

## החרדים: כתב הגנה

לעורכים,

במאמר "החרדים: כתב הגנה" (חכלת 25, סתיו התשס"ו/2006), אהרן רוז מותח ביקורת על התיאורים החילוניים של החרדים וטוען כי הם אינם מצליחים להבחין בין "מרכז" ל"פריפריה" בחברה החרדית. ואולם, ניסיונו שלו להבדיל בין השניים חוטא בחוסר בהירות ובסתירה פנימית. הוא כותב, לדוגמה, כי הפריפריה מורכבת מ"חברות השוליים שהקהילה החרדית אימצה במהלך התרחבותה בשליש האחרון של המאה העשרים". אך הוא גם מציין כי "בקרוב יותר מאלף בוגרים ששירתו בנח"ל החרדי במשך שש שנות קיומו היו רק כמה עשרות בודדות אשר באו ממרכזי הכובד של החרדיות. הרוב המוחץ של המתגייסים מגיע מהפריפריה של החרדיות: חב"דניקים וחסידי ברסלב, חוזרים בתשובה וכדומה". רבי שניאור זלמן מלאדי, מייסד חסידות לובביץ', נפטר בשנת 1812, ורבי נחמן מברסלב, מייסד חסידות ברסלב, הלך לעולמו שנתיים קודם לכן. הקבוצות האלה בוודאי לא הצטרפו לחסידות בעת האחרונה. מאילו טעמים, אפוא, מוצא רוז לנכון לכנות אותם "פריפריה"? רוז אף מגדיר את החוזרים בתשובה כמי ששייכים לפריפריה, אך קודם לכן ציין את מספרם ההולך וגדל

כעדות ל"שגשוג המחודש" של החרדים. האין הוא מבחין כאן בסתירה?

ברם, הבעיה האמיתית היא שרוז מצטייר כמי שלוקה בבלבול ביחס לאופי המהותי של החברה החרדית. הוא מסביר כי החרדים מבקשים לשמר את אותם "העקרונות התיאולוגיים הנוקשים המדריכים אותם כשם שהדריכו דורות קודמים של יהודים". העבר הזה, כותב רוז, הוא במפורש "העבר שאותו מפארים החרדים... העבר האידיאלי של מעמד הר סיני, של ימי הנבואה ובית המקדש". רוז מגדיר אחר כך את המעבר מידיש לעברית מודרנית בישיבות רבות כמעשה של "ויתור". אך אם החרדים מעוניינים לחזק את הקשר עם תקופת המקרא, הרי שהעברית המודרנית קרובה הרבה יותר אל העברית המקראית מאשר "הידיש המסורתית". בנוסף, אלה הנמנים עם אותו "מרכז" של החברה החרדית מעולם לא היו פעילים בתנועות כמו נאמני ארץ ישראל ונאמני הר הבית, שמטרותן היא הקמת הבית השלישי עוד בימי חיינו. הם אף לא היו מעורבים בתנועות לצדק חברתי נבואי בישראל. ברור אם כן שהעבר של "מעמד הר סיני" אינו התקופה שאליה שואפים החרדים.

"עבר" נוסף שאותו מבקשים לכאורה החרדים לשמר הוא, אליבא דרוז, "הזהות של החברה היהודית המסורתית במזרח

אפילו יהודים רפורמים וקונסרבטיבים עושים כן. יתר על כן, זה אינו ערך הנתפס באופן בלעדי כמורשת העבר, והמחבר עצמו ודאי יסכים לכך.

בסך הכל, רוז אינו מצליח לשכנע את הקורא בחולשתם של הניתוחים המופיעים בספרות האקדמית המודרנית בנוגע לצביונה של החברה החרדית ולעתידה. אכן, האנקדוטות וההגייגים האישיים של המחבר רק מוסיפים לערפל בנושא.

### ג'ואל וורתמן

ניו יורק

לעורכים,

אהרן רוז מניח כי אין כל חלופה יהודית דתית לחילוניות מלבד זו שדוגלים בה היהודים החרדים. אך ברור כי אפשר לתאר, ואף לחיות בפועל, יהדות דתית הנושאת בחובה את היתרונות של היהדות כפי שמקיימים אותה החרדים, אך ללא הקלקולים שבה. היהדות הזאת היא הדגם המקראי והרבני (תלמודי) הקלאסי, ללא השכבות הבעייתיות של קבלה, חסידות ו"יהדות חרדית".

בהקשר הזה אבקש לציין כי המחבר – לו העניינים היו מתנהלים על פי דרכו – היה מעמיד את שני עקרונות-העל שעליהם נשענת לטענתו הקהילה החרדית לפני שלושה עשר העיקרים של הרמב"ם. אך אם נקבל את התפיסה החרדית של ירידת הדורות, הקובעת כי גישות דתיות מאוחרות הינן נחותות בהשוואה לקדומות להן, כיצד זה ניתן להעדיף רעיון שהוא פרי המאה העשרים – "דעת תורה" – על פני רעיונותיו של הרמב"ם מן המאה השתיים-עשרה? האין העיקרון של ירידת הדורות מחייב אותנו לקבל את ההשקפה

אירופה של טרום עידן האמנציפציה". אך שוב, אילו היבטים מתוך אותו עבר מבקשים החרדים לנצור? המחבר פסל כבר לבוש ושפה כשקבע שהחרדים מבקשים לקיים המשכיות בעיקר בתחום "העקרוני והערכי, ופחות מכך במישור המעשי". רוז מצביע על הערך המיוחס ללימוד תורה, אך הוא אינו סבור שלימוד בישיבה הוא ערך שנשמר מהעבר. תחת זאת, הוא מציין כי "החרדים הם הראשונים שידו כי החלת חובת הלימוד בישיבה על הכלל הונהגה מתוך ניסיון לבנות מחדש את עולם התורה שנכחד בשואה". בנוסף, הוא מצטט את החזון איש והאדמו"ר מסלונים כדי לחזק את טענתו בדבר כינונה בעת המודרנית של מערכת כללית ללימוד תורה ארוך טווח. שוב, אנו נותרים מבלבלים – והגדרה לחרדים, אין.

השקפתו של רוז שלפיה "הערכים שבהם מחזיקים החרדים... אינם ניתנים למימוש באופן מוחלט מעצם טבעם" עומדת בסתירה להבנה היהודית המסורתית של ההלכה, ושתי הדוגמאות שהוא מביא כדי להמחיש נקודה זו הן מוטעות: הדרישה להגות בתורה יומם ולילה ואיסור לשון הרע. ביחס לדוגמה הראשונה ראוי להזכיר שבני-סמכא הלכתיים מתקופות מאוחרות דנים בשאלה כיצד אפשר לקיים בכל זאת את הדרישה הזאת למרות הכורח לעבוד במהלך היום. ואשר לדוגמה השנייה: החפץ חיים מציין בהקדמה שלו לשמירת הלשון כי מטרתו בכתובת הספר הייתה לשכנע את היהודים שאת חוקי לשון הרע אפשר לקיים בפועל.

לבסוף, "קבלת הסמכות הרבנית" אף היא אינה ערך הייחודי לחרדים. האם כוונתו של רוז לרמוז שהציונים הדתיים אינם נשמעים לדברי הרבנים שלהם?

בהתנגדותן של קהילות יהודיות מסורתיות, ובמיוחד אלה שהתפתחו ושגשגו בגלות. למען האמת, עוד לפני הופעת הציונות התנגדו בני-סמכא מסורתיים להתמרדות נגד גזירת הגורל, או לניסיון להחיש את בוא הגאולה. הסיבה לכך ברורה: אם נעקוב אחר המסקנה ההגיונית שאותה ניתן לגזור מעצם הרעיון של ריבונות יהודית, אנו עלולים להגיע לבסוף לרצון לזכות בעצמאות יהודית אפילו מאלוהים בכבודו ובעצמו.

באופן טבעי, העניין הזה נושא בחובו השלכות אידיאולוגיות ותיאולוגיות כבדות משקל עבור החרדים. הרעיונות המהפכניים של הציונות מנוגדים בדרכים רבות "לעקרונות התיאולוגיים הנוקשים" שעליהם נשענת הקהילה החרדית. ועם זאת, קהילה זו התפתחה בתנאים של תלות גמורה בעמים שבקרבתם חיה, וגם היום, אף שהחרדים הקימו מערכת גמישה לשימור העקרונות הללו, הם מוסיפים להיות תלויים בסביבתם במידה רבה.

אין בכך כדי לומר שיהדות וציונות מנוגדות זו לזו; למרות מה שאומרים החרדים מחוגי נטורי קרתא ודומיהם, הציונות היא יהודית מטבעה. אלא שהמציאות הפשוטה תעיד על כך שהיהדות נוהגת מאז ומעולם לאמץ היבטים מסוימים של התרבויות המארחות אותה; וכעת, כאשר המדינה היהודית הריבונית שרירה וקיימת, הקרב על קביעת עתידו וזהותו של עם ישראל נערך בין הכוחות המנוגדים של ציונות ו"גלותיזם".

רוז צודק כשהוא מציין שרוב "החרדים" המשרתים בצבא, למשל, אינם אלא "ציבורים שנספחו אליה [אל החברה החרדית] עם הזמן" ועל כן אינם מהווים חלק מן הליבה של החברה הזאת. אולם

המוקדמת בהרבה של הרמב"ם, שלפיה חכמת הגויים, ובכלל זה חכמת המדעים, היא חלק מהתורה והיא אף הדרך לאהוב את אלוהים ולהתיירא מפניו, אף על פי שהיא עומדת בניגוד לעמדות הדתיות המאוחרות יותר של החרדים? נראה כי העקרונות החרדיים עצמם, כפי שמתארם רוז במאמרו, שוללים כמה מן הרעיונות החיוניים של היהדות, ומקפלים אפוא בחובם סתירה הפנימית.

### ליפמן בודוף

גלן רוק, ניו ג'רסי

לעורכים,

מאמרו של אהרן רוז היה בבחינת ביקורת מרשימה של זרם אינטלקטואלי העוסק באורח החיים החרדי. אולם למרות שנגע בחטף בדיאלקטיקה שבין רעיון "הקדמה" לרעיון ירידת הדורות, הוא התעלם מן ההיקף והחשיבות של הקרב האמיתי המתרחש בעולם החרדי כיום, או לפחות הציבו במסגרת לא נכונה. שכן, בדיוק כפי שחורבן בית שני המיט משבר על הזהות היהודית, כך גם ההשפעות ההיסטוריות המשולבות של האמנציפציה, הציונות והקמת המדינה הריבונית היהודית בארץ ישראל הציטו מחדש, בעת המודרנית, את המלחמות משכבר הימים שהתנהלו על המהות האמיתית של היהדות.

הרעיון המהפכני המגולם בציונות הוא החתירה לברוא מחדש את העם היהודי ואת הדת היהודית על אדמה יהודית. עניין זה מייצג תמורה יסודית בחיים היהודיים: מתלות – כמו שהיה בגלות מאז ומעולם – לריבונות. כבר מראשיתה נתקלה השאיפה לכינונה מחדש של הריבונות היהודית

מתחדדת עוד יותר כשחוקרים עוסקים בתחזיות על עתידה של החברה החרדית על יסוד התנהגות הפריפריה שלה.

ובאשר להערתו של וורתמן על העובדה שאני מאפיין את חסידויות חב"ד וברסלב כפריפריה: גם כאן אינני מחדש מאומה, אלא מתאר את התחושה הכללית הרווחת אצל החרדים והחילונים גם יחד שחב"ד היא 'משהו אחר'. גם מנחם פרידמן, מבכירי החוקרים בתחום, מקדיש לחב"ד פרק נפרד בספרו הקלאסי החברה החרדית תחת הכותרת "חב"ד - האמנם טשטוש הגבולין בין חרדים לחילונים?" וורתמן גם טוען שקיימת סתירה בין ראייתו בחזרה בתשובה הוכחה לחיוניותה של החרדיות, לבין טענתו שהחוזרים בתשובה הנם בגדר "פריפריה". אינני מצליח להבחין כאן בסתירה כלשהי. עצם העובדה שלא זו בלבד שהחרדיות אינה מתכננת להיעלם מעל פני ההיסטוריה היהודית, כפי שצפו לה חוקריה, אלא שהיא אף יוצאת במתקפה כלפי חוץ במטרה להוסיף מצטרפים חדשים לשורותיה היא הוכחה שאין כמוה לחיוניותה. מן הצד שני, החוקרים אינם יכולים לחזות את קצה הקרב של החברה החרדית על בסיס העובדה שמעמדם של המצטרפים החדשים תמיד נחות יותר מזה של הוותיקים.

וורתמן מערער גם על הבחנתי בין האידיאלים של החרדיות, השואפים לשלמות ועל כן אינם ניתנים לרוב למימוש בקנה מידה חברתי רחב, לבין האידיאלים של החברה הליברלית, שמעצם מהותם מותאמים ליכולת המימוש המוגבלת של בני האדם. במסתי טענתי שהחברה הליברלית רואה בצביעות תופעה כה פסולה, שהיא מוכנה לוותר על הדרישה להצטיינות מוסרית כדי להימנע ממנה

הוא טועה כשהוא מבטל את התרומה האפשרית שלהם להפגת המתחים הדתיים-חילוניים הן בישראל והן בעולם. שכן, ב"פריפריה" הזאת בדיוק טמון ההבדל בין נתיב של הגשמה עצמית והגשמה לאומית של הכוחות היצירתיים הטמונים בעם היהודי, ובין נתיב של התנהלות סתמית באורח החיים הישן, המבקשת אך ורק להמשיך את שרשרת המסורת.

רוז מתאר ביד אמן את המאבק בין היהדות המבקשת "לשלב בתוכה היבטים כאלה ואחרים של התרבות המערבית-ליברלית בת-זמננו" ובין החרדים, המייצגים יהדות של התבצרות "בין חומות המסורת". אולם למרבה הצער, הוא נתפס לתיאור הזה של המאבק, המותיר אותו ברמה הנוגעת לתהליך ההיטמעות - עניין שכבר העירו עליו אלפי פעמים מאז נפילת חומות הגטו; הוא מתעלם מרמה אחרת של העימות, החשובה לא פחות, אם לא יותר: המאבק על עצם נשמתו של העם היהודי.

### ג'ייסון לוסטיג בוסטון

#### אהרן רוז מגיב:

אני מודה למגיבים שהעירו על פערי בהירות במאמרי ובכך אפשרו לי לתקנם. ג'ואל וורתמן טוען, בצדק, שלא ירדתי לעומקה של ההבחנה בין "מרכז" לבין "פריפריה" בחברה החרדית. אך העניין הוא שבעצם לא התיימרתי לסכם נושא מסובך זה במסגרת מסה המבקרת את מחקר החרדיות בכללותה. דנתי ב"מרכז אל מול פריפריה" כדוגמה לנושא שהכתיבה הפופולרית והמחקרית על החברה החרדית מתעלמת ממנו, ובכך גורמת לכשלים בדרך להבנה טובה יותר של החרדיות. הבעיה

במידת האפשר; מנגד, חברה מסורתית המטפחת ערכים נשגבים שאינם בני־מימוש יכולה לסבול מידה מסוימת של צביעות, בתנאי שאינה הופכת לאידיאל.

כל ההולך ברחובות המרכזיים של הקהילות החרדיות איננו יכול שלא להבחין במודעות התלויות על הקירות והעוסקות בדרשות על חומרת "לשון הרע". השאלה שעולה באופן מיידי היא: מדוע החרדים כה מרעישים על נושא שאין להם – כמו לשאר בני האדם – כל סיכוי לעמוד בו? התשובה היא שהחרדים מפנים מקום לחולשותיהם של ה"בינוניים" כל עוד אלה אינם עושים מחטאיהם "שיטה של עבירה" (כלשונו השנונה של הסבא מנובהרדוק). טענתי היא שהשאיפה לשלמות והעדר חשש מצביעות ומתחושת־חטא הם ממקורות הכוח של החרדיות. וורתמן טוען כנגדי בנקודה הזאת שההלכה נתפסת כבת־מימוש; אך האידיאלים היהודיים־מסורתיים שאובים בעיקר מספרות המוסר והדרוש, המציעה מסלול של התפתחות והשתלמות ליהודי המבקש להתעלות מעבר לדרישות ההלכתיות המינימליות.

וורתמן מוסיף ותוהה: איזה עבר בדיוק טוענים החרדים שהם ממשיכים? ובכן, גישתם בעניין היא נטולת ספקות. זאת, בניגוד למבוכה המאפיינת את עמדת יריבותיה היהודיות המודרניות של החרדיות. תנועות אלו – ובהן גם האורתודוקסיה המודרנית – מתחבטות בשאלות נוקבות באשר לעמדות היסוד שלהן: האם הן זבקות בתפיסה המסורתית הרואה במעמד הר סיני אירוע היסטורי־עובדתי, או שהן מעדיפות להתייחס אליו כאלגוריה בלבד, על גבול המיתוס? האם בהתנגשות בין ערכים מסורתיים, כגון ציות לסמכות,

קידוש המסגרת המשפחתית ועידוד החינוך התורני, לבין ערכים מודרניים כגון אוטונומיה, חירות ואינדיבידואליות, צריך היהודי המודרני להכריע לטובת הישן על פני החדש, או להפך?

אל מול הבלבול של היהודי המודרני ביחס לערכי המסורת, טוענים החרדים להיותם ממשיכי המורשת היהודית בצורתה האוטנטית, כלומר, כפי שהיא תיעדה את עצמה באלפיים שנים של טקסטים נורמטיביים־מקודשים. הסמכות המסורתית שהם רואים לנגד עיניהם מועברת דרך דורות של רבנים ופוסקים מהר סיני ועד היום הזה, ואינה אמורה להתאים עצמה לדבר. נהפוך הוא: כל כוחה ומהותה טמונים בכך שהיא גוברת על האוטונומיה האנושית ועל "רוח הזמן". רשאי היהודי המודרני לראות בחרדים צורת חיים "פרימיטיבית", אך אי־אפשר לקחת מהם גם את כבשת הרש: את כוחה הגדול של המשכיות, שעליה גאווה.

ליפמן בודוף טוען שהחרדיות איננה האלטרנטיבה הבלעדית לחילוניות. לדבריו, החברה הדתית־מודרנית משמרת את יתרונותיה של החרדיות מבלי ללקות בחסרונותיה. לצערי, אינני יכול להסכים עמו. הוגי הדעות של החברה הדתית־ציונית מעדיפים להתפלמס עם החרדים סביב נושא הניכור של הקהילה החרדית ממדינת ישראל או, בדומה לבודוף, סביב יחסה ל"חכמת הגויים". גם הרבנים שהקימו את תנועת המזרחי ראו בחזונם טיפוס יהודי שיהא פתוח לתרבויות העולם הגדול לצד היותו מחמיר במצוות. אך הדבר לא קרה. למרבה הצער, המחנה הדתי־לאומי סובל כיום מבעיה חמורה של "חפיפניקיות" בקיום המצוות, ובנקודה הזאת בדיוק, מבחינת החרדים – ולא

## תחנת ביניים פלשתינה

לעורכים,

יש להודות לחכל'ח על תרגומו והבאתו לדפוס של המכתב המרתק והמרגש בו מתאר נכדו של הרצל, את ביקורו בארץ ישראל בשנת 1945. סטפן תיאודור נורמן, בנה של טרודה, בתו הצעירה של חוזה המדינה אשר נספתה בשואה, מתגלה כציוני אוהב עמו המזדהה עם דרכו וחזונו של תיאודור הסבא. הוא משתף את הקורא בחוויותיו בכותל המערבי, באוניברסיטה העברית, בארכיון הציוני ובקבר פינסקר. אנו מלווים את שמחתו למראה הילדים הצברים "החסונים והנאים", המשחקים ב"רחוב היהודי" בתל אביב, את התפעלותו מן הטיילת ובתי הקפה אשר לשפת הים ואת הזדהותו עם פניהם העגומות של ניצולי שואה. במיוחד מרגש תיאורו את תחושותיו בחדר הרצל, שאותו העבירה ההסתדרות הציונית מווינה לבניין הנהלת הסוכנות בירושלים. החדר, המוצג כיום במוזיאון הרצל, זכור לי ולרבים מביקור ילדות מכוון בירושלים. מדינת ישראל טרם קמה בעת הביקור, אולם סטפן אחוז ההתלהבות מן ההווה היהודית בארץ ומהישגי התנועה שייסד סבו, מסיים את מכתבו במילים: "וראו, אין זו אגדה".

אנו יודעים כי הזדהותו של הנכד עם המפעל הציוני לא הייתה רגעית, שהרי עמד בקשר עם מנהיגים ציוניים ותוך זמן קצר אף חזר לביקור נוסף כאן. בעקבות חקיקת חוק בנימין זאב הרצל (ציון זכרו ופועלו), התשס"ד-2004, הקמת המועצה הציבורית ואירועי יום הרצל בשנתיים האחרונות נוצרה הפתיחות המתאימה לקיום בקשתו של הרצל בצוואתו, כי ילדיו ייקברו יחד עמו במדינת היהודים. הנס ופאולינה הובאו בערב ראש השנה האחרון

בשאלת היחס ללאום או לתרבות - טמון ההבדל הגדול ביו שני הציבורים. אמת, קיימות כיום קהילות תורניות מחמירות בתוך הציבור הדתי המודרני, אך יש לראות בכך דווקא את אחת מן ההצלחות הגדולות של החרדיות, שכן רובם של רבני הקהילות הללו למדו והושפעו מרבנים חרדים.

בודף סבור שישנה סתירה פנימית בטענתי כי החרדים מציבים את שני עקרונות-העל של "ירידת הדורות" ו"דעת תורה" לפני שלושה-עשר עיקרי האמונה של הרמב"ם. שהרי, לדבריו, עקרון "ירידת הדורות" מייחס לסמכותו התורנית של הרמב"ם עליונות על זו של דורנו. בודף צודק, כמובן, אך הערתי נכתבה מלכתחילה כתצפית סוציולוגית אירונית, ואני מתנצל אם לא הובנתי נכון.

בעוד שוורתמן ובודף מגיבים על מה שכתבתי, הרי שלוסטיג מגיב על מה שלא כתבתי. לוסטיג טוען שלא התייחסתי למאבק ולקרע הפנימי בתוך הקהילות החרדיות באשר למעמדה של הציונות והאחריות לזהותו של העם היהודי בארץ ובעולם. מטבע הדברים, על מה שלא כתבתי אינני יכול להגיב, אך ברור הוא שלוסטיג צודק בקביעתו שהמאבק הפנימי בתוך החרדיות בין העמדה המצדדת בהתבדלות משאר עם ישראל לבין הגישה המושפעת מרגש הסולידריות הלאומי ומן הצורך להשפיע על עתידה של האומה היהודית הוא מן המאורעות החשובים בהיסטוריה של עמנו בעת החדשה. הוויכוחים בנושא מלווים את האורתודוקסיה למן ראשיתה ועד היום, והם שיקבעו את המשך דרכה של החברה החרדית. לוסטיג רומז כי החרדיות מתקדמת, ככל הנראה, לעבר יתר השתלבות בחיי העם היהודי, וגם בזאת הוא כנראה צודק - ואני, באופן אישי, מברך על כך.

לקבר ישראל בהר הרצל. מאחר שמקום קבורתה של טרודה לא נודע בהיותה בין הנרצחים בשואה, שגם אותה חזה הרצל, מן הראוי שבנה, שאליו התוודענו עתה באמצעות חכנח, יובא לקבורה בהר הרצל בסמוך לסבו ולבני־משפחתו.

### אילן שלגי

חבר כנסת לשעבר, יוזם חוק הרצל הרצליה

## הזכות ההיסטורית על הארץ

לעורכים,

בגיליון חכנח 24 (קיץ התשס"ו/2006) פרסם פרופסור חיים גנז רשימה חשובה ביותר בעניין הזכות ההיסטורית של העם היהודי בארץ ישראל.

בצדק טוען גנז כי טיעון הזכות ההיסטורית של התנועה הציונית הסתמך בעיקר על ראשוניותה של ארץ ישראל בתודעה היהודית. אך הוא טועה בקביעה שהגישה אשר קשרה את אידיאולוגיית ארץ ישראל השלמה בזכות ההיסטורית של היהודים על מולדתם אפיינה רק את הזרמים הרדיקליים של הציונות הדתית ושל הרביזיוניזם. עצם השימוש במושג "רדיקליים" מיועד לעשות לזרמים אלו דה־לגיטימציה, כפי שנהוג לעולל היום לתופעות מסוימות, הזכות לתווית שלילית אף שמעטים יודעים בדיוק מהי משמעותן.

גנז מביא ציטוט של אברהם שטרן מתוך "עיקרי התחייה", מסמך היסוד של לח"י, על מנת להוכיח כי "הרביזיוניסטים הרדיקליים" האמינו כי "זכותם של היהודים לשלוט בארץ ישראל אינה

מחייבת צידוקים מוסריים". לידעת גנז: לא רק שטרן סבר כי "את ארץ ישראל כבש ישראל בחרב"; ממש כך גרס גם יצחק וולקני (וילקינסקי), איש תנועת "הפועל הצעיר", שטען כי "את ארץ ישראל כובשים בחרב, לא בצדקה... אף היהודים בימי קדם כבשו את הארץ בחרבם ולא באמירת תהלים". גנז מוסיף ומצטט מ"עיקרי התחייה": "יש לישראל ורק לו זכות הבעלות על ארץ ישראל. זכות זו היא מוחלטת: היא לא פקעה ולא תוכל לפקוע לעולם". במה שונים דברים אלו מדבריו של דוד בן־גוריון, אשר ביסס את זכותנו ההיסטורית על המקרא? "התנ"ך הוא המנדט שלנו על ארץ ישראל" אמר בן־גוריון, שטען גם כי "זכותנו על הארץ, על הארץ כולה, קיימת ועומדת לעד".

אמת הדבר שהזכות ההיסטורית, הן מתוקף קדמותם של היהודים בארץ והן מתוקף ראשוניותה של הארץ עבור היהודים, אינה צריכה לבוא בהכרח לידי מימוש. אולם גם הבחירה שלא לממש את הזכות אינה מאיינת אותה; ואמנם, כשדיבר גאלן על התכנית שנקראה על שמו (למרות שאביה האמיתי היה למעשה רחבעם זאבי), הוא דאג להדגיש כי הוויתור על חלק משטחי ארץ ישראל אין פירושו של דבר שאין לנו זכות על אותם שטחים, אלא שאנו מוותרים על הגשמתה לצורך השגת מטרה נעלה אחרת.

כשנשאל פרופסור בן־ציון דינור, ההיסטוריון הידוע של תולדות עם ישראל וארץ ישראל, לגבי הזכויות ההיסטוריות בהקשר של הסכסוך הערבי-ציוני, הוא השיב כך: "כל הדיבורים על 'זכויות היסטוריות' בוויכוח בינינו לבין הערבים הם חסרי שחר ונובעים מחוסר הבנה ומחוסר ידיעה בתולדות היישוב היהודי בארץ ישראל. שני אלה הולידו לפחות

ליהודים והיהודים לארץ), עלול או עשוי לכלול ויתור על שטח משטחי ארץ ישראל, אך, כפי שמבהיר דינור, "שום פתרון אין בכוחו להעניק זכויות היסטוריות. לחזקה של כובש על הקרקע שכבש אותה יש תוקף רק אם בעל אותה קרקע לא היה במקום בזמן רב לא ערער על הגזילה". אך אנו היינו כאן ומחינו תמיד על הגזילה, גם אם מספרם של היהודים היושבים בארץ היה מועט, וגם אם קולנו לא נשמע על ידי אחרים וגם אם מכורח חיי הגולה נימקנו זאת בנימוקים תיאולוגיים כאלה ואחרים שבעת המודרנית אבד עליהם הכלח.

בן-ציון דינור לא הביע דעה חריגה. כך דיברו גם דוד בן-גוריון, ברל כצנלסון ויצחק טבנקין, מנהיגי תנועת העבודה הארצישראלית. גזז בהחלט טועה בקביעתו שאנשי ארץ ישראל השלמה (מקרב תנועת העבודה, על כל פנים, שאותם הוא משום מה לא מזכיר במאמרו) לא ביקשו להעניק לעמדתם תוקף מוסרי-אוניברסלי. יצחק טבנקין סבר כי יש "להבהיר את הנחות היסוד של כל בחינת קונפליקט חברתי, הבאה להכריע בין הצודק לבלתי צודק. הנחות יסוד אלה מקנות אמת מידה אובייקטיבית, המאפשרת שיפוט מוסרי בקונפליקט החברתי, שאליו מתלווה לעולם הרגשת צדק סובייקטיבית". לכן, לשיטתו, זכותנו ההיסטורית כשלעצמה איננה מספיקה – "אלא זכות זו היא פרי כורח קיומו של העם היהודי ופרי מצבה של ארץ ישראל במציאות ההיסטורית".

טבנקין מסביר שבדברו על כורח הקיום הוא מתכוון ל"מציאות ההיסטורית של חיסול גלויות וסכנת כליה רוחנית ופיזית לעם היהודי בגולה", וכאשר הוא מתייחס למצבה של ארץ ישראל במציאות ההיסטורית, הוא מציין סיטואציה שבה "תושביה הערבים היו אוכלוסייה כפרית

שלוש הנחות כוזבות: (א) ההנחה שהקונפליקט בינינו לבין הערבים התחיל רק בדורות האחרונים; (ב) שמצאנו את הארץ מיושבת כבר על ידי עם אחר שישב פה מאות שנים; (ג) שחזרנו לארץ שאלפיים שנה לא הייתה מיושבת על ידינו. ואילו האמת היא: שהקונפליקט בינינו לבין הערבים החל עוד בשנת 640, מאז שכבשו הערבים את ארץ ישראל, שהייתה כבושה על ידי הביזנטים, ולגבינו היה זה שלטון כיבוש אחד שהחליף שלטון כיבוש אחר. שנית: שלא מצאנו פה בבואנו עכשיו שום עם, ובוודאי לא עם שישב פה מאות שנים. ואתם תושבים ערבים שמצאנו פה, בעמק יזרעאל ובשרון, הגיעו לכאן בחלקם הגדול רק כמה עשרות שנים לפני כן, בשנות השלושים והארבעים של המאה ה-19, כבורחים וכמהגרים משעבודו של מוחמד עלי במצרים. ושלישית – שמעולם לא עזבנו את הארץ לגמרי...". דינור סבור היה שבכל זמן שהארץ הייתה כבושה על ידי זרים "ישבנו בה לא כמיעוט בין מיעוטים אחרים, אלא יחד עם כל העם שיצא בגולה ראינו את עצמנו בבחינת עם שארצו נתונה עכשיו בידי אויבים והוא מחכה בכל יום, ומתפלל שלוש פעמים ביום, לשעת כושר שהארץ תחזור לידינו". שעת הכושר הגיעה עם הופעתה של הציונות המודרנית, ולכן, כותב דינור, "המצב הוא לא כזה שאנו חוזרים אל ארץ שעזבנו אותה אי פעם, אלא נמצאים בתהליך של החזרת ארץ – שנלקחה מידינו פעם".

נכון הוא שהפתרון המעשי לעימות הציוני-ערבי, שבמוקדו אי-הכרתם של הערבים בצדקתנו (בהיותה של ארץ ישראל מולדתו ההיסטורית של העם היהודי, בזכותנו הטבעית לחיות בה בשלום בלי שיתנכלו לנו מדי יום ביומו ויניחו לנו לבצע את הצדק ההיסטורי – השבת הארץ



דלילה ומתנוונת ושבטי בדווים נודדים... ארץ חרבה ומוזנחת על ידי שליטיה ותושביה כאחד". הזכות ההיסטורית, אם כן, הינה היסוד שעליו ניתן להשתית את הקריטריונים האובייקטיביים שתוארו לעיל והמחייבים את הגשמת הציונות. ללא היסוד הזה שום טיעון אחר לא תקף! האם גנז כלל מכיר בזכות יסוד זו? לכאורה כן, אך אם כך מדוע הוא מתעקש להשתמש במונח "כיבוש" ביחס לנוכחות יהודית בשטחי ארץ ישראל?

טבנקין כתב ש"במצב בו אנו נתונים יש סכנה גדולה באי־בהירות ובהלכי רוח הספקניים ביחס לייעודה הציוני של מדינת ישראל". למרבה הצער, האי־בהירות המוסרית הפכה לספק מכרסם באשר לזכויותינו בכל מקום בארץ הזאת וליכולתנו להגן עליה מפני תוקפנות ערבית ו/או מוסלמית מתוך עמדה של צדק. רבים וטובים (וגם פחות טובים) מתכחשים לייעוד זה ושוכחים כי מדובר לא רק ב"עיקר אמונה" מקודש אלא בכורח חיים ליהודים בארץ ובגולה, החיוני לעצם יכולת ההישרדות והקיום של עמנו. טבנקין הדגיש ש"לא זכות קיומה של מדינת ישראל בגבולות החלוקה הביאו אותנו עד הלום, אלא זכותו של העם היהודי לשוב וליישב את שטחי מולדתו הבלתי מיושבים וכוחו לממש את הזכות הזאת – הם שהקנו למדינת ישראל את עצם קיומה. נגד זכות זו יצאו הערבים להילחם בנו ממאורעות תרפ"א ועד מלחמת ששת הימים [ועד בכלל] ובכוחנו זה הדפנו את כל הניסיונות להשמיד את היישוב ואת המדינה והרחבנו את תחומי התיישבותנו בארץ ישראל". ברי, אפוא, מהם קווי היסוד לכל הסדר אפשרי עם מדינות ערב: "רק השלמתם של הערבים עם זכותם של היהודים לחזור לארץ ישראל כמולדתם

ולכונן בה את מדינתם העצמאית, היא הבסיס היחיד לשלום של אמת והיא גם התנאי היחיד לביטחון בגבולות המדינה, במסגרת הסדר כולל של בעיות המזרח התיכון". הפירוש המעשי של השלמה כזאת הוא שהטיעון הערבי העיקרי, הנתלה באי־צדקתו של ה"כיבוש", ירד לחלוטין מסדר היום של השיח הערבי-ציוני. יש להבהיר כי כל אפשרות של שלום תתבסס בהכרח על ההכרה כי איננו כושבים בארצנו וכי גם שטחי יש"ע והגולן אינם בחזקת "שטחים כבושים" כי אם שטחי מולדת משוחררים של העם היהודי, המיועדים להגשמת הציונות.

לא בזכות האלוהית, ולא בהתעלמות מהצדק המוסרי־אוניברסלי, אם כן: הגשמת הציונות במלואה היא־היא הגשמת הצדק הפרטיקולרי והאוניברסלי כאחד. ובפשטות – "לא יהיה שלום ליהודים בלי הגשמת זכותו של העם היהודי כולו בארץ כולה" (טבנקין).

### ליאון גרשוביץ שלומי

לעורכים,

במאמרו של חיים גנז מנסה הכותב, בין היתר, להפריד בין זכות ההגדרה העצמית של קבוצות לאומיות, שהיא, לדבריו, א־היסטורית ואוניברסלית, ובין "הזכות ההיסטורית" שלהן לגבי טריטוריה מסוימת, המוקנית לקבוצות לאומיות בגין אירועים ספציפיים בהיסטוריה הפרטיקולרית שלהן.

למקרא המאמר ניתן להתרשם שגנז מייחס חשיבות עצומה לזכות ההגדרה העצמית, אולם אינו מעניק אותו משקל לזכות ההיסטורית. לדבריו, "קשירת הזכות להגדרה עצמית בזכות ההיסטורית

אם לקבוצה לאומית זו הייתה חלופה ממשית אחרת להגשמת זכותה להגדרה עצמית, "או לכל הפחות חלופות ממשיות אחרות לחיים מתקבלים על הדעת". ואמנם, מאחר "שהיהודים נרדפו ולא נהנו מתנאים שיאפשרו להם להמשיך לחיות כפרטים וכקבוצה במקומות שבהם ישבו בתפוצות", אזי הייתה להם "הצדקה תרופתית... להגשים את זכותם הראשונית להגדרה עצמית ולמקמה במולדתם ההיסטורית גם אם לא ישבו בה בפועל".

כל זה טוב ויפה, אולם למרבה הצער ההצדקה התרופתית של גזו הנה בסיס רעוע למדי למפעל הלאומי היהודי. שהרי, אם הזכות ההיסטורית הנה אינטרס ותו לא, ששיקולים אחרים גוברים עליו בתנאים מסוימים, כי אז בוודאי אפשר לחשוב על "בתי מרקחת" אחרים, דהיינו – מקומות מתאימים יותר ליישובם של היהודים מאשר הטריטוריה המעצבת שלהם. ייתכן שאוגנדה לא הייתה תחליף הולם, מאחר שכבר ישבה בה קבוצה אתנו-לאומית אחרת, שעלולה הייתה להתעמת באלימות עם המהגרים החדשים, אבל מה בדבר בירוביג'אן או חבלי ארץ אחרים וריקים יחסית מאדם – קנדה, למשל, או דרום אמריקה? להלכה, לפתרונות הללו (שחלקם נבחנו על ידי הברון מוריס דה־הירש) יתרון רב על הרעיון הציוני, משום שהם עונים על דרישת הצדק התרופתי וזכות ההגדרה העצמית, מבלי ליפול למלכודת שפיכות הדמים – והטעם האחרון משעה ממילא, לטענת גזו, את הדרישה לממש את הזכות ההיסטורית.

גזו עשוי לטעון – כפי שהוא אכן עושה במאמר – שהמציאות ההיסטורית הקונקרטי לא אפשרה את מימוש זכות

על טריטוריה מסוימת עשויה לכך היוחד לספק לנו מענה אפשרי לשאלת מיקומה הרצוי" (ההדגשה שלי). ככלל, "הזכות ההיסטורית" אינה מצטיירת מדברי גזו כ"זכות" בכלל, אלא יותר כאינטרס מדולדל, שיקול גרידא, אחד מני רבים, שיש לבחנו – אמנם בכובד ראש – בשעה שמנסים לפתור את השאלה הטריטוריאלית של הקבוצה הלאומית הרלוונטית. אכן, משעה שהזכות ההיסטורית – אם בכלל ראוי לכנותה כך, לאור המאמר – מוצגת כך, אין ספק שנימוקים מסוימים עשויים למנוע את הגשמתה, ובוודאי כאשר מדובר בקבוצה לאומית ש"איבדה לפני דורות את חזקתה בטריטוריה נתונה" (אפשר רק לשאול כמה קבוצות לאומיות כאלה מכיר המחבר...). וגזו מצוין כמה מן הנימוקים האלה: העובדה שהטריטוריה המדוברת כבר מאוכלסת בבני לאום אחר, הזכאים אף הם להגדרה עצמית, או החשש משפיכות דמים ומאי יציבות.

כאשר גזו מיישם את השיקולים שלעיל למקרה היהודי, ברי שהם מעמידים בספק את תקפותו המוסרית (האוניברסלית) של מפעל השיבה הציוני לארץ ישראל. הרי בטריטוריה האמורה כבר ישבה אוכלוסייה ערבית, וחזרת העם היהודי אליה אכן הייתה כרוכה בשפיכות דמים, הנמשכת עד עצם היום הזה. אולם גזו מתנדב להציע בכל זאת צידוק לציונות ולשיבה לארץ ישראל, שאינו מעוגן ב"זכות", אלא רק ב"הצדקה תרופתית", כמו זו המוקנית, לדבריו, לחולה אנוש הפורץ לבית מרקחת, כדי ליטול בדחיפות את תרופתו. אליבא דגזו, הטיעונים המוסריים והפרגמטיים נגד שיבתה של קבוצה לאומית לטריטוריה ההיסטורית שלה מטים את הכף אך ורק

החיוניות שלה, חלק בלתי נפרד הימנה -  
וכן, גם תנאי הכרחי למימושה.

### ראובן וולף ראש פינה

#### חיים גזז מגיב:

הנושא המרכזי במאמרי על טיעון הזכות ההיסטורית הוא ההבדל בין האופן שבו ניתן לפרש את השימוש שעשתה הציונות בטיעון הזה עד שקמה ישראל ובין האופן שבו ניתן לפרש את השימוש שהיא עושה בו מאז מלחמת ששת הימים. הזכות ההיסטורית, כך טענתי, יכולה במקרים רבים להוות שיקול בקביעת המקום הגיאוגרפי למימוש זכותן של אומות להגדרה עצמית, אך אין היא יכולה כשלעצמה להוות בסיס לתביעות טריטוריאליות. כיוון שעד שקמה ישראל לא הייתה ליהודים הגדרה עצמית, ניתן לפרש את היזקקות הציונות לטיעון הזכות ההיסטורית בתקופה שקדמה לכינון ישראל ככזו שבאמת תופסת אותו אך ורק כשיקול בקביעת מקומה של ההגדרה העצמית היהודית. משום שאחרי קום המדינה יש ליהודים הגדרה עצמית, לא ניתן לראות בשימוש שעושה הציונות בטיעון הזכות ההיסטורית כדי להצדיק את המשך השליטה על יהודה ושומרון שימוש השומר על הגבולות המוסריים הלגיטימיים של הטיעון הזה. ישראל משתמשת בו לצורך שאי-אפשר להצדיק מבחינה מוסרית: כדי לבסס תביעות התפשטות טריטוריאלית - תביעות כמו אלה של מילושביץ' ביחס לקוסובו, או כמו אלה של ביסמרק ביחס לאלזס ולורין. על פי הטענה שהצגתי במאמר, הנסיבות שבהן לגיטימי להשתמש בטיעון הזכות

ההגדרה העצמית היהודית בשום מקום מלבד ארץ ישראל. אבל, לשיטתו, אין מניעה חיאורטית או מוסרית לבחון חלופות כאלה, ובתנאים מסוימים אף להעדיף אותן על פני הפתרון הציוני. מדוע אפוא שלא נמשיך את הקו הזה ונמליץ שכיום, כאשר לא נשקפת סכנה לקיומם הפיזי של היהודים באירופה או בצפון אמריקה, עליהם לשקול ברצינות לנטוש את מדינתם - שבה הם שרויים במאבק אכזרי ומתמשך, המסכן את שלום העולם כולו - ולחפש להם פתרון לאומי אחר, באזור פסטורלי יותר ומאיים פחות? ובעצם, מדוע שיידרש בכלל פתרון "לאומי" לקבוצה אתנית-תרבותית שאתרע מזלה ואיננה מבוססת כדבעי בטרטוריה כלשהי? אם הצורך במניעת שפיכות דמים גובר - תמיד, לפי גזז - על האינטרס בהגשמת הזכות ההיסטורית, מדוע שלא יגבר גם על מימוש הזכות להגדרה עצמית?

נדמה שהבעיה העיקרית בטיעוניו של גזז היא התעקשותו להפריד את הזכות להגדרה עצמית מן הזכות ההיסטורית ולהפחית מחשיבותה של השנייה בהשוואה לראשונה. ברם, האם ניתן להעלות על הדעת תנועה לאומית אשר תהא נכונה לאמץ את ההפרדה הזאת, ולתבוע לעצמה הגדרה עצמית מבלי להתעקש - באלימות, אם כך נגזר - על כך שאי-אפשר לממש זכות זו אלא במולדתה ההיסטורית? אמת, היו מנהיגים יהודים, והרצל בראשם, שבחנו זאת ברצינות (לפחות לזמן מה), אולם התגובה הסוערת והנחרצת להצעותיהם, והעובדה שכיום אין ציוני-בעיני-עצמו המסוגל להעלות אפשרות כזאת על דעתו, מוכיחות כי זיקות טריטוריאליות-היסטוריות אינן ספח משני לזכות להגדרה עצמית, אלא מקור

ביחס לדבריי ההיסטוריוגרפיים הוא לא לגמרי מדייק. אני הבחנתי בין הוגי הדעות ופעיליה של הציונות בשנותיה המכוננות לפי היחס בין עמדותיהם הטריטוריאליים ובין התפקיד שמילאה הזכות ההיסטורית בביסוס עמדותיהם הטריטוריאליים. הבחנתי בין כאלה שהחזיקו באידיאולוגיית ארץ ישראל השלמה על בסיס הזכות ההיסטורית לבדה (למשל: לח"י והציונות הדתית המשיחית), ובין כאלה שהחזיקו באידיאולוגיה הזאת, אבל לא רק על בסיס הטיעון הזה (למשל: ז'בוטינסקי), ובין כאלה שלא החזיקו באידיאולוגיית ארץ ישראל השלמה (למשל: אחד העם). לא התיימרת להציע הכללות ביחס לכל הוגיה, מנהיגיה ופעיליה של הציונות וגם איני בר-סמכא מספיק כדי לעשות זאת.

איני מבין מה אמורים להוכיח הציטוטים שמביא גרשוביץ מדינור, טבנקין ווילקינסקי. אחרי שקראתי אצל גרשוביץ את המובאות הראשונות שלו מטבנקין, התברר לי שהייתי מצרפו אל הקבוצה השנייה לפי הטיפולוגיה הנזכרת. כמו ז'בוטינסקי, החזיק גם הוא באידיאולוגיית ארץ ישראל השלמה, אך לא רק על יסוד הזכות ההיסטורית אלא גם על יסוד ההצדקות שיצרה מציאות היסטורית מסוימת. גרשוביץ אומר זאת במפורש. העובדה שטבנקין לא הסיק מה שראוי היה להסיק מן העמדה הזאת אחרי מלחמת ששת הימים, שנסיונותיה ההיסטוריות היו שונות מן הנסיבות של שנות השלושים והארבעים, יש בה ללמד דבר זה או אחר על טבנקין ולא על כוחו ומגבלותיו של טיעון הזכות ההיסטורית.

ההיסטורית כדי לבסס שיבה של אומה אל טריטוריות המיושבות בידי אחרים מחייבות שהטריטוריות האלה תהיינה מיושבות בצפיפות המאפשרת שיבה כזו. ואם צפוי שהשיבה תיעשה באופן שיפגע במי שכבר מצויים בטריטוריות האלה, צריך שהאומה השבה תימצא גם היא בנסיבות שבהן נמצאו היהודים, נסיבות של רדיפות קטלניות. לא אחזור כאן על פרטי הטיעון המופיע במאמרי. ראובן וולף סבור שטיעון כזה הוא רעוע כהצדקה לציונות. אני איני חושב שהוא רעוע. אני חושב שהוא חזק למדי. אבל אם הוא רעוע, אז הוא רעוע. העובדה שטיעון הוא רעוע אינה יכולה להוות הצדקה מספיקה להחליפו בטיעונים בלתי ראויים רק מפני שלוולף הם נראים רעועים פחות.

וולף טוען שניסיתי להפריד בין הזכות להגדרה עצמית ובין הזכות ההיסטורית ולהפחית מחשיבותה של השנייה, תוך העלאת האפשרות של הגדרה עצמית לא במולדת ההיסטורית. אין לי אלא לחזור בפניו על מספר שורות ממאמרי: "בהתחשב בתפקידן המרכזי של הטריטוריות ההיסטוריות בכינון הזהות הלאומית, אפשר בהחלט להכיר בקיומו של קשר משמעותי בין הטריטוריות האלה לזכות להגדרה עצמית. שלא כבמקרה של החזקה הראשונה, הטריטוריות שבהן מדובר הן לא רק מתאימות אלא גם מהותיות למיקומה של הזכות הזאת". שורות אלו צמודות להערה 6 במאמר.

תגובתו של ליאון גרשוביץ נסבה על הפרפראות ההיסטוריוגרפיות במאמרי, שעיקרו עוסק כאמור בשאלות מוסריות ולא בשאלות היסטוריוגרפיות. אבל גם

חכלת מזמין את קוראיו לשלוח מכתבים למערכת. כתובתנו: חכלת, רח' יהושע בן נון 13, ת"ד 8787 ירושלים 93145. דואר אלקטרוני: [letters@tchelet.org.il](mailto:letters@tchelet.org.il). המערכת עשויה לקצר מכתבים לפי הצורך.