

אידיאל המדינה התורנית תגובה למאמרו של הרב עוז בלומן, 'אמונה ציונית דתית ומדע המדינה' (גיליון ה)

// דוד ויצ'נר, למד בישיבת הר ברכה

א

שמחתי מאוד לקרוא את מאמרו החשוב של ידידי הרב עוז בלומן, אודות יצירת חזון אפשרי עבור מדינה יהודית המתנהלת על פי התורה. בדברים הבאים אבקש לדון בכמה מן הנושאים שנדונו במאמרו ולנסות להתבונן בהם מזוויות נוספות.

תחילה, ההקשר ההיסטורי. המאמר פותח בדיון אודות כוח החרם של הקהילה, ועל כך יש להוסיף שכוח זה הוא רק יישום אחד של מצב עניינים כללי הרבה יותר. במשך רוב זמן הגלות, תפקדה הקהילה כמדינה זוטא. פירוש הדבר הוא שהפרט היהודי לא היה בעל זכות עמידה כלפי שלטונות המדינה שבתוכה חי. הקהילה כמכלול היא שייצגה אותו כלפי השלטונות, היא שגבתה ממנו מיסים ובמידת הצורך השיתה עליו עונשים. אמנם, גבולות סמכויותיה של הקהילה (שלעיתים כללו אפילו סמכות להוצאה להורג) השתנו ממקום למקום ומזמן לזמן; אך בכל המצבים, משמעותה של ההוצאה מן הקהילה הייתה לא רק בדידות חברתית, אלא הפקרת היהודי לשרירות ליבם של השלטונות, ללא חסותה המגינה של הקהילה.

כך, היה החרם הביטוי המושלם לשני הפנים שבקיום היהודי הקהילתי: מחד, הקהילה היא רק מעגל השתייכות אחד שניתן לצאת ממנו לתוך מדינה גדולה יותר, ומאידך קיום מחוץ למעגל הזה נחשב עונש קשה מנשוא. ביטול כוח החרם של הקהילה הוא מעשה בעל השלכות עצומות, שכן הוא מציין את ביטולה של הקהילה כמסגרת השתייכות פוליטית. במצב חדש זה נותרו שתי אפשרויות: האחת, קיומה של היהדות כקהילה וולונטרית, על בסיס התשתית המדינית של השלטון הזר (שכעת, לאחר תהליכי אמנציפציה, כבר אינו כל כך זר). השנייה, הקמת ישות יהודית חדשה – לא עוד קהילה אוטונומית, אלא מדינה לכל דבר. אם כן, ההנגדה בין הרש"ר הירש לבין הרא"ה איננה רק תיאורטית, אלא גם ממשית-היסטורית.

ב

כנגד עמדתו של רש"ר הירש, שהציע דיכוטומיה חדה בין המדינה הכופה לדת המשדלת, מציע המאמר עמדה אחרת (שאמנם מובאת כאן בשם הראי"ה, אך באופן בסיסי משותפת גם לרבים אחרים, כפי שנראה בהמשך):

התשובה לשאלת ה"איך" היא השכבת הכוח הפוליטי לאנשי התורה, לחוקי התורה ולסמכות התורנית. הרב קוק, כהוגה יהודי שלא התעלם מהממדים הפוליטיים ואף רצה לקדש אותם, שאף ש"האידיאה האלוהית" תמשול במדינה באמצעות משטר המיישם את חוקי התורה וכופה עליהם הלכה למעשה.¹

במבט ראשון, אידיאל זה נראה פשוט לניסוח, ואף הצדקתו נדמית כבר כעניין ממוכן מאליו. אם נקודת-המוצא שלנו היא מחויבות לתורה ולמצוות, הרי קריאה פשוטה בתורה מלמדת שהיא מלאה מצוות הנוגעות לא רק לאדם הפרטי או לקהילה אלא למסגרת של מדינה, כגון דיני מלחמה והמשפט הפלילי. מצוות אלו לא נתקיימו במשך תקופה ארוכה כתוצאה מאונס, שנבע מחורבן הממלכה היהודית ואובדן עצמאותה הפוליטית. עם חידושה של עצמאות זו, אך מתבקש הוא לשוב ולקיים אותן.

בתרגום למונחים המשמשים אותנו כיום, פירוש הדבר הוא כי הן צורת המשטר והן חוקי המדינה, ייקבעו באופן בלעדי על פי התורה ומצוותיה. עמדה כמו זו של הרש"ר הירש, הדוגלת בניתוק בין התורה למדינה, נראית מנוגדת לחלוטין לחלקים גדולים בתורה וחסרת בסיס ממשי בכתיבה ההלכתית.

ברם, ברגע שניגש ליישם אידיאל זה במציאות – ניתקל באין ספור קשיים. נכון עושה המאמר כשהוא בוחר שלא להתמקד בקשיים הנוגעים ליישומו של האידיאל בהווה, במובן זה שרוב אזרחי המדינה כלל אינם מעוניינים ביישומו. כל מערכת חוקים באשר היא, גם כאשר היא מבוססת על מידה של כפייה וענישה, צריכה להיות מושתתת על הסכמה רחבה בקרב המקיימים אותה. המחשבה שאידיאל המדינה התורני פירושו דיקטטורה טוטליטרית של מיעוט דתי על רוב חילוני היא רעיון מופרך.

1. הרב עוז בלומן, 'אמונה ציונית דתית ומדע המדינה – שרטוטים וקווי מתאר', בר ה (תשע"ט), עמ' 105.

יחד עם זאת, הקושי הנזכר משמש לא אחת כהסחת דעת מפני קושי מהותי יותר: לו יצויר שכלל הציבור היה תומך באידיאל המדינה התורנית, כיצד ניתן אפוא ליישמו? ברי כי רק לאחר שיינתן מענה לשאלה זו, יש מקום לדון כיצד, אם בכלל, יש לחתור למימוש בפועל של האידיאל גם במצבנו כאן ועכשיו.

ג

עצם הניסיון להציע חוקים מתוך התורה עבור המדינה מהווה שינוי משמעותי מאד לעומת כל מה שמוכר לנו במסורת של מאות שנים. אין בידנו דין וחשבון מפורט על האופן שבו התנהלו ממלכות ישראל בעבר; קל וחומר שאין בידנו חזון מפורט ומעשי לאידיאל התורני שעל פיו מדינת ישראל צריכה להתנהל היום.

מבחינה זו, דומים כולנו לאדם שחוזר בתשובה ופתאום צריך להתרגל לסגנון חיים שונה לגמרי. בבת אחת יש להתמודד בו-זמנית עם שלל דינים והלכות המתנגשים וסותרים אלו את אלו, ליישם אותם במציאויות חדשות ועוד. תהליך כזה קשה מאד גם מבחינה נפשית, מפני שהחיים שלנו מבוססים מאד על הרגל ועל מסורת. כאשר מעוניינים לשנות אותם, אפילו מן הסיבות הטובות ביותר, הדבר מעורר קשיים רבים. אכן, תולדות הציונות מלאות בתיאורים של מחלוקות תיאורטיות על המדינה שעתידיה לקום; קשיים רגשיים של אנשים ומשפחות המתלבטים האם לעלות לארץ; וכמובן, שלל קשיים מעשיים ליישם אפילו חזון מינימלי ומוגבל של בית לאומי.

מבין הקשיים הללו, עולה קושי נוסף: במצב של כל כך הרבה חידושים וחוסר ודאות, קשה מאד לפתח 'אינטואיציה' הלכתית לגבי האפשרויות הקיימות – להכריע מה מהן יותר סבירה והולמת. קושי זה נוכח לא אחת בדיונים על שינויים בהלכה. אף שלעיתים הוא מופיע כחשש מסוגים שונים של מדרון חלקלק, להבנתי יש לדייק יותר בנקודת הקושי. הבעיה היא לא שהציבור ימשיך להקל, אלא שהפוסקים עצמם, ברגע שהם מתנתקים מן הביטחון שבמסורת הפסיקה, יאבדו את העוגן ואת ההתמצאות שלהם.

אולם, גם בתוך קושי מהותי זה, ניתן להבחין בין רמות שונות. הרמה הראשונה עניינה התמודדות עם קשיים טכניים ביסודם. כך למשל, קשה לנו לדמיין כיצד תיראה עלייה לרגל של עם שלם, שלוש פעמים בשנה, לבית המקדש

בירושלים. אך אין במימוש אידיאל זה (בהתעלם מן המצב הפוליטי הנוכחי) משום התנגשות או שינוי מהותי ביחס לחוקי מדינת ישראל של היום. הרמה השנייה של הקושי נוגעת במימושן של מצוות התובעות את שינויים של חלקים גדולים מחוקי המדינה ודרכי התנהלותה.

כאן, אני חושב, נמצא שורש הבעיה שהמאמר של הרב עוז מנסה להציג בשתי הדוגמאות שלו: הוצאה להורג של מחלל שבת, ועוד יותר מכך של נער צעיר, איננה מעוררת עבורנו רק קושי טכני אלא בעיה ערכית מן המעלה הראשונה. לא האוטונומיה שאנו נוהגים לתת למתבגרים עומדת על כף המאזניים, אלא עצם הרעיון שיש לכפות את דיני התורה הלכה למעשה, גם במקרה שהם נוגדים את צורת החיים שלנו כיום.

הדוגמא השנייה נוגעת גם היא בשינוי מהותי, אך לא ערכי אלא כזה הנוגע למסורת הפסיקה. במשך מאות שנים לא הייתה סמכות הלכתית מרכזית, וגם אם הייתה כזו, כוחה לא היה כוח של כפייה אלא של קבלת הציבור. אמנם, אני חושב שיש בדוגמא שבה משתמש המאמר יסודות בעייתיים. היא מראה כיצד הסנהדרין יכולה להביא את סמכותה לכדי אבסורד, בכך שהיא מתנכרת ליסוד שמאפשר את קיומה – ערכה הדתי של מדינת ישראל. אלא שהגעה כזו לאבסורד אפשרית לגבי כל מערכת, ואין בכך כדי להוות שיקול עקרוני שלא להעניק לסנהדרין סמכות של ממש. סביר להניח שסנהדרין לכשתקום תהיה בעלת ראייה לאומית רחבה, גם אם תיפולנה מחלוקות בפרטי ההלכה. הקושי האמיתי העומד מאחורי הדברים הוא עצם הצבתה של פסיקה הלכתית – במקרה זה בענייני תפילה – באותו מישור עם חוקי המדינה אחרים.

לכאורה, השאיפה לחידושה של סמכות תורנית עליונה בוודאי כוללת בתוכה גם את ההבנה שלא תמיד הסמכות הזאת תכריע כפי שכל יחיד סובר או פוסק לעצמו. אבל למעשה, עולה כאן חשש גדול הנוגע לשילוב בין סמכותה של ההלכה וחידירתה עד לפרטי הפרטים של חיי היום יום יחד עם כוח הכפייה הבלתי מוגבל של המדינה. כאן כבר שב ומופיע קושי ערכי מובהק, שבו המדינה התורנית עלולה להפוך לדיקטטורה שתרמוס את החופש ואת זכויות הפרט.

ד

החשש מדיקטטורה אינו עומד בחלל ריק אלא נובע במישרין מן ההיסטוריה

הקרובה. אכן, הרוחות שנשבו באירופה, רוסיה וסין כבר בימי חייו של הראי"ה (והתפרצו ביתר שאת לאחר מותו) הציפו את הסכנה שבכפייה שלטונית אידיאולוגית, בצורה שלא נראתה כמותה בתולדות האנושות. לכך מצטרפת תמיהה על קביעתו של הראי"ה שמדינת הגויים הינה מכשירנית, בעוד למעשה אותם גויים עצמם הם שסיפקו כמה וכמה דוגמאות למדינות שהיו, מכל בחינה, ההיפך הגמור מכך.

לפני הדיון בקשיים הערכיים שתוארו לעיל, אני מבקש להתמודד עם השאלה ההיסטורית – מדוע, כלשון המאמר, "מה שנכשל באירופה, יצליח כאן"² – ובתוך כך גם לבאר את דברי הראי"ה באופן התואם למציאות ההיסטורית.

להבנת דבריו של הראי"ה אודות היותה של מדינת הגויים מכשירנית בלבד, אינם ביקורת. כלומר, אין בכך טענה שמדינות העולם צריכות לנסות להמשיך עליהן את האידיאה האלוהית. אדרבא, החילון במובן הפוליטי הוא טוב ונכון, והוא התפתחות חיובית של האנושות. הוא בעצמו תגובה למלחמות ורדיפות בלתי פוסקות, שבאו על רקע סכסוכים דתיים. רעיון זה מופיע בפירוש, בפסקה מפורסמת של הראי"ה:³

אין המדינה האושר העליון של האדם. זה ניתן להאמר במדינה רגילה, שאינה עולה לערך יותר גדול מחברת אחריות גדולה, שנשארו המוני האידיאות, שהן עטרת החיים של האנושיות, מרחפים ממעל לה, ואינם נוגעים בה. מה שאין כן מדינה שהיא ביסודה אידיאלית, שחקוק בהויתה תוכן האידיאלי היותר עליון שהוא באמת האושר היותר גדול של היחיד. מדינה זו היא באמת היותר עליונה בסולם האושר, ומדינה זו היא מדינתנו, מדינת ישראל, יסוד כסא ד' בעולם, שכל חפצה הוא שיהיה ד' אחד ושמו אחד, שזהו באמת האושר היותר עליון. אמת, שאושר נשגב זה צריך הוא לביאור ארוך כדי להעלות אורו בימי חושך, אבל לא מפני זה יחדל מלהיות האושר היותר גדול.

מדינתם של הגויים אינה מדינה אידיאלית מיסודה. לכן הניסיון להציב אותה בראש כל תחומי החיים שקול לעבודה זרה, המצמצמת את כל מרחבי העולם לרעיון מוגבל אחד. בעבור הראי"ה, הופעתם של משטרים טוטליטריים שראו

2. הרב בלומן (לעיל, הערה 1), שם, עמ' 105.

3. אורות ישראל 1, ז.

במדינה חזות הכל איננה בעיה שיש להסביר, אלא תואמת אותה לחלוטין. אדרבא – תיקונה של מדינת הגויים, הוא בכך שתגביל את עצמה לניהול החיים המעשיים בדרך ישרה, ותותיר את ענייני הרוח והדת מחוץ לשליטתה. במידה שמדינה אכן זקוקה לאתוס ייחודי, טוב שיהיה מבוסס על אותם ערכים כלל-אנושיים, שיקבלו צביון מיוחד התואם את אופיים של בני כל מדינה ומדינה. אמנם, נכון שמדינות 'רזות' ללא כל אתוס מלכד אינן בנמצא, אך מאידך מדינות רבות חולקות ביניהן כמעט את כל המאפיינים של האתוס הבסיסי שלהן. כפי שהראה סמואל הנטינגטון, יש הגיון רב בחלוקת האנושות למספר קטן יחסית של ציוויליזציות (חלוקה החופפת בעיקרה לחלוקה לדתות), כאשר החלוקה של אותן ציוויליזציות למדינות שונות היא חלוקת-משנה טכנית, שאמנם יש לה רקע היסטורי ואתני אבל אין לה יותר מדי משמעות.

עניינה של ההנגדה שערך הראי"ה בפיסקא שהובאה לעיל איננו בביקורת על הגויים, אלא בהבהרה עבור עם ישראל שאל לו ללמוד מן הגויים ולהשוות עצמו אליהם בעניין זה. אנו לא רק מצווים לייסד מדינה אידיאלית, אלא גם מסוגלים לכך. זאת, מפני שמצד אחד, התורה מכירה ונותנת מקום למדינה כזאת – בניגוד לדתות האחרות, שהן ביסודן מערכות עצמאיות שאינן מיועדות להשתלב בתוך מדינה מתפקדת; ומצד שני, מפני שהזהות הלאומית שלנו שלובה מראשיתה בקבלת עול מלכות שמים ועול מצוות – בניגוד ללאומים אחרים, שהתפתחו באופן טבעי בעוד הדת נפתה עליהם אחר כך כגורם זר שבא מבחוץ. כפי שהאמונה בה' שונה מהאמונה בכל אליל מפני שהוא באמת שורש הכל, כך מדינת ישראל האידיאלית לא תהיה מדינה המוקדשת רק לאידיאל מסוים אלא תאפשר קיום מאוזן והרמוני לכל הערכים כולם. זהו דגם ייחודי, המתאפשר רק עבור עם ישראל; שאר העמים אינם צריכים ואינם מסוגלים לחקות אותו. בניסוח ארצי יותר, טוען הראי"ה שהאתוס הלאומי היהודי יחד עם המסורת ההלכתית מהווים מערכת איזונים ובלמים כנגד צמיחתה של דיקטטורה, באופן לא פחות מוצלח מאלה שמציעה הדמוקרטיה הליברלית.

ה

אם כן, נניח לצורך הדיון שיש בידינו לפתור את השאלות הטכניות הקשורות באידיאל המדינה התורנית. נניח גם שאידיאל זה אכן כולל דרך מניחה את

הדעת להתמודד עם החשש מדיקטטורה. עדיין נותרנו עם השאלות המהותיות ביותר: מה פירושה של מדינה תורנית? והאם אנחנו באמת מעוניינים בכך?

המאמר הציג כמה שרטוטים למימושו של אידיאל המדינה התורנית, אולם לדעתי אין זה נכון להציב אותם כסדרה של רעיונות מקבילים זה לזה. זיהוי מאורעות זמננו כגאולה (או לכל הפחות כבעלי ערך דתי) הינו כמובן מרכיב הכרחי בשאלה שאנו עוסקים בה. ברם, זיהוי כזה הוא פעולה שלעולם איננה מספקת כשלעצמה, מפני שהיא מפרשת את המציאות ולא משנה אותה. רבים משומרי המצוות יסכימו כי בחייו של האדם היחיד, אין די בהזדהות 'תרבותית' עם היהדות – דווקא המחויבות להלכה ולצורת החיים שהיא יוצרת היא הקיום השלם והרצוי. בדומה לכך, קידוש המדינה וסמליה, וכן כינון אתוס תרבותי יהודי-ישראלי – כולם נשארים רעיונות מעורפלים ומרחפים באוויר אם אינם מביאים בסופו של דבר אל המסקנה המתבקשת: מימושן של מצוות התורה בתוך המסגרת המדינית.

הרתיעה מאידיאל המדינה התורנית משותפת לא רק לרבים שאינם שומרי תורה ומצוות. חלקים גדולים מן הציבור הציוני-דתי, בארץ ומחוצה לה, כלל אינם מעוניינים בניסיון לממש את חוקי התורה ברמה המדינית – בין אם מטעמו של הרש"ר הירש, בין אם מטעמו של ליבוביץ ובין מטעמים נוספים. לעתים קרובות, עמדה מסויגת כזו אף מתחדדת בעומדה כנגד עמדה הפוכה – פונדמנטליסטיות פשטנית, השואפת להחיל את דיני התורה כולם כפשוטם כאן ועכשיו. עמדות אלו המובעות לעתים בשם התורה הינן שטחיות ביותר, ולפעמים לא פחות מאבסורדים הן במישור המעשי והן במישור המוסרי, עד שברור כשמש מדוע נתיאשו רבים מן הניסיון ליישם רבים מדברי התורה למעשה.

לעומת עמדה כזו, יש צורך להכיר בפער שהזכרתי בראשית דבריי, ובחוסר היכולת שלנו היום ליישם רבים מדיני התורה כפשוטם. גם חכמים לא יישמו בכל מצב את פשט הפסוקים הלכה למעשה, אלא פסקו בתהליך ארוך של פרשנות, איזון בין מקורות שונים וכן התאמת הפסיקה למעשה לתנאי הזמן והמקום.

סביב עלייתה של הציונות, וביתר שאת לאחר הקמת מדינת ישראל, נדרשו כמה וכמה רבנים לעיסוק בשאלות של התנהלות מדינית לאור התורה. לכך מצטרפים גם כמה חיבורים בני זמננו, האחרון שבהם נכון לכתובת שורות אלו, הינו

מדינה כהלכה של הרב עדו רכניץ.⁴ אולם בסופו של דבר, לא ניתן להתעלם מן העובדה שאף אחד מן הניסיונות הללו לא יצר חזון ריאלי של מדינה תורנית מודרנית מתפקדת. ברוב המקרים, הצעתם מסתכמת בדרך לתת גושפנקא הלכתית למצב הקיים, או לכל היותר בביצוע שינויים מינוריים ביותר. במעט המקומות בהם עולים לדיון שינויים משמעותיים יותר, הדיון נותר רחוק מאד מציור של מימוש מעשי, ואינו מתמודד עם מכלול הקשיים הטכניים והערכיים שהוזכרו לעיל.

דעתי היא כי הדבר אינו מקרי, ואינו תוצאה של חוסר כשרון או אזלת יד מצד מי מן הכותבים. לא די בניסיונות אלה, מפני שהם פועלים בהכרח בתוך שדה שנוצר מחד על ידי המצב הנתון של מדינה חילונית מודרנית, ומאידך נסמך על תשתית הלכתית והגותית שנתחברה בעיקרה בימי הגלות, ללא כל יומרות לנהל מדינה. על כך יש להוסיף שלל אתגרים נוספים – תוצאה של תהליכים אחרים של המודרנה – הניצבים לפתחה של כל קהילה יהודית בעולם, גם ללא קשר לקיומה של מדינת ישראל. גם אתגרים אלה דורשים לא רק הכרעות הלכתיות נקודתיות, אלא התמודדויות רחבות היקף הנוגעות לשאלות היסוד של התורה והקיום האנושי. משימה זו אינה יכולה להתמלא על ידי אדם אחד בספר אחד.

כדוגמא למי שמצביע על כיוון של חשיבה מסדר גודל משמעותי יותר, ניתן להצביע על יואב שורק בספרו *הברית הישראלית*,⁵ המצביע על לא מעט סוגיות שיש צורך לא רק לפתור אותן, אלא לדון בהן בכלים שבהם הן לא נדונו עד היום. אולם, מלבד העובדה הפשוטה שגם שורק אינו מציע תשובות, הרי שהמוכנות שלו 'לפתוח הכול' לדיון עומדת בעוכריו. בהקשר של הדיון הנוכחי, הוא חוזר ונופל בכשל ראשוני של חוסר-אבחנה – בין עצם הקמתה של מדינת ישראל כעובדה חיובית, המציבה בפנינו תביעות חדשות; ובין היותם של רוב אזרחי המדינה חילוניים, שאינם מחויבים למצוות באופן אישי, וקל וחומר שאינם מעוניינים לכונן על פיהן את המדינה וחוקיה.

לפי שורק, הרעיון של חיים על פי ההלכה צריך להיות נחלתם של מיעוט חסידים, בעוד הציבור הרחב חי אורח חיים חילוני אך בתוך תרבות יהודית. אם כך הוא לגבי האדם היחיד, ניתן רק לתאר מה יהיה פירוש הדבר כלפי המדינה

4. הרב עדו רכניץ, *מדינה כהלכה: התמודדות יהודית עם אתגר העצמאות*, ירושלים תשע"ח.

5. יואב שורק, *הברית הישראלית: על האפשרות וההכרח לכונן יהדות ישראלית כחוליה עכשווית של המסורת והברית*, ירושלים תשע"ה.

בכללותה. יוצא שלמרות כוונתו המקורית, שורק למעשה מציע לחזור לדגם הציוני החילוני הקלאסי, לפיו אין התורה נתפשת כמקור סמכות אלא אך ורק כמקור השראה לא מחייב. החוקים עצמם – כמו גם מושגי היסוד של צדק, חירות ושוויון – יהיו אוניברסליים במקורם ובאופיים, ורק ה'סגנון' התרבותי וכמה פרטים סמליים ישאבו מן התורה ממש.

אני מסכים שההכרה בשינוי העצום שעברנו (ושאנו ממשיכים לעבור) צריכה שתגרום לנו לחשוב מחדש גם על לא מעט ערכים, חוויות וצורות חיים שאולי נחשבות 'חילוניות', ולהכניסם תחת כנפי השכינה. ברם, השלמה מלאה עם החילון – כלומר, עם העובדה שמרבית האנשים אינם מקבלים עול מלכות שמים ואינם פועלים מתוך מחויבות לתורה ולמצוות – איננה יכולה לעלות בקנה אחד עם החזון שאנו דנים בו. דומה שגם כאן, גובר לעתים הרצון להיות רלוונטיים ולהציע פתרונות מעשיים על הסבלנות הדרושה ליצירת חזון אידיאלי. ביקורת זו יפה במידה רבה לא רק על שורק, אלא על כל השיח ה'שמרני' הרווח לאחרונה במחוזותינו.

1

הראי"ה גם הוא לא הציע חזון מפורט עבור מדינה יהודית מודרנית. אולם, מאפיין מובהק בכתיבתו (גם אם לא היה ייחודי לו בלבד) הוא הצבעה על הסמכות הנרחבת של המלך ושל הסנהדרין לדרוש ולפרש מחדש את דיני התורה. הן למתנגדי והן למרבית תומכי רעיון המדינה התורנית קיימת הנחה משותפת, לפיה דיני התורה הם כפי שהם לפנינו, ואין אפשרות לשנותם שינוי משמעותי. הראי"ה מכיר בכך שחידושה של מדינה תורנית הוא גם חידושה של התורה בכלל, ורבים מציוויה יתפרשו מחדש, לא ככניעה ללחצים חיצוניים, אלא מתוך קבלה רצונית לכתחילה.

כאמור, יישום זה איננו רעיון פשוט. יחד עם זאת, הקמת מדינת ישראל איננה רק חזרתה של האפשרות המעשית ליישם מחדש רבים מדיני התורה, אלא היא גם ההשראה לכך שהדבר ניתן לביצוע. כגודל המהפכה ששינתה את סדרי חיינו כיחידים וכעם מן החיים בגלות לחיים במדינה עצמאית, כך (ועוד יותר מכך) יכולה וצריכה להיות 'תחיית הקודש' – חידושה של התורה כתורה המיועדת לעם עצמאי, ולא רק לקהילות פרטיות. ובדומה להקמת מדינת ישראל, אין צורך

להמתין לנס או לשינוי סדרי בראשית על מנת לחולל מהפכה של ממש במצבנו. כך קשיים כדוגמת אלה שעלו במאמר, כמו השינויים שחלו בתהליך ההתבגרות ועלייתם של ערכי החופש וזכויות הפרט, יכולים וצריכים גם הם להפוך לשיקולים תורניים. למעשה, כבר בחז"ל ניתן לראות מגמות כאלה, כמו למשל צמצום עד כדי ביטול של ההוצאה להורג.

אמנם, רוב הכותבים העלו עובדה זו במישור האפולוגטי, כדי להראות שהתורה בעצם אינה תובעת לשנות הרבה מן החוק הקיים. ואילו אני מבקש לראות עובדה זו כחלק מהותי מלימוד התורה, שאף אנו נתבעים להיות שותפים לו ולפעול בדרכו. רק באופן כזה, אידיאל המדינה התורנית ייעשה אפשרי מבחינה מעשית, אבל חשוב מכך – רק באופן כזה נוכל בכלל לרצות בו.

ז

פרשנות מחודשת כזו של התורה לא יכולה להיעשות במצבנו הנוכחי. פסיקת ההלכה איננה תהליך שנעשה כלאחר יד, אלא מסקנתו המעשית של תהליך ארוך מאד של לימוד, דיון ובירור. מהפיכה בפסיקת ההלכה דורשת לא רק נכונות וחוסר חשש, אלא גם תשתית עצומה של לימוד מסוג אחר. זו אחת הסיבות, להבנתי, לכישלונם של כמה ניסיונות מודרניים לערוך שינויים קיצוניים בהלכה, אולם הדיון בכך חורג מגבולות מאמר זה.

על כן, אני מזדהה גם עם מסקנתו האחרונה של הרב עוז, על פיה:

*אין די, אם כן, בהסדרת החוקות; הן הקוטב התורני והן הקוטב המדיני זקוקים עוד לעיבוד רב.*⁶

כמו כן, אני מסכים אתו לחלוטין שיסודו של התהליך צריך להיות בבניית תשתית רחבה של לומדים ויוצרים העוסקים בסוגיות אלה.

ברם, לצערי אין בדבריו התוויית דרך של ממש. לומדים מלאי מרץ וכשרון כבר ממלאים את ספסלי בית המדרש הדתי לאומי, ובמידה רבה אף זוכים לטיפוח ולתמיכה שמאפשרים להם להקדיש את חייהם ללמוד וללמד. אף על פי כן, אין עולם הישיבות נרתם בכל מלוא המרץ לאתגרים הללו. ראשית, מפני שלמרות

6. הרב בלומן, שם, עמ' 112.

הרטוריקה, הישיבות רואות את עצמן בראש ובראשונה כמוסדות חינוך, ולא כמקומות המיועדים ליצירה חדשה. שנית, מפני שהצבת חזון עבור העם היהודי ומדינתו אינם מוגדרים כמשימה המרכזית של תלמידי החכמים. יש לכך סיבות רבות, אולם שורש העניין נעוץ בכך שאין תוכנית ברורה כיצד לממש פרויקט כזה, וקרוב לוודאי שגם ניסיונות להתחיל בו לא יניבו מיד פירות המצדיקים את ההשקעה.

על כן, אני מבקש להוסיף: לא די לפתח אליטה של לומדים במובן של פיתוח הכישרון, אלא יש צורך לאפשר לכישרון הזה מרחב שאינו דורש ממנו להתממש באופן מיידי בשדה החינוך והרבנות. לכך יש צורך הן בתמיכה ציבורית רחבה המכירה בחשיבותו של עיסוק זה, והן במוסדות שיעודדו את הלומדים לעסוק לא רק בפתרונות מיידיים לשאלות בוערות, ולא רק בחינוך ולימוד בסיסי לדור הבא, אלא במחקר ויצירה של ממש, בייחוד בזיקה לאתגרים הלאומיים הכלליים.

ייתכן שהקושי נעוץ גם בבעיה נוספת, שכן גם אם ציבור גדול של לומדים מוכשרים יבקש לעסוק בשאלות אלה, ישנו חסרון הנובע מן ההבדל בין לימוד תיאורטי לבין לימוד המכוון למעשה. הראייה ראה בתחייתה של התרבות העברית מעין הקדמה וסימן לתחייתה של התורה. בין השאר, הוא הציע הקבלה מרתקת בין תחייתה של השפה העברית לתחייתה של ההלכה, עליה כתב בין השאר:⁷

שכן היא המדה, שהענפים מגבירים הם בהתגדלם את כח שרשם וגזעם, בהזקיקם אותו לפעול ולהשפיע בהם חיים ולח.

העם היהודי שימר גרעין בסיסי של עברית במשך כל שנות הגלות. בכל זאת, בראשית חידושה של ההתיישבות בארץ ישראל, נמצאו מעטים מאד שהאמינו שביכולתה של העברית לחזור ולשמש שפה חיה שבאמצעותה ניתן לא רק ללמוד תורה ולהתפלל, אלא גם לנהל את חיי היום יום ואף ללמוד מדעים באקדמיה. התובנה שמציע הראייה היא שכל עוד לא מנסים להפוך את העברית לשפה חיה בפועל, גם לא נמצאים הכוחות לעשות כן והדבר נראה כבלתי אפשרי. דווקא הרצון לפתח את הענפים, כלומר את היישום המעשי, הוא זה שנותן כוח בשורשים, כלומר מאפשר לנו לשוב למקורות העתיקים ולדלות מהם

7. אורות ישראל ז, יא-יב.

מילים ומונחים חדשים, ובכך להראות שגלום בהם הרכה יותר פוטנציאל ממה שחשבנו.

כך הוא גם לגבי ההלכה. כל עוד איננו מנהלים מדינה על פי חוקי התורה בפועל, ספק גדול האם נוכל למצוא בתוכנו את העוצמות והתובנות להעמיד חזון כיצד מדינה כזאת תתנהל. עיינינו הרואות שכך קרה במהלך הגלות לגבי כל המצוות שאינן נוהגות בזמן הזה, שהדיון בהן הלך ונתמעט, וגם במידה שהתקיים כמעט שלא הגיעו לרמת הלכה למעשה.

אנו נמצאים אפוא במלכוד. מחד, לא ניתן לצפות ליישם את דיני התורה מבלי שישנה על סדר היום אפילו הצעה אחת שעשויה לעבוד; ומאידך, לא סביר שתפתח הצעה כזאת רק כתרגיל תיאורטי. מכיוון שלדעתי קשה מאד יהיה לבנות מודל במעבדה ורק אז להביא אותו לידי מימוש (מבלי להתייחס לאתגרי היישום כשהמודל כבר קיים), הרי שיש צורך להתקדם בשלבים, צעד אחר צעד, בשני התחומים במקביל.