

מניצחון ששת הימים ולהבא

חיבור זה מהווה המשך והשלמה לקודמו – 'אחר המלחמה של ששת הימים' – ושב"ד פותח כאן את דבריו בשורות המסבירות את היחס שבין שני החיבורים. נוסף על דבריו ניתן גם לומר שבעוד אשר בסיס המבט בחיבור הקודם הוא ארצי ומדיני, הרי כאן עיקר העניין הוא בבעיות ערכיות מובהקות – אס־כי, כתמיד, מקרינים שני התחומים הללו זה על זה, מעמידים זה את זה, ונשזרים אהדדי לגדיל אחד. הנה אלה אפוא שורות הפתיחה של שב"ד:

כדי לקשר את הדברים למסגרת של שיטת-מחשבה שהיא יסודית ומקיפה יותר מן הנושא המיוחד של חיבור זה, אציין כי הנושא אינו שונה בעצם ממה שכבר כתבתי בחיבור קודם, "אחר המלחמה של ששת הימים"; אולם, בעוד שבחיבור ההוא ניגשתי לדברים מנקודת-הראות של מעבֵר תנועת-הגאולה מתקופת-החלוקה [של הארץ] לתקופה חדשה, מבקש אני כאן להשלים את המסקנות דהתם מנקודת-הראות של התקופה החדשה כבסיס הנתון כבר וקיים מלכתחילה.

ההבדל הוא ששם הכריע רושם השינוי שנתחולל לטובה; כאן, לעומת זאת, נראה בייחוד את היסודות הדיאלקטיים¹ אשר בעצם המצב שנתהווה, (ובעיקר, אמנם, את היסודות הדיאלקטיים הפנימיים, להבדיל מן הדיאלק-טיקה הדמוגרפית, שאסתפק לגביה במה שכבר כתבתי).¹

1 בשלושה גורמים דיאלקטיים דן שב"ד בחיבורו זה, בשלושת פרקיו. הגורם הדיאלקטי הראשון הוא מתח היחסים שבין תפיסת-הנסים לבין המעש היוזם והמכונן, הגורם השני הוא ניתוח מהותו ובעיותיו של המשטר במדינה, והשלישי הוא ברור טיב יחסנו הראוי אל המשטר הזה. את הגורם הדיאלקטי הרביעי – טיבו של השינוי החווייתי שהתחולל אצלנו בדבר תודעת מעמדנו בעולם – פרק שהוותר: 'התגדלות וקטנות' – החליט שב"ד לבסוף שלא לכלול בחיבור, ואנו נביא אותו להלן (בעמ' 299), כנספח.

א

מעגל הנסים והחתיירה המכוונת

ה גורם הדיאלקטי המעניין אותי בראש וראשונה מתגלם ומסתכם במעגל-
דברים זה:

תחילתו בתופעה שתנועת-הגאולה הישראלית מרדה בציפייה הסבילה לגאולה-
בדרך-נס, והתבססה כולה על הגשמה מעשית בדרך תכליתית מכוונת; כך היה
בתנועה הזאת אף-על-פי שלעתים קרובות נתעלמה אצלה התכלית להכוונת
המעשה מן האופק – ואמנם, בייחוד במה שנוגע למפנה העקרוני של הקמת
המדינה, הרי אף-על-פי שהתכלית המדינתית הודחקה מתודעת רובה ועיקרה של
התנועה, ממש עד לעצם הקמתה של המדינה בפועל, מכל-מקום העובדה נשאת
שגם התכלית הגנוזה הלזאת לא הושגה אלא מתוך חתיירה מודעת ומכוונת
לחלוטין: אם לא חתיירת רובה של התנועה, הרי לפחות חתיירת המחותרות הלוחמות
(תוך אינטגרציה של המעשים המכוונים חלקית ובמעורפל, אשר ביצעו הגורמים
האחרים).²

2 השאלה אם יש להצהיר בגלוי על הקמת מדינה עצמאית כתכלית מפעלה של הציונות –
או אם מהווה הדבר מעין סוד הנמסר רק בלחש – היתה שנויה במחלוקת חריפה בין
הזרם הרביזיוניסטי וארגוני 'הפורשים', לבין הנהגת 'היישוב המאורגן'.
הפעם הראשונה בה נוסחה הדרישה הציונית המפורשת לייסוד מדינה יהודית, היתה
באייר תש"ב (מאי 1942) – בעיצומה של מלחמת העולם – כאשר במלון בלטימור
בניו-יורק התכנסה ועידת 'ציוני אמריקה', בהשתתפותם של וייצמן ובן גוריון, ושם
התקבלה התוכנית הנושאת את שם המלון. ואולם, גם דרישה זאת לא היתה מיידית:
אלא מושהה עד לאחר סיומה של מלחמת-העולם, ותוך שימוש במונח 'מרוכך':
Jewish commonwealth ולא: Jewish state.

לאחר מכן, משהוקמה המדינה, אמנם נשתקעה בדרך-כלל גם התכליתיות המכוונת של המחטרות, והעם הסתפק בַמַעַשׂ הַנְּגֻטִיבִי³ של טיפוח המדינה ופתרון בעיותיה שמיום ליום, כמעט ללא שום תודעת כיוון ותפקיד במהלך התכליתי הרחב יותר של גאולת ישראל השלמה. אך על-כל-פנים, עדיין נשאר כאן שני גורמים חשובים שכנגד: האחד הוא, שהקמת המדינה, אשר באה מתוך התכליתיות המכוונת, נטתה לאשר את נכונותה ויעילותה של הגישה הלזאת, וממילא נטתה היא למנוע מבחינה זו איזה משבר אידאולוגי שהוא; ואילו הגורם השני הוא, שבכל-זאת היתה כאן תפנית משברית של מעבר מתכליתיות לַנְּגֻטִיבִי, בעוד התכלית שמקדם עדיין איננה מושגת אלא באופן פגום ביותר – ולפחות בקרב מי שנשאר ער למשמעותה של התפנית הלזאת ממילא עוד יכלה להיווצר מכאן תכליתיות חדשה, במסגרת התכלית המקורית, הנמשכת, כדי לכבוש את הַנְּגֻטִיבִי ולהחזיר את העם כולו להכוונה תכליתית של השלמת הדברים. התפנית שבהקמת המדינה – מדינת [גבולות] החלוקה – עדיין לא נשאה אפוא, מן הבחינה הנידונה, שום שינוי יסודי באמת; אולם, השינוי העמיק עד מאוד עם הניצחון במלחמת ששת הימים.

הפעם, העובדה היתה שאמנם הוכן הניצחון במעש מכוון מלכתחילה מבחינת עצם הכושר הטכני להשיגו, אך עם זאת – אף-על-פי שבדיעבד הגשים הוא לנו תכלית שהיתה נכספת בקדושה מדורות – הרי מלכתחילה לא היתה תכלית זו מכוונת אצלנו במלחמה שהביאה לניצחון, ואדרבה: כל הסתבכותנו במלחמה היתה שלא בטובתנו ובאה רק כתגובה נְגֻטִיבִית, כדי למנוע סכנה של חיסול. כשבמסיבות אלו הביא לנו הניצחון לא רק את סילוק הסכנה, אלא גם את הגשמת התכלית המקודשת, אשר שום גורם פנימי לא היה אחראי הפעם להשגתה המכוונת – ויתר-על-כן, כשכל המלחמה וההזדמנות להפעיל בה את כושרנו לא נתגלגלו עלינו אלא מתוך פְּלִאִי-פלאים של מעשי-אוילות מצד האויבים⁴ – היה זה רק טבעי, שעלתה בעם תודעת הנס שבהתרחשות, ויש מקום לתהות על המשמעות

3 המונח 'נְגֻטִיבִי' (והנגזר: 'נְגֻטִיבִי') מציין צימוח, או כוח צמיחה, המתנהל רק לפי ההתפתחות החומרית של האורגניזם. זהו מושג אשר שב"ד נוקט בו תדיר, כדי לאפיין התנהלות שהיא בלתי רצונית ובלתי מתוכננת, הנעשית בלא מחשבה, בלא מודעות וללא חתירה מכוונת אל היעד.

4 פלאי הפלאים הללו – בשרשרת אירועי "המקורות הייעודית" שהתגלתה בתפקוד האויבים – תוארו בפרק א' של החיבור הקודם, 'אחר המלחמה של ששת הימים', למן הפסקה הפותחת במילים "הגורם השני" בעמוד 216 ואילך.

האידיאולוגיה העשויה להיות כרוכה בהתפתחות זו, כנגד המושכל האידיאולוגי ההפוך שהיה מונח ביסוד תנועת הגאולה עד עכשיו.

כי אמנם, הגדרת הדברים כ"נס", עלתה אצלנו עתה לא-דווקא לראשונה – אפילו במסגרת התנועה התכליתית-המכוונת של דורנו שלנו. היא עלתה כבר עם עצם הקמת המדינה וניצחון תש"ח-תש"ט – מצד אותם אנשים שמלכתחילה לא האמינו במלחמת השחרור ושהמדינה באה להם כפלא יקר; אך אז, מי שלחם לשחרור מדיני במכוון יכול היה להשיב לאנשים אלה: "לא, כי לא נס. השחרור והמדינה הושגו כמיטב השָׁכָל, על-ידי מלחמתנו המכוונת, ורק אתם, שהבנתכם נכבשה מפני כיבוש-רצונכם ודלות-אמונתכם, רק אתם מתרצים עתה בנס את עצמכם". ואמנם, בגזירה-שווה מטענה זו אפשר גם עתה לבטל לכאורה את התודעה הנסית על-ידי הלקח שניתן לנו ללמוד כיום מהתנסותנו העצמית והחוזרת שלנו – שמהו נס? הווה אומר שאין זה אלא התגשמות דבר שרצית בו מאוד, בלי שציפית לו ושכמעט נואשת ממנו ולא הסבת אותו בשום מעשה מכוון-לשמו מצדך. זה ותו לא – רק תירוץ לאשמה של מחדל, אשר הפעם שותפים בו הכול – ולא שום התערבות-פקודש דווקא, מכוונת שלא-פֶּטְבַע מלמעלה. ויתר-על-כן, מצד שני, אמנם אף ניתן להוסיף, שגם עתה – עם כל תודעת-הנס הנפוצה – העובדה היא שאין תודעה זו עדיין משפיעה אצלנו כלל על המעש, מעין מה שהאידיאולוגיה של הנס השפיעה ושיתקה וסילפה במשך תקופת הגלות ואף מקודם לכן. אצלנו, עדיין, כל המעש נשאר רק "רציונלי" בלבד, ועדיין אין אנו מניחים במכוון שום דבר להכרעתו של הנס.

אולם, כל הטעמים הללו לאפשרות של זלזול בתודעה הנסית בטלים למעשה בפני הגיון-המסיבות, והיגיון זה אפשר לחלקו לשני ראשים.⁵

הראש האחד, יסודו הוא במידת האמת התכנית-האובייקטיבית, אשר ראוי לנו להכיר כי אכן גלומה היא במושג הנס מעיקרא.

ניתן לומר כי על-פי מובנו של מושג זה (לפי הגדרה שתתברר ותלך מתוך עצם דברינו), אין לך למעשה אדם מרים רגל או יד לרצונו אלא על-פי נס: חלק התנועה – לרצונו, וחלק התנועה – על-פי החסד, או הנס, שכל התנאים הדרושים לתנועה לא הכזיבו, כי אם אדרבה, הואילו להצטרף בדיוק באופן הנחוץ כדי לאפשר את

5 שני הראשים ייפרשו עד לרווח המוגדל בעמ' 268. לראש הראשון תוקדשנה שש הפסקאות הבאות, ואילו הסבר הראש השני יחל אחר-כך, בפסקה הפותחת "ואילו".

התנועה ולהוציאה לפועל כרצויו. ובכן, הנס, על-פי מובנו העמוק, באמת אינו מצריך כלל משהו שיהא בניגוד לדרך-הטבע, ואף לא משהו שפרטי התפתחותו יחרגו, כל אחד לעצמו, מגדרי ההסבר הסיפתי, אלא מצריך הוא רק הערכה תכליתית במקום הסתכלות בלתי-מעוניינת גרידא – ואז אין לך התרחשות מוצלחת שאינה בגדר נס. אלא שגם אם כך הוא, תודעת הנסיות המחויבת והכללית הלזאת היא בדרך-כלל חסרת חשיבות מעשית, ומיטשטשת ומובלעת היא במחשבה האנושית המקובלת, אחר שבדרך-כלל אין האדם מעמיד לו תכליות המפליגות אל מעבר לצירופי-גורמים הנראים לו בעיקרם בתחום-שליטתו ואשר מידת-הסתברותם, יחסית, היא רבה; ואם מפליג הוא לפעמים אל מעבר לכך, הרי שוב, לפחות לוקח הוא בחשבון את מידת-ההסתברות המועטת, אין הוא מתיימר לכופף את התכלית הרחוקה ליעוד מחויב, אלא משלים הוא מראש עם אפשרות-כישלון, ובמקרה שבכל-זאת הוא מצליח, כבר אין הוא דן בדבר מבחינת הנס אשר אירע לתכלית שדבק בה, אלא רק מבחינת "המזל" שהיה לו, במשחק בין הצלחה וכישלון אשר לו התמסר.

לעומת כל אלה, תרבות אחת ישנה בעולם, אשר בה יסוד מוסד של תוכנה הוא בתכלית רחוקה, מסובכת מכדי הישג-יד שגרתית, ועם זאת לא תכלית המסורה לפשרה כלשהי, כי אם תכלית המושבעת להצליח, על כל פרטיה ודיוקיה, בכל להט הדבקות-פקדושה של נושאייה – והיינו התרבות של התמדת ישראל כימי השמים על הארץ, בייחודו ההיסטורי והגאוגרפי, הממלכתי, החברתי והרוחני, בהתאם לכל פרטי הדרישות של כל אחד מן היסודות הללו, כמשפטו. תכלית זו, לא זו בלבד שמסובכת היא מכדי הישג-יד שגרתית, אלא ממש חורגת היא מכל מה שנודע עד עתה על הארץ, שאין לך חיים ותרבות אשר אינם משתחקים במהלך-התקדמותם לכיליון – ועם זאת, אין זו בתרבות-ישראל תכלית לשעשועי-דמיון בעלמא, כפי שיש לפעמים בתרבויות אחרות, שמתמסרות הן לתכליות משונות, על בסיס שמימי, דמיוני-מטפיסי גרידא, אלא הרי זו תכלית ארצית-ממשית, אמיתית וטבעית – ולו יהא שאף היא מתמשכת לבסוף עד לתוך ממד מטפיסי, על-ידי עצם המושג של איך-סופיות.

בתרבות שכזאת, ממילא, הציפייה והאמונה בנס היא הנחת-יסוד הגיונית מחויבת לכל צעד ושעל הנעשה על הארץ; יתר-על-כן, מתוך התקשרות לממד המטפיסי של הבטחת-הצלחה עולמית, ממילא מוכרח ההיגיון הנסי להיטהר כאן מכל תערובת של השתעשעות במזל, ומוכרח הוא ליהפך באופן פרדוקסלי לאמונה בחסד-הנס המיוחד ורחוק-ההסתברות של ישראל כחוק-הבריאה; ומצד

שני, לא די שהאמונה הנסית המופלגת מוכרחה לשמש כאן כהנחת-יסוד הגיונית מלכתחילה, אלא – כל זמן שהתרבות מתקיימת – ממילא מוכרחה האמונה לבוא גם על אימותה בתודעה על כל צעד ושעל בדיעבד, באופן אמפירי, כל אימת שהעם יוצא אמנם ממשבריו בלתי-נשבר, ותכליתו הקשה מוגשמת בידו, כמובטח, במיני התפתחויות מדהימות.

והנה, גם הקמת המדינה בתש"ח, אחר אלפיים שנים של גלות, וגם הישגי ששת הימים שהפקיעו את ביתור ארץ-הייעוד כבמין "הוקוס-פוקוס" – ואף כל תנועת התחייה הישראלית מעיקרא, עם כל התמרדותה נגד תורת-הנסים – הריהם בלי-ספק ובעליל התגשמויות נסיות; ולא רק במובן הכללי, שכל התגשמות מוצלחת היא נס, כפי שאמרנו, אלא גם-כן ובמיוחד במובן הישראלי, אשר בו הנס שוב איננו עלום, אלא נדרש וצפוי הוא מדעת מלכתחילה, ולבסוף מוכיח הוא במופגן ובמודגש את אמת הציפייה והייעוד אשר בהם הוא נדרש.

אם אף-על-פי-כן, כמעט כל ההישגים הללו הושגו בשעתם שלא מתוך תודעה נסית – ולא רק בלי ציפייה מודעת לנס מלכתחילה, אלא גם תוך אידאולוגיה "אנטי-נסית" מפורשת – היה זה למעשה מתוך כך, שבד בבד עם ההתמרדות ה"אנטי-נסית" עלתה גם בעם התעלמות פסיכולוגית ממלוא-ההיקף של התכלית ההיסטורית הגדולה, אשר במסגרתה ומכוחה ניגש הוא להגשמת הדברים ואשר בה אמנם היה הנס צפוי ונדרש בהחלט. העם ריכז עתה את מבטו במשימות חלקיות, אשר כל אחת מהן כשלעצמה, במנותק מתפקודה הייעודי הקבוע מראש, נראתה בשעתה כעניין פשוט ומסתבר למדי; ורק ההישגים של ששת הימים, אשר אליהם לא חתר איש בבחינת משימה מסתברת, ואשר המתח בין ההתנכרות האדישה מראש לבין ההתוודעות הרגשנית בדיעבד הכליט בהם את המשמעות הייעודית של תוכנם בעוצמה מיוחדת, חזרו והעלו בעוצמה מקבילה את צד ההתגשמות הנסית – ולא רק שלהם בלבד, אלא של כל המכלול. אין צריך לומר, שעל רקע האידאולוגיה ה"אנטי-נסית" שקדמה והזמן הקצר שעבר, ממילא לא יכלה עדיין התפתחות זו ליעשות למהפכה אידאולוגית גמורה בכיוון הנגדי; אך בשים-לב למה שהסברנו לא יהא זה בלתי-הגיוני לצפות שההתנכרות לגורם הנסי בדברי-ימי ישראל עשויה מכאן להיות מוכרת והולכת – ובצדק – כבלתי-נכונה, ותודעת אמתו של הגורם הנסי עשויה להחל להשתרש שוב, ואף עשויה היא להעמיק וללכת ברצינות, במקום ההתנכרות הנדחית.

ואילו הראש השני, עניינו הוא בכך, שבינתיים – עם השתכחות התכלית הגדולה-הכוללת – ממילא מתגלגלים אנו והולכים למצב, שבאמת נעשים אנו

תלויים באופן טוטלי בנס לגבי כשרוננו להתוות מדי פעם בפעם באופן נכון את המשימות החלקיות וההתנהגות המעשית המתחייבות על-פי דרישות קיומנו, שהן מצדן, נשארות על-כל-פנים מוגדרות מבחינה אובייקטיבית באותה תכלית גדולה וכוללת אשר בה נקבעה זהותנו מקדם.

כי אכן, גם בעניין זה, אף לולא שקענו בשכחת התכלית, מכל-מקום ובהכרח עוד נשארים היינו תלויים במידה מרובה של נס לגבי הכישרון להתוות נכונה את דרכנו; אבל מכל-מקום, בידיעת התכלית, ובהנחה כי הנס אמנם היה בא לסייענו, עוד יכולנו גם אנחנו לסייע לנס, על-ידי חישוב הדרך, מתוך תנופת הרצון המודע והפעלתו על המסיבות במכוון, על-פי חוקי השכל וההסתברות הטבעית של התפתחות היחס ההדדי בין הגורמים, הנלקחים בחשבון בפרספקטיבה מתאימה – שזהו צירוף-הדברים הדוחה את מושג הנס מפניו. לעומת זאת, במצב-השכחה, ממילא אין עוד מקום לשום חישוב מכוון של ממש; נעשים אנו נגררים אחר התפתחות המסיבות שלא בטובתנו, בלי קנה-מידה להתייחסות רצונית אליהן, מלבד האינטואיציה הוֹגֵטִיבִית או הקפריזית של הרגע, אשר במידה שהדבר תלוי בנו, בגורמי מחשבֵתנו, עשויה היא להיות נסית או אומללה, היינו הך, אבל על-כל-פנים לא נבונה, וממילא גם לא חכמה.

כך, בלי הרבה תבונה וחכמה, ורק על-פי נס בעיקר, זכינו ברוב ההישגים של ששת הימים והתקופה שבאה אחר-כך, עד עכשיו; והעובדה שההישגים הללו עולים כל-כך – באופן מניח את הדעת למדי – בקנה אחד עם דרישות ההתקדמות של הייעוד השלם, אף נוטה להעמיק את השקיעה במצב הוֹגֵטִיבִי הזה, על-ידי כך שבסתם אין בה כדי לעודד התעוררות אנטיטטית לחתירה מכוונת, אף בקרב מי שלא נסחף בשכחת-הייעוד ומבקש היה לטפח את ההתקדמות מדעת ובמכוון. באופן כזה, גם אם – כפי שאמרנו – עדיין רגילים אצלנו לחשב כל דבר באופן "רציונלי", אפילו תוך שלילה רגזנית של כל "מיסטיקה", ובלי להסמיק במכוון שום דבר להכרעתו של הנס, הרי למעשה מתגלגלים אנו בינתיים למצב שהוא ההפך מזה, ואשר הרגילות [הרציונליסטית] האמורה נהפכת בו להתיימרות שטחית גרידא ומראית-עין בלבד.

והתפתחות זו, אכן היא פרדוקסלית בכמה וכמה אופנים. ראשית, כי דווקא מתוך ההתמרדות נגד הגישה "המיסטית", המתפקרת לנס, של המסורת הישראלית ההיסטורית, ומתוך הזניחה "המפוקחת" של ייעודי הגישה

הלזאת, נמצאים אנו כאן מוחזרים למעשה, באופן עקבי ביותר – ולו גם מבעד למין "פתח אחורי" – לאותו מין גישה ולאותה התפקרות. שנית, כי עובדה היא שההתמרדות "האנטי־נסית", דווקא היא היתה מכשיר מובהק בהתגשמות הנסים: אף כיום, כשמחוסר כיוון התפקרנו לחלוטין לנסים המתחוללים לנו באמצעותם של אויבים, שלא בטובתנו, עדיין אין הנסים מתחוללים לנו אלא גם באמצעות הנוספת של אותה פינה יחידה אשר אותה לא הפקרנו לנס, והריהי טיפוחו של צה"ל (או, כפי שכבר ראוי שיכונה, צבא־ישראל)⁶ – ובאמת מסתבר שבלי מכשיר ההתמרדות האמור, לא זו בלבד שהנסים לא נתגשמו, כעובדה, אלא גם לא היו מתגשמים, ולא יכלו להתגשם, על אף היותם צפויים ומחויבים מעולם.

ושלישית, כי במקרה שמפליגים אנו מכאן בדמיון ומניחים את המשך פעולת־התחייה על רקע של חזרה למסורת הייעודית־השלמה ו"המיסטית" של ישראל, או נאמר להפך – אם מלבישים אנו את המסורת "המיסטית" הזאת, בשלמות־ייעודיה, על המשך המהלך של תנועת־התחייה – הרי זה נמצא דווקא, מבחינה הגיונית, כאפשרות יחידה לכך שנחזור ונתעלה מכיוון ההתדרדרות־אל־התלות־הטוטלית־בנס ונוכל לפעול על התפתחות הדברים מדעת ובמכוון, כדי להבטיח את הצלחותיה [של תנועת־התחייה] ולקרוב במידה מירבית להיותן "לא־עוד־נס", כי אם הישג רציונלי סביר של חכמתנו ומאמצינו שלנו, המכוונים לתכלית.

והנה, עיון קל בתסבוכת הזאת יגלה על נקלה כי מורכבת היא מן המעגל הקלסי של תזה, אנטי־תזה וסינתזה, וממילא מתגלה על־פניה מהו המוצא ההגיוני מתוכה. אולם, גם מוצא זה עצמו חוזר ומסתבך מתוכו, כאשר אנו מְשימים אותו לרקע המציאות ההיסטורית שאליו הוא שייך. העובדה היא כי רעיון הסינתזה של הייעודיות השלמה והחתירה המכוונת לא נולד זה עתה, אלא הופיע כבר בתנועת התחייה בהודמנויות שונות – אך תמיד הוא הודחק על־ידי מהלך־המאורעות לקרן־זווית, ובייחוד אופייני גורלו בין הקמת המדינה לבין מלחמת ששת הימים. אז הוא עלה לא רק כרעיון עיוני, אלא כתביעה מעשית־אנטי־טית נגד מחנק־ההשלמה והשכחה הוֹגְטִיבית אשר מדינת־החלוקה נשתקעה בתוכו; אך גם במסיבות אלה, למעשה לא היה לו שומע: הוא עצמו נחנק בחוג המצומצם של

6 לפרש השיבוש בשמו של צה"ל, שוב וראה את הערה 2 בחיבור הקודם, 'אחר המלחמה של ששת הימים', לעיל בעמ' 211.

'סלם', שבו הוא עלה,⁷ ומשמעותו המעשית הוגשמה בלעדיו, דרך-נס, דווקא מתוך אותה וְגַטְצִיָּה עיוורת, אשר נגדה ונגד סכנתה הוא יצא. על אחת כמה וכמה אפוא לכאורה אחר ההתגשמות הנסית. הפעם, כפי שאמרנו, נשמט במידה רבה גם הרקע להתעוררות אנטיטית; עם כל חוסר-החכמה שבעמידה חסרת-הרצון-הייעודי, העשוי עדיין להגיע לעתים קרובות לדרגה מרגיזה – מכל-מקום מתרחש עתה הדבר במצב הנסי המשונה, שהמסיבות אינן מניחות לטפשות להתפתח כדרכה; נזקה נשאר – יחסית – לא-מרובה ביותר, והרוגז שהיא מעוררת נוטה להתאזן ולשקוע תחת רושם האושר, שהנה, בכל-זאת, עוד יוצאים אנו הרבה יותר טוב מכפי שיכולנו לצפות מהנהגתנו במהלך-הדברים הרגיל. מלבד זאת, במצב זה, שוב אין לנו – ביסודו של דבר – איזה מעשה עקרוני שהחכמה הלאומית היתה מחייבת לעשות ואשר ההנהגה בקוצר-השגתה אינה מכירה או איננה רוצה בו. הבעיה היא רק כיצד לעשות יותר טוב, יותר במכוון ובאופן משמעותי, ובאופן פחות ניתן להיטרף על-ידי גורמים מבחוץ; אבל המאבק על בעיה זו, בעיקרו ממילא נסוב הוא על עניינים מופשטים, לא על אינטרסים רגעים-מוחשיים, כי אם על רעיונות ותכנים לטווח רחוק – והשפעתו לשיפור ההתקדמות המוחשית שבינתיים (לבד מן הקידום הענייני הגלום בו עצמו), לא זו בלבד שעשויה היא להיות רק עקיפה וחלקית, במקרה הטוב, אלא אף עשויה היא לפעמים להיות, בשעתה, מפריעה ומזיקה. בצירוף-מסיבות שכזה, אך טבעי הוא שהשאלה תתעורר, אם ההתמסרות לְוְגַטְצִיָּה הנסית שבעין איננה בכל-זאת מחויבת בעליל מלמעלה, ואף בטוחה ורצויה יותר מלמטה, מאשר ההתעקשות על הנהגה ייעודית מחושבת, העשויה דווקא היא ליהפך – באופן פרדוקסלי – לרדיפה אחר הרוח בשדה.

שאלה זו או מעין זו כמובן אינה שייכת כלל במי שנשאר עדיין תקוע בשכחת הייעוד מעיקרא, וממילא אין בעיות הייעוד והתגשמותו הנסית עשויות להטרידו ברצינות. היא שייכת רק במי שהייעוד ההיסטורי השלם עוד זכור וחשוב לו איך-שהוא, וביחוד עשויה היא לקבל משמעות על רקע ההתפתחות שניתחנו לעיל:

7 הירחון 'סלם', בעריכתו של ישראל אלדר, הופיע בסדירות כשלוש-עשרה וחצי שנים – למן אייר תש"ט (אמצע 1949) עד חשוון תשכ"ד (סוף 1963). על תחילת הופעתו של 'סלם' ראה בפתח ובנספח למאמר 'הדיאלקטיקה של קליטת העלייה' (בכרך א'); בשנה התשיעית לקיומו של 'סלם' הקדיש לו שב"ד סעיף בספרו 'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), וראה זאת שם מעמוד 505 ואילך.

אמרנו כי התפתחות המציאות נוטה לטפח בציבור את תודעת אמתו של הגורם הנסי – וממילא משמע שנוטה היא לחזור ולהעיר גם את תודעת התכלית הייעודית, אשר על-פיה מוכרת התפתחותה של המציאות כנסית – ומתוך הצירוף הזה עשויה לכאורה להימשך וּנְטִיצִיה רעיונית כלהלן: "אכן, הייעוד הוא חשוב ויקר ומחייב, והנה אמנם הולך הוא ומתגשם לעינינו; אך אנחנו אין לנו להתעסק בו, כי אם בדברי-הממש של יום-יום, על-פי קני-המידה הפנימיים והקטנים שלהם – והא ראה שרק כך ולא אחרת הלך הדבר והתגשם עד עכשיו".

למעשה, זוהי האידאולוגיה שכבר מתחילת הציונות ועד עתה הונחה בפירוש או מכללא ביסוד הזרם הציוני המתגלם לאחרונה במפד"ל – הריהי ההצטרפות המלאכותית, הבלתי-אורגנית, של ציפיית-הנס הגלותית (המרופכת מלכתחילה על-ידי כורח רדיפת הפרנסה היום-יומית), מחד גיסא, וההתמרדות הציונית "האנטי-נסית", שכוחת-הייעוד, מאידך – וזוהי בסיכומו של דבר האידאולוגיה אשר התפתחות המציאות נוטה כיום להשליט בקרבנו, במקום "האנטי-נסיות" האמיצה והעקבית, אשר שלטה מבחינה רעיונית עד עכשיו (על אף 'המפד"ל' שנגרף ונגרר בצדה).

אולם, גם אם זוהי ההתפתחות שאנו הולכים ומתגלגלים לתוכה באופן כל-כך נעים וחלק – וגם אם לכאורה עשויה התפתחות זו לקבל אפילו גושפנקה נכבדה של כשרות ונכונות, בהיותה מעין חזרה-בתשובה לציפיית-הנס הגלותית, המסורתית-ההיסטורית, שהתאמתה כביכול לעינינו – העובדה נשארת כי מבחינת סיכויי היותה טובה ויעילה גם במציאות להבא, נחרץ דינה על-פי עצם מהותה: שבאה היא להשאיר את הצלחתנו תלויה לחלוטין בנסים. דבר זה פוסל אותה ממילא לא רק מבחינת ההשתמעות המושגית הפשוטה, שמבטיחה היא לנו לכל היותר הצלחה מפוקפקת במירב הפקפוק, אלא באמת משמיט הוא גם את האפשרות לקבלה ולסמוך עליה [דווקא] מכוח האמונה בנסים – [כמוסבר להלן].

כפי שכבר הדגשנו, למעשה לא התאמתה ציפיית-הנס הגלותית כלל וכלל כשגרתה: היא התאמתה רק באמצעות המרידה בה; ואכן, גם מבחינת האידיאה הישראלית מלכתחילה לא היתה השגרה של ציפיית-הנס הגלותית כלל וכלל לגיטימית. תורת-ישראל, עם כל היותה מלומדת ותלויה בנסים, מכל-מקום, בכל מהותה ועיקרה, הריהי בדיוק ההפך מהסמכת דברים על הנס. אדרבה: בכל תוכנה המעשי רק באה היא לחייב את ישראל שלא לעמוד סבילים כנגד התפתחות המציאות, כי אם לעמוד נגדה מדעת ובמכוון, ואפילו תוך התבצרות מלאכותית

מפניה, כדי לא להיגרר אחריה, כי אם להדבירה סוף-כל-סוף לרצוננו; ובאמת, אם נתבונן בדוגמה הנורמטיבית של חיי ישראל, בכתבי קודשנו, נראה כי זוהי התכנית לחיי הייעוד אל הנצח: מצד אחד, אמנם, סתם חיים ארציים, כמקובל בעולם, על מאבקהם היום-יומיים, כפי שהם מתגלגלים ובאים, אבל מצד שני – לא רק סתם חיים שכאלה, כי אם חיים הנשמרים תמיד בתודעת ייחודם וייעודם, כדי שהמאבק היום-יומי הפשוט לא יתגלגל וילך לו, אלא יכוון וישמש תמיד רק על-פי כך.

תכנית זו, שאין בה שום פנייה פנימית אל הנס והריהי כולה רציונלית – היא היא הערובה המוצעת לכך שאמנם ישלימנה הנס ומטרתה תתגשם; ורק מימי בית שני ואילך, כשהדברים הופרדו והמאבק היום-יומי החל לשמש לעצמו ושימור התודעה הייעודית לעצמו, ממילא הופר סדר ההתקדמות הטבעי – במקומו עלתה הציפייה הישירה לנס שיחזירנו אליו – אבל הציפייה הישירה הזאת, בהיעדר התיווך הרציונלי, ממילא נכזבה והלכה, ואמנם חיי ישראל שהתמסרו לכך גם הוצאו מכתבי-הקודש ונפסלו מלשמש עוד כנורמה.⁸

מכאן שוב יוצא, כי על אף ההתפתחות שתיארנו לעיל, ואף-על-פי שהגאולה אמנם החלה להתגלגל עלינו בזמן האחרון במנות גדושות של "נסים ישירים", כמעט מעין מה שציפינו בימי "הבטלנות הגלותית" – למעשה אי-אפשר לנו להשלים עם כך, ומסתבר שגם נתוני ההתפתחות המתוארת עצמם נושאים בהם למעשה לא רק את כיוון ההשתקעות שאמרנו, אלא – על אף הכול – גם את כיוון מוצא-ההתעלות על-ידי התמרדות חוזרת נגדה. מוצא זה, אכן לא יהא בו בוודאי שום תירוץ אנטיטטי לעובדת הנסים שכיוונו את גאולתנו גם כשאנחנו, מצדנו האנושי-הרציונלי, לא כיוונו דבר. כך, בייחוד, אימי חיסולה של הגלות מחד גיסא וזוהר התעצמות-השחרור במלחמת ששת הימים מאידך יישארו תמיד כנקודות-מוקד של עדות מובהקת להתקשרות הגאולה על-פי ייעוד מכון מלמעלה וכורח נסי עליון.

אולם, בצל העדות הזאת אין גם מפלט משלושה גורמים אלה: (א) שגם הנסים "הישירים" לא באו לנו על-כל-פנים מתוך שגרת הציפייה וההסתמכות על הנס, כי אם אדרבה. יהא אפוא שאמנם נתונים אנו לחוקיות של

8 את אשר אומר כאן שב"ד על ימי בית שני – במשפט אחד – הוא פרש בהרחבה רבה בחיבורו 'הפשרה והפשר היסטורי של בית שני' (כרך ד'), חיבור שנכתב כשנתיים לפני מועד כתיבתו של חיבורנו זה.

נסים, אבל העובדה היא שהללו התרחשו לנו כאשר מבחינה אידאולוגית לא היינו תלויים בהם, ואילו אם אמורים אנו לחזור ולשנות את האידאולוגיה "האנטי-נסית" לאור ניסיון-הנסים, הרי לא זו בלבד שבאמת לא נהא נאמנים בזה כלל לדיוק הניסיון שהיה, אלא מסתבר שגם עשויים אנו להשמיט בכך את הקרקע מתחת לעצם התגשמותה של החוקיות הנסית בהמשך.

(ב) שינוי אידאולוגי מן הסוג הנידון, גם אם נאמר שהמסיבות דוחפות לקראתו, מכל-מקום אין הוא נסבל מבחינת ההיגיון והכבוד האנושי שעליהם אומנו דווקא תוך כדי תקופת-הנסים שבינתיים, ומצד זה מתחייב אפוא שעל-כל-פנים לא יוכל השינוי לעבור באופן חלק, בלי שהתעוררות אנטי-נסית בכל-זאת עוד תקום כנגדו. לאור מה שאמרנו בסימן א' לעיל, מתחייב גם שדווקא [התעוררות] זו ורק היא באמת עוד תוכל להכשיר לנו את התגשמותה של החוקיות הנסית בהמשך-הדברים, וממילא גם תישבר בכך נטיית-ההידרדרות אל ההפך, הניזונה מן ההשתגרות בנסים שאינם מכוונים.

(ג) – וזהו אולי החשוב ביותר: אם מתגלגלים אנו לשינוי אידאולוגי מן הסוג הנידון, הרי זה, כאמור, מתוך ההתוודעות-החוזרת למשמעות הייעודית של התפתחותנו ההיסטורית, המוגדרת מלכתחילה בתורת-ישראל; אבל – כפי שכבר אמרנו גם-כן – בתורת-ישראל דווקא מוצאים אנו את חיוב החתירה הייעודית המכוונת שלפנים מן הנס, ונמצא אפוא שאותה התפתחות המגלגלת אותנו לשינוי הנידון, עם הגיעה לתכליתה, ממילא לא רק מוכרחה, אלא גם מחויבת היא, להוליד את ההתעוררות האנטי-נסית שדרשנו מקודם, בבחינת פועל-יוצא פנימי שלה בעצמה.

במילים אחרות פירושו וסיכומו של דבר הוא אפוא, שעל אף כל ההצלחות הנסיות שכביכול לא היו תלויות בנו, ושהתרחשו כביכול גם בלעדינו – מכל-מקום אין לנו בשום אופן לחזור ולכוף מפניהן את רוח החתירה הייעודית המכוונת שכבר הספקנו להחזיר לעצמנו, אלא אדרבה: חייבים אנו אף לעמוד על משמרתה ולעוררה מחדש אם נוטה היא לשקוע. אכן, כבודם של הנסים במקומו מונח – ולמען שלמות ההבנה, למען עומקה ורומה, אף חייבים אנו באמת עוד לחזור ולהעריך את כבודם אל נכון; אך זאת רק במה שנוגע למסגרת הדברים, מתוכם ולחוץ. מתוכם ולפנים – העובדה נשאר, כי במידה שהדברים היו "נס" ולא פרי רצוננו וחכמתנו ומאמצינו שלנו, ממילא אין הם נזקפים לזכותנו, אלא מופיעים אנו כדלים וריקים ואף חוטאים בחטא של טִפְשׁ ומחדל כנגדם. את החטא הזה נדחפים

אנו כיום, על-ידי נְסִי ששת הימים, להמשיך עוד ולהעמיק בתוכנו; אך בזכותם ומכוחם הם עצמם גם מחויבים אנו – ויש לנו לקוות שנצליח – להשתחרר מחטא זה להבא.⁹

9 בסיומו של הפרק, מתבקשת כאן הפניה לדיון נוסף שעורך שב"ד בנושא דנן, כאשר הוא מנתח את הגורם הנְסִי השליט בשרשרת האירועים של יציאת מצרים, ואת השפעתו לדורות. ראה זאת בַּחִיבור 'על דברי ימי ישראל', כרך ד' עמ' 478, למן הפסקה הפותחת במילים: "תוצאה אחת", ובמהלך ארבע פסקאות.

ב

היעילות והרוע של המשטר במדינה

בהמשך ישיר מכאן מובאים אנו לגורם הדיאלקטי השני, שעליו התכוונתי לעמוד – כי מתקשר הוא לבעיית הגשמתה של אותה השתחררות מחטא־הנסים. ההשתחררות – פירושה הוא אינטגרציה של כל המעש הלאומי שלנו, וכל הווייתנו הלאומית, בתודעת הכיוון והתוכן הייעודי־הנצחי אשר אותם אמורה הווייה זו לשאת ולשרת – כדי שאמנם תישא ותשרת את הכיוון והתוכן הזה, מדעת ובמכוון. אולם, הגשמת ההשתחררות, מלכתחילה, פירושה יכול כמובן להיות רק מסע של מעבר ומאבק להשתחררות, הכרוך ממילא בפירוד וניגודים בין נושאי התודעה – שעדיין אין להם שליטה על ההווייה והתוכן הלאומי בהיקפם הרחב – ובין ההנהגה הלאומית הקיימת והציבור שעמה, אשר להם השליטה על ההווייה והתוכן, ואשר שני אלה מסולפים וחסרי־כיוון בידם, מאין תודעה.

בשלב זה, מטבע הדברים, אין די כמובן רק להציע את התודעה הנכונה, כמין מיקח הכדאי ללוקחים, אלא חייב המעבר ליהפך למאבק מדיני על העמדות הממשיות שמהן מתנהלת הנהגת האומה, כדי להשליט משם את הכיוון והתוכן הנכונים, בפועל – ובכך ממילא מגיעים אנו לנקודה הראשונה שבה נהפך עניין כלשהו מענייני ההווייה הלאומית לבעיה ממשית לנושאי המהפכה שבה אנו דנים כאן. כי אמנם, עניינים תוכניים לרוב עשויים להיות עילה להתעוררות המהפכנית ונושא לטיפול הרעיוני אף מקודם, ואף ביתר שאת – לפי דרגת החשיבות שעניינים שונים עשויים לקבל במהלך ההתפתחות מיום ליום. אולם, בדרך־כלל, כל זמן שלא הגיעה המהפכה למעמד־הנהגה, ממילא משמע כי טיפולה בדברים יכול רק להיות רעיוני־תאורטי, בבחינת תכנית לעתיד או הצעה להגשמה על־ידי הזולת – ואילו העניין הלאומי הראשון שהמהפכה עשויה לבוא לטפל בו באופן מעשי בעצמה הריהו בהכרח עניין המשטר, או ארגון ההנהגה.

אולם, עניין זה של משטר, חשיבותו לבעיות המהפכה אינה רק מבחינה זו. אם תפקיד המהפכה הוא להוציא את כל ההווה והתוכן של החיים הלאומיים מסילוף, ממילא משמע כמובן כי חייבת היא להוציא מסילוף עניינים רבים ושונים; אך במצב זה, באמת רק טבעי הוא כי מרכז-הכובד ונקודת-המוקד של כל העניינים הללו יחד ימצאו בעניין המשטר – ואמנם כזאת היא המציאות גם בדרישת-המהפכה העומדת לפנינו. על-פי מציאות זו, בעיית המשטר שוב איננה רק בעיית היעד האסטרטגי הראשון והמכריע מן הבחינה המהפכנית-המעשית, אלא היא גם בעיית הנושא המרכזי והמכריע מן הבחינה המהפכנית-התוכנית – ונסה עתה להבהיר את הדבר ביתר פירוט.

הרי זאת הבעיה המרכזית מן הבחינה המהפכנית-התוכנית, כי את תפקיד המהפכה אפשר להגדיר כמשימה של העברת המדינה מהווייתה החילונית, האקזיסטנציאליסטית-גרידא כביכול, להוויה של שורשיות בתרבות הייעודית-ההיסטורית של האומה, בבחינת המסגרת והמכשיר להגשמת הגאולה השלמה הנשפת בתרבות הזאת.

אמרתי "האקזיסטנציאליסטית-גרידא כביכול", כי למעשה, המדינה איננה אקזיסטנציאליסטית-גרידא, או "חילונית", גם עכשיו: גם עכשיו אין היא למעשה אלא המסגרת והמכשיר להתגשמות הגאולה הנשפת בתרבות הישראלית-ההיסטורית. אלא שעתה, בינתיים, אין הדבר נעשה על בסיס פורמלי של שורשיות בתרבות הזאת, כי אם אדרבה: הדבר נעשה בהמשך מתנועת-גאולה שהתלכשה בדמות של תנועה "לאומית", חילונית-אירופית – והמדינה שהוקמה כתוצאה מתנועה זו אינה מזדהה מבחינה פורמלית כישות-גאולה ישראלית-מקורית, אלא עדיין מתיימרת היא להיות התארגנות ממלכתית של אוכלוסיה קיימת גרידא, (מן הסוג המתקבל כתוצאה ממלחמת-שחרור רגילה בגויים, ובניגוד גמור לאמת, שהמדינה הוקמה דווקא מתוך התמרדות נגד שגרת הנטייה הקיומית הרגילה של עם ישראל בעולם, וכוונתה הפנימית המפורשת היא להמשיך ולשמש את ההתמרדות הזאת ולהביאה עד תכליתה, לפחות במה שנוגע ל"עלייה", ואף אם תיסתר בכך נטיית השגרה הקיומית הרגילה של האוכלוסיה הקיימת מלכתחילה בארץ).¹⁰

10 את התיבה "עלייה" נותן כאן שב"ד במרכאות מפני שזהו מונח זר ומזר מבחינת האוכלוסיה הקיימת בארץ – יהודים ונכרים – אם אמנם מהווה המדינה רק התארגנות ממלכתית שלהם, ותו לא. אין צריך לומר שמבחינתה של תנועת הגאולה אין די ב"עלייה", כי הייעוד המחייב הינו חיסולה הטוטלי של הגולה, בקיבוץ גלויות במלכות

תיאור זה של הדברים כמובן אינו אלא חזרה במילים אחרות על אותה דרישה לאומית שעליה עמדנו מקודם: היינו החובה לעבור ממצב ההינשאות העיוורת בין סכנת האבדן הגמור בַּנְּטֻצְיָה קיומית רגילה לבין התגשמות הגאולה הישראלית באופן נְסִי מעלינו – למצב של הכוונת התהליך מדעת, ברצון ובחכמה, מסכנת האבדן אל הגשמת ייעודי הגאולה השלמה בדווקא. אך פירושם של כל הדברים הללו, על-כל-פנים, הריהו שעיקר תפקיד המהפכה אינו מתייחס בעצם למהותה ותוכנה הפנימי של המציאות הלאומית הקיימת, כי אם רק לצורתה ומסגרתה ודרכי הנהגתה – והרי זו במילים אחרות בעיה של משטר.

אולם, משהגענו עד כאן חוזרים ונתקלים אנו במין מעגל-קסמים. משטר – משמע מערכת המוסדות של הארגון הפורמלי, וזו, מצדה, תלויה במערכת המוסדות של ההוויה החברתית הכללית; אך מערכת המוסדות של ההוויה הכללית, אף היא, מצדה, תלויה במשטר ועשויה להיחשב בעקיפין כחלק ממנו – ובמציאות שלנו, אם המשטר הוא הטעון מהפכה, הרי באמת אין הדברים אמורים רק במשטר כמובן הראשון, המצומצם, כי אם גם במשטר כמובן השני, המורחב והמלא יותר. במצב זה, מעגל-הקסמים הוא, שאם כי המשטר כמובן הכולל, על שני מרכיביו, הוא הראוי להיחשב אצלנו כרע וכנשוא מזומן למהפכה, הרי מתוכו הוא ולפנים נמצא הוא למעשה מאוזן ומותאם לחלוטין, ושום עילה למהפכה לכאורה אינה ניכרת בו כלל.

בהקשר זה ראוי להדגיש במיוחד את המילה "למעשה" [שבמשפט הקודם]. כי מבחינה גיונית עמוקה יותר, באמת אין גם תיאום פנימי בין שני מרכיבי המשטר – הארגוני-הממלכתי הפורמלי, והמוסדי-החברתי הכללי: גם בין שני אלה אפשר על כל צעד ושעל לראות את הסתירה בין גילומי ההתפתחות החברתית של המהלך הייעודי לבין הלבוש הדמוקרטי-האקזיסטנציאליסטי שבהם הם הולבשו בצירוף הממלכתי – וכבר עמדתי על צד זה של הדברים בפרוטרוט, ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' [כרך ב']. אולם, למעשה, מבחינת הברכה הצפונה במדינת-ישראל, אף בפגמיה, הנה גם זה הוא עוד נס מְנַסִּי התקומה, שעם כל החספוס המפריע הכרוך בסתירה היסודית שאמרנו, מכל-מקום יוצא הצירוף – בסיכום – כהסדר שהוא מותאם ויעיל בידי בעליו, בגדרי תודעת רצונם וצורכיהם,

ישראל. במילים אלה חתם שב"ד את הרצאתו בסעיף 'הגולה בתפוצות' בספרו 'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), בעמ' 355, וראה שם גם בעמ' 30 בפסקה הפותחת: "מבחינה פרזיולוגית".

במידה מדהימה. ממש ניתן לומר כי המשטר הדמוקרטי של מדינת-ישראל, עם כל מגרעותיו ההגיוניות-הפנימיות ושיבושי-הפעלתו במציאות, הריהו כיום אחד המשטרים המוצלחים בעולם: הן מבחינת שורשיותו החברתית והנחת-דעתם של הבריות, הן מבחינת יציבותו וכושר-מעשהו, והן מבחינת הישגיו בקידומו למעשה. והנה, גם על גורמי התוצאה הזאת עמדתי כבר במידה רבה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', ולא זהו המקום להעמיק בכך – כי שום הסבר ודאי לא ימצא את הדבר, חוץ מתירוץ הנס, כפי שכבר אמרנו. אך התוצאה על-כל-פנים היא זו, שגם אם על-פי איזו השקפה עליונה יכולים אנו לשפוט את ההסדר כפגום מיסודו, ואף כיעיל עוד לאין-ערוך פחות ממה שראוי היה לדרוש על-פי אותה השקפה עליונה – מכל-מקום, מתוכו של ההסדר ולפנים אין שום דבר כזה מורגש, ובוודאי יהא זה הדבר המוזר ביותר אם יבוא כיום מישהו לטעון לציבור במדינת-ישראל כי מבין כל הבעיות הרבות התובעות ממנו פתרון ותיקון, הבעיה הראשונה במעלה והדוחקת ביותר אינה אלא בצורך לשנות באופן מהפכני, מן היסוד, דווקא את סדרי משטרו זה, היעיל כל-כך לכאורה.

אולם, גם אם יהא הדבר מוזר ככל שיהא – מעז אני לומר כי אמנם זהו הדבר שנכון וראוי כיום לבוא ולומר לציבור.

כך הוא מפני שהמשטר הזה, בעצם מהותו סותר את ייעוד הגאולה הישראלית – ולא רק מפני שייעוד הגאולה הישראלית, בין שאר תכניו, ממילא כולל בו ייעוד של משטר מסוג אחר, אלא גם מפני שהמשטר הזה, על-פי עצם מהותו, ממילא נוטה הוא אף מלכתחילה להטות את העם מן הייעוד אל מה שהוא ההפך ממנו: להווייה קיומית גרידא, אשר באמצעות המשטר הזה, המושרש בנכר, אף מועברת היא להתנכר לתרבות הלאומית מעיקרא, כדי להשתרש גם היא עצמה כולה בחוויית ההווייה הערלית של מקורות אותו המשטר.

אכן, גם היעילות של המשטר הלזה, למעשה אין היא נובעת אלא מן העובדה, שהעם – בערפול תודעתו – עולים ערפוליו מלכתחילה בקנה אחד עם התעתועים הרעיוניים והחזיוניים של המשטר אשר בירר לעצמו – וזוהי הנקודה העיקרית שבה מתקשר התיאום הסוציולוגי שעליו עמדנו לעיל. במילים אחרות, אפוא, אין זו יעילות של יתר הכשרה או בייקטיבית, כי אם אדרבה: הרי זו רק יעילות מהופכת של מניעת תקלות גרועות אף יותר, שהיו מתחייבות אלמלא התאימו כל-כך שתי העקמימיות הרעות זו לזו. המשטר הוא יעיל מפני שעל-פי טיבו ועקרונותיו אין הוא מכווון אלא לאותה קיומיות חקינית ומפורקת, אשר העם אינו רוצה כביכול אלא אותה, ולא שום דבר שלמעלה ממנה; או, נוסף ונפרט:

המשטר הוא יעיל מפני שתוך כדי כך אמנם נמצא בו מכשיר כלשהו לִיצֹר האחדותי החבוי, העמוק וההיסטורי, של הפעולה הלאומית המאורגנת, אך זאת רק על הבסיס ובמסגרת של מכשיר שמצד עצמו אין הוא נועד אלא לחופש ההתפרקות לכל רוח, אשר בו רוצה העם בְּמודע השטחי – באופן שהיעילות מושגת כאן במעין התכסיס הגלום ברעיון של "תִּנְחַן לְנִצֵּר על-פי דרכו".

אולם, אין צריך לומר כי גם על-פי נס מופלג ביותר, מכל-מקום אי-אפשר שיעילות זו תִשְׁתַּרַע אף אל מעבר לנקודה שבה נדרש המשטר-המחנך לא רק סתם "לחנך (או לקדם) את הנער", כי אם גם להחזירו מדרכו הרעה ולהדריכו בְּטובה. מְשֻׁמְשׁוּיִם אנו את הדרישה הזאת לפנינו כקנה-המידה למשפט – כפי שאמנם חייבים אנו לשוותה על-פי מה שדרשנו לעיל בדבר החזרה מדרך-הנְסִים אל משטר של חתירה מכוונת – ממילא מתברר בעליל כי לא זו בלבד שהמשטר הקיים מוכרח אי-פעם להיקבע כאובייקט לשינוי מהפכני, בהיותו מנוגד באופן מהותי ליעוד של חיי גאולה שלמים מכל צדיהם, אלא יתר-על-כן: עם כל יעילותו שבינתיים, הרי על-כל-פנים אין זו אלא יעילות בגדר הדרישות הפגומות, או לכל היותר – בגדר ההנחה והתנאי של השתלבות הישגי היעילות הפגומה שבינתיים במסגרת התכלית השלמה והמתוקנת אי-פעם בסוף; לעומת זאת, על-פי קנה-המידה של חתירה מכוונת מלכתחילה לתכלית השלמה, הרי כבר מעכשיו אין זה משטר יעיל כלל, כי אם משטר בלתי-יעיל, מְטָה וגרוע, אשר אף אם דרך-שינויו חייבת כמובן להיות מותאמת על-כל-פנים ל"דרך-הנער", הרי דווקא שורשיותו היתרה מלכתחילה ב"דרכו (הרעה) של הנער" היא המחייבת ביותר את שינויו לאלתר.

והנה, מסקנה זו היא אמנם פרדוקסלית למדי, כי מחייבת היא לבוא אל העם בתביעה להפיכת המשטר הרצוי לו – וכיצד יכולה תביעה כזאת להיות "מותאמת לדרך-הנער", אם עצם העלאתה ודאי לא תוכל מלכתחילה אלא להרגיזו? אולם, באמת נראה שעצם ההרגזה הזאת הוא העשוי להיות כאן התכסיס הטוב ביותר להשגת התכלית. כי אחד הגורמים החשובים לקיומו של אותו מעגל-קסמים שאמרנו, שהמשטר המטה והגרוע הריהו כל-כך נוח ומקובל בציבור, הריהו בוודאי בהסכמה החרישית הכללית, שאף אינה נזקקת לשום טיעון מפורש, שעקרונות המשטר שהונהג במדינה הריהם טובים וברוכים, ורעיון שינוים אף אינו יכול כלל לעלות על הדעת. את ההסכמה החרישית הזאת חובה היא לשבור, כדי שרעיון השינוי אמנם יתחיל לעלות על הדעת – ואין שום מקום לחשש שמא העברת הדעת לעניינים מסוג זה תהא עשויה לחבל איך-שהוא בעניינים חשובים אחרים, שהם

יותר אקטואליים ואשר אף המשטר הקיים כמות שהוא מסוגל עוד לטפל בהם במידת-יעילות.

כי אדרבה: אם מקבלים אנו את הרעיון הבסיסי שעל-כל-פנים יש לפעול לשם הכוונת ענייני האומה בכיוון של יתר משמעות ותכלית, על-פי קנה-המידה של ייעוד הגאולה השלמה, הרי כל העלאה של קנה-המידה הזה יכולה להיות רק סיסמה מופשטת ובלתי-מובנת אם לא תקרום עור וגידים מתוך המאבק, ובצמוד למאבק, על העברת הדברים מן המשטר הקיים למשטר-הגאולה היעוד. רק משטר-הגאולה היעוד הוא הוא ההתגלמות הממשית-התוכנית, הכולית-המשולבת, של מושג הגאולה השלמה, ורק פעולה המשולבת בייעוד ממשי ומוגדר זה יכולה להיות גם בעלת משמעות מובנת ומדריכה בינתיים. יתר-על-כן, רק פעולה המשולבת במאבק על עצם הגשמתו של ייעוד זה עצמו – והיינו, במילים אחרות, רק פעולה המשולבת במאבק על שינוי המשטר ושינוי ההנהגה בממש – יכולה להיות משהו יותר ממשי ורציני מתביעה אל אחרים, נתבעים ואינם-רוצים, בעלמא; וממילא משמע שרק במסגרת המאבק על המשטר ראוי לה לפעולה מן הסוג הנידון ליעשות, ושהעלאתה של בעיית המשטר הריהי אפוא תנאי ראשון ותנאי-רקע קבוע לעצם האפשרות של פעולה יעילה שכזאת.

ג

נאמנות ומהפכה

והגורם הדיאלקטי השלישי הריהו בעיית היחס למדינת-ישראל במשטר זה, שאותו מצוּוֹה האומה להפוך.

כי בנוהג שבעולם, התנגדות רעיונית להנהגה הלאומית הקיימת הריהי אחת מן השתיים: או שהיא התנגדות "דמוקרטית", ואז אין היא בעצם התנגדות למשטר, כי אם רק לגישה שעל-פיה הוא מוגשם, וממילא אין בה אז מקום להתנכרות משפטית להנהגה, כי אם רק שאיפה לשינוי במסגרת האפשרויות החוקיות של הסדר המשפטי הנתון; או, באופן אחר, ההתנגדות היא מהפכנית, ואז משמע שאמנם מתייחסת היא לעצם המשטר, או לפחות למעמד החוקי של נושאו – וממילא מכלל-מקום כופרת היא בתוקף המחייב של הסדר המשפטי הנתון, חוקיו אינם כלום בעיניה, ומטבע הדברים אין היא יכולה להגיע לתכליתה אלא על-ידי הפרתה של "הנורמה הבסיסית" השוררת, והחלפתה באחרת. אולם אנחנו, את ההתנגדות הנדרשת אצלנו הגדרנו כ"מהפכנית" – ואף-על-פי-כן, יחסנו שלנו לסדר המשפטי הקיים אינו יכול להיות מתנכר לגמרי, כדרך הגישה המהפכנית הרגילה.

אל הטעם הסוציולוגי של הדבר רמזנו כבר לעיל. אמרנו כי הרע שבמציאות הלאומית הקיימת אינו דווקא במהותה ותוכנה הפנימי, כי אם רק בצורתה ובמסגרתה ודרכי הנהגתה – ומשמע במילים אחרות כי מצד המהות והתוכן הפנימי מתקיימת התכלית הלאומית הרצויה, איך-שהוא, אף במסגרת המשטר הקיים: משטר זה, מכלל-מקום, עוד משרת אותה איך-שהוא, וההתנכרות השלמה למשטר זה, בטרם שהוחלף באחר, פירושה הוא להשאיר את התכלית הלאומית בינתיים בלי משטר ממלכתי כלשהו.

או בהסבר יותר מוחשי-אנושי ויותר מפורט: גם אם מדברים אנו על הצורך במהפכה עקרונית, מכלל-מקום אין מדובר כאן על ניגוד בין צדדים שהם אויבים זה לזה, מתוך שמבקשים הם כל אחד את טובתו המיוחדת ומתחרים על יתרונות אשר

השגתם לאחד סותרת ממילא את טובת יריבו – כפי שהמצב הוא בדרך-כלל בהתייחסויות מהפכניות בעולם. אצלנו הניגוד הוא במה שמוכר על-ידי כל הצדדים כעניינים המשותף, או אף במילה יותר מתאימה, כעניינים המאחד; וכך הוא מפני שאף בעלי המשטר הקיים כמות שהוא, המתנכרים כביכול לשלמות השורשיות ההיסטורית ולייעודי הגאולה השלמה, אינם מקיימים על-כל-פנים את שלטונם בארץ-ישראל מתוך שלילת שלטונו של עם ישראל ההיסטורי, כי אם אדרבה: הם מתיימרים לייצג את השלטון הלזה, ואמנם לא בא להם שלטונם ואין הוא מתקיים בידם אלא מתוך משא תהליך גאולתו של עם ישראל מגלות לחירות ממלכתית בארץ – שאף זהו כמובן מיסודות הגאולה השלמה ויכול כמעט לשמש כהגדרתה הממצה, ולו גם בניסוח ראשוני ומופשט ביותר.

שוב במילים אחרות אפוא, גם אם מדינת-ישראל במסגרת המשטר הקיים ראויה לעתים קרובות להיתפס כעין פקק בדרך הגאולה השלמה – באשר תנופת הגאולה נעצרת בה והעם נמצא מוטף על-ידיה להפך – הרי על-כל-פנים אין זה משום שחוסמת היא את דרך-הגאולה באיזה אופן שהוא מבחוץ, אלא רק מפני שדרך-הגאולה מסתלפת בה, בתוכה היא עצמה, מבפנים; ועל-כל-פנים העובדה נשארת אפוא שמדינת-ישראל זו עצמה, היא היא הנשארת בינתיים נושא-הגאולה והמכשיר שלה, לטוב או לרע: הישגיה הם הישגי הגאולה וכישלונותיה הם כישלונותיה של זו – ולפחות עד כמה שדברים אלה מגיעים, ממילא אין אדם יכול כלל להתייחס לגאולה אלא באמצעות המדינה, על משטרה הנתון.

מציאות עובדתית זו נושאת משמעות מעשית לענייננו משלושה כיוונים.

הכיוון הראשון הוא היסטורי: המדינה, כפי שאמרנו – אף במסגרת המשטר הקיים – עדיין מכל-מקום משרתת היא את התכלית הלאומית, אחר שגם מעיקרא היא לא הוקמה בעצם אלא כהתגשמות המטרה וכמכשיר של תהליך הגאולה; ומצד זה, ממילא ראוי לה יחס של נאמנות מוסרית טרומית מצד העם הנאמן לעצמו, ואף מצד נושאי תודעת הייעוד של הגאולה השלמה בתוכו, ואף יתר-על-כן: מושכת היא יחס שמעין הנאמנות שבאהבת-הורים מצד בני-העם שהספיקו להשתתף בהקמתה, ועל אחת כמה וכמה מצד בני-העם שלחמו להקמתה מדעת ובמכוון, מתוך עומק תודעת הייעוד של הגאולה השלמה.

שנית, מן הכיוון השני, הקובע הוא מה שאמרנו כי מבחינה מסוימת, מרחיקת-לכת מאוד, בכלל אין עוד כיום אפשרות להתייחס לגאולה אלא באמצעות המדינה – ומצד זה, שוב, מתחייבת נאמנות מוסרית עניינית, הן כדי לקחת חבל במעש-

הגאולה הנעשֶׂה באמצעות המדינה (ולא להישאר שמוט ממעשה-הגאולה לגמרי), הן כדי שלא להזיק למעש זה או לגרוע ממנו על-ידי מחדל או מעשה מסוג אחר. ואילו הכיוון השלישי הוא משפטי – ועליו נצטרך קצת להרחיב את הדיבור.

בכיוון המשפטי אין אני מתכוון למשפט המוכר של המדינה, שבו ובמשמעותו נחזור עוד לדון בהמשך הדברים. כאן מתכוון אני למשפט הישראלי המהותי-ההיסטורי, היינו המשפט של תורת-ישראל – ומצד זה מתעוררת בעיה באופן מפורש מלכתחילה, כי משפט זה איננו זהה למשפט המוכר של המדינה, ומטבע הדברים מוציאים הם זה את זה ושוללים לכאורה לחלוטין את הנאמנות הישראלית, איש מרעהו. אולם, למעשה, ולפחות מצד משפט התורה מסתבר כי השלילה על-כל-פנים איננה טוטלית כפי שאפשר היה לחשוב על-פי תורת-המשפטים במופשט. מסקנה זו מתחייבת קודם-כול, באופן מהותי, במקביל לשני מיני הנאמנות המוסרית שהזכרנו לעיל – [הטרומית והעניינית] – ועל-פי שלוש הנחות-יסוד הגיוניות כלהלן:

האחת היא במה שיכולים אנו לקבל כהגדרת המושג "מדינה", והיינו שמדינה היא מערכת הארגון המשפטי והמוסדי של אוכלוסיה בשטח-ארץ, מכוח הריבונות המוכרת באופן יעיל על-ידי אותה אוכלוסיה לגבי אותו שטח-ארץ; ההנחה השנייה היא בעובדה שמדינת-ישראל היא מערכת ארגון שכזה, המתקיימת באוכלוסין בארץ-ישראל מכוח ריבונות הנישאת על-ידי בני העם הישראלי-ההיסטורי, בתוקף היותם שכאלה;

ואילו ההנחה השלישית היא גם-כן עובדתית, והיינו שריבונות ממלכתית שכזאת בארץ-ישראל היא תמצית תכליתו של משפט התורה, כמבואר בדברים כ"ה ט"ו: "למען יאריכו ימיה על האדמה אשר ה' אֱ-היך נתן לך"¹¹.

פירוש הצירוף הוא כמובן, שכשם שמדינת-ישראל הריהי – מטבע-הווייתה, ובמופשט מכל מה שעשויות להיות תכונותיה המְשניות – מחויבת-בנאמנות [כלפיה] מבחינה היסטורית ועניינית, כפי שאמרנו לעיל, כן גם מלכתחילה כשרה היא ומחויבת-בנאמנות מבחינה ישראלית-דתית-ומשפטית; ואמנם, לאור הרקע ההיסטורי והענייני ממילא מובנת גם הגושפנקה המשפטית הזאת, שחייבת היא

11 ובדומה לכך גם במקומות נוספים, כגון: שמות כ' י"א, דברים ד' מ', דברים ה' ט"ו וְכִ"ט, דברים י"א ח' ט', דברים ל' כ', דברים ל"ב מ"ו-מ"ז.

להימשך על-פי טבע-הדברים – והתחייבות מהותית זו הריהי כמובן חזקה ומשכנעת-מאליה יותר מכל הוכחה משפטית-פורמלית שאפשר לבקש לתמיכתה. אולם, למעשה, אין גם קושי לצטט אסמכתאות משפטיות-פורמליות. ראה, למשל, את דברי הר"ן¹² על 'נדרים' דף כ"ח עמוד א', דיבור המתחיל 'במוכס העומד מאליו' – לפיהם שותפות ישראל בארץ-ישראל היא הקובעת את דין המלכות בארץ – והרי המדינה היא התגלמות וביטוי הרצון של השותפות הלזאת; או 'הוריות' דף י"א עמוד ב': "מלכי ישראל ומלכי בית-דוד, אלו מביאים לעצמם ואלו מביאים לעצמם", שלפי זה אף שלטון מלכי ישראל החוטאים (והמתנכרים לדין התורה) – שלטון חוקי היה; ¹³ ודוק גם-כן בעובדה, שאף מלכי יהודה וישראל החוטאים – כל אימת שלא היתה בהם אוזורפציה^o, והם משלו בארץ-ישראל על דעת העם הישראלי – לא הטיפו הנביאים למרד נגדם והכירו בשלטונם, כפי שהסברתי ביתר פירוט במקום אחר (במאמרי 'מה לעשות?').¹⁴

מלבד זאת נראה נכון לפרש, כי המעגל המוסרי והמשפטי שאמרנו באמת אינו נסתר – כי אם דווקא מתאשר הוא – גם על-פי המבחן המפורט הנקבע בדברי הרמב"ם, בפרק א' מהלכות מלכים הלכה ג': "אין מעמידין מלך בתחילה אלא על-פי בית-דין של שבעים זקנים ועל-פי נביא" – והיינו שארגון מחדש של ממלכתיות ישראלית אינו כשר על-פי דין התורה אלא אם נעשה הוא על דעת העם באמצעות

12 הר"ן, רבנו נסים גירונדי – ראש ישיבת ברצלונה בספרד – היה מחשובי מפרשי התלמוד והפוסק החשוב בדורו. הוא נפטר בשנת 1377.

13 הנה הרחבת-מה של הדברים:

המשנה במסכת הוריות מסכמת את האמור בספר ויקרא פרק ד', וקובעת כי הנשיא – שהוא מלך ישראל – חייב להביא על שגגתו שעיר עזים לחטאת, וזאת בשונה מן היחיד המביא נקבה – כבשה או עז – ובשונה מן הכוהן-המשיח או מחברי בית-הדין המביאים פר. (ראה בויקרא פרק ד' בייחוד בפסוקים כ"ב-כ"ג, ובמשניות שבדף ט' עמוד א' ובדף י' עמוד א'). הגמרא בדף י"א עמוד ב' דנה בשאלה מהי דרגת התוקף של הנשיא המחויב בדין זה, ומן הדיון עולה כי נשיא שבט איננו מלך, וכן גם נשיאם של בני ארץ ישראל אם כפוף הוא לנשיאם של בני הגולה. ואולם, מלכי ישראל ומלכי בית דוד – בשעה שהמלכות מפוצלת ואין אחת מהן כפופה לחברתה – הריהם שווים זה לזה: לשניהם ישנו תוקף דין מלכות, במקביל, ושניהם מחויבים אפוא להביא שעיר-עזים אם שגגו באחת ממצוות 'לא-תעשה' הטעונות קרבן חטאת.

ראה גם את סיכומו של הרמב"ם בעניין זה בהלכות שגגות פרק ט"ו הלכה א' והלכה ו'.

14 החיבור 'מה לעשות?' נכלל בכרך זה, וההפניה היא לדין שמן הרווח המוגדל בעמ' 100 – מהלך חמש פסקאות – ובייחוד לפסקה הרביעית הפותחת במילה: "וכיצד".

חכמיו נושאי־התורה, המתארגנים כדין התורה,¹⁵ ועל דעת ה', באמצעותו של נביא, המביא ומבשר את הרשות להעמדתה של ריבונות חדשה. והנה, אמנם, גם אם קמה מדינת־ישראל על דעת העם, הרי על־כל־פנים לא נתבטאה זו, לכאורה, באמצעות החכמים נושאי־התורה, המאורגנים כראוי, ועל־כל־פנים לכאורה לא קמה המדינה על דעת ה' ונביא, כי אם על דעת האו"ם.² אולם, באמת, "יפתח בדורו כשמואל בדורו"¹⁵ – ואם לא קמה המדינה על דעת העם

א על ייצוג "דעת העם" באמצעות החכמים נושאי־התורה ראה גם בספר: 'גאולת ישראל במשבר המדינה', עמ' 189 ו־200; וכן 'דיני הקניין במוחזק', פרק ב', הערה נ"ז.

• הנה התאמת ההפניות אל הספר 'גאולת ישראל במשבר המדינה', בכרך ב' במהדורתנו: ההפניה הראשונה היא ל'סעיף מלכות השם', בייחוד לעמ' 309 בפסקה הפותחת במילים "מילה לועזית", (ושים לב להערה ס"ג); ההפניה השנייה היא אל הסעיף 'משטר היובל', לעמ' 329 בפסקה הפותחת "אך דברים" ובשתיים שלאחריה.

• הספר 'דיני הקניין במוחזק' הוא השלישי מארבעת כרכי עבודתו המשפטית הגדולה של שב"ד, 'תורת דיני הקניין', הנמצאת בכתובים וטרם ראתה אור. ההפניה היא להערה בתוך דיון בטיב בעלותם המשפטית של שבטי־ישראל בנחלותיהם הנפרדות, ובסמכויותיהם של מוסדות האומה העליונים – המלך ובית־הדין – בהקשר זה. בהערה עצמה מנתח שב"ד את מערך הזיקות שבין העם, ארצו, מלכו, ובית־דינו. הנה השורות הנוגעות לענייננו:

"תוך כדי כך יש לציין כי דעת האומה אינה מתגלמת, לפי התפיסה העברית, בצירוף דעתם של כל בניה בפרטיותם, לפי הרכבם ככל שעה נתונה ובמנותק מהוויית האומה כישות היסטורית בעלת עבר ועתיד המוגדרים בתוכנם מלכתחילה, אף שלא בטובת הפרטים – אלא מתגלמת היא בחבר הזקנים והחכמים, תופסי התורה, המהווים את "בית־הדין הגדול" והמייצגים את התורה הלאומית והגוף הלאומי כאחד, בהתלכדותם המושגית".

ציטוט נרחב מן ההערה הזאת הובא כהוספה לנספח ב' ל'גאולת ישראל במשבר המדינה', נספח שכתרתו היא: 'לעניין היחסים בין הקשויות המדיניות' – וראה זאת בכרך ב' עמ' 550 ואילך].

ב כך, כידוע, בפירוש, במגילת העצמאות: "ובתוקף זכותנו הטבעית וההיסטורית ועל יסוד החלטת עצרת האומות המאוחדות אנו מכריזים בזאת על הקמת... מדינת ישראל".

[את המשפט הזה שב'מגילת העצמאות' – כמו גם את יתר משפטיה, מהחל ועד כלה – ביקר שב"ד בחריפות ובהרחבה בחיבורו 'על יום העצמאות, יום הזיכרון וצומות החורבן' (כרך זה), למן הרווח המוגדל שבעמוד 319 ואילך. ראה שם בייחוד בעמ' 326 בפסקה הפותחת במילים: "הנקודה השנייה" ובשתי הפסקאות שלאחריה].

15 • ראה במסכת ראש השנה דף כ"ה עמוד ב': "...יפתח בדורו כשמואל בדורו. ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הציבור – הרי הוא כאביר שבאבירים".

המתבטאת באמצעות חכמים, כי אם רק על דעת העם שנתבטאה באמצעות חבריה של "מועצת העם", הרי אין על-כל-פנים מקום לספק כי לפחות בעצם המעשה של הכרזה על חידוש הריבונות הישראלית היעילה בארץ-ישראל ביטאו אלה ונשאו את דעת התורה, בדרגת ההכרה המירבית, ובדרגת הנאמנות והקדושה המירבית, שאליהן הגיעה דעת-התורה באותם הימים. ואילו במה שנוגע לנביא – הרי הפשרות והאמת הנבואית של כל אחד ממבשרי המדינה, לרבות כשרותם ואמתם בקדושה על-פי תורת-ישראל, אינה נופלת בוודאי מכשרותו ואמתו של אחיה השילוני, למשל, שהיא מוכרת בפירוש.¹⁶ מצד שני, במקביל להיעדר ההסמכה המפורשת של המדינה על יסודותיה האמתיים הללו: על דעת-התורה ונבואת-אמת, הרי הסמכתה המפורשת המצויה, דווקא על האו"ם – דיוק ערכה ומשמעותה של זו לא אָחַר להתברר. אותו הפה שהניח את האו"ם ביסוד הקמת המדינה הוא גם שחזר ופירש: "או"ם-שמום"³ – ובסך-הכול יוצא לנו, שגם מבחינת הביסוס המשפטי, כמו מבחינת החיים בממש, פגמיה של המדינה הם בתחום הצורה, ולא בתחום המהות.

כי אמנם, על-פי תורת-ישראל, בוודאי יש פגם קונסטיטוציוני בכך, שלא זו בלבד שהמדינה לא נתבססה במפורש על דעת-התורה ועל בשורת-נבואה, אלא ש[גם אם למעשה הונחו ביסודה דעת-תורה ונבואה, הרי על-כל-פנים, אף נושאי

ג הכוונה היא כמובן לביטוי המפורסם של בן-גוריון. [על פי עדותו של משה שרת (בספרו: 'יומן אישי') טבע בן-גוריון את המטבע הזה בישיבת ממשלה בשנת 1955, אגב הצעתו לכבוש את רצועת עזה עקב פעולות הפדאיון. כאשר העיר לו שרת שיש לקחת בחשבון את התגובה הצפויה של האו"ם, והוסיף כי אלמלא האו"ם לא היתה קמה המדינה, התפרץ כלפיו בן גוריון וצעק: "לא ולא! רק העזת היהודים הקימה את המדינה, לא החלטת או"ם-שמום!"]

• 'מועצת העם' הנזכרת מיד – המוסד בו רואה שב"ד את 'יפתח של דורנו' – הוקמה בשלב הדמדומים של שלטון המנדט, בניסן תש"ח, כ'גוף מעבר' לניהול ענייני היישוב העומד להפוך למדינה. מועצה זאת היא שהוותה את הגוף המכונן את המדינה – או את 'הישות המכריזה' (בלשון-הרבים: "אנו מכריזים בזאת" וכו') – ושלושים-ושבעה החברים בה טבעו את חתימת ידם בתחתית היריעה של 'מגילת העצמאות'.

16 אחיה השילוני ניבא לירבעם בן נבט כי ימלוך על עשרת שבטי ישראל, עקב חטאות שלמה, וכי לבית דוד תיוותר המלכות בירושלים רק על שבט יהודה (ובנימין המצורף אליו). בהמשך הדברים, מסרב רחבעם לבקשת העם להקל את נטל העול מעליהם – "כי היתה סִבָּה מֵעַם ה', למען הקים את דברו אשר דָּבַר ה' ביד אחיה השילוני אל ירבעם בן נבט". מתפתח מרד גלוי, ירבעם נקרא למלוך על עשרת השבטים, והנביא שמעיה אף

דעה ונבואה זו עצמם לא זיהו כלל את המקור, השורש והרום של דעתם ובשורתם, והשאירוהו בדימוי של רמה חילונית מקוטעת. אולם, העובדה נשארת כי מעבר לדימוי זה היתה וְחִיתָה דעה ונבואה – מן המקור, השורש והרום הדרושים – ואת הדימוי המטעה אי-אפשר לחשוב אפוא אלא לפגם פורמלי בלבד. כך, לפחות, כל זמן שנשארים אנו בגדר העיקרון הקונסטיטוציוני שבו אנו דנים כאן, ואין אנו מגיעים למשמעות המהותית העשויה להיות לדברים מנקודת-ראות אחרות.⁷

ד ראה גם בממשלת החשמונאים, שזו הוקמה אמנם בפירוש על דעת החכמים נושאי- התורה, אבל אף לגביה לא היתה נבואית מפורשת (חשמונאים א', י"ד מ"א) – ובכל-זאת מכיר התלמוד בפירוש במלכות החשמונאים מלכות חוקית ומחייבת, על אף פגימותיה שהן גם תוכניות: 'סנהדרין' דף י"ט עמוד א'.

[הנה פירוט הדברים בשתי האסמכתאות הנתונות כאן:

• בספר חשמונאים-א' י"ד מסופר על מסירת השלטון לשמעון בן מתתיהו, עם חידוש העצמאות הממלכתית על-ידי בית חשמונאי – כאשר מתמנה הוא לכוהן גדול, לשר הצבא, ולנשיא היהודים והכוהנים". בפסוק מ"א נאמר "כי היהודים והכוהנים נאותו להיות להם שמעון לנשיא ולכוהן-גדול לעולם, עד אשר יקום נביא אמת".

בחיבורו 'הפשרה והפשר ההיסטורי של בית שני' (כרך ד'), דן שב"ד בהרחבה בטיבה של מלכות בית חשמונאי, ובמגבלה המהותית הכרוכה בה מלכתחילה – מגבלה שהחשמונאים עצמם הכירו בה – הרמוזה במילותיו האחרונות של הפסוק הנ"ל. ראה זאת שם בעמ' 234, מן הפסקה הפותחת "ואילו" ואילך.

• בהפנייתו למסכת סנהדרין מתייחס שב"ד לקביעת המשנה (בדף י"ח עמוד א') ש"המלך לא דן [כחבר בסנהדרין] ולא דנין אותו", ולסוגיית הגמרא הדנה בכך בדף י"ט עמודים א' ו-ב'. הגמרא חושפת את טעמו של הדין "משום מעשה שהיה", כאשר זומן ינאי המלך לסנהדרין על-מנת שיועד בו כי עבדו הרג נפש, סירב לעמוד ולהקשיב לעדות כפי שהורה לו שמעון בן שטח, והטיל את מוראו על הדיינים אשר נרתעו מפניו. מכל-מקום – מבעד לפגם ולביקורת – ניתן ללמוד על היחס המיוחד של המשנה והגמרא למעמדו של ינאי מבית חשמונאי, כמלך ישראל.

למעשה זה ניתן להוסיף מעשה אחר, המובא במסכת קידושין דף ס"ו עמוד א' – וגם ממנו משתמעת ההכרה במלכותו של ינאי – לפי העצה אשר יעץ לו יהודה בן גדידיה, לאמור: "רב לך כתר מלכות, הנח כתר כהונה לזרעו של אהרון!"].

מונע מבני יהודה להילחם בשבטי ישראל אשר הקימו מלכות נפרדת, "כי מאתי [= מאת ה'] נהיה הדבר הזה". ראה במלכים-א', פרק י"א פסוקים י"א-י"ג, ומפסוק כ"ו עד פרק י"ב פסוק כ"ד.

עוד על טיב מעשהו של אחיה השילוני, על מלכות ירבעם, ועל ההקבלה לתקומת מדינת ישראל – ראה להלן בעמוד 294 בפסקה הפותחת במילים "אפשרות זו" ובפסקה שאחריה.

סיכומו של דבר הוא אם-כן כי מדינת-ישראל זו שלנו, אפילו במשטרה הנתון, ואפילו – ואף דווקא – מנקודת-הראות של דבקות ישראלית-שורשית ונאמנות לייעודי הגאולה השלמה – עדיין יש להכיר לה מעמד ממלכתי מחייב בקדושה, ולא זו בלבד שזכאית היא לנאמנות מוסרית ומשפטית בהתאם לכך, אלא מלכתחילה גם אין עוד לאדם לבקש לו כלל זיקה של שייכות ישראלית אם לא באמצעותה, כמכשיר נתון ומחייב באופן מובן מאליו, פִּיאָה להתגשמות של ממלכתיות ישראלית אמתית ושורשית.

הסיפא של מסקנה זו, בדבר קבלת המדינה כמסגרת מחייבת-ממָּצה באופן המובן מאליו, מתקיים גם הלכה למעשה, בתוקף גובר והולך, ככל שמתרחקים אנו משעת התפנית של הקמת המדינה, כשאנשים נטו עוד לדון על החיים הלאומיים לאו דווקא מתוך עצם החיים במדינה, כי אם גם – בייחוד – על-פי קני-המידה העקרוניים שגלומים היו בחתירה לקראתה. במיוחד חשובה היתה מבחינה זו העובדה שהקמת המדינה בגבולות החלוקה הפסיקה את מלחמת השחרור באמצע, באופן מלאכותי – דבר שהיה בו כדי להוסיף ולהזין את התפיסה כי ההנהגה המתכחשת למשימת המשך-השחרור אינה רק טפשית על-פי קני-המידה של צורכי המדינה מבפנים, כִּישוּת קיימת, אלא היא גם בוגדנית, על-פי קני-המידה הטרומיים של היווי המדינה מן האֵין, שעדיין לא הושלם, בעליל.¹⁷

מצד תפיסה זו עוד נטתה אפוא להימשך התודעה, כי ממעל ומעבר לבעיות המדינה הפנימיות עדיין מוסיפה לרחף המשימה של השלמת השחרור, כמשימה טרומית מכריעה. אולם, עם ההתרגלות לשגרת המדינה, ממילא נשתקע לחץ התודעה הזאת והלך; הדור שגדל בתוך המדינה – ממילא לא היה לו חלק ברגש הקטיעה המלאכותית מלכתחילה; ועם הניצחון במלחמת ששת הימים ניטל גם עיקר עוקצו של העניין הזה בכלל: כי אף-על-פי שגם הפעם עדיין לא היתה הפסקת המלחמה מוצדקת על-פי צורכי העניין ויחסי הכוחות מבחינה אובייקטיבית, הרי על-כל-פנים שוב לא היתה כאן חבלה בתנופת-שחרור שִׁידָה נטויה, כי אם היו רק

17 שב"ד רומז כנראה להלך רוח אשר הוא חש בעצמו כלפי המדינה שאך זה קמה, כאשר הוא עודנו עצור במחנה המעצר בעתלית (לאחר גלות ממושכת במחנות המעצר באפריקה). הנה אנקדוטה של ביטוי לתחושה הזאת: בתעודת הזוהר אשר הונפקה לו לאחר שחרורו – פְּשורה בה יש לרשום 'אזרחות' – רשם שב"ד: "חסר אזרחות". (ראה את תצלום התעודה בכרך א' עמ' 76).

הישגים מזהירים, מפתיעים, על בסיס של היעדר תנופת-שחרור מעיקרא – ולא עוד אלא שאותם הישגים מזהירים אף מיצו הפעם את עיקר משימות השחרור, אם לא מבחינת היקף השטחים ואפשרויות הרגיעה בשלום, הרי לפחות מבחינת עיקרו של התוכן, מנקודת-ראות מהותית-מוסרית. במצב זה ניתן לומר כי היווי המדינה כישות המתקבלת כבסיס וכקנה-המידה הממצה לתודעה של בעיות האומה אמנם בא כבר להשלמתו לגמרי – ואם לא ב־ה' באייר תש"ח, כי אז בכ"ח באייר תשכ"ז.

אולם, כל ההתפתחות הזאת, גם אם יש לה הסבר ואף הצדקה מוסרית מלכתחילה, הרי בדיעבד – מבחינה ערכית-מהותית ומעשית-פסיכולוגית – תוצאתה, במידה רבה, היא שלילית.

חשיבותה הפסיכולוגית היא, שעל-ידי ההסתכלות על בעיות האומה מן המדינה כמות שהיא, כנתון מוקדם – ממילא נוטה האדם להתעלם מלכתחילה מבעיות-היסוד של הווייתה, ונוטה הוא לחשוב רק על פתרון הבעיות המתעוררות מעל יסוד זה ואילך, במגמה עקרונית לשמר את היסוד, לשפרו ולקדמו, אבל על-כל-פנים לא באופן שיהא בו כדי לשנות משהו במכוון בעקרונותיו של יסוד זה עצמו. אולם, נטייה שכזאת עשויה להיות כשרה לחלוטין רק במיני האומות זולתנו, אשר יסוד-הווייתן הוא חומרי-גוטטיבי, בלתי-מכוון על-ידי ערכים תכליתיים-טרומיים, ואשר מעבר ליסוד-הווייתן המדיני כפי שנמצא הוא מוכן לפניהן אין להן כלום. אצלנו, לעומת זאת, החיוב הממצה והמובן מאליו של המסגרת הממלכתית כיסוד נתון, הריהו – מטבע תרבותנו ולכל היותר – רק עניין להנחה-שלכאורה, או "חִזְקָה", הניתנת לסתירה; ובמציאות שלנו, אמנם, הרי זו חזקה הראויה להיסתר.

העובדה היא כי "היסוד הנתון" של הוויית המדינה אצלנו אינו כלל יסוד. מעבר לו קיים היסוד הערכי-התכליתי, השליט למעשה על "היסוד הנתון" מתוכו הוא עצמו ומכל עבריו – ובמדינת-ישראל דהאידינא אין לך למעשה שום פתרון לבעיות "העליונות" של "היסוד הנתון", אם לא על-ידי שינויו רב-האנפין מתוכו והבאתו להתאמה אל היסוד הערכי-התכליתי-הטרומי, בכל אשר נמצא הוא סותר או מתנכר לו. דבר זה, אכן נובע אף הוא – ועשוי הוא להיתפס – מתוך עצם חיי המדינה ומתוך ההסתכלות על בעיות האומה מתוכם; אך כדי שאמנם הוא ייתפס דרושה על-כל-פנים לא הסתכלות שטחית-שגרתית, כי אם הסתכלות נבונה-עמוקה, ועל-כל-פנים אין הוא יכול להיתפס אלא אם יפרץ מסך "היסוד הנתון" ויחודש הקשר התודעתי אל שלמות הערכים התכליתיים-הטרומיים שמעבר לו.

במצב זה, ממילא משמע כי הנטייה שהשתרשה, להסתכל על בעיות האומה רק מתוך הוויית המדינה כמות שהיא, כמסגרת מחייבת-ממצה באופן המובן מאליו – לא זו בלבד שאין לה הצדקה מהותית, אלא נהפכת היא גם למכשול מעשי. על המכשול הזה יש להתגבר על-ידי הבאת גישה ביקורתית כלפי הוויית "היסוד הנתון" של המדינה על-פי הערכים התכליתיים-הטרומיים, המתגלמים בתורת-ישראל ובמכלול תרבותה ההיסטורית, בהתפתחות פירושן החי והאורגני, שיהא מכוון באופן מעשי ומדעת לגאולה השלמה.

צירוף תודעתי זה הועבר להוויית המדינה רק באמצעות ההתפתחות החיובית של הפרישה הלוחמת, כפי שהסברתי ב'גאולת ישראל במשבר המדינה';¹⁸ ועל אף כל ההתרחקות מן הבעיות המקוריות של אותה פרישה, שחלה כבר בקרב הציבור כפי שתיארתי לעיל – מסתבר כי עדיין רק הדרך של המשך התפתחות הפרישה הזאת, ולא סתם דרך הפריצה הביקורתית הראשונית-הספונטנית, היא הדרך המזומנת שבה צריך לחזור ולהתקשר בקרב הציבור היחס הנכון לבעיות האומה. על בסיס היחס המתפתח ממקור זה, הכולל בו מלכתחילה ביקורת על מסגרת "היסוד הנתון" של מדינת-ישראל, הגענו למסקנות שהסקנו לעיל בדבר חובת הנאמנות המוסרית והמשפטית למדינה, ועתה נראה מהם לפי זה גדרו הדבר בדיוק.

נראה לומר כי הגדרים הם פתלתלים למדי, ובעיקרם ניתן להתחקות עליהם באופן הנוח ביותר לאו דווקא מצדם הענייני-המהותי, כי אם מצד הכללים המשפטיים המתאימים, בדיני ישראל הקבועים.

הכלל הראשון השייך לענייננו הוא ש"כל האמור בפרשת מלך – מלך מותר בו" ('סנהדרין' דף כ' עמוד ב').¹⁹ כלל זה שנוי אמנם במידה מסוימת של מחלוקת, כי יש אומרים ש"כל הכתוב בפרשת המלך בספר שמואל – מלך אסור בו, ולא

18 במהדורתנו – בכרך ב', והדברים מכוונים בייחוד לפרק י"ד הדין בלוחמי חירות ישראל.

19 הכוונה היא לדברים שאמר שמואל הנביא באזוני זקני העם אשר באו אליו בדרישה שישים מלך לישראל (שמואל-א' פרק ח', פסוקים י"א-י"ז). כזכור, רע היה הדבר בעיני שמואל, אך הקב"ה הורה לו להיענות בכל-זאת לבקשת העם, "אך כי הָעֵד תַעֲדֵי בהם והגדת להם משפט המלך אשר ימלך עליהם". שמואל מעיד אפוא בעם ומתרה בו על ידו הקשה של המלך, הצפוי ליטול בנים ובנות לשימוש, ולהפקיע מן העם – מנתיניו המשועבדים לו – את אדמותיהם, יכוליהם ורכושם.

במסכת סנהדרין נחלקו תנאים, ובעקבותיהם אמוראים, אם האמור בפרשה זו הוא בתחום סמכות המלכות, והמלך מותר בו באמת, או שבעצם אסורים לו למלך הדברים הללו –

אמרה התורה אלא לְיָרָאם וּלְבַהֵלָם" (נימוקי יוסף' על 'נדרים' דף כ"ח עמוד א'); אבל מסתבר שגם החולקים לא נתכוונו אלא לפעולה שרירותית של המלך, ולא לפעולה הנעשית במסגרת החוקית של מלכות ישראל כשרה (ראה בחיבורי 'דינא דמלכותא דינא', פרק א').²⁰

משאמרנו כי מדינת-ישראל דהאידינא הריהי בעיקרה בבחינת מלכות ישראל כשרה ומחייבת, ממילא אמרנו – לכל הדעות – כי לפחות במסגרת חוקיה מותרת היא גם מנקודת-הראות של דיני ישראל המהותיים ב"כל האמור בפרשת המלך"; וזהו סיכום ההיתר, על-פי הרמב"ם, בפרק ד' מהלכות מלכים הלכה א': "רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות, וקוצב לו מכס, ואסור להבריח מן המכס, שיש לו לגזור שכל מי שיגנוב המכס יילקח ממנו או ייהרג... ודינו בכל אלו הדברים וכיוצא בהן – דין...". סוג זה של דברים מוכלל במקורותינו במושג של "דברים שהם לתועלת המלך" – היינו דברים שמתחום "המשפט הציבורי", שענינם הוא עצם העמדת המסגרת הממלכתית, החזקתה, הנהלתה ותיקונה, וסיפוק צרכיה כלפי חוץ ומבפנים. בכל הדברים מסוג זה, ודאי – ואמנם פשיטא הוא גם מבחינה עניינית, לפי מה שראינו – כי דין מדינת-ישראל דין הוא, וחייבים אנו בנאמנות מוסרית ומשפטית כלפיה – ואכן לא רק בדיעבד, אלא גם מלכתחילה, באופן מובן מאליו ובלי שיעלה על כך על הדעת סימן-שאלה.

אולם, מעבר לכך מתחיל הסיבוך. כי עצם החוקיות המובנת-מאליה הזאת – ואף בתחום "המשפט הציבורי", ואמנם קודם-כול בו – הריהי פגומה ביסודה. כבר ראינו לעיל כי מנקודת-הראות של דיני ישראל המהותיים יש לפחות פגם קונסטטוציוני פורמלי בעצם מהלך ייסודה של מדינת-ישראל מלכתחילה – ופגם פורמלי זה יש לו גם משמעות עניינית-מהותית, כפי שגם-כן כבר הזכרנו לעיל.²¹

וכל הפרשה לא נאמרה אלא כדי לאיים על העם השואלים להם מלך. רבי יוסף חביבא, בעל 'נימוקי יוסף' המובא כאן מיד, הולך בעקבות רבי יהודה, ואילו הרמב"ם – המצוטט בפסקה הבאה – פוסק כדברי רבי יוסי.

20 חיבור זה היה עבודת הגמר של שב"ד לתואר 'מוסמך', בסיימו את לימודי המשפטים באוניברסיטה. חלקים מן העבודה, בשינויים ובדילוגים, פורסמו בהמשכים ב'תלפיות' (רבעון לענייני הלכה, אגדה ומוסר-היהדות, הוצאת תלפיות, ישיבה-אוניברסיטה ניר-יורק) – ב'רבעונים של תשרי תשכ"א, ניסן תשכ"א, ניסן תשכ"ג וכסלו תשכ"ה. במהדורתנו הבאנו שלושה קטעים מתוך החיבור – וראה בכרך א' עמ' 501 ואילך.

21 ראה זאת לעיל בעמ' 286, בפסקה הפותחת "כי אמנם".

המשמעות היא בכך, שהפגם הפורמלי היה למעשה רק ביטוי ופועל-יוצא של היעדר תודעת השורשיות ההיסטורית בקדושה – והיעדר התודעה הזאת הוא שהביא לכך כי המשטר שבו התארגנה מדינת-ישראל בהמשך מייסודה לא היה המשטר של מלכות השם, המחויב על-פי התורה ועל-פי צורכי הגאולה, אלא היה זה משטר "דמוקרטי", המכוון על-פי רעיונו וטיבו להתרוצצות אינדיבידואליסטית-אינטרסנטית גרידא והרואה עצמו מדעת ובפירוש כבלתי-תלוי בחיוב התורה וייעודה, ואף כמנוגד לו: "מדינת-חוק, ולא מדינת-הלכה"²². גם הכרזה זו, מתורתו שבעל-פה של בן-גוריון, היא המבטאת נאמנה את המציאות האמתית של מדינת-ישראל, ולא מה שהוא כתב – או הסכים שייכתב – במגילת העצמאות: "לאור חזונו של נביאי ישראל". "לאור חזונו" הזה שבמגילה כמעט אינו אלא "חזון-שמוזן", כפי שמוכח מעיקרו ורובו של עצם אותו המשפט שבו המילים האלו מופיעות;²³ ועד כדי כך הכרזתו של בן-גוריון היא נכונה, שאפילו כאשר יש דורשים כי משהו מחיובי התורה יהא חל ומחייב במדינה, ממילא מובן הדבר שאין

22 בן-גוריון הכריז כך עשרות פעמים, כל אימת שנדון עניין הנוגע להלכה, וליתר ביטחון גם רשם זאת ביומנו: "הכרזתי לא פעם שהמדינה אינה מדינת הלכה אלא מדינת חוק"; (היומן המלא, 14.1.1959).

23 הנה זהו המשפט במגילת העצמאות: "מדינת ישראל ... תהא מושתתת על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונו של נביאי ישראל; תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין; תבטיח חופש דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות; תשמור על המקומות הקדושים של כל הדתות; ותהיה נאמנה לעקרונותיה של מגילת האומות המאוחדות".

חודשים ספורים לאחר שחתם שב"ד את חיבורו זה הוא ניגש לכתיבת חיבורו 'על יום העצמאות, יום הזיכרון וצומות החורבן' (כרך זה), ובו נכללת ביקורת נרחבת וחרिפה על מגילת העצמאות. הנה כאן (בדילוגין) מה שהפטיר שב"ד אחרי משפטה זה של ה'מגילה': "כל ההשתפכות הזאת יכלה כמובן להיות מצע מפואר להכרות העצמאות של מדינת לימפופו, זמבזי או כיו"ב; אבל כאשר המדובר הוא בתקומת ישראל ... אסתפק רק במילה האחת: "גוואלד!", ואשאל לשם מה, נֶעֱבֶעך, הוטרחו כאן אף נביאי ישראל מקברם, להיות גם הם עוד מליצה אחת, שדופה וצבועה, הסותרת מבלי-משים את אחיותיה?". (ראה זאת שם בעמ' 329, בפסקה הפותחת במילים: "בפסוק הבא").

אגב, שב"ד רומז כאן בתחילת דבריו שבן-גוריון לא הגה בעצמו את איזכורם של נביאי ישראל ב'מגילת העצמאות'; כיצד התגלגל אפוא האיזכור הזה עד לשילובו בנוסח ה'מגילה'? – ראה על כך בנספח א' לחיבור הנ"ל, עמ' 370 בפסקה הפותחת: "הצעתו", וכן בגוף החיבור בהערה 35 המוסבת על המשפט הנ"ל ב'מגילה'.

החיוב אמור לחול מכוח התורה, אלא אמור הוא לחול רק מכוח ההסכמה האינטרסנטית של נציגי הציבור, ודווקא מפני שחיוב התורה כשלעצמו איננו מחייב ואינו מוכר מלכתחילה.

מנקודת-ראות זו, כל משטר המדינה הנקבע על-פי אותו "משפט ציבורי" שאמרנו, ואשר ממנו כל "המשפט הציבורי" הזה יוצא, הריהו אפוא "בלתי-קונסטיטוציוני" ואף מרדני – ונמצא כי מסתבכים אנו כאן בדברינו בסתירה משולשת. אמרנו כי המדינה היא כשרה ומשפטה הציבורי מחייב, מפני שגם אם מסגרתה היא פגומה הרי תוכנה הוא נכון, ואת המסגרת הממלכתית של התוכן הזה יש לקיים אף אם פגומה היא; אך כאן, [מצד אחד], רואים אנו את יסודות-המסגרת מבחינת היותם הם עצמם למין תוכן פגום, באופן שהנאמנות לחוקים הנועדים לקיים את המסגרת הופכת ממילא להיות רק נאמנות לתוכן פגום שכזה. בהתאם לכך גם-כן, מצד שני, מבחינת ההיגיון המשפטי, החוקים הנובעים ממשטר "בלתי-קונסטיטוציוני", מרדני, ממילא אינם יכולים לכאורה להיות "חוקיים" ומחייבים-בנאמנות. ומצד שלישי, בכל-זאת העובדה נשאת, כי מבחינה מהותית-היסטורית אסור ואי-אפשר לראות את הדברים אחרת מכפי שראינו מקודם – וכך סובב לו המעגל והולך.

המוצא ממעגל-סתירות זה, מסתבר שאין לו אח ורע בתורת המשפט הקונסטיטוציוני בעולם, אך קיים הוא מכל-מקום בדיני ישראל, ומבחינה מושגית מסתנף הוא לתורת-התנאים. רצוננו לומר כי הכשרות והחיוב של המשפט הציבורי של מדינת-ישראל דהאידינא הריהם פשרות וחיוב על תנאי שמשפט זה ישונה מיסודו – ונסביר את הדבר תחילה מבחינה עניינית.

אם אמרנו שהתוכן המהותי של מדינת ישראל הוא נכון ומקודש, הרי זה מפני שבעומקו של דבר – מבחינת המקור והייעוד ההיסטורי האמתי של המדינה – הורתה ולידתה היא בקדושה, ומפני שמאמינים אנו כי ההתקדמות החומרית והרוחנית, החברתית-הפנימית והפוליטית-הבין-לאומית, המובאת לעם ישראל על-ידי המדינה, הריהי עשויה ומחויבת לשמש, ואף תבוא אמנם לשמש לבסוף, כחומר-גלם שאי-אפשר בלעדיו לארגונה-מחדש של מלכות-ישראל האידאלית, בהתאם לייעוד. בהתאם לכך, שוב, אם מדינת-ישראל ה"בלתי-קונסטיטוציונית" והמרדנית שבינתיים חסו-שלום לא תשמש כחומר-גלם כזה, ותכזיב, הרי שאמנם היא תתגלה למפרע כ"בלתי-חוקית" כולה – אלא שאז ממילא ודאי לא יהא כבר מי שיגלה זאת מכל-מקום, והדבר יהא לגמרי חסר-חשיבות. אך אם, להפך, מדינת-ישראל, עם כל מרדנותה ופגמיה, תהפוך אמנם להיות חומר-גלם למלכות-ישראל

הנדרשת – כי אז, ממילא, כל שנעשה מכוחה כדי לקיימה ולקדמה יתגלה למפרע ככשר ונכון ומחויב. אלא שהתפתחות כזאת, מטבע הדברים, לא תיתכן מלכתחילה בלי שניים אלה: א) שכל הנעשה מכוח המדינה כדי לקיימה ולקדמה ייחשב כבר מעכשיו ככשר ונכון ומחויב, לפחות לכאורה ועל תנאי – ו-ב) שתוך כדי תפיסה זו עצמה יינקטו גם הצעדים הדרושים כדי להפוך את הקונסטיטוציה "הבלתי-קונסטיטוציונית" והמרדנית של המדינה, על סמך ההבנה הברורה של אי-חוקיותה היסודית, ודווקא כדי להוציא מן הכוח לפועל את החוקיות המהותית של מה שמתיימרת היא לחייב בינתיים.

אפשרות זו של משטר ישראלי מרדני ופגום, המקבל הכשר על תנאי שדרכו יושג לבסוף המשטר המתוקן, מוכרת בדיני ישראל בפירוש, בפרק א' מהלכות מלכים הלכות ח'-ט': "נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל, והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה', הרי זה מלך וכל מצוות המלכות נוהגות בו, אף-על-פי שעיקר המלכות לדוד, ויהיה מבניו מלך; שהרי אחיה השילוני העמיד ירבעם ואמר לו: 'והיה אם שמוע תשמע את כל אשר אֶצְוֶךָ ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד וגו', ואמר לו אחיה: 'ולבנו אתן שבט אחד למען היות ניר לדוד עבדי כל הימים לפני בירושלים'. – מלכי בית דוד הם העומדים לעולם, שנאמר: 'כסאך יהיה נכון עד עולם'. אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל – תיפסק המלכות מביתו, שהרי נֶאֱמַר לירבעם: 'אך לא כל הימים'".²⁴

עיקרון זה בדיוקו הוא החל גם על המשטר במדינת-ישראל דהאידינא: הרי זה מטבעו ובהכרח משטר זמני, פגום, הנידון ומחויב מלכתחילה ליהפך על-פיו, מכוחו של ניר המהפכה האידאלית הגלום בו עצמו או בצדו – ועם זאת, הרי זה בינתיים משטר אשר אף מבעד לעצם פגימותו יש לו תוקף מחייב, במידה שיש בו כדי לשרת את צורכי החזון.

והנה, אמרנו "במידה", ואמרנו כי לפחות מה שנכנס לתחום "המשפט הציבורי" נכנס ממילא למסגרת "המידה". אך לאור מה שהוספנו ואמרנו, ממילא

24 נצביע כאן על הפסוקים אשר הרמב"ם נסמך עליהם, כסדרם: מלכים-א' י"א ל"ח (והפסוק מובא בדילוג), * פסוק ל"ו באותו פרק, שמואל-ב' ז' ט"ז (סוף דברי נתן הנביא אל דוד), מלכים-א' י"א ל"ט (סוף דברי אחיה לירבעם).

* התיבה 'שמוע' שבדברי אחיה לירבעם המצוטטים כאן איננה בנוסח המקרא. מעניין לציין שגם הרד"ק ציטט את הפסוק הזה בלשון שציטט הרמב"ם – (בפירושו להושע, פרק י' פסוק י"א) – ואמנם, על-פי מחקר כתבי היד של המקרא, ברור וידוע שאכן היתה גירסה כזאת.

יש להבין כי "המשפט הציבורי" הזה על-כל-פנים אינו מחייב אלא מתוכו ולפנים, או רק בכל פרט מפרטיו, כל זמן שקיים הוא; [אבל] הוא עצמו בכללו, בהווייתו הכוללת, ניתן לומר שבעצם אין הוא מחייב, שהרי הוא מושא קבוע ועומד לחיוב מהפכה.

במצב זה חוזרת ונשאלת השאלה, מה הדין מעבר למשפט הציבורי. על שאלה זו קשה להשיב על-פי איזה כלל משפטי קבוע – אם גורסים, כפי שגורס אני, שהכלל "דינא דמלכותא דינא" אינו שייך בארץ-ישראל (ראה חיבורי בשם זה, פרקים א' ו-ב');²⁵ אולם, בשים-לב לעובדה שמכל-מקום עוסקים אנו כאן במשטר המוכר כמחייב ושאיננו משטר התורה, כדרך "דינא דמלכותא", נראה שדיני הכלל הזה ראויים על-כל-פנים לחול, גם מעבר לתחום "המשפט הציבורי" – לפחות מבחינה עקרונית ובדרך אנלוגיה.

על פרטי הדינים הללו – לא זה המקום לעמוד, אך חשוב על-כל-פנים להדגיש כי האנלוגיה באמת אינה יכולה להצליח אלא מן הבחינה העקרונית, אחר שלפנים מן הבחינה הזאת משתבשים הדברים בכמה נקודות.

הקושי הוא שהכלל "דינא דמלכותא דינא" מבוסס על ההנחה שהדין הבלתי-תורתי נקבע באופן תמים וכשר לגמרי, על-פי חוקה שהיא מחייבת סתם, ולא רק על תנאי. אצלנו, לעומת זאת, המדובר הוא בדין שניתוקו מן התורה הוא מרדני ופסול – ומעבר למה שכבר ראינו מעורר הדבר בעיה, בייחוד בשתי נקודות.²⁶

האחת היא בתחום דיני העונשין – ומתכוונים אנו כאן במיוחד לא לדיני העונשין המתייחסים במישרין לצורכי הממלכה, ושאותם כבר הזכרנו לעיל,²⁷ אלא הכוונה היא בעיקר לדיני העונשין הכלליים, המגינים על הממלכה רק בדרך-העקיפין של הגנה על שלום הציבור, בין הפרטים השונים בתוכו.

אכן, גם סוג זה של דיני העונשין נמנה עם המשפט הציבורי, ולא זו בלבד שהאנלוגיה של "דינא דמלכותא דינא" עשויה היתה לחול בו לחיוב, אלא גם יש לנו לגביו הלכה מפורשת אצל מלך ישראל, בין מלך אידאלי מבית-דוד ובין מלך-עראי: "כל ההורג נפשות שלא ברצון ברורה או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה,

25 שוב וראה את הערה 20 לעיל בעמ' 291.

26 לנקודה הראשונה מן השתיים תוקדשנה ארבע הפסקאות הבאות, ואחר-כך – בפסקה הפותחת "ואילו" ובזו שאחריה – תידון הנקודה השנייה.

27 ראה לעיל בעמ' 291, בפסקה הפותחת: "משאמרנו".

והורג רבים ביום אחד ותולה ומניחן תלויים ימים רבים, להטיל אימה ולשַׁבֵּר יד רשעי העולם"; (פרק ג' מהלכות מלכים הלכה י'). אולם, במדינת-ישראל דהאידנא מתערב לכאן הגורם, שעיקר דיני העונשין לא נקבע עדיין במישרין על-ידי חוק המדינה, אלא נקבע הוא באמצעות הפְּנִיָה לְמִשְׁפֵּט שהיה בתוקף בארץ-ישראל ערב הקמת המדינה – והכוונה בהפניה זו איננה כמובן לדיני ישראל (שתוקפם האידאלי בארץ-ישראל לא פג מעולם, וממילא הוא עמד גם בעינו ערב הקמת המדינה), אלא הכוונה היא לְמִשְׁפֵּט של שלטון המנדט, המוכר בזה כביכול באופן רשמי כבעל-תוקף בארץ-ישראל למפרע.

משפט זה, מְצָדוּ, גלומה היתה בו הכרה גם בחוקיות כל הכיבושים הזרים, שהתגלגלו בארץ לפניו; ומאחר שהכרה כזאת, מצד יהודים – גם אם נאמר שיש לה כביכול תוקף בשעתה, הריהי אמורה מכל-מקום להיפסל למפרע בסופו של דבר (כפי שהסברתי בחיבורי 'דינא דמלכותא דינא', פרק ב') – נמצא אפוא שדין המדינה הנקבע במסגרת זו אינו יכול להיחשב כחוקי אפילו על תנאי, אלא צריך הוא להיחשב כפסול ובלתי-מחייב לחלוטין, לעולם.²⁸

בהקשר זה לא נשאר לנו להתנחם אלא בכך, שמי שמבין את הדבר, והדבר גם איכפת לו – חזקה עליו שממילא לא יגיע לידי צורך להתקומם נגד עוול שיוכל להיגרם לו על-ידי דינים פסולים אלה – לפחות בגין מעשה שבאמת לא היה ראוי לו לעשות גם על-פי דיני ישראל; ואילו מי שמסתבך מתוך שאינו מבין והדבר לא אכפת לו, הרי ששום עוול לא ייגרם לו – לפחות מבחינה סובייקטיבית – מכלל-מקום, ואילו מבחינה ציבורית-אובייקטיבית ודאי יהא טוב שיבוא איך-שהוא על עונשו, גם אם תוך כדי כך ודאי אסור יהיה בשום-אופן לשכוח כי העונש המושרש בפירוש או מסתמא פְּהִכְרָה בכשרות שלטונו של השלטון הזר מלְפָּנים, הרי עם כל תועלתו המעשית, אין הוא טוב מן הבחינה הנפשית מאיזה אקט נרקומני שבגיננו אפשר היה לענוש על-פי אותם דיני העונשין במקביל.

ואילו הבעיה השנייה היא בתחום הדינים שבין אדם לחברו.

בתחום זה, העיקרון הוא שדיני ישראל הם הם החלים בדווקא, ואינם נדחים מפני "דינא דמלכותא" אלא במקרים מיוחדים; והנה, אף במסגרת המקרים המיוחדים הללו שוב יש לנו לפסול גם כאן, קודם-כול, את המקרים שבהם החלת

28 ראה בעניין זה את רשימתו של שב"ד אשר הוכתרה: 'פולמוס עם סעיף רציפות המשפט המנדטורי' – סעיף 11 לפקודת סדרי השלטון והמשפט – המסדיר את רציפות החקיקה המנדטורית אל תוך ספר החוקים הישראלי; כרך א' עמ' 521.

דין המדינה היתה מביאה להחלתו של דין המגלם בו הכרה בתוקף המשפטי של כיבוש נכרי מלפנים. אולם, כאן יש עוד תקלה אחת נוספת. בדינים שבין אדם לחברו, בדיני ממונות, כשיש לנו להחיל את דין התורה במשולב עם "דינא דמלכותא", נמצא מטבע הדברים כי "דינא דמלכותא" הוא הקובע את הרקע הכללי של שייכות כל יחידת ממון מלכתחילה לפלוני או לאלמוני. אולם, הרקע היסודי והראשון לרקע הכללי הזה הריהו תמיד, מטבע הדברים, בקביעת השייכות של הקרקעות בארץ – ובארץ-ישראל אין שייכות זו יכולה להיקבע על-פי "דינא דמלכותא", כי אם רק על-פי דין התורה (ראה פרק ג' מהלכות מלכים הלכה ח', והרדב"ז על פרק ד' שם הלכה ו');²⁹ על אחת כמה וכמה שאין השייכות יכולה להיקבע על-פי דין הכיבוש הזר, כפי שמדינת-ישראל מתימרת לקבוע כיום. נמצא אפוא שכל הרקע לדיני הממונות במדינת-ישראל דהאינדא משובש הוא, ובסך-הכול – עם כל רצוננו לנאמנות מוסרית ומשפטית למדינה – יוצאת אפוא הכשרות של משפט המדינה, בכמה תחומים מכריעים, מרוקנת ועלובה עד מאוד.

תוצאה זו, אין בה כדי לפגוע בנאמנות היסודית, אך יש בה כדי להזין את חיוב המהפכה – והאיוון בין שתי המסקנות הללו, הסותרות לכאורה זו את זו, נמצא לפי מה שהגדרתי כבר במאמרי 'מה לעשות?': שהטקטיקה המהפכנית המתחייבת

29 נביט בשני המקומות אשר שב"ד מפנה אליהם:

בהלכה הראשונה דן הרמב"ם – על פי אסמכתאות מן המקרא – בסמכותו של המלך להרוג את המורד בו, או לעונשו באופן אחר; ובסופה של ההלכה הוא כותב: "אבל לא יפקיר [המלך] ממון, ואם הפקיר – הרי זה גזל". ברקע הדברים עומד מעשה נבות היזרעאלי אשר סירב למכור למלך אחאב את כרמו, נחלת אבותיו; למקרא הסיפור כולו (במלכים-א' כ"א), אין ספק שהדין והצדק היו עם נבות, ושלמלך אסור היה לכפותו ולהפקיע ממנו את שדהו – (דבר שבאמת לא העז אחאב לעשות) – ושסירובו המוצדק של נבות לא יכול היה לשמש למלך עילה לדונו כמורד במלכות. בפרק ד' של הלכות מלכים עוסק הרמב"ם בדברים המותרים למלך על-פי 'פרשת המלך' – כדבר שמואל אל העם (בשמואל-א' ח') – ובהלכה ו' הוא כותב כי המלך "לוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה ... ונותן דמיהן". ועל הלכה זו כותב הרדב"ז: "וכבר הקשו למה נענש אחאב על שדה נבות ... והנכון [הוא] מה שנראה מדברי רבנו שאין זה מותר אלא לתת לעבדיו ובשעת מלחמה, אבל לקחת לעצמו – לא".

(הרדב"ז – רבי דוד בן שלמה אבן זמרא – היה ממגורשי ספרד. הוא התיישב בצפת, ירד מצריימה, וחזר לצפת. פירושו 'יקר תפארת' על 'משנה תורה' נכתב על החלקים אשר לא קיים בהם פירוש 'מגיד משנה'. הרדב"ז נפטר בשיבה טובה בשנת 1573).

אצלנו צריכה להיות לאו דווקא מרדנית, כי אם בעיקר חינוכית והתפתחותית.³⁰ המרווח הנשאר פה בין "העיקר" לבין מה שאיננו "עיקר" בא לרמוז לכך, שמהפכה – גם על-פי כוונה חינוכית והתפתחותית גרידא – הרי על-פי דיוק לשוני-משפטי מסוים, יש בה על-כל-פנים מרד, ומכל-מקום אין היא יכולה אפוא בלעדי אופי-קנאים, על כל המשתמע מכך גם מבחינת הגישה המשפטית הראויה.

י"ח בשבט תשכ"ט

30 החיבור 'מה לעשות?' נכלל בכרך זה, וראה שם בייחוד בעמ' 103, למן הפסקה הפותחת במילים: "ההנהגה הממלכתית" ועד סוף החיבור.

כאמור לעיל (בהערה 1), כתב שב"ד פרק נוסף לחיבורו זה – פרק ד' – אך החליט אחר-כך להשמיטו; הוא חתם אפוא את החיבור בסוף הפרק השלישי, ודפי הפרק הרביעי נשמרו במגירותיו, בנפרד מן החיבור. סברנו שלאחר ההסבר הניתן בזה ראויים הם הדברים הללו להידפס בכל-זאת, כעניין העומד לעצמו – אשר מקומו המתבקש הוא כאן, כנספח חיצוני לגוף החיבור.

ד

התגדלות וקטנות

ואילו הגורם הדיאלקטי הרביעי – [לאחר שלושת הגורמים שנדונו בשלושת פרקי החיבור] – הריהו בשינוי החווייתי שהתחולל [אצלנו] עם הניצחון של ששת הימים ביחס לתודעת מעמדנו בעולם.

השינוי הזה – כאשר השורות האלו נכתבות, קרוב לשנתיים אחר הניצחון – עדיין נשאר הוא לכאורה מטושטש למדי. הטעם הוא, שעל אף התקופה הארוכה הזאת שעברה, עדיין לא התרגלנו לקבל את הניצחון על תוצאותיו כנתון של קבע. התוצאות האלו עדיין נשארות אצלנו במצב של עראי, כי עדיין לא הוחל כמעט כלל לגבשן בדפוסים מכוונים – לא ביחס למעמד השטחים ששחררו, לא ביחס ליישובם,¹ לא ביחס לאוכלוסיה המצויה בהם, ולא ביחס למעשה שייעשה בהם באופן אחר. כל הדברים האלה עדיין מוצגים אצלנו כנושא להתפתחות על-פי משא-ומתן שיהיה, אך שהתחלתו היא עוד רחוק מאתנו והלאה, ובינתיים נחשב לנו באופן רשמי כמצב של קבע רק המצב שגובש במדינת-החלוקה.

אולם, ראית הדברים הזאת היא כל-כולה מהופכת, וכוזבת היא ביסודה ובהשתמעותה כאחת.

האמת היא כי דפוסים מדינת-החלוקה הם שהיו מטבע ברייתם דפוסים של עראי, אשר אפילו מלכתחילה לא יכלה כלל התמדתם לעלות על הדעת אצל כל מי שליבו

1 סקירה קצרה על הקמת היישובים בשנים שלאחר מלחמת ששת הימים, ראה בַּחיבור 'למלחמת תרבות' (כרך זה), עמ' 387 בהערה 2.

לא טָפַשׁ. ואם הם התקבלו בכל־זאת כנורמה של קבע, עד כדי כך שהעם מתאמץ עדיין באופן סזיפי, בלי שיס־לב לשום אי־הצלחה, לחזור ולשבור על פי הנורמה הרעה הזאת את המציאות הטובה שִׁבְרָתָהּ, הרי היה זה אמנם לא על־פי איזה יתרון מוחלט שנמצא באותם הדפוסים, אלא היה זה רק מכוח הבולמוס שבו התנפל העם והתאהב במדינה הגולמית שהושגה לו בלי שציפה לה.

לעומת זאת, המצב שהתהווה עם הניצחון של ששת הימים – כמובן, גם על דפוסיו אי־אפשר לומר כי יש בהם משהו קבוע, אחר שמטבע ברייתם ותוכנם אין הם נסבלים ואינם יכולים להיסבל על־ידי שום צד המעורב בהם, אלא על דעת עראי. אבל על־כל־פנים, לפחות הרקע של מצב זה, ההתפשטות הגאוגרפית החדשה של ישראל – לעומת גבולות־החלוקה שמקודם – הרי זו תופעה הניזונה מכורח של ייעוד ומבטלת את האנומליה רבת־הפנים שהיתה כרוכה בגבולות הקודמים; וממילא הרי זו תופעה הפתוחה עוד בוודאי לשינויים נוספים בכיוון של התפתחות חיובית, אבל האמורה על־כל־פנים להתמיד ביסודה, כמציאות טבעית של קבע, מצד היותה מחויבת־בתוכנה ופטורה מן האנומליות שהיו, ומצד היותה סתומה בכיוון של דרך־חזרה.

והאמת הזאת – היא היא מקור השינוי החווייתי שעליו בא אני לדבר כאן.

השינוי הוא בעצם שינוי על גבי שינוי. כי מלכתחילה, עם התפתחות היישוב בארץ־ישראל, היה לנו שינוי־חוויה מעם גלותי לעם בר־מולדת בפועל. לאחר מכן, עם הקמת המדינה, שוב היה לנו שינוי־חוויה מעם בר־מולדת גרידא לעם ממלכתי – אם כי אמנם היה זה מין שינוי משונה שכזה, שמרוב ממלכתיות איבדנו בו את תודעת המולדת, ובמקומה רכשנו, מתוך הבולמוס דלעיל, את חוויית־הלוואי של "עם נורמלי"; כאילו "עם ממלכתי נורמלי" – כמובן של מנוחה־ונחלה בגבולות סופיים כלשהם ב"משפחת האומות" – היה משהו הגיוני וגברי יותר מעם אשר ממלכתיותו עוד נמשכת מן הערך הסנטימנטלי־רומנטי של מולדת יעודה, היסטורית־ספציפית, דווקא.² ומעל השינוי הזה באה לנו עתה החוויה החדשה, לפיה שוב גם אין אנו סתם "עם ממלכתי נורמלי" כי אם ממלכה הנוטה להיות מעצמה בעולם.

שינוי זה, יש לו שתי פנים, אשר שתיהן גם יחד נמשכות מתוצאה אחת יסודית הכרוכה בשינוי – היינו הנטייה להתחדשותה של חירות־הנפש הלאומית מתוך חוויית ההתגדלות.

2 במשפט זה עומד שב"ד על חלק ממרכיביו של משבר המדינה, משבר שנותח בהרחבה רבה בחלקו השני של הספר 'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'). לחוויית "עם נורמלי" הוקדש שם חלקו השני של פרק ח', לאחר כוכבית ההפרדה שבעמ' 131; על גלגוליו של הביטוי "משפחת האומות" ראה שם את הערה 162 בעמ' 262.

התחדשות זו נוטה מצד אחד לערער את התסביכים האנטי-עצמיים שליוו את תהליך התחייה; נוטה היא לדחות את אשליות שייכותנו לשוויוניות הנורמליסטית ב"משפחת האומות", [אשליות] המשפילות את התנופה המקורית של רוח ישראל, ונוטה היא לשחרר באופן כזה את זרם-ההיות בין התנופה הזאת לבין ביטוייה התודעתי בערכים המוגדרים של תורת-ישראל, [ביטוי] הדרוש כדי להחזיר לה את המוצא התוכני-המעשי המתואם.

אולם, מצד שני, אותה נטייה להתחדשותה של חירות-הנפש יש לה גם משיכה לפנים אחרות. הדברים אמורים כל זמן שצד המשיכה החיובית דלעיל נשאר עוד בעיקרו בגדר נטייה בעלמא ואינו מגיע להתבצעות תוכנית בממש. במצב זה עדיין נשארת תנופת-הנפש המשוחררת בלי תוכן וכיוון מוגדרים, וכך חוזרת היא להיטרף בין השרידים של תסביכי הקטנות, הקובעים עדיין את האידאולוגיה הרשמית וממלאים את התודעה, לבין החירות הגדלנית, הפרוצה לכל רוח.

גדלנות מתקטנת כזאת היא הקובעת כיום למעשה את אופי הפעולה הלאומית. ואם מצד ההתקטנות נמשכים אנו כאן למחדלים איומים, בייחוד בעניין קביעת מעמדם של השטחים המשוחררים ויישובם – מחדלים המפחיתים מקצב העלייה מחד גיסא ומחזקים את רוח האויב מאידך גיסא – הרי מצד הגדלנות נחשפים אנו כאן לסכנת ההתפתחות של יוהרה ללא כיסוי וזלזול מופרז באויבים.

כדי להמחיש את המשמעות העמוקה יותר של סכנה זו, אף מעבר לעניינה הפשוט שהעליתי במשפט הקודם, אגלה כי כל רעיונו של פרק זה בא לי תוך כדי התבוננות בסביבה העירונית החדשה של כיכר בתי-המשפט בתל-אביב.³

[מועד כתיבה משוער: שבט תשכ"ט]



הערה 3:

בניין בתי המשפט בתל אביב – במפגש הרחובות וייצמן ושאול המלך – נחנך זמן קצר לפני שנכתב המאמר. הבניין וסביבתו נראים כאן (באדיבות חברת 'פלפוט'), בתצלום אוויר שנעשה באותה שנה (1969).

