

כיבוש ולא הבטחה: הלאומיות בעיני יחזקאל קויפמן וסוגיית קדמות עם ישראל

גילי קוגלר

תקציר

יחזקאל קויפמן נודע בעמדתו שתיארכה את ספר יהושע וחלקים מספר שופטים לתקופה המסופרת בהם וראתה בהם עדות למציאות היסטורית. לצד זה, הוא דחה מכול וכול את טענת דוד בן-גוריון בנוגע לקדמות ה'עברים' כעם שהתקיים בכנען מימי האבות, אף שהיה ברעיון כדי לחזק את טענתו שלו בדבר ה'ראליה' של ספר יהושע ולהעמיד בסיס אתנוגרפי והצדקה גאופוליטית לסיפורי הכיבוש. קויפמן הציג טיעונים טקסטואליים עבור שתי טענותיו – תיארוך דברי ימי הכיבוש לתקופת האירועים המתוארים ודחיית זיהוי ישראל כעם עברי עתיק, אך כמה מטיעוניו לא עמדו במבחן הביקורת. המאמר מציע שהכרעותיו של קויפמן במחקר מושפעות מעמדותיו הפילוסופיות-מדיניות בענייני השעה שהתגבשו בשנים שקדמו להקמת מדינת ישראל ובעשורים הראשונים לקיומה. הדברים נלמדים מספרו **גולה ונכר** ומאמריו בנושאי חברה ופוליטיקה, המשקפים עמדה מורכבת בנוגע להגדרת תפקיד הלאומיות והעם היהודי כלאום, הכרוכה גם בשאלת זכות ישיבתו על הארץ. קויפמן ייחל לתקומתו הלאומית והאתנית של העם בארץ, ולפיכך דיבר על 'זכות בעלים' ו'זכות לאומית טבעית', ועם זאת הוא נמנע מרעיונות רומנטיים שקושרים את העם לארץ כעניין 'גזעי' ומהותני.

מילות מפתח: דוד בן-גוריון, הבטחת הארץ, הזכות על הארץ, יחזקאל קויפמן, כיבושי יהושע, לאומיות טריטוריאלית, לאומיות משיחית-רומנטית, ספר יהושע, ציונות, קדמות העם בארצו

פרדוקס הציונות החילונית בעניין הזיקה לארץ ישראל

התנועה הציונית חילונית קיימה מראשיתה שניית מבלבלת ביחסה למיתוס היהודי-דתי. מצד אחד היא שללה את המחויבות לפן התאולוגי של התרבות היהודית, קראה תיגר על המסורת והמירה את הציפייה לגאולה קוסמית ואת הדבקות הדתית בכיסופים לטריטוריה ובשאיפה לעצמאות מדינית, כלכלית, חברתית ורוחנית. מצד אחר היא קיימה שיח כמעט דתי ומשיחי עם רעיון שיבת העם לארץ ישראל, מתוך היצמדות לאתוס המקראי של חשיבות הארץ וקדושתה. כך למשל משבר אוגנדה, שהתרחש בעקבות הצעת הרצל

לטרטוריה חלופית, חשף את המחויבות העמוקה לציון, דווקא בקרב הציונים החילונים. הבהלה וההתנגדות הנחרצת של הנציגים לאפשרות להחליף את ציון במקום אחר העידו על אחיזתם במיתוס המקראי ועל תפיסת הארץ כמקום הבלעדי להגשמת הלאומיות היהודית.¹ השאיפה לריבונות על ארץ ישראל ולהתיישבות בה נחשבה אפיק הגשמה של מיתוס הגאולה שליווה את העם היהודי זה דורות, כהמשכיות של ההיסטוריה מימי המקרא. את השניות הזאת, ואולי הפרדוקס, בצבינה של תנועת הציונות החילונית אפשר לנסח בעזרת הכותרת המוצלחת של מאמרו של אמנון רז-קרקוצקין מ-2005: 'אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ'.²

יחזקאל קויפמן (1889-1963), אינטלקטואל, היסטוריון וחוקר מקרא, חי כמעט מחצית חייו, מסוף שנות העשרים של המאה ה-20, בפלשתינה-א"י ושילב את עבודתו בחקר המקרא וההיסטוריה של עם ישראל בעת העתיקה עם הגות ציונית שעסקה בתכלית הלאומיות היהודית ובתפקידיה עבור המשך קיום העם. במחקריו בנושא ההיסטוריה העתיקה של עם ישראל לצד עיסוקו במחשבה הציונית המודרנית קויפמן בחן בביקורתיות את הנחות המחשבה הציונית בנוגע ליחס בין הדת היהודית ללאום, והציע ניתוח היסטורי להבנת המהלך הציוני ומטרותיו. במאמר אטען לקיומו של קשר לא מוצהר בין מסקנותיו של קויפמן בחקר המקרא ובין עמדותיו בנוגע למהות הלאומיות, על רקע מחויבותו וכמיהתו למימוש הרעיון הציוני. אציג את הדברים באמצעות התייחסות לסוגיה שהעסיקה את קויפמן כחוקר מקרא וכהוגה ציוני – שאלת מועד היקשרותו של עם ישראל העתיק עם ארצו. בתשובתו לשאלה נראה שקויפמן הצליח להימנע בעקיפין מפרדוקס הציונות החילונית – 'אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ', אולם יצר, או הותיר, קשיים מסובכים לא פחות.

קדמות ספר יהושע וראליה בתיאורי כיבוש כנען

קויפמן נודע בטענתו שיש לתארך את ספר יהושע וגם חלקים מספר שופטים לתקופה המתוארת בסיפורים או סמוך אליה. תחילה בספרו **תולדות האמונה הישראלית** ואחרי כן ב**חיבוריו הסיפור המקראי על כיבוש הארץ וספר יהושע / מבואר בידי יחזקאל קויפמן** הוא

1 יש לציין שהמתנגדים היו בעיקר יהודים ממזרח אירופה שלא חוו על בשרם את השלמת האמנציפציה, ומשום כך תפסותם הלאומית-ציונית הייתה קרובה יותר לשורשים הדתיים, ובכלל זה לכמיהה לארץ ישראל. חדוה בן-ישראל מדברת על הנכונות של הרצל לאחוז ביסודות המורשת הללו כשהתברר לו שהם חיוניים עבור טקטיקת הגיוס של התנועה הציונית. חדוה בן-ישראל, 'תיאוריות על הלאומיות ומידת חלותן על הציונות', בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), **ציונות – פולמוס בן זמננו: גישות מחקריות ואידיאולוגיות (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא, 1996)**, עמ' 220.

2 אמנון רז-קרקוצקין, 'אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ', **מטעם – כתביעת לספרות ולמחשבה רדיקלית**, 3 (2005), עמ' 72.

הדגיש את היעדרו של מידע גאופוליטי מתקופת הממלכה המאוחדת בספר, לצד היעדר מידע מימי יאשיהו, תקופת הגלות ובית שני. זיהוי זמן הכתיבה הקדום נלמד לדעתו גם מן הפער שבין גבולות נחלות השבטים המובאים כמידע אידאי בספר יהושע ובין תיאור המימוש בפועל, השונה שוני רב, במופעיו בספרים שמואל ומלכים.³ הקדמת ספר יהושע נלמדת גם מהיעדר התייחסות לפלשתים, שכביכול היה מקום להזכירם אילו הספר נכתב בימי המלוכה.⁴ כך גם העובדה שספר יהושע אינו מציין את מרכזיותה של ירושלים, אף לא לצד ערי הלוויים והכוהנים, מלמדת שהספר אינו מימי יאשיהו או לאחריו,⁵ ובוודאי אין הוא מתקופת דוד.⁶ לצד זה, המידע על ערי הלוויים ביהושע פרק כא משקף חוסר היכרות עם המציאות הידועה של הפרדה בין כוהנים ללוויים מימי המלוכה ואילך.

משמעות טענותיו של קויפמן בנוגע למועד כתיבת ספר יהושע אינה רק שהספר נוצר בשלב המוקדם ביותר האפשרי, כלומר סמוך לימי ההתרחשות – ימי כיבוש הארץ או ההתנחלות, בסוף המאה ה-13 או בראשית המאה ה-12 לפני הספירה, אלא שהספר משקף אירועים ממשיים, ריאליים והיסטוריים. ואכן, קויפמן יצא נגד העמדה שקנתה יותר ויותר אחיזה בקרב חוקרי מקרא וארכאולוגים בימיו, בדבר המהות המדומינת של ספר יהושע. הוא טען כי הספר משקף יחידה סיפורית מגובשת שמיוסדת על ראליה, אף שהיא רקומה בצבעים אגדתיים של פלאות. אלה נעשו לדבריו לא כחלק מעיבוד ספרותי מאוחר אלא הוספו לאירועים מרגע התייעוד הראשוני, כאשר 'כל איש צבא, שבא מן המערכה אל המחנה סיפר מה שסיפר באזני הנשים והילדים'.⁷ להערכתו, בהפשטת השכבה האידאית-אגדתית הספר משמש מסמך היסטורי אמין, המתעד כיבוש סוער, מאוחד ומקיף.⁸ טענותיו של קויפמן בנוגע לימי כתיבת ספר יהושע לא עמדו במבחן הביקורת. מיד עם פרסומן נטען שקויפמן מתעלם ממקורות חיצוניים של התקופה כדי לאשש את הנחותיו. למשל, הוא מתאר את הטקסט בכתובת של פרעה מרנפתח במילים 'מליצי ומעורפל' וקובע

- 3 יחזקאל קויפמן, **הסיפור המקראי על כיבוש הארץ**, מוסד ביאליק, ירושלים 1955, עמ' 45.
- 4 ולצד זה 'רכב הברזל' של הכנעני (יהושע יז טז, יח), המוצג בספר יהושע כ'גורם צבאי מכריע', מעיד על תקופת הכתיבה הקדומה. קויפמן, שם.
- 5 ראו את דברי הלעג של קויפמן לרעיון שהספר נחשב תוצר של האסכולה המשנה-תורתית, אף שאין בו אפילו הד קל למרכזיותה של ירושלים (השוו: יהושע י א, ג, ה, כג; יב י; טו ח, סג; יח כח): 'האסכולה, שממנות יאשיהו שאפה לייחד את הפולחן בירושלים, המציאה מן הדמיון סיפור על אסיפה לאומית במקדש בשכם'. שם, עמ' 1-2.
- 6 למשל רשימת ערי הכוהנים והלוויים שבספר יהושע ובספר דברי הימים (יהושע כא; דברי הימים א ו) נחשבו בימי עבודתו של קויפמן חידוש אדמיניסטרטיבי של דוד המלך (למשל: דברי הימים א טו, כד, כה, כו).
- 7 קויפמן, **הסיפור המקראי על כיבוש הארץ**, עמ' 84.
- 8 הוא מדבר על מלחמות יהושע כמלחמות לאומיות גדולות ועל המלחמות המתוארות בשופטים א-ג כתיאורים של השלמת גירעונות הכיבוש, בזמן שמרבית הארץ כבר הייתה בידי שבטי ישראל, דהיינו כהמשך לספר יהושע. יחזקאל קויפמן, **ספר יהושע / מבואר בידי יחזקאל קויפמן עם מבוא ליהושע ושופטים א-ג**, קרית ספר והחברה לחקר המקרא בישראל, ירושלים 1959, עמ' 37.

שאינן בו ערך עבור חקירה ספרותית היסטורית; הוא מתנער מתרומתה של הארכאולוגיה להבנת הספרים יהושע ושופטים, כמו מחפירותיה של הארכאולוגיה הבריטית קתלין קניון (Kenyon) ביריחו, ומחפירות אחרות שנעשו בתקופתו בלכיש, בבית אל ובעבר הירדן;⁹ וטוען שהארכאולוגיה אינה יכולה לתרום בשאלת מידת הראליה של סיפורי הכיבוש.¹⁰ לצד זה, הוא ניגש לעבודת המחקר שלו על ספר יהושע מתוך הבחנה בין 'מחקר נכרי', אשר נחשב בעיניו 'פיוט' רצוף שגיאות ודרשנות תפלה, ובין 'מחקר יהודי', שיש ביכולתו כביכול להתחקות ביתר דיוק על תולדות היצירה הישראלית, ובכללה על תולדות האמונה והמסורת.¹¹ על רקע זה הוא מציג את עבודתו כהזדמנות לחלץ את הספר מכבליו של המחקר ה'נכרי' ולהתיר אותו מן 'הערפל הדרשני שהמדע המקראי פרש עליו'.¹² טענותיו ומסקנותיו של קויפמן העמידו אותו בשוליים של המחקר המודרני בנושא סיפורי הכיבוש ויהושע, ואולם הן מצאו בית בממסד הציוני שלאחר הקמת המדינה,

9 חוקר המקרא שמואל אברמסקי כתב ביקורת בעיתון דבר מיד לאחר פרסום הסיפור המקראי על כיבוש הארץ, על המגמות האידאולוגיות לאומיות אצל קויפמן: 'לאחר פרסום הסיפור המקראי על כיבוש הארץ הוציא החוקר הנכבד [יחזקאל קויפמן] מסכת שלמה בחקר כיבוש הארץ מגדר של ויכוח. והרי קיים סעיף מיוחד של הארכאולוגיה – הגיאוגרפיה ההיסטורית של ארץ ישראל – שאינו "נכרי" כלל וכלל, שאינו דורך כל עיקור בדרכים מקובלות, הטבוע בנוף הארצישראלי, הנישא על גבי כתפיהם של חוקרים צעירים ישראלים (ובניהם אנשים דבוקים במסורת) ושלדעתנו אין להתעלם ממנו בדיון על כיבוש הארץ. [...] בברקת ספרותית "מטהר" י. קאופמן את מחבר ספר יהושע, מהדיריו, ועורכו, מסימנים שנתנו בהם מבקרים'. ביקורת אברמסקי על רכב ברזל: 'שעניין זה אינו יכול לשמש יתד כדי להקדים את הזמן לתקופת הכיבוש. נראה לנו כי דווקא לאחר המאה השלוש-עשרה הונהג רכב הברזל על פי שיטה ותכלית למערכות המלחמה וקשה לקבל את דעתו של המחבר, כי בימי סיסרא כבר אין לרכב הברזל ערך צבאי מכריע'. ראו: שמואל אברמסקי, 'כיבוש הארץ בראי הסיפור המקראי', דבר, 1.7.1955.

10 קויפמן, הסיפור המקראי על כיבוש הארץ, עמ' 86; הנ"ל, ספר יהושע, עמ' 71. ראו בדברי הביקורת של אברמסקי על החלוקה של קויפמן בין ספר יהושע לספר שופטים תיעוד של שני שלבים עוקבים: הכיבוש ולאחריו ההתנחלות: 'חלוקה זו מעוררת בעיות קשות לאור הממצא הארכאולוגי מימי הכיבוש וההתיישבות לאור סיפור המקרא. בעיות שעדיין לא נמצא להן תירוץ, ואף לאחר שקראנו את הספר במהדורתו החדשה לא נחה כלל וכלל דעתנו שפתרון של בעיות מסובכות כגון זמנה של הרשימה על חלוקת השבטים בספר יהושע, עצם קיומן, תקופת ייסודן ומשמעותן של ערי הכהנים והלוויים, ההסתברות הגיאוגרפית-היסטורית לחלוקת המחוזות המשונה של המלך שלמה, מוקדם ומאוחר בכיבוש הנחלות בארץ כנען, היחס בין ספר שופטים וס' יהושע ובמיוחד בין יהושע לשופ' א, שירת דבורה ושופ' א – מה מוקדם ומה מאוחר, דרך כיבושה של ארץ כנען, גורל הכנענים לאחר יהושע, וזמנן של המלחמות'. אברמסקי, שם.

11 'המחקר המקראי היהודי יכול היה מאז על פי רוב רק לענות אמן אחרי המחקר הנכרי [...] גדול היה כוחו לעשות דברים בטלים, שקיבל מן המחקר הנכרי, רחוקים מן השכל יותר משהיו קודם', קויפמן, שם, עמ' 2.

12 שם. בדברי מבוא אלה קויפמן אינו מבהיר מהו יסוד מחלוקתו עם 'המחקר הנכרי' ואם כוונתו בין השאר להתנגדותו המפורסמת לתאוריה שיצאה מבית מדרשו של יוליוס וולהויזן בדבר סדר פרסום ספרי הברית הישנה. ראו: הנ"ל, תולדות האמונה הישראלית, א, מוסד ביאליק ודביר, ירושלים ותל אביב 1976, עמ' 119-126.

שהעמיד את המקרא כאבן שואבת ליצירת סמלים ומושגים עבור הלאומיות היהודית החדשה. אמנם הפנייה של פעילים והוגים ציונים לתנ"ך נשענה על רקעם הדתי והמסורתי, אך מטרתה הייתה חיפוש אקטיבי אחר סיפור מכונן לתנועה הלאומית.

חדוה בן-ישראל משווה את השימוש בסיפורי התנ"ך בתנועה הציונית לתפקיד של מטפורות ונרטיבים באתוס של תנועות לאומיות אחרות בהיסטוריה.¹³ כך למשל, הצרפתים בזמן המהפכה השתמשו במונחים מכתבי הקודש, כמו 'אדמה מקודשת', 'עם נבחר' ו'יעוד משיחי'; והרטוריקה של התנועות הלאומיות של פולין ושל אירלנד הציגה את האומה הסובלת באמצעות דימוי המשיח הנוצרי, הגואל את העולם בכוח קורבנו. אך במקרה של התנועה הציונית לא היו אלה מטפורות ספרותיות לשימוש רטורי בלבד. מטרת הפנייה לתנ"ך הייתה זיהוי היסטוריה לאומית קדומה, כהוכחה לקיום המתמשך של האומה ('הדוקומנטציה של הזהות בכתבי הקודש', במילותיה של בן-ישראל). את התפיסה המייחסת לטקסט אמינות היסטורית לצד תודעה היסטוריוגרפית מפותחת ביטא במיוחד נציגו הבלתי מעורער של הממסד בימי כתיבתו של קויפמן – דוד בן-גוריון.¹⁴

בן-גוריון ראה באירועים המתוארים בספר יהושע מציאות היסטורית, והזהדה הזהדה עמוקה עם כובשי הארץ, ובראשם יהושע.¹⁵ אולם שלא כמו קויפמן, הוא לא ראה בסיפורי הכיבוש של יהושע תיעוד של רגע היקשרות האומה העתיקה לארץ אלא טען שהעם העברי שכן בארץ עוד לפני הכיבוש ולפני ירידת משפחת יעקב למצרים. בכך הוא הקדים את תיארוך הקשר של העם לארצו לימי ישיבת אברהם בכנען.¹⁶ לכאורה היה בתאוריה הזאת כדי לחזק את הצעת קויפמן

13 בן-ישראל, 'תיאוריות על הלאומיות ומידת חלותן על הציונות', עמ' 215, 220.

14 בן-גוריון ראה בתנ"ך את 'מקור המקורות של היהדות, תפארת מורשתה ותוחלת עתידה' והשתדל לקרוא בו, לדבריו, 'כקורא פשוט [...] בצניעות ובזהירות', תוך כדי חיפוש פתרונות 'לתופעות אחדות עיקריות' והסתמכות 'על התנ"ך עצמו ורק עליו'. ראו: דוד בן-גוריון, **עיונים בתנ"ך**, עם עובד, תל אביב 1969, עמ' 5.

15 כפי שציין בכמה הזדמנויות: 'משה היה גדול, גדול מאוד, אבל מי שבאמת ייסד את האומה היהודית, את האומה הישראלית, היה זה יהושע בן נון'. ראו: חיים מ"י גבריהו, 'זיכרונות מחוג התנ"ך', בתוך: מרדכי כוגן (עורך), **בן-גוריון והתנ"ך: עם וארצו**, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 1989, עמ' 71; 'אף אחד ממפרשי התנ"ך, יהודים או גויים, בימי הביניים או בימינו, לא יכול היה לפרש את פרקי יהושע כאשר עשו זאת עלילות צבא ההגנה לישראל בשנה שעברה'. ראו: דוד בן-גוריון, נאום מן הכינוס הארצי השישי לידיעת הארץ (חול המועד סוכות, תש"י), פורסם ב**ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה**, 15 (1950), עמ' 123; 'מלחמת הקוממיות, זו שנפתחה בליל 15 במאי 1948, לא היתה פרק חדש בתולדות ההגנה, אלא נקודת מפנה בתולדות ישראל לא פחות ממלחמות יהושע בן-נון, מלחמות דוד המלך והחשמונאים'. ראו: דוד בן-גוריון, 'מבצעים', בתוך: **נצח ישראל**, עיינות, תל אביב 1964, מתוך פרויקט בן יהודה. <https://benyehuda.org/read/35988> (אוחזר ב-22.1.2025). בביתו של בן-גוריון התנהלו דיונים בחוג חוקרי תנ"ך שהתאספו שם דרך קבע. הספר הראשון שריכוז את הדיונים וההצאות שהתקיימו בחוג נקרא **עיונים בספר יהושע**, החברה לחקר המקרא בישראל, הוצאת קרית ספר, ירושלים 1960.

16 ראו: דוד בן-גוריון, 'קדמות העברים', **בית מקרא**, 1 (1962), עמ' 152-167; הנ"ל, **עיונים בתנ"ך**, עם עובד, תל אביב 1969, עמ' 106-109. זהו למעשה פרוטוקול הוויכוח בין דוד בן-גוריון ליחזקאל

בעניין הראליה של ספר יהושע, באמצעות מתן בסיס אתנוגרפי והצדקה גאופוליטית לפעולות הכיבוש, אך קויפמן פסל את השערת בן-גוריון פסילה מוחלטת. התנגדותו התבססה על ראיות טקסטואליות, אך נבעה לדעתי מתפיסותיו הפילוסופיות והפוליטיות. אראה את הדברים על רקע הצגת עמדתו של בן-גוריון בשאלת קדמות העם בארצו.

הוויכוח בסוגיית קדמות העם בארצו

רמזים לקיומו הקדום של עם עברי בארצו, שנים רבות לפני כיבוש הארץ בימי יהושע, מצא בן-גוריון בשימושים של התואר 'עברי' – להבדיל מהתואר 'ישראלי', המיוחס לצאצאי יעקב.¹⁷ הוא טען שמכיוון שההיסטוריה של העם החלה עם אברהם העברי (בראשית יד יג),¹⁸ יש להניח שהשם 'עברי' הוחל גם על שאר יוצאי חלציו, ולא רק על צאצאי יעקב. אלה גם אלה יכוננו ברבות הימים בשם 'יהודים'.¹⁹

לצד הקביעה שהשם 'עברי' התייחס בראשיתו לאברהם, הציע בן-גוריון את האפשרות שעברים היו ילידי הארץ – 'עם אוטוכתוני', שישב במקום עוד לפני בוא אברהם.²⁰ הקבוצה העברית הזאת המשיכה להתקיים בכנען גם לאחר ירידת בני יעקב למצרים. אלה היו בני משפחה 'גדולה ומיוחסת', העילית של העם העברי,²¹ אך צאצאי אברהם האחרים נותרו בכנען. לראיה, בחזרת בני ישראל ממצרים לכנען הם שבו בקלות לשפתם, שנשמרה בפי בני העם העברי האחרים.²²

קויפמן בסוגיית קדמות העם בארצו, בעקבות הרצאתו של קויפמן בכינוס העשירי של החברה לחקר המקרא (1962) בנושא 'העברים בספר בראשית ובספרות המקראית'. הפרוטוקול מתעד את הדיון שהתקיים כחודשיים לאחר הכינוס, ובו השתתפו גם נשיא המדינה יצחק בן-צבי והחוקרים חיים מ"י גבריהו, חיים א' גינזברג, בן-ציון דינור ופייבל מלצר.

17 השם 'עברי' נזכר פעמים רבות בהטיות שונות ובציוריים מגוונים בתורה, בספרים שמואל, ישעיהו, ירמיהו, יונה ודברי הימים א. למשל 'נער עברי', 'ארץ העברים', 'איש עברי', 'מיילדות עבריות', 'אלוהי העברים', 'עבד עברי'.

18 'עם ישראל היה רק אחרי יעקב. לפני יעקב היו עברים. רק יעקב נקרא שמו ישראל ובניו נקראו בני ישראל; אם נקבל את הגנאלוגיה כמו שהיא – אף כי פרופ' קויפמן אומר שאין להסתמך על גנאלוגיה – הרי לפיה ברור שאברהם אינו ישראלי, אינו יכול להיות ישראלי. רק נכדו נקרא בשם ישראל ואחריו יכולים להיות ישראלים'. ראו: בן-גוריון, **עיונים בתנ"ך**, עמ' 107, וראו גם עמ' 106.

19 כך לשפה העברית קראו לעתים גם 'יהודית' (מלכים ב יח כח; ישעיהו לו יא), ועברי מזוהה בפי ירמיהו עם יהודי (ירמיהו לד ט). בן-גוריון, 'קדמות העברים', עמ' 158.

20 בן-גוריון, **עיונים בתנ"ך**, עמ' 117, 121-122. הוא מסביר שאמנם ההיסטוריה של עם ישראל מתחילה רק עם אברהם העברי, אך אין ראיה שלפני אברהם לא היו עברים. מה שהתקיים לפני אברהם אינו ידוע.

21 שם, עמ' 117 וכן עמ' 244, 252.

22 בן-גוריון מביא ראיה לכך ממצבם של גולי בבל, שהיו בגלות חמישים עד שבעים שנה בלבד, ובכל זאת לא שמרו על לשונם, כידוע מנחמיה יג כד: 'ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית'. הנ"ל, 'קדמות העברים', עמ' 159.

עדות אחרת לקיומו של עם עברי קדום נמצאת בדברי האל למשה בהתגלות הראשונה, בציווי ללכת אל פרעה ולומר לו: 'יְהוָה אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים נִקְרָה עָלֵינוּ' (שמות ג יח) – אלוהי העברים, ולא אלוהי ישראל.²³ גם יוסף מספר שהוא הגיע מארץ העברים. משה רואה מצרי מכה עברי, ולמחרת שני עברים ניצים; ובחוקים נאמר: 'כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי' (שמות כא ב). מכאן מסקנתו: 'יש שלשלת מאברהם ועד יוסף ועד משה רבנו ועד שאול [...] המראה על עברים'.²⁴ אמנם השם 'עברי' אינו נזכר בספרים יהושע ושופטים, אך מכיוון שעברים נזכרים כישות חברתית ואתנית בימי שאול (שמואל א ד ו, ט; יג ג, ז, יט; יד יא, כא; כט ג), יש להניח שישות זו התקיימה עוד לפני תקופתם.²⁵ המסקנה המשתמעת מהצעתו של בן-גוריון היא שהעם הישראלי-עברי היה קשור בעבותות לארץ עוד לפני ימי יהושע.²⁶ מכאן שפעולותיהם הצבאיות של יהושע ולוחמיו רק נועדו לאפשר את הצטרפותם (שלם) לאותו עם עברי שכבר שהה בארץ ותמך בהם בפעולות הכיבוש וההתנחלות.

קויפמן התנגד לרעיון קדמות העברים לפני עידן כיבוש הארץ.²⁷ לדידו, לא ייתכן שהכתוב פסח על פרט כה חשוב אם אכן כך היה. לטענתו, העם העברי קם דורות אחדים לאחר ימי אברהם וכונה בשם עם ישראל. ואכן, השם עברי היה כינוי של בני ישראל בפי המצרים, ולימים בפי נכרים אחרים.²⁸ לדבריו, 'המקרא אינו טוען לקדמות ישראל בארצו. ישראל הוא, לפי לוח-העמים המקראי, הצעיר שבעמים. עם התהוותו מסתיימת תקופת התהוות העמים. כל העמים כבר התנחלו לפניו. הוא יכול היה להתנחל רק על ידי הורשת עם אחר'.²⁹ השם 'עברי' במופעי השונים (למשל בזיהוי יוסף בשם 'עברי', באיסור לאכול עם ה'עברים', בביטוי החוקי 'עבד עברי') הוא גלגול של מילה שמשמעותה נשתכחה מלב ונעשתה עם השנים כינוי לבני ישראל.³⁰

23 הנ"ל, עיונים בתנ"ך, עמ' 106, 119.

24 שם, עמ' 121-122.

25 הנ"ל, 'קדמות העברים', עמ' 159, 167.

26 הרעיון התבטא בניסוח הפתיחה של הכרזת העצמאות, שכן-גוריון היה מנסחה הסופי: 'בארץ ישראל קם העם היהודי'. הצהרה זו מערערת על התפיסה המסורתית שלפיה קיבלו בני ישראל מעמד של עם רק במצרים (שמות א ט) ועברו את גיבושם כאומה במדבר, במעמד הר סיני (שמות יט) או בארץ ישראל (למשל יהושע ד). מאמריו של בן-גוריון בנושא קדמות העברים נכתבו כ-15 שנה לאחר ניסוח הכרזת העצמאות, אך נראה שנוסח ההכרזה כבר משקף את עמדתו בעניין קדמות העברים בארץ.

27 מאמר התגובה לבן-גוריון, ראו: יחזקאל קויפמן, 'העברים בספרות המקראית', בית מקרא, ו (1962), עמ' 143-151.

28 שם, עמ' 146.

29 שם, עמ' 149. בן-גוריון לא התעלם מהתפיסה המסורתית הזאת. הוא ציין שלפי המסורת 'גדל העם היהודי בנכר – בבית העבדים המצרי; ויצאת מצרים הייתה המאורע הגואל הראשון והמכריע בתולדות העם'. דוד בן-גוריון, נצח ישראל, עיונות, תל אביב 1964, עמ' 200.

30 קויפמן, 'העברים בספרות המקראית', עמ' 150. לדבריו, אמנם ברשימות היחס בספר בראשית נזכרים עמים רבים 'המתייחסים לקבוצת העמים שהם בני עבר', אך 'אף אחד מהם לא נקרא עם עברי'.

אמנם קויפמן לא יכול היה להצביע על בן־גוריון כמייצג המחקר ה'נכרי', אך הוא ביקר אותו על שהוא מקבל את דעתם של חוקרים, כגון אולברייט, שהשערותיהם מבקשות כביכול 'להשלים את החסר ולקבוע את המהלך הריאלי של המאורעות'.³¹ ואולם התנגדותו להצעת בן־גוריון מפתיעה על רקע עמדתו החתרנית והחריגה של קויפמן בעניין סוגיית קדמות ספר יהושע, שנוסחה בעצמה תוך כדי התעלמות מעיון ענייני בטקסט ובמקורות החוץ־מקראיים הזמינים. למעשה היה בתזת 'קדמות העם בארצו' כדי להעמיד בסיס אתנוגרפי והצדקה גאו־פוליטית לסיפורי הכיבוש, ובכך לחזק את העמדה של קויפמן בדבר הראליה של ספר יהושע. דומה כי תגובתו של קויפמן לתזת קדמות העם בארצו נבעה ממניעים שחרגו מהדיון האינטלקטואלי אקדמי גרדא. מדוע הוא בחר לזהות 'קדמות' עם ימי הכיבוש ונמנע בתוקף מהרעיון שהעם 'נולד' בארץ בימי האבות? מה בין ימי האבות לימי כיבוש הארץ?

המונותאיזם כמהות הלאומיות היהודית

מן המפורסמות שקויפמן ראה ברעיון המונותאיזם את האידאה הנועזת ביותר של המסורת המקראית. ספרי התנ"ך הם לדעתו הביטוי הראשון בספרות העולמית לרעיון המונותאיסטי; רעיון זה נוצר ברוח נביאי ישראל, ובראשם משה, שייצגו את עם ישראל ברגע היסטורי של התאחדות ללאום והתנחלות בארץ. המונותאיזם הוא מהות הייחוד של הדת והתרבות היהודיות והוא שקבע את גורלם ההיסטורי יוצא הדופן של היהודים בין העמים והדתות.³² לעומת זאת, אם היה עם עברי קדום בארץ, אזי המונותאיזם יוסד כביכול עוד לפני התגבושות ישראל לעם.³³ תגובתו של קויפמן לטענת בן־גוריון בעניין כקדמות העם לימי האבות היא שלא היה בנמצא עם מונותאיסטי לפני היות העם הישראלי, דהיינו לפני ימי משה.³⁴ קויפמן אימץ, כמו ציונים אחרים בני תקופתו, פרשנות לאומית ולא תאולוגית להיסטוריה של עם ישראל; אבל להבדיל מהתפיסה החילונית של הוגים ציונים בני תקופתו, הוא

31 שם, עמ' 144.

32 ראו: אליעזר שביד, 'ייחוד דתו וגורלו של העם היהודי בהסתכלות מדעית: משנתו של יחזקאל קויפמן', בתוך: תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש, 4, עם עובד ומכון שכתור, תל אביב 2006, עמ' 161.

33 ב'קדמות העברים' הציע בן־גוריון שהיו בכנען מאמינים באל עליון עוד לפני הגעתו של אברהם ושהימצאותם היא שמשכה את אברהם לארץ. ראו עמ' 160 במאמר.

34 אם נקבל השערה זו נצטרך להניח שהיה קיים בעולם עם מונותאיסטי עוד לפני היות עם ישראל. אולם פלא הוא, שעל טיבו של עם זה לא נשתמר שום דבר במסורת המקראית. המסורת המקראית מניחה שמאדם ועד נח ובניו שלטה אמונת הייחוד בעולם. האדם, שלפני ההתפלגות לעמים ולשוונות (שלפני דור הפלגה), לא ידע את האלילות. עם התהוות העמים באה האלילות לעולם. אבל בדורות האבות עדיין נשתמרה אמונת הייחוד בידי יחיד סגולה בודדים, כגון מלכיצדק, אבות ישראל, איוב ורעיו, ועוד. עם התהוות עם ישראל נעשתה אמונת הייחוד נחלת עם שלם'. ראו: שם, עמ' 145.

הדגיש את התפקיד שהיה לאמונה ולדת בהיסטוריה של עם ישראל, כאמצעים ליצירת זהות נפרדת וקיום נאמנות לקבוצה החברתית. לדידו, האמונה המונותיאסטית היא בסיס הלאומיות הישראלית בראשית דרכה; היא שהגדירה ועיצבה את ההווה הישראלית בימי קדם והבדילה אותה מתרבויות אחרות של המזרח הקדום, והיא ששמרה על הזהות הישראלית בימי הגולה עד העת החדשה.

בחיבורו הגדול משנת 1929 **גולה ונבר** קויפמן התגייס להסביר את עמידותו הייחודית של הקיום הלאומי יהודי מאז ימי קדם, על אף שנות הגלות ועל רקע הנטייה של גולים להיטמע או להתבולל בחברה הרחבה.³⁵ הוא טען כי סיבת הקיום הלאומי של עם ישראל הייתה האמונה. היא שאפשרה את המשך הקיום בגולה על אף כוח המשיכה המבולל של הסביבה הלא יהודית. האידאה הדתית של היהדות כמונותאיזם מוחלט, לצד תפיסתו העצמית של הציבור היהודי במשך הדורות, ביטלו את האפשרות להשלים תהליך של התבוללות חברתית ותרבותית בקרב עמי הסביבה. בבסיס הדברים עמדו העקרונות שמלכות האל מתפשטת בכל הארצות ושהיהודים שומרים על זיקה לאל גם בגלות וממשיכים משם את הקשר עמו. המסורת היהודית העמידה דרישה מן היחידים ומן הציבור לבטא כפיפות לאל בתוך מסגרת של שכר ועונש, והחשיבה את מצוות הדת כקודמות לחוקי החברות שבקרבן חיו.³⁶ מצב זה מנע את ההתבוללות המוחלטת, אך גם גזר על היהודים זרות נצחית.³⁷ טענתו של קויפמן בדבר קדמות המונותאיזם בעם ישראל המקראי נחשבת בעיני חוקרים מניע מרכזי בעבודתו המחקרית.³⁸ אכן, היות העם היהודי פורץ דרך בתפיסת אמונת הייחוד השפיעה על הבנתו את ההיסטוריה בעת העתיקה, אך נראה כי עוד שיקולים שימשו אותו בנייתו העבר העתיק, מתוך הבנה של חיי העם בהווה. כך למשל בבסיס חשדנותו כלפי עבודת החוקרים הפרוטסטנטים מבית מדרשו של יוליוס ולהויזן (Wellhausen) עמד

35 יחזקאל קויפמן, **גולה ונבר**, מחקר היסטוריוסוציולוגי בשאלת גורלו של עם ישראל מימי קדם ועד הזמן הזה, א-ב, דביר, תל אביב 1929.

36 'הדת היא לפי האידאה יצירת אלוהים ולא יצירת אנוש, ולפיכך אין היא נותנת לאדם רשות לשנות בה מדעת ומרצון [...] דומה היא בבחינה זו למוסר ולמשפט. אלא שחמורה מידתה ממידת המוסר והמשפט, שאין המאמין חושב את עצמו רשאי לחלוק עליה ולשנות בה שינויים לפי רוחו, הנ"ל, **גולה ונבר**, א, עמ' 156-157. ראו גם: שם, עמ' 206; הנ"ל, 'חפץ הקיום הלאומי', **מקלט**, ד (1920), עמ' 189-193.

37 על תפיסתו של קויפמן בעניין תפקידיה החברתיים וההיסטוריים של הדת על רקע הגותם של סוציולוגים ופילוסופים כמו אמיל דורקהיים, קארל מרקס, היינריך ריקרט, ומקס ובר ראו: Laurence Silberstein, 'Religion, Ethnicity, and Jewish History: The Contribution of Yehezkel Kaufmann', *Journal of the American Academy of Religion*, XLII (1974), pp. 521-522, 526.

38 Job Y. Jindo, 'Recontextualizing Kaufmann: His Empirical Conception of the Bible and its Significance in Jewish Intellectual History', *JJTP*, 19 (2011), p. 101; יוסי טרנר, **היחס לציון ולתפוצות במחשבה היהודית של המאה ה-20: עיונים בפילוסופיה של הקיום היהודי**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2014, עמ' 151.

חששו מפני אנטישמיות, ולצד זה תפיסות שרווחו בימיו השפיעו על הבנת סוגיית התהוות העם בטקסטים העתיקים. אציע כאן שבסוגיית קדמות העם בארצו הושפעו טענותיו של קויפמן בעיקר מתפיסותיו בעניין מהות הלאומיות המודרנית ותפקידה עבור העם היהודי.

לאומיות יהודית בעידן המודרני – קניין טריטוריה

כתיבתו של קויפמן משנות השלושים של המאה ה-20 עסקה בנושא הלאומיות היהודית, בין השאר על רקע אירועי השעה, שכונו בפיו 'המהפכה האנטישמית'. קויפמן התגייס לפולמוס שהתקיים בתקופתו בחוגי החברה הציונית וגם בקרב אנשי ההסתדרות הציונית בשאלות אם היהודים הם עם ואם משום כך מצוקתם היא לאומית ומעוגנת בבעיות המיעוטים הלאומיים באירופה. הפולמוס הזה היה לדידו בעל השלכות מעשיות למאמץ הציוני בתקופתו. קויפמן דבק בהגדרה שקבע הרצל: היהודים הם לאום, אף שהם חסרים כמה מתכונותיהם של לאומי המערב. הוא הראה שבחינה השוואתית בין לאומים מעידה על הבדלים בין מאפיינים ועל אי-התאמה לנורמות שנקבעו מנקודת ראות של לאום אחר (יש לאומים ללא טריטוריה או לאומים שאיבדו את לשונם המקורית ולאומים ששתי דתות או יותר נאבקות בתוכם), ועם זאת קבוצה נחשבת לאום בראש ובראשונה מכוח הגדרתה העצמית, תוך כדי הבחנה בינה ובין הלאומים השכנים.³⁹

אולם לצד קריטריון ההגדרה העצמית קויפמן ניסה להתחקות על אופן התהוות לאום בראשיתו וזיהה שני תנאים בסיסיים לכך: כל הלאומים נוצרו בטרטוריה מסוימת, ועל יסוד תקשורת לשונית שמאחדת ומייחדת אותם כלפי חוץ. קביעה זו חלה על הלאומים בזמן התהוותם, ובכלל זה הלאום היהודי. לשון וטריטוריה היו הגורמים הראשונים שאפשרו לדעתו יצירה של ייחוד אתני, ואלה גם התנאים הנדרשים עבור חידושו, דהיינו כיבוש טריטוריה והשרשת לשונם ותרבותם של המתיישבים. שני הגורמים האלה מאפשרים לבני הקבוצה להיות שותפים ב'רגש אדנות' על הארץ, להבדיל ממיעוטים אתניים גולים אשר חסרים הרגשת אדנות טבעית ונגזר עליהם להישאר זרים ללא תקנה עד שנכנעו להתבוללות.⁴⁰ במקרה של העם היהודי בגולה, הזהות הלאומית נשמרה על אף היעדר שני התנאים – טריטוריה ושפה. הסיבה לכך הייתה הדת, שכביטוי של 'גרעין האמונה המונותאיסטית' טיפחה את היבדלותו של העם מן הגויים בעזרת פולחן, מצוות ומנהגים. אלה היו חלק ממנגנון ההישרדות של היהודים על אף פיזורם בתפוצות. הדת שמרה על הגרעין הלאומי של היהדות גם באמצעות קשר עקיף למוולדת וזיקה לשפה באמצעות לימוד ותפילה.⁴¹ והנה, במציאות המשתנה של העת החדשה לא היה עוד בכוחה של הדת למלא את התפקיד הזה עבור העם. בעקבות המהפכה החילונית, שהחלה עם תנועת ההשכלה, הדת כבר לא הייתה תשתית החיים הלאומיים אלא

39 ראו: שביד, 'משנתו של יחזקאל קויפמן', עמ' 145.

40 ראו הרחבה בעניין בתוך: גדעון שמעוני, **האידיאולוגיה הציונית**, מאגנס, ירושלים 2001, עמ' 306.

41 שביד, 'משנתו של יחזקאל קויפמן', עמ' 146.

מרכיב חלקי בלבד בתרבות הלאומית. והאדם היהודי נותר נבוכ, ולעתים נתון במשבר חריף, עקב היותו במצב של נכר וניכור, שהתבוללות לצורך השתלבות אינה מושגת בו, אך גם קיום אתני עצמאי אינו אפשרי בשל חסרונה של מולדת לאומית.⁴²

חסרונה של מולדת בולט במיוחד בתקופה המודרנית, שבה מצד אחד חל שינוי ב'רוח הלאומי' של העם, ומצד אחר, העם עצמו נתון בצרה גדולה. במאמר 'חפץ הקיום הלאומי' משנת 1920 כתב קויפמן מתוך הזדהות עמוקה עם מצבו המבולבל של היהודי בגלות בעת החדשה: 'אמנם טרגי הוא מצבנו, מצבם של כל אלה שאמונה נכרתה מלבם ואין להם תקווה לשוב אליה עוד, אבל עדיין נפשם דביקה בכל אותו העולם הלאומי, היונק את כוח חייו מן האמונה'.⁴³ המצוקה מתוארת גם במאמר שפרסם קודם לכן באותה שנה בגיליון אחר באותו כתב העת בכותרת 'שלילת הגלות ושלילת הגאולה': 'שאלתנו היא, אם נוכל לשוב לחיים לאומיים חילוניים מאחר שכנסינו הדתית הולכת וחרבה; אם אפשר שתיבנה בעתיד אומה נורמאלית משברי הכנסיה הדתית-הלאומית שבהווה. השאלה הלאומית של כל עם היא שאלת ההשתמרות הלאומית, וזו שלנו היא שאלת ההתהוות הלאומית'.⁴⁴ שמעוני טוען כי קויפמן 'הניח בלי תשובה' את השאלה מהי יכולת הקיום של הזהות הלאומית חילונית-יהודית, שהרי בוודאי לא ראה בשיבה אל חיק האמונה הדתית אפשרות סבירה,⁴⁵ אך נראה שמשנתו בנוגע לפתרון הקיום היהודי העתידי הייתה בעיקר רעיון הטריטוריה: התפתחות של זהות לאומית-תרבותית תתאפשר בזכות רכישת טריטוריה משותפת, כמו זו של כל האומות היושבות על אדמתן.

כמו שהראה אליעזר שביד, קויפמן עיצב את השקפתו הציונית בתוך המתח שבין תפיסת הציונות הטריטוריאלית-מדינית של פינסקר ושל הרצל ובין תפיסת 'המרכז הרוחני' של אחד העם. הוא ראה בכינון המדינה והחברה בארץ ישראל פתרון אפשרי הן ל'צרת היהודים' והן ל'צרת היהדות' שהובחנו זו מזו במשנתו של אחד העם.⁴⁶ במאמר 'שלילת הגלות ושלילת הגאולה' פסק קויפמן שצורות לאומיות הן בראש ובראשונה חיי ארץ ולשון; אך לשון 'יכולה לצאת בגולה עם האומה', ואילו את הארץ אין האומה 'נוטלת בעקבי רגליה כשהיא הולכת בגולה', ומשום כך היא מוסיפה להיות הבסיס החסר שיאפשר את מימוש 'התיצרותה והשתמרותה של האומה'.⁴⁷ החייאת התפקיד של הארץ כבסיס טריטוריאלי היא אפוא הפתרון הראשון במעלה לסיפוק צרכיו החומריים והקיבוציים של העם ולריפוי תחלואי הגלות, ש'מרכז רוחני' אינו מענה מספק עבורם.⁴⁸

42 לעיסוק בתפיסת תהליך החילון בעיני קויפמן ראו: טרנר, **היחס לצייון ולתפוצות**, עמ' 153-160; Silberstein, 'Religion, Ethnicity, and Jewish History', p. 527.

43 קויפמן, 'חפץ הקיום הלאומי', עמ' 194.

44 הנ"ל, 'שלילת הגלות ושלילת הגאולה', **מקלט**, ג (1920), עמ' 11.

45 שמעוני, **האידיאולוגיה הציונית**, עמ' 307.

46 שביד, 'משנתו של יחזקאל קויפמן', עמ' 139.

47 קויפמן, 'שלילת הגלות ושלילת הגאולה', עמ' 16.

48 וראו שם את התייחסותו למשנת אחד העם.

הפתרון הטריטוריאלי הוא לדעת קויפמן הבסיס לפתרון 'צרות' היהודים והיהדות שהלכו וגדלו על רקע משבר האמנציפציה והאנטישמיות הפופוליסטית המתרחבת. כך הוא כתב במאמרו שעסק בעליית 'הלאומיות הגרמנית הפופוליסטית', שהגדירה 'דמוקרטיה' (בהיותה מימוש של עקרון שלטון הרוב ושל גזענות וולגריה, אך ככזו, נכון יותר לכנותה אוכלוקרטית או וולגוקרטית):⁴⁹

מולדת לאומית – זהו צו התקופה לעם היהודי, זוהי המסקנה המתחייבת מכשלון הטמיעה, 'יציאה גמורה מן הגטו, אבל מכל מקום לא כניסה אל הגטו. תיקון הפגם האתני של העם הגלותי (בנכר) על ידי קניין ארץ לאומית. ולא הודעה מפורשת בו על ידי התפשרות עם 'אזרחות' קצוצה [...] על אדמת נכר. אם הטמיעה לא נתנה ליהדות מולדת בארצות הגויים, אין לה דרך אלא התאחוות במולדת לאומית.⁵⁰

להבדיל מהשנים הרבות בגולה, שהשייכות היהודית הוגדרה בהן באמצעות הדת, בעת החדשה נדרשת מהות יהודית חדשה. הדבר ייעשה דרך גאולת העם מן הנכר ושיבה אל יסודות הקיום הטבעיים לכל אומה ואומה – רכישת 'טריטוריה לאומית' שתאפשר את המשך קיום העם.⁵¹

סלידה מלאומיות רומנטית

כמו הרצל, קויפמן האמין שריבונות יהודית הכרחית, שכן היא תספק מענה להמוני היהודים החסרים סיכוי למצוא את תיקונם בארצות הגולה.⁵² אך תכלית הציונות בעיניו, כמו שהראה טרנר, הייתה לא 'רכישת' הקרקע או כיבושה בלבד אלא שיקום החיים החברתיים והתרבותיים של העם, כפרטים וכחלק מקבוצה, באמצעות הארץ.⁵³ אף שהוא סבר כי נדרשת גאולה לאומית, עמדתו הייתה דואלית בנוגע למהות הלאומיות ותפקידיה:

49 יחזקאל קויפמן, 'המהפכה האנטישמית בגרמניה', מאזניים, א (1933), עמ' 13.
50 הנ"ל, 'המהפכה האנטישמית בגרמניה', עמ' 17. ראו גם: 'לכלל היהודי לא ניתנה בזמן הזה ברירה כזו, שמדבר עליה מרטין בובר: "אנו רוצים לחנך ישראל חדש [...] בשביל ארץ ישראל לאלה שזכו לכך, בשביל איזו ארץ נכריה שהיא לאלה שנגזר עליהם כך, בשביל גרמניה לאלה, שאפשר להם בכך" ("יידישע רונדשוי", ז' ביולי ש"ז). חלומות שווא! ל"ישראל חדש" הגטואי, "השר עם אלהים ועם אנשים ויכול להם", לא תהיה תקופה בארצות הגויים, גם אם נניח, שהערפל החדש של בובר וחבריו ייתן למתי מספר מן היהודים (לעם ודאי לא ייתן!) כוח לסבול מצוקת גלות חדשה ללא תוחלה לגאולה ולקץ'. שם.

51 עם זאת, יש לציין שהגאולה הלאומית לא תחליף את הקיום הגלותי אלא דווקא תחזק אותו ותאפשר את קיומו הראוי. מבחינה זו, קויפמן מצא ערך בישיבה בארץ לא רק כאחיה טריטוריאלי ומדינית אלא גם כמרכז רוחני, כתפיסת אחד העם. ראו: קויפמן, 'שלילת הגלות ושלילת הגאולה', עמ' 22-18.

52 הנ"ל, 'בקורת תורתו של א"ד גורדון', מאזניים, יז (1943), עמ' 198.

53 ראו: טרנר, היחס לציון ולתפוצות, עמ' 171.

הוא ביקש להימנע מהתקשרות לארץ כעניין פונדמנטליסטי, והתנגד להעמדת יסודותיה של האומה על צינור קוסמי של 'גזעי בראשית קבועים'.⁵⁴ לכאורה ההסתיונות הזאת של קויפמן נולדה בתגובה לעליית המשטרים הטוטליטריים באירופה בשנות השלושים ובהשפעת אנשי רוח שהזהירו מפני הדגשת יתר של אהבת הארץ העלולה להביא להזנחת האחריות לעם,⁵⁵ אך יש לציין שעוד בגולה ונכר הוא כתב על המניעים ההיסטוריים והארציים שצריכים להוביל את התנועה הלאומית, להבדיל ממניעים אסכטולוגיים ורגשיים. לדבריו, גאולת העם באמצעות תחייה בארצו היא מעשה היסטורי וחברתי שייתן מענה לצורכי הכלל בגבולות מדיניים, ללא צורך בחוויה רגשית ורומנטית ואף בניגוד לה: 'ההיסטוריה הטילה על עם ישראל את הניסיון הזה: לבקש לו אחרי אלפים שנות נדודים נחלה לאומית חדשה. שום רומנטיקה לא תוכל להעביר מעליו את הגזרה הזו'.⁵⁶ גם במאמר 'חפץ הקיום הלאומי' הוא טען שאין לראות ברגש הלאומי אינסטינקט. בפועל, רק טבעו החברתי של האדם הוא עניין לאינסטינקט, ואילו אהדה לקבוצה חברתית מסוימת היא רגש נקנה. הוא דימה את הפער שבין האינסטינקט החברתי-כללי של אדם ובין קשריו הלאומיים ליחס שבין תשוקה מינית, שהיא עניין טבעי, ובין אהבה 'פלוגנית' בת פלוגנית' שאינה נטושה בידי הטבע. כך, בעיניו, הרגש הלאומי הוא סנטימנט נרכש, שהרי הטבע אינו יכול לנטוע באדם דבקות בלשון מסוימת, בארץ מסוימת, בספרות, במנהגים או בדת.⁵⁷

הרעיון הלך והתחדד לאחר השינויים הדרמטיים של שנות השלושים והחרפת מצוקת יהודי אירופה, וקיבל הד חזק במיוחד במאמרו של קויפמן משנת 1943, שבו הוא הגיב למשנתו של א"ד גורדון וממשיכיו. טענתו המרכזית במאמר היא שלאומיות אינה צריכה להתבסס על כיסופים חסידיים של יחידים כלפי מקורם ה'קוסמי' אלא על צרכיה של אומה שזקוקה לארץ. כך לדבריו: 'המטרה עצמה היא לא רכישת אופק קוסמי, לא שיבה למקור הרוח הלאומי הקוסמי, לא חקיקת צינור לשפע קוסמי וכו'. אלא רכישת אדמה כמקור-חיים וכמקום מעמד לרגליה של אומה חסרת ארץ. אדמה כערך כלכלי-לאומי, המשמשת ממילא גם בסיס לחיי-תרבות לאומיים בריאים'.⁵⁸

54 קויפמן, 'בקורת תורתו של א"ד גורדון', עמ' 192.

55 ראו בתוך: יצחק קונפורטי, **עיצוב אומה: המקורות התרבותיים של הציונות 1882-1948**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2019, עמ' 177.

56 קויפמן, **גולה ונכר**, ב, עמ' 475. ראו גם את הביטוי 'שלילת הגולה' כתופעה שמהותה 'מגמת הרצון הלאומי [...] להיחלץ מקלקלת הנכר [...] ולהצילו מנכר עולם', שם, עמ' 476-477. לצד זה, קויפמן הציג את התנגדותו למסרים של שלילת הגולה כאמצעי הנעה לבניית החיים הלאומיים בארץ. בכתיבתו שקדמה לגולה ונכר הוא טען כי זו טעות לחשוב ששלילת הגלות תוכל לאפשר את ביסוס הגאולה והתחייה הלאומית. 'שלילת הגלות ושלילת הגאולה', עמ' 20. לדבריו, להפך, 'שלילת הגולה [...] יש בה כדי לגרום הפסד לאין שיעור לעבודת הגאולה. בין בבחינה עיונית בין בבחינה מעשית, כוללת אפוא שלילת הגלות את שלילת הגאולה', שם, עמ' 22.

57 הנ"ל, 'חפץ הקיום הלאומי', עמ' 183.

58 הנ"ל, 'בקורת תורתו של א"ד גורדון', עמ' 198.

סלידתו מרעיונות רומנטיים שקושרים את העם לארץ ולטבע משתקפת בדחייתו את שיח 'גאולת העם' של א"ד גורדון, שראה בציונות מעשה גאולה של 'יחידים הבוראים את עצמם' באמצעות עבודה בתוך הטבע:

במקום התנחלות עם המתענה בנכר בארצו הלאומית באה תחיית 'יחידים' הבוראים 'את עצמם' וכו'. במקום פתרון השאלה הסוציאלית-לאומית של עם נרדף ונהרג בא פתרון שאלת הצינוורות ה'קוסמיים'. במקום העבודה, שתכליתה לברוא לנו רכוש לאומי ולהנחילנו נחלה אתנית, כפי שדימה הרצל, באה העבדה 'לשמה', לשם 'יצירה', 'עם הטבע'. במקום בשורת הרצל, שהטכניקה הזו תאפשר את גאולתנו, באה הגניחה הפסטורלית והרומנטית [...] סימן גדול ורע הוא, שחלק חשוב מאד של מיטב הנוער הלאומי שלנו דבק דווקא בתורה זו [...] תורתו של גורדון המציאה לה את הערפל אשר ביקשה. האם יכלה תנועה כזאת למצוא דרך ולהורות דרך? האם פלא הוא שבאנו עד הלום?⁵⁹

במקום ניסיונות להגדיר אומה במונחים מהותניים של גזע, טבע, או רצון לאומי, קויפמן ביקש להציג את 'היסוד האתני' כאוסף של גורמים השותפים לקבוצות שונות (שבטים, חמולות או עמים) ומשמשים שלבים בהתהוותה של אומה:

אין לשום תרבות לאומית שורש ראשוני-אחיד, ואין שום תרבות שנוכל לראותה כשפע-בראשית הבא מצינור 'קוסמי' מיוחד לאותה אומה והעושה אותה חטיבת-בראשית, מין דיוקן של דמות החקוקה בכיסא של מעלה [...] אין תרבות לאומית נוצרת עוד מתוך חוויה קוסמית ראשונית של האומה כיחידה אחת, אלא האומה ותרבותה נולדות יש מיש, מתהוות מחומר אתני-תרבותי שהיה לפני כן [...] התהוות זו אינה נובעת מצינור קוסמי. היא תמיד פרי גורמים היסטוריים, 'חברותיים' – כלכליים, מדיניים, גיאוגרפיים – היוצרים שותפות או המביאים פילוג [...] גורמים 'חברותיים' משתפים בני אדם, והם היוצרים את האומה, הם ולא ה'טבע'. אומה אינה נופלת מארובות הקוסמוס ואין היא קשורה בטבורה אל הטבע.⁶⁰

בעיני קויפמן, אפילו הבחירה בשטחה של ארץ ישראל אינה צריכה להיות תוצר של רגש דתי. הטריטוריה אינה תכלית בפני עצמה, אלא נדרשת כמקלט להמוני היהודים שהגלות לא תכילם; וכך ממילא תשמש בסיס לשיקום חיי היהודים מבחינה חברתית, תרבותית וכלכלית. בשנות השלושים עוד הזכיר את האפשרות, התאורטית לפחות, של מציאת טריטוריה חלופית לארץ ישראל כדי לממש את חזון הגאולה הלאומית, דהיינו חילוץ העם מן הגלות לצורך מימוש הלאומיות, שיכולה להיעשות גם ללא תלות בארץ ישראל. כך הוא כתב בגולה ונכר:

59 שם, עמ' 200. וראו את ההתנגדות החריפה להשגותיו של קויפמן על משנת גורדון במאמרו של שלמה צמח 'השגות שלא השיגו', במסה של שלושה חלקים בהפועל הצעיר משנת תש"ד (1944).

60 קויפמן, 'בקורת תורתו של א"ד גורדון', עמ' 192.

מי שאינו אומר נואש לעם ישראל לא יימלט מן התשובה הזאת על שאלת הגלות: ארץ נחוצה לעם ישראל. ארץ חדשה. בארץ יאחז עד כמה שיוכל, אבל את פתרון שאלת הגלות יהיה מוכרח לבקש עוד גם בארץ אחרת ואולי אף – בארצות אחרות. שאלת הגלות תוכל להיפתר רק בארץ שבה תהיה אפשרית התיישבות אתנית-ראשונית, התיישבות בראשית [...] הקסם הגדול של ארץ הגאולה העתיקה נסוך גם על דור זה, כמו שהיה נסוך על אבותיו. אמנם, גדול ונעים הקסם, וגם ברכה רבה בו. לא דבר קל הוא מגע העם עם אדמת אבותיו. אבל אסון יהיה, אם ישכיח קסם זה מלב האומה את החובה המוטלת עליה לגאול את עצמה מן הגלות ולמצוא לה נחלה לאומית ב'ארץ היהודים'. ואיה ה'ארץ'? ודאי, את ה'ארץ' לא ימצא העם היהודי עצמו, אבל יש תקווה, שהארץ תימצא, לכשתעשה שאלת הגאולה שוב שאלה בינלאומית.⁶¹

ואולם על אף ההכרה באפשרות התאורטית לקיים חיים לאומיים טריטוריאליים מחוץ לשטח ארץ ישראל, קויפמן היגר לפלשתניה וחי בה משנת 1929. בתוך כך, הוא מיקד את הגותו ברעיון הלאומי, לפני הקמת המדינה ואחריה, בשאיפה לכינון אומה שמרכזה בארץ ישראל. ובכל זאת, לצד השאיפה וההשלמה עם החיים בארץ ישראל, הארץ נותרה בעיניו אמצעי בלבד למימוש המטרה: יצירה של חיים ותרבות לאומיים. בלעדי אלה נחשב המימוש הטריטוריאלי בעיניו 'הזיה רומנטית, חלום יעוף, בניינה תוהו, ורוח יִשְׂאֵנו'.⁶² על רקע התפיסה הזאת, נקל יותר להבין את התייחסותו לסיפורי הכיבוש וההתנחלות במקרא ואת מחלוקתו עם בן-גוריון בנוגע לשאלת קדמות עם ישראל העתיק ככנען.

כיבוש ולא הבטחה – לאומיות טריטוריאלית ולא קוסמית בספר יהושע

קויפמן כתב פרשנות שיטתית ופילולוגית לשניים בלבד מכל ספרי התנ"ך – ליהושע (1959) ולשופטים (1962). שני אלה הצטרפו למסתו הקצרה על הסיפור המקראי על כיבוש הארץ משנת 1955. הבחירה לעסוק דווקא בספרי המקרא הללו שיקפה את תפיסתו של קויפמן בדבר מרכזיות הכיבוש וההתנחלות בתהליך כינון העם הישראלי העתיק. במחקריו הוא ביקש להוכיח את טענותיו בעניין הראליה המשתקפת בתיאורים ואת זמנם העתיק של הכתובים. לשיטתו, הריבונות הטריטוריאלית היא שאפשרה לראשונה את הפיכת העם הישראלי לישות לאומית בעלת זהות עצמית ואמונה מגובשת. התיאורים בשני הספרים מתעדים את המעשה האנושי-קולקטיבי שהפך את הקבוצה ללאום, אף שהארץ עצמה, וגם העם הריבוני הצעיר לטענתו, לא הכילו קדושה א-פריורית בעלת יסוד שורשי או מהותני. קויפמן הבחין בין האידאה של ספר יהושע, המתארת את השגת הארץ עבור העם בעזרת אצבע אלוהים, ובין הרובד הראלי-היסטורי של הספר בדבר מלחמה וכיבוש שאפשרו

61 הנ"ל, גולה ונכר, ב, עמ' 471-472.

62 הנ"ל, 'בקורת תורתו של א"ד גורדון', עמ' 198.

לכונן אומה לצד מבנה שבטי. הוא הודה שהמידע הראלי על כיבוש כנען אינו מתאים לידע הגאוגרפי של קווי הגבול ושטחי הנחלות הנמסרים בהיסטוריוגרפיה המקראית של ימי הישיבה בארץ (בספרים שמואל ומלכים), אך טען שהמידע מגדיר את תוואי החלוקה האידאית ועומד כמעין הסכם דיפלומטי על חלוקת השטח של כנען. יתרה מזו, במסגרת הספרותית הרחבה של ספר יהושע, המידע על כיבוש כנען עונה לשאלה מדוע לא ניתנה הארץ בשלמותה לפי הגבולות שנקבעו בחזון ההבטחה העתיק.⁶³ הרובד הראלי המוסתר בספר יהושע מלמד שהארץ לא ניתנה לישראלים על מגש של כסף וגם לא נבעה מתוך קשר קמאי אוטוטוני או הבטחה קדומה, אלא הושגה במעשי ידיהם של השבטים הלוחמים במאה ה-13 לפני הספירה. רגעים אלה, של כיבוש שטח טריטוריאלי והשגתו, היו רגעי ייסוד החברה, והם שהעמידו יסוד פרגמטי לקיום חברתי-ארצי.

לצד ההבחנה בין אגדה לריאליה, קויפמן אינו שולל מפורשות את המיתוס העתיק בנוגע להבטחה אלוהית,⁶⁴ וככלל, עמדתו בסוגיית תפקיד האל וקיומו לשם כינון העם נותרת עמומה. אך לטענתו, אין בהבטחה כדי להסביר את יצירת האומה, לא כנקודת ייסוד הקשר עם הארץ ולא כדי להעניק קושאן או הצדקה לחיים בארץ. המפתח להבנת ההתהוות העם העתידי הוא כיבושי יהושע.⁶⁵ קויפמן מנתק את ההבטחה מן המעשה: רק לאחר הכיבוש, ובלי צורך במעורבות האל, נכרך גורלו של העם בגורל הארץ, שהרי אומה נוצרת מן המעשה הקולקטיבי האנושי, ואינה נופלת 'מארובות הקוסמוס' או משפע מיוחד אשר שופע עליה מן הטבע.⁶⁶

במתח שבין ההבטחה האלוהית לפעולה האנושית של הכיבוש, אמת המידה הקובעת היא המעשה, והלאומיות הטריטוריאלית שרירה ועומדת יותר מזו ה'טבעית' או ה'קוסמית'. כמו שאין הלאומיות יכולה להיבנות על זיכרונות רומנטיים בלבד, כך גם אין לה אחיזה

63 כך לדבריו: 'על מפת ארץ יהושע נרשמה התרחשות אתנוגרפית, שהתחילה עם כיבוש עבר הירדן ונסתיימה עם מעבר דן לצפון. אף קו אחד מאוחר יותר אין בה. היא מפה מורכבת, מגוונת ודינמית. יש בה שטחים "תיאורטיים" ו"אוטופיים". בה נרשם בדיוק מהלך ההתנחלות בראשית כיבוש הארץ וחלוקתה. על רקע ארץ כנען האידאית והאוטופית נרשם בה שטח הכיבוש הריאלי עם הגירעונות השבטיים ועם הגרעון הלאומי הגדול, עד לבוא חמת, ועם התוספת החיצונית בעבר הירדן. אל המפה הזאת נספחה הצוואה הלאומית של יהושע – להשלים את הכיבוש. זה קובע את זמנה: אחרי הסתייגה מן האידאלי הראשוני, שמסופר עליה במדבר כא, ולפני התהוות ארץ ישראל הסטטית "מדן ועד באר שבע". הנ"ל, הסיפור המקראי על כיבוש הארץ, עמ' 66. ראו גם: דוד כהן, 'מאמר ביקורת על יחזקאל קויפמן', קתרסיס, 18 (2012), עמ' 160.

64 קויפמן, 'העברים בספרות המקראית', עמ' 149.

65 יש להשוות למשל למאמץ הפרשני של חז"ל ופרשני ימי הביניים המציגים את זכות ישראל על הארץ כפועל יוצא מרצון האל. כך רש"י, המצביע על רצון האל כדי להצדיק את מה שיכול להיחשב בעיני האומות גזל בעקבות כיבושי יהושע: 'שאם יאמרו אומות העולם: לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים, והם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה והוא נתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו', רש"י לבראשית א א; מבוסס על מדרש תנחומא. ראו גם: בראשית רבה א, ב.

66 קויפמן, 'בקורת תורתו של א"ד גורדון', עמ' 192.

בחזונות אחרית הימים. הגשמה לאומית זקוקה ליצירה ארצית של קולקטיב, חיים, תרבות וכלכלה; אלה מחליפים את ההבטחה, ואולי גם את הדת. באמירה זו קויפמן מצליח לחמוק מן הפרדוקס של החברה הציונית בימיו: ביטול אלוהים ובה בעת תפיסת הארץ כמקודשת ומובטחת לעם ישראל. הוא מבטל את משמעות ההבטחה דה פקטו; כי גם אם הושמעה, יהושע הוא שבסופו של דבר הגשימה. קדמות העם בארצו אינה קודמת אפוא לימי יהושע. כינון העם ויצירת הריבונות נעשו דרך הפעולות של האומה ומנהיגיה, ולא מתוך קשר לחיים קדומים על הארץ.

'זכות בעלים' לאומית על הארץ – מהעת העתיקה לעת החדשה

כאמור, בן-גוריון טען לקיומו הקמאי אוטוכטוני של ישראל בארצו. קיום זה היה לדעתו המסד לבניין קשר טבעי ומתמשך של העם העברי העתיק עם הארץ. אמנם הוא ביסס את עמדתו זו על סקירה טקסטואלית יסודית, אך עניינו לא היה חקירה בעלמא. בניסיון להתחקות אחר היסודות ה'טבעיים' של העם היהודי מקדמת דנא, הוא העניק לעם בגלגולו המודרני קווי אופי דומים לשאר העמים מעצם היותו בעל זיקה 'ילידית' לארץ ולמולדת. להבדיל ממנו, קויפמן הסביר את הרקע לכינון הישות הלאומית העתיקה שהגיעה למדרגת 'אומה נורמלית' באמצעות פעולות הכיבוש וההתנחלות. כך כתב באחד ממאמריו הראשונים, בהיותו בן 15 בלבד:

חזיון מיוחד במינו בתולדות העולם היא האומה העברית. האומה העברית נקריית [כך במקור] 'אומה' לא על שם עתידה, אלא על שם עברה. במשך ימי חייהם ההיסטוריים של בני ישראל היתה תקופה אחת, שבה הגיעו למדרגת אומה נורמלית. אחרי תקופת הנדידה המדברית כבשו להם שבטי ישראל ארץ ויסדו להם בה מדינה, שנתקיימה כמה מאות שנים. בתקופה ההיא נקבעה בהם צורה לאומית לדורות. ההכרה הלאומית, שנתיצרה [כך במקור] בהם בתקופת החיים הלאומיים הנורמליים שלהם, לא בטלה גם אחרי שחרבה המדינה ובני ישראל גלו מארצם. העברים נתפזרו בכל הארצות והמדינות ולמדו לשונות כל הגויים, שלתוכם באו; אבל בכל ארצות פזוריהם היתה בליבם הכרת אחדות לאומית, שמקורה בעבר המשותף.⁶⁷

רעיון זה הלך והתפתח בימי הגותו הפילוסופית והפוליטית של קויפמן. לדידו, במקום קשר קמאי או קדושה והבטחה, נעשתה 'לידת' העם דרך פעולות של אחיזה והשתקעות במקום. אלה אפשרו את יצירתה של חברה אתנית שחבריה קשורים זה לזה וביכולתם לכוון ריבונות פוליטית בשטח. אולם מלבד ביסוס התוקף הלאומי בהיסטוריה, פעולות האחיזה וההשתקעות בעבר הן לדברי קויפמן הרקע להבנת זכות היהודים על הארץ בעת המודרנית. אף שעם ישראל העתיק לא ביסס את זכותו על הארץ על קשר קמאי אוטוכטוני,

67 הנ"ל, 'הלאומיות הדימוקראטית', השלח, לא (1914), עמ' 294.

הבחירה לבסס את החיים הלאומיים בארץ ישראל בעת המודרנית נובעת מרגש רומנטי ונוסטלגי. אמנם לדידו, הבחירה בארץ עצמה יכולה להיות שרירותית,⁶⁸ אך בה בעת יש להסכים עם אנשי חזית ציון והמוני ישראל המתעקשים לדבוק בשטח ישראל העתיק כטריטוריה לאומית בלעדית. זאת משום ההבנה שזכות העם על הארץ מבוססת על 'אדנות לאומית טבעית' שיש לעם ישראל ביחס לארץ עברו.⁶⁹ קויפמן הדגיש שאפילו אנשי ברית שלום מכירים ב'זכות אדנותו הלאומית ההיסטורית בא"', המאפשרת את חידוש החיים בארץ, אף שאינם רואים בזכות הזאת את הבסיס המוסרי-משפטי של ההתיישבות בארץ, גם לאחר ש'לבשה צורה משפטית חיובית בהצהרת בלפור ובמנדט'.⁷⁰

הנחת 'האדנות הלאומית הטבעית' היא למעשה אחת התזות המרכזיות בחיבורו **גולה ונכר**, המסבירה מדוע בשנות גלותם הרבות של היהודים הם לא השתייכו לשום מקום בעולם, אלא הוסיפו להיות זרים בנכר: 'כששבת או עם נאחז בחבל-ארץ ומיישבו עד כדי שתרבותו האתנית תהא שלטת בו שלטון טבעי, מרגיש הוא את עצמו כאדוני חבל-הארץ; חבל הארץ נעשה על ידי כך רכושו הלאומי, רשותו המיוחדת לו בתוך קיבוץ [...] הזכות הלאומית הטבעית על שטח-ארץ יש לה אפוא שורש ישובי-תרבותי-לשוני ולא מדיני'.⁷¹ בשל היעדר חבל ארץ שיש עליו זכות לאומית היסטורית היה העם היהודי לאומה א-גומלית, שאינה מתקיימת בפני עצמה, והיחידים בתוכה היו תלושים ומנותקים מכל אומה. מכאן עמדתו שהאומה יכולה להתבסס מחדש עם רכישת טריטוריה; כמו שנלמד מהסיפור בספר יהושע על אודות פעולה אקטיבית ואנושית, המעמידה תשתית להקמת האומה. מעשי הכיבוש וההתנחלות של יהושע והקמת יישוב אתני במקום הם הבסיס ל'זכות לאומית טבעית' של מי שרואים בעצמם את צאצאי העם העתיק. זכות זו מאפשרת להם לתבוע את חייהם בארץ בעידן הזה, ללא תלות בעובדות פוליטיות עכשוויות. זהו בעיני קויפמן הבסיס לדרישה לראות בעם היהודי 'נורמלי', להבדיל מעמדת בן-גוריון בעניין 'קדמות העם'. במילים אחרות, קיומה של נחלת ארץ היסטורית, שיש עליה 'זכות לאומית טבעית', היא לדעת קויפמן התנאי הראשון ליצירתו של עם ריבוני.

ואכן, בחיבוריו ערב הקמת המדינה, קויפמן טען שכינון המוסד המדיני עומד במקום משני לפעולת ההתיישבות או ההתנחלות בארץ. כמו שכתב בגולה ונכר, המדיניות היא רק אחת הדרכים להשגת התכלית, אבל אין היא התכלית עצמה: 'לא "מדינת היהודים" היא התכלית אלא "ארץ היהודים" – נחלה לאומית לישראל'.⁷² גם בחיבורו לאחר עלייתו לארץ,

68 יש לתת את הדעת למשל להתייחסות לארץ כמושא לא מיועד בפסקה המצוטטת לעיל מ'הלאומיות הדימוקראטית': 'אחרי תקופת הנדידה המדברית כבשו להם שבטי ישראל ארץ' – 'ארץ' ולא 'את הארץ'.

69 קויפמן, **גולה ונכר**, ב, עמ' 211-212.

70 כך במאמר תגובה לאנשי ברית שלום, שפורסם תחילה בשם 'על דרך השלום', ראו: הנ"ל, **בחבלי הזמן: קובץ מחקרים ומאמרים בשאלות ההווה**, דביר, תל אביב 1936, עמ' 214.

71 הנ"ל, **גולה ונכר**, א, עמ' 138-139.

72 הנ"ל, **גולה ונכר**, ב, עמ' 475.

ב**בחבלי הזמן**, הוא גרס שזכות הישיבה על הארץ אינה נקנית באמצעות תפיסת שלטון מדיני ואינה תלויה במעשה המדיני, אלא קודם כול בהתיישבות אתנית ובהקמת תרבות לאומית. הקניין האתני-טבעי מגיע לאנשי העם בזכות שותפות תרבותית-אתנית, שאחד מביטוייה היסודיים הוא האחידות המשקית-כלכלית, 'שיטה של ישובים אחידים מבחינה אתנית'.⁷³ מתברר שלצד התנגדותו האידאולוגית הנחרצת של קויפמן לפילוסופיה של א"ד גורדון, ייחס גם הוא ערך רב ונחיצות לפעולות הקשורות לקרקע, כאמצעים לביטוי לאומיות וכשליבים לקראת 'גאולה לאומית'.

בין אידאה למציאות – 'זכות בעלים' אינה בלעדית ליהודים בעידן המודרני

לעמדתו של קויפמן בדבר ה'זכות הלאומית הטבעית' של אומה נודעו השלכות פוליטיות בנוגע לענייני השעה. קויפמן הודה, גם אם בלב כבד, שבעת הזאת עומדת 'זכות האדנות הלאומית הטבעית' על הארץ גם לערבים, במידה שווה לזו של היהודים: 'ארץ ישראל היא, כמדומני הארץ היחידה בעולם שיש לשני עמים זכות בעלים עליה. שהרי בזה אין איש מפקפק, שלא לישראל בלבד יש זכות היסטורית על הארץ, אלא גם לערבים'.⁷⁴ על רקע זה הוא צפה, עוד לפני פרעות תרפ"ט, שמאמצייהם הלאומיים של היהודים יעוררו את התנגדותו של היישוב הערבי ויובילו ל'ריב ומשטמה שאת תוצאותיהם ההיסטוריות קשה לשער':

חלילה לנו לבטל או גם למעט ערכה של העובדה, שארץ ישראל היא חלק מאדמת היישוב הערבי שתנועה של תחיה לאומית התחילה תוססת בו. העם היהודי לא יוכל – גם אם נסיח דעתנו משאלת הצדק – לכבוש את ארצו מידי הערבים ולהיאחז בה לבדו. לכל היותר יוכל להשבת בקרב הערבים. אולם הערבים רואים את הארץ כארצם הלאומית, ואת העם היהודי הם רואים כעם נכרי הבא לנחול נחלה בארצם. התחזקות ההכרה הלאומית בין הערבים וכן עלייתם לשלטון מדיני דמוקרטי עתידה להגביר יותר ויותר את התנגדותם להתיישבות היהודית. ואם תעבור ההתיישבות היהודית גבול ושיעור ידוע, עשויה היא לעורר ריב ומשטמה שאת תוצאותיהם ההיסטוריות קשה לשער. יישוב אתני מעורב ומסוכסך סכנתו מרובה מכל מקום, ועל אחת כמה וכמה בתנאים כאלה. היישוב היהודי ימצא מוקף יישוב ערבי מכל צד. תולדות העמים בכל המקומות

73 הנ"ל, 'עבודה עברית', בתוך: **בחבלי הזמן**, עמ' 171-172. ראו גם: 'רק התנחלות ארצית חדשה, שתתממש על ידי יצירת ישובים אחידים-אופי בבחינה עממית ותרבותית, תוכל למלא את פגמנו הגלוי'. רק היא תיתן לנו זכות ארצית לאומית עם שלמות תרבותית. השלטון המדיני לא יתן לנו את זכות האדנות הטבעית על הארץ, כמו שאין הוא נותן אותו לאנגלים וכמו שלא נתן אותה לתורכים. כאן טעותם של המדיניים הצרופים. מרוב התלהבות למדינה – הם שוכחים את העיקר ואת היסוד – את הארץ ואת דרכי קניינה', שם, עמ' 175.

74 הנ"ל, **גולה ונכר**, ב, עמ' 467-468.

ובכל הזמנים אינן נותנות מקום לאמונה, שהיישוב הערבי יתייחס ליישוב היהודי הזה שבקרבו בחיבה. המצב האתנוגרפי של ארץ ישראל ושל הארצות הסמוכות לה קובע אפוא תחום מצומצם להתיישוב היהודית. אין לחלום, שהתיישובות זו יהיה בה כדי לפתור אף במקצת את שאלת הגלות.⁷⁵

על רקע הניתוח ההיסטורי הזה, רמז קויפמן עוד בשנות השלושים כי ארץ ישראל עשויה שלא להיות פתרון מלא לעם היהודי בשל ההתנגדות האוטנטית של הערבים. בשלב זה של כתיבתו הפילוסופית-פוליטית הוא ביטא את האפשרות שהיהודים יאלצו למצוא מקום אחר שיוכלו לממש בו את הצורך בהתיישובות אתנית ואוטונומיה לאומית-תרבותית.⁷⁶ אולם ההרהורים בדבר טריטוריה חלופית לא חזרו במרבית כתיבתו שאחרי גולה ונכר, ככל הנראה משום שמאמצע שנות השלושים אפשרות כזו לא הייתה ישימה, אם בשל מצב היהודים באירופה או הקמת המדינה בשנים שאחרי כן.⁷⁷

המחיר המוסרי – הכנענים והערבים

קויפמן 'הסתפק' במעשי הכיבוש הקדומים של יהושע כדי למקם את עם ישראל העתיק בתוך המרחב הגאוגרפי בלבנט ועל לוח העמים ההיסטורי. אלה אפשרו לו להוכיח את לאומיותו העתיקה של העם היהודי כנעוצים בקרקע מוחשית וארצית ולא ברעיונות משיחיים או קוסמיים. אך בעקיפין, הניתוח הראליסטי של קויפמן את מעשי הכיבוש של המצביא והעם בספר יהושע הצדיק והנכח את תוכן האירועים האלימים המובאים בסיפור המקראי: כיבוש והתנחלות הכרוכים בלחימה אכזרית, הרג, ביזה והשמדת עמים.⁷⁸ להבדיל מדור החוקרים הבא בישראל, שינסה להסביר ולתפרץ את האלימות של צבא יהושע כמעשה ספרותי בלבד, הד למוטיבציות דתיות ופוליטיות וחלק מתפיסה

75 שם, עמ' 470.

76 ראו את הדיון לעיל, תחת הכותרת 'סלידה מלאומיות רומנטית'.

77 שמעוני מציע שהרקע לעצם המחשבה של קויפמן על טריטוריה חלופית היה עלייתה של האנטישמיות באירופה בשנות השלושים והגבלות ההגירה שהטילו שלטונות המנדט בפלשתינה. שמעוני, **האידיאולוגיה הציונית**, עמ' 331. אך יש קושי עם התזה הזאת, שכן גולה ונכר נכתב עוד ב-1929.

78 עוד בתקופתו החלו סיפורי יהושע לשמש השראה לפעולות לחימה ומעשי נקמה. כך אורי צבי גרינברג לאחר פרעות תרצ"ו, בקריאתו להרג ונקם בהווה: 'דם תחת דם [...] אמת אחת ולא שתיים [...] כתובה בתורת הכיבוש של משה ויהושע [...] והדם הוא יכריע: מי השליט היחיד פה'. אורי צבי גרינברג, **ספר הקטרוג והאמונה**, סדן, ירושלים 1937, עמ' קפד. וראו: נתן אלתרמן, בעקבות ניצחון ישראל באחד מקרבות מלחמת העצמאות: 'וטוב אשר נדע שהדורכים אי-שם/ רגלים או תותחנים/ וכל שירות וחיל/ קשורים כמו דברי ימי של זה העם/ ולא יוצאו משם אף במלקחיים/ [...] מנגבה עד לקצות גליל/ בן-נון עצמו כחי חלף פה השבוע'. נתן אלתרמן, 'תנועת מלקחיים', **הטור השביעי**, ספר ראשון תש"ג-תשי"ד, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1977.

הציונות בעיני יחזקאל קויפמן וסוגיית קדמות עם ישראל

היסטוריוסופית,⁷⁹ קויפמן לא הודה בהשלכות הלא מוסריות של התיאורים של מעשי העבר, וכאשר נדרש לנושא ניסה ליישב בין הדברים. הנה דוגמה אחת להתמודדות עם ההשלכות המוסריות המשתמעות מן הסיפור בספר יהושע:

החרם הכללי הוא אפוא עובדה היסטורית, והסיפור של ספר יהושע הוא אמת. ונשאלת השאלה, מה טיבו של החרם הזה, מאין הוא נובע, ומה העדות הכלולה בו. יש לשים לב לכך, שהחרם, אף על פי שהוא ברברי מצד עצמו, אינו מלווה באכזריות, מסוג אותה האכזריות המלווה מלחמות לאומיות, מדיניות, דינסטיות, דתיות, מעמדיות מאז ועד היום הזה. לא שמענו דבר על חרוצות ברזל [...] סטיה יש רק במסופר ביהושע י, כד. אבל זה מדומה כטקס סמלי של הדברה ולא כעינוי. החרם אינו מתבאר אפוא מתוך 'אכזריות דמים' מלחמתית רגילה.⁸⁰

הדיסוננס המשתקף בהתייחסותו למעשים של הישראלים הקדומים בארץ כנען, שעל פי קריאתו הראליסטית אכן התרחשו, עשוי להיות מראה לאתגר שעמד בפני הציונות בהתמודדות עם הערבים בשטח ארץ ישראל (פלשתינה) בעידן המודרני. קויפמן הסכים שאין 'הגשמת זכותנו רשאית להביא לידי נישול הערבים ולידי רישושם. אין אנו רשאים לעשות דברים הגורמים להם נזק, נזק אובייקטיבי'.⁸¹ ועם זאת, לצד אמות המידה המוסריות והאוניברסליות, לא היה לדעתו מקום להצדיק קביעה כמו זו של ברית שלום, שלפיה תוקפו המוסרי והחוקי של המפעל הציוני תלוי בהסכמת הערבים.⁸² הוא טען שדרישה כזו מבטלת את זכותם הלאומית ההיסטורית של היהודים,⁸³ שהיא בגדר 'בסיס מוסרי-חוקי', ובוודאי אינה אפשרית מבחינת מימושה הראלי, שכן אי אפשר להעלות על הדעת שהערבים יאשרו זכות לעם אחר על ארצם.⁸⁴

סיכום

אליעזר שביד עמד על המתח שליווה את ההתמודדות של יחזקאל קויפמן, לצד חוקרים אחרים בדורו, בתחומי מדעי היהדות: הצורך לגבש מתודולוגיה מדעית עבור שדה

79 למשל: משה ויינפלד, 'גירוש, הורשה והחרמה של האוכלוסייה הקדם ישראלית בחוקי המקרא', ציון, 53 (1988), עמ' 135-147; משה גרינברג, הסגולה והכוח, אורנים, טבעון 1986, עמ' 11-25.

80 קויפמן, ספר יהושע, עמ' 83.

81 הנ"ל, 'משפטנו בארץ', עמ' 215.

82 שם, עמ' 214.

83 לדבריו, 'אם סבורים אתם, שארץ ישראל אינה ארצם של בני ישראל כל זמן שהערבים לא הסכימו לכך, הרי אתם מפקיעים ומבטלים את זכותנו לגמרי, מאחר שלדעתכם אין כוחה בא סוף סוף אלא מרצונם וחסדם של אלה. השוויתם אפוא את א"י גם בבחינה סוציאלית-לאומית לגלות [...] כופים אתם אפוא עלינו גם כאן גיגית של נכר', שם, עמ' 215.

84 שם.

המחקר האקדמי מתוך מחויבות לכלים של אקדמיה מדעית רחבה, ולצד זה רצון לתעל את עבודת המחקר לתהליך היצירה וההגשמה של חזון חברתי חדש ותוך שאיפה לכונן מסורת מחקרית לאומית-פרטיקולרית חדשה. בתהליך החיפוש של זהותם וזהות עמם, וכחלק מהרצון להגשים חזון עתידי, עבודת המחקר של רבים מהם שירתה את התמורה המהפכנית שמחוץ לכותלי האקדמיה.

בנקודת המוצא האידאולוגית הזאת הייתה משום הטיה שיש בה כדי לשבש את שורת האובייקטיביות המדעית של קויפמן ובני דורו. עבודתם המחקרית לא הייתה מנותקת מנסיבות חייהם ומעמדותיהם הפילוסופיות והפוליטיות. בתור שכאלה, אופי עבודתם לא היה שונה ממה שקויפמן טען כלפי החוקרים ה'נכריים'. גם קויפמן, בלי שהדבר נאמר מפורשות, ראה בחקירתו הספרותית-היסטורית של המקרא קרקע להתמודדות עם צרכים ומשברים של החברה היהודית בימיו: התעוררות הלאומיות היהודית, חזרת העם לארצו, סכנת השמדת העם, החלת ריבונות יהודית בפלשתינה-א"י והמאבקים עם ערביי הארץ.

קויפמן חיפש את אחיזתו הלאומית של העם היהודי בסיפור הקדום של עם ישראל. הוא זיהה את הדת כאידאה בעלת ערך תרבותי ליצירת חיי החברה בעידן העתיק, בארץ ובגלות, אך הודה באובדן אחיזתה בתקופתו, ומשום כך בצורך להחליפה במרכז רוחני ומעשי אחר. תהיה זו לדידו הטריטוריה הלאומית שתשמש תפקיד לאומי עבור החברה, כמו שכבר עשתה זאת בתולדות ימי העם. האחיזה בארץ תהיה אפוא תחליף למרכזיות של הדת; צאצאי העם יישאו עיניהם לארץ על כנפי הציונות, כמפלט מקלקלת הנכר, ובה בעת יראו בה בסיס איתן לכינון חיי ריבונות לאומיים ויצרניים.

אולם הקשר לטריטוריה, לדברי קויפמן, יהיה על בסיס אחיזה היסטורית, ולא בשל זיקה קוסמית מהותנית; שהרי הארץ אינה קדושה, והקשר אליה אינו מתוך קדושה. כך גם החיבור של אנשי העם לארץ – זהו חיבור מתוך קשרים אתניים ותרבותיים ולא 'גזעיים' או קמאיים.⁸⁵ בהשאלה מהמושגים שילכו ויתחדדו בישראל שלאחר מלחמת ששת הימים וההתיישבות ביהודה ושומרון, אפשר לייחס לקויפמן את הדגשת 'ארץ ישראל' ולא 'מדינת ישראל',⁸⁶ אך לצד זה את הקביעה שהארץ אינה אלא כלי לכינונה של ישות אתנית, המתהווה לכדי אומה – יצירת לאומיות דרך התיישבות ואחיזה בחבל ארץ.

טענתו של קויפמן שהעם היהודי נוצר לא מתוך הבטחה קוסמית או בזכות קשר קמאי קדום, עמדה על כך שפעולת כיבוש הארץ היא שאפשרה את כינון העם. עם זאת,

85 ועל רקע זה הוא גם התנגד לאמונה של אנשי ברית שלום בנוגע לאפשרות לשותפות עם ערביי ארץ ישראל על בסיס 'הגזעיות השמית'. הוא סבר שאין רקע היסטורי או גנטי לטענת שותפות גזעית בין היהודים לערבים, אך גם אם היה, לא היה בכך כדי למנוע שנהא, תחרות ומלחמה. מנגד, לטענתו, אין ברעיון ה'גזעיות השמית' כדי לשמש תריס מפני ההתבוללות גם בארץ, בקרב הערבים. לשיטתו, המניעה להתבוללות היא יצירת יישוב אתני מלוכד ובריא בארץ, על יסוד משק לאומי עצמאי. ראו: הנ"ל, 'משפטנו בארץ', עמ' 219.

86 ראו הבחנה בין המונחים 'ארץ ישראל' ו'מדינת ישראל' לאחר 1967 במאמרה של שולמית הראבן, 'ארץ או מדינה', ידיעות אחרונות, 30.6.1989, עמ' 14-15.

אף שקויפמן לא נתן את דעתו להשלכות המוסריות של הדברים, משמעות הטענה היא השלמה עם הרעיון שרגע יצירת העם היה כרוך בפעולות הרג והשמדה של הכנענים. מפתיע שלמרות הכרתו של קויפמן בלאומיות הערבית הילידית שהתקיימה בימיו לצד זו היהודית, הוא לא הוטרד ממשמעות הסיפורים בדבר השמדתה של הילידות הכנענית במקרא, ולא ביקש להתחמק ממנה. הדיסוננס הזה מבטא את הרצון שנולד מתוך צורכי השעה בחייו, להסביר ולהצדיק את מהות הזיקה לטריטוריה ואת הזכות להתיישבות בה. זה היה בימים של שאיפה לאומית יהודית, שהיו מבחינת קויפמן הרי גורל להמשך הקיום הפיזי של העם, כשארץ ישראל הצעירה נאבקה על קיומה כאומה וביססה את עצמאותה בארץ על רקע איום הלאומיות הערבית הילידית. עם זאת, בהתנגדותו לתפיסות של קדושה ואוטוכטוניות בנוגע לארץ התריע, ואפילו חזה, את המשמעויות החברתיות והמוסריות של המשך השאיפות הלאומיות והטריטוריאליזם, כשכבר לא תהיינה תוצר של צורך ומצוקה אמתיים אלא תולדה של תשוקה דתית ושאיופות טריטוריאליזם.

על אודות המחברת

ד"ר גילי קוגלר היא מרצה בכירה למקרא באוניברסיטת חיפה ועמיתת הומבולדט באוניברסיטת גטינגן (Göttingen). נוסף על כך היא עמיתה במכון תל אביב לפסיכואנליזה בת זמננו, ובשנת 2025 נבחרה לחברה באקדמיה למדעים של סקסוניה התחתונה (Lower Saxony) בגרמניה. בשנים 2015-2021 שימשה מרצה בכירה באוניברסיטת סידני בתחום חקר המקרא והעברית הקלאסית. מחקריה עוסקים בהתפתחות הספרותית-היסטורית של טקסטים מקראיים ובהיבטים התאולוגיים, הפוליטיים והפסיכולוגיים שלהם. מנושאי מחקרה: סיפורים סותרים וחיבויים בתורה, דת ופוליטיקה במזמורי תהלים, דימויים משפחתיים בשיח הנבואי, התהוות רעיון הנבחרות ונבחרות והשמדה במיתוס התאולוגי.

<https://orcid.org/0000-0002-6618-5488>