

עד תאוות גבעת עולם – וחזרה. על ספרה של מיכל גוברין, ירושלים מקום התאוה: מסע אל המיתוס (הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשע"ט).

מאת יהודה ליבס

מסע אל המיתוס ואל ירושלים הוא תיאור הולם לא רק של הספר הנוכחי אלא גם של רוב שאר היצירה רבת השנים והגוונים של מיכל גוברין, גם של ספר השירה הגדול שלה 'אמרה ירושלים', גם של הרומנים וגם של כתבי ההגות והמחקר שלה. אך בספר זה נזקקת היא לז'אנר חדש, ישיר יותר. בגוף ראשון ובשמה הפרטי מיכל מתארת את מסעה האישי אל ירושלים, גם אל השכונות שבארץ ובמיוחד אל עבר ירושלים של מעלה. היא מעמיקה אל תוך מקורות הדת ומחייה בלשונה הספרותית וברוחה את המיתוסים העתיקים, ומוסיפה להם נופך אישי, בתיאור פגישתה אתם בנסיבות חייה.

בעיקר נפרשים כאן היחסים המיתיים העמוקים בין האל העם והארץ, או ליתר דיוק העיר ירושלים והמקדש שבתוכה, בהפניית הזרקור על אופיים הארוטי ואף הסקסואלי הממוקד בקודש הקודשים, המכונה לעתים נקודת ציון, מקום החביון שברחם, או מקום התאוה, כמו שנאמר: כִּי בָחַר ה' בְּצִיּוֹן אֹנֶה לְמוֹשָׁב לוֹ. זֹאת מְנוּחָתִי עַד עַד פֶּה אֲשֵׁב כִּי אֹתִיָּהּ (תה' קלב, יג-יד).

מבקש אני להעיר כאן שב'אווה' ו'תאוה' המקראיות נפגשות כמה משמעויות. תאוה אינה רק תשוקה אלא גם התווית גבול לנחלה, כפי שאפשר ללמוד מפסוקים רבים, כגון וְהִתְאַוְיֶתֶם לָכֶם לְגָבוֹל קְדָמָה (במ' לד, י), ואף עַד תֵּאָוֶת גְּבֻעַת עוֹלָם (בר' מט, כו). פועל זה מבטא גם מגורים ושכינה כפי שמציין השורש הערבי אוי (בערבית מאוי הוא מקום משכן). במלים פֶּה אֲשֵׁב כִּי אֹתִיָּהּ מודיע אפוא האל שהרחיב את גבולו עד ירושלים, לה התאוה וישב בה, כמו המלך דויד אשר כבש עיר זו, השוכנת על גבול שבטי יהודה ויוסף, אותה אהב (וגם את בת שבע בת העיר) וייסד בה את מגוריו שלו ואת משכן האל. דומה אם-כן שהפילוסוף ז'ק דרידה, שעליו עוד נדבר בהמשך, בלא משים קלע לדו-משמעות מקראית בהסמיכו את שני הפעלים הצרפתיים résider-ו désirer, כפי שמובא כאן (עמ' 143).

מסעה של מיכל קרוב לרוחי, סוגיות אחדות אף למדנו יחד, אך אינני צועד אתה לאורך כל הדרך, שהיא כאמור אישית ביותר, וכפי שסיכמנו בינינו מראש, לא אמנע כאן גם מדברי ויכוח. ביקורתי אינה נוגעת למסע אל המיתוס אלא לשלב שאחריו, שבו כמדומני נסוגה מיכל מן המיתוס אל מחוזות אחרים ואף מנוגדים. בעיקרי הדבר מסכים אני עם מיכל ואף זורם עם המיתוס הארוטי של בחירת ישראל כפי שהוא מתואר על ידה. אני גם שותף לדעתה שעניין זה ולא אחר הוא המקור לשנאת ישראל. השנאה נובעת מקנאה על בחירתו האקסקלוסיבית של הקב"ה בישראל. גם אם בזמנים ומקומות שונים העמיסו על כך בנייני-על ורציונאליזציות שונות, בעצם כל אנטישמיות נובעת, לפי ניסוחה של מיכל, 'מעצם הבחירה בישראל' (עמ' 51).

זו אמת קשה מנשוא, אך בכל זאת אמת. הרצל טעה לחשוב שהקמת מדינה ליהודים תבטל גם את השנאה כלפיהם. המדינה הוקמה והשנאה לא בטלה. עם זאת יש בהקמת המדינה בכל זאת מעין שביב של פיתרון. במדינתנו ניתן להכיל גם את שנאת ישראל ולצפצף עליה, ולהוסיף לעתים גם קורטוב של שנאה בריאה משלנו, כמקובל ביחסים בן אומות.

כאן ועכשיו אפשר לומר בלשון השיר, מי שהוא נגדנו שילך לעזאזל, או בעברית מדוברת: שיקפצו, ובדומה לאימרה הלטינית הקשה שרווחה בפי הקיסרים: *oderint dum metuant*, כלומר: שישנאו כרצונם כל עוד יראים הם, או בלשון זאב ז'בוטינסקי: בדם וביזע נקים לנו גזע נדיב וגאון ואכזר.

ואולי אף תביא ההצלחה הבטחונית והכלכלית, בצד ריבוי השנאה, גם סוג של אהבה, כפי שאמר הנביא: וְכָאוּ עַמִּים רַבִּים וְגוֹיִם עֲצוּמִים לְבַקֵּשׁ אֶת ה' צְבָאוֹת בִּירוּשָׁלַם וּלְחַלּוֹת אֶת פְּנֵי ה'. כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת בְּיָמֵינוּ הִנֵּה אֲנִי מְשַׁרְהָ אֲנָשִׁים מִכָּל לְשׁוֹת הַגּוֹיִם וְהִחֲזִיקוּ בְּכַנְף אִישׁ יְהוּדִי לֵאמֹר נִלְכָה עִמָּכֶם כִּי שָׁמַעְנוּ אֱלֹהִים עִמָּכֶם (זכ' ח, כב-כג).

אף אפשר שמשוה מזה אנו חוזים היום. בצד השנאה הגוברת נראה גם ההפך מזה, שמתבטא בהצלחה מדינית בקרב אומות גדולות, ואף באהבת ישראל למשל בחוגים נוצריים בארה"ב וביפן. נכון, גם אתם יש לנו ויכוח, אך זה ויכוח ב'הלכתא דמשיחא', בשני

המובנים של צירוף זה: גם ויכוח על מיהות המשיח, וגם ויכוח בלתי אקטואלי בעליל.

אך מיכל אינה רואה זאת כך. דומה שנבהלה בעצמה מן הדברים הנכוחים שהעלתה, והיא מדברת, בעמוד הבא (עמ' 51), על 'גרעין האמת שבשורש השנאה' של עמלק לישראל, ומבקשת לדון בשאלה 'כיצד האחיזה האוהבת בירושלים בימינו לא תחדש לבלי שוב את הפגיעה באחר'. עניין זה מתחזק בפרקים הבאים שבהם שוטחת היא גם את הזיקה לירושלים של מוסלמים ונוצרים, בתיאורים יפים של משוררים וצליינים ושל שכונות שונות בירושלים. אלה מובילים אף לדיון באפשרויות שונות של קיום הזיקה לירושלים בלא שאיפה לבעלות בלעדית עליה, כגון ב'הענקת אוטונומיה לרבעיה השונים' (עמ' 191). ובעיקר בדרך של 'ניסוח עכשוי של מיתוס ירושלים, ובלבו שינוי רדיקלי באופי התאווה אליה' (עמ' 192).

אלה דברים יפים המבטאים חמלה ואמפתיה ושוויון, אבל נושאים הם תג מחיר. ראשית, במישור המעשי המעורר מיד את השאלה: האם שמיטה מצדנו (למונח זה נשוב להלן) תגרום גם לצד הערבי לשמוט את בעלותו על ירושלים, או שיהיה בכך ויתור ללא תמורה על השגי הציונות. אך הבעייה עמוקה אף יותר: בחירת ישראל איננה בידינו, אין זו בחירה שבוחר ישראל אלא בחירתו של הקב"ה, או, אם תרצו, צו הגורל. יהודי גרמניה בחרו לשמוט את בחירת ישראל, או, לפני מאתיים שנה, והדבר לא סייע בידם ולא התקבל על דעתם של הנאצים. וכמו שאמר הנביא: וְהֶעֱלָה עַל רוּחְכֶם הָיֹו לֹא תִהְיֶה אֲשֶׁר אַתֶּם אֹמְרִים נְהִיָּה כְּגוֹיִם כְּמִשְׁפָּחוֹת הָאֲרָצוֹת לְשֶׁרֶת עֵץ וְאֶבֶן. חַי אֲנִי נֶאֱמַר אֲדַנִּי ה' אִם לֹא בְיַד חֲזָקָה וּבְזִרְעֵ נְטוּיָה וּבְחֶמֶה שְׁפוּכָה אֶמְלֹךְ עֲלֵיכֶם (יח' כ, לב-לג).

הצעתה של גוברין היא להמיר 'בחר' ב'ברח', לפי משחק המלים שהיא מביאה (בעמ' 140), אשר עומד גם ביסוד בחירתה לסיים את חתימת הספר במלים 'ברח לך דודי' (עמ' 237). בכך מחקה היא את חתימת מגילת שיר השירים, אך שם דומה שהרעיה איננה מבקשת מהדוד בריחה גמורה, אלא דחייה זמנית במסגרת משחקי אהבה, שכדוגמתם מתוארים שם קודם.

בריחה מבחירה אינה באמת אפשרית, וכאמור לא תצילנו מן הרשעים, שדווקא ששים לרדוף אחרי כל בורח. נוסף על כך עולה

ממנה ריח של האשמת הקורבן, הטלה חלקית של האחריות לשואה על היהודים, שמתעקשים עדיין לומר 'אתה בחרתנו מכל העמים'. בשיחה אתי דחתה מיכל בתוקף אפשרות זו, אך באופן פוטנציאלי ולמרות רצונה, כך עולה מלשונה בכותבה: 'הזוגיות הפומבית [של העם ואלהיו] מלבה את קנאתם [של האחרים] ונחווית כאיום קיומי וכפרובוקציה. היא מעוררת רגשות שנאה ודחפי שמד ... "צל האנטישמיות" הינו פועל יוצא ובלתי נמנע של הבחירה והברית' (עמ' 25).

אך הבחירה והברית הם הם זהותו של העם. בכך מכירה גם גוברין, המוסיפה, באותו קטע ממש, שגם המבט החיצוני של הגויים הוא מרכיב חיוני באותה ברית. נטישת הבחירה תהיה אפוא ויתור על עצמיות. משהו מויתור כזה אפשר למצוא בפרקים הבאים בספר, שדומה שהם מסע הפונה עתה מן המיתוס והלאה, אל עבר 'מניפסט' שרוחו מהדהדת בספר, כפי שמנסחת זאת מיכל עצמה (עמ' 23).

אסתר

בדומה לשינוי באופי התאווה והבחירה, דומה שגוברין ממליצה גם על שינוי באופי 'האחרות' היהודית. במקום אחרות בוטה וגברית המעוררת גם היא את האנטישמיות, יש לאמץ אחרות אחרת, נשית ועדינה, שכמותה מוצאת היא במגילת אסתר. לדבריה 'מרדכי ואסתר הם שני קטבים של "אחרות יהודית"'. לעומת יהדותו המוחצנת והלעומתית של מרדכי, המעוררת את תגובת השנאה האנטישמית, אסתר מציגה את האפשרות של היהדות להיות מושא אהבה והערצה' (עמ' 76). על פירוש כזה למגילה חולק אנוכי. את הבנתי שלי לעניינה של מגילת אסתר שטחתי במאמרי 'מגילת דת המלך',¹ ואביא משם רק את המסקנות הנוגעות לענייננו.

לדעתי גם מרדכי וגם אסתר, הנושאים שניהם שמות אליליים, טרחו דווקא להסתיר את יהדותם. על יהדותו של מרדכי נודע להמן לא מהתנהגות מוחצנת אלא מפני שכך 'הגידו לו' אחרים (אסתר ג, ו). ואסתר שמרה בסוד את עמה לפי מצוות מרדכי (ב, י). לדעתי אסתר גם אינה מייצגת את האחרות הנשית ואינה מתמודדת עם המיזוגיניות של אחשוורוש, כפי שמתארת זו גוברין. כך ניסתה לעשות ושתי, אך

¹ מוסף 'איגרת הפורים' של העיתון מקור ראשון, יום שישי יד באדר ב תשע"א, עמ' 8-10 (שם המאמר שניתן לו שם מיד העורך הוא 'רוח הקודש מתעוררת בבשר ודם'). לקריאה [לחץ](#)

אסתר לעומתה מילאה כולה את התפקיד הנשי המסורתי להשביע את רצון המלך, ורק בסוף, בשל תוכחת מרדכי (ג, יג), ניצלה זאת גם להצלת העם.

כל הנושא הלאומי והדתי לא היה מלכתחילה בכוונתם של מרדכי ואסתר, ורק עקב הגזרה עלה על סף תודעת מרדכי וממנו אל אסתר, וגם זאת במעורפל. הגורל, מלחמת עמלק, נשאר במגילה עטוף באדי יין, ואפילו עצם קיומם של פחוות יהודה האוטונומית ובית המקדש שכבר נבנה בימיהם, אינם עולה על דעתם של מרדכי ואסתר, ואינם נזכרים במגילה במפורש, וכן אף אלהי ישראל. מגילת הסתר פנים היא אסתר, וגם גאולתה לגמרי גלותית.

דרידה

גלותי הוא גם אותו מניפסט. הוא קשור כמדומה לאווירה האינטלקטואלית הצרפתית, שבה בילתה גוברין תקופה מרובה, ובמיוחד לחברה הטוב, הפילוסוף ז'ק (יעקב) דרידה, מאבות תורת הפוסט-מודרניזם, המבקש לברוח מכל מיתוס, מה שנקרא בלשונם נרטיב. דומה שרק נרטיב אחד השאיר דרידה בלתי מפורק, והוא שלילת הציונות ומדינת ישראל, כנראה כדי לנמק לעצמו למה בחר להישאר בגולה האנטישמית. כך לדעתי עולה אף מדבריו האוטוביוגרפיים שמובאים כאן (עמ' 140), כשהוא מספר איך בהיותו ילד יהודי באלג'יר סבל מן 'העדירות הגזענית' שהתבטאה הן באנטישמיות והן בהתכנסות העדתית היהודית.

עמדתו של דרידה בוודאי איננה משקפת את סוף דעתה של מיכל גוברין, שנולדה בארץ למשפחה ציונית מובהקת, ושאחיה הגדול נרצח בשואה (בעל פה אף אמרה לי מיכל שהיא מתייחסת באופן אירוני לדברי דרידה שהביאה בספרה). בשיחה ביניהם התיימש כנראה דרידה (בצדק רב) מלגרום למיכל חברתו להסיק ממשנתה את המסקנה האנטי-ציונות, באומרו: 'אין בדעתי להוביל אותך לתרגם את קריאתך לפירוש פוליטי, אמנם יש לעשות זאת, אך אין זו דאגתי העיקרית' (עמ' 127). דאגתו העיקרית של דרידה היתה להתעמק שם בשורת שיר מאת צלאן, האומרת, בתרגום לעברית: 'אמרי שירושלים הויה', ולפרש זאת כאילו ירושלים איננה אלא מלה, ואין לה מציאות אלא בדיבור בלבד, שאף יש צורך לברר באיזה שפה יש לבטא את שמה.

דאגה זו רחוקה מלהתקבל על הדעת, ובוודאי לא על דעתו של ירושלמי כמוני, שחי כל ימיו בירושלים ואין לו כל מקום אחר. אצלי ירושלים זה לא מלה, ולא יעזור כל האינטלקטואליזם הצרפתי. נולדתי בירושלים ואקבר בע"ה תחת אבן ירושלמית ולא תחת שום מלה.

אצל דרידה, נדמה לי, זה נכון רק בנוגע לירושלים, וערים אחרות, כגון פריז, לא עלולות להפוך אצלו למלה גרידה. כאן נזכר אני בלשון הפיוט שאומרים עתה בחודש הסליחות: אֶזְכְּרָה אֱלֹהִים וְאֶהְמֶיָהּ. בְּרֵאוֹתַי כָּל עִיר עַל תְּלֵה בְנוּיָהּ. וְעִיר הָאֱלֹהִים מִשְׁפָּלַת עַד שְׂאוֹל תַּחְתֶּיהָ. וּבְכָל זֹאת אָנוּ לָיָה וְעֵינֵינוּ לָיָה. ולאור דבריו משתנה אצלי קצת נוסח הפיוט: אזכרה דרידה ואייללה, בראותי כל עיר בנויה על תלה, ורק עיר האלהים הפכה למלה. ובכל זאת היא שלנו ואנחנו שלה.

הפיכת ירושלים למלה דומה קצת לדברי דרידה בנוגע לתפילה, שבעיניו אפשרית היא בלא אל ממוען ושומע. על דברים אלה, המובאים כאן בעמ' 143-144, מתדיינת מיכל גוברין באריכות בקונטרס הנקרא 'גוף תפילה'.² ואני מה אומר? חס ושלום בחודש אלול לשמוט את הממוען ברוך הוא. דרשו ממוען בהימצאו.

דומני שדרידה לא צדק אף באשר לשורת השיר הנזכרת גופה. פאול צלאן כתב בגרמנית zag dass Jerusalem ist, כלומר אמרי שירושלים ישנה או קיימת. זה מה שאומר המקור ולא 'אמרי שירושלים הויה', כתרגומו המופרך של בן-ציון אורגד המובא כאן. ist בגרמנית היא מלה פשוטה ביותר, ואין צורך לתרגמה במלה 'הויה' שבעברית בקושי קיימת.

צלאן, היהודי ניצול השואה, ביקר בירושלים המאוחדת אחרי מלחמת ששת הימים, וכנראה לא לגמרי הצליח להאמין למראה עיניו. לכן אומר הוא, מבקש ומתפלל: אמרי, אמרי שירושלים ישנה, אמרי שירושלים קיימת. אחר כך נסע לפריז, עלה על הגשר וקפץ אל מותו במצולות נהר הסינה. אינני יודע מה ראה לעשות כן. ואולי פחד מדרידה ודומיו שיהפכו את ירושלים למלה.

² הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2013.

שמיטה

כסם שכנגד רעיון הבחירה מציעה גוברין ומעלה מגנזי התורה את מצוות השמיטה. אחת לשבע שנים, בדומה לשבת, חייב אדם לשבות מפעילותו ולהימנע מעיבוד שדהו. בכך שומט אדם גם את האָגו, וחוזר למצבו הראשוני, כיציר האל, שלו כל הארץ, לפני שהפך האדם עבד לזמן ההיסטורי ולהיבריס התרבותי והיצרני. אידאל זה עשוי אכן לשבות בחבלי קסם, ומיכל גוברין כבר עסקה בו באינטנסיביות בעבר, הן בשירה והן ברומן הבזקים.

בספרה הנוכחי באים פרקי השמיטה היפים אחרי הדיון הקשה בתאווה, בבחירה, בקנאה ובשנאה, ואף בזיקה לירושלים של הנצרות והאיסלאם. וכך מסבירה זאת מיכל: 'הערגה למצוא מנוח בירושלים בלב ימי המתיחות הוליכה אל קול שנשכח בתל הארכיאולוגי של המיתוס: השמיטה. מסע אל המקורות, מבט על הנוף ... הזכירו כולם עד כמה ירושלים אינה ניתנת לאחיזה ולבעילה. מול גאולת הארץ בציונות והמציאות הפוליטית הישראלית, התבהר עד כמה אקטואלי האופק המוסרי של השמיטה, כבעלות "על תנאי" (עמ' 27).

שאלה היא אם דברים אלה אכן קולעים נכונה לרוח אידאל השמיטה. לאחר כמה מאות שנים של מחשבה הומניסטית והאלהת האינדיווידואל נוטים אנו לחשוב ששיבתו של אדם אל מצבו הטבעי והפרימיטיבי כולל את ניתוק קשריו וזיקתו למשפחתו לעמו ולנחלתו, אך לא כן הוא במחשבת התורה. איפכא מסתברא, נחלתו של אדם, כמו עמו ושבתו, היא גורלו וחלק מעצמותו הראשונית, כי כך עלה לו בגורל 'בהנחל עליון גויים' (דב' לב, ח-ט). אין להבין את מצוות השמיטה אלא כחלק ממצווה היובל, החל כל שבע שמיטות, ובו נאמר: וְשַׁבְתָּם אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תֵּשְׁבוּ (וי' כה, י). ונאמר: כִּי אִישׁ בְּנַחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתָיו יִדְבְּקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (במ' ל, ז).

מיכל (בעמ' 205) מצטטת בהדגשה ובצדק פסוק אחר מאותו פרק: וְהָאָרֶץ לֹא תִמְכַּר לְצַמְתָּת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשְׁבִים אַתֶּם עַמְדִּי. וּבְכָל אֶרֶץ אַחֲזַתְכֶם גְּאֻלָּה תִתְּנוּ לָאָרֶץ (ויק כה, כג-כד). אך איננה מביאה את הפסוק הבא, המסביר את הפירוש המעשי של גאולת הארץ ושייכותה לאלהים: כִּי יִמוּךְ אַחִיךָ וּמְכַר מֵאֲחֲזָתוֹ וּבָא גְאֻלוֹ הִקְרַב אֵלָיו וְגָאֵל אֶת מִמְכָר אָחִיו.

זיקה משפחתית זו מתבארת ומתחזקת עוד יותר לפי מגילת רות, המקשרת לגאולת הקרקע גם את מצוות הייבום (רות ז, ה). וכאן נזכרים אנו כמה חשוב הייחוס המשפחתי בתורה ששבה ומונה ומייחסת את ישראל לשבטיו פעם אחר פעם. אדם הוא חלק ממשפחה ונחלה, אף שהדבר אינו מתקבל היום על דעת רבים.

מצוות השמיטה אינה מפחיתה אפוא את זיקת האדם אל נחלתו. נכון, הוא שומט את בעלותו על הארץ, אך הארץ אינה שומטת את בעלותה עליו. כניעתו לאלהים מתבטאת דווקא בשייכותו לנחלתו הארצית, כי כך קבע אלהים.

למצוות השמיטה גם צד סוציאלי חשוב ורדיקאלי, ומיכל עומדת עליו בהרחבה (עמ' 206-207). לצד שמיטת הכספים, ביטול חובות החייב, בשנת השמיטה נתונה תנובת הארץ לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך. ולבְּהִמְתֶּךָ וְלַחַיִּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאָתָה לְאָכֹל (וי' כה, ו-ז). בדומה למצוות מנוחת השבת החלה גם על האזרח, בניו ובנותיו, עבדיו ושפחותיו, בהמותיו וגריו (דב' ה, יד).

האמפתיה לכל נברא היא אידאל דתי ממדרגה ראשונה, בכך מידמה הישראלי לאל הבורא, שרחמיו על כל מעשיו. היחס לעבד ולגר מזכיר לו גם את גרותו שלו בארץ מצרים, וגם את היותו עבד האל וגר בארצו (וי' כה, כג). אך חשוב לזכור שירידת האזרח למדרגת גר אינה מעלה את הגר למדרגת אזרח. ביסוד המצוות המרובות על חמלה לגר ואהבתו, מצויה ההנחה בדבר נחיתותו. הפסוק הגר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ יַעֲלֶה עִלְיָךְ מֵעֵלָה מֵעֵלָה (דב' כח, מג), מובא דווקא בין הקללות הקשות שיקרו עקב הפרת ברית האל.

התורה קובעת אומנם חוקה אחת ומשפט אחד לגר ולאזרח הארץ, אך עיקרו של שיוויון זה הוא דווקא הפקעת הגר מייחודו הלאומי והדתי, כגון הצורך למולו לשם אכילת הפסח (שמות יב, מח), ורגימתו באבנים אם קילל את אלהי ישראל (וי' כד, טז). דיאלקטיקה מופלאה מקיימת הדת בין שני יסודות עיקריים וחיוניים שנראים כסותרים: יסוד השיוויון בין כל הברואים, ויסוד הבחירה וההבדלה ובמסגרתה הירארכיה לאומית, שבטית ומשפחתית.

דיאלקטיקה דומה במקצת מוצאת גוברין בתנועה הציונית. מובאות יפות מביאה היא מדברי חיים נחמן ביאליק ומדברי הרב קוק

על ההשלמה בין אידאל החזרה לארץ והאחיזה בה לבין השמיטה והריחוק הדתי האוניברסאלי. כאן מוצא אני מקום להעיר על הרב קוק, שבפסיקתו כמעט הפקיע את מצוות השמיטה בהכשירו את התר מכירת הקרקע לגויים בשנה השביעית. שתי תמיהות גדולות מתעוררות כאן על הרב: ראשית, איך מי שמחשיב כל כך את רעיון השמיטה מוכן להפקיעה למעשה בדרך של מכירה פקטיבית והערמה, ושנית, איך נביא החזרה לארץ וההינטעות בה יכול להורות על מכירתה לגויים. אך אם נעמיק בדבר נראה שקיום שמיטה ככתבה הלכה למעשה, אינו באפשר. כבר הכתוב תולה זאת בסיוע נסי מצד הקב"ה (וי' כה, כא), ומעיד שמצוה זו לא נתקיימה גם בימי בית ראשון.³ השמיטה היא אידאל שעניינו כאמור שיבת ישראל אל אחוזתם, וזה נידון היה לכליה, לו נשמרה מצוות השמיטה ככתבה. לסיכום, ספרה של מיכל גוברין, ירושלים מקום התאווה, מתסיס ומעורר ומלא תאווה ושלווה, אהבת תורה ואהבת ירושלים.

³ דה"ב לו, כא; וי' כו, לד-לה.