

מתינות פוליטית מימין לשמאל: מרבי בנימין ועד היום

זוהר מאור

המחלקה להיסטוריה כללית, אוניברסיטת בר-אילן

א. מעבר לגבולות

דבר אחד הוא הפיכת ארץ יעודה למוטיב משיחי בחלום של גולים, דבר אחר הוא הענקת מעמד של קדושה לגבולות ונקיטה בעמדות פוליטיות על יסוד הנחה כאילו המשיח כבר בא [...] קידוש גבולות הארץ [...] מחסל מראש כל אפשרות של מדיניות ראציונאלית להבטחת קיום בגבולות האפשרויות המצויות.¹

מאז עלייתו של גוש אמונים על במת הציבוריות הישראלית באמצע שנות השבעים של המאה הקודמת, השתרשה בשיח הפוליטי והאקדמי הישראלי מערכת הבחנות שתכליתה להבחין בין דרכי המלך של הציננות: דרך המלך היא הדרך המודרנית, הרציונלית והליברלית, ואילו גוש אמונים מנסה ליישם במציאות לאומית-מודרנית דפוסי חשיבה ופעילות פרימורדיאליים, אנטי-רציונליים ואנטי-ליברליים. התנגדותו של גוש אמונים למאמצים שונים לפתור את הסכסוך הישראלי-פלסטיני והישראלי-ערבי, מאז ועד היום, סייעה להשתרשות התפיסה שדפוסי החשיבה והפעולה שלו נוגדים מהותית כל מגמה של מתינות פוליטית. חילון, רציונליות, אוניברסליות, ריאליזם והסתייגות ממשיחיות הפכו לתנאים מוקדמים מקובלים למתינות פוליטית.² במאמר זה אבקש לערער על מערכת ההבחנות המקובלת הזו ואסרטט קווי מתאר לתפיסה פוליטית מתונה, ששורשיה נראים לא רחוקים משרשי של גוש אמונים, ונטועים גם הם דווקא באנטי-רציונליות ובמשיחיות.

¹ צבי לם, "דפוסים מסורתיים ותהליכי מודרניזציה ביהדות", בתפוצות הגולה יז, 73-74 (תשל"ה), עמ' 71.

² בעניין זה כבר נכתב רבות. ראו למשל אמנון רובינשטיין, מהרצל ועד רבין והלאה: מאה שנות ציונות, ירושלים: שוקן, תשנ"ז; אליעזר דון-יחיא, "פונדמנטליזם דתי ורדיקליזם פוליטי: הישיבות הלאומיות בישראל", אניטה שפירא (עורכת), עצמאות: 50 השנים הראשונות: קובץ מחקרים בין-תחומי, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשנ"ח, עמ' 431-470.

יתרה מזו: אבקש להראות כי הזיהוי המקובל בין הרציונליות והריאליזם לבין "מודרניות" בעייתי ביותר, וכמוהו בעייתית גם החלוקה הברורה בין ה"מודרני" ל"פרימורדיאלי", מכיוון שתרבות שכנגד אנטי-רציונלית היא בשר מבשרה של המודרנה, והיא עשתה שימוש מגוון בערכים פרימורדיאליים כדי לעצב את זהותה המיוחדת. במחקר מקובלת הדעה כי תרבות שכנגד זו הייתה "ימנית" ומיליטריסטית בטיבה, אולם אני סבור כי לעתים קרובות היא בסיס לתפיסות מתונות ושחרות שלום דווקא.

את הטענה הזו אפשר להדגים בעזרת תופעות שונות באקלים התרבותי של שלהי המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים באירופה, אך במאמר זה אתמקד בדוגמה יהודית מסקרנת במיוחד: "ברית שלום", אותו גוף קטן אך מעורר מחלוקת מהקמתו ועד ימינו אלה שחלק על הנחות היסוד של הממסד הציוני, ובראשן על התביעה למדינת לאום יהודית.

לאור הדברים שפתחתי בהם אין פלא שחוקריה של ברית שלום (בין השאר חגית לבסקי, ג'ורג' מוסה המנוח ובעת האחרונה תלמידו סטיב אשהיים, ייבדל לחיים ארוכים) הדגישו את המורשת האירופית הליברלית-הומניסטית שלה.³ כמה פרשנים ובני פלוגתא משמאל ומימין כאחד ראו בברית שלום את מניחת היסוד לשמאל הישראלי בן ימינו, בין השאר משום שהטרימה רעיונות פוסט-לאומיים כמו "מדינת כל אזרחיה". אמנם אינני מכחיש את נוכחותם של קווים אלו בברית שלום בכלל ואצל רבים מחבריה בפרט,⁴ אבל בכל הנוגע לכמה חברים בולטים בה התיאור הזה מחמיץ לדעתי את התפיסות הפוליטיות העמוקות יותר של ברית שלום. מתינותם של מקצת חבריה לפחות, כך אטען, לא נבעה מרציונליות וליברליות; אדרבה, דווקא מרציונליות וליברליות הם ראו את הסיבה למבוי הסתום שנקלעה אליו הציונות ביחסיה עם העולם הערבי. תפיסותיהם העמוקות ינקו דווקא מחלומות על גאולה ומתפיסות אנטי-ליברליות ששורשן, כך אטען להלן, ב"פולקזים" המרכז-אירופי. תפיסות אלו אינן נענות להבחנות המקובלות בין הפרטיקולרי לאוניברסלי ובין הפרימורדיאלי למודרני.

בשני מאמרים אחרים עמדתי על כמה מההיבטים האלה לגבי גרשם שלום ושמואל הוגו ברגמן, שניים מקובעי דמותה של ברית שלום.⁵ במאמר זה אבחן את תפיסתה של דמות מרתקת אחרת מברית שלום, ר' בנימין, הלוא הוא יהושע רדלר-פלדמן. טענתי היא שמתניותו הפוליטית היא תוצר של אותו שיח פוליטי המזוהה היום כ"ימני".

תפיסתו הפוליטית של ר' בנימין מסקרנת במיוחד דווקא בגלל היותו בשר מבשרה של הציונות הדתית ומקורב מאוד לרב אברהם יצחק הכהן קוק, הדמות הרוחנית המכוננת של גוש אמונים – לכאורה הביטוי המובהק ביותר למגמה הפוליטית ההפוכה למגמתה של ברית שלום.⁶ קרבה זו מוליכה אותי לבדוק מחדש גם את

³ חגית לבסקי, בטרם פורענות: דרכם וייחודם של ציוני גרמניה 1918-1932, ירושלים: מאגנס, תש"ן, עמ' 165-166, George L. Mosse, "Gerschom Scholem as a German Jew," *Modern Judaism*, 219-212, 204-202, 10, 2 (1990), pp 117-133; Steven E. Aschheim, *Beyond the Border: The German-Jewish Legacy Abroad*, New Jersey: Princeton University Press, 2007, pp. 9-44. על האופן שבו נתפסה ברית שלום בציוניות הישראלית ראו זאב לוי, 'על 'עוד דבר' לגרשום שלום', גשר לז, 123 (תשנ"א), עמ' 83; תום שגב, ימי הכלניות: ארץ ישראל בתקופת המנדט, ירושלים: כתר, תשנ"ט, עמ' 331-334, Yoram Hazony, *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*, New York: Basic Books, 2000.

⁴ על כך ראו אשהיים, שם, וכן המאמרים בספר הזה: עדי גורדון (עורך), 'ברית שלום' והציונות הדו-לאומית: "השאלה הערבית" כשאלה יהודית, ירושלים: כרמל ומרכז קבנר, תשס"ט.

⁵ זוהר מאור, "הארץ הבלתי מושגת: על השורשים המרכז אירופיים של 'ברית שלום'", עדי גורדון (עורך), 'ברית שלום' והציונות הדו-לאומית: "השאלה הערבית" כשאלה יהודית, ירושלים: כרמל ומרכז קבנר, תשס"ט, עמ' 93-110; הנ"ל, 'בין אנטי-קולוניאליזם לפוסטקולוניאליזם: ביקורת הלאומיות והחילון של ברית שלום', תיאוריה וביקורת 30 (קיץ 2007), עמ' 13-38.

⁶ גדעון ארן, "מציונות דתית לדת ציונית: שורשי גוש אמונים ותרבותו", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית

תפיסותיו הפוליטיות של הרב קוק, כדי לברר אם גם אצלו אפשר לזהות מגמות של מתינות פוליטית דומה למתינותו של ר' בנימין.

בעזרת דיון בר' בנימין וברב קוק אנסה להציע בסיס לשיח פוליטי מתון הכתוב מימין לשמאל: שיח המאתגר את סדר היום הפוליטי בארץ דווקא בשבירתו את הדיכטומיות בין שמאל לימין. בתחילה אראה את שורשיו של שיח זה בפולקזים המרכז־אירופי של שלהי המאה התשע־עשרה ואדגים את מאפייניו דרך משנתו של ר' בנימין. בהמשך דברי אתחקה על מאפיינים אלו גם אצל הרב קוק, ובסיום המאמר אתהה על תרומתה האפשרית של חשיבה פוליטית מימין לשמאל לשיח הפוליטי של ימינו.

ב. הפולקזים: מעבר לשמאל ולימין

בשלהי המאה התשע־עשרה ידעה אירופה משבר תרבות עמוק בשל מתחים ומשברים במגוון תחומים: כלכלי, חברתי, פוליטי, גותי, מדעי ועוד. מתחים ומשברים אלו הטילו צל כבד על הצלחתה של המודרנה לקדם את רווחת האדם; הצד האפל של הקדמה בלט כעת הרבה יותר. המודעות לניכור ובדידותו של האדם המודרני, לתלישותו בעקבות התנתקותו מן המסורת, עלתה בקרב חוגים רחבים. בעקבות תחושת המשבר עלתה לקדמת הבמה תרבות שכנגד אנטי־רציונלית; זו ערערה על רבות מהנחות היסוד של התרבות הבורגנית־ליברלית וניסתה להציע לה חלופה.

בבסיס הדברים עמד מבט ביקורתי על מרכזיותה של התבונה בתרבות הבורגנית־ליברלית. התרבות שכנגד שצמחה בסוף המאה התשע־עשרה הדגישה את חלקיותו וצמצומו של המבט התבוני ולעתים טענה אפילו כי הוא האחראי לכליאתו של האדם בכלל הסובייקטיביות ולניתוקו מן העולם הסובב אותו. זרמים שונים במסגרת תרבות שכנגד זו הציעו חלופות לתבונה בדמותן של החוויה, האינטואיציה, המיסטיקה ועוד. רק כוחות אלו, כך נטען, עשויים להוביל להתחדשות רוחנית ותרבותית ולהביא מזר לתחלואיו של האדם המודרני.

אחד הביטויים הבולטים של תרבות שכנגד זו במרכז אירופה היה ה"פולקזים". הפולקזים ראה בהשתייכותו של האדם לישות לאומית על־היסטורית, ה"פולק" (Volk), את המפתח לפתרון מצוקותיו של האדם המודרני. בעיני הפולקזים הייתה המדינה המודרנית מוקד של בדידות וניכור, ולא היה בכוחה לספק את צרכיו העמוקים של האדם. החברה המודרנית נתפסה בפולקזים כאוסף מקרי של פרטים שנותקו מהטבע ומן העבר ובכך איבדו את מקור חיותם. הפולקזים הדגיש כי לאדם כפרט אין קיום ללא חיבור מחודש להיסטוריה, לאדמה, לחיי הטבע ולקהילה אורגנית.⁷ בתורת מוקד נאמנות אלטרנטיבי למדינה הבנויה על התקשרות מלאכותית של פרטים חסרי כל מכנה משותף עמוק מלבד אינטרסים חולפים, הפולקזים הציע את ה"פולק", אותה קהילה אורגנית המאורגנת סביב מושגים כמו גזע ומורשת דורות.⁸ האדם שדמיינה המחשבה הפולקסיסטית הוא אדם תמים, פשוט, המזלזל בלימודים רשמיים. הוא קשור לטבע ומטפח את גופו ואת הקשר עם חבריו.⁹

רעיונות אלו קסמו מאוד לציונים מרכז־אירופים רבים, בין השאר משום שהציגו עזמה, אפילו בגרסתה ההרצליאנית, צמחה על רקע משבר התרבות הבורגנית־ליברלית. חוקרים לא מעטים עמדו על הזיקה העמוקה

7 ירושלים, תשמ"ז; Shlomo Fischer, "Self-expression and Democracy in Radical Religious Zionist Ideology," Ph.D. dissertation, Hebrew University of Jerusalem, 2007.

8 המקור ההגותי לתפיסות אלו הוא הגותו של פיכטה. ראו Arash Abizadeh, "Was Fichte an Ethnic Nationalist? Or Cultural Nationalism and its Double," *History of Political Thought* 26 (2005), pp. 334-359.

9 George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, New York: Grosset and Dunlap, 1964, pp. 41-43, 52-65; Uwe Puschner, *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich: Sprache-Rasse-Religion*, Darmstadt: WBG, 2001.

ג'ורג' ל' מוסה, *לאומיות ומיניות באירופה המודרנית*, תרגם להד לזר, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשס"ח, עמ' 67-74.

לפולקזים של מרטין בובר, גרשם שלום, שמואל הגו ברגמן ואחרים – אותן דמויות שהיו ממצבות דמותה של ברית שלום.¹⁰

הפולקזים, הן בגרסתו הכללית הן בגרסתו הציונית, מצביע על מגבלותיהן של החלוקות המקובלות בין המודרני לפרימורדיאלי ובין הפרטיקולרי לאוניברסלי.

מקובל לטעון (בעיקר סביב חקר הפונדמנטליזם, תחום שהתפתח מאוד מאז אירועי 11 בספטמבר) כי במרכז הפוליטיקה המודרנית עומדים מושגים כמו מדינה, אזרחות וריבונות. אלו מושגים ניטרליים, גמישים ומכלילים. לעומת זאת, תפיסות פונדמנטליסטיות, הצומחות בתוך עולם דתי, קוראות תיגר על תפיסה פוליטית זו ומעדיפות פוליטיקה הנשענת על מושגים פרימורדיאליים כמו אתניות, דת וטריטוריה, ומתוך כך הן מעצבות תפיסה פוליטית מדירה, נוקשה וחסרת פשרות.¹¹

ואולם הפולקזים לא היה פונדמנטליסטי: הוא לא שאף לשוב למקורות ואף לא היה דתי. עם זאת, הפוליטיקה המודרנית נראתה לו חסרת נשמה ומנוכרת. האתניות למשל הועלתה על נס לא בגלל רצון להדיר קבוצות מסוימות דווקא, אלא בגלל השאיפה ל"קהילה התומכת", בלשונו של קפקא;¹² קהילה שהפרט יונק ממנה את כוחותיו ואת משאביו התרבותיים.

באותה מידה השיח הפוליטי של הפולקזים מערער על ההפרדה הנוקשה בין פרטיקולריזם לאוניברסליזם. במקומות אחרים עמדתי על כך שבפולקזים הגרמני של סוף המאה התשע-עשרה היה הפרטיקולריזם לא פעם דווקא גורם מכליל ואוניברסלי: הרעיון של ה"פולק" או של ה"גזע" שימש לאיחוד מחדש של פרטים מבודדים או קבוצות מסוכסכות וחיפש את המשותף שמעבר ל"עֶקְרוֹן האינדיבידואלי", במינוח של ארתור שופנהאואר. ואולם חריגה אל מעבר לעיקרון הזה הסתיימה לעתים קרובות במכלול על-לאומי. כך קרה למשל במחשבה של הסוציאליסט הגרמני-יהודי גוסטב לנדאואר.¹³

אכן, הגותו ופועלו של לנדאואר מדגימים כי הפולקזים אינו חייב לשמש מצע תרבותי דווקא לפוליטיקה "ימנית" ותוקפנית, כפי שאכן אירע בגרמניה. הפולקזים מערער על התרבות הליברלית והרציונלית, אך ניסיונותיו להציע סדר תרבותי חדש עשויים לאתגר אותה מימין ומשמאל גם יחד. הפריצה המיסטית עשויה לסייע לשבור תבניות חשיבה מקובלות ולפרוץ דרכים חדשות להבנה ולשלום; מושגים פרטיקולריים ופרימורדיאליים כמו "דם" ו"גזע" יכולים לשמש דווקא בסיס לשבירת גבולות עם האחר. כפי שאראה בהמשך, כך היה גם אצל ר' בנימין. אבל לפני ניתוח מפורט של תפיסותיו בנושאים אלו אציג בקצרה את דמותו המרתקת.

¹⁰ אוריאל טל, "מיתוס וסולידריות במשנתו ובפעילותו הציונית של מרטין בובר", *הציונות ז' (תשמ"ב)*, עמ' 18-35; זוהר מאור, "הפיכת הארץ לגעגוע: תיאולוגיה פוליטית אצל קפקא, ברוד והפוסט-ציונות העכשווית", משה הלינגר (עורך), *המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה: ספר זיכרון לדניאל י' אלעזר*, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע, עמ' 229-254; הנ"ל, הארץ הבלתי מושגת (לעיל הערה 5).

¹¹ ראו למשל עמנואל סיון, גבריאל א' אלמונד ור' סקוט אפלבי, *קנאות דתית מודרנית: יהדות, נצרות, איסלאם, הינדואיזם*, תרגמה צביה נרדי, תל אביב: משכל, תשס"ד; שמואל נ' אייזנשטדט, *הפרדוקסים של הדמוקרטיה: שבריריות, המשכיות ושינוי*, תרגמה וערכה רותי בר-אילן, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשס"ה.

¹² קפקא אל בלוך, 11 ביוני 1914, *Briefe an Felice und andere*, Erich Heller and Jürgen Born (eds.), *Korrespondenz aus der Verlobungszeit*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1967, p. 598.

¹³ ראו למשל Eugene Lunn, *Prophet of Community: The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley: University of California Press, 1973; זוהר מאור, "מיסטיקה, יצירה ושיבה אל היהדות: 'חוג פראג' בתחילת המאה העשרים", *עבודת דוקטור*, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה, עמ' 106, 108-111.

ג. ר' בנימין והפוליטיקה של ההבנה

ר' בנימין הוא שם העט של יהושע רדלר-פלדמן (בארץ עבַרְת את שמו ליהושע התלמי). הוא נולד בעיירה זבורוב שבגליציה למשפחה דתית חסידית אשר עסקה במסחר. ספרות ההשכלה הייתה לדבריו מקובלת למדי בעיירתו, והוא נחשף אליה עוד מילדותו. בן 21 יצא לברלין ללמוד חקלאות. כמו רבים אחרים נשבה בקסם התרבות הגרמנית, ומאמריו רוויים בציטוטים מהקלאסיקה הגרמנית.

ב־1906 עבר ר' בנימין ללונדון והשתתף עם יוסף חיים ברנר בייסוד כתב העת **המעורר**. ידידות הנפש שהולידה כתיבתם המשותפת נמשכה עד הירצחו של ברנר ב־1921. ב־1907 עלה לארץ וחילק את זמנו בין עבודה חקלאית במושבות לבין עבודה ארגונית ציונית וחינוכית. כל אותן שנים המשיך לפרסם מאמרים, סיפורים ותרגומים בכתבי עת שונים, בעיקר כאלה הקרובים לתנועות הפועלים.¹⁴ אין ספק שאישיותו של ר' בנימין איחדה בתוכה לא מעט סתירות והפכים; חייו היו תנועה מתמדת מעבר לגבולות.

ר' בנימין היה קרוב כל ימיו לחוגי הפועלים מכאן ולחוגי "המזרחי" והעולם החרדי מאן. הוא היה ממקימו של ביטאון "הפועל המזרחי" ה**צופה** וערך שנים רבות את **ההד**, ביטאון שפנה לקהל חרדי מתוך מטרה לקרבו לציונות. בביטאון זה פרסם הרב קוק כמה ממאמריו החשובים. ר' בנימין היה ממקורביו ומעריציו, הן בתקופה שחי הרב ביפו והן לאחר מלחמת העולם הראשונה, כשהתגוררו שניהם בירושלים.¹⁵

מורכבות דומה למורכבות הדתית-חילונית ניכרה אצל ר' בנימין גם בעמדתו הציונית: עם קרבתו הנפשית העמוקה לעקרונותיהן של תנועות הפועלים היה ר' בנימין חסיד הציונות ה"בורגנית" של הרצל (הוא נמנה עם העורכים והמתרגמים של המהדורה הראשונה של כתביו בעברית).¹⁶ אלא שלצד חלומו של הרצל על מדינת היהודים העמיד ר' בנימין חלום הפוך: מדינה דו־לאומית.

ר' בנימין נמנה עם ברית שלום מהקמתה ואף ערך את הכרך הראשון של ביטאונה **שאיפותינו**. עם זאת, כפי שמדגיש שלום רצבי, הוא לא השתייך לגרעין המרכזי של חבריה. גרעין זה מנה בעיקר יוצאי מרכז אירופה כמו גרשם שלום, שמואל הוגו ברגמן, הנס קוהן, עקיבא ארנסט סימון ואחרים. במידה כלשהי הושפעו כולם מאחד העם וממרטין בובר, והאקלים התרבותי המרכזי אירופי עיצב במידה מכרעת את עולמם. לכולם היה עניין עמוק בדת, אבל כולם צמחו בבתיים חילוניים, לעתים אפילו מתבוללים. ר' בנימין, לעומת זאת, גדל במזרח אירופה והיה נטוע עמוק בתוך העולם הדתי; הוא לא היה חסיד של אחד העם, אלא של הרצל. פעילותו בברית שלום ערערה אפילו על הגבולות של גוף פורץ גבולות זה.¹⁷

אין פלא שהיו לו הסתייגויות מדרכה של ברית שלום. הוא פרש פומבית מן האגודה ב־1933 (האגודה לא הייתה פעילה אז למעשה). כעבור שנתיים כתב על כך:

הייתי במייסדי "ברית שלום". חפצתי לשתף את ערב לשם בנין מדינת־שם גדולה לעברי ולעברי.
לשם **גישום** הפתרון הזה. להפוך את האויב לכאורה לתנא דמסייע. מתוך חשבון של תועלת
הדדית. ואולם בראותי בתוך "ברית" זו התגברות המגמה המחסלת (לא את ה"גלות" כי אם את

¹⁴ לתולדותיו ראו ר' בנימין, **מזבורוב ועד כנרת: סיפורי זיכרונות**, תל אביב: אגודת הסופרים העברים ליד דביר, תש"י, עמ' 183-286.

¹⁵ ראו ר' בנימין, "הרב קוק ז"ל", **פרצופים: רשימות ומאמרים**, א-ב, תל אביב: מצפה, תרצ"ד-תרצ"ו, ב, עמ' 125-133.

¹⁶ ראו "הרצל", שם, ב, עמ' 5-56.

¹⁷ על ההבדל בין הקבוצות ראו אהרן קידר, "לתולדותיה של 'ברית שלום' בשנים 1925-1928", יהודה באור, משה דיוויס וישראל קולת (עורכים), **פרקי מחקר בתולדות הציונות: מוגשים לישראל גולדשטיין בהגיעו לגבורות**, ירושלים: הספרייה הציונית, תשל"ו, עמ' 224-285; *Shalom Ratzabi, Between Zionism and Judaism: The Radical*; עם ר' בנימין *Circle in Brith Shalom, 1925-1933*, Leiden: Brill, 2002, pp. vii-xii. עם זאת, גם ר' בנימין הושפע עמוקות מהתרבות הגרמנית. ראו למשל ר' בנימין, **על הגבולין: רשימות ומאמרים**, וינה: דפוס אוניון, תרפ"ג.

הציונות), נסוגותי אחרו. כי לא לחסול אלא לגישום התכונות.¹⁸

ואולם עזיבה זו אינה מעידה כי ר' בנימין נטש את חלום ההידברות והפיסו. בשנת 1936 הוא השתתף בהתארגנות ירושלמית אחרת – "קדמה מזרחה". שלא כמו ברית שלום התבססה התארגנות זו על מנהיגים בולטים מקרב העילית הספרדית בירושלים – דמויות כמו אליהו אלישר, יוסף משה ולירו ויצחק רפאל מולכו. התארגנות זו ניסתה אף היא להגיע להידברות עם נציגים ערבים וקידמה את הרעיון של אחווה שמית בין יהודים לערבים.¹⁹ לאחר מכן השתתף ר' בנימין במסגרות ההמשך של ברית שלום כמו "הליגה להתקרבות ושיתוף יהודי-ערבי"²⁰ ו"איחוד" ובכתב העת נר.²⁰

תפיסתו הפוליטית של ר' בנימין הייתה מורכבת, והתמזגו בה השפעות רבות ומגוונות: פרשנותו לציונות של הרצל, רעיונות סוציאליסטיים בנוסח "הפועל הצעיר" (שבכתב העת שלה פרסם רבים ממאמריו), רעיונות פולקיסטיים מרכז-אירופיים ותפיסות דתיות, אם כי אנרכיות בחלקן.

ר' בנימין, שלא כמו חברים אחרים בברית שלום, לא הסכים לא להגבלות על העלייה ולא להמרת החזון הציוני נוסח הרצל בחזונו של אחד העם: יישוב יהודי קטן שהוא מרכז רוחני ליהודי התפוצות. ר' בנימין סבר כי מהות הציונות היא הקמת מדינה ריבונית, אך לא מדינת לאום יהודית, אלא מדינה ריבונית דו-לאומית, המבוססת על האחוה הגזעית בין היהודים לערבים. בעמדה זו דגל מראשית המאה העשרים ועד הקמת המדינה. הוא סבר כי הדרך היחידה להקמת בית לאומי לעם היהודי היא בהסכמתם של יושבי הארץ הערבים ושל עמי האזור: שימוש בכוח או בכפיית המעצמות ישחית את הרוח היהודית ויסכן פיזית את קיומו של בית זה.²¹

הציונות בעבורו הייתה שיבה אל המזרח; לא מבט קולוניאלי ומתנשא אל הערבים ואל המזרח ותרבותו, אלא ניסיון למצוא את השורשים המשותפים.²² עוד לאחר המרד הערבי הגדול, ערב מלחמת העולם השנייה, הוא שאל: "מה אנו פה? מובלעה מערבית בתוך עולם זר או אבר ממשפחת שם, חתיכה מן המזרח?"²³ הוא האמין כי זו המשמעות האמתית של הציונות בנוסח הרצל; הדרך להגשמתה אינה קצרה, אבל היא אפשרית אם רק תשקיע התנועה הציונית מאמצים מתמשכים בבניית הגשרים בין יהודים לערבים במזרח התיכון.

¹⁸ ר' בנימין, "בשולי הספר והזמן: חזרה לציון והרצל", מאזנים ד (תרצ"ה-תרצ"ו), עמ' 74, ההדגשה במקור. וראו גם הנ"ל, "עם הפלגת הסירה (מעין מכתב פרידה)", שאיפותינו ב (תרצ"ב), עמ' 354-356; הנ"ל, "תשובה", שם, עמ' 371-375; הנ"ל, "ויצמן ובן-גוריון לבעיה הערבית: 'מן התוהו' (מרשימות יומן)", ר' בנימין ואחרים (עורכים), על פרשת דרכינו: מאסף לבעיות המדיניות הציוניות והשיתוף היהודי-ערבי, ירושלים, תרצ"ט, עמ' 70-86.

¹⁹ על כך ראו אליהו אלישר, לחיות עם פלשתינים, ירושלים: משגב ירושלים, תשנ"ז, עמ' 9-117; חיים קלורסקי מרגלית, "תכניות ונאומים (מכתביו לשאלה הערבית)", ר' בנימין ואחרים (עורכים), על פרשת דרכינו: מאסף לבעיות המדיניות הציוניות והשיתוף היהודי-ערבי, ירושלים, תרצ"ט, עמ' 30-40; יצחק רפאל מולכו, "התקדמות בבעיה הערבית", שם, עמ' 105-109.

²⁰ ראו יוסף הלר, מ"ברית שלום" ל"איחוד": יהודה ליב מאנגס והמאבק למדינה דו-לאומית, ירושלים: מאנגס, תשס"ד.

²¹ ר' בנימין, "מסביב לנקודה (שרטוטים)", שאיפותינו א, 2 (תרפ"ח), עמ' כא-ל; הנ"ל, "ויצמן", פרצופים (לעיל הערה 15), ב, עמ' 58. ראו גם הלר (לעיל הערה 20); הלר מציג משום מה את ר' בנימין כתימהוני. וראו גם פנינה מייזליש, "ר' בנימין והשאלה הערבית", עיתון 77 (232)23 (1999), עמ' 28-31.

²² ר' בנימין, פרצופים (לעיל הערה 15), א, עמ' 145-259 (סדרה של שמונה מאמרים, שרובם עוסקים בהודו). ראו גם דבריו בסוף הקובץ שערך: ר' בנימין (עורך), בינתיים: קובץ ספרותי, ירושלים: אחדות, תרע"ג, עמ' 100-104. וראו גם את מאמרו המוקדם: Jehoshua Radler, "Vom Amerikanischen Orient," *Altneuland* 2 (1905), pp. 289-298.

²³ ר' בנימין, ויצמן ובן-גוריון (לעיל הערה 18), עמ' 71.

ד. אנטי־ליברליזם, גזענות ואוניברסליות

בעבור הנס קוהן ורוברט ולטש, מהחברים הבולטים בברית שלום, הייתה מדיניותה הדרך היחידה לשמור במציאות הארץ־ישראלית את המורשת הליברלית והדמוקרטית של אירופה.²⁴ לא כך ראה ר' בנימין את דרכה של האגודה. במאמר ביקורת שכתב על ספרם המשותף של קוהן ולטש **פוליטיקה ציונית**, הוא הדגיש: ההשקפה המדינית של שניהם ידועה. שניהם אינם מחפשים את הממלכה היהודית המיוחדת אלא תחית עם וארץ בתנאים של זכויות יסודיות ושוויון מדיני. אחד העם היה יכול להיות מרוצה מקונצפציה זו, אולי גם הרצל. אך מי אשר לא פסק לחלום על תחית הגזע השמי הגדול ולראות את תחית עמו כתחית שבט גדול בתוך אותו גזע – שוב אינו מוצא סיפוק בצמצום זה. הוא מוצא בו קרירות ליברלית, שלטון של ratio, אך לא חום הלב וחום חושים, לא אש האמונה המזעזעת הרים.²⁵

אכן, המתינות של ר' בנימין לא נשענה לא על הליברליזם ולא על הרציונליות. השיח הליברלי־אזרחי אינו מסוגל לעצב אלא סובלנות – כלומר נכונות לאי־פגיעה, אך לא זיקה אמיתית – החיונית לשיתוף הפעולה הנדרש לבניית הבית המשותף. בסובלנות לבדה אין די ליצירת אחווה אמיתית, שהיא תנאי הכרחי לתחיה המשותפת של שני העמים: היהודי והערבי.

דברים קצרים אלו של ר' בנימין חושפים את התשתית המחשבתית הפולקיסטית שלו: הוא אינו מאמין בתרבות הרציונלית־ליברלית ובערכי היסוד הפוליטיים שלה, כמו שוויון זכויות וסובלנות, אלא בתרבות חלופית, הבנויה על אמונה ועל רגשות ודוגלת בפוליטיקה הבנויה על יצירת אחדות אורגנית. הוא אינו מוצא את סיפוקו בהקמת **מדינה**, אלא בתחייתו של עם המתגבש סביב אתניות משותפת. אכן, החשיבה האתנית היא ציר מרכזי בפולקליזם: הקולקטיב שהיא שואפת לכונן בנוי על מוצא (מדומיין) משותף. הוא אינו אוסף של פרטים המאוגדים סביב ערכים, חזון או מערכת חוקים משותפת, אלא יחידה אורגנית, טבעית, שצמחה מאותו מקור, ולכן חלקיה נושאים תכונות קרובות.

האופן שבו תפיסה זו מיתרגמת למתינות פוליטית בולט במאמר מוקדם שכתב ר' בנימין ב־1907 ופרסם ממקום שבתו הזמני בבוקובינה. במאמר, "משא ערב" כותרתו, הכתוב בפתוס נבואי מודגש, ר' בנימין טוען כי את ארץ ישראל אין לכבוש בכוח, אלא מתוך הבנה והסכמה של יושבי הארץ הערבים: לא באיבה ולא בעברה ולא במשטמה תבנה את משכן דורותיך כי אם באהבה ובחסד בצדק ובאמונה [...]

ואהבת את יושב הארץ כי אחיך הוא עצמך ובשרך לא תעלים עין ממנו.

מבשרך לא תתעלם [...]

כי הורש לא תורישו מלפניך כאשר לא הורישו אבותיך את יושבי הארץ מלפנים.

ואבותיך הלא היו טובים ממך אלף מונים ולהם שם בגיבורים.

קשת גיבורים בידם ופני אלוהים הולכים בקרב.

וצעיר אז ורענן העם ועוד לא חלק לבם [...]

ראה קראתי היום בשם העם הערבי יושב הארץ [...]

ובסורך עתה אל ארץ אבותיך ופגשתו וקראת לו לשלום.

²⁴ ראו עדי גורדון, "אין זו אלא אהבה נכזבת: פרישת הנס כהן מהתנועה הציונית", הנ"ל (עורך), "ברית שלום" והציונות הדור־לאומית: "השאלה הערבית" כשאלה יהודית, ירושלים: כרמל, תשס"ט, עמ' 67-92; אניה זיגמונד, "רוברט ולטש כמייצג רעיון ההסכמה" בין יהודים לערבים", שם, עמ' 225-249. למעשה, גם יחסם של ולטש וקוהן לליברליזם מורכב הרבה יותר; גם שניהם ינקו לא מעט מהתרבות האנטי־ליברלית. על הפנים האחרות של קוהן ראו להלן.

²⁵ ר' ב[נימין], "בשבילי ספר אחד", הפועל הצעיר, 6.1.1927, עמ' 16-17.

אך חמישים רבוא נפש שוכנים בקרב ארצך וקרובים לך קרבת דם ובשר וקרובים לך במראה פניהם בארשת שפתים וכל הגיון רוח [...]»²⁶

ההקשר של מתינתו של ר' בנימין אינו ליברלי. אין הוא מנסה לגשור גשר אל יושבי הארץ הערבים על בסיס אזרחי או הומניסטי: הבסיס הוא דווקא אתני-פרטיקולריסטי: הגזע המשותף ליהודים ולערבים. במפתיע אולי, רעיון הגזע משמש לא גורם מדיר, אלא גורם מכליל דווקא. לטענתי, מקורה של תפיסה מיוחדת זו באותה גרסה מסוימת של השיח הפולקיסטי שתיארתי בקצרה לעיל. מושגים טעונים כמו "גזע" ו"דם" רווחו אצל הגוים מרכז-אירופים מימין ומשמאל כאחד: השיח הפולקיסטי שימש לא פעם להדרתן של קבוצות שאינן חלק מהקולקטיב ה"אמתי" (כמו יהודים בגרמניה), אבל לפעמים גם אפשר ליצור קולקטיב החורג מגבולות האזרחות וגם למצוא "אחים אבודים" שהיו חלק מהאתנוס אבל נתלשו ממנו בזמן מן הזמנים.

ר' בנימין הולך בדרך זו: כמו הגוים פולקיסטים מרכז-אירופים אחרים, יהודים ושאנים יהודים, החריגה של ר' בנימין מגבולות הפוליטיקה הליברלית והרציונלית פורצת לא רק את גבולות הפרט וקבוצות האינטרסים אלא גם את גבולותיו של הלאום. הגשר אל הערבים הוא גשר של גזע משותף, גשר של דם.

דוגמה מחודדת יותר לעניין זה נוכל למצוא אצל חבר אחר בברית שלום, הנס קוהן.²⁷ קוהן קובע כי "המדינה היא דבר חולף, יציר אדם [...] העם [volk] הוא דבר מה נצחי, יציר האל", וביחס לצינונות הוא אומר: זהו השלב החדש של הצינונות שלאחר המלחמה: היא התרחבה לאין-סוף, היא נעשתה כה רחבה עד שהיא כוללת את כל הסבל האנושי; התפשטותה קיבלה ממדים קוסמיים. תחושות בדבר אחדותם של כל החיים מזעזעות אותנו, ובפנימיותנו ההולכת ונעשית מודעת יותר אנו חשים את מה שהתנבאנו בעבר: הייעוד המשיחי של ישראל [...]»²⁸

אם כך, דווקא רעיון פרטיקולרי משמש לבניית גישה אוניברסלית. השבירה של גבולותיו הצרים של הפרט והחריגה אל עבר המכלול הלאומי אינן עוצרות בנקודה זו; גם הגבולות האלה נפרצים בתנועה אל המישור האוניברסלי ואפילו הקוסמי. כך אפשר לפרש גם את תפיסתו של ר' בנימין. דווקא הפרטיקולריזם הגזעני עשוי להיות הבסיס לאחוה היהודית-ערבית, שכן השיתוף הגזעי עשוי ליצור אחווה אמיתית בין העמים. פריצת הגבולות של הסובייקט הליברלי עשויה להביא לידי אחווה שהיא רחבה מגבולותיה של הזהות הלאומית.

השיח הפולקיסטי תפס מקום של כבוד גם בעולמו של ר' בנימין. כפי שנראה בהמשך, גם בעבורו השיבה אל הארץ, התמזגות ב"גזע" (קרי בישות לאומית על-זמנית), היא תנאי לשלמותו של היחיד. כך תיאר למשל את השיבה לארץ:

אנחנו, בכל אשר תקשה עלינו שיבתנו אל הטבע, אם החיים, ובכל אשר גם בעלי טובותינו מכבידים עלינו את שיבתנו להאיכרות, לעבודת האדמה – בכל זאת הננו חשים בכל עומק הנפש, בכל עורקי ועצבינו את כל הטוב הצפון לנו בעבודה זו, וגם את קורת הרוח של ההווה [...] רק מי שימים רבים עזב בעל כורחו את האוהבי נפשו, רק איש כזה יודע באמת מה הוא עונג

²⁶ ר' בנימין, "משא ערב", שאיפותינו א, 1 (תרפ"ז), עמ' יד-טו. רעיון זה של אחדות גזעית פיתחה גם דמות חשוכה אחרת בברית שלום – חיים קלוורסקי מרגלית; בתוכנית להבנה יהודית-ערבית שפרסם ב-1930 הוא קרא להקים בארץ משטר חד-גזעי ודו-לאומי. ראו קלוורסקי מרגלית (לעיל הערה 19), עמ' 29.

²⁷ דוגמה זו מראה כי גם התפיסה הפוליטית של קוהן אינה בדיוק ליברלית, בניגוד ל"האשמתו" של ר' בנימין. ראו למשל Hans Kohn, "Geleitwort," in *Vom Judentum*, ed. Bar-kochba in Prag, Leipzig: K. Volf, 1913, pp. v-vii.

²⁸ Hans Kohn, "Perspektiven," in *Nationalismus: Über die Bedeutung des Nationalismus im Judentum und in der Gegenwart*, Wien–Leipzig: R. Löwit, 1922, pp. 18-19. על פריצת גבולות הלאום אצל קוהן ואחרים ראו מאור, מיסטיקה (לעיל הערה 13).

ומה היא שמחה, בשעה שאפשר לו לחדות את פניהם ולחבק אותם בזרועותיו. רק בני ישראל, שבמשך הדורות היו בני-חורגים לטבע, יודעים כעת לשמוח על הטבע ולהתרפק עליו.²⁹

ר' בנימין, כמו חברים אחרים בברית שלום, נשען בוותורו לא על אחיזה ב"רוח" ויתור על ה"ארץ", אלא דווקא על אחיזה בארץ, שוב, משאב מרכזי בחשיבה הפולקיסטית. כמו בובר, מאבותיה הרחניים של ברית שלום ומתומכיה הפעילים ביותר, ר' בנימין, המוכן לכאורה לוותר על ארץ ישראל, בוחר להקדיש ספר לייחודה, מעלתה וחשיבותה של הארץ.³⁰ אין זה מקרה; כמו חברים אחרים בברית שלום, דווקא חזון הדולאומיות מאפשר לר' בנימין לשמר את חלום הארץ השלמה: עם ישראל השלם יושב בארץ ישראל השלמה וחולק את הריבונות עליה עם הפלסטינים. ר' בנימין כותב באחד ממאמריו ב**שאיפותינו**: "אשה ממשפחת 'הפועל הצעיר' אם לשלושה ילדים שמתישבת עתה בסוריה שואלת אותי בתמיהה: משום מה אין אנו דואגים לחינוך עברי בסוריה? האם מודים אנו בגבולותיה הצרים והמצומצמים של הארץ?"³¹ באותו אופן משתמש ר' בנימין ביסודות הדתיים-אתניים בבחינת בסיס להבנה עם הערבים: "לא ראינו את הכפר הנדח, הקרוב אלינו קרבת מקום, לשון, קרבת נימוסי אבות, קרבת דיני שחיטה, קרבת מושגי יחוד", הוא קובל על היישוב בארץ.³² הערכים הפרימורדיאליים של הארץ, הדת והגזע, ולא הערכים המודרניים כמו מדינה ואזרחות משותפת, הם המכנה המשותף ליהודים ולערבים!

ה. משיחיות

המתינות של ר' בנימין אינה נענית לסיווג המקובל המתנה מתינות בריאליזם ורואה בתפיסות משיחיות וגאוליות בסיס לשיח קיצוני. המחקר המקובל טוען כי הגאולה היא טוטלית, נחרצת, ומתוך כך רחוקה מפשרה. החלום על הגאולה בהקשרה הדתי (בגוש אמונים) או המחולק (בחוגים רדיקליים ברוויזיוניזם) מזינים פוליטיקה מחרחרת מלחמה שאינה מותירה מקום לאחר.³³ יש אף שטענו כי בהקשר היהודי המיוחד, רק השעיית חלום הגאולה ולגיטימציה של הקיום הגלותי הן התנאי למתינות פוליטית ולהכלת האחר.³⁴

ואולם ההבחנה הרווחת בין משיחיות לריאליזם מתנפצת כשבוחרים את השיח הפוליטי של חברי ברית שלום בכלל ושל ר' בנימין בפרט. אף שביקורתם הנוקבת על ההתנהלות הציונית ההגמונית נובעת מהערכת מצב ריאלית – אין ספק כי ר' בנימין וחבריו לברית שלום היטיבו לחזות את הסכסוך הארוך הצפוי למדינה היהודית

²⁹ ר' בנימין, על הגבולין (לעיל הערה 17), עמ' 76.

³⁰ ר' בנימין, **אוצר הארץ**: שבחי ארץ ישראל, חתבה, שייכותה לישראל, גאולתה ובנינה כיום הזה, ירושלים: כנסת, תרפ"ו. השונו מרטין בובר, **בין עם לארצו: עיקרי תולדותיו של רעיון**, ירושלים ותל אביב: שוקן, תש"ה.

³¹ ר' בנימין, "המזרח!" (ב), **שאיפותינו** ב, 3 (תרצ"א), עמ' 112-113. וראו גם קלורסקי מרגלית (לעיל הערה 19), עמ' 31-32.

³² ר' בנימין, ויצמן ובן-גוריון (לעיל הערה 18), עמ' 74.

³³ משה הלברטל, "לא גלות, לא גאולה", **פנים** 12 (תש"ס), עמ' 117-120. על עניין זה ראו במחקריהם של אלה בלפר ושל יוסף שלמון ובמקורות הנדונים בהם: אלה בלפר, "בצפיית הישועה השלמה: ציונות, חילוניות ומשיחיות בתורות הרבנים קוק, האב והבן", **אוניברסיטת בראילן: ספר השנה למדעי היהדות והרוח** כח-כט (תשס"א), עמ' 269-294; יוסף שלמון, **אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי הלאומיות**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשס"ו, עמ' 289-301.

³⁴ אמנון רז-קרוקוצקין, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית" (חלק ראשון), **תיאוריה וביקורת** 4 (סתיו 1993), עמ' 23-55; הנ"ל, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית" (חלק שני), **תיאוריה וביקורת** 5 (סתיו 1994), עמ' 113-132; אהוד לוז, "הדת היהודית: גורם מרסן או מעודד שימוש בכוח? על גלגולי היחס אל הכוח בציונות הדתית", **אבריאל בר-לבב** (עורך), **שלום ומלחמה בתרבות היהודית**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשס"ו, עמ' 247-276.

עם העולם הערבי כולו בעקבות האסטרטגיה שנקטה הציונות³⁵ – החזון שהם מתווים לציונות הוא בהחלט חזון משיחי.

אצל ר' בנימין הגאולה היא תנאי למתינות. ביקורתו על העמדה הציונית המקובלת נובעת דווקא מהיותה ריאלית ופרגמטית. במאמר ארוך שפרסם ב**שאיפותינו** בשנת 1928 מחה ר' בנימין על הלכי הרוח ה"ריאליסטיים" הטוענים כי הערבים לעולם לא ישלימו עם היהודים ויאפשרו להם להקים בית לאומי בארץ ישראל. כנגדם טען: "המפעל ישנה גם את הצד השני תכלית שינוי. עוד יותר משינוי טורקיה החדשה. אלו יהיו ימות המשיח לא רק לנו. כל הניסיון של העבר כמר מדלי לעומת מה שיצא לנו מזה"³⁶. רק השיח המשיחי הגאולי מאפשר להתגבר על המתחים והסתירות שהראייה ה"ריאלית" אינה מצליחה לשכך.

אכן, חלומות של גאולה עמדו במרכז עולמם של כמה וכמה חברים בולטים בברית שלום, אולם גאולה זו כוללת גם את הערבים.³⁷ במאמרו הראשון בנושא, "פאנשמיות", שנכתב בברלין, כתב ר' בנימין:

אתם תבואו ותירשו את הארץ. וזה מראכם: קומה גבוהה לכם. חזכם רחב ושריריים כמטילי ברזל [...] האהבה הגדולה בלבכם, ואמונת אומן במבטעיניכם [...] מה לפניכם ומה לאחור? מה למעלה ולמטה? למי ולמה אתם עמלים? פתילים אנו טווים ביריעת השכינה! [...]

הנה החוף! הנה כגן עדן הארץ לפנינו! יגענו, מצאנו!

בואו נחזיק טובה למנדינו! הם קנאונו באנטישמיות, ואנחנו נענה להם במילה דומה לה [...] לא מילה של נקמות, כי אם מילה של קנאות. וכמה חיים וכמה עתיד במילה זו. [...] אנשים אחים אנחנו. מצא מין את מינו [...] הר בית יהודה בראש הרים ונוהרים אליו עמים. משפחות אחדות כל גויי הארץ. כסאות מלכים שם נועדו יחדיו, ובן ישי בראש [...]³⁸

נשים לב לשילוב של הפתוס הנבואי והמשיחיות הלהוטת עם השיח הפולקיסטי הבא לידי ביטוי בדימוי של כובשי הארץ.

אין פלא שבסוף ספרו **אוצר הארץ** מביא ר' בנימין מגוון של ציטוטים הקושרים בין הציונות לבין "אתחלתא דגאולה"³⁹. רק אמונתו בהקשר המשיחי של הציונות מאפשרת לו לחרוג אל האוטופיה, אל המקום שאפשר להציע ממנו פתרונות בלתי צפויים למתח היהודי-ערבי, זה המקום (והזמן) שהינגודים הלאומיים נעלמים, והאחדות הגבוהה יותר מתממשת.

אם כן, המתניות של ר' בנימין בנויה דווקא על שיח פוליטי פרימורדיאלי של שיבה אל הטבע, הדת, האדמה והגזע. ליתר דיוק, היא מטשטשת את ההבחנות בין הפרימורדיאלי למודרני, מכיוון שהשיח הפוליטי שלו (כמו של חברים אחרים בברית שלום) הוא שיח פולקיסטי: שיח מודרני שעשוי לשמש מצע לסגירות, אלימות וחוסר סובלנות מחד גיסא, אך גם לפריצת גבולות ולמתינות מאידך גיסא. המורכבות של השיח הזה שר' בנימין משתמש בו באה לידי ביטוי גם בבניית הגשר אל האחר לא על בסיס אוניברסלי, אלא על בסיס פרטיקולרי, לא על בסיסה של ריאלי-פוליטיק, אלא על בסיס חשיבה אוטופית של גאולה.

³⁵ ראו למשל דבריו הנוקבים שכתב ב'1923: ר' בנימין, "מרחוק", הפועל הצעיר, 16.3.1923, עמ' 11-12.

³⁶ ר' בנימין, מסביב לנקודה (לעיל הערה 21), עמ' כד.

³⁷ ראו מאור, הארץ הבלתי מושגת (לעיל הערה 5), עמ' 103-109.

³⁸ ר' בנימין, "פאנשמיות", על הגבולין: רשימות ומאמרים, וינה: דפוס אוניון, תרפ"ג, עמ' 19-20.

³⁹ ר' בנימין, אוצר הארץ (לעיל הערה 30), עמ' קלב-קמט.

1. הרב קוק: פולקליזם וקבלה

מניתוח מתינות הפוליטית של ר' בנימין עולה שיש לבחון בזהירות את ראייתה של ברית שלום כראשיתו של השמאל הישראלי. במידה רבה יש לנסות לאתר את המשכה של ברית שלום דווקא בקבוצות המשלבות את השיח הפולקליסטי המרכז-אירופי עם מוטיבים דתיים-משיחיים, כלומר בציונות הדתית. בעבודת הדוקטור שלו שלמה פישר מורה על הזיקה בין כמה קבוצות מרכזיות בציבור זה לרעיונות מערביים מודרניים דומים לאלו שהוצגו כאן.⁴⁰

בין הפוליטיקה המתונה של ברית שלום לבין השיח הפוליטי ההגמוני הרווח בציונות הדתית פעורה כמובן תהום. ואולם התהום הפעורה בין ר' בנימין לבין השמאל הישראלי עמוקה לא פחות. הדגשת השורשים ה"מניים" של ברית שלום יכולה לסייע בידנו לבחון בהקשר מחודש את התפיסות הפוליטיות של הרב קוק, שלטענתי אפשר לזהות בכתביו שיח פוליטי מתון הנסמך על חומרי גלם דומים מאוד לאלה של ברית שלום: קדושת הארץ והעם ותפיסה משיחית-דתית. אבקש להרחיב מעט את היריעה על תפיסה זו.

המחקר קיבל כמובן מאליו את ניכוסו של הרב קוק לטובת פוליטיקה ימנית בידי בנו הרב צבי יהודה הכהן קוק ותלמידיו הרבים.⁴¹ התפיסה הלאומית המוקצנת של הרב קוק, האומר שההבדל בין היהודי לגוי גדול מההבדל שבין האדם לבהמה,⁴² היא בוודאי הסיבה שהמחקר לא ערער בדרך כלל על ההקשר ה"ימני" שמוקם בו הרב קוק. ואולם ההיכרות עם דרכו המפתיעה של ר' בנימין (שהיה כאמור מקורב מאוד לרב קוק) אל המתינות צריכה להפנות אותנו לעיון מחודש בדברי הרב קוק, מכיוון שאותם קווי מתאר שראינו אצל ר' בנימין וחבריו – תפיסה פרטיקולרית מטא-לאומית; דחיית השיח הליברלי-אזרחי והמרתו בשיח פוליטי פרימורדיאלי; גאולה המאפשרת פיוס – כולם נמצאים גם בהגותו של הרב קוק.

ראשית, גם הרב קוק הושפע מאוד מהשיח האנטי-רציונלי המרכז-אירופי בכלל ומהפולקליזם בפרט. אין ספק שהעמדה הבסיסית של הרב קוק היא אנטי-רציונלית. גם בעבורו לא התבונה היא הדרך להכרה אמיתית של העולם ולדבקות באל, אלא כוחות נפש אחרים.

גם בעבורו, כמו בעבור הפולקליזם המרכז-אירופי, אין ללאומיות משמעות פוליטית בלבד; היא חיונית לשלמותו הרוחנית של הפרט. "כנסת ישראל" היא ישות על-זמנית שהיחיד יונק ממנה את חיותו: "הנשמה של היחידים נשאבת ממקור חי העולמים באוצר הכלל, והכלל נותן נשמה ליחידים".⁴³ הרב קוק רואה בהתמזגות הפרט עם הלאום ובחזרתו לטבע מפתח לתיקון חוליי התרבות. אמנם, השפעת הפולקליזם על הרב קוק מורכבת יותר מהשפעתו על ר' בנימין.

⁴⁰ פישר, ביטוי עצמי (לעיל הערה 6). ראו גם הנ"ל, "מאוד מודרניים", ארץ אחרת 10 (2002), עמ' 58-61; הנ"ל, "ציונות הדתית על סף האלף השלישי: שתי תרבויות אמוניות", אקדמות כב (תשס"ט), עמ' 9-38.

⁴¹ ראו למשל Gideon Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim)," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, pp. 265-344. וראו גם שלמה פישר, "הפרדיגמה הפונדמנטליסטית ומה שמעבר לה: חקר הציונות הדתית הרדיקלית בשלושת העשורים האחרונים של המאה ה-20", תיאוריה וביקורת 31 (חורף 2007), עמ' 283-295.

⁴² ראו למשל הרא"ה קוק, "אורות ישראל", ה, י, אורות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' קנו. וראו את תגובתו החריפה של שמואל הוגו ברגמן (מעריצו של הרב קוק) לדברים: שמואל הוגו ברגמן, "הרב קוק", יהודה קומלוש (עורך), ספר זכרון לכבוד מוהר"ר ד"ר גרשון הירשלה, בודפשט, תש"י, עמ' 1-12 (חלק עברי), עמ' 11. גישתו של הרב קוק באה לידי ביטוי בהצעתו לאסור ניתוחי מתים יהודים לצורך לימוד רפואה ולהשתמש במתים שאינם יהודים: הרא"ה קוק, דעת כהן: תשובות בהלכות שולחן-ערוך יורה דעה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, סימן קצט. ראו על כך אבי שגיאי, "אתם קרויים אדם": האמנם אומות העולם אינן בכלל אדם?", נאמני תורה ועבודה, כסלו תשנ"ה, עמ' 28-38.

⁴³ הרא"ה קוק, "אורות ישראל", ב, ג, אורות, שם, עמ' קמד.

יש הטוענים כי משנת הרב קוק יונקת ממקורות יהודיים פנימיים והיא אינה מושפעת מהתרבות המערבית.⁴⁴ בהקשר שאנו עוסקים בו – ההקשר הלאומי – אפשר לטעון כי הרב קוק ממשיך את המסורת הקבלית שראתה בעם ישראל מימוש של ישות אלוהית ("כנסת ישראל"), ומתוך כך הוא תובע ייעוד דתי-רוחני לעם המחדש את פניו. אמנם סגולתו של העם אינה ניכרת אלא כאשר הוא מקדש גם את תחומי החומר והמעשה, ולכן נדרש עם ישראל להקמת מדינה ולחיים חברתיים-לאומיים שלמים, אולם אלה אינם מטרה לעצמם אלא אמצעי להגשמת הפן הרוחני. כך או כך, הרב קוק רחוק מתפיסות המבקרות את הסדר הפוליטי הליברלי בשם האדמה והגזע; הביקורת שלו בנויה על בסיס דתי-רוחני.

בלי לנקוט עמדה בוויכוח הכללי על מקורות ההשפעה של הרב קוק, אני סבור כי בענייננו אי-אפשר לראות את התפיסה הלאומית של הרב קוק כפיתוח של תפיסות קבליות בלבד. להדגמת דבריי אביא קטע ידוע למדי של הרב קוק מספרו **אורות**. תחילתו של הקטע פורסת את עמדתו הדתית-רוחנית של הרב קוק, אך המשכו ממחיש את המקום המדויק של התפיסות הפולקיסטיות אצלו:

בראשית מטעו של העם הזה, אשר ידע לקרוא בשם הרעיון האלהי הברור והטהור בעת השלטון הכביר של האלילויות בטומאתה - פראותה, נתגלתה השאיפה להקים צבור אנושי גדול אשר "ישמור את דרך ד' לעשות צדקה ומשפט" [...] באור האידיאה האלהית, ולהצליח בזה את כל האדם כלו.

[...] הכשירה לזה האידיאה האלהית את ישראל בתכונה פסיכית, ביחש גזעי, במצב גאוגרפי, שכולם מסייעים ומכשירים לכך את כחותיו העצמיים ואת המעמדים הסובבים אותו. מבחוי.⁴⁵

אין ספק כי המודל הבסיסי שהקטע בנוי עליו הוא מודל קבלי: יניקת ספירת המלכות, המסמלת את נשמת ישראל, מהספירות הגבוהות יותר, וכלשונו של הרב קוק בהמשך הפסקה: "אבל גם בכל ירידותיה לא נמחק מן התכונה הלאומית חותם מקורה, ולעולם קימת היא יניקתה בסתר פנימיות הווייתה מהצנור העליון של האידיאה האלהית". ואולם "לאורות", לאידיאות, יש כלים, וכלים אלו הם כלים אנושיים: אופי לאומי, טריטוריה והשפעותיה – וגם תורשה גזעית, שכן האידיאה בטהרתה אינה יכולה לפעול בעולם ובוודאי לא לבוא עמו במגע כדי לעדנו ולהעלותו. הכלים האנושיים שהנהגה האלוקית משתמשת בהם לפי הרב קוק אינם הכלים הליברליים – מדינה, מערכת חוקים, ערכים משותפים וכיוצא באלו – אלא הכלים הפולקיסטיים – אופי לאומי, ארץ וגזע. במקומות אחדים הרב קוק מדגיש שהקומה והתכונות הרוחניות של העם בנויות על הארץ והמוצא הגזעי.⁴⁶ הוא אף קובע כי תכונות טובות ורעות עוברות בירושה רוחנית וחומרית אלפי דורות!⁴⁷ יתר על כן, אין קיום לרוחניות היהודית הבאה לידי ביטוי בלימוד התורה ללא הבסיס של "אדמת הקודש הטהורה, אשר היא ניתנה לישראל [...] להשביע יחד את הגויה ואת הרוח [...] הדם האדום הזה, המורה על דבקות טבעית של מסירות נפש", וללא "הברית החתומה בבשרינו, שהבטחון של סגולת ישראל המתנחלת לדורות בה היא

⁴⁴ לנושא זה ראו למשל יוסף אביב, "היסטוריה צורך גבוה", משה בר אשר (עורך), ספר היוכל לרב מרדכי ברויאר, ב, ירושלים: אקדמון, תשנ"ב, עמ' 709-771, ולעומתו יוסף בן-שלמה, שירת החיים: פרקים במשנתו של הרב קוק, תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תשנ"ב; בנימין איש-שלום, "בין הרב קוק לשפינוזה וניהל: יסודות מודרניים ומסורתיים בהגותו של הרב קוק", רחל אליאור ויוסף דן (עורכים), קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, ב, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 525-556.

⁴⁵ הראי"ה קוק, "למהלך האידיאות", אורות (לעיל הערה 42), עמ' קד-קה.

⁴⁶ הראי"ה קוק, "אורות ישראל", ה, ד, אורות (לעיל הערה 42), עמ' קנד; הראי"ה קוק, סדר תפילה עם פירוש עולת ראיה, א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' רד, רו, שפו-שפו; הנ"ל, עין איה, שבת, ב, ערך הרב יעקב פילבר, ירושלים: מכון הרצ"ה, תש"ס, עמ' 184-185. וראו גם הנ"ל, אדר היקר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' קמט; הנ"ל, שבת הארץ: הלכות שביעית, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' טז.

⁴⁷ ראו הרב קוק אל ר"מ זיידל, כ"א באב תרס"ד, הראי"ה קוק, אגרות הראי"ה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, א, עמ' צו-צח. הרב קוק מצדיק בהקשר זה את העבדות של שחורי העור.

קשורה". ועוד הוא קובע, כי "ההרגשות הלאומיות הקדושות [...] מקושרות אל חומר הנושא של הארץ, אל הגזע והדם".⁴⁸

בעבור הרב קוק הפולקליזם וערכיו אינם משאת נפש. בכמה מקומות הוא מדגיש שהפולקליזם הוא נטע זר שדורש כוחות רוחניים מיוחדים כדי להעלותו ולצרפו ללאומיות היהודית; עצם היכולת לצרפו מבטאת כוח משיחי מיוחד שמסוגל לעדן את הפוטנציאל האלים והקיצוני הטמון בו.⁴⁹ כמו כן, בהתאם לדרכו הדיאלקטית של הרב קוק אין הליברליזם נדחה לחלוטין; הוא צריך לעבור התמרה ולהשתלב עם עולמות אחרים ואף סותרים לכאורה כדי להשתלב ב"קודש העליון".⁵⁰

אני סבור כי הרב קוק (וכמוהו גם ר' בנימין) מציעים גרסה מיוחדת של הפולקליזם האירופי, שאינה זהה לפולקליזם בגרמניה למשל. בכל אופן, הדיון בפולקליזם ובפוטנציאל שלו להצמיח פוליטיקה מתונה רלוונטי בהחלט לדיון של הרב קוק.

ז. בין הרב קוק ל"ברית שלום": פולקליזם ומשיחיות

לטענתי גם אצל הרב קוק אפשר למצוא מתינות ששורשיה בתפיסתו הפולקליסטית.

גם אצל הרב קוק מתברר שהתביעה להתעלות אל מעבר לעולם הפרטים ולהתבטלות של היחיד לפני קולקטיב גדול שהוא מקור חיותו היא לא פעם מהלך שסופו על-לאומי, חתירה למצב שההרמוניה מתפשטת בו על ההווה כולה, הרבה מעבר למסגרת של עם ישראל.⁵¹

בימות המשיח, לעת אשר תתבשל [תבשיל] האנושיות לגמרי, אז יסור כח הניגוד משרשו, ושינוי הראוי להמצא בין העמים יעמד על פי מערכה משטרית, כאותה המערכה של האיברים הפרטיים של גוף שלם. ואז לא יהיה החרב נדרש כלל, כי אין כאן אפילו כח גנוז שיש לו אפשרות להתפרץ לכלל מלחמה, ולא יהי' נמצא כי אם שלום מוחלט, ורגשי ידידות וכבוד בין כל העמים.⁵²

נשים לב כי האחוה אינה מושגת מתוך תיאום והסדרה בין-לאומיים, אלא בהפיכת האנושות כולה לגוף אחד, כשם שעם ישראל בתפיסתו של הרב קוק הוא גוף אחד שכזה. זו דוגמה לחשיבה פולקליסטית המוציאה מחשיבה אורגנית מסקנה אוניברסלית ושוחזרת שלום. חזונו של הרב קוק הוא היעלם של ההבדלים הלאומיים ויצירת אחווה אנושית על בסיס אורגני:

על פי היסוד האחדותי אנו מכירים שהערך ההשוותי הוא הרבה יותר נשגב ונצחי מהערך ההבדלתי שהמציאות. ובחיי החברה מתגדל בשביל כך נצחון הרוב המספרי [...] ומתוך ההכרה של יוקר ההשויה מתפוררים כל אותם טיחי התפל, שמבדילים בין עם לעם, עד כדי מלחמה,

⁴⁸ הראי"ה קוק, עין איה (לעיל הערה 46), עמ' 278-279.

⁴⁹ ראו הדברים הרחוקים בטרמינולוגיה קבלית אצל הראי"ה קוק, ערפלי טוהר, ערך הרב יצחק שילת, ירושלים: המכון על שם הרצ"ה קוק, תשמ"ג, עמ' כא-כב, ובהקבלה ראו הראי"ה קוק, עין איה (לעיל הערה 46), עמ' 56-57.

⁵⁰ ראו למשל הראי"ה קוק, "אורות התחיה", ית, אורות (לעיל הערה 42), עמ' ע-עב.

⁵¹ בנימין איש-שלום, הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב: עם עובד, תש"ן, עמ' 154-155.

⁵² הראי"ה קוק, עין איה (לעיל הערה 46), עמ' 97. זה חלק מדיון גדול ביחס לכוח החרב בין העמים (שם, עמ' 96-100). למעשה הרב קוק מסביר את הדעות השונות בגמרא לגבי היחס לכוח החרב באופן המצמצם את המחלוקת ביניהן וחותר לעמדה שהמלחמה, לפחות לעתיד לבוא, היא דבר פסול. על יחסו של הרב קוק למלחמת העולם הראשונה ראו אבינועם וזנקה, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשס"ו, עמ' 146-149.

ואיבה מנוחלת, ומתבררים התוכנים הסגוליים שבכל אחד, איך לחיות זה בצד זה, באורח המשלים את הכל, ואיך הכל מקבל זה מזה, ומשפיע זה על זה.⁵³

אכן, הרב קוק ראה בלאומיות שלב ביניים בלבד בדרך אל האוניברסליזם: במשיח בן יוסף מתגלה התכונה של לאומיות ישראל מצד עצמם. אמנם התכלית האחרונה אינה התגדרות התיחדות הלאומיות בלבדה כי אם השאיפה לאחד כל באי עולם למשפחה אחת לקרא כולם בשם ד', ואע"פ שזה צריך ג"כ מרכז מיוחד מכל מקום אין הכונה כולה רק המרכז כי אם פעולתו ג"כ על הכלל הגדול. וכשצריך העולם לעבור [מ]ענין הלאומיות אל הכללות צריכה להיות ג"כ כעין הריסה אל הדברים שהושרשו מצד הלאומיות המצומצמת, שיש עמה המגרעות של האבה פרטית יתרה. על כן עתיד משיח בן יוסף ליהרג, ומלכות אמיתית וקיימת תהי' משיח בן דוד. וכשמדת הכוסף אל הטוב הכללי מגיעה לביטול ערכה של התיחדות הלאומיות, הנה עוד צעד אחד והרע יהי' מבוער ג"כ מחיי היחידים, נמצא שביטול יצר הרע והריגת משיח בן יוסף קרובים הם בעינים זל"ז. לפיכך נחלקו חז"ל [...] על הפסוק והביטו את אשר דקרו, אם הוא על משיח בן יוסף שנהרג או על יצר הרע שנהרג.⁵⁴

לפי קטע זה הלאומיות חשובה, אבל אין היא המטרה ("המרכז"). המשיחיות האפוקליפטית המתוארת פה מבטלת דווקא את הלאומיות ואת האגואיזם הגלום בה!⁵⁵ האוניברסליזם המצוי כאן מקורו בראייה משיחית של ביטול יצר הרע, קרי שינוי רדיקלי באופי האדם.

השולם, לפי הרב קוק, יושג רק מתוך התנופה המשיחית שתאפשר לכל הנטיות הלאומיות המתנגשות למצוא את מקומן. כפי שציין אבינועם רוזנק, תפיסתו המתונה של הרב קוק נובעת בין היתר ממחשבה פלורליסטית שמקורה בתפיסת "אחדות ההפכים" המיסטית שלו.⁵⁶ ואולם אחדות זו, שהיא הבסיס להתאחדות המין האנושי, אפשרית רק בתודעתו של הצדיק; רק המשיחיות תאפשר להנחיל את תודעת "אחדות ההפכים" לעולם כולו.

אכן, תפיסתו המשיחית של הרב קוק כוללת בתוכה את הבאת השלום לעולם: "ונצוץ אור שלום זה הולך הוא, ומוכרח לבוא, ביחד עם אותו הניצוץ של קץ המגולה, אשר לשיבת ציון ובנינה".⁵⁷

נדגיש: במחשבתו הדיאלקטית של הרב קוק אין הלאומיות מפנה את מקומה לאוניברסליות, אלא נוצר דפוס לאומי אוניברסלי:

ראויה היא האנושיות שתתאחד כולה למשפחה אחת, וחדלו אז כל התגרות וכל המדות הרעות היוצאות מחילוקי עמים וגבולותיהם. אבל העולם צריך להעידון התמציות, שהאנושיות משתכללת על ידו בעושר הצביונים המיוחדים של כל אומה. וזה החסרון תשלים כנסת ישראל, שתכונתה היא כמין אוצר רוחות גדול הכולל בקרבו כל כשרון וכל נטית רוח עליונה.⁵⁸

⁵³ הראי"ה קוק, אורות הקודש: עשרה מאמרות ושבעה שערים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, חלק ב, עמ' תלז-תלח.

⁵⁴ הראי"ה קוק, "אורות ישראל", ו, אורות (לעיל הערה 42), עמ' קס.

⁵⁵ ראו לעומת זאת חביבה פדיה, "ארץ: זמן מקום – אפוקליפסות של סוף ואפוקליפסות של התחלה", אביעזר רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ה, עמ' 586-596.

⁵⁶ אבינועם רוזנק, "מלחמה ושלום בהגות היהודית נוכח האחר", דעת 62 (תשס"ח), עמ' 99-125. על תפיסת "אחדות ההפכים" ומקורותיה באופן כללי ראו הנ"ל, ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, ירושלים: מאגנס, תשס"ו, בכל הספר ובייחוד בעמ' 44-57.

⁵⁷ הראי"ה קוק, אורות הקודש (לעיל הערה 53), חלק ד, עמ' תקא, וראו גם שם, עמ' תקז-תקח.

⁵⁸ הראי"ה קוק, "אורות ישראל", ה, יא, אורות (לעיל הערה 42), עמ' קנו. ראו גם את החוברת שערך תלמידו ר' דוד כהן (הרב הנזיר) מתוך מאמריו המוקדמים: הראי"ה קוק, חזון הצמחונות והשלום מבחינה תורנית: אורות מהמאמרים אפיקים בנגב וטללי אורות, ערך הרב דוד כהן, ירושלים [תשכ"א], עמ' מא.

ובאופן דומה האהבה מתרחבת מהלאום לאהבת כל אדם וכל אומה:

המעמד היותר עליון באהבת הבריות צריכה לקחת אהבת האדם, והיא צריכה להתפשט על כל האדם כולו, למרות כל שינויי דעות דתות ואמונות, ולמרות כל החילוקים של הגזעים והאקלימים, נכון הדבר לרדת לסוף דעתם של העמים והקיבוצים השונים, כמה שאפשר ללמוד את אופיים ואת תכונותיהם, למען דעת איך לבסס את האהבה האנושית על יסודות המתקרבים למעשה. כי רק על נפש עשירה באהבת הבריות ואהבת אדם תוכל אהבת האומה להתנשא בגאון אצילותה וגדולתה הרוחנית והמעשית. וצרות העין הגורמת לראות בכל מה שחוץ לגבול האומה המיוחדת, אפילו אם הוא חוץ לגבול ישראל, רק כיעור וטומאה, היא מהמחשכים הנוראים שגורמים הריסה כללית לכל בני הטוב הרוחני, שכל נפש עדינה מצפה לאורו.⁵⁹

מעניין שלא פעם ניסה הרב קוק לגשר על ההבדלים "בין הגזעים והאקלימים" בדרך דומה לדרכו של תלמידו ר' בנימין – דווקא באמצעות חיפוש גזע משותף! המקום הבולט הוא באיגרת לאלעזר בן יהודה בעניין השפה העברית:

מפני הטרדא הרבה, אי אפשר לי להעיר הרבה על ספרו הנכבד "עד אימתי דברו עברית". אמנם בקצרה אעיר, שלפי דעתי אי אפשר לומר שנתקבלה באומה השפה בתור גורם לאומי מוסרי, כי אם אחרי שכבר חדלו עמים אחרים לדבר עברית, אבל בימי הנביאים הראשונים והאחרונים וגם בראשית ימי הבית השני, והמשך תקופתם של אנשי כנסת הגדולה, עוד דברו עמים אחרים, קרובי מקום וקרובי גזע, עברית, ולא נתגלתה עדיין בשפה הסגולה הלאומית.⁶⁰

הרב קוק מדגיש פה (כנגד התפיסה הלאומית של השפה אצל בן יהודה) דווקא את המקור האוניברסלי של השפה העברית, ובהמשך דבריו את מעלת הארמית, שמוצאה מעם שיש לו "קרבת גזע" לעם העברי.

האם יישם הרב קוק את תפיסתו הפוליטית העקרונית? נראה כי הרב קוק בהחלט לא היה שותף לתפיסה של ברית שלום שיש לוותר על החלום להקים מדינה עברית הנשענת על רוב יהודי. מן הסתם היה גם מסויג מהרעיון הפן שמי של מקורו ר' בנימין, למרות דבריו על האחוזה הגזעית עם המרחב השמי. עם זאת לא היה הרב קוק רחוק מהעיקרון של "ציונות ההסכמה".⁶¹ למעשה, תגובתו למאורעות תרפ"ט הייתה קרובה לעמדתה של ברית שלום הרבה יותר משהייתה קרובה לתגובה הרווחת ביישוב: הוא הדגיש את אי השתתפותו של רוב הציבור הערבי בפרעות ודבק באמונה כי אפשר לבנות את הבית הלאומי בהסכמה.⁶² גם בעדותו לפני ועדת החקירה שהקימו הבריטים בעקבות המאורעות נקט הרב קוק מסר פייסני והדגיש כי הגאולה שהוא מצפה לה היא גאולה אוניברסלית.⁶³ עם זאת, עמדתו הפוליטית דורשת הבהרה ומחקר נרחב יותר מהמחקר שהוקדש לה עד כה.⁶⁴

⁵⁹ הראי"ה קוק, "מידות הראייה", אורות התורה, אורות התשובה, אורות הראי"ה, מוסר אבין, ראש מילין, ירושלים: מוסד הרב קוק תשמ"ה, אהבה, פסקה י; הנ"ל, אורות הקודש (לעיל הערה 53), חלק ד, עמ' תה.

⁶⁰ הרב קוק אל א' בן יהודה, יא באדר ב תשכ"א, איגרות הראי"ה (לעיל הערה 47), ד, עמ' צד. וראו גם קול קורא לעידוד העבודה העברית במושבות: "שאלת היום היא לנו עכשיו, שאלת העבודה העברית ועם כל העין הטובה שאנו נוהגים בה ביחש לבני גזענו ושכנינו יושבי הארץ הערבים, עלינו לזכור שלא להתעלם מבשרנו, במדה כפולה, של חובת אחים, ושל חובת בנין העם על אדמתנו, של חובת אהבת גרים, פליטי חרב, הבאים אל חק אמם לציון [...] (יט בחשון תרפ"א, שם, עמ' פד).

⁶¹ להרחבת מאגר העדויות על עמדותיו של הרב קוק בנושאים אלו עדיין דרוש מחקר היסטורי נרחב.

⁶² התגובה הופיעה בכתב העת נתיבה בשנת תרפ"ט, והיא מובאת כאן: הראי"ה קוק, אוצרות הראי"ה: לקט מאמרים מפתחות וביאורים, מהדורה חדשה ומורחבת, ערך משה יחיאל צוריאלי, ראשון לציון: ישיבת ההסדר ראשון לציון, תשס"ב, עמ' 351.

⁶³ שם, עמ' 352-363.

⁶⁴ ראו למשל מיכל לניר, "הראי"ה קוק והציונות: גלגולה של תקווה – תפיסתו של הרב קוק את הציונות בין השנים

זיקתם של מקורבי הרב קוק כמו ר' בנימין או האדמו"ר החלוץ ישעיהו שפירא, שלא עסקנו בו במסגרת מצומצמת זו, לברית שלום, יש בה אפוא משום שיקוף אותנטי של פן מסוים בתפיסתו הרוחנית והפוליטית. למרות הדומיננטיות של השיח הפוליטי של גוש אמונים בקרב ממשיכי דרכו של הרב קוק, אי-אפשר להתעלם מן הקרבה של תבניות היסוד של תפיסותיו בנושא זה לתבניות היסוד של ר' בנימין ושל חברים אחרים בברית שלום. יתר על כן, גם העולמות הרעיוניים שתבניות יסוד אלו יונקות מהם דומים מאוד: המחשבה הלאומית הרומנטית במרכז אירופה מכאן, ודפוסי מחשבה יהודיים-מיסטיים מכאן. אלה האחרונים לא היו זרים גם לעולמם של אנשי ברית שלום.⁶⁵

ספק אם יש בדרכו של ר' בנימין כדי להפרות כיום את השיח הפוליטי הדתי; ספק גם אם המקבילות לדרך זו בכתביו של הרב קוק בכוחן לעשות זאת. אמנם גם היום אפשר למצוא ניצנים של מחשבה פוליטית מתונה היונקת מאותו שיח פוליטי ימני ובמידה מסוימת גם מרוחו של הרב קוק – ואני מתכוון בעיקר להגותו ופעילותו של הרב מנחם פרומן⁶⁶ – אולם אין להתעלם מהשוליות שלה. בגלל המאבק הממושך בין יהודים לפלסטינים, חזונו של ר' בנימין על אחווה שמית נראה רחוק מתמיד. גם התנופה הרוחנית פורצת הגבולות שמאפשרת את השיח הזה (וגם את הממד האנרכיסטי בעולמם של ברית שלום ושל הרב קוק), כמעט נעלמה אצל תלמידי הרב קוק.⁶⁷

ואולם דווקא המשבר שבו נתונים היום היחסים בינינו ובין הפלסטינים מחייב אותנו לבחון מחדש את דרכו של ברית שלום, גם בהקשרים שעסקתי בהם במאמר זה. הצעותיה הקונקרטריות של ברית שלום בדבר הסכמה יהודית-ערבית אולי איבדו את ערכן, אבל לא עקרונות היסוד שראינו כאן: ציונות של הסכמה על בסיס פרטיקולריזם, משיחיות ופרימורדיאליות. ערכם הגדול של עקרונות אלו, ערך שחברי ברית שלום הטיבו להבחין בו, הוא שהם מתיישבים עם עולמו של הצד הערבי במידה רבה הרבה יותר משמתיישבים אתו העקרונות הליברליים-הומניסטיים. האם יענה הצד הערבי ל"בן ישי בראש", כדבריו של ר' בנימין? קשה לדעת. מכל מקום, השלום, לדעת ברית שלום, הוא חלק בלתי נפרד מעידן משיחי, עידן שהבלתי אפשרי אכן מתרחש בו. ואולם גם מי שאינו מאמין בימות המשיח יכול למצוא ערך רב בביקורת הציונות מבית מדרשה של ברית שלום. ביקורת זו יונקת מתוך אותו עולם רעיוני של הימין הדתי, אך גם עליו, כמו על השמאל, היא מותחת ביקורת חריפה. היא מעניקה דווקא לפנחס הקנאי את "ברית השלום".

תרמ"ח-תרצ"ה על רקע השינויים ביישוב היהודי בארץ ישראל וההגות היהודית של הדור", עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תש"ס, עמ' 378-379; יהונתן גארב, **יחידי הסגולות יהיו לעדרים: עיונים בקבלת המאה העשרים**, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ה, עמ' 78-80. באיגרותיו של הרב קוק יש כמה התייחסויות מתונות, אבל אפשר להבינן בהקשר פרקטי: רצון להימנע מחיכוכים מיותרים כדי שלא לעכב את מפעל הבניין. ראו הראי"ה קוק, איגרות הראי"ה (לעיל הערה 47), ב, עמ' נו, סז, רעת-רעט; צבי ירון, **משנתו של הרב קוק**, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה-ההסתדרות הציונית העולמית, תשל"ט, עמ' 307-310.

ראו על כך מאור, מיסטיקה (לעיל הערה 13).

ראו למשל הרב מנחם פרומן, "שלום ללא גבול", **נקודה** 200 (1996), עמ' 60-63.

גארב, **יחידי הסגולות** (לעיל הערה 64), עוסק בכך בהרחבה.