

חמישה מושגים יהודיים של דמוקרטיה ישראלית: מסת פתיחה

בני פורת

אקדמות מילין

מדינת ישראל עודנה מתחבטת בינה לבין עצמה אם אכן הפנימה כראוי את השיטה הדמוקרטית. אירועים חריגים דוגמת עקירת יישובים, התפרעויות המוניות של קבוצות מיעוטים או חשיפת פרשיות קשות של שחיתות בצמרת השלטון מוכתרים בתואר 'מבחן לדמוקרטיה הישראלית'. וגם אם תימצא לבסוף הדמוקרטיה הישראלית כמי שעמדה במבחן, עצם הצבתה במבחן מעידה על שבריריותה. מבחינה זו חשוב להבחין בין מישור ההתנהלות הפוליטית היום-יומית לבין מישור השקפת העולם המדינית. גם אם עולות תהיות מתהיות שונות על טיבם הדמוקרטי של מבנים שלטוניים אחדים ושל תהליכים פוליטיים אלה ואחרים, דומה שאין עוררין (למעט בקרב קבוצות שוליים זניחות) על היות השיטה הדמוקרטית שיטת המשטר הראויה כיום בישראל. אולם כאן עשויים אנו למצוא הבדל רב חשיבות בין הציבור הציוני-חילוני, המוצא בשיטה הדמוקרטית את בית גידולו הטבעי, לבין הציבור הציוני-דתי, אשר מבחינות מסוימות רואה בה את אחד מאתגרי השעה, שיטה ילידת נסיבות היסטוריות חיצוניות.¹ ואבאר.

חברות רבות בעולם המערבי חוו תהליך מורכב, לעתים קשה ואכזרי, של מעבר משיטות משטר שונות ומשונות אל השיטה הדמוקרטית. לעתים היה זה תהליך אבולוציוני, היינו הפנמת השיטה הדמוקרטית בדרך אטית והדרגתית, ולעתים היה זה תהליך מהפכני המלווה בשפיכות דמים ועריפת ראשים. גם בתולדות ימי התנועה הציונית לא הייתה הדמוקרטיה הנחה אקסיומטית. חוזה מדינת היהודים, למשל, העיד: 'אני עצמי מצדד מושבע במוסדות מונרכיים'.² אולם מדינת ישראל עצמה כבר נולדה אל תוך השיטה הדמוקרטית, ולפיכך התודעה האזרחית הישראלית מזהה עצמה לגמרי עם הדמוקרטיה. ואולם הדברים אינם חד-משמעיים בתודעת הציבור הציוני-דתי. ציבור זה מקיים מערכת יחסים מורכבת עם השיטה הדמוקרטית: תעודת הזהות האזרחית שלו קושרת אותו במהודק עם הדמוקרטיה, ואילו תעודת הזהות הדתית שלו הססנית יותר, בבחינת ימין מגששת ושמאל מקרבת. ובאמת, אחת הדרמות המרתקות והחשובות בעולם ההלכה של המאה העשרים הוא סיפור תולדותיה של יצירת 'הלכות מדינה', ובכלל זה 'הלכות דמוקרטיה'. כאן נפגשות, לעתים מתעמתות, תפיסות אידיולוגיות עם צרכים פרגמטיים, השקפות מטה-היסטוריות רדיקליות עם תפיסות הלכתיות שמרניות, וכן מעגלי זהות ותרבות אחרים. אני מבקש להקדיש מסה זו לעיון ביקורתי באחת משאלות היסוד, למעשה בנקודת המוצא, של הלכות הדמוקרטיה.

¹ בהסתייגות מובנת מהכללות.

² בתארוז הרצל, **מדינת היהודים**, תרגום: מרדכי יואלי, ירושלים: קשת, 1996, עמ' 75.

מעט לעת מִזְמָן שר ההיסטוריה לבעלי ההלכה תופעה חדשה, מציאות חיים מקורית שלא שיערוה אבותינו. בעת כזאת, על פי רוב נוהגים הללו ליטול מושגים הלכתיים מוכרים ולעמול על עיבודם, על שכלולם ועל פיתוחם עד שיוכלו להכיל בתוכם בדרך נאותה את אתגרי השעה. נדירות הפעמים שבהן התגובה ההלכתית מבוססת על יצירת מושגים הלכתיים חדשים בחינת יש מאין. דרך הדרגתית ואבולוציונית זו היא דרכם של פוסקים והוגים דתיים בכמאה השנים האחרונות לנוכח אתגרי המשטר הדמוקרטי – שהוא ללא ספק בחינת מציאות חיים חדשה. מטרתם להכיל אתגרים אלו בתבניות ההלכתיות ובדפוסי החשיבה התורניים המוכרים מדורי דורות. מחד גיסא, גישה זו מעניקה רציפות בין־דורית במחשבה ההלכתית על אודות משטר ושלטון, ומאידך גיסא היא מספקת כושר התמודדות עם גווניה המשתנים של המחשבה המדינית.

במהלך הכנת אסופת מאמרים זו בלטו במיוחד חמישה מושגי יסוד הלכתיים ומחשבתיים, מושגי מפתח המשמשים פוסקים והוגים בניסיונם לזרות אור על השיטה הדמוקרטית מנקודת מבטם של מקורות ישראל. ביתר דיוק, שלושה ממושגים אלה לקוחים מעולמה של ההלכה – (א) תקנות הקהל וטובי העיר; (ב) דינא דמלכותא דינא; (ג) מלכות ישראל¹ – שניים מהם שאובים מעולם המחשבה היהודית: (ד) רעיון הברית²; (ה) רעיון מלכות ה'.³ מושגים אלו משקפים את יחסו העקרוני של הפוסק או ההוגה למשטר הדמוקרטי הישראלי על מגוון התופעות והבעיות המאפיינות אותו. ואין דין האחד כדין רעהו, למשל לא הרי גישה ציונית־דתית הרואה בדמוקרטיה הישראלית הרחבה של המשטר הקהילתי היהודי בימי הביניים כהרי גישה הרואה בה את החייאתה המחודשת של מלכות ישראל המקראית.⁴

חשוב לזכור כי ההתלבטות באשר למושג ההלכתי שיאומץ לשם הכלת הדמוקרטיה הישראלית אינה שאלה טכנית גרדא או בעיה הלכתית 'מקצועית'. היא משקפת את המתחים היסודיים ביותר המלווים את הניסיון להעניק משמע דתי לחיים האזרחיים במדינת ישראל. יש בה מן המתח שבין ראיית מדינת ישראל כ'אתחלתא דגאולה' לבין מושגים הלכתיים שמרניים ימי־ביניים על משטר ושלטון; יש בה מן הניגוד שבין רצון ההלכה לפקח על אורחות המנהיגות הפוליטית היהודית לבין ההכרה באי־יכולתה לעשות כן במדינת ישראל; ויש בה גם מן המתח התרבותי בין הזהות היהודית לבין הזהות הישראלית.

אמנם הכתיבה ההלכתית לא תמיד מצהירה במפורש על צומת הדרכים שהיא נמצאת בו, שממנו יוצאים הנתיבים שצוינו למעלה. במסה זו אבקש לחדד את קווי רישומו של צומת דרכים זה ואת המשמעויות שיש לבחירה בנתיב זה או אחר. אעריך מושגים אלו על פי כמה אמות מידה: הדימוי המוקנה למשטר, מקומו ברצף ההיסטוריה היהודית, היקף הסמכויות הניתנות לשלטון, זכותו של הנכרי לבחור ולהיבחר ועוד. לא אבקש להכריע בצומת חשוב זה – משום שאיני כדאי לכך, ובעיקר משום שנתיבים אלו לאו דווקא מוציאים זה את זה; התמונה מורכבת לאין ערוך ומאפשרת, ובעצם מזמינה, שילובים שונים שלהם.

ג על כך ראו גם אליאב שוחטמן, 'הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל', **שנתון המשפט העברי** 10-11 (תש"ן-תשנ"א), עמ' 417; ישראל בן־שחר ויאיר הס, 'התוקף ההלכתי של חוקי המדינה', בתוך: שלמה אישון ויצחק בזק (עורכים), **כתרי: מחקרים בכלכלה ומשפט על פי ההלכה**, א, קדומים: מכון כתר, תשנ"ו, עמ' 231. לשלושה מושגים אלו מוקדש השער הראשון של אסופה זו.

ד ראו **להלן** שער ד.

ה ראו מאמריהם של מרטין בובר והרב יואל בן־נון **להלן** בשער ב.

ו על כך ראו גם חיים בורגנסקי, 'קהילה וממלכה: יחסם ההלכתי של הרב י"א הרצוג והרב שאול ישראל למדינת ישראל', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 267.

הדיון שבמבוא זה ודאי שאינו ממצה. אין הוא אלא מתווה, משיחה ראשונית של קווי צבע כלליים. דרושה עבודה רבה נוספת. תקוותי שיש בו כדי לזקק כמה גרעיני חשיבה שאפשר וראוי לפתחם בעתיד.

הדמוקרטיה הישראלית על פי 'תקנות הקהל' ו'טובי העיר'

אחד מנתיבי ההלכה המובילים להכרה בתוקפו של המשטר הדמוקרטי בישראל הוא דימויו לצורת השלטון שהייתה נהוגה בקהילה היהודית הימיי-ביניימית מדורי דורות.¹ ההלכה מכירה בתוקפן המחייב של החלטותיהם, תקנותיהם וקביעותיהם של שבעת טובי העיר – מנהיגיה הפוליטיים של הקהילה (להבדיל ממנהיגיה הרבניים). מקורה של הלכה זו בתוספתא הידועה: 'רשאין בני העיר להתנות על השערים ועל המדות ועל שכר פועלין; רשאין לעשות קיצתן [לכפות קביעתם].'² אם אכן קביעותיהם של מנהיגי הקהילה תקפות ומחייבות מבחינה הלכתית, מדוע לא יהא דין דומה להחלטות מנהיגותו הנבחרת של העם היושב בציון? האומנם יש שוני של ממש בין המסים הפנימיים שהטילה הקהילה על חבריה לצורך בניית מקווה, דרך משל, לבין המסים שטילה המדינה על אזרחיה למימון שירותי חינוך ובריאות? על פי קו חשיבה זה, ההבדל הכמותי בין קהילה ימיי-ביניימית המונה אלפי חברים לבין אוכלוסיית מדינת ישראל המונה מיליוני אזרחים אינו יוצר הבדל מהותי. כך מוענק תוקף הלכתי להחלטות הכנסת והממשלה, בדומה להחלטות טובי העיר ומנהיגי הקהל בימי הביניים. אחד מיתרונותיה המרכזיים של גישה הלכתית זו שהיא צועדת בנתיב סלול זה מכבר. תוקפן של תקנות הקהל ומעמדם של טובי העיר הוכרו בהלכה עוד מקדמת דנא. אך צעד קטן הוא להרחיב תבנית הלכתית זו כדי שתכיל גם את המשטר הדמוקרטי במדינה המודרנית.

השוואה הלכתית בין הדמוקרטיה הישראלית לבין הנהגת הקהילה היהודית תורמת להצגת הדמוקרטיה באור הלכתי חיובי ורצוי. זהו שלטון יהודי עצמי, 'שלנו', אשר דווקא בהיותו כזה מקבל את תוקפו ההלכתי. עם זאת, ואולי דווקא בשל כך, הדמוקרטיה הישראלית מוצבת על ציר ההיסטוריה היהודית ברצף אחד עם החיים היהודיים בגלות ימי הביניים. אין הבדל של ממש בין השלטון הקהילתי היהודי שנהג בערי פולין ועיראק, מרוקו ורומניה לבין השלטון היהודי המודרני בארץ ישראל. מזווית ראייה זו, המעבר מחיי גלות לחיים ריבוניים בארץ ישראל, הקמת מדינה עצמאית והשחרור מעול הגויים' לא שינו מהותי את מעמדו של השלטון היהודי העצמי. דומה כי השקפה הלכתית מעין זו הולמת גישה הרואה במדינת ישראל עניין פרגמטי יותר משהיא הולמת גישה הרואה במדינת ישראל 'אתחלתא דגאולה'.³

1 יבול ספרותי רב יש בדין על טיבו של משטר הקהילות. אסתפק באזכור של אחדים מן המקורות המרכזיים: יצחק בער, 'היסודות והתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים' ציון טו (תש"י), עמ' 1-41 (ראו גם להלן בשער י); יעקב כץ, **מסורת ומשבר: התורה היהודית במוצאי ימי הביניים**, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ח, פרק ב: מוסדות החברה ומבנה; אברהם ויי, **הקהילה: ראשיתה והתפתחותה כמוסד אוטונומי לאומי-ארגוני**, ירושלים: יד ושם, תשל"א; חיים הלל בן-ששון (עורך), **הקהילה היהודית בימי הביניים**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשל"ו; מנחם אלון, **המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו**, א. ירושלים: מאגנס, תשמ"ח (מהדורה שלישית), עמ' 558; מנחם בן-ששון, **צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם: קירואן, 800-1057**, ירושלים: מאגנס, תשל"ו; 'בני העיר', **אנציקלופדיה תלמודית**, ג. עמ' שעד; 'טובי העיר', **שם**, יט, עמ' עא; אהרן נחלון, **קהל ותקנות קהל בתורתם של הגאונים**, ירושלים: המכון לחקר המשפט העברי, תשס"א; יוסף קפלן (עורך), **קהל ישראל: השלטון היהודי העצמי לדורותיו**, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"א-תשס"ד.

2 תוספתא, בבא מציעא יא, כב.

3 מובן שהדברים אינם חריגים. בפועל ניתן לשלב בין הטענה התאולוגית-היסטורית שמדינת ישראל היא 'אתחלתא דגאולה', לבין הטענה ההלכתית-מדינית שתוקפן המחייב של החלטות מוסדות השלטון מבוסס גם על מודל תקנות הקהל. הרב שאול ישראל, למשל, מזהה את השלטון הישראלי עם מלכות ישראל (ראו מאמרו **להלן** בשער א), ובכל זאת, כשהדבר נחוץ, הוא לא נמנע מלזהותו גם עם מודל הנהגת הקהילה (ראו **להלן** הערה יד).

הקושי העיקרי שמעלה גישה זו הוא ההיקף המצומצם של סמכויות הניתנות במסגרתה לשלטון המדיני. מתברר כי הסמכויות המתאימות למנהיגיה של קהילה בימי הביניים אין בהן די לקברניטיה של מדינה מודרנית. שהרי המדינה אינה עוסקת רק בגביית מסים ובניהול משטר כלכלי-חברתי; היא גם מגייסת את אזרחיה לצבא, מנהלת מדיניות חוץ וכורתת בריתות בין-לאומיות. האם די בסמכויות שמפקידה ההלכה בידי מנהיגי הקהילה לניהול תקין של מדינה? לדוגמה, האם בסמכות המוענקת לטובי העיר יש כדי להעניק תוקף להחלטת המדינה לגייס אזרחים לצבא ולסכן בכך את חייהם? האם יש בה כדי לייפות את כוחה של הממשלה לשלוח יחידות צבא מעבר לגבולות המדינה כדי לתת סיוע צבאי או אזרחי למדינה אחרת?

יתרה מזו: ההלכה מטילה כמה מגבלות משמעותיות על תוקפן של החלטות מנהיגי הקהילה היהודית – כדי להבטיח שיעלו בקנה אחד עם רוח ההלכה ודרישותיה וכדי להגן על קבוצות מיעוט בקהילה. יש הגורסים כי החלטות טובי העיר מחייבות רק אם התקבלו במעמד כל חברי ההנהגה; יש הסבורים כי מחייבות רק ההחלטות שזכו להסכמתו של 'אדם חשוב', הוא האישיות התורנית המרכזית באותה קהילה; "ויש אף הטוענים כי החלטותיה של הקהילה מחייבות אם התקבלו פה אחד, אך לא אם יש מיעוט המתנגד להן".² האומנם אפשר להגביל את תוקפן של החלטות הכנסת רק לאלו המתקבלות פה אחד במעמד כל חברי הבית וזכות לאישורם של הרבנים הראשיים?!

פוסקי ההלכה אשר ביקשו להסביר את תוקפן המחייב של החלטות הממשלה והכנסת בישראל על סמך דימוין לתקנות הקהל המתמודד עם הבעיות העולות מהקבלה זו ומצאו להן פתרונות הלכתיים מגוונים. הבולט שבהם הסתמך על קיומן של בחירות כלליות לבחירת ההנהגה המדינית, וכך נטען: אם אכן כל האזרחים משתתפים בבחירות,³ לרבות המנהיגות הרבנית בארץ ישראל, ואם אכן הכול מסכימים לקבל את תוצאות הבחירות ולפעול על פיהן, אפשר לראות הן בבחירות הן בהחלטות שמתקבלות בעקבותיהן ברשויות השלטון החלטות המתקבלות פה אחד, שהן על דעתו של 'האדם החשוב', כלומר המנהיגות הרבנית. פתרונות מעין אלה משקפים את הקשיים העולים מן ההשוואה בין הדמוקרטיה הישראלית המודרנית לבין המנהיגות הקהילתית היהודית בימי הביניים ומדגישים את הצורך במציאת דרכים יצירתיות כדי להתגבר עליהם.

עוד יצוין כי דימוי מערכת השלטון במדינת ישראל למבנה הנהגת הקהילה הימי-ביניימית אפשר לפוסקים לאשר את שילובם של מי שאינם יהודים במערכת הדמוקרטית בתור בוחרים ובתור נבחרים. מבחינה משפטית הקהילה נתפסת כשותפות רחבה שבה השותפים קובעים את עתידם; כאשר אין מניעה הלכתית ליצור שותפויות בין יהודים לנכרים ואף להפקיד בידי נכרים את הנהגת השותפות, גם אין מניעה להכיל בשותפות המדינית את מי שאינם יהודים ולהכיר בזכותם לבחור ולהיבחר.⁴

¹ על כך ראו מאמרו של אליאב שוחטמן **להלן** בשער 1.

יא על כך ראו תשובותיהם של הרב הדאיה ושל הרב עוזיאל **להלן** בשער א.

יב על שיטה זו, שיטת רבנו תם, ראו מאמרו של יחיאל קפלן **להלן** בשער 1.

יג לעניין זה אף הטלת פתק לבן עשויה להיחשב כהשתתפות בבחירות.

יד ראו למשל דעת הרב ישראלי: 'כשם שאם יש עסק משותף ליהודים ונכרים אפשר לסדר חלוקת תפקידים בניהם, באפן שהנכרי יטפל בניהול העסק ובתור שכזה ייתן הוראות ויקבע לכל אחד את סדר פעולתו [...] כמו כן בשותפות הגדולה יותר של ניהול עיר ומדינה, אין משתנה התוכן היסודי של זכות הנבחרים' (**עמוד הימיני**, סימן יב, פרק ה, ס"ק ח). על כך ראו גם מאמרו של הרב רבינוביץ' **להלן** בשער ה.

הדמוקרטיה הישראלית על פי 'דינא דמלכותא דינא'

נתיב הלכתי חלופי, המותיר אותנו בחוג המחשבה המדינית-הלכתית של ימי הביניים, מדמה את מעמד השלטון בישראל למעמד השלטון הנכרי שבו חיה ותפקדה הקהילה היהודית. כלל הלכתי עתיק יומין, שקבעו האמורא שמואל עוד בתלמוד הבבלי תחת השלטון הפרסי הסאסני, אומר: 'דינא דמלכותא דינא',¹⁰ כלומר דין המלכות תקף ומחייב מבחינה הלכתית.¹¹ מכוח כלל זה ניתן תוקף הלכתי להחלטות השלטון הזר שהיהודים היו נתונים בו – בייחוד בימי הביניים, ובעיקר בנושאי מסים ומקרקעין.

אף הצועד בנתיב זה ימצא לפניו דרך סלולה יחסית, שאינה זקוקה לאיחודשים מפליגים. אם מכוח הכלל 'דינא דמלכותא דינא' היהודי האמריקני חייב לשלם את המסים שמטיל הממשל, והיהודי האנגלי חייב לציית לחוקי התעבורה שקובע השלטון הבריטי, ואם יש הכרה הלכתית במטבע האירו שמנפק האיחוד האירופי, מדוע לא יהיה מעמד דומה להחלטות רשויות השלטון בישראל?

למען האמת, אין הדברים כה פשוטים. עוד בימי הביניים נחלקו הפוסקים בשאלה, התאורטית למדי באותו הזמן, אם הכלל 'דינא דמלכותא דינא' חל גם על שלטון יהודי בארץ ישראל. אלו אשר ביססו כלל זה על הכוח שיכול השליט להפעיל על נתיניו, ובעיקר על זכותו לגרש אותם מארצו, טענו שאין הוא חל על שלטון יהודי בארץ ישראל – שהרי הארץ אינה נחלתו הפרטית של השלטון, והכוח שבידו להפעיל על נתיניו מוגבל. כדי להחיל את הכלל 'דינא דמלכותא דינא' על הדמוקרטיה הישראלית נחוץ היה לאמץ את גישת הפוסקים החולקים, אשר סברו כי הכלל מושתת על הסכמת הנתינים לקבל עליהם את עול המלכות,¹² ולפיכך הוא חל אף על שלטון יהודי בארץ ישראל.¹³

סיווג השלטון בישראל כ'דינא דמלכותא' עשוי לפתור כמה קשיים שמעוררת הגישה הקודמת, המתבססת על 'תקנות הקהל'. מגבלות שהטילה ההלכה על תוקפן של החלטות טובי העיר, בשל אופיין הקהילתי המיוחד, לא הוטלו על תוקפן ההלכתי של החלטות המלכות: אלה אינן תלויות בהסכמת 'אדם חשוב', הן אינן צריכות להתקבל פה אחד על ידי השליטים (אם יש יותר משליט אחד) ואינן מחייבות את נוכחות כולם. אכן, נראה שהשימוש בכלל 'דינא דמלכותא דינא' תואם יותר את צרכיו של השלטון המדיני, השונה מן השלטון הקהילתי-מוניציפלי.

דומה כי אין צורך להרחיב כאן על השפעת הכלל 'דינא דמלכותא דינא' על מעמדם האזרחי של תושבי ישראל הלא יהודים. אם כלל זה מחייב יהודים לציית להחלטות שלטון נכרי, ודאי שאין הוא מונע את שותפותם של לא יהודים – בוחרים ונבחרים – במסגרת השלטון הישראלי.

כמו הגישה המסתמכת על 'תקנות הקהל', גם הגישה המסתמכת על הכלל 'דינא דמלכותא דינא' מעמידה את הדמוקרטיה הישראלית ברצף אחד עם החיים היהודיים בכאלפיים השנים האחרונות. הטענה שכפיפותו ההלכתית של יהודי ישראלי להחלטות הכנסת זהה לכפיפותם ההלכתית של יהודי רוסיה להחלטות הצאר מקפלת בתוכה את התובנה שמבחינת המחשבה המדינית-הלכתית לא גדול השינוי שאירע בשנת תש"ח. טענה זו עלולה לצרום באוזני המבקשים לייחס משמעות תית מהפכנית להקמת מדינת ישראל.

¹⁰ ראו נדרים כח, א; גיטין י, ב; בבא קמא קיג, א; בבא בתרא נד, ב.

¹¹ על כך ראו בהרחבה שמואל שליה, **דינא דמלכותא דינא**, ירושלים: דפוס אקדמי, תשל"ה.

¹² בדרך כלל מדובר בהסכמה שבשתיקה הבאה לידי ביטוי בשיתוף פעולה עם המנגנונים הכלכליים שקובע המלך, ובלשון הפוסקים: 'שקטבעו יוצא באותן הארצות' (רמב"ם, הלכות גזילה ואבידה ה, יח).

¹³ ראו המחלוקת בין הרב הדאיה לבין הרב עוזיאל **להלן** בשער א.

על אף יתרונותיה של הגישה המסתמכת על הכלל 'דינא דמלכותא דינא', היא יוצרת בעיה לא פשוטה. הקבלת השלטון הישראלי לשלטון הנכרים אינה תורמת לדימוי החיובי של השלטון הישראלי בקרב שומרי ההלכה (אם כי היא לא בהכרח יוצרת לו דימוי שלילי). מבחינה היסטורית יסודו של כלל זה באילוף, בצורך להסתגל לתנאי הקיום שנגזרו על הקהילה היהודית בסביבה זרה לה. לכאורה, החלת כלל זה על החיים האזרחיים במדינת ישראל אינה מקדמת את ההזדהות עם המשטר ועם השלטון ואינה תורמת למעורבות הציבור בעיצוב פניהם.

בעיה זו אינה תאורטית גרדא, והיא עשויה ללבוש פנים מעשיות. אמנם על פי הכלל 'דינא דמלכותא דינא' כל החלטותיו של השליט מחייבות, ובלבד שלא תחצינה כמה קווים אדומים, דרישות מינימום שהציבה ההלכה.¹² ואולם, גם אם הכלל חייב את היהודי האירופי לציית לחוקי הקיסר, הוא לא התיימר לחייבו לנסות ולהשפיע על מדיניות הקיסר לכאן או לכאן, למשל בנושאי כלכלה וחברה או בתחום יחסי החוץ. יהודי ארצות הברית המבקשים להשפיע על מדיניות הממשל האמריקני עושים זאת מטעמיהם שלהם, ולא כנגזרת של הכלל 'דינא דמלכותא דינא'. האומנם זה היחס שאנו רוצים לפתח בין אזרחי ישראל לבין רשויות השלטון? האם אנו מעוניינים בכפיפות מחייבת אך ניטרלית מבחינה ערכית? האם נרצה כי המוטיבציה של הבחור הישראלי לשרת בצה"ל תהיה דומה לזו של הבחור היהודי אשר קיבל צו גיוס מן הצבא הפולני?

הדמוקרטיה הישראלית על פי 'מלכות ישראל'

בצד הפניות למודלים שלטוניים שנהגו בימי הביניים, אם במעגל היהודי הפנים-קהילתי ואם במעגל הנכרי החוץ-קהילתי, אפשר לפנות למודל השלטון המקורי המקראי – מלכות ישראל. בדרך הלכתית חדשנית – ושמה יש לומר מהפכנית – היו מי שטענו, בעיקר בחוגי ישיבת מרכז הרב, כי תוקף החלטותיו של השלטון הישראלי מבוסס על תוקפם של צווי מלך ישראל. ישנם כמובן הבדלי מהות בין השלטון הדמוקרטי לבין השלטון המלוכני; ואולם בסיסם ההלכתי של שני סוגי השלטון זהה: בשניהם הדגש על שלטונו העצמי של העם, על עצמאותו המדינית, על השחרור מ'שעבוד מלכויות'.

הנוקטים גישה זו של ביסוס הדמוקרטיה הישראלית על מלכות ישראל הסתמכו על חידושו של הרא"ה קוק, שקבע כי הסמכויות הנרחבות והמיוחדות שמקנה ההלכה למלך – 'משפטי המלוכה' – ניתנות לכל מי שמחזיק ברסן השלטון, גם אם אינו מלך במלוא מובן המילה.¹³ כך, למשל, לשופטים בימי התנ"ך וכן למנהיגות החשמונאית (אף קודם שנטלה לעצמה כתר מלוכה) מוענקות סמכויות המלך הקבועות בהלכה, אף על פי שאינם מוגדרים מלכים. הטעם לכך הוא שהמקור לסמכויות אלו הוא ריבונותו העצמית של העם ולא ריבונות המלך עליו, והעם רשאי להעבירן לידי כל מי שעומד בראשו. אם כך הם פני הדברים, טענו תלמידיו ותלמידיו של הרא"ה קוק, מדוע לא נמשיך בקו חשיבה זה ונעניק את סמכויות המלך אף לממשלה יהודית הנבחרת בדרך דמוקרטית?¹⁴

מובן שבדרך זו תיהנה ממשלת ישראל מהכרה הלכתית נרחבת בסמכויותיה. זו לא תוגבל לפי המידות הדרושות להנהגת קהילה, אלא תורחב לפי המידות הדרושות לניהול ממלכה. מגבלות כגון הסכמתו

¹² יט כגון שיהא זה שלטון מוכר, שהחלטותיו לא תפרנה את עקרונ השוויון, שהשליט לא יחרוג מסמכותו ויקבע בעיניים הלכתיים של איסור והיתר, וכדומה.

¹³ כ ראו תשובתו של הרא"ה קוק להלן בשער א.

¹⁴ כא טיעון זה פותח בעיקר על ידי הרב שאול ישראלי. על כך ראו להלן בשער א.

של 'אדם חשוב' והסכמה המתקבלת פה אחד ובמעמד כולם לא תחולנה על אופן התנהלותה של ממשלת ישראל. כדי להבהיר את העניין די לקרוא כמה פסקאות מהלכות מלכים לרמב"ם, הממחישות את היקף הסמכויות הניתן בידי המלך:

כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה, או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, והורג רבים ביום אחד ותולה ומניחן תלויים ימים רבים להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם.
רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות, וקוצב לו מכס ואסור להבריה מן המכס [...]
ושולח בכל גבול ישראל ולוקח מן העם הגיבורים ואנשי חיל ועושה מהן חיל למרכבתו ובפרשיו ומעמיד מהן עומדים לפניו [...]”²²

לא רק סמכויות השלטון עשויות להתרחב בעקבות הקניית מעמד המלכות, גם חובות האזרח כלפי הרשויות עשויות להתרחב בהתאם. אחד הגורמים המבצרים את מעמדו ההלכתי של המלך הוא חובת כבוד המלך ויראתו: 'כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם'.²³ ואמנם יש שהשוו בין חובות אלו לבין יחסו הראוי של האזרח לרשויות השלטון בישראל: ערך הממלכתיות מתפרש כערך כבוד המלכות.²⁴ השוואה זו עשויה להיות רבת השפעה, וככוחה להביא למשל לצמצום גבולות המחאה ודרכי המאבק נגד הממשלה ומדיניותה, לעתים עד כדי אי-נכונות להשתמש בכלי המחאה שהשיטה הדמוקרטית עצמה מעמידה לרשות האזרח.

ראיית השלטון במדינת ישראל כגילום של מלכות ישראל מעניקה לו משמעות היסטורית חדשה, ואף מהפכנית. מן הבחינה ההלכתית, השלטון הישראלי אינו נתפס כממשיך באופן כלשהו את צורות השלטון שהיו נהוגות בימי הביניים, אלא כדולג על גביהן ומגשים בדרכו שלו את הצורה העתיקה והמקורית של השלטון היהודי. זאת ועוד: מבנה הלכתי זה משתלב היטב עם תפיסת מדינת ישראל כ'אתחלתא דגאולה', כלומר אנטי-תזה לחיים היהודיים הגלויים המאפשרת את צמיחת היהודי בן דור הגאולה. נמצא כי מדינת ישראל אינה רק אתחלתא דגאולה מבחינה רעיונית והיסטורית, אלא גם מן הבחינה ההלכתית-מדינית.

אין ספק שמכל הגישות ההלכתיות שנמנו עד עתה גישה זו היא המחזקת יותר מכול את מחויבותו של האזרח למוסדות השלטון בישראל ומעצבת זיקה חיובית כלפיהם. אלא שגישה זו, הטבולה ברפואי חשיבה מלוכניים, אם לא תדע לעמוד נאמנה על הברדלי המהות שבין מלוכה לבין דמוקרטיה, עלולה להחמיץ את האופי המיוחד של מערכת היחסים המתקמת בין האזרח לבין השלטון בסביבה הדמוקרטית.²⁵

כב רמב"ם, הלכות מלכים ג, י; שם, ד, ב.

כג שם, ב, א.

כד ראו למשל דבוי הרב צבי ישראל טאו: 'ביזוי המלכות גורם להשפלת והערכת כל האוירה הציבורית, לירידה בכל חוסנו הנפשי של העם, ולפי המעמד הירוד הזה של הציבור אכן ראויים הם למנהיג רע. הביקורת וההתנגדות שיש להביע מדי פעם היא רק כנגד השליה אך לא נגד עצם האישיות או הממשלה. בהתנגדות וביזוי למלך עצמו, לממשלה עצמה, את עצמנו אנו מבזים, את כוח החיים הלאומי שלנו אנו מחלישים' (לאמונת עתנו, א, ירושלים: חוסן ישועות, תשנ"ד, עמ' כב).

כה ראו למשל את ביקורתו של הרב מיכאל אברהם על זרם זה: 'ראש הממשלה הוא הכרח פרקטי (צריך מישהו שיהנה את העניינים), ותו לא. אף אחד מהם [נשיא המדינה וראש הממשלה] אינו מלך, וגם לא מתקרב להיות כזה. הם לכל היותר "שבעת טובי העיר" [...]. מושגים השאובים מעולם המלוכה העתיק, כאשר הם מיושמים על מוסדות שלטון דמוקרטיים, גובלים בלאומנות, ונשמעים אנכרוניסטיים למדי (ואף נלעגים) (הדריך השלישית, או על ציונות דתית ללא מקף, צהר כב [תשס"ה], עמ' 138).

אחת הבעיות שגישה זו עלולה ליצור – עקב הפער בין הרצון לבסס הלכתית את השלטון הישראלי על רעיון מלכות ישראל לבין אופיו הדמוקרטי של השלטון – היא עניין מעמדו הפוליטי של הנכרי. הלכה ידועה היא שאין מעמידין מלך [...] עד שתהא אמו מישראל [...] ולא למלכות בלבד אלא לכל שררות שבישראל.¹² הלכה זו, אם אכן תוחל על נושאי משרה בדמוקרטיה הישראלית, עלולה על פי פרשנויות מסוימות לכרסם בלגיטימציה של השיטה, המאפשרת בחירת נכרים לתפקידי שלטון בכירים. כמה טיעונים הלכתיים הועלו כדי להצדיק בכל זאת את שיתופם של לא-יהודים בהנהגת המדינה. אחד מהם הוא לאמץ גם את הגישה הראשונה שנסקרה: ראיית הדמוקרטיה הישראלית כמעין 'תקנות הקהל'.¹³

הדמוקרטיה הישראלית כמימוש רעיון הברית

בצד המושגים ההלכתיים שמנתי לעיל ישנם שני מושגים הגותיים המוסיפים את גונם המיוחד לאור שזורעים המקורות היהודיים על המחשבה הדמוקרטית. על פי טיבם, אין הם עומדים במישור שבו עומדים המושגים ההלכתיים שנזכרו, אלא במישור רעיוני משלים.

מושג מפתח המאפיין את הכתיבה שהתפתחה בקרב יהדות צפון אמריקה בתחום המחשבה המדינית הוא רעיון הברית. אמנם מושג הברית הוא מן המרכזיים שבספרות המקרא ובספרות חז"ל, אלא שבמקורות הקלסיים הוא נתפס בעיקרו כמבאר את מערכת היחסים הדתית שבין אדם ועם לבין אלוהיו, ואילו הכתיבה במאה העשרים רואה בו רעיון יסוד במחשבה המדינית. כך תיאר דניאל אלעזר:

המושג ברית, משמעו אמנה – האמורה להיות נצחית – בין גורמים שלהם מעמד עצמאי, גם אם לא שווה. הברית מאפשרת פעולה או התחייבות משותפת להשגת מטרות מוגדרות בתנאי כבוד הדדי, ובאופן שיש בו כדי להבטיח את שלמותם של כל הצדדים הנוגעים בדבר. הברית היא הרבה מעבר לחוזה [...] משום שהיא כרוכה בהתחייבות לנאמנות מעל לנדרש לתועלת הדדית, ואף כרוכה בהתפתחות קהילה בקרב הצדדים הקשורים בה.¹⁴

מערכת היחסים הבריתית עשויה לאפיין לא רק את היחסים בין אדם לאלוהיו אלא גם מערכות יחסים אחרות: בין החברים המרכיבים יחידה פוליטית כגון ממלכה או קהילה, בין האזרחים לבין מוסדות השלטון, בין מדינה למדינה ועוד.

אין ספק שקו מחשבה זה הושפע רבות מן האופי של ארצות הברית, אשר נוסדה כפרדציה של מדינות שכרתו ברית בינן לבין עצמן. דומה כי הכותב המזוהה יותר מכול עם גישה זו, אם כי ודאי שאינו היחיד, הוא הרב חיים הירשנזון, מחבר הספר אלה דברי הברית (שלושה כרכים), אשר פעל במחצית הראשונה של המאה העשרים בניו ג'רזי.¹⁵ כותבים אופייניים אחרים הם הרב י"ד סולובייצ'יק,¹⁶ דוד הרטמן¹⁷ ומיכאל וולצר.¹⁸

12 כו רמב"ם, הלכות מלכים א, ד.

13 כו ראו לעיל הערה יד.

14 כו דניאל 'אלעזר, 'הברית כסוד המסורת המדינית היהודית', הנ"ל (עורך), עם ועדה: המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו, ירושלים: ראובן מס, 1991, עמ' 27. ראו גם להלן בשער ד.

15 כו ראו שם.

16 ל ראו שם.

17 לא ראו למשל ספרו מסיני לציון: התחדשותה של ברית, תרגום: נועם זוהר, תל אביב: עם עובד, 1992.

18 לב ראו מאמרו להלן בשער ד.

חשוב להרגיש כי משמעותו המדינית של מושג הברית רחבה הרבה יותר מתחום המשטר הדמוקרטי ואינה גוזרת אותו בהכרח. רעיון הברית קשור קשר הדוק עם מושגים כלליים יותר, כגון חירות, שוויון, תורת האמנה החברתית ודומיהם. הוא עשוי להיות הבסיס התאורטי של מערכת היחסים בין מלך ישראל לבין נתיניו, בין פרנסי הקהילה לבין חבריה, וכדומה. ואכן, לאורך מרבית ההיסטוריה היהודית הופיע רעיון הברית בצורות שלטון שאינן דמוקרטיות. אלא שבכל זאת, קרבה מיוחדת יש בין רעיון הברית לבין השיטה הדמוקרטית; שהרי זו בנויה, ולכל הפחות עשויה להיות בנויה, על הרצון החופשי שביסוד הברית, על הכבוד והאמון ההדדי שבין כורתיה, על האחזיות שיש להם זה לזה ועל שמירת האוטונומיה של הרכיבים החברתיים השותפים לה. ערכים חשובים אלו ודומיהם נתפסו כערך מוסף שהמחשבה הדמוקרטית עשויה למצוא במחשבה הבריתית.

מטבעו אין רעיון הברית מגביל עצמו לחלוטין לקבוצה חברתית זו או אחרת. הרב הירשנזון, למשל, סבר כי הבריתות שנכרתו בין עמים יושבי האזור בתקופת המקרא יכולות לשמש מקור השראה ודוגמה לברית שיש לכרות עם יושביה הלא יהודים של הארץ.

הדמוקרטיה הישראלית כמימוש רעיון מלכות ה'

מושג חשוב אחר מן המסורת היהודית, אשר יש שטענו כי הדמוקרטיה היא השיטה הפוליטית המיטבית להגשמתו, הוא 'מלכות ה''. שלטון בשר ודם, ובמיוחד אם הוא שלטון ללא מצרים, נתפס כמי שמאיים לדחוק את מלכות הקב"ה. בשלטון האבסולוטי גורל הנתינים נתון בידי השליט, והוא מעצב למעשה את חייהם; השליט משמש דמות אב, ולעתים הוא אפילו דמוי אל. האמונה הצרופה בה' והכמיהה לילך בדרכיו עלולות לסבול מן התיווך, שלא לומר החציצה, הנגרמים בידי מושל בשר ודם הדורש כפיפות מוחלטת לחוקיו ולפקודותיו, לערכיו ולהשקפת עולמו.

אכן, המעיין בחומש ימצא כי מקומו של המלך בחוקת התורה משני, אם לא שולי. גם כאשר ספר דברים מתאר את דיני המלך, הוא קובע בעיקר את המגבלות המוטלות עליו – איסור על ריבוי סוסים, נשים, כסף וזהב – שתכליתן צמצום כוחו של המלך ונטילת סממני העצמה ממנו. כן הוא מדגיש את חובתו של המלך לשאת עמו תמיד את ספר התורה, 'לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל'.²⁷ ואמנם לא לחינם נמנעת התורה מלכנות את משה רבנו 'מלך ישראל', והיא מדגישה דווקא את היותו 'ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה'.²⁸

לגישה זו שורשים עתיקי יומין. כבר בספר שופטים נשמע מפי גדעון הטיעון הדתי בגנות המלוכה, כשסירב להיענות להצעה למלוך על ישראל: 'לא אמשול אני בכם ולא ימשול בני בכם, ה' ימשול בכם'.²⁹ נקודת ציון חשובה אחרת של מסורת זו היא טענת אחדים מחכמי המשנה והתלמוד שאין כל מצווה במינוי המלך, אלא הדבר רשות בלבד, ושהתיאור העז והנוקב שתיאר שמואל הנביא את פעולות המלך לא נועד לקבוע את סמכויותיה החוקיות של המלכות אלא להזהיר את ישראל מפניה.³⁰ עוד נקודת ציון חשובה היא פרשנותו של ר' יצחק אברבנאל, בן המאה החמש עשרה, אשר בשם קו חשיבה

27 דברים יז, כ.

28 במדבר יב, ג. לדין בשאלה זו על פי מאמרי חז"ל ראו תשובותיהם של הרא"ה קוק ושל הרב ישראל'י להלן בשער א.

29 שופטים ח, כג.

30 סנהדרין כ, ב.

זה טען בגנות המשטר המלוכני ובזכות המשטר הרפובליקני.¹⁷ ובזמננו היה זה ההוגה מרטין בובר אשר העלה על נס את צורת השלטון המתוארת בספר שופטים כצורת השלטון היהודי האידאלית.¹⁸ אמנם יש להודות כי לא זו הגישה שנפסקה להלכה, וכי רוב הפרשנים לא אימצו אותה, אולם מעניין כי דווקא השיטה הדמוקרטית הייתה בעיני כמה מן הכותבים בני זמננו שיטת משטר טובה אשר מסוגלת להגשים את רעינה של מסורת זו. כלומר, העדפת הדמוקרטיה נעשתה דווקא מנקודת הראות הדתית. כותבים אלו הסבירו כי השיטה הדמוקרטית משלבת שלטון יעיל ומעשי עם מנגנונים לריסונו ולהגבלת כוחו וציינו כמה גורמים המסייעים לכך: כפיפות השליטים להכרעת הבורח; היכולת למתוח ביקורת ציבורית ושיפוטית על השלטון עד כדי הרחה בפועל של נושאי המשרות; העדר הסמכות להוריש את השלטון לצאצאים; זמן כהונה מוגבל; הפרדת רשויות המגבילה את סמכויות השליטים; ועוד. החיים במסגרת שלטונית מרוסנת ומוגבלת זו מאפשרים, כך נטען, פריחה חופשית של חיי האמונה וכפיפות מלאה לשלטון ה', דברים אשר עלולים לעמוד בסכנה במסגרות שלטוניות תקיפות ונוקשות יותר.¹⁹ נכתב למשל כך:

היירוקרטיה של שלטון הכהונה לא התערה באדמת ישראל. אמנם היתה רווחת תיאוקרטיה עיונית, לאמור אמונה בשלטון אלקי על כל באי עולם, הכרה באבהות ה' של כל האנושות, ודוקא תיאוקרטיה רוחנית זו הוליכה את מחשבת האדם לדמוקרטיה מעשית, לשויון כל בני אדם כלפי שמים וגם כלפי חוק המדינה. לפיכך היתה זרה לרוח ישראל העריצות של שלטון יחיד. בתיאוקרטיה הישראלית לא היה מקום לאישיות שולטת ונערצת, הואיל וה' שוכן דוקא עם השפל ודכא רוח.²⁰

מובן כי מערכת מושגית זו יעילה לא רק כדי להצדיק את השיטה הדמוקרטית, אלא אף כדי לשמש אמת מידה להערכת השלטון. על פיה תופנה ביקורת כלפי משטרים דמוקרטיים אשר חוטאים לתפקידם, נוטלים לעצמם סמכויות נרחבות מדי ופולשים לתחומי חיים לא להם; עושים מעשה מלך ומבקשים שכר כדמוקרטיה.²¹

חשוב להדגיש כי מבחינה מסוימת גישה זו, הרואה בדמוקרטיה הישראלית הזדמנות למימוש רעיון מלכות ה', עומדת בסתירה לאחת הגישות שתוארו לעיל – הדמוקרטיה הישראלית כגילום מלכות ישראל. האחת מבקשת להדגיש את חולשת המשטר הדמוקרטי והאחרת מבקשת להדגיש את עצמתו דווקא. אולם זו סתירה לכאורה בלבד, שהרי גם מלך ישראל עצמו מונחה לעצב את מלכותו בצורה מרוסנת וראויה, כדי שלא תהיה אבן נגף בדרך אמונתם של נתיניו.²²

17 ראו פירושו לשמואל א, ח, וכן לדברים יז, יד.

18 ראו מאמרו להלן בשער ב.

19 מן הראוי להדגיש כי דברים אלה מתייחסים למבנה המשטרים השונים ולא לתוכן המדיניות שהם מגשימים. מ הרב שמעון פדרבוש, **משפט המלוכה בישראל**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ב (מהדורה ראשונה), עמ' 31. ראו גם מאמרו של הרב יואל ברנרן להלן בשער ב.

20 ראו למשל דבריו המאתגרים של הרב אלחנן סמט: 'הדמוקרטיה המערבית בת ימינו קרובה יותר לשלטון המלך בתקופה המקראית ובתחומים מסוימים היא ריכוזית אף יותר ומגבילה את חירות הפרט יותר משלטון המלוכה הקדום. אין בעולם של ימינו דוגמה לחיים לאומיים אנרכיים למחצה כפי שהיה בתקופת השופטים' (מצוות מינוי מלך ושאלת המשטר המדיני הרצוי על פי התורה), **עיונים בפרשות השבוע**, ב, ירושלים: מעלות, תשס"ב, עמ' 363.

21 על העדר חובת הציות למלך כאשר היא נוגדת חובה הלכתית ראו להלן בשער ח, ובעיקר במאמרו של יעקב בלידשטיין.

מילות סיכום

ביקשתי לנקוט דרך אנליטית ולהפריד את הכתיבה ההלכתית והמחשבתית בנושאי תורה ודמוקרטיה ליסודותיה הגרעיניים. סבורני כי חמשת המושגים ההלכתיים וההגותיים שתוארו משמשים אצל מרבית הכותבים ואף עומדים ביסוד כתיבתם. המודעות לכל מושג בפני עצמו – למאפייניו, ליתרונותיו ולחסרונותיו – חשובה אפוא עד למאור.

אולם חשוב גם לזכור כי דרכו של הפוסק וההוגה היא לאו דווקא דרך האנליזה. הוא רשאי, ושמה נדרש, ליצור תרכובות מתרכובות שונות. להתיך זה בזה מושגים שונים ולהפיק מהם יצירה מורכבת. כך עשויים אנו להיתקל במשנה סדורה שבה לעניינים אחדים מדינת ישראל נחשבת גילום של מלכות ישראל, ולעניינים אחרים היא נחשבת שותפות קהילתית רחבה; מבחינות אחדות ייחנה השלטון מסמכויות 'דינא דמלכותא', אולם מבחינות אחרות הוא יידרש לצמצם עצמו ככל האפשר כדי לאפשר את הקיום האוטונומי ואת חופש האמונה של האזרחים. מיסודות אלו נוצר שלל השקפות מדיניות – שאמנם תחומות הן במסגרת המושגית הדמוקרטית אך כוללות דגשים וניואנסים רבים ומגוונים. בחירת המושגים ההלכתיים וההגותיים מן המורשת היהודית שבכוחם להכיל ולהנהיר את המשטר הדמוקרטי מוליכה אותנו לצומת דרכים חשוב, שממנו יוצאים נתיבים ליחסי תורה ודמוקרטיה, ושמה יש לומר גם ליחסי הציונות הדתית והמדינה. רב המרחק בין זיהוי הלכתי של מדינת ישראל עם שאר מדינות העמים לבין זיהויה עם מלכות ישראל העתיקה. המודעות לצומת דרכים זה ולמשמעותו עשויה להתגלות כשלב חשוב וגורלי בניסיון להמשיך ולצעוד ממנו הלאה.