

“הוא מתפלל מנחה חמש פעמים ביום”

הציונות הדתית וסוגיית “יהדות ודמוקרטיה”

מגילת העצמאות, המהווה את ה“אני מאמין” של האבות המייסדים של מדינת ישראל, אפיינה את מדינת ישראל כמדינה יהודית – במפורש, וכמדינה דמוקרטית – במשתמע.¹ אפיון זה אף היה למרכיב מרכזי במדינת ישראל עם חקיקת חוק יסוד: כבוד אדם וחירותו ב-1992, כשבסעיף הראשון לחוק נקבע: “חוק יסוד זה, מטרתו להגן על כבוד האדם וחירותו, כדי לעגן בחוק יסוד את ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית”.² במשך עשרות שנים היתה השניות באופי המדינה נתון ברור ומובן מאליו בעבור הרוב המכריע של הציבור היהודי במדינת ישראל. עד שאי-שם, בסוף שנות ה-70 ובראשית שנות ה-80, החלה להישמע טענה ששניות זו איננה משלימה אלא שניות ניגודית.

ניגוד זה הוצג כבעל שני היבטים: לאומי ודתי. בהיבט הלאומי – יהדותה של המדינה פוגעת בערכים הדמוקרטיים של שוויון ושל זכויות מיעוט, כיוון שהיא הופכת את אזרחיה הלא-יהודיים של המדינה לאזרחים סוג ב’;³ בהיבט הדתי – הדת היהודית, כמו כל דת המעניקה מעמד-על לחוקי האל, היא אנטי-דמוקרטית מעצם מהותה, כיוון שאין היא מכירה

* מאמר זה זכה בפרס הראשון בתחרות המאמרים בנושא “אתיקה ערכים ודמוקרטיה” מיסודם של בית מורשה בירושלים ושל קרן מרתה וארנסט שוורץ שהתקיימה בשנת תשנ”ט. המאמר נכתב במהלך שנת תשנ”ט וכמעט שאינו כולל ספרות מחקרית ותורנית שנכתבה לאחר שנה זו.

1 בטיטה למגילה, שחברה על ידי צבי ברנזון, הוגדרה מדינת ישראל כדמוקרטיה במפורש. ר’ את נוסח הטיוטה, במאמרו “מגילת העצמאות – חזון ומציאות”, **סקירה חודשית**, 4-5 (1979), עמ’ 55.

2 1994- נוסף סעיף דומה לחוק יסוד: חופש העיסוק.

3 טענה זאת מושמעת בקול רם על ידי המיעוט הלא-יהודי במדינה. ר’ למשל דבריהם של עאדל מנאע, ח’אלד אבו עסבה, סלמן נאטור והאלי אספניולי חזן, ברב-שיח שנערך במכון ון ליר ופורסם ב**ברבגוני**, 2 (1998), עמ’ 49-53, 56-59. בהדרגה הולכת וגוברת התמיכה של חלק מהציבור היהודי בטענה זו, וגדלה הנכונות לשנות את הגדרת המדינה ל“מדינת כל אזרחיה”. אם לאחר “יום האדמה” הראשון ב-1976 לא היסס ראש הממשלה יצחק רבין ז”ל לטעון באוזני משלחת ערבית שבאה אליו שמדינת ישראל היא מדינה יהודית (א’ שטנדל, **ערבי ישראל – בין פטיש לסדן**, ירושלים תשנ”ב, עמ’ 277), הרי שלפי עדותו של אלוף הראבן ברב-שיח שהוזכר לעיל בהערה (שם, עמ’ 55), שינה רבין כעבור כעשרים שנה את דעתו, ואף ביטא את עמדתו החדשה בעיתונות הערבית.

בעליונות עקרון הכרעת הרוב ובאוטונומיה השיפוטית-מוסרית של האדם.⁴ משמעותה המעשית של טענה זו היא דרישה לשינוי זהותה של מדינת ישראל. בטענה של ניגוד מהותי בין שני מאפיינים אלה, ביקשו חוגים מסוימים בציבור החילוני ובציבור הדתי לטעון שמן ההכרח לוותר על אחד המאפיינים, כשהראשונים מבקשים לוותר על המאפיין היהודי, ואילו האחרונים מבקשים לוותר על המאפיין הדמוקרטי.

מדוע התעוררה טענת ניגוד המאפיינים רק כעבור שלושים שנה? שני הסברים ניתנו לכך. אליעזר שביד מבקש למצוא את התשובה בהתפתחויות שחלו בעולם הערכים של חלק מהציבור החילוני במדינה:

תוך כדי ליברליזציה של תהליכי השלטון, התחוללה תפנית אידאולוגית מהותית בהבנת מושג הדמוקרטיה בקרב האליטות החילוניות משמאל. הן ביקשו להעמיד מול הדת... השקפת עולם ואורח חיים אלטרנטיביים, שיש בהם כדי לעצב זהות של יהודים חילוניים. על רקע הוויכוח הפוליטי המתעמק, נראתה הדמוקרטיה כאלטרנטיבה המוצלחת ביותר... תפנית זו היא שהולידה את הדעה שיש סתירה בלתי ניתנת ליישוב בין זהותה היהודית של ישראל לבין זהותה הדמוקרטית.⁵

לעומתו, ישעיהו צ' ליבמן מצביע על שינויים בחברה הציונית-דתית כגורם שעורר את טענת הניגוד בין יהדות לדמוקרטיה:

עד מלחמת יום הכיפורים היו האורתודוקסים האנטי-ציונים הציבור היחיד שהצהיר שיש סתירה בין יהדות לדמוקרטיה, מכיוון שבעיניהם לזו היהדות היא ההלכה, וזו אכן סותרת את הדמוקרטיה. בציבור הציוני דתי כמעט לא עסקו בכך, מתוך הבנה שאכן אין התאמה בין דמוקרטיה להלכה, אך מכיוון שאין לדתיים יכולת להנהיג פה מדינת הלכה, לא כדאי להסב את תשומת הלב לסתירה. רק לאחר מלחמת יום הכיפורים החלו חוגים דתיים לחזות אפשרות של כינון מדינת הלכה, שקודם לא העלו אותה על דעתם. רבנים

4 ר' למשל: ג' ויילר, **תאוקרטיה יהודית**, תל-אביב 1976; א' לבונטין, "יהודית ודמוקרטיה" – הרהורים אישיים, **עיוני משפט**, י"ט (תשנ"ה), עמ' 521-546.

5 אליעזר שביד, "ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: היבטים היסטוריים ורעיוניים", **הציונות שאחרי הציונות**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 134-135. לדעתו של שלום רוזנברג, השינוי האידאולוגי של חלק מהציבור החילוני, ודבקותו בדמוקרטיה, הם "צד שני של מציאות חמורה. מערכת הערכים, ובתוכה מערכת הערכים המוסרית, התמוטטה – ואין אני מדבר כאן על הבחינה [ה]מעשית אלא בעיקר על הבחינה העקרונית – והיאחזות בדמוקרטיה מהווה מעין קש אחרון להצלה. היא מעניקה ללוחמים עבודה את התודעה הערכית האבודה". ר': "דמוקרטיה ויהדות", **יהדות ודמוקרטיה, מחלוקת ואחדות**, (הכינוס השנתי של המרכז לחקר מחשבת החינוך בהגות היהודית שליך מכללת ליפשיץ), ירושלים תשנ"ו, עמ' 59 (להלן: **מחלוקת ואחדות**).

חתרו לכך בדרך של הדגשת הסתירה בין היהדות לדמוקרטיה, והתבטאו באופן לא אחראי, לדעתו.⁶

מכל מקום, את השאלה ההיסטורית "מי התחיל?" נניח למשפט היסטוריונים.⁷ לענייננו חשוב לציין כי המשמעות מבחינת הציונות הדתית, שעל תשובותיה לטענת הניגוד בין יהדות לדמוקרטיה אנו דנים בחיבור זה, היתה שהיא נאלצה להתמודד עם טענה שמקורה מתוכה ומחוצה לה. ליתר דיוק, היא נאלצה **להתגונן** מפני טענה זהה מבית ומחוץ, מכיוון שהעומת בין יהדות ובין דמוקרטיה הוא בעל משמעות קיומית בעבורה. הציונות הדתית, שביקשה לשלב בין הישן לבין החדש, בין ערכי המסורת לבין רעיונות מודרניים,⁸ כרכה יחד את שני המרכיבים של היהדות, המרכיב הדתי והמרכיב הלאומי.⁹ לפיכך, הטענה שערכי המסורת היהודיים אינם יכולים להשתלב עם הדמוקרטיה, שהיא רעיון מודרני מרכזי, מקעקעת במידה רבה את אשיות האידיאולוגיה הציונית-דתית.

יתר על כן, היא יכולה אף להביא להפניית עורף ליהדות מצד אותם ציונים-דתיים (וקל וחומר חילוניים) שרואים את הרעיון הדמוקרטי כחיובי ביותר ואינם רוצים להינתק ממנו. אזהרה מפורשת מפני סכנה זאת השמיע הרב יואל בן-נון:

במשך שנים רבות טענו אנשי תורה שיש סתירה יסודית בין התורה לבין העולם המודרני. במשך כמה דורות התרחקו רבים מן התורה, ובחרו במודרנה. בעמל רב, במאמץ רוחני וחינוכי כביר, הוכחנו שאין סתירה, שאפשר לשלב, שצריך לשלב, והצלנו את התורה, את החינוך, ואת הנוער, לפחות באופן חלקי. המחיר היה, ועודנו, כבד. כיוצא בזה טענו שיש סתירה עמוקה בין דת ומדע, וגם כאן שילמנו מחיר כבד... אחר כך טענו שיש סתירה חמורה בין תורה לציונות. גם כאן עברו רבבות אל הציונות החילונית... היום מציבים... את הסתירה בין תורה לדמוקרטיה, בין ציונות לדמוקרטיה.

6 "יהדות ודמוקרטיה – התאמה או ניגוד" (רב שיח עם יאיר צבן, אסא כשר, ישעיהו ליבמן והרב שי פירון), **יהדות חופשית**, 13 (אוגוסט 1998), עמ' 22.

7 הממצא הספרותי, ככל הידוע לי, מצדד בגישה שהראשונים שעסקו בניגוד בין יהדות לדמוקרטיה מאז שנות ה-70, יצאו מקרב האליטה המשכילה החילונית. ר' לדוגמה ספרו של ויילר שיצא לאור ב-1976 (לעיל, הערה 4). מנגד, הדוגמאות שהביא ליבמן במקום אחר לטענה של רבנים על ניגוד בין יהדות לדמוקרטיה, הן מן המחצית השנייה של שנות ה-80 ("דת ודמוקרטיה בישראל", **זמנים**, 51-50 (1994), עמ' 134. מאמר זה הוא תרגום מעובד של המאמר "Religion and Democracy in Israel", E. Sprinzak and L. Diamond [ed.], *Israeli Democracy under Stress*, Boulder 1993, pp. 273-292. מקורות אלה מובאים בנוסח המקורי בהערה 1).

8 ד' שוורץ, **אמונה על פרשת דרכים – בין רעיון למעשה בציונות הדתית**, תל-אביב 1996, עמ' 268.

9 שם, עמ' 194 ואילך.

ושוב אנו משלמים מחיר כבד.¹⁰

גם מעמד בני הציונות הדתית בחברה היהודית-ציונית, שהיא חברת הרוכ, נמצא בסכנה בגלל טענת העימות בין יהדות לבין דמוקרטיה. אנשי הציונות הדתית השתלבו בחברה היהודית-ציונית והגיעו לעמדות השפעה בה ובמוסדות המדינה. ההשתלבות אינה רק תועלתית, אלא גם עונה על צורך נפשי. הדבר מודגם יפה בדברי תמר אל אור ביחס לאחד מאנשי הציונות הדתית:

כציוני-דתי, החיבור שבין המרקם המדיני-חילוני-ציוני ובין כלל ישראל, בין אם דתיים ובין אם לא הם סיבת קיומו (raison d'être). חיבור זה מפרידו מן הקהילה החרדית, ומצרפו למהלך הציוני שבו הכול מתקדש מלכתחילה. כל פעולה הנוגעת למהלך הציוני הזה, בין אם היא נעשית על ידי חילוניים או דתיים, הינה חוליה מקודשת בדרך אל הגאולה. לפיכך הרב¹¹ אינו יכול לעמוד מחוץ לאירועים – להיות מנוכר להם ותלוש מתוכם. בכל שלושת המפעלים המרכזיים של הציונות: התנחלות, קליטת עלייה וביטחון, הפכו אנשי הציונות הדתית לפעילים מובילים. עתה אין הם יכולים לוותר על השתתפות זו.¹²

אם כן, החשדת הציונים-דתיים בחוסר נאמנות לרעיון הדמוקרטי עלולה לגרום לדחיקתם לשוליים של הציבור הישראלי, מעמד בלתי נסבל בעיני רוב בניינו ומניינו של הציבור הציוני-דתי. כך, למשל, כינונה של ממשלת רבין השנייה ב-1992, והתנגדות הציבור הציוני-דתי להסכמי אוסלו, הביאו למצב בלתי אפשרי מבחינת הציונות הדתית.¹³ גורמים בקואליציה המנצחת השמיעו טיעונים המצדיקים את הוצאת הציונות הדתית ממעגל ההסכמה הציבורי, כגון היעדר תמיכתה המהותית במאפיין הדמוקרטי של המדינה. לשיאן הגיעו טענות אלה לאחר רצח ראש הממשלה ב-1995. למזלה הרע של הציונות הדתית, ראש הממשלה נרצח על ידי בחור שאמנם התחנך מרבית חייו במוסדות חינוך חרדיים,¹⁴ אך למד באוניברסיטת בר-אילן,¹⁵ המזוהה עם הציונות הדתית. בעובדה זו היה די כדי לגרום לחלקים בציבור החילוני לראות ברצח שליח של ציבור שלם, והיו שהסיקו מכך שמן הראוי להוציא

10 "תורה, ציונות, דמוקרטיה", הצופה, י"ח כסלו תשנ"ו, 1.12.1995, עמ' 3.

11 הכוונה לרב יצחק כהן, ראש המדרשה לבנות באוניברסיטת בר-אילן, המוסד שבו התבצע מחקרה על אוריינות דתית בקרב ציבור הנשים הציוני-דתי.

12 **בפסח הבא – נשים ואוריינות בציונות הדתית**, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 239.

13 שם, עמ' 81.

14 על הרקע האישי והנפשי של רוצח ראש הממשלה, ר' א' פלק, "מאוסולוד עד עמיר, דיוקן פסיכואנליטי של רוצח פוליטי", פנים, 8 (1999), עמ' 24-29. מחבר המאמר מציין שהמבנה הפסיכולוגי של רוצח זה דומה למבנה הפסיכולוגי של רוצחים פוליטיים אחרים, והוא נובע מקשיים נפשיים אישיים.

15 על אוניברסיטת בר-אילן, מקומה וייחודה בציונות הדתית, ר' מ' קליין, **בר-אילן: אקדמיה, דת ופוליטיקה**, ירושלים תשנ"ח.

את הציונות הדתית ממעגל ההסכמה הציבורי.¹⁶

תגובתה של הציונות הדתית לאירועים אלה נחלקת לשני מישורים – פוליטי ורעיוני. התגובה העיקרית והמיידית היתה במישור הפוליטי. הציונות הדתית התגייסה בבחירות 1996 למאמץ להחליף את הממשלה ואף הצליחה בכך. התגובה השנייה, שבאה לידי ביטוי בחוגים מצומצמים והשפעתה איטית יותר, היתה במישור הרעיוני. במרכז המערכה הרעיונית היו הדיונים על אודות יחסי הגומלין בין יהדות לדמוקרטיה. דיון זה, שהחל בשנות ה-80, התחדש במחצית הראשונה של שנות ה-90, והגיע לשיא בשנה שלאחר רצח רבין.¹⁷ האצת הדיונים בסוגיה זו היתה על רקע הטענה שרצח רבין ביטא בעצם את האנטי-דמוקרטיה המהותית של הציונות הדתית. על הכורח שבהתמודדות עם טענה זו עמד דב רפל בדברי הפתיחה לאחת מהרצאותיו על סוגיית "יהדות ודמוקרטיה" לאחר רצח רבין:

רבי שמואל יוסף פין, מחשובי משכילי וילנא, היה אומר שכשהוא הולך מבית "הצדקה הגדולה" שהיה מרכז הקהילה, אל הבית שלו, הוא מתפלל מנחה חמש פעמים. בכל בית כנסת שהוא עובר לידו מזמינים אותו לתפילה, ומכיוון שהוא היה "על הכוונת" בתור משכיל, הוא היה צריך להפגין בכל מקום שהוא יהודי המתפלל תפילת מנחה. אני חושב שאנחנו, בחודשים האחרונים, נמצאים במצבו של רבי שמואל יוסף פין, ואנחנו צריכים להפגין בכל הזדמנות שאנחנו מתפללים מנחה.¹⁸

נראה שהגיע הזמן שבו אנו יכולים לסכם את פרות ההתמודדות של הציבור הציוני-דתי עם הסוגיה המכונה "יהדות ודמוקרטיה". אגב הסיכום נבחן כיצד הבינו בציבור זה את מהות הבעיה, את מהות הדמוקרטיה בכלל, ואת הדמוקרטיה הישראלית בפרט.

16 דוגמאות לפגיעות בציונים-דתיים, כולל פגיעות פיזיות בעקבות הרצח, ר' אצל ל"נ כהן, "הכיפה תחת התקפה", **הצופה**, כ"ד מרחשוון תשנ"ו, 17.11.1995, עמ' 8-9 במוסף לשבת. י"צ ליבמן, "מי רצח את יצחק רבין?", **רצח פוליטי – רצח רבין ורציחות פוליטיות במזרח-התיכון**, תל-אביב 1998, עמ' 69-79, מציג את נימוקי המייחסים לכלל הציבור הציוני-דתי את הרצח ומשיב להם. מחבר המאמר הוא אדם דתי, בעל עמדות הנחשבות מתונות וקרוכות לאליטות החילוניות, אך גם הוא נתפס על ידי חברים באליטות אלה כחלק מקבוצת הרוצחים החייב לנקות את עצמו מכל אשמה. ר' שם, עמ' 69. עדות אישית להלכי נפש כלפי הציבור הציוני-דתי בעקבות הרצח מצוי במחקרה של ת' אלאור (לעיל, הערה 12), עמ' 76-80. אני מתרשם שהלכי רוח אלה השפיעו על הצגתה את רצח רבין כרצח על רקע כבוד המשפחה (!), ר' שם, עמ' 80-84. על שינוי היחס מצד חלק מהאליטה האינטלקטואלית כלפי האוניברסיטה בעקבות הרצח, ר' קליין, שם, עמ' 11.

17 המעיים בספרות הפזורה לאורך מאמר זה, יוכל להבחין במיעוט ספרות שנכתבה בנושא סמוך להקמת המדינה, בגל שני גדול יותר שהתפרסם בשנים 1983-1988, ובגל שלישי, גדול מקודמיו, שהחל עם הקמת ממשלת רבין השנייה, והגיע לשיאו בשנה שלאחר הרצח. על שני הגלים הראשונים, ר' מאמרי "סוגיית 'יהדות ודמוקרטיה' בראי ספרות רבנית ציונית", סיני, ס"ב (תש"ס) [מופיע גם בספר **רפאל – מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות לזכרו של ד"ר יצחק רפאל ז"ל**].

18 "ערכי יהדות ודמוקרטיה – אחווה, שוויון וחירות", **מחלוקת ואחדות**, עמ' 3.

נקדים ונאמר כי סיכום זה מלמדנו על התגבשותן של ארבע גישות ליישוב טענת העימות בין יהדות לדמוקרטיה, התואמות את ארבעת הסוגים של תשובות הדת המסורתית למודרניזציה ולחילון, כפי שהגדירו אותן ישעיהו צ' ליבמן ואליעזר דון-יחיא:¹⁹

1. גישה אוהדת-מרחיבה, המכלילה את הדמוקרטיה בעולם הערכים היהודי.
 2. גישה מסתייגת-מרחיקה, שאינה רואה את הדמוקרטיה כרעיון חיובי, אך מקבלת אותו כנתון שעמו יש לחיות עד שתשתנה ההוויה הרוחנית של עם ישראל.
 3. גישה ממדרת, הרואה את נושא המשטר המדיני כתחום שבו אין האדם מחויב לשיקולים תורניים.
 4. גישה מסגלת-רפורמיסטית, המבקשת לסגל את היהדות לערכי הדמוקרטיה.
- שתי הגישות הראשונות, הגישה האוהדת-מרחיבה והגישה המסתייגת-מרחיקה, נובעות מנקודת מבט תורנית, ואילו הגישה האחרונה, המסגלת, אינה נזקקת לנקודת מבט זו. הגישה השלישית, הממדרת, יכולה לנבוע משתי נקודות המבט.
- את דיוננו נפתח בשתי הגישות הראשונות, ובגישה הממדרת הנובעת מנקודת מבט תורנית; אך לפני שנציגן, מן הראוי להתבונן בקושי הכרוך בקביעת השקפה בעניינים פוליטיים על בסיס המקורות התורניים, כפי שקושי זה נתפס בעיני אנשי הציונות הדתית, ובדרכים שבהן הם מבקשים להתגבר על קושי זה.

המקורות התורניים

מספר ימים לפני פטירתו, שיגר הרב חיים דוד הלוי זצ"ל מאמר לעיתון "הצופה", שהתפרסם בימי השבעה על מותו. בראשית המאמר מסביר הרב מה הניע אותו לפרסמו:

הרב עזריאל אריאל שליט"א, רב היישוב עטרת, במאמרו... "בין קודש לחול", כותב בין היתר כדלהלן:

מעשה היה בתלמיד שנשאל על ידי המורה לאזרחות מהי שיטת הממשל הטובה ביותר. תשובתו הבלתי צפויה של התלמיד היתה: "מלוכה על פי התורה, שיש בה חלוקת סמכויות בין מלך, כהן, נביא וסנהדרין". תשובה זו נפסלה על ידי המורה, שלא היה מסוגל להתמודד עמה כלל ועיקר, ואף לא ידע לומר שהמקור הראשוני בהיסטוריה האנושית לעיקרון של ההליכה אחר הרוב הוא הפסוק בתורה "אחרי רבים להטות". וקל וחומר שלא ידע שקהילות ישראל ברוב הגלויות קיימו משטר דמוקרטי בתקופות החשוכות ביותר של ימי הביניים, כאשר כל שאר העמים חיו תחת משטרי עריצים ולא

C. S. Liebman and E. Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in Jewish State*, Berkeley 1983, p. 185

חלמו על משהו אחר.²⁰

בהמשך דבריו חולק הרב חיים דוד הלוי על עמדתו של הרב עזריאל אריאל.²¹ לפנינו אפוא השתקפות של הבלבול השורר בציבור הציוני-דתי, כולל רבניו, בסוגיית "יהדות ודמוקרטיה". תשובת התלמיד אינה מקובלת על המורה, עמדת המורה אינה מקובלת על רב אחד, ורב אחר חולק על עמדת הרב ראשון.

כיצד נוצר בלבול זה? דומה שהדבר נעוץ בשני קשיים שאתם יש להתמודד בשעה שבאים לגבש עמדה בסוגיה זו מנקודת מבט תורנית. הראשון, הקושי לדלות מהמקרא עמדה ברורה בדבר המשטר המדיני הרצוי. לכאורה, קיימת הוראה מפורשת בתורה המורה למנות מלך (דברים, י"ז, י"ד-ט"ו), אך לשון הפסוק הראשון, הפותח ב"ואמרת", מאפשר להבינו גם כרשות ולא דווקא כמצווה. הקושי השני נובע מכך שממקורות אחרים במקרא משתמעת הסתייגות מעצם מושג המלוכה, ואולי אף מעצם שלטון מדיני.²² לפיכך נחלקו חכמים האם מינוי מלך הוא רשות או מצווה, והאם מינוי מלך הוא לכתחילה או רק בדיעבד.²³ האברבנאל, למשל, אף הצביע על דמוקרטיה כשיטה עדיפה מבחינה יהודית.²⁴

מכל מקום, חוסר הבהירות בדבר המשטר המדיני הרצוי מבחינה יהודית, אפשר להוגים ציוניים-דתיים להצביע על עיקרון מדיני יהודי: חוסר העדפת משטר מסוים על ידי היהדות. כפי שכבר ציינו ברוך זיסר ואליעזר דון-יחיא:

המסורת היהודית אינה מרבה לעסוק בשאלת היתרונות היחסיים של צורות משטר שונות, ואינה מספקת הכרעה חד-משמעית בשאלה זו, התופסת מקום מרכזי בהגות המדינית המערבית... לאמיתו של דבר, אין המקורות הנורמטיביים של המסורת היהודית מייחסים משקל מכריע לשאלת הצורה והמבנה של המשטר המדיני ומוסדותיו... השאלה האם למסור את סמכויות הממשל ליחיד, למעטים או לרבים, היא

20 ט"ו אדר תשנ"ח, 13.3.1998, עמ' 6.

21 דברי הרב ח"ד הלוי הם חזרה על דברים שכתב כעשר שנים לפני כן. ר' להלן הערה 44.

22 המקורות הבולטים הם תגובתם השלילית של גדעון להצעת העם להמליכו, ושל שמואל והקב"ה לבקשת העם להמליך מלך. גם בחזון יחזקאל על הבית השלישי אין אזכור למלך, רק לנשיא, שתפקידו היחיד המוזכר שם הוא להביא קרבנות.

23 סקירת השיטות השונות, ר' אצל נ' ליבוביץ, עיונים בספר דברים – בעקבות פרשניו הראשונים והאחרונים, ירושלים תשנ"ד, עמ' 173-174; הרב אלישע אבינר, פרקי מבוא בדמוקרטיה יהודית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 10-12.

24 בפירושו לשמואל א', ח' ד'-ו'. לתפיסתו המדינית של האברבנאל, ר' פ' רוזנבלט, "מלכות ומדינה כתפיסתו של דון יצחק האברבנאל", גאולה ומדינה – הכינוס השנתי למחשבת היהדות, ירושלים תשל"ט, עמ' 283-292; נ' ליבוביץ, עיונים בספר בראשית – בעקבות פרשניו הראשונים והאחרונים, ירושלים תשל"ג, עמ' 66-71; א' רביצקי, דת ומדינה במחשבת ישראל: דגמים של איחוד, הפרדה, התנגשות או כפיפות, ירושלים, 1998, עמ' 67-76.

משנית ביחס לעיקרון המחייב את המושלים, יהיו אשר יהיו, לסור למרות האל, לקיים את תורתו, ולשאת באחריות כלפיו.²⁵

אפשר לכתוב מסורת מדינית זאת כעיקרון "הניטרליזם המשטרי". עיקרון זה התפתח בציונות הדתית שנים ספורות אחרי הקמת המדינה. כך טען הרב אליעזר י' וולדינברג כשהתייחס לשאלת המשטר הרצוי במדינה יהודית:

יפה דרשו על הפסוק: "ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל", כי מה שלא תהיה צורת השלטון המדיני בישראל, בין שתהא זו מונרכיה – שלטון יחיד בישראל, בין אריסטוקרטיה – שלטון ראשי העם, ובין דמוקרטיה – יחד שבטי ישראל, תמיד נשארת החוקה היסודית, הקונסטיטוציה הישראלית: "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב".²⁶

כלומר, כל משטר שאינו פוגע בחוקי התורה אפשרי מבחינה יהודית, כולל המשטר הדמוקרטי.²⁷ רעיון זה הוסבר על ידי הרב ח"ד הלוי:

זה כוחה וגדולתה של תורה, שאין בה משטר מדיני ברור ומוגדר, לא מדיני ולא כלכלי, ושתי סיבות לדבר:

א. לפי מהותם של שטחי חיים אלה, ניתנים הם לשינוי מתקופה לתקופה, ותורת ה' נצח היא, ונמנעה תורה במתכוון מלקבוע בהם תחומים ברורים ומוגדרים;
ב. לא רצתה תורה לכוף את העם לנהוג בחייו החילוניים על פי משטר מסוים, לא כלכלי ולא מדיני, והשאירה את הבחירה לרצונו החופשי בשטחים אלה.²⁸

עקרון הניטרליזם המשטרי מהווה אפוא מסד לבניין הטיעון הציוני-דתי מנקודת מבט תורנית בשאלת היחס בין יהדות לדמוקרטיה. הוא מעביר את שאלת ההכרעה בדבר צורת המשטר לידי העם,²⁹ ועצם העברת ההכרעה לידי העם היא בעלת משמעות דמוקרטית.

25 א' דון-יחיא וב' זיסר, "רציפות ותמורות בהגות המדינית היהודית", ד"י אלעזר (עורך), עם ועדה – המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו, ירושלים תשנ"א, עמ' 106. מאמר זה, יחד עם רוב המאמרים בקובץ, תורגמו לעברית מהקובץ *The Jewish Kinship and Consent – Political Tradition and Its Contemporary Uses*, Washington 1983.

26 הלכות מדינה, חלק א', ירושלים תשי"ב, במבוא שערים, עמ' 17.

27 אך ר' להלן את חששו מפני הדמוקרטיה המודרנית.

28 "דעת תורה בעניינים מדיניים", תחומין, ח' (תשמ"ז), עמ' 365-366. וכעין זה אצל הרב מ"צ נריה, המדינה בהלכה, תל-אביב תשי"ז, סעיף ב' (נדפס שוב בקובץ הציונות הדתית – קובץ מאמרים, בעריכת יוסף תירוש, ירושלים תשל"ד, עמ' 238-245, ובספרו של הרב מ"צ נריה, צניף מלוכה, כפר הרואה תשנ"ב). הרבנים הלוי ונריה מתבססים על דברי הנצי"ב המובאים להלן.

29 רעיון זה מצוי בדברי הראי"ה קוק: "נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיוון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלו הזכויות של המשפטים לידי האומה בכלל" (משפט כהן, ירושלים תשמ"ה, סימן קמ"ד, עמ' של"ו).

אפשר לפרש את הניטרליזם המשטרי בשלוש דרכים: הראשונה, חוסר העדפה מוחלטת של משטר כלשהו. היטיב לבאר גישה זו הרב ד"ר נפתלי רוטנברג:

המסקנה הנובעת מהעיון בשיטות השונות והמגוונות של ההוגים... היא שאין מודל פוליטי אחד מחייב והכרחי. עובדה זאת מאפשרת לנו להתייחס בפתיחות לאפשרויות שונות של יישום פוליטי בהתאם למציאות נתונה. הדמוקרטיה הליברלית המודרנית, שלא היתה מוכרת בתקופותיהם של ההוגים שהזכרנו, יכולה להיות מקובלת לא פחות מכל מודל פוליטי אחר.³⁰

לפי גישה זו, השיקולים בבחירת משטר מדיני הם שיקולים לא-תורניים במהותם, מכיוון שהתורה עצמה העדיפה לא לנקוט עמדה בנושא זה. זאת ההצדקה ל**גישה הממדרת** ביחס לדמוקרטיה מנקודת מבט תורנית, כלומר, גישה המפקיעה את הצורך בשיקולים תורניים בתחום זה בגושפנקה של התורה עצמה.

הדרך השנייה להבנת עקרון הניטרליזם המשטרי קשורה לשיטת הפוסקים בעקבות הרמב"ם שמינוי מלך הוא מצווה (הלכות מלכים ומלחמותיהם, פ"א, ה"א). הנצי"ב, בפירוש **העמק דבר** מסביר מדוע מינוי מלך בתורה מופיע כאפשרות התלויה ברצונו של העם:

"ואמרת" – לשון זה במשמע שאין זה מצווה במוחלט למנות מלך אלא רשות, והרי ידוע בדברי חז"ל שמצווה למנות מלך, אם כן מדוע כתוב "ואמרת"? – ונראה, שמשום שהנהגת המדינה משתנה אם מתנהג על פי דעת מלוכה או על פי דעת העם והנבחרים. יש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלא קברניט. **ודבר זה אי אפשר לעשות על פי הכרח מצוות עשה**, שהרי בעניין השייך להנהגת הכלל **נוגע לסכנת נפשות** שדוחה מצוות עשה. משום כך **אי אפשר לצוות בהחלט למנות מלך כל זמן שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך** על פי שרואים מדינות אשר סביבותיהם מתנהגות בסדר יותר נכון, או אז מצוות עשה לסנהדרין למנות מלך [ההדגשות שלי].³¹

ברור מדברי הנצי"ב, שהיהדות מעדיפה משטר מלוכני על פני כל משטר אחר, ושמינוי מלך הוא בגדר מצווה. כלומר, אין המדובר בניטרליזם משטרי גמור. משמעות הניטרליות בדבריו היא הכרה תורנית בכל משטר אחר שיועדף על ידי העם, כל עוד אין העם מוכן נפשית וחנינוכית "לסבול דעת מלוכה". על פי זה, דמוקרטיה, כמו כל משטר אחר שאיננו מלוכה, היא "כשרה", אך לא "מן המובחר" – נקודה משמעותית בעת קביעת היחס לדמוקרטיה הישראלית.

את הדרך השלישית להבנת עקרון הניטרליזם המשטרי אפשר למצוא אצל הרב יהודה

30 "האם תיתכן מדינת הלכה?", רבגוני, 2 (1998), עמ' 33.

31 **העמק דבר**, דברים י"ז, י"ד.

גרשוני:

רק הנהגת העם על ידי פארלאמנט [=נבחר] של זקנים היא ההנהגה הנכונה, ורק בזמנים שעדיין אין העם עוד מסוגל לשלטון על ידי הזקנים צריכים לשעה לשלטון יחיד, ודוק בזה.³²

כלומר, לדעתו דווקא כשהעם נמצא ברמה רוחנית גבוהה, עליו לבחור במשטר דמוקרטי ולא במלוכה.

אנו רואים אפוא כי קיימת מחלוקת בין הסבורים שהדמוקרטיה היא משטר בדיעבד – הנצי"ב וההולכים בעקבותיו, כמו הרבנים נריה³³ והלוי,³⁴ לבין הסבורים שהיא משטר לכתחילה – הרב גרשוני. מנקודת המוצא של הראשונים מתפתחת הגישה המסתייגת-מרחיקה ומנקודת המוצא של האחרונים מתפתחת הגישה האוהדת-מרחיבה, גישות שעליהן נרחיב את הדיבור בשני הסעיפים הבאים.

הקושי השני במקורות היהודיים העוסקים בעניינים מדיניים הוא שהם אינם מתווים עקרונות מופשטים, אלא מתמודדים עם שאלות שמקורן במציאות בת-זמנם, מציאות השונה מאוד מהמציאות העכשווית.³⁵

נוצר אפוא פער בין המקורות שלפנינו לבין המציאות החדשה שבפניה אנו ניצבים היום. כבר הרב שאר ישוב הכהן הזהיר מפני ניסיון להסיק מסקנות על בסיס מקורות אלה מבלי להביא בחשבון את פער התקופות:

כל מי שחושב שאפשר לקחת את הסעיפים מ"משנה תורה" לרמב"ם ולהפוך אותם לחוק המדינה כמות שהם, בלי להתחשב בנסיבות, הוא לא רק עם הארץ, הוא יותר מזה, הוא טועה ומטעה את הרבים. משום שהרמב"ם עצמו היה כותב את הלכותיו בפני המדינה, עם בעייתיה העכשוויות, אחרת מאשר הוא כתב אותן בזמנו. לא ההתורה משתנית, חלילה, אלא המושגים החברתיים הם אחרים, ולכן הניסוח של ההלכה מוכרח

32 "בירור במקורות דמוקרטיה ויהדות וזכויות העם", סיני, ק' (תשמ"ז), עמ' רצ"ב.

33 לעיל, הערה 28.

34 בדבריו **בתחומין** שהבאנו לעיל, אומר הרב "ואף שהרמב"ם פסק שהיא [=מינוי מלך] מצווה, הרי שאין אנו יודעים דעתם של גדולי הראשונים שלא דנו בנושא ולא פסקו כלל. וגדולי הפרשנים וההוגים דיברו בחריפות נגד המלכות כשיטת ממשל". מכאן ניתן להבין, שלדעת הרב אפשר שאין הלכה כרמב"ם, ואין חובה למשטר מלוכני בישראל. מאוחר יותר כותב הרב דברים דומים, אך לא זהים "ואף **שנפסקה הלכה שהיא** [=מינוי מלך] **מצווה**, אף על פי כן גדולי הפרשנים והוגי הדעות בישראל דיברו בחריפות נגד המלכות כשיטת ממשל..." (**תורת חיים**, חלק ב', תל-אביב תשנ"ג, עמ' צ"ה לחומש ויקרא. על דברים אלה חזר במאמרו, "מצוות יסוד לביסוס משטר כלכלי בתורה", **הצופה**, ט"ז אייר תשנ"ז, 23.5.97, עמ' 7). כאן דעתו מחייבת כבר מלוכה, כפסק הרמב"ם, ולא משטר אחר.

35 לעיל, הערה 25 (במאמר העברי), עמ' 103-105.

להיות מחודש... אי אפשר לפסוק היום על סמך נוסח קדום, ומבלי להביא בחשבון את השינויים שחלו מאז ועד היום.³⁶

אביעזר רביצקי סובר שהניסיון להעתיק את הפתרונות ההלכתיים שניתנו בעבר הרחוק בתחום המדיני לימינו, דומה לניסיון לחפש פתרונות הלכתיים לבעיות מודרניות בתחומי המשפחה או הכלכלה רק על פי התבססות על המקרא והרמב"ם.³⁷ אם כך, כיצד אפשר להשתמש במקורות הקיימים בסוגיות מדיניות? התשובה הניתנת בעולם התורני ובמחקר האקדמי³⁸ היא שאמנם אין לפסוק ממקורות אלה, אך אפשר לדלות מהם עקרונות. ובלשונו של הרב משה צ' נריה:

ברם, גם אם לא קבעה התורה מסמרות בפרטי המשפט הציבורי... אולם היא קבעה יסודות המאפשרים והמנחים את עצם בניינו של משפט זה, והבוניס יעמידו ארץ בכל דור ודור.³⁹

ברור שגם חשיפת עקרונות מדיניים מתוך המקורות אינה פעולה פשוטה. נמחיש זאת באמצעות אחד מהמקורות ששימש לניסיון כזה – תקדים הקהילה היהודית.

לכאורה, עמד בפני המתמודדים עם נושא "יהדות דמוקרטיה" תקדים של משטר דמוקרטי במסגרת יהודית. הקהילה היהודית בחרה את הנהגתה, והנבחרים קיבלו את החלטותיהם על פי החלטת רוב. חכמים אף גיבּו את החלטות הנבחרים על ידי הענקת תוקף הלכתי לתקנות הנהגת הקהילה, וקיימת ספרות שו"ת ענפה העוסקת בסדרי הנהגת הקהילה. כבר הרב יצחק א' הרצוג התייחס לקהילה, בדיונו על צורת המשטר הרצויה בעבור המדינה היהודית העומדת לקום בקרוב על פי החלטת האו"ם. לדעתו, המשטר הרצוי מבחינה יהודית הוא של מלך הכפוף לחוקי התורה, כשמצדו פועלת מועצת חכמים – הסנהדרין,⁴⁰ "נומוקרטיה" [=ממשלת החוק האלוהי, התורה] כהגדרתו.⁴¹ אולם, ברור היה לרב הרצוג, שאין משטר זה יכול לקום בתנאי המציאות החברתית (רוב העם היהודי בארץ ישראל אינו שומר תורה ומצוות ולא יסכים לנומוקרטיה), המדינית (האו"ם מתנה את הקמת המדינה בהיותה דמוקרטית דווקא) וההלכתית (אין סנהדרין המוסמך על פי ההלכה למנות מלך) בימיו. במצב זה, מציין הרב הרצוג:

36 בין דמוקרטיה ליהדות – דיון, ירושלים תשמ"ח, עמ' 34.

37 "ערכי יהדות ודמוקרטיה בזיכרון ההיסטורי", מחלוקת ואחדות, עמ' 13-14.

38 דון-יחיא וזיסר ניסו במאמרם (לעיל, הערה 25) להציג עקרונות אלה. קיומם של עקרונות מדיניים יהודיים הניתנים להבחנה ולייחוד, הוא נקודת המוצא של חוקרי המסורת המדינית היהודית, שחלק מעקרונות תפיסתם באים לידי ביטוי בקובץ שממנו לקוח מאמרם.

39 לעיל, הערה 28.

40 תחוקה לישראל על פי התורה, כרך א', (ליקט, סידר וערך: א' ורהפטיג), ירושלים תשמ"ט, עמ' 4.

41 שם, עמ' 8.

מה שבא בחשבון עכשיו אין זה אלא מינוי ראש ומנהיג, כלומר נשיא, או במלים אחרות פרנס ראש וראשון של המדינה, כשם שהיינו ממנים לפעמים גם בגלות בארצות ידועות פרנס ראשי לקהילות, וזה רק למספר שנים. מינויו יקום על ידי הציבור של הבוחרים כפי חוקת הבחירות... אין בזה שום ניגוד מצד התורה.⁴²

הרב הרצוג רואה אפוא כמובן מאליו שבמצב הנוכחי יקום משטר של נבחרים על ידי העם, כפי שהיה נהוג בקהילות היהודיות, קרי דמוקרטיה.⁴³

נגד גישה זו יצא בתוקף הרב חיים ד' הלוי, בהצביעו על ריבוי החכמים והקהילות שצמצמו את הזכות לבחור ולהיבחר.⁴⁴ אמנם, הוא מבקש לתלות את הגבלת הזכות הדמוקרטית של בחירה בתנאי הזמן והמקום,⁴⁵ אך לענייננו, משמעות דבריו היא שאין הקהילה יכולה, כתופעה כוללת, להצביע על חיוב הדמוקרטיה ביהדות.

עם זאת, מן העובדה שלא היתה מדיניות אחידה בדבר דרך הנהגת הקהילה, ושהנהגה הדמוקרטית היתה אפשרית, אפשר להסיק מסקנה חשובה לסוגיה הנידונה: היהדות היתה מוכנה לגבות סוגים שונים של הנהגות המקובלות על הקהילות, כולל שיטה דמוקרטית או דמוקרטית למחצה. מסקנה זו מחזירה אותנו אפוא לעקרון הניטרליזם המשטרי.

הגישה האוהדת-מרחיבה: דמוקרטיה כמשטר מועדף מבחינה יהודית

העברת ההכרעה לידי העם מעלה בפנינו שאלה חדשה: האם המסורת המדינית היהודית מציגה עקרונות מנחים בבחירה זאת? על פניו, דומה שקיים רק עיקרון אחד, והוא זה "המחייב את המושלים, יהיו אשר יהיו, לסור למרות האל, לקיים את תורתו, ולשאת באחריות כלפיו", כדברי דון-יחיא וזיסר לעיל. כלומר, כל משטר המאפשר מימוש חיי תורה

42 שם, עמ' 5-6.

43 אך הוא קיווה שדמוקרטיה זו תהיה על פי עקרונות היהדות, ר' להלן. הרב הרצוג אינו היחיד שביקש לראות בקהילה היהודית מקור להנהגה דמוקרטית בגושפנקה של ההלכה. ר' למשל ש' פדרבוש, **משפט המלוכה בישראל**, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים תשל"ג, עמ' 51-53. דוגמאות נוספות ר' אצל ד' גוטנמכר, "פסיקה הלכתית ציבורית ומושג הדמוקרטיה", **הגיון**, ג' (תשנ"ו), עמ' 59, הערה 1.

44 **עשה לך רב**, חלק ח', תל-אביב תשמ"ח, שאלה צ', עמ' רפ"ג-ר"ז; נדפס שוב תחת הכותרת "רוב ומיעוט במדינה יהודית דמוקרטית", **יהדות ודמוקרטיה** (הרצאות שהושמעו בכינוס בחורף תשמ"ו, ביוזמת האגף לתרבות תורנית במשרד החינוך והמרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה), ירושלים תשמ"ט, עמ' 36-39. עיקרי הדברים נשנו במאמרו האחרון בעיתון **הצופה** (לעיל, הערה 20). ד' גוטנמכר, שם, עמ' 1, מצדד בעמדת הרב ח"ד הלוי ומרחיב בבחינת הנושא בהמשך מאמרו. גם ד"ר אלעזר, "הקהילה מראשיתה ועד סוף העידן המודרני", **עם ועדה – המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו**, ירושלים תשנ"א, עמ' 183-185, מצביע על הגוונים השונים של הנהגות קהילתיות, דמוקרטיות ולא דמוקרטיות.

45 שם, **יהדות ודמוקרטיה**, עמ' 37, 39.

”כשר” מבחינה יהודית.⁴⁶ אולם הרב יהודה שביב מציע עיקרון מנחה נוסף:

כיוון שכך, ניתן לילך צעד נוסף ולפרש את הכתוב ”אשימה עלי מלך ככל הגויים” (דברים, י”ז, י”ד) במשמע של כל שלטון שהוא. לאמור, אם רצונו של העם לסגל לעצמו מערכת שלטונית מוסדית כמקובל בעמים האחרים רשאי הוא, ורשות זאת מקבלת גושפנקה של מעלה והופכת מצווה. בימים קדמונים, שהיתה מלכות משמשת, היתה מצווה למנות מלך. בימים מאוחרים, כשסוברים בני אדם שהדרך היותר ראויה היא שלטון נבחרי העם ישירות, כי אז תהיה זו המצווה.⁴⁷

נעיר כאן כי לדעת א’ רביצקי, אין המדובר בעיקרון בלבד, אלא גם במציאות המלווה את עם ישראל כבר מימי יתרו ומשה, וכדבריו ”את שיטת המשטר אנחנו יונקים מבחוקי”.⁴⁸ מכל מקום, הצעת הרב שביב מגבילה את חופש ההכרעה של העם בדבר המשטר הרצוי, ומעבירה, למעשה, את ההכרעה לאומות העולם (הנאורות)! המשמעות המעשית לימינו, כמשתמע מדבריו, היא הנחיה חד-משמעית לבחור במשטר דמוקרטי.

דרך אחרת להכריע בסוגיית המשטר הרצוי היא לבחון איזה משטר מעוגן יותר ביהדות. לכאורה, התשובה הפשוטה היא מלוכה, הנזכרת מפורשות בתנ”ך. ואולם, עיון מעמיק יותר יכול להוביל למסקנה אחרת. כך תאר הרב יואל בן-גון את שינוי התפיסה שהתחולל אצלו בעקבות עיון מעמיק:

כאשר התחלתי לפני שנים רבות לעסוק בנושאים אלה, היה נדמה לי שהמדינה הדמוקרטית רחוקה מאוד מהגשמת חלום הנביאים או מתפיסת מלכות ישראל ההלכתית, שלבטח איננה דמוקרטית, כך חשבתי. חזון מלכות ישראל עודנו משאלת לב של אנשים רבים...

כשהתחלתי לעסוק בהלכות מלכים, התברר לי בהדרגה שהתפיסה הזאת מוטעית, והכרה זו נבעה דווקא מתוך לימוד תורה. לכן אני סבור שרוב אלה שמדברים על ניגוד בין התפיסה הדמוקרטית לבין חזון מלכות ישראל לא למדו כל צורכם, לא שמעו כל צורכם ולא העמיקו כהלכה...

46 ההקבלה בין מדינה על פי ההלכה לבין מטבח על פי ההלכה מצויה אצל הרב נ”א רבינוביץ, הכותב ”מטבח שיש בו עברה על דיני כשרות – נוגד את התורה, כך משטר החורג מן המותר על פי דין תורה – פסול הוא בעיני ההלכה” (”על דת ופוליטיקה בישראל”, מעליות, י”ח [תשנ”ז], עמ’ 113).

47 ”דמוקראטיה ויהדות”, ממלכת כהנים וגוי קדוש – קובץ לזכר דוד כהן, ירושלים תשמ”ט (תשנ”ז), עמ’ 299. כעין זה גם דבריו בחוברת בין דמוקרטיה ליהדות – דיון, ירושלים תשמ”ח, עמ’ 26.

48 לעיל, הערה 37, עמ’ 17.

התפיסות הדמוקרטיות קרובות יותר לדעתי לתפיסה המקראית ולתפיסה ההלכתית (ויש להבדיל בין השתיים). כל צורת שלטון אחרת בוודאי מנוגדת לעקרונות של תפיסת השלטון המקראית וההלכתית כאחד.⁴⁹

אם כך, העדפת המשטר הדמוקרטי על ידי העם נובעת מעקרונות דמוקרטיים המצויים ביהדות עצמה, ובמשטרים המדיניים שהעם היהודי כונן בעבר,⁵⁰ בראש ובראשונה בתקופת המקרא, עת נהגה "דמוקרטיה פרימיטיבית".⁵¹ לפיכך, הדמוקרטיה המערבית מושתתת על יסודות מקראיים וחז"ליים, בנוסף, או במקום, יסודות יווניים קלסיים.⁵² בחירת העם בדמוקרטיה מבטאת אפוא רעיון יהודי מקורי, ולא רק רעיון מודרני. כמובן, אין בפי המצביעים על העקרונות הדמוקרטיים המצויים ביהדות ובמשטרים המדיניים שהיא כוננה בעבר, טענה שהם דמוקרטיים במובן המודרני או אף קרובים למובן זה. הם רק מבקשים להצביע על כך שהרעיונות הדמוקרטיים אינם זרים לא ליהדות ולא לעם ישראל. על בסיס זה אפשר, מחד גיסא, להפיג את החשדנות בקרב חלק מן הציבור הציוני-דתי כלפי רעיון מודרני מרכזי בעולם ובישראל, ומאידך גיסא, למנוע הסתייגות ציבור חילוני וחלק מן הציבור הציוני-דתי כלפי גישה יהודית שאינה קולטת רעיון מודרני המקובל על ידי רוב הציבור הישראלי.⁵³

העקרונות הדמוקרטיים המוצגים בספרות הציונית-דתית (ראה לעיל, הערה 50) כמצויים ביהדות הם:

1. **רעיון האמנה החברתית** – הוגי דעות פרוטסטנטיים מצאו ברעיון התנ"כי של "ברית" את התשובה להתערערות הלגיטימציה המסורתית של השלטון החילוני בעקבות התערערות

49 קטע מראיון שהתקיים ב-21.4.1998 והתפרסם בתוך: י' דוד (עורך ומראיין), **מדינת ישראל: בין יהדות לדמוקרטיה**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים תש"ס, עמ' 133-134. אני מודה לרב יואל בן-נון על שהפנה את תשומת לבי לראיון זה והעמיד לרשותי את התמליל של הראיון לפני פרסום הספר.

50 לספרות כזו ר' ש' פדרבוש (לעיל, הערה 43); י' ברמסון, **תורה ודמוקרטיה**, ירושלים תשמ"ה; מרדכי טרופר, "הדמוקרטיה בהשקפת היהדות", **הצופה**, כ"ח שבט תשמ"ו, 7.2.1986, עמ' 7; הרב י' מצגר, "מדינה דמוקרטית – או מדינה יהודית", **הליכות**, 111-110 (תשמ"ו), עמ' 28-31; ד"ר אלעזר, "יהדות ודמוקרטיה", **אפיריון**, 6 (חורף 1986/1987), עמ' 49; S. Roth, *Halakha and Politics* – 11. *The Jewish Idea of the State*, New York 1988, ch. 11; הרב א' אבינר (לעיל, הערה 23); אמנון שפירא, "נבות לא מת לשווא", **פנים**, 2 (מאי 1997), עמ' 60-69; הרב י' אריאל, "הלכה ודמוקרטיה", **הצופה**, מוסף 60 שנה, תשנ"ח, עמ' 34-35.

51 שפירא, שם, עמ' 61.

52 אמנון שפירא עובד על מחקר מקיף שמטרתו להוכיח "שלמרות שהדמוקרטיה הנה יצירה מודרנית מאוחרת, שורשיה הארגוניים, התרבותיים והרעיוניים, מצויים דווקא בתנ"ך" (דברים שהשמיע והופיעו בתוך: **מחלוקת ואחדות**, עמ' 27-26). לתקציר מחקר זה ר' מאמרו לעיל, הערה 50, עמ' 60-69.

53 ר' להלן סמוך להערות 67 ו-71 - את דברי הרב פילבר.

מעמדה של הכנסייה הקתולית עקב הרפורמציה. הברית התנ"כית הוצגה כברית בין האל לבין ברואיו, ברית המשווה את מעמדם של כל הברואים, והופכת את השליט לאחד הברואים שמקור כוחו באחיזו והוא מחויב להם ולברית שכתו. רעיון הברית התנ"כי התמזג במחשבה הפוליטית של ארצות הברית עם רעיון האמנה החברתית בגרסה של לוק, כשמזיגה זו מהווה את אחד המסדים של הדמוקרטיה שם.⁵⁴

2. **רעיון הברית כרעיון מדיני** השפיע בראשית המאה ה-20 על אחד מרבני הציונות הדתית שירד מארץ ישראל לארצות הברית – הרב חיים הירשנזון – שאף הקדיש חיבור בן שלושה חלקים, **אלה דברי הברית**, לפיתוח רעיון זה.⁵⁵ במדינת ישראל נישא רעיון זה בציונות הדתית בעיקר על ידי אנשי אקדמיה,⁵⁶ ואין הוא מורגש בעולם הרבני.

3. **העם כמקור סמכות השלטון** – גם אלה שלא התייחסו לרעיון הברית, מצביעים על הצורך בהסכמת העם כדי להעניק לגיטימיות לשלטון ולהחלטותיו. מקורות מקראיים וחז"ליים שמשמשים להצגת רעיון זה הם ההמלכה הכפולה של שאול ושל דוד, פעם אחת על ידי הנביא ופעם שנייה על ידי העם; והאמרות התלמודיות "אמר ר' יצחק: אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בציבור" (**ברכות**, נ"ה, ע"א), ו"אין גוזרין גזרה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה" (**בבא קמא**, ע"ט, ע"ב, **בבא בתרא**, ס', ע"ב, **הוריות**, ג', ע"ב).

4. **הכרעת הרוב** – הסכמת העם, סבילה או פעילה, משמעה המעשי הוא הכרעת רוב. הכרעת הרוב נתפסת אף היא כרעיון יהודי מקורי, המבוסס על ההוראה המקראית "אחרי רבים להטות" (**שמות**, כ"ג, ב'). חז"ל העבירו הנחיה זו מהמישור המקורי שבו היא נמצאת – המישור המשפטי – למישור הציבורי.⁵⁷

54 גיורא קולקה, **חירויות הפרט והמבנה החוקתי בדמוקרטיה פדרלית – רציפות ושינוי בממשל ארצות-הברית**, תל-אביב 1987, עמ' 38-41.

55 ר' אליעזר שביד, **דימוקראטיה והלכה – פרקי עיון במשנתו של הרב חיים הירשנזון**, ירושלים תשל"ח, עמ' 61-74.

56 המאמר המציג תפיסה זאת הוא מאמרו של ד"ר אלעזר, "הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית", ד"ר אלעזר (עורך), **עם ועדה – המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו**, ירושלים תשנ"א, עמ' 36-54 (להלן: **עם ועדה**). העורך מציין בהקדמה ש"התזה המרכזית בספר זה היא שהברית, הן כרעיון והן כמציאות, היא הכוח המניע מאחורי המסורת המדינית היהודית" (שם, עמ' 17).

57 העברה זו יוצרת לא מעט בעיות ומעוררות שאלות רבות. כך, למשל, סבור רבנו תם, שההחלטות בקהילה חייבות להתקבל פה אחד, לא בהכרעת רוב, מכיוון שאין מטרות שני הגופים שונות (סקירה קצרה של נושא הכרעת הרוב והבעיות שהוא מעורר ר' אצל הרב אבינר [לעיל, הערה 23], עמ' 29-46). לכן, מוצאים אנו גם בספרות הרבנית של ימי הביניים וגם בספרות הציונית-דתית המודרנית מי שביקשו לבסס עיקרון זה על הכרח מעשי או פילוסופי ולא על הנחיה מפורשת בתורה. ר' למשל שלום רוזנברג (לעיל, הערה 5) עמ' 47-56.

5. **זכויות מיעוט** – כידוע, גם הרוב יכול להיות עריץ, ולפיכך אפשר לפסול תקנות קהילה הפוגעות באופן שרירותי בחלק מהציבור.

6. **הפרדת רשויות** – החקיקה והשפיטה במסורת המדינית היהודית נתפסות כשייכות בעיקר לקב"ה או לסמכות התורנית באותו דור. אמנם, למלך המקראי והחשמונאי ישנן סמכויות חקיקה ושפיטה לשם הסדרת החיים הציבוריים, אך הוא חולק אותן עם גורמים אחרים. רעיון זה הוצג בהרחבה על ידי סטיוארט א' כהן, הטוען לקיומן של שלוש רשויות - "שלושת הכתרים" בלשונו - במהלך ההיסטוריה המדינית היהודית.⁵⁸

7. **קיומה של אופוזיציה** – הדוגמה היהודית הקלסית לאופוזיציה הוא הנביא במקרא.⁵⁹

8. **פלורליזם** – היהדות מתאפיינת בריבוי דעות בהלכה ובאמונה. פלורליזם זה נתפס במסורת היהודית כ"אלו ואלו דברי אלוהים חיים".⁶⁰

9. **לגיטימיות הביקורת** – המקרא עצמו מפתח תרבות של ביקורת כלפי אדם ואף כלפי שמים. חז"ל המשיכו בדרך זו ומתחו ביקורת גם על דמויות מן העבר וגם על דמויות בנות זמנם. ביקורת זו הופנתה, בין בגלוי בין במרומז, גם כלפי בעלי שררה.

10. **זכויות אדם** – אלה כוללות שמירה על כבוד האדם, שוויון, חירות, הגנה על הרכוש, ואותן זכויות אזרח המאפשרות לו להביע את עמדתו, לבחור ולהיבחר, ומעניקות לו חופש פרסום, זכות התאגדות וזכות למחאה. עיון ברשימה זו מלמד אותנו שמדובר באותו סוג של זכויות אדם המכונה בארצות הברית בשם 'חירויות', כלומר, זכויות טבעיות השייכות ליחיד והטבועות בו מעצם ברייתו. 'חירויות', להבדיל מ'זכויות', אינן מוקנות ליחיד על ידי הממשל. 'זכויות' במובן של דברים שלהם זכאי הפרט מתוקף היותו אזרח שווה ערך במדינה,⁶¹ אינן מצויות במסורת היהודית, מן הסתם מכיוון שאלה משתנות בהתאם לזמן ולמקום.

58 "מושג שלושת הכתרים: מקומו במחשבה המדינית היהודית והשלכותיו על חקר ההיסטוריה החוקתית היהודית", עם ועדה, עמ' 75-55; הנ"ל, *The three crowns*, Cambridge 1990. ליישום רעיון זה בניתוח המבנים המדיניים היהודיים במהלך הדורות ר' הנ"ל, וד"ר אלעזר, **עדת בני ישראל – ההתארגנות המדינית היהודית מתקופת המקרא ועד ימינו**, ירושלים תשנ"ז.

59 אמנון שפירא היטיב לתאר את הנביא כ"אופוזיציה אישית-רוחנית בדמותו של הנביא שייצג, מול המלך ובמאבק אתו, את ערכי החוק והמוסר. לא ידוע על שום מוסד דומה, בתוכנו ובעצמתו, בעולם העתיק שמחוץ לישראל, במסופוטמיה, בכנען, במצרים וביוון". ר' לעיל, הערה 50, עמ' 64.

60 לסוגיה זאת ר' גם ד' דישון, "אחדות ומחלוקת בדורות התנאים והאמוראים", **מחלוקת ואחדות**, עמ' 32-44; ב' איש שלום, "תרבות המחלוקת בהגות היהודית – השלכות חינוכיות ויישומן", שם, עמ' 81-70; א' שגיא, **אלו ואלו – משמעותו של השיח ההלכתי**, תל-אביב 1996.

61 להבחנה בין 'חירויות' ובין 'זכויות' וביטוייה במגילת הזכויות בארצות הברית ר' קולקה (לעיל), הערה (55), עמ' 96-97.

11. **זכויות מיעוטים**⁶² – אלה באות לידי ביטוי לא רק בשמירה על זכויות אדם בסיסיות, אלא גם, ובעיקר, בעצם הדרישה ליחס הוגן לנכרי, לגר תושב ולגר הצדק.

לעקרונות אלה, ובמיוחד לעקרון הפרדת רשויות, ישנה משמעות חיובית נוספת מבחינת התפיסה המדינית היהודית: צמצום הפגיעה ברעיון "מלכות שמים"⁶³, כדברי הרב יהודה שביב:

ככל שנצמצם סמכויות שלטון, ככל שנפריד רשויות, ככל שנהיה דמוקרטים יותר (במשמעות המקובלת היום), כן נצמצם את המרידה במלכות שמים.⁶⁴

מרחיב בנקודה זו הרב יואל בן-נון:

תפיסת השלטון הדמוקרטי, שאין בה שום גורם אנושי כל יכול, והיא מחלקת את הכוח בין הגורמים השונים, אין בה אישיות המזוהה עם השלטון, לא באופן מלא ואפילו באופן חלקי, שיטה זאת קרובה יותר מכל השיטות ומכל הדגמים לפתרון נכון מבחינת ההשקפה התורנית, פתרון ראוי ורצוי, המאזן בין שלטון אנושי ומלכות שמים. זאת משום שהתפיסה הדמוקרטית יכולה לשאת עיניה אל מלכות ה' ולהיות אפילו כפופה לו.⁶⁵

לדעת הרב ד"ר שמעון פדרבוש, כינון משטר דמוקרטי הוא שלב מעבר בתהליך ההתעלות האנושית, תהליך שבסופו "המדינה המוסרית תגיע למטרתה הסופית, היינו לביטול המדינה ולתיקון העולם במלכות שמים".⁶⁶

גישה מסתייגת-מרחיקה: דמוקרטיה כהכרח

הגישה המסתייגת-מרחיקה באה לידי ביטוי בדברי הרב יעקב פילבר. הוא שואל: "לאחר שנתברר לנו כי הכלל רשאי לבחור לעצמו את צורת השלטון הטובה בעיניו, נשאלת השאלה איך אנו צריכים להתייחס לשיטות ממשל המקובלות באומות העולם והציבור החליט לאמץ במדינתנו".⁶⁷ מאחורי שאלה זו מסתתרת שאלה נוספת עקרונית יותר: האם אימוץ רעיונות

62 להבדיל מזכויות המיעוט בסעיף 4, ששם מדובר במיעוט לעומת רוב, כאן המיעוטים הם קבוצה מובחנת וקבועה.

63 לרעיון זה ר' למשל מרטין בובר, **מלכות שמים**, ירושלים תשכ"ה. למקומו של רעיון זה במסורת המדינית היהודית ר' אלה בלפר, **מלכות שמים ומדינת ישראל**, רמת-גן תשנ"א, פרק א', ובמיוחד עמ' 23-24.

64 לעיל, הערה 47, עמ' 291-292.

65 לעיל, הערה 49, עמ' 134, ההדגשות במקור.

66 לעיל, הערה 43, עמ' 17.

67 **קדושה ומלכות – עיונים במשנת רבנו אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל**, ירושלים תשנ"ז, עמ' ק"ז-ק"ח. המאמר הופיע במקור בהצופה, כ"ט כסלו תשנ"ו, 22.12.1995, עמ' 7-8, תחת הכותרת

מאומות העולם הוא פסול או פגום? הרב פילבר מקדים לדבריו דיון בשאלה הנסתרת, לאור דברי הראי"ה קוק בספרו **עין אי"ה**, ומסקנתו היא:

כדי להבטיח את הישרדות כל חלקי האומה, גם החלקים הנחשלים, התירה ההשגחה העליונה לחכמי ישראל בכל דור ודור לחזק את אור התורה גם על פי אותן דעות נכריות, כדי להציל רבים וטובים מבני עמנו הנמשכים אחריהן, מפני שאם היינו אומרים לאחינו הנחשלים שבאורה של תורה לא קיימת האפשרות להסכים לדעות האלו, היה הדבר מביא רבים מחלופי הדעת להיות נסוגים מאחורי תורת ה' מפני הבלי הנכר, ורבים מהם היו אפילו מרחיקים לכת עד אבדן הזהות היהודית בהתבוללותם בעמי הנכר. מטעם זה ניתנה הרשות לחכמי ישראל להראות לאותם נבוכים שהשקפתם המיוסדת על דעות נכריות אינה מתנגדת לתורה, ואפילו להראות שבמקורות התורה יש סימוכין לעמדתם, מה שיבטיח אותם להמשיך להישאר נאמנים לעמם ויהדותם.⁶⁸

הרב פילבר מסתייג אפוא מקבלת השראה מאומות העולם, אבל משיקולי תועלת. כדי למנוע התרחקות מהתורה, יש לדעתו מקום להשתדל למצוא לרעיונות אלה בסיס בתורה. על ידי כך אותם מתלבטים יתרשמו מעומקה של תורה ויישארו נאמנים לה. ממשיך הרב פילבר ואומר "הדברים הללו נכונים גם לגבי ה'דמוקרטיה', שאבירי הסוציאליזם והקומוניזם של אתמול הפכו לחביבת הציבור היום".⁶⁹ כבר הרצל, "שרבים מחסידי הדמוקרטיה של היום רואים בו את מנהיגם", חשב שהדמוקרטיה אינה רעיון טוב.⁷⁰ וכך הוא מסכם:

אבל למרות כל חולשותיה וחסרונותיה... כל עוד היא השיטה המוסכמת על העם, עלינו להיות שותפים עם שאר חלקי האומה תחת גג הדמוקרטיה (כמובן כל עוד אינה פוגעת בדת ישראל), כי דחיתה בשעה זו עלולה לגרום לשתי רעות: האחת, לקרע עד המלחמת אחים... והחשש השני הוא ששלילת הדמוקרטיה בשם התורה עלולה להרחיק רבים וטובים מן התורה.⁷¹

משתי סיבות אלה חייבים לתמוך היום במשטר דמוקרטי, על אף מגרעותיו. לפנינו ויתור מודע לציבור החילוני, ולחלק מן הציבור הציוני-דתי, מתוך חשבון שהדמוקרטיה היא בשבילו "ייהרג ובל יעבור", בעוד שביהדות "שיטות השלטון... הן פתוחות ונזילות".⁷² הדמוקרטיה, עם כל מגרעותיה, אולי אינה רצויה, אך אין היא סותרת חזיתית את היהדות.

"נרות קבע ונרות שעה". הודפס שוב בביטאון ישיבת ירושלים לצעירים שליך ישיבת מרכז הרב, **דגל ירושלים**, ד' (תשנ"ו), עמ' ע"ג-ע"ט. לנוחיות הקורא ההפניות תהיינה לספרו.

68 שם, עמ' ק"ט-ק"י.

69 שם, עמ' קי"ב.

70 **מדינת היהודים** (תרגום: א' ברש), ירושלים ותל-אביב תשי"ח, עמ' 76-77.

71 שם.

72 שם.

לכן, "אם ביום מן הימים בעתיד, תחליט אותה חברה ישראלית להחליף את הדמוקרטיה בשיטת שלטון אחרת, לא נהיה זקוקים להיות חסידי הדמוקרטיה להאירה מחדש".⁷³ הסתייגות מהרעיון הדמוקרטי, אך לא מרעיונות מודרניים אחרים, מביע בתש"ז הרב ישראל (עמנואל) יעקובוביץ:

המיטב שב"תרבות המערב" מורכב ממספר אידאלים נשגבים, ומכולם רק הדמוקרטיה אין הראתה נגזרת דווקא מיצירות הרוח והמורשת היהודית. צדק חברתי, שוויון וחירות אנושיים, חינוך להמונים; כל אלה באו לידי ביטוי קודם לכל בספרות של ישראל ובתולדותיה. לעומתם, הדמוקרטיה – כפי שניתן להבין מעצם שמה – היא במהותה מורשת של יוון העתיקה. אין פירושה של הודאה זו כאילו אין יסוד דמוקרטי בתפיסת השלטון היהודית; כמו כן, אין פירושה שהיהדות מביטה בהיבט חינוכי זה של יחסי אנוש מתוך ניטרליות אשר מקורה באדישות; פירושה, **שרעיון הדמוקרטיה המודרני הוא תפיסה אשר בעיקרה זרה לתורה וליהדות**.⁷⁴

בהמשך דבריו, שאליהם נתייחס להלן, מבהיר הרב יעקובוביץ את נימוקיו לטענתו החד-משמעית ש"רעיון הדמוקרטיה המודרני הוא תפיסה אשר בעיקרה זרה לתורה וליהדות". אך למרות טענה זו, הוא מבין שאי אפשר להעלות על הדעת משטר אחר בעידן המודרני, ולכן נותר רק לקוות ש"דווקא בתחום זה תתרום היהדות – בייחוד עתה, לאור שובה הצפוי לזירה העולמית של פוליטיקה וחוקה – את תרומתה החשובה ביותר לחשיבה המודרנית ולפתרון של בעיות בנות זמננו".⁷⁵ כלומר, הוא מקווה לדגם דמוקרטי משופר, שעמו יכולה היהדות לחיות.

"דמוקרטיה יהודית" וביקורת על הדמוקרטיה הישראלית

לא רק הרב יעקובוביץ חשב על דגם יהודי משופר של דמוקרטיה. אחרים, לפניו ואחריו, העלו את הרעיון של "דמוקרטיה יהודית". לרעיון זה יש שותפים הן מחוגים המסתייגים מן הרעיון הדמוקרטי והן מחוגים האוהדים אותו והמקבלים השראה לרעיון זה מתוך העיון במקורות היהודיים שתכליתו להכיר את העקרונות הדמוקרטיים שביהדות. זהו רעיון המוצג על ידי רבנים ואנשי אקדמיה, בין אם הם מדגישים ערכים מסורתיים דתיים ובין אם הם מדגישים ערכים מודרניים, לאומיים או הומניסטיים. כבר הרב הרצוג הביע משאלה, ערב הקמת המדינה, שקברניטי היישוב יפנו לרבנות הראשית ויבקשו:

רבנותנו, תקנונו בעצה טובה על פי התורה... מדינתנו דימוקרטית תהא, ומוכרחת היא

73 שם, עמ' קי"ג.

74 "היהדות והדמוקרטיה", (תרגום: י' לרנר), **משנת השר**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 249. ההדגשה שלי.

75 שם, עמ' 75.

להיות דימוקראטית. רצוננו-שאיפתנו שהיא תהא דימוקרטית ברוח הישראלית המקורית... אין זה הכיוון שלנו שהדימוקראטיה שלנו תהא חיקוי גמור, מעשה קוף, משועבדת ברוחה אל הדימוקראטיות של הגויים. רצוננו לקבל השראה והדרכה ממעין החיים שלנו, ממקור ישראל... בבקשה לעיין, לדון ולהורות.⁷⁶

אלא שרעיון הדמוקראטיה היהודית טומן בחובו גם ביקורת על הדמוקראטיה המערבית ועל הדמוקראטיה הישראלית.

שלושה היבטים מוצעים לתפיסה יהודית של הדמוקראטיה. הראשון, מתייחס לצורך שהמשטר הדמוקרטי הישראלי יחיה בכפיפה אחת עם התורה. הכוונה היא שהחלטות המוסדות הדמוקרטיים לא ינגדו את ההלכה,⁷⁷ ואולי אף יסייעו לאכיפתה. וכאן עלינו להדגיש שלא כל החלטה של מוסד דמוקרטי בניגוד להלכה מהווה פגיעה בהלכה. כבר העיר הרב ח"ד הלוי, על בסיס תקדימים מן העבר המדיני של עם ישראל ועל בסיס דברי הר"ן בדרשותיו (דרשה אחת עשרה), שישנה אפשרות לחקיקת כנסת הנוגדת את ההלכה, שתקבל גושפנקה הלכתית.⁷⁸

כמו כן, אפשר שחקיקה של הכנסת האוסרת דבר מותר על פי ההלכה, כמו חוק גיל הנישואין תשי"א-1950 (הקובע גיל מינימלי – 17 שנה - לנישואי נערה) וחוק דיני עונשין (ריבוי נישואין) תשי"ט-1959 (האוסר פוליגמיה), אין לראותה כנוגדת את ההלכה, מכיוון שאין היא כופה דבר על המאמין, אלא רק מגבילה את המותר לו.⁷⁹

ברם, ישנם גם הדורשים שההליך הדמוקרטי עצמו יהיה על פי ההלכה, כלומר, לא ישותפו נכרים וחילוניים בהליך הדמוקרטי, ותהיה בקרה רבנית על החלטות הרוב.⁸⁰

76 לעיל, הערה 40, עמ' 222.

77 הרב אבינר (לעיל, הערה 23), עמ' 69-70; מאמר מיוחד מוקדש על ידי הרב י' ברמסון לנושא "הסייגים והגבולות לסמכות המשטר הדמוקרטי" (בספרו לעיל, הערה 50) עמ' 49-52. הגבלה משמעותית לזכויות הפוליטיות של המיעוטים, ר' שם, עמ' 47-48. גישה דומה גם במאמרו "חינוך לדימוקראטיה – בשיטות מרן הגראי"ה קוק, מרן הרצי"ה קוק ומרן הגר"ש ישראלי זכר צדיקים לברכה", **דגל ירושלים**, ד' (תשנ"ו), עמ' ק-ק"י.

78 **דת ומדינה**, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 57.

79 לעניין זה ר' דברי הבג"ץ 49/54 **מלחם נאיף מלחם נגד קאדי עכו**, פ"ד ח', עמ' 910: "חופש הדת אין פירושו החופש לעשות מה שהדת מתירה, אלא החופש למלא את אשר הדת מצווה". לבג"ץ זה ולמשמעותו בעבור חופש הדת של המוסלמים, ר' א' שטנדל (לעיל, הערה 3), עמ' 85.

80 לביקורת על שיתוף נכרים וחילוניים בהליך הדמוקרטי, ר' את דברי הרב ב' צביאלי (לעיל, הערה 36), עמ' 15-17. מעניין לציין שההתנגדות לשיתוף נשים לא הועלתה, על אף שהמקור ההלכתי לאי-שיתוף נכרים בחיים הפוליטיים, **סופרי** לפרשת שופטים, שבעקבותיו פסק הרמב"ם בהלכות מלכים, פ"א, ד'-ה', הוא גם המקור לאי-שיתוף נשים. התנגדות חריפה לשיתוף נשים בהליך הדמוקרטי הביע הראי"ה קוק כבר בשנות העשרים, לקראת הבחירות לאספת הנבחרים. לפרשה כולה, ולעמדתו של הרב קוק, ר' מנחם פרידמן, **חברה ודת – האורטודוקסיה הלא-ציונית בארץ ישראל תרע"ח-תרצ"ו**,

ההיבט השני מצביע על האופי החברתי של הדמוקרטיה היהודית. דב רפל מציג אופי זה על ידי עיון בפרקים י"ב-י"ז בספר **דברים**:

רק לאחר גיבוש חברתי כלכלי, דתי וחוייתי, מגיע תורה של המדינה – "שופטים ושוטרים תיתן לך". וגם כאן מתחיל התהליך מלמטה, מן המישור המקומי – "בכל שערך", ובעניינים שבין אדם לחברו – "משפט צדק" ... רק הרבה לאחר מכן בא תורו של המלך ... העם היהודי החי על פי התורה, חי כחברה מלוכדת ומקושרת בקשרי שוויון ועזרה הדדית וחוייה משותפת בעבודת ה'.⁸¹

ההיבט השלישי מתייחס לרעיון שלטון העם כ"עם" במובן של קבוצה מגובשת ולא של אוסף של יחידים, כשהכוונה כמובן לעם היהודי. מסקנה אפשרית של גישה זו היא הרצון לשלול שיתוף של נכרים בעצם ההליך הדמוקרטי.

משהצגנו את ההיבטים המוצעים לתפיסה יהודית של הדמוקרטיה, יכולים אנו להבין מדוע ישנם חוגים בציונות הדתית המתקוממים נגד עצם העלאת הרעיון.⁸² שלושת ההיבטים האלה נוגדים את הדמוקרטיה הישראלית העכשווית, של שנות ה-80 וה-90. ראשית, משטר המבוסס על הכרעת רוב, בוודאי אם רוב זה אינו שומר תורה ומצוות, עלול להכריע בניגוד להלכה. אכן, הכנסת חוקקה מספר חוקים הנוגדים את ההלכה, ובית המשפט העליון חייב דיינים לפסוק בניגוד להלכה.⁸³ כבר הרב א"י וולדינברג חשש מפני פן זה של המשטר הדמוקרטי המודרני:

שלטון אלוהות זאת שנתנו לו שם מונח של "תאוקרטיה" לא יערכו לפניו שום שלטון דמוקרטי הכי משוכלל, ולא זאת בלבד, אלא כל דמוקרטיה שאינה נכרכת בתאוקרטיה,

1916-1936, ירושלים תשל"ח, פרקים 6-7. סיכום ההתפתחות ההלכתית בסוגיה זו נמצא בדברי השופט אלון בבג"ץ 153/87 (בג"ץ שקדיאל. מצוטט בתוך: ד' רפל [עורך], **הפנינה – ספר זכרון לפנינה רפל**, ירושלים תשמ"ט, עמ' 63-118). על בקרה רבנית ר' להלן.

81 "תרכות הדמוקרטיה ביהדות", **בשדה חמ"ד**, 30 (תשמ"ח), עמ' 134-135. בדומה לכך כותב א' שפירא (לעיל, הערה 50), עמ' 68.

82 לדוגמה, ר' מאיר, חבר מרכז המפד"ל, קבל על ש"מישהו המציא את המינוח 'דמוקרטיה יהודית' והחדיר לתוך מוחם הבלתי זהיר של נאמני הציונות הדתית מהומה" (**הצופה**, כ"ד מרחשוון תשנ"ו, 17.4.1995, עמ' 4).

83 ר' מ' אלון, **המשפט העברי – תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו**, מהדורה שלישית, מורחבת ומתוקנת, ירושלים תשנ"ב, עמ' 1448-1453. במקרה של בית המשפט כבר מדובר בהוראה בפועל, ר' פסק הדין בעניין בבלי המחייב דיינים לפסוק בהתאם לחוקי המדינה ולא בהתאם להלכה בענייני משפחה, זולת אותם המקרים המתייחסים ישירות לענייני נישואין וגירושין. לתיאור פסק דין זה, הביקורת עליו ותורמתו לחידוד העימות בין יהדות לדמוקרטיה, ר' מ' אלון, "אלה הן אמרות אגב ... בטעות יסודן, ומן הראוי לסטות מהן": ערעורים והרהורים בעקבות פרשיות בבלי ולב", מ' מאוטנר ואחרים (עורכים), **רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית – ספר הזיכרון לאריאל רזן-צבי**, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 361-407, ובמיוחד עמ' 389 ואילך.

במלים אחרות "בשלטון אבסולוטי (בלעדית) של התורה בחיים המדיניים של המדינה",⁸⁴ סופה של דמוקרטיה כזאת להביא בכנפיה במוקדם או במאוחר לידי פריצת כל גדרי הקדושה, ולהידרדר עד הגיע לידי מצב של אנרכיה... ומתוך כך להקריב על מזבחה של הדמוקרטיה כל ערכי העם והמדינה המוקדשים מדור דור.⁸⁴

לדעתו, לא רק ההלכה עלולה להיפגע בדמוקרטיה, גם המוסר עלול להיפגע. טענה כזו השמיע גם הרב יעקובוביץ:

אם ההמונים, שיש להעלותם בהתמדה אל עבר רמתו האידיאלית של המשפט המוסרי, הם בעצמם אדוני אותו משפט ויוצריו, ניהולו וזרוע אכיפתו, כיצד אפשר להשיג את התקדמותה המוסרית של החברה האנושית?... כאשר החוק כפוף להמוני האדם, הדבר מבטיח את נסיגתו האיטית של החוק אל עבר הסטנדרטים שלהם.⁸⁵

לכן היו מי שהציעו דרכים שונות כדי לאפשר לעם לבטא את רצונו, ועם זאת למנוע ממנו לחצות גבולות אסורים. כבר הרב חיים הירשנזון, מראשי המזרחי בראשית המאה, טען שאמנם הרשות המבצעת יכולה להיבחר על ידי העם כולו, אך לא כן הרשות המחוקקת, שאליה כפופים כל המוסדות במדינה. לרשות זו יוכלו להיבחר רק המבינים בחוק האלוהי,⁸⁶ החוק שהוא קיווה שיהיה הבסיס לחוקת המדינה שתקום. כעין זה הציעו איתמר ורהפטיג ויעקב שיץ בתכניתם למבנה מדינת התורה (סעיף המשטר):

המשטר יהא דמוקרטי ביסודו, מותאם לדרישות ההלכה. השלטון יהיה מיוסד על עיקרון הפרדת הרשויות – ממשלה ושני בתי מחוקקים. הממשלה תמנה בין בשיטה הנהוגה היום [בסוף 1995, כלומר, על ידי הכנסת] ובין בשיטת הבחירה הישירה. אחד מבתי המחוקקים – הכנסת – ייבחר על ידי העם כנהוג היום, ולא תהיה שום הגבלה על אפשרות החברות בגוף זה. בית המחוקקים השני יהיה גוף רבני (השאיפה היא שהוא ייהפך במרוצת הזמן לסנהדרין), אשר החברים בו ייבחרו על פי גדולתם בתורה. החקיקה תבצע על ידי שני בתי המחוקקים, כאשר כל חוק יהיה חייב באישור בית המחוקקים השני. כל בית ייוזם חקיקה הקרובה לתחומו. לגבי תקנות אורחיות, יהיה בשיטה זאת להבטיח את קיום הכלל שכל תקנה של הציבור חייבת לקבל אישור של חכם. לגבי תקנות תורניות, יהיה בזה קיום הכלל שכל תקנה של הציבור שאין גזרין גזרה על הציבור שאין רוב הציבור יכול לעמוד בה. מבנה זה ידאג לאיזון נכון בין רצון העם לדעת התורה.⁸⁷

הצעה אחרת היתה לרב יעקובוביץ. ערב הקמת המדינה הוא הציע להנהיג זכות בחירה לכל,

84 הלכות מדינה, חלק ג', ירושלים תשט"ו, עמ' ל"ז. וברוח זאת ר' הרב יעקובוביץ (לעיל, הערה 74), עמ' 250-251, והרב מצגר (לעיל, הערה 50), עמ' 28.

85 הרב יעקובוביץ, שם.

86 שביד (לעיל, הערה 55), עמ' 85-86.

87 שנה בשנה, תשנ"ו, עמ' 355.

אך לצמצם את הזכות להיבחר לתלמידי החכמים בלבד, שיידעו לא לפגוע במוסר, בתורה ובזכויות המיעוט.⁸⁸

הצעות אלה מעלות על פני השטח ביקורת נוספת, על הימנעות משילוב רבנים באורח רשמי בקבלת החלטות, לפחות לשם בקרה על הכרעת הנבחרים. עם זאת, מרבית רבני הציונות הדתית אינם מצפים למסירת השלטון בידי רבנים. דברים חד-משמעיים בנושא זה כתב הרב הרצוג:

מה זו תאוקרטיה?⁸⁹ יש שיאמרו לך שתאוקרטיה זו היא הירוארכיה, וזו האחרונה פירושה ממשלת כהנים, כלומר שכהני הדת מושלים בארץ. אם זהו המובן, ודאי שאין זה נכון שהיהדות היא תאוקרטיה. אמנם כתוב בתורה "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", אבל ודאי שאין הדברים כפשוטם.⁹⁰

אך בעוד אלה מבקרים את מיעוט שיתופם של רבנים בקבלת החלטות, ישנם חוגים בציונות הדתית ומחוצה לה⁹¹ שדווקא חוששים ממעורבות יתר, שביטוייה החריף ביותר היא "דעת תורה". לטענתם, הדרישה מהאדם הדתי להישמע להוראות רבניו גם בשאלות שאינן הלכתיות גרידא, כלומר ל"דעת תורה", היא מכשול חמור בפני השילוב בין יהדות לדמוקרטיה,⁹² כדברי יוסף אחיטוב:

בעולמנו הדמוקרטי המודרני נדונו המושגים "דעת תורה" ו"אמונת חכמים" להתנהג כקוראי תגרו מושבעים, בראש ובראשונה על זכות הביקורת הנחשבת כזכות בסיסית השמורה לכל אזרח בחברה המערבית. זכות ביקורת זו ניוזנית מהעמדה השוויונית של

88 לעיל, הערה 74, עמ' 252-253. גם הרב בן ציון מ"ח עוזיאל, הציע לא לאפשר לכל אחד להציג מועמדות לתפקידים מסוימים, אך הוא לא קבע מהם התנאים לכך (הובא בספרו של הרב הרצוג [לעיל, הערה 41], עמ' 244. הוא חוזר על כך ברמז גם במכתב לח"כ ד"ר ז' ורהפטיג, ר' שם, עמ' 263).

89 המונח "תאוקרטיה" שימש את יוסף בן מתתיהו כדי לאפיין את המשטר המדיני היהודי. הפירוש המילולי של מונח זה הוא שלטון האל. במהלך הדורות, נתפס המשטר התאוקרטי כשלטון של אנשי הדת והחוק הדתי בלבד. אם כך, אין היהדות יכולה לקבל את המשטר הדמוקרטי, המבוסס על הכרעות בני אדם. לכן משמש מונח זה נשק בידי חוגים חילוניים המבקשים להוכיח שהיהדות, מעצם מהותה, עוינת את הדמוקרטיה. הטוענים לנכונות היהדות לקבל משטר דמוקרטי, ואולי אף להעדיף אותו על פני משטרים אחרים, כמו הרבנים הרצוג, פדרבוש וגורן (ר' בהערה הבאה), מבקשים לעמוד על המשמעות המקורית של מונח זה, ולהציע פירוש שמאפשר הכרה במשטרים שמקורם אנושי, כמו הדמוקרטיה.

90 לעיל, הערה 40, עמ' 7. ביתר הרחבה ר' פדרבוש (לעיל, הערה 43), עמ' 26-27. לפי הרב שלמה גורן "העמדתה למבחן של תורת המדינה היהודית כפי שמתוארת אצל יוספוס פלביוס, היא ביסודה משטר ממוזג של דמוקרטיה הנשענת על ערכים דתיים ואנושיים, שהם מעל לשליטה האנושית" (תורת הפילוסופיה – לקט הרצאות בפילוסופיה יהודית, ירושלים תשנ"ח, עמ' 29).

91 ר' למשל ס' מרון, "דמוקרטיה מול דעת תורה", מפנה, 20/21 (1998), עמ' 47-52.

92 למשמעות מושג זה ולרקע להופעתו, ר' ג' בקון, "דעת תורה וחבלי משיח – לשאלת האידאולוגיה של אגודת ישראל בפולין", תרביץ, נ"ב (תשמ"ג), עמ' 497-508.

כל האזרחים, מחד גיסא, והזכות לדעת, מאידך גיסא. בין השאר, מכבידים המושגים "דעת תורה" ו"אמונת חכמים" – אם לא מונעים לחלוטין – את הפנמת העמדה הדמוקרטית-שוויונית, המצויה בתשתיתה של החברה ושל התרבות המודרנית. זכות הביקורת מתקפחת גם משום שמערכת השיקולים של עמדות וטענות המוגדרות כ"דעת תורה" איננה בהכרח שקופה, ולא תמיד נשמרת לציבור הרחב הזכות, הנתונה לכל בעל דין כלפי הדיין, לדרוש מהמנהיגות הדתית שלו לומר "מאיזה טעם דנתוני".⁹³

ברור שאחיטוב תופס את הדמוקרטיה לא רק כצורת משטר, אלא גם כתפיסת עולם שוויונית וביקורתית, ועל כן מעוררת "דעת תורה" בעיה. ממילא מובן שאלה המתייחסים לדמוקרטיה כאל צורת משטר בלבד, אינם רואים כאן בעיה מבחינה דמוקרטית. לשיטתם, מה שנדרש מציבור דתי החי במסגרת דמוקרטית הוא לקבל את עקרון הכרעת הרוב. לפי גישה זו, רעיון "דעת תורה" הוא עניין פנימי של הציבור הדתי, והוא משתייך לסוגיות אחרות, של אוטונומיה אישית מול קבלת סמכות⁹⁴ ושל תחומי הפסיקה הרבנית.⁹⁵

אפשר לומר שהביקורת על הדמוקרטיה מן הנימוקים שהוזכרו עד כה, וגם ההצעות שהועלו לשיפורה, כדי להתמודד עם ליקויים אלה, מקורן בעיקר בין המסתייגים מן הדמוקרטיה, אך מקבלים אותה מתוך אילוץ. בין המחייבים את הדמוקרטיה ישנה נטייה למזער את הסכנה הנשקפת לדת ממשטר דמוקרטי. כך, החשש מפני כפיית אדם דתי לעבור על המצוות במשטר דמוקרטי, נראה מופרך בעיני הרב יואל בן-נון:

רק בורות גמורה יכולה להוליד את הטענה כאילו רוב דמוקרטי עלול לכפות על איש שומר מצוות לעבור עברה באופן אישי. זה מנוגד לדמוקרטיה מיסודה, ולכן דווקא דמוקרטיה שיש בה זכויות אדם, כאלה שאין הרוב יכול לפגוע בהם, יהודים חיים בה היטב, ועושים חייל בכל המובנים.⁹⁶

עקרונית, מסכים עמו הרב אלישע אבינר:

דוקא צורת המשטר הדמוקרטית היא הרחוקה ביותר מאפשרות עימות עם ההלכה. אחד מעקרונותיה הבסיסיים של הדמוקרטיה המודרנית הוא חופש הפרט – חופש מוסרי וחופש דתי. המשטר הדמוקרטי מגביל את עצמו לבל יתערב בחיי הפרט. הוא נמנע מחקיקתם של תקנות וחוקים הכופים על אדם לפעול בניגוד למצפוננו בשאלות דת

93 "מתחים ותמורות במנהיגות הדתית", ד' ספראי וא' שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה**, תל-אביב 1997, עמ' 58.

94 כשם הקובץ המצוין בהערה הקודמת.

95 כך מוצג הוויכוח בשני מאמרים המשקפים את המחלוקת, מאמרו של הרב י' עמיחי, "דעת תורה בעניינים שאינם הלכתיים מובהקים", **תחומין**, י"א (תש"ן), עמ' 24-30, ומאמר התשובה של הרב ח"ש שאנן, "דעת תורה – בעניין שאינו הלכה (תגובה)", **תחומין**, י"ב (תשנ"א), עמ' 171-177.

96 לעיל, הערה 10.

ומוסר.⁹⁷

אך בניגוד לרב יואל בן-נון, סבור הרב אבינר שייתכן מצב של התנגשות:

מתוך חוסר רגישות שמקורה **בשגגה או ברשלנות**, עלול השלטון להתעלם מתחומים שבהם קיימות הנחיות תורניות ברורות, ולדרוש נאמנות לשלטון בטענה שהצו או החוק אינם פוגעים בחופש הדת או המצפון. במקרים הנדירים הללו נצטרך לפעול לפי מצפוננו התורני – קרי, המסורת ההלכתית – ולא נתחשב במוסכמות החברתיות... לכן דרושה **הידברות מתמדת**, כדי למנוע מראש את היווצרותן של התנגשויות מסוג זה.⁹⁸

כלומר, גם אם קיימת אפשרות של הכרעה דמוקרטית הנוגדת את ההלכה, הרי שאין המדובר בפגיעה מכוונת ובלתי הפיכה. עצם השיטה הדמוקרטית גם מאפשרת לציבור הדתי לפעול כדי למנוע פגיעה לא מכוונת זו.

יתר על כן, לדעת אריאל רוזן-צבי:

היהודי-המסורתי-הדתי זקוק למערכת הדמוקרטית לכמה מטרות עיקריות: ראשית, כדי ליצור ואף לשמר עמדות כוח פוליטיות, שהנן חיוניות להגנה על האינטרסים של קיומו כקבוצת מיעוט יהודית מזה, וכבעל שאיפה להשפעה על הפרהסיה הישראלית. ההתחרות על משאבים של כוח והשפעה עוברת דרך המרכיב הדמוקרטי.

שנית, חירויות היסוד כמו גם ערכי היסוד, ובמיוחד אלה המתייחסים להפרדת רשויות ולהבטחת האמצעים להחלפת שלטון, מגנים בעיקר על קבוצות מיעוט באוכלוסייה.⁹⁹

בתנאים אלה יכול הרב מרדכי (מוטי) אלון להצהיר בראיון עם ר' רוזנטל, ש"הדמוקרטיה היא דבר שצריך להילחם עליו בשיניים, להילחם למענו וגם למות למענו [ההדגשה שלי]. היא חיונית בחברה באשר היא חברה היום". הסיבה היא ש"צורת השלטון הזו... היא היחידה ששמירתה תיתן לכולנו הכרה הדדית בקיום ההדדי, וצריך להילחם על זה... אין כמיעוט הדתי מי שזקוק לדמוקרטיה".¹⁰⁰

נכון שבמשטר דמוקרטי עלולים מוסדות השלטון לפעול במישור הציבורי בניגוד להלכה,¹⁰¹

97 לעיל, הערה 23, עמ' 65.

98 שם. ההדגשות במקור.

99 "מדינה יהודית ודמוקרטית": אבהות רוחנית, ניכור וסימביוזה – האפשר לרבע את המעגל? "עיוני משפט, י"ט (תשנ"ה), עמ' 489.

100 פנים, 2 (1997), עמ' 50.

101 ר' דברי הרב יואל בן-נון (לעיל, הערה 10), שם: "התנגשות מעשית בין דמוקרטיה להלכה בישראל, קשורה לאותם התחומים, לחוקים ולהחלטות על מעשי המדינה, שסותרים להלכה... וראה זה פלא:

ושקיימת סכנה לפגיעה מוסרית בעם. לסכנות אלה אין בעלי הגישה האוהדת את הדמוקרטיה מתייחסים. אפשר לשער שהם סבורים שסכנות אלה אינן נובעות מהשיטה הדמוקרטית עצמה, אלא מהרמה המוסרית והדתית הנמוכה בעם, ושהדרך היחידה להתמודד עם סכנות אלה היא באמצעות מאמץ חינוכי ותעמולתי מקיף של ציבור שומרי תורה ומצוות. וכאן, דווקא הדמוקרטיה היא המשטר היחיד שיכול לאפשר חופש פעולה למאמץ מסוג זה, כפי שציין רוזן-צבי.

עם זאת, לא נוכל להתעלם מכך שלפחות במישור העקרוני, ייתכן שמוסדות דמוקרטיים יקבלו החלטות הנוגדות את היהדות, וינסו לכפות אותן על יהודים מאמינים. ההנחה הלכתית במקרה זה היא חד-משמעית, ומורה על העדפת המסורת ההלכתית על פני ההכרעה הדמוקרטית. אז עולה השאלה במלוא חריפותה: האם אין הכרעה זו של המאמין ושל הנהגתו הרוחנית מהווה פגיעה בעקרונות הדמוקרטיה? לדעת הרב יעקב אריאל, התשובה שלילית:

הדמוקרטיה עצמה, לפי דעתי, בנויה על ערך עליון לא-דמוקרטי... הדמוקרטיה, למשל, אינה יכולה להחליט על ביטול הדמוקרטיה... מדוע?...? אנו מניחים כאן הנחה מוקדמת, שיש ערך עליון מעל לדמוקרטיה, שיש עקרונות מוסריים מעל הדמוקרטיה. בלעדיהם אין דמוקרטיה. היא חייבת להכיר בערכים שמעליה, והיא אינה מוסמכת, בשום רוב שהוא, לערער את סמכותם... ההבדל בין דתיים לחילוניים [מבחינת העקרונות שמעל לדמוקרטיה, כלומר, מעל הכרעת הרוב] הוא לדעתי **כמותי** ולא עקרוני.¹⁰²

ישעיהו צ' ליבמן מציג את הבעיה ואת פתרונה בדרך הבאה:

כדי שמצב כזה [של עימות בין הלכה לדמוקרטיה] ייווצר, צריכים להתקיים שני תנאים. ראשית, הכנסת צריכה לקבל חוק כזה, על כל התוצאות הכרוכות בהתרסה מכוונת כלפי המסורת הדתית והאליטה הדתית. במלים אחרות, צריך להיות שינוי לא רק בקונסטלציה הפוליטית הנוכחית, אלא בעצם היחס כלפי היהדות... שנית, כל רב בעל שיעור קומה הלכתי יאלץ להכריז שהחוק מנוגד להלכה, וכך תיווצר התרסה נגד סמכות המדינה. לשם הוויכוח, הבה נניח ששני התנאים האלה מתקיימים. אלא שגם במקרה כזה ייווצר מצב שאינו שונה תאורטית מכל דילמה אחרת הנובעת מסתירה בין החוק לבין התפיסה המוסרית שאדם מאמין בה. כל סכנה אינה נשקפת למערכת הדמוקרטית כל עוד דברים מסוג זה אינם מתרחשים לעתים קרובות מדי, או כל עוד אין אנשים רבים מדי שהחוק אינו מתיישב עם מצפונם. בחיי מעשה לא קיימת אי-התאמה

הכרעה דמוקרטית שסותרת להלכה **לכל הדעות**... זו הכרעה שחיים אתה ומשלימים אתה בדלית בורה, ורק לעתים רחוקות משמיעים מחאה". ההדגשה במקור.

102 לעיל, הערה 36, עמ' 22. ההדגשה במקור.

מיוחדת או גדולה בין הלכה לדמוקרטיה, מפני שההלכה היהודית ניתנת לפרשנות.¹⁰³

הרב אריאל ופרופ' ליבמן טוענים אפוא שהתנגדות האדם הדתי לחוק או לפקודה הנוגדים את ההלכה אינה יכולה להיפתס כעימות בין דמוקרטיה לבין יהדות, מכיוון שאין כאן התנגדות לעצם השיטה הדמוקרטית. יתר על כן, התנגדות זו אינה שונה במהותה מהתנגדויות אחרות להכרעה דמוקרטית מטעמי מצפון. השיטה הדמוקרטית משתדלת לצמצם את העימות בין החוק למצפון,¹⁰⁴ ולפיכך, ההתנגשות בין הכרעה דמוקרטית לבין אמונה דתית היא לכל היותר תופעה מזדמנת נדירה, שאינה מסכנת את הדמוקרטיה. טענה נוספת שמעלה הרב אריאל מתייחסת למשמעות של ניצחון אפשרי לגישה החותרת להגדיר מדינת ישראל כמדינת כל אזרחיה:

אין הדבר מחייב פרישה מהחיים המדיניים, ועדיין המצב יותר טוב משהיינו משועבדים לעם זר לחלוטין, ועל כך אנו שמחים שב"ה יצאנו מהגלות. ההלכה תצטרך להתמודד עם תופעה משונה זו, אם תקום, וכבר מצינו שיש בה מענה למצבים שלטוניים שונים. היא הכירה ב**דיעבד** דה-פקטו כדינא דמלכותא מסוגים שונים, ברמות התייחסות שונות, ואיני יודע כיצד תתייחס לייצור מוזר זה, אם יוצר. לכן, המציגים את הבעיה כ"הלכה מול דמוקרטיה" זורים חול בעיניים בדרך דמגוגית. ברור שההלכה שואפת למלכות ישראל האידאלית, המשיחית, אך בדיעבד, אי אפשר לדעת כיצד תתייחס ההלכה למציאות שלטונית קשה. אין דרכה של ההלכה להעלות שאלות היפותטיות מסוג זה.¹⁰⁵

מדברי הרב אריאל עולה שהעימות בין יהדות לדמוקרטיה אינו יכול להביא לקרע, מכיוון שההלכה היא זו שתשנה עמדה. שינוי העמדה אינו קשור לשינוי ערכים, אלא לשינוי היחס כלפי המדינה, בגלל שינוי אופיה.¹⁰⁶ מובן שעצם האפשרות לשינוי היחס של הציונות הדתית

103 מאמר עברי (לעיל, הערה 7), עמ' 134.

104 י' זמיר, "גבול הציות לחוק", ר' גביון וח' שניידור (עורכים), **זכויות האדם והאזרח בישראל – מקראה**, כרך ב', עמ' 341-343. המאמר הופיע במקור בתוך: מ' קרמניצר ואחרים (עורכים), **גבורות לשמעון אגרנט**, ירושלים 1987.

105 הרב יעקב אריאל (לעיל, הערה 36). גם הרב י' ורהפטיג מתייחס לגמישותה של ההלכה ("הלכה ודמוקרטיה", א' ורהפטיג [עורך], **ישועות עוזו – בענייני גאולה ומשיח**, ספר זכרון לרב עוזי קלכהיים זצ"ל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 494-508). גמישות זאת יכולה לאפשר התמודדות עם מדינה יהודית מודרנית ודמוקרטית על פי ההלכה.

106 הרב ז"ב מלמד סבור ששינוי במשמעות הדמוקרטיה במדינת ישראל הוא בעל השלכות קשות יותר מאלה המצוינות על ידי הרב יעקב אריאל. לדעתו הדמוקרטיה הליברלית, "דמוקרטיה קיצונית" בלשונו, "היא הסכנה החמורה ביותר לקיומו של עם ישראל. זו סכנה חמורה יותר מסכנת מלחמה המאיימת מצד האיובים שמבחוץ... השקפה שכזו מנתקת את החיבור בין המדינה ובין העם היהודי

כלפי המדינה, מהווה גורם מרתיע מפני ניסיונות לגרום לעימות בין ההלכה לבין החלטות המוסדות הדמוקרטיים.

המסתייגים מן הדמוקרטיה מצביעים על ליקוי נוסף שלה, לפיו הפגיעה בהלכה אינה נובעת רק מההחלטות המתקבלות במוסדות הדמוקרטיים, אלא גם מעצם ההרכב שלהם, על ידי שיתופם של נכרים וחילונים בכל ההליכים הדמוקרטיים. ניתן להניח שלדעת אוהדי הדמוקרטיה פגם זה אינו משמעותי, מכיוון שנמצאו דרכים הלכתיות לאשר את שיתופם של נכרים וחילונים בהכרעה הדמוקרטית, בין אם לכתחילה ובין אם בדיעבד, ובכך להכיר בחוקי המדינה מבחינה הלכתית.¹⁰⁷

לביקורת משני ההיבטים האחרים של הדמוקרטיה היהודית – החברתי והלאומי – שותפים גם האוהדים את הדמוקרטיה וגם המסתייגים ממנה. ביקורת זו גם אופיינית יותר לשני העשורים האחרונים, משהתבררה הכוונה של חוגים שונים במדינת ישראל להשיל מעליה את הלבוש החברתי והלאומי שבו התעטפה בשנים הראשונות לקיומה, ולהיפך ממדינת חזון למדינת שירותים.¹⁰⁸

להשלת הממד הלאומי התייחס הרב ישראל אריאל במאמרו "שלטון העם או דמוקרטיה".¹⁰⁹ כותרת המאמר היא פרדוכסלית, כי דמוקרטיה היא לכאורה "שלטון העם". ברם, טוען הרב ישראל אריאל:

חייבים אנו לומר בכאב, שמסתמנים בקיעים מסוכנים בהנחת יסוד זו [שמדינת ישראל היא מדינת העם היהודי]... לעניות דעתי, שאלה זו, האם מדינת ישראל היא מדינה דמוקרטית השייכת רק לאזרחיה, או שהיא מדינתו של עם ישראל, היא שאלת המפתח להמשך קיומה של המדינה ושל החברה הישראלית.¹¹⁰

ההסתייגות מן הדמוקרטיה איננה רק משיקולים יהודיים. נוסף לביקורת מן ההיבט היהודי, אפשר להצביע על ביקורת מנקודת מבט חילונית, כפי שעשה הרב בנימין צביאלי. הוא תוהה "האם אפשר להתעלם מההבדלים הכישוריים של בני אדם שונים" ולהעניק משקל שווה לשיקול הדעת של אנשים שונים, קרי, קול אחד לכל אדם בבחירות. הוא גם חושש שהרוב

בעולם ויוצרת קרע ביניהם" (יש שואלים, בית-אל תשנ"ח, עמ' ל"א-ל"ב [שיחה ברדיו מז' סיון תשנ"ג]). על עיקרי דבריו הוא חוזר בשיחתו מכ"ד ניסן תשנ"ה (שם, עמ' קפ"א-קפ"ג).

107 אליאב שוחטמן, "ההכרה הדתית בחוקי מדינת ישראל", שנתון המשפט העברי, ט"ז-י"ז (תש"ן-תשנ"א), עמ' 463-474.

108 למושגים אלה ר' א' דון-יחיא וי' ליבמן, "הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית: תמורות והתפתחויות ב'דת האזרחית' של ישראל", מגמות, 4 (1984), עמ' 463 והביבליוגרפיה שם.

109 הצופה, ל' ניסן תשנ"ו, 19.4.1996, עמ' 4.

עלול להתגלות כעריץ ולדכא את המיעוט בזכות כוח ההכרעה שלו.¹¹¹ כך, למשל, נהגו הנאצים לאחר שעלו לשלטון בדרך דמוקרטית.

החסרונות של הדמוקרטיה כשיטה, ושל הדמוקרטיה הישראלית כמציאות, גלויים לא רק לדוגלים בגישה המסתייגת-מרחיקה, המקבלת את הדמוקרטיה כאילוץ, אלא גם לדוגלים בגישה האוהדת-מרחיבה, שמפתחים יחס חיובי למשטר הדמוקרטי. כיצד יכולים אפוא האחרונים להצדיק את יחסם החיובי לדמוקרטיה למרות חסרונותיה אלה?

דמוקרטיה - יש רק אחת?

בכיוון אחר הולכים מקצת הדוברים הציוניים-דתיים. לדעתם, העימות אינו בין יהדות לדמוקרטיה, אלא בין יהדות לבין סוג אחד של דמוקרטיה – הדמוקרטיה הליברלית. אמנם, דמוקרטיה זו נוגדת את היהדות, אך קיימות תפיסות דמוקרטיות אחרות הקרובות לתפיסה הדמוקרטית היהודית, ועל כן אפשר לפתח יחס חיובי למקצת מן הגישות הדמוקרטיות. וכדברי הרב ד"ר דניאל גוטנמכר:

אנו נטעה אם ניפול בשבי של מודל יחיד של הדמוקרטיה, ובגלל זה נדחק לפינה כל דיבור על דמוקרטיה פוליטית בתוך מסגרת תורנית-הלכתית. קודם כל, אפילו במחשבה הפוליטית בת-זמננו ישנם מודלים אחרים של דמוקרטיה. הכיוון של כמה מודלים אחרים תומך בהשפעת הרבים והתערבות המדינה בענייני מוסר.¹¹²

מהן תפיסות דמוקרטיות אלה? כאמור, ישנם המבקשים להתייחס לדמוקרטיה כאל צורת משטר בלבד, ואז אפשר להתייחס אליה בחיוב. ואולם, שונה הדבר כשמתייחסים לדמוקרטיה כרעיון ערכי. כך מסביר הרב אלישע אבינר:

יחסה האוהד של התורה כלפי המשטר הדמוקרטי אינו מעיד על יחס דומה כלפי תרבות הדמוקרטיה. קיים הבדל גדול ביניהם. תחת המשטר הדמוקרטי יכולה התורה להתקיים ולהתפתח, מפני שהמשטר הדמוקרטי הוא מסגרת שיכולה להכיל סגנונות תרבותיים רבים ושונים. אבל התורה תקשה לדור בכפיפה אחת עם תרבות הדמוקרטיה, מפני שתרבות הדמוקרטיה מציעה אלטרנטיבה תרבותית כוללת לתרבות היהודית.¹¹³

111 "האם יש דמוקרטיה יהודית?", הצופה, י"ד תשרי תשמ"ו, 29.9.1985, עמ' 3, 8. המאמר כולו התפרסם בשניוונים קלים בצפיה, ג' (תשמ"ט), עמ' 105-109 בשם "הדמוקרטיה בהסתאבותה מול יהדות הנצח".

112 לעיל, הערה 43, עמ' 68-69.

113 הרב אבינר (לעיל, הערה 23), עמ' 54.

בכך מבקש הרב אבינר לדחות את החלק הליברלי של הדמוקרטיה הישראלית, ולהישאר עם דמוקרטיה מצומצמת שאינה אלא הליך טכני לקבלת החלטות ולמתן ביטוי לדעת העם, או, כדברי הלד, "כלי עזר לקבלת החלטות (אמצעי להאצלת סמכות למי שנבחר לתפקיד לתקופה קצובה)".¹¹⁴

גוטנמכר מצביע על הדמוקרטיה האתונאית כמקור השראה. הדמוקרטיה האתונאית פעלה במסגרת דתית, שבה היה הפולחן חלק בלתי נפרד מהחברה ומהמדינה.¹¹⁵ אם הדמוקרטיה האתונאית נחשבת דמוקרטיה למרות זיקתה האמיצה לדת, אז גם דמוקרטיה הקשורה קשר אמיץ עם הדת היהודית ראויה להיקרא דמוקרטיה.

ככיוון אחר הלכו דניאל י' אלעזר המנוח ויבדל "א ישעיהו צ' ליבמן. לפי אלעזר:

היהודים, כמו השוויצרים והפוריטנים, הדגישו את חירות הפרט **בתוך הקהילה**, ולא בנפרד ממנה. גישה זו נבדלת מהאינדיבידואליזם הקיצוני, שרבים מתמכרים לו בעולם המערבי בימינו. מכאן שאלה השואפים לאינדיבידואליזם מסוג זה, ללא ספק יאשימו את היהדות שאינה דמוקרטית. כאן יש עימות בין השקפות שונות על מהות החירות, ובהרחבה – על מהות הדמוקרטיה. למרות התביעות להגדרה זו, יש להכיר בכך שאין לאינדיבידואליזם הקיצוני זכות בלעדית להגדרת הדמוקרטיה.¹¹⁶

ליבמן מציע:

לחזק את התפיסות הדמוקרטיות המדגישות את האינטרסים של הקבוצה ולא רק של הפרט, המגלות הבנה כלפי מיעוטים במונחים תרבותיים, אתניים, דתיים, ואולי אף לאומיים, ואינן רואות בהם מערכת של פרטים המאורגנים על בסיס אד-הוק כדי להבטיח זכות זו או אחרת. וכן... חשוב להדגיש שיציבותה של דמוקרטיה תלויה, בין היתר, בתחושה של סדר מוסרי ושל חזון מוסרי המשותפים לבני אותה חברה.¹¹⁷

לדעות אלה שותפים גם חוגים חילוניים. נביא בהקשר החברתי את דבריו הנוקבים של אליעזר שביד:

דגם המשטר הדמוקרטי שאליו התכוונו מנסחי "מגילת העצמאות" בשעתם היפה, היה הדגם הלאומי הפרלמנטרי שהתפתח באירופה המערבית, בייחוד באנגליה. יחד עם התפיסה הלאומית-פרלמנטרית, קיבלה הדמוקרטיה הישראלית בראשיתה גם את המגמה הסוציאל-דמוקרטית של "מדינת רווחה" שקבעה את מדיניות הלייבור. הנחת

D. Held, "Democracy: From City States to a Cosmopolitan Order?", *Prospects for* 114
Democracy: North, South, East, West, Cambridge 1993, pp. 15

115 לעיל, הערה 43, עמ' 69.

116 לעיל, הערה 50, עמ' 49. ההדגשה במקור.

117 לעיל, הערה 7, עמ' 144.

היסוד היתה אפוא שה"עם" כיישות קיבוצית, במלוא המשמעות התרבותית-היסטורית של מושג זה, הוא ה"ריבון" במדינתו (למי ששכח: דמוקרטיה פירושה "שלטון העם"), ועוד, שהחברה כמערכת יחסים סולידרית המעוגנת בחובת האחריות ההדדית, צריכה להיות מוקד הפעילות המדינית של המשטר. לעומת זאת, הדמוקרטיה שדנים בה היום נתפסת לפי הדגם האמריקני בגרסתו הנאו-ליברלית ה"ריבון" הוא האזרח. כל אזרח ואזרח בפני עצמו, כלומר צירוף כל האזרחים כפרטים. לא מדובר אפוא ביישות קיבוצית של עם, כי אם בחברה אזרחית שמוסדות המדינה מאחדים אותה באורח משפטי, אדמיניסטרטיבי ותפקודי. צירוף זה בלבד הוא שמצדיק לגבי ההמון את השימוש במושג "אומה", וה"רצון הלאומי" הנקבע באמצעות בחירות אינו אלא צירוף משוקלל של כל הרצונות הפרטיים, או המכנה המשותף הרחב ביותר המוסכם על כל הפרטים, שאותם, ואותם בלבד, חייבת המדינה לייצג ולשרת.¹¹⁸

או כפי שהציג זאת אשר מעוז:

העימות שנוצר אינו בין יהדות לדמוקרטיה, אלא בין מודלים שונים של דמוקרטיה – בין דמוקרטיה רפובליקנית לבין דמוקרטיה ליברלית. שלא כדמוקרטיה הליברלית, המדגישה את הפרטים שבתוכה ורואה את תפקידה של החברה בהגנה על האינטרסים הפרטיים של חבריה, מגדירה הדמוקרטיה הרפובליקנית את הקהילה כיישות היסטורית, שחבריה מחויבים לשמירה על המשכיות קיומה כערך מרכזי בפני עצמו.¹¹⁹

אין אפוא רק תפיסה אחת של הדמוקרטיה; יש תפיסות הקרובות יותר לרוח היהדות, ומנגד, ישנן תפיסות אחרות הרחוקות ממנה. בין האחרונות, נכללת גם הליברל-דמוקרטיה, אותה תפיסה שהלכה והתגברה בחלקים שונים של החברה הישראלית החילונית, במיוחד באליטות האקדמיות, התרבותיות והפוליטיות. זוהי אותה "תפנית אידאולוגית מהותית בהבנת הדמוקרטיה בקרב האליטות החילוניות משמאל", שאליה התכוון שביד באותו קטע מדבריו שהבאנו בראשית המאמר.

סיכום הגישות התורניות

נסכם, אם כן, את שלוש הגישות הבוחנות את סוגיית "יהדות ודמוקרטיה" מנקודת מבט תורנית, ונעמוד על המשותף להן ועל המפריד ביניהן.

מקובל על המחזיקים בשלוש הגישות, שהכרעה על צורת המשטר מסורה בידי העם. מוסכם עליהם גם שצורת המשטר היא משנית לעומת דמותה של המדינה וזיקתה לתורה.

118 לעיל, הערה 5, עמ' 135-136. ור' עוד הנ"ל, "האיכויות היהודיות של הדמוקרטיה הישראלית", עט **הדעת**, א' (תשנ"ז), עמ' 101.

119 "ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטיה", **עיוני משפט**, י"ט (תשנ"ה), עמ' 626-627.

הדמוקרטיה נתפסת כמשטר שהוא למצער אפשרי מבחינה תורנית, ואם הרוב המכריע של העם מעוניין במשטר דמוקרטי בלבד, אז הוא המשטר הרצוי מבחינה תורנית. לדעתם, אין כיום מנוס מלקבל את הדמוקרטיה, מכיוון שחסרים התנאים החברתיים, המדיניים וההלכתיים, שנדרשים למינוי מלך.

המחזיקים בשלוש הגישות התורניות, נחלקים בשאלה כיצד צריך להעריך את בחירת העם במשטר הדמוקרטי. בעלי הגישה האוהדת-מרחיבה רואים בחירה זאת כמבטאת שאיפה יהודית טבעית. לדידם, הדמוקרטיה היא המשטר הקרוב ביותר לרוח היהדות, או, לחילופין, חל חיוב תורני על העם לבחור במשטר המתקדם ביותר הנהוג בכל דור, כשבדור שלנו זהו המשטר הדמוקרטי.

המסתייגים, מלבד תפיסתם את המלוכה (הלא-דמוקרטית) כמשטר מועדף על פי התורה, חוששים מפגיעת הכרעת הרוב בדת ובמוסר, במיוחד לאור העובדה שכיום רוב עם ישראל רחוק מלהיות נאמן להלכה.

אוהדי הדמוקרטיה אינם מבטלים חשש זה לגמרי. עם זאת, הם מציינים שהדמוקרטיה, מעצם מהותה, דוגלת בחופש דת ובשמירה על זכויות מיעוט, ולכן אין כמעט סיכוי שמוסדות דמוקרטיים יקבלו החלטה הכופה על המאמין דבר שהוא נגד ההלכה לדעת כל גדולי הרבנים. גם אפשרות הפעולה הפוליטית והמחאה של ציבור שומרי תורה ומצוות מצמצמות מאוד את הסיכוי לקבלת החלטה כזאת ולביצועה. לשיטתם, אפשר לומר שנכון הוא שמדינה יהודית ודמוקרטית עלולה להפעיל את מוסדותיה ולנהל מדיניות ציבורית שלא על פי ההלכה, אך אין לתלות את האשמה בכך במשטר הדמוקרטי, אלא ברמה המוסרית והרוחנית של הציבור. דווקא משטר דמוקרטי מאפשר מאמץ חופשי של ציבור שומרי תורה ומצוות לשנות מצב זה.

גם אוהדי הדמוקרטיה וגם המסתייגים ממנה מבקרים את הדמוקרטיה הליברלית הנהוגה בישראל, עקב ערכיה הקפיטליסטיים והאינדיבידואליסטיים וראייתה את המדינה כספקית שירותים לאזרחיה בלבד. משמעות ביקורת זו אינה התנגדות כללית לדמוקרטיה, אלא לאחד מזרמיה, שעה שהתאוריה הדמוקרטית מכירה בזרמים אחרים, הקרובים יותר לרוח היהדות. לפיכך, ביקורת זו לא רק שהיא לגיטימית, היא אף מהווה ביקורת בונה בעבור התאוריה הדמוקרטית.

עד כה הצגנו את התשובות שניתנו בציונות הדתית מנקודת מבט תורנית, והצבענו על שלוש גישות בסיסיות בסוגיית "יהדות ודמוקרטיה". מובן שמצויות גם גישות ביניים, התלבטויות בין שלוש הגישות, ואף שימוש מקביל בטיעונים של כמה מהן.¹²⁰ דבריו הבאים של הרב

120 הרב יואל בן-נון, כפי שאפשר להתרשם מדבריו שהובאו עד כה, הוא מן הבולטים בין בעלי הגישה האוהדת-מרחיבה. עם זאת, מעניין לציין כי שעה שהוא קורא "לדגול בדמוקרטיה בקול רם, ללא חשש,

אלישע אבינר מבטאים הן גישת ביניים אחת, והן את ההתלבטות של מקצת הציבור הדתי בבואו לקבוע עמדה בסוגיה זו:

כאן נשאלת שאלה חינוכית ממדרגה ראשונה: האם מן הראוי להדגיש את עליונותה של התורה על הדמוקרטיה, או מומלץ להבליט את הדו-קיום האפשרי תחת קורת גגה של הדמוקרטיה? הרי אומר, האם עדיף לחדד את ההבדלים בין תורה לדמוקרטיה מתוך טיפול מכון ואינטנסיבי בנושאים תאורטיים שבהם מתנגשת הדמוקרטיה עם התורה, על מנת להבליט את עליונותה המהותית של התורה, או עדיף לרדת מן התאוריות המופשטות ומן העקרונות התאורטיים אל המישור הפרקטי, שבו ניתן לגשר בין פערים מתוך גישה עניינית ומעשית, על מנת להקהות את המתח ולבסס את שיתוף הפעולה בין כל חלקי העם, גם עם אלו שאינם נאמנים לתורה? במישור הפרקטי, אימוץ עקרונות הדמוקרטיה עשוי להיות בסיס נוח לשיתוף פעולה פורה בין קבוצות של אזרחים אשר דוגלות בהשקפות עולם שונות ואף קוטביות. יש חסרונות בולטים בשתי הגישות. הראשונה עלולה להעמיק את הפער בין תורה לדמוקרטיה, עד שאדם דתי לא יהיה מוכן להזדהות עם המשטר הדמוקרטי ויערער על סמכויות השלטון גם בשעה ששום התנגשות מעשית אינה נראית באופק. תחושת המחנק המלאכותית עלולה לגבור גם בהיעדר החלטה של הרוב הדמוקרטי אשר כופה על האדם הדתי לפעול בניגוד למצפונו. היא עלולה לגרום לדחייתם של המרכיבים החיוביים והחיוביים שבמשטר הדמוקרטי. מהצד השני של המתרס, עלול חידוד ההבדלים בין תורה לדמוקרטיה לגרום לריאקציה קשה של הרוב הדמוקרטי שאינו אמון על יסודות ההלכה.

גם בגישה השנייה מצויים ליקויים בולטים. טשטוש התחומים והעלמת העקרונות עלולים לפגוע ביחס הנכון והרצוי לתורה. מתוך בורות וחינוך מגמתי מעורפל, כבר גדלים בני נוער שמעניקים משקל ערכי שווה לתורה ולדמוקרטיה, ויש אפילו ביניהם שמנשאים את הדמוקרטיה מעל לתורה.

לכן, אין לנו בררה אלא לאחוז גם בזה וגם בזה... נדרשת הליכה על חבל דק שתמנע היווצרותם של קרעים בין תורה לדמוקרטיה, אך גם תמנע את זילותה של התורה ואת הפחתת ערכה. כל סטייה חינוכית הנה הרת אסון מבחינה חברתית. יש לפרסם ברבים את דבר ערכם ההלכתי והרוחני של עקרונות דמוקרטיים אחדים ולא לחשוש מפני המלעזים, אבל ללוות את הפרסום בהסבר מתאים, בהגדרות נכונות, בציון המרכיבים החיוביים והשליליים שבתפיסה הדמוקרטית המקובלת, ובהדגשת ההבחנות בין

בראש מורם ובגאווה דתית" (לעיל, הערה 10), הוא משתמש בנימוק של שמירה על אחדות העם, שהוא נימוק מובהק של המסתייגים-מרחיקים, המקבלים את הדמוקרטיה הישראלית בגלל שהיא בחירת רוב העם ולא בגלל תכניה.

הזרמים הדמוקרטיים השונים בחברה הישראלית.¹²¹

דברי הרב אבינר משקפים, מבחינה מסוימת, את היחס הדו-משמעי לדמוקרטיה ולדרך ההתמודדות עם סוגיית "יהדות ודמוקרטיה" בציונות הדתית. מחד גיסא, אין הוא רוצה לגרום "לדחייתם של המרכיבים החיוביים והחיוניים שבמשטר הדמוקרטי", לערעור על תוקף החלטות מוסדות המדינה, ולקרע עם הציבור החילוני. מאידך גיסא, חשוב לו למנוע "את זילותה של התורה ואת הפחתת ערכה", שלתפיסתו, אינה מתיישבת במלואה עם הדמוקרטיה.

הגישה הממדרת

נעבור לגישות בציונות הדתית שאינן בוחנות את סוגיית יהדות ודמוקרטיה מנקודת מבט תורנית. נקדים ונאמר כי עצם האפשרות של יהודי דתי לקבוע עמדה בנושא מסוים מבלי להזדקק לנקודת מבט תורנית היא בעייתית מבחינה ציונית-דתית. הציונות הדתית היא, כפי שהגדיר אריה פישמן, "תנועת מודרניזציה דתית שביקשה לקלוט במסגרת הדת לא רק את הלאומיות אלא גם את החיים המודרניים, וכך להחזיר את האחדות הדתית של החיים היהודיים כפי שזו נתקיימה בחברה המסורתית".¹²² קליטת ערכים מודרניים **במסגרת הדת** היא אפוא מהותית לציונות הדתית. לכן, דומה שישנם רק שני סוגים של יהודים דתיים שאינם נזקקים כלל לבחינה התורנית שאפשר להכלילם במסגרת הציונות הדתית: אלה שאינם נזקקים לבחינה התורנית בגלל חוסר ידע וחוסר מודעות,¹²³ ואלה הסבורים שאין להזדקק לבחינה זו במספר תחומים, כולל בתחום המדיני, מכיוון שההלכה "קפאה" בהם, מסיבות היסטוריות.¹²⁴ המשותף לשני סוגים אלה הוא שאין להם התנגדות עקרונית לעצם הצורך בהתייחסות לחיים המודרניים דרך נקודת המבט התורנית.

לא כן המאמצים גישה אידאולוגית של הפרדה בין תחומים שבהם אדם מחויב להלכה ולמסורת, לבין תחומים שבהם הוא מחויב לערכים מודרניים. נראה שישנה קבוצה בתוך הציונות הדתית שעומדת להגיע לתפיסה אידאולוגית כזאת, מתוך רצון להיות "אדם דתי

121 לעיל, הערה 23, עמ' 65-66. ההדגשה במקור.

122 "מסורת וחדוּש בהוויית הציונות הדתית", א' רובינשטיין (עורך), **בשבילי התחייה – מחקרים בציונות הדתית**, רמת-גן תשמ"ג, עמ' 129.

123 אלה נובעים, במידה רבה, מחוסר העיסוק בסוגיות מדינה מן ההיבט ההלכתי במערכת החינוך. ר' אליאב שוחטמן, "מקומו של ההיבט ההלכתי בהוראת אזרחות במערכת החינוך הדתי", א' וסרטייל (עורך), **עדי עד – לזכרו של הרב עזריאל דביר, מאמרי עיון והגות חינוכית**, ירושלים 1993, עמ' 205-206.

124 ר' למשל יעקב כ"ץ, **עת לחקור ועת להתבונן**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 140-141.

מאוד וחילוני מאוד כאחד".¹²⁵ מסתבר שמבחינה אידאולוגית שניות זו מעמידה אותה מחוץ לציונות הדתית, ועל אף הכרתה העקרונית בהלכה, אף מחוץ לאורתודוקסיה, בגלל ההתעלמות ממנה בתחומים שבהם היא מחויבים לערכים מודרניים, כמו אמנות, מעמד האישה, והיחס לדמוקרטיה הישראלית. אידאולוגית, אפשר לראות בקבוצה זו זרם חדש בציונות החילונית, מכיוון שעצם ההחלטה באלה בתחומים היא מחויבת להלכה ולמסורת, ובאלה תחומים היא מחויבת לערכים מודרניים, מתקבלת לפי שיקול חילוני, לא דתי. עם זאת, אין להתעלם מכך שלפחות לעת עתה חש ציבור זה מבחינה חברתית ונפשית חלק מהציונות הדתית, ואף פועל במסגרותיה. השתייכות חברתית ונפשית זו, היא ההצדקה לדון גם בעמדתם כחלק מעמדות הציונות הדתית בסוגיית "יהדות ודמוקרטיה".

כאמור, אחד התחומים המשויכים למחויבות לערכים מודרניים על ידי המאמצים גישה זו הוא התחום המדיני. כך לפי משה מאיר, המתאר גישת מידור זו:

בעבור בני הקבוצה החדשה [המבקשים להיות "אדם דתי מאוד וחילוני מאוד כאחד"] המדינה היא ישות חילונית. הדמוקרטיה בעבורם היא הנחת יסוד ולא אילוץ, ומרות חוק המדינה היא מושכל ראשון גם בעומדה מול ערכים דתיים. ההתמודדות על אופיו של החוק נעשית בכלים הדמוקרטיים. פסיקה רבנית בתחומים פוליטיים זרה להם, ואל מול הטענה כי ההלכה אמורה להקיף את מכלול החיים, ניצב הדגם המשקף את היות המדינה נגזרת מהקוטב החילוני. המאבק על אופיה של רשות הרבים, על פתיחת בתי עסק בשבת, על ייבוא בשר חזיר וכדומה, נעשה על פי השקפת עולמם של בני הקבוצה החדשה בקטגוריות חילוניות, כגון אופיה היהודי-תרבותי של המדינה, ולא בקטגוריות הלכתיות של מותר ואסור.¹²⁶

הנקודה המשמעותית ביותר בתיאור זה היא העדפת חוק המדינה על ערכים דתיים, אם הם מתנגשים ביניהם, בניגוד לגישות שסקרנו עד כה. מרחיקה לכת עוד יותר מבחינה דתית, היא הגישה המסגלת-רפורמיסטית.

הגישה המסגלת-רפורמיסטית

הגישה הממדרת ביקשה להבחין בין תחומים שבהם האדם מחויב להלכה ולמסורת, לבין תחומים שבהם הוא מחויב לערכים מודרניים. אך דומה שאי אפשר למדר תחומים אלה

125 משה מאיר, "גם דתי גם חילוני", **מימד**, 14 (תשנ"ט), עמ' 12. למאמרים נוספים העוסקים בהתפתחותן של קבוצות שיש הרואים אותן כנאו-אורתודוקסיות, ר' א' אייזקס, "הדתי החדש", **מימד**, 13 (תשנ"ח), עמ' 21-23; א' לובוצקי, "המרד הקדוש", **מימד**, 14 (תשנ"ט), עמ' 4-7; י"צ ליבמן, "עצור גבול לפניך", שם, עמ' 8-10.

126 שם, עמ' 13.

באופן מוחלט. תאוריות דמוקרטיות שאינן תופסות את הדמוקרטיה כצורת משטר בלבד, כמו הדמוקרטיה הליברלית הדומיננטית היום, נוטות להתערב בתחומי חיים שונים.¹²⁷ בנושא שלנו, אימוץ הערכים הדמוקרטיים במישור המדיני, סופו שיפלוש גם לתחומים האמורים להיות מודרכים על ידי מחויבות להלכה ולמסורת, וכפי שתיאר הרב אבינר לעיל: "כבר גדלים בני נוער שמעניקים משקל ערכי שווה לתורה ולדמוקרטיה, ויש אפילו ביניהם שמנשאים את הדמוקרטיה מעל לתורה". דוגמה לפלישה זאת ניתן למצוא בדברי אריאל רוזן-צבי. לדעתו, טוב שישונה לעתים התנגשות בין הלכה לבין דמוקרטיה, ושיד הדמוקרטיה על העליונה:

אין להתעלם מן התרומה הערכית של הדמוקרטיה למרכיב היהודי, אך במובנו הדתי-אורתודוקסי. אכן, במאתיים השנים האחרונות הופנה חלק מן המאמץ האורתודוקסי לביטולה של כל לגיטימציה ל"חדש", להתכנסות ולהסתגרות מפני כל השפעה חיצונית. לאורה של מסורת זו, לא ייפלא שהשפעה רעיונית של הדמוקרטיה על הדת מקוממת חלק מן הציבור הדתי, בעוד חלק אחר אינו מוכן להודות בתרומה החיובית הגלומה בה.

אולם הערכים הדמוקרטיים עשויים לפעול כזרז של התפתחויות בתחום המחשבה הדתית, ואף בתחום ההלכתי. הדברים אמורים במיוחד בהקשר העניינים שפסיקת ההלכה מושתתת בהם על תפיסת עולמו של הפוסק, או מבוססת על אידאולוגיה המשפיעה הן על תפיסת המציאות והן על נקודת המוצא של הפוסק. הדברים כבר מצאו את ביטויים, למשל, בנוגע למעמד האישה, להסדרן של ערכאות השיפוט, לאמצעים מדינתיים העומדים לרשות ההלכה, ולשוויון בין הזרמים השונים.¹²⁸

ההלכה היא שמתבקשת להסתגל לערכים המודרניים, היא שנדרשת להשתנות. יש בציפייה זו ממד רפורמי, אך אין היא נתפסת על ידי הדוגלים בה ככזאת. לשיטתם, יש ביהדות אופנים לגיטימיים של פרשנות הלכתית ומקורות התומכים בעמדותיהם ביחס לערכים מודרניים שונים, וכל שנדרש על ידי העולם התורני היום הוא להעדיף אותם על פני מקורות אחרים שהועדפו בעבר, התומכים בגישות אחרות.¹²⁹

אחרית דבר

הציונות הדתית, ובעיקר האליטה המשכילה שלה – רבנים ואנשי אקדמיה – השקיעה

¹²⁷ על הבעיה הנובעת מהכוללניות ההרדית, הן של ההלכה והן של הדמוקרטיה, העיר מ' פרידמן (לעיל, הערה 37), עמ' 18.

¹²⁸ (לעיל, הערה 99), עמ' 489-490. בהמשך מאמרו הוא מדגים כיצד השלימו ראשי הציבור הדתי ורבנים עם הכרעות דמוקרטיות שנתפסו בהתחלה כנוגדות את היהדות.

¹²⁹ ליבמן (לעיל, הערה 125), עמ' 9. על הסכנה הכרוכה בגישה זאת ר' שם, עמ' 10.

מאמץ רב בגיבוש עמדה שתמנע התנגשות חזיתית עם הדמוקרטיה.¹³⁰ היא פיתחה לשם כך כלים תורניים, והסתייעה בהגות הדמוקרטית לסוגיה. מאמץ זה הניב ארבע גישות להתמודדות עם העימות האפשרי בין יהדות לדמוקרטיה; שתיים מהן – הממדרת והמסגלת-רפורמיסטית – קרובות מאוד לתפיסות החילוניות של הדמוקרטיה, ושלישית – האוהדת-מרחיבה – מתייחסת בחיוב לערכים דמוקרטיים רבים.

אף על פי כן, עדיין ישנם חוגים בציבור הישראלי שבעבורם גישות אלה של הציונות הדתית כלפי הדמוקרטיה אינן מספקות. חוגים אלה מגלים חוסר אמון בסיסי כלפי מחויבות הציונות הדתית לדמוקרטיה, ומחשיבים את גישתה לדמוקרטיה כאינסטרומנטלית בלבד. הם נוטים לפרש מעשים של יחידים, וביטויי מחאה מסוימים נגד מדיניות הממשלה, נגד חקיקת הכנסת, או נגד פסיקה של בית משפט, כהוכחה לחולשת המחויבות לדמוקרטיה.¹³¹ דבריו הבאים של שלום רוזנברג מהווים תשובה לבעלי יחס זה כלפי מחויבות הציונות הדתית לדמוקרטיה, תשובה שספק אם תתקבל על דעתם:

למרות שכמעט בטוח אני שחסידי ה"דמוקרטיה לכתחילה" ינדו את כל מי שמעז להציע עמדה שונה, או יחשיבו אותו כמי שהוציא את עצמו מחוץ לקהיליית הציביליזציה והתרבות, משוכנע אני ש"הדמוקרטיה שבדיעבד" היא גישה לגיטימית. היא היא הגרעין העמוק של אותה אמרה הטוענת: "הדמוקרטיה איננה המשטר הטוב או המוצלח ביותר שקיים, אבל היא המשטר הפחות מסוכן". בשביל בני אדם שמשוכנעים באידאל כלשהו – בין אם הוא התורה, בין אם הוא סוציאליזם או איזה "איזם" אחר הדומה לו – אין הדמוקרטיה יכולה להיות ערך עליון, אבל היא יכולה להיות סטרטגיה בעלת ערך עליון, שאין לוותר עליה.¹³²

בעבור אחרים, אין דמוקרטיה זולת הליברלית,¹³³ והליברל-דמוקרטיה היא להם כעין אמונה

130 בחיבור זה נדון רק היבט אחד של העימות – הרעיוני-אידאולוגי. ההיבט המשפטי, בעקבות סעיפי המטרה בחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו ובחוק יסוד: חופש העיסוק, קשור כמובן להיבט זה, אך סוג הבעיות הנובעות ממנו ואפשרויות פתרון שונות. ר' מנחם אלון, "דרך חוק בחוקה: ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטיה לאור חוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו", **עיוני משפט**, י"ז (תשנ"ג), עמ' 659-688; הנ"ל, "כבוד האדם וחירותו: מדעי היהדות ו'ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית'", **מדעי היהדות**, 34 (תשנ"ד), עמ' 9-36; אריאל רוזן-צבי (לעיל, הערה 99), עמ' 479-520. לביקורת על העתקת העימות הרעיוני-אידאולוגי למישור המשפטי בעקבות חוקי יסוד אלה, ר' ד' אבנון, "ההיבט הלא-דמוקרטי של חוקי היסוד בנושא זכויות האדם", **פוליטיקה**, 2 (1998), עמ' 53-70.

131 ר' למשל ר' גביוון, **המהפכה החוקתית: תיאור מציאות או נבואה המגשימה את עצמה**, ירושלים, 1998, עמ' 97.

132 לעיל, הערה 5, עמ' 56.

133 למשל, "בעיניי רק דמוקרטיה ליברלית היא בעלת ערך" – מתוך ראיון עם פרופ' יעל תמיר (לשעבר יו"ר האגודה לזכויות האזרח בישראל וכיום שרת הקליטה), שפורסם ב**פנים**, 2 (מאי 1997), עמ' 94.

דתית.¹³⁴ אמונתם של חלק מהליברל-דמוקרטים, שרק הדמוקרטיה שלהם היא דמוקרטיה, גוררת אחריה גם חוסר סובלנות כלפי תפיסות אחרות ביחס לטיבו של המשטר הדמוקרטי ולמקומן של זכויות האדם בחיים.¹³⁵ כבר העיר על חוסר סובלנות זה אליעזר שביד:

אלה שלדים הדמוקרטיה היא השקפת עולם כוללת, סבורים שיש דבר שהוא בבחינת "הדמוקרטיה", בה"א הידיעה, כלומר – כעין "אידאה אפלטונית" אחת ובלתי משתנה, ששום ויכוח אינו מתנהל בתוכה על עצם הגדרתה: קבל אותה מידם כמות שהם מנסחים אותה לפניך, או שימנוך עם הרשעים, הגזענים, השוביניסטים, הכופרים באמתה.¹³⁶

על כן, גם אם הצליחה הציונות הדתית ליישב בין יהדות לדמוקרטיה מבחינה תורנית, ספק אם יישוב זה יספק את האורתודוקסיה הליברל-דמוקרטית בחברה הישראלית. על הציונות הדתית, יחד עם שוחרי דמוקרטיה שאינם אורתודוקסים ליברל-דמוקרטיים, להיאבק כדי למנוע השתלטות סופית של הדעה שאין דמוקרטיה זולת הליברלית. אין זה רק אינטרס ציוני-דתי, אלא גם אינטרס של הדמוקרטיה, של האמת ושל החינוך. אינטרס של הדמוקרטיה ושל האמת, מכיוון שאין תפיסה אחת בלבד של דמוקרטיה, ובכל תפיסה, כולל הליברלית, ישנן חולשות.¹³⁷ על האינטרס של החינוך נוכל ללמוד ממחקרו של זאב בן-סירא על עמדות וערכים של מתבגרים ישראלים-יהודים ביחס לציונות ולדמוקרטיה, שאחת ממסקנותיו היא:

ספק רב אם חינוך לדמוקרטיה יש ביכולתו לתרום לשינוי בקרב אלה שהפנימו אמונות ואידאולוגיות המנוגדות לדמוקרטיה במובנה הליברלי. לא זו בלבד, אלא שהשפעות כאלה עלולות אף להביא להתחפרות בדעות הבסיסיות, דבר העלול לחזק את אמונתם של בעלי השקפות מנוגדות, לאמור: שסובלנות ופרגמטיות מנוגדות לבסיס האידאולוגיה הציונית... יתרה מזאת – נראה כי יש חשיבות למנוע את ההרגשה כי דמוקרטיה, פרגמטיות וסובלנות הן ביטויים של שמאליות וחילוניות.¹³⁸

אי-ההכרה בדבר הלגיטימיות של תפיסות דמוקרטיות שונות, לא רק שאינה מוצדקת עניינית ועובדתית, היא עשויה, אם תשתלט על מערכת החינוך, להשיג מטרה הפוכה ממה שמקווים הליברל-דמוקרטיים: החלשת התמיכה בדמוקרטיה בקרב מקצת בני הנוער, כולל הציוני-

134 ר' עוז אלמוג, "האמונה הדמוקרטית", שם, עמ' 10-20.

135 עדות לכך היא הקושי של הליברל-דמוקרטיה להכליל במסגרת המדינה הרב-תרבותית גם תרבויות לא-ליברליות. ר' לדוגמה יעל תמיר, "שני מושגים של רב-תרבותיות", רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (לעיל, הערה 83), עמ' 79-92; דיווח ברונר ויואב פלד, "על אוטונומיה, יכולות ודמוקרטיה: ביקורת הרב-תרבותיות הליברלית", שם, עמ' 107-131.

136 לעיל, הערה 5, עמ' 136.

137 דוגמה לחולשות של הדמוקרטיה הליברלית ר' אצל הלד (לעיל, הערה 114), עמ' 24.

138 ציונות מול דמוקרטיה – עמדות וערכים של מתבגרים ישראליים יהודים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 176.

דתי, במקום חיזוק התמיכה בה.¹³⁹ החינוך הציוני-דתי יעמוד אפוא בפני אתגר כפול: הנחלת מסר מורכב בסוגיית "יהדות ודמוקרטיה", ומאבק נגד מגמות חינוכיות שהן בעלות כוונה טובה – חיזוק הדמוקרטיה – אך מרחיקות בפועל את בני הנוער ממנה, בגלל דבקותן בדגם אחד בלבד של דמוקרטיה, המאיים על ערכים אחרים שלהם. עם אתגר זה יצטרך החינוך הציוני-דתי להתמודד, כדי שיוכל להציג בפני חניכיו את הגישות הלגיטימיות מבחינת הציונות הדתית – אלה המבוססות על מקורות תורניים. רק ימים יגידו האם השכיל החינוך הציוני-דתי להתמודד עם אתגר זה, תוך רתימת מיטב כוחותיו החינוכיים למשימה זו, ותוך שיתוף פעולה עם אותם חלקים בציבור החילוני המאמינים שהציונות הדתית מחויבת לדמוקרטיה ברובה המכריע, ושיהדות ודמוקרטיה משלימות – ולא עוינות – זו את זו. אז יוכלו ציונים-דתיים לשוב להתפלל מנחה רק פעם ביום.

139 לביקורת מנקודת מבט זו על המלצות ועדת קרמניצר בתחום החינוך לאזרחות, ר' מאמרי "החינוך לאזרחות בבית הספר הדתי – קשיים יחודיים והצעות להתמודדות", **דרך אפרתה**, ז' (תשנ"ח), עמ' 58-59.