

הספריה לדמוקרטיה

דת ומדינה במחשבת ישראל:

**דגמים של איחוד, הפרדה,
התנגשות או כפיפות**

אביעזר רביצקי



המכון הישראלי לדמוקרטיה

הגות-מדינית אידאלית ואוטופית - האמנם?

צומת דרכים

בשנים שקדמו לתקומתה של מדינת ישראל הקדיש הרב הראשי לארץ-ישראל, הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, מחשבה רבה לשאלת החוקה והמשפט אשר ינהגו במדינה היהודית העתידה. הרב הרצוג ביקש להכין פרוגרמה דתית לקראת ניהולה של מדינה יהודית מודרנית על-פי התורה. אולם הוא ידע היטב כי במדינה זו יחיו אזרחים רבים שאינם שומרי מצוות - וביניהם גם אזרחים לא יהודים - ולכן התחבט מאוד לגבי היחסים הצפויים בין משפט ההלכה למשפט המדינה במציאות ריבונית כזאת.¹ הרב הראשי פנה אפוא גם אל חכמים אחרים וביקש את עצתם בעניין זה, ובראשם אל הרב חיים עוזר גרודז'ינסקי, ראש מועצת גדולי-התורה באירופה שלפני השואה.

הרב גרודז'ינסקי הפתיע את הרב הרצוג בדברי תשובתו. הוא הציע לכונן במדינה היהודית העתידה שתי מערכות סמכות ושני מסלולי שיפוט מקבילים. המערכת האחת, הרבנית, תנהג לפי דיני-התורה, ואילו המערכת האחרת, הפוליטית, תפעל בהתאם לצרכיה הריאליים של החברה. במילים אחרות, הוא העניק הכשר דתי 'לתקן תקנות מדינה' לפי שיקולים מעשיים של תועלת הציבור - לדון ולענוש בעניינים פליליים גם לפי 'משפט כללי' - ואפילו

תהיה בכך סטייה מן הדין הדתי היהודי. הרב גרודז'ינסקי גם הקפיד לעגן את הצעתו זו במסורת היהודית הקלסית. הוא סמך אותה על דגם של מחשבה פוליטית שפותח במאה הארבע-עשרה בידי אחד מגדולי חכמי-ההלכה, רבנו ניסים (הר"ן) גירונדי. לפי דגם זה, ההלכה הדתית עצמה מבקשת ליצור כפילות מסוימת בתוך הפוליטיאה היהודית. מצד אחד היא מעמידה את סמכותו של דין תורה, והוא אשר ייצג את 'המשפט האמיתי' האידיאלי, ומצד שני היא מעמידה את סמכותו של דין-המלך, והוא אשר יבטיח את 'הסידור המדיני' ואת שלום הבריות בקרב החברה האנושית הריאלית.²

הרב הרצוג דחה הצעה זו מכול וכול. הוא הקשה עליה תחילה במישור המעשי (כיצד תפעלנה שתי המערכות הללו בכפיפה אחת?), ואפילו דימה את ההפרדה המוצעת להפרדה הבעייתית שנהגה בשעתה בבריטניה בין 'בתי המשפט של דין' (common law) לבין 'בתי המשפט של יושר' (equity).³ אולם התנגדותו של הרב הרצוג נבעה בעיקר מן העובדה שלנגד עיניו עמד דגם שונה של מחשבה פוליטית ומשפטית, הלוא הוא הדגם המאוחד של הרמב"ם. לפי תפיסה זו, אין להפריד בין תורה למלכות, בין תאולוגיה לפוליטיקה, בין משפט ההלכה לבין משפט המדינה. אדרבא, 'הסידור המדיני' הוא אחד מן היעדים המובהקים שאליו מכוון החוק הדתי. כלשונו של הרב הרצוג, 'הלא כל התורה כולה מפני תיקון העולם [=החברה], ואיך [אפשר לומר ש]קבעה התורה הקדושה לכתחילה משטר משפטי שצריך להשלימו ע"י דין המלך או הממשלה, לשם תיקון העולם?'.⁴ הרב הרצוג נקט אפוא תפיסה הוליסטית יותר כלפי החוק הדתי, ולכן חיפש דרכים כיצד לסגלו ולהחילו גם על השדה החברתי-המדיני האקטואלי.

אין ספק, כי הבדלי-הדעות בין שני האישים הללו לא היו נעוצים רק במחלוקת פרשנית לגבי מעמדם של מקורות סמכותיים מימי-הביניים (הרמב"ם והר"ן) ולגבי התיאוריה הפוליטית-המשפטית המתבקשת מהם. המחלוקת בין הרב גרודז'ינסקי לרב הרצוג ביטאה גם פער עמוק בין גישותיהם של השניים כלפי התנועה הציונית וכלפי עצם רעיון המדינה היהודית בזמן-הזה. הרב גרודז'ינסקי היה מורה הוראה חרדי, בלתי ציוני. הוא

לא היה שותף לאתוס של התחייה הלאומית היהודית החדשה, ולכן לגבי דידו, גם אם יצליחו הציונים להקים את מדינתם 'תהא זאת לכל היותר מדינה שמושליה יהודים, ולא מדינה יהודית!'⁵ הוא לא התקשה, אפוא, להתייחס אל מושליה ושופטיה של מדינה זו באופן פרגמטי ולהמליץ לכונן בה הפרדה ברורה בין המימד הפוליטי לבין המימד הדתי. יתרה מזאת: לא מן הנמנע שהוא היה מעוניין דווקא למנוע את הרושם של מגע כלשהו בין המדינה החילונית לבין משפט התורה. לעומת זאת, הרב הראשי הרצוג היה תומך נלהב של המפעל הציוני, הוא תפס את המדינה היהודית המקווה בהקשר דתי מובהק, ואפילו בהקשר גאולתי-משיחי. משום כך הוא נרתע מן הרעיון, שמדינה זו תקיים בתוכה לאורך ימים פער גלוי כזה בין המשפט האידאלי לבין המשפט הריאלי. אדרבא, הוא ציפה ממנה כי תביא בעתיד ל'מילוי דבר ה' ביד נביאו: "ואשיבה שפטיך כבראשנה ויעציך כבתחלה" [ישעיהו א כו]'⁶ ולכן שאף לחוקק בקרבה כבר עתה משפט דתי כולל ומקיף.

אולם דווקא משום כך, דווקא מאחר שהמחלוקת בין שני חכמים אלה נסבה גם על עניינים מידיים ועל סדר היום היהודי האקטואלי, בולטת במשנה-תוקף העובדה, ששניהם כאחד נדרשו לשם כך לתיאוריות פוליטיות מימי-הביניים והעירו אותן מתרדמתן לאחר שש-מאות או שמונה-מאות שנה. הם ביקשו להעניק להן רלוונטיות מעשית לקראת השיבה היהודית הצפויה אל הריבונות המדינית. וכמובן, הוויכוח ביניהם לא היה יכול להיערך באופן כזה אילולא פיתחה המסורת הדתית תפיסות פוליטיות שונות - ואפילו סותרות זו לזו - ואילולא הגיעו תפיסות אלה לידי גיבוש ענייני בספרות העיונית של ימי-הביניים.

מבחינה זו, הפילוסופיה הפוליטית היהודית של ימי-הביניים היוותה צומת דרכים. מצד אחד, היא קלטת לתוכה רעיונות מכוננים מן הספרות היהודית הקלסית - הספרות המקראית, התלמודית והמדרשית - כמו גם מן המחשבה היוונית הקלסית בגלגוליה המוסלמיים והנוצריים. מצד שני, היא קיימה דיאלוג מתמיד עם המציאות החברתית והמדינית שנתהוותה בקרב הקהילות האוטונומיות בתפוצות ישראל, כמו גם עם הדפוסים השלטוניים שהתפתחו

ונאבקו מסביב, בקרב אומות העולם. ולבסוף, לאחר שכל אלה פותחו בהדרגה ונערכו באופן מושגי בכתביהם של ההוגים היהודים בימי-הביניים, הם לא פסקו לטבוע לדורות את רישומם על המחשבה הדתית ועל המציאות החברתית, כולל על אלה של הפוליטיאה היהודית המודרנית.

זיכרון ומציאות היסטורית

לפי דעה רווחת, ההגות הפוליטית היהודית היתה הגות תיאורטית בלבד. היא לא עסקה כמעט בחברה הריאלית אלא בחברה האידיאלית, היא לא דנה במדינה ההיסטורית אלא במדינה האוטופית. לכאורה אין מנוס מן המסקנה הזאת: הרי מדובר ברעיונות שנתעצבו במצב של גלות מן הארץ ושל ריחוק מן העצמאות המדינית; הרי מדובר בעם שלא נטל חלק בפוליטיקה הבין-לאומית למן המאה השנייה לספירה, שמנהיגיו לא משלו ומחוקקו לא חוקקו בתוך פוליטיאה ריבונית. לפיכך הם גם לא נאלצו להתפשר מדי יום ביומו עם מציאות כוחנית טורדנית או עם לחציה של ההתנסות השלטונית הממשית. כל מושגיהם על 'מלכות', על 'ממשלה' ועל 'אומה' היו נעוצים בזיכרון ההיסטורי הרחוק או בתקווה המשיחית לעתיד-לבוא. האם אין הדעת נותנת שגם תורת המדינה שלהם התרכזה רובה ככולה רק בדגמים מופשטים, במבנים אידאליים ואוטופיים?

אינני סבור כך. ראשית יש לזכור, שהספרות הפוליטית היהודית התנסחה בדרך כלל בתור ספרות פרשנית. היא פנתה לאחור, אל הזכרונות הקדומים ואל המקורות הדתיים הקלסיים, ויצאה לחלץ מהם תיאוריה פוליטית. גם כאשר ההוגים פיתחו רעיונות חדשים, הם סמכו את הרעיונות האלה על המקרא ועל התלמוד ופירשו אותם בדרכים מקוריות משלהם. והנה, הן הסיפור המקראי והן הסיפור התלמודי העמידו במוקד הדיון על שאלות הדת והמדינה דווקא את המשבר ואת הקונפליקט, לא את ההשלמה ההרמונית. הם הדגישו את עלילות ההתנגשות בין נבואה למלוכה, בין משפט לכוח, בין התאולוגיה לפוליטיקה. המאורע המקראי הבולט ביותר בהקשר זה הוא כמובן

העימות בין שמואל הנביא לבין העם בשאלת המלוכה, עימות שלפי פשט הכתובים גילם בחובו ניגוד בסיסי בין מלכות הארץ למלכות שמים (ויאמר ה' אל שמואל... לא אותך מאסו כי אם אותי מאסו ממלך עליהם) - שמואל א, ח ז). הוא הדין גם ביחס לסיפור התלמודי הבולט ביותר בנושא זה, הלוא הוא סיפורה של ההתנגשות הדרמטית בין ינאי המלך לבין הסנהדרין הגדולה, שבה הטיל המלך את אימתו גם על גדולי החכמים; מאותה שעה נסוג החוק מפני הכוח ונקבעה הפרדה ברורה בין המשפט לבין המלוכה: 'מלך אינו דן ואין דנין אותו, אינו מעיד ואין מעידין אותו' (כלשון המשנה).⁶ הספרות ההלכתית עצמה העידה כאן בפנינו, כי המציאות הסרבנית היא אשר חוללה תמורה קיצונית זו, היא שאילצה את המערכת המשפטית לייסד נוהג חדש ולחוקק לדורות הבאים חקיקה חדשה בענייני המשטר.

סיפורים אלה ודומיהם אינם מציגים בפנינו, אפילו ברמז, שום אידאליזציה של היחסים בין העוצמה השלטונית לבין העוצמה הדתית. ההפך הוא הנכון, הם עוסקים בעימות ובהסתגלות מעשית. והרי אלה הם סיפורי התשתית של התודעה הקיבוצית, המאורעות המייסדים של המחשבה הפוליטית היהודית, עד כדי כך, שלמעשה אפשר להציג את רוב תולדותיה של מחשבה זו בתור פירושים או מדרשים פילוסופיים על הזכרונות ועל הטראומות הללו. במונן זה, ההגות הפוליטית היהודית נרקמה סביב דגמים ריאליסטיים של משבר ושל התפשרות, לא סביב דגמים הרמוניים, אידאליים ואוטופיים.

יתר על כן: לא רק הזיכרון ההיסטורי הוא שהקנה להגות האמורה את הממד הקונקרטי שלה. לא פחות תרמה לכך העובדה, שהיא התנסחה בדרך כלל אל מול 'מעבדה' מעשית חיה, היינו, נוכח המשטרים המדיניים ששררו בקרב האומות המוסלמיות והנוצריות שהיהודים חיו בצילן. מבחינות רבות נראה, שדווקא ליהודי ניתנה באותם הימים האפשרות הנדירה למלא תפקיד של צופה אידאלי במשטרים שונים - במלכויות, נסיכויות ורפובליקות; רק הוא היה מסוגל להתבונן בכל אלה מתוך נקודת-מבט קרובה דיה כדי לסקור ולבחון את המאורעות, אך גם רחוקה דיה כדי להעריך ולשפוט את השלטונות. במקרים לא מעטים שימשו היהודים בתפקידים מינהליים בכירים

תחת יד השלטון, במקרים אחרים הם הורחקו מכל עמדה כזאת, אך גם כאן וגם כאן הם נזקקו למודעות יתרה כלפי סביבתם המשטרית. וקצתם גם זכו לפתח אותה רגישות רפלקטיבית הנדרשת לשם ניסוחה של תיאוריה פוליטית.

כלום צריך לומר, שליהודים רבים גם ניתנה הזדמנות עדיפה להשוות בין שיטות מימשל ובין תרבויות פוליטיות שונות? כך למשל הרמב"ם, ההוגה הפוליטי המובהק שקם בתולדות ישראל, מי שגדל בקורדובה שבספרד, נמלט ממנה בנעוריו (מסיבות דתיות) אל פאס שבמרוקו, ולאחר מכן עקר לקהיר שבמצרים ושימש בה כרופאו ומקורבו של השליט המוסלמי. ועוד יותר ממנו ר' יצחק אברבנאל, ההוגה האנטי-פוליטי המובהק שקם בתולדות ישראל, מי שכיהן כשר במלכות פורטוגל, נמלט ממנה (מסיבות פוליטיות) והיה לשר וגדול במלכות ארגון, ולבסוף יצא לאיטליה בראש גולי ספרד וערך את כתביו ברפובליקה של ונציה. הוגים אלה יכלו להסתכל סביבם מתוך אספקלריה רחבה ולאמץ לעצמם נקודת-מבט משווה, שנמנעה בזמנם מהרבה בני אדם אחרים. במובן זה, דווקא מי שלא היה בן-בית בשום מקום היה מסוגל להימצא בעת ובעונה אחת במקומות רבים ולדמות לו את ביתו שלו - העתידי - בתור תיקון של כל הבתים שמצא סביבותיו.

לבסוף, התאוריה המדינית היהודית נדרשה לריאליזם גם עקב גורמים עקרוניים פנימיים. מקובל לאפיין את היהדות (כמו את האסלאם) הן בתור דת פוליטית והן בתור דת של הלכה. מצד אחד, בתור דת פוליטית היא נועדה להתקיים בתוך קהילה ואומה, לא רק בתוך רוחו של היחיד. מצד שני, בתור דת הלכה היא הדגישה את המעשה ואת החוק, לא רק את האמונה. ואכן יש מידה רבה של צדק באיפיון כפול זה. אך נשאלת השאלה: כלום שני קווי-ההיכר הללו של תורת ישראל צפויים לדור יחדיו מתוך השלמה הדדית, או שמא דווקא מתוך קיומו של מתח אימאננטי ביניהם?

המערכת הפוליטית מבקשת מעצם טיבה להתפשט ולהתעצם; היא נוטה לפרוץ את גבולותיה ולהגביר את חילה וריבונותה. לעומת זאת, החוק מבקש

מעצם טיבו לקצוב ולרסן, הוא יוצא לצמצם את הכוח ולהתוות לו תחומים וגבולות. מתת זה, בין עוצמה לריסון, מתגלה כבר בעצם המושג של 'מלוכה חוקתית' (מונרכיה קונסטיטוציונית). לא כל שכן כאשר שני הרכיבים הללו - הפוליטיקה והמשפט - שואבים את כוחם ממקור עליון אחד, כאשר שניהם נגזרים יחדיו מן התאולוגיה, אך דווקא משום כך הם גם מאיימים להתייצב זו מול זה ביתר שאת. משום כך, ההגות הפוליטית היהודית נדרשה שוב ושוב לדון בסכנה העקרונית של ההתנגשות בין השניים ולהשיב על השאלה: מה למלך, מה לשופט, ומה ביניהם? היא גם נצרכה להתייחס שוב ושוב אל האפשרות, שמא יעמוד החוק האידאלי אין-אונים אל מול מציאות סרבנית ואל מול השלטון הריאלי. אפילו איש כמו הרמב"ם, שביקש לקרב ככל האפשר בין שתי הרשויות הללו, היה ער מאוד לסכנה זאת. כלשונו: 'אבל מלכי ישראל [הלא אידאליים] אין דנים ואין דנין אותם, לפי שאין נכנעים לדברי תורה, שמא תבוא מהם תקלה.'¹⁰

מכל הטעמים האלה, אין להציג את המחשבה הפוליטית היהודית כמחשבה שהעמידה בראש מעייניה רק דפוסים אידאליים ואוטופיים של הנהגה ומדינה. כמובן, אפשר היה להוסיף לנימוקים אלה את העובדה הפשוטה, שגם בגלויות ישראל התקיימו בפועל חיים קהילתיים אוטונומיים, שגם שם תיקנו החכמים תקנות והפרנסים עיצבו דפוסים מגוונים של הנהגה חברתית; הם התנסו אפוא בחיים פוליטיים ריאליים. אך טיעון זה לבדו איננו מספיק לענייננו. שכן קהילה של גלות איננה דומה למדינה, אוטונומיה יהודית איננה דומה לריבונות, וחיינו של מיעוט זר ונסבל אינם דומים לחייה של אומה ש'ידה תקיפה' על האחרים. ובחיבור זה בכוונתי לדון בדפוסים של מחשבה דתית אודות המדינה הריבונית דווקא.

לצורך זה אציג כאן שורה של דגמים רעיוניים בשאלת היחסים בין תורה למלכות - בין התאולוגיה לפוליטיקה - כפי שנוסחו במחשבה היהודית הספרדית של ימי-הביניים. שורה זו תפרוש למעשה את המרחב הטיפולוגי של היחסים האפשריים בין שתי הרשויות, מאיחוד והשלמה עד התנגשות וסתירה. אעסוק אפוא באבות טיפוס של המחשבה הפוליטית היהודית, לאו

דווקא בסיכום היסטורי רציף של גילגוליה הרעיוניים. אתרכז בעיקר בארבעה דפוסים מושגיים, נורמטיביים. הדגם החמישי שיסתפח אליהם אחר כך (זה של שפינוזה), אמנם יחרוג מקודמיו הן מבחינת רצף הזמנים הן מבחינת רצף המסורת; אולם אנסה להמחיש כיצד המחשבה היהודית הצמיחה מתוכה – אך גם הקימה כנגדה – אף את החלופה הרעיונית הזאת.