

"המשפט העברי" ומדינת-ישראל

מכותרתו של החיבור דנן ניתן להבין שכל עניינו הוא בבירור היחס שבין "המשפט העברי" לבין מדינת ישראל, זו הידועה והמוכרת, כפי שהיא כיום. מתבקשת אפוא ההבהרה, שאמנם עורך כאן שב"ד בירור שכזה, אך בכך לא מסתיים העניין – אלא רק מתחיל:

חלקו השני של החיבור מוקדש להתווייתו של המאבק התרבותי להשלטת 'המשפט העברי' – משפט התורה – על האומה ומדינתה. הנה זוהי אפוא תביעתו של שב"ד (באמצע עמ' 71), שיהא זה "מסע המכוון בפירוש לכיבוש עצם ההנהגה באומה, כדי להחזיר לה את מלוא עוצמת התנופה והמשען לחייה, על-ידי ההחזרה הממלכתית-המשיחית של שלמות התורה כתורה וכמשפט הלאומיים-הבלעדיים המחייבים".

מתוך כך, מתווה שב"ד (בתחתית עמ' 74) את מהלך הפתיחה של המסע הזה, בהקמתה של "ישיבה חדשה ומיוחדת בטיבה, אשר תפקידה יהיה להתחיל לגבש ולפתח את העקרונות והפרטים של תורת ישראל כמשפט ממלכתי", משפט שינחה את העם ויעצב מחדש את דמות המדינה – אשר כבר יָאָה והולם יהיה לה כתר המילים: "מלכות ישראל הגואלת והגאולה".

גיליון 'סלם' בו נדפס חלקו הראשון של המאמר נדפס בתשרי תשכ"ד, עם מותו של פנחס האלר; שב"ד הוסיף בראש כתב-היד הקדשה 'אחרי-מות': לפנחס האלר ז"ל, מבשר המהפכה של מלכות ה' הישראלית על-פי חוקת התורה, ב[שנת] תרצ"ח.¹

א ת "המשפט העברי" [שפכותרת] שִׁמְנוּ במרכאות, כי במשפט העברי עצמו אין דווקא כינוי זה ידוע בכלל. מקור הכינוי הוא בהשפעתה של מחלוקת שהתנהלה לפני כמאה שנים בגרמניה, על רקע ההתעוררות הלאומית הגרמנית. שם היתה הבעיה, אם יש להעדיף את העקביות במסורת המיופאת של המשפט הרומי, המפותח מבחינה מדעית, או שמא ראוי לכוף מסורת זאת למנהגים מקומיים, אשר רומנטיקאים מסוימים דימו למצוא בהם משהו המצטרף כדי משפט גרמני, לאומי-מקורי. להלן ננסה להבין את הפלא כיצד-זה, למעשה, לא יוֹהֵדָה מחלוקת זו לכלל מסע-התלהבות ל"החִיָּאת המשפט העברי", אחר שהצינונות שנולדה בשלהי אותה תקופה, היתה לפחות מצד מסוים של מהותה פרי הרומנטיקה הלאומית באירופה המרכזית, ואחר שהמשפט העברי באמת לא היה סתם דמיון רומנטי בלבד, כי אם מציאות העשויה להאפיל אף על אגדת המשפט הרומי עצמו. אולם, העובדה נשאר, שגם אם אותה מחלוקת גרמנית לא הגיעה באמת אפילו למעט מן ההשפעה שיכלה להיות לה על התפתחות המחשבה הציונית, הרי היא לא חלפה מכל-מקום על-פני התפתחות זו כשהיא בלתי-מורגשת בכלל; וזֶעִיר פה וזֶעִיר שם החלו להופיע ספרים ומאמרים, שלא היו אמנם בעלי כוח רב ולא עוררו התעניינות ניכרת,^א אך שהצביעו על-כל-פנים על העובדה, שכנגד "המשפט הרומי"

א מכולם יצויין לטובה ספרו של אשר גולאק, 'יסודי המשפט העברי' (ברלין, תרפ"ג), שעם כל תמציתיותו והיקפו המצומצם מצליח הוא לפתוח את האופקים לעריכה שיטתית של דיני הממונות העבריים.

1 בסוף המאמר, כנספח, יובאו דברים על פנחס האלר – וכן קטע-תרגום מספרו: 'הצינונות הלאומית-המהפכנית'.

ו"הגרמני" – וכנגד המשפט הלאומי המפורסם "האנגלי" – יש גם לנו "משפט עברי", שהוא אוצר בלום ובלתי־נחקר־פגויים של פנינים ומרגליות משפטיות, הראויות להיחשף ולצאת לשימוש מעשי עם תחייתנו הממלכתית בארץ־ישראל. בתחילת ימי המנדט אף נוסדה אגודה, שדימתה כי הנה עומד חזון זה להתגשם באמצעות המוסד האוטונומי של "בית־משפט השלום העברי", והיא ביקשה לקדם את הדבר על־ידי מאמרים ומחקרים. אך יכול המחקרים שוב נשאר דל למדי; "בית־משפט השלום העברי" דן כפי שדן, אבל על־כל־פנים לאו דווקא על־פי המשפט העברי, ולבסוף בוטלה האוטונומיה שלו והמשפט הארץ־ישראלי "הולאם" על־ידי המנדטור.² אז נתפזרה גם האגודה והעניין שקע בשכחה מוחלטת כמעט – עד כדי כך, שכאשר כפרו לוחמי המחתרת בחוקיות המשפט הבריטי בארץ, הם הכירו



לספרו זה של אשר גולאק היתה השפעה מכרעת על שב"ד, בכך שפתח לו פתח־תשובה ליהדות ולתורה, באופן שהלם להפליא את נטיית נפשו החקרנית והשיטתית – ובכך שכיוון אותו אל הגישה המשפטית שאותה פיתח שב"ד אחר־כך בעבודתו הגדולה על 'תורת דיני הקניין'. (ראה את דברי שב"ד על כך פאוטוביוגרפיה 'מהלך חיי', כרך א' עמ' 46).

אשר גולאק, חוקר המשפט התלמודי, נולד בלטוויה ועלה ארצה מגרמניה בשנת 1925. כעשר שנים אחר־כך נתמנה לפרופסור למשפט עברי באוניברסיטה העברית. מלבד ספרו החשוב הנ"ל הוא פירסם מאמרים וחיבורים רבים, בכל שנות עבודתו בחו"ל ובארץ. בשנת תרצ"ט (1939) ראה אור חלק א' של ספרו: 'תולדות המשפט בישראל בתקופת התלמוד'. פרופ' גולאק היה בן 59 כאשר נפטר בשנת 1940. (פתמונות: פרופ' אשר גולאק ושער ספרו).

² 'משפט השלום העברי' נוסד כבר ב־1909 ביפו, ביוזמתו של ארתור רופין, ומזכירו הראשון היה ש"י עגנון. מלחמת העולם הראשונה קטעה את הפעילות, וכאשר תמה – בתחילת ימי המנדט – כונסה 'אסיפה מכוננת' ו'משפט השלום העברי' נוסד מחדש. בשנות העשרים נרמה היה שרשת בתי המשפט מתקבלת היטב ביישוב, הוקמו סניפים

במקומו ב"משפט המחתרת", אבל לא עלה על דעתם שמשפט זה יכול וצריך להיות פשוט ביטוי לרציפות תחולתו של המשפט העברי, על תוכנו. רק לאחר שקמה המדינה שוב חזר המושג להישמע בציבור; באוניברסיטה העברית הוקדשו לו שיעורים, ולאחרונה גם יוחד לו מכון שם, במשרד המשפטים הוקמה מחלקה לכבודו, עוד מכון לחקר המשפט העברי נוסד "על שם הרי פישל"³ – ובנוסף על המחקרים שתוך כדי כך אמנם חזרו פה ושם להיערך בתחום זה, אף

ונדונו עשרות משפטים; אך בשנות השלושים והארבעים שקע העניין כמעט לחלוטין. אמנם לא היתה פעולה ישירה כנגד 'משפט השלום' ע"י ממשלת המנדט, אך הוא הוסמך לדון רק כבורר המקובל על שני הצדדים, לא ניתנו לו שום אמצעי אכיפה, ופסקיו היו טעונים אישור של השלטונות, אשר לא פעם גם פסלו אותם. בתשובה לשאלה: על-פי מה דן 'משפט השלום'? נצטט כאן את אחד מפעיליו – פלטיאל דייקן (דיקטיין) – שחיבר את הספר 'תולדות משפט השלום העברי' (הוצאת יבנה, תל-אביב תשכ"ד). אלה דבריו: "משפט השלום העברי חרת על דגלו את חידוש המשפט העברי ביסודותיו, ללא צביון דתי (הדגשה במקור)... הכוונה היא לאותו משפט עברי מסורתי השואף להשליט צדק ויושר, חסד ואמת ביחסים בין אדם לאדם, מבלי לכבול אותם בשלשלאות הדת". (הציטוט מעמוד 15).

3 • פרופ' מנחם אלון – לימים, המשנה לנשיא בית המשפט העליון – הוא שייסד, בשנת 1961, את המכון למשפט עברי במסגרת הפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית. בשנת תשל"ג הוא פרסם את חיבורו המקיף: 'המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו'.

• המחלקה למשפט עברי במשרד המשפטים נוסדה ב-1959. תחילה עמד בראשה מנחם אלון, ואחר כך – שלושים ושמונה שנים, עד 1999 – פרופ' נחום רקובר, אשר חיבר עשרות ספרים ומאמרים בתחומי המשפט העברי.

• 'מכון הרי פישל לדרישת התלמוד' נוסד כבר בשנת תרצ"ב (1932). נשיאו הראשון היה הרב הראשי לארץ ישראל הרב קוק זצ"ל, ואחיו – הרב דב קוק – ניהל את המכון. עוד לפני קום המדינה, כאשר כיהן הרב יצחק הרצוג כרב ראשי, הוא בנה בתוך המכון מסגרת ייחודית, 'בית מדרש למשפט התורה', על מנת להכשיר דינים ולקדם את ביסוס שיטתה המשפטית של המדינה העתידה-לקום על יסוד משפט התורה.

בשנים תשט"ז ותשי"ז (1957), בעוד הרב הרצוג מכהן כנשיא המכון, התפרסמו במסגרתו שני ספרים: 'משפטים לישראל' על החוק הפלילי ודיני העונשין על-פי משפט התורה, ו'ספר חוקת משפט' על הלכות מכירה. במשך השנים ראו אור במסגרת המכון ספרים הרבה, והוכשרו בו רבנים ודיינים. כיום (תשס"ד) עומד בראשו הרב שאר-ישוב כהן, רבה של חיפה, ומנהלו – זה עשרות שנים – הרב אברהם רוזנבוים.

• על 'המשפט העברי' בראשית ימי המדינה – ראה עוד ב'גאולת ישראל' במשבר המדינה, כרך ב', בתחתית עמ' 434 ובהערה 244 שם.

התחילו "המפלגות הדתיות" להעלות את המושג מדי פעם בפעם כסיסמה מדינית, בקשר למעשי-חקיקה של הכנסת.

אולם, באמת, כל ההתעוררות הזאת אינה משנה את העובדה שאף בתוכה עצמה עדיין נשאר העניין באותה דלות עלובה שבה הוא נמצא בלעדית – ונראה שתופעת הדלות הזאת והלבשת העניין בסיסמת-היבוא המתורגמת של "משפט עברי" אינן אלא שני צדדים של מטבע אחת.⁴

לא חס-ישראל שנועלה על הדעת את פסילת עצם המושג הזה, באשר הוא. אדרבה, בדיעבד נראה שכשלעצמו הרי זה מושג טוב ומועיל, ואף ראוי לו להיקבע כערך מרכזי במכלול ערכי האומה – בצד הלשון העברית, המלכות העברית (יש אומרים כי מלכות ומשפט הם מושגים זהים), הצבא העברי, וכו'. אך מלכתחילה – ובאותה רוח-הדברים שבה עדיין משמש כיום המושג בתוכנו – יש מידה רבה של סילוף והמעטת-דמות מהותית, ולא ייתכן שהמעטת-דמות תעלה בקנה אחד עם גאות.

נתחיל את הסברתה של טענה זו מכך שהמשפט הוא מושג אשר גדריו שנויים במחלוקת אפילו במולדת ההגדרות החתוכות, באירופה, ולא-כל-שכן שקשה לייחד את תחום "המשפט העברי" מתוך המכלול של תורת ישראל, שבו הוא נמצא משוקע.

ברור על-כל-פנים שהתפיסה האירופית המקובלת של משפט, שתוקפו המחייב תלוי בהכרתו במסגרת ממלכתית-טריטוריאלית, איננה יפה למשפט העברי – אלא אם נאמר כי הגלות, ואף המרדות של מדינת-ישראל דהאידיא, רק שיבשו אבל לא שברו בעצם את מלכות השם הישראלית-והארץ-ישראלית, הנשארת בעינה ורציפותה, מעבר לכל התקלות, כל זמן שעם ישראל מתקיים בזהותו בעולם; אבל אם-כן, ממילא משמע שעל-כל-פנים גם לא תסכון ביחס למשפט העברי ההבחנה המקובלת כמהותית במחשבת-המשפט באירופה, בין "משפט" מזה לבין "דת" או "מוסר" מזה – ואמנם אין ספק, שאף אם מושג המשפט העברי אינו מזדהה לחלוטין עם המושגים של "דת יהודית", "המוסר העברי", והמכלול של תורת ישראל, הריהו מעורה בכל אלה ומהווה חלק בלתי-נפרד מהם.

4 את פשר תופעת הדלות הזאת – הן של סיסמת "המשפט העברי" והן של נושאה – יסביר שב"ד בהרחבה מכאן ואילך, במהלך חלקו הראשון של החיבור, עד כוכבית ההפרדה שבעמ' 63.

למעשה ניתן לומר שהמשפט העברי אף איננו בדיוק חלק מאלה – ובהבדל מן התפיסה האירופית אין הוא מהווה אפוא בכלל שום מערכת כללים מיוחדת, המסוימת בתחומה, לעצמה – אלא באמת מהווה הוא רק את אחד האספקטים שתורת ישראל בכללותה עשויה להופיע בהם. מבחינה אחת, תורת ישראל היא דת; מבחינה אחרת הריהי "תרבות" או מוסר לאומי; בשני האופנים גם יחד מתחלקת היא ל"הלכה" ו"אגדה"; ובאשר מצד ההלכה והאגדה גם יחד מכוונת היא למימוש מאורגן וממוסד כמסגרת-חיים לאומית-ממלכתית – (שאמנם הבורא עצמו הוא ריבונה העליון) – הריהי משפט. משפט זה, בסגנונו המקורי, אמנם ראוי לו להיקרא משפט ישראל, או דין, או דיני ישראל, אבל – כפי שכבר הסכמנו – הכינוי "המשפט העברי" עשוי בעצם להלום לו גם-כן.

אולם, סיסמת "המשפט העברי" לא הגיעה כלל להזדהות עם עניינה ברמת-שלמות מעין מה שאמרנו.

ראשית, מפני שעצם ההיזקקות לסיסמת-יבוא בַּנִּידוֹן נבע מן העובדה שהתחייה הלאומית היתה קשורה מלכתחילה בהתכחשות לתורת ישראל, והסיסמה האמורה גם היא לא נולדה אמנם מכוח הנאמנות הישירה למורשת הרוחנית העברית, כי אם רק בדרך הרפלקס^o מן ההשתקעות בהלך-מחשבה נכרי; ושנית – מפני שסיסמת-היבוא עצמה, לפי מקור-יניקתה בנכר היתה מכוונת מִטְּבֵעָה לעניין מצומצם יותר לאין-ערוך. אמנם, גם לפי המושג האירופי, עניין המשפט הוא מסועף למדי: כולל הוא לא רק דיני ממונות ומשפחה ("המשפט האזרחי"), אלא גם דיני חוקה, מינהל ועונשין, וכמה תחומי דינים אפשריים נוספים מענף "המשפט הציבורי"; אבל בשום פנים אף לא כל התחומים האלה נכללו במחלוקת הגרמנית שהזכרנו לעיל. כי כמעט בכל תחומי המשפט מקובל באירופה לדון על העניינים לגופם – לאו דווקא לפי מולדת הדין – ורק בתחום אחד היתה שם משמעות מיוחדת למולדת הדין, היינו בדיני ממונות.

טעם הדבר הוא שבתחום זה קלות הן הבעיות האידאולוגיות-הענייניות, לעומת החשיבות הנודעת להיגיון המשפטי-הטכני של הדינים ולחוש-המידה באיזון-האינטרסים – והמורשת החיה של המשפט הרומי אמנם אינה בעצם אלא שיטה של דיני ממונות, שנשארה איתנה וסבירה בעיקרה על-אף תהפוכות הזמנים והדעות שעברו על אירופה בינתיים. רק בתחום זה יכלה אפוא להתנהל המחלוקת בין חסידי מסורת-היבוא הרומית לבין חסידי ההתפתחות המשפטית [הגרמנית] המקומית, לאו דווקא על בסיסה של אידאולוגיה עניינית מסוימת, כי אם על יסוד

טיבה המקצועי ומוצאה הלאומי של השיטה המשפטית כשלעצמה – ובהתאם לכך הועתקה גם סיסמת "המשפט העברי" לתוך רקע התחייה הלאומית שלנו בצמוד, למעשה, לדיני הממונות לבדם.

הדבר לא הודגש בדרך-כלל בפירוש – ולכאורה אף מוצאים אנו סטיות ממנו בכמה מן הספרים והמאמרים המסתופפים בצל אותה הסיסמה – כי גם במורשת המשפט הרומי עצמה, צמידותה לדיני הממונות בלבד היא מובלעת ואינה מודגשת בשום מושג מפורש; אבל טענתנו מוכחת בעליל על-ידי המציאות הפסיכולוגית שאיפשרה למשל לפרופסור גולאק לכנות את ספרו 'יסודי המשפט העברי', בעוד שבכותרת-משנה מבהיר הוא בעצמו כי הכוונה היא רק ל"סדר דיני ממונות בישראל". להתפתחות זו סייעה גם העובדה, שאף בדיני ישראל עצמם דיני הממונות הם מקצוע קדמי, אשר בעקב יתרון נטייתם להזדהות עם עצם המחשבה המשפטית-הטכנית, נוח לראותו כמקצוע המייצג באופן המובהק ביותר את שיטת המחשבה המשפטית-הישראלית בכללה. ומאחר שהמחשבה המשפטית-הישראלית היא באמת עמוקה וחריפה לאין ערוך מן המחשבה האירופית, אפילו בהתפתחותה המתקדמת ביותר – ומאחר שדיני הממונות העבריים הם ממילא תופעה נהדרת יותר מכל מה שיש לאירופה להציע במקביל – מסתבר בסך-הכול מאוד הדבר, אם לנוכח המחלוקת בין משפט רומי ו"גרמניסטי", במובן של דיני ממונות, התעוררו יהודים לומר שגם לנו, מצדנו, יש בעצם משפט במובן של דיני ממונות, העדיף אפילו משניהם, וגם מן השלישי – האנגלי – עמהם.

והנה, מבסיס זה שוב אך טבעי היה לכאורה לו בדיעבד התפתחה סיסמת המשפט העברי וחזרה בכל-זאת להקיף את כל עניינה של תורת ישראל, כדי להחיות את כל תרבותנו הלאומית, כשם שפנינו כבר להחיות את השפה העברית והמולדת העברית – וכביכול את המשפט העברי של דיני ממונות. אולם, הדבר נמנע היה מכמה סיבות:⁵

ראשית, מפני שהדיבור בשפה העברית, והחיים במולדת העברית, רחוקים היו, והחיתם יכולה היתה להיות רומנטית; אבל החיים בתורת ישראל קרובים היו – מהם עצמם היתה פה הבריחה – ובמקום שסיסמת "המשפט העברי" תוכל לפעול כדי לקרבם חזרה אל הלב, פעלה דווקא הזהות שפרקע בין מושג המשפט ומושג התורה, כדי להחניק באָּה אף את סיסמת "המשפט העברי" בעצמה.

5 בארבע הפסקאות הבאות ימנה שב"ד ארבע סיבות לדבר, אשר תסתכמנה בפסקה שלאחריהן.

יתר-על-כן, [שנית], בעוד שהערכים של לשון או מולדת פשוטים הם ומובנים לכל אדם, הרי עניין המשפט הוא כולו מקצועי, ולהדיוט אין דעה בו. והנה, האנשים שהחזיקו מעמד בתורה עד שלמדו באמת להכיר את "המשפט העברי" – שוב הם לא נזקקו בדרך-כלל לסיסמה זו: הם נשארו לדבוק בתורה במישרין, על בסיסה הגלותי המורגל, ובעיצוב המחשבה הציונית-הדינמית לא היה להם חלק; ואילו אותם מעטים שהגיעו לחשוב במונחים של חידוש ציוני, אף-על-פי שהספיקו להכיר את התורה והמשפט – שוב לא נמצאה להם סביבה ציבורית שבה תוכל סיסמת "המשפט העברי" לשגשג. אדרבה, יכלה להיות להם שפה משותפת רק עם משפטנים שאומנו מלכתחילה על שיטות נכריות, תוך דרגות שונות של בורות במקורות העבריים ואף מתוך דעה קדומה כנגדם – וגם במקרה שנמצא בין אלה מי שמוכן היה לאחל לסיסמה הצלחה, הרי על-כל-פנים כבר מאוחר היה לו לחזור ולהשקיע שנים בלימוד הנחוץ, כדי שיוכל לשמש את הצלחת הסיסמה בעצמו או אפילו לנקוט לגביה עמדה השקולה מתוך דעת.

על אחת כמה וכמה, [שלישית], לנוכח העובדה שהצער היהודי אשר הגיע להיות משפטן – או, ביתר דיוק, עורך-דין – בשיטה נכרית כלשהי, גם לא יכול היה בדרך-כלל להיות בעל נטייה יתרה לחלוציות רוחנית, ובייחוד עברית-לאומית. כי לימוד המשפט הנכרי חייב כמובן תמיד, מטבע הדברים ומלבד מקרים מיוחדים במינם, אחת מן השתיים: או הזדהות עם החברה הנכרית עד כדי שאיפה לפעולה ציבורית בקרבה – או בקשת "קריירה" בעלמא; ובייחוד התחייב משהו בלתי-נעים מסוג זה אצל מי שבא להיות עורך-דין ארץ-ישראלי תחת שלטון המנדט (או, קודם, בימי התורכים). איש כזה צריך היה, אפילו במקרה הטוב ביותר של כוונת-פעולה יישובית, להזדהות לפחות עם התמדת השלטון הזר במכורה – וממילא משמע כי בעיות מסוג "המשפט העברי", בשביל המדינה העברית שתקום, לא יכלו לעמוד אצלו בראש דאגותיו.

ובזה מגיעים אנו עוד לנקודה מכרעת-סופית, [רביעית]: כי אפילו האבות של סיסמת "המשפט העברי" בעצמם – לא זו בלבד שבהכרח הם באו מאותו חוג מפוקפק של בחורי-ישיבה שפנו ללמוד משפטים נכריים, אלא גם להם בעצמם, למעשה, לא היתה עצמאות מדינית עברית דבר אקטואלי³ – ונמצא אפוא שעל-

ב כך מטבע ההתפתחות הציונית, אשר ככל שהיה בה אדם מושרש יותר בשגרת המסורת ורוחק מטמיעה חסרת-לבטים בתרבות הסביבה הנכרית, כן היתה ציונותו יותר "גלותית" ופשרנית-מתונה. יצא אפוא כי במחנה הרביזיוניסטי בשעתו לא נמצא כלל בר-אורן

כל-פנים לא יכלה להיות למשפט העברי, כגורם מחייב, שום משמעות מעשית לדידם, מלכתחילה; העניין נהפך להם לרומנטיקה בטלנית בעלמא של "גירסא דינקותא", מתוך אבדן ההסתפקות הפשוטה במסורת מזה, וקוצר-היד-והרוח להשיג את שלמות ההתבוללות או [את] שלמות רעיון העצמאות הישראלית מזה – ובחוסר-ההתלהבות שהם עצמם לקו בו תוך כדי כך, הם ממילא לא יכלו להלהיב גם אנשים אחרים, שלא היה להם מושג משלהם בנידון.

באופן כזה נשאר אפוא רעיון "המשפט העברי" תקוע כפי שאמרנו – וכשבעיית הארגון המשפטי של מדינת-ישראל התעוררה פתאום למעשה, לא נמצא כלל מי שמסוגל היה לחשוב כי ייתכן משהו מלבד עורכי-הדין מן הסוג שהזכרנו, אשר פתרון הבעיה ראוי להיות מופקד בידיהם.

והנה אמנם, מצד אחד, זוהי הסיבה הפרדוקסלית לתופעה המוזרה לכאורה, שתוך חוסר-האמון והציניות, אשר מוסדות-המדינה השונים עוררו נגד עצמם מלכתחילה, הופרה בכל-זאת מערכת-המשפט של המדינה כאי של אומץ-לב מוסרי, המעורר כבוד ביושרו.

טעם הדבר הוא, שלא רק למשפט העברי – אלא גם לארגוני החלוצים, שעיצבו את בניין הארץ וקיבלו את המדינה לידיהם כמִתָּת לבסוף – לא היו בדרך-כלל אותם עורכי-דין חומר סוציאלי מתאים. הללו, בדרך-כלל ומטבע הדברים, לא

שידע להעלות את רעיון "המשפט העברי" על הפרק, ואילו אדם פֶּהֶרֶב הרצוג – למשל – שהתכוון לכתוב ספר מקיף וממצה (באנגלית) על המשפט העברי,* מדגיש בפתח דבריו כי תחייה משיחית-ממש של העם העברי, על ההחֲיָאָה הכרוכה בכך של המשפט העברי השלם, נמנעת בדרך כלל לפי ההלכה – (נוסף אמנם: כפי שהוא, הרב הרצוג, רצה ומצא נכון להבין אותה) – ואילו המדינה העברית-ציונית גרידא, שלכבודה ומתוך ציפייה לה ראוי לעסוק במשפט העברי הגלותי-החלקי – אף היא עצמה איננה באמת עניין מתאים למדיניות מעשית, בתוקף המציאות. ראה: **Rabbi Dr. Isaac Herzog, The Main Institutions of Jewish Law, Vol. I, London, 1936, pp. xxi-xxii.**

* במפעלו זה של הרב הרצוג – "יסודותיו העיקריים של המשפט היהודי" – הוא השלים שני כרכים מתוך חמישה אשר תיכנן לכתוב, (כפי שהסביר בהקדמה לכרך השני). הכרכים שראו אור עוסקים בדיני ממונות (1936, כרב ראשי של אירלנד), ובדיני החיובים (1939, כרב ראשי של 'פלשתיין'). שלושת הכרכים אשר לא ראו אור אמורים היו לפרוש את דיני המשפחה, את מערך יישומו של הדין, ואת הדין הפלילי והציבורי. הרב הרצוג כתב שבכרך האחרון תיכלל גם סקירה אשר תנסה להבהיר את מאפייניו העיקריים של 'המשפט היהודי'.

הלכו לייבש ביצות או לסלול כבישים, ללחום בשורות המחותרת או לעקוב אחר לוחמיה, כי אם עשו פשוט לביתם – וכך נעשה מעמד עורכי-הדין הארץ-ישראלי שבטרם המדינה, כמוהו כמרבית האינטליגנציה היישובית-האזרחית" בכללה, גוף נפרד ובלתי-מעורה בהוויתו בהווית העילית היישובית-העסקנית; היתה זו כמובן תופעה הפוכה מן המקובל לגבי משפטנים בעולם, שהם עצמם הם העילית המנהגת את החברה, מתוך שהם הם המבטאים באופן המובהק ביותר את שאיפות החברה ורוחה הציבורי-המדיני. וכאשר נתבקש אצלנו אותו מעמד עורכי-דין המנותק להצטרף פתאום לעיצוב המכוון של פני המדינה העומדת לקום, הרי לא זו בלבד שהחזיר הוא קודם-כול על כנו, כדבר המובן מאליו, את המשפט המורגל של הכובש האנגלי המגורש⁶ – אלא גם על-פי עצם חינוכו וטיבו החברתי של מעמד זה בעצמו נמצא הוא ממזג באופן המשונה והבלתי-אורגני ביותר את חיקוי מסורת ההפשרה הליברליסטית של הפאודליזם, בנוסח גינוני-האצילות של פריסטרי⁷ אנגלי, לתוך הפאודליזם המשגשג של ארגונים ציוניים מתנוונים, במדינה הנטרפת בין עוצמת-מתח פיתוח ועמידה-על-נפשה לבין תמיהה לשם מה.

אולם, מצד שני, ממילא משמע אפוא כי יתרון האצילות הזאת, במסיבות מציאותנו, אינו ביטוי של בריאות, כי אם פריחת-מחלה; לא זו בלבד שמתגלם בו חוסר-הכשרתו של העם להיאבק עם סתירותיו באופן אורגני ומתואם מבפנים, אלא גם מִטָּה הוא את המאבק מלכתחילה בדרך של ביטול תכליתו.

כי במקום הגיבוש הלאומי, הנחוץ לנו כְּמוֹצֵא הנכון מן האינטרסנטיות הארגונית, כדי להמשיך ולהגשים את מפעל התקומה העברית, נמשכים אנו כאן לפְּרִזוֹן אינדיבידואליסטי – כאילו חיינו בשפע ושלווה ויקטוריאנית⁸, מעבר לְשֵׁיא של אחרית הימים; ובמקום הטיפוח של תודעת עצמאות וייעוד, הנחוץ לנו כְּעֵצֶם הבסיס למפעל התקומה, נמשכים אנו כאן דווקא לְכֻבוֹשׁ את העצמיות ההיסטורית שלנו, על-ידי הזדהות עם יבוא מוסרי שאינו צריך לקיומנו והמבוסס דווקא על היעדר כל ייעוד.

יתר-על-כן, אימוץ המשפט המנדטורי מבוסס מטבע הדבר ובפירוש על הכרת חוקיות שלטונו של הכובש הנכרי בארצנו – לא רק זה האנגלי אלא גם של כל סדרת הכובשים שקדמוהו, על הפקעת בעלותנו בארץ והסְבָתָה לפלשתים שאבדו

6 הערה זו – על סיפורו של השופט חיים כהן – הועברה, מפאת אורכה, אל סופו של החיבור, בעמ' 77.

ואינם⁷ – וכך נהפך לנו אימוץ המשפט הזה למעין אישור רשמי משלנו לזרותנו בארץ ולהיותנו גזלנים בעלמא גפי התושבים שבינתיים, אשר המשפט המאומץ על-ידינו עצמו מכיר עד היום בזכות-קניינם, מכוח כיבושם שלהם.

ועל הרקע הזה שוב נמצאת כיום מתעוררת סיסמת "המשפט העברי", באותו תוכן מקוצץ שבו ראינוה תקועה³ – לאו דווקא כמובן כדי להחליף את המסגרת המשפטית הפסולה שמדינת-ישראל התגבשה בה, אלא רק כדי להשתבץ בנימוס, "במידת האפשר והמתאים", במסגרת זו עצמה כמות שהיא. יש לומר "כמובן" – כי משפט עברי במשמעות של דיני ממונות לבדם, ממילא אין בו תשובה על הבעיות המשפטיות של המסגרת הכללית, אשר דיני הממונות הם רק מקצוע אחד, ולו גם מרכזי ונכבד בתוכה; ומאחר שבעלי "המשפט העברי" עצמם אינם חלוקים כלל על עצם המבנה המשפטי הבלתי-משיחי, החילוני-דמוקרטי, של מדינת-ישראל – נמצא גם כי ממילא אמנם נשארת הסיסמה מעורטלת אצלם מכל מִמְד אידאולוגי שהוא, ומציגים הם אותה כעניין אשר אם כי הוא לאומי ביסודו, הריהו על-כל-פנים מקצועי-טכני בלבד בטיבו: שְׁלֵמָה לנו להיזקק לטכניקה זרה (בדיני ממונות), כשכל העניין אמנם הוא טכני גרידא, ויש לנו פְּנִידוֹן טכניקה משל עצמנו שהיא טובה אף יותר?

אולם, גם אם נכון הוא שמטבע הדברים אין הגורם האידאולוגי ניכר כמעט בסדר דיני הממונות כמקצוע, הרי שום שיטה מסוימת – אפילו של דיני ממונות – אינה ניתנת למעשה להינתק מן הרוח והאידאולוגיה הכללית שהולידתה, והנשארת לַפְעַם בתוכה.

שום מעבר של זמן ושינוי מסיבות לא עקר מדיני הממונות של יבשת אירופה את הרציונליזם הקר והשטחי של ארגון אימפריאלי לשמו, מימי הקיסרות הרומית

ג אין לערב לכאן את הפולמוס המתנהל כיום על מעמדם של דיני האישות העבריים במדינה. פולמוס זה אינו שייך לבעיית המשפט העברי כערך ממלכתי, כי אם לבעיית תוקפו של הדין העברי כדין ייחודי מוכר של עדה דתית – ובאותו האופן יכול היה הפולמוס להתנהל לא רק בארץ-ישראל אלא גם בפרנקפורט דִּמְיין.

7 הכוונה היא לְכִינוּי 'פִּלְשְׁתִּינִי' אשר שלטון המנדט הבריטי השתמש בו כשמה הרשמי של הארץ. הראשון אשר טבע שם זה בארצנו, (וביתר דיוק: 'סוריה פלשתינה') – במכוון, כדי למחוק את זכר 'יהודה' מדברי הימים – היה הקיסר אדריינוס 'שחיק-עצמות', לאחר שדיכא את מרד בר כוכבא. בעקבותיו השתמשו בשם זה גם הביזנטים, והערבים – ככובשם את הארץ – פִּינוּחַ: ג'וֹנֵד פִּלְשְׁתִּין.

– כשם ששום קודיפיקציה⁸ של דיני הממונות האנגליים לא תשחררם מן הקזואיסטיקה⁹ והפרגמטיזם המבולבל, פרי של התמודדות מעמדית-אינטרסנטית בלתי-פוסקת על השלטון המדיני והכלכלי בערוביה; ובאותו האופן עצמו, אם יתרון הדינים העבריים הוא בעושרם הדייקני, בשלמות העקבית של הגיונם ובחריפות איזונו המוסרי, הרי כל התכונות האלו הן פרי היחס-פקדושה שמתוכו הם צמחו ועובדו, ובדיעבד חוזרים הם ומחנכים את העוסק בהם לאותו היחס עצמו. לפי זה, פשוט אי-אפשר אפוא לשבח את דיני הממונות העבריים, על רוחם ומתוך רגיעת-השלמה, במסגרת כללית שהיא מצדה חילונית; שהרי עצם השיבוך הזה יחנך להתקומם על המסגרת הכללית ולכבשה, גם מעבר לדיני הממונות, לאותה רצינות של קדושה וטוטליות המפעמת במשפט העברי מצדו.

למעשה, דומה הדבר לשיבוך הערכים של לשון עברית וארץ-ישראל לתוך תרבות השמך הרוחני שממנו נולדה הציונות: כי גם העברית, אפילו של "הכנענים" בימינו, מקעקעת את "כנעניותם" מבפנים על-ידי ההחזרה הדיאלקטית¹⁰ של רוח מקורות הלשון, על טהרת "היהדות", לתוך החינוך של בניהם¹¹ – וכן גם המיקום הארץ-ישראלי של מדינת-ישראל החילונית דהאידינא אינו יכול שלא להעמידה במוקדם או במאוחר בפני הדילמה, מה לעשות בהר-הבית המשוחר או העומד להשתחרר. אך השיבוך של "המשפט העברי" בהווייתו הוא מבחינה זו "מסוכן" אף יותר; כי הלשון העברית והמיקום הארץ-ישראלי רק מקשרים באופן אובייקטיבי בינינו לבין המטען ההיסטורי הטמון בחופם, בעוד שהפעלה של המשפט העברי, אפילו חלקית ומסוננת, פירושה הוא מתן תוקף מחייב גם מבחינה סובייקטיבית למקורות התוכניים של רציפותנו ההיסטורית, בעצמם ולאלתר. ובד בבד עם כך, העובדה מצד שני היא, שאם יכולה להיות הצדקה לחידוש המשפט העברי בקרבנו, הרי זה באמת לאו דווקא, בעיקר, בגין יתרונו האובייקטיבי-הטכני, אלא קודם-כול בגלל אותו יסוד רוחני מיוחד שאמרנו.

8 ההתייחסות כאן מכוונת לקבוצת כותבים ואמנים אשר כונו 'הכנענים', ולזרם מחשבתי שהושפע מהם. הדמויות העיקריות ביניהם היו המשורר יונתן רטוש (= אוריאל שלח), אהרון אמיר, בנימין תמוז ועמוס קינן. מכיוון שגישתם היתה כי ארץ העברים, בגבולותיה הרחבים עד הפרת, אמורה לאגד את כל היושבים בה לבני תרבות אחת של 'הישות העברית', ומכיוון שיהודי התפוצות אינם שייכים ל'ישות הזאת', באו ה'כנענים' לכלל שלילת היהדות כמסגרת לאומית. (זוהי הסיבה לכך ששב"ד נותן כאן את "היהדות" בין מרכאות).

אכן, לא היה שום טעם לחדש את המשפט העברי אלמלא היה בו יתרון אובייקטיבי, שאז הוא היה פשוט שקר וגורם-תקלה, אשר גם כל ערך היסטורי העשוי להימצא בו מופרך היה למפרע ושכרו יוצא בהפסדו. אך שאלת היתרון האובייקטיבי בעניין מן הסוג הנידון היא מטבע הדברים משנית – היא מסורה לחקירה ולבטים מנקודה לנקודה ולפי הבנת כל אדם, ואין בה כוח מניע – וכשמעלים בעלי "המשפט העברי" את סיסמתם, הרי זה בפירוש, קודם-כול, משום שמגלם הוא את המורשת ההיסטורית שלנו – עובדה העשויה גם כשלעצמה לשאת ערך אובייקטיבי מכריע, שוב בדומה ללשון העברית ולארץ-ישראל, למשל, שמצאנו בהן את מכשירי-החיים היעילים והאפשריים-היחידים לדידנו, על אף המצב המוזנח והמופרע עד אימה שבו הן היו נתונות, בהשוואה לכל מיני אלטרנטיבות טובות יותר שיכלו לעלות בדמיון.

והנה, מנקודת-הראות של מורשת היסטורית, ודאי אין חשיבות עצמית לפתרונות הספציפיים של המשפט העברי באשר הם, אחד אחד. החשיבות היא בשיטה הכללית ובחוקיות הפנימית, במכלול החי של הדינים, המגלם את עצם זהותנו הרוחנית בתחומו ושהמרתו היא ממילא צעד של התפרקות מן הזהות הלאומית מעיקרא. כל דין ספציפי חשוב מבחינה זו רק באשר הוא אֶבְרָמִי-החי או חוליה בשרשרת, וכל אימת שהחיות השורשית מתקיימת בו אין נפקא-מינה לערכו ההיסטורי אם הוא באמת עברי מקורי או שלמדוהו במקרה מנכרים; ואילו במקרה שמועבר הוא מעבר לכך, הרי שגם מקורו העברי לא יוכל לשנות את הרסנותו ההיסטורית, אם נשתמש בו במסגרתו הנכרית.

במילים אחרות ובדוגמה ממשית: כשם ש"סנהדרין" היוונית היא על טהרת היהדות, ואילו "אֶקְלֶסִיָה" העברית על טהרת הביזנטיות,⁹ כן גם אין אנו מקיימים,

9 • 'סנהדרין' היא מילה יוונית אשר תרגומה הוא: מושב-יחד.

• 'אֶקְלֶסִיָה' אף היא יוונית, ומשמעותה: אסיפת-קרואים. ב'תרגום השבעים' לתורה מתורגמת המילה 'קהל' ל'אֶקְלֶסִיָה'; ייתכן שהמילה נבחרה גם בשל הדמיון בִּמְצָלוֹל (ואולי סבר שב"ד כי 'קהל' הוא מקורה העברי). בספרי האוונגליון קיבלה המילה את משמעותה הדתית-הנוצרית, ונהייתה אחר-כך למונח פִּלְטִינִי הכנסייתי – מונח המציין את התכנסות המאמינים, ואף את כלל מאמיני הכנסייה – בתרגום-שאיילה (calque) מן המילה העברית: קָהָל. הדבר נקשר לכך שהמונח 'קהל' הגדיר את ישראל כבר מקדם – ועל המנועים מלהיכלל בתוכם נאמר ש'לא יבואו בְּקָהָל' – והרי הכנסייה הנוצרית ראתה את עצמה כישראל האמיתי (verus Israel), שהדיח את ישראל הישן שהכזיב, ולכן קראה על עצמה מחדש את הגדרת ישראל כ'קהל', כְּכָתוּב ב'ברית הישנה'.

למשל, את מצנת התורה לעשות את "הישר והטוב" אם פוסקים אנו דין *ex aequo et bono* או על-פי שיקול כלשהו משום "אקוויטי" ¹⁰ – וממש כשם שלא החיינו את הדיבור העברי כדי לומר דווקא "אבא" או "אמא" אלא כדי לחזק ולהבריא את חיות-המשכיותנו מן המקורות שבהם אותן מילים מופיעות, כן גם לא תהא משמעות היסטורית להיותנו דנים למשל כי "שנים אוחזין בטלית – יחלוקו", אם נדון כך על סמך הצבעה של הכנסת, על-פי רצונו המקרי "והריבונני" של "העם", ולא משום שנחזור ונמצא, לפי דין תורה, שאמנם זה הפירוש הנכון של התורה שניתנה מסיני.

אכן, אפילו בגדרי הביסוס הראשון [כחוק הכנסת], עוד יכולה להיות משמעות היסטורית לדברים, בדרך-עקיפין, אם לא נאמץ לנו רק איזה "שנים אוחזין בטלית" במנותק, אלא נכיר בתוקף המחייב של מסכת דינים עבריים באשר היא, או לפחות אם מערכת דינים מסוימת שהכנסת תחוק תהיה פשוט ובמכוון ניסוח חדש של מסכת דינים מתורת-ישראל, באופן שהבנת הניסוח החדש תחייב את הפרשן ממילא לחזור ולפנות למקורות. ¹¹ בשני המקרים גם יחד ישתמר עוד על-כל-פנים, במידה אחת או אחרת, הקשר אל רוח הדברים בחיותם – ובאופן כזה עוד יוכלו הם

עמד על הקשר הזה בלשן איטלקי בשם טגליאוויני, בספר שפרסם בשנת 1963 על ההיסטוריה הלשונית של מונחי הכנסייה הנוצרית. (בתשכ"ז כתב גד בן-עמי צרפתי ביקורת על ספרו של טגליאוויני – והקדיש קטע לתולדות המונח 'אקלסיה' – בתוך 'לשונונו', בהוצאת האקדמיה ללשון העברית, כרך ל"א עמ' 68).

10 דבר הפסוק בתורה במלואו (בדברים ו' י"ח), הוא: "ועשית הישר והטוב בעיני ה', למען ייטב לך ובאת וירשת את הארץ הטבה אשר נשבע ה' לאבתך". הצירוף המובא בלטינית, ממונחי המשפט הרומי – כנימוק לדין צדק – משמעותו: 'מתוך השווה (= הישר) והטוב', ואילו 'אקוויטי' הוא מונח במשפט האנגלי המציין יושר והגינות, ואף

את חטיבת ההוראות של 'דיני הצדק' – The Laws of Equity

11 כאן רומז שב"ד, אל-נכון, למשימה שהוא עצמו עמל בה הרבה, בשנות עבודתו במחלקה לתכנון החוק במשרד המשפטים. לאחר מחקר השוואתי מקיף של שיטות משפט במדינות שונות, הוא הכין אשכול של הצעות חוק המבוססות על דין ישראל בתחומי מקרקעין, קניין, חוזים ובוררות. החוקים כבר היו מוכנים להנחה על שולחן הכנסת כהצעות חוק מטעם הממשלה – אך אז נכנס דב יוסף לתפקיד שר המשפטים מטעם מפא"י, וגנז את העבודה כולה; (היה זה בכסלו תשכ"ב, פחות משנתיים לפני כתיבתו של החיבור דנן). ראה על כך בסופה של הערה 25 לאוטוביוגרפיה 'מהלך חיי', כרך א' עמ' 49; כמו-כן ראה באיגרתו של שב"ד לשמואל קרמר, במדור האיגרות (כרך א'), עמ' 624 בפסקה הפותחת: "בחוגים המשפטיים", ושים לב שם להערה 7.

למלא את הפונקציה של המשכת הרציפות והזהות הישראלית ההיסטורית, לפחות באותה דרך דיאלקטית שבה מתמלאת פונקציה זו בקרבנו כיום על-ידי הלשון העברית או על-ידי חיינו במדינה החילונית שבארץ.

אולם, במקרה שאימוץ המשפט העברי יתקיים רק על דרך ברירה מפורטת מנקודה לנקודה, לפי טעם המסגרת המשפטית הכללית שבה אמורים הדברים להשתבץ, ממילא משמע שהקשר בין כל דין מאומץ ל[בין] מקורו ינותק, ובמקום שילובו במסגרת שהיא שלמה באופן אורגני עם הגיונו המקורי, יועבר הוא לשילוב במערכת-דינים שהגיונה הוא אחר. פירושו של דבר הוא, במילים אחרות וגם-כן, כי רוח-החיות המקשרת בין כל דין לרעהו תחדל להיות הרוח והשיטה הישראלית-ההיסטורית, אשר יסוד גדולתה בתפיסת כל דין כביטוי לאמת עולמית-אובייקטיבית, שעל הפרשן לחשפה – וגם בכל דין עברי שאומץ יבואו לראות רק ביטוי להכרעה שרירותית ומקרית, שעל הדיין להיכנע לה אף אם היא שקר. ובהתאם לכך, שוב ממילא אפוא, לא זו בלבד שכל דין עברי המאומץ כך יחדל לשאת משמעות כלשהי מבחינת ההמשכיות ההיסטורית, אלא גם כל יתרון הגלום בהגיונו וקדושתו של הדין ילך עד מהרה לאיבוד, על-ידי דלדול קשריו, השטחתי והטמעתו ברוח השיטה הקולטת.

אך לפי גישתם של בעלי "המשפט העברי" דהאינדא, נראה שאמנם זהו המקסימום שאליו הם חותרים מבלי דעת, ושאותו לכל היותר הם יכולים להשיג. אכן, הם עצמם, שיודעים הם את המשפט העברי, הרי על אף גישתם החילונית בעיקרון, ועל אף צמצומם לתחום דיני הממונות לבדם, עוד מבקשים הם ומוכנים היו לאמץ לפחות את דיני הממונות העבריים, כמות-שהם וכמסכת רצופה ושלמה; אך לפי עצם מהות דרישתם – לא על עצמם נוטלים הם את המשימה של הפיכת המשפט העברי למשפט המדינה, אלא באים הם אל המדינה, בהצעה שזו כמות שהיא תאות לאמץ לה את המשפט העברי מצדה.

פירושו של דבר הוא, למעשה, פנייה אל עורכי-הדין, למוֹדֵי-הנכר, אשר הם הם נציגי המדינה המומחים לדבר, שהללו יקבלו על עצמם להגשים מה שמומחי המשפט העברי רואים נכון להציע; אך אין צריך לומר כי הנימוק הלאומי, בתוספת ההבטחה-בנסתר כי המשפט העברי הוא ממש "מציאה", אינם בשום-פנים גשר שעליו תוכל ההצעה לעבור את התהום. קודם-כול, כמובן, מפני שכאנשי מקצוע מעוניינים, ודאי לא יהיו עורכי-הדין בני-אדם אם יסכימו להטיל על עצמם עול משפט, שבן-לילה יהפוך אותם להדיוטות במקצוע; אבל, מלבד זאת, גם מן הסיבה הפנה והנכבדת יותר, שכמות שהם אין המשפט העברי לידם ולא כלום. לא זו

בלבד שאין הם יודעים ואינם יכולים כבר לדעת מה הוא ומי הוא, אלא מתוך חוסר- יכולת זה אף נראה הוא להם כמשהו זר ומבהיל ודוחה בכובדו – ועל אחת כמה וכמה כשאמת אחת יסודית יכולים הם להרגיש בו על-כל-פנים, היינו שאין הוא ניתן לעיכול פְּמֹת שהוא, ברוח הפרגמטיזם האנגלי המורגל והמובן-מאליו לדידם. בשם הנימוק הלאומי מוכנים הם אפוא לכל היותר לקבל פירורים ממנו, שיוגשו להם במעורטל מלכתחילה, מוכנים לעיכול בעירטולם – וכשבעלי "המשפט העברי" אינם נרתעים מכך, ומוסיפים לקיים את גישתם, הריהם מגיעים לסיכוי שאמרנו.

מתוך כך שוב משתקפת המסקנה, כי העברת עניינו של המשפט העברי שלא בדרך הזאת, אלא במידה כלשהי של ממשות ותועלת, כרוכה בהכרח בהתמודדות אידאולוגית וחברתית, כדי לכבוש את התהום אשר לגשר עליה אי-אפשר מטבעה. והעובדה שבעלי "המשפט העברי" דהאידיא אינם מערערים כלל על מעמדו הציבורי וחסינותו האידאולוגית של צד עורכי-הדין שכנגד, אלא מוסיפים הם לצפות לחסדו, כפועל-יוצא מגישתם הטכנית-המתורגמת דלעיל, היא היא אפוא ההסבר הישיר לכך, שגם התעוררותם המחודשת עם תקומת המדינה אינה מוציאתם מאותה דלות עלובה שבה נשארו הם תקועים.



התמודדות אידאולוגית וחברתית על השלטת המשפט העברי במדינת-ישראל, פירושה הוא במילים אחרות ומטבע הדברים, קודם-כול, כלהלן: העברה חד-משמעית של הדגש מהצדקת המשפט העברי על-פי יתרונותיו – (או אף גרוע מזה: על-פי דמיונו-בלבד לשיטות אחרות) – אל דרישת-השלטתו במוחלט, מכוח עצם היותו מחייב מלכתחילה ובלי תחליף אפשרי לדידנו.

כי המשפט העברי לדידנו אינו רק מה שכל משפט הוא לעם הנושא אותו, בין מכוח העתקה וסיגול, בין מכוח יצירה מקורית ומסורת היסטורית.

אצל כל עם, המשפט הוא באמת רק מכשיר טכני בלבד לארגון הממלכתי של חייו ומוסרו בשעה הנתונה, והנכונות העקרונית לשינויים מכל מין – ואף שינויים מהפכניים בטיבם – על-פי שיקול-דעתו של הריבון הארצי, הריהי כאן אפוא מיסודות העניין. כך הוא אפילו במקום שהמשפט המסוים בעצמו הוא יסוד במורשת התרבות הלאומית-ההיסטורית, כגון במקרה האנגלי: כי אמנם, מצד אחד, אם נניח שהמשפט האנגלי יעקר מתוך אנגליה, ודאי תהיה העקירה זעזוע עצום

ברציפות ההווה האנגלית; אבל על-כל-פנים, מושג ההווה הזאת הוא לא-ערוך מקיף יותר מעניין המשפט, והמשפט האנגלי המסוים אף אינו מתחייב בדווקא בשום אופן מתוך אותו המושג – ונמצא אפוא כי בתוקף מסיבות כלשהן עשוי כאן עצם האינטרס האנגלי לחייב חילופין.

יתר-על-כן, כך הוא אפילו במקום שהמשפט הוא דתי, כגון המשפט המושלמי במלכות התורכית בזמנה, והוא עצמו אינו מתיר שינויים שרירותיים בתוכו: כי על-כל-פנים, הדת היא דת גם מעבר לעם, והעם הוא עם גם מעבר לדת, ומבחינה עקרונית-היסטורית יכולה האומה התורכית להתמיד ברציפותה המשפטית כאומה גם אם שיטת משפטה הדתית-בעבר הוחלפה. ועוד יתר-על-כן, כך הוא אפילו באומה כגון זו הסובייטית, או אומת הוותיקן, שבהן מסגרת נורמטיבית-טרומית מסוימת היא עצם הבסיס של הזהות הלאומית: כי אכן, המסגרת הנורמטיבית היא כאן בסיס לזהות, והמשפט אינו נועד כאן אלא לשרת את המסגרת הקבועה הלזאת; אבל המשפט עצמו, כפי שהוא נמצא בדיעבד, אינו כאן על-כל-פנים יסוד מהותי באותה מסגרת טרומית: הוא נועד רק לשרתה על-פי צורכי השעה ולפי שיקולים שמתוכה ולחוץ – ולמעשה אין כאן הבדל אפוא בהשוואה לכל משפט המושגת על בסיס אשר חיוביו מלכתחילה הם פחות מוגדרים.

לעומת זאת, המשפט העברי, כאמור, הריהו באמת רק אחד הפנים של אותה תורת-החיים הטרומית, המקפת, הקובעת את כל עצם התוכן הרוחני של זהותנו כעם; ואם כי אמנם, גם המשפט העברי מצדו אינו נידון חס-שולום לקפוא על שמריו, אלא עומד הוא לפיתוח מתמיד ובלתי-מוגבל באופקו, ככל המתחייב על-פי האמת ואין-סוף תכליתו, הרי על-כל-פנים – עצם היותו מכוון מלכתחילה לאמת של אין-סוף מונע בו נכונות לשינויים בעקרון התפתחותו הפנימית-האורגנית, ואף מבטל הוא את אפשרות נחיצותם מעיקרא.

יוצא אפוא כי אחיזתו של המשפט העברי בנו היא כפולה ומכופלת: הוא לנו דת, ויסוד מורשתי, וביטוי מהותי של מושג זהותנו גם יחד – והרי זה די והותר בוודאי כדי להצדיק ולחייב את החידוש הכולל והבלעדי של המשפט העברי, בבחינת הפתרון הנכון והרצוי באופן בלתי-נמנע בתחומו במכלול מפעל-התקומה, אף מלפני ששאלת טיבו המקצועי-הטכני עשויה בכלל להגיע למעמד של דיון. ממש כשם שאת ארץ-ישראל והשפה העברית ואת עצם גאולתנו רוצים אנו מלכתחילה ודווקא, כביכול בין אם טובות או רעות הן, כן גם רוצים אנו ממילא את חידוש המשפט העברי; וכך, באמת, כמובן, כי מטבע הדברים לא ייתכן לנו כלל טוב אחר במקומם.

אך אם-כן, ממילא משמע – בשלב-העיון השני בענייננו¹² – שאין הסיסמה יכולה להצטמצם כלל במושג "המשפט העברי" לבדו, כשם שהיתה מצטמצמת אצל ממציאיו מלכתחילה, בשולי הרומנטיקה הציונית. ולא רק מפני שההם קיצצו את כנפיו כאמור, אלא מפני שברמת-הדברים שאליה הגענו – מושג "המשפט העברי" איננו כלל מושג אוטונומי. אין אנו יכולים לחייב את מלוא שלמותו של המשפט העברי, במוחלט ודווקא, אלא אם מחייבים אנו תחילה, באותו אופן עצמו, את מלוא שלמותה של תורת ישראל, אשר המשפט העברי אינו כאמור אלא צד הוצאתה המאורגנת לפועל כמסגרת-חיים לאומית-ממלכתית; ומשמע אפוא כי המאבק שדרשנו להשלטת המשפט העברי מוכרח מטבע העניין להיתרגם למאבק על השלטתה של תורת ישראל, ו[נעליו] להיספג בתוכו.

והנה, סדר זה של ניסוח מסקנתנו – לכאורה הוא תמוה; כי המאבק על המשפט העברי ודאי צריך היה לנבוע מחיובת של שלמות התורה, ולא להיתרגם ממנו אליה. אך התירוץ הוא בדרך התפתחות התחייה, שמושרשת היא בַּרְקֵע של התרוקנות תורת-ישראל מגורם המשפט.

כבר מעצם עובדת הגלות אבדה לחיי-התורה השלמות של בסיס ומימוש בממשל מאורגן; נשמת מהם היסוד העקרוני של דיני משטר ומנהל לאומי-ממלכתי, וגם אם יסוד מהותי אחר של משפט – שלטונו של היגיון נורמטיבי ממוסד ומחייב – נתקיים בתוכם בכל-זאת במידה מכריעה (בכל המרחב העצום של 'אורח-חיים' ו'יורה-דעה'¹³ ואף בדיני ממונות ומשפחה, דיני עונשין פה-ושם וארגון קהילתי),

12 בהקשר להטעמתו של שב"ד שעומדים אנו בשלב העיון השני, ראוי להוסיף כי חיבור זה נכתב שלא ברצף אחד. דפי כתב ידו של שב"ד מעידים שהוא סיים את החלק הראשון – במקום שבאה כוכבית-ההפרדה, לעיל – מסר את דפיו לסֶדֶר-הדפוס שהכין את גיליון תשרי של 'סֶלֶם', והמשיך לכתוב את החלק השני אשר פורסם בגיליון חשוון תשכ"ד, שהיה הגיליון האחרון של 'סֶלֶם' (ואשר בטעות נדפס שנית על כריכתו תאריך הגיליון הקודם: תשרי תשכ"ד).

ובכן, בשלב העיון השני מרחיב שב"ד את מבטו מן הניתוח ההדוק של המושג "המשפט העברי", אל הטמעתו במסגרת השלמה של תורת ישראל ושל בשורת הגאולה האקטואלית, הכוללת, העולה ומתחייבת על-פיה.

13 חלק 'אורח חיים' של ה'שולחן ערוך' מחזיק את כל הלכות היוםיום, השבת והמועדים. חלק 'יורה דעה' הינו מגוון: בעיקרו, מחזיק הוא את כל הלכות המזון וכשרותו; כמו כן נפרשים בו איסורים המוטלים על היחיד בתחום הממונות (רבית), אישות (נידה) ובתחומים נוספים; חיובי-עֲשֵׂה של היחיד (כיבוד הורים ומורים, מילת-הבן, תלמוד תורה, צדקה, תרומות ומעשרות ועוד); וכן גם דיני ביקור חולים ואֲבָלוֹת על המת.

הרי זה נתקיים בהם רק על בסיס של אווירה דתית-מוסרית מתאימה ונאמנות אישית-רצונית. ממילא משמע אפוא שגם אותה מידת המשפט העברי שנתקיימה בגולה, חֲדָלָה על-כל-פנים מבחינה מסוימת – ואולי גם בעיקרו של דבר – להיות תופעה משפטית, ונעשתה כביכול עניין דתי-אינדיבידואלי בלבד. כי הבסיס והמימוש במשטר ממלכתי הם סימן-ההיכר המושגי המובהק ביותר של מערכת כללים משפטית; וכשהאחריות לקיום כללי המערכת הזאת נמסרה לחלוטין לדאגת הפרטים-עצמם לנפשם, (ולו יהא שגם בפרטיותה היתה נפש זו לאומית-קיבוצית בתוכנה), הרי קיום אותם כללים חדל על-כל-פנים להיות פונקציה של הוויה לאומית טרנסצנדנטית¹⁴ – פֶּמְכוּן מלכתחילה בתורה, שהיא לאומית-ציבורית וממלכתית-משפטית בכולה – וזו נשארה למעשה לא רק תלויה במצפון הפרטי, אלא גם נשתגרה בה ההטיה כאילו אף היתה התורה מחייבת רק בתחום הישגִי־דו של הפרט לעצמו, ולא מעבר לכך.¹⁴

לנוכח ההטיה הזאת לא ייפלא אולי אם הדרישה המעשית לחיים ממלכתיים נתחדשה בנו דווקא מעבר לחיי-התורה ואף בניגוד להם. גם עצם הדרישה לחידוש המשפט העברי עלתה מלכתחילה מתוך הניגוד הזה, כפי שראינו; ועוד גם כיום – כשמתעלים אנו כבר לִדְרִישה של חידוש המשפט העברי במלוא תוקפו, עצמאותו ואונו – עדיין נתקלים אנו, במה שנוגע לחיי-התורה בישראל, בִּרְקַע מן הסוג היחיד הזה, שבו אמנם נדרשת נאמנות ישראלית ממדינת-ישראל המשוקמת, אלא שאין זו נדרשת לעניין עיצוב המדינה, על חזונה, מדיניותה וחוקיה כביטוי לתורת-ישראל, כי אם רק לשירות העניינים התורניים של הפרטים החיים בתוכה – וכך לזיהא גם על בסיס חילוני וזר מבחינה משפטית, אשר מערכת הנורמות המעצבת את מבנהו היא לחלוטין חיצונית לתורה, כבמין ממלכה יהודית היושבת בגולה של עצמה.

לכן, באמת, אך פועל-יוצא טבעי הוא, שסיסמת "המשפט העברי", אשר אינה נמשכת ממקורה האורגני כִּי־אם רק מתעלה מגלגוליה בדרכים נכריות, צריכה לחזור ולהתעורר במשמעותה המלאה של עצמה – בִּדְרִישה להתמזגות ישראל עם שלמות

14 בחיבורו 'הפשרה והפשר ההיסטורי של בית שני' (כרך ד') – כאשר מנתח שב"ד את החטא שבהתמדת הגלות ובהשלמה עמה – מפנה הוא את תשומת לבנו גם לפסקה זו, בה מואר אותו חטא עצמו מן הזווית של 'הפרטת' משפט התורה בגלות. (ראה זאת שם בתחתית עמ' 235, ושים לב להערה א').

תורתו; ובדרישה זו, ממילא, נידון כל ייחוד הסיסמה של "המשפט העברי" להתבטל מעיקרא, כי מוסד אוטונומי של "משפט" הוא רק המצאה רומית-עלית: מחייב הוא, על-פי עצם המושג, הנחה של ממלכתיות המתנשאה על שורשיה הרוחניים ואמת-תכליתית גם יחד – ובשלמות של תורת ישראל לא יכירנו מקום. אולם, מצד שני, מאותה סיבה עצמה שחיי-התורה בקרבנו הם עדיין בלתי-משפטיים באופיים וכיוונם, ממילא מתחייב גם שהדרישה לשלטון התורה, המתפתחת דווקא מכיוון מושג המשפט, תהא כבר מתוקנת גם כנגד חיי-התורה השגורים.

מבחינה זו מתבקשת ההדגשה, שהדרישה לשלטון התורה אין משמעה רק דרישה מן המדינה שתקבל את עול התורה על עצמה, אלא גם חידוש ההכרה שתורת ישראל מחייבת אמנם את שלטונה המדיני הזה אף כחיוב רפלקסיבי כביכול, החל על עצמה-היא, מצדה. נושא-התורה חייבים להכיר [בכך] שהמדינה העברית בארץ-ישראל אינה רק מכשיר לגיטימי לקידום מילוי המצוות על-ידיהם, כאזרחים בתוכה, אלא היא גם המסגרת הארגונית, אשר רק על-ידי הקיום בתוכה ובאמצעותה – כשהיא מצדה מכוונת ומותאמת באופן בלעדי לדבר זה, במלוא רחבות המושג והיקפו – יכולות בכלל מצוות-התורה להגיע למעלה של מילוי כתקנן. התלכדות עניינית זו בין התורה והמדינה, היא הדבר הבא לביטוי במושג של משפט התורה או "שלמות המשפט העברי"; וניתן לומר שכל המתח בין חיי-התורה כפי שהם לבין מה שהם צריכים להיות – המתח בין חיי-תורה בגלות לבין חיים עבריים גאולים – מסתכם בעצם במשימה האחת הזאת של הפיכת חיי-התורה לחיי-משפט-התורה, או תרגום דרישות-התורה ממדינת-ישראל לתביעת משפט-התורה על נפש המדינה בכללה.

פירושו של דבר הוא אם-כן, שכשם שסיסמת "המשפט העברי" צריכה אמנם להיבלע במלוא משמעותה התורנית, כן גם צריך על-כל-פנים המושג של תורת-ישראל לחזור ולמצוא את ביטוי בשלמות משמעותו המשפטית; ובאופן כזה שוב מוחזרת אמנם חשיבות הסיסמה של המשפט העברי על כנה במכלול המאבק שדרשנו להגשמת עניינה. אך על פסס זה, מכל-מקום, שוב אין הדבר משנה את המסקנה שאליה מכוון היה עיונו עד כאן, שעניין המשפט העברי נמצא אפוא מופקע מתחום הבעיות של משפטים ועורכי-דין בעלמא, אשר להם לבדם ההכשרה המקצועית הדרושה כדי לדון בהן ולהביע דעה. משפטים ועורכי-דין – אמנם להם לבדם הסמכות בכל הנוגע למשפט כמוסד מקצועי-אוטונומי. אך

המשפט העברי, כאמור – עם כל מקצועיותו – אין הוא מוסד מקצועי-אוטונומי. הוא אחד הפנים הנבלעים במכלול של תורת-ישראל; ומכלול זה – מצד פניו ההלכתיים-משפטיים, אמנם אף הוא כולו הוא עניין ל"משפטים" – אך למשפטים מן הסוג של נביאים, רבנים ותלמידי-חכמים, ולא למשפטים המתפנים כך פשוט, בעירטול-מקצועם, משפטים-עורכי-דין – ולו גם במובן הטוב ביותר של המושג הרומי והאוניברסיטאי-נוצרי הלזה.

במילים אחרות, רצוננו לומר כי דרישת ההתמודדות האידאולוגית על השלטת המשפט העברי מביאה, מתוך המשך הגיונה הפנימי, לדרישה של הוצאת העניין מאותו חוג מצומצם שבו הוא היה מדמדם עד עכשיו – היינו חוג עמיתיהם המקושרים של אותם משפטים עצמם אשר מידם כביכול צריכה זכות המשפט העברי להיכבש – והטלת המשימה על שכם ההנהגה הרוחנית, השורשית והלגיטימית, של היהדות ההיסטורית, אשר רק באמצעותה ייתכן בכלל שהמשפט העברי יוצא באופן אורגני לפועל. ובזה, ממילא, נוצר גם הרקע המושגי להשלמת ההתמודדות האידאולוגית הדרושה על-ידי בסיס חברתי, אשר ממנו ובשמו תוכל לצאת הכרזה בלשון מעין זו: "משפט עברי זה שאנו מטיפים לו במוחלט, אין אנו דורשים כלל מכם, משפטים-נכריים, שתשתכנעו לקבלו בשבילנו; פוסלים אנו את עצם מעמדכם כמשפטים בישראל כל זמן שלא תוכשרו ותיטמעו בקרבנו אנחנו, ואילו את מעמדכם הפונקציונלי בציבור תובעים אנו באופן הלגיטימי האפשרי היחיד לנו, כדי להגשים את תפקידנו בחידוש האחדות בין המדינה העברית ומשפט תורתה העברית, שוב באופן האפשרי היחיד – בעצמנו".

אלא שכאן חוזרים אנו לעובדה, ש"ההנהגה הרוחנית, השורשית והלגיטימית, של היהדות ההיסטורית" – אף במידה שהיא קיימת בכלל – היא בנידון דידן משותקת. הרבנות הרשמית והבלתי-רשמית גם יחד, היא והפרנסים שעמה וכל הציבור אשר תורת-ישראל היא לדידו ערך חי איך-שהוא, אם הרבה או מעט – כל אלה אינם אפילו מעלים על הדעת שתורת-ישראל זכאית או יכולה לדרוש לא רק זכויות, אלא את עצם הריבונות במדינה. כפי שראינו, חושם למוצא המשפטי-ממלכתי של חיוכי התורה מוקפה על-ידי שגרת-דורות של חוסר-שימוש; ולפני שתוכל דרישת השלטון של תורת ישראל לצאת בנוסח ובתוקף הראוי מתוכם, צריך עוד החוש לשלמות-משפט-התורה שיעוררוהו קודם-כול בתוכם בעצמם. ובזה מסתבכים אנו בבעיה רוחנית וחברתית החורגת הרחק מעבר לנושא המצומצם של חיבורנו.

כי התעוררות החוש המשפטי-ממלכתי להשלמת חי-התורה כרוכה גם, בהכרח, באקטואליזציה של הערכים המשיחיים, בניעור היחס האידאולוגי של שגרת-הגלות לחוקי ההתגשמות החומרית – וממילא גם בניעור השגרה של מחשבת היהדות הגלותית בכללה. כמו-כן, נחוצה אינטגרציה של כל השינויים השכליים האלה בזעזוע רגשי, שיעביר את שגרת הסבילות הגלותית לתנופה של פעילות אידאית-תכליתית, רצונית – ועל הקשיים והסיכויים המשמשים בהקשר כל הדברים האלה עמדתי כבר בהרחבה בספרי על 'גאולת ישראל במשבר המדינה' [כרך ב']. אך נראה לומר שבנושא שלנו – בעיית המשפט העברי – נמצאת אמנם נקודת-המוקד לתפנית בכל הקשר-הדברים האמור, בכללו. כי בתחום הנושא הזה נמצא קו המגע הישיר בין שגרת חי-התורה לבין מציאות התפתחותם במסגרת המדינה העברית-ארץ-ישראלית – על-ידי הדרישות הנורמטיביות שכל אחת מאלו מציגה לאחותה; ומתוך המגע הדיאלקטי הזה אך טבעי הוא שיתפתחו הדברים להכרה לוחמת של הסינתזה הנכונה, בדרישה לשלטון המדיני של משפט התורה, על כל המשמעות הרגשית והמשיחית-האידאית הנמשכת מכאן.

אולם, גם אם כך הוא, הרי על-כל-פנים משתמע כי ההכרזה שהתווינו לא תוכל מלכתחילה לצאת מתוך "ההנהגה השורשית והלגיטימית" וכו', אלא רק – כפי שאמנם יוצאת היא בזה – מתוך חוגי-חלוץ מתפתחים ועולים, מתקוממים וביקורתיים לכל צד, שהלגיטימציה שלהם היא רק בעצם יתרון רעננותם האידאית, באמתם ההיסטורית ובתודעת שליחותם, והנאלצים לכבוש אף את עצם ההנהגה של חי-התורה, כתנאי מוקדם לכיבוש משפט המדינה על-ידיה.

ובאופן כזה מגיעים אנו לטיב המאבק, אשר השלטת המשפט העברי, או השלטת תורת-ישראל במדינה, כרוכה בו בהכרח.

כבר משהעמדנו את העניין על הברירה בין עורכי-דין וחכמי-התורה – והיינו בין משטר חילוני, אשר ארגון מבנהו הנורמטיבי הוא בעיניו בעיה מקצועית-טכנית בלבד, הפשרה להימסר לטכנאים של יבוא רוחני, לבין משטר בקדושה, המבקש להקיף כל פינה בחיים במוסרו הפנימי – ממילא הכללנו בכך, שהמאבק מוכרח לא רק לצאת ולעבור מן התחום המקצועי של עורכי-דין בעלמא, אלא גם מוכרח הוא לחרוג מן התחום המקצועי בכלל, כדי להיהפך למאבק ציבורי-תרבותי-אידאולוגי מקיף על טיב המדינה ודמותה בכללה, ולו גם בהנהגת המחויבות של חכמי-התורה המומחים. עתה, כשבאנו למסקנה כי החכמים המקובלים כיום לא ימלאו את המשימה מעצמם, מתברר שהמאבק הציבורי הזה אינו יכול להסתכם בהתמודדות

פשוטה בין שני מחנות קיימים, אלא צריך הוא להתלכד עוד עם המשימה הטרומית של כינון המחנה האחד – זה מחנה התורה – לתפקידי המאבק הציבורי העומדים לפניו, מן היסוד.

בקשר לכך מתעורר הצורך לדחות קודם-כול טענה מקובלת אחת, אשר גם תוך פיתוח הדברים עד לכאן ייתכן שכבר התקומם הקורא וביקש להעלותה כנגדם. הטענה היא שסחופים אנו כיום בבעיות לאומיות חומריות, שהן כל-כך חמורות עד שעשויות הן לקבוע את עצם חיינו מרגע לרגע – וכלום זוהי השעה הכשרה לתכונה של התמודדות על שאלות מהותיות שברוח, או "קולטורקאמף" בלע"ז?¹⁵ והרי על ההתנגשויות הבלתי-מהפכניות המתפתחות והולכות בכיוון זה מצטער הציבור – וכלום נבוא להוסיף עליהן מסקניות מהפכנית-עקרונית? ועוד, שהרב קוק זצ"ל בעצמו הטיף למין "דו-קיום בשלום" בעניינים אלה למען בניין הארץ, עד שתתפשט פעם רוח התורה על העם בכללו בגאולה השלמה, ומה כי נבוא פתאום לערער את הפשרה הלזאת, כשהפקעת הצדקתה היא עוד הרחק כביכול מאתנו והלאה?

אולם, באמת נראה כי הגיעה העת בה ההכרעה ב"קולטורקאמף" ובעיות המאבק עם קשיינו בחומר נהפכות להיות שני צדדים של מטבע אחת. כי מתוך הפירוד שהורגלנו בו בין ההנהגה החילונית של מפעל התקומה לבין מקור הדברים בתורת-ישראל ההיסטורית, באים אנו כיום לכך שההנהגה החילונית לא נותר לה עוד מטען רוחני להמשך של יוזמה חיובית – ותנאי לחידוש היוזמה הדרושה הוא שחזון הגאולה השלמה, החומרית והרוחנית כאחת, יתנער ויתלבש על מפעל התקומה בפירוש. כמו-כן, במה שנוגע ל"דו-קיום בשלום" שהטיף לו הרב, הרי הוא מכיוון היה למעשה רק כנגד קנאי-תורה שכאלה אשר מוֹצֵא-לגאולה לא היה לקנאותם – ואף עצם הדרישה ל"דו-קיום" הלזה מבוססת היתה על ההנחה

15 • תרגומו של המונח הגרמני הזה – Kulturkampf – הוא: 'מלחמת תרבות', ומקורו במאבק שניהלה ממשלת גרמניה נגד הכנסיה הקתולית שם, בסוף המאה ה-19, בענייני חינוך ונישואין.

• כשש שנים לאחר כתיבת החיבור הזה, ישוב שב"ד וידון בטענה זו שהוא מעלה כאן כנגד דרישת-הוא – בה, ובתשובתה שבצדה – בחיבורו: 'למלחמת תרבות' (כרך זה); ראה זאת שם בייחוד בעמ' 387, למן הפסקה הפותחת: "והנה" ובמהלך ארבע פסקאות.

• על הרב קוק – הנזכר כאן מיד – ראה בחיבור 'דבר לגויים' (כרך ב'), עמ' 604 בהערה 3.

החרישית וההשלמה עם תוכנה, שתורת-ישראל נשארת לפי-שעה משותקת לעניין של יוזמת-גאולה עצמאית מכוחה. עתה, לעומת זאת, כשמן הצד החילוני הגענו למקום שהגענו, ואילו מן הצד התורני המדובר הוא פה לא עוד על צביון-הלואי במפעל התקומה, כי אם באמת על משיכת כל מַמְלָכְתִּיתוֹנו כולה, מעכשיו ואילך, מתוך התורה – לשם עצם האפשרות של המשכת הגאולה – ממילא משמע שההצדקה לאותו "דיר-קיום בשלום" אמנם כבר נפקעת בזה, כפי שחזה הרב מכלל לאחד הימים, וזאת אם בכלל היתה לו הצדקה, אפילו לשעתו, מעולם.

בסך-הכול יוצא אפוא, ש"הקולטורקאמף" המבהיל-כביכול – לא זו בלבד שמותר הוא, אלא אדרבה: נהפך הוא למשימה החלוצית המובהקת המוטלת על דור זה שאנחנו עומדים בו. וביתר דיוק ובירור, ניסוח אחר של אותם הדברים הוא, שההתנערות ממצב-הדמדום של "היהדות הדתית" דהאידינא ומתביעותיה הארעיות כלפי המדינה כמות שהיא, לְמַסַּע המכוון בפירוש לכיבוש עצם ההנהגה באומה – כדי להחזיר לה את מלוא עוצמת המִשְׁעָן והתנופה לחייה, על-ידי ההחֲזָאָה הממלכתית-המשיחית של שלמות-התורה פְּתוּרָה וְכַמִּשְׁפֵּט הלאומיים-הבלעדיים המחייבים – נהפכת להיות משימת-הדור המובהקת המוטלת באמת, הלכה-למעשה ולאלתר, על חוגי ציבור זה שרק במורשתו שלו נשאר עוד גנוז המטען הרוחני המיוחד הדרוש לשם כך.

ולעניין זה אין נפקא-מינה שמבחינת הנכונות הציבורית בכללה אין לך כיום דבר רחוק יותר לכאורה משיהא העם חפץ או מסוגל לקבל עליו הנהגה תורנית. דווקא מתוך שהמצב הרוחני של העם הריהו כפי שהוא, יוצא עלבון דלות-והתנכרות-העצמית בפועל דיאלקטי מוגבר; ומתוך קיצוניות הסכנה החומרית, הכרוכה בעומק התרוקנותו הרוחנית של העם, נעֲשִׂית משימת-ההצלה – באותו תוכן מחויב שאמרנו – דוחקת בחייתה, וגם נוחה יותר לגייס היענות. ככל שנושאי-התורה יתנערו באמת ויוכלו להקרין את תודעת-האמת באומה, שהם לא רק בעלי-טענות אלא גם דרוכים וטעונים הם לקבל את ההנהגה למעשה לידם, כדי להוביל את העם לתכלית הלאומית הנכונה – הנבצרת מן ההנהגה החילונית המרוקנת – ממילא תתקדם גם הנכונות למסור הנהגה זו לידם. הבעיה המכרעת נשארת אם-כן תקועה רק בעצם התנערות זו עצמה – שאמנם יגיעו נושאי-התורה לפרוץ את שְׁגַרַת קיום חיוּבֵי התורה בצמצום מעגל חייו של הפרט, כדי להחזיר להם את מלוא ההיקף והמוֹצָא של משמעות לאומית, משפטית-ממלכתית וגואלת – – ובזה חוזרים אנו שוב לדיוק-הנושא של חיבורנו.

הדברים מתקשרים ביניהם בצמוד לשאלה נוספת אחת שיש מקום לשאֵלָה בענייננו, לאמור: יהא גם שהדיאלקטיקה הרוחנית שהעלינו, בעקרונה נכונה היא – כלום באמת יש ביכולתם של תורת-ישראל ו"המשפט העברי" למלא את הצרכים האובייקטיביים של משפט ממלכתי, כפי שהם מוצגים לפנינו כיום למעשה? או – במילים אחרות – האם אמנם יש בהם לפחות הכושר האובייקטיבי-הטכני הנחוץ, אחר שבתחילת חיבורנו הסכמנו, שכדי שנוכל להחזיק בתורה ובמשפט העברי כתורה של אמת, נחוץ בהם לא רק הכושר, אלא אפילו יתרון אובייקטיבי ממש?

והנה בעצם השאלה הזאת יש להבחין שתי פנים.

מצד אחד, בניסוחה הראשון בייחוד, נִתְּנוּ בה ביטוי גם לאלה שעיקר פקפוקם אינו דווקא טכני, כי אם אידאולוגי: האם יכולים התורה והמשפט העברי לספֹּן לנו, על המושגים הכלולים בהם למשל בעניין ישראל ועכו"ם או כוהן וגרושה, בְּמִסִּיבוֹת הנאורות של המאה העשרים? אך על צד זה של הדברים לא נתעכב פה: אין זה עניין לבירור פרגמטי בעיקר, כי-אם ערפי-עקרוני, ומי שמגיע לְדְבֹק בחיובי התורה והמשפט העברי מתוכם – בלי סילוף תכליתם ומוסָרם מבחוץ – עובדה היא שאין ההפרש המוסרי בין תורת ישראל והמאה העשרים מדאיגו, אלא אדרבה, הוא משמש לו יסוד של עושר ועוצמה רוחניים.

מעבר לכך, הבעיה היא אמנם מקצועית-טכנית בכולה; ודווקא משום כך, שוב לא זהו המקום כדי להפליג ולבררה בראיות למעשה. אף-על-פי-כן אעז ואסכם כאן מסקנה שאחר עיון מתאים נִרְאָה כי רשאי אדם להגיע אליה. המסקנה היא שאכן, על אף התפתחותו הגלותית בלבד במשך אלפיים השנים האחרונות, ראוי המשפט העברי לשמשנו, אפילו במצבו כמות שהוא, כיסוד ממצה למשפט ממלכתי – ואמנם עשוי הוא לשמשנו כך ביתר צדק, אמת ותועלת מכפי שמשפט ממלכתי כלשהו בעולם עשוי כיום או עשוי היה בעבר לשמש את נושאי; כי אין לך בעיה משפטית הצריכה להווייתנו שאין לה פתרון אמיתי מושלם, בהלכה ידועה או בכוח, על-פי החומר הקיים של דיני ישראל – ואף מה שנִרְאָה לנאמני המאה העשרים כְּזֵרוֹת של הדינים הללו, באמת יש לו תמיד מוֹצָא-לִיתְרוֹן בהגיון הדברים השלם. אולם, מצד שני, בהמשך מאותו העיון ומאותה מסקנה בעצמה, יש גם הכרח להודות כי מסקנה זו – לפי-שעה – נכונותה בעיקרה היא מופשטת, ותוקפה המעשי הוא פגום ביותר. כי אמנם – לפחות בכוח גלומה בחומר הקיים של דיני ישראל התשובה הנכונה על כל מה שנבוא לשאול מפייה; אך כמעט בשום תחום

אין לנו היום תשובה מוכנה וידועה מלכתחילה כיצד ניתן ועומד כוח זה למימוש, כמשפט ממלכתי בכלל ובמסיבות המיוחדות של תהליך גאולתנו בפרט. יש לנו, למשל, מבנה מפואר, לא רק בכוח אלא מעובד גם בפועל, של דיני ממונות; אך חוץ ממה שגם הם צריכים עוד אפילו בנקודות פנימיות רבות השלמה או בירור, הרי אף דיני הממונות צריכים לבית-דין – ואילו בית-דין הרבנות, כפי שהוא קיים לפנינו כיום, אין כמובן ולא כלום בינו לבין בית-דין [ראוין], שלא יהא עוד זרוע לאיזו רבנות עדתית נסבלת, בעלת אוטונומיה בגדרים מוגבלים, אלא יהא עצם בית-המשפט הממלכתי, הצמוד באופן אורגני לזרוע מוציאה-לפועל, ומשולב במערכת כללית של ארגון המדינה, או המלכות, מכוחה של תורת-ישראל. אכן, גם לארגון כזה יש לנו תכנית עקרונית במקורות המשפט העברי; אך התכנית העקרונית צריכה לקרום עור וגידים במאות פרטים הלכתיים של ממש – וכל זמן שהפרטים הללו לא עובדו ולא צורפו במטרה מכוונת להשתמש בהם בפועל, ממילא נידונה גם התכנית העקרונית להישאר על הנייר.

על אחת כמה וכמה אפוא בשטחים אחרים של משפט, אשר בתנאי הגלות היה להם מוצא מעשי אף פחות מדיני ממונות.

כך, למשל, יש בדיני ישראל מערכת מסועפת ורצופת אמתות עמוקות של עקרונות דיני העונשין; אך ספק רב הוא אם יש כיום מישהו המכיר את המערכת הזאת באמת כתורה מאוחדת. מעבר לעקרונות עצמם, ברור על-כל-פנים כי רשימת העבירות והעונשים הספציפיים המוכרים כמשפט העברי אינה יכולה בדרך-כלל להיות בעלת משמעות מעשית-אקטואלית בתנאי-המעבר שבהם אנו חיים. העניין הוא בכך שמערכת העבירות והעונשים אינה במישרין חלק מחזון החברה המתוקנת, אלא היא רק אמצעי לתיקון החברה על-פי החזון – ומסתבר לכאורה כי על רקע ההשקפות והלכי-הרוח הרווחים כיום בציבור, ושמתוכם חייב הוא להתעלות ולהתקן, אין ההפעלה האוטומטית של מערכת-העונשין התורנית יכולה לשמש אמצעי יעיל למטרה של עצמה, אלא אדרבה: היא עשויה לעורר רק ריאקציה של מרד נגד התורה בכללה.

כאן נחוץ אפוא בירור מקיף, מה מתוך המערכת הזאת הוא טוב לאלתר; מה אינו ניתן להפעלה בתנאינו, אבל אמתו תחזור ותימצא לכשתתקן החברה במידה מספקת בכיוון הנכון; מה מלכתחילה היה מכיוון רק לתנאים של חברה שאין אנו אמורים עוד לחזור אליהם; ומה חידוש מתחייב על-פי העקרונות הנתונים ביחס לתיקון החברה כמות שהיא בימינו, וכפי שעשויה היא להתפתח במהלך הדברים, בשים-לב לחזון השלמות שאליו אנו חייבים להגיע. כל זמן שהדברים לא יהיו

מוכנים במידת קידום מספיקה, ממילא אי-אפשר יהיה אפילו להתחיל להגשים ממלכתיות עברית על-פי חוקת התורה – והעובדה היא שכיום אף לא התחלנו עדיין לעלות על דרך הקידום הלזאת.

ושוב, בדרגת חשיבות אף יותר מכריעה: בעיית עצם חוקת-המשטר של מלכות ישראל המושרשת בתורה ובמשפט של עצמה. גם בזה אין אנו יודעים כיום במגובש אלא עקרונות כלליים ביותר; ולדידנו, חוקת-המשטר או "הקונסטיטוציה" – הן מבחינת החזון המכוון, הן מבחינת תקופת-המעבר הנחוצות – איננה רק איזו בעיה משפטנית למחצה ואינטרסנטית למחצה, כפי שהמצב הוא אצל מחדשי תביעת "הקונסטיטוציה" בכנסת כיום, אלא היא בעיה המתייחסת לעצם טיבה ותוכנה של המהפכה התרבותית והממלכתית, שאנו מצווים להגשים.

והנה, אמנם, פשוט וברור הוא שרק עקרונות כלליים יכולים באמת להיקבע במופשט ומראש ביחס להגשמתו של חזון כלשהו, ואילו הפרטים הממשיים המתחייבים על-פי העקרונות יכולים רק להתפתח במהלך ההגשמה בעצמה. אך מצד שני נראה גם-כן לומר שאין הפרטים הללו יכולים להתחיל להתפתח בבוא שעתם – ואף לא תגיע שעתם לעולם – אם אין החומר-לפיתוחם מוכן וערוך-לפיתוחם מלכתחילה, ואם אין שם מוחות המכוונים ודרכים מלכתחילה במהלך הפיתוח הזה. ובאמת, יש גם פתח-תקנה מעשי לדבר הלזה, כי אף מלפני שיש לנו מדינה או מלכות המוכנות לקבל עליהן את חוקת התורה, הרי עצם הפעולה לשם הכנתן של מדינה או מלכות שכאלה כרוכה בדברים ומעשים שתוכנם מוכרח להיקבע על-פי פרטי ההגשמה כפי שהם צפויים לעתיד – וממילא אפוא, משאמרנו מאבק על מלכות-ישראל נושאת-גאולה על-פי חוקת התורה ולשמה, אמרנו גם דריכות-המוחות לא רק לתוכן מאבק זה עצמו, אלא קודם-כול ובר כבד עם כך, אף לדימוי הרוחני ולתכנון המעשי של מסגרת-הדברים אשר אליה אמור אותו מאבק להוביל.

במילים אחרות רצוננו לומר כי תנאי מוקדם לאותו מאבק שדרשנו – ואף לעצם האפשרות האובייקטיבית שהמשפט העברי יוכל לקום לתחייה כשלמות ממלכתית המספיקה לעצמה – והיינו, ממילא, גם לעצם האפשרות שתקום לנו פעם "מלכות-ישראל" ושנעלה מתוך עצמיות וחירות על דרך הגאולה השלמה – הרי זה שאמנם תקום בנו הרוח וההשראה הנכונה, להתיישב קודם-כול ולדרוך את לבנו ומחשבתנו למַעַש־היצירה הרוחני האמור. ודבר זה, מַצְדו, פירושו למעשה הוא כי חייבים אנו ליזום מין בית-מדרש או ישיבה חדשה ומיוחדת בטיבה, אשר תפקידה יהיה להתחיל לגבש ולפתח את העקרונות והפרטים של

תורת-ישראל כמשפט ממלכתי בלעדי וממצה, וכמקור החזון המתממש – ומעשה-ההגשמה עצמו – של מלכות-ישראל הגואלת והגאולה. ישיבה מסוג זה לא תהיה כמובן דומה בשום אופן למשהו מסוגו של "מכון הרי פישל", למשל, המבקש אף הוא לברר ולפתח בייחוד את "המשפט העברי".¹⁶ לדידו של "מכון הרי פישל" הרי זו רק עבודה אקדמית, המכוונת באמת לברר רק את המצוי כבר בעין "בנוסח מודרני", והבאה להשתלב בנסיגות לקידום "המשפט העברי" במסגרת המדינה החילונית כמות שהיא. לעומת זאת, הישיבה הנחוצה לדידנו היא ישיבה שתהפך בעצמה לנושאת המאבק החינוכי והפוליטי להגשמת עניינה, ואשר גיבוש התורה על-ידיה יהא מכוון לברר ולקבוע הלכות-למעשה בחזון הגאולה ומהלך התפתחותה.

הלכות-למעשה מסוג זה אינן מתבררות ואינן נקבעות כיום בשום מקום אחר, וממילא נעלם כאן כל חשש לחוצפה של "הוראת הלכה בפני רב".¹⁷ יתר-על-כן, הדין ההיסטורי המפורש של הלכות-הגאולה הוא, שהן לא תצאנה משום בית-ועד קיים של גלות, כי אם מתוך התעוררות משיחית שכנגד – ועל-פי אותו דין בעצמו, עצם ההתעוררות והיכולת המוכחת להגשימה, הן תהיינה ההוכחה המובהקת לכשרות ההתעוררות וְאִמְתָּה. אם הישיבה הנדרשת תקום אמנם, הרי על-ידי עצם הדבר הזה היא תהא זכאית לדרוש אפוא הכרה בחזקת האמת של מסקנות לימודה; ואם עד כה נכשלו, ובצדק נכשלו, כל הניסיונות לזמן שבעים זקנים מן המוכן לחידוש הסנהדרין,¹⁸ הרי הישיבה הנדרשת – אם תקום ותחזיק מעמד – ממילא יש לצפות כי תקום ותפתח מתוכה סנהדרין של גאולה באופן אורגני. והרי תקומת

16 על 'מכון הרי פישל' – שוב וראה בהערה 3, לעיל בעמ' 51.

17 בין מרכאות מכוון שב"ד אל ההלכה האוסרת על תלמיד להורות הלכה בפני רבו, אלא אם קיבל לכך את רשותו של הרב. ראה זאת במסכת ברכות דף ל"א עמוד ב', וברמב"ם ב'משנה-תורה', הלכות תלמוד תורה, פרק ה' הלכות ב'-ג'.

18 נצביע כאן על שתי יוזמות שכאלה, הרחוקות זו מזו כארבע מאות שנה: האחת היא יוזמתו של רבי יעקב בירב – ועמו חכמי צפת – לחידוש הסמיכה (1524 ואילך), יוזמה שדעכה לאחר שלושה דורות של סמיכת רב לתלמידו; השנייה היא יוזמתו של הרב יהודה-לייב הכהן מיימון לחידוש הסנהדרין עם קום המדינה, והוא ערך את הצעתו בספרו: 'חידוש הסנהדרין במדינתנו המחודשת', בהוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"א.

על יוזמתו של רבי יעקב בירב, ראה בפספר 'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך א'), עמ' 268 בפסקה הפותחת: "בדומה לכך" ובהערה ט"ז שם.

הסנהדרין היא כמובן גם-כן עוד מקדמה מהותית אחת לעצם האפשרות להפעלה אורגנית של תורת-ישראל כמשפט ממלכתי.¹⁹

אך יהא הדבר כאשר יהא, הרי מכל-מקום – אף לפני שהתפתחות זו תגיע להשלמתה ההגיונית בתקומת הסנהדרין שתהא מוכרת על-ידי העם בכללו – כבר יימצא באותה ישיבה שאנו דורשים, אם תקום, מוקד של הנהגה תורנית חדשה, המעבירה את הדגש של חיי-התורה מדיני "אורח-חיים" ו"יורה-דעה" בלבד, אל הכללתם במסגרת – או בחתירה למסגרת – של חיי-התורה ממלכתיים מקיפים, הנושאים משמעות לאומית-היסטורית מורגשת ומתבטאים במעש-גאולה. על-ידי כך ילך ויתהווה ציבור של חכמי-תורה, שלא רק יפתח את דיני התורה ויכשירם להיהפך למשפט ממלכתי עצמאי, אלא גם יוכל למלא את התפקיד של קידום הוצאתה של מהפכה זו לפועל ממש – הן על-ידי גיבוש החוגים הציבוריים המתאימים מסביבה, הן על-ידי פילוס דרכה בקרב החוגים המתנגדים וכיבושם להצטרף אליה במשך הזמן בעצמם.

משנגיע לכך, הרי היתר – עצם התבססותה של הנהגה זו בציבור והצלחתה להובילו לתכלית הרצויה – יהא כבר רק עניין של השפעה וחינוך והוכחת האמת הגלומה בהנהגה זו בעליל, אך הצעד המכריע והקשה יותר באמת – זה של עצם התהוות ראשית-הדברים מן האין – הוא כבר על-כל-פנים יהא נעשה.

מועד הכתיבה: סוף תשכ"ג ותשרי תשכ"ד – (שוב וראה את הערה 12 לעיל).
פורסם ב'סלם' בשני חלקים: תשרי וחשוון תשכ"ד; (גיליון חשוון היה אחרון גיליונות 'סלם' ומאז הוא חדל מלהופיע).
פורסם שנית בתוך: 'המשפט העברי ומדינת ישראל', לקט מאמרים בעריכת יעקב בזק, הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים תשכ"ט, עמ' 145.

19 לעניין התפתחות "סנהדרין של גאולה" מתוך הישיבה המיוחדת הנדרשת, ישוב שב"ד כעבור כעשר שנים, בסוף ספרו: 'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך א') – וראה זאת שם בעמ' 376, למן הפסקה הפותחת: "אולם" ובמהלך שמונה פסקאות.
בדיון שם, הדגש הוא בכך שהפעילות הרבנית, החיקוקית-משפטית – בבואה לקבוע הלכות אקטואליות במגמה ממלכתית – תקבל את השראתה מן ההתעוררות השליחותית הנבואית, המחדשת את הבשורה ונושאת אותה; ובתוך-כך יפתח הפתח לסנהדרין של גאולה – כמוסד המשפטי הממלכתי העליון, לעתיד – המתחילה לקבל את מעמדה כבר מעתה, מתוך עצם המהלך המהפכני.

הערה 6 השייכת לעמ' 57:

מעניין להצביע בהקשר זה על סיפורו של השופט בבית המשפט העליון לשעבר, חיים כהן, פאוטוביגורפיה שלו: 'מבוא אישי' (הוצאת זמורה-ביתן תשס"ה).

חיים כהן גדל בבית אורתודוקסי בגרמניה ולמד בישיבות, אך התפקד. עם זאת – ברוחו של אחד העם – הוא הגה בקביעתו ובהתאמתו של המשפט העברי להיות 'דינא דמלכותא' במדינה שתקום, ואף הקדיש זמן ומרץ – כמה שנים בטרם – למחקר ולניסוח ראשוני של חוקי המדינה בהשראת מקורות הדין העברי.

לאחר החלטת החלוקה של כ"ט בנובמבר הוקמה ועדת מצב להכנת התשתית למדינה העומדת להיוולד, ובראש המועצה המשפטית עמד עורך-הדין איש מפא"י הדוקטור ברנרד ג'וזף, הוא דב יוסף. על אף שדב יוסף עצמו היה מעוניין בהנצחת המשפט האנגלי כשיטת המשפט במדינת ישראל, הוא נכנע ללחץ חבריו בהנהלת הסוכנות אשר ראו כמובן מאליהם כי דווקא המשפט העברי הוא שיותאם להיות משפטה של המדינה שתקום. 'כניעה' זו – כך סבור חיים כהן – היא שגרמה לו לדב יוסף לפנות דווקא אליו, שירכז את עבודת המועצה, משום שהיה אחד מעורכי הדין המעטים שהיו בקיאים במשפט העברי.

ואולם, חיים כהן – המעיד על עצמו שמאוד רצה בתחייתו של המשפט העברי – דחה בתוקף כל מימוש של העניין, ולו-גם ברמה של הצהרת כוונות. הוא מספר שבישיבת הוועדה המשפטית שעסקה בריצפות החוקים עם תום המנדט הבריטי, דרש זרח ורהפטיג (מראשי ה'מזרחי') שבתי המשפט האזרחיים במדינה יפסקו "לפי החוקים שהיו בתוקפם ביום שלפני ביטול המנדט, ובהתאם ליסודות משפט התורה וכללי הצדק והיושר" – (צירוף מרהיב כשלעצמו...) – ועוד תבע ורהפטיג שיוכרוז על הנהגתם של חוקים המבוססים "על רעיונות המשפט העברי". חיים כהן השיב לו "שלא 'משפט התורה' ולא 'רעיונות המשפט העברי' מסוגלים לשמש תשתית לחקיקה מודרנית, אלא אם כן ימויניו וינוסחו תחילה, ויתקבלו לגופם על דעת המחוקק". ממילא, נחקק סעיף-החוק בדבר רציפות החוקים המנדטוריים – המשפט האנגלי הוצב כתשתית למשפט מדינת ישראל – ו'חזונו' של כהן נותר סתום ועקר אף בעבודתו שלו-עצמו.

על פרשה זו – ועל אגפיה וסעיפיה – ראה בספרו הנ"ל של כהן, בפרקים י"ג, י"ד ו-י"ח. הציטוטים דלעיל הובאו מעמוד 193. • חיים כהן 'עלה במעלות המשפט' ושימש כפרקליט המדינה, פיועץ המשפטי לממשלה, וכשופט בבית המשפט העליון במשך כעשרים שנה (עד 1981). בשל השקפתו האפיקורסית המגובשת, ולאורן של פסיקותיו והתבטאויותיו, נחשב האיש לכוהן הגדול של השמאל הליברלי במדינה; הוא נפטר בשנת תשס"ב (2002). • על דב יוסף, ראה גם בהערה 11 להלן, ובהפניות הכלולות בה.

• את דברו של שב"ד על קביעת חוקיו של הכובש הבריטי כמשפט המדינה, ראה ברשימתו: 'פולמוס עם סעיף רציפות המשפט המנדטורי', בכרך א' עמ' 521.

נספח

להקדשה אשר בראש החיבור

פנחס האלר – איש ומדברותיו

כאמור, פורסם מאמר זה – 'המשפט העברי ומדינת ישראל' – במפוצל, בשני הגליונות האחרונים של הירחון 'סלם' אשר הופיעו בתחילת שנת תשכ"ד. בגיליון תשרי נכתבו מספר מאמרי-הערכה לזכרו של ד"ר פנחס האלר אשר נפטר בט"ז בתמוז תשכ"ג, ובכללם מאמרו של ישראל אלדד, שהוכתר: 'אידאולוג הציונות הרבולוציונרית'. שב"ד הקדיש לזכרו של האלר את מאמרו זה, בכותבו בראש הדף: "לפנחס האלר ז"ל, מבשר המהפכה של מלכות ה' הישראלית על-פי חוקת התורה, ב[שנת] תרצ"ח".



האלר נולד בגרמניה וגדל בווינה. הוריו היו זיווג מיוחד: יהודי מתבולל שהיה קצין פרשים בצבא האוסטרי, ובת למשפחת אדמו"רים בגליציה. בבית משפחת האם הוכרז אבל כאשר נישאה, והקשר עמה נותק. הילד פאול (פנחס) לא קיבל כל חינוך יהודי, אך עובדה מפליאה היא שכאשר בגר, וניגש לנסח את 'מסת ההצלה' לעמו (בספרו שיתואר להלן), הוא תבע כי במדינה שתקום תשרור תרבות דתית ממלכתית מלאה ומובהקת – תפיסה שהיתה זרה לחלוטין לאורתודוקסיה האירופית דאז.

האלר למד בווינה ספרות ושימש כמבקר תיאטרון. הוא העריץ את הרצל, היה מראשוני הרביזיוניסטים באוסטריה, והצטרף לארגון 'ההסתדרות הציונית החדשה' מיסודו של ז'בוטינסקי (בשנת 1935). באותן שנים הוא הלך ופיתח את הקו האקטיביסטי, תוך שהוא תובע פינוי מהפכני מן הגולה הבורערת, מלחמת מחתרת נגד הבריטים בארץ, וכינון משטר מהפכני יהודי-לאומי המושתת על תורת ישראל. את רעיונותיו אלה הוא העלה על הכתב, בגרמנית, בספרו 'הציונות הלאומית-המהפכנית, סקירה והכרזה'.

הספר ראה אור-דפוס בשנת תרצ"ח (תחילת 1938), שבוע אחד לפני פלישת הנאצים לאוסטריה, וזמן קצר קודם שהאלר עקר את עצמו מן הגולה ארצה, בראש קבוצה של בית-רים.

עוד קודם לעלייתו השתתף האלר בארגון ההעפלה מאוסטריה, על-ידי בית-ר והתנועה הרביזיוניסטית, וכשעלה ארצה גם נעצר בשל כך. לאחר קום המדינה שירת בצה"ל בחיל התותחנים. שימש כחבר מערכת 'סלם', ובמשך שנה אחת (תשי"ט) אף החליף את אלדד וכיהן כעורך כתב-העת. הוא כתב מסות וסיפורים, ומסה אחת שלו אשר פורסמה ב'סלם' בהמשכים רבים (בתרגומו של אלדד), ראתה אור כספר, לאחר מותו: 'קיצה של מהפכה – ראשיתה של מהפכה', בהוצאת 'איר (תש"ס).

הנה זהו קטע הסיום של המסה הזאת, אשר פורסם ב'סלם' בניסן תשי"ג:
 "התשובה לשאלה: ומה כעת? אינה יכולה לבוא לא מצד הרשמיות הֶגְלִיסְטִית של מדינת ישראל, ולא מצד ההסתדרות הציונית בעולם. כל אלה יונקים את תשובותיהם ממעיינות האמנציפציה. אולם רוחה של האמנציפציה הוא אויב בנפש לקיומו של הגזע היהודי.

בקביעת דבר זה כלולה התשובה. יש לעקור מן השורש את רוח האמנציפציה. וגם אם שמה 'ציונות' וגם אם שמה 'מדינת ישראל'. כל עוד היא בְּהֶגָה – אין אניית המהפכה היהודית יורדת מהֶשְׁרָטוֹן שהיא עלתה עליו. השמדתה המוחלטת של רוח האמנציפציה היא תנאי שאין בלתו להמשך קיומו של הגזע היהודי. תנאי שאין בלתו ליציאת הגלות שאיננה עדיין, תנאי שאין בלתו למדינה של ממש שאיננה עדיין, תנאי שאין בלתו לחידוש המהפכה העברית.

האם יבוא הדבר? ודאי שיבוא. אֱלֹהֵי ההיסטוריה היהודית, אֱלֹהֵי העברים, מציל מדי פעם את עמו הנבחר מירכתי שאול, גם אם זו מתיימרת ואומרת: הפעם יבלעם המוות לנצח".

★

נשוב עתה אל ספרו הראשון של פאול (פנחס) האלר, 'הציונות הלאומית-המהפכנית, סקירה והכרזה', (96 עמודי דפוס, בהוצאת הספרים היהודית 'גלנץ', ווינה 1938).*

* Paul Haller, National-Revolutionärer Zionismus, untersuchung und proklamation, Dr. Heinrich Glanz verlag, Wien 1938.

כמעט כל עותקיו של הספר הושמדו סמוך להדפסתו, עם הפלישה הגרמנית לאוסטריה, וכלל לא ניתן לדון אפוא על השפעתו בשעתו. הנה אלה כותרות פרקיו:

חלק ראשון – מצב היהודים בעולם

1. התקפה והתנגדות / 2. התנועות 'החיוביות' [= בטור ה'זכות' במאזן] /

3. ההסתדרות הציונית ומפלגותיה

חלק שני – המדיניות הציונית בעולם

1. קודם להצהרת בלפור / 2. לאחר הצהרת בלפור / 3. מצבה של ההתיישבות

היהודית בארץ ישראל / 4. רביזניזם ו'ציונות חדשה'

חלק שלישי – המהפכה היהודית-לאומית

1. חורבן ושקיעה, או מהפכה לאומית / 2. דרכים למהפכה היהודית הלאומית /

3. השאלה החברתית / 4. מסקנות וסיכום

חלק רביעי – נספח

ה'צ"ח – 'ההסתדרות הציונית החדשה' / דרכים חדשות / נאום [של האלר] בקונגרס

הייסוד של 'ההסתדרות הציונית החדשה' [וינה, 1935]

אין ספק כי שב"ד התרשם עמוקות מן הספר, ואשר-על-כן גם קשר למחברו, לאחר מותו, את כתר "מבשר המהפכה של מלכות ה' הישראלית על-פי חוקת התורה, בתרצ"ח". בספרו חוזה האלר בבהירות רבה את סכנת ההשמדה באירופה, כמה שנים בטרם, ותרופתו המוצעת חדה כתער, אחת ובלתה אֵין: חייב להתחולל שינוי ערכים טוטלי של הציונות, בחומר וברוח, להיותה תנועה מהפכנית לאומית הבאה לעקור את העם מן הגלות באמת, בגוף וברוח, לסלק מן הארץ את הכובש הזר ולעצב בה את הכול מחדש, כראוי לעם יחיד ומיוחד, וכתשתית למלכות שִׁדִּי.

יש רגליים לדבר שהיה בדעתו של שב"ד לגשת לתרגום הספר כולו מגרמנית, אך בפועל הוא תרגם רק כשליש מהיקפו, את החלק הראשון הסוקר את מצב היהודים בעולם. דפי התרגום נותרו בכתב-יד ונשמרו במגירתו של שב"ד. פרק נוסף – השני בחלק השלישי – תורגם בידי ישראל אלדד, ונדפס ב'סֶלֶם' בתשרי תשכ"ד, תחת הכותרת: 'דרכים למהפכה היהודית הלאומית'.

מן החלק המתורגם בידי שב"ד נביא כאן שני קטעים. הראשון חורץ-דין כלפי האורתודוקסיה באירופה, והקטע שאחריו עוסק בביקורת ההסתדרות הציונית:

א. "... במקום שתד [האורתודוקסיה] לזירת-המאבק ותחיה ברוח מסורתה היהודית את היסוד הפורה, את הרצון הזקוק לעיצוב מחדש, שהצביעה עליו הציונות, למשל,

הלכה היא ונחבאה אל הכלים, קראה גורמים בלתי-יהודיים לעזרתה, נסגרה בחדרים מחניקים ונתנה באופן כזה לכוחות הפרא להשתולל בחוץ כרצונם. את המהפכה היהודית הגדולה – זו שפתחה בה הציונות – השאירה היא לבגידה בידי אותה הציונות עצמה, כלומר בידי הארגונים הציוניים, באשר היא לא תפסה את התופעה היהודית-השורשית שבמהפכה הזאת: חסרת הבנה ומבולבלת עמדה היא כלפיה מנגד, וכלפיה מנגד עוד היא עומדת. היא לא ידעה, וגם כיום אין היא רוצה לדעת, שהמהפכה הציונית – מובאת באופן עקבי לתכליתה – הריהי התחלת תהליך הגאולה אשר סופו מוכרח להיות: מלכות השם היהודית במכורה היהודית, ובכך בדיוק [ייעוד] זה שהתורה היהודית ומסורת החיים היהודית מורות אליו, אם יש לשתייהן משמעות בכלל על הארץ הזאת".

ב. "... הציונות היא התופעה הנפלאה והנהדרת ביותר בחיק היהדות מאז עלילות היצירה היהודית בימים קדמונים. יש בה תעוזה גדולה, ובעוזה המהפכני הריהי גם ניסיון מסוכן, העשוי אצל עם פיהודים להביא קץ איום, כשם שעשוי הוא גם לשמש פפוח שיחזיר את העם איתן כל-כך על הרגליים, שלא רק יוכל לצפות בשקט לתוך שנות-אלפיים נוספות, אלא גם יוכל לתת תוקף לייעוד הא-להי הגדול בהגשמתו. כן, כזוהי הציונות. היא תביא את הדבר האחד אם יפשעו בה; היא תביא את אחיו אם העם שלפניו היא מושמת יתפוס את משמעותה.

הציונות באה לעם הזה כהשראה רזית, כפי שפעם באה לו בשורת האחדות הא-להית ובשורת אחדות הא-להים עם עם ישראל. באה היא בזמן שנראה-היה כי הקיץ על העם הזה הקץ, כשאחוז הוא התפוררות לוחטת – בזמן שכל הגדרות בינו ל[בין] העמים האחרים הוסרו, ונראה הוא אכול על-ידי הרעיונות השונים והמשונים ביותר מבחוץ, מוצף במציאותם. ...

אלמלא באה הקריאה הזאת היה העם נידון למיתה.

אך כלום היא, [הציונות], כבר הצילה באמת את העם ממותה? ...

כיצד מגשימים מהפכה? – הלוא רק באמצעים מהפכניים!

אך למראה הדברים דווקא רחוקים אנו מן היכולת להסיק כך מראש: כי לדאבוננו, הן מבחינה אידאולוגית הן מבחינה מדינית-טקטית, אין הארגונים הציוניים והמפלגות הציוניות דהאידינא מתייחסים אפילו מרחוק אל המושג המהפכני של הציונות כפי שהגדרנוהו לעיל. להפך: משמעותם כיום היא אפילו מהפכת-נגד גמורה. וכאן מתגלה הטרגדיה בציונות שלא הובנה מבלי-דעת, או המסולפת מדעת: כי מהפכה מוחנת עשויה להביא עם לאבדן. ...

שבכל-זאת אין המצב כך לחלוטין – נראה החלק השלישי של חיבורנו זה. כאן רק חשוב היה להראות שגם ההסתדרות הציונית על מפלגותיה אינה משנה את דלדול כושר-

ההתנגדות של היהדות בזמננו [מול מליוני שונאי ישראל הקמים להשמידנו], ושאת כוח-ההתנגדות בעם היהודי עוד יש רק להעיר לחלוטין מחדש".

ומן הפרק אשר פורסם ב'סלם' (בתרגומו של אלדד, בתשרי תשכ"ד) – 'דרכים למהפכה היהודית הלאומית' – הנה מובאות נוספות (בדילוגין, ובשינויי עריכה קלים):
 "הנוסחה הכללית למהפכה הלאומית היהודית היא אם-כן: חיסול מלא של הגלות כאמצעי להגשמה מלאה של מדינה יהודית בתחומים ההיסטוריים של המולדת, כשפרספקטיבה הרוחנית מדינה זו היא נושאת התכונות הפנימיות של ההיסטוריה היהודית, משמע: תאוקרטיה. ... עיצוב זה של תרבות – [לעצמיות ולייחוד לאומי] – מן ההכרח שיבוצע על דרך כוח מחוקק בלתי משוחד, בלתי תלוי, ובעל סמכויות דיקטטוריות! ...

לא תיתכן במאה זו מדינה במזרח התיכון שלא תהא בעלת כמות אדירה, ובעלת תוכן רוחני עצמי ומוגדר בתכלית הבהירות. ושני אלה אינם בגדר האפשר אם לא תחוסל הפזורה. ...

יש לחדול מכל מעשה שיש בו כדי להאריך את קיום הגולה... באשר הגולה ממילא נדונה לכליון, וכל יסודות קיומה כבר עורערו ללא תקנה. ... אם אנו בעצמנו לא נשים ידנו על כך, לא נותר לעולם אלא להניע ראש באחד הימים על גודל האסון ולגרוף מהשטח עפר ואפר של חורבותינו. ועל כן נשימה יד, על-מנת להניף את הבניין ולהעבירו ממקום ערעורו, בטרם ניקבר גם אנו מתחת לחורבות, מבלתי יכולת עוד לקומם בניין חדש. ...

אם לגבי הגלות יש להחדיר את הפסימיות ללא-רחם, הרי שלגבי מדינה יהודית נאה האופטימיות החזונית כמכשיר מהפכני-לאומי; לעומת הקנאות לחיסול הגולה – הקנאות להתחדשות בגאולה. ואם יציאת הגולה היא המכשיר המהפכני בגלות, כמעש מרדני המוני, הרי המקבילה לה בארץ היא מלחמת מחתרת מהפכנית, כאמצעי מלחמתי לפני הכרזת המדינה. ... המרידה בגולה ומלחמת המחתרת בארץ ישראל הם שני הצדדים המשלימים לאחדות את מעש המהפכה הלאומית. ...

גולת הכותרת של תהליך זה תהא נטילת השלטון הפוליטי במדינת היהודים על ידי נושאי המהפכה, ורק אז יושלם תהליך המהפכה הלאומית. ... [מחויבת היא] השיבה אל ערכי התרבות היהודית המקורית, אל אורח החיים, המוסר, חיי המשפחה וחיי הדת לפי מושגי היהדות. לאלה יש להטיף בלי הרף, ובבוא העת תלווה ההטפה מעשי הגשמה מהפכניים. הקו המנחה ומורה-הדרך הוא הרעיון המכריע של מלכות ש-י. ...

לעם היהודי ייעוד בעולם, ורק הוא בכוחו להגשימו: הרעיון התאוקרטי, והמחשת חיים במשטר תאוקרטי. ... ולא תהא גאולה לעולם בטרם ייגאל העם היהודי בגאולתו

השלמה, והיא: חייו במדינתו המוחלטת, במלכות שֶׁ־דִּי, בה אֱ־לֹהִים ועולם שלמים זה עם זה. רק לאחר שהעם היהודי יחיה במדינתו התאוקרטית יהא שלום בין אֱ־לֹהִים ועולם, ותהא צורת חייהם של גויים אשר תהא.

השגת מטרה זו ראויה לַמַּעַשׂ עליון של חירוף נפש. ואין השגתו אפשרית ללא חירוף נפש עילאי. והכִּרְחַ הוא שמדינת היהודים בימינו תקום. ומדינת יהודים זו היא שלב ראשון במעלות הסולם למלכות שֶׁ־דִּי היהודית על אותה אדמת קודש שבקדמת אסיה. בימינו אלה, שאם-לא-כן, לא יהא עוד עם יהודי בעולם אשר יקימנה, ואזי הכל אבוד; גם העולם.”

