



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

חרדים מ"שלטון העם" ביקורת חרדית על הדמוקרטיה הישראלית

בנימין בראון

חרדים מ"שלטון העם":
ביקורת חרדית על הדמוקרטיה הישראלית
בנימין ברעון

חרדים מ"שלטון העם" ביקורת חרדית על הדמוקרטיה הישראלית

בנימין בראון



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

Trembling at the Word of the People:
Haredi Critique of Israeli Democracy
Benjamin Brown

עריכת הטקסט: יהושע גרינברג
עיצוב הסדרה: טרסקובר עיצוב גרפי – טל הרדה
עיצוב העטיפה: יוסי ארזה
על העטיפה: Judaism – Tisha B'av, צילום: Lucidwater (dreamstime.com);
Israeli Parliament Building, צילום: Sampete (dreamstime.com)
סדר: נדב שטכמן, אירית נחום
הרפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

מסת"ב 978-965-519-115-8 ISBN

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

להזמנת ספרים ומחקרי מדיניות בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה:
טלפון: 02-5300800, 1-800-20-2222 ; פקס: 02-5300867
דוא"ל: orders@idi.org.il
אתר האינטרנט: www.idi.org.il
המכון הישראלי לדמוקרטיה, ת"ד 4482, ירושלים 9104401

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), תשע"ג
Copyright © 2012 by The Israel Democracy Institute (R. A.)
Printed in Israel

כל מחקרי המדיניות וכן פרק נבחר מכל ספר ניתנים להורדה חינם מאתר האינטרנט.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי, לא מפלגתי, הממוקם בתפר שבין האקדמיה לפוליטיקה. המכון עוסק בתכנון מדיניות ובעיצוב רפורמות בממשל, במינהל הציבורי ובמוסדות הדמוקרטיה.

בתכניותיו ובמפעליו המכון חותר לחזק את מוסדות הדמוקרטיה המתהווה בישראל ולגבש את ערכיה. בהמשך לעבודת מחקר מעמיקה הוא מגיש המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של משטר דמוקרטי יציב, המותאם למבנה, לערכים ולנורמות של החברה הישראלית. המכון שואף לקדם בישראל שיח ציבורי בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליזום רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות, לשמש גוף מייעץ למקבלי ההחלטות ולקהל הרחב, לספק מידע ולהציג מחקר משווה.

החוקרים במכון הישראלי לדמוקרטיה הם אנשי אקדמיה, והם מובילים פרויקטים במגוון תחומים של החברה והמשטר בישראל. מחלקת ההוצאה לאור של המכון מפיקה, משווקת ומפיצה את פירות עבודתם בכמה סדרות: ספרים, מחקרי מדיניות, מדד הדמוקרטיה, פורום קיסריה, כתבי עת ודברי ימי עיון.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא זוכה פרס ישראל לשנת תשס"ט על מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.

תוכן העניינים

9	תקציר
11	מבוא
13	ביקורת של מי? – על המקורות החרדיים ואופני קריאתם
17	קווים לביקורת הדמוקרטיה בזרם השמרני בתרבות המערבית המודרנית
24	מגמות אנטי-דמוקרטיות בנצרות ובאסלאם
28	ביקורת כיצד? – צורות השיח האנטי-דמוקרטי בתרבות החרדית
33	טענות נגד הלגיטימיות של משטר יהודי חילוני
51	טענות נגד ערכי יסוד חוקתיים של הדמוקרטיה: החירות והשוויון
64	טענות נגד עקרון ריבונות העם
78	טענות נגד חוקי המדינה וסדריה
85	טענות נגד מערכת המשפט ומערכת אכיפת החוק
90	טענות נגד בית המשפט העליון
101	טענות נגד התקשורת הישראלית
103	טענות נגד השמאל הישראלי הבא בשם ערכי הדמוקרטיה
106	שני קולות חרדיים-אמריקניים
111	סיכום ופרספקטיבה: על כוחה ועל חולשותיה של ביקורת הדמוקרטיה החרדית
iii	Abstract

תקציר

זה כמה עשורים עולות בספרות ובעיתונות החרדית טענות ביקורת נגד הדמוקרטיה הישראלית. חלק מטענות אלה מבקרות את הדמוקרטיה במישור העקרוני: ביקורת על מושג ריבונות העם; ביקורת על ערכי היסוד של הדמוקרטיה – בעיקר החירות, אבל גם השוויון; ביקורת על כשירות ההמון להכריע בשאלות גורליות. טענות אחרות עוסקות במישור קונקרטי יותר ומבקשות להראות שיישום ערכי הדמוקרטיה במדינת ישראל נעשה באורח סלקטיבי בהתאם לאינטרסים, ולעתים אף הגחמות, של "אבירי הדמוקרטיה" – השמאל הליברלי והחילוני. למעשה, גם מאחורי טענות קונקרטיות אלה טמונה הנחת מוצא עקרונית – טענת "הדמוקרטיה כמכשיר", דהיינו ככלי מניפולטיבי בידי האליטות השולטות. מדובר אפוא במתקפה נוקבת על שיטת המשטר הנהוגה בישראל, העולה תדיר בבמות משפיעות בעולם החרדי.

החרדים עצמם כמעט אינם מנסים להציג את ביקורתם לפני הציבור החילוני או הדתי-לאומי. הם אינם חוששים לשחוט פרות קדושות של ישראל החילונית, אבל חוששים לעשות זאת לפני "עובדיהן" של אותן פרות. לפיכך מתאפיין בדרך כלל השיח החרדי ה"חיצוני" בנימה אפולוגטית המנסה לשכנע את השומע מתוך הנחות המוצא שלו. העמידה על השיח החרדי ה"פנימי" היא אפוא בבחינת פתיחת צוהר לטיעונים שאינם יוצאים בדרך כלל אל הציבור הרחב, אף שהם מכוונים בראש ובראשונה נגדו. למעשה, ניסוחם כפנייה אל החוץ הוא בבחינת אמצעי ספרותי גרדא. הצגתה הנרחבת והמרוכזת של הביקורת החרדית על הדמוקרטיה מעמידה את הקורא על הגיונה הפנימי ומביאה לקליטת האפקט המצטבר של ריבוי טענותיה. כל אלה עשויים לפתוח צוהר אל מערכת חשיבה חלופית המתקיימת בתוך החברה הישראלית ובה בעת גם מחוצה לה.

המתקפות החריפות של הדוברים החרדים עלולות לטעת את החשש שמא הציבור החרדי מהווה סכנה לדמוקרטיה. הספר שולל אפשרות זו. החרדים אינם חפצים באמת בהחלפת המשטר בישראל וגם אינם מציעים לו כל חלופה

של ממש. במידה רבה הם גם הפנימו אותו ואינם מסוגלים לחשוב על חיים במסגרת פוליטית לא דמוקרטית. ביקורת הדמוקרטיה הוא חלק ממילוי התפקיד של "תרבות נגד" שהיהדות החרדית קיבלה עליה. ברם דווקא בשל כך ראויות אחדות מן הטענות החרדיות (בוודאי לא כולן) להישמע בתשומת לב. יש להאזין להן לא רק כדי להבין את המגזר החברתי שבו הן עולות, שחלקו בציבוריות הישראלית עולה בהתמדה, אלא גם מצד עצמן, כביקורת רצינית המעמידה לפני הדמוקרטיה הישראלית מראה ומעלה נקודות לבחינה ולתיקון.

מבוא

החברה החרדית היא תרבות־נגד לתרבות החילונית המודרנית, בוודאי בדימויה העצמי, אבל במידה רבה גם במציאות. ככזו, נִפְרִיָה ודוֹבְרִיָה מותחים לפעמים ביקורת נוקבת על ערכים של החברה המודרנית, לרבות כאלה הנחשבים בה עקרונות יסוד. אחד הערכים הללו הוא הדמוקרטיה, שמעמדה והיחס אליה בעולם המערבי חורגים הרבה מעבר לשיטת ממשל גרדא. במסגרת מאמציה החינוכיים למנוע היסחפות רעיונית אחר ערכי "הרחוב" והשקפותיו מעניקה הספרות החרדית, ובייחוד העיתונות שלה, מקום נרחב למדי לטענות ביקורת על הדמוקרטיה. ביקורת זו עולה במיוחד בישראל וכלפי הדמוקרטיה הישראלית; החרדים בארצות הברית מגלים כבוד רב יותר כלפי הדמוקרטיה האמריקנית. את הטענות החרדיות כלפי הדמוקרטיה אפשר לחלק לשני סוגים עיקריים: טענות עקרוניות על עצם השיטה; טענות קונקרטיות על יישומה בפועל בידי המדינה ורשויותיה, וכן על מחנה השמאל, הנתפס בחברה החרדית כמזוהה במיוחד עם ערכי הדמוקרטיה.

הטענות העקרוניות הן בעיקר משלושה סוגים אלה:

- **טענות נגד הלגיטימיות של משטר יהודי חילוני.** החרדים מחזיקים בתפיסה העקרונית שאין לגיטימיות למשטר שאינו על פי התורה; בעם ישראל הקב"ה הוא הריבון, לא העם.
- **טענות נגד ערכי יסוד חוקתיים של הדמוקרטיה.** על פי העמדה החרדית, ערכי היסוד של הדמוקרטיה, שהם למעשה ערכי היסוד של התרבות המערבית בכללה, פסולים בעיני היהדות, ומעל כולם – ערך החירות.
- **טענות נגד עקרון ריבונות העם.** על פי התפיסה החרדית, האדם, ובפרט ההמון, אינם ראויים לאמון; יש להפקיד את ההכרעה בידי גדולי התורה.

הטענות הקונקרטיות רבות ומגוונות יותר. העיתונות החרדית אינה נלאית מלהצביע על מוסר כפול – סתירות ויחס של על איפה ואיפה – המכוון בייחוד

כלפי הציבור החרדי או כלפי ערכי היהדות. טענות אלה מופנות בדרך כלל למטרות מוגדרות למדי, והן כוללות:

- טענות נגד חוקי המדינה וסדריה.
- טענות נגד מערכת המשפט ומערכת אכיפת החוק, ובמיוחד –
- טענות נגד בית המשפט העליון.
- טענות נגד התקשורת הישראלית.
- טענות נגד השמאל הישראלי, הבא בשם ערכי הדמוקרטיה.

יש לציין שגם ביקורת קונקרטית זו היא בעומקה ביקורת עקרונית על השיטה. החרדים אינם מעלים אותה רק כטרעניה על היותם קרבן של השלטון המושחת אלא גם כביסוס לתפיסה מעין-מרקסיסטית הרואה את כל הערכים הדמוקרטיים כבניין-על שנועד לשמש כלי שרת בידי האליטות השליטות – החילוניות-שמאלניות – להשגה צינית של מטרותיהן. הללו נעדרות מחויבות אמיתית לערכים אלה, ואנשיהן יוצקים לתוכן תכנים משתנים בהתאם לצורכיהם ולנסיבות המשתנות.

טענות ביקורת אלה צריכות לימוד משני טעמים: מבחינה מעשית, ראוי להכיר את תפיסותיו של ציבור גדול ובעל משקל בחברה הישראלית, שעשוי להשפיע על קבלת החלטות בענייני חוקה וממשל; ייתכן שגם מבחינה רעיונית יש ערך אינטלקטואלי בעמידה מול טענות מסוג זה ובהתמודדות עם האתגר שהן מציבות. הספרות והעיתונות החרדית, שיש בהן לא מעט היתממות ועקמומיות, יודעות לעתים גם להיות איקונוקלסטיות במידה מפתיעה, והן מוכנות להטיל ספק ולעורר "איפכא מסתברא" גם על העקרונות המושרשים ביותר ועל המוסכמות הבסיסיות ביותר – למעט כמובן עקרונותיהן ומוסכמותיהן שלהן. בעבור אדם המקבל את הדמוקרטיה כעקרון יסוד של החברה שבה הוא חי עשויות אפוא הטענות כלפיה להיות גורם מעורר ומפרה לחשיבה ולהתמודדות. בפרקים הבאים אציג תחילה את קווי הטיעון העיקריים נגד הדמוקרטיה בהגות הכללית; אבחן על רקע זה בפירוט את כל אחד מארבעת קווי הטיעון החרדיים; אעמוד על נימוקיהן, על מקורותיהן ועל משמעויותיהן של הטענות החרדיות; אציע לבחון את תרומתן האפשרית לשיח הפוליטי והמשפטי בישראל.

חשוב לי להדגיש שבשורות הבאות אֶמנע ככל האפשר מהתפלמסות עם העמדות החרדיות או מהפרכתן, לעתים גם במקומות שבהם נראה הדבר מתבקש. אני מניח שהקורא מצויד בכלים אינטלקטואליים מספיקים לבקר את הטיעונים בעצמו. עם זאת, אשתדל ככל יכולתי לסייע בהבנת העמדות החרדיות, בתרגומן לשפתו של הקורא ובחשיפת הנחות העומק שלהן מתוך גישה אמפתית ביסודה, משום שלהערכת כלים אלה חסרים במידה רבה לקורא הלא חרדי הממוצע. גישה מחקרית זו אינה משקפת הסכמה או הזדהות עם הטיעון החרדי אלא רק את ההנחה המתודית שזוהי הדרך הטובה ביותר להשגת הבנה נכונה של הנושא הנדון.

ביקורת של מי? – על המקורות החרדיים ואופני קריאתם

האידאולוגיה החרדית – ה"השקפה" (קרי: "השקופה", במלעיל) – מנוסחת בצורות שונות ומעל במות שונות. בשל מגוון סיבות "התרבות הגבוהה" החרדית, דהיינו ספרי ההלכה וההגות לגווניהם, ממעטת לעסוק בעניינים בעלי אופי ציבורי-לאומי, ולכן נותר העיסוק בנושאים אלה בעיקר בידי "תרבות העממית" – העיתונות והדרשנות הפופולרית. לפיכך אקדיש התייחסות נרחבת לעיתונות החרדית, ובמיוחד לזו הרשמית, שהממד האידאולוגי בה חזק מכל ממד אחר. עם זאת, בחומר המועט יחסית שאפשר למצוא בעניין זה אצל רבנים ואדמו"רים יש לעתים נקודות חשובות המעניקות לטענות הפובליציסטיות הן סמכות הן רוחב מבט החורג אל מעבר לבעיות השעה העכשוויות. יתר על כן, ה"השקפה" החרדית מבוססת על הנחות מוצא רעיוניות שאי-אפשר להבינן לאשורן ללא הידרשות ליצירה ההלכתית וההגותית, ובמיוחד ליצירתה רבת ההשפעה של תנועת המוסר, שקנתה אחיזה נרחבת בישיבות הליטאיות למן הרבע האחרון של המאה התשע עשרה. בניתוחי אבקש אפוא לשלב את ההגות, את ההלכה ואת הפובליציסטיקה לכדי תמונה כוללת.

העיתונים החרדיים שעליהם עברתי הם בעיקר שלושה: המודיע, יתד נאמן והמחנה החרדי, וכדאי לתת כמה מילות רקע על טיבם. המודיע הוא עיתונה הוותיק של "אגודת ישראל" עוד מפולין, שחודש בארץ ישראל בשנת תש"י

(1950). שנים רבות הוא היה עיתונה היומי היחיד של היהדות החרדית המרכזית, ולפיכך ייצג כמעט את כל פלגיה. בשל כך שוררת בו בדרך כלל נימה "ממלכתית" מאופקת למדי. בעיתון זה כתבו כמה מן העיתונאים החרדים המוכשרים ביותר של הציבור החרדי, והרהוטים שבהם היו משה שנפלד (1907-1975) וישראל שפיגל (1937-2011). שפיגל התאפיין בדרך כלל בנימוקים ובניסוחים הפונים אל ההיגיון הישר של היהודי החרדי, ואילו שנפלד פנה לעתים לסגנון כתיבה ייחודי של מעין איפכא מסתברא: מה שנראה הגיוני ופשוט אינו אלא טעות, הנובעת מאימוץ נקודת המבט של "הרחוב". אם נסתכל על אותם דברים במבט "הפוך" – זה של "דעת התורה" הנמצאת אצל גדולי הדור – נראה שהגיונם עמוק וחודר יותר. אולם ככל שעברתי על גיליונות העיתון כך הופתעתי לגלות עד כמה הוא נמנע מלצאת בביקורת חזיתית על הדמוקרטיה כשיטת משטר ומסתפק בביקורת על תופעות נקודתיות יותר העולות בחברה הישראלית. משום כך אזדקק לו במידה מועטה מאוד.

בעקבות הסכסוכים הפנימיים הלא פוסקים שפקדו את העולם החרדי בתקופת מנהיגותו של הרב אלעזר מנחם מן שך, שהגיעו לשיאם בשנים 1977-1992, הקימה קבוצת עיתונאים מן המגזר הליטאי את העיתון המתחרה, יתד נאמן (1985). השם לקוח מן הפסוק "ותקעתיו יתד במקום נאמן" (ישעיהו כב, כג), אבל הוא רומז גם לראשי התיבות "יומן דעת תורה". ואמנם יתד נאמן נועד לשמש שופר למה שנחשב בעיני מייסדיו "דעת התורה" האמיתית הטהורה האחת והיחידה – זו של הרב שך – כנגד כל אלה שביקשו לסטות ממנה אפילו כמלוא נימה. המודיע נותר אפוא יומון של מרבית המגזר החסידי לפלגותיו, ואילו יתד נאמן ייצג את המגזר הליטאי תחת דגלו המונוליתי של "גדול הדור". הליטאים היו תמיד המנסחים המוכשרים והמוסמכים יותר של ה"השקפה" החרדית, ובדרך כלל גם בעלי הקו הלוחמני יותר, למרות העובדה שבכמה היבטים דתיים-חברתיים מגלה מגזר זה פתיחות רבה יותר למודרנה מזה החסידי. יתד נאמן התגאה בכך שהסטנדרטים הדתיים שלו מחמירים יותר הודות ל"ועדה רוחנית" שהציב בראשו לשם פיקוח צנזוריאלי על כל תוכני העיתון, אבל במתקפותיו כלפי חוץ הוא מייצג דווקא קו "משוחרר" ורענן יותר. הוא אימץ את דרך הכתיבה השנפלדית ואף הקצין אותה בכמה דרגות: בעיני מי שמאמץ את הקו של העיתון, העולם נתפס תדיר כ"עולם הפוך", אבסורדי במידה רבה; נקודת המבט של הציבור איננה רק מעוותת אלא במידה רבה גם מגוחכת.

חלק גדול מן הטורים ביתר נאמן נכתבו בידי עורכי העיתון: נתן זאב (נתי) גרוסמן, יצחק רוט וישראל וורצל. זה האחרון, שהתעטר בפסוודונים "פ' חובב", הצטיין במיוחד בהגחכת העולם החילוני והדתי-לאומי ופנה מדי פעם לפיליטונים סטיריים (המזכירים לעתים את כתיבתו המוקדמת של אפרים קישון). על פי יתד, היהודי החילוני אינו רק מחזיק בתפיסות מופרכות אלא אינו מחזיק בתפיסות כלשהן, והוא נע כה וכה ומיישם את "ערכיו" לפי צרכיו ורצונותיו המשתנים. היהודי החרדי נקרא שוב ושוב לא להיגרר אחר ערכים אלה אלא להתייבב כאשר "כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד"¹ תוך שהוא מאמץ את נקודת המבט הנכונה היחידה – זו של "דעת תורה". ראוי לציין שלדרך כתיבה זו של "עולם הפוך" כוח משיכה רב, אבל לפעמים היא מעוררת רוגז גם בקרב הקוראים החרדים.²

במאי 2012 השתלט על יתד נאמן שמעון גליק, יהודי עשיר ממונסי, ניו יורק. הוא פיטר את ההנהלה הישנה ומינה חדשה במקומה. חלק גדול מן העיתונאים הוותיקים מצאו את עצמם בין המפוטרים, ובהם העורך הראשי רבי-ההשפעה נתי גרוסמן. הצוות החדש הורכב מנאמני "גדול הדור" החדש, הרב אהרן לייב שטיינמן (יליד 1914), ולעורך ראשי מונה יצחק רוט. הללו הנהיגו בעיתון קו אידאולוגי מתון יותר, ואולי גם סגנון מעט מאופק יותר. מפוטרי יתד, ועמם עוד כמה מנאמני "ההשקפה הטהורה", ניסו להתמודד עם המהפך בבית המשפט,

1 בראשית רבה מב, ח. כך דורש רבי יהודה את הכינוי "העברי" שהצמיד המקרא לאברהם (בראשית יד, יג).

2 אכן, עיתונאי יתד נאמן – הנוהגים לכנות את עמיתיהם החילונים בכינוי הלעג "לבלרים" – מציגים עצמם תדיר כשופריה של "דעת תורה" הטהורה. אלא שספק אם ההשפעה היא בכיוון אחד בלבד. בעולם החרדי סיפרו בשעתו ששאלו את העיתונאי ר' משה שנפלד "איך הוא זוכה לכוון לדעת התורה האמתית במאמריו?". על פי המסופר, שנפלד השיב: "הנני שומע את דברי ה'בעלי בתים' בענין זה, וכותב ההיפך מדבריהם, כמש"כ [כמו שכתב] הסמ"ע [ספר מאירת עיניים] בחו"מ [בחשון משפט סי'מ] ג', שדעת בעלי בתים הוא היפך דעת התורה, וממילא דעת התורה היא היפך דעת הבעלי בתים..." (ר' משה מרדכי שולזינגר, פניני רבנו הקהילות יעקב, חלק שני, זכרון מאיר [בני ברק] תשמ"ט, עמ' יט). אולם הציניקנים שבבני ברק ובירושלים חיברו לסיפור "חינוכי" זה סוף אחר והעירו ששנפלד זכה תמיד ל"דעת התורה האמתית" משום שבעלי "דעת התורה" קראו את מאמריו וקבעו את עמדותיהם על פיהם.

ומשנוכחו כי לא משם תבוא ישועתם הקימו ביולי 2012 עיתון חדש, הפלס שמו (כשמו של העיתון החרדי המזרח אירופי מראשית המאה העשרים). עיתון זה התיימר לייצג את "ההשקפה הטהורה" השמרנית והלוחמנית מבית מדרשו של הרב שך (1898-2001). הפלס הקצין את מגמותיו האידאולוגיות והסגנוניות של יתד נאמן, ובמידה רבה היה פלקטי וצעקני ממנו. בשורות הבאות לא אתייחס לעיתון זה, משום שכיום (קיץ 2012) הוא עושה את צעדיו הראשונים ועדיין לא הפיק חומרים של ממש בנושא דנן.

שנים אחדות לפני היווסד יתד נאמן נוסד השבועון המחנה החרדי, ביטאונה של חסידות בלז. מרבית העיתון מוקדשת לדברי תורה, לדברי חסידות ולפרשנות החדשות, אבל בולט בו המדור "בעין פקוחה", המוקדש בעיקר לכתיבה אידאולוגית. בעל המדור הוא הרב ישראל אייכלר, שמונה לימים לחבר כנסת מטעם "יהדות התורה", וכתיבתו דומה לזו של יתד נאמן ולעתים אף מושחזת ותוקפנית הימנה. אייכלר עדיין רואה עצמו מחויב למלחמה החרדית נגד הציונות – מלחמה שכבר ירדה מזמן מעל סדר יומם של מרבית החרדים – ובתוך כך תוקף את מה שנראה בעיניו פרות הבאושים שלה. ביטאונים של חסידויות אחרות עוסקים לרוב בדברי תורה וחסידות וכמעט אינם נוגעים בענייני "השקפה". נוסף על כתבי עת אלה ישנם גם ביטאונים של הקבוצות הקיצוניות – העדה (של "העדה החרדית" הירושלמית) והחומה (של נטורי קרתא), אולם הם מייצגים מיעוטים קטנים יחסית ואף ממעטים לעסוק בשאלות עקרוניות של ביקורת המשטר, משום שהמדינה בכללותה נתפסת בעיניהם כמרידה במלכות שמים ללא קשר לסוג המשטר המונהג בה. לעומת זאת, העיתונים החרדיים החדשים יותר, כגון משפחה ובקהילה, ממעטים לעסוק בשאלות אלה משום שהם מתרחקים בדרך כלל מדיונים בשאלות יסוד מסוג זה.³ הוא הדין בנוגע לעיתונים המסחריים הרבים לאין-ספור, והקיקיוניים ברובם, הנפוצים בשכונות החרדיות. מחקר זה איננו מקיף אפוא את הפרסומים הללו.

בשורות הבאות אתמקד אפוא, לצד דברי ההגות וההלכה, בעיקר בשני העיתונים בעלי הכתיבה האידאולוגית המגובשת אשר פיתחו במידה הרבה ביותר

3 עם זאת, יש מקום להקדיש מחקר גם לעמדות המבוטאות בהם. אני משאיר בקעה זו לאחרים להתגדר בה.

את ביקורת הדמוקרטיה – יתר נאמן הליטאי והמחנה החרדי הבלזאי.⁴ אולם קודם שאבחן את ביקורת הדמוקרטיה של החרדים אסקור בקצרה את טענות הביקורת נגד שיטת ממשל זו בספרות המערבית השמרנית.

קווים לביקורת הדמוקרטיה בזרם השמרני בתרבות המערבית המודרנית

הביקורת על הדמוקרטיה אינה תופעה חדשה. היא חוזרת לימיהם של אפלטון ואריסטו וממשיכיהם בתרבות הקלסית. בעת החדשה עלתה ביקורת הדמוקרטיה בשני הזרמים האידאולוגיים העיקריים שהתחרו בה: הקומוניזם והפשיזם. גם האנרכיזם, שפעל בשולי השמאל הפוליטי והאידאולוגי, לא חשך ממנה את שבטו. כל אלה אינם בעלי עניין לדיוננו, כלומר לצורך הצבת הביקורת החרדית בהקשר רעיוני רחב יותר. לנדרון דידן, הקשר זה אמור להתמקד בעיקר בביקורת הבאה מימין, ובעיקר מן האגפים השמרניים והמסורתניים של התרבות המודרנית, אם הדתיים אם החילוניים, בתקופה שלאחר המהפכה הצרפתית. אסקור כאן רק מבחר חלקי ביותר, שיש בו כדי לסייע לנו בהמשך דיוננו.

אלברט א' הירשמן (ובעקבותיו ג'וזף פמיה) בנה דגם לאפיון הביקורות הראקציוניות על הדמוקרטיה. לפי דגם זה אפשר לחלק את הטיעונים לשלוש תזות עיקריות: תזת ההיפוך (הוא נוקט את המונח perversity, שמשמעו עיוות או עקשות חסרת היגיון, אולם המונח הראוי יותר הוא "היפוך"), תזת חוסר התוחלת (futility) ותזת הסכנה (jeopardy). תזת ההיפוך גורסת שהדמוקרטיה משיגה מטרות הפוכות מאלה שאליהן היא שואפת; תזת חוסר התוחלת קובעת שהדמוקרטיה אינה מעלה ואינה מורידה; תזת הסיכון טוענת שהדמוקרטיה

4 הדיון בשאלה זו לא יוכל להיות שלם בלא התייחסות לדרשנות החרדית העממית, הנוגעת גם היא בשאלת הדמוקרטיה וחולשותיה. במיוחד ידועות בכך דרשותיו של הרב אמנון יצחק. דרשנות זו, שניתח אותה לאחרונה ביסודיות קימי קפלן, לא תובא כאן בשל הצורך לערוך מחקר נפרד ונרחב, בכלים אחרים, עליה ועל קהליה. השארתי אפוא את הסוגה הזאת מחוץ לתחום הדיון במחקר זה.

מצליחה לשנות, אבל שינויים אלה מזיקים לחברה ולערכים הרצויים לה.⁵ דייוויד שפיץ, אף הוא מהחוקרים הבולטים של המחשבה האנטי־דמוקרטית, נקט חלוקה פשוטה יותר. לדעתו, החלוקה היא לשני סוגים עיקריים של טיעונים: טיעון "הדמוקרטיה בלתי־אפשרית" (הכולל למעשה את שתי התזות הראשונות של הירשמן) וטיעון "הדמוקרטיה לא רצויה".⁶

לפי ניתוחו של שפיץ, הטיעון בדבר אי־אפשרותה (impossibility) של הדמוקרטיה מתרכז בעיקר בכיוון אחד: הדמוקרטיה אינה מצליחה לבטל את האליטות. גם בה יש מעמד שליט המכריע בשאלות החברתיות המרכזיות. מראית העין של שלטון העם אינה אלא כסות עיניים המסתירה את ההיררכיות המבניות שבחברה. שפיץ קובע שהטיעונים בכיוון זה נחלקים לשני טיעוני משנה עיקריים: הראשון – קיומו של מעמד שליט הוא בבחינת הכרח סטיכי של כל חברה, והדמוקרטיה, חרף רצונה הטוב, אינה יכולה לו; השני – הדמוקרטיה לא באמת חפצה בשלטון העם, וכל המערכת הדמוקרטית איננה אלא קונספירציה מתוחכמת של המעמד השליט, המבטיחה לו שקט, ביטחון והמשכיות.⁷

הטיעון בדבר פסלותה (undesirability) של הדמוקרטיה מורכב ומפורט יותר. שפיץ מבחין בין דוקטרינות אריסטוקרטיות, הטוענות שיש להעניק יתרון סמכותי לאליטה מובחרת (גזעית, ביולוגית או "טבעית"), לבין דוקטרינות אוטוריטריות, המבקשות להשליט על החברה את "האדם הנכון", את "המעמד הנכון" או את "העיקרון הנכון" באופן שבו לא יהיו עליו פיקוח או ביקורת מצד ההמונים.

5 Albert O. Hirschman, *The Rhetoric of Reaction*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991; Joseph V. Femia, *Against the Masses: Varieties of Anti-Democratic Thought since the French Revolution*, Oxford: Oxford University Press, 2001

6 David Spitz, *Patterns of Anti-Democratic Thought*, New York: The Free Press, 1965, pp. 33-39

7 כפי שנראה להלן, הטיעון השני חזק במיוחד בביקורת החרדית.

אי-אפשרותה של הדמוקרטיה

הביקורת הקובעת שהדמוקרטיה אינה אפשרית קשורה בעיקר בשמותיהם של שלושה סוציולוגים איטלקים מן המחצית הראשונה של המאה העשרים, שפיתחו מזוויות שונות תאוריה המכונה "תאוריית האליטות": וילפרדו פרטו (Pareto; 1848-1923), גאטנו מוסקה (Mosca; 1858-1941) ורוברט מיכלס (Michels; 1876-1936).⁸ תאוריה זו מדגישה את כוחן של אליטות לא נבחרות במשטרים ובמסגרות המתיימרים להיות דמוקרטיים. מתוך אלה ידוע במיוחד מחקרו של מיכלס, "מפלגות פוליטיות", שהעלה כלל רחב יותר הידוע כ"חוק הברזל של האוליגרכיה". על פי כלל זה, שליטה ישירה של ההמונים היא מן הנמנעות, ולפיכך הדמוקרטיה מתנהלת באמצעות ארגונים. אולם ארגונים, הן מסיבות פסיכולוגיות הן מסיבות "מכניות" (כלשונו), הם גופים הייררכיים, ולפיכך הם משמשים כר לעליית אלו השואפים לשליטה והמסוגלים לרכשה. לדבריו, יש לכך הצדקה:

כשם שהפציינט מציית לרופא משום שהרופא יודע טוב יותר מן הפציינט, שכן הוא למד היטב את גוף האדם בבריאותו ובחוליו, כך מחויב הפציינט הפוליטי לכפוף עצמו להנחיית מנהיגי מפלגתו, המצוידים במסוגלות פוליטית שאינה בת השגה בעבור אדם מן השורה.⁹

לדעתו, הניסיון להחליף משטר מעמדי במשטר דמוקרטי הוא בבחינת "כאשר ינוס איש מפני הארי ופגעו הדב" (עמוס ה, יט),¹⁰ שכן קיומה של אליטה שלטת

8 יצוין שאת שלושתם העלתה התנועה הפשיסטית על נס, אולם ישנם חילוקי דעות באשר למידת זיקתם אליה.

9 Robert Michels, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, New York: Dover Publications Inc., 1959, p. 89 (כל התרגומים לעברית בספר הם שלי).

10 שם, עמ' 22. מיכלס ממשיל זאת למי ש"נמלט מפני סקילה כדי להיקלע לידי כריבדיס" (שתי המפלצות אשר על פי המיתולוגיה היוונית ארבו לספינות במצר מסינה). נקטתי את המשל המקראי המורה אותו נמשל.

הוא בבחינת הכרח ארגוני. "אמרת ארגון, אמרת אוליגרכיה", כתב מיכלס במכתם שהפך מפורסם.¹¹

פסלותה של הדמוקרטיה

לעומת תאוריה זו, המתמקדת באי־האפשרות להשיג דמוקרטיה, עומדות כמה תאוריות הסבורות שהדמוקרטיה דווקא אפשרית, אבל אינה רצויה בהיותה סכנה לחברה ולערכים הנכונים. ראש וראשון לאלה הוא אפלטון, במיוחד על פי ניתוחו הרדיקלי של קרל פופר.¹² על פי ניתוח זה, אפלטון סבר שמעמד הפילוסופים, שממנו צריכה לצמוח הנהגת המדינה, אינו צריך להיות מבוסס רק על חוכמה אלא גם על עליונות גנטית־גזעית, שתטופח באמצעים של השבחת הגזע והיבדלות ממעמדות אחרים. שלטונה של שכבה זו במעמדות הנמוכים נדרש להתבסס לא רק על כוח הזרוע אלא גם על מניעת אפשרות להשגת ידע והשכלה, וכן, בשעת הצורך, על תרמית והונאה.¹³ פרשנותו הקיצונית של פופר, שלפיה תפיסתו של אפלטון הייתה גזענית והכשירה דרכי דיכוי ומרמה, לשם הבטחת המשכיות השליטה של האליטה השלטת, זכתה לביקורות רבות והיא אינה מקובלת במחקר כהצגה נכונה של רעיונות הפילוסוף.¹⁴ אבל מוסכם על הכול שאפלטון דגל בתפיסה אריסטוקרטית מובהקת שעל רקעה פסל את הדמוקרטיה האתונאית. עמדתו של אריסטו הייתה מתונה הרבה יותר מזו של מורו, אבל גם הוא העדיף שהשלטון יהיה בידי שכבה אריסטוקרטית משכילה ומיומנת ולא

11 שם, עמ' 401. לניתוח משנותיהם של פרטו, מוסקה ומיכלס: Femia (לעיל הערה 5),

עמ' 71-102; Robert Nye, *The Anti-Democratic Sources of Elite Theory: Pareto, Mosca, Michels*, London and Beverly Hills: Sage Press, 1977

12 קרל פופר, *החברה הפתוחה ואויביה*, תרגום: י' אגסי, ירושלים: הוצאת שלם, תשס"ג, עמ' 39-171. כמעט חצי הספר מוקדש לאלפטון, שבו רואה פופר אחד מאבות הטוטליטריזם המודרני.

13 שם, עמ' 89-157.

14 ספר עב כרס נכתב כדי להפריכה: Ronald B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953

תימסר ל"המון".¹⁵ עמדות אלה השפיעו על שורה של אישים שאימצו מגמה אליטיסטית בימי הביניים ובעת החדשה ושללו את הדמוקרטיה.

בהגות הקונטרה־רבו־לוציונית בולט ז'וזף דה מסטר (de Maistre; 1753–1821) כמגן המובהק של העמדה האנטי־דמוקרטית, הנובעת מתפיסה מסורתנית. הגותו הושפעה מזו של אדמונד ברק, הנחשב אבי השמרנות המודרנית, אבל הלכה כמה צעדים אל מעבר לו: בעוד שברק נסמך על טיעונים רציונליים וחילוניים בעיקרם, משלב דה מסטר היבטים תאולוגיים חזקים במשנתו; בעוד שברק היה בעל תפיסה אופטימית למדי של טבע האדם והחברה ודגל בהתקדמות מתונה לעבר משטר מאוזן דוגמת זה שהתפתח באנגליה, ראה דה מסטר את טבע האדם כנוטה לאלימות ולשפיכות דמים, ואת טבע החברה כנוטה לתוהו ובוהו הנותן פורקן ליצרים אלה. הדרך היחידה להתגבר על נטיות אלה היא באמצעות סיוע מן האל, המצמיח מבנה חברתי מאורגן בכוח ההשגחה העליונה. לא חוזה אנושי (אמנה חברתית) הוא מקור כוחו של שלטון, כי אם כוח על־טבעי. ההשגחה פועלת באמצעות כוחות אנושיים הפועלים בהיסטוריה ומתגברים על היצרים הברוטליים של בני האדם. הכוחות הללו מכוננים למרות הכול סדר חברתי יציב והמשכי המגבש לעצמו בתהליך ההיסטורי רוח קולקטיבית ייחודית ועקרונות קולקטיביים יסודיים, כלומר מסורת. על אף מקור עוצמתם הא־לוהי, כוחות אלו פועלים גם הם בעולם, כלומר בתוך המציאות הטבעית, ולכן גם הם נדרשים להפעיל אלימות, כדי לגבור על האלימות הגסה והפראית וכן כדי להביא את העולם לכלל איזון מוסרי של שכר ועונש. אולם אלימות זו היא אלימות נדרשת, הנעשית לצורך נעלה ולא לשם פורקן היצרים. מכיוון שהכוחות המכוננים את הסדר החברתי ואת חוקי היסוד שלו אינם אמנה חברתית או הסכמה אנושית אחרת, אין בידי הסכמה אנושית לבטלם. גם כאשר השליטים הלגיטימיים מחוקקים את חוקיה של החברה, הם אינם יוצרים אותם יש מאין אלא מנסחים את מה שכבר היה גלום ברוחה של המסורת. לפיכך החוקים האמיתיים אינם חוקים כתובים, וכשהם מועלים על הכתב הם חלקיים ולעולם ממצים את מלוא עומק המסורת

15 אריסטו, הפוליטיקה, תרגום: ח"י רות, ירושלים: מאגנס, תשל"ה, ספר רביעי, פרקים 11–13.

המגולמת בהם. הניסיון ליצור חוקים "כתובים" יש מאין מופרך אפוא. השלטון המסודר, הבנוי על המלך, על האצולה ועל הכנסייה הוא השלטון היחיד שיש לו לגיטימיות, ולפיכך כל ניסיון לקעקעו עתיד להחזיר את החברה לתוהו ובוהו ולמערבולת של אלימות פרועה.¹⁶

אולם מרבית מבקריה המודרנים של הדמוקרטיה במאה העשרים פנו לכיוונים הרבה פחות תאולוגיים, שיש בהם במידה רבה המשך – אם כי מתון יותר – לתפיסתו של אלפטון. כמה מאלה הדגישו את אי-כשירותו של הבוחר הממוצע לקבל החלטות בשאלות הרוט גורל כגון אלה שעל פיהם מתנהלת המדינה. בלטו בכך האדריכל האמריקני הנודע רלף אדמס קרם (Cram; 1863–1942) והכלכלן האוסטרי-אמריקני ג'וזף (יוזף) שומפטר (Schumpeter; 1883–1950).¹⁷ קרם היה במידה רבה אנטי-דמוקרטי, ואילו שומפטר נותר דמוקרט וביקש להצביע על ליקויי הדמוקרטיה דווקא מתוך רצון למזערם. שניהם התמקדו בעיקר באי-כשירותו של העם לקבל החלטות פוליטיות.

קרם קובע שיש רק מעטים המסוגלים באמת לנהל את המדינה ולקבוע את חוקיה, אבל הדמוקרטיה מעדיפה להפקיד זאת בידי הבינונים, "ההמון", שרוב אנשיו שייכים ל"טיפוס הנאוליתי" ושאינן להם הכישורים לקבל החלטות

16 בכך חזה דה מסטר את תקופת הטרור שבסוף המהפכה הצרפתית. ראוי לציין שהגותו של דה מסטר פתחה פתח לפירושים שונים ומגוונים. בניגוד לפרשנות המקובלת למשנתו (שאותה הצגתי כאן), סבור אוון ברדלי שדה מסטר הוא "מודרני" – רציונלי ולא תאולוגי – הרבה יותר מכפי שנדמה ממבט ראשון (Owen Bradley, *A Modern Maistre: The Social and Political Thought of Joseph de Maistre*, Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1999). מנגד, רישר לברן מדגיש את האופי התאולוגי של משנתו, אבל מסב את תשומת הלב לכך שתאולוגיה זו אינה פוסעת בתלם הקתולי הממוסד של זמנו (Richard Lebrun, *Throne and Altar, the Political and Religious Thought of Joseph de Maistre*, Ottawa: University of Ottawa Press, 1965). ואילו ישעיהו ברלין מזהה אצלו את שורשי המחשבה הפשיסטית (ישעיהו ברלין, *האנושות – בול עץ עיקש*, תרגום: עדי אופיר, תל אביב: עם עובד, תשנ"ה, עמ' 95–165).

17 בהקשר זה ראוי לציין גם את האמרה המיוחסת לווינסטון צ'רצ'יל: "The best argument against democracy is a five minute conversation with the average voter" [הטיעון הטוב ביותר נגד דמוקרטיה הוא שיחה של חמש דקות עם הבוחר הממוצע].

פוליטיות מושכלות. הדמוקרטיה חדלה לראות את השליטה במדינה כ"אמנות ההנהגה", ובשל כך איבדה למעשה את המנהיגות עצמה. היא ביכרה את ההכרעה על בסיס יתרון כמותי על פני הכרעה על בסיס יתרון איכותי.¹⁸ שומפטר צועד בכיוון דומה אבל מאופק יותר. בספרו הנודע, קפיטליזם, סוציאליזם ודמוקרטיה, הוא מאריך לטעון בדבר אי-כשירותם של האזרחים לבחור. טיעונו המרכזי הוא שיש פער עצום בין הליכי קבלת ההחלטות של האזרח הממוצע בשאלות הנוגעות למרחב הפרטי שלו לבין קבלת ההחלטות שלו בעניינים פוליטיים לאומיים, ובעיקר בהחלטות בעבור מי להצביע. לדבריו, מכיוון שהאחריות על ההכרעה האלקטורלית פרושה על פני ציבור נרחב, חש האזרח הבודד אחריות פחותה מאשר בקבלת החלטות שבהן הוא הנושא היחיד או העיקרי באחריות. לפיכך, הוא טוען, בהכרעותיו הפוליטיות מסתפק האזרח במידע דל, שגם אותו הוא מקבל בצינורות שאמינותם לא מובטחת, ומונע לא אחת משיקולים לא רציונליים. שומפטר מסכם:

וכך נופל האזרח הטיפוסי לרמה נמוכה של תפקוד מנטלי משעה שהוא נכנס של הזירה הפוליטית. הוא מתווכח ומנתח בדרך שהוא עצמו היה רואה כאינפנטילית במרחב של האינטרסים הממשיים [הפרטיים] שלו. הוא שב ונעשה פרימיטיבי. חשיבתו נעשית אסוציאטיבית ורגשנית.¹⁹

לכך, קובע שומפטר, יש שתי תוצאות: האחת – בחירה לא רציונלית אף בהיעדר השפעה של קבוצה חיצונית; השנייה – נטייה גוברת של קבוצות משפיעות לנצל דרך הכרעה זו לטובתן. טענות דומות העלו הפילוסוף הספרדי חוסה

18 לסיכום טענותיו: Spitz (לעיל הערה 6), עמ' 132-135. בהמשך הפרק מובאים הוגים נוספים הנוקטים קו דומה.

19 Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, London: Routledge Publishers, 2006, p. 262

אורטגה אי־גאסט (Ortega y Gasset; 1863–1955)²⁰ והפובליציסט האמריקני וולטר ליפמן (Lippman; 1889–1974).²¹

מגמות אנטי־דמוקרטיות בנצרות ובאסלאם

בתאולוגיות הפוליטיות הנוצריות שהתפתחו בעולם המערבי לאחר מלחמת העולם השנייה ניצחה הדמוקרטיה הליברלית ניצחון מוחץ, והיא מוצגת כצורת השלטון ההולמת ביותר את רוח הנצרות. כמעט למותר לציין שתאולוגיות פוליטיות ליברליות – כגון אלה של ז'ק מריטן, של ג'ון קורטני מוריי ושל ריינהולד ניבור, אם נזכיר רק כמה שמות – צידדו בדמוקרטיה כבעלת ערך דתי נוצרי. אולם אפילו תפיסות תאונומיות ודומיניוניסטיות – כגון אלה של רוסאס ג'ון רושדוני, של גארי נורת' ושל גרג באהנסן – הדוגלות בהשלטת נורמות דתיות במדינה, נזהרו מפני שלילה מפורשת של הדמוקרטיה אף שרעיונותיהן עומדים במידה רבה בניגוד לכמה מערכיה. הכנסייה הקתולית הממסדית אימצה את הדמוקרטיה כמשקפת את ערכי התבונה כבר בימי פיוס התשיעי ונוקטת גישה זו ביתר שאת בדורות האחרונים, במיוחד לאחר ועידת הוויטיקן השנייה (1962–1965).²² בעשורים האחרונים עמדה זו היא כה מובנת מאליה עד שרק לעתים רחוקות נזכר מאן שהוא לשאול אם זו אכן עמדתה המקורית של הנצרות.²³

20 Femia (לעיל הערה 5), עמ' 137–138.

21 Spitz (לעיל הערה 6), עמ' 137–139.

22 "Democracy," in: *New Catholic Encyclopedia*, Farmington Hill: Gale Publishing, 2002, pp. 745, 749, 751. רוח זו עולה גם מנאומו של האפיפיור פאולוס השישי במנילה (1970): www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701128_vescovi_en.html (כל אתרי האינטרנט בספר זה אוחדו לאחרונה במאי 2012).

23 למשל: Robert P. Kraynak, *Christian Faith and Modern Democracy: God and Politics in the Fallen World*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001.

חריגה בעניין זה היא "אגודת פיוס העשירי הקדוש" (SSPX),²⁴ ובעיקר מייסדה ומנהיגה, הארכיבישוף מרסל לפבר (1905-1991), שטען בפירוש שהדמוקרטיה מנוגדת לערכי הנצרות. לפבר כפר בעקרון ריבונות העם וקבע, בעקבות האפיפיור לאו השלושה עשר, כי "כל סמכות מקורה באל".²⁵ הוא אף האשים את הדמוקרטיה בשתלטנות ובניסיון לדחוק כל משטר אחר²⁶ ותקף בחריפות את עקרון שלטון הרוב: "אני מבקש לשוב ולהזכיר, אם יש צורך בכך, לנוכח הדמוקרטיזם הזה, החודר כעת אל הכנסייה", כתב, "שהרוב איננו יוצר את האמת".²⁷ אולם גם הוא קבע שהכנסייה מגנה רק את התפיסה האידאולוגית הדמוקרטית ולא דווקא את המשטר הדמוקרטי עצמו.²⁸ עם זאת, הוא ניסה להציע מעין משטר חלופי, שאותו הגדיר "דמוקרטיה לא ליברלית", המכיר בלגיטימיות של מונרכיה שמקנה סמכויות לא רק ליחידים אלא גם למשפחות ולגופים מאוגדים, וכמובן, המכפיף את ההסכמה האזרחית לצו הדתי.²⁹ אולם עיקר מאבקו של הארכיבישוף לפבר לא היה נגד הליברליזם הדמוקרטי אלא נגד הליברליזם הדתי, שרבות מעמדותיו אומצו בידי הכנסייה הקתולית בוועידת הוויטיקן השנייה. הארכיבישוף לא הכיר בהחלטותיה של הוועידה, ועל רקע זה נודו הוא ואוהדיו מן הכנסייה הקתולית ב-1988.

בעולם המוסלמי, לעומת זאת, הרוח האנטי-דמוקרטית חזקה הרבה יותר.³⁰ בניגוד לאגף הרפורמיסטי באסלאם, הנוטה לאמץ דפוסים דמוקרטיים

24 Society of Saint Pius X. פיוס העשירי כיהן כאפיפיור בשנים 1903-1914. הכנסייה הכריזה עליו כקדוש ב-1954. הוא היה אחד מנושאי דגל השמרנות וההתנגדות לאידאולוגיות המודרניות בכנסייה הקתולית של תחילת המאה העשרים.

25 Marcel Lefebvre, *They Have Uncrowned Him*, Kansas City, MO: Angelus Press, 1992, p. 51

26 שם, עמ' 51.

27 שם.

28 שם, עמ' 52-53.

29 שם, עמ' 54-56.

30 פולמוס מחקרי מעניין התפתח על משקלם של הרעיונות האנטי-דמוקרטיים באסלאם העכשווי. במשך זמן רב שלטה במחקר המוסכמה שלפיה ההוגים העיקריים של האסלאם במאה העשרים ראו את הדמוקרטיה כתוצר מערבי, וממילא גם אנטי-אסלאמי. כך למשל: Ali Merad, "The Ideologisation of Islam in the Contemporary Muslim

וליברליים באופן נרחב למדי,³¹ שוללים תאולוגים פוליטיים מוסלמים מן האגף

World," in: Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki (eds.), *Islam and Power*, London: Croom Helm Ltd., 1981, pp. 39-41. כנגד דימוי זה הצביעו כמה חוקרים על עליית משקלם של טיעונים דמוקרטיים בקרב הוגים אסלאמים למן שנות התשעים של המאה העשרים ואילך. למשל: John L. Esposito and James P. Piscatori, "Democratization and Islam," *The Middle East Journal* 45 (3) (1991), pp. 427-440; Abdou Filaly-Ansary, "Muslims and Democracy," in: Larry Diamond, Marc F. Plattner, and Daniel Brumberg (eds.), *Islam and Democracy in the Middle East*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2003, pp. 193-207; Frédéric Volpi, "Political Islam and Democracy," in: F. Volpi (ed.) *Political Islam*, Oxford: Routledge, 2011, pp. 135-137; Carry Rosefsky-Wickham, "The Path to Moderation," *שם*, עמ' 172-194. אספוזיטו אף הסתכן בהערכה כי "רוב המוסלמים כיום מקבלים את מושג הדמוקרטיה" (John Esposito, *Islam and Politics*, 4th edition, Syracuse: Syracuse University Press, 1998, p. 326). אולם גם לגבי שלב מאוחר זה ישנם חוקרים הסבורים שהשינוי הוא במקרה הטוב טקטי, ובמקרה הפחות טוב, רטורי גרדא. לסקירה קצרה של הדעות: *שם*, עמ' 173-174, וכן: Emmanuel Sivan, "The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back," *Journal of Contemporary History* 25 (June 1990), pp. 353-364: www.jstor.org/discover/10.2307/260737?uid=3738240&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=47698912635507; Martin Kramer, "Islam vs. Democracy," *Commentary* (New York), January 1993, pp. 35-42: www.martinkramer.org/sandbox/reader/archives/islam-vs-democracy; Gudrun Kramer, "Islamist Notions of Democracy," *Middle East Report* 183 (Jul.-Aug. 1993), pp. 2-8; Meir Litvak, "Islamic Democracy vs. Western Democracy: The Debate among Islamists," in: Meir Litvak (ed.), *Middle Eastern Societies and the West*, Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 2006, pp. 199-219. אחרים מציינים שתהליך ההשפעה הדמוקרטית עודו בראשיתו: Bernard Lewis, "A Historical Overview," in: *Islam and Democracy in the Middle East* (בהערה זו), עמ' 208-219. מכל מקום, נראה שאין מחלוקת בין החוקרים על כך שעד ראשית שנות התשעים הייתה המגמה הדומיננטית באסלאם אנטי-דמוקרטית ועל כך שמגמה זו עדיין שלטת באסלאם הרדיקלי.

Radwan A. Masmoudi, "The Silenced Majority," (לעיל הערה 30); Rosefsky-Wickham 31
(לעיל הערה 30), עמ' 264-258. עמדה מוסלמית-ליברלית חריפה נגד הרוח האנטי-דמוקרטית של האסלאם

האסלאמיסטי הקיצוני יותר (כגון האידאולוגים של "האחים המוסלמים", חסן אל באנא, סייד קוטוב ואחרים) את הדמוקרטיה כמשטר פוליטי מערבי המנוגד לרוח האסלאם.³² אולם משעה שהועברה התאולוגיה לחיי המעשה היא ביקשה לשמור לכל הפחות על מראית עין של דמוקרטיה ושל ריבונות העם. כך הקפידו מנסחי החוקה האיראנית של דצמבר 1979, שקבעו את חלוקת התפקידים בין מוסדות הסמכות הדתית, ובראשם "המנהיג העליון" (רֵהֶבְרָה אַנְרֵלֵאב), לבין המוסדות הנבחרים, להגן מצד אחד על מעמדו היתרונני של המנהיג, אבל להכריז מצד אחר על פלורליזם מפלגתי (בכפוף לנאמנות לאסלאם) ועל בחירות דמוקרטיות. מכיוון שתורת הוֹלֵאִי־אֵת פְּקִיָּה, שעל בסיסה התכוננה הרפובליקה האסלאמית, עוסקת במדינה אסלאמית ולא במשטר של קהילה אסלאמית המתקיימת תחת שלטון חילוני, מסתבר שהייתה חייבת להתחשב בהלכי רוח דמוקרטיים מודרניים ולהתפשר עמם.³³

כפי שנראה להלן, הביקורת החרדית על הדמוקרטיה עושה שימוש בשני סוגים של טיעונים הקרובים לאלו שבהגות המערבית: הטיעון בדבר אי־אפשרותה של הדמוקרטיה עולה בצורה חריפה אבל פחות קטגורית, בדמות הטענות בדבר "הדמוקרטיה כמכשיר" בידי האליטות הישראליות השמאלניות־חילוניות (טענות שאקדיש להן עיון מפורט בפרקים האחרונים של חיבור זה); הטענות האליטיסטיות־אריסטוקרטיות בדבר פסלותה של הדמוקרטיה עולות גם הן, בעיקר בדמות הביקורת על ערכי החירות והשוויון של הדמוקרטיה המערבית, אבל לא פחות מכך גם בשיח הפנימי יותר של ההגות החרדית, זה המצדיק

הרדיקלי אפשר למצוא אצל Fatima Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, Reading: Edison-Wesley Publishing Company, 1992, pp. 42-59
 32 Merad (לעיל הערה 30); Esposito (לעיל הערה 30), עמ' 324-325; וכן: "AlMawdudi's Model of Theo-Democracy", שם, עמ' 151-155; Litvak (לעיל הערה 30).

33 על עקרונותיה ותהליך גיבושה של החוקה האיראנית: Fakhreddin Azimi, *The Quest for Democracy in Iran: A Century of Struggle against Authoritarian Rule*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, pp. 357-435; Bahman Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran: The Institutionalization of Factional Politics*, Gainesville: University of Florida Press, 1996, pp. 53-67

ומבאר את דפוסי המנהיגות החרדית, ובמיוחד את מנהיגותם של ה"גדולים" במגזר הליטאי ("דעת תורה").

ביקורת כיצד? – צורות השיח האנטי־דמוקרטי בתרבות החרדית

כפי שנראה מיד, הביקורת החרדית על הדמוקרטיה שותפה לכמה מטענות הביקורת של ההוגים שנזכרו בפרק הקודם, אבל אין ספק בכך שהיא רחוקה מדרך הטיעון הבהירה והשיטתית של מרביתם. ככלל, את הביקורת החרדית על הדמוקרטיה אפשר למצוא בשני סוגי שיח שונים לגמרי: השיח האחד הוא השיח על השליטה בחברה החרדית עצמה, כלומר מיהו הראוי לכתר "גדול הדור" (אצל הליטאים והספרדים) או האדמו"ר (אצל החסידים) ומכוח מה, ואילו השיח השני הוא השיח על השלטון במדינה החילונית. סוג השיח הראשון אינו מעניינו הישיר של מחקר זה, אולם מבחינות מסוימות, דווקא בו יש ביטוי לתפיסות "טהורות" יותר, הן משום שהן פחות פולמוסיות הן משום שהן מבודדות את השאלה הפוליטית (שאלת השלטון הראוי) מן השאלה הזהותית (אופייה החילוני של המדינה). לפיכך אפתח בשיח זה ואתאר בקצרה שאלות אלו, שעלו במהלך ההיסטוריה הקרובה של היהדות החרדית, ואחר כך אעבור לשיח על משטר המדינה.

השיח החרדי על השלטון הראוי במגזרי היהדות החרדית

השיח על השליטה בחברה החרדית נוגע בשאלת הדמוקרטיה רק בעקיפין, ולכן אינו מתעמת אתה בדרך כלל במישרין. מבחינת היהודי החרדי, שלטונם של גדולי התורה והחסידות הוא בגדר דבר המובן מאליו, והרעיון לחולל דמוקרטיזציה בדרכי מינויים של אלה ייחשב במידה רבה מגוחך. על פי הרטוריקה החסידית, אדמו"רי החסידות מתמנים מכוח צדקתם וקדושתם (אבל בפועל כמעט תמיד על סמך ירושה), ואילו על פי הרטוריקה הליטאית, גדולי התורה הליטאים נבחרים מכוח מעלתם בלימוד התורה (אבל בפועל מעורבים בבחירתם גורמים פוליטיים

ותקשורתיים, וגם אצלם ייחוס משפחתי מפואר אינו מזיק). אם יחול בעתיד שינוי לכיוונים מעט יותר דמוקרטיים של הנהגה, סביר להניח שהוא לא ינומק בשיקולים עקרוניים דמוקרטיים.

הוויכוח על עקרון ההורשה בחסידות עלה כמה פעמים בתולדות התנועה במאה התשע עשרה ושב ומתלקח מדי פעם עד ימינו אלה.³⁴ אולם גם אלה המביעים הסתייגות מעיקרון זה אינם מציעים עקרון בחירה "רציונלי" של בחירות דמוקרטיות, אלא הליכה אחר האדם המתאים מבחינת סגולותיו הרוחניות. את המועמדים להיחשב לכאלה אין מעמידים על פי רוב לשיפוטו של הציבור. בתולדות החסידות בדורות האחרונים נודעו רק שלושה מקרים שבהם אמורות היו להתקיים בחירות למינויו של אדמו"ר, אבל מתוכם רק במקרה אחד המהלך אכן התקיים, בחסידות "קרלין הזקנים" הקטנה (ירושלים, 1990). בשתי החסידויות הגדולות יותר שבהן הייתה כוונה לקיים בחירות – תולדות אהרן (ירושלים, 1997) ובובוב (ברוקלין, ארצות הברית, 2007) – המהלך סוכל. ב"תולדות אהרן" הוחלט לפלג את החסידות בין המועמדים להנהגה, ואילו בבובוב לא היה מדובר בבחירות של ממש אלא יותר במשאל שיקבע את הזכות להשתמש בשם "בובוב", ובסופו של דבר הסוגיה לא הוכרעה. כל שלוש מערכות הבחירות הללו לא התקיימו מתוך הכרה בצדקתו של העיקרון הדמוקרטי אלא בשל אילוצים לא רצויים שלא אפשר לקיים את עקרון ההורשה באופן חלק ורגיל. גם כללי ההשתפות בבחירות אלו לא היו אלו של חברות דמוקרטיות מודרניות: זכות הבחירה הייתה על פי בתי אב, ומי שהורשה להצביע היו רק ראשי בתי האב, כלומר רק גברים נשואים; הבחירה באדמו"ר הייתה לכל ימי חייו, ויותר מזה, כהונתו כללה את הזכות להוריש את ההנהגה לזרעו ולזרע זרעו אחריו.

גם המחנה הליטאי גאה בכך שהוא הולך אחר מנהיגות הנבחרת מכוח סגולות נעלות שאינן עומדות לשיפוט הציבור. לפי האתוס הליטאי, הציבור אמור להיות מונהג על פי "דעת תורה" ולהכפיף עצמו לאלו המחוננים בה.³⁵ בדרך כלל

34 לדוגמאות: דוד אסף, דרך המלכות: ר' ישראל מרוז'ין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים: מרכז שזר, תשנ"ז, עמ' 100-120; עמנואל אטקס, בעל התניא: רבי שניאור

זלמן מלאדי וראשיתה של חסידות חב"ד, ירושלים: מרכז שזר, תשע"ב, עמ' 414-456.

35 על שורשיה ותמורותיה של דוקטרינת "דעת תורה" הרחבתי במאמרי "דוקטרינת דעת תורה: שלושה שלבים", בתוך: יהודע עמיר (עורך), דרך הרוח – ספר היוכל לאליעזר

עומד בראש המגזר הליטאי מנהיג אחד בולט, "גדול הדור", אבל לצדו משמשים רבנים אחרים הנהנים גם הם מסמכות כריזמטית. המחנה הספרדי צעד בעניין זה במידה רבה בעקבות הליטאים, אבל עד היום היה לו רק מנהיג רוחני אחד – הרב עובדיה יוסף – וכלל לא מובטח שהנהגה אחידה זו תתמיד גם בתקופה שלאחריו. בתפיסה זו, הליטאית, לא נאמר מעולם מי קובע את זהותו של "גדול הדור" וכיצד. על פי התיאורים בספרות החרדית, גדולי התורה צומחים מכוח סגולתם הייחודית, הקורנת כביכול באור עצמה. בפועל מעורבים בבחירה זו גורמים שונים, מרבנים עד עסקנים ובעיקר אנשי תקשורת, אולם הם נותרים מאחורי הקלעים ומציגים את עצמם ככפופים ל"גדולים". את הטענות בשבחה של מנהיגות ה"גדולים" נמצא בספרות החרדית כמעט תמיד על דרך החיוב, ורק לעתים נדירות מתוך השוואה פוסלת של צורת המנהיגות המתחרה, הדמוקרטית. ההנהגה החרדית היא אפוא הנהגה אוטוריטרית בעיקרה. אבל ראוי גם להדגיש: מכיוון שאין לרשותה כוח פיזי – לא משטרה, לא צבא, לא הוצאה לפועל ולא כל גורם אכיפה אחר – יכולתו של מנהיג רוחני לאכוף את מרותו תהא לעולם מוגבלת. במחנה החסידי יכול חסיד לעזוב אדמו"ר אחד ולקבל על עצמו אדמו"ר אחר. הדבר קורה תדיר לאחר פטירתו של אדמו"ר, כאשר ההנהגה מתפצלת (ובכלל, בחסידות ישנה תחרות לא קטנה בין חצרות, המגדילה לכאורה את אפשרות הבחירה). ישנם גם חסידים שאינם מקבלים על עצמם את עולו של אדמו"ר כלשהו, אף על פי שעקרון ה"התקשרות לצדיקים" הוא יסוד מוסד של דרך החסידות. המרחב הדינמי הזה לא רק מאפשר לחסידים בחירה אלא גם משפיע על אופן ההנהגה של האדמו"רים עצמם, שאינם יכולים להיות נוקשים יתר על המידה וחייבים בסופו של דבר להיות מודעים למגבלות כוחם ולהאזין לרחשי לב הציבור. במחנה הליטאי ובמחנה הספרדי עומד אמנם בראש

שבייד, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יט (תשס"ה), עמ' 537-600 (ושם, עמ' 537-538, הפנית למחקרים שקדמוני); ובמחקר על שלביה המאוחרים יותר, בלקראת דמוקרטיזציה של דעת תורה?: תמורות במנהיגות החרדית במפנה המאות העשרים והעשרים ואחת, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"א. את דרכי הנהגתם של הרב שך והרב עובדיה יוסף ניתח ביסודיות אליאב טאוב, מנהיגות דתית במערכת פוליטית: מהנחיה מרוחקת למעורבות, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד.

הפירמידה מנהיג שהוא "גדול הדור" בה"א הידיעה, אבל ישנם גם חצרות נוספות ומוקדי כוח מתחרים.³⁶

אולם למרות כל זאת ראוי להיזהר גם ממסקנות חפוזות בכיוון ההפוך, כאלו הרואות את החברה החרדית כדמוקרטית או כקרובה לכך. ראשית, גם במשטר דיקטטורי גמור הנשען על כוח הזרוע, הדיקטטור אינו כול יכול. הוא אינו יכול לעשות ככל העולה על רוחו וחייב להתחשב בדעת הקהל. עצם הצורך להתחשב בציבור אינו אפוא "דמוקרטיה", ולא בכך היא נמדדת. שנית, בחברה החרדית אין אמנם מנגנוני אכיפה הנשענים על כוח פיזי של ממש (אם נתעלם לרגע מפעולות אלימות חריגות), אבל ישנם גם ישנם מנגנונים חברתיים חזקים המקשים על ניידות ועל החלפת הנהגה. במחנה החסידי למשל, אדם שגדל כל ימיו בחסידות מסוימת, למד במוסדות החינוך שלה, תלוי במוסדותיה ונזקק לשירותיה, יתקשה לעזוב אותה, וסביר להניח שגם אם לא יאהב במיוחד את העומד בראשה או את אורחותיה, ימשיך להיזקק לה כ"קופת חולים" (כביטוי הרווח בסלנג החסידי הפנימי). אצל הליטאים ואצל הספרדים, הסמכויות המתחרות כביכול ב"גדול הדור" ייזהרו על פי רוב מלהתעמת אתו ועם מערך הכוחות העומד לרשותו בעיתונות, בפוליטיקה ובאליטה הרבנית. טווח הבחירה נותר אפוא מוגבל, ועל כולן – אין בנמצא מנגנוני בקרה מוסדרים להגבלת כוחה של ההנהגה. האופי הכריזמטי של המנהיגות החרדית – בכל המחנות – גורם לכך שהדרישה למנגנונים אלה אינה עולה, ואיש מהעולם החרדי אינו רואה את היעדרה כחיסרון.

36 אולי יהיה מן העניין להשוות את הדברים לניתוחו של פרופ' מנחם פרידמן את הרבנות הראשית. לדבריו, לרבנות הראשית לא הייתה סמכות על אף אחד מהציבורים שהיו אמורים להיזקק לה: לא על החרדים, לא החילונים ואף לא על הדתיים-הציונים, שאמנם העלו אותה על נס אבל "הצביעו ברגליים" נגדה. מתוך כך נעשתה כביכול "מלך בלא עם". מכיוון שהסמכות הדתית בזמן המודרני וולונטרית בעיקרה, הפכה הרבנות הראשית לגוף חסר משמעות מבחינה חברתית. מנחם פרידמן, "הרבנות הראשית – דילמה ללא פתרון", מדינה וממשל 3 (1972), עמ' 118-122.

השיח החרדי בדבר המשטר המדיני הראוי

אפשר אפוא לומר שהשיח הלא דמוקרטי בכל הנוגע להנהגתו הפנימית של העולם החרדי הוא כמעט בגדר המובן מאליו. שונים פני הדברים בכל הנוגע להנהגת המדינה. החרדים כמעט לא הציעו מעולם דגם משלהם להנהגת מדינה. המקרה החרדי לכך, שיידון להלן, הוא רעיון מדינת התורה של יצחק ברויאר (1883-1946), שלא אומץ מעולם בידי תנועה חרדית כלשהי ואומץ לשעה בידי הציונות הדתית דווקא. לפיכך ספק רב אם אפשר לראותו כרעיון חרדי מייצג. אף שהחרדים מציגים את גדולי התורה, ולפעמים גם את גדולי החסידות, כמנהיגיו הרוחניים של עם ישראל כולו, הם מעולם לא גיבשו תכנית מדינית לכינונו של משטר תאוקרטי מסודר. חזונות ברוח זו נשמרים לימות המשיח. ניתן לתלות עובדה זו בכמה גורמים: היהדות החרדית התגבשה מתוך התנגדות, או לכל הפחות התרחקות, מרעיון הבית הלאומי היהודי שזוהה עם הציונות, וחרדים לא מעטים תפסו את המדינה הציונית כהמשך הגלות; במשך שנים רבות התעצבה היהדות החרדית על רקע "טראומת הסחף" (החילון), בנתה עצמה (למעט חריגים) מתוך תודעה ברורה של מגננה ולא העזה כלל לחלום על כיבוש מחדש של השליטה בעם ישראל; היא בנתה את עצמה סביב העיסוק בתורה (כלומר לימוד התלמוד והפוסקים) במתכונת הישיבתית והזניחה תחומי דעת אחרים, "פילוסופיים" יותר, קל וחומר כאשר הללו לא היו מעשיים; לבסוף, לא מן הנמנע שמשו בו בסיסי בתרבות החרדית נוטה להתרחק מחשיבה "בגדול", מחשיבה ארוכת טווח, מאורגנת וממוסדת.

אולם העובדה שהחרדים לא הציעו דגם משלהם להנהגת המדינה אינה שוללת מהם את הזכות לבקר את המערכת המשטרית שבה הם חיים. הדמוקרטיה עצמה מתירה זאת להם, והם נכנסים בפתח זה בזהירות. רובם ככולם מודעים היטב לכך שתקומתה של היהדות החרדית לאחר השואה התאפשרה אך ורק במדינות דמוקרטיות ובמידה רבה הודות לעובדה שהיו דמוקרטיות.³⁷ לפיכך מרבית טענותיהם אינן מכוונות כלפי הדמוקרטיה עצמה כשיטת ממשל בכלל אלא כלפי הדמוקרטיה הישראלית בפרט. וגם כלפי דמוקרטיה זו, עיקר הטענות

37 עם זאת, לא נעלמת מעיניהם העובדה שבמשך אלפיים שנות הגלות היא התקיימה לא אחת דווקא תחת ממשלת "מלכויות" לא דמוקרטיות.

אינו נוגע לכך שהיא דמוקרטית אלא לכך שהיא "דמוקרטית מדי", כלומר ערכי הדמוקרטיה דוחים בה את ערכי היהדות, או שהיא "לא דמוקרטית מספיק", כלומר יישומה של הדמוקרטיה בה סלקטיבי, פוגע בחרדים ומשרת את האליטות החילוניות.

טענות נגד הלגיטימיות של משטר יהודי חילוני

רעיון מדינת התורה

בשנת תרצ"ח (1938) ניהלה ועדת פיל דיונים על עתידה של ארץ ישראל. נציגי קבוצות שונות ביישוב הופיעו לפניו, ובכללם נציגי "אגודת ישראל". הוועדה התעניינה לדעת מהו המשטר הפוליטי שמציעה האגודה, וזו פנתה אל ד"ר יצחק ברויאר בבקשה שינסח בשבילה בהקדם טיוטה של הצעת חוקה למדינה היהודית. הבחירה בברויאר לא הייתה מקרית: כמשפטן היו לו הכלים לנסח הצעה שכזו. יתרה מזו: עשרים שנה קודם לכן ביקש ברויאר, ממייסדי "האגודה" בגרמניה ומן ההוגים הרהוטים ביותר שלה, לשכנע את המפלגה לאמץ תכנית פעולה שתעמיד במרכזה את הקמת מדינת התורה בארץ ישראל, אבל נותר בעמדת מיעוט אופוזיציונית. כעת, כאשר נראה החזון הציוני של מדינה יהודית חילונית באופק, מיהרה "אגודת ישראל" להזעיק את ברויאר כדי שיציג בשמה חזון חרדי חלופי והתעלמה מן הבעיה ה"קטנה" שהיא מעולם לא אימצה חזון זה. ברויאר חיבר אפוא בחופזה מסמך קצר ופרדוקסלי: בכמה מסעיפיו מוצג אידאל מדינת התורה שעליו חלם כל השנים, ואילו בחלקיו האחרים מוצגת הפשרה הטרגית: סל הדרישות הבסיסי של היהדות החרדית לקיום עצמאי ולחירויות דתיות בתוך המדינה החילונית שתוקם על חרבות החזון שבחלק הראשון. לענייננו חשובים דווקא הסעיפים הראשונים, העקרוניים יותר:

1. התורה היא משפטו של העם הישראלי [היהודי].
2. אם תהיה אוטונומיה לציבור הישראלי, תחול מאליה גם למעשה על ציבור זה התורה בתור המשפט הקיים של העם הישראלי, בתוך גבולות הנקבעים רק עפ"י התורה עצמה.

3. תוקף התורה בתור משפט העם הישראלי הוא בלתי תלוי בהסכמת בני העם הישראלי וציבור ישראלי.
4. לפיכך צריך הציבור העברי במדינת ישראל, במידה שניתנת לו אוטונומיה, ואצ"ל [ואין צריך לומר] אם יקבל צורה מדינית [מדינתית], לסור למשמעת התורה כמשפט הקיים של העם הישראלי בכל מעשיו, הן בחקיקה, הן בכלכלה המשפט, הן בכל שטח המשטר.³⁸

אבל מה יהיה טיבו הקונקרטי של המשטר באותה מדינת תורה? תשובתו של ברויאר מעורפלת למדי. בספרו נחליאל הוא מתארה בצבעים אוטופיים בדמות "מדינה חזונית" שתשיב את שלטון המלך מבית דוד ואת סמכות השיפוט העליונה של הסנהדרין.³⁹ הוא לא נתן דעתו כלל לשאלה מי יקבע הסדרים חדשים, ולו גם במסגרת התורה, הדרושים לחיים המודרניים. כמה רבנים ומשפטנים, בעיקר מחוגי הציונות הדתית, עמדו בשעתו על הצורך לרענן את המשפט ההלכתי לצורך התאמתו למשפט של מדינה מודרנית, ונראה שגם ברויאר היה שותף לקריאה זו. פרופ' יעקב כ"ץ, שהיה מקורבו, העיד:

דעה דומה השמיע בשעתו יצחק ברויאר המנוח, ממנהיגיה המובהקים של אגודת ישראל, שסיסת "מדינת התורה" לא משה מפיו. ואולם, אף תלמיד חכם ומשפטן חריף כמוהו הודה, כי אפילו בתחומם של דיני ממונות אין ההלכה במצבה הנוכחי מסוגלת לשרת את החברה המודרנית. בשיחה בעל פה לא נמנע ברויאר מלכנות את חושן משפט⁴⁰ "משפט קפוא" המחכה לגואל שיבוא ויגאלנו מקפאוננו. האידיל של מדינת התורה לא היה אפוא גם לגביו אלא חזון תלוש מן המציאות במצבנו הנוכחי.⁴¹

- 38 יצחק ברויאר, "תכנית יסוד לחוקה במדינה היהודית", המעיין יג (ג) (ניסן תשל"ג), עמ' 1.
- 39 יצחק ברויאר, נחליאל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ב, עמ' שיב, שיט-שכד, שעה.
- 40 החלק הרביעי של שולחן ערוך, העוסק בשיפוט ובדיני ממונות.
- 41 יעקב כ"ץ, עת לחקור ועת להתבונן, ירושלים: מרכז שזר, תשנ"ט, עמ' 176.

תיאוריו האוטופיים של ברויאר בנחליאל אכן עונים לאפיון של "חזון תלוש מן המציאות", אבל נראה שברויאר שאף לבנות דגם ביניים גם לזמן הזה. באותה הצעה משנת תרצ"ח הציע לחזית הדתית שתקום כדי לקדם את מדינת התורה לתת את דעתה בין היתר ל"כח המחוקק [הרשות המחוקקת] וגבולות סמכותו",⁴² ומשמע שהוא הכיר בצורך להקים "כוח" שכזה. בהמשך דבריו דיבר על תפקיד הרבנות הראשית ונראה שראה בה גוף שיפקח על תקינותן הדתית של רשויות המדינה.⁴³ הוא אף הציע שיוקם "מיניסטריון התורה" שיפקח על קיום הנורמות הדתיות במסגרת הרשות המבצעת.⁴⁴ גם "מוסד ההוצאה לפועל" מוזכר בהצעה, הגם שמוסד כזה אינו מוכר בספרות ההלכתית המסורתית.⁴⁵ באשר לרשות השופטת, האמורה לדון על פי דיני התורה, רמז ברויאר שיש לקבוע בה הליך של ערעור שאינו מוכר בצורתו זו במשפט ההלכתי.⁴⁶ נראה אפוא שברויאר היה מפוכח דיו להציג דגם ביניים של מדינת התורה, מודרני ודמוקרטי ביסודו, שיתקדם בהדרגה לקראת הדגם האידאלי. אכן, גם אם המדינה שתפעיל דגם זה תנהג למעשה באותן נורמות המקובלות במדינה מודרנית רגילה – "מדינה בהמית", כפי שכינה אותה ברויאר בנחליאל (תוך שהוא מקפיד לציין שאין כוונתו לגנאי)⁴⁷ – הרי שעצם העובדה שהיא תפעל מכוח התורה ותשאב את סמכותה מריבונות האל ולא מריבונות העם דיה כדי שתצדיק את החשבתה כמדינת התורה. בכגון אלה, כפי שהתבטא ברויאר בעניין קרוב, "אין תוכן המכריע! השם מכריע!"⁴⁸.

אולם גם אם היו לברויאר כמה כיוונים מעשיים, חזון מדינת התורה אכן נותר בסופו של דבר "חזון תלוש מן המציאות". ברויאר מעולם לא זכה להשפעה של

42 ברויאר (לעיל הערה 38), פרק ראשון, סעיף 7(ב).

43 שם, פרקים שני ושלישי (עמ' 3-4).

44 שם, פרק שני, סעיף ד (עמ' 2-3).

45 שם, פרק שני, סעיף ה, 4 (עמ' 3).

46 שם, סעיף ה, 3 (שם). על הבעייתיות של מוסד הערעור ועל הפולמוסים ביישוב על אודותיו: עמיחי רדזינר, "הרב עוזיאל, רבנות תל אביב-יפו ובית-הדין הגדול לערעורים: מחזה בארבע מערכות", מחקרי משפט כא (1) (תשס"ד), עמ' 129-243.

47 ברויאר (לעיל הערה 39), עמ' שי.

48 שם, עמ' שיג.

ממש על דרכה הפוליטית של היהדות החרדית, זולת על החוגים המתונים של "פועלי אגודת ישראל", שהלכו ונעלמו בהדרגה. מי שאימצו את חזון מדינת התורה היו אנשי הציונות הדתית בראשית ימי המדינה, ונראה שלשעה קלה הם שאפו אליו ברצינות, אבל כפי שהראה אשר כהן, גם הם מיהרו להיגמל ממנו.⁴⁹ "אגודת ישראל" נהגה אמנם להזכיר במצעה את הדרישה לשלטון התורה בחיי העם, אבל שפת מדינת התורה מעולם לא הייתה שפתם האמיתית של עסקניה, לא בשיח הפנימי ובוודאי לא בשיח החיצוני.

אולם גם אם נותר החזון ה"חיובי" ללא דורש, העמדה הביקורתית המגולמת בו (גם בניסוחיו של ברויאר) כלפי החזונות החלופיים משקפת נאמנה את תפיסות היסוד של ההשקפה החרדית. אמונת יסוד של ההשקפה החרדית היא שבעם ישראל, החוק השולט הוא החוק האלוקי, חוק התורה, ואין לאיש מנדט לחקיקה אחרת כל זמן שזו לא באה מכוחו של חוק זה.

משטרה הדמוקרטית למחצה של הקהילה התורנית על פי החזון איש

הגישה המדגישה את עליונותו של החוק האלוקי גם כאשר מיושמות בו בפועל נורמות דמוקרטיות באה לידי ביטוי מאלף בפסיקתו ההלכתית של ר' אברהם ישעיהו קרליץ, החזון איש (1878-1953), הראוי להיחשב במידה רבה דמות המופת המרכזית של החרדיות הישראלית. בחידושיו למסכת בבא בתרא הוא מציג את פרשנותו למושג "תקנות קהל", המשמשות בסיס לקביעת שלטון הקהילה היהודית המקומית.⁵⁰ המעיין בחידושיו אלה מתרשם שיש בהם לא מעט נורמות דמוקרטיות. לאחר שהוא מרחיב את סמכות החקיקה כמעט לכל תחום מתחומי החיים הציבוריים, הוא קובע הסדרים של בחירות כלליות, של שוויון בזכות הבחירה (הוא לא התייחס לנשים, ואפשר לשער ששלל את זכות

49 אשר כהן, הטלית והדגל, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"ח. בסופו של הספר מביא המחבר את פולמוס נריה-ליבוביץ'. ישעיהו ליבוביץ' האשים את הציונות הדתית שהיא מעולם לא הציגה חזון אמיתי של מדינת התורה אף שהתימרה לכך, משום שמעולם לא הייתה מוכנה "לשלם מחיר" בעבורו. הרב משה צבי נריה חלק עליו וסבר שהמחיר שהוא דורש, בדמות רפורמה הלכתית, עוקר את הרעיון מיסודו.

50 ר' אברהם ישעיהו קרליץ, חזון איש על בבא בתרא, ד-ה.

הבחירה שלהן, אבל התנגד לאפליית עניים, המופיעה אצל כמה מפוסקי ימי הביניים), את סמכות החקיקה של הגוף הנבחר, לרבות סמכותו לקבוע דיני ממונות שהם "נגד התורה" (על בסיס הדוקטרינה שלפיה יש סמכות להתנות בענייני ממון גם על דין תורה), את ההגבלות על גביית מסים, את כוח הרוב בהחלטות הציבוריות ועוד. כל אלה הביאו את אן גורדון למסקנה שהחזון איש ביקש למעשה ליישם בפסיקתו גישות דמוקרטיות.⁵¹ לדבריה –

האופן שבו מציג קרליץ [החזון איש] את גישותיהם הימי-בינימיות של המהר"ם [מרוטנבורג], של [ר' ישראל] איסרליין ושל הרא"ש עולה בקנה אחד עם עקרונות יסוד של הדמוקרטיה במאה העשרים ונבדל מאופן הצגתו של הרמ"א אותם מקורות עצמם במאה השש עשרה. התייחסותו של קרליץ לעניינים הנוגעים לשלטון הקהילתי עשויה להיבדל, במידה רבה, גם מזו של בעלי הלכה מוקדמים יותר, והסיבה לכך היא חשיפתו לדמוקרטיה הנהוגה בימיו. לבטח לא היה בדעתו למזג בין תשובות של פוסקים יהודים לבין תפיסות דמוקרטיות של המאה העשרים; ועם זאת, הוא היה מסוגל להתבונן בספרות הראשונים לאור הדמוקרטיה המודרנית, והעמדה שהוא נוקט לגבי השלטון הקהילתי מקיפה את שתיהן. הוא מנסח תפיסה של ממשל קהילתי המתבוננת במקורות מימי הביניים בפרספקטיבה דמוקרטית והמשכילה לקשר ביניהם.⁵²

דומה שדבריה של גורדון קולעים יפה אל חלק מחידושיו של החזון איש, אבל ספק אם הכללה זו מדויקת בנוגע לראייתו הכוללת. ראשית, חידושיו מתמקדים במסגרת הקהילתית המקומית, ואיננו יודעים מה הייתה תפיסתו בנוגע למסגרת המדינתית, שהיא החשובה יותר לענייננו; שנית, כפי שאראה להלן (בעמ' 65-66), החזון איש רמז שהסמכות העליונה בציבור תהיה בידי גדולי התורה, ובכך יש

Ann Gordon, "The Modern Democracy of Hazon Ish," *Bikkurin* 2 (1992-1993), 51 pp. 47-56

52 שם, עמ' 47, 56.

במידה רבה נטרול של הרשויות האזרחיות ה"דמוקרטיות". אך מעל כולן חשוב לבדוק את עמדתו העקרונית מן הפריזמה של ההשקפה החרדית. הגישה החרדית הייתה נכונה לצעוד כברת דרך ארוכה ולעגן גם נורמות דמוקרטיות מודרניות במסגרות ההלכתיות, אבל רק בתנאי שהמסגרת הנורמטיבית תיוותר זו של ההלכה, והריבונות תהיה ריבונות התורה. מסגרת שתחוקק אותן הנורמות עצמן, אבל מתוך כפירה בסמכות התורה, לא תוכל להיחשב לגיטימית.

את הסייג המרכזי הזה אנו מוצאים במקום אחר בכתבי החזון איש, בחידושו על מסכת סנהדרין, שם הוא דן בתנאי הכשירות של דיינים על פי ההלכה.⁵³ על פי הגמרא, בית דין של שלושה צריך להיות מורכב משלושה דיינים שהם "גמירי" ו"סבירי" (על פי רש"י, "גמיר" הוא מי שלמד "שמועות דינין" מרבותיו, ואילו "סביר" הוא מי שיודע נוסף על כך גם "להוסיף וליישב טעמים" מדעתו).⁵⁴ בשורה של פירושים צועד החזון איש צעד אחר צעד בצמצום הדרישות הללו ומגיע להקלות הלכתיות מפליגות שלא כאן המקום לפרטן. שני קווים מנחים בולטים בהקלות אלה: ראשית, מערכת שיפוטית גרועה טובה ממצב שבו אין מערכת שיפוטית כלל; שנית, ההלכה עצמה מכירה בכך שיש לצדדים בדיון זכות לקבל עליהם גם דיינים שאינם כשירים על פי ההלכה ואף אינם דנים על פיה. בשלב מוקדם של דיונו מכשיר החזון איש בית דין של שלושה הדיוטות שאינם אפילו בגדר "גמירי". בית דין מעין זה פוסק את הדין "כפי הנראה לו, אף שטעותו מצויה", אבל מכל מקום, סבור החזון איש, עליו לדון רק על פי ההלכה, ובמקום שאינו יודע את הדין עליו להימנע מלדון, שהרי "לא המחווה לדון ע"פ מוסר בני אדם וישרם, אלא ע"פ התורה".⁵⁵ בהמשך הדיון הוא מגיע למסקנה שבמקום שאין אפשרות לקיים אפילו בית דין שכזה, "בזמן שאין בידם להושיב בעירם דיין הגון, וכדי לגדור בפני עושי עוולה", אפשר להכשיר בית דין שאינו בקי כלל בהלכה, מכוח הסכמה. החזון איש, בעקבות חכמי ימי הביניים, הרחיב את גדרה של הסכמה זו וקבע שלא רק הסכמה ישירה של הצדדים לדיון מועילה

53 ר' אברהם ישעיהו קרליץ, חזון איש על סנהדרין, טו, א.

54 רש"י לסנהדרין ה' ע"א, והגהת הב"ח (א), שם. וכן: רש"י שם, ג' ע"א, ד"ה "דגמיר"; פרישה לטור חושן משפט ג, סעיף קטן א; סמ"ע וש"ך על שלחן ערוך חושן משפט ב, סעיף קטן ב.

55 חזון איש (לעיל הערה 53), שם (ההדגשה שלי).

כאן אלא גם הסכמה כללית של הציבור, הבאה לידי ביטוי בתקנות הקהל. כאן הוא כבר מתקרב לדוקטרינה הדמוקרטית של האמנה החברתית, אפילו בעיגון התאורטי של מקור החוק.

אבל החזון איש לא נעצר כאן. הוא העלה גם את האפשרות להקים בית דין שדייניו לא זו בלבד שאינם בקיאים בהלכה אלא "לא למדו כלל תורה, והם ידונו כפי משפט בני אדם בשכלם". אפשרות זו העלה כבר בימי הביניים הרשב"א (ר' שלמה בן אדרת, 1235-1310), שהחזון איש מתפלמס עם פירושו לסוגיה התלמודית, אבל במסקנתו הסופית הוא מסכים שגם בית דין כזה יהיה כשר בדיעבד על פי ההלכה. טעם הדבר: הבסיס הנורמטיבי להכשרת הפסול הוא תקנת הציבור, כדי למנוע התדיינות של יהודים לפני ערכאות של גויים, והרציונל של תקנה זו חל גם על בית דין של יהודים שאינם פוסק על פי התורה. אולם דוק בדבר: בכך הסכים החזון איש לא רק להכשרת דיינים פסולים אלא גם להכשרת מקורות משפט לא הלכתיים שעל פיהם יוכלו הללו לדון. בכך צעד ללא ספק כבדת דרך ארוכה שיכולה לשמש יסוד להיתרים מסוכנים מבחינתו. גם אם יהיה מינוי דיינים מעין אלה תקף רק בהיעדר אפשרות למינוי דיינים כשרים (כפי שראינו לעיל), נראה שהחזון איש פתח כאן פתח לחקיקה חילונית במשטר דמוקרטי המבוסס על הסכמה. הוא הבחין היטב בפתח בעייתי זה, ומשום כך מיהר להוסיף את הסייג הבא:

ואע"ג [ואף על גב] דליכא [שאינן] ביניהם דיין שידין ע"פ משפטי התורה ומוכרחים להמנות [למנות] בעל שכל לפי מוסרי האדם, אינם רשאים לקבל עליהם חקי העמים או לחוקק חוקים; שהשופט כל דין שלפניו לפי הנראה אליו – זהו בכלל פשרה [הסכמה] להתנות על הדין], ואין ניכר הדבר שעזבו מקור מים חיים לחצוב בורות נשברים,⁵⁶ אבל אם יסכימו על חוקים – הרי הם מחללים את התורה, ועל זה נאמר: "אשר תשים לפניהם – ולא לפני הדיוטות".⁵⁷

56 על פי ירמיהו ב, יג.

57 חזון איש (לעיל הערה 53), שם. המימרה התלמודית – על פי גיטין פח ע"ב.

ההסכמה ("פשרה") היא על פי טיבה הכרעה ספציפית בסכסוך ספציפי, ומרגע שהיא הופכת למערכת נומרטיבית מקיפה, שוב אין היא בגדר פשרה אלא כמוה כערכאות של גויים, שהניסיון להימנע מההיזקקות להם הוא שהצדיק את עצם קיומה. החזון איש מוכן אפוא לכך שתפעל מערכת שיפוט קבועה הפוסקת את הדין שלא על פי ההלכה, ובלבד שלא תהיה לה מערכת חוקים קבועה, ובכל מקרה ישפוט הדיין על פי שיקול דעתו האישי בלבד. אין ספק שהחזון איש ביקש לשמור על אופייה הארעי הלא ממוסד של מערכת זו כדי שתישאר בגדר סתימת פרצה ולא תהפוך פרצה בעצמה. ואמנם הוא מוסיף ואומר מיד בהמשך:

ואין נפקותא [הבדל] בין אם בא לפני אינם ישראלים, ובין ישראל ששופט ע"פ חוקים בדויים, ועוד הדבר יותר מגונה, שהמירו את משפטי התורה על משפטי ההבל. ואם יסכימו בני העיר על זה – אין בהסכמתם ממש. ואם יכופו על זה – משפטם גזלנותא ועושק, ומרימים יד בתורת משה.⁵⁸

אף שהדברים נאמרו במסגרת חידושי תורה עיוניים ולא במסגרת פסיקת הלכה למעשה, ברור למדי איזו מערכת משפטית שיווה החזון איש לנגד עיניו בכתבו דברים אלה. אכן, דברים אלה של החזון איש נכתבו כנראה בשנות חייו האחרונות (הם יצאו לאור בשנת פטירתו, תשי"ד). החזון איש לא היה מוכן להכשיר מערכת מעין זו. נכונותו לצעוד צעדים מרחיקי לכת בהכשרת מערכת השיפוט של דיינים פסולים הותנתה בכך שמערכת זו היא בגדר אילוץ, בהיעדר יכולת ליישם את משפט התורה, ולא כחלופה למשפט זה המוצבת בידי אלו ה"מרימים יד בתורת משה".

בצירוף כל המקורות הללו יחדיו יש המחשה לגישתה של ההשקפה החרדית כפי שהצגתיה לעיל: יש בה נכונות להכיר בנורמות דמוקרטיות כאלה ואחרות, בעיקר על בסיס נקודתי, ואף להפנימן אל תוך השיח ההלכתי, אבל כל זאת רק כאשר המערכת כולה היא המערכת ההלכתית, הרואה את הציווי האלוקי כנורמה הבסיסית שלה. משעה שהמערכת אינה נשענת על הריבונות האלוקית

ומכפיפה עצמה לריבונות האנושית הרי שאותן נורמות עצמן, במיוחד כאשר הן נחקקות כחקיקה קבועה וממוסדת, הופכות ל"חוקים בדויים [...]. משפטי ההבל [...] גזלנותא ועושק".

אכן, גם כאן "אין תוכן המכריע! השם מכריע!" בשל ההיבטים הסמליים והעקרוניים של החקיקה. אולם מעבר לכך, ברור לגמרי שיש כאן גם היבטים מעשיים. מוסכם על הכול שיש גבולות ליכולתה של המערכת ההלכתית לקלוט את עקרונות הדמוקרטיה. "שלטון העם" אינו מכיר בגבולות, ובעצם מצפה שההלכה תסגל עצמה לדרישותיו. בעיקר, ההלכה אינה רואה בעיה בכפייה של נורמות דתיות ואף שואפת במידה רבה לקדם כפייה שכזו, בעוד שמערכת דמוקרטית-חילונית תשאף לצמצם אותה. כמובן, כאשר המערכת הלכתית – מפרשיה המוסמכים הם אנשי הלכה ולא משפטנים חילונים, והם הם גם המופקדים על קביעת הגבולות.

משמעות הדבר היא שההשקפה החרדית לעולם אינה יכולה להשלים מלכתחילה עם צורת משטר של יהודים שאינה מבוססת על התורה. מבחינה מעשית יכולות להיות לעמדה כזו שתי תוצאות אפשריות: האחת היא שאיפה להקים מדינה שהתורה תהיה הנורמה הבסיסית שלה, והשנייה – ויתור על כל חזון מדיני תוך קבלת המצב החוקתי הקיים במדינה לא מלכתחילה אלא בדיעבד. יחס זה, שמאפיין במידה רבה את יחסו של הזרם המרכזי ביהדות החרדית אל עצם קיומה של המדינה, הוא במידה רבה גם זה שמאפיין את יחסו אל משטרה הדמוקרטית. עמדה זו מביאה את החרדים לראות עצמם במידה רבה כמי שמשחקים במערכת הדמוקרטית כ"אנוסים", דהיינו, כמי שהיו מעדיפים מערכת אחרת אבל איש לא שאל לדעתם, ולכן הם נאלצים לפעול במסגרת המערכת הקיימת. בפועל, החרדים פועלים לא אחת כמי שנהנים להיאנס ובסך הכול מרוצים מן המערכת הדמוקרטית, על כל פנים כרע במיעוטו. ברם כפי שציינתי לעיל, עמדתם זו מאפשרת להם לשמור לכל אורך הדרך על ביקורתיות כלפי המשטר הנוהג, הבאה לידי ביטוי בטקסטים המבטאים את ה"השקפה".

מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית – הפולמוס החרדי

לאור הדברים הללו נוכל להבין טוב יותר את הטיעון החרדי נגד הגדרת מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. היהדות החרדית רואה צירוף זה כטעון

סתירה פנימית. עוד קודם שנחקק חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, הנוקט מטבע לשון זה, כתב אחד מראשי הקנאים האנטי-ציונים, ר' משה בער בעק, ששני המושגים "יהודית" ו"דמוקרטית" סותרים זה את זה. בקונטרס הסברה שפרסם בשנת תשכ"ח במטרה לשכנע חרדים לא לבקר בכותל המערבי המשוחרר, כתב שהמדינה הציונית מעולם לא רצתה באמת להיות יהודית, שכן היא פרקה מעליה את עול התורה, אבל היא רצתה שתהיה לה למרות הכול איזושהי מראית עין יהודית כדי למשוך את קהל שומרי המצוות. גם זאת, סבור בעק, משימה בלתי אפשרית, שהרי יהדות ודמוקרטיה הן תרתי דסתרי מעיקרן, ואם כן –

איך מזווגים שני הפיכים [!] מן הקצה אל הקצה, מצד א' [חד] להנהיג מדינה דמוקרטית, לאומית, חופש דת (דלית דין ולית דיין ח"ו), חוקים עכו"מיים וכו', ומצד שני לתת למדינה זו בעצמה תבנית כזה שגם דתיים וחרידים יהיו מעוניינים בה, תבנית שתמשוך גם את קהל שומרי תומ"צ [תורה ומצוות] לתוכה ותתן להם סיפוק עד שירגישו עצמם בה "כשלהם" ויתמזגו בה לחלוטין.⁵⁹

תשובתו של הרב בעק היא שהמדינה קונה את הדתיים באמצעות מחוות סמליות ומימון מוסדות, עוטה אצטלה מזויפת של מסורת וכובשת את לבם של התמימים. כיבוש הכותל וההתרפקות הציונית על סמלים דתיים ועל המקומות הקדושים הם לדידו חלק מתהליך מניפולטיבי זה: "מפליא איך לא רואים ומרגישים את שני ההפיכים בנושא אחד, אבל בעווה"ר [בעוונותינו הרבים] זאת היא המציאות, נמשכים אחרי 'ישראל' חדש זה – בעל שני פרצופים סותרים בעיניים סגורות [...] וההמון אינו מבחין כלל [...] וכך משתלבים שני ההפיכים".⁶⁰ מתוך כך קורא בעק לחרדים לא ללכת שבי אחר מקסמי השווא הציוניים ולהתרחק מן היהדות המעושה והמוחצנת של השלטון הציוני – ובכלל זה מן הכותל המערבי. מדובר כאמור באדם קיצוני ביותר שלעמדותיו האנטי-ישראליות הבוטות אין

59 ר' משה בער בעק [בעילום שם המחבר], קונטרס הסברה, ירושלים: [חסר שם ההוצאה], תשכ"ח, עמ' נג-נד.

60 שם, עמ' נו (ההדגשה שלי).

שותפים רבים בציבור החרדי, אולם הנחות היסוד שלו בנוגע לסתירה הפנימית בין היהדות לדמוקרטיה קרובות למדי לאלו של הזרם המרכזי.

ריכוך מסוים בעמדה החרדית עולה בחרדיות הספרדית, אבל גם בה לא נמצא אימוץ נלהב של הדמוקרטיה כאידאל. הרב עובדיה יוסף כמעט לא התייחס לנושא, אבל בשתיים מתשובותיו כינה את הדמוקרטיה בשם "דורות החופש והדרור", ומשתמעת ממנו נימה לא אוהדת.⁶¹ אולם גם יחס זה אינו מכוון כנראה אל הדמוקרטיה עצמה כשיטת משטר אלא יותר כלפי התרבות המתירנית המתאפשרת ממנה.⁶² תנועת ש"ס, העומדת תחת השפעתו, אף אימצה את הדמוקרטיה באופן מסויג אל תוך הקו הרשמי שלה. במסמך עקרונות של התנועה המופיע באחד מאתריה הרשמיים אנו מוצאים את הניסוח הזה:

תנועת ש"ס מאמינה בקיומה של מדינת ישראל כמדינת העם היהודי, המושתתת על ערכי הדמוקרטיה על פי תורת ישראל.⁶³

אזכורה של המילה "דמוקרטיה" בטקסטים פוליטיים חרדיים נדיר ביותר. כך למשל, במצעה של המפלגה החרדית האשכנזית המתחרה – יהדות התורה – לכנסת החמש עשרה, אין לה שום זכר.⁶⁴ אבל גם במסמך של ש"ס בולטת העובדה שמחבר הטקסט ביקש להימנע מן המונח "מדינה יהודית ודמוקרטית" והדגיש שגם הדמוקרטיה כפופה ל"תורת ישראל".

61 הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ד, יורה דעה, ז, ד; שם, יא, ד. המילים "החופש והדרור" חוזרות אצלו גם במקומות אחרים, במיוחד בצירוף "ארצות החופש והדרור", אלא שרק בשני המקומות המצוינים מפרש הרב עובדיה בסוגריים שכוונתו ל"דימוקרטיה".

62 אריאל פיקאר, "הרב עובדיה יוסף בהתמודדותו עם 'דור החופש והדרור'", בתוך: נרי הורוביץ (עורך), דת ולאומיות בישראל ובמזרח התיכון, תל אביב: עם עובד ומרכז יצחק רבין לחקר ישראל, תשס"ג, עמ' 228-283; הנ"ל, פסיקתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמורות, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ז, עמ' 17-18.

63 אתר האינטרנט של מפלגת ש"ס: www.shasnet.org.il/Front/NewsNet/reports.asp?reportId=126976 (פברואר 2012).

64 אתר האינטרנט של מפלגת יהדות התורה: www.knesset.gov.il/elections/knesset15/yahaduthatorah_m.htm (פברואר 2012).

נראה שחבר הכנסת לשעבר אריה דרעי מוכן ללכת גם מעט מעבר לכך. בריאיון שקיימתי עמו בשנת תשס"ט ניסח את משנתו בסוגיה זו, ואפשר לסכמה כדלקמן:⁶⁵ השאלה העקרונית מהו המשטר האידאלי, או אפילו מהו המשטר האידאלי לעם ישראל, היא שאלה פילוסופית ולא מעשית. ברור שיהודי דתי מאמין שהמשטר האידאלי הוא זה המתנהל על פי התורה. אבל גם אם נניח, כהנחה היפותטית, שמחר בבוקר תהיה הסכמה כללית להקים משטר על פי התורה, הרי לא כתוב בתורה מהו המשטר האידאלי וכיצד מנהלים מדינה. כל אלה שאלות שחכמי ישראל יכולים באופן עקרוני להשיב עליהן, אבל הם לא מתמודדים אתן כיום משום שהן אינן מעשיות. ממילא צריך יהיה להשאיר אותן למלך המשיח. במציאות הנתונה ברור שהמשטר הדמוקרטי אינו רק המשטר היחיד האפשרי (שהרי אין סיכוי של ממש לכונן בארץ משטר אחר) אלא שהוא גם המשטר הרצוי ביותר לכתחילה. המשטר הדמוקרטי הוא הטוב ביותר לחיי האזרחים, אבל בזמן הזה הוא טוב מכל משטר אחר גם ליהדות. הבעיות המוגדרות בדרך כלל כבעיות של "יהדות ודמוקרטיה" הן בעיות שצריך לפתור ברמה המעשית. אין שום נוסחה מופשטת שאפשר באמצעותה לקבוע עד היכן נמתח את גבולות היהדות ועד היכן נמתח את גבולות הדמוקרטיה.

לדעת דרעי מוסכם על הכול שאין כאן או-אז. כיום יש קונסנזוס רחב מאוד בציבור הלא דתי בדבר הצורך לשמר את זהותה היהודית של המדינה ולא להפכה למדינת כל אזרחיה (דרעי סבור שזהו האתגר החשוב וגם המאחד שעל בסיסו יש להתארגן בזירה הפוליטית); אותו קונסנזוס גם מכיר בכך שחלק מזהות זו מתבטא ברכיבים דתיים. אבל כמו כן ברור לגמרי שיש היום קונסנזוס רחב בציבור הדתי והחרדי בנוגע לכך שאי-אפשר לכפות את אורח החיים ההלכתי על כלל הציבור. נוסחת השילוב בין יהדות לדמוקרטיה אינה אפוא בקביעה עקרונית מופשטת אלא במציאת אוסף נוסחאות פרטניות שיושג באמצעות ויתורים הדדיים ושיחזיק מעמד לטווח ארוך ככל האפשר. הדמוקרטיה, לדעת דרעי, לא זו בלבד שאינה סותרת הסדרים כאלה, אלא אדרבה, היא מספקת את כללי המשחק שבאמצעותם אפשר לקבוע אותם באופן שייתן להם סמכות ולגיטימיות בציבור.

65 הדברים האמורים בפסקה זו מסתמכים על רשימה שכתבתי סמוך לאחר הריאיון. אשר על כן לא הבאתים בציטוט ישיר, אבל הם משקפים נאמנה את תוכן הדברים.

דומה שעם חלק מהדברים יוכלו להזדהות גם בחוגי הליטאים והחסידיים, אבל גם אם יהיו דְּבָרֵיהֶם ודובריםיהם של חוגים אלה מוכנים לקבל את הדברים בלבותיהם, במישור הרטורי המופנה כלפי הציבור החרדי פנימה הם יעדיפו בדרך כלל את הנימה הביקורתית החריפה יותר. הציבור החרדי הספרדי, שחלקים נרחבים ממנו חשופים להשפעה אשכנזית, ובמיוחד ליטאית (בעיקר באמצעות מסגרת החינוך הישיבתית), נוקט לעתים את הנימות הללו. במיוחד רווחת תופעה זו בקרב בני ישיבות צעירים.

במשך שנים רבות, ביקורת הדמוקרטיה הישראלית הייתה חזקה במיוחד ביומון הליטאי יתד נאמן. אחת לכמה חודשים הוא חזר ודן בנושא כדי לשוב ולהדגיש את הפער שבין "משפטי ההבל" החילוניים למשפטי התורה. במיוחד בלטה הנטייה לכך בכל שנה בתחילת החורף, לנוכח ענייני דיומא של לוח השנה העברי באותו חלק של השנה. בפרשת "וירא", הנקראת בבתי הכנסת בתחילת חודש חשוון, מסופר על הפיכת סדום ועמורה, ואילו בסוף כסלו מגיע חג החנוכה, ושני אלה הם מקורות לא אכזבים לביקורת המודרנה על היבטיה השונים, וביקורת הדמוקרטיה בכלל זה.

סיפור הפיכת סדום ועמורה הוא דוגמה מובהקת למציאות שבה צדיקים מעטים שרויים בעיר של רשע ושחיתות מידות, והנמשל מובן. אבל יותר מכול אוהבים הפובליציסטים החרדים, במיוחד ביתד נאמן, לחזור אל אגדות חז"ל על חוקי סדום תוך שהם מלבישים אותם לבוש אקטואלי המתייחס לחוקי המדינה. לאנשי סדום, מספרת הגמרא במסכת סנהדרין (קט ע"א-קי ע"א), היו נורמות מיוחדות משלהם: מי שיש לו פרה אחת ירעה את צאן העיר יום אחד, ומי שאין לו – יומיים; מי שחוצה את הנהר במעבורת ישלם זוז אחד, ומי שחוצה אותו בשחייה – שניים; דייני סדום תיקנו שאדם שהכה את אשת חברו ההרה וזו הפילה יעבר אותה מחדש; אדם שחתך את אוזן חמורו של חברו יקבל את החמור עד שתצמח אוזנו מחדש; אדם שהוכה בידי חברו ונפצע חייב לשלם למכה את דמי ה"שירות" בעבור הקזת הדם, וכמובן, הסיפור הידוע על מיטת סדום, שכל אורח שהגיע אל המקום נתבקש לשכב בה: אם היה ארוך ממנה קיצרוהו, אם היה קצר ממנה – מתחוהו. התרגום למציאות ימינו מגיע מיד:

אז מה פשר החוקים המסובכים הללו? האם [אנשי סדום] היו סתם טפשים? מדוע, אם כן, נענשו? אבל עם קצת דמיון אפשר לרדת לנבכי חוקי סדום. סדום היתה מדינה מתוקנת. היו בה חמישה שופטים בכירים ומעליהם היה שופט עליון, אשר שלטון החוק היה נר לרגליהם. הם בשום אופן לא התירו רצח לשם רצח, חלילה. כל חוקי המדינה לא נועדו אלא להיטיב עם העם ולשמור על זכויות הפרט. הם אמנם התירו רצח עוברים, אבל לא ראו בכך רצח. אדרבא, רצח העוברים היה חלק ממסע לשמירת זכויות הפרט. "האדם הוא אדון לגופו", קבעו. אם מטעמים סוציאליים או מכל טעם אחר האשה רוצה לממש את זכותה – מי הוא זה שיקבע לה מה תאכל או מה תעשה עם עוברה?

איזו מידה טובה יותר יש לו לאדם יותר ממידת הרחמים? שאלו שופטי סדום. מדוע זה נאסר על האדם "רצח מתוך רחמים", למשל. בחסדם הגדול קבעו כי הרוצח את רעהו מתוך רחמים איננו רוצח. "המתת חסד" קראו לזה. מאוחר יותר, עם השנים, גברה בהם מידת החסד. מדוע זה אנחנו מאפשרים לזקנים ולחולים להתהלך בתוכנו עם לבבות וכבד כאשר ישנם צעירים סדומיים, ואפילו יוצאי צבא סדום, הזקוקים להשתלת לב או כבד? – מה יותר אנושי ונאור מלקחת ליבו של חולה או פצוע, שחייו ממילא לא יהיו ארוכים או קלים במיוחד, ולשתול אותו בגופו של צעיר שכל חייו לפניו?

וכך הלכו חיי האדם והפכו להם כלי משחק בידי השופטים המלומדים, שבהבל פיהם קבעו חוקים נוקשים שהגדירו במדויק את זכויות האזרח. מדינתנו היא מדינה נאורה. לא נסכים להישאר כל הזמן עם חוקי ימי הביניים. המדינה היא ריבונית ואינה כפופה לפונדמנטליזם.⁶⁶

66 פ' חובב, "מדינת חוק", יתד נאמן, ט"ז בחשוון תשנ"ג, עמ' 5.

גם מיטת סדום, עוקץ המחבר, לא הייתה אלא מימוש נאור של עקרון השוויון: "שוויון הזדמנויות לגבוה ולנמוך".⁶⁷ וגם הוא, ממש כמו בעק, מוסיף פסקה על האמצעים המניפולטיביים שבהם השתמש השלטון כדי לנטרל את התנגדותם הפוטנציאלית של שומרי התורה:

סדום הנאורה והפלורליסטית לא הייתה מדינה ברברית. היו בה חוקים מתקדמים שנקבעו על ידי שלטון הרוב. היה בה גם יחס של כבוד לשונה והכרה בזכותו לחירות המחשבה. מנהיגיה היו חכמים דיים כדי למצוא את הדרך להרגיע את המיעוט שלא הלך בתלם. הם שיתפו אותם במנעמי השלטון, הציעו להם להצטרף למשטר ולנסות להשפיע מבפנים, הרעיפו עליהם פלאפונים ותקציבים, ולא נרתעו אפילו מלהתנצל בפניהם כאשר הגדישו את הסאה.⁶⁸ אבל המלאכים הודיעו "משחיתים אנו את המקום הזה". ואידך זיל גמור.⁶⁹

כאמור, המוטיב הזה מופיע – בשינוי צורה ולעיתים בלעדית – בשלל טורים בעיתונות החרדית, ובמיוחד ביתר נאמן.⁷⁰ וזאת יש להבין, גם אם המילה "דמוקרטיה" אינה נזכרת כאן, חצי הביקורת מופנים נגדה, ולא רק משום שהכותב שם ללעג עקרונות ליברליים-דמוקרטיים מובהקים אלא משום שהוא מבטא כאן שלילה של כל חקיקה אנושית, ולמותר לציין שבהקשר התרבותי שבו חיים בעלי הטור של יתד נאמן מדובר בחוקי המדינה הדמוקרטית. באופן פרדוקסלי משהו, כלי הביקורת של המחברים הללו הם במידה רבה מודרניים. כדי להוכיח את עיוותם של חוקי סדום הם אינם פונים אל מקורות חז"ל והפוסקים אלא אל האינטואיציה האנושית-המוסרית של הקורא. המסר ברור:

67 שם.

68 הדברים נכתבו לאחר התנצלותה של שולמית אלוני בעקבות פגיעתה בחרדים.

69 חובב (לעיל הערה 66).

70 להדגמה חלקית ביותר: י' זוגר, "דבר הלמד מסופם", יתד נאמן, י"ט במרחשוון, תשנ"ו, עמ' 5; פ' מוזס, "מדינת סדום וחוקיה", שם, י"ג במרחשוון תשנ"ז, עמ' 5.

מי שסוטה מן החוק האלוקי מידרדר ממילא גם ברמתו האנושית-המוסרית.⁷¹ מושגי הטוב והישר של בני האדם אולי יפים, ובעיקרם אף נכונים, אולם בהיעדר חוק אלוקי שיורה כיצד ומתי להגבילם הריהם מסורים לשיקול הדעת האנושי, המוגבל והמעוות. שיקול דעת זה מביא לאבסורד שאמור לזעוק גם לעיניים אנושיות הגונות. אלא שבעליהם כה שבויים בעולמם המעוות עד שהם סבורים שהם אכן מממשים ערכים נעלים (ואמנם גם אם טיעוני בעלי הטור של יתד נאמן נוטים לפשטנות, המתחייבת מן המדיום, קשה לא להתרשם מיכולתם לאתר נקודות תורפה וסתירות פנימיות במגרשו הרעיוני של היריב הליברלי-הדמוקרטי). ושוב עולה כאן אותה גישה של "עולם הפוך" האופיינית כל כך ליתד נאמן: הכול מסתכלים על שומרי התורה כאילו הם המשונים והמעוותים, אבל בעצם הם השפויים האחרונים, היחידים שעדיין נוהגים בהיגיון בתוך עולם מעוות ואבסורדי.

כאמור, ההזדמנות הנוספת שמזמן לוח השנה היהודי לסגירת חשבון עם ערכי התרבות המערבית הליברלית היא חג החנוכה. דומה שאין חג שבו מתגלה הפער בפרשנות לסמלים היהודיים בין חרדים לחילונים כמו חג זה. החג שהציונות הפכה סמל למאבק לעצמאות לאומית התפתח בהגות החרדית לגווניה, ובייחוד בחוגים הליטאיים, לסמל למאבק הרוחני בין היהדות הנאמנה לבין תרבות המערב והנוהים אחריה. גם כאן המאבק הוא מאבק של מעטים מול רבים, כאשר המיעוט הלא פופולרי אינו שוחה בזרם הכללי ואינו הולך שבי אחר קסמי התרבות השלטת. מאבק זה משתרע על כל תחומי החיים, הפרטיים והציבוריים, שבהם מציגה התרבות השלטת את ערכיה כובשי הלב. באקטואליזציה המתבקשת מדובר בין השאר במשטר הדמוקרטי, המוצג כשלטון אידאלי המגן על זכויות הפרט אבל בא בעצם לקעקע בתחכום רב את ערכי היהדות. בטור "נגד מי נלחמו המכבים?" מציג ישראל אייכלר מהלך אופייני: הוא פותח בתיאור התרבות היוונית כתרבות

71 גם זו תפיסה חרדית קלסית, שלפיה בהיעדר דת אין גם מוסר אנושי. היא מעוגנת תדיר בפסוק "רק אין יראת אֱלֹהִים במקום הזה והרגוני" (בראשית כ, יב). ככל שידיעתי מגעת, הראשון שנקט את הפסוק בדרך זו היה ר' יוסף יוזל הורוויץ, "הסבא מנובהרדוק", מהוגי הדעות המרתקים של תנועת המוסר הליטאית ובעל הקו המוסרי הקיצוני ביותר בה.

נאורה, פתוחה וקוסמת שכבשה את לבותיהם של רבים – הלוא הם המתיוונים. והנה המשך התיאור:

במשך השנים נוצר רוב למתיוונים, ואין זה משנה באילו אמצעים הפכו את העם לרוב מתיוון, בכל מקרה היו אלה אמצעים דימוקרטיים ותרבותיים בהרבה מן השיטה בה הפך רוב העם לחילוני במחצית השניה של המאה העשרים [...].⁷² ולא נותר אלא לאכוף את החוק על המיעוט העיקש וקשה העורף הנתון להשפעת הכהונה והרבנים.

אל נקבל את גזירות השבת, ראש חודש ומילה רק כפשוטם. היוונים טענו כי ברית מילה לילד בן שמונה ימים היא כפייה דתית בשעה שהנימול אינו יכול להביע את דעתו הדימוקרטית בענין. תבוטל ברית המילה בילדים קטנים, ומי שיגדל וירצה להימול – זכותו לעשות כן. אין להניח שהיוונים היו מונעים זאת ממנו, הלא משטר תרבותי הנהיגו היוונים בעצת ובסיוע אחינו המתיוונים האמונים על "שלטון החוק", "הצדק הטבעי" והמוסר התרבותי ההומני.⁷³

ברוח זו הוא מתאר גם את ההיגיון הליברלי שמאחורי גזרות היוונים נגד שמירת השבת וקידוש החודש. הכול נבע מערכים נאורים ופתוחים, כדי לקדם את החברה היהודית לקראת מרום פסגת הישגי התרבות האנושית של התקופה. אולם "המיעוט העיקש" לא חפץ בכל אלה אלא היה נאמן לערכי היהדות השורשית:

והנה במקום לקבל את ההכרעה הדימוקרטית של הרוב המתיוון בחסות האימפריה התרבותית המפיצה את אורה על ארצנו

72 יש לשער שהכוונה כאן בעיקר ל"מסע השמר" (כפי שהוא מכונה לעתים בשיח החרדי) שניהלה המדינה בשנותיה הראשונות לשם חילון העולים מארצות האסלאם.

73 ישראל אייכלר, "נגד מי נלחמו המכבים?", המחנה החרדי 213, כ"ה בכסלו תשמ"ה, עמ' 3.

ומולדתנו; במקום להסכים לתנאי הדו־קיום בין מתיוונים לדתיים לפי הכללים המוכתבים בידי הרוב לפי החוק ולפי פסיקות בג"ץ – יוצאים בני חשמונאי למרד אכזרי, מלווה במעשי טרור איומים. [...] קל לשער את תגובת כלי התקשורת ומפלגות המתיוונים על הרצח ה"חומייניסטי" הזה. [...] חוק הוא חוק ויש לבצע אותו, אחרת עלולה התרבות הליברלית להפסיד את המערכה לקלריקליזם הדתי.⁷⁴

גם כאן אין להסתפק בקריאת הטקסט כביקורת על ערכי החברה השלטת בלבד אלא כביקורת הממוקדת במשטר הדמוקרטי. הדמוקרטיה הישראלית על מוסדותיה וחוקיה אינה אלא אמצעי רחב היקף ורב עוצמה שנועד לחולל את המהפכה התרבותית בעם ישראל ולעקרו מתורתו. "שלטון החוק" אינו אלא אמצעי נוסף להרחיק את שלטון התורה. המחאה החרדית נגד תרבות הרוב היא מחאה הרואית משום שהיא מוכנה לשלם את המחיר ולהילחם ללא רתע גם ב"חוק" המקודש כל כך על המתיוונים.

לסיכומו של פרק זה נוכל לומר שלפי ההשקפה החרדית, כל חקיקה של חוק אנושי שאינו נסמך על דין תורה, תחילתו רעה ואחריתו רעה. תחילתו רעה משום שהוא מרידה במלכות שמים והפרת הברית בין הקב"ה לעם ישראל, שלא נכרתה אלא על התורה; אחריתו רעה משום שהיא ממיטה על האדם עוולות ואבסורד גם בקנה המידה האנושי שלו (שגם אותם הוא תדיר אינו רואה בשל העיוות במחשבתו). ראוי להדגיש שגם אם התפיסות הללו חלות על כל משטר באשר הוא מתבסס על מערכת חוקים אנושית, אין לנתק את הדברים מהקשרם החברתי-תרבותי, ורובם ככולם מכוונים נגד התרבות הדמוקרטית שבתוכה חיים הכותבים. ואמנם גם באמירות הכלליות שהבאתי לעיל בצבצו שוב ושוב ערכי היסוד של הדמוקרטיה ושל ההשקפה הליברלית-המערבית. אכן, חלק

74 שם. דרך אגב, בחוגים חילוניים עולה לאחרונה נטייה להסתייג מההזדהות עם המכבים ולאמץ את המתיוונים אל חיקם. למשל בדבריו של יאיר לפיד כפי שהם מופיעים באתר "כיפה": www.kipa.co.il/now/35916.html (אוחזר בפברואר 2012), וכן במאמרו של יוסי גורביץ המופיע באתר "האייל הקורא": www.haayal.co.il/story_94 (אוחזר בפברואר 2012).

גדול מן הכתיבה החרדית בנושאים אלה מתמקד בביקורת על ערכי יסוד אלה, והביקורת מגיעה לעתים לכלל ניסוחים שיטתיים. בראש ובראשונה אמורים הדברים בערך החירות המודרני, במיוחד בצורה שהוא מקבל בתרבות הפוליטית הדמוקרטית, כלומר בצורה של חירויות הפרט. נבחן אפוא את יסודות הביקורת החרדית על ערך זה.

טענות נגד ערכי יסוד חוקתיים של הדמוקרטיה: החירות והשוויון

”יצר הרע”: ביקורת ערך החירות בהשקפה החרדית

הביקורת החרדית על ערכי החירות והשוויון אינה חדשה. כבר במאה התשע עשרה נדרשה היהדות החרדית לגוניה להתמודד עם תנועות חילוניות שחרתו ערכים אלה על דגלן. במיוחד נכון הדבר בנוגע לערך החירות, משום שהוא נתפס מאז ומעולם כיסוד מוסד של החילוניות (החילונים נקראו בעבר ”חופשיים”, ועד היום נקוט ביטוי זה בשיח החרדי הפנימי, ובמיוחד בשפתם של הילדים החרדים). ואמנם יריביה של המסורת הניפו תדיר את דגל החירות: בספרות ההשכלה חוזר שוב ושוב המוטיב הסטראוטיפי של הגיבור הנאנק תחת עול כבלי המסורת ומצליח להשתחרר מהם ולעלות על מסילת החירות. הסוציאליזם היהודי קרא לשחרור הפועלים ואילו הציונות קראה לעצמאות לאומית ריבונית – שניהם וריאנטים של חירות. ברור למדי שאורח החיים ההלכתי מנוגד לערך החירות, שהרי הוא מטיל שורה ארוכה של מגבלות על האדם היהודי מתוך תפיסה שהגבלות אלה מביאות אותו לתקנתו. ההגנה על אורח החיים ההלכתי חייבה אפוא התגוננות מפני ערך החירות, וזו אמנם התגבשה בהגות החרדית. גם כאן עיקר הספרות נכתבה במגזר הליטאי. הביקורת החרדית נגד המושג הדמוקרטי של חירויות הפרט מתקשרת אפוא קשר ישיר אל הביקורת הכללית יותר כלפי ערך החירות.

כפי שהראיתי במקום אחר,⁷⁵ ההגות החרדית פיתחה שתי אסטרטגיות התמודדות עם ערך החירות: הדרך האחת מצהירה על חיוב עקרוני של ערך זה אבל קובעת שהחירות האמיתית היא הציות לתורה ולמצוות; האחרת נוקטת קו של שלילת החירות ורואה בציות לתורה ולמצוות גישה המנוגדת לה. נציגי גישת "החירות האמיתית", ששורשיה נעוצים עמוק בפילוסופיה המערבית, מסתייעים בדרך כלל במאמר חז"ל "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (אבות ו, ב) או בחרוזו של ר' יהודה הלוי: "עבד ה' הוא לבדו חופשי",⁷⁶ וטוענים שהשתעבדותו של אדם לרצונותיו המידיים וליצריו היא בגדר עבדות, שחיי התורה משחררים אותו ממנה ומשיבים אותו בכך אל רצונו האמיתי.⁷⁷ את הגישה האחרת, זו של שלילת החירות, היטיב לייצג ר' אברהם גרודז'נסקי (1884-1944), המשגיח של ישיבת סלובודקה שבליטא. את טיעונו אפשר לסכם בערך כך: החירות היא אפשרות בחירה בין טוב לרע. מי ששואף אל הטוב מבקש לעשות רק את הטוב, ולעומתו, מי שמבקש לעצמו חירות, מבקש לשמר לעצמו את האפשרות לעשות את הרע. מכאן ששאיפת החירות מגיעה מהיצר הרע.⁷⁸

מבחינת התוכן המעשי אין כל הבדל בין שתי הגישות: שתיהן באות לשלול את מושג החירות המערבי ולהמליך תחתיו את המשמעת הדתית. עם זאת, הגישה הראשונה מצטיינת בגישה אפולוגטית יותר, ובכך משחקת במידת מה במגרשו של היריב, ואילו הגישה השנייה לוחמנית יותר ומבקשת לשמוט כל בסיס רעיוני משותף עם מצדדי החירות.

הבחנה זו נכונה בנוגע לחירות האישית, חירותו של הפרט בניהול אורחות חייו, אבל מתאימה, בשינויים המחויבים, גם לגישות החרדיות כלפי החירות המדינית, ובעיקר זו המעוגנת במשטר הדמוקרטי. את גישת החירות האמיתית הציג בשעתו הרב אלעזר מנחם מן שך, מנהיגו רב העוצמה של המגזר הליטאי

75 במאמרי "רצון אמיתי או יצר רע – תפיסת החירות של שני הוגים חרדיים", הגות בחינוך היהודי א (תשנ"ט), עמ' 97-125.

76 "עבדי זמן עבדי עבדים הם / עבד ה' הוא לבדו חופשי / על כן בבקש כל איש חלקו / חלקי ה' – אמרה נפשי" (שירי הקדש לרבי יהודה הלוי, ד' ירדן [עורך], ירושלים: דפוס קרית נוער, תשמ"ו, ד, שצט, עמ' 1173).

77 במאמרי הנ"ל (לעיל הערה 75), עמ' 99-112, מיוצגת עמדה זו בידי ר' זלמן סורוצקין.

78 שם, עמ' 112-119.

משנות השבעים ועד תחילת שנות התשעים של המאה העשרים, שהרשה לעצמו ניסוחים נדירים בחריפותם כלפי הדמוקרטיה.⁷⁹ ניסוחים אלה היו גלויים ובוטים במיוחד בשנים תשנ"ב-תשנ"ד – תקופת כהונתה של ממשלת רבין השנייה. ככל הידוע לי אין תקדים בעולם הישיבות לשורה ארוכה ונמרצת כל כך של שיחות והתבטאויות נגד שיטת משטר פוליטית כלשהי, ובוודאי לא מפי אישיות בכירה כל כך. מטבע הדברים ירדה מתקפה זו גם ל"דרגים נמוכים" יותר. בפי יתד נאמן כונתה ממשלת העבודה-מר"ץ-ש"ס בשם "ממשלת השמד", והוא מתח עליה תדירות ביקורת גם בנושאים מדיניים, וכמובן גם בנושאים דתיים ורעיוניים. נראה כאילו מגמותיה של ממשלה זו הוציאו את הרב שך ואת שותפיו להשקפה למתקפה חזיתית נגד "השמאלנים", שכל מטרתם לעקור את התורה מעם ישראל.⁸⁰ הרב שך קבע כי "כל כוונת הממשלה היא שנהי'ה] מדינה ככל המדינות, ולא חשוב להם אם זה עם ישראל, אלא מדינה חופשית דמוקרטית בלי שום קשר עם הדת ולא עם העבר, 'ככל הגויים בית ישראל'".⁸¹ מכיון שהדמוקרטיה נחשבת בעיני חרדים לרבים לערך שמאלני, או לכל הפחות לערך שהשמאל הוא המעלה אותו על נס יותר מהאחרים, היה במצב שנוצר כדי להרחיב את המאבק גם נגד הדמוקרטיה וערכיה. ביום י"ד בחשוון תשנ"ד התבטא הרב שך בעניין זה:

בעולם של היום מדברים הרבה על דמוקרטיה. עיקר סיסמתם שלא לכפות את הדת על האנשים. אך האמת היא שהתורה אינה כופה על האנשים חובות, אלא אדרבא היא נותנת להם את החופש האמיתי. שהרי האדם חייב לחיות בתוך מגבלות לצורך

79 Moshe Hellinger, "The Criticism of Democracy in Rabbi E. M. M. Shach's Thought," in: Erich Kofmel (ed.), *Anti-Democratic Thought*, Exeter: Imprint Academic Press, 2008, pp. 123-140; יאיר שלג, **אחרי רבים – להטות?: עמדות רבנים בישראל כלפי הדמוקרטיה**, מחקר מדיניות 67, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשס"ז, עמ' 75-77, ובמאמרי "הרב שך: הערצת הרוח, ביקורת הלאומיות וההכרעות הפוליטיות במדינת ישראל", בתוך: נרי הורוביץ (עורך), **דת ולאומיות בישראל ובמזרח התיכון**, תל אביב: עם עובד ומרכז יצחק רבין לחקר ישראל, תשס"ג, עמ' 296-297, ובמיוחד הערה 99.

80 הרב אלעזר מנחם מן שך, **מכתבים ומאמרים**, ה, בני ברק תשנ"ה, תקכח, עמ' קל.

81 שם, תקכא, עמ' קכא, וראה גם שם, תקכב, עמ' קכב.

אושרו וטובתו. ודווקא הדמוקרטיה, ההורסת את המגבלות, היא המחריבה את האנושות.

[...] כמה מאושרים אנו לעומתם, אשר יש לנו תורה. הנה השבת היא מצוה שכלית, שכל אדם צריך להבין אשר אינו בהמה שעובדת כל ימיה ברציפות. ומדוע הם רוצים לבטל אותה? מדוע אינם חשים את האושר שבה? כי אינם לומדים. שהרי אילו היו לומדים תורה היו מבינים עד כמה המצוות נותנות אושר לאדם. השבת הייתה תמיד האושר הגדול ביותר ליהודי, והיו מוכנים למסור את כל העולם בשבילה. התורה מלמדת לאנשים איך לחיות חיים מאושרים. הנאתנו ואושרנו גדולים יותר מ[אלה של] המיליונרים הגדולים ביותר.

התורה מלמדת אותנו את הכלל "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם",⁸² והיום, בחינוך החילוני, מלמדים את הילדים לחפש מה שיותר קנאה, תאוה וכבוד.

[...] ואנו תפלה להרבוננו של עולם: אנא פטור אותנו מקללת הדמוקרטיה החדשה שנשלחה לעולם, שהיא ממש כמו מחלת הסרטן שנשלחה לעולם, כי רק התורה הקדושה היא הדמוקרטיה האמיתית.⁸³

ברור למעיין שהעמדה המובעת כאן: "רק התורה הקדושה היא הדמוקרטיה האמיתית", היא גלגולה הפוליטי של דוקטרינת החירות האמיתית המופיעה בראש המכתב. הרב שך מזהה באופן כמעט מלא את הדמוקרטיה עם החילוניות, ובכך מסמן אותה כאויבתה של הדת. העיקרון החוקתי של "חופש מדת" אינו אלא אמצעי לעקירת הדת ולהשלטת החילוניות. הדמוקרטיה והחילוניות באות שתיהן בשם ערך החירות, אולם חירות זו משמעה השתעבדות למידות הרעות: הקנאה, התאוה והכבוד. לעומת זאת, היהדות באה בשם ה"מגבלות" המיוצגות כאן באיסורי השבת, אך דווקא מגבלות אלה הן המביאות את האדם אל אושרו.

82 אבות ד, כא.

83 שך (לעיל הערה 80), תקכה, עמ' קכו-קכז.

בהנחה שרצונו האמיתי של האדם הוא להיות מאושר הרי שדרך התורה מביאה אותו למימוש רצונו זה, ומכיוון שמימוש הרצון הוא עניינה של החירות, הרי שבדרך זו טמונה גם החירות האמיתית.

כפי שרמזתי, מעבר לשאלה העקרונית בדבר החירות האמיתית והדרך הראויה להשגת האושר ליחיד ולחברה ניכרת אצל הרב שך דאגה מכך שהשלטת ערכי חירות הפרט, ובמיוחד החופש מדת, תקדם את תהליך התפוררות הקשר בין עם ישראל לתורתו, תהליך שכבר הואץ בידי התנועות החילוניות של הזמן המודרני. עניין זה מודגש יותר בדברים שאמר בקיץ תשנ"ד:

אם באים כיום אנשים ורוצים לבנות דרך חדשה ולעזוב את הדרך הישנה, הם אומרים שצריך לדאוג ל"חופש הפרט", כאילו התורה היא מיושנת חס ושלום, ומעתה יש לדאוג שכל אחד יוכל לעשות מה שהוא רוצה. דרך זו מובילה אל חורבנו של כלל ישראל. כי עם ישראל הוא מיעוט קטן בין אומות העולם, ואם יאבד אמונתו ויתערב בגויים – ממילא הוא יתבטל ח"ו. [...] אם אנחנו רוצים לקיים את האומה היהודית, הרי הדרך היא "שֶׁאֵל אָבִיךָ וַיִּגְדָּךְ זְקִנֶיךָ וַיֹּאמְרוּ לָךְ", ⁸⁴ עלינו להחזיק בדרך הישנה. ⁸⁵

84 דברים לב, ז.

85 שך (לעיל הערה 80), תקכט, עמ' קלג. בהמשך הדברים (שם) הוא חוזר ואומר: "הנה בא כעת דור חדש, באה ממשלה חדשה ורוצה להשליך את הדברים הישנים ולעשות דרך חדשה. בשם 'חופש הפרט' ליצור מצב שכל אחד יעשה מה שהוא רוצה. להתיר נישואים אזרחיים, לפתוח חנויות בשבת. זהו התחלה של חורבן כלל ישראל, חלילה. על פי שיטתם, יתערב עם ישראל עם אומות העולם, וממילא יתבטל כלל ישראל ח"ו. חובתנו, שומרי המצוות, לנהל נגדם מלחמה על זאת". וכן שם, תקטו (עמ' קיב): "אלו הבאים עם האופנה החדשה, בשם הדמוקרטיה והציוויליזציה, ורוצים לעשות תקנות חדשות ולטהר את שהתורה מטמאת, ולהביא לכלל ישראל דברים שהיו מרוחקים מאתנו תכלית הריחוק, ואשר כלל ישראל מסר נפשו כנגדם כדי שישאר בטהרתו וקדושתו – זו פשוט עקירה של כלל ישראל! – זכורני איך אומות העולם התנגדו תמיד לחוקי הפקרות, כי הבינו שהורסים בכך את האנושות. וכאן יעקרו את קדושת האישות, שלא יוצרכו ח"ו לחופה וקידושין? [...] אם ח"ו תהיה כאן הפקרות כזו שהשלטון יתיר באופן רשמי מעשי הפקר, זה ח"ו חורבן של כלל ישראל!".

בעיני הרב שך, המאבק הוא על עתידו של העם היהודי כעם בעל זהות משלו. שלילת הדמוקרטיה (הרגילה, המערבית, לא זו ה"אמיתית") נובעת אפוא במידה רבה מראייתה כבניין-על של החילונים, ובעיקר של השמאל, שנבנה לשם חילון והטמעתו של עם ישראל בגויים. מכיוון שהדמוקרטיה (ובעיקר ערך החירות) היא נשק בידי היריב, הרי שיש להילחם גם בה. כאמור, קו זה אינו היחיד בהצהרותיו של הרב שך, ויש בהן גם טענות עקרוניות יותר בנוגע לחולשותיה של הדמוקרטיה כשיטת משטר בכלל (להלן אביא עוד כמה מנימוקיו לכך), אבל אין ספק בכך שזהו מניע מרכזי בהתנגדותו לה.

מסריו של הרב שך לא הגיעו בדרך כלל לאוזני הציבור החילוני, למעט באירועים דרמטיים כגון "נאום השפנים" המפורסם, אבל דומה שאישים חילונים ניסו להתמודד עם מגמות ביקורת דומות באמצעות ניסיונות, לא תמיד מתוחכמים, "לגייר" ערכים מערביים ואוניברסליים ולתלותם במסורת היהודית. בלט בכך בשעתו בן-גוריון, שביקש לזהות את הסוציאליזם עם "מוסר הנביאים" (גם שמעון פרס השמיע אמירה ברוח זו), ובמיוחד עם הטפותיו החברתיות של הנביא עמוס. טענות דומות השמיעו לעתים גם אישים במחנה השמאל דוגמת השופט חיים כהן וחבר הכנסת יוסי שריד בנוגע לערכי הדמוקרטיה, המוסר האוניברסלי ושלטון החוק. טענות אלה זכו לביקורת לגלגנית ונוקבת מעטו השנון של הרב ישראל אייכלר.

כבר מראשית ימי הביטאון המחנה החרדי, כלומר, מסוף שנות השבעים של המאה העשרים, הקדיש אייכלר מקום נרחב לביקורת הדמוקרטיה, ורבות מטענותיו מקדימות את אלה שהרב שך עתיד להשמיע בקול רם רק בשנות התשעים. במאמר מקיף תשמ"ו תקף את ניסיון החילונים, ובמיוחד זה של השמאל, להציג את מאבקם למען ערכי שלטון החוק וערכי המוסר כמאבק שיש לו ערך יהודי כלשהו ובתלייתם את ערכיהם במוסר הנביאים. בחריפות אופיינית גייס את דברי הנביאים עצמם, ובעיקר את דברי הנביא ישעיהו, שנבואתו המצוטטת כאן (פרק א) נקראה באותו שבוע בבתי הכנסת (בהפטרות "שבת חזון"):

והנביא ישעיהו עומד ומכריז על אותם נביאי הבעל ה"דמוקרטי",
ה"משפטי" וה"מוסרי": "הוי גוי חוטא, עם כבד עוון, זרע מרעים,
בנים משחיתים". למה הוא קורא להם כך? האם אינם "שומרי
חוק" ח"ו? האם לא חוקקו את חוק הגזענות? האם לא התריעו

על הריגת שבויים בקו 300? האם לא יצאו במאות אלפיהם לככר מלכי ישראל בתל אביב לזעוק על דמם של טבוחי סברה ושתילה? האם לא נאבקו כנגד "גזל הקרקעות" ביו"ש? האם לא יצרו תרבות המתחבטת בשאלת צדקת גזל האדמה הפלשתינית בנגב ובגליל? האם לא נאבקו שהצדק ייראה ולא רק ייעשה? האם אינם שומרים על "שלטון החוק" ולא ההלכה? וכאן באה תשובתו של הנביא מיד: "עזבו את ה', ניאצו את קדוש ישראל, נזורו אחור".

הדרישה היחידה של הנביא היתה: "שמעו דבר ה' קציני סדום, האזינו תורת אלקינו עם עמורה". כל שנאמר על צדק ומשפט, על יושר וצדקה, כלול בשני היסודות "דבר ה' ותורת אלקינו". כל מה שאיננו דבר ה' ולא תורת אלקינו איננו מוסר ולא משפט, איננו לא צדק ולא צדקה, אלא "מנחת שווא קטורת תועבה", כלשון הנביא. [...] כל רעיונות ה"מוסר" החדשים ובכל קני המידה של צדק ומשפט שבדיתם מלבכם, כל "הערכים ההומניסטיים", כל "החירויות הדמוקרטיות" והשוויון המזויף – שקר ותועבה הם. הם לא נוצרו אלא להגביר את בהמיות האדם על אנושיותו. לשחרר ולהפקיר יצרים במסווה של "חירות".⁸⁶

הגישה החרדית רואה אפוא את הדמוקרטיה כביטוי הפוליטי של אותם "הערכים ההומניסטיים" שהתרבות המערבית החילונית בנויה עליה, ערכים שבאו "לשחרר ולהפקיר יצרים".

בעומקה של גישה זו, הרווחת מאוד בספרות החרדית לגווניה, נמצאת ההנחה שלפיה אדם הרוצה לחטוא אינו מסתפק בעברה אלא בונה עליה "שיטה של עברה" כדי להצדיקה. דרך זו של רציונליזציה או אידאולוגיזציה היא חלק מכוחו של היצר הרע (או הרצון) לגבור על היצר הטוב (או השכל). תמונת עולם זו יש לה שורשים עמוקים בעולםם של חז"ל ובפילוסופיה היוונית, שהשפיעו על ספרות המוסר של ימי הביניים, אבל יותר מכול היא פותחה בעולמה של

86 ישראל אייכלר, "מפני חטאינו גולים אנו בארצנו", המחנה החרדי 294, ז' באב תשמ"ו, עמ' 3.

תנועת המוסר. תנועה זו, שכבשה את מרבית ישיבות ליטא, הדגישה את ערך תיקון המידות לצד הערך הישיבתי הבסיסי של לימוד התורה. חלק נכבד מהגותה של תנועה זו, לזרמיה השונים, הוקדש אפוא לבירור כוחות הנפש של האדם. בספרות זו בולטת הגישה של "הסרת המסכות", שרווחה גם בתרבות האירופית למן המאה התשע עשרה ואילך ושעניינה חשיפת הכוחות הנסתרים, ה"אפלים" כביכול, המניעים את הפעילות האנושית. בפילוסופיה המערבית גילמו את הגישה הזאת באופנים שונים ומנוגדים אישים כגון שופנהאואר, מרקס, ניטשה ופרויד, כל אחד על פי דרכו ועל פי הכוחות ה"אפלים" שלו. נראה שלמייסד תנועת המוסר, ר' ישראל סלנטר (1810-1883), לא היו זרות כמה מן הרוחות הללו במחשבה האירופית, או הניסוחים שקדמו להן. ואמנם בעלי המוסר חיפשו בכל מקום את ה"נגיעות", כלומר, את פעולת הרצון המטה את האדם מן השיפוט הנכון. אף שתנועת המוסר היא תופעה השייכת לעולם הרוחני של ישיבות ליטא, ואף שגם בעולם זה היא לא שבה לפרוח לאחר השואה, תפיסת האדם שלה נקלטה היטב בשכבות רבות של דרך המחשבה החרדית והשפיעה גם על חוגים לא ליטאיים. תפיסה זו לא נועדה מעולם לארבע האמות של העיון המופשט. היא פותחה ככלי ביקורתי בעל השלכות מעשיות לחשיפת חולשותיו ונגיעותיו של הפרט לעצמו, לצורך תיקונו העצמי, אבל הפכה במשך הזמן אמצעי לחשיפת חולשותיו של היריב האידאולוגי. אכן, ההגות החרדית משיבה כאן להוגים המודרניים שנקטו את גישת "הסרת המסכות" באותו מטבע: אם מרקס הציג את הדת כבניין-על שתכליתו לסמם את ההמונים ולאפשר את ביסוס מעמדו של המעמד השליט; אם ניטשה הציג את הדת כמערכת שנועדה לקדם את יצרי הניוון והחולשה, המגולמים ב"מוסר העבדים"; אם פרויד הציג את הדת כסובלימציה של תסביך האב, המונח בשחר התרבות האנושית – הרי שלא תקצר ידם של בעלי המוסר להציג את התרבות המערבית המודרנית כמערכת ש"עניינה שהכל הפקר לאדם ואינו גדור בשום גדר" (ר' חיים שמואלביץ).⁸⁷ החירות אינה אלא מעטה פילוסופי-אידאולוגי

87 ר' חיים שמואלביץ, שיחות מוסר (תשל"א-תשל"ג), ישראל תש"ס, חלק ב, עמ' קכו. ר' חיים שמואלביץ היה ראש ישיבת מיר ומחשובי בעלי המוסר בישראל בדור שלאחר השואה.

לדחפים אלה של פורקן יצרים ותאוות, והדמוקרטיה על ערכי חירויות הפרט שלה אינה אלא בניין-העל הפוליטי של ערך החירות.

המחברים החרדים יודעים היטב שגם בדמוקרטיה יש הגבלות על החירות, מכוח ערכים אחרים, אלא שלדידם הגבלות אלה רק מלמדות על הסתירות הפנימיות של האידאולוגיה הדמוקרטית (ושוב, הללו אינן אלא עדות לכשלים פנימיים של התרבות המערבית בכללה). בעוד שהרב שך מכיר בכך שגם אומות העולם הבינו את הצורך לחוקק חוקים שיגדרו את האדם בהגבלות מסוימות, מציג אייכלר כל ניסיון כזה כסתירה מיניה וביה לעקרון חופש הפרט. במאמר קצר וסרקסטי שכותרתו "סמים – למה לא?" הגיב כדרכו לעניינים מסדר היום האקטואלי, אבל עבר לטיעון עקרוני יותר: על פי תפיסה דמוקרטית עקבית, ההגבלות על צריכת סמים היו צריכות להידון כפגיעה בחופש הפרט. על פי תפיסה זו, רק פגיעה של אדם בזולתו יכולה להיות עברה ולשמש עילה להתערבות המדינה. המאבק בסמים הוא אפוא סתירה פנימית בתרבות הדמוקרטית.⁸⁸ אייכלר הולך ומאריך בדבר הפרכה הפנימית המגולמת בתרבות המערבית, המחדירה לתודעת הנוער את ערכי "חירות הפרט" ואת אחריותו למעשיו, אבל מצפה ממנו עם זאת שלא יידרדר לסמים. כלפי גישה זו הוא מציב את גישה של היהדות החרדית, המחנכת את צעירה לדרך התורה ומלמדת אותם שיש להציב גבולות ברורים למימוש רצונותיו ותאוותיו של האדם. מי שרוצה לבער את נגע הסמים מן המדינה, אומר אייכלר בסגנונם של המחזירים בתשובה, ימצא את מבוקשו רק בשיבה אל "הדרך היהודית", הפתוחה לפני הכול. והוא מסיים:

כל הדוגל בדמוקרטיה וחירות האדם לעשות ככל העולה על רוחו בניגוד לערכי המוסר היהודי, עד גבול הפגיעה בזולת, אין לו זכות מוסרית למנוע מזולתו עישון וסחר בסמים, אם יש [בו] מינימום של יושר אינטלקטואלי. צביעות איומה היא לערטל חברה מערכיה ולדרוש ממנה להימנע מסמים ומהמשך ההידרדרות. זה לא יועיל. התהום פעורה ומוכנה לקבל קרבנותיה. רק בשיבה אל

88 ישראל אייכלר, "סמים למה לא?", המחנה החרדי 294, ז' באב תשמ"ו, עמ' 3.

מקורות היהדות הצרופה טמון סוד הצלחתו והצללתו של הדור.

דרך אחרת – אין.⁸⁹

ברור למעיין בטיעון זה שבעיית הסמים היא בניין-אב לפגמי הדמוקרטיה כולה. ההיצמדות לחקיקה האוסרת את הסמים נובעת כתמיד מזיקה לדיונים האקטואליים בזמן כתיבת המאמר, אבל יש בה עניין רב משום שגם בספרות הפילוסופית והמשפטית של העולם המערבי עלתה שאלה זו בהקשר של בעיית הפטרנליזם. הדוקטרינה השוללת את הפטרנליזם המשפטי, שהיא מיצוי "עד הסוף" של תפיסות דמוקרטיות-ליברליות, אכן רואה בעיה בחקיקה שכזו כל זמן שצרכן הסמים אינו פוגע במישרין בזולתו. מה שנתפס אפוא בעיני אייכלר כסתירה פנימית בתרבות הדמוקרטית אכן נדון כך גם בספרות שנוצרה בתרבות זו עצמה. אייכלר אינו מתייחס לספרות זו וספק אם הוא מכיר אותה, אבל נקל לשער שלו הכיר אותה היה רואה בה מסקנה עקבית של עקרונות הדמוקרטיה, וככזו, עדות נוספת למופרכותה של השיטה הדמוקרטית בכללה ושל עקרון החירות המונח ביסודה. "חוסר סדר, חוסר שלטון, הפקרות, משטר של 'איש הישר בעיניו יעשה', הם הפירוש המילוני של המילה 'אנרכיה'", כותב אייכלר בהקשר אחר ומוסיף: "בינה לבין הדמוקרטיה קיים הבדל דק, בעובי רצועת החוף שבין תל אביב לים התיכון".⁹⁰

ככל שעולה עוצמת "פולחן החירות" בתרבות המערבית – שעליו דיברו אלן בלום ואחרים – כך עולה כוח השכנוע של הטיעון החרדי כלפי אוכלוסיית היעד שלו, ואולי גם כלפי מעגלים רחבים מעט יותר. האדרת החירות בכל מבעיה של תרבות ההמונים, ההצבה החוזרת ונשנית של גיבורים המממשים את חירותם ונפטרים מכבלים כאלה ואחרים, כל אלה מחלחלים אל תוך חומות העולם החרדי. אולם בעוד שאידאל החירות באידאולוגיות של המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים נתפס כערך אידאולוגי קוסם, שפיתה רבים מבני הישיבות, הרי שאידאל החירות העכשווי מעורר בחרדים רבים מידה רבה יותר של דחייה משל משיכה: "כשרואים היום את ההדרדרות של אנשי הרחוב", אמר

89 שם.

90 ישראל אייכלר, "אנרכיה ולא דמוקרטיה", המחנה החרדי 275, ז' באדר תשמ"ו, עמ' 3.

הרב שך לתלמידיו, "זהו ה'ספר מוסר' הכי גדול שיש".⁹¹ ואילו ר' חיים שמואלביץ השווה את האדרת החירות בקרב "צעירי האומות" לפולחן עבודת האלילים של בעל פעור, האליל הקדמון שבני ישראל עבדו לאחר שזנו עם בנות מואב (במדבר כה, א-ט) ושעבודתו הייתה כרוכה, על פי אגדות חז"ל, בפעולות בעלות אופי מסליד ("אוכלין תרדין ושותין שיכר ומתריזין [עושים את צרכיהם] בפניה").⁹² כל הפעולות הללו, טען ראש ישיבת מיר, לא נועדו לשמן אלא להפגין את העובדה שהכל מותר, שאין גבולות, אין מעצורים.⁹³

"מיטת סדום": ביקורת ערך השוויון בהשקפה החרדית

ערך השוויון, אף הוא מערכי היסוד של הדמוקרטיה, זוכה בספרות ובתקשורת החרדית למידה רבה של ביקורת, אם כי חריפה הרבה פחות מזו המוטחת בערך החירות. בדרך כלל מופיעה ביקורת זו כחלק מביקורת הסוציאליזם והקומוניזם, והיא איננה אלא נדבך בביקורת הכוללנית על האידאולוגיות המודרניות כולן (לרבות הדמוקרטיה, כמובן) ועל עצם יומרתן לפתור את בעיות החברה האנושית או היהודית. אולי כדאי להביא בהקשר זה את דברי אחד מאדמו"רי פולין בדור שלפני השואה (אף שאין הוא שייך למסגרת הזמן והמקום שבה עוסק מחקר זה), ר' יצחק זליג מסוקולוב-קוצק (1866-1939), שהשווה את ערך השוויון הכלכלי הסוציאליסטי עם אותה "מיטת סדום" שעליה סיפרו חז"ל:

בגמ' [רא] סנהדרין (קט ע"ב) מובא על אנשי סדום שבא אליהם איש זר היו מניחים אותו על המטה, ומי שהי' [ה] ארוך יותר – היו מקצצים את רגליו, והקצר יותר – היו מפשיטים את איבריו עד שהי' [ה] שוה בדומה להמטה, ע"כ [עד כאן]. ותמוה.

- 91 הרב אלעזר מנחם מן שך, הדרכה לבן ישיבה, בני ברק תשנ"ג, עמ' קטז. וכן שם, עמ' קל-קלא, ועוד הרבה.
- 92 סנהדרין סד, ע"א.
- 93 שמואלביץ (לעיל הערה 87), חלק ב, עמ' קכו-קכח.

וי"ל [ויש לפרש], דהנה נאמר (דברים יא, ו) "ואת כל היקום אשר ברגליהם" וגו'. ודרשו חז"ל (סנהדרין קי ע"א): "זה ממונו של אדם, שמעמידו על רגליו". וזה הי' [ה] חוק סדום, שכולם יהיו שוים בממונם. וזה הרמז שהיו מקצצים את רגליו, ר"ל [רוצה לומר] את כספו, שיהיו כולם שוים בדיוק, ודו"ק.⁹⁴

במילים אחרות, הרגליים הן סמל לממונו של אדם, ומיטת סדום מסמלת את הניסיון ליצור שוויון מלאכותי בממונם של הבריות. בעלי רעיון השוויון הכלכלי, והרמז הוא כאמור לקומוניסטים ולסוציאליסטים, מושווים אפוא לאנשי סדום ה"רעים וחטאים לה' מאד" (בראשית יג, יג). אבל יותר מעדות לרשעתם יש כאן עדות לסכלותם ולאפסות סיכוייהם להשיג את טובתם ואת רווחתם של אזרחי המדינה. לעיל ראינו שגם יתד נאמן נקט פרשנות דומה בנוגע למיטת סדום,⁹⁵ אף שעיתונאיו לא הכירו ככל הנראה את המקור החסידי. דברים דומים, בלשון פשוטה יותר, השמיע גם הרב שך בקיץ תשנ"ג כלפי הקומוניסטים:

על פי התורה הקומוניסטית, כל בני האדם שווים. כי מדוע שאדם אחד יהיה עשיר והשני עני? צריך שלכולם יהיה בשוה. ומה יצא מכל זה? שלאף אחד לא היה דבר, ויותר גרוע, מיליוני אנשים נהרגו על קיומה של תורה זו.⁹⁶

אולם גם כאן לא נועדה ביקורתו של הרב שך לשמש חלק מפילוסופיה פוליטית ערטילאית אלא חלק מן המתקפה על ערך השוויון שנתפס בעיניו מאיים עליו ועל קהילתו, דהיינו זה של ישראל הדמוקרטית. אף שהרב שך היה "יונה" פוליטית בכל הנוגע לענייני שלום, ביטחון ושטחים, הוא היה רחוק מאוד מהשקפת עולם "שמאלנית", והמקרה דנן יוכיח: כחלק ממתקפתו על ממשלת רבין הוא הצטרף לאלה ששללו את הלגיטימיות של החלטותיה בשל העובדה שנשענה בין השאר

94 ר' יצחק זליג מורגנשטרן, אדמו"ר מסוקולוב-קוצק, שארית יצחק, תל אביב: [חסר שם ההוצאה], תשמ"ט, ליקוטים קצרים, א (עמ' 214).

95 לעיל, ליד הערה 66.

96 שך (לעיל הערה 80), ה, תקכ, עמ' קכ.

על קולות חברי הכנסת הערבים. מתוך כך יצא לטענה העקרונית יותר, שלפיה עצם הענקת השוויון הפוליטי לערביי ישראל היא בגדר פגיעה באופייה של המדינה כמדינה יהודית. ברוח זו התבטא בכסלו תשנ"ג:

ראש הממשלה שולט על ידי רוב של אחד או שנים, וביניהם כמה חברי כנסת ערבים. ואני שואל, האם זה לדעתם חזון מדינת ישראל? האם לזה חיכו היהודים כל הדורות, מסרו את נפשם על האמונה "אני מאמין בביאת המשיח", לזכות לממשלה יהודית הנשענת על צירוף של ערבים? [...] זו חולשתה של הדמוקרטיה, והיא דומה בזה לאחותה הקומוניזם, אשר גם [היא] דגלה ב"שוויון" ותחת דגלה נהרגו מיליוני אנשים ברוסיה.⁹⁷

בהכללה (מלאכותית משהו), בטענה זו יש לכאורה רוח לאומית, ואף לאומנית, המניחה שזכותו של הרוב הלאומי לקבוע את ענייני מדינתו בלא תלות במיעוטים, ושהשוויון הפוליטי למיעוטים לאומיים פוגע בזכות זו. האם היה הרב שך מוכן להמשיך גישה זו בעקיבות ולשלול באופן דומה את זכותם של היהודים לשוויון במדינות לא יהודיות? יש לשער שהתשובה לכך חיובית. אלא שכאן לא יבוא בשם זכותו של הרוב או בשם עקרונות לאומיים כלשהם אלא בשם העניינים החשובים לו באמת – מתן שיווי הזכויות ליהודים אינו אלא פתח להתבוללותם. גם כאן, הדוגמה היא מרוסיה הקומוניסטית: שם, כשהחל השלטון הקומוניסטי, היו יהודים שחשבו שאם הכול יהיו שווים, ללא אפליה, הדבר יבטיח את קיומו של עם ישראל שם, אולם "התוצאה היתה הפוכה: דוקא ע"י ה'שוויון' כמעט ולא נשאר זכר ליהודים ברוסיה; כיום למעלה ממחצית היהודים נישאים בנישואי תערובת, והדור החדש רובם גויים גמורים".⁹⁸ אין ספק בכך שהרב שך לא ביקש להישאר בגבולות הדיון ההיסטורי. הוא כיוון את הדברים גם למצדדי השוויון בהווה, במדינת ישראל הדמוקרטית.

97 שם, תקכה, עמ' קכו.

98 שך (לעיל הערה 80), ה, תקיא, עמ' קו.

בעניין זה הקו של הרב הוא המשך ישיר לקו של כמה מגדולי התורה באירופה שהתנגדו לאמנציפציה בשל החשש שהיא תביא להתבוללות. בסופו של דבר, הקו של הרב שך אינו עקרוני כי אם פרגמטי: מה שטוב לקיומו (הדתי-הרוחני והפיזי) של עם ישראל הוא טוב, ומה שרע לו הוא רע. ואם משהו רע בעיניו – במקרה זה ממשלת רבין, או הדמוקרטיה הישראלית שמכוחה היא שואבת את סמכותה – הרי שהרב שך ימצא גם נימוקים עקרוניים או עקרוניים למחצה כדי להילחם בו.

אכן, הביקורת החרדית על ערכי החירות והשוויון של המשטר הדמוקרטי אינה מכוונת בעיקרה אל הצורות המשפטיות והפוליטיות של ערכים אלה. זוהי ביקורת המכוונת בראש ובראשונה אל הצורות החברתיות והתרבותיות של ערכים אלה כערכי יסוד של התרבות המערבית החילונית. הדמוקרטיה קולטת חלק מביקורות אלה משום שהיא נתפסת כגילום משפטי-פוליטי שלהם, אבל המאבק החרדי הוא מאבק רחב הרבה יותר. מעבר לטיעון העקרוני נתפס ערך החירות בספרות החרדית כמייצג פריקת עול, ואילו ערך השוויון – כמקדם התבוללות.

טענות נגד עקרון ריבונות העם

המשחק הדמוקרטי כמערכת של שוחד

כפי שכבר ציינתי לעיל, המגזר הליטאי הוא היוצר העיקרי של ספרות ה"השקפה". הגישה הליטאית, שהבשילה במאה התשע עשרה אבל יש לה שורשים מוקדמים יותר, אליטיסטית ביסודה: תלמידי החכמים, יודעי התורה המקדישים חייהם ללימודה, הם האידאל הדתי העליון שלה. בינם לבין ה"המון" יש פער גדול ומשמעותי. אצל כמה הוגים ליטאים אפשר אף להבחין בהסבה של האליטיזם הרמב"מי, המציב כאידאל את הפילוסוף העוסק ב"מושכלות" המטפיזיות, אל עבר הלמדן, העוסק ב"מושכלות" של לימוד הגמרא ומפרשיה.⁹⁹ לתפיסה

99 אביעזר רביצקי, חירות על הלוחות, תל אביב: עם עובד, תשנ"ט, עמ' 178-206.

זו התפתח גם ביטוי חברתי: "גדולי התורה", הרבנים המרכזיים שבדור, הם הראויים לשמש מנהיגיה הרוחניים של החברה. במאה העשרים התפתחה תפיסה זו לכלל משנה סדורה בדמות דוקטרינת "דעת תורה".¹⁰⁰ דוקטרינה זו גורסת שמנהיגותם של ה"גדולים" חולשת לא רק על ענייני הלכה אלא גם על שאלות ציבוריות, ולעתים אף פרטיות, מכיוון שהפנימו את רוח התורה והם יכולים להורות את דברה גם בעניינים שאין להם מקורות טקסטואליים. כל ניסיון למדר את ה"גדולים" לענייני הלכה בלבד אינו אלא ביטוי לדעות פסולות. במכתב מפורסם שכתב החזון איש לחבר הכנסת הרב קלמן כהנא, ואשר מצוטט רבות בספרות החרדית, הוא ניסח עמדה זו בחריפות. את סמכות גדולי התורה להורות בענייני השעה דימה לסמכות החכמים להורות "גדרים וגזרות", כלומר לחוקק נורמות חדשות לשם הגנת ההלכה. לדבריו –

השיטה לעשות את התורה לחלקים שנים, הוראה באיסור והיתר חלק אחד והוראה בשוק החיים חלק שני, להיות נכנעים להוראות חכמי הדור בחלק הראשון ולהשאיר לחופש בחירתם בחלק השני – היא השיטה הישנה של המינים בירידת היהדות באשכנז, אשר הדיחו את עם ישראל עד שיתערב בגויים ולא נשאר לפליטה. [...]

ההפלאה בין הוראת איסור והיתר להוראת הגדרים והגזירות, הפלאה זו היא גילוי פנים בתורה, ומבזה תלמידי חכמים, ונמנין בין אלו שאין להן חלק לעולם הבא ונפסלין לעדות.¹⁰¹

החזון איש נתן ביטוי מרומז לגישה זו גם ביצירתו ההלכתית. כפי שהערתי לעיל, לחידושיו בנושא תקנות הקהל,¹⁰² שבהם הוא דן בין השאר בדרך מינויה של הנהגת הקהילה, חשיבות מרובה להבנת יחסו לדמוקרטיה. לכאורה, החזון איש

100 לעיל הערה 35.

101 הרב שלמה כהן (יו"ר מערכת), פאר הדור – חיי החזון איש, בני ברק: [חסר שם ההוצאה], תשל"ד, ה, עמ' נב-נג; ר' אברהם ישעיהו קרליץ (הרב ש' גריינימן, עורך), קובץ אגרות החזון איש, בני ברק: המסורה, תש"ן, ג, צב.

102 חזון איש על בבא בתרא, לעיל ליד הערה 50.

מציג בחידושיו אלה ממשל של נציגים הנבחרים בבחירות ועומד על כך שיישמר בהן השוויון בין עשירים לעניים (בניגוד לעמדת כמה מפוסקי ימי הביניים). כזכור, פסיקה זו הביאה את אן גורדון למסקנה שהוא דגל בדמוקרטיה מודרנית או בדגם שלטוני הקרוב אליה. אולם עיון מדוקדק יותר בדבריו שם מלמד שהוא ביקש לסייג את חופש הבחירה של המועמדים. בהסתייגות קצרה אך חשובה הוא קבע:

ואם ז"ט [שבעת טובי] העיר שנבררו [שנבחרו] אינם טובים באמת, ובני העיר שבררו אותם לא היתה כונתם לשם שמים אלא כפי קירוב דעתם לאנשים מסוימים – אין להנבררים [לנבחרים] שום כח.¹⁰³

בחירה על בסיס אינטרסים היא בעיני החזון איש בחירה פסולה, שבעטיה נבחרים נציגי ציבור שאינם "טובים באמת". הם לא נבחרו הודות למעלותיהם אלא הודות לאינטרסים צרים שאליהם כיוונו בוחריהם, ויש להניח שגם דעתם אינה מכוונת לטובת הציבור אלא לטובת האינטרסים הצרים של בוחרים אלה. וכאן נשאלת השאלה: מיהו הקובע אם הנבחרים "טובים באמת"? בכך לא יכול להיות ספק: דייני העיר או רב העיר, המופקדים על בירור העובדות והחלת הדין עליהן, הם האמורים להכריע גם בשאלה זו (החזון איש אינו אומר זאת במפורש, אבל אפשרות אחרת פשוט לא תיתכן). החזון איש הפקיד אפוא בידי הסמכות הדתית את המילה האחרונה בנוגע לקביעת ההנהגה האזרחית. הוא אף לא קבע קריטריונים מוגדרים להכרעתם אלא השאיר את הדברים במסגרת הקריטריון המעורפל "טובים באמת". לסמכויות הדתיות יש אפוא שיקול דעת נרחב ביותר, כמעט אינסופי, בשאלה זו.

עמדה זו משתלבת היטב עם גישתו הרעיונית הכוללת של החזון איש. לדעתו, הפער בין גדולי התורה לבין "דלת העם" (זהו הכינוי החביב עליו ל"המון") אינו מתמצה רק במישור האינטלקטואלי אלא גם במישור המוסרי-הדתי. אדם העוסק בתורה בהתמדה מתעלה אל מעבר לנגיעות האישיות ולהבלי העולם הזה, ודעתו

מכוונת כולה לאמיתה של תורה.¹⁰⁴ כמוהו כ"מלאך הגר עם בני תמותה וחי חיי אצילות, ומרומם על כל ברכה ותהילה".¹⁰⁵ מנגד, בני "דלת העם": "יהדותם במידה בינונית כמצות אנשים מלומדה",¹⁰⁶ הם "אינם מדקדקים בדבורם ובמשאם ומתנם ובדקדוקי מצוות וכל מעשיהם מצות אנשים מלומדה",¹⁰⁷ ובדורותינו אף "נכרתה האמונה" מהם,¹⁰⁸ ואין מדובר בכפירה ממש אלא באמונה שטחית שאינה עמוקה ומושרשת כל צורכה.

במינוחו של החזון איש, "דלת העם" אינם דווקא פורקי עול המצוות, החילונים, אלא גם יהודים דתיים מן הטיפוס הבעל-ביתי הרגיל.¹⁰⁹ הדגשת הפער בין "דלת העם" לבין גדולי התורה מחדדת עוד יותר את הפער בין "שלטון העם" הנישא על נס בהשקפה הדמוקרטית לבין שלטון ה"גדולים" שבו דוגלת ההשקפה החרדית. מנקודת המבט החרדית, הגישה הדמוקרטית מעלה לשלטון את כל חולשות ההמונים, את ה"נגיעות" ואת האינטרסים הצרים של קבוצות ויחידים, ואילו הגישה החרדית מעלה לשלטון את האמת האלוקית, אמיתה של תורה, שגדולי התורה הם היחידים המסוגלים לייצגה. הנחת היסוד הדמוקרטית, שלפיה יש הצדקה פוליטית ומוסרית לייצוג האינטרסים של היחיד ושל הרבים, במיוחד כאשר יש לכל פרט זכות שווה לכך – אינה נתפסת בהגות החרדית כיתרון אלא כחיסרון. תביעתה הבסיסית והעמוקה של הדת, על פי ההשקפה החרדית, היא שהפרט יוותר על האינטרסים שלו לטובת האמת האלוקית. על פי בעלי המוסר, המצב שבו האינטרס האישי הוא המכוון את שיקול דעתו ואת בחירתו של הפרט הוא מצב פסול, שעליו אסרה התורה באיסור השוחד.¹¹⁰ רק

104 חזון איש על אמונה ובטחון, בני ברק: ספריית, תשנ"ז, ג, ל.

105 קרליץ (לעיל הערה 101), א, יג.

106 ר' אברהם ישעיהו קרליץ ואח' (חסר שם העורך), קובץ מכתבים מאת מרן בעל חזון איש זללה"ה שלא נדפסו בקובץ אגרות, ובסופו מכתבים ממרן הגרי"י קנייבסקי שליט"א וממרן הגרא"מ שך שליט"א, בני ברק: [חסר שם ההוצאה], תשמ"א, עמ' 7.

107 חזון איש על אורח חיים, לט, ח.

108 חזון איש על יורה דעה, ב, טז.

109 קרליץ (לעיל הערה 106), עמ' 7.

110 יש אינספור מקורות המבטאים רעיון זה, ואלו המובאים כאן אינם אלא כטיפה מן הים: ר' ישראל סלנטר, כתבי רבי ישראל סלנטר, מרדכי פכטר (עורך), ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג, עמ' 141; ר' שמחה זיסל זיו ("הסבא מקלם"), חכמה ומוסר,

על רקע הנחות מוצא אלה אפשר להבין את נימת הלגלוג שבדברי הרב שך על תהליך הבחירות:

ראו איך נראית הדמוקרטיה שלהם: פונים אל הבוחר ומשכנעים אותו: "הצבע בשבילי כדי שאתן לך עבודה" [...] או כאשר הם מחוקקים חוק בכנסת, האם הם חושבים באמת אם החוק טוב או לא? כלל וכלל לא. אלא כל אחד מהם חושב מה טוב עבורו ואיך ימצא חן על ידו בעיני ציבור הבוחרים. והרי בחוקי התורה כל הנוטל שוחד פסול לדון, וכאן כל יושבי בית המחוקקים נוטלים שוחד. הנה, השבוע ישבו ראש הממשלה ושריו ושכנעו סיעות שיצביעו עבורם תמורת שוחד: לזה הבטיחו ששה מיליון ולזה עשרה מיליון. ומהיכן נטלו זאת? מכספי הציבור ומכספינו [...] ולכן מצביעים חברי הכנסת עבורם.¹¹¹

מעבר לטענות הקונקרטיות, העשויות להיראות מגוחכות או לעורר זעם בלב הקורא הלא חרדי,¹¹² עומדת טענה עקרונית הרואה פסול במה שנהוג לראות כמשחק הדמוקרטי. גם הטענה הקוראת תיגר על הגבול הדק והלא ברור שבין הבטחה פוליטית לבין שוחד פוליטי מחדדת בלשון לא מתוחכמת בעיה שעלתה לא מכבר גם על שולחנם של בתי המשפט בישראל, ודומה שמערכת המשפט עדיין לא קבעה בו גדרים ברורים.

ניו יורק: דפוס יצחק אייזיק גראס, תשי"ז, א, עמ' ריט, רנט; שם, ב, עמ' רלט; ר' יוסף יוזל הורוויץ (הסבא מנובהרדוק), מדרגת האדם, ירושלים: קרן מפיצי תורה ומוסר ע"י הישיבה המרכזית בית יוסף ניו יורק וביהמ"ד [הגבוה לתורה ומוסר ירושלים, תש"ל, א, עמ' קלו-קלז; ר' נתן צבי פינקל (הסבא מסלובודקה), אור הצפון, ירושלים: צ' ווינרעב, תשל"ח, ב, עמ' קנה-קסב; ר' ירוחם הלוי ליוואוויץ, דעת חכמה ומוסר, ניו יורק: דפוס יצחק אייזיק גראס, תשכ"ז-תשל"ב, ב, עמ' צ.

111 שך (לעיל הערה 80), תקכה, עמ' קכו.

112 כוונתי בעיקר לטענה האחרונה, שלפיה "ראש הממשלה ושריו" נוטלים מכספי משלם המסים החרדי העשוק ("מכספינו") ומחלקים ממנו לדורשי עבודה אינטרסנטים.

כפי שציינתי, תפיסה זו בדבר הפער בין גדולי התורה ל"דלת העם" בולטת במיוחד במחנה הליטאי, ועל כן עולה טענת ביקורת זו שוב ושוב בביטאוננו של מחנה זה, יתד נאמן. "המיצובישי של גולדפרב" – הצבעתו של חבר הכנסת אלכס גולדפרב בעד הסכם אוסלו ב' הגורלי בתמורה להבטחת רכב שרד משופר – הייתה בלי ספק נקודת חולשה מרכזית של השיטה הפרלמנטרית בישראל, ובעלי הטור החרדים לא ויתרו על הפקת הלקחים העולים ממנה לשיטתם. גם כאן הצטרפה אל הטיעון העקרוני הביקורת על ממשלת רבין, הנשענת על רוב ערבי ומקבלת החלטות גורליות בנוגע לגורל העם היהודי. במאמר מערכת של יתד נאמן מאותם ימים כתב העורך דאז, נתן זאב גרוסמן, שהמצב המגוחך אשר בו "ראשי הקואליציה ממשיכים בהתרוצצות אחר הח"כים המתנדנדים והפרשנים הפוליטיים עורכים ספירת קולות מדי שעה", לא ללמד רק על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא: "תופעה מוזרה זו, המתרחשת לנגד עיני אזרחי ישראל בתקופה האחרונה, מלמדת אותם עוד פרק במהותה של 'דמוקרטיה'".¹¹³

"ההמון ההפכפך" וחולשתה של הכרעת הרוב

העיתונות החרדית היא כיום הגורם היחיד כמעט בתרבות הישראלית האוחז בגלוי בתפיסה מעין אריסטוקרטית המזלזלת בציבור, רואה בו *mobile vulgus* (ההמון ההפכפך) ואף אינה מהססת להטיח זלזול זה בפניו. העמדה הדמוקרטית הדיכוטומית, שלפיה האלטרנטיבה היחידה לדמוקרטיה היא עריצות, נדחית בידי החרדים מכול וכול. לדידם, משטר המבוסס על כוחו של ההמון גם הוא בגדר עריצות, אף אם זו טובה מזו של מנהיגים טוטליטריים, שכן גם הציבור וגם מנהיגיו מנצלים את כוחם למטרות שאינן לפי ערכי הטוב והישר. מנגד, משטר אוטוריטרי של גדולי התורה אינו בגדר עריצות משום שמעלתם הרוחנית-הדתית מבטיחה שהם לא ישתמשו בכוח שבידם לרעה. הא ראייה, הם ממשיכים לשמור על אורחות חייהם הצנועים, הסגפניים כמעט, גם כאשר הם מגיעים לשיא עוצמתם המנהיגותית. משום כך יתד נאמן אינו נוקט נימה אפולוגטית כלל ועיקר, אף לא

113 י"נ [מערכת], "ה'רוב' הדמוקרטי", יתד נאמן, י"ב בתשרי תשנ"ו, עמ' 2. לקו טיעון דומה בהקשר אחר: נ' זאבי, "הכלנתריזם והרוב הפרלמנטרי", שם, כ"ה בתשרי תשנ"ו, עמ' 5.

בטיעונים של "דמוקרטיה אמיתית", כאשר הוא מתמודד עם הביקורות החילוניות על המפלגות החרדיות. כך היה למשל כאשר ביקר רוביק רוזנטל בעל המשמר, בתגובה להקמת מפלגת "דגל התורה", את דרכי הפוליטיקה החרדית. לדבריו, זו האחרונה בעייתית ולא צפויה, בין השאר משום שאין בה כלים של דמוקרטיה פנימית. מאמר המערכת של יתד לא איחר להגיב:

אכן, על כך גאוותנו. כל המושג של "דמוקרטיה" אינו קיים לדידנו. מתוך הכרת יצרי האדם ומעלליו אנו יודעים כי לא בכל דבר אפשר להסתמך על הכרעת הרוב – וגם הרוב טועה לפעמים (וכבר נאמר, שמדינות תרבותיות רבות הגיעו לשפל המדרגה לאחר קבלת החלטות בצורה "דמוקרטית"). ניתן לסמוך אך ורק על גדולי התורה ומבטם הזך והטהור. משום כך, גם הנציגים ב"דגל התורה" נבחרים על ידי גדולי ישראל, כי כל מהותם הינה "שלוחי דרבנן". אין דמוקרטיה!¹¹⁴

עמדה דומה לזו נוקטים פובליציסטים חרדים גם בנוגע לאירועים בחוץ לארץ שיש להם נגיעה הרבה פחות ישירה אליהם ואל הבעיות המעסיקות אותם באמת. כך למשל הגיב יתד כשהתקיימו בארצות הברית הבחירות שבהן ניצח ביל קלינטון הצעיר והאלמוני למחצה את ג'ורג' בוש האב, האריסטוקרט בעל הניסיון המוכח, שנבחר לכהונתו הראשונה ברוב מרשים אבל לא נבחר לכהונה שנייה. העיתונאי המסתתר תחת הפסוודונים "ח' יערי" לא כבש את תדהמתו מן המהלך המפתיע. שעה שרבים באותם ימים הביעו התפעלות מכוחה של הדמוקרטיה האמריקנית, שבה יש לכאורה סיכוי לכל אזרח להגיע לנשיאות, ראה בכך "יערי" דווקא אות למגרעות השיטה:

דעת הקהל – מושג כה מזויף ובוגדני. כמו הבטחה של ילד קטן בתמורה לסוכריה שקיבל. היא תקפה רק עד שיפוג טעמה של הסוכריה.

114 [מערכת], "אכן, אין דמוקרטיה", יתד נאמן, ו' בניסן תש"ן, עמ' 5.

"הרחוב" – כינוי לקהל ההמון. ולא רק כינוי. דעת הקהל, ממש כמו הרחוב אליו היא נמשלת, משנה פניה עם מטאטא הרחובות הראשון. כי האדם המוקפץ על ידי דעת הקהל הוא בסך הכל קרבן שלה, מעין בובה על חוט. דעת הקהל תזרוק את הבובה באותו הרגע שתזדמן לה בובה מעניינת יותר. ומה שמעניין את דעת הקהל הוא הדולר, כי הדולר הוא בעיני האמריקאי הממוצע הסיבה לחייו כמו גם הצידוק להם. [...]

"יחי המלך" – זעקו ההמונים בשעה שהיה נח להם הדבר; "מות למלך" זעקו אותם המונים כשהיה נח להם אחרת.

בסן פרנסיסקו, בעיצומו של יום הבחירות, הגיעו המונים לפארק מישן-דולורוס. המודעות קראו להם לנעוץ מסמרים בארון קבורה שעליו היה רשום ג'ורג' בוש. מן הסתם היו אלה אותם המונים אשר שרפו רק שנה לפני כן את דמותו של סדאם חוסיין והריעו לתמונתו של ג'ורג' בוש.

ובשעה שהתנהלה לה ההלווייה העליזה הזו השתוללו אלפי עיראקים משולהבים מול דמותו של העריץ הפרימיטיבי [סדאם חוסיין] שכביכול הובס על ידי בוש. וגם הם המונים.

כי זהו האדם, וזה שוויה האמיתי של ההערצה אליו.¹¹⁵

קשה לא לראות את הקו המחבר בין טענות אלה לבין טענותיו של הרב שך, המנסחות תפיסות דומות בלשון פשטנית יותר. כאמור, תפיסות אלה מתחברות במישרין עם תאוריות אליטיסטיות מן העת העתיקה, ובעיקר עם זו של אפלטון, הממשיכות לאתגר את המחשבה הדמוקרטית גם בעת החדשה.

מדרגתם הירודה של נבחריו הציבור

אחת מדרכי השכנוע שנוקט יתד כנגד הדמוקרטיה היא הצבעה על תוצאותיה: נבחרים העם, האמורים להיות מן המיטב שבו, אינם אלא אנשים חסרי כישרון, מקולקלי מידות וקלי ערך. כנגדם הוא מציג לא אחת את גדולי התורה, שאינם

115 ח' יערי, "האדם הוא רק אדם", יתד נאמן, י"ב בחשוון תשנ"ג, עמ' 5.

נבחרו העם ואשר מדרגתם האינטלקטואלית והמוסרית עומדת מעלה מעלה, מעל ומעבר לזו של הפוליטיקאים הקטנים. לעתים הוא אף נגרר מתוך כך להאדרה של הפוליטיקאים החרדים הנבחרים בידי ה"גדולים" ולא בידי הציבור. הדילמה הפוליטית, המבעבעת במפלגות הגדולות שוב ושוב גם כיום – אם יש לבחור את מועמדי המפלגות בבחירות פנימיות (פריימריז) או בהצבעה במרכז – הטרידה את מנוחתן של מפלגות אלה כבר משנות השמונים. באחד ממחזורי הפולמוס בליכוד על שאלה זו, באביב תשנ"ה, הציג עורך יתד באותם הימים, נתן זאב גרוסמן, את ההתלבטות לפני קוראיו והעלה את השאלה: "מדוע הדמוקרטיה אינה מצליחה לפתור את הבעיות הבסיסיות של הפוליטיקה הפנימית?". הוא תהה אם ניתן למצוא "שיטת בחירות" שתשים קץ לכל הויכוחים הללו.¹¹⁶ גרוסמן הרחיב את הדיבור על יצר הכבוד והשררה והבהיר כיצד מתכסה יצר זה לעתים באדרת של "דאגת הציבור". למעשה, הציבור מצטייר כמי שמוליכים אותו שולל, והוא אינו נבון דיו לראות שאינו אלא כלי משחק בידי פוליטיקאים תאבי כוח. לדעתו, המשטר הדמוקרטי לא רק שאינו פותר בעיה זו אלא אף מחמיר אותה:

בדורות האחרונים, מאז ירד מושג ה"דמוקרטיה" לעולם, לא שקטה תופעה זו, והיא אף החריפה והלכה. השינוי היחיד שנוצר הוא בכך שהדרך לשררה אינה מושגת בכח החרב אלא במרפקים, שוחד ותככים. במרכזי המפלגות ניתן לשמוע סיפורים מסמרי שיער על הדרכים המפלסות את דרכו של מועמד פוליטי לפיסגה, והדברים ידועים.¹¹⁷

הפגם, טוען גרוסמן, אינו טמון בשיטת בחירות זו או בשיטה אחרת. ה"שיטה" הבסיסית, הדמוקרטיה, היא הפגומה. ואם אכן כל שיטת בחירות מועדת לפורענות, כטענתו, עולה שלא שיטת בחירות כזו או אחרת היא שתביא את

116 נתן זאב גרוסמן, "מחפשים את 'השיטה'", יתד השבוע, י"א בסיוון תשנ"ה, עמ' 9. גם בהמודיע נכתבים לעתים טורים קצרים נגד ההצעות לבחירות פנימיות. למשל: ישראל שפיגל, "לא על הדמוקרטיה לבדה", המודיע, ו' בתמוז תשמ"ו, עמ' ג.

117 גרוסמן (לעיל הערה 116).

הפתרון המיוחל. "אכן, אין פתרון; אין ולא יהיה", קבע. כל דרך ייצוגית וכל שיטת בחירה לא יספקו את רודפי הכבוד והשררה ולא ירגיעו את רוחם עד אשר ישיגו את מאוייהם. "עובדה היא שלמרות מגוון שיטות הבחירה הדמוקרטיות ממשיכות המפלגות השונות להיראות כמאורות נחשים וכקיני עקרבים".¹¹⁸ כנגד שיטות נפסדות אלה הציע אפוא את השיטה החרדית ותיאר אותה בצבעים כמעט אידיליים: "הפתרון מצוי אך ורק בדמותם של עסקנים לשם שמים, שוודאי אין לחפשם במרכזי המפלגות הללו, עסקנים שמבקשים לייצג רעיונות נשגבים ולפעול באופן קונסטרוקטיבי למען הציבור, לא מעסיקים את מוחם במרפקנות ובתחרות פוליטית".¹¹⁹ גרוסמן סיים את מאמרו במשפט נוקב: "לא את השיטה צריך לשנות, אלא את האדם".¹²⁰

לאמיתו של דבר, תיאורים דיכוטומיים מעין אלה הם שהוציאו ליתר שם רע אפילו בקרב חלק מקוראיו החרדים. ניחא בנוגע לתיאור תחלואיה של המערכת הדמוקרטית – שיש בו מידה של פיכחון ראליסטי מעורר אמון – אבל מה בדבר תיאור ה-*politica sacra* (פוליטיקה קדושה) של החרדים? ברור לגמרי שהדימוי שמבקש הכותב לצייר נטול כולו מעולם הדמיון וצבוע בצבעי האוטופיה החרדית ולא בצבעי המציאות הרווחת. יהודי חרדי מן השורה המצוי, ולו במעט, בנבכי הפוליטיקה החרדית, יודע גם יודע עד כמה העסקנים החרדים "מעסיקים את מוחם במרפקנות ובתחרות פוליטית", ובכלל זה במניפולציות על גדולי התורה, שסביבתם נראית לעתים כחצר ביזנטינית. מאחורי הקלעים של המפלגות החרדיות, ולעתים קרובות אף לפני הקלעים, ניתן בהחלט לשמוע

118 שם.

119 שם.

120 שם. אכן, התפיסה החרדית, שמשפט קצר זה מבטא אותה היטב, שוללת את הגישה שלפיה המערכת הפוליטית צריכה לספק את דרישות האזרח. גרוסמן, המייצג בעניין זה קו מחשבה חרדי מקובל, סבור שמערכת כזו יכולה לפעול היטב רק אם מידותיו של האדם (כלומר, האזרח) מתוקנות ודרישותיו משקפות את אישיותו הטובה. כל זמן שטבע האדם מקולקל, גם דרישותיו אינן טובות, ולכן תהיה מערכת הבנויה על השאיפה לספקן מקולקלת גם היא. לדידו, המערכת הציבורית אינה צריכה רק לשרת את דרישותיו של האדם אלא גם לתבוע מן האדם ולשאוף לתקנו. ושוב, מנהיגותם של גדולי התורה, המורמים מן העם ומן האינטרסים הקטנוניים, היא האמורה להבטיח זאת.

סיפורים על האמצעים לפילוס דרכו של מועמד פוליטי לפסגה. למעשה, הציבור החרדי עצמו הוא המפוכח ביותר והציני ביותר בנוגע לטיב המערכת המפלגתית שלו, כך שמעל ומעבר לכל התהיות נשאלת השאלה כלפי מי מופנים דבריו של גרוסמן. מלבד כמה בחורי "ישיבות קטנות" תמימים שאולי יקבלו את המסרים כפשוטם, נראה שרק מעטים, אם בכלל, יאמינו בהם. זהו אחד מאותם טיעונים שבעקבותיהם מתעוררת בקורא ההרגשה שעורך יתד כותב את הדברים לא כדי לשכנע קהל כלשהו אלא פשוט מפני שכך צריך לכתוב, ומפני שהעיתון הרואה את עצמו כ"יומן דעת תורה" חייב להציג את האידאל החרדי גם כאשר המציאות רחוקה ממנו ת"ק פרסה על ת"ק פרסה.

גישה מפוכחת מעט יותר כלפי הפוליטיקה החרדית מגלה עיתונאי בכיר אחר של יתד נאמן ולימים עורכו, יצחק רוט. הוא לא מתאר את הפוליטיקאים החרדים המצויים כעסקנים לשם שמים ש"לא מעסיקים את מוחם במרפקנות ובתחרות", אבל קובע שכאלה הם צריכים להיות במישור הרצוי. משימה זו מחייבת אותם בראש ובראשונה בענווה, בהכרת מעמדם הנחות בהיררכיה החרדית על אף הכוח המרוכז בידיהם. רוט מתאר – בדיכוטומיה מן הסוג האופייני ליתד – את הציבור החילוני כמי שרואה בחברי הכנסת את "נבחרי העם" המשמשים דוגמה ומופת להתנהגות ראויה:

הם אמורים לייצג את ה"שמנה וסלתה" של המחנה החילוני. הם הצריכים להוות דוגמא לציבור הרחב. על כתפיהם הרחבות הם נושאים את "בית המחוקקים" הישראלי האמור בהחלטותיו ובחוקיו לעצב את אורח החיים הציבורי במדינת ישראל. הם מייצגי המוסר, התרבות, החינוך ושאר ערכי הרחוב הישראלי. הם שכבת-העל של הציבור הישראלי. החלטות מכריעות, לעתים בדיני נפשות ממש, מתקבלות על ידיהם. הם האמורים ליטול את האחריות על חמישה מיליון יהודים המתגוררים בארץ ישראל. הם "המנהיגים".¹²¹

121 יצחק רוט, "הנהגת עם ישראל", יתד השבוע, ד' בסיוון תשנ"ה, עמ' 15.

ברור לגמרי שדברים אלה באים לערער על הנחת היסוד הבסיסית של הדמוקרטיה. בעניינים הרי גורל, הפיכתו של הפרלמנט הנבחר למקור סמכות מחייב היא בגדר שערורייה. המנדט שמקבל בית הנבחרים, לא זו בלבד שאינו מעניק לו סמכות שכזו, אלא אדרבה, ההפך הוא הנכון, ו"ערבך ערבא צריכא". כתמונת ראי מתבקשת ההשוואה לפוליטיקה החרדית:

בציבור החרדי, למותר לציין, שונה הדבר במהותו. גם אם יש עסקנים הסבורים שמהרגע בו הם מטפלים במיסים או במשכנתאות הם כבר יכולים לחוות דעה בנושאים שהם נשמת אפה של היהדות – הרי לרוב עסקן חרדי יודע את מוגבלותו. הוא יודע שהעובדה שהוא נשלח לשרת את הציבור איננה הופכת אותו ל"מנהיג". גדולי התורה האמיתיים, החפים מכל נגיעה אישית, אשר התורה היא כל מהותם, הם המנהיגים ומורי הדרך, ולא עסקנים אלו ואחרים. עסקן ציבורי הראוי לתואר הנכבד "שלוחא דרבנן" הוא זה המכיר את מיעוט ערכו ויודע שכל אברך צעיר אשר תורתו אומנותו עולה עליו אלף מונים.¹²²

הפוליטיקאי החרדי המתיימר להכריע בעניינים חשובים – רמז ברור לאריה דרעי – אינו הפוליטיקאי החרדי האידאלי. רוט מודה שטיפוס זה קיים (בניגוד לתיאור השמימי של גרוסמן), אבל מציג אותו כמיעוט חריג. ההייררכיה הדתית-החברתית של הציבור החרדי מציבה בראש הסולם את לומדי התורה. המערכת הדמוקרטית אינה אלא זירה להשגת משאבים בעבור החברה החרדית, ולא זירה שבה ראוי להנהיג את האומה. הציבור החרדי משחק במשחק הדמוקרטי ב"יחסי החוץ" שלו כלפי הציבור הלא חרדי משום שאין לו בררה, אבל הוא לעולם עושה זאת בדיעבד ולא מלכתחילה. אל תוכו פנימה הוא אינו שואב את ערכי הדמוקרטיה, ואף משתדל לא לאמצם. בתוך החברה החרדית גופה הוא משתדל לשמור במיטב כוחותיו על המסגרת המציבה את גדולי התורה בעמדת ההנהגה העליונה, להלכה גם אם לא תמיד למעשה.

"הדמוקרטיה כמכשיר": תאוריית האליטות של החרדים

בשלושת הפרקים הקודמים עקבנו אחר הביקורת העקרונית של החרדים כלפי הדמוקרטיה בכלל, וכלפי הדמוקרטיה הישראלית בפרט. גם כשעלו טענות הביקורת על רקע נסיבות אקטואליות נוכחנו שהן עוברות לפסים כלליים יותר ומשקפים הנחות עומק עקרוניות יותר. אולם רוב מניינה של הביקורת החרדית על הדמוקרטיה היא ביקורת קנוקרטיית-נקודתית, אקטואלית עד מאוד, המצביעה שוב ושוב על צביעותה ועל סתירותיה הפנימיות של המערכת הדמוקרטית הישראלית. ביקורת זו נמתחת כמעט תמיד באמצעות הצגת המקרים שבהם בתי המשפט, התקשורת או אישי שמאל (המזוהים בעולם החרדי כנושאי דגל הדמוקרטיה) נהגו בדרך של איפה ואיפה או של מוסר כפול כלפי היהדות או נושאי דגלה. היא אינה עולה בתרבות החרדית הגבוהה – ספרי ההגות וההלכה – אלא כמעט אך ורק בעיתונות ובתקשורת. אף שהיא כאמור קנוקרטית ונקודתית, ביסודה מונחת ביקורת עקרונית על הדמוקרטיה ועל הבאים בשמה: הדוגמאות הנקודתיות, במיוחד כאשר הן באות כאוסף גדול ומצטבר, מבקשות להוכיח את העובדה שהמערכת הדמוקרטית אינה פועלת באמת מכוח עקרונות כלליים אלא היא כל כולה מכשיר למניפולציות של מפעיליה, שהן בעיקר אליטות השמאל ההחילוני. תפיסה זו, שאכנה בקיצור "הדמוקרטיה כמכשיר", היא בעצם נדבך נוסף בטיעון שהוצג לעיל, הקרוב לזה של מחברים מרקסיסטים וביקורתיים, שלפיו הדמוקרטיה אינה אלא בניין-על לביסוס כוחה של הבורגנות השלטת. הוא אף מזכיר במידה רבה את "תאוריית האליטות" של פרטון, מוסקה ומיכלס שהוצגה לעיל. אלא שאצל המחברים החרדים לא הנצחת המשטר הכלכלי-החברתי היא העיקר, אלא הנצחת השלטון החילוני-הכפרני. ובלשונו של אחד העיתונאים החרדים:

הדמוקרטיה לדידם היא עוד כלי בנסיונותיהם להשליט את עמדותיהם והשקפת עולמם על הציבור הישראלי. כל עוד שהיא משרתת מטרה זו – היא בהחלט ערך מבורך. ברגע שמתברר להם כי נגזלו [מהם] זכויות היוצרים על "הפטנט" הדמוקרטי, או אז הם יוצאים ממאורותיהם למלחמה עקובה מדיו כדי לסתום

פיות ולחסום דעות, בדרך לדיקטטורה השמאלנית המאיימת להשתלט.¹²³

בדומה לביקורת המרקסיסטית, גם הביקורת החרדית מבקשת להצביע על הסתירות הפנימיות שבשיטה הקיימת ולהראות שהשימוש בעקרונותיה נעשה מתוך צביעות גרדא ולא מתוך תפיסה אידאולוגית כנה. אולם בניגוד לטענות אלו, המבקשות להציג את הדמוקרטיה בכללה כמשטר פגום, מתמקדות הביקורות הקונקרטיות בעיקר בדמוקרטיה הישראלית ובעוולותיה. מטרתה העיקרית היא להראות, כפי שניסח זאת המחנה החרדי, כי "אין צביעות כצביעותה של דימוקרטיה ואין כזב כדימוקרטיה במדינת ישראל".¹²⁴ אחד מעיתונאי יתד נאמן ניסח את קו הטיעון הזה בניסוח קולע:

בפי יהודי מזרח אירופה היתה שגורה המימרא, פרי נסיונם הממושך בקרב הגויים: "אם יצאת לדרך עם גוי ובהגיעכם לפרשת דרכים לא הצטלב הגוי מול הצלם המוצב שם – חזור מיד לביתך". ידוע היה היטב ליהודים, שכל יציאה לדרך עם גוי יש בה משום סכנה, אולם אם אין הגוי מקפיד אפילו על מצוות דתו – שלו – אין לך סכנה גדולה מזו. כאשר יש לנו עסק עם יהודים שזנחו את התורה אבל הנם דבקים ב"דת הדמוקרטיה" – אפשר להתקיים במחיצה אחת אתם, ולו על בסיס אמונתם בדמוקרטיה. אבל אם גם זו נעשית אצלם למשיסה ונרמסת ברגליהם – עומדים אנו בפני הסכנות הגדולות ביותר.¹²⁵

123 א' יצחקי, "זכויות יוצרים על דמוקרטיה", יתד נאמן, ט"ז בסיוון תשנ"ה, עמ' 5.

124 [מערכת], "כך נראית הדמוקרטיה", המחנה החרדי, ב' בניסן תשמ"ג, עמ' 3.

125 מ"א אסתרזון, "חוק נגד הגזענות – זהירות", יתד נאמן, י"ב באב תשמ"ה, עמ' 3. המאמר נכתב בשנות השמונים, בעת הדיון הציבורי על החקיקה למניעת גזענות, שנועדה לבלום את תנועת "כך". כפי שנראה להלן, שיח ציבורי זה היה גורם מעורר לתגובות חרדיות רבות. במאמר זה ביקש הכותב לעמוד על ההשלכות הנובעות מעצם העובדה ששוחרי הדמוקרטיה יוזמים מהלך אנטי-דמוקרטי דוגמת החוק המבקש למנוע מרשימות גזעניות לרוץ בבחירות לכנסת. לדעתו יש בכך כדי ללמד שהדמוקרטים

קו הטיעון החרדי בהקשר זה אינו נוגע אפוא לעקרונות הדמוקרטיה עצמם אלא למידת הגינותם של הדוגלים בהם. אם העקרונות הללו אינם אלא כלי שרת בידי גורמים פסולים שיעשו אותם פלסטר – כפי שמבקש הטיעון החרדי להוכיח – הרי שאין חשיבות רבה לתוכנם אלא בעיקר לדרכים שבהן יכולים אותם גורמים לעשות שימוש בעקרונות אלה. לפיכך אפשר לחלק את הטיעונים החרדיים בחלק זה של המחקר בעיקר על פי הגורמים שבהם רואים החרדים אחראים לעיוותים אלה והמבקשים לעשות את הדמוקרטיה פלסטר. מלבד הביקורת הכללית כלפי המדינה עצמה – המבליעה לא אחת נימות אנטי־ציוניות – עולה עיקר הביקורת על גורמים שונים הנחשבים בדרך כלל נושאי דגל הדמוקרטיה. מתקפות אלה אינן נגד המדינה ככזו אלא נגד אותם גורמים. בראשם יש למנות את רשויות המשפט והאכיפה, ובמיוחד את בית המשפט העליון, את התקשורת ואת תנועות השמאל. את אלה נבחן כעת בפרוטרוט. אדגיש שנית שגם ביקורות קונקרטיות אלה משקפות בסופו של דבר טיעון עקרוני וכללי יותר, ולפיכך יש עניין לסקור גם אותן ובמידת מה אף להרבות בדוגמאות. שכן רק האפקט המצטבר של רבות מהן ביחד יכול להעניק לקורא את הרושם הכללי הנוצר בעקבותיהן.

טענות נגד חוקי המדינה וסדריה

ערך השוויון לנוכח מעמד המיעוטים

כבר ראינו לעיל שבעיני כמה ממבקרי הדמוקרטיה החרדים יש להשוות את חוקי מדינת ישראל ל"חוקי סדום". מרבית הטענות הללו נוגעות לפרכה שיש בחוקים אלה מצד "ההיגיון הישר" בעיני המבקרים עצמם. אולם לעתים קרובות תוקפים המבקרים החרדים את הדמוקרטיה גם מצד ההיגיון הפנימי שלה עצמה

אינם נאמנים אפילו לאמונותיהם (הפסולות) שלהם. הוא קרא לחברי הכנסת החרדים והדתיים לפתוח במאבק נגד החוק לבל יאחרו את השעה, ואף הציע להם, שוב ברוח של דאגה כביכול לדמוקרטיה, "להפנות את תשומת לב עורכי העיתונים על הסכנה לחופש העתונות הטמונה בחוק זה ועל הסתירה הפנימית שיש בין סעיפי החוק: הדרישה לדמוקרטיה מצד אחד והסעיפים הדרקוניים האנטי־דמוקרטיים מצד שני".

ושל נאמניה. בהקשר זה הם תוקפים את החקיקה הישראלית מצד הסתירות שיש בינה לבין העקרונות המופשטים של הדמוקרטיה, שבשמם ומכוחם היא נוצרת. בהקשר זה נבחנת אפוא החקיקה הישראלית כיישום של עקרונות הדמוקרטיה בפועל, וככזו היא נדונה כאוסף של סתירות ומניפולציות. הוא הדין גם בהסדרים נורמטיביים אחרים הנוהגים במדינה.

אחד הבולטים ביותר במגמה זו הוא עורך הביטאון הבלזאי המחנה החרדי, ישראל אייכלר. כפי שהערתי לעיל, אייכלר נחשב גם בעולם החרדי כמי שמבקש להוביל את המלחמה – האנכרוניסטית בעיני חרדים רבים – נגד הציונות. בשנות השמונים הוא פיתח, לצד הביקורת כנגד פגיעתה של הדמוקרטיה הישראלית בחופש הביטוי של הרב מאיר כהנא ותנועת "כך", גם קו טיעון העוסק בצביעות ובמוסר הכפול ביחסה של הדמוקרטיה הישראלית אל הערבים. טענותיו בעניין זה נפגשות לעתים עם אלה של כמה מדוברי השמאל הישראלי, שאייכלר רחוק מאוד מלראות בו בעל ברית, ולו גם טקטי.

כך למשל עולה מן המאמר שבו תקף אייכלר את ההתהדרות הישראלית בעקרון השוויון. הדברים נכתבו בקיץ 1987 על רקע שתי ידיעות לא קשורות: בעיר מכה הרגו כוחות הביטחון הסעודיים ארבע מאות מתפללים שערכו הפגנה פרו־איראנית בשעת החג; ובירושלים ירו שוטרים גז מדמיע על מפגיני שבת חרדים, שמקצתו חדר בטעות גם אל ה"טיש" של הרבי מפיטסבורג. אייכלר, במאמר תוקפני במיוחד, מתח גזרה שווה בין שני האירועים, וממילא גם בין שני המשטרים. ולאחר ההשוואה תהה: "מדוע מדינת ישראל קוראת לעצמה מדינה דמוקרטית? ומדוע אנו משלים את עצמנו ואת זולתנו כי אכן המדינה בעלת משטר הרשע והזדון הינה דמוקרטית?" והשיב:

תאמרו: גם רוסיה קוראת לעצמה מדינת דמוקרטיה, למרות עריצותה. נכון, אבל ברוסיה אין הבדל כמעט־רשמי בין אזרחים אלה לאחרים. כל העמים בברית המועצות נחלקים בין נאמני המפלגה הקומוניסטית למתנגדיה. ואילו במדינת ישראל ישנן שכבות רבות של אוכלוסיה ועשרה [כך במקור] דרגות של אזרחים: דרגה א: השמאל הקיבוצי ו"האינטליגנציה האקדמאית". דרגה ב: הימין העשיר העירוני והליברלי. דרגה ג: הספרדים העירוניים

והעשירים. דרגה ד: בני המושבים. דרגה ה: בני עיירות הפיתוח וכפרי הדרוזים. דרגה ו: המתנחלים והדתיים הלאומיים. דרגה ז: בני השכונות הספרדים. דרגה ח: הערבים הישראלים בכפרי הגליל והמשולש. דרגה ט: החרדים בשכונותיהם ובעריהם. דרגה י: ערביי השטחים הכבושים. כמובן שבכל אחת מהדרגות יש דרגות משנה ותת דרגות. אך די בעשרת הדרגות הכוללניות כדי להפוך את המדינה לבלתי שוויונית ודמוקרטית בצורה בולטת. משום כך צריך להודיע קבל עם ועולם שאין מדינת ישראל דמוקרטית. וכזאת אנחנו צריכים להתייחס אליה, ולהיזהר מפני כוחות השחור השולטים בה.¹²⁶

עורך המחנה החרדי ממשיך ומאריך בכל הנוגע לדה-לגיטימציה של הציבור החרדי וערכיו, ובמיוחד מלין על ההעלאה החוזרת ונשנית של בעיית הפטור משירות צבאי לבני ישיבות, שהיא המדאיגה אותו באמת. ובכל זאת עדיין ניכרת אצלו התודעה שהדמוקרטיה הישראלית נכשלה לא רק ביחסה אל החרדים כי אם גם ביחסה אל קבוצות אחרות, ומעל כולן – אל "ערביי השטחים הכבושים" (מונח זה בוודאי אינו שגור על לשונם של כותבים חרדים, שמתרחקים בדרך כלל ממטבעות לשון המזוהים עם השמאל גם כאשר הם מטיפים לעמדות יוניות). גם במאמרים אחרים שלו נראה אייכלר כמבקר את שליטתה של ישראל בערבים. העובדה שישראל שולטת בערביי השטחים ואינה נותנת להם זכות הצבעה היא מבחינתו סתירה חמורה לעקרונות הדמוקרטיה. יתר על כן, עצם המושג "מדינה יהודית" אינו חף לדעתו מסתירות. רעיונותיו של אייכלר בהקשר זה אינם רחוקים מאלה של כמה מן הפוסט-ציונים החילונים, שבזמן כתיבת מאמרו רק החלו להופיע על הבמה הציבורית:

בכלל, אין הדימוקרטיה מתקשרת עם המושג "הגזעני" "מדינה יהודית". מה זה מדינה יהודית? ואזרח פלשתיני שאיננו יהודי –

126 ישראל אייכלר, "הדמוקרטיה הסעודית תגיע לירושלים?!" המחנה החרדי 342, י' באב תשמ"ז, עמ' 3.

זו לא המדינה שלו? לפי כללי הדימוקרטיה המינימליים אסור למדינה להפלות כך את הלא-יהודים. גם אם הערכים מהווים מיעוט, היכן השמירה על זכויות המיעוט?! – הרי הדימוקרטיה קובעת ושומרת על זכויות המיעוט.¹²⁷

לכאורה פער גדול פעור בין עמדה זו לבין עמדתו הנזכרת לעיל של הרב שך, שהלין על כך שהכרעות גורליות מתקבלות בעזרת קולות הערכים.¹²⁸ אלא שהפער אינו גדול באמת: גם כאן אין אייכלר דואג באמת לקבוצות האלה, אלא רק משתמש בהן כדי להפגין את טענת "הדמוקרטיה כמכשיר" ולחשוף את צביעותה ואת מוסרה הכפול.

את עמדתו האמיתית בנוגע להפליית מיעוטים חשף אייכלר במאמר אחר שלו, שנכתב למעלה משנתיים לפני המאמר שהבאתי לעיל. הרקע למאמר זה הוא ידיעה על כך שההסתדרות הציונית החליטה לצאת למאבק נגד השוואת הציונות לגזענות, והתבטאות של נשיא המדינה דאז, חיים הרצוג, בגנות ההשוואה הזאת. אייכלר הביע בפירוש את העמדה שלפיה יש מקום להפליית מיעוטים שאינם יהודיים, שכן יש הבדל בין יהודי לגוי. אדרבה, רמז עורך המחנה החרדי, זוהי העמדה המתחייבת מן ההיגיון הבריא, ואין פלא שהיא זו שהתקבלה בסופו של דבר למעשה. אלא שמאמיני הדמוקרטיה לעולם לא יודו בה, שכן הם מחויבים לעקרון השוויון, ועל כן הם נכנסים לפרכות חסרות תוחלת ולסתירות פנימיות. הליכה עקבית וחסרת פניות אחר עקרונות הדמוקרטיה, טען, הייתה צריכה להוביל לשלילת זהותה הלאומית של המדינה ולהפיכתה למדינה דו-לאומית. כל פתרון אחר הוא "גזעני" במונחיהם המופרכים של הדמוקרטים. הוא הציג אפוא תרחיש שבו תינתן זכות בחירה שווה לכל מי שנמצא תחת שלטון ישראל והדגיש שלא מדובר בהצעה קונקרטית אלא בתיאור דמיוני, "בדרך סקראזם וליצנותא דע"ז [דעבודה זרה] הדמוקרטית". במצב כזה יתממשו ערכי הדמוקרטיה במלואם וללא חריקות, אבל המדינה היהודית תרד לאבדון. "איך אפשר להסביר את זכותה של מדינה לשלוט ביותר ממיליון אנשים משוללי זכות בחירה?", שאל.

127 "כך" נראית הדמוקרטיה" (לעיל הערה 124).

128 לעיל, ליד הערה 97.

גם גישתם של "הגורסים מדינה פלשתינית עצמאית בגדה המערבית וברצועה" אינה עונה על שאלה זו. אדרבה, גם שאיפה זו להיפרדות לאומית מעידה בעיני אייכלר על מניעים גזעניים. מכאן –

הדוגל בשיטה הדימוקרטית החילונית שאינה רואה בדת שום ייחוד או זהות בעלת חשיבות בחייו של עם, ומבחינתו אין שום הבדל בין יהודי לגוי וכל המבדיל בין ישראל לעמים הוא גזען – הרי שהוא שולל ביסודה קיומה של מדינה יהודית שאינה יכולה להיות גם דימוקרטית וגם חילונית וגם בלתי-גזענית.¹²⁹

החרדים, ממשיך אייכלר, שוללים את החילוניות וסבורים שיש הבדל בין יהודי לגוי מכוח הדת, ולכן הם פטורים מלהתייחס להצעה הפלסטינית, אבל מאמיני הדמוקרטיה חבים זאת לעצמם ולעקרונותיהם.

חופש הביטוי לנוכח החקיקה נגד הגזענות

באותו אופן יש להבין את מאמרו של אייכלר "כך נראית הדמוקרטיה". הרקע למאמר זה הוא החקיקה הישראלית נגד הגזענות שבאה בעקבות הצלחותיו של מאיר כהנא בשנות השמונים של המאה הקודמת. אם במאמר הקודם נראה אייכלר כמי שתוקף את המדינה בשל גזענותה, הרי שכאן הוא תוקף אותה דווקא בשל מאבקה בגזענות. ושוב, אין סתירה בין הטיעונים, מכיוון שבשני המקרים הוא לא נקט עמדה מהותית – לא בעד הגזענות ולא נגדה – אלא רק ביקש להראות את הסתירות הפנימיות המונחות ביסודו של המשפט הישראלי, ולמעשה, את צביעותו.

הימים ימי המאבק בתנועת "כך". אייכלר, וכמוהו אישי ציבור חרדים אחרים, ראו את התנועה ואת מנהיגה, הרב כהנא, כחבורת מטורפים ("אין בין מטורפי הימין ובין היהדות ולא כלום; זוהי ציונות בלבד"¹³⁰). אכן, בניגוד לחרדים לא

129 ישראל אייכלר, "מדינה גזענית או דמוקרטית חילונית", המחנה החרדי 210, ד' בכסלו תשמ"ה, עמ' 3.

130 "כך" נראית הדמוקרטיה (לעיל הערה 124).

מעטים מן השורה, שגילו לא אחת אהדה לכהנא ולרעיונותיו, המנהיגות החרדית – הן בדרג גדולי התורה הן בדרך העסקנים – גילתה כלפיו התנגדות ברורה ולעתים אף חריפה. התנגדות זו נבעה בין השאר מן הניגוד שבין תפיסה זו לבין "דעת התורה" היונית של מרבית גדולי התורה והחסידות בתקופה הנדונה, אבל לא פחות מכך מן הרצון למנוע זליגה של רעיונות לאומניים (וממילא "ציוניים") אל תוך החברה החרדית. אולם כאשר החלו היוזמות – בעיקר ממחנה השמאל – להוציא את תנועת "כך" אל מחוץ לחוק ולמנוע את פרסומיה, הזדעקה העיתונות החרדית להתייבב לצדה ולהוקיע את רודפיה. בלי ספק, אצל חלק מן הכותבים הייתה כאן "אחוות נרדפים" ואף מידה מסוימת של אהדה סמויה כלפי האיש שקרא לייסד בארץ מדינת הלכה ושסירב להישבע אמונים לכנסת; אבל הקו המרכזי של העיתונאים החרדים היה שאין להם כל אהדה לכהנא האיש ולמשנתו האידאולוגית, ושהם יוצאים נגד רודפיו רק משום שמסע הרדיפה נגדו משקף צביעות ומוסר כפול ביישום עקרונות הדמוקרטיה.

ברוח זו תהא אייכלר במאמרו הנזכר כיצד מרשה לעצמה מדינה דמוקרטית להוציא תנועה אל מחוץ לחוק. ובלשונו: "מה זה הוצאת תנועה אל מחוץ לחוק? האם זה דימוקרטי? האם יכול הרוב לקבוע למיעוט מה לחשוב וסביב איזה דגל להתארגן?"¹³¹ לדידו, המדינה הדמוקרטית צריכה להחליט: אם אין לה אמון בציבור, שלא תיתן לו להכריע. אם יש לה בו אמון, שלא תיטול את זכות ההכרעה כאשר הכרעת הציבור אינה נראית לה.

אם דימוקרטיה – קדימה. כל קבוצת חולי נפש או קבוצת פושעים מושחתת יש לה את הזכות הלגיטימית להתארגן ולפעול לפי כללי המשחק הדימוקרטי. אסור להם להרביץ, אבל מותר להם לכתוב ככל העולה על רוחם. אסור להם להפר את החלטות הרוב, המכונים בשם "חוק", אבל שום כח "מוסרי" בעולם לא יוכל למנוע מהם את "חופש המחשבה", "חופש הביטוי", "חופש ההתארגנות" ועוד כל מיני חופשים שלקחה לעצמה הדימוקרטיה.

מדוע למטורפים המאמינים בעקרונות תנועת "כך" אסור להופיע בפני תלמידים בבתי הספר ולתנועת "רץ" זה מותר? האם משהו מה"דמוקרטים" יעיז לקבוע מי משחית את נפש הנוער, כהנא או אלוני? איזה זכות לוקחים לעצמם נושאי דגל הדימוקרטיה ומגיניה לקבוע אילו דעות מותרות ואילו אסורות? יש בכלל דעות אסורות בדימוקרטיה? ממתי הפכה הדימוקרטיה לתיאוקרטיה, הקובעת מה מותר ומה אסור?¹³²

אייכלר מכיר היטב את דוקטרינת "הדמוקרטיה המתגוננת", אבל הוא עומד חיש מהר על הכשל המושגי הטמון בה: כל שיטת משטר מבקשת להגן על עצמה, ואם ההגנה העצמית היא עילה מוצדקת להגבלת זכויות, מה לדמוקרטיה כי תלין על רוסיה הסובייטית המגנה על עצמה מפני אויבי המהפכה? "מי קובע מתי הדמוקרטיה מגינה על עצמה ומתי היא הופכת למשטר דיכוי מושחת?"¹³³ הוא מסכם:

רוסיה היא רק דוגמא אחת. רוב הדימוקרטיות בעולם הן כנות בהרבה. ברוסיה שולחים לסיביר ובסין ל"בתי חינוך" מחדש. הדימוקרטיה הישראלית נוצרה בידי אנשים שהתחנכו על ברכי הבולשוויזם והתאימו את כלליה לפי הצרכים המשתנים. לעתים יש לטעון שהרוב הוא נבער מדעת ויש לחנכו ולהופכו ל"ישראלי חדש", ולפעמים לזעוק בשם הרוב נגד המיעוט המנסה לכפות עליו דרך חיים.¹³⁴

אין ספק, אייכלר מקדיח את תבשילו ומקטין את כוח השכנוע של טיעונו כאשר הוא רומז שאין כל הבדל בין "הדמוקרטיה המתגוננת" שבמערב לבין זו שבמדינות הטוטליטריות בגוש המזרחי, ובין החילון הכפוי למחצה של ימי המדינה הראשונים לבין השילוח לסיביר ולמוסדות ה"חינוך מחדש". אבל גם

132 שם.

133 שם.

134 שם.

אם אפשר להצביע על הבדלים תהומיים בין מידת החומרה של שתי השיטות, דומה שעדיין יש מקום לטענתו שלפיה הבדל זה הוא הבדל שבדרגה ולא הבדל שבמהות. ברמה המהותית יש דמיון צורני בהנחות המוצא של שתי השיטות, ודמיון זה הוא נקודת תורפה שהעיתונאי השנון קלט היטב את טיבה. אייכלר (וכמוהו בעלי טור חרדים אחרים) אינו מציע אלטרנטיבה של ממש. ברור לגמרי שמשטר המבוסס על חוקי התורה הוא בעיניו המשטר האידאלי, אבל הוא אינו טוען שהוא יהיה דמוקרטי יותר או ישקף יותר את רצון העם. אלו יומרות דמוקרטיות, ואייכלר אינו מבקש לטעון שהתורה יותר דמוקרטית מן הדמוקרטיה. יתרונה של ה"תאוקרטיה" שהוא משווה לנגד עיניו הוא בכך שהיא נאמנה לעקרונותיה שלה ולא לעקרונות מתחרותיה. הדמוקרטיה הישראלית, לעומת זאת, אינה נאמנה אף לעקרונותיה שלה, שהרי בכל נקודת מבחן אפשרית היא מתגלה במעורמיה ככלי בידי האליטות המושחתות.

טענות נגד מערכת המשפט ומערכת אכיפת החוק

הביקורת על חוקי המדינה וסדריה מתמקדת בנורמות כלליות. המתקפה עליהם מתמקדת פחות ביישום עקרונות הדמוקרטיה במקרים פרטיים ויותר בהתנגשות שבינם לבין עצמם במישור הכללי. אולם מאמריהם של בעלי הטור החרדים אקטואליים מטבעם, ולכן מרבים עוד יותר לתקוף את היישומים הספיציפיים של החוק – החלת החוקים הללו על בני אדם פרטיים. כך למשל מתבטא מאמר המערכת של המחנה החרדי (בעילום שם, אבל מן הסתם מאת אייכלר) כבר בשנתו הראשונה כשבועון (תש"ס) בנוגע למשפטו של ראש העיר בני ברק לשעבר ישראל גוטליב שהתנהל באותם ימים:¹³⁵

המשפט החילוני הוא מכשיר יסודי בידי החברה החילונית להשליט חזונותיה וערכיה בחיים. מכשירים רבים בידיה לשם תכלית זו.

135 גוטליב הורשע בכך שהיה אחראי להצבת שרשראות כמחסומי שבת בכניסה לבני ברק ובגרימת מותו של אופנוען צעיר שהתנגש במחסום ונהרג.

אך אין כמוהו לעקביות ולחוסר פשרנות. המכשירים האחרים באים להשליט את החילוניים בחיים, ואילו ה"צדק" משליט את החילוניות. החילוניים יכולים להיות פשרנים וגמישים, אך לא כן החילוניות. הצדק המשפטי בא להגן על החילוניות, בל יתפשרו על חשבונה. מופיעה החילוניות בגלימא [כך במקור] של צדק, ומחזירה להם את מה שנאלצו לוותר בגלל אינטרסים של שלטון. החברה החילונית קובעת לפעמים חוקים פשרניים, על סמך הסכמים, אך היא משאירה תמיד בקיעים בחוקים אלה, דרכם מתפרץ ה"צדק" החילוני המחזיר את המצב לקדמותו. וכבר היו דברים כאלה הרבה פעמים.

הצדק החילוני בלתי תלוי, כביכול, בשליטים, אולם הוא כפוף לעקרונות שבשמים שולטים ראשי המדינה. בדותא היא ההנחה כי המשפט הוא בלתי תלוי. תלותו בהווי החילוני קובעת את הכרעותיו ופסיקותיו. הברדל תהומי קיים בינו לבין המשפט התורתי. זה האחרון תלוי בהשי"ת ובתורתו הקדושה, ואילו השיפוט הישראלי תלוי בחילוניות השליטה.¹³⁶

אכן, הכותב גולש לתאוריית קונספירציה שלפיה גם הלקונות שבחוק – תופעה אוניברסלית בכל שיטת משפט – אינן אלא חלק מעורמתו של המחוקק ומרצונו לאפשר לבתי המשפט החילוניים לעשות ככל העולה על רוחם. ברם אם נתעלם מגלישות רטוריות מעין אלה הרי שהטקסט המצוטט מבטא תפיסה ביקורתית מוצקה. עבור היהודי החרדי, החוק במדינה דמוקרטית אינו ניטרלי מבחינה דתית כפי שנוטים לעתים להציגו. "ניטרליות" זו גופה היא בבחינת השלטת החילוניות.

כהשלמה לקו טיעון זה נוהגים הכותבים החרדים להראות תדיר כיצד נוהגת מערכת החוק ב"יקיריה". לפי תיאוריהם, כאשר הללו עוברים על החוק, אף שמדובר בחוק מפורש, תמצא המערכת לעולם את הדרכים לפטרם מן הדין

136 [מערכת], "משפט או משפח?", המחנה החרדי, ערב שבת קודש "כי תשא", תש"מ [אין ספרור עמודים].

בתואנה של עקרונות-על, חוקתיים או מוסריים, הגוברים על האות הכתובה. כך למשל, כאשר נענשו שני עיתונאים מ"מעריב" שהורשעו בעברה על איסור הסוביודיזה בעונש קל ביותר, ועורך "מעריב" מחה גם עליו, רמז יתד נאמן ברמז עבה שיחס מעין זה שמור רק לאלה העוברים על החוק בשם ערכי חופש הביטוי ויתר ערכים המזוהים עם המחנה השמאלני-החילוני-הליברלי. הכותב לא הסתפק בהצבעה על הליקוי הנקודתי והכליל את הביקורת על הדוגלים בדמוקרטיה ובשלטון החוק בכלל:

במלים פשוטות יותר, החוק הישראלי קובע חד משמעית איסור על פרסום העלול להשפיע על מהלך המשפט או תוצאותיו, אלא שהחוק אינו משרת את מטרות העיתונות בארץ, ולכן אין מקום לנהוג על פיו. זוהי דמותה של מדינת החוק ואלו פניהם של "כלבי השמירה" של הדמוקרטיה.¹³⁷

אייכלר טען פעם שמדינת ישראל היא "לא מדינת חוק ולא מדינת הלכה" אלא מדינה שבה הנורמה היחידה השלטת היא המוסר הכפול של האליטות.¹³⁸ טענה מעין זו עלתה גם ברשימה שנכתבה בראשית ימיו של יתד נאמן. כותב הרשימה לא היה אחד העיתונאים החרדים הבולטים, והוא ניסח אותה כפנייה אל "החילוני החושב". ניסוח זה אינו צריך להטעותנו. העיתונות החרדית פונה אך ורק אל הקהל הביתי שלה, והכתרת אינה אלא אמצעי ספרותי. את הטיעון הוא בנה בעזרת שאלון שהקורא "החילוני החושב" נדרש למלא ביושר:

כפי שהנך זוכר בודאי, נטשנו לרגע קט את הבעיות הבוערות, העכשוויות. עוסקים אנו בויכוחים שהיו בעבר – כשהיום קל לנו להתבונן בשפיות הדעת ובצלילות המחשבה. כביום האתמול,

137 |מערכת|, "יש חוק ויש 'חוק'", יתד נאמן, י"ח בחשוון תשמ"ח, עמ' 5.

138 |ישראל אייכלר, "לא מדינת חוק ולא מדינת הלכה", המחנה החרדי 324, י"ז באדר תשמ"ז, עמ' 3.

אתה הוא המעניק את מספר הנקודות לכל תשובה, אתה הוא גם הקובע את ציוןך במבחן: מדינת ישראל – מדינת חוק או מדינת הלכה? האם כל אזרח בישראל שוה בפני החוק? האם לכל אזרח בישראל יש זכות לתבוע את קיום החוק? מה דינו של ראש עיריה, למשל, המצהיר גלויות כי הוא עובר על החוק וכי כך יעשה גם בעתיד; האם תאפשר לו להמשיך בכהונתו? (תבורי בפ"ת, להט בת"א).

האם הזכות להפגין צריכה להיות שמורה לכל אזרח במדינה ללא יוצא מן הכלל?¹³⁹

האם מותר למפלגה להפעיל בכנסת "מכבש" ולחייב את חבריה להצביע בניגוד למצפונם? (אל תשכח לקחת בחשבון את חיוב חברי הכנסת של מפלגת העבודה להצביע נגד חוק מיהו יהודי, למשל).

האם יש תוקף לחוק אשר חוקק תחת "מכבש קואליציוני"? (פטור לבנות דתיות משירות צבאי, אימוץ המלצות ועדת שטיינברג – שניהם נתקבלו תחת מכבש זה – היה זהיר).

האם שמורה זכות לאיש המופקד של שמירת החוק במדינה (יועץ משפטי, למשל) להורות עקרונית שלא לתבוע לדין מפירי חוק זה או אחר? (כפי שהורה חיים כהן בהיותו היו"מ לגבי הפלות ועוד). אם תשובתך הן – האם ניתן לקבוע אמת מידה הקובעת מתי כן ומתי לא? (אם יש לך כזאת, שלח מכתב למערכת).

האם יש להתייחס בכבוד לכל אינסטנציה משפטית הפועלת מכח חוקי מדינת ישראל? (בתי משפט חילוניים, בתי דין דתיים. היה זהיר).

139 הכותב רומז כנראה לעימותים בין המשטרה לחרדים בהפגנות נגד האוניברסיטה המורמונית בהר הזיתים.

ובכן, מדינת ישראל – מדינת חוק או מדינת הלכה?
מספר הנקודות – הציון ____¹⁴⁰.

השאלה "מדינת ישראל – מדינת חוק או מדינת הלכה?" מופיעה הן בפתיחת השאלון הן בסיומו, והקורא הישר, שאמור להכריז בתחילת הדרך שהיא מדינת חוק, צפוי להשתכנע לנוכח הדוגמאות השונות שהיא איננה זו אף לא זו. ברוח דומה מציגים העיתונאים החרדים שורה נוספת של מהלכים מצד המדינה ומצד מחנה השמאל: הסתירה שבין "שלטון החוק" לבין הימנעות המדינה מלהעמיד לדין את אנשי השמאל שנפגשו עם מנהיגי אש"ף ברומניה בסוף שנות השמונים;¹⁴¹ העובדה שהשוואת יהודים לנאצים נסלחה לפרופ' משה צימרמן אבל לא נסלחה למפגיני הימין שנשאו את הכרזה הזכורה לרע נגד רבין;¹⁴² הגבלת אפשרותם של החרדים לקדם יוזמות להגברת רוחה היהודית של המדינה לעומת החירות המוחלטת הניתנת ל"שלום עכשיו" להחדיר בעם רוח של רפיון וחולשה;¹⁴³ מעצרו של הרב סלומון בשל "התקהלות בלתי חוקית" בהפגנות השבת בפתח תקווה ויחסן של רשויות החוק אל פגיעתם של החרדים ב"פרסומי תועבה" לעומת היחס הסלחני כלפי מפגינות פמיניסטיות המרססות שלטי חוצות הפוגעים לדעתן בכבוד האשה;¹⁴⁴ ואינספור מקרים דומים נוספים. כאמור, בכל אלה חוזרת התקשורת החרדית ומצביעה על כך שיחסם של ה"דמוקרטים" – השלטונות או גורמי אכיפת החוק – אל החוק ואל ערכי הדמוקרטיה הוא כאל מכשיר, כלי פוליטי מניפולטיבי להשלטת ערכיהם. הם מנווטים את ה"חוק" כרצונם ומטים אותו לכל אשר יחפצו. בשל כך נוטה

140 מאיר גולדמן, "מבחן באינטליגנציה (מבחן ב') – צרור שאלות לחילוני החושב", יתד נאמן, ד' באב תשמ"ה, עמ' 3.

141 ישראל אייכלר, "ניפוז 'שלטון החוק' לרסיסים", המחנה החרדי 305, ב' במרחשוון תשמ"ז, עמ' 3, 7.

142 נ' זאבי, "שנים ושנים יותר", יתד נאמן, י"ד בכסלו תשנ"ו, עמ' 5.

143 ישראל אייכלר, "צומת דרכים בין דת למדינה", המחנה החרדי 280, כ"ז בניסן תשמ"ו, עמ' 3.

144 ישראל אייכלר, "למדנו רבותינו: מאבקי ציבוריים מתי וכיצד?", המחנה החרדי 292, כ"ב בתמוז תשמ"ו, עמ' 3.

התקשורת החרדית להתייחס בחשדנות להצעות חוק המקנות סמכות רחבה מדי לרשויות האכיפה, ולעתים אף מעגנים את עמדתם בעקרונות הלקוחים מן השיח הדמוקרטי.¹⁴⁵

טענות נגד בית המשפט העליון

ההתנגדות לבית המשפט העליון

ביום 14 בפברואר 1999 התקיימה בירושלים ההפגנה החרדית הגדולה נגד בית המשפט העליון. ארגן אותה חבר הכנסת לשעבר מנחם פרוש, והחרדים ביקשו למחות בה נגד שורה של פסיקות בענייני דת ומדינה שלטענתם גילה בהן בית המשפט העליון גישה אנטי-דתית. כבר במסיבת העיתונאים שלפני ההפגנה ביקרו מנחם פרוש ומשה גפני את בית המשפט בחריפות רבה. פרוש אמר כי בעצרת המתוכננת יתפללו החרדים לקב"ה ש"יגאל אותנו מהגלות בין יהודים

145 כך, כאשר עלתה לאחר רצח רבין ההצעה לחקיקה נגד הסתה, שהיה בה כדי להגביל את חופש הביטוי, התייצב יתד נאמן נגדה ונשא את דגל זכויות האזרח. אכן לא מאהבת מרדכי עשה כן אלא משנאת המון, ובעיקר בשל הפחד מפני כך שירדפו אותו עצמו. אותם ימים היו רוויים עוינות כלפי דתיים וחרדים, וכוחות המשטרה והשב"כ הגיבו באופן תזזיתי כלפי כל התבטאות "חריגה". יתד נאמן, במידה של צדק, פירש את הצעות החוק הללו כחלק מאותו גל: "כאמור, באוירה המתוחה של היום, וברצונם של חברי הממשלה לנקוט בפעולה מחמירה נגד ארגוני הימין הקיצוני, עלולה החקיקה להיות גורפת מדי ומפלה. יש לעמוד על המשמר שהממשלה הנוכחית, אשר פרשנותה לדמוקרטיה ולחופש הביטוי היתה גם עד היום 'בערבון מוגבל', לא תנצל את המצב החדש לצרכיה הפוליטיים. מניעת הסתה פרועה – זו מטרה לגיטימית; סתימת פיות קולקטיבית – זו מטרה בולשביקית" (י"נ, "חקיקה נגד הסתה", יתד נאמן, ט"ו במרחשוון תשנ"ו, עמ' 5). אוירת הימים ההם הניעה את האגודה לזכויות האזרח לפנות אל היועץ המשפטי לממשלה דאז, מיכאל בן יאיר, בתלונה על פעולותיהן המוגזמות של רשויות האכיפה. האגודה, שבדרך כלל אינה נהנית מאמונו של הציבור החרדי, זכתה הפעם לציון לשבח נדיר למדי מפי יתד נאמן – בכפוף להסתייגויות המתבקשות (י"נ, "משטרת המחשבות", יתד נאמן, ח' בכסלו תשנ"ו, עמ' 5).

שונאי דת ותורה", והבטיח: "נוקיע את הפרדוקס של הדיקטטורה השיפוטית".¹⁴⁶ הרב עובדיה יוסף, שגם הוא קרא להשתתף בהפגנה, אמר למאזיני דרשתו השבועית כי שופטי בג"ץ אינם מאמינים בתורה והוסיף:

על זה אנחנו מתלוננים. מי האנשים האלה? ריקים ופוחזים. שפחה כי תירש גבירתה. הם לא יודעים לקרוא משנה אחת כמו בני אדם. ילד שלנו בן 7-8 יודע יותר טוב תורה מהם. אלה קוראים לעצמם בית משפט עליון אבל הם לא שווים בית משפט תחתון. [...] כתוב שאם יש פורענות צא ובדוק שופטי ישראל. כל מה שישראל סובלים זה בגלל האנשים האלה. מי בחר בהם? מי עשה אותם? [...] שר המשפטים, צר ואויב הוא. הוא אהב אותם והוא שם אותם שופטים. עשו בחירות? מי אמר שהעם רוצה שיהיו שופטים רשעים כאלה? כולם סוררים ומורים. אין להם לא דת ולא דין. כולם בועלי נידות. כולם מחללי שבת. אלה השופטים שלנו. עבדים משלו בנו.¹⁴⁷

בנו, הרב דוד יוסף, הרחיק לכת ממנו וקרא לשופט אהרן ברק "צורר היהודים" – כינויו של המן הרשע במגילת אסתר.¹⁴⁸

146 שחר אילן, גדעון אלון ויוסי ורטור, "התקפה חרדית חריפה על בג"ץ: 'ברק צורר היהודים'", הארץ, 10 בפברואר 1999, עמ' א1.

147 שחר אילן, גדעון אלון, מזל מועלם וניקול קראו, "הרב יוסף: שופטי בג"ץ רשעים ובגללם באים כל הייסורים לעולם", הארץ, 11 בפברואר 1999, עמ' א1. בכתבה מובאת גם תגובתו של יו"ר ש"ס, אריה דרעי. דרעי אמר שהוא גאה במנהיג הרוחני שלו. לדבריו, "אם מנהיג מתון כזה הגיע למצב שהוא אומר דברים כאלה – זה אומר שהגיעו מים עד נפש. צריך להרגיש את הכאב שלו". דרעי אמר על בג"ץ שהוא "מייצג ארבעה קילומטרים מרובעים ברחביה". יצוין כי גישתו השלילית של הרב עובדיה יוסף כלפי מערכת המשפט החילונית היא עמדה עקבית שהתגבשה שנים רבות קודם להפגנה. ראו: פיקאר (לעיל הערה 62), עמ' 167-192.

148 לעיל הערה 146. הרב דוד יוסף טען שהוא כינה את ברק "צורר היהדות" ולא "צורר היהודים". בהפגנה עצמה נשמעו קריאות כגון "יועמד הבג"ץ לדין" ("יועמד הבג"ץ לדין", דרשו החרדים וקראו 17 פרקי תהלים", הארץ, 15 בפברואר 1999, עמ' א2).

הרב מרדכי נויגרשל, הפעיל בתנועת ההחזרה בתשובה ומשמש לא אחת מסביר העמדה החרדית, הקדיש לבית המשפט העליון כמה עמודים בספרו למה הם שונים?. לדבריו, ליהודי חרדי יש בעיה עקרונית עם בתי משפט שמטילים עונשים ומורים על העברת ממון מאדם לחברו שלא על פי חוקי התורה.¹⁴⁹ אבל מעבר לכך ישנה בעיה קונקרטית עם בית המשפט העליון ועם דרכו: מאז עלה השופט אהרן ברק לכס נשיא בית המשפט העליון הונהגה בבית משפט זה גישת האקטיביזם השיפוטי שלפיה הכול שפיט. לפי גישה זו, טוען נויגרשל, "בית המשפט יכול להכתיב לעם ערכים בהתאם לערכיו של 'הציבור הנאור', גם אם איננו רוב העם". גישה זו יוצרת "בעיה אובייקטיבית" מעל ומעבר לבעיית החקיקה החילונית. הבעיה היא שבית המשפט עצמו יונק את סמכותו מאותו רוב שמדעותיו הוא מבקש לסטות. נויגרשל קובל על כך שבית המשפט העליון פסל גם חקיקה של הכנסת שהתקבלה מכוח "הרוב הקדוש".¹⁵⁰ ובעיה נוספת: "גישתם האנטי דתית של חלק מהשופטים".¹⁵¹ טענות דומות העלה גם הרב משה גרילק, מן הפובליציסטים המתונים ורחבי הדעת של התקשורת החרדית, שגם הוא (אם כי במידה פחותה מהרב נויגרשל) היה שותף למאמצי ההחזרה בתשובה ונמצא בדיאלוג מתמיד עם ישראל החילונית.¹⁵²

המונחים "דיקטטורה של בג"ץ" או "שלטון הבג"ץ" שכיחים מאוד בעיתונות החרדית, החוזרת בין השאר על הטענות ששופטי בית המשפט העליון אינם נבחרים בדרך דמוקרטית, אינם מייצגים את שכבות האוכלוסייה השונות ופוגעים בסמכות הכנסת, שנבחרה בידי הציבור. בהקשר זה נראה אפוא שהחרדים משתמשים במאבקם בבית המשפט העליון בטענות "דמוקרטיות",

לאחר ההפגנה הבטיח פרוש כי תהיה "מלחמה" אם בג"ץ לא ישתכנע (שחר אילן, מזל מועלם וראלי סער, "פרוש: אם בג"ץ לא ישתכנע בטוב – תהיה מלחמה", הארץ, 15 בפברואר 1999, עמ' א1). ההפגנה ומשמעותה נותחו במאמרה המקיף של אוולין גורדון, "הדה-לגיטימציה הזוחלת של חופש הביטוי", תכלת 7 (אביב תשנ"ט), עמ' 27-40.

149 הרב מרדכי דוד נויגרשל, למה הם שונים?, ירושלים: יהדות מזוית שונה, (חש"ד), (מהדורה שנייה), עמ' 134-135.

150 שם, עמ' 135.

151 שם, עמ' 136.

152 הרב משה גרילק, החרדים: מי אנחנו באמת?, ירושלים: כתר, תשס"ב, עמ' 83-87.

על כל פנים מבחינת הנחות הרקע העקרוניות העומדות ביסודן. יתד נאמן שמח להביא גם עמדות של משפטנים חילונים שהתקוממו נגד "המצב הבלתי־נורמלי שבו קומץ שופטים שאינם עומדים לבחירה ואינם מייצגים את גווני האוכלוסיה בישראל שמים עצמם מעל החלטות שמתקבלות באופן פרלמנטרי ודמוקרטי ומסמיכים עצמם לבטל פעולות שלטוניות לגיטימיות וחוקקים שנחקקו ברוב קולות".¹⁵³ אולם גם אם ניכר חלחול של הנחות עומק דמוקרטיות אל תוך השיח החרדי, דומה שהשימוש בהן טקטי בעיקרו: בראש ובראשונה הוא נועד כדי להצטרף לכוחות המבקרים את בית המשפט העליון בשיח הציבורי הישראלי הכללי, ושנית, כדי לשוב ולשכנע את הציבור החרדי בכך ששוחרי הדמוקרטיה מלאים סתירות כריזמות ואינם עומדים אף בערכיהם שלהם ברגע שנוח להם לסטות מהם. עם זאת, יש בין הכותבים החרדים המכירים בכל זאת טובה לדמוקרטיה ומבקשים להגן עליה כעל "הרע במיעוטו". כך למשל כותב יצחק רוט, מעורכי יתד:

אם יש גורם המאיים יותר מכל על הדמוקרטיה של מדינת ישראל, זהו בית המשפט העליון בנשיאותו של אהרן ברק. גם אם אין אנו תומכי ואוהדי השיטה הדמוקרטית, וזאת כמובן בלשון המעטה, הרי במצב הנוכחי בו שרויה מדינת ישראל זהו הרע במיעוטו. אלו שזוכרים את ראשית ימיה של המדינה, כאשר הדיקטטורה של מפא"י הישנה שלטה ברמה ופעלה בדרכי כפיה ומרמה כדי להשליט את האמונה הסוציאליסטית ו"הפנקס האדום" – מבינים היטב כי החלופה לדמוקרטיה גרועה שבעתיים.¹⁵⁴

הגדרת הדמוקרטיה כרע במיעוטו אינה ניסיון להצדיק אותה כשיטת ממשל אופטימלית. הכותב מדגיש את התנגדותו לדמוקרטיה, וברור שמבחינתו שיטת הממשל האידאלית היא שלטון התורה, כשבראש הפירמידה גדולי התורה. אלא שהוא יודע היטב ששיטה זו אינה חלופה מתקבלת על הדעת ל"מצב הנוכחי בו

153 י"נ, "שלטון הבג"ץ", יתד נאמן, כ"ט בתשרי תשנ"ח, עמ' 5.

154 יצחק רוט, "הבג"ץ מעל לדמוקרטיה", יתד השבוע, י"ח באייר תשס"א, עמ' 19.

שרויה מדינת ישראל". במסגרת הנתונה יש לשמור על הדמוקרטיה, ומבחינת הכותב, כמו גם מבחינת מרבית החרדים בישראל, המאבק בבית המשפט העליון הוא מאבק על זה בדיוק. אם הכנסת והממשלה מייצגות רשויות הנבחרות בידי הציבור ומייצגות אותו לשכבותיו ולפלגותיו, בית המשפט העליון מייצג אותה "דיקטטורה" של מיעוט מתנשא שעליה הערתי לעיל. ואמנם את המשך מאמרו מקדיש רוט לציטוטים, בעיקר מדברי שופטים, על חשיבותה של הפרדת הרשויות ועל פעולות בג"ץ החוטאות לעיקרון זה.

דברים אלה, לא ללמד על עצמם באו אלא ללמד על הכלל כולו. החרדים רואים בבית המשפט העליון אחד הגורמים המסוכנים ביותר לערכי היהדות. הפגנת החרדים מול בית המשפט ביטאה תחושה זו היטב, וחוברת של הארגון החרדי "מנוף" ביקשה לתת לתחושה זו ביטוי סטטיסטי באמצעות מעקב אחר פסיקות בג"ץ בנושאי דת.¹⁵⁵ אותו חיבור של "מנוף" נוקט ביקורת חריפה גם נגד הרכבו של בית המשפט העליון ורומז שהוא אינו משקף נכונה את שכבות הציבור השונות. לדבריו, הציבור המסורתי והציבור החרדי סובלים מתת-ייצוג, המביא להטיה בפסקיו של גוף זה. יתד נאמן אף הביא את דרך בחירת השופטים בארצות הברית כדוגמה וכמופת לדמוקרטיה מתוקנת, בניגוד לזו הישראלית. כאשר נפסלו שלושה מועמדים שהציג הנשיא רייגן לכהונת שופטי בית המשפט העליון, העלה העיתון החרדי על נס את הנורמה האמריקנית, אשר בה "מועמדים לכהונות רמות בארצות הברית עוברים חקירות שתי וערב בפני ועדות שונות, הבודקות בעיקר את עברם הנקי ואת דעותיהם הליברליות והדמוקרטיות". דרך זו מאפשרת שקיפות בכל הנוגע להשקפותיו של השופט ומונעת את ההתחבאות מאחורי מעטה של "מקצועיות" חסרת פניות וחסרת סדר יום אידאולוגי, כביכול. ובעיקר: "שם", בארצות הברית, המינויים אינם נעשים "בשיחות בחדרי חדרים ובהסכמים על פי מפתחות וקריטריונים אנטי-דמוקרטיים". והלקח ברור: "אין

155 יצחק הראל הורוויץ, בית המשפט העליון וערכי דת ומסורת – ניתוח כיוונים ומגמות, 1993-2001, ירושלים: מנוף, מרכז למידע יהודי, תשס"ד. טענות "מנוף" מובאות גם באתר האינטרנט של הארגון, במסמך "בג"ץ בראי ההלכה היהודי": www.manof.org.il/index.php?option=com_content&view=article&id=159%3A2010-06-10-16-37-22&catid=80%3A--q&Itemid=100&lang=he (מאי 2012).

זה פלא שבמדינת ישראל השופטים המכהנים בבית המשפט העליון נוטים באופן ברור לכיוון מסוים והופכים את המדינה לדיקטטורה הנשלטת בידי מעט שופטים שנבחרו בדרך לא דמוקרטית.¹⁵⁶

מחקר נגדי של מרגית כהן, אלי לינדר ומרדכי קרמניצר,¹⁵⁷ שהתפרסם מטעם המכון הישראלי לדמוקרטיה, ביקש להפריך טענה זו. מחקר זה, דת ובג"ץ: דימוי ומציאות, עמד אמנם על כמה מליקויי המחקר של "מנוף", אבל כמה מטענות הביקורת שהוא מעלה מטות את הדיון מן הנקודות הכואבות לחרדים.¹⁵⁸ מבחינת החרדים, השאלה המכרעת היא כיצד עומדים הערכים

156 [מערכת], "דמוקרטיה נוסח ארצות הברית", יתד נאמן, י"ז בחשוון תשמ"ח, עמ' 5.

157 מרגית כהן, אלי לינדר ומרדכי קרמניצר, דת ובג"ץ: דימוי ומציאות א. פרסום "מנוף – המרכז למידע יהודי" במבחן הביקורת, מחקר מדיניות 39, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשס"ג. מחקר זה מתייחס למסמך של "מנוף" בשם [בעילום שם המחבר] בג"ץ או בית דין לחוקה? – קובץ מחקרים, ירושלים (חסרים שם ההוצאה ושנת הדפוס). ככל הנראה מדובר במסמך פנימי של "מנוף" ששימש מעין טיוטה לחיבור שבהערה 155 לעיל.

158 מחקרם של כהן, לינדר וקרמניצר מצביע על כשלים הנובעים מחוסר מקצועיות של חוקרי "מנוף", כגון ציטוט ממקורות משניים, אזכורים חסרים ויתרים, ליקויים טכניים בדרכי האזכור, הציטוט וההפניה ועוד; ועל כשלים מתודולוגיים ומהותיים הנוגעים בעיקר לרגם המחקרי שבאמצעותו תיקבע ההתייחסות אל "ערכי היהדות". החוקרים הנזכרים קובעים שהמחקר של "מנוף" מזהה את המונח "פסיקה אנטי יהודית ואנטי דתית" עם פסיקה המנוגדת לערכים ולא־ינטרסים של הציבור החרדי (עמ' 7), בעוד שלדעתם יש לאמץ מבחן מאוזן יותר. כך למשל הם סבורים שגם פסק דין המתבסס על מקורות ההלכה, שתוצאתו אינה לרוחם של החרדים, הוא פסק דין המבטא יחס חיובי לערכי היהדות (עמ' 15–16). מן הבחינה הזאת שני המחקרים נעים על פסים מקבילים, זה טוען בחיטים וזה מכחישו בשעורים. המחקר של "מנוף" לא בא לבחון את יחסו של בית המשפט אל "היהדות" כאידאה אפלטונית אלא את מידת הקונפליקט בינו לבין היהדות האורתודוקסית (ובעיקר החרדית) כפי שהיא מופיעה בזירה החברתית הלא־הרמית במדינת ישראל. מה שרואים כהן, לינדר וקרמניצר כפגם במחקר של "מנוף" הוא־הוא שאלת המחקר המעניינת את הארגון (וכן את קוראיו), ודומה ששאלה זו לגיטימית וראויה להיענות. כמו כן סבורים כהן, לינדר וקרמניצר כי "הנייר של 'מנוף' אינו מבוסס על הנחת המוצא הנדרשת במסגרת המבנה החברתי והפוליטי של מדינת ישראל, שלפיה לאזרחים ניתנת זכות הבחירה בעמדות אידיאולוגיות מגוונות והזכות לחיות בהתאם להן, והרשות השופטת אמורה לשקף זכויות אלה במידה אופטימלית" (עמ' 7).

שמבטא בית המשפט העליון אל מול הערכים שבהם דוגלת היהדות החרדית, ולדעת מחברי המחקר של "מנוף", במבחן זה נמצא בית המשפט העליון מבטא מגמה "אנטי יהודית ואנטי דתית".¹⁵⁹

ההתנגדות לחקיקה שתגדיל את כוחו של בית המשפט העליון

עמדה זו הביאה את החרדים, ובכלל זה את נציגיהם בכנסת, להתנגד לכל יוזמה לכינון חוקה בישראל, ובכלל זה גם לחוקי יסוד הנוגעים לזכויות האדם והאזרח.¹⁶⁰ ההתנגדות בחקיקה הקונסטיטוציונית, ובייחוד בחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, שבית המשפט העליון עשה בו שימוש נרחב להפעלת סמכותו על רשויות המדינה האחרות, הביאה את החרדים לעמדה הפוסלת מראש כל חקיקה שכזו. ככל שהצעת חוק מבטאת במידה רבה יותר וגלויה יותר את ערכי זכויות

בטענה זו גופה מתגלה במלוא עומקו הפער בין הגישה הליברלית לגישה החרדית. הגישה הליברלית (זו של חוקרי המכון הישראלי לדמוקרטיה, במקרה זה) רואה בעצם מתן הזכות לבחור, עמדה ניטרלית או על כל פנים מאוזנת, ואילו הגישה החרדית רואה בה עמדה פרטיקולרית וחד-צדדית במובהק – דהיינו, חילונית-ליברלית. הליקוי החמור יותר שעליו מצביעים חוקרי המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא בהשמטת פסקי דין רלוונטיים רבים שעשויים היו לשנות את המאזן (עמ' 16-19). יש לציין שחוקרי "מנוף" קבעו מראש שמחקרם אינו מתייחס אל "מקרים פרטיים של אישים בעלי זהות דתית אלא אם עניינם עקרוני או שהיה בעניין מראית עין של איפה ואיפה" (עמ' 13), ואילו חוקרי המכון הישראלי לדמוקרטיה כללו במניין פסקי הדין החסרים שלהם כמה וכמה מקרים כאלה, שבהם פסק בית המשפט העליון לטובת "האישיות הדתית" הנדונה (דרעי, פנחסי, מחפוד). אלא שהכשל כאן הוא דווקא של חוקרי "מנוף", שכן יש לשער שלו היה פסק בית המשפט במקרים אלה נגד "האישיות הדתית" הם היו רואים בכך "מראית עין של איפה ואיפה", בעוד שבפסיקתו של בית המשפט בעד אישים אלה הם לא ראו פסיקה רלוונטית כל עיקר. עם זאת, נראה שגם לו הוסרו "האישיות הדתיות" לגמרי מן הדיון – וכך כמדומה ראוי היה לעשות – היה בסופו של דבר המאזן נשאר, מנקודת המבט החרדית, קרוב יותר לזה שהוצג במחקר "מנוף", חרף כל ליקוייו.

159 כלשון מחקר "מנוף" הנזכר (לעיל הערה 155).

160 זה אינו הנימוק היחיד. נימוקים אחרים: הבעיה הסמלית שבהכרזה על חוק אנושי-חילוני כעל חוקתו של עם ישראל. אין לקבוע חוקים נוקשים לדורות הבאים (ובמרום: בתקווה שהדורות הבאים יבקשו לשוב לחוקי התורה). נויגרשל (לעיל הערה 149), עמ' 23-27.

האדם והאזרח כך היא נתפסת כ"שמאלנית" יותר וכפותחת פתח רחב יותר להשלטת ערכים אנטי־דתיים; ככל שהחוק מבטא עקרונות כלליים, גמישים יותר ונתונים יותר לפרשנות כך הוא נתפס כפותח פתח רחב יותר להשתלטותו של בג"ץ על החקיקה.

העובדה שמיעוט חריג ולא פופולרי, ובעיני עצמו אף נרדף, רואה עצמו נפגע מחקיקה הנתפסת בדרך כלל כמגנה על הגורמים החלשים שבחברה אומרת דרשני. יהיו שיאמרו שהחרדים הם מיעוט חזק שהחקיקה החוקתית מגנה על הרוב החלש מפני כוחו המופרז. בעיני החרדים, לעומת זאת, החקיקה החוקתית באה להשליט עמדה של מיעוט חזק אחר – המיעוט השמאלני־הליברלי – על רוב חלש. ברוח זו גרס בשעתו ישראל שפיגל בהמודיע שהטענות שלפיהן הכפייה הדתית מנוגדות לערכי הדמוקרטיה מופרכות, שהרי ממה נפשך: אם השלטה של ערכי המיעוט על הרוב היא בגדר פגיעה בדמוקרטיה הרי שגם בג"ץ משליט ערכי מיעוט, וממילא פוגע בדמוקרטיה; לעומת זאת, אם מקבלים את המנגנון החוקתי כחלק מהדמוקרטיה, ללא קשר לשאלת הרוב, הרי שגם המנגנון הקואליציוני נכלל בו, ואין בכפייה הדתית משום פגיעה בדמוקרטיה.¹⁶¹

אך לא רק לכינון חוקה מתנגדים החרדים בשל טעמים אלה אלא גם להצעות חוק אחרות הפותחות פתח לפרשנות של בית המשפט העליון. גם כאן נוכל לקחת את פרשת כהנא כמקרה אופייני. כאשר עלתה בשעתו ההצעה לתיקון חוק יסוד: הכנסת, שנועדה לבלום את האפשרות להגיש את מועמדותה של רשימה גזענית לבחירות, יצא יתד נאמן נגדה. בדומה לאיכר, שאת עמדותיו בנושא כבר ראינו לעיל, גם יתד לא אהד את כהנא ואת תנועתו, ואין לחשוד בו שביקש לסייע לו. מעבר לרצון לנגח את צביעותה של הדמוקרטיה ונושאי דברה ומעבר לסולידריות הסמויה עם "נרדפי שלטון החוק" האחרים, נבע כנראה מאבק החרדים במאמצים לחסל את תנועת "כך" מתחושה עמוקה שגורל דומה עלול לפקוד בבוא היום גם אותם עצמם כמי שהמערכת החילונית אורבת להם.¹⁶²

161 ישראל שפיגל, "שלטון המיעוט", המודיע, ג' במנחם אב תשמ"ו, עמ' ג. וכן נויגרשל (לעיל הערה 149), עמ' 13-14.

162 אכן, העיתונות החרדית מבטאת סולידריות עם הימין כשמדובר בשותפות הגורל של "נרדפי שלטון החוק". לדוגמאות נוספות: ישראל אייכלר, "להתמודד עם הדימוקרטיה

במיוחד נכון חשש זה בנוגע לבית המשפט העליון, שהציבור החרדי רואה אותו כאמור כמי שמבקש יותר מכול להתאנות לו ולערכיו. אחד מעיתונאי יתד

החדשה, המחנה החרדי 199, א' באלול תשמ"ד, עמ' 3, 6, שם מבקר אייכלר את הסטנדרט הכפול שביישום ערכי הדמוקרטיה ומציג כדוגמה את האיסור על הפגנת כהנא באום אל פאחם; [מערכת], "המרדה וחופש הביטוי", יתד נאמן, י"ד בכסלו תשנ"ו, עמ' 5, שם מביא העיתונאי את דברי הביקורת שהושמעו על החלטת היועץ המשפטי לממשלה להעמיד את פעילי תנועת "זו ארצנו" לדין בעוון המרדה; חיים אהרונים, "דמוקרטים עליך ישראל", יתד נאמן, ד' באב תשמ"ה, עמ' 3, שם דן בעל הטור ברותחין את הקריאה לפזר את המועצה המקומית קריית ארבע בשל תקנה שקיבלה נגד העסקת ערבים: "הפרויקט האחרון של לוחמי החופש הישראליים הוא הדרישה לפזר את מועצת קרית ארבע משום שרשימת כך שותפה לקואליציה מקומית. הדמוקרטים הישראליים מתכוונים בסך הכל לדמוקרטיה עממית, בנוסח הגירסא דינקותא הסוציאליסטית. דמוקרטיה שמשמעותה האחת היא זכות מוקנית לחנך את עם ישראל ברוח הדיאלקטיקה של מארקס ואנגלס, וחירות בלתי מוגבלת להעביר יהודים על דתם. כי בישראל צריך לשרור משטר בנוסח של מפלגה אחת שנבחרה לשלטון, וכאשר משהו לא מסתדר במבנה הזה – אם כאשר משהו אחר זוכה בבחירות ואם כאשר הדמוקרטיה נותנת חסות למישהו מן המחנה האחר להגן על זכויותיו – מיד מתחילות החגיגות ואבירי החירות יוצאים למסע ציד"; הנ"ל, שם, יצא בביקורת על יוזמת שר החינוך דאז, יצחק נבון, לפתח תכניות של חינוך לדמוקרטיה, והגיב: "הדמוקרט הדגול נבון גם רוצה להשתמש בדמוקרטיה כדי לסתום פיות ולחסל את חופש הביטוי, ולסגור מפלגה שניתן לאהוב או לשנוא, אך זכותה להתקיים אינה נופלת מזכותם של המערך, ר"ץ או הרשימה המתקדמת לשלום". יצוין שלעומת גישה זו בולטת הסכמתו של יתד נאמן עם החלטת היועץ המשפטי לממשלה לפסול את סעיף 5 בהסכם הקואליציוני של מועצת קריית ארבע, שקבע שהמועצה לא תעסיק ערבים. במאמר מערכת מדגיש העיתון שהסכמתו אינה מבטאת קבלה של סמכות היועץ להכריע בכגון אלה: "גם המוסר החברתי, גם המשטר הדמוקרטי וגם תרבות החיים הגיעו לאן שהגיעו, לא במעט עקב פעילות היועצמ"ש וחבריו. אין הם רשאים, ואיש לא מינה אותם, לדאוג למוסר לדמוקרטיה ולתרבות, כפי שאין ממנים חתול לשמור על החלב. ההסתייגות המוסרית יכולה לנבוע אך ורק מאנשים האמונים על ערכי מוסר ומידות, שיושרם הציבורי אינו מוטל בספק ושמוסרם אינו חצוי". מבחינת יתד, הסעיף ראוי להיפסל לא מחמת נימוקים ליברליים של סלידה מגזענות אלא בשל החשש לתגובות אנטישמיות בעולם. הוא מסיים בגינוי טיפוסי לימין הקיצוני, "חמומי מוח אשר רוממות תורת ישראל בפיהם וחרב פיפיות בידם" (מערכת), "מי רשאי להטיף מוסר?", יתד נאמן, י"ד באב תשמ"ה, עמ' 3).

נאמן העמיד את קוראיו על הסכנה שבהצעת החוק ועל האיום הנשקף ממנו לא רק לכהנא ולתנועתו אלא דווקא לחרדים.¹⁶³ הכותב מציין ששוחח עם משפטנים והסיק שהחוק לא יפגע בכהנא אלא במפלגות החרדיות. "אנשי הבג"ץ" – כך מכונים שופטי בית המשפט העליון בפי כמה מן העיתונאים החרדים¹⁶⁴ – יוכלו לעשות שימוש בסעיפי החוק המוצע כדי להילחם בחרדים. הללו יוכלו "לנצל את החוק [...] נגד הרשימות הדתיות בכלל והחרדיות בפרט". כל התבטאות בדבר "שלטון התורה וההלכה" תידון כ"שלילת האופי הדמוקרטי של המדינה"; איסור נישואי תערובת ואף איסור נישואי כהן וגרושה יידונו כ"גזענות". ולא נחה דעתו של הכותב עד שחזה ש"אנשי הבג"ץ" יוכלו, אם ירצו, "לאסור הדפסת ספרי קדש, אם זה תנ"ך, תלמוד, שלחן ערוך או כל ספר הלכה אחר, משום שבספרים אלה ימצאו במפורש מצוות שתתפרשנה אצל אנשי הבג"ץ כדברים הנוגדים את החוק כלשונו". האפשרות לאסור את הגזענות גם כשהיא באה "במשתמע" (כלשון הצעת החוק) נראית בעיניו מופרכת מעיקרה, שכן היא מסמיכה את השופטים "לקרוא מחשבות וכוונות, מה שאין בשום מדינה מתוקנת בעולם", ובניסוח הנראה כמעט כדאגה לשלום הדמוקרטיה הוא אף קובע כי "אין דבר אנטי-דמוקרטי יותר מזה".

גישה בסיסית דומה הביאה את יצחק רוט לבקר את ההצעה לחוקק חוק יסוד המגן על זכויות האדם. ברוח עמדתו הנזכרת, שלפיה הדמוקרטיה היא בכל זאת הרע במיעוטו,¹⁶⁵ הוא אינו מביע הסתייגות מעצם ההגנה על זכויות אנושיות ואזרחיות; התנגדותו נובעת בראש ובראשונה מן העובדה שחוק מעין זה יהיה כסות להתערבות יתר של בג"ץ, וממילא לפגיעה בדמוקרטיה:

אותם עוכרי היהדות, הנאבקים בלהט נגד הגדרת תורת הנצח כאמת האחת והיחידה ודוגלים בסיסמא הנואלת "כל אחד והאמת שלו", משנים את תפיסת עולמם בכל הנוגע לענייני זכויות האדם.

163 אסתרזון (לעיל הערה 125), עמ' 3.

164 יתר מתרחק כנראה מן הכינוי "שופטים" בשל נימת הכבוד הנלווית לו, ומן הסתם גם כדי להימנע מהשוואת השופטים דהיום עם השופטים שעל מינויים מצווה התורה (דברים טז, יח) ועם השופטים של ספר שופטים.

165 לעיל, ליד הערה 154.

שם יש רק אמת אחת, והיא זו השמאלנית, הנותנת את פרשנותה לנושא זכויות האדם ושוללת כל פרשנות אחרת. [...] עד כדי כך הם דבוקים ב"אמת" שלהם, עד שהם מוכנים לכפות אותה בדרכים אנטי־דמוקרטיות. החוק אותו הם מבקשים להעלות בכנסת אמור על פי השקפת עולמם להעניק את זכות הפרשנות של המשטר הדמוקרטי ל-12 אנשים שאינם נבחרים באורח דמוקרטי אלא על פי מפתח מפלגתי כלשהו, הקרויים שופטי בית המשפט העליון. אם עד היום התערבו אותם שופטים לא אחת בהחלטות הכנסת בדרך זו או אחרת, הרי לאחר חקיקת החוק ינתן בידיהם כח כמעט בלתי מוגבל לפרש כהבנתם התלויה והסובייקטיבית כל החלטה שתתקבל ברוב דמוקרטי.¹⁶⁶

גם כאן, כמו שראינו ועוד נראה להלן, העיתונאים החרדים אינם תוקפים את הדמוקרטיה בכללה. אדרבה, הם באים בשמם של ערכים דמוקרטיים או ליברליים: הפרדת רשויות, עליונות הכנסת, התנגדות למינויים פוליטיים, פלורליזם פרשני וערכי זכויות אדם. ייתכן שיש כאן ביטוי לכך שהעיתונאים החרדים הפנימו, חרף ביקורתם, את ערכי הדמוקרטיה ומבקשים להציג את מה שהם תופסים כדמוקרטיה האמיתית. ייתכן עם זאת שאין כאן אלא טיעון של "לשיטתך" שאינו בא לחזק את הדמוקרטיה אלא להראות, גם הפעם, את הסתירות הפנימיות של הדוגלים בה, שאינן נובעות מטעות תמימה אלא מחוסר הגינות המודעת לבעליה יותר או פחות.

166 יצחק רוט, "האמת' השמאלנית על זכויות האדם", יתד השבוע, ט"ז בכסלו תשנ"ג, עמ' 9.

טענות נגד התקשורת הישראלית

גישה דומה מגלים העיתונאים החרדים גם כלפי העיתונות והתקשורת.¹⁶⁷ העיתונאים החרדים נוהגים להצביע על מוסר כפול של עמיתיהם הלא חרדים – ה"לבלרים" כפי שהם מכונים תדיר בלשונו המלגלגת של יתד נאמן – וכן על השתלטותם הכוחנית על הזירה הציבורית, שגם היא נדונה לעתים כדיקטטורה. טענת זכות הציבור לדעת, שמכוחה באים העיתונאים, היא בעיני החרדים אמתלה לשימוש בכוחם כדי להשפיע השפעות פסולות. תכופות מדגישים העיתונאים החרדים את כוחה החברתי של העיתונות, המקנה לה השפעה שכמעט אינה נופלת מזו של רשות שלטונית, ואת העובדה שכוח זה אינו נתון לפיקוח ובקרה ממוסדים כמו רשויות השלטון. ככלל, הכותבים החרדים אינם רואים את התקשורת ככלב השמירה של הדמוקרטיה, אבל גם אם יודו בכך בחצי פה, ימהרו לשאול את שאלתו של יובנליס: "מי ישמור על השומרים?". העיתונות החרדית עצמה כפופה למגבלות צנזוריות כבדות של רבנים ועסקנים. יתד נאמן אף מתגאה מדי פעם בכך שהוא זה שהמציא את מוסד הוועדה הרוחנית וממשיל אותו מדי פעם לפיקוח על כשרות מזון. אמנם היו בתולדותיו לא פעם עימותים פנימיים על סוגיות של חופש העיתונות, אבל הללו היו רחוקים מאוד ממושגי החופש של התרבות הדמוקרטית המערבית, והעיתון הקפיד להסתיר מעין הציבור. ככל הידוע לי, מעולם לא עלו בו דרישות לבטל את הפיקוח בכללו.

167 על גישתם של החרדים לעיתונות: אמנון לוי, החרדים, ירושלים: כתר, תשמ"ט, עמ' 240-255; הנ"ל, "העיתונות החרדית והחברה החילונית בישראל", בתוך: ישעיהו ליבמן (עורך), לחיות ביחד; יחסי דתיים-חילוניים בחברה הישראלית, ירושלים: כתר, תש"ן, עמ' 30-53; שמואל היילמן, "היהודים הדתיים והעיתונות הישראלית בעקבות הבחירות של שנת 1988", לחיות ביחד, שם, עמ' 54-69; קימי קפלן, "כלי התקשורת בחברה החרדית בישראל", קשר 30 (2001), עמ' 18-30; הנ"ל, "עלוני פרשת השבוע בחברה היהודית האורתודוקסית בישראל", בתוך: משה קפלן ויוסף סלוחובסקי (עורכים), ספריות ואוספי ספרים, ירושלים: מרכז שזר, תשס"ו, עמ' 447-482; Ruth Ebenstein, "Remembered Through Rejection: 'Yom HaShoah' in the Ashkenazi Haredi Daily Press 1950-2000," *Israel Studies* 8 (3) (2003), pp. 141-167

גם בנוגע לעיתונאים נוקט יתד נאמן את קו הטיעון שראינו לעיל בדבר המוסר הכפול. ביטוי נוקב לכך אפשר למצוא במאמרו של העיתונאי מ' טוקר, המזכיר את העובדה שהעיתונאים מטיפים לזכות הציבור לדעת הכול על כולם – פרט להם עצמם. עובדה היא שהעיתונאים אינם מחילים זכות זו על מה שמתנהל מאחורי הקלעים של התקשורת עצמה. "הציבור אמנם 'יודע' על כל מגע, כל מחלה וכל תקלה – זולת בין העיתונאים, כמובן". באירוניה האופיינית ליתד הוא מוסיף ומבקר:

כל זה נעשה כדי לשמר את הדמוקרטיה, כמובן. זאת מבין כל תינוק. וכל עקרת בית בעלת איי קיו ממוצע מסכימה שאם מהלכים בביתה עכברים, מן הראוי להכניס שמה חתול כדי שהוא יבצע עבורה את העבודה השחורה. על כך שהחתול מלא וגדוש מסירות נפש לעקרות הבית – אין עוררין, וגם אם הוא מלקק את שפמו בהנאה עם כל עכבר שנטרף.¹⁶⁸

אבל היום משום מה רוחשת בתוכנו תחושה משונה. נדמה לנו שהחתול הזה שנתנו לו להתרוצץ בכל חדרי ביתנו הפך לעינינו הנדהמות להיות נמר. שוב אין הוא מנהם בחן עצלני, וצפרניו נעשו דורסות.¹⁶⁹

לא אאריך בדוגמאות נוספות הממחישות אותו עיקרון. הביקורת החרדית רואה בעיתונות זרוע נוספת של השמאל החילוני, ובחופש העיתונות מכשיר שנועד לאפשר לו לצבור כוח והשפעה. הביקורת החרדית אינה רואה פסול בעצם התופעה של עיתונות מגויסת – הלוא את עצמה היא רואה כמגויסת להשמעת

168 כאן מופיע בעיתון חלל לבן, ככל הנראה על רקע צנזור משפט.

169 מ' טוקר, "נמר של נייר", יתד נאמן, י"ב בתשרי תשמ"ח, עמ' 3. כששבתו עובדי הרדיו והטלוויזיה והכריזו שמניעת שירותים אלה מן הציבור היא בבחינת פגיעה בחופש הביטוי העיר אחד מעיתונאי יתד נאמן: "ברוב כאבם ואיוולתם אף זיהו את עצמם עם הדימוקרטיה, כלומר, הואיל וקולם לא נשמע אין דמוקרטיה בישראל" (א' אביחיל, "הופכי הדמוקרטיה לקריקטורה", יתד נאמן, ד' בכסלו תשמ"ח, עמ' 5). הכותב מוסיף ומציין ששבתתם הביאה רק ברכה לציבור.

"דעת תורה" ולחזוק ערכי היהדות החרדית – אלא בכך שהיא מגויסת לטובת ערכים פסולים, ומעל לכול, על כך שהיא מכחישה את היותה מגויסת ומציגה עצמה כחופשית. גם כאן הדגש הוא על הצביעות: העיתונות החרדית אינה אמורה לשמור על ערכי חופש המחשבה והביטוי משום שהיא אינה דוגלת בהם. אבל מי שנשבע בשמם, מן הראוי שישמור עליהם כדבעי בכל דבר הקשור לו עצמו.

טענות נגד השמאל הישראלי הבא בשם ערכי הדמוקרטיה

טיעון "הדמוקרטיה כמכשיר" קובע כזכור שהמערכת הדמוקרטית על כל מוסדותיה אינה אלא מכשיר בידי אליטות השמאל החילוני. כמעט למותר לציין שחלק גדול מהביקורת החרדית מופנה אל השמאל עצמו. כאן לא מדובר בתפקוד המדינה ורשויותיה או בתפקוד החברה, אלא בבני אדם או בארגונים שנושאים את דגל חירויות הפרט אבל מגלים גישה לא דמוקרטית כל אימת שנפגעים האינטרסים שלהם (או הערכים שבהם הם דוגלים) בשל אותן חירויות. במיוחד מודגש הדבר בנוגע לעקרון חופש הביטוי. התקשורת החרדית מדגישה שוב ושוב שעיקרון זה מיושם להגנת אנשי השמאל ובני מיעוטים, אבל נבלם כאשר הוא אמור לעמוד לרשות החרדים. ובלשון עורך יתד נאמן דאז, נתן זאב גרוסמן:

"חופש הביטוי" משמש ככלי וכמכשיר להפצת דעות כפרניות ולהסתה לדבר עבירה – אך אוי לציבור היראים אם יעז ליטול גם לעצמו את הזכות הדמוקרטית הזו. הליברלים הדגולים מתגלים לפתע כדיקטטורים דורסניים, סותמי פיות מן השורה הראשונה. הם רגילים להטיח ביקורת ולזרוק בוץ לכל עבר, אך ברגע בו מופנית ביקורת לכתובתם – הם קופצים כנשוכי נחש וזועקים חמס נגד כל מי שמעז להשמיע דברים שאינם ערבים לאוזניהם המפונקות.¹⁷⁰

170 נתן זאב גרוסמן, "חופש הביטוי", יתד השבוע, ט"ז בכסלו תשנ"ג, עמ' 9.

בדרך זו עמדו העיתונאים החרדים על הסתירה ועל הצביעות שהתגלו לטענתם בכמה מענייני השעה: שמחת אנשי השמאל על זיכוי של המשורר הפלסטיני שפיק חביב מאשמת הסתה על דברים שכתב בשבח האנתיפאדה, לעומת תביעת אנשי "רץ" נגד יתד נאמן על דברים שפרסם בגנותם;¹⁷¹ התנגדות גורמים חילוניים לביקורי רבנים במחנות צה"ל מטעמי "מיסיונריות", לעומת היחלצותם להגנה על פתיחת האוניברסיטה המורמונית ה"מיסיונרית" בהר הזיתים;¹⁷² קריאתם של אנשי שמאל להטיל חרם צרכנים על יישובי הגולן בשל מיצג פוליטי שערכו, לעומת התקפתם על יתד נאמן בעת שפרסם בשעתו (ללא קריאה מפורשת לחרם) רשימה של חברות המשרדות פרסומות בשבת;¹⁷³ תמיכת השמאל בהעלאת מחזה

171 שם. הכותב, עורכו הראשי של יתד, מצטט, מבלי לציין זאת במפורש, מדברי השופט ברק בבג"ץ 399/85 כהנא ואח' נ' הוועד המנהל של רשות השידור ואח' (פ"ד מא [3] 255), ומעיר: "העיתון החרדי לא נהנה מהיחס המבין והסלחני אשר לו זכה – להבדיל – אותו משורר ערבי שכתב באהדה על מתפרעי האנתיפאדה. כאן נשכח העיקרון שלפיו 'חופש הביטוי נועד בראש ובראשונה להשמיע גם דברים קשים ובלתי נעימים, ואף מרגיזים'. כאשר מדובר בעיתון חרדי התעלמו אנשי השמאל מ'נשמת אפה של הדמוקרטיה והסובלנות' הדורשת 'להניח ולהתיר למיעוט ולחלש את זכות הצעקה והמחאה; לאפשר להם את הזכות לבטא את אשר מעיק עליהם'. 'חופש הביטוי', מסתבר, הוא עקרון סלקטיבי להפליא".

172 "מוזר", כתב העיתונאי מ' טוקר על ביקורי הרבנים במחנות הצבא, "איש מבין כל אותם נושאי דגל הדמוקרטיה לא התמיה עליהם ולא שאל: מדוע בעצם לא? כלום נוגדים ביקורים אלה את הדמוקרטיה? גבולות הדמוקרטיה מעולם לא עיכבו בעד המחבלים מבחוץ ומבפנים אך הם מתייצבים כחומה כאשר מדובר בפיתחת אשנב קטן אל הדת". מנגד, הוא מעלה כאמור את הקמתה של האוניברסיטה המורמונית בהר הזיתים – שהוקמה לדבריו כמרכז של הסתה מיסיונרית – שעל זכויותיה גוננו שוחרי הדמוקרטיה (מ' טוקר, "נגד כפיה או נגד כיפה?", יתד נאמן, י' באלול תשמ"ה, עמ' 3).

173 גם כאן הדגש הוא על המוסר הכפול של שוחרי הדמוקרטיה: "תקדימי העבר לימדו את החבורה הרעשנית הזו שהציבור החרדי אינו מוכן שכספו יוזרם למחללי שבת בפרהסיא. זו בחירה דמוקרטית למדי, אבל היא לא עולה בקנה אחד עם ההבנה הדמוקרטית של שמאלנינו. מילא למנוע מאנשי הגולן לפרסם את המיצג, זו הדמוקרטיה בהתגלמותה. אבל לפנות לחברות מסחריות ולבקש מהן להתחשב בציבור החרדי המפרנס את קופתן – זהו מעשה אנטי דמוקרטי במהותו. אין שום בוש באותה מערכת דיקטטורית המכסה עצמה בגלימה דמוקרטית". לאחר שהכותב

"הפוגע במיעוט הדתי", אף שזה נפסל בידי הצנזורה, לעומת התנגדות משרד החינוך לכך שמאיר כהנא ינאם לפני תלמידי בתי ספר.¹⁷⁴ לאור הדברים הללו התנבא אייכלר שהשמאל הישראלי לא יהיה מוכן לקבל את הכרעת הרוב כאשר הכרעה זו תהיה נגדו. לדבריו אם יום אחד יהיו החרדים רוב במדינה ימצאו אנשי השמאל ו"שוחרי הדמוקרטיה" כל דרך למנוע את התקבלות דעת הרוב:

מבחינתנו – קרי: כל מי שנאמן ליהדותו – כאזרחים החיים בהר הגעש הזה, בתוך מלחמות ופיגועים, נישול ודיכוי, שכול וכאב, נחלת בליל העמים היושב בציון, חשובה מאד הפרת החוק ודריסת הדמוקרטיה כשהיא מבוצעת ברגלי השמאל, הקנאי ל"שלטון החוק" ול"הגנת הדמוקרטיה". התנהגותם זו מוכיחה בעליל ולעיני כל את טענתנו זה מכבר נגד ה"דמוקרטים": הללו הדורשים מהיהדות הדתית והחרדית לציית לחוקי הרוב גם כשאינן זה מוצא חן בעינינו, בשם הדמוקרטיה ושלטון חוק. אנו טוענים כי ביום בו יהפוך הציבור הדתי לרוב במדינה, לא יקבלו הם את "מצוות הדמוקרטיה" ולא יצייתו לשלטון החוק, אלא יפירוהו בריש גלי, וחלקם אף יאחזו בנשק להילחם בנו באכזריות פלשתינית כדי "להציל את הדמוקרטיה" מחומייניזם דתי ולהגן על "החוק מפני ההלכה". [...] כל אלה הנושאים את שם שלטון החוק לשווא ומרימים את נס הדמוקרטיה ברבים אינם אלא אינקוויזיטורים וייבסקצים¹⁷⁵ בכח. ברגע שלא תתאפשר שליטתם המוחלטת בכל מערכות החיים במדינה – לא יתחשבו בדמוקרטיה ולא יקבלו את דעת הרוב ולא יצייתו לשלטון החוק.¹⁷⁶

מביא דוגמה נוספת לדרך זו הוא מסכם ברוח הטענה שהדמוקרטיה אינה אלא כלי בידי הכוחות החילוניים-ליברליים-שמאלניים (יצחקי, לעיל הערה 123).

174 שם.

175 צריך לומר: יבסקים, כלומר, אנשי המחלקה היהודית של השלטון הסובייטי, שפעלו לרדיפת היהדות בברית המועצות לאחר המהפכה הבולשוויקית.

176 אייכלר (לעיל הערה 141).

אפשר לדון את תפיסת "הדמוקרטיה כמכשיר" כאוסף תלונות מצד מי שרואים את עצמם מקופחים ונרדפים נצחיים של החברה הישראלית. מנגד אפשר לראות בה גישה מעין מרקסיסטית המניחה שהמשטר והחוק, כמו מערכות אחרות בחברה, אינם אלא בניין-על שנועד לסייע לאליטה השלטת להגן על שלטונה ועל נכסיה. החרדים, ובמיוחד החוגים הליטאיים והקרובים אליהם, בנו את עצמם במהלך השנים כתרבות נגד שאינה מסתפקת בהסתגרות אלא רואה בעצמה גורם העומד מחוץ למערכת הכללית של החברה הישראלית ומתוקף עמדה זו מסוגל לראות טוב יותר את חולשותיה ואת פגיעיה. במונחים מעין מרקסיסטיים היא אף מסוגלת להבחין בדיכוי הסמוי שעל פי תפיסתה היא עצמה קרבן שלו, שעה שהרוב הדומיננטי מבקש להציג חזות של שלטון החוק ושל נורמות נאורות. אף שהחרדים אינם פונים אל הקהל החיצוני, הם רואים את עצמם בעניין זה כמבקרים חברתיים מפוכחים הקורעים את מעטה הצביעות מעל חברת הרוב. אכן, בניגוד לביקורת על הדמוקרטיה מצד היותה מנוגדת לערכי היסוד החרדיים שתיארתי תחילה, ראינו בפרקים האחרונים את הביקורת על הדמוקרטיה מצד היותה מנוגדת לערכי היסוד שלה עצמה, שעליהם היא עוברת על ימין ועל שמאל כל אימת שהללו אינם נוחים לאליטות המנווטות אותה. כל אלה המחישו את הטענה שהצגתי לעיל, דהיינו: גם הביקורות הקונקרטיות, הנקודתיות, הנמתחות על גורמים כאלה ואחרים בדמוקרטיה הישראלית, מגלמות בתוכן הנחה ביקורתית עקרונית, רחבה יותר, נגד הדמוקרטיה כשיטת משטר.

שני קולות חרדיים-אמריקניים

מחקר זה מבקש להתמקד בחרדיות הישראלית בלבד, אבל לא נוכל להימנע מהשוואה, ולו ראשונית עד מאוד, עם אחותה האמריקנית. ככלל, נראה שבמדינות מערביות אחרות מגלים הרבנים עמדה חיובית כלפי הדמוקרטיה, והדבר בולט במיוחד בקרב רבני ארצות הברית. אבחן זאת באמצעות שני אישים חרדים-אמריקנים שונים מאוד זה מזה: ר' משה פיינשטיין (1895-1986), רב וראש ישיבה ליטאי שנחשב גדול הפוסקים של יהדות ארצות הברית במחצית השנייה של המאה העשרים, ור' מנשה קליין ("הקטן"; 1923-2011), בעל משנה

הלכות, רבה של קהילת אונגוואר החרדית-ההונגרית באזור ניו יורק, שהקים גם קריה קטנה בשכונת רמות שכירושלים ונהג באחרית ימיו כאדמו"ר חסידי.

התפעלות מן הדמוקרטיה: ר' משה פיינשטיין

הרב משה פיינשטיין עזב את ברית המועצות הסטליניסטית והיגר לארצות הברית ב־1936 (לפי כמה מקורות, ב־1937). כל ימיו היה אסיר תודה למדינה שניאותה לקלטו, ומדי פעם גם הביע את התרשמותו החיובית מן הנורמות הנהוגות בה. כשלוש שנים לאחר הגעתו, בשנת תרצ"ט (1939), הוא נשא לכבוד יום השנה ה־150 לאישור חוקת ארצות הברית נאום חגיגי שבו לא הניח מקום לספק בדבר עדיפותה של הדמוקרטיה בעיניו. את עיקר יתרונה של הדמוקרטיה ראה הרב פיינשטיין בכך שהיא אינה כופה כל "שיטה" על אזרחיה, דהיינו, בניטרליות האידאולוגית והדתית שלה, שאותה הנגיד לגישה שהייתה שלטת בברית המועצות ובגרמניה הנאצית. בראש ובראשונה הדגיש את חופש הדת, אבל נראה שהדברים נוגעים גם להיבטים אחרים של החירות: "כל אמונה ושיטה המשתמשת במלכות [...] ואינה מסתפקת במאורה לבד – הם רק דברי הבל ושקר ומטעין את הבריות, ובאמת אין שם שום מאור". מסקנתו היא שאל לה למדינה לאמץ אידאולוגיה או תפיסה דתית מסוימת אלא היא "צריכה רק לעשות עבודה שלה [כך במקור], שהוא להשגיח שלא יעשו עול אחד נגד חברו, שלא לגזול ולרצוח, שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו, אבל לענין שיטות ואמונות ודברים – יהי' [ה] כל אחד חפשי לעשות מה שהוא רוצה".¹⁷⁷ מכאן ברורה מעלתה של ארצות הברית:

וא"כ [ואם כן] מלכות אה"ב [ארצות הברית], שעוד לפני ק"נ שנה קבעה חוק מלכותה שלא יחזיקו שום אמונה ושום שיטה אלא כל אחד יעשה כרצונו, והמלכות תשגיח רק שלא יבלעו אחד את חברו, הרי הם עושין כרצון השי"ת [השם יתברך], ולכן הצליחו

177 ר' משה פיינשטיין, דרש משה, ניו יורק: מסורה, תשס"ג, מילי דהספידא, דרוש י, עמ' תטו-תטז.

ונתגדלו במשך זמן הזה. ומחוייבין אנו להתפלל בעדם, שהשי"ת יצליחם בכל אשר יפנו.¹⁷⁸

באחת מתשובותיו הכיר טובה לארצו המארחת על היותה "מלכות של חסד [...]
שכל מטרתה הוא להטיב לכל תושבי המדינה",¹⁷⁹ ואף אימץ אל תוך ההלכה
נורמות משפטיות דמוקרטיות כגון חופש השביתה.¹⁸⁰

ביקורת לצד כבוד והכנעה: הרב מנשה קליין

אולם ישנם חרדים אמריקנים שאצלם לא ניכרת הזדהות פנימית ועמוקה עם
הערכים האמריקניים. ערכי הדמוקרטיה אינם נתפסים בעיניהם כערכים יהודיים,
ולפיכך יחס הכבוד כלפיהם נובע מיחס הכבוד כלפי הסביבה הלא יהודית,
שהוא יחס של כבוד אל האחר, לעתים ממניעים אינסטרומנטליים, ולא אל
מה ש"משלנו". בחוגים חרדיים קיצוניים אפשר גם לשמוע ביקורת על ערכים
דמוקרטיים דוגמת השוויון והחירות, שאינם נופלים הרבה בחריפותם מאלה
של החרדים הישראלים. כצפוי, קולות אלה בולטים במיוחד באגפים השמרניים
והקיצוניים יותר של היהדות החרדית, ובמיוחד בקרב החסידויות ההונגריות.
כך למשל תקף הרב מנשה קליין את עקרון השוויון הדמוקרטי והגדירו "כפירה
גמורה בתורתנו הקדושה ושקר מוחלט".¹⁸¹ גם את ערך החירות הדמוקרטי גינה,
במיוחד בהיותו ערך שהועלה על נס בידי הרפורמים. "מסקנות שבאים להם
[לרפורמים] נגד התורה הוא לפי המושג דעמאקראטיא, וזכות האדם (יומען
רייטס בלע"ז) לכל יהודי כביכול לעשות לפי רצונו לקיים או לא לקיים המצות

178 שם, עמ' תטז.

179 ר' משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, חושן משפט ב, כט.

180 הרחבתי על כך במאמרי, "התאגדות מקצועית, זכות השביתה והתחדשות דיני העבודה
ההלכתיים: אידאולוגיה בפסיקות הרבנים קוק, עוזיאל ופיינשטיין", בתוך: אבינועם
רוזנק (עורך), ההלכה: הקשרים רעיוניים ואידאולוגיים גלויים וסמויים, ירושלים:
מאגנס ומכון ון ליר בירושלים, תשע"ב, עמ' 187-217.

181 הרב מנשה קליין, שו"ת משנה הלכות, ברוקלין: מכון משנה הלכות גדולות, תשנ"ח,
ט, שי.

ח"ו [חס ושלום]".¹⁸² הוא שלל מכול וכול את הטענה כאילו "ההלכה והתורה בשום אופן לא מכחיש ולא נוטל משום יהודי הרשות הדעמאקראטי של כל אדם לעשות כרצונו לקיים או שלא לקיים מצות ה' כפי רצונו". לדבריו –

דברים אלו אסור לשומעם וכ"ש [כל שכן] להאמין בהם ח"ו, והם עצמם דברי מינות וסתירה לכל התורה כולה, דודאי אין ביד אדם מישראל לעשות כרצונו לעבוד או ח"ו שלא לעבוד ה' וכמה וכמה פסוקים בתורה מורים היפך זה (דברים י"ב, ח'), לא תעשון וכו' איש כל הישר בעיניו, וכתוב (שם כ"ט, י"ז) פן יש בכם איש או אשה משפחה או שבט אשר לבבו פונה מעם ה' א[ה] אֵלֶהֶן וגו' והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי (דעמאקראטיא) אלך וגו' לא יאבה ה' סלוח לו וגו'.¹⁸³

ערך החירות הדמוקרטי אינו אלא הליכה אחר שרירות לבו של האדם. ולא זו בלבד, מוסיף הרב קליין וטוען, "אלא שכל ישראל ערבים זה לזה (שבועות ל"ט ע"א), וקבלנו אחריות על המורדים ועל הפושעים לרדותם ולרודפם להחרימם ולהמיתם כפי המבואר בתורה". ואף על "הגויים והמון לאומים" יש חובה לאכוף בכוח את שבע המצוות שנצטוונו בהן, ואם כך, איה המקום לחירות? התורה שוללת את עקרון החירות, ובמיוחד אין בה מקום לחופש מדת:

זה המבטא [המונח] דעמאקראטיא, באה מן הגויים אשר סביבותינו שפקרו בכל והמציאו לעצמן לשונות של הפקר, ועבדא בהפקירא ניחא ליה [עבד – נוח לו בהפקר] (גיטין י"ג ע"א), וגם המציאו לעצמן להבדיל בין אמונה ומדינה (סעפער־ישאן אף רעליגיאן ענד סטעיט בלע"ז) אשר אצלינו אין דבר כזה תופס מקום כלל.¹⁸⁴

182 שם, יז, קפד.

183 שם. במקור הסוגריים שסביב המילה "דעמאקראטיא" מרובעים.

184 שם. במקור הסוגריים שסביב המילים "סעפער־ישאן אף רעליגיאן ענד סטעיט בלע"ז" מרובעים.

מכאן עובר הרב קליין לתורת "החירות האמיתית", שלפיה "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה". לדבריו, על חירות ממלאך המוות, על חירות מן המלכויות ועל חירות מן הייסורין, שמענו; על "חירות מן המצוות ח"ו – לא שמענו".¹⁸⁵ והוא מוסיף ומבאר שגם דמוקרטיה אינה חירות מוחלטת, כלומר הפקרות, וגם בה יש חוקים ועונשים. ואם כך בחוקי המדינה, קל וחומר בחוקי התורה:

ומעתה להבדיל כ"ש [כל שכן] בתורה שאין שום סטיה ונטיה ימין או שמאל ממנה וכשישמור על כל חוקי התורה אז הוא בן חורין כי אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה, וזה הדעמאקראטיא. ואין שום מושג אחר של דעמאקראטיא בתורה אלא יקוב הדין את ההר, ואסור אפילו לומר שמועה זו נאה ושמועה זו איננה נאה (עירובין ס"ד א), אלא הכל מהקב"ה כולו נאה כולו יאה.¹⁸⁶

אולם למרות כל זאת התייחס הרב קליין לחוקי ארצות הברית בכבוד, קבע שיש להם מעמד מחייב בהלכה מכוח "דינא דמלכותא דינא", אף על פי שהיא איננה "מלכות" במובן הצר (מונרכיה),¹⁸⁷ וכתב באיפוק אפילו על דרישת המדינה ללמד את כל אזרחיה את שפת המדינה –

כאנחנו בני ישראל שגרים אפילו במדינה זו בארה"ב שהוא נקראת דעמאקראטית ויש שויון לכל אזרחי המדינה ע"פ חוקי המדינה, וגם יש חוק שכל אחד יכול לשמור דתו – מ"מ [מכל מקום] יש חוק המחייב לכל ילד הגר פה ללמדו לשון ושפת המדינה ומקפידין ועונשין על זה ומאסרים ההורים אם עוברים על החוק, ולכן אפילו הישיבות הקדושות בעונ"ה [בעוונותינו הרבים] מוכרחים ללמוד בהם לימודי חול ושפת המדינה.¹⁸⁸

185 שם.

186 שם.

187 שם, יב, תמה.

188 שם, יג, קסג.

החרדים המתונים דוגמת הרב פיינשטיין מגלים אפוא הזדהות כנה ועמוקה עם הדמוקרטיה האמריקנית, ואף החרדים הקיצונים דוגמת הרב קליין, השוללים את ערכיה האידאולוגיים של הדמוקרטיה, מגלים כבוד בסיסי כלפי הדמוקרטיה של ארץ מגוריהם. בישראל, לעומת זאת, תופסים רבים ממעצבי דעת הקל החרדית את היהדות החרדית כמי שנרדפת בידי המשטר, שכל מטרתו היא להשליט את ערכיו החילוניים על העם היהודי (אף שתמיכת המדינה במוסדותיהם גדולה כאן יותר מבכל מקום אחר). אין ספק, פער זה נובע בחלקו מכך שהחרדים הסתייגו מראש מעצם רעיון המדינה היהודית ומהתנועה הציונית שקידמה אותו (אם כי יש לציין שהם הסתייגו גם מההגירה לאמריקה). בד בבד, ההבדל נובע גם מכך שלחרדים יש, למרות הכול, ציפיות מהיהודים שאין להם מן הגויים. מן היהודים מצפה היהודי החרדי להתנהגות "יהודית", ואילו מן הגוי הוא מצפה לכל היותר שיניח לו. לבסוף, יחס זה נובע גם מן העובדה הפשוטה שיהודים חרדים אכן סובלים ככל הנראה מיחס של מוסר כפול בדמוקרטיה הישראלית יותר מבזו האמריקנית.

סיכום ופרספקטיבה: על כוחה ועל חולשותיה של ביקורת הדמוקרטיה החרדית

בפרקי מחקר זה ביקשתי להציג מבחר טקסטים חרדיים המבקרים את הדמוקרטיה הישראלית ואת הדמוקרטיה בכלל. תחילה תיארתי את הביקורת שמתמקדת בשלושה מישורים עקרוניים: הביקורת על מושג ריבונות העם; הביקורת על ערכי היסוד של הדמוקרטיה – בעיקר השוויון אבל גם החירות; הביקורת על כשירות ההמון להכריע בשאלות גורליות. הפרקים הבאים של המחקר עסקו בביקורות קונקרטיות ושבחו והראו שיישום ערכי הדמוקרטיה במדינת ישראל נעשה באורח סלקטיבי ונתון לגחמותיהם של "אבירי הדמוקרטיה" – השמאל הליברלי והחילוני – אולם, כפי שניסיתי להראות, גם מאחורי טענות קונקרטיות אלה טמונה הנחת מוצא עקרונית, זו שכינתי "הדמוקרטיה כמכשיר".

החרדים עצמם כמעט אינם מנסים להציג את ביקורתם לפני הציבור החילוני או הדתי-לאומי. על פי רוב הנחת המוצא שלהם היא שממילא "זר לא יבין זאת", שכן הישראלי החילוני לא באמת פתוח לביקורת. להשקפתם פתיחות הדמוקרטית אינה אמיתית ואיננה אלא כסות עיניים, ומי שישמע טענות מעין אלה ידון לאלתר את הטוענים אותן כמורדי אור חשוכים ותו לא. החרדים אינם חוששים לשחוט פרות קדושות של ישראל החילונית, אבל חוששים מאוד לעשות זאת לפני "עובדיהן" של אותן פרות. לפיכך מתאפיין בדרך כלל השיח החרדי ה"חיצוני" בנימה אפולוגטית המנסה לשכנע את השומע מתוך הנחות המוצא שלו. העמידה על השיח החרדי ה"פנימי" היא אפוא בבחינת פתיחת צוהר אל טיעונים שאינם יוצאים בדרך כלל אל הציבור הרחב, אף שהם מכוונים בראש ובראשונה נגדו. זהו מצב משונה במקצת: יש כאן מבקר חברתי חריף ושיטתי שאינו כובש את ביקורתו ומשמיע אותה, אבל לא לאוזני המבוקר אלא לאוזני שותפיו לביקורת. גם כאשר הניסוח מכוון כביכול אל "החילוני החושב" – כפי שראינו במקרה אחד לעיל¹⁸⁹ – הדברים הם בבחינת "שמעו שמוע ואל תבינו וראו ראו ואל תדעו" (ישעיהו ו, ט), ולמעשה, ניסוחם כפנייה אל החוץ היא בגדר אמצעי ספרותי גרדא. ההצגה הנרחבת והמרוכזת של הביקורת החרדית על הדמוקרטיה, העמידה על הגיונה הפנימי וקליטת האפקט המצטבר של ריבוי טענותיה – כל אלה עשויות לפתוח צוהר אל מערכת חשיבה חלופית המתקיימת בתוך החברה הישראלית אבל גם מחוצה לה.

תגובתו הראשונה של הקורא עלולה בהחלט להיות תגובה של פחד: בתוכנו ממש מתקיימת לה קבוצת מיעוט גדולה, שחלקה היחסי באוכלוסייה גדל והולך, המתנגדת למשטר הדמוקרטי שעליו מושתתת המדינה ומבקשת במוצהר להחליפו בשלטון התורה ובגדולי התורה. לכאורה יש כאן סכנה מוחשית לדמוקרטיה הישראלית. אבל כדאי וראוי להפעיל את צופרי הארגעה: החברה החרדית לא באמת חותרת להחליף את השלטון, וגם אם הייתה לה הזדמנות לבצע מהלך שכזה, ספק רב עד מאוד אם היא הייתה בוחרת לממשה.

שתי סיבות עיקריות שוללות את זיהוי הציבור החרדי כסיכון לדמוקרטיה: ראשית, החברה החרדית חרתה על דגלה את הפסיביות הפוליטית ואין בה שאיפה

189 לעיל, ליד הערה 140.

של ממש לאחוז במושכות השלטון. כדי שתיווצר בה שאיפה כזו צריך להתחולל בה שינוי תודעתי שיכלול מן הסתם רכיבים של מודרניזציה גם בהיבטים אחרים. גם כאשר משטר המדינה עדיין לא נקבע, ו"אגודת ישראל" באה כשבאמתחתה רעיון מדינת התורה, תמיד כללו הצעותיה בכיוון זה קריצה המרמזת שהחזון האמור הוא במידה רבה מס שפתיים לאידאל אוטופי, ושבפועל היא תסתפק בהבטחת זכויות המיעוט החרדי לחופש דת וחינוך.¹⁹⁰ גישה בסיסית זו רק התגברה בקרב החרדים; שנית, לאחר שלושה דורות של חיים חרדיים במדינה והשתלבות במערכותיה הפוליטיות למדו החרדים במידה רבה לקבל ואף לחייב את ערכי הדמוקרטיה. הישרים שבהם מודים בכך ומקבלים בגלוי את הדמוקרטיה כרע במיעוטו,¹⁹¹ ואילו הדוגמטים יותר מתכחשים לכך, אבל גם הם זועקים חמס כאשר ישנה לדעתם פגיעה בעקרונות הדמוקרטיה המזיקה לערכי היהדות או לציבור החרדי.

להערכתנו, אם תעלה אי-פעם אפשרות של החלפת המשטר הדמוקרטי במדינת ישראל יהיו החרדים בין אלה שיחששו מכך. כל המכיר את אורחו ושיגו של הציבור החרדי יודע היטב שביקורת הדמוקרטיה של יתד נאמן והמחנה החרדי לא נועדה לקדם את החלפת המשטר הלכה למעשה אלא לשמש נדבך נוסף בבניין חומת ההתבצרות התרבותית של היהדות החרדית – עוד ביטוי של התנכרות כלפי התרבות השלטת ואי-רצון להצטרף לערכיה היסודיים.

מן הבחינה הזאת, החרדים עושים לעצמם חיים קלים. הם מתאוננים שוב ושוב על השיטה הקיימת אבל אינם מציעים ברצינות כל חלופה ממשית, וממילא גם אינם מנסים כלל להוכיח שהם עצמם היו מצליחים יותר במקום שבו נכשלו יריביהם. אכן יש בכך מידה של חוסר הגינות, אבל מבחינת ההיגיון הפנימי החרדי, החרדים כלל אינם אמורים להציע חלופה כזו. הם מעולם לא ביקשו להקים מדינה יהודית, והתייחסותם אליה הייתה ונותרה במידה רבה

190 שוקי פרידמן ועמיחי רדזינר, חוקה שלא כתובה בתורה, מחקר מדיניות 69, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשס"ז, עמ' 27-32. במונחיהם של המחברים, לצד הצעות ל"חוקה מעצבת" ברוח מדינת התורה הציעו החרדים בעיקר הצעות ל"חוקה מתגוננת" המבטיחה את אפשרות הקיום של החרדים במדינה חילונית.

191 למשל, לעיל, ליד הערה 154.

כאל "עובדה מציאותית"¹⁹² ולא כאל משאת נפש עמוקה. ממילא נתפס אצלם גם הדיון במשטר הראוי לה כדיון שאינו שייך להם במלוא מובן המילה. כיוון שכך, נחשב העיסוק בשאלות הנוגעות לצביונה הפוליטי (בניגוד לצביונה הדתי) של המדינה שבדיעבד כגילוי של מעורבות רגשית מופרזת כלפיה, ואולי אף כשקיעה בפנטזיות רחוקות העלולות לסכל את מאמץ ההתגוננות וההישרדות כאן ועכשיו.

יתר על כן, כפי שרמזתי לעיל, עצם הניסיון לקבוע מהו המשטר הראוי למדינה הוא בבחינת יציאה מן הפסיביות ה"גלותית" שהיהדות החרדית קידשה בגאווה וללא התנצלות. על פי הגישה הגלותית הזאת, היהדות החרדית משולה לאדם שסערה הטילתו לים והוא נאחז בכל כוחו בקרש שהתפרק מן הספינה הטובעת. במצבו זה הוא אינו מסוגל ואף אינו מעוניין לנווט את הספינה האבודה. כל שיש לו לעשות הוא להמשיך להיאחז בקרש ולהודות בנענוע ראש על כל גל שעבר מעליו ולא הטביעו.¹⁹³ אכן, כפי שהראיתי במקום אחר,¹⁹⁴ דרך התייחסות זו אל המדינה הולכת ומשתנה, וחוגים רבים ביהדות החרדית כבר הפנימו את הריבונות היהודית כערך חיובי ומגלים דאגה כנה לצביונה ולעתידה. יתר על כן, מבחינות רבות העיתונות החרדית הרשמית וספרות ההשקפה אינן מייצגות תמיד את הציבור החרדי הרחב, וזה האחרון מתייחס אליהן לא אחת באירוניה ובזלזול. במיוחד נכון הדבר בשנים האחרונות, ובפרט בכל הכרוך בעיתונים מסוגם של יתר נאמן והמחנה החרדי, שמהם הובאו רבים מן המקורות לעיל. בקרב הדור החרדי הצעיר הולכים ומתרחבים השוליים המרדניים, ובקרב אלה יש לא מעטים שנקעה נפשם מהטפות "ההשקפה הטהורה" בנוסח העיתונות הרשמית

192 ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם, אדמו"ר מצאנז קלויזנבורג, דעת תורה בעניינים הנוגעים ליהדות החרדית, ברוקלין, ניו יורק: ועד שארית הפלטה וחש"ד; כנראה תש"ך, עמ' 2.

193 בנימין בראון, "הרב שך: הערצת הרוח, ביקורת הלאומיות וההכרעות הפוליטיות במדינת ישראל", בתוך: נרי הורוביץ (עורך), דת ולאומיות בישראל ובמזרח התיכון, תל אביב: עם עובד, תשס"ג, עמ' 302-303.

194 במאמרי הנרחב "יחס החרדים למדינה" (טרם פורסם).

והמבקשים להם כלי ביטוי חופשיים יותר, שהם מוצאים בעיקר באינטרנט.¹⁹⁵ ואמנם בפורומים חרדיים ברשת אפשר גם אפשר למצוא קולות אוהדים יותר כלפי הדמוקרטיה מאלה שבעיתונות הרשמית. גם קולות אלה משמיעים על פי רוב אהדה מאופקת שאינה נרתעת מאיתור פגמים בשיטת משטר זו ומן השאיפה לתקנם, אבל ברור לגמרי שמרבית המבטאים אותם לא היו רוצים לראות בראש המדינה את גדולי התורה החרדים או כל צורה אחרת של תאוקרטיה.¹⁹⁶ רובם ככולם מבטאים תפיסות יסוד דמוקרטיות, גם אם הנחות היסוד התאורטיות של הדמוקרטיה מוקשות בעיניהם. עם זאת, יעבור זמן קודם שיקבלו מגמות אלה ביטוי גם בבמות ה"רשמיות" המבקשות לעמוד על "טהרת ההשקפה" המקורית ומטפחות את ההיצמדות אל התודעה המסויגת מן העבר.

אולם גם אם החרדים עושים מלאכתם קלה ואינם מציעים חלופות של ממש, וככל הנראה גם אינם חפצים באמת בכל חלופה, אין בכך כדי לבטל את דבריהם. יחס ביטול שכזה יעשה את מלאכתה של חברת הרוב לקלה. בחברה הפתוחה ישנם לא מעט גורמים מבקרים הרואים את תפקידם בהצבעה על ליקויים ולא דווקא במציאת פתרונות – החל בתקשורת וכלה בארגוני מחאה – והם נתפסים בדרך כלל כגורמים חיוביים המסייעים למערכת לשמור על תפקודה התקין. אכן, גופים אלה מותחים את ביקורתם בתוך מסגרת הערכים של חברת הרוב, ואילו החרדים מערערים על אושיותיה הפוליטיות של חברה זו, אבל דומה שחברה פתוחה באמת אמורה לא רק להתיר לקולות אחרים להישמע אלא גם להאזין להם, אפילו כשהם מבטאים נקודת מבט לא פופולרית.

195 אהרן רוז, "האם אנו חוזים באביב של פראג בחברה החרדית?", ארץ אחרת 41 (אלול תשס"ז-חשוון תשס"ח), עמ' 38-49.

196 לשם הדגמה ראשונית בלבד אפנה כאן לכמה אשכולות דיון בפורום "עצור כאן חושבים", שהוא פורום אינטלקטואלי באתר "הייד פארק", המרכז כותבים (כשמות בדויים) ממגזרים מגוונים ומשתתפים בו לא מעט חרדים "מודרנים": "מהי דמוקרטיה הראויה לשמה?" www.bhol.co.il/forum/topic.asp?topic_id=2369345&forum_id=1364; "מדינת הלכה" www.bhol.co.il/forum/topic.asp?topic_id=2892890&forum_id=1364; "מדינת הלכה – הלכה המדינה?" www.bhol.co.il/forum/topic.asp?topic_id=1345325&forum_id=1364; "המודל למדינת ההלכה – טאליבן, איראן, סעודיה" www.bhol.co.il/forum/topic.asp?topic_id=660790&forum_id=1364.

לכל הפחות אחד מארבעת הטיעונים החרדיים נגד הדמוקרטיה ראוי להישמע גם במסגרת הנחות המוצא של הדמוקרטיה עצמה. כוונתי לטענות בדבר הסטנדרט הכפול. כפי שרמזתי לעיל, עיקר המאמץ של העולם החרדי בפולמוסו נגד הדמוקרטיה מושקע בטענת "הדמוקרטיה כמכשיר", ועיקר כוח השכנוע של טענה זו נעוץ ברושם המצטבר שלה, דהיינו, בחזרה פעם אחר פעם על דוגמאות המוכיחות את הסתירות הפנימיות ואת המוסר הכפול שבשימוש בעקרונות הדמוקרטיה. גם אם חלק מטענות החרדים בעניין זה ניתנות להפרכה, ואת חלקן אפשר להפריך בקלות, חלק גדול מהן מצביעות על כשלים אמיתיים, וככל שאלו מתרבים כך גדל גם הרושם המצטבר של שכנוע השומע, וממילא מצטרפים גם המקרים הפחות מבוססים. אחרי כל פרנואיד רודף מישהו, וככל שירבו גילויי המוסר הכפול של שוחרי הדמוקרטיה בישראל ושל המוסדות האמונים עליה – במיוחד בעניינים הקרובים ללבה של היהדות החרדית – כך תעמיק השפעתה של הביקורת האנטי-דמוקרטית. כפי שראינו, מבחינת החרדים אין הבדל בין מוסר כפול של רשויות המדינה (החוק, בית המשפט העליון, היועץ המשפטי לממשלה וכד') לבין מוסר כפול של אנשי השמאל החילוני הליברלי. גם אלו האחרונים נחשבים נציגים עלי אדמות של אידאת הדמוקרטיה, וכשל שלהם נדון בעיתונות החרדית ככשל של הדמוקרטיה עצמה.

כפי שצינתי לעיל, החרדים עצמם הפנימו, למרות ביקורתם, את מקצת ערכי הדמוקרטיה.¹⁹⁷ יש מקום לבחון עד כמה עמוקה הפנמה זו ובאילו תחומים של החיים הציבוריים היא נוגעת, אבל סוגיה זו היא עניין למחקר נפרד.¹⁹⁸ לענייננו

197 כך למשל, מאלפת העובדה שלאחר הפגנת החרדים נגד בית המשפט העליון אמר חבר הכנסת משה גפני, "מדינה דמוקרטית לא יכולה להתעלם מ-300-400 אלף איש שיצאו לרחובה של עיר, אחרת יהיה פה מצב נורא" (אילן, מועלם וסער |לעיל הערה 148). דרך אגב, על פי אומדן המשטרה, מספר המפגינים היה נמוך יותר, כ-250 אלף. ייתכן שגפני רצה "לקרב" אותו למספר המיתולוגי של "הפגנת ה-400 אלף" למען ועדת החקירה בעניין טבח סברה ושתילה (25 בספטמבר 1982), שהוא קרוב לוודאי בדוטה מוגזמת, אך נחרת בכל זאת בתודעה כציון דרך בתולדות הדמוקרטיה הישראלית.

198 כמה מחקרים כבר עסקו בסוגיה זו ובסוגיות קרובות אליה: קימי קפלן ונורית שטרלר (עורכים), *מנהיגות וסמכות בעולם החרדי – אתגרים וחלופות*, ירושלים: מכון ון ליר, תשס"ט; Yohai Hakak, "Egalitarian Fundamentalism: Preventing Defection in the Israeli Haredi Community," *Journal of Contemporary Religion* 26 (2)

חשוב לציין שעצם השימוש בביקורת כלפי השלטון ומייצגיו הוא ראייה להפנמה שכזו. יתר על כן, ייתכן שגם הטענות נגד הסטנדרט הכפול של הדמוקרטיה מייצגות ציפייה סמויה לכך שכללי הדמוקרטיה יופעלו וייושמו כדבעי. ברם כל המצוי בהוויית היהדות החרדית יודע שתופעות אלה מייצגות בעיקר שימוש פרגמטי יעיל באמצעים הטקטיים שהמערכת הקיימת מספקת ולא הצדקה לכתחילה של מערכת זו.

היהדות החרדית המרכזית אימצה לה כבר משחר ימיה קו פרגמטי בעיקרו שלפיו אפשר וראוי לשחק במשחק הפוליטי של המדינה השלטת, וכשם שבפולין נהגו כך בדרך אינסטרומנטלית גרדא, הוא הדין בארץ ישראל ואחר כך במדינת ישראל.¹⁹⁹ עובדה היא שבמבנה הפנימי של החברה החרדית חלו שינויים מעטים בלבד בכיוון של דמוקרטיזציה, והמנהיגות החרדית הייתה ונותרה בעלת מבנה אוטוריטרי בעיקרו. עם זאת, כפי שרמזתי לעיל, לאחר שלושה-ארבעה דורות של חיים בחברה דמוקרטית, שבה השיגו החרדים הישגים נכבדים הודות לצורת המשטר זו, לא ייתכן (עד כמה שאפשר לקבוע זאת אפריור) שהם לא שינו את יחסם במאומה ולא התרגלו ליתרונות שנפלו בחלקם. בין כך ובין כך ברור ששאלת יחסם לדמוקרטיה לא תעלה ולא תוריד בכל הקשור לדרכי התמודדותם עם השלטון במדינת ישראל. התשובה על השאלה תיקבע על סמך שיקולים פרגמטיים לגמרי ומתוך גישה בסיסית שמרנית המבקשת להגן על הקיים ולא לפתוח פתח לחידושים מסוכנים שסופם מי ישורנו.

במילים אחרות, לדמוקרטיה הישראלית לא נשקפת סכנה של ממש מצד היהדות החרדית, ומצב זה אינו צפוי להשתנות בשנים הקרובות. אם נתייחס ברצינות לטענותיהם של החרדים נמצא שסכנה חמורה יותר נשקפת לדמוקרטיה בישראל מצד הכשלים והפגמים שבתוכה עצמה. הביקורת החרדית על

(2011), pp. 291-310: www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13537903.2011.573343

“Psychology and Democracy in the Name of God? The Invocation of Modern and Secular Discourses on Parenting in the Service of Conservative Religious Aims,” *Mental Health, Religion & Culture* 14 (5) (2011), pp. 433-458: www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13674671003793698

199 גרשון בקון, פוליטיקה ומסורת: אגודת ישראל בפולין 1916-1939, תרגמה: איה ברויאר, ירושלים: מרכז שזר, תשס"ה, עמ' 239-247.

הדמוקרטיה רק מסייעת במאבק בכשלים אלה בכך שהיא מצביעה הן על פרכות עקרוניות בתאוריה הדמוקרטית הן על יישומים לקויים שלה בחיי המעשה. באופן פרדוקסלי נמצאת אפוא הביקורת החרדית, חרף הנחותיה האנטי-דמוקרטיות, גורם העשוי לחזק את הדמוקרטיה ולא לסכנה.

בד בבד ראוי ללמוד את הביקורת החרדית על הדמוקרטיה גם כדי להיטיב ולהכיר את המגזר החרדי, שחלקו היחסי באוכלוסיית ישראל נמצא בגידול מתמיד. מגזר זה נתפס לעתים כמי שנמצא מעבר להרי החושך, וההיכרות אתו (במיוחד באמצעות כלי התקשורת) מתמקדת בהיבטים הנוגעים במישורין לבעיות האקטואליות העומדות על הפרק. אין צורך לומר שהיכרות כזו, המתמקדת בהתנהגותו החיצונית-המידית ואינה מתאמצת לחדור אל הרבדים העמוקים יותר של תודעתו, אינה מאפשרת הבנה מלאה שלו. הבנה כזו יכולה להיות מושגת רק באמצעות מחקר יסודי שיציג וינתח לצד העניינים הנזכרים גם את ההשקפה החרדית ואת סולם הערכים שלה, כהשלמה למחקרים הסוציולוגיים ולדיווחים העיתונאיים על התנהלותו החברתית, הכלכלית והפוליטית של ציבור זה. העמידה על ביקורת הדמוקרטיה של החרדים, שהיא להערכתי נדבך חשוב בביקורתם על התרבות המערבית-חילונית בכללה, עשויה בהחלט לקדם הבנה כזו.

Trembling at the Word of the People

Haredi Critique of Israeli Democracy

Benjamin Brown



THE ISRAEL
DEMOCRACY
INSTITUTE

Text Editor (Hebrew): Yehoshua Greenberg
English Abstract Translation: Zvi Ofer
Series Design: Tartakover Design, Tal Harda
Cover Design: Yossi Arza
On the cover: Judaism – Tisha B'av, Photograph by: Lucidwater (dreamstime.com);
Israeli Parliament Building, Photograph by: Sampete (dreamstime.com)
Typesetting: Nadav Shtechman, Irit Nachum
Printed by Graphos Print, Jerusalem

ISBN 978-965-519-115-8

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optic, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express permission in writing of the publisher is strictly forbidden.

To order books and policy papers published by The Israel Democracy Institute:
Tel: 1-800-20-2222, (972)-2-5300-800; Fax: (972)-2-5300-867
E-mail: orders@idi.org.il
Website: www.idi.org.il
The Israel Democracy Institute, P.O.B. 4482, Jerusalem 9104441

Copyright © 2012 by The Israel Democracy Institute (R. A.)
Printed in Israel

The Israel Democracy Institute is the recipient of the 2009 Israel Prize for Lifetime Achievement – Special Contribution to Society and State.

All policy papers and a selected chapter of every book may be downloaded for free at www.idi.org.il

Abstract

Haredi literature and the Haredi press have been criticizing Israeli democracy for several decades. Some of their claims address democracy *in principle*: sovereignty of the people, the fundamental values of democracy—especially freedom, but also equality and the public’s ability to decide fateful issues. Other claims are of a more *concrete* nature, seeking to demonstrate that the principles of democracy are applied selectively in the State of Israel, according to the interests and even the whims of its “knights of democracy”—the liberal and secular left. These claims share a common underlying assumption and fundamental premise: Democracy is perceived as a tool that is manipulated and misused by the ruling elites. Pointed attacks on Israel’s system of government are expressed constantly from influential platforms in the Haredi world.

The Haredim themselves almost never attempt to present their position to the secular or national religious public. They do not fear slaughtering the sacred cows of secular Israel, yet are apprehensive about doing so right before the eyes of those who “worship” those cows. Consequently, Haredi “external” discourse is often characterized by an apologetic tone that attempts to convince the listener on the basis of his own biases. The examination of the Haredi “internal” discourse opens, therefore, a window to claims that usually do not reach the non-Haredi readers, even though they are aimed at them. The extensive and concentrated presentation of Haredi criticism of democracy confronts the reader with its internal logic, one based on premises alien to the listener’s world, but cogent nevertheless. The multiplicity of its claims exerts a cumulative effect, clarifying an alternative thinking system existing both within and without Israeli society.

The sharp critiques expressed by Haredi spokespersons may lead some to fear that the Haredi public constitutes a threat to democracy. The book rules out this option. Haredim do not want to replace the existing political system in Israel, nor do they offer any real alternative to it. To a great extent, they too have internalized the current style of government and could not imagine life in a non-democratic political system. Criticism of democracy is simply part of the counterculture role that Haredi Judaism has assumed. It is precisely for this reason that some of its claims (although not all of them) should be taken seriously. They elucidate not only the nature of the social sector in which they originate—whose representation in the Israeli polity is rising steadily—but also they represent serious criticism that places a mirror before Israeli democracy and raises points for examination and rectification.

מה יש לחרדים נגד הדמוקרטיה? לרבים מהם אין בעיה אתה והם שמחים לחיות בה וליהנות מיתרונותיה. ואולם כמה מדובריהם טוענים טענות חריפות נגד המשטר הדמוקרטי בכלל ונגד הדמוקרטיה הישראלית בפרט. לדעתם, אין לגיטימיות למשטר שאינו על פי התורה, שכן בעם ישראל הקב"ה הוא הריבון, לא העם. על פי העמדה החרדית, ערכי היסוד של הדמוקרטיה, שהם למעשה ערכי היסוד של התרבות המערבית בכללה, פסולים בעיני היהדות, ויותר מכולם פסול ערך החירות. האדם, ובפרט ההמון, אינם ראויים לדעתם לאמון, והם קוראים להפקיד את ההכרעה בידי גדולי התורה. אך מעבר לכל הקביעות העקרוניות האלה מרבית החרדים לתקוף את מי שמסומנים בעיניהם כנציגיה החיים של הדמוקרטיה – מערכת המשפט ואכיפת החוק, ובפרט בית המשפט העליון, התקשורת והשמאל החילוני. בעיתונות החרדית עולה תדיר הטענה שהדמוקרטיה הישראלית איננה אלא מכשיר בידי כוחות אלה; כלומר שעקרונות הדמוקרטיה נעשים פלסטר בידיהם והם מטים אותם לרצונם וכרצונם.

איום מפחיד? סכנה לדמוקרטיה? לא בהכרח. באחדות מן הטענות יש טעם ועניין והן יכולות לסייע לבדק הבית ולקדם את המאמץ לשיפור מערכות השלטון בישראל. האחרות רטוריות בעיקרן, וגם החרדים עצמם מקבלים אותן בעירבון מוגבל. בין כך ובין כך, החרדים אינם מציעים חלופה של ממש למשטר הקיים, וטענותיהם הן יותר אתגר אינטלקטואלי מאיום פוליטי ממשי.

ד"ר בנימין בראון הוא חוקר במכון הישראלי לדמוקרטיה ומרצה בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים.

הספר נכתב במסגרת הפרויקט "דת ומדינה" של המכון הישראלי לדמוקרטיה. בראש הפרויקט עומד פרופ' ידידיה צ' שטרן.

מחיר מומלץ: 64 ש"ח
מס"ב: 978-965-519-115-8



0 4500001108 3
דאנאקוד 450-1108

