



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

נייר עמדה 50
ירושלים, אייר התשס"ד, מאי 2004

**האם תיתכן מדינת הלכה?
הפרדוקס של התאוקרטיה היהודית
אביעזר רביצקי**

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא גוף עצמאי, המסייע לכנסת ולוועדותיה, למשרדים ולמוסדות ממשלתיים, לגופי השלטון המקומי ולמפלגות, באמצעות הגשת מחקרים והצעות לביצוע שינויים ורפורמות בדפוסי פעילותם.

בנוסף לכך מממש המכון הישראלי לדמוקרטיה את שליחותו על-ידי מידע משווה בנושאי החקיקה ודרכי התפקוד של משטרים דמוקרטיים שונים. כמו כן הוא שואף להעשיר את השיח הציבורי ולעודד דרכי חשיבה חדשות על-ידי ייזום דיונים בנושאים שעל סדר היום הפוליטי, החברתי והכלכלי, בהשתתפות מחוקקים, בעלי תפקידי-ביצוע ואנשי אקדמיה, ועל-ידי פרסום מחקריו.

עורך ראשי: אורי דרומי
ראש מינהל מחלקת פרסומים: עדנה גרניט
עורכת הספרייה: יעל מושיוב
רכז הפקה: נדב שטכמן
עריכת לשון: מיכל בן-צור
עיצוב גרפי: רון הרן
סודר ונדפס בהתשס"ד ב'ארט פלוס', ירושלים

מסת"ב 9-82-7091-965-ISBN

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה
Copyright by the Israel Democracy Institute
Printed in Israel 2004

פרופ' אביעזר רביצקי הוא עמית בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה; ראש החוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים.

הדברים המתפרסמים בניירות העמדה אינם משקפים בהכרח את עמדת המכון הישראלי לדמוקרטיה.

תוכן העניינים

5	מבוא
7	פרק ראשון: מלכות אדם ומלכות שמים
11	פרק שני: ההלכה נגד 'שלטון ההלכה'
15	פרק שלישי: מתאוקרטיה לרפובליקה
21	פרק רביעי: משפט התורה ומשפט המדינה
29	פרק חמישי: הסתגלות הלכתית
35	סיכום
37	רשימת מקורות
49	English Summary

מבוא

דת ישראל היא דת הלכתית, חברתית ולאומית. היא דת הלכתית מאחר שהיא מתרכזת באורחות החיים של בניה ומעוניינת במעשיהם המוחשיים יותר משהיא מעוניינת בהצהרתם על אמונתם. היא דת חברתית מאחר שהיא עוסקת בערכים קהילתיים ומבקשת לעצב את רשות הרבים, לעתים אפילו קודם שתהיה מעורבת ברשות היחיד. היא דת לאומית מאחר שרוב מצוותיה וייעודיה נושאים את פניהם אל עם מסוים – אל כנסת ישראל – ורק מיעוטם מכוונים כלפי האדם באשר הוא אדם. כאשר שלושה יסודות אלו מצטרפים יחדיו הם מקנים למסורת הדתית היהודית אופי פוליטי מוצק.

מטבע הדברים, מסורת דתית-פוליטית כזאת לעולם לא תהיה שוות נפש כלפי מדינה שתיחשב בעיניה למדינתו של העם היהודי. היא תבקש בכל מאודה להשפיע על חוקיה וערכיה ולהטביע את חותמה בתרבותה ובסמליה. לפי הבנתי, כדי להסכים להפרדת הדת מן המדינה בכל המישורים הללו (ולא רק במישור המשפטי-מוסדי), הייתה ההנהגה הדתית נדרשת לחולל תחילה תמורה עמוקה באופייה ההיסטורי של דת ישראל, היינו, למעט את דמותה ההלכתית ואת אופייה הלאומי (כפי שנהגה התנועה הרפורמית בראשית דרכה); לחלופין, היה עליה להסכיך תחילה עם הפרדת העם מן המדינה, היינו, לוותר על אופייה היהודי של המדינה או להכחיש אותו מעיקרו (כפי שנוהגים החוגים החרדיים הרדיקליים). האם יש להסיק מכך כי עמדה דתית עקיבה מחייבת לעצב את מדינת ישראל בתור תאוקרטיה הלכתית או לשלול אותה מעיקרה? במלים אחרות, אילו גברה ידם של תופסי התורה על החברה הישראלית, האם הייתה אמונתם מחייבת אותם (או מתירה להם) להשליט את דיני התורה על היחיד ועל הכלל, גם נגד רצון הציבור ונבחריו? האם אין מנוס מערעור חוקת המדינה על-ידי חוקת התורה?¹ פרופ' יעקב כץ עמד בשעתו על הקשיים המעשיים שיכשילו כל ניסיון לממש את רעיון מדינת ההלכה.² ההלכה הראלית, אמר כץ, אינה מסוגלת לספק אמצעי שלטון ושיפוט מעבר לתחומים המוגבלים שבהם פעלה בעידן

1 החרדה מפני ערעור כזה הוצגה בחריפות בספרו של גרשון וילר, **תיאוקרטיה יהודית**, תל אביב תשל"ז.

2 יעקב כץ, **עת לחקור ועת להתבונן**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 140-143, 169-178. ראו גם ידידה צ' שטרן, **מדינה משפט והלכה – א. מנהיגות ציבורית כסמכות הלכתית**, נייר עמדה מס' 22 של המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים, תש"ס.

הגלות, היינו, מלבד דיני משפחה ודיני ממונות. יתרה מזאת, חכמי ההלכה נזקקו מאז ומעולם לגיבוי שלטוני שימלא אחריהם ויממש את פסיקתם: חכמי הפרושים נזקקו למלכי בית חשמונאי, ראשי הגולה שאבו את סמכותם מכוחם של השליטים הנוכרים, ורבני הקהילות נסמכו על הפרנסים ועל בעלי הבתים. בהיעדר גיבוי פוליטי כזה, הדגיש כץ, קצרה ידם של הרבנים להנהיג קהילה יהודית אוטונומית, כל שכן שאין בכוחם לנהל מדינה יהודית ריבונית. גם מלומדים אחרים הוסיפו והעלו טיעונים נגד הראליות של שלטון ההלכה.³

ואולם, האם החזון התאוקרטי (שלטון האל) או ההירוקרטי (שלטון אנשי הדת) נתקל במכשולים מעשיים בלבד או שמא גם במכשולים רעיוניים ומושגיים? האם אין הוא נקלע לפרדוקס פנימי דווקא מתוך המסורת הדתית עצמה, מתוך ההיגיון ההלכתי גופו? במקום אחר עמדתי על העובדה שהמחשבה היהודית הקלסית פיתחה שורה של דגמים חלופיים בשאלת היחס בין דת למדינה, בין תאולוגיה לפוליטיקה או בין משפט התורה למשפט הממלכה.⁴ אפנה עתה למקורות אלו ולמקורות אחרים כדי לברר כיצד הם משליכים במישרין על השאלה הספציפית של תאוקרטיה הלכתית במדינת הלאום היהודי.

3 אליעזר גולדמן טען כי הביטויים 'מדינת הלכה' ו'מדינת התורה' מייצגים אנכרוניזם היסטורי, שהרי המדינה הריכוזית המודרנית לא התקיימה כלל לפני המאה ה-16 (גולדמן, **מחקרים ועיונים**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 387-395). ישעיהו ליבוביץ טען כי המדינה שההלכה חזתה נועדה רק לעידן המשיחי, ולכן אין תקומה לחזון 'מדינת התורה' אלא באמצעות חקיקה הלכתית חדשה ונועזת (ליבוביץ, **תורה ומצוות בזמן הזה**, תל אביב תשי"ד, עמ' 68; **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, תל אביב תשל"ו, עמ' 108-121, 128-137). ואולם לפי סוף דעתו של ליבוביץ, 'מדינת התורה' היא יעד למאבק אך איננה מטלה שניתנת להגשמה היסטורית (**שם**, עמ' 296-297).

4 אביעזר רביצקי, "על מלכים ומשפטים בהגות היהודית בימי הביניים", בתוך **תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים**, ראובן בונפיל, מנחם בן ששון, יוסף הקר (עורכים), ירושלים תשמ"ט, עמ' 469-491 (נדפס מחדש בספרי **על דעת המקום**, ירושלים תשנ"א, עמ' 105-125); הנ"ל, **דת ומדינה במחשבת ישראל**, ירושלים תשנ"ח; הנ"ל, **חירות על הלוחות**, תל אביב תשנ"ט, עמ' 49-89; הנ"ל, 'מדינה יהודית ודמוקרטיה – צמצום או שבירה?' **מדינת ישראל – בין יהדות לדמוקרטיה**, יוסי דוד (עורך), ירושלים תש"ס, עמ' 235-250.

"רבי חנינא סגן הכהנים אומר: הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו.⁵ לפי משנה ידועה זו במסכת אבות, המציאות האנושית היא מציאות אלימה, מאיימת, טורפת. הערובה היחידה נגד התוקפנות הטבעית ומלחמת הכול בכול היא קיומו של כוח פוליטי ממוסד, שהוא, ורק הוא, מסוגל לעמוד בפני הבריונות של הבריות ולרסן את סכנתה. רק כאשר גוף כזה נוטל לעצמו מונופול על האלימות, כל האחרים נאלצים להימנע ממנה והזירה האנושית שוקטת, ואילו בהיעדרו של גוף כזה – אדם לאדם דגו! "מה דגים שבים, כל הגדול מחבריו בולע את חברו, אף בני אדם, אלמלא מוראה של מלכות כל הגדול מחבריו בולע את חברו".⁶

במבט ראשון, אין כאן אלא ביטוי עברי קדמון לתפיסה פסימית (או ראליסטית) של טבע האדם ולתפיסה מכשירית (אינסטרומנטלית) של הפוליטיקה, כשם שנמצא לימים בכתבים שיטתיים של הוגים פוליטיים באירופה. ואולם, במבט חודר יותר מתגלה כאן גם אמירה מפתיעה על הזיקה בין תאולוגיה לפוליטיקה. הלא דבר הוא: המקרא מסר את הכוח המגונן מפני הטורפים בידי ההשגחה האלוהית, והנה בא המאמר התלמודי ונתן אותו בידי המלכות האנושית; לעומת דברי ההודיה של משורר תהילים – "לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם אזי חיים בלעונו בחרות אפם בנו... ברוך ה' שלא נתנו טרף לשניהם"⁷ – קם רבי חנינא סגן הכהנים וייחס את אותו תפקיד עצמו למשטר המדיני ולמורא שהוא מטיל על הבריות.⁸ ההשגחה המטאפיזית נזקקת אפוא לקיומו המרתיע של הכוח הפיזי, מלכות שמים מפקידה בידי מלכות אדם את האחריות לסדר החברתי ולשלום הבריות; וכפי שהדגישו פרשנים רבים במרוצת הדורות, הדברים אינם אמורים רק במלכות ישראל אלא גם במלכות של אומות העולם. גם זו האחרונה ראויה שנתפלל לשלומה ונכיר לה תודה על שהיא מגנה על החיים.⁹ הנה כי כן,

5 משנה, אבות ג, ב.

6 בבלי, עבודה זרה ד ע"א. ראו: חבוקק א, יג-יד.

7 תהלים קכד 2-4.

8 לשון המשנה רמוז גם ללשונו של ירמיהו: "ודרשו את שלום העיר אשר הגלית אתכם שמה והתפללו בעדה, כי בשלומה יהיה לכם שלום" (ירמיהו כט 7).

9 פשטה של המשנה מתייחס מן הסתם למלכות רומי, וראו פירושי רש"י, מנחם המאירי, מתתיהו היצחקי, יצחק אברבנאל, עובדיה מברטנורא ויתפארת ישראל, על אתר. השוו: מהר"ל מפראג, באר הגולה, ירושלים תשל"א, באר שביעי, עמ' קמו.

ההשקפה הראליסטית אינה נעצרת בשדה הפוליטי אלא מתפשטת גם אל תחומו של השדה התאולוגי: ברוך ה' שלא נתננו טרף לשיניהם, באמצעות כוח ההרתעה שנתן בידי השלטון.¹⁰

מהלך זה ממחיש יפה ציר מרכזי אחד של ההגות הפוליטית היהודית. לפי ציר זה – או לפי קו מחשבה זה – החיים המדיניים נדרשים לאדם בראש ובראשונה מחמת יצרו הרע ומחמת טבעו האלים. הם לא נועדו לרומם את החיים אלא רק לאפשר את עצם קיומם ולהבטיח את מהלכם התקין בתוך זירה אנושית פרועה. הפוליטיקה פועלת אפוא בתחום הכורח המעשי ולא בתחום המימוש האידאלי; היא מכוונת כלפי המישור ההיסטורי ולא כלפי המישור האוטופי. לפיכך, גם ההקבלה הנזכרת בין מלכות אדם למלכות שמים לא נועדה להגביה את קומתה של הראשונה או להטיל עליה מטלות נעלות; אדרבה, היא אמורה לבטא עמדה ראליסטית כלפי שתי המלכויות כאחת וכלפי היחסים שנוקמים ביניהן בתוך המציאות האקטואלית. כצפוי, בהקשר מסוים זה, ההווה המדינית היהודית היא חלק מן ההווה המדינית האוניברסלית. היא אינה מתייחדת ממנה ואיננה נבדלת ממנה:

כל שאין שם מורא מלכות, כל אחד מתיירא מחבירו שיתנכל ויתגולל עליו, וכל זמנו יבהלוהו טרדותיו בהשתדלות הצלתו. והוא שהפליג בה [רבי חנינא במשנה] להתפלל עליה [על שלום המלכות]. ולא סוף דבר במלכות ישראל אלא אפילו בשל אומות העולם (ר' מנחם המאירי).¹¹

כי עם חסרונו הגדול שיש בו [בכוח השלטוני], אדם, לולי שבט הנוגש בו תמיד, יתנהג כל דאלים גבר, ויפסד [העולם] המיושב. לכן צותה התורה: ישום תשים עליך מלךי (ר' מתתיהו היצהרי).¹²

10 לקריאה אחרת ראו Emmanuel Levinas, *L'au-dela du verset – Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982, pp. 205-234.

11 ר' מנחם המאירי (פרובאנס, סוף המאה הי"ג), **בית הבחירה**, אבות, ג, ב, מהדורת בי"ז פרג, ירושלים תשכ"ד, עמ' מא.

12 ר' מתתיהו היצהרי (ספרד, בסביבות שנת 1400), **פירוש משנת אבות** ג, ב, כתב יד האוטון 61 בספריית הרווארד, דף ע"ב. השוו לדברי מורו הר"ן גירונדי, דרשות הר"ן, מהדורת ל"א פלדמן, ירושלים תשל"ז, הדרוש האחד עשר, עמ' קפט: "ידוע הוא, כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה כללו נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני... וישראל צריכין זה כיתר האומות".

ואולם, המסורת היהודית גילתה גם פנים אחרים בסוגיה זו. בצד הדגש הממעט, המינימליסטי, שהציג את הכוח המדיני בתור אילוץ הכרחי והפקיד אותו על הגנת הקיום והביטחון, התפתח גם דגש מרחיב, מקסימליסטי, שהעמיד לפעילות המדינית יעדים נעלים וקרא לשליט למלא מטלות רוחניות ודתיות מובהקות: מן התביעה המתונה יחסית שתבע הרמב"ם מן המלך – "ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק",¹³ דרך אוטופיות פוליטיות מרחיקות לכת שפיתחו חכמים יהודים בתקופת הרנסנס,¹⁴ ועד עיר האלוהים שאותה חזה הראי"ה קוק בעיני רוחו – "מדינה שהיא ביסודה אידיאלית... מדינת ישראל, יסוד כסא ה' בעולם."¹⁵ לפי קו מחשבה זה, שלא כקודמו, ההקבלה בין מלכות אדם למלכות שמים נועדה לרומם את הראשונה הרבה מעבר לתפקיד הבסיסי של שמירת החיים: היא העניקה לה ממדים של שגב דתי וציירה את הפוליטיקה בצבעים אוטופיים ו/או תאוקרטיים מובהקים.

שניות זו בשאלת מעמדו וייעודו של השלטון עשתה את המפגש בין השדה המדיני לבין החזון התאוקרטי למפגש טעון, רווי מתחים. להלן אנסה להדגים זאת באמצעות מקורות המחשבה הדתית. אך יש להטעים: הדוגמאות שאביא לא נועדו להוכיח אלא להמחיש; הן לא יעסקו בעובדות אלא ברעיונות; הן לא ישובצו אפוא ברצף היסטורי אלא במרחב מושגי.

13 רמב"ם, הלכות מלכים, ד, י.

14 אברהם מלמד, **אחותו הקטנה של החכמות – המחשבה המדינית של ההוגים היהודים ברנ סאנס האיטלקי**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה באוניברסיטת תל אביב, תשל"ז; הנ"ל, "רטוריקה ופילוסופיה בספר 'נופת צופים' לר' יהודה מסיר ליאון", **איטליה א** (תשל"ט), חוברת ב, עמ' ז-לח.

15 ראי"ה קוק, **אורות הקודש**, ירושלים תשכ"ד, ג, עמ' קצד; הנ"ל, **אורות**, ירושלים תשכ"ג, עמ' קס. ראו: אביעזר רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל אביב תשנ"ג, עמ' 10.

אפנה תחילה לשאלת טיבו של המשטר. האם תיתכן מצווה דתית החלטית שתקבע את אופיו של המשטר הנדרש במדינה יהודית? האם קביעה כזאת תעלה בקנה אחד עם התפיסה הראליסטית והפונקציונלית של השלטון, זו שהפקידה אותו בראש ובראשונה על הביטחון האישי והקיבוצי ורק לאחר מכן על הגשמתם של אידאלים דתיים? ומה אם יתברר כי במצב עניינים מסוים (חברתי, תרבותי, צבאי) דווקא שיטה פוליטית אחרת היא שתשיג את המטרה הבסיסית והיא שתמנע אלימות ושפיכות דמים ביתר יעילות? שאלה זו עלתה לראשונה בעניין מעמדו של המשטר המלוכני המתואר במקרא. אולם היא מתעוררת באותה מידה בעניין מעמדה של כל שיטה שלטונית, החל בדמוקרטיה וכלה בתאוקרטיה.

כפי שהסביר זאת הנצי"ב מוולוז'ין, אחד מגדולי מורי ההוראה בסוף המאה ה-19: ציווי דתי בלתי-מותנה בדבר צורת השלטון היה מוליך לסתירה פנימית לפי ההיגיון הדתי גופו. זאת, בהסתמך על שלוש הנחות יסוד: ראשית, השלטון נדרש להגן על החיים ולקיים סדר חברתי; שנית, ככל שהשלטון יזכה בהסכמה חברתית ובתמיכה ציבורית כן יגדלו כוחו ויעילותו: שיטת ממשל כפויה שלא תזכה ללגיטימציה מטעם העם, לא תשרה בקרבו אווירה של יציבות ושל ביטחון ולא תצליח להגן כראוי על שלום הציבור; שלישית, סכנת נפשות דוחה את כל מצוות התורה (כמעט). אשר על כן, בתחום זה של שיטת הממשל, המושג מצווה מכשיל את עצמו: אילו נקבע המשטר היהודי רק לפי צו עליון – גם נגד רצון העם – העוינות הציבורית כלפיו הייתה עומדת לו לרועץ ומקשה עליו להשליט סדר ולהגן על החיים, וכך הצו היה מתבטל מאליו מפני פיקוח נפשם של היחיד ושל הציבור, "שהרי בעניין השייך להנהגת הכלל [הדבר] נוגע לסכנת נפשות, שדוחה מצוות עשה".¹⁶

גלוי לעין שגישה זו מחברת בתוכה ישן וחדש, מוטיב קדמון ומוטיב מודרני. כאשר הנצי"ב מציג את ההוויה הפוליטית ("הנהגת הכללי") כאזור סכנה מובהק, הוא צועד בטוחות בדרכה הסלולה של המשנה ("איש את רעהו חיים בלעו"). אך כאשר הוא תופס את ההסכמה החברתית ("דעת העם ונבחריו") כתנאי הכרחי להצלחתו של המשטר, הוא ניזון מפרושות מן

16 (הרב) נפתלי צ"י ברלין, **העמק דבר** (פירוש על התורה), ירושלים תשי"ט, דברים יג, יד. ראו קצנלנבוגן, "מצב המדינה בתורת ישראל", **המעין**, תשרי תשי"ג, עמ' 1-8; אליעזר גולדמן, **מחקרים ועיונים**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 401.

האווירה הדמוקרטית של הזמן החדש (כלשונו: "על פי מה שרואים [ישראל] מדינות אשר סביבותיהם מתנהגים בסדר יותר נכון"). אמת, כבר המקורות העבריים הקדומים ראו בהסכמת העם רכיב חשוב בלגיטימיות של השליט;¹⁷ אולם הנצי"ב מתייחד בכך שהסכמה זו לא נדרשה לו רק לצורך הלגיטימיות של המשטר אלא בעיקר לצורך יציבותו ותקינותו. מכל מקום, מתבקשת המסקנה: שלטון בלתי-מוסכם הוא שלטון מעורער ובלתי-יעיל, שלטון מעורער מאפשר אלימות חברתית, ושלטון שמאפשר אלימות מערער את עצם הבסיס לקיומו.

כאמור, טיעון זה עלה תחילה בעניין המשטר המלוכני, אולם לפי הבנתו הוא תקף לכל משטר אפשרי, החל בדמוקרטיה ליברלית וכלה בתאוקרטיה הלכתית. אם הטעם הבסיסי לקיומו של השלטון הוא להבטיח את הקיום עוד קודם שיבטיח את הערכים – לגונן על החיים עוד לפני שיגונן על 'החיים הטובים'¹⁸ – הרי העדפה זו של הקיום חלה גם על הערך של הגשמת החירות (בהקשר הליברלי) וגם על הערך של שמירת השבת (בהקשר ההלכתי). שניהם כאחד יידחו מפני שיקולים של סדר, יציבות ויעילות חברתית, היינו, מפני הצורך לקיים 'מורא של מלכות' (משמעת חברתית) בסביבה תרבותית אחת ולהלך עם 'דעת העם ונבחריו' (הסכמה חברתית) בסביבה תרבותית אחרת. הווה אומר, גם אילו היה בנמצא ציווי דתי לכונן שלטון עצמאי של חכמי תורה, שאינו כפוף למרותם של נבחרו הציבור, הציווי היה נדחה בכל עת ועת מפני שיקולים של רצון החברה, טובתה ושלומה. שהרי גם זה "עניין השייך להנהגת הכלל, נוגע לסכנת נפשות, ודוחה מצוות עשה".¹⁹

17 למקורות מפורטים על מעמדה של הסכמת העם במחשבה הפוליטית היהודית הקלסית (החל בפשט המקרא) ראו מאמריהם של הרבנים יואל בן נון, י"ה הנקין, ויהודה זולדן, בספר **דרך ארץ – דת ומדינה**, עמיחי ברהולץ (עורך), ירושלים תשס"ב, עמ' 297-308, 365-369, 375-384 (בהתאמה). למקורות נוספים ראו יעקב בלידשטיין, **עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם**, רמת גן תשמ"ג, עמ' 154-160; G. Fohrer, "Der Vertrag zwischen Koenig und Volk in Israel", **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft** 71, 1950, pp. 1-22; S. Trigano, **Philosophie de la Loi. L'origine de la politique dans la Tora**, Paris 1991.

18 ראו רמב"ם, **מורה הנבוכים** ג, כז, תרגם מיכאל שורץ, תל אביב תשס"ג, כרך ב, עמ' 516-517: "תקינות הגוף קודמת בטבע ובזמן, והיא הנהגת המדינה ותקינות מצבי כל תושביה במידת היכולת... כי הכוונה הראשונה [תקינות הנפש] אינה מושגת אלא לאחר שמושגת זו הראשונה [תקינות הגוף]".

19 השוו לדברי הרב י"א הלוי הרצוג, הרב הראשי לישראל בשעת קום המדינה: "אפילו אם נניח שבקבלנו את המדינה [מאת אומות העולם בתנאי מסוים] תעבור הממשלה היהודית עבירה, כשתקיים את התנאי, גם אז הייתי אומר שהעבירה נדחת מפני

כמובן, אין הדברים אמורים בחוקים שנשאבו ממשפט התורה אך חקקו אותם נבחרים במשטר דמוקרטי.²⁰ דמוקרטיה שבחרת מרצונה לאמץ חקיקה ממקור דתי אינה נעשית בכך תאוקרטיה, בדיוק כשם שמשטר שבוחר לאמץ חקיקה ממקור אנגלי אינו נעשה בכך אנגלו-קרטיה, או כשם שמשטר ששואב את תורתו מכתבים סוציאליסטיים או קפיטליסטיים אינו כופף עצמו בהכרח לסמכותם של מחברי הכתבים ופרשניהם. בכל המקרים הללו הריבונות שמורה בידי הנבחרים ולא בידי מקורותיהם. זאת, להבדיל מן התאוקרטיה ההלכתית (ההיפותטית) שבה אנו דנים כאן, שהרי זו האחרונה הייתה אמורה להפקיע את סמכותם של הנבחרים ולכן הייתה נקלעת לפרדוקס שעליו הצבענו: ההלכה נגד 'שלטון ההלכה'. אין צריך לומר כי היא הייתה נקלעת לכך כפל כפליים בחברה שהורגלה בהרגלים דמוקרטיים, חברה שתסרב לכל שלטון כפוי (דתי או אחר) ולכן גם תקשה עליו לקיים סדר חברתי ולמנוע שפיכות דמים. בהקשר דמוקרטי זה, 'החברה' הרלוונטית (לצורך הלגיטימציה של השלטון) איננה רק חברת הרוב אלא גם קבוצות המיעוט. סוף דבר: ההלכה עצמה חרדה ליציבותה החברתית של הפוליטיאה היהודית עוד לפני שהיא דואגת לאופייה הדתי של פוליטיאה זו או לכשרותה ההלכתית.²¹ ובהקשר מוגדר זה, אפילו הסכמת העם נדונה בבחינת צורך ולא בבחינת ערך. אמת, מקורות רבים העניקו להסכמה חברתית זו משקל ערכי סגולי ודנו בה מצד עצמה ולא רק מצד תועלתה,²² אולם מצאתי לנכון

פיקוח נפש של עם ישראל, בשים לב למצב האומה בעולם". (תחוקה לישראל על-פי התורה, ירושלים תשמ"ט, א, עמ' 18-19). אמנם דבריו נאמרו בהקשר אחר, אולם הם מייצגים היגיון הלכתי הדומה לנדון כאן.

20 ראו איתמר ורפהטיג, "חוקי הכנסת ומדינת התורה", תחומין ו, תשמ"ט, עמ' 192-193.
21 נראה שאילולא שיקול זה, הדין הדתי היה מתקשה להשלים עם סמכותם החוקתית של נבחרים שאינם שומרי תורה. אולם משעה שהיעילות (החברתית) קודמת לכשרות (הדתית), הקושי סר מאליו.

22 (הרב) חיים הירשנזון, **מלכי בקודש**, סנט לואיס תרפ"ג, ג, עמ' 80-81; הנ"ל, **אלה דברי הברית**, ירושלים תרפ"ח, ב, עמ' 56-59; הנ"ל, **בירורי המידות**, ירושלים תרפ"ט, א, עמ' 288-301, ועוד הרבה בכתביו; (הרב) שמעון פדרבוש, **משפט המלוכה בישראל**, ירושלים תשי"ב, עמ' 25-33; (הרב) נ"א רבינוביץ, **זרחה של תורה – פרקים במחשבת התורה ובאקטואליה**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 28-39, 100-102. השוו: למעלה, הערה 17; פנחס שיפמן, "איש ההלכה נדון לחרות", בתוך **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), תל אביב 1997, עמ' 244-252; מ"צ נהוראי, "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", **בין סמכות לאוטונומיה**, עמ' 364-381; (הרב) יעקב מדן, "הקדמה", בתוך **מסד לאמנה חברתית חדשה בין שומרי מצוות וחופשיים בישראל**, רות גביזון ויעקב מדן, המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשס"ג, עמ' 31-32; דוד זוהר, **מחויבות יהודית בעולם מודרני – הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה**, ירושלים תשס"ג, עמ' 163-172; יוסי טרנר, "כוח הציבור' במשנתו הדתית-ציונית של הרב חיים

לפתוח את הדיון בשיקול הדעת הבסיסי, הקיומי, זה שאיננו שנוי במחלוקת ואיננו תלוי בתפיסה ערכית מסוימת. לאמיתו של דבר, גישה כזאת משתמעת כבר מפשטו של הסיפור המקראי: המקרא לא שלל את הסמכות המדינית אפילו ממלך ישראל עובד אלילים, חוטא ומחטיא כלפי המקום, כל עוד הלה מילא את תפקידו הראשוני – יצר ביטחון חברתי ומנע אלימות וחמס. כדבריו של ר' דוד קמחי במאה ה-13: "אחאב ואיזבל, אף על פי שהיו רשעים, היו [רשעים] לשמים לעבוד עבודת גילולים, אבל אם היו הורגין וגוזלין שלא במשפט היו ישראל מורדין בו, כי לא היו מניחים מלך עליהם אם לא יעמיד ארץ במשפט[!]"²³ הוזה אומר, שלטון שפוגע באמונה ובתורה הוא שלטון רע, אך הוא עדיין מקיים בידו את הסמכות המדינית; ואילו שלטון שפוגע בבריות מאבד לחלוטין את סמכותו המדינית ואת תוקפו המשפטי. כמובן, טיעון זה עדיין איננו ממציא תשובה מספקת לשאלה מה יהיה במצב היפותטי שבו יהפכו נאמני ההלכה לרוב באוכלוסי המדינה. האומנם יתאחדו כולם תחת סמכות הלכתית אחת, יסכימו יחדיו על עמדה תאולוגית משותפת בדבר מדינה יהודית בזמן הזה, ימצאו פתרונות הלכתיים לניהולה של מדינת לאום בעידן המודרני, יתעלמו מרצונו של המיעוט היהודי-חילוני ומרצונם של המיעוטים הלא-יהודיים, יחוקקו את התורה כחוקת המדינה ויכפו אותה על היחיד ועל הציבור? להלן אעסוק במישרין בשאלה זו, אולם בשלב זה אוסיף להתרכז במתחים הפנימיים המתגלים בתוך המסורת הדתית עצמה בזיקה לשדה הפוליטי.

הירשנזון, "בתוך יהדות פנים וחוץ – דיאלוג בין עולמות, אבי שגיא, דודי שוורץ וידידיה צ' שטרן (עורכים), ירושלים תש"ס, עמ' 32-36. השוו לעומתם: (הרב) מ"צ נריה, "כפיה ורצון בקיום מצוות", קובץ תורה שבעל-פה, ירושלים תש"ל, עמ' סט-פד; (הרב) שאול ישראלי, "כפיה דתית בהלכה", בצומת התורה והמדינה ב (תשנ"א), עמ' 91-109; (הרב) שלמה גורן, ספר תורת המדינה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 226-244.

23 רד"ק, הפירוש למלכים א, כא 11.

האם המתח הנדון בין בסיס הקיום לבין הנורמה הדתית מתגלה רק בתחום ההלכתי או יש לו מקבילה גם בתחום התאולוגי? הרי החזון התאוקרטי אינו מתמצה רק בשאלת סמכותם של חכמי התורה; פעמים רבות הוא מתנשא גם לגבהים אוטופיים, על-פוליטיים, של 'מלכות שמים' וכיסא ה' בעולם'. האם גבהים אלו משחררים לחלוטין את ההוגה משיקולים של 'הסכמת העם', 'מורא המלכות' ויציבות חברתית?

כדי לחדד את השאלה, אפנה אל קצה קשת הדעות – אל הספרות שנחשבת לגילום המובהק של הרעיון התאוקרטי בספרות ישראל²⁴ – הלא היא כתביו של ר' יצחק אברבנאל (1437-1508), ראש הגולים היהודים בגירוש ספרד. לפי דעה רווחת (שעליה אבקש לחלוק), משנתו של אברבנאל בסוגיה זו הייתה הרמונית, טוטלית וחד-ממדית, ולא הותירה מקום ללבטים או לשיקולים ריאליסטיים לפי נסיבות הזמן והמקום. "הוא הבין, כי אם בוחרים בתאוקרטיה הרי אין עוד מקום להיסוסים ולדו-משמעויות על-דרך ההתפשרות עם ממשלות ארציות", כתב עליו גרשון ויילר בספרו הפולמוסי תיאוקרטיה יהודית:

אם לאלוהים הממשלה, הרי כל הצורות של ממשלת אנוש בהכרח הן בלתי רצויות. בחיי המעשה פירוש הדבר שהמאמין בתיאוקרטיה אין לו מקום בפוליטיקה, אל לו להשליך את יהבו כלל על תנועות

24 ראו אפרים שמואלי, **דון יצחק אברבנאל וגירוש ספרד**, ירושלים תשכ"ג, עמ' 183-204; פנחס רוזנבליט, "מלכות ומדינה בתפיסתו של דון יצחק אברבנאל", **גאולה ומדינה – דברי הכינוס השנתי למחשבת ישראל**, יונה בן ששון (עורך), ירושלים תשל"ט, עמ' Leo Strauss, "On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching", in **Isaac Abravanel – Six Lectures**, J. B. Trends and H. Loewe (eds.), Cambridge 1937, pp. 95-129; E.E. Urbach, "Die Staatsauffassung des Don Isaac Abrabanel", **Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums** 81, 1937, pp. 257-270; B.Z. Netanyahu, **Don Isaac Abravanel – Statesman and Philosopher**, Philadelphia 1968; Weiler, **Jewish Theocracy** (above, no 1); P. Vidal-Naquet, **Les Juifs, la momoire et le present II**, Paris 1991, pp. 15-16.

Eric. Lawee, "Isaac Abarbanel's מחקר של ספרות המעודכנת ראו Intellectual Achievement and Literary Legacy in Modern Scholarship – A Retrospective and Opportunity", in **Studies in Medieval Jewish History and Literature III**, Isadore Twersky and J.M. Harris (eds.), (2000), pp. 213-247.

או אישים מדיניים אלא, אדרבה, חובתו לפנות עורף לענייניהם של
הבריות ולקוות לישועה מידי אלוהים לבדו... עם אברבנאל נעקרה
מן המחשבה היהודית הגישה הרציונלית והארצית לפוליטיקה.²⁵

מחברים אחרים ציירו עמדה זו בקווים דומים, גם אם עשו זאת בצבעים
עזים פחות. ואולם, לדעתי, העמדה הממשית שנקט אברבנאל כלפי החיים
הפוליטיים הייתה מורכבת יותר ולכן גם מרתקת יותר. אין טוב ממנה כדי
להמחיש את הדילמה הפנימית (או את הפרדוקס האימננטי) שמלווה את
המחשבה התאוקרטית היהודית מימים ימימה. שכן אברבנאל צירף במשנתו
את מרב הקטבים המנוגדים של המחשבה הפוליטית: הוא היה תאוקרט
מעמיק, אך גם רפובליקן נלהב; הוא היה אוטופיסט צרוף, אך גם ראליסט
מפוקח; הוא ייחל בכל מאודו למלכות שמים, אך בעת ובעונה אחת חתר
בלא לאות לקראת חילונה של הפוליטיקה.

כיצד? מצד אחד, אין ספק שחזונו של אברבנאל היה חזון תאוקרטי.
הוא האמין באמונה שלמה שכל ממשל של בשר ודם הוא מסוכן ומשחית
מעצם טבעו: הכוח שואף תמיד להתעצם ולהוסיף כוח; האדם הפוליטי
חותר תמיד להשתרר על חבריו ולצבור נכסים חומריים, הוא מועד לפרוץ כל
גבול ולפרוע כל חוק, ובלבד ששיגי לעצמו שליטה גמורה על סביבתו. כל
ריכוז שלטוני מאיים אפוא על שלומה של הקהילה. יתר על כן, בצד הסכנה
החברתית מצד השלטון אורבת גם סכנה דתית: כל עוצמה פוליטית גואה
מגלמת בחובה התרסה כנגד הריבונות האלוהית המוחלטת. עצם היומרה
המלכותית לכבוש לעצמה מרחב עצמאי של סמכות, לחוקק, לשפוט, לקבוע
גורלות, כמו חותרת לדחוק את האלוהי מפני האנושי ולהכחיש את האמונה
בסמכותו הבלעדית של הבורא. אשר על כן, הפוליטיקה והתאולוגיה צוררות
זו לזו באופן אימננטי: מלכות אדם מייצגת כוח, ומלכות שמים מסמלת
צדק; מלכות אדם מייצגת שעבוד, ומלכות שמים מסמלת חירות. ואין שני
מלכים משמשים בכתר אחד.²⁶

אברבנאל נכסף אפוא לקראת עידן אנושי פוסט-פוליטי. הוא צייר בחזונו
אוטופיה חברתית מיוחדת, קצתה רומנטית, קצתה אנרכיסטית וקצתה

25 וילר, **תיאוקרטיה יהודית**, עמ' 69-84.

26 השוו מהר"ל מפראג, **באר הגולה**, באר שביעי ירושלים תשל"א, דף קמח ע"א: "כל דת בעולם, במה שהוא קבלת גזירת מלך מלכי המלכים, דבר זה בעצמו הוא מתנגד למלך בשר ודם... כי שמירת הדת, שהוא גזירת מלך עליון, מוציא בני אדם מרשות מלך בשר ודם". ואולם, המהר"ל אמר את דברו רק על סתירה ישירה בין מצוות האל לבין מצוות המלך.

מבטאת כמיהה דתית להנהגה של שופטים אידאליים כריזמטיים. כל מצב היסטורי בעבר ובהווה – ובכלל זה כמעט כל ההיסטוריה המקראית! – לא היה בעיניו אלא פשרה מאולצת וירודה עם מציאות נפולה. והנה למרבה הפלא, גילה הוגה אוטופיסט זה התעניינות מרובה בפשרות פגומות אלו; דווקא הוא, יותר ממחברים אחרים, ניסה להתחקות על שיטות הממשל הממשיות שנהגו בישראל בימים קדמוניים ואשר נהגו באירופה בימיו. אך מאחורי פעילות פרשנית קדחתנית זו הסתתרה כנראה מגמה משותפת אחת: המחבר ציין שוב ושוב את מציאותם של דגמים חברתיים חלקיים, קטועים, כאלה שימעטו את רעתה הממשית של הפוליטיקה אך לא יתגברו עליה לחלוטין; כאלה שנועדו להגביל, לרסן, לבלום את כוחו של השלטון, אך לא יעקרוהו מן השורש.

כך נאלץ משה להקים במדבר מבנה משפטי-מדיני (בעצת יתרו), אך שקד לפצל את הכוח בין מוקדים שונים ולמוסרו בידי שורה של מועצות נבחרות.²⁷ כך נאלץ שמואל לכוון בישראל משטר מלוכני (לפי תביעת העם) אך הקפיד להתריע מפני סכנתו של המלך ולקצץ בכנפיו ככל האפשר.²⁸ כך, לפי אברבנאל, נדרשו חכמי בית שני להשלים עם קיומו של 'משטר ממוזג' (דגם פוליביאני) שצירף יחדיו שיטות פוליטיות שונות: מונרכיה חוקתית (מלך ישראל), אריסטוקרטיה של אצילי הרוח (סנהדרין) ודמוקרטיה מקומית (בתי דין נבחרים בכל פלך ופלך).²⁹ מאותם טעמים עצמם העדיף אברבנאל את שלטון הקונסולים ברומי משלטונם של הקיסרים ושיבח את הרפובליקות האיטלקיות של זמנו לעומת מלכויות ספרד ופורטוגל.³⁰ בכל אלה נהג אברבנאל לפי אמת מידה אחת: ככל ששיטת הממשל מפזרת את הכוח בידי מנהיגים רבים, ככל שהיא מחלקת אותו בין מוסדות שונים, קוטעת אותו בזמנים קצובים, מגבילה אותו בחוקים, מאפשרת ביקורת על השליטים ומטילה עליהם מורא מפני העתיד, כן היא ממעטת את סכנתם הפוטנציאלית של החיים המדיניים.³¹

27 לפי אברבנאל, משה הרחיק לכת מעבר לעצת יתרו ומסר בידי העם את בחירת 'השרים'. ראו פירושו לשמות יח 13 (ירושלים תשכ"ד, עמ' קנד-קנז).

28 אברבנאל לא היסס לחלוק על הרמב"ם ולקצץ כנגדו בסמכויות המלך. ראו פירושו לשמואל א, ח 7 (עמ' רט-רי).

29 הפירוש לדברים טז 18 (עמ' קנג).

30 הפירוש לדברים יז 8 (עמ' קסה); הפירוש לשמואל א 8 (עמ' רו). ראו Avraham Melamed, "The Myth of Venice in Italian Renaissance Jewish Thought", *Italia Judaica*, Roma 1983, pp. 401-403.

31 הרחבתו בדוגמאות אלו בספריי **על דעת המקום**, עמ' 112-117; **דת ומדינה במחשבת ישראל**, עמ' 73-75.

הנה כי כן, התפיסה הרומנטית והאוטופית לא ביטלה כלל את הרגישות למצבים פוליטיים קונקרטיים. אדרבה, ככל שהחזון הרקיע שחקים, כן נדרש החוזה לדחות את מימושו לימים אחרים ולהצביע על דרכי הסתגלות למצבים היסטוריים נתונים בעבר ובהווה. אמת, אברבנאל האמין כי "המדינה וסדרי החברה האנושית נוצרו בניגוד אל הטבע ונגד רצון האלהים... [הם] יצירת יצר הרע, ורק כנגד יצר הרע התירה התורה לבני ישראל לחיות לפי דרכי הקיבוץ המדיני" (יצחק בער על אברבנאל).³² אך הוא, כמו גיבורי המקרא לפניו, חי בעידן שבו יצר הרע עדיין עומד במלוא תוקפו, ובעידן כזה, האוטופיסט הופך ראליסט, התאוקרט הופך רפובליקן, ואפילו הרומנטיקן המשיחי עשוי להופיע לפנינו בדמות פוליטית פרגמטית.

לדעתי, המקרה של אברבנאל הוא מקרה בוחן אופייני לענייננו – הוא יצא ללמד על הפוטנציאל התאוקרטי בכללו – הן בימים ההם הן בזמן הזה. שכן השאלה הרלוונטית שצריך לשאול על השקפה זו ועל השלכותיה האקטואליות איננה, כפי שגרס גרשון ויילר, אם "הייתה מדינה זו [או אחרת] צריכה לבוא לעולם כל עיקר", או "האם הישראלים של היום עוברים על הכלל [התאוקרטי]... שכן הם בוחרים בממשלתם, והלא כתוב שרק לאלהים הזכות למנות מושלים על ישראל".³³ השאלה המעניינת היא אחרת: כיצד היו אברבנאל ודומיו מגיבים לנוכח קיומה הממשי של מדינה כזאת, וליתר דיוק, איזו תגובה הייתה מתבקשת כלפיה לפי תמונת עולמם. האם היו מצווים לעשותה למדינת הלכה, להפכה לתאוקרטיה משיחית, להשליט עליה שופטים דתיים כריזמטיים? האם היו נדרשים לחתור תחתיה? שמא ההפך הוא הנכון – היה עליהם להסתגל אליה כמו אל כל מציאות היסטורית ממשית (ונפולה) ולחפש דרכים מעשיות שימעטו את רעתה? הדעת נותנת שכל עוד היו נתונים בתוך העידן ההיסטורי, לא היו קרואים להגשים את העתיד האוטופי; אדרבה, היה עליהם לחקות את העבר ההרואי של גיבורי המקרא וחכמי בית שני (כפי שפירט אברבנאל) ולהגיב תגובה מעשית מתקנת לנוכח המציאות המדינית האקטואלית.³⁴

32 יצחק בער, "דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה המדינית", **תרביץ** ח, תרצ"ז, עמ' 253-254.

33 ויילר, **תאוקרטיה יהודית**, עמ' 82-83.

34 ראוי להדגיש: האוטופיה של אברבנאל לא הצטיירה רק כשיבה אל עידן אנושי קדם-פוליטי אלא גם כשיבה אל עידן אנושי קדם-טכני, אידילי, טבעוני, לפני היות ציוויליזציה חומרנית ולפני התפשטותה של תרבות הכלי, החרושת והברזל. הווי אומר, באותה מידה שהמדינה "לא הייתה צריכה לבוא לעולם כל עיקר", גם הציוויליזציה "לא הייתה צריכה" לעשות כן (שוב: אף שכל מעשי התורה והנביאים התרחשו מולה ובתוכה).

והרי כך נהג גם אברבנאל עצמו לנוכח המציאות הפוליטית של זמנו ומקומו. הוא פעל בתוכה והתבונן בעדה, נקט עמדות יחסיות והעדיף העדפות חלקיות. כמובן, הוא לא היה מעלה בדעתו לכוון ישות פוליטית יהודית בדמות הרפובליקה של ונציה, למרות השבחים הרבים שחלק לצורת משטר זו במישור המעשי; גם הוא, כמו רוב חכמי ישראל לפניו ואחריו, היה מוסיף לייחל לגילוי משיחי שמימי והיה נמנע מפריצה היסטורית ביד אדם. אך לעומת זאת, אילו נתקל ברפובליקה יהודית נתונה כעובדה היסטורית קיימת, היה עליו לעמוד על טיבה, לשקול כיצד אפשר להטיל עליה רסנים ובלמים, ובסופו של חשבון, להכריע אם אפשר להוסיף ולהתנהל עמה בזירות בתוך הפרוזדור ההיסטורי עד בוא עתו הברוכה של הטרקלין האסכטולוגי. דומה שרק כך אפשר להבין את כושר ההסתגלות 'המפתיע' שמגלים כיום רוב המנהיגים החרדים כלפי המדינה היהודית החילונית המודרנית. אף הם לא היו שותפים להקמתה, אף הם מעולם לא הכשירו אותה מלכתחילה (דה יורה), אולם הם, כמו אברבנאל, מנסים למעט את סכנתה, להפיק ממנה את המיטב (לפי הבנתם) ולקיים עמה שיתוף פעולה מסויג (דה פקטו).³⁵

כפי שאפשר לצפות, מתיחות זו מתחדדת ביתר שאת כאשר אברבנאל פונה לפרש את דברי המשנה הנ"ל בשבחה של מלכות. מצד אחד, התאוקרט שבו נדרש להוציא את הדברים כפשוטם. לפיכך, לפי פירושו, 'המלכות' האמורה במשנה אין משמעה מוסד שלטוני קונקרטי אלא ארץ, חברה, אומה; בהתאמה לכך, 'מוראה של מלכות' אין משמעו אימת העונש אלא יראת הכבוד הספונטנית של הבריות כלפי סדרי החברה; שכן אלמלא 'מורא' זה – בלא ההזדהות והכבוד שהציבור רוחש ליושר המשפט' וליטוב ההנהגה' אשר סביבותיו – איש את רעהו חיים בלעו. אנו עוסקים אפוא בקהילה שלווה וסולידרית, שאינה מקיימת את השלום מכוח הכפייה אלא מכוח הצדק.

כלום היה אברבנאל מציג גם את חזונו זה בתור אופציה בלעדית בתוך ההווה ההיסטורי? כלום היה קם לא רק על המדינה אלא גם על כל התפתחות טכנולוגית (ימלאכותית) בת הזמן?

35 מנחם פרידמן, **החברה החרדית – מקורות, מגמות ותהליכים**, ירושלים תשנ"א; רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, עמ' 201-248; Menachem Friedman, "Israel as a Religious Dilemma", in **The Israeli State and Society – Boundary and Frontier**, Baruch Kimmerling (ed.), New York 1987, ch.3.

ולכן אמר 'בשלומה של מלכות' ולא אמר 'בשלומו של מלך', לפי ששלום המלכות [=החברה] הוא אשר יחייב [את] המשפט, מבלי שהמלך יגזור עליו ויתעסק בו... כי ברוב הפעמים המלך הוא עושק המשפט ומטרידו... אבל שלום המלכות הוא סבה ליושר המשפט וטוב ההנהגה.³⁶

מצד אחר, תהה אברבנאל, האומנם קהילה כזאת היא מן האפשר? כלום יש לה קיום במציאות האנושית הקונקרטית? ואמנם, למרבה העניין, הראליסט שבו מצא צורך להוסיף דברים פסימיים נוקבים על האדם הממשי ועל החברה הממשית: "וכמה צותה התורה על כבוד בית הדין ושלומו... כי לולא שבט הנוגש, בו יתנהגו בני אדם בדין, היה כל דאלים גבר וייפסד היישוב המדיני!]"³⁷ יש להדגיש: שום אילוץ טקסטואלי לא דחק את אברבנאל לחתום את דברו (על המשנה) במילים האלה ולהדגיש לפתע את חשיבותו של 'שבט הנוגש' לשלום החברה.³⁸ הוא עצמו בחר, מדעתו, שלא להסתפק בתקווה הקהילתית האידיאלית, וביקש להבטיח את היציבות באמצעות סנקציה אלימה.

זה אפוא הפרדוקס: הכוח (המדיני) מסכן את האמונה ואת החברה, אולם אלמלא מוראו (המשפטי) אין להן עמידה. כפי שצינתי למעלה, הדוגמה של אברבנאל יצאה ללמד על הכלל, על הפוטנציאל התאוקרטי של המחשבה הדתית היהודית, על מגבלותיו האימננטיות, ועל כוחות ההסתגלות שלו אל ההוויה הפוליטית הממשית.

36 יצחק אברבנאל, **נחלת אבות**, קושטא רס"ו, דף רסו.

37 **שם**. למרבה העניין, אברבנאל העתיק זאת כמעט מילה במילה מפירושו של הוגה מלוכני שקדם לו, הלא הוא ר' מתתיהו היצהרי (ראו למעלה, הערה 12), אולם היצהרי אמר את דברו על השבט הנוגש של המלך, ואילו אברבנאל המיר זאת בשבט הנוגש של השופט.

38 אדרבה, אילו ביקש אברבנאל להיחלץ מן הקושי שהעמידה בפניו המשנה, היה יכול לפרש את דבריה כמכוונים לאומות העולם בלבד, היינו, להגביל את הצורך במוראה של מלכות לשלטון נוכרי בלבד (כפי שעשה למשל המהר"ל מפראג: **באר הגולה**, שם, עמ' קמז). אך שלא במקרה, לא בחר אברבנאל בדרך זו והחיל את דברי המשנה הן כלפי ישראל הן כלפי אומות העולם.

4 משפט התורה ומשפט המדינה

לפי סברה מקובלת בדיונים בני זמננו, העימות המודרני בין דת למדינה נובע מהתנגשות מהותית בין שתי תפיסות בשאלת הסמכות והריבונות: הדת מייחסת את מקור הסמכות לאל ואין בלתו, המדינה מייחסת אותו לאדם ואין בלתו, ולכן אין מנוס מהכרעה חדה ודיכוטומית בין שתי ההשקפות.³⁹ אך סברה זו מתעלמת מן ההבדל שבין סמכות מטאפיסית לסמכות מדינית. לאמור, מנקודת הראות של האמונה הדתית, ייתכן בהחלט שדווקא האל, הריבון המטאפיסי, הוא שהסמיך את המשטר, הריבון המדיני, והוא שהפקיד אותו במישרין על ביטחונה של החברה. הרי כבר מצאנו למעלה כי במישור המטאפיסי נאמר בתהילים: "לולי השם שהיה לנו... אזי חיים בלעונו", ואילו במישור המדיני נאמר במשנה: "אלמלא מוראה [של מלכות] איש את רעהו חיים בלעו". ואין המשנה חולקת על המקרא אלא תומכת את יתדותיו התאולוגיים בעוצמה אנושית ארצית.

ואולם, כפי שנוכחנו לדעת, הבחנה זו בין שני המישורים פותחת פתח לאופציות רעיוניות שונות. אפשר שהמאמין בריבון המטאפיסי יגיע עד הכחשה ושלילה גמורה של הריבון הפוליטי: הוא יבחר ברעיון התאוקרטי בגרסתו האוטופית הטהורה ('מלכות שמים'). לעומת זאת, אפשר שהמאמין יקשור את השניים בקשר סגולי אמיץ: הוא יתפוס את המדינה הרצויה בתור מימוש של החוק האלוהי ('מדינת הלכה'), בתור מצע לנוכחות האלוהית ('ייסוד כיסא ה' בעולם') או אפילו בתור גילום של נוכחות זו ('מדינה אלוהית'). הוא יביא בכך אפוא לאבסולוטיזציה של הפוליטיקה. לבסוף, אפשר שהמאמין הדתי יאות להפריד היטב בין שני המישורים, יראה במדינה כלי ארגוני יעיל ויפקיד אותה על ההגנה מפני אלימות: הוא יוליך אפוא לידי רלטיביזציה של הפוליטיקה.

הבחנה משולשת זו מאפשרת לנסח ולסכם מחדש את הטעונונים שהעליתי עד כה. תחילה למדנו כי הדרך מן האבסולוטיזציה של הפוליטיקה אל הרלטיביזציה שלה עשויה להיות קצרה למדי: די לנו בהעדרם של נתונים חברתיים ראשוניים (כמו הסכמה לאומית או סולידריות חברתית) כדי לעבור במהירות מתפיסה של המדינה היהודית בתור מימוש של החוק האלוהי אל תפיסתה בתור כלי שנועד להבטחת הקיום ולהצלת החיים. לאחר מכן למדנו

39 לאמור, סברה זו מותירה מקום רק להשקפה תאוקרטית טהרנית מצד אחד, או להשקפה סקולרית טהרנית מצד שני. אין אפשרות שלישית.

כזאת גם אשר למעבר האפשרי משלילתה העקרונית של הפוליטיקה אל הרלטיביזציה שלה: כאשר האוטופיה התאוקרטית נתקלת במציאות אנושית סרבנית, גם היא נסוגה אחור ומטילה על הפוליטיקה למלא תפקיד חיובי מגונן. הווה אומר, כל עוד אנו נתונים בזירה ההיסטורית הממשית, שתי התפיסות הדתיות הרדיקליות עשויות להתכנס אל עבר התפיסה השלישית, היחסית והאינסטרומנטלית, ולהשלים עמה בדיעבד.

אך מעבר לכל אלה מתעוררת שאלה נוספת: מה טיבה של 'מדינת ההלכה' הנדונה? האומנם היא אמורה להתנהל אך ורק לפי דיני ההלכה? הבה נניח שהאומה בוחרת מרצונה לנהל את חייה לפי חוקי התורה – והיא גם נותנת בידי חכמי התורה את הכוח לכפות את רצונם ופסיקתם – האם הם עצמם יבקשו לכפות תחתיהם את כל מערכות המשפט? כלום ידרשו לנהל את כל מערכות החברה על-פי הדין הדתי? אמת, יש מי ששייבו לכך בחיוב, ולו גם תשובה רטורית, כפי שכתב בשעתו הרב א"י ולדינברג, לימים אב בית הדין הרבני בירושלים:

שלטון אלקות זאת, שנתנו לו שם מונח של 'תיאוקרטיה', לא יערכו לפניו [לא ישווה לו] שום שלטון דמוקרטי הכי משוכלל, ולא זאת בלבד, אלא כל דמוקרטיה שאינה נכרכת בתיאוקרטיה, במילים אחרות, 'בשלטון אבסולוטי של התורה בחיים המדיניים של המדינה', סופה של דמוקרטיה כזאת להביא בכנפיה במוקדם או במאוחר לידי פריצת כל גדרי הקדושה.⁴⁰

אולם חכמים אחרים בני זמננו נקטו בעניין זה עמדה מוצהרת אחרת.⁴¹ לאמיתו של דבר, ספרות ההלכה הקלאסית עצמה היא שהעידה לפנינו כי ידה של התורה האידאלית קצרה מלקיים לבדה את העולם הראלי, כי היא זקוקה לפעילותה של הנהגה אנושית שתמשול ותפסוק ותענוש גם מחוץ לדין ההלכתי, ולעתים אף כנגד הדין ההלכתי. או בניסוח פרדוקסלי: 'התאוקרטיה' עצמה מעידה שאיננה מספקת לעצמה, שהיא תלויה מהותית בקיומו של חולין אנושי, פוליטי, ושאינן לה קיום עצמאי סגור בארבע אמות של הלכה.

40 (הרב) א"י ולדינברג, **הלכות מדינה**, ירושלים תשי"ב, ג, עמ' לו, אולם השווה שם, א, עמ' 17-18.

41 לסקירה של הוויכוח הרבני בעניין זה, סמוך לקום המדינה, ראו אשר כהן, **הטלית והדגל**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 73-78.

בעבר עסקתי בהרחבה בסוגיה זו,⁴² ולא מכבר ייחד לה מנחם לורברבוים חיבור מעניין ומקיף.⁴³ אסתפק אפוא בהדגמה קצרה של הבעיה. לפי דין תורה, גנב (בסתר) שנתפס נענש בקנס ומשלם תשלומי כפל, גזלן (בגלוי) שנתפס נדרש להחזיר את גזלתו ותו לא. המחשבה ההלכתית רואה בזאת ביטוי של צדק מוחלט שנחקק ממקור עליון. אך כלום אפשר לקיים חברה תקינה ולהגן על הקניין והרכוש באמצעות דרכי ענישה רכות מעין אלה? כך, לפי דין תורה, אדם שפוגע במזיד בגופו של חברו, מסמא את עינו או מפיל את שינו, אינו נדרש אלא לפצות את הניזוק בפיצוי כספי. "ובכך, איש אשר כסף לא נחשב בעיניו, או עני אשר לא ירא מעביטת השוטר, האם יוכל לעשות כאוות נפשו להכות עין אויבו ושן שונאו מבלי מפריע?"⁴⁴ יתר על כן, כפי שהעידו חכמים כבר בימי הביניים, התנאים המוקדמים להרשעתם של עבריינים בדין תורה (ראיות, התראות וכדומה) הם כה מופלגים וכה קפדניים עד שהם עלולים לנטרל כליל את כוחו המאיים של העונש:⁴⁵

שאם אתם מעמידים הכל על הדינין הקצובים בתורה, ושלא לענוש אלא כמו שענשה התורה בחבלות וכיוצא בזה, נמצא העולם חרב, שהיינו צריכים עדים והתראה, וכמו שאמרו רז"ל: לא חרבה ירושלים אלא מפני שהעמידו דבריהם על דין תורה... ונמצאו קלי דעת פורצין גדרו של עולם ונמצא העולם שמש (רשב"א).⁴⁶

42 ראו למעלה, הערה 4.

43 Menachem Lorberbaum, **Politics and the Limits of Law**, Stanford 2001. ראו גם דברי הרב ח"ע גרודזינסקי, ראש מועצת גדולי תורה באירופה, לפי ספרו של הרב י"א הלוי הרצוג, **תחוקה לישראל על פי התורה**, ב, עמ' 75. השוו לדברי הרבנים שלמה גורן ומ"צ נריה, להלן, הערה 50, ושמעון פדרבוש, **משפט המלוכה בישראל**, עמ' 48-53. להבנה אחרת בדברי הר"ן, ראו אליאב שוחטמן, "הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל", **שנתון המשפט העברי** טז-יז, תש"ן-תשנ"א, עמ' 417-500; (הרב) יואל בן נון, "משטר דמוקרטי על פי התורה – משטר רצוי ומגבלותיו", **דרך ארץ, דת ומדינה** (למעלה, הערה 17), עמ' 298, 309-311; Aaron Kirschenbaum, "The Role of Punishment in Jewish Criminal Law – A Chapter in Rabbinic Penological Thought", **Jewish Law Annual** 9, 1991, pp. 123-143.

44 הובא במאמרו של הרב י"א הלוי הרצוג, "לקראת מדינה יהודית", בתוך **בצומת התורה והמדינה**, יהודה שביב (עורך), אלון שבות תשנ"א, א, עמ' 8, מתוך ספרו של מורה הלכה שלא נזכר בשמו. הרב הרצוג דחה את הצעתו, כשם שדחה את זו של הרב ח"ע גרודזינסקי, שהציע גם הוא להפריד בין משפט המדינה למשפט התורה (הרצוג, **תחוקה לישראל**, ב, עמ' 75; רביצקי, **דת ומדינה במחשבת ישראל**, עמ' 11-12).

45 (הרב) נפתלי רוטנברג, "ממלכת כהנים וגוי קדוש", **אור המזרח**, כרך מא, חוברת ב, תשנ"ג, עמ' 104-109.

46 רשב"א, **שו"ת**, חלק ג, בני ברק תשי"ח, סימן שצג. המובאה התלמודית לפי בבלי, בבא מציעא, ל ע"ב. הרשב"א אמר את דברו על האוטונומיה היהודית בגלות.

הנה כי כן, קהילות ישראל בימי הביניים נדרשו תכופות לתקן תקנות אד-הוק כדי לאפשר ענישה יעילה, כדי להבטיח את הסדר הציבורי ולהגן על הקניין הפרטי. חכמיהן העניקו אפוא לגיטימציה לפעילות משפטית שתנהג לפי צורכי החברה הראלית – ולא רק לפי חוקי התורה האידאלית; שתפסוק על-פי דרישות הזמן והמקום ולא רק באספקלריה של הנצח. מהלך זה הגיע לשיאו במרוצת המאה ה-14, עם ניסוחה של תאוריה הלכתית שהחילה זאת גם על משפטה של הממלכה היהודית העתידה. לפי תאוריה זו, הפוליטיאה היהודית המיוחלת בארץ ישראל תידרש לקיים בתוכה שתי מערכות מקבילות. האחת תתחייב לדון דין תורה לאשורו, בלא כחל ושרק, והשנייה תהא רשאית לסטות ממנו ולגלות גמישות מעשית. רק כך, בשילוב מורכב של שתי המערכות, יזכו ישראל ליהנות משני העולמות: מצד אחד, במצבים חברתיים רצויים ובתחומים אפשריים, הם יבססו את חייהם על "משפט אמיתי, צודק בעצמו", ומצד אחר, במצבים חברתיים דוחקים ובתחומים אחרים, הם יפעלו לשם "תיקון הסדר המדיני לצורך השעה" (ר' נסים מגירונה).⁴⁷

לפי תפיסה זו, שהשפיעה רבות על המחשבה הפוליטית וההלכתית במרוצת הדורות, אל לה למערכת הראשונה (הדתית) לפלוש אל תחום הפעילות של השנייה (המדינית) ולכפות עליה את הקפדנות ואת הטהרנות שהיא מחויבת בהן.⁴⁸ במובן מסוים זה, התורה נדרשת לצמצם את עצמה ולהגביל את תחולתה הטוטלית מפני טובת הציבור; עליה להסתפק בשלמותה הפנימית ולהתכנס לה בתחומה האידאלי. אך במובן אחר, רחב יותר או גבוה יותר, הרי התורה עצמה היא שכוונה את שתי המערכות כאחת, גם את זו האידאלית וגם את זו הראלית; היא שהסמיכה את הקהילה והמדינה לחרוג מן הדין הנורמטיבי לשם התיקון הפרגמטי. לפיכך, בסופו של חשבון, גם כאשר הרשות המדינית חורגת ממשפט התורה (במובן הצר) היא עושה זאת מכוחה של התורה (במובן הרחב) ומתוקפו של נותן התורה. בלשונו של הרב שלמה גורן, לשעבר הרב הראשי לישראל:

כי החברה האנושית ובתוכה עם ישראל, זקוקה למשטר מדיני המייצג ומיישם את הצדק היחסי, דהיינו הצדק המדיני הזמני,

47 נסים בן ראובן מגירונה, **דרשות הר"ן**, עמ' קפט-קצד. הר"ן אמר את דברו על הממלכה היהודית המיוחלת.

48 "בזמן שיהיו בישראל סנהדרין ומלך, הסנהדרין [הם] לשפוט את העם במשפט צדק לבד, לא לתקון ענינם ביותר מזה, אם לא שיתן המלך להם מכחו... שזה ההבדל בין השופט למלך, שהשופט משועבד יותר למשפטי התורה מהמלך" (שם, שם). השו"ר יעשה הרוויץ (של"ה), **שני לוחות הברית**, אמסטרדם ת"ח, חלק ב, דף פד ע"ב.

ומכוחו הוא משליט סדר וביטחון בין בני האדם. ולא די בחוקי הענישה של התורה המייצגים את הצדק האבסולוטי שאינו מושפע מצרכי הזמן, המקום ורמת החברה האנושית.⁴⁹

כלום צריך לומר מהן ההשלכות האפשריות של השקפה הלכתית זו על מדינה יהודית ראלית שמונהגת על-ידי משטר פרלמנטרי-דמוקרטי ושופטת את אזרחיה על-פי מערכת חוקים חוץ-הלכתית? הרי מעתה, כל חקיקה של הכנסת (שאינה כופה על היחיד לעבור על מצוות שבין אדם למקום) עשויה לקבל מיד מעמד של 'תורה' במובנה הרחב, זה שמכונן את כפל המערכות. בניסוח אחר, כל חקיקה כזאת שתיחקק במדינה יהודית וכל פסיקה כזאת שתיפסק בה, היא מקורה אשר יהא, אמורה להפוך מבחינה פורמלית לחלק אורגני של 'המשפט העברי' במובנו הכולל. ואמנם, בראשית ימי המדינה יצאו קולות בכיוון זה מפייהם של בעלי הלכה מובהקים.⁵⁰ "הגענו בזה לתופעה יסודית בתולדות המשפט העברי", כתב גם הרב שמעון פדרבוש בספרו הפרוגרמטי **משפט המלוכה בישראל**:

השניות בשיפוט וגם בתחוקה התמידה להתקיים במשך כל תולדות ישראל בצורות שונות, לאמור, תחוקה ושיפוט דתי ותורני על יד תחוקה ושיפוט שלא היו זקוקים לחוקת התורה. בתקופת מלכות ישראל היה המשפט הבלתי-דתי נקרא משפט המלך, ואחר החורבן התקיימו בתי-דין כאלה בהסכמת חכמי התורה, אם בתור בית דין של הדיוטות או של בוררים וכדומה... וכן התקיימה תחוקה מתמידה בתור חוקים ותקנות של הקהילות... כל חוק של מוסד ממלכתי כיום, דינו ותוקפו כמשפט המלך בזמנו. פירוש הדבר, כי במדינת ישראל בעלת ממשלת-עם, סמכות התחיקה והשיפוט עוברת לבתי המחוקקים ולבתי המשפט הממלכתיים של מדינת ישראל.

49 (הרב) שלמה גורן, **ספר תורת המדינה**, עמ' 439.
50 (הרב) מ"צ נריה, "משפטי המלוכה", **הצופה**, ה' שבט תשי"ח (5 במרס 1948), עמ' 6; הנ"ל, "חוקה תורנית כיצד?", שם, כ"ז בטבת תשי"ח (27 בפברואר 1948), עמ' 4; (הרב) שלמה גורונטשיק (גורן), "חוקה תורנית כיצד?", שם, ג' באדר א תשי"ח (13 בפברואר 1948), עמ' 4; שמעון פדרבוש, **משפט המלוכה בישראל**, עמ' 48-49. ראו: אשר כהן, **הטלית והדגל**, עמ' 37-36. השו': יוסף אחיטוב, **על גבול התמורה**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 284-285; אליאב שוחטמן, **הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל**; איתמר ורהפטיג, **חוקי הכנסת ומדינת התורה**, עמ' 192-193; (הרב) יהודה זולדן, "משפטי המדינה ומשפט התורה", בתוך **דרך ארץ, דת ומדינה** (למעלה, הערה 17), עמ' 358-363.

לפי היגיון זה, האם שופט בבית משפט ישראלי הפוסק את דינו שלא לפי ההלכה הדתית – אולם הוא עושה כן לשם תקנת הכלל – סוטה בכך מן התורה או שמא דווקא ממנה הוא שואב את סמכותו לעשות כן?⁵¹ כאמור, שאלות ממין זה אפשר להעלות גם כלפי מוסדות חברתיים-משפטיים שנהגו בקהילות ישראל בגלות, אולם הן מתעוררות ביתר שאת בהקשר של תאוריה הלכתית שמרחיבה את גבולות הדיון גם אל הממלכה היהודית העצמאית ומעניקה לה סמכות משפטית חזקה גם מעבר לדין תורה.

זהו אפוא 'הפרדוקס' השלישי של התאוקרטיה היהודית: לפי תפיסה הלכתית מרכזית, 'התאוקרטיה ההלכתית' תלויה תלות חזקה בשלטון מדיני מעשה ידי אדם, ו'מדינת התורה' אמורה לקיים בתוכה מערכת ממשלתית-משפטית שסוטה מ'משפט התורה'. השקפה זו טבעה חותם ניכר על המקורות הדתיים הקלסיים, מורי הוראה שונים חזרו לדון בה בהקשר ישיר לתקומתה של מדינה ישראל, וגם כעת היא מוסיפה לשמש מוקד של ויכוחים רעיוניים, הלכתיים ופרשניים.⁵²

מה מקומה של השקפה זו ביחס לאופציות הרעיוניות שנמנו למעלה בשאלת היחס בין תאולוגיה לפוליטיקה (שלילה, אבסולוטיזציה, רלטיביזציה)? האם היא עשויה להשתלב באחת מהן? מצד אחד, ודאי שאין היא נוקטת **שלילה** עקרונית של השלטון; אדרבה, היא מזכה אותו בסמכות משפטית חזקה מטעמה של התורה עצמה. מצד אחר, ודאי שהיא אינה משקפת **אבסולוטיזציה** של הפוליטיקה, שהרי היא מרחיקה אותה מאוד מן התחום הרוחני הסקראלי וממקדת אותה בתחום הארצי-חברתי לבדו. האם חזרנו אפוא אל האפשרות השלישית, אל **הרלטיביזציה** של הפוליטיקה? נראה שגם לכך יש להשיב בשלילה, שהרי להבדיל מן הטיעונים שהעליתי בפרקים הקודמים, כאן אין מדובר עוד בהשלמה מאולצת, בדיעבד, עם עובדות החיים, בהסתגלות זמנית של האידיאלי אל הראלי, אלא בהשקפה

51 (הרב) יהודה סגל, "על המשפט החילוני בארץ", **התורה והמדינה**, ז-ח (תשט"ו-תשי"ז), עמ' עד-צה; (הרב) יעקב אריאל, "המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות", **תחומין** א, תשי"מ, עמ' 319-328; יעקב בזק, "בתי משפט בישראל – האומנם 'ערכאות של גויים'?" **תחומין** ב, תשמ"א, עמ' 523-527.

52 ראו למעלה, הערות 42, 43, 48; ראו מחאתנו של הרב י"א הלוי הרצוג, הרב הראשי הראשון למדינת ישראל, על תפיסה זו: "לפי זה יצא, שהרשות בידנו לקבל עלינו שופטים ממשלתיים יהודים שיתקנו לעצמם עפ"י שכלם חוקים ונימוסים... אבל שהמדינה היהודית בארץ הקודש, שהיא המקום היחידי שבה יתקיים משפט משלנו, בתוקף כח ממשלתי, תקבל סידור משפטי כזה, הרי זה יעלה לדעתי ולפי הרגשתי ח"ו נתינת גט כריתות לתורתנו הקדושה" (**תחוקה לישראל על-פי התורה**, עמ' 164).

דתית עקרונית, הננקטת לכתחילה, השקפה שיוצרת מראש כפל רשויות וכפל תפקידים. לפנינו אפוא גישה נבדלת, רביעית, כזאת שמעניקה לרשות המדינית **תוקף דתי** אך איננה מרוממת אותה לגבהים מטאפיזיים: היא מעניקה לה מעמד משפטי לגיטימי אך איננה מייחסת לה משמעות תאולוגית סגולית. אך כפי שלמדנו לדעת, גם גישה זו, כמו קודמותיה, עושה את המושג 'תאוקרטיה הלכתית' או 'מדינת התורה' (להבדיל מדמוקרטיה ששואבת ממשפט התורה) למושג בעייתי וטעון, שעלול להכשיל את עצמו בעצם הגיונו הפנימי.

התפיסה האחרונה הטילה על הרשות המדינית את תפקיד ההסתגלות לצורכי המקום והזמן. ואולם, רבים מחכמי הדור העדיפו לחפש בתוך התורה גופה את דרכי ההתאמה אל המציאות המשתנה. הם הדגישו את גמישותה הפוטנציאלית של ההלכה וביקשו לפתוח בתוכה פתחים פנימיים שיאפשרו חריגה מן הדין הפורמלי לשם תקנת המדינה. מטבע הדברים, מאמצים פרוגרמטיים מרשימים בתחום זה נעשו בעיקר בידי רבנים בני הציונות הדתית, מן הרב חיים הירשנזון בראשית המאה העשרים, דרך הרבנים ב"צ חי עוזיאל, י"א הרצוג ושלמה פדרבוש במחצית המאה, ועד הרבנים שלמה גורן ושאול ישראלי בסוף המאה. הרחיק לכת מכולם ישעיהו ליבוביץ (בהגותו המוקדמת), בתובעו במפגיע מחכמי ההלכה לחוקק חקיקה דתית נועזת אשר תאפשר את 'עבודת ישראל',⁵³ היינו, את הפעלת השירותים ההכרחיים של המדינה (גם בשבת!) ואת ניהולו של קולקטיב יהודי עצמאי במציאות מודרנית. אך גם העיון בכתביהם של הוגים ופוסקים מתונים למדי מגלה תדיר ניסיונות מפתיעים של הסתגלות יצירתית לדרישות השעה.

ואולם, לדעתי, כל המתבונן מקרוב במאמצים אלו ייווכח לדעת שלמרות שאיפתם המוצהרת, פירותיהם הממשיים אינם מכוונים 'תאוקרטיה', 'מדינת הלכה' או 'היירוקרטיה' לפי השימוש הלשוני המקובל.⁵⁴ הם משקפים למעשה ניסיונות של סינתזה בין תרבויות, או בין מסורת דתית למציאות חברתית – פעמים סינתזה יוצרת ופעמים מאולצת, מיעוטם ניסיונות שנעשו מלכתחילה ורובם בדיעבד – אך רובם ככולם מבטאים השלמה עם תנאים פנימיים וחיצוניים, עם נורמות לאומיות ובין-לאומיות, עם עובדת החילון, עם ערכי החירות, עם זכויות הנוכרים, עם התמורות במעמד האישה ועוד כהנה וכהנה. אין ספק, התחשבות זו במציאות הדינמית איננה חורגת בהכרח מן המסורת ההלכתית לדורותיה. אדרבה, ייתכן שהיא גופה של מסורת זו. אך כאשר השלמה זו וסיגול זה מכוונים כלפי ההווה המודרנית והערכים המודרניים, הם מחוללים למעשה טלטלה פנימית בתוך המסורת ההלכתית. די אם אזכיר את התבלטותו הכנה של הרב הרצוג, הרב הראשי לישראל,

53 ישעיהו ליבוביץ, **תורה ומצוות בזמן הזה**, עמ' 98. על התמורה בהשקפתו המאוחרת ראו מאמרי "ערכים ורשמים – על ישעיהו ליבוביץ", בתוך **ישעיהו ליבוביץ – עולמו והגותו**, אבי שגיא (עורך), ירושלים 1995, עמ' 23-24.

54 יש מי שהציע לכנות זאת 'מדינה הלכתית דמוקרטית'. ראו איתמר ורהפטיג, **חוקי הכנסת ומדינת התורה**, עמ' 193.

כיצד יתמנו לכס המשפט יהודים חילונים, ולא עוד אלא יהודיות חילונית, ולא עוד אלא אזרחים נוכרים, במדינה שתנהג לפי חוקת התורה (ואת הצעתו ללמדם הלכה),⁵⁵ כדי לעמוד על העומק הנדרש של טלטלה זו.

אין פלא אפוא שבראשית ימי המדינה דווקא מנהיגים ורבנים חרדים הם שנרתעו מן הססמה 'מדינת התורה'. מצד אחד הם חששו מפני טשטוש הגבולות בין הזמן הזה לזמן המשיחי, פן יתגלה כאן ניסיון אנושי יהיר להגשים מטרות גאוליות בדרך הטבע.⁵⁶ מצד אחר הם חששו מפני ההעזה ההלכתית שתילוה בהכרח לשאיפה זו, מפני פריצת הגדר שתבקש לשם הסתגלות דתית לצרכיה של מדינת הלאום המודרנית והדמוקרטית.⁵⁷ במילים אחרות, הם היטיבו לדעת שכינונה של תאוקרטיה הלכתית הוא מן הנמנע בזמן הזה.

ואמנם, חזון מדינת ההלכה איננו עומד רק מול קשיים רעיוניים (כמו אלה שנידונו למעלה). אורבים לפתחו גם מכשולים מעשיים כבדים שכל חכם בעל פרוגרמה הלכתית-מדינית נאלץ להידרש להם. אציג כמה מהם בקצרה. המכשול הראשון נובע מעצם ההרכבה הזרה של המונח 'מדינה', בהוראתו המודרנית, על המונחים 'תורה' ו'הלכה' בהוראתם המסורתית, הקדם-מודרנית.⁵⁸ מדינת הלאום המודרנית היא גם ריכוזית וגם טריטוריאלית. היא ריכוזית, ולכן היא דורשת לחוקק חוק אחד לכל אוכלוסייה, בלא הבדל של זהות דתית או אתנית. היא טריטוריאלית, ולכן תושביה ואזרחיה מוגדרים לפי מקום מגוריהם ולא לפי עמם או מוצאם. לפיכך, מדינת היהודים הנוכחית כוללת בתוכה נוכרים רבים הכפופים למשפטה של המדינה היהודית. אך הספרות ההלכתית לא הכירה מדינה מעין זו. היא ידעה רק מציאות מדינית שבה מוסלמי כפוף למשפט הדתי המוסלמי, ונוצרי – למשפט הדתי הנוצרי, כשם שיהודי שחי תחת שלטון נוכרי היה כפוף למשפט הדתי היהודי. האם מדינת הלכה היפותטית תחיל

55 יצחק איזיק הלוי הרצוג, **תחוקה לישראל על-פי התורה**, עמ' 31-38. עומק הטלטלה ניכר גם בעובדה שהרב נאלץ לחפש דרכים שיתירו את האיסור ההלכתי ללמד תורה ל[שופט] נוכרי, שהרי שופט זה יידרש לדון לפי דין תורה. השוו להצעתו המוקדמת של הרב שלמה גורונטשיק (גורן) להקים לגויים בתי דין ממשלתיים משלהם שבהם יהיו "רשאים הם לדון על פי חוקה מיוחדת להם" (גורן, **חוקה תורנית כיצד**, עמ' 156).

56 אביעזר רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, עמ' 233-234.

57 אפילו ציוני דתי כמו הרב הרצוג, שנקט העזה כזאת בתחומים שונים למען כינונו של 'משפט התורה', התוודה בגלוי: "מתעוררת והולכת ומתגברת בי בחילה עצומה" מפני הוויתורים הנדרשים לשם כך בתחום ההלכתי! (מכתב לרב אסף משנת תש"ח, נדפס בספרו **תחוקה לישראל על-פי התורה**, עמ' 229).

58 אליעזר גולדמן, **מחקרים ועיונים**, עמ' 76.

בתחומה את הדין היהודי בתחולה משפטית אוניברסלית? הדילמה הנזכרת של הרב הרצוג, כמו דילמות רבות אחרות, צמחו במישרין מתוך קושי זה. שנית, המחשבה על 'שלטון ההלכה' נשמעת זרה בחברה היהודית הממשית, בת הזמן, נוכח תהליכי הרפורמה והחילון שהתרחשו בה בעידן המודרני ונוכח תהליכי הפירוק שהתרחשו בה בעידן הפוסט-מודרני. בלשונו של פרופ' יעקב כץ:

בספרות ההלכה חוזרת ונשנית האימרה, שמקורה כנראה בדברי הרמב"ם, ש'אין אנו יכולים להעמיד את משפט הדת על תלו'. משפט זה מובא תמיד כדי להצדיק השלמה עם סטיות פחות או יותר חמורות מהוראות ההלכה בחיי הציבור עוד בתקופת שליטתה של המסורת. באופן פרדוקסלי, תובעים החרדים את העמדת משפט התורה על תלו דווקא בדור שבו נשמטה המסורת מחיי רוב הציבור ונעשתה נחלת מיעוט בלבד.⁵⁹

יש להדגיש: תמורה עמוקה זו שהתחוללה בדורות האחרונים בהרכבו של הציבור היהודי איננה רק בגדר עובדה היסטורית אמפירית. יש לה גם משמעות הלכתית חזקה: מצד אחד, היא מלמדת זכות על העברייני הקונקרטי, שאיננו נתפס עוד בהכרח כמורד במסורת בידועין אלא כמי שנוהג כמנהג אבותיו או כמנהג סביבתו.⁶⁰ מצד אחר, היא שומטת את הלגיטימציה הדתית לכוף על הציבור כולו משטר של תורה ומצוות. אמנם "חברה הכופה על היחיד שלא יפרוץ את דרכה, היא תופעה מקובלת ודמוקרטית", אולם "אין כלל זכר [בספרות הדתית] להלכה של ציבור [אחד] הכופה את דרך התורה על ציבור אחר" (הרב יעקב מדן).⁶¹

שלישית, דמותו של האדם היהודי בן זמננו, דתי וחילוני כאחד, נבדלת עמוקות מזו שעמדה לפני רוב חכמי ההלכה לדורותיהם. יהודי זה הפנים בדרך כלל אל לבו את ערכי חירות האדם וזכויות האדם, עד כדי כך שכל

59 יעקב כץ, **עת לחקור ועת להתבונן**, עמ' 176.

60 על כך עמדו חכמים אחדים כבר בראשית תהליכי הרפורמה הדתית והחילון המודרני, למן שלהי המאה ה-18. ראו למשל ר' עקיבא איגר, **שו"ת**, סימן צו; ר' יעקב אטלינגר, **שו"ת בנין ציון החדשות**, יורה דעה, סימן כג. למקורות אחרים ראו בספרי **חירות על הלוחות**, עמ' 237-257.

61 ראו למעלה, הערה 22. השוו לעומת זאת: נריה, "כפיה ורצון בקיום מצוות", עמ' ע: "זכאי עם ישראל, ביחוד בשעה שהוא יושב בארץ ישראל, לכוף על כל אחד מבני ישראל, על כל אחד מבני בריתנו, את זאת חוקת התורה: הכתובה ב'ספר הברית'... הטענות על כפיה דתית בטלות מאליהן בשטח הכללי-הציבורי".

פגיעה בערכים האלה עלולה לשלול בעיניו את כבודו האנושי ולפגוע בו. פגיעה אנושה. גם התפתחות זו לא נעלמה מעיניהם של חכמים בני זמננו. "מצוות התורה הן כיום מצוות מוסריות שאין כופין עליהן על ידי בתי-משפט, ומן הנמנע, איפוא, למסור להנהגת המדינה איזו סמכות שהיא לכפות את התושבים על ידי חוקי עונשים על קיום מצוות התורה" – כתב למשל הרב שמעון פדרבוש. "כל השתמשות באמצעי אונס בעניני אמונות ודעות לא רק שאינם מצליחים, אלא שתוצאותיהם הן שליליות לגמרי, היות ומצפון בן-דורנו סולד מהם ומתעב אותם!"⁶² הגדיל לעשות בכיוון זה הרב נחום רבינוביץ, ראש ישיבת 'ברכת משה' במעלה אדומים, בכותבו:

תקופתנו מאופיינת בכך שבעיני רוב הבריות ערכה של חירות הפרט גדולה מכל צרכי בני אדם. תופעה זו הרבה ברכה יש בה... אף שמבחינת האמונה ושמירת המצוות דורנו לקוי וחסר ביחס לדורות עברו, העמקת תודעת חופש הפרט מהווה התקדמות מוחלטת מעבר למה שהושג בימים ההם... ככל שחווית הבחירה היא עמוקה יותר וחיונית יותר כך צלם האלוה שבאדם שלם יותר... מי שלבטי הדור אינם זרים לו, אף הוא עבר איתם את חווית התגלית המבקיעה לעמקי הנפש – התגלית שחופש הפרט הוא אשר בלעדיו אין טעם לחיים!⁶³

כאשר תודעה זו של ערך החירות חודרת אל תוככי עולמם של חוגים רבניים מובהקים (אף כי בחוגים מוגדרים), וכאשר היא מקבלת משמעות דתית סגולית, חזון התאוקרטיה ההלכתית הולך ומתרחק מניה וביה אל מעבר לאופק.⁶⁴ רביעית, ההלכה המסורתית איננה ערוכה לנהל מערכות מדינה, ממשל ומשפט בהיקפם הכולל. היא לא נדרשה לעשות כן זה שבעים דורות, מאז גלו ישראל מארצם וממלכתם. חכמי ישראל לא נשאלו שאלות ולא השיבו

62 שמעון פדרבוש, **משפט המלוכה בישראל**, עמ' 27-28. פדרבוש ציטט גם מביטאונה החרדי של 'אגודת ישראל': "הן איש לא יגיד, שהשפעה רוחנית, שהיא אחד התפקידים של הרבנים, תוכל לבוא בדרך של כפיה, אם גם זוהי כפיה דמוקרטית ככפות הרוב את המיעוט" (**היומן**, כסלו תש"ט).

63 נחום אליעזר רבינוביץ, **זרכה של תורה**, עמ' 100-101.

64 השוו דבריו של הרב רבינוביץ בהקשר אחר, שם, עמ' 63-65: "לעתים תכופות נשמעת אצלנו – בפי תומכים ומתנגדים כאחד – הסיסמא 'מדינת ההלכה'. האם מונח זה יש לו משמעות מוגדרת וברורה? האם מכתובות לנו התורה וההלכה צורת משטר מסוימת?... הרואה יראה, כי המונח 'מדינת ההלכה' הוא ריק מתוכן... [האם] מבנה מסוים, נשיאותי או קולגיאלי, פרלמנט חד-קומתי או דו-קומתי... בכל אלה אין התורה אומרת לנו כלום... אולם יש עקרונות הלכתיים המחייבים כל משטר על פי התורה."

תשובות בסוגיות אלו, ולכן גם לא התפתחה דינמיקה מחשבתית ויצירה ספרותית שמכוונת אל חיי המעשה הפוליטי. כל שכן אשר למדינת הלאום המודרנית, שההלכה לא צפתה אותה מעולם. על קושי זה עמדו מחברים רבים, הן בקרב מבקרי הממסד הרבני (דוגמת ישעיהו ליבוביץ) והן בקרב המייחלים למוצא פיו (דוגמת ש"ז שרגאי):

משטר התורה, כפי שהתגבש בהלכה הפסוקה, הוא אורח חיים לאדם, שתפקידי אזרח-מדינה וחובותיו אינם כלולים בתכנית חייו; הוא משטר לציבור הפטור מבעיות הגנה, בטחון פנימי וחיצוני, מדיניות חוץ, החזקת צבא ומשטרה, ייצור עצמי לסיפוק צרכיו... כל מערכת דינים זו מחושבת ומתוכננת מלכתחילה כאורח חיים לציבור שאינו נושא ואינו צריך לשאת בעול פונקציות לאומיות בצורתן המדינית-הממלכתית... המעבר של המחשבה והמציאות הדתית מעולמה של המדינה האידיאלית ההיפותטיטית לעולמה של מדינת ישראל הריאלית אינו אפשרי ללא חידושים בהווי, בנוהג, באורח החיים הדתיים ובהלכה עצמה (ליבוביץ).⁶⁵

ילמדונו רבותינו, מהם חוקי העונשין, הקנסות והנזיקין לפי התורה, ולא כיצד אפשר לשפוט לא לפיה; מהם חוקי העדים, השופטים, השבועה וכו', מהם חוקי המיסים? מה זכותו של הפועל וחובתו, ומה זכותו של נותן העבודה וחובתו, מה זכותה של האשה במערכת המדינה, חוקתה ומשפטה? מהם החוקים למנוע הפקעת שערים, שוק שחור, ניצול העובד וכו'. מהם חוקי הקנין של מקרקעין ומטלטלין, הלוואות ומשכנתאות...

נתאר נא לעצמנו לרגע קט, שזכינו והכנסת ברובה אומרת: הנני מוכנה לקיים את המדינה לאור התורה... המוכנה היהדות התורנית לומר: כזה ראה וקדש!! לא ולא! אין 'אורח חיים' כזה מן המוכן. אבל הוא נמצא בתורה ולימוד הוא צריך. יגיעה ושקידה הוא צריך (שרגאי).⁶⁶

כל הדברים הללו נכתבו לפני עשרות שנים. אך גם כיום, לאחר יותר מחמישים שנות מדינה, קשה להצביע על סימנים מובהקים של 'חידושים' הלכתיים או של 'יגיעה ושקידה' מעין אלו, קשה להתרשם שההלכה ערוכה לכך הרבה

65 ישעיהו ליבוביץ, **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, עמ' 129-132.

66 ש"ז שרגאי, **תחומין**, ירושלים תשי"א, עמ' תה, תלד.

יותר משהייתה לפי שנות דור. אדרבה, בתחומים לא מעטים נראה שהעיסוק העקרוני או הפרטני בשאלות אלו הלך והתמעט בהדרגה מאז שנותיה הראשונות של המדינה.

חמישית, חכמי ההלכה בני זמננו חלוקים ביניהם בכל שאלות היסוד של העם היהודי, מה גם של מדינת ישראל ודרכי הנהגתה, כל שכן של חיי היום-יום המתנהלים בקרבה. הללו אוסרים והללו מתירים, הללו פוסלים והללו מכשירים, הללו מטמאים והללו מטהרים, ואין כל הסכמה בין הפלגים בדבר דרכי ההכרעה במחלוקת – לא בשאלות של מאכל ומשתה ולא בשאלות של מלחמה ושלום. כל איש ואיש עושה לו אפוא רב לפי מסורת אבותיו, לפי נטיית לבו או בעקבות הכריזמה האישית של מורו, אך כמעט לעולם לא לפי מעמדו הרשמי הממסדי של זה (לפי היותו 'רב ראשי', 'רב שכונה' וכיוצא בהם). יתר על כן, הוויכוח בין הפלגים ניטש גם על עצם מעמדה של המדינה היהודית ועל המשמעות הדתית של קיומה העצמאי בזמן הזה, בעידן קדם-משיחי. וגם כאן הללו מחייבים, הללו שוללים, הללו אדישים והללו נמנעים מלחרוץ משפט. מי ינהיג את מדינת התורה ההיפותטית? מי יהיה לה לפוסק אחרון? בעבר נשמעו קולות בקרב הציונות הדתית שביקשו לכוון מחדש סנהדרין גדולה שממנה תצא תורה אחת לכל ישראל,⁶⁷ אולם קולות אלו נאלמו דום במהרה. כלום במצב עניינים זה אפשר לדבר על הלכות מחייבות למדינת הלאום היהודית? אם כן, רעיון התאוקרטיה ההלכתית איננו ניצב רק בפני הדילמות הרעיוניות שעיקר מאמרי יוחד להן. כפי שלמדנו זה עתה, הוא ניצב גם בפני שורה של קשיים מעשיים הקשורים במעמדו המשפטי של האדם הלא-יהודי, בקלסתר פניו הנוכחי של האדם היהודי,⁶⁸ ובדמות האקטואלית של ההלכה ובעלי ההלכה.⁶⁹ במילים אחרות, חזון זה חשוף להפרכה הן לפי ההיגיון הפנימי של המסורת היהודית לדורותיה הן מחמת מצבם הממשי של היהודים בזמן הזה.

67 ראייה קוק, "על הציונות", **הדביר**, קובץ ז-ט, ירושלים תר"פ, עמ' כח-לג; (הרב) י"ל פישמן-מימון, **חידוש הסנהדרין במדינתנו המתחדשת**, ירושלים תשי"א; לקט מאמרים שנדפסו בקובץ **התורה והמדינה** ג, תשי"א, עמ' ט-מד; ש"ז צייטלין, "היש הכרח בחידוש הסנהדרין בישראל להתאמת ההלכה לחיים?" **בצרון** כה, תשי"ב, עמ' 219-225; ש"ז שרגאי, **תחומין**, עמ' תכה-תמח.

68 אין צריך לומר כי התמורות העמוקות שמתרחשות בדמותה של האישה היהודייה, בהשכלתה, בתרבותה ובמאוייה, מציבות בפני חכמי ההלכה אתגר ספציפי, ולו רק כדי לקיים בידיהם את הסמכות שנמסרה להם בתחום דיני האישות.

69 על כל אלה יש להוסיף את הירידה שמתחוללת כיום במעמדה של מדינת הלאום המודרנית, הן באירופה הן בישראל. מטבע הדברים, כאשר עצם הקישור בין עם למדינה עומד בפני איום (דמוגרפי ואידאולוגי), הזיהוי בין דתו ההיסטורית של עם זה לבין המדינה נחשף לאיום כפול, כל שכן הזיהוי בין ההלכה הדתית לבין המדינה.

סיכום

האם 'הפרדוקס של התאוקרטיה היהודית' מחייב הבדלה חותכת בין השיח הדתי לשיח הפוליטי? האם הביקורת על הססמה 'מדינת הלכה' מביאה בהכרח לססמה הנגדית – 'הפרדת הדת מן המדינה'? אינני סבור כך. לפי הבנתי, שתי הסיסמאות כאחת מלאות פרכות ומוליכות את בעליהן אל שוקת שבורה. אמנם במאמר זה התרכזתי בקשייה של הראשונה, אולם גם השנייה מעוררת קשיים חריפים משלה, הן מנקודת המבט של דת ישראל הן מנקודת המבט של מדינת ישראל. אסתפק ברמיזות קצרות לשני הכיוונים.⁷⁰ מצד אחד, מן ההיבט של הדת: הדת היהודית כיוונה מאז ומעולם את פניה אל הקולקטיב היהודי, ולא אל היחיד לבדו. יש לשער שנביאים כמו ישעיהו ועמוס היו נדהמים אילו נדרשו 'להפריט' את הדת ("הדת היא עניין פרטי") ולהימנע מלתבוע את תביעתם החברתית מן העם ומן הקהילה. לפיכך, משעה שמדינת ישראל הגדירה את עצמה מדינת לאום, מן הנמנע הוא שדתו של אותו לאום תהיה שוות נפש כלפיה. על אחת כמה וכמה לנוכח העובדה שמדינה זו רואה בעצמה פרי מובהק של המאמץ הקולקטיבי היהודי בדורות האחרונים.

מצד אחר, מן ההיבט של מדינת ישראל: האידאולוגיה הציונית חוללה מהפיכה רדיקלית בחיי העם היהודי, אולם בעת ובעונה אחת גם ביקשה לשוב אל העבר הלאומי ולשאוב ממנו את סמליה העיקריים, מיתוס ואתוס. אשר על כן, כל המתחים המסורתיים בין ארץ מולדת לארץ הקודש, בין עברית מדוברת ללשון הקודש, בין 'עם נורמלי' ל'עם סגולה', בין 'שיבה להיסטוריה' ל'עם עולם', בין ההיבט הלאומי של התנ"ך להיבט התאולוגי שלו – כל אלה ליוו אותה מראשית דרכה. מטבע הדברים, הם גם חוזרים ומשתקפים עתה בחייה הממשיים של מדינת היהודים (פריו של המאמץ הציוני) ומעלים ביתר שאת את שאלת היחס בין הדת למדינה. בני המדינה נאלצים אפוא לחזור ולשאול את עצמם – שיבה לאן? אל הארץ והלשון? אל התרבות והערכים? שמא גם אל המשפט וההלכה? הוסף לכך את העובדה שמדינת זו מגדירה את עצמה מדינת העם היהודי על תפוצותיו, וכל הזרמים

70 לספרות מעודכנת בשאלה זו ראו בקבצים שראו אור לאחרונה: מרדכי בר און וצבי צמרת (עורכים), **שני עברי הגשר – דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל**, ירושלים תשס"ב; נחום לנגנטל ושוקי פרידמן (עורכים), **הקונפליקט: דת ומדינה בישראל**, תל אביב 2002; שלמה חסון (עורך), **יחסי דת, חברה ומדינה – תסריטים לישראל**, ירושלים 2002.

השליטים בקרב יהודי התפוצות – אורתודוקסיים, קונסרבטיביים, רפורמיים – מעמידים את זהותם הלאומית על זהותם הדתית (אך חלוקים ביניהם בדבר משמעותה של האחרונה). כלומר, שאלת המדינה כרוכה בשאלת העם, שאלת העם כרוכה בשאלת הדת, וכולם כאחד נקשרים בקשרים טעונים וסבוכים.

הוזה אומר, החיים החברתיים נשענים על ערכים, הערכים יונקים ממסורת תרבותית, והמסורת התרבותית נקשרת בדת לאורך רוב תולדות ישראל. בדומה לכך, החקיקה המדינית נדרשת להשליט צדק, הצדק יונק מאתוס מוסרי, ואתוס זה נקשר במרוצת הדורות בנבואה ובהלכה. לפיכך, הפרדה גמורה של ההווה המדינית והמשפטית מן המקורות הדתיים משמעה ניתוקה מכל מקור ערכי ומוסרי, או ניתוקה מן הזיכרון ההיסטורי היהודי והעמדתה על מקורות אוניברסליים (קרי: מערביים) בלעדיים. במילים אחרות, ערעור הבסיס ההומניסטי של מדינת ישראל או ערעור האופי היהודי של מדינה זו.

סוף דבר: שלילת האבסולוטיזציה של המדינה איננה מוליכה בהכרח לאינדיפרנטיות דתית כלפיה. המאבק על פניה של מדינת היהודים לא אמור להיעשות רק לפי הדגם של ארצות-הברית מזה וערב הסעודית מזה. בין שתי הסיסמאות המקוטבות ('מדינת הלכה', 'הפרדת דת ומדינה') נפרשת קשת רחבה של אפשרויות פוליטיות ותרבותיות. במישור האחד, המעשי, כבר נוסחו אמנות חברתיות ראליות וכבר פותחו הסדרים פרגמטיים שיש בהם כדי לתת פתרון לחברה הישראלית בדור הבא (גם אם לא לדורות הבאים).⁷¹ לעומת זאת במישור השני, התרבותי, אל לה לחברה לקבוע מסמרות ולנעול את הדיון באמצעות מערכות משפטיות פורמליות, דתיות וחילוניות כאחת. אמת, עם תקומתה של מדינת ישראל ציפו רבים ממחולליה שהיא תביא להכרעה חותכת בשאלת הזהות היהודית והישראלית, אולם כיום יודעים הכול שהתקומה המדינית פתחה מחדש את הוויכוח והעניקה לו ממדים חדשים. היא לא יצרה את זירת ההכרעה אלא את זירת המאבק ואת שדה השיח על הזהות והתרבות, על הערכים והאמונות. וראוי לה למדינה שתהא משתבחת בכך.

71 הצעות מועילות כאלה הוצעו בשעתן באמנת הקיבוץ הדתי, אמנת ביילין-לובוצקי ואמנת מימד. ההצעה המקיפה והמעמיקה ביותר נכתבה לאחרונה בידי פרופ' רות גביון והרב יעקב מדן (ראו למעלה, הערה 21). לדעת, אילו הועמדה הצעה זו למשאל עם, הייתה זוכה ברוב ניכר ופותרת רבות מן הבעיות המעשיות בין דתיים לחילונים ובין דת למדינה בישראל.

רשימת מקורות

- אברבנאל, יצחק, **נחלת אבות**, קושטא רס"ו, דף רסו.
- אחיטוב, יוסף, **על גבול התמורה**, משרד החינוך והתרבות: ירושלים תשנ"ה.
- אטלינגר, יעקב, **שו"ת בנין ציון החדשות**, יורה דעה, סימן כג.
- איגר, עקיבא, **שו"ת**, סימן צו.
- אריאל, יעקב, "המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות", **תחומין**, א (תשמ"מ).
- בזק, יעקב, "בתי משפט בישראל – האומנם 'ערכאות של גויים'?", **תחומין**, ב (תשמ"א).
- בלידשטיין, יעקב, **עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם**, הוצאת אוניברסיטת בר אילן: רמת גן תשמ"ג.
- בלידשטיין, יעקב, **פירוש על התורה**, הוצאת ארבל: ירושלים תשכ"ד.
- בלידשטיין, יעקב, **פירוש על נביאים ראשונים**, הוצאת דעת תורה, ירושלים תשט"ו.
- בן נון, יואל, "משטר דמוקרטי על פי התורה – משטר רצוי ומגבלותיו", עמיחי ברהולץ (עורך), **דרך ארץ, דת ומדינה**, בית מורשה: ירושלים תשס"ב.
- בן ראובן, ניסים, **דרשות הר"ן**, עמ קכט-קכד, גירונה.
- בער, יצחק, "דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה המדינית", **תרביץ**, ח (תרצ"ז).
- בר און, מרדכי וצמרת צבי (עורכים), **שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל**, יד בן צבי: ירושלים תשס"ב.
- ברהולץ, עמיחי (עורך), **דרך ארץ – דת ומדינה**, בית מורשה: ירושלים תשס"ב.
- ברלין, נפתלי צבי יהודה, **העמק דבר** (פירוש על התורה), ועד הישיבות: ירושלים תשי"ט.
- גביון, רות ויעקב מדן, **מסד לאמנה חברתית חדשה בין שומרי מצוות וחופשיים בישראל**, המכון הישראלי לדמוקרטיה: ירושלים תשס"ג.
- גולדמן, אליעזר, **מחקרים ועיונים**, מאגנס: ירושלים תשנ"ז.
- גורן (גורונטשיק), שלמה, "חוקה תורנית כיצד?", **הצופה**, ג' באדר א תש"ח (13.2.48).
- גורן (גורונטשיק), שלמה, **ספר תורת המדינה**, הוצאת "האיזרא רבה": ירושלים תשנ"ו.
- גירונדי, ניסים, **דרשות הר"ן**, מהדורת ל"א פלדמן, מכון שלם: ירושלים תשל"ז.

הורוויץ, ישעיה (שלי"ה), **שני לוחות הברית**, אמסטרדם ת"ח.
היצהרי, מתתיהו, **פירוש משנת אבות**, כתב יד האוטון 61 בספריית הרווארד.
הירשנזון, חיים, **אלה דברי הברית**, ירושלים תרפ"ח.
הירשנזון, חיים, **בירורי המידות**, ירושלים תרפ"ט.
הירשנזון, חיים, **מלכי בקודש**, סנט לואיס תרפ"ג.
המאירי, מנחם, **בית הבחירה**, מסכת אבות, מהדורת בי"ז פרג, ירושלים תשכ"ד.
הרצוג, יצחק איזיק הלוי, **תחוקה לישראל על-פי התורה**, מוסד הרב קוק: ירושלים תשמ"ט.
הרצוג, יצחק איזיק הלוי, "לקראת מדינה יהודית", בתוך: יהודה שביב (עורך), **בצומת התורה והמדינה**, מכון צומת: אלון שבות תשנ"א, א.
וילר, גרשון, **תיאוקרטיה יהודית**, עם עובד: תל אביב תשל"ז.
ולדינברג, אליעזר יהודה, **הלכות מדינה**, מוסד הרב קוק: ירושלים תשי"ב.
ורהפטיג, איתמר, "חוקי הכנסת ומדינת התורה", **תחומין**, ו (תשמ"ט).
זוהר, דוד, **מחויבות יהודית בעולם מודרני: הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה**, הקיבוץ המאוחד: ירושלים תשס"ג.
זולדן, יהודה, "משפטי המדינה ומשפט התורה", עמיחי ברהולץ (עורך), **דרך ארץ – דת ומדינה**, בית מורשה: ירושלים תשס"ב.
חסון, שלמה (עורך), **יחסי דת, חברה ומדינה: תסריטים לישראל**, מכון פלורסהיים למחקרי מדיניות: ירושלים 2002.
טרנר, יוסי, "יכוח הציבורי במשנתו הדתית-ציונית של הרב חיים הירשנזון", בתוך: אבי שגיא, דודי שוורץ וידידה צ' שטרן (עורכים), **יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות**, מאגנס: ירושלים תש"ס.
ישראלי, שאול, "כפייה דתית בהלכה", **בצומת התורה והמדינה**, ב (תשנ"א).
כהן, אשר, **הטלית והדגל**, יד יצחק בן צבי: ירושלים תשנ"ח.
כץ, יעקב, **עת לחקור ועת להתבונן**, מרכז זלמן שזר: ירושלים תשנ"ט.
ליבוביץ, ישעיהו, **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, שוקן: תל אביב תשל"ו.
ליבוביץ, ישעיהו, **תורה ומצוות בזמן הזה**, מסדה: תל אביב תשי"ד.
לנגטל, נחום ופרידמן שוקי (עורכים), **הקונפליקט: דת ומדינה בישראל**, ידיעות אחרונות: תל אביב 2002.
מהר"ל, מפראג (יהודה לוי בן בצלאל), **באר הגולה**, הוצאת יהדות: ירושלים תשל"א.
מלמד, אברהם, **אחותן הקטנה של החכמות – המחשבה המדינית של ההוגים היהודים ברנסאנס האיטלקי**, עבודת דוקטור: אוניברסיטת תל אביב תשל"ז.

מלמד, אברהם, "רטוריקה ופילוסופיה בספר 'נופת צופים' לר' יהודה מסיר
ליאון", **איטליה**, א (תשל"ט), ב.

נהוראי, מיכאל צבי, "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", בתוך: זאב ספראי
ואבי שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, הקיבוץ
המאוחד: תל אביב 1997.

נריה, משה צבי, "חוקה תורנית כיצד", **הצופה**, כ"ז בטבת תש"ח (27.2.48).
נריה, משה צבי, "כפיה ורצון בקיום מצוות", **קובץ תורה שבעל-פה**, מוסד
הרב קוק: ירושלים תש"ל.

נריה, משה צבי, "משפטי המלוכה", **הצופה**, ה' בשבט תש"ח (5.3.48).
סגל, יהודה, "על המשפט החילוני בארץ", **התורה והמדינה**, ז-ח (תשט"ו-
תשי"ז).

פדרבוש, שמעון, **משפט המלוכה בישראל**, מוסד הרב קוק: ירושלים תשי"ב.
פדרבוש, שמעון, היומן כסלו תש"ט.

פישמן-מימון, יהודה לייב, **חידוש הסנהדרין במדינתנו המתחדשת**, מוסד
הרב קוק: ירושלים תשי"א.

פרידמן, מנחם, **החברה החרדית – מקורות, מגמות ותהליכים**, מכון
ירושלים לחקר ישראל, ירושלים תשנ"א.

ציטלין, שניאור זלמן, "היש הכרח בחידוש הסנהדרין בישראל להתאמת
ההלכה לחיים?", **בצרון**, כה (תשי"ב).

קוק, ראי"ה, **אורות**, מוסד הרב קוק: ירושלים תשכ"ג.

קוק, ראי"ה, **אורות הקודש**, מוסד הרב קוק: ירושלים תשכ"ד, ג.

קוק, ראי"ה, "על הציונות", **הדביר**, קובץ ז-ט, ירושלים תר"פ.

קצנלנבוגן, "מצב המדינה בתורת ישראל" **המעין**, תשרי תשי"ג.

רבינוביץ, נחום אליעזר, **זרחה של תורה: פרקים במחשבת התורה
ובאקטואליה**, הוצאת מעליות: ירושלים תשנ"ט.

רביצקי, אביעזר, **זת ומדינה במחשבת ישראל**, המכון הישראלי לדמוקרטיה:
ירושלים תשנ"ח.

רביצקי, אביעזר, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, עם עובד: תל אביב תשנ"ג.

רביצקי, אביעזר, **חירות על הלוחות**, עם עובד: תל אביב תשנ"ט.

רביצקי, אביעזר, "מדינה יהודית ודמוקרטיה – צמצום או שבירה?", יוסי
דוד (עורך), **מדינת ישראל: בין יהדות לדמוקרטיה**, המכון הישראלי
לדמוקרטיה: ירושלים תש"ס.

רביצקי, אביעזר, **על דעת המקום**, כתר: ירושלים תשנ"א.

רביצקי, אביעזר, "על מלכים ומשפטים בהגות היהודית בימי הביניים",

ראובן בונפיל, מנחם בן ששון, יוסף הקר (עורכים), **תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים**, מרכז זלמן שזר: ירושלים תשמ"ט.

רביצקי, אביעזר, "ערכים ורשמים: על ישעיהו ליבוביץ", בתוך: אבי שגיא (עורך), **ישעיהו ליבוביץ: עולמו והגותו**, כתר: ירושלים 1995.

רוזנבליט, פנחס, "מלכות ומדינה בתפיסתו של דון יצחק אברבנאל", יונה בן ששון (עורך), **גאולה ומדינה: דברי הכינוס השנתי למחשבת ישראל**, משרד החינוך והתרבות: ירושלים תשל"ט.

רוטנברג, נפתלי, "ממלכת כהנים וגוי קדוש", **אור המזרח**, כרך מא, חוברת ב (תשנ"ג).

רמב"ם, **מורה הנבוכים**, בתרגום מיכאל שורץ, הוצאת אוניברסיטת תל אביב: תל אביב תשס"ג.

רמב"ם, **משנה תורה**, מבחר מהדורות.

רשב"א (שלמה בן אדרת), **שו"ת**, בני ברק תשי"ח.

שוחטמן, אליאב, "הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל", **שנתון המשפט העברי**, טז-יז (תש"ן-תשנ"א).

שטרן, ידידיה צ', **מדינה, משפט והלכה – ג. מנהיגות ציבורית כסמכות הלכתית**, נייר עמדה מס' 22 של המכון הישראלי לדמוקרטיה: ירושלים תשי"ס.

שיפמן, פנחס, "איש ההלכה נדון לחרות", זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, הקיבוץ המאוחד: תל אביב 1997.

שמואלי, אפרים, **דון יצחק אברבנאל וגירוש ספרד**, מוסד ביאליק: ירושלים תשכ"ג.

שרגאי, שלמה זלמן, **תחומין**, ירושלים תשי"א.

Fohrer, Georg, "Der Vertrag zwischen Koenig und Volk in Israel", **Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft**, 71 (1950).

Friedman, Menachem, "Israel as a Religious Dilemma", in: Baruch Kimmerling (ed.), **The Israeli State and Society: Boundary and Frontier**, New York 1987.

Kirschenbaum, Aaron, "The Role of Punishment in Jewish Criminal Law: A Chapter in Rabbinic Penological Thought", **Jewish Law Annual**, 9 (1991).

- Lawee, Eric, “Isaac Abarbanel’s Intellectual Achievement and Literary Legacy in Modern Scholarship: A Retrospective and Opportunity”, Isadore, Twersky and J.M. Harris (eds.), **Studies in Medieval Jewish History and Literature**, III (2000).
- Levinas, Emmanuel, **L’au-dela du verset – Lectures et discours talmudiques**, Edition du Minuit: Paris 1982.
- Lorberbaum, Menachem, **Politics and the Limits of Law**, Stanford University Press: Stanford 2001.
- Melamed, Avraham, “The Myth of Venice in Italian Renaissance Jewish Thought”, **Italia Judaica**, Roma 1983.
- Netanyahu, Ben Zion, **Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher**, Philadelphia 1968.
- Strauss, Leo, “On Abravanel’s Philosophical Tendency and Political Teaching”, J. B. Trends and Trigano, Samuel, **Philosophie de la Loi. L’origine de la politique dans la Tora**, Passages: Paris 1991.
- Trends, J. B. and H. Loewe (eds.), **Isaac Abravanel: Six Lectures**, Cambridge 1937.
- Trigano, s, **Philosophie de la loi. L’origine de la politique dans la Tora**, Editions du Cerf: Paris 1991.
- Urbach, Efraim Elimelech, “Die Staatsauffassung des Don Isaac Abrabanel”, **Monatsschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums**, 81 (1937).
- Vidal-Naquet, Pierre, **Les Juifs, la memoire et le present**, II, Paris 1991.

ניירות העמדה של המכון הישראלי לדמוקרטיה

- **רפורמה בשידור הציבורי**
פרופ' ירון אזרחי, ד"ר עמרי בן-שחר וגב' רחל לאל
- **עקרונות לניהול ולתקצוב על-פי תפוקות במגזר הציבורי**
פרופ' דוד נחמיאס ואלונה נורי
- **הצעת חוק השב"כ: ניתוח משווה**
אריאל צימרמן בהנחיית פרופ' מרדכי קרמניצר
- **זתיים וחילוניים בישראל: מלחמת תרבות?**
פרופ' אביעזר רביצקי
- **לקראת רפורמה מבנית במגזר הציבורי בישראל**
פרופ' דוד נחמיאס, מרל דנון-קרמזין ואלון יראוני
- **היועץ המשפטי לממשלה: סמכות ואחריות**
ד"ר גד ברזילי ופרופ' דוד נחמיאס
- **הסתה, לא המרדה**
פרופ' מרדכי קרמניצר וחאלד גנאים
- **בנק ישראל: סמכות ואחריות**
פרופ' דוד נחמיאס וד"ר גד ברזילי
- **השתלבות קבוצות "פריפריה" בחברה ובפוליטיקה בעידן שלום: א. החרדים בישראל**
פרופ' מיכאל קרן וד"ר גד ברזילי
- **מבקר המדינה: סמכות ואחריות**
ד"ר גד ברזילי ופרופ' דוד נחמיאס
- **חופש העיסוק**
פרופ' מרדכי קרמניצר, ד"ר עמרי בן-שחר ושחר גולדמן
- **הפריימריס המפלגתיים של 1996 ותוצאותיהם הפוליטיות**
גדעון רהט ונטע שר-הדר

- **השסע היהודי-ערבי בישראל: מאפיינים ואתגרים**
פרופ' רות גביוון ועסאם אבו-ריא (הופיע גם בערבית)
- **100 הימים הראשונים**
פרופ' דוד נחמיאס וצוות המכון הישראלי לדמוקרטיה
- **הרפורמה המוצעת במערכת בתי המשפט**
שחר גולדמן בהנחיית פרופ' רות גביוון ופרופ' מרדכי קרמניצר
- **תקנות ההגנה (שעת חירום) 1945**
מיכל צור בהנחיית פרופ' מרדכי קרמניצר
- **חוק ההסדרים: בין כלכלה ופוליטיקה**
פרופ' דוד נחמיאס וערן קליין
- **פסיקת הלכה בשאלות מדיניות**
פרופ' ידידיה צ' שטרן
- **הרבנות הממלכתית: בחירה, הפרדה וחופש ביטוי**
איל ינון ויוסי דוד
- **משאל-עם: מיתוס ומציאות**
דנה בלאנדר וגדעון רהט
- **השסע החברתי-כלכלי בישראל**
איריס גירבי וגל לוי בהנחיית פרופ' רות גביוון
- **מדינה משפט והלכה – א. מנהיגות ציבורית כסמכות הלכתית**
פרופ' ידידיה צ' שטרן
- **מעברי שלטון בישראל: השפעות על מבנה הממשל ותפקודו**
פרופ' אשר אריאן, פרופ' דוד נחמיאס ודורון נבות
- **העדפה מתקנת בישראל: הגדרת מדיניות והמלצות לחקיקה**
הילי מודריק-אבן-חן בהנחיית פרופ' מרדכי קרמניצר ופרופ' דוד נחמיאס
- **הטלוויזיה הרב-ערוצית בישראל: ההיבט הציבורי**
פרופ' ירון אזרחי, ד"ר זוהר גושן וגב' חני קומנשטר
- **דגמים של שיתוף אזרחים**
אפרת וקסמן ודנה בלאנדר בהנחיית פרופ' אשר אריאן

הכנס הכלכלי התשיעי – יוני 2001

מנהל הכנס והעורך: פרופ' ראובן גרונאו

- **אסטרטגיה לצמיחה כלכלית בישראל**
- **אי-שוויון בישראל: חצי הכוס הריקה וחצי הכוס המלאה**
- **הרפורמה במערכת הבריאות: עבר ועתיד**
- **המדיניות המקרו-כלכלית לשנים 2001 – 2002**
- **מדינה, משפט והלכה – ב. עושר שמור לבעליו לרעתו: מקומם של המשפט ושל ההלכה בחברה הישראלית.**
פרופ' ידידיה צ' שטרן
- **חקיקה פרטית**
דנה בלאנדר וערן קליין בהנחיית פרופ' דוד נחמיאס

הכנס הכלכלי העשירי – יולי 2002

מנהל הכנס והעורך: פרופ' ראובן גרונאו

- **איום ביטחוני ומשבר כלכלי**
- **הגלובליזציה**
- **מדיניות הפנסיה**
- **המדיניות המקרו-כלכלית לשנים 2002-2003**
- **רגולציה – הרשות המפקחת**
אורי ארבל-גנץ בהנחיית פרופ' דוד נחמיאס ופרופ' ידידיה צ' שטרן
- **רגשות דתיים, חופש הביטוי והמשפט הפלילי**
(בשיתוף עם קרן קונרד אדנאואר)
פרופ' מרדכי קרמניצר, שחר גולדמן וערן טמיר
- **דת ובג"ץ: דימוי ומציאות א. פרסום "מנוף – המרכז למידע יהודי" במבחן הביקורת**
ד"ר מרגית כהן, ד"ר אלי לינדר ופרופ' מרדכי קרמניצר

- האומנם מדינת כבוד האדם?
אלוף הראבן
 - פורנוגרפיה – מוסר, חירות, שוויון: הצעה לתיקון האיסור על פרסום והצגת תועבה, ועבירות קרובות
רם ריבלין בהנחיית פרופ' מרדכי קרמניצר
 - המשמעות הפוליטית והחברתית של פינוי יישובים בי"ש
יאיר שלג
- הכנס הכלכלי האחד-עשר – יולי 2003
מנהל הכנס והעורך: פרופ' ראובן גרונאו
- המדיניות המקרו-כלכלית לייצוב המשק ולצמיחה
 - הצעה לארגון מחדש של החינוך הציבורי בישראל על בסיס ביזור ואיזור
 - אמניות ושקיפות במשק
 - מערכת ההשכלה הגבוהה לעשור הקרוב
 - המונופוליסט כקרובן: על זכויות חוקתיות בדיני ההגבלים העסקיים
עדי אייל בהנחיית ידידיה צ' שטרן ודוד נחמיאס
 - מדינה, משפט והלכה – ג. דת ומדינה: תפקידה של ההלכה
ידידיה צ' שטרן
 - זכויות חברתיות בחוקה ומדיניות כלכלית
אבי בן-בסט ומומי דהן
 - האם תיתכן מדינת הלכה? הפרדוקס של התאוקרטיה היהודית
אביעזר רביצקי
 - **الصدع العربي اليهودي في إسرائيل: مميزات وتحديات**
الاستاذ عصام ابو ريا البروفيسورة روت جبيزون

English Publications of The Israel Democracy Institute

- **Religious and Secular Jews in Israel: A Kulturkampf?**
By Prof. Aviezer Ravitzky
- **State, Law, and Halakha: Part One – Civil Leadership as Halakhic Authority**
By Prof. Yedidia Z. Stern
- **Incitement, Not Sedition**
By Prof. Mordechai Kremnitzer and Khalid Ghanayim
- **State, Law and Halakha: Part Two – Facing Painful Choices**
Law and Halakhah in Israel Society
By Prof. Yedidia Z. Stern

**אפשר לרכוש את ניירות העמדה
במכון הישראלי לדמוקרטיה**

ת"ד 4482, ירושלים 91044

טלפון: 02-5392888, 1-800-202222; פקס: 02-5631122

and state”. The latter gives rise to its own set of serious difficulties, from the perspectives of the religion of Israel and of the State of Israel alike. Both slogans may be refuted equally. Yet, there are a wide range of useful political and cultural options available between these two poles.

age-old inner logic of the Jewish tradition and on account of the actual condition of contemporary Jews.

First, the concern in *halakhah* for the social stability of the Jewish polity takes precedence over its concern for that polity's religious character and *halakhic* fitness. Even if there existed a religious directive to establish an independent regime of Torah scholars, such a directive would be perpetually suspended owing to considerations of societal will, common good, and peace.

Second, according to classical *halakhic* literature, the "ideal" hand of Torah alone falls short of being able to maintain the "real" world. There must be the engagement of human leadership that can rule, adjudicate, and impose sanctions outside the bounds of *halakhah* and sometimes even contrary to it. That is, "theocracy" itself proclaims that it is not self-sufficient, that it depends substantially on the existence of a secular, human and political realm.

Third, even the most theocratic utopian concept does not negate sensitivity to concrete political situations. On the contrary, the more the vision reaches for the stars, the more the visionary may defer its realization to other times and identify ways of adapting to actual historical situations, past and present. As long as one lives in a concrete historical time, here and now, the utopian may become a realist, the theocrat may turn into a democrat, and even the messianic romantic can appear as a political pragmatist.

Finally, the vision of *halakhic* theocracy faces a list of practical difficulties related to the juridical standing of non-Jews, to the contemporary Jewish person, and to the current image of the *halakhah* and its exponents. These obstacles are derived from the very grafting of the term "state", in its modern sense, onto the terms "Torah" and "*halakhah*" with their traditional, pre-modern meanings.

However, criticism of the "*halakhic* state" does not imply endorsement of the opposing slogan, "separation of religion

Is a Halakhic State Possible? The Paradox of Jewish Theocracy

By Aviezer Ravitzky

Summary

The Jewish religion is a religion of legal, societal, and national dimensions. It is a religion of law (*halakhah*), in that it concentrates on its adherents' way of life and takes a greater interest in their tangible actions than in their declarations of faith. It is a social religion, in that it deals with communal values and seeks to shape the public domain, sometimes even before getting involved with the private. And it is a national religion, in that most of its commandments and directives pertain to a particular people, the congregation of Israel, and only a few are directed toward humanity *per se*. Taken together, these three elements afford the Jewish religious tradition a definite political character.

It is only natural that such a religio-political tradition cannot be indifferent towards a state that it regards as the state of the Jewish people. It will strive mightily to influence that state's laws and values and to impose its imprint on its culture and symbols. Can one conclude, therefore, that a consistent religious position requires either fashioning the State of Israel into a halakhic theocracy or negating it altogether? To phrase the question differently: if Torah observers gained control over Israeli society, would their faith require them (or permit them) to impose the Torah's laws on one and all, even against the will of the community and its elected representatives? Would there be no escape from having the rule of Torah undercut that of the State?

In this paper we propose that the answer to these questions is negative. We argue that the vision of a *halakhic* theocracy is vulnerable to challenge on two main levels – on the basis of the