

דמוקרטיה ויהדות

הסוגייה שלפנינו מהווה אחד ממוקדי הפולמוס והמבוכה החמורים ביותר בחברתנו: פולמוס - בין גישות מנוגדות, שלמרות העימות הקוטבי שביניהן מודות ומסכימות הן בשלילת עצם האפשרות לגשר בין יהדות ודמוקרטיה; מבוכה - בלבם של אלה המאמינים בהכרח לאחד בין השניים¹. אולם בעיות מכאיבות אלו אינן תיאורטיות בלבד. נוגעות הן למרקם הבסיסי ביותר של חייו המשותפים, ועולות הן מדי פעם בפעם לסדר יומנו הציבורי והפוליטי. להלן אנסה לתאר את החזיתות העיקריות שבהן מתמודדים אנו בסוגייה זו, ובהתאם לכך אנסה גם לבנות את תשובתי אל מול עמדות אידיאולוגיות אלטרנטיביות, שיחשפו את צדדיה השונים של הבעייה.

דמוקרטיה - זכויות הפרט וחובותיו

מקובל לראות את מהותה של הדמוקרטיה בשמירת זכויותיו של הפרט מפני פלישתו של השלטון או מכפייתו של החוק מעבר לגיטימי. אולם כפי שאנסה להראות ראייה מעין זו מתאימה רק לפן אחד של הדמוקרטיה, המופנה כלפי פנים, שניתן לאפיינו כפן של בעיות ה"מיקרו". אנו חייבים להוסיף עליו פן אחר, המופנה כלפי חוץ, של בעיות ה"מאקרו".

כדי להסביר את הנושא אצביע על שתי פרדיגמות כעל שני מודלים שונים של הדמוקרטיה. לשניהם בסיס משותף, אך הם שונים לחלוטין בבעייתיות שהם מציגים.

הפרדיגמה הראשונה היא זו של רשת הכבישים וחוקי התנועה. לפנינו רשת כבישים ובה מתנועעות מכוניות פרטיות. מטרתנו העיקרית היא להרשות לנהגים להגיע למחוז חפצם, 'חפצם' - פשוטו כמשמעו. השגתה של מטרה זו מחייבת אותנו להשיג קודם כל מטרות ביניים נוספות, בעיקרו של דבר מניעת תאונות. לפיכך

1. עיקרי הדברים התפרסמו בכתב העת 'ארצי' ח (תשנ"א), עמ' 21-36.

ראוי, שכל חוקי התנועה יהיו מכוונים למטרה כפולה זו: למנוע פגיעות הדדיות על ידי קביעת סדרי הגבלות, העדפות וכדומה, ולאפשר גישה מהירה ונוחה של הפרט אל מחוז חפצו, עד כמה שהדבר אפשרי. על מערכת חוקים זו אכן ניתן לומר "הווה מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה, איש את אחיו חיים בלעו". תפקידה של מלכות, של המסגרת המדינית, למנוע מאדם להזיק לרעהו בין בזדון בין בשגגה. אולם היא באה קודם כל למנוע, שהאיש שמדובר כאן יבלע בלועה של המלכות עצמה הבאה, לכאורה, להצילו מרעהו המסוכן.

זהו דגם נאה אך חלקי. הבנת מהותה של הדמוקרטיה מחייבת אותנו להיזקק לפרדיגמה נוספת, הפעם לא של תחבורה פרטית אלא - ציבורית; לא של שמירת סדרי התנועה של מכוניות בעלות כיוונים ומטרות שונות, אלא של קביעת כיוון קולקטיבי לכלי תחבורה ציבורי. ההבדל בין הדגמים מזכיר לנו את הנתון האבידנטי, הברור מאליו, שהחברה פועלת לא רק כלפי פנים, אלא גם - ושמא ניתן לומר בעיקר - כלפי חוץ. פעילות זו מכוונת הן כלפי הטבע והן כלפי חברות אחרות, פעילות של שלום ושיתוף פעולה, אך לא מעט גם של אלימות וניגוד אינטרסים.

כאשר מתמקדים אנו בתחום פעילות זו מרגישים אנו עד כמה התיאור הראשון של מטרותיה של הדמוקרטיה היה חלקי ומעוות. הדגם הראשון יכול היה להיות מושלם, אילו היתה לפנינו מדינה 'אידיאלית' החייבת להסדיר את מכלול הפעולות האינדיבידואליות. אולם עלינו לפתור גם סוג אחר של בעיות. כיצד עלינו לקבוע את פעולתנו הקולקטיבית כאשר אנו מועמדים, למשל, בפני מצב שבו פתוחות לפנינו מספר אלטרנטיבות שונות. או אז, אי אפשר להסתפק בחוקים המסדירים את תנועתם של היחידים, אלא עלינו להחליט על דרכי פעולה קולקטיביות².

2. אין ספק שהגדרתה של 'פעילות קולקטיבית' אינה קלה. למרות זאת חייבים אנו לנסות ולהבהיר מושג זה שהוא בעל חשיבות מכרעת כשבאים אנו לדון בפעילות הפוליטית. נדמה לי שלא אטעה אם אשתמש באפיון שגור למדי, לפיו יש להבין את התואר 'קולקטיבי' כמביע את הטענה לפיה התוצאה המתקבלת היא יותר מסכום התוצאות האינדיבידואליות. כדי לאפשר את הבנתו הנכונה של מושג זה, ארשה לי באמצעות מטבע לשון השאולה מתורה ההיגיון להבחין בין שתי פעילויות קבוצתיות, הפעילות הקולקטיבית והדיסטריבוטיבית, ואדגים את דברי

הנחת היסוד של הדמוקרטיה בדגם המשאית ברורה באופן מידי: אין שום אפשרות לקבוע את מסלול המשאית לפי החלטה אינדיבידואלית, אין ברצוננו להישמע לשרירותו הרודני של אדם כלשהו. החלטתנו חייבת להיות קולקטיבית. על רקע דגם זה רוצה אני להציע את מה שנראה לי כבעייתה המרכזית של הדמוקרטיה. ואתאר אותה באמצעות דילמה שלפניה מועמדת אותה קבוצה אשר חייבת להשתמש במשאית משותפת כדי להגיע למשימתה.

נתאר לעצמנו קבוצה החייבת לעזוב מקום מסוכן ולהגיע בחשכת הלילה ליעד כלשהו כאשר הדרך הררית ומסוכנת. נתאר לעצמנו, נוסע המשוכנע שהמסלול שנקבע, מוביל אל תאונה בטוחה בעקבות מפולת שהתרחשה בדרך, מפולת שרק הוא יודע עליה. נוסע זה משוכנע באופן מוחלט, שהמסלול שנקבע פירושו מוות בטוח, מותו שלו ויחד אתו מותם של כל הנוסעים האחרים. מה עליו לעשות? אין ספק שמזכותו ומחובתו למחות, להסביר ולנסות לשכנע את האחרים בצדקת עמדתו. זוהי תוכנה העיקרי של מצוות תוכחה: "הוכח תוכיח את עמיתך". אבל הבה ונמשיך הלאה את העלילה האפשרית. נניח, שיתר הנוסעים אינם משתכנעים. השכנוע הסובייקטיבי של גיבורנו מלא, אבל אין הוא יכול לשכנע את האחרים בצדקת עמדתו³.

במשל התמונה הסינית. אילו אנשים השייכים לקבוצה כלשהי, היו עושים כולם פעולה מסויימת - למשל, לפרוס מטפחת צבעונית - היינו עדים למה שניתן היה לכנות "פעולה דיסטריבוטיבית", ותו לא. רק אם מחיבורם של פעולות אלו רוצים אנו לקבל תוצאה, ברמה שהיא מעבר לרמה האינדיבידואלית, נעמוד בפני פעולה קולקטיבית. כמו למשל, כאשר רוצים אנו שמצירוף המטפחות הצבעוניות הפרוסות תתקבל כתובת או תמונה ענקית - שתופיע לפני הצופה עליה מרחוק - יש כאן משהו שמתרחש ברמה אחרת, מעבר לרמה הפרטית. אולם אין אנו זקוקים להניח קיומו הריאלי של מציאות מעין זו, כמו למשל בהגותו של הראי"ה קוק. גם אם היכלי נמצא רק בתודעתו, יכול הוא להוות ערך חשוב ועקרוני בשבילי. על כל פנים, הבעיות הפוליטיות שאיתן חייבים אנו להתמודד, הם ריאליים, וקיימים גם במישור הדיסטריבוטיבי. על העמדה הקולקטיבית אחזור מאוחר יותר.

3. אנו משאירים בינתיים פתוח את תוכנו הסימנטי של המונח שהשתמשנו בו: "יודע". בעצם יכולים אנו לחזור על אותה השאלה כשאנו מחליפים את המונח זה באחר: מאמין, סובר וכדומה. אולם רוצה אני להתעקש

מבחינה מעשית עומדות בפני האדם שלושה דרכים :

(א) מצפוננו, כפי שהוא מבין זאת, מחייב אותו להציל את רעיו, אף כנגד רצונם. זו היא בשבילו משימה מוסרית ממדרגה ראשונה. הצלה זו מוכרחת המציאות היא, אף אם היא יכולה להיות מושגת רק על ידי אלימות, למשל, פגיעה במשאית או בחייל היחידי שיודע להפעיל רכב זה.

(ב) אין הוא רוצה לפגוע בזולת, אך יחד עם זאת, יצר הקיום מביא אותו לנסות ולערוק, לעזוב את רעיו ולהציל את נפשו.

(ג) הרגשת האחריות מביאה אותו להכרה שאסור לו לעזוב את רעיו. זו היא פשר המחוייבות ההדדית. המשימה המוטלת בפני הקבוצה מחייבת גם את נוכחותו, מכאן שמבחינתם עזיבתו היא מעשה שפל של עריקה. מעין חוזה בלתי כתוב מחייב אותם להמשיך באותה פעילות במשותף⁴.

ולשאול את השאלה במונח "יודע" כדי לבטא את הבעייה בכל חריפותה. מעמדה של ידיעה פרטית כלשהי P, אינה רליבנטית (אכנה להלן 'ק' ידיעה ארביטררית כלשהי). אמנם יש הבדל עקרוני בין ידיעה (אני יודע ש-p: K) וסברה (אני סובר ש-p: B) ניתן לומר שידיעה היא אבסולוטית במובן שהיא ודאית, מוחלטת, ואין היא ניתנת לשנוי. אנו יודעים למשל ש-p, אם אנו יכולים להוכיח ש-p. אולם, ברוב המוחלט של המקרים, אין המצב כך, אלא אנו חושבים שאנו יודעים ש-p. במקרה כזה יש להבחין בין שני מצבים שונים. האמנם אנו יודעים שאנו יודעים (KKp), או האם אנו רק סוברים שאנו יודעים (BKp)? מן הדילמה הזאת אין אף אחד שיוכל לברוח.

בין כך ובין כך, אין "נפקא-מינה" לגבי דיונונו. הרמב"ם היה למשל, משוכנע שהוא יודע בודאות מתמטית משפטים פילוסופיים מסויימים. אך הוא ידע, שאין הם יכולים להיות "יודעים" לכל העם, אשר אינו יכול להתגבר על מונעים רבים ואינו יכול להקדיש את המאמץ האינטלקטואלי, את הכוחות האמוציונליים, ואולי אף את הזמן להגיע לפתרון הנכון, האמיתי והמבוסס של הבעיות. עמדתי הדמוקרטיית מחייבת אותי להתחשב ולהכריע אף על בסיס הצבעתם של אותם האנשים שרק סוברים שיודעים את הפתרונות, אך בעצם אינם 'יודעים' אותם. עמדתי הדמוקרטיית צריכה להיות בנוייה לא על ספקנות לגבי הדעות בכלל, אלא על המחוייבות לחיות ביחד למרות השכנוע הפנימי האבסולוטי שלי בצדקת ובנכונות עמדתי.

4. רשימה זו של חלופות נראית לי ממצה ומספקת. האופציה השלישית היא החלטה המנוגדת באופן קוטבי להחלטה המוסרית שבאופציה הראשונה.

הבנת המסקנות הנובעות מהדילמה של המשאית, ויישומם להבנת המציאות הריאלית שלפנינו תעזור לנו בהתייחסותנו לבעייתיות הקונקרטיות של הדמוקרטיה איתן אנו מתמודדים ובהתנית העימות האידיאולוגי הראשון. האופציה הראשונה מאפיינת את פעולותיה של המחותרת. אלא שכאן יש, לדעתי, להבחין בקפדנות בין שני מיני פעולות: פעולות אלימות שלא בסמכות, כלקיחת החוק בידים. שינוי פני ההיסטוריה על ידי פעולות בלתי חוקיות. עם כל ההסתייגות מהסוג הראשון של פעולות, מהפגיעה בחפים מפשע, ולפעמים מההבדלה בין דם לדם, מבחינת הסכנה לדמוקרטיה - מסוכנת ביותר דווקא הפעילות מהסוג השני. אם פגיעה בבניינים הקיימים בהר הבית, למשל, יכול היה לגרום לשינויים פוליטיים מרחיקי לכת, פירוש הדבר שאנשי המחותרת היו מכריחים אותי, למשל, לצאת למלחמה שבהכרזתה לא הייתי שותף, לא ישיר ולא עקיף - על ידי נציגי ממשלת ישראל הלגיטימית. זהו פשע החמור ביותר נגד הממלכתיות, והסכנה הגדולה ביותר לקיום הווייתנו הציבורית.

אולם, רוב אזרחי המדינה אינם מודעים, שפשעים מעין אלה נגד הממלכתיות יכולים להעשות בצורות מתוחכמות ועדינות יותר, כמו למשל, כאשר מישהו לוקח בידו את הרשות לנהל משא ומתן שהחוק או הממשלה אסרו עליו, או מנהל פוליטיקה חיצונית, או עושה פעולות העלולות לחייב אותי בלי שישאלו את פי, ומבלי שיתחשבו עם דעתי הישרה או העקיפה, על ידי נציגי הנבחרים.

העמדה השנייה היא עמדתם של הבורח, היורד, אך גם של אותו אדם שטוען 'יש גבולי' ובשם גבול זה מסרב הוא להשתתף בפעילות הקולקטיבית. ייתכן שאנו יכולים להרשות לעצמנו לוותר על מותרות אלה של אי השתתפות עם הכלל בפעולות פסולות

אינני רואה אפשרות כלשהי לגשר ביניהן. אפשרויות אחרות נראות לי, רק גרסאות שונות של שלוש החלופות העיקריות. כך למשל, אפשר לחשוב על כל מיני צורות שבהן באה לידי ביטוי התנגדותי האלימה, או השיטות בהן אני עורך. חשוב במיוחד להדגיש אולי צורות אחרות של התנגדות, למשל ההתנגדות הפסיבית - עד כדי התאבדות! - כאמצעי להניא את האחרים מלעשות את הצעד המסוכן. למרות שינויי הנוסחאות, אין בעיני ספק שאלה הם שלוש החלופות היחידות הקיימות. אולם, חייבים אנו להדגיש שאין ספק שהמשך ההליכה ביחד עם הקבוצה, גם היא, צריכה להיתפס בעיני גיבורנו כהתאבדות.

בעיניהן. אין ספק בעיני, שעמדה זו פסולה, וקודם כל בגין העובדה שמי שאינו לוקח על עצמו את מלוא המחוייבות אל החלטות הכלל, פוסל את עצמו מלהשתתף בהכרעת הדרך שעלינו ללכת בה. ייתכן ויכוח לגיטימי לחלוטין על העמדות הפוליטיות הקונקרטיות, אך האלף-בית הדמוקרטי הבסיסי חייב להיות קבלתה של סמכות הכלל. אכן ניתן לומר שיש גבולות לאמנה שמקשרת אותנו אל הכלל, אולם לא תיתכן הסכמה חלקית על תנאי.

נדמה לי, שדמוקרטיה אמיתית פירושה בחירה עצובה אך מודעת של האפשרות השלישית. ואנסה להמחיש את הדברים המחשה סימטרית. אף אם 'יודעים' אנו, שפינוי סיני הוא בעינינו אסון היסטורי וסכנה סטרטגית, ואף אם 'בטוחים' אנו שהיציאה למלחמה בלבנון היא פסולה והרפתקאה של בלתי אחראיים, עלינו להישמע לקולה של הסמכות שאנו קבענו. וזאת למרות ידיעתנו בידיעה מוחלטת, בהוכחה מתמטית או בנבואה, שהחלטות אלו מסוכנות והרות אסון. זו היא משמעות של האמנה הפוליטית המהווה את הבסיס לחיינו הדמוקרטיים. זו היא משמעות הנידוי שחכמים הטילו וקיבלו על עצמם במקרה של מי שמסרב לוותר על עמדתו כשהרוב גבר עליו.

דמוקרטיה לכתחילה ודמוקרטיה בדיעבד

הדוגמה שהבאתי מלמדת אותנו עיקרון מרכזי להבנת הדמוקרטיה במסגרת חשיבה יהודית הלכתית, ובכוחה לחשוף את העימות הפילוסופי השני. זהו עימות עם אותם האנשים אשר עבורם הדמוקרטיה היא מסקנה הכרחית, ליתר דיוק פונקציה של יחסיות האמת והערכים. ניתן לסכם את דעתם באינטואיציה שהיות שאין שום עמדה "אמיתית", וכל דעה היא בעצם סובייקטיבית ומבטאת רק את נקודת התצפית של בעליה, אין סמכות וצידוק לאף אחד להכריח את השני לנהוג לפי עמדה שאינה עמדתו, ולקבל דעה שאינה דעתו. הדמוקרטיה היא המשטר הפוליטי המשקף את יחסיות הערכים, והמאפשר לכל אדם את החופש ללכת בשרירות לבו, שהיא האמת האחת והיחידה. בעלי השיטה טוענים לפעמים שהקשר הזה הוא דו-סטרי, דהיינו שעמדה רילטיביסטית היא דמוקרטיה, אך גם שכל עמדה אחרת, כמו למשל העמדה הדתית האבסולוטיסטית, אינה כד.

אין עמדה דתית יכולה להסכים לתיאור הרילטיביסטי. כפי שלימד אותנו רבי נחמן מברסלב זו היא העמדה המבוטאת בדברי החכם: "לא יחפוץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו" (משלי י"ב, ליקוטי מוהר"ן א). העמדה הדתית מבוססת על האמונה שקיימת נקודת תצפית עדיפה שממנה ניתן לקבל תמונת עולם אמיתית, ומערכת ערכים מוסרית ודתית אבסולוטית. אולם לא נובע מכאן, שעמדה דתית איננה יכולה להיות דמוקראטית, אלא שצידוק הדמוקרטיה יהיה בשבילה שונה. במידה מסויימת ניתן לומר, שהמאמין ביחסיות הערכים הוא חסיד של הדמוקרטיה כשיטה מלכתחילה, האדם הדתי רואה לעומת זאת את הדמוקרטיה כחובה שבדיעבד.

בשביל "הדמוקרטיה - לכתחילה", האידיאל האחרון הוא החופש המוחלט של היחיד, במילים אחרות המימוש העצמי האינדיבידואלי, בכיוון שהיחיד יבחר לעצמו. כל הכיוונים האפשריים שווים בהחלט, ואין שום סיבה לבכר את האחד על פני השני. המדינה האידיאלית היא אכן זו אשר צריכה לתת ליחיד את מקסימום האפשרות של מימושו האישי, ואת מרב החופש לבחור את דרכו. הרילטיביזם היא המתנה החשובה ביותר שניתנה לאדם.

יש כאן הנחה שאין אנו מסכימים לה. אמנם כן, חיים אנו במצב של ספק, של חוסר ודאות; אבל מצד שני, עמדתו של האדם הנאמן להלכה, הפוסק והנשמע לפסק גם יחד, היא השכנוע שלו בוודאותו הסובייקטיבית הטוטלית, מול חוסר-הוודאות האובייקטיבית שסביבו. אדגים את הבדלי הגישות בקיצור ועל חשבון הדיוק, בהדגישי את ההבדל בין שני דגמים אפשריים אשר חייבים לעמוד בפנינו.

המודל הראשון - המוטעה, לדעתי, הוא מודל המשפטן, השופט, ואולי המחוקק. מה שנקבע מבחינה פורמלית על ידי גוף בעל סמכות הוא החוק המחייב, או לשון אחרת - האמת היחידה. אם יש מחלוקת ניתן להכריע לפי רוב דעות: "אחרי רבים להטות", הוא כאן כלל קונסטיטובי, מהותי לעצם התהליך. הדגם הזה אינו מתאר נכונה כלל וכלל את המציאות הדתית והמוסרית, ואף הפוליטית. הדגם הנכון אינו, לדעתי, דגם המשפטן, אלא דגם הרופא. ומי שלא עמד בפני בעייה רפואית אמיתית אינו יכול להבין במלוא משמעותו את הדילמה שלפנינו. הסיטואציה הרגילה

היא זו שבה רופאים שונים נותנים דיאגנוזות שונות על הבעייה, פרוגנוזות שונות באשר להתפתחותה, ואף דרכים שונות - לפעמים סותרות, לפתור את הבעיה. ואתה, מזכותך ומחובתך להיות הפוסק האחרון, ולפיכך חייב להכריע ביניהן. הדיבורים על אלטרנטיבות שונות, על סובלנות, ועל חופש ההחלטה נראים בסיטואציה כזו מלל בלתי משמעותי, אבסורד, מלח לפצעים.

בסיטואציה כזו בעלי הפולגתא אינם באופן אובייקטיבי שווים-משקל. הם כולם ראויים לכבוד, אך לגבי דידי בפועל, יש ביניהם מסוכנים ויש ביניהם מושיעים. ואני חייב לגלות זאת ולקבוע במיטב הבנתי, ובסייעתא דשמיא, מה עלי לעשות. אם נחזור לדוגמה שעליה דיברנו לעיל, קביעת חוקי-התנועה למכוניות פרטיות נראה כשייך לתחום שהמשפטן יכול לטפל בו, אולם דרכה של המשאית הקולקטיבית שבה אנו נוסעים, איננה יכולה להיקבע על ידי החלטה משפטית, היא מהווה דילמה ריאלית, מסוג הדילמה של הרופאים⁵.

כיצד אכריע בין רופאים? האם אשתמש בכלל "אחרי רבים להטות". אולי, אבל לא מפני שהוא מהותי לעצם העניין. אחליט לפי הסתברות מסויימת שנראית לי גדולה יותר אם איגרר אחרי רוב הרופאים, אולם לא אוכל, כמובן, לטעון שהרוב תמיד צודק. אולם המציאות מסובכת אף יותר מזה. הבעיה המתחילה להתדמות לבעייה הריאלית שלנו כאשר משפחה שלמה צריכה להחליט, ולכל רופא יש - ודבר זה אינו כל כך מוזר - "חסיד" במשפחה. כאן נוצר האבסורד, שלדעתי הוא המוצא היחיד מהסבך, והוא: "דמוקרטיה בדיעבד". עריכת הצבעה בין רופאים מומחים או בני משפחה בלתי מומחים, איננה יכולה לקבוע את הדיאגנוזה האמיתית של החולה, אולם למרות זאת יכולה היא להיות הכרעה לגבי הדרך שיש ללכת בה.

כמובן, כל אחד חייב להשתדל וללמוד את הבעייה, ובכל האובייקטיביות והמסירות שבו להביע את דעתו ולהשתדל לשכנע את האחרים בצדקתו. שכנוע האחרים הוא מחובותיו של המאמין, בגין האחריות המשותפת, שהרי ההחלטה שתתקבל תהיה החלטה קולקטיבית, ואת מחיר שגיאותיה אני אצטרך לשלם. שום אמצעי

5. על ההבדל בין עצת הרופא ופקודת המלך ראה הערתו הנאה של ר' יצחק יהודה שמעלקיש מלבוב ב'בית יצחקי' על אורח חיים, הובאה בספרו של אברהם קריב, שבת ומועד בדרוש ובחסידות, הוצאת דביר, עמ' 229.

אינו יכול להציל אותי מהטרגדיה הבלתי-נמנעת שבמצב של אי-ודאות - כלומר כמעט תמיד - אין לנו ברירה אחרת אלא להיזקק להכרעה דמוקרטית, למרות שהיא כשלעצמה אבסורדית.

הדגם של הרופא מאפשר לנו להשקיף על הבעייה מזווית אחרת. השקפנו עד עתה על הבעייה מבחינתו של החולה, אנו חייבים להוסיף את הפרספקטיבה של הרופא. החלטתו של הרופא במצב של ספק, מהווה בשבילו לא רק דילמה אקזיסטנציאלית אלא גם דילמה מוסרית. נניח, למשל, דילמה העומדת בפני רופא מרדים שהוא חלק של צוות מומחים הצריך לבצע ניתוח. נניח שהוא בניגוד לעמיתיו, משוכנע בסכנה החמורה שבניתוח. האם יכול הוא לברוח, או שמא חייב הוא להשתתף בניתוח? לכאורה, היאך יכול הוא לסכן את חיי אחרים? אך מצד שני, כיצד יכולים אנו לתת לרופא, וממילא גם לאחרים בהזדמנויות אחרות, זכות וטו על ביצוע הניתוח. אילו היינו יכולים להשיג רופא אחר, היינו יכולים, כמובן, להרשות לעצמנו את המותרות של הבריחה. מלאכתו תיעשה אז על ידי אחרים. עומדים אנו שוב בפני שלושת החלופות היסודיות, כשהפתרון היחיד הוא השיתוף בביצוע החלטת הכלל, אף אם היא מנוגדת באופן יסודי לדעתנו⁶.

זה ללא ספק אחד הלקחים שאנו לומדים מפרשת תנורו של עכנאי. אין ברצוני להיכנס לדיון על כל האפשרויות, שבהן יכולים אנו להבין סוגייה זו. על כל פנים לפי אחד הפירושים האפשריים עדים אנו כאן להתנגשות בין עיקרון צורני ופרוצדורלי לבין עיקרון תוכני של אמת. אף על פי שלכאורה בת קול נשמעת, כדי להעיד שרבי אליעזר צדק, הלכה כחכמים בגין עקרון הרוב. החידוש הגדול הוא בעובדה, שרבי אליעזר מנודה על אי קבלתו של עיקרון זה על עצמו. כלומר, חייב היה הוא לקבל את ההחלטה המוטעית למרות היותה מנוגדת לאמת הוודאית שלו.

בין סכנתא לאיסורא

היבטים אלה מחזירים אותנו אל בעייה שהיתה מובלעת בדיוננו עד כה. ההבחנה בין שיקולי ביטחון - סכנתא, לבין שיקולים

6. דעה שונה הקרובה לאלטרנטיבה השנייה הובעה בפסיקה. ראה, הרב אליה כ"ץ, *אתיקה רפואית במעבדה*, תחומין ג, עמ' 177 על "כימאי שמתנגד לתרופה מסופקת שמציע הפסיכיאטר". פסק הדין קובע כאן שהכימאי "אינו חייב לעשות וגם אסור לו לעשות".

מוסריים ועקרוניים - איסורא. אין אני בא לפסוק מה חמור יותר. בין כך ובין כך רוצה אני לטעון, כפופים אנו לקביעתה של הדימוקרטיה שבדיעבד. דברים אלה אינם בבחינת 'דרוש וקבל שכר', אלא מתייחסים לדאבונו לאפשרות ריאלית שעלינו לתת את הדעת עליה, והיא בעיית הנסיגה משטחים של ארץ ישראל, ואף פירוק יישובים יהודיים בה.⁷

הדילמה שהנסיגה מימית העמידה בפני נאמני ארץ ישראל השלמה, מצביעה על גוון מסוים של העמדה השנייה. גישה זו מעמידה אותנו באופן פרדוקסלי בפני הצורך לדון על הדמיון הקיים בינה לבין עמדת 'יש גבול' המסרבים לשרת במצבים ותנאים, שלדבריהם מתנגשים עם ערכיהם המוסריים. ללא ספק מודרך התקדים של פינוי ימית על ידי קביעת גבול האבסולוטי, דהיינו שבשום מקרה לא תגיע ההתנגדות לידי מלחמת אחים, או התקוממות אקטיבית נגד השלטון החוקי של המדינה. זהו הלך החשוב ביותר שעלינו ללמוד, ולחזור וללמוד ממלחמת האחים שתרמה לחורבן בית ה' וביתנו, מלחמה ש'קמצא ובר קמצא' מהווים סמל לה. וכך כותב הרב יעקב אריאל: "תושבים הסבורים שאסור להם לנטוש את נחלתם... אסור להם להתנגד בכח ולהכניס את עצמם למצב בו יאלצו להגיב בכח".⁸

נכונותה של המסקנה אינה פותרת אותנו מן החובה להתייחס להנמקותיה, דבר המעורר בעייתיות לא מועטת. וכך כותב הרב אריאל: "ולפי זה יש לומר שהקטטה מותרת רק כשיש סיכוי שעל ידה יוכל לקיים מצוה, אך כשאין סיכוי לקיים מצוה אין תועלת בקטטה ואז היא אסורה".⁹ אולם קביעה זו מסוייגת שם בצדק, בטענה שהמבצעים את פעולת הפינוי אינם חטאים שהרי הם באים בשמו של הרוב: "והקטטה עם שליחי הרוב הממלא את שליחותה בלבד אינה מוצדקת". דברים אלה נכונים, אך נכונים הם, רק אם המבצעים אינם שליחים לדבר עבירה, כלומר שהרוב אינו "קשר רשעים", שאינו מן המניין. הבעייה בניתוח שלפנינו נעוצה בעובדה שאין להגדיר מושגים אלה, כ"שליח לדבר עבירה", "קשר רשעים" וכדומה אלא במסגרת כללית יותר, במסגרתה של

7. בסוגייה זו ראה מאמרו של הרב יעקב אריאל 'מאבק ימית בראי החלכה', תחומין ג, עמ' 402-410.

8. שם עמ' 410.

9. שם עמ' 408.

אמנה מחייבת. שהרי יכולים אנו לחשוב על 'היכי-תמציי שבו התנאים המקילים לא מתקיימים. אם קבלת עמדתו של הרוב תלוייה רק בהיותו הכוח בידו: "מסתבר שהרוב, מכיון שהכח אתו, רשאי לדעתו לכופ את המיעוט". אולם, נניח למשל, שהמתנגדים יש בכוחם לסכל את החלטת הרוב; כמו למשל במקרה של יחידות צבאיות גדולות שאינן מסכימות עם החלטות הרוב; שמא נאמר אז, היות שיש תועלת בקטטה, תהא זו מותרת?

נדמה לי, שהעיקרון לקבלת דעתו של הרוב היא שונה. כל דיון בחיובי ההלכה נערך לפי הדרך המקובלת במסגרתם של עקרונות ספרות השו"ת. אולם כאן הבעייה העומדת בפנינו אינה מוגדרת במסגרתה של ההלכה בלבד, אלא היא גם תוצאה של מציאות חוץ-הלכתית ריאלית ושל האמנה עליה חתמנו במפורש או מכללא, כשיצרנו וחיידשנו את השותפות שכוננה מציאות זאת ושומרת עליה. אמנם כן, תגובתנו למציאות חוץ-הלכתית מסויימת, אם היא נכונה, מסופחת למכלול ההלכתי ומקבלת גושפנקא הלכתית. הדוגמה הקלאסית היא עקרון 'דינא דמלכותא דינא', על כוחו ועל סייגיו. זהו היבט אחר של טענתנו היסודית שהדימוקרטיה היא עבורנו מערכת בדיעבד. המושגים והכללים שאנו נזקקים אליהם, מוגדרים בחלקם, הגדרה חוץ-הלכתית. נדמה לי, שאנו חייבים לנסח כלל חדש של התנהגות שיצא מ'דינא דמלכותא', אף אם אמנם עדיין ל'דין מלך' לא הגיע. הסכמה זו אינה מובטחת בכל מצב ובכל מחיר. אך למורת הכל 'סבר וקבל', אף אם הגבולות בלתי ברורות לחלוטין.

רוצה אני לטעון, שחייבים אנו לדון בבעייה במסגרת מושגית שונה. ודבר זה בא לידי ביטוי בצד השני של הסוגייה, כלומר בסוגיית ההתנגדות הפסיבית. וכך כותב הרב יי אריאל:

המסקנה המתבקשת אפוא היא שתושבים הסבורים שאסור להם לנטוש את נחלתם אינם חייבים לקבל את מרות הרוב ומותר להם להתנגד התנגדות פסיבית לבד. אך אסור להם להתנגד בכח ולהכניס את עצמם למצב בו יאלצו להגיב בכח, אך מאידך אין הם חייבים, ולדעתם אפילו אין הם רשאים לעזוב את המקום אלא רק כשיאלצו אותם לכך.

אין לנו אלא להסכים שזהו גבול הלגיטימיות של פעילותנו. אולם אין אני יכול להסכים להסבר האונס והכורח המבטל את התנגדותנו הפסיבית. האונס אינו חייב להתבטא בפועל ובמעשה ממש, כלומר בכך שכל מתנגד ייגרר בכוח. זהו המוצא היחיד לפי הקריטריונים ההלכתיים. אולם האונס האמיתי התקיים כבר כשהיינו מוכרחים "לחתום" על אמנה שאינה מתבססת על דין תורה ודין מלך, ולהתחשב במציאות של אחים שאינם מקבלים עליהם עול תורה ומצוות. הכורח הישיר הבא לבטל ההתנגדות הפסיבית, היא אכן פורמליות בלבד. כוחו של הרוב בא לידי ביטוי כאן ב'מיגו'. התנהגות כזאת חשובה אולי כמחאה, אולם אין היא יכולה להיות מרכיב הכרחי של עצם קבלתינו את דעת הרוב.

לגיטימיות הדמוקרטיה שבדיעבד

למרות שכמעט בטוח אני שחסידי ה"דמוקרטיה - לכתחילה" ינדו את כל מי שמעז להציע עמדה שונה, או יחשיבו אותו כמי שהוציא את עצמו מחוץ לקהילת הציביליזציה והתרבות, משוכנע אני, שהדימוקרטיה שבדיעבד היא גישה לגיטימית. היא היא הגרעין העמוק של אותה אמרה הטוענת: "הדמוקרטיה איננה המשטר הטוב או המוצלח ביותר שקיים, אבל היא המשטר הפחות מסוכן". בשביל בני אדם שמשוכנעים באידיאל כלשהו, בין אם הוא התורה, בין אם הוא סוציאליזם או 'איזם' אחר הדומה לו - אין הדמוקרטיה יכולה להיות ערך עליון, אבל היא יכולה להיות סטרטגיה בעלת ערך עליון, שאין לוותר עליה.

אילו האמת היתה פרושה לפנינו, ואילו אי-הוודאות לא היה חלק אינטגרלי של מציאותינו, לא היינו נזקקים לבעיית ההכרעה בין הספקות. מצב זה הוא בעצם הגדרה של ימות המשיח. החיים בעולם שאין בו נסים גלויים, בעולם שבו חייבים אנו לשמור על כללי משחק של הכרעה בתנאי אי-וודאות ומחלוקת, היא הדרך הדמוקרטית. כללי משחק אלה הם הדימוקרטיה שבדיעבד, ולה אנו מתחייבים.

את מהותה הפנימית של הדמוקרטיה ביטא, לדעתי, רבי נחמן מברסלב בסיפור שסיפר אחד משבע הקבצנים, הגיבן או בעל החטוטר. בסיפור זה אנו מוצבים בפני התשתית הבסיסית של הדמוקרטיה: הסובייקטיביות והמחלוקת, ותגובתינו כלפיהם.

*כי פעם אחת היתה קבוצה שחשבה כי מאחר
שלכל חיה יש צל שלה שרק בצל זה רצונה*

להיות, ולכל חיה יש צל מיוחד משלה, וכן יש לכל עוף ענף מיוחד שרק על ענף זה רוצה העוף לנוח ולא על ענף אחר, וכן יש לכל עוף ענף מיוחד לו. וחשבו אנשי כת זו: האם נמצא עץ כזה, שבצלו ינוחו כל החיות ועל ענפיו ירצו לנוח כל העופות? וחשבו והחליטו שקיים עץ כזה. ורצו ללכת לאותו עץ, כי התענוג שיש שם ליד אותו עץ אין לו גבול, כי שם נמצאים כל החיות וכל העופות, ושם אין כל חיה מזיקה, וכל החיות מעורבות זו בזו והן משחקות יחד. ובוודאי תענוג גדול הוא להיות ליד עץ זה. והחלו לחקור לאיזה צד צריך ללכת כדי להגיע לעץ זה. ונהיתה ביניהם מחלוקת בעניין זה, ולא היה מי שיכריע ביניהם. כי זה אמר שיש ללכת לכאן, לצד מזרח, וזה אמר שלצד מערב צריך ללכת, וזה אמר לכאן וזה אמר לכאן, עד שלא יכלו לדעת מה היא הדרך הנכונה, באיזה צד ללכת כדי להגיע לעץ.

לפי מוהר"ן הפתרון נמצא בדברי החכם שאמר: "מדוע חוקרים אתם באיזה צד צריך ללכת אל העץ? חיקרו קודם מי הם האנשים היכולים להגיע אל העץ". הפתרון חייב להתחיל בתיקון האדם. אולם חשובה ביותר ההחלטה האופרטיבית שלפני התיקון. בני האדם לא היו בעלי מידות כדי להגיע לעץ:

אולם בקרב חבורה זו היתה אחדות גדולה מאוד ולא רצו להפרד זה מזה, שחלקם הראויים לכך ילכו לעץ, והאחרים ישארו. אלא החליטו להמתין עד שאלה יעמלו ויגיעו למידות אלה וכאשר הגיעו כולם למידות אלה, הגיעו כולם גם לדעה אחת שבדרך זו יש ללכת לעץ, והלכו כולם לשם.

המשטר הפוליטי של היהדות

בשנים האחרונות עדים אנו לויכוח ער מסביב למה שניתן לכנות ההגות הפוליטית של היהדות; מה המשטר הפוליטי שאיתו קשורה היהדות.

בספרו הקונטרברסיאלי "תיאוקרטיה יהודית" טוען גרשון ויילר, שהיהדות רואה את עצמה באספקלריה מיוחדת במינה: "שהיהודים הם עם לבדד ישכון, העם היחיד עלי אדמות

שהאלקים מלכם ואשר על כן אינם זכאים למלכות ארצית¹⁰. אם ארשה לעצמי לסכם את דעותיו של ויילר, הרי שהוא מנסה ללמד אותנו - והוא לא היחידי בניסיון זה - שאהבת ה' ואהבת התורה באים לידי ביטוי בסירוס פוליטי מוחלט, אי האפשרות הטוטלית לפוריות מדינית, מכיון שהיא עומדת בניגוד קוטבי לאינטואיציות הבסיסיות של היהדות, על כל פנים מאז שיבת ציון ומפעלו של עזרא.

התשובה לתיזה זו ניתנה לא על ידי הוגים אלא על ידי המציאות. המציאות הוכיחה שהאמת קצת יותר מסובכת, והיא עצמה טרחה להפריך את התיאוריה. אם להמשיך בדימוי הקודם, הרי שגישה יהודית אחרת מצטיירת עתה לא כסריס, אלא כאנס פוליטי. מתוך כך למדנו שלפנינו בעייה לא קלה, על כל פנים, שהדיאגנוזה של ה'רופא' בטעות יסודה.

אנו חייבים להתמודד כנגד שתי סכנות אלו, ולהינצל משניהם גם יחד. זו היא דילמה שמלווה אותנו בתקופות שונות של ההיסטוריה הארוכה שלנו. בין שומרי החומות השוללים את הפעילות הפוליטית הריאלית לבין יורשי הבריונים שבמסכת גיטין המוקצים מחמת מיאוס ומה שיותר חמור, מחמת טפשות. דברי התוספתא בעבודה זרה חייבים לעמוד לפנינו תמיד:

*רבי שמעון בן אלעזר אומר, אם יאמרו לך ילדים
בנה בית המקדש אל תשמע להן. ואם יאמרו לך
זקנים סתור בית המקדש שמע להן, מפני שבנין
ילדים סתירה, וסתירת זקנים בנין, וראיה לדבר
רחבעם בן שלמה (עבודה זרה א, יט).*

ברקע לאזהרת התוספתא עומד לא רק החורבן, אלא גם אחד המאורעות הקטסטרופליים ביותר בהסטוריה של עמנו, הפילוג, שהוא הוא בעצם התחלת החורבן. השנאה שבין קמצא ובר קמצא, הקרע בין האחים, מוטטה את הבית וממשיכה לאיים על העצמאות היהודית המתחדשת.

מן המפורסמות הוא, שקיימת סימפטיה מסויימת בין הוגים ומחנות חילוניים מסויימים לבין שומרי החומות. זה אפילו לא פרדוקס בעיניהם, יהדות הדנה ומתחשבת בבעיות ההווה נראית כמועלת ובוגדת במורשה ההיסטורית. זה חלק של ברית בלתי

10. מהדורת תשל"ז, עמ' 88.

כתובה, הקיימת בין קצוות מנוגדים המעוניינים לחלק ביניהם את מגרש ההכרעה במשחק של הכול או לא כלום. אמנם עקרון ההגדרה העצמית פוטרת אותנו מלהיזקק להכשרים של יריבים, אולם עלינו להדגיש שאנו משוכנעים שבמאבקנו לתיאוריה ופרקטיקה יהודית ודמוקרטית גם יחד, אנו ממשיכים את היהדות הנאמנה. מכאן, שעלינו למחות נגד המילון שבו משתמשים יריבנו. הויכוחים הלוהטים והגורליים שבחינו מביאים רבים מאתנו יותר ויותר לפורנוגרפיה פוליטית. אחת הדוגמאות לנוהג מתפשט זה הוא השתרשותו של שם תואר חדש 'חומיניזם'. כמו כל פורנוגרפיה גורם שימוש זה ל'דה' הומניזציה של היריב, דה-לגיטימיזציה, תוך שימוש באסוסיאציות פוגעות ולא הוגנות.

ההתקפות האלו הן הצד השני של מציאות חמורה. מערכת הערכים, ובתוכה מערכת הערכים המוסרית, התמוטטה - ואין אני מדבר כאן על הבחינה מעשית אלא בעיקר על הבחינה העקרונית - והיאחזות בדימוקרטיה מהווה מעין קש אחרון להצלה. היא מעניקה ללוחמים עבודה את התודעה הערכית האבודה. לדעתי, זה מעט מדי. בלי מערכת ערכים מוסריים אין לדימוקרטיה משמעות. מאידך גיסא, הדמוקרטיה, גם היא ככל יתר הערכים, תלוייה באמונה דתית, אף שהמאמין התמים בה, בדמוקרטיה, לפעמים אינו מודע למקורה האלקי.

הדמוקרטיה "בדיעבד" אינה פוליטית אלא פילוסופית

היות שאין אנו קובעים הלכה לימות המשיח, אלא לעידן הלא-משיחי שבו אנו חיים, חייבת היהדות הדתית להכריז במפורש, שהדימוקרטיה תהיה גם עמדתו כאשר היא תהיה רוב במדינת ישראל. ה"בדיעבד" איננו פוליטי, אלא פילוסופי. "הדמוקרטיה - בדיעבד" מחייבת גם את האדם הדתי. היא הבסיס המינימלי של "דיני מלכות" המחייבים אותנו, על מפלגותינו וקבוצותינו ביחסים בינינו במדינתנו המשותפת.

מה הוא המשטר הפוליטי שמלכתחילה, אליבא דהיהדות? אין בעיני ספק שהיא האנרכיה, במובן החיובי והאוטופי של המונח. פירושה לא ביזוי המסגרת המדינית, אלא כמיהה ליותר על מסגרת הכפייה השלטונית, וקנאה לחברה האידיאלית לכאורה של הנמלה, "אשר אין לה קצין". זו היא ההשקפה הפנימית של חז"ל, שידעו לספר על ביטול ארבע מיתות בית-דין מרצון כשרבו הרוצחים. זו היא אנרכיה שבבסיסה עומדת האמונה במלכות

אלקים, החזון הבראשיתי והאוטופי של האומה. האנרכיה של חברה שדי לה האמונה באלקים ושאינה צריכה את כפיית השלטון כפתרון מלכתחילה. כל פתרון אחר הוא כבר התחשבות עם מציאות נוקשה. גם המלכויות בימים עברו, גם הדמוקרטיה במצב העניינים של היום, הם 'בדיעבד' הפתרון האפשרי, הטוב ביותר מבחינה ערכית במצב נתון. ויהי רצון שלא נזדקק בגין צוק העתים לפתרון גרוע יותר.

עד כאן היבט אחד של הבעייה. נחטא לאמת, אם לא נעמוד על כך, שיש היבט "מלכתחילה" בדימוקרטיה. באופן סכימטי אומר, שיש שלושה מקורות של סמכות הלכתית ודתית, כשהאינטראקציה ביניהן היא היוצרת את ההלכה: הספר, תלמיד-החכם והעם. הראייה לימד אותנו שלא קיים פער אמיתי בין רצונו הפנימי של העם לבין החוק. אלה הם שתי האורות, הפנימי והמקיף, שיש הרמוניה ביניהם. אלא שמדובר כאן ב"שרידים אשר ה' קורא", בעם היהודי האידיאלי. הפער הזה בין העם האידיאלי והעם הריאלי הוא בדיוק הפער שבין הדימוקרטיה "לכתחילה" שבקודש הורתה ולידתה, לבין הדמוקרטיה "בדיעבד" שהיא סטרטגיה של פעולה בעולם ריאלי.

כפי שכבר רמזתי לעיל, זאת לא האפשרות היחידה להבין את הדמוקרטיה לכתחילה. קיימת אפשרות לבסס את הדמוקרטיה על עיקרון אחר. כדברי הרצ"ה: "אל נא יחליט כל אחד מאתנו, כל מפלגה וארגון וחלק... כי רק אתו כל האמת וכל הצדק"¹¹. מתוך כך אין להלחם על האידיאות באמצעות הכפייה: "אל יחפוץ ואל ידמה, במצבנו האיום הזה, להטיל את דעתו בכפיית ידים על חברו". הנחת היסוד של עקרונות אלו היא האמונה בהשגחה המלווה את כלל ישראל, או ליתר דיוק, בשכנוע שהרצון הכללי של האומה יש בו גילוי של האמת או מן המחייב, אף על פי שלכאורה סותר הוא את מה שהייתי מצפה משימוש רגיל או סטנדרטי בעקרונות ההלכה או המחשבה היהודית. אינני בא לשלול עמדה זו אלא רק להעמיד אלטרנטיבה שתתחשב גם עם מצב ריאלי קיצוני שאין אנו יכולים להסביר או לקבל במסגרת המקובלת עלינו. תפיסת ההתפתחות ההיסטורית כמוונת לא על ידי התקדמות ישרה, אלא כנתקלת לפעמים בנסיגות או ירידות, כמעשה העגל אחרי יציאת מצרים, מחייבת אותנו לדון בשלילה מוחלטת

11. 'את אחי אני מבקש, בספר לנתיבות ישראל.

תופעות אלו, אף שמקורן, לכאורה, בפעילות הכלל. הילכאורה ברור במקרים מסויימים, אולם במקרים אחרים הוא בעייתי ושנוי במחלוקת.

אלא שאין אני יכול לסיים התייחסות זאת מבלי להיזכר בדבריו של הראי"ה: "הבדיעבד של האדם הוא הלכתחילה של הרבש"ע".

חוקי המדינה מבחינתה של ההלכה

הדילמה האזרחית שנידונה כאן, והפער שבין האידיאל והריאליות, הן בעצם, צדה השני של בעייה הלכתית שאיתה התלבטנו מאז תקומתה של מדינת ישראל: "מה הם מעמדם של חוקי מדינת ישראל מבחינתה של ההלכה היהודית". נדמה לי, שנוכל לסכם את הדיון בכללותו אם נקבע שלפנינו שתי אלטרנטיבות בסיסיות: דיני המלך, ודינא דמלכותא דינא. ההבדל בין שני דגמים אלה הוא בולט.

הרלבנטיות של דיני המלך בדמוקרטיה המודרנית, בוטאה על ידי הראי"ה כשכתב:

*וחוץ מזה נראים הדברים שבזמן שאין מלך, כיון
שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי
של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד
האומה בכללה. וכל שופט שקם בישראל דין מלך
יש לו לענין כמה משפטי המלוכה וביחוד למה
שנוגע להנהגת הכלל¹².*

אולם דמוקרטיה זו בנוייה על קהילה שחבריה מאוחדים בעיקרון של שמירת תורה ומצוות. לדאבונו, הדמוקרטיה הריאלית שאנו חיים בתוכה, חייבת להיות מבוססת על עיקרון אחר.

האופציה מצוייה בהיזקקות לכלל שהדריך את יחסינו לחוקי המדינה בגלויות השונות, כוונתי לעיקרון הידוע: 'דינא דמלכותא דינא'. אופיו של העיקרון נעוץ בגבולותיו. כך למשל ברור הוא, שדיני איסור והיתר אינם בסמכותו. קל להיווכח שגבולות העיקרון מתאימות להגבלותיה של הדימוקרטיה הליברלית.

אכן מועמדים אנו בפני דילמה קשה: התנכרותנו לבתי המשפט הישראליים והפיכתם לערכאות של גויים, או הענקת סמכות הלכתית לחוקי המדינה, והפיכתם לדין תורה; עזיבת החזון של

12. משפט כהן, תשובה קמד, אות יד.

משפט עברי אמיתי או ייחוס לשוא של גושפנקא דתית למציאות
מנוכרת ואף מנוגדת לתורה. לדילמה זו חייבים אנו להציע פתרון
ביניים. ייתכן, שהקהילה היהודית הקלאסית נתנה לנו את הדגם
לכך: "דהנה כל ציבור וציבור במקהלות בית ישראל הם כשותפים
ויש לכל אחד ואחד זכות לכל ענייני הציבור כמו שאר שותפין"¹³.

13. אלו הם דבריו של המח"ס שיק (שו"ת חו"מ סימן יט), אשר מסביר על
ידי כך את מעמדם של טובי העיר: "וכדי שלא יהא הדבר כקדירה דבי
שותפי... ולזאת המנהג בכל תפוצות ישראל לבחור להם טובי העיר". כך
כותב גם הרשב"ש בשו"ת סימן מז: "וטובי העיר הם כשלוחם של בני
העיר".