



---

Judaism and Democracy: Indeed at Odds? / היטרקומדו תודהי :טקילפנוק בנמואה

Author(s): איגש יבא and Avi Sagi

Source: *Democratic Culture* / תיטרקומד תוברת / ס"שת / 1999, Vol. 2 (ס"שת / 1999), pp. 169-187

Published by: Bar Ilan University Press

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/24142153>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Bar Ilan University Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Democratic Culture* /

JSTOR

## יהדות ודמוקרטיה: האומנם קונפליקט?

אבי שגיא

### מבוא

הטענה שיש קונפליקט בסיסי בין יהדות לבין דמוקרטיה נשמעת לעיתים בשיח הציבורי הישראלי. במאמר זה אטען כי טענה זו אינה מבוססת. כדי לבסס את טענתי, אבחן בצורה ביקורתית סוגים שונים של קונפליקטים אפשריים בין יהדות לבין דמוקרטיה.

ברם, לפני הבחינה הביקורתית, יש צורך להבהיר, לפחות באופן ראשוני, את צורת השימוש בדיון להלן במונחים "יהדות" ו"דמוקרטיה". המונח "דמוקרטיה" מציין שיטת משטר מובחנת ומוכרת, אף אם ישנם עמימויות וחילוקי דעות שונים הן ביחס לתיאוריה של הדמוקרטיה והן ביחס להיבטים מעשיים שונים. מכל מקום המונח "דמוקרטיה" במאמר זה מציין את הדמוקרטיה הליברלית.

המונח "יהדות" סובל מריבוי משמעויות ומאייבהירות בסיסית. לפיכך אני מוותר על השימוש במונח זה ומציב במקומו את המונח "הלכה". היתרון שבהמרה זו כפול: ראשית, המונח "הלכה" אינו סובל מריבוי משמעויות. שנית, ההנחה שיש קונפליקט בין דמוקרטיה ליהדות מחויבת לטענה שהמונח יהדות מציין עקרון ריבונות, מוסדות ומערכת נורמות העומדים בניגוד לעקרון הריבונות, למוסדות ולמערכת הנורמות של הדמוקרטיה. איפיון זה של הניגוד מחייב את המרת המושג "יהדות" במושג "הלכה", שרק הוא מאפשר את הניגוד.

עיון ראשוני מלמד שאפשר להצביע על שני קונפליקטים אפשריים: (א) הקונפליקט ביחס לעקרון הריבונות; (ב) ניגודים ביחס לנורמות ספציפיות שהדמוקרטיה שוללת וההלכה מחייבת, או להיפך.

כאמור, התיזה העיקרית שאני מבקש להגן עליה היא שעיון ביקורתי מלמד כי שני הקונפליקטים אינם הכרחיים כלל ועיקר. שכן, הטוענים לקיומם של הקונפליקטים מתבססים על הנחות מוקדמות שאינן הכרחיות, בעיקר ביחס לטיבה ואופיה של ההלכה. לפיכך, גם אם נוכל למצוא בספרות ההלכתית ביטויים מסוימים של תפיסת הלכה ההולמים את הקונפליקט, אין אלה הביטויים המשקפים את העמדה הרווחת יותר של המסורת ההלכתית כפי שהיא

---

תודתי נתונה לחברי דרוז ינון, יאיר לורברבוים, מנחם לורברבוים, מנחם מאוטנר וחיים שפירא שקראו גרסות קודמות של מאמר זה. הערותיהם סייעו בידי רבות לשכלולו של המאמר.

מתגלמת בשיח ההלכתי הממשי. סיכומו של דבר, הצגת הקונפליקטים כהכרחיים, כנובעים מעצם טבעה של ההלכה, מיוסדת על אי-הבנה. אפתח את הדיון בקונפליקט שמעקרן הריבונות.

### ריבונות האל כעיקרון מכונן של היהדות כנגד ריבונות העם או המדינה

המצדד בקונפליקט שמן הריבונות מניח כי המאמין נדרש להכיר בריבונותו המוחלטת של האל, שפירושה שלילה של כל סוגי ריבונות חלופיים. מבלי להיכנס להבדלים שבין התיאוריות הפוליטיות השונות, הריבון של המדינה הדמוקרטית הליברלית הוא אכן ריבון חלופי בין שריבון זה הוא העם, המדינה או האדם. לפיכך אין המאמין יכול להיות כפוף לריבונות זו.

לכאורה, הסתירה היא בין שני עקרונות ריבונות שונים, אולם בניסוח קיצוני יותר, ניתן להציע גרסה שונה מעט של הקונפליקט: אחת התמונות הרווחות היא שלפי התפיסה הדמוקרטית, האדם או החברה הם הריבונים הבלעדיים, ואילו לפי התפיסה הדתית, אין האדם ריבון כלל ועיקר: הוא הנתין או העבד של האל, שתפקידו המיוחד והבלעדי הוא ציות מוחלט לאל. לפי גרסה זו, הקונפליקט שבין יהדות לדמוקרטיה אינו מבוסס רק על העובדה ששתי התרבויות מציעות ריבונים שונים, אלא הוא עמוק יותר: שתי התפיסות מציעות אתוס שונה על תפקיד האדם ומקומו. בתפיסה הדמוקרטית האדם הוא הריבון, ואין הוא כפוף לסמכות על-אנושית.<sup>1</sup> לעומת זאת, לפי תפיסת היהדות, כך נטען, הריבון הבלעדי הוא האל, והאדם נתבע לציית לו ולו בלבד, ציות מוחלט.

ברם, קונפליקט הריבונות סובל מקשיים בסיסיים המעידים שאין הוא הכרחי כלל ועיקר.

#### 1. הקושי התיאולוגי

הקונפליקט מבוסס על ההנחה שהאל הוא ריבון מוחלט, ואינו מעניק אוטונומיה כלשהי לברואיו. תפיסת האל המונחת ביסוד הקונפליקט היא, כביטוי של קירקגור, של "יש צרעין", הממוקד בעצמו, והמחייב בשל כך את המין האנושי לכפיפות ולביטול מוחלט של שיקול-דעתו, הכרתו וערכיו מפני החובה לציית לו.

אם מניחים שהאל הוא יש טוב במובן הקלסי, דהיינו, יש שהוא בעל מלאות עצמית, שאינו ממוקד במימוש צרכיו, אלא בטובתם של הנבראים,<sup>2</sup> הקונפליקט שמן הריבונות אינו מתקיים, שהרי יש טוב זה אינו זקוק לציות המוחלט של האדם ולהתמקדות המין האנושי בצרכיו. הוא יש בעל מלאות מוחלטת, שאינו נזקק למאומה מן האדם.

1 עניין זה תקף גם אם הריבונות היא תואר של המדינה, שהרי המדינה הריבונית היא מוצר אנושי, ולא אלוהי.

2 ראו ד' סטטמן וא' שגיא דת ומוסר (ירושלים, מוסד ביאליק, 1993) 63-68 ופרק ח.

יתר עליכן, אם האל דורש מן האדם ציות ונתינות מוחלטים, לשם מה ברא באדם כשרים רציונליים ומוסריים? עובדת הבריאה של כשרים אלה משמעה איפוא שהאל העניק לאדם חופש מנתינות מוחלטת.<sup>3</sup>

הטוען לקיומו של קונפליקט עשוי לקבל את ההנחה בדבר טובו של האל, אלא שהוא עשוי לטעון כי הציות המוחלט לאל מעוגן בטוב זה. מאחר שהאל הוא היש הטוב והמושלם ביותר, הציות לו מבטיח שהאדם עצמו יפעל לפי הטוב והנכון.

גרסה מרוככת זו של ריבונות האל הינה בעייתית מכמה טעמים: ראשית, היא נקלעת למעגליות הקאנטיאנית, לפיה עצם הקביעה שהאל הוא יש טוב הראוי לציות מניחה מערכת ערכים בלתי-תלויה באל המבססת את טוב האל.<sup>4</sup> מכאן שהריבון האחרון הוא האדם עצמו ומערכת ערכיו.

שנית, לפי גרסה זו, גם אם חובה על האדם לציית לאל, אין נובע מכך שהאל הוא ריבון מוחלט. שהרי הטיעון מניח שריבונות האל מקורה בהיותו יש מושלם וטוב. האל מתפקד איפוא, לכל היותר, כסמכות הכרתית המגלה ומלמדת את בני-האדם את הטוב והנכון. כפי שהראה דה ג'ורג'<sup>5</sup>, סמכות הכרתית הינה מוגבלת מטבעה: ראשית, היא מניחה שלבעל הסמכות ולנתין יש מערכת ידיעה משותפת, שעל בסיסה הנתין מכיר בסמכותו של בעל הסמכות. שנית, סמכות הכרתית היא ארעית מטבעה. כל נתין יכול להיעשות לבעל סמכות מרגע שיִדע את אשר יודע בעל הסמכות. יתר עליכן, במובן המדויק של המונח, לבעל הסמכות ההכרתית אין הכוח לצוות או לכפות. מכוח סמכותו ההכרתית הוא יכול ללמד, להורות ולשכנע, אבל לא לצוות ולכפות; ידע אין מצויים. השימוש הסטנדרטי במושג ריבונות מכיל בתוכו את ההכרה בכוח לצוות ולכפות. אם מניחים שחובת הציות לאל מקורה בהנחות על טובו, משמע אין האל מייצג סמכות דאונטולוגית; דהיינו, סמכות לצוות ולהורות.

לכאורה, המסקנה של הטיעון היא שהאל אינו מתפקד כסמכות דאונטולוגית בשום הקשר שהוא. אולם אם זו המסקנה, יש בה יותר מריח של פרדוקס. שהרי ריבונותה של המדינה עשויה להיות גבוהה מריבונותו של האל: בעוד שביחס למדינה ניתן להניח, כי לפחות בתחומים מסוימים היא מתפקדת כסמכות דאונטולוגית, שבכוחה לצוות, אך מן האל ריבונות זאת נשללת. גם אם מסקנה זו סבירה בעיניו של אדם שאינו מאמין, קשה להניח שהמאמין יהיה מוכן לאמץ מסקנה זו, הנובעת, לפי הטיעון שהצעת, מטוב האל.

אולם עיון נוסף מלמד שלפנינו פרדוקס מדומה. המסקנה היחידה המתחייבת מן הטיעון היא שישנם תחומים שהאל מתפקד בהם כסמכות הכרתית, ולא שהאל מתפקד רק כסמכות

3 ראו דת ומוסר, שם, בעמ' 238, ובמקורות המצוינים בהערה 8.

4 לדיון בעניין ראו דת ומוסר, שם, פרק ד.

5 ראו: R.T. De Georg *The Nature and Limits of Authority* (Kansas, 1985) Ch. 4.

הכרתית. שהרי עמדה סבירה מבחינה דתית עשויה לטעון שבתחומים הדתיים-הריטואליים אין האל מתפקד כסמכות הכרתית, אלא כסמכות דאונטולוגית. תחומים אלה, ואלה בלבד, משקפים את ריבונותו המוחלטת של האל בהקשר הדתי.

## 2. הקושי הפוליטי

אם מאמצים את הקונפליקט שמן הריבונות, המסקנה ההכרחית הנובעת ממנו היא שהדת שוללת כל ריבונות אנושית. הבעיה אינה איפוא הקונפליקט שבין דת או הלכה לדמוקרטיה, אלא הקונפליקט שבין הדת לבין כל צורת שלטון שאינה שלטון הישיר של האל. לשון אחר, המסקנה האמיתית הנובעת מן ההנחות של הקונפליקט היא שתיאוקרטיה, במובן של שלטון הישיר של האל, היא צורת השלטון הלגיטימית היחידה מנקודת-מבט דתית.

למותר לציין שגם אם יש במסורת המקראית והבתר-מקראית יסודות שניתן לבסס על-פיהם תיאוריה תיאוקרטית,<sup>6</sup> המסורת היהודית בכלל וההלכתית בפרט דחתה את התפיסה התיאוקרטית. התיאוריה התיאוקרטית המצויה אצל יוסף בן מתתיהו<sup>7</sup> או אצל שפינוזה<sup>8</sup> אינה משקפת את המציאות הריאלית ואף לא את התפיסה הדתית של המסורת היהודית. אפילו מבקר כשפינוזה, שהניח את התיאוקרטיה כצורת השלטון הלגיטימית היחידה מבחינה יהודית, לא היה יכול שלא להוסיף את המשפט: "ברם, הדברים היו כך לפי הסברה, יותר משהיו כך במציאות".<sup>9</sup>

אכן, אחת ההנחות החשובות המונחות ביסוד ההלכתי היא הדה-לגיטימציה של שלטון הישיר של האל בעולם. מבחינה זו, לסיפור התלמודי בדבר "תנורו של עכנאי" (בבא מציעא נט, ב) יש חשיבות מופלגת. סיפור זה מבסס את הטענה כי האל אינו יכול להיות הריבון הישיר. הריבונות נמסרת לחכמי ישראל הפועלים לפי מיטב הבנתם בפרשנות התורה – "לא בשמים היא". לכאורה, פרשנות התורה אמורה להיות מוגבלת ומכוננת על-ידי הסמכות של הריבון האלוהי נותן התורה, אולם דווקא בתחום דתי עיקרי זה מתגלים ריבונותו של האדם וערעור על הריבונות הישירה של האל.

סיכומו של דבר, הגרסה הרואה קונפליקט בין ריבונות ישירה של האל לבין ריבונות אנושית נשענת על הנחות שאינן הכרחיות מבחינה עיונית ואינן משקפות את המסורת היהודית החיה.

6 ראו: M. Halbertal and A. Margalit *Idolatry* (Cambridge, Harvard University Press, 1994), Ch. 8.

7 לתיאוריה של תיאוקרטיה זו ראו ג' ויילר תיאוקרטיה יהודית (תל-אביב, עם עובד, 1976) פרק ראשון.

8 ראו ב' שפינוזה מאמר תיאולוגי מדיני (ירושלים, מאגנס, תשכ"ב) פרק יח.

9 מאמר תיאולוגי מדיני, שם, עמ' 178.

## הקונפליקט שבין ריבונות ההלכה לבין הריבונות האזרחית

מסתבר שמאחורי הטענה בדבר ריבונות האל מסתתרת הטענה בדבר ריבונות ההלכה. דהיינו, לפי המסורת היהודית, ההלכה, וההלכה בלבד, צריכה להיות המערכת המכוננת את מכלול הנורמות הנוהגות בחברה. אין ההלכה מכירה במקור נורמטיבי פרטי או ציבורי אחר. כך ניסחה רות גביון סתירה זאת:

ההתנגשות בין מדינת־ההלכה לבין דמוקרטיה הינה חזיתית ועמוקה... דמוקרטיה... היא צורת משטר המעניקה לפרטים חירות חיובית להשתתף בהחלטות לגבי גורלם... ההכרעות במדינת־ההלכה מצויות בידי האל, בתיווך מוסדות אנושיים... אף אם נכונה התיזה שהסדרים ההלכתיים הינם דמוקרטיים, אין הדבר משנה את אי־ההתיישבות הבסיסית והעקרונית, שכן, המקור של החיוב הינו הקביעה ההלכתית, ולא ההצדקה הפוליטית לרעיון של השתתפות בהחלטות לגבי גורלך.<sup>10</sup>

לצורך הדיון אני מבקש להתעלם מן המונח "מדינת־ההלכה" שגביון משתמש בו, משום שמונח זה משקף תיאוריה פוליטית מסוימת שרווחה בעבר בחוגים שונים של הציבור הדתי<sup>11</sup> או בחוגים חרדיים. צידוקה של תיאוריה זו היווה מעין תגובה פוליטית על האתגר של המדינה הריבונית; כנגד המדינה החילונית הריבונית הוצב האידיאל של "מדינת־ההלכה". אולם הן המושג "מדינת־ההלכה" והן התיאוריה הפוליטית המשוקעת בו אינם מצויים כלל ועיקר בתוך השיח הפנים־הלכתי המסורתי. העובדה שמונח זה הוא נטע זר במסורת היהודית הרציפה באה לידי ביטוי בכך שהשימוש בו נעשה בעיקר נחלתם של חוקרים או תיאורטיקאים הבאים לבסס קיומו של קונפליקט בין ההלכה לבין הדמוקרטיה. יחד עם זאת, הקונפליקט שגביון מצביעה עליו ניתן לתרגום במונחים של קונפליקט בין ההלכה לבין הדמוקרטיה, ובכך אתמקד.

עיון בקונפליקט, כפי שנוסח על־ידי גביון, מלמד שהוא מבוסס על שתי הנחות המכוננות אותו: ראשית, ההנחה בדבר הטוטליות של ההלכה, שאינה מותירה מקום למקור אחר ממנו ינבעו ערכים ונורמות. שנית, ההנחה בדבר ריבונותו של האל. שכן, גם אם דחינו את הקונפליקט המבוסס על ריבונותו הישירה של האל, עדיין קיים הקונפליקט הנוכחי, המבוסס על ריבונותו העקיפה של האל. ההלכה משקפת אמנם את הפעילות האנושית, אבל סמכותם של חכמי ההלכה לפעול נובעת מן הריבון האלוהי. לשון אחר, הקונפליקט מבוסס על תפיסה פורמליסטית של ההלכה, לפיה ההלכה היא־היא המקור הבלעדי של הנורמות, ולא ההבנה

10 ר' גביון "מדינה יהודית ודמוקרטיה: זהות פוליטית, אידיאולוגיה ומשפט" מדינה יהודית ודמוקרטיה (ד' ברק־אריז עורכת, תל־אביב, רמות, תשנ"ו) 192.

11 ראו א' כהן הטלית והדגל (ירושלים, יד בן־צבי, 1998).

וההכרה הרציונליים האוטונומיים. דומה, שרוב הכותבים בזמננו המשרטטים את הקונפליקט שבין יהדות לבין דמוקרטיה מבטאים, בצורה זו או אחרת, את הקונפליקט הנוכחי, ולא את הגרסה הראשונה שעסקו בה למעלה.

ניתוח ביקורתי של קונפליקט זה מלמד כי לאמיתו של דבר, הוא נשען על צירופן של שתי הנחות: הנחה בדבר הטוטליות של ההלכה ותיאוריה מסוימת של ההלכה שיש בה יסודות פורמליסטיים ופוזיטיביסטיים.

הטוטליות של ההלכה פירושה שהיא חלה על כל תחומי החיים – הפרטיים והציבוריים. תיאור ההלכה באיפיונים פורמליסטיים ופוזיטיביסטיים פירושו שההלכה מכוננת מערכת סגורה היונקת את מוסדותיה וערכיה מתוך עצמה, ומעצבת עולם־משמעות וצידוק עצמאי ובלתי־מותנה. הצירוף של הטוטליות לתיאוריה זו של ההלכה פירושו שההלכה היא המערכת הבלעדית המכוננת את מכלול הנורמות, ומכאן שאין היא מותירה מקום לריבונות ולסמכות אחרות. שהרי, בהתאם לתפיסה זו, כל סמכות אפשרית מותנית, בסופו של דבר, במערכת ההלכתית ובדרכי הצידוק שלה. אולם תפיסה זו של ההלכה לוקה מכמה בחינות: ראשית, המונח הלכה סובל מעמימות בשל שני מובנים שונים שיש לו, אותם אכנה: "ההיבט האקסטנסיונלי" ו"ההיבט האינטנסיונלי".<sup>12</sup> לפי המובן הראשון, ההלכה היא כל מה שהיהודים מחויבים בו, בלא כל קשר למקור שהחויבים נובעים ממנו. כלומר, המונח "הלכה" הוא שם למכלול נורמות ומוסדות. לפי המובן השני, ההלכה פירושה מערכת הנורמות הנגזרות מן המערכת ההלכתית "הפנימית" בהתאם לדרכי הגזירה הסטנדרטיות: פירוש והיסק מן המקורות המחייבים.

הבחנה זו מצביעה על כך שיתכן שישנן חובות שהן חלק מן ההלכה לפי המובן הראשון, דהיינו, יהודים חייבים בהן; אבל אינן חלק מן ההלכה במובן השני. שכן, מקורן אינו בפירוש או בהיסק מן המקורות ההלכתיים, אלא בשיקול־דעת רציונלי, בהערכה מוסרית וכיוצא באלה. במילים אחרות, ניתן להחזיק בטוטליות של ההלכה מבלי להתחייב לתיאוריה פוזיטיביסטית של ההלכה. הבחנה זו מאפשרת ייחוס לגיטימיות לנורמות עצמאיות שאינן תלויות בצו האל באופן ישיר או עקיף. לשון אחר, ההלכה יכולה להכיר בתוקף המחייב של נורמות שמקורן אינו "פנימי". עם הנורמות האלה עשויות להיכלל נורמות מוסריות, הסדרים חברתיים וכיוצא בהם. המסקנה המתבקשת מניתוח זה היא שנומרות מוסריות או הסדרים חברתיים מחייבים לא משום שהם נגזרים מפרשנות לצו האל; היפוכו של דבר, משום שיש להם ערך חיובי או שלילי, הם נעשים חלק מן ההלכה במובנה האקסטנסיונלי.

אכן, חכמי הלכה רבים הצביעו על כך שישנן נורמות שמקורן אינו בהלכה פנימה, אלא בהכרתו הבלתי־מותנית של האדם ברציונליות ובמוסריות שבנורמות או בשלילתן. הביטוי הברור והבולט של עניין זה מצוי בתחום המוסרי. בתחום זה ניתן להראות בצורה ברורה שההלכה נקבעת

12 הבחנה זו פותחה בהרחבה בספרי יהדות: בין דת למוסר (תל־אביב, הקיבוץ המאוחד, תשנ"ט).

על-ידי המוסר, ואינה קובעת אותו. כלומר, מפני שלנורמה מסוימת יש ערך חיובי או שלילי, היא חלק מן החובה או האיסור ההלכתיים.

לא אוכל להיכנס כאן לניתוח וביקורת מדוקדקים של סוגיה זו, שכן דיון מקיף בה מחייב עיסוק בשאלות כמעמד המשפט הטבעי במסורת היהודית, מעמדה של הסמכות ההלכתית וסוגיות רבות נוספות.<sup>13</sup> לצורך הדיון כאן אסתפק בדוגמות אחדות הממחישות את ההבחנה בין שני המובנים של ההלכה.

ר' יוסף ענגיל מתמודד עם השאלה הבאה: האם אדם יכול להיפטר מעונש בגין רציחה בטענה שלא ידע שאיסור זה הוא מן התורה? על כך משיב ענגיל:

כיון דרציחה הוא איסור שכללי, ואיסור השכללי הרי ידוע לו שאין ראוי להרוג אדם. ועל כן האיסור השכללי כאיסור התורה חשוב ודי בידיעת האיסור השכללי... ואין יכול להתנצל ולומר לא ידעתי שאסור להרוג אדם... וחשוב שפיר מזיד, מפאת ידיעת האיסור השכללי לבד... דהאיסור השכללי כאיסור תורה חשוב, וידיעת האיסור השכללי כידיעת אזהרת התורה. (בית האוצר, חלק ראשון, עמ' צח)

כלומר, ההלכה כוללת לא רק את צו האל, אלא גם את האיסורים השכליים (הרציונליים). דוגמה מאלפת אחרת היא פרשנותו של ר' משה ישראל חזן לאפשרות הסטייה של הדיין מן העיקרון ההלכתי המחייב. כבר בתלמוד (בבא מציעא לט, ב) מופיעה סוגיה שעולה ממנה כי רב חסדא סטה מן העיקרון של המוציא מחברו עליו הראיה. כיצד ניתן לסטות מעיקרון זה? חכמי הלכה ופילוסופים יהודיים שונים טיפלו בכך.<sup>14</sup> מעניינת במיוחד ההנמקה שמציע ר' משה ישראל חזן.

נקודת-המוצא הבסיסית שלו היא ההבחנה בין שני גופים נורמטיביים שונים המכוננים את ההלכה: "המשפטיים התורתיים המדיניים" ו"החוקים האלהיים".<sup>15</sup> דהיינו, הבחנה בין הרובד המשפטי-החברתי-הפוליטי לבין הרובד הדתי של ההלכה. המערכת המשפטית-הפוליטית היא רציונלית ותכליתית, היא מבוססת, בלשונו של הרב חזן, על "משפטי השכל ותורת האדם ותקון הקבוץ המדיני".<sup>16</sup> ב"כרך של רומי" הוא חוזר ומבהיר עניין זה:

13 לדיון במכלול סוגיות ראו ספרי יהדות: בין דת למוסר, שם.

14 ראו ש' רוזנברג "ושבו על דרך הרוב" מנהיגות רוחנית בישראל (א' בלפר עורכת, תל-אביב, דביר, 1982) 103-87.

15 שו"ת כרך של רומי, סימן טז, נו, ב; סימן יז, סד, ב-סה, ב. (האותיות שאחרי ציון הסימן מציינות את העמודים המדויקים שאני מתייחס אליהם.)

16 נחלה לישראל (גאיאמון, תרכ"ב) מד.

דבראשונים [דהיינו, ברוב המשפטי-הפוליטי] דכתיב בהן "צדק צדק תרדוף", ומאזני הצדק ומשקלו אינו אלא השכל הישר הנטוע בנו, או כמו שתאמר השקול הדעת המשפטי.<sup>17</sup>

כלומר, לרובד זה יש תכלית אנושית מוגדרת: הסדרת החיים החברתיים באופן הגון. האופן בו יש לממש תכלית זאת פתוח לפני ההכרה האנושית: "השכל הישר הנטוע בנו". חזן מניח איפוא כי נורמות אלה "סבתם הוא תכליתם",<sup>18</sup> ולפיכך הסטטוס שלהן נקבע על-ידי מידת השגתם את התכלית הנדרשת. אם הוראות קונקרטייות של ההלכה אינן משיגות תכלית זאת, ההלכה עצמה מעניקה לשופט את הרשות לסטות מהלכות קונקרטייות אלה כדי להשיג את התכלית הנדרשת:

והטעם [לאפשרות הסטייה מן ההלכה] שבדברים שבין אדם לחבירו, חוץ מדיני נפשות, לא נצטוונו כי אם "צדק צדק תרדוף" רוצה לומר הצדק כפי מה שיזדמן לפנינו ולא לרדוף המשפטים והתורות אפילו לא יהיו נאותים אל העניין אשר לפנינו, זה לא נצטוונו.<sup>19</sup>

אכן, כמה מחכמי ישראל בדורות האחרונים הציעו תיאוריה הלכתית מקיפה המכירה בתוקפו של המשפט הטבעי. חכמים אלה עוררו בצורה ברורה את שאלת מקור התוקף של חיובים שמקורם אינו בצו האל או בתורה. כך ניסח את הדברים ר' שמעון שקופ:

לכאורה הוא דבר תמוה איזה הכרח וחיוב על האדם יהיה לעשות דבר בלי צווי ואזהרת התורה.

על שאלה זו הוא משיב כך:

אבל כשנעמיק בענין היטב יש להבין ענין זה. דהרי גם החיוב וההכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו יתברך, הוא גם כן ענין חיוב והכרח על פי משפט השכל וההכרה. כמו כן הוא חיוב והשעבוד ממון הוא חיוב משפטי שנתחייב על פי דרכי הקנינים.<sup>20</sup>

כלומר, מאחר שהנורמה הבסיסית – החובה לעבוד את האל – אינה מעוגנת בצו האל, אלא בהכרה האנושית האוטונומית, יוצא שיש מקור נורמטיבי נוסף שאינו צו האל. גם חובות הנגזרות ממקור זה, כגון חיוב ושעבוד ממון, הם חלק מן ההלכה. המסקנה המתבקשת איפוא היא שגם אם חובות נכללות בקטיגוריה של "הלכה", אין נובע מכך בהכרח שמקורם בצו האל או בתורה.

17 כרך של רומי, לעיל הערה 15, סימן טז, נו, ב.

18 שם, סימן יז, סה, א.

19 שם, סימן יז, סד, ב.

20 שמעון שקופ שערי ישר, כרך שני, עמ' ד. עמדה זו רווחת בקרב חכמי הלכה שונים, ראו יהדות: בין דת למוסר, לעיל הערה 12, פרק ו.

שנית, תפיסה זו של ההלכה מתעלמת ממשמעות ההליך הפרשני בהלכה. בהליך זה, חכם ההלכה או הפוסק מפעיל שיקולי־ידעת נרחבים הכוללים גם את מערכת ערכיו ותפיסותיו. שיקולי־ידעת נרחבים אלה, שאליעזר גולדמן כינה היסוד המטא־נורמטיבי של ההלכה, משקפים את העובדה שפוסק ההלכה אינו "הפה" של ההלכה; הוא יוצרה ומעצבה תוך הליך פרשני. בהליך זה מבטאות הן המחויבות של פוסק ההלכה למקורות המחייבים והן עמידתו על ערכיו.<sup>21</sup> הבנת תפקידו של ההליך הפרשני מערערת על הנחות־היסוד של התיאוריה של ההלכה המהווה בסיס לקונפליקט הנידון. שכן, יוצא שההלכה במובן האינטנסיונלי אינה המקור הבלעדי שהמאמין שואב ממנו את ערכיו ואת הנורמות שלו; אדרבה, באמצעות ההליך הפרשני הוא מתווך בין מקורות המחויבות השונים שלו: בין ערכיו ההלכתיים האינטנסיונליים לבין ערכיו האנושיים המקומיים.

המסקנה המתבקשת משני הטענות הראשונים היא איפוא שריבונות ההלכה אינה שוללת את ההכרה במקורות מחייבים אחרים. יתר על־כן, המובן האקסטרנסיונלי של ההלכה, מאפשר את התיווך בין המקורות השונים.

אולם המצדד בקונפליקט יכול להתגונן כנגד שני הטענות על־ידי הצבת שני טענות נגדיים.

הטעון הראשון יכונה הטעון הפוזיטיביסטי. לפי טעון זה, ההלכה עצמה היא המכירה והמעניקה תוקף למקורות נורמטיביים חלופיים. כלומר, גם אם המקור של הנורמות הוא חיצוני, תיקופן כנורמות הלכתיות מבוסס על מנגנוני ההלכה הפנימיים המייחסים תוקף לנורמות אלה, ולא על תוקפן העצמי.

טעון זה, ככל שהוא נשמע מפתה, אין בו כדי לבסס את העמדה הפוזיטיביסטית עצמה. במסגרת המצומצמת של הדיון לא אוכל להיזקק למכלול הביקורות שניתן להעלות כנגד טעון זה, ואסתפק בכמה הערות. ראשית, גם אם טעון זה אפשרי, אין משהו בשיח ההלכתי עצמו המצביע על הכרחיותו; הוא נשען על העמדה הפוזיטיביסטית עצמה, ודרכה הוא מנתח את השיח ההלכתי. לשון אחר, הוא מניח את המבוקש. שנית, העיון בשיח ההלכתי מלמד שבהקשרים רבים, מה שקובע את תקפות הטעון הוא הצידוק הענייני העצמאי. ההיבטים הפוזיטיביסטיים של ההלכה אינם מתפקדים כגורם המכריע בדבר קליטתם או אי־קליטתם של ערכים מוסריים וחברתיים אוטונומיים, אלא הערך הפנימי המגולם בהם הוא המכריע.

מסתבר שיש להבחין בין הלכה כמקור תוקף לבין ההלכה כשפה. הפוזיטיביסט טוען כי מן העובדה שלהלכה יש שפה מסוימת שהיא מתנהלת בה, נובע שהיא עצמה מקור התוקף של

21 לעניין זה ראו א' גולדמן מחקרים ועיונים (ד' סטטמן וא' שגיא, עורכים, ירושלים, מאגנס, תשנ"ז) 305-265. הדגמה מאלפת של עניין זה בספרות חז"ל מצויה אצל מ' הלבטל מהפכות פרשניות בהתהוותן (ירושלים, מאגנס, תשנ"ז).

הנורמות שהשיח ההלכתי מוסב עליהן. אולם הנחה זו אינה הכרחית כלל ועיקר. שכן, מפעולת הדיבור לא ניתן להסיק בהכרח על מקור התוקף. לפיכך, מן העובדה שנורמות הן נורמות הלכתיות שדנים בהן בצורה מסוימת אין נובע שתוקפן מבוסס בהכרח על צו האל. עניין זה ייקבע על בסיס ניתוח של דרכי הטיעון והצידוק של הנורמות עצמן, ובסוגיה זו התיאוריה הפוזיטיביסטית אינה הולמת את המסורת ההלכתית. לפי זה, המונח "הכרה" המופיע בהיגד "ההלכה מכירה" אינו מציין את התהליך שנורמות "חיצוניות" נעשות באמצעותו חלק מן ההלכה במובן האינטנסיבני. מונח זה מציין את העובדה הפשוטה שעשויות להיות חובות שהן חלק מן ההלכה במובן האקסטנסיבני, וההלכה "מכירה" בהן במובן זה בלבד.

גם אם הטיעון הפוזיטיביסטי להגנת הקונפליקט אינו משכנע, המצדד בקונפליקט יכול להעלות טיעון נגדי אחר. לפי טיעון זה, גם אם מקור תוקפן של נורמות אינו בצו האל, בסופו של דבר, משהתקבלה הלכה, היא יוצרת תביעה הלכתית העשויה לעמוד בניגוד לתביעה אזרחית. ההלכה, מעצם טבעה, מבטאת תביעה להכרה בעליונותה על כל מערכת ערכית אחרת, כולל התביעה האזרחית. טיעון זה מצביע על כך שגם אם אין קונפליקט הכרחי ברמת עיצובן של הנורמות ההלכתיות, קונפליקט כזה מתהווה ברמת התביעה של הנורמות כלפי הנתין הכפוף להלכה.

ואולם גם טיעון זה אינו מגן על תיזת הקונפליקט. ראשית, גם אם קונפליקט כזה יתהווה, הוא יהיה, לכל היותר, קונפליקט אפשרי, ולא קונפליקט הכרחי. קונפליקט אפשרי מעין זה עשוי להתקיים בין תביעות של מערכות ערכיות שונות התובעות עליונות, כגון התביעות של מערכת משפטית למול תביעות של מערכת מוסרית. מבחינה זו אין ההלכה יוצאת־דופן בהשוואה למערכות משפטיות ונורמטיביות אחרות המכירות ומחייבות פלורליזם נורמטיבי או משפטי.

שנית, טיעון זה מניח כי בכל מקרה של קונפליקט בין מערכת התביעות ההלכתיות לבין תביעות אחרות, המערכת ההלכתית תובעת ציות מוחלט מנתין ההלכה. הנחה זו אין לה על מה שתסמוך. לא אוכל להיכנס כאן לניתוח התפיסות השונות של חובת הציות המוטלת על הנתין ההלכתי; עסקתי בכך בספרי אלו ואלו, משמעותו של השיח ההלכתי.<sup>22</sup> אולם אציין שניתוח הספרות ההלכתית מלמד כי במקרים רבים אין מוטלת על נתין ההלכה חובת ציות לבעל הסמכות ההלכתית. אם מניחים שהרציונליות האנושית מהווה מקור ובסיס לנורמות מחייבות מבחינה הלכתית, אין היא עולה בקנה אחד עם חובת ציות מוחלטת; קשה להניח שהרציונליות המוכרת כצידוק נורמטיבי מתבטלת כליל לנוכח תביעה הלכתית שמציגים בעלי סמכות הלכתית.

לבסוף, המושג "תביעה הלכתית" סובל מהעמימות הבסיסית הקיימת במושג "הלכה".

22 (תל-אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד תשנ"ו) פרק יא.

עלינו לחזור ולשאול תמיד למה הכוונה במונח "הלכה". אם תביעה הלכתית מתייחסת להלכה במובן האקסטנסיביוני, הרי אנו נמצאים כבר בשדה שהסמכות מאבדת בו את כוחה לטובת תביעות שמקורן חיצוני, בין שזו הרציונליות ובין הצרכים החברתיים וכיוצא בזה. יוצא שבתחומים רבים התביעה ההלכתית זהה לתביעות האזרחיות. דהיינו, מאחר שקיימת תביעה אזרחית, היא נעשית לחלק מן ההלכה (במובן האקסטנסיביוני), ואין בין חובת הציות לתביעה האזרחית לבין חובת הציות לתביעה ההלכתית פער כלשהו.

לאור ניתוח זה, האפשרות היחידה לקונפליקט היא בתוך השדה ההלכתי עצמו: בין תביעה הלכתית שהיא חלק מן המשמעות האקסטנסיביונלית של ההלכה לבין תביעה הלכתית שהיא חלק מן המשמעות האינטנסיביונלית שלה. קונפליקט מעין זה אינו מענייננו כאן, שהרי הנושא הנידון הוא הקונפליקט שבין הריבונות האזרחית לריבונות ההלכתית, ולא קונפליקט פנימי בין תביעות הלכתיות.

המסקנה המתבקשת מן הדיון עד עתה היא: שני הניסוחים הראשונים של הקונפליקט שמן הריבונות אינם הכרחיים; אולם פתוחה עדיין האפשרות להציע את הניסוח הבא של הקונפליקט.

### **במקרים של קונפליקט בין הוראת הריבון הדמוקרטי לבין הוראת ההלכה – ההלכה גוברת**

היתרון של ניסוח זה על פני קודמיו הוא כפול: ראשית, אין הוא מבסס קונפליקט הכרחי בין דמוקרטיה לבין ההלכה, ומסתפק בקונפליקט אפשרי. כלומר, גם אם מניחים שההלכה מכירה במקורות נורמטיביים אחרים, ייתכנו בסופו של דבר מצבים של קונפליקט בהם הנתין של ההלכה יציית להוראות ההלכה, ולא להוראות הריבון הדמוקרטי. מכאן שהריבון האמיתי הוא ההלכה.

הנחת המוצא של קונפליקט זה היא שהריבון האמיתי הוא מי שמצייתים לו במקרים של קונפליקט בין הוראותיהם של ריבונים שונים; ומאחר שהנתין ההלכתי מציית במצבים אלה להלכה, ולא להוראות הריבון הדמוקרטי, יוצא שיש ריבון מעל לריבון הדמוקרטי.

אולם קונפליקט זה בעייתי מכמה טעמים: ראשית, גם מנקודת מבט דמוקרטית, חובת הציות המוחלטת אינה תנאי הכרחי לעצם ההכרה בריבונות. שהרי גם נתין של הדמוקרטיה המכיר בריבונותה לא יציית להוראותיה במקרים מסוימים, ולמרות זאת לא נטען שאין הוא מכיר בריבונותה. הטעם לכך מצוי בהנחה כי העובדה שברוב המצבים הוא מציית להוראותיה של הריבונות הדמוקרטית דיה שנטען שהוא מכיר בה.

ראוי לציין שככל שהדבר מתייחס לחברי הקהילה האזרחית, דווקא המדינה הדמוקרטית הליברלית מתאפיינת בצמצום הולך וגובר של יסוד הריבונות והסמכות. מדינה זו ממעטת לתבוע

תביעות בשם הריבונות והסמכות, והיא מאפשרת פלורליזם נורמטיבי נרחב. מבחינה זו יש דווקא חפיפה מסוימת בין תפיסת־עולם דתית לבין תפיסת־עולם דמוקרטית־ליברלית. שנית, המצבים שהקונפליקט מתעורר בהם הם המצבים בהם יש ניגוד נורמטיבי בין ההלכה לבין ערכים ונורמות דמוקרטיים. מכאן שניסוח זה של הקונפליקט משקף סוג אחר של קונפליקט, הוא הקונפליקט הנורמטיבי. מכיוון שקונפליקט נורמטיבי שונה בטיבו מקונפליקט הריבונות, נראה לי שיש לדון בו בנפרד.

## הקונפליקט הנורמטיבי

ניתוחו של הקונפליקט הנורמטיבי שבין הדמוקרטיה לבין ההלכה מעלה שקונפליקט זה אינו טוטלי. אין הוא מקיף את מכלול החיים הנורמטיביים, שהרי ישנם תחומי חיים רבים שבהם אין הדמוקרטיה סותרת את הפרקטיקה ההלכתית. אדרבה, השקפת־עולם דמוקרטית־ליברלית מעוניינת להעצים את החירויות ככל שניתן. המשפט ההפוך נכון אף הוא. ישנם תחומים רבים בהם אין הפרקטיקה ההלכתית סותרת פרקטיקות ונורמות דמוקרטיות.

מסתבר שהקונפליקט מתחולל בתחום חירויות הפרט, שהן ערכי־יסוד במדינה הדמוקרטית־הליברלית. כאמור, המדינה הדמוקרטית־הליברלית מעצימה את החירויות ונמנעת, ככל האפשר, מלהתערב בחייו של האחר. לעומת זאת, ההלכה אינה מניחה חירויות מעין אלה: כל יהודי מחויב בהלכה, ולפיכך יש לכפות את קיומה על האחר.

ניתוח הקונפליקט שמן החירויות מגלה כי אינו הדדי. לאמור, יש קונפליקט בין ההלכה לבין הדמוקרטיה, אבל אין קונפליקט הכרחי בין הדמוקרטיה להלכה. במילים אחרות, מנקודת־מבט של ההלכה יש קונפליקט בין ההלכה לבין החירויות, שכן, אין ההלכה מכירה בהיותו של האדם היהודי פטור מחובתו הדתית; ההלכה אינה מכירה בזכותו של האדם היהודי לממש חופש דת, הכולל גם חופש מדת. ההלכה אינה מבטיחה ואינה מיועדת להבטיח חירויות מעין אלה, שכן מערכת הנורמות שהיא מטילה מחייבת כל אחד מישראל. אבל מנקודת־מבט של הדמוקרטיה הליברלית, קונפליקט כזה אינו הכרחי. שכן, הדמוקרטיה הליברלית, מטבעה, מבטיחה לאדם את זכויותיו לחירות, כולל חירות דתית. מנקודת־מבט זו, החירות הדתית היא בבחינת מובן מאליו, בהגבלה הקשורה למניעת פגיעה באחרים; הגבלה החלה בעיקרון על מכלול החירויות שבני־אדם זכאים להן במדינה דמוקרטית־ליברלית.<sup>23</sup>

23 האם העובדה שהקונפליקט אינו הדדי מחייבת אותנו להסיק כי האדם הדתי אינו ראוי שיהנה מן החירויות מפני שאין הוא מבטיח חירות זו לאחר? לשון אחר, האם ההדדיות הינה תנאי הכרחי לזכות לחירות? לוק סבר שההדדיות היא תנאי לסובלנות. כך ניסח תנאי זה באיגרות על הסובלנות ואף נימקו:

קונפליקט זה אינו סוף הדיון, אלא ראשיתו. שכן, אופן ההתמודדות של אדם מחויב להלכה עם קונפליקט זה מלמד הן על ערכיו היהודיים והן על מערכת הערכים הכללית שהוא מחויב לה.

אם אדם סבור שיש טעם בכפיית הנורמות ההלכתיות על מי שאינו מעוניין בהן, ניתן להניח כי פעילות זו מונעת על-ידי אחד משלושת השיקולים הבאים: התוצאתי-האנוכי, הדתי והפטרנליסטי.

לפי השיקול התוצאתי-האנוכי, המאמין כופה את המצוות על הזולת כדי למנוע פגיעה מעצמו, בין שהמדובר בו כיחיד ובין כבן הקבוצה הדתית הגדולה יותר. זו יכולה להיות פגיעה ברגשותיו או פגיעה מתמשכת במרקם חייו הנורמטיביים וכיוצא בזה.

לפי השיקול הדתי, המאמין מניח שיש ערך עצמי לעשיית המעשה הדתי גם בלא הניעה דתית מינימלית מצידו של הפועל; לפיכך יש טעם לכפות עליו את קיום המצוות.

וכן אינם ראויים לסובלנות אלה המסרבים להורות שהסוטים מדתם שלהם זכאים לסובלנות, וכי מה משמעות ההוראות הללו והדומות להן אם לא זאת שבהינתן ההזדמנות לאלה המורים אותן הם יתקיפו את חוקי המדינה ואת החירות והרכוש של האזרחים, והם מבקשים להם מן הממשל חופש ורשות פעולה עד שיהיו בידיהם כוחות ומשאבים גדולים די הצורך לביצוע ההתקפה הזאת (איגרות על הסובלנות (ירושלים, מאגנס, תש"ן) 82-83).

לדעת לוק, ההדדיות היא תנאי הכרחי, שכן בלעדיו יש איום העשוי למוטט את קיומה של החברה הסובלנית עצמה.

אולם הגנתו של לוק על עקרון ההדדיות אינה נקייה מקשיים.

לוק רוצה להסיק מאפשרות העשויה להתממש בעתיד למצב עניינים בהווה; אין לנהוג בסובלנות כלפי עמדה המצדדת באי-סובלנות מפני שבעתיד, כאשר תיווצר האפשרות המתאימה, הנסבלים "יתקיפו את חוקי המדינה ואת החירות והרכוש של האזרחים". אולם אפשרות עתידית זו עשויה לא להתממש כלל ועיקר. כפי שציין רולס, "ייתכן שהחירויות המוקנות לבלתי-סובלניים "ישכנעו אותם להאמין בחופש" (J. Rawls *Theory of Justice* (Oxford, Oxford University Press, 1973) 219). רולס סבור שהליך השכנוע מבוסס על עיקרון פסיכולוגי, שלפיו אלה הנהנים מהחופש והמוגנים על-ידו, והבלתי-סובלניים הם הנהנים הגדולים ממנו, יפתחו במשך הזמן "נאמנות" לחופש.

רולס מדגיש כי מדובר בתהליך מתמשך, שכן, הפנמת חשיבותו ותועלתו של החופש על-ידי הבלתי-סובלניים אינה נעשית בבת-אחת. לפיכך הוא טוען שמימוש של התהליך מותנה בשני תנאים: ראשית, שאין מדובר בקבוצה חזקה; ושנית, שהצמיחה של הקבוצה הבלתי-סובלנית היא איטית, ואין היא מופיעה במלוא כוחה בבת-אחת. כאשר מדובר בקבוצה חזקה שהתגבשה והגיעה לשיא כוחה, יסכים רולס עם לוק שיש חשש ממשי לסדר ולביטחון של החברה. לדעת רולס, מציאות כזאת היא דילמה מעשית ש"הפילוסופיה לבדה אינה יכולה לפתרה" (שם). במצבי דילמה כאלה יש למנוע לעיתים את הסובלנות מהבלתי-סובלניים.

לפי השיקול הפטרנליסטי, המאמין מניח כי מוטלת עליו אחריות מוחלטת כלפי היהודי שאינו שומר תורה ומצוות, ולפיכך הוא מחויב לכפות עליו את הנורמות הדתיות. התיזה העיקרית שאני מבקש לטעון לה היא ששלושת השיקולים הללו, גם אם הם מאפשרים התערבות בחיי הזולת, אינם מחייבים התערבות כזו. לפיכך, ההכרעה להופכם לטיעונים מחייבים אינה היסק הכרחי מעצם המחויבות להלכה, אלא מהכרעה ערכית בלתי-מותנית בה.

אפתח בניחוח ביקורתי של השיקול התוצאתי-האנוכי. אם המאמין מונע על-ידי שיקול זה, הרי שהוא מפעיל שיקול-דעת כללי הנכון במידה שווה גם לגבי בני-אדם שאינם מאמינים; דהיינו, זכותם של בני-אדם לא להיפגע על-ידי הזולת. מאחר ששיקול זה הוא חלק מארגון החיים במדינה הדמוקרטית-הליברלית, גבולות הפגיעה בדת ודרכי הטיפול בהם צריכים להיקבע כמקובל במדינה דמוקרטית-ליברלית. שיקול זה כשלעצמו אינו מחייב איפוא את שלילת החופש מהאחר יותר מאותה מידה הנדרשת מכל חבר אחר בקהילה הדמוקרטית-הליברלית. אם המאמין מתעקש וסבור שמעמדה של הפגיעה בדת חמור יותר, הרי שתפיסה כזאת

---

ניתוחו של רולס מצביע על כך שבניתוחה של שאלת הסובלנות כלפי הבלתי-סובלניים יש לבחון כמה משתנים אמפיריים: חוסנה של החברה הסובלנית מול כוחו וגיבושו של המיעוט הבלתי-סובלני. במצב עניינים קיצוני, שנשקף בו איום ממשי על החברה הסובלנית, יש לה זכות להגן על עצמה. אך במצבים אחרים, בהם החברה הסובלנית חסונה דיה או המיעוט הבלתי-סובלני אינו חזק דיו, אין ההדדיות מחויבת. במילים אחרות, עקרון ההדדיות אינו נובע מהחובה הפורמלית של הסובלנות, אלא מההנאים הממשיים שהסובלנות מופעלת בהם. הגנה אחרת על עקרון ההדדיות מבוססת על שיקול ההגינות: אין זה הוגן שמי שאינו מוכן להכיר בחירויות של האחרים יינהג הוא עצמו מן החירויות. מן ההגינות להגביל את מתן החירויות רק לעמדות המוכנות הן עצמן להעניק חירויות. טיעון זה, אם הוא מבוסס, אינו מסתמך על שיקולים אמפיריים, כמו הטיעון הקודם שראינו, אלא מעלה עניין עקרוני.

ברם, חלק מהשקפת-העולם הליברלית-הדמוקרטית כולל בתוכו את מרכיב הסובלנות. עמדה נסבלת היא, בעיניו של הסובלן, מגונה ובלתי-יראויה, ובכל זאת הוא מוכן לסובלה. מדוע אי-הסובלנות שבעמדה הנסבלת כלפי החירויות של האחרים מגונה יותר מאשר ערכים אחרים שהעמדה הנסבלת מאמצת? מהו הרוע המיוחד באי-הסובלנות של הנסבלים. לכל היותר, הנסבלים אינם הגונים, אבל לכאורה, חטא זה אינו חמור יותר מעצם החטא שהעמדה הנסבלת מבטאת. אם החטא והרוע של העמדה הנסבלת נסבלים, קשה להניח שדווקא היעדר ההדדיות יהיה בלתי-נסבל. כאמור, לסובלנות יש גבולות: איום ממשי וישיר על החברה או על היחידים; אין זה סביר שלא תהיה לבני אדם הזכות להיאבק על שימור קיומם לנוכח איום ישיר ומיידי. אולם קשה להניח שהיעדר הדדיות הוא סוג של איום שכזה. רולס (שם בעמ' 218) טוען כי שיקול ההגינות הנידון חל על הנסבלים עצמם; להם אין זכות לתבוע סובלנות אם אין הם מוכנים להיות סובלניים. מהיעדר זכות זו של הנסבלים אין נובע כי לסובלנים יש זכות להיות בלתי-סובלניים.

מבוססת על אחד משני השיקולים האחרים שהזכרתי: הדתי או הפטרנליסטי. אולם עיון ביקורתי בשני שיקולים אלה מלמד על מוגבלותם.

השיקול הדתי מניח שיש ערך למעשה דתי גם בלא כוונה דתית מינימלית. האם תפיסה כזאת אכן מוסכמת במסורת המחשבה היהודית ובספרות ההלכתית? מחקריהם של חוקרים שונים<sup>24</sup> מלמדים שתפיסה כזאת אינה מוסכמת במסורת ההלכתית. בניגוד לשיקול הדתי, שהניח את הערך הדתי העצמי של המעשה הדתי, ניתן להצביע על עמדה רווחת במסורת היהודית לפיה ערכו של מעשה דתי מותנה בכוונה דתית כלשהי, מינימלית ככל שתהיה, המתלווה לעשייתו. אין טעם במעשה דתי ואף אסור לכפותו מקום שמניחים כי אדם אינו רוצה לקיים את המצוות; מקום שכוונתו היא שלילית במכוון.<sup>25</sup>

אולם השאלה אם אין לנסבלים שאינם מוכנים להחיל את הסובלנות על אחרים זכות לתבוע סובלנות אינה פשוטה כלל ועיקר: לא ברור לי מדוע אנו חייבים להניח שאין לנסבלים זכות לתבוע מהסובלנים להיות נאמנים לערכיהם? אכן, ייתכן ששיקולי הסובלנות של הסובלן כוללים רכיב של הדדיות. בני־אדם עשויים לאמץ עמדה סובלנית על בסיס ההשקפה שאם היא תהיה הדדית ובני־אדם (במדינה או בחברה) יגלו סובלנות אלה כלפי אלה, יהיו החיים טובים יותר. מאחר שסוג זה של שיקול מבוסס מראש על הדדיות, לא יהיה סביר להניח שלנסבל יש זכות לתבוע סובלנות מן הסובלן אם אין הוא מאמץ את הנחת הסובלנות; שכן, אי־איומו של הסובלנות משמיט את הבסיס לסובלנותו של הסובלן עצמו, ובשם איזו זכות יתבע הסובלן את סובלנותו?!

אולם אם השיקולים של הסובלנות עקרוניים יותר, התמונה נעשית שונה. הבה נחזור לטיעון של לוק לטובת הסובלנות הדתית. לפי טיעון זה, אין לכפות אמונה דתית; היא עניין לשכנוע פנימי, ולא לכפייה. הנסבל, שאינו מוכן להדדיות, יכול איפוא לטעון כלפי הסובלן את הטענה הבאה: "אתה הרי מאמין כי אמונה דתית היא עניין לשכנוע פנימי, ולא לכפייה. לפי שיטתך, אין לך 'זכות' (שמתי מונח זה במרכאות, כי לא ברור אם ניתן להשתמש במונח זכות בהקשר הספציפי של הסובלנות הדתית של לוק. מכל מקום, אין הדבר חשוב לעצם הטיעון המוצג) לכפות עלי את אמונתך גם אם אני עצמי, לפי אמונתי, איני מקבל זאת." הסובלנות הנתבעת איפוא מן הסובלן מבוססת על התביעה של הנסבל מן הסובלן להיות נאמן לערכיו. תביעה זו אינה מותנית כלל ועיקר בהדדיות.

סיכומו של דבר, מנקודת־מבט דמוקרטית־ליברלית קשה לאתר בסיס לפגיעה בחירויותיו הדתיות של היהודי המאמין.

24 ראו י' לוינגר בין שיגרה לחידוש (ירושלים, הוצאת דעות, תשל"ג) פרק תשיעי; מ' צ' נהוראי "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל (ז' ספראי וא' שגיא עורכים, תל־אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1997) 364-381; א' שגיא "הדת היהודית: סובלנות ואפשרות הפלורליזם" עיון מד (1995) 175-200.

25 מעניינת כאן הקרבה בין השיקול הדתי היהודי לבין המסורת של לוק ומנדלסון. על עניין זה ראו "הדת היהודית: סובלנות ואפשרות הפלורליזם".

טענה דומה ניתן להעלות נגד השיקול הפטרנליסטי. גם אם מאמצים השקפת־עולם פטרנליסטית, דבר שאינו קל מבחינות רבות, עדיין אין נובע מכך שיש לכפות את המעשה הדתי. מן האחריות לאחר אין נובע צידוק לכפייתו. שכן, אם אכן אין ערך למעשה הדתי בלא כוונה דתית כלשהי, כפיית המעשה הדתי אינה ביטוי לאחריות כלפי האחר. אכן, לפי מסורת הלכתית רווחת, השיקול הפטרנליסטי תקף, אך ורק מקום שמניחים כי האדם מישראל אכן רוצה לפעול באופן נאות ולקיים את מצוות התורה, אלא שהוא נמנע מלעשות זאת מסיבות שונות. דוגמה מאלפת לכך היא עמדתו של ר' מאיר שמחה הכהן (מדווינסק):

הרמב"ם קובע בהלכות גירושין ב, כ, כי מי שחייב לגרש את אשתו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. הרמב"ם מודע יפה לכך שגט מאונס אינו בריתוקף, ולפיכך הוא מניח כי -

מאחר שהוא [הנתבע] רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גוש לרצונו.

ממקור זה עולה לכאורה כי הכפייה מוצדקת רק כאשר ברור שהאדם רוצה להיות מישראל והתנגדותו נובעת מיצרו. הרמב"ם הניח זאת כמובן מאליו: ברור באופן אפרורי שכל אדם רוצה להיות מישראל ולקיים את כל המצוות. אולם ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק התייחס לטענת הרמב"ם כטענה אמפירית שאכן מותנית ברצונם הממשי של בני־האדם, ולפיכך הסיק:

ואילו הוּו ידעי בית דין דודאי לא ירצה, דגליא קמיהו כמו קמי שמיא [= שהדבר ברור להם כפי שהוא ברור לשמים] שלא יהיה תועלת מן כפיותם שימסור נפשו על זה, הלא אז היו אסורים להרים עליו יד.<sup>26</sup>

הביקורת על שלושת הצידיקים לכפייה מלמדים שמבחינת המסורת ההלכתית והמחשבתית, אין הם מבוססים כל צורכם. הם משקפים איפוא, בראש ובראשונה, עמדה והכרעה אישיות, שאינן נובעות מעצם המחויבות הדתית עצמה. אדרבה, ישנם שיקולים דתיים כבדי־משקל להימנע מפגיעה בחירותם של אחרים.

לאור ניתוח זה יוצא שהקונפליקט שבין הנורמות ההלכתיות לבין ערכי החירות הדמוקרטיות־הליברליים מתקיים בראש ובראשונה במישור התיאורטי, ולא בהכרח במישור המעשי. גם אילו רצה המאמין שכל חברי הקולקטיב היהודי ישמרו את ההלכה ויימנעו מהפרתה גם במחיר חירותם, אין הוא מחויב להסיק שעליו לפעול באופן מעשי למימוש משאלה זו.

אולם גם במישור התיאורטי אין הקונפליקט מצוי בהכרח ביחס שבין מאווייו של המאמין

---

26 אור שמח על אתר.

לבין המציאות שהוא נתקל בה. תפיסה זו של הקונפליקט משרטטת את דיוקן עולמו של המאמין כמעוצב באופן בלעדי על-ידי מקור ערכי אחד: ההלכה.

הצבעתי לעיל על בעיית העמימות הבסיסית של המונח "הלכה", עמימות המעידה שמערכת החובות ההלכתיות משקפת לעיתים קרובות מחויבות ליותר ממקור ערכי אחד. עמימות זו מתורגמת לעיתים לעמדה תודעתית המכירה במקורות השונים שמחויבויות ערכיות נובעות מהם. עמדה תודעתית זו מכירה בבירור שכמה מן המחויבויות מתלכדות במסגרת המערכת של הנורמות ההלכתיות, וכמה מהן אינן ניתנות להתאמה כזו. כלומר, המקום של הקונפליקט הוא המאמין עצמו המחויב למערכות ערכיות שונות.

גם במצבים שאין מושגת בהם ההתאמה בין המערכות, אין האדם החי בתודעה של כפל-מחויבויות מזרח לסגת אל התפיסה לפיה יש מקור מחויבות אחד בלבד: דבר האל. בעיניו של אדם מעין זה, נסיגה זו היא עיוות של המציאות העובדתית והערכית כאחת, ולפיכך הפתרון של ויתור על אחת מהקרניים המכוננות את הקונפליקט אינו אפשרי.

מבחינה זו, דווקא תודעת הקונפליקט משקפת את כפל-המחויבויות. טענה זו מבוססת על ניתוח המשמעות הלוגית של הקונפליקט ותודעת הקונפליקט כאחת: מבחינה לוגית, סתירה אמיתית בין ערכים אינה מתקיימת אלא אם שני הערכים המכוננים את הסתירה אינם מותנים זה בזה ואינם ניתנים להעמדה זה על זה. שהרי, אם מערכת אחת מותנית או ניתנת להעמדה על זולתה, אין הסתירה מתקיימת, כי אין שני ערכים או שתי מערכות ערכיות הסותרים זה את זה באמת. כלומר, תנאי הכרחי לקיומה של הסתירה הערכית הוא ההכרה בתוקף העצמי של כל אחת מן המערכות המדוברות.

אולם בתנאי הכרחי לא די. אדם יכול לקבל את התנאי הזה ולומר: מאחר שמדובר בשני ערכים או בשתי מערכות ערכיות בלתי-מותנות ובלתי-רדוקטיביות, הסתירה ביניהן תיפתר על-ידי עיקרון עליון יותר, שיקבע איזה מן הערכים או מן המערכות הערכיות גובר. ברור איפוא שמי שצייד בקיומה של הסתירה כסתירה אמיתית חייב להניח כי שני הערכים או שתי המערכות הערכיות הם אינקומנסורביליים. דהיינו, אין אמת-מידה עליונה על-פיה יהיה אפשר לקבוע בצורה כללית איזה משני הערכים יגבר או איזו משתי המערכות הערכיות תגבר. התנאי הכרחי הצביע איפוא על האינקומפטיביליות של הערכים, והתנאי המספיק הצביע על האינקומנסורביליות שלהם.

מה פירושה של ההכרה באינקומנסורביליות הערכית? האם מאמין יכול לאמץ אינקומנסורביליות זו? לכאורה אמת-המידה היחידה והבלעדית המנחה אותו היא ההלכה, היא המספקת את העיקרון המשווה. אכן, זו היתה עמדתו של ישעיהו ליבוביץ', שהכיר באינקומפטיביליות של הערכים, אבל סבר שהאינקומנסורביליות אינה מהווה בעיה. שכן, לדידו של המאמין, ההלכה, וההלכה לבדה, מספקת את העיקרון הגובר.

אבל מי שמצדד בקיומה של הסתירה כסתירה אמיתית אינו מקבל עמדה זו. האינקומנסורביליות הערכית היא הכרה באופי המיוחד של חיי אנוש, כחיים שהמקורות שמהם נובעות מחויבויות ערכיות הינם שונים ומגוונים. מבחינה זו, עצם ההכרה בסתירה היא

מתן ערך שווה לערכים הסותרים. המאמין המחויב להלכה והמחויב למכלול הערכים הדמוקרטיים<sup>27</sup> הליברליים מבטא מחויבות זו על-ידי עצם ההכרה בסתירה האפשרית, בתחומים שסתירה זו מתהווה בהם.

ההכרה בקונפליקט יכולה לעצב סגנונות שונים של חיים. היא יכולה להפוך את הסתירה עצמה לאידיאל של חיים דתיים. דהיינו, אדם מאמין הוא אדם שמחויבותו הדתית מאלצת אותו לעמוד בתוכה של סתירה זו. שכן, כאדם, הוא מכיר בערכם של ערכים מסוימים, וכמאמין, הוא מכיר בערכם של ערכים אחרים. ומאחר שהערכים הם אינקומפטיביליים ואינקומנסורביליים, פירושו של דבר שחיי של מאמין הינם חיים של סתירה מתמדת. עיצוב זה של אתוס החיים הדתיים הוא כידוע אחת מתרומותיו החשובות של ההוגה הדני סרן קירקגור למחשבה הדתית.<sup>27</sup> אולם אתוס חיים זה אינו האתוס היחיד האפשרי לאדם מאמין. דומני שאחת הדרכים המסורתיות בהן נקטה המסורת היהודית להתמודדות עם סתירות ערכיות אמיתיות היתה שונה. היא בחרה בפרשנות של מקורות הסמכות המחייבים כדרך להתאים בין הערכים המשתנים לבין מקורות הסמכות.<sup>28</sup> ייחודה של הפרשנות הוא בכך שהיא מבטאת הן מחויבות למסורת והן מחויבות למערכות ערכיות מוסריות ותרבותיות חוץ-הלכתיות; שכן, היא מעצבת מנגנון לתיאום בין הגורמים.

איני משוכנע שבאמצעות פרשנות ניתן לפתור את מכלול הביטויים של הסתירות בין ערכי החופש הליברליים לבין ההלכה, אבל ההכרה בסתירה, כמו גם ההכרה בצורך לממש את המחויבות באמצעות תהליכים של פרשנות-מחדש של מקורות הסמכות, יוכלו למתן בהדרגה ואולי לפתור חלק מן הסתירות.

חלק מן הפתרונות יתנו מענה מעשי בלבד לשאלות שונות של החירויות. לא תמיד יהיה אפשר להציע פתרונות מספקים ברמה העיונית. סביר להניח שפרשנות הלכתית תוכל להציע פתרונות ברוח התיאוריות הסובלניות; דהיינו, פרשנות הלכתית תאפשר פרקטיקות שהיא שוללת את ערכן, אך מוכנה להשלים עימן משיקולים שונים מבלי שתכפה את הפרקטיקה הדתית בצורה ישירה או עקיפה. סביר פחות שהפרשנות ההלכתית תוכל להציע פתרונות ברוח התיאוריות הפלורליסטיות; דהיינו, קשה להניח שפרשנות הלכתית תכיר בערך הפנימי של פרקטיקה המנוגדת לנורמה ההלכתית.

מנקודת-מבט פלורליסטית, פתרון שאינו מכיר בערך הפנימי של הפרקטיקה של האחר אינו מספק אולי; הוא מותיר תחושה של אי-נוחות, שהרי בסופו של דבר, ההלכה שוללת את הערך

27 ראו: A. Sagi "The Suspension of the Ethical and the Religious Meaning of Ethics in Kierkegaard's Thought" 32 *International Journal for Philosophy of Religion* (1992) 83–103.

28 ראו על כך מ' הלברטל, לעיל הערה 21; שגיא יהדות: בין דת למוסר לעיל הערה 12, חלק שלישי.

של הפרקטיקה המנוגדת. אבל יש לזכור שההלכה היא בראש ובראשונה מערכת נורמטיבית המארגנת את הפרקטיקה, ופתרון בעיה ברמה הפרקטית הוא פתרון גם אם אינו מספק מבחינה תודעתית.

המאמין המחויב למערכות ערכיות שונות שואף לטיפוחו של פלורליזם דתי גם אם הוא מודע לכך שהוא ישיג בתחומים רבים רק פתרונות סובלניים. נדמה לי שאדם ממין זה חי בסתירה המפרה שבין פלורליזם דתי לבין פרקטיקה שבמיטבה, היא פרקטיקה סובלנית. סתירה זו היא סתירה מפרה. שכן, התודעה הפלורליסטית המלווה במחויבות ערכית מניעה את גלגלי הפרשנות ההלכתיים. מוצרה של פרשנות זו הוא סגירה הולכת וגוברת של הפערים במישור המעשי בין מחויבות הלכתית לבין החירויות.

האם כל מאמין מחויב להיות פלורליסט? האם התיזה ששרטטתי הכרחית מנקודת מבט דתית? התשובה הברורה היא שלילית. אבל די בזה שאפשרות זו מתקיימת ושהיא מתלכדת עם מחויבות דתית הלכתית כדי להצביע על כך שהסתירה הנורמטיבית אינה הכרחית. אם היא מתקיימת, היא מתקיימת על רקע הכרעותיו הערכיות של אדם או חברה המעצבים אתוס של מקור מחויבות אחד: ההלכה; אתוס שהינו בעייתי מבחינת הפנומנולוגיה של ההלכה כמו גם מבחינה אנליטית פילוסופית.