח שם ועבר, אבל אברהם אבינו הוא תחילת הופעת גדלות הצבור. "ואעשך לגוי גדול". מסביר המהר"ל שזו הסיבה שאין נזכרים בתורה שבחים על אברהם אבינו (אלא פתאום: "ויאמר ד' אל אברם"); לא כמו לגבי נח שמוזכרת צדקותו ולכן מתאים והגיוני שבזכות זאת ד' יפנה אליו. מסתמא, גם לאברהם אבינו היו מעלות מרובות, מכל מקום התורה אינה מגלה זאת בפירושו. יש כאן גזירה פתאומית, חוק ובחירה אלוהית. אצל אברהם אבינו מופיע האדם בערכו הצבורי, הלאומי. "אתם קרויין אדם".¹⁰⁸⁶

הרצי"ה מסביר כי הפניה של ה' אל נח נובעת מצדקותו האישית וזו הסיבה שהמקרא מתאר את צדקותו. לעומת זאת ביחס לאברהם לא מופיע במקרא שבחים על אישיותו. עובדה זו מנומקת בכך שהבחירה של ה' באברהם אינה קשורה למעלותיו המוסריות והרוחניות האישיות אלא בבחירה בו כגזירה אלוהית. כמי שעתיד להיות אבי האומה הישראלית היחס אליו הוא כבר לא כאדם פרטי אלא ככלל. זו הסיבה שאין במקרא התייחסות למעלותיו המוסריות והרוחניות האישיות. זוהי דוגמה בולטת לכך שבתורת הרצי"ה הנושא המוסרי האישי מקבל מקום מינורי לעומת הנושא הלאומי הכללי.

אצל הרב י"ל אשכנזי בשונה מהרצי"ה, ניתן להבחין כי ביחס לאברהם כאבי האומה, ישנה חשיבות רבה לממד המוסרי. יתרה מכך, ההכרה המוסרית של אברהם הינה הבסיס של הזהות העברית:

ההכרה העצמית של אברהם כבריאה היא רגע מכונן בתודעה העברית. להכיר את עצמי כבריאה, פירושה להיות מודע לעובדה שאני קיים רק אם אני מקבל את היש שלי ממשוהו אחר. מהכרה זו, ממודעות זו, נגזרת תפיסה מסוימת של ההיסטוריה,

¹⁰⁸⁵ ראי"ה קוק, אורות, עמ' קו.
¹⁰⁸⁶ רצי"ה, שיחות, בראשית, עמ' 84.

של הזמן ושל המוסר. הזמן הוא הזמן של הקניית היש שקיבלתי במתנה, ברגע הלידה, והקריטריון לשיפוט מעשיי הוא קריטריון מוסרי.¹⁰⁸⁷

הרב י"ל אשכנזי מבסס את דבריו על המדרש שבו ראה כלי להבנת פשט המקרא על פי המסורת: "הדרש מגלה את הפשט האמיתי של הפסוק".¹⁰⁸⁸ המדרש מתאר את האופן שבו אברהם מגיע להכרה בה' כבוראו: "לפי שהיה אברהם אומר תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג? הציץ עליו הקב"ה ואמר לו: אני הוא בעל העולם".¹⁰⁸⁹ הדרך שבאמצעותה מגיע אברהם להכרה בבורא הינה מאפיינת את הזהות העברית. ראשית אברהם מכיר בכך שהינו נברא ולכן מקבל את הקיום שלו לא מתוך עצמו אלא מגורם חיצוני לו ומשום כך יש לו חובה מוסרית כלפיו. אחר כך מחפש אברהם מיהו אשר מעניק לו את קיומו ומגיע להכרה בה' כבוראו. היסוד של הזהות העברית הינו התודעה המוסרית אותה פוגשים בדמותו של אברהם כארכיטיפוס של האומה.

לסיכום, ההבדל המובהק בין הגישה של הרצ"ה לגישה של הרב י"ל אשכנזי באה לידי ביטוי באופן בולט במיוחד באופן בו הם מבארים את דמותו של אברהם אבינו כאבי האומה. בעוד שהרצ"ה שם דגש על הבחירה האלוהית באברהם כמייצג את עם ישראל כאומה הנבחרת על ידי ה' ללא סיבה ונימוק מוסרי, הרב י"ל אשכנזי מדגיש את היסוד המוסרי בהכרה העצמית הקיומית של אברהם כבסיס לזהות העברית של האומה.

מקורות השפעה ספרותיים

הדמויות שצוינו עד כה והשפיעו על הגותו היו בני דורו של הרב י"ל אשכנזי. הוא נפגש איתן והיה לו קשר בלתי אמצעי ברמה אישית ולימודית. בנוסף להן, ניתן להבחין בהשפעתם של חכמים והוגים מהרבדים העתיקים יותר של עולם המחשבה היהודית אשר תפסו מקום מרכזי בהגותו כדוגמת ריה"ל והמהר"ל. השכלתו הכללית בכלל והפילוסופית בפרט ניכרת אף היא בהגותו. היכרותו המעמיקה עמה עולה לא פעם כשהוא מנהל דיון עם הפילוסופיה, בעיקר המערבית, וכן עם עקרונות הדתות האחרות.

ריה"ל

רבי יהודה הלוי הוא דמות יסודית במסורת היצירה של יהודי ספרד ותופס מקום מרכזי בהגותם של חכמים ספרדים, הן דרך שירתו והן דרך ספרו ההגותי "הכוזרי". הרב י"ל אשכנזי עסק אף הוא בריה"ל ובעקבות מורו יעקב גורדין נתן דגש על המשמעות ההיסטוריוסופית של הקיום של עם ישראל המופיעה בספר הכוזרי. הוא העמיק בנושאים הנוגעים בייחודיות של ישראל כדוגמת סגולת עם ישראל, ארץ ישראל ורעיון ההתגלות. הוא חידד את המושגים הבסיסיים של ריה"ל ומצא בהם יסודות לתורת התולדות שלו אשר רואה את ההיסטוריה האנושית כתהליך של בירור והתפתחות

¹⁰⁸⁷ אשכנזי, סוד מדרש התולדות, כרך א, עמ' 41.

¹⁰⁸⁸ שם, עמ' 25.

¹⁰⁸⁹ בראשית רבה, פרשה לט, א.

לקראת הופעת האדם השלם.¹⁰⁹⁰ כך למשל התבטא ביחס למושג היסודי שבספר הכוזרי "העניין האלהי":

"העניין האלהי" הינו המושג בו השתמש יהודה הלוי כדי למקם את הייחודיות ההיסטורית של עם ישראל בפרויקט הכללי של השושלות האנושיות, בחיפוש אחר עולם מוצלח, אותנטי ומשוכלל או אפילו מקודש. היצירה של ריה"ל מנסה להבחין, בין כל הניסיונות של העמים האחרים בזהות ישראל והיחס שלה לקדושה.¹⁰⁹¹

המושג של ריה"ל "העניין האלהי", בו הוא מרבה להשתמש בספר הכוזרי, מקבל אצל הרב י"ל אשכנזי משמעות היסטורית משיחית. אין מדובר רק בעצם האפשרות של נוכחות טרנסצנדנטית אלוקית בתוך ההווה החומרית אלא בתהליך היסטורי לקראת עולם מתוקן. באמצעות תהליך בירור ארוך דרכו עוברת האנושות, נוצרת משפחת העברים שהופכת לעם ישראל, עם ייחודי שבאפשרותו להנכיח את האל בעולם. מימוש הייעוד של עם ישראל מביאה את התוכנית האלוקית של הבורא לבריאה אל הצלחתה. עיצוב הזהות הייחודית של עם ישראל מביאה לידי תיקון עולם. מושג "העניין האלהי" מקבל את משמעותו דרך האפשרות של ישראל להביא את העולם לידי קדושה. כך גם מובנת העמדה של ריה"ל הרואה רק אצל עם ישראל את האפשרות לקבלת הנבואה. על אף שנראה כי מדובר בעמדה המעלה קושי אל מול שלילת הגזענות, הרב י"ל אשכנזי אינו רואה זאת כשכן מעניק לה משמעות אוניברסלית. קבלת הנבואה הינה הביטוי להנכחת האלוקות בעולם עבור האנושות כולה ולא רק עבור עם ישראל עצמו. האפשרות לקבלת הנבואה הינה כלי למימוש ייעודו האוניברסלי של עם ישראל ואינה משמשת כביטוי של התנשאות על אומות העולם.

מהר"ל

הרב י"ל אשכנזי עסק במהר"ל הן בכתיבה והן בהוראה. הוא ראה במהר"ל המשך של היצירה ההגותית של ריה"ל בכך שמנגיש את הזיקה שבין התורה לבין התקופה שבה הוא חי בכלים הפילוסופיים של דורו: "המהר"ל ממשיך את יצירתו של ריה"ל. בין היתר, הוא בוחן בפירוט את הקשר בין מה שאומרת התורה לבין העולם כפי שהוא וכפי שמתארים אותו הפילוסופים של תקופתו".¹⁰⁹²

הוא ראה במשנתו של המהר"ל רלוונטיות רבה לתקופתו. היכולת להעביר את תוכן דברי חז"ל המופיעים במדרשים לדורו, אשר חושב בקטגוריות של תקופת הרנסנס, זהה למאמץ שלו עצמו במאה ה-20 בעבודתו החינוכית. הוראת היהדות לצעירים היהודים בצרפת אשר גדלו על ברכי הפילוסופיה המערבית, הצריכה בניית כלים מתאימים להנחלת היסודות של הזהות העברית המופיעים במקרא ובספרות חז"ל. השכלתו הרחבה, הן התורנית והן הפילוסופית, אפשרה לו להוות גשר דרכו העביר את הצעירים היהודים בצרפת שחשו אבודים מבחינה זהותית בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה.

¹⁰⁹⁰ בן שמואל, ההגות, עמ' 114.

¹⁰⁹¹ Askénazi, *La parole*, Tome I, p. 110.

¹⁰⁹² שם, עמ' 114

כפי שהמהר"ל חי בתקופת הרנסנס המאופיינת כתקופת מעבר בין ימי הביניים לתקופה המודרנית המוקדמת, כך תקופת חייו של הרב י"ל אשכנזי היתה במעבר בין חיים בגלות לתקומה הלאומית של ישראל, בין זהות יהודית גלותית לזהות ישראלית עברית:

המהר"ל מפראג, חכם מתקופת הרנסנס, שפירש את מדרשי חז"ל בשפה שתהיה מובנת לתרבות של דורו - דור של מהפך תרבותי - ובכך הביא את תוכן המדרשים גם לפתחם של אנשים שעולם המושגים שלהם התבסס על יסודות רוחניים שונים מיסודות התרבות העברית. לעניין זה, בפרספקטיבה היסטורית, דומה שגם אנו, כמוהם, חיים כיום בדור של מהפך.¹⁰⁹³

הגותו ודרכי פרשנותו של הרב י"ל אשכנזי מורכבים מיסודות שונים מלבד מקורות ההשפעה המרכזיים אשר תוארו עד כה. ניתן להבחין במקורות ההשפעה המגוונים אשר עיצבו את הגותו בפרשנותו המקראית. ניכר כי פרשנותו מכילה אלמנטים פילולוגיים, פילוסופיים, קבליים ופרשנות מסורתית. בן שמואל מאפינת את פרשנותו התנכ"ית באמצעות חמישה מרכיבים הרמנויטיים בסיסיים: א. שפה אטימולוגית – לשונית. ב. שפה מדרשית. ג. שפה קבלית. ד. שפה פילוסופית. ה. שפה טיפולוגית. רכיבי השפות הללו הינם שלובים זה בזה באופן קוהרנטי מתוך תפיסתו הפרשנית האחדותית אשר כוללת בכלים הפרשניים רבדים שונים.¹⁰⁹⁴

יסודות מרכזיים בהגותו

הגותו של הרב י"ל אשכנזי רחבה ומגוונת ועוסקת בתחומים רבים ושונים, מקרא, מדרש, קבלה ספרי מחשבה והגות, חסידות ועיוני תפילה. האם ניתן בכל זאת לזהות קווים מרכזיים המאפיינים במיוחד את הגותו?

ערך האחוה

הנסל מוצאת כי הנושא המרכזי בהגותו של הרב י"ל אשכנזי הינו שיטתו ההיסטוריוסופית שנועדה לברר את המבנים של ההיסטוריה היהודית ובמרכזה ערך ה"אחוה".¹⁰⁹⁵ באמצעות סיפורי המקרא הוא מנתח את תהליך עיצובה של הזהות האנושית בכלל, ובפרט את עיצובה של הזהות העברית. האירועים המתוארים בתנ"ך כדוגמת בריאת העולם, נח והמבול, משפחת אברהם ועוד אינם מיתוסים אלא מהווים עבור עם ישראל תעודת הזהות שלו. כלומר, דרך המתואר במקרא ניתן לקרוא העברי להביט אל תוך ישותו ולהכיר את זהותו הייחודית. משום כך המקרא הינו רלוונטי תמיד: "היהודים אינם מוצאים בו את משמעות יחסיהם עם האומות בלבד. אלא גם מידע... על ישותם האינטימית, הגדרה סופית של ייחודם. תשובה מיידית לשאלתם: מה אני? מי אני? בקריאתו את התנ"ך האדם היהודי קורא את תעודת הזהות שלו".¹⁰⁹⁶

¹⁰⁹³ אשכנזי, מדרש בסוד ההפכים, עמ' 24.

¹⁰⁹⁴ גבריאלה בן שמואל, ההגות, עמ' 85 – 86.

¹⁰⁹⁵ הנסל, אסכולת, עמ' 48.

¹⁰⁹⁶ הרב י"ל אשכנזי, בתוך: שם.

על פי הנסל החיפוש אחר ה"אחוה" הינה תמה מרכזית בשיטתו ההיסטוריוסופית, המבוססת על סיפורי המקרא וכהגדרתה "סטרוקטורה מרכזית בהיסטוריה היהודית". מערכות היחסים שבין האחים החל מקין והבל משמשות במה לתהליך בו מתקיים תיקון של דגם מערכות היחסים באנושות בכללותה. "תכליתה של ההיסטוריה להצליח לבנות את האחוה אלא שתולדותיו של עם ישראל טרם הסתיימו. אלו תולדותיו של מפעל, לעשות את ההיות אח (L'être-frère) לבנות את האחוה".¹⁰⁹⁷

רעיון ה"זהות"

שרביט אף הוא מתמקד בשיטה ההיסטוריוסופית של הרב י"ל אשכנזי אולם הוא סבור כי מרכזה הוא רעיון ה"זהות".

לשיטתו של הרב אשכנזי, היסטוריה במשמעותה הנבואית פירושה "תולדות" במשמעות העברית: להיסטוריה האירועית אין ממש שכן הופכת היא לבליל של זכרונות חסרי חשיבות ומהות: לעומת זאת ההיסטוריה המהותית היא ההיסטוריה של הזהות האנושית על גלגולה. למעשה, זהות זו היא הסובייקט המכלכל את האירועים הללו. מגמת פניה של ההיסטוריה היא אל עבר זהות יסודית, נכספת.¹⁰⁹⁸

שיטתו ההיסטוריוסופית של הרב י"ל אשכנזי מכונה "תורת התולדות", שכן אין היא בוחנת את ההיסטוריה כרצף של התרחשויות אלא כתהליך התפתחותי זהותי בו האנושות עוברת תהליך של ברור החל מאדם הראשון ועד למשיח. בתהליך זה האנושות מגיעה לידי ייעודה המשיחי באמצעות השיבה לזהות היסודית הראשונית של אדם הראשון קודם החטא. זהות זו מתגלמת במשיח אשר משמש כיסוד מאחד לאנושות בכללה.

אין בהכרח סתירה בין הנסל לשרביט שכן כל אחד מהם מעמיק את מבטו לאחד המרכיבים בשיטתו ההיסטוריוסופית. הן רעיון ה"אחוה" והן רעיון ה"זהות" הינם אלמנטים מרכזיים בהגותו ולא רק שאינם סותרים זה את זה אלא אף משלימים. התהליך עליו מצביע שרביט בו מתעצבת הזהות של בן האדם בתהליך ההיסטורי אינו עומד לעצמו שכן מטרתו היא מציאת היסוד המאחד באנושות. רעיון ה"אחוה" אותו מדגישה הנסל יבוא בסופו של תהליך באמצעות הזהות העברית המזוקקת של "בן האדם" אשר שב לזהותו הראשונית האחדותית של אדם הראשון. בכך באה האנושות לתיקונה והשלמתה באחרית הימים.

¹⁰⁹⁷ הרב י"ל אשכנזי, שם.

¹⁰⁹⁸ שרביט, זהות, עמ' 111. ניתן לראות את הדגשת רעיון הזהות כמרכזית בהגותו של הרב י"ל אשכנזי אף ב: Yossef Charvit, "Le rabbin Yéhouda Léon Ashkénazi (1922-1996) : introduction et biographie", **Les juifs d'Algérie; une évolution permanente (1750-1962)**. Sous la direction et coordination de David Cohen. Netanya 2011. P. 106-113.

רעיון "איחוד המידות"

נראה כי על אף שהרב י"ל אשכנזי עוסק רבות במושגים "אחוה" ו"זהות", ישנו מושג כולל יותר המהווה יסוד מארגן להגותו בכללה והוא רעיון "איחוד המידות". העיקרון של "איחוד המידות" הוא יסוד המאחד את הערכים השונים והסותרים של המציאות. "איחוד המידות" מהווה תמה מרכזית העוברת כבריח תיכון בסוגיות השונות אשר בהן הוא עסק ונותנת פשר ומשמעות לכלל הרעיונות והעקרונות אותן הדגיש לתלמידיו. רעיון זה בא לידי ביטוי מיוחד כשעסק בנושא הלאומיות ומשמעותה אצל עם ישראל.

במאמר העוסק בלשון הקודש היטיב להסביר את המשמעות של רעיון "איחוד המידות" בהיבטים שונים:

על פי חוכמת הקבלה, בעולמנו קיימים כל הערכים המוסריים למיניהם הנקראים "מידות אלוהיות". אך הערכים הללו מצויים בתוהו ובוהו, בערבוביה, כמעין שארית מן התוהו ובוהו של הבריאה. בלשון החכמים, ובייחוד בלשון המדרש, המידות נחלקות לשני קטבים: מידות מצד החסד ומידות מצד הדין. בכל פעם שמידה עומדת לבדה, מנותקת מאיחוד המידות, היא עלולה להתהפך למידה מצד הרע. חסד לבדו יכול להפוך לרע. גבורה לבדה יכולה להפוך לרע. על האדם מוטל להעלות את כל המידות מתוך התוהו ולאחדן. כאשר כל המידות כולן יחד, כאשר כולן מאוחדות, מופיעה הקדושה.¹⁰⁹⁹

המידות שהן ביטוי לערכים המוסריים סותרות אלו את אלו. למשל, כאשר שופטים גנב ומטילים עליו עונש זהו ביטוי למידת הדין. לעומת זאת, כאשר גומלים חסד עם עני זה ביטוי למידת החסד. כאשר הגנב הוא עני יש צורך להכריע בין שני הערכים הללו מאחר והערכים הללו סותרים זה את זה. בכלל, הערכים השונים של המציאות הם סותרים ורעיון "איחוד המידות" בא לבטא את השורש האחדותי ממנו יוצאות כל המידות והערכים הללו. זהו החיפוש אחר הנקודה המרכזית שיוצרת איזון בין כל המידות שיוכלו לחיות בהרמוניה. מאמץ זה הינו הייעוד המונח לפני עם ישראל כלפי האנושות כולה וכלפי ההוויה כולה. שכן האמונה המונותיאיסטית איננה רק האמונה בכך שהאל הוא אחד ולא ריבוי, אלא אחדות האל מחייבת את מציאת היסוד האחדותי בבריאה.

רעיון "איחוד המידות" בא לידי ביטוי במשמעות המדויקת של המילים בלשון הקודש. כך למשל הרב י"ל אשכנזי עורך הבחנה בין המילה "תורה" למילה "חכמה" אשר מבטאת רעיון זה:

איחוד המידות נרמז במדרש במילה "תורה": "אם יאמר לך אדם יש חוכמה בגויים תאמין וכו' יש תורה בגויים אל תאמין". בכל השפות ישנם מושגים המסוגלים לבטא את כל הערכים כולם. כאמור, השפה מגלה את הזהות הפנימית, ומכאן שכל גוני הזהות האנושית יודעים את כל הערכים, את כל המידות ובוודאי גם את היפוכן: נדיבות הלב, גבורה, יופי, הוד, כנות, עושר ועוד. חכמי ישראל מכירים בקיומם של כל הערכים אצל אומות העולם, והם המכונים במדרש "חוכמה". לעומת זאת, תורה היא מדרגה מעל לחוכמה: היא הקדושה שבאיחוד המידות. את הקדושה מייחסים חז"ל רק לזהות האנושית שבה טמונה הסגולה לאחד את סל

¹⁰⁹⁹ אשכנזי, מדרש בסוד ההפכים, עמ' 168.

הזהויות האנושיות. זהות זו מכונה בתורה "ישראל". מושג הקדושה שמור במקורות חז"ל לתאר מידות וערכים המייחדים את ישראל בלבד בכל המישורים: עם ישראל - גוי קדוש, ארץ ישראל - ארץ הקודש, הלשון העברית - לשון הקודש.¹¹⁰⁰

הרב י"ל אשכנזי מנתח את משמעות המילים מתוך הנחה יסודית ביחס לשפה של כל אומה שהיא מגלמת בתוכה את הזהות הייחודית של האומה הדוברת אותה. הפרשנות שלו למאמר חז"ל במדרש: "מלכה ושריה בגויים אין תורה", אם יאמר לך אדם יש חכמה בגויים תאמן... יש תורה בגויים אל תאמן",¹¹⁰¹ הינה שהמושג "חוכמה" בעברית מגלה את כלל הערכים. קיימת הכרה אצל חז"ל כי בכל שפה קיימות מילים לערכים השונים ומכאן שערכים אלו מוכרים על ידי אומות העולם, לכן אומרים חז"ל כי יש "חכמה" בגויים. אולם המושג "תורה" מגלה את היסוד המאחד של הערכים השונים המבוססים על ידי אומות העולם השונות. היכולת להוות זהות לאומית אשר מאחדת את כלל הזהויות הלאומיות האחרות באנושות, מיוחדת דווקא לעם ישראל. עקרון זה מגולם במילה "קדושה" שהיא הביטוי אשר חז"ל מייחסים לממדים הייחודיים דווקא לישראל כדוגמת הכינוי לעם ישראל – גוי קדוש, הכינוי לארץ ישראל - ארץ הקודש והכינוי לשפה העברית – לשון הקודש. זאת מפני שרק לישראל קיימת, על פי המסורת, התכונה של איחוד האנושות.

היעוד של ישראל להיות המוביל של "איחוד המידות" באנושות מתחיל קודם ביצירת אותו יסוד אחדותי בעצמו. עיצוב הזהות הייחודית של ישראל הינו מרכיב משמעותי בתהליך של איחוד המידות. שלושת אבות האומה מייצגים מידות וערכים שונים וסותרים. אברהם מסמל את מידת החסד, יצחק מסמל את מידת הדין ויעקב מסמל את מידת הרחמים. מידתו של יעקב היא מידה אמצעית עצמית ויש בה הרמוניה בין החסד והדין. מאחר וכל אב לעצמו מייצג מידה אחת אין באפשרות אחד מהם להיות זה שמאחד את המידות. עם ישראל יכול להופיע רק מתוך החיבור של שלושת האבות יחד:

משום כך, כל עוד יעקב הוא אחד משלושת האבות הוא נקרא בשמו, יעקב. אך כאשר הוא מגיע למדרגה שבה הוא מסוגל לאחד בתוכו את זהותם של אברהם ויצחק אבותיו, הוא זוכה להיקרא ישראל. כמובן שיש גם לאברהם וליצחק חלק בקדושה, אך חלקם בקדושה הוא שהם מובילים לאיחוד המידות. רק אברהם, יצחק ויעקב ביחד כולם קרויים ישראל. ישראל הוא יותר מסינתזה או הרמוניה. באיחוד המידות מופיעה האישיות, זהותו של מישהו. אחדות המידות בבחינת אישיות, היא הגילוי של הקדושה.¹¹⁰²

תהליך עיצוב הזהות הלאומית של ישראל כוללת, מלבד איחוד המידות של האבות, גם יצירת הרמוניה בין הכוחות הערכיים הפועלים בתוך האומה אשר מיוצגים על ידי השבטים השונים:

הבעיה העיקרית בתהליך היא האיחוד בין האומה והתורה, בין יוסף ויהודה, ולכן קודם כל בא משיח בן יוסף לאחד את האומה, ואחר כך מתחדש משיח בן דוד, המלכות, כדי להשלים את הבניין. זוהי חכמה ענקית אבל אפשר להרגיש פשוט את

¹¹⁰⁰ שם.

¹¹⁰¹ מדרש איכה רבה, פרק ב, פרשה יג.

¹¹⁰² אשכנזי, מדרש בסוד ההפכים, עמ' 168 – 169.

אחדות הספירות מתגשמת דרך תורת התולדות. זו המשמעות של ההיסטוריה של עם ישראל כעם. העימות בין בני לאה ובני רחל, בין יוסף ויהודה – אנחנו חיים אותו יום-יום. כל הנביאים כולם, בלי יוצא מן הכלל, לא דיברו אלא על זה, ובמיוחד משה רבנו.¹¹⁰³

בעם ישראל ישנם כוחות מנוגדים הפועלים למימוש הערכים עליהם הם אמונים. הסתירה שבין הערכים הללו יוצרת מתח בתוך האומה. בניין הלאומיות הישראלית המיוצגת על ידי יוסף עומד כנגד הכח הרוחני המיוצג על ידי יהודה. תכלית התהליך המשיחי המתרחש בהיסטוריה הוא להביא לידי מימוש של כלל הכוחות הללו מתוך הרמוניה. משום כך שלבי הגאולה בנויים באופן שיביא לידי איחוד המידות. השלב של משיח בן יוסף, שתפקידו בניין האומה, יופיע ראשון, ולאחריו יגיע שלב משיח בן דוד, אשר מייצג את ספירת מלכות ויצוק את המשמעות הרוחנית במציאות הריאלית. הרב י"ל אשכנזי מזהה את המתח בין שני הכוחות הללו גם בחיי החברה הישראלית במציאות המודרנית. נראה כי הוא מכוון למתח בין הציבור החילוני אשר שם דגש על המדינה ובין הציבור הדתי אשר שם דגש על התורה.

המתח והסתירה בין המידות השונות מבוטאות אף בזהויות הלאומיות והדתיות השונות. הפתרון לכך נמצא אצל ישראל אשר תפקידו לאחד את המידות. ניתן לראות עיקרון זה כפי שבא לידי ביטוי בנוסח תפילת העמידה:

בפתיחה לתפילת עמידה נאמר: "אלוקינו ואלוקי אבותינו, אלוקי אברהם אלוקי יצחק ואלוקי יעקב". התפילה לאלוהי אברהם בלבד, או לאלוקי יצחק או לאלוקי יעקב, כבר איננה תפילה יהודית. בדרך זו אפשר להסביר תופעות רבות בחברה היהודית: יש מי ששייך רק לאברהם, רק ליצחק או רק ליעקב. ישראל, לעומת זאת, היא סוד האיחוד. מי ששייך לממד של אלוקי אברהם בלבד הוא ישמעאל. מי ששייך רק לממד של אלוקי יצחק הוא עשיו ומי ששייך רק לממד של אלוקי יעקב הוא ישראל בגלות. לעומת זאת האיחוד של אלוקי אברהם, אלוקי יצחק ואלוקי יעקב אינו בבחינת גלות, וזהו עיקר כוונת התפילה: יציאה מן הגלות לגאולה בבחינת "גאל ישראל". מכל מקום, השאלה היא לפני מי אנו מתפללים. ברור שאנו מתפללים לאלוקי ישראל, אך עלינו להבין מה פירוש מושג זה: איחוד של אלוקי אברהם, אלוקי יצחק ואלוקי יעקב. כל עוד שיעקב אינו בן יצחק בן אברהם, כל עוד שלא הצליח לאחד את המידות הוא לא מקבל את שם ישראל.¹¹⁰⁴

הברכה הפותחת את תפילת העמידה מנוסחת כך שהפניה אל האלוקים היא לאלוקי שלושת האבות יחד. כל אחד מאבות האומה מגשים מידה אחת הסותרת את רעותה ורק האיחוד של שלושתם מהווה שיקוף של אחדות האלוה אשר אליו פונים ישראל בתפילה. כל אומה מצמיחה דת הדוגלת בערך מוסרי עליון שאיננו נמצא בקרבה ועל כן היא רואה בו מידה אלוהית. "אלוהי אברהם" כשהוא עומד בפני עצמו במנותק מאלוהי יצחק ויעקב, משמעותו, הערך העליון של אברהם שהוא מידת החסד. הממשיך הטבעי של אברהם הוא ישמעאל שמוצא בזהותו את מידת החסד באופן מוקצן,

¹¹⁰³ אשכנזי, סוד לשון הקודש, כרך ב, עמ' 328.
¹¹⁰⁴ שם, כרך א, עמ' 75-76.

חסד ללא גבולות המתבטא בפסוק "ידו בכל ויד כל בו."¹¹⁰⁵ לכן הזהות האנושית הנקראת ישמעאל מצמיחה מקרבה דת אשר שמה במרכזה את מידת הכניעה,¹¹⁰⁶ ומידת המשפט והדין הקשה. לעומת זאת, "אלוהי יצחק" הוא הערך העליון של יצחק שהוא מידת הדין. הזהות הטיפולוגית הנקראת אדום הנולדת מעשיו בנו של יצחק - "עשיו הוא אדום"¹¹⁰⁷, מאופיינת בתכונות של מידת הדין במובנו הקשה כמערכת משפטית קשה ואף שפיכות דמים. המסורת היהודית רואה באימפריה הרומית את התגלמות התכונה הפנימית של אדום.¹¹⁰⁸ זהות זאת מצמיחה את דת הנצרות הרואה במידת החסד הטהור מידה אלוהית נכספת שכן זוהי מידה החסרה בו.¹¹⁰⁹

מאחר ויש ביכולתם של כל אומה או דת לבטא ערך מסוים, כך עבודתם הדתית מכוונת לאל המייצג ערך מסוים. כל ניסיון להחיל דת מסוימת על כלל האנושות יש בו חיסרון מהותי ההופך להיות אימפריאליסטי. היות וכל דת מבטאת ממד מסוים היא איננה מסוגלת להכיל ממדים אחרים הקיימים בכל אומה ואומה. כך לדוגמה, החלום המוסלמי ליצור עולם שכולו מוסלמי יש בו בהכרח כפייה של השלטת הממד המסוים אותו האסלאם מבטא על חשבון ערכים מוסריים נוספים. עקרון זה נכון אף לגבי הנצרות הדוגלת בערך ה"אהבה" שהוא מוסרי כשלעצמו אולם כאשר הוא בא לבדו יש בכך פסילה של ערכי ה"דין והמשפט" שלא מקבלים את מקומם. משום כך, האמונה הנוצרית, על אף רצונה, לא יכולה במהותה להיות אוניברסלית.¹¹¹⁰

"אלוהי יעקב" הוא הערך העליון של "יעקב" שהוא מידת האמת והרחמים. אף זהות "יעקב" זקוקה לעילוי נוסף כדי שתיקרא "ישראל" ולכן "אלוקי ישראל" הוא הביטוי השלם של גילוי ה' בישראל.¹¹¹¹ "אלוהי יעקב" הוא ביטוי של גילוי מצומצם, "בקטנות", של ה' בישראל ולכן הוא משקף את מדרגת ישראל כשנמצא בגלות. בגלל שיהודי התפוצות אינם נמצאים בארצם תחת שלטון ריבוני עצמאי ואין באפשרותם להביא לידי ביטוי את הממד הלאומי באופן מלא, למעשה הם מתפקדים במסגרת קהילתית ומאופיינים כקבוצה דתית, לכן הקשר שלהם עם אלוקים מהווה ביטוי לערך מסוים שאיננו אחדותי במלוא מובן המילה.

כאשר כל אחד מהביטויים "אלוקי אברהם אלוקי יצחק ואלוקי יעקב" מופיע במנותק מהשניים האחרים חסר בו השורש האחדותי של האלוהות. בסופו של דבר, איחוד המידות האלוהיות מתממש

¹¹⁰⁵ בראשית, ט"ז, יב.

¹¹⁰⁶ אסלם בערבית משמעותו כניעה.

¹¹⁰⁷ בראשית ל"ו, א.

¹¹⁰⁸ ראה למשל פירוש אברבנאל על ישעיה, ל"ה, י: "רומי וכל בני איטליא וכלל הנצרים מבני אדום. והדבר הזה שגור בדברי חכמים זכרונם לברכה ומוסכם מהם בתלמוד ובמדרשות כולם מבלי מערער וחולק עליו, עד שאמר שהרומיים באים מאלוף מגדיאל שהוא מאלופי עשו הוא אדום... וכאלה רבים בדבריהם לאין מספר לפי שהיה מקובל וברור אצלם שרומי וכל ארץ איטליא נתישבה מבני אדום. וגם מפרשי כתבי הקדש אשר לנוצרים כך קבלו אותו, וכמו שכתב ניקולאו המפרש הגדול שלהם בענין מגדיאל אלוף אדום שיצאו ממנו הרומיים. ובפירושו לנבואת עובדיה כתב על פסוק ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו, שהר עשו הוא רומי... ושעל ממשלתם ברומי נאמר והיתה לה' המלוכה".

¹¹⁰⁹ הרב י"ל אשכנזי היה חוזר בשיעוריו על רעיון הדגשת הערך החסר בדתות (מפי תלמידיו).

¹¹¹⁰ ראה: יוסף שרביט, "הנצרות והאסלאם בהגותו של הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו): דברי הימים ואחרית הימים", בתוך: דב שוורץ ואריאל גרוס (עורכים), **על התשובה ועל הגאולה: מנחת שי לבנימין גרוס**, רמת גן, תשס"ח, עמ' 257 – 276.

¹¹¹¹ ביטוי לכך נמצא במקרא במקומות בהם מתוארת הפניה אל ה' באמצעות האורים ותומים אשר היתה במילים "אלהי ישראל" ראה למשל: שמואל א', י"ד, מא; כ"ג, י, יא. השימוש באורים ותומים זוהי פניה אל ה' בכח הנבואי של ישראל ויש בכך ביטוי למדרגה רוחנית גבוהה של ישראל לעומת המדרגה הרוחנית הנמוכה שלהם כשנמצאים בגלות.

בברכת "גאל ישראל", כלומר כשישראל חוזרים מהגלות וחיים באופן ריבוני בארצם אז הם יכולים לממש את הקשר עם הבורא באופן שלם ואחדותי.

"אלוקי ישראל" הוא הביטוי לאיחוד המידות האלוהיות ואיחוד הערכים המוסריים והמנוגדים הקיימים במציאות בכללה. האפשרות של עבודה לאל אשר איננה נותנת בלעדיות לערך מסוים, אלא יכולה להוות יסוד מאחד לכלל הערכים והמידות האלוהיות היא רק כאשר עם ישראל עובד ל"אלוהי ישראל", כלומר חי באופן ריבוני בארצו ומקיים את הברית עם אלוקיו באופן מלא. כאשר עם ישראל נמצא במצב זה זהותו מוגדרת כ"ישראל" והוא עובד ל"אלוקי ישראל".

החיוניות של "איחוד המידות" כביטוי לגילוי מלא של רוח האדם והכישלון להגיע אליו נותן לנו גם פתח הבנה לסיבות הכישלונות של הניסיונות השונים, שצצו באנושות במשך ההיסטוריה, להביא לידי תיקון עולם. ניסיונות אלה היו מבוססים על הדגשת ממד אחד של החיים וערך מוסרי אחד, כדוגמת ישועת הנפש בנצרות, צדק כלכלי חברתי במרקסיזם וכדו'. כל ניסיון להתמקד בערך מסוים על חשבון הערכים האחרים, מוסרי ככל שיהיה, סופו להיות כישלון מהדהד מפני שאינו מאחד את הערכים כולם:

מה שישראל שואף אליו הוא שהתכנית האלוקית תצליח יחד עם כל הערכים כולם גם יחד - זהו עקרון האחדות; זאת לא הצליח לחולל אף הומניזם שהוא. כל זרם הומניסטי הצליח להפריח ערך מבודד כשלעצמו, וזהו העיקרון של כשלוננו... המהפכה העברית העצמית משמעה להפיח אחדות בכל הערכים כולם יחדיו.¹¹¹²

דוגמה בולטת לניסיון לתיקון עולם שכשל היא המהפכה הקומוניסטית שעסקה בתיקון החברתי. המתח הרב בין המעמדות החברתיים, האלימות והרודנות כלפי הפרולטריון והעניים בכלל היו חייבים תיקון מוסרי. אולם די מהר הפכה תנועה זו לטוטליטרית שהביאה לרצח המונים. הרב י"ל אשכנזי טוען כי הקומוניזם הגיע למצב זה באופן הכרחי. הסיבה לכישלונה נעוצה בכך שהיא היתה תנועה שקידמה ערך אחד מסוים על חשבון הערכים המוסריים האחרים. לא ניתן להחיל ערך מוסרי על האנושות בכללה כאשר הוא מוצג לבדו, שכן אין הוא מאפשר לערכים האחרים המבוטאים באמצעות הזהויות האנושיות המגוונות לבוא לידי ביטוי. לעומת זאת, המאפיין המיוחד של הזהות העברית של עם ישראל הוא שאין לה מעצמה כלום. כלומר, הזהות העברית אינה מביאה לידי ביטוי ערך מוסרי מסוים אלא היא מתכללת את הערכים המוסריים כולם ומשום כך ייעודה הוא אוניברסלי במהותו.¹¹¹³

הרב י"ל אשכנזי מזהה זיקה ברורה בין הפגאניזם לבין האידיאולוגיות החברתיות והמדיניות השונות, על אף שאינן דתיות. אף נושא זה מקבל משמעות על פי רעיון איחוד המידות. על פי תפיסתו, משמעותה של האמונה המונותיאיסטית העברית באחדות האל היא השאיפה למצוא את האחדות שבבריא. האלילות הקדומה העמידה ערכים שונים ומנוגדים אשר יוצגו באמצעות אלים שונים אשר היו ביריבות ואף במלחמה מתמדת ביניהם כפי שמופיע למשל באיליאדה. בדומה לכך אף בעידן המודרני, האידיאולוגיות השונות מבכרות ערכים מסוימים על פני אחרים. למעשה האידיאולוגיות הללו אינן אלא עטיפה לתרבות האלילית, המאפשרת פולחן לכוח או ערך מסוים מתוך כלל הכוחות והערכים. "לקדש ערך מסוים פירושו להקריב את הערכים האחרים על

¹¹¹² Askénazi, *La parole*, Tome I, p. 150.
¹¹¹³ Klein, *Les enfantements*, p. 138 – 139.

מזבחיו".¹¹¹⁴ להעדיף ערך מסוים אשר מתוך עליונותו ישלוט על האחרים ולעיתים אף יבטל אותם זה בדיוק המלכודת העתיקה של עבודת האלילים המופיעה שוב היום בצורת האידיאולוגיה".¹¹¹⁵

הבחירה באידיאולוגיות מסוימות לא נותנת אפשרות לערכים המוסריים השונים לדור בכפיפה אחת ומשום כך לבסוף ישנה בהכרח הדרדרות לאימפריאליזם וטוטליטריות. כך למשל צרפת של המהפכה הצרפתית שהרימה על נס את ערכי החירות השוויון והאחוה לבסוף הפכה לאימפריאליסטית במסע הכיבושים של נפוליאון. הזהות הלאומית הייחודית של צרפת מבטאת עולם ערכי מסוים. הניסיון להחיל אותו על כלל האנושות יבוא, בסופו של דבר, בהכרח בדרך של כפייה שכן לכל אומה הזהות המיוחדת לה המאופיינת בעולם ערכים משל עצמה המתאים לה. בדרך דומה מסביר פינקלקרוט את הביקורת של הפילוסוף הגרמני הרדר על הוגי הדעות הצרפתים של תקופת הנאורות "אותו דחף לכבוש קיים ברצון לשלוט... בכל העמים... או בנטייה של הרציונליזם הצרפתי להתפשט מעבר לגבולותיו הלאומיים".¹¹¹⁶ ערך מוסרי כלשהו, כשעומד בפני עצמו, יכול להיות מתאים לזהות אישית או לאומית מסוימת ולא יכול להיות מתאים באותה מידה לזהויות אחרות. משום כך, המגמות של אומות מסוימות להפצת ערכיהן כאוניברסליות סופן באימפריאליזם.

במאמרו "אוניברסליות וקוסמופוליטיות" תיאר הרב י"ל אשכנזי את ההבדל שבין האוניברסליות העברית המביאה לידי אחדות האנושות לעומת האוניברסליות של אומות העולם המביאה לידי אימפריאליזם:

באידיאל ה"אוניברסליסטי" (כמו ביהדות),¹¹¹⁷ ... קיימת אחדות אנושית, קונקרטיה ומוחלטת. היא אבדה, אך רישומה נשאר בצורה של חלום ודרישה לשוב אליה... לכל משפחה אנושית תפקיד משלה בתזמורת, או בזר הפרחים הזה... לעומת זאת, בהיסטוריה של האימפריאליזם, אומה אשר שואפת בהתחלה לבנות את חלום האוניברסליות, בסוף כופה על אומות אחרות את אופייה המיוחד. מתחילים בהצהרת כוונות כנה הניזונה בשאיפה לאוניברסליות, אך מיד אחר כך כל זה מקבל צורה של אימפריה שהיא כישלוננו (של האידיאל האוניברסלי). כך קרה במהפכה הצרפתית שביטאה את האידיאלים של האוניברסליות באופן ישיר ועצמתי ביותר, ולבסוף הידרדרה לאימפריאליזם של נפוליאון.¹¹¹⁸

אחדות המידות, או במילים אחרות אחדות הערכים, היא ביטוי מובהק לאחדות היסודית של הבריאה אשר מקורה באחדות הבורא. התפיסה האחדותית של ההווה נובעת מתוך האמונה באל אחד. על עם ישראל כעם ה', מוטל לאחד את הערכים המוסריים כולם למרות הניגודיות שקיימת ביניהם ובהופעתם במציאות.

¹¹¹⁴ « Sacrifier à une valeur, c'est sacrifier les autres... » Askénazi, *Le sens*, p. 538.

¹¹¹⁵ Simsovic in Koginsky, *Un Hébreu*, pp. 257.

¹¹¹⁶ Finkielkraut, *La défaite*, p.16.

¹¹¹⁷ הרב י"ל אשכנזי מרבה לצטט את הרב מאיר ז'איי אשר במאמרו מבחין בין דת אוניברסלית ובין דת אוניברסליסטית. "דת אוניברסלית שואפת לכלול את כל המין האנושי ונוטה בהגדרה להפיץ את אמונתה בצורה מיליטנטית ו"אימפריאליסטית". לעומתה, על פי דת אוניברסליסטית, כל אדם יכול להגיע ל"ישועת נפשו" בתנאים מינימליים שהם מוסריים באופיים, ללא הבדל של עם או תרבות דתית... עבור היהדות, שהיא דת אוניברסליסטית, מדובר בשבע מצוות בני נח". Askénazi, *Ki mitsion*, Tome I, p.229.

¹¹¹⁸ Askénazi, *La parole*, Tome II, p.22.

אחדות האל יכולה אחרי מאמץ רוחני ארוך להפוך למשהו ודאי בשכל. אך העיקרון של אחדות הערכים היא ידיעה שקשורה לאמונה. וזאת משום שעולמנו נראה כנתון לערכים מוחלטים סותרים ולעימות ערכים בלתי נמנע. המיתוסים הפגאניים ציירו את זאת כמלחמת האלים. לא רק הטוב והרע, האמת והשקר, החיים והמוות, אלא הניסיון האנושי מראה שהערכים כולם סותרים זה את זה: המועיל אינו בהכרח טוב, הטוב אינו בהכרח ההגיוני, היפה אינו בהכרח אמיתי, הצדק אינו בהכרח יפה, וכך לאין סוף. ההתאמה של הערכים זה לזה, והדיוק של אחדותם זהו סוג של נס, כי אחדות זאת היא תמיד טמירה, נסתרת ולא ניתן להראותה במציאות... מכאן האופי של ציווי של הקריאה: "שמע ישראל" שפירושו, שים לב ישראל, מי שהוא אלוקינו הוא ההוויה האחת.¹¹¹⁹

מכאן, הרב י"ל אשכנזי מרחיב את יסוד אחדות ה' להיסטוריה של עם ישראל ולמשמעות לאומיותו. ישראל מגיע להכרה באחדות ה' דרך השתלשלות האירועים שעיצבו אותו במהלך ההיסטוריה. ובסופו של דבר אחדות זו היא יסוד התקווה לאנושות כולה. את התובנה הזאת הוא מעביר דרך פרשנותו לפירוש רש"י לפסוק "שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד",¹¹²⁰ "ה' שהוא אלוקינו עתה, ולא אלהי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר: "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה'",¹¹²¹ ונאמר: ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד"¹¹²².

וכך מפרש הרב י"ל אשכנזי את דברי רש"י אלה: "נראה שהמאורעות ההיסטוריים שעיצבו את ישראל לעם הנבואה והאמונה באל אחד הם "תבנית לבאות" ("préfiguration"), כי האנושות כולה תגיע בסופו של דבר לאותה וודאות באשר לאחדות המסתתרת מעבר לכאוס של הערכים המוחלטים, ובכך מעניקה לכל אדם המוכן להקשיב לה... את הידיעה הוודאית של הישועה".¹¹²³

אם כן, ההיסטוריה הלאומית של ישראל איננה סגורה לעצמה אלא קשורה במהותה לתולדות האנושות ולתקוותה. המציאות מתגלה לאומות העולם בגילוייה הפרוד והבלתי אחדותי, ומשום כך כאילו נעדרת השגחה אלוקית מאחדות. האדם חש מופקר לגורלו בחייו הפרטיים והכלליים וחוויה זאת מביאה אותו לידי ייאוש. הידיעה כי מעבר לאירועים ולערכים הסותרים קיימת אחדות נסתרת היא יסוד התקווה כי יש משמעות לחיים ולגורל הפרטי והכללי של האדם. עם ישראל הגיע לידיעה זאת דרך ההיסטוריה שלו ולכן היסטוריה זו היא בעלת משמעות אוניברסלית.

לאומיות יהודית

נושא הלאומיות העסיק את אירופה בכלל ואת צרפת בפרט כבר מתקופת הנאורות. הרב י"ל אשכנזי אשר למד במוסדות לימוד של הרפובליקה הצרפתית השלישית נחשף לדיון בנושא כחלק מתכנית

¹¹¹⁹ Ibid, Tome I, pp. 338-339.

¹¹²⁰ דברים ו', ד.

¹¹²¹ צפניה ג', ט.

¹¹²² זכריה י"ד, ט.

¹¹²³ Askénazi, *La parole*, Tome I, p.339-340.

הלימודים הרשמית שדגלה בעיצוב התודעה הלאומית של אזרחי העתיד של הרפובליקה.¹¹²⁴ ניתן לראות בתפיסתו את הלאומיות היהודית כפרי של תהליך מחשבתי שנוגד מתוך מאבק התפיסות של הלאומיות באירופה אשר נמשך עד היום. את הוויכוח סביב נושא הלאומיות ניתן לחלק באופן גס לשתי אסכולות מרכזיות, האסכולה של המהפכה הצרפתית והאסכולה של הרומנטיזם הגרמני.

האסכולה הצרפתית מאופיינת בתפיסתה את הלאומיות כמסגרת אזרחית. הוגי המהפכה הצרפתית דגלו בכך שהאומה היא מסגרת שהמשתתפים בה בוחרים לחיות תחת מערכת חוקים וערכים מוסכמת. וכהגדרתו של סייס (Voyez Sieyès), כומר מימי המהפכה הצרפתית, "האומה היא גוף של שותפים החיים תחת חוק משותף ומיוצגים על ידי חוקה".¹¹²⁵ לתפיסה זו ישנן השלכות הגותיות ופוליטיות באופן בו ראו את ההיסטוריה, את מערכת הערכים של האומה וכן את המוטיבציה לאימפריאליזם. על פי תפיסה זו ישנם ערכים אוניברסליים החלים על כל בני האדם, שהמרכזיים שבהם כמובן הם "חירות שוויון ואחוה", ועל פיהם האדם נבחן. המצב הנוכחי של האנושות איננו מתקן עדיין ויש להביאה לידי אימוץ ערכים אלו. וולטר (Voltaire), רואה את ההיסטוריה כצועדת לקראת קדמה והעבר הוא השלבים הראשונים של האנושות שעל בסיסם מתקדמת האנושות הלאה. כלומר התפיסה של ההיסטוריה היא כשהמבט מופנה לעבר העתיד ואילו העבר נתפס כמצב ראשוני בלבד. האחריות של האומה הצרפתית כמי שאימצה את ערכי הנאורות היא להפוך אותם לערכים אוניברסליים המופנמים בקרב כלל האומות.¹¹²⁶ הלאומיות מסוג זה יכולה להכיל בקרבה אנשים ממוצאים שונים ובלבד שיקבלו על עצמם את מערכת החוקים והערכים המוסכמת של האומה האזרחית. ידועה אמירתו המפורסמת של רנאן (Renan): "אומה, זו משאל עם יומיומי" (une nation est ... un plébiscite de tous les jours,¹¹²⁷ דהיינו, החלק הרצוני והחירותי גובר על היסוד האתני לאומי. תפיסה זו מסבירה את הדרישה מיהודי צרפת לוותר על השתייכותם הלאומית כיהודים ולראות ביהדותם כהשתייכות דתית בלבד בכדי לקבל שוויון זכויות אזרחי.

האסכולה של הרומנטיזם הגרמני העומדת בניגוד לאסכולה של המהפכה הצרפתית, רואה את הלאומיות כאתנית, שבטית לשונית. נציגה המובהק בדיון זה הוא הרדר (1744 – 1803), אשר העלה על נס את מושג "רוח האומה" (Volksgeist), הגניוס המאפיין שבט או עם. האדם הפרטי נולד בתוך האומה ו"רוח האומה" מעצבת אותו, רצונותיו ודעותיו. היא לא רק הקרקע ממנה הוא צומח, אלא גם השמים המקיפים את האידאלים שלו. לפי זה אין ערכים אוניברסליים הנכונים לאנושות כולה אלא הערכים כמו הטוב, האמת, היפה הם כולם טובים ונכונים לאומה מסוימת בלבד ולתקופה מסוימת בלבד. לפי זה, יש סתירה מהותית בין לאומיות לאוניברסליזם. מאידך, הגישה שצמחה בעידן הנאורות והתגשמה בערכי המהפכה הצרפתית טומנת בחובה סכנה של אימפריאליזם מאחר והיא טוענת שמה שטוב אמיתי ויפה לנו הוא בהכרח מתאים לאנושות כולה ולכן ההתפשטות

¹¹²⁴ ראה למשל ספר הלימוד בספרות לכיתה י"א בו עסקו בטקסטים של הוגי הדעות של המהפכה הצרפתית: André Lagarde, Laurent Michard, *XVIII^e SIÈCLE: LES GRANDS AUTEURS FRANÇAIS DU PROGRAMME, COLLECTION TEXTES ET LITTÉRATURE BORDAS.*

¹¹²⁵ « La nation est un corps d'associés vivant sous une loi commune et représentés par la même législation. » Voyez Sieyès in Finkielkraut, La défaite, p.20.

¹¹²⁶ Finkielkraut, La défaite, p. 15.

¹¹²⁷ אמירה זו לקוחה מהרצאתו המפורסמת "מהי אומה?" (Qu'est-ce qu'une nation?) שנישאה בסורבון ב-11.3.1882. ראה: http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/Renan_-_Qu_est-ce_qu_une_Nation.pdf

והכיבושים באירופה של נפוליאון שראה את עצמו כממשיך המהפכה הצרפתית הם תוצאה כמעט טבעית של הרצון לייצא לכל האומות את אותם ערכים שצרפת ראתה עצמה כמגשימה אותם ודוגלת בהם.¹¹²⁸

הרב י"ל אשכנזי טוען שיש אמת בשתי התפיסות האלה ושאכן יש סתירה פנימית בין ערכי הלאומיות והערכים האוניברסליים. טענתו, עליה הוא חזר בכתביו ובשיעוריו, היא שסתירה זו אינה קיימת במהות בישראל מאחר וזהות ישראל מופיעה כבר מראשית דרכה כבעלת פנים כפולות, לאומית כלפי פנים, ואוניברסלית כלפי חוץ כברכת ה' לאברהם "ואעשך לגוי גדול... ונברכו בך כל משפחות האדמה".¹¹²⁹ דו ממדיות זו מעולם לא התנתקה ורק התחזקה במהלך הדורות, גם אם היו תקופות שהודגש יותר הממד הראשון או הממד השני. ביטויים לכך ניתן לראות במספר מקומות במקרא. במתן תורה בהר סיני מופיע הציווי "והייתם לי ממלכת כהנים וגוי קדוש",¹¹³⁰ "גוי קדוש", כלומר זהות לאומית פנימית ו"ממלכת כהנים", כלומר כהנים לאנושות כולה, כהדגשת הרב אליהו בן אמוזג.¹¹³¹ בתפילת שלמה בחנוכת המקדש הראשון ישנה הדגשה הן של הממד הפרטיקולרי של המקדש והן של הממד האוניברסלי:

ושמעת אל תחנת עבדך ועמך ישראל אשר יתפללו אל המקום הזה ואתה תשמע אל מקום שבתך אל השמים ושמעת וסלחת... וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא... ובא והתפלל אל הבית הזה. אתה תשמע השמים מכון שבתך ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי למען ידעון כל עמי הארץ את שמך ליראה אתך כעמך ישראל ולדעת כי שמך נקרא על הבית הזה אשר בניתי.¹¹³²

אוניברסליות זו התרחבה והועמקה מאוד בדברי הנביאים וביטוי מובהק לכך יש בדברי ישעיהו הנביא החוזה את עידן אחרית הימים בו בית המקדש בירושלים יהווה מרכז של בשורה רוחנית ומוסרית עבור האנושות כולה:

הדבר אשר חזה ישעיהו בן אמוץ על יהודה וירושלם. והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים. והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וירנו מדרכיו ונלכה בארחתיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם. ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה.¹¹³³

עם זאת, מיד לאחר החזון האוניברסלי שוב מודגש הממד הפרטיקולרי של ישראל: "בית יעקב לכו ונלכה באור ה'".¹¹³⁴ נראה כי שני הממדים הקיימים בזהות הלאומית של ישראל, הפרטיקולרי והאוניברסלי, מעולם לא כבו ומופיעים בהיבטים מגוונים במהלך ההיסטוריה הארוכה שלו.

¹¹²⁸ ראה דיון מפורט בנושא: Finkielkraut, La défaite, pp.13-46.

¹¹²⁹ בראשית יב, ב-ג.

¹¹³⁰ שמות יט, ו.

¹¹³¹ ראה: גתית הולצמן, "אוניברסליות ולאומיות, ישראל והעמים, בהגותו של אליהו בן-אמוזג", פעמים 74,

תשנ"ח, עמ' 104 - 130.

¹¹³² מלכים א' ח, פס' ל, מא-מג.

¹¹³³ ישעיה ב, א-ד.

¹¹³⁴ שם, פס' ה.

לאומיות יהודית - הגדרה

כדי להבין את תפיסתו של הרב אשכנזי לגבי ההגדרה של הזהות הלאומית היהודית אפשר להשתמש בשאלה העקרונית ששאל הראי"ה קוק "האם צביונה של ישראל היא כמו שהיא אצל כל העמים ועליה נבנתה הצורה הישראלית המיוחדת"¹¹³⁵ דהיינו, האם ישראל הוא עם בין כל העמים שקיבל תפקיד רוחני מסוים, "או שמעקב עד ראש הכל הוא מיוחד"¹¹³⁶ דהיינו, האם אין שום קשר בין לאומיותה ובין הלאומיות של אומות העולם. לאור שאלה עקרונית זו אפשר לאבחן אצל הרב י"ל אשכנזי עמדת ביניים. "הזהות של ישראל תצמח מתוך ההיסטוריה של העברים שמתחילה עם אברהם. הזהות הזאת צומחת מתוך מכלול האומות אך לא כאחת משבעים האומות שהופיעו כתוצאה של התפרקות האחדות האנושית (במגדל בבל)".¹¹³⁷

הזהות הלאומית של ישראל איננה כאחת מאומות העולם שקיבלה בשלב מסוים תפקיד של הנהגה רוחנית מיוחדת וכן איננה ישות שמופיעה במנותק מהאנושות אלא היא צומחת מתוך אומות העולם אולם מה שצומח הוא זהות שונה וחדשה לחלוטין. בעוד שכל אחת משבעים אומות העולם היא זהות ייחודית ובעלת צביון מסוים ומוגדר, כפנינה מיוחדת במחרוזת האומות, הרי שישאל הוא הגורם המאחד בין כולן, כדברי רבי אליהו בן אמוזג, שהרב י"ל אשכנזי נהג לצטט אותו, "לכל אומה ולכל מסורת יש פנינה. עם ישראל הוא חוט המחרוזת".¹¹³⁸

עקרון דומה לכך מצוי בראייתו את ישראל כבן הבכור של משפחת העמים "בני בכורי ישראל",¹¹³⁹ ומהותה של בכורה זו היא ייעודו ככהן האנושות, "והייתם לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". בישראל תפקיד זה התמלא על ידי שבט לוי שאיננו עוד שבט מהשבטים, וביטוי לכך הוא שאין לו נחלה,¹¹⁴⁰ אלא הוא מלווה את שאר השבטים. בעתיד לבוא האנושות תהיה כשנים עשר השבטים וישאל שמש עבודה כשבט לוי. "שבט לוי, שהיה מוקדש לעבודה הרוחנית של האומה הישראלית היה הערב של אחדותם של כלל השבטים".¹¹⁴¹

אנחנו דבקים בתקווה ובביטחון שבאחרית הימים אומות העולם יהיו כמו שבטי ישראל וישאל יהיה כשבט לוי בבניין האחדות האנושית ובהגשמת התכנית היסודית של "ישראל והאנושות" (של רבי אליהו בן אמוזג). בינתיים ישראל הם שבטי ישראל ובקרבתם נמצא שבט לוי. דרך אחרת להביע אותו רעיון הוא מה שנאמר במקורותינו שבאחרית הימים הארץ כולה תזכה בקדושתה של ארץ ישראל, ארץ ישראל תהיה קדושה בקדושת ירושלים וירושלים תהיה קדושה בקדושת המקדש.¹¹⁴²

הלאומיות היהודית היא יצירה מיוחדת. מחד היא צומחת מתוך תולדות האדם ובכך היא שייכת לאנושות כולה, ומאידך מה שצומח היא זהות לאומית חדשה שונה במהותה משאר הזהויות

¹¹³⁵ ראי"ה קוק, אורות, עמ' קנה.

¹¹³⁶ שם.

¹¹³⁷ Askénazi, *La parole*, Tome II, p.18.

¹¹³⁸ אשכנזי, המאמין והפילוסוף, עמ' 215.

¹¹³⁹ שמות, ד', כב.

¹¹⁴⁰ "לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל, אשי ה' ונחלתו יאכלון. ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו ה' הוא נחלתו". (דברים, יח א-ב); "כי אין חלק ללויים בקרבכם כי כהונת ה' נחלתו" (יהושע, יח ז).

¹¹⁴¹ Askénazi, *Ki mitsion*, Tome I, p. 274.

¹¹⁴² Askénazi, *La parole*, Tome II, pp. 478-479.

הלאומיות שכן כל אומה מאופיינת בזהות שונה ומיוחדת לה בעוד שהזהות של ישראל מאופיינת בהיותה הגורם המאחד של האנושות.

הניסיון להתחקות אחר מהותה של הזהות הלאומית היהודית הוא מלאכה מורכבת מפני שזהות זו פושטת צורה ולובשת צורה במהלך ההיסטוריה, "יהודי זה מצב נתון שלא ניתן להגדרה אופרטיבית קצרה מכיוון שההגדרה של להיות יהודי זה תיאור הזהות הישראלית כפי שהתורה מספרת אותה וכפי שהיא מקבלת ביטוי לאורך ההיסטוריה עד הפרטים הקטנים ביותר".¹¹⁴³

מה שהתחיל כזהות עברית בתקופת האבות וההתנחלות בארץ ישראל ולמעשה במהלך ימי בית המקדש הראשון הופך להיות זהות יהודית עם גלות בבל, הופעה בולטת של מושג זה קיימת במגילת אסתר, "היהודים הפרוזים",¹¹⁴⁴ במהלך הגלות זהות יהודית זו הזדווגה בהדרגה עם הזהות של "העמים המארחים" והזהות הייתה כפולה יהודי-צרפתי, יהודי גרמני, יהודי תימני וכו' עבור הרב י"ל אשכנזי הזהות הישראלית היא הפנים החדשות של אותה זהות קדומה עם החזרה לארץ והקמת המדינה.

שינויים זהותיים אינם שינויים המבטלים את הזהות הקודמת אלא קיים חוט רציף שמאחד את כל ההופעות הזהותיות האלה במהלך ההיסטוריה, ובכל שלב עם ישראל נושא בזיכרון הקולקטיבי שלו את הזהויות הקודמות למרות התמורות הרבות שזהות זו עוברת במהלך ההיסטוריה. עם זאת קיים רצף מתמיד של זהות האומה העברית מדור המייסדים שלה עד התקופה המודרנית:

לכל האומות ישנו עבר אולם הן נמצאות מולו במאבק מכיוון שהוא הופך להיות לא רלוונטי. בעם ישראל בעיה זאת נמצאת בפרט אך לא ברמה הקולקטיבית. היהודי יודע שהוא קשור לעברי, ובמעבר מהעברי ליהודי עברנו למודרניות... אצל עם ישראל ישנו זיכרון רציף, מחזיקי המסורת הם מחזיקי הזיכרון של האומה.¹¹⁴⁵

הזהות של עם ישראל החלה דרכה תחילה כזהות עברית עם האבות המייסדים של האומה. עם הפסקת הנבואה כתוצאה מחורבן הבית הראשון הזהות העברית עברה טרנספורמציה לזהות יהודית המאפיינת את עם ישראל כאשר הוא מנותק מההתגלות האלוהית ואינו יכול לממש את הלאומיות שלו באופן מלא. בעידן המודרני הזהות היהודית שוב עוברת שינוי ממאפיינים גלתיים למאפייני זהות חילוניים מודרניים. שינויי זהות אלו מביאים לידי משבר זהותי אצל פרטים אלו ואחרים מעם ישראל. אולם האומה היהודית כקולקטיב שומרת על זיכרון הזהות הלאומית ונקודת ההתייחסות שלה הינה התקופה העברית בה היה לה קשר טבעי עם ה'.

הזהות הלאומית העברית איננה יעד לעצמה אלא היא בעיקר בעלת יעוד אוניברסלי והיא התעצבה דרך ההיסטוריה למען ההיסטוריה האנושית ותיקונה. ההיסטוריה עיצבה את משפחת העברים כאומה, שהיא בד בבד משולבת לגמרי בתרבויות העולם אולם במקביל נמצאת במצב של לעומתיות מולן:

המקרא מציג אותנו מלכתחילה כקולקטיביות מובחנת משאר האומות המייצגות את ההיסטוריה האנושית... מול ההתפתחויות האנושיות השונות ההיסטוריה

¹¹⁴³ שם, עמ' 135.

¹¹⁴⁴ אסתר, ט' יט.

¹¹⁴⁵ Askénazi, La parole, Tome II, p.136

היהודית מתגלה כמאמץ ארוך וסבלני לגרום להופעת "האדם האמיתי" על ידי כך שנאספים במהלך היסטוריה קשה כל הערכים שהציוויליזציות הצמיחו. וזאת במידה וערכים אלה יכולים להזין ולהגשים את חזון האבות והנביאים.¹¹⁴⁶

תפקידו של עם ישראל הוא להיות המאסף של כלל הערכים והמידות אשר הצמיחו הזהויות הלאומיות השונות במהלך ההיסטוריה ולברור מהן את אלה שיוכלו להביא לידי תיקון האנושות ולהגשמת חזון הנביאים. בלשון הקבלה מהלך זה נקרא "ליקוט ניצוצות" והוא נעשה באופן טבעי דווקא כשישראל נמצאים בגלות בקרב האומות השונות.¹¹⁴⁷

הייעוד של האומה היהודית הוא להביא לידי תיקון האנושות באמצעות הולדה של אדם מתוקן שהוא למעשה דמות המשיח. משום כך המסגרת הלאומית היהודית היא קודם כל משפחתית מעין "מעבדה" בה יכולה להיווצר התולדה של דמות "האדם האמיתי".

לכאורה מדובר במשפחה קטנה מאוד, משפחתו של אברהם, אך נראה שבמשפחה זאת רק שאלה אחת חשובה מי מסוגל להיות אח? מי נושא בקרבו את זהות האחוה? כי אז דרכו יעברו הברית, ההבטחות, הברכות ותורת הקדושה. מיד נושא זה מתגלה בוודאות כאוניברסלי... במהלך המצבים המשפחתיים לכאורה מורגש שהעניין המרכזי נמצא בחיפוש האחוה.¹¹⁴⁸

עצם נוכחות ישראל בקרב האומות יוצרת תסיסה שבה מתקיים מפגש לעומתי של הזהות הלאומית היהודית עם הזהויות הלאומיות השונות וכך מקדמת את ההיסטוריה ומביאה לידי מימוש הייעוד המשיחי למען האנושות כולה.

הספר "מספד למשיח?" בו קובצו שיעורים ומאמרים של הרב י"ל אשכנזי בנושא הרעיון המשיחי, מאפשר מבט על תפיסת עולמו ביחס לרעיון המשיחי, הלאומיות והציונות. החלק הראשון בספר עוסק בביאור המאמר "המספד בירושלים",¹¹⁴⁹ אשר נכתב על ידי הרב קוק לאחר פטירת בנימין זאב הרצל. כבר בראשית דבריו הרב י"ל אשכנזי מבחין בין האופן בו עסקו ברעיון המשיחיות בתפוצות יהדות אשכנז לבין האופן בו עסקו בכך בתפוצות יהדות ספרד. לטענתו, בקרב יהדות אשכנז היה חשש שמא התפיסה המשיחית היהודית תהיה מעורבת בתפיסה המשיחית הנוצרית ולכן החליטו החכמים לא ללמד את הנושא וכך המשיחיות הפכה עם הזמן לחלק מתורת הסוד. לעומת זאת, בקרב התפוצה הספרדית אשר חיה בעיקר תחת שלטון מוסלמי, העיסוק במשיחיות היה חלק מתורת הנגלה. מושגים בסיסיים העוסקים בסכולסטיקה היהודית, כגון שלבי הגאולה המבוטאים באמצעות שני משיחים - משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, היו מוכרים יותר בקרב קהילות היהודים שחיו תחת שלטונות אסלאמיים לעומת קהילות היהודים שחיו במדינות שבהן היתה לנצרות השפעה עמוקה.¹¹⁵⁰

¹¹⁴⁶ שם, עמ' 138.

¹¹⁴⁷ תפיסתו של הרב י"ל אשכנזי את ייעודו של ישראל בהיסטוריה האנושית בכלל ובפרט בתקופת שהותו בגלות מושפעת באופן ישיר ממורו יעקב גורדין. ראה מאמרו של האחרון "הגלות" ("La galout"), pp. 167-192.

Gordin, *Ecrits*, Paris 1995,

Askénazi, *La parole*, Tome I, p.197. ¹¹⁴⁸

¹¹⁴⁹ ראי"ה קוק, מאמרי הראיה, עמ' 98.

¹¹⁵⁰ אשכנזי, מספד למשיח?, עמ' 35-36.

הקהילות היהודיות במקומות שונים בעולם, לא היו מנותקות אחת מהשנייה. היו השפעות הדדיות בין הקהילות השונות וזרמי מחשבה והגות נדדו ביניהן ולכן גם בנושא המשיחיות היה עיסוק מסוים בקרב יהדות אשכנז, כדוגמת הגר"א ותלמידיו, ובכלל אצל אלו שעסקו בתורת הסוד.¹¹⁵¹ לאופן ההיכרות עם הרעיונות המשיחיים שבמסורת ישראל ושכיחותם בקרב הקהילות השונות היתה השפעה על התודעה הלאומית ועל אופן תפיסת האירועים ההיסטוריים שהתרחשו במפנה המאות ה-19 וה-20. לא בכדי הבשורה הציונית של הרצל נתפסה אצל רבים מהיהודים באירופה כמנותקת מהמציאות.¹¹⁵²

משיח בן יוסף ומשיח בן דוד :

הנושא המרכזי בהספד שנשא הרב קוק על הרצל הוא שני המשיחים העתידיים לגאול את ישראל. לכל משיח תפקיד שונה בתהליך הגאולה. הראשון בסדר הכרונולוגי של הגאולה הוא משיח בן יוסף והשני משיח בן דוד.

הצפייה למשיח בן יוסף היא הצפייה להחזרת הייחוד של עם ישראל, כולל אלו שנאבדו במרוצת הזמן מכלל ישראל. המושג משיח 'בן יוסף' שייך לאומה והמושג 'משיח בן דוד' שייך לתורה, ובתהליך הופעתם יש סדר: קודם כל תופיע המשיחיות השייכת לשבטי יוסף, בית אפרים, ואחר כך המשיחיות המאפיינת את העצמות הישראלית של יהודה.¹¹⁵³

'משיח בן יוסף' כשמו הטיפולוגי מבטא את מלכות ישראל בבניין הפיזי של האומה בהיבטים שונים, לאומיים, חברתיים וכלכליים בעוד ש'משיח בן דוד' אמון על יציקת התוכן הרוחני לתוך הגוף הלאומי אשר נבנה בשלב של 'משיח בן יוסף'. חוסר הבנה או חוסר ידיעה של תפקידי שני המשיחים מביאים לידי טעות נפוצה המייחסת את הגאולה רק למשיח בן דוד. לדוגמה המשיחיות אותה רואה הרב קוק בתנועה הציונית איננה משיחיות של 'משיח בן דוד' אלא של 'משיח בן יוסף'.¹¹⁵⁴

על פי מסורת מדרשית ישנה סכנה קיומית למשיח בן יוסף שכן הוא מאוים על ידי רומא: "ואחריו יקום מלך אחר רשע ועז פנים ויעשה מלחמה עם ישראל... ושמו ארמילוס... ויעלה לירושלים ויהרוג משיח בן יוסף... ואחר כך יבא משיח בן דוד".¹¹⁵⁵ הרב י"ל אשכנזי מסביר את משמעות המדרש כך: רומי, כלומר מלכות אדום המזוהה עם העולם המערבי, מאיימת על קיומו של היישוב היהודי בארץ ישראל "ייתכן מאוד שהסכנה ממשיכה ללוות אותנו בימינו. כל עוד רומי לא מכירה במשיחיות של עם ישראל הסכנה חיה וקיימת".¹¹⁵⁶

תורת "איחוד המידות" של הרב י"ל אשכנזי הרואה באמונה באל אחד תפיסת עולם אחדותית בכל רבדי ההווה, מבוטאת כאן היטב באופן בו הוא מסביר את היחס שבין שני המשיחים. קיים מתח

¹¹⁵¹ שם, עמ' 36.

¹¹⁵² שם, עמ' 35.

¹¹⁵³ שם, עמ' 43.

¹¹⁵⁴ שם, עמ' 40.

¹¹⁵⁵ אוצר המדרשים (אייזנשטיין), עמוד קמו ד"ה ה' ימלוך לעולם. למקורות נוספים בנושא ארמילוס ראה: בצלאל ויכלדר (עורך), אברהם סבע, **צור המור**, בני ברק תש"ן, כרך ב, עמ' שכד, הערה כ. ההכרות של קהילות הספרדים עם המושגים "משיח בן יוסף" ו"משיח בן דוד" היתה יומיומית. ראה למשל בסידור "תפילת החודש" שהיה נפוץ מאוד בקרב קהילות הספרדים, בכוננות תפילת שמונה עשרה המודפסת בגוף ברכת "בונה ירושלים": "יכוין שלא יהרג משיח בן יוסף על ידי ארמילוס הרשע".
¹¹⁵⁶ אשכנזי, מספד למשיח?, עמ' 41.

בין העוסקים בבניין הגוף של האומה לבין אלו העוסקים בתוכן הרוחני שלה. יש המתייחסים בעליונות ובזלזול כלפי המבטאים את בחינת 'משיח בן יוסף' מתוך תפיסה הרואה בתוכן הרוחני חזות הכל, מאידך קיימת תפיסה של ביטול וזלזול מצד בוני הארץ והאומה כלפי העוסקים בתוכן הרוחני. כנגד דיכוטומיה זאת עומד הרב י"ל אשכנזי על היסוד האחדותי ומצביע על החיוניות של שתי הבחינות הן 'משיח בן יוסף' והן 'משיח בן דוד':

על פי התורה לא ניתן לומר שאחד חיובי והשני שלילי. כל עוד הגוף והנשמה נפרדים – אין אדם. כמוכן לא ייתכן קיום לגוף בלי נשמה, אך גם לא תתכן נשמה ללא גוף. צריך לבנות את הגוף כדי שהנשמה תתקיים. אין ספק שגוף ללא נשמה הוא פשוט גולם, אבל לא מדובר בסתם גולם אלא בגוף של נשמה. נכון יהיה לומר שיש סדר עדיפויות... הבונים את גוף האומה אינם מבינים שהם, וקודם כל הם, שייכים למשיחיות הנקראת "משיח בן יוסף", ואלו שמחיים את הנשמה, שוכחים שלנשמה בלי גוף אין קיום ואין היא אלא רוח רפאים. יש בונים את הבית ויש הכותבים מזוזה על מנת לקבעה בפתח הבית.¹¹⁵⁷

פעולת בניינה הפיזי של האומה היא שלב הכרחי בתהליך הגאולה בו עם ישראל יבוא לידי מימוש מלא על ידי יציקת התוכן הנשמתי של האומה בתוך הגוף הפיזי שלה. למעשה שלב 'משיח בן יוסף' מהווה את בניית ה'מרכבה לשכינה' כלומר את התשתית הפיזית בו יוכלו הערכים הנעלים של האומה להתממש דרכו. העיסוק בהיבטים הרוחניים בלבד הוא תלוש ומהווה כעין "רוח רפאים" המשוטטת בעולם ללא יכולת לבטא עצמה במציאות הריאלית. לכן יש לייחס ערך רב לבניין גוף האומה ככלי בו תשכון נשמת האומה בדמות 'משיח בן דוד'. כך היה בבריאת האדם, קודם כל נברא הגוף ואחר כך הוכנסה בו הנשמה: "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה".¹¹⁵⁸

חשיבותם של שני שלבי הגאולה הללו, צריכה לבוא לידי ביטוי בהכרה בחשיבותן של שתי המגמות, הפיזי והרוחני. המתח ביניהן כבר מופיע לאחר מלכות דוד בימי התפלגות הממלכה בין ממלכת ישראל לממלכת יהודה. ירבעם בן נבט מייסד את מלכות ישראל ושושלת בית דוד המשיכה למלוך על ממלכת יהודה בלבד. ביטוי למתח בין "בית יוסף" ל"בית יהודה" מובא במדרש התלמודי: "אמר רבי אבא: אחר שתפשו הקב"ה לירבעם בבגדו, ואמר לו: חזור בך, ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן. אמר לו: מי בראש? בן ישי בראש, אי הכי לא בעינא".¹¹⁵⁹ המדרש מתאר ניסיון להשיב בתשובה את ירבעם מלך ישראל המייצג את "משיח בן יוסף". הקב"ה מציע לו להיות שותף בשלישייה המובילה את בניין האומה הכוללת את הקב"ה, ירבעם בן נבט ואת בן ישי כלומר "משיח בן דוד". ירבעם לא מוכן לקבל את השותפות אם משיח בן דוד מקבל מעמד מיוחד של הנהגה שהוא צריך להיות כפוף לה. מחד משיח בן יוסף מקבל הכרה במעמדו וחשיבותו כחלק מהשלישייה של בניין האומה. מאידך ישנה כאן הכפפה של משיח בן יוסף כלפי משיח בן דוד המסמל את התוכן של אחרית הגאולה.

¹¹⁵⁷ שם, עמ' 45 – 46.

¹¹⁵⁸ בראשית, ב', ז.

¹¹⁵⁹ בבלי, סנהדרין קב ע"א.

למימוש הייעוד המשיחי נדרשת הובלה של המגמה הרוחנית המעניקה את התוכן הערכי לבניין הפיזי של האומה שכן היא המייחדת את ייעודו של ישראל בהיסטוריה. מבלעדי מגמה זו, האומה הישראלית עלולה לא להיות שונה מהאומות האחרות הקיימות בחברה האנושית.¹¹⁶⁰

הרב י"ל אשכנזי מזהה את העידן ההיסטורי בו מצוי עם ישראל כשלב מעבר בין הגלות לגאולה וזוהי התקופה בה המגמה של משיח בן יוסף דומיננטית "לימודנו עוסק בתקופה הנוכחית, שהיא תחילת קץ הגלות והתחלת הגאולה. אנו חיים, פחות או יותר, בתקופה שנקראת במקורות 'משיח בן יוסף'".¹¹⁶¹

להצלחת הייעוד המשיחי של ישראל בהיסטוריה יש להביא לידי איחוד כוחות בין שני המשיחים :

על מנת שהמשיח יצליח במשימתו, לא רק לשים קץ לגלות אלא גם להחזיר את עם ישראל למקומו המיוחד בתוך העמים, צריך שכוחותיהם של יוסף ויהודה יהיו יחד. כל עוד יש פירוד יש משבר. בתהליך הגאולה יש שלבים שונים: ימות המשיח הם שלהי העולם הזה. תחילת קרויים "אורות משיח בן יוסף" – אתחלתא דגאולה, וסימנם סוף הגלות. סופם של ימות המשיח נקרא משיח בן דוד. לאחר מכן באים מאורעות ש"עין לא ראתה" כלשון הגמרא, שאין לנו תפיסה בהם, מלבד כמה רמזים שנתנו הנביאים וחז"ל: תחיית המתים, יום הדין ועולם הבא.¹¹⁶²

הרב י"ל אשכנזי עושה סדר בשלבי תהליך הגאולה. שלביה הראשונים הם ריאליים לחלוטין ומתרחשים בתוך ההיסטוריה. ראשית מסתיימת הגלות ועם ישראל שב לארץ ישראל. שלב זה מוגדר כ"משיח בן יוסף". אחר כך מגיע שלב משיח בן דוד בו יוצק הייעוד הרוחני של האומה. הכוחות והמגמות המבוטאים באמצעות שני המשיחים צריכים לעבוד יחד בכדי לממש את הייעוד המשיחי. בשלבי הגאולה המתקדמים יתרחשו אירועים שאינם נתפסים בכלי המחשבה המוכרים לנו.

הקמת מדינת ישראל בהיסטוריה היהודית

המציאות בה קמה מדינת ישראל היא התרחשות היסטורית בעלת משמעות רוחנית. במאמרים העוסקים במשמעות ההיסטוריוסופית של תקופת העומר מסביר הרב י"ל אשכנזי כי הקמת המדינה דווקא בתקופת העומר בין חג פסח לחג שבועות איננה מקרית ומהווה שלב מרכזי בתהליך העצמאות והחרות הלאומית והרוחנית של עם ישראל.

חג פסח מציין את השחרור הלאומי והחומרי מהשעבוד של הציוויליזציה השלטת, ואילו חג שבועות מציין את העצמאות הרוחנית והדתית. תקופת העומר המתקיימת בין פסח לשבועות מאופיינת כתקופת מעבר ומשום כך יש בה פוטנציאל לגאולה מחד או לשבר ואסון מאידך.¹¹⁶³ הביטויים

¹¹⁶⁰ אשכנזי, מספד למשיח?, עמ' 85.

¹¹⁶¹ שם, עמ' 89.

¹¹⁶² שם.

¹¹⁶³ הרב י"ל אשכנזי היה רגיל בשיעוריו להמשיל את תקופת המעבר לעליה במדרגות, שבין מדרגה למדרגה האדם העולה איננו יציב כמו האדם העומד במקומו. מעבר זה נקרא על פי לשון הפסוק בשיר השירים (ב, יד) "סתר המדרגה". בגרם מדרגות המואר בשמש, החלק המאוזן של המדרגה מואר אבל החלק המאונך נמצא בצל. גם גיל הבגרות שבו מתרחש המעבר מגיל הילדות לגיל הבגרות מאופיין במשברים.

לסכנה הצפונה בתקופה זו הם חטא העגל וחטא המרגלים שהתרחשו לאחר היציאה ממצרים בתקופת המקרא. בתקופת חורבן הבית השני מסמלת תקופת העומר את כישלון מרד בר כוכבא ומותם של תלמידי רבי עקיבא ממנהיגי המרד. בעידן המודרני אנו עדים למרד גטו וורשה וכישלונו. אולם יחד עם המסוכנות המאפיינת תקופה זאת קיים בה גם פוטנציאל גאולי. הביטוי ההיסטורי לכך הוא בשני אירועים מכוננים מבחינה לאומית - הקמת מדינת ישראל ויום שחרור ירושלים, אשר שניהם חלים בתקופת העומר. התקומה הלאומית המצוינת באמצעות יום העצמאות והתקומה הרוחנית המצוינת באמצעות השיבה להר הבית ביום שחרור ירושלים מהוות ציוני דרך המקבילים למעבר שבין היציאה משעבוד בפסח להתעלות הרוחנית בשבועות.¹¹⁶⁴

הרב י"ל אשכנזי מזהה קווי דמיון בין האירועים שהתרחשו בזמן יציאת מצרים, שהייתה יציאה משעבוד מדיני, לבין התקומה הלאומית של עם ישראל בתקופה המודרנית, ומעניק ליום העצמאות משמעות דתית המקבילה לחג הפסח. כל המועדים הלאומיים החדשים אשר מציינים אותם בלוח השנה הישראלי שהתעצב מאז קום המדינה, ממוקמים בין פסח לשבועות. ישנה כאן התחדשות של הלוח העברי המבטאת את התחייה של עם ישראל המתוארת במקרא. בתקופת יציאת מצרים עבר עם ישראל מהפך זהותי של מעבר ממשפחה לאומה, כך יום העצמאות הנחגג בה' באייר מציין את המהפך הזהותי בו עובר עם ישראל ממצב של חיים גלותיים פרטיים לזהות לאומית קולקטיבית. הדמיון בין שני האירועים ההיסטוריים הללו מבליט את המשמעות ההיסטוריוסופית של הקמת המדינה.¹¹⁶⁵

לאומיות ואוניברסליות

הרב י"ל אשכנזי הדגיש בכל שנות הוראתו את התפקיד האוניברסלי שיש לעם ישראל בהיסטוריה האנושית ואת האחריות המוטלת על כתפיו בהצלחת רצון הבורא בבריאה. במאמרו "האוניברסליות של האמונה היהודית - בין ר"ה לפסח",¹¹⁶⁶ הדגיש את היסוד האוניברסלי שבאמונה היהודית כפי שבא לידי ביטוי בהיסטוריה. במאמר זה הוא מנתח את הזיקה שבין שני מועדים מרכזיים בלוח השנה העברי – ראש השנה ופסח.

ראש השנה מציין את בריאת העולם, ופסח מציין את הגאולה המתרחשת בתוך ההיסטוריה. ההכרה שיש בורא לעולם אמורה להוביל לתודעה אופטימית של מציאות הנתונה להשגחת הבורא ומכאן לאמונה בהיתכנותה של גאולה. אולם כדי שהאמונה בקיום הבורא תוביל לאמונה בגאולה הבריאה ולא תישאר בממד של חשיבה מופשטת בלבד, היה צורך במימוש של אקט של גאולה בתוך הממד ההיסטורי באופן שניתן לחוות אותו. דגם של גאולה בתוך ההיסטוריה האנושית נחוה על ידי עם ישראל ביציאת מצרים.

¹¹⁶⁴ Askénazi, Ki mitsion, Tome II, PP. 261-264.

¹¹⁶⁵ שם, עמ' 253 - 260.

¹¹⁶⁶ המאמר "Universalité de la foi juive - De Roch Hashana à Pessa'h" ("האוניברסליות של האמונה היהודית - מראש השנה עד פסח") הוא החיבור האחרון של הרב י"ל אשכנזי. מספר שבועות לפני פטירתו, בהיותו על ערש דווי, הכתיב אותו לתלמידו א"מ אליעזר שרקי יבל"א. יש במאמר זה מעין תמצית הגותו הרואה בגאולת ישראל בשורה אוניברסלית לאנושות כולה. המאמר פורסם לראשונה בירחון: **Information juive**, n. 160, Septembre 1996; כמו כן מופיע ב: Askénazi, **ki mitzion** tome II, pp. 229 – 240.

האנושות מגלה במהלך הזמן עם שכל קיומו בנוי על קוטביות של גלות וגאולה. העם הזה, בצורה מסתורית, עובר בכל ההיסטוריה של כל התרבויות. לכן אך טבעי שהאנושות בסופו של דבר הופכת להיות מודעת שיש פה מקרה מיוחד – ההיסטוריה של עם ישראל, עם שנושא בקרבו את הראיה שהישועה אפשרית.¹¹⁶⁷

יש בחוויה הקיומית של הנבראים ממד של חוסר סיפוק, תחושה מתמשכת של חוסר שלמות, מעין פגם מובנה בהוויה שלבסוף מתורגמת לתודעה קיומית טראגית המתגלה לרוב באמנות ובספרות הכלל אנושית. הרב י"ל רואה את המקור של חוויה זו בעצם קיומו של הנברא כנברא הרחוק מבראו.

מה שהאדם העברי יודע ממצואות הנברא שהיא מציאות של גלות. להיות נברא זה להיות רחוק מהבורא... חוסר הסיפוק מהחוויה הקיומית קיים בכל המסורות התרבותיות. החוויה הדתית בכל מקום מתחילה תמיד בגילוי של פגם שצריך לרפא: חוסר שלמות, גורל אנושי מוגבל. יש אשר משמעות הגאולה עבורם היא ניסיון להיושע מהמחלה ומהמוות. אחרים, להיושע מהשעמום, אחרים, להיושע מהעוון, מהחטא מהנפילה. ומכאן מהחוק האלוהי. בכל המקרים מדובר בצורך להיושע מהאתגר המוסרי. כך למשל התיאולוגיה הנוצרית.¹¹⁶⁸

התודעה ואף החוויה הקיומית האנושית של ריחוק ממקור החוויה מובילה את האנושות, באופנים שונים, ליצירת דתות ואידיאולוגיות שונות, המחפשות מזור לתחושת האבדון של הנפש. התחושה כי לא תיתכן אפשרות לעמידה באתגר המוסרי מביאה לידי יאוש ממנו וחיפוש אחר ישועת הנפש מעבר למציאות הקיימת. כך למשל הנצרות הפאולינית ביטלה את המצוות המעשיות שכן על פי תפיסתה, האדם אינו מסוגל לעמוד בדרישות החוק האלוהי ולכן בהכרח מוביל אותו לאבדון. הפתרון שהציעה הנצרות הוא ביטול החוק וכן נשיאת החטא על ידי האל המכפר על האנושות ובכך תתאפשר ישועה לנפש האדם המיוסרת.¹¹⁶⁹

התודעה הקיומית של הנבראים איננה פוסחת על ישראל אולם יש בכוחו להוות בשורה אופטימית לכלל האנושות בגלל שחויית הישועה והגאולה בניסיון ההיסטורי הממשי שלו ביציאת מצרים.

באשר לישראל יש בה אופטימיות של הנפש העברית. בניגוד לתפיסה הטראגית של הנפש היוונית. אופטימיות זאת איננה מבטלת את התפיסה של הדרמה של הריחוק מהבורא. המודעות הזאת מאפשרת לנו להבין, להשתתף מתוך אמפתיה עם הגויים, עם מי שאיננו עברי, שלא שמע על הבשורה הטובה של הגאולה.¹¹⁷⁰

עם ישראל חש אף הוא בריחוק מהבורא ובחוסר השלמות שיש בבריאה. אולם, אצלו מתפתחת תודעה אופטימית לעומת התודעה הטראגית המוכרת במסורת התרבותית של יוון. השורשים של הטרגדיה היוונית נעוצים ביחסם אל המציאות החסרה והנפסדת. תודעת חוסר השלמות של החוויה הוביל לתפיסה אקזיסטנציאלית טראגית אשר בה חווית הקיום האנושית מובלת על ידי גורל עיוור אל מבוי סתום. לעומת זאת, בזהות העברית של עם ישראל יש הכרה אופטימית עמוקה כי הגאולה

¹¹⁶⁷ Askénazi, ki mitzion tome II, p. 233

¹¹⁶⁸ שם

¹¹⁶⁹ ראה: פאולוס, האגרת אל הגאלאטים.

¹¹⁷⁰ Askénazi, ki mitzion tome II, p. 233

תתרחש. תחילתה של הכרה זו היא באמונה בבורא הנאמן לברואיו ואינו נוטש אותם והמשכה בהתנסות החווייתית של גאולה ביציאת מצרים. משום כך עם ישראל יכול להיות מבשר הגאולה עבור האנושות כולה. בגלל החוויה ההיסטורית שלו, עם ישראל יכול ללמד את העולם על היציאה מגלות - יציאה מגלות העם, יציאה מגלות פיזור האנושות ומכאן גם יציאה מגלות הקוסמוס כולו. תהליך הגאולה של עם ישראל קשור באופן מהותי בגאולת האנושות והחוויה כולה. לכן ראש השנה, המציין את חווית הגלות של הבריאה, קשור בקשר בל ינתק לפסח, המציין את גאולת ישראל, ואיתה גאולת האנושות והקוסמוס בכללו.

על פי הרב י"ל אשכנזי, ייעודו של עם ישראל הוא לגאול את האנושות מהפיצול הזהותי הקיים בה ולהביאו לידי אחדות אוניברסלית. במאמרו "אוניברסליות וקוסמופוליטיות" *Universalisme et "cosmopolitisme"*¹¹⁷¹ הוא מנתח באופן היסטוריוסופי את סיפור מגדל בבל המופיע בספר בראשית. המקרא מתאר את התפצלות האנושות לאומות רבות כתוצאה מכישלון פרויקט מגדל בבל. התפצלות זו מהווה למעשה יציאה לגלות של האוניברסליות של האנושות שכן הזהות הקולקטיבית האחדותית של האנושות התפצלה לזהויות לאומיות רבות ואחדותה הפכה לנעלמת. שאיפתה הפנימית היא לשוב אל האחדות הראשונית שקדמה לפיצול וזוהי גאולתה. יש בנטייה לאוניברסליות הקיימת אצל עמים רבים ניסיון להשיב את האחדות הקמאית של האנושות. אולם מאחר וכל אומה היא בעלת זהות ייחודית מוגדרת משלה כל ניסיון לאחד את האומות האחרות תחתיה מסתיים באימפריאליזם.

גם הנצרות מגדירה עצמה כדת אוניברסלית אך ייעודו האוניברסלי של ישראל שונה מהותית מהאוניברסליות המוכרת של הנצרות. בעניין זה הרב י"ל אשכנזי מפנה למאמרו של הרב ז'איס,¹¹⁷² בו הבחין בין גישה "אוניברסלית" לגישה "אוניברסליסטית". גישה "אוניברסלית", כזו של הנצרות, שואפת להחיל את אמונתה על כלל האנושות. מאידך, גישה "אוניברסליסטית", כזו של היהדות, מכירה בדרכם הייחודית של כל הקבוצות האנושיות בדרך אל הישועה אלא שיש לה מסר לכלל האנושות באשר לגבולות המוסר הבסיסיים שבתוכם דרכים אלו יכולים להתממש. תנאים מוסריים בסיסיים אלה נקראים במסורת היהודית שבע מצוות בני נח. "דת ישראל מכילה את המשמעות של הייעוד הדתי של כל דרכי האדם, כולל הנוצרית, ויחד עם זאת איננה מציגה עצמה כדת אוניברסלית שהיא שואפת לכפות על כולם וכאילו יש לה תפיסה אחת שמתאימה לכל בני האדם".¹¹⁷³

הייעוד של האומה הישראלית הוא לגאול את האנושות בתוך ההיסטוריה באמצעות גאולתה עצמה. הגלות בה נמצאת האנושות איננה יכולה להסתיים על ידי אחת מאומות העולם אלא דווקא על ידי ישראל. התכונה האוניברסלית של ישראל איננה אימפריאליסטית ולכן באפשרותה להוציא את האנושות ממצבה הגלותי ולהשיבה לאחדות הקמאית שלפני ההתפצלות לשבעים אומות.¹¹⁷⁴

כל הדמויות שותפות בחלום להקים אומה שהיא מסוגלת לקחת על עצמה את האידאל של האוניברסליות האנושית בלי ליפול בכישלון המתבקש של

¹¹⁷¹ Askénazi, *La parole*, Tome II, pp.15-29.

¹¹⁷² הרב מאיר יעיש (Meyer Jaïs, 1907 – 1993) יליד אלג'יריה היה רבה הראשי של פריס ועסק רבות בוויכוחים תיאולוגיים מול הנצרות. לדוגמה מאמרו הגדול "La foi juive" (האמונה היהודית) אותו פרסם בעיתון היהודי *Information juive* באפריל 1983.

¹¹⁷³ Askénazi, *La parole*, Tome II, p. 16.

¹¹⁷⁴ Morali, *Entre cosmopolitisme*, p. 150.

האימפריאליזם. לכן כל פעם מופיעים ישראל מצד אחד ואומות העולם מצד שני... אברהם שמתחיל את בניית האומה נמצא בעימות עם אומות העולם כי האידיאל של ישראל, שהוא אוניברסליסטי, נפגש עם האימפריאליזם של אומות העולם.¹¹⁷⁵

לאומיות גזענות ואוניברסליות

הרב י"ל אשכנזי מוצא במימוש הלאומיות היהודית את הגשמת הזהות האוניברסלית המאפיינת את עם ישראל בהיותו ממלא את ייעודו ההיסטורי למען האנושות כולה. באופן פרדוקסאלי לכאורה, דווקא הנאמנות לזהות הלאומית היסודית של עם ישראל היא אשר מאפשרת לו להיות אוניברסלי.

השם "אברהם", לעומת השם "אברם" המסמל את הזהות הארמית, הגלותית של אברהם, מסמל את הממד האוניברסלי של הזהות העברית "ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו". בימינו, אנו אומרים אברם היהודי לעומת אברהם העברי־ישראלי. אברם־אברהם הוא אותו איש אבל בשני שלבים שונים לגמרי בהיסטוריה שלו. השם החדש שהוא מקבל מבטא מהפכה של ממש בזהותו, מזהות גלותית מוקטנת לזהות לאומית־אוניברסלית במלוא תוקפה. היהודי החוזר מגלות אדום־רומי אחרי אלפיים שנה עובר תהליך דומה. עליו לשמר את הערכים היהודיים ולהקנות להם ממד חדש - ממד עברי, ממד אוניברסלי... מטרת התורה עלידי תיאור המאמץ האדיר של אברהם, כאשר הוא יוצא מהקליפה הארמית ומבקש להגיע לזהות העברית שלו, היא ללמד אותנו איך עלינו להתנהג בזמן היציאה מהגלות האחרונה, איזה תהליך ברמת הזהות עלינו לעבור במקביל לחזרה הפיזית לציון. אנחנו לומדים בחומש בראשית את ה"תעודת זהות" של נשמת ישראל. ישראל מבחינת האבות וישראל מבחינת הבנים. "מעשה אבות סימן לבנים". המעבר מהזהות הארמית לזהות העברית מתבצע במספר שלבים והוא מגיע לשיאו כאשר אברהם מצטווה למול את עצמו, בפרק י"ז. אז הוא מקבל את שמו החדש "אברהם". הציווי על המילה גם קשור באופן ישיר להבטחה על הארץ... הזהות של "אברם" היא ספציפית מאוד, כאילו מדובר על אומה אחת בין כל האומות, שלא כזהות של "אברהם" שהיא זהות אוניברסלית... כאשר יהודי מדבר על אוניברסליות הוא משתמש במינוח לא נכון או שהוא מטעה בכוונה. היהודי הוא קוסמופוליטי ולא אוניברסלי. אם השאיפה שלו, האידיאל שלו דרך העבריות הפנימית שלו הם אמנם האוניברסליות, המציאות שלו מבחינה קיומית היא קוסמופוליטית, כי כל קהילה צמודה לאומה המארכת אותה, בעלת זהות ספציפית מאוד. היהודי החי בתוך חברה מסוימת, צמוד לפרצוף החלקי של אותה חברה ולא לפרצוף האדם הכללי, למין האנושי כולו. רק העברי החי בארצו יכול להיות צמוד למין האנושי כולו.¹¹⁷⁶

¹¹⁷⁵ Askénazi, *La parole*, Tome II, p. 25.

¹¹⁷⁶ אשכנזי, *תוד מדרש התולדות*, עמ' 49 – 51.

קיימת סכנה ידועה כי הלאומיות עלולה לגלוש ללאומנות ואף לגזענות. הרצון להתמקדות בזהות הלאומית הייחודית של האומה עלולה להוביל לתחושת עליונות ואף לפסילה של זהויות לאומיות אחרות. הקצנה של הלאומיות יכולה להגיע לידי לאומנות ובמצב זה קיימת סכנה מוסרית.¹¹⁷⁷ כפי שהוכיחה ההיסטוריה של אירופה במאה העשרים, תנועות לאומיות שהפכו ללאומניות הגיעו לידי ביצוע פשעים נגד האנושות, הדוגמאות הבולטות לכך הן גרמניה הנאצית ואיטליה הפשיסטית.¹¹⁷⁸ על פי הרב י"ל אשכנזי, תהליך התקומה הלאומית היהודית שונה במהותו מעליית הרעיון הלאומי בקרב האומות בעת החדשה. אמנם, כל אומה מהווה זהות מיוחדת בעלת גוון מסוים בפסיפס הצבעים של האנושות כולה ולכן עם עליית הלאומיות אורבת סכנת הלאומנות אך הזהות של עם ישראל איננה בעלת גוון מסוים אלא היא כוללת את כל גווני הזהויות האנושיות ומשום כך, הגשמת הלאומיות היהודית מעמיקה את הממד האוניברסלי ולא אורבת לה סכנת הלאומיות כמו אצל אומות העולם.¹¹⁷⁹ את המקור לתפיסתו הוא מוצא בשינוי הזהותי המתרחש אצל אברהם אבינו, כדמות ארכיטיפית של האומה היהודית, עם השינוי של שמו.

המקרא מציין כי שמו המקורי של אברהם הוא "אברם". על פי דברי חז"ל הוספת האות "ה" לשמו נושאת שינוי בזהותו ובייעודו "בתחילה נעשה אב לארם ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו".¹¹⁸⁰ הרב י"ל אשכנזי מסביר את דמותו של "אברם" כדמות היהודי הנמצא בגלות ומשתייך לזהות לאומית מסוימת אשר בקרבה הוא חי. מצב זה מתאפשר מכך שבסיס זהותו היא קוסמופוליטית והוא יכול להשתלב עקרונית בכל אומה ולקבל את הגוון שלה. לעומת זאת, "אברהם" הוא דמות ישראל הריבוני בארצו. את שמו החדש קיבל לאחר תהליך של השתחררות מזהותו הארמית והעמקת זהותו העברית בשיבתו לארץ העברים ובעשיית ברית המילה. בתהליך זה ישנה הדגשה של הממד הלאומי הפרטיקולרי אולם דווקא הוא אשר העניק לו את ייעודו האוניברסלי המתבטא בשמו "אברהם" – "אב לכל העולם כולו". על פי עקרון זה, הלאומיות היהודית איננה פתח ללאומנות לא מוסרית אלא דווקא להיפך, האוניברסליות באה מתוך הקרנה לאומית והיא המאפשרת להעביר מסר לכלל הזהויות של האנושות.

ניתן לכנות את תפיסתו הלאומית של הרב י"ל אשכנזי כפרטיקולריות אוניברסלית. על פי שיטתו ההיסטוריוסופית, הלאומיות הישראלית צריכה להתגשם באופן פרטיקולרי בארץ ישראל אולם ייעודה של גאולת עם ישראל אינו מרוכז באומה הישראלית אלא פניה כלפי האנושות כולה.

ארץ ישראל

ארץ ישראל תפסה מקום מרכזי בהגותו של הרב י"ל אשכנזי במיוחד בכתביו המאוחרים יותר כדוגמת ספרו "כי מציון" על פרשות השבוע והמועדים. הנושאים בהם עסק בשנות החמישים

¹¹⁷⁷ ברלין, לאומיות, עמ' 8; שפר, השמועות, עמ' 173; 15; Billing, Banal, p. 15

¹¹⁷⁸ על הקשר שבין התודעה הלאומית של הגרמנים ושל התרבות האירופית לשואה ראה: יצחק עזוז, להבין את השואה, להבין את פוטנציאל הנאציות שבאדם: השואה כתוצר 'הכרחי' של התרבות האירופית?, תל אביב 2015; צבי בכרך, אנטישמיות מודרנית, תל אביב 1979.

¹¹⁷⁹ בגלל המתח בין לאומיות ואוניברסליות הקיים בזהות הלאומית של ישראל קיימות תמיד סכנות של זליגה לכיוון קוסמופוליטי מחד או הסתגרות לאומנית מאידך שהם סטיות מדרך המלך של הזהות העברית.
¹¹⁸⁰ בבלי, ברכות יג ע"א.

באורסיי היו לרוב כלליים יותר כגון: הבריאה (1950), הנוסטלגיות של האלוהים (1954), התלמוד – התורשה הרוחנית של היהודים (1960), האם יש פילוסופיה יהודית (1961) ועוד.

אולם עלייתו ארצה וקרבתו לרב צבי יהודה קוק חידדו את המרכזיות של ארץ ישראל בתפיסת עולמו. כפי שהעיד, הציפייה לשוב לארץ ישראל כחלק מתהליך גאולה משיחי, היתה קיימת תמיד בעיקר בקרב שכבת תלמידי החכמים בצפון אפריקה, אולם לא מספיק ייחסו לה משמעויות פוליטיות ומדיניות:

סבי היה חולם אודות העולם של נכדיי, אך הוא היה חולם עליו בדרכו שלו, בדרך הקלאסית המסורתית. דרך שבה היה פוסע רב מהתפוצות, המחובר לחזון דורי הדורות של חכמי ישראל, לחלום על החייאת הזהות העברית. מסורת הציפייה לגאולה כפי שחזו אותה יהודי הגולה השתקפה בכל שעל ושעל של חייהם: בתפילה ובפיוט, בחגים ובשבת, שהיו כולם מכוונים לשיבת ציון.¹¹⁸¹

הרב י"ל אשכנזי ראה בתקומה הלאומית דווקא בארץ ישראל עקרון מכריע במימוש הייעוד של האומה שכן הזהות הישראלית מורכבת משלושה ממדים תורת ישראל, ארץ ישראל ועם ישראל ובחסרון אחד מהמרכיבים הללו לא יתכן ביטוי שלם לזהות הלאומית הישראלית: הרב קוק השתמש באופן מרכזי, באחד העקרונות הגדולים שבתלמוד... וציין שלושה ממדים של הזהות הישראלית: תורת ישראל, ארץ ישראל, עם ישראל. זהו נושא רחב מיני ים, אך אבקש להדגיש שרק האחדות המוחלטת של שלושה ממדים אלו, מהווה את הזהות הישראלית.¹¹⁸²

להלן יוצגו מספר מקורות שיש בהם בכדי לייצג את תפיסתו אודות מעמדה של ארץ ישראל בהגותו ופרשנותו.

כבר בפרשנותו על פרשת בראשית הוא מדגיש את מרכזיותה של ארץ ישראל כמקום המימוש של התורה שנתנה בסיני. בהתייחסותו לפירוש הראשון של רש"י על התורה המבוסס על דברי המדרש: "יומה טעם פתח בבראשית?... 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". הוא מסביר את הזכות על ארץ ישראל לא רק מבחינה עקרונית אלא אף באופן ההיסטורי בו שבה לידי עם ישראל בעת החדשה.

על פי הסברו, ההתנגדות של אומות העולם לשיבת ישראל לארצו איננה נובעת מחוסר הכרה של האומות בכך שהארץ הזו שייכת לעם ישראל, אלא לכך שהיא הגיעה לידי באמצעות כיבוש ולא באמצעות מתנה אלוקית בדרך ניסית:

הערעור של האומות על עם ישראל אינו נוגע כלל לעובדה שארץ ישראל היא אכן ארצו של עם ישראל. העולם כולו יודע, במיוחד מאז שהוא קורא את התנ"ך, כי אין ספק בכך. הוויכוח ביניהם הוא על האופן בו עם ישראל שב ומקבל את ארצו בסוף הגלות: "ליסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים". אויבי ישראל, ובמיוחד אלו

¹¹⁸¹ אשכנזי, סוד העברי, כרך א, עמ' 22.

¹¹⁸² אשכנזי, המאמין והפילוסוף, עמ' 224.

הקוראים את התנ"ך, יכולים להסכים שהיהודים חוזרים לארצם באופן לא טבעי, כנס של ההשגחה האלוקית.¹¹⁸³

הנחיצות בסיפור הבריאה כהצדקה תיאולוגית של הבעלות של עם ישראל על ארץ ישראל, נובע מהצורך להתמודד עם ההתנגדות של אומות העולם, אשר מכירות בסמכות התנ"ך, לרעיון מימוש הייעוד של עם ישראל. ההתנגדות של האומות לשיבת ישראל לארצו איננה רק וויכוח טריטוריאלי אלא מהותי, שכן הן אינן שוללות רק את הזיקה של ישראל לארץ אלא מתנגדות למימוש ייעודו ההיסטורי כאומה החיה בארץ ישראל על פי הברית שנכרתה בסיני עם הבורא:

זו הסיבה שהיה הכרחי לפתוח במעשה בראשית כהקדמה לתורה כספר המצוות, הכולל פתיחה היסטורית. למעשה, מיד לאחר יציאת מצרים קיבל עם ישראל את התורה שעליו לממש ולחיות בארץ ישראל. לאור זאת, ניתן היה לצפות מראש את התנגדותן של האומות, המכוונת בו זמנית נגד עם ישראל, תורת ישראל וארץ ישראל. סיפור מעשה בראשית בא להסביר, אם כן, למי שאמור להכיר בסמכות התנ"ך, כיצד האל נותן את הארץ למי שהוא בוחר לתתה לו.¹¹⁸⁴

פרשנותו של הרב י"ל אשכנזי לדברי רש"י הראשון על התורה מעניק משמעות אקטואלית הן למקרא והן למדרש עליו מבסס רש"י את פרשנותו. ניכר כי ראה חשיבות רבה לתת תוקף על פי המסורת לתהליך שיבת ציון המודרנית ולהסביר את עמדתו כי ההתנגדות של אומות העולם ליישוב הארץ על ידי עם ישראל אינו נובע ממניעים מוסריים אלא משלילת המימוש הלאומי של ישראל. דברים אלה מכוונים בעיקר לעולם הנוצרי המכיר בלגיטימיות האלוהית של "הברית הישנה". מאז אבות הכנסייה, ביטול הריבונות היהודית על ארץ ישראל היא הביטוי המובהק של נטישת האל את עם ישראל והבחירה בכנסייה כ"ישראל האמיתית".¹¹⁸⁵

בפירושו לפרשת "לך לך" בספר בראשית, עוסק הרב י"ל אשכנזי בניסיונות שאלוקים בוחן בהם את אברהם, האם הוא ראוי שתשרה עליו ועל זרעו הברכה הכוללת גם את ארץ כנען. השאלה העולה מן הכתובים היא מדוע אלוקים לא מסתפק בניסיון של היציאה מאור כשדים כשקורא לו "לך לך מארצך" ואברהם נדרש גם לעבור את ניסיון העקידה של בנו בכדי להוכיח את יראת האלוקים שלו עצמו?

הפרשנים שאלו מדוע עמידתו של אברהם בניסיון היתה צריכה להיות מעורבת גם עם בנו יצחק, שהארץ הובטחה לו?

הפסוק המתאר את עקדת יצחק פותח כך: "ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם."¹¹⁸⁶ מהם אותם 'דברים'? אחד הפירושים – מן הפחות ידועים

¹¹⁸³ Askénazi, ki mitzion, tome I, p. 35.

¹¹⁸⁴ שם, עמ' 35 – 36.

¹¹⁸⁵ על נושא זה ראה בהרחבה: אבי בקר, **מיהו העם הנבחר?**: סיפור מאבק הרעיונות הגדול בהיסטוריה, תל אביב 2013, עמ' 102 – 134. "הנקמה תהיה אין סופית. לעולם לא תהיה להם מדינה וגם לא בית מקדש... ה' הוא שפיזר אותם... היהודים יהיו משועבדים לעולם... אלוהים שונא את היהודים ושנא אותם מאז ומתמיד".

(יוחנן כריסטומוס מאבות הכנסייה, שם, עמ' 102) וכן, Marcel Simon, **Verus Israel**, Paris 1948. "Quomodo illi non sunt veri Judaei, sic nec verus Israel" (S. Augustin, Enarr. In Ps. 75, 2). ("כמו כן,

אלה אינם יהודים באמת והם לא ישראל האמיתי" אוגוסטינוס, פירוש לספר תהילים פרק ע"ה פסוק ב).¹¹⁸⁶ בראשית יב', א'.

או לפחות מהפחות מצוטטים – הוא פירושו הטראגי של רשב"ם. "אחר הדברים האלה" - מתייחס לסיפור שקדם לניסיון העקידה, שבו רואים כיצד אברהם כורת ברית עם אבימלך מלך הפלישתים. אותו אבימלך אמר לאברהם: "ויאמר אבימלך הנה ארצי לפניך, בטוב בעיניך שב..."¹¹⁸⁷ ואברהם לא משיב לו דבר!

לנוכח זאת, ניתן להבין את דברי ה' לאברהם אודות יצחק לפני העקידה כך: "נתתי לך את הברך הזה עבור הארץ הזאת. אינך רוצה בארץ הזו, החזר לי את בנך".¹¹⁸⁸

הרשב"ם מסביר שמלבד הניסיון של היציאה מאור כשדים אל ארץ כנען, אברהם נקרא לעקוד את בנו מפני שיש זיקה הדוקה בין ההבטחה על ירושת ארץ כנען לבין קיומו של הברך אשר נולד בדרך לא טבעית. ברכת ירושת הארץ והבן שעתידי לרשת אותה תלויים זו בזו. הברית שאברהם כרת עם אבימלך מגלה חולשה בנחישות שלו לרשת את הארץ ומשום כך נדרש להשיב בחזרה את בנו באמצעות ניסיון העקידה.¹¹⁸⁹

נראה כי הבחירה של הרב י"ל אשכנזי בפירוש זה של הרשב"ם איננה מקרית. היא מבטאת את תפיסת עולמו ביחס לארץ ישראל ואת הנדרש על ידי בניו של אברהם ממשיכי דרכו. אין הוא ראה מקום לפשרות טריטוריאליות על ארץ ישראל גם בעבור הסכם שלום. בכך ניכר כי היה שייך לאסכולת ישיבת "מרכז הרב" אשר דגלה במצוות יישוב הארץ ללא מוכנות לפשרות טריטוריאליות כלל.¹¹⁹⁰

הרב י"ל אשכנזי היה נוהג לומר בשיעוריו שזהותם של ישראל מתגלה בשלושת הממדים של תורת ישראל, עם ישראל וארץ ישראל. במהלך הדורות הגויים תקפו את ישראל כל פעם בממד אחד מרכזי ממשולש זה. העולם הנוצרי בימי הביניים תקף את ישראל מצד תורת ישראל והיה מוכן לקבל את היהודים אם היו מתנצרים, דהיינו, נוטשים את תורת ישראל. בעת החדשה שנאת ישראל התמקדה בזהות הלאומית של ישראל עצמו במנותק מקיום התורה והמצוות. שיאה של שנאה זו הגיעה כמובן בתפיסות של גרמניה הנאצית המרה לנצרות לא היוותה סיבה מלהימלט מהפתרון הסופי שהתייחס לעם ישראל כעם. ובתקופה שלנו האקטואלית, תקופת שיבת ציון המודרנית, המאבק בישראל מתמקד בארץ ישראל ולכן ויתור בנושא זה הוא ויתור ייסודי ביעודו של ישראל.¹¹⁹¹

¹¹⁸⁷ שם, כ', טו'.

¹¹⁸⁸ Askénazi, ki mitzion tome I, pp. 57-58.

¹¹⁸⁹ לשון הרשב"ם בפירושו לבראשית כ"ב, א: "ויהי אחר הדברים האלה -... אחר הדברים שכתב אברהם ברית לאבימלך, לו ולנינו ולנכדו של {אבימלך}, ונתן לו שבע כבשות הצאן, וחרה אפו של הקב"ה על זאת, שהרי ארץ פלשתים {נתן לו לזרעו, כדכתוב ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלשתים}, וגם ביהושע מטילין על ערי חמשת סרני פלשתים גורל בכלל גבול ישראל (יהושע י"ג:ג', ט"ו:מ"ה-מ"ז), והקב"ה ציוה עליהם לא תחיה כל נשמה (דברים כ"ט:ז'). לכן: והאלהים נסה את אברהם - קינתרו וציערו כדכתיב: הנסה דבר אליך תלאה (איוב ד':ב'), על נסותם את י"י (שמות י"ז:ז'), מסה ומריבה, בחנני י"י ונסני (תהלים כ"א:ב'). כלומר: נתגאתה בבן שנתתיך לכרות ברית ביניכם ובין בניהם, ועתה לך והעלהו לעולה, ויראה מה הועילה כריתות ברית שלך".

¹¹⁹⁰ על אסכולת ישיבת מרכז הרב ותנועת ההתנחלות ראו: גדעון ארן, "מציונות דתית לדת ציונית: שורשי גוש אמונים ותרבותו", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1987; דב שורץ, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, תל אביב 2001; הנ"ל, **ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונית דתית**, תל אביב 1997; הנ"ל, "צידוק תאולוגי למשנה לאומית-משיחית: מפעלו של הרב צבי יהודה קוק", **הציונות** כב, 2000, עמ' 61 – 81.

¹¹⁹¹ מפי תלמידיו.

תפיסתו ביחס לאקטיביות הנדרשת מעם ישראל בשיבה לארץ ישראל מהגלות, עולה בפירושו לפרשת "וישלח" בה עוסק בדברי חז"ל מהתלמוד הבבלי אודות החשש של יעקב מפני המפגש עם עשיו אחיו בזמן חזרתו לארץ כנען:

דר' יעקב בר אידי רמי: כתיב "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך" וכתוב "ויירא יעקב מאד". אמר, שמא יגרום החטא. כדתניא "עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית". "עד יעבור עמך ה'" זו ביאה ראשונה. "עד יעבור עם זו קנית" זו ביאה שנייה. מכאן אמרו חכמים ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא.¹¹⁹²

ליעקב ישנה הבטחה אלוקית כי לא ייפגע: "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך",¹¹⁹³ אולם יעקב חושש בכל זאת: "ויירא יעקב מאד ויצר לו".¹¹⁹⁴ חז"ל שואלים בתלמוד מדוע יעקב חושש, הרי קיימת לו הבטחה על ליווי ושמירה אלוקית? תשובתם היא שחששו של יעקב הוא "שמא יגרום החטא". כלומר, שיתכן וחטא מסוים שעשה יביא לידי ביטול ההבטחה על השמירה.

הרב י"ל אשכנזי עוסק בשאלה מהו אותו החטא ממנו חשש יעקב שעלול לבטל את הבטחת השמירה? ועונה כי מדובר בחטא עיכוב היציאה מן הגלות בחזרה לארץ ישראל: "ואחר עד עתה".¹¹⁹⁵

באיזה חטא מדובר? ... התלמוד, באותו ההקשר, עורך הקבלה בין אותו המאורע של שיבת יעקב מגלותו אצל לבן, והשיבה מגלות בבל בתקופת עזרא ונחמיה: "כדתניא "עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית" עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שנייה מכאן אמרו חכמים ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון - אלא שגרם החטא".

רש"י מסביר על הקטע הזה בתלמוד, שבזמן שיבת ציון מגלות בבל, היהודים לא שבו "בחומה", כלומר במספיק כוח. רובם נשארו בגלות. בנוסף, הם המתינו "להכרזת כורש", המלך ששעבד אותם לשלטון המדיני הפרסי ששלט בתקופה זו. איחור זה היה גם כן, הגורם לחולשה היחסית של מלכות יהודה שנוסדה בתקופה זו. ברור אם כן שלדעת התלמוד אותו "החטא", שהוא הגורם ליראה של יעקב, הינו האיחור והעיכוב בזמן השיבה לארץ. ההקבלות עם תקופת "הצהרת בלפור" הינן יותר מאשר ברורות מאליהן.¹¹⁹⁶

היציאה של יעקב מארץ כנען לחרן, בהוראת רבקה אימו, היא ארכיטיפוס ליציאה של עם ישראל לגלות. הקורות את יעקב בניכר עשויות להעניק פשר לקורות את ישראל בגלות. יתרה מזו, ניתן אף להסיק מהן את ההתנהלות המצופה מעם ישראל בהיסטוריה. השיבה של יעקב אבינו בחזרה לארץ כנען שופכת אור על השיבה של עם ישראל לארץ ישראל בסיום הגלות בעידן המודרני.

¹¹⁹² תלמוד בבלי, ברכות ד ע"א.

¹¹⁹³ בראשית כח, טו.

¹¹⁹⁴ שם, לב, ח.

¹¹⁹⁵ בראשית, לב, ה.

¹¹⁹⁶ Askénazi, ki mitzion tome I, pp. 103-104.

הרב י"ל אשכנזי סבור כי החטא ממנו חשש יעקב, שבעטיו הוא עלול להינזק, הוא כי התעכב בגלות ולא שב לארץ ישראל מספיק מהר. זאת הוא מוכיח מתוך דברי חז"ל בתלמוד. הגמרא טוענת כי החשש של יעקב הוא מפני החטא וכהוכחה לכך מביאה דוגמה מאירוע מקראי אחר שבו חטא מנע התרחשות של נס. האירוע אותו בוחרת הגמרא כהוכחה הוא שיבת ציון בימי עזרא ונחמיה. על פי דברי חז"ל, הציפיה האלוקית מעם ישראל היתה כי בסיומה של גלות בבל תתרחש עליה המונית לארץ. אולם למעשה רוב העם ביכר את ההישארות בגלות והעליה היתה בהיקף מאוד מצומצם. אילו היו עולים לארץ כאומה באופן מאורגן היו זכאים לניסים כפי שהיו לעולים בימי יהושע בנו. החטא של עם ישראל הוא שבחר להתעכב בגלות בבל על אף שהסתיימו שבעים השנים שנגזרו עליהם ולכן לא היה ראוי שיתרחשו לו ניסים.

הרב י"ל אשכנזי סבור כי הבחירה של חז"ל במקרה של שיבת ציון כהוכחה לחטא העלול לפגוע בשמירה אלוקית איננה מקרית. נראה כי חז"ל רצו להראות זיקה בין חזרת יעקב לארץ כנען לבין חזרת עם ישראל לארץ ישראל. הקשר בין אירועים מקראיים אלו מבוטא במהלך פרשני לאירועי שיבת ציון המודרנית. עם סיומה של הגלות מצופה מעם ישראל לעלות לארץ "כחומה". כלומר, לא טיפין טיפין אלא כמגמה לאומית של נהירה המונית לארץ ישראל. העיכוב בהישארות בגלות הוא החטא אשר עלול להוביל להסרת השמירה המובטחת לעם ישראל בהיותו בגלות.

נראה כי הרב י"ל אשכנזי רומז בפירושו לשואה הנוראה שהתרחשה בסיומה של הגלות האחרונה. "הצהרת בלפור" מבשרת את סופה של גלות אדום ומושוות ל"הצהרת כורש" שבישרה את סיומה של גלות בבל. השמירה לה זכה עם ישראל בגלות היא סוג של נס כי המשך קיומו של עם מחוץ לארצו בתקופה כה ארוכה נראית כנוגדת את חוקי הטבע, הסוציולוגיה וההיסטוריה. מציאות ניסית זו ניתנת כל זמן שנמשכת גזירת הגלות ובתום הגזירה הזאת היא נעלמת מעצמה. מאחר ועם ישראל לא נענה לשוב לארץ ישראל לאחר הצהרת כורש, נמנע ממנו הנס שהיה אמור להתרחש כפי שקרה בכניסה לארץ בימי יהושע. כמו כן, אחרי הצהרת בלפור כבר לא היתה קיימת אותה השגחה ניסית על עם ישראל בגלות ולכן השואה היתה יכולה להתרחש.¹¹⁹⁷

היבט נוסף למרכזיותה של ארץ ישראל בהגותו של הרב י"ל אשכנזי הוא בהגדרה המובחנת שלו לתורת ארץ ישראל. ישנו הבדל מהותי בין תורת ארץ ישראל לתורת הגלות. הבדל זה איננו טקסטואלי שכן הטקסט של התורה אותו לומדים בין בארץ ישראל ובין בחוץ לארץ הוא זהה. אלא מדובר בהבדל של האופן אותו יש לראות את התורה הנלמדת. על פי הבחנתו, תורת ארץ ישראל היא תורה מן השמים, כלומר דבר ה' הנמסר לאדם ואילו תורת הגלות היא כלי של חכמה.

על פי עקרון זה, כך הוא מסביר את מדרש חז"ל הבא: "אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים תאמין, הדא הוא דכתיב 'והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשיו'.¹¹⁹⁸ יש תורה בגוים אל תאמין, דכתיב 'מלכה ושריה בגוים אין תורה'".¹¹⁹⁹

¹¹⁹⁷ ראה בעניין זה את מאמרו של הרב י"ל אשכנזי: "ויהי באחרית הימים", בתוך: יהודא ל'און אשכנזי, **מספד למשיח?**, ירושלים 2006, עמ' 143 – 182. בו הוא דן בזהירות רבה בעניין השואה כשהוא מדגיש את האופי המורכב והנעלם משכל אנוש של אירועי השואה. ניתוח של מאמר זה ראה: אלדד וייל, "השואה בהגותו של הרב יהודא ל'און אשכנזי (מניטו): עיון במאמר ויהי באחרית הימים", **פעמים** 139 – 140, עמ' 239 – 284.

¹¹⁹⁸ עובדיה א, ח.

¹¹⁹⁹ איכה רבה, ב, יג.

"פירוש המאמר אינו שלגויים אין תורה, זה ברור. הפירוש הוא שמי שנמצא בגויים, אין לו תורה. הביטוי הוא חריף ומשמעו שבגלות אין תורה".¹²⁰⁰ ההבנה המתבקשת למדרש זה היא כי התורה ייחודית לעם ישראל. אולם בניגוד לתורה, החכמה קיימת אצל אומות העולם שכן היא אוניברסלית במהותה. הרב י"ל אשכנזי מרחיב את משמעות המדרש לכך שהתורה ייחודית גם לארץ ישראל. לימוד התורה בגלות יש בו פגם מהותי לעומת לימוד התורה בארץ ישראל.

ההבחנה בין תורת הגלות לתורת ארץ ישראל איננה רק גיאוגרפית אלא קשורה להכרה ולתודעה של הלומד. על פי תפיסתו, אפשר כי אדם ילמד תורה בארץ ישראל אולם אין היא תיקרא תורת ארץ ישראל מאחר וילמד מתוך הכרה גלותית ביחס לתורה: "יש שתי אפשרויות ללמוד תורה: כשתופסים שהתורה מן השמים, כלומר שהיא ממש התגלות של נותן התורה – זו תורת ארץ ישראל, אך כשלומדים שמה שמתגלה זו חכמה שלא ברור אם היא תורה מן השמים – זו תורת הגלות".¹²⁰¹

כדי שלימוד תורה יכנס תחת הגדרה של תורת ארץ ישראל צריך שהכרת הלומד תהיה כי הוא עוסק בדבר ה' המתגלה אליו. קיימת נטייה לעסוק בלימוד גמרא למשל בהיבט הלמדני שלו מבלי להתייחס לתכנים של האמונה אשר מבוטאים דרכו. כך הלימוד הוא למעשה עיסוק בחכמה ולא בתורה. היחס לתורה כחכמה הוא ביטוי של תורת הגלות לעומת היחס לתורה כגילוי דבר ה' שהיא תורת ארץ ישראל.

העולה מהאמור לעיל כי ארץ ישראל כמו מאפיינים לאומיים נוספים היא חלק אינטגרלי של הזהות העברית שננטשה באילוצי הגלות. החזרה אליה, כמו החזרה ללשון העברית וללאומיות היהודית, היא חזרה לזהות הלאומית העברית.

עברית

העיסוק בלשון עברית היתה אצל הרב י"ל אשכנזי חלק אינטגרלי מהחזרה לזהות העברית היסודית ובמיוחד בהיבטה הלאומי:

עם גילוי המציאות הישראלית נחשפו בפניי הממדים המצומצמים של עבודתנו בצרפת. היה זה חסר טעם לחשוב על תחיית הזהות היהודית בכל שפה פרט ללשון הקודש. חשנו בדבר שלא יכול היה להתקיים אלא בעולם עברי של ממש. יכולנו לעבוד בשפות זרות בשביל יהודי התפוצות, אבל בישראל חיינו בעברית.¹²⁰²

הפעילות החינוכית בקרב צעירים יהודים בצרפת בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה היתה מכוונת לשיקום הזהות היהודית שלהם. עם זאת, הביקורים בארץ עם קבוצות סטודנטים, החל מאמצע שנות החמישים, היוו עבורו קפיצה משמעותית בהבנת משמעות הלאומיות היהודית. החיים הלאומיים במדינת ישראל והשימוש הרווח בשפה העברית כלשון מדוברת הביאה אותו להכרה כי העברית היא מרכיב בעל משמעות רבה בתחייה של הזהות היהודית. הוראת היהדות

¹²⁰⁰ אשכנזי, סוד לשון הקודש, כרך ב, עמ' 297.

¹²⁰¹ שם, עמ' 298.

¹²⁰² אשכנזי, סוד העברי, כרך א, עמ' 28.

בשפות זרות היתה מתאימה ליהודי הגולה בגלל מציאות החיים שלהם שם אולם בארץ חש צורך לחיות בעברית בכל המובנים.

השפה העברית המוכרת לרב י"ל אשכנזי היתה זו שהכיר מספרות הקודש ולא כל כך באה לידי ביטוי בחיים היומיומיים בגולה. עם החזרה לזהות העברית ולשימוש בשפה העברית, החלה שפת הקודש העתיקה למצוא את מקומה בהווי הקיומי.

העברית שבפינו הייתה עברית רבנית תורנית עתיקה. והנה גילינו שמה שהיה עבורנו מסורת עתיקה יומין החל לחזור אל תוך המציאות היומיומית של תקופתנו. מסורת זו הצטמצמה בהתארכות הגלות לידי תקווה משיחית רדומה ורחוקה מן המציאות. לפתע גילינו שבישראל החל לקרום עור וגידים בתוך המציאות ההיסטורית.¹²⁰³

העברית היתה שפה עתיקה שגילמה בתוכה את מסורת ישראל, ההיסטוריה שלו ותקווה משיחית חבויה, ללא קשר למציאות הקיומית. הקמת מדינת ישראל והמפגש עם הווי החיים הישראליים בארץ, הקימה לתחייה אצל הרב י"ל אשכנזי את היסודות הלאומיים שבשפה העברית והעמיקה את ההכרה כי ישנו תהליך של התחדשות בזהות העברית באופן ממשי ולא רק הכרתי. מימוש החיים הלאומיים במסגרת מדינת ישראל מביא לידי ביטוי בתוך ההיסטוריה את התקווה המשיחית החבויה אשר היתה מנת חלקם של יהודי הגולה.

בשיעור שנתן בנושא "לשון הקודש" הוא מעמיק במשמעותה של הלשון העברית כשפה ייחודית אשר מבטאת את יסודות הזהות העברית. לשון הקודש היא ביטוי ליסוד הקדושה ומותאמת באופן מיוחד דווקא לעם ישראל. ככלל, השפה של כל אומה היא ביטוי של הזהות הלאומית והזהות הפנימית המיוחדת לה ואצל עם ישראל הגילוי של זהותו הוא יסוד הקדושה:

בתורה, ובפרט בפרקים ט-יא בספר בראשית, המושג "לשון" מציין את הזהות הפנימית של כל אומה, עם, קבוצה אתנית או חברה. הלשון, במשמעה הפנימי, אינה משמשת רק לתקשורת ולדו שיח. כל זהות אנושית, כל דרך "היות אדם" מגדירה את עצמה דרך השפה המיוחדת לה ודרך אופן ההתבטאות שלה. לכל זהות אנושית פרטית מתוך כלל האנושות יש לשון משלה, המבטאת את זהותה הפנימית.¹²⁰⁴

לקבוצות אנושיות שונות ישנן לשונות שונים שתפקידן היסודי הוא תקשורת בין אישית אולם מעבר לכך הלשון מתאימה ומבטאת את הזהות המיוחדת של כל קבוצה אתנית או תרבותית. הרב י"ל אשכנזי מציין את הייחודיות של הלשון העברית.

מכל הלשונות מתייחדת הלשון העברית, לשונו של עם ישראל, בהיותה לשון הקודש המיועדת להעביר את דברי הבורא לאדם ואת דברי האדם לבורא. לבד מהיותה אמצעי תקשורת ככל שפה, נועדה לשון הקודש לבטא אמת, מן הבורא לבריאה ולהפך...

¹²⁰³ שם.

¹²⁰⁴ אשכנזי, מדרש בסוד ההפכים, עמ' 165.

למעשה, "לשון הקודש" פירושו הלשון של הקודש, השפה העוסקת בעולם של הקודש. זוהי הלשון המסוגלת לבטא דברים שבקדושה ולפרש אותם.¹²⁰⁵

העברית היא הלשון הלאומית של עם ישראל ולא בכדי. היא משמשת כלי דרכו מועברים דברי הבורא אל האדם וכן דברי האדם אל הבורא. הסגולה המיוחדת של הלשון העברית היא האפשרות לבטא את האמת האלוהית אל הנבראים לעסוק בקדושה ולפרש אותה לבני האדם.

עם זאת, כדרכו ההגותית, הרב י"ל אשכנזי מדגיש את התפקיד האוניברסלי שבפרטיקולריות היהודית. אמנם הלשון העברית היא בעלת ייחודיות שאינה קיימת בלשונות אחרות, אולם יש בה אפשרות להוות גורם המאחד את הלשונות כולם. הוא מסביר את מקומה של הלשון העברית בקרב לשונות העמים על פי סיפור מגדל בבל ודברי חז"ל עליו בתלמוד הירושלמי.

המקרא מתאר את דור הפלגה בתקופת מגדל בבל כעידן של אחדות בין לאומית: "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים".¹²⁰⁶ בניית המגדל הביאה לכך שה' בלל את שפתם והפיץ אותם על פני הארץ.

חז"ל בתלמוד הירושלמי מפרשים את הפסוק כך: "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים, רבי אליעזר ורבי יוחנן, חד אמר שהיו מדברים בשבעים לשון וחד אמר שהיו מדברים בלשון יחידו של עולם, בלשון הקודש".¹²⁰⁷

חז"ל מפרשים את המציאות החברתית האחדותית של טרום בניית מגדל בבל בכך שהיתה להם אפשרות לתקשר האחד עם השני או באמצעות ידיעה של כל השפות או באמצעות שפה אוניברסלית אחת שהיא לשון הקודש. וכך מסביר הרב י"ל אשכנזי את דברי חז"ל אלו:

שתי דעות הן במדרש ויש לפרשן מתוך הפסוק: "שפה אחת" היא לשון יחידו של עולם, ואילו "דברים אחדים" הם הלשונות של שבעים אומות העולם שדרכן מתפתחת התרבות האנושית. כאמור, כל לשון מביעה את זהותה המיוחדת של האומה. האומות קיבלו את זהותן מבורא עולם, ולכן לשונותיהן טעונות בערכים אמיתיים, במידות אלוהיות. אולם כל לשון מייצגת רק פן אחד של הזהות האנושית.¹²⁰⁸

לכל אומה יש שפה המיוחדת לה המבטאת את זהותה הפנימית. כל זהות של אומה נושאת ערך של ביטוי אלוהי במציאות. הזהות של כל אומה שונה משל חברתה וכל האומות יחד מבטאות את השלם של זהות האנושות. הגורם המאחד את כל האומות הוא שפתו של הבורא - "לשון הקודש" אשר מהווה יסוד אוניברסלי. לשון הקודש מכילה בקרבה את כלל הזהויות האנושיות המתלכדות בתוכה לכדי זהות אנושית שלימה:

בדור שעליו מדבר הפסוק, לכל משפחה ממשפחות האדמה היתה שפה משלה ובנוסף דיברו כולן גם את השפה האחת. לאחר מכן, בדור הפלגה, איבדה האנושות את השפה האוניברסלית, שפת יחידו של עולם. אובדן השפה האחת הותיר רק את שבעים

¹²⁰⁵ שם, עמ' 168.

¹²⁰⁶ בראשית, י"א, א.

¹²⁰⁷ תלמוד ירושלמי, מגילה פרק א' הלכה ט.

¹²⁰⁸ אשכנזי, מדרש בסוד ההפכים, עמ' 170.

הלשונות, וכך נוצרו הבלבול וחוסר ההבנה ההדדי. כל אחד הכיר רק את זהותו שלו ואת שפתו, ובהיעדר השפה האחת ההבנה ההדדית היתה בלתי אפשרית.¹²⁰⁹

הקשר בין האומות עד דור הפלגה היה באמצעות יסוד מאחד, שהיה השפה האוניברסלית, היא לשון הקודש. הכישלון של התרבות בדור מגדל בבל נבע מכך שהשפה האוניברסלית אבדה ונותרו שבעים לשונות המבטאות את התפרטות האחדות האנושית לשבעים שברי זהויות חלקיות. מצב זה יצר היכרות של כל אומה עם עצמה אולם חוסר יכולת להגיע להבנה הדדית בין האומות השונות. תיקון האנושות יבוא על ידי החזרת מקומה של לשון הקודש בין העמים. כלומר, החזרת הזהות העברית היסודית המיוצגת על ידי לשון הקודש אשר תשיב את היסוד האוניברסלי בקשר שבין האומות. השפה העברית היא ביטוי ללאומיות הישראלית וכזאת תפקידה להוות גורם המאחד את כלל הלאומים. דווקא משום שהיא כלי הביטוי של הבורא דרך עם ישראל, יש לה האפשרות ללכד את האנושות. ואכן על פי הנביא צפניה באחרית הימים ישוב היסוד האוניברסלי בקרב העמים באמצעות עם ישראל:

כשם שההיסטוריה החלה באוניברסליות של אמונה, רעיון האחוה, שבאה לידי ביטוי באמצעות "שפה אחת ודברים אחדים", כך אמורה ההיסטוריה להסתיים באחרית הימים, עת הדיבור האנושי יבטא את אחדות האנושות, אחדות האדם ואחדות הבורא, כנבואת הנביא צפניה: "כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד" (צפניה ג, ט). מה שמכונה במגדל בבל "שפה אחת" מכונה על ידי הנביא צפניה "שפה ברורה", זו שנתבררה במהלך היסטוריה ארוכה שתכליתה להביא את כל בני האדם להכרה אחת, הכרת מלכות ה' בעולם.¹²¹⁰

תכליתה של ההיסטוריה היא תיקון האנושות כולה, אחדותה והכרה באחדות מלכות ה' בארץ מעבר לגיוון פניה של האנושות. לישראל תפקיד מרכזי בתהליך זה - השבת השפה כלשון אוניברסלית המאחדת בין כלל מרכיבי הזהויות האנושיות. שפה זו מבטאת את האמת האלוהית ומהווה כלי לאדם להמלכת ה' בעולם. בלעדיה נשארות השפות ככלי שאינו מביא לידי תכלית רצון ה' בבריאה שכן מביאות אך לידי פירוד בין אדם לאדם ובין האדם לבורא.¹²¹¹

העברית היא לשון הקודש ונשמרה כשפה המדוברת עד חורבן הבית השני. בתקופת הגלות נשמרה העברית כשפה דתית בלבד ושימשה לתפילה וללימוד תורה אך הפסיקה להיות שפה יומיומית מדוברת. את מקומה תפסו השפות המקומיות באזורים בהם גרו היהודים. התקומה הלאומית והחייאת השפה העברית מהווה חזרה לשורשי הזהות העברית הן בהיבטיה הלאומיים והן בהיבטיה הרוחניים.

עם זאת הרב י"ל אשכנזי ערך הבחנה בין לשון הקודש אשר כל מילה בה נושאת משמעויות עמוקות לעומת העברית כשפה מדוברת: "מדוע אין אנו מבחינים בשאלות המצויות בכל פסוק מפסוקי התורה? מכיוון שהפסקנו לקרוא את התורה בלשון הקודש. רק בלשון הקודש אפשר להתפעל באמת, מה שאין כן בלשונות האחרות, כולל הלשון העברית המדוברת".¹²¹²

¹²⁰⁹ שם.

¹²¹⁰ אשכנזי, סוד העברי, כרך ב, עמ' 212.

¹²¹¹ שם.

¹²¹² שם, כרך א, עמ' 45.

הרב י"ל אשכנזי מתייחס לאופן בו יש לקרוא את התורה ולהבין את המשמעויות המסתתרות בה. מאחר והתורה נכתבה בלשון הקודש, האפשרות להבינה כיאות נמצאת דווקא בלשון הקודש עצמה. כל שימוש בשפה אחרת, ואפילו בשפה העברית המדוברת, אין באפשרותה להעניק לקורא את היכולת להבין את תוכן התורה לעומק ומכאן להתפעל מתוכן הדברים. לימוד התורה הוא גילוי אותן השאלות הטמונות בלשון הקודש במקרא. התרגומים למיניהם ואף התרגום לעברית מדוברת, נוטים "להחליק" את השאלות הרבות הצצות בלשון כל פסוק במקרא.¹²¹³

לשון הקודש היא ביטוי לזהות הפנימית של עם ישראל יחד עם שני ביטויים מרכזיים נוספים: העם והארץ. "נשמת ישראל, הזהות הפנימית של עם ישראל, היא היודעת לזהות את מה שייך לעולם הקדושה בכל ממדיו, ובהם: הלשון, העם והארץ".¹²¹⁴ שלושת הממדים הללו: לשון, עם וארץ הם ביטויים מובהקים של לאומיות והעיסוק בהתחדשותם מבטא הכרה מובהקת של הרב י"ל אשכנזי בתהליך ההיסטורי העובר על עם ישראל בו מתרחשת תקומה לאומית בארץ ישראל כתהליך משיחי.

תנ"ך

הרב י"ל אשכנזי עסק רבות בפרשנות המקרא והתמקד במיוחד במשמעויות ההיסטוריוסופיות העולות מהסיפור המקראי. הוא העניק פשר לתהליכי שיבת ציון המודרנית, התקומה הלאומית וקיומה של מדינת ישראל דרך מבט מעמיק בפסוקי המקרא אותם בחן על פי מסורת דברי חז"ל במדרש ועל פי מסורת הקבלה.

הוא היה נוהג פעמים רבות להגדיר את התורה כ"תעודת הזהות של עם ישראל".¹²¹⁵ לכן ראה חשיבות רבה בעיסוק בלימוד המקרא כדי לעמוד על הזהות הלאומית היהודית: "התנ"ך מהווה מרכיב מהותי בהבנה והגדרה של הזהות הקולקטיבית שלנו, של מהי הזהות הישראלית".¹²¹⁶

כמו כן, ראה צורך להעמיק בלימוד התנ"ך כדי להבין את המשמעות הלאומית שבתהליך ההיסטורי הייחודי אותו עובר עם ישראל עם חזרתו לארץ לאחר גלות ארוכה: "הטקסט התנכ"י מציג אותנו מלכתחילה כקולקטיביות מובחנת משאר האומות המייצגות את ההיסטוריה האנושית. אין מדובר כאן באומה בין האומות. אלא עלינו לזהות בסיפור התנכ"י את המשמעות של ההיסטוריה שלנו".¹²¹⁷

הרב י"ל אשכנזי ייחס חשיבות רבה לעיקרון הפרשני של הרמב"ן "מעשה אבות סימן לבנים",¹²¹⁸ כלומר לא שהאירועים שקרו לאבות יחזרו על עצמם אלא שהמצב הקיומי של האבות מול הסובבים

¹²¹³ סיפר לי א"מ א.ש. כי כשעלה לארץ מצרפת בגיל 18 למד עם הרב י"ל אשכנזי והביע בפניו את התפעלותו מכך שעכשיו שהוא בארץ החיים מתנהלים בעברית. הרב י"ל אשכנזי ענה לו "כן, ואז לא מבינים כלום". סיפור זה מייצג היטב את תפיסתו כי העברית המדוברת חסרה את המטען שנושאת העברית כלשון הקודש.

¹²¹⁴ אשכנזי, מדרש בסוד ההפכים, עמ' 175.

¹²¹⁵ Askénazi, *La parole*, Tome I, p. 56.

¹²¹⁶ Askénazi, *La parole*, Tome II, p. 136.

¹²¹⁷ שם, עמ' 138.

¹²¹⁸ פירוש הרמב"ן לבראשית י"ב, ו: "אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בעניין אברהם יצחק ויעקב, והוא עניין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו כל מה שאירע לאבות סימן לבנים, ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחיפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאלו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת, וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלשת האבות יתבונן ממנו הדבר

אותם משקף ואף מבשר את המצב הקיומי של ישראל מול האומות במהלך ההיסטוריה עד ימינו אנו. לדוגמה, התמודדותם של יצחק מול ישמעאל ויעקב מול עשיו מדגימות ומבשרות את התמודדותו של עם ישראל מול העולם הערבי ומול אירופה כממשיכה דרכה של רומא, מול האסלאם והנצרות.

ביטוי לתפיסתו אודות המקרא כמשקף את הזהות הלאומית של ישראל וההיסטוריה שלו, נמצא בהשוואה שעורך בין אברהם אבינו שעוזב את אור כשדים והולך לארץ ישראל לבין החזרה של עם ישראל לארץ ישראל בתקופתנו:

חזרתם של היהודים מגלות אדום לארץ ישראל היא הסיפור של אברהם אבינו אחרי שהחליט לעזוב את אור כשדים. לכן לנו חשוב מאוד ללמוד בעיון את פרשיות התורה המספרות את אשר עבר על אברהם אבינו בדרכו מאור כשדים לארץ ישראל... לפי המציאות, לפי חוקות הטבע, לא היה עתיד לאברהם. כל עוד הוא נמצא בגלות הוא חי בלא תקווה, בלא בן. בחשכת הגלות, הכול נראה בלתי אפשרי, ובכל זאת, בהיותו בחרן, אברהם שומע מהקב"ה שיש לו עתיד, שיש לו תחיה ותקומה. עקב מוכנותו לשמוע את דבר ה' אליו, הוא קם והולך. בדרך הוא צריך להתמודד עם קשיים רבים ולהתגבר עליהם. יותר משלושת אלפים וחמש מאות שנה אחריו, אנחנו, שרידי הגלות האחרונה, ניצבים מול מצב דומה.¹²¹⁹

כדי להבין את המשמעות ההיסטוריוסופית של האירועים ההיסטוריים המכוננים בתולדות עם ישראל בעת החדשה, כדוגמת התקומה הלאומית, חזרה לארץ לאחר גלות ארוכה מאז ימי חורבן הבית השני, הקמת המדינה ועוד, יש ללמוד את ה"שורשים" שלהם בסיפור המקראי על אברהם אבי האומה.

משפחת אברהם עוזבת את אור כשדים ולא במקרה מפני שמשפחה זו שורשה מארץ ישראל היתה בגלות באור כשדים. הסיפור המדרשי על כבשן האש אליו נזרקה המשפחה וממנו ניצל אברהם רומז לסיום הטראגי של כל הגלויות שמסתיימות במוקדי האינקוויזיציה או במשרפות אושוויץ.¹²²⁰ אברהם עוזב את אור כשדים בתום תקופה של ציוויליזציה שהיתה גדולה והגיעה בתקופתו למבוי סתום מבחינה מוסרית. המצב הקיומי של אברהם היה של ייאוש, תחושת חוסר תקווה וללא המשכיות. זקנתו של אברהם וחוסר היכולת שלו ללדת בן מבטאות את הסופיות הקיומית של עם ישראל בסיטואציית הגלות. הנכונות של אברהם להיות קשוב לדבר ה' מאפשרת לו לפתוח בחיים חדשים בארץ כנען, ללדת בן ולהקים משפחה ממנה מתפתח עם ישראל. זהו גם המצב בו שרוי עם ישראל לאחר השואה, כשהוא מוכה וחבול בסופה של גלות ארוכה. הוא קם מאפרו, מקים מדינה וחברה ישראלית חדשה בארץ ישראל וחוזר לזהותו העברית היסודית.

תמה מרכזית בהגותו היא "תורת התולדות" אשר באה לענות על השאלה: "מה באמת מתרחש בהיסטוריה?". תורת התולדות איננה עוסקת באירועים היסטוריים כתופעות היסטוריות. כלומר, ההיסטוריה איננה רצף של אירועים עם עליות ושקיעות של מלכויות ואימפריות, ולא מאבק כלכלי

הנגזר לבא לזרעו". דברי רמב"ן אלה מבוססים על מדרש תנחומא פרשת לך לך סימן ט: "א"ר יהושע דסכנין סימן נתן לו הקב"ה לאברהם שכל מה שאירע לו אירע לבניו".

¹²¹⁹ אשכנזי, סוד מדרש התולדות, כרך א, עמ' 36.

¹²²⁰ שם, עמ' 55 – 63.

של מלחמת מעמדות כפרשנות המרכסיסטית של ההיסטוריה, אלא היא עוסקת בזהות האנושית ובתהליכי השינוי שעוברים עליה במשך ההיסטוריה עד אחרית הימים בו מופיע האדם המתוקן. "התורה עוסקת בעיקר בזהות האנושית והמוטציות המתרחשות באותה זהות במשך הזמן של ההיסטוריה, החל מאדם הראשון, אב האנושות, עד שהיא מצליחה להוליד את בנו, ה"בן אדם" האמיתי, כפי שהוא מכונה על ידי נביאי ישראל".¹²²¹ האנושות עוברת במהלך ההיסטוריה תהליך של בירור וזיקוק עד יצירתה של הזהות אליה מכוון הבורא. על פי "תורת התולדות" ההיסטוריה איננה מתנהלת על ידי עצמה אלא מכוונת על ידי הבורא לקראת הופעתו של המשיח המסמל את סוף התיקון של האנושות. "המושג "תולדות" טומן בתוכו את רעיון הבירור. הבירור נעשה בכל שלב ושלב כדי לזהות דרך מי עוברת הזהות המתאימה ביותר למחשבת הבורא, המתקדמת באמת לקראת הולדת המשיח, שהוא אותו "בן אדם" האמיתי".¹²²²

הרב י"ל אשכנזי רואה במקרא פלטפורמה עליה נאבקו זהויות היסוד של האנושות. הזהות הראשונית היסודית היא של אדם הראשון קודם החטא. המהות הפנימית של זהות זו עברה באמצעות מסורת שבעל פה לחנוך, נח, שם ועבר. עבר הוליד את פלג ש"בימיו נפלגה הארץ".¹²²³ כלומר, בימי דור הפלגה, הזהות האנושית היסודית התפצלה לגוונים השונים המבוטאים בשבעים אומות העולם. זהותו של עבר, שהיא הזהות העברית שלפני דור הפלגה, שימרה את הזהות של אדם הראשון קודם החטא והיא נחשבת כזהות האידאלית אליה יש לשוב.

הזהות העברית עוברת בתוך ההיסטוריה האנושית בלבושים שונים ובצורות שונות אך שומרת אמונים למהותה הפנימית. בגלויות השונות קיבלה הזהות העברית לבושים שונים בהתאם למקום בו המשיכה להתפתח. כך נוצרה הזהות היהודית לאחר חורבן הבית הראשון בעידן שלאחר הנבואה. אצל יהודים אשר חיו תחת שלטון האסלאם נוצרה זהות יהודית הנקראת יהדות ספרד וכך אצל יהודים אשר חיו תחת שלטון נוצרי נוצרה זהות יהודית המכונה יהדות אשכנז. עם שיבת ציון המודרנית, הזהות היהודית הגלותית משנה את צורתה ושהב לזהות העברית היסודית בדמותה של הלאומיות הישראלית.¹²²⁴

על פי תורת התולדות, המקרא משמש כמראה לתולדות האנושות כולה. בתנ"ך מתואר מאבק בין זהויות אינדיבידואליות וכלליות שתכליתו שיבה אל הזהות האחדותית הראשונית. הכישלונות שבשמירה על אותה זהות מתוארים במישור האינדיבידואלי אצל אדם, קין הבל, אנוש ולמך. במישור הכללי הקולקטיבי מתוארים הכישלונות אצל דור המבול, דור הפלגה וסדום ועמורה.

לעומת כישלונות אלו, אברהם העברי משיב את הזהות העברית למקומה בארץ העברים אולם זהות זו נאלצת להתמודד עם זהויות המתנגדות לה ונאבקות עימה על הבכורה. אברהם ניצב מול נמרוד ולוט, יצחק מול ישמעאל ויעקב מול לבן ועשיו. דמויות אלו הן מצד אחד דמויות ממשיות היסטוריות ואף קרובי משפחתו של אברהם, אבל מאידך הן ממשיות ללוות את ישראל במהלך ההיסטוריה כדמויות טיפולוגיות.¹²²⁵

¹²²¹ שם, עמ' 37.

¹²²² שם, עמ' 38.

¹²²³ בראשית, י', כה.

¹²²⁴ אשכנזי, ישראל בגלות.

¹²²⁵ Askénazi, *La parole*, Tome I, p. 203.

בסופו של תהליך בירור הזהות עומדת הזהות העברית אל מול זהות אשר מייצגת את תכלית הניגוד אליה והיא זהותו של עמלק. בסיומה של הגלות, אשר מהווה שלב הכרחי בתהליך בירור הזהות העברית, עומדת זהותו של עמלק כיריבה לעומתית בטענה על הבכורה בתולדות האנושות כולה.¹²²⁶ עמלק כזהות טיפולוגית השואפת להשמיד את ישראל, מופיע בתקופות המעבר בין תום תקופה של גלות לגאולה. בפעם הראשונה הוא מופיע ביציאת מצרים בדרך לארץ ישראל "אשר קרך בדרך".¹²²⁷ פעם שניה מופיע בסוף גלות בבל ולקראת הקמת הבית השני בדמותו של "המן בן המדתא האגגי",¹²²⁸ ובפעם השלישית ביציאה מגלות אדום הארוכה לקראת הקמת מדינת ישראל בדמותו של הצורר הנאצי.¹²²⁹

הבירור של זהות ישראל והבנת מהותה עולה מתוך העיון במקרא המתאר כיצד זהות ישראל צומחת מתוך האבות. המושגים של לאומיות ישראל וזהות ישראל אינם מושגים מופשטים ואפילו לא טיפולוגיים אלא הם זהות היסטורית ממשית שהתחילה כמשפחה והפכה לשבט ומשבט לעם ולאומה אשר המשיכה להיות מציאות ריאלית. בכך יצא בעיקר כנגד התפיסה הנוצרית שהפכה את תולדות עם ישראל במקרא ל"היסטוריה קדושה" ואת המושג של ישראל למושג מיתולוגי מופשט. על זה היה רגיל לומר "אבותינו והמלכים שלנו אינם דמויות על הויטראזיים של הקתדרלות אלא חלק מעם בשר ודם שחי במציאות הארצית".¹²³⁰ לנוכח זאת, הקריאה של הרב י"ל אשכנזי את התנ"ך כ"תעודת הזהות" של ישראל קשורה אינטימית לעיצוב התודעה הלאומית שלו.¹²³¹

סיכום

התודעה הלאומית של הרב י"ל אשכנזי קיימת בהגותו כחוט החורז במאמריו ושיעוריו, ותפסה מקום מרכזי במיוחד לאחר מלחמת ששת הימים, אותה זיהה כאירוע משיחי אשר דחף אותו לעלות ארצה. את תלמידיו חנך לצאת מהמבט הפרטי המאפיין את יהדות הגלות ולפתח תודעה קולקטיבית לאומית.¹²³²

הרצינות והעומק בהם הרב י"ל אשכנזי דן במאפיינים הלאומיים שנבחנו: האומיות, ארץ ישראל, השפה העברית ולימוד התנ"ך, מצביעים כולם כי עבורו נושאים אלה אינם מנותקים אחד מהשני ואינם נושאים משניים לזהות העברית אלא הם חלק אינטגרטיבי של אותה זהות. לפי זה איך הרב י"ל אשכנזי היה מסביר את העובדה כי מרכיבים אלה טושטשו בגלות ולעיתים אף הושמו בצד על ידי חלק מהרבנים בעיקר בקרב קהילות אשכנזי? לדעתו התשובה לכך נעוצה בפיצול שחל בין גולי בית ראשון שנשתקעו בבבל ובין גלות יהודה בבית שני שהיו מצאצאי עולי עזרא ונחמיה. הספרדים הם המשך של גלות זו בעוד שהאשכנזים הם ממשיכי דרכם של גלות בבל: "נראה לנו... כי שני הענפים ביהדות – ספרד ואשכנז – נובעים במקורם מפיצול הגלות לפני אלפיים שנה: האשכנזים

¹²²⁶ שרביט, יחודו, עמ' 215.

¹²²⁷ דברים כה, יח.

¹²²⁸ אסתר ג, א.

¹²²⁹ Askénazi, *La parole*, Tome II, p. 225-226.

¹²³⁰ מפי תלמידיו.

¹²³¹ תלמידו א"מ א.ש. שהיה מורה בכיתה י"ב בישיבה תיכונית סיפר כי התייעץ עימו על בניית תוכנית לימודים

במחשבת ישראל לתלמידים עולים מצרפת וענה לו "שילמדו תנ"ך".

¹²³² Goetschel, *Entre tradition*, p. 19.

הם כפי הנראה מצאצאי גלות בבל ואילו הספרדים היוצאים לגלות יהודה (לאחר חורבן בית שני)¹²³³.

התודעה הלאומית התעצבה באופן שונה בקרב שתי קבוצות עיקריות בעם ישראל בסיום גלות בבל. גולי בית ראשון אשר נשארו בבבל גם לאחר הצהרת כורש גילו כי מוקד יהדותם הוא בקיום מצוות הדת ואילו הלאומיות היהודית לא תפסה מקום מרכזי עד כדי כך שביכרו את ההישארות בגלות. לעומתם, העולים עם עזרא ונחמיה גילו נאמנות ויחס מחייב לארץ ישראל ולתקומה הלאומית היהודית. הציבור אשר שיקם את היישוב היהודי בארץ ישראל בתקופת שיבת ציון הוא אשר גלה בחורבן הבית השני.

הרב י"ל אשכנזי טוען כי מקורה של יהדות אשכנז בגולי בית ראשון ואילו מקורה של יהדות ספרד בגולי הבית השני. ראוי לציין כי אין לטענה זו בסיס היסטורי מוכח אך ניתן לראות בה ניתוח טיפולוגי של התודעה הלאומית המאפיינת את יהדות אשכנז אל מול יהדות ספרד.¹²³⁴

הסבר טיפולוגי זה נותן מענה לכך שרבים מהרבנים הספרדים תמכו ברעיון הציוני בעוד שניתן לזהות אצל רבים מהרבנים האשכנזים מגמות אנטי ציוניות. לטענתו, הרבנים האשכנזים אשר תמכו בציונות עסקו בלימוד הקבלה הספרדית. על פיה גאולת עם ישראל תבוא בשלבים. ראשית יגיע שלב משיח בן יוסף שתפקידו לקבץ את נדחי ישראל ושנית יגיע שלב משיח בן דוד אשר יצוק תוכן רוחני לבניין הלאומי. הרבנים הספרדים זיהו בציונות את שלב משיח בן יוסף ואילו הרבנים האשכנזים חיכו רק למשיח בן דוד ולא ראו את הגאולה כתהליכית ומשום כך התנגדו לציונות.¹²³⁵

הסבר זה משקף היטב את הבנתו של הרב י"ל אשכנזי כי התפיסה הלאומית האחדותית שאפיינה אותו משתלבת בצורה טבעית בגישה הכללית של יהדות ספרד שמסיבות היסטוריות מורכבות שמרה יותר את המרכיבים הלאומיים של העם.¹²³⁶ מרכיבים אלה טושטשו ונחלשו בגלות אך עם החזרה לארץ ישראל נדרש העם להשיבם לתחייה אחדותית ותקפה כחלק אורגני של התחיה הלאומית.

גישה זו עולה יפה עם המסורת הספרדית אשר גם בגלות ניסו לשמור במידת האפשר על חינויותם של מאפייני לאומיות אלה כפי שראינו על מרכזיות לימוד התנ"ך, המשך לימוד העברית והגעגועים לארץ ישראל כפי שהתגלה בתפילה ובפיוט.

התפיסה של הרב י"ל אשכנזי את הלאומיות היהודית הכוללת והמשלבת בתוכה לאומיות ואוניברסליזם נותנת גם מענה לגבי עמדת לאומיות ישראל בוויכוחים האידיאולוגיים הגדולים שהתפרצו באירופה המערבית בעת החדשה בנושא הסתירה לכאורה בין ערכים אוניברסליים מול

¹²³³ שם, עמ' 87.

¹²³⁴ שרביט, עבריות, עמ' 261.

¹²³⁵ Askénazi, *La parole*, Tome II, pp. 167-168.

¹²³⁶ סיבות אלה קשורות בין היתר לעיונות ההיסטורית של הכנסייה הקתולית ללאומיות ישראל מאחר והיא ראתה את עצמה כישאל האמיתי, בהתאם ל"תיאולוגיית ההחלפה". לעומת הנצרות, האסלאם הקלאסי לא כפר ביהדותם של היהודים ובהיותם ישראל אלא דרש כניעה והכפפה לאיסלאם בהיותם ז'מים (בני חסות). נראה כי במהלך הדורות משהו מהטענות האלה חדרו לתודעה של היהודים בעיקר עם ההתרחקות מהיהדות. כמו כן, ידועות ההשפעות שהיו בקהילות ישראל בעקבות הטראומה של פרשת שבתאי צבי כדוגמת האיסור על לימוד הקבלה לפני גיל מסוים ודחיקת השאיפות להתעוררות משיחית בקהילות אשכנז. על אלה, התגובה של האורתודוקסיה האשכנזית לתנועת ההשכלה והחשש מספיגה של רעיונות שנראו בעיניהם כזרים כמו הלאומיות במאה ה-19.

הסתגרות לאומית. הרומנטיזם הגרמני הדגיש יותר ויותר את היסוד האתני, לשוני של הזהות הלאומית ואת העליונות המוחלטת של המסורת הלאומית הפנימית כגוברת מעל האידיאלים האוניברסליים המופשטים של המהפכה הצרפתית, בעוד שהוגי הדעות וההיסטוריונים הצרפתים, יורשי אותה מהפכה, הדגישו את העליונות של ערכים אוניברסליים אלה ואת המרכיב הרצוני והחירוני שבזהות הלאומית הגובר על היסוד האתני הלאומי. דיונים אלה היו ידועים היטב לרב י"ל אשכנזי, ולו רק מכך שהם נלמדו בתכנית הלימודים בתיכון הצרפתי במסגרת לימודי הספרות, הפילוסופיה וההיסטוריה. תשובתו של הרב י"ל אשכנזי ברורה, אכן בכל תנועה לאומית קיימת סתירה בין לאומיות ואוניברסליות אולם חוץ מבישראל שכן בישראל האוניברסליות היא חלק אינטגרלי של לאומיותה.

שער רביעי: יחס רבנים ספרדים לציונות - פנומנולוגיה

פרק 9: רבנים מצפון אפריקה - מרוקו, אלג'יריה, תוניסיה ולוב

מעיון בכתביהם של רבים מהחכמים של קהילות הספרדים, אשר חיו במפנה המאות ה-19 וה-20, ניתן להיווכח כי הייתה קיימת תופעה שאיננה נחלתם של יחידים אלא מגמה רחבה של חכמים בעלי תודעה לאומית. הביטויים המובהקים לכך ניכרים באופן התייחסותם למאפיינים לאומיים בולטים במיוחד - לאומיות יהודית וציונות, ארץ ישראל, שפה עברית ולימוד תנ"ך.

חלק משמעותי ממגורשי ספרד ומפרעות קנ"א התיישב לאורך החוף של הים התיכון בצפון אפריקה. רבים מחכמי הקהילות הספרדיות בצפון אפריקה בלטו ביחסם האוהד לתקומה הלאומית ובתחושת המעורבות שלהם במתרחש בארץ: "ניתן לומר שהתייחסותם של חכמי המגרב לנעשה בארץ ישראל הייתה מבחינת מעורבות מוחלטת ושיתוף גורל מלא עם תושבי ציון".¹²³⁷

בתקופה הנדונה במחקר זה נכתבה על ידי החכמים הספרדים יצירה תורנית ענפה בהלכה, פרשנות ודרוש וכן חליפות מכתבים. בתוך כתבים אלו בלועה התייחסותם למאפיינים לאומיים ונראה כי תודעתם הלאומית לא היתה עבורם חידוש של התקופה המודרנית אלא המשך ישיר וטבעי למסורת אותה קיבלו מרבתייהם. ייתכן כי זו הסיבה שרבים מהם לא מצאו לנכון להקדיש לכך כתיבה מיוחדת. היות ולרוב לא נכתבה על ידיהם יצירה מקיפה בנושא הלאומיות, לא בהכרח מצויות התייחסויות לכל ארבעת המאפיינים הלאומיים אצל כל אחד מהחכמים. יש דמויות אשר ניתן בנקל לזהות בכתביהם ביטויים לכל ארבעת המאפיינים הלאומיים ויש אשר ניתן לזהות בכתביהם רק את חלקם.

רבי דוד הכהן סקלי (1861 - 1948) - מרוקו ואלג'יריה

קורות חייו¹²³⁸

הרב דוד הכהן סקלי (להלן: רד"ה סקלי) נולד בשנת 1861 בעיר דבדו שבצפון מזרח מרוקו. מוצאה של משפחתו מהעיר סיבליה כיתר בני העיר: "וידוע הוא שאנשי עיר דבדו יע"א הם הוקבעו ממגורשי סיביליא"¹²³⁹. בהיותו בן שלוש עשרה למד אצל הרב אברהם בן שושן ולאחר מכן אצל רבי שלמה

¹²³⁷ זרמתי, המדינה, עמ' 2.

¹²³⁸ על קורות חייו ראה: שלמה א גליקסברג, "ר' דוד הכהן סקלי: פסיקה מסורתית בעידן של תמורות", בתוך: משה חלמיש ואחרים (עורכים), יהודי אלג'יריה ולוב, רמת גן תשע"ד, עמ' 134 – 135 (155); אליהו רפאל מרציאנו, מלכי ישורון, ירושלים תש"ס, עמ' 144; אברהם מרציאנו, מבוא לספר "קרבן לדוד", ירושלים תשנ"ד; וכן קורות חייו אותם כתב הרב סקאלי בעצמו תחת הכותרת "תולדות הד"ך" ומופיעים בפתיחה לספרו "לך דוד", ירושלים תשנ"ו.

¹²³⁹ סקלי, קרית חנה דוד, חלק א, יורה דעה, סימן לב.

הכהן. בשנת 1896 החליט יחד עם הרב אברהם לעלות לארץ ישראל אולם בלחץ אנשי העיר נאותו להישאר. בעקבות מצב בטחוני קשה בעירו היגר בשנת 1987 לעיר תלמסאן שבאנגליה, אליה הוזמן על ידי רב העיר הרב חיים בלייך ללמד בה תורה. בשנת 1900 נקרא לשמש כראש ישיבת "וואת ליהודה" בעיר אוראן. בשנת 1910 מונה לדיין בבית הדין ולאחר כשלוש שנים, בעקבות פטירתו של הרב מיכאל בן סעיד, מונה לאב בית הדין. הוא נפטר באוראן בכ"ד באייר תש"ח (1948).

יצירתו התורנית מגוונת ועוסקת בפסיקת הלכה, ובפרשנות בנושאים מגוונים: תנ"ך, תלמוד, מדרשי חז"ל וספר הזוהר.¹²⁴⁰ ניתן לזהות את התייחסותו למאפיינים לאומיים מהם ניכרת התודעה הלאומית שלו במספר מקומות בכתביו השונים. הגאולה מופיעה בכתביו בנושא מרכזי בו הוא עסוק ועולה ממנו ההשתוקקות הגדולה שלו אליה.

גליקסברג עומד על כך שהרב סקלי חי בעידן של תמורות גדולות בתחומים שונים, היסטוריות, חברתיות ומדעיות והוא נתן דעתו עליהן.¹²⁴¹ מתשובותיו ההלכתיות עולה כי אין הוא ראה בעין יפה את תהליך הטמיעה של היהודים בתרבות הצרפתית. עם זאת פסיקותיו מכירות במציאות החברתית החדשה שנוצרה ומנסות להתמודד עמה תוך מאמץ להדגיש את הייחודיות של הזהות היהודית. כך למשל התיר להתחתן עם יהודים חילונים על אף שלכאורה מבחינה הלכתית יש לדון אותם כמומרים. נימוקו להכרעתו ההלכתית הוא שהמצב בעידן המודרני שונה ממה שהיה בעבר שכן כעת יהודי חילוני איננו מתריס כנגד העם היהודי אלא יש לו זהות יהודית ורצון לקשר עם הקהילה היהודית: "מ"מ מודים הם ביהדות שהם יהודים אלא שיצרם אלבישיהו, והיום או מחר ישובו יושבי בצילו, מומרים כאלו לא מצינו ידינו ורגלינו בבית המדרש".¹²⁴² כמו כן, את גיוסם של הצעירים לצבא הצרפתי לא ראה כפטריוטיות אלא כגזירת המלכות. לעמדה זו היו כמה השלכות הלכתיות כגון, היתר לחיילים לאכול אוכל לא כשר וכן אם נהרגו במלחמה ראה זאת כמי שהשלטון הרגו ולכן במיתתו יש לו כפרה: "שהרי על פי דת המלכות צריך לצאת למלחמה... וא"כ הרי זה כנהרג על ידי המלכות... הוא ליה כפרה בהריגתו".¹²⁴³

לאומיות יהודית

זיהוי התקופה כעידן של גאולה

הרב סקלי חי בעיצומה של תקופה שהתרחשו בה תמורות היסטוריות בתחומים רבים, שתי מלחמות עולם, שינויים גיאופוליטיים, התפתחות מדעית וטכנולוגית ועוד. הוא מזהה היטב כי זוהי תקופת מפנה ומייחס לכך משמעות משיחית. הניתוח ההיסטוריוסופי שלו נשען רבות על מקורות מספר הזוהר שעל פיהן מסביר תופעות היסטוריות בולטות. כך למשל ראה בהכרה הבין לאומית בהנהגה של היישוב היהודי בארץ ישראל כפעולה של יד ההשגחה העליונה המבטאת את תחילתו

¹²⁴⁰ ספריו שיצאו לאור הם: "שו"ת קריית חנה דוד" - על ארבעת חלקי השו"ע; "לך דוד" - דרשות על התורה; "לדוד ברוך" - דרשות; "קרן דוד" - חידושים על הש"ס. לספר זה צורפו עוד שני חיבורים: "ילקוט דוד באהל דוד" - פירוש על ליקוטים מהזוהר; "בנפש דוד" - חידושי דינים ומאמרי הלכה ואגדה.

¹²⁴¹ גליקסברג, ר' דוד, עמ' 134 - 155.

¹²⁴² שם, עמ' 145 - 146.

¹²⁴³ שם, עמ' 151.

של תהליך הגאולה. את דבריו הוא סומך על המופיע בספר הזוהר כי היציאה מהגלות לגאולה תתרחש בהדרגה שכן היא דומה ליציאה של אדם מחושך לאור, שאם יעשה זאת בבת אחת הוא בהכרח יסתנוור ולכן בכדי למנוע זאת עליו לצאת אל האור אט אט. כך סיום הגלות לא יתרחש כאירוע היסטורי מובחן אלא ישראל יעזבו את הגלות בתהליך מדורג וכן בהתאמה השלטון היהודי בארץ יתבסס בהדרגה:

ג', זוהר חלק א, דף ק"ע ע"א: ויאמר שלחני כי עלה השחר, ויאמר לא אשלחך כי אם ברכתני, רבי יהודה פתח ואמר, (שה"ש ג ו) מי זאת הנשקפה כמו שחר יפה כלבנה ברה כחמה איומה כנדגלות, האי קרא אוקמוה ואתמר, אבל מי זאת הנשקפה, אלין אינון ישראל, בזמנא דקב"ה יוקים לון ויפיק מן גלותא, כדין יפתח לון פתחא דנהורא (דהיא) דקיק זעיר, ולבתר פתחא אחרינא דאיהו רב מיניה, עד דקב"ה יפתח לון תרעין עלאין פתיחן לארבע רוחי עלמא, וכן כל מה דעביד קב"ה לישראל ולצדיקיא די בהו, הכי כלהו ולא בזמנא חדא. לבר נש דאתיהיב בחשוכא, ודויריה הוה בחשוכא תדיר, כד יבעון לאנהרא ליה בעיין לאפתחא ליה נהורא זעירתא כעינא דמחטא, ולבתר רב מיניה, וכדין בכל זמנא, עד דינהרון ליה כל נהורא כדקא יאות, ע"ש.¹²⁴⁴

משכיל על דבר, ברוך שבחר בהם ובמשנתם כי כל דבריהם ברוח הקודש נאמרו שהרי אנחנו רואים בעינינו בזמננו זה (תרפ"ו) שהקב"ה מאיר ובא לישראל עמו יעקב חבל נחלתו. כי חביבין ישראל לפני המקום ולפני כל המלכים מלכי ארץ ונוהגים בהם כבוד ונותנים להם ממשלה ושולטנות בידם והסכימו לתת להם נחלתם ארצנו הקדושה וכבר נתאחזו בה והממשלה נתנו הממשלת לישראל בארץ הקדושה מהם שרים ומהם סגנים ובכל יום נגה אור עליהם הולך ואור עד נכון היום על כן צריכים אנו שלא להרהיב עז בנפשינו ולגול את האור בכחנו. עד שיגיע זמנו לצאת כפי גזירת הגוזר.¹²⁴⁵

הרב סקלי קורא את המציאות דרך המשקפיים של דברי הזוהר ונצמד אליהם לחלוטין לכן עם זאת שהוא מזהה את התקומה הלאומית בארץ כניצני הגאולה הוא סבור כי מאחר והזוהר מדבר על הגאולה כתהליך הדרגתי יש לנקוט במשנה זהירות ולתת לתהליך הגאולה להתרחש בקצב המתאים אשר יהיה מונחה על ידי ההשגחה האלוקית. לפיכך מזהיר שלא לנסות לדחוף באופן אקטיבי את תהליך הגאולה אלא יש להיות רגישים וקשובים להשגחה האלוקית בהיסטוריה אשר תראה לישראל את הדרך והקצב לסיום הגלות.

¹²⁴⁴ פירוש הסולם לקטע זה: "ר' יהודה פתח ואמר, מי זאת הנשקפה כמו שחר וגו'. מקרא זה בארוהו ולמדנו. אבל, מי זאת הנשקפה אלו הם ישראל, בזמן שהקב"ה יקים אותם ויוציאם מן הגלות אז יפתח להם פתח אור דק מדק וקטן מאד. ואחר כך יפתח להם פתח אחר מעט גדול ממנו עד שהקב"ה יפתח להם את השערים העליונים הפתוחים לארבע רוחות העולם. פירוש שלא תתגלה ישועתם בבת אחת. אלא בדומה אל שחר, שהולך ואור עד נכון היום. וע"כ נאמר אז עליהם מי זאת הנשקפה כמו שחר וגו'. וכן כל מה דעביד וכו': וכן כל מה שעושה הקב"ה לישראל ולצדיקים שבהם הכל כן הוא, שמושיעם לאט לאט, ולא בפעם אחת. בדומה לאדם הנתון בחושך, ותמיד בחושך היה משכנו, שבעת שרוצים להאיר לו, צריכים לפתוח לו תחילה, אור קטן כפתחו של מחט, ואחר כך מעט גדול ממנו, וכן בכל פעם יותר, עד שמאירים לו כל האור כראוי" (פירוש הסולם לספר בראשית פרשת וישלח עמ' כו – כז).
¹²⁴⁵ סקלי, ילקוט דוד באהל דוד, פרשת וישלח אות ג, דף ח ע"א - ע"ב.

עמדה זו מיוחדת בהקשר הציוני שכן מצד אחד, התנגדותם של רבנים לראות בתנועה הציונית כ"אתחלתא דגאולה" נבעה בין היתר מכך שעל פי הבנתם הגלות תסתיים רק בפעולה אלוקית בהופעתו של משיח בן דוד ולכן שללו כל פעולה מעשית אשר תביא לסיום הגלות.¹²⁴⁶ מצד שני, רבנים אשר כן ראו בתנועה הציונית ביטוי לראשית הגאולה קראו לנקיטת פעולות אקטיביות לקידומה של התקומה הלאומית בארץ. אל מול העמדות המנוגדות הללו מציג הרב סקלי עמדה מיוחדת אשר אמנם ממקמת אותו בצד הלאומי, היות והוא רואה בתקומה הלאומית בארץ את ראשית הגאולה, אך יחד עם זאת קורא לאיפוק ושולל את הניסיון לקדמה באופן אקטיבי.

הפיתוח הטכנולוגי כסימן לימות המשיח

כדרכו הפרשנית הנסמכת על דברי הזוהר, מוצא הרב סקלי בהתפתחות המדעית והטכנולוגית של תקופתו ביטוי לכך שהחלה תקופת הגאולה:

ח, זוהר קי"ז ובשית מאה שנין לאלף הששי יתפתחון תרעי דחכמתא לעילא ומבועי דחכמתא לתתא ויתקן עלמא לאעלא בשביעאה כבר נש דמתתקן ביומא שתיתאה מכי ערב שמשא לאעלא בשבתא. וכו' ע"ש.

משכיל על דבר, הנה אנחנו רואים כל מה שכתב הזוהר בעינינו דבזמנינו זה שהוא שנת תרפ"ו כמה חכמות יצאו לאור וכמה יוצאים בכל יום ויום טובו מחדש בכל יום תמיד כמה חכמות מבהילות השומעים אותם ורואות אותם בעיני בשר ודם... כל אדם חזו בו. אנוש יביט מרחוק ואין אדם יכול להכחיש במה שלפניו. מראה ולא בחלום. ולא בחזיון לילה. כמו שאנו רואים בעינינו שאדם ידבר עם רעהו בריחוק מקום. מסוף העולם ועד סופו. כאשר ידבר איש את פני רעהו. בתוך ארבע אמותיו. ועולים באויר רקיע השמים, במגדל הפורח באויר ונוסעים בו מעיר לעיר ומכרך לכרך כנשר יעוף בשמים ובכל יום מוסיפים והולכים ברוך הוא אין חקר לתבונתו.¹²⁴⁷

דברי הזוהר לעיל מבוססים על דברי חז"ל בסוגיא העוסקת בימות המשיח: "אמר רב קטינא שית אלפי שני הווי עלמא וחד חרוב שנאמר (ישעיהו ב, יא) ונשגב ה' לבדו ביום ההוא".¹²⁴⁸ חז"ל מקבילים את שנות ההיסטוריה לשבוע ימים, כשם שיש בשבוע ששה ימי מעשה ובסופם שבת, כך משך ההיסטוריה יהיה ששת אלפים שנה ובסופם יגיע האלף השביעי שהוא עת הקץ. על פי דברי הזוהר, ארבע מאות השנים האחרונות של האלף השישי, המתחילות בשנת הת"ר (1840), מקבילות לשעות האחרונות לקראת כניסת השבת בהן נערכים ומתכוננים לקראת בואה, כך בתקופה זו יחל תהליך היסטורי כללי של הכנה לקראת עת הקץ ויתרחש גילוי של חכמה רבה באנושות שינבע מפתחת שערי החכמה האלוהיים. הרב סקלי מזהה את פתיחת שערי החכמה לקראת עת הקץ בהתפתחות

¹²⁴⁶ ראה: שלמה זלמן לנדא ויוסף רבינוביץ, **אור לישרים**, ורשה תר"ס. מניפסט אנטי ציוני של רבנים חרדים במזרח אירופה בראשית המאה ה-20.

¹²⁴⁷ סקלי, ילקוט דוד באהל דוד, פרשת וירא אות ח, דף ו ע"א.

¹²⁴⁸ בבלי, סנהדרין דף צז ע"א.

המואצת של המדעים והטכנולוגיה בעת החדשה כדוגמת המצאת הטלפון וכלי התעופה כאמצעי תחבורה.

יתרה מזאת, את ההתפתחות המואצת של המטוס ראה כהקבלה לפסוק המתאר את יציאת מצרים: "ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי",¹²⁴⁹ שכן על פי מיכה הנביא בגאולה העתידה יתרחשו "נפלאות" כפי שהיה בגאולת מצרים: "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות".¹²⁵⁰

(על זוהר דף קיב ע"ב אתא נשרא וכו') משכיל על דבר, הנך רואה בעיניך דברי הסבא הקדוש שאומר ששלמה המלך היה לו נשר ודרכו יחפץ דרך נשר בשמים שהיה מרחיק ממקומו ארבע מאות פרסה ונראה דהאי דקאמר נשר ר"ל תמונת נשר והוא "האירופלאן" AVION, שנתחדש בזמן הזה בכל המלכים בשנת עת"ר והן היום נתפשט גם בערי המערב במארוק והוא המוביל המכתבים של הבידואר כדרך נשר בשמים ברצוא ושוב כל היום. ונ"ל שמתחילה בימי שלמה המלך ע"ה לא נתגלית חכמתו אלא לשלמה ואחר כך נסתרה וחזרה וחיתה בזמן הזה לקיים מה שנאמר ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי וכמ"ש כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות אמן ימהר יחיש גאולתנו בקרוב בעגלא ובזמן קריב יראו עינינו וישמח לבנו אמן.¹²⁵¹

ראייתו את הגאולה כהליך הדרגתי ולא כאירוע חד פעמי, מופיע אף בהתייחסותו לסתירה שבין נבואת אחרית הימים של ישעיהו בהן מתוארת מציאות אידיאלית שאין בה טורף ונטרף כדוגמת "וגר זאב עם כבש",¹²⁵² לבין מאמרי חז"ל המתארים מציאות ריאלית ונורמטיבית כדוגמת ההלכה שבימות המשיח יש לקבוע עוד שלוש ערי מקלט עבור רוצח בשגגה,¹²⁵³ וכן מאמר חז"ל: "דאמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד".¹²⁵⁴

וקשה לי דלמה מוסיפין (ערי מקלט) בימי מלך המשיח הא כתיב בישעיה... וגר זאב עם כבש וכו' ופרה ודוב וכו' ושעשע יונק על חור פתן וכו' לא ירעו ולא ישחיתו וכו' כי מלאה הארץ דעה את ה' וכו'. וכתוב ועמד כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ. וכן קשה מפסוקים אלו על הא דאמר בש"ס אין בין ימות המשיח לעולם הזה אלא שעבוד מלכויות. ויש לומר דיש לחלק בין אם זכו אחישנה בין אם לא זכו בעתה. דהא דקאמר בימות המשיח מוסיפין עוד שלוש וכן הא דאמר בש"ס ברכות לד מימרא דשמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח, בביאת המשיח קודם זמנו. אבל כשישלם הקץ ובא מלך המשיח בעיתו ונשלם הקץ בזה דבר הכתוב שבישעיה הנזכר שאז נאמר ולעבדו שכם אחד.¹²⁵⁵

¹²⁴⁹ שמות, י"ט, ד.

¹²⁵⁰ מיכה, ז', טו.

¹²⁵¹ סקלי, ילקוט דוד באהל דוד, פרשת משפטים אות ט, דף יט ע"ב.

¹²⁵² ישעיהו, י"א, ו-ט.

¹²⁵³ רמב"ם, משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת נפש, פרק ח' הלכה ד; ספר החינוך, מצוה תקכ.

¹²⁵⁴ בבלי, ברכות ל"ד ע"ב.

¹²⁵⁵ סקלי, בנפש דוד, דף יז ע"ב.

הרד"ה סקלי מסביר את ההבדל שבין תיאור ימות המשיח בספר ישעיה כמציאות מתוקנת לבין המציאות הנורמטיבית המתוארת אצל חז"ל בכך שהגאולה תתרחש בשלבים והתיאורים הסותרים של ימות המשיח מתארים שלבים שונים בתהליך זה. השלב הראשון הוא המכונה "אחישנה" כלומר שהגאולה תתרחש קודם זמנה. בשלב זה העולם ימשיך להתנהל באופן נורמטיבי המוכר לנו ולכן אף במציאות זו יתכן כי אדם ירצח את רעהו בשגגה ויהיה צורך בקביעת ערי מקלט. השלב השני הוא המכונה "בעיתה", זהו העידן בו ההיסטוריה תגיע לתכליתה, אז חוקי הטבע המוכרים ישתנו, כפי המתואר בנבואת ישעיה, ולא תהיה נוכחות של רוע ונזק אלא המציאות תהיה מתוקנת ושלמה.

סדר תהליך הגאולה

בספר הזוהר מתוארים שלבי הגאולה בסדר הבא: בשלב הראשון הקב"ה יבנה את המקדש וירושלים ובשלב השני יביא לקיבוץ הגלויות. הרב סקלי סבור כי דברי הזוהר משאירים בעמימות את האופן בו הדברים יתרחשו ומתקשה להסיק מהן כיצד יש לפעול:

ו, זוהר קל"ד ע"א, עד דקוב"ה יבני בי מקדשא בקדמיתא ויתקין היכלא ויבני קרתא דרושלים, ולבתר יוקים לה מעפרא הה"ד בונה ירושלים ה' וכו' בונה ירושלים בקדמיתא, ולבתר נדחי ישראל יכנס וימא התנערי וכו' ע"ש.

משכיל על דבר, הנה קאמר הזוהר בהדיא דקיבוץ ישראל לא יהיה אלא אחר בנין בית המקדש ובנין ירושלים, וא"כ אם נפרש שהבנין יהיה על ידי אדם אלא שיהיה ע"י עזר אלהים יעורר ה' את לבם לבנות את היכלו בבניה ובהשכל בהזמנה כל מה שיצטרכו לבנינו ולצורתו ולציירו הכל במזומן אז יכולים אנו להתחיל בבנינו מעתה. אבל אי נימא דבנינו יהיה ע"י השם שירד בית המקדש בנוי וירושלים בנויה שכך הוא בנין שלישי א"כ אין אנו רשאים להתחיל בבנינו עד שירצה השם בקרוב במהרה בימינו אמן.¹²⁵⁶

הרב סקלי סבור כי לשון הזוהר: "דקוב"ה יבני בי מקדשא בקדמיתא ויתקין היכלא ויבני קרתא דרושלים" איננה נהירה דיה שכן ניתן להבין אותה בשני אופנים: האחד, שהמקדש ייבנה על ידי עם ישראל באופן ריאלי בהכוונתה של ההשגחה האלוקית שתעורר את ליבם לכך ואף תזמן להם את כל המשאבים הנדרשים לכך. השני, שהמקדש ירד מן השמיים באופן ניסי. לכל אחת מהבנות אלו יש השלכות מעשיות שונות בתכלית. אם המקדש ייבנה על ידי אדם, עם ישראל מצווה להתחיל כבר בבנינו שכן בניית המקדש הוא שלב ראשוני בתהליך הגאולה וזה מתאים למצב ההיסטורי הנוכחי אותו הוא מזהה כראשית הגאולה. אולם, אם המקדש ירד מוכן מן השמיים באופן ניסי אזי אסור לאדם להתערב בפעולה זו ועל עם ישראל מוטל להמתין ולצפות לכך.

הרב סקלי לא מכריע בספק זה אולם נראה כי הוא נוקט בעקביות בעמדה מאופקת ואף מהוססת שכן מחד הוא מזהה את התקומה הלאומית כראשית הגאולה אולם מאידך הוא אוחז בעמדה המסורתית שסיום הגלות תלוי בעיקרו במאמץ דתי וחושש מנקיטת פעולות ריאליזם לשינוי מצבם הקיומי של היהודים.

¹²⁵⁶ סקלי, ילקוט דוד באהל דוד, פרשת חיי שרה אות ו, דף ז ע"א.

עם זאת, בסוף הקטע הנ"ל הוא מפנה את הקורא לעיון בשלושה מקורות מחיבוריו ואולי ניתן למצוא בהם רמז לתפיסתו. המקור הראשון הוא בשו"ת קרית חנה דוד, ח"ב סימן יד, בו עוסק בסוגיית התאריך שנקבע לתחילת אזכרת הגשמים ובקשת הגשמים בתפילה. נראה כי הקטע הרלוונטי לדיוננו הוא ציון העובדה ההיסטורית שישראל המשיכו לעלות לרגל לירושלים לאחר החורבן מיד כשהדבר התאפשר:

יש לומר שאחר החורבן סמוך לו לא היו מתאספין משום שהיו אז מטולטלים נעים ונדים ממקום למקום ועדין לא נתיישבו כדי ליתן דעתם על זה ואחר כמה שנים אז החזירו העטרה ליושנה והיו עולים לירושלים להתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל לתיקון הדברים הצריכין לכל השנה איזהו חכם הרואה את הנולד מרבה עצה מרבה תבונה.¹²⁵⁷

מדבריו עולה מקומה של ירושלים כמרכז מאחד לאומה ולהמשך קיומה אף לאחר חורבן בית המקדש. המשך קיום מסורת העליה לרגל מוכיחה את הצורך בביטוי פיזי להיאחזות ממשית במקום. בכך ניתן למצוא אולי רמז לעמדתו הרואה בעין חיובית קשר ממשי עם ארץ ישראל כתנאי הכרחי למימוש הגאולה.

המקור השני נמצא בחלק הליקוטים שבשו"ת קרית חנה דוד ובו עוסק בגאולה ובנין המקדש השלישי. הוא מביא מקורות שונים וסותרים המתארים מחד את בנית המקדש השלישי בידי אדם ומאידך את בנינו בידי אלוקים. הוא מיישב את הסתירה הזו באותו אופן שהסביר את הצורך בערי מקלט בימות המשיח. אם הגאולה תגיע קודם זמנה, בבחינת "אחישנה" אזי העולם טרם ישלים את תיקונו ולכן בנין המקדש יהיה בידי אדם אולם אם הגאולה תגיע בזמנה, בבחינת "בעיתיה", לאחר השלמת תיקון העולם אזי המקדש יבנה בידי אלוקים:

דאלו ואלו דברי אלוקים חיים, אך אם זכו ויקדים הקץ אז יבנה הכל ע"י מלך המשיח אלא שיהיה בעזר האלהי במהרה אבל אם יתמהמה ויבא הקץ בעתו וכבר נתקן הכל ויעביר הטומאה מן הארץ בזה יתקיימו דברי ר' ירמיה שעתיד הקב"ה לחדש עולמו ולבנות ירושלים ולהורידה בנויה, וא"כ לפי זה כל המאמרים שהעתקנו לעיל והפסוקים שבארנו לעיל שהיו נראים לכאורה שהם סתראי נינהו, יהיו תאומים ויחדיו יהיו תמים, אלא שזה מדבר באם זכו וזה מדבר כשיהיה בעתה.¹²⁵⁸

המקור השלישי הוא בספרו "ילקוט דוד באהל דוד" ובו מביא את דברי הזוהר העוסקים בעתיד לבוא שבהם יתרחש המעבר בין המציאות המוכרת לנו לבין מציאות שונה של מלכות ה' בעולם:¹²⁵⁹ "כד ימטי ההוא זמנא יתערון אינון ברכאן מכל סטרין, ויתקיים עלמא על קיומיה כדקא יאות, ומההוא יומא ולהלאה יקום מלכותא דא על כל שאר מלכו אחרא כמה דאוקמוהו".¹²⁶⁰

משלושת המקורות אליהם הפנה הרד"ה סקלי אפשר לראות כי האפשרות לגאולה באופן ריאלי ובכלל זה אף בניית המקדש בידי אדם איננה בלתי אפשרית אלא תלויה במועד ההיסטורי בו תחליט

¹²⁵⁷ סקלי, קרית חנה דוד, ח"ב סימן יד, דף ז ע"ב.

¹²⁵⁸ שם, דף קלז ע"ב.

¹²⁵⁹ סקלי, ילקוט דוד באהל דוד, פרשת תולדות אות ג, דף ז ע"א.

¹²⁶⁰ זוהר, ח"א, דף קמו ע"ב.

ההשגחה האלוקית לגאול את ישראל. השאלה שנשארת אצלו לא פתורה היא האם המצב ההיסטורי של זמנו הוא עת הגאולה בבחינת "אחישנה" או שמא לא. הוא אמנם מזהה סימנים ראשוניים לתחילתו של תהליך הגאולה אולם נראה שלא הגיע להכרעה ברורה האם נדרש מישראל לפעול באופן ריאלי למימושה.¹²⁶¹

ביטוי לספק בו הוא מצוי ניתן לראות בהבעת הצער שלו על כך שעל אף שלכאורה תאריך סיום הגלות כבר עבר אך למעשה הגלות טרם הסתיימה. את האחריות על המצב הוא תולה בכך שישראל עדיין אינם ראויים לגאולה מאחר ולא שבו בתשובה.¹²⁶²

ו, זוהר דף יז ע"א: דאמר ר' חייא לית שולטנו לעמין עליהו דישראל אלא יומא חדא לחוד דהוא יומו של הקב"ה והוא אלף שנים וכו' אמר ר' יוסי אי יתיר ישתעבדון לא על פום גזירת מלכא הוא אלא על דלא בעיין למהדר לקבליה וכו'.

משכיל על דבר, ידו הדווים על מאמר הנז' שבעונותינו אנחנו גולים מעל שולחנו של אבינו שבשמים שכבר נשלם זמן גלותינו ומידינו היתה זאת שלא חזרנו לאבינו ועדיין אנו תועים במדבר את"ם הקשה בקושי ערפנו אנא ה' עשה למען שמך אל תשחת את זכר שארתנו ותעשה למען שממות היכלך ולמען שכינתך לא למעננו.¹²⁶³

עמדתו הזהירה והמאופקת ביחס לסיום הגלות מתבטאת אף בחשש שלו כי ייתכן שטרם הגיעה עת הקץ ולכן אין לפעול באופן אקטיבי לסיומה של הגלות שכן דחיקת הקץ עלולה להביא לידי קטסטרופה:

זוהר, רלג מנלי' מהא דכד שבטא דאפרים נפק לא אשתלים גלותא זמנא דשעבודא דמצרים דחקו שעתא ונפקו מן גלותא קמו עליהון שנאיהון וקטלו לון וכו'. על כן, גם בזמן הזה אין לדחוק את השעה דשמא עדיין לא הגיע עת הזמיר. והחכם עיניו בראשו שלא לדחוק האומות יושבי הארץ.¹²⁶⁴

הרב סקלי דואג מאוד שמא דחיקת הקץ תביא לאסון. דאגתו נסמכת על מסורת חז"ל, המצוינת גם בזוהר, כי בני אפרים יצאו מגלות מצרים לפני תום תקופת הגלות שנגזרה על ישראל וכתוצאה מכך נהרגו אלפים:

ר' אליעזר אומר, כל אותן השנים שישבו ישראל במצרים ישבו בטח ושאנן ושלו. עד שבא נון מבני בניו של אפרים ואמר להם: נגלה לי הקב"ה להוציא אתכם ממצרים. בני אפרים בגאות לבם, שהם מזרע המלכות וגבורי כח במלחמה, לקחו את נשיהם ואת בניהם ויצאו ממצרים. ורדפו המצריים אחריהם והרגו מהם

¹²⁶¹ הרד"ה סקלי אוחז בעקביות בעמדה כי בעתיד לבוא יתרחש שינוי בעולם והוא יעבור מתפקוד על פי חוקי הטבע המוכרים לתפקוד בהנהגה אלוקית שאיננו יכולים לדמות אותה. ראה למשל פירושו לפרשת בהר בספרו "לך דוד". וכן דרוש ג בספרו "לדוד ברוך" עמ' רז-רח.

¹²⁶² בספרו "לך דוד" פרשת תשא, עמ' קו, מסביר את התארכות הגלות בכך שהנשמות טרם סיימו את הגלגולים שעליהן לעבור בעולם הזה ולכן הגאולה מתעכבת.

¹²⁶³ סקלי, ילקוט דוד באהל דוד, פרשת ויחי אות ו, דף י"ג ע"א.
¹²⁶⁴ דוד הכהן סקלי, ילקוט דוד באהל דוד, פרשת ויחי אות י, דף י"ב ע"ב, מקנאס, תש"ו.

מאתים אלף כולם גבורים, שנאמר (תהלים עח, ט) בני אפרים נושקי רומי קשת הפכו ביום קרב.¹²⁶⁵

לנוכח הזיכרון ההיסטורי הקולקטיבי, אשר עוצב בידי חז"ל, של הסכנה שבדחיקת הקץ קודם הזמן, הרב סקלי קורא להתנהל בזהירות ובאפוק בתוך התהליך הרגיש של סיום הגלות ולכן סבור שאין לקדם את התקומה הלאומית המתחדשת בארץ ישראל באמצעות דחיקת הגויים היושבים בה.

חישובי קיצין

הרד"ה סקלי אשר חש בניצניה של הגאולה ונראה שבעצמו היה מצוי במתח משיחי רב שלח ידו בחישובי קיצין על אף ההתנגדות של חז"ל לזה.¹²⁶⁶ את הלגיטימציה לעיסוק בחישובי הקץ תלה במובאה של דברי רשב"י בספר הזוהר שבה ישנו תיאור של ההתרחשויות לקראת בואם של ימות המשיח ובהם גילוי סודות עת הקץ:

כי סמכנו על מאמר רבי שמעון בר יוחאי... "וכד יהא קריב ליומי משיחא, אפילו רביי דעלמא זמינין לאשכחא טמירין דחוכמתא ובהווא זמנא אתגליא לכלא"¹²⁶⁷... הרי כל אדם חזו בו מאמר מפורש ושום שכל מהרשב"י ע"ה כי כאשר יקרבו הימים לימי ימות המשיח יתגלה הקץ לקטני קטנים, ובראותנו כי קרוב הדבר מאוד וכתוב כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות לכן חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותך, וחשתי ולא התמהמתי וכתוב אם יתמהמה חכה לו לו אנו מחכים, והשם הקרה לקראתי את כל אלה ואבתר אותם בתוך ויצא חוטר מגזע ישי במהרה בימינו אמן.¹²⁶⁸

את המסקנות של חישובו אין הוא תולה בעצמו אלא מצהיר כי יש בהן מעין התגלות אלוהית: "והשם הקרה לקראתי כל אלה". בכך מוציא מהן את הממד הספקולטיבי ומעניק להן תוקף של מוחלטות אלוהית.

על פי חישובו שערך בשנת תרצ"ו (1936) הגיע למסקנה כי עת הקץ תגיע בשנת התשכ"ח (1967):

הנה אמרו רז"ל שיעקב אבינו ביקש לגלות את הקץ ונסתלקה ממנו שכינה... ונראה לי שכוונתם הוא על קץ גלות אדום שאנחנו בו שנסתם בו החזון ולא רצה השם לגלותו... וכלו כל הקיצין והדבר תלוי בתשובה זכו אחישנה בקרוב... ואשר אנוכי אחזה לי שהגם שלא רצה ה' לגלות את הקץ בעליל כמו קץ גלות בבל מ"מ טמנו ברמז לצפון תושיה במאמר יעקב אע"ה אשר פצו שפתיו במילות אלו אשר יקרא אתכם באחרי"ת הימיים דהיינו שבא לומר שבאחרית הימים דהיינו שבסוף הימים של שבוע במלאת מלות אלו באחרי"ת הימיים במספרם ובמנינם עם שני

¹²⁶⁵ פרקי דרבי אליעזר, מז.

¹²⁶⁶ "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: תיפח עצמן של מחשבי קיצין, שהיו אומרים: כיון שהגיע את הקץ ולא בא – שוב אינו בא" (בבלי סנהדרין צז ע"ב).

¹²⁶⁷ זוהר, ח"א, דף קיח ע"א.

¹²⁶⁸ סקלי, לך דוד, פרשת ויחי, עמ' עו.

כוללים שלהם הוא הקץ הימין דהיינו כי ידוע מ"ש רז"ל שיתא אלפי שני הוי עלמא כנגד ששה ימי בראשית כי אלף שנים בעיניך כיום וגו' ואלף השביעי הוא עולם הבא כנגד יום השבת יום שכולו ארוך ואם כן אלף הששי הוא כנגד יום הששי שהוא מאוחר שבימים ולפי זה אומרו את אשר יקרא אתכם באחרית הוא האלף הששי שהוא כנגד יום אחרון של שבוע שהוא יום הששי וקאמר שבחשבון ומנין ומספר מלות אלו באחרי"ת הימיי"ם עם שני כוללים הוא הקץ שהוא גימט' תשכ"ח לאלף הששי שהוא אחרי"ת הימיי"ם הוא זמן הקץ.¹²⁶⁹

הרב סקלי רואה בדברי יעקב אבינו לבניו במילים "האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים"¹²⁷⁰ רמז החושף את עת הקץ. הגימטרייה של המילים "אחרית הימים" עם הכולל¹²⁷¹ היא תשכ"ח. בהקבלת המחזוריות של שנות ההיסטוריה לימות השבוע יש בהיסטוריה שבעת אלפים שנה כמו ששת ימי השבוע. האלף השביעי הוא העולם הבא ומקביל ליום השבת. עת הקץ תגיע במהלך האלף השישי לקראת האלף השביעי. לפי חישובו עת זו תגיע בשנת התשכ"ח.¹²⁷²

כתיב יחיינו מיומים ביום הג' יקמנו ונחיה לפניו. נ"ל דהכתוב בא לרמוז על הגלות הזה הארוך שגלינו מעל אדמתינו משנת תתכ"ח לאלף הד' שנשאר בשנות עולם ב' אלפים קע"ב שנים. ועל זמן זה בא לרמוז הכתוב והנביא מתפלל בעד ישראל ואמר יחיינו מיומים שהם שני אלפים שיומו של הקב"ה אלף שנה כדכתיב כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור וכו' וביום השלישי יקימנו שהוא אלף השלישי שנשאר בעולם קע"ב באלף הששי יקמנו ונחיה לפניו אמן.¹²⁷³

ארץ ישראל

שבחה ומעלתה של ארץ ישראל משובצת בכתביו של הרד"ה סקלי במקומות שונים ובפרט בפירושו על התורה "לך דוד". להלן מספר דוגמאות שיש בהן בכדי לייצג את מעמדה של ארץ ישראל בתודעה שלו.

בפירושו לפרשת ויחי הוא דן בשאלה העולה מהפסוק: "ויחי יעקב בארץ מצרים... ויהי ימי יעקב שני חייו..."¹²⁷⁴ מדוע התורה מונה את שנות חייו של יעקב טרם פטירתו בשונה מהדמויות שקדמו לו ששנות חייהן מצוינות רק לאחר פטירתן. לשאלה זו הוא מביא מספר תשובות והחוט החורז ביניהן הוא היציאה מארץ ישראל לחוץ לארץ הדומה למוות. כך למשל הוא מביא את פירושו של הרב שלמה אלעסרי לפסוק זה וסומך את ידו עליו:

¹²⁶⁹ שם, עמ' עד.

¹²⁷⁰ בראשית, מ"ט, א.

¹²⁷¹ כל מילה נספרת על פי חישוב הערך המספרי של אותיותיה וגם מוסיפים לחשבון את המילה עצמה שערכה הוא אחד.

¹²⁷² בראיה היסטורית רטרוספקטיבית קשה להתעלם מתאריך זה שכן הר הבית הושב לידיה של מדינת ישראל במלחמת ששת הימים בשנת תשכ"ח.

¹²⁷³ סקלי, בנפש דוד, דף כ"ב ע"ב.

¹²⁷⁴ בראשית, מ"ז כח.

דמי שהוא דר בח"ל הגם שהוא חי נקרא מת כיון שאינו בארץ חיים ואין לו דיבוק בשכינה כ"כ כמ"ש רז"ל שדומה כמי שאין לו אלוה, ומי שהוא דבוק בשכינה חי אקרי כמ"ש ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו' ולז"א ויחי יעקב בארץ מצרים ומש"ה מונה מספר ימי חייו כאילו מת, הגם שאח"כ מספר מאורעות שאירעו כמו שכתוב ויקרבו ימי ישראל וגו' וגם זה נכון הוא.¹²⁷⁵

בעקרון דומה מסביר את הפסוק הנ"ל כביטוי לצערו של יעקב על שנאלץ לסיים את חייו בחוץ לארץ. עבור יעקב, הירידה למצרים צובעת באור שלילי באופן רטרופקטיבי, את כל ימי חייו :

שהיה מצטער אותו צדיק על שהיה דר בחו"ל חוץ למקומו שהיא ארץ אבותיו והיא ארץ חפץ והיה לו כל זה בסוף ימיו... והיה דומה לו בזה כאילו כל שני חייו היו חוץ למקומו וארצו והכל הולך אחר החיתום כיון דסוף ימיו עשאם בחו"ל... שהיה דומה לו שכל ימי חייו עשאם בארץ מצרים וזהו ויהי ימי שהוא לשון צער.¹²⁷⁶

בפירושו לפרשת ואתחנן מרבה לעסוק בתשוקתו של משה להיכנס לארץ ישראל ומסביר את הסיבות לכך שה' לא נענה לתפילותיו בכך שכניסתו לארץ עלולה לסכן את קיומו של עם ישראל אם יחטאו. בפסוק: "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה..."¹²⁷⁷ מוצא ביטוי לרצונו העז של משה להיכנס לארץ אפילו בדרך לא שיגרתית: "היתה כונת תחינתו לפני המקום שלפחות תתעבר נשמתו באדם שיכנס לארץ ותזכה נשמתו ליכנס בארץ והיינו דקאמר אעברה נא".¹²⁷⁸

במסורות קבליות קיים מושג הנקרא "סוד העיבור" שמשמעותו הבסיסית היא שנשמה של אדם אחד נכנסת לתוך אדם אחר ומצטרפת לנשמה השוכנת בו מכבר.¹²⁷⁹ כך רבי חיים ויטאל מסביר את מושג העיבור :

העיבור הוא שבאה נשמה בעוה"ז בהיות האדם נולד כבר בעולם והוא גדול, אז נכנסת נשמה אחרת בתוכו ודומה האדם ההוא לאשה מעוברת שיש לה ולדות בתוך מעיה, ולכן נקרא עיבור, כך זה האדם מלבד נשמה העיקרית שלו, שנכנסת בו בעת צאתו לאוויר העולם, נתעברה בו נשמה אחרת זולתה אחר היותו גדול.¹²⁸⁰

רד"ה סקלי מסביר על פי סוד העיבור את משמעות בקשתו של משה "אעברה נא ואראה". משה רבנו המנוע מלהיכנס לארץ רוצה שלפחות נשמתו תזכה להיכנס אליה באמצעות עיבורה בגופו של אדם אחר הנכנס לארץ. אולם אף בקשה זאת איננה מתקבלת היות ועל פי סוד העיבור נשמה יכולה להתעבר רק בקרב אדם במעלה גבוהה ממנה ומשה היה במעלה הגבוהה ביותר.

ביטוי נוסף למעלת ארץ ישראל נמצא בספר חידושי על הש"ס - "קרן לדוד". התלמוד מספר על אמורא בשם רב אידי שהיה הולך במשך שלושה חודשים מביתו כדי ללמוד בבית המדרש יום אחד

¹²⁷⁵ סקלי, לך דוד, עמ' טו.

¹²⁷⁶ שם, עמ' ע.

¹²⁷⁷ דברים ג' כה.

¹²⁷⁸ סקלי, לך דוד, פרשת ואתחנן, עמ' קנו.

¹²⁷⁹ על המשמעויות השונות של "סוד העיבור" ראה: משה אידל, "פירושים לסוד העיבור בקבלות קטלוניה במאה ה"ג ומשמעותם להבנתה של הקבלה בראשיתה ולהתפתחותה (חלק א)", בתוך: דעת 72, תשע"ב, עמ' 49 – 5; הנ"ל, "פירושים לסוד העיבור בקבלות קטלוניה במאה ה"ג ומשמעותם להבנתה של הקבלה בראשיתה ולהתפתחותה (חלק ב)", בתוך: שם, 73, עמ' 5 – 44.

¹²⁸⁰ רבי חיים ויטאל, שער הגלגולים, הקדמה ד'.

בלבד וחוזר את כל הדרך בחזרה: ¹²⁸¹ "רב אידי אבוה דרבי יעקב בר אידי הוה רגיל דהוה אזיל תלתא ירחי באורחא וחד יומא בבי רב והווי קרו ליה רבנן 'בר בי רב דחד יומא'". ¹²⁸² הרד"ה סקלי דן בשאלה מדוע היה צריך רב אידי לטרוח כל כך עבור יום אחד של לימוד תורה? תשובתו היא שרב אידי היה גר בבבל ועל אף שהיו שם תלמידי חכמים גדולים הוא הלך עד לבית המדרש של רבי יוחנן בארץ ישראל בגלל המעלה המיוחדת של תורת ארץ ישראל:

רבי יוחנן שהיה נשיא היה עם דורו בבחינת משה עם דורו, והיה נשיא בארץ ישראל שמשם יורד שפע אלהי לכל העולם... הגם שבדורו היו רב ושמואל שהיו גדולים יותר, מ"מ לא היו בארץ ישראל מקום טהרה ואויר ארץ ישראל מחכים. זך ונקי ובר בלי סיגים. ולכך היה צריך רב אידי לילך לארץ ישראל. לילך אצל ר' יוחנן לקבל ממנו דמסתייעא מילתיה. ומשום הכי הלך לו אל ארצות החיים כי חיים למוצאיהם. ¹²⁸³

ביטויים אלה משקפים את היחס של הרד"ה סקלי לארץ ישראל כמושא התשוקה למקום בו שורה השכינה והריחוק ממנה משול לניתוק ממקור החיים עד כדי תחושה של מוות.

שפה עברית

יחסו של הרב סקלי ללימוד שפות זרות היה חיובי וראה חשיבות רבה בידיעתן כחלק משאיפת האדם לשלמות. את עמדתו הוא מבסס על דברי הזוהר כי יצר הטוב מלמד את העובר טרם יצא מרחם אימו שבעים לשון:

ו, זוהר ר"מ דף מ"א ע"ב: וקדם דייתי בר נש בהאי עלמא ויפוק מרחם אמיה וכו' ואוליף ליה שבעים לשון. ובגין דא "וייצר" חד יצר הטוב דאוליף ליה שבעים לשון, וחד יצר וכו' כי "נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה" ואשכח מניה שבעין לשון דאוליף ליה יצר הטוב... וכו'.

משכיל על דבר, מכאן מוכח שצריך האדם שיהיה בקי בכל הלשונות הנאמרים בכל לשון שהרי יצר הטוב מלמדו שבעים לשון כמו שמלמדו תורה וכן מצינו במשה רבינו שלמדה לישראל בשבעים לשון כמו שפירשו חז"ל על פסוק באר היטב בריבוע יעלה שבעים. וזה משלמות האדם שיהיה שלם בכל וכמו שאמרו רז"ל ששבעים סנהדרין היו בקיאים בשבעים לשון כדי שישמעו מפיהן ולא מפי כתבן בלא מתורגמן. תרפ"ו. ¹²⁸⁴

עם זאת, מדגיש הרב סקלי את מעמדה המיוחד שיש לשפה העברית כלשון הקודש שבכוחה לפעול במציאות:

¹²⁸¹ כך מפרש רש"י על אתר: "מהלך שלשה חדשים היה מביתו לבית המדרש, ונוסע מביתו אחר הפסח ולומד יום אחד, וחוזר לביתו לשמח את אשתו בחג הסוכות".

¹²⁸² בבלי חגיגה דף ה ע"ב.

¹²⁸³ סקלי, קרן לדוד, חידושי חגיגה, דף לו ע"ב.

¹²⁸⁴ סקלי, ילקוט דוד באהל דוד, פרשת בא אות ו, דף ט"ו ע"ב.

יג, זוהר ע"ה ע"ב: ואי תימא לישנהון אמאי אתבלבל, אלא בגין דכלהון ממללין בלשון הקדש, ההוא לישנא קא עביד לון סיועא, בגין דבעובדא ובמלולא דפומא תליין מלין אלין, לאדבקא כוונה דלבא, ובדא עבדי סיועא וכו' ע"ש.¹²⁸⁵

משכיל על דבר, עיניך תחזינה מישרים מכאן כמה גדול כוחו של מדבר בלשון הקודש שהוא מסייע לו להוציא כוונתו מן הכח אל הפועל כל אשר יזם לעשות בלימודו ולהוציא לאור כל הנעלם בלבו שבלשון זה יש לו מסייעין המלאכים אשר סביבו יחנו כדכתי' כי מלאכיו יצוה לך וכת' חונה מלאך ה' סביב ליראיו המה יסייעוהו וילמדוהו דעת להפיק רצונו בלימוד. ויוציא לאור צלמות. והמפענח נעלמים. ופרשו את השמלה. ומגלין את כפליה. והכל נראה בעליל דברים ברורים שנוחים לשומעיהם. ואין נסתר מחמתו. מחמת לשון הקדש. ויתגלה הכל לעיני כל רואיו ויתאמת הכל השומר אמת לעולם. ותהלות לאל בזמן הזה קם ועמד ונתעלה ונתרומם קרן לשון הקדש בעיני יעקב וגם בעיני העמים ישבחוהו והללוהו כל האומים. יתנו עיניהן ויצדקו ויאמרו אמת כשמו כן הוא כי הוא קדש הקדשים אשר בחרו מכל לשון. פטרי"ת כל רחם.¹²⁸⁶

הרב דוד הכהן סקאלי מסביר, על פי דברי הזוהר על פרשת נח, את כוחה הגדול של לשון הקודש להוציא מהכוח אל הפועל את הרצונות הכמוסים של האדם שכן המלאכים מבינים רק שפה זו והם מסייעים לאדם המבטא את רצונו בלשון הקודש. בהקשר לכך הוא משבח את תחיית הלשון העברית ואת שיקום מעמדה הלאומי והבינלאומי בתקופתו ובכך הוא רואה תהליך של הכרה בכורה של השפה העברית. דבריו אלו משקפים את יחסו החיובי לעיסוק בשפה העברית ואת תמיכתו ביציאתה של העברית מהמסגרת הצרה של בית הכנסת ובית המדרש אל הבמה הכללית.

בניגוד גמור אליו, נשען הרב יואל טייטלבוים, האדמו"ר מסאטמר, על אותו קטע של הזוהר כדי להציג עמדה הפוכה לחלוטין המתנגדת לתהליכי תחיית השפה של התנועה הציונית:

כל עין הרואה בדברי הזוה"ק האלו יוכל לידע ולהבין כי האסון היותר נורא שבעולם הוא אם רשעים מדברים בלה"ק, כי אך עי"ז הצליחו בדור הפלגה להמריד את כל העולם כולו על הקב"ה וגרמו אח"כ עונשים קשים ומרים ר"ל, ואף שהיה

¹²⁸⁵ לשון הזוהר מפרשת "נח" אותו מבאר הרב דוד הכהן סקלי: "ואי תימא לישנהון אמאי אתבלבל, אלא בגין דכלהון ממללין בלשון הקדש, ההוא לישנא קא עביד לון סיועא, בגין דבעובדא ובמלולא דפומא תליין מלין אלין, לאדבקא כוונה דלבא, ובדא עבדי סיועא לההוא אתר דבעו לאקמא, ועל דא אתבלבל לישנהון, דלא יכילו לאתתקפא רעותהון בלשון הקדש, וכיון דאתחלף לישנהון, לא אצלחו בעובדא, בגין דחילא דלעילא לא ידעי ולא אשתמודעי בר בלשון הקדש, וכד אתבלבל לישנא דלהון, אתחלש חיליהון ואתבר תוקפא דלהון" (זוהר, דף ע"ה ע"ב).

פירוש הסולם על אתר: ואם תאמר לשונם למה נתבלבל. אלא בעת שכולם היו מדברים בלשון הקודש, היה לשון ההוא עושה להם עזרה, דהיינו ע"י ההשבעות שעשו למדרגות העליונות, כנ"ל. מפני שבמעשה ודבור פה תלויים דברים הללו, כדי להשיג כוונת הלב, ובזה, בכח הכוונה, עשו עזר וחיזוק למקום ההוא שרצו להקים. פירוש. ע"י ההשבעות שעשו הם הוסיפו כח להמלאכים שהשביעו, אותו השיעור שהוסיפו למלאכים העליונים זכו בו גם המשביעים, מפני שהם היו הגורמים. אבל כל זה הוא רק אם עושים ההשבעות בלשון הקודש שאז מתחזק כוונת הלב, והמלאכים נזקקים לו כמ"ש להלן. ועל כן נתבלבל הלשון שלהם ולא יכלו עוד לחזק את כוונתם בלשון הקודש. וכן כיון שנחלף לשונם, לא הצליחו במעשיהם, משום שהכוחות העליונים, אינם יודעים ואינם מכירים חוץ מלשון הקודש. לכן כאשר נתבלבל הלשון שלהם נחלש כחם ונשבר העצמה שלהם. כלומר, שבלבול הלשון החליש כחם למטה שלא יכלו לכוון ליבם וכן שבר עצמתם למעלה.

¹²⁸⁶ סקלי, ילקוט דוד באהל דוד, פרשת נח אות יג, דף ד ע"א.

בדורו של א"א ע"ה ונח ושם ועבר מ"מ לא היה מציאות לבטלם מרעתם והצלחתם
במרידה זולת ע"י הנס שניטל מהם לשון הקודש.¹²⁸⁷

הרבי מסאטמר מסביר על פי דברי הזוהר לעיל כי לשון הקודש היא בעלת כח רב ומקורה של
הצלחתם של בוני מגדל בבל היתה בשימוש שלהם בשפה זו. משום כך, הפסקת פרויקט המגדל אשר
מרד במלכות השמים היתה על ידי ההשכחה של לשון הקודש מהם. הרבי מסאטמר משווה בין
התקומה הלאומית היהודית לבין הסיפור המקראי על מגדל בבל ורואה בתחיית הלשון העברית על
ידי הציונים שימוש בכוחה האדיר של לשון הקודש למרד במלכות השמים ולכן מתנגד נמרצות
לשינוי מצבה ומעמדה של השפה העברית על ידי מי שאינו שומר תורה ומצוות.¹²⁸⁸

תנ"ך

ניכר מכתביו של הרד"ה סקלי שהעיסוק בתנ"ך היה חלק בלתי נפרד מלימודו. הוא כתב פירוש
לתורה בשם "לך דוד" ובכתביו השונים עוסק במשמעותם של פסוקים מכל חלקי התנ"ך. אמנם אין
בכתביו קריאה מיוחדת לעסוק במקרא אך ניתן להסביר זאת בכך שתפס את לימוד המקרא כחלק
בלתי נפרד מלימוד תורה בכלל.

סיכום

הרב דוד הכהן סקלי היה מודע לכך שחי בתקופת מפנה היסטורית וזיהה סימנים לכך שהחלה
הגאולה כדוגמת ההתפתחות המדעית והטכנולוגית, ההכרה של האומות ביישוב היהודי בארץ
ותחיית השפה העברית. עם זאת, היה מסופק שמא עת הקץ טרם הגיעה וחשש כי דחיקת הקץ על
ידי פעולות אקטיביות לקידום התקומה הלאומית בארץ עלולות להביא לידי קטסטרופה. לנוכח
זאת נקט בעמדה זהירה ומאופקת. נראה כי תפיסתו ביחס לסיום הגלות היתה מסורתית בעיקרה
והדגיש את חשיבות החזרה בתשובה והציפייה והתפילה לה' שיגאל את ישראל.

¹²⁸⁷ טייטלבוים, ויאל משה, עמ' תקג.

¹²⁸⁸ על תפיסתו של האדמו"ר מסאטמר, ויאל טייטלבוים, את הציונות ראה: ע. פון וואלאז'ין, "חסידי סאטמר",
בתוך: עדי אופיר (עורך), **חמישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל**, רעננה
1999, עמ' 523 – 545.

הרב יוסף גנאסיא (1879–1962) - אלג'יריה

קורות חייו¹²⁸⁹

הרב גנאסיא היה הרב הראשי של קונסטנטיין שבאלג'יריה וראש ישיבת "עץ חיים" בעיר. הוא היה יוצר פורה והוציא לאור כ-130 חיבורים בנושאים מגוונים כדוגמת תנ"ך, חז"ל, הלכה, שירה ופיזוט, קבלה, פילוסופיה יהודית, בלשנות עברית וערבית, מילונאות ותרגום. בתפקידו כמנהיג חינוכי התמודד עם אתגרי חדירת המודרנה ותהליכי הצרפתיזציה שהתרחשו בקרב בני קהילתו. הוא הביט בעיניים פקוחות במציאות התרבותית שנוצרה וניסה להעמיק את הזהות היהודית בתנאים החדשים. מתוך הכרה ביתרונותיה וחסרונותיה של התרבות המערבית יצר כלים חינוכיים, לימודיים ומנהיגותיים אשר נועדו לשמר את הזיקה למסורת היהודית. הוא תמך במפעל החינוכי של כ"י"ח ובתנועה הציונית. עם סיום השלטון הצרפתי באלג'יריה בשנת 1962, לא היגר לצרפת, כמו רוב יהודי אלג'יריה, אלא עלה לארץ ישראל והתיישב בדימונה בה נפטר עוד באותה שנה.

שרביט מתאר את עמדתו הציונית הברורה של הרב גנאסיא:

ארץ ישראל, חכמיה ולשון הקודש היו במרכז מאווייו. הוא התאפיין בדרשותיו הרוויות כיסופים לציון, עודד עלייה, היה מבין מנהיגי הרוחניים של התנועה הציונית בקונסטנטיין, עם הקמת מדינת ישראל עמד בקשר עם הראשון לציון בן ציון מאיר חי עזיאל, ואף נתחזקה התכתובת בינו לבין חכמי ארץ ישראל ולנשיא ישראל יצחק בן צבי. עלייתו ארצה זכורה כאפופת הוד ונופך אגדי.

אכן, תודעתו הלאומית משתקפת מכתביו אשר בתוכם ישנה התייחסות למאפייניה השונים: לאומיות, ארץ ישראל, לימוד תנ"ך ושפה עברית.

לאומיות יהודית

את הקמת המדינה ראה כמימוש ההבטחה האלוקית לשמירת הברית עם ישראל. בפירושו לאגדה של פסח מסביר את פרק קיח בתהילים הנאמר בהלל אשר בו נאמר: "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה" שמדובר על עם ישראל אשר יציאתו לגלות הארוכה גרמה לאומות העולם להאמין כי אפסה התקווה שישב לחדש את מלכותו. והנה בניגוד לאמונתם, הקמת המדינה מגשימה את ההבטחה האלוקית לשמירה על האומה גם בגלותה ולתקומת מלכות ישראל בסופה.

אבן מאסו הבונים וגוי' מאת ה' היתה זאת וגוי' זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו ה' הכוונה שאומות העולם מאסו בעם בני ישראל ואמרו שאין להם תקנה וכבר ה' מאסם מהיות לו לגוי אך ישראל בוטחים בה' ובתורתו שנתן להם ובה כתוב ואף

¹²⁸⁹ על קורות חייו ראה: יוסף שרביט, "הרב יוסף גנאסיא: דיוקנו של מנהיג רוחני באלג'יריה הצרפתית (1879-1962)", בתוך: משה אורפלי ואפרים חזן (עורכים), **התחדשות ומסורת: יצירה, הנהגה ותהליכי תרבות ביהדות צפון אפריקה**, ירושלים תשס"ה, עמ' 89 - 96.

גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי איתם כי ה' יתברך כרת ברית עם אבותינו שאף בר מינן חלילה וחס יהיו ביניהם חוטאים לא ימאסם כי הם בניו בני בריתו ובפרט היום שראו שה' יסד מלכות ישראל בארץ ישראל המה כרעו ונפלו והודו שישראל הם בניו וכמו שכתוב בני בכורי ולכן אמר אבן שהיא כנסת ישראל מאסו הבונים אומות העולם אך ראינו שהיא היתה לראש פינה וזה מה' היתה הפליאה הזאת שהקים דל מעפר ולכן נגילה היום שנתקנה מלכות ישראל בארץ ונשמחה בו בהקב"ה אשר עשה עמנו להפליא כן יגמור גאולתנו בגאולה שלימה ויקבץ כל בני ישראל מבין אומות העולם אכ"ר. 1290

פירושו את המילים "אבן מאסו הבונים" כביטוי לעם ישראל אשר נמאס על ידי אומות העולם מבוסס על המסורת הפרשנית כדוגמת רבי אברהם בן עזרא: "אבן - דרך משל שהיו העמים מבזין אותו ובסוף התגבר עליהם, או ידבר ברוח הקדש על ישראל שהם בגלות... זאת - האבן שהיתה לראש פנה לא היה כן בגבורתה רק מאת השם באה זאת הגבורה.¹²⁹¹ הייחודיות שבפרשנותו היא בהתאמת הפירוש למציאות הריאלית של התקומה הלאומית אותה רואה כהגשמת דברי הפסוק "היתה לראש פינה". כלומר, האבן שנזנחה ולא היתה חלק מהבניין כלל שימשה לבסוף כאבן יסוד מרכזית וחשובה אשר עליה נסמך הבניין כולו. כך עם ישראל שנדחה על ידי אומות העולם ולא רצו לקלוט אותו כאומה ביניהן הפך להיות גורם מרכזי וחשוב בקרב האנושות עם הקמת מדינת ישראל.

ארץ ישראל

זיקה לארץ ישראל

מרכזיותה של ארץ ישראל בתפיסתו המחשבתית של הרב גנאסיה בולטת במיוחד בחיבורו "שיר בן דוד" בו הוא מפרש את שיר השירים. על פי המסורת הדרשנית, שיר השירים מוסבר כדו שיח בין אהוב לאהובה המדמה את מערכת היחסים שבין עם ישראל הנמצא בגלות לבין הקב"ה. כך למשל מבאר רבי משה אלשיך: "אומר כי המגלה הזאת הלא היא ויכוח בני הגולה הגולים בגלות החיל הזה המר והנמהר אשר יתוכחו עם ה' אלהיהם חברו שהע"ה ברוח ה' דבר בו ומלתנו על לשונו להודיע חבתו יתברך אליהם ואהבתם אליו בל יאמר אומר עזבם הקב"ה וה' שכחם באורך הגלות הלז".¹²⁹²

אף הרב גנאסיה מפרש את פסוקי שיר השירים בדרך זו: "דשירת משה לא היתה רק על גאולת מצרים שלא היה רק בבחינת אירוסין מה שאין כן שיר השירים המדבר על עולם הבא ומספר בשבח ישראל מה שיהיה להם לעולם הבא שהוא בחינת נישואין".¹²⁹³

מערכת היחסים שבין האהוב לאהובה המתוארת בשיר השירים מאופיינת ברצון עז להתאחדות ביניהם אולם התאחדות זו יכולה להתממש רק בביתו של האהוב. כך בהתאמה למערכת הסמלים של שיר השירים, עם ישראל משתוקק להתאחד עם הקב"ה אולם הדבר אפשרי רק בביתו היא ארץ

¹²⁹⁰ גנאסיה, זבד טוב, עמ' ל".

¹²⁹¹ פירוש אבן עזרא על תהילים ק"ח כב-כג.

¹²⁹² פירוש אלשיך על שיר השירים, א, א.

¹²⁹³ גנאסיה, שיר בן דוד, עמ' ב.

ישראל. ולכן כל תיאורי ההשתוקקות של האהובה אל מושא אהבתה מבטאים את ההשתוקקות של עם ישראל לשוב לארץ ישראל שכן בהיותו בגלות הוא רחוק ממנו ואיננו יכול להתאחד עמו.

כך למשל מפרש את הפסוק "ברח לך דודי ודמה לך לצבי או לעפר האילים על הרי בשמים"¹²⁹⁴ כקריאה של עם ישראל לקב"ה לגאול את ישראל מהגלות ולשוב להשרות את שכינתו בבית המקדש בירושלים: "ולכן אתה ה' דודי המגדיל אהבתו עלי קום ברח לך מן הגלות הזה ופדה בניך מבין האומות ודמה לך לצבי או לעופר האילים למהר הגאולה ותשרה שכינתך בבית המקדש מקום שיקטירו שם לך הבשמים וקטורת הסמים"¹²⁹⁵.

פירוש זה מבוסס על דברי חז"ל כי ביציאת ישראל לגלות אף השכינה יצאה עמהם ממקומה ובשובם מהגלות אף היא חוזרת עימם:

רבי נתן אומר: חביבים ישראל שבכל מקום שגלו שכינה עמהם... וכשהם חוזרים שכינה עמהם, שנאמר (דברים ל) "ושב ה' את שבותך ורחמך". והשיב לא נאמר, אלא "ושב ה' אלהיך". ואומר: (שיר השירים ד) "אתי מלבנון כלה אתי מלבנון תבואי תשורי מראש אמנה מראש שניר וחרמון ממעונות אריות ומהררי נמרים"¹²⁹⁶.

גילויי התשוקה לשוב לארץ ישראל אינם באים רק מצדו של עם ישראל אלא אף הקב"ה בעצמו משתוקק להתאחד עם ישראל מושא אהבתו. בשיר השירים ישנם ביטויים שונים של געגועים, תקווה והבטחה לעתיד בו תסתיים הגלות ועם ישראל והקב"ה ישובו זה לחיקו של זה בארץ ישראל. הדימוי של ישראל לתמר מוסבר על ידי הרב גנאסיא כהבטחה לתקומה לאומית בעידן הגאולה לעומת השפיפות ונמיכות הקומה של ישראל בהיותם בגלות: "זאת קומתך.¹²⁹⁷ ולא תהיה עוד קומתך שחוחה כמו בזמן הגלות כי אם דומה לקומת התמר מרוב גדולתך ורוממותך ויחזרו לך מלכך וכהנך הגדול הממלאים אותך מכל טוב כמו האשכולות הנותנין יין הרבה"¹²⁹⁸.

ההבטחה לישראל איננה רק כי יצאו ממצבם העגום בהיותם בגלות אלא אף כוללת התחייבות לכך שכאשר ישובו לארץ הכינה תשרה עליהם וההתאחדות שתתרחש בין ישראל לקב"ה בארץ ישראל לא תיפסק כפי שכבר קרה בעבר עם היציאה לגלות בבל ולגלות אדום: "אמרתי אעלה בתמר.¹²⁹⁹ וכאשר תצאי מן הגלות ותשובי לירושלים אשרה שכינתי עליך ולא אפרד ממך. והמלך והכהן בזכותם ישפיעו עליך כל שפע וכל טוב כמו האשכולות הנותנין יין וריח הקרבנות אשר תקריבי לפני יערב עלי כריח התפוחים"¹³⁰⁰.

¹²⁹⁴ שיר השירים ח, יד.

¹²⁹⁵ גנאסיא, שיר בן דוד, עמ' 14.

¹²⁹⁶ ספרי במדבר ל"ה, לד.

¹²⁹⁷ שיר השירים ז, ח.

¹²⁹⁸ גנאסיא, שיר בן דוד, עמ' 12.

¹²⁹⁹ שיר השירים ז, ט.

¹³⁰⁰ גנאסיא, שיר בן דוד, עמ' 12.

עלייה לארץ ישראל

הרב גנאסיא מעודד את העליה לארץ ומייחס את הברכה "ברוך הבא בשם ה'" ¹³⁰¹ לעולים אליה. הפרשנות המסורתית מייחסת אותה לעולי הרגלים אשר מברכים אותם בהגיעם לירושלים, כפי שמפרש רש"י: "ברוך הבא בשם ה'". יאמרו למביאי הבכורים ולעולי הרגלים" ¹³⁰². אך הרב גנאסיא מרחיב פרשנות זו ומעניק לה משמעות לעלייה לארץ בזמן הזה אף כשבית המקדש לא קיים. הברכה שזוכה בה העולה נובעת מהמאפיינים של החיים בארץ ישראל תחת ריבונות יהודית עצמאית שיש בהם קיום לאומי, וברכה חומרית ורוחנית לעומת החיים בגלות אשר מאופיינים בארעיות ובחוסר יציבות:

ברוך הבא בשם ה' ברכנוכם מבית ה' אמרו רזללה"ה כי למי אומרים הפסוק הזה הוא לעולה לארץ ישראל ואומרים לו הרי אתה ברוך בשם ה' ועתה תבוא לך הברכה מבית ה' אך בחוצה לארץ לא יש לך ברכה והגם שתהיה לך ברכה יש לחוש שאומות העולם יקחו לך מה שברכך ה' וכמו שאמר נביאם בלעם הן עם לבדד כשהוא בארץ ישראל ישכון יהיה לו נחת בשכונתו שם אך אם יהיה מתגולל בגויים לא יתחשב ואשרי השם בה' מבטחו ויעלה לארץ הקדושה ארצו וביתו של אבינו שבשמים ושם יסור לו כל מכאוב ויזכה ויחיה ויאריך ימים כמו שנאמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה ארץ הקדושה ארץ ישראל. ¹³⁰³

הרב גנאסיא היה מודע לקושי הרב שבעליה לארץ והביטוי לכך נמצא בפירושו להגדה של פסח "זבד טוב" בו הוא מסביר את משמעות הפסוק המוזכר בתוך נבואת הנחמה של ירמיהו על קיבוץ הגלויות: "בבכי יבואו ובתחנונים אובלים" ¹³⁰⁴. הנביא מתאר בפסוק זה את אופן השיבה לארץ כמצב קשה ושלילי ולא כפי שהיינו מצפים שיתואר באופן אופטימי שכן לכאורה משאלת הלב של עם ישראל היא לצאת מארצות גלותם ולשוב לארץ ישראל. ההסבר לסתירה זו נעוץ בכך, שלא כפי שנדמה, התקווה לצאת מהגלות איננה נחלתם של כל עם ישראל ויש מהם אשר השתרשו בארצות גלותם ואינם מעוניינים לעקור ממקומם. מצב זה יאלץ את ההשגחה האלוקית הרוצה לגאול את ישראל לאלץ אותם לשוב לארץ באמצעות האומות אשר יגרשו אותם מארצם:

מה שאמר הנביא 'בבכי יבואו ובתחנונים אובלים' והכוונה לפי דעתי כי יש מבני עמנו שנוח להם בגלות החל הזה מללכת לארץ הקדושה ארץ ישראל ובפרט עשירי עם כי הרחיב ה' את גבולם ונרחק מהם המקום אשר בחר בו ה' ולכן יתהווה צער בר מינן לישראל מאומות העולם ויגרשום מארצם ארץ העמים ויהיו ישראל מקשים מרצונם הגמור ללכת לארץ ישראל כי היא ארץ מולדתנו ולזה אמר הנביא 'הנה ימים באים' וישראל בעצמם הם רוצים ללכת לארץ ישראל מן חמת המציק וזהו 'בבכי יבואו ובתחנונים אובלים' וכמדומה לי שכן כתבו המפרשים ובז"י (ובזה ייכתב) השתא הכא יה"ר שלשנה הבאה בירושלים ואם חטאנו ומרינו ח"ו יהיה

¹³⁰¹ תהילים קיח, כו.

¹³⁰² פירוש רש"י לתהילים קיח, כו.

¹³⁰³ גנאסיא, זבד טוב, עמ' לא.

¹³⁰⁴ ירמיהו לא, ח.

צער לישראל ונהיה בתכלית העבדות ביניהם עד שנצוו ונאמר השתא הכא עבדי
והאומות ממררים את חיינו ויהי רצון שלשנה הבאה נהיה בני חורין בארץ
ישראל.¹³⁰⁵

עברית

במאות ה-19 וה-20 יהודי אלג'יריה חיו בסביבה רב לשונית – ערבית, צרפתית, ברברית ועברית
אולם בהדרגה הצרפתית תפסה מקום מרכזי גורם במיוחד לנוכח החינוך הצרפתי שקיבלו הילדים
בבתי הספר של הרפובליקה הצרפתית. עם זאת הקהילות היהודיות המשיכו לשמר את השפה
הערבית – היהודית המדוברת במיוחד בקהילת קונסטנטין בה שפה זו היתה עדיין חיה בעשורים
הראשונים של המאה ה-20.¹³⁰⁶ שליטתו של הרב גנאסיא בערבית צרפתית ועברית משקפת את דור
המעבר מחברה מסורתית לחברה מודרנית. הוא ראה ערך רב בשימור השפה המדוברת המסורתית
בשל אופייה הסקרלי ולכן תרגם לערבית יהודית כתבים קאנוניים רבים,¹³⁰⁷ ביניהם: ששה סדרי
משנה,¹³⁰⁸ היד החזקה של הרמב"ם¹³⁰⁹ ופירוש הרי"ף על התלמוד הבבלי.¹³¹⁰ כמו כן היה לו חשוב
כי לתלמידי ישיבת "עץ חיים" אשר היה מראשיה, תהיה יכולת להתכתב עם סביבתם המוסלמית
בעניינים שונים ולכן למדו בה ערבית.¹³¹¹

עם זאת, ביסוד תפיסתו לשפה העברית היה מעמד של בכורה בהיותה לשון הקודש ושפת העם.
משום כך דאג להקנות את השפה לתלמידים למרות שלא היתה בשימוש יומיומי אלא בעיקר
בהקשרים דתיים. כך כותב בהקדמה לספרו הפרשני על התורה "תשבור גרם": "ועשיתי פעם ערבי
ופעם עברי שככה ילמדו העברי כאשר יקראו הערבי ויבינו ויהיה להם צער על העברי וישאלו
לאחרים מדי פעם בפעם עד אשר יתלמדו".¹³¹² הוא אף הוציא לאור מילון צרפתי עברי ערבי,¹³¹³
וכן ספר דקדוק עברי.¹³¹⁴

תנ"ך

הרב גנאסיא ראה חשיבות רבה בלימוד התנ"ך ודאג להנחיל אותו לתלמידים במוסדות החינוך שהיו
תחת הנהגתו. כדי להנגיש את התנ"ך לתלמידים הצעירים כתב ספר בשם "בנין שלמה" בו ישנם
תקצירים של סיפורי המקרא בעברית. בהקדמה לספר מרבה לצטט מקורות על חשיבות לימוד
התנ"ך ולבסוף מסיים במילותיו:

¹³⁰⁵ גנאסיא, זבד טוב, עמ' ב.

¹³⁰⁶ תירוש-בקר, לשונותיהם עמ' 117 – 119.

¹³⁰⁷ שרביט, הרב יוסף, עמ' 91.

¹³⁰⁸ יוסף גנאסיא, נשמת כל חי, ט"ו כרכים, קונסטנטין 1933 – 1936.

¹³⁰⁹ יוסף גנאסיא, אורה ושמחה: ספר הרמב"ם, ג'רבה 1946.

¹³¹⁰ יוסף גנאסיא, ספר הרי"ף, כ"ו כרכים, ג'רבה תרצ"ח – תשט"ו.

¹³¹¹ שרביט, הרב יוסף, עמ' 92.

¹³¹² גנאסיא, תשבור גרם.

¹³¹³ יוסף גנאסיא, מילון צרפתי עברי ערבי, קונסטנטין תר"צ.

¹³¹⁴ יוסף גנאסיא, למוד המקרא, ג'רבה תשכ"ב.

גם היום אנו רואים. שכמעט נשכח התני"ך מן בני עמנו. ובפרט למוד הנביאים. ולא אתנו יודע עד מה. ועד מתי יהיה זה לנו למוקש. וגם בבתי ספרי נערי בני ישראל אינם בנמצא. ודבר ה' יקר מפני היוקר. לכן שלא תשכח מפינו ומפי זרע ישראל חברתי (כמלקט בין העמרים) זה הספר (קצור התני"ך) להקל על הלוקחים ולקח טוב לא יעזוב. וגם בזמן הזה הקצור משובח ואהוב ונחמד לכל וכמו שאומרים במליצה ויאמר לקוצרים ה' עמכם.¹³¹⁵

הרב רחמים נאהורי (1902 – 1985) - אלג'יריה

תולדות חייו¹³¹⁶

הרב נאהורי נולד בשנת 1902 בבון, עיר נמל במזרח אלג'יריה. רבותיו המרכזיים היו הרב יעקב הכהן והרב יעקב שושנה אשר שמשו כרבנים הראשיים של העיר בזה אחר זה. לאחר פטירתו של האחרון בשנת 1938 נבחר הרב נאהורי להחליפו בתפקיד. הוא הקדיש את חייו לפעילות ציבורית ונשא באחריות בני קהילתו עד לפטירתו. סוכן "המוסד" באלג'יריה יצחק בר תיאר אותו כדמות מוערכת על ידי כלל האוכלוסייה בבון: "הרב נאורי היה מקובל ומכובד מאוד בעירו על בני שלוש הדתות גם יחד. בשעה שהיה חוצה את הרחוב, היו השוטרים הצרפתים קופצים לדום ומצדיעים לו. הערבים היו עוצרים ומנשקים את ידו ומבקשים ברכה".¹³¹⁷ הוא התמודד עם תהליכי הצרפתיזציה המואצים בקרב בני קהילתו והקדיש את מאמציו לשימור הזהות היהודית בהקמת מסגרות חינוך לצעירים שפעלו מעבר לשעות הלימודים של בית הספר הצרפתי ובימי החופש. הוא היה שותף בהגנה על הקהילה הן בימי מלחמת העולם השנייה והן בימי התקוממות האלג'יראים נגד השלטון הצרפתי.¹³¹⁸ בעקבות הכרזת העצמאות של אלג'יריה בשנת 1962 עזב יחד עם אחרוני בני הקהילה את בון והיגר לצרפת שם התמנה לאב בית הדין בפריס וטיפל באלפי היהודים המהגרים מאלג'יריה. הרב נאהורי השאיר אחריו כתבי יד רבים אולם בחייו פרסם רק מעט חיבורים תורניים בקובץ "הירח" שיצא לאור בג'רבה. לאחר פטירתו הוציאו לאור מעט מעזבונו בספר "רחמיך הרבים".

¹³¹⁵ גנאסיא, בין שלמה.

¹³¹⁶ על תולדות חייו ראה: "פרקים ממסכת חייו של מרן הרב המחבר זצוק"ל" בתוך: רחמים נאהורי, רחמיך רבים, ירושלים תש"ן; יוסף שרביט, מארץ האיים לארץ ישראל: יהודי אלג'יריה ומדינת ישראל תש"ח-תשנ"ח (1948 – 1998), קריית ארבע תשס"ב, עמ' 43 – 45; יצחק דדון, **אתחלתא היא: יחסם של גדולי ספרד ואשכנז לצינונות ולהקמת המדינה**, כרך א, ירושלים תשס"ו, עמ' קעג – קעח.

¹³¹⁷ בר, ללא חת, עמ' 157.

¹³¹⁸ שם, עמ' 155 – 158.

לאומיות יהודית

ההנהגה הרבנית באלג'יריה בתקופה הנדונה, עליה נמנו דמויות כגון הרב אברהם פינגרהוט רבה הראשי של אלג'יר, הרב דוד אשכנזי רבה הראשי של אוראן, הרב רחמים נאהורי ועוד, אופיינה בתמיכה בציונות ובראייתה בהקמת המדינה את התגשמות חזון הנביאים אודות גאולת ישראל.¹³¹⁹ עמדתם הציונית אף באה לידי ביטוי בתמיכתם בתנועת הנוער "בני עקיבא" של "המזרחי" שכן ראו בה אמצעי חשוב לעיצוב הזהות היהודית והציונית של צעירי הקהילה היהודית באלג'יריה לאחר קום המדינה.¹³²⁰ אף הרב נאהורי כיתר מקביליו היה מזוהה לחלוטין עם התקומה הלאומית, לא כיצירה מודרנית המתאימה לרוח התקופה אלא כהתגשמות החזון המשיחי כפי שהכיר ממקורותיה השונים של המסורת היהודית וברוח זו חינך את בני קהילתו בבון. הרב שמואל סיראט שהיה תלמידו של הרב נאהורי בבון בשנות הארבעים והחמישים של המאה ה-20,¹³²¹ מתאר את היחס לציונות שספג ממנו ומהקהילה היהודית בה גדל:

אלה שהיו איתנו יזכרו כל חייהם את הנאום שנשא הרב הראשי נאהורי בכ"ט בנובמבר 1947 לחגיגת ההחלטה ההיסטורית של האו"ם. הוא דיבר על נושא הציפייה למשיח מדורי דורות דרך הטקסטים המסורתיים כך שהחלטה זו קיבלה משמעות יוצאת דופן של הבטחה שהתגשמה לנגד עיננו. ניתן לומר שהחינוך הציוני שקיבלנו היה כל כך טבעי ומובן מאליו שהאירוע הזה עשה לנו רושם אדיר. חיינו במקביל, מצד אחד אהבה אין קץ לירושלים ולארץ ישראל ומצד שני נאמנות מוחלטת למדינה בה אתה חי.¹³²²

בקרב הקהילה היהודית בבון, ההתרגשות מהחלטת האו"ם לא פסקה ואף קיבלה תנופה עם הקמת המדינה. יום העצמאות נחגג כמעט ללא הפרעה מצד השכנים הלא יהודים עד ראשית מלחמת העצמאות של אלג'יריה: "בשנת 1947 היתה לנו הרגשה מיוחדת שהנה "הרגע" הגיע. ראוי לציין שחגגנו את יום העצמאות מ-1948 ועד להתקוממות של 1954. אף אחד מהמקומיים לא התנגד כולל המוסלמים, אולי קצת נוצרים שהיו להם רגשות אנטישמיים. ביום העצמאות היינו מאוד מאושרים וזה היה נראה מאוד טבעי".¹³²³

הרב נאהורי תיעד ביומנו באופן מדויק ומסודר את סדר יומו ובמועד הקמת המדינה בשנת תש"ח כתב את המילים הבאות המשקפות יותר מכל את התודעה הלאומית שלו:

ברוך מחיה המתים, אתמול יום שקוינוהו מצאנו! אחרי אלף ושמונה מאות ושמונים שנה מחרבן הבית, נתחדשה המלכות לישראל! זה נס יותר גדול מקריעת

¹³¹⁹ Charvit, Le Procès public. pp. 290.

¹³²⁰ Saadoun, Le sionisme en Algérie. P. 84.

¹³²¹ הרב פרופ' רנה-שמואל סיראט נולד בעיר בון באלג'יריה בשנת 1930 והיה תלמידו של הרב רחמים נאהורי. הוא המשיך בצרפת את לימודיו בישיבת אקס-לה-בן ובסורבון והתמחה בבלשנות שמית. בין השנים 1965-1992 שימש כפרופסור וראש המכון ללימודי עברית ויהדות במכון הלאומי לשפות ולאומי המזרח (INALCO) שבפריז. בין השנים 1981 ל-1988 שימש כרב הראשי של צרפת. מאוחר יותר עלה לארץ ולימד באוניברסיטה העברית.

¹³²² Sirat, La joie, p. 36.

¹³²³ שם, עמ' 40.

ים סוף, נתקימה נבואת יחזקאל! עלה עור וגדים בעצמות היבשות, וה' הגדול הגבור והנורא נפח בהם רוח חיים! ברוך מחיה המתים!¹³²⁴

כשנתיים לאחר קום המדינה נשא נאום ציוני נלהב, להלן קטעים ממנו:

אחי, לפני שנתיים, בשנת תש"ח, התרחש אירוע אדיר ללא תקדים בתולדות האנושות. בארכיונים של אומות-העולם היה רשום כבר 2000 שנה: "נפטר בתשעה באב ג' שכ"ח" (אוגוסט 68 לספירה). בה' באייר תש"ח העם הזה שהיה קבור בתחתיות ארץ הרים את המצבה שלו והופיע מחדש על פני האדמה ומכריז שהוא חי וקיים. פחות משנה אחר כך האו"ם מכיר רשמית באופי המזויף של הרישום הראשון ובמקום זאת רושמים: "מדינה חיה וקיימת מלאה תקווה ועתיד".... ועוד אתמול רוממנו ללא סייג את נפלאות הגבורה, האומץ והדבקות במטרה של לוחמי ישראל. כן, האנשים האלה שסירבו לחיות ללא מולדת כשפלי הארץ בצעו מעשי גבורה שקשה להאמין שהם אפשריים. להם הזכות לתבוע ארץ זו ללא פשרות לשם תחיית עם ישראל.¹³²⁵

ארץ ישראל

תלמידו וחתנו, הרב עמנואל שושנה,¹³²⁶ כתב עליו כי: "מסירותו לארץ ישראל היתה נפלאה".¹³²⁷ המרכזיות של ארץ ישראל בתפיסתו של הרב נאהורי ניכרת אף מפירושו על פסוקים מספר בראשית. הפסוק "הצילני נא מיד אחי מיד עשו",¹³²⁸ מתאר את תפילתו של יעקב המבקש מה' שיגן עליו מפני האיום שנסקף לו מעשיו אחיו. בפירושו לפסוק זה מדגיש הרב נאהורי את החשיבות הרבה של ארץ ישראל כיסוד לשמירה על הזהות הלאומית ולמול זאת את הסכנה הקיומית של החיים בגלות. ארץ ישראל איננה רק טריטוריה המשמשת כביתו של העם אלא אף מהווה בסיס לעיצוב ושמירה על הייחודיות של הזהות הלאומית היהודית שכן אומה המתקיימת בגלות תחת שלטון זר איננה יכולה להביא לידי ביטוי את הממד הלאומי שלה ועיקר מאמציה נתונים להישרדות קיומית. על זאת, מרחפת עליה כל העת סכנה של איבוד זהותה הייחודית על ידי היטמעות בסביבה בה היא חיה. אם כן, לגלות שני היבטים. האחד הוא הגלות הפיזית, כלומר חיים מחוץ לארץ ישראל תחת שלטון זר. השני הוא גלות הנפש, כלומר איבוד הזהות הלאומית:

הצילני נא מיד אחי מיד עשו. ידוע הוא מה שביארו בזה, שהתפלל יעקב אבינו ע"ה על שני סוגי גלות, יש גלות כפשוטו, גלות הגוף, אשר על כל פסיעה ופסיעה מראה עשו את רשתתו ועומד לשטן בדרכו של יעקב, ויש עוד סוג גלות יותר קשה מן

Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887: documents d'archives, Jérusalem 2005.¹³²⁴
GRAND RABBIN RAHAMIM NAOURI: son action, son combat et ses initiatives, Jérusalem 2009,¹³²⁵
pp. 71-77.

¹³²⁶ הרב עמנואל שושנה (1928 - 2008) היה בנו של הרב יעקב שושנה, הרב הראשי של העיר בון, בילדותו התייתם מאביו, והרב רחמים נאהורי, שמילא את מקומו של אביו כרב העיר, לקח אותו תחת חסותו, גידל אותו ואף השיא לו את בתו. עם תום לימודיו בישיבת אקס-לה-בן בצרפת ובסמינר לרבנים בפריס, הוא מילא מספר תפקידים ברבנות באלג'יריה ובצרפת, ואף התמנה כמנהל הסמינר לרבנות צרפת.

¹³²⁷ "פרקים ממסכת חיייו של מרן הרב המחבר זצוק"ל" בתוך: רחמים נאהורי, **רחמיך רבים**, ירושלים תש"ן.
¹³²⁸ בראשית, ל"ב יב.

הראשון באמת, והוא גלות הנפש, בעת שעשו מראה עצמו כאחיו של יעקב ובא במתק שפתיו שפתי רשע, לומר נסעה ונלכה ואלכה לנגדך כדפירש"י בשוה לך, כלומר ביחד, ואז בזמן קצר נהיה שנינו שוים, וזהו בשוה לך, ודו"ק.¹³²⁹

באופן דומה מסביר הרב נאהורי את הפסוק: "ויאמרו אל פרעה לגור בארץ באנו",¹³³⁰ המתאר את ירידת בני יעקב למצרים בעקבות הרעב בארץ כנען, כי בו נעוץ השורש לשיעבוד ישראל במצרים. המלה "לגור" מורה כי המגמה של בני ישראל בירידתם למצרים היתה צריכה להיות חיים במצרים בתודעה של זרות ללא כוונה להשתקע במקום שכן רק באופן זה יוכלו לשמור על זהותם אולם עם השנים היכו שורשים במקום והיו נתונים להשפעות של מצרים ששחקו את זהותם תרבותם ודתם. סיפור ירידת ישראל למצרים משמש כאב טיפוס לכל הגלויות שאף בהן יכולת ההישרדות של העם תלויה בשמירה על תודעת הזרות:

ויאמרו אל פרעה לגור בארץ באנו. וכן דרשו חז"ל ויגר שם. מלמד שלא ירד יעקב אבינו ע"ה להשתקע אלא לגור שם, דלכאורה מאי נפקא מינה בזה, ובפרט יעקב בעצמו רמז, רדו שמה, שיהיו במצרים כמנין רד"ו, וגם בירידת מצרים נאמר לו, אל תירא מרדה מצרים כי לגוי גדול אשימך שם, אמנם יעקב אבינו ע"ה רצה להזהיר לבניו, שתיכף בכניסתם שמה, על דעת זה יבואו, להיות שם תמיד בבחינת גר, שידעו שעיקר דירתם לא במצרים, ורק בדרך עראי וישיבה טפילה ישבו שם, ולכן הבאים ישרש יעקב, באים ולא באו, אלא כמו באים היום, עתה באו, זהו השורש והיסוד של קיום האומה שלנו, ואז ישרש יעקב, ולכן כיון שויאחזו בה בארץ גושן, ז"א כמו שתרגם אונקלוס ואחסינו בה, לשון ירושה, שכבר מצאו במצרים ארץ אחוזתם, ארץ מולדתם, ויפרו וירבו מאד, אז תיכף נסתתמו עיניהם ולבן של ישראל, כי טח עיניהם מראות את העתיד המעציב הזה, וכל זמן שיעקב היה קיים היה מזהיר על ה"ויגר" כנ"ל, אבל כיון שמת יעקב אבינו נסתמו עיניהם ולבם, ולכן פרשה זו סתומה דוקא.¹³³¹

תנ"ך ושפה עברית

את החשיבות הרבה שראה הרב נאהורי בלימוד תנ"ך ובלימוד השפה העברית ניתן לראות דרך הנושאים אותם לימד בתלמוד תורה. ביומנו תיעד את נושאי השיעורים שלימד את התלמידים הצעירים בעצמו על אף מעמדו ועיסוקיו הרבים כרב הראשי של העיר. תכני הלימוד המרכזיים היו גמרא, פרשת שבוע עם פירוש רש"י ותרגום לצרפתית, תנ"ך כולל ספרי הכתובים ודקדוק עברי עליו ניתן דגש רב הבא לידי ביטוי בכמות השעות הרבה שהוקדשה לכך.¹³³²

¹³²⁹ נאהורי, רחמיך רבים, עמ' רמ.

¹³³⁰ בראשית מ"ז ד.

¹³³¹ נאהורי, רחמיך רבים, עמ' רמ.

¹³³² Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887: documents d'archives, Jérusalem 2005

מרכזיות לימוד התנ"ך אף משתקפת היטב מעדותו של תלמידו הרב עמנואל שושנה על זיכרונותיו מאלג'יריה בה הוא מתאר כי בתלמוד תורה למד את רוב התנ"ך עד גיל 13, כולל ספר דניאל הכתוב בארמית.¹³³³

הרב רחמים חי חויתה הכהן (1901 – 1959) - תוניסיה

קורות חייו¹³³⁴

הרב רחמים חי חויתה הכהן¹³³⁵ נולד באי ג'רבה שבתוניסיה בשנת 1901. בילדותו למד אצל אביו הרב חנינא הכהן ואצל הרב דוד (דידו) הכהן. בהיותו בן ארבע עשרה החל ללמוד אצל הרב משה כלפון הכהן. בשנת 1925 בהיותו בגיל עשרים וארבע בלבד, נתמנה לראש ישיבה בבית הכנסת "רבי אליעזר" מתלמידיו הבולטים היו הרב רפאל כדיר צבאן (1909 – 1994), הרב מצליח מאזוז (1911 – 1971) והרב חנינא בוגיד סעדון (1916 – 2006). בשנת 1950, לאחר פטירת הרב משה כלפון הכהן, התמנה לרב הראשי של ג'רבה. על אף כמיהתו הגדולה לעלות לארץ היא נמנעה ממנו משך זמן רב בשל ממחלתו. בעקבות לחצים של הרב עזיאל הושגו לו האישורים הנדרשים ובשנת 1954 עלה ארצה והתמנה לרב המושב ברכיה שהוקם על ידי עולים מג'רבה. בשנת 1959 נפטר לאחר מחלה. יצירתו התורנית ענפה ועוסקת במגוון נושאים: פרשנות המקרא, חז"ל, תלמוד, הלכה ודרש.

לאומיות יהודית

תכלית התקומה הלאומית

הרב רחמים חי חויתה הכהן כמו רבו הרב כלפון משה הכהן הביט בעין נכוחה למול תופעת ההתעוררות הלאומית באירופה בכלל והתקומה הלאומית היהודית בפרט. אולם למרות הדמיון שביניהן טען כי ישנו הבדל מהותי בין הלאומיות של אומות העולם לבין הלאומיות של עם ישראל. בעיניו ההתארגנות הפוליטית של העמים השונים מהווה מסגרת המאפשרת את קיומם הפיזי כלאום אולם הלאומיות היהודית מהווה מסגרת למימוש רעיון רוחני של השבת השכינה למקומה:

אז ימלא שחוק פינו וגוי דהנה מה שאנו מחכים ומצפים לגאולה אינו לטובתנו למען נשתחרר מן הגלות אלא רק בעבור ששכינת עוזנו היא עמנו בגלות. ואפשר שזהו מה שאנו אומרים בתפילה כי לישועתך קוינו כל היום, לישעתך דייקא שהיא תשועת שכינת עוזנו ועי"ז אנו נגאלים כי המשתף ש"ש בתפלתו כופלין לו פרנסתו.

¹³³³ <http://youtu.be/9XqU9uG7pkM>

¹³³⁴ על קורות חייו ראה: חנינה בוגיד סעדון, **מדות הרחמים**, בני ברק תשמ"ה; יצחק דדון, **אתחלתא היא**, כרך

א, ירושלים תשע"ב, עמ' קכד-קכז.

¹³³⁵ נקרא רחמים ע"ש סבו, חויתה כשם דג נגד עין הרע, חי נוסף לו בגלל חוליו (חנינה בוגיד סעדון, **מדות**

הרחמים, בני ברק תשמ"ה, עמ' יא).

ולא רק בעבור צרכי גופנו כי צרכי הגוף וכל הנאות עוה"ז הבל הבלים שאין בהם ממש. והעיקר הוא רק בעבור השכינה. כי כל זמן שאנו בגלות, גם השכינה עמנו בגלות. ושמו ית' מחולל בגוים. וכל שמחתנו בגאולה היא רק כי אז תמלא הארץ דעה כדכתיב כי כלם ידעו אותי מגדולם ועד קטנם ואין לך קטון מישראל שלא יהיה יודע כל דיני תורתנו הקי' על מתכונתם וכאשר יחיש ה' לגאלנו אנחנו שמחים וטובי לבב על התורה שהיא העיקר ולא על תענוגי העוה"ז. אך אוה"ע אין להם דעת להבין ולהשיג את ערך התורה וכאשר רואים אותנו שמחים, הם חושבים שכל זה היא רק בעבור שהשגנו חופש ודרור ואין אנחנו משועבדים עוד ובוה מתגלה חסרון דעתם לכל שרק תענוגי עוה"ז הם להם העיקר... אנחנו עם בני ישראל כל שמחתנו בגאולה אינו רק בעבור הפצת אור תורתנו הקדושה בינינו כקטון כגדול וכל אי מכיר ויודע את דיניה על מתכונתם. ואוה"ע חסרי מדע לא ידעו ולא יבינו. כי לדעתם, כל תענוגי העולם הם העיקר ויאמרו כי שמחתנו היא רק בעבור תענוג עוה"ז וחירות משעבוד מלכויות. וז"ש בשוב ה' את שיבת ציון וגו' אז ימלא שחוק פינו וזה רק בעבור ולשונו רנה של תורה כי אז תרבה הדעת. אבל אוה"ע יאמרו הגדיל ה' לעשות עם אלה ירצה שכל שמחתם של ישראל הוא בעבור החסד שעשה השי"ת להנאת גופם וזהו עם אלה הוא הגוף הנראה וניכר לעינים. ולא כן הוא כי כל שמחתנו היא רק בעבור התורה דוקא.¹³³⁶

על פי תפיסתו, הגאולה משרתת עבור עם ישראל שלוש תכליות שאינן יכולות להתקיים בהיות העם בגלות תחת שלטון זר: האחת, חיי חרות לאומיים בארץ ישראל. שניה, עבודת הכהנים בבית המקדש. השלישית, קיום חיים דתיים באופן מלא. לכל אחת מתכליות אלה יש ערך העומד בפני עצמו אולם התנאי הבסיסי לקיומן של השתיים האחרונות הוא קיומה של התכלית הראשונה. כלומר, חיי חרות לאומיים בארץ ישראל מהווים תשתית הכרחית להגשמת העבודה הדתית. החיים בארצות הנכר תחת שלטון זר, המכונים בלשון חז"ל "שעבוד מלכויות",¹³³⁷ מונעים מעם ישראל למלא את ייעודם הרוחני הדתי ועל כן הגאולה מתבטאת בשחרור האומה מעול זרים וחיים לאומיים בארץ ישראל. ההסתפקות בחירות לאומית היא נחלתם של המון העם השואף לצאת אל הדרור ולחיות חיים מלאים בשפע כלכלי בארצו, הכהנים שואפים אף לעבודת המקדש ואילו הצדיקים והחסידיים מבינים שהחרות הלאומית והחיים בארץ ישראל הם תנאים הכרחיים להגשמה רוחנית אשר אליה הם שואפים. רעיון זה מבוטא בפסוקי הוודיה בהלל המתארים באופן מפורט את ההוודיה על הגאולה של ישראל, בית אהרן ויראי ה' "יאמר נא ישראל... יאמרו נא בית אהרן... יאמרו נא יראי ה' כי לעולם חסדו"¹³³⁸. בכל פסוק ישנה הוודיה על תכלית שונה של הגאולה. ישראל מודים על החירות הלאומית, בית אהרן על עבודת המקדש ויראי ה' על קיום חיי דת מלאים:

הודו לה' וכו' יאמר נא ישראל וכו' יל"פ בס"ד כי שמחת ישראל בגאולה נחלקת לשלושה כי ההמונים עמא דארעא הם שמחים מצד חירות הגוף משעבוד מלכויות וגם כי יהיה בארץ טובה ורחבה ארז זבת חלב ודבש איש תחת גפנו ואיש תחת

¹³³⁶ חויתה הכהן, מנחת כהן, עמ' כ-כא.

¹³³⁷ "אין בין העולם-הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד" (בבלי, סנהדרין דף צט ע"א).

¹³³⁸ תהילים קי"ח, ב-ד.

תאנתו ושבט לוי שמחתם באופן אחר שיזכו לשרת בבהמ"ק כהנים בעבודתם וכ"ד מתנות כהונה וצדיקי הדור הם שמחים בגאולה כי אז יהיה בידינו להקים הדת על תלה ל"כ בהיותנו בגלות כי הגלות לא הניחה מידה טובה לישראל ולעיל כתיב הללו ה' כל גוים וכו' כי גבר עלינו חסדו לגאולינו גאולה שלמה ואז הכל מודים ומשבחים להשי"ת על הגאולה ואומרים הודו לה' כי טוב וכו' אך לא ראי זה כראי זה כי ישראל שהם המוני העם מודים ומשבחים על טובת הגוף ובית אהרן על כתר כהונה ויראי ה' על קיום הדת ולכך חלקם לגי וכאמור.¹³³⁹

אתחלתא דגאולה

תמיכתו בתנועה הציונית נבעה מהיותה משרתת את המטרה הדתית הרוחנית שכן על פי מסורת חז"ל השכינה יכולה לשוב למקומה רק כשעם ישראל ישוב מארצות גלותו לארץ ישראל.¹³⁴⁰ הוא ראה בתהליכי התקומה הלאומית כפעולות אנושיות של האומה המהוות את ניצני הגאולה ואשר יש בהן בכדי להביא לידי השלמתה על ידי האל. בפירושו לחלום שר המשקים מסביר את הפסוק: "...והיא כפורחת עלתה נצה הבשילו אשכולותיה ענבים".¹³⁴¹ שהגפן היא תיאור של גאולת ישראל. הניצה זו ראשית הגאולה שמתבטאת בשיבת עם ישראל לארצו והבשלת אשכולות הענבים היא השלמת הגאולה:

והיא כפורחת עלתה נצה הבשילו אשכולותיה ענבים ע"ד פתחו לי פתח כחודה של מחט וכו'... וזהו כנסת ישראל כאשר היא מתחלת מצד עצמה להפריח ולהוציא נצה אז יהיה לה עזר מן השמים לגמור הדבר בכי טוב וזהו הבשילו אשכולותיה ענבים הם הפרי שהוא תכלית הטוב. א"נ כי בזה"ז אנו רואים בחוש שהקב"ה פקד עמו ישראל פקידה לטובה בישוב אה"ק מהמושבות החדשות וגדל בה המסחר והתעשייה ואחב"י נוהרים אליה המונים המונים לאלפים ולרבבות מארצות הגלות מה שלא היה כן לפניו וא"כ יש לנו תקוה בעה"ו על הגאולה האמתית כי אחרי ההתחלה אז בלי ספק כי הבשילו וכו' הוא הגמר בעגלא ובז"ק.¹³⁴²

מעורבות בפעילות ציונית

ההזדהות של הרב רחמים חי חויתה הכהן עם מטרותיה של התנועה הציונית באה לידי ביטוי אף במעורבותו בפעילות ציונית בגירבה. בתוניסיה פעלו מספר ארגונים ציוניים שהיוו זרוע ארוכה של זרמים ואידיאולוגיות שונות בקרב התנועה הציונית בכללה. כמו כן פעלו בה ארגונים ציוניים עצמאיים כדוגמת חברת "עטרת ציון".¹³⁴³ "עטרת ציון" היה ארגון ציוני דתי חלוצי שמטרתו

¹³³⁹ חויתה הכהן, מגיד דבריו ליעקב, עמ' פו ע"ב - פז ע"א.

¹³⁴⁰ ראה למשל: "תניא ר"ש בן יוחי אומר בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה שבכל מקום שגלו שכינה עמה... ואף כשהן עתידין ליגאל שכינה עמהן שנאמר (דברים ל, ג) ושב ה' אליך את שבותך והשיב לא נאמר אלא ושב מלמד שהקב"ה שב עמהן מבין הגליות" (בבלי, מגילה דף כט ע"א).

¹³⁴¹ בראשית, מ', י'.

¹³⁴² חויתה הכהן, מנחת כהן, עמ' נא.

¹³⁴³ עידון, הציונות בתוניסיה, עמ' 282.

המוצהרת היתה "הפצת רעיון התחיה הלאומית ועבודה ציונית כללית בג'רבה וכפריה". המייסדים היו ההנהגה הרבנית של ג'רבה: הרב משה כלפון הכהן, הרב ציון הכהן, הרב מכלוף דעי, הרב חיים חורי והרב דוד עידאן.¹³⁴⁴ יהונתן מזוז מתאר את מראהו של מועדון "עטרת ציון":

אני זוכר, מי שנכנס לבנין המועדון הנ"ל אשר כל כלו היה חדר אחד בלבד- היה מרגיש אורה מיוחדת במינה, כאילו נכנס לאפיק אשר בו תוכל לנשום, להריח, לראות, לחלום ולמשש את הארץ הקדושה, הנכספת, זה אלפים שנה... כל קירותיו צבועים סביב כחול לבן... דגל הלאום התנוסס אל על... כמה תמונות גזרות מחוברות ועיתונים של נוף א"י... תמונה גדולה מאד של "הרצל" חוזה המדינה – תלויה למעלה במקום מרכזי.¹³⁴⁵

במכתב מיום (כ"ח בכסלו תש"ז, 20/12/46) הזמינו את הרב רחמים חי חויתה לחגיגה שיערכו לכבודו לרגל החלמתו. במכתב הם פונים אליו שיסייע בהשפעתו על ההורים שלא ישלחו את הילדים לחינוך הצרפתי ויחזק את החינוך היהודי שכלל לימודי תורה ולימודי עברית כמו כן, לכבוד המאורע הודיעו לו כי החליטו לרשום את שמו בספר הזהב של קק"ל.¹³⁴⁶ בהזמנה לאירוע נכתבה תכנית החגיגה: "שירים ארצישראליים, נאומים בעברית וערבית, מחתן המסיבה והחברים, משקאות ומגדנות".¹³⁴⁷

היחס למדינת ישראל

בפירושו למגילת אסתר "תוקפו של נס"¹³⁴⁸ ניכרת תודעתו הלאומית ותפיסתו את עם ישראל כבעל מאפיינים לאומיים. כבר בהקדמה לספר הוא מגדיר את הקמת מדינת ישראל כ"אתחלתא דגאולה". יתרה מזאת, הוא רואה בהקמתה חידוש של הממלכה שאבדה עם היציאה לגלות. המשמעות לכך היא כי על פי תפיסתו, התקומה הלאומית איננה מימוש של רעיון מודרני בלבד אלא יש בה ממד של המשכיות הריבונות הקדומה שהיתה לעם בארץ טרם החורבן. הרב רחמים חי חויתה הכהן מוצא קוי דמיון בין האירועים המתוארים במגילת אסתר לבין מלחמת הקוממיות. בסיפור המגילה ישנו ניסיון, שלא צלח, להשמיד את יהודי הממלכה הפרסית ואף עם קום מדינת ישראל מתרחש ניסיון דומה שבו צבאות ערב המקיפים את מדינת ישראל הצעירה מנסים להשמידה ואף ניסיון זה לא צלח. ההקבלה בין שני האירועים הללו מעניקה משמעות היסטורית לתקומה הלאומית בכך שהיא מהווה אבן דרך מרכזית על ציר הקיום הלאומי וכן מאפשרת לשאוב תקווה מאירועי העבר בדבר נצחיות הקיום של האומה:

¹³⁴⁴ נגר, מסורת, עמ' 151.

¹³⁴⁵ מזוז, יהדות, עמ' קמט-קב.

¹³⁴⁶ ארכיון הרב רחמים חי חויתה הכהן, הספרייה הלאומית (ARC. 40 1473/290).

¹³⁴⁷ שם.

¹³⁴⁸ הרב רחמים חי חויתה הכהן כותב בהקדמתו לספר זה כי הוא כתב אותו בשנת תשי"ד (1954) בזמן שהותו בכפר חמאם-ליף שליד טוניס כדי להתרחץ במעינות המרפא שבמקום עקב מחלתו הקשה. הוא הוציא לאור את כתב היד כאות תודה על החלמתו ועלייתו ארצה. "גמלה בלבי ההחלטה להוציא לאור את ספרי הקטן לזכר הנסים שנעשו לי מאז חליתי, ועד אשר עלייתי ארצה, ומכאן שמו "תקפו של נס" הנס הכללי, והנס הפרטי".

הימים האלה אשר "קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם לעשותם ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה" ואשר הם, "נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר" – מאז השמדו המן הרשע וקהל מרעיו לפגי למעלה מאלפים וארבע מאות שנה, טעם מיוחד להם בדורנו זה, שזכה להיות האחרון לשעבוד, והראשון לאתחלתא דגאולה, במדינתנו העתיקה - החדשה, ההולכת ומחדשת ימיה כקדם. ובשנתנו זאת שנת העשור לתקומת ישראל, הן רק לפני עשר שנים היינו עדים לנס פורים במהדורה חדשה עת קמו "המנים" רבים ובקשו כהמן בשעתו, "להשמידנו, להרגנו, ולאבדנו" ולהכחיד את מדינתנו, בעודה באבה – וה' ברחמיו הרבים, הפר את עצתם וקלקל את מחשבתם והשיב להם גמולם בראשם וליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר. ובעשותנו כל אותם המצוות והמנהגים הכלולים בימי הפורים שבמרכזם עומדת קריאת המגילה, שאוב נשאב בששון ממעיני הישועה הרוח וההצלה המפכים מהם, ופינו ימלא תהילות לה' על הנסים והנפלאות שעשה ועושה עמנו "בימים ההם ובזמן הזה" ולבנו ימלא בטחון ותקוה, כי כה יעשה עמנו גם בעתיד, וכגורל המן הרשע, יהיה גורלם של כל אויבינו ושונאנו וכל מבקשי רעתנו. ולנו, יצו ה' את הברכה חיים עד העולם.¹³⁴⁹

דת ולאומיות

תפיסתו את הלאומיות היהודית כבעלת ייעוד של הגשמה רוחנית מעמידה את הדת כיסוד מרכזי בזהות הלאומיות היהודית וכתנאי בסיסי לקיומה. בפירושו על מגילת אסתר מסביר את בקשת המן מאחשוורוש לאבד את היהודים כזיהוי של המן את נקודת התורפה של הקיום היהודי. המן זיהה את האפשרות להביא לידי הפסקת הקיום הלאומי של ישראל באמצעות התבוללות דתית וטמיעה בקרב העמים שבקרבם הם חיים ולכן בפנייתו לאחשוורוש לחיסול יהודי הממלכה נוקט במילה "לאבדם" שמתפרשת כהיטמעות והתבוללות ובכך גם יבוא הקץ על קיומם כאומה:

אם על המלך טוב יכתב לאבדם¹³⁵⁰ - ככוונה נזהר ולא אמר להשמידם, לכלותם או להרגם, המובן לעם עצמו אלא **לאבדם** המתפרש על אותם המנהגים והדתות שלהם וגם על העם עצמו שבזה יאבד לאומיותו והתבדלותו ויתבולל ויתערב בין שאר העמים, דהיינו שיגזרו עליהם להמיר דתם בשאר דת כל העמים אשר יבחרו. ובזה דתיהם אובדות מן העולם ועי"ז יתוקן גם מזגם וטבעם שילמדו ויתרגלו לטבעם של העמים המתבוללים בתוכם. ולשם זה בודאי דרוש למנות פקידים בכל עיר ומדינה להוציא לפועל חוק כזה ולשמור על קיומו כמה שנים עד שיתרגל לדתות שאר העמים.¹³⁵¹

¹³⁴⁹ חויתה הכהן, תקפו של נס.

¹³⁵⁰ אסתר ג', ט.

¹³⁵¹ חויתה הכהן, תקפו של נס, עמ' כ.

ביקורת על האופי החילוני של התנועה הציונית

מקומה של הדת בתנועה הציונית עמד במחלוקת בין הוגים וזרמים שונים בתנועה הציונית. התפיסות היו רבות ומגוונות מכאלה אשר ראו בתקומה הלאומית התנערות מכבלי הדת וייסוד לאומיות מודרנית ועד אשר ראו בלאומיות ובדת שני מרכיבים שאינם ניתנים להיפרד כלל.¹³⁵² ניתן לראות אצל יוסף חיים ברנר (1881–1921) ביטוי רדיקלי לתפיסה החילונית של התקומה הלאומית היהודית:

אנחנו, היהודים החיים, בין אם אנחנו מתענים ביום-כיפור ובין אם אנו אוכלים בו בשר בחלב, בין אם אנו מחזיקים במוסרה של הברית הישנה, בין אם אנו בהשקפת עולמנו תלמידים נאמנים לאפיקור – אנחנו איננו חדלים להרגיש את עצמנו בתור יהודים, לחיות חיינו היהודים, לעבוד ולברוא אפני עבודה של יהודים, לדבר בשפתנו היהודית, לקבל מזוננו הרוחני מספרותנו, לעמול בשביל תרבותנו הלאומית החפשית, להגן על כבודנו הלאומי וללחום את מלחמת קיומנו בכל גילוי, שמלחמה זו מקבלת.¹³⁵³

הרב רחמים חי חויתה הכהן יצא כנגד עמדה מעין זו אשר רווחה בגוונים שונים בקרב התנועה הציונית. יחסו החיובי לתקומה הלאומית המתחדשת בארץ ישראל וראייתו אותה כ"אתחלתא דגאולה" לא עמדו בסתירה לביקורת הנוקבת שהיתה לו על אופייה החילוני של התנועה הציונית בכלל ועל מגמות החילון שהתקיימו בקרב החברה הישראלית בארץ בפרט. יש אשר הבינו את הביקורת שלו כעמדה אנטי ציונית העומדת בניגוד לעמדתו הציונית של רבו הרב משה כלפון הכהן.¹³⁵⁴ אולם, עיון בכתביו לא משאיר ספק באשר ליחסו החיובי להקמת המדינה וראייתו אותה כ"אתחלתא דגאולה" ויחד עם זאת לא חסך דברי ביקורת על כך שאיננה מאמצת את המסורת הדתית.

תפיסתו את הדת כיסוד הזהות הלאומית עומדת בניגוד להפרדה המלאכותית בעיניו שבין דת ללאומיות. שכן על פי תפיסתו קיום האומה באופן ריבוני בארצה איננו יכול לעמוד בפני עצמו אלא הוא מושתת על הדת. משום כך, חולשה בקיום הדת על ידי האומה הביאה לידי חורבן בית המקדש, יציאה לגלות ואבדן הריבונות. ביטוי לעקרון הזיקה המובהקת שבין הלאומיות לדת הוא מוצא בספירת העומר היוצרת רצף בין חג הפסח בו מציינים את החירות הלאומית בשחרור משעבוד מצרים לבין חג השבועות בו מציינים את מתן התורה בדרך לארץ ישראל.

¹³⁵² על המתח שבין הדת ללאומיות בתנועה הציונית ראה: אהוד לוז, **מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה (1882 – 1904)**, תל אביב 1985; ניחם רוס, "זהות לאומית ללא תרבות יהודית בעיניהם של אחד העם ומרדכי קפלן", בתוך: *International Journal of Jewish Education Research*, 2013, 5-6, עמ' כג-נא; יוסף שלמון, "דת ולאומיות בתנועה הציונית בראשיתה", בתוך: ריינהרץ ואחרים (עורכים), **לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות**, ירושלים 1996, עמ' 115 – 140; ליאור טל, "יהדות חילונית וצה"ל" בתוך: ראובן גל ותמיר ליבל (עורכים), **בין הכיפה לכומתה: דת, פוליטיקה וצבא בישראל**, בן שמן 2012, עמ' 439 – 463.

¹³⁵³ ברנר, כתבי, כרך ב', עמ' 59.

¹³⁵⁴ ראה למשל: חזי כהן, "החזון של הרב כלפון", בתוך: **סגולה** 90, כסליו תשע"ח, עמ' 26. (עמ' 24 – 33)

ל"פ נתן לנו את התורה הכניסנו לא"י כמ"ש ויתן להם ארצות גויים וכו' בעבור ישמרו חקיו וכו' וכן היה באמת כי כאשר עזבו דרכי התורה נחרב הבית וגלו ישראל מארצם וכמ"ש על מה אבדה הארץ על עזבם את תורת כי לאומיות ישראל ודתם הם צמודים יחד יתלכדו ולא יתפרדו וכמה טועים האומרים כי אפי' לנו עם בני"י להיות לאומיים ולא דתיים ובוזה פי' המפז"ל מה שצותה תורה על ספירת העומר מפסח עד שבועות כי פסח הוא חג לאומי שבו יצאנו מעבדות לחרות ושבועות הוא חג דתי וכדי לשלול דעה נפסדת זו שלאומיות ישראל אינה תלויה בדת ואפי' להיות זה בלא זה לכן אמרה תורה לספור הימים שביניהם כדי לקשר ב' החגים יחד חג הלאומי עם חג הדתי ואיך נקוה לגאולת הארץ בלתי דת והלא כבר היתה בידינו ושלחנוה בעזבינו את הדת ואיך תשוב אלינו בלתי קיום דתינו ולכן אמר המגיד נתן לנו את התורה הכניסנו לארץ ישראל דהא בלא הא לא קיימא.¹³⁵⁵

עמדנו הביקורתית כלפי האופי החילוני של התנועה הציונית אף באה לידי ביטוי בהתנגדותו לעליית הנוער מגירבה. במכתב לרב כלפון הכהן שטח את טיעונו כנגד עליית צעירי הקהילה במנותק מהוריהם ומשפחתם: "שמעתי שמקרוב רוצים לעשות פה "עלית הנוער" דהיינו שרוצים להעלות מפה מאה ילדים מבן י"ג עד בן ט"ז לצרפת ויחיו שם ב' שנים מתחנכים בלימודים (ודאי שהם לימודי חול גם אם יהיו בלי עברית) ואח"כ יעלו משם וכו'. ולא שמו על לב הנזק הנמשך מזה לילדים עצמם וגם לעיר כאשר יתבאר".¹³⁵⁶

התנגדותו ל"עליית הנוער" לא נבעה מיחס שלילי כלפי עצם רעיון התקומה הלאומית והעלייה לארץ אלא נבעה מתוך דאגה כנה לחינוך הנוער שכן חשש מפני הנזקים החינוכיים שעלולים להתרחש כתוצאה מתכנית שבמסגרתה הנוער עולה ללא הוריו ומשפחתו. בהמשך המכתב גילה תמיכה בעלייה במסגרת משפחתית בה יש יותר הגנה לבני המשפחה הצעירים: "ואעיקרא דדינא ענין זה הוא ללא צורך כלל מאחר שהם משתדלים בעליית המשפחות בכלל מאתים מנה וכשיסעו עם המשפחה הרי הם תחת השגחת אביהם ואמם. וכן כשימתינו להם עד שיגדלו וינשאו אין כל חשש בזה שכבר הם גדולים ועומדים על דעתם".¹³⁵⁷

ארץ ישראל

במקומות רבים בכתביו עוסק הרב רחמים חי חויתה הכהן בנושא ארץ ישראל, מעלתה המיוחדת והקשר של עם ישראל אליה. העלייה לארץ היתה משאת נפשו אותה הגשים לבסוף לאחר מאמצים רבים. להלן מספר דוגמאות מייצגות ליחסו לארץ ישראל.

¹³⁵⁵ חויתה הכהן, מגיד דבריו ליעקב, עמ' נג ע"ב. ראה גם: הנ"ל, מנחת כהן, דרוש א לשבת כלה תרצ"ו, עמ' כא-כב.

¹³⁵⁶ חויתה הכהן, שמחת כהן, חלק שני, עמ' פא ע"א.

¹³⁵⁷ שם, עמ' פא ע"ב.

הזכות על ארץ ישראל

זכות הקניין על ארץ ישראל נובעת מההבטחה האלוקית לאבות שהארץ תינתן לעם ישראל ולא מכח הכיבוש. אמנם ישנה מצוה לכבוש את הארץ אך בפעולת הכיבוש העם מממש את ההבטחה האלוקית ואין הכיבוש עצמו מעניק את זכות הקניין על הארץ. מצוות הבאת הביכורים מבטאת רעיון זה במקרא הביכורים אותו אומר החקלאי כשמביא את טנא הפירות לבית המקדש: "ועתה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי"¹³⁵⁸ ובכך מכיר כי ארץ ישראל ניתנה לעם ישראל על ידי ה'.

דטעם הבאת ביכורים הוא להורות כי ישראל לא כבשו את הארץ בכחם וגבורתם אלא הקב"ה נתנה להם וזהו אשר תביא מארצך אשר ה"א נותן לך וכן כתיב ועתה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי וכו' וזהו ואמרת אליו הגדתי היום וכו' שע"י הבאת הבכורים הוא מגיד ומודה לפני ה' כי בא אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו שכבישת הארץ היא מאתו ית' לקיים שבועתו לאבותינו ולא בכחינו וגבורתינו.¹³⁵⁹

ארץ ישראל כמרכיב לאומי

בדרשה לחג השבועות כותב כי במתן תורה הוענקו לעם ישראל ארבעה דברים המהוים מרכיבים יסודיים בזהות הייחודית של עם ישראל. התורה, הנבואה, ארץ ישראל והלאומיות. ארבעה רכיבי זהות לאומית אלו כרוכים אלו באלו וזיקתם אחד לשני מעניקה משמעות ותוכן ללאומיות היהודית. התורה והנבואה הן התוכן הזהותי של האומה אשר יכולה לממש את לאומיותה רק בארץ ישראל:

באמצעות קבלת התורה זכו ישראל לארבעה דברים אשר לא יעברו מהם לאומה אחרת. א. התורה עצמה... ב. השופע הנבואי... ג. ארץ ישראל אינה מסוגלת רק לישראל וכמ"ש ונתתי לכם אותה מורשה כירושא שאין לה הפסק ואם בעוונותינו גורשנו ממנה אינו רק בדרך עראי ולעולם היא בחזקתנו. ד. עם ישראל. לעולם יהיה עם בחירו יתברך שלעולם לא יחליפם באומה אחרת... קיום האומה הישראלית הוא רק באמצעות התורה.¹³⁶⁰

התלות בין עם ישראל, ארץ ישראל והתורה באה לידי ביטוי בקיום הברית האלוקית עם האבות בהוצאת ישראל ממצרים על אף שטרם הושלמו ארבע מאות שנות השעבוד שנגזרו בברית בין הבתרים. יציאת ישראל ממצרים קודם הזמן היתה הכרחית שכן עיכוב נוסף היה מביא להיטמעות של עם ישראל בקרב המצרים ואז לא היה למי לתת את התורה שהגשמתה דווקא בארץ ישראל:

ואזכור את בריתי לכן וגו' והצלתי וגו' והבאתי וגו'¹³⁶¹ כי בזכות שרוצים ישראל לקבל את התורה שנק' ברית לכן גאלם קודם הזמן ונתן להם א"י שאם לא גאלם

¹³⁵⁸ דברים, כ"ו, י.

¹³⁵⁹ חויתה הכהן, שירי מנחה, פרשת כי תבא, ב, עמ' קג ע"ב – קד ע"א.

¹³⁶⁰ חויתה הכהן, כתר כהונה, עמ' מד.

¹³⁶¹ שמות, ו', ה-ח.

קודם הזמן היו נטמעים ח"ו ולא יזכו לא לתורה ולא לא"י דא"י תלויה בתורה כדכתיב ויתן להם ארצות גוים בעבור ישמרו חקיו.¹³⁶²

נאמנות ומחויבות לארץ ישראל

בפירושו למגילת רות הוא רואה בחוסר הנאמנות והמחויבות של אלימלך לארץ ישראל את הגורם לרצף האסונות שפקד את אלימלך ומשפחתו. הוא מבקר את אלימלך על כך שעזב את ארץ ישראל על אף שבגלל עושרו היה יכול להישאר בה למרות הרעב שפקד את הארץ ואף נטש את העם והתנער מאחריותו כמנהיג, אולם מותו נגזר עליו מפני שהחליט להשתקע בגלות:

ושם האיש וכו' בא לבאר הט' שנענש ע"מ שיצא מא"י לחו"ל כמ"ש אח"כ וימת אלימלך וכו' כי האיש אלימלך היה איש עשיר גדול נכבד מאד וזהו ושם האיש וכו' שהיה נודע בשם ושמו הולך לפניו וגם אשתו ג"כ היתה נודעת בשם וכן ב' בניו ואין לו כל פחד ממה שלא היה שורר המשפט בארץ ולא היו השופטים יכולים להציל עשוק מיד עושקו כי הוא לא היה צריך לשופטים כי הוא נכבד בעיני הכל ואין מי שפוגע בו לרעה וגם מצד מה שהיה רעב בארץ לא הי"ל לצאת שגם כן היה עשיר גדול וגם שמתחילה לא בא אלא לגור בדרך ארעי מ"מ אחר שבא לשם חזר בו והחליט להשתקע שם לגמרי ולא יחזור לארץ וזהו ויבאו שדי מואב ויהיו שם אחרי ביאתו החליט שיהיה שם לגמרי ולכן נענש וימת אלימלך איש נעמי בעון שיצא מא"י לחו"ל.¹³⁶³

אף מיתת שני בניו של אלימלך – מחלון וכליון קשורה להשתקעות בחוץ לארץ. שכן מיתתן נגזרה עליהם עקב נישואיהם עם נשים נכריות והגורם לנישואי תערובת אלו הוא ההשתקעות בגלות:

וימותו גם שניהם וכו' להודיע כי שניהם מתו במחלה אחת ובזמן א' וזהו דקאמר "גם" שבמיתה שמת זה מת גם זה וכן בזמן שמת זה מת גם זה ומכל זה הי"ל לנעמי להבין ולדעת שהעון שנשאו נשים נכריות הוא שגרם להם למות וזה נמשך ממה שלא חזרו לא"י כשמת אביהם ואעפ"כ ותשאר האשה משני ילדיה ומאישה שנשארה שם ולא הבינה והרגישה ממייתת שני ילדיה וגם ממייתת אישה שמייתתם באה אך ורק בשביל שלא חזרו לא"י.¹³⁶⁴

אף מנעמי אשת אלימלך לא חסד ביקורת על השתקעותה בגלות ולמרות כל האסונות שפקדו אותה במיתת בעלה ובניה לא תכננה לשוב לארץ ישראל ורק כאשר נודע לה כי הוטב המצב בארץ החליטה לשוב ארצה: "ותקם וכו' גם במיתת שני בניה חשבה להשאר שם ולא לחזור לא"י אך כאשר שמעה כי פקד ה' את עמו אז הסכימה לחזור לא"י".¹³⁶⁵

¹³⁶² חויתה הכהן, מנחת כהן, עמ' סט.

¹³⁶³ חויתה הכהן, שיירי מנחה, עמ' קיא ע"א - קיא ע"ב.

¹³⁶⁴ שם, עמ' קיב ע"א.

¹³⁶⁵ שם.

מעלתה הרוחנית של ארץ ישראל

"ועליתם את ההר... ולי נראה שבא לרמוז דא"י אורא מחכים להבין את התורה על אמתתה" (מנחת כהן, פרשת שלח, ג'רבה תש"א, עמ' מג ע"א)

. "ונתתי אותה לכם מורשה. ב' במסרה הכא ואידך תורה צוה לנו משה מורשה. דא"י אורא מחכים וכן אמרו בגמ' חד מנייהו כתרי מינן וכן אמרו על פסוק וזהב הארץ היא טוב אין תורה כתורת ארץ ישראל". (שיירי מנחה, ג'רבה תש"ד, פרשת וארא, ד, עמ' נב),

שבחה של ארץ ישראל הוא גם בהיותה "ארץ זבת חלב ודבש" שיש בה שפע חומרי אולם עיקר יעודה הוא בהיותה מקום למפגש עם הקדושה ולכן הדגיש כי המטרה המרכזית שלשמה יש לעלות לארץ היא השגת מעלה רוחנית:

ארץ ישראל היא ארץ זבת חלב ודבש אך יש בה דברים רבים המועילים בעניינים הרוחניים עד מאוד כי אורא מחכים וגם יש בה כמה מצות שאינם נוהגות בחו"ל וזה יורה על רוב קדושתה וא"כ אם האדם היושב בה יבלה את זמנו בדברים גופניים לאכול מפריה ולשבוע מטובה א"כ לא הועיל כלום בביאתו לארץ כי עיקר מה שנתנה לנו הוא רק לבעבור נתעסק שם בתורה ומצות כי היא מוכשרת מאוד לעניינים כאלה וכדכתיב ויתן להם ארצות גוים וגו' בעבור ישמרו חקיו וגו' אבל אם האדם אינו שם לבו לזה רק לעניינים גופניים אינו זוכה להשיג את הטוב הרוחני שבא"י.¹³⁶⁶

עברית

קהילת יהודי ג'רבה אופיינה בהסתגרות מפני חדירתן של השפעות המודרנה. בשונה מקהילת תוניס, התנגדה ההנהגה הרבנית לפתיחת בית ספר של כ"י"ח בגלל תכנית הלימודים שכללה הוראת וצרפתית ולימודי חול. וכך כותב הרב רחמים חי חויתה הכהן לרב עזיאל בשנת תש"י:

כאשר באה ממשלת צרפת לתוניסיה וקבעה בתי ספר ללימוד שפת צרפת בכל המחוז ביקשו למנוע בתי ספר כאלה גם במושבות אחינו היהודים וכן חברת כ"י"ח (אליאנס) ביקשה לקבוע בתי ספר כוללים שפות ותורה וחכמי ורבני עירנו הראשונים כמלאכים שעמדו בזמן ההוא ראו את הנולד ועמדו בפרץ לדחות ונדחת בקשה זו בשתי ידים ועמדו וגזרו בגזרת נח"ש וכ"י"ח שדבר זה לא יעשה בעירנו במקום דירת היהודים וש"ל עזרם ה' ולא נקבע ב"י"ס ללימודי חול והודות לזה לא חדר ליהדות הג'רבאית לימודי הצרפתית וטעמה עמד בה וריחה לא נמר.¹³⁶⁷

ואכן תכנית הלימודים התמקדה בהוראת מקרא, ש"ס ופוסקים וניתן דגש על לימוד דקדוק עברי. הרב חנינה בוגיד סעדון תלמידו של הרב רחמים חי חויתה הכהן, מעיד על בקיאותו של רבו בדקדוק עברי ועל השיעורים שלימד את תלמידיו בנושא זה בכל שבוע: "עוד היה מוה"ר בקי בחכמת

¹³⁶⁶ חויתה הכהן, מנחת כהן, עמ' פב ע"א.
¹³⁶⁷ סעדון, מדות, עמ' סא.

הדקדוק ובחכמת העיבור והיה מלמד לתלמידים בערך פעם בשבוע הלימודים הנז' ואני עם חברי למדנו אצלו בספר שירי דוד כללי העיבור (וכללי הדקדוק)"¹³⁶⁸.

תנ"ך

לימוד תנ"ך היה מרכיב יסודי בדרך לימוד התורה בגירבה. במכתב ששלח לרב עוזיאל בשנת תשי"י הוא מתאר את חיי הדת בגירבה וכותב על מערכת החינוך באי בה מלמדים את התלמידים מקרא, ש"ס ופוסקים: "עירנו אי גירבה... נמצא בה שמונה מורים רבנים מרביצי תורה באלחארא לכבירה, מהם ארבעה ללימוד מקרא ארבעה ללימוד הש"ס ופוסקים. ובק"ק חארא אלצגירה שלשה ללימוד מקרא שנים ללימוד ש"ס ועוד אחד לק"ק חומת שוק כולל מקרא וש"ס"¹³⁶⁹.

אף הרב רחמים חי חויתה הכהן שם דגש על לימוד התנ"ך. יצירתו התורנית כוללת גם פירוש על ספרי המקרא כדוגמת "מנחת כהן" - פירוש על התורה, "שירי מנחה" - פירוש על התורה ומגילת רות, וחידושים על ספר תהילים, משלי ומגילת אסתר בתוך ספרו "כתר כהונה".

הוא קרא לכל מי שיש לו יכולת לימודית לעסוק בלימוד תנ"ך: "ואם חננו השי"ת דעה והשכל והוא למדן ומשכיל יקבע עיתים בתנ"ך עם פירש"י"¹³⁷⁰ תלמידו הרב חנינה בוגיד סעדון מעיד כי בהיותו תלמיד עודד אותם לכתוב חידושים בתנ"ך והיה עובר עליהם ומצרף את הערותיו: "ואני זוכר שבילדותי אני עם חברי... היו לנו פנקסים מלאים מחי תנ"ך וגם מחי גפ"ת ועל הרוב אחרי שנכתוב אנו הוא חוזר לכתוב אותם לנו, בתיקון לשון ומצרף לזה מה שנתחדש לו הוא"¹³⁷¹.

סיכום

רבנים רבים בתפוצות השונות של קהילות הספרדים בתקופה הנדונה מאופיינים בתפיסת עולם הפתוחה למרחבי דעת מגוונים, לעיסוק בלימודים כלליים ולימודי שפות זרות תוך שימור זהות יהודית מוצקה.¹³⁷² לעומתם, ניתן לומר כי תפיסת עולמו של הרב רחמים חי חויתה הכהן, כיתר ההנהגה הרבנית של קהילת יהודי גירבה, מאופיינת בסגירות כלפי השפעות המודרנה, ואף ניתן לומר, בתפיסת עולם דתית חרדית. למרות זאת, ניכר מכתביו כי היה בעל תודעה לאומית, כמו רבים מרבנים ספרדים במפנה המאות ה-19 וה-20. שכן מופיעים בכתביו מאפיינים לאומיים באופן ברור – התייחסות לעם ישראל כלאום ולא כקבוצה אתנית דתית, הזדהות ותמיכה בתקומה הלאומית ובמדינת ישראל, הדגשה של ערך העליה וההתיישבות בארץ, עיסוק בלימוד תנ"ך ולימוד השפה

¹³⁶⁸ סעדון, מדות, עמ' עא.

¹³⁶⁹ שם, עמ' ס-סא.

¹³⁷⁰ חויתה הכהן, מנחת כהן, עמ' רמ.

¹³⁷¹ סעדון, מדות, עמ' כז-כח.

¹³⁷² ראה: יצחק שוראקי, **מסורת בעידן המודרני: חכמים ספרדים בדורות אחרונים**, תל אביב 2009, עמ' 9 – 19; צבי זוהר, "חכמי התורה והמודרנה", בתוך: מאיר רוט (עורך), **הציונות הדתית בראיה מחודשת**, עין צורים 1998, עמ' 161 – 175.

העברית. יחד עם זאת, לא חסך מביקורת על אופיה החילוני של התנועה הציונית ושל המדינה אולם אין בכך בכדי לקטלג אותו כדמות רבנית אנטי ציונית.¹³⁷³

רבני לוב

הקהילה היהודית בלוב התאפיינה במסורתיות ובזיקה עמוקה לארץ ישראל. עם ראשית הציונות עוררה התנועה התעניינות בקרב הקהילה והוקמו ארגונים ומוסדות חינוך שפעלו למען מטרות הציונות, העמיקו את החינוך העברי ועסקו בהכשרת הצעירים לקראת עלייה ארצה. רבים מהרבנים היו גורם מסייע ומדרבן למען התנועה הציונית ולעליה שכן ראו בכך את התגשמות הגאולה המצופה. לרוב, התנגדויות שעלו מהרבנים לא היו על התוכן והמטרות הציוניות אלא על האופי החילוני שהתלווה להן. החלטות בית הדין של טריפולי על האופן החגיגי בו יש לציין את יום העצמאות יש בהן בכדי לשקף את התודעה הלאומית שהיתה טבועה בזהותם של ההנהגה הרבנית בלוב ואשר היתה לה השפעה רבה על בני הקהילה.

לאומיות

כבר בשנת 1878 סבר החכם באשי בטריפולי, הרב אליהו בכור חזן (1848 – 1908), כי הגיעה העת לתקומה לאומית וחינוך העצמאות המדינית בארץ ישראל וקרא להנהלת כ"ח כי תשמש גורם מוביל לכך. אמנם הנהלת כ"ח לא הרימה את הכפפה מאחר ומטרתה המוצהרת היתה קידום של היהודים בארצות האסלאם וסיוע בהשתלבותם במרחב,¹³⁷⁴ אולם ניצני הרוח הלאומית כבר החלה לפעם בקרב ההנהגה הרבנית בלוב.

בראשיתה של התנועה הציונית נוצר קשר בחליפת מכתבים בינה ובין יהודי לוב.¹³⁷⁵ היא עוררה ענין רב בעיקר בקרב צעירים משכילים אשר קראו עיתונות עברית שהגיעה אליהם מאיטליה והם ניסו לייסד בטריפולי תנועה ציונית. בתחילה, ראשי הקהילה נרתעו מפעילותם מחשש לשינויים שמהלך זה עלול לחולל באורח החיים של הקהילה ובמבנה ההיררכי של ההנהגה הציבורית. אולם, בהנהגת הרבנים מרדכי כהן וחואתו לגזייל, נוסדה פעילות ציונית במסווה של תלמוד תורה לשעות הערב ובו ניתנו שיעורי עברית בחינם למבוגרים. בהמשך הוקמה חברת "ציון" שמטרותיה המוצהרות היו הפצת השפה העברית, התרבות העברית והרעיון הציוני בקרב יהודי לוב. הרבנים בטריפולי תמכו ביוזמה זו, מי בכתב כדוגמת ראב"ד הרב אברהם חביב (1833 – 1923) שאף היה חבר בה בפועל, ומי בעל פה כדוגמת מ"מ ראב"ד הרב יצחק חי בוכבזה (1853 – 1930) שנאם באספת היסוד של הארגון ואמר בנאומו "מצוה עלינו להיות ציונים ולבנות את הארץ תוך כדי צפייה לביאת המשיח".¹³⁷⁶ הרב

¹³⁷³ הרב רחמים חי חויתה הכהן, הורה לומר הלל, ללא ברכה, בתוך תפילת יום העצמאות, כתקנת הרבנות הראשית (יצחק דדון, **אתחלתא היא**, כרך א, ירושלים תשע"ב, עמ' קלא).

¹³⁷⁴ ירון הראל "מבשר הציונות? כ"ח והלאומיות היהודית הדתית בחזונו של חכם אליהו בכור חזן". טרם פורסם. תודה רבה לפרופ' ירון הראל על שחשף בפני את מאמרו.

¹³⁷⁵ ח'ג-לילוף, ציונות, עמ' 139.

¹³⁷⁶ זוארץ, יהדות לוב, עמ' 133.

פריג'א זוארץ (1907 – 1993) העיד כי אף הרב ציון ביתן תמך בפעילות הציונית של תלמידיו על אף שבאה על חשבון לימוד תורה קבוע שהיה לו איתם:

היינו לומדים אצל הרה"ג רבי ציון ביתן זצ"ל יום יום כמה שעות בבית המדרש "דאר סויד". בימי השבת, אני ועוד כמה חברים היינו הולכים למשרד של "חברת ציון" שהיה אז בעלית הבנין של ביכ"נ צלאת לפרנק וקוראים שם בגליונות העתון "דאר היום". העדרותי מהשיעור הקבוע שהיה מתקיים בביהמ"ד כלפון עוררה את הרבי זצ"ל לשאול: משום מה אינכם באים לשיעור? – ענית: אנחנו הולכים ל"חברת ציון". וכשמע שאנחנו קוראים בעתון ציוני ארצישראלי, אמר, לאחר הרהור של כמה רגעים: "טוב אתם עושים, מי יודע, אולי יזכה אתכם ה' לראות בטרופולי קונסול יהודי!".¹³⁷⁷

אחת הדמויות הרבניות הבולטות בתודעה הלאומית שלהן ובפעילותן הציונית בלוב היה הרב פריג'א זוארץ.¹³⁷⁸ הוא נולד בטרופולי בשנת 1907. בצעירותו למד מקרא ולשון עברית ממוריו ר' עזרא נמני ור' חואתו לוזון. אחר כך עבר ללמוד תלמוד בישיבת "דאר ביב" אצל הרב חי גאביזון. בשנת 1917 עבר לבית-הספר של חברת "יגדל תורה" ב"דאר אסרוסי", שם המשיך ללמוד בעיקר תלמוד והלכה אצל הרב ציון ביתאן והרב נתן פדלון. בשנת 1928, בהיותו בן 21 נשלח על ידי רבנות טריפולי לשמש כרבה של העיר כומס. הוא פעל רבות למען חינוך עברי וציוני לילדי העיר וכך מתאר תלמידו פריג'א מתוק בן חיים:

הרב זוארץ הגיע לכומס, בשנת תפר"ח - 1928, הקהילה כיבדה אותו בכל הכבוד הראוי לו. צעדיו הראשונים של ר' זוארץ בחיי הקהילה היו: מהפכה תרבותית במלוא מובן המילה, שינוי יסודי בשטח החינוך וההוראה, מעבר משיטות ההוראה של ה"חדר" המיושנות להתקדמות בשלבים. בהכללה למקצועות הקודש, גם מקצועות עבריים וכללים. לשון וחשבון, ציונות וקורות היהודים, סדר ומשמעת למופת שהניבו את פירותיהם בבוא העת.

במשך תקופה קצרה, השפה העברית הייתה שגורה בפי כל, איסור מוחלט לדבר בשפה זרה בכל אתר ואתר, בבית בחוץ, וגם במשחקינו עם ילדי הנוכרים, היינו חייבים להשתמש רק בשפה העברית ותו לא... מערכת השיעורים הייתה כדלהלן: ביום א' אחר הצהרים התקיים שיעור בתנ"ך עם הקדמה מדברי הנביא "ודברתי על הנביאים ואנוכי חזון הרביתי" וכו', את הקטע קראנו בנעימה שירית. ואחר כך את הפרק עצמו. יום שני הוקדש ללשון וספרות, וביום חמישי, לאלה שלא הלכו לבית-הספר האיטלקי, למדנו את השיעור "קורות העברים", דברי ימי ישראל. בכלל השיעורים ללשון היה ר' זוארץ מכותיב לנו הרבה הכתבות שהקריאן בעל-פה, והתלמידים רשמו במחברותיהם כל מילה... קשה לנו לשכוח את השירים שחיבר מורנו, הרוויים ציונות דתית וכמיהה לעלייה לציון.¹³⁷⁹

בשנת 1949 הרב זוארץ עלה לארץ ועסק בחינוך. בשנת 1951 נבחר כחבר כנסת לכנסת ה-3 מטעם המפד"ל ושימש בתפקיד זה במשך ארבע קדנציות.¹³⁸⁰

¹³⁷⁷ שם, הערה 1.

¹³⁷⁸ על קורות חייו ראה: אליהו זוארץ (עורך), יוסף חן, אור יהודה 2011, עמ' שיט-שכ; אתר מרכז מורשת יהדות לוב: <https://livluv.org.il/6381-2>.

¹³⁷⁹ אתר מרכז מורשת יהדות לוב: <https://livluv.org.il/6381-2>.

¹³⁸⁰ אתר הכנסת: <https://main.knesset.gov.il/mk/Pages/MKPersonalDetails.aspx?MKID=403>

הרב זוארץ חיבר מספר שירים שעוסקים בתקומה הלאומית ובציונות. משיריו עולה הזדהותו עם התנועה הציונית וההתחדשות של התרבות העברית כביטוי של התממשות חזון הגאולה. שירו "הדור החדש"¹³⁸¹ מאפיין מאוד את תפיסתו:

הדור החדש דור התחיה את אבק הגולה מכס נערו
רב לנו תעות במאפליה קוי שמשנו הנה האירו

צעירים נאמנים שמרו על דגל החרות הגאולה את השעה
אל נא תחמיצו הקץ לסבל קדימה קדימה לה' הישועה

זה כמה נודדים נעים הננו שעיר משלח לכל עזאזל
מטרה לחצים למכים גונו בשימון חיינו אין פנת צל

הגשימו את תקות שנות אלפים בל נהי עוד דרוכי מנוחה
למורטים בל תתנו עוד לחיים פקחו עיניכם וראו נכוחה

ישרי גו זקופי קומה צעדו נינים אתם לבני המכבים
מלכים בשמעם שמעם רעדו משאגת חד נמוגו רבים

חדשו תקופת דורות עברו תור הזהב יהודה גור ארי
גופות חסונים כאז תגברו נשמה בריאה בגוף בריא

זכרו נא את דברי מנהיג עמנו אם רק תרצו אין זו אגדה
השיבו לתחיה שפת חוזנו ממשו את חזון בן יהודה

מעורבות הרבנים בתנועות הנוער הציוניות בלוב

בין שתי מלחמות העולם התפתחו באירופה ובארץ ישראל תנועות נוער ציוניות חלוציות.¹³⁸² זהותן ומצען החינוכי הושפעו מתנועות הנוער הקלאסיות של גרמניה ואנגליה. תנועות הנוער הציוניות

¹³⁸¹ זוארץ ותייר, שאו זמרה, עמ' 72.

¹³⁸² על תנועות הנוער הציוניות ראה: חיים אדלר: **תנועת הנוער בחברה הישראלית**, ירושלים תשכ"ב; הלל ברזל, **תנועת הנוער – קורותיה בעמים ובישראל**, ירושלים תשכ"ג; ראובן כהנא ורותי סוצ'י (עורכים), **מסגרות נוער בחברה הישראלית**, ירושלים תשמ"א; צבי לם, **תנועות הנוער הציוניות במבט לאחור**, גבעת חביבה 1991.

חינכו לערכים חלוציים, התיישבותיים ועל פי רוב גם לסוציאליזם.¹³⁸³ ביסודן עמדה תביעתם של בני הנוער לקבוע את גורלם בעצמם ולבקר את חברת המבוגרים המייצגים את המסורת. יש בעמדה זו מרכיב מודרני מובהק והיא קשורה לתהליכי החילון שהתרחשו בקרב הצעירים.¹³⁸⁴ בעיקר בתקופה שקדמה לקום המדינה מילאו חברי תנועות הנוער הללו ובוגריהן תפקיד מרכזי בעיצוב פניה ואופיה של החברה הישראלית, כחברה מודרנית, חילונית בעלת ערכים סוציאליים.¹³⁸⁵

בלוב פעלו מספר תנועות נוער ציוניות: "הצופים העברים", "מכבי הצעיר", "תנועת הנוער" ו"בני עקיבא". בשונה מהאווירה החילונית המקובלת בתנועות הנוער הציוניות באירופה ובארץ, תנועות הנוער הציוניות בלוב פעלו באווירה דתית מתוך מחויבות למסורת והרבנים אף היו מעורבים בפעילותן. כך למשל הרב פריגיא תייר (1913 – 1992) הנהיג את תנועת "הצופים העבריים" ואחר כך עלה לארץ עם קבוצת נערים מחניכיו.¹³⁸⁶

הנהגת הקהילה בלוב תמכה בערכי החלוציות הציונית אולם הדגישה כי מסורת האבות חייבת להיות הבסיס לכל. בעקבות הפעילות בקרב בני הנוער של השליחים והחיילים הארץ ישראלים שבאו מהמגזר החלוצי החילוני, התעורר חשש שישפיעו על זהותם הדתית. משום כך, התקיים פיקוח על פעילותן של תנועות הנוער שיתנהלו על פי המסורת. פיקוח זה עורר מתח ברור מול תנועות הנוער ששאפו להתנהלות עצמאית.¹³⁸⁷

לבסוף, תנועות הנוער השונות התאחדו תחת תנועת "בני עקיבא" אשר ביטאה בערכיה את התודעה הלאומית הדתית של יהודי לוב. בעת איחוד תנועות הנוער הן פרסמו הצהרה בה נכתב: "אנו רוצים להמשיך את דרכו של ר' עקיבא, דרך הנאמנות לתורה ולישראל שהיא: ארץ ישראל לעם ישראל על פי תורת ישראל... שלמות כל התורה על כל מצוותיה: מצוות שבין אדם למקום, שבין אדם לעמו, לארצו ולמדינתו".¹³⁸⁸

יחס הרבנים ליום העצמאות

בראשית חודש אייר של שנת תש"ט (1949) פרסמה הרבנות הראשית של טריפולי הלכות ותפילות מיוחדות לכבוד יום העצמאות. וכן "תפילה לכבוד יום העצמאות". ניתן לראות כי מפרסומים אלה משתקפת התודעה הלאומית שלהם והזדהותם העמוקה עם הציונות. התקומה הלאומית והקמת המדינה נתפסו על ידי הרבנים בלוב כהגשמתה של הגאולה ועל כן ראו לנכון להנחות את בני קהילתם כיצד לבטא זאת בליטורגיה:

הליכות והלכות יום העצמאות

...בהתאם לדיני מדינת ישראל והרבנים של ארץ ישראל נקבע יום ה' באייר בכל שנה ושנה יום העצמאות חג ציבורי בישראל ובכל קהילות ישראל בכל פינות העולם. לכן אנחנו, ועד הקהילה

¹³⁸³ ארנון, תנועות, עמ' 126.

¹³⁸⁴ אדלר, תנועות, עמ' 318.

¹³⁸⁵ שם.

¹³⁸⁶ חג'ג-לילוף, ציונות, עמ' 148 – 149.

¹³⁸⁷ ארנון, תנועות, עמ' 135.

¹³⁸⁸ זוארץ, יהדות לוב, עמ' 167.

בטריפולי, בית דין הצדק והרבנות הראשית של טריפוליטניה יע"א קבענו שכל אחינו בגולה הזאת אשר תחת ממשלת בריטניה האדירה יר"ה ינהגו ביום זה, ה' באייר, בכל שנה ושנה על פי התקנות דלקמן שגזרנו על קבלתן ועל יישומן, והן לא תתבטלנה לעולם ודברי חכמים נטועים.

א. כל ילד אשר יולד בטריפוליטניה יע"א בשבוע של העצמאות יקרא "ישראל" וכל בת "ציונה".

ב. יום העצמאות יהיה יום הודיה ותשבחות, יום חג ומתנות לאביונים, וחייב כל אחד מישראל שירבה בצדקה כל היום וירבה בסעודות (ומי שאין ידו משגת חייב לכל הפחות בסעודה אחת בבשר ומשקה) ובזמן הסעודה צריך לשורר בין המאכלים ולקרות מזמורי תהילים קכ"ב, קכ"ו ופיוטים.

ג. כל מקומות העסקים והשרותים יהיו סגורים באותו יום.

ד. ביום זה לא יאמרו תחינה, וכן במנחה של היום שלפני כן.¹³⁸⁹

בקום המדינה חיברו הרבנים הראשיים של ישראל, הרב עוזיאל והרב הרצוג, תפילה מיוחדת לשלום מדינת ישראל.¹³⁹⁰ תפילה זו התקבלה בכל בתי הכנסת הציוניים ונאמרת בהם בכל שבת. הרבנות הראשית של טריפולי לא הסתפקה בתפילה זו וחיברה תפילה נוספת המיועדת לכבוד יום העצמאות. נראה כי על פי תפיסתם, הרואה את התקומה הלאומית והקמת המדינה כאירועים בעלי אופי משיחי, חשו צורך לעצב את יום העצמאות כחג בעל צביון דתי.¹³⁹¹ שכן התפיסה הרווחת בקרב רבני לוב לא היתה מאופיינת בדיכוטומיה ולא היתה בה הפרדה בין ציונות לדת. ראייתם ההיסטורית היתה אחדותית במובן זה שבחנו את האירועים ההיסטוריים כביטויים של יד ההשגחה העליונה לגאולת ישראל:

תפילה לכבוד יום עצמאות

זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו

נודה לה' כי טוב שהחיינו וקיימנו והגיענו ליום הגדול הזה יום עצמאות ישראל אשרי המנהיגים העומדים בראש ישראל שהביאו את הדור לכך ואשרנו אנו שזכינו לכך.

ברכותינו מעמק הלב שלוחות ברנה ביום העצמאות הזה לישראל לנשיא ישראל ולראש ממשלת ישראל ולכל שרי הממשלה ה' ינצרו ויגדלו וינשאם למעלה למעלה יגביה כוכב מערכתם ויאריכו ימים על ממלכתם ויהי רצון שתשרה שכינה תמיד במעשה ידיהם. ולכל אחינו אמיצי הלב הגבורים ורבי העלילה בצבא ישראל אנו אומרים יהי ה' עמכם גבורי החיל ולאלה שדמם הקדוש לא נשפך לריק ובמותם בגבורה ובחרוף נפש נפלאים צוו לנו את החיים ביום העצמאות הקדוש הזה לתקומת העם לבנין המולדת ועלית שרידי הגולה אנו אומרים כתבתם בדמכם דף מזהיר בתולדות ישראל.

¹³⁸⁹ מרציאנו, פנקס, עמ' 178.

¹³⁹⁰ רפל, התפילה, עמ' 123 – 136.

¹³⁹¹ ראה: דביר יהודה כחלון (עורך), שאו ציונה: סדור תפילה ליום העצמאות כמנהג יהודי לוב לפי תקנת הרב הראשי לטריפוליטניה רבי שלמה ילז, ודיני בית הדין בטריפולי, רבי חי גאביזון, רבי יששכר חכמון, ורבי כמוס נחאיסי, בת ים תשע"ח.

ודור לדור בישראל יספרו ביום העצמאות הזה עוז רוחכם וגבורתכם בצעתם את החזון הגדול של נביאנו לאמור שאי סביב עיניך וראי כלם נקבצו באו לך בניך מרחוק יבואו ובנותיך על צד תאמנה קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זר. ¹³⁹²

ארץ ישראל

ארץ ישראל תפסה מקום מרכזי בקרב יהודי צפון אפריקה ובכללם אף בקרב יהדות לוב. ביטוי בולט לכך היה בכבוד הרב ואף בהערצה שרחשו לשד"רים שבאו מהארץ, ¹³⁹³ שכן שמשו עבורם קשר עם ארץ ישראל ותקווה לגאולה. ¹³⁹⁴ התרומות שנשלחו באמצעות השד"רים לארץ ישראל היוו עבורם כחלק מההכנה לגאולה שבאה מתוך תודעה משיחית חיה. ¹³⁹⁵ סלושץ מתאר את יחסם של יהודי כומס לשד"ר מחברון שהגיע אליהם:

הוא ישב בראש השולחן שערכו לכבודו וחשובי בעלי הבתים מסביב לו. הוא ברך על הלחם בקול ובהרחבה ואחרי שטעם בעצמו ממנו, חילק פרוסות לכל היושבים אל השולחן... השיריים שנשארו אחרי הסעודה נלקטו על ידי המסובים בזירות יתרה, ויש אשר נקו אותם ושמו אותם בכליהם למשמרת, כסגולה המביאה ברכה והצלחה ומרפא בכנפיה... כולם מבקשים ברכה מפי החכם, שואלים להאציל מברכת ציון המקודשת. ¹³⁹⁶

באווירה דתית-תרבותית זו התקבלו בזרועות פתוחות שליחי התנועה הציונית אשר הביאו עמם את בשורת התקומה הלאומית בארץ. ¹³⁹⁷ הגעתו של שליח העליה יצחק רפאל לכפרים גריאן, תיגרינה ובן עבאס עוררה התרגשות רבה עד כי נדמה שבמשך מאות שנים עמדו וציפו לו. הרבנים נתנו ביטוי למשמעות המשיחית שייחסו להגעתו בכך שהעניקו לו ספר תורה עתיק, שעל פי המסורת שבידיהם הגיע עם אבות אבותיהם מספרד, כדי שיביא אותם לארץ. המסע של ספר התורה סימל עבורם את המסע של עם ישראל בגלותו ובגאולתו עם הקמת מדינת ישראל בארץ ישראל. לספר צירפו הקדשה על קלף ובה נכתב:

אליך יצחק רפאל, מוגשת תשורה זו, ספר תורה עתיק יומין, מתנת קהילות הקודש גריאן, תיגרינה ובן עבאס, יושבי המערות, אותו הביאו אבות אבותינו בצאתם לגולה, מארץ ספרד, נדד עמהם בדרך גלותם הארוכה ושמרו אותו במערותיהם בתיהם, במשך מאות שנים, עד ליום המאושר הזה, שבו זכינו אנחנו צאצאיהם, למסור אותו לידך, להביאו למדינת ישראל המתחדשת, וימצא בה את גאולתו ויבוא קץ לנדודיו... רבני המקומות ונכבדיהם. ¹³⁹⁸

¹³⁹² אליהו רפאל מרציאנו (עורך), פנקס בית דין ק"ק טריפולי, ירושלים תשס"ח, עמ' 177.

¹³⁹³ יערי, שלוחי, עמ' 33.

¹³⁹⁴ Slouschz, Travels, p. 97

¹³⁹⁵ בשן, ממזרח, עמ' 28.

¹³⁹⁶ סלושץ, ספר המסעות, כרך א, עמ' 139.

¹³⁹⁷ חג'ג' לילוף, תחיית, עמ' 8.

¹³⁹⁸ כלפון, בבהילו, עמ' 53.

העלייה לארץ של קהילת יהודי לוב מאופיינת בהתלהבות ובהשתוקקות רבה. שליח הסוכנות לעלייה - ברוך דובדבני, מתאר במילים נרגשות את אופייה של עלייה זו:

דומני שלא אגזים אם אומר, כי כמעט לא היתה "עלית נשמה" לשום עליה כאשר היתה לעלית יהודי לוב. כל כולה נדלקה והוצתה באש הגאולה ותפעם בה המשיחיות הישראלית בכל תפארתה והודה. ימי העלייה בטרופולי – ימי משיח היו שם. חג גדול אחד, כאשר חזו נביאי-יה במרום נבואתם, את עת הגאולה של קבוץ הנדחים והאובדים מארץ אשור ומארץ מצרים. מי לא יזכור ברטט לב העליה לאניות העבריות שנשלחו מחיפה עיר חוף במדינת ישראל בהתחדשותה, לטרופולי הנמל המוסלמי-בריטי? כיצד עלו על האניות... רבבות יהודי לוב, על נשיהם זקניהם ועולליהם, ודגל ישראל התכול – לבן, כחופה עליהם ממעל? כלום שכחנו כיצד 1500 יהודים, עדה מצטופפת באניה "עצמאות" פורצת בשירת הים "אז ישיר משה", כשהאניה מתנתקת מחבלי טריפולי ללב ים בדרכה לפדותה? שרו אלה שבספינה ושרו אלה שבאו ללותם בחוף, וגם השוטרים הבריטים זלגו עיניהם דמעות, ועמדו נפעמים למראה נורא הוד זה... כלום נשכח כיצד "מזרה ישראל יקבצנו" – ואלפים החלו להתלקט לטרופולי מכפריהם הנדחים בלב מדבר סירט, ומרחק של מאות קילומטרים בשיירות ארוכות וספרי תורה בראשם? הלא נזכור את הרקוד המלהיב של זקנים ונערים עם ספריהם בידיהם כאש עברו בכל כפר ועיר בדרכם לנמל טריפולי ותהום הארץ לקולם... ומי שלא ראה שמחת יום העצמאות בלוב, כאשר נשתלבו שמחת העליה בשמחת הגאולה של האומה כולה, לא ראה בשמחת גלות שלמה המתנערת מעפרה הצועדת לקראת תקומתה, במלוא חזונה, במלוא כוחה ורוחה... עתה כאשר באה שעת גאולת יהודי לוב, הגיח והתפרץ מתהומות הנשמה של יהודים אלה, כל המכאוב שצברו בלבבותיהם עשרות דורות רבים, כל האון והגבורה והעצמה והמרי שהיו חבויים בחובם מזה עידן ועידנים. כל האמונה והתקווה לחזון שנשאו בנפשם ודמם בכל הזמנים.¹³⁹⁹

האהבה הגדולה לארץ ישראל בקרב יהודי לוב הונחלה להם במשך דורות על ידי רבותיהם. התודעה הלאומית שעוצבה על ידי הרבנים באה לידי ביטוי בהזדהות העמוקה של בני הקהילה עם התקומה הלאומית וברצונם העז לעלות ארצה מרגע שבשלו התנאים:

חינוך של מאות שנים שנתנו לנו רבנינו וגדולינו חלקם בחיים, נטעו בנו, יהודי לוב, אהבה עזה ללא שום תנאים לארץ ישראל באותה מדה שחנכונו לאהבת התורה ושמירת מצוותיה. חינוך זה הראה את פירותיו ותוצאותיו בעת שנתנה האפשרות לעלות, לעזוב חיים נוחים ומסודרים בגולה ולבא לארץ ולהתחיל מחדש בצורות חיים אחרות, ויקוד אהבה זאת הוא ששימש דבק חזק ליהדות זאת עם הארץ.¹⁴⁰⁰

עברית

הלימוד המסורתי בלוב כלל לימוד קריאה וכתובה בעברית בכדי להשתלב באורח החיים הדתי של הקהילה.¹⁴⁰¹ השיעורים בשפה עברית כללו אף הוראת דקדוק עברי. הרב מרדכי הכהן (1856 – 1923) מתאר בספרו ההיסטורי על יהודי לוב - "הגיד מרדכי", כי לאחר שנכחו לדעת שישנה התרופפות

¹³⁹⁹ דובדבני, פרקים, עמ' 297 – 298.

¹⁴⁰⁰ זוארץ, יהדות לוב, עמ' 322.

¹⁴⁰¹ סלע, החינוך, עמ' 97.

בידיעת הדקדוק הושם על כך דגש בתלמוד תורה: "לפנים כמעט נשתכח מהם למוד הדקדוק, ולא היו מבדילין בקריאה בין קמץ רחב לקמץ חטוף, רק מבטאים שתייהן בתנועה א כקמץ רחב, אך בדור הזה משגיחי תלמוד תורה הטילו על המורים ללמוד הדקדוק וללמד ולהפריש בין קמץ לקמץ ובין סבא ושבא וכיוצא".¹⁴⁰²

תלמידי החכמים היו בקיאים היטב בשפה העברית ובה למדו וכתבו חיבורים תורניים ושירה.¹⁴⁰³ לעומתם, המון העם ידע לרוב לקרוא ולכתוב באופן שאפשר לו להשתלב בליטורגיה אולם ביום יום דברו בניב יהודי מקומי המורכב מבליל של שפות:

הברברים יש להם לשון ברברי מיוחד להם, מדברים בו בשעת הצורך. אך גם היהודים רובם יודעים אותו. אולם היהודים גם בי אינם יודעים בשפה צבר, יש ביניהם לשון מיוחד להם לבדם שמדברים בו בשעת הצורך. קוראים אותו "לשון הקדש הטוואפא" (שפת עבר של הרוכלים), כי על הרוב מדברים בו הרוכלים. השפיעו מהלשון קצת גם על יהודי טריפולי, והוא נקרא פה "לשון קורש אל-עטארא" (שפת עבר של מוכרי בשמים), יען בבוא יהודי הכפרים טריפולה רוב משאם ומתנם עם סוחרי היהודים מוכרי הבשמים. הלשון הנז' הולך ומתרוּפף כי לא בא בכתובים. איזה מלות הם בשפת עבר ממש, ואיזה מלות נראה כי יצאו משפת עבר בשנוי קצת, איזה נראה כאלו ממעי שפה ארמית יצאו בשנוי קצת, איזה מלות נראה משפת יון.¹⁴⁰⁴

בראשית שנות השלושים של המאה ה-20 הוקמו ארגונים ציונים שונים אשר פעלו למען הפצת תכנים וערכים לאומיים וביניהם הוראת השפה העברית. המנהיגות של ארגונים אלה כללה דמויות רבניות שדחפו ועודדו את הציבור לעלייה ולפיתוח זהות לאומית ציונית. שכן פעילות זו לא נתפסה כמערערת או סותרת את המסורת אלא דווקא כמממשת אותה. גויטע היטיב לתאר זאת:

בד צעיר וצנוע צמח מהגזע הגדול ששמו "ההסתדרות הציונית" ואשר בנופו הגדול הצל על כל בני הקהלה היהודית בטריפולי בלי הבדל מעמד ושכבות, שלא היה להם שום הבדל בשתי האמונות העמוקות והשרשיות: אמונה בתורת ישראל וההדבקות בה ללא כל פקפוק וסטיה והאמונה בתחייתו של עם ישראל ושובו לארצו ולמכורתו. לאשרנו, לא ידעה יהדות לוב "מלחמת האבות והבנים" או מלחמת ציונים ולא ציונים, הכל כאחד, על אף היחסים הטובים ששררו במשך כל הדורות בינם ובין שאר תושבי הארץ, ערגה נפשם מאז ומתמיד לציון, ועל כן כאשר קמה "ההסתדרות הציונית בטריפוליטניה" מצאה מיד מהלכים ללבותיהם של כל שדרות העם וכלם הצטרפו אליה.¹⁴⁰⁵

בשנת 1931 הוקם ארגון "בן יהודה" אשר הפך תוך זמן קצר לגורם דומיננטי להוראת השפה העברית ולחינוך עברי. משנוכח וועד הקהילה כי לארגון הצלחה רבה הוא העביר לידי את הסמכויות על החינוך היהודי. ארגון בן יהודה הקים בית ספר עברי חדש בשם "התקוה" אשר היה

¹⁴⁰² הכהן, הגיד, עמ' 234.

¹⁴⁰³ על השירה העברית בלוב ראה: זבולון בוארון: "השירה העברית", בתוך: חיים סעדון (עורך), לוב, ירושלים תשס"ז, עמ' 129 – 138.

¹⁴⁰⁴ הכהן, הגיד, עמ' 293 – 294.

¹⁴⁰⁵ גויטע, ארגון, עמ' 142.

מיועד הן לבנים והן לבנות. מתוך תודעה לאומית ציונית של צוות ההוראה, בבית הספר הושם דגש על לימוד עברית כשפה חיה והתלבושת האחידה היתה בצבעי תכלת לבן.¹⁴⁰⁶

בפרוץ מלחמת העולם השנייה נסגר בית הספר בהוראת השלטון האיטלקי אולם בשנת 1943 חודש החינוך העברי באמצעות חיילים יהודים מהארץ אשר שירתו בצבא הבריטי. תכנית הלימודים מהארץ אומצה בלוב וכללה: תנ"ך, עברית, חשבון, ידיעת הארץ, זמרה, ציור ומלאכה, התעמלות, אנגלית וערבית.¹⁴⁰⁷

תנופת החינוך העברי לא היתה נחלתם של המוסדות החדשים בלבד אלא אף השפיעה על מוסדות החינוך המסורתיים כתלמודי תורה ושיבות. כך מעיד שמואל אויערבך אשר היה בשנת תש"ח מנהל בתי הספר העבריים בטריפולי וריכז שם סמינר למורים: "מאות רבות למדו בתלמוד התורה, אשר בו כל ההוראה היתה על טהרת העברית... ביזמת הרב הראשי רבי שלמה ילוז פתח "אוצר התורה" את ישיבת "נוה שלום" ובחוצות טריפולי אפשר היה לשמוע את התלמידים מתווכחים בעברית צחה על הויות אביי ורבא".¹⁴⁰⁸

תנ"ך

תכנית הלימודים המסורתית לתלמידים הצעירים כללה לימודי עברית ומקרא.¹⁴⁰⁹ אף המבוגרים עסקו בלימוד מקרא בשבתות וכך מתאר הרב אברהם אדאדי:

ונהגו בפה העירה יע"א שאחר סעודת שחרית, תיכף הולכין כמה בני אדם לבית הכנסת ולומדין פרשה, שמו"ת של שבת הבאה עם השרח¹⁴¹⁰ וההפטרה. ואחר כך לומד להם חכם אחד סימן אחד מהנביאים או שניים על הסדר, וקורא הפסוק לבדו, ואחר כך כל הקהל שונין אותו, ואחר כך הוא לבדו קורא בשרח ושונין אותו, וכן על זה הדרך.¹⁴¹¹

רוחות המודרנה לא פסחו על יהדות לוב ולקראת סוף המאה ה-19 החלה מגמה של שינוי וריענון תכנית הלימודים ושיטות ההוראה. הרב אליהו חזן (1848 - 1908) אשר התמנה כחכם באשי בטריפולי קרא ללימוד בשיטות חדשות ויעילות ובשילוב השכלה כללית עם לימודי קודש.¹⁴¹² הניסיונות לשינוי תכנית הלימודים עוררו התנגדויות בקרב ההנהגה הרבנית הוותיקה של הקהילה מתוך חשש כי לימוד שפות זרות יביא לידי כפירה.¹⁴¹³ על אף ההתנגדויות הללו הוקמו מאוחר יותר מספר מסגרות חינוכיות חדשות שהתאימו עצמן לרוח התקופה, כדוגמת בית הספר של כ"ח שנוסד בשנת 1890, אולם גם בהן הקפידו על הוראת עברית ותנ"ך.¹⁴¹⁴

¹⁴⁰⁶ סלע, החינוך, עמ' 105 - 107.

¹⁴⁰⁷ שם, עמ' 108 - 109.

¹⁴⁰⁸ אויערבך, החינוך, עמ' 174.

¹⁴⁰⁹ דדוש, היבטים, עמ' 47 - 52.

¹⁴¹⁰ שרח - תרגום התורה לערבית יהודית. אופן לימוד המקרא המקובל בארצות צפון אפריקה.

¹⁴¹¹ אדאדי, ויקרא אברהם, דף קכא ע"ב.

¹⁴¹² דדוש, היבטים, עמ' 53 - 54.

¹⁴¹³ הכהן, הגיד, עמ' 236.

¹⁴¹⁴ סלע, החינוך, עמ' 101 - 102.

הספרות הרבנית בלוב במאות ה-19 וה-20 עסקה רבות בפרשנות המקרא על דרך הפרד"ס.¹⁴¹⁵ בין ספרי פרשנות זו ניתן למנות את החיבורים הבאים :

פרשנות על התורה: יעקב רקח, **קול יעקב**, ליוורנו 1852; חי מימון, **באר לחי**, ליוורנו 1888; פרגי נעים, **מזמרת הארץ**, ליוורנו 1870; בן ציון הכהן, **תורה מציון**, ג'רבה 1945.

פרשנות על נביאים וכתובים: יעקב רקח, **מעטה תהילה**, ליוורנו 1852; הנ"ל, **טוב להודות**, ליוורנו 1874; חיים הכהן, **אורח ישרים ואורח צדיקים**, בתוך: **אורחות חיים**, ג'רבה 1919; הנ"ל, נאווה קודש, ליוורנו 1872; הנ"ל, **מקראי קדש**, ליוורנו 1897; הנ"ל, **מקרא קדש**, טריפולי 1930; יצחק חי בוכ'בזה, **טובה תוכחת**, בתוך: **אורחות חיים**, ג'רבה 1919.

ניתן לראות כי העיסוק בלימוד תנ"ך תפס מקום חשוב אצל יהודי לוב הן בקרב תלמידי החכמים והן בקרב חברי הקהילה. הדבר התבטא בכתיבת ספרות ענפה בפרשנות המקרא, בשיעורים לקהל ובהקפדה על הוראת עברית ותנ"ך אף בבתי הספר המודרניים. אפשר כי העיסוק בלימוד התנ"ך יצר קרקע פוריה מבחינה תרבותית ותודעתית בחברה היהודית של לוב לקבלתה ולצמיחתה של התקומה הלאומית בכלל ושל התנועה הציונית בפרט.

סיכום

בחינה של התודעה הלאומית בקרב ההנהגה הרבנית של יהודי לוב, באמצעות זיהוי של מאפיינים לאומיים כדוגמת יחסם ללאומיות היהודית ולציונות, יחסם לארץ ישראל, עיסוק בלימוד תנ"ך ובשפה העברית, מעלה כי היו בעלי תודעה לאומית אותה הנחילו לבני קהילותיהם. התנועה הציונית נתפסה בעיניהם כהתממשות חזון הגאולה ולכן תמכו בה ועודדו את הפעילות הציונית בקרב צעירי הקהילה תוך עמידה על המשמר שלא תיפגע שמירת המסורת. הפעילות הציונית הביאה לידי הזדהות ותמיכה בציונות ובערכים הלאומיים העבריים. לימוד השפה העברית נפוץ בכל מוסדות החינוך של יהודי לוב והתשוקה לעלייה לארץ התגברה. לאחר מלחמת העולם השנייה החלו גלי עלייה לארץ שהתגברו ביתר שאת עם הקמת המדינה. רובה המוחלט של יהדות לוב עלתה לארץ עד שלהי 1952.

¹⁴¹⁵ פשט, רמז, דרש וסוד.

פרק 10: רבנים ספרדים שהתנגדו לציונות

על פי המוצע במחקר זה, ניתן להצביע על מגמה רווחת של תודעה לאומית בהגותם של רבנים אשר צמחו בקהילות הספרדים בתקופה הנדונה. תודעתם הלאומית המושרשת בתפיסת עולמם הדתית הביאה לידי כך שכאשר התנועה הציונית החלה לפעול למען תקומה לאומית והקמת מדינה יהודית בארץ ישראל תמכו הרבנים במהלך זה ואף ראו בכך את התגשמות חזון הגאולה. בתוך הלך רוח זה היו כמובן גוונים רבים ודגשים שונים של יסודות לאומיים בתפיסתם של הדמויות הרבניות השונות.

ההתנגדות לציונות בקרב רבנים אשכנזים היתה רווחת יותר באופן ניכר. בראון מצביע על כך שגם בקרב רבנים מזרחיים היתה קיימת תפיסה חרדית אנטי ציונית כדוגמת הרבנים יעקב חיים סופר (1870 – 1939) וצדקה חוצין (1876 – 1961) מעיראק; אברהם אמינוף (1857 – 1939) מבוכרה; אברהם ערוסי (1878 – 1922) ויחיא סינוואני (1897 – 1979) מתימן ועוד.¹⁴¹⁶ בראון מתאר את התגבשותה של "חרדיות ספרדית" בירושלים במחצית הראשונה של המאה ה-20, שפעלו בה שני מוקדים - ישיבת "פורת יוסף" ושורה של חכמים ספרדים "בודדים" שלרוב לא שימשו ברבנות לאחר עלייתם ארצה.¹⁴¹⁷ עם זאת, ראוי לציין כי תפיסה זו היתה שולית יחסית בקרב ההנהגה הרבנית של יהודי המזרח ואצל רבנים שצמחו בקרב קהילות שמקורן במגורשי ספרד התפיסה האנטי ציונית היתה נדירה אף יותר, אם כי לא בלתי קיימת כלל.¹⁴¹⁸

שורשיה של ההתנגדות לציונות שונים מרב לרעהו. למשל, יש אשר פסלו את הציונות עקב אופיה החילונית והזדהותם עם הפלגים החרדיים האשכנזיים ויש אשר אימצו את חזון האמנציפציה בנוסח תנועת "כל ישראל חברים". עם זאת, למרות הדמיון לתפיסה האנטי ציונית של החוגים החרדיים האשכנזיים, קיים בכל זאת שוני ביניהם, שכן ניתן לזהות בתפיסתם מרכיבים לאומיים ברורים. להלן אציג שתי דמויות רבניות המאפיינות את התפיסות המתנגדות לציונות בקרב רבנים ספרדים במפנה המאות ה-19 וה-20 – הרב שלמה אליעזר אלפנדרי והרב חיים נחום.¹⁴¹⁹

¹⁴¹⁶ בראון, חכמי המזרח, עמ' 289 – 324; בראון, מדרוך, עמ' 108 – 157.

¹⁴¹⁷ בראון, קשת, עמ' 72 – 82.

¹⁴¹⁸ גם בקרב רבנים מחלב שבסוריה בלטו דמויות אנטי ציוניות כדוגמת הרבנים חיים שאול דוויק הכהן (1857 - 1933), אברהם עדס (1859 - 1925) ויוסף ידיד הלוי (1867 - 1930). מקומה של קהילת חלב בדיונו איננו דומה לשאר קהילות המגורשים. שכן בשונה מהקהילות היהודיות אליהן הגיעו מגורשי ספרד שלמעשה "נבלעו" תרבותית בקרב המגורשים, קהילת חלב היתה מורכבת מתמהיל של יהודים מזרחיים "מוסתערבים" ומיהודים ספרדים ושתי המסורות נשתמרו בקהילה (ירון הראל "סוריה ויהודה" בתוך: הנ"ל (עורך) **סוריה**, ירושלים תשס"ט, עמ' 9 – 22). בקרב קהילת יהודי חלב ניתן למצוא יותר תופעות של קנאות דתית כדוגמת שריפת הפירוש לתורה "אם למקרא" של הרב אליהו בן אמוזג (ירון הראל, **"ב"ספינות של אש" למערב: תמורות ביהדות סוריה בתקופת הרפורמות העות'מאניות 1840 – 1880**, ירושלים תשס"ג, עמ' 126), וכן הזדהות עם תפיסותיה הדתיות והלאומיות של העדה החרדית האשכנזית בירושלים.

¹⁴¹⁹ דמות רבנית נוספת הידועה בהתנגדות לציונות היא הרב מצליח מאזוז (1911 – 1971) מג'רבה שבתוניסיה. תלמידו של הרב רחמים חי חויתה הכהן (1901 - 1959) ומייסד ישיבת "כסא רחמים". הרב מאזוז לא ביטא בכתביו את עמדתו ביחס לתנועה הציונית אך היא ידועה באמצעות עדויות של בנו הרב מאיר מאזוז ראש ישיבת "כסא רחמים" בבני ברק: "אבא ע"ה היה נגד המדינה, כי היה מקבל את העיתונים של נטורי קרתא "משמרת חומתנו", וכל הזמן הם היו מקטרגים על המדינה. בהתחלה אמר: אולי הם משקרים? עד שפעם ראה בירחון "הצופה" (שהיה מגיע אלינו) שיש חילולי שבת במדינה, ולכן אמר שאין טעם במדינה" (עלון **בית נאמן**, גיליון 64, ב' סיון תשע"ז, עמ' 3).

הרב שלמה אליעזר מירקאדו אלפנדרי (1826? – 1930) טורקיה, סוריה וארץ ישראל

קורות חייו¹⁴²⁰

הרב אלפנדרי נולד בקושטא (איסטנבול) שבטורקיה בשנות העשרים של המאה ה-19.¹⁴²¹ גדולתו בתורה נודעה ברבים כבר בצעירותו. הנדיב אברהם פואה ייסד ישיבה והעמיד אותו בראשה ובה למדו עשרות תלמידים מהם היו גדולים ממנו בשנים. בהיותו כבן שלושים מונה כחבר ה"מגיליס" (מועצה) הרוחנית בקושטא. הוא היה מקובל על ידי הרבנים באזור כסמכות הלכתית חשובה אשר ניתן לפנות אליה בשאלות סבוכות. כך תיאר אותו הרב יצחק ניסים שהיה חביבו:¹⁴²²

מופת הדור האחרון... בעוד קושטא מלאה חכמים וסופרים נתפרסם שמו של רבנו מהרש"א לפוסק ומורה הוראה ודעתו היתה מכרעת בשאלות חמורות שהיו עומדות על הפרק... דבריו היו נשמעים וממש אימה היתה נופלת על מתנגדיו... ר' יוסף בן חיים חסון, שהיה מגדולי המורים בעיר שאלוניקי הציע ספקו לפניו בעוד מהרש"א היה בגיל שלושים שנה בערך. ומזה נראה שכבר אז היה פקיע שמיא ומפורסם לפוסק ולמורה הוראה.¹⁴²³

במהלך שנות התשעים של המאה ה-19 מונה לכס הרבנות בדמשק.¹⁴²⁴ בשנת 1910 מונה כרב העיר צפת והמחוז אשר כלל אף את הערים עכו וחיפה. בסוף מלחמת העולם הראשונה התיישב בירושלים ובה נשאר עד לפטירתו בשיבה טובה בשנת 1930.

יצירתו התורנית עוסקת בתחומים שונים ורובם נשארו בכתבי יד. מעט מכתביו שיצאו לאור הם: "שו"ת הסבא קדישא", שאלות ותשובות בהלכה על כל חלקי השולחן ערוך. "גדולי ארץ ישראל", על מעמדם ההלכתי של הקראים. "אפקעתא דמלכא", על מצוות השמיטה בזמן הזה. "לימוד זכות על ישראל", על קיום מצוות ארבעת המינים באתרוג מורכב.

הרב אלפנדרי מתואר כבעל אופי תקיף וקפדן: "היה בו מן התקיפות המצויה אצל אנשים בעלי שאר רוח. לא נשא פני איש יהיה מי שיהיה. קפדן גדול בעניני מסורת ובכל הנוגע לאמונות ודעות".¹⁴²⁵

¹⁴²⁰ על קורות חייו ראה: פינחס מרדכי גרייבסקי, **מגנזי ירושלים**, י"ט, ירושלים תרצ"א; משה דוד גאון, **יהודי המזרח בארץ ישראל**, חלק שני, ירושלים 1937, עמ' 85 – 86; א' בן יעקב, "ר' שלמה אליעזר אלפנדרי זצ"ל", **הד המזרח**, כרך ד, גליון ו, 22.6.1945, עמ' 7 – 8; משה גאלדשטיין, "מאמר חיות אש", **מסעות ירושלים**, ירושלים תשכ"ג, עמ' רסט-שכ; מאיר בניהו, מבוא לספרו של ר' רפאל ביטראן, **מידות טובות**, ירושלים תשמ"ח, עמ' יד-טו; בנימין בראון, "חכמי המזרח והקנאות הדתית: נקודות לקראת בחינה מחודשת", **אקדמות**, כסלו תשס"א, עמ' 291 – 299.

¹⁴²¹ ישנן השערות שונות לשנת לידתו המדויקת: תקפ"א – 1821 (בן יעקב, שם); תקפ"ו – 1826 (גאון, שם); תקפ"ט – 1829 (בניהו, שם).

¹⁴²² הרב אלפנדרי אף ביקש כי קברו יהיה בסמוך לקברו של הרב ניסים ואכן קבריהם סמוכים זה לזה בהר הזיתים.

¹⁴²³ בניהו, מדות, עמ' טו.

¹⁴²⁴ הרב אלפנדרי החליף את הרב יצחק אבולעפיה לאחר הדחתו של האחרון על ידי תלמידי החכמים ועשירי הקהילה היהודית של דמשק. גם תקופת הרבנות של הרב אלפנדרי בעיר ידעה חיכוכים רבים עד להדחתו מתפקידו. על כך ראה: צבי זוהר, **מסורת ותמורה**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 69 – 73. ירון הראל, **בין תנכים למהפכה: מינוי רבנים ראשיים והדחתם בקהילות בגדאד, דמשק וחלב 1744 – 1914**, ירושלים תשס"ז, עמ' 203 – 235.

¹⁴²⁵ גאון, יהודי, עמ' 85 – 86.

אביו של גאון אשר גר בשכנות לרב אלפנדרי סיפר: "שלא היה מכניס לביתו שום איש בלתי רצוי לו, אלא אם כן ידע מראש מה הן דעותיו וארחותיו".¹⁴²⁶

עם זאת, הרב אלפנדרי לא היה טיפוס מסוגר ומתבודד וקיים קשרים עם דמויות תורניות בולטות. ביניהן: הרב חיים חזקיה מדיני (1833 – 1904) שהיה רב בחצי האי קרים ואחר כך בחברון, הרב ישעיה אשר זליג מרגליות (1894 – 1967) מקנאי העדה החרדית בירושלים, האדמו"ר ממונקאטש - הרב חיים אלעזר שפירא - (1871 – 1937) והראשון לציון - הרב יצחק נסים (1895 - 1981).

יחסו לתנועה הציונית

הרב אלפנדרי הזדהה עם דרכה של העדה החרדית והתנגד בתוקף לציונות בגלל אופיה החילוני. וכך מתאר אותו גרייבסקי:

בהיותו משרידי הדורות הראשונים היה תקיף ביותר בדעתו ולא נשא פנים לאיש אף לא חת מפני כל. בשנותיו האחרונות ישב בקביעות בירושלים. מטבעו היה מתנגד לכל דבר חדש, ומכאן שנאתו העזה על המתונים שבקרבת היהדות החרדית, על התחברם עם החופשים, לשם עבודה צבורית ולאומית משותפת.¹⁴²⁷

האדמו"ר ממונקטש היה מתנגד נחרץ לציונות וביקר בחריפות אף את "אגודת ישראל" ששיתפה פעולה עם התנועה הציונית. קוי דמיון רבים היו בין האדמו"ר ממונקטש ובין הרב אלפנדרי הן בתכונות האופי הנחרץ והן בתפיסתם ביחס לתנועה הציונית ולחילונים, אלו אלו מסבירים את מערכת היחסים הקרובה ביניהם.¹⁴²⁸

בתקופת המנדט הבריטי בארץ הוקמו מוסדות לאומיים שהיוו את התשתית של ההתארגנות הפוליטית של היישוב העברי בארץ מתוך שאיפה להביא לידי מימוש את הצהרת בלפור בדבר הקמת בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל. ב-19.4.1920 התקיימו בחירות עבור "אספת הנבחרים" הראשונה אשר נועדה להיות כמעין מוסד פרלמנטרי המייצג את כלל גווניו של היישוב בארץ. כשישה חודשים לאחר הבחירות התכנסה בירושלים לראשונה והכריזה על עצמה כעל: "המוסד העליון לסידור ענייניו הציבוריים והלאומיים של העם העברי בארץ ישראל וביאת כוחו היחידה כלפי פנים וכלפי חוץ".¹⁴²⁹ מתוך "אספת הנבחרים" נבחר "הוועד הלאומי ליהודי ארץ ישראל" שיעודו היה להוות כמעין ממשלה לניהול היישוב העברי בארץ "בהתאם להחלטות אספת הנבחרים את כל ענייני היהדות הארץ ישראלית".¹⁴³⁰ באמצעות מוסדות פוליטיים אלה התקיים היישוב העברי בארץ באופן אוטונומי על כל היבטיו האזרחיים.

"אספת הנבחרים" ו"הוועד הלאומי" שאפו כי כלל היהודים בארץ יהיו כפופים להם ויהיו מחויבים להכיר בהם כמסגרת ארגונית לאומית אוטונומית. מתוקף מעמדם רצו כי השלטון הבריטי יעניק

¹⁴²⁶ שם, עמ' 86, הערה 1.

¹⁴²⁷ גרייבסקי, מגנזי.

¹⁴²⁸ על הקשר בין האדמו"ר ממונקטש והרב אלפנדרי ראה: מוטי ענברי, "אקטיוויזם משיחי בפועלו ובהגותו של הרב חיים אלעזר שפירא ממונקאטש בין שתי מלחמות עולם", **קתדרה** 149, תשע"ד, עמ' 77 – 104.

¹⁴²⁹ אטיאש, ספר התעודות, עמ' יד.

¹⁴³⁰ שם.

תוקף חוקי החלטותיהם ואף אפשרות להטיל מיסים ולגבותם. השלטון הבריטי הכיר עקרונית בלגיטימיות של המוסדות הלאומיים הנבחרים אולם מאידך השאיר פתח לכל אדם להיות משוחרר מהכפיפות להם. במכתב של הנציב העליון לוועד הלאומי מיום 24.10.1920 נכתב כי "הממשלה נכונה להכיר באסיפת הנבחרים ובוועד שנבחר על ידה לבאי כוחם של יהודי ארץ ישראל... מובן כי הכרת אספת הנבחרים אינה פוגעת בזכות הכללית אשר לכל כיתה, קבוץ או יחיד אשר בארץ, באיזו אמונה שהיא, לבוא בפני הממשלה בעניינים הנוגעים להם, או בכל דבר תמונה, אשר ימצאו לנכון להגיש".¹⁴³¹ בהמשך אף נקבע על ידי השלטון הבריטי כי הכפיפות למוסדות הלאומיים של היישוב העברי תהיה על בסיס רצון חופשי בלבד ולא ניתן לכפות אותה על כל אדם.¹⁴³²

החרדים שהתנגדו לתנועה הציונית הסתמכו על עמדתו של השלטון הבריטי ביחס למוסדות הלאומיים כדי לא להיות שותפים בהתארגנות הפוליטית המתחדשת בארץ. אנשי "אגודת ישראל" לא רצו להיות מחויבים לחוקה אשר איננה מושתתת על תורת ישראל.¹⁴³³ הוועד הלאומי מצדו ניסה לאחד כוחות עד כמה שניתן ולמנוע זליגה החוצה. לאחר קיום מפקד לכנסת ישראל בשנת 1929 בו נרשמו כשמונים אלף בוגרים, פרסם הוועד הלאומי כרוז מיום 5.2.1929 ובו נכתב בין השאר:

כנסת ישראל בארץ ישראל היא הבית הלאומי העברי, בזעיר אנפין, כולנו בני הישוב הננו נושאי האחריות בעד גורלו. ביתנו הלאומי יגדל ותבוא גאולת עמנו במהרה, אם תהיה כנסת ישראל מאוחדת, ואף יהודי אחד לא יוציא עצמו מכלל ישראל. אבל יחל שכח העם ותתאחר הגאולה, אם יקומו בקרבנו כוחות מהרסים, אשר יפרצו פרץ ויכניסו פרוד בשורות עמנו.¹⁴³⁴

הרב אלפנדר שזאמור צידד בעדה החרדית, פרסם כרוז בו יצא בקריאה לא להיות חבר בוועד הלאומי בגלל אופיו ודרכו החילונית הסותרת את דת ישראל:

בגזירת עירין פתגמין הנני מודיע בשער בת רבים שאסור לכל איש אשר רגלי אבותיו עמדו על הר סיני ואשר יש לו חלק באלוקי ישראל ותורתו להישאר חבר בעדת ועד הלאומי אשר הרימה יד בתורת משה והמחללת חוקי התורה והדת בשאט נפש, וחלילה לכל ישראל כשר לבוא בחברתם ומכש"כ לסייע ידי עוברי עבירה וחטאים בנפשותם באיזה סיוע שהוא.

ואחרי שהממשלה הרוממה יר"ה נתנה רשות לצאת מעדת ועד הלאומי הרי חובה קדושה מוטלת על כל שומרי תורה להיות זריזין מקדימין למצות ולצאת בעוד מועד מעדת ועד הלאומי.

...וישראל עם קדוש ישמעו לדברי חכמים ולא יאבו ולא ישמעו לדברי פתוים והסתה והוראת היתר מסרסורי עבירה איזה שהם.¹⁴³⁵

¹⁴³¹ שם, עמ' 35.

¹⁴³² שם, עמ' כד-כז. האישור הסופי ל"תקנות לסידורה של כנסת ישראל" שהותקנו על ידי הנציב העליון, על פי סעיף 2 של פקודת העדות הדתיות 1926, פורסם בעתון הרשמי של הממשלה הבריטית גליון 202 בתאריך 1.1.1928 (שם, עמ' 140).

¹⁴³³ שם, עמ' כג-כד.

¹⁴³⁴ שם, עמ' 148.

¹⁴³⁵ אליעזר שלמה אלפנדר, "גזירת עירין פתגמין: ... בדבר חובת היציאה מהוועד הלאומי". ארכיון הספרייה הלאומית: L 128 2011.

זכות בחירה לנשים

במקביל לתהליכים ולמאבקים החברתיים שהתרחשו בחברה המערבית באירופה ובארצות הברית אף החברה היהודית בארץ תססה במשך כשמונה שנים (1918 – 1926) סביב סוגיית זכות הבחירה לנשים.¹⁴³⁶ הישוב העברי החדש שאף לייסד חברה המושתתת על ערכים חברתיים מערביים ומודרניים, צדק חברתי, דמוקרטיה ושוויון בין המינים. משום כך, הוחלט באספה המכוננת השלישית שהתקיימה בשנת 1918 כי הבחירות למוסדות הפוליטיים הלאומיים המתחדשים בארץ יתקיימו באופן שוויוני ואף נשים יוכלו לבחור ולהיבחר. למול זאת, עמד הישוב הישן האשכנזי אשר חש כי צעד זה סותר את ערכי המסורת היהודיים אשר על פיהם אין ראוי לאישה להיות מעורבת בפעילות ציבורית ופוליטית. אנשי הישוב החדש נדמו בעיניהם כפורצי נורמות המוסר המיני המקובל בחברה המסורתית וחששו כי השתתפות הנשים בבחירות תביא לעיצוב החברה היהודית המתחדשת בארץ כחברה חילונית הפורקת מעליה את הגדרים של מערכת היחסים בין המינים. כל צעד בארגון הפוליטי המתחדש נתפס כבעל חשיבות עליונה בעיצובו של הבית הלאומי המוקם בארץ ולכן כל צד נאבק על עמדתו.¹⁴³⁷

עמדתו של זאב ז'בוטינסקי ייצגה באופן נהיר את התפיסה הליברלית כשטען כבר בראשיתה של המחלוקת כי "שאלת זכות הבחירה לנשים היא אבן בוחן לדמותה של החברה היהודית העתידה לקום בארץ ישראל, אם תהא זו חברה הנתונה למרותה של הרבנות, או חברה בעלת אופי לאומי ליבראלי".¹⁴³⁸

לעומתו, הרב קוק, על אף תמיכתו העקרונית בתנועה הציונית, התנגד למתן זכות הבחירה לנשים הן מבחינה הלכתית והן מבחינה תרבותית, שכן ראה ברצון לעצב את החברה בארץ על פי ערכי המערב כחיקוי וזיוף של הזהות הלאומית היהודית:

וכדאי הדבר להבליט, שאנו צועדים את צעדי גאולתנו, לא על מנת להיות דוקא תלמידים של התרבות האירופית, שלפחות במה שנוגע למוסר ולטהרת המדות פשטה את הרגל, על דעת כל המבקרים העמוקים שאינם מתפחדים ממראה וגובה קומתה, אלא על מנת להשמיע עוד לעולם כולו את אמרתנו הרעננה הקדושה והבהירה כפי מה שהיא תשאב ממקורנו פנימה. וראוי לנו ללכת על כל פנים, בפניה זו, קוממיות בשעה הגדולה של הצורך להבלטת צביונו הלאומי בחיינו החברתיים על אדמתנו. ובטוחים נוכל להיות שזה העוז יתן לנו כבוד בעולם הרבה יותר ממה שעלול לתן לנו כל חקוי חיצוני הבא על פי רוב מתוך חולשה פנימית.¹⁴³⁹

¹⁴³⁶ במחצית הראשונה של המאה ה-20 התרחש במערב תהליך של הענקת זכות בחירה לנשים. בשנת 1917 היו לנשים זכות בחירה בחמש מדינות בצפון אירופה: פינלנד, נורבגיה, דנמרק, איסלנד ורוסיה הסובייטית. בשנת 1918 נוספו אליהן בריטניה ואירלנד, לוקסמבורג ואוסטריה ועד שנת 1921 הצטרפו גם גרמניה, שוודיה, הולנד, צ'כוסלובקיה, הונגריה ופולין. ארצות הברית אשררה את התיקון לחוקה אשר העניק זכות בחירה לנשים בכל המדינות בשנת 1920. לעומת זאת, באותה תקופה עדיין לא ניתנה זכות הבחירה לנשים במדינות בדרום אירופה כגון: פורטוגל, ספרד, צרפת, איטליה, אלבניה, יוגוסלביה, יוון, טורקיה, בולגריה, רומניה. בצרפת ניתנה לנשים זכות בחירה רק בשנת 1944 ובשווייץ רק בשנת 1971.

¹⁴³⁷ זוהר, האירו, עמ' 237 – 250.

¹⁴³⁸ פרידמן, חברה, עמ' 148, הערה 4.

¹⁴³⁹ ראי"ה קוק, מאמרי הראי"ה, עמ' 190.

עם זאת, העמדה הרבנית ביחס למתן זכות הבחירה לנשים לא היתה אחידה.¹⁴⁴⁰ למשל הרב עוזיאל סבר כי אין מניעה הלכתית לאפשר לאישה הן לבחור והן להיבחר: "א) האישה יש לה זכות גמורה בבחירות כדי שתכנס בכלל החובה המשמעתית להנבחרים אשר יעמדו בראש העם. ב) האישה יכולה גם להיות נבחרת בהסכמת ותקנת הציבור".¹⁴⁴¹

על כל פנים, המנהיגות הדתית התנגדה באופן עקרוני למתן זכות הבחירה לנשים והסיעות הדתיות הן החרדית והן "המזרחי" דרשו את ביטולה. הרב אלפנדרי יצא אף הוא כנגד זכות זו וכתב פסק הלכה ארוך ומנומק בו הוא קובע כי ההשתתפות בבחירות הללו אשר מאפשרות אף לנשים לבחור ולהיבחר אסורה על פי ההלכה:

הן היום עטי המדברה והיד כותבת מדאגה מדבר מקורות הזמן בלתי נאמן באחרית הימים במספר שנים העובר עלינו מרפיון ידיים מתורת ה' דאזלא ומדלדלה ובארעא קדישא חולחלי מחלחלא בניס לא אמון בס במקום אשר יאמר להם בני אל חי. הם זרע מרעים בניס משחיתים עזבו את ה' והבנות בנות חטא יוצאות וחולות. הגדילו תערובות. וגם ערב רב עלה אתם בלי בושא וכלימה ולית דימחי בידיהו... ודין זה הוא ברור דאין ממנים לשום מינוי האשה כלל להשגיח על הציבור... אף כשהוא המינוי באנשים (שכמוהם אל ירבה בישראל) אינו לפי שורת הדין. כי מזה כמה שנים נשתנו סדרי בראשית של כל המינויים שלהם שהוא נגד תוה"ק... וא"כ שגם באנשים הוא קלקול נגד תוה"ק... אבל במעט התבוננות נראה דלא רעה זו כרעה זו. משום דע"י בחירת נשים שורש פורה ראש ולענה רע ומר שנמשכו מזה כמה עבירות והוי חטאת קבועה לדורות ומעות לא יוכל לתקון... ובכן הנני מודיע לאהב"י אחד חכם ואחד תם בגזירה דאורייתא שאין להם רשות להשתתף בבחירות עם הנשים שהוא אסור עפ"י תוה"ק. וכן עם האנשים. עד שיהיו הבחירות עפ"י חקי התורה והנימוס. החודל יחדל. והשומע ישמע ועליו תבוא ברכת טוב, ואני את נפשי הצלתי.¹⁴⁴²

יחסו לחילונים ולדתיים המשתפים עמהם פעולה

הרב מרגליות היה מוטרד מכך שלא כל היהודים אשר ראו עצמם כדתיים היו נאמנים לדרך החרדית ואף ראה בתמיכתם בתנועה הציונית כשותפות לדבר עבירה. לנוכח עמדתו זו שאל את הרב אלפנדרי האם מותר להתפלל ביחד עם מי שאינם חרדים: "מה יעשה ישראל בזה"ז אם יכולים להצטרף לתפילה ולקריאת ס"ת עם פושעי ישראל ועוזריהם העומדים במרדם".¹⁴⁴³

ברור שאין שאלתו של הרב מרגליות מכוונת כלפי השתתפות עם החילונים בתפילה שהרי אלה לרוב הדירו רגליהם מבתי הכנסת, אלא הוא מכוון לאותם יהודים דתיים התומכים בתנועה הציונית

¹⁴⁴⁰ ראה: ראה מנחם פרידמן, חברה ודת, האורתודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל, ירושלים תשל"ח, עמ' 144-184; יחזקאל כהן, "המחלוקת בין הרבנים קוק ועוזיאל זצ"ל על מתן זכות בחירה לנשים", הגות ה', ירושלים התשמ"ג, עמ' 83-95; בג"צ 153/87, לאה שקדיאל נ' השר לעניני דתות ואח', פ"ד מב (2) 221.

¹⁴⁴¹ הרב בן ציון חי עוזיאל, "השתתפות האישה בבחירות", שו"ת משפטי עוזיאל, חלק ד סימן ו, עמ' לד-לט.

¹⁴⁴² גולדשטיין, מסעות, עמ' שמ-שדמ.

¹⁴⁴³ שם, עמ' שדמ.

ומשתפים עמה פעולה. לכן הגדיר את מושא שאלתו במילים: "פושעי ישראל ועוזריהם" כשנראה ששיקר עניינו ב"עוזריהם".

הרב אלפנדרי עונה לו תשובה הלכתית מנומקת בה הוא מכריע כי חל איסור להתפלל עמהם. נימוקיו המרכזיים הם שעל אף שעקרונית רשעים מצטרפים לתפילה בציבור, הרשעים של הדור הנוכחי אינם עומדים בקריטריון זה שכן הם ידועים בציבור כרשעים. כמו כן, הם אינם מקבלים על עצמם את סמכות הרבנים. עם זאת קרא להימנע מלהתעמת איתם אלא להסתגר בבתי כנסת בהם מתפללים רק חרדים:

מה יעשה בדור הזה שנשתנו סדרי בראשית שיש כמה מינים ממינים שונים שאינם הולכים ביראת ה' ובתוה"ק ועזבו ברית אבותם וכ"א הולך אחרי שרירות לבו, בחד"ש אשר בדו מלבם, ואין בהם פחד ה' ואף לא מורא בו"ד, גם בוש לא יבושו באמרם מי אדון לנו, ולכן בקשת ממנו לחו"ד אם מותר להתפלל עמהם החרדים היראים לדבר ה'...

העולה ממה דכתיבנא שאעפ"י שהרשעים נמנים לכ"ד שבקדושה, מ"מ צבור שיודעים מאיזו רשעים מפורסמים שעומדים במורדם שאין להתפלל עמהם.¹⁴⁴⁴

...ודע ממ"ש (רש"י והפוסקים) דעברייך נמנה למנין עשרה, דה"ד שלא עבר על חרם הקדמונים אבל אם עבר על ח' הקדמונים אין לצרפו לעשרה... ובגין דא צריך לאודועי שאף שכתבתי שצריך להתרחק מפושעי ישראל והעבריינים, אמנם ודאי שאין ליראי ה' לילך לביהכ"ס שיש שם אנשים כאלו ולהתקוטט עמהם, שזאת עצת יצה"ר לעשות בלבולים בלי תועלת שעתה באחרית הימים אין לנו עסק עם פושעי ישראל.¹⁴⁴⁵

עמדתו ההלכתית ביחס לתומכים בציונות תואמת את תפיסת עולמו הדתית הבלתי מתפשרת אשר ממנה אף נגזרת עמדתו לרעיון הלאומיות היהודית בלבדו המודרני. הוא מקבל את ההגדרה של הרב מרגליות את היהודים שאינם נאמנים ליהדות החרדית ותומכים בציונות כ"פושעי ישראל" ומשום כך מוצא לנכון להורות כי חל איסור הלכתי להתפלל עמהם. הצגת התנגדות לחברות ב"וועד הלאומי" הנובעת מכך שאיננו מתנהל על פי חוקי ההלכה היהודית היתה אף נחלתם של הסיעות הדתיות "אגודת ישראל" ו"המזרחי". אולם פסיקתו ההלכתית האוסרת להתפלל עם מי שאינו נאמן לדרכה של היהדות החרדית מציבה אותו בשורה אחת יחד עם החרדים האשכנזים מקנאי ירושלים.

יחסו לרבנות הראשית

הנציב העליון סיר הרברט סמואל פעל להסדרת הניהול של העדות הדתיות השונות בארץ. הוא הטיל על היועץ המשפטי סיר נורמן בנטויש להקים ועדה להקמת הרשות הדתית העליונה של העדה

¹⁴⁴⁴ שם, עמ' שנח.

¹⁴⁴⁵ שם, עמ' ש.ס.

היהודית. הוועדה המליצה להקים רבנות ראשית משותפת לאשכנזים ולספרדים. ב-1921.24.2 התכנסה אספה בוחרת שכללה 66 רבנים ו-34 נציגי קהילות שבחרה את מועצת הרבנות הראשית. ב-1921.4.1 ביטל המנדט הבריטי באופן רשמי את משרת "החכם באשי" מימי התורקים והגדירה את תפקידיה וסמכותה של מועצת הרבנות הראשית ובתי הדין הרבניים. הרב אברהם יצחק הכהן קוק נבחר כרב הראשי האשכנזי והרב יעקב מאיר נבחר כרב הספרדי הראשי.¹⁴⁴⁶

הנציב העליון סיר הרברט סמואל שאף כי מוסד הרבנות הראשית שהקים יביא לידי אחדות בקרב העם היהודי וכך אמר בנאומו באספה לכינון הרבנות הראשית:

ארץ ישראל וירושלים לוקחות מקום בראש ברגשי האהבה שארבעה עשר מליונים היהודים הפזורים בכל רחבי העולם, רוחשים להן. לכן צריכות ארץ ישראל וירושלים, לתפוס מקום בראש גם ברגשות הכבוד וההערצה שלהן. חלוקי דעות כאן מעוררים הד של פירוד בכל מקום. אחדות ורצון טוב על אדמת ישראל עצמה הם הצעד הראשון לקראת השלטת עקרון האחדות ורוח הרצון בקרב כל שדרות עמנו המפוזר והמפורד. יהי רצון שעבודתכם תביא לידי מטרה נעלה זו.¹⁴⁴⁷

תקוותיו של הנציב העליון התבדו במהרה שכן הלגיטימיות של מוסד הרבנות הראשית לא התקבלה בקרב כלל הישוב. החרדים שהתנגדו לתנועה הציונית ולמוסדות הפוליטיים של היישוב העברי שללו אף את מוסד הרבנות הראשית.¹⁴⁴⁸ אף הרב אלפנדרי שהיה נאמן להתנגדותו לציונות התנגד עקרונית גם למוסד הרבנות הראשית.

ביטוי לעמדתו ניתן לראות בהתייחסותו לפרשייה שהסעירה את הרחוב החרדי דאז. ביוני 1922 פורסם על ידי החוגים החרדים הקנאים בירושלים כתב פלסטר בשם "קול גדול" אשר יצא כנגד מוסד הרבנות הראשית ונכתבו בו דברי ביזוי ונאצה כנגד הרב קוק. בית הדין של הרבנות הראשית תבעה לדין תורה שני חרדים קנאים – מאיר הלר סמניצר ויוסף הופמן. הנתבעים סירבו להגיע לבית הדין ובתגובה הרבנות הראשית גזרה עליהם נידוי ואף תבעה אותם בבית המשפט המנדטורי. בית המשפט הטיל עליהם קנס כספי ואף מאסר ולאחר מספר שבועות הרבנות ביקשה לחון אותם. הפרשייה עוררה סערה ברחוב החרדי ואף הרב אלפנדרי נדרש לחוות את דעתו.¹⁴⁴⁹ במכתב לבית הדין של ועד העיר האשכנזי בראשותו של הרב יוסף חיים זוננפלד הוא פוסק כי אין אפשרות להטיל חרם בזמן הזה על תלמידי חכמים ויראי ה': "אבל בדור הזה שבטל מצוות תוכחה... אם עושים כן למי שהוא ת"ח יר"ש הוא ודאי איסור גמור".¹⁴⁵⁰ ולכן אין לחרם של הרבנות כל תוקף. כמו כן, הוא שלל את הפנייה לבית המשפט המנדטורי וקבע כי "העושה כן, לפי תוה"ק אינו מכלל ישראל, והרי הוא פסול לכל דבר ואף לעדות ושהמשרד לא עשו כד"ת".¹⁴⁵¹ עם זאת, הקפיד הרב אלפנדרי לכנות

¹⁴⁴⁶ אטיאש, ספר התעודות, עמ' 43.

¹⁴⁴⁷ שם.

¹⁴⁴⁸ על יחסה של היהדות החרדית לרבנות הראשית ראה: מנחם מענדיל גערליץ, **מרא דארעא ישראל**, חלק ב', ירושלים תשל"ד, עמ' קעז-רנב.

¹⁴⁴⁹ בראון, חכמי המזרח, עמ' 295 – 296.

¹⁴⁵⁰ **קונטרסי התקפות נגד הרב אברהם יצחק קוק**, אוסף גרשום שלום בספריה הלאומית: Scholem MS RS

14, עמ' 60.

¹⁴⁵¹ שם, עמ' 61.

את הרב קוק בתיאורי כבוד והערכה "הר' הג' מהרא"י הי"י" (=הרב הגאון מורנו הרב אברהם יצחק קוק ה' ישמרהו).

עם זאת, יש לבחון את העדויות על יחסו לרבנות הראשית במבט ביקורתי ביתר שאת שכן חוגי הקנאים בירושלים גייסו את דברי הרב אלפנדר לטובתם ולא פעם ציטטו אותם בהשמטות או בחוסר דיוק כדי שיתאימו לעמדתם הקנאית. כך למשל גולדשטיין בחיבורו "מאמר חיות אש" מציג תמונה חד ממדית של התנגדות קיצונית לרבנות הראשית ומצטט מכתב תשובה מאת הרב אלפנדר לפניה אליו שישמש כרב הראשי הספרדי:

לא די לכם שאתם טועים את עצמכם עוד רצונכם להטעות אותי ולהכניס החץ בי. יאמרו נא באיזה כח באתם למשול בארץ? הלא ע"י כח הציונים החפשים אשר אם היי יכולים לעקר את התורה מן העולם ח"ו היו עוקרים. ואתם מאמינים בהם! בקהלם אל תחד כבודי ולא ארד עמכם בזה. אדרבה אעמוד נגדכם בכל יכלתי. ואודיעכם אחרית דבר מראשיתו כי עכשיו הציונים בוחרים בזקנים אח"כ ימאסו בם ויכניסו במקומם רבנים שחורי הזקן. ואח"כ מספרי הזקן. אח"כ גילוחי הזקן וכו'. לכן עליכם לדעת כי חורבן התורה והיהדות באה"ק מתחיל מכם ואתם עתידים ליתן את הדין לשמים על כל חטאים ופשעים של כל הדורות הבאים אחרים.¹⁴⁵²

בהמשך דבריו מעיד גולדשטיין כי הרב אלפנדר לא היה מוכן להיפגש עם מי שנפגש עם הרב הראשי: "כשבאו אליו אח"כ גם אנשים גם רבנים או אדמו"רים שבאו לא"י ושמעו שהיו אצל רב הראשי של המשרד הציונית והחפשים לא אבה לקבלם להכניסם לביתו ואמר הלא כבר הי' אצל... ומה יחפצו ממני ומדוע אתם פוסחים על שתי הסעיפים?"¹⁴⁵³

בניגוד למתואר במקור זה, ישנו מכתב של הרב אלפנדר לרב קוק בו ניתן לראות כי הוא שמח בבואו של הרב קוק עם פמלייתו לביקור במושבות הגליל בחורף תרפ"ד.¹⁴⁵⁴ באותה שנה הרב קוק כבר עמד בראש הרבנות הראשית וספרו "אורות" כבר יצא לאור והיה נתון לביקורת חריפה אף של הרב אלפנדר.¹⁴⁵⁵ למרות זאת הרב אלפנדר חלק לרב קוק תיאורי כבוד והערכה:

לכבוד הרב הגאון הגדול חריף ובקי כמוהר"ר אברהם יצחק הכהן קוק שליט"א ואשר על ידו...

רבנים גדולים! בשמחה רבה הנני מקדם את פניכם בברכת ברוכים הבאים! ומאחל לכם עבודה פוריה לטובת היהדות, והחזקת תורתנו הקדושה. חפצתי מאוד לצאת לקראתכם ואולם דין גרמא עציראי, חולשתי לעת זקנתי, ושלום שלום אקרא לכם.

¹⁴⁵² גולדשטיין, מסעות, עמ' שה – שח.

¹⁴⁵³ שם, עמ' שח.

¹⁴⁵⁴ מסע הרבנים בגליל בחורף תרפ"ד תועד על ידי המזכיר הראשי מנחם אייזיק רלב"ג. את הביקור בצפת הוא מתאר במילים הבאות: "ביום ב' לנו בצפת. ראשי העיר ורבניה, יצאו לקראתנו לראש פינה. כל הערב בילינו בחברתם, ובדברי תורה. בבוקר התפללנו בבית הכנסת של האר"י ז"ל, ואחר כך הלכנו לבקר את כל המקומות הקדושים, בתי הכנסיות הישנים, והדברים העתיקים אשר שם, ושלמנו ביקורים להרבנים, וגם לראש הרבנים הרב אלפנדר" ("פרשת נסיעת הרבנות הראשית – הגלילה", מאבני המקום י"א, תש"ס, עמ' 33 – 34).

¹⁴⁵⁵ גערליץ, מרא, עמ' ש"ז.

אין במקור זה בכדי להמעיט במידת התנגדותו של הרב אלפנדרי לציונות אולם נראה כי הניסיון לתאר אותו כדמות חרדית קנאית בלתי מתפשרת איננו משקף נכוחה את דמותו המורכבת. בשונה מהדרך בה נקטו החרדים הקנאים ביחס לרב קוק, הרב אלפנדרי הוקיר והעריך אותו כתלמיד חכם והקפיד לשמור על כבודו על אף שחלק באופן חריף על תפיסותיו בנושאים הלאומיים ואף ההלכתיים.¹⁴⁵⁷ יתרה מזו, הרב אלפנדרי יוצא אף להגנתו של הרב קוק כנגד המבזים אותו. במכתב לרב חרל"פ משנת תרפ"ד ניכר בבירור הכבוד הרב שרחש לו:

ועתה באתי על ביטול כבוד התורה ומהראוי שכבודו ישתדל אצל הכהן הגדול מוהרא"י קוק הי"ו שישים קול באי הסדר ששורר בהנהלת ישיבת... וירים מכשול מדרך עמי. הלא זה הוא הפעם השלישית שקבלו התראות מהרב קוק ועזי פנים שבדור... לא שעו... הגיע לאזני מפי עדים נאמנים ש... פער פיו מבלי חוק ושחץ עם הרב... התבטא בבטולים כלפי הרבי קוק וגדף מערכות ישראל אלופי ישרון, תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק עתק!... אבקשו להשתדל אצל הרבי קוק שיאחז באמצעים לכלות קוצים מכרם ה' ויקטע רגליהו ויחסום בעדם... נוראת נפלאתי אחרי שהרב הגאון קוק חזה בקשיות ערפם מדוע טרם ידע ומלא כי הרב... וסיעתו הם הם ההגונים ביותר ויגוננם בצלליו המרובים... לכתת רגלם של עושי מרמה ולסיע ביד הרבנים ההגונים. יש לאל ידי להכניס הסדורים הרצויים אולם היות והגאון קוק שליט"א התחיל בשכלולה של הישיבה, כדי שהמתחיל במצוה יגמרה, וזכות הרבים תלוי לו... דרישת שלום להכהן הגדול וכו'. בהדרת הכבוד, שלמה אליעזר אלפאנדארי. 1458

דמותו של הרב אלפנדרי בולטת במיוחד על רקע תפיסותיהם הלאומיות והדתיות של רבנים ספרדים בני תקופתו. בעוד שרבים מהם היו בעלי תודעה לאומית, הזדהו עם מטרותיה של התנועה הציונית וקראו ליטול חלק בתקומה הלאומית, אף אם לא חסכו ביקורת על אופיה החילוני, היה הרב אלפנדרי מזוהה עם עמדותיהם של הפלגים החרדים הקיצוניים בהתנגדותו לתנועה הציונית. בעיניו, החילוניות שאפיינה את הציונות פסלה את הלגיטימיות ההלכתית שלה ואת הגדרתה כראשית הגאולה, משום כך התנגד לכל התארגנות פוליטית של הישוב העברי בארץ ובכלל זה גם למוסד הרבנות הראשית. עם זאת, למרות התנגדותו לרבנות הראשית ולתפיסותיו של הרב קוק שעמד בראשה, הקפיד לשמור על כבודו של האחרון ולא נקט בדרכיהם של החרדים הקנאים מירושלים אשר הרבו לבזותו ולהכלימו.

הרב אלפנדרי צמח בתוך קהילה ספרדית קלאסית בטורקיה. יש יסוד סביר להניח כי בדומה ליתר תלמידי החכמים הספרדים אף הוא גדל על היסודות המרכיבים את התודעה הלאומית כדוגמת

¹⁴⁵⁶ שפירא, אגרות לראי"ה, עמ' קט.

¹⁴⁵⁷ הרב אלפנדרי חלק על הרב קוק בנושא היתר המכירה ואף בנושא כשרות האתרוגים המורכבים.

¹⁴⁵⁸ נריה, ליקוטי הראי"ה, עמ' 124.

היסוד הלאומי של עם ישראל, מרכזיותה של ארץ ישראל, השפה העברית ולימוד תנ"ך, אולם למרות זאת, לא התעצבה אצלו תודעה לאומית כמותם ובאישיותו מודגשת הקפדנות הדתית על פני ערכים לאומיים. בהיבט זה לא ניתן לראות בו דמות מאפיינת של חכמי הספרדים במפנה המאות ה-19 וה-20.

הרב חיים נחום אפנדי (1873 – 1960) – טורקיה ומצרים

קורות חייו¹⁴⁵⁹

הרב חיים נחום נולד בשנת 1873 במניסה, עיירה הסמוכה לאיזמיר שבטורקיה. כבר מגיל צעיר רכש השכלה תורנית וכללית רחבה במקביל. בילדותו נשלח ללמוד בישיבה בטבריה שם למד אצל הרב זריהן ז"ל ורבנים אחרים. בהגיעו לגיל התיכון הוא חזר לטורקיה ולמד בבית הספר התיכון הצרפתי האימפריאלי (Lycée impérial) בסמירנה לתעודת בגרות במדעי הטבע והרוח. הוא רצה להמשיך ללימודים אקדמיים בבית הספר הגבוה למשפטים באיסטנבול, אך נאלץ לוותר על תוכניתו בגלל מחסור באמצעים. בשנת 1893 זכה למלגה מטעם כל ישראל חברים ללימודים בפריז, בה למד בבית הספר המעשי ללימודים גבוהים (Ecole pratique de hautes études) במחלקה למדעי הדתות וכן למד אצל גדולי המזרחנים של אותה העת בבית הספר המיוחד לשפות המזרח וב- Collège de France. בנוסף לזאת למד בסמינר לרבנים בפריז והוסמך לרבנות בשנת 1897.

בסיום לימודיו חזר לאיסטנבול והתמנה כעוזרו של הרב דאנון בבית המדרש לרבנים בראשית המאה התקבל כמורה לצרפתית בבית הספר הגבוה של חיל ההנדסה והתותחנים שם יצר קשרים עם הקצונה הבכירה שלימים תהיה ממחולליה של מהפיכת ה"טורקים הצעירים" בשנת 1908.

בשנת 1907 נשלח על ידי חברת כ"ח לאתיופיה בכדי לבדוק את השתייכות היהודים הפלאשים ליהדות ואת הפעולות החינוכיות שיש לעשות למענם. לאחר חזרתו התמודד מול חותנו על משרת ה"חכם באשי" ובשנת 1909 זכה בתפקיד הרם. במשך שנות מלחמת העולם הראשונה השתדל אצל השלטונות למנוע פגיעה ביהודי האימפריה כדוגמת מעשי הטבח ההמוניים בארמנים וביוונים. בשנת 1920 התפטר מתפקידו לאחר מאבקים רבים בין קבוצות שונות בקרב הקהילה היהודית בטורקיה. עקב התפרקות האימפריה וכינונה של טורקיה כמדינה חילונית היה הרב נחום הרב הראשי האחרון של יהודי האימפריה העות'מאנית. בשנים שלאחר מלחמת העולם הראשונה נשלח על ידי טורקיה לשליחויות דיפלומטיות שונות למענה באירופה ובארה"ב. בשנת 1925 הוזמן לשמש כרב הראשי של יהודי מצרים ובתפקיד זה החזיק עד לפטירתו בשנת 1960. במצרים מונה כסנאטור והיה ממייסדיה של האקדמיה ללשון הערבית בקהיר.

הוא הנהיג את קהילת יהודי מצרים בתקופה רבת תהפוכות בה נאלץ להתמודד עם חילופי השלטון במצרים ועליית הלאומיות המצרית אשר החלה עוינת לנוכח מלחמת הקוממיות והקמת מדינת

¹⁴⁵⁹ על קורות חייו ראה: דוד תדהר (עורך), "הרב חיים אפנדי נחום", אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובניו, כרך יא, 1961, עמ' 3770; אסתר בנבסה, חיים נחום: רב ראשי ספרדי בפוליטיקה 1892 – 1923, ירושלים 1998, עמ' 9 – 56; רות קמחי, ציונות בצל הפירמידות: התנועה הציונית במצרים 1918 – 1948, תל אביב 2009, עמ' 618 הערה 69; Victor D. Sanua, "Haim Nahum Effendi (1872–1960) Sephardic Chief Rabbi of Egypt", in: Los Muestrros (46) 2002: <http://sefarad.org/lm/046/17.html>

ישראל ובמיוחד מבצע סיני בשנת 1956 אשר בישר את סופה של הקהילה היהודית הוותיקה במצרים.

יצירתו הספרותית:

הרב נחום עסק במחקר היסטורי ובתרגום ולא הוציא לאור חיבורים תורניים. בשנת 1909 פרסם ספר העוסק ביהדות בבל בין המאה ה-3 למאה ה-8: "La vie Juive en Babylonie entre les 3eme et 8eme siecles"; בשנת 1909 פרסם את מחקרו על יהדות אתיופיה: "Sept mois en Abyssinie, etude historique sur les Falachas"; בשנת 1912 פרסם מחקר על הקהילה הקראית בטורקיה: "La Litterature Karaité en Turquie" ובשנת 1932 פרסם את התרגום לצרפתית של הצווים העות'מאנים שנשלחו למצרים משנת 1517 ועד המאה ה-19: "Traduction Francaise Commentee de 1064 firmans imperiaux ottomans concernant L'Egypte de 1517".

ניתן לומר כי הרב חיים נחום היה במידה רבה בן טיפוחיה של חברת כ"ח ששמה לה למטרה לקדם את יהודי המזרח ולתת להם השכלה ותרבות צרפתית מערבית. הוא היה זקוק לתמיכה כלכלית בכדי להמשיך ללימודים גבוהים ולכן פנה במכתב לנשיא הוועד המרכזי של כ"ח מר גולדשמיט בבקשה לסיוע כלכלי. במכתב הוא כותב כי במידה ויענה בחיוב יהיה מחויב לחברה: "הנני סמוך ובטוח שאיענה בחיוב, ובעתיד אהיה חייב לך את חיי, חומרית ומוסרית...בתקווה שתיענו בחיוב לבקשתי, הריני להביע את רגשות הכבוד העמוקים ביותר שאני רוחש כלפיך, והנני משרתך הענו והנאמן ביותר".¹⁴⁶⁰

יחסו ללאומיות יהודית ולתנועה הציונית

אכן, חברת כ"ח ליוותה את הרב נחום בהתפתחותו הלימודית ובמינויו לתפקידים ציבוריים ברבנות ובהוראה. הוא אימץ את האידאולוגיה שהנחתה אותם בדבר תפקידה לקידום היהודים במזרח בתוך המדינות בהם ישבו וראה עצמו כשליחה.¹⁴⁶¹ האידאולוגיה של התנועה הציונית סתרה את האידאולוגיה של כ"ח באופן קיצוני. שכן כ"ח האמינה בכל ליבה כי הפתרון לבעיית היהודים היא האמנציפציה בכל מקום בהם ישבו וראתה את תפקידה המרכזי בסיוע לקהילות היהודים בתפוצות להשגת שוויון זכויות. היא הביטה בעין אופטימית על התהליכים החברתיים והאזרחיים שהתרחשו בקרב יהדות מערב אירופה במחצית השניה של המאה ה-19. האנטישמיות נתפסה בעיניה כרגרסיה חברתית ותרבותית אולם ברי היה לה כי עקרונות האמנציפציה יגברו לבסוף. לעומתה, התנועה הציונית לא היתה אופטימית ביחס לאנטישמיות וסברה כי היא נטועה עמוקות בתרבות העמים. את האמנציפציה ראתה כאשליה שלא ניתן להתבסס עליה. יתרה מכך, האמנציפציה אף עלולה להביא לידי התבוללות של העם היהודי עד כדי היעלמותו כיישות נבדלת.

¹⁴⁶⁰ בנבסה, חיים נחום, עמ' 60.

¹⁴⁶¹ על כ"ח והאידאולוגיה שלה ראה: אהרן רודריג, **חינוך, חברה והיסטוריה: "כל ישראל חברים" ויהודי אגן הים התיכון 1860-1929**, ירושלים תשנ"א; André Chouraqui, **Cent ans d'histoire: L'Alliance israélite universelle et la renaissance juive contemporaine (1860-1960)**, Paris 1965; Georges Weill, "Le discours idéologique de l'alliance israélite universelle au XIXe siècle", **Les nouveaux cahiers**, 52 (1978), pp. 1-20; Aron Rodrigue, **French Jews, Turkish Jews: the Alliance israelite universelle and the politics of Jewish schooling in Turkey, 1860-1925**, Bloomington 1990.

לנוכח תפיסה זאת, את הפתרון לבעיה היהודית ראתה הציונות בתקומה לאומית, בהקמת מדינה יהודית בארץ ישראל ובתחיית התרבות והלשון העברית.¹⁴⁶²

המאבק בין כ"י"ח לציונות היה בלתי נמנע וכל אחד מהצדדים ניסה לגייס לשורותיו את ההנהגה ואת ההמון. כאשר החלה הציונות לתפוס מקום בקרב החברה היהודית בטורקיה פנתה כ"י"ח לרב נחום בכדי לגייס אותו להילחם בתופעה החדשה. בנובמבר 1909 כתב לו המזכיר של כ"י"ח בפריס, ז'ק ביגאר (Bigard Jacques), כי עליו לפעול כנגד התנועה הציונית שהחלה להתעורר בטורקיה: "צריך, ובדחיפות יתרה, להיאבק נגד הגל הגואה של הציונות... אם נחוצים לך כספים כדי להזין תעמולה כנגד הציונות בעיתונות, אני מתחייב להשיג אותם למענך. אך אתה היחלץ לפעולה".¹⁴⁶³

הרב נחום נענה לפניו לפעול כנגד הפעילות הציונית. בחליפת מכתבים עם כ"י"ח הוא מדווח לפטרונו באופן סדור על הפעולות השונות שננקטו ועל תוצאותיהם:

אני שולח לך היום את החוברת שפרסם מר פרסקו,¹⁴⁶⁴ הכוללת את כל... המאמרים שלו.¹⁴⁶⁵ חוברות אלה הופצו הבוקר בין כל השרים, הסנאטורים, חברי הפרלמנט ומנהלי העיתונים. בקרוב נשמע לבטח הדים ורשמים בקרב החוגים הרשמיים. מצד אחר, לפי בקשתי, שר הפנים נתן זה עתה את ההוראות הדרושות כדי לתרגם ככתבם וכלשונם שלושה גיליונות של עיתון ציוני חדש, שפורסם בספרדית יהודית על ידי ברנש אחד מן הסוג הגרוע ביותר. זהו אדם גס רוח, שהתחיל לנהל נגדי מערכה נמרצת ומבקש להוליך את ההמונים שולל... אני סבור שהוא יתבע לדין בפני בית דין צבאי... בעוד ימים אחדים תשלח לי סכום כראות עיניך כדי לתת בחשאי למר פרסקו, עבור הוצאותיו עד כה, או כדי שיוכל להמשיך במערכה בדרכים שונות.¹⁴⁶⁶

מאבקו של הרב נחום בציונות נתקל בהתנגדות מצד התומכים בה והוא נאלץ להתמודד עם התקפות מילוליות אישיות. הוא זוהה כרב משכיל ומודרני המקדם את האידיאולוגיה של כ"י"ח. במכתב לז'ק ביגאר מאפריל 1910 הוא שוטח בפניו את תסכולו הרב:

אינני מתלונן, אך אינני יודע כיצד אצליח להכניס מעט סדר ולהיאבק בתנועה החדשה. העיתונים אינם עוסקים עוד בציונות; במילה עצמה אין משתמשים, אך המירו אותה במילה לאומיות!... העיתונים,¹⁴⁶⁷ (שמשלמים להם ודאי, אינני יודע מי!) מנהלים מערכה אפילו נגדי, באמרם שאיני משרת את בעצם את האינטרסים של חברת כ"י"ח ולא את אלה של המולדת העות'מאנית.¹⁴⁶⁸

במכתבו מנובמבר 1910 אל ז'ק ביגאר עולה כי על אף מאמציו הוא אינו מצליח לעמוד כנגד השטף של התנועה הציונית בקרב הקהילה היהודית בטורקיה:

¹⁴⁶² רודריג, חינוך, עמ' 223.
¹⁴⁶³ בנבסה, חיים נחום, עמ' 164 – 165.
¹⁴⁶⁴ עיתונאי תומך בכ"י"ח וברב נחום.
¹⁴⁶⁵ מאמרים נגד הציונות.
¹⁴⁶⁶ בנבסה, חיים נחום, עמ' 165 – 166.
¹⁴⁶⁷ "El Relampago"; "El Judío".
¹⁴⁶⁸ בנבסה, חיים נחום, עמ' 167.

אמת, עלי לעמוד בפני הפגנות מחאה קשות נגדי מצד הציונים – נגד "המכור לחברת כ"ח"... הציונים עובדים כאן בלהט; הם מוציאים כ-2000 פראנקים עבור העיתונים, בלא להביא בחשבון את הסכומים שהם מקציבים לתועמלנים הרבים שלהם. כל העיתונות היהודית בקושטא מסורה להם, לבד מן העיתון היחיד איל טיימפו. אין הם עובדים בגלוי ובאורח ישיר, אלא תמיד תחת מסווה ה"לאומיות" או "מפלגת האופוזיציה לרבנות הראשית", אך ורק כדי לגרום לי אי נעימויות וקשיים ולהעמיד בפני מכשולים, כדי ששום דבר לא יצליח. אלמלא אותם אירועים אחרונים, ובייחוד לאור הגישה הברורה שאני נוקט כדי להיאבק במערכה המתועבת כנגד חברת כ"ח, כבר הייתי נסוג מזה זמן רב, לא מחמת עומס העבודה, כפיות הטובה, התככים והעלבונות, אלא בייחוד בגין שברון הלב שהביאה עלי משרה זו, שלא ביקשתי אותה ולא רציתי בה.¹⁴⁶⁹

הרב נחום התנגד לפעילות הציונית בעקביות הן בתפקידו כחכם באשי בטורקיה והן בתפקידו כרב הראשי של יהודי מצרים. הוא סבר שהפעילות הציונית פוגעת במעמד הפוליטי ובהישגיהם החברתיים של היהודים בארצות המזרח. נראה כי תפיסתו את היהדות זהה לזו של חברת כ"ח ולכן שם דגש על הצורך בנאמנות למדינה בה היהודים יושבים,¹⁴⁷⁰ וביצירת סולידריות בין קהילות היהודים בתפוצות בכדי לקדם את מעמדם ומצבם של היהודים. הלאומיות היהודית נתפסה אצלו כרוח שטות ומיותרת והתייחס בבוז כלפי האוחזים בה. ניכר כי ישנה השפעה של התפיסה הרווחת בקרב יהדות צרפת מאז המהפכה הצרפתית ועד לשואה של סוף המאה ה-19 וראשית המאה ה-20 בדבר האופי האוניברסלי של היהדות ושליטת ההיבט הלאומי שלה. למרות השינויים הגיאופוליטיים שבאו בעקבות מלחמת העולם השנייה, השואה והקמת מדינת ישראל הוא המשיך להחזיק בעמדתו המוצהרת המתנגדת לציונות עד סוף ימיו בקהיר בשנת 1960.

אלמנטים לאומיים בתפיסתו

למרות התנגדותו הגלויה לתנועה הציונית נראה כי יחסו ליסודות הלאומיים היהודיים היה מורכב. מחד הוא תמך בהתיישבות היהודית בארץ ובתחיית השפה העברית אולם מאידך התנגד לשאיפות הלאומיות והריבוניות של היהודים בארץ ישראל. עיתון "האור" תיאר את יחסו המורכב של הרב נחום לתקומה הלאומית:

בודאי, הרב חיים נחום, שהוא הראש הרשמי של האמה הישראלית בעותומניה, איננו ציוני. הוא יהודי עותומני, כמו כולנו, יהודים עותומנים... אבל יחד עם זה גם הוא, הצבור שבכחו בא הרב חיים נחום, רוצה לחיות חיים של צבור לאומי בפני עצמו, גם בזה ככל שאר הצבורים הלאומיים שבממלכה. חכם בשי חיים נחום אינו ירא להבליט גם זאת בגלוי, ובכל פעם שהזדמן הדבר לידיו דיבר על חשיבות הלשון

¹⁴⁶⁹ שם, עמ' 169 – 170.

¹⁴⁷⁰ הנאמנות לשלטון הריבוני תחתיו חיו היהודים היתה מאפיין שגרתי של קהילות היהודים לשם הישרדות וקיום: "קיומו הפיזי של המיעוט היהודי בגולה תלוי היה בלויאליותו לכל שלטון קיים, ואפילו מפוקפק ביציבותו ומרושע כלפי היהודים" (אליעזר ליבנה (עורך), "ניל"י: תולדותיה של העזה מדינית, תל אביב 1961).

העברית ליהודים בתורקיה, לא בלבד מפני שהיא הלשון שספרי הקדש כתובים בה, אלא גם מפני שהיא לשון הלאם כלו.¹⁴⁷¹

ארץ ישראל

הרב נחום לא נמנע מלהדגיש את מרכזיותה של ארץ ישראל, לא רק בהיותו הרב הראשי של יהודי האימפריה העות'מנית, שארץ ישראל היתה תחת שליטתה, אלא אף לאחר התפטרותו מתפקיד זה כשהכריז כי יהודי טורקיה יהיו שותפים עם חלקי העם השונים בשיקום הרוחני, הכלכלי והמסחרי של ארץ ישראל.¹⁴⁷² במסע שערך בקרב הקהילות היהודיות שבאימפריה העות'מנית ביקר אף במושבות הגליל ועודד אותם במילים הבאות:

הנני שמח לשמוע כי הנכם רואים ברכה בעבודתכם וחיים בפרי עמלכם. עבדו את האדמה והחזיקו במעוז היהדות וידעתם כי הצלחתכם חשובה לא רק לכם ולא רק ליהודי עות'מניה לבד, כי אם לכל האומה הישראלית. עיני כל היהודים בכל ארצות מושבותיהם נשואות אליכם, האכרים העובדים את האדמה בארץ הקדש.¹⁴⁷³

בביקורו בראשון לציון בירך את האיכרים על עבודת האדמה בארץ ועל תחיית השפה העברית אך יחד עם זאת הדגיש את הכפיפות לשלטון העות'מני:

עובדים אתם אחים באדמת הקדש... ומברך אני אתכם כי הן בגשמיות והן ברוחניות יתקבל בכל מה שאמור... הממשלה התורקית רוצה כי כל אחד ישמר שפתי רוחו, תורתו ואלוהיו. עבדו אחים, הרימו קרן עמכם ותורתכם, שמרו שפת ישראל, רוח ישראל. אבל זכרו אחים כי עם הזכויות של החשמה באו גם חובות, חובות המוטלים על כל עם מהעמים הגרים בתורקיה.¹⁴⁷⁴

עברית

אף יחסו לעברית היה מורכב. הוא היה בקי בה, כיתר החכמים שצמחו בבתי המדרש הספרדיים, ועסק בה באופן מקצועי כמומחה בבלשנות של שפות שמיות. הוא ראה בעין יפה את השימוש הנרחב בעברית ביישוב היהודי בארץ, אולם מאידך היה לו חשוב להדגיש כי אין בתחיית השפה ביטוי לשאיפות לאומיות.

הוא דרש מכל הרבנים שתחת פיקוחו כי ההתכתבות הרשמית שלהם תהיה בעברית.¹⁴⁷⁵ בביקורו בארץ נאם בעברית במקומות השונים אליהם הגיע אולם בקבלת הפנים הראשונה שנערכה לכבודו בירושלים בחר הרב חיים נחום לדבר בפני הקהל דווקא בטורקית ולא בעברית. הנאום שלו בטורקית עורר התנגדויות בקרב הציבור בארץ וכך נכתב בעיתון "הפועל הצעיר" על אירוע זה: "וגדול מאוד היה הכאב והעלבון, כשענה החכם באשי בתורכית ובעברית לא דיבר כלל... החכם

¹⁴⁷¹ הרשושנים-ברייטברט, מסע, עמ' 64.

¹⁴⁷² Haim Nahoum, "Jews", in: Eliot Grinnell Mears, *Modern Turkey*, New York 1924, p. 97

¹⁴⁷³ הרשושנים-ברייטברט, מסע, עמ' 21 - 22.

¹⁴⁷⁴ שם, עמ' 68.

¹⁴⁷⁵ ציפר, הדגל, עמ' 269.

באשי עודנו אליאנסי, הוא איננו עוד בא כח היהדות התורכית כולה, כי אם בא כוחה של מפלגה אחת, בא כח העבר ולא זה של העתיד".¹⁴⁷⁶

הרב נחום אף הצהיר בראיון לאחד העיתונים כי: "היהודים הם עות'מנים לכל דבר ולפיכך יש לתרגם את התנ"ך, הש"ס והתפילות לתורכית".¹⁴⁷⁷ בכך נתן פומבי לעמדתו המוצהרת כי היהודים הם קבוצה אתנית דתית החוסה תחת הלאומיות התורכית.

יחד עם זאת, בהיותו הרב של יהודי מצרים שימש אף כחבר האקדמיה ללשון הערבית בקהיר ומתוקף תפקידו זה יצר קשר של שיתוף פעולה עם "ועד הלשון העברית" לטובת התפתחותן של שתי השפות.¹⁴⁷⁸ הוא ביקש מדוד ילין כי ישלח לו את פרסומי הוועד ואת ספרי הלימוד הנלמדים באוניברסיטה העברית מאחר וגילה ענין במינוח המדעי העברי המצוי בהם.¹⁴⁷⁹

התמונה המצטיירת מהאמור לעיל היא דמותו המורכבת של הרב חיים נחום אשר מחד מגלה התנגדות לתנועה הציונית מתוך תפיסה אידיאולוגית השוללת את התקומה הלאומית ומאידך בעל זיקה ברורה ליסודות לאומיים כדוגמת מרכזיותה של ארץ ישראל והשפה העברית. קמחי היטיבה לתאר במילותיה את עמדתו המסויגת מהציונות:

הסתייגותו של הרב חיים נחום מפנדי מהציונות נבעה בעיקרה משיקולים ריאלי-פוליטיים, כגון החשש מתגובת השלטונות והאוכלוסייה המקומיים, שכידוע התייחסו בחשד עד עוינות לתוכניות הציוניות בארץ ישראל. אולם גישתו זו לא הייתה רק פרקטית ופרגמטית אלא גם אידיאולוגית. נחום מפנדי התחנך על ברכי הגישה האמנציפטורית של כ"ח. הוא היה מבני טיפוחיו של הארגון, לעיתים אף ייצג את עמדותיו באימפריה העות'מאנית... הוא נהג תמיד כפטרויט מקומי הנאמן לארץ מושבו (האימפריה העות'מנית, תורכיה או מצרים), ודאג לטפח את קשריו עם השלטונות המקומיים ועם המעצמות.¹⁴⁸⁰

הרב אלפנדרי והרב נחום הם דמויות מיוחדות ויחסית נדירות ביחס לחכמים ספרדים אחרים בתקופתם. תפיסתם האנטי ציונית בולטת במיוחד שכן מצטיירת במחקר זה מגמה ברורה של קיומה של תודעה לאומית בקרב החכמים הספרדים אשר הביאה אותם לתמוך בתקומה הלאומית המתחדשת בארץ ישראל. ואילו שני רבנים אלה, על אף שצמחו בקרב קהילות ספרדיות בטורקיה הדגישו את הממד הדתי ההלכתי שביהדות וראו בתנועה הציונית כסותרת אותה. המוטיבציה של כל אחד מהם היתה שונה. הרב אלפנדרי היה דמות דתית קנאית בלתי מתפשרת ומשום כך חבר לפלגים החרדיים הקיצוניים בירושלים ולא היה מוכן לקבל את הלגיטימיות של התנועה הציונית בשל אופיה החילוני. לעומתו, הרב נחום היה ההיפך הגמור ממנו. הוא אימץ את האידיאולוגיה של תנועת "כ"ח" שדגלה בפתיחות ללימודים כלליים והשתלבות בחברה ובכלכלה של המדינות בהם ישבו היהודים תוך גילוי נאמנות מוחלטת לשלטון שבצילו הם חוסים. האמנציפציה היתה שאיפתה של אידיאולוגיה זו והתנועה הציונית חיבלה בכך. קיומן של דמויות רבניות ספרדיות בעלות תפיסה

¹⁴⁷⁶ הרשושנים-ברייטברט, מסע, עמ' 70.

¹⁴⁷⁷ ציפר, הדגל, עמ' 285.

¹⁴⁷⁸ איזנשטדט, שפתנו, עמ' 262.

¹⁴⁷⁹ בן יהודה, הרב חיים נחום, עמ' 2 – 3.

¹⁴⁸⁰ קמחי, ציונות, עמ' 632 הערה 221.

אנטי ציונית כה מעטות, מלמדת על המגמה של קיומה של תודעה לאומית בקרב חכמים ספרדים
ושופכת אור על מגמה זו כתופעה רווחת.

שער חמישי: סיכום והמשך המחקר

פרק 11: סיכום

במחקר זה נבחן רעיון הלאומיות בהגות ובמחשבה של חכמים ספרדים במפנה המאות התשע עשרה והעשרים, בכדי להצביע על נוכחותה של מגמה של תודעה לאומית מסורתית חזקה וברורה בעלת מאפיינים ייחודיים בקרבם. העיון בכתביהם של רבנים ספרדים בתקופה המודרנית, ובירור האופן בו התייחסו לרעיון הלאומיות הישראלית והמשמעות הדתית והרעיונית שייחסו לו, במיוחד לנוכח פעילותה של התנועה הציונית, אפשר לזהות מכנים משותפים שניתן לאפיין באמצעותם תפיסה ייחודית ביחס לרעיון הלאומיות. מחקר זה הצביע על ייחודה של תפיסה זו על רקע עידן האידיאולוגיות והלאומיות של המאה התשע עשרה ומאפייניו באירופה של העת החדשה.

ייחודיותו של מחקר זה הינה בכך שביקש להצביע על תודעה לאומית שאיננה מתפתחת רק כחלק מן המודרנה, אלא מבוססת על מאפיינים מסורתיים ותרבותיים אחרים. תודעה לאומית זו באה לידי ביטוי ביחסם של החכמים הספרדים אל הציונות כתנועה אשר מגשימה את יסודות האמונה הדתית בגאולה וראו זהות גמורה בין היהדות לציונות. גישה זו עמדה בניגוד גמור לתפיסה הרווחת בקרב מנהיגי התנועה הציונית ואף ההנהגה הרבנית באירופה אשר ראו בתקומה הלאומית חידוש מודרני ומהפכני הסותר את היהדות המסורתית המוכרת והמקובלת. גישתם של רבים מחכמי הספרדים שמטה את הצורך בתנועה אוונגרדית מהפכנית של מרד במסורת בכדי להיות ציונים.

בבסיסו של מחקר זה נמצא הניסיון לבחון את הגותם ויסודות המחשבה אודות הלאומיות של הרבנים שצמחו בקרב קהילות הספרדים, בנבדל מן הרבנים שחיו בקרב הקהילות היהודיות באירופה ואף בנבדל מן החכמים שחיו בקרב הקהילות המכוונות באופן כללי כיהדות המזרח. בין היסודות של תפיסת הלאומיות המאפיינת חכמים ספרדים - בבלקן, בצפון אפריקה ובמזרח התיכון - ניתן לציין מספר מאפיינים: מעמדה של הקבלה והעיסוק בה, היחס החיובי והריאלי לארץ ישראל, הענקת פרשנות קונקרטיית למצוות ישוב הארץ, לימוד תנ"ך כתחום דעת בעל חשיבות מרכזי, כתיבה ויצירה בשפה העברית, והתייחסות ריאלית לחזון הגאולה ולא כחזון אפוקליפטי לאחרית הימים. רעיון הלאומיות ייחודי זה נבחן לאור התפתחות הלאומיות במחשבה האירופאית, אולם גם כאסכולה מובחנת העומדת בפני עצמה שניזונה ממורשת לימודית ותרבותית ייחודית.

התודעה הלאומית בכתבי החכמים הספרדים נבחנה באמצעות מאפיינים לאומיים בולטים במיוחד אשר באים לידי ביטוי בהתייחסותם של החכמים לארבעה נושאים היכולים לשמש כקריטריונים מרכזיים לתודעתם הלאומית: לאומיות וציונות, ארץ ישראל, שפה עברית ולימוד תנ"ך.

לאומיות: עבור רבנים שהגותם מבוססת בעיקרה על המסורת היהודית, היחס לרעיון הלאומיות בקרב העם היהודי הוא אבן בוחן לתודעתם הלאומית. שכן ניתן לחלק באופן כללי את תפיסות העולם הרבניות אודות הלאומיות לשלושה חלקים: האחד, מרכזיותו של הממד הלאומי בעם היהודי ואף בדת היהודית. השני, הכרה עקרונית במעמדו של הממד הלאומי, אך דחייתו לאחרית הימים. השלישי, ביטול רעיון הלאומיות עם היציאה לגלות ויחס לעם היהודי כקהילה דתית בקרב

האומות אשר העניקו להם שוויון זכויות כאזרחים מהשורה. עמדה זו היתה נוכחת בעיקר בקרב רבנים בקהילות במערב אירופה לאחר האמנציפציה.

ארץ ישראל: באמצעות היחס לארץ ישראל והעליה אליה ניתן לראות האם ישנה מגמה של שימור מצב הגלות והעדפת חיי דת במסגרת קהילתית או שמא רצון לשינוי המציאות ההיסטורית וקידום פעולות מעשיות למען התקומה הלאומית.

השפה העברית: באמצעות היחס לשפה העברית ניתן לבחון את היחס ללאומיות שכן יש הרואים בעברית שפת קודש בלבד אשר מיועדת לתפילה ולימוד תורה בלבד. לעומתם יש הרואים בלשון העברית כגורם מרכזי בזהות הלאומית של ישראל, ובתחייתה ובשימוש הנרחב בה אף כלשון מדוברת כשפת חולין כחלק מהתקומה הלאומית.

לימוד תנ"ך: לימוד התנ"ך מהווה מאפיין לזיקה ללאומיות שכן תכניו יכולים להתפרש כיסודות הלאומיים של עם ישראל בהיבטים היסטוריים, תרבותיים ודתיים. למרות שהתנ"ך הינו חלק מספרות הקודש, הוא אינו שייך באופן מהותי לספרות ההלכה וקיום חיי הדת כדוגמת התלמוד וספרות הפוסקים. בספרות זו עסקו בעיקר תלמידי החכמים בקרב הקהילות הדתיות בכל תפוצות ישראל. לעומת זאת, לא בכל בתי המדרש עסקו בלימוד התנ"ך כספר העומד בפני עצמו. יתכן כי העיסוק של החכמים הספרדים בלימוד תנ"ך היתה בעלת משמעות בעיצוב התודעה הלאומית שלהם.

התזה המרכזית שעבודה זו הוכיחה הינה קיומה של תודעה לאומית מסורתית ייחודית בהגות, במחשבה ובפרשנות של חכמים ספרדים במפנה המאות ה-19 וה-20. תנועת התקומה הלאומית היהודית, המכונה גם "שיבת ציון המודרנית" שהתפתחה כחלק מהמגמה העולמית של עליית הלאומיות במפנה המאות, לוותה במחשבות ופרשנויות דתיות שונות ברחבי הפזורה היהודית.

ניתן לחלק באופן גס את הגישות הדתיות ביחס ללאומיות יהודית לשלושה זרמי מחשבה עיקריים: א. הפן הלאומי כאידיאל שנדחה לאחרית הימים. ב. ויתור וביטול ההיבט הלאומי ביהדות. ג. ההיבט הלאומי כמרכיב מעשי חיוני ביהדות.

בעוד שהרבנים האשכנזים נחלקים בין שלושת הזרמים העיקריים הללו, חכמי ספרד בקהילות שמקורן בגירוש הגדול בשנת 1492 ממקמים את עצמם בעיקר בזרם המחשבה השלישי ונוטים באופן מובהק לתמיכה בציונות. תפיסתם הלאומית יונקת ממקורות המסורת ולכן לא ראו בתקומה הלאומית כתופעה מודרנית חדשה אלא כביטוי ומימוש של עקרונות לאומיים אותם ינקו ממסורת אבותיהם ורבותיהם.

החכמים הספרדים למדו את תורתם בבתי המדרש שהתקיימו בקהילות הפזורה של המגורשים מחצי האי האיברי אשר התבססו בעיקר סביב אגן הים התיכון - צפון אפריקה, מזרח הים התיכון, טורקיה, בלקנים, יוון ואיטליה. בבית המדרש הספרדי לאורך הדורות הונחלו ללומדים מעמדם המרכזי של עם ישראל ושל ארץ ישראל. כמו כן, העיסוק העקבי בלימוד תנ"ך ולימוד עברית הדגישו ממד לאומי מסורתי חזק וברור.

תודעה לאומית זו מצויה באופן די זהה בכתבי הגות, מחשבה, פרשנות ודרוש של חכמים ספרדים, על אף המרחבים הגיאוגרפיים והתרבותיים השונים שבהן התפוצה הספרדית התקיימה. למעשה נמצאו מספר מועט מאוד של רבנים ספרדים שגילו התנגדות עקרונית לתנועת ההתעוררות

הלאומית היהודית. בכך בולט השוני בין יחסם של הרבנים הספרדים ללאומיות היהודית בכלל ולתקומה הלאומית המודרנית בפרט לבין יחסם של רבים מרבני אירופה לכך, הן מקהילות מזרח אירופה והן מקהילות מרכז אירופה ומערבה.

מאפייניה של התודעה הלאומית של החכמים הספרדים נבחנו על רקע שלוש האסכולות השונות העוסקות ביחס שבין לאומיות, דת ומודרניות. הראשונה הטוענת כי הלאומיות היא פרי מאפיין של התקופה המודרנית ומהווה במהותה גורם חילוני. השניה הרואה בהופעת הלאומיות שהתפרצה בתקופה המודרנית כיצירה שאיננה חדשה לחלוטין שכן אותן קבוצות או קהילות, שהוגדרו בתקופה המודרנית כאומות, היו קיימות כבר בתקופות קדומות יותר ואף היו בעלות שם זהה וכן נשאו אותה מורשת תרבותית. קבוצות ההשתייכות האתניות בעלות סממנים דתיים וסימבוליים היו מקור השפעה בעל משמעות רבה בעיצובה של הלאומיות בלבושה הפוליטי. על פי אסכולה זו לא מתקיימת בהכרח זיקה בין שלושת המושגים לאומיות, חילון ומודרניות. השלישית הינה אסכולה אשר סבורה כי הלאומיות אינה בהכרח יצירה של התקופה המודרנית בלבד, אלא תופעה אנושית בסיסית, שמעוניינת ביצירת חפיפה בין הפוליטיקה לקבוצה הרואה עצמה כבעלת זהות משותפת של מוצא, תרבות ודת. בכל תקופה תופעת הלאומיות באה לידי ביטוי בצורה שונה בהתאם למאפיינים הייחודיים שלה. נראה כי התפיסה של חכמים ספרדים את התעוררות הלאומיות היהודית בתקופה המודרנית, מתאימה יותר לאסכולה השלישית שכן ראו בה התממשות של רעיונות מסורתיים מהמקרא, מספרות חז"ל וממחשבת ישראל בדבר היסוד הלאומי של עם ישראל וגאולתו.

ישנם מרכיבים של זהות לאומית שהשתמרו במסורת היהודית שהיה להם ביטויים הן בכתובים והן בפעולות בעלי משמעות היסטורית אותם נקטו היהודים לאורך ההיסטוריה. ניתן לומר כי הלאומיות היהודית באה לידי ביטוי בכל תקופה באופן שונה בהתאם לתקופה, ואחד מהם הוא התנועה הציונית שהשתלבה במגמת הלאומיות כחלק מהאידיאולוגיה של התקופה המודרנית. שכן התנועה הציונית הלבושה בלבוש מודרני ניסתה לקדם את הבעיה של העם היהודי בכלים לאומיים המתאימים לתקופה המודרנית.

רבים מהחכמים הספרדים בתקופה הנדונה לא ראו עצמם חדשנים בגישתם לעצם הרעיון של הלאומיות היהודית, שאותה תפסו כמובנת מאליה, אלא עיקר חידושם היה בהבחנתם כי הם חיים בתקופת מפנה בהיסטוריה היהודית בפרט ובהיסטוריה האנושית בכלל. מאחר והם זיהו את התקומה הלאומית היהודית כראשיתה של התגשמות חזון הגאולה, ניתן לומר כי למעשה הם הלבישו את יסודות הלאומיות היהודית המסורתית בכלים המודרניים של תקופתם. חכמים ספרדים רבים התייחדו בכך שלרוב הם לא נקטו בעמדה של ציפייה סבילה לביאת הגואל, אשר היתה שכיחה בקרב רבים מיהדות התפוצות לאורך שנות הגלות, אלא גילו יחס אוהד לפעילות האקטיבית הריאלית למען התקומה הלאומית.

העיון במחקר זה נגע בכתביהם של חכמים ספרדים רבים. במרכז הדיון הפילוסופי הועמדו כתביהם של הרב יהודה אלקלעי מהבלקן ממבשרי הציונות, הרב כלפון משה הכהן מגריבה שבתוניסיה, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל מארץ ישראל, הרב יוסף משאש ממרוקו ומניטו מאלג'יריה אשר הותירו אחריהם כתיבה עניפה בתחום הנחקר. בנוסף להם נסקרים רבנים רבים מהתפוצה הספרדית בצפון אפריקה בעלי תודעה לאומית: רבי דוד הכהן סקלי ממרוקו, הרב יוסף גנאסיא והרב רחמים נאהורי

מאלג'יריה, הרב רחמים חי חויתה הכהן מתוניסיה ורבנים מלוב כדוגמת הרבנים מרדכי כהן, חואתו לגזייל, אברהם חביב, יצחק חי בוכבזה, ציון ביתן, שלמה ילוז, חי גאביזון, יששכר חכמון, כמוס נחאיסי ופריגיא זוארץ. עם כל זאת, לא ניתן להתעלם מכך שהיו גם תפיסות אנטי מודרניות ואנטי לאומיות בקרב רבנים ספרדים. אף לאלה הוקדש פרק במחקר זה והוא כולל את הרב שלמה אליעזר אלפנדרי (1826? – 1930) והרב חיים נחום (1873 – 1960). הסקירה של חכמים רבים אלו מצביעה למעשה על כך שהתודעה הלאומית בקרב חכמים ספרדים לא היתה נחלתם של יחידים אלא הייתה תופעה רווחת במפנה המאות ה-19 וה-20.

תפיסתו ההגותית והלאומית של הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו) מאלג'יריה הועמדה במרכז העבודה כחוליה מקשרת בין הניתוח הפילוסופי בנושא תודעה לאומית בקרב דמויות רבניות מרכזיות ובין הסקירה של חכמים ספרדים רבים נוספים המצביעה על קיומה של התודעה הלאומית כתופעה רווחת. אמנם הגותו של מניטו חורגת כרונולוגית מגבולות המחקר אך יש לה חשיבות רבה בהבנת התופעה שכן היא משמשת כפריזמה על נושא המחקר. נקודת מבטו על המסורת הספרדית אל מול המסורת האשכנזית שופכת אור על קיומה של התופעה עליה מצביע המחקר ועל מאפייניה הייחודיים. כמו כן, מניטו הותיר אחריו כתבים הגותיים רבים העוסקים ברעיון הלאומיות בתקופה בה מדינת ישראל הייתה כבר עובדה מוגמרת, עם כל הבעיות החברתיות שבה והשאלות הדתיות וההגותיות שעלו ממנה. עיון בהגותו איפשר הבטה רטרוספקטיבית על השיטתיות והעקביות של התודעה הלאומית בקרב רבנים ספרדים.

פרק 12: נושאים להמשך דיון

מחקר זה מצביע על קיומה של מגמה של תודעה לאומית מסורתית שהייתה נוכחת בקרב רבנים ספרדים במפנה המאות ה-19 וה-20. קיומה של תודעה לאומית זו מעוררת שאלות רבות ונוקבות כדוגמת מהם מקורותיה של תודעה לאומית זאת והאם ניתן לראות בהם המשכיות של מסורת יהודית ספרדית עוד מימי הביניים ולא רק כחלק מהתעוררות של לאומיות חדשה שבאה בעקבות התנועות הלאומיות המודרניות? האם קטסטרופת גירוש ספרד תרמה לעיצוב התודעה הלאומית שלהם ובאיזה אופן? האם ניתן לומר בכלל שקיימת מסורת ספרדית שהשתמרה בתוך בתי המדרש שהתקיימו בתפוצה של קהילות המגורשים? כיצד ניתן להסביר את האבחנה המבדלת בין יהודי המזרח בכללותם לבין קהילות המגורשים בנוגע לתודעה הלאומית וליחסם לתנועה הציונית?

אפשר לראות כיוונים ראשוניים לבחינת השאלות הללו בכך שניתן לזהות מאפיינים לאומיים בהגות היהודית של החכמים הספרדים בימי הביניים. דוגמאות מאפיינות לכך מצויות ב"הלכות מלכים ומלחמותיהם" של הרמב"ם, בהשגות הרמב"ן על מצווה ד' בספר המצוות לרמב"ם, וכמובן גם אצל רבי יהודה הלוי, לדוגמה במאמר ה' של ספר הכוזרי, ובמגוון ביטויים מתוך שירתו.¹⁴⁸¹ כמו כן, גרשון כהן מצוין כי בספרד התקיים שיח משיחי ער עם אופי רציונליסטי אשר כלל אף עניין רב בחישובי קץ.¹⁴⁸² ירושלמי אף סובר כי העיסוק המורחב של חכמים ספרדים בימי הביניים בלשון ובשירה עברית נבע מהצורך להוכיח כי לשון התנ"ך אינה פחות פואטית מלשון הקוראן.¹⁴⁸³ הוא ביקש לזהות מאפיינים של גאווה לאומית בביטויים אלו דוגמת השפה העברית ומורשת התנ"ך.

אף נראה כי פרץ העיסוק ביסודות הלאומיים והרעיונות המשיחיים קשור בקטסטרופת גירוש ספרד.¹⁴⁸⁴ תופעה זו ניתנת לזיהוי בכתביו של דון יצחק אברבנאל, שנתן לנושא זה ביטוי מרכזי במקומות רבים בכתביו.¹⁴⁸⁵ באופן דומה אפשר למצוא רעיונות של הגות משיחית גם אצל הרב אברהם סבע בספרו "צרור המור".¹⁴⁸⁶ ניתן לומר כי במובן מסוים תהליך זה החל כבר בעקבות פרעות קנ"א (1391) כפי שניתן למצוא למשל בכתביו של רבי חסדאי קרשקש בספרו "אור ה"י".¹⁴⁸⁷ יתכן כי השורשים ההגותיים והתרבותיים הללו, זכו להתעוררות מיוחדת בעת החדשה ובעקבות השינויים ההיסטוריים הפכו רעיונות אלו לממשיים ולאפשריים.

קהילות המגורשים מחצי האי האיברי, היו בעלי מאפיינים ייחודיים משותפים אשר הביאו עמן מהמורשת שהתפתחה בספרד ובפורטוגל במשך מאות בשנים.¹⁴⁸⁸ יהודי ספרד ראו עצמם מובחנים ואף נעלים משאר התפוצה היהודית מאחר והחזיקו במסורת עצמית שהם צאצאי שבט יהודה מגלות ירושלים.¹⁴⁸⁹ המגורשים לא הגיעו לבלב ולתימן ועל אף שניתן למצוא דמיון מסוים בין יהודי

¹⁴⁸¹ דוגמה מאפיינת לכך היא שירו: "דברין במור עבר" (כל שירי רבי יהודה הלוי, ת"א תשט"ז, עמ' 2).

¹⁴⁸² Cohen, Messianic. ראה גם: דוד ברגר, "המשיחיות הספרדית והמשיחיות האשכנזית בימי הביניים: בחינת המחלוקת ההיסטוריוגרפית", בתוך: יוסף הקר, ב. ז. קדר, יוסף קפלן (עורכים), **ראשונים ואחרונים: מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן**, ירושלים תש"ע, עמ' 11 – 28.

¹⁴⁸³ Yerushalmi, Sefardica, p. 21.

¹⁴⁸⁴ בער, התנועה המשיחית.

¹⁴⁸⁵ ראה שתי דוגמאות מאפיינות: "ישועות משיחו", עיון ראשון, פ"ג, העיון השלישי, פ"א.

¹⁴⁸⁶ אברהם סבע, **צרור המור**, ווארשא תרל"ט. ראה בפרט את פירושו לפרשת בחוקותי עמ' 32 – 36.

¹⁴⁸⁷ חסדאי קרשקש, **אור ה'**, ירושלים תש"ן, עמ' שסה-שסו.

¹⁴⁸⁸ בן ששון, רצף, עמ' 198 – 199; בן ששון, מורשת, עמ' 86; ויינשטיין, הרציפות, עמ' 37 – 57.

¹⁴⁸⁹ בן ששון, רצף, עמ' 198, הערות 2, 3.

המזרח השונים, בחינה מעמיקה חושפת את השוני בין מסורות קהילות הספרדים למסורות של
הקהילות היהודיות השונות.¹⁴⁹⁰

עם זאת נדרשת עוד עבודה רבה ומקיפה לבחינת איפיון התפיסה הלאומית במסורת הספרדית
ושמירת הרצף שלה בהתאם למאפיינים של תפיסות המחשבה, ההגות המדינית והתרבותית של
התקופות השונות.

¹⁴⁹⁰ בן ששון, מורשת, עמ' 88.

ביבליוגרפיה

- אביטבול, הפעילות = אביטבול מיכאל, "הפעילות הציונית בצפון אפריקה עד סוף מלחמת העולם השנייה", **פעמים**, 2, תשל"ט, עמ' 65 – 91.
- אביטבול, יהדות = מיכאל אביטבול, "יהדות צפון אפריקה אחרי גירוש ספרד", בתוך: מיכאל אביטבול ואחרים, **הפזורה היהודית הספרדית אחרי הגירוש**, ירושלים 1992, עמ' 9 – 26.
- אביטבול, לחקר = אביטבול מיכאל, "לחקר הציונות והעליה בקרב יהודי המזרח – היבטים מתודיים", **פעמים**, 39, תשמ"ט, עמ' 3 – 14.
- אביטבול, תולדות = אביטבול מיכאל, "תולדות יהודי צפון אפריקה בעת החדשה בהיסטוריוגרפיה הכללית והיהודית", בתוך: משה צימרמן, מנחם שטרן ויוסף שלמון (עורכים), **עיונים בהיסטוריוגרפיה**, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 209 – 222.
- אבי-יונה, בימי רומא = מיכאל אבי-יונה, **בימי רומא וביזאנטיון: היסטוריה מדינית של יהודי ארץ ישראל למן מרד בר כוכבא ועד ראשית הכיבוש הערבי**, ירושלים תשמ"א.
- אבינרי, הרעיון = אבינרי שלמה, **הרעיון הציוני לגווניו: פרקים בתולדות המחשבה הלאומית היהודית**, תל אביב 1980.
- אבינרי, הרצל = אבינרי שלמה, **הרצל**, ירושלים תשס"ח.
- אבישר, ספר חברון = אבישר עודד (עורך), **ספר חברון: עיר האבות וישובה בראי הדורות**, ירושלים 1978.
- אבן גבאי, עבודת הקודש = רבי מאיר אבן גבאי, **עבודת הקודש**, ירושלים תש"ע.
- אבן שושן, מילון = אבן שושן אברהם, **מילון אבן שושן**, תל אביב 2003.
- אבנרי, הרב אברהם = יוסי אבנרי, "הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה של יפו, תרס"ד - תרע"ד (1904 – 1914)", **קתדרה**, 37, תשמ"ו, עמ' 49 – 82.
- אברהם ואנקרי, חידושו = מיכאל אברהם ורינת אנקרי, "חידושו של הרב יוסף משאש לגבי חיוב כיסוי שער ראש האישה: עיון ביקורתי בתשובתו של הרב יוסף משאש, והערה על מקומה של המגמתיות בפרשנות ההלכתית", **דרישה**, 1 תשע"ו, עמ' 54 – 84.
- אדאדי, ויקרא אברהם = אברהם אדאדי, **ויקרא אברהם**, ליוורנו תרכ"ה.
- אדלר, תנועות = חיים אדלר, "תנועות הנוער ועיצובה של החברה החדשה", בתוך: שולמית וולקוב ואחרים (עורכים), **זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני**, כרך ד, ירושלים 2007, עמ' 318 – 323.
- אואט, גזירות = איב קלוד אואט, "גזירות החינוך נגד היהודים באלג'יריה (1940 – 1943)", **שורשים במזרח א**, תשמ"ו, עמ' 121 – 144.
- אויערבך, החינוך = שמואל אויערבך, "החינוך העברי בטריפולי", בתוך: פריג'א זוארץ ואחרים (עורכים), **יהדות לוב**, תל אביב 1982, עמ' 171 – 174.

אטיאש, ספר התעודות = משה אטיאש, **ספר התעודות של הועד הלאומי לכנסת ישראל בארץ ישראל: תרע"ח-תש"ח 1918-1948**, ירושלים תשכ"ג.

אטינגר, תולדות = אטינגר (עורך) **תולדות היהודים בארצות האסלאם**, א-ג, ירושלים תשמ"ו.

איזנשטדט, שפתנו = שמואל איזנשטדט, **שפתנו העברית החיה**, תל אביב 1967.

אילתי, בצל = אילתי נפתלי, **בצל המהפכה: צרפת והיהודים 1789 – 1989**, ירושלים 1990.

אלבוחר, הזדהות = אלבוחר שלמה, **הזדהות, הסתגלות והסתייגות: היהודים הספרדים בארץ ישראל והתנועה הציונית בימי השלטון הבריטי, 1918 - 1948**, ירושלים תשס"ג.

אלחריזי, תחכמוני = יהודה אלחריזי, **תחכמוני**, תל אביב תשי"ב.

אלטשולר, חיי מרן = אלטשולר מור, **חיי מרן יוסף קארו**, תל אביב תשע"ו.

אליצור, שירת החול = שולמית אליצור, **שירת החול העברית בספרד המוסלמית**, תל אביב תשס"ד.

אלמוג, ציונות = אלמוג שמואל, **ציונות והיסטוריה**, ירושלים 1982.

אלעזר, החזון = אלעזר דניאל, **החזון הציוני ומדינת ישראל בעולם הספרדי**, ירושלים תשמ"ד.

אלקיים, המסע = אלקיים אברהם, **המסע לקץ הימין: בשורת הגאולה השבתאית למשורר משה בן גדעון אבודינטי**, לוס אנג'לס 2014.

אמסלם, תוקפו = חיים אמסלם, **תוקפו של יוסף משאש**, ירושלים תשע"ז.

אנדרסון, קהילות = אנדרסון בנדיקט, **קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה**, תל אביב 1999.

אנסקי, היהודים = מיכאל אנסקי, **היהודים באלג'יריה**, ירושלים תשכ"ג.

אסלנוב, השפה = סיריל אסלנוב, **"השפה הצרפתית שבפי יהודי אלג'יריה"**, בתוך: חיים סעדון (עורך), **אלג'יריה**, ירושלים תשע"א, עמ' 133 – 138.

אפרתי, משפחת אלישר = אפרתי נתן, **משפחת אלישר בתוככי ירושלים: פרקים בתולדות הישוב היהודי בירושלים במאות התשע-עשרה והעשרים**, ירושלים תשל"ה.

ארד, בין המגרבים = ארד דותן, **"בין המגרבים למוסתערבים בקהיר: מקרבה ומשיתוף לעימות ולפירוד"**, בתוך: ירון בן נאה ואחרים (עורכים), **אסופה ליוסף: קובץ מחקרים שי ליוסף הקר**, ירושלים תשע"ד, עמ' 443 – 486.

ארנון, תנועות = ישי ארנון, **"תנועות נוער חלוציות בטריפולי (1943-1948)"**, בתוך: **פעמים** 109, 2006, עמ' 125 – 148.

אשכולי, התנועות = אשכולי א"ז, **התנועות המשיחיות בישראל**, ירושלים תשמ"ח.

אשכנזי, המאמין והפילוסוף = יהודא ליאון אשכנזי, שלמה אבינר (עורך), **המאמין והפילוסוף: שיעורי הרב יהודא ליאון אשכנזי זצ"ל**, ירושלים תשע"ג.

אשכנזי, ישראל בגלות = הרב יהודא ליאון אשכנזי "ישראל בגלות האסלאם והנצרות", בתוך: **שבט ועם**, סדרה שניה א (ו), ירושלים תשל"א, עמ' 85 – 92.

אשכנזי, מדרש בסוד ההפכים = יהודא ליאון אשכנזי (מניטו), **מדרש בסוד ההפכים: זהות מוסרית עברית**, תל אביב 2009.

אשכנזי, מספד למשיח? = יהודא ליאון אשכנזי, **מספד למשיח?**, ירושלים 2006.

אשכנזי, סוד העברי = יהודא ליאון אשכנזי (מניטו), **סוד העברי** (2 כרכים), ירושלים תשס"ה.

אשכנזי, סוד לשון הקודש = יהודא ליאון אשכנזי, **סוד לשון הקודש** (2 כרכים), ירושלים תשע"ז.

אשכנזי, סוד מדרש התולדות = יהודא ליאון אשכנזי (מניטו), **סוד מדרש התולדות** (6 כרכים), בית אל, תשס"ט.

בארון, ממדיה = בארון שלום, **ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית**, ירושלים תשנ"ו.

בוגנים, מא(ס)כול = אמי בוגנים, "מא(ס)כול דה-אורסיי לאסכולת פריז של מחשבות היהדות", בתוך: אריק ה' כהן (עורך) **יהדות צרפת: בין ייחודיות לאוניברסליות בעת החדשה ובזמננו**, רמת גן תשע"ה, עמ' 229 – 240.

בוניס, הרב יהודה אלקלעי = בוניס דוד מ', "הרב יהודה אלקלעי ועיסוקו בלשון", בתוך: זאב הרוי ואחרים (עורכים), **ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח**, ירושלים תשס"ב, עמ' 155 – 212.

בוניס, לשון היהודים = דוד מ' בוניס, "לשון היהודים הספרדים-סקירה היסטורית", בתוך: חיים ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 694 – 713.

בונפיל, איטליה = ראובן בונפיל, "איטליה – הגשר שבין מערב למזרח ובין מזרח למערב", בתוך: מיכאל אביטבול ואחרים (עורכים), **הפזורה היהודית הספרדית אחרי הגירוש**, ירושלים 1992, עמ' 73 – 94.

בונפיל, היהודים הספרדים = ראובן בונפיל, "היהודים הספרדים והפורטוגלים באיטליה", בתוך: חיים ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 543 – 561.

בורנשטיין-מקובצקי, ספרות = בורנשטיין-מקובצקי לאה, "ספרות ההלכה בתורכיה, יוון והבלקנים בשנים 1750 – 1900", **פעמים** 86 - 87, 2001, עמ' 124 – 174.

ביטון, הדין = דוד ביטון, **הדין, השכל והזמן: הרב יוסף משאש פוסק בעידן של תמורות**, עבודת תזה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב.

ביין, שאלת = ביין אלכס, **שאלת היהודים: ביוגרפיה של בעיה עולמית**, גבעתיים 1986.

ביין, תיאודור = ביין אלכס, **תיאודור הרצל: ביוגרפיה**, ירושלים תשמ"ג.

ביינארט, גירוש = חיים ביינארט, "גירוש ספרד: סוף מעשה במחשבה תחילה", בתוך: יום טוב עסיס ויוסף קפלן (עורכים), **דור גירוש ספרד**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 99 – 122.

ביינארט, גירוש ספרד = חיים ביינארט, **גירוש ספרד**, ירושלים תשנ"ה.

ביינארט, גירוש ספרד גורמים ותוצאות = חיים ביינארט, "גירוש ספרד גורמים ותוצאות", בתוך: **מורשת ספרד**, ח. ביינארט (עורך) ירושלים תשנ"ד, עמ' 384 – 407.

ביינארט, השמד = חיים ביינארט, "השמד הגדול, בעיית האנוסים וגורלם במאה הט"ו", בתוך: ח, ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 280 – 308.

ביינארט, יהדות קסטיליה = חיים ביינארט, "יהדות קסטיליה", בתוך: הנ"ל (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 11 – 35.

בן גוריון, עיונים = בן גוריון דוד, **עיונים בתנ"ך**, תל אביב 1976.

בן וירגה, שבט יהודה = רבי שלמה בן וירגה, **שבט יהודה**, ירושלים תש"ז.

בן יהודה, הרב חיים נחום = טלי בן יהודה, "הרב חיים נחום ממצרים וועד הלשון העברית", **אקדס** 33, 2007, עמ' 2 – 3.

בן יעקב, הרב יהודה אלקלעי = בן יעקב אברהם, "הרב יהודה אלקלעי", בתוך: מרקו כהן (עורך), **פרקים בתולדות יהודי המזרח**, ירושלים תש"ס.

בן ישראל קדרון, חקר = בן ישראל קדרון, חדוה, "חקר הלאומיות כפנומן היסטורי", בתוך: י' ריינהרץ; י' שלמון; ג' שמעוני (עורכים), **לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 57 – 80.

בן שמואל, ההגות = גבריאלה בן שמואל, **ההגות ההיסטוריוסופית והיסודות הקבליים בפרשנות התנכ"ית של הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו)**, עבודת דוקטורט לאוניברסיטת בר אילן, תשס"ט.

בן ששון, מורשת = בן ששון ח"ה, "מורשת יהדות המזרח" – הענין, בעיותיו ואפשרויותיו", **פעמים**, ו, ירושלים תשל"ט, עמ' 85 – 97.

בן ששון, רצף = בן ששון ח"ה, **רצף ותמורה: עיונים בתולדות ישראל בימי-הביניים ובעת החדשה**, תל אביב 1984.

בנבסה ורודריג, יהודי = אסתר בנבסה ואהרן רודריג, **יהודי ספרד בארצות הבלקן במאות החמש עשרה-העשרים**, ירושלים 1995.

בנבסה, הפזורה = אסתר בנבסה, "הפזורה היהודית הספרדית באימפריה העות'מנית במאות ה-19 וה-20 ובמדינות הירושה", בתוך: מיכאל אביטבול ואחרים (עורכים), **הפזורה היהודית הספרדית אחרי הגירוש**, ירושלים 1992, עמ' 117 – 134.

בנבסה, חיים נחום = אסתר בנבסה, **חיים נחום: רב ראשי בפוליטיקה 1892 – 1923**, ירושלים תשנ"ט.

בנבסה, תולדות = אסתר בנבסה, **תולדות יהודי צרפת מהעת העתיקה עד ימינו**, רעננה 2004.

בניהו, ידיעות = בניהו מאיר, "ידיעות חדשות על רבי יהודה ביבאס", **אוצר יהודי ספרד לחקר תולדות יהודי ספרד ותרבותם**, ג', ירושלים 1960, עמ' 95 – 111.

בניהו, מדות = בניהו מאיר וכהנא מנחם, **מדות טובות: פירוש המכילתא מסכתא דפסחא / חיברו רבי רפאל ביטראן**, ירושלים תשמ"ט.

בן-נאה, ארגון = ירון בן-נאה, "ארגון והנהגת הקהל היהודי באימפריה העות'מאנית במאות הי"ז-הי"ט", בתוך: א. גרוסמן וי. קפלן (עורכים), **קהל ישראל, השלטון העצמי היהודי לדורותיו**, כרך ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 341-367.

בן-צבי, ארץ = בן-צבי יצחק, **ארץ-ישראל ויישובה בימי השלטון העותמאני**, ירושלים 1955.

בס, שפתי = שפתי בס, **שפתי ישינים**, אמשטרדם תל"י

בער, התנועה המשיחית = בער יצחק, "התנועה המשיחית בספרד בתקופת הגירוש", **ציון** (מאסף), ספר ה, תרצ"ג, עמ' ס"א-ע"ז.

בער, תולדות = יצחק בער, **תולדות היהודים בספרד הנוצרית**, תל אביב תשמ"ז.

בצלאל, אקדמות = בצלאל יצחק, "אקדמות לציונות בנוסח יהודי ספרד והמזרח", **פעמים**, 73, סתיו תשנ"ח, עמ' 5-35.

בצלאל, כתבי סופרים = בצלאל יצחק, **כתבי סופרים יהודים ספרדיים ומזרחיים בלשונות יהודיות וזרות: סקר ביבליוגרפי**, כרך א, תל אביב, תשמ"ב.

בצלאל, נולדתם = בצלאל יצחק, **נולדתם ציונים: הספרדים בארץ ישראל בציונות ובתחייה העברית בתקופה העות'מאנית**, ירושלים תשס"ח.

בר אילן, תלמוד = בר אילן מאיר, "תלמוד תורה ועבודת אדמה", **תחומין** 29, תשס"ט, עמ' 320.

בר אשר, ארץ ישראל = בר אשר שלום, "ארץ ישראל בתורתם של רבני צפון אפריקה וחכמיה (1830 – 1977)", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים תשס"ה, עמ' 210 – 232.

בר אשר, יחסם = בר אשר שלום, "יחסם של חכמי מצרים לתמורות בימינו", **שנה בשנה**, תשנ"ה, עמ' 341 – 347.

בר אשר, לשונות = משה בר אשר, **לשונות מסורות ומנהגות**, ירושלים תש"ע.

בר אשר, מסורות = משה בר אשר, **מסורות ולשונות של יהודי צפון אפריקה**, ירושלים תשנ"ח.

בר אשר, קווי יסוד = בר אשר שלום, "קווי יסוד לתולדות יהודי המגרב ועליית המרכז באלג'יר, קנ"א – רנ"ב (1391 – 1492)", **פעמים** 31, תשנ"ז, עמ' 22 – 39.

בר, ללא חת = יצחק בר, **ללא חת: פרקי עלילה**, חיפה 2000.

בראון, חכמי המזרח = בנימין בראון, "חכמי המזרח והקנאות הדתית: נקודות לקראת בחינה מחודשת", **אקדמות** י, כסלו תשס"א, עמ' 289 – 324.

- בראון, מדריך = בנימין בראון, **מדריך לחברה החרדית: אמונות וזרמים**, תל אביב תשע"ז.
- בראון, קשת = בנימין בראון, "קשת התגובות האורתודוקסיות: אשכנזים וספרדים", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך) **ש"ס: היבטים תרבותיים רעיוניים**, תל אביב 2006, עמ' 41 – 122.
- ברטל, העלייה = ישראל ברטל ואחרים (עורכים), **העלייה השנייה**, ירושלים תשנ"ח.
- ברלין, לאומיות = ברלין ישעיה, "לאומיות ולאומנות", **זמנים** 12, 1983, עמ' 5 – 19.
- ברנאי, המראה = ברנאי יעקב, **המראה של אירופה: פרקים בתולדות הקהילה היהודית באזמיר במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה**, ירושלים, 2014.
- ברנאי, יהדות האימפריה = יעקב ברנאי, "יהדות האימפריה העות'מנית במאות הי"ז – הי"ח", בתוך: חיים ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 479 – 502.
- ברנאי, יהודי ספרד בצפון אפריקה = יעקב ברנאי, "יהודי ספרד בצפון אפריקה", בתוך: חיים ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 428 – 430.
- ברנאי, לתולדות = יעקב ברנאי, "לתולדות יהודי ספרד באימפריה העות'מנית", בתוך: אסתר יוהס (עורכת), **יהודי ספרד באימפריה העות'מנית: פרקים בתרבותם החומרית**, ירושלים תשמ"ט, עמ' 18 – 35.
- ברנאי, שבתאות = ברנאי יעקב, **שבתאות היבטים חברתיים**, ירושלים תשס"א.
- ברנר, כתבי = י"ח ברנר, **כתבי י"ח ברנר**, תל אביב 1960.
- ברקוביץ, שיחה = ברקוביץ דב, "שיחה עם הרב ליאון אשכנזי (מניטו)", **דימוי**, יד, תשנ"ז, עמ' 46 – 47.
- בשן, ממזרח = אליעזר בשן, **ממזרח שמש עד מבוא: פרקים בתולדות יהודי המזרח והמגרב-חברה וכלכלה**, לוד תשנ"ו.
- בשן, פולמוס = בשן אליעזר, "פולמוס הנפיחה במרוקו לאחר גירוש ספרד", **פעמים**, 36, תשמ"ח, עמ' 157 – 158.
- בת יהודה, איש = בת יהודה גאולה, **איש המאורות: רבי יצחק יעקב ריינס**, ירושלים תשמ"ה.
- גאון, יהודי = משה דוד גאון, **יהודי המזרח בארץ ישראל בעבר ובהווה**, ירושלים תרפ"ח.
- גודמן, בין מבוכת = מיכה גודמן, "בין מבוכת הזמן ללימוד קורות הזמן: עיון מחודש בתפיסת ההיסטוריה של רנ"ק", **דעת**, 57-59, תשס"ו, עמ' 201 – 228.
- גוטל, בין תחייה = גוטל נריה, "בין תחייה לחידוש: בין הראי"ה קוק לבן-יהודה", **מרחבים** ו, תשנ"ז, עמ' 323 – 391.
- גוטמן, יסודות = יוליוס גוטמן, "יסודות המחשבה של רבי נחמן קרוכמל", **כנסת**, כרך ו, תש"א, עמ' 259 – 286.

גויטע, ארגון = עמישדי גויטע, "ארגון "בן יהודה" וביה"ס "התקוה""", בתוך: פריגיא זוארץ ואחרים (עורכים), **יהדות לוב**, תל אביב 1982, עמ' 142 – 155.

גולדשטיין, מסעות = משה גולדשטיין, **מסעות ירושלים**, ירושלים תש"ל.

גילברט, מדינה = גילברט מרטין, "מדינה בעלת רוב יהודי מכריע: מהצהרת בלפור עד המנדט על פלשתינה", בתוך: אלן בייקר (עורך) **זכויותיה של ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי**, ירושלים 2012, עמ' 22 – 31.

גל, הציונות = גל אלון (עורך), **הציונות לאזורים: היבטים גאו-תרבותיים**, א-ג, ירושלים, 2010.

גליקסברג, בית הספר = שלמה גליקסברג, "בית הספר הרבני באלג'יר (1948-1961)", **פעמים** -146, 147, תשע"ו, עמ' 195 - 226.

גליקסברג, ר' דוד = שלמה א גליקסברג, "ר' דוד הכהן סקלי: פסיקה מסורתית בעידן של תמורות", בתוך: משה חלמיש ואחרים (עורכים), **יהודי אלג'יריה ולוב**, רמת גן תשע"ד, עמ' 134 – 155.

גלר, לאומים = גלר ארנסט, **לאומים ולאומיות**, ת"א 1994.

גנאסיא, בנין שלמה = הרב יוסף גנאסיא, **בנין שלמה: ספורי התנ"ך בדרך קצרה בלשון הקדש**, ג'רבה 1927.

גנאסיא, זבד טוב = הרב יוסף גנאסיא, **זבד טוב: פירוש וחידושי הגדה של פסח**, ג'רבה התשכ"ב.

גנאסיא, שיר בן דוד = הרב יוסף גנאסיא, **שיר בן דוד**, ג'רבה תשי"ג.

גנאסיא, תשבור גרם = הרב יוסף גנאסיא, **תשבור גרם: פירוש הפסוקים התמוהים שבתורה**, ג'רבה תשי"ח.

גערליץ, מרא = מנחם מענדיל גערליץ, **מרא דארעא ישראל**, חלק ב', ירושלים תשל"ד.

גפני, ליהדות = ראובן גפני, "ליהדות ולבניין הארץ: ר' בנימין ו"ההד" בין לאומיות לחרדיות", **קשר** 45, 2013, עמ' 57 – 67.

גפני, תחת = ראובן גפני, **תחת כיפת הלאום: בתי כנסת ולאומיות בארץ ישראל בתקופת המנדט**, שדה בוקר תשע"ז.

גרבר, יהודי האימפריה = גרבר חיים, **יהודי האימפריה העותומאנית במאות ה-16 -17: כלכלה וחברה**, ירושלים, 1982.

גרוס, הבנקאות = גרוס נחום, "הבנקאות היהודית וצמיחת המשק בתקופת המנדט", בתוך: אבי בראלי ונחום קרלינסקי (עורכים) **כלכלה וחברה בימי המנדט**, באר שבע 2003, עמ' 217 – 237.

גרוס, זרח = מיכאל גרוס, "זרח בחשך אור לישרים חנון ורחום וצדיק: הביאורים למדרש לרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו)", בתוך: **דרך אגדה**, ג, תש"ס, עמ' 147 – 160.

גרוס, לא על = גרוס נחום, **לא על הרוח לבדה: עיונים בהיסטוריה הכלכלית של ארץ ישראל בעת החדשה**, ירושלים תש"ס.

- גרוסמן, הגאולה המגיירת = גרוסמן אברהם, "הגאולה המגיירת במשנתם של חכמי אשכנז הראשונים", **ציון**, נט, תשנ"ד 1994, עמ' 325 – 342.
- גרטנר, ההגירה = גרטנר אריה, "ההגירה ההמונית של יהודי אירופה, 1881 – 1914", בתוך: אביגדור שנאן (עורך), **הגירה והתיישבות בישראל ובעמים**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 343 – 383.
- גרייבסקי, מגנזי = פינחס מרדכי גרייבסקי, **מגנזי ירושלים**, י"ט, ירושלים תרצ"א.
- גרין, והבוטח = גרין חגי, "והבוטח בה' חסד יסובבנו: מידת הביטחון כיוונים וגישות", **פתחי חותם** ה תש"ע, עמ' 327 – 369.
- גרץ, תמורות = מיכאל גרץ, **תמורות בתודעתם העצמית של יהודי צרפת**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ב.
- דדוש, היבטים = אושרת דדוש, **היבטים חברתיים וחינוכיים בקרב יהדות לוב ממחצית המאה התשע עשרה ועד תחילת המאה העשרים (1835 – 1911)**, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ו.
- דהאן ווסרמן, להמציא = דהאן יוסי ווסרמן הנרי (עורכים), **להמציא אומה: אנתולוגיה**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה, 2006.
- דובדבני, פרקים = ברוך דובדבני, "פרקים בעליית גולת לוב", בתוך: פריגיא זוארץ ואחרים (עורכים), **יהדות לוב**, תל אביב 1982, עמ' 297 – 316.
- דודסון, בין ספרדים = דודסון איל, "בין ספרדים למוסותערבים: המפגש החברתי והתרבותי של היהודים בצפת במאה הט"ז" בתוך: משה רחימי (עורך) **ספר עמדות: ממשבר לצמיחה**, מכללת אורות ישראל, אלקנה-רחובות, 2014, עמ' 161 – 177.
- דון יחיא, הרב בן ציון = שבתאי דון יחיא, **הרב בן ציון חי עוזיאל חייו ומשנתו**, ירושלים תשט"ו.
- דינור, במפנה = דינור בן ציון, **במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל**, ירושלים תשל"ב.
- דינור, ספר = דינור ב"צ, **ספר הציונות – מבשרי הציונות**, ירושלים תש"ד.
- דינור, תוכניתו = דינור ב"צ, "תוכניתו המדינית של רבי יהודה אלקלעי", בתוך: א. צפרוני, א. ז. רבינוביץ וד. שמעונוביץ (עורכים), **ספר השנה של ארץ-ישראל**, תל-אביב תרפ"ג, עמ' 471 – 479.
- דן, ראשיתה = דן יוסף, "ראשיתה של הפזורה הספרדית וראשיתה של התפיסה הלאומית היהודית לאחר הגירוש", **שורשים במזרח**, קובץ ה, תשס"ג 2002, עמ' 15 – 28.
- הבילנד, אנתרופולוגיה = הבילנד ויליאם, **אנתרופולוגיה תרבותית**, תל אביב 1999.
- הברמן, קטרוג = הברמן א"מ, "קטרוג על הרב אלקלעי בפי האורתודוקסיה באשכנז", **ירושלים** ה, תשט"ו, עמ' של"ג.
- הדאיה, שו"ת ישכיל עבדי = הרב עובדיה הדאיה, **שו"ת ישכיל עבדי**, ירושלים תשי"ח.

הדני, הראשון = יעקב הדני, **הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עזיאל: אחרון לחכמים באשי וראשון הראשונים לציון במדינת ישראל**, ירושלים, תשנ"ד.

הדני, על משנתו = יעקב הדני, "על משנתו החינוכית של הרב בן ציון מאיר חי עזיאל", בתוך: צבי זוהר (עורך) **הרב עזיאל ובני זמנו: פרקי עיון בהגותם של חכמי המזרח בישראל במאה העשרים**, ירושלים 2009, עמ' 65 – 83.

הובסבאום, לאומיות = הובסבאום אריק, **לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה**, תל אביב 2006. הייסטינגס, בנייתן = הייסטינגס אדריאן, **בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום**, ירושלים 2008.

הירשברג, בין מזרח = הירשברג ח"ז, "בין מזרח למגרב: מסה הסטורית. מפגש בין ארבע קבוצות בחברה היהודית", **ממזרח וממערב: קובץ מחקרים בתולדות היהודים במזרח ובמגרב**, א, רמת גן תשל"ד, עמ' 9 – 36.

הירשברג, תולדות = ח.ז. הירשברג, **תולדות היהודים באפריקה הצפונית: התפוצה היהודית בארצות המגרב מימי קדם ועד זמננו**, ירושלים תשכ"ה.

הכהן, הגיד = מרדכי הכהן, **הגיד מרדכי: קורות לוב ויהודיה יישוביהם ומנהגיהם**, ירושלים תשל"ט.

הכהן, מלכי = הכהן בנימין רפאל, **מלכי תרשיש**, נתיבות תשמ"ו.

הלוי, תולדותיו = הרב חיים דוד הלוי, **תולדותיו ומפעלו הספרותי של מרן הרב בן ציון מאיר חי עזיאל זצ"ל**, ירושלים תשל"ט.

הלינגר, דת = משה הלינגר, "דת ומדינה בהגות הציונית – הדתית הספרדית: בין זיקה מאחדת לבין מידור – הרב מ"ח עזיאל והרב ח"ד הלוי", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים 2005, עמ' 219 – 265.

הלינגר, יהדות, ציונות = משה הלינגר, "יהדות, ציונות, מודרנה ודמוקרטיה במשנתו של הרב בן ציון מאיר חי עזיאל", בתוך: זוהר צ' (עורך), **הרב עזיאל ובני זמנו**, ירושלים תשס"ט, עמ' 84 – 119.

הלינגר, יחיד = משה הלינגר, "יחיד וחברה, לאום ואנושות עיון משווה במשנתם החברתית-מדינית של הרב משה אביגדור עמיאל והרב בן ציון מאיר חי עזיאל", בתוך: אבי שגיא, דב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית - אישים ושיטות**, רמת-גן תשס"ג, עמ' 97 – 142.

הנסל, אסכולת = ז'ואל הנסל, אסכולת פריז: "תחייתה של ההגות היהודית בצרפת לאחר השואה", בתוך: יהודיע עמיר (עורך), **נצח בעתות של שינוי: אנדרה נהר וההגות היהודית הצרפתית לאחר השואה**, ירושלים תשס"ה, עמ' 37 – 58.

הקר, גאון = הקר יוסף, "גאון ודכאון: קטבים בהווייתם הרוחנית והחברתית של יוצאי ספרד ופורטוגאל באימפריה העות'מאנית", ראובן בונפיל ואחרים (עורכים), **תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן ששון**, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 569 – 572.

הקר, גאון = יוסף הקר, "גאון ודכאון – קטבים בהווייתם הרוחנית והחברתית של יוצאי ספרד ופורטוגאל באימפריה העות'מאנית", ראובן בונפיל ואחרים (עורכים), **תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים – קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן ששון**, ירושלים תשמ"ט, עמ' 541 – 586.

הקר, הדרשה = הקר יוסף, "הדרשה הספרדית במאה הט"ז בין ספרות למקור היסטורי", **פעמים** 26, תשמ"ו, עמ' 108 – 127.

הקר, הפזורה הספרדית = יוסף הקר, "הפזורה הספרדית בארצות האסלאם במאות ה-16 – ה-18", בתוך: רות פורטר ושרה הראל-חושן (עורכות), **ממזרח ועד סוף מערב: יהודי ספרד 1492 – 1992**, תל אביב 1992, עמ' 95 – 123.

הקר, זיקתם = הקר יוסף, "זיקתם ועלייתם של יהודי ספרד לארץ ישראל 1391 – 1492", **קתדרה** 36, 1985, עמ' 3 – 34.

הקר, יוצאי = יוסף הקר, "יוצאי ספרד באימפריה העות'מנית במאות ה-15 – ה-18", בתוך: מיכאל אביטבול ואחרים (עורכים), **הפזורה היהודית הספרדית אחרי הגירוש**, ירושלים 1992, עמ' 27 – 72.

הקר, יוצאי ספרד = יוסף הקר, "יוצאי ספרד באימפריה העות'מנית במאה הט"ז – קהילה וחברה", בתוך: חיים בינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 460 – 478.

הקר, יישוב = הקר יוסף, **יישוב ארץ ישראל והעליות אליה במאה הט"ו: העליה מספרד לארץ ישראל**, ירושלים, תשכ"ט.

הקר, עליית = הקר יוסף, "עליית יהודי ספרד לארץ ישראל וזיקתם אליה", **שלם**, א, תשל"ד, עמ' 151-154.

הקר, שיטת = יוסף הקר, "שיטת ה'סורגון' והשפעתה על החברה היהודית באימפריה העות'מאנית במאות הט"ו–ה"ז", **ציון** 1990, עמ' 27 – 82.

הראל, מבשר = ירון הראל, "מבשר הציונות? כ"ח והלאומיות היהודית-הדתית בחזונו של חכם אליהו בכור חזן", בתוך: אביעד מורנו ואחרים (עורכים), **ההיסטוריה הארוכה של המזרחים: כיוונים חדשים בחקר יהודי ארצות האסלאם**, באר שבע 2021, עמ' 450 – 466.

הרוי, ציון = הרוי זאב ואחרים (עורכים) **ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח**, ירושלים, תשס"ב.

הרצל, אלטנוילנד = הרצל תאודור, **אלטנוילנד**, תל אביב 1934.

הררי, מועדים = חיים הררי (עורך), **מועדים: סדר ספרים לחגי העם**, כרך א - ספר החנוכה, תל אביב תרצ"ח.

הרשושנים-ברייטברט, מסע = טל הרשושנים-ברייטברט, **מסע החכם באשי חיים נחום מאסתאנבול לירושלים, אביב 1910: הצלחה או כשלון?**, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן תשס"ו.

וויזר וקפלן, מאוצרות = רפאל וויזר ויוסף קפלן (עורכים), **מאוצרות ספריית עץ חיים / מונטזינוס**, ירושלים תש"ס, עמ' 102.

ווינרב, יסודות = ווינרב דב, "יסודות הציונות ותולדותיה", **תרביץ**, 8, תרצ"ז, עמ' 69 – 112.

ויגודר, התפוצה = ג'פרי ויגודר, "התפוצה הספרדית במאות ה-19 וה-20", בתוך: רות פורטר ושרה הראל-חושן, (עורכות) **ממזרח ועד סוף מערב: יהודי ספרד 1492-1992**, ת"א 1992, עמ' 127 – 166.

ווינשטיין, הרציפות = ווינשטיין מנחם, "הרציפות ההיסטורית של הקהילות היהודיות באלג'יריה", **ממזרח ומערב: קובץ מחקרים בתולדות היהודים במזרח ובמגרב**, א, רמת גן, תשל"ד, עמ' 37 – 57.

וויס, הרצל = וויס יצחק, **הרצל: קריאה חדשה**, תל אביב 2008.

וסטרייך, תמורות = וסטרייך אלימלך, **תמורות במעמד האישה במשפט העברי: מסע בין מסורות**, ירושלים, תשס"ב.

וסרשטיין, על הסף = ברנרד וסרשטיין, **על הסף: יהודי אירופה ערב מלחמת העולם השנייה**, ירושלים 2017.

זוארץ ותייר, שאו זמרה = פ. זוארץ ופ. תייר (עורכים), **שאו זמרה**, תל אביב 1990.

זוארץ, יהדות לוב = פריגיא זוארץ ואחרים (עורכים), **יהדות לוב: מאמרים ורשימות על חיי היהודים בלוב**, תל אביב 1982.

זוהר, מסורת = זוהר צבי, **מסורת ותמורה: התמודדות חכמי ישראל במצרים ובסוריה עם אתגרי המודרניזציה 1880 - 1920**, ירושלים 1993.

זוהר, אשרור = זוהר צבי, "אשרור דתי של הציונות כתנועה לאומית חילונית: פרק במשנת הרב כלפון משה הכהן", **ישראל**, 2, סתיו תשס"ג, 2002, עמ' 107 – 126.

זוהר, גלות = זוהר צבי, "גלות וציונות מדינית על-פי השקפת-עולם ספרדית - עיון בתשובה הלכתית של רבי יעקב משה טולידאנו" בתוך: אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים) **מאה שנות ציונות דתית: אישים ושיטות**, רמת גן, 2003, עמ' 179-187.

זוהר, בני פלטין = זוהר צבי, "בני פלטין של מלך: טעם החיים היהודיים בארץ ישראל על פי כתבים של חכמים ספרדים מזרחים מארץ ישראל 1777-1849", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה**, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 326-358.

זוהר, האירו = צבי זוהר, **האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון**, תל אביב תשס"א.

זוהר, ההלכה = צבי זוהר, "ההלכה כשפה דתית לא פונדמנטליסטית: הרב יוסף משאש ופרשת קצבי תלמסאן", בתוך: אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), **תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היובל ליוסף אחיטוב**, עין צורים תשס"ב, עמ' 569 – 591.

זוהר, מדינת = זוהר צבי, "מדינת ישראל והציונות בעיני חכמים ספרדים-מזרחים בכירים", בתוך: מרדכי בר-און וצבי צמרת (עורכים), **שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל**, ירושלים תשס"ב, עמ' 320-349.

זנד, מתי = שלמה זנד, **מתי ואיך הומצא העם היהודי?**, תל אביב 2008.

זנה, מפאולו = ישעיהו זנה, **מפאולו הרביעי עד פיוס החמישי: כרוניקה עברית מן המאה השש עשרה**, ירושלים 1954.

זק, בשערי = זק ברכה, **בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו**, באר שבע תשנ"ה.

זרמתי, המדינה = זכריה זרמתי, **המדינה מן המערב: חכמי צפון אפריקה ומדינת ישראל**, חכמי צפון אפריקה ומדינת ישראל: מאמרים ועדויות מאת רבני המערב על הקמת מדינה יהודית בארץ ה', ירושלים תשס"א.

חבר הלאומים: מטרותיו ומבנהו = **חבר הלאומים: מטרותיו ומבנהו - תרגום עברי הוצא ברשות ממשלת פלשתינה (א"י) תמוז תרצ"ג-יולי 1933 / המחברת הזאת נועדת לשימוש של מורים ונתפרסמה ע"י המזכירות של חבר הלאומים גניבה 1930**, ירושלים 1933.

חגיג' לילוף, תחיית = יעקב חגיג' לילוף, **תחיית התנועה העברית, הציונות והתנועה הציונית בלוב בתקופה הבריטית ועליות יהודי לוב לישראל 1943 – 1951**, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון 1997.

חגיג-לילוף, ציונות = יעקב חגיג-לילוף, "ציונות ועליה", בתוך: חיים סעדון (עורך), **לוב**, ירושלים תשס"ז, עמ' 139 – 158.

חוייתה הכהן, כתר כהונה = הרב רחמים חי חוייתה הכהן, **כתר כהונה**, נתיבות תשל"ו.

חוייתה הכהן, מגיד דבריו ליעקב = הרב רחמים חי חוייתה הכהן, **מגיד דבריו ליעקב (הגדה של פסח)**, ג'רבה תש"ו.

חוייתה הכהן, מנחת כהן = הרב רחמים חי חוייתה הכהן, **מנחת כהן**, ג'רבה ת"ש.

חוייתה הכהן, שיירי מנחה = הרב רחמים חי חוייתה הכהן, **שיירי מנחה**, ג'רבה תש"ך.

חוייתה הכהן, שמחת כהן = הרב רחמים חי חוייתה הכהן, **שמחת כהן**, ג'רבה תשכ"ו.

חוייתה הכהן, תקפו של נס = הרב רחמים חי חוייתה הכהן, **תקפו של נס**, ירושלים תשי"ח.

חזן, השירה העברית = אפרים חזן, **השירה העברית בצפון אפריקה**, ירושלים תשנ"ה.

חזן, השירה והפיוט = אפרים חזן, "השירה והפיוט באלג'יריה", בתוך: חיים סעדון (עורך), **אלג'יריה**, ירושלים תשע"א, עמ' 167 – 174.

חזן, לנטוע = חזן מרים סטיווי, **לנטוע שמים: הרב אברהם חזן מפעל חייו של רב ומחנך**, ירושלים, תשס"ז.

חזן, נוכחות = חזן אפרים, "נוכחות ארץ ישראל בשירה ובפיוט של יהודי צפון אפריקה", **קתדרה** 34, 1985, עמ' 37-54.

חזן, תורת השיר = אפרים חזן, **תורת השיר בפיוט הספרדי: לאור שירת ר' יהודה הלוי**, ירושלים תשמ"ו.

חיד"א, זרע אנשים = הרב חיים יוסף דוד אזולאי, **זרע אנשים**, הוסיאטין תרס"ב.

טבנקין, דברים = טבנקין יצחק, **דברים**, תל אביב 1967 – 1985.

טובי, הוראת = טובי יוסף, "הוראת העברית החדשה בהשקפת ההנהגה הרוחנית בגרבה שבתוניסיה במחצית הראשונה של המאה העשרים", **הגות י"א**, 2015, עמ' 118 – 153.

טובי, מצוות = טובי יוסף, "מצוות יישוב ארץ ישראל בכתבי חכמי צפון אפריקה", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים תשס"ה, עמ' 184 – 209.

טובי, שורשי = טובי יוסף, "שורשי יחסה של יהדות המזרח אל התנועה הציונית", בתוך: שמואל אלמוג ואחרים (עורכים), **תמורות בהיסטוריה היהודית בעת החדשה**, ירושלים, תשמ"ח. עמ' 169-192.

טוך, איכרים = טוך מיכאל, "איכרים יהודים בימי הביניים: חקלאות ובעלות יהודית על קרקעות באירופה במאות השמינית - השתים עשרה", **ציון** 75, 2010, עמ' 291 – 311.

טייטלבוים, דברי יואל = יואל טייטלבוים, **דברי יואל: מכתבים**, ניו יורק תש"מ.

טייטלבוים, ויואל משה = יואל טייטלבוים, **ויואל משה**, ירושלים תשל"ח.

טריגנו, מדרש = טריגנו שמואל, **מדרש הנעלמות: מסה על הזהות היהודית**, חמו"ל, תשל"ה.

יהודה, גורמים = יהודה צבי, "גורמים שהשפיעו על הפעילות הציונית במצרים בשנים 1897-1917", **מקדם ומים**, א, תשמ"א, עמ' 249 – 264.

יהודה, הארגונים = יהודה צבי, "הארגונים הציוניים במצרים (1904 – 1917)", **שבט ועם**, ח, תשל"ט, עמ' 142 – 196.

יהודה, הפעילות = יהודה צבי, "הפעילות הציונית במרוקו ערב הפרוטקטוראט", **יהדות צפון אפריקה במאות הי"ט – הכ'**, ירושלים, תשמ"מ, עמ' צו – קח.

יהודה, ראשיתה = יהודה צבי, "ראשיתה של הפעילות הציונית במצרים – אגודת בר כוכבא (1897 – 1904)", **ספונות**, ט"ז, תש"ם, עמ' 253 – 311.

יובל, הנקם = יובל ישראל, "הנקם והקללה, הדם והעלילה: מעלילות קדושים לעלילות דם", **ציון**, נח, תשנ"ג 1993, עמ' 33 – 90.

יוסף, שו"ת יביע אומר = הרב עובדיה יוסף, **שו"ת יביע אומר**, 11 כרכים, תשי"ד-תשס"ט.

ילין, תורת השירה = דוד ילין, **תורת השירה הספרדית**, ירושלים תשל"ב.

ינאי, חילון = ינאי יגאל, "חילון (סקולאריזאציה) בעברית החדשה – פרק בסימאנטיקה של הלשון", **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, 6 (ד') 1973, עמ' 101 – 113.

- יערי, שלוחי = אברהם יערי, **שלוחי ארץ ישראל: תולדות השליחות מהארץ לגולה מחורבן בית שני עד המאה התשע-עשרה**, ירושלים תשי"א.
- ישראל, לחיות = ישראלי רפאל, **לחיות עם האסלאם: מקורות צמיחתו של האסלאם היסודני של ימינו - דת, תרבות, היסטוריה, אלימות וטרור**, תל אביב 2006.
- כ"ץ, לאומיות = כ"ץ יעקב, **לאומיות יהודית: מסות ומחקרים**, ירושלים תשמ"ג.
- כ"ץ, מסורת = יעקב כ"ץ, **מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים**, ירושלים תשי"ח.
- כ"ץ, משיחיות = כ"ץ יעקב, "משיחיות ולאומיות במשנתו של הרב יהודה אלקלעי", **שיבת ציון ג**, 1954, עמ' 9-41.
- כהן חזי, על גאולת = כהן חזי, "על גאולת ישראל והאומות: עיון במשנת הרב משה כלפון הכהן", **מעשה חושב א**, תשע"ו, עמ' 239 – 245.
- כהן רוברט, הקיום = כהן רוברט, "הקיום היהודי באספקט הדמוגרפי", בתוך: יוסף קפלן ומנחם שטרן (עורכים), **התבוללות וטמיעה: המשכיות ותמורה בתרבות העמים ובישראל**, ירושלים תשמ"ט, עמ' 223 – 233.
- כהן, הפעילות = כהן ח"י, **הפעילות הציונית בארצות המזרח התיכון**, ירושלים 1973.
- כהן, הרעיון = כהן א"ע, "הרעיון הלאומי בפזורה הספרדית", **שורשים במזרח**, ה', 2002, עמ' 13 – 14.
- כהן, יהודים = אמנון כהן, **יהודים בשלטון האסלאם: קהילת ירושלים בראשית התקופה העות'מאנית**, ירושלים תשמ"ב.
- כהן, ליוטה = כהן דוד, "ליוטה והציונות במרוקו (1912-1925)", **כיוונים**, יח, 1982, עמ' 105 – 154.
- כלפון, בבהילו = חיים כלפון, **בבהילו יצאנו מלוב**, נתניה תשנ"ה.
- כרם, הרב עזיאל = יצחק כרם, "הרב עזיאל כרב ראשי של סלונקי וקשריו עם הקהילה לאחר מכ"ץ", בתוך: צבי זוהר (עורך) **הרב עזיאל ובני זמנו: פרקי עיון בהגותם של חכמי המזרח בישראל במאה העשרים**, ירושלים, 2009, עמ' 166 – 189.
- כשר, התקופה = מנחם כשר, **התקופה הגדולה**, ירושלים תשכ"ט.
- כתבי ר"י אלקלעי = יצחק רפאל (עורך), **כתבי הרב יהודה אלקלעי: בתוספת מבואות, הערות ובאורים**, ירושלים תשל"ה.
- לאו, ארץ הקודש = בני לאו, "ארץ הקודש בכתבי רבנים מארצות המזרח במאה העשרים", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים תשס"ה, עמ' 168 – 183.

לאו, מוסר = בנימין לאו, "מוסר הנביאים בשיקולי פסיקתו של הרב עזיאל". בתוך: צבי זוהר (עורך) **הרב עזיאל ובני זמנו: פרקי עיון בהגותם של חכמי המזרח בישראל במאה העשרים**, ירושלים, 2009, עמ' 190 – 210.

לאזאר, האנטישמיות = ברנאר לאזאר, **האנטישמיות: סיבותיה והשתלשלות התפתחותה**, בתרגום העברי של מ. ראבינזון, וילנה תרס"ט.

לאנדא וראבינאוויץ, אור לישרים = שלמה זלמן לאנדא ויוסף ראבינאוויץ (עורכים), **אור לישרים**, ווארשא תר"ס.

לבל, הדפוס = לבל ג'וני, "הדפוס היהודי בבגדד", **פעמים** 52, תשנ"ב, עמ' 166 – 139.

לבל, חולה = לבל ג'וני, "חולה אהבת ירושלים ר' יהודה אלקלעי - הרקע הפוליטי והקהילתי לפועלו", **פעמים** 40, תשס"ח, עמ' 21 – 48.

ליאון, בית הכנסת = ניסים ליאון, "בית הכנסת הרב-עדתי בדור המדינה בישראל: אתניות, אורתודוקסיה, לאומיות ומגדר", בתוך: יוסף תבורי (עורך), **כנישתא: מחקרים על בית הכנסת ועולמו** 4, רמת גן תש"ע, עמ' קצא-רכ.

ליאון, התפילה = נסים ליאון, "התפילה לשלום חיילי צה"ל בהדפסות חרדיות של סידור התפילה הספרדי", בתוך: **עמדו"ת: עם, מדינה, תורה**, אלקנה תש"ע, עמ' 135–150.

ליאון, מה שם = ליאון נסים. "מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?", **עיונים בתקומת ישראל**, כרך 16, 2006, עמ' 85 – 107.

ליבס, זיקת הזהר = ליבס יהודה, "זיקת הזהר לארץ ישראל", בתוך: זאב הרוי ואחרים (עורכים) **ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח**. ירושלים, תשס"ב, עמ' 31 – 44.

ליפשיץ, החדר = ליפשיץ א"מ, "החדר", **כתבים**, כרך א, ירושלים תש"ז, עמ' שה - שפ.

למפרום, ספרות = למפרום תמר, **ספרות הנבואה בחינוך היהודי באירופה למן השכלה ועד ראשית הציונות**, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב תשס"ט.

מאמו, תהילה = מאמו ראובן, **תהילה למשה: פרקים במשנתו הציונית של הרב כלפון משה הכהן זצ"ל**, ירושלים תשס"ט.

מאמו, תהליכי = מאמו ראובן, "תהליכי הוראה למידה במשנתו החינוכית של הרב משה כלפון הכהן זצ"ל", **שמעתין** מ"ו (174), תשס"ט, עמ' 115 – 141.

מויאל, התנועה = מויאל אליהו, **התנועה השבתאית במרוקו**, תל אביב תשמ"ד.

מזוז, יהדות = יהונתן מזוז, **יהדות אי ג'רבה**, צפת תשל"ט.

מטראני, שאלות ותשובות = הרב יוסף מטראני, שאלות ותשובות, ויניציה ת"ה.

מיוחס גייניאו, הזהות = מיוחס גייניאו עליזה, "הזהות האבודה: היהודים הספרדים בארץ ישראל ובמדינת ישראל נוכח חורבן של קהילות אחיהם דוברי הלאדינו בשואה", **לאדינאר**, ה', 2009, עמ' 66 – 19.

מיוחס ג'יניאו, יהודים = עליזה מיוחס ג'יניאו, יהודים, אנוסים ונוצרים חדשים בספרד, תל אביב 1999.

מימרון, משנתו = יהודה מימרון, משנתו החינוכית-הלכתית של הרב יוסף משאש: המפגש בין השקפת עולם ומציאות, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ד.

מלאך, בסיסי = מלאך אסף, בסיסי הלגיטימיות של מדינת לאום יהודית בעידן פוסט מודרני, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשס"ח.

מלאך, חקר = מלאך אסף, "חקר הלאומיות והמקרה היהודי-הישראלי", עיונים בתקומת ישראל 26, תשע"ו, עמ' 135 – 173.

מלאך, ישראל החדש = מלאך אסף, "ישראל החדש: גלגולו של הרעיון והדימוי בעמים הנוצריים", היסטוריה 41, אב תשע"ח, עמ' 37 – 74.

מלאך, מחשבה = מלאך אסף, "מחשבה מחודשת על מבשרי הציונות בעקבות חקר הלאומיות העכשווי", בתוך: א' ידידה (עורך) עת לחננה: הרב צבי הירש קאלישר וההתעוררות לציון, ירושלים, 2014, עמ' 17 - 35.

מסינג, זיקתם = יהודה מסינג, "זיקתם של יהודי ג'רבה לארץ ישראל", בתוך: מנחם זהרי ואחרים (עורכים), הגות עברית בארצות האסלאם, ירושלים תשמ"ב, עמ' 253 – 274.

מרציאנו, ספרד = אליהו רפאל מרציאנו, ספרד וגירוש קנ"א – 1391, ירושלים תשנ"א.

מרציאנו, פנקס = אליהו רפאל מרציאנו (עורך), פנקס בית דין ק"ק טריפולי, ירושלים תשס"ח.

משאש, אוצר המכתבים = הרב יוסף משאש, אוצר המכתבים, 3 כרכים, ירושלים תשכ"ח-תשל"ה.

משאש, הגדה של פסח ויזכור יוסף = הרב יוסף משאש, הגדה של פסח ויזכור יוסף, חיפה תשל"ט.

משאש, נחלת אבות = הרב יוסף משאש, נחלת אבות, ירושלים תשע"ה.

משאש, נר מצוה = הרב יוסף משאש, נר מצוה, ירושלים תשכ"ט.

משאש, נשמת חיים = יוסף משאש, נשמת חיים, תשנ"ו.

משאש, שו"ת מים חיים = הרב יוסף משאש, שו"ת מים חיים, ירושלים תשע"ח.

משאש, שו"ת מים טהורים = הרב יוסף משאש, שו"ת מים טהורים, בתוך: שו"ת מים חיים, ירושלים תשע"ח.

נאהורי, רחמיך רבים = הרב רחמים נאהורי, רחמיך רבים, ירושלים תש"ן.

נאור וגלעדי, ארץ = מרדכי נאור מרדכי וגלעדי דן, ארץ ישראל במאה העשרים: מיישוב למדינה 1900 – 1950, רעננה 1990.

נגר, מסורת = רבקה נגר, **מסורת במבחן: רבני ג'רבה בין שמרנות לתמורה (1914-1945)**, אשקלון תשע"א.

נעים, הרב כלפון = נעים ירון, **הרב כלפון משה הכהן מג'רבא: בין שמרנות למודרנה**, רמת גן תשס"ט.

נקדימון, הבנק = נקדימון שלמה, **הבנק: סיפורו של אוצר התיישבות היהודים**, תל אביב תשס"ג.

נריה, ליקוטי הראי"ה = משה צבי נריה ואחרים (עורכים), **ליקוטי הראי"ה**, שבי דרום תשע"ה.

סיוון, אליעזר = סיוון ראובן, **אליעזר בן יהודה: החלום ושברו**, ירושלים תשל"ט.

סילבר, פעמי = סילבר מיכאל, "פעמי לב העבר" בארץ הגר", **קתדרה** 73, תשרי תשנ"ה, עמ' 84 – 105.

סלושץ, האי = סלושץ נחום, **האי פליא**, תל אביב תשי"ח.

סלושץ, ספר המסעות = נחום סלושץ, **ספר המסעות: מסעי בארץ לוב**, תל אביב תרצ"ח.

סלע, החינוך = שלום סלע, "החינוך", בתוך: חיים סעדון (עורך), **לוב**, ירושלים תשס"ז, עמ' 97 – 112.

סמית, האומה = א"ד סמית, **האומה בהיסטוריה**, ירושלים 2003.

סמית, עמים = אנתוני סמית, **עמים נבחרים: מקורות מקודשים של זהות לאומית**, ירושלים 2010.

סעדון, הציונות בתוניסיה = חיים סעדון, "הציונות בתוניסיה", בתוך: אלון גל (עורך) **הציונות לאזוריה: היבטים גאו-תרבותיים**, ירושלים תש"ע, עמ' 273 – 309.

סעדון, מדות = חנינה בוגיד סעדון, **מדות הרחמים**, בני ברק תשמ"ה.

סקלי, בנפש דוד = הרב דוד הכהן סקלי, **בנפש דוד**, בתוך: הנ"ל, **קרן לדוד**, מקנאס תש"ו.

סקלי, ילקוט דוד באהל דוד = הרב דוד הכהן סקלי, **ילקוט דוד באהל דוד**, בתוך: הנ"ל, **קרן לדוד**, מקנאס תש"ו.

סקלי, לך דוד = הרב דוד הכהן סקאלי, **לך דוד**, ירושלים תשנ"ו.

סקלי, קרית חנה דוד = הרב דוד הכהן סקלי, **קרית חנה דוד**, ירושלים תרצ"ה.

סקלי, קרן לדוד = הרב דוד הכהן סקלי, **קרן לדוד**, מקנאס תש"ו.

עובדיה, דרכי = חיים עובדיה, "דרכי ההנהגה של חכמי המזרח: עיון בפסיקתו של הרב יוסף משאש", בתוך: חביבה פדיה (עורכת), **המזרח כותב את עצמו**, תל אביב 2015, עמ' 335 – 353.

עוזיאל, אור המאיר = בן ציון מאיר חי עוזיאל, **אור המאיר: מוקדש ליובלו השבעים של רבנו המאור הגדול פאר ישראל כמוהר"ר בן ציון מאיר חי עזיאל שליט"א**, הראש"ל הרב הראשי לישראל, **כולל תולדותיו ומאמרי הערכה**, הלכה ומחקר, ירושלים תש"י.

עזיאל, מכמני עזיאל = הרב בן ציון מאיר חי עזיאל, **מכמני עזיאל: מאמרים כלליים, מכתבים צבוריים ולאומיים, נאומים יסודיים, לתחית ישראל ובנין ארצו**, כרכים א-ו, ירושלים תשנ"ה-תשס"ט.

עזיאל, שו"ת משפטי עזיאל = הרב בן ציון מאיר חי עזיאל, **שו"ת משפטי עזיאל**, ירושלים תשס"א.

ענבר, מהפכה = ענבר שולה, **מהפכה וגאולה בישראל ובעמים 1920 - 1939**, פתח תקוה 2006. פוליאק, מרכזיותו = פוליאק מאירה, "מרכזיותו של לימוד המקרא בארצות האסלאם על פי עדותה של גניזת קהיר", **על הפרק 17**, תש"ס, עמ' 131 – 141.

פונד, פירוד = יוסף פונד, **פירוד או השתתפות: אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל**, ירושלים תשנ"ט.

פורת, צמיחת = פורת יהושע, **צמיחת התנועה הלאומית הערבית הפלסטינאית 1918 – 1929**, ירושלים תשל"א.

פישר, לימוד = פישר מ"ט, "לימוד המקרא באשכנז במאות הי"ב והי"ג", **הגיגי גבעה**, ח, תש"ס, עמ' 97 – 107.

פרידמן, הסנה = פרידמן מרדכי, **הסנה בוער ואוכל: המסע הציוני של בנימין זאב הרצל**, ירושלים, תשע"ו.

פרידמן, חברה = מנחם פרידמן, **חברה ודת, האורתודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל**, ירושלים תשל"ח.

צונץ, הדרשות = צונץ יום טוב ליפמאן, **הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית**, ירושלים תש"ז.

צורשר, תורכיה = צורשר, אריק יאן, **תורכיה: היסטוריה מודרנית**, תל אביב 2005.

ציטרון, תולדות = ציטרון ש"ל, **תולדות חיבת ציון**, א, אודסה תרע"ד.

ציפר, הדגל = דניאל ציפר, **הדגל הציוני מעל הבוספורוס**, ירושלים תשס"א.

קויפמן, בחבלי = יחזקאל קויפמן, **בחבלי הזמן: קובץ מחקרים ומאמרים בשאלות ההווה**, תל אביב תרצ"ו.

קויפמן, גולה = יחזקאל קויפמן, **גולה ונכר**, תל אביב 1929.

קוף, לשון = קוף גדעון, "לשון, תקשורת ותפקידה של העיתונות העברית במשנתו ובפעילותו המדינית של הרב יהודה אלקלעי", **קשר 38**, אביב 2009, עמ' 87 – 90.

קלוזנר, אחד = יוסף קלוזנר, "אחד העם", **האנציקלופדיה העברית**, כרך ב, ירושלים תשי"ג, עמ' 400 – 408.

קלוזנר, חנוכה = יוסף קלוזנר, "חנוכה – סמל ואזהרה", בתוך: חיים הררי (עורך), **מועדים: סדר ספרים לחגי העם**, כרך א - ספר החנוכה, תל אביב תרצ"ח, עמ' 61 – 62.

קלוזנר, הרב = קלוזנר ישראל, "הרב יהודה ביבאס אחד ממבשרי הציונות", **העולם**, כרך ל"ב, גיליון ז' - ח', תש"ד, עמ' 69.

קמחי, ציונות = רות קמחי, **ציונות בצל הפירמידות: התנועה הציונית במצרים 1918 – 1948**, תל אביב 2009.

קפלן, המפגש = יוסף קפלן, "המפגש המחודש עם היהדות: היהודים הספרדים והפורטוגלים במערב בראשית העת החדשה", בתוך: רות פורטר ושרה הראל-חושן (עורכות), **ממזרח ועד סוף מערב: יהודי ספרד 1492-1992**, ת"א, 1992, עמ' 45 – 58.

קפלן, הפזורה הספרדית בצפון מערב אירופה = יוסף קפלן, "הפזורה הספרדית בצפון מערב אירופה ובעולם החדש", בתוך: חיים ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 562 – 599.

קפלן, הפזורה הספרדית-פורטוגלית = יוסף קפלן, "הפזורה הספרדית-פורטוגלית המערבית במאה ה-17", בתוך: מיכאל אביטבול ואחרים (עורכים), **הפזורה היהודית הספרדית אחרי הגירוש**, ירושלים 1992, עמ' 65 – 116.

קפלן, מנוצרים = קפלן יוסף, **מנוצרים חדשים ליהודים חדשים**, ירושלים תשס"ג.

קפלן, עמרם = קימי קפלן, **עמרם בלוי: עולמו של מנהיג נטורי קרתא**, ירושלים תשע"ז.

קראוס, החוזה = קראוס יצחק, "החוזה הראשון", **מקור ראשון**, מוסף שבת, 4/9/2013.

קראוס, מדינת = יצחק קראוס, מדינת ישראל – אתחלתא דגאולה או מעשה שטן? בתוך: משה רחימי (עורך), **עמדו"ת: עם, מדינה, תורה**, כרך ז, אלקנה תשע"ה, עמ' 169 – 212.

קרוכמל, כתבי = נחמן קרוכמאל, **כתבי רבי נחמן קרוכמאל: ערוכים על ידי שמעון ראבידוביץ**, וולתאם, מאסס, ארה"ב, תשכ"א.

קרוכמל, מורה = נחמן קרוכמל, **מורה נבוכי הזמן: מבוא ועריכה מדעית - יהודיע עמיר**, ירושלים תשע"א.

קרסל, רבי = קרסל גצל, **רבי יהודה אלקלעי, רבי צבי הירש קאלישר**, תל אביב תש"ה.

ראי"ה קוק, אגרות הראיה = ראי"ה קוק, **אגרות הראיה**, כרכים א-ג, ירושלים תשמ"ה.

ראי"ה קוק, אורות = ראי"ה קוק, **אורות**, ירושלים תשכ"א.

ראי"ה קוק, חזון הגאולה = ראי"ה קוק, **חזון הגאולה**, ברוקלין תשל"ד.

ראי"ה קוק, מאמרי הראי"ה = ראי"ה קוק, **מאמרי הראי"ה**, ירושלים תשמ"ד.

ראי"ה קוק, משפט כהן = ראי"ה קוק, **משפט כהן: תשובות במצוות התלויות בארץ - זרעים, קדשים, טהרה, סנהדרין ומלכים**, ירושלים תשמ"ה.

רביצקי, ארץ חמדה = רביצקי אביעזר, "ארץ חמדה וחרדה: היחס הדו ערכי לארץ ישראל במקורות ישראל", בתוך: הנ"ל (עורך), **ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 1 – 41.

רגב, ארץ ישראל בהגות המאה ה-16 = רגב שאול, "ארץ ישראל בהגות המאה ה-16: בין תפיסת האקלימים לתפיסת המרכז", בתוך: זאב הרוי ואחרים (עורכים), **ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח**, ירושלים, תשס"ב, עמ' 115-137.

רגב, ארץ ישראל בהגותו של רבי יצחק קארו = רגב שאול, "ארץ ישראל בהגותו של רבי יצחק קארו", **ממזרח וממערב**, ו, תשנ"ה, עמ' 7-31.

רגב, גאולת = רגב שאול, "גאולת ישראל וגאולת העולם - תפיסתו המשיחית של המביט", **על התשובה ועל הגאולה**, רמת גן, תשס"ח, עמ' 161-174.

רגב, גירוש = רגב שאול, "גירוש וגאולה בעיני הוגים מגורשים", **תרבות יהדות ספרד**, תשנ"ד, עמ' 205-211.

רובין, הקוראן = רובין אורי, **הקוראן**, תל אביב 2005.

רובין, התנצרותה = רובין זאב, **התנצרותה של אירופה**, תל אביב 1991.

רודריג, חינוך = אהרן רודריג, **חינוך, חברה והיסטוריה: "כל ישראל חברים" ויהודי אגן הים התיכון 1860-1929**, ירושלים תשנ"א.

רוזנברג, גלות = רוזנברג שלום, "גלות וארץ ישראל בהגות היהודית במאה ה-19", בתוך: משה חלמיש ואביעזר רביצקי (עורכים), **ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים**, ירושלים תשנ"א, עמ' 166 – 192.

רוזנברג, הזיקה = רוזנברג שלום, הזיקה לארץ ישראל בהגות היהודית – מאבק השקפות", **קתדרה** 4, תשל"ז, עמ' 148-166.

רוזנטל, כרונולוגיה = רוזנטל ימימה, **כרונולוגיה לתולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל: תרע"ח-תרצ"ו / 1935-1917**, ירושלים תשל"ט 1979.

רז-קרקוצקין, גלות = רז-קרקוצקין, אמנון, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", **תיאוריה וביקורת** 4 (סתיו) 1993, עמ' 23-55.

רז-קרקוצקין, גלות, חלק שני = רז-קרקוצקין, אמנון, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק שני", **תיאוריה וביקורת** 5 (סתיו) 1994, עמ' 113-132.

רז קרקוצקין, זיכרון = אמנון רז קרקוצקין, "זיכרון, אוריינטליזם ועיצוב התודעה הישראלית", בתוך: משה נאור (עורך), **צבא, זיכרון וזהות לאומית**, ירושלים תשס"ז, עמ' 102 – 138.

רז-קרקוצקין, חקיקה = רז-קרקוצקין, אמנון, "חקיקה, משיחיות וצנזורה: הדפסת השולחן ערוך כראשית המודרניות", בתוך: אלישבע באומגרטן ואחרים (עורכים), **טוב עלם - זיכרון, קהילה ומגדר בחברות יהודיות בימי הביניים ובראשית העת החדשה**, ירושלים תשע"א, עמ' 306 – 335.

רז קרקוצקין, דת = אמנון רז קרקוצקין, "דת" ו"לאומיות" בהקשר היהודי ובהקשר הציוני: הערות מבוא", בתוך: זוהר מאור ויוכי פישר (עורכים), **לאומיות וחילון**, ירושלים תשע"ט, עמ' 261 – 297.

ריבלין, הגימטריה = ריבלין אברהם, "הגימטריה בחיי היישוב העברי בירושלים", **מאזנים** 28, ניסן-אייר תשכ"ט, עמ' 438 – 439.

ריבלין, הרב = ריבלין אברהם, "הרב מראשוני מבשרי הציונות", **במערכה** יט, 1979, עמ' 13 – 20. ריינס, אור חדש על ציון = הרב יעקב ריינס, אור חדש על ציון, ווילנא תרס"ב.

רמ"ך, גאולת משה = הרב משה כלפון הכהן, **גאולת משה**, בתוך: **זכות משה**, נתיבות תשל"ח.

רמ"ך, דרכי משה = הרב משה כלפון הכהן, **דרכי משה**, בתוך: **תורת משה**, נתיבות תשנ"ג.

רמ"ך, דרש משה = הרב משה כלפון הכהן, **דרש משה**, ירושלים תשל"ז.

רמ"ך, ויקהל משה = הרב משה כלפון הכהן, **ויקהל משה**, בתוך: **זכות משה**, נתיבות תשל"ח.

רמ"ך, זכות משה = הרב משה כלפון הכהן, **זכות משה**, נתיבות תשל"ח.

רמ"ך, יד משה = הרב משה כלפון הכהן, **יד משה**, גרבה תש"י.

רמ"ך, מטה משה = הרב משה כלפון הכהן, **מטה משה**, בתוך: **זכות משה**, נתיבות תשל"ח.

רמ"ך, משה ידבר = הרב משה כלפון הכהן, **משה ידבר**, בתוך: **זכות משה**, נתיבות תשל"ח.

רמ"ך, פקד משה = הרב משה כלפון הכהן, **פקד משה**, בתוך: **זכות משה**, נתיבות תשל"ח.

רמ"ך, שו"ת שואל ונשאל = הרב משה כלפון הכהן, **שו"ת שואל ונשאל**, בני ברק תשנ"ט.

רמ"ך, תורה וחיים = הרב משה כלפון הכהן, **תורה וחיים**, גרבה תשכ"ד.

רפל, התפילה = יואל רפל, **התפילה לשלום המדינה: תולדותיה תכניה ופירושה**, חבל מודיעין תשע"ח.

רצבי, ארץ = שלום רצבי, "ארץ-ישראל בהגותו של הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל", בתוך: אבי רביצקי (עורך), **ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים תשס"ה, עמ' 104 – 132.

רצבי, הוגים = שלום רצבי, "הוגים דתיים על המדינה המודרנית", **עיונים בתקומת ישראל** 11, תשס"א, עמ' 1 – 24.

רצבי, הערות = שלום רצבי, "הערות לשאלת סיגולו של הרעיון הלאומי בציונות הדתית", **עיונים בתקומת ישראל** 13, תשס"ד. עמ' 71 – 96.

רצבי, ציונות = רצבי שלום, "ציונות, יהדות וארץ ישראל בהגותו של הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל", **פעמים**, 73, סתיו תשנ"ח. עמ' 60 – 83.

רצבי, ציונות, יהדות = שלום רצבי, "ציונות, יהדות וארץ ישראל בהגותו של הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עזיאל", **פעמים** 73, תשנ"ח, עמ' 60 – 83.

רצ"ה, לנתיבות = רצ"ה, **לנתיבות ישראל** (2 כרכים), ירושלים תשנ"ז.

רצ"ה, שיחות = רצ"ה קוק, **שיחות הרב צבי יהודה** (5 כרכים), ירושלים תשנ"ג.

רש"ר הירש, אגרות צפון = רש"ר הירש, **אגרות צפון**, ירושלים תשע"ז.

ש"ץ אופנהיימר, הרעיון = ש"ץ אופנהיימר רבקה, **הרעיון המשיחי מאז גירוש ספרד**, ירושלים תשס"ה.

שביד, הפילוסופיה = שביד אליעזר, "הפילוסופיה היהודית כאחד הזרמים בפילוסופיה של המאה העשרים", **דעת** 23, תשמ"ט, עמ' 110-101.

שביד, לאומיות = שביד אליעזר, "לאומיות בעידן של גלובליזציה: הערכה מחדש", בתוך: נפתלי רוטנברג ואליעזר שביד (עורכים), **לאום מלאום: עיונים בשאלות של זהות לאומית, עם ולאומיות**, ירושלים 2008, עמ' 17 – 32.

שביט, מלחמת הלוחות = שביט יעקב, ערן מרדכי, **מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה התשע עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך**, תל אביב 2003.

שוורצפוקס, ההשפעה = שמעון שוורצפוקס, "ההשפעה הצרפתית על יהודי אלג'יריה שבעים וחמש השנים הראשונות", בתוך: משה חלמיש ואחרים (עורכים), **יהודי אלג'יריה ולוב**, רמת גן תשע"ד, עמ' 127 – 133.

שוראקי, מסורת = שוראקי יצחק (עורך), **מסורת בעידן המודרני: חכמים ספרדים בדורות האחרונים**, תל אביב 2009.

שטיין, מסד = שטיין ליאונרד, **מסד למדינת ישראל: תולדותיה של הצהרת בלפור**, תל אביב 1962.

שטרן, שלג, הלכה ציונית = ידידיה שטרן ויאיר שלג (עורכים), **הלכה ציונית: המשמעויות ההלכתיות של הריבונות היהודית**, ירושלים 2017.

שירמן, תולדות = חיים שירמן, **תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית**, ירושלים תשנ"ו.

שלום, מחקרי שבתאות = שלום גרשום, **מחקרי שבתאות**, תל אביב, תשנ"ב.

שלמון, דת ולאומיות בתנועה הלאומית היהודית = שלמון יוסף, "דת ולאומיות בתנועה הלאומית היהודית", בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), **ציונות - פולמוס בן זמננו: גישות מחקריות ואידאולוגיות**, שדה בוקר 1996, עמ' 376 - 396.

שלמון, דת ולאומיות בתנועה הציונית בראשיתה = שלמון יוסף, "דת ולאומיות בתנועה הציונית בראשיתה", בתוך: י' ריינהרץ; י' שלמון; ג' שמעוני (עורכים) **לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 115 – 140.

שלמון, הרב יצחק = יוסף שלמון, "הרב יצחק יעקב ריינס – פרופיל של מנהיג ציוני דתי", בתוך: דב שוורץ (עורך), **ציונות דתית: היסטוריה, רעיון, חברה, רמת גן, תשע"ח, עמ' 9 – 32.**

שלמון, תגובת = שלמון יוסף, "תגובת החרדים במזרח אירופה לציונות המדינית", בתוך: חיים אבני וגדעון שמעוני (עורכים) **הציונות ומתנגדיה בעם היהודי, ירושלים תש"ן, עמ' 57 – 73.**

שמעוני, ערבי = שמעוני יעקב, **ערבי ארץ ישראל, תל אביב תש"ז.**

שפירא, אגרות לראי"ה = בן ציון שפירא (עורך), **אגרות לראי"ה, ירושלים תשמ"ו.**

שפירא, המוטיבים = אניטה שפירא, "המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה", בתוך: שמואל אלמוג ואחרים (עורכים), **ציונות ודת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 301 – 327.**

שפירא, התנ"ך = שפירא אניטה, **התנ"ך והזהות הישראלית, ירושלים תשס"ו.**

שפר, השמועות = גיא שפר, "השמועות על מות התרבות הלאומית מוקדמות, עצמתה עדיין גבוהה", **כיוונים חדשים 19, 2009, עמ' 165 – 173.**

שקדאי, ישראל = ח.י. שקדאי, **ישראל מאין ולאן: מזמור שיר יהודא חי, ירושלים, תשע"ד.**

שרביט, הרב יוסף = יוסף שרביט, "הרב יוסף גנאסיה: דיוקנו של מנהיג רוחני באלג'יריה הצרפתית (1879-1962)", בתוך: משה אורפלי ואפרים חזן (עורכים), **התחדשות ומסורת: יצירה, הנהגה ותהליכי תרבות ביהדות צפון אפריקה, ירושלים תשס"ה, עמ' 89 – 96.**

שרביט, זהות = יוסף שרביט, "זהות ותולדות: מורשתו התרבותית של הרב יהודה ליאון אשכנזי ("מניטו")", **פעמים 91, תשס"ב, עמ' 105 – 122.**

שרביט, יהודי אלג'יריה = יוסף שרביט, **יהודי אלג'יריה בעידן הצרפתי, תל אביב 2010.**

שרביט, יחודו = יוסף שרביט, "יחודו של הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו) בקרב הוגי האסכולה הפריזאית למחשבת ישראל", בתוך: אריק ה' כהן (עורך) **יהדות צרפת: בין ייחודיות לאוניברסליות בעת החדשה ובזמננו, רמת גן תשע"ה, עמ' 211 – 228.**

שרביט, מארץ האיים = יוסף שרביט, **מארץ האיים לארץ ישראל: יהודי אלג'יריה ומדינת ישראל תש"ח-תשנ"ח (1948-1998), קריית ארבע 2002.**

שרביט, עבריות = יוסף שרביט, **עבריות ומעבר לה: דיוקן אינטלקטואלי של מנהיג רוחני בעידן מהפכני: הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו) 1922-1996 הוגה, מחנך ואיש מעשה: אלג'יריה, צרפת, ישראל, תל אביב תשע"ט.**

שרעבי, התבדלות = שרעבי רחל, "התבדלות עדות-המזרח מהעדה הספרדית, 1860—1914", **פעמים 21, תשמ"ה, עמ' 31 – 49.**

שרקי, שנת = שרקי חיים, **'שנת גאולי באה': רעיון הקץ בשנת ת"ר בכתבי הרב אלקלעי, עבודת תזה, אוניברסיטת בר אילן תשע"ה.**

תירוש-בקר, לשונותיהם = עפרה תירוש-בקר, "לשונותיהם של יהודי אלג'יריה", בתוך: חיים סעדון (עורך), **אלג'יריה, ירושלים תשע"א, עמ' 117 – 132.**

תשב, משיחיות = תשב ישעיה, **משיחיות בדור גירושי ספרד ופורטוגאל**, ירושלים, תשמ"ה.

Aberbach, The European = Aberbach David, **The European Jews, patriotism and the liberal state, 1789-1939: a study of literature and social psychology**, New York 2013.

Angel, Voices = Mark D. Angel, **Voices in Exile, A Study In Sephardic Intellectual History**, Ktav Publishing House, Hoboken, NJ, New York, 1991, pp. 194 – 196.

Askénazi, Ki mitsion = Léon Askénazi, **Ki mitsion** (2 tomes), Jérusalem 1997.

Askénazi, La parole = Léon Askénazi, **La parole et l'écrit** (2 tomes), Paris 2005.

Askénazi, Le sens = Askénazi Léon, "Le sens humain de la durée selon le Midrach", **Targoum** 6, mars 1995.

Banon, L'Attente = Banon D. (2012) **L'Attente messianique. Une infinie patience**. Éditions du Cerf, Paris.

Bar-Yosef, Christian = Bar-Yosef, E. "Christian Zionism and Victorian Culture". **Israel Studies**; Fall 2003; 8, (3). pp. 18-35

Ben-Israel, Zionism = Ben-Israel, H. (2003). Zionism and European nationalisms: Comparative aspects", **Israel Studies** 8 (1). pp. 91-104.

Billing, Banal = Billing Michael, **Banal Nationalism**, London 1995.

Charvit , Le Procès public = Charvit Yossef (2014). "Le « Procès public » des Juifs d'Algérie à Jérusalem (1963)". **Pardès**. 2 (56): pp. 285–294.

Cohen, Messianic = Cohen G. D, (1967). Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim (prior to Sabbethai Zevi), in: Max Kreutzberger (ed.), **Studies of the Leo Baeck Institute**, New York, pp. 117-156.

Delpech, De 1815 = Delpech Francis, "De 1815 à 1894", in Bernhard Blumenkranz (édit), **Histoire des juifs en France**, Toulouse 1972, p. 305-346.

Delpech, L'histoire = Delpech Francis, "L'histoire de Juifs en France de 1780 à 1840: Etat des questions et directions de recherche", in Bernhard Blumenkranz et Albert Soboul (édit), **Les Juifs et la Revolution française**, Paris 1989, pp. 3-46.

Eisen, The peace = Eisen Robert, **The peace and violence of Judaism: from the Bible to modern Zionism**, Oxford 2011.

Étienne, L'islamisme = Étienne Bruno, *L'islamisme radical*, Paris, LGF, 1989.

Faur, Early = Faur, J. (1976). Early Zionist Ideals Among Sephardim in the Nineteenth Century, *Judaism* 54, 54-55.

Finkielkraut, La défaite = Finkielkraut Alain, **La défaite de la pensée**, Paris 1987.

Gat, Yakobson, Nations = Azar Gat with Alexander Yakobson, **Nations : the long history and deep roots of political ethnicity and nationalism**, Cambridge 2013

Goetschel, Entre tradition = Roland Goetschel, "Entre tradition et modernité: Manitou", **Hamoré** 150, Juillet 1997, pp.17-19.

Gordin, Ecrits = J. Gordin, **Ecrits: Le renouveau de la pensée juive en France**, Paris, 1995.

Grosby, Nationalism = Steven Grosby, **Nationalism : a very short introduction**, Oxford 2005.

Haim, Arab = Haim Sylvia (edit), **Arab nationalism: an anthology**, Berkeley 1976.

Inbari, Jewish radical = Motti Inbari, **Jewish radical ultra-orthodoxy confronts modernity, Zionism and women's equality**, New York 2016

Kerem, The Europeanization = Yitzchak Kerem, "The Europeanization of the Sephardic Community of Salonika", Yedida K. Stillman and Norman A. Stillman (eds.), **From iberia To Diaspora, Studies in Sephardic History and Culture**, Brill, Leiden 1999, pp. 58 – 74.

Klein, Les enfantements = Rony Klein, "Les enfantements d'Israël comme vecteur de l'universel dans la pensée de Léon Askenazi", **pardés** 49, 2011, pp. 133-141.

Koginsky, Un Hébreu = Michel Koginsky, **Un Hébreu D'origine Juive: Hommage Au Rav Yehouda Léon Askénazi**, Jérusalem 1998.

Kohn, The Idea = Kohn, H. **The Idea of Nationalism**, New York, 1944.

- Pétrément, La Vie = Simone Pétrément, **La Vie de Simone Weil**, Paris 1973.
- Liebman & Don Yehiya, Civil = Ch.S. Liebman & E. Don Yehiya, **Civil Religion in Israel**, Berkeley, Los Angeles & London 1983.
- Milliot, Introduction = Milliot Louis, **Introduction à l'étude du droit musulman**, Paris, Sirey, 1953.
- Moorhead, The Father = Moorhead, J. "The Father Of Zionism: William E. Blackstone? ", **Journal of the Evangelical Theological Society**; Dec 2010; 53 (4), pp. 787-801.
- Morali, Entre cosmopolitisme = Gilles Morali, "Entre cosmopolitisme et universalisme : de Martin Buber à Léon Askenazi", **Pardés** 49, 2011, pp. 143-153.
- Roberts, Citizenship = Sophie B. Roberts, **Citizenship and antisemitism in French colonial Algeria, 1870-1962**, New York 2017, pp. 111-141.
- Saadoun, Le sionisme en Algérie = Saadoun, Haim. "Le sionisme en Algérie (1898-1962): une option marginale". **Archives Juives**. 2 (45) . pp. 68–88
- Sarna, The Roots = Sarna, Jonathan D. "The Roots of Ararat: An Early Letter from Mordecai M. Noah to Peter B. Porter," **American Jewish Archives** 32, April 1980. pp. 52-58.
- Schwarzfuchs, Les Juifs = Schwarzfuchs Simon, **Les Juifs de France**, Paris 1975.
- Sirat, La joie = Rene-Samuel Sirat, **La joie austère: Entretiens réalisés par Emmanuel Hirsch**, Paris 1990.
- Slouschz, Travels = Slouschz Nahum, **Travels in North Africa**, Philadelphia 1927.
- Smith, National = Smith, A.D. **National Identity**, London, 1991 .
- Smith, Nationalism = Smith, A.D. **Nationalism: Theory, Ideology, History**, Cambridge, 2001 .
- Smith, The Ethnic = Smith, A.D. **The Ethnic Origins of Nationalism**, Oxford, 1986.
- Szajkowski, Jews = Szajkowski, Zosa, **Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848**, New York 1970.

Szwarc, Léon Askenazi = Sandrine Szwarc, "Léon Askenazi : la transmission orale de l'humanité d'Israël", **Perspectives** 23, 2016, pp. 75-96.

Yerushalmi, Sefardica = Yerushalmi Y.H, **Sefardica**, Paris, 2016.

Abstract

This study examines the idea of nationalism in the views and philosophy of Sephardic scholars in the nineteenth and early twentieth centuries, and points at the existence of a nationalistic awareness, which was distinct and faith-driven by its nature. The study of the writings of Sephardic rabbis in the modern era, and examination of their approach to the idea of Israeli nationalism and its religious and conceptual significance, especially in regard of the activities of the Zionist movement, make it possible to identify common denominators pointing to their unique approach to the idea of nationalism. This study points to the uniqueness of Sephardic scholars' approach against the background of nineteenth-century nationalistic ideologies and their characteristics in modern-day Europe.

This study seeks to point to a nationalist consciousness that develops not only as part of modernity, but based on other traditional and cultural characteristics. This nationalist consciousness manifests itself in the attitude of the Sephardic sages to Zionism as a movement that fulfills the foundations of religious belief in salvation and saw a complete identity between Judaism and Zionism.

At the basis of this study was the attempt to examine the rationale and origins of the nationalism among the rabbis who rose in the Sephardic communities in the Mediterranean basin, as distinct from the rabbis who lived among the Jewish communities in Europe and even different from the sages who lived among the communities generally known as Eastern Jewry. Among the foundations of nationalism that characterize Sephardic rabbis are a number of characteristics: the status and practice of the Kabbala, the positive and realistic attitude to the Land of Israel, the giving of concrete interpretation to the mitzvot of Yishuv Eretz Israel, the learning of the Bible as a field of central importance, writing and learning of the Hebrew language, and Redemption rather than apocalyptic vision of the end of days. This unique notion of nationalism has been explored in light of the development of nationalism in European thought, but also as a distinct school that is nourished by a unique cultural and heritage.

The national consciousness in the writings of the Sephardic sages is explored in this study through the identification and analysis of prominent nationalist philosophies

that are expressed in four themes, which may serve as key criteria for their national consciousness: nationalism and Zionism, Eretz Israel, Hebrew language and Bible study.

Nationalism: For rabbis whose thinking is based mainly on Jewish tradition, the attitude to the idea of nationalism among the Jewish people is a cornerstone of their national consciousness. For it is generally possible to divide the rabbinic worldview of nationalism into three parts: one, the centrality of the national dimension in the Jewish people and even in the Jewish religion. The second, a basic recognition of the status of the national dimension, but its delay until the End of the Days. Third, the fading of nationalism upon exile and view of the Jewish people as a religious community among the nations that granted them equal rights as ordinary citizens.

Eretz Israel: Through the attitude towards Eretz Israel and immigration to it, one can see whether there is a trend toward preserving the state of exile and favoring religious life in a community setting or a desire to change historical reality and promote practical actions towards a national renewal.

The Hebrew Language: The attitude to the Hebrew language can be examined in relation to nationalism, since some consider Hebrew as a holy language which is intended for prayer and Torah study only. On the other hand, some regard the Hebrew language as a major factor in Israel's national identity, and in its revival and widespread use as a spoken language as part of the national renewal.

Bible Study: Bible study is a characteristic of national affinity as its contents can be interpreted as the national foundations of the Jewish people in historical, cultural and religious aspects. Although the Bible is part of the Holy Scriptures, it does not materially belong to the Halachic literature and the existence of religious life such as the Talmud and the Poskim literature. The latter was the main literature that scholars all around the Jewish diaspora were studying. However, not everywhere was the bible studied as a distinct field. It is possible that the focus of Sephardic scholars on Bible study was of significance in shaping their national consciousness.

The main thesis that this study aspires to substantiate is the existence of a unique nationalist consciousness in the views and philosophies of Sephardic scholars in the 19th and early 20th centuries. These sages learned their Torah in the diaspora communities of expatriates from the Iberian Peninsula. Those communities were

mainly based around the Mediterranean basin - North Africa, the Mediterranean, Turkey, the Balkans, Greece and Italy.

This nationalist consciousness is found to be quite the same in the writings, thought, interpretation, and ideas of Sephardic scholars, despite the different geographical and cultural spaces in which Sephardic exile lived. In fact, very few Sephardic rabbis opposed the Jewish National Awakening movement. This makes the difference between the attitude of the Sephardic rabbis and the European rabbis, both from Eastern European and Central European and Western communities.

Many of the Sephardic sages during the period in question did not consider themselves innovative in their approach to the idea of Jewish nationalism, which they took for granted, but their main innovation was their notion that they lived during a turning point in Jewish history in particular and in human history in general. Since they recognized the Jewish national revival as the beginning of the realization of the vision of salvation, it can be said that they were in fact addressing the foundations of traditional Jewish nationalism with the modern tools of their time. The Sephardic sages were singular in that they often did not take a passive expectation of the coming of the Messiah, which was common among many Jewish communities throughout the Diaspora, but had a sympathetic attitude to the real active efforts of the national uprising.

The research in this study deals with the writings of many scholars. At the center of the discussion are the writings of Rabbi Yehuda Alkalay (Balkan 1798 - 1878), one of the Zionism forerunners, Rabbi Chalfon Moshe Hacoheh (Djerba, Tunisia 1874 - 1950), Rabbi Ben Zion Meir Hai Uziel (Eretz Israel 1880 - 1953), rabbi Joseph Messas (Morocco 1892-1974) and Rabbi Yehuda Leon Ashkenazi - Manitou (Algiers 1922 - 1996) since they left behind extensive writing in the field under investigation. In addition, the study examines many other scholars of the Sephardic diaspora in North Africa which all together point to a clear trend.

However, it's worth noting that there were also anti-modern and anti-nationalist attitudes among Sephardic rabbis. These are also examined in this study, including rabbis Shelomo Eliezer Alfandari (1826? - 1930) and Haim Nahum (1873 - 1960).

Table of contents

Abstract.....	8
Part 1- introductions.....	1
Chapter 1: Introduction.....	1
Research thesis.....	5
Research background.....	6
Development of nationalism.....	6
Relation between nationalism, religion and modernism.....	6
Zionism as a nationalist Jewish movement and its forerunners.....	11
Between religion and nationalism.....	15
The religious and traditional component in the perception of nationalism.....	20
The research of the Jewish Sephardic communities.....	21
Chapter 2: The roots of national consciousness among Sephardic rabies.....	25
The national consciousness characteristics.....	25
The research of Sephardic philosophy of the idea of nationalism.....	37
Defining the Research and its chronological borders.....	45
Methods.....	47
Chapter 3: The Sephardic diaspora after the 1492 Expulsion- historical overview...49	
The Sephardic Jews after the expulsion.....	49
The settlement in north Africa.....	49
The settlement in the Ottoman empire.....	53
The self-consciousness of the Sephardic exiles	56
The settlement in Italy.....	57
The Sephardic diaspora in Western Europe and in America.....	60
The Sephardic diaspora in the 19th-20th centuries.....	62
The Ottoman empire and the Balkans.....	62
North Africa.....	64
Part 2- Nationalism among the Sephardic communities sages.....	66
Chapter 4: Rabbi Yehuda Alkalay (Balkan 1798 - 1878).....	66
Life story.....	67
The attitude towards Rabbi Alkalay in the research literature.....	68
Jewish nationalism.....	75
Unity of the nation.....	76
Messianic realism.....	77
1840 - a window of historical opportunities.....	78

Messiah ben Yosef and messiah ben David.....	82
The world to come period.....	85
The purpose of salvation.....	86
The attitude to historical events.....	88
From particular to universal salvation.....	89
Dealing with the failure of 1840.....	91
The Land of Israel.....	92
The Hebrew language.....	95
The Bible.....	97
Summary.....	97
Chapter 5: - Rabbi Chalfon Moshe Hacoen (1874 - 1950) Djerba, Tunisia.....	99
Life story.....	99
Jewish nationalism.....	100
National consciousness.....	100
National identity and religious identity.....	103
The components of nationalism.....	107
Nationalism and universalism.....	108
Tikkun olam through the national revival.....	109
World peace.....	110
Recognition of the historical moment as the beginning of salvation.....	114
Salvation as a gradual historical process.....	114
Historical indications for the beginning of salvation.....	115
Divine providence and human activity.....	127
The attitude to Herzl and the Zionist movement.....	129
The Land of Israel.....	139
Landings purchase in Eretz Israel.....	141
Aliya'h to Eretz Israel.....	143
The moral right on Eretz Israel.....	146
The Hebrew language.....	149
Means for distribution of the Hebrew language.....	152
The Bible.....	154
Bible learning.....	154
Interpretation of the Bible as a stage to national consciousness.....	156
Summary.....	157
Chapter 6: Rabbi Ben Zion Meir Hai Uziel (1880 - 1953) - Eretz Israel.....	158
Life story.....	158
Influential origins of his philosophy.....	164

His fundamental Idea- the cosmos as an organism.....	164
Jewish nationalism.....	165
Nationalism, particularism and universalism.....	169
Rabbi Uziel's polemic with the nationalism thinkers of his time.....	171
Rabbi Nachman Krochmal.....	171
Ahad Ha'am.....	176
Rabbi Avraham Yitzchak HaCohen Kook.....	185
The land of Israel.....	189
The Hebrew language.....	192
The Bible.....	194
Summary.....	197
Chapter 7: Rabbi Yosef Messas, (1892-1974) – Morocco.....	198
Life story.....	198
Jewish nationalism.....	200
Religion and nationality.....	200
National Revival.....	203
Religion and nationalism- Hanukah as a case study.....	205
Apocalyptic calculations.....	206
State of Israel.....	207
Yom Haatzma'ut (Independence Day).....	209
I.D.F.....	214
The land of Israel.....	216
Aliyah encouraging.....	219
Wholeness of Eretz Israel.....	220
The Hebrew language.....	221
The Bible.....	225
Summary.....	226
Part 3 - Manitou observes the phenomenon.....	227
Chapter 8: Rabbi Yehuda Leon Ashkenazi - "Manitou" (1922-1996) – Algeria.....	227
Life story.....	229
Influential origins of his philosophy.....	236
Rabbi David Ashkenazi and Rabbi Haim Tubul.....	237
Jacob Gordin.....	237
Rabbi Zvi Yehuda and Rabbi Avraham Yitzchak HaCohen Kook.....	240
Literature influential origins.....	245
Rabbi Yehuda Halevi.....	245
Maharal of Prague.....	246

Fundamental principles in his philosophy.....	247
The virtue of brotherhood.....	247
The idea of identity.....	248
The idea of "T'hud Ha'Midot".....	249
Jewish nationalism.....	255
Jewish nationalism – definition.....	258
The founding of the state of Israel in the Jewish history timeline.....	263
Nationalism and universalism.....	264
Nationalism, racism and universalism.....	267
The land of Israel.....	268
The Hebrew language.....	274
The Bible.....	278
Summary.....	281
Part 4 - Attitude of Sephardic Rabbis to Zionism – Phenomenology.....	284
Chapter 9: Rabbis of North Africa - Morocco, Algeria, Tunisia and Libya.....	284
Rabbi David HaCohen Skalli (1861 - 1948) - Morocco and Algeria.....	284
Life story.....	284
Jewish nationalism.....	285
Recognition of the period as an era of salvation.....	285
Technology achievements as a sign to the days of the Messiah.....	287
The order of the salvation process.....	289
Apocalyptic calculations.....	292
The land of Israel.....	293
The Hebrew language.....	295
The Bible.....	297
Summary.....	297
Rabbi Yoseph Ghenasiyya (1879–1962) – Algeria.....	298
Life story.....	298
Jewish nationalism.....	298
The land of Israel.....	299
Affinity to Eretz Israel.....	299
Aliya'h to Eretz Israel.....	301
The Hebrew language.....	302
The Bible.....	302
Rabbi Rahamim Naouri (1902-1985) – Algeria.....	303
Life story.....	303
Jewish nationalism.....	304

The land of Israel.....	305
The Bible and the Hebrew language.....	306
Rabbi Rahamim Hai Hawita Hacoheh (1901-1959) – Tunisia.....	307
Life story.....	307
Jewish nationalism.....	307
The purpose of national revival.....	307
At'halta de'Geula (the beginning of salvation)	309
Involvement in Zionist activity.....	309
Attitude to the state of Israel.....	310
Religion and nationalism.....	311
Criticism of the secular nature of the Zionist movement.....	312
The land of Israel.....	313
The right on Eretz Israel.....	314
Eretz Israel as a national component.....	314
Loyalty and commitment to Eretz Israel.....	315
The spiritual virtue of Eretz Israel.....	316
The Hebrew language.....	316
The Bible.....	317
Summary.....	317
The rabbis of Libya.....	318
Jewish nationalism.....	318
Rabbinic involvement in Zionist youth movements in Libya.....	320
The rabbis' attitude to Yom Haatzma'ut (Independence Day)	321
The land of Israel.....	323
The Hebrew language.....	324
The Bible.....	326
Summary.....	327
Chapter 10: Sephardic rabbis which opposed Zionism.....	328
Rabbi Shelomo Eliezer Alfandari (1826? -1930) Turkey, Syria and Eretz Israel.....	329
Life story.....	329
His attitude to the Zionist movement.....	330
Women's right of vote.....	332
His attitude to seculars and to religious collaborators with them.....	333
His attitude to the Chief Rabbinate.....	334
Rabbi Haim Nahum Effendi (1873–1960) - Turkey and Egypt.....	338
Life story.....	338
His attitude to Jewish nationalism and the Zionist movement.....	339

National elements in his philosophy.....	341
The land of Israel.....	342
The Hebrew language.....	342
Part 5 - Summary and future research.....	345
Chapter 11: Summary.....	345
Chapter 12: Issues for future research.....	349
Bibliography.....	351
English abstract.....	i

This work was carried out under the supervision of

Prof. Hanoch Ben Pazi

Department of Jewish Philosophy, Bar-Ilan University

**National Consciousness of Sephardic Rabbis at the
Turn of the 19th and 20th Centuries**

Haim Cherki

Department of Jewish Philosophy

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

October, 2021