

גרשון ויילר: המאה הי"ט כפרשתימים של ההיסטוריה היהודית

קנה-המידה שלפיו תקופה מסוימת בהיסטוריה נחשבת גדולה מחברותיה אינו ענין של כוח-היוצר הרוחני בכלל, אף לא מניינם של האנשים הגדולים שחיו בתקופה האמורה. לפי עניות-דעתי, תקופה גדולה בהיסטוריה היא זו שקובעת את התפתחותה העתידה של הקבוצה אשר זו ההיסטוריה שלה ומפנה אותה לנתיב חדש שבו היא מוכרחה להתנהל דורות על דורות. אין כל צורך להביא נימוקים לכך שבהיסטוריה היהודית נחשבו הדורות של יציאת-מצרים וכיבוש ארץ-כנען תקופה שכזאת. תור גלות-בבל השיג את גדולתו על-ידי כך שקבע לעם היהודי נתיב בו הלך עד למאה הי"ט. בראשיתה של אותה תקופה אנו מוצאים מלכות מזרחית קטנה, מיוסרת בפי-לוגים הרגילים בין החלקים השונים של אוכלוסיה בעלת שלטון-עצמי, ואילו בסופה הרי לפנינו אנשים ששבו לארצם בחסדו של מלך זר והסתלקו מכל שאפה לריבונות ולהוויה לאומית. תחת זאת הם מאורגנים עתה כמין "בית-ספר של יום-א" ענקי, שבו הפסד ההוויה הלאומית יוצא בשכר דוקטרינה של "זרע-קודש", אשר את אחרית פריחתה ראינו במאה הזאת.

זאת היתה תקופה מכרעת, ואת אשר נעשה בה אי-אפשר היה להשיב. נסיונות מעין זה של אלכסנדר ינאי לחזור לתפיסה מדינית של העם היהודי נדונו מראש לכשלון. אכן, כה היטיבו אבירי התיאוקרטיה לעשות את מלאכתם עד שהצליחו להוריש לנו את הספרות הסיעתית שלהם, התלמוד, אשר ממנו, כפי שהעיר פעם פרופ' י. קלוזנר, לא היינו יכולים אפילו לדעת שהיה אי-פעם יהודה המכבי בעולם, ואין צריך לומר שלא היינו יכולים לדעת מה פעל. והם דאגו לכך שלא תשתייר שום ספרות אחרת. עד היום הזה נזקקים אנו לניחושים סתם כשאנו רוצים לברר מה היו ההשקפות הממשיות של יריביהם, הצדוקים.

מטבע-הדברים יטען הטוען שהתרכויות גמורה זו בחיים הדתיים היא שעמדה ליהודים לאחור תבוסה צבאית שאילו היו קבוצה מדינית בלבד לא היו מתקיימים אחריה לאורך-ימים. דבר זה נכון הוא, כמובן, אך כנימוק אין לו כל ערך. שהרי אלה שהטיפו לדת כנגד הלאומיות לא עשו זאת משום שרצו להבטיח את המשך קיומו של העם היהודי אלא משום שהאמינו באמיתות אמונתם ותורתם. תקופת-נראנו היא שנתר לה לראות בקיום ערך לעצמו, אשר לו יש לכוף את השיקולים האחרים. כולל אלה של האמת.

ב

השקפת-העולם שקיבל העם היהודי בירושה עד למאה הי"ט היתה אפוא תיאוצנטרית בעיקרה. אירע גם שבינתיים התישנה עד מאד התרבות שגילמה את השקפת-העולם

הזאת, מחמת שבר שחל בחיים הרוחניים לערך במאות הי"ג והי"ד—שעליו אין אני יכול לעמוד כאן, וכך, כשהחלו היהודים להביט על סביבם ולתור אחר הטעמים לתרבותם האנאכרוניסטית, הרי בתוך כך גם החלו להרוס את יסודותיה של אותה תרבות. הענין לא היה רק בכך, כפי שמתארים אותו לפעמים, שהם רצו לרכוש השכלה חילונית נוסף על השכלתם היהודית. לאמיתו של דבר השתכנעו שפל האתוס ומערכת האמונות שלהם אינם מספיקים כל-עיקר. ביתר-דיוק, במאה הי"ט הונחו, סוף-סוף, היסודות לתרבות יהודית שהיא אנתרופוצנטרית או אתנוצנטרית אך לא תיאוצנטרית.

בכללו של דבר יכולים אנו להבחין לעת ההיא בין שלש עמדות נבדלות; וראשונה בהן המגמה המתבוללת. חשוב להדגיש כי ההתבוללות, עם כל שנבאש ריחה במאה הזאת, היא יסוד מהותי בחיים היהודיים בתנאים של חברה חפשית. ראייה לדבר שלמרות המהלומות שספגה ההתבוללות באירופה לפני כמה עשרות שנים רבה השפעתה כיום ככל אשר היתה אי-פעם, ומספר היהודים המאמצים להם, בצורה זו או אחרת, השקפה מתבוללת הוא גדול-ביחס ככל שהיה אי-פעם. מעט מאד אפשר לומר על ההתבוללות בכללותה, אולי פרט לזה שהדבר בו המתבוללים מאמינים אינו שונה ביותר בעיקרו ממה שבו מאמינים יהודים אחרים, לאמור שזכות אינדי-בידואלית להם להכריע בדבר אורח-החיים שלהם. רוצה לומר, הם דוחים את המושג של אחריות קיבוצית וליכוד קיבוצי כערך בפני עצמו. בוודאי דוחים הם את הציוויים הדתיים שאותם קיבלו בירושה.

מעניינת יותר מן ההתבוללות היא התופעה של התחיה היהודית במונחים חילוניים. כאן רוצה הייתי להדגיש שאנסה להפריד אלומות של מחשבה, שאם גם לפני דור אחד היו ברורות ומובהקות-בתכלית הרי נסתבכו במוחותינו לבלי תקוה. דומה עלינו כאילו אי-כזה נציגיהן אומרים כולם אותם דברים, בהבדלי סגנון. אלומות המחשבה שאליהן אני מתכוון הן אלו: האינדיבידואליזם של א. ד. גורדון והקולקטיביזם של אחד-העם. שני הוגי-הדעות האלה מקומם יכירם עתה בהיסטוריה האמורפית של הציונות, ושניהם מכובדים כחלוציה של מדינת-ישראל. מי שמכבדם במונחים אלה בלבד עושה להם עוול חמור.

ג

בספרי ההיסטוריה של הציונות מתואר אחד-העם ברגיל כיריב להרצל ולציונות המדינית וכנציג הציונות ה"תרבותית". הרבה שטויות נכתבו על הציונות התרבותית או הרוחנית הזאת, והגדולה שבהן היא אותו פירוש שלפיו חזה אחד-העם אי-פעם דבר הדומה למרכז תרבותי בלבד בנבדל מהגשמת מטרותיה של הציונות המדינית. בשנותיו האחרונות שקד להדגיש שמעולם לא כתב שורה אחת שניתן להסיק ממנה שהתנגד לרוב יהודי בארץ-ישראל. לאמיתו של דבר, משעה שמת-לבנים הדברים שוב אין קושי להכיר בכך שמבחינה היסטורית היה אחד-העם בן-ברית להרצל. וניגודו מחגלם בא. ד. גורדון.

ושוב, גם בגורדון מגלים בדרך-כלל פנים שלא־כהלכה. חיבוריו ידועים לציבור הרחב בעיקר מתוך קטעים, אם בכלל, וקטעים אלה מדברים על "דת העבודה", שהיא מצדה נתפסת כמין טיטה לאידיאולוגיה של הקיבוץ. כל מי שטרח לקרוא את כרכי כתביו של גורדון, הכתובים עברית כבדה ואם גם ברוכת־השראה, בהכרח יודו כי תפיסה זאת שלו היא סילוף היסטורי גס.

מחשבתו הבסיסית של גורדון היתה רעיון התחדשותו של האדם. ואדם במשמע יחיד ולא מי שהוא בראש־וראשונה איש קבוצה כלשהי. העובדה שבא לארץ־ישראל לעסוק בעבודת־האדמה היא פועל־יוצא מפיתוח נוסף של רעיונו היסודי ולא מרעיון־היסוד גופו. פיתוח זה אפשר לנסחו בזו הלשון: האדם היהודי בגלות התנוון, קיפח את הקשר בלתי־האמצעי שלו אל הטבע והוא חי חיים של קהות־חושים קיבוצית שהם "מתנה" של החיים הבריאים, הטבעיים של האומות שבתוכן הוא חי. משום כך יש למצוא שטח־ארץ חדש בו יוכל להתחדש ברוח. במובן זה, אף כי הרבה דברים נאים היו בפיו לומר על האומות שהן חלק מן הקוסמוס ולא מן ההיסטוריה, אין עמדתו שונה בעיקרה מזו של בורוכוב. בורוכוב הטיף לעקירה לארץ־ישראל לא מפני שהיה מעוניין בארץ־ישראל בראש־וראשונה אלא מפני שהיה מעוניין בסור ציאליוזם. הוא הבין כי בתנאים ההיסטוריים והחברתיים של הגלות אין לפועל היהודי שום סיכוי להגשים לעצמו את הסוציאליזם. לכן הכריע בעד שטח־ארץ בו ייתכן בדומה לזה היה גורדון בעד ארץ־ישראל כאמצעי שיאפשר את חידוש־עלומיהם של יהודים יחידים ההולכים אליה.

להשיג זאת, ומשך עשרות־שנים החזיקה אידיאולוגיה זו מעמד תחת הסיסמה של "חברת עובדים", שאף היא היתה שטות גמורה, כפי שהוכיחה ההיסטוריה די־והותר. הנה כך היה היחיד מרכז התעניינותו של גורדון. העובדה שגורדון היה גם אי־ראציונליסט פילוסופי, ומשום כך היה מלא רגשות עזים שאפשר לתארם רק כדתיים, אינה צריכה להטעותנו. כי הדתיות שלו היתה מכוונת אל דת של תוכן, אל רגש דתי הצומח מתוך עימות ישר בין תוך־תוכו של האדם לבין הטבע המקיף אותו. לא היה לו כל חפץ בצורות־המורשה של הדת, שבהן ראה רק מאובנים או דבר גרוע מזה. צורות אלו דווקא הן שהפכו את היחיד בגלות ליצור שאינו נאמן לעצמו והביאוהו לידי איבוד העצמיות שלו; מטרתם של המתישבים בארץ־ישראל צריכה להיות גאולתם האישית ולא ארגון מסוג זה או אחר. הוא ראה בכירור גמור כי משעה שארגונים משתלטים, ותהי המטרה טובה ככל אשר תהיה, הרי הם הופכים להיות מטרה בפני עצמה. לא די שרחוק היה מהיות אידיאולוג של התנועה הקיבוצית אלא אפשר אף לראות בו את מבקרה העקשן ביותר. אותם מעטים מבני דורו וחסידיו שעודם חיים עמנו כיום, ואני זכיתי להכיר אחדים מהם, שרויים כיום בשוליו של הקיבוץ—טיפוסים שנוהגים בהם כבוד אבל אין מתיחסים אליהם ברצינות גמורה. הם מסרבים ללכת לאסיפות, או להשתתף בכל פעילות מאורגנת. הם רק עושים את מלאכתם ואחר הם מתמסרים, כמו שהטיפ גורדון, לעילוי נשמותיהם. ובכל־זאת עדיין תמיהה היא מדוע ייחס גורדון חשיבות כה גדולה ללאום ולרוח

הלאומית. כפי שהעירונו קודם, היתה השקפתו שעם איננו חלק מן ההיסטוריה אלא חלק מן העולם, כלומר שבמידה רבה אין הוא תלוי בתנאים ההיסטוריים. מה אדם יש לו עצמיות, כך גם קבוצה לאומית יש לה עצמיות. רוח לאומית בריאה יש בה כוח יצירי, אבל יצירתה אינה מכוונת למטרות לאומיות במונחים היסטוריים אלא לתרום דבר של ערך לאנושות בכללותה. כוחו היצירי של לאום גדול ביותר שעה שהוא נאמן ביותר לאני האמיתי שלו. מטעם זה דחה גורדון את הרעיונות של הסוציאליסטים בני-דורו, שפן ראה בהם עבדים לתנועה עולמית של הפרולטריון, שהיא מצדה משרתת את הפרולטריון של האומה הסוציאליסטית השלטת. מצד שני, לא היסס לתאר כחטא את הקמתם של הגדודים העבריים במלחמת-העולם הראשונה. הרוח הלאומית של העם היהודי כפי שראה אותה היתה דבר הרווי מסורות-עבר ומתחדש מתוך המגע האישי של בניו עם הטבע בארץ הלאומית העתיקה. אין צורך להרבות דברים כדי להוכיח שעמדה מסוג זה, המדברת אל לבו של היחיד, ובעצם אל הטוב ביותר שביחיד, לא הלמה את החתירה ליעדים היסטוריים. זאת היתה עבודה מעשית מן הסוג שנגדו מחה אחד-העם, כי היתה זו עבודה אשר תכליתה עילוי של הפרט ולא קידום האינטרסים של ההווה הקיבוצית. לכן אנו מסיקים שתורתו של גורדון היא אנתרופוצנטרית, ולפיכך היא מגיעה לידי דחייה קיצונית של התיאוצנטריזם שהיה הדוקטרינה היהודית הרשמית מאז גלות בבל. גורדון מצהיר על חירותו של האדם הן מאלוהי המסורת הן מן הקולקטיב.

ד

בנפש חפצה, פחות או יותר, מכירים כיום באחד-העם את האידיאולוג הרשמי של מדינת-ישראל. אם נשווה את דעותיו לאלו של גורדון, יכולים אנו לראות שהן מנוגדות ניגוד קטבי. אם טען גורדון שתנאי הגלות הביאו לידי התנוונותם המוסרית של היהודים על-ידי שהפכו אותם לאנשים בעלי רוח קיבוצית ונטולי עצמיות, הרי אחד-העם טוען בדיוק את ההיפך. לפי השקפתו אפשר לאפיין את הירידה שחוללה הגלות אם נאמר שהיהודים הפכו כולם אינדיבידואליסטים וקיפחו את הכרתם הקיבוצית. ואם היה גורדון סבור כי הדרך לתחייה עוברת את פיתוחה של העצמיות, הנה גרס אחד-העם שהיא עוברת את ההכרה המוגברת במה שהיה מכונה בפיו "האני הלאומי".

בנקודה אחת שניהם מסכימים: בדחיית האמונה הדתית באלוהי-ישראל של המסורת. בעייתו של אחד-העם, בעיקרה, כך היתה: איך לישב אבדן זה של אמונה באלוהים עם יראת-כבוד למסורת שנבנתה אך-ורק מתוך אמונה באלוהים ההוא? זוהי הבעיה של פרשת-הדרכים, כשם הקרוי על קובץ מאמריו. אחד-העם הכריע בעד הפתרון שאין אנו חייבים להאמין באלוהים או באמיתותו של המסופר בתנ"ך כדי שנוכל לנהוג כבוד במסורת האבות. שפן, כך טען, ברעיונות הדתיים האלה אפשר לראות ביטויים של האני הלאומי. אין זה חשוב להאמין שהיה משה קיים במציאות כדי להעריך את המסורת הקשורה בשמו. כי גם אם לא היה משה ולא נברא, תורתו

נשארת ביטוי של האני הלאומי. בדומה לכך אין צורך להאמין שאלוהים קיים כדי להעריך את כלל התורה המוסרית שנתקבלה משך דורות כמצוות אלוהים. כי גם התורה המוסרית הזאת אינה אלא ביטוי של האני הלאומי. היא מוצר של הכוח היוצר הלאומי היהודי. ובמובן זה יכולים גם לא־מאמינים להכיר באלוהי ישראל—כי הדבר בו הם מכירים הוא יצירתו של ישראל.

מובן, אפשר להעלות נימוקים חותכים נגד גישה מסוג זה. הטענה הראשונה היא שאין זה אלא אי־יִוֶשֶׁר אינטלקטואלי לגרוס כי אפשר להגן על אֵל באשר הוא פרי יצירה לאומית. הטענה הרצינית יותר, כמובן, היא הדתית. ובאמת, בישראל מנהלים הדתיים מסע החלטי נגד תורותיו של אחד־העם, ובצדק גמור. כי ברור שריבונות־של־עולם איננו זהה עם המוצר של הגניוס הלאומי או עם אותו גניוס עצמו. דרך המשמעות מן הסוג שמשפחת מחשבה טישטוּשית ממין זה באה היטב על ביטוייה במגילת־העצמאות של מדינת־ישראל, שבסופה מוזכר "צור ישראל וגואלו". זאת היתה, כידוע, נוסחה של פשרה. הדתיים רצו שיוזכר האלוהים במפורש, ואילו האחרים סירבו לחתום על כך. לכן התפשרו על "צור ישראל", שהדתיים יכלו לפרשו כאלוהים ואילו האחרים יכלו לראות בו כוונה לגניוס הלאומי.

אפשר לראות באחד־העם את האידיאולוג הרשמי של לאומיות ישראלית נבוכה. לכן אין זה מפתיע שהדתיים תוקפים בחימה כה עזה את מיסדה של אידיאולוגיה זו שדחקה את רגליה של דת המסורת כאידיאולוגיה הרשמית של רוב הישראלים, ואפילו של יהודים מחוץ לישראל. אחד המבקרים האלה הוא פרופ' ב. קורצווייל, שאמר כי תורתו של אחד־העם פועלת עד היום הזה ככוח המהרס כל מה שנתר מן האמונה הדתית בלב הנוער. ואכן כך הדבר.

ה

הציונות המדינית מעולם לא היתה יריב רציני לתורותיו של אחד־העם. אולי כך נראה היה לאותם שעלצו לעשות השוואות בין מצעים מפלגתיים ככתבם והתעלמו מן הזרם ההיסטורי הכללי שאותו הם מדגימים. כי הציונות המדינית היתה בעיקרה הזרע המעשית של חפץ־החיים הלאומי נוסח אחד־העם. העובדה שהיא עוררה מצד הדתיים התנגדות בלתי־אמצעית יותר מאשר אחד־העם אפשר שנבעה מן העובדה שהציונות המדינית תבעה פעולה מיידית ואילו באחד־העם אפשר היה לראות עוד איזה בעל־הלכה שהגה כמה חידושי־רעיונות. מצד שני, העמיד המצע של הציונות המדינית דברים על חודם, במידה של בהירות ודחיפות. על מקום העדה הדתית תקום אומה המאוחדת על־ידי סימני־ההיכר של ארץ, לשון ומוצא משותף. על מקום הפשורה האוניברסלית על אלוהים ואדם יקום ייחוד דומה לזה של אומות אחרות. אין פלא שנציגי הדת היו חריפים כל־כך בפסילתם את הציונות.

כיום ברור בתכלית שהיה הדין עם הדתיים. אפשר לטעון, כמובן, שמבחינה טכסיטית יכלו להיטיב ולקדם את מטרותיהם אילו הצטרפו לציונות בראשיתה ובכך היו מגיעים למעמד של השפעה מכרעת על התנועה כולה. אבל ייאמר הדבר במלוא

ההגינות: יריביה הדתיים של הציונות בראשיתה התיחסו לדת שלהם בכובד־ראש. הם לא ידעו עדיין מאומה על האפשרויות הפוריות הטמונות בהצטרפות לתנועה שעליה הם חלוקים עקרונית. נאמנים היו לעצמם בהתנגדם לציונות, לכל צורותיה, משום שתפסו, דבר שלא תפסו הציונים ואחד־העמיים, כי התנועה הציונית יש בה משום קרע ראדיקלי בהיסטוריה היהודית, קרע שניתן להשוותו רק לזה שאירע בבבל. תורתו של אחד־העם סייעו לעורר את האשליה של רציפות מקום שלמעשה היה קרע קיצוני שאין לו תקנה. שכן בשום פנים אי־אפשר לתאר את המרתו של אֵל חי בקולקטיב הלאומי כרציפות פולחנו של אותו אֵל.

לכן אני טוען שהדתיים, והדתיים בלבד, כיונו אל האמת באיבחון משמעותה ההיס־טורית של התנועה הציונית בראשיתה. אין להקיש מתוך כך שאני מליץ־יזושר לטענותיהם של הדתיים. מסכים אני אתם לגבי טיב השאלות העומדות להכרעה, אבל בשאלות עצמן אני נוקט עמדה שאינה מתישבת עם שלהם. הנה כך גורס אני כי יש תהום בל־תגושר בין היהדות כדת ללאומיות כלשהי. הסיבה שבגללה רבים כל־כך מנסים להסתיר עובדה זו היא שאין להם ענין באמת אלא בפראגמטיקה של שמירת קיומה של העדה. ליהדות הדתית לא היה אינטרס כזה מעולם. עניינם היה באמונתם, ולא־להים הניחו את הדאגה לקיום עמו. סימן הוא להשפעתו של אחד־העם שהדיבוק הקיומי הזה נחשב עתה מסורת יהודית גדולה.

הנה כך, אף שאני מסכים עם האיבחון הדתי של הציונות, דוחה אני את טענותיהם ללא סיג. אין לך אלא להעיף מבט חטוף בעמדה שנוקטים נציגיה של הדת המאור־גנת במדינת־ישראל ומיד תבין שהדת היהודית היא במהותה טוטאליטרית (אם גם דמוקרטית כלפי־פנים). אנטי־אינטלקטואליסטית וגזענית. אבל אפילו נגרוס כי נציגים אלה אינם נציגי־אמת (השקפה עקרה ביותר). עדיין אפשר יהיה לאמת הערכה זו מתוך חקירת המקורות וההנחות המובלעות בהם.

1

כשאני אומר כי מאה זו היא אחת המאות הגדולות בהיסטוריה היהודית הריני מכוון לעובדה שלגבינו היתה פרשת־הדרכים למציאות. אם אחד־העם וגורדון עדיין הת־לבטו בשאלה איך לישוב יראת־כבוד כלפי המסורת עם החילוניות, הרי בדור הזה דומה כי עקצה של בעיה זאת ניטל ממנה יותר יותר. ממש כמו שכל האמריקאים יכולים לקבל את "האבות עולי־הרגל" כחלק מן ההיסטוריה הלאומית שלהם, בלי לחלוק עמהם במפורש באמונותיהם הדתיות, כך גם אפשר לקבל את ההיסטוריה של היהודים בלי לחלוק באמונות שבהן החזיקו במרוצת הדורות. אכן, ברבות הימים תהיה בעיה מסוג זה דוחקת פחות ופחות ועל מקומה תבואנה בעיות מסוג אחר. נביא דוגמה אחת בלבד: היהדות מתנגדת מעצם מהותה לרעיון של חופש הדת. במציאותה של מדינת־ישראל הבטחתו של חופש זה היא ענין לחקיקה מעשית. המערכה על שאלה זו נטושה כבר בישראל. טבעי הדבר שבמהלך הוויכוח תצמח בקורת על המסורת במקום קבלתה הסיטונית של "המסורת" במונחים חילוניים.

רוצה לומר, תחת להתווכח על המסורת בכללה יבואו ויכוחים מפורטים על שאלות ספציפיות. והעובדה שוויכוח זה מתנהל בכלל מעידה שהשיחורר מן המסורת הוא עובדה מוגמרת. כי השאלה עכשיו היא: מה נקבל מן המסורת הזאת ומה נדחה? ומכאן ברור כי ההנחה המוקדמת היא ריבונותו של העם ולא ריבונות של אלוהים. יוסיפוס, שכתב בזמן שהדפוסים שנקבעו אחרי שיבת-ציון כבר נתקבלו בכללותם כדפוסי היהדות האמיתית, כך אמר בפסיקה אחת מהוללת:

יש שוני אין־קץ בפרטי המנהגים והחוקים השוררים בעולם בכלל. הבה נמנה אותם רק בקצרה: יש עמים שהפקידו את השלטון המדיני העליון בידי מונאר־כיות, אחרים בידי אוליגארכיות, ואחרים בידי ההמונים. אולם המחוקק שלנו לא הלך אחר אף אחת מן הצורות המדיניות האלו אלא נתן לתחוקה שלו צורה של דבר שאפשר לקרוא לו—אם יורשה כאן ביטוי מאולץ—"תיאוקרטיה", הנותן את כל הריבונות והמרות בידי האלוהים. (יוסיפוס: נגד אפיון, ב).

אי־אפשר להציג את הענין ביתר־בהירות. הרי זו השאלה הישנה: מי יהיה אדון? ויהיה אשר יהיה הנציג של המאה הי"ט אשר אליו נפנה, מצוא נמצא אותה תשובה: היחיד, או ציבור היחידים, הוא יהיה האדון. במונחים של פוליטיקה פירוש הדבר, כמובן, שהסמכות העליונה היא העם כייצוגו בפרלמנט. אף כי יכולים אנו לטעון, ובצדק, ששרידים של חקיקה תיאוקרטית עודם משתקים כמה צדדים בחייה של מדינת־ישראל, ראוי לנו גם לזכור שדבר זה מתרחש כתוצאה מחקיקה על־ידי הכנסת. בתי־הדין הדתיים שואבים את סמכותם מן הכנסת, שהאצילה אותה להם. ואף כי עוד זמן־מה יהיו ויכוחים על צדדים שונים של האצלת־סמכות מסוג זה, שוב אין עוררים על ריבונותה וסמכותה של הכנסת. גדולתה של מאה זו טמונה אפוא בהישג שהשיגה בביטול עקרון־היסוד של תיאור־קרטיה בתיאלפיים.

תמיד על שולחן

שמורי כירות
וירקות

משקאות קלים



מתוצרת
יכין