

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם: הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

עמוס ישראל-פליסהואור¹

המאמר מנתח חלק מהגותו הבין-לאומית של יצחק ברויאר (1883–1946) – רב, משפטן והוגה חשוב של אגודת ישראל. פרט לפן האוטופי של הגותו, יש לביקורתו ולהגותו השלכות פרגמטיות – שחלקן מקוריות ומעוררות מחשבה. ברויאר מבקר בחריפות את המושג "ריבונות", ורואה בו כפירה. בעיניו הוא העילה המרכזית למלחמות ולסבל אנושי בעולם. לדעתו, ריבונות מתבטאת גם באינדיבידואליזם – ריבונות היחיד. לטעמו, הבסיס האפשרי היחידי לקיום אנושי הוא עליונות שלטון המשפט (האלוהי) – אל מול הפוליטיקה והכוח. ברויאר מבקר גם את האוניברסליזם ואת מרכיב ה"זכויות" שבמושג זכויות האדם. לטעמו, שניהם מוטעים מבחינה מושגית, ומרעים את גורל האדם במקום להטיב אותו. הוא מתנגד ללאומיות המוחלטת הרעה בעיניו (ששיאה במדינת הלאום), ומעמיד מולה לאומיות יחסית. הוא מציג את הלאומיות היהודית, את חוקי התורה וההלכה ואת המטא-היסטוריה היהודית כמודל ואופציה חלופיים. הוא גם רואה במשטר המנדטים של חבר הלאומים ובפרויקט המשפט הבין-לאומי התפתחות ראויה ודגם חלופי חשוב. הוא מבקר את ההתפתחות בפועל של המשפט הבין-לאומי ומוסדותיו בזמן אמת.

א. מבוא; 1. מקורות; 2. יסודות השיטה; 3. מבוא ליחס בין הגות ליישום: תגובת ההלכה לשינויי התקופה. ב. ביקורת הריבונות וחלופת

1 תלמיד מחקר, מרכז צבי מיתר ללימודי משפט מתקדמים, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל אביב. aisrael@idc.ac.il. חקרתי את הגותו של ברויאר כחלק מעבודת הדוקטורט שלי "יחס ההלכה למשפט בין-לאומי ויחסי הגומלין ביניהם" בהנחיית פרופ' אריה אדרעי ופרופ' ארנה בן-נפתלי. תודתי הגדולה נתונה להם. וכן תודה לשובל שפט שעבר על כתב היד – האיר והעיר בטוב טעם ודעת; לנכדת המחבר טובה גנזל על עצות ועל העמדת חומרים לרשותי ולמשתתפי כנס משפט וחברה (תל אביב, 2009), ובמיוחד לאבינועם כהן ולשי לביא, על ביקורת בונה.

הלאומיות המוגבלת והיחסית; 1. החזון והמשפט מול אנוכיות ריבונית: ההיסטוריה של היחיד, הלאום והמדינה; 2. ריבונות, לאומיות מוחלטת ויחסית ומשפט בין-לאומי. ג. המשפט הבין-לאומי וחולשתו. ד. עם התורה, מדינת התורה והעולם: תאוריה חלופית; 1. עם התורה כדגם לריבונות ולאומיות יחסיות; 2. בית לאומי, מדינת תורה ואגודת ישראל. ה. זכויות אדם ומדינת התורה. ו. מאוטופיה למעשה, היישום של גישת ברויאר; 1. הבית הלאומי תחת המנדט: הכלי ליישום הריבונות המוגבלת; 2. תיקון עולם: בין פרגמטיזם לאוטופיזם.

א. מברוא

מאמר זה מבקש להציע לציבור המשפטנים בישראל² מבט אחר על כמה מושגי יסוד: לאומיות, ריבונות, אינדיבידואליזם, משפט בין-לאומי ומושג ה"זכויות", וזאת מזווית הראייה של הוגה חרדי³.

הגותו של ברויאר משלבת בתוכה ביקורת תיאולוגית על הריבונות ועל הצינונות כאחד. היא כוללת יישום פרקטי מרתק של ביקורת זו בהקשר היסטורי קונקרטי, ומסיקה תמיכה גורפת במנדט של חבר הלאומים להקים בית לאומי (ולא מדינה ריבונית). הגותו של ברויאר והעקרונות היישומיים שהוא מציע עדיין רלוונטיים לשיח המשפטי ולשיח הישראלי (ובייחוד לשיח עם הקהילה החרדית).

יצחק ברויאר (תרמ"ג–תש"ו, 1883–1946) נולד בפרנקפורט, גרמניה. הוא נכד של הרב שמשון רפאל הירש ובנו של הרב שלמה זלמן ברויאר (יורשו של הירש), שניהם מנהיגי

2 עד כה הוקדשה לשיטתו בספרות המשפטית בעברית הערת שוליים במאמרו של גדעון ספיר "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו" **עיוני משפט** כה 212, 189, ה"ש 93 (2001) (ספיר משווה בין גישת אנגלרד לגישת ברויאר בחשיבות מדינת ישראל לפיתוח ההלכה (ראו להלן פרק א.2(ג)) ודן ביחסו למפעל הצינוני (ראו להלן ה"ש 113); ופסקה קצרה במאמר של מורי ורבי פרוץ אריה אדרעי "מדוע לנו משפט עברי" **עיוני משפט** כה 472, 467, 473–472 (2001) (אפילו ברויאר שהציע חוקה למדינה לא חשב שהיא תתקיים לפי השולחן ערוך). חלקים ניכרים מהמקורות אינם נגישים, ורובם לא נדונו עד כה בהקשר המוצע כאן. כדי לאפשר התרשמות ישירה מהגותו, צוטטו המקורות בהרחבה יחסית.

3 אף שהגותו של ברויאר אינה מייצגת את הזרם המרכזי של ההגות החרדית כיום, יש בה כדי להאיר תפיסות עומק בקהילה זו בנוגע לסוגיות רבות שעדיין עומדות על הפרק. למאמר המייצג של עמדת הזרם המרכזי של הקהילה הליטאית האשכנזית ראו בנימין בראון "הרב שך: הערצת הרוח, ביקורת הלאומיות וההכרעות הפוליטיות במדינת ישראל" **דת ולאומיות בישראל ובמזרח התיכון** 278 (גרי הורוביץ עורך, 2002).

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

הקהילה הפורשת בפרנקפורט. הוא רכש השכלה פילוסופית, היסטורית ומשפטית⁴. הוא ביקר בפלסטטינה בשנת 1934, ובשנת 1936 היגר לארץ ישראל וקבע בה את ביתו, עד למותו בשנת 1946. הוא היה ממקימי אגודת ישראל ומהוגיה, אולם לרוב היה בעמדת מיעוט במסגרתה⁵. עם זאת, הוא הצליח לגבש נציגות יהודית לא ציונית נפרדת ולתת לה מקום בכמות בין-לאומיות⁶. מהלך זה דומה לפרישת אביו וסבו מהקהילה היהודית הממוסדת (הרפורמית), ולדרך שבה וידאו שהשלטון הגרמני יכיר בפורשים כקהילה נפרדת. בפרק א' אציג את מקורות הגותו ואת היסודות להגותו בתחום הנידון, ואציג בקצרה את היחס המעניין שבין הגות ליישום בתורת ברויאר. בפרק ב' אציג את יחסו לריבונות וללאומיות. פרק ג' יוקדש ליחסו למשפט הבין-לאומי ולביקורת עליו. בפרק ד' אתאר את תפיסתו באשר ללאומיות ולמשטר הבין-לאומי הראויים. פרק ה' יוקדש ליחסו לזכויות

4 ראו: ALAN MITTELMAN, BETWEEN KANT AND KABBALA: AN INTRODUCTION TO ISAAC BREUER'S PHILOSOPHY OF JUDAISM (1990); MATTHIAS MORGENSTERN, FROM FRANKFURT TO JERUSALEM: ISAAC BREUER AND THE HISTORY OF THE SECESSION DISPUTE IN MODERN JEWISH ORTHODOXY (2002); רבקה הורביץ "מאמר מבוא" יצחק ברויאר **ציוני דרך** (משה שפייר מתרגם, 2007) (הספר להלן: **ציוני דרך**). הוא כתב שלוש דיסרטציות. הוא קיבל דוקטורט (ב-1912) על המחקר "מושג המשפט על יסוד הפילוסופיה של שטמלר (Stammler) שפורסם כספר. לביבליוגרפיה טובה לכתבי ברויאר ראו: ISAAC BREUER, CONCEPTS OF JUDAISM 339 (1974).

5 "הגותו איננה מציגה את הקונסנזוס של אגודת ישראל". אליעזר שביד "מדינת התורה במשנתו של יצחק ברויאר" **יצחק ברויאר: עיונים במשנתו** 125, 146 (1988) (הספר להלן: **עיונים במשנתו**). ברויאר גורס כי אי-קבלת גישתו המהפכנית נובעת מחוסר יכולתו לשכנע את פעילי אגודת ישראל (רוזנהיים ופנחס כהן) להציע גישה אחידה לפני גדולי התורה. "אילו באנו [...] אין לי ספק שהיינו משיגים תוצאה הראויה לגדולים והמקובלת עלינו". יצחק ברויאר **דרכי** 110 (מיכאל שוורץ מתרגם, 1988) (להלן: **ברויאר דרכי**). **אגודת ישראל**: ארגון המאגד ומייצג את רוב היהדות החרדית בעולם מאז 1912. האגודה פעלה במישור הפנים יהודי ובמישור הבין-לאומי לקידום פתרונות להטבת מצב היהודים. לתולדות האגודה, תורתה, היחסים בין ראשיה ופעילותה, ראו למשל יוסף פונד **פירוד או השתתפות, אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל** (1999).

6 "הברית בין אגודת ישראל ובין היראים בירושלים הביאה את אגודת ישראל [...] על בימת המדינות, הביאה אותה בקשר [...] עם חבר הלאומים [...] הודות ליראים אלה יודעות היום כל המדינות כי נמצא עם תורה בעולם וכי אגודת ישראל היא בא-כוחו של עם התורה" יצחק ברייער (ברויאר) **מוריה: יסודות החינוך הלאומי התורני** 226–228 (התשי"ד) (להלן: **ברויאר מוריה**). ראו גם יצחק ברויאר **הכוזרי החדש: דרך אל היהדות** 382 (שמחה כהן הנשקה מתרגמת, 2008). (נכתב במקור בגרמנית ב-1934) (להלן: **ברויאר הכוזרי החדש**). השוו שביד, לעיל ה"ש 5, בעמ' 139: "הוא פעל כדי לשכנע את מוסדות חבר-הלאומים וממשלת המנדאט שהסוכנות היהודית איננה מוסמכת לייצג את ענייני העם היהודי לגבי ארץ-ישראל ושרק 'אגודת ישראל' מוסמכת לכך".

האדם. פרק ו' ידון באופן שבו ברויאר מיישם את תפיסתו הלכה למעשה, ויציג דיון ראשוני ביחס שבין פעילותו המעשית לבין הגותו. המחקר הנוכחי מבקש לתת קול לביקורת שיטתית על תפיסות מקובלות בעזרת קולו של הוגה ייחודי ומרתק. בתוך כך אבקש לתרום לחקר יחס ההלכה למשפט הביין-לאומי ולחשיבה על זכויות האדם ועל יחסי דת ומדינה; המאמר גם מהווה תיעוד של תגובה הלכתית מוקדמת לתופעות מודרניות אלה⁷.

1. מקורות

ברויאר היה הוגה דעות פורה ביותר שראה את עצמו כממשיך דרכו של הרב הירש ופיתח את תורתו במישור הלאומי והבינלאומי⁸. להגותו שלושה מקורות עיקריים: השכלתו התורנית, השכלתו הפילוסופית והמשפטית וכן אירועי ההיסטוריה של תקופתו⁹. השכלתו התורנית הרחבה ניכרת בכל חיבוריו. לימוד המקורות מושפע מידיעותיו ומעיסוקו במשפטים, יחד עם נטייה השוואתית ויישומית: "חקירת התורה כמשפטו התקף של עמנו [...] בעזרת ראשונים ואחרונים, גילויים הבהיר של המושגים בהתייחסם אל מציאות ימינו: והגבלת מושגים אלה בדרך מטא-משפטית כלפי מושגיהם של אומות העולם, ופיתוחם, ככל האפשר, עד להלכה הקובעת למעשה"¹⁰. אך יותר מכול, לימודו

7 יש שישווגו את תגובתו של ברויאר כמודרנית, כפי שכל תופעת החרדיות מסוגת ככזו (למשל מנחם פרידמן *החברה החרדית* (1991)). לטעמי, לסיווג זה אין חשיבות, ואני מניח לקוראים לשפוט.

8 ראו ספריו *מוריה*, לעיל ה"ש 6; *הכוזרי החדש*, לעיל ה"ש 6, וכן יצחק ברויאר "רש"ר הירש – מורה דרך להיסטוריה הישראלית" *ציוני דרך*, לעיל ה"ש 4, 157, בעמ' 159–160 (להלן: ברויאר "הירש"); עד כמה הוא ממשיך אותו ורק משנה דגשים או שהוא גם חולק עליו ראו מרדכי ברויאר "עם ומדינה במשנתו של יצחק ברויאר" ברויאר *עיונים במשנתו*, לעיל ה"ש 5, בעמ' 163 (המאמר להלן: ברויאר "עם ומדינה"); יעקב בראור "יצחק ברויאר כמשפטן" *עיונים במשנתו*, שם, 67; שביד, לעיל ה"ש 5; הורביץ, לעיל ה"ש 4; שובל שפט "התיאולוגיה הפוליטית של יצחק ברויאר" *האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית* 122 (כריסטוף שמידט עורך, 2009); DAVID N. MYERS, *Isaac Breuer and the Jewish Path to Metageschichte*, RESISTING HISTORY: HISTORICISM AND ITS DISCONTENTS IN GERMAN-JEWISH THOUGHT 130, 141 (2003).

9 על היסטוריה ראו שם, בייחוד בעמ' 136. על משפט ראו MITTELMAN, לעיל ה"ש 4; BREUER, לעיל ה"ש 4; Meir Seidler, *Isaacs Breuer Concept of Law*, 8 PROCEEDINGS OF THE EIGHTH; 4; לעיל ה"ש 4. INTERNATIONAL CONGRESS OF THE JEWISH LAW ASSOCIATION 167 (1996).

10 ראו בראור, לעיל ה"ש 8, בעמ' 70–71. אופן השימוש שלו במקורות הוא עדיין נושא הראוי למחקר. למשל היחס בין שימוש בתנ"ך לבין השימוש בספרות החז"לית; השימוש במקורות

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

וכתיבתו מושפעים ממטרתו: לפתח את ההלכה, כך שתקיף את החיים הציבוריים והלאומיים במלואם. "ללימוד התורה שלי שוויתי צורה לאומית, עם כל נאמנותי לשיטת הישיבה שלנו: חקר התורה כמשפטה של האומה [...] גיבוש המושגים בבהירותם, מתוך התייחסות למציאות ימינו [...] פיתוחם עד להלכה למעשה"¹¹.

מבחינה פילוסופית, קצרה היריעה מלהכיל את העבודה העצומה שהשקיע ברויאר בשילוב הגותו של קאנט בשיטתו¹². לצד קאנט, הושפע ברויאר גם מפילוסופים אחרים ומהוגי משפט¹³.

גם להיסטוריה בכלל ולאירועי התקופה בפרט הייתה השפעה גדולה על הגותו. ברויאר שוזר את האירועים ובונה ראיית עולם היסטוריוסופית, שלטעמו אינה ניתנת לערעור או להכחשה¹⁴. ברויאר מעניק חשיבות לתובנות ההיסטוריות גם כשהאירועים מפריכים (לכאורה) את תפיסתו¹⁵.

- בתהליך הלכתי מסורתי או הסתפקות במתן תוקף לדבריו על ידי ציטוטים (קצרים וארוכים); שימוש בהפניות או רק בשימושי לשון המפנים את הקורא הידען למקורות הגותו.
- 11 ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 94. על חקר המשפט העברי (הלאומי) הוא אומר: "מעולם לא יכולתי לסיים קריאתם של ספרי משפטים יהודים על המשפט העברי. להרגשתי טיפלו אלה באנטומיה – אנטומיה של גוף נטול נשמה. ואילו משפטנו משפט הוא לאלוקים חיים". שם, פרק 6; מצוטט בראור, לעיל ה"ש 8, בעמ' 75.
- 12 ראו הורביץ, לעיל ה"ש 4; MITTELMAN, לעיל ה"ש 4; MORGENSTERN, לעיל ה"ש 4; שביד, לעיל ה"ש 5; ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5; שפט, לעיל ה"ש 8. אבל כפי שמצביעים MITTELMAN ו-MORGENSTERN, ברויאר גם חולק על קאנט (או לפחות לגרסתו – מפתח את הגותו).
- 13 ברויאר דן, למשל, בשופנהואר (כפי שהראו שפט ו-MYERS, לעיל ה"ש 8); בשמידט וניטשה (ראו אצל MORGENSTERN, לעיל ה"ש 4, בעמ' 211), ובקלזון. לדיון ראשוני המקשר בין קלזון, הירש וברויאר, ראו Leora Batnitzky, *From Politics to Law: Modern Jewish Thought and the Invention of Jewish Law*, 26 DINE ISRAEL: STUDIES IN HALAKHAH AND JEWISH LAW 7 (2010). התפרסם גם ב-http://cardozo.yu.edu/cjl/dine_israel/page.aspx?ID=15228 (נבדק לאחרונה ב-4.8.2011). בהכוזרי החדש בוחן אלפרד (הגיבור) את דברי "גדולי ההוגים בעמים" ומבקר אותם. ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 286.
- 14 הדבר ניכר בתגובותיו הרבות לאירועי התקופה תוך כדי התרחשותם (ראו ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, לתיעוד נרחב של פרסומים בתגובה מיידית לאירועים), ובשילוב של אירועים מרכזיים כמוקדי עניין בחיבורים הסדורים של משנתו. ראו בעיקר יצחק ברויאר נחליאל (1982; 1951) (להלן: ברויאר נחליאל); ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6.
- 15 ביקורת עצמית, אישית וקהילתית (על אגודת ישראל). ראו MYERS, לעיל ה"ש 8, בעמ' 151 – 156. להלן אראה – בין השאר – שהוא סמך את תורתו על ניתוח היסטורי. הוא ראה באירועים ביטוי לפעמי משיח (כבר בספרו: ISAAC BREUER, MESSIASPUREN (Frankfurt, 1918) (להלן: BREUER, MESSIASPUREN)) וגם שינה את יחסו לכינון בית לאומי בישראל, לאור

2. יסודות השיטה

ההגות המדינית של ברויאר אוטופית¹⁶, והיא משווה את המציאות לסידור עולמי אידאלי. גאולה יכולה להתבטא אך ורק בכפיפות עולמית של כל העמים ומערכת המשפט למערכת משפט צודקת יחידה ואלוהית¹⁷. אוטופיה זו (ומשמעויותיה לדחיית מושג ה"זכות") היא קיצונית, חד-ממדית ובלתי-מתפשרת¹⁸. כדי להבין את עמדתו, יש לעמוד על יסודותיו.

(א) אלוהים ותורה אוניברסליים

ברויאר מדגיש את האוניברסליות של היהדות: "האלוקים הוא לא רק 'אב' לברואיו אלא גם 'מלך' הלאומים"¹⁹. פשט הכתובים סותר לטעמו תפיסה מקובלת אך מוטעית של אלוהי היהודים כאל לאומי. האל הוא אוניברסלי והדת היא אוניברסלית ולכן, בלשונו של ברויאר: "לא ה'דת' של היהדות לאומית אלא הלאומיות של היהדות 'דתית'²⁰.

על פי ברויאר, "האנושיות" היא "החזון החברתי" שמשותף לכלל האנושות²¹: "חזון הצדק, כמו שאר החזונות, הוא חלקה של האנושיות כולה [...] כל ההיסטוריה מעידה על

ההצלחה של הפרחת הארץ בהתאם לחזון הנביאים. ראו הורביץ, לעיל ה"ש 4; שביד, לעיל ה"ש 5.

16 ראו MITTELMAN, לעיל ה"ש 4; BREUER, לעיל ה"ש 4, בעמ' 152. לפי ברויאר היא אולי הטרוטופית – אוטופיה הניתנת להגשמה.

17 ברויאר שם דגש על המשפט כי לטעמו החוק הצודק והמסדיר קודם לחברה. החברה היא הכרח לאדם, והאדם והחברה כפופים שניהם לחוק המבנה והמאפשר אותם. Seidler, לעיל ה"ש 9, בעמ' 167–171. מכך נובע שלא ציות לחוק או הכרה בו מבנים חברה, אלא עצם קיומו של חזון הצדק האובייקטיבי וחלותו הכללית. שם, בעמ' 170–171. כך התורה חלה על עם התורה ועל אומות העולם.

18 הורביץ, לעיל ה"ש 4, בעמ' 48.

19 יצחק ברויאר "יהדות והבית הלאומי" ציוני דרך, לעיל ה"ש 4, 189, בעמ' 195 (להלן: ברויאר "יהדות"). ראו גם: "היהדות [...] כמייסדת ההיסטוריה האוניברסאלית של האנושות [...] כל דף מספרי הנביאים ובייחוד הפרקים הראשונים של ספר בראשית עד לכריתת הברית עם אברהם מעידים על כך בבירור". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 45.

20 שם, בעמ' 65. "אל לאומי? אלוקי היהדות הוא אלוקי השמים והארץ ומלך כל גויים. הוא נשאר אל אוניברסאלי [...] דת לאומית? מה עניינה של אמונה באלוקי השמים והארץ ואמונה במלך כל גויים לצמצום לאומי?". ברויאר "יהדות", לעיל ה"ש 19, בעמ' 197. "מלכנו הוא מלך המשפט. ומלך המשפט הוא 'מלך הגוים'". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 65.

21 שם, בעמ' 14. ראו "האידיאה של האנושות היא אפוא אידיאה יהודית מקורית". יצחק ברויאר "משפט האשה, העבר והנכרי" ציוני דרך, לעיל ה"ש 4, 97, בעמ' 111 (להלן: ברויאר "משפט האשה") (נכתב במקור בגרמנית ב-1923).

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

געגועי בני-האדם לסדר החברתי המתאים לחזון הצדק²². געגועים אלה מקבלים בעולם המודרני אפשרות מוגברת להגשמה. הטכנולוגיה מאפשרת לעצבם לתנועות של הגות ושינוי חברתי, המוניים וגלובליים²³.

מהות החזון הכלל אנושי היא האנושיות המשותפת (צלם ודמות) ההופכת את כלל העמים לאחים ללא הבדלי דת או גזע. היא מכוננת את היסוד של משפט אנושי "טבעי" וכמעט בין-לאומי²⁴. ממילא ברמה ההשקפתית: "עם ישראל הוא חלק מהאנושות, ואי אפשר להבין את אופיו מבלי לנקוט עמדה לאנושות בכלל"²⁵. וברמה המעשית: "עתידו של

22 ובהמשך הוא מעיר "בודאי מעידה ההיסטוריה גם על רשעות נוראה של בני-האדם וחברתם". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 14.

23 "אין עוד גבולות להתפשטותן של תנועות רוחניות". ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 363. "אנחנו חיים בתקופת ההתמודדות החודרת עד לבקתות הנידחות ביותר [...] התמודדות בין לאומיות ובין-לאומית, בין סוציאליזם לאומי לסוציאליזם בינלאומי". שם, בעמ' 364. "לכן על אלפרד [גיבור הרומן] לגבש לו עמדה מתוך מושגיה המהותיים של היהדות [כדי] [...] לקרב את גאולת עמנו ואומות העולם". שם בעמ' 363.

24 "הן הטבע והן השכל מאחדים את כל בני-האדם, ולכולם יש יקר שאינו ניתן לא לויתור ולא לגזל. וכל העמים יצאו מן האנושיות מבלי לנתק את הקשר איתה, ולכן גם כל העמים אחים הם. האנושיות אינה מכירה בשום הבדל של דת או גזע, וכל משפט שמתנגד לה הוא פסול. יש משפט 'טבעי' שהוא כמעט בין-לאומי, באשר הוא אנושי [...] חזון האנושיות הוא אחד מעקרי היהדות. נברא כל בן-אדם בצלם ובדמות, ולכולם יש אב אחד [...] האדם [...] וממנו נפרדו משפחות הגוים". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 129–130. על המעבר שלו מתפיסת משפט טבעי לתפיסה של משפט מבוסס חברה ראו MITTELMAN, לעיל ה"ש 4. לחשיבות תרומת הגותו של קאנט למחשבה הפוליטית ראו שפט, לעיל ה"ש 8, בעמ' 127. בהכוזרי החדש מכיר אלפרד (הגיבור) בגדולת ההוגים הדואגים לפרט. ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 286.

25 ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, הקדמה. אוניברסליות היהדות מודגשת כבר על ידי הירש: "הקשר ההדוק של היהדות אל האנושיות [...] היהדות איננה דבר זר המטיל את עצמו על האנושיות, אלא שיסודה באנושיות, שהאנושיות תנאי מקדים היא לה", ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 286; MYERS; לעיל ה"ש 8, בעמ' 134. המשימה של עם התורה מכוונת לאנושות ולתיקון עולם. גם האחריות היא לאנושות. ראו ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 359. עמדתו זו עומדת ביסוד הערכתו העקרונית לתפיסות קוסמופוליטיות יהודיות, על אף התנגדותו להן. השוו MYERS, לעיל ה"ש 8, בעמ' 131. לגבי יחסו למארקס ראו ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 364–365, 373–375. השוו עם: REUT YAEL PAZ, A GATEWAY BETWEEN A DISTANT GOD AND A CRUEL WORLD: THE CONTRIBUTION OF 20TH CENTURY JEWISH GERMAN SPEAKING SCHOLARS ERICH KAUFMAN, HANS KELSEN, HERSCH LAUTERPACHT AND HANS J. MORGENTHAU TO THE PROFESSIONALISATION OF INTERNATIONAL LAW AND INTERNATIONAL RELATIONS (Ph.d. Dissertation, Bar Ilan Faculty of Law, 2008). למיטב ידיעתי הוא לא מתייחס למשפטנים בין-לאומיים אלו שפעלו במקביל אליו בהקשר זה. למיקום אינטלקטואלי של חלק מהרעיונות שעולים בניתוח הנוכחי,

הבית הלאומי כרוך בתכלית ההידוק עם עתידן של כל אומות העולם²⁶ וכן "כלום תהא היהדות תופעה היסטורית, אם לא תנקוט עמדה ייחודית ביחס לשאלות הגדולות המעסיקות את אומות העולם?"²⁷.

(ב) חזון, משפט ותורה

"החזון הוא למעלה מן המציאות, הוא מאפשר ומעצב את המציאות [...] חזון הצדק הוא המקור של הסדר המכריח, הסדר המשפטי, ורק הוא יכול גם-כן להצדיק את ההכרח הזה"²⁸. החלה של ערך או נורמה משפטית מכוח המדינה ולא מכוח שלטון אלוהים בעולם (או לכל הפחות, המשפט הצודק) היא רשעות, מרד ומשפט זר²⁹. חזון הצדק הוא זה שמצדיק את ההחלה של משפט אנושי על המציאות³⁰, כי משפט הוא הכלי להחיל את חזון הצדק על המציאות החברתית.

הפער בין חזון הצדק האידיאלי (ששייך לכל האנושות) לבין הקושי ליישמו – להסדירו ולהחילו בפועל – הוא מהותי והכרחי כמעט. פער זה מחייב את ההתגלות. שפט כותב שלפי ברויאר, חזון הצדק האנושי הוא רב-עצמה ומבקש יישום. אבל כל ניסיון אנושי ליישמו נכשל, וכנראה בני אדם, בטבעם, מוגבלים ביכולתם זו. ההכרה במגבלות אלו תביא להכרה בנחיצות התורה³¹.

ההשלכה של שני יסודות ראשוניים אלו על תורת המדינה ועל המשפט הבין-לאומי מתבררת בפסקה הבאה: "ביחסי המדינות זו אל זו מתגלה הבעיה המשפטית של המדינה במובהק. [...] רק אם ה' יהיה לכולן המקור המשותף של המשפט, רק אם ישרתו המדינות את המשפט כשלעצמו – יוכל שלומו של המשפט, שלומו של ה', לשרור בין האומות לבין עצמן. [...] משפט ה' לבדו מסוגל ליישב אחת ולתמיד את הסכסוכים הסוציאליים

השוו: Dietmar Von der Pfordten, *Die Rechtiidee bei Kant, Hegel, Stammler, Radbuch und Kaufmann*, זמין ב-www.rechtsphilosophie.uni-goettingen.de/Rechtiidee.pdf (נבדק לאחרונה ב-4.8.2011).

26 עורכים (ללא שם), סבנו, ד"ר יצחק ברויאר 76 ("מאמרותיו", תשנ"ו). (להלן: ברויאר סבנו).
 27 ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 364.
 28 ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 13. וכן: "ע"י החזונות יכולים בני-האדם לעצב את המציאות". שם, בעמ' 22.
 29 ברויאר נחליאל, לעיל ה"ש 14, בעמ' שיב-שיג. מצוטט ונדון אצל שביד, לעיל ה"ש 5, בעמ' 133. השוו ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 377 (וראו להלן ליד ה"ש 54–60).
 30 אכן, "כל סדר מכריח הכופר בחזון הצדק וברישי-גלי אינו נכנע לו, הוא רק באופן פורמלי נקרא משפט; כשהוא לעצמו הוא רק – חמס". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 14. כך הוא מנתח את המבול ואת סדום.
 31 שפט, לעיל ה"ש 8, בעמ' 133–134.

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

והבינלאומיים [...] לא ישרור הסדר בעולם האדם אלא משעה שישלוט בו דבר א-לוהי
צבאות האדם"³².

3. מבוא ליחס בין הגות ליישום: תגובת ההלכה לשינויי התקופה

ברויאר נותן תוקף רב לאירועים היסטוריים. הוא מתחקה אחר האירועים בעבר ובהווה³³
ומנתח אותם. הוא מעניק להם חשיבות כמכוננים את המציאות שעליה חלה ההלכה. הלכה
זו נצחית במובן זה שהיא תמיד רלוונטית, ואיננה נתונה לשינויים במהותה. לטעמו, התורה
וההלכה (ככל חזון של צדק) הן אפריוריות. הן קודמות לחברה, לחוק, למדינה ולמציאות
עצמה. לכן מהותן אינה מושפעת משינויים. עם זאת, בהחלת ההלכה על המציאות, היא
צריכה להכיל את השינויים בפועל בעולם³⁴. מתוך הכרה בשינויים יש לבנות את המציאות
החדשה על פי התורה – שהיא עצמה צריכה להתפתח כדי להנחות את בניית המציאות³⁵.

32 ברויאר **הכוזרי החדש**, לעיל ה"ש 6, בעמ' 377–378. השוו לפסקה הבאה, שבה נותן ברויאר
מעמד חשוב להוגי ופעילי אומות העולם למשפט צודק, ועומד על המגבלות האינהרנטיות
בפעולתם: "כל ההיסטוריה היא מלאה צעקת הישרים מבני אומות העולם למשפט הטבעי"
[...] והנה רובם ככולם התיאשו [...] מחזון הצדק אי-אפשר להוציא דין אחד [...] נצחי [...] החזון הזה דורש תמיד שלא להכחיש בצלם ובדמות, בו נבראים בני-האדם. זה מספיק כדי
לשלוט את החמס וכל תופעותיו. זה אינו מספיק כדי להקים את חברת הצדק ע"י המשפט
הנכון [...] המשפט הנכון הוא עניין של התגלות [...] ורק התורה כסדר חברתי נצחי יכולה
להביא את השלום החברתי הנצחי". ברויאר **מוריה**, לעיל ה"ש 6, בעמ' 14–15 (והשוו לעיל
ה"ש 25).

33 למשל: "המצאת אבק-השריפה שמה קץ לאצילות. תגלית העולם החדש הרחיבה את האפק
עד אין שעור ונתנה למסחר אפשרויות שלא קוו להן הראשונים". ברויאר **מוריה**, לעיל ה"ש 6,
בעמ' 125. ככלל השוו: BREUER, MESSIASPUREN, לעיל ה"ש 15 וכן הורביץ, לעיל ה"ש 4,
בעמ' 28.

34 "הערך החיובי של האמנציפאציה: [...] באתגר הגדול להרחיב את תחום חלות ההלכה על כל
תחומי הפעילות החדשים שאדם מישאל יכול עתה לחדור אליהם. על אחת כמה וכמה
כשמדובר [...] בתקומת החיים הציבוריים של עם ישראל בארצו. [...] אחריות ליצירה
ההלכתית המלווה את עם ישראל, את מפעל התחיה הלאומית בארץ ישראל". שביד, לעיל ה"ש
5, בעמ' 134–135. וכן: "הצהרת בלפור, כמוה כהכרזתו של כורש [...] היא אות בעל משמעות
משיחית משמים [...] מחייב את העם השומר אמונים לאקטיביזם משיחי". שם, בעמ' 128.

35 "שתי אפשרויות: לתת למציאות החדשה להשתלט עלינו [...] או להשליט את התורה על
המציאות החדשה. ליצור את ה'אזרח' התורתי, את בעל המסחר התורתי [...] את עורך הדין
התורתי [...] שתי אפשרויות בדלית ברירה אחרת. עבר זמנה של המציאות הישנה, ואסור לנו
לזהות את התורה הנצחית עם איזו מציאות זמנית שהיא. גורמים היסטוריים ענקיים שינו את
המציאות, ולא בגורמים אלו עלינו להילחם, אלא בעד יצירת מציאות תורתית חדשה". ברויאר
מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 143. ראו גם: "יש צורך בפרוגרמה שתציין את הדרישות שהזמן

ברויאר מודע להבדל הדק לכאורה המבחיין בינו לבין הרפורמים (יריביהם של אביו וסבו³⁶). לכן הוא מבהיר מפורשות שהתהליך ההלכתי המסורתי הוא זה שיכול להתמודד עם המציאות (שהיא אכן חדשה) ואף צריך להתמודד עמה. עד אז, נאלצת יהדות התורה להישאר פסיבית, והיא לא תוכל לקבל אחריות על המציאות³⁷.

כמו בהיבטים רבים בהגותו, מדווח ברויאר ביושר ובישירות מכאיבה על הפער בין הראוי בעיניו למצוי. הוא נכשל בניסיונו לגרום לאגודת ישראל לפעול לכינונה של חברת תורה. כך נמנעת מחכמי התורה היכולת לפתח את ההלכה שתכיל את המציאות³⁸. רק כינונה של חברה מכוונת תורה ושומרת הלכה תאיץ את תהליך היצירה ההלכתי – תהליך שיחיל את הנצחי על המציאות הזמנית החדשה ויאפשר להקים חברת דוגמה שתאיר לעולם

גרמן". ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 364. כן ראו שם, בעמ' 379: "עמדו אישי התורה מול מציאות חדשה בלתי מובנת [...] התפתחות מדינית שהיתה להם לחידה [...] הרפורמה [...] הציונות [...] [אל מולה] תורה עם דרך ארץ ישראל". ראו גם "המהפכנים שבעם ישראל השומרים אמונים לתורה אינם שולחים ידם בחוק האלוקים כי אם במציאות [...] על ידי זה שישתלטו בכוח ובמרץ רב על מציאות חדשה זו [...] הם יתבעו את זכות שלטונו המוחלט של דבר ה' גם על המציאות החדשה שאותה יעצבו מחדש [...] עד שתהא הולמת לתורה [...] אבל דבר ה' [...] מוכיח למהפכן הלגיטימי את כוח חיוניותו הנצחי בזה שהוא מגלה פנים חדשות גם לגבי המציאות החדשה על אף היותו כולו בלתי נתון לשינויים ותמורות". ברויאר "הירש", לעיל ה"ש 8. מצוטט ונדרן בהורביץ, לעיל ה"ש 4, בעמ' 34. השוו MYERS, לעיל ה"ש 8, בעמ' 140.

36 לפי בימן, ברויאר היה מוטרד פחות מהמאבק עם הרפורמה והרבה יותר מהמאבק עם הציונות. זה יכול אולי להסביר את שינוי הדגש לטעמו אל עבר ההכרח לדינמיות הלכתית בתחום הציבורי. Asher D. Biemann, *Isaac Breuer: Zionist Against His Will?*, 20 MODERN JUDAISM 129, 133 (2000).

37 "להפעיל את התורה כתורת החברה – אלה דברים העלולים לעורר חשש מינות, כאשר אין מבינים אותם נכונה. התורה נצחית. אולם עולם המעשה אליו מתייחסת התורה אינו נצחי. בחיי הכלכלה המודרניים יש תופעות שונות לגמרי מאשר בחיי הכלכלה שבימי אביו ורבא [...] מזה מאות בשנים לא ניתן היה להביא אל התורה חיי כלכלה יהודיים בשפע צורותיהם. באמת אין טעם לדרוש שהתורה תשלוט [...] כל עוד אין נציגיה המוסמכים [...] פונים לדעת ידיעה מדוקדקת את תופעותיהם של חיי כלכלה אלה ולהביאן אל החוקים והמשפטים של התורה, למען יוכיחו בהן חוקים ומשפטים אלה את האקטואליות הנצחית שלהם." ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 200.

38 "ברור הוא שבאגודה סטאטית גם מועצת גדולי התורה לא יכלה להתפתח. רק כורת חמור של צורך שלא ניתן לדחותו היה בכוחו להפעיל את המועצה. לפי טבע הדברים [...] מועצת גדולי התורה לא תהווה את הגורם השואף-קדימה". ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 113. ברויאר רואה עצמו כמי שנכשל בכינונה של חברת תורה בארץ ישראל כבסיס ומניע ליצירה תורנית-הלכתית של חברת תורה אידאלית.

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

כולו³⁹. מתוך כך ברור שאין לברויאר יומרה להחליף את הפוסקים. אין הוא פוסק בדברים העומדים לפנינו, אבל ברור לו כי ראיית העולם שהוא מציע אמורה להשפיע על ההלכה. גם יחסו להיסטוריה כמקור להגות, הוא דרמישורי. מחד גיסא, הבנתו את ההיסטוריה עיצבה את הגותו. מאידך גיסא, דעותיו גובשו על בסיס מקורות התורה העתיקים והנצחיים, שהם אמיתות מוחלטות, תהא המציאות אשר תהא. ולמרות זאת, הוא סבור שהתייחסות למציאות עצמה ולגלגוליה ההיסטוריים, חיונית.

ב. ביקורת הריבונות וחלופת הלאומיות המוגבלת והיחסית

1. החזון והמשפט מול אנוכיות ריבונית: ההיסטוריה של היחיד, הלאום והמדינה

ברויאר הציג כיצד השקפת עולמו על האדם, הלאום והעולם כולו מגולמת ומתבטאת בתיאור התפתחות האנושות בספר בראשית. סיפור הבריאה כורך בתוכו את החשיבות העצומה המוקנית לאדם באשר הוא, יחד עם ביקורת חריפה על האינדיבידואליזם⁴⁰. הבריאה היא הבסיס לאנושות, לאנושיות, לאחוה אנושית ולצדק – אף אחד לא יכול לטעון לקדימות היסטורית או מהותית⁴¹.

אבל ברויאר יוצא נגד העמדת האינדיבידואל במרכז ונגד אינדיבידואליזם כערך עליון. הוא "ראה את האינדיבידואליזם כאסונו של האדם"⁴². אכן, הוא מפרש את סיפור חטא גן עדן כמאבק שבין האינדיבידואליזם לבין שמירת החוק⁴³. ה"חוק שהוא כללי ומחייב [...]

39 ראו MITTELMAN, לעיל ה"ש 4; BREUER, לעיל ה"ש 4, פרק 4.
40 ברויאר מעניק חשיבות רבה לניתוח ההיסטורי. בספרו **מוריה**, לעיל ה"ש 6, נכתב כדי להבין את היהדות על ידי מיקומה בהקשרה בין העמים – הוא ההקשר ההיסטורי. ראו בהקדמה לספר **מוריה** וכן בהקדמה לספרו **נחליאל**: "בספרי **מוריה** הנושא העיקרי היה: מהו עם ישראל בין העמים". להלן אתבסס בעיקר על **מוריה**.
41 כבר אמרה המשנה ש"לפיכך נברא האדם יחידי" (משנה סנהדרין, פרק ד).
42 הורביץ, לעיל ה"ש 4, בעמ' 39. שפט, לעיל ה"ש 8, בעמ' 122, אומר: "שלילת האינדיבידואליזם של ברויאר – המתבטאת בביקורת החריפה על מדינת הלאום [...]" – הוא השורש התיאולוגי-פוליטי שממנו ינק: הדרישה להכפיף את האדם והאנושות לריבונות האלוהית המתבטאת בחוק האלוהי". זאת, למרות המשך המשנה (לעיל ה"ש 41), שעל פיה יכול האדם לאמר "בשבילי נברא העולם". לחריגתו מקאנט (או פיתוח שיטתו) בנקודה זו ראו MORGENSTERN, לעיל ה"ש 4; MITTELMAN, לעיל ה"ש 4.
43 זהו חטא גן עדן (פירוש הרש"ר הירש, בראשית תחילת פרק ג, א-ג. ברויאר מוסיף נופך (ניאו) קאנטיאני).

ואינו מכיר באינדיבידואל⁴⁴. לכן "ההיסטוריה האנושית היא ההיסטוריה של הוכוח בין רצון השם ב"ה ובין רצון האדם"⁴⁵. העמדת היחיד במרכז כתכלית יחידה של הבריאה הופכת כל יחיד לריבון, וזוהי כפירה.

האדם לא נשאר יחיד בעולם: "יסוד האדם משפחה, והמשפחה נעשתה חברה, והחברה היתה מלאה – רבונים". בהקשר החברתי הריבונות איננה רק כפירה – היא רעה ומוכילה לרוע. הרי "אין משפט בין רבון ורבון ואין מוסר לרבון עצמו"⁴⁶. האינדיבידואליזם הריבוני הוביל לעולם מלא חמס. על עולם זה של ריבונים יחידים הביא האל את המבול⁴⁷. כוחו של אלוהים במבול מכפיף את האדם לריבונותו של אלוהי כל האנושות. ריבונות האל מתבטאת במערכת חוקים (שבע מצוות בני נוח) שאליה תהיה כפופה האנושות כולה⁴⁸.

אל מול החלת ריבונות האל, המגובה בכוחו של המבול, הציבה האנושות את ריבונותה של החברה האנושית כולה בצורה של "מדינה" עולמית מאוחדת – מגדל האנושות של בבל⁴⁹. עם פיזור דוברי השפות השונות שבסיפור מגדל בבל "מסימת התורה את ספר תולדות האנושות. כי במהפכת דור ההפלגה מתחילה ההיסטוריה של העמים ושל המדינות"⁵⁰. משלב זה ההיסטוריה היא המאבק בין המדינות לבין עצמן. מדינות אלו,

44 הורביץ, לעיל ה"ש 4, בעמ' 43. ושם היא אומרת שברויאר תבע מעם ישראל צייתנות מוחלטת לחוק. "ברויאר רואה בהלכה חוקה של מדינה או של חברה ומתוך כך תובע מאתנו ציות".

45 ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 46. ההנגדה בין החירות של האינדיבידואל הריבוני לחירות שבכפיפות לחוק – היא סוגיה חשובה בהגדרת האנושיות ובהגדרת חוק וחברה. השוו למשנה אבות ו, ב.

46 שני הציטוטים האחרונים לקוחים מברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 48 (יש לשים לב לאמירה האחרונה – אין חלות של מוסר על ריבון, כי אין גורם מעליו).

47 ראו רש"ר הירש בראשית ו, א-יג. ככלל, ניתוחו של ברויאר נסמך על פירושו של סבו. המעוניינים יכולים ללוות את קריאת הניתוח ההיסטורי להלן בקריאה בפירושו של הירש.

48 "שיבר המבול את גאון רבנותו [...] גילה השם ב"ה לבני-נח שבע מצוות. והמצוות האלה הן תכלית-המעוט הנחוץ לכל חיים מוסריים וחברתיים. אפני מאד שיש ביהדות גם מסורה לכל האנושות. אלקי ישראל הוא גם אלקי כל האנושיות". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 48. שבע מצוות בני נוח (חקיקה אוניברסלית) נתפסות כמכוונות להגביל את הריבונות ולהכפיפה למשפט – גם אם שבע המצוות אינן משפט טבעי (וקל וחומר אם הן כן נתפסת ככאלו).

49 "המדינה הרבונית היא ההתגשמות של ה'נעשה לנו שם' של דור ההפלגה. 'לנו', ולא לבורא ב"ה. וכונתו של דור ההפלגה היתה באמת הקמת מדינה עולמית ורבונית, אמנם השם ב"ה ע"י בלבול השפה קצץ את המדינה העולמית לגזרים, והנה מאז והלאה נמצאות מדינות רבות אשר כולן רוצות ל'עשות להן שם'". שם, בעמ' 29. השוו שם, בעמ' 49. יש לשים לב שברויאר השתמש במושגים "מדינה עולמית" במפורש. הוא דחה את הגישה של שלטון עולמי. ריבונות עולמית תהיה רעה כמו, וכנראה יותר, ריבונות של מדינות. השוו לפירוש הרש"ר הירש שם. ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 49. "מלכנו הוא מלך המשפט. ומלך המשפט הוא 'מלך הגוים'. החציפו בני-נח, וגוייהם לקחו לעצמם את השם של הרבנות". שם, בעמ' 65. "דור

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

מתוקף ריבונותן, אינן רואות דבר מלבד עצמן (כמו בני האדם במצב הטבע)⁵¹. ושוב, הריבונות של העמים היא הכפירה⁵², והיא אם כל רע. בחריפות אופיינית ובאירוניה מסביר ברויאר למה אין צורך בהתערבות אלוהית להילחם בריבונות המדינות. הן מענישות זו את זו ואת עצמן במבול מלחמתי של דם⁵³.

לסיכום, העמדת האינדיבידואל וחברת המדינה במרכז הבריאה במקום חזון הצדק, חוסמת כל אפשרות של הגעה לצדק או להגשמתו⁵⁴. הריבונות האנושית – של יחידים, מדינות ועמים או של העולם כולו – סותרת את החזון וכופרת בצדק ובמשפט.

ריבונות היחיד וריבונות המדינה דוחקות כל אחת בנפרד ושתיהן יחד את הראייה הרחבה היכולה להקיף את האנושות כולה. ברויאר טוען שראייה כלל אנושית כמעט אבדה מן העולם⁵⁵. "כמעט", כי זהו מהותו ותפקידו של עם ישראל: "המשך תולדות האנושיות היא תולדות – עם ישראל [...] נביאי ישראל, עם התורה בידם, פנו גם לעמים ודרשו את שלום האנושיות המשועבדה [=המשועבדת] בכבלי מדינותיהם הרבניות"⁵⁶.

בדברי ברויאר על מגדל בבל טמונה ביקורת על השאיפה לממשלה עולמית. ברויאר תומך בחתירה למשפט עולמי צודק, להחלתו של משפט זה ואף לאכיפתו בכוח הזרוע (כפי שארחיב להלן בפרק ו'). אבל ממשלה עולמית ריבונית לא תהיה כפופה לצדק, כי לא יהיה "מעליה" דבר. היא לא תכיר מעצמה בעליונות הציווי האלוהי המתגלה בתורה, ואף לא בעליונות המשפט וחזון הצדק. ממשלה כזו מן הסתם תחתור לקיומה ולטובתה העצמית,

- הפלגה מרד בשם ב"ה, וזרע האדם נתפרד לגויים. התגברו העמים על החברה האנושית, והם הם פעילי ההיסטוריה העיקריים". שם, בעמ' 23.
- 51 השוו תומס הובס לויטן חלק א, פרק יג (הוצאת שלם, התשס"ט).
- 52 "ריבונות אישית [...] האדם הוא תכלית הפעולה שלה [...] בהופכה את החברה לתכלית הפעילות הפוליטית, הריבונות האנושית מבטאת את מרידתה במלכות האלוהים". שפט, לעיל ה"ש 8, בעמ' 123.
- 53 ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 30. "דם האנושות דבק בלאומיות [...] [לאומים] [...] חיות הטרף בעולם [...] כאשר האומות מכריזות על עצמן כעל מטרה לשמה, המלחמה היא בלתי נמנעת וגם השלום החברתי הוא אוטופיה". ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 56; להתהוות לאומית דרך דם, ראו שם, בעמ' 59.
- 54 "ברויאר [...] מגדיר [...] את השאיפה לריבונות כמרידה אלילית נגד הריבון האמיתי היחיד [...] שולל את יכולתה של המדינה הארצית להשיג אותם היעדים המוסריים-חברתיים שהיא מתימרת בהם: צדק ומשפט, חירות האדם וכד'". שביד, לעיל ה"ש 5, בעמ' 131.
- 55 "בכור הברזל של מצרים לומד זרע אברהם, כי בין המדינה הרבנית ובין האנושות נבקעה תהום איומה ללא גשר" ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 54.
- 56 שם, בעמ' 49. ראו גם: "בחירת עם ישראל כהמחאה האלקית נגד המרד המדיני של דור ההפלגה [...] והלאומיות היהודית ביחסה ללאומיות של גויי הארץ [...] עם התורה כעמה של האנושות". שם, בעמ' 149.

ולכן היא מהווה כפירה דתית. היא גם רעה לאנושות כולה, לאנושיות ולבני אדם פרטניים כאחד. מעניין שדווקא המשפט הבינ-לאומי המבוזר מציג חלופה התואמת יותר את תפיסתו של ברויאר: שליטה משותפת של לאומים מגוונים, המכפיפים עצמם מרצונם לחזון צדק משותף ולסמכות משפטית השואפת ליישם אותה ומחויבים לאכוף (בעקרון) את פסיקותיה⁵⁷. גם הלאומיות בתורה, של עם ישראל, החסינה ממגרעות הלאומיות, היא דוגמה לחלופה ללאומיות הריבונית. אפנה עתה להבהרת הנגדה זו.

2. ריבונות, לאומיות מוחלטת ויחסית ומשפט בין-לאומי

לנוכח ריבונות האלוהים, כל ריבונות אחרת היא בעייתית. פרט לבעיה הדתית⁵⁸, המדינה בריבונותה המוחלטת⁵⁹ חוסמת במהותה כל אפשרות להשלטת המשפט. הפוליטי מנצח (תמיד) את המשפטי⁶⁰. ובתחום הפוליטי הכוח חשוב מהמשפט⁶¹. לכן מסכם ברויאר: "אין ניגוד גדול מזה הקיים בין היהדות לבין המדינה הריבונית"⁶². לפי ברויאר, לכל אורך

57 זה אמנם לא נאמר במפורש, אך עולה מדבריו בסוף הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 370 – סוף והדברים להלן. השוו עם ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 249–250. היעדר הכוח המרכזי מקשה על הקדמת אינטרס לכפיפות לחוק ואולי אף מונע אותה. זאת, אף שהיא לדעתו מרכיב בלתי נפרד מהריבונות.

58 ובקשר ישיר אליה: "בתוך הגבולות האלה הוא שולט בלי-מצרים [...] לא יהי' לך אלוהים אחרים על פני! [על פני הריבונות המדינית, במרידה ישירה בצו האלוהים – ע.י.פ.] ולכל שאר המדינות היא אומרת: אני, ואפסי עוד". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 27.

59 ברויאר עומד על ההתפתחות ההיסטורית של הריבונות המוחלטת. לאור מעמד ההיסטוריה בהגותו, יש בנייתו זה כדי להבהיר את המוחלטות של המאבק הקיומי בין הריבונות ליהדות. במסגרת זו הוא דן גם באינדיווידואליזם ובמוסר טבעי המתגלה דרך המדע. ראו ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 125–126.

60 השוו קרל שמיט תיאולוגיה פוליטית (רן הכהן מתרגם, 2005) (1922) – ריבונות ככוח להכריז על מצב חירום – ביטול החוק והגנתו על היחיד. ראו שפט, לעיל ה"ש 8 (ללא דיון בשאלת הקשר). שמיט כמובן רואה תכונה זו של ריבונות כחיובית. על היחס בין הגותו של ברויאר להגותו של שמיט, יש כאמור לעמוד במקום אחר.

61 "במיוחד חש את הכישלון האדיר של המשפט להכניע לו את המדינה, כאילו אמר: המדינה המודרנית, הריבונית, אינה חותרת לעשיית משפט. רצונה, רצונה בלבד – הוא המשפט! [...] סרטן האנושות המאורגנת: הריבונות המוחלטת שנכבשה [...] על ידי המדינה המודרנית [...] רצונה הבלתי-מוגבל [...] אין רצון זה יודע ריסון אלא מחמת נצחון אויב או איומו של אויב במלחמה" בראור, לעיל ה"ש 8, בעמ' 72–73.

62 ברויאר "יהדות", לעיל ה"ש 19, בעמ' 196; וראו ניסוח חריף ותיאולוגי יותר בברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 59: "הן עומדות זו לעומת זו כמו החיוב והשלילה, כמו הטוב והרע [...] אין מקום לפשרה [...] עד לכסא הכבוד מגיע ניגוד זה. כסאו של הקב"ה עלי אדמות אינו שלם כל עוד קיימת מדינה זאת בעולם. מלחמה לה' במדינה זאת מדור דור". על ריבונות כפופה לחוק ביהדות בהקשר בין לאומי, ראו: Shabtai Rosenne, *Sovereignty Within the Law*.

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

ההיסטוריה ניכר המאבק שבין הריבונות למשפט. הריבונות מתעלמת מהמשפט הצודק, ועובדה זו מתבטאת כלפי פנים (הבעיה הסוציאלית) וכלפי חוץ (מלחמות). ברויאר מקשר בעקביות בין שתי התוצאות האלה⁶³. בהתייחסו להגות המשפטית ולאירועי תקופתו, מדגיש ברויאר שב"שלטון המשפט הצודק" כוונתו רק למשפט מסוג מסוים: "רק המשפט מביא שלום לעולם. אך לא אותו משפט שבודה כל עם מלכו וכופה אותו על בניו ועל בני עמים אחרים"⁶⁴. כי המשפט לאלוקים הוא ורק הוא לבדו מביא שלום⁶⁵. ברויאר מכיר בכך שהמשפט יכול לשרת את הריבונות ולהפכו לרע ומרושע יותר⁶⁶. אך גם בלא רשעות, עצם הריבונות של המדינות מונעת את שלטון המשפט, ומתוך כך מונעת את השלום ואת הצדק⁶⁷.

Jewish Law, An International Law Miscellany 549 (1993) (ללא דיון בהגותו של ברויאר).

- 63 "הרבוניות היא השורש לכל המלחמות בהיסטוריה. מלחמה כפולה: מלחמה בפנים – השאלה הסוציאלית – ומלחמה בחוץ – השאלה הבין-מדינית" (ההדגשה שלי – ע.י.פ.). ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 31. "בעבור היהדות, בעיית ההיסטוריה היא בעיית המשפט. כל עוד רואות המדינות את עצמן כריבונות [...] לא ייתכן שלום בין פלגי החברה בתוך המדינה ושלום בינלאומי" (ההדגשה שלי – ע.י.פ.). ברויאר "יהדות", לעיל ה"ש 19, בעמ' 197. וכן לעיל, הטקסט ליד ה"ש 31. הסיבה היא שללא משפט, הבעיה היא בעיה של כוח: "ההיסטוריה הכללית היא ההיסטוריה של הרודפים והנרדפים, וכפי הנראה החזק תמיד מעיק על החלש [...] אין להיסטוריה זו שום סכויים". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 53.
- 64 יש לשים לב לשתי הבעיות שמציין ברויאר: (1) כפיית המשפט לעומת הפנמתו וציות לו מרצון; (2) שרירות האדם כמקור המשפט. השרירות היא המקור לקושי להפנים את המשפט. לזו יצויר משפט אנושי אחיד מוסכם המופנם על ידי כלל בני האדם, הביקורת לא תתקיים. לדעת ברויאר, רק החלת משפט צדק אלוהי יכול להביא למצב זה.
- 65 יצחק ברויאר "שני מקלות הרועים" ציוני דרך, לעיל ה"ש 4, 123, בעמ' 127 (המקור נכתב בגרמנית ב-1929) (להלן: ברויאר "שני מקלות").
- 66 ביקורתו של ברויאר דומה, אך לא זהה, לביקורתו המאוחרת יותר של אגמבן (ביחס לריבונות, ליחיד ולמושג הזכויות. מובן שנקודת המוצא, הגישה וההגות שלהם שונות). להשוואה בין הדעות יש להקדיש מחקר נפרד. *GIORGIO AGAMBEN, HOMO SACER: SOVEREIGN POWER AND BARE LIFE* (1998); ג'ורג'יו אגמבן "מצב החירום" (מנואלה קונסוני ודביר צור מתרגמים, 2009), בתוך **לפנים משורת הדין: החריג ומצב החירום** (יהודה שנהב, כריסטוף שמידט ושמשון צלניקר עורכים, 2009).
- 67 "וכי יש באמת 'חברת' המדינות? זה תלוי, כפי שלמדנו כבר, בְּסֵדֶר [...] המדינה הרבנית איננה מודה במשפט אחר אשר לא מיסודה הוא. יוצא מזה כי היחסים בין מדינה לחברתה, אשר שתיהן הן רבניות, אינם יכולים להיות יחסים משפטיים [...] אלא יחסים של עוז ושל תקפנות [...] אין סדר מכריח, זאת אומרת סדר משפטי, בין המדינות הרבניות. הכח המכריח והרבנות מתנגדים זה לזה". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 29–30.

למרות היסוד האוניברסלי וביקורתו על הריבונות המדינית, הראיתי לעיל שברויאר לא רואה בממשלה עולמית של מדינה גלובלית בסיס ראוי להסדרה חברתית של האנושות. הוא טוען שגיוון הוא חיוני⁶⁸. הגשמת חזון הצדק האלוהי אפשרית רק דרך קיום במסגרת התארגנויות לאומיות, שהן "יצורים מעשה ה' [...] מיועדים לתת את חלקם הייחודי בסימפוזיה של מקהלת העולם [...] מביאים לידי ביטוי, איש איש כדרכו, את האנושות רבת הדמויות שבעולמו של הקב"ה"⁶⁹.

השוני בין בני האדם הוא ביטוי לבריאת האל. כל קבוצת נבונים צריכה לממש את החזון האלוהי מתוך התנאים ועל פי המאפיינים הייחודיים לה. לכן יש לעמים משפט פרטיקולרי, ובמובן זה יש לאומה ערך "גבוה מכל"⁷⁰. הגשמת חזון הצדק האלוהי היא דרך לאומיות, ובלבד שמטרת הלאומיות תהיה הגשמת החזון. עמים שיציבו לעצמם מטרה זו, ישאבו את סמכותם כלפי נתיניהם מעצם קבלתם את התפקיד הזה⁷¹. אלמלא הכפיפות לחזון הצדק, הסיכון שבהתארגנות הלאומית (שתידרדר ללאומנות ריבונית), גדולה כמו הסיכוי שגלום בה (אם תשרת את החזון)⁷². זה איננו עניין פילוסופי, אלא עניין קיומי ודחוף⁷³.

68 גם מושגית יש הבדל בין עם לבין מדינה. שם, בעמ' 26. ראו העמקה בברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, חלק שני. השור: "הלאומיות היא האמצעי [...] ה' אינו דוחה אותו ומשתמש בו על מנת שיתגלו כושר פעולה היסטורית מרחב פעילות היסטורית [...] בלאומיות של שאר האומות מצוי פגם סטרוקטורלי האמור לבוא על תיקונו על ידי הפעילות ההיסטורית של עם אברהם". שם, בעמ' 366; לכן הוא מתנגד לאוניברסליזם במובן של עקירת הלאומיות. להבדל בין לאומיות ללאומנות וריבונות ראו MITTELMAN, לעיל ה"ש 4; BREUER, לעיל ה"ש 4, בעמ' 154.

69 ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 365. אומות אלו, המכוונות עצמן למימוש החזון האלוהי מכוונות על ידי ברויאר "שהכשלעצמו שלהם הוא לאלוהי צבאות האדם". הניסוח הקנטיאני הוא מכוון.

70 שם, בעמ' 362; ראו שפט, לעיל ה"ש 8, בעמ' 125.

71 "רצון הא-ל בתור מלך מכוון אל העמים ודורש מהם כיחידות חברתיות – ציות. העמים, בהיותם מצייתים, רשאים גם לתבוע בשם ה' מכל יחיד ויחיד שיציית למרותם. וחוקי המשפט [...] צריכים [...] להתקבל על ידי הרצון ולהתבצע במעשיהם של בני אדם חופשיים". ברויאר "יהדות", לעיל ה"ש 19, בעמ' 195.

72 "גם למדינות יכול להיות רצון חזוני, שידריך אותן להשתמש בכוחן כדי לשפר את המציאות [...] לכוון סדר חברתו אנושי ראוי מבלי לשאול אם הדבר יספק את צורכי אזרחיה. [...] האנלוגיה [...] איננה פשוטה [...] מצד אחד מסוכנת יותר [...] מצד אחר [...] מימוש גבוה יותר של החזון". שפט, לעיל ה"ש 8.

73 הדחיפות הקיומית, המתגלה בהיסטוריה, היא סיפור המסגרת של ספרו הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, מהחלק השני והלאה.

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

המאורעות הנוראיים בהיסטוריה, ביחס מדינות לאזרחיהן ובמלחמות בין המדינות, מבקשים להציב אל מול הריבונות דגם אחר. הדגם של היהדות מחליף את הריבונות בכפיפות, ואת הכוח בחובה לשרת חזון גבוה יותר⁷⁴. הלאומיות היהודית היא דתית בכך שאינה משרתת את עצמה, אלא את האנושיות ואת האנושות כולה. הדת היהודית ומשפט התורה אינם לאומיים. הם כוללים את משפט האומה, אבל חזונם הוא כלל עולמי. מאפיין זה הוא אחד הגורמים להפיכת התודעה הלאומית הדתית לנוגדת את הלאומיות המוחלטת⁷⁵. ברויאר מדגיש את חסינותה של לאומיות זו: "הלאומיות היחסית חזקה בהרבה מהלאומיות הצרופה או המוחלטת"⁷⁶.

כדי להבין את עמדתו לעומקה, יש להציבה במסגרת הניתוח ההיסטורי ולהבין את השימוש של ברויאר בהיסטוריה. כזכור, עוד טרם תחילת ההיסטוריה הייתה התנגשות בין הריבונות האישית לריבונות האלוהים. משנתרבו בני האדם לאחר המבול, הם ניסו להתארגן בהתארגנות כלל אנושית ריבונית ("מגדל בבל") אשר חולקה והופצה לכל עבר בדור הפלגה. שלשלת תולדות העמים אשר מאורגנים ביחידות ריבוניות – שנוצרה מ"מפץ" זה – היא היא ההיסטוריה⁷⁷. העם היהודי נועד משחר תקומתו להעמיד חלופה להתארגנות הריבונית ולשמש דוגמה של עם קדוש, אשר חותר לציות לאלוהים, ואשר באה לידי ביטוי בראייה האנטי-ריבונית והכלל אנושית של נביאיו⁷⁸. לכן העם היהודי מתקיים במטא-היסטוריה ולא בהיסטוריה עצמה.

74 "ואם [...] אתם נושאים את נפשכם ומתגעגעים על הרמוניה המביאה אושר שתשורר בכל יחסי בני האדם על פני האדמה – שאו עיניכם וראו את שלום ירושלים [...] – שם תמצאו חברת בני אדם שוויתרה בהכנעה על זכותה לריבונות [...] חברה ששאפתה אינה לשלטון אלא לשירות, ובשרתה את משפט ה' מצאה את ההרמוניה עלי אדמות". ברויאר "שני מקלות", לעיל ה"ש 65, בעמ' 127.

75 "אומה [...] נוצרת על ידי המשפט [...] משפט האל מתגלה בהכרח לאומה. בחווייה הלאומית של ההתגלות נעלמת הלאומיות המוחלטת. במקומה מופיעה הלאומיות היחסית. אומה יכולה לרצות [...] אם היא לא סוגדת לעצמה כאליל אלא מוכנה להשתעבד בכל מאודה לרצון האלוקי". ברויאר "יהדות", לעיל ה"ש 19, בעמ' 197.

76 שם, בעמ' 193. היא לא תלויה טריטוריה ויכולה לעמוד בפני הפסדים במלחמה וגלות. ראו MYERS, לעיל ה"ש 8, בעמ' 146; זוהי צורה "חדשה" של לאומיות. שם, בעמ' 147. זאת השויות הלאומית שקסמה לדלאי למה עם תחילת הגלות הטיבטית. ראו: KAMENETZ, THE JEW IN THE LOTUS (1995).

77 על מעבר זה הוא אומר: "הטריגיקה של ההווה האנושית מתגלה ביתר בהירות בחיי הכלל מאשר בחיי הפרט, כי מפאת קוצר חיי הפרט אין הם מאפשרים התנסות כל-צדדית" ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 285.

78 הורביץ, לעיל ה"ש 4. המושג מטא-היסטוריה משמש הן כמושג של פרשנות והן כתיאור של המציאות. מטא-היסטוריה היא דרך להסתכלות על המציאות ועל התפתחות המציאות על ציר

בעיני ברויאר, המהפכה הצרפתית היא רגע נדיר בתולדות העמים שבו החתירה להגשמת חזון הצדק (חירות, אחווה ושוויון) זוכה לבולטות ולהעדפה על פני אינטרסים לאומיים זמניים וצרים. מדוע לא צלח ניסיון חשוב זה? לפי ברויאר, האינדיבידואליזם וההעדפה העצמית של גדולי המהפכה וממשיכיה היו בעוכרי הגשמת חזון הצדק⁷⁹. גורם שני טמון בעובדה שאל מול הכפיפות לערכי המהפכה והחתירה להגשמתם, חזרה הלאומיות (הקיצונית או המוחלטת⁸⁰) להיות גורם מפתח – הן בתולדות צרפת והן בין האומות ובתנועות החברתיות הגדולות (כולל הסוציאליזם)⁸¹. תהליך זה התבטא בהלאמת המשפט⁸² ובהיחלשות השפעת הדת⁸³.

הזמן במונחים דתיים (משיחיים). אך המונח גם משמש לתיאור הקיום היהודי כחברה אנושית המתקיימת תחת (משפט) האל, על פני ציר הזמן. איחוד שני ההיבטים מציע טענה שיש היבט בקיום היהודי שמנותק מההיסטוריה העולמית, כפי שזו מובנת בהיסטוריה הקלאסית. היבט זה בוודאי חזק בתיאור והסבר הקיום היהודי בגלות, אך הוא משמעותי גם כשיש היבטים אחרים של הקיום היהודי שפועלים ומופעלים בהליכים היסטוריים. ראו MITTELMAN, לעיל ה"ש 4; BREUER, לעיל ה"ש 4, בעמ' 149 והלאה; IMMANUEL LEVINAS, IN THE TIMES OF ; כן ראו להלן ה"ש 91, 92 ופרק 1.

79 "האינדיבידואליזם המופרז: נציגי התרבות לא דאגו לחברה, ובפרט לא דאגו למדינה ולמדינות, כאשר לא חשבו אותן לפי כבודם. ובינתיים דאגו אחרים". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 193. ברויאר מתכוון שהשתלטות של הפאשיסטים/הריבוניים על המדינה היא פועל יוצא של כשלון האליטה התרבותית לפתח את התרבות השלטונית לכיוון של צדק. השוו ברויאר נחליאל, לעיל ה"ש 14, בעמ' תכז-תכח.

80 לפי ברויאר הלאומיות ניסתה להחליף את הדת בעולמם של בני אדם. כלומר, עם דחיקת הדת הוצבה מדינת האום הריבונית כמקום המושב המיטבי של הנאורות. כדי להפסיק את מלחמות הדת נוצרה בשלום של ווסטפאליה (1648) מערכת בין-לאומית עם ריבונות מוחלטת למדינות. מדינות אלו, אילו פעלו בתבונה קנטיאנית יכלו להביא את ה"שלום הנצחי" (1795), אך למעשה נוצרה מערכת משפטית בין-לאומית שבה המלחמה היא זכות ריבונית לגיטימית. על כך הוא אומר: "האם הלאומיות היא אמצעי בעל ערך? [...] בלאומיות דבוק דם האנושות. כשיגעון נראית ההיסטוריה האנושית על מלחמותיה המתמידות, שיעבוד החלשים בידי החזקים, הסבל האינסופי ומעט השמחה" ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 46. הורביץ, לעיל ה"ש 4, בעמ' 49. השוו: Leo Gross, *The Peace of Westphalia*, 42 AJIL 20 (1948).

81 "חלפה כוחה של המהפכה הצרפתית, ובמקומה קמה רוח של לאומיות מופרזת. ודוקא הסוציאליזם שנטל לעצמו את השם להיות למעלה מכל לאומיות, עוררה וחזקה את הלאומיות המופרזת כפעולה נגדית [...] והלאומיות הזו זללה וסבאה מזיוה של ריבונות המדינה". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 193–194.

82 שם. כמשפטן בגרמניה עד 1936, עקב ברויאר אחרי ההכפפה של המשפט למדינה, בתאוריה ובמעשה. הקטע המצוטט נכתב במהלך מלחמת העולם השנייה.

83 שם, בעמ' 193–194. ברויאר מדגיש כי זהו גורל שאין אפשרות לברוח ממנו. גם כאשר מטרת המדינה היא צדק, הרי "אל צדק תשוקתו והוא ימשול בו". הוא גם לא מכחיש ששאיפת הצדק

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

במדינות הלאום המודרניות החריפה בעיית הריבונות. הפרדת הדת מהמדינה, ירידת מעמד המשפט הטבעי ועליית המשפט הפוזיטיביסטי (וניתן להוסיף – תפיסות צדק תועלתניות רבות) הביאו למצב שבו אין למדינה כי אם את עצמה ואת טובתה היא. עם זאת, יש למדינה המודרנית כוחות אדירים להשגת מטרותיה, ללא כל גבול. על כן היא יסוד הכפירה ואם המלחמות⁸⁴. אל מול אלה הועמדה עם הזמן תפיסה אחרת, חלופית – של מדינת חוק ומשפט צודקים ושל משפט בין-לאומי⁸⁵. שני היבטים אלה – שמירת המשפט כלפי האזרחים וכפיפות מדינות למשפט בין-לאומי – הם מיקוד הפיתוח ההגותי והמשפטי החשובים מאז המהפכה הצרפתית⁸⁶.

מביאה להתקדמות ניכרת. אבל השאיפה לקיום ה"אני" – האינדיבידואלי והמדיני-לאומי – והעמדתו ביסוד ומרכז מערכת הערכים מונעת כל אפשרות לטוב. ברויאר נחליאל, לעיל ה"ש 14, בעמ' שט-שיא.

84 שורש המלחמה הוא המדינות הריבוניות. ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 88; מאמרו הראשון על כך פורסם לראשונה עוד במהלך מלחמת העולם הראשונה: Isaac Breuer, *Die Wurzel des Kreiges*, 3 JÜDISCHE MONATSHEFTE 214 (1916). "ההיסטוריה של העמים היא הזירה של רצון האדם [...] כשהוא מקופל ברצון העם הממלכתי. היא הזירה של האגואיזם שהוכרו קדוש". ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 285 וכן שם, בעמ' 107. במישור הבין-לאומי הוא מדבר על ה"קרי" של הפוליטיקה, הדיפלומטיה והפשרה. שם, בעמ' 76 (השימוש במילה "קרי" מפנה לויקרא פרק כו, שם הוא מסמן את המרידה באלוהים ואת העונש האלוהי. ראו פירוש רש"ר הירש שם). הדברים נכתבו במקורם בהשפעת מלחמת העולם הראשונה. גישתו מתפתחת, אך לא משתנית, לאורך המשך כתיבתו. לטעמו, ההיסטוריה – ככלל – מוכיחה את עמדתו.

85 "גם בביטויים הפוליטיים של התפיסה הקנטיאנית, כמו הקמת חבר לאומים בין-לאומי, ברויאר רואה פעמי משיח ותיקון עמוק אצל הגוים. הרצון להקים חבר מדינות המושתת על חוק משותף מזכיר את החזון המשיחי של חיי כל האומות תחת ריבונותו של החוק האלוהי". שפט, לעיל ה"ש 8, בעמ' 127, על סמך ברויאר "שני מקלות", לעיל ה"ש 65, בעמ' 131–133; ברויאר "יהדות", לעיל ה"ש 19, בעמ' 199–200.

86 "מימי המהפכה הצרפתית [...] לא ירדה מעל הפרק בעיית שלטון המשפט בחיי העמים. הפיכת מדינת הכוח והעריצות [...] למדינת חוק ומשפט השומרת על זכויות כל אזרחיה והעמדת היחסים בין המדינות הבולעות זו את זו כחיות טרף תחת שלטון על-לאומי ועל-ממלכתי [...] אלה הם שני הצדדים של בעיית המשפט התופסת מקום בראש הבעיות במאה ושלשים השנים האחרונות" ברויאר "שני מקלות", לעיל ה"ש 65, בעמ' 131. השורש שם, בעמ' 125: "הדרך מטיטוס ועד לחבר הלאומים היתה ארוכה עד כדי זוועה, אבל חבר הלאומים עצמו גם הוא טרם הצליח לבטל את עצם המלחמה ולהביא את העמים אל "שערי צדק" [...] מימי טיטוס ועד היום הזה היתה והנה ההיסטוריה הפוליטית של האדם היסטוריה של אלימות".

לאור ניתוח זה ברור שמלחמת העולם הראשונה היא המשך של ההיסטוריה הברברית והאלימה בין העמים. אין לראות בה נסיגה או הרס של "התקדמות" קיימת, כי ללא כפיפות למשפט כערך עליון הגבוה מהאינטרס המדינתי, כל "התקדמות" היא למראית עין בלבד⁸⁷. במלחמת העולם אפשרו אמצעי המלחמה המודרניים למדינות הריבוניות להילחם באופן אפקוליפטי, המעמיד בסכנה קיומית את העולם ואת האנושות. מלחמה זו כונתה "מלחמה משיחית"⁸⁸, כי לא ניתן עוד להתעלם מהרוע, ומרוע זה עלתה הקריאה לחלופה. ברגע נדיר הוצב המשפט כערך נעלה, שהוא מעל המדינה, כפתרון יחיד⁸⁹. הקמת חבר הלאומים בשלהי מלחמת העולם הראשונה (או המלחמה המשיחית), מעניקה למלחמה, בדיעבד, משמעות חיובית. שלוש המטרות של חבר הלאומים הן שהופכות אותו למהפכני כל כך: (1) החתירה לשלום עולמי; (2) החתירה להעמיד את

87 "מי הוא האחראי לאסון הנורא של המלחמה העולמית הראשונה [...] אין כאן החזרה לברבריסם [...] יש כאן עמידה והתמדה בברבריסם [...] מימי דור ההפלה. הרבונות העריצית של המדינות, וכתוצאה ישרה מזה: ההתקפחות וההתנונות של חזון המשפט והצדק: הן הן שורשה של מלחמה זו [...] הרבונות העריצית, פרושה שס"ס [סוף סוף] אין לחזונות ערך עצמי, אלא אך ורק למדינה ולאומה, כי רק חזון המשפט והצדק כערך מוחלט ולמעלה מכל מדינה ואומה יכול להגן בעד כל שאר החזונות". ברואר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 194. חשוב להשוות אמירה זו למאמרו של: David Kennedy, *The Move to Institutions*, 8, CARDOSO L. REV. 847 (1987), המגיע למסקנה דומה מסיבות אחרות (ממילא המשמעות המרכזית המוסקת שונה). ראו גם: "אין מלחמת העולם הראשונה מסמלת את המלחמה לשם גמר כל המלחמות, כלשון בעלות-הברית [...] היא פשוט סוף שלום בעולם ותחילת התקופה המשיחית, גילוי פרצופו האמיתי של משפטם של אומות העולם ופשיטת-רגלו של המשפט הבינלאומי הפומבי, משפט העמים". בראור, לעיל ה"ש 8, בעמ' 73, MYERS. לעיל ה"ש 8, בעמ' 131 (המשבר הוא תיאולוגי-פוליטי).

88 "הביא הברבריסם של המלחמה הזאת את כל האנושות עד גבול האבדון [...] וההתנגשות של המדינות הרבונות היתה כל-כך נוראה, והכשלון של האנושות על אף חזונותיה כל כך בולט, עד אשר צודקים אנחנו לקרוא את המלחמה הזאת מלחמה משיחית. והיא הראשונה" ברואר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 194.

89 "במהירות-בזק פרץ האסון על החברה האירופית הטבועה בתרבותה האינדיבידואליסטית, והאיר לה פתאום את כל הטריגיקה של ההיסטוריה האנושית. [...] מעמקי לבה יצאה הקריאה והדרישה לשלום נצחי [...] הרגישו אז כלם, כי לא המדע ולא האמנות, וגם לא שאר כל החזונות, וגם לא 'חקי-הנחשת' של הכלכלה, אלא אך ורק המשפט יכול לגאול את האנושות משוטה הנורא של המלחמה. אל תתנו לנו שלום של עזו ושל תוקף, שהוא בנו של הנצחון ואכזי של המלחמה הבאה: תנו לנו שלום של משפט!" (ההדגשה שלי – ע.י.פ.). ברואר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 195–197. השוו לדברי הנשיא וילסון: Woodrow Wilson, *Peace Without Victory*, 64 Congress, 2 Session, Senate Document No. 685 (1918) CLARENCE WILFRED JENKS, *THE COMMON LAW OF MANKIND* (1958). לדינו בתורות כלכליות, בעיקר של מארקס, ראו ברואר החדש, לעיל ה"ש 6, ספר שלישי.

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

שלום החלשים (יהיו אשר יהיו) וטובתם באותו מעמד כמו שמירת האינטרסים של החזקים;
ו-(3) העדפת משפט וצדק על פני אינטרסים⁹⁰. שתי המטרות הראשונות תלויות במטרה
השלישית. העדפה זו מסמלת העדפה של החזון המטא-היסטורי על פני ההתנהלות
ההיסטורית של המדינות הריבוניות⁹¹. לכן אין גם להתפלא שבמסגרת זו נוצר המנדט
הארץ-ישראלי⁹².

ג. המשפט הבין-לאומי וחולשתו

לפי ברויאר, חבר הלאומים נכשל לא בגלל בעיה בחזון, אלא בגלל אי-הגשמת החזון.
הפוליטיקה השתלטה על המוסד, ושימור הריבונות נתפס כחשוב מהצדק ומהחזון הבין-
לאומי⁹³. השלום היה שלום של מנצחים בעוד שבמישור המדיני נמשכו התחשבות
ומלחמה. זה לא היה שלום שמיוסד על הצדק ומקדם אותו⁹⁴, שהרי אין שלום בין מדינות

90 "מן האטמוספירה הזאת יצא חבר הלאומים. חזונו היה להעביר את החמס מן הארץ, ולהמליך
במקומו את הצדק ואת המשפט. חזונו היה לתת לכל העמים לחיות בהשקט ובטח, לגדולים
וגם לקטנים, ולפתור את כל הבעיות בין עם לעם ע"פ הצדק והמשפט". ברויאר מוריה, לעיל
ה"ש 6, בעמ' 195–196.

91 "נפגשו לרגע אחד ההיסטוריה והמטא-היסטוריה" (שם, בהמשך). במושג מטא-היסטוריה
הוא דומה לרוזנצויג. ראו MYERS, לעיל ה"ש 8, בעמ' 132 (על הקשרים ביניהם ראו שם,
בעיקר בעמ' 146); כן ראו ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 302–303, 379. בין
השאר הוא מסתמך על חשיבה ניאוקאנטיאנית בדבר ה"כשלעצמו" ראו ברויאר הכוזרי
החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 302.

92 "פריה של הפגישה הזאת הוא המנדאט הארץ ישראלי" ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ'
196. כאשר ישנה "ההתמודדות עם ההווה האנושית" כולה, מתגלה מיד ההתנגשות של
"מטהיסטוריה [כך במקור!] נגד היסטוריה!". ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ'
379.

93 "גם אומות העולם לא הבינו את תפקידן שהטילה עליהן ברית השלום עם חבר הלאומים שלה,
לסדר את המציאות הלאומית שלהן ע"פ המשפט וע"פ חזון הצדק, ולא ארכו הימים ותעבר
הרוח המשיחית שרחפה על פני תבל בשעת שביתת הנשק. המדינות המנצחות לא הניחו לחבר
הלאומים לעשות שלום של צדק ומשפט". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 233. "שלום
מדומה זה הוא המשכה הישיר של המלחמה באמצעים אחרים [...] סבלותיו המזעזעים של
חבר הלאומים, מקום שם אצילי הרוח של אירופה ניהלו מאבק אין-אונים נגד מדינות הכוח
של הריבונות". ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 91.

94 "שלום של חרב, שלום בן מלחמה שהוא תמיד אביה של מלחמה חדשה, ורק אחרי-כן מסרו
לחבר הלאומים לשמור על שלום כזה בשם הצדק והמשפט [...] למדינות המנצחות [...] [...]
כמדינות רבוניות נכנסו לחבר הלאומים". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 233.

שהתעקשו להישאר ריבוניות⁹⁵. מכיוון שחבר הלאומים נוסד על בסיס הסכם בין מדינות ריבוניות, הוא יישאר תמיד רק אמצעי זמני, וחולשתו היא מבנית. מוסד כזה לא יכול לייצר משפט או לאכוף צדק⁹⁶.

לפי ניתוח זה, בעיה מרכזית של חבר הלאומים היא המשך הימצאות הכוח בידי המדינות והיעדר הכוח של המוסדות הבין-לאומיים⁹⁷. בכך ברויאר מבקר את המשפט הבין-לאומי מבפנים, מתוך הזדהות עמו. הזדהותו עם המשפט הבין-לאומי וההכרה בחשיבותו מתבטאת במציאת נקודות דמיון בין חבר הלאומים (והמשפט הבין-לאומי), התורה וחזון הצדק והמשפט⁹⁸, בהיותן – מבחירה – נטולות כוח בעולם כוחני⁹⁹. והנה כך, במקום להיות מימוש מוסדי של חזון הצדק, מצטרף חבר הלאומים לחזונות המצריכים בעצמם גאולה. מלבד היעדר הכוח מבחין ברויאר בבעיה נוספת בחזון חבר הלאומים. להקמת המוסד ולפריקט המשפט הבין-לאומי לא התלווה תהליך חינוכי גלובלי, רחב ועמוק. רק חינוך כל בני האדם לערך הצדק והמשפט יכול להוות יסוד לעמעום ריבוניות המדינות ולשלטון הצדק¹⁰⁰. בעיית החינוך מורכבת מחוסר המוטיבציה של העמים לחנך

- 95 שם, בעמ' 236. הכוונה היא לשלום של צדק ומשפט, היכול להיות יציב.
- 96 בניסוח ציני וחריף הוא אומר: "השתחוה שם לפני הצדק והמשפט, לאחר שמלאו רעבונו. הצדק והמשפט אינם סובלים שום סמכות עליונה ואינם נכנעים לה. חבר של מדינות ריבוניות אינו חבר משפטי, אלא חבר הסכמי, ולא ההסכם יכול לגאול את האנושות, כי אם הצדק והמשפט. [...] כי חבר הלאומים היה ראשית כל חבר המדינות, חבר המדינות הריבוניות. וכל מדינה ריבונית מכירה רק במטרה עליונה אחת: את עצמה! [...] חבר הלאומים רק אמצעי [...] נאמנה לחבר הלאומים, כל זמן שחשבה שהוא יועיל לה". שם, בעמ' 233–236.
- 97 "כי נכון היה הדבר מעם המדינות הגדולות זה מכבר, שלא להביא לחבר הלאומים ולחזונו של הצדק והמשפט שום קרבן רציני שהיה יכול להמעיט מדמותן כל-שהוא [...] יד המדינות היתה על העליונה, כי רק להן היה צבא, ורק חבר הלאומים היה חסר-הזיון של העולם המזוין". שם.
- 98 אני מעיר על דמיון זה וכמה נקודות דמיון נוספות, בקצרה, במאמרי "כשהעולם משתנה: המשפט הבין-לאומי בהלכה" **הלכה, מטה-הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי** 295 (אבינועם רוזנק עורך, התשע"א). ראו להלן, ליד ה"ש 119 (זיהוי ארץ חבר הלאומים עם ארצו של האל). "והנה בזה עולים ממש חבר הלאומים, והצדק והמשפט, וגם – עם התורה בבר אחד: שלשתם הם חסרי-הזיון של העולם המזוין. ועל-כן במשך הימים נעשה חבר הלאומים לדחליל בין המדינות". ברויאר **מוריה**, לעיל ה"ש 6, בעמ' 234.
- 100 "יכול להיות שברכות השנים היה חבר הלאומים מתגבר על כל המכשולים, לו תקן בעוד מועד חנוך מתאים בכל המדינות שנסתפחו לו [...] איך יכולים לשנות את צורת העולם, אם אין משנים את צורת החנוך? לא דאג חבר הלאומים ליצור דור חדש, דור של חבר הלאומים, דור שינק משדי אמו את יראת הרוממות של הצדק והמשפט [...] וגם זאת היא הטרגיקה של חבר הלאומים: לאיזה צדק ולאיזה משפט יחנך את הנוער [...] הלא כל מדינה ומדינה הלאימה את הצדק ואת המשפט [...] מה הוא הצדק והמשפט של חבר הלאומים?". ברויאר **מוריה**, לעיל

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

ל"משפט" המגביל את ריבונותן. אך פרט לכך, טוען ברויאר, בעיית החינוך טמונה בהיעדר משפט שעבורו תהיינה המדינות מוכנות לוותר על ריבונותן. ברויאר יציע כמובן את התורה (וכנראה רק את התורה) כמשפט כזה. אבל ביקורתו איננה על כך שהמשפט הבין-לאומי איננו אוטופי-אלוהי, אלא שאיננו מנסה לממש חזון צדק עולמי באופן מלא מספיק. לכן המשפט הבין-לאומי איננו משמש אבן שואבת לכל אדם באשר הוא, באופן היכול להתגבר על המדינה. לפיכך המדינה חוזרת להיות מקור המשפט (גם המשפט הבין-לאומי) בעיני בני אדם, ולכן המשפט וחבר הלאומים אינם נתפסים כמייצגים את הצדק. מדברי ברויאר עולה ביקורת בונה חשובה המתמקדת בבעיית החינוך¹⁰¹ ובבעיית האכיפה המבוזרת של חזון הצדק, ותולה את שתי הבעיות בריבונות המדינות.

הניתוח שלו את מלחמת העולם השנייה ממשיך את הקו שנקט עד כה:

א. המלחמה היא תוצאה של השלום המלחמתי שבו נסתיים פרק הזוועות הקודם.
ב. שני יסודות אשר נשענים על הרע שבלאומויות, מנעו את חיסול הסכנה הנאצית באיכה¹⁰²: (1) הכבוד שנתנו המדינות וחבר הלאומים לריבונות הגרמנית; (2) העדפה של מדינות על פני הצדק. אלו הם גם היסודות להתפרקות חבר הלאומים ולהתמעטות כוחו הבין-לאומי.

ג. מבחינה מהותית, המלחמה המשיחית השנייה היא המיזוי של המאבק האידאולוגי. זוהי מלחמה בין שתי התרבויות ואופני היישום שלהן – של הכוח מול החזון; ושל הריבונות

ה"ש 6, בעמ' 234–235. השוו למשבר החזונות. ברויאר נחליאל, לעיל ה"ש 14, בעמ' תכו-תכח.

101 בעניין החינוך היה נאה דורש נאה מקיים. את השקפתו הפוליטית הוא הנחיל לתלמידיו וחניכיו – מלבד כתביו – על ידי שימוש תכוף בביטויים חדים כתער: "ריבונותן של המדינות היא בפירוש עבודת אלילים; תולדות העולם כתולדות העמים היא – היסטוריה של שודדים; השלום הוא מלחמה ללא שפיכות דמים; האלימות לעולם לא תיצור הסדרים סופיים [...] צרת היהודים היא צרת אומות העולם". ברויאר סבנו, לעיל ה"ש 26, בעמ' 75. החיבור בין ההיבט המשפטי והחינוכי והנגדתו להיבט הפוליטי מעסיק גם את ההגות של המשפט הבין לאומי, וראוי לטיפול נפרד (השוו לספרו של עוזר ליו"ר האו"ם ROBERT MULLER, NEW GENESIS (1982) ראו גם באתר <http://untreaty.un.org/cod/avl/index.html>). יש מקום להשוות יחס זה ליחס שבין ההלכה לחינוך.

102 ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 238–239: "בשנת 1933 פרצה המלחמה הזאת [...] והנה חבר הלאומים שתק, וגם כל המעצמות הדמוקרטיות שתקו. אז היה לאל ידן למעוך את הנציזם כמו פשפש. לא עשו כלום. הלא גרמניה מדינה ריבונית [...] לא ידעו המדינות כי הצדק והמשפט אינם סובלים חלוקה [...] לא מצא עם ישראל בכל העולם אף בעל ברית אחד [...] גם הצדק והמשפט אז לא מצאו [...] 'וַיִּתֶּר יַעֲקֹב לְבָדוּ' (ברא' לב, כה)". המלחמה זוכה לניתוח זה לפני התרחשותה. ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, ספר רביעי, חלק שלישי.

המוחלטת מול הריבונות היחסית. מלחמת הנאצים ביהודים ומלחמתם בחזון הצדק העולמי כרוכות זו בזו ומהוות מלחמה אחת ויחידה¹⁰³. המסקנה ממלחמת העולם השנייה והניתוח ההיסטורי הכולל של בעיית הריבונות, מובילים את ברזיאר למסקנה ש"רק הצדק האלקי והמשפט האלקי יכולים לרסן את הכוחות האלה, וגם תורת הדמוקרטיא אינה מספיקה. קצת מן הנציסס מתנמנם בכל אומה רבנית, בכל מדינה רבנית"¹⁰⁴. ובביקורת מפורטת על המשפט הבין-לאומי הוא כותב:

"זה מה שקוראים 'משפט בין-לאומי', או יותר טוב 'משפט בין-מדינתי'. באמת הוא איננו משפט כלל [...] לא באופן פורמאלי ולא באופן עצמי. באופן פורמלי רק הסדר המכריח נקרא משפט. באופן עצמי רק המשפט המכוון לצדק נקרא משפט"¹⁰⁵.

103 "ביום שבו יצאה האומה הישראלית לדרכה בין אומות [...] כשהיא נטולת מולדת ומדינה [...] עלתה פרשת בעיות המשפט על פרק חייהם המדיניים של העמים. דבר נפל בעולם. עדת אנשים חסרי בית ומדינה מרהיבה עוז ומסרבת להיכנע לתהליך היסטורי אשר בא לידי סיומו על ידי מלחמה, להיטמע ולעבור מן העולם. היא מוסיפה לעמוד [...] כעם המשפט בקרב גוים החוסים בצל מולדת ומדינה, ועוד היא מכריחה אותם להיכנס בוויכוח עם המשפט בלבדו כשאינו נשען לא על בית ומדינה ולא על כוח וקניין רכוש [...] בעיית היהודים [...] ובעיית המשפט ביחסי העמים זה אל זה – בעיה אחת הן. מיום שנפלה ירושלים נעשה יחס העמים אל העם היהודי קנה מידה נכון ואמתי ליחסם אל עצם מושג המשפט בהיסטוריה. עם ישראל זיכה את עמי המערב לא רק באמונה באלוקים אלא גם ברעיון המשפט" (ההדגשה שלי). ברזיאר "שני מקלות", לעיל ה"ש 65, בעמ' 125–126. השו"ב "בעית ההיסטוריה היא בעית המשפט". ברזיאר סבנו, לעיל ה"ש 26, בעמ' 75. השו"ב גם: "העת הזו היא הרת מלחמות קשות. שני רעיונות ניגשו לקרב – רעיון הלאומיות המופרזת ורעיון הביני-לאומיות המופרזת". יצחק ברזיאר "נאום הפתיחה הכנסיה השלישית של אגודת-ישראל (תרצ"ז)", שם, בעמ' 47 – יש לשים לב שהרצאה זו נישאה ב-1937. בחינת הוגנות המשפט (הבין-לאומי) דרך בחינת יחסו למוחלש, הוא רעיון שמצוי בכתיבה פמיניסטית על משפט זה.

104 ברזיאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 241 ובהמשך: "כל המדינות הרבניות וכל האומות הרבניות יכולות להכיר את עצמותן בנציסס כמו באספקלריה מאירה [...] המלחמה הזאת היא מלחמת בעלי-ברית ביצר הרע ההיסטורי [...] הלאומי הבווער בלבן של – כל המדינות והאומות הרבניות".

105 "באמת ה'משפט הבין-מדינתי' הוא חלש מאד. בעיקר הוא נוהג רק אם יש שלום בין המדינות הרבניות. לדור שלנו יש בענין הזה נסיונות נוראים. השלום בין המדינות רבניות אינו שלום משפטי. שלום כזה נמצא גם בחברה של חיות רעות. ובפרט כשהן שבעות. יש אשר מדינות רבניות עושות איזה 'חווה' ביניהן. על 'קדושתו' אין שום צורך להרחיב את הדבור. ימינו כבר דברו" (ההדגשה שלי – ע.י.פ.). שם, בעמ' 30.

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

מהדברים עד כאן עולה דילמה ברורה. מצד אחד, ברויאר מציב מול המשפט הבין-לאומי החלש את משפט התורה האלוהית. מן הצד האחר, הוא מציב את אותו משפט חלש כחלופה ראויה וכהתפתחות טובה אל מול משטר המדינות הריבוניות¹⁰⁶. אחזור לשניות זו בסוף המאמר.

ד. עם התורה, מדינת התורה והעולם: תאוריה חלופית

1. עם התורה כדגם לריבונות ולאומיות יחסיות

לפי ברויאר יש בהגות היהודית "יחס שלילי, פסימי, לפוליטיקה, למלחמות ולכל אותם הדברים שקיומם נגזר מעצם קיומה של מדינה"¹⁰⁷. הניתוח ההיסטורי הביאו למסקנה שקיומן של מדינות כרוך אינהרנטית במלחמות¹⁰⁸. מכיוון שייעודו של עם ישראל הוא להיות "עם הנצח ועם השלום", "עליו להיות זר למדינה ולמשחקי הכוח של ההיסטוריה העולמית [...] [ש] נראית [...] אי-רציונלית. ההיסטוריה אינה אלא זירה למלחמות בלתי פוסקות, אולם העם היהודי אינו חייב ואינו צריך להשתתף בה"¹⁰⁹. אל מול הריבונות המדינית מוצבת לאומיות אחרת, יחסית. לאומיות זו – המגדירה את עצמה דרך משפטה

106 ברויאר ממשיך לתמוך במשפט בין-לאומי, גם לאחר השואה. MITTELMAN, לעיל ה"ש BREUER; 4, לעיל ה"ש 4, בעמ' 24.

107 הורביץ, לעיל ה"ש 4, בעמ' 48.

108 "מדינה לא תוכל בשום זמן מן הזמנים להניח את חרבה". הרב אבינר מסכים לקשר המהותי בין מדינות למלחמה, והוא רואה קשר זה כבר בכותרת ההלכות ברמב"ם: 'הלכות מלכים ומלחמותיהם' (שלמה אבינר "תוקף הסכמים בין-לאומיים בעתות מלחמה" מחיל אל חיל 155 (התש"ס)). קידוש המלוכה הריבונית מביאה את אבינר לאמץ את התרוב ודחיית התרוב מביאה של ברויאר לדחות את המדינה.

109 הורביץ, לעיל ה"ש 4, בעמ' 48. מסקנתו של ברויאר דומה למסקנה שעולה בהגותם של הרב חיים דוד הלוי, הרב משה כלפון הכהן מג'רבה והרב חיים הירשנזון אך כל אחד מנמק זאת אחרת. הרחבה בנושא ניתן יהיה למצוא בעמוס ישראל-פליסהואור יחס ההלכה למשפט בין-לאומי ויחסי הגומלין ביניהם (עבודת דוקטורט, אוניברסיטת תל-אביב – הפקולטה למשפטים, 2011).

וחזונה – היא חזקה ויציבה יותר מלאומיות התלויה במדינה¹¹⁰. הלאומיות היהודית מהווה, במהותה, קריאה ללאומיות אחרת¹¹¹. לאומיות זו צריכה להתארגן במסגרת מדינתית. לא ניתן להביא את הגאולה בשלמות של פרטים העובדים את האל או באוניברסליות חסרת הבחנה המשועבדת לאל. חלק חיוני בעבודת האל היא כינון "חברת תורה" שנושאת את המשפט (שחלקו הניכר בעל אופי חברתי ולא אישי) ומשרתת אותו¹¹². המדינה החלופית חיונית להבאת הגאולה: כשעם התורה יקים מדינה, זו תהיה מדינה מסוג אחר, שתתרחק מהכוח ותשרת את הצדק ולא את האינטרסים של עצמה¹¹³.

זו הסיבה לעמדתו הייחודית של ברויאר באגודת ישראל: "ב'אגודות' שלי, שבלאומיות שלי, אשר תבעה את כניסתה הפעילה של האומה אל תוך ההיסטוריה, תוך

110 "עם המשפט בעל הלאומיות היחסית הוכח כנצחי [...] החזיק העם היהודי מעמד רק בזכות המשפט שהיה אף הוא משולל כוח ממשי. בעבור העמים חוק תקף רק אם עומד מאחוריו כוח אכיפה". ברויאר "יהדות", לעיל ה"ש 19, בעמ' 199.

111 "הלאומיות היהודית היא דרך המחשבה המלמדת על אודות היות האומות קרואות להיות עבדי ה'". ברויאר סבנו, לעיל הערה 26, בעמ' 75. חובה להקים מדינה אחרת בארץ ישראל כיסוד לשלטון האל העולם. ברויאר "נאום בכנסיה של אגודת ישראל 1937" (תעתיק מידי נכדתו, טובה גנזל. עותק אצל המחבר). "מלכות ה' מחייבת חיי תורה לאומיים בקדושה על אדמת התורה הלאומית המקודשת. [...] למען יביא גאולה לעצמו, וכן לאומות העולם, כחיל החלוץ של אלוהי צבאות האדם [...] השליחות המדינית של יעקב" ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 380. להפרכת דעתו של MORGENSTERN, לעיל ה"ש 4, בדבר היות גישת ברויאר "ציונות" אחרת, אלטרנטיבית, ראו MYERS, לעיל ה"ש 8, בעמ' 145.

112 "רק בחיי חברה ורק בצורת התגבשותה העליונה – המדינה – מגיעה האנושות להתפתחותה המקיפה והמושלמת מכל הבחינות. משפט אלוקים זקוק לאומה למען תשועבד האנושות בכל צורות חייה לרצונו יתברך. בני אברהם נהיו לעם מפני שמשפט ה' מקיף גם את החיים הלאומיים [...] ה' הוא מקור המשפט. האומה היא החברה הנושאת את המשפט. המדינה היא המשרתת העליונה של המשפט". ברויאר "שני מקלות", לעיל ה"ש 65, בעמ' 127. במשפט סיום של הפסקה שלפני כן, חוזר שוב על העיקרון שהלאומיות היהודית מנוגדת לריבונות: "לא ריבונית היתה המדינה היהודית [...] כיסאות המשפט של המדינה וכיסאות בית דוד כפופים למרותו של משפט ה'". שם, בעמ' 126–127.

113 "המדינה היהודית היא ארגונו של הרצון החזוני [...] אין למדינה החזונית כל תאוה [...] ורחוקה היא מכל טומאה, כי המוות אינו מגיע אליה. עוז וכוח אין להם ערך בעיניה... חזון הצדק הוא ערכה העליון והמוחלט. ריבונית היא [...] כי רצונה אינו משועבד לשום תאוה, וגם אינו נכנע לרצון מדיני זר, ואין כוח אחר מעורב בו, והוא רוצה אך ורק את צדקו של הבורא ברוך הוא". ברויאר נחליאל, לעיל ה"ש 14, בעמ' שיא-שטו. בכנות אופיינית הוא מוסיף: "כמה קשה הוא להסביר אופיה של מדינה זו לבני אומות העולם! כמה קשה להסביר אותו לבני עמנו התועים! !".

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

שהיא שומרת על אופיה המטאהיסטורי במלואו¹¹⁴. על בסיס השקפתו זו, יש לבחון את ההשלכות ההגותיות ליישוב היהודי בארץ ישראל בשנים 1936–1946, ואת אופן יישום ההשקפה על ידי ברויאר עצמו, הלכה למעשה.

2. בית לאומי, מדינת תורה ואגודת ישראל

לפי ברויאר, היחס של אומות העולם לעם ישראל הוא כלי לבחינת יחסם לחזון הצדק¹¹⁵. אין זה מקרה¹¹⁶ כי חבר הלאומים בעל החזון היה המוסד אשר הכיר רשמית בלאומיות ההיסטורית של העם היהודי (לפני ה"קלקול" של מוסד זה)¹¹⁷. ברויאר ממקד את מבטו ההיסטורי-הגותי ב"מנדט", שנולד עם חבר הלאומים ובמסגרתו¹¹⁸. העובדה שעם התורה אמור היה ליצור בארץ התורה "בית לאומי" תחת המנדט (ולא "מדינה"), משמש בעיניו אישור היסטורי לתפיסותיו. רק פתרון זה יכול לאפשר לשני עמים בעלי אינטרסים מנוגדים לחיות יחד בארץ בשלום, תחת המשפט ולמען היישום של חזון האנושיות¹¹⁹.

114 ברויאר **דרכי**, לעיל ה"ש 5, בעמ' 100; הורביץ, לעיל ה"ש 4, בעמ' 50. ראו באריכות בספרו, **הכוזרי החדש**, לעיל ה"ש 6, ספר רביעי.

115 "האופן שבו מתייחסים העמים לעם היהודי להיות אמת המידה לבדיקת יחסם אל חזון המשפט". דרך נקודת מבט זו ניתן לבחון את 'קרבתם או ריחוקם של העמים' מהמצב האידאלי בהם יכניסו את עצמם "תחת שלטון קהילת המשפט המשותפת של כל העמים". ברויאר "יהדות", לעיל ה"ש 19, בעמ' 200.

116 שם. כפי שהצגתי לעיל, אין זה מקרה שהנאציזם, האויב המובהק של חבר הלאומים ושל חזון המשפט, נשבע להשמיד את העם היהודי.

117 "ההצהרה המפורסמת [בלפור ...] מבשרת את העידן שהובטח לנו... שבו תשרור הרמוניה בין משפט ה' למשפט האומות". ברויאר "יהדות", לעיל ה"ש 19, בעמ' 199–201. ראו גם **הכוזרי החדש**, לעיל ה"ש 6, בעמ' 154–155 (אי-אפשר להתנגד להיסטוריה. ההצהרה מכליאה בצורה טובה מטה-היסטוריה והיסטוריה. אבל גם אמירה על התגובה היהודית הראויה (שהייתה חסרה): "מה שעמי חבר הלאומים נתנו לנו בהקשר ההיסטורי היינו חייבים לקבל לדיננו בהקשר המטהיסטורי" – עם ישראל היה צריך להבין את המשמעות הדתית של האירועים.

118 "שלטון הצדק והמשפט בכל העולם [...] וחבר הלאומים יגן על כולם: ולמה לשכוח את העם היהודי [...] [כאן מצוטטת הצהרת בלפור] ההצהרה הזאת נרשמה גם [...] בסן-רמו [...] אישרה מועצת חבר הלאומים את המנדאט. ברויאר **מוריה**, לעיל ה"ש 6, בעמ' 196.

119 "המנדאט הוא תוצאה של אפטימיות נהדרה. חזון הצדק והמשפט יביא את השלום הנצחי לארצו של המלך אשר השלום שלו. שתי האומות [...] הצדק והמשפט יכריע ביניהן ויתן לשתייהן לחיות באחוה וגם באהבה זו על יד זו. והארץ הזו תהיה לאות ולמופת לכל שאר הארצות בהראותה את ההרמוניא של הצדק, ואת הכוח המעשי של המשפט. לא נשמע קול החרב כשסידר חבר הלאומים את חוקי המנדאט. הרעיון היה נשגב, החלום היה יפה". שם,

בהעזה רבה מזהה ברויאר בין ארצו של האל ("המלך אשר השלום שלו") לארצו של חבר הלאומים¹²⁰. ברויאר רואה במנדט (וברעיונות ובמוסדות העומדים ביסודו) נס של ממש¹²¹. לדברי בראור, ברויאר ראה ברעיון המנדט תחת משטר בין-לאומי המתרחש יחד עם תהליך המקנה זכות עמידה של הפרט כנגד מדינתו, את עקבות המשיח¹²². פרט למשמעותו עבור עמי העולם ולמשמעותו העקרונית, גורלו של העם היהודי הוא סוגיה פנים יהודית. השפעת אביב הלאומים על העם היהודי אינה רצויה בעיניו, כי היה ראוי שעם ישראל יחכה למשיח. אך ההשפעה לא ניתנת להכחשה, ולשיטתו – יש להיענות לאירועי ההיסטוריה¹²³. אבל ברויאר מתנגד לציונות כמו לכל תנועה לאומית. המאבק עם הציונות חריף, מכיוון שהציונות מציבה את העם כתכלית, להבדיל משלטון האל ומשפטו¹²⁴. בכמה מקומות הוא תוהה בחריפות רבה ובכוז: "מי יערוב לי שהאומה היהודית [...] לא תהפוך להיות [...] מוקד של מאבקים בלתי פוסקים, שפיכות דמים בלתי

- בעמ' 235–236. פתיחת פסקה זו היא: "וגם בארץ ישראל, ארצו של חבר הלאומים", שם, בעמ' 235.
- 120 "הוראות של המנדט עצמו נבנו על שני יסודות: הקמת הבית הלאומי לעם ישראל והשראת שלום משיחי בכל הארץ. הראשון לא יפריע את השני, והשני לא יעצור בעד הראשון [...] (הוא מונה את זכויות העדות, חופש המצפון ושתי שפות רשמיות) אין פרץ ואין יוצאת ואין צוחה בארצו של חבר הלאומים". שם, בעמ' 197.
- 121 (1) הכרה הבין-לאומית בזכויות היהודים על הארץ (2) בכוונה להקים בית לאומי בחסות חבר הלאומים. ולכן "על שכמו של חבר הלאומים יכול עם ישראל להתחיל לבנות את ביתו הלאומי בארצו" (שם, בעמ' 198).
- 122 "כאשר ב [...] 1918 [...] נמצאו בה קווים רחבים ראשונים למערכת מנדטים בינלאומיים. [...] הוא [ברויאר] היה משוכנע, כי רעיון הנאמנות האחראית כלפי ריבון שאינו מדינה כלל, אלא פונקציה בין-מדינית, והקנייה הדרגתית של זכות-עמידה של האזרח-הפרט נגד מדינתו. כל אלה מסימני עקבות משיח צדקנו הם". בראור, לעיל ה"ש 8, בעמ' 73. על זכות העמידה מעיר בראור: "זכות אשר באה להתפתחותה היפה יותר רק בימינו" (בזמן שבו פרסם בראור את המאמר, התשמ"ח–1988). שם.
- 123 "לא אנחנו ביקשנו את האמנציפציה הלאומית, שהוענקה לנו על-ידי חבר הלאומים. כי אנחנו – בני עם התורה – היינו מחכים. [...] הנעצום עיניים מן התפקידים הגדולים המוטלים עלינו לעת כזאת?". ברויאר "עם ומדינה" לעיל ה"ש 8, בעמ' 170.
- 124 "המדינה היהודית כפי שיטת הציונות תהיה רבונית הן כלפי האומות, והן כלפי אלקי ישראל ותורתו. לא עם התורה אלא עם המדינה [...] לא נוכל לקבוע נגוד יותר חריף בעולם מאשר הנגוד בין עם התורה ובין הציונות". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 188. "הציונות [...] מאמצת בפשטות את כל הבעיות של אומות העולם" ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 364.

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

פוסקת [...] ידי האומה העברית תימלאנה דם כידי האומה האנגלית [...] [לאומנות] היא תכתים את ישראל בדמי נקיים כדרך שהכתימה את העם האנגלי¹²⁵.

הפריחה הלאומית מחריפה את הצורך בבירור אידאולוגי, ביצירה חברתית ובפיתוח ההלכה. לכן היה צורך בהגות מסודרת שניתנת להגשמה בתנועה לאומית-פוליטית החותרת ללאומיות מוגבלת. זוהי החשיבות הדתית והמעשית של אגודת ישראל בעיניו. אל מול הדגם הציוני¹²⁶ מציב ברויאר אוטופיה חלופית: "ריבונות היא המדינה החזונית, כי רצונה אינו משועבד לשום תאווה, וגם אינו נכנע לרצון מדיני זר, ואין כוח אחר מעורב בו, והוא רוצה אך ורק את צדקו של הבורא ברוך הוא¹²⁷ [...] וזאת היא הריבונות הלגיטימית. וזאת היא החירות האמיתית"¹²⁸.

ביקורתו על הציונות היא אידאולוגית, מעשית ובעיקר – מוחלטת וכוללת. עם זאת, כדרכו, הוא מסוגל לתת דין וחשבון על היבטים שבהם ניתן ללמוד מהתנועה הציונית ועל היבטים או עובדות שדרכם ניתן לבקר את תפיסותיו הוא¹²⁹. ברויאר מעריך את הציונות המדינית הקלאסית על חתירתה להכרה בין-לאומית דווקא, ולהגנתה במסגרת משפט בין-לאומי¹³⁰. גם מבחינה מעשית ברויאר מכיר בחשיבות התיאולוגית של הצלחתה של

125 ברויאר **הכוזרי החדש**, בעמ' 57, 59 – וכן בספר הרביעי. ראו דיון בציטוט בהורבין, לעיל ה"ש 4, ה"ש 63, בעמ' 49; ברויאר "עם ומדינה", לעיל ה"ש 8, בעמ' 170.

126 "הלאומיות המוחלטת רואה בקיומו של העם ובשגשוגו את התכלת המרכזית [...] הלאומיות היחסית רואה בקיומו של העם כלי למימוש אידיאה חיצונית לו [...] ולכן] מסוגלת לחרוג מן הדאגה לצרכים הטבעיים של העם". שפט, לעיל ה"ש 8, בעמ' 124. זוהי מהות הלאומיות היהודית ומקור כוחה [...] השתתת הלאומיות על האידיאה של החוק, ולא על השייכות והדאגה הטבעית של כל בני העם זה לזה, היא שאיפשרה את הישרדותו של עם ישראל בגולה". שם, בעמ' 125.

127 שכוללת, כאמור לעיל את הדאגה לאנושיות כולה: "שילב העם היהודי [...] יחד עם הכיסופים לייסודה מחדש של מדינת ה' את הכמיהה לישועה המובטחת של כל העמים כאשר ייכנס ה' לעיני כל להיסטוריה וישליט צדק בארץ". ברויאר "יהדות", לעיל ה"ש 19, בעמ' 202.

128 כפי שהערתי לעיל, המשנה (אבות ו, ב) מקשרת דווקא את הכפיפות לחוק ל"חרות" אמיתית – כך גם הכפיפות לחוק היא ריבונות אמיתית.

129 שביד, לעיל ה"ש 5; ברויאר **דרכי**, לעיל ה"ש 5, בעמ' 130. למשל, שביד אומר שברויאר מעריך את הרצל "על יסודיותו, עקביותו, התמדתו ותעוזתו הכוללת. גישתו של ברויאר אל הסוגיה של 'מדינת התורה' היא למעשה אנלוגיה מהופכת של 'מדינת היהודים'". ראו לעיל, הטקסט ליד ה"ש 111–112.

130 "זאת היא התוכנית הבאזילאית [של הרצל]: הציונות שואפת להקמת בית לאומי יהודי בא"י [...] ע"י המשפט הבין-לאומי [...] הדגש החזק מונח על הבטחון ע"י המשפט הבין-לאומי. לא חוזה פשוט בין השלטון לבין איזה ארגון יהודי [...] החוזה צריך להיות עניין בין-לאומי [...] האמין הרצל בכל התלהבות נפשו במשפט הבין-לאומי". ברויאר **מוריה**, לעיל ה"ש 6, בעמ' 182–183.

התנועה הציונית להפריח את ארץ ישראל וליישובה. ההצלחה שבהקמת העיר תל-אביב וביישוב הארץ, הביאה להחלטתו להגר לארץ ישראל ולחתימתו להשפיע על אגודת ישראל לכיוונים שנדונו במאמר זה¹³¹. אבל אין זה אומר שהוא הודה בצדקת הציונות¹³². הציונות חותרת ליצור מדינה יהודית במסגרת ההיסטוריה של המדינות הריבוניות. ברויאר נחרץ בדעתו שיש להקים "בית לאומי" שישמש אור לגויים – מתוך לאומיות מטא-היסטורית, יחסית, במקביל להיסטוריה זו¹³³.

ה. זכויות אדם ומדינת התורה

הבנת עמדותיו של ברויאר בשלמותן מחייבת הצגה של המחלוקת שיש לדעתו בין התורה לבין משפט זכויות האדם¹³⁴. במאמר פרוגרמטי¹³⁵ התמודד ברויאר עם שלוש סוגיות שבהן ההלכה שונה מהנורמה המשפטית-מוסרית הליברלית והמודרנית – מעמד הנכרי, מעמד האישה ועבדות¹³⁶. הוא מטפל בשלוש הסוגיות יחדיו, ומתעמת ישירות¹³⁷ עם

131 אל מול הפרכת התנגדותו לציונות על ידי ההיסטוריה [המתבטאת בהפרחת ארץ ישראל על ידי התנועה הציונית], אמר יצחק ברויאר "ההיסטוריה איננה טועה, רק בני-אדם טועים" ברויאר "עם ומדינה", לעיל ה"ש 8, בעמ' 168. מרתק לראות את יכולתו הנדירה של ברויאר להכיל את הסתירות לשיטתו בכנות ובגלוי.

132 אמנם, כמה חוקרים נטו לראות בברויאר ציוני בהיחבא. ראו Biemann, לעיל ה"ש 36. אבל קשה להבין גישה זו לנוכח ההבדל המהותי בין שתי הגישות בנוגע למעמד הלאום מול מעמד האל.

133 בפסקה חשובה עומד ברויאר על הפיתוי שבאופציה הציונית: "הלאומיות היחסית במדבר מובנת מאליה. אבל בארץ ובמדינה מפתה הלאומיות המוחלטת את העם להיות כגויים אשר מסביב". ברויאר "יהדות", לעיל ה"ש 19, בעמ' 198.

134 Human Rights Law. ראו ארנה בן-נפתלי ויובל שני המשפט הבינלאומי בין מלחמה לשלום פרק 4 (2006); רובי סיבל משפט בין לאומי פרק 9 (מהדורה 2, 2010).

135 אמנם יש לסייג ולומר שברויאר, במאמרו "משפט האשה", לעיל ה"ש 21 – לא התמודד עם נורמות בין-לאומיות, אלא עם הגות וערכים מערביים, כפי שאלו התבטאו במשפט הגרמני.

136 בבחירת הסוגיות ובצורך להתמודד הוא דומה לרב הרצוג אחריו. ראו יצחק אייזיק הלוי הרצוג תחוקה לישראל על פי התורה כרכים א-ג (1989). למרות הדיון הדומה, המסקנות שונות בתכלית.

137 הוא מבטל תשובות מתנצלות ודוחה אפשרויות פרגמטיות. למרות ההיבטים "הומניים" של דיני העבדות בהלכה (כל הקונה עבד כקונה אדון לעצמו) "אין בהם [...] לשנות במאומה את עצם מושג העבדות... עובדה זו היא העומדת בלא כל ספק בניגוד גמור ל"שורת הצדק והיושר". ברויאר "משפט האשה", לעיל ה"ש 21, בעמ' 101. "ניגוד זה [...] מקורו בלהט המוסרי העילאי לגבי ערך האדם כשלעצמו. להט זה [...] דורש במפגיע ויכוח עקרוני על סמך עיון יסודי ומעמיק" שם, בעמ' 102.

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

מרכזיות זכות השוויון בין בני אדם כערך עליון¹³⁸. על ערך זה בנויים הדינים הפרטניים הנובעים ממנו¹³⁹. ברויאר רואה חשיבות בערך השוויון ובטוב שמגיע לכל בני האדם על פי ערך זה בעולם כולו. התפשטות ערך זה בעולם חיובית ומהווה מדרגה חשובה בהתפתחות המוסרית¹⁴⁰. עם זאת, הוא איננו ערך יחיד ועליון והוא איננו תכלית הכול. מבחינה משפטית ערך זה צריך להיות כפוף לחזון הצדק (התורה) ותלוי בו¹⁴¹. העלאת כל יחיד (או לאום) למדרגה עליונה ("ריבונות") לא מאפשרת הכרעה בין אינטרסים נוגדים על בסיס הצדק. שיקולי עצמה וכוח מתערבים באופן מובנה בכל הכרעה. ברויאר אומר שרק במציאות שבה יש ריבונות יש צורך בהקניית חשיבות לערך השוויון. זוהי הדרך המערכתית ליצור איזון כוחות בין המדינה הריבונית לפרטים (ובין פרט למשנהו)¹⁴². ברויאר מראה שלאומיות ואינדיבידואליזם, כתופעות וכערכים, מזיקים את משטר זכויות האדם כדי לאזן את המערכת הכוחנית הכרוכה בקבלתם¹⁴³. ברויאר גם

138 "אחדותם הפיזית של בני האדם וזיקתם המוסרית זה לזה [...]" שם, בעמ' 111. MITTELMAN, לעיל ה"ש 4, בעמ' 144.

139 "השוויון העקרוני של הבעל והאשה בברית נישואיהם הוא במשפט הגרמני עמוד התווך של הנישואין. בזה הם מנוגדים לנישואין יהודיים ניגוד שאין לגשר עליו". ברויאר "משפט האשה", לעיל ה"ש 21, בעמ' 100.

140 הוא משבח את ההתפתחות המשפטית הגרמנית (והבין-לאומית) כהתקדמות אל עבר חזון הצדק. "במשפט המודרני הנשען על המוסר עומדים מבחינה עקרונית בני העם זה מול זה כאיברים של כלל האנושות, השווים בכל זכויותיהם. בפני האידאה לראות באדם רק את האדם אין מקום להבדלים [...]. וגם המחיצות שהקימו האומות ביניהן [...] מן ההכרח ש [...] יתמוטטו. [...] האידאה של האנושות, היא המשווה למשפט המודרני אופי אוניברסאלי". שם, בעמ' 108. וראו שם, עד עמ' 109.

141 שם; הורביץ, לעיל ה"ש 4, בעמ' 38–68.

142 "הן המחקק והן השופט יכולים ליפול לאנוכיות – בהכרעה בין אינטרסים עומדים עצמתם של בעלי הזכויות. עצמה זו מוענקת ומגובה על ידי המשפט – אז יש צורך לחסל את הבדלי הכוח". ברויאר "משפט האשה", לעיל ה"ש 21, בעמ' 113–114. ראו MYERS, לעיל ה"ש 8, בעמ' 139.

143 המבט המערבי גורס כי זכויות נובעות מעצם היותם של יחידים, ומאישיותם הייחודית. ברויאר גורס כי מבט זה על האנושיות הוא פרימיטיבי. נקודת המוצא של מערכת ערכית הקודמת למציאות לא יכולה להיות זכויות ואף לא יחידים או אישיות. החזון הקודם למציאות הראלית מובנה על ידי חובות ולא על ידי זכויות; על ידי חובה לצדק ולא כל כדבר נכון לשעצמו ולא על בסיס פרטים ממשיים שענייניהם בהכרח יתנגשו (על ידי) שברויאר חותר לבסס אישיות על יחסים מוסריים (במסגרת חברה מיישמת צדק) ולא על אוטונומיה). הוא מבטל בזה את הפרויקט המודרני של הקניית זכויות. Alan Mittelman, *Two Orthodox Jewish Theories of Rights: Sol Roth and Isaac Breuer*, 3 JEWISH POLITICAL STUDIES REVIEW 49 (1991). לביקורת ודיון על הביקורת של ברויאר על זכויות האדם, ראו MITTELMAN, לעיל ה"ש 4, פרק חמישי.

מוסיף שאינדיבידואליזם, לאומיות ואוניברסליות מאיימים על היכולת לממש את זכויות האדם עבור האנושות כולה וה"אדם" במובן הכללי – כל אחת בתורה ובאופן קצת שונה¹⁴⁴. איום זה ופגיעות חוזרות ונשנות אלו יקרו למרות המעמד העליון של ערך השוויון ומשטר זכויות האדם החזק לכאורה, וגם בגללם.

המשפט במדינה לאומית ריבונית הוא (גם) ביטוי של חלוקת כוח וגם מהווה סוג של הפעלת כוח. לכן יש צורך בזכות לשוויון ובמשטר זכויות אדם חזק כדי לאזן את מערך הכוחות. השוויון לא משנה את המציאות, כי הוא משמש כעוד ממד או מקור לכוח במערכת המשפט הכוחנית.

לעומת זאת, במדינת התורה החזונית, מערכת המשפט, החברה כולה ופרטיה (ובעיקר החזקים שבהם) כפופים לחזון הצדק האפריורי ומשרתים אותו. במצב זה אין נפקות להבדלי הכוח, ולכן אין כלל צורך בשוויון כזכות וכערך¹⁴⁵. לעומת התרבות המערבית, בהלכה הערך העליון הוא הציות לאלוהים¹⁴⁶. על פי ההלכה, השוויון הוא אחד¹⁴⁷ הערכים

144 "הסתירה העמוקה בין התרבות האנושית, אשר היא אינדיבידואליסטית יותר מדי, [המרידה של 'והייתם כאלוהים יודע טוב ורע'] ובין הלאומיות והמדיניות הבולעת את האישיות מבלי להניח לה ספירה פרטית [המרד השני של 'נעשה לנו שם']". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 244. התמקדות התורה באנושות מכונן אותה לתפיסה של חובות (לעומת אינדיבידואליזם ואוניברסליות המובילים למערכת זכויות). ראו Seidler, לעיל ה"ש 9, בעמ' 170.

145 "כל עוד המשפט הוא מין חלוקה של עוצמה [...] ייתכן שחלוקה בלתי שווה של עוצמה [...] תהא מנוגדת למוסר ותפגע במידות הטובות [...] ככל שישמור המוסר על שלטונו גם בתוך המאבק בין אינטרסים מנוגדים, וכל סעיף בחוק [...] יעמוד כולו לשירותו [של המוסר] בלבד, כן יסתלקו כל החששות והפקפוקים לגבי כל חלוקה בלתי שווה של עוצמה [...] אין כלל מקום למושג של עוצמה המוענקת על ידי המשפט" ברויאר "משפט האשה", לעיל ה"ש 21, בעמ' 115–116 (הציטוטים מובאים בסדר הפוך).

146 "המשפט של דת משה [...] דורש [...] לא התעניינות מדעית [...] אלא [...] הוא דורש ציות" שם, בעמ' 99.

147 "אין היא האידאה היחידה של היהדות [...] היא הרקע של היהדות, היא לה הנחה מקדימה מובנת מאליה [...] דרגה אל אידאה נשגבה יותר: אל האידאה של עבדות ה' [...] אין האדם סוף התכלית". שם, בעמ' 112–113. נדמה שהשוויון בין בני האדם איננו מהותי. הוא נובע מכך שאל מול הפער בין אלוהים לבני אדם, הפערים שיש בין בני האדם אינם חשובים. השוויון הערכי נובע מצלם האלוהים שבכולם, אף שהם שונים מבחינת מעמד ותפקיד במבנה החברתי (השוויון הערכי מבדיל בין תפיסתו הריבונית לבין גישה אפלטונית). "תפארתה של אישיות האדם אינה נמדדת כלל לפי היקף החובות אלא לפי המידה שהאדם ממלא אותן או לפי מידת הנאמנות שבה הוא ממלא אותן [...] משפט התורה אינו אלא חלוקה של עול [...] שלפיה מקבל אחד מידה גדולה יותר של מצוות וחובות מאשר רעהו [...] [בהתבסס על שופנהאור] [...] עיקרון המייחד לכל מין את סגולותיו? [...] אי השוויון שבחלוקת עול המצוות הוא עקרון השולט במערכת המשפט הישראלית. [...] לא חלוקה של עוצמה [...] ולא

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

המקודמים ומוגנים על ידי ההלכה¹⁴⁸, אבל אין משטר של זכויות. החוק שקודם לחברה מכונן מערכת של חובות ומבנה חברתי שמכוונים יחד לטובת האנושות כולה. מכיוון שהמטרה היא האנושות כולה והחובות הם כלפי האל, חובות אלו (של האנשים והחברה) לא מצמיחות זכויות (הניתנות לתביעה) על ידי אנשים אחרים¹⁴⁹. החובות כלפי האל והאנושות כולה מצמיחות פרות. פרות אלו מוענקות על ידי האל לבני האדם¹⁵⁰. בהתאם לתפיסתו של קאנט, הערך המוקנה לפעולה שמצייתת לחוק היא לפי מידת ההפנמה מרצון של הציווי¹⁵¹. במצב האוטופי כל אחד מחויב לטובת הכלל מתוך ציות מרצון לחוק, הזדהות עם האנושות והעם, עם תפקידו הייחודי בחברה ועם החיובים החלים עליו מכוח תפקידו. במצב זה אין שימוש לרעה בכוח באופן המצריך את מערכת הזכויות המוכרת¹⁵². גם אצל קאנט, המחויבות לציית לחוק המוסרי, מובילה גם ל"שלום הנצחי"¹⁵³.

במשפט התורה אין ערך עליון של שוויון (לא בתוך עם ישראל עצמו ולא בין עם התורה לבין עמים אחרים). שמירה על שוויון באנושיותם של בעלי מידת חובות (והטבות

- השלמה בין אינטרסים, אלא חוק ומוסר [...] לקראת התגלמות שלמה". ברויאר "משפט האשה", לעיל ה"ש 21, בעמ' 114–116.
- 148 שם, בעמ' 110; השוו יובל שרלו בצלמו: האדם הנברא בצלם (2008) (מושג שבו משתמש ברויאר, שם). "האידיאה של האנושות היא אפוא אידיאה יהודית מקורית". ברויאר, שם, בעמ' 111. כזכור, אידיאה זו נמצאת גם ביסוד שיטתו שלו. ניתן לשמוע בדברים הדיים קנטיאניים מובהקים.
- 149 אין טבלת הופלד המקשרת בין זכויות וחובות.
- 150 Mittelman, לעיל ה"ש 143; MITTELMAN, לעיל ה"ש 4; BREUER, לעיל ה"ש 4. דיונו של MITTELMAN בסוגיית ה"זכות" בתורת ברויאר ראוי לדעתי לעיון נוסף.
- 151 ברויאר "יהדות", לעיל ה"ש 19, בעמ' 195. התורה לטעמו דורשת הזדהות עם חוק זה וקבלתו וביצוע מרצון מלא: "ערך המעשה נמדד ברצון החופשי של הפרט. ברויאר מאמין ש"ההטרונומי יוביל לאוטונומי – לבחירתו החופשית של האדם." הורביץ, לעיל ה"ש 4, בעמ' 43. וברמת המדינה: "הטרונומית היא מדינתה, כמו שהיהדות היא כולה הטרונומית. ואוטונומית היא מדינתה, כמו שהיהדות כולה אוטונומית". נחליאל, לעיל ה"ש 14, בעמ' שיא. ראו בהרחבה ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, ספר שלישי פרק שלישי.
- 152 "אתה נוהג בו אחוה והוא נוהג בעצמו עבדות" (ספרא, בהר, ז, א).
- 153 אזי תיתכנה גם ברמה הבין-לאומית "שותפויות אופקיות [...] (בין לאומים)" (ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 366), ותתגשם "תכלית ההיסטוריה [...] התפייסותן (של האומות) בהרמוניה של השלום הא-אלוהי". אכן, התמודדותו עם נושא הזכויות במאמר בנויה על אבחנתו של קאנט בין משפט למוסר (ומגבלות המשפט). עם זאת, יש מקום לעיון נוסף באופן שבו ברויאר חורג או מפתח את תורת קאנט בנושא זה (ראו MITTELMAN, לעיל ה"ש 4; BREUER, לעיל ה"ש 4; MORGENSTERN, לעיל ה"ש 4; Mittelman, לעיל ה"ש 143). נושא זה ראוי, לעניות דעתי, לטיפול נוסף.

[”זכויות”]) שונה נובעת משני מרכיבים חשובים. המרכיב הראשון הוא מרכיב האחוה שבה מחויבים בעלי הכוח לנהוג במחוסרי הכוח¹⁵⁴. הורביץ אומרת: ”אחוה זו אינה מסתיימת בגבולות העם היהודי – היא ערך אוניברסאלי”¹⁵⁵. בגלל חובת האחוה, הַסְדָּר המשפטי הראוי – שאיננו שוויוני – איננו פוגע ביחיד או בחלש¹⁵⁶. המרכיב השני היא הקבלה הרצונית של המצב המשפטי גם על ידי בעלי חובות (והטבות) נמוכים, כשלב הקריטי בעבודת האל. בגלל הקבלה מרצון וקיום חובות האחוה, הַסְדָּר החברתי (שהוא מרובד – עם הבדלי מגדר ולאום) איננו פוגעני. לכן סדר חברתי זה הוא יציב ולא יתדרדר לתוצאות פוגעניות¹⁵⁷. ברואר מצטט את דברי חז”ל על עבדים, שעל פיהם ”אתה נוהג בו באחוה והוא נוהג בעצמו עבדות”¹⁵⁸. כל אחד מפנים את תפקידו ואת החובות המוטלות עליו במסגרת תפקידו. האדון לא נוהג עבדות, אלא העבד נוהג עבדות בעצמו. באותה מידה העבד לא צריך לעמוד על זכויותיו, כי האדון נוהג בו באחוה. המשפט קובע את דיני העבדות החלים על שני הצדדים באופן רצוני, אך הוא אינו קובע את האיזון הראוי בין זכות הקניין לזכויות האדם.

ברואר מודע היטב לבעייתיות הרבה בחזון הצדק שהוא מציג. מימושו תלוי בקבלת ערכי התורה וחלוקת התפקידים שלה – מרצון ומתוך הפנמה – על ידי כלל יושבי תבל¹⁵⁹. הוא מודע לכך שלרוב שומעיו, גם מבין שלומי אמוני ישראל (וגם בקהילתו שלו), דבריו מעוררים שתי בעיות. הבעיה הראשונה היא חוסר הריאליות של הגשמת החזון. הבעיה השנייה היא שללא הסכמה כוללת להנחות היסוד ולתורה כולה, הדגם של ברואר פוגעני במיוחד. שבייד אומר שישנה הקבלה ”בין מדינה מורדת ששולט בה שלטון לאומני, אי-

154 כשאלו וגם אלו וכל הסובבים אותם הם בעלי תודעה דתית, שני ביטויים הם אלה הם לעולם יחסיים אל מול האלוהים.

155 הורביץ, לעיל ה”ש 4, בעמ’ 38.

156 ”זאת היא המדינה היהודית, המדינה השבתית בתוך מדינות העולם, בתוך המדינות המורדות. ובמדינה הזאת, כשיד ישראל תקיפה, אין מקום לעובדי כוכבים, עד שיקבלו עליהם שבע מצוות בני נח [...] אין ממנין פרנס על הצבור אשר לא ‘אחיק’ הוא [...] ואין זה ענין של ‘סבלנות’ או של ‘אי-סבלנות’, או של לאומיות מופרזת, או של האלהת הגזע. כי כל מושגים אלה אינם הולמים את המדינה הזאת, אשר כולה היא קדש לד’”. ברואר נחליאל, לעיל ה”ש 14, בעמ’ שעד-שעה.

157 ”במדינת השלום לא קיימת בעיה של רוב ומיעוט. אין צורך להגן על המיעוט. רק במדינה כוחנית מצבו של המיעוט מסוכן”. יצחק ברואר ”מדינת השלום” ציוני דרך, לעיל ה”ש 4, 231, בעמ’ 232.

158 הורביץ, לעיל ה”ש 4, בעמ’ 38; ברואר ”משפט האשה”, לעיל ה”ש 21, בעמ’ 115, 120.

159 המימוש תלוי בכך, אך הלגיטימיות של חזון זה נובע מהתורה עצמה ולא מהמציאות. אמירה זו מסכמת את עמדתו כפי שמתוארת במאמר עד כה. ראו שביד, לעיל ה”ש 5; הורביץ, לעיל ה”ש 4.

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

סובלני, אבסולוטי, לבין מדינת התורה¹⁶⁰. "דומה כי ברויאר עצמו ידע היטב כי תיאורו ייראה אידאלי רק למי שמחזיק בשיטתו התיאולוגית-משיחית, וכי מי שאינו שותף לאמונתו, יראה בדבר גילוי קיצוני ביותר של אי-סובלנות, לאומיות מופרזת ואבסולוטיזם קלריקאלי"¹⁶¹.

גם אם קשה לשווק את החלופה שמציע ברויאר, הניתוח שהוא מציע ראוי לתשומת לב רבה ללא תלות במידת הראליות של חזונו החלופי. לפי ברויאר, הערכים המוחלטים שבבסיס מערכת זכויות האדם (ואולי ניתן להוסיף לכך גם את הזכויות הקבוצתיות¹⁶²), הם גורם מרכזי לכישלון להשיג את טובת אותם פרטים ואת טובת האנושות. הם אף מכשילים את השגת הצדק בעולם כולו. לדידו, לא די לומר שאין זכויות מוחלטות ושיש לאזן בין זכויות שונות. יש למחוק את מושג ה"זכויות" ממרכז השיח ולהמירו ב"אנושיות". יש להציב את הפרטים, את הקבוצות ואת האנושות כולה, כמשרתי חזון צדק שהוא גבוה מהם – באופן מעשי וממשי. המחויבות לחזון שהוא יותר כללי מהפרטים ומקבוצות צריכה להיעשות מרצון (במובן הקאנטיאני). החזון חייב להיות מלווה בחינוך לקראתו¹⁶³, בהסדרה משפטית החותרת להגשמתו וביכולת לאכיפת עליונות המשפט והצדק, ללא סכנה של הידרדרות לריבונות. לשם כך יש להקים דוגמאות לחברות מופת, שבהן השיטה פועלת. זה תפקידו של עם ישראל ותפקידה של אגודת ישראל¹⁶⁴.

ו. מאוטופיה למעשה, היישום של גישת ברויאר

- 160 "כל שהוא בגדר איסור ועריצות ושרירות אנושית במדינה מורדת, הבהמית, מתקדש במדינת התורה, מפני ששולט בה הרצון החזוני, והריהי למעלה מסובלנות או אי-סובלנות, למעלה מלאומנות וגזענות, היא בתחומה של האמת המוחלטת". שביד, לעיל ה"ש 5, בעמ' 143.
- 161 שם, בעמ' 143. שביד מדגיש את הניגוד באומרו שאליבא דברויאר מדינה ליברלית היא רעה, ואילו מדינת התורה המוצגת היא הטוב הטהור. שם, בעמ' 143, ה"ש 32. וראו שם, בעמ' 143, בטקסט לפני הקטע המצוטט: "רצונך, הרי זה קיום מוחלט של כל האידאליים ההומניסטיים של המשטרים הנאורים ביותר: צדק, חירות חסד ואמת. רצונך, הרי דוקא הקיום המוחלט על רצון שהוא למעלה מסובלנות או אי-סובלנות הוא ביטולם הנחרץ".
- 162 לעניין זה ראו למשל: NATAN LERNER, GROUP RIGHTS AND DISCRIMINATION IN INTERNATIONAL LAW (2002).
- 163 ראו ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 6, בעמ' 364.
- 164 כדברי שפט, לעיל ה"ש 8, בעמ' 134. "מדינה בעלת רצון חזוני שואפת לכונן סדר חברתו אנושי ראוי מבלי לשאול אם הדבר יספק את צורכי אזרחיה [...] הצבת גילוי הריבונות הא-לוהית בעולם בלב הבשורה המונותיאיסטית של היהדות". שם, בעמ' 125–126. וראו ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 249–250.

הבעייתיות שבחלופה היהודית שמציע ברויאר טמונה במוחלטות האידאולוגית שלה. לפי ברויאר עצמו יש לכאורה לדחותה כליל או לקבלה כולה, כמקשה אחת. תפיסה זו של ברויאר כבעל אידאולוגיה טרגי ועקר, נראית לי מוגזמת¹⁶⁵.

בהצגת הדברים לעיל הראיתי כי ברויאר היה מוכן להכיר בערך של המהפכה הצרפתית, אף שהצבת ערכיה מעל המדינה לא נבע ממשפט התורה. הוא גם מכיר בחשיבותם (גם הדתית) של פעילים החותרים לחזון הצדק ולהגשמתו המשפטית באופן אנושי ולא מושלם – מקרב ישראל ומקרב העמים. רעיון המנדט ורעיון המשפט הבינ-לאומי הם בעלי ערך עצמאי. ערך זה הוא של גאולה ממש, והוא אינו נובע (רק) מהיותם חלק מתהליך הגאולה, כשלב ביניים. אדרבה, מוסדות אלו וההתפתחות המחשבתית וההיסטורית שלהם, מייצרים בהווה מציאות טובה יותר¹⁶⁶. ניסיון היסטורי זה מהווה אישוש בעיניו לתפיסתו הדתית ובראשן מורכב – גם לעליונות משפט האלוהים.

אותה תופעה מתבטאת בחתירתו הדחופה להטיל אחריות לפיתוח לאומיות יהודית לדוגמה על אגודת ישראל¹⁶⁷. הוא מכיר בכך שמפעל זה עצמו יצריך פיתוח ארגוני, חינוכי ומשפטי-תורתי. ההזדמנות להקים דוגמה לעולם כולו (גם אם לא אוטופית לחלוטין) קוסמת לברויאר, גם ללא מוכנות של הקהילה, של מנהיגיה או של גדולי התורה שבה. היא קוסמת לו, כי היא תאפשר להזיז את העולם כולו ללא כפייה. לכן נסיים בפועל היישומי של ברויאר – ראשית בנוגע לבית הלאומי ולמנדט ולאחר מכן באופן כללי – פעולתו המעשית לנוכח תפיסתו האוטופית.

1. הבית הלאומי תחת המנדט: הכלי ליישום הריבונות המוגבלת

165 ראייתו ככזה איננה מופרכת. היא נובעת מכתביו החריפים והבלתי-מתפשרים, ממסורת הקהילה הפורשת ומהבנה מסוימת של פעילותו הפוליטית. ראו הורביץ, לעיל ה"ש 4, בעמ' 55; שביד, לעיל ה"ש 5, בעמ' 145.

166 המנדט הוא רעיון המאפשר את מימוש גאולת ישראל הראלית באופן המגן עליה מרעות ההיסטוריה. רעיון המנדט גם מקדם את הגאולה הדתית בהיותו מכשיר לקידום הצדק האלוהי. ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 195–200. הוגים נוספים מחזיקים בחלקים של הניתוח ההיסטורי (למשל הרב חיים דוד הלוי – ראו צבי זוהר **האירו פני מזרח** פרק טו (התשס"א)) או ההגותי, או מחזיקים בחלק מעמדותיו ללא קבלה כללית של עמדותיו (ראוי גם לציון שככלל, הוא לא מצוטט על ידי ההוגים האחרים).

167 "ישליט הארגון הלאומי את משפט התורה על כל המציאות הלאומית החדשה, רבת הגונים, ויראה לו ולכל העולם כי חדשה היא תורתנו לבקרים, וכי רק היא מקור החיים והשלום". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 250. תורת השלום תתגלה רק עם מימוש שני ההיבטים של שליטת התורה.

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

ברויאר פעל, יחד עם פעילים אחרים, להשמעת העמדה החרדית במרחב הבין-לאומי¹⁶⁸. הם השיגו מעמד ליישוב היהודי ה"ישן" ולמנהיגיו בכל דיון ופורום בין-לאומי שדן על גורל העם היהודי ועל גורל היישוב היהודי בארץ ישראל. במסגרת זו ייצג ברויאר את אגודת ישראל ואת היישוב הישן בירושלים בעדות לפני הוועדה האנגלו-אמריקנית ערב מותו בשנת 1946.

בעדותו הקדים ברויאר ואמר שעמדת אגודת ישראל תואמת את הצדק הבין-לאומי ואת המשפט הבין-לאומי. מאבקים בין עמים חייבים להיפתר על פי חוק, במוסדות מתאימים: מוסדות המסוגלים להתנתק מאינטרסים הזרים לחזון הצדק ולמשפט האמור ליישם חזון זה. גם המאבק היהודי-ערבי חייב לדעתו להיפתר במונחים משפטיים נטולי פוליטיקה ככל האפשר, והוא איחל לוועדה להיות פורום כזה. בכל מקרה חשוב שיישום ההחלטה המשפטית תבוא מרצון. ברויאר אמר שיהיה מוכן להתחייב לציית להחלטה בין-לאומית צודקת גם אם תוצאותיה יהיו קשות לצד היהודי בסכסוך¹⁶⁹. אבל ניתן גם לכפות את יישום ההחלטה, ובלבד שלא על ידי כוח של אומה ריבונית שמחליטה לכפות זאת מכוח ריבונותה היא¹⁷⁰. אגודת ישראל ביקשה עצמאות מדינית לאומית בארץ ישראל שאיננה ריבונית ושלא תצטרך להפעיל כוח. ברויאר ראה ברעיון המנדט המצאה נהדרת ליישום דגם כזה של שלטון עצמי מוגבל. עם התקדמות הדיון בוועדה הוא היה מוכן לתמוך חלקית ובאופן מסויג בדגמים אחרים שהציעו נציגי היישוב הציוני¹⁷¹ ובלבד שלא תיכון מדינה יהודית

168 היישוב הישן טען כמובן שהוא הנציג הלגיטימי היחיד של העם היהודי. אף שעמדה זו לא התקבלה, היה בה כדי לקנות מעמד עצמאי ובלתי-תלוי במוסדות ה"לאומיים" (הסוכנות והקונגרס הציוני). פעילות זו ותוצאותיה הן שכפול קלאסי של פעולות סבו ואביו להשגת מעמד עצמאי לקהילה הפורשת בגרמניה. אכן, הציונות דומה לרפורמה בהיותה כופרת ובחוסר יכולתה לייצג את הקול היהודי. יש לייחד מקום לחקירת היחס בין עמדות מנהיגי היישוב הישן, כגון הרב זוננפלד והרב דושינסקי, לעמדות הפעילים הפוליטיים המרכזיים והיחסים ביניהם (למשל, יעקב דה-האן ויעקב רוזנהיים). ראו MORGENSTERN, לעיל ה"ש 4, למשל בעמ' 18, 48, 81, 98, 101, 246, 306, 322 (ראו שם ציטוטים והנמקות) ובעמ' 328. "קשה" ולא "לרעת הצד היהודי" כי הצד היהודי לפי ברויאר לא מעוניין בטובתו שלו, אלא בצדק העולמי.

170 "שאלת ארץ ישראל מן הדין שתובא לפני פורום בינלאומי לשם הכרעה. ואולם את הכרעת אותו פורום יש להוציא אל הפועל בכל הכוח העומד לרשותנו, ובשעת הצורך אף בכוח הנשק". ברויאר סבנו, לעיל ה"ש 26, בעמ' 77. לדברים בטקסט יש השלכה באשר לעמדתו התאורטית בנוגע לסוגיית ההתערבות הבין-לאומית.

171 למשל "על הארגון הלאומי לקבל עליו [...] את ההוצאה לפועל של המנדאט". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, בעמ' 148.

ריבונית¹⁷². במאמרו "מדינת השלום" ברויאר מבקש להקים בארץ ישראל את מדינת השלום (ולא מדינת ישראל או מדינת היהודים) בחסות המשפט הבינ-לאומי¹⁷³. לפי משנתו, אגודת ישראל תקים במדינה זו את מדינת התורה, כמשרתת החזון האלוהי. אותה מדינה תוכל להשמיע במישור הבינ-לאומי קול נבואי¹⁷⁴ הקורא להגשמת חזון הצדק מעל ומעבר לאינטרסים הפרטיקולריים שלה, ותוך ויתור עליהם¹⁷⁵.

172 "אנו מאמינים, שדרישתנו היא גם דרישת החוק הבינלאומי והצדק הבינלאומי. [...] אין אנחנו רואים בבעיה הערבית-היהודית, לא בעיה של מדיניות העולם ולא בעיה של כוח, אבל אנו רואים בה בעיה של חוק. [...] רק חוק מסוגל להביא לשלום ביחסי העמים. [...] מי יתן, ואתם תביאו לידי החלטה על-פי החוק האובייקטיבי, ואחר כך יגן הכוח על החוק, אם זה יהיה נחוץ. אף פעם אל לו לכוח לקבוע, מהו צודק, אך החוק שנמצא בדרך אובייקטיבית, זכאי לדרוש את הגנת הכוח". [...] חבר ועדה שאל את ברויאר: "והיה ואחת האומות תסרב להיענות להכרעת בית הדין, או אז יהיה מוטל על האומות המאוחדות לחייב את המעצמה המנדטורית לבצע את ההכרעה מיד ובכוח". וברויאר עונה: "אני מאמין שיהיה זה עניינן של האומות המאוחדות להגן על הצדק. אם הוכרע שזהו הצדק, כי אז צריך לכפות את הצדק. בלעדי זה יהיה תוהו ובוהו בעולם כולו [...] אנו מאמינים שבמקום בו יש הכרעה משפטית שזהו צדק, כי אז אין באכיפתו של צדק זה משום שימוש באלימות. אדרבה. הרי זה עניינו של הכוח לממש את הצדק [...] [כמו בתוך המדינה פנימה] [...] אין הבדל בין משטרה וכוח צבאי. שניהם הם כליו של הצדק. [...] אנחנו נגד כל שימוש בכוח [...] שימוש בכוח יוביל את כולנו להיות קרבנותיהן של פצצות-אטום. אם לא ישלטו בעולם הזה חוק וצדק, כי אז כולנו אבודים. משאלתנו היא להתחיל בארץ זו בהחלת חוק וצדק בין שני העמים. [...] אנחנו מתנגדים לכל כוח שאינו מכוון על ידי חוק – לא הכוח, יכריע צדק מהו, אלא הצדק יכריע מי רשאי להשתמש בכוח ובאיזו מגמה מותר לו להשתמש בו" (הוא אמנם דוגל בתוספת כוח להגנה עצמית – כולל אימון והכנת כוח, אך זו לא מוגדרת בכתביו). יצחק ברויאר "עדות לפני ועדת החקירה האנגלו-אמריקאית לענייני ארץ ישראל" **עיונים במשנתו**, לעיל ה"ש 8, 203, 204–205, 207–208 (1988).

173 אגודת ישראל "דורשת את מדינת השלום. את המדינה הדוגלת בשם הצדק ורק בשם הצדק. לכן היא מסרבת לשתף את שם המדינה בשמה של איזה אומה שהיא [...] שלא להפלות [...] (הועדה, ע"י) מבטלת את מדינת הלאום המוחלטת ומאפשרת לחשוב על מדינת צדק [...] הצהיר עם ישראל שאין רצונו להשתלט על העם הערבי [...] שמה של המדינה צריך גם להתרחק מכל חשד של השתלטות [...] "מדינת השלום" [...] שלומנו של הצדק". ברויאר "מדינת השלום", לעיל ה"ש 157, בעמ' 231–232. חיים הירשנזון תלה את האוניברסליות של המקדש העתידי בכך שלא יהיה לו כל סימן לאומי. רק מקדש כזה יכול לתפקד כמקדש השלום. ראו חיים הירשנזון **מלכי בקודש** כרך א 11–12 (1919).

174 בכך דומה עמדתו לעמדת הרב משה כלפון הכהן מג'רבה והרב חיים דוד הלוי. לעת עתה ראו בהתאמה דפנה חורב **תגובתו של הרב משה כלפון הכהן מג'רבה (1874–1950), למלחמת העולם הראשונה ולהקמת חבר הלאומים** (עבודה לקבלת תואר שני, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית ירושלים, התשס"ח); זוהר, לעיל ה"ש 166, פרק טו.

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

המשפט הבין-לאומי הוא בעיני ברויאר התגלות היסטורית של העקרונות המנחים של שיטתו – כפיפות לחזון הצדק ויישומו דרך מוסדות משפט משותפים של לאומים מוגבלים ויחסיים המשרתים את אותו צדק. אותו משפט בין-לאומי הוא גם זה שמוליד את התקומה היהודית ואת האפשרות¹⁷⁶ לעם התורה להיכנס לתוך ההיסטוריה מבלי לאבד את ייחודה המטא-היסטורי¹⁷⁷.

2. תיקון עולם: בין פרגמטיזם לאוטופיזם

במאמר הצגתי את הגותו האידיאלית והאוטופית של הרב ברויאר ואת גישתו היישומית יותר. גישתו היישומית מקנה משמעות למהפכה הצרפתית, למשפט הבין-לאומי ולציונות של הרצל, למרות המגרעות והסכנות הטמונות בהם. לכאורה נראה שיש פער בין ברויאר היישומי לברויאר האוטופי, שאינו ניתן לגישור. הדילמה שמתעוררת לנוכח הפער קשורה לשאלה מהו היחס בין האכיפה לקבלה מרצון בהגותו של ברויאר?¹⁷⁸ האם ברויאר תומך בכפיית המשפט הצודק בשם הצדק שאחריו תבוא הפנמה (מעין "מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן [...] עושיין תשובה")¹⁷⁹? או שיש להתנגד לכפייה בכל מקרה ולתמוך בהפנמה, למשל בעזרת חינוך. שאלת הצדקת הכפייה קשה במיוחד בנוגע לדגמים שאינם אידאליים (כמו חבר הלאומים והמהפכה הצרפתית). הפער בין האוטופי לפרגמטי ושאלת הכפייה מעלים את השאלה האחרונה, שבה אסכם את המאמר: מהי הדרך מהמצוי לרצוי? והאם לתחנות ביניים בדרך יש משמעות עצמית או שמשמעותן נובעת רק מכוח היותן תחנה בדרך לאוטופיה?

175 "על הארגון הזה גם להשמיע את קולו של עם התורה במדיניות: קול עם משיחי, קול עם מטאהיסטורי, אשר הצדק האלקי והמשפט האלקי כל מהותו וכל יסודו [...] ורק משפט ה' ישימו קץ לגלות עם התורה ולגלות כל האומות". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, 249–250.

176 שיטת המנדטים מאפשרת יישום משפטי שונה של צדק המתאים לכל לאום. עם זאת, אין סכנה של היגררות לריבונות מוחלטת. כך מאפשר משפט בין לאומי (ולא גלובלי) את הגשמת הטוב העולמי.

177 "בהיסטוריה התפתחו והתקמו המושגים והחזונות אשר הם מהוים את הספירה בה נכנס 'העם הנברא' כדי לחיות את חייו ההיסטוריים הוא, ולשכון לבדו מבלי להחשב בגוים". ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 6, הקדמה.

178 לשאלה זו שני חלקים. החלק הראשון הוא מקום האכיפה בהבטחת המצב האוטופי. חלק משני הוא חשיבות האכיפה בדגמים טובים (גם אם לא אוטופיים) כמו חבר הלאומים. שאלה שנייה היא התפקיד של רצוניות, הסכמה ואכיפה במעבר ממצב למצב – בדרך מהמצוי לרצוי (ראו להלן).

179 סנהדרין צו.

הפער העצום בין האוטופי לפרגמטי בהגותו ובפועלו של ברויאר דומה לדיונים בחקר ההלכה על היחס שבין המשפט ההרמנויטי-קלאסי (האידיאלי) לבין המשפט היישומי¹⁸⁰. המחקר הציג בתחילה שתי הצעות ליחס בין המשפט בספרים למשפט המעשי. לפי גישה אחת המשפט האידיאלי שבספרים הוא החשוב, שכן הוא שיטתי ומשקף את ערכי החברה. המשפט היישומי נועד רק לשמור על הסדר החברתי – ללא מגבלות, מטרות או ערכים ארוכי טווח. זהו משפט אד-הוק שאיננו שיטת משפט. לפי הגישה השנייה, משקלו של המשפט האוטופי זעיר. מה שמעניין ומהותי הוא המשפט היישומי, המבטא את הבחירות הערכיות בין חלופות ממשיות ויוצר את הסדר החברתי. ניתוח המשפט הפרגמטי הוא המשמעותי, גם מבחינה תיאורטית. המשפט האוטופי הוא מס שפתיים, פולחן דתי או אמצעי חינוכי, ואין בו ממש.

לעניות דעתי, המשפט היישומי מתחלק לשתי מטרות. האחת היא שימור הסדר החברתי מפני אנרכיה וכאוס. ניתן לבצע תפקיד זה באופנים רבים – וכולם טובים: "הוה מתפלל בשלומה של מלכות [תהא אשר תהא] שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו"¹⁸¹. מתוך כך יש להוקיר את ההתקדמות המשפטית והמוסדית, גם אם אלו זמניים וחלקיים. אבל המשפט היישומי תפקיד נוסף, והוא להתגבר על הפער העצום בין המצוי לרצוי. הוא יכול להצמיד את החברה אל עבר האוטופיה. מבחינה זו הבחירה בין דרכים שונות משמעותית מבחינה ערכית. ישנן דרכים, שפרט לטוב הזמני, גם מייצרות תהליך המוביל אל עבר חברה טובה יותר מבחינה מהותית. לתופעות ההיסטוריות הללו יש משמעות חיובית עצמאית, שכן הן יוצאות מהמציאות כפי שהיא ומובילות לכיוון הראוי¹⁸². הן משפרות את מצב העולם, אבל הן גם מזהות היבט במציאות המצריך שינוי ומציעות לו חלופה ראלית. כל

180 השוו אהרן קירשנבאום **הרשעה עצמית במשפט העברי** 203–222 (2005) (דו-מישוריות בהלכה); MARTTI KOSKENNIEMI, FROM APOLOGY TO UTOPIA: THE STRUCTURE OF INTERNATIONAL LEGAL ARGUMENT (2005) (מציג את שתי הגישות תוך ניתוח טיעונים במשפט בין-לאומי); ליחס בין אוטופיה דתית למשפט בין-לאומי ראו באופן כללי: MARK W. JANIS AND CAROLYN EVANS, RELIGION AND INTERNATIONAL LAW (2004).

181 משנה, אבות, ג, ב.

182 זוהי הסיבה למה ההלכה לא מסתפקת במשפט המלך ("סדר מדיני") ובמשפט קלאסי ("אוטופי") בלבד. הסנהדרין ובתי הדין הרבניים יכולים וצריכים לדון בהוראת שעה כמערכת משפט נוספת בדיוק כי הם ידונו באופן שונה מהמלך – הם גם ינסו לקרב את החברה למצב אידיאלי יותר. נקודה אחרונה זו היא תוספת והשלמה לניתוח שמציע קירשנבאום, לעיל ה"ש 180.

ביקורת חרדית על ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם:
הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר

התופעות מבחינות ברעת הריבונות (בגילוייה השונים) ומעמידות חלופה של לאומיות וריבונות מוגבלת, תחת עליונות המשפט – בדרכי שלום¹⁸³.
הדבר גם מסביר למה לטעמו של ברויאר המהפכה הצרפתית, המשפט הבין-לאומי והקניית מעמד עליון לערכי השוויון, האחווה והחירות (להבדיל מתפיסתן כזכויות) הם כולם תופעות מופלאות כל כך, שמחזקות את הגותו הכוללת. שוב ושוב מזהות תופעות היסטוריות ותנועות אנושיות גדולות את הרע ומציעות חלופות אנושיות המצביעות כולן באותו הכיוון של חזון הצדק והמשפט. למרות הפוטנציאל השלילי הטמון בהן, הן קריאה בכיוון הנכון – ולכן הבחירה בהן היא הליכה לאור חזון הצדק (האלוהי). זהו למיטב הבנתי מקור הסמכות להגן על התפתחויות חלקיות ומוגבלות אלו, כל עוד הן מתפקדות באופן המשרת את הצדק, גם בכוח הזרוע.

183 עליונות המשפט במהפכה הצרפתית; רעת הריבונות המוחלטת ועליונות המשפט (חבר הלאומים); הקמת בית לאומי תחת מטריה בין-לאומית בדרכים מדיניות (ציונות מדינית בשיטת הרצל). יש לסייג שהמהפכה הצרפתית לא הייתה נטולת אלימות.