

אוניברסיטת אריאל בשומרון

תיאוקרטיה דמוקרטיה

עיון במשנתם המדינית של

הריא"ה הרצוג, הרא"י וולדינברג והר"ש גורן

חיבור זה הוגש כחלק מדרישות התואר

"דוקטור לפילוסופיה"

מאת

עדו רכניץ

עבודה זו נכתבה בהנחיית

פרופ' לאה מקובצקי

פרופ' אבירם רביצקי

מוגש לסנאט אוניברסיטת אריאל בשומרון

אדר תש"פ

אוניברסיטת אריאל בשומרון

תיאוקרטיה דמוקרטיה

עיון במשנתם המדינית של

הריא"ה הרצוג, הרא"י וולדינברג והר"ש גורן

חיבור זה הוגש כחלק מדרישות התואר

"דוקטור לפילוסופיה"

מאת

עדו רכניץ

עבודה זו נכתבה בהנחיית

פרופ' לאה מקובצקי

פרופ' אבירם רביצקי

מוגש לסנאט אוניברסיטת אריאל בשומרון

אדר תש"פ

תקציר

הקמתה של מדינת ישראל חייבה את העולם הרבני להתמודד עם אתגר הלכתי שעמו לא התמודדו פוסקי ההלכה מזה אלפיים שנים: הנחת תשתית הלכתית לכינונה של מדינה ריבונית יהודית, עצמאית ודמוקרטית, שבה יש אחוז ניכר של בני מיעוטים, ולא פחות חשוב מכך, שרוב אוכלוסייתה איננה מגדירה עצמה כשומרת מצוות.

הרבנים יצחק אייזיק הלוי הרצוג, אליעזר יהודה וולדינברג ושלמה גורן היו מהראשונים שביקשו להיענות לאתגר זה. מחקרים רבים נכתבו עליהם ועל משנתם ההלכתית, אך עד כה טרם נחקרה משנתם המדינית כמכלול שלם. בכך עוסקת עבודה זו.

בעבודה זו ביקשנו לבחון את משנתם המדינית בעיקר דרך שלוש סוגיות עיקריות: עמדתם בשאלת התיאוקרטיה, עמדתם ביחס לדמוקרטיה ולערכיה ויחסם למדינת ישראל.

1. מבנה העבודה

ניתוח משנתם המדינית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן מחייב הנחה של תשתית תיאורטית שתאפשר לנתח את משנתם המדינית בכלים מודרניים ולהשוותה לתיאוריות מקובלות בשדה המחקר, ולכך הוקדש **הפרק הראשון**. בפרק זה נסקרה ספרות המחקר בענייני תיאוקרטיה, דמוקרטיה ויחסם של פוסקי הלכה אורתודוקסים לציונות ולמדינת ישראל, ואף הוצעו כלים תיאורטיים לניתוח משנתו המדינית של הפוסק, כאמור לעיל.

שלושת הפרקים הבאים התמקדו במשנתם המדינית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן. כאן נדונה משנתו המדינית של הפוסק לאור כלי הניתוח שהוצעו בראשיתה של העבודה, תוך הבחנה בין המשטר האידיאלי, המשטר הראוי והמשטר בדיעבד. כמו כן נבחנו קשרים אפשריים בין הרקע האישי של הפוסק לאופן שבו עוצבה וגובשה משנתו המדינית.

בפרק החמישי והמסכם ביקשנו לדון במסקנות העולות מניתוח משנתם המדינית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן, כפי שזו באה לידי ביטוי בכתביהם ולאור ניתוח משנתם בשלושת הפרקים הקודמים. כמו כן עמדנו על השונה והשווה ביניהם, והצענו כיווני חקירה למחקר עתידי על משנתם המדינית של פוסקי הלכה.

2. משוכות מתודולוגיות

מחקר המבקש לנתח את משנתו המדינית של פוסק ההלכה נדרש להתגבר על מספר משוכות מתודולוגיות. המשוכה הראשונה היא משוכת השפה. מאחר שפוסק ההלכה איננו חוקר, לרוב הוא לא ינסח את משנתו המדינית בשפה המקובלת במחקר. ניתוח משנתו המדינית יחייב אפוא 'לתרגם' את דבריו של הפוסק ולהלבישם בשפה המקובלת במחקר.

המשוכה השנייה מהותית יותר, והיא נוגעת לצורת הכתיבה הרבנית, לאופייה, להיקפה ולקהל היעד שלה. כשאנו מבקשים לדון במשנתו המדינית של פוסק ולחלצה מתוך כתביו הרבים, אנו עסוקים בכתיבה שמשתרעת על פני תקופה ארוכה, כתיבה מגוונת באופייה, המכוונת לקהלי יעד שונים ומגוונים. יש ותהיה זו כתיבה שתכליתה לפסוק הלכה, יש שתכליתה לחנך את קהל היעד, יש שהכתיבה תבקש לקדם רעיון, יש שהיא תכוון להתפלמס עם יריבים אידיאולוגיים וכדומה. גיוון זה, בדרך הטבע, עלול לייצר סתירות, מהותיות או למראית עין, בין רעיונות או הכרעות שהובעו בכתבים שונים. בשל כך, על החוקר המבקש לחלץ את משנתו המדינית של הפוסק מתוך כתביו הרבים, להיות מודע לא רק לתוכן אלא גם להקשר שבמסגרתו נאמרו הדברים, לסוג קהל היעד שאליו כוונו הדברים ולתכליתה של הכתיבה, על מנת שיוכל להעריך נכונה את משקלו של כל מקור.

המשוכה השלישית נוגעת להשוואה שבין משנתם המדינית של שלושת הפוסקים. כדי שהשוואה שכזו תהיה תקפה, על החוקר לייצר כלי המסוגל להשוות בין משנתם המדינית של הפוסקים על בסיס מדדים אובייקטיביים ככל שהדבר ניתן. לשם כך הוצעו כלים תיאורטיים להשוואה בין משנתם המדינית של הפוסקים, הן כדי לבחון את דמותו של המשטר התיאוקרטי בעיניהם, הן כדי לבחון את עמדותיהם בנוגע למשטר הדמוקרטי.

לשם ניתוח דמותו של המשטר התיאוקרטי בעיני הפוסק הוצע להסתייע בהגדרות שפותחו על ידי וואסקי, הרשל, בלפר ורביצקי, תוך התמקדות בשני היבטים של התיאוריה התיאוקרטית: ההיבט **ההיירוקרטי** (שלטון אנשי הדת), ו**ההיבט התיאונומי** (שלטון החוק הדתי).

בהיבט הראשון הוצגו ארבעה דגמים ליחסי הגומלין בין ההנהגה הדתית להנהגה החילונית-אזרחית:

- א. **דגם האיחוד** המתאפיין בכך שהמנהיג הפוליטי הוא גם איש הדת העליון;
- ב. **דגם הכפיפות** המתאפיין בכך שההנהגה האזרחית כפופה להנהגה הדתית ומשרתת את מטרותיה;
- ג. **דגם ההשלמה** המתאפיין ביחסי גומלין בין ההנהגה האזרחית וההנהגה הדתית הבאים לידי ביטוי

בכך שההנהגה הדתית מקדמת את מטרותיה של ההנהגה האזרחית וההנהגה האזרחית מקדמת את מטרותיה של ההנהגה הדתית;

ד. **דגם הפרדה** המתאפיין בקיומה של הפרדה ברורה בין תחומי העיסוק של ההנהגה הדתית לבין תחומי העיסוק של ההנהגה האזרחית.

בהיבט התיאונומי, הוצגו שלושה דגמים לתיאור השפעתו של החוק הדתי על המדינה:

א. **תיאונומיה ישירה** המתאפיינת בכך שמקור כל החוקים והפרשנות שלהם הוא אלוקי;

ב. **נומוקרטיה דתית** המתאפיינת בכך שמקור החוק הוא אמנם אלוקי, אך פרשנותו מסורה בידי בני אדם;

ג. **תיאונומיה חוקתית** המתאפיינת בכך שהחוק האלוקי נתפס כחוק מסגרת הקובע את גבולותיה של החקיקה האנושית, הדרושה לשם הגשמת מטרותיו וערכיו של החוק הדתי.

כדי לאפשר השוואה בין הפוסקים בכל הנוגע לעמדותיהם בנוגע לדמוקרטיה ולערכיה, נעשה שימוש בדגם שהציע הלינגר לניתוח משנה מדינית לאור מאפייני הדמוקרטיה הליברלית, בתוספת השלמות הנוגעות לתפיסה הרפובליקנית.

בעבר נטען כי יחסה של האורתודוקסיה לדמוקרטיה בפרט, צריך להיבחן לאור יחסה למודרנה בכלל. בהקשר זה הוצע בעבודה זו כי בנוסף לדגמים הקיימים ליחסי אורתודוקסיה ומודרנה יש להוסיף דגם נוסף, הוא **דגם ההבחנה**. על פי דגם זה האורתודוקסיה מתייחסת לערכים מודרניים שונים באופן שונה, ולא תמיד כמכלול אחד, והדבר הודגם בנוגע למשנתם של שלושת הרבנים.

3. הרכיב התיאוקרטי במשנתם המדינית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן

בעבודה נמצא כי בין שלושת הרבנים ישנה הסכמה בשורה של נושאים הנוגעים לרכיב התיאוקרטי במשטר. שלושתם מצדדים בכך שהמשטר הראוי הוא תיאוקרטי ביסודו ואשר יש בו גם מוסדות שלטון אזרחיים שאינם דתיים באופיים. מוסדות אלה יכול שיוקמו ויתנהלו בהתאם לעקרונות דמוקרטיים. את התפיסה המשטרית הזו ניתן לכנות בשם **תיאוקרטיה-דמוקרטיה**. תפיסה זו אפשרה הכרה הלכתית **בדיעבד** בחלק ניכר ממוסדותיה השלטוניים של מדינת ישראל אף שהיא איננה מדינה תיאוקרטית.

שלושת הרבנים אף הסכימו שישנה הפרדה מוסדית בין המנהיגות הפוליטית האזרחית לבין המוסדות הדתיים (כהונה וסנהדרין), ויש ביניהם קשרי גומלין. במובן זה נראה כי הם מצדדים בדגם **ההשלמה** כדגם של המשטר **הראוי**.

יחד עם זאת, שלושתם תמכו (במידה כזו או אחרת), במעורבות של אנשי הדת בחיים הפוליטיים, באופן המיישם, ולו באופן חלקי, את **דגם האיחוד**. כך, הרבנים הרצוג וגורן תמכו בכך שרבנים יהיו מעורבים בענייני מדיניות חוץ (בעיקר הרב הרצוג) וביטחון (בעיקר הרב גורן). בחזונו האידיאלי של הרב וולדינברג אף אמור להתקיים איחוד מלא של ההנהגה האזרחית והדתית, כלומר, יישום דגם האיחוד באופן מלא.

שלושת הרבנים אינם דוגלים ב**דגם הכפיפות**, הבא לידי ביטוי בתפיסה החרדית של '**דעת תורה**'. תפיסה זו נדחתה, גם אם לא באופן מפורש, על ידי רבני הציונות הדתית בתקופת קום המדינה, וגם על ידי הרב וולדינברג, שניתן לכנותו כפוסק 'חרדי ציוני'.

לצד ההסכמות האמורות, ישנם גם הבדלים משמעותיים בין הפוסקים, בכמה היבטים. הרב הרצוג צידד במשטר מלוכני שכולל גם מרכיב דמוקרטי (המבוסס על התקדים של תקנות הקהל), הכפוף באופן מלא לחוק התורה. זאת, ברוח משנתו המדינית של **הרמב"ם**. הרב הרצוג דחה באופן שיטתי את שיטת רבנו ניסים מגירונדי (הר"ן), שתמך בקיום מקביל של שתי מערכות חוק ומשפט – דתית ואזרחית, וראה בתקנות את הכלי המרכזי לתווך בין ההלכה לבין המציאות המשתנית והעמדות המקובלות בציבור. בהתאם לכך, כינינו את שיטת המשטר שהוא מציע בשם – **תיאונומיה חוקתית מלוכנית**.

הרב וולדינברג בולט בהתנגדות האידיאולוגית שלו לשימוש בתקנות בתחומים שבהם יש להלכה עמדה מגובשת (כגון זכויות נשים בירושה), ומצדד במשטר דמוקרטי הכפוף לדין התורה, ברוח משנתו המדינית של **אברבנאל**. תפיסה משטרית זו, כונתה בשם **תיאונומיה חוקתית דמוקרטית**.

הרבנים הרצוג וולדינברג סברו שחקיקה אנושית תהיה לגיטימית מנקודת מבטה של ההלכה, רק אם היא כפופה לדין התורה, והם התנגדו לקיומה של מערכת משפט אזרחית מקבילה למערכת השיפוט הדתית. לפיכך נטען ששניהם תמכו בדגם משטרי שבו מתקיימים יחסי גומלין הדוקים בין הרכיב הדתי והרכיב האזרחי במשטר (**דגם השלמה**).

לעומתם, הרב גורן הושפע רבות ממשנתו המדינית של הר"ן בדרשותיו, המבוססת על משטר מלוכני אזרחי, שיש לו מערכות חוק ומשפט מקבילות לאלה של התורה. שיטת משטר זו מיישמת, הלכה למעשה, ממד מסוים של **דגם הפרדה**.

4. הרכיב הדמוקרטי במשנתם המדינית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן

כאמור שלושת הרבנים הסכימו שיש תוקף הלכתי למסד פוליטי אזרחי דמוקרטי. בעיני הרבנים

הרצוג וגורן המשטר הדמוקרטי אינו המשטר האידיאלי, שכן בעיניהם, המשטר האידיאלי הוא מלוכני. לעומתם, דווקא הרב וולדינברג בעל הרקע החרדי, תמך **בדמוקרטיה לכתחילה** וראה את המשטר הדמוקרטי כלגיטימי ורצוי.

תמיכתם של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן במשטר התיאוקרטי, משמעה הסתייגות עקרונית (אך לא גורפת) מדמוקרטיה ליברלית, שכן המשטר התיאוקרטי מאפשר גם כפייה דתית, המנוגדת באופן עמוק לערכי הליברליזם.

יחד עם זאת, שלושתם מצדדים בערכים דמוקרטיים, קרי, ביישום של עקרונות הדמוקרטיה הפורמלית – ריבונות העם והכרעת הרוב. באשר לעקרונות הדמוקרטיה הליברלית, נבחן בעיקר יחסם של הפוסקים לערכי השוויון והחירות. בהיבט של השוויון, נמצא ששלושתם מצדדים בהענקת זכויות פוליטיות ואזרחיות שוות לבני מיעוטים, שלא כמשמעותם הפשוטה של המקורות ההלכתיים. לשם כך הם עושים שימוש בשיקולי מדיניות הלכתית, כגון, אילוץ (הרב הרצוג), הסכמת הציבור (הרב וולדינברג), וחילול השם (הרב גורן). יש לשער שנכונותם להכיר בזכויותיהם הפוליטיות של בני מיעוטים קשורה לכך שלפי תפיסתם, השדה הפוליטי הוא פחות דתי במהותו, וממילא יותר פתוח לשינויים. מנגד, שלושת הרבנים גילו יחס מסויג יותר לנושא הענקת שוויון זכויות פוליטיות ואזרחיות לנשים.

בכל הנוגע לערך החירות עולה תמונה של הסתייגות, הבאה לידי ביטוי בתמיכה בכפייה דתית הלכה למעשה (הרב גורן), או בתמיכה עקרונית בכך, כאשר יש בדבר תועלת (הרב הרצוג). הרב וולדינברג לא התייחס לסוגיה זו).

עוד נמצא כי הרב וולדינברג מאמץ באופן מובהק ערכים רפובליקניים, בעוד שהרב גורן נטה דווקא לטובת הערכים הליברליים (הרב הרצוג לא הביע דעתו בסוגיה זו).

ההבדל בין היחס שלהם לערכים דמוקרטיים לבין יחסם לערכים ליברליים מממש את **דגם ההבחנה**, כאמור לעיל, שפירושו שהיחס למודרנה איננו הוליסטי (חיובי או שלילי) אלא יחס שמבחין בין ערכים ותחומים שונים.

5. יחסם של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן למדינת ישראל ולמוסדותיה

הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן ראו בכינונה ושגשוגה של מדינת ישראל ערך דתי ואפילו משיחי, ושלושתם גם קבעו שלרשות **המבצעת** של מדינת ישראל יש מעמד של מלך ישראל, על יסוד פסיקתו של הרב קוק.

בכל הנוגע לחקיקה של הכנסת, הרבנים הרצוג וולדינברג סברו שההלכה מכירה בסמכות החקיקה של הכנסת, לצד סמכות החקיקה הדתית של חכמי ההלכה, אולם שללו את האפשרות להחליף את חוקי התורה בחוקי הכנסת באופן גורף. בהתאם לכך, הם מכירים בתוקפם של חוקי הכנסת שבעיניהם ניתן לראותם כתקנות משלימות לדין התורה.

הרבנים הרצוג וולדינברג סבורים שההלכה אינה יכולה להכיר בלגיטימיות של רשות שופטת שאיננה דתית, ובהתאם לכך, כעיקרון, הם לא הכירו בלגיטימיות ההלכתית של מערכת המשפט של מדינת ישראל. יחד עם זאת, למעשה הם השלימו עם הפקדת השיפוט הפלילי בידי מערכת המשפט האזרחית של מדינת ישראל.

לעומתם, הרב גורן, בעקבות משנתו המדינית של הר"ן, הכיר בתוקף ההלכתי של כל מוסדות השלטון בישראל, לרבות מערכת המשפט, אך דרש מהם להתנהל בהתאם לדרישות ההלכה.

6. מסקנת המחקר

מסקנות עבודה זו מלמדות כי שלושת הרבנים החזיקו במשנה מדינית שיש בה שילוב בין תיאוקרטיה לבין דמוקרטיה פורמלית ורכיבים מסוימים של דמוקרטיה מהותית. משנתם המדינית אפשרה להם להתמודד עם המציאות כפי שהיא ולתת מעמד הלכתי למדינת ישראל הדמוקרטית והחילונית ולחלק ניכר של מוסדותיה.

שלמי תודה

בשערי העבודה זכות היא לי להודות לרבים ולטובים שבזכותם יצאתי לדרך, סייעו לי לאורכה ואף הביאוני לסופה.

את צעדי הראשונים בלימוד סוגיות של תורה ומדינה עשיתי במכון משפטי ארץ, עפרה, בראשות **הרב אברהם גיסר**. המכון מתייחד באווירה לימודית יצירתית וייחודית, שהם תנאי הכרחי לעיסוק בתחומים אלה. המכון גם אפשר לי ואף עודד אותי ללמוד לתואר שלישי באוניברסיטה, ועל כך תודתי העמוקה.

תודתי **להוריי היקרים יצחק ז"ל ושרה רכניץ** על חינוך לשילוב בין תורה ואמונה לבין מדע והשכלה. עבודה זו היא מימוש של דרך אותה סללו ובה הלכו בעצמם. במהלך כתיבת עבודה זו אבי ז"ל הלך לעולמו וכולי צער על כך שלא ראה בחייו את השלמתה. תודתי **לחמי וחמותי, ישראל ורעיה ברמה**, על התמיכה בדרך הארוכה, ועל עצה ותבונה במהלכה.

את העיסוק האקדמי בסוגיות אלה התחלתי במחלקה למדעי המדינה באוניברסיטת בר אילן, שם למדתי לתואר מוסמך. פרופ' שמואל סנדלר, בהיותו דיקן הפקולטה למדעי החברה, קיבל את פניי בחיך ובתמיכה, והקל עלי, עד כמה שהיה ניתן, את הכניסה בשערי האוניברסיטה. ד"ר משה הלינגר שידיו רב לו בסוגיות אלה, פתח בפניי את השער למחקר בסוגיות של יהדות ודמוקרטיה. בהמשך, אף הואיל לקחת על עצמו את הנחיית עבודת המוסמך. לאחר סיום עבודת המוסמך סייע לי מאוד פרופ' אשר כהן בשלבים הראשונים של כתיבת הצעת המחקר לעבודה זו. תודתי להם על כך מקרב לב.

עבודה זו נכתבה במסגרת המחלקה למורשת ישראל באוניברסיטת אריאל שקיבלה אותי בזרועות פתוחות ובסבר פנים יפות. תודה מעומק הלב למנחים של עבודה זו **פרופ' לאה מקובצקי ופרופ' אבירם רביצקי**. שניהם הנחו אותי בתבונה ובנועם הליכות יוצאי דופן, וגרמו לכך שהמחקר והכתיבה היו לחוויה של התרוממות רוח.

תודה לידידי ד"ר חיים כהן על ליבון הסוגיות שבעבודה, לד"ר ירון אונגר על העריכה האינטליגנטית והאסתטית של העבודה. ולרב אב"י ונגרובר על העריכה הלשונית. תודה עד בלי די לפורום קהלת על התמיכה הנדיבה, החומרית והאינטקטואלית, שאפשרה לי להתפנות לכתיבת העבודה.

אחרונה חביבה, **לאשתי היקרה לי מאוד, אסנת**, שבזכותה יצאתי לדרך לא קלה זו ואף הגעתי לסופה. כל אשר לי – שלה הוא.

ובראש ובראשונה, תודתי לבורא עולם.

תוכן עניינים

1	תקציר	1
1	מבנה העבודה	1
2	משוכות מתודולוגיות	2
3	הרכיב התיאוקרטי במשנתם המדינית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן ...	3
4	הרכיב הדמוקרטי במשנתם המדינית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן	4
5	יחסם של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן למדינת ישראל ולמוסדותיה	5
6	מסקנת המחקר	6
7	שלמי תודה	7
12	מבוא	12
15	פרק א: הקדמה מושגית	15
15	א. תיאוקרטיה	15
15	1. התיאוקרטיה של יוספוס פלביוס	15
18	2. מאפייני המשטר התיאוקרטי	18
21	3. כלי תיאורטי לניתוח משנה מדינית תיאוקרטית	21
22	4. תיאוקרטיה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים	22
26	5. התנגדות לתיאוקרטיה: מתקופת ההשכלה ועד לציונות	26
27	6. תיאוקרטיה והתנועה הציונית	27
31	7. דוקטרינת 'דעת תורה'	31
32	ב. דמוקרטיה ואורתודוקסיה	32
32	1. היחס של האורתודוקסיה למודרנה	32
35	2. מאפייני דמוקרטיה ליברלית ורפובליקנית	35
37	3. סובלנות ופלורליזם	37
38	4. יהדות ודמוקרטיה	38
41	5. יהדות, פלורליזם וסובלנות	41
43	ג. אורתודוקסיה, ציונות ומדינת ישראל	43
43	1. היחס לציונות	43
44	2. מעמדה ההלכתי של מדינת ישראל ומוסדותיה	44
47	ד. סיכום	47
49	פרק ב: משנתו המדינית של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג	49
49	א. רקע ביוגרפי	49
55	ב. היצירה התורנית	55
59	ג. גישתו ההלכתית של הרב הרצוג: שמרנות, אילוצים ותקנות	59
59	1. בין ההלכה והמודרנה	59
61	2. מקורות הפסיקה של הרב הרצוג	61
65	3. הרב הרצוג והציונות הדתית	65

66.....	4. סיכום
67.....	ד. המשטר התיאוקרטי במשנת הרב הרצוג.....
67.....	1. המוסדות וסמכותם.....
68.....	2. מהי תיאוקרטיה?.....
70.....	3. תיאונומיה חוקתית.....
73.....	4. סמכויות השיפוט בהלכה.....
75.....	5. ההנהגה הפוליטית.....
79.....	6. סיכום.....
80.....	ה. דמוקרטיה במשנת הרב הרצוג.....
80.....	1. מבוא : יהדות ודמוקרטיה.....
80.....	2. התשתיות הנורמטיביות.....
83.....	3. עקרונות יסוד דמוקרטיים.....
87.....	4. עקרונות יסוד רפובליקניים.....
88.....	5. עקרונות יסוד ליברליים.....
100.....	6. סיכום.....
102.....	ו. היחס לציונות ולמדינת ישראל במשנת הרב הרצוג.....
102.....	1. 'ראשית צמיחת גאולתנו'.....
105.....	2. מלכות ישראל או שותפות של כל האזרחים?.....
107.....	3. נשיא המדינה וממשלת ישראל.....
108.....	4. הכנסת.....
112.....	5. בתי המשפט.....
114.....	6. הרבנות הראשית.....
116.....	ז. מסקנות ודיון.....
116.....	1. כללי.....
117.....	2. המרכיב התיאוקרטי.....
118.....	3. המרכיב הדמוקרטי.....
119.....	4. ציונות, מדינת ישראל ומוסדותיה.....
121.....	פרק ג: משנתו המדינית של הרב אליעזר יהודה וולדינברג.....
121.....	א. מבוא.....
121.....	1. כללי.....
121.....	2. רקע אישי.....
124.....	3. יצירתו התורנית של הרב וולדינברג.....
127.....	4. גישתו ההלכתית של הרב וולדינברג : בין שמרנות לחידוש.....
131.....	ב. המשטר התיאוקרטי במשנת הרב וולדינברג.....
131.....	1. כתב ההגנה למשטר התיאוקרטי.....
133.....	5. המוסדות השלטוניים.....
133.....	6. ההנהגה הפוליטית.....

138	מערכת המשפט	7
142	תיאונומיה חוקתית	2
147	סיכום ודיון	3
148	דמוקרטיה במשנת הרב וולדינברג	ג.
148	התשתיות הנורמטיביות	1
152	עקרונות יסוד דמוקרטיים	2
156	עקרונות יסוד רפובליקניים	3
161	עקרונות יסוד ליברליים	4
164	סיכום	5
164	היחס לצינונות ולמדינת ישראל במשנת הרב וולדינברג	ד.
165	אידיאולוגיה	1
168	מוסדותיה של מדינת ישראל	2
177	מסקנות ודיון	ה.
177	כללי	1
178	המרכיב התיאוקרטי	2
178	המרכיב הדמוקרטי	3
179	ניתוח ביקורתי של המחקר אודות משנתו המדינית של הרב וולדינברג	4
181	צינונות, מדינת ישראל ומוסדותיה	5
184	פרק ד: משנתו המדינית של הרב שלמה גורן	פרק ד:
184	מבוא	א.
184	כללי	1
185	רקע אישי	2
187	יצירתו התורנית של הרב גורן	3
188	גישתו ההלכתית של הרב גורן: עצמאות, חידוש ומודרניות	ב.
188	גישתו של הרב גורן בשאלת היחס בין ההלכה והמודרנה	1
191	מקורות	2
194	עמדותיו ביחס לעולם הציוני-דתי בתקופתו	3
195	סיכום	4
196	המשטר התיאוקרטי במשנת הרב גורן	ג.
196	התיאוקרטיה	1
197	מוסדות השלטון	2
198	ההנהגה הפוליטית	3
201	מערכת המשפט	4
203	תיאונומיה חוקתית	5
204	סיכום ודיון	6
206	דמוקרטיה במשנת הרב גורן	ד.
206	התשתיות הנורמטיביות	1
212	עקרונות יסוד דמוקרטיים	2

217.....	3	עקרונות יסוד רפובליקניים
219.....	4	עקרונות יסוד ליברליים
226.....	5	סיכום
226		ה. היחס לציונות ולמדינת ישראל במשנת הרב גורן
226.....	1	אידיאולוגיה
232.....	2	מוסדות השלטון במדינת ישראל
235.....	3	סיכום
237		ו. סיכום ודין
237.....	1	כללי
238.....	2	הרכיב התיאוקרטי
239.....	3	הרכיב הדמוקרטי
239.....	4	ציונות, מדינת ישראל ומוסדותיה
240.....	5	המתח הפנימי במשנתו המדינית של הרב גורן
243		פרק ה: דיון מסכם
243.....	1	תיאוקרטיה דמוקרטית
245.....	2	מאפייני משנתם התיאוקרטית
247.....	3	מסקנות מתודולוגיות
250.....	4	אחרית דבר
252		ביבליוגרפיה
252.....	1	מקורות ראשוניים
257.....	2	מקורות משניים
I.....		שער אנגלי

מבוא

בחורף תש"ח דנה 'המועצה המשפטית' שהוקמה על ידי מוסדות היישוב היהודי באפשרות להחיל את חוקי התורה, באופן חלקי לפחות, על המדינה שבדרך (ראו פירוט לקמן, עמ' 30). בחודשים אלה נפתח חלון הזדמנויות קצר להחלת משפט התורה במדינת ישראל. אותה ההזדמנות הוחמצה, אולם היא עוררה דיון הלכתי משמעותי בשאלת המשטר הראוי על פי התורה.

מכאן ואילך, בעיקר בשנותיה הראשונות של המדינה, המשיך העולם הרבני הציוני¹ לעסוק בשאלות של ממשל ומשטר במדינה היהודית, מנקודת ראותה של ההלכה.² עיסוק הלכתי זה היה חריג בנוף הדיונים ההלכתיים בתקופות שקדמו לקיומו, שבהן שאלות מסוג זה כמעט שלא נדונו, והוא אף חריג ביחס לתקופות מאוחרות יותר, שבהן פחת העיסוק הרבני בשאלות אלו.

עבודה זו עוסקת במשנתם המדינית של שלושה פוסקים מרכזיים, שחיו ופעלו בתקופת הקמת המדינה ולאחריה: הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, הרב אליעזר יהודה וולדינברג, והרב שלמה גורן. רבנים אלה עסקו באופן נרחב בסוגיות של משטר וממשל, הן בהיבט התיאורטי, הן בסוגיות מעשיות שהגיעו לפתחם. בשל כך, ניתן לחלץ מתוך כתביהם משנה מדינית מקיפה באופן יחסי.³

כתבי הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן כוללים גם פסקי הלכה הנוגעים לשיטת המשטר, וגם דיון תיאורטי המודע למתח שבין תיאוקרטיה לדמוקרטיה, והמבקש לתאר במונחים אלו את שיטת המשטר האידיאלית בעיני ההלכה. כמו כן, רבנים אלה דנו גם במעמדה ההלכתי של מדינת ישראל, דיון שכפי

¹ הציבור החרדי לעומת זאת הסתפק בהבטחת האפשרות שלו להתקיים תחת המשטר החילוני, הרשקוביץ, הרב הרצוג כמשפטן, עמ' 190.

² כהן, (הטלית והדגל, עמ' 156-162) מציין כי הדיון על החזון הכולל למדינת התורה היה דומיננטי בשנותיה הראשונות של המדינה, אולם, בהמשך הוא ננטש. על כך יש להעיר כי אמנם העיסוק בחזון דעך, אולם הוא לא נעלם. במחקר זה נראה כי הרב גורן המשיך לעסוק בחזון מדינת התורה עד שנות ה-80 של המאה ה-20.

³ חשוב לציין שבמקביל פעלו גם רבנים נוספים שעסקו במחשבה מדינית, שיוזכרו בהמשך העבודה. כאן נזכיר שניים נוספים: **הרב שאול ישראלי** (1909-1995), רבו של כפר הרא"ה, דיין בית הדין הרבני הגדול, ראש ישיבת מרכז הרב וחתן פרס ישראל (הציג את עמדותיו בעניין משטר וממשל בספריו: הרב ישראלי, עמוד הימיני; הנ"ל, חוות בנימין), ראו על משנתו ההלכתית: רונס, משנתו ההלכתית.

הרב משה צבי נריה (1913-1995), מייסד תנועת בני עקיבא וישיבת כפר הרא"ה, חבר כנסת, וחתן פרס ישראל (כינס את מאמריו בענייני משטר וממשל בספרו: הרב נריה, צניף מלוכה), ראו על חייו ומשנתו: מרמורשטיין, אבי דור.

שניווכח להלן, עשויות להיות לו השפעות על משנתו המדינית של הפוסק בנוגע לשיטת המשטר הראויה במדינה היהודית.

שלושת הרבנים האמורים מילאו תפקידי מפתח במסד הדתי במדינת ישראל, ומתוקף תפקידם נחשפו באופן בלתי אמצעי למשמעותו של ממסד רבני ממלכתי ולמשק עם מוסדות שלטוניים אחרים. חשיפה זו נתנה להם נקודת מבט מעמיקה יותר משל אחרים, בבואם לנסח את משנתם המדינית.

מחקר זה עשוי להוסיף נדבך חשוב למחקרים שנכתבו בנוגע לשיטת המשטר הראויה, בעיניהם של פוסקי ההלכה. שפירא עסק ביסודות דמוקרטיים העולים מהמקרא,⁴ לורברבוים עסק במשנה מדינית דתית במקרא ובחז"ל⁵ וחוקרים אחרים עסקו בהגותם המדינית של חכמי ימי הביניים.⁶ הלינגר וחזן עסקו אמנם במשנתם המדינית של חכמי העת החדשה, אך בדרך כלל התמקדו בעמדתם בנוגע לדמוקרטיה.⁷ אדלר⁸ וכהן⁹ עסקו ברכיבים ממשנתם המדינית של הרבנים הרצוג ווולדינברג, אך לא ביקשו לשרטט את משנתם המדינית המלאה של רבנים אלה. כפי שניווכח להלן, היו גם שעסקו במישרין בכל אחד מהרבנים, אך לא התמקדו במשנתם המדינית.

יש לצפות שמחקר זה יאפשר ניתוח בהיר וממוקד יותר של המחשבה המדינית של פוסקים נוספים, יעשיר את חקר המחשבה המדינית הדתית, וייתכן אף שיהיה בו כדי לשפוך אור על תופעות חברתיות-פוליטיות בנות זמננו.

בפרק הראשון של העבודה נעסוק בסקירה מושגית של המונחים 'תיאוקרטיה' ו'דמוקרטיה', בהכרת מאפייניה הייחודיים של כל אחת משיטות המשטר. במסגרת זו יוצע כלי לניתוח משנה מדינית תיאוקרטית. בנוסף, נסקור את הגישות השונות של האורתודוקסיה לציונות ולמדינת ישראל ולמוסדותיה. את שלושת הפרקים הבאים נייחד למשנה המדינית של כל אחד מהרבנים, תוך דיון ברקע

⁴ שפירא, דמוקרטיה ראשונית.

⁵ לורברבוים, מלך אביון.

⁶ כגון: בלפר, מלכות שמים; הני"ל, זהות כפולה; בלידשטיין, עקרונות מדיניים; רביצקי, דת ומדינה.

⁷ כגון: הלינגר, דגם הדמוקרטיה; חזן, יסודות רפובליקניים.

⁸ אדלר, מדינת התורה.

⁹ שם; כהן (שם).

הביוגרפי של הפוסק, בגישתו ההלכתית, ובעמדותיו האידיאולוגיות בנוגע למודרנה ולציונות, כדי לבחון האם יש קשר בין עמדותיו האידיאולוגיות למשנתו המדינית.¹⁰ אגב כך, תיבחן גם עמדתו ההלכתית של הפוסק בנוגע למדינת ישראל ומוסדותיה. כאמור, לעמדה בעניינים אלו עשויה להיות חשיבות רבה, מכיוון שבה באה לידי ביטוי, הלכה למעשה, משנתו המדינית של הפוסק.

ולבסוף נחתום בהשוואה בין משנתם המדינית של שלושת הרבנים, ונתאר את המסקנות העולות

מן המחקר.

¹⁰ מטבע הדברים, מאחר שהמשנה המדינית פזורה לעיתים בכמה חיבורים של הפוסק, יהא עלינו לבחון מהו המשקל של כל חיבור וכיצד יש ליישב בין סתירות שבין חיבורים שונים של אותו פוסק.

פרק א: הקדמה מושגית

א. תיאוקרטיה

כפי שניווכח להלן, הרבנים גורן, וולדינברג והרצוג שותפים לדעה, שמנקודת הראות של ההלכה היהודית, המשטר הרצוי הוא משטר תיאוקרטי. אולם, כפי שניווכח להלן, מונח זה סובל מערפל מושגי, הדורש הבהרה.

1. התיאוקרטיה של יוספוס פלביוס

דומה שהראשון שטבע את המונח "תיאוקרטיה" היה יוסף בן מתתיהו, הידוע יותר בשמו היווני – יוספוס פלביוס. לדבריו –

כל בני האדם שונים אלה מאלה מאד במנהגייהם ובחוקיהם לכל פרטיהם. בעצם הדבר יש לאמר: אלה נתנו את ממשל מדינתם בידי שליט יחיד (מונארכיה), ואלה ביד שליטים מתי-מספר (אוליגרכיה), ואלה ביד המון העם [=דמוקרטיה]. אולם, מחוקקנו לא שם את לבו אף לאחד מדרכי הממשל האלה, רק ציוה לנו "ממשלת א-לוהים" (תאוקרטיה¹¹) – כאשר יאמר האומר בעשקו את משפט הלשון, כי לא-לוהים לבדו הקדיש את המלוכה והשלטון.¹²

בהמשך דבריו, פלביוס מבהיר מהי תיאוקרטיה בעיניו –

הנמצאו משפטים טובים וישרים ממשפטי תורתנו, אשר שמה את א-לוהים לאדוני כל

¹¹ לשאלה, האם פלביוס היה הראשון שטבע מונח זה, או שמא הוא עשה שימוש במונחים או תפיסות שהיו מקובלים בזמנו, ראו דיון אצל: בן מתתיהו, נגד אפיון, כשר, עמ' 450-452.

¹² בן מתתיהו, נגד אפיון, שמחוני, מאמר שני, סעיף טז, עמ' עד (המונחים בסוגריים עגולים הן חלק מהתרגום, למעט המילה 'דמוקרטיה' שהיא תוספת שלי. ע.ר.).

להלן תרגום דומה של אריה כשר (הנ"ל, נגד אפיון, כשר, עמ' נט): 'הן לא בלתי ידוע הדבר כי יש אשר מסרו את הנהלת מדיניותיהם בידי מונארכיות, ויש אשר מסרוה לשלטון המעטים ואחרים בידי המוני העם. אולם מחוקקנו לא שם לב לאף אחד [מהמשטרים] הללו, אלא רק עשה את השלטון לתיאוקרטיה, אם אפשר לאנוס כך את המילה, כי רק בידי אלוהים מסורים השררה והכוח.'

הממשלה, ואת יד הכהנים יחד מלאה לנצח על כל הליכותיה, ואת הכוהן הגדול

הקימה על ראש כל יתר הכהנים?¹³

מדבריו עולה שהכהנים הם נציגי שלטון הא-ל. לשון אחר: התיאוקרטיה, בעיניו של פלביוס, היא שלטון נציגיו של אלוקים עלי אדמות, וליתר דיוק, שלטון הכהנים, שיטת משטר שמקובל לכנותה בשם – היירוקרטיה. כך עולה גם מתיאורו של פלביוס את עמדת העם בנוגע למאבק בין הורקנוס ואריסטובלוס:¹⁴

העם ביקש שלא יהיה נתון לשלטון מלכים, (באמרו) שקבלה מאבותיו להישמע לכוהני האל שהוא עובד אותו, ואלה (השנים) אף על פי שהם צאצאי הכהנים, מבקשים להעביר את העם לשלטון אחר למען יהיה עבד (להם).¹⁵

חוקרים שעסקו בדבריו של פלביוס דנו במשמעות דבריו, ואף שאלו, האם דבריו שיקפו את העמדה המקובלת בזמנו או את מה שעולה מהמקרא?

לפי ויילר,¹⁶ משמעות דבריו של פלביוס היא הפיכת היהדות לעדה דתית, שבראשה עומדים כהנים. מטבע הדברים, עדה שכזו זקוקה לקיומו של שלטון זר כדי לספק את הצרכים הפוליטיים שלה. לדבריו, דברי פלביוס משקפים נאמנה את העמדה המקובלת בזמנו, שהיהדות היא דת א-פוליטית, ובמובן זה, קיים ניגוד עמוק בין היהדות, כדת שהיא א-פוליטית מיסודה, לציונות, שהיא תנועה פוליטית.¹⁷

תפיסתו של ויילר זכתה לביקורת מצד חוקרים רבים, שטענו כי היהדות היא דת פוליטית.¹⁸ חוקרים נוספים סברו שהיהדות אינה תומכת בהיירוקרטיה ופירשו את דבריו של פלביוס בדרכים שונות. מילר¹⁹ הסביר את פלביוס שלא על פי פשט דבריו כדי למתן את הסתירה. לדבריו, התיאוקרטיה

¹³ בן מתתיהו, נגד אפיון, שמחוני, עמ' עה.

¹⁴ לאחר מות אמם שלומציון, רעייתו של המלך ינאי, 64-67 לפה"ס.

¹⁵ יי בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, עמ' 120.

¹⁶ ויילר, תיאוקרטיה יהודית, עמ' 15-32.

¹⁷ שם, 281.

¹⁸ ראו בנידון זה: קירשנבאום, תיאוקרטיה, עמ' רכג-רלד; גולדמן, חוק המדינה, עמ' 387-395.

¹⁹ Muller, Des Flavius Scrift, pp 296-297, הובא על ידי: בן מתתיהו, נגד אפיון, כשר, עמ' 453.

המקראית איננה היירוקרטיה. לדעתו, למנהיגים הפוליטיים הייתה אמנם השראה דתית, אך הם לא היו נציגי אלוקים עלי אדמות, ככהנים. בהתאם לכך הוא אף הסביר את דברי פלביוס (בדוחק), וטען שפלביוס לא התכוון לתאר את התיאוקרטיה כשיטת משטר המבוססת על שלטון הכהנים, אלא כשיטת משטר המבוססת על הנהגה פוליטית השואבת השראה מן המקורות הדתיים.

היו שהסבירו את דבריו של פלביוס לאור הרקע ההיסטורי. ווילהויזן²⁰ סבר שבעיני פלביוס משמעותה של התיאוקרטיה היא אכן היירוקרטיה, ותמה על כך שפלביוס מתאר את שיטת המשטר היהודית בהתאם לשיטת המשטר הנהוגה בימיו, ובניגוד למה שעולה מן המקרא. גם כשר²¹ הבין שפלביוס תומך בהיירוקרטיה, והסביר עמדה זו כניסיון אפולוגטי-תעמולתי של פלביוס להצדיק את שלטון הכהנים בשלהי ימי בית שני, מתוך הנחה שהסבר זה יתקבל על דעת החברה היוונית-רומית שתמכה במשטר אריסטוקרטי.

בלפר²² מפרשת את דבריו של פלביוס כפי שפירשם ויילר, אך הוסיפה לפרשנות זו נופך היסטורי. לדבריה, השיטה המשטרית שמאמץ פלביוס נועדה לסייע בידו בשכנוע אחיו היהודים להיכנע לשלטון הרומאי, למען שמירת הדת. אולם, שלא כויילר, בלפר סבורה שעמדתו של פלביוס אינה משקפת את העמדה היהודית המקובלת. אגב כך היא אף מבקרת את בחירתו של פלביוס במונח יווני (תיאוקרטיה), בחירה המלמדת לטעמה שמקורות ההשראה של פלביוס אינם יהודיים, עקב היותו נתון באופן אישי בין הפטיש הרומאי לסדן היהודי.²³ לדבריה, שיטת המשטר שמאמץ פלביוס, המתמקדת ברוח ומתכחשת לפוליטיקה הארצית מבטאת תגובה לאובדן הריבונות היהודית בחורבן, וכנגדה ניצבה עמדה אחרת של חכמי יבנה שראו ביהדות דת פוליטית.²⁴ בלפר מכנה את גישתו של פלביוס כ'רוחניות צרופה' המתאפיינת במינימליזם פוליטי, והיא מתבטאת בתמיכה בקיומו של משטר חילוני ואפילו זר, שיאפשר את הקיום הרוחני היהודי.²⁵

²⁰ ווילהויזן, אקדמות, עמ' 215.

²¹ בן מתתיהו, נגד אפיון, כשר, עמ' 453.

²² בלפר, זהות כפולה, עמ' 49.

²³ שם, עמ' 46.

²⁴ שם, עמ' 50. לעיון נוסף בעמדתו של בן מתתיהו בסוגיה זו, על הסתירות הפנימיות שבתוכה, ראו עוד: קירשנבאום, פרק בתורת המדינה, עמ' 398.

²⁵ בלפר (שם), עמ' 35 ; 45-51.

גישה מנוגדת לזו של פלאביוס היא הגישה של 'נורמאליות פוליטית' במונחיה של בלפר, שמשמעותה היא – חילון הפוליטיקה והתנגדות לתיאוקרטיה (שם, עמ' 78-81). לפי בלפר, מבשריה של גישה זו הם שפינוזה (שם, עמ' 81-88), ליבוויץ (שם, עמ' 88-113) וחלק מהוגי הדעות של התנועה הציונית.

לדבריה, גישה זו מאפיינת בימינו גם חלקים מהציבור מהחרדי,²⁶ וניתן לכנותה כגישה ההפרדה.²⁷

2. מאפייני המשטר התיאוקרטי

מלומדים בני זמננו ניסו לבחון את מאפייניו של המשטר התיאוקרטי בדרכים שונות. לפי וולצר,²⁸ מעולם לא ניתנה לתיאוקרטיה הגדרה מדויקת. לטענתו ישנו קושי בתפיסה הגורסת שהתיאוקרטיה היא 'ממשלת הא-להים', משום שהא-ל איננו שולט באופן ישיר על בני האדם, אלא תמיד ישנה קבוצה של אנשים השולטים בשמו, ככהנים²⁹ כחכמי הדת וכדומה.³⁰ אי לכך, למעשה, התיאוקרטיה אינה שלטונו של הא-ל, אלא שלטון האליטה הרוחנית.

לעומת וולצר, סבור נויברגר³¹ שהמשטר התיאוקרטי אינו רק שלטונם של אנשי הדת בלבד. לדבריו, בדגם התאוקרטי 'הטהור', חוקי הדת הם החוק, ואנשי הדת מופקדים על יישומו. הוא אף מוסיף, שתיאוקרטיה פירושה שלטון של דת אחת, המיוצגת בידי ארגון דתי אחד, המדכא את הקבוצות הדתיות האחרות. על פי הגדרה זו מודה נויברגר שלא קיימת מדינה העונה להגדרה 'טהורה' זו, אך מדינות כמו איראן החומייניסטית וסעודיה, הן בעלות סממנים תיאוקרטיים, למשל, שלטון חכמי הדת (באיראן) או כפיית החוק הדתי (בסעודיה).³²

יתרונה של ההגדרה של נויברגר בכך שהיא קונקרטיה וברורה, אולם היותה 'טהורה' איננה מאפשרת לו להחיל אותה על שום מדינה בעולם, ועל כן, צריך לראות בה סוג של 'טיפוס אידיאלי' שאינו

ובתוכם, מתארת בלפר את הגישה הסינתטית, המשלבת בדרכים שונות בין דת ופוליטיקה. לגישה זו שותפים לדעת חלק מהחוקרים חלק ניכר מחכמי ישראל שבימי הביניים (ראו להלן, מעמ' 25), חלק מן הציונות החילונית כהרצל (שם, עמ' 130-129) ובן גוריון (שם, עמ' 167-172), ואף הוגים ציוניים דתיים, כראי"ה קוק (שם, עמ' 184-192).

²⁶ שם, עמ' 72-75.

²⁷ ראו להלן, אחר הציון להערה 44.

²⁸ וולצר, המסורת הפוליטית, עמ' 116.

²⁹ שם, עמ' 114-138.

³⁰ שם, עמ' 172-217.

³¹ נויברגר, דת ודמוקרטיה, עמ' 7. ראו: הרב פדרבוש, משפט המלוכה, עמ' 26, שגם הוא הגדיר כך.

³² נויברגר (שם).

קיים במציאות.³³

וואסקי³⁴ מונה שש הגדרות לתיאוקרטיה, כאלה שאינן בגדר 'טיפוס אידיאלי' ומאפשרות להגדיר בעזרתן משנות מדיניות שונות:³⁵

ההגדרה הראשונה היא, התיאוקרטיה באחרית הימים (Eschatological Theocracy) שבאה לידי ביטוי בשלטון ישיר של הא-ל על בני האדם, והיא תתממש באחרית הימים, ולכן ניתן לכנות אותה גם תיאוקרטיה ישירה.

ההגדרה השנייה היא התיאוקרטיה הכריזמטית (Charismatic Theocracy) המתאפיינת בהנהגה לא ממוסדת, על ידי אדם שמונע על ידי דחף רוחני המייצג את רצון הא-ל.³⁶

ההגדרה השלישית היא מלכות מכוחה של זכות אלהית (Divine Right), שהיא שיטת משטר המכירה בסמכות השלטונית שבידי המלך מכוחה של ההנחה התיאולוגית, שהמלך, אף שאיננו אדם קדוש, מקבל את סמכותו מידי הא-ל, ולכן סמכותו היא בלתי מוגבלת.

ההגדרה הרביעית היא התיאוקרטיה המלוכנית (Royal Theocracy), המבוססת על התפיסה שהמלך הוא אדם קדוש, או מי שמייצג את הא-ל עלי אדמות.³⁷

³³ ובר, הטיפוסים, עמ' 37-38.

³⁴ Waskey, Theocracy.

³⁵ לדבריו (שם, עמ' 1354-1355), כל הקטגוריות באו לידי ביטוי מתקופת המקרא ועד סוף ימי בית שני.

³⁶ לורברבוים מציין שבמקרא ובספרות חז"ל ניתן למצוא דגם שלטוני שאותו הוא מכנה בשם 'הא-ל הוא המלך' (לורברבוים, מלך אביון. ראו בספרו ביבליוגרפיה עשירה של מחקרים על תיאוקרטיה במקרא ומעט מחקרים על תיאוקרטיה בספרות חז"ל). כינוי זה דומה לדגם השלטוני של תיאוקרטיה ישירה, אלא שלורברבוים מדגיש שבדגם זה ההנהגה נמצאת בידי מנהיג כריזמטי (שם, עמ' 14-15), ואם כך, זהו למעשה הדגם של תיאוקרטיה כריזמטית. בדגם זה תמכו גם בובר, מלכות שמים; שפירא, דמוקרטיה ראשונית, עמ' 257-260.

³⁷ לורברבוים (שם), עמ' 11-24, מתאר דגם שלטוני נוסף שיש לו ביטוי במקרא ובספרות חז"ל, שאותו הוא מכנה בשם 'מלך שהוא בעל זיקה לא-ל', המכונה במחקר גם 'תיאולוגיה מלכותית'. דגם זה תואם במידה רבה את הדגם של תיאוקרטיה מלוכנית, או של מלכות מכוחה של זכות א-להית.

לדברי לורברבוים (שם, עמ' 39-40), במקרא ניתן גם למצוא ביטוי לתפיסה משטרית שלפיה המלך איננו הא-ל, וקיימת הפרדה מלאה בין המלוכה לבין האלוהות. תפיסה זו יוצרת חילון של הפוליטיקה, והיא אינה תיאוקרטית במהותה. לורברבוים טוען (שם, עמ' 9), שחז"ל אימצו את הדגם השלישי, המפריד בין השלטון הפוליטי לדת, והדבר בא לידי ביטוי בכך שהמלוכה מוגבלת על ידי הסנהדרין. להבנת, הדגם של חז"ל איננו מפריד בין השלטון לבין הדת, ורחוק מאוד מחילון הפוליטיקה מכיוון שלדעתם הסנהדרין היא חלק מהמשטר, ויש ציפיות דתיות מהמלך.

ההגדרה החמישית היא התיאוקרטיה ההירוקרטית (Hierocracy) – שלטון הכהונה,³⁸ או שלטון אנשי הדת והממסד הדתי (Ecclesiocracy).³⁹

ההגדרה השישית היא התיאוקרטיה התיאונומית (Theonomy), הגורסת שהתיאוקרטיה היא שיטת משטר המבוססת על שלטון חוקי הא-ל.

את שש ההגדרות האמורות ניתן למיין בהתאם לגורם השולט במדינה: הא-ל, האדם, או החוק האלוקי. התיאוקרטיה הישירה גורסת שהשלטון מופקד באופן מוחלט ובלעדי בידי הא-ל. התיאוקרטיה ההירוקרטית מכירה אמנם בסמכות האדם לשלוט, אך סמכות זו מותנית בהיות השליט איש דת, נציג הא-ל עלי אדמות. התיאוקרטיה הכריזמטית מכירה גם בסמכות של מנהיג פוליטי שאינו איש דת לשלוט, כל עוד מקורות ההשראה שלו הם דתיים, וההגדרות של מלך מכוחה של זכות אלהית, או התיאוקרטיה המלוכנית אף אינן מחייבות שהשלטון ישאב השראה מן הדת, בהניחן שהשליט מייצג את רצון הא-ל, אף אם אין הדבר נגלה לעין. ולבסוף, התיאוקרטיה התיאונומית גורסת שהגורם השולט במדינה הוא החוק האלוקי.⁴⁰

2.1. היחסים שבין אנשי הדת וההנהגה הפוליטית

בכל משטר תיאוקרטי קיים יסוד היירוקרטי, הבא לידי ביטוי בשילוב אנשי הדת, בדרך זו או אחרת בשלטון. רביצקי⁴¹ זיהה ארבעה דגמים בעניין זה: הראשון שבהם הוא דגם האיחוד, שבו המנהיג הפוליטי הוא גם איש הרוח העליון, בדומה במובן מסוים למלך הפילוסוף של אפלטון.⁴² הדגם השני הוא

³⁸ ראו: קירשנבאום, פרק בתורת, עמ' 397. קירשנבאום כתב שם כי היירוקרטיה פירושה משטר שבו אין ממסד שלטוני קבוע אלא מזדמן. דומני שהוא עירב בין היירוקרטיה לבין תיאוקרטיה כריזמטית.

³⁹ Backer, Theocratic Constitutionalism, p 110. אף בלפר רואה את התיאוקרטיה כשלטון אנשי הדת (בלפר, מלכות שמים, עמ' 19), וכך גם מוגדרת התיאוקרטיה במילון (אבן שושן, מלון). אדלר, שחקר את כתביהם של הריא"ה הרצוג, הרי"א וולדינברג, והר"ש פרדבוש, מבחין בין 'שתי גישות: כזו המגדירה את משטר מדינת התורה כתיאוקרטיה, בה שולטים חכמי התורה, וכזו המגדירה אותו כשלטון המנהיגות הפוליטית' (אדלר, מדינת התורה, עמ' 2).

⁴⁰ כמובן יש הגדרות המשלבות בין מרכיב השלטון למרכיב החוק הדתי. כך למשל, דאוח'אט מגדיר את התיאוקרטיה כשיטת משטר שבה אנשי הדת כותבים את החוקים ואוכפים אותם על האוכלוסייה. ראו: Douthat, Theocracy, pp 23-30.

⁴¹ רביצקי, דת ומדינה, עמ' 8. יש לציין כי רביצקי אינו מקפיד על אחידות במונחים של הדגמים שהוא עצמו הציע. לפיכך, בחרתי מתוך דבריו מונח אחד לכל דגם.

⁴² רביצקי (שם), עמ' 21.

דגם הכפיפות, שבו הממסד הפוליטי כפוף ומשרת את מטרותיו של הממסד הדתי.⁴³ **הדגם השלישי** הוא **דגם ההשלמה**, שפירושו מדינה שבה יש מוסדות פוליטיים (כמלוכה) ומוסדות דתיים (ככהונה), שביניהם מתקיימים יחסי גומלין, הבאים לידי ביטוי בכך שגם המוסדות הפוליטיים עוסקים בענייני הדת וגם המוסדות הדתיים עוסקים בניהול המדינה (בלשונה של בלפר, בעניינים הארציים).⁴⁴ **הדגם הרביעי** הוא **דגם ההפרדה**, המבטא שיטת משטר שבה מתקיימת הפרדה ברורה בין תחומי העיסוק של הממסד הפוליטי – ניהול במדינה, לבין תחומי העיסוק של הממסד הדתי – ענייני הדת.⁴⁵

2.2. החוק הדתי במדינה תיאוקרטית

כאמור, התיאוקרטיה התיאונומית מבוססת על שלטונו של החוק הדתי. קירשנבאום הבחין בין תפיסה שלפיה מקור החוק בדבריהם של נציגי הא-ל, כנביאים, לתפיסה מרוככת יותר, שאותה הוא מכנה **נומוקרטיה דתית**, שמשמעותה היא שלטון החוק האלקי, הנתון לפרשנות האנושית.⁴⁶ לדבריו, המשפט העברי, המבכר את הפרשנות האנושית התבונית לחוקי התורה על פרשנות שמקורה בהתגלות, הוא הבסיס המשפטי לנומוקרטיה הדתית של המדינה היהודית.

הירשל מתאר דגם תיאונומי 'רד' אף יותר, שהדת מהווה מעין חוקה המחייבת את המנהיגים הפוליטיים שאינם אנשי דת לפעול במסגרתה.⁴⁷ הירשל מכנה דגם זה **תיאוקרטיה חוקתית** (Constitutional Theocracy).

3. כלי תיאורטי לניתוח משנה מדינית תיאוקרטית

לאור כל האמור ניתן לנתח משנה מדינית תיאוקרטית בעזרת המונחים הבאים:

1. **תיאוקרטיה ישירה** (Eschatological Theocracy) – מלוכה ישירה של הא-ל על בני האדם.
2. **היירוקרטיה** (Hierocracy) – שלטון הכהונה. את היחס בין המוסד הדתי לבין המוסד הפוליטי

⁴³ שם, עמ' 99.

⁴⁴ בלפר, זהות כפולה, עמ' 24.

⁴⁵ רביצקי (שם), עמ' 25.

⁴⁶ קירשנבאום, תיאוקרטיה, עמ' רכג-רלד.

⁴⁷ Hirschl, Constitutional Theocracy, ראו עוד בעניין זה: Roy, Une théocratie.

במשטר (אם ישנו), מתארים הדגמים הבאים :

א. **דגם האיחוד** – המנהיג הפוליטי הוא גם איש הדת העליון.

ב. **דגם הכפיפות** – המוסד הפוליטי כפוף ומשרת את מטרותיו של המוסד הדתי.

ג. **דגם ההשלמה** – יש יחסי גומלין בין המוסד הפוליטי והמוסד הדתי.

ד. **דגם ההפרדה** – ישנה הפרדה ברורה בין תחומי העיסוק של המוסד הפוליטי לבין תחומי העיסוק של המוסד הדתי.

3. מנהיג פוליטי בעל סמכות דתית :

א. **מלך בחסד הא-ל (Divine Right)** – מלך המקבל את סמכותו מידי הא-ל, ולכן סמכותו היא בלתי מוגבלת.

ב. **תיאוקרטיה מלוכנית (Royal Theocracy)** – תפיסת המלך כאדם קדוש או כמי שמייצג את הא-ל עלי אדמות.

ג. **תיאוקרטיה כריזמטית (Charismatic Theocracy)** – הנהגה פוליטית לא-ממוסדת, של אדם שמונע על ידי דחף רוחני.

4. **תיאונומיה (Theonomy)** – שלטון חוקי הא-ל. כאן ישנן כמה אפשרויות :

א. **תיאונומיה ישירה** – מקור כל החוקים והפרשנות שלהם בא-ל.

ב. **נומוקרטיה דתית** – חוק דתי אשר נתון לפרשנות בידי בני אדם.

ג. **תיאונומיה חוקתית** – חוק דתי אשר מאפשר חקיקה אנושית הכפופה לו.

לאור מונחים אלה נבחן את המחקרים על המשנה המדינית העולה מהמקורות שעמדו ברקע

כתיבתם של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן.⁴⁸

4. תיאוקרטיה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים

חלק מחכמי ימי הביניים עסקו בשאלת המשטר הראוי, ודבריהם היו רקע למשנתם המדינית של

⁴⁸ עבודה זו בוחנת את משנתם המדינית של רבנים ולכן היא כוללת סקירה של מקורות יהודיים שעמדו ברקע משנתם. אולם, מן הראוי לבחון במסגרת אחרת האם הכלי המוצע למעלה מתאים גם לבחינת משנה מדינית של דתות אחרות, ובמיוחד באסלאם. ראו בעניין זה : מנשרי, שלטון חכם ההלכה ; ליטבק, שלטון חכם ההלכה.

שלושת הרבנים. אולם, בשונה מהאתגר שהעמידה מדינת ישראל בפני העולם התורני, חכמי ימי הביניים עסקו במשטר הראוי במדינה (או ממלכה) שבה כל האזרחים הם יהודים שומרי מצוות בלבד. למרות זאת, יש בדברי חכמי ימי הביניים הכרעות משמעותיות, אשר השפיעו על שלושת הרבנים, ולכן נדון בהם.

4.1. חילון הפוליטיקה – הפרדה

רבים מן המלומדים טענו שהיהדות דגלה בחילון הפוליטיקה, שמשמעו הוא משטר המבוסס על דגם ההפרדה. לפי בלידשטיין,⁴⁹ נציג בולט לגישה זו הוא רבנו ניסים, שסבר שבמדינה היהודית יתקיימו שתי מערכות מקבילות: משפט התורה ומשפט המלך. תכליתו של משפט התורה היא רוחנית ותכליתו של משפט המלך היא ארצית. מאחר שמשפט התורה נועד לקדם תכליות רוחניות בלבד, הוא פטור מלעסוק בסדר החברתי, ומאחר שמשפט המלך נועד לשם 'הסדור המדיני', הוא פטור מהגשמת האידיאל הרוחני. בלידשטיין סבור שתפיסה זו תומכת בקדימות של הפוליטיקה על פני חוקי התורה, ובעצם תומכת בחילון הפוליטיקה.⁵⁰

גם רביצקי⁵¹ טען שעמדתו של הר"ן היא, שבמשטר הראוי ישנה הפרדה בין מערכת המשפט הדתית של התורה לבין משפט המלך החילוני. לדבריו, הר"ן תומך בחילון הפוליטיקה, ובמילים אחרות, בדגם ההפרדה שהוזכר לעיל. עוד טען רביצקי, שקהילות ישראל בימי הביניים מימשו את דגם ההפרדה כאשר קיימו לצד משפט התורה מערכת משפט אזרחית של הקהילה, במסגרת תקנות הקהל.⁵²

אחיטוב⁵³ קשר בין גישתו של רבנו ניסים למודל המידור של ליבמן (ראו להלן, עמ' 32), שבמרכזו הטענה, שישנם תחומים נייטרליים מבחינת המשמעות הדתית, כפוליטיקה. לורברבוים⁵⁴ טען שאף הרמב"ם שותף לתפיסה זו. לדבריו 'הרמב"ם, הרשב"א ור"ן הם דובריה הראשיים של העמדה המחלנת של הפוליטיקה בימי-הביניים'.⁵⁵ בהמשך נראה שיש חוקרים שחלקו על זיהוי הרמב"ם עם גישה זו.

⁴⁹ בלידשטיין, עקרונות מדיניים, עמ' 156.

⁵⁰ שם, עמ' 163.

⁵¹ רביצקי, דת ומדינה, עמ' 49.

⁵² שם, עמ' 52.

⁵³ אחיטוב, על גבול התמורה, עמ' 286-287.

⁵⁴ לורברבוים, פוליטיקה וגבולות, עמ' 47.

⁵⁵ שם, עמ' 163.

לעומת זאת, קירשנבאום טען שהר"ן לא תמך בקיומן של שתי מערכות משפט מקבילות ומתחרות. לטענתו, גם לדעת הר"ן מערכת המשפט בעיקרה הייתה מערכת דתית של בתי דין תורניים, ולצדה טיפלה מערכת המשפט האזרחית של המלך רק ביעניינים מלכותיים ופשעים מיוחדים.⁵⁶ גם הרווי טען שהמלך התערב בעניינים משפטיים רק במקרים דחופים בלבד.⁵⁷

אגב כך חשוב מאוד להזכיר את טענתו של ברנד שדברי הר"ן בדרשותיו אינם משקפים את עמדתו ההלכתית ומדובר במסמך פולמוסי שנועד להשיב לביקורת הנוצרית של המומר אבנר מבורגוס (אלפונסו דה ואיאדולידי) במחצית הראשונה של המאה הי"ד. לדבריו, עמדתו ההלכתית של הר"ן היא שמערכת המשפט היחידה היא זו התורנית, אלא שבידה הסמכות לסטות מהדין לצורך השעה וזאת במסגרת משפט המלך. כלומר, משפט המלך מעניק סמכות נוספת לשופטים שהם חכמי ההלכה, וממילא לא מדובר על הקמת מערכת אזרחית מתחרה.⁵⁸

4.2. תיאוקרטיה כאריזמטית

מדברי ר"י אברבנאל (להלן: אברבנאל) מסיק רביצקי,⁵⁹ שלשיטתו, שיטת המשטר האידיאלית היא **תיאוקרטיה כריזמטית**, ואילו המשטר הריאלי הראוי הוא בעל מאפיינים דמוקרטיים, המתאפיין בביזור הכוח השלטוני בין גופים שונים, המגבילים זה את זה.⁶⁰ גישתו של אברבנאל מבטאת התנגדות למשטר המלוכני והעדפת המשטר הדמוקרטי, אך אין בה דיון ביחס שבין הממסד הדתי לממסד הפוליטי.

4.3. המדינה בשירות הדת – כפיפות

רביצקי מציין שלדעתו של רבי יוסף חיון,⁶¹ המדינה היהודית האידיאלית צריכה להתבסס על דגם שלטוני שלפיו המדינה משרתת את הדת ואוכפת את חוקיה (דגם הכפיפות).⁶²

⁵⁶ קירשנבאום, מערכות שיפוטיות.

⁵⁷ Harvey, Rabbi Nissim.

⁵⁸ ברנד, משפט המלך, עמ' 393-425.

⁵⁹ רביצקי (שם), עמ' 71 ; 76.

⁶⁰ שם, עמ' 75, וכן: Netanyahu, Don Isaac Abravanel, pp 189-193.

⁶¹ רבה של ליסבון ערב גירוש ספרד ורבו של אברבנאל, ראו אודותיו: גרוס, ר' יוסף.

⁶² רביצקי (שם), עמ' 98-100.

לפי בלפר, גישתו של אברבנאל, רואה מתח בין מלכות אדם למלכות שמיים ומבכרת את האחרונה, לצד קיום פוליטי מינימלי (שופט) המשרת את החזון הרוחני.⁶³ פרשנות זו לגישתו של אברבנאל יוצרת מעין שילוב של דגם הכפיפות עם תיאוקרטיה כריזמטית.

4.4. איש הדת הוא המנהיג הפוליטי – איחוד או השלמה?

רביצקי⁶⁴ מוצא, שהרמב"ם מתאר שלושה דגמי משטר לתקופות ומצבים שונים: הדגם הראשון מתאר מלכות שבה המלך אינו מקבל על עצמו עול מלכות שמיים ובשל כך נוצר חילון של הפוליטיקה. דגם זה, שרביצקי מכנה אותו בשם **דגם הפרדה**, מבטא שיטת משטר שלדעת הרמב"ם **איננה ראויה**, אך יש להשלים עמה בדיעבד. הדגם השני הוא **דגם ההשלמה**, המתאר את המלכות **הראויה**, הפועלת לצד הסנהדרין והנביא בדרך של השלמה הדדית ובאחריות משותפת לענייני החומר ולענייני הרוח. הדגם השלישי הוא **דגם האיחוד**, הדגם **האידיאלי**, שבו המלך הוא גם איש הדת והרוח הבכיר, דגם שנהג בימי משה רבנו וישוב בימי המשיח.

מניתוח זה של רביצקי נוכל להסיק כי גם בניתוח של עמדות הלכתיות (לפחות בתחום המחשבה המדינית) אחרות יש להבחין בין משטר שההוגה מקבל **בדיעבד**, לבין המשטר **הראוי** בעיניו של ההוגה, וכן בין זה האחרון לבין המשטר **האידיאלי**. צפוי שלהבחנה זו תהיה חשיבות רבה בבואנו לבחון את המשטר המדיני הראוי בעיניהם של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן, בהתחשב בעמדתם בנוגע למעמדה ההלכתי של מדינת ישראל.

נסיים בעמדתה של בלפר,⁶⁵ על פיה רבי יהודה הלוי צידד בשיטת משטר שבה ישנו **איחוד** ההנהגה הפוליטית וההנהגה הדתית שנעשות ישות אחת ('התכה'), בעוד שהרמב"ם צידד בשיטת משטר שבה יש **השלמה** בין מוסדות דתיים ומוסדות אזרחיים, כאשר אלו כאלו פועלים מתוך תפיסה הרואה 'בעבודת ה' את תכלית החיים, ובכלל זה של החיים המדיניים', ויחד יוצרות 'מפגש הרמוני בין הרשויות השונות של הקיום האחד'.⁶⁶

⁶³ בלפר, זהות כפולה, עמ' 122; 124.

⁶⁴ רביצקי (שם), עמ' 24.

⁶⁵ בלפר (שם), עמ' 121; 123.

⁶⁶ שם, עמ' 121.

5. התנגדות לתיאוקרטיה: מתקופת ההשכלה ועד לציונות

התיאוקרטיה היהודית הייתה מטרה לחיצי ביקורת שנונים, מתקופת ההשכלה ועד ימינו. דומה שההוגה היהודי הבולט, ואולי גם הראשון, שניסה לעקור את המרכיב הדתי בתפיסת העולם היהודית היה הפילוסוף היהודי ברוך שפינוזה, ב'מאמר תיאולוגי מדיני' שפורסם בשנת 1670. בלפר⁶⁷ מסכמת את עמדתו של שפינוזה כך: הדת נועדה לשרת את הצרכים הפוליטיים ולגייס את ההמונים לציית לשלטון, וככזו, עשתה תפקידה היטב. אולם בהמשך, הממסד הדתי, כגולם שקם על יוצרו, החל לפעול באופן עצמאי בניגוד להוראות השלטון ובכך גרם לחורבן ולגלות.⁶⁸ אף רביצקי⁶⁹ וסיידלר⁷⁰ מציגים את שפינוזה כמי שתומך במשנה מדינית שלפיה הדת כפופה למדינה ומטרתה לגרום לציבור לציית לחוקי המדינה, עמדה שהיא אנטי-דתית במהותה.⁷¹

הוגה חשוב אחר, מנדלסון, לא ראה את הדת ככלי שרת ביד הממסד הפוליטי, ובכל זאת, הוא התנגד לכפיית הדת על ידי מוסדות המדינה, וקרא להפיכת הדת לאמונה אישית, המופרדת מהשלטון החילוני שאינו אמור לעסוק בכפייה דתית או בהבחנה בין בעלי אמונות שונות.⁷² למרות זאת יש המציגים⁷³ כי מנדלסון התנגד להפרדה בין דת ומדינה ברוח 'האיגרת על הסובלנות' של ג'ון לוק,⁷⁴ מכיוון שמנדלסון אמנם כתב שהמדינה אינה רשאית לכפות את הדת, אולם היא רשאית ואף אמורה לחנך את הציבור לקבל את הדת וערכיה.

יתירה מזו, מנדלסון ביאר את הפסוקים הרבים בתורה העוסקים בכפייה דתית כעוסקים במדינה היהודית העתיקה:

מדינה ודת לא מאוחדות היו בחוקה ראשונית זו, אלא [=היו] חטיבה אחת; לא

⁶⁷ בלפר, זהות כפולה, עמ' 82.

⁶⁸ שם, עמ' 86.

⁶⁹ רביצקי (שם), עמ' 113.

⁷⁰ סיידלר, היהדות כדת חוק, עמ' 32.

⁷¹ רביצקי (שם), עמ' 111-112.

⁷² בלפר (שם), עמ' 56.

⁷³ שלומוביץ, מנדלסון ולוק; Arkush, Moses Mendelssohn, pp 89–122, 241–288.

⁷⁴ מנדלסון מתייחס לאיגרת בספרו ירושלים (מנדלסון, כתבים קטנים, עמ' 39).

מחוברות, אלא שתיים שהן אחת. יחסו של האדם לחברה ויחסו למקום [=לא-ל] נפגשו בנקודה אחת, מבלי יכולת לבוא לידי ניגוד. אלוהים, בורא העולם ומקיימו, היה גם מלכה ומנהיגה של אומה זו...

לפיכך, רכשה לה האזרחיות באומה זו ערך של קדושה ודת, וכל עבודת-האזרח היתה גם עבודת-אלוהים לאמתה. העדה היתה עדת ה', עניינה עניני ה', מסי הקהל תרומת ה', וכל עבודה, עד הקלה שבמשמרת השוטר בעם, היה בה משום עבודת אלוהים. הלויים שפרנסתם על הקהל, היו אוכלים משולחן גבוה [=מאת הא-ל]...⁷⁵

מנדלסון מסביר כי במדינה היהודית העתיקה הייתה זהות בין הא-ל לבין המדינה וחוקיה. הא-ל היה המלך, וחוקיו היו חוקי המדינה. במדינה זו לא הייתה הבחנה בין מצוות שבין אדם לחברו למצוות שבין אדם למקום, וכן לא הייתה הבחנה בין הקודש והחול, ולכן הייתה בה גם כפייה דתית. מכאן ברור שלדעת מנדלסון במשטר היהודי האידיאלי היה איחוד מלא בין הדתי והפוליטי, כאשר המלך הוא הא-ל עצמו, ולמעשה מדובר ב**תיאוקרטיה ישירה**.⁷⁶ סיידלר מעיר על כך שאמנם מתואר כאן משטר תיאוקרטי המוצג כאידיאלי, אולם, בין השורות ניכר שמנדלסון ראה במשטר זה תופעה היסטורית חד פעמית שאינה ניתנת למימוש חוזר.⁷⁷

6. תיאוקרטיה והתנועה הציונית

מייסד הציונות כתנועה פוליטית, תיאודור הרצל, התנגד לתיאוקרטיה, והקדיש לכך פרק קצר בספרו מדינת היהודים (ההדגשות שלי. ע.ר.):

ובכן, כלום תהיה לנו לבסוף תיאוקרטיה? לא! **האמונה מלכדת אותנו, המדע עושה אותנו חופשיים. על כן לא ניתן כלל לדחפים תיאוקראטיים של אנשי-הדת שלנו**

⁷⁵ שם, עמ' 132-133. בשולי הדברים יש להעיר שמנדלסון תומך כאן בכפייה דתית גם על מצוות שבין אדם למקום (אך לא על אמונות) מכיוון שהפרתן גורמת נזק לחברה, ובכל זאת, דיני הראיות הנוקשים בהלכה צמצמו מאוד את האפשרות לענישה כזו.

⁷⁶ גם פיינר, משה מנדלסון, עמ' 136, קבע שמנדלסון טען שהמדינה העברית הקדומה היתה תיאוקרטיה. ראו עוד בעניין זה: שיינפלד, שכחת הקול, עמ' 38-69; דורמן, ויכוחי שפינוזה, עמ' 54; שביד, תולדות ההגות, עמ' 144.

⁷⁷ סיידלר היהדות כדת חוק, עמ' 98-99.

להרים ראש. אנו נדע להחזיקם בבת-הכנסת שלהם, כשם שנחזיק את צבא-הקבע שלנו בקסרקטינים. צבא וכהונה יכובדו מאוד, כדרוש וכראוי לתפקידיהם היפים. **בענייני המדינה, עם כל הערכתה כלפיהם, אל להם להתערב,** פן יביאו עליה קשיים מבית ומחוץ.

כל אדם חופשי ובלתי-מוגבל באמונתו או בכפירתו, כמו בלאומיותו, ואם יקרה שישבו בתוכנו גם בני אמונה אחרת, בני לאום אחר, נעניק להם הגנה מכובדת ושיוון-זכויות חוקי. למדנו את הסובלנות באירופה. הנני אומר זאת ללא כל שמץ של לעג. האנטישמיות הנוכחית, רק במקומות ספורים ניתן לזהותה עם אי-הסובלנות הדתית הישנה. בקרב עמי-התרבות זוהי על-פי רוב תנועה, שבה רוצים הם להתגונן מפני רוח-רפאים של עברם הם.⁷⁸

גם זאב ז'בוטינסקי טען בשלב ראשון כי הדת נועדה לשמור על קיומו של עם ישראל בגולה, בהיעדר קשר לארץ ישראל. אולם, במצב הבריא לשד החיים של האומה הוא הלאומיות, ומקור החיים הוא בארץ ישראל.⁷⁹ אולם, בהמשך הוא שינה את דעתו וקבע כי הדת היא חלק בלתי נפרד מרוח הלאום והוויתו.⁸⁰ בעקבות זאת הוא תמך בהכללת 'הסעיף הדתי' בחוקת ההסתדרות הציונית החדשה, שבו נאמר:

תעודת הציונות היא: גאולת ישראל וארצו, תחיית ממלכתו ושפתו והשרשת קודשי תורתו בחיי האומה, דרכיה: יצירת רוב עברי בארץ-ישראל משני עברי הירדן; הקמת המדינה העברית על יסודות החופש האזרחי ועקרוני הצדק ברוח תורת ישראל; שיבת ציון לכל דורשי ציון וסוף הפיזור. תעודה זו זכות בכורה לה על תועלתם של הפרט הקיבוץ והמעמד.⁸¹

לצד גישות אלה, היה זרם משמעותי בתנועה הציונית שראה ערך ציוני (גם אם חילוני) בתחיית

⁷⁸ הרצל, מדינת היהודים, עמ' 67-68.

⁷⁹ בלפר, זהות כפולה, עמ' 101.

⁸⁰ דון יחיא, בין לאומיות לדת. ישנה מחלוקת האם השינוי היה מהותי, כפי שגורס דון יחיא (שם, עמ' 172-173) או משיקולים פוליטיים (נאור, גם לאפיקורסים).

⁸¹ מצוטט אצל דון יחיא (שם), עמ' 167.

המשפט העברי ובקבלה חלקית שלו כחוק של המדינה היהודית העתידית. אולם, פעילי הזרם הזה נדחקו הצידה מפני העיסוק הבטחוני וההתיישבותי בראשית שנות ה-30 של המאה ה-20.⁸²

לקראת הקמת המדינה הפך הדיון מתיאורטי למעשי.⁸³ הגל המשמעותי הראשון היה כבר בשנת תרצ"ז, כאשר בעקבות הדיונים על תוכנית החלוקה, הגיעו פניות של רבנים מהארץ ומהעולם אל הרבנות הראשית, בקריאה 'להתחיל בהכנות לקראת החלת חוקת התורה של המדינה העברית, שתקום אם החלוקה תבוצע'. הרבנות הראשית דחתה את הפנייה בנימוק שהנושא עדיין אינו אקטואלי.⁸⁴

בתגובה לפנייה נוספת החליט הרב הרצוג על כינוס אסיפת רבנים שתדון בין השאר ב'החלת דין תורה בתחום המשפט האזרחי והפלילי במדינה'.⁸⁵ אולם בעדותו בפני ועדת החלוקה לא דרש הרב הרצוג להחיל את חוקי התורה במדינה, לעומתו, משלחת המזרחי דרשה זאת.⁸⁶ כנראה בהקשר זה פנה הרב הרצוג לרב חיים עוזר גרודז'ינסקי, שהשיב תשובה קצרה בחודש אב תרצ"ח, ובה הציע להסתמך על דרשות הר"ן, בהמשך נשוב להתכתבות זו.⁸⁷

גל שני של עיסוק בשאלת המדינה על פי התורה היה עשור לאחר מכן, ערב הקמת המדינה. כך למשל, ב'מכתב הססטוס קווי' שנשלח לראשי אגודת ישראל על ידי דוד בן גוריון, הרב יהודה לייב מימון (פישמן), ויצחק גרינבוים בחודש יוני 1947 נאמר:

הקמת המדינה זקוקה לאישור האו"ם, וזה לא יתכן אם לא יובטח חופש המצפון במדינה לכל אזרחיה ולא יהיה ברור שאין הכוונה להקמת מדינה תיאוקרטית.⁸⁸

על פניו, מכתב זה, שעליו חתומים מנהיגים חילוניים ומנהיג דתי סתם את הגולל על האפשרות

⁸² חריס, הזדמנויות הסטוריות, עמ' 33; שמיר, לקס מוריאנצ'י; לחובסקי, משפט עברי.

⁸³ לסקירה של התהליכים והמהלכים החל מראשית המאה ה-20 ראו: כהן, הטלית והדגל, שרוב ספרו מוקדש לסוגיה זו, וכן הרשקוביץ, הרב הרצוג כמשפטן, עמ' 173-214. עוד בעניין זה ראו: שמעוני, האידיאולוגיה הציונית, עמ' 147-153.

⁸⁴ אליאש, הרבנות ותכנית החלוקה, עמ' 162.

⁸⁵ שם, עמ' 163.

⁸⁶ שם, עמ' 168.

⁸⁷ תוכן המכתב של הרב גרודז'ינסקי הובא בתוך: הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב, עמ' 75.

⁸⁸ הרב בלוי, יסודות לחוקה, עמ' 40-41; פראגר, ואלה תולדות. להרחבה ראו גם: פרידמן, ואלה תולדות, עמ' 47-79; חריס, המשפט הישראלי, עמ' 17-20.

שהמדינה שבדרך תהיה תיאוקרטית. ואכן בהמשך למכתב האמור, בהחלטת האו"ם על החלוקה מתאריך כ"ט בנובמבר 1947 נקבע בין השאר כך :

נשים יהיו רשאיות לבחור ולהיבחר לאסיפות המכוננות...

האסיפה המכוננת של כל מדינה תעבד קונסטיטוציה דמוקרטית למדינתה... ויכללו בין השאר הוראות כדלקמן :

...לתת ערובה לזכויות שוות לכל איש, ללא הפליה בעניינים אזרחיים, מדיניים, כלכליים ודתיים, להנאה מזכויות אנוש וחרויות יסוד, כגון חופש הדת, השפה, הדיבור והפרסום, חינוך, אספה והתאגדות.⁸⁹

משמעות ההחלטה הייתה שהמדינה תהיה דמוקרטית ולא תיאוקרטית. למרות זאת, במקביל, בחודשים ספטמבר-אוקטובר 1947 יזם ד"ר זרח ורהפטיג, איש הציונות הדתית, את הקמת 'מחלקת חוק'. זו הוקמה על יד הנהלת הוועד הלאומי, ובראשה עמדו ורהפטיג וד"ר מרדכי עליאש שהיה אף הוא אדם מסורתי. לאחר מכן, מתוך חשש שימחלקת חוק' תיטה בעמדותיה לכיוון הציונות הדתית הוקמה בדצמבר 1947, בשיתוף פעולה בין הוועד הלאומי והסוכנות 'המועצה המשפטית'. בראשה עמדו ד"ר דב יוסף היועץ המשפטי של הסוכנות, ד"ר מרדכי עליאש.⁹⁰

בפני 'המועצה המשפטית' הוצגו שלוש אפשרויות : אימוץ המשפט האנגלי, אימוץ קודקס משפטי אירופאי (כגון השווייצרי), או אימוץ המשפט העברי כמשפט המדינה. בנוגע לסוגיית המשפט העברי, נחלק היישוב היהודי לשלוש כתות : החרדים, שלא ראו כל טעם בהחלת משפט התורה במדינה חילונית, אנשי הציונות הדתית, שתמכו בהחלת משפט התורה במדינת ישראל למרות היותה חילונית, והחילונים, שעמדתם הייתה, שיש לאמץ משפט חילוני, שאין לו קשר לדת היהודית.

בפועל, הדרך המרכזית שנדונה בוועדה הייתה דרך אקלקטית – שילוב חלקי של המשפט העברי, אם בדרך של ניסוח חוקים מסוימים על פיו, ואם בדרך של קביעתו כמקור השראה לפרשנות של השופט.⁹¹

⁸⁹ החלטת האומות המאוחדות.

⁹⁰ חריס, הזדמנויות הסטוריות, עמ' 29-31.

⁹¹ שם, עמ' 32-36.

בדרך זו תמכו אנשי הציונות הדתית ותומכי המשפט העברי. הסכמה זו יצרה הזדמנות מעשית לבסס את המשפט הישראלי על המשפט העברי.⁹² אולם למרות ההסכמות העקרוניות בתוך 'המועצה המשפטית', לא הצליחו ועדות המשנה של המועצה להציג קודקס חוקים עברי מקורי עד מועד הכרזת העצמאות, ומשכך, פוזרה המועצה כולה.

מספר שבועות לפני הקמת המדינה מונה ד"ר פנחס רוזן, מייסד מפלגת 'עליה חדשה' (בקום המדינה היא נקראה: המפלגה הפרוגרסיבית), שלא היה מעורה בעבודת 'המועצה המשפטית', לתפקיד שר המשפטים. בסופו של דבר נוסחה 'פקודת סדרי שלטון ומשפט' שקבעה את המשך התחולה של המשפט האנגלי גם לאחר קום המדינה. הפקודה נוסחה בחופזה, על ידי אורי ידן, מנהל מחלקת החקיקה הראשון, ובאישורו של רוזן,⁹³ שראה בפתרון זה 'המינימום שבמינימום הנחוץ ברגע זה'. הפקודה התקבלה במאי 1948 ובכך הוכרע הוויכוח על מקומו של המשפט העברי במדינת ישראל, והזמני הפך לקבוע.⁹⁴

על רקע דיוני 'המועצה המשפטית' ערב קום המדינה, ועל רקע התחושה כי 'פקודת סדרי שלטון ומשפט' הייתה פתרון זמני ועוד תהיה הזדמנות לשלב את המשפט העברי בחוק של מדינת ישראל, החלו הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן לנסח את משנתם המדינית. אולם גם לאחר שנסתם הגולל על רעיון אימוצו של המשפט העברי כמשפט המדינה, הם המשיכו במשימתם, מתוך אמונה שעוד יבוא היום ותהיה עדנה למשנתם המדינית.

7. דוקטרינת 'דעת תורה'

סוגיה חשובה שעמדה ברקע הכתיבה של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן, היא דוקטרינת 'דעת תורה' שיסודה בהוגי הדעות החרדיים. את ממצאי המחקרים בעניין זה⁹⁵ סיכם בראון כך: 'דעת תורה' במובנה המודרני היא 'דוקטרינה המייחסת לגדולי התורה סמכות גורפת ומוחלטת בכל ובכל ענין, בראש ובראשונה בעניני ציבור'.⁹⁶ לדבריו, מוסכם על החוקרים כי דוקטרינה זו היא חידוש לעומת מה שהיה

⁹² קידר, משפט כחול-לבן, עמ' 85.

⁹³ ראו עוד: רדזינר, המחוקק הישראלי, עמ' 236, אשר טוען כי מי שעמד מאחורי דחיקת המשפט העברי בכוונת מכוון היה עו"ד חיים כהן. כהן היה אחד ממזכירי 'המועצה המשפטית', פרקליט המדינה הראשון ובהמשך היועץ המשפטי לממשלה הראשון.

⁹⁴ חריס (שם), עמ' 44-51. עוד על ניסוח חוק זה ראו: רדזינר, יסודותיה הנשכחים.

⁹⁵ בקון, דעת תורה; כ"ץ, דעת תורה; קפלן, דעת תורה; Kaplan, Daas Torah.

⁹⁶ בראון, דוקטרינת דעת תורה, עמ' 3. ראו גם: Brown, Jewish Political Theology.

מקובל בחברה היהודית המסורתית שבה הנהגת הציבור היתה בידי מנהיגים פוליטיים (פרנסים) ולא בידי רבנים. חלוקות הדעות בשאלה, מתי נוצרה דוקטרינה זו, המקדימים מדברים על אמצע המאה ה-19 והמאחרים מדברים על אמצע המאה ה-20, לאחר השואה.⁹⁷

בפועל, מימוש דוקטרינת 'דעת תורה' הביא לכך שמי שניהל את העניינים הפוליטיים באופן שוטף היו עסקנים, שהיו כפופים להוראותיהם של רבנים. ניתן אפוא לזהות דוקטרינה זו עם **דגם הכפיפות** שהוזכר לעיל. בעבודה נבחן גם כיצד התייחסו לגישה זו הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן, שהכירו היטב את הדוקטרינה עקב מגעייהם עם הציבור החרדי במדינת ישראל.⁹⁸

ב. דמוקרטיה ואורתודוקסיה

עד כה עסקנו בהגדרת התיאוקרטיה, ובמאפייניה. כעת נפנה לסקור את המאפיינים וההגדרות של הדמוקרטיה, שאף בה דנו הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן, ואף אימצו חלק מערכיה. כדי לברר באופן מדויק אילו מרכיבים דמוקרטיים הם אימצו במשנתם המדינית, יש לבחון תחילה את מאפייניו של המשטר הדמוקרטי.

1. היחס של האורתודוקסיה למודרנה

משנתם המדינית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן עוצבה בתקופה שבה קמה מדינת ישראל - מדינה יהודית, חילונית ודמוקרטית. מאפיינים אלה: החילון והדמוקרטיה, הם חלק בלתי נפרד מהמודרנה. לפיכך, בבואנו לבחון את משנתם המדינית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן נקדים ונסקור דגמים שונים של התמודדות האורתודוקסיה עם המודרנה.

לפי רביצקי,⁹⁹ המפגש של היהדות האורתודוקסית עם המודרנה כולל שלושה מרכיבים: (א) מפגש עם החוץ הלא-יהודי, (ב) הצורך במתן לגיטימציה לחידושים ושינויים דינמיים, (ג) קבלת יסודות מוגדרים של שינויים בעידן המודרני.

⁹⁷ בראון (שם), עמ' 3.

⁹⁸ לגבי עמדתם של רבנים מהציונות הדתית בעניין דעת תורה, ראו: בראון, פולמוס דעת תורה.

⁹⁹ רביצקי, חירות על הלוחות, עמ' 162-163.

לגבי אופי ההתמודדות של המסורת הדתית עם המודרנה הציע ברגר¹⁰⁰ שלושה דגמים :

1. **התאמה** – הטמעה של ערכים מודרניים אל תוך תפיסת העולם הדתית והתאמה של האידיאולוגיה לסביבה המודרנית.
2. **מגננה** – היבדלות של החברה הדתית מהסביבה המודרנית-חילונית. היבדלות זו כוללת התנגדות לערכים המודרניים ובדרך כלל גם הקפדה על סממנים חיצוניים המבדילים את הקהילה הדתית מסביבתה.
3. **מתקפה** – ניסיון להחזיר את הדת לעמדה משפיעה בחברה, וזאת תוך מאבק עם התפיסה המודרנית השלטת.

ליבמן¹⁰¹ מתאר את תגובתה של היהדות האורתודוקסית למודרניות בשתי דרכים עיקריות: הדרך הראשונה היא **ניאו-מסורתיות**, דהיינו התבדלות חברתית ותרבותית מהמודרניות במטרה לשמור על ההלכה מפגיעתה, וזו היא הגישה החרדית. הדרך השנייה היא **אורתודוקסית-מודרנית**, ובה שלוש גישות: הראשונה היא **הסתגלות** – התאמת הערכים היהודיים לערכים המודרניים. השנייה היא **מידור** – הפרדה בין המודרניות ליהדות ההלכתית, הנעשית על ידי קיומם של תחומים נייטרליים מבחינה יהודית בהם מאומצת המודרניות. השלישית היא **הרחבה והשתלטות** – קבלת המודרניות על ידי פירושה מחדש בעיניים יהודיות, מתוך הנחה שמקור הערכים המודרניים שהתקבלו הוא יהודי טהור.

אשר כהן ניתח את גישתו של הרב וולדינברג, על רקע שני דגמים: 'קידוש החדש' ו'נאמנות לישן', בהקשר של יחס האורתודוקסיה למדינת ישראל. לדבריו **קידוש החדש** משמעו גישה על פיה על המסורת היהודית להתאים את עצמה למדינה, הנתפסת כמציאות חיובית שאינה ניתנת לשינוי משמעותי. לעומת זאת, **נאמנות לישן** משמעה היצמדות ונאמנות להלכה במתכונתה האורתודוקסית מתוך דרישה שהמדינה תתאים את עצמה לערכיה של המסורת היהודית.¹⁰² לשיטתו של כהן דגמים אלה מייצגים גישות שונות

¹⁰⁰ Berger, A Far Glory, pp 41-46.

ראו פרסום מוקדם יותר (Berger, The Heretical Imperative) שבו הוא הציע שלושה דגמים אחרים: (א) דדוקציה – שמירה על הסמכות הדתית האובייקטיבית גם אל מול המודרנה. (ב) רדוקציה – תרגום הדת למונחים מודרניים, קרי, פרשנות חילונית למסורת. (ג) אינדוקציה – התמקדות בחוויה הדתית האישית.

¹⁰¹ ליבמן, התפתחויות, עמ' 231-239.

¹⁰² כהן, הטלית והדגל, עמ' 73.

להתמודדות של הציונות הדתית עם המתח שבין מסורת ומודרנה שקיים בהקשרים רחבים הרבה יותר.¹⁰³

כהן קובע כי 'הטיפוסים האידיאליים' המייצגים גישות אלה הם הרב ד"ר שמעון פדרבוש, מחבר הספר 'משפט המלוכה בישראל',¹⁰⁴ המייצג את 'קידוש החדש' והרב וולדינברג המייצג את 'הנאמנות לישן'. זאת, על סמך בחינת התבטאויותיהם בנוגע לשלוש סוגיות: א. היחס לדמוקרטיה, ב. שאלת היחס בין 'הרשות המדינית והרשות הדתית', ג. סמכות הרבנים לתקן תקנות.¹⁰⁵

כהן מייחס משקל גדול לסגנון הכתיבה של הרב וולדינברג, והדבר סביר לאור החלטתו לבחון את גישתו האידיאולוגית למודרנה. אולם נראה שלא די בכך כדי לעמוד על משנתו המדינית של הפוסק. יש לבחון את עמדותיו בשורה רחבה יותר של מאפיינים תיאוקרטיים ודמוקרטיים בכתביו, כפי שיעשה בעבודה זו. יתר על כן, מאחר שבהתמודדות עם המודרנה, האורתודוקסיה נוהגת לאמץ קו של שמרנות עקרונית המשולבת בפרקטיקה של שינוי בעזרת כלים פרשניים,¹⁰⁶ במיוחד כאשר אנו מבקשים לבחון את משנתו המדינית של הפוסק האורתודוקסי, יש להיזהר ממתן משקל יתר להתבטאויותו האידיאולוגיות, ולהעדיף בחינה שיטתית של עמדותיו ההלכתיות ('היבשות') השיטתית.

על ההצעה של כהן יש להעיר כי הדגמים שהוא מציע דומים במידה רבה לדגמים של ברגר (שפורסמו לאחר מחקרו של כהן) בנוגע ליחס האורתודוקסיה למודרנה: התאמה למודרניות – מקבילה ל'קידוש החדש', ומגננה ומתקפה מקבילות ל'נאמנות לישן'. על כן, בעבודה נעשה שימוש בדגמים שהציעו ברגר וליבמן.

אולם, מסתבר שלא די בהם, משום שהם מניחים שהיחס למודרנה הוא כאל יחידה שאינה ניתנת לחלוקה – כאשר יש המתנגדים למודרנה ויש המקבלים אותה. לעומת זאת, כפי שניווכח להלן, הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן נקטו בדרך של **הבחנה** בין תחומים וערכים מודרניים שונים – כשאת חלקם הם אימצו בחום ואת האחרים הם דחו בתוקף. אשר על כן, הדעת נותנת שיש להוסיף דגם נוסף של יחסים בין האורתודוקסיה והמודרנה, שיכונה להלן: **דגם ההבחנה**.

¹⁰³ שם, עמ' 7.

¹⁰⁴ הרב פדרבוש, משפט המלוכה בישראל. הני"ל היה עסקן ציוני דתי ובשנים 1941-1969 כיהן כנשיא הפועל המזרחי בארצות הברית.

¹⁰⁵ שם, עמ' 74-80.

¹⁰⁶ ראו: רביצקי, על גבולה, עמ' 10; שגיאה, ציונות דתית, עמ' 126-146.

כאמור, לשיטתו של ברגר אחת מדרכי ההתמודדות של האורתודוקסיה עם המודרנה היא גישת ההתאמה בה מוטמעים ערכים מודרניים אל תוך האורתודוקסיה. בהקשר זה יש להזכיר שאלון¹⁰⁷ עמד על שתי דרכים להתחדשות ההלכה, קרי החוק הדתי – הפרשנות והתקנות. לכך יש להוסיף את הכרח להתחשב באילוצים החיצוניים (בלשון הפוסקים: שעת הדחק), ואת ההסתמכות על מטא-הלכה, שעל פי שפרבר ניתן להגדיר אותה כ'ערכי יסוד', המשמשים ככלי עבור הפוסק, מתווים לו את הדרך לילך בה בים ההלכה ומציידים אותו בגמישות הנדרשת להתייחס באופן ייחודי לכל בעיה ולכל מצב בהתאם לזמן, למקום ולסיטואציה המיוחדת'.¹⁰⁸ בהמשך נבחן באיזו דרך בחרו הרבנים כאשר התמודדו עם סתירה בין ההלכה לבין המציאות המודרנית שבה הם פעלו.

2. מאפייני דמוקרטיה ליברלית ורפובליקנית

הלינגר טען שדמוקרטיה ליברלית מהוות מפגש בין שלוש מסורות: הדמוקרטיה, הליברלית והרפובליקנית.¹⁰⁹ הלינגר¹¹⁰ הציע דגם של שלושה רבדים לניתוח הדמוקרטיה הליברלית. **הרובד הראשון: שיטת הממשל** – עוסק בהיבטים הפורמליים של הממשל, והוא משותף לכל הדמוקרטיה: בחירות חופשיות, תחרות חופשית בין מפלגות ואישים על השלטון, הפרדת רשויות. ברובד זה ניתן להבחין בין שיטות שונות, כגון שיטה נשיאותית ושיטה פרלמנטרית, וכדומה. ברובד זה לא אעסוק במסגרת עבודה זו, הן בשל העיסוק הדל של הרבנים בו, והן בשל התמקדותו בהיבטים הטכניים יחסית של המשטר.

הרובד השני: עקרונות היסוד – עוסק בהיבטים עמוקים יותר של שיטת המשטר, וביניהם העקרונות הבאים: ריבונות העם, הכרעת הרוב, הגבלת השלטון, שלטון החוק, שוויון אזרחי ומשפטי, חירויות וזכויות, סובלנות ופלורליזם.

הרובד השלישי: תשתיות נורמטיביות – מתמקד בעקרונות העמוקים ביותר של שיטת המשטר: האינדיבידואליזם, האוניברסליזם ורציונליזם. **אינדיבידואליזם** (במובחן מקולקטיביזם) משמעו – העמדת היחיד בבסיס החברה, כאשר המדינה היא כלי למימוש צרכיו, זכויותיו ורצונותיו. **האוניברסליזם** (במובחן

¹⁰⁷ אלוו, המשפט העברי, עמ' 246.

¹⁰⁸ שפרבר, דרכה של הלכה, עמ' 51. למקורות נוספים על הגדרת מטא-הלכה, ראו: הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 27, הערה 70.

¹⁰⁹ הלינגר, דגם הדמוקרטיה, עמ' 21.

¹¹⁰ שם, עמ' 25-27.

מפרטיקולריזם) מדגיש את המכנה המשותף בין בני האדם (האינדיבידואלים), מכנה משותף שמצדיק שוויון וסובלנות כלפי השונה. **רציונליזם** מניח שזכויות הפרט הן תוצר הכרחי של הרציונליות. עיקרון זה מהווה בסיס לחופש הביטוי ולפלורליזם, ככלים לבחינה רציונלית של עמדות שונות.

בהקשר של רובד עקרונות היסוד, הלינגר¹¹¹ הבחין בין מאפיינים דמוקרטיים, ליברליים, ורפובליקניים. **מאפיינים דמוקרטיים** הם: עיקרון ריבונות העם, הכרעת הרוב, שוויון זכויות פוליטי (לבחור ולהיבחר). **מאפיינים רפובליקניים** הם: ערך הכלל (המדינה פועלת למען הכלל, דמוקרטיה ייצוגית שבה אנשי מעלה מנהלים את המדינה, חוקתיות, איזונים בין הרשויות. הגנה על זכות הקניין). ולבסוף, **מאפיינים ליברליים** ובראשם חירות ושוויון. דהיינו, מתוך ההנחה שהמדינה קיימת למען הפרט, יש לצמצם למינימום את הפגיעה בחירות הפרט. כמו כן הדגשה של שוויון הזכויות הכולל, מעבר לשוויון הזכויות הפוליטיות.

מאחר שהרבנים גורן, וולדינברג והרצוג החזיקו בחלקם גם בעמדות רפובליקניות, יש להרחיב מעט במורשת מדינית זו. לפי חזן,¹¹² לרפובליקניות אין הגדרה מוסכמת, אך יש לה מספר מאפיינים משמעותיים. שימוש במושגיו של הלינגר יסייע בהבהרתם של מאפיינים אלו.

לפי חזן, **עקרונות היסוד** של המשטר הרפובליקני הם: ריבונות העם וזכותו לעצב את מדינתו כרצונו, עקרון שלטון החוק, חירות הפרט וזכותו לתרום לחיים הפוליטיים, חיזוק המוסדות, ובכלל זה הפרדת רשויות והגבלת סמכויות, כמו גם תמיכה בערך השוויון לכלל האזרחים ללא העדפה לקבוצה אתנית מסוימת.¹¹³

אחד הנושאים שבהם בא לידי ביטוי ההבדל בין הגישה הרפובליקנית לזו הדמוקרטית הוא בשאלה האם נבחר ציבור הוא שליח של הציבור או נאמן.¹¹⁴ על פי העמדה הרפובליקנית, נבחר ציבור הוא נאמן שאמור לפעול על פי שיקול דעתו למען כלל הציבור. לעומת זאת, על פי הגישה הדמוקרטית נבחר ציבור הוא שליח של בוחריו ועליו לממש את רצונם.¹¹⁵

¹¹¹ שם, עמ' 21.

¹¹² חזן, יסודות רפובליקניים, עמ' 8-9.

¹¹³ שם, עמ' 45.

¹¹⁴ Pitkin, The Concept, pp 144-167; Mansbridge, Rethinking Representation

¹¹⁵ Rehfeld, Representation Rethought. ראו דיון בעניין עמדת רבנים ציוניים בשאלה זו: גייגר, היציאה מהשטעטל, עמ'

לפי חזן התשתית הנורמטיבית של הרפובליקניות מבוססת על איזון בין אינדיבידואליזם וקולקטיביזם, שמשמעותו היא, שלעיתים, יש לדחות את חירות הפרט מפני טובת הכלל, ושיש ערך לתרומה של הפרט לכלל ולמערכת הפוליטית. חזן¹¹⁶ כותב כי רפובליקניות תומכת בפרטיקולריות מסוימת, מכיוון שרפובליקניות מתאפיינת בזכות של העם לעצב את מדינתו כרצונו, מה שכמעט בהכרח גורר שונות בין מדינות שונות בהתאם לרצון האזרחים בכל מדינה. בנוסף, מסתבר שרפובליקניות תומכת ברציונליזם ככל גישה מודרנית.

3. סובלנות ופלורליזם

כאמור לעיל, שניים מעקרונות היסוד הליברליים המשמעותיים הם סובלנות ופלורליזם. לעקרונות אלה חשיבות מיוחדת כאשר עוסקים במשנה מדינית תיאוקרטית שנתפסת בדרך כלל ככזו שכוללת כפייה דתית המנוגדת לערכים אלה, ולכן נרחיב בהם מעט.

פישר טען כי המסורת הסובלנית המאפיינת את הדמוקרטיה המערביות הליברליות מקורה בשני גורמים. הראשון, ברפורמציה הפרוטסטנטית שהפכה את הדת לעניין פרטי. זאת, בעקבות מלחמות הדת הקשות באירופה, ובעקבות התפיסה הפרוטסטנטית המייחסת משקל מרכזי למצפון של הפרט בתיאולוגיה. גורם שני הוא הנאורות שהביאה בעקבותיה את החילוניות ואת האדישות כלפי הדת, והעלתה על נס את החירות האנושית שאינה כפופה לכל סמכות, ובכלל זה לסמכות דתית.¹¹⁷

לגופו של עניין, יש להבחין שני סובלנות ופלורליזם. שגיאה¹¹⁸ טען שסובלנות משמעה – לאפשר את קיומו של אחר שמהווה איום, זאת, במובחן מפלורליזם, שמשמעו – לאפשר את קיומו של אחר, מתוך הנחה שהאחר איננו מהווה איום.

שגיאה¹¹⁹ עמד על כמה דרגות בסובלנות. ברמה הבסיסית, הסובלנות מתבטאת בהיעדר כפייה ישירה או עקיפה של נורמות. ברמה שמעליה, הסובלנות מתבטאת בנכונות לאפשר ביטוי של העמדה

386-384.

¹¹⁶ חזן (שם), עמ' 40.

¹¹⁷ פישר, פתח דבר, עמ' 7-8.

¹¹⁸ שגיאה, אתגר השיבה, עמ' 301.

¹¹⁹ שם, עמ' 306-307.

הנסבלת. וברמה העליונה ביותר, הסובלנות מתבטאת בסובלנות נפשית, שמשמעותה המעשית היא – **הימנעות מזלזול בעמדה הנסבלת.** הבחנה חשובה נוספת שעושה שגיאה, היא בין סובלנות שלילית (הימנעות מהתקפה על העמדה הנסבלת) לסובלנות חיובית (תמיכה בעמדה הנסבלת).¹²⁰

בנוגע ליסוד של הפלורליזם, מקובל להבחין בין **פלורליזם תיאורי**, הבא לידי ביטוי בהכרה בכך שלבני אדם דעות שונות, **לפלורליזם נורמטיבי**, הבא לידי ביטוי בקבלתן של הדעות האחרות. כמו כן יש להבחין בין **פלורליזם חלש**, המניח שיש אמת אחת, והדרך להגיע אליה היא באמצעות מאבק בין דעות שונות (רלטיביזם הכרתי), **לפלורליזם חזק**, המניח שאין אמת אחת כלל (רלטיביזם ערכי).¹²¹

4. יהדות ודמוקרטיה

סקירה כללית של עמדותיהם של הוגים יהודים בנוגע למשטר הדמוקרטי, עשויה לסייע בהבנת הייחוד שבעמדתם של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן, בהשוואה לעמדתם של הוגים יהודים שקדמו להם או לעמדתם של הוגים בני זמנם.¹²²

כאן המקום להדגיש שהמחקר מגלה, שקיים קושי בזיהוי משנתם המדינית של הוגים יהודים עם דמוקרטיה מכל סוג שהוא, בעיקר בשל השוני העמוק שבין דפוסי החשיבה של המחשבה המדינית היהודית לאלו של המחשבה המדינית המודרנית, הליברלית והרפובליקנית. ניתן לומר, שהמחשבה המדינית היהודית איננה ליברלית ואיננה רפובליקנית. ובכל זאת, ניתן לזהות בתוך המחשבה המדינית היהודית יסודות דמוקרטיים, ליברליים ורפובליקניים.

בהתאם לכך, השאלה שנבקש לברר היא, אלו יסודות מכילה משנתו המדינית של הפוסק, בצד תפיסתו התיאוקרטית.

ברובד של **צורת הממשל**, הלינגר¹²³ מזהה במקורות היהודיים מחלוקת בין שלוש גישות: **גישה מלוכנית** הרואה את המונרכיה כמשטר האידיאלי בעיני התורה, שהדובר הבולט שלה הוא הרמב"ם. **גישה**

¹²⁰ להבחנות נוספות ראו: וולצר, על הסובלנות, עמ' 23.

¹²¹ שם, עמ' 309-311.

¹²² למקומה של דמוקרטיה במקרא ראו: שפירא, דמוקרטיה ראשונית, שהתייחס בין השאר לעקרונות יסוד, כגון חירות האדם, שוויון והפרדת הרשויות.

¹²³ הלינגר, דגם הדמוקרטיה, עמ' 33-34. לסקירה נוספת של עמדות ביחס לדמוקרטיה ראו: גייגר, היציאה מהשטעטל, עמ' 315-288.

אנטי-מלוכנית, השוללת את המונרכיה, ומבכרת את שיטת המשטר הרפובליקנית, שהדובר הבולט שלה הוא אברבנאל,¹²⁴ **וגישה נייטרלית**, הגורסת שאופיו של המשטר נתון לשיקול דעתו של הציבור.¹²⁵

ברובד של **עקרונות היסוד**, הלינגר¹²⁶ מזהה במקורות היהודיים מתח סביב ערכים דמוקרטיים, כגון ריבונות העם אל מול מלכות שמיים,¹²⁷ שוויון פוליטי גם למי שאינם יהודיים,¹²⁸ וכן בנוגע לערכים ליברליים, כגון שוויון אזרחי, חירויות הפרט וזכויות המיעוט, סובלנות ופלורליזם. לעומת, תמיכה ברעיון הדמוקרטי של הכרעת הרוב, ובעקרונות הרפובליקניים של הגבלת השלטון ושלטון החוק.¹²⁹

ברובד של **תשתיות נורמטיביות**, כאמור, דמוקרטיות ליברליות מתאפיינות באינדיווידואליות, אוניברסליות ורציונליות. לפי הלינגר,¹³⁰ במקורות היהודיים קיימים גם יסודות אלו, אך גם יסודות מנוגדים, שיש בהם יסוד רפובליקני, המדגישים את הקולקטיביות היהודית ואת הפן הפרטיקולרי של הייחודי והשונה שבזהות היהודית מזהותם של לא-יהודים. לכך יש להוסיף עמדות אי-רציונליות שזכות לתמיכה משמעותית בעולם המחשבה היהודי, בעיקר במאות השנים האחרונות.¹³¹

הלינגר מאפיין את משנתם המדינית של הריי"י ריינס, הראי"ה קוק ובית מדרשו, הריי"מ חרל"פ,

¹²⁴ ראו עוד: בער, דון יצחק אברבנאל; שמואלי, דון יצחק אברבנאל, עמ' 209-151; Strauss, On Abravanel's; Netanyahu, ; Don Isaac Abravanel, pp 166-185.

¹²⁵ ראו עוד בעניין זה: Blidstein, The Monarchic.

¹²⁶ הלינגר, דגם הדמוקרטיה, עמ' 34-39.

¹²⁷ ראו עוד: קפלן, דעת תורה; כהן, מושג שלושת הכתרים; דון יחיאל וזיסר, רציפות ותמורות, עמ' 112-114; כהן, הטלית והדגל, עמ' 20; גייגר, היציאה מהשטעטל, עמ' 279-280.

¹²⁸ הלינגר (שם), עמ' 243-253. ברנדס (יהדות וזכויות אדם, עמ' 251-252) טען שהגבלת ערכים אלה ביהדות נעשית לצורך שמירה על הקדושה.

¹²⁹ בעניין שלטון החוק ראו גם: גייגר (שם), עמ' 281-282.

¹³⁰ הלינגר (שם), עמ' 40-42. ראו עוד: ברנדס (שם), עמ' 328-329, שטען כי בתוך היהדות עצמה ישנה התנגשות בין ערכים אוניברסליים ופרטיקולריים.

¹³¹ להשלמת הסקירה יש לציין שחוקרים אחרים ניתחו את העמדות היהודיות באופנים אחרים. כך למשל, גייגר, יהדות ודמוקרטיה, מציג מספר גישות אצל פוסקי הלכה ציונים דתיים ביחס לדמוקרטיה: הגישה האוהדת המרחיבה, הרואה את הדמוקרטיה כמשטר עדיף על המלוכנות, הגישה הרואה בדמוקרטיה הכרח (למען אחדות העם), אך אינה רואה בה משטר מועדף, וגישה הדמוקרטיה 'היהודית', שמשמעותה היא, שהציבור לא יקבל החלטות הנוגדות את ההלכה, שהיא באותה עת גם תפיסה לאומית של הדמוקרטיה.

ראו עוד: Berkovits, Not in Heaven, pp 171-179.

והרמ"א עמיאל, ככאלה התומכים ב'דמוקרטיה יהודית', המוגדרת על ידו כשיטת משטר התומכת במשנה מדינית יהודית פרטיקולרית המנוגדת לערכים דמוקרטיים וזאת כחלק מהתנגדות כללית למודרנה.¹³² את משנתם המדינית של הרבנים עוזיאל, הרב חיים הירשנזון, הרב יוסף דב סולובייצ'יק והרב דוד הרטמן, וכן את משנתו המדינית של פרופ' ישעיהו לייבוויץ, מגדיר הלינגר ככזו התומכת ב'יהדות דמוקרטית' במפורש או במשתמע, אשר משמעותה פתיחות כלפי ערכים דמוקרטיים בפרט ומודרניים בכלל.¹³³ לכך יש להוסיף את קביעתו הברורה של שגיא¹³⁴ הקובע שפוסקי ההלכה הציוניים לא קיבלו את הערכים הליברליים.

חזן בחן את המאפיינים הרפובליקניים במשנתם של הרצל, ז'בוטינסקי, בן גוריון, הר"ש פדרבוש¹³⁵ והר"ח הירשנזון. בפתח הפרק העוסק במשנתם של הרבנים פדרבוש והירשנזון¹³⁶ הוא מציין שישנו ניגוד מובנה בין תפיסה מדינית רפובליקנית למחשבה דתית. זאת כיוון שמחשבה רפובליקנית שמה במרכז את המדינה, והתוצאה היא שהדת אמורה לשרת את המדינה, תפיסה דתית אינה יכולה לקבל גישה שכזו.¹³⁷

למרות זאת, חזן מוצא בכתביהם של הרבנים הירשנזון ופדרבוש, שני פוסקים ציוניים שהתגוררו בארה"ב, משנה מדינית המכילה רכיבים רפובליקניים משמעותיים. כך למשל, במשנתו המדינית של הירשנזון זיהה חזן שוויון אזרחי ללא הבדל דת, העמדת טובת הציבור במרכז, הדגשת חשיבות החוקים והמוסדות, תמיכה בחירות והתנגדות לכפייה. ובכל זאת, חזן מציין כי משנתו של הרב הירשנזון חריגה בגישה הרפובליקנית בכך שיש בה עירוב בין קודש לחול והתייחסות בלתי מספיקה למבנה המשטר.¹³⁸

בכתביו של הרב פדרבוש מוצא חזן דגש על חשיבות המוסדות והחוק, הפרדה בין מוסד אזרחי שכופה את החוק לבין מוסד דתי שעוסק בחינוך, ובכלל זה, חינוך לערכים של אזרחות טובה ותרומה לכלל, אך ללא כפייה דתית. לדעת חזן, דבריו של הרב פדרבוש לוקים בפרשנות יצירתית ובבחירה סלקטיבית של

¹³² הלינגר (שם), עמ' 359-356.

¹³³ שם, עמ' 361-359.

¹³⁴ שגיא, העת הזאת, עמ' 104.

¹³⁵ עוד על עמדתו של הרב פדרבוש ביחס לערכים דמוקרטיים, ראו: שוורץ, על חבל דק, עמ' 44-53; כהן, הטלית והדגל, 72-88.

¹³⁶ חזן, יסודות רפובליקניים, פרקים שישי ושביעי, עמ' 189-236.

¹³⁷ שם, עמ' 189.

¹³⁸ שם, עמ' 210-211. עוד על משנתו המדינית של הרב הירשנזון, ראו: קליש, משנתו של הרב חיים הירשנזון.

מקורות תורניים התומכים בעמדותיו, וגם לאחר כל זאת, בולטת חולשתו של המשפט העברי להציע דגם יעיל של משטר שכולל בלמים ואיזונים.¹³⁹

מחקריהם של הלינגר וחזן מבליטים את הנקודה שהודגשה בפתח פרק זה: קשה לזהות את המחשבה המדינית יהודית באופן מלא עם זו הליברלית או זו הרפובליקנית. ובכל זאת, ניתן לזהות בתוך המחשבה המדינית היהודית יסודות דמוקרטיים, ליברליים ורפובליקניים. לאור זאת, במחקר זה נשאל אילו יסודות דמוקרטיים, ליברליים ורפובליקניים היא מכילה.

בנוסף, נבחן באיזו דרך אימצו הרבנים את היסודות הדמוקרטיים וזאת על בסיס ההבחנה של אחיטוב.¹⁴⁰ אחיטוב הציג בין השאר שני דגמים שנוקטים פוסקי הלכה ציוניים ביחס לדמוקרטיה: הדגם הראשון הוא **דגם ההשלמה** המניח כי ישנם הבדלים משמעותיים בין ההלכה לדמוקרטיה, אך יש לקבל את הדמוקרטיה בגלל הכרח חיצוני, כלומר, במידה רבה, בדיעבד (להלן: **דמוקרטיה בדיעבד**¹⁴¹). הדגם השני הוא **דגם השחזור** המנסה לאתר בתורה מקורות התומכים ברעיונות הדמוקרטיים. על פי דגם השחזור, ההוגה הציוני דתי טוען שדמוקרטיה איננה אילוץ אלא **לכתחילה** חופפת לעולה מהמקורות התורניים (להלן: **דמוקרטיה לכתחילה**).

5. יהדות, פלורליזם וסובלנות

אחת הסוגיות החשובות ביותר במתח שבין תיאוקרטיה לדמוקרטיה היא שאלת הפלורליזם והסובלנות, ואף בעניין זה ראוי לבחון את עמדתם של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן, לאור עמדותיהם של הוגים יהודים אחרים בנושאים אלו.¹⁴²

לפי שגיא,¹⁴³ הדת מניחה שיש אמת, ולכן היא יכולה לנקוט דרך של סובלנות, אך לא תהיה זו סובלנות פלורליסטית, משום שיהפלורליזם מנוגד להנחת היסוד של העולם ההלכתי, שלפיה כל ישראל

¹³⁹ חזן (שם), עמ' 235-236.

¹⁴⁰ אחיטוב, תנאים להפנמת. אחיטוב מציג שם עוד שני דגמים, שלדבריו אין להם תמיכה ברורה ומלאה בקרב פוסקים, ולכן הם לא הובאו.

¹⁴¹ מונח זה נבחר כדי למנוע בלבול בין דגם ההשלמה של אחיטוב לדגם ההשלמה של רביצקי שהוזכר לעיל.

¹⁴² ראו עוד בעניין זה: ברנדס, יהדות וזכויות אדם, עמ' 207-213.

¹⁴³ שגיא, אתגר השיבה, עמ' 312.

מחויבים בתורה ומצוות מכוח ברית סיני.¹⁴⁴ את הסובלנות הדתית מבסס שגיא על ההנחה שאין משמעות למעשה דתי שנעשה מתוך כפייה, כפי שסבר מנדלסון. שגיא הביא לכך מקורות אורתודוקסיים חלקיים, אולם הסכים שבפועל ביהדות הייתה מקובלת גישה של כפייה דתית באמצעים חברתיים, כחרמות ונידויים.¹⁴⁵ שגיא מסכם בכך שיגם אם מבחינה מושגית אפשרי פיתוח של ביסוס דתי לסובלנות חזקה, אין עמדה זו סבירה ללא מהפכה ותמורה בסיסית יותר בתודעתה העצמית של הדת היהודית.¹⁴⁶

נהוראי¹⁴⁷ אינו מקבל את עמדתו של שגיא, וסבור שההלכה מחזיקה בעמדה סובלנית כיוון שאין משמעות דתית לקיום מצוות ללא רצון. אמנם הוא מודה שתיתכן כפייה, מתוך הנחה שזו תגלה את רצונו הפנימי של האדם לקיים את המצווה, וכן כפייה שמטרתה שמירה על הנורמות בחברה. לכן מסקנתו היא, שההלכה עצמה תמנע להשתמש באמצעי כפייה כנגד ציבור שאיננו מאמין בה.

רביצקי¹⁴⁸ דן אף הוא בשאלת הסובלנות ביהדות, ומציין כמה הצדקות לסובלנות דתית המופיעים במקורות:¹⁴⁹ כגון שלקנאות 'מחיר' יקר (הנצי"ב), שהוויכוח מביא לבירור האמת (מהר"ל), וכן שאין משמעות למעשה ללא כוונת הלב. בנוגע לפלורליזם, רביצקי¹⁵⁰ מזהה גישה פלורליסטית בתוך המערכת הדתית (אלו ואלו דברי אלוקים חיים), או פלורליזם המבוסס על פטרנליזם, דהיינו, נכונות לפלורליזם על בסיס הטענה שגם מי שחולק על הנחות היסוד הדתיות באופן גלוי בעצם שואף בסתר ליבו להיות דתי.

ביחס לסובלנות כלפי לא-יהודים רביצקי¹⁵¹ מזהה שלושה ערוצים:

1. החלת טיעונים מתוך העולם היהודי על לא-יהודים (כגון השאיפה הדתית האוניברסלית);
2. דגמים ממצעים – בן-נוח, חסידי אומות העולם;
3. מפגש פילוסופי בין יהודים ולא-יהודים, ברוח האמרה 'שמע האמת ממי שאמרה';

¹⁴⁴ שם, עמ' 322

¹⁴⁵ שם, עמ' 312-315.

¹⁴⁶ שם, עמ' 317.

¹⁴⁷ נהוראי, כופין אותו, עמ' 364-381.

¹⁴⁸ רביצקי, חירות על הלוחות, עמ' 114-138.

¹⁴⁹ שם, עמ' 120-122.

¹⁵⁰ שם, עמ' 124.

¹⁵¹ שם, עמ' 134-138.

במקום אחר טענתו¹⁵² כי לדעת הרמב"ם ההלכה כוללת כפייה דתית ברשות הרבים, לצד התנגדות לכפייה דתית כלפי אדם חוטא בדי' אמותיו. אמנם אין משמעות לקיום מצוות תחת כפייה,¹⁵³ ובכל זאת, ההלכה תומכת בכפייה כנגד מי שחוטא ברבים כדי למנוע התרחבות של התופעה.¹⁵⁴

ג. אורתודוקסיה, ציונות ומדינת ישראל

כאמור לעיל, משנתם המדינית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן התעצבה על רקע מפגש עם המשטר הדמוקרטי של מדינת ישראל. על כן, הדעת נותנת שכדי להבין היטב את משנתם המדינית ואת עמדתם בשאלת מעמדם ההלכתי של מוסדות מדינת ישראל הדמוקרטית, יש להבהיר את עמדתם האידיאולוגית בנוגע לתנועה הציונית ולמדינת ישראל. לשם כך נסקור תחילה את הגישות האידיאולוגיות השונות ביחס לציונות ואת הגישות ההלכתיות השונות ביחס למדינת ישראל ולמוסדותיה.

1. היחס לציונות

שאלת היחס לציונות, ולהחלטת התנועה הציונית שלא להמתין לביאת המשיח וליזום באופן ארצי את שיבת היהודים לארץ ישראל, יצרה מחלוקת חריפה בעולם היהודי:¹⁵⁵ היו שראו בחיוב את התנועה הציונית, לעומת זאת, היו שראו בתנועה הציונית מעשה שטן, בתווד, העמדה החרדית הממוצעת ראתה בהישגי התנועה הציונית, ובראשם בהקמת המדינה, אירוע חסר חשיבות מבחינה משיחית.¹⁵⁶ המחלוקת בנוגע לציונות קיבלה משנה תוקף בעקבות העובדה שהתנועה הציונית הייתה תנועה חילונית, בעלת זיקה עמוקה לתנועת ההשכלה באירופה.

בתוך הגישה הרואה בחיוב את הציונות ואת הקמת המדינה, זיהה גייגר זרמים שונים.¹⁵⁷ ישנו זרם

¹⁵² רכניץ, מדינה כהלכה, עמ' 324-330.

¹⁵³ שם, עמ' 333.

¹⁵⁴ עוד על סוגיה זו ראו: לאסט-סטון, סובלנות לעומת פלורליזם; פיש, לשלוט באחר.

¹⁵⁵ רביצקי, הקץ המגולה; שלמון, אם תעירו, עמ' 213-235.

¹⁵⁶ לגישות חרדיות נוספות ראו: סידלר, בין אויב.

¹⁵⁷ גייגר, היציאה מהשטעטל, עמ' 108-189.

שראה בעצם הקמת המדינה מהלך חיובי מבחינה דתית, אל מול זרם שראה במדינה כלי להגשמת משימות דתיות.¹⁵⁸ בנוסף, הוא הראה שישנה מחלוקת האם הקמת המדינה היא חלק מתהליך הגאולה המשיחי,¹⁵⁹ ולכן היא כונתה אתחלתא דגאולה,¹⁶⁰ בזמן שאחרים ראו בה מהלך חיובי שאינו קשור לגאולה.¹⁶¹

חלק ממתנגדי הציונות טענו כי הפעילות הציונית מהווה הפרה של 'שלוש השבועות' שעל פי המדרש השביע הקב"ה את עם ישראל טרם היציאה לגלות.¹⁶² לעומת זאת, היו אחרים שטענו כי השבועות בטלו או שהן אינן מטילות איסור על הפעילות הציונית מסיבות שונות.¹⁶³

בהמשך, נבחן מה הייתה עמדתם האידיאולוגית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן ביחס לתנועה הציונית, ונבקש לברר, האם לעמדתם זו הייתה השפעה על משנתם המדינית.

2. מעמדה ההלכתי של מדינת ישראל ומוסדותיה

כאמור, מעבר לשאלת עמדתם האידיאולוגית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן בנוגע למדינת ישראל ולתנועה הציונית, נבחן באופן שיטתי את הפסיקה שלהם בנוגע למעמדן ההלכתי של הרשויות השונות של מדינת ישראל. לאחר מכן נשווה בין המשטר הראוי במשנתם, לעמדתם ביחס למשטר המצוי של מדינת ישראל.

2.1. ממשלת ישראל וכנסת ישראל

שאלת סמכות ממשלת ישראל על פי ההלכה התעוררה עם הקמת המדינה, כאשר שאלת גיוס

¹⁵⁸ שם, עמ' 113-133.

¹⁵⁹ לעניין מרכזיות התפיסה המשיחית בציונות הדתית, ראו: רביצקי (שם), עמ' 111-200; שוורץ, בין היגיון למשיחיות; הנ"ל, ציונות, דת, משיחיות.

¹⁶⁰ ראו גם: מורגנשטרן, משיחיות, עמ' 229-230, שהראה כי תלמידי הגר"א ראו בפעולותיהם 'אתחלתא דגאולה'. מן הראוי להזכיר את המחלוקת האם מדובר בתפיסה משיחית כפי שסבר שוורץ (בין היגיון למשיחיות, עמ' 10), או שמא ברטוריקה שאינה כוללת משיחיות מעשית, כפי שסבר שלמון (ובחקתיהם לא תלכו, עמ' 362-370).

¹⁶¹ גייגר (שם), עמ' 134-168.

¹⁶² מי שעסק בהרחבה בשלוש השבועות וביסס עליהן את משנתו הוא האדמו"ר מסאטמר, הרב יואל טייטלבוים, בספרו 'יואל משה', על כך ראו: קראוס, יהדות וציונות. על האדמו"ר מסאטמר ראו: קרן-קרץ, ר' יואל טייטלבוים. עוד על שלוש השבועות ראו: רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 277-308.

¹⁶³ ככל הנראה הראשונים לטעון כך היו תלמידי הגר"א שעלו לארץ במאה הי"ט, ראו בעניין זה: מורגנשטרן, משיחיות, עמ' 104-107.

החובה וניהול מלחמת העצמאות עמדו על הפרק. בתוך העולם ההלכתי נוצרו מאז שתי גישות חולקות:¹⁶⁴ האחת, רואה בממשלת ישראל מימוש של מוסד המלוכה הקדום על כל סמכויותיו, ובמרכזן, הסמכות להחליט על פתיחת מלחמה ועל אופן ניהולה. הגישה השנייה, היא הגישה השוללת מממשלת ישראל כל סמכות הלכתית.

אף שאלת הכרת ההלכה בסמכות הכנסת לחוקק חוקים נדונה על ידי הפוסקים. שוחטמן¹⁶⁵ וגייגר¹⁶⁶ זיהו שלושה יסודות לתמיכה בחקיקת הכנסת על בסיס המסורת ההלכתית, בעיקר בדיני ממונות, פלילים ובענייני מנהל וביטחון:

א. **משפט המלך** – סמכויות מלך ישראל כפי שהן מופיעות בהלכה שמוענקות גם למוסדותיה של מדינת ישראל.¹⁶⁷

ב. **הכלל 'דינא דמלכותא – דינא'** – מעניק סמכות הלכתית לחוקים מסוימים של השלטון באשר הוא, הן שלטון יהודי והן שלטון לא-יהודי,¹⁶⁸ הנמקה זו היא המקובלת על ידי פוסקים חרדים,¹⁶⁹ שסירבו לקבוע במפורש שלמדינת ישראל יש את הסמכות הייחודית של מלך ישראל, והסתפקו במתן הסמכות הכללית לשלטון באשר הוא, יהודי ולא-יהודי.

ג. **תקנות הקהל** – סמכות הציבור לחוקק חוקים, כפי שבאה לידי ביטוי בקהילות ישראל בתפוצות.¹⁷⁰ להלן נבחן על אילו ממקורות סמכות אלה הסתמכו הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן, ונדון בסיבות להעדפותיהם.

2.2. מערכת המשפט

רוב פוסקי ההלכה בני זמננו רואים בבתי המשפט הישראליים 'ערכאות של גויים',¹⁷¹ שמעמדם

¹⁶⁴ בלידשטיין, מדינת ישראל; שוחטמן, הכרת ההלכה.

¹⁶⁵ שם, עמ' 419. ראו גם: רכניץ, מדינה כהלכה, עמ' 247-269.

¹⁶⁶ גייגר, היציאה מהשטעטל, עמ' 194-218.

¹⁶⁷ בעניין זה ראו: גרמן, מלך ישראל.

¹⁶⁸ בעניין זה ראו: שילה, דינא דמלכותא – דינא.

¹⁶⁹ רכניץ (שם), עמ' 253.

¹⁷⁰ בעניין זה ראו: אלון, המשפט העברי, עמ' 558-630; הני"ל, סמכות ועוצמה.

¹⁷¹ ברנד, ערכאות של גויים, עמ' 53-64; ססלר, עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 258-259; הורביץ, החרדים ובית המשפט; שפירא,

זוהה לזה של בתי משפט של נכרים, שהפנייה אליהם אסורה באיסור חמור.¹⁷² פוסקי ההלכה דוחים¹⁷³ את הטענה שלבתי המשפט מעמד של 'ערכאות שבסוריא',¹⁷⁴ שהם בתי דין אזרחיים שהוקמו במקומות שבהם לא היו תלמידי חכמים שיכלו לדון על פי דין תורה.¹⁷⁵

במקום אחר טענתי,¹⁷⁶ שההתנגדות של פוסקי ההלכה לבתי המשפט במדינת ישראל מבוססת על התפיסה הדתית, שמערכת המשפט היא מערכת דתית, ולכן הקמת מערכת משפט אזרחית, מנוגדת להלכה. לעומת זאת, מוסדות המשטר האחרים, אינם דתיים בהכרח, ובשל כך פוסקי ההלכה אינם מערערים על סמכותם של גופים מן הרשות המבצעת או המחוקקת.

בשולי סוגיה זו יש להזכיר את המחלוקת בין השופטים הדתיים בשאלה האם יש טעם לשילובו של המשפט העברי בפסיקת בתי המשפט האזרחיים: אלון ראה בכך טעם ואנגלרד התנגד בטענה שאין ערך בשילוב משפט דתי בתוך מערכת חילונית.¹⁷⁷ להלן תיבחן עמדתם של פוסקי ההלכה בסוגיה זו, והקשר שבין עמדתם בשאלה האמורה, לעמדתם ביחס למערכת המשפט הישראלית באופן כללי.

הלינגר¹⁷⁸ ורביצקי¹⁷⁹ עמדו על הפער בין עמדות אידיאולוגיות של פוסקי הלכה שהאמינו בחזון של מדינת הלכה, לבין עמדות מעשיות של אותם פוסקים, שלא אחת (כמו במקרים של הרב עוזיאל והרב הלוי) תמכו בפועל בשלטון דמוקרטי ושוויוני. פער זה מקביל להבחנה של רביצקי בין משטר לגיטימי בדיעבד

מעמדם של בתי המשפט.

אמנם אצל שופטי בית המשפט הדתיים ניתן למצוא עמדה שלפיה, כאשר השאיפה לממש את המשפט העברי לא מתממשת, בדיעבד, יש לבתי המשפט של מדינת ישראל לגיטימציה הלכתית. ראו, בזק, בתי המשפט בישראל, עמ' 523-527; אלון (שם), עמ' 1605-1608; ראו עוד: בלידשטיין, מדינת ישראל, עמ' לא-לט.

¹⁷² אמנם, גם לערכאות של גויים ניתן לפנות בנסיבות מסוימות, כגון כאשר הנתבע מסרב להתדיין בבית דין דתי (שולחן ערוך חו"מ כו, ב).

¹⁷³ כגון: חזון איש, סנהדרין טו, ד; הרב אריאל, המשפט במדינת ישראל. ראו בעניין זה: ברנד, ערכאות של גויים, עמ' 65; ססלר, עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 258-260.

¹⁷⁴ סנהדרין כג ע"א; רבי מנחם המאירי, בית הבחירה, שם; רמ"א חו"מ ח, א; שוחטמן, מעמדם ההלכתי.

¹⁷⁵ רמ"א חו"מ ח, א.

¹⁷⁶ רכניץ, תיאוקרטיה ודמוקרטיה, עמ' 71.

¹⁷⁷ אלון, המשפט העברי, עמ' 1598-1604, אנגלרד, מחקר המשפט העברי; ספיר, שני תלמידי חכמים, עמ' 189-220.

¹⁷⁸ הלינגר, דגם הדמוקרטיה, עמ' 189-217.

¹⁷⁹ רביצקי, חירות על הלוחות, עמ' 49.

לבין משטר ראוי לבין משטר אידיאלי שהוזכרה לעיל.¹⁸⁰ תופעה זו ניתנת להסבר על ידי המודל של זלינגר,¹⁸¹ שהבחין בפער בין הממד הפונדמנטלי לממד האופרטיבי באידיאולוגיה. זלינגר ציין שפער זה מאפיין גם את המערכת הפוליטית מפלגתית בישראל.¹⁸²

דומה שאפשר לעשות בו שימוש גם בהקשר עבודה זו בבואנו להשוות בין המשנה המדינית האידיאלית והראויה של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן, לבין עמדותיהם בדיעבד ביחס למדינת ישראל. ואכן להלן נבחן את היחס בין המשטר הראוי לבין היחס למשטר המצוי במשנתם המדינית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן. נבחן מתי הם היו נכונים לקבל את המציאות אף שאינה תואמת את שאיפותיהם, ומתי הם הביעו התנגדות. ולאחר מכן נבחן האם למרות הפער בין הרצוי למצוי, יש קשר בין המשטר הראוי לבין היחס למשטר המצוי במשנתם. כל זאת, בהשוואה לעמדות אחרות שהוזכרו כאן.

ד. סיכום

הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן עסקו בכתובה של משנה מדינית. כתיבה זו נעשתה על רקע שני עולמות תוכן עיקריים: עולם התוכן ההלכתי שכולל עמדות שונות בנוגע לתיאוקרטיה ודמוקרטיה, והשני, התנגדות לתיאוקרטיה במדינת ישראל הצעירה, התנגדות שראשיתה בתקופת ההשכלה והמשכה בכתבי אבות הציונות. כאמור, באופן מפתיע למשך תקופה קצרה היה נראה שיש סיכוי לשילוב משמעותי של המשפט העברי בחוקי המדינה העומדת לקום – אפשרות זו גם היא נתנה את אותותיה על משנתם של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן.

הדעת נותנת שהמפגש בין שני עולמות התוכן האלה, והתחושה כי המשפט העברי יכול להיות רלבנטי, יצרו מתח פנימי אצל הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן בהיותם מחד ציונים נלהבים ומאידך אורתודוקסים נאמנים. משום כך מסקרן לבחון כיצד השפיע מתח זה על משנתם המדינית.

מעבר לכך, על בסיס הסקירה המושגית שנעשתה בפרק א' נבחן את ההיבטים התיאוקרטיים של משנתם המדינית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן. כמו כן, בעזרת חלק מהדגם של הלינגר, לאחר

¹⁸⁰ רביצקי, דת ומדינה, עמ' 24.

¹⁸¹ Seliger, Ideology and Politics, p. 109.

¹⁸² סלינגר (שם), עמ' 273 274; וכן כהן, הטלית ודגל, עמ' 22.

הרחבתו בעזרת העבודה של חזן, נבחן את ההיבטים הדמוקרטיים, הליברליים והרפובליקניים של משנתם המדינית. לסיום, נבחן את עמדתו האידיאולוגית של כל אחד מהרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן ביחס לציונות ואת עמדתו ההלכתית ביחס למוסדותיה של המדינה. לאחר מכן נשווה בין המשטר הראוי בעיניו לבין יחסו למשטר הקיים, ונראה אם יש קשר בין הממצאים.

אגב דיוני התוכן ננסה לעמוד על מטרתם של הרבנים בפרסום כתביהם – האם ראו בהם דיון הלכתי רגיל, או שמא תרומה לוויכוח ציבורי על מקומה של הדת במדינת ישראל? את ספרות המחקר על כל אחד מהרבנים נביא בפרק העוסק במשנתו.

פרק ב: משנתו המדינית של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג

ערב הקמת המדינה מצא עצמו הרב הראשי לארץ ישראל, הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, אל מול אתגר הלכתי ששום פוסק הלכה לא התמודד אתו מזה אלפי שנים – הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל. בחינת הרקע הביוגרפי של הרב הרצוג יוצרת תחושה שהוא התכונן כל חייו לאתגר זה, הן מכוח היותו תלמיד חכם מהשורה הראשונה בעולם, הן מכוח היותו משפטן מוערך שאף היה שותף לניסוח חוקת אירלנד, שבה כיהן כרב ראשי, והן מכוח היותו איש אקדמיה.

אמנם הרב הרצוג לא חיכה להקמת המדינה כדי להתחיל ולעיין באתגרים ההלכתיים הכרוכים בהקמת המדינה, והחל לעסוק באתגרים אלו שנים רבות קודם להקמת המדינה, מתוך אמונה שבבוא העת, לכשתקום מדינת היהודים, ניתן יהיה לבסס את משפטה על משפט התורה.

חזונו של הרב הרצוג לא התממש אמנם, אך לא ניתן לומר שמאמציו לא נשאו פרי. העיסוק של הרב הרצוג בשאלות של משטר וממשל על פי ההלכה פרץ את הדרך לעיסוק בשאלות אלו על ידי רבים אחרים, בני דורו ובני הדורות הבאים.

בשורות שלהלן נפתח בסקירת חייו ויצירתו של הרב הרצוג. לאחר מכן נבחן את משנתו המדינית ואת מעמדה של מדינה ישראל בעיניו. לבסוף, נבקש לבחון האם קיימת זיקה בין הרקע הביוגרפי¹⁸³ שלו לעמדותיו ההלכתיות והציוניות.

א. רקע ביוגרפי

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג נולד בכ"ח בכסלו תרמ"ט (1888), בעיר לומז'ה שבפולין¹⁸⁴ לאביו, הרב יואל לייב הלוי הרצוג, שכיחן ברבנות בפולין והיה ציוני נלהב.¹⁸⁵ בשנת תרנ"ז (1897), בהיותו בן תשע שנים, היגרה משפחתו לאנגליה, שם כיהן אביו כרב העיר לידס. בשנת תר"ע (1910) היגרה המשפחה שוב, והפעם לפריז, שם כיהן האב כרב הקהילה החרדית בעיר.¹⁸⁶ אותותיו של החינוך הציוני שקיבל הרב הרצוג

¹⁸³ לרשימות ביוגרפיות קצרות על הרב הרצוג ראו: הרשקוביץ, דרכו ושיטתו, עמ' 17, הערה 36.

¹⁸⁴ בזמנו הייתה העיר חלק מתחום המושב של היהודים ברוסיה.

¹⁸⁵ אביו של הרב הרצוג אף הוזמן לשמש כציר בקונגרס הציוני. ראו, מייזליש, תולדות הרב הרצוג, עמ' 13.

¹⁸⁶ הרשקוביץ, יחיד בדורו, עמ' 20.

מאביו בילדותו, באו לידי ביטוי בבגרותו, ביחסו של הרב הרצוג לציונות בכלל ולמדינת ישראל בפרט.

את השכלתו התורנית רכש הרב הרצוג בעיקר בלימוד משותף ('בחברותא') עם אביו, שהיה מורו ורבו. בהיותו בן שש עשרה שנים הוא סיים ללמוד את התלמוד,¹⁸⁷ ובשנת תרס"ח, בהיותו בן תשע עשרה שנים בלבד, הוא הוסמך לרבנות על ידי הרבנים יוסף שלופר, מאיר שמחה מדווינסק ויעקב דוד וילובסקי, הרידב"ז.¹⁸⁸

את השכלתו הכללית החל לרכוש בגיל שש עשרה, בלימוד עצמי. לאחר שנה סיים את מבחני הבגרות, ובהיותו בן תשע עשרה שנים החל ללמוד מתמטיקה ושפות קלסיות ושמיות באוניברסיטת לונדון. לאחר שנתיים הוא סיים את לימודיו לתואר הראשון, ולאחר שלוש שנים נוספות סיים את התואר השני בשפות שמיות. את תואר המוסמך הוא קיבל מאוניברסיטת לונדון ומהסורבון. שנתיים לאחר מכן, בהיותו בן עשרים וחמש שנים בלבד, השלים את לימודי התואר השלישי וקיבל תואר דוקטור מאוניברסיטת לונדון. את עבודת הדוקטורט שלו הקדיש הרב הרצוג לזיהוי המקור של צבע התכלת שהיה נהוג לצבוע בו את הציצית בימי קדם, ונעלם במהלך שנות הגלות.¹⁸⁹ מאוחר יותר למד באופן עצמאי משפטים, מדעי המדינה, ספרות ופילוסופיה.¹⁹⁰

בשנת תרע"ו (1916) מונה הרב הרצוג לרב העיר בלפסט שבצפון אירלנד. שנה מאוחר יותר הוא נשא לאישה את שרה הילמן, בתו של חבר בית הדין הרבני של לונדון. לזוג נולדו שני ילדים, חיים ויעקב דוד.¹⁹¹ כשנתיים לאחר מכן הוזמן הרב הרצוג לכהן כרבה של דבלין בירת אירלנד, ובשנת תרפ"ה (1926), לאחר הכרזת העצמאות של אירלנד, הוא מונה לתפקיד הרב הראשי של אירלנד.¹⁹²

עוד בשנים שבהן כיהן כרבה של דבלין, היה הרב הרצוג מעורב בפעילות ציבורית יהודית ענפה, בצד מילוי תפקידיו הרבניים הקלסיים. בכלל זה: הקמת בית ספר יהודי, ארגון חוגים יהודיים לצעירים

¹⁸⁷ מייזליש (שם), עמ' 14.

¹⁸⁸ הרשקוביץ (שם), עמ' 21.

¹⁸⁹ שם, עמ' 21.

¹⁹⁰ שם, עמ' 22.

¹⁹¹ שם, עמ' 23. הם נקראו על שם הרב חיים סולובייצ'יק מבריסק, ועל שם הרידב"ז.

¹⁹² שם, עמ' 23.

והקמת מוסדות קהילתיים, כוועד שחיטה וקרן גמילות חסד.¹⁹³ עם זאת, הרב הרצוג אף גילה מעורבות בענייני כלל האוכלוסייה האירית שאינם נוגעים במישרין לקהילה היהודית. הוא פעל למען המחותרת האירית ולמען עניי העיר דבלין. פעילותו הציבורית של הרב הרצוג אף חרגה מגבולותיה של אירלנד, והדבר בא לידי ביטוי בפעילותו במסגרת התנועה הציונית, בייסוד תנועת המזרחי באירלנד ובפרסום מאמרי דעה רבים.¹⁹⁴

סקירת פעילותו הציבורית של הרב הרצוג בדבלין מותירה את התחושה שפעילות זו הייתה הבסיס לפעילותו הציבורית בשנים שלאחר מכן, כשכיהן כרב ראשי לאירלנד, ומאוחר יותר, כרב ראשי לארץ ישראל.

השילוב של השקפה ציונית והשכלה משפטית הביא את הרב הרצוג למקד חלק ניכר מפעילותו הציבורית, האקדמית וההלכתית בהכנת התשתית ליישומו של משפט התורה במערכות שלטון מודרניות. הוא היה שותף להקמת הסניף הלונדוני של 'חברת המשפט העברי', שעסק בעיקר בחקר המשפט העברי, והיו שותפים בו יהודים ולא-יהודים, משפטנים, רבנים, חוקרים ועסקנים.¹⁹⁵ הרב הרצוג הרצה פעמים רבות בפני חברי סניף החברה בלונדון, ואף פרסם מאמרים מחקריים רבים בענייני המשפט העברי.¹⁹⁶

פעילות זו הוציאה לרב הרצוג מוניטין של משפטן מובהק המביא עמו ערך מוסף של המורשת המשפטית העשירה של המשפט העברי. עקב כך, הוא זומן לתת חוות דעת מפורטת בנוגע לנוסח הראוי לחוקת אירלנד.¹⁹⁷ אין ספק שניסיון חוקתי זה הכשיר אותו, לימים, למשימה המורכבת יותר, של ניסוח חוקה למדינת ישראל.

בשנת תרצ"ז (1937), שנתיים לאחר פטירתו של רבה הראשי הראשון של ארץ ישראל, הראי"ה

¹⁹³ שם, עמ' 23.

¹⁹⁴ שם, עמ' 24.

¹⁹⁵ רדזינר (יחסו של הגרי"א הרצוג, עמ' 511) מציין, שהסניף הלונדוני היה שונה באופיו מן הסניף הארץ ישראלי של החברה, משום שהסניף הישראלי שלה עסק בעיקר ביישומו של המשפט העברי, והיו שותפים בו יהודים בלבד.

¹⁹⁶ הרשקוביץ (שם), עמ' 25.

¹⁹⁷ שם, עמ' 26.

קוק, מונה הרב הרצוג לתפקיד הרב הראשי של ארץ ישראל,¹⁹⁸ תפקיד בו כיהן עד יומו האחרון בשנת תשי"ט (1959).¹⁹⁹

על גישתו של הרב הרצוג בעניין מעורבותם של רבנים בסוגיות מדיניות ופוליטיות ניתן ללמוד מפעולותיו בעניין הוועדות הרבות שעסקו בשאלת חלוקת הארץ בין יהודים וערבים. זאת, החל מוועדת פיל, שהוקמה בשנת תרצ"ו (1936), כאשר לקראת פרסום דו"ח הוועדה, ובעקבותיו, הצטרף הרב הרצוג לכרוז של תנועת המזרחי שהתנגד מסיבות דתיות לתוכנית החלוקה שהוצעה בדו"ח. אולם הנהגת היישוב אילצה אותו להסיר את שמו מהכרוז. מאוחר יותר, בעקבות התכתבות עם הרב חיים עוזר גרודז'ינסקי מוויילנה, השתכנע הרב הרצוג שהסוגיה היא פוליטית ולא דתית, שלא כעמדה השלטת בקרב רבני המזרחי, שאותה הוביל בעיקר הרב משה אביגדור עמיאל, רבה של תל אביב.²⁰⁰

יש להדגיש שעמדתו העקרונית, ששאלת החלוקה היא פוליטית ביסודה, לא מנעה ממנו ליטול חלק בפעילות הציבורית לקידום תוכנית החלוקה. הרב הרצוג גילה מעורבות פוליטית גם בהופיעו בפני ועדת וודהד (תרצ"ח-1938) שהוקמה כהמשך לוועדת פיל. שם הצהיר הרב הרצוג שאם תקום מדינה יהודית, היא תעניק חופש דתי ואזרחי לאזרחי הלא-יהודים.²⁰¹ כשנה לאחר מכן (תרצ"ט-1939) הוא הופיע גם בפני יועדת השולחן העגול' שבה ניסו הבריטים להביא את היהודים והערבים להסכמה על חלוקת הארץ. הרב הרצוג דרש מבריטניה לאפשר לפליטים יהודים מאירופה להיכנס לארץ ישראל. בעקבות עבודתה של ועדה זו פורסם 'הספר הלבן' שהגביל עלייה יהודית לארץ ישראל. במחאה על החלטה זו קרע הרב הרצוג את הספר הלבן בעיצומו של נאום שנשא בבית הכנסת ישורון בירושלים.²⁰² סמוך להקמת המדינה (תשי"ז-1947) נאם הרב הרצוג בפני ועדת אונסקו"פ, ועדת האו"ם להכרעה בעניין חלוקת הארץ, וקרא לחברי הוועדה לתמוך בהקמת מדינת ישראל על

¹⁹⁸ על התפקיד התמודד הרב הרצוג מול הרב יעקב משה חרל"פ, תלמידו המובהק של הרב קוק. הרב הרצוג נתמך על ידי הנהגת היישוב החילונית ורבנים חרדים מוכרים, כרב חיים עוזר גרודז'ינסקי, הרב יחזקאל סרנא והחזון איש, בעוד שהרב חרל"פ זכה לתמיכת רבים מראשי המזרחי. אולם, ברבות השנים השתנה בסיס התמיכה ברב הרצוג, והוא הפך למזוהה עם תנועת המזרחי, כפי שניתן ללמוד, למשל, מנאומו בוועידה של הפועל המזרחי בשנת תשי"י, הרב הרצוג, נאומים, עמ' 208-209.

¹⁹⁹ הרשקוביץ (שם), שם, עמ' 16. כהונתו של הרב הרצוג הוארכה פעמיים, דבר המעיד על הפופולריות הרבה שלו בקרב כל שדרות הציבור.

²⁰⁰ מייזליש (שם), עמ' 22, ראו עוד: אליאש, הרבנות ותוכנית החלוקה, עמ' 155-161.

²⁰¹ מייזליש (שם), עמ' 22-23, תוכן דבריו בפני הוועדה מופיע שם, עמ' 106-110.

²⁰² שם, עמ' 25-26. גם בנו של הרב הרצוג, חיים הרצוג, קרע מעל בימת האו"ם את ההחלטה שהשוותה את הציונות לגזענות.

בסיס טיעונים דתיים, מוסריים והיסטוריים.²⁰³ הרב הרצוג היה מעורב אף בדיון הציבורי הער בתקופת המרד הערבי הגדול, ותמך במדיניות ה'הבלגה' שאומצה על ידי ראשי ההגנה.²⁰⁴

הרב הרצוג ראה עצמו אחראי לגורלם של כל יהודי העולם, ומכוחה של תפיסה זו ביקר בארצות הברית במהלך מלחמת העולם השנייה (תש"א) וניסה לשכנע את הנשיא רוזוולט לפעול לבלימת השמדת יהודי אירופה.²⁰⁵ במהלך המלחמה ואף לאחריה היה הרב הרצוג שותף פעיל במאמצי ההצלה של שארית הפליטה, ולשם כך אף ניהל מגעים עם ראשי הכנסיות ועשה מאמצים ניכרים להשיב אל חיק היהדות ילדים יהודים שנמסרו לנוצרים במהלך השואה.²⁰⁶

אחריותו לרווחת כל לומדי התורה, ציונים כחרדים באה לידי ביטוי בפעילותו להקמה מחדש של 'ועד הישיבות בארץ ישראל' (תש"א-1941), שבו היו שותפים גם ראשי הישיבות החרדיות החשובות באותה תקופה. ועד זה פעל לגיוס כספים למען הישיבות מתורמים מהארץ ומחו"ל.²⁰⁷

לאחר הקמת המדינה ניסח הרב הרצוג, ביחד עם הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל את ה'תפילה לשלום המדינה',²⁰⁸ ובה שאיפה לשלום, לחזרה בתשובה עולמית ולביאת המשיח.²⁰⁹ תפילה זו משקפת את תמצית השקפת עולמו בדבר דמותה הראויה של המדינה היהודית, כמדינה המבוססת על שמירת התורה.

אולם הרב הרצוג לא הסתפק בתפילה בלבד, ושאף ליישם את משפט התורה במערכות המשפט של המדינה. כבר בשנת תרצ"ז (1937) החל הרב הרצוג לעסוק בשאלת החלת חוקי התורה במדינה שתקום ואף ארגן כנס רבנים שידונו בעניין.²¹⁰ הרב הרצוג אף שטח את לבטיו בפני גדולי הדור דאז, ובהם הרב חיים

²⁰³ שם, עמ' 41-42, לנאום המלא ראו: הרב הרצוג, נאומים, עמ' 193-199.

²⁰⁴ הרשקוביץ (שם), שם, עמ' 24.

²⁰⁵ כשניסו לשכנע אותו שלא לשוב לארץ מחשש שהצבא הגרמני יכבוש את הארץ, השיב הרב הרצוג שהוא משוכנע שחורבן בית שלישי לא יהיה (מיזליש [שם], עמ' 27-28). דומה שתשובה זו רומזת למרכיב מיסטי בגישתו ההלכתית של הרב הרצוג, נרחיב בעניין זה בהמשך.

²⁰⁶ שם, עמ' 31-39.

²⁰⁷ שם, עמ' 30.

²⁰⁸ ראו על כך: רפל, התפילה לשלום.

²⁰⁹ מיזליש (שם), עמ' 46-47. עוד בעניין זה: רפל, זהותו של מחבר, עמ' 594-620.

²¹⁰ היוזמה לקיומו של הכנס נולדה בעקבות פניות של רבנים, בתגובה לדיוני ועדת פיל על חלוקת הארץ. ראו: אליאש, הרבנות ותוכנית החלוקה, עמ' 163.

כמעט עשור לאחר מכן, כשהקמת המדינה נראתה באופק, שב הרב הרצוג לעסוק בשאלות של משטר ומדינה על פי ההלכה, והחל מחורף תש"ח פעל בצורה נמרצת לטובת ניסוח חוקה למדינת ישראל, בהתאם לרוח היהדות וההלכה.²¹²

הרב הרצוג הבין שאדם יחיד, מוכשר ככל שיהיה, אינו מסוגל לשאת על כתפיו את משא האתגר של הטמעת משפט התורה במשפט המדינה, ובשל כך הקים את 'מכון הארי פישל', ובו בית מדרש ללימודי דיינות ומכון מחקר תורני שנועד לנסח 'קודקס חוקים' תורני מקיף.²¹³ כמו כן, הרב הרצוג הבין שלשם הטמעת משפט התורה במשפט המדינה נדרשת תמיכה ציבורית, ובשל כך ניהל לאחר הקמת המדינה מאבק ציבורי לטובת החלת דין התורה כמשפט המדינה, אך כידוע, הדבר לא עלה בידו.

הרב הרצוג קיווה שבדומה לדרך שבה נהגו מנהיגי אירלנד, הוא יוזמן להשפיע על ניסוח חוקת המדינה שבדרך וראשי מערכת המשפט יבקשו להיוועץ בו כדי להבטיח שחוקי מדינת ישראל יושתתו על משפט התורה. אך הוא נחל אכזבה קשה כשתקוותו זו לא מומשה, ואף ביטא את אכזבתו בכתביו.²¹⁴ עם זאת, לא יהיה זה מדויק לטעון שמאמציו לא נשאו כל פרי, משום שאת עיגון סמכויות בתי הדין הרבניים בכל הנוגע לענייני נישואין וגירושין יש לזקוף, במידה רבה, לזכותו.²¹⁵

בהנהגתם של הרבנים הרצוג ועוזיאל תיקנה מועצת הרבנות הראשית שני מקבצים של תקנות. המקבץ הראשון התקבל עוד טרם הקמת המדינה (תש"ד-1944) והוא עסק בין השאר בעדכון סכום הכתובה, ובהרחבת חיוב האב במזונות הילדים עד גיל 15.²¹⁶ המקבץ השני (תש"י-1950), עסק בין השאר בקביעת גיל מינימום לנישואין ובמניעת ביגמיה.²¹⁷ תקנות נוספות שהרב הרצוג הציע (תש"ט-1949),

²¹¹ ראו לקמן עמ' 108.

²¹² ורהפטיג, מבוא, עמ' כה. החוקה שהציע נותרה כטייטה בלבד, ופורסמה שנים רבות לאחר מכן על ידי הרב ד"ר איתמר ורהפטיג בספר: הרב הרצוג, תחוקה לישראל א.

²¹³ הרשקוביץ, יחיד בדורו, עמ' 17.

²¹⁴ הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 211: 'כסבורים היינו שתיכף להכרזת המדינה, הגורמים הקובעים בשטח הזה יהיו נמלכים מיד בסמכות התורה בארץ "כדת מה לעשות".'

²¹⁵ הרשקוביץ (שם), עמ' 18.

²¹⁶ הרב הרצוג, תחוקה לישראל ג, עמ' 118-121.

²¹⁷ שם, עמ' 168-169. עוד על תקנות שהתקבלו בתקופת הרב הרצוג ראו: אלון, המשפט העברי, עמ' 669-675.

ובמיוחד בניסיון להשוות בין נשים וגברים בירושה – לא התקבלו. מאז ועד היום כמעט ולא תוקנו תקנות נוספות על ידי מועצת הרבנות הראשית.²¹⁸

יוזמותיו של הרב הרצוג בעניין תקנות הרבנות הראשית מיישמות את גישתו העקרונית, המצדדת בקביעתן של תקנות כהשלמה לדין התורה, כאשר השעה והמקום דורשים זאת. הן אף ממחישות את מעמדו החזק בעולם התורה, שאפשר לו לתקן את התקנות, שבסופו של דבר נתקבלו בעולם התורני.

כאן המקום להדגיש, שתמיכתו הבלתי מסויגת של הרב הרצוג במפעל הציוני לא מנעה ממנו להתעמת עם הנהגת היישוב כל אימת שסבר שההנהגה מובילה מהלכים שיש בהם כדי לפגוע בכל היקר והמקודש ליהדות. כך, עוד טרם הקמת המדינה התעמת הרב הרצוג עם הנהגת היישוב בעניין קליטתם של 'ילדי טהרן' (תש"ג),²¹⁹ ולאחר קום המדינה ניהל הרב הרצוג מאבקים בעניין קליטת העלייה מארצות ערב.²²⁰

ב. היצירה התורנית

כתביו הרבים של הרב הרצוג, ובהם תשובות הלכתיות, מאמרים וספרי עיון ומחקר הם מקור מידע עשיר שיש בו כדי ללמד רבות על משנתו המדינית.²²¹

בשנת תרצ"ו החל הרב הרצוג בכתיבת חיבור מקיף שנועד להנגיש את המשפט העברי לציבור הרחב ולאנשי המשפט. לחיבור זה קרא הרב הרצוג בשם 'המוסדות העיקריים של המשפט העברי'. הרב הרצוג ביקש לאגד בחמישה כרכים באנגלית את כל תורת המשפט העברי, בכל ענפי המשפט. אולם הוא זכה להשלים רק את שני הכרכים הראשונים. הראשון יצא בשנת תרצ"ו, כשהרב הרצוג כבר כיהן כרבה של ארץ ישראל, ועסק בדיני הקניין.²²² הכרך השני, שיצא לאור בשנת תרצ"ט, עסק בדיני החיובים.²²³ בשנים

²¹⁸ הניסיונות המעטים לתקן תקנות נוספות אחרות על ידי רבנים אחרים, נכשלו (ראו בפרק על הרב גורן לקמן הערה 916).

²¹⁹ 'ילדי טהרן' היו ילדים שהוברחו מאירופה לארץ דרך אירן. גורמים דתיים טענו שהנהגת היישוב מנסה להעביר אותם על דתם. ראו הרשקוביץ (שם), עמ' 29-30, ראו עוד שם, עמ' 39.

²²⁰ שם, עמ' 49.

²²¹ בשנת תשי"ח, קיבלה יצירתו התורנית הכרה והערכה ממלכתית, כשקיבל את פרס ישראל לספרות תורנית, מייזליש (שם), עמ' 51.

²²² Rabbi Herzog, laws of Property.

האחרונות יצא לאור תרגום לעברית של כרכים אלה.²²⁴

בשנת תש"ח הוציא הרב הרצוג לאור את ספרו **תורת האהל**,²²⁵ ובו סיכום של שיעורים בהלכות מלכים לרמב"ם, הלכות העוסקות באופן מובהק בסדרי שלטון ומשטר. שלוש שנים לאחר מכן הוציא לאור **קונטרס על דבר הצעת תקנות בירושה**,²²⁶ ובו שטח את משנתו ההלכתית בכל הנוגע להתקנתן של תקנות שתכליתן להשוות בין גברים לנשים בדיני הירושה.

לאחר מותו יצאו לאור ספרים אחדים שכינסו כתבים שלא יצאו לאור בחייו. כתבים הנוגעים במישרין למדיניות וממשל רוכזו בסדרה של שלושה כרכים שנקראת **תחוקה לישראל על פי התורה**.

הכרך הראשון בסדרה זו²²⁷ עוסק בסדרי שלטון ומשפט במדינה היהודית. ספר זה מכיל את טיוטת החוקה שניסח הרב הרצוג בשנת תש"ח ומאמרים נוספים, ובכללם מאמריו של הרב גורן בעניין המשפט במדינת ישראל. הרב הרצוג מדגיש בתחילת הספר שמטרתו אינה 'להגן על תורת קדשנו כנגד מתקיפיה מן האומות, או לצערנו, מאחינו בני ישראל',²²⁸ אלא 'להתוות תכנית של מדינה יהודית בארץ ישראל בתוך מסגרת התורה על פי התלמוד והפוסקים ז"ל באופן שעל כל פנים לא תהא בשום פרט בניגוד לתורה'.²²⁹

אף שהספר לא נכתב כיכתב הגנה על המשטר הראוי בעיני תורת ישראל, ברור מאליה שהספר נכתב על רקע מציאות שאיננה אידיאלית בעיניו של הרב הרצוג, מציאות שבה עומדת לקום מדינה ובה רוב של יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות, ואינם רואים עצמם מחויבים לדין התורה. מכאן, שהספר מבטא בהכרח פשרה בין המצוי לרצוי בעיניו של הרב הרצוג.

הקריאה בספר מעוררת תמיהה רבתי, בכל הנוגע לסיכוי שההצעות, הנוגעות להפיכת עקרונותיו של המשפט העברי לעקרונותיו של המשפט הישראלי, יתקבלו. אמנם חלק מן המלומדים תמחו על כך,

²²³ Rabbi Herzog, laws of Obligations.

²²⁴ הרב הרצוג המוסדות א, הנ"ל המוסדות ב.

²²⁵ הרב הרצוג, תורת האהל.

²²⁶ יצא לאור בתוך: הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב, ראו בהמשך פירוט של שלבי פרסומו.

²²⁷ הרב הרצוג, תחוקה לישראל א.

²²⁸ שם, עמ' 12.

²²⁹ שם.

וטענו שהמהלך הוא תוצאה של הנאיביות של הרב הרצוג.²³⁰ יש ביניהם, שתלו נאיביות זו באהבתו של הרב הרצוג למשפט העברי, ש'קלקלה את השורה'. אולם, פעילותו הציבורית של הרב הרצוג במשך השנים סותרת את ההשערה שמדובר באדם נאיבי שאינו מודע לאילוצי המציאות.²³¹

דומה שתמיהה זו יסודה בפער הזמנים שבין כתיבת הספר לפרסומו. הספר נכתב בסתיו-חורף תש"ח,²³² בקרבת זמן להקמת המדינה, ופורסם רק בשנת תשמ"ט, שנים רבות לאחר פטירתו של הרב הרצוג. בעת כתיבת הספר אכן עמדה על הפרק האפשרות המעשית, ואפילו הסבירה, ש'המועצה המשפטית' של היישוב היהודי תקבל את המשפט העברי כחוק המדינה.²³³ על כן יש להניח שהצעת החוקה של הרב הרצוג נכתבה על רקע חלון הזדמנויות זה, ולאחר שנסגר חלון ההזדמנויות, עם פיזור המועצה המשפטית באביב תש"ח, חדל הרב הרצוג מלכתוב את ספרו באמצעו ואף לא פרסם את תוכנו. נראה שהרב הרצוג ראה בהצעותיו פשרה שנועדה לנצל את ההזדמנות ולאפשר את קבלת המשפט העברי כמשפט המדינה. משעה שנגזר רעיון זה לא היה עוד טעם בפרסומן של ההצעות, שהיו אף עלולות להנציח הסדרים שהרב הרצוג סבר שלא ראוי לאמצם מלכתחילה.²³⁴

הכרך השני²³⁵ עוסק בהצעת תקנות בירושות, ומבוסס בעיקר על קונטרס הצעת תקנות בירושה שהוזכר לעיל. בפתיחה מודה הרב הרצוג שבכתיבת הקונטרס הוא ביקש להתוות את 'הגבולות הכי רחוקים, הכי קיצוניים, של אפשרות התקנות, והיתה הרשות ביד הרבנות לקבל הכל או לקבל פחות ממה שהצעתי, או לדחות הכל'.²³⁶ אולם למעשה 'הדבר לא בא לידי הצבעה... הסוף היה שהדבר נשתקע

²³⁰ ראו תמיהתו של: אונא, ההשפעה ההלכתית, עמ' 102-105; ותשובתו הרומנטית של: ורהפטיג, משפט התורה, עמ' 439-441. ראו הסבר דומה אצל: דוד, חזון המשפט העברי, עמ' 95.

²³¹ כך עולה, למשל, מכך שבפני ועדת פיל (תרצ"ח), נמנע הרב הרצוג מלדרוש את החלת משפט התורה במדינה היהודית, והסתפק במה שכונה מאוחר יותר 'הסטטוס קוו'. לעומת עמדת נציגי תנועת המזרחי, שדרשו בוועדה את החלת חוקי התורה במדינה. וראו: אליאש, הרבנות ותוכנית החלוקה, עמ' 168.

²³² ראו מכתבי תגובה של רבנים מחודשים טבת-אדר תש"ח לטיוטת ספר החוקה שנשלחה אליהם (הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 264-268).

²³³ כפי שפורט לעיל עמ' 30.

²³⁴ כהן, הטלית והדגל, עמ' 161.

²³⁵ הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב.

²³⁶ שם, עמ' 1.

והממשלה עשתה מה שעשתה... ונתקבל חוק שוויון גמור בניגוד לדת משה וישראל'.²³⁷ הרב הרצוג פרסם את הקונטרס כמאמרים²³⁸ כדי 'שיישאר זכר לדורות ממאמצי בעניין זה, שהיה באמת מכוון לשם שמים'.²³⁹

מדברי הרב הרצוג ניכר שהוא רצה להבהיר שדבריו הם בגדר פשרה שנועדה למנוע הסדר גרוע יותר מנקודת מבטו של איש ההלכה. עם זאת, רצונו בפרסום הדברים מעיד על כך שבענינו הייתה זו פשרה ראויה, המשקפת את עמדתו האותנטית.

הכרך השלישי,²⁴⁰ שכותרתו היא 'חוקה, חוקים ותקנות הרבנות הראשית', מבוסס על כתבים העוסקים בתקנות שקיבלה הרבנות הראשית תחת הנהגתו של הרב הרצוג, וכן מאמרים נוספים הנוגעים לעניין זה.

כמו כן, יצאו לאור עד כה תשעה כרכים של שאלות ותשובות בעניינים שונים, שאף בהם חומר רב-ערך להבנת משנתו המדינית של הרב הרצוג. הספרים מבוססים בעיקר על פסקי דין, מכתבים ומאמרים שונים, הממוינים לפי נושאים, בהתאם לחלוקה המקובלת בשולחן ערוך: אורח חיים, יורה דעה, אבן העזר, חושן משפט וכן על מצוות התלויות בארץ.²⁴¹

לרגל שנת החמישים לפטירת הרב הרצוג, יצא לאור ספר זיכרון לכבודו, בשני כרכים. בכרך הראשון פורסמו מאמרים, נאומים והרצאות של הרב הרצוג,²⁴² אשר רבים מהם נוגעים במישרין למשנתו המדינית. כמו כן, פורסמו בספר מאמרים על הרב הרצוג ומשנתו.

על הרב הרצוג ומשנתו התפרסמו מחקרים רבים. הרשקוביץ²⁴³ התמקד בגישתו המשפטית, ובכלל זה עסק גם במשנתו המדינית. נבות חקרה את גישתו ההלכתית כלפי יהודים שאינם שומרי מצוות.²⁴⁴

²³⁷ ש.ם.

²³⁸ הני"ל, הצעת תקנות; הני"ל, הפקר בית דין.

²³⁹ הני"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 1.

²⁴⁰ הני"ל, ש.ם ג.

²⁴¹ הני"ל, פסקים וכתבים א-ט.

²⁴² הני"ל, נאומים.

²⁴³ הרשקוביץ, הרב הרצוג כמשפטן.

²⁴⁴ נבות, בין חילוני.

במשנתו המדינית עסקו מלומדים²⁴⁵ ורבנים²⁴⁶ בהקשרים שונים, ואף פעילותו המדינית הייתה נושא שנחקר לא מעט.²⁴⁷

הפרקים שלהלן מבקשים להוסיף נדבך חשוב לכל אלה, בהצגה שיטתית ויסודית של משנתו המדינית של הרב הרצוג, כפי שהיא עולה מתוך כתביו הרבים.

ג. גישתו ההלכתית של הרב הרצוג: שמרנות, אילוצים ותקנות

1. בין ההלכה והמודרנה

בכל הנוגע ליחס שבין ההלכה למודרנה, מצא עצמו הרב הרצוג, שהיה רב ואיש אקדמיה בעצמו, בין הפטיש לסדן. מצד אחד, הנהגת המדינה והציבור הרחב שאינו שומר תורה ומצוות הביעו התנגדות עזה להטמעת דין התורה במשפט המדינה (לעיל עמ' 29), ואף דרשו גמישות הלכתית, שתאפשר לציבור שאינו דתי 'לחיות בשלום' עם אותם נושאים שבהם ניתן לדין התורה מעמד אקסקלוסיבי. מצד שני, הרב הרצוג היה בשר מבשרה של היהדות החרדית, שדובריה היו בעיקר הרב אברהם ישעיה קרליץ (היחזון אישי)²⁴⁸ והרב יצחק זאב סולובייצ'יק (הרב מבריסק), שהתנגדו לכל שינוי בהלכה וראו בו כניעה לכפירה.²⁴⁹

על רקע זה פיתח הרב הרצוג גישה מורכבת, שאמורה הייתה להפיס את דעתם של שני הצדדים. אמנם בנאום שנשא הרב הרצוג בערוב ימיו לרגל קבלת פרס ישראל, הוא אמר: 'תורתנו היא תורת חיים. מקיפה היא את היקף החיים ביחיד ובציבור'.²⁵⁰ עם זאת, הרב הרצוג גילה יחס אוהד למודרנה ולמדע ואף

²⁴⁵ כהן, הטלית והדגל; אחיטוב, לבטיו ההלכתיים; אדלר, מדינת התורה.

²⁴⁶ זולדן, שלטון ומשפט.

²⁴⁷ אליאש, הרב הרצוג והשואה; הנ"ל, הרב והמדינאי; הנ"ל, הרבנות ותכנית החלוקה; אבן חן, פעולתו הפוליטית; וסטרייך, עשיית משפט; Eliash, Rabbi Herzog.

²⁴⁸ הרב הרצוג העריך מאוד את החזון איש, כינה אותו בתואר 'הגאון הצדיק', ואף קיבל את עמדתו המקלה בכל הנוגע ליחס ליהודים שאינם שומרי מצוות (הרב הרצוג, תחוקה לישראל ג, עמ' 232), חרף התהום האידיאולוגית העמוקה שנוצרה ביניהם בשאלת היחס להקמת המדינה.

²⁴⁹ ראו סקירה אצל הרשקוביץ, הרב הרצוג כמשפטן, עמ' 292-295. ראו שם שהחזון איש אף פנה באגרת לרב הרצוג וניסה לשנות את דעתו, ללא הצלחה.

²⁵⁰ בתוך: מייזליש, תולדות הרב הרצוג, עמ' 52. פורסם גם כמאמר בשינויים קלים: הרב הרצוג, התורה והמדינה; הנ"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 256. עוד על הרב מבריסק ראו: מלר, הרב מבריסק.

עודד שילוב של השכלה תורנית ומדעית,²⁵¹ ולא אחת עשה שימוש בחידושים מדעיים במסגרת פסיקת ההלכה.²⁵² יחד עם זאת, הרב הרצוג הדגיש שההשכלה האקדמית לעולם אינה תחליף ללימוד התורה המסורתית,²⁵³ וציין כי הסמינרים המודרניים לרבנים בגרמניה 'עוד לא העמידו לנו אף גדול אחד'.²⁵⁴

יתר על כן, אף כשביקש מלומדי התורה במכון הארי פישל לערוך קודקס חוקים התואם את דין התורה, חשוב היה לו להדגיש בפניהם: 'אל תחשבו שאני מושפע בזה מהסדר האקדמי הנהוג בכל תיזה לשם מגיסטר או דוקטור ושאיני רוצה להכניס מיפיותו של יפת לאהלי שם, לא מינייה ולא ממקצתיה'.²⁵⁵ דומה כי דווקא בשל היותו בעל תואר אקדמי בעצמו, חשוב היה לרב הרצוג להדגיש שאין בכוונתו לשנות את רוח הלימוד המסורתית.²⁵⁶

הרב הרצוג התנגד נחרצות ללימוד ביקורת המקרא, עד כדי כך שכתב שאף שאין הוא פוסל את האוניברסיטה העברית ככלל, העובדה שמלמדים בה ביקורת המקרא היא 'דבר החוצץ ביני לבינה'.²⁵⁷ כמו כן, הוא הסתייג משימוש במתודות אקדמיות כמתן הסבר היסטורי או תרבותי להבדלים שבין התלמוד הבבלי לתלמוד הירושלמי,²⁵⁸ וטען באופן נחרץ 'שלא התקיימה חס ושלום התפתחות מוסרית בהלכה'.²⁵⁹

²⁵¹ כך למשל, בנאומו לפתיחתה של אוניברסיטת בר אילן בשנת תשכ"ג (הרב הרצוג, נאומים, עמ' 220), הוא הדגיש שבמוסד זה 'ילמדו את [המדעים]... כשם שמלמדים בכל האוניברסיטאות – אך פה ילמדו ברוח של אמונה בבורא העולם, ברוח של אמונה בתורה מן השמים'.

²⁵² ורהפטיג, הרב הרצוג; שטיינברג, הלכות רפואה; גוטל, תורה ומדע.

²⁵³ הרב הרצוג, נאומים, הערה 251, הוא הדגיש ש'המוסד הזה לא יהיה בשום פנים ובשום אופן, מתחרה עם מרכזי התורה המבורכים'.

²⁵⁴ הני"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 240.

²⁵⁵ הני"ל שם ב, עמ' 236.

²⁵⁶ שם. השווה לרב גורן, לקמן עמ' 188, שאמר שלימודיו האקדמיים היו ברוח אמרה זו ובעקבות הרב הרצוג.

²⁵⁷ הרב הרצוג, תחוקה לישראל ג, עמ' 241.

²⁵⁸ ראו גם: 'במחקר היסטורי אין לנו עסק וגם לא יועיל לנו' (הני"ל שם ב, עמ' 76).

בניגוד לכך, היו מקרים שבהם הוא תמך בפרשנות היסטורית. כגון המלצתו לחוקר מכון הארי פישל לבדוק בדיקה היסטורית כדי לדון בקביעה ההלכתית האם היה צורך שמלכים יקבלו את אישור היועצים שלהם (שם, עמ' 237). ייתכן שכדי להסביר זאת יש להבחין בין פרשנות היסטורית של טקסטים שאותה הוא דוחה, לבין מחקר היסטורי שמטרתו לברר כיצד נהגו בעבר.

דוגמה נוספת לכך היא בספרו באנגלית (הני"ל, המוסדות א, עמ' 108) שם הוא הסביר מדוע הכלל 'דינא דמלכותא – דינא' אינו מופיע בירושלמי – מכיוון שיהודי ארץ ישראל לא יכלו להשלים עם קבלת חוק זר של שלטון מדכא. לעומת זאת, בבבל חל החוק הפרסי, חוק של האומה שתמכה בשיבת ציון בימי בית שני. כמו כן, באופן מפתיע, הרב הרצוג נימק את הכלל 'דינא דמלכותא דינא' בנימוק היסטורי, שאינו מופיע במקורות ההלכתיים. הוא הסביר שקבלת חוקי המלך נעשתה בתמורה לקבלת אוטונומיה יהודית בבבל 'ועל מנת כן נתנו להם אותן הזכויות הרחבות שמהן נהנו גולת בבל' (הני"ל, תחוקה לישראל

בצד שמרנות אידיאולוגית בכל הנוגע לשיטת הלימוד, הרב הרצוג היה ער לצורך לתת מענה הלכתי לצורכי המקום והשעה המתחדשים מעת לעת. בעיניו, אחד הכלים המרכזיים שעל חכמי ישראל לעשות בהם שימוש לשם כך הן התקנות (ראו להלן עמ' 70).²⁶⁰ ואכן הוא עשה שימוש בכלי זה (כאמור לעיל, עמ' 54) ואף היה נכון לעשות בו שימוש נרחב הרבה יותר.

2. מקורות הפסיקה של הרב הרצוג

2.1. מקרא וספרים חיצוניים

לשם גיבוש משנתו המדינית עשה הרב הרצוג שימוש במקורות הלכה שאינם שגרתיים. ביניהם התיאור המקראי של התנהלות המלך, אף כאשר אין להתנהלות זו עיגון בהלכה המסורתית, על יסוד ההנחה שהנוהג היה מבוסס על הלכה מקובלת.²⁶¹

הרב הרצוג אף הסתמך על ספרים חיצוניים, כדוגמת ספר חשמונאים וכן הסתייע בספר קדמוניות היהודים מאת פלביוס, וראה בתיאורים המופיעים בהם עדות מהימנה לנוהג המקובל בתקופתם.²⁶² הוא אף התחשב במקורות ארכיאולוגיים והיסטוריים כדי לפסוק הלכה בעניינים שונים.²⁶³

2.2. שיקולים מטא-הלכתיים

הרב הרצוג הקפיד להדגיש שאף שדרכו להשתמש ב'כוחא דהיתרא', לעולם תהיה פסיקה זו 'בתוך

ב, עמ' 239, ובדומה לכך גם שם, עמ' 121 בהערה).

²⁵⁹ הני"ל שם ג, עמ' 223-224.

²⁶⁰ אולם כבר בשלב זה יש מקום להעיר שלעיתים הביע הרב הרצוג עמדה מורכבת בשאלה, האם התקנות הן כלי הלכתי שמן הראוי לעשות בו שימוש מלכתחילה, או שמא השימוש בהן נועד להדוף לחצים חיצוניים. כך למשל, אף שהרב הרצוג היה נכון לתקן תקנות לשם הבטחת שוויון זכויות מלא לנשים, הוא לא נמנע מלהביע עמדה אידיאולוגית עקרונית, השוללת את האידיאולוגיה הפמיניסטית (ראו להלן עמ' 89).

לעומת זאת, בנוגע לתקנות שנועדו להעניק זכויות פוליטיות וממוניות שוות לבני מיעוטים שאינם יהודים במדינת ישראל, ניכר מדברי הרב הרצוג שהוא ראה בתקנות את דרך המלך להתמודדות עם אתגר זה ולא רק פשרה הנובעת מאילוצים חיצוניים (ראו להלן עמ' 36).

²⁶¹ הרב הרצוג, תורת האהל, עמ' עז-עט.

²⁶² כך למשל, בנוגע לנוהג שיהודים לא נלחמו בשבת, ופירש את המקורות באופן התואם את ההלכה שמלחמה דוחה שבת (הני"ל, פסקים וכתבים א, עמ' רמו-רמט).

²⁶³ כך למשל, בנוגע לקביעת המועד לקריאת מגילת אסתר בבית שאן (שם, עמ' תצז-תצט).

המסגרת של ההלכה.²⁶⁴ עם זאת, עיון בכתביו של הרב הרצוג מגלה שלא אחת הוא השתמש בשיקולים חוץ-הלכתיים, הן לקולא הן לחומרא. את השיקולים האמורים ניתן לחלק לשני סוגים: שיקולים מטא-הלכתיים ושיקולים ציבוריים.

הרב הרצוג עשה שימוש בשיקולים מטא-הלכתיים המבטאים עקרונות-על, שיש בכוחם לדחות את השיקולים ההלכתיים הקלסיים.²⁶⁵ כך למשל, הוא התיר להעביר מבנה לבעלות הכנסייה 'משום איבה ודרכי שלום' וכן בגלל הנימוק ההלכתי, שלפי תפיסתו, הנוצרים אינם עובדי עבודה זרה.²⁶⁶

את העברת נפטר מקבר לקבר, המנוגדת להלכה הפסוקה, הוא התיר על יסוד החשש שאם הרבנות תאסור ובכל זאת יהודים יעבירו את הנפטר מקברו, יגרום הדבר לחילול השם מול הממשלה (הבריטית), משום שיתפרסם שהיהודים עוברים על הוראות הרבנות.²⁶⁷

שיקולים מסוג זה שימשו את הרב הרצוג לא רק לקולא אלא גם לחומרא. כך למשל, מכוח השיקול 'מיגדר מילתא',²⁶⁸ שנועד לעשות סייג כדי שלא יימשכו רבים אחר עוברי עבירה, התנגד הרב הרצוג לקבלת תרומה לקרן הקיימת לישראל מעיזבונו של מומר. ומכוח החשש מפני חילול השם, קבע שאין לשחרר את כל בני הישיבות מן השירות הצבאי.²⁶⁹

2.3. שיקולים ציבוריים

אחד המאפיינים המובהקים בפסיקתו של הרב הרצוג הוא השימוש הרב בשיקולים ציבוריים שונים, הגוברים לא אחת על השיקול ההלכתי הקלאסי.

כך למשל, הרב הרצוג התנגד לכך שחייל שאינו דתי יחליף חייל דתי בשמירה בשבת, כיוון שיזה

²⁶⁴ הני"ל, פסקים וכתבים ד, עמ' קנו. דברים אלה נכתבו אגב דיון בשאלה שהתעוררה בשנת תשי"ג, האם על פי ההלכה, רשאית מדינת ישראל לקבל כמתנה מן הפרלמנט הבריטי את מנורת הכנסת, בהתחשב באיסור ההלכתי ליצור מנורה כתבנית זו שהייתה בבית המקדש ועל רקע האיסור ההלכתי לעשות פסל (במנורה יש תבליטים רבים של אישים שונים שעיצבו את פני האומה היהודית). דוגמה נוספת לגישה האמורה ניתן למצוא בפסיקתו בעניין ניתוחי מתים במסגרת לימודי רפואה (שם, עמ' תקעה-תקעט). התשובה מסתמכת באופן מובהק על נימוקים הלכתיים שגרתיים.

²⁶⁵ לדוגמאות נוספות ראו: הרשקוביץ, הרב הרצוג כמשפטן, עמ' 301, הערה 490.

²⁶⁶ הרב הרצוג, פסקים וכתבים א, עמ' קכה.

²⁶⁷ הני"ל, שם ה, עמ' תנו.

²⁶⁸ הני"ל, שם א, עמ' קמד-קמה.

²⁶⁹ הרב הרצוג, גיוס בני הישיבות, עמ' 265.

יהא נראה כאילו אנחנו משלימים עם מציאות של שני מיני יהדות שקולים בתוך האומה, יהדות דתית ויהדות חילונית'.²⁷⁰

לעיתים השיקול הציבורי לא התבסס על הפרשנות שתינתן לפסיקה, אלא על החשש מפני מדרון חלקלק. כך למשל, הוא לא התיר ביטול בשבת על ידי גויים אף בנסיבות שבהן ההלכה הקלסית התירה את הדבר, משום ש'נפיק מזה חורבא' [=תצא מזה חורבה, תקלה], משום שהציבור עלול לחשוב שניתן לחלל שבת באופן קבוע על ידי גויים.²⁷¹

הרב אף הזהיר שלא לפרסם²⁷² ששימוש בחשמל בשבת אסור רק מדרבנן, מכיוון שהדבר עלול לגרום ליהודים להשתמש בחשמל בשבת.²⁷³ בשיקול מסוג זה עשה הרב הרצוג שימוש גם בדיון על גיוסן של בנות לצה"ל. הרב הודה שבהתאם להלכה הקלסית, נשים רשאיות לשאת כלי נשק במלחמה והן אף משתתפות במלחמה במקום הצורך. אף על פי כן, הוא צידד בהחלטת הרבנות הראשית להתנגד לגיוס בנות מחשש לפריצות.²⁷⁴

שיקול ציבורי שונה נוגע למשמעות הציבורית של הפסיקה ולהשפעתה על דעת הקהל בעם ישראל ובעולם כולו. כך למשל, לאחר שהעיר העתיקה בירושלים נכבשה בידי הירדנים ונותקה למעשה מצידה המערבי של העיר, התעוררה השאלה, האם בצידה המערבי של העיר ניתן עוד לקרוא בפורים מגילה בט"ו באדר, כדרך שנהגו לפני כיבוש העיר העתיקה בידי הירדנים. הרב הרצוג הכריע שאין לשנות את המנהג, הן משום שיש לחוש לשינויים, ודי לחכימא, הן משום 'שלזה יהא הד גדול בעולם, כאילו חס וחלילה התייאשנו מהעיר העתיקה עד כדי כך'.²⁷⁵ ברוח זו, הרב הרצוג אף צידד בקבורת הנשיא ויצמן בירושלים דווקא, כדי 'להרגיל את העולם לרעיון שירושלים וכל הנספח לה... בירת ישראל הם'.²⁷⁶

²⁷⁰ הנ"ל, פסקים וכתבים א, עמ' רס.

²⁷¹ שם, עמ' קצג.

²⁷² על תקדימים תלמודיים להסתרת הלכות מסוימות ראו: רביצקי, עמדות הלכתיות.

²⁷³ לפיכך הוא הציע שההיתר להשתמש בחשמל לצורך חולה שאין בו סכנה או להפעיל מפעלים בשבת יישמר בסוד (הרב הרצוג, שם ב, עמ' שיב-שיג).

²⁷⁴ שם א, עמ' רמב-רמג.

²⁷⁵ שם ב, עמ' תצא. עם זאת, ראו שם ב, עמ' תצב-תצו, שהוא חוזר על הכרעה הלכתית זו על יסוד שיקולים הלכתיים קלסיים.

²⁷⁶ שם ה, עמ' שצא.

שיקול ציבורי נוסף העובר כחוט השני בפסיקתו של הרב הרצוג הוא, ההתרחקות מן המחלוקת.²⁷⁷ הרב הרצוג נטה לפסוק שיש לומר ביום העצמאות הלל עם ברכה, אך למעשה לא קבע זאת כחובה מחשש למחלוקת.²⁷⁸ מאותו טעם נטה הרב הרצוג לקבל את הצעת הרב ישראלי להחליף את היתר המכירה בשמיטה בהפקר אדמות השייכות ליהודים, משום שהשימוש בהיתר היה לסלע מחלוקת בין הציבור הציוני דתי לציבור החרדי.²⁷⁹

לעיתים השיקול הציבורי היה מבוסס על התוצאות הצפויות של פסיקה קלסית. כך למשל, כשדן בשאלה, האם חיילים דתיים רשאים לבשל בשר בסיר שבו בושל לפני כן חלב, הוא ביסס את ההיתר גם על כך שאם יעזבו הדתיים את המקום 'ויכנסו אחרים לא דתיים תחתיים, אין שום תקוה לכשרות... ויבשלו גם בשבת'.²⁸⁰

באופן דומה הוא אסר על ישיבה לקבל תרומות מאנשים שמכרו טרפות בארץ ישראל, מחשש שהתורמים 'ילכו בעיר וישתבחו שהם תומכי תורה ותומכי תמימים', אך התיר לקבל את התרומה בצנעה.²⁸¹

לעיתים נדירות, השיקול הציבורי נושא אופי היסטורי, ותכליתו להגן על תרבות ישראל ולבדלה מתרבויות זרות. כך למשל, בנוגע לשאלה, האם לקבל מן הפרלמנט הבריטי את מנורת הכנסת, המעוצבת ברוחה של תרבות יוון, הוא מעיר לראש הממשלה שאף שעל פי שורת הדין הדבר מותר, 'מבחינת ההשקפה ההיסטורית והמאבק העצום שנתאבקו אבותינו בימי קדם כאן בירושלים עם ההלניות... אשמח אם ראש הממשלה והממשלה שלנו ימצאו העוז והגאון ההיסטורי לסרב לקבל מתנה זו'.²⁸²

²⁷⁷ לעניין זה ראו גם: שרגאי, יחסו של הגריא"ה.

²⁷⁸ הרב הרצוג, פסקים וכתבים ב, עמ' תפז (איך נבוא אנחנו ונפסוק שבכל בתי הכנסיות יאמרו הלל בברכות בשם ומלכות. מובן שיהיו בתי כנסיות שישמעו לנו, ויהיו שלא יישמעו לנו כל עיקר ויאמרו גם קינות, אבל ישנם בתי כנסת שיבואו בהם לידי מחלוקת, ומובן שהמצב בכל אופן יותר קל, כשאין אנו פוסקים הלל בברכות, וכל מה שאפשר למעט במחלוקת בבית הכנסת יותר טוב!).

²⁷⁹ שם ג, עמ' רג-רד (הוא גם ציין, שלאחר הקמתה של המדינה, השימוש בהיתר המכירה 'יהא נראה מגוחך').

²⁸⁰ שם ד, עמ' פג. באותה תשובה הוא מביא נימוק נוסף: 'שמעולם לא נשמע מהאוכלים שיאמרו שהם טועמים בתבשיל טעם אחר' (שם, עמ' פד). מדובר בתשובה יוצאת דופן כיוון שהעמדה המקובלת בהלכה היא שבישול בשר בסיר חלבי אסור גם אם לא מרגישים בתבשיל את טעם החלב.

²⁸¹ שם, עמ' קעו.

²⁸² שם, עמ' קנה.

ולבסוף, לא אחת השיקול הציבורי נבע מן הצורך להתמודד עם אילוצי המקום והשעה, הן ברמה הלאומית והן ברמה הבינלאומית. כך למשל, בדיון על חוקתה של מדינת היהודים הוא מדגיש שימוכרחים אנו להתחשב עם המציאות הנוכחית... לצערנו... היהודים הנאמנים והמאמינים במאה אחוז... אינם מהווים הרוב, והוא אף מציין את המגבלות הבינלאומיות המגדירות את 'זכויות המיעוטים הלאומיים'.²⁸³

גם בדיון על זכויותיהן הפוליטיות של נשים (לבחור ולהיבחר) הוא מציין את הלחץ של ארגון האומות המאוחדות, הדורש 'שיווי זכויות לשני המינים'.²⁸⁴ וכן בדיון על התקנות להשוואת זכויות הממון של גברים ונשים בירושה הוא מציין את האילוצים הבינלאומיים ואת האילוצים הפנימיים 'ורובא דרובא של הנשים רוצות בכך בנוגע לענייני ממונות'.²⁸⁵

3. הרב הרצוג והציונות הדתית

הרב הרצוג ראה עצמו שייך לציונות הדתית,²⁸⁶ וברוב הנושאים עמדתו הייתה במרכז הקונצנזוס של רבני הציונות הדתית.²⁸⁷ יחד עם זאת, הוא הכיר בכך שבנושאים מסוימים עמדותיו לא התקבלו על דעת חלק ניכר מרבני הציונות הדתית. כך בנוגע לעמדתו, שהשיפוט הפלילי אמור להיעשות בבתי הדין הרבניים,²⁸⁸ וכך בנוגע לשלילתה של תוכנית החלוקה (לעיל עמ' 52).

בנושאים רבים היו עמדותיו שונות מאלה המקובלות בעולם החרדי, אם כי, אף בנושאים אלה הוא ביקש למזער את הפער בין פסיקותיו לבין פסיקות רבנים מן הזרם החרדי. כך למשל, אף שהוא התנגד למתן פטור גורף לבני ישיבות מגיוס לצבא,²⁸⁹ הוא בכל זאת תמך בפטור כדי לשקם את עולם התורה אחרי

²⁸³ הנ"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 3.

²⁸⁴ שם, עמ' 97.

²⁸⁵ שם ב, עמ' 123.

²⁸⁶ ראו למשל, דבריו בכנס של הפועל המזרחי, הנ"ל, נאומים, עמ' 208-209.

²⁸⁷ כך בנוגע ליחס למפעל הציוני ולהקמת המדינה (ראו להלן, עמ' 230), כך בנוגע למעמד ההלכתי של הממשלה ומוסדות השלטון במדינת ישראל (ראו להלן, עמ' 102 והלאה) וכך בנוגע לשימוש בהיתר המכירה לשם ביצוע עבודות חקלאיות בשמיטה (הנ"ל, פסקים וכתבים ג, עמ' ריא-ריג, ועוד).

²⁸⁸ כגון הנ"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 173.

²⁸⁹ הנ"ל, גיוס בני הישיבות, עמ' 273.

כמו כן, אף שהוא סבר שבאופן עקרוני אין איסור הלכתי בגיוס בנות לצה"ל, למעשה הוא נטה 'ליישר קו' עם הפסיקה החרדית שאסרה את הדבר, משיקולים ציבוריים כאמור לעיל. מדיניות הלכתית זו מבוססת על הקשר החם שהיה לרב הרצוג עם העולם החרדי עוד מן התקופה שבה כיהן כראש ועד הישיבות. קשר זה היה דו צדדי, כפי שניתן להתרשם מן התואר 'ידידי הגאון', שבו כינה החזון איש את הרב הרצוג במכתביו אליו.²⁹¹

4. סיכום

הרב הרצוג ראה בתורת ישראל בסיס לחיי הפרט ולחיי האומה, ובהתאם לתפיסה זו הוא פעל לביסוס דין התורה כיסוד למשפט במדינת היהודים. במקום שבו נדרשו תקנות לשם פתרון של בעיות מודרניות, פעל הרב הרצוג להתקנת תקנות משלימות לדין תורה, שחלק קטן מהן התקבל על ידי חכמי דורו.

חרף הרקע האקדמי שלו והסביבה התרבותית שבה גדל מנעוריו, הרב הרצוג גילה יחס מורכב כלפי המודרנה. הוא תמך בשילוב בין מדע והלכה, אך הדגיש שהאקדמיה אינה יכולה להוות תחליף ללימוד התורה הקלסי, והתנגד בחריפות ללימוד ביקורת המקרא.

המקורות המשמשים אותו כדי לפסוק הלכה הם מגוונים. לשם גיבוש משנתו המדינית הוא עשה שימוש בסיפורי המקרא ובספרים חיצוניים, ופעמים רבות השתמש גם בשיקולים חוץ-הלכתיים. שיקולים מסוג זה יכולים להיות שיקולים מטא-הלכתיים או שיקולים ציבוריים. מסתבר שהשימוש הרב בשיקולים מן הסוג האחרון קשור לתפקידו הציבורי של הרב הרצוג.

בכל הנוגע לאופייה של הפסיקה, על פי רוב הרב הרצוג אימץ עמדות שנמצאו בלב הקונצנזוס של רבני הצינונות הדתית, אך ביטא הערכה אישית רבה לרבנים חרדים ועשה ככל יכולתו כדי לצמצם את

²⁹⁰ ראו את האיגרת שלו לדוד בן גוריון משנת תשי"ט שבה הוא ביקש פטור גורף לכל לומדי התורה (די-נור, מן הארכיון). אגב כך יש לציין כי הרב הרצוג עסק סמוך להקמת המדינה במאמר ארוך, שלא פורסם בחייו, בשאלת גיוס בני ישיבות לצה"ל במלחמת השחרור. מסקנתו שמלחמת השחרור היא מלחמת מצווה, ואין יסוד לפטור ממנה תלמידי חכמים לגמרי. אלא שחייבים להיזהר שלא לגרום לערער ח"ו את קיום לימוד התורה, אפילו לזמן קצר, לכן הוא תמך ב'שחרורם הגמור של המצוינים' (הרב הרצוג [שם], עמ' 273) כפי שהציעו ראשי הצבא. עמדתו העקרונית שונה באופן מהותי מהעמדה החרדית, אולם, הצעתו המעשית הייתה כזו שהעולם החרדי היה יכול לקבל.

²⁹¹ הנ"ל, פסקים וכתבים ד, עמ' רלה.

ד. המשטר התיאוקרטי במשנת הרב הרצוג

כדי להבין היטב את משנתו של הרב הרצוג בשאלת הרכיב התיאוקרטי במשטר הראוי, יש להכיר תחילה בקצרה את עמדתו ביחס למוסדות השלטון המוכרים בהלכה: מלוכה, קהילה, סנהדרין וכהונה. הדיון במוסדות אלו עשוי לספק מצע ראוי לדיון בשיטת המשטר האידיאלית בעיני הרב הרצוג, למאפייניו של החוק הדתי, ליחסים שבין המוסדות הדתיים והאזרחיים ולסוגיית הכפייה הדתית.

1. המוסדות וסמכותם

הרב הרצוג התמקד בנושאים בעלי משמעות יישומית, ומיעט לעסוק בשאלות התיאורטיות של 'המשטר הטוב'.²⁹² עם זאת, ניתוח כתביו מאפשר לנו לשרטט בקווים כלליים את גישתו בנוגע לתפקיד ולהיקף הסמכויות של כל אחד ממוסדות השלטון המוכרים בהלכה: המלך, הקהילה, הסנהדרין והכהונה.

המלך – הרב הרצוג כתב בקיצור בנוגע ל**סמכות הביצוע** של המלך, שהוא המפקד העליון של הצבא,²⁹³ ומכאן ניתן להסיק שהוא ראה במלך ראש הרשות המבצעת ומפקד הצבא.

לדעתו, **סמכות החקיקה** של המלך היא רחבה למדי,²⁹⁴ ובמובן מסוים היא אף רחבה מזו של חכמי ההלכה, משום שחכמי ההלכה אינם מוסמכים לתקן תקנה כאשר נראה שהתקנה עוקרת את ההלכה בעוד שהמלך מוסמך לעשות זאת 'ואינו נראה כעקירה'.²⁹⁵ אמנם סמכות זו אינה מאפשרת למלך לבטל את דין התורה באופן גורף.²⁹⁶ בכל הנוגע ל**סמכות השיפוט**, הרב הרצוג סבור שהמלך אינו מוסמך להקים מערכת

²⁹² כפי שכתב אדלר, מדינת התורה, עמ' 72.

²⁹³ הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 133. לכך יש להוסיף שכאשר הרב הרצוג נשאל לגבי מעמדם של היישוב היהודי ושל מדינת ישראל במהלך מלחמת השחרור הוא כתב שיש להם מעמד של מלך המוסמך להורות על גיוס חובה ולפקד על מלחמה (ראו על כך לקמן עמ' 108).

²⁹⁴ במקומות רבים כתב הרב הרצוג שיש אפשרות לתקן תקנות על בסיס סמכות בית הדין הרבני ו'המלכות' (ראו למשל, הני"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 149-150; 161; 171; 172; 173).

²⁹⁵ שם, עמ' 105.

²⁹⁶ שם, עמ' 123.

סנהדרין ובתי הדין – הרב הרצוג תיאר את הסנהדרין 'לא רק [כ]מוסד משפטי גדול, כי אם גם

[כ]ישיבה, מתיבתא גדולה, מין אקדמיה של תורה',²⁹⁸ שבידיה גם סמכויות חקיקה נרחבות.²⁹⁹

כהונה – הרב הרצוג מיעט לעסוק בסמכויות הכהונה. אמנם בדיון על הכרעת התלמוד הירושלמי,

ש'אין מושחין מלכים כהנים',³⁰⁰ הרב הרצוג הסיק שהכרעה זו לא נפסקה להלכה.³⁰¹ מסקנה זו מרמזת שהרב הרצוג סבר שאין הכרח לייצר חייץ בין אנשי הדת (הכהנים) להנהגה הפוליטית.

הקהילה – הרב הרצוג עסק בסמכות הציבור ונציגיו בהקשרים רבים,³⁰² ממכלול הדברים, שבהם

עוד ידובר בהמשך, עולה שלקהילה יש סמכות חקיקה.³⁰³ נבחרי הציבור הם שמנהלים את ענייני הפנים של הקהילה, ולאחר חתימת התלמוד וביטול הסנהדרין, הם אף עסקו בשיפוט בעניינים פליליים.³⁰⁴

2. מהי תיאוקרטיה?

בעיני הרב הרצוג, כמו בעיני חבריו הרבנים, המשטר האידיאלי הוא משטר תיאוקרטי – 'האם

מוכרחת המדינה היהודית המכירה את המרות ההחלטית של התורה להיות תיאוקרטיה? התשובה ברורה

ופשוטה: הן והן!³⁰⁵ אולם מה הייתה משמעותה של תיאוקרטיה בעיניו?³⁰⁶ הרב הרצוג הגדיר תיאוקרטיה

²⁹⁷ שם א, עמ' 55-56.

²⁹⁸ שם ג, עמ' 294.

²⁹⁹ ראו לעיל, הערה 294.

³⁰⁰ תלמוד ירושלמי, וילנא, הוריות ג, ב.

³⁰¹ הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 7-8. דברי הירושלמי לא הובאו על ידי הרמב"ם, אולם, כן הובאו על ידי הרמב"ן בפירושו לתורה. יש להעיר כי הרב וולדינברג (לקמן הערה 622) והרב גורן (לקמן הערה 879) פסקו כדעת הירושלמי.

³⁰² בעניין זה נכתב פרק בקונטרס תקנות בירושה, שם ב, עמ' 90-94.

³⁰³ שם, עמ' 172; וכן שם, עמ' 126-127, נעסוק בכך לקמן בפרק על התקנות עמ' 71.

³⁰⁴ שם א, עמ' 55-56.

³⁰⁵ שם, עמ' 3.

³⁰⁶ הרב הרצוג התמקד בכתיבתו בניסיון להציע חוקה תורנית למדינת ישראל ובניסיון להציע תקנות משלימות לדין התורה, תוך ביסוס התקנות על יסודות הלכתיים רחבים ככל שניתן. הוא מיעט לעסוק בשאלות של מחשבה מדינית תיאוקרטית, ובשאלת התיאוקרטיה מול הדמוקרטיה. המקורות העיקריים שיש בידינו כדי לדלות מהם את שיטתו העיונית בעניין זה הם, הספר שחיבר כמצע לחוקת מדינת ישראל (שם). תוכנית הספר המקורית פורסמה שם, עמ' 243, וראו שם, הערה מאת ורהפטיג שמשווה בין התוכנית לבין מה שנכתב). פרק המבוא לספר נקרא 'תיאוקרטיה ודמוקרטיה' (שם, עמ' 2-6), ובו הרב הרצוג שוטח את עיקרי משנתו בעניין מהות המשטר. מקור נוסף להבנת גישתו הוא מאמר של הרב הרצוג משנת תשי"ג שעוסק

מה זאת אומרת תיאוקרטיה? זוהי מלה מורכבת משתי מילות יוניות, תיאוס – אלוה, וקרטיה – שלטון. כלומר, **מדינה שתחוקתה והמשפט שלה, על כל פנים בעיקרם, מכריזים על עצמם שהם ממקור על טבעי, על-אנושי...**³⁰⁷

ודוק, הרב הרצוג אינו מגדיר את התיאוקרטיה כשיטת משטר שבה חוק המדינה הוא חוק האלקים, אלא כזו ששיטת המשפט שלה מבוססת **בעיקרה**, על החוק האלוקי. המשפט מבוסס אמנם על החוק האלוקי, אך חוק זה איננו חזות הכול. הוא מהווה מעין מסגרת חוקתית ה'עוטפת' את חוק המדינה וקובעת לו מסגרת. מסגרת זו מאפשרת חקיקה אנושית כפי הדרוש לפי צרכי המקום והשעה.³⁰⁸ בעבודה זו, כינינו שיטת משטר זו בשם **תיאונומיה חוקתית**.

בעיני הרב הרצוג, שיטת משטר זו מהווה מעין פשרה בין השיטה הדמוקרטית לשיטה התיאוקרטית –

הרי נתברר לנו, שהמדינה הישראלית לפי תבניתה המסורתית, אינה לא תיאוקרטיה גמורה ולא דימוקרטיה גמורה אלא נמוקרטיה, שיש בה מתולדות הכח של ההתפשטות והסתגלות, ובפרט בעיני ממונות היה לה כח זה במדה מרובה, כמו כן בעיני המשפט הפלילי יש בתחוקה הישראלית גמישות רבה.³⁰⁹

ההגדרה של התיאוקרטיה בדרך זו, נועדה בעיקר לשלול פרשנות שונה של המשטר התיאוקרטי, המקובלת עד היום בקרב חלק ממדינות העולם, שלפיה המשמעות המעשית של שלטון האלקים היא – שלטונם של אנשי הדת (היירוקרטיה). בהתאם לכך, לצד הקביעה הנחרצת ששיטת היהדות במדינה היא בעצם תיאוקרטית,³¹⁰ מדגיש הרב הרצוג שיש שיאמרו לך, תיאוקרטיה זו היא הירוארכיה

בנושא 'המדינה הישראלית עפ"י השקפת המסורת והדימוקרטיה', שפורסם שנים מאוחר יותר על ידי ורהפטיג (שם, עמ' 11-7).

³⁰⁷ שם, עמ' 3.

³⁰⁸ ראו שם בהמשך הדברים: 'אין זאת אומרת שאין השם הזה הולם אלא מדינה שהדברים הללו אינם מניחים בה מקום לגורם האנושי לבוא לידי ביטוי לגילוי. כבר המילה "בעיקרם" שהשתמשנו בה כאן, מרמזת שלא זו בדווקא כוונת השם תיאוקרטיה. מה שברור הוא שאותו השם אינו הולם אלא מדינה שבה הגורם האנושי ברקע של החוקה והמשפט אינו יכול להתבטא ולהתגלות אלא במסגרת ידועה של צו על-אנושי ועל פי סמכויות הניתנות לו מאותו הצו.'

³⁰⁹ שם, עמ' 11.

³¹⁰ שם, עמ' 7-8.

[=היירוקרטיה], וזו האחרונה פירושה ממשלת כהנים, כלומר, שכהני הדת מושלים בארץ. אם זהו המובן, ודאי שאין זה נכון שהיהדות היא תיאוקרטיה... אין שום רמז [ש]המלכות דווקא נתונה לכהנים'.³¹¹ לכן, יותר מדוקדק לאמר שהמדינה בישראל מכוונת להיות יותר נומוקרטיה מתיאוקרטיה, לאמר... ממשלת החוק האלוקי, התורה שמן השמים'.³¹²

ממשלת החוק האלוקי לא נועדה למטרות רוחניות בלבד, כפי שהדגיש הרב הרצוג בעדותו בפני ועדת החקירה של האו"ם לענייני ארץ ישראל בשנת תשי"ז, כשניסה לשכנע את חברי הוועדה לתמוך בהקמת מדינת ישראל –

ישנם עוכרי עמנו, המעמידים פני ידידים הדואגים כביכול לצד הרוחני, לעתיד הרוחני, והם מתהלכים ואומרים כי מה שדרוש ליהודים אינו אלא מה שנקרא 'מרכז רוחני', אקדמיה דתית גדולה, אוניברסיטה, סנהדרין מרכזי של רבנים, אך לא אדמה, לא יישובים, לא ערים, לא תעשייה, לא קהילה. הנני ניצב כאן כדי להטיח את השקר בפני ההנחות המתחסדות הללו... שילוב זה של מציאות חומרית עם חיי הרוח, קידוש זה של המאמץ האנושי, מהווה את תרומתנו המיוחדת לאנושות'.³¹³

המשטר התיאוקרטי נועד אפוא לכוון מדינה משוכללת על כל המשתמע מכך ולאפשר את שגשוגן של ערים, של תעשייה ושל חברה. מדינה שכזו היא מימוש עליון של החזון הלאומי והדתי של העם היהודי.

3. תיאונומיה חוקתית

כאמור, הרב הרצוג הגדיר תיאוקרטיה כתיאונומיה חוקתית המאפשרת חקיקה אנושית על ידי חכמי התורה ועל ידי אנשי השלטון. דווקא בשל נכונותו של הרב הרצוג לחוקק תקנות משלימות לדין התורה על מנת לאפשר את קבלת דין התורה כדין המחייב במדינת ישראל, הוא נדרש לעסוק בהרחבה ביגבולות הגזרה של סמכות החקיקה האנושית (ראו דוגמה לתקנה בעניין זכויות נשים בירושה, לקמן עמ' 92).

³¹¹ שם, עמ' 7-8.

³¹² שם, עמ' 8, וכן שם, עמ' 11.

³¹³ הנ"ל, נאומים, עמ' 197.

3.1. כללי 'עשה' לחקיקה דתית

מתוך כתביו של הרב הרצוג ניתן לדלות ארבעה כללי 'עשה', הקובעים נסיבות חלופיות, שבהתקיימן מן הראוי לתקן תקנות.

הכלל הראשון הוא, שתכלית התקנה חייבת להיות – חיזוק שמירת המצוות. בהתאם לכלל זה, יש מקום לתקנה להשוואת זכויות נשים לאלו של גברים, אם תכלית התקנה היא למנוע מצב 'שמדינת ישראל תבחר לה לספר המשפטים איזה קודקס משל הגוים'.³¹⁴

הכלל השני הוא, שהתקנה נועדה לתת מענה לבעיה ממשית, ולא כדי להגשים אידיאולוגיה חילונית. בהתאם לעיקרון זה, תקנת הפרוזבול היא תקנה ראויה, שכן היא נועדה להגן על האינטרסים הכלכליים של המלווים, ואף תקנה המעניקה זכויות לנשים היא ראויה, אם היא נועדה לתת מענה לאינטרסים הכלכליים המוצדקים של נשים.³¹⁵

הכלל השלישי הוא, שהתקנה תיקבע עקב שינוי במציאות, הדורש את שינויו של הדין.³¹⁶

והכלל הרביעי הוא, שהתקנה נובעת מאילוצים חיצוניים, המחייבים את חכמי ההלכה לסטות מן ההלכה הקלסית על מנת להימנע ממכשול ציבורי משמעותי.³¹⁷

3.2. כללי 'לא תעשה' לחקיקה דתית

הרב הרצוג קבע שלושה כללי 'לא תעשה', שבהתקיים אפילו רק אחד מהם אין לתקן תקנה.³¹⁸

הכלל הראשון הוא, שניתן לתקן תקנות בענייני ממון, אך לא ניתן לתקן תקנה שתתיר איסור תורה, כגון

³¹⁴ הנ"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 3; וכן שם, עמ' 170; 180; 185.

³¹⁵ שם, ראו נימוק דומה לתקנות חז"ל לטובת הבנות, שם, עמ' 95. באופן דומה, הרב הרצוג אף תמך בתקנות שמטרתן למנוע מחלוקות במשפחה (שם, עמ' 110; 114).

³¹⁶ שם, עמ' 95; 137; 171.

³¹⁷ לא אחת קבע הרב הרצוג שיש להסכים לתקנות בניגוד לדין תורה אם תקנות אלה הכרחיות כדי לעמוד בתנאים שהציב ארגון האומות המאוחדות להקמתה של המדינה. ראו למשל, לגבי שוויון לבני מיעוטים, שם א, עמ' 19-20.

³¹⁸ מסתבר שדברי הרב הרצוג שלהלן, (שנכתבו בזמנים שונים) נכתבו כתשובה נרחבת לביקורת שהטיח בו החזון איש, שקרא לו להימנע מהתקנתן של תקנות, משום שהדבר מהווה כניעה של חכמי התורה לכפירה ולערכיה (בידינו רק תשובת הרב הרצוג לחזון איש [קניג, גנזים ושו"ת חזון איש, עמ' סד] שבה הוא מסביר את האילוצים המביאים אותו לתקן את התקנות. מהתשובה ניתן להסיק מה כתב החזון איש). החזון איש (קובץ אגרות א, צו) ביטא את עמדתו גם באחת מאגרותיו.

תקנה שתתיר למסורבת גט להינשא לאדם אחר,³¹⁹ או תקנה שתתיר עדות נשים על נישואין וגירושין.³²⁰

הכלל השני הוא, שאין לתקן תקנה העוקרת את דין התורה באופן מובהק. יישומו של כלל זה חייב להיות הן ברמה המהותית, המחייבת את מתקיני התקנה להותיר נסיבות שבהן יתקיים דין התורה הקלסי,³²¹ והן ברמה הפרוצדורלית, המחייבת את מתקיני התקנה שלא לעקור את דין התורה באופן ישיר אלא לעשות זאת בעקיפין,³²² אלא אם התקנה איננה נגד דין המפורש בתורה,³²³ או שהיא מאמצת את אחת הדעות הקיימות בהלכה.³²⁴

הכלל השלישי הוא, שתכלית התקנה איננה כדי להידמות לאומות העולם הדמוקרטיות. בהתאם לסייג זה הוא קבע ש'אם הדרישות מכוונות לעשות שוויון גמור בין איש לאשה בענייני ירושות, מפני שזהו הדין במשפטי הגוים הדמוקרטיים במערב אירופא... לא נאבה ולא נשמע להם',³²⁵ ואף ש'מצינו שכבר בימי קדם עשו חז"ל תקנות ידועות לטובת האישה והבנות, הם ז"ל עשו זאת על יסוד נימוקים פנימיים'.³²⁶

3.3. דין המלכות ודין תורה

הנכונות להכיר בחוק אזרחי הכפוף לדין התורה, חייבה את הרב הרצוג לקבוע אימתי יש סמכות לחקיקה השלטונית ואימתי יש לפסוק על פי דין התורה. בשאלה זו הציע הרב הרצוג שלושה כללים. **הראשון** שבהם הוא, שהחוק האזרחי 'נוגע למציאות שנתחדשה... ומצב כזה לא היה קיים בימי חז"ל'. במצב שכזה, 'מכיון שמציאות כזאת ומצב כזה לא היו קיימים בימיהם, ויש לנו יסוד לשער שאילו היה מתחדש בימיהם היו מתחשבים עם המציאות וקובעים תקנה משום תיקון העולם... יש לקבל דין המלכות בזה הממלא אותו הצורך שהיתה תקנה כזו ממלאה'.³²⁷

³¹⁹ הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 208, וכן ברוח זו: שם ב, 155-156.

³²⁰ שם ג, עמ' 58.

³²¹ שם ב, עמ' 97; 100; 161.

³²² שם, עמ' 99, 102, 119, 129; 132.

³²³ שם, עמ' 157.

³²⁴ שם, 160; 167, נימוק זה הוזכר גם לקמן בנוגע לדין המלכות.

³²⁵ שם, עמ' 2. מדבריו שם עולה שמדובר על איסור הלכתי, שחל גם על חוקים אזרחיים של השלטון.

³²⁶ שם.

³²⁷ שם, עמ' 72-73.

בהתאם לעיקרון זה פסק הרב הרצוג שיש לחייב פיצוי על מניעת רווח על יסוד דין המלכות כשההפסד ברור, כיוון שהוא 'לתועלת המדינה, וכל המסחר והמשא ומתן והתעשייה תלויים בזה, ומנהג המדינה בנוי על דינא דמלכותא, וזהו תקנת הסוחרים, ואם לאו, יתערערו כל יסודות המשא ומתן, שלא כימים הראשונים הימים האלה, שאז החיוב המוסרי היה מספיק ברוב המקרים'.³²⁸

הכלל השני, שאותו מביא הרב הרצוג בהיסוס הוא, ש'אולי גם **בספק פלוגתא דרבוותא** [=מחלוקת גדולים, כלומר, מחלוקת הפוסקים] יש להסתמך בזה בדינא דמלכותא'.³²⁹

והכלל השלישי הוא, שניתן להסתמך על דין המלכות 'כשדינו אינו בניגוד לדין תורה אלא הוספה לדין תורה בהתאם לרוחה'.³³⁰ לפי הרב הרצוג, מכוחו של עיקרון זה הכירו הפוסקים בתוקפו של חוק המחייב את מוצא האבדה להשיבה גם בנסיבות שבהן מעיקר הדין אין חובה להחזיר אבדה,³³¹ זאת, משום שההלכה קובעת שבנסיבות אלו מן הראוי להחזיר את האבדה 'לפנים משורת הדין'.³³² הפוסקים הסבירו, שמאחר שההלכה מעודדת את השבת האבדה בנסיבות אלה, אף שדין התורה אינו מחייב את הדבר, לדין המלכות המחייב יש תוקף.³³³

יישום הכללים האמורים יוצר משטר המממש את **דגם ההשלמה**, שלפיו השלטון האזרחי נועד להשלים את חוקי הדת ולפעול למען הגשמת הערכים הדתיים בכלים העומדים לרשותו.

4. סמכויות השיפוט בהלכה

הרב הרצוג היה עקבי בעמדתו, שמנקודת המבט האידיאלית, הרשות השופטת בשיטת המשטר היהודית היא דתית והוא התנגד להצעה להקים מערכת משפט אזרחית במקביל לזו הדתית. עמדתו זו מבוססת על התפיסה הרואה את המשפט כ'דבר יסודי בעצם מושג האלוהות של היהדות. הקב"ה הוא

³²⁸ הני"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' שנב.

³²⁹ הני"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 72-73. מסתבר שכוונתו למצב שבו חוק המדינה הוא כאחת הדעות בהלכה, וכדעת שו"ת מהרש"ם ה, מה. ראו עוד בעניין זה: הרב גפן, הכרעה במחלוקת, עמ' 87-88.

³³⁰ הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב, עמ' 72-73.

³³¹ רמ"א חו"מ רנט, ו.

³³² שולחן ערוך חו"מ רנט, ה.

³³³ קצות החושן רנט, ג; אבן האזל נזקי ממון ח, ה. דוגמה נוספת לכך היא, שמאחר שניתן למצוא בהלכה את הבסיס המוסרי להגנה על פטנטים, יש יסוד להתקנתן של תקנות או לאימוצם של חוקים שנועדו להגן על הקניין הרוחני (Rabbi Herzog, Laws of Property, p. 198).

שופט כל הארץ, כביכול, השופט העליון, שהשופטים הם בבחינת שלוחיו.³³⁴ יתרה מזו, לדעת הרב הרצוג אף השיפוט על בסיס תקנות וחוקים אזרחיים אמור להיות בסמכות בתי הדין הדתיים בלבד,³³⁵ ואף מורד במלכות נידון בסנהדרין ולא על ידי המלך.³³⁶

בהתאם לגישה עקרונית זו הסתייג הרב הרצוג מהכרה הלכתית בסמכותן של ערכאות שיפוט אזרחיות על יסוד התקדים של 'ערכאות שבסוריא',³³⁷ כיוון שלדעתו תקדים זה נועד לתת מענה רק למקום שבו אין תלמידי חכמים הראויים להיות דיינים.³³⁸

הרב הרצוג טען שלמלך לא הייתה מערכת משפט מקבילה לזו הדתית, ואף דחה באופן עקבי את שיטת הר"ן בדרשותיו (דרשה יא), המצדד בכך, בטענה שיזהו דבר שאינו מתקבל על הדעת.³³⁹ התנגדות זו משתלבת היטב עם התנגדותו לתפיסות שעל פיהן ניתן לשנות את חוקי התורה באופן גורף, כפי שיובא לקמן (עמ' 76).

אמנם בצד הקביעה שלמלך אין סמכות להקים מערכת משפט מקבילה לזו התורנית, הרב הרצוג חזר מספר פעמים על כך שלמלך יש סמכות להעניש פושעים ומורדים בהוראות שעה.³⁴⁰ אולם הוא הדגיש שמלך אינו רשאי להפקיר את ממונו של המורד בו, ובכך ביטא את חשיבות ההגנה על הקניין הפרטי.³⁴¹

הרב הרצוג גם אימץ את עמדת הפוסקים הסוברים שלמלך אין סמכות לאכוף את חוקי התורה

³³⁴ הרב הרצוג, תחוקה לישראל ג, עמ' 283.

³³⁵ שם א, עמ' 169; שם ב, עמ' 77-78.

³³⁶ שם ג, עמ' 301.

³³⁷ סנהדרין כג ע"א; רמ"א חו"מ ח, א; שוחטמן, מעמדם ההלכתי.

³³⁸ הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, 199; 215; 165; ראו דיון בעניין זה: שם, עמ' 160-165; שם ב, עמ' 118.

³³⁹ שם א 55-56, וכן: שם, עמ' 166-167; שם ב, עמ' 74-83, שם הוא דחה את הצעתו של הרב ראובן מרגליות (הרב מרגליות, קוי אור) משנת תר"פ להסתמך על הר"ן; הרב הרצוג, תחוקה לישראל ג, עמ' 304, הנ"ל, תורת האהל, עמ' פה-פח; וכן חזר על קביעה זו מבלי להזכיר את הר"ן – הנ"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 171.

אמנם, הרב הרצוג הודה שלאחר תקופת התלמוד השיפוט הפלילי נעשה בערכאות אזרחיות של הקהילה ולא בבתי דין דתיים, אך הסביר עובדה זאת בכך שההלכה שללה מחכמי ההלכה את הסמכות לדון בפלילים, וכדי למנוע ריק משפטי היה צורך בענישה אזרחית. אולם, לכתחילה ראוי שכל השיפוט יהיה בבתי הדין הרבניים (שם א, עמ' 55-56).

³⁴⁰ שם, עמ' 172; שם ב, עמ' 78. במקביל יש למלך סמכות ייחודית לחון מורד במלכות בלבד, אך הוא אינו יכול למחול על עונשי בית דין של תורה. לכן הציע הרב הרצוג לקבוע שהחוק הפלילי במדינה יהיה תקנה הכוללת אפשרות חנינה (שם, עמ' 26).

³⁴¹ שם, עמ' 88.

ישאין כח המלך יפה אלא במקרי רציחה, אבל לא בחילול שבת וכדומה.³⁴² כלומר, לדעתו, אין למלך סמכות בעניינים דתיים, כך שיש כאן יסוד מסוים של גישת הפרדה בתוך מכלול של גישת השלמה.

5. ההנהגה הפוליטית

5.1. מערכת היחסים שבין ההנהגה האזרחית להנהגה הדתית

הרב הרצוג תיאר את מבנה השלטון במדינה היהודית האידיאלית כ'מונרכיה תיאוקרטית' שבראשה 'עומד מלך... נתון תחת שלטון התורה, כשם שמלך של מדינה דימוקרטית נתון תחת שלטון הקונסטיטוציה והמשפט... לצד המלך... קיימת סמכות התורה – בית הדין הגדול, סנהדרי גדולה'.³⁴³

דהיינו, החוק הוא חוק התורה, ותחתיו פועלים שני מוסדות: המלך והסנהדרין. במקום אחר הוא הסביר ש'המלך הוא השליט בכח התורה... אך הוא רק כח כפוף, הכח העיקרי העליון [הוא] של בית הדין, הוא הסנהדרין הגדולה'.³⁴⁴

במבט ראשון נראה שהרב הרצוג הציג דגם משטרי שאותו כינינו בעבודה זו בשם – **דגם הכפיפות**. משמעותו של דגם זה היא, שההנהגה האזרחית כפופה לחלוטין להנהגה הדתית, בכל דבר ועניין. אולם עיון מדוקדק וזהיר בדבריו של הרב הרצוג יגלה שזוהי אינה פרשנות נכונה. זאת מאחר שהרב הרצוג פסק (בעקבות התלמוד והרמב"ם) שלמלך הסמכות לפקד על פעולות צבאיות ללא צורך באישור הסנהדרין.³⁴⁵ מכאן, שכוונת הרב הרצוג הייתה שהמלך כפוף לחוקי התורה, ולפרשנות של חוקים אלו בידי חכמי התורה, אך אין הוא כפוף להנהגה הדתית בכל הנוגע למילוי הסמכויות שדין התורה קבע שהן מסורות בידיו. במילוי סמכויות אלה, המלך מוסמך להפעיל שיקול דעת עצמאי, ולא נדרש לקבל את אישור ההנהגה הדתית בכל הנוגע לשימוש בסמכויותיו.

על כן הדעת נותנת שהרב הרצוג צידד ב**דגם השלמה**, שלפיו ההנהגה הדתית וההנהגה האזרחית משלימות זו את זו ומקיימות ביניהן יחסי גומלין. כך עולה הן מדבריו בנוגע לתפקידו של המלך, 'מלך כשר

³⁴² שם, עמ' 78.

³⁴³ שם א, עמ' 4.

³⁴⁴ שם, עמ' 8.

³⁴⁵ שם, עמ' 133.

וירא שמים הוא הכח העליון המקיים גם את הדת³⁴⁶, הן מדבריו בנוגע לתפקידו של רב בישראל, שאינו מתמצה בתפקיד הדתי הקלסי 'לעבוד למען התורה והמצוה', אלא מחייב אותו גם לפעול למען כלל האומה, כי 'טובת כלל ישראל והצלת נפשות נכנסות בחוג תפקידו הקדוש'.³⁴⁷

5.2. סמכויות פוליטיות בידי אנשי הדת

עד כה ראינו שאנשי הדת מאיישים את הרשות השופטת וכן מוקנית להם סמכות חקיקה לצד סמכות החקיקה האזרחית. הרב הרצוג עסק בשאלת מהותה של סמכות החקיקה של חכמי התורה. בנוגע לבית הדין הגדול, הרב הרצוג כתב אמנם ש'הוא הפרלמנט והסינט גם יחד',³⁴⁸ ללא פירוט והסבר נוסף. לעומת זאת, בתגובה להצעות לחדש את הסנהדרין כדי לבצע שינויים משמעותיים בהלכה כתב הרב הרצוג ש'ינתבלבלה מחשבתם לדמות שהסנהדרין הגדולה היא מעין פארלאמנט, מעין גוף מחוקק, שהכוח בידם לשנות את החוקים'.³⁴⁹

מסתבר שאין סתירה בדבריו, מכיוון שטענתו שהסנהדרין הייתה מעין בית נבחרים נאמרה בנוגע לסמכות הסנהדרין לתקן תקנות. לעומת זאת, קביעתו שהסנהדרין לא הייתה בית נבחרים עסקה בשאלת הסמכות של הסנהדרין לשנות את חוקי התורה.

עדיין יש לשאול, האם בנוגע לסמכות החקיקה, הסנהדרין פועלת מכוח סמכות פוליטית או דתית? הרב הרצוג עסק בשאלה זו בקשר לדבריו של הרב אברהם דוב כהנא שפירא³⁵⁰ שטען שמבחינה עיונית, אין הבדל של ממש בין סמכות החקיקה של חכמי ההלכה לבין זו של המלך. לדעתו, אף סמכות החקיקה של חכמי התורה מבוססת על סמכות השלטון באשר הוא. הרב הרצוג הזכיר את עמדתו של הרב שפירא ודחה את דבריו בתוקף – 'יוכמה רחוקה לדעתי סברת דבר אברהם',³⁵¹ גם כאן ללא נימוק.

³⁴⁶ שם ב, עמ' 87.

³⁴⁷ שם ג, עמ' 308. יש להעיר כי הרב הרצוג עצמו יישם תפיסה זו על עצמו, כאמור לעיל בעמ' 53.

³⁴⁸ שם א, עמ' 4.

³⁴⁹ הני"ל, שם ג, עמ' 261.

³⁵⁰ דבר אברהם א, א. הרב שפירא (1870-1943) נספה בשואה, השתתף בתרע"ט בוועידת היסוד של תנועת אגודת ישראל העולמית, ופעל ליצירת שיתוף פעולה בין אגודת ישראל להסתדרות הציונית העולמית.

בדומה לכך גם הרב חיים הירשנזון (מלכי בקדש ג, עמ' 80-81) טען ש'עיקר כח הבית דין הוא כח הציבור, ובלעדי כח הציבור אין כח לבית דין מאומה'. על משנתו המדינית ראו: שביד, דימוקראטיה והלכה; קליש, משנתו של הרב חיים הירשנזון.

³⁵¹ הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב, עמ' 238-239, ראו עוד בהקשר זה: שם, עמ' 86-87 שמסתיים ללא מסקנה חותכת. אמנם, במקום אחר הוא הזכיר את דבריו של הרב שפירא, והסיק מדבריו שחכמי התורה עם המנהיגות הפוליטית יכולים ביחד

כאמור, עמדתו הברורה של הרב הרצוג הייתה שסמכות החקיקה והשיפוט של חכמי התורה היא דתית. זאת, לעומת סמכות החקיקה האזרחית המסורה בידי המלך³⁵² ובידי הציבור (תקנות הקהל).³⁵³ לאור זה מובן מדוע הרב הרצוג ראה צורך בשיתוף פעולה של חכמי ההלכה ושל נציגי השלטון כדי לתקן תקנות – כדי שכל אחד מהשותפים לתקנות יתרום את חלקו – הרבנות תורמת את הסמכות הדתית והשלטון את הסמכות האזרחית. אילו סמכות חכמי ההלכה הייתה גם היא סמכות אזרחית, מסתבר שדי

לתקן תקנות (שם, עמ' 147). קשה לומר שהרב הרצוג שינה את דעתו בעניין זה, מכיוון ששתי ההתבטאויות נכתבו בקרבת זמן – בשנת תש"ט או מעט לפנייה. לכן מסתבר שההתבטאות השנייה מתמקדת במסקנה העולה מדברי הרב שפירא שאינה מבוססת בהכרח על קבלת עמדתו.

³⁵² ראו לעיל, עמ' 68. לא ברור האם לדעת הרב הרצוג ניתן לבסס את סמכות החקיקה האזרחית על העיקרון 'דינא דמלכותא'. בעיקרון זה דן הרב הרצוג (שם, פרקים ג, ז) בשני פרקים של הקונטרס הצעת תקנות בירושה. הוא מביא את מחלוקת הראשונים בשאלה, האם העיקרון חל גם על מלכי ישראל שבארץ ישראל, את שיטת בעלי התוספות, שהעיקרון חל רק על מלכי אומות העולם מפני שהקרקע שלהם, ואת שיטת הרשב"ם שהעיקרון חל גם על מלכי ישראל (לדיון בשיטת הרמב"ם בעניין זה, ראו: שם, עמ' 108; 126; 233). לדבריו, גם בעלי התוספות מודים שיש סמכות למלך ישראל להטיל מיסים לצורך הציבור, למשל, כדי לממן את הצבא (שם, עמ' 126), או לחוקק חוק כאשר המלך קיבל את הסכמת העם לחקיקה (שם, עמ' 67).

דומה כי קיימת סתירה בדברי הרב הרצוג, משום שבמקום אחד הוא נקט כדעת התוספות, שחוקים של שלטון נוכרי לא חלים בארץ ישראל (הני"ל, פסקים וכתבים ג, עמ' רג), ובמקומות אחרים כתב שהכלל 'דינא דמלכותא' חל בארץ ישראל (אמנם, בכל אחד מהמקומות האלה הוא תלה את הכרעתו בנימוק אחר. ראו למשל, שם ט, עמ' שנב – בדבר של רבים נוהג דין המלכות; שם, עמ' קפו – 'שעל מנת כן נכנס המלוה לעסק'; הני"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 84 – בעניין חקיקה פלילית 'הכל מודים שיש כח ביד המלכות אפילו מלכות זרה ש"אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו"'). עוד יש לציין, שבספרו האנגלי (Rabbi Herzog, laws of property, p. 109) הוא כותב ש'דינא דמלכותא' עוסק בקהילות יהודיות תחת שלטון זר.

ראו גם במכתבו של הרב הרצוג (ג' בניסן תש"ח), בנוגע לקונטרס בעניין 'דינא דמלכותא' של אחד מחוקרי מכון הארי פישל (הרב פריסמן). במכתב זה כתב הרב הרצוג ש'המלכות של המדינה היהודית תהיה מלכות ישראל ו"דינא דמלכותא דינא" זהו עיקרון המשותף למלך נכרי כשישראל בגלות... ואולם העיבוד של "דינא דמלכותא דינא" יש לו חשיבות גם בשביל המדינה היהודית, כי ממנה אפשר ללמוד כמה דברים, כאילו מדין קל וחומר, אך לא תמיד כמובן' (הני"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 233).

הרושם העולה מכל המקורות, הוא שבאופן עקרוני הרב הרצוג פסק כדעת התוספות שאין 'דינא דמלכותא' בארץ ישראל, אולם, למעשה הוא סבר שיש תוקף במקרים רבים, כגון בענייני הרבים, בתחום הפלילי ובמקרים שבהם הציבור גמר בדעתו להתחייב על פי החוק.

³⁵³ שם, עמ' 63. בנוגע לכשרות אדם להיבחר כנבחר ציבור הרב הרצוג העלה ספק אם יש סמכות לנבחר ציבור שכולם עמי הארץ 'כי הם יכולים להשתמש בזה גם שלא כהוגן' (שם א, עמ' 196) וכן הוא כתב שהסנהדרין יכולה להדיח נבחר ציבור שאינו נוהג כשורה (שם, עמ' 11). קביעות אלה מגבילות את ריבונות העם, ומחזקות את הפיקוח הרבני על המנהיגות הפוליטית.

בנוגע לסמכות נבחר הציבור כתב הרב הרצוג שמכיוון שהם זוכים לאמון הציבור הרי שיש להם סמכויות רחבות מאשר למלך: 'יש מקום לטעון שמלכות ישראל דמוקרטית אינה דומה למלך ישראל... ושכל חוק שהפרלמנט שלה חוקק יש לו דין של קבלה שקיבלו עליהם בני המדינה', ובכל זאת אין בכך כדי לאפשר חקיקת חוק שעוקר דין תורה מכל וכל (שם ב, עמ' 172; וכן שם, עמ' 126-127). הרב הרצוג ציין גם את סמכות נבחר הציבור לאשר את מינוי המלך (שם א, עמ' 142), המממשת את עקרון ריבונות העם. הרב הרצוג לא כתב שטובי העיר מוסמכים לפקד על הצבא, והדעת נותנת שסמכות זו מוקנית אך ורק למלך או לממלאי מקומו. מכאן, שסמכות טובי העיר מקיפה רק את ענייני הפנים.

היה בחקיקה אזרחית ולא היה צורך באישור של הרבנות.

עד כה עסקנו בסמכות השיפוט והחקיקה של חכמי התורה. אולם, הרב הרצוג טען כי לחכמי התורה הייתה מעורבות מסוימת גם בתחום ההנהגה והביצוע. נפתח דווקא בנקודה שבה הרב הרצוג סייג את סמכות חכמי התורה, על פי דברי הרמב"ם (משנה תורה, סנהדרין ה, א) שיש צורך באישור של הסנהדרין למינוי המלך. על כך כתב הרב הרצוג שהסנהדרין אמורה להציע את המלך בפני העם אבל הברירה נתונה בידי העם למנותו או לא למנותו.³⁵⁴ דהיינו, הסנהדרין הייתה גורם ממליץ ולא גורם מחליט במינוי המלך. אולם במקומות אחרים הוא כתב במפורש שעל הרבנים להיות מעורבים בהנהגת הציבור. כפי שהוא כתב בנוגע לתפקידו של רב בישראל:

מובן שמתפקידו של רב הוא לעבוד למען התורה והמצוה, אבל טובת כלל ישראל והצלת נפשות נכנסות בחוג תפקידו הקדוש של כל רב, ומכל שכן של ראש הרבנים בלי שום ספק... לפני ישראל עמדו גדולי הרבנים בראש הנהגת האומה, וע"י כך גדלה השפעתם ברקע של התורה והמצוה. בנוגע לדורות האחרונים מספיק להזכיר את הגאון ר' יצחק אלחנן זצ"ל וגם בימינו את הגאון ר' חיים עוזר זצ"ל...³⁵⁵

כאן טען הרב הרצוג שתפקידו של הרב איננו רק הנהגה דתית אלא גם עיסוק בקיום הפיזי של האומה. כדוגמה לכך הוא הזכיר את הרב חיים עוזר גרודז'ינסקי שהיה המנהיג הרוחני של אגודת ישראל בפולין, ומקובל לראות בו הראשון שמימש את דגם 'דעת תורה' המבוסס כאמור על דגם הכפיפות.

אינני סבור שניתן להסיק מכאן שהרב הרצוג תמך בדגם הכפיפות, מכיוון שבמקומות רבים אחרים הדגיש הרב הרצוג את האוטונומיה של המנהיג הפוליטי שאיננו כפוף לחכמי התורה. לפיכך, אני סבור שכוונת הרב הרצוג בדברים אלה לתמוך בדגם ההשלמה בין המנהיג אזרחי והמנהיג הדתי. במסגרת זו, אמור המנהיג האזרחי לעסוק גם בענייני הדת והמנהיג הדתי אמור לעסוק בענייני הקיום החומרי. אגב כך, יש להעיר כי הרב הרצוג נהג בהתאם לתפיסתו זו, וכאמור, פעל בחו"ל לעצירת השמדת יהודי אירופה, ולאחר השואה למען הפליטים היהודים, ולמען הקמתה של מדינת ישראל (ראו לעיל עמ' 52).

³⁵⁴ שם, עמ' 141.

³⁵⁵ שם ג, עמ' 308.

6. סיכום

בעיני הרב הרצוג, המשטר היהודי הרצוי הוא תיאוקרטיה, שבה דין התורה קובע את המסגרת החוקתית לדין המדינה, ומאפשר חקיקה אנושית בתוך גבולותיה (תיאונומיה חוקתית).

את גבולות הגזרה לסמכות חכמי ההלכה לתקן תקנות משרטט הרב הרצוג בזהירות רבה. לדעתו, אין לעשות שימוש בסמכות זו באופן שעוקר לגמרי את דין התורה ואין לתקן תקנות כדי להידמות לאומות העולם. ככלל, הוא סבור שיש מקום לחקיקה אזרחית בשל שינוי המציאות או כמענה לאינטרסים כלכליים לגיטימיים של הציבור. עקרונות אלה מממשים את דגם ההשלמה, שבו החקיקה האזרחית משלימה את הדין הדתי, מממשת את ערכיו ומסייעת להחילו.

הרב הרצוג הביע עמדה נחרצת שלפיה הרשות השופטת היא דתית, ואין להכיר בסמכות שיפוט מקבילה של ערכאה שאיננה דתית, למעט במקרים שבהם לא ניתן למצוא דיינים הכשירים לדון בדיני תורה. כמו כן, הוא הדגיש שהן סמכות השיפוט הן סמכות החקיקה של חכמי התורה נובעות ממקור דתי ולא מהסכמת הציבור. שלא כסמכות החקיקה של המנהיגות האזרחית, המבוססת בעיקר על משפט המלך ועל תקנות הקהל.

בעניין יחסי הכוחות שבין ההנהגה האזרחית להנהגה הדתית, מצאנו שלפי הרב הרצוג המלך כפוף אמנם לסנהדרין בכל הנוגע לפרשנות הדין הדתי החל עליו, אך הוא עצמאי לחלוטין בכל הנוגע לשימוש בסמכויות שהקנה לו דין התורה. הסקנו שהרב הרצוג תמך בשיטת משטר שאותה כינינו **דגם ההשלמה** המתאימה לשיטתו של הרמב"ם,³⁵⁶ ולפיה יש יחסי גומלין בין ההנהגה הדתית להנהגה האזרחית: ההנהגה הדתית שותפה בקידום האינטרסים הפוליטיים והחומריים של האומה (כפי שנהג הרב הרצוג עצמו) ואילו ההנהגה הפוליטית שותפה בקידום האומה מבחינה רוחנית.³⁵⁷

³⁵⁶ כפי שכתבו רביצקי, דת ומדינה, עמ' 12; וססלר, עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 60.

³⁵⁷ סיכום זה שונה במעט ממסקנות הדיון הקצר של אדלר (מדינת התורה, עמ' 75), שכתב שהרב הרצוג תמך במשטר מעורב של המלך והסנהדרין, או של המנהיגות האזרחית והדתית.

ה. דמוקרטיה במשנת הרב הרצוג

1. מבוא: יהדות ודמוקרטיה

במקומות אחדים דן הרב הרצוג בשאלת הסתירה שבין יהדות לדמוקרטיה, ובדרך כלל השיב שקיימת סתירה חלקית. כבר הוזכר כי בעיניו 'המדינה הישראלית לפי תבניתה המסורתית, איננה לא תיאוקרטיה גמורה ולא דימוקרטיה גמורה אלא נומוקרטיה'.³⁵⁸ במקום אחר הוא דן בשיטת המשטר לאור 'המציאות האקטואלית', ומסיק שהמדינה 'תהא בהכרח לא תיאוקרטית כולה ולא דימוקרטית כולה, במובן המודרני, עד כמה שאפשר לירד לעומק של שם זה, אלא תיאוקרטית-דימוקרטית'.³⁵⁹ משמעותה המעשית של פשרה זו היא ש'ההפרדה בין הדת לבין המדינה אסורה בהחלט, אבל ההרכבה הזאת טעונה עיון עמוק וטיפול וטיפול רב מצד חכמי התורה'.³⁶⁰

הרב הרצוג הכיר אם כן בקיומה של סתירה בין דמוקרטיה לתיאוקרטיה,³⁶¹ אם כי בחלק מכתביו הוא ביקש למתן את הסתירה. כך למשל, בנאום לכבוד קבלת הפנים לנשיא וייצמן הוא מתאר את הקמת המדינה 'לשם הקמה למופת מדינה דימוקרטית, לא רק בשם, כי אם באמת ובמשפט ובצדקה, ויחד עם זאת מדינה שישודתה בהררי קודש'.³⁶² מסתבר שבנאום הרב הרצוג הרגיש צורך למתן את הסתירה שבין שתי שיטות המשטר, אך ניכר גם מדבריו אלה, שהסתירה אכן קיימת.

2. התשתיות הנורמטיביות

לפי הלינגר, דמוקרטיה ליברלית מבוססת על שלוש תשתיות נורמטיביות: אינדיבידואליות, אוניברסליות ורציונליות. להלן נבחן את עמדותיו של הרב הרצוג לגבי כל אחת מהן.

³⁵⁸ הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 11

³⁵⁹ שם, עמ' 209.

³⁶⁰ שם.

³⁶¹ ראו גם: שם, עמ' 2; 205 – בשני המקומות הוא מתייחס לסתירה בין תיאוקרטיה לבין דמוקרטיה ומזכיר את האילוצים הפנימיים והחיצוניים להקים משטר דמוקרטי.

³⁶² שם ג, עמ' 253. ראו גם: שם א, עמ' 222, 'מדינתנו דימוקרטית תהא'; הני"ל, פסקים וכתבים ב, עמ' תקמב, 'מבחינת קיום עקרונות הדמוקרטיה הכנה'.

1.1. אינדיבידואליות

לא מצאנו התייחסות משמעותית של הרב הרצוג לערך האינדיבידואליות, ולא לעימות שבין ערך זה לערך הלאומיות. אפשר שיש לתלות את דלות החומר בעניין זה בכך שבתקופה שבה פעל הרב הרצוג, בעשור הראשון להקמת המדינה, היסוד הלאומי היה חזק ביותר, ולא הותיר מקום לדיון באינדיבידואליות. כמו כן, ייתכן שדלות הדיון בעניין זה קשורה לכך שהרב הרצוג התמקד בנושאים מעשיים שבהם היה מתח וניגוד בין העמדות הדתיות לאלה החילוניות. ממילא, ייתכן שבנושא זה, שלא היה שנוי במחלוקת בין דתיים ללא דתיים, לא חש הרב צורך דוחק לעסוק.

1.2. אוניברסליות

הרב הרצוג מדגיש את חובת העם היהודי לשמור על ייחודיותו, אך בצד זאת מכיר גם בייעודו האוניברסלי. הדגשת הייחודיות הלאומית עולה בהקשר המדיני בדחיית ההעתקה של שיטת משטר הנהוגה בקרב חלק מאומות העולם:

רצוננו-שאפתנו שהיא [=מדינת ישראל] תהא דימוקרטיה ברוח הישראלית המקורית... אין זה הכיוון שלנו שהדימוקרטיה שלנו תהא חיקוי גמור, מעשה קוף, משועבדת ברוחה אל הדימוקרטיה של הגויים.³⁶³

אולם בצד אמירות אלה הוא הדגיש שלמדינה יש ייעוד אוניברסלי, ויסופה [של מדינת ישראל] להיות לאור גויים בדעת אלוהים.³⁶⁴ בנאום שנשא בגנות ההצעה להפוך את ירושלים לעיר בינלאומית, הוא הדגיש את תפקידה האוניברסלי של ירושלים היהודית:

אז תהיה ירושלים העיר הבין-לאומית – העיר בה' הידיעה הבין-לאומית במובן של נביאי ישראל – לאמור, היא תהיה המעין הנובע... לעמים כולם, אשר ממנו יזרמו, ירצו ללא הרף גלים אדירים – גלי עקרוני הצדק והחסד והטהרה והקדושה, גלי דעת

³⁶³ הנ"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 222. כאמור לעיל, הרב הרצוג התנגד בתוקף לתקנות שמקורן ברצון להתדמות לאומות העולם הדמוקרטיות, ראו: שם ב, עמ' 2 ('אם הדרישות מכוונות לעשות שוויון גמור בין איש לאשה בענייני ירושות, מפני שזהו הדין במשפטי הגויים הדמוקרטיים במערב אירופא... לא נאבה ולא נשמע להם').

³⁶⁴ שם ג, עמ' 258. וראו גם הנ"ל, נאומים, עמ' 179 ('אותו תיקון עולם... אי אפשר לו שיבוא אלא בהשפעת עם ישראל לאחר שיחדש ימיו כקדם בארץ חוזיו ונביאיו').

אלוקים, גלי רעיון השלום העולמי – לכל יושבי תבל.³⁶⁵

הרב הרצוג ראה את עצמו כבעל תפקיד אוניברסלי, ולא אחת הביע את עמדותיו בסוגיות בינלאומיות. כך למשל, הוא קרא מספר פעמים למניעת מלחמה גרעינית עולמית,³⁶⁶ היה שותף לניסוח החוקה של אירלנד ופעל למען עניי מדינה זו, ואף פעל להנחלת ערכיו של המשפט העברי בקרב משפטנים שאינם יהודיים.³⁶⁷

1.3. רציונליות

היו שביקשו להציג את הרב הרצוג כרציונליסט מובהק, המתרחק מכל נגיעה בנסתר.³⁶⁸ אמנם בכמה מקומות בכתביו מדגיש הרב הרצוג את הרציונליות של ההלכה היהודית. כך למשל, הוא כתב שבדין הממוני והפלילי העברי יש היגיון שניתן להבנה על ידי כל באי עולם.³⁶⁹ נאמן לתפיסה זו, פעל הרב הרצוג

³⁶⁵ שם, עמ' 210-221.

³⁶⁶ שם, עמ' 226 ('שמעו עמים כולם, ניתנת לכם הזדמנות היסטורית בבת אחת למנוע מלחמת עולם איומה ונוראה ולפנות דרך לשלום העולמי הנבואי').

³⁶⁷ הני"ל, המוסדות א, עמ' 69, וראו לעיל עמ' 56. בנוגע להשוואת המשפט העברי לשיטות משפט זרות, נראה שעמדתו של הרב הרצוג היא מורכבת. מחד גיסא, הוא פרסם מאמרים שיש בהם השוואה בין המשפט העברי והמשפט האנגלי (כגון: הני"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 218-225). מאידך גיסא, הוא יוצא בתוקף כנגד השוואה בין חוקי התורה לחוקי האומות וטוען שישוואה מהבחינה הפנימית הרוחנית היא דבר שחלילה לנו העלות על הדעת כי כגבוה שמים מעל הארץ כן גבהה התורה האלוהית שנתנה לנו מן השמים מאיזו סיסטמה של חכמת משפט שהיא פרי מחשבתם ורוחם של בני אדם (הני"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' תה).

מסתבר שהוא הבחין בין השוואה 'פנימית רוחנית' פסולה, לבין השוואה חיצונית, שהיא לגיטימית והוא לקח בה חלק בעצמו. במילים אחרות, הרב הרצוג עמד על השוני המהותי בין המשפט העברי שהוא תורת הא-ל, לבין כל שיטת משפט אחרת שהיא יצירה אנושית. אין בכך כדי לשלול השוואה בין מאפיינים שונים של שתי שיטות משפט אלה.

אגב כך יש להזכיר שהרב הרצוג התנגד בעקביות לטענות של חלק מן המלומדים, שהמשפט העברי אימץ חוקים של אומות העולם. כל אימת שנמצא דמיון בין חוקי התורה לחוקי האומות הוא טען שהאומות חיקו את עם ישראל: 'הבא לי ראיה שחכמי רומי לא הושפעו מחכמי ישראל' (שם, עמ' תכו, וכן: הני"ל, המוסדות א, עמ' 428. ראו פירוט במאמרו של רדזינר, יחסו של הגר"א הרצוג, עמ' 506-532).

עם זאת, הרב הרצוג לא העלים עין מהיבטים חיוביים הקיימים בשיטות משפט זרות. כך למשל, חרף ההכרה בכך שהמשפט האנגלי 'דן לתלייה ממש גנבים שגנבו אפילו תרנגולת', הוא מצא בו בהקשרים אחרים גם 'צלילים מוסריים כל כך יפים'. לדעתו, מקורם של 'צלילים יפים' אלה בהשפעה יהודית, ו'אם לא הושפע ממשפט התורה, הושפע מאנשים מזרע בית ישראל' (הרב הרצוג, תחוקה לישראל ג, עמ' 220). לא מן הנמנע שיחסו המיוחד של הרב הרצוג למשפט האנגלי קשור להיכרות האישית שהייתה לו עם שיטת משפט זו.

³⁶⁸ ראו למשל, נבות, בין חילוני, עמ' 111.

³⁶⁹ הרב הרצוג, תחוקה לישראל ג, עמ' 216.

להנגשת המשפט העברי גם למשפטנים שאינם יהודים.

יתרה מזו, הרב הרצוג, טען שלא אחת מתברר שהרציונליות של המשפט העברי רבה מן הרציונליות הקיימת בשיטות משפט שאינן דתיות. כך למשל, בהשוותו את המשפט העברי למשפט הרומי הוא טען ש'בתורת הקנינים שלנו שולטת רוח רציונאלית, בניגוד לפורמליות הכבידה והסקרמנטלית של המשפט הרומאי'.³⁷⁰

אולם הצגת הרב הרצוג כרציונליסט אינה מדויקת כלל. עיון בכתביו של הרב הרצוג מגלה שהוא בהחלט סבר שיש בהלכה היהודית גם מרכיב לא רציונלי, ובלשונו: 'היהדות מתחילה בנגלה, ומתמרת ועולה ומסתיימת בנסתר, שהוא למעלה מעל לחלק הנגלה'.³⁷¹ על תפיסה זו חזר הרב גם בבואו לשבח את המשפט העברי:

כשאתה מתבונן במשפטים ורואה את אור הצדק הגדול שבהם, את האור המזהיר כזוהר הרקיע, מהם תקיש גם על החוקים שאין אתה מוצא בהם טעם לפי השכל המצומצם שלך, אז תבין שהטעמים והנימוקים של החוקים הם בשום פנים לא נגד, אלא למעלה למעלה מהשכל שלך... והם סודות התורה!³⁷²

דהיינו, מתוך הצדק שיש במצוות ההגיוניות ('משפטים') ניתן להסיק שיש צדק על-אנושי גם במצוות שטעמן אינו מובן ('חוקים'). בשל כך, הרציונליות לא תהיה לעולם המבחן העליון להבנתן של המצוות או לקביעת תחולתן והיקפן.³⁷³

3. עקרונות יסוד דמוקרטיים

העיסוק של הרב הרצוג בעקרונות הדמוקרטיים של המשטר אינו שיטתי, והוא נגזר מן הצורך

³⁷⁰ הנ"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' תיא-תיב. הרב הרצוג אף טען, שאילו הייתה השראת שכינה היה ניתן להבין אפילו את המצווה להשמיד את עמלק (הנ"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 107. בהערת שוליים שם, הערה ה, הוא הוסיף שאילו היו משמידים את היטלר וחברי התנועה הנאצית בראשית דרכם, הדבר היה בגדר רחמים כלפי העם היהודי ושאר באי עולם).

³⁷¹ הנ"ל, הרמב"ם, עמ' 230.

³⁷² הנ"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 225. עוד על גישת ההשגבה של טעמי ההלכות ראו: לורברבוים, על הסתייגות; הנ"ל, דתיות הלכתית.

³⁷³ בהתאם לתפיסה זו, הוא דחה את ייחוס הרציונליות הטהורה לרמב"ם באומרו ש'טעות טעו, טעות גדולה, אלה המנסים להכניס את כל המצוות במסגרת של השכל המצומצם' (הרב הרצוג, פסקים וכתבים ט, עמ' תטו).

האקטואלי לעסוק בסוגיות אלה. בשל כך, חלק מן העקרונות הדמוקרטיים זכו לדיון נרחב ועשיר בכתביו בעוד שאחרים נזנחו או שהדיון בעניינם דל.³⁷⁴

3.1. ריבונות העם

בשורה של התבטאויות דחה הרב הרצוג את עקרון ריבונות העם. כאמור, הרב הרצוג דחה בתקיפות את עמדתם של אלו שסברו שהסנהדרין הייתה מעין פרלמנט השואב כוחו מן הציבור, אשר סמכותה לחדש הלכות מבוססת על הכוח הייצוגי של הסנהדרין.³⁷⁵ כמו כן, בעיניו, שיטת המשטר הראויה היא 'מונרכיה תיאוקרטית', כש'הכל מתנהל על פי המלך (ומובן שיש לו יועצים) ובית דין הגדול'.³⁷⁶ אמנם מינויו של המלך תלוי בהסכמת העם.³⁷⁷

כאשר לא ניתן למנות מלך בהתאם להוראת הנביא והסנהדרין, יש לדאוג ל'מינוי ראש ומנהיג... ראש וראשון של המדינה... למספר שנים'. מינוי זה 'יקום על ידי הציבור של הבוחרים, כפי חוקת הבחירות'.³⁷⁸ למדנו אפוא, שבדיעבד, בהיעדר אפשרות למינוי מלך, יש להעדיף מינוי דמוקרטי קצוב בזמן, המשקף את רצון העם,³⁷⁹ מכאן נראה שהרב הרצוג דגל בדגם **הדמוקרטיה בדיעבד**.

בניגוד לכך, גישה חיובית יותר לעקרון ריבונות העם נמצא בדיון של הרב הרצוג על סמכות ההנהגה המקומית – שבעת טובי העיר. הנהגה זו היא בעיניו 'הגוף הכי דימוקרטי בישראל על פי התורה',³⁸⁰ אם כי, גם גוף זה כפוף למרותה של הסנהדרין, שיש בכוחה 'להעביר ראש של עיר שלא נהג כשורה',³⁸¹ כך שריבונות העם מוגבלת על ידי התורה.

³⁷⁴ למיטב ידיעתי הרב הרצוג לא עסק באופן משמעותי בסוגיית הכרעת הרוב או בשאלת נבחר ציבור כשליח או כנאמן.

³⁷⁵ הני"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 261 (יונתבלבלה מחשבתם לדמות שהסנהדרין הגדולה היא מעין פארלאמנט, מעין גוף מחוקק, שהכוח בידם לשנות את החוקים). וראו גם: שם א, עמ' 4 ('אין זכר במקורות שלנו... לפרלמנט'), וכן שם, עמ' 11. יש גם לזכור, שהרב הרצוג קבע מגבלות הלכתיות רבות על חקיקה אנושית משלימה לדין התורה (ראו את הדיון בעמ' 71), באופן שמגביל מאוד את שיקול הדעת של החכמים בהתקנתן של תקנות.

³⁷⁶ שם, עמ' 4.

³⁷⁷ שם, עמ' 96; 139; 141-143. וראו שם, עמ' 142 (יהדעת נותנת שהמכוון הוא לראשי העם').

³⁷⁸ שם, עמ' 5-6, ראו גם שם, עמ' 137, וכן הני"ל, פסקים וכתבים ב, עמ' תקכז.

³⁷⁹ לא למותר לציין שעמדה זו לא גובשה עקב אילוף חיצוני, אלא עקב אילוף אובייקטיבי – היעדר צאצא ידוע לבית דוד.

³⁸⁰ הני"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 11.

³⁸¹ שם.

כאן המקום להדגיש, שחרף התפיסה המקובלת, שההנהגה של שבעת טובי העיר מייצגת הנהגה מקומית בלבד, ובשל כך לא ניתן להקיש ממנה להנהגה של מדינה, הרב הרצוג סבר שדגם שבעת טובי העיר יכול בהחלט לשמש גם לסמכויות המשטר ברמה הלאומית.³⁸² לאור זאת, נראה שההבחנה בין טובי העיר למלך נובעת מתחומי הסמכות שלהם: טובי העיר היו מוסמכים לעסוק בענייני הפנים של הקהילה, בעוד שהמלך היה מוסמך לעסוק בענייני חוץ וביטחון.³⁸³

מן הדברים עולה שהרב הרצוג צידד בעקרון ריבונות העם באופן מסויג. במשטר האידיאלי, הוא מעדיף את המונרכיה על הדמוקרטיה, לצד מרכיב דמוקרטי משמעותי בניהול ענייני הפנים. עם זאת, בדיעבד כאשר לא ניתן למנות מלך, עדיפה בחירת הנהגה בדרך דמוקרטית. כך שניתן לומר שהרב הרצוג ראה מרכיב של **דמוקרטיה לכתחילה** במשטר (שבא לידי ביטוי בדיני תקנות הקהל), ומרכיב של **דמוקרטיה בדיעבד** במשטר במצוות מינוי מלך (ע"פ הגדות אחיטוב, לעיל עמ' 41).

3.2. שוויון זכויות פוליטיות

חרף עמדתו האישית, השמרנית מטבעה והמתנגדת לשינויים מרחיקי לכת במבנה החברתי, הרב הרצוג היה קשוב לרוח הזמן ונכון לקדם את השוויון, כל עוד אין הדבר מנוגד להלכה.

אני סובר בהחלט שהמקום ההולם את האשה הוא הבית ותפקידה המתאים לה שלכך נוצרה, לעשות רצון בעלה, בגבולות ידועים, וגידול הבנים, ושלא טוב למין האנושי שהיא תתחרה עם הגבר בים הגועש של החיים מבחוץ, וכל כבודה בת מלך פנימה. אבל מה נעשה וזרם הזמן חולל שינויים כבירים ואי אפשר לשחות כנגד הזרם. ואם היינו נתקלים באיסורים מן הדין ממש היה הענין אחר, אבל אין הדבר כך.³⁸⁴

³⁸² שם ב, עמ' 63 (יוכלוס מפני שרשותם משתרעת על המדינה כולה, כלום אין כחם יפה במדינה ככז' טובי העיר בעירם?).

³⁸³ ראו: רכניץ, מדינה כהלכה, עמ' 123-126.

³⁸⁴ הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 111, ראו עוד שם, עמ' 109. דבריו בעניין זה משקפים מדיניות פסיקה פורמליסטית, המבכרת את ההלכה הפסוקה על פני האידיאולוגיה של הפוסק. אך השוו לדברי הרשקוביץ (הרב הרצוג כמשפטן, עמ' 287), שטוען שבדיון על סמכות המלך ליצור מערכת מקבילה של חוק ומשפט הרבה הרב הרצוג להשתמש בביטויים המבליטים את התנגדותו האישית לכך, התנגדות שהובילה גם לפסיקה. להרחבה בעניין ערך השוויון במשנתו של הרב הרצוג ראו גם להלן (עמ' 89), בפרק על עקרונות היסוד הליברליים.

מכוחה של עמדה זו נכון הרב הרצוג להכיר בזכותן של נשים לבחור ולהיבחר.³⁸⁵

אף בנוגע לזכותם של בני מיעוטים לבחור ולהיבחר, הציג הרב הרצוג עמדה דומה,³⁸⁶ אף שההלכה שוללת מינוי של נוכרי (לרבות גר תושב) לכל תפקיד ציבורי שיש בו מן השררה. להצדקת עמדה זו גייס הרב הרצוג טיעון הלכתי ושיקול של מדיניות ציבורית. ברמה ההלכתית הוא טען, שככל הנראה, האיסור למנות נוכרי לתפקיד ציבורי אינו חל על מינוי לזמן קצוב.³⁸⁷ ברמת המדיניות ההלכתית הוא טען, שיש להתחשב בדרישה הבינלאומית להעניק שוויון זכויות מלא לכל אזרח, ולהבין שבמסגרת הדמוקרטית לא ניתן להפלות אזרחים.

עם זאת, הרב הרצוג סייג ואמר שדבריו בעניין זה נוגעים לימשרה אזרחית גרידא, לא דתית-ישראלית, וכן, שהמינוי הוא לכל תפקיד ציבורי, למעט התפקיד של 'נשיא המדינה, שהוא בוודאי במקום המלך'.³⁸⁸ מכאן עולה המסקנה, שמבחינה הלכתית, אין מניעה למנות נוכרי לתפקידים בכירים ביותר,³⁸⁹

³⁸⁵ בעניין זה דן הרב הרצוג בספר על החוקה, בפרק שכותרתו 'הבחירות'. (הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 95-101). הפרק העוקב הוא מאמר תגובה של הרב הרצוג למאמר של רבה של המבורג הרב אברהם שמואל בנימין שפיצר (הרב שפיצער, כתורה יעשה) שעסק באותו עניין. הרב הרצוג דן שם בדברי הרמב"ם שכתב שיש איסור למנות אישה לתפקיד של מלכה (הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 97), אך הוא ציין שיש חולקים על הרמב"ם (שם, עמ' 103, 107). כמו כן, הוא ציין את הלחצים החיצוניים של האו"ם, שהתנה את תמיכתו בהקמת המדינה בהענקת זכויות פוליטיות לנשים (שם, עמ' 97), ואף ציין שדרישה דומה קיימת גם בקרב היישוב. הרב הרצוג ביסס את עמדתו המצדדת במינוי של נשים לתפקידים ציבוריים הן על כך שלדעתו ההלכה אינה חלה על מינוי לתקופה קצובה, והן על כך שחכמים לא התנגדו למינוי שלומציון למלכה בימי בית שני.

בעניין זכות הבחירה של נשים התמונה ברורה יותר, משום שהרב הרצוג העריך שהימנעותן של נשים דתיות מלהשתתף בבחירות תגרום ל'הרסות הדת חס וחלילה' ובשל כך יש להשתתף בהליך הבחירות (שם, עמ' 98).

בהקשר זה, הרב הרצוג הזכיר (שם, עמ' 112, ראו גם שם, עמ' 101) גם את התקדים שמופיע בשו"ת הרשב"א ג, תמג, הקובע שבכל הנוגע להחלטות של קהילות ישראל 'הנשים כאנשים, כי מי יגזור על ממונם בלא רשותם'. מדברים אלה הסיק הרב הרצוג שבבחירות דמוקרטיות (כפי שנהגו בקהילות ישראל), יש לנשים זכות השתתפות מלאה.

למעשה, הרב הרצוג קבע שאין עילה הלכתית למנוע מנשים לבחור או להיבחר לפרלמנט (שם, עמ' 112), אך הוא ממליץ שלא למנות אישה לתפקיד של שר (שם, עמ' 110). בהקשר זה יש להדגיש, שהעמדה ההלכתית הליברלית של הרב הרצוג בעניין מעמד האישה, אינה נובעת מכניעה ללחצים חיצוניים (כדעתו של בורגנסקי הלכה ציונית, עמ' 643), אלא משיקולים הלכתיים, זאת, אף שדעתו האישית היתה אחרת. בניגוד לכך, את נכונותו לתקן תקנות המשוות את הזכויות הממוניות של נשים לאלה של הגברים הוא נימק בלחצים חיצוניים (לקמן עמ' 89), כך שקשה לטעון שהרב הרצוג חשש להודות שלחצים חיצוניים מהווים שיקול הלכתי בפסיקת ההלכה שלו.

³⁸⁶ הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 22.

³⁸⁷ שם, עמ' 23.

³⁸⁸ שם. וראו גם אצל בורגנסקי, בין שיתוף לכיבוש.

³⁸⁹ אם הדבר נעשה בהתאם לרצון רוב הציבור היהודי בארץ: הרב הרצוג, תחוקה לישראל, א, עמ' 95, וכן, הרב הרצוג העדיף

לרבות רמטכ"ל וראש ממשלה, אם כי, הרב הרצוג המליץ לקבוע הליך בחירה שימנע אפשרות כזו.³⁹⁰

4. עקרונות יסוד רפובליקניים

4.1. הגבלת כוחו של השלטון

כאמור לעיל (עמ' 36), הגבלת כוחו של השלטון היא מעקרונות היסוד של התפיסה הרפובליקנית. בניגוד לכך, לעיל הוזכר שהרב הרצוג מצדד במשטר מונרכי. במשטר מסוג זה, בדרך כלל, המלך הוא שליט יחיד שאינו כפוף לביקורת ציבורית והוא מעביר את תפקידיו בירושה ליוצאי חלציו.

יתרה מזו, ההלכה קבעה שכל התפקידים הציבוריים שיש בהם שררה עוברים בירושה, בנוסף לסמכות המלך. אולם, הרב הרצוג הביע דעתו בשורה של פסיקות שתפקידים אזרחיים במשטר המודרני אינם עוברים בירושה משום שהם אינם דומים במהותם לתפקידים בחברה מסורתית, שבעניינם קבעה ההלכה שהתפקיד עובר בירושה.³⁹¹ אף בנוגע למשרות דתיות, שבהן העברת התפקיד בדרך זו הייתה מקובלת בחלק מהקהילות היהודיות, שאף הרב הרצוג לתקן תקנה שתבטל את העברת התפקיד בירושה.³⁹² עמדה זו מאמצת למעשה תפיסה רפובליקנית מודרנית (ראו לעיל עמ' 36) המבקשת להגביל את הכוח השלטוני, ומכוחה של מגמה זו, מעדיפה מינוי על פי כישוריו של האדם ומינוי הכפוף לביקורת ציבורית, על פני העברת התפקיד בירושה, ללא ביקורת בדבר התאמת המועמד לתפקיד.

4.2. זכות הקניין

בתשובה בעניין יחסו לקומוניזם,³⁹³ דן הרב הרצוג ביחסה של ההלכה היהודית לקניין הפרטי, שגם

שהמינוי ייעשה מכוחם של עקרונות כלליים, מבלי שייקבע בחוק במפורש שיש לנוכרי זכות לבחור ולהיבחר. ואכן, כך קרה בחתימת מגילת העצמאות.

³⁹⁰ שם, עמ' 144-145. וראו גם, שם ג, עמ' 25

³⁹¹ הנ"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' שכח ('משרה משרדית איננה בבחינת שררה שלמדנו ממלך וכהן גדול'). בתשובה אחרת הוא כתב שיאם איננו ראוי למלא התפקיד המיוחד לו, כגון שאביו שר צבא בישראל וכדומה והבן אין לו כשרון הבנה לכך, היתכן שיעמידוהו לטובת הציבור? ודאי שלא' (שם, עמ' שכו). כמו כן, הוא פירש את ההלכה הקובעת שבן יורש את משרת אביו בצמצום, וראה בה המלצה בלבד, להעדיף את היורש על פני כל מועמד אחר, אך הציבור רשאי לדחות המלצה זו (שם).

³⁹² שם א, עמ' עא ('ואם איישר חילי [=לו היה לי כוח] הייתי מתקן תקנה ליובל שנים, אם לא יבוא המשיח, לבטל את החזקות בין בישיבות בין ברבנות!'; ראו עוד: שם ט, עמ' שכו).

³⁹³ השואל היה בנו, יעקב, ששאל כיצד היה האב מגיב אילו התבקש על ידי האפיפיור להצטרף למאבק נגד הקומוניזם.

הוא ערך רפובליקני, וקבע ככלל שיתורתנו מכירה את הרכוש הפרטי,³⁹⁴ ובשל כך 'הפקעת הבעלות ללא יסוד בדין, היא גזל'.³⁹⁵ אמנם הוא מסכים שניתן להפקיע את הקניין הפרטי לצורך 'תקנת העולם', ולדעתו, הרבנים הם המוסמכים לקבוע איזו תקנה היא בגדר תקנת העולם.³⁹⁶

אכן, המשטר הקומוניסטי ביקש להפקיע את הרכוש הפרטי כדי לתקן את החברה, אך הרב הרצוג לא התרשם מכך במיוחד משום ש'בארצות הקפיטליסטיות כבר הולכים ונעשים תיקונים בכיוון הסוציאליסטי',³⁹⁷ ו'צריך עיון ודיון והכרעה, אם על פי התורה הרשות נתונה לרוב ולממשלה לבטל את הרכוש הפרטי על כרחם של בעלי הרכוש, וכמה שפיכות דמים ומאסר תגרום המהפיכה הפתאומית'.³⁹⁸

מן הדברים עולה שהרב הכיר בערך השמירה על הקניין הפרטי בצד הצורך לקדם מדיניות רווחה, המחייבת לעיתים פגיעה מסוימת בקניין הפרטי. לדעתו, הדרך הראויה לשלב בין שני הערכים היא דרך של אבולוציה ולא של רבולוציה, דרך המתקנת את כשלי המשטר הקפיטליסטי בתחום הרווחה מבלי לפגוע יתר על המידה בקניין הפרטי.³⁹⁹

5. עקרונות יסוד ליברליים

התפיסה הליברלית נשענת בעיקר על שני ערכים: השוויון והחירות. בערך השוויון הפוליטי במשנתו המדינית של הרב הרצוג עסקנו מעט לעיל, וכאן יורחב בעניין השוויון האזרחי, לצד העיסוק בערך החירות, בעיקר סביב שאלת הכפייה הדתית.

5.1. שוויון זכויות אזרחי

5.1.1. זכויות האישה

בתחומים רבים בהלכה יש שוויון אזרחי בין גברים לנשים, אולם אין לחדד שבתחומים מסוימים

³⁹⁴ שם ב, עמ' תקנא.

³⁹⁵ שם.

³⁹⁶ שם, עמ' תקנב.

³⁹⁷ שם.

³⁹⁸ שם.

³⁹⁹ ראו גם: הנ"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 125, שם הרב הרצוג קבע שהמלך לא יכול להפקיע את הקניין הפרטי, ולכן לא יוכל לתקן תקנות בירושה ללא סיבה.

ההלכה היהודית איננה גורסת שוויון זכויות מלא בין נשים לגברים. לדעת הרב הרצוג, מצב זה אינו נובע מזלזול בכישוריהן של נשים,⁴⁰⁰ אלא מן התפקיד השונה שהועידה להן ההלכה היהודית בחיי האומה.

האישה בהליך השיפוטי – כאמור לעיל (עמ' 85), הרב הרצוג תמך בזכותן של נשים לבחור ולהיבחר על יסוד טעמים שיש להם עוגן איתן בהלכה. אתגר מורכב יותר עבורו הייתה ההכרעה בעניין הענקת זכויות שוות לנשים בהליך המשפטי. בעניין זה סיכם הרב הרצוג את השקפתה של ההלכה בלשון זו: 'האישה שווה לאיש לכל דינין שבתורה, היינו שיש לה אותה הזכות שיש לאיש בכל משפט שבינה ובין איש אבל אין לה בכל דבר אותו הכושר המשפטי הציבורי, הכללי, שיש לאיש. הנה בדרך כלל היא פסולה לעדות וכמו כן היא פסולה לדיינות'.⁴⁰¹

אמנם הוא מסכים לכך שהציבור רשאי לקבל על עצמו את עדותן של נשים או להסמיק נשים לכהן בתפקידי שיפוט. לדבריו, הדרך הראויה לייצר הסכמה שכזו היא על ידי שה'אספה המחוקקת... תצהיר שמקבלת בשם הציבור כולו לעדים ולדיינים הפסולים מדין תורה ומתקנות חז"ל... לענייני ממונות ועונשין'.⁴⁰² הרב הרצוג רמז כאן להבחנה שהופיעה מאוחר יותר כשהתייחס להצעת חוק שיווי זכויות האשה בשנת תש"י:

אנו מתנגדים ונודיע ברבים את התנגדותנו החזקה לחוק העקרוני הזה ובכללותו, אבל ביותר אנו חייבים להזהיר את החזית הדתית, וכל הכחות שלנו, בראשם השרים הדתיים, לא לתת שישאר חס וחלילה שום צל של אפשרות שהחוק הזה יוכל לפגוע חס

⁴⁰⁰ הרב הרצוג הוכיח זאת מההלכה הקובעת שאישה ראויה להורות הלכה, 'ולא חילקו בין הוראה בדברים פשוטים או קשים, או בין דאורייתא לדרבנן' (שם א, עמ' 109). בנוגע לכישורים רוחניים, הרב הוכיח מכך שנשים בישראל היו נביאות, שנשים מסוגלות להתעלות למדרגות רוחניות גבוהות בדיוק כמו גברים (שם ג, עמ' 64, וכן שם עמ' 56-57).

אמנם, ישנם מאמרי חז"ל שמהם ניתן לשמוע זלזול בכוחן האינטלקטואלי של נשים, אך הרב הרצוג מפרש מאמרים אלה בצמצום רב, ואף את דברי הרמב"ם, שהשווה את הכישורים של הנשים לאלו של ילדים פירש הרב הרצוג בצמצום, כמתארים את המצב הנתון בימיו של הרמב"ם (שם, עמ' 111): 'ודבר בהווה, מכיון שלא למדו תורה כלל ולא עסקו במשא ומתן... היו עלולות לתעות אחר אמונות טפילות והזיות, כמו הקטנים, מה שאין כן נשים שבזמננו ובפרט אלה הזוכות להיות מועמדות לבחירות פרלמנטריות שהן בעלות ידיעות רחבות, וגם הן בבחינת "היתה כאניות סוחר" [ע"פ משנה למלך על רמב"ם אישות כא, א – ע.ר], נושאות ונותנות במסחר'.

⁴⁰¹ שם, עמ' 63-64.

⁴⁰² שם, עמ' 39.

וחלילה בדיני נישואין, גירושין וחליצה!⁴⁰³

ההבחנה שבין עדות ב'ענייני ממונות ועונשין' לעדות ב'דיני נישואין, גירושין וחליצה' מבוססת על ההבחנה בין עדות בעניינים שבין אדם לחברו לעדות בענייני איסור שבין אדם למקום. בעניינים שבין אדם לחברו הציבור יכול לקבל על עצמו גם עדים פסולים, ובכלל זה נשים. אולם בענייני איסור הציבור אינו יכול לקבל על עצמו עדים פסולים.

בצד הנכונות לסטות במידת מה מן ההלכה בנוגע לכשירותה של אישה להעיד או לכהן בתפקיד שיפוטי בענייני ממונות ועונשין, חשוב היה לרב הרצוג להבהיר את המניע שלו להכיר בדיעבד בכוחו של הציבור לסטות מדין התורה: 'לביסוס המדינה היהודית לפי המצב הקיים, לצערנו, עכשיו, ולמנוע ע"י כך שהמדינה תקבל חוקים זרים, משפטים של אומות העולם, שזה יהא הריסה לדת כולה, חס וחלילה'.⁴⁰⁴ רוצה לומר, השוואת זכותן של נשים לזו של גברים לא נעשית מכוחה של אידיאולוגיה שוויונית, אלא מכוחו של אילוץ חיצוני, מחשש מפני התוצאות הצפויות של אי הענקת שוויון זכויות לנשים.

הסבר זה עשוי להבהיר מדוע בשלב מאוחר יותר הוא נסוג מן הרעיון להכשיר עדות פסולים. הרעיון להכשיר עדות של פסולים היה מבחינתו פשרה קשה לעיכול,⁴⁰⁵ שניתן היה להצדיקה אך ורק מכוח התקווה לשכנע את הנהגת היישוב לקבל את חוק התורה כחוק המחייב של מדינת ישראל. משעה שתקווה זו נכזבה, נשמטה הקרקע מתחת להצדקה האמורה, ובשל כך שב הרב הרצוג לעמדתו היסודית, המתנגדת להכשרת עדותם של פסולי עדות.

בנוגע למינוי נשים לתפקידי שיפוט, הציג הרב הרצוג עמדה נחרצת. לדבריו, יש להתנגד למינוי נשים לתפקידי שיפוט 'בכל תוקף'.⁴⁰⁶ הוא מציין בעצמו שבתקופתו חלק מן המדינות הדמוקרטיות לא הכירו בכושרן של נשים לעסוק בתפקידי שיפוט.⁴⁰⁷ עם זאת, בהיותו מודע ללחץ הציבורי הצפוי בעניין זה,

⁴⁰³ שם, עמ' 58.

⁴⁰⁴ שם א, עמ' 41.

⁴⁰⁵ עליה הוא כתב: 'מתעוררת והולכת ומתגברת בי בחילה עצומה, מפני קבלה זו, שלמעשה תעקור לגמרי חלק כ"כ [גדול] מהלכות דיינים ועדות' (ראו ציטוט נרחב יותר לעיל עמ' 96).

⁴⁰⁶ שם, עמ' 44. אמנם, בדבריו בעניין הצעת חוק שיווי זכויות האשה בשנת תש"י, הוא טען שמינוי נשים לתפקידי שיפוט אינו חמור כהכשרת עדותן בענייני נישואין וגירושין, משום שיש מי שסובר שהאשה כשרה לדון מן התורה ואינה פסולה אלא מדרבנן, אך אין ההלכה כן' (שם ג, עמ' 57).

⁴⁰⁷ שם, עמ' 43.

הוא תר אחר דרך הלכתית שתאפשר את מינויין של שופטות.⁴⁰⁸ הצעתו הייתה, שהאיסור ההלכתי על מינוי אישה לתפקידי שיפוט, חל רק במינוי לכל החיים ורק במינוי מכוחה של סמיכת חכמים ולא במינוי מכוח הסכמת הציבור. בהתאם לכך, הוא טען שניתן למנות שופטות ודיינות לזמן קצוב, מכוח הסכמת הציבור.⁴⁰⁹

אמנם אף בנוגע למינוי נשים לתפקידי שיפוט חלה תזוזה בעמדותיו. אם בהצעת החוקה הוא נכון היה לקבל נשים לתפקידי שיפוט כמי שכפאו שד, הרי שלאחר שנתיים הוא היה מוכן לתקן תקנה שכזו, ללא כל סייג. והדבר אומר דרשני: מדוע לגבי עדות נשים הוא הציע היתר גורף ואז חזר בו, ואילו בנוגע לשיפוט על ידי נשים הוא הציע בתחילה היתר מוגבל ואז הרחיב אותו?

ייתכן שפשר השינוי בעמדתו קשור לטיבו של הלחץ הציבורי שהופעל עליו. בנוגע לעדות נשים, הרב הרצוג חש שיהיה קשה מאוד להדוף את הלחץ הציבורי, ובשל כך נכון היה לתקן תקנה שתכשיר את העדות. לעומת זאת, בנוגע למינוי נשים לתפקידי שיפוט, הרב סבר שקל יהיה לו להדוף את הלחץ על יסוד ההכרה בכך שברבות מן המדינות המתוקנות בימיו נשים לא כיהנו בתפקידי שיפוט. שנתיים לאחר מכן, הביע הרב את עמדתו האותנטית, ללא השפעתם של לחצים חיצוניים, ואז מצא שיש יותר מקום להקל במינוי נשים לתפקידי שיפוט, בעוד שהכשרת עדותן היא בעייתית יותר.

זכויות נשים בירושה – נושא זה היה בעין הסערה הציבורית בכל דיון על דבר מעמד האישה. הרב הרצוג הבין שקיים צורך בהתקנתן של תקנות אשר יבטיחו לנשים את הזכויות הממוניות בירושה, ואת רעיונותיו שטח בפני ציבור תלמידי החכמים בציבור מיוחד, שבו דן, הן בסמכותם של חכמי ישראל להתקין תקנות, והן בתקנות המוצעות על ידו לגופן.⁴¹⁰

הרב הרצוג חש שמא יוזמותיו יתפרשו כאימוץ של ערכים זרים, ולכן הדגיש ש'התקנות המוצעות אינן הנחה לשאיפה לחקות אל נימוסי הגויים... אלא הן פרי ההתחשבות עם המציאות של דרישה חזקה מצד הנשים, רובן הגדול, לשפר מצבן ברקע של ממונא, דרישה העלולה, חס ושלום להביא לידי ביטול גמור על הכח המשפטי של תורתנו הקדושה במדינת ישראל'.⁴¹¹

⁴⁰⁸ שם, עמ' 44.

⁴⁰⁹ שם, עמ' 44-45.

⁴¹⁰ מסקנותיו הובאו: שם ב, עמ' 170-174.

⁴¹¹ שם, עמ' 170.

ודוק. לא הבנה או הסכמה עם תביעותיהן של נשים יש כאן, ואף לא פשרה אידיאולוגית עם התנועה הפמיניסטית, אלא פשרה הלכתית עם תביעותיהן הכספיות של נשים, בגלל החשש שהתעלמות מהן תביא לפגיעה במעמד המשפטי של התורה במדינת ישראל.⁴¹²

התקנה המוצעת היא, שלכל כתובה יתווסף סעיף המשווה את זכויות הבנות לאלו של הבנים, וכן הגדרת זכויות אשתו של הנפטר בירושה. ממילא, סעיף זה יהפוך למנהג ויחייב גם אם לא יתווסף לכתובה. התקנה איפשרה למוריש להיצמד לדין תורה הקובע שבנות אינן יורשות, כדי שלא תהיה בתקנה עקירה מוחלטת של דין תורה.⁴¹³

המנגנון שהציע הרב הרצוג ליצירת התקנה הוא מרתק, ודומה שאין לו אח ורע בכל תולדות ישראל. הרב הרצוג הציע שהתקנה תחוקק בשיתוף פעולה של כנסת ישראל והרבנות הראשית. מנגנון זה ותוכנה המוצע של התקנה מגשימים את העקרונות להתקנתן של תקנות שהוזכרו לעיל (עמ' 71): הימנעות מעקירה מלאה של דין תורה בדרך של התחייבות, ושינוי הדין בעקיפין (סעיף בכתובה).

כאמור, גם בעניין זה, המניע להתקנתה של התקנה הוא לחץ חיצוני ורצון למנוע פגיעה במעמדו של משפט התורה במדינת ישראל. מנקודת מבטו, המצב שבו האישה היא עקרת בית שאינה מחזיקה בנכסים אינו מעורר קושי. כך עולה גם מדבריו בעניין הצעת חוק שיווי זכויות האשה,⁴¹⁴ בהסבירו את התנגדותו לכך שהאישה תהיה חייבת במזונות ילדיה כאב –

ברור שרצון התורה ורצון מפרשיה המקובלים על כל שלומי אמוני ישראל מאז ומעולם, הוא שהאשה הנשואה תהא עקרת הבית, וכל מאווייה, וכל ישעה כל חפצה, יהא הבית, תהא המשפחה, ועל זה קראו 'כל כבודה בת מלך פנימה'. החיים המודרניים עשו פרצות במבצר ומקדש האומה העתיק והחזק הזה: הבית-המשפחה ועקרת הבית במרכז.⁴¹⁵

בסופו של דבר, אף שתקופת כהונתו של הרב הרצוג כרב ראשי לישראל התאפיינה בכך שמועצת הרבנות הראשית תיקנה תקנות, לא הצליח הרב הרצוג לקבל את הסכמת חברי מועצת הרבנות הראשית

⁴¹² שם, עמ' 171-172. וראו שם, שהרב הרצוג הדגיש שאין תוקף הלכתי לחוק המלך או המדינה שמשמעותו החלת שוויון מלא.

⁴¹³ שם, עמ' 173.

⁴¹⁴ חוק שיווי זכויות האשה, תשי"א-1951.

⁴¹⁵ הרב הרצוג, תחוקה לישראל ג, עמ' 59.

להתקנת התקנה בעניין שוויון הזכויות לנשים, וכל מאמציו בעניין זה לא נשאו פרי.

5.1.2. זכויות המיעוטים

זכויות אזרח – נקודת המוצא של הרב הרצוג בדיון על זכויות האזרח של המיעוט הנוכרי היא דין גר תושב, הקובע שמי שהוגדר כגר תושב זכאי ליהנות מזכויות דומות לאלו שנהנים מהן יהודים בני הארץ,⁴¹⁶ למעט האיסור על חתונה בין יהודי וגר תושב⁴¹⁷ (איסור המהווה דוגמה נאה לעיקרון 'נפרד אבל שווה'). בהתאם לכך, המפתח לדיון ההלכתי בזכויות האזרח שיינתנו לנוכרים בני הארץ הוא, האם נוכרים אלה הם בגדר גר תושב או לאו.

בנוגע לנוכרים שהם מוסלמים, הרב הרצוג אימץ את הפרשנות המצמצמת של הרב קוק⁴¹⁸ לתנאים הנדרשים לשם קבלת זכויות של גר תושב, ולפיה קיום שבע מצוות בני נח מספיק לשם קבלת זכויות אלה, גם מבלי שהנוכרי עבר הליך פורמלי של קבלת מעמד גר תושב בפני בית דין.⁴¹⁹ מאחר שלפי תפיסתו של הרב הרצוג, הדת המוסלמית שוללת עבודה זרה והמוסלמים מקפידים בדרך כלל לשמור על שבע מצוות בני נח, ככלל, ניתן לתת לבני הארץ המוסלמים זכויות של גר תושב.⁴²⁰

לגבי הנוצרים (הקתולים בעיקר), המצב ההלכתי סבוך יותר, משום שלפי תפיסת הרב הרצוג, אמונתם הדתית גובלת בעבודה זרה. אף על פי כן, הרב הרצוג גרס שאין לפגוע בזכויות הנוכרי הנוצרי, בעיקר מכוחם של שיקולים מטא-הלכתיים, שהמרכזי שבהם הוא החשש שמא פגיעה שכזו תגרור פגיעה ביהודים המתגוררים בחו"ל ('משום איבה').⁴²¹

באופן רחב יותר, טען הרב הרצוג שהשמירה על זכויות המיעוט הנוכרי הכרחית לשם הגנת האינטרסים החיוניים של המדינה הצעירה, משום שיאנחנו לא כבשנו עד עכשיו ולא יכולנו לכבוש את הארץ כנגד רצונם של האומות המאוחדות, על פי הסכמתם, ואין שום ספק שעד שיבוא משיח צדקנו נצטרך

⁴¹⁶ שם א, עמ' 12-13.

⁴¹⁷ שם, עמ' 12-13.

⁴¹⁸ הרב קוק, אגרות הראי"ה א, פט, על פי דברי ר' מנחם המאירי, בית הבחירה בבא קמא לו ע"ב, ד"ה שור. בעניין פסיקתו של המאירי ראו גם: ארן, אחוות בעלי הדת.

⁴¹⁹ הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 14. ראו גם: הני"ל, המוסדות א, עמ' 437, הערה 485.

⁴²⁰ הני"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 16.

⁴²¹ שם, עמ' 16-18.

להגנתם עלינו כנגד ים של אויבים מדיניים מקיפים מסביב... וגם אין שום ספק שלא יתנו לנו את המדינה היהודית, אלא אם כן נקבע בתחוקה ובמשפט זכות המיעוטים'.⁴²²

אמנם יכול הטוען לטעון, שאם המחיר שעל ההלכה לשלם לטובת הקמתה של המדינה הוא מחילה על עקרוניותה, מוטב שלא תקום המדינה כלל. הרב הרצוג לא נרתע מלעסוק גם בטיעון זה, והסיק שעדיפה מדינה יהודית שבה ניתן שוויון זכויות מלא למיעוטים, אף כאשר הדבר אינו מתיישב עם ההלכה הקלסית, על מצב שבו ההלכה לא נפגעת, אך לא מוקמת מדינה לעם היהודי.⁴²³

אולם הרב הרצוג לא הסתפק בשיקול המטא-הלכתי האמור, וביקש לבסס את העמדה המצדדת במתן זכויות אזרח מלאות לנוכרי גם על אדני ההלכה הקלסית. לשם כך הוא חידש, שאין לבחון את זכויות הנוכרי מתוך נקודת המבט הצרה של ההלכות שעסקו בזכויות הנוכרי במדינה היהודית, משום שהמדינה הדמוקרטית מהווה מעין שותפות בין יהודים לנוכרים. ממילא, היקף הזכויות של השותף נגזר אך ורק מהיקף תרומתו לשותפות ואינו תלוי בדתו.⁴²⁴ לכן, אין לשלול זכויות אזרח מנוכרי הנושא בכל החובות שמטילה המדינה על אזרחיה היהודים.⁴²⁵ מדובר בטענה בעלת משמעות דרמטית בנוגע לאופייה היהודי של מדינה דמוקרטית, ונרחיב בה לקמן.

נמצאנו למדים שככלל, הרב הרצוג צידד במתן זכויות שוות למיעוט שאינו יהודי בארץ ישראל⁴²⁶ מכוחם של שיקולים פנים הלכתיים, ומכוחם של שיקולים מטא-הלכתיים.

⁴²² שם, עמ' 18.

⁴²³ לא למותר לציין, שהרב הרצוג היה התחייב באופן אישי בהתחייבות כלפי האו"ם שבמדינה היהודית יישמר חופש הדת של המיעוטים (ראו על כך להלן, עמ' 96), ושלא יופעל עליהם שום לחץ 'לא בכוח, לא בשידול ולא בשום אמצעי אחר' (הני"ל, נאומים, עמ' 167). הדעת נותנת שהתחייבות זו כללה גם שבני מיעוטים לא יופלו לרעה. מסתבר אפוא שהרב הרצוג התחייב כך באופן אישי בהתאם להכרעתו ההלכתית, כדי לקבל את תמיכתם בהקמת המדינה.

⁴²⁴ דיון רחב יותר בחידוש זה ובמשמעותו, ראו להלן, עמ' 106.

⁴²⁵ הני"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 20, וכך שם, עמ' 220. בספרו האנגלי (הני"ל, המוסדות א, עמ' 435-436), הרב הרצוג סקר את ההלכות המנחות לתת לנוכרים זכויות שוות לאלו הניתנות ליהודים במקרים מסוימים, מכוחם של שיקולים מטא-הלכתיים. לדעת הרשקוביץ (הרב הרצוג כמשפטן, עמ' 301) שיקולים אלה שימשו את הרב הרצוג בשלב מאוחר יותר כדי לתקן תקנות.

אני מסופק מאוד בכך, משום שספרו האנגלי של הרב הרצוג נכתב עבור קהל לא-יהודי, ובשל כך יש לראות בו ספר אפולוגטי, שאינו מייצג את עמדות הרב הרצוג כפי שאלו באו לידי ביטוי בכתובה הלכתית שנועדה לקהל יהודי מיושבי בית המדרש. זאת ועוד, בספרו האנגלי הרב הרצוג סקר את ההלכות המחייבות להשיב אבדה לנוכרי מפני חילול השם, אך לא הסיק מהלכות אלו שככלל, יש להעניק לנוכרי זכויות שוות. לפיכך, אינני רואה מקום להסיק מספר זה מסקנות מהפכניות לגבי עמדותיו של הרב הרצוג.

⁴²⁶ על שוויון פוליטי לנוכרים ראו גם לעיל עמ' 87.

הנוכרי בהליך המשפטי – הרב הרצוג התחבט מאוד בשאלת מינוי נוכרים לדיינים בבתי דין של תורה. בעניין זה הרב הרצוג היה קרוע בין חזונו להפיכת דין התורה לדין המחייב במדינת ישראל, ובין הכרתו שלא תקום מדינה מבלי שיינתנו לנוכרים זכויות שוות בהליך המשפטי. בהקשר זה דן הרב הרצוג באריכות באיסור להתדיין בפני נוכרים (ערכאות של גויים), ובהלכה האוסרת על נוכרי ללמוד תורה.⁴²⁷

אף בנוגע לעדות, הרב הרצוג הסיק בספרו על החוקה שניתן לקבל עדות נוכרי, למעט בענייני נישואין וגירושין.⁴²⁸ על הדרך שבה התכוון לפתור בעיה זו ניתן ללמוד מתוכנית ספרו 'תורת האישים', שבסופו של דבר לא נכתב. שם הזכיר הרב הרצוג לעצמו: 'להדגיש שיטת רבינו יקר שהיא בעצם שיטת רש"י ש[נוכרים] כשרים מן התורה [לעדות], ולהניח שמשום שלום המדינה, ושלוש ישראל בעולם, ובשום לב לשיטה הני"ל עוסקת הרבנות בתקנה ע"י קבלה לסלק את ההפליה ההיא כשאין הדבר נוגע "לאיסורא", כלומר "לדת" במובן המצומצם וכן בנוגע למשימות [=מינויים למשרות] חילוניות'.⁴²⁹

אולם הרב הרצוג מעולם לא היה שלם עם היתרים אלו, כעולה ממכתבו לרב פרופ' שמחה אסף (שלימים כיהן כשופט בבית המשפט העליון) מחודש תמוז תש"ח –

כל כמה שאני מוסיף להתעמק בעצות ותחבולות להכשרת פסולים מחמת עבירות שבין אדם למקום לדיינים ולעדות, ובהכשרת נשים וגם גוים על ידי קבלות סיטוניות 'כלל ארציות', מבלי הגבלת זמן, אעפ"י שזהו בנוגע לממונות בלבד, מתעוררת והולכת ומתגברת בי בחילה עצומה, מפני קבלה זו, שלמעשה תעקור לגמרי חלק כ"כ [גדול] מהלכות דיינים ועדות... ולימוד משפט תוה"ק יהפך מאליו ללימוד מקצועי, חילוני, פרופסיה, קְרִיָה, יוריסטית, והרי זהו חלק כ"כ חיוני של התורה!⁴³⁰

נראה כי הרב הרצוג חש אחריות עמוקה לגורלו של העם היהודי ולגורלה של מדינת היהודים. מתוקף אחריות זו הוא חש עצמו כמי נדרש לפעול תחת אילוצים בלתי אפשריים, הכופים עליו להסכים להיתרים שאין הוא מזדהה איתם כדי לאפשר תחולה של משפט התורה במדינת ישראל, היתרים שעלולים

⁴²⁷ הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 24-25; 31-38; 49, וראו גם בתגובתו לרב גורן שם, עמ' 158.

⁴²⁸ שם, עמ' 39-41. במסגרת זו הוא אינו מזכיר את שיטת רבנו יקר שהובאה לעיל, אלא מתבסס רק על קבלת הציבור. אולם, שיטת רבנו יקר מוזכרת במאמר שפרסם הרב הרצוג, שם, עמ' 216.

⁴²⁹ מתוך ארכיון הרב הרצוג, צוטט על ידי הרשקוביץ (שם), עמ' 237.

⁴³⁰ הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 229.

להביא לחילון משפט התורה.

שוויון לנוכרים בענייני ממון – הכרה בזכות הנוכרי לשוויון בענייני ממון קלה מהעניינים הקודמים שדובר בהם, בעיקר משום שמדובר בעניינים שאינם איסוריים, ולכן הם מאפשרים תיקון תקנות. אמנם במכתב שנשלח בשנת תשי"ב לרב רבינוביץ', מרבני מכון הארי פישל, כתב הרב הרצוג ש'תנאי יסודי במדינת ישראל שעליה הסכימו הכל שב'ממונא' לא תהא שום הפלייה במשפט בין בן ברית לאינו בן ברית, והנה כח הכנסת ודאי שהוא כח הציבור... ואם כי הכנסת אין בכחה אפילו בממונות לעקור מכל וכל דינים מפורשים שבתורה... מה שאין כן בעניין כזה שלפנינו... אין זה כלל עוקר דבר תורה אלא מוסיף על התורה'.⁴³¹

מכתב זה, שלא פורסם מעולם, משקף את עמדתו האותנטית של הרב, שכן הוא נמסר לאדם שהרב הרצוג לא ראה צורך להתנצל בפניו או להסתיר את עמדותיו ממנו, והוא לא נכתב בעקבות לחץ חיצוני שהופעל על הרב. מכאן, שבעיני הרב הרצוג, תקנה המעניקה לנוכרי זכויות שוות בענייני ממון היא ראויה על פי דין התורה, ולא רק בשל אילוצים חיצוניים המחייבים את קבלתה.

הצלת נוכרי בשבת – הרב הרצוג דן בשאלה, האם פיקוח נפש של נוכרי דוחה שבת ולא הכריע בשאלה זו.⁴³² מעניין הדבר, שהרב הרצוג לא חש צורך לדון בכך שזו הלכה שמפלה נוכרים לעומת יהודים, שהרי על פי ההלכה יש להציל יהודי גם אם הדבר מחייב לחלל את השבת.

נראה אפוא שבנוגע לשוויון בני המיעוטים עמדתו של הרב הרצוג מורכבת, ומבחינה בין ענייני ממון לענייני איסור והיתר. בעוד שבענייני ממון צידד הרב בהחלת דין תורה באופן שוויוני על יהודים ועל נוכרים, בכל הנוגע לענייני איסור והיתר, כגון כשירות להשתתף בהליך השיפוטי בענייני נישואין וגירושין, וכגון החובה לחלל שבת לשם הצלת חיים, וכדומה, הסתייג הרב מהחלת דין שוויוני על הנוכרי ועל היהודי. אף כאשר הוא הציע תקנות החותרות להחלת עיקרון השוויון גם בתחומים אלו בשל רצונו לענות לתביעות בינלאומיות, הוא עשה זאת כמי שכפאו שד.

דומה שניתן לשרטט מדרג לגיטימיות של ערך השוויון במשנתו של הרב הרצוג, שלא כדעתו של בורגנסקי שטען באופן גורף, שהרב הרצוג קיבל את ערך השוויון רק בשל אילוצים חיצוניים.⁴³³

⁴³¹ שם ג, עמ' 278.

⁴³² הנ"ל, פסקים וכתבים ב, עמ' שא-שו (אמנם, בתוך דבריו הוא דחה את הדעה הגורסת שהצלת גר תושב דוחה שבת).

⁴³³ בורגנסקי, הלכה ציונית, עמ' 642-643.

בראש המדרג מצוי **שוויון פוליטי ואזרחי**, שבו דגל הרב הרצוג לכתחילה, הן מכוח תפיסתו את מעמדם של הנוכרי בן זמנו כבעל זכויות של גר תושב, הן מכוח תפיסתו שההלכות המפללות את הנוכרי לא חלות על משטר דמוקרטי. אמנם גם בהקשר זה ישנם מקרים שבהם מתן זכויות למיעוטים מנוגד להלכה, אך הרב הרצוג היה נכון לשלם את המחיר האידיאולוגי בהענקת זכויות אלה, אם הדבר יבטיח את החלת חוקי התורה על מדינת ישראל, ואפילו לצורך התמיכה הבינלאומית בהקמת מדינת ישראל כפי שהיא.⁴³⁴

בענייני ממון, הרב הרצוג סבר שניתן וראוי לתקן תקנות שישוו את מעמדם של הנוכרים לזה של היהודים. ובתחתית המדרג מצויים **ענייני איסור והיתר**, כענייני נישואין וגירושין, שבת וכדומה, שבהם הרב מסתייג מהחלה של ערך השוויון על אזרחי המדינה שאינם יהודים.

5.2. חירות

את עמדותיו של הרב הרצוג בנוגע לערך החירות נבחן דרך עיון בעמדות שהציג בעניין הכפייה הדתית, בעניין חופש הדת ובעניין חופש הביטוי.

5.2.1. כפייה דתית

אף שהרב הרצוג רצה שמדינת ישראל תתנהל בהתאם לדרישות ההלכה, הוא היה מודע לכך שלמעשה יודאי שלא יהא בדינו להעמיד הדת על תלה, להלקות על רוב העבירות שבין אדם למקום.⁴³⁵ את ההצדקה להימנעות מאכיפה של דין התורה באמצעים אלה תלה הרב בדברי חז"ל על כך ש'משרבו המנאפים – בטלו מים המאררים, משרבו הרצחנים – בטלה עגלה ערופה'.⁴³⁶

נראה שלדעת הרב הרצוג בטלו מים המאררים ועגלה ערופה לא בשל אי יכולתה של הסנהדרין להקדיש זמן שיפוטי לחקירה והעמדה לדין של כל העבריינים, אלא בשל טעם עמוק יותר: מערכת האכיפה נועדה לחברה שהנורמה הבסיסית שלה היא שמירת מצוות התורה, והעוברים על דין התורה הם חריגים. כאשר אתוס זה נפרץ, לא נכון להילחם בעבריינות באמצעים של ענישה, ויש לפנות לאמצעים של הסברה וחינוך. לכן, אף אם הייתה לחכמים הסמכות להעניש את מי שעובר על דין התורה, כל עוד החברה הישראלית אינה חברה שומרת מצוות, אין לעשות שימוש בסמכות זו.

⁴³⁴ ראו ברוח זו: פיקאר, מעמד הנכרי, עמ' 188-193.

⁴³⁵ הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 51.

⁴³⁶ שם.

לכך הוא הוסיף שבימיו בוודאי שאין לענוש את העבריינים בדרכים אלו 'כיון שאין לנו סמוכין, אין לנו כח מן התורה לדון דיני מכות ממש... וחובתנו תהא לפעול ע"י הסברה והשפעה להשיב לב בנים אל אביהם שבשמים. וכך יהא אפילו אם נחזיר את סמיכה'.⁴³⁷ כלומר, לדיינים בימיו אין סמכות הלכתית לדון דיני עונשין, וגם אילו הייתה סמכות, יש להעדיף דרך של שכנוע על דרך של כפייה.

מכאן עולה שברמה האידיאולוגית הרב הרצוג לא שלל כפייה דתית, והוא אף צידד, בהתקיים התנאים המתאימים לכך, באכיפת הציות למצוות התורה באמצעות ענישה גופנית או כל סנקציה אחרת. הסתייגותו מכפייה דתית במדינת ישראל, אינה מעידה אפוא על אימוץ ערך החירות או עיקרון החופש מדת אלא רק על הכרה במגבלות הכוח של חכמי ההלכה בחברה שאיננה דתית. דהיינו, הרב הרצוג הכיר בכך שגם אילו הייתה לחכמי ההלכה סמכות לא הייתה **תועלת** בכפייה דתית ולכן הוא ביכר את דרך השכנוע על פני דרך הכפייה.

עמדה עקרונית זו באה לידי ביטוי בנסיבות שבהן הרב הרצוג חש שהכפייה הדתית תהיה נסבלת על רוב הציבור הישראלי. כך למשל, הרב הרצוג נלחם בנישואי תערובת על ידי הפעלת סנקציות, בין השאר, באמצעות פסיקה האוסרת קבורה של נשים נוכריות לצד בני זוגן היהודים בבית קברות יהודי,⁴³⁸ ובפסיקה הפוטרת אב מן החיוב לשאת באחריות על מזונות ילדיו מאישה נוכרית.⁴³⁹ לעומת זאת, הוא גילה יחס סובלני יותר למחללי שבת⁴⁴⁰ ואף התיר לצרפם למניין, בניגוד לפסיקה המקובלת.⁴⁴¹ בכך הוא 'ויתר' על אמצעי לחץ כנגד עוברי עבירה. בכל התשובות הוא הזכיר, לאחר הדיון ההלכתי, שיקולים מטא-הלכתיים, כגון השפעת הפסיקה על הציבור ועל החוטא.

את ההבדל בשיקולים המטא-הלכתיים שבין יחסו למחללי שבת ליחסו לאנשים שנישאו לנוכריות ניתן להסביר בשתי דרכים. האחת, כדיון בשאלה האם סובלנות כלפיהם תהווה מתן לגיטימציה לעבירה.

⁴³⁷ ש.ס.

⁴³⁸ הני"ל, פסקים וכתבים ה, עמ' תכט-תלד.

⁴³⁹ ש.ס ז, עמ' תקיב-תקיג.

⁴⁴⁰ ככלל, אף שהרב הרצוג לא היה פלורליסט, הוא ביטא עמדה סובלנית כלפי יהודים שאינם שומרי מצוות, על יסוד דברי החזון איש הידועים, בעניין הגדרת יהודים אלה כ'תינוקות שנשבו' (ראו, ש.ס ט, עמ' שד). בהתאם לגישה זו הוא הכריע שיהודים חילוניים כשרים לעדות, משום שיאין נסיעה בשבת ואפילו עישון וכדומה, הוכחה על שקר בבית דין (הני"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 232), ואף הציע לתקן תקנה המכשירה את עדותו של יהודי שאינו שומר מצוות (ש.ס, עמ' 238), אף שהוא סבר שגם ללא תקנה הם כשרים מכוח מנהג בתי הדין (הני"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' ש).

⁴⁴¹ ש.ס א, עמ' עב-עד.

ואכן, הרב הרצוג כתב שקבורת אישה שאינה יהודייה בבית קברות יהודי או חיוב בעלה במזונות ילדיו ממנה, יתפרשו על ידי הציבור כמתן לגיטימציה לנישואי תערובת. לעומת זאת, הוא כנראה לא חשב שצירוף מחלל שבת למניין יתפרש כמתן לגיטימציה לחילול שבת, אלא אדרבה, כניסיון לקרב את מחלל השבת לשמירת המצוות.

לחילופין, מדובר בשאלה האם יש תועלת בהפעלת לחץ על עוברי עבירה, ומכאן שההבדל קשור לשכיחות התופעה. מאחר שחילול שבת הוא שכית, הציבור הרחב לא ישלים עם יחס נוקשה כלפי מחללי השבת, ובשל כך הדרך הנכונה להילחם בתופעה זו, היא באמצעים של הסברה וחינוך בלבד. לעומת זאת, נישואי תערובת היו אז נדירים באופן יחסי, ולכן חש הרב הרצוג שפסיקה מחמירה עם זוגות מעורבים יכולה להפעיל על הציבור לחץ אפקטיבי, שירתיע אנשים מלהינשא לבני זוג שאינם יהודים.

גם אם מדובר בשאלה של התועלת בהפעלת לחץ על עוברי עבירה, ייתכן שההבדל נובע מחומרת החטא והשפעתו על הדורות הבאים. ייתכן שהרב הרצוג היה סבור שאת מעט הסובלנות של הציבור כלפי לחץ הלכתי על עוברי עבירה יש לנצל כדי ללחוץ על מי שנושא נוכרית, מכיוון שיש בכך 'סכנה איומה לעצם קיום האומה הישראלית'.⁴⁴² לעומת זאת, חילול שבת, עם כל חומרתו, איננו בעל השפעה ארוכת טווח, ולכן לא כדאי 'לבזבז' עליו את הלגיטימציה הציבורית להפעלת לחץ לשם הרתעת עוברי עבירה.

כאשר הרב הרצוג סבר שיש היתכנות פוליטית לחקיקת חוקי דת, הוא תמך בכך. כך למשל, הוא לא הסתיר את שאיפתו ל'השלטת השבת והכשרות בחיי הישוב'.⁴⁴³ נאמן לתפיסה זו, הוא שלח בשנת תשי"ז מכתב לשר הדתות זרח ורהפטיג,⁴⁴⁴ ובו הוא כתב שהוא מצפה שחוק שעות עבודה ומנוחה יאסור את העבודה בשבת באופן גורף, בהתאם לדרישות ההלכה, אך הוא הבין שייתכן שהאיסור יתקבל באופן חלקי בלבד.

5.2.2. חופש הביטוי

על יחסו של הרב הרצוג לעיקרון חופש הביטוי ניתן ללמוד מתגובתו להצעת החוקה של ליאו כהן, שבה כתב הרב הרצוג שיש לאסור 'שימוש בביטויים שיש בהם "חירוף וגידוף" כנגד הדת, או השמצת

⁴⁴² שם ה, עמ' תלב.

⁴⁴³ הנ"ל, חוקה לישראל א, עמ' 209. ואכן הדבר התממש במידה מסוימת בהחלטה שבכל מוסדות הציבור במדינת ישראל יהיה אך ורק אוכל כשר ולא ייכפה על יהודי דתי לחלל שבת בעבודתו.

⁴⁴⁴ שם ג, 101-102.

כהנייה וראשיה... זה צריך לאסור גם במדינה לא תיאוקרטית, ואפילו במדינה דמוקרטית גמורה.⁴⁴⁵ מבין השורות עולה שאיסור זה הולם משטר תיאוקרטי, אך הוא עשוי להתיישב גם עם עקרונות המשטר הדמוקרטי. מבלי לדון בדברים לגופם, ברור שיש כאן פרשנות מצמצמת ביותר לעיקרון חופש הביטוי, פרשנות המלמדת שהרב הרצוג לא ראה בערך זה ערך-על או ערך שיש להגן עליו כאשר הגנה זו עלולה לפגוע בדת או בנציגיה.

5.2.3. חופש הדת

הרב הרצוג הצהיר, לפחות שלוש פעמים, בפני ועדות בינלאומיות, שבמדינת ישראל יישמר חופש הדת ליהודים ולנוכרים. כך למשל, בעדותו בפני ועדת החלוקה בשנת תרצ"ח הוא אמר: 'בטוחני שהמדינה העברית תהיה דמוקרטית ותיתן לכל זרם שביהדות לספק את הדרישות לפי המצפון שלו'.⁴⁴⁶ על התחייבות זו חזר ביתר תוקף בעדותו בפני הוועדה האנגלו-אמריקאית בשנת תש"ו, כשאמר: 'הרינו מכריזים ומודיעים כאן, שעם ישראל לא יבקש בשום פנים ואופן לכפות את דתו או את מסורתו על בני אמונות אחרות, לא בכוח, לא בשידול ולא בשום אמצעי אחר'.⁴⁴⁷ דברים דומים אמר גם בעדותו בפני ועדת החקירה של האו"ם בשנת תש"ז.⁴⁴⁸

מובן מאליה שהדברים נאמרו על מנת לשכנע גורמים בינלאומיים לאפשר את הקמתה של מדינת ישראל, וניתן לראות בהם מס שפתיים. אף על פי כן, מדברים אלו עולה שלמען הקמת המדינה ושגשוגה, הרב היה מוכן לאמץ את עיקרון חופש הדת.

6. סיכום

אף שהרב הרצוג הכיר בקיומה של סתירה בין דמוקרטיה ותיאוקרטיה, ולו באופן חלקי, ניתן לזהות במשנתו המדינית בדבר צורת המשטר הראויה בעיני ההלכה, רכיבים דמוקרטיים.

התפיסה הדמוקרטית דוחה את הפרטיקולריות מפני האוניברסליות. הרב הרצוג גיבש תפיסה מורכבת, המעלה על נס את ייחודיותו של העם היהודי, בצד תפיסה המועידה לו תפקיד אוניברסלי, ובעניין

⁴⁴⁵ שם, עמ' 24.

⁴⁴⁶ הנ"ל, נאומים, עמ' 137.

⁴⁴⁷ שם, עמ' 167.

⁴⁴⁸ שם, עמ' 199.

זה היה הרב הרצוג לא רק בבחינת 'נאה דורשי', אלא גם בבחינת 'נאה מקיים'. הוא ביקש להנגיש את המשפט העברי גם לנוכרים, וגילה יחס אוהד לבני דתות אחרות. יסוד נוסף המאפיין את התפיסה הדמוקרטית הוא הרציונליות. בעניין זה מצאנו שהרב הרצוג איננו רציונליסט טהור, שכן הוא האמין שיש בהלכה גם רובד לא רציונלי.

כאשר לא ניתן למנות מלך, צידד הרב הרצוג בעיקרון ריבונות העם, והסיק שבנסיבות אלה יש להעדיף משטר דמוקרטי. הרב הרצוג האמין בעיקרון הרפובליקני הקובע שיש לרסן את כוחו של השלטון. הדבר בא לידי ביטוי בשלילת הירושה של תפקיד המלך או של כל תפקיד אחר מאב לבן.

יחסו של הרב הרצוג לערך השוויון היה מורכב. בכל הנוגע לזכויות פוליטיות לנשים ונוכרים סבר הרב הרצוג שההלכה מאפשרת שוויון, אף שהוא לא הזדהה עם דרישת הנשים לזכויות אלה. בנוגע לשוויון בענייני ממון, נענה הרב הרצוג ללחץ הציבורי בקלות יחסית ותמך בתקנות שיקדמו זאת. בכל הנוגע לכשירותם של נוכרים ונשים לכהן בתפקידי שפיטה או להעיד בבית דין של תורה, נענה הרב הרצוג ללחץ הציבורי בקושי רב, ולא היה שלם עם הדבר. בכל הנוגע לענייני איסור והיתר, נישואין וגירושין, הרב התנגד באופן נחרץ ליישומם של עיקרון השוויון באופן המנוגד לדרישות ההלכה.

ניתן אפוא לומר, שעמדתו של הרב הרצוג מושפעת מכמה גורמים: הגורם ההלכתי, העמדה האישית ואופיו של הנושא הנדון. בהיבט ההלכתי, בחן הרב הרצוג האם ההלכה מאפשרת את יישום עיקרון השוויון. כשמצא שהתשובה לכך שלילית, (כגון בעדות על נישואין וגירושין), הוא קבע שאין מקום ליישומם של עיקרון זה. כאשר ההלכה מאפשרת ליישם את עיקרון השוויון אך קיים חשש שהדבר יהפוך חלקים נרחבים בהלכה ל'אות מתה', היה מוכן הרב הרצוג להביע עמדה התומכת בשוויון ואף לתקן תקנות מיוחדות לשם כך, אך עשה זאת בעל כורחו. בנושאים שההלכה אינה מתנגדת להחלת עיקרון השוויון, הוא הרגיש חופשי לתקן תקנה לקידום של ערך השוויון.

בהיבט האישי, נוכחנו לדעת שלעיתים מושפעת עמדתו מתפיסה שמרנית שאין לה קשר להלכה. נראה שלגורם זה הייתה השפעה מוגבלת על נכונותו לקבל את עיקרון השוויון, והדבר בא לידי ביטוי בעיקר בעמדתו בעניין השוואת זכויותיהן של נשים לאלו של גברים. שם הוא הביע במפורש את נטייתו השמרנית, ובכל זאת, הסכים לקדם שוויון.

אף לאופיו של הנושא הנדון הייתה השפעה על הפסיקה. כך, ככל שהדבר נגע לזכויות פוליטיות, גילה הרב הרצוג גישה ליברלית יותר, התומכת בהגשמתו של עיקרון השוויון, וככל שהנושא קשור יותר

לענייני דת ושמירה על מערכת המשפט הדתית, הגמישות שהוא היה מוכן לגלות על מנת להגשים את עיקרון השוויון הייתה פחותה יותר.

ו. היחס לציונות ולמדינת ישראל במשנת הרב הרצוג

1. 'ראשית צמיחת גאולתנו'

על רקע החינוך הציוני שספג בבית (לעיל עמ' 49), אין להתפלא על כך שהרב הרצוג היה ציוני נלהב. מכוח השקפתו הציונית עלה לארץ, ומכוח השקפה זו היה שותף פעיל במאמצים להקמת המדינה. אולם, תהיה זו טעות לחשוב שהשקפתו הציונית של הרב הרצוג התבססה אך ורק על הרעיון הלאומי. הרב הרצוג ייחס להקמת המדינה משמעות משיחית-גאולית, וראה בשגשוגה התגשמות של חזון הנביאים ותנאי לגאולת העם והעולם כולו.⁴⁴⁹ מכוח תפיסה זו הוא ניסח יחד עם הראשון לציון הרב עוזיאל את התפילה לשלום המדינה,⁴⁵⁰ ושיקע בתוכה את עיקרי תפיסתו הציונית. לפי תפיסה זו, מדינת ישראל היא 'ראשית צמיחת גאולתנו'.⁴⁵¹ עם זאת, הרב הרצוג חשש שמא המדינה לא תלך בדרך התורה, ובשל כך הוסיף לתפילה לשלום המדינה, לקראת חיתום את התפילה, 'ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך, ולשמור את כל דברי תורתך'.

בכתביו דחה הרב הרצוג את הטענה שאין להקים את המדינה עד בוא המשיח בשל שלוש השבועות, שעליהן ביסס חלק מהעולם החרדי את התנגדותו לציונות (ראו לעיל עמ' 44). זאת, גם משום שעניין שלוש השבועות הוזכר במדרש אגדה שלא נפסק להלכה, גם משום שהשבועות כבר בטלו על פי דברי האר"י ותלמידיו,⁴⁵² גם משום שאומות העולם הפרו את השבועה שלהם שלא לשעבד את עם ישראל יותר

⁴⁴⁹ שלא כדעת בורגנסקי, שסבר שהרב הרצוג ייחס למדינת ישראל בעיקר ערך אינסטרומנטלי, ככלי להצלה פיזית ורוחנית של עם ישראל. ראו, בורגנסקי, הלכה ציונית, עמ' 629-634.

⁴⁵⁰ מייזליש, תולדות הרב הרצוג, עמ' 46-47. עוד בעניין זה: רפל, זהותו של מחבר; רפל, התפילה לשלום.

⁴⁵¹ הביטוי מתרגם לעברית מדוברת את הביטוי המוכר בהגות היהודית, 'אתחלתא דגאולה'. אמנם, פעמים רבות הביע הרב הרצוג דעתו, שהקמתה של מדינת ישראל היא בגדר 'אתחלתא דגאולה' (ראו למשל: הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 1; 222). במספר מקומות הוא אף כתב (בתחילת שנות ה-50), שהקמת המדינה היא בגדר קיבוץ גלויות, 'שזה כבר משהו יותר מה'אתחלתא' (הנ"ל, נאומים, עמ' 208, 217).

⁴⁵² מה שמלמד על נכונותו להסתמך על מקורות לא רציונליים כקבלה.

מדי, וגם משום שהמדינה קמה בהסכמה של אומות העולם ששלטו בארץ ישראל.⁴⁵³

הנימוק האחרון משמעותי משום שהוא מדגיש את חשיבות ההסכמה של אומות העולם להקמת המדינה. נימוק זה הוא שעמד ביסוד עמדתו של הרב הרצוג,⁴⁵⁴ שעל מדינת ישראל להעניק שוויון פוליטי ומשפטי לנוכחים, מכיוון שעל דעת כן הסכימו אומות העולם על הקמת המדינה. נמצא שהמחויבות לאומות העולם איננה רק מתוך אילוץ פוליטי אלא גם מתוך אילוץ דתי – ללא הסכמת האומות יתכן שישנו איסור דתי להקים מדינה.

בהתאם לכך, סבר הרב הרצוג שמן הראוי לומר הלל עם ברכה ביום העצמאות, אם כי, נמנע מלקבוע את הדבר כתקנה מחייבת, מחשש למחלוקת (ראו לעיל עמ' 64).

הרב הרצוג דן ארוכות במחלוקת האמוראים בשאלה, האם הגאולה תבוא בדרך הטבע או שמא בדרך ניסית, והכריע כדעתו של האמורא שמואל, שהגאולה תבוא בדרך הטבע, משום שיש סימנים ורמזים מדרכי ההשגחה העליונה שהלכה כשמואל... זאת אומרת שראשית הגאולה תבוא בדרך הטבע.⁴⁵⁵ ברוח זו הרב הרצוג ראה בכל הפועלים למען הקמת המדינה שליחים של הקב"ה. בהרצל ראה שליח מאת ההשגחה העליונה,⁴⁵⁶ את הצהרתו של לורד בלפור השווה להצהרת כורש⁴⁵⁷ וראה בממלכה הבריטית 'מכשיר בידי ההשגחה העליונה'.⁴⁵⁸

בעיני הרב הרצוג, הקמת המדינה הייתה יד ההשגחה העליונה,⁴⁵⁹ נדבך ראשון בהקמת בית המקדש השלישי, שמובטח לנו שלא ייחרב.⁴⁶⁰ הקמת מדינת ישראל היא בעיניו 'למקדש ולמקלט לעם

⁴⁵³ הני"ל, גיוס בני הישיבות, עמ' 266; הני"ל, על הקמת; הני"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 121; 126-127; שם ב, עמ' 192; הני"ל, פסקים וכתבים א, עמ' רלא-רלב; שם ב, עמ' תקיב; תקיח. ראו בעניין זה: בורגנסקי, הלכה ציונית, עמ' 626-629.

⁴⁵⁴ כאמור לעיל עמ' 93.

⁴⁵⁵ הרב הרצוג, פסקים וכתבים ב, עמ' תקלח.

⁴⁵⁶ הני"ל, נאומים, עמ' 205, עוד על הרצל ראו: הני"ל, פסקים וכתבים ה, עמ' תלח.

⁴⁵⁷ הני"ל, נאומים, עמ' 105, ראו עוד בעניין הצהרת בלפור: שם, עמ' 168; הני"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 246.

⁴⁵⁸ הני"ל, נאומים, עמ' 164.

⁴⁵⁹ הני"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 17; 252.

⁴⁶⁰ הני"ל, נאומים, עמ' 191, וכן שם, עמ' 192; 223 ('אינני נביא, אבל אני בוטח בנביאים ודבר אלוקינו יקום לעולם. הנביאים באו על שני חורבנות – על ראשון ושני, אבל לא על חורבן שלישי בארץ ישראל... לא יהיה חורבן שלישי בארץ, תהיה אתחלתא דגאולה במהרה בימינו אמן ואמן!!').

ישראל⁴⁶¹, כי אילולא הוקמה אחר השואה, 'כלום היתה היהדות יכולה להתקיים?'⁴⁶² אולם הוא ראה במדינה ערך הרבה יותר עליון. לדעתו, הקמת המדינה מסמנת את 'סוף הגלות, ואחר כך תבוא הגאולה'.⁴⁶³ בשל כך, כל מי שפועל לקידומה ושגשוגה של מדינת ישראל 'מקרב את סוף הגלות, מקרב את תשובתם של ישראל, ומקרב את התפשטות ייחוד השם באמת, בעולם'.⁴⁶⁴

לאור כל זאת, הדעת נותנת שיש לקבל את טענתו של רביצקי⁴⁶⁵ שהרב הרצוג ראה משמעות דתית במדינת ישראל, ואף משמעות משיחית. זאת, בניגוד לדעתו של בורגנסקי⁴⁶⁶ שטען כי אין לכך ראייה בכתביו של הרב הרצוג.⁴⁶⁷

מן הראוי לציין כי ביחסו לציונות ולהקמת המדינה, נטה הרב הרצוג מן הדרך הרציונלית ואימץ יסודות מיסטיים. כגון הסתמכות על דברי האר"י ששלוש השבועות בטלו, קביעתו שבית שלישי לא ייחרב,⁴⁶⁸ וקביעתו שאישים פוליטיים היו נציגי ההשגחה העליונה. בכך יש השלמה לשיטתו שכוללת יסודות רציונליים ומיסטיים אלו לצד אלו (ראו לעיל עמ' 82).

דומה כי דווקא משום אהדתו הגדולה למדינה, הוא ביקר בחריפות ניסיונות לעשות את המדינה חילונית: 'האפשר שמדינה יהודית, מלכות ישראל, בלי תורת ישראל? הרי זה היה הרס וחורבן פנימי חס ושלום!'.⁴⁶⁹ בדומה לכך, חרף הערכתו הרבה לראש ממשלת ישראל, דוד בן גוריון, בו ראה 'איש בעל

⁴⁶¹ הנ"ל, פסקים וכתבים א, עמ' קטז.

⁴⁶² שם, ב, עמ' תפו.

⁴⁶³ שם, א, עמ' קטז, הנ"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 20. כמו כן הוא ראה בהקמת המדינה הוכחה נגד הנצרות, שם, עמ' 20, הערה 14.

⁴⁶⁴ שם.

⁴⁶⁵ רביצקי, דת ומדינה, עמ' 13.

⁴⁶⁶ בורגנסקי, קהילה וממלכה, עמ' 288, הערה 12.

⁴⁶⁷ ראו בעניין זה: גייגר, היציאה מהשטעטל, עמ' 150, הערה 133. גייגר עצמו (שם, עמ' 125) בחר לצטט התבטאות של הרב הרצוג העוסקת בתועלת הרוחנית שיש בהקמת המדינה, והתעלם מהמקורות הרבים בכתביו הרב הרצוג העוסקים במשמעות המשיחית של המדינה.

⁴⁶⁸ הנ"ל, נאומים, עמ' 191.

⁴⁶⁹ הנ"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 250, ראו גם: הנ"ל, נאומים, עמ' 211; 217. את עמדתו זו, שהביע בחריפות בפני קהל דתי, הביע גם בפני קהל שאינו דתי, אם כי בצורה מתונה יותר, כשאמר 'מדינת ישראל – מדינת ישראל וצבא ישראל, אשרינו שזכינו לראותכם בעינינו. כמה אתם חביבים, כמה אתם יקרים לנו... אבל זכרו את דברי הנביא: "קדש ישראל לה"...'. על ישראל להיות קודש, על ארצו להיות קודש, ועל צבאו לקיים "והיה מחניך קדוש!"' (שם, עמ' 207)

כשרונות גאוניים, יהודי בעל זכויות גדולות בקשר לתהליך ההיסטורי שהסתיים במדינת ישראל,⁴⁷⁰ הוא ביקר את דבריו בכנסת על כך 'שהלאומיות עיקר והדת תפלה לה',⁴⁷¹ ומעיר: 'אצטער על חלק זה מנאומי'.⁴⁷²

כשהבין שיש המנסים להשפיע על ילדי העולים שלא ישמרו מצוות, הוא הגיב בחריפות רבה, וקרא 'לנעול דלת בפני עושי עוולה... "החוטפים"⁴⁷³ המודרניים', ודרש להפסיק את 'ההסתה וההדחה מאמונת ישראל'.⁴⁷⁴

2. מלכות ישראל או שותפות של כל האזרחים?

העובדה שמדינת ישראל קמה כמדינה דמוקרטית שאינה דתית, ובה מיעוטים לאומיים בעלי זכויות שוות לאלו של היהודים, גרמה לרב הרצוג להתחבט מהו הדגם ההלכתי שאמור להוות מסד לכל דיון בדבר מעמדה ההלכתי של מדינת ישראל: מלכות ישראל או שותפות אזרחית?

במקומות רבים כתב הרב הרצוג בצורה חד משמעית, שמדינת ישראל היא מלכות ישראל, וכל חובה המוטלת על מלכות ישראל חלה על מדינת ישראל.⁴⁷⁵ על עמדה זו הוא חזר כבדרך אגב בדיונים הארוכים שלו על שאלת הסמכות לתקן תקנות וכתב מספר פעמים שיש תוקף לתקנות שנעשו על ידי 'מלכות ישראל' בצירוף הרבנות הראשית⁴⁷⁶ (ראו לדוגמה הצעתו לתקנות בירושה שנדונה לעיל עמ' 92). מכוח תפיסה זו, נלחם הרב הרצוג בניסיונות לעשות את המדינה חילונית ולשחררה מן המחויבות לשמירת מצוות התורה, כאמור לעיל.

תפיסה זו העמידה אותו בפני אתגר הלכתי לא פשוט בכל הנוגע למינוי נוכרים ונשים לתפקידים

⁴⁷⁰ הנ"ל, פסקים וכתבים ב, עמ' תקלט.

⁴⁷¹ שם.

⁴⁷² שם.

⁴⁷³ כוונתו לאלה שחטפו ילדים יהודים כדי שישרתו בצבא הצאר ברוסיה, כאשר היה ברור שהשירות הצבאי יגרום לעזיבת הדת ואף להתאבדות, ראו בעניין זה: פטרובסקי-שטרן, היהודים והצבא; מנדלביץ', הקנטוניסטים.

⁴⁷⁴ הרב הרצוג, פסקים וכתבים ב, עמ' תקמא. אמנם, חרף יחסו השלילי לחילוניות, הוא הקפיד להבחין בין יהודי חילוני ליהודי שהמיר את דתו, כפי שהוכיחה נבות (בין חילוני, עמ' 133-243; הנ"ל, הרב הרצוג).

⁴⁷⁵ ראו למשל: הרב הרצוג, פסקים וכתבים ג, עמ' רג (בעניין ההסתמכות על היתר המכירה בשמיטה, לאחר הקמתה של מדינת ישראל); הנ"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 147.

⁴⁷⁶ כגון שם, עמ' 147, ועוד.

ציבוריים. בהקשר זה הוא העיר, שיש אמנם בתורה 'מצוות ציבוריות, המוטלות... על הגוף השליט, על הממשלה היהודית באיזו צורה שתהא, שהכח בידה לקיימן', אך כאמור, מאחר שהקמת המדינה הותנתה על ידי אומות העולם במתן שוויון זכויות לבני כל הדתות, עם ישראל מנוע (אנוס) מלקיים את המצוות הציבוריות בהקשר זה.⁴⁷⁷

אולם בהמשך הוא מוסיף נימוק, המנוגד בתכלית למודל ההלכתי של 'מלכות ישראל'. לדבריו, ניתן לראות במדינת ישראל מעין שותפות אזרחית בין כל אזרחיה, ובשל כך, שותפות זו אינה מחויבת לקיים את מצוות התורה –

יסוד המדינה מעצמו הוא מעין שותפות. הרי זה כאילו על ידי תיווך ידוע באו גוים... לידי הסכמה לתת לנו להקים ממשלה משותפת באופן שתהיה לנו עליונות ידועה, וששם המדינה יקרא על שמנו. כלום הייתה על מדינה זו תורת מלכות ישראל...? בעצם זוהי שותפות של עם ישראל ועם נכרי בתנאים כאלה...⁴⁷⁸

על עמדה זו חזר בקונטרס על תקנות בירושה –

שהמדינה מיוסדת על הבסיס של שותפות של רוב ישראל ומיעוט אינם בני ברית, העושים שותפות ביניהם לשם האינטרסים ההדדיים. וזהו התוכן העיקרי של דימוקרטיה, כלומר, כאילו נוסדה חברה מרוב יהודים ומיעוט גויים, שהגויים יהיו מיוצגים בדירקטוריון.⁴⁷⁹

על פניו, נראה שהרב הרצוג הציע שני דגמים הלכתיים סותרים שמכוחם יש להבין מהן החובות שמטילה ההלכה על המדינה. כיצד ניתן ליישב סתירה זו?

בשלב ראשון יש לבחון באילו הקשרים עשה שימוש בדגם השותפות. בחינה זו מובילה למסקנה, שבדגם השותפות נעשה שימוש אך ורק על מנת להצדיק מתן זכויות אזרחיות לנוכרים, זכויות שאין ההלכה מעניקה להם במדינה שהיא 'מלכות ישראל'.

⁴⁷⁷ שם א, עמ' 19, וכן שם, עמ' 217.

⁴⁷⁸ שם, עמ' 20.

⁴⁷⁹ שם, עמ' 220.

על רקע זה ייתכן שהשימוש בדגם השותפות איננו מבטא את תפיסתו העקרונית של הרב הרצוג בנוגע למשמעותה ההלכתית של מדינת ישראל. בעיניו מדינת ישראל היא אכן 'מלכות ישראל', וחלים עליה כל החובות המוטלות על מלכות ישראל. עם זאת, מאחר ש'מלכות ישראל' בחרה להקים מדינה בשותפות עם נוכרים, מכוחה של שותפות זו יש להעניק שוויון זכויות לנוכרים במדינה. אולם הענקת שוויון זכויות לנוכרים אינה יכולה להתיר ל'מלכות ישראל' לעבור על חוקי התורה.

חיזוק להשערה זו ישנו בכך שהרב הרצוג הגדיר את היישוב היהודי ערב הקמת המדינה כ'מלכות ישראל' הרשאית לפתוח במלחמה עם אויביה (לקמן, עמ' 107). באופן טבעי, היישוב היהודי היה מורכב אך ורק מיהודים, ולכן היה בגדר 'מלכות ישראל'. בשלב הבא, עם הקמת המדינה, הסכים היישוב היהודי לשתף גם נוכרים במדינה, ובמסגרת השותפות הם זכאים לזכויות ככל אזרח. אולם, כאמור, שותפות זו אינה פוטרת את הרכיב היהודי במדינה, אשר נשאר בגדר 'מלכות ישראל', מחובותיו כלפי התורה.

3. נשיא המדינה וממשלת ישראל

התפיסה הרואה את מדינת ישראל כ'מלכות ישראל', השליכה גם על יחסו של הרב הרצוג לראשי המדינה. כך, כשנפטר ד"ר חיים וייצמן, נשיאה הראשון של מדינת ישראל, כתב הרב הרצוג 'שהרשות לכל אדם לקרוע על נשיא המדינה שהוא בבחינת מלך ישראל'. אמנם בהמשך הדברים הוא סייג, ש'נשיא המדינה אינו מלך ממש והוא רק לזמן... אבל ודאי... שכבודו הוא כבוד האומה'.⁴⁸⁰ בשל כך, חרף מעמדו הרם של נשיא המדינה, הרב הרצוג היה סבור שניתן 'להתנות שיתבטל מינויו כשיצא חייב על יסוד אשמה ידועה'.⁴⁸¹

באופן דומה סבר הרב הרצוג שיש להנהגת היישוב, ולאחר מכן לממשלת ישראל, את כל הסמכויות של מלך ישראל המופיעות בהלכה, על יסוד דברי הרב קוק⁴⁸² בעניין זה.⁴⁸³ דברים אלו משקפים את מגמתו של הרב הרצוג לתת למוסדותיה של מדינת ישראל מעמד של המוסדות הפוליטיים הקיימים בהלכה.

⁴⁸⁰ הנ"ל, פסקים וכתבים ה, עמ' שצב.

⁴⁸¹ הנ"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 27.

⁴⁸² הרב קוק, משפט כהן, סימן קמד.

⁴⁸³ הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 132; הנ"ל, גיוס בני הישיבות, עמ' 261; הנ"ל, פסקים וכתבים א, עמ' ריג; רכ; רכג; שם, ב, תקכ. קביעה זו, שלהנהגת היישוב היהודי יש מעמד של מלך ישראל, משתלבת עם הדברים שהוצעו לעיל, שהרב הרצוג ראה את הציבור היהודי בארץ ישראל כישות מדינית שהקימה שותפות עם האזרחים הלא-יהודים.

4. הכנסת

בדיון על דבר דמותה של הרשות המחוקקת במדינה היהודית בעיניו של הרב הרצוג, יש לדון בשלוש שאלות: מהו הבסיס ההלכתי המחייב את האזרחים לציית לחקיקה? האם הרשות המחוקקת היא עצמאית והכרעותיה אינן כפופות לדין התורה? ולבסוף, מה דינה של חקיקה המנוגדת לדין התורה?

4.1. חקיקה אזרחית

כאמור (לעיל עמ' 22), בדרשותיו, הציע רבנו ניסים דגם חקיקה כפול, שבו מתקיימות במקביל שתי מערכות חוק: החקיקה של המלך, שתכליתה לתת מענה לבעיות השעה ולדאוג לסדר חברתי, וחוקי התורה, שתכליתם לקדם את מצבו הרוחני של העם.

בשנת תרצ"ח הציע הרב הרצוג חלק מספקותיו ההלכתיים בכל הנוגע למעמד הנוכרי במדינת היהודים העתידה לקום, בפני הרב חיים עוזר גרודז'ינסקי. הלה השיב שניתן לפתור את כל ספקותיו בעזרת הדגם הכפול של רבנו ניסים. אולם הרב הרצוג דחה בשתי ידיים דגם זה. לדבריו, גם החקיקה האזרחית במדינה היהודית חייבת להיות תואמת לדין התורה, וכפופה לו.⁴⁸⁴ הרב הרצוג שלל אפוא מערכת מקבילה של חקיקה אזרחית לצד חוקי התורה, וסבר שלכתחילה החקיקה חייבת להיעשות כפוף לחוקי התורה ובמעורבות חכמי ההלכה.

4.2. הבסיס ההלכתי לחקיקה

בדיון על תוקפו של חוק הסותר את דין התורה, הבהיר הרב הרצוג שלדעתו, לא ניתן להכיר בתוקף ההלכתי של חוק מסוג זה על יסוד העיקרון **דינא דמלכותא**, משום שלדעתו עיקרון זה נועד לימלכות של גוים המחוקקת חוקים בעיקר בשביל הגויים, בלי שום כוונה לעקור דיני תורתנו, או להעבירנו על הדת, מה שאין כן במלכות ישראל העוקרת דיני תורה, אף שזהו ברקע של ממונות.⁴⁸⁵ מדבריו למדנו, שעיקרון 'דינא דמלכותא' חל על חוקי נוכרים שנחקקו בעיקר עבור הנוכרים, וממילא חלים גם על יהודים. לכן, עיקרון זה לא יכול לשמש בסיס הלכתי לחקיקה, ובוודאי לא לחקיקה המנוגדת לדין התורה.

יחד עם זאת, הרב הרצוג הוביל להתקנתן של תקנות לטובת פתרון אתגרי השעה שאין בהלכה

⁴⁸⁴ דברי הרב גרודז'ינסקי ותגובת הרב הרצוג מובאים אצל: הנ"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 75.

⁴⁸⁵ שם א, עמ' 211, ראו דברים דומים: שם ב, עמ' 123.

מענה להם (מסתבר שכוונתו הייתה לתקנות בחקיקה של הכנסת). בקונטרס 'תקנות בירושה' הוא מסביר שהתקנות יתבססו על סמכות הרבנות הראשית בצירוף **מלכות ישראל**.⁴⁸⁶ במקום אחר בקונטרס זה הוא מסביר, שסמכות החקיקה של מדינת ישראל מבוססת על **תקנת הקהילות**.⁴⁸⁷ או על הסכמת הציבור.⁴⁸⁸ נמצא שהוא הבין שיש תוקף לחקיקה על בסיס משפט המלך או על בסיס תקנות הקהל ולא על בסיס דינא דמלכותא. למרות זאת, בכמה מקומות (ראו דוגמה בהמשך) הוא מזכיר את דינא דמלכותא כבסיס הלכתי לחוקי הכנסת, אולי כדי לשכנע את חבריו הרבנים שלא ראו בכך כל בעיה.

מן ההסתמכות על תקנות הקהל הסיק בורגנסקי⁴⁸⁹ שלדעת הרב הרצוג סמכות החקיקה של הכנסת היא 'גלותית' במהותה, והיא נועדה לתת למדינה מעין 'פטור' מקיום החובות שמטילה ההלכה על השלטון היהודי. אולם בהמשך הוא עצמו⁴⁹⁰ הודה שטעה בעניין זה, שהרי באותה תקופה שבה הרב הרצוג הציע את תקנות הקהל כיסוד לסמכות החקיקה במדינת ישראל, הוא דיבר גם על משפט המלך כיסוד לסמכות זו. לפיכך הוא טוען שהרב הרצוג לא הצליח להכריע האם מדינת ישראל היא ביטוי של מלכות או של גלות, ומסיק שבאופן כללי הרב הרצוג התקשה להכריע בסוגיות רבות.⁴⁹¹

נראה כי מסקנות אלו מבוססות על הנחות שגויות, המובילות את בורגנסקי למסקנה שגויה. להנחה שתקנות הקהל מבטאות דין גלותי אין בסיס בדברי הרב הרצוג. כאמור, אף שהרב הרצוג כתב שעיקרון דינא דמלכותא מתאים לחיים בגלות, הוא לא כותב דבר דומה בנוגע לתקנות הקהל. לכן, סביר להניח שבעיניו תקנות הקהל, המשלימות את התורה, אינן ייחודיות לגלות אלא נתונות לכל קהל יהודי, ובכלל זה הקהל היהודי של מדינת ישראל הריבונית.

⁴⁸⁶ שם, עמ' 147.

⁴⁸⁷ שם, 63. בהמשך (שם, עמ' 108, וכן שם, עמ' 67; 126) הוא כתב במפורש שלא ניתן לבסס את התקנות על 'דינא דמלכותא', כיוון שכלל זה אינו חל בארץ ישראל. אולם, כאמור למעלה, בנוגע לחלק מהחוקים אותם הוא קיבל, הוא ציין שהם מבוססים על 'דינא דמלכותא'.

⁴⁸⁸ שם, עמ' 127.

⁴⁸⁹ בורגנסקי, קהילה וממלכה, עמ' 278-285.

⁴⁹⁰ הנ"ל, הלכה ציונית, עמ' 638-640.

⁴⁹¹ שם, עמ' 647. אף טענה זו אינה תואמת את הממצאים בעבודה זו. אמנם, בסוגיות רבות הרב הרצוג הביא נימוקים שונים התומכים בעמדתו, אולם, למיטב הבנתי זו פרקטיקה מקובלת אצל פוסקי הלכה, שאינה משקפת בהכרח חוסר רצון (או יכולת) להחליט. מטרתה היחידה היא לגבות את ההכרעה הברורה של הפוסק בנימוקים שונים. וראו גם, פיקאר, מעמד הנכרי, עמ' 192, שעמד על כך שהרב הרצוג התבסס על נימוקים שונים כדי להצדיק מתן זכויות פוליטיות לנוכרים.

קשה גם לקבל את קביעתו של בורגנסקי, שביסוס סמכות החקיקה של בית הנבחרים על תקנות הקהל מטרתו לפטור את המדינה מן החובות שמטילה עליה ההלכה, משום שהרב הרצוג דרש באופן עקבי מהמדינה להתנהל על פי חוקי התורה. ההסתמכות של הרב הרצוג על תקנות הקהל הייתה רק בהקשר של מינוי נשים ונוכרים לתפקידים ציבוריים. אשר על כן ברור שלדעת הרב הרצוג הסתמכות זו לא 'פטרה' את המדינה מחובותיה ההלכתיות.

נוסף על כך, כפי שבורגנסקי מציין בצדק, הרב הרצוג העניק ליישוב היהודי שטרם הכרזת המדינה מעמד של מלך ישראל, למרות שהיישוב היה תחת הנהגה חילונית. מכאן ברור שהרב הרצוג לא ראה במתן מעמד של מלך ישראל סתירה לחילוניות של המדינה, וממילא, לא היה צריך הרב הרצוג לפנות לתקנות קהל כדי לתת מעמד הלכתי למדינה חילונית.

נראה אפוא שהרב הרצוג לא ראה סתירה בין הגדרת מדינת ישראל כמלכות ישראל, על כל חובותיה וסמכויותיה, לבין העובדה שמדובר במדינה חילונית שאינה רואה עצמה כפופה להלכה. מכאן שבחירתו של הרב הרצוג לבסס את סמכות החקיקה של הפרלמנט על תקנות הקהל נועדה רק כדי להציע בסיס הלכתי למשטר דמוקרטי, ולא כדי להכשיר משטר חילוני.

ממילא, דברי הרב הרצוג אינם תוצאה של היעדר החלטה, אלא של העדפת מקור הלכתי דמוקרטי לצד מקורות נוספים, כדרכם של פוסקים רבים המבקשים לתמוך את עמדתם על מספר גישות (ראו דברים דומים של הרב גורן בעמ' 233).

4.3. חקיקה המנוגדת לדין התורה

חודשים ספורים לאחר הקמת המדינה התברר לרב הרצוג שהנהגת היישוב החליטה להשאיר את החוק הבריטי על כנו עד לחקיקת חוקים חדשים.⁴⁹² הרב הרצוג הבין את משמעותה של החלטה זו, ותקף אותה בחריפות:

כמעט שלא היה יכול לעלות על הדעת של שום יהודי דתי שהמדינה היהודית תעזוב מקור מים חיים, את תורתנו הקדושה, לחצוב לה בורות בורות נשברים, לסגל לה חוקים ומשפטים של עם אחר. הלא זו היתה מהפכה איומה בפנים, וחילול ה' נורא מבחוץ!... הרי זה דבר חמור מאד מאד לקיים אפילו לזמן מועט משפט זר... וכבר

⁴⁹² סעיף 11 לפקודת סדרי השלטון והמשפט, תש"ח-1948.

הגאון הלאומי היה צריך לעמוד כתריס בפני ההתבוללות הסיטונית הזאת, בפני החיקוי המשפיל הזה... ומה גדול חילול ה' כשמדינת ישראל מסגלת לה ספר חוק ומשפט משל הגויים!⁴⁹³

אף על פי כן, למעשה הכיר הרב הרצוג בתוקפם של חוקים מסוימים, כאשר סבר שחקיקה זו אינה מנוגדת לדין התורה. כך למשל, הוא הכיר בתוקפה ההלכתי של חקיקה המממשת תקנות שאותן רצה לתקן בעצמו,⁴⁹⁴ כגון חוק המאפשר כתיבת צוואה ללא עשיית מעשה קניין תקף על פי ההלכה. זאת, על בסיס דינא דמלכותא⁴⁹⁵ ומנהג המדינה.⁴⁹⁶

באופן דומה, כאשר חוקקה הכנסת את חוק הירושה הקובע שאלמנה תקבל חלק מהעזבון, אף שלכאורה הדבר מנוגד להלכה, הרב הרצוג צידד בחוק, הכיר בתוקפו, והעיר: 'אני בעצמי הצעתי כך בהצעת התקנות [=שנת תשי"ט] שלי'.⁴⁹⁷ דהיינו, מכיוון שגם הרב הרצוג סבר שיש מקום לתקנה כזו, הוא קיבל את החוק בעניין זה.

בנוגע לזכויות בני המיעוטים, הרב הרצוג ציין ש'תנאי יסודי במדינת ישראל, שעליה הסכימו הכל, שב"ממונא" לא תהא שום הפלייה במשפט בין בן-ברית [=יהודי] לאינו בן-ברית [=לא-יהודי], והנה כח הכנסת ודאי שהוא כח הציבור... ואם כי הכנסת אין בכחה אפילו בממונות לעקור מכל וכל דינים מפורשים שבתורה... מה שאין כן בעניין כזה שלפנינו... אין זה כלל עוקר דבר תורה אלא מוסיף על התורה'.⁴⁹⁸ זאת בהתאם לדעתו העקרונית, שמן הראוי לתקן תקנות שיעניקו שוויון למיעוטים.⁴⁹⁹

הרב הרצוג אף הכיר בתוקפם של חוקים שהוא עצמו לא הציע לתקן בעניינם תקנה, ואפילו בענייני

⁴⁹³ הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 211.

⁴⁹⁴ שם, עמ' 137.

⁴⁹⁵ כאמור, הרב הרצוג נטה לדעה שהכלל 'דינא דמלכותא' לא חל בארץ ישראל. אם כן, מדוע הוא הסתמך על כלל זה כאן? הדעת נוטה לומר שאין כוונתו כאן לכלל ההלכתי 'דינא דמלכותא', אלא לחוק המדינה באשר הוא.

⁴⁹⁶ שם ב, עמ' 143-144, וכן בעניין זה: הני"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' רפא; עמ' שט.

⁴⁹⁷ שם, עמ' רפ. בשולי הדברים יש לציין שבנוגע לחוק המונע נישואים בגיל צעיר, עמדת הרבנות הייתה שיש לאסור נישואים לפני גיל 16 ואילו החוק אסר נישואים לפני גיל 17. למרות הקרבה הגדולה בין העמדות כתב הרב הרצוג: 'יש להצטער על הכנסת שהחמירה יותר מן הראוי (הני"ל, תחוקה לישראל ג, 179), דהיינו, הרב הרצוג לא קיבל את החוק ואת שיקול דעתו של המחוקק.

⁴⁹⁸ שם, עמ' 278.

⁴⁹⁹ ראו לעיל, עמ' 93.

ירושה הנתפסים כמורים יותר, כאשר סבר שהחוק אינו מנוגד לדין התורה.⁵⁰⁰

5. בתי המשפט

מנקודת מבטו של הרב הרצוג, הרשות השופטת של המדינה היהודית אמורה להיות דתית. לפי ססלר,⁵⁰¹ הרב הרצוג היה הפוסק שהוביל את ההתנגדות של הרבנים הציוניים לבתי המשפט, וסחף אחריו את רוב רובם של רבני הציונות הדתית. המלומדים חלוקים בשאלת הגורם לעוינות שגילה הרב הרצוג כלפי מערכת המשפט האזרחית. ססלר סבר שעוינות זו היא מטעמים **דתיים**,⁵⁰² בעוד שברנד⁵⁰³ סבר שהיא מטעמים **לאומיים**. מסתבר שהנימוק העיקרי להתנגדות היה דתי כפי שעולה משיטתו העיקבית של הרב הרצוג שמערכת המשפט במדינה היהודית הראויה אמורה להיות מערכת דתית, והנימוקים הלאומיים נכתבו לאוזני הציבורי החילוני.

הרב הרצוג התפלמס עם הרב גורן בעניין הלגיטימיות ההלכתית של בתי משפט אזרחיים שאינם דנים לפי דין התורה. ערב הקמת המדינה טען הרב גורן (ראו עוד על עמדתו לקמן עמ' 234) שההלכה עשויה להכיר בלגיטימיות של בתי משפט כאמור, הן על יסוד ההכרה ההלכתית בלגיטימיות של 'ערכאות שבסוריא' – ערכאות אזרחיות שאינן דנות על פי דין התורה שמונו במקומות שבהם לא היו תלמידי חכמים (ראו לעיל עמ' 46), הן על יסוד דגם מערכת המשפט הכפולה שהציע רבנו ניסים בדרשותיו.⁵⁰⁴

אולם הרב הרצוג חלק על כך בטענה שההלכה אינה יכולה להשלים עם מערכת משפט שאיננה דתית על יסוד הלכת 'ערכאות שבסוריא'. זאת משום שלדעתו לא ניתן להרחיב את היקפה של ההלכה האמורה מעבר להקשר שבעניינו נקבעה – מקום שבו אין תלמידי חכמים המסוגלים לדון לפי דין התורה. לכן, 'להושיב דינים שידונו מאומד דעתם ומנמוסים, במקום שיש תלמידי חכמים בעלי מדע [=ידע תורני]... זהו בוודאי פשעי'.⁵⁰⁵ הוא גם דחה את האפשרות לתת הכשר הלכתי לערכאות אזרחיות מכוח

⁵⁰⁰ הנ"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' קפו; רפז; רצד; שם ג, עמ' רג.

⁵⁰¹ ססלר, עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 65-69.

⁵⁰² שם, עמ' 266-267.

⁵⁰³ ברנד, ערכאות של גויים, עמ' 60.

⁵⁰⁴ הפולמוס בעניין זה פורסם מעל דפי העיתון 'הצפה', ומאוחר יותר פורסם על ידי ורהפטיג בשולי הספר: הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 146-180.

⁵⁰⁵ שם, עמ' 165, אמנם, הוא היה מוכן להסתמך על תקדים זה בתקופת המעבר בין המשפט הבריטי והמשפט העברי. ראו התנגדות להסתמכות על 'ערכאות שבסוריא', שם, עמ' 215.

גישתו של רבנו ניסים, משום שכאמור לעיל,⁵⁰⁶ הרב הרצוג דחה גישה זו מכל וכל.⁵⁰⁷

נאמן לתפיסה זו, טען הרב הרצוג שגם בבתי המשפט של מדינת ישראל ישנו איסור להתדיין 'בכל תקפו מטעם... מייקר חוקי הגויים, ואפילו הם חוקים מקוריים [=של בית הנבחרים היהודי] שאין כמותם בקודקסים של הגויים, כי מה יועיל לנו, מכיון שהם נחקקו בניגוד לדיני תורה ושלא בדרך של תקנות, תוך שיור מקום לדין התורה לחול, ועיי' עצות ידועות, על פי חכמי התורה'.⁵⁰⁸ הרב הרצוג הדגיש שהבעיה איננה נובעת מקבלת המשפט הבריטי, והיא תהיה גם בחקיקה מקורית של הכנסת שיש בה התעלמות מחוקי התורה.

בחזונו ראה הרב הרצוג את בתי הדין הרבניים כבעלי הסמכות להכריע הן בעניינים אזרחיים הן בעניינים פליליים, אם מכוח דין התורה ואם מכוחן של תקנות מיוחדות שיותקנו על מנת להשלים את דין התורה במקומות שבהן דרוש הדבר בהתאם לצרכי השעה והמקום. עם זאת, הוא הודה שרוב הרבנים העדיפו להימנע מעיסוק בפלילים, והעדיפו שעניין זה יטופל על ידי בתי המשפט האזרחיים.⁵⁰⁹ בשל כך, הרב הרצוג השלים עם העברת סמכות השפיטה בעניינים פליליים לבתי משפט אזרחיים.⁵¹⁰

בחינה של הצעותיו של הרב הרצוג בכל הנוגע לאופייה של מערכת המשפט הישראלית חושפת נסיגה שיש בה שלושה שלבים: בשנת תש"ח הוא הציע מערכת משפט שיש לה שני ראשים: שיפוט דתי ושיפוט אזרחי. לדבריו, במערכת המשפט הדתית יוכלו לכהן גם שופטים שאינם דתיים, ובלבד שיאינם ידועים למחללי שבת ואוכלי טריפות ונבילות בפרהסיא.⁵¹¹ במקביל, הוא הציע לייסד מערכת משפט אזרחית לחלוטין לאזרחים שאינם יהודיים, אך הוא היה מודע לכך שהסיכוי לייצר מערכת משפט שכזו הוא קלוש, ולכן הוא הציע שהשיפוט הדתי יחול על כל אזרחי המדינה ללא הבדל דת ולאום, ובמערכת

⁵⁰⁶ עמ' 75.

⁵⁰⁷ שם, עמ' 167.

⁵⁰⁸ שם ג, עמ' 62. וכן שם ב, עמ' 73.

⁵⁰⁹ שם א, עמ' 55, 173, 209.

⁵¹⁰ שם, עמ' 230. כך עולה גם מתשובה שלו (משנת תשי"ב) בעניין העמדה לדין פלילי של יהודי שהסגיר יהודים לנאצים (הני"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' צב), אך בסופו של הדיון הוא נשאר ביצריך עיון.

בענייני ממון סבר הרב הרצוג שאין מקום לשיפוט אזרחי, אם כי הוא הכיר בסמכות בתי המשפט האזרחיים בכל הנוגע לעניינים שהם טכניים במהותם, כעריכת צוואה (הני"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 143) או גביית שטרי חוב (הני"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' נג). זאת, בעיקר תוך הסתמכות על התוקף ההלכתי שנותנת ההלכה למנהג המקום.

⁵¹¹ הני"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 25, וכן שם, עמ' 207.

השיפוט הדתית יוכלו לכהן גם שופטים שאינם יהודיים (!) או שאינם שומרי מצוות.⁵¹²

בשלב הבא, לאחר שהרב הרצוג הבין ששפיטה לפי דין תורה בידי שופטים שאינם דתיים עלולה לגרום לחילון משפט התורה,⁵¹³ הוא ניסה לקדם את ההצעה שאחד הצדדים לסכסוך ממוני יוכל לדרוש שהמחלוקת תתברר בפני בית דין רבני גם ללא הסכמת הצד השני. זאת, בנוסף לעיגון המצב הקיים עוד מתקופת המנדט שבו בתי הדין הרבניים דנו בעניינים הנוגעים למעמד האישי.⁵¹⁴

בשלב השלישי, הרב הרצוג השלים עם המצב הקיים, אף שהוא לא קיבל אותו, והתרכז בהכשרת דיינים לצורך העתיד, במכון הארי פישל.⁵¹⁵

לאחר שכל הצעותיו נדחו, בשנת תשי"ב פרסם הרב הרצוג החלטה של מועצת הרבנות הראשית הקובעת שבתי המשפט האזרחיים אינם בתי דין של תורה אלא ערכאות של ישראל,⁵¹⁶ והדגיש שאין ההלכה מכירה בסמכותם, בעיקר משום שחלק מן השופטים אינם שומרי מצוות שבין אדם למקום, אינם דנים על פי דין תורה, ואינם בקיאים בדין תורה, אלא הם 'עמי ארצות גמורים... אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה!' ⁵¹⁷ מן הראוי לשים לב שהרב הרצוג אינו מכנה את בתי המשפט 'ערכאות של גויים', אלא ערכאות של ישראל.⁵¹⁸ ביטוי מתון זה, משקף את גישתו הממלכתית והציונית של הרב הרצוג.

6. הרבנות הראשית

כמי שכהן כרב ראשי לישראל, הרב הרצוג ביקש להניח יסודות הלכתיים למעמדה של הרבנות הראשית לישראל. לדעתו, 'אנחנו, המועצה המורחבת של הרבנות הראשית לישראל, באותה הבחינה של בית דין הגדול שבדורי'.⁵¹⁹ בהתאם לכך, 'מלכות ישראל, כשהיא עושה חוק בהסכמת בית הדין הגדול של

⁵¹² שם, עמ' 28, ראו הצעה דומה בתגובות למאמרי הרב גורן שפורסמו באותה תקופה בתוך: הני"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 165, במאמר מחודש שבט תשי"ח הוא הציע שחוק התורה יהיה עבור היהודים ואילו על הגויים יחול חוק המדינה, שם, עמ' 206.

⁵¹³ שם, עמ' 219.

⁵¹⁴ שם, עמ' 207; 219; 226; 230; 238, שם ג, עמ' 23.

⁵¹⁵ שם א, עמ' 213.

⁵¹⁶ שם, עמ' 240.

⁵¹⁷ שם, עמ' 240-241, ראו ברוח זו גם: שם, עמ' 212.

⁵¹⁸ ראו בעניין זה: שפירא, מעמדם של בתי המשפט, עמ' 304.

⁵¹⁹ הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב, עמ' 64.

ארץ ישראל, והיינו המועצה המורחבת של הרבנות הראשית לישראל, וודאי שיש לה אותו הכח [=לתקן תקנות] על פי התורה הקדושה!!⁵²⁰ אמנם כפי שנוכחנו לעיל, הרב הרצוג אף יישם סמכות זו בשנת תש"ד ובשנת תש"י כאשר תיקן תקנות (כאמור לעיל עמ' 54).

עם זאת, יש לציין שהרב הרצוג עשה שימוש זהיר מאוד בסמכות האמורה, באופן החומק מיצירת מחלוקות שעלולות לחבל במעמדה של הרבנות הראשית בקרב הציבור הרחב על כל גווניו. דוגמה טובה לכך ניתן למצוא בתקנת הרבנות הראשית משנת תש"ט לקבוע את יום הקדיש הכללי על נרצחי השואה בצום י' בטבת.⁵²¹ למעשה, הרעיון לקבוע יום תענית לזכר קדושי השואה עלה עוד טרם סיום מלחמת העולם השנייה. הרב הרצוג תמך ברעיון זה, אך כתב שיש להמתין לסיום המלחמה.⁵²² למעשה, בשל התנגדות הרב מבריסק, שהיה ממנהיגי הציבור החרדי, נמנע הרב הרצוג מקביעת יום תענית חדש לזכר קדושי השואה, וקבע שתענית זו תשולב בתענית י' בטבת.⁵²³

הרב הרצוג אף הציע לתקן תקנות נוספות במגוון רחב של נושאים, כגון: השוואת זכויות בנים ובנות בירושה,⁵²⁴ שלילת תוקפה של מתנת אדם הנוטה למות ('שכיב מרע') אם זו לא נעשתה בכתב (כדי למנוע רמאות),⁵²⁵ דרכי הכרעה במחלוקות הלכתיות,⁵²⁶ כשרותם של עדים שאינם שומרי מצוות לעדות.⁵²⁷ כל ההצעות האמורות לא זכו לתמיכה רחבה בקרב רבני ישראל, ובשל כך נסוג מהן הרב הרצוג.

⁵²⁰ שם, עמ' 64.

⁵²¹ ראו על כך: שטאובר, יום הזיכרון לשואה.

⁵²² הרב הרצוג, פסקים וכתבים ב, עמ' תלה-תלח.

⁵²³ שטאובר (שם).

⁵²⁴ הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב, עמ' 133-124; 149-150.

⁵²⁵ שם, עמ' 136.

⁵²⁶ שם, עמ' 137, כנגד טענת 'קים ליי'. גם כאן הוא מזכיר את הביקורת החיצונית על המשפט העברי, אבל ניכר שגם הוא שותף לביקורת בעצמו.

⁵²⁷ הנ"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' ש; שד.

ז. מסקנות ודיון

1. כללי

הרב הרצוג היה ציוני נלהב, שייחס משמעות דתית ומשיחית להקמת מדינת ישראל ולתהליך שהביא להקמתה. בהתאם לכך, בעיני רוחו מדינת ישראל אמורה להיות מדינה דתית, ובשל כך הוא ביקר כל ניסיון לחילון של מוסדות השלטון ולפגיעה בשמירת התורה והמצוות.

חילוץ משנתו המדינית של הרב הרצוג מתוך כתביו הרבים הוא מלאכה לא פשוטה, משום שהרב הרצוג לא היה תיאורטיקן. הוא היה פוסק בתפקיד ממלכתי שביקש להיענות לאתגרי השעה, ומיעט לעסוק בדיונים תיאורטיים על שיטת המשטר במדינה היהודית. ניתוח משנתו המדינית מחייב ללקט מתוך כתביו ההלכתיים הרבים עמדות שעשויות לשמש אבני בניין להבנת משנתו המדינית. מלאכה זו דורשת זהירות רבה, משום שיש להבחין בין היגדים או הכרעות המשקפים את משנתו המדינית, לבין אלו שהם תוצר של הצורך להתפשר ולאמץ הכרעות מעשיות שלא היה מקבלן אילולא אילוץ כזה או אחר. דוגמה מובהקת לכך היא ספרו של הרב הרצוג על החוקה. ספר זה לא פורסם על ידו, ככל הנראה מפני שהצעת החוקה שבו מכילה פשרות רבות שהציע כדי להבטיח שחוקתה של המדינה תעלה בקנה אחד עם ההלכה היהודית, אבל מעולם לא היה שלם עמהן.

חרף הרקע האישי שלו, הן כאקדמאי הן כמי שנשא בתפקידים ציבוריים בחו"ל, הרב הרצוג לא היה דמוקרט או ליברל, ונראה שאף כאשר הוא גילה נכונות לקבל הכרעה המאמצת ערכים דמוקרטיים או ליברליים, הכרעה זו הייתה תוצר של אילוצים.⁵²⁸

גישתו ההלכתית מתאפיינת באקטיביזם הלכתי שאינו מרים ידיים לנוכח מציאות שאינה עולה בקנה אחד עם ההלכה הקלסית. הרב הרצוג לא המתין בחוסר מעש לביאת משיח, כדי שזה יחדש הלכה או ישנה את המציאות, אלא חתר למציאת פתרונות הלכתיים למציאות שבפניו באופן שיאפשר את מימוש משפט התורה כאן ועכשיו.

כדברי אלון (לעיל עמ' 35), חדשנות הלכתית יכולה להיעשות בשתי דרכים: באמצעות פרשנות חדשנית לדין הקיים או באמצעות תקנות. הרב הרצוג בחר בדרך האחרונה, ככל הנראה משום שהוא ראה

⁵²⁸ גם הרשקוביץ (הרב הרצוג כמשפטן, עמ' 312) ושוחטמן (תורה ומדינה) הסכימו שנכונות הרב הרצוג לתקן תקנות הייתה מחמת אילוצים חיצוניים וללא הזדהות.

בה דרך 'בטוחה' יותר מאשר פרשנות חדשנית המוטלת בספק ועתידה לעורר התנגדות. בהתאם לכך, הוא השקיע מאמץ רב בהתקנתן של תקנות, הרבה יותר מכל פוסק אחר שכיהן בתפקיד הרב הראשי לישראל. בעיני רוחו, התקנות מאפשרות להלכה להיות רלבנטית ולתת מענה לאתגרי השעה, ובכך הן גם יכולות לסלול את הדרך להפיכת דין התורה לדין המחייב במדינת ישראל.

למדיניות הלכתית זו היו מתנגדים, ובראשם החזון איש, שטען שאין סמכות לחכמי התקופה לתקן תקנות ויש להמתין למשיח. החזון איש סבר שהתקנות לא יובילו להחלת משפט התורה אלא דווקא ייתפסו ככניעה של חכמי התורה לערכים המודרניים.⁵²⁹ עמדה זו אומצה בסופו של דבר גם על ידי חבריו של הרב הרצוג לרבנות הראשית, שטענו שהתקנות לא יספקו את ראשי המדינה,⁵³⁰ ואכן רוב הצעותיו לא התקבלו.

2. המרכיב התיאוקרטי

את משנתו המדינית של הרב הרצוג ניתן לנתח בהתאם לשלוש רמות: **המשטר האידיאלי**, המתאר את החזון, את שיטת המשטר במדינה היהודית האידיאלית; **המשטר הראוי**, המתאר את שיטת המשטר שלדעת הרב הרצוג ניתן וראוי ליישם בימיו אילו כל אזרחי המדינה היו חפצים במדינה בעלת משטר יהודי; ו**המשטר בדיעבד**, המתאר את שיטת המשטר שיש לדעת הרב הרצוג ליישם במדינת ישראל, בהתחשב באופי המדינה, מחויבויותיה הבינלאומיות והרכב האזרחים שבה.

בעיני הרב הרצוג, **המשטר האידיאלי** הוא **תיאונומיה חוקתית מלוכנית**, שמשמעותה היא, שהמדינה מונהגת על ידי **המלך**, והחוק העליון בה הוא **חוק התורה**, אך יש אפשרות לחקיקה משלימה שאינה נוגדת את דין התורה. מסיבה זו הוא גם חולק באופן נמרץ ושיטתי על גישתו של רבנו ניסים, המצדד במערכת משפט דואלית, בת שני ראשים: מערכת המשפט של המלך ומערכת המשפט הדתית.⁵³¹

לפיכך, ישנם חוקרים שסברו שהוא אימץ את גישתו של הרמב"ם, שאף הוא אפיין את המדינה היהודית כמדינה שבה מתקיים שלטון הכפוף לחלוטין לדין התורה.⁵³² לכך יש להוסיף, שהרב הרצוג קבע

⁵²⁹ החזון איש, קובץ אגרות א, צו. כמו כן, בדינו תשובת הרב הרצוג לחזון איש (קניג, גנזים, עמ' סד) שבה הוא מסביר את האילוצים המביאים אותו לתקן את התקנות. מהתשובה ניתן להסיק מה כתב החזון איש.

⁵³⁰ הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב, עמ' 1, ראו גם התנגדות הרב אונטרמן לתקנה שתשלול את זכויות הבן הבכור בירושה, שם, עמ' 183.

⁵³¹ אדלר, מדינת התורה, עמ' 77.

⁵³² כפי שכתבו: רביצקי, דת ומדינה, עמ' 12; ססלר עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 60.

שכשם שלמלך יש אחריות דתית, כך לחכמי התורה יש אחריות לחיי המעשה של המדינה, ועליהם לתרום גם בשדה זה, כך שישנם קשרי גומלין בין המרכיב הדתי והאזרחי במשטר (דגם ההשלמה).

הרב הרצוג מבכר משטר מלוכני על פני משטר דמוקרטי, גם כאן, בהתאם לשיטת הרמב"ם. מסיבה זו הוא אינו מזכיר אפילו את אברבנאל, המצדד הגדול במשטר הדמוקרטי והמתנגד בחריפות למשטר המלוכני. אמנם הרב הרצוג הודה שלצד המלך הייתה סמכות גם לטובי העיר, שנבחרו באופן דמוקרטי (דמוקרטיה לכתחילה). כך שגם לשיטתו ישנו יסוד דמוקרטי גם במשטר האידיאלי.

במצב הקיים, שיטת המשטר במשטר הראוי היא תיאונומיה חוקתית דמוקרטית, מכיוון שלא ידוע על צאצא לבית דוד שניתן למנותו למלך (דמוקרטיה בדיעבד). גם במשטר זה, היונק את סמכויותיו ממשפט המלך או מתקנות הקהל, ההנהגה הדתית וההנהגה הפוליטית אמורות לעבוד יחד, הן לשם קידום הערכים הדתיים הן לשם קידום מטרות פוליטיות (דגם ההשלמה).

3. המרכיב הדמוקרטי

כאמור, יחסו של הרב הרצוג לדמוקרטיה היה מסויג, וניכר שהוא לא ראה במשטר זה יתרון ביחס למשטר מלוכני. יחד עם זאת, ניתן לזהות בכתבי הרב הרצוג מקום מסוים לערכים ליברליים. כך למשל, בצד ייחודיות העם היהודי, הוא דגל באוניברסליות, וראה את הדאגה לעתיד העולם כחלק מייעודו של עם ישראל. הוא הכיר בערכה של הרציונליות, אך טען שיש בהלכה גם רובד אי-רציונלי.

העיסוק של הרב הרצוג בעקרונות הדמוקרטיים והרפובליקניים מצומצם, ככל הנראה, מכיוון שהם לא עוררו בעיה מעשית שהיה עליו לפתור. אולם העקרונות הליברליים, שהיו מנוגדים לחלק מחוקי התורה, זכו להתייחסות רחבה. ככלל ניתן לומר שהרב הרצוג נאות לאמץ עקרונות ליברליים רק תחת אילוץ ומחוסר ברירה, ומעולם לא הביע תמיכה בעקרונות אלה, ולעיתים הדגיש שהוא עצמו מתנגד לכך, כגון בנוגע לזכויות פוליטיות לנשים.

הנכונות של הרב הרצוג לקבל עקרונות ליברליים הושפעה באופן בולט מהאפשרות ההלכתית לגמישות, ולכן הוא היה מוכן להתגמש במתן זכויות פוליטיות לנשים ולנוכרים, מכיוון שלדעתו במשטר דמוקרטי לא חלים איסורים הלכתיים המונעים זאת. כמו כן, הוא תמך במתן זכויות אזרחיות שוות לנוכרים, לדבריו, מכיוון שהדבר אינו סותר באופן חזיתי את ההלכה. יתרה מזו, כדי להביא את הנהגת היישוב להסכים להחלת חוקי התורה במדינה, הוא היה נכון להסכים לכך שגם נוכרים וחילונים יוכלו לשמש דיינים במערכת זו. לעומת זאת, בכל הנוגע לענייני איסור הרב הרצוג שולל כל פשרה, לפיכך, הוא

התנגד בתוקף לאפשרות להכשיר נשים לעדות על גירושין ונישואין.

לסיום, יש לציין שהרב הרצוג חזר מספר פעמים על כך שישנם איסורים הלכתיים שאינם חלים על דמוקרטיה. כגון האיסור למנות נשים ונוכרים לתפקידים ציבוריים. חשוב להדגיש שאין כאן טענה שדמוקרטיה במהותה פוטרת את המשטר ממצוות התורה, אלא שלדמוקרטיה יש מאפיינים שעליהם לא חלים איסורים מסוימים, כגון העובדה שבדמוקרטיה המשטר שייך לכל האזרחים מעניקה זכויות פוליטיות לכל האזרחים, גם הנוכרים. ומהעובדה שבדמוקרטיה המינויים קצובים בזמן נגזר שלא חל על מינויים כאלה האיסור למנות נשים. נמצא אם כן, שהבחירה במשטר דמוקרטי (גם אם בדיעבד, כאמור) מנטרלת חלק מהמתחים בין ההלכה לבין המודרנה.

4. ציונות, מדינת ישראל ומוסדותיה

הרב הרצוג היה תלמיד חכם המחויב להלכה ורואה עצמו חלק בלתי נפרד מעולם התורה, ובה בעת גם ציוני נלהב שראה במדינת ישראל 'אתחלתא דגאולה'. שניות זו ליוותה אותו בבואו לדון במעמדה ההלכתי של מדינת ישראל.

האתגר היסודי שעמו נדרש הרב הרצוג להתמודד היה, מהו הדגם ההלכתי החל על מדינת ישראל, שהיא דמוקרטית וחילונית, ובה מיעוט גדול של נוכרים. לנגד עיניו עמדו שני דגמים: הדגם הראשון הוא דגם **מלכות ישראל**, הרואה את מדינת ישראל כהמשך ישיר של מלכות ישראל, כפי שזו מתוארת במקרא, בהלכות מלכים לרמב"ם ובמקורות הרבים שעסקו בכך. הדגם השני הוא **מודל השותפות**, התואם יותר את המשטר הדמוקרטי, אך למעשה עוקר מן המדינה את המחויבות להלכה.

הרב הרצוג בחר במעין דגם ביניים, שלפיו מדינת ישראל היא מלכות ישראל וחלים עליה כל החובות שמטילה ההלכה היהודית על מלכות זו. אך בה בעת מלכות זו מקיימת שותפות של העם היהודי עם לא-יהודים, שמכוחה נדרש העם היהודי לכבד את זכויותיהם של מיעוטים.

הרב הרצוג לא קיבל את דעת הסוברים שניתן לייסד במדינת ישראל מערכת של חוק ומשפט המנותקת מן הדין הדתי, על יסוד דברי רבנו ניסים בדרשותיו. תפיסה זו אילצה את הרב הרצוג להסכים לפשרות הלכתיות מרחיקות לכת, כדי להביא להסכמה לאומית להחלת חוקי התורה כחוק המחייב במדינת ישראל.

כאשר כל פשרותיו נדחו הוא דן במעמד מוסדות המדינה החילונית כפי שהם. ככלל ניתן לומר, שהוא נטה לתת לגיטימציה למוסדות שהם אזרחיים גם במשטר הראוי על פי ההלכה. ואכן, הוא נתן

לגיטימציה הלכתית מלאה לרשות **המבצעת**, הממלאת את מקומו של המלך. לרשות **המחוקקת**, הממלאת את מקום טובי העיר, הוא נתן לגיטימציה חלקית, הבאה לידי ביטוי בכך שמצד אחד הוא תקף בחריפות את ההחלטה שלא לקבל את חוקי התורה כמחייבים, ומצד שני הוא הכיר בתוקף ההלכתי של חוקים באופן נקודתי, בעיקר בחוקים שהוא עצמו רצה לקדם כתקנות. בניגוד לכך, לרשות **השופטת** במדינת ישראל אין לגיטימיות מבחינה הלכתית, מכיוון שמערכת המשפט אמורה להיות מערכת דתית.⁵³³ אם כי, הוא היה נכון להכיר בסמכות בתי המשפט לדון בפלילים. הרב הרצוג ייחס לרבנות הראשית מעמד הלכתי רם, כבית דין הגדול של הדור, המוסמך לתקן תקנות המחייבות את כלל ישראל, ומכוח תפיסה זו התקין תקנות רבות. בהתקינו את התקנות, ביקש להבטיח שהן תתקבלנה על כל הציבורים, הוא נמנע מהתקנתן של תקנות שעלולות לעורר מחלוקת.

ניתן להציג בטבלה את הקשר בין עמדותיו ביחס לרשויות השונות במשטר האידיאלי והראוי לבין

עמדותיו ביחס לרשויות השונות במדינת ישראל החילונית:

המשטר בדיעבד (חילוני)	המשטר הראוי	המשטר האידיאלי	
קבלה חלקית (פלילי)	דתית	דתית	רשות שופטת
קבלה חלקית (חוקים מסוימים)	אזרחית + דתית	אזרחית + דתית	רשות מחוקקת
קבלה מלאה	אזרחית	אזרחית + דתית	רשות מבצעת

⁵³³ זאת שלא כרושם העולה ממאמרו של בורגנסקי, קהילה או מלוכה, עמ' 35-44, המציג את הרב הרצוג כמי שקיבל את המציאות בשוויון נפש.

פרק ג: משנתו המדינית של הרב אליעזר יהודה וולדינברג

א. מבוא

1. כללי

הרב אליעזר יהודה וולדינברג, מחשובי הפוסקים במאה ה-20, שטח את משנתו המדינית בחיבורו הלכות מדינה, שעוסק במישרין בעקרונות המשטר על פי ההלכה, ובמספר לא מבוטל של תשובות, בסדרת ספרי השו"ת שלו – ציץ אליעזר.

משנתו המדינית של הרב וולדינברג מעוררת עניין, הן בשל הרקע האישי הייחודי שלו, כפוסק שקיים קשרים אישיים ואידיאולוגיים עם העולם החרדי, ועם עולם הציונות הדתית, והן בשל כך שהוא הציג משנה מדינית שיטתית, מורכבת, המשלבת רכיבים תיאוקרטיים ורכיבים דמוקרטיים.

ניתוח משנתו המדינית של הרב וולדינברג העולה מחיבורים שכתב בתקופות שונות בחייו, מחייב התמודדות עם שתי שאלות מתודולוגיות: הראשונה נוגעת לפערים או סתירות שבין המקורות השונים. הספר הלכות מדינה פורסם בשנים הראשונות לאחר הקמת המדינה, בעוד שחלק מן התשובות שמהן ניתן ללמוד על משנתו המדינית של הרב וולדינברג, נכתבו לפני פרסומו של ספר זה, ורובן פורסמו במשך עשרות שנים לאחר פרסומו. מטבע הדברים, ככל שהמשנה המדינית אינה מרוכזת בחיבור אחד, והיא מלוקטת מחיבורים שונים שנכתבו בתקופות שונות, תימצאנה סתירות בין המקורות השונים. במקרים אלו היא עלינו להכריע בין המקורות, ולהציע צידוק עקרוני להכרעה זו.

השאלה השנייה נוגעת לאופיים של המקורות השונים וכפועל יוצא מכך – למעמד של כל אחד מן המקורות. יש מקורות שאופיים הוא אידיאולוגי-הגותי, ויש שאופיים הוא הלכתי. ככל שתימצא סתירה בין מקורות שאופיים שונה, היא עלינו לקבוע עמדה עקרונית איזה משקל יש לתת למקורות השונים, בהתאם לאופיים.

2. רקע אישי

הרב אליעזר יהודה וולדינברג נולד בירושלים בשנת תרע"ה (1915), ונפטר בה בשנת תשס"ז (2006). אביו למד בישיבות ליטא, ולאחר העלייה לארץ התגוררה המשפחה בישוב הישן בירושלים. להוריו של הרב

וולדינברג היו ארבעה ילדים (שלושה בנים ובת אחת).⁵³⁴

בזמן מלחמת העולם הראשונה גלתה המשפחה לעיר חלב שבסוריה. לאחר ששבה המשפחה לארץ, נשלח הרב וולדינברג ללמוד בתלמוד תורה 'עץ חיים' ככל ילדי המשפחה, ולאחר מכן למד בישיבת 'כנסת ישראל – חברון' שבירושלים.⁵³⁵

ספרו הראשון של הרב וולדינברג, 'דבר אליעזר' שעוסק בלמדנות ליטאית בתלמוד וברמב"ם, יצא לאור בשנת תרצ"ה (1935), בהיות הרב וולדינברג בן תשע עשרה שנים בלבד. בשלהי שנה זו, בהיותו בן עשרים, נישא הרב וולדינברג לרעייתו שושנה, בתו של רבה של נתניה באותם ימים, הרב אברהם ורנר.⁵³⁶

לאחר החתונה התגוררו בני הזוג במשך חמש שנים בנתניה והיו סמוכים על שולחנה של משפחת ורנר. לבני הזוג וולדינברג נולד בן אחד, שמחה בונם, שגדל והיה לרב מטעם העדה החרדית בשכונת עזרת תורה, ונפטר בחיי אביו בשנת תשס"ה (2005).⁵³⁷ כמובן היו פערים משמעותיים בין עמדותיו של הבן לאלו של האב בכל הנוגע ליחס למדינת ישראל ובעניינים רבים נוספים.⁵³⁸

בתקופת מגוריו בנתניה החל הרב וולדינברג לכתוב את חידושיו, שחלקם התפרסמו מאוחר יותר בשו"ת ציץ אליעזר, ואף הקים חוג תורני לחברי הסתדרות הפועל המזרחי בעיר והעביר שם שיעור.⁵³⁹ כשנה לאחר הגעתו לנתניה ניסה הרב וולדינברג להיבחר לרב במושבים כפר אוריה וכפר הרא"ה, אך כשל בכך. מאוחר יותר, מתחילת שנת תש"ב (1942) כיהן כרב המושב כפר ויתקין במשך כחצי שנה. בתקופה זו הרב סבל מבדידות ומהצורך להתעמת עם החלק החילוני של הקהילה, שהתנגד לכל סממן דתי בחיי המושב.⁵⁴⁰

הקשר של הרב וולדינברג עם הציונות הדתית בא לידי ביטוי גם במענה לשאלות הלכתיות-ציבוריות שהופנו אליו על ידי מנהיגי הציונות הדתית, כדוד צבי פנקס⁵⁴¹ ושלמה זלמן שרגאי,⁵⁴² ובפרסום

⁵³⁴ רכניץ, ראיון עם יצחק וולדינברג.

⁵³⁵ זקבך, משנתו ההלכתית, עמ' 6.

⁵³⁶ שם, עמ' 7.

⁵³⁷ רכניץ (שם).

⁵³⁸ ראו למשל, זקבך (שם) עמ' 6, הערה 535; עמ' 12, הערה 61.

⁵³⁹ שם, עמ' 7-8.

⁵⁴⁰ שם, עמ' 8-10.

⁵⁴¹ הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' פט-צ.

מאמרים בבמות תורניות של הציונות הדתית, כקבצי 'התורה והמדינה' שיצאו לאור על ידי חבר הרבנים של הפועל המזרחי.

קשריו של הרב וולדינברג עם הציונות הדתית ומוסדותיה אינם אופייניים לבן היישוב הישן ובוגר מוסדות החינוך שלו, ויש בהם כדי להעיד על הקרבה שחש הרב וולדינברג כלפי המפעל הציוני מצעירותו. עם זאת, ייתכן שהניסיון הכושל שלו כרב קהילה בכפר ויתקין, השפיע על יחסו השלילי ולעיתים הבוטה של הרב וולדינברג לחילוניות.⁵⁴³ חרף זיקתו לציונות הדתית, שלח הרב וולדינברג את בנו לחינוך חרדי וביטא עמדות חרדיות מובהקות בכמה סוגיות בולטות: אמירת הלל ביום העצמאות,⁵⁴⁴ שירות לאומי לבנות⁵⁴⁵ וגיוס בני ישיבות.⁵⁴⁶

לאחר עזיבת כפר ויתקין מינה הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, את הרב וולדינברג למלמד בישיבת 'שערי ציון' – ישיבה לבני עדות המזרח, שהייתה מקורבת לתנועת המזרחי. לאחר שנתיים בתפקיד זה, בשנת תשי"ג (1943), מונה הרב וולדינברג לכהן כראש הישיבה, ובהמשך אף היה שותף להוצאת כתביו של הרב עוזיאל לאור. במהלך כהונתו כראש הישיבה הוציא הרב וולדינברג את שלושת הכרכים הראשונים של שו"ת ציץ אליעזר, השתתף בכתיבת האנציקלופדיה התלמודית ואף כתב חוות דעת לוועדת השבת של הרבנות הראשית בעניין הפלגת אניות בשבת.⁵⁴⁷

בשנת תשי"א (1951) מונה הרב וולדינברג לדיין בבית הדין הרבני בתל אביב. בשנת תשי"ב (1952) פרסם הרב וולדינברג את החלק הראשון של החיבור הלכות מדינה, ומונה לדיין בבית הדין הרבני בירושלים. בשנים תשי"ג-תשט"ו (1953-1955) הוציא לאור את שני החלקים הבאים של הלכות מדינה, ואף הוציא לאור את חלקים ד-ה, של השו"ת ציץ אליעזר.

בשנת תשי"ח (1958) מונה הרב וולדינברג לאב בית דין בבית הדין הרבני בירושלים, ובשנת תשמ"א

⁵⁴² הנ"ל, ציץ אליעזר ב, כב-כד; שם, ד, כח; שם ה, לב; שם כב, יג; לגבי תפיסתו הדתית של שרגאי ראו: הלינגר, מסורת ומודרנה.

⁵⁴³ זקבך (שם), עמ' 10.

⁵⁴⁴ הרב וולדינברג, ציץ אליעזר י, י.

⁵⁴⁵ הנ"ל, הלכות מדינה ב, עמ' 12.

⁵⁴⁶ שם, עמ' 12-14; נו-נט.

⁵⁴⁷ חוות דעת זו פורסמה מאוחר יותר כספר: הנ"ל, שביתת הים. זקבך (שם), עמ' 10-12.

(1981) מונה לדיין בבית הדין הרבני הגדול, תפקיד שבו כיהן עד לפרישתו לגמלאות בשנת תשמ"ו (1986). לאחר פרישתו הוסיף הרב וולדינברג לסייע לבית הדין בסידור גיטין וייעוץ בשאלות מורכבות.⁵⁴⁸

כמו כן, שימש הרב וולדינברג בפועל (ללא מינוי רשמי) כרב המרכז הרפואי שערי צדק בירושלים, גר בסמוך לבית החולים והתפלל בבית הכנסת של בית החולים, דבר שהקל עליו בהבנת שאלות הלכתיות-רפואיות, בשל המגע הישיר שהיה לו עם רופאי בית החולים.⁵⁴⁹

מפעלו התורני של הרב וולדינברג זכה להכרה ממלכתית בשנת תשל"ו (1976), כשנבחר להיות בין זוכי פרס ישראל לספרות תורנית.

לאור הביוגרפיה המורכבת של הרב וולדינברג נראה שראוי להגדיר אותו כחרדי-ציוני. בהמשך נבחן האם הגדרה זו תואמת את סגנון הכתיבה ואת עמדותיו.

3. יצירתו התורנית של הרב וולדינברג

שני חיבוריו הגדולים של הרב וולדינברג, שבהם שטח את משנתו המדינית, הם: שו"ת ציץ אליעזר והלכות מדינה. החיבור הראשון הוא למעשה סדרה של ספרי תשובות העוסקים במגוון רחב של נושאים, ואשר נכתבו ופורסמו במהלך תקופה ארוכה של למעלה מחמישים שנים, בעוד שהחיבור השני ממוקד יותר בתיאור המשטר הראוי במדינה היהודית, והוא נכתב ופורסם במשך תקופה קצרה באופן יחסי. להלן, נציג בקצרה את החיבורים ונאפינים.

3.1. שאלות ותשובות ציץ אליעזר

את תשובותיו בהלכה בנושאים מגוונים פרסם הרב וולדינברג בעשרים ושניים כרכי שו"ת ציץ אליעזר שיצאו לאור במשך יותר מחמישים שנה (תש"ה-תשנ"ח, 1945-1998), שבחלקם שולבו ספרים קטנים שכתב ופרסם בנפרד במהלך השנים.⁵⁵⁰

סגנון הכתיבה של הרב וולדינברג משלב כתיבה הלכתית בצד דברי אגדה, מחשבה ומוסר. העיסוק

⁵⁴⁸ שם, עמ' 13-15.

⁵⁴⁹ שם, עמ' 33.

⁵⁵⁰ כספרים 'רמת רחל' (בענייני אבלות, שולב בתוך: הרב וולדינברג, ציץ אליעזר, ה) ו'אבן יעקב' (ענייני הנפטר, שולב בתוך: שם, ז) שנכתבו לזכר הוריו של הרב וולדינברג.

בסוגיות של מדינה ופוליטיקה בספרים אלה בא לידי ביטוי גם בתשובות לשאלות תיאורטיות בסוגיות יסוד, כחובה למנות מלך והכרעה על פי רוב. אך רוב התשובות הן מענה לשאלות מעשיות הנוגעות לחוקי המדינה או לעניינים ציבוריים שעל סדר יומו של הציבור בישראל, כשאלת משאל העם על הסכם השילומים עם גרמניה.

הכרכים הראשונים של ספרי ציץ אליעזר יצאו לאור בסיוע מוסד הרב קוק שע"י ארגון המזרחי העולמי, עוד לפני פרסומו של הספר הלכות מדינה.

3.2. הלכות מדינה

את תפיסותיו בנוגע למשטר הראוי במדינה היהודית ריכז הרב וולדינברג בשלושת כרכי הלכות מדינה, שפורסמו בין השנים תשי"ב-תשט"ו (1952-1955), לאחר מינויו של הרב וולדינברג כדיין בבית הדין הרבני.

חלקו הראשון של החיבור פורסם בשנת תשי"ב (1952), והוא עוסק במערכת המשפט, כוחו של השלטון, תוקף חוקיו ודיני העונשין.⁵⁵¹

חלקו השני של החיבור פורסם בשנת תשי"ג (1953) עוסק ב'חוקי המלחמה והצבא הישראלי'.

חלקו השלישי של החיבור פורסם בשנת תשט"ו (1955), עוסק בעיקר ב'דרכי הנהגת השלטון המדיני, גדרי וסדרי בחירה, תקנות והסכמות ציבור' ובענייני גיור.

בספר יש שימוש שיטתי במילים לועזיות, ובציטוטים נרחבים מספרים אחרים, ואף מדבריהם של חכמי הלכה בני זמנו (כרב הרצוג וכחזון איש). כמו כן, הספר מתאפיין בנימה פולמוסית ואפולוגטית, שאינו אופייני לדיון הלכתי תיאורטי.

לאחר שאזלה המהדורה הראשונה של החיבור לא הודפסה מהדורה נוספת, אולם הרב וולדינברג המשיך להזכיר בספרי השו"ת שלו את מה שכתב בו.⁵⁵² התנהלות זו מעידה שהרב וולדינברג לא חזר בו

⁵⁵¹ כעולה מכותרתו של הספר – 'מחקרי הלכות ובירורי דינים על השופט והמשפט וכח סמכות השיפוט בזמנינו. הסמיכה ומשפט המלוכה בישראל משפטי עונשין וחקי המדינה'.

⁵⁵² ראו למשל: הני"ל, ציץ אליעזר כא, סה. בכמה מקומות בספר השו"ת הוא פרסם דברים שכבר פורסמו בהלכות מדינה, לעיתים בשינויים קלים. ראו למשל להלן, עמ' 134, בנוגע לכלל 'דינא דמלכותא – דינא'.

מדברים שכתב בחיבורו ואף לא ניסה להסתיר את קיומו של החיבור.⁵⁵³ על פי עדותו של אחיינו,⁵⁵⁴ הרב וולדינברג לא יזם הדפסה מחודשת של אף אחד מספריו,⁵⁵⁵ ומבחינה זו הספר הלכות מדינה איננו חריג.

לאחר פטירת הרב וולדינברג, התנגדו צאצאיו להוצאה מחודשת של החיבור, אך חרף התנגדות זו, החיבור יצא לאור מאוחר יותר לאחר פטירתו בשנת תשס"ז (בכרך אחד).⁵⁵⁶

חיבור זה מתאפיין כאמור בכתיבה פולמוסית, מעין כתב הגנה לשיטת המשטר הראויה בעיני ההלכה, כפי שהרב וולדינברג ראה אותה, כנגד תוקפיו ומתנגדיו.⁵⁵⁷ בשל כך, ניתוח העמדות המובעות בחיבור זה מחייב זהירות יתרה, והבחנה בין אמירות שבהן הרב מבטא את עמדתו האוטנטית לאמירות פומולסיות ואפולוגטיות שנועדו להשיב למתנגדיו.

מסתבר שהלכות מדינה היה בחלקו בבחינת 'הוראת שעה', ונכתב כמענה לדיון ציבורי שהתקיים בעת הקמת המדינה בשאלת התיאוקרטיה היהודית, כאמור לעיל. משעה שהשתנה השיח הציבורי (או שהוכח שהלכות מדינה לא השיג את מטרתו) לא היה עוד צורך להשתמש בסגנון זה. יתר על כן, בשל הצורך לשכנע, שולבו בהלכות מדינה רעיונות שהרב וולדינברג מעולם לא הזדהה איתם באופן מלא. לכן, משלא היה בספר עוד צורך לטובת הוויכוח הציבורי, העדיף הרב וולדינברג להצניע רעיונות אלה, ורק את הרעיונות האוטנטיים, המשקפים את עמדתו בצורה מדויקת יותר, שילב בתשובותיו המאוחרות.⁵⁵⁸

יצירתו התורנית של הרב וולדינברג היוותה כר למחקרים אחדים שעסקו בשיטת הפסיקה שלו⁵⁵⁹ או בעמדותיו בענייני רפואה והלכה.⁵⁶⁰ היו אף שעסקו במשנתו המדינית של הרב וולדינברג.⁵⁶¹ עבודה זו,

⁵⁵³ בראש נייר המכתבים הרשמי של הרב וולדינברג נכתב שהוא חבר בית הדין הגדול ומחבר הספרים ציץ אליעזר והלכות מדינה ושאר ספריו, רכניץ, ראיון עם יצחק ולדנברג.

⁵⁵⁴ שם.

⁵⁵⁵ לדברי האחייך (שם), הדפסת סדרת ציץ אליעזר לא הייתה יוזמה של הרב וולדינברג אלא של המו"ל.

⁵⁵⁶ כתב ערוץ 7, מי הוציא.

⁵⁵⁷ ראו להלן עמ' 132.

⁵⁵⁸ בהמשך הפרק (כגון בעמ' 128, וכן בעמ' 144) נוכיח טענה זו.

⁵⁵⁹ זקבך, משנתו ההלכתית.

⁵⁶⁰ וייסלר, פסיקתו של הרב וולדינברג.

⁵⁶¹ כהן, הטלית והדגל; אדלר, מדינת התורה.

שיסודה במחקר קודם, מצומצם יותר בהיקפו,⁵⁶² מבקשת להוסיף נדבך נוסף למחקרים אלו, הן בהרחבת היריעה והעמקתה, הן בהשוואת עמדותיו של הרב וולדינברג לזו של פוסקים בני זמנו.

4. גישתו ההלכתית של הרב וולדינברג: בין שמרנות לחידוש

4.1. בין ההלכה והמודרנה

הרב וולדינברג מציג אידיאולוגיה הלכתית שמרנית, המשלבת בתוכה כמה ערוצים פרגמטיים המאפשרים גמישות והסתגלות למציאות המודרנית.

את הספר הלכות מדינה פותח הרב וולדינברג בהכרזה אידיאולוגית חד-משמעית השוללת כל גמישות ושינוי: 'חוקת היסוד של מדינתנו כבר נתנה בסיני ולא תשתנה לעולמים'.⁵⁶³ בעיניו, יש למצוא בתורה מענה לכל האתגרים הפוליטיים שמציבה בפנינו המדינה המודרנית:⁵⁶⁴

בתורה שבכתב ושבועל פה נמצא כל חקים ומשפטים השייכים למדינה והליכותיה, ובה פתרונים לכל הדברים שבין אדם לאדם ובין אדם למדינה, לכל התקופות והדורות.⁵⁶⁵

ברוח זו ביסס הרב וולדינברג את העיסוק השיטתי שלו בהלכות מדינה על מקורות תורניים בלבד, ללא אזכור של החוק הבינלאומי, או של ערכים מודרניים. הוא תקף את ה'בולמוס של דרישות לתקן תקנות בכל שטחי החיים',⁵⁶⁶ וראה את עיקר תפקידו של פוסק ההלכה בחשיפה של עמדת ההלכה בנוגע לשאלות האקטואליות, ולא בהתקנת תקנות חדשות כמענה לבעיות השעה. זאת, מתוך תפיסה עקרונית ש'המשפט בכללו יעמוד לעולם ולא ישונה, ופרטיו ישונו לפי העת והיחס אשר בין יושבי הארץ'.⁵⁶⁷ הרב וולדינברג אף הסתייג מהשוואת חוקי התורה לחוקי העמים, כפי שנהגו לעשות חכמי המשפט העברי, ולא

⁵⁶² רכניץ, תיאוקרטיה ודמוקרטיה.

⁵⁶³ הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' 20.

⁵⁶⁴ שם, עמ' 18; שם ג, עמ' 5.

⁵⁶⁵ שם, עמ' 19.

⁵⁶⁶ שם.

⁵⁶⁷ שם, עמ' 22.

ראה כל ערך בהשוואות מעין אלו.⁵⁶⁸

לאור התבטאויות אלה קבע כהן⁵⁶⁹ שהרב וולדינברג התנגד למודרנה.⁵⁷⁰ אולם יש לתת את הדעת לכך שלצד ההצהרות האידיאולוגיות האמורות בגנותה של המודרנה, המופיעות כולן בספר הלכות מדינה, פסיקותיו של הרב וולדינברג חושפות תמונת עולם מורכבת יותר. מחד גיסא, הוא הכיר בלגיטימיות ההלכתית של עקרונות שונים שמקורם במשפט המודרני, כעונש המאסר,⁵⁷¹ איסור פגיעה בשבויי מלחמה והחובה להחליף שבויים בתום הקרבות.⁵⁷² מאידך גיסא, הוא התנגד לניסיון להשוות את מעמד האישה לזה של הגבר בדיני הירושה, שאותו ניסה להוביל הרב הרצוג (ראו לעיל עמ' 88).⁵⁷³

נראה אפוא שיחסו של הרב וולדינברג למודרנה הוא מורכב, ברוח **דגם ההבחנה**. הוא בחן כל ערך מודרני לגופו, יש מהם שהוא אימץ ויש מהם שדחה. אולם גם כאשר אימץ עמדות מודרניות הוא עשה זאת בדרך האורתודוקסית המקובלת, העושה שימוש ברטוריקה שמרנית עם פרקטיקה של שינוי בעזרת כלים פרשניים.⁵⁷⁴ להלן, נבחן באלו עניינים בתחום המחשבה המדינית אימץ הרב וולדינברג עמדות מודרניות ובאלו עניינים דחה עמדות כאמור, ואף ננסה לאפיין כל אחת מן הקבוצות.

4.2. מקורות הפסיקה

כתיבתו ההלכתית של הרב וולדינברג מתבססת בחלקה על מקורות לא שגרתיים בהשוואה לספרי התשובות של פוסקים חרדיים. הוא סבר שניתן לפסוק הלכה על פי ספר הזוהר,⁵⁷⁵ אך הכרעה זו אינה מתבססת על מעמדם ההלכתי של המקורות הקבליים⁵⁷⁶ אלא על מעמדו ההלכתי של המנהג. הרב

⁵⁶⁸ הנ"ל, ציץ אליעזר יט, מו (אין כאן לא מצוה ולא מעלה כי אם ירידה').

⁵⁶⁹ כהן (שם), עמ' 73.

⁵⁷⁰ לדיון נרחב בעמדתו של כהן, ראו להלן, עמ' 181.

⁵⁷¹ הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' רי-ריג.

⁵⁷² שם ב, עמ' קצג-קצד.

⁵⁷³ כמו כן הוא התנגד לחידושים רפואיים, ראו לקמן, עמ' 131.

⁵⁷⁴ ראו: רביצקי, על גבולה, עמ' 10; שגיא, ציונות דתית, עמ' 126-146.

⁵⁷⁵ הרב וולדינברג, ציץ אליעזר כא, ה.

⁵⁷⁶ בפועל, הרב וולדינברג דן בדברי הזוהר מאות פעמים בתשובותיו, מה שמלמד על בקיאותו בספר זה. יש להניח שהייתה לכך השפעה על עמדתו המסויגת לרציונליות שתזכר בהמשך עמ' 151.

וולדינברג הרבה להסתמך על מפרשי המקרא, כאברבנאל ומלבי"ם,⁵⁷⁷ ולא נמנע מלעשות שימוש בספרים חיצוניים כמקור להבנת אירועים היסטוריים, אף כאשר יש בכך כדי להשפיע בעקיפין על פסיקת ההלכה.⁵⁷⁸ הוא נהג לצטט פוסקים בני זמנו, בהערכה רבה, על אף חילוקי דעות אידיאולוגיים שביניהם בכל הנוגע ליחס למדינה ולציונות.⁵⁷⁹ לעיל הוגדר הרב וולדינברג כחרדי ציוני. גישתו החרדית והמסתגרת של הרב וולדינברג באה לידי ביטוי גם בכך שהוא כמעט ואינו מצטט ספרות זרה, חקיקה זרה⁵⁸⁰ או מקורות מחקריים.⁵⁸¹

רבים טענו שהרב וולדינברג נטה להסתמך על שיקולים מטא-הלכתיים בפסיקותיו בענייני הלכה ורפואה,⁵⁸² אך נראה שהוא העדיף להימנע מלהסתמך על שיקולים מסוג זה בגיבוש משנתו המדינית, וביכר לבסס את משנתו על הדין הקלסי,⁵⁸³ ואף כאשר השתמש בשיקולים מטא-הלכתיים, לרוב עשה זאת כאשר

⁵⁷⁷ ראו דוגמאות לכך לקמן עמ' 153 ; 157.

⁵⁷⁸ ראו: הרב וולדינברג, הלכות מדינה ב, עמ' צו-צח (הסתמך על תיאור היסטורי שמקורו בספר חשמונאים, והסיק מתיאור זה מסקנות הלכתיות בדיני המלחמה); הנ"ל, ציץ אליעזר יב, סו; י, כה, ג (הסתמכות על ספרי היסטוריה במסגרת הדיון ביהדותם של יהודי קוצ'ין ואתיופיה). אמנם, כאשר תיאורים היסטוריים שמקורם בספרים חיצוניים סותרים תיאורים מקבילים המופיעים בתלמוד, הוא מבכר את המקור התלמודי (הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' קעב). לגבי מעמדו של ספר בן סירא, ראו: הנ"ל, ציץ אליעזר ג, כז, ג, שם מסקנתו שאין להאמין לאגדה מסוימת המופיעה בו.

לדעת זקבך, משנתו ההלכתית, עמ' 58-62, הרב וולדינברג גילה חוסר עקביות ביחסו למקורות מן הספרים החיצוניים, אולם, נראה שזקבך מתעלם מכך שבכתביו של הרב וולדינברג אין למונח 'ספרים חיצוניים' משמעות אחידה. על פי רוב, המונח 'ספרים חיצוניים' מתאר ספרים שנכתבו בתקופת בית שני ולא התקבלו ככתבים המקודשים. אך לעיתים מכנה הרב וולדינברג מקורות תנאיים כספר הזוהר או הפסיקתא, כ'ספרים חיצוניים' ודן במעמדם ההלכתי. לעומת זאת, יש שהרב וולדינברג מכנה את ספרי החוקים של אומות העולם בשם 'ספרים חיצוניים', ומתנגד להשוואת חוקי התורה אליהם (הרב וולדינברג, ציץ אליעזר יט, מו).

⁵⁷⁹ כגון הרב צבי פסח פרנק ('הוד כבוד מחותני הגאון האדיר האמיתי פאר ישראל והדרו' – שם ג, לג), הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל ('הרב הגאון הגדול המצוין והמפורסם' – שם א, יז), הרב אברהם יצחק הכהן קוק ('כהנא רבא מרן הגאון' – שם ה, טו), הריא"ה הרצוג ('הוד כבוד הגאון הגדול פאר ישראל והדרו' – שם ד, ד); והחזון איש ('הפוסק האחרון בזמן וראשון במעלה' – שם יט, לב).

⁵⁸⁰ שם יט, מו.

⁵⁸¹ ראו: הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' 17, שם ישנו ציטוט יחיד בכל כתביו של מאמר אקדמי התומך בתיאוקרטיה – פריימן, דרכי החקיקה.

⁵⁸² פורת, הזרעה מלאכותית, עמ' 75-82; וייסלר, פסיקתו של הרב וולדינברג, עמ' 110-115; Brand, Halakha and Ethics.

⁵⁸³ ראו זקבך, משנתו ההלכתית, עמ' 114-126. לפי זקבך, ישנן שלוש דוגמאות בלבד לפסיקה שיש בה מן החידוש בכתביו הרב וולדינברג, והן עוסקות בשימוש בעונש מאסר, בבחירת נוכרים לתפקידי שררה ובירושת הבת. לדבריו, אין דוגמאות נוספות בכתביו הרב וולדינברג לחידושי הלכה הסוטים מן ההלכה המקובלת. על דבריו יש להוסיף, שישנם נושאים נוספים שבהם הרב וולדינברג חידש כגון בנוגע לאיסור הפגיעה בשבויים (הרב וולדינברג, הלכות מדינה ב, עמ' קצג-קצד), וגם בעניינים אלו

נעשה כבר שימוש בשיקולים אלה על ידי פוסקים שקדמו לו.⁵⁸⁴

כאן המקום להדגיש, ששיקולים מטא-הלכתיים מאפשרים חדשנות וגמישות, שנדרשות לצורך אימוצם של ערכים מודרניים. על רקע זה, נבקש לבחון האם הסתייגותו של הרב וולדינברג משיקולים מטא-הלכתיים גרמה לו לאמץ עמדות שמרניות בגיבוש מחשבתו המדינית.

4.3. ענייני הלכה ורפואה

רבים עסקו במדיניות הפסיקה של הרב וולדינברג בענייני הלכה ורפואה.⁵⁸⁵ לפי וייסלר,⁵⁸⁶ הרב וולדינברג נקט גישה שמרנית, מסורתית ומחמירה, העדיף את דברי חז"ל על פני גילויים מדעיים,⁵⁸⁷ ונתן אמון מוגבל ברופאים. כמו כן, לדברי וייסלר הוא איננו מצדד בשימוש בחידושים טכנולוגיים כמענה לבעיות רפואיות כאשר הדבר מעורר סיבוכים הלכתיים.⁵⁸⁸ עם זאת, הוא היה מוכן לאשר שימוש בהליכים רפואיים כאמור, כאשר היה בכך כדי להקל על סבל. כך למשל, הוא אפשר הפלה כאשר העובר סובל ממומים והלידה עלולה לפגוע במשפחתו.⁵⁸⁹ בפסיקותיו בענייני הלכה ורפואה השתמש הרב וולדינברג גם בדברי אגדה, כבפסיקותיו בענייני מדינה ומשטר, ואף בנימוקים חוץ-הלכתיים.⁵⁹⁰

הרטוריקה של הרב וולדינברג בפסיקותיו בענייני הלכה ורפואה, כבפסיקותיו בענייני מדינה ומשטר, היא שמרנית-מסורתית. אולם בנוגע לתכנים המהותיים של הפסיקה, דומה שבמשנתו המדינית הוא היה פתוח יותר לאמץ רעיונות מודרניים מאשר בפסיקותיו בענייני הלכה ורפואה. אפשר שהדבר נבע מכך שבכל הנוגע לענייני משטר ומדינה, הפער בין ההלכה הקלסית למציאות הוא רב, עד כדי כך שהוא

העדיף הרב וולדינברג להסתמך על מקורות תורניים קלסיים ולא על נימוקים מטא-הלכתיים.

⁵⁸⁴ כך בנוגע לחילול שבת לשם הצלת נוכרי 'משום איבה' (הני"ל, ציץ אליעזר ח, טו - קונטרס משיבת נפש, ו) ובנוגע לקבורת נכרים מפני 'דרכי שלום' (שם י, כה, ט).

⁵⁸⁵ ראו לדוגמה: עיר שי, לבירור עמדת; שטראוס, מיפגש עולמות; עופר-שטרק, שיקולים מוסריים.

⁵⁸⁶ וייסלר, פסיקתו של הרב וולדינברג. וייסלר ניתחה את גישתו ההלכתית של הרב וולדינברג על יסוד עמדותיו בסוגיות של השתלת איברים ופריון, ובכלל זה, הזרעה מלאכותית, הפריית מבחנה, פונדקאות וקביעת אבהות ע"פ בדיקת דנ"א.

⁵⁸⁷ למשל, בנוגע לקביעת רגע המוות, ראו שם, עמ' 110.

⁵⁸⁸ שם, עמ' 112-114. כך למשל, הוא קבע שהשתלה איננה בכלל המצווה לרפא, והסתייג מטיפולים רפואיים שיש בהם משום שינוי של מעשה בראשית, כהפריית מבחנה.

⁵⁸⁹ הרב וולדינברג, ציץ אליעזר ט, נא; שם יד, ק-קב, ועוד

⁵⁹⁰ וייסלר (שם), עמ' 114.

חייב גם את הפוסק השמרן להציג משנה הלכתית שיש בה גמישות ויצירתיות רבה.

ב. המשטר התיאוקרטי במשנת הרב וולדינברג

1. כתב ההגנה למשטר התיאוקרטי

בספרו הלכות מדינה צידד הרב וולדינברג בתיאוקרטיה כשיטת המשטר הראויה במדינה היהודית.

אמנם הרב וולדינברג היה מודע לסלידה של הציבור בישראל מן המשטר התיאוקרטי –

פחד ופלצות אחז את המחזיקים עצמם למתקדמים, עם קום המדינה, מפני החשש לפן ואולי יתרחש הנס וינהגו במדינה חקי-תורת-משה. השם 'מדינה תיאוקרטית' נשמע מכל העברים ומטיל אימה על ההמונים כאילו איזה מפלצת איומה עומדת מאחוריהם ורוצה לבלעם חיים...⁵⁹¹

אך הוא ביקש להפיג סלידה זו באומרו שהציבור החילוני אינו מבין כיאות את משמעותה של שיטת משטר זו, כי 'שלטון האלהות שנתנו לו שם מונח של "תיאוקרטיה" לא יערכו לפניו שום שלטון-דמוקרטי הכי משוכלל'.⁵⁹²

כדי להגדיר את המונח תיאוקרטיה, השתמש הרב וולדינברג בדבריו של 'אחד ממפורסמי משכילי זמננו', חוקר המשפט העברי ד"ר אברהם חיים פריימן,⁵⁹³ שהגדיר תיאוקרטיה כך –

שלטון האלהות, כל שלטון בישראל נובע מן המקור העילאי... כל שלוש הרשויות של השלטון, הרשות השופטת, הרשות המחוקקת והרשות המבצעת – כולן נובעות מאת ה' אלוקי ישראל... כי מה שלא תהיה צורת השלטון המדיני בישראל, בין שתהא זו מונרכיה – שלטון היחיד והמלך, בין אריסטוקרטיה – שלטון ראשי העם, ובין דימוקרטיה – יחד שבטי ישראל – תמיד נשארת החוקה היסודית, הקונסטיטוציה

⁵⁹¹ הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' 16.

⁵⁹² שם, עמ' 17.

⁵⁹³ פריימן, דרכי החקיקה, עמ' מא. ד"ר אברהם חיים פריימן (1889-1948) היה חוקר משפט עברי שנרצח בשיירת הדסה באפריל 1948, מחבר הספר: פריימן, סדר קידושין ונישואין.

הישראלית: תורה צווה לנו משה מורשה קהילת יעקב.⁵⁹⁴

בעיני פריימן, התיאוקרטיה היא מעין 'חוקה', החולשת על כל שיטת המשטר. חוקה זו מאפשרת את קיומן של שיטות משטר שונות, הכפופות לה, ובכלל זה גם דמוקרטיה. במילים אחרות, בעיני פריימן תיאוקרטיה היא שלטון החוק הדתי – תיאונומיה חוקתית. כדי לשכנע את קהל הקוראים ביתרונותיה של התיאוקרטיה, גייס הרב וולדינברג את החשש מפני האנרכיה –

דמוקרטיה שאינה נכרכת בתיאוקרטיה... סופה... להביא בכנפיה במוקדם או במאוחר לידי פריצת כל גדרי הקדושה ולהידרדר עד הגיע למצב של אנרכיה (הפקרות והתפרצות וחוסר משטר וסדר).⁵⁹⁵

בהמשך, הוא ביקש אף להבהיר את חלקה של הדת בשמירה על יציבות המשטר -

שלטון יציב ובר קיימא שיהא לו כח השפעה על אזרחי המדינה, יכול להיווצר אך ורק על ידי החדרה עמוקה של אמונה דתית בקרב כל האזרחים.⁵⁹⁶

לכאורה, משמעות הדברים היא שהדת מועילה לפוליטיקה ואף משרתת אותה. מכיוון שדברים אלה מנוגדים לעמדתו של הרב וולדינברג כפי שהוצגה עד כה, שהפוליטיקה כפופה לחוקי התורה, מסתבר, שהרב וולדינברג לא התכוון כאן לטעון שהתכלית היחידה של התיאוקרטיה והאמונה היא שמירת הסדר הציבורי (בדומה לגישה הרפובליקנית ולגישתו של שפינוזה), אלא ניסה לשכנע את קוראיו שיש גם תועלת פוליטית במשטר הדתי.

דברים אלה של הרב וולדינברג, מופיעים אך ורק בספר הלכות מדינה ולא בספרי תשובותיו, ובכלל זה, השימוש במונח תיאוקרטיה שלא מוזכר בספרי השו"ת. יתרה מזו, ציטוט של חוקר המשפט העברי, שאינה אופיינית לכתיבתו של הרב וולדינברג, נועד ככל הנראה להעניק לעמדותיו גיבוי אקדמי, שהיה נחוץ בעיניו בדיון ציבורי שבו לעמדה אקדמית יש משקל גדול מאשר לעמדתו של רב.

⁵⁹⁴ הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' 17.

⁵⁹⁵ שם ג, עמ' לו.

⁵⁹⁶ שם, עמ' לח.

הדברים משקפים את ניסיונו של הרב וולדינברג להשתמש בספר זה כדי 'לשווק' את רעיון התיאוקרטיה בקרב ציבור שבו יש התנגדות בסיסית לשיטת משטר זו.

5. המוסדות השלטוניים

בעיני הרב וולדינברג המשטר התיאוקרטי מתבסס על המוסדות הבאים:

מלך – ראש הרשות המבצעת בכלל, ומפקד הצבא בפרט,⁵⁹⁷ שבידיו מסורה גם סמכות חקיקה⁵⁹⁸ המוקנית למלך מכוח עיקרון 'דינא דמלכותא דינא'.⁵⁹⁹ בעיניו, סמכות המלך אינה כוללת את סמכות השיפוט, המסורה בידי בית הדין הדתי בלבד.⁶⁰⁰

קהילה – הנהגת הקהילה, שבידיה גם סמכויות חקיקה ואף סמכות שיפוט ככל הדרוש לשם פרשנותן של תקנות הקהל.⁶⁰¹

סנהדרין ובתי דין דתיים – מערכת המשפט של המדינה היהודית, שבראשה עמדה הסנהדרין, ומשבוטלה הסנהדרין עברו חלק ניכר מסמכויותיה לידי בתי הדין הדתיים.⁶⁰²

כהונה – הכהנים, האמונים גם על עבודת המקדש אך יש להם גם תפקידים נוספים, שלהם הקדיש הרב וולדינברג דיון קצר באופן יחסי.⁶⁰³

במוסדות אלה עסק הרב וולדינברג, והם יוזכרו בפרקים הבאים.

6. ההנהגה הפוליטית

בדיון על המשטר התיאוקרטי ניתן לדבר על שני מרכיבים: המרכיב התיאוקרטי – החוק הדתי, והמרכיב ההיירוקרטי – מקומם של אנשי הדת בממסד השלטוני. המרכיב השני, ובמיוחד שאלת מעמדם

⁵⁹⁷ שם ב, שער ד, פרקים ב-ג, הנ"ל, ציץ אליעזר כ, מג.

⁵⁹⁸ הנ"ל, הלכות מדינה א, שער ג, פרק ה.

⁵⁹⁹ שם, פרק ו.

⁶⁰⁰ שם.

⁶⁰¹ שם, שער ז.

⁶⁰² שם א, שער א, פרק ה.

⁶⁰³ שם ג, מבוא.

הפוליטי של חכמי הדת, נדונה בכרך השלישי של הספר הלכות מדינה, ה'מכיל ברובו מחקרי הלכות על סדרי הנהגת השלטון המדיני ותהלוכת המנהיגים העומדים ליד הגה ההנהגה'.⁶⁰⁴ בהקדמה לכרך זה מציין הרב וולדינברג את משה ואהרן כאב-טיפוס למנהיגים פוליטיים המאחדים באישיותם את ההנהגה התורנית ואת ההנהגה החברתית –

משה ואהרן המורמים על נס כדוגמא לפרנסי-קדושי-ישראל מסמלים באופני הליכותיהם מציאות האחדות הגמורה בין ההנהגה החברתית לבין יסוד ההנהגה התורנית.⁶⁰⁵

משה ואהרן הם אפוא אב-טיפוס לגישת האיחוד של ההנהגה הדתית והאזרחית. בעיני הרב וולדינברג, עובדת היותו של משה רבנו מנהיג פוליטי שהוא גם מנהיג דתי אינה מקרית. בעיניו, לעובדה זו יש משמעות נורמטיבית-אידיאלית, שכן היא משקפת את דמותו האידיאלית של המנהיג הפוליטי בכל מצב ובכל דור. במקום אחר הוא מרחיב בעיקרון זה אגב הדיון בתקופה שבה ראש הסנהדרין היה נשיא מבית דוד:

כי הנשיאות וראשות הסנהדרין לא היו מתחלקים לשנים, כי אם הכל היה מרוכז ביד איש אחד המורם מעם... כדי שלא להבדיל בין התורה למדינה, כי אם אדרבא לזווגן יחד שהמדינה תתנהג רק על פי התורה, בידעם ברורות [=באופן ברור] שמבלעדה לא יהא מעמד של קיימא למדינה באין לה הבסיס אשר עליה צריכה לעמוד. כי כן יסד נותן התורה שמדינת ישראל תתקיים אך ורק על יסודות התודה שחוקותיה המה החוקים הטבעיים של עמו בחירו.⁶⁰⁶

לכן, 'חכמי התורה... מזגו בהרבה פעמים בקרבם ההנהגה התורנית והמדינית, אשר לאמיתו של דבר דא ודא [=זו זו] – אחת היא',⁶⁰⁷ ובשל כך יש לשאוף למצב שבו יהיה –

⁶⁰⁴ שם, עמ' 9.

⁶⁰⁵ שם, עמ' 6.

⁶⁰⁶ שם א, עמ' קנח.

⁶⁰⁷ שם ג, עמ' ג.

ריכוז השלטון התורתי והמדיני בידי אישיות מרכזית אחת, כשעל ידו נמצאים שני המוסדות העליונים: בית המחוקקים מורכב מחבר חכמים שליטי התורה החוקקים במשענותם חקי המדינה... ובית ועד ליודעי בינה-לעתים מורכב מחבר יועצים מדיניים וצבאיים שיד להם בהנהגת פנים וחוץ ובאסטרטגיה.⁶⁰⁸

בעיני הרב וולדינברג, מבנה המשטר אמור להיות כדלהלן: מנהיג פוליטי דתי עליון, שלצידו שני מוסדות: בית מחוקקים דתי ו'בית ועד' של יועצים מדיניים וצבאיים. לדבריו,⁶⁰⁹ מן התנ"ך ומדברי חז"ל עולה, שגם יהושע בן נון, דוד, שלמה, יהושפט, חזקיהו ויאשיהו היו מנהיגים פוליטיים דתיים מסוג זה.

גישתו של הרב וולדינברג תוארה לעיל, כגישת האיחוד, אך יש להעיר בעניין זה שתי הערות חשובות: ראשית, הרב וולדינברג הסתמך בעיקר על מקורות המעידים שחלק ממנהיגי ישראל היו כאלו ששילבו באישיותם הנהגה דתית ופוליטית, אך הוא לא הביא מקורות הלכתיים תומכים שיש בהם כדי ללמד שמצב זה אינו רק מצב מצוי, אלא גם מצב רצוי. שנית, הרב וולדינברג מתעלם מכך שלצד כל המנהיגים הנזכרים כיהנו גם כהנים (כגון אלעזר הכהן לצידו של יהושע בן נון), שהיו אנשי דת מובהקים שלא עסקו כלל בהנהגה פוליטית אזרחית, ובשל כך, אף אם היה איחוד של ההנהגה הפוליטית עם ההנהגה הדתית, לא היה זה איחוד מלא.

לדעת הרב וולדינברג, ההפרדה בין הממסד הדתי לממסד הפוליטי התרחשה בימי בית שני: 'בשעת בנין בית שני בימי עזרא ונחמיה, על פי המהות הגלויה חולקו התפקידים לשניים: תפקיד רוחני לחוד ותפקיד מדיני לחוד',⁶¹⁰ אולם הפרדה זו לא הייתה מלאה. על אף שעזרא היה המנהיג הרוחני ונחמיה המנהיג הפוליטי, 'בהתבוננות פנימית בעין חודרת ומעמיקה נוכחים לדעת שלאמיתו של דבר איחד רוח החיה של העמדת הדת על תלה את שני המנהיגים הגדולים',⁶¹¹ שהרי נחמיה עסק גם בחיזוק שמירת המצוות.⁶¹² מכאן, שהמנהיגות הפוליטית נדרשת לעסוק גם בענייני דת.⁶¹³

⁶⁰⁸ שם, עמ' ד-ה.

⁶⁰⁹ שם, עמ' ה-יט.

⁶¹⁰ שם, עמ' יט.

⁶¹¹ שם.

⁶¹² שם, עמ' יט-כ.

⁶¹³ ראוי לציין שהרב וולדינברג לא טען שעזרא עסק בענייני החומר.

נמצאנו למדים, שהיה שינוי משיטת משטר המגשימה את **דגם האיחוד** של ההנהגה הפוליטית עם ההנהגה הדתית, לשיטת משטר המבוססת על **דגם השלמה**. דגם המכיר בלגיטימיות של הנהגה דו-ראשית, דתית ופוליטית, כאשר שני ה'ראשים' מנהלים ביניהם יחסים של השלמה במובן זה שההנהגה האזרחית נדרשת לקדם את שמירת הדת והמצוות, וההנהגה הדתית נדרשת לתת דעתה גם להנהגת המדינה, ולא רק לענייני הרוח.

עיגון הלכתי לשיטת משטר זו מצא הרב וולדינברג, דווקא בדבריו של רבנו ניסים⁶¹⁴ על כך ש'אם יבטל [המלך] שום מצוה לצורך תיקון זמנו, לא תהיה כוונתו לעבור על דברי תורה כלל ולא לפרוק מעליו עול יראת שמים בשום צד, אבל תהיה כוונתו לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשותם'.⁶¹⁵ קרי, למרות ההפרדה המוסדית ישנה אחדות ערכית, כאמור, בהתאם ל**דגם השלמה**. זאת, בניגוד לעמדות החוקרים שראו בדברי רבנו ניסים מימוש של דגם ההפרדה.

יתרה מזו, הרב וולדינברג קובע שידע הלכתי מעמיק חייב להיות מן התנאים הדרושים לשם מינויו של אדם לתפקיד פוליטי, ולכן 'היה מקובל תמיד בקרב העם כמושכל ראשון, שבראש ההנהגה יכול לעמוד רק מי שהוא בבחינת צדיק מושל ביראת ה'... צריך גם שיהא לו עכ"פ ידיעת בית רבו בחוקי תוה"ק [=תורתנו הקדושה] דיניה ומצותיה'.⁶¹⁶ אמנם אין כאן איסור למנות אדם שאינו כזה לתפקיד פוליטי, אלא רק נוהג, המשקף את דמותו הרצויה של המנהיג הפוליטי.

נראה אפוא שכדי ליישב בין דבריו בנוגע למשה רבנו לבין דבריו בנוגע למשטר הקיים בהלכה, יש להבחין בין **המשטר האידיאלי**, המתאר את המשטר האופטימלי, שיש אולי לשאוף אליו אך אין חובה ליישמו, ל**משטר הרצוי**, המתאר את שיטת המשטר המחויבת על פי ההלכה. המשטר **האידיאלי** מבוסס על **דגם האיחוד**, ובו, המנהיג הפוליטי הוא גם איש דת בכיר. לעומת זאת, המשטר **הראוי** מבוסס על **דגם השלמה**, המכיר בלגיטימיות של ההפרדה המוסדית בין ההנהגה הדתית להנהגה הפוליטית, אך דורש שיתוף פעולה ביניהן במסגרת המשטר לשם קידום שמירת התורה והמצוות והמטרות הארציות גם יחד. גישה זו מוצאת ביטוי בדבריו של הרב וולדינברג בנוגע לסמכות חכמי התורה:

⁶¹⁴ דרשות הר"ן, דרשה יא.

⁶¹⁵ הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' יח.

⁶¹⁶ שם, עמ' קכב.

חכמי התורה שקדו תמיד על תקנת-המדינה ושמשו כמעט תמיד כמצפן לפני העם לכוון על פיהם דרך הנהגת המדינה שלא תסטה בהליכותיה מדרכי התורה... הם לקחו חלק בראש חות דעה מכרעת אוביקטיבית הן במינוי המלכים, הנשיאים וראשי הגולה... ולקחו גם חבל בהבעת **דעת-תורה** לאופי הנהלת מועצת-שלטון-המלוכה, ועל פיהם היה קם דבר.⁶¹⁷

הרב וולדינברג כתב כאן שחכמי התורה היו מעורבים גם בניהול ענייני המדינה הארציים, והזכיר בהקשר זה את המונח 'דעת תורה' שמתאר בדרך כלל את דגם הכפיפות, שבו המנהיגות האזרחית כפופה לאנשי הדת, אך עיון בדברי הרב וולדינברג מלמד שהוא משתמש במונח באופן אחר.

בעקבות פסיקת הרמב"ם⁶¹⁸ שחכמי התורה השתתפו במינוי המלכים ואף הביעו את דעתם בסוגיות מדיניות, הסיק הרב וולדינברג שבפועל נהגו המלכים בהתאם ל'דעת תורה', אך הוא לא אמר שהם היו **מחויבים** לנהוג כך. במובן זה 'דעת תורה' כאן מתאימה יותר ל**דגם ההשלמה**, שבו המנהיג הדתי מייעץ למנהיג הפוליטי, אך האחרון הוא זה שמקבל את ההחלטה. החלטתו של הרב וולדינברג להשתמש במונח 'דעת תורה' במשמעות שונה מזו המקובלת אומרת דרשני, ונדון בה מיד.

כמו כן, לכאורה, דבריו אלה סותרים את דבריו, כפי שהובאו לעיל, שמהם עולה שההנהגה הפוליטית אינה נתונה בידי אנשי התורה. אולם, שוב, מכיוון שמדובר בציטוט מתוך הספר הלכות מדינה מסתבר שאין לראות בו תיאור מדויק בהכרח של עמדת הרב וולדינברג, אלא ניסיון להדוף את הקוראים להפרדת הדת והמדינה.

יתרה מזו, קריאה מדוקדקת בדברים אלה של הרב וולדינברג, מעלה שהוא עשה כאן שימוש במונח 'דעת תורה' אולם לא במשמעותו המקובלת, שהרי הוא כתב ש'דעת תורה' של חכמי ההלכה היא בגדר 'חות דעת' והבעת דעה בלבד, ולא בגדר החלטה מחייבת. נמצא אם כן, שהרב וולדינברג תמך לכאורה בדגם 'דעת תורה', אך מבלי לומר זאת במפורש, רוקן אותו ממשמעותו המקובלת. מכאן נראה שהרב וולדינברג לא קיבל את דגם 'דעת תורה' החרדי, אולם לא רצה להתעמת על כך באופן חזיתי וגלוי.

⁶¹⁷ שם, עמ' כד. כפי שהוזכר לעיל (עמ' 32) בדרך כלל המונח 'דעת תורה' משויך ל**דגם הכפיפות** המבטא את הכפפת ההנהגה הפוליטית להנהגה הרוחנית ('דעת תורה').

⁶¹⁸ רמב"ם, משנה תורה, סנהדרין ה, א.

7. מערכת המשפט

שאלת מידת הדתיות של מערכת המשפט משלימה את הדיון בשאלת המרכיב ההיירוקרטי. שהרי, אם אנשי הדת הם השופטים, נמצא שיש להם חלק משמעותי במשטר. את הדיון על מערכת המשפט נפתח בדבריו של הרב וולדינברג על היחסים שבין הכהונה והמלוכה. כפי שנראה בסופו של דבר, עמדתו של הרב וולדינברג הייתה שהכהנים היו בפועל השופטים. בהמשך לכך נדון בעמדתו בעניין סמכויות השיפוט בהלכה.

1.1. היחסים שבין המלוכה לכהונה

עמדת הרב וולדינברג בנוגע ליחסים שבין ממסד הכהונה למלוכה היא מורכבת, ויש בה אף סתירות פנימיות. בהלכות מדינה הרב וולדינברג מצטט את הגדרתו של יוסף בן מתתיהו לתיאוקרטיה כשלטון הכהנים –

הנמצאו משפטים טובים וישרים ממשפטי תורתנו, אשר שמה את א-לוהים לאדוני כל הממשלה, ואת יד הכהנים יחד מלאה לנצח על כל הליכותיה, ואת הכוהן הגדול הקימה על ראש כל יתר הכהנים? ... והם שקדו מאד לשמור על החוקים ועל כל הליכות העם, כי הוקמו הכהנים לצופים על העם כלו ולשופטים בכל דברי ריבות ולמוציאי דין החייבים, ואיפה נמצאת ממשלה קדושה מזאת?⁶¹⁹

תפקידם של הכהנים הוא אם כן **לשלוט** (אשר שמה את א-לוהים לאדוני כל הממשלה, ואת יד הכהנים יחד מלאה לנצח על כל הליכותיה), **לפקח** על שמירת חוקי התורה (לשמור על החוקים ועל כל הליכות העם... צופים על העם כלו), **להכריע** בסכסוכים (שופטים בכל דברי ריבות) **ולווציא לפועל** את פסקי הדין. אולם בהמשך כתב הרב וולדינברג דברים שונים באופן מהותי –

בשנים כתיקונם היתה תמיד ההנהגה הכללית של עמנו מושתתת על שני עמודי יכין ובועז ששמש כהונה ומלכות, וביתר דיוק כתר-תורה שהתגלם והתבלט בנושאי כתר-כהונה, וכתר-המלכות. שניהם התהלכו יחד שלוב זרוע כאחים תאומים... כדי

⁶¹⁹ הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' מ-מא, הרב וולדינברג ציין שהוא מצטט את תרגומו של שמחוני.

שיובלט... התלות גמורה של המלכות למשפטי התורה וחוקיה.⁶²⁰

כלומר, שיטת המשטר של ההלכה מבוססת על שני מוקדים: המוקד **התורני** שבא לידי ביטוי בכהונה, והמוקד **המלכותי**, המבטא את השלטון האזרחי, הכפוף אף הוא לחוקי התורה. כלומר, בעיני הרב וולדינברג הכהנים לא נועדו לשלוט אלא להיות נושאי כתר התורה. בניגוד לדברי פלביוס, שמהם משמע שהשלטון כולו הוחזק רק בידי הכהנים,⁶²¹ הרב וולדינברג תיאר שלטון המבוסס על שני מוקדים: מוקד אזרחי ומוקד דתי.

כאן מגיעים אנו לסוגיית היחס בין הדת והמדינה. מדברי פלביוס עולה שהדת והמדינה אחד הם, ומכך שהרב וולדינברג ציטט אותו ללא הסתייגות ניתן היה להבין שהוא אימץ עמדה זו. אולם בהמשך הרב וולדינברג הביא מקורות⁶²² המוכיחים לדעתו שאסור לכהנים להיות מלכים. לדעתו עיקרון זה אינו נובע מן החשש ליציבות השלטון, אלא דווקא מחשש לפגיעה במעמד הרוחני של הכהונה. בהתאם לכך הכהנים אינם מנועים מלהיות מעורבים בענייני ההנהגה, כל עוד אין הם תובעים לעצמם את השלטון –

בגלל שנחוץ לעם ישראל כאוויר לנשימה שיהיו מובדלים ומופרשים מענייני העולם... אבל תפקיד מכובד וראשי להם בהנהגה הרוחנית של המדינה, והוא: לשמש בתור חוקקי ישראל, להורות לעם ולמנהיגיו דרכי ה' הישרים... אשר לאורם יסעו וילכו בהנהגת המדינה.⁶²³

אם כן, שלא כפלביוס, הרב וולדינברג הדגיש דווקא את הצורך להפריד בין הדת (הכהונה) לשלטון (המלוכה), כאשר שניהם מהווים חלק מהמשטר.

אמנם הרב וולדינברג דחה את הטענה שההפרדה בין הכהונה למלוכה מוכיחה את הצורך להפריד בין הדת למדינה, טענה הנסמכת על השחיתות השלטונית של בית חשמונאי הכהני ושל הכנסייה. זאת,

⁶²⁰ שם, עמ' מב.

⁶²¹ כאמור במבוא (עמ' 16) ישנו ויכוח בין החוקרים בשאלת פרשנות דברי פלביוס ובשאלה האם הוא מתאר את המשטר הראוי או המשטר הקיים בימי בית שני.

⁶²² בראשם, הרמב"ן לבראשית מט, י, שציטט בין השאר את דברי הירושלמי (וילנא, הוריות ג, ב): 'אין מושחין מלכים כהנים'. משום מה הרב וולדינברג לא הזכיר את דברי הירושלמי אלא רק את דברי הרמב"ן.

⁶²³ הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' כג.

באומרו שהשחיתות של בית חשמונאי איננה תוצר של החיבור שבין הדת למדינה, אלא דווקא של השחתה דתית ואי קיום חוקי התורה.⁶²⁴ לדבריו, אין שום מקום להשוות בין הכהונה היהודית הטהורה, שלא נפגעת מן הקרבה לשלטון, לכהונה המושחתת של הדתות האחרות.⁶²⁵ מדברים אלו משמע שהרב וולדינברג התנגד להפרדת הדת (הכהונה) מן המדינה (המלוכה). במקום אחר הבהיר הרב וולדינברג את היחסים שבין הכהונה למלוכה –

ניתן גם בפרטים מיוחדים יתר שאת [=מעמד מיוחד] לנשיאות-הכהונה על נשיאות-המלוכה כדי שיובלט אי-התלות של התורה ומשפטיה במלכות, ולהיפך התלות [ה]גמורה של המלכות למשפטי התורה וחוקיה.⁶²⁶

חשוב להדגיש, הרב וולדינברג איננו סבור שהשלטון כפוף לכהונה, אלא שלכהנים יש מעמד מיוחד 'בפרטים מיוחדים' שהוא אינו מפרטם. 'פרטים' אלה מבליטים את אי התלות של הכהונה במלוכה, ואת כפיפותו של השלטון האזרחי ל'משפטי התורה וחוקיה'.

לכאורה סתירה לפנינו, שהרי הרב וולדינברג ציטט את פלביוס המדבר על שלטון הכהונה (תואם את **דגם האיחוד**) ללא ביקורת, לאחר מכן, כתב בעצמו שתפקיד הכהנים לעמוד בראש מערכת המשפט הדתית לצד שלטון אזרחי (תואם את **דגם ההשלמה**), בנוסף, הוא התנגד להפרדה בין הדת והמדינה (**דגם ההפרדה**), וכתב שניתן מעמד מיוחד לכהנים כדי להדגיש את הכפיפות של השלטון לחוקי התורה (**דגם הכפיפות**).

כדי ליישב את הסתירות שבין עמדתו ההלכתית לעמדותיו של פלביוס, המצוטט על ידי הרב וולדינברג כבר סמכא להכרת שיטת המשטר במדינה היהודית, דומה שמן הראוי להבין את מעמדו של פלביוס בעיניו. כאיש הלכה, הרב וולדינברג לא ראה בדבריו של פלביוס מקור בעל מעמד הלכתי מחייב, והציטוט של דבריו בספר הלכות מדינה בלבד, נועד לצרכי שכנוע. כלומר, בעיקר על מנת לחזק את הטיעון ההלכתי של הרב וולדינברג בדבר אופי המשטר במדינה היהודית במקורות היסטוריים מקובלים. בשל כך, אין הרב וולדינברג רואה עצמו מחויב לדברי פלביוס בכל הנוגע לקיומו של שלטון אזרחי ולא בנוגע ליחסים

⁶²⁴ שם, עמ' כא-כב.

⁶²⁵ שם, עמ' מג.

⁶²⁶ שם, עמ' מב.

שבין הכהונה למלכות.

כך יש להבין גם את טענתו שכהנים אמורים להיות שופטים. טיעון זה נועד בעיקר להתמודד עם הטענה בת-זמנו שבמדינת ישראל יש להפריד בין דת ומדינה. כדי להתמודד עם טענה זו טען הרב וולדינברג שחכמי התורה צריכים להיות מעורבים בסדרי השלטון, לא כתוכנית פעולה המבקשת לשרטט באופן מדויק את תפקידה של הכהונה במבנה השלטוני, אלא כטיעון כללי שנועד להצביע על יתרונות החיבור שבין הדת למדינה.

אם אנו מתעלמים מדבריו הפולמוסיים של הרב וולדינברג, אנו נותרים עם הקביעה שהמשטר היהודי מורכב משני מוקדים: אזרחי-מלוכני ודתי-תורני, כאשר כהנים יכולים להיות חלק מהמוקד התורני והמשפטי, אך מנועים מלהיות מלכים. את דברי הרב וולדינברג העמומים בדבר הכפיפות של המלוכה לכהונה, יש להבין כטענה עקרונית בדבר כפיפות המלוכה לחוקי התורה ולא לחכמי התורה.

נמצא ששאלת מקומם של הכהנים במשטר היא שולית בעיני הרב וולדינברג, בעוד שהדבר המרכזי בעיניו הוא מעמדה של תורת ישראל במסגרת שיטת המשטר היהודית, וכפיפות המלוכה לחוקי התורה. נראה שהדיון בדבר מקומה של הכהונה במשטר נועד לבסס את הטענה בדבר מקומם של **אנשי ההלכה** במשטר, טענה שהיו ויש לה משמעויות מעשיות מרחיקות לכת בכל הנוגע ליחסי דת ומדינה במדינת ישראל.

1.2. סמכויות השיפוט בהלכה

בעיניו של הרב וולדינברג, מערכת המשפט במדינה היהודית חייבת להתבסס על דין התורה, ובשל כך, רק חכמי ההלכה כשירים להתמנות לשופטים –

במינוי שופטים במדינת ישראל בארץ ישראל בכהאי גוונא [=באופן זה] לית מאן דפליג ולית דין ולית דיין [=אין מי שחולק ואין דין ואין דיין] שעמודי המשפט צריכים להוסד ולהכונן על יסודי תורת משה הכתובה והמסורה, ועל ידי מקיימיה ושומרי מצותיה היודעים בינה לעתים.⁶²⁷

⁶²⁷ שם, עמ' סח, ראו גם שם, עמ' סג.

אמנם הרב וולדינברג הכיר בסמכות נבחרת הציבור 'לחוקק דיני-מדינה ומשפטי-עונשים',⁶²⁸ אך גם עניינים אלו 'לא יהו מוצאים לפועל כי אם על ידי שופטים תורניים שכח להם בשכלם התלמודי לחדור לתוך עומקו של המשפט העברי, ובטחון בם שלא ישגו...'.⁶²⁹

אמנם הרב וולדינברג הוכיח שההלכה מאפשרת לציבור להקים ערכאות שיפוט אזרחיות, המוסמכות להכריע במקרה של ספק בפרשנות החקיקה האזרחית (תקנות הקהל),⁶³⁰ אך נראה שבענינו, הסמכות הפרשנית האמורה היא נגזרת של סמכות החקיקה הנתונה למחוקק האזרחי, ולא סמכות שיפוט משום שהשיפוט דורש לא רק פרשנות של החוק אלא גם בחינה של שיקולי מדיניות ומוסר ביישום החוק, האמורים להתבסס על משפט התורה.

הרב וולדינברג דחה בעקביות את האפשרות להכיר בלגיטימיות של בתי משפט אזרחיים שאינם דנים לפי דין התורה מכוח עיקרון 'דינא דמלכותא – דינא',⁶³¹ אף שהוא מודה שניתן להקים ערכאות שיפוט הדנות שלא לפי דין התורה במקום בו אין שופטים תלמידי חכמים ('ערכאות שבסוריא', ראו לעיל עמ' 46).⁶³² אלא שלדעתו, ערכאות אלו מוקמות כפתרון זמני דחוק, בנסיבות שבהן לא ניתן כלל להקים ערכאות שיפוט תורנית.

2. תיאורוניה חוקתית

2.1. סמכות החקיקה האנושית

לגבי המרכיב השני במשטר – המרכיב התיאורני – כתב הרב וולדינברג – שתיאוקרטיה היא 'שלטון אבסולוטי (בלעדית) של התורה בחיים המדיניים של המדינה'.⁶³³ בעיני הרב וולדינברג, התיאוקרטיה מחייבת כפיפות מוחלטת של המשטר לחוקי התורה. קביעה זו מניחה שהתורה היא בעצם

⁶²⁸ שם א, עמ' רסא.

⁶²⁹ שם.

⁶³⁰ שם ג, עמ' קעה.

⁶³¹ שם א, עמ' קפט-קצא; הנ"ל, ציץ אליעזר טז, מט.

⁶³² הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' סה-סח. ראו עוד: ברנד, ערכאות של גוים, עמ' 14-15.

⁶³³ הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' לז. הסוגריים במקור.

חוק המדינה היהודית הראויה, קביעה שכפי שסיידלר⁶³⁴ הראה, היו שותפים לה גם שפינוזה, מנדלסון, הרש"ר הירש והרב ברויאר, למרות המסקנות המנוגדות שכל אחד מהם הסיק מהנחה זו.

מדבריו ניתן להבין שהוא תומך בתיאונומיה מלאה, שבה החוק במדינה הוא אך ורק חוק דתי. השקפה זו עולה גם מדברים שכתב בראש הספר הלכות מדינה, בתיאור החזון שלו למדינת ישראל: 'ההכרה הברורה שרק הליכותיה של תורת קדשינו יכולות לשמש יסוד ובנין ולצינור שאיבה מתמיד להלכות-מדינתנו'.⁶³⁵ בהמשך הוא הדגיש שחוקי התורה נדרשים הן בחלק שבין אדם למקום (תחום הדתי) הן בתחום שבין אדם לחברו (התחום האזרחי): 'באמור "כי המשפט לאלקים הוא" המכוון המדויק הוא בלי תת פדות בין משפטים הנוגעים למקום, לבין משפטי בני אדם אלו עם אלו'.⁶³⁶

יתרה מזו, לשיטתו, את חוק התורה יש להחיל במדינה כפי שהוא, ללא שינויים: 'חוקת היסוד של מדינתנו כבר נתנה בסיני ולא תשתנה לעולמים'.⁶³⁷ מכאן נובע שכל משטר אנושי כפוף לחוק התורה. כדבריו: 'הכרחיות השתעבדות ההנהגות החברתיות... תחת עול משמעת חקי השלטון האלקי באבסולוטיות גמורה'.⁶³⁸

אף שהרב וולדינברג מתאר כאן חזון שבו ישנו רק חוק אחד, הוא חוק התורה, השולט באופן מוחלט בחברה ובפוליטיקה (שכונה לעיל, **נומוקרטיה דתית**), בהמשך הוא דן בהרחבה בסמכותם של בני האדם לחוקק חוקים להשלמת חוקי התורה, הן מכוח חקיקה דתית-הלכתית של תקנות ('דינים דרבני') הן מכוחה של חקיקה אזרחית, המבוססת על שלושה ערוצי חקיקה: משפט המלך,⁶³⁹ 'דינא דמלכותא – דינא'⁶⁴⁰ ותקנות הקהל.⁶⁴¹ מכאן, שבניגוד לאמירות הגורפות על כך שהחוק במדינה היהודית אמור להיות החוק האלוקי בלבד, עיון רחב יותר בדבריו חושף תמונה מורכבת יותר, כזו שניתן לכנותה **כתיאונומיה**

⁶³⁴ סיידלר, היהדות כדת חוק.

⁶³⁵ הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' 8, ראו עוד: שם, עמ' 16.

⁶³⁶ שם, עמ' 12.

⁶³⁷ שם, עמ' 20.

⁶³⁸ שם ג, עמ' 7, וכן שם, עמ' כד.

⁶³⁹ נדון שם א, שער ג, פרק ה.

⁶⁴⁰ נדון שם, שער ג, פרק ו.

⁶⁴¹ נדון שם ג, שער ז.

חוקתיות המאפשרת חקיקה אנושית – דתית ואזרחית.

מסתבר שאת הפער שבין הצהרותיו העקרוניות לעמדותיו ההלכתיות יש להסביר על רקע האופי הפולמוסי של ספרו הלכות מדינה. הרב וולדינברג ביקש לשכנע את קוראיו בערך הרב של חוק התורה כמסד החוקתי של המדינה. לשם כך, בצד הצגת היתרונות הגלומים לדעתו באימוץ חוק התורה ליציבות המשטר ולמניעת אנרכיה, הציג עמדה טהרנית, שמטרתה להעביר מסר חד (גם אם לא מדויק), שחוק התורה הוא שאמור להיות חוק המדינה ותו לא.

על עמדתו המדויקת ניתן אפוא לעמוד רק מכוח העיון בדיון ההלכתי המפורט שבספריו, שממנו עולה שההלכה מאפשרת חקיקה אנושית דתית ואזרחית, ודין התורה האלוקי הוא מעין חוקה שמאפשרת חקיקה אנושית נוספת הכפופה לה.

2.2. חקיקה דתית ואזרחית

בנוגע לשאלה מיהם המחוקקים האנושיים – אנשי דת או מנהיגים פוליטיים – ישנה סתירה לכאורה בדברי הרב וולדינברג. הרב וולדינברג הכריז כי הרשות המחוקקת במדינה היהודית היא הסנהדרין. בעניין סמכות החקיקה של הסנהדרין קבע הרב וולדינברג –

שבית-התורה היה משמש לבית-המחוקקים של בית-המלכות בכל עניני הנהגת המדינה, והתורה ומשפטיה הקיפה כחוט השני את כל חיי העם והמדינה, עד שגם אפילו בענייני חוץ היו מתייעצים עם ארזי הלבנון אדירי התורה סנהדרי-יה, בד בבד עם ההתייעצות עם המומחים לאותו דבר.⁶⁴²

מדברים אלו משתמע, שבעיני הרב וולדינברג, החקיקה במדינה היהודית היא חקיקה דתית בלבד. אולם, במקומות אחרים הוא ביטא עמדה הרבה פחות נחרצת –

לא רק שהתורה הרשתה לכך לחוקק חוקים מדיניים, כי אם גם חייבה על כך בזה שלא מצאה לנחוץ לפרט בפרטות כל מנהגי והלכות מדינה.⁶⁴³

⁶⁴² שם א, עמ' ג.

⁶⁴³ שם, עמ' רנג.

יתרה מזו, לדברי הרב וולדינברג, הסמכות לחוקק חוקים קבועים כדי להתמודד עם צורך חברתי כזה או אחר, מסורה אך ורק בידי המלך, בניגוד לבית הדין שיכול אמנם להעניש בהוראת שעה את מי שבהתנהגותו פוגע בציבור, אך 'הוראת בית דין לפי שעה, בעבור צורך השעה – מתבטלת... אבל בתקנות המלך לפי שעה נכנס החוק בתקפו התמידי כל אימת שמתחדש הצורך שעה ולא צריכים תקנה מחדש'.⁶⁴⁴

הרב וולדינברג האריך לדון בסמכות החקיקה של המלך בענייני ממון מכוח עיקרון 'דינא דמלכותא', ובסמכות החקיקה שביד נבחרים הציבור מכוח תקנות הקהל. הוא אף השליך מסמכות זו על סמכות החקיקה של בית הנבחרים בימינו –

בדורות הללו שכל מדינה יש לה בית נבחרים מכל המדינה, פארלאמענט, וכל החוקים נחתכים על פי הנבחרים האלה, מעתה כל מה שעושים ומתקנים לטובת המדינה הוה כקיבלו עליהם כל החוקים. יען שכל אנשי המדינה בוחרים צירים לבית הנבחרים ושולחים אותם לתקן להם תקנות טובות ומועילות. אשר על כן בדברים שבממון אף שהוא היפך מד"ת [=מדין תורה] יש להם הכח והעוז לתקן תיקון המדינה.⁶⁴⁵

מדברים אלו עולה, שבעיני הרב וולדינברג, הבסיס המשפטי של החקיקה האזרחית מבוסס על קבלת הציבור. הוא הניח שהחקיקה מבטאת את רצון הציבור, וכשם שהיחיד יכול להתחייב לשלם מעבר לחוב המוטל עליו על פי הדין,⁶⁴⁶ כך גם הציבור.

זאת ועוד, הרב וולדינברג אף הרבה לצטט את דברי רבה של קובנה, הרב אברהם דב כהנא שפירא,⁶⁴⁷ שכתב שאפילו סמכות חכמי ההלכה לתקן תקנות בתחום הממוני מכוח 'הפקר בית דין – הפקר', מבוססת על סמכות השלטון, ובכלל זה גם שלטון שאינו יהודי, לחוקק חוקים. 'דלא נאמרה הלכה זו לבית דין של ישראל בתור בית דין, אלא בתור ממשלה... ולא ביחוד בבית דין של ישראל נאמרה כי אם בכל ממשלה בביתה שהיא השלטת בכל אשר לנתיניה'.⁶⁴⁸ משמעות הדברים היא, שלפחות בענייני ממון, אין

⁶⁴⁴ שם א, עמ' קסא.

⁶⁴⁵ הני"ל, ציץ אליעזר י, נב.

⁶⁴⁶ ישכל תנאי שבממון – קיים' (רמב"ם, משנה תורה, מכירה יג, ג).

⁶⁴⁷ דבר אברהם א, א.

⁶⁴⁸ הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' קפד, וכן שם, עמ' רנה; הני"ל, ציץ אליעזר טז, מט-נ, שם כב, פו.

ייחוד לחקיקה הדתית, והיא זהה במהותה לחקיקה האזרחית, זאת בניגוד לעמדת הרב הרצוג, לעיל עמ' 76). במילים אחרות, הרב וולדינברג כתב שיש סמכות חקיקה אזרחית, ובנוסף, ציטט את העמדה הטוענת לחילון סמכות החקיקה התורנית, זאת, שלא כדבריו לעיל שהסמכות היא תורנית בלבד. כיצד ניתן ליישב סתירה זו?

דומה שגם כאן, אין מנוס מן ההבחנה בין כתיבה פולמוסית שבספר הלכות מדינה, שנועדה בעיקר להביע התנגדות לניסיונות להפריד בין דת ומדינה, לבין הדיון ההלכתי המפורט, שממנו עולה שבצד סמכות החקיקה של חכמי ההלכה (שאינה דתית במהותה), התקיימה מערכת ענפה ועשירה של חקיקה אזרחית שאינה מבוססת על ההלכה.

בשולי הדברים חשוב מאוד לציין שהרב וולדינברג הדגיש, שסמכות החקיקה האמורה נועדה להשלים את החקיקה הדתית, ולקבוע חוק במקום שהדין הדתי שותק, ולא להחליף את החקיקה הדתית, כי –

להסכים בשי[ט]טיות לקבלת שיפוט של חוקי זרים, ברור כשמש בצהרים שאין שום ערך לשום קבלה והסכמה, יהיה על ידי מי שיהיה, כי אין שום כח אשר יוכל לעשות זאת, וכל הדינים אשר ידונו על פי החוקים ההם יהיו בטלים ומובטלים לא שרירין ולא קיימין, וכל הנותן יד לפשע מתועב זה לבז ליקהת-אם כמוהו כהולך לדייני ערכאות שנאמר עליו שהוא 'מחלל את השם ומיקר את שם האלילים...'⁶⁴⁹

אף שהרב וולדינברג דיבר על 'קבלת שיפוט של חוקי זרים', הוא לא הסתפק בהתנגדות לקבלת חוקים של עמים אחרים (כגון קבלת החוק הבריטי) אלא התנגד גם לחוקים של הכנסת שאינם חוקי התורה, כגון חוק הירושה (ראו לקמן עמ' 173).

לגבי מימוש סמכות החקיקה הרב וולדינברג התנגד בתוקף למגמה לתקן תקנות שישלימו את משפט התורה. אמנם, כפי שנראה בהמשך, הוא קיבל בדיעבד חלק מחוקי הכנסת בזמן שלחלק אחר הוא התנגד בתוקף.

⁶⁴⁹ הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' סט.

3. סיכום ודיון

בהלכות מדינה הרב וולדינברג קובע שהמשטר היהודי הרצוי הוא תיאוקרטיה. בעיניו, לתיאוקרטיה היהודית הראויה שני מרכיבים: הראשון, שחוק המדינה יהיה חוק התורה, והשני, שאנשי הדת יהיו חלק מהמשטר.

לגבי המרכיב הראשון, אף שבחלק מכתביו ניתן למצוא התבטאויות התומכות ב**נומוקרטיה דתית**, שבה חוק המדינה הוא אך ורק החוק הדתי, נראה שבכתיבתו ההלכתית הוא ביטא עמדה מרוככת יותר, המכירה בסמכות החקיקה האנושית – דתית ואזרחית, ותומכת בדגם משטרי של **תיאונומיה חוקתית**, שבה חוק התורה מהווה מעין חוק מסגרת, שהחקיקה האנושית נדרשת לעמוד בגבולותיו.

לגבי המרכיב השני, לדעתו במשטר היהודי האידיאלי המנהיג הוא גם איש התורה הבכיר (**דגם האיחוד**). אולם ההלכה אינה מחייבת חתירה לשיטת משטר שכזו, ומכירה בלגיטימיות של הנהגה פוליטית שהעומד בראשה אינו בהכרח מחכמי התורה, כל עוד המנהיג הפוליטי פועל בהרמוניה עם אנשי התורה למען המטרות הדתיות (**דגם השלמה**).

הרב וולדינברג ציטט את פלביוס, המפרש את התיאוקרטיה כשלטון הכהנים, אולם הוא עצמו סבר שבתיאוקרטיה יהודית הכהנים אינם המלכים, אלא השופטים. בהמשך לכך הוא קבע שבמדינה היהודית הראויה השיפוט אמור להיעשות אך ורק בידי אנשי דת.

אדלר בחן את משנתו של הרב וולדינברג, ונראה כי רוב ממצאיו דומים לממצאים המתוארים בעבודה זו.⁶⁵⁰ אף על פי כן, הוא מסיק שמשנת הרב וולדינברג –

תומכת ברעיון תיאוקרטי... היא רואה בשלטון חכמי התורה את השלטון הנורמטיבי. זאת כאשר לחכמים ההבנה והיכולת לנהל ולהנהיג את המדינה. אם לא כך הדבר, הרי שהנורמה היא משטר מעורב של חכמי תורה ומנהיגות פוליטית, כאשר הכפיפות

⁶⁵⁰ להלן סקירה קצרה: אדלר (מדינת התורה, עמ' 32) קיבל את עמדתו של כהן, שלפיה הרב וולדינברג תמך בשלטון תיאוקרטי, שבו הסמכות הפוליטית נתונה בידי חכמי ההלכה. אולם, הוא מצוין (שם, 33-34) שבדיעבד הרב וולדינברג מקבל את האפשרות לקיומה של מנהיגות פוליטית אזרחית שפועלת במסגרת חוקי התורה. למנהיגות זו סמכויות משמעותיות, כגון מינוי דיינים (שם, 37-38). אדלר (שם, 49) מוסיף שלשיטת הרב וולדינברג התורה מאפשרת שיטות ממשל שונות. כמו כן, אדלר כותב שסמכות החקיקה היא בידי חכמי ההלכה או בידי הציבור ונציגיו תחת פיקוח של חכמי ההלכה (שם, 39-40).

העקרונית של הפוליטיקה לתורה היא הנורמה.⁶⁵¹

אדלר מדגיש בעבודתו שמהותה של תיאוקרטיה הוא שלטון חכמי התורה, ובעקבות כך הוא תמה, האם חכמי התורה מסוגלים לנהל מדינה?⁶⁵² אולם לטעמנו זוהי פרשנות שגויה של המונח תיאוקרטיה במשנת הרב וולדינברג. כפי שהראינו, תיאוקרטיה אינה מחייבת את העברת רסן השלטון לידי חכמי הדת, אלא את אימוץ חוק התורה כחוק המדינה לצד תקנות דתיות ואזרחיות, וייסוד מערכת משפט שהיא מערכת דתית במהותה.⁶⁵³

ג. דמוקרטיה במשנת הרב וולדינברג

כאמור, הלינגר הציע דגם לניתוח דמוקרטיה ליברלית המבוסס על שלושה רבדים: התשתיות הנורמטיביות של המשטר, עקרונות היסוד של המשטר ושיטת הממשל. להלן, נתמקד בשני הרבדים הראשונים, היסודיים יותר. לפי הלינגר, התשתיות הנורמטיביות של המשטר הדמוקרטי הליברלי הן: אינדיבידואליות, אוניברסליות ורציונליות, בעוד שהמשטר הרפובליקני מבקש לאזן ערכים אלו מכוחם של ערכים כקולקטיביות ופרטיקולריות. להלן נבחן האם הרב וולדינברג מאמץ את התשתית הנורמטיבית של המשטר הדמוקרטי הליברלי, באופן מלא או חלקי.

1. התשתיות הנורמטיביות

1.1. אינדיבידואליות וקולקטיביות

בהלכות מדינה בפרק שכותרתו 'חיים מדיניים', עסק הרב וולדינברג ביחס בין הפרט לקולקטיב. לדבריו, כדי שהאדם יוכל להגשים את תכליתו הדתית, עליו להיות חלק מקולקטיב: 'ובהיות שלשם יכולת מילוי תפקידו וחובתו של האדם בעולם עשייה זה... הייתה גם זאת מאת ה' להטביע בסגולת האדם שיהא מדיני בטבעו'.⁶⁵⁴ בהסתמכו על דברי המשנה 'התפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש רעהו חיים

⁶⁵¹ שם, עמ' 107.

⁶⁵² שם.

⁶⁵³ דבר זה כשלעצמו אינו יוצא דופן, שהרי ברוב המשטרים שופטים נתפסים כאנשי רוח ולא כאנשי מעשה.

⁶⁵⁴ הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' כה.

בלעו⁶⁵⁵ ועל דברי הרמב"ם⁶⁵⁶ על הצורך בשלטון כדי להתמודד עם הדעות השונות של בני האדם, הוא הסיק שתפקידו של השלטון לדכא את הרוע כדי לאפשר את הקיום המשותף.⁶⁵⁷

תפיסתו הקולקטיבית של הרב וולדינברג באה לידי ביטוי מובהק בטענות רדיקליות הנוגעות לאופי החברה ותכלית קיומה. כך למשל, הוא ציטט מספר 'שערי ציון',⁶⁵⁸ ש'כל האנשים נעשים כגוף אחד ונחשבים כאברים רבים בגוף אחד, שכל אחד עוזר ומסייע לחברו',⁶⁵⁹ וטען שיש עדיפות לצרכי הכלל על צרכי הפרט.⁶⁶⁰ לדעתו, לקיום הקולקטיבי יש מטרה דתית, בהסתמכו על דברי הראי"ה קוק, שכתב ש'כנסת ישראל איננה אומה במובן הרגיל אלא התמצית האידיאלית של האדם',⁶⁶¹ בשל כך הוא אף קובע ש'אל יהא קל בעינינו לזלזל חלילה בקדושת ההנהגה המדינית'.⁶⁶² ומכאן המסקנה –

ואשרי האיש הישראלי אשר ידע להבין למצוא שביל-הזהב של דרך-הקדש. להתקדש ולהדבק בכל נימי נפשו ונשמתו אל כללות נשמת האומה ברוח ובפועל, להשתתף עם הגוף המדיני בלקיחת חבל בטביעת הצביון, ולהתערות בחיי המדינה לאור אבוקת תורת-סיני.⁶⁶³

1.2. אוניברסליות ופרטיקולריות

הרב וולדינברג הדגיש פעמים רבות את הבידול שבין יהודים לנכרים. בהקשר זה הוא מצטט מאמר של הרב הרצוג, שקבע שאסור לתקן תקנות כדי להידמות לאומות העולם, ומסקנתו היא, ש'כל הבא להציע תקנות... מפני שזהו הדין במשפטי העמים הדימוקרטיים במערב אירופא וכו' ומעמידי הדרישות כוונתם

⁶⁵⁵ משנה אבות ג, ב.

⁶⁵⁶ רמב"ם, מורה נבוכים חלק ב, פרק מ.

⁶⁵⁷ הרב וולדינברג, שם, עמ' כו.

⁶⁵⁸ הכוונה לספרו של הרב שטרנפלד, שערי ציון, שהיה אחד מגדולי הפוסקים הליטאיים, ראו עליו: ליפץ, שטרנפלד.

⁶⁵⁹ הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' כז; וראו עוד: שם, עמ' קטז.

⁶⁶⁰ שם, עמ' כט ('להעדפת ענין הכלל על ענין הפרט והחשבת הענין הכללי כחלק מהענין הפרטי'), על פי דברי ריה"ל בספר הכוזרי מאמר ג, ג-יט.

⁶⁶¹ הרב קוק, אגרות הראי"ה ב, תט, עמ' סה; מובא בתוך: הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' לד.

⁶⁶² שם, עמ' לו.

⁶⁶³ שם, עמ' לד-לה.

להבליט על ידי כך את הדימוקרטייות של מדינת ישראל שהולכת בדרכי הגוים הללו, לא נאבה ולא נשמע אליהם.⁶⁶⁴

הוא התנגד בתוקף לניסיון ללמוד דבר מחוקי הגויים, ומתריע: 'השמרו לכם... ללמוד לעשות כחוקותיהם ולהביא דוגמאות והשוואות ממשפטיהם',⁶⁶⁵ וציין ש'איסור יש בדבר אפילו לבוא להסתייע מחוקי זרים לדיני תוה"ק [=תורתנו הקדושה].⁶⁶⁶

בחלק השני של הלכות מדינה עסק הרב וולדינברג בדיני המלחמה, ואגב כך דן בכללים שמקורם בדין הבינלאומי, כאיסור לפגוע בשבויים אשר על פניו אין לו מקור בהלכה. הרב וולדינברג תמך באיסור, אך לא ציין את ההקשר הבינלאומי שלו, והתייחס אך ורק למקורות יהודיים.⁶⁶⁷ מכאן, שגם כאשר הוא מקבל ערכים, ואפילו חוקים בינלאומיים, הוא לא מצהיר על כך.

1.3. רציונליות

בהשוותו בין התורה לפילוסופיה בספר הלכות מדינה, טען הרב וולדינברג שבניגוד לפילוסופיה, שמבוססת על השכל אנושי, תורת ה' מקורה אלוקי – 'חכמת הפילוסופיא היא טבעית וחכמים גדולים היו והעמידו כל דבר על טבעו ומרוב חכמתם העמיקו שחתו והצרכו לכפור בתורת משה, לפי שאין כל התורה טבעית אלא קבלה'.⁶⁶⁸ ומכאן שהוא מתנגד לרציונליות האנושית.⁶⁶⁹

אך מנגד, הוא טוען, בדומה לרב הרצוג (לעיל עמ' 83), שבניגוד לפורמליזם המשפטי של חוקי הגויים, דווקא חוקי התורה מבוססים על היגיון ונימוק –

⁶⁶⁴ שם א, עמ' 24.

⁶⁶⁵ שם, עמ' 30. ברוח זו הוא מפרש, שעצת יתרו למשה להקים מערכת משפט, זקוקה הייתה לאישור אלוקי 'מפי הגבורה', שאם לא כן, לא היה למשה לקבלה (שם, עמ' י).

⁶⁶⁶ שם, עמ' עד.

⁶⁶⁷ שם ב, שער ה, פרק ט.

⁶⁶⁸ שם א, עמ' 31, מתוך שו"ת הרא"ש נה, ט. טענה זו בדבר מקורו האלוקי של משפט התורה מופיעה גם אצל: הרב וולדינברג (שם), 12-13.

⁶⁶⁹ דברים אלה עולים בקנה אחד עם הזיקה העמוקה של הרב וולדינברג לספר הזוהר שאותו הוא הרבה לצטט, ובכלל זה נטייתו להזכיר אותו גם במסגרת דיונים הלכתיים, כאמור לעיל. עוד בעניין השפעת הזוהר על פסיקת ההלכה ראו: חלמיש, הקבלה בתפילה.

חלוק [=הבדל] עצום יש בין משפטי ישראל למשפטי עמים אחרים... במשפטי העמים לא הטעם והנימוק הם הכח המחייב והמשעבד של ההלכה: אך ההסכמה של הממשלה והא[ני]שור של המושל... ובזה יש קדימה גדולה לחכמי ישראל במשפט ישראל... העיקר הוא טעמה ונימוקה של השמועה...⁶⁷⁰

דומה שאת הפער שבין שני הטיעונים האמורים יש להסביר על רקע סוג המקורות שבהם הוא עוסק או על רקע מגמתו של הרב וולדינברג. הרב וולדינברג העריך מאוד את השימוש ברציונליות בהבנת דברי חז"ל, אך בכל הנוגע למקורות הקדומים יותר, שהם אבני היסוד של התורה וההלכה, סבר שאין הם כפופים להיגיון האנושי. תפיסה זו נגזרת מעמדתו העקבית בספר, שהעליונות של התורה נובעת ממקורה האלוקי, ולכן אך טבעי הוא שהוא אינו סבור שהתורה כפופה לביקורת רציונלית.

כמו כן, ראוי לציין שכל הציטוטים מקורם בספר הלכות מדינה, ועל כן, מסתבר שאת דבריו בשבח הרציונליות יש להבין על רקע רצונו לשכנע את קוראיו שיש טעם בהחלת משפט התורה במדינת ישראל.

1.4. סיכום

אף שהרב וולדינברג איננו מרבה לעסוק בשאלות פילוסופיות-נורמטיביות, דומה כי מן ההתייחסויות המועטות שלו לשיטת המשטר במדינה היהודית, המרוכזות בספר הלכות מדינה, עולה תפיסה קולקטיבית, פרטיקולרית ואי-רציונלית, הקרובה יותר לגישה הרפובליקנית מאשר לדמוקרטיה. ייתכן שעמדותיו אלה קשורות גם למרכיב החרדי באישיותו, הכולל התנגדות האורתודוקסיה החרדית למודרנה וסירוב לקבל את ערכיה בכלל, ואת הערכים הליברליים בפרט. כמו כן, אפשר שהוא הושפע מן הרוח הרפובליקנית של בן גוריון⁶⁷¹ ששלטה בשיח הציבורי בישראל בשנים שבהן כתב את הלכות מדינה.

⁶⁷⁰ הרב וולדינברג (שם), עמ' 23-24, מצוטט מתוך דברי הרב באבד.

⁶⁷¹ קידר, ממלכתיות.

2. עקרונות יסוד דמוקרטיים

2.1. ריבונות העם

ריבונות העם נבחנת, הן בנוגע לשיטת המשטר הן בנוגע למעורבות העם בהכרעות השלטוניות. במשטר מלוכני, מטבע הדברים, חלקו של הציבור בחקיקה או בגיבוש הדרך שבה תנוהל המדינה מועט בהשוואה למשטר הדמוקרטי.

הרב וולדינברג דן בהרחבה בשאלה, האם תורת ישראל מחייבת משטר מלוכני.⁶⁷² אגב כך הוא ציטט את אברבנאל שסבר שאין חובה למנות מלך, והסיק מדבריו שהוא תומך ב'הנהגה ריפובליקנית-דמוקרטית'.⁶⁷³ למעשה, הרב וולדינברג אינו מכריע במחלוקת הפוסקים בדבר החובה למנות מלך,⁶⁷⁴ ומותיר שאלה זו פתוחה להכרעת הציבור,⁶⁷⁵ תוך שהוא מצטט בהסכמה את דבריו של פריימן על כך ש –

מה שלא תהיה צורת השלטון והמשטר המדיני בישראל, בין שתהא זו מונרכיה - שלטון היחיד המלך, בין אריסטוקרטיה - שלטון ראשי העם, ובין דימוקרטיה - יחד שבטי ישראל, תמיד נשאר החוקה היסודית, הקונסטיטוציה הישראלית: תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב.⁶⁷⁶

הרב וולדינברג אף הדגיש שבימינו הפכה ההכרעה במחלוקת הפוסקים בעניין זה לבעלת ערך עיוני בלבד, משום שהמלך חייב להיות מבית דוד, 'וכל זמן שלא יבורר לנו בהחלטיות שישנו הראוי למלוכה מאותה משפחה אסור לנו למנות איזה מלך אחר'.⁶⁷⁷ עם זאת, הוא כתב שניתן למנות נשיא 'שיהיה לו תוקף של שליט עליון רוחני ומדיני',⁶⁷⁸ בהתאם לגישתו בדבר איחוד ההנהגה הרוחנית והפוליטית.

⁶⁷² הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, שער ג, פרק א, וכן הנ"ל, צ"ץ אליעזר ב, כח.

⁶⁷³ הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' קמג; שם ג, עמ' קלו.

⁶⁷⁴ שם, עמ' כז; ג, עמ' מד.

⁶⁷⁵ גישה זו תואמת את 'הגישה הגמישה' כפי שכינה אותה הלינגר, דגם הדמוקרטיה, עמ' 33, שעל פיה התורה אינה מחייבת משטר מסוים ומותרת עניין זה להכרעת העם. לטענת הלינגר זו גם גישתם של הנצי"ב (העמק דבר, דברים יז, יד) ושל הרב חיים דוד הלוי (הלינגר שם, עמ' 202).

⁶⁷⁶ הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' 17.

⁶⁷⁷ שם, עמ' קמז.

⁶⁷⁸ שם, עמ' קנג.

הרב וולדינברג אף הסתייג בחריפות משלטון עריץ שאינו מכבד את העם ואת רצונותיו. לדבריו, 'שנואה היא לפי חקי תורתו הקדושה הנהגה דיקטטורית והשתלטות כחית [=כוחנית] באיזה אופן שהוא של איש או קבוצת אנשים על שדרות העם',⁶⁷⁹ ו'תורתנו הקדושה מרחיקה תכלית הריחוק ממשל-יחיד אשר זדון לבו משיאו להדמות כביכול לכח שליט עליון המתנשא לכל לראש כאילו נפשות כל אנשי מדינתו המה קנינו להנהיגם להטותם לשבט או לחסד ככל העולה על רוחו'.⁶⁸⁰

הרב וולדינברג מרבה לצטט את העיקרון שקבע הראי"ה קוק,⁶⁸¹ 'שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכיות של המשפטים ליד האומה בכללה',⁶⁸² שהוא עיקרון דמוקרטי מובהק, המכיר בריבונות העם כאשר המשטר אינו מלוכני.

בכל הנוגע לסמכויות החקיקה של השלטון, מדברי הרשב"ם⁶⁸³ והרמב"ם⁶⁸⁴ הסיק הרב וולדינברג, שסמכות החקיקה של השלטון (יהודי או נוכרי) מכוח 'דינא דמלכותא – דינא', מבוססת על הסכמת הציבור לקבל את עולו של השלטון.⁶⁸⁵ כך בנוגע לחקיקה וכך גם בנוגע להתנהלות השלטון בשגרה: 'אחראים לקביעת צורת ההנהגה המה לא רק אישי ההנהגה היושבים ראשונה במלכות, כי אם גם העם לשדרותיו'.⁶⁸⁶ אמנם, כאמור לעיל (עמ' 146), הרב וולדינברג סבר שסמכות החקיקה של השלטון מוגבלת, שכן סמכות זו נתונה רק בנוגע לחוקים שיש בהם השלמה לדין התורה, וככלל, אין השלטון רשאי לחוקק חוקים המנוגדים לדין התורה.⁶⁸⁷

⁶⁷⁹ שם ג, עמ' קצ.

⁶⁸⁰ שם, עמ' מה-מו.

⁶⁸¹ הרב קוק, משפט כהן, קמד.

⁶⁸² הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' קעה; שם, עמ' רעח; שם ב, עמ' קיט; שם ג, עמ' כד; שם, עמ' צח; הנ"ל, ציץ אליעזר י, א.

⁶⁸³ רשב"ם בבא בתרא נד ע"ב, ד"ה והאמר.

⁶⁸⁴ רמב"ם, משנה תורה, גולה ואבדה ה, יח.

⁶⁸⁵ הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' קפג; שם ג, עמ' קפט-קצ.

⁶⁸⁶ שם, עמ' נד.

⁶⁸⁷ אמנם הרב וולדינברג ציטט את העמדה שעל פיה לבית נבחרים יש סמכות חקיקה רחבה מזו שיש למלך, המאפשרת לו גם לחוקק חוקים המנוגדים באופן נקודתי לדין תורה, אולם הוא עצמו התנגד בתוקף לחוק הירושה של הכנסת מפני שהוא סותר את ההלכה. מכאן שהוא סבר שגם הפרלמנט אינו רשאי להחליף את חוקי התורה באופן גורף בתקנות.

נראה אפוא, שבצד התמיכה הנלהבת במשטר התיאוקרטי, הרב וולדינברג מסתייג מן העריצות ומצדד בהתחשבות מלאה של השלטון ברצון הציבור הרחב. יתרה מזו, הרב וולדינברג מדגיש את המקורות התורניים התומכים בדמוקרטיה, כך שיש לומר שהוא תומך **לכתחילה**, ולא כפשרה, במשטר שניתן לכנותו כתיאוקרטיה דמוקרטית.

2.2. הכרעת הרוב

העיקרון של הכרעת הרוב הוא כמובן עיקרון יסוד דמוקרטי מובהק, שאף לו הקדיש הרב וולדינברג דיון רחב, הן בספר הלכות מדינה,⁶⁸⁸ הן בשו"ת ציץ אליעזר.⁶⁸⁹ בדיון זה הוא הציג את מחלוקת הראשונים בדבר כוחו של הרוב לכפות את דעתו על המיעוט,⁶⁹⁰ והכריע – 'למעשה קיימא לן [=מקובל עלינו] דגם בקהל וז' טובי העיר [=מנהיגי הקהילה], אזלינן בתר [=אנו הולכים אחריו] רוב דעות, והמיעוט בטל לגבי הרוב. דאם לא כן, לא יסכימו הקהל לשום דבר'.⁶⁹¹

2.3 שוויון זכויות פוליטיות

הרב וולדינברג תמך ככלל בשוויון פוליטי, ובפרט לנשים ולנכרים. לדבריו, יש להעניק לכל אזרח זכויות פוליטיות שוות כי 'שיתוף כל חוגי הציבור בקיחת חבל בהנהגה הציבורית מבלי שימת פדות בין המעמד העשיר למעמד הבינוני ואף לא בין מעמד דלת-העם היה נהוג מאז ומקדם בקהילות ישראל'.⁶⁹² אמנם שלא כמקובל בדמוקרטיה המערבית, הוא קבע שמי שאינו ממלא את חובותיו הציבוריות (כתשלום מיסים) מאבד את זכות הבחירה.⁶⁹³

בנוגע לזכויות האישה, הוא קבע באופן פשוט וללא נימוקים כי יש זכות בחירה לכל אזרח⁶⁹⁴ מבן

⁶⁸⁸ שם, שער ד, פרק א.

⁶⁸⁹ הני"ל, ציץ אליעזר טז, א.

⁶⁹⁰ הני"ל, הלכות מדינה ג, עמ' קי.

⁶⁹¹ שם, עמ' קיא; וכן הני"ל, ציץ אליעזר טז, נא.

⁶⁹² הני"ל, הלכות מדינה ג, עמ' קטו.

⁶⁹³ שם, עמ' קיח; הני"ל, ציץ אליעזר ב, כד; שם ג, כט.

⁶⁹⁴ הני"ל, הלכות מדינה ג, שער ד, פרק ג; הני"ל, ציץ אליעזר ב, כד; שם ג, כט.

י"ג ויום לזכר וקטנה מבת י"ב שנה ויום א' [=אחד],⁶⁹⁵ אף שהיו רבנים, ובהם הראי"ה קוק, שהתנגדו למתן זכות בחירה לנשים.⁶⁹⁶ עמדה זו הוצגה על ידו כעמדה עקרונית, ולא תוצאה של פשרה עם המציאות, בדיעבד.

הרב וולדינברג אף דן בהרחבה **בזכויות המיעוטים**.⁶⁹⁷ כאן הוא נדרש לפתור בעיה הלכתית: מאחר שההלכה אינה מכירה בתחולת דיני השליחות בשליחות שבה יהודי הוא השולח ונוכרי הוא השלוח,⁶⁹⁸ כיצד יוכל נוכרי להיות שליח ציבור? פתרון לבעיה זו הוא מוצא בהסכמת הציבור, ההופכת את נבחר הציבור משליחים לנאמנים – 'בנבחר ציבור שכח פעולתם נובע לא מתורת שליחות כיתר דיני שליחים, אלא מכח מסירת הבעלות על העניינים שנתמנו למשך ימי מינוים... הועיל לנו כל זה, רק שיוכל אינו יהודי להיבחר בתור חבר כנסת אבל לא כשר או בתפקיד אחר'.⁶⁹⁹ לגבי מינוי לא-יהודי לשר הוא כותב שיצריך להתיישב הרבה בדבר זה אם מועיל קבלה [=הסכמה של הציבור] למנות אינו יהודי בתפקיד שר,⁷⁰⁰ אולם אינו מסביר מה ההבדל המהותי בין שר לחבר כנסת.

יש לתת את הדעת לכך שהדיון הוא הלכתי-טכני, נטול כל אמירה ערכית לכאן או לכאן בדבר שותפות נוכרים במדינה יהודית, תוך התעלמות מוחלטת מאמנות בינלאומיות או מהחלטת האו"ם על הקמת המדינה.⁷⁰¹

נמצאנו למדים, ששלושת עקרונות היסוד הדמוקרטיים המרכזיים: ריבונות העם, הכרעת הרוב, ושוויון זכויות פוליטיות, נוכחים במידה ניכרת במשנתו המדינית של הרב וולדינברג.

⁶⁹⁵ הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' קיט.

⁶⁹⁶ כהן, זכות בחירה לנשים. ראו גם: כהן, האשה בהנהגת הציבור; פרידמן, חברה ודת, עמ' 146-184.

⁶⁹⁷ הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, שער ד, פרק ה.

⁶⁹⁸ בבא מציעא עא ע"ב.

⁶⁹⁹ הרב וולדינברג (שם), עמ' קכט.

⁷⁰⁰ שם, עמ' קלד.

⁷⁰¹ בשונה מהרב הרצוג, ראו לעיל עמ' 66.

3. עקרונות יסוד רפובליקניים

3.1. הגבלת השלטון

כאמור, אחד העקרונות הרפובליקניים המוכרים והיסודיים ביותר הוא עיקרון הגבלת השלטון, המדגיש את התועלת לציבור מהגבלה זו. עיקרון זה הוא אף עיקרון ליברלי שמטרתו הגנה על חירות הפרט והמיעוטים מפני עריצות הרוב. בהקשר זה ציטט הרב וולדינברג את דברי המלבי"ם, המבחין בין 'שני מיני ממלכות: **ממלכת מוגבלת**, ש[בה] אין המלך יכול לעשות דבר רק על פי הסכמת העם ונבחריהם ועל פי נימוסי המדינה, וכן אינו יכול להכביד עליהם עבודה ומסים בלא דעתם, ו[לעומתה] **ממלכה בלתי מוגבלת**, ש[בה] המלך שמתרר לבדו כחפצו ויכול להעמיס עליהם עבודה ומסים כפי שירצה מבלי לשאול דעתם.⁷⁰² הרב וולדינברג קבע שהממלכה המוגבלת עדיפה ('היא המכרעת'),⁷⁰³ והוא אפיין ממלכה מסוג זה, בהתאם לפרשנות המלבי"ם למגילת אסתר, ככזו המכילה חמישה מאפיינים –

המלך היה שומר המדינה, והיה ראש המדינה לעשות משפטיהם וללחום מלחמתם וכל ענייניהם, והם משועבדים לו **לדברים הצריכים לצורך הכלל** כמו המס וכדומה...⁷⁰⁴

האוצרות בגזי המלכות היו שייכים אל המדינה;⁷⁰⁵

המולך ממלכה מוגבלת לא היה אפשר לו לעשות דבר כללי אם לא בהסכמת שרי העצה;⁷⁰⁶

[שהשליט] נתון תחת דתי המדינה ולא היה אפשר לו לעבור על דתות הקבועים;⁷⁰⁷

המולך... לא היה אפשר לו לשנות עיר המלוכה לקבוע המלכות במקום אחר, רק היה

⁷⁰² מלבי"ם מלכים א, יב, ד.

⁷⁰³ הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' סג-סד.

⁷⁰⁴ מלבי"ם אסתר א, א. לעומת 'מולך [ב]ממלכה בלתי מוגבלת... [ש]המדינה הייתה משועבדת אליו, וכולם היו נחשבים עבדיו והיה לו רשות לעשות בהם כחפצו כאשר יעשה האדון בעבדו מקנת כספו' (שם).

⁷⁰⁵ לעומת 'מי שמלך ממלכה בלתי מוגבלת, [ש]האוצרות היו שייכים לו לבדו' (שם).

⁷⁰⁶ שלא כמקובל 'בממלכה בלתי מוגבלת, [שבה] היה יכול לתקן ולהרוס הכל לבדו בלי נטילת עצה ורשות כללי' (שם).

⁷⁰⁷ לעומת שליט בממלכה בלתי מוגבלת, ש'הוא היה המחוקק והיה יכול לתקן חוקים אחרים' (שם).

צריך לישוב על כסא מלכות המלכים אשר לפניו בעיר אשר זכתה בה מקדם.⁷⁰⁸

בדברי המלבי"ם האלה ראה הרב וולדינברג 'הנחת קוי-יסוד להבדלי תכוני הנהגות שבין הנהלה דיקטטורית לבין הנהלה דמוקרטית'.⁷⁰⁹ מכאן, שבעיני הרב וולדינברג, המשטר הרצוי על פי התורה, ולא כאילוץ חיזוני, הוא משטר שבו כוחו של השלטון מוגבל, מכוחם של עקרונות דמוקרטיים ורפובליקניים.

כאן המקום להדגיש את החידוש שבהסתמכותו של הרב וולדינברג על המלבי"ם. המלבי"ם היה פרשן ולא פוסק, שפעל במזרח אירופה במאה ה-י"ט. נוסף על כך, בהקשר זה המלבי"ם עסק כאן בסוגים שונים של משטרים מונרכיים, והבחין בין מונרכיה אבסולוטית ומונרכיה קונסטיטוציונית, והוא אף לא טען שההלכה מחייבת לבחור באחד משני הדגמים האמורים. אף על פי כן, הרב וולדינברג השליך מדבריו לימינו, ומצא בהם תמיכה לתפיסה משטרית המבכרת משטר דמוקרטי בעל מאפיינים רפובליקניים.

הגבלת הכוח השלטוני באה לידי ביטוי גם בקציבת הקדנציה של נבחרים. אמנם בתשובותיו כתב הרב וולדינברג⁷¹⁰ שלפי ההלכה היהודית, מינוי פוליטי אינו מוגבל בזמן. מינוי שכזה אף עובר בירושה אלא אם כן סוכם מראש שהקדנציה מוגבלת, וכך נהגו גם בפועל. אולם בהלכות מדינה, בפרק העוסק ב'תקופת הכהונה'⁷¹¹ הרב וולדינברג מצטט את אברבנאל, שהוא כאמור הדובר היהודי הבולט של הגישה הרפובליקנית בתקופת הראשונים, שתמך בקציבת הקדנציה של הנבחרים, הן לשם הגברת הפיקוח על הנבחרים הן לשם הגבלת הכוח השלטוני –

ובהגיע תור שופטים ושוטרים אחרים יקומו תחתיהם ויחקרו את [אשר] פשעו הראשונים באמונתם ואשר ירשיעון ישלם כל אשר הרשיע לעשות...
ובהיות הנהגותיהם זמניות והם עתידים לתת את הדין אחרי ימים מועטים יהיה מורא
בשר ודם עליהם.⁷¹²

⁷⁰⁸ לעומת 'מולך בלי הגבלה, [ש]היה יכול לשנות כחפצו' (שם).

⁷⁰⁹ הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' סד-סה.

⁷¹⁰ הנ"ל, ציץ אליעזר ג, כט, ה.

⁷¹¹ הנ"ל, הלכות מדינה ג, שער ד, פרק ז.

⁷¹² אברבנאל, דברים יז, ב.

למעשה הרב וולדינברג ממליץ על כהונה של שלוש שנים.⁷¹³

3.2. שלטון החוק

עקרון שלטון החוק הוא מן העקרונות הרפובליקניים, ואף אותו הדגיש הרב וולדינברג בכתביו. את העיקרון הזה הוא מחיל, בראש וראשונה, על החוק הדתי – רעיון זה כי נביעת השלטון הישראלי הוא מן המקור האלקי, והחולשים בעם אינם מעל-לחק ולא מקור-החק כי אם ממונים לשמירת החק.⁷¹⁴ כפיפותו של השלטון לחוק באה לידי ביטוי גם בהלכה הקובעת שהמלך נשפט על ידי הסנהדרין.⁷¹⁵ הרב וולדינברג אף ציין שנבחרי הציבור כפופים לתקנות הציבוריות והם אף צפויים להדחה מתפקידם אם יעברו על התקנות –

שמועיל גם שאר תנאי-ציבור עם הנבחרים שמתנים אתם הבוחרים או ועד נציגי הבוחרים... ואחר כך, בהתברר שהנבחרים עברו על התנאים שהותנה אתם יכולים הבוחרים לדרוש בדין [את] העברת הנבחרים אפילו בתוך תקופת כהונתם ולהעמיד אחרים תחתיהם.⁷¹⁶

כאן, הרב וולדינברג הדגיש את המחויבות לחוק באשר הוא, ללא הבחנה בין חוק התורה ובין החוק האזרחי.⁷¹⁷

3.3. זכות הקניין

ההגנה על זכות הקניין היא מן העקרונות המרכזיים במחשבה הרפובליקנית. בעניין זה כותב הרב וולדינברג:

⁷¹³ הרב וולדינברג (שם), עמ' קלח.

⁷¹⁴ שם, עמ' לו.

⁷¹⁵ שם, עמ' יח, מבוסס על פסיקת רמב"ם, משנה תורה, סנהדרין ב, ו.

⁷¹⁶ הרב וולדינברג (שם), עמ' קלט.

⁷¹⁷ ברוח זו הוא קובע גם, ש'אסור לשחד את הבוחרים... תמורת אשר יצביעו עבור נבחרים מוצעים אלא או אלה, ואם מתברר שהיה כדבר הזה יש מקום לפסול אותן הקולות שניתנו [בגלל השוחד כסף או השוחד דברים, ולא יועילו לכלום אפילו אם יסדרו הבחירות מחדש, ולעיתים יוכשרו רק אם יתברר שחזרו בתשובה' (שם, עמ' קלג).

מתוך הכח המיוחד הרב הניתן לציבור על היחיד... ישנם המגיעים לשיבוש דעה על טשטוש התחומים בין רכוש היחיד לרכוש הרבים... ובאמת הוא מחשבת-פיגול וזמורת-זר בכרם ישראל... וכח ציבורי זה נובע לא משלילת כח בעלות האדם על רכושו... אלא הוא ענין הסכמה שותפית של מנין אנשים להוות גוף צבורי משותף, כקהילה במובן המצומצם, או כמדינה במובן הרחב...⁷¹⁸

ההצדקה שהציע הרב וולדינברג להגבלתה של זכות הקניין, היא ההסכמה החברתית. דבריו מקבילים לתפיסת ה'אמנה החברתית' הליברלית מבית מדרשם של לוק⁷¹⁹ ורוסו.⁷²⁰ זוהי גישה דמוקרטית ליברלית מובהקת, בהיותה מבססת את הלגיטימציה של השלטון על הסכמת הציבור, המאוזנת מכוחו של העיקרון הרפובליקני של זכות הקניין. עוד נראה מדבריו, שהוא מבקש להתמודד עם גישות קומוניסטיות, שרווחו בראשית ימי המדינה, שקראו לביטול הקניין הפרטי, בהדגישו שסמכות המדינה המבוססת על 'הסכמה' איננה מבטלת את הקניין הפרטי.⁷²¹

להשלמת התמונה, יש לתת את הדעת גם לכך שהרב וולדינברג תמך במערכת רווחה ממשלתית,⁷²² כעולה מתשובתו בעניין האחריות הפרטית והציבורית לטיפול בבעיית קוצר ראייה של ילדים, שבה הוא מסיק ש'חייבים בכך מוסדות העיריה להקציב תקציב-סיעודי לכך, וקל וחומר בן בנו של קל וחומר שחייבים לישא בעול בזה משרדי הבריאות והסעד הממשלתיים'.⁷²³

⁷¹⁸ שם, עמ' קסה; וראו עוד: שם, עמ' קפח.

⁷¹⁹ לוק, המסכת השניה.

⁷²⁰ רוסו, על האמנה החברתית.

⁷²¹ בהגנה על הקניין הפרטי עוסק הרב וולדינברג גם אגב הדיון בסמכות ההפקעה המסורה בידי השלטון (הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' קפ-קפג. בעניין זה נדרש הרב וולדינברג ליישב בין שתי הלכות של הרמב"ם: באחת קבע הרמב"ם (משנה תורה, מלכים ג, ח) שאם מלך ישראל הפקיע את רכושו של נתין 'הרי זה גזל', וגם כאשר ההפקעה נעשית לצורך מלחמה (שם ד, ו) על המלך לשלם עבור הרכוש שהופקע. לעומת זאת, במקום אחר הרמב"ם (שם, גזלה ואבדה ה, יג) פסק, שמלך שכעס על אחד מנתיניו יכול להפקיע את רכושו.

כדי ליישב בין ההלכות הציע הרב וולדינברג שני הסברים. ההסבר הראשון מבחין בין הפקעה מנהלית (לצורך הציבור) שהיא אסורה בדרך כלל, ואף כשהותרה, הדבר מחייב פיצוי של האזרח שרכושו הופקע, לבין הפקעה עונשית, המופעלת כסנקציה נגד מי שעבר על החוק, שהיא לגיטימית. לפי ההסבר השני, מלך יכול לקחת את הרכוש של הנתין לעצמו, אבל אינו יכול להפקיע את הבעלות של נתין אחד כדי לתת את הרכוש לנתין אחר.

⁷²² ככלל, הרב וולדינברג מיעט לעסוק בשאלות של מדיניות כלכלית. תשובה זו היא מן הבודדות שבהן התייחס לנושא זה.

⁷²³ הרב וולדינברג, ציץ אליעזר טו, מ.

3.4. חשיבות המרחב הציבורי והתרומה לו

הרב וולדינברג אימץ את הגישה הרפובליקנית הרואה בקולקטיב אמצעי המאפשר לפרט להגשים את ייעודו.⁷²⁴ מכוחה של תפיסה זו הוא ראה בשירות הציבורי ערך עליון –

מכל זה נוכל ללמוד עד כמה גדול כחם של נבחר מדינה שנבחרים ע"י אנשי המדינה... וגם אפילו אם נדון אותם מתוך השקפה דמוקרטית-רפובליקני מרחיקה לכת עד כדי למוד אותם באמת-מדה של טובי-עיר גרידא... שהם מייצגים ציבור של מאות אלפי רבבות, כן ירבו, אשר בחרו בהם לתפקיד נשגב מאד נעלה, לקיים את המדינה...⁷²⁵

מכוחה של גישה עקרונית זו הוא הדגיש באריכות את חובתו של המנהיג לשרת את העם,⁷²⁶ וטען שעל פי ההלכה ניתן לחייב אדם לשרת בתפקיד ציבורי.⁷²⁷ קביעה זו כמובן מנוגדת לתפיסה הליברלית.

3.4. שליח או נאמן

כאמור (לעיל עמ' 36), אחד מסלעי המחלוקת בין הגישה הרפובליקנית לזו הליברלית נוגע לתפיסת תפקידו של נבחר הציבור. על פי העמדה הרפובליקנית, נבחר הציבור הוא נאמן, המחזיק בידיו את משאבי הציבור כדי שינהל אותם על פי שיקול דעתו, למען כלל הציבור. לעומת זאת, על פי הגישה הליברלית, נבחר ציבור הוא שליח של בוחריו, ותפקידו הוא לממש את רצונם.

בעניין זה עמדת הרב וולדינברג נוטה באופן מובהק לגישה הרפובליקנית. הוא צידד בגישה אליטיסטית, שעל פיה השלטון אמור להיות בידי מומחים שאינם אמורים לעשות את רצון העם אלא לפעול לשם שמיים,⁷²⁸ ומכאן שנבחר הציבור אינו שליח אלא נאמן.⁷²⁹ מכוחה של תפיסה זו הוא התנגד למשאל

⁷²⁴ הני"ל, הלכות מדינה א, עמ' כה.

⁷²⁵ שם, עמ' קמג.

⁷²⁶ שם ג, עמ' סג-עו.

⁷²⁷ שם, עמ' קנג.

⁷²⁸ שם, עמ' 8.

⁷²⁹ שם, עמ' קכח-קכט.

העם, בטענה שאין לציבור הכישורים הדרושים כדי להכריע בשאלות ציבוריות, אלא רק למומחים ולנבחרים.⁷³⁰ בהתאם לכך, הוא ביכר דמוקרטיה ייצוגית על דמוקרטיה ישירה.⁷³¹

4. עקרונות יסוד ליברליים

על אף שהדבר עשוי להפתיע, על אף היותו של הרב וולדינברג פוסק חרדי, בכתביו ניתן למצוא אימוץ של חלק מן העקרונות הליברליים, בעיקר בכל הנוגע לשוויון אזרחי ופוליטי.

4.1. שוויון אזרחי

הרב וולדינברג דן בהרחבה בערך השוויון. הוא ציטט את דברי הרמב"ם בעניין השוויון בפני החוק – 'כל דין שיחקוק אותו המלך לכל ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו – אינו גזל, וכל שיקח מאיש זה בלבד שלא כדת הידועה לכל אלא חמס את זה – הרי זה גזל'.⁷³² מכוח דברים אלו הוא שלל חקיקה פרסונלית (ישלא יהיה החק מכון לאדם אחד או ליחידים⁷³³).

לעומת זאת הרב וולדינברג לא תמך ב**שוויון לנשים**, הדבר עולה מהתנגדותו התקיפה להוראות בחוק הירושה המקנות לבנות זכויות שוות בירושה לאלו של הבנים,⁷³⁴ שלא כהלכה הקלסית הקובעת שכאשר יש למוריש בנים, בנות אינן יורשות. זאת, על אף הכרתו בכך שבחלק מקהילות ישראל התקבלו תקנות שהכירו בזכות הירושה של הבת, ושלא כעמדת הרב הראשי בתקופה שבה נכתבו הדברים, הרב הרצוג (לעיל עמ' 88), שצייד בהשוואת זכויות הבת בירושה לאלו של הבן (ראו על כך עוד לקמן עמ' 173).

חשוב לציין שכאמור הרב וולדינברג עצמו ציין שבקהילות ישראל היו תקנות למתן זכויות שוות לנשים בירושה, למרות זאת, הוא פוסל תקנות כאלה במדינת ישראל בגלל הרצון להתנער מחוקי התורה, דהיינו, יש כאן התנגדות למניע ולא לבקשה לגופה.

גם בנוגע לסוגיית השוויון לנוכרים גישתו דומה. בכל הנוגע לכהונת נוכרים בתפקידי שיפוט, הרב

⁷³⁰ שם, עמ' צא-צז, וכן הני"ל, ציץ אליעזר כא, ט.

⁷³¹ הני"ל, הלכות מדינה ג, עמ' קמב.

⁷³² רמב"ם, משנה תורה, גולה ואבדה ה, יד.

⁷³³ הרב וולדינברג (שם), עמ' קפה; שם ג, עמ' קצ.

⁷³⁴ הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' רס; הני"ל, ציץ אליעזר ו, מב; יט, נא.

וולדינברג אימץ עמדה השוללת את השוויון וקבע שניתן למנות שופטים נוכרים, כדי שידונו נוכרים, על פי דיניהם של הנוכרים, ולא על פי דיני ישראל –

אם הם גרים ותושבים בתחומי מושב שלנו תחת ממשלתנו, אנו מצווים על כך להעמיד להם השופטים, אם משלנו, אם משלהם, כפי ראות עינינו לטוב ולמועיל יותר...
ודלא כמו שראיתי לגדול מפורסם בדורנו שמבאר כוונת הרמב"ם 'כי לגרים תושבים בארץ ישראל יש לדון אך ורק לפי המשפטים הקבועים של דיני התורה', דאין זה במשמעות דברי הרמב"ם (מלכים י, יא)... אלא בא רק להשמיענו בזה שלגרים ולתושבים החובה על בית דין ישראל למנות להם שופטים, ובכתבו 'על פי משפטים אלו' כוונתו כנ"ל על פי משפטי בני נח שקדם לבאר...⁷³⁵

קביעה זו יוצרת כמובן מציאות בלתי שוויונית, שבה אין חוק אחד החל על כל התושבים. אמנם נראה כי הרב וולדינברג מצדד בפלורליזם משפטי, המבוסס על גישה סובלנית כלפי נוכרים. גישה זו מתאפשרת דווקא מכוח היות הדת היהודית דת לאומית, שמטיבה אינה מבקשת לחול על מי שאינו יהודי.
כאמור לעיל (עמ' 154) הרב וולדינברג תמך בשוויון זכויות פוליטיות, ובכלל זה, גם לנשים ולנוכרים. לעומת זאת, ראינו שהוא התנגד לשוויון אזרחי – מה פשר ההבדל?

דומה כי עמדת הרב וולדינברג מבוססת על הגישה העקרונית, שכל עוד מדובר בזכויות פוליטיות אין במתן זכות בחירה לנשים ולנוכרים התנגשות ישירה עם ההלכה, או פגיעה בקודשי ישראל. אולם כאשר מדובר בעניינים משפטיים-הלכתיים, כגון בדיני ממונות, מגמה זו יוצרת התנגשות חזיתית עם ההלכה, כפי שהוא מבין אותה, ואין להצדיק סטייה מן ההלכה בשם הרצון למנוע פגיעה במעמד האישה או הנוכרי.

נמצאנו למדים, שבניגוד לעמדתו העקרונית בכל הנוגע לשוויון בפני החוק, הוא הציג עמדה לא שוויונית בעליל בכל הנוגע לזכויות נשים ונוכרים במדינה היהודית. נראה שהדבר נובע מתפיסה, שהאדם אינו רשאי להפלות בין אדם לאדם, אך החוק הדתי שמקורו אלוקי יכול להפלות בין אדם לאדם. כמו כן, הוא היה מוכן לאפשר שוויון בכל הנוגע לתחום הפוליטי אולם הסתייג מכך כאשר מדובר בתחום הלכתי-תורני.

⁷³⁵ הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' ט, וראו עוד: הנ"ל, ציץ אליעזר טז, נה.

4.2. סובלנות, פלורליזם וכפייה דתית

הרב וולדינברג כמעט ולא עסק בשאלות של סובלנות, פלורליזם וכפייה דתית, ודבריו המעטים בעניין זה ביטאו עמדה שאינה ליברלית. בדיון קצר הוא מבחין לעניין זה בין כפייה כלפי יהודים לבין כפייה המופעלת כלפי נכרים –

כשם שענין גדול הוא להחזיר בני אדם אל דרך האמת ע"י [על ידי] החדרת האמונה בקרבם שיש שם אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד באמת וללמדם דרך השם... כך מאידך גיסא אין לבוא באיזה כפיה שהיא על מי משאר האומות שיקבל עליו עול תורה ומצות אשר משה רבינו לא הנחילם אלא לישראל...⁷³⁶

הרב וולדינברג צידד אפוא בחופש דת בצורה מוגבלת למדי – רק בנוגע למי שאינו יהודי. בנוגע ליהודים המתנערים מן החוק הדתי, הרב וולדינברג⁷³⁷ גילה גישה בלתי סובלנית בעליל, בהסתמך על דבריו החריפים של הרמב"ם בעניין:

הפורשין מדרכי צבור, והם האנשים שפרקו עול המצות מעל צוארן ואין נכללין בכלל ישראל בעשיית המצות ובכבוד המועדות וישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות אלא הרי הן כד בני חורין לעצמן כשאר האומות, וכן המינים והמשומדים והמוסרין, כל אלו אין מתאבלין עליהן, אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשין לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושמחים שהרי אבדו שונאיו של הקב"ה...⁷³⁸

עמדה זו המבחינה בין יהודים ולא-יהודים חוברת באופן מפתיע לגישה הפרטיקולרית של הרב וולדינברג שהוזכרה לעיל (עמ' 149). דווקא הייחוד היהודי גורם להבחנה עמוקה בין היחס ליהודים לבין היחס למי שאינם יהודים. רוצה לומר, בניגוד לגישתו של רביצקי שחיפש את הסובלנות כלפי לא-יהודים במקום שבו ההלכה רואה ערך בדתיות שלהם, נראה שעמדת הרב וולדינברג היא, שדווקא האדישות

⁷³⁶ הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' קצד-קצה.

⁷³⁷ שם א, עמ' רכא; וראו עוד: שם, עמ' רמד.

⁷³⁸ רמב"ם, משנה תורה, הלכות אבל א, י.

5. סיכום

הרב וולדינברג שלל את הרעיונות המרכזיים העומדים בתשתית הנורמטיבית של ההגות הליברלית, המדגישה את האינדיבידואליות, את האוניברסליות ואת הרציונליות, וצייד בקולקטיביות, פרטיקולריות וקבלת המסורת ללא ביקורת רציונלית.

ברובד עקרונות היסוד של המשטר, הרב וולדינברג אימץ ערכים דמוקרטיים מרכזיים על בסיס מקורות תורניים, ובהם ריבונות העם, הכרעת הרוב ושוויון זכויות פוליטיות, ובלבד שהם אינם פוגעים ברכיב הדתי של המשטר התיאוקרטי. כמו כן, הוא אימץ ערכים רפובליקניים, ובהם הגבלת השלטון ושלטון החוק, הוא הדגיש את זכות הקניין והתנגד לפגיעה בה.

בנוגע לערכים הליברליים הוא היה מסויג יותר: הוא שלל סובלנות דתית בנוגע ליהודים, אף שצייד בסובלנות דתית כלפי נוכרים. הוא התנגד לתקנות שיגבירו את השוויון האזרחי כאשר תקנות אלו עוקרות בעיניו את ההלכה המסורתית.

חשוב להדגיש שאת הערכים הדמוקרטיים והרפובליקניים הרב וולדינברג קיבל על בסיס מקורות תורניים, כלומר בנימוק שאלה חופפים לערכי התורה, זאת על פי דגם דמוקרטיה לכתחילה (ע"פ ההגדרות שהובאו לעיל עמ' 41).

ד. היחס לציונות ולמדינת ישראל במשנת הרב וולדינברג

הדיון של הרב וולדינברג על תיאוקרטיה ודמוקרטיה לא היה תיאורטי בלבד. מדינת ישראל, בהיותה מדינה יהודית, חילונית ודמוקרטית הציבה אתגר הלכתי משמעותי בפניו. את יחסו ההלכתי למדינת ישראל ומוסדותיה, יש לבחון על רקע יחסו האידיאולוגי לציונות ולמדינת ישראל.

⁷³⁹ ראו ברוח זו: נהוראי, כופין אותו, עמ' 381.

1. אידיאולוגיה

כאמור לעיל, הרב וולדינברג היה חרדי באורח חייו, אך בה בעת היה ציוני נלהב, והדבר בא לידי ביטוי ביחסו החיובי לתהליך ההיסטורי של שיבת ציון, כמעשה אלוקי וכחלק מתהליך משיחי. בעיניו, הקמת מדינת ישראל היא 'אתחלתא דגאולה',⁷⁴⁰ בין השאר, בשל כך שהקמתה מאפשרת את קיבוץ הגלויות, ו'עצם הקיבוץ לארץ ישראל הוא סימן מבשר לאתחלתא דגאולה'.⁷⁴¹ מכאן הוא הסיק שיש חובה לעלות לארץ ולהתיישב בה –

חובת היענות לקול הקורא לעלייה ולהתיישבות גדולה עד מאד היא התביעה משמיא באופן מיוחד כשבאה התעצלות כללית באיזו מדינה מן המדינות שנמצאים שם נדחי-ישראל להיענות לקול הקורא לעלייה ולהתאחזות בשעת פקידה גדולה כזאת של תקומת המדינה ועיצובה, שפלאי פלאות נעשה לה בעבר ונעשים לה בהווה על כל צעד ושעל.⁷⁴²

תפיסתו זו התעצמה לנוכח הצלחותיה הצבאיות של מדינת ישראל במלחמת ששת הימים –

בחסד ד' עלינו וברחמי הגדולים זכינו לחזות לאחרונה עין בעין בשוב ד' ציון והחזרת ארץ נחלתו לעם קדשו. ממש כחולמים היינו על הגאולה ועל התמורה לראות איך שבמשך ימים ספורים קוים בנו 'ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם', שומע תפלה שמע וקיבל קול שועת עמו ויצאנו משיעבוד לגאולה ומאפילה לאור גדול, גם כל העמים תקעו כף ובעל כרחם הודו בפיהם כי ה' עליון נורא מלך גדול על כל הארץ 'ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו יבחר לנו את נחלתינו את גאון יעקב אשר אהב סלה'.

⁷⁴⁰ הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' 8 ('בשוב ה' את שביטנו כאפיקים בנגב וזכותו אותנו ברית הקוצר אחרי הזריעה בדמעה, **באתחלתא דגאולה**, בתקומת מדינתנו על חלק מאדמת קדשנו עם ממשל עצמי משלנו, אשר למראה הפלאות גם בגוים יצביעו עלינו ויאמרו "הגדיל ה' לעשות עם אלה"'); וראו עוד: הנ"ל, ציץ אליעזר ג, 3.

⁷⁴¹ שם א, ז, מח, יב; שם ד, כא (עם חידוש הקמת מדינתנו אשר בעקבותיה זכינו בע"ה [=בעזרת ה'] גם לקיבוץ גלויות גדול מארבע כנפות הארץ').

⁷⁴² שם ז, מח, יב.

כל שערי הארץ נפתחו לפנינו, רוב רובם של השטחים בידנו המה וכל המקומות הקדושים תחת שלטוננו הם, ממש אילו פינו מלא שירה כים ולשונינו רינה כהמון גליו אין אנחנו מספיקים להודות לדי' על כל הטוב אשר גמלנו.⁷⁴³

בעקבות זאת הוא פסק⁷⁴⁴ שניתן לומר את תפילת ההלל כהודאה על הניצחון במלחמת ששת הימים. אמנם הוא קבע שאין לומר הלל ביום העצמאות, משום שלא נעשה באותו יום נס 'שלא כדרך הטבע'.⁷⁴⁵

על רקע זה נראה שניתן לומר שהרב וולדינברג היה הוגה ציוני⁷⁴⁶ בעל היבטים משיחיים דתיים, ברוח רבים בתנועה הציונית הדתית (ראו לעיל עמ' 44). לצד זה מעניין לציין שהרב וולדינברג לא עסק בשאלת מעמדן של 'שלוש השבועות' שעמדו במוקד מחלוקת בין רבנים ציוניים ולא-ציוניים (כאמור לעיל, עמ' 43). ייתכן שהסיבה לכך היא חוסר רצונו להתעמת באופן ישיר עם רבנים חרדיים, בגלל הקשרים שלו עם העולם החרדי.

עם זאת חשוב לציין שהרב וולדינברג לא השלים עם דמותה ואופייה של מדינת ישראל כמדינה חילונית, אלא שאף 'לעצב מחדש במדינתנו המחודשת את צלם דמות תבניתו האמיתי של עם-ישראל בארץ הקודש'.⁷⁴⁷ ואף 'להפיץ ולהשרות קצת מן האור העילאי על הימ-ש-חושך שאנו ממשמשים במצבנו הרוחני במדינתנו הנבנית'.⁷⁴⁸ בדבריו ניכרת היריבות הקשה שבין האדם הדתי לציוני החילוני, יריבות הדורשת מן האדם הדתי לבצר את עמדותיו ולהתגונן –

והיהדות התמימה אשר רוחה נאמנת עם א-ל מקבלת אל תוכה כל חיצו הלעג והרעל לפעמים בקול ענות גבורה ולפעמים בקול ענות חלושה, ועומדת במבחן קשה מאד. להתגבר על לבטיים וקשיים מרובים, ולהשיב מלחמה שעה, בהיותה נתונה בתוך

⁷⁴³ שם י, א; וראו עוד שם י, עמ' 6.

⁷⁴⁴ שם, י.

⁷⁴⁵ שם.

⁷⁴⁶ חשוב להדגיש שרוב הציטוטים שהובאו הם מכרכי השו"ת, ובשל כך לא ניתן לומר שהם נכתבו לשעתם כחלק מוויכוח ציבורי ואינם משקפים את דעתו האמיתית לאורך השנים.

⁷⁴⁷ הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' 9.

⁷⁴⁸ הנ"ל, ציץ אליעזר ז, מח, יב.

אזירה עוינת ספוגת ביטול לפני כל חק מחקי תוה"ק [=תורתנו הקדושה] ומוקפת באנשי דמים ומרמה המלויים כל משפט ממשפטי-צדקה במבטי שנאה ארסית.⁷⁴⁹

בעיניים כלות הוא ראה את ההסתייגות של מערכת המשפט ממשפט התורה, כבגידה בתהליך הגאולה, עד שהוא תהה: 'וכי בשביל שבעינינו ראינו עזרת צור ישראל וגואלו וברחמי גאלנו משיעבוד הגוים, וכי בשביל זה נתן יד לפושעים לעקור את תורתנו המסורה לנו מצור ישראל וגואלו?'.⁷⁵⁰

נימה זו היא השלטת בהתייחסותו של הרב וולדינברג לחילוניות. אולם בכל הנוגע ליחס לחילונים, הוא מביא בהסכמה את דברי הרב קוק⁷⁵¹ על כך ש'הנשמה הפנימית של קדושת ישראל מסתתרת בקרב לבם בכמה מדות טובות הנמצאות בהם, וכל עיקר מה שיכלה הרשעה לתפוס אותם בלבם הוא גם כן מצד נטיתם הפנימית לטוב ולחסד, על כן כאשר הציעה לפניהם את רב העול הנעשה בסדרי המדינות לפי השקפתם, נעשו ללוחמים בעד הכלל'. בשל כך, 'אי אפשר לדמות אותם לרשעים, ההולכים רק אחרי תאוותם הבהמית באין שום מטרה של יושר'.⁷⁵²

ליחסו של הרב וולדינברג לחילוניות יש גם השלכות פוליטיות. בכל הנוגע לשותפות בממשלה חילונית הוא העלה את האפשרות להסתגר, ומיד עמד על המחיר –

בהתבדלותנו נצטרך לוותר על עמדות מפתח של הנהגת המדינה וקביעת דמות-צביונה פחות או יותר, ולחיות חיי פרט, באין מפלט מהנהגה כופרת עלינו. יש לומר שאין בהשתתפות בהנהגה משום 'אל תתחבר לרשע', מכיוון שאדרבא, ההתחברות לעבודה המדינית מביאה שלא יהו לכופרים ממשלה שלימה עלינו.⁷⁵³

בנוסף, הוא הצדיק את השותפות עם החילונים על יסוד נימוק חיובי יותר, כדי לשמור על 'האחדות השלמה', וכדי להיות שותפים ב'כיבוש הארץ והתאחזות בארץ קדשנו בתור עם גדול ומלוכד'.⁷⁵⁴

⁷⁴⁹ הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' 17.

⁷⁵⁰ הנ"ל, ציץ אליעזר יב, פב.

⁷⁵¹ הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' קח.

⁷⁵² הרב קוק, אגרות ראי"ה א, קלח, עמ' קעא.

⁷⁵³ הרב וולדינברג (שם), עמ' קו.

⁷⁵⁴ שם, עמ' קח-קט.

הרב וולדינברג, אשר ראה במדינת ישראל 'אתחלתא דגאולה', בוודאי נקט עמדה ציונית-דתית. עמדה זו עשויה גם להסביר את תמיכתו בהצטרפות לקואליציה חילונית עם הקמת המדינה, עמדה שאומצה על ידי החרדים רק לאחר המהפך ב-1977. לעומת זאת, יחסו העוין לחילוניות (בשונה מיחסו לחילונים הציוניים כפי שעולה מאימוץ עמדתו של הראי"ה קוק, לעיל עמ' 167) איננו היחס המקובל בקרב תלמידי חכמים מן הציונות הדתית, והוא קרוב יותר לעמדות חרדיות.⁷⁵⁵

2. מוסדותיה של מדינת ישראל

2.1. ממשלת ישראל

הרב וולדינברג סבר שההלכה מכירה בסמכותה של הממשלה להנהיג את המדינה, סמכות שהיא זחה בהיקפה לזו של המלך בימים עברו:

בזמן שאין מלך, מסור הכח הזה של הכרזת מלחמה בידי ההנהגה המושלת שנבחרה ע"י העם לשם ניהול ענייני הכלליים-הצבאיים או בידי מנהיגי-האומה שנתמנו לכל צרכיה בסגנון ממלכתי על פי דעת הכלל ודעת בית דין, קרי ראש ממשלה.⁷⁵⁶

הרב וולדינברג לא פירט איזה 'בית דין' היה שותף למינוי ההנהגה, אולם ניכר שהתוצאה הסופית היא ברורה: הענקת סמכות הלכתית של מלך ישראל לראש הממשלה דוד בן גוריון. עמדה זו נשענת על דברי הרב קוק,⁷⁵⁷ שאותם הביא הרב וולדינברג בהסכמה בכמה מקומות,⁷⁵⁸ שבזמן שאין מלך סמכויות המלך חוזרות אל העם.

הרב וולדינברג אף נקט לשון של הערצה בתיאורו את צבא ההגנה לישראל והוא ראה בו חלק מהתגשמות חזון הנביאים:

בשוב ה' בדורינו זה את שבותינו כבראשונה לחיות בארץ נחלת אבותינו בקומה זקופה בלי עול זרים על צוארנו, זכינו להקים משלנו גם צבא אדיר יבשתי ימי ואוירי הנותן

⁷⁵⁵ עמדה כזו הביע גם הרב אביגדור עמיאל. ראו, הרב עמיאל, לנבוכי התקופה, עמ' 287.

⁷⁵⁶ הרב וולדינברג, הלכות מדינה ב, עמ' קכד.

⁷⁵⁷ הרב קוק, משפט כהן, קמד, אות טו-א.

⁷⁵⁸ הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' קעה; שם ב, עמ' ח-ט; שם, עמ' קכד; שם, עמ' רמ.

כבוד למדינה במשטרו הנהדר ומלביש גאה וחוגר עוז לכל אחד ואחד מישראל בראותו
צבאות בני עמו שתולים מסביבו כשתילי זיתים ומהוים בעזרת השם לחומת אש סביב
להטיל בגודל זרועם אימתה ופחד על כל השכנים הרעים! הלב מתרחב והלשון
מתמלאת רנה.⁷⁵⁹

אמנם בצידה של ההתלהבות מן הצבא ומכוחו, הוא הביע מורת רוח לנוכח פריקת עול תורה
ומצוות ותרבות ה'כחי ועצם ידי' המצויה בקרב חלק מן הקצונה הבכירה, ולנוכח מגמת שילוב הנשים
– בצבא –

יחד עם רחבות הלב קונן בלב שלומי אמוני ישראל המאמינים בה' ובוטחים בישועתו
פחד של מהומה פנימית... ועל כי נמצאים בקרב אנשי הצמרת פורקי עול המתיימרים
לדגול בסיסמת שוא של 'כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה', ותגדל החרדה
בהתגלות פרצים בחומת מבצר הטהרה, וחדשים מקרוב באו לא שערום אבותינו לשתף
בחזקת היד גם נשי עמינו בחיל הצבאות בצורות וגוונים שונים...⁷⁶⁰

הסתייגות דומה, המשקפת עמדות חרדיות קלסיות ניתן למצוא בדברים שכתב בעניין התנדבות
נשים לשירות לאומי⁷⁶¹ וגיוס תלמידי חכמים.⁷⁶²

2.2. הכנסת

כלפי בית המחוקקים, הכנסת, גילה הרב וולדינברג יחס מורכב. הוא הכיר בתוקפם ההלכתי של
חוקי הכנסת, אם מכוח תקנות הקהל, אם מכוח משפט המלך ואם מכוח העיקרון 'דינא דמלכותא – דינא'.
את ההשוואה שבין חוקי הכנסת לתקנות הקהל הוא הסביר כך -

ואם כח כזה היו לראשי קהלות בגולה, ושהיו רק נבחרי קהלה אחת, על אחת כמה
וכמה שישנו הסמכות המלאה לנבחרי עם כולו כאן בארצנו בהתאספם יחד במושב

⁷⁵⁹ שם ב, עמ' 9-10.

⁷⁶⁰ שם, עמ' 10. ראו עוד: הנ"ל, ציץ אליעזר ג, עמ' 4.

⁷⁶¹ הנ"ל, הלכות מדינה ב, עמ' 12.

⁷⁶² שם, עמ' 12-14; עמ' נו-נט.

הכנסת שלהם להיוועץ על הדרך אשר ילכו בה לטובת העם והמדינה, לחוקק ולתקן תקנות מועילות למדינה שאינן מנוגדות לדברי-תורה. והצעות דיני-המדינה שיוכרעו על ידי הרוב, המה יקומו ויקבעו לחוקי-עם.⁷⁶³

הרב וולדינברג סבר שיש יתרון הלכתי לחוקי הכנסת על פני חוקים שההלכה מכירה בתוקפם מכוח העיקרון 'דינא דמלכותא', משום שחוקי הכנסת מייצגים הסכמה ציבורית רחבה. כך עולה מדבריו בשו"ת ציץ אליעזר בנוגע לחוק הגנת הדייר:

בכגון הנהוג כאן באופן קבלת ההחלטות בכנסת, עדיפא קבלת החוקים ותקפם עוד יותר משאר דוכתא של דינא דמלכותא דינא. כי הרי החוקים מתקבלים אחרי הצבעת ההסכמה עליהם על ידי רוב חברי הכנסת, וכידוע חברי הכנסת המה נבחרים שנבחרו על ידי רובו ככולו של הציבור בארץ ונבחרו לשם עניינים כאלה בעמידה על המשמר לטובת אנשי המדינה ולטובת האינטרסים של בוחריהם, ואם כן הרי כל חוק המתקבל על ידי החלטת רובם נחשב זה כנתקבל ברצון על ידי קהל שולחיהם הבוחרים, וכל בכהאי גוונא [=בכגון זה] דהוו כסברו וקבילו [=שהם כסברו וקיבלו] בוודאי יודו כולי עלמא שמהני [=שמועיל] דבר ההסכמה לכך גם כשזה נגד דין תורה.⁷⁶⁴

נמצאנו למדים שהלגיטימציה הציבורית, קרי הדמוקרטיה, של חוקי הכנסת בענייני ממון מקנה להם כוח שאין לחוקים המבוססים על העיקרון 'דינא דמלכותא' בלבד, משום שחוק המבטא הסכמה ציבורית יכול לגבור אפילו על דין התורה.⁷⁶⁵ זאת, מכיוון שאדם יכול לתת את ממונו למי שירצה, וממילא, גם נציגיו בבית הנבחרים יכולים לעשות זאת בשמו.

אולם הרב וולדינברג אינו מסתפק בהכרה הלכתית בתוקף חוקי המדינה מכוח תקנות הקהל, וטען בספר הלכות מדינה שיש לחוק משמעות רבה יותר –

לאמיתו של דבר גדול בהרבה לאין ערוך כחם של ראשי ומנהיגי המדינה אשר בהיבחרם

⁷⁶³ שם א, עמ' רנח; וראו עוד: שם ג, עמ' צד.

⁷⁶⁴ הנ"ל, ציץ אליעזר ה, ל.

⁷⁶⁵ שם י, נב.

קבלו כוח ותוקף של שלטון **מלכותי**, כאשר ביארתי בהרבה מקומות... ומכיוון שיש להם כוח שלטוני, אם כן בחקקם חוק שהעניינים מוכרעים על פי הכרעת הרוב של חברי הכנסת, החוק הזה מחייב את העם כולו במדינה, ואי אפשר לבטלו עד שיבוטל ברוב חוקי אחר, ולכן בוודאי מסור בידי אישי ההנהגה העוז והממשלה לנהל את המדינה במדיניות הפנים והחוץ ככל אשר ימצאו לנכון ולמועיל למדינה, כל זמן שפעולותיהם לא יעמדו בניגוד לשום חוק מחוקי התורה.⁷⁶⁶

לכאורה סתירה לפנינו: כאן הוא כתב שחוק של הכנסת, שאמור לעסוק 'בענייני פנים וחוקי' אינו יכול לסתור את חוקי התורה, ואילו בשו"ת הוא כתב שחוק של הכנסת יכול לגבור באופן נקודתי על חוקי התורה. מסתבר שגם כאן יש להסביר את הדברים על בסיס ההבדל בין הגישה הפולמוסית של ספר הלכות מדינה, שנועד להדגיש את העליונות של חוקי התורה. לעומת זאת בשו"ת הוא עוסק בהכרעת הלכה ושם הוא חושף כי יש אפשרות שחוק יגבר באופן נקודתי על ההלכה בענייני ממון.

בהתאם לגישה זו הוא הכיר בתוקף ההלכתי של החוקים הבאים: חוק הגנת הדייר,⁷⁶⁷ חוק השכירות והשאלה, בכל הנוגע למועד ההודעה על פינוי המושכר,⁷⁶⁸ וחוק המקרקעין, בכל הנוגע לצורך לרשום העברת בעלות במקרקעין בלשכת רישום המקרקעין (טאבו).⁷⁶⁹

הרב וולדינברג אף הדגיש שיש איסור הלכתי לעבור על חוקי המדינה שאינם סותרים דין התורה, כי 'ברור הדבר שלעניין הדברים שחל עליהם דינא דמלכותא **עבירה** מצד עצמה היא לעבור על איזה חק מהחוקים שהכנסת או הממשלה חוקקת'.⁷⁷⁰

לעיתים, הרב וולדינברג השתמש בעיקרון שקבע ה'חתם סופר',⁷⁷¹ ולפיו יש להכיר בתוקף ההלכתי

⁷⁶⁶ הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' צז.

⁷⁶⁷ הנ"ל, ציץ אליעזר ה, ל.

⁷⁶⁸ שם י, נב.

⁷⁶⁹ שם יט, סו (יש לומר דמכיון דחק המדינה היא שהעברת קרקע מבעלות אחת לבעלות שניה טעונה תמיד (גם לרבות אפילו כשהשני מקבל בתורת פרעון) העברה בכתב במשרד ספרי האחווה ואחרת נחשבת הקרקע בבעלות הקודמת, אם כן יתכן דחל על זה הדין של דינא דמלכותא – דינא').

⁷⁷⁰ הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' צט; וראו עוד: שם, עמ' קב.

⁷⁷¹ שו"ת חתם סופר חו"מ, מד.

של חוק נוכרי שחכמי ישראל היו קובעים אותו כתקנה אילו היה הכוח בידם, כדי ליתן תוקף הלכתי לחוקי המדינה. למשל בנוגע לחוק הגנת הדייר הוא קבע –

זה ודאי מסתבר שחק הגנת הדייר שחוקק על ידי השלטון האזרחי, חוקק בזמנו לצורך תקנת הציבור כידוע לכל, ועל כן יש לו ללא ספק תוקף מחייב מוכר על ידי בתי הדין, וכמ"ש בשו"ת אמרי יושר שכתב על חק כזה בפולניה, שאילו לא היו מחוקקים חק כזה ע"י הערכאות, היו בתי הדין צריכים לתקן תקנה כזו, וכך פוסקים למעשה בתי הדין בארץ.⁷⁷²

כאן, הוא השווה בין תוקפה של חקיקה ישראלית לתוקפה של חקיקה פולנית לתועלת הציבור.

במקום אחר הוא כתב על חוק הגנת הדייר⁷⁷³ ש'מוטלת חובה על הממשלה והכנסת לשקוד לתקנת בני המדינה ולחוקק חק המתקבל על הדעת שיהא במוצע לטובת בני המדינה כולה השוכרים והמשכירים גם יחד', וקרא לממשלה לחוקק חוק שיהיה 'בהתאם לדיני שוכר ומשכיר המבוארים ברמב"ם ובשולחן ערוך', ולינציגי היהדות הנאמנה, להלחם בעד העברת חק כזה'. אולם הוא לא תקף את החוק משהתקבל, ולא ערער על תוקפו המחייב מבחינה הלכתית.

הרב וולדינברג מספק אם כן הצדקות שונות להכרה ההלכתית בתוקפם המחייב של חוקי הכנסת: תקנות הקהל, משפט המלך, 'דינא דמלכותא – דינא' וחקיקה לתועלת הציבור שיש להניח שחכמי ישראל היו מאמצים אותה, בהתאם לשיטת החתם סופר. קשה לזהות שיטתיות בבחירה בכל אחת מן ההצדקות ולהבהיר באילו נסיבות נעשה שימוש בהצדקה מסוג אחד ובאילו בהצדקה מסוג אחר.

ככלל, גישתו של הרב וולדינברג בכל הנוגע לתוקפם של חוקי הכנסת היא ייחודית בהשוואה לפוסקים חרדיים, שכמעט תמיד ביססו את תוקפו ההלכתי של החוק על העיקרון 'דינא דמלכותא בלבד', כאמור במבוא (לעיל עמ' 45). גישה זו מבטאת אהדה בסיסית למוסד הכנסת כבית מחוקקים. גישה זו עולה גם מאי הצבת הדרישה שהכנסת תהיה 'תחת פיקוחם החמור של חכמים',⁷⁷⁴ שהוזכרה בדיון התיאורטי על

⁷⁷² הרב וולדינברג, ציץ אליעזר יז, סח.

⁷⁷³ שם ד, כח.

⁷⁷⁴ הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' רסא.

בית המחוקקים במדינה היהודית, בהלכות מדינה.

הפער בין עמדותיו בעניין המשטר הראוי, שהוצגו בעיקר בהלכות מדינה, לעמדותיו ביחס למשטר המצוי, מזכיר את הפער השכיח מאוד בין 'לכתחילה' ל'דיעבד'. רוצה לומר, אף שהרב וולדינברג סבר שלכתחילה יש לשתף את חכמי ההלכה בהליכי החקיקה, בדיעבד הוא קיבל חוקים מסוימים של הכנסת כפי שהם, אף אם הם התקבלו ללא פיקוח הלכתי. אמנם עצם הדיון של הרב וולדינברג בנוגע למעמד חוקי הכנסת מעידה על תפיסתו, שגם אם חכמי ההלכה אינם מעורבים בהליכי קבלת החוק, הם רשאים, ואולי אף חייבים לבקרו. מכוח גישה זו הוא מותח ביקורת קשה על הוראות חוק הירושה המבקשות ליצור שוויון בין גברים ונשים –

מנקודת ההשקפה של ההלכה היהודית אין כל תוקף להצעת חק זה הן מבחינת גופי סעיפי החוק והן מבחינת הגישה הזרה והמוזרה של מעבדי החק אשר צד שווה אחד להם ליוצרים וליצירה והיא: להיות אבות נזיקין לעקור שרש וענף מתורתנו הקדושה, תורת החיים, בכוונת פיגול להתדמות לעמי תבל ולהיות ככל הגויים בית-ישראל, ופרשה שלמה של דיני נחלות בתורה שבכתב ועמה תלי תלים של הלכות בשני התלמודים ורמב"ם ושו"ע והפוסקים ראשונים ואחרונים נעקרים מיסודם בהצעת חוק ירושה זה.⁷⁷⁵

אמנם דומה שיש להבחין בין הביקורת הקשה שהביע הרב וולדינברג כלפי חוק הירושה, ליחסו לחוקי הכנסת בכלל, משום שביקורת זו נגזרת, הן מאופיים הייחודי של דיני הירושה כמערכת של חוקים שאינם ניתנים להתנייה (חוקים קוגנטיים),⁷⁷⁶ הן מן ההבנה שהחוק הישראלי מבטא רצון להתדמות

⁷⁷⁵ הני"ל, ציץ אליעזר ו, מב, ח. בהקשר זה הוא מצטט גם את דברי הרב קוק, שכתב: 'ומה נדבר ומה נצטדק אם כ"כ [=כל כך] נשפיל בידינו את משפט תורתנו להעביר ממנו את השלטון במקצוע הירושה בארצנו. הגם לכבוש את המלכה עמי בבית?' (הרב קוק, אגרות הראי"ה א, קעו).

⁷⁷⁶ בהקשר זה סקר הרב וולדינברג (ציץ אליעזר ו, מב, ח) מקורות רבים העוסקים בייחודם של הלכות ירושה, המלמדים שדיני ירושה עוסקים בהעברת בעלות על פי דין שאיננה תלויה ברצונו ובדעתו של המוריש, שלא כחלק ניכר מדיני הממונות (מכר, שכירות וכדומה), המבוססים על הסכם. בהתאם לכך, לא ניתן להתנות על דיני הירושה, כפי שפסק הרמב"ם (משנה תורה, נחלות ו, א), ש'אין אדם יכול להוריש למי שאינו ראוי לירשו ולא לעקור הירושה מן הירוש, אף על פי שזה ממון הוא, לפי שנאמר בפרשת נחלות והייתה לבני ישראל לחוקת משפט לומר שחוקה זו לא נשתנה ואין התנאי מועיל בה'. בעקבות זאת קבע המבי"ט שאפילו בית הדין איננו רשאי 'להנחיל מי שאינו ראוי לנחול' (שו"ת המבי"ט ב, קכח).

לאומות העולם המשווים בין גברים לנשים, תוך זניחת המורשת המשפטית של העם היהודי.⁷⁷⁷

2.3. בתי המשפט

כזכור (לעיל, עמ' 141), הרב וולדינברג סבר שההלכה מחייבת שבמערכת המשפט במדינה היהודית יכהנו שופטים שהם תלמידי חכמים. מכוחה של עמדה זו הוא שלל את הפנייה אל בתי המשפט האזרחיים, וקבע שהתובע בפני בתי משפט כאלה עובר על איסור הפנייה אל 'ערכאות של גויים',⁷⁷⁸ תוך שהוא מדגיש, שאין כל סתירה בין עמדה זו לתמיכה העקרונית במדינת ישראל כהתגשמות חזון הנביאים ואתחלתא דגאולה.⁷⁷⁹

בהתאם לעמדה עקרונית זו קרא הרב וולדינברג לציבור הדיינים 'לעשות כל טצדקי [=לנקוט כל תחבולה, כלומר לעשות כל מאמץ] לא לדחות אלה הבאים לקבל צו ירושה בבית הדין, אלא ליכנס לעובי הקורה ולהתאמץ ולהתעמק בההלכה הנרחבת כדי למצוא מוצא של אפשרות למתן ירושה על פי דין תורה, ולא לדחות בנקל את הבאים מפני איזה סיבה או חומרא ועל ידי זה להכשילם שיפנו לערכאות וכשילום

⁷⁷⁷ הרב וולדינברג ציין שלהסתייגות מחקיקה בדיני ירושה שנועדה להתדמות לאומות העולם יש מקור קדום: 'אמר רב הונא אמר רב: כל האומר: תירש בת עם בת הבן, אפילו נשיא שבישראל – אין שומעין לו, שאין אלא מעשה צדוקין' (בבא בתרא קטו ע"ב), וביאר בפירוש נימוקי יוסף, שההסתייגות היא 'מפני שהוא עושה מעשה צדוקין וחושבין שאנו עושין כן מדין תורה וכי אנו מודים לדבריהם' (נימוקי יוסף על הרי"ף בבא בתרא דף נג ע"א [דפי הרי"ף]).

הרב וולדינברג אף רמז, שזה המניע העיקרי להתנגדותו לחוק הירושה, ו'אם לא מפני מעשה צדוקין, היו רשאים לתקן כן בכוח בית דין יפה, לתקן ולגזור ולהפקיר ממון. אבל מכיון שהצדוקין אומרים כן, וניתן מקום לטעות ולחשוב שאנו עושין כן מדין תורה כדעתם המוטעה, תו [=שוב] אין כח לשום בית דין, ואפילו לנשיא שבישראל לתקן דבר כזה' (הרב וולדינברג, ציץ אליעזר יט, נא).

בדברים אלו צעד הרב וולדינברג בעקבות הרשב"א, שהתנגד לסטייה מדיני ירושה של התורה מכוח 'דינא דמלכותא', וכתב ש'לנהוג כן מפני שהוא משפט גויים באמת נראה לי שאסור לפי שהוא מחקה את הגויים... שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא טועה וגולן הוא' (שו"ת רשב"א ו, רנד).

⁷⁷⁸ הרב וולדינברג, ציץ אליעזר טז, נח.

⁷⁷⁹ בהקשר זה הביא הרב וולדינברג את תשובתו התקיפה של הרב צבי פסח פרנק לעורך דין ששאלו: האם התמיכה הדתית בציונות מכשירה את מערכת המשפט האזרחית? לדבריו, הרב פרנק השיב: 'איני יודע מה הוא סח, מה לתבן את הבר. וכי בשביל שבעינינו ראינו עזרת צור ישראל וגואלו וברחמיו גאלנו משיעבוד הגוים, וכי בשביל זה נתן יד לפושעים לעקור את תורתנו המסורה לנו מצור ישראל וגואלו, ולמה לא ישתומם להושיב שופטים שפנו עורף לתורתנו ואינם נרתעים להושיב שופטים בורים וריקים מתורה ויראת שמים על עם ה', למה לא יזעק מרה: הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם, שאחרי החסד והרחמים שפקד ד' את עמו לתת להם שארית בארץ אבותינו? תיכף כשבאו לסדר בתי משפט געלה נפשם בתורתנו הקדושה...! (שם יב, פב; וראו עוד: שם יח, סג; יב, פב).

וכן יכשילו את השופטים היהודים שיוציאו צו ירושה לפי דיני העכו"ם.⁷⁸⁰

יתרה מזו, הרב וולדינברג אף הסתייג משימוש במשפט העברי בפסקי דין אזרחיים או בחקיקה

האזרחית –

לפעמים קורה שאחדים משופטי הערכאות מביאים בפסקיהם השוואות גם מחוקי תורתנו הקדושה, או להבדיל, סיוע מחוקותיהם לחוקי תורתנו הקדושה. ונמצאים כמה המתברכים בלבם כי בצורה כזאת נחלש כבר מחומר האיסור, וישנם היוזמים אפילו לחבר חיבורי-חוקים בצורה כזאת. אבל באמת טועים בזה טעות מרה, ואדרבה עוד קוץ בזה, ד'מה לו לכהן בבית הקברות?', מה לחוקי-השם ברוך הוא, להעמידם בכפיפה אחת עם חוקי אנוש זרים?⁷⁸¹

לדבריו, יש משום חילול קדושת המשפט העברי כאשר הוא משולב בתוך מערכת אזרחית. עמדתו מקבילה לעמדתו של השופט אנגלרד ומנוגדת לעמדתו של השופט אלון, שהוזכרו לעיל (עמ' 46).

על אף עמדה עקרונית זו, בשני הקשרים פסק הרב וולדינברג שניתן לפנות לערכאת שיפוט שאיננה דתית: לדעתו ניתן לתבוע בפני המפקח על בתים משותפים משום ש'היכא [=היכן] שיש מנהג להתדיין כפי דרך הסותרים ולא כפי דין תורה, מנהג מבטל הלכה'.⁷⁸² פסיקה זו מסתמכת על עיקרון הלכתי⁷⁸³ המאפשר לבעלי מקצוע להקים לעצמם ערכאה שיפוטית שתדון על פי הנהג המקובל – 'מנהג הסותרים'.

כמו כן, הרב וולדינברג התיר להסגיר מורה החשוד שהתעלל מינית בתלמידיו למשטרה כדי שתפעל להבאתו לדין בפני בית משפט שאינו דתי.⁷⁸⁴ לדבריו, המסגיר אינו בגדר 'מוסר',⁷⁸⁵ הן משום ש'המציאות

⁷⁸⁰ שם טז, נב. קריאה זו דומה למגמה של הרב הרצוג לתקן תקנות כדי לאפשר את החלת חוקי התורה במדינה, כלומר, נכונות לגמישות כדי להרחיב את סמכות חוקי התורה.

⁷⁸¹ שם יב, פב.

⁷⁸² שם יא, צג.

⁷⁸³ הגהות רבי עקיבא איגר על שולחן ערוך חו"מ ג, א, בשם שו"ת מהרש"ך ב, רכט.

⁷⁸⁴ הרב וולדינברג, ציץ אליעזר יט, נב.

⁷⁸⁵ דין 'מוסר' נקבע בשולחן ערוך חו"מ שפח, ט: 'אסור למסור לישראל ביד עובדי כוכבים אנסים, בין בגופו בין בממונו; ואפילו היה רשע ובעל עבירות; ואפילו היה מיצר לו ומצער'. מהלכה זו למדו חכמים שאין להסגיר יהודים לידי מערכת משפט של נוכרים, ומי שעובר על הלכה זו נקרא 'מוסר', וענשו חמור מאד, עד עונש מוות (שם, י).

היא שכהיום אין כח בית דין לדון על כך [=בפלילים], הן משום שיגם בערכאות של עכו"ם נראה שיש חילוק בזה בין מדינות פראיות לבין מדינות נאורות.⁷⁸⁶ פסיקה זו מנוגדת לפסיקה החרדית השוללת כל פנייה למערכת המשפט הישראלית.⁷⁸⁷

יש להדגיש שעמדת הרב וולדינברג המתירה פנייה מוגבלת לבתי המשפט, איננה חידוש במובנו ההלכתי,⁷⁸⁸ אך יש בה חידוש בהבנת משנתו המדינית, שכן היא מערערת את הדיכוטומיה המובהקת בין הרשות השופטת כרשות הנשלטת על ידי אנשי דת, לבין הרשות המבצעת והמחוקקת, שאינן נשלטות על ידי אנשי הדת. דומה כי את הבסיס להכרה מוגבלת בסמכויות השיפוט של ערכאה אזרחית יש למצוא בדברי הר"ן על משפט המלך, על פי פרשנותם של קירשנבאום והרווי (לעיל עמ' 24) שמשפט המלך משלים באופן נקודתי את משפט התורה. לעיל (עמ' 136) הוזכר שהרב וולדינברג עצמו הסתמך על הר"ן כדי להכשיר חוקים אזרחיים משלימים לחוקי התורה. כעת מתברר שהוא היה נכון להכיר באופן מוגבל גם במערכת שיפוט אזרחית.

כאמור, הר"ן סבר שמשפט התורה נועד לקדם מטרות רוחניות, בעוד שייעודו של המשפט האזרחי של המלך הוא 'הסדור המדיני'. גישה זו עשויה להסביר את ההכרה ההלכתית בגוף שיפוטי הממוקד בסידור המדינה והבטחת שלום וביטחונם של האזרחים, כמפקח על הבתים המשותפים וכערכאות לשיפוט בעניינים פליליים.⁷⁸⁹

אולם בניגוד לעמדת הר"ן, הרב וולדינברג ציין שההכרה שלו בערכאות שיפוט אזרחיות היא הכרה שבדיעבד, ולכתחילה יש לחתור לכך שהערכאה הדתית תדון גם בעניינים אלו.

⁷⁸⁶ בעניין זה הוא הסתמך על ערוך השולחן חו"מ, שפ"ז, ז, שכתב שדין 'מוסר' חל רק על אדם שמסגיר יהודי למערכת משפט במדינות לא מתוקנות.

⁷⁸⁷ ראו ססלר, עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 143; רכניץ, מדינה כהלכה, עמ' 91..

⁷⁸⁸ שם, עמ' 130-146.

⁷⁸⁹ ברנד (ערכאות של גויים, עמ' 55-56) מיקם את עמדתו של הרב וולדינברג במרכז העמדה החרדית, כעמדה השוללת את בתי המשפט באופן גורף. אך הוא התעלם מנכונותו של הרב וולדינברג להכיר בסמכות מערכת המשפט האזרחית בעניינים פליליים ואף בענייני ממון מסוימים.

ססלר (שם), עמ' 82-87, הסיק שהרב וולדינברג התנגד לכל התדיינות בענייני ממון בבתי המשפט, אך לא פסל התדיינות בענייני פלילים ומנהל בפני בתי המשפט. המקורות שהבאנו תומכים במסקנה מרחיקת לכת עוד יותר, משום שהרב וולדינברג היה נכון לאפשר גם דיון בענייני ממון מסוימים בערכאות אזרחיות.

ה. מסקנות ודיון

1. כללי

הרב אליעזר יהודה וולדינברג היה פוסק ייחודי, שאימץ תפיסה מורכבת, הן בנוגע לשיטת המשטר שלפי טעמו יש לאמץ במדינה היהודית, הן בנוגע למעמדה ההלכתי של מדינת ישראל ומוסדותיה. ניתוח משנתו המדינית של הרב וולדינברג מחייב אותנו לנקוט זהירות יתרה, על מנת לחמוק מכמה מהמורות מתודולוגיות. הראשונה שבהן נוגעת לטיבם של המקורות המשמשים מסד למחקר.

את משנתו המדינית שטח הרב וולדינברג בספרו, הלכות מדינה, ובתשובותיו ההלכתיות – שו"ת ציץ אליעזר. יש לתת את הדעת לאופי השונה של כל אחד מן החיבורים, אופי שיש בו כדי להשליך על הבנת משנתו המדינית על בוריה.

הלכות מדינה הוא ספר פולמוסי שנועד ליטול חלק בוויכוח הציבורי על דמותה של מדינת ישראל. ככזה הוא מכיל טענות שתכליתן לשכנע, להתקיף יריבים אידיאולוגיים, לעיתים גם על חשבון הדיוק בעמדה ההלכתית. בהתאם לכך, ספר זה עושה שימוש נרחב באופן יחסי במקורות שאינם הלכתיים, במונחים לועזיים, ובחיבורים שאינם תורניים. לעומת זאת, 'ציץ אליעזר' הוא חיבור הלכתי קלסי, שקהל היעד שלו הוא תלמידי חכמים, שומרי תורה ומצוות, והמקורות שעליהם הוא מתבסס הם תורניים בלבד. בשל כך, ניתן להעריך שחיבור זה משקף בצורה נאמנה יותר את עמדותיו ההלכתיות של הרב וולדינברג.

מהמורה נוספת שיש להישמר מפניה נוגעת לפער שבין כתיבה הלכתית לכתיבה הגותית-אידיאולוגית, המשובצת בכל כתביו של הרב וולדינברג, ובמיוחד בספר הלכות מדינה. כתיבתו ההגותית של הרב וולדינברג עשויה לטעת אצל הקורא את הרושם, שהוא קורא לכינונה של מדינה שבה שולטים חכמי התורה, על יסוד ההנחה שניתן למצוא בתורה מענה לכל אתגרי השעה.

אולם ניתוח שיטתי של הפסיקה ההלכתית של הרב וולדינברג עשוי לגלות גישה מורכבת יותר, המבחינה בין מצבים שונים, רשויות ממשל שונות, ואף מבחינה בתוך הרשויות בין פעולות שונות, כפי שנפרט בהמשך. בשל הפערים בין כתיבתו ההגותית של הרב וולדינברג לכתיבתו ההלכתית, נראה כדי לעמוד על משנתו המדינית של הרב וולדינברג יש להתמקד בעיקר בפסיקה שלו. בנוסף, לא נמצא קשר בין עמדותיו האידיאולוגיות לבין הכרעותיו ההלכתיות.

2. המרכיב התיאוקרטי

הרב וולדינברג הוא תומך נלהב במשטר התיאוקרטי, שבעיניו, משמעותו העיקרית היא, שחוק המדינה הוא חוק התורה, ושהרשות השופטת היא רשות דתית בעיקרה, הדנה לפי דין תורה. הוא קרא לאימוץ דין התורה כחוקה או חוק מסגרת, המותיר מרחב לקיומה של חקיקה אנושית שנועדה להשלים את דין התורה בהתאם לצרכי המקום והשעה (**תיאונומיה חוקתית**). בפועל התנגד הרב וולדינברג למגמה להשלים את חוקי התורה בעזרת תקנות.

בניגוד למקובל בקרב פוסקים חרדיים, הרב וולדינברג לא דרש מן ההנהגה הפוליטית **כפיפות לדעת תורה**. תחת זאת הוא כתב שהמשטר **האידיאלי** הוא זה שבו ימומש דגם **האיחוד**, שבו המנהיג הפוליטי הוא גם איש דת.

אולם הרב וולדינברג היה מודע לכך שמימושו של משטר מסוג זה הוא כמעט אוטופי, ובשל כך הוא תיאר את המשטר **הראוי**, ככזה המממש את דגם **ההשלמה**, שעל פיו הרשות המבצעת והמחוקקת הן אזרחיות, בעוד שהרשות השופטת היא דתית.

בהתאם לגישה זו העניק הרב וולדינברג לגיטימציה הלכתית מלאה לרשות **המבצעת** של מדינת ישראל, אף שבראשה עומדים אנשים שאינם דתיים. הוא אף העניק לגיטימציה הלכתית לרשות **המחוקקת**, ככל שחוקיה נועדו להשלים את חוקי התורה ולא להחליפם (אף שהוא התנגד כאמור למגמה לתקן תקנות), אך מסתייג נחרצות מחילונה של הרשות **השופטת**.

יחסו למדינת ישראל ולמוסדותיה משקף את גישת **ההבחנה** שעליה עמדנו לעיל (עמ' 32). גם כאן אין מתאם בין הפסיקה לבין עמדותיו והתבטאויותיו האידיאולוגיות, שהרי מחד גיסא הוא היה מוכן לתת לגיטימציה למשטר חילוני למרות התנגדותו העזה לחילוניות, ומאידך גיסא, הוא התנגד למערכת המשפט אזרחית למרות היותו ציוני נלהב. עמדה מורכבת זו, המבחינה בין משטר אידיאלי, משטר ראוי ומשטר בדיעבד, מקבילה לעמדתו של הרמב"ם כפי שניתח רביצקי (לעיל עמ' 25).

3. המרכיב הדמוקרטי

בכל הנוגע למרכיב הדמוקרטי במשנתו של הרב וולדינברג, ניתן לזהות בכתביו עמדות דמוקרטיות ורפובליקניות והסתייגות מעמדות ליברליות.

ברמת התשתית הביע הרב וולדינברג הסתייגות מערכי היסוד של הדמוקרטיה הליברלית,

כאינדיבידואליות, אוניברסליות ורציונליות, בהדגישו את הקולקטיב, את הייחוד של עם ישראל (פרטיקולריזם) ואת המחויבות הבלתי מתפשרת לתורה, וקבלתה ללא ביקורת התבונה.

בכל הנוגע לעקרונות המשטר, הרב וולדינברג הותיר את הנושא להכרעת הציבור, ואפשר קבלת משטר דמוקרטי על בסיס מקורות תורניים התומכים בכך, ובראשם, דבריו של ר"י אברבנאל. כמו כן, הוא קיבל עקרונות דמוקרטיים מרכזיים, כגון, ריבונות העם, הכרעת הרוב ושוויון זכויות פוליטיות. על כן, מסתבר שהוא תומך בדגם של **דמוקרטיה לכתחילה**. כמו כן, הוא תמך בעקרונות רפובליקניים, כגון, הגבלת השלטון הגנת הקניין הפרטי ותפיסת השלטון כנאמן. לעומת זאת, הרב וולדינברג הסתייג מערכים ליברליים, כגון חירות מדת ושוויון אזרחי.

כאמור, ההבדל בין התמיכה של הרב וולדינברג בשוויון זכויות פוליטיות לבין ההתנגדות שלו לשוויון אזרחי ומשפטי אומר דרשני. אשר על כן הוצע שהרב וולדינברג ראה בתחום הפוליטי תחום שאיננו קדוש, וממילא, לא ראה בעיה מהותית בעקיפה של ההגבלות ההלכתיות. לעומת זאת, הוא ראה במשפט הדתי קדושה ככל הנראה, ולכן התנגד לכל ניסיון לעקוף אותו. הבחנה זו תואמת את המשנה המדינית התיאוקרטית שלו, הרואה במוסד הפוליטי מוסד אזרחי ובמערכת המשפט מוסד דתי.

4. ניתוח ביקורתי של המחקר אודות משנתו המדינית של הרב וולדינברג

לפי אשר כהן, משנתו של הרב וולדינברג מייצגת את ה'טיפוס אידיאלי' התומך ב'נאמנות לישן', דהיינו, 'בהיצמדות ונאמנות להלכה במתכונתה האורתודוקסית מתוך דרישה שהמדינה תתאים את עצמה לערכיה של המסורת היהודית'.⁷⁹⁰

למסקנה זו מגיע כהן על יסוד עמדותיו של הרב וולדינברג בשלושה נושאים: הראשון שבהם הוא העדפת תיאוקרטיה על פני דמוקרטיה, שמשמעותה היא שילהסכמת הציבור אין שום ערך כאשר הכוונה להפוך אותה למכשיר הלכתי-דתי שיצדיק וייתן תוקף למגמה שיטתית וקבועה של עקירת חוקי התורה'.⁷⁹¹ נושא שני קשור לחתירה לכך שהשליט יהיה גם איש הדת הבכיר (דגם האיחוד), ושליטת סמכויות המלך 'כאשר מנסים לעקור בשמה את דיני התורה באופן שיטתי'.⁷⁹² הנושא שלישי הוא צמצום סמכות הרבנים

⁷⁹⁰ כהן, הטלית והדגל, עמ' 73.

⁷⁹¹ שם, עמ' 76.

⁷⁹² שם, עמ' 78.

לתקן תקנות, המבליט 'את העדר הנכונות בעולם הרבני להתמודד עם המציאות האקטואלית ועם הבעייתיות שהיא מעוררת'.⁷⁹³

ומכאן מסקנתו של כהן: 'הסדר החברתי-פוליטי של מדינת התורה המוצג בגישת ה'נאמנות לישן' חסר כל ממד אקטואלי על רקע מציאותו של רוב שאינו דתי'.⁷⁹⁴

מסקנה זו מבוססת בעיקר על משנתו המדינית של הרב וולדינברג, כפי שהיא עולה מספר הלכות מדינה, המתמקד יותר במשטר האידיאלי ופחות במשטר הראוי, ובוודאי שאינו עוסק במשטר בדיעבד במדינה שבה יש 'רוב שאינו דתי'.⁷⁹⁵

עיסוק נרחב יותר במשטר המתאים למדינה שכזו ניתן למצוא בספרי השו"ת של הרב וולדינברג, שבהם כהן לא עסק כלל. בהתחשב בכך שמחקרו של כהן התמקד ביחסו של הרב וולדינברג למשטר במדינת ישראל, בחירתו למקד את מבטו דווקא בהלכות מדינה נראית שגויה.

כהן מבסס את מסקנתו האמורה על כך שהרב וולדינברג שלל מתן לגיטימציה הלכתית לחקיקה המנוגדת לדין התורה, אלא שעמדה זו אינה ייחודית לרב וולדינברג. היא מצויה בלב הקונצנזוס האורתודוקסי וכמעט שאינה שנויה במחלוקת. לכן, קשה לראות בעמדתו של הרב וולדינברג 'טיפוס טהורי' וקיצוני אלא ביטוי של העמדה האורתודוקסית המקובלת.⁷⁹⁶

זאת ועוד, כהן הסתמך על אמרות הגותיות המבטאות את עמדותיו האידיאולוגיות הרדיקליות של הרב וולדינברג, אך התעלם במידה רבה מפסיקותיו ההלכתיות הפרגמטיות. כך למשל, על אף שהרב וולדינברג הביע דעתו, שכל חקיקה צריכה לעמוד תחת פיקוח הלכתי, הוא פסק שהפרלמנט מוסמך לחוקק באופן נקודתי חוקים המנוגדים לדין תורה, ובלבד שלא מדובר על החלטה להחליף את כל חוקי התורה בחקיקה.

יתרה מזו, הרב וולדינברג אימץ את העקרונות הדמוקרטיים והרפובליקניים על בסיס מקורות

⁷⁹³ שם, עמ' 80.

⁷⁹⁴ שם, עמ' 87.

⁷⁹⁵ עמד על כך אדלר, מדינת התורה, עמ' 32.

⁷⁹⁶ לשם השוואה, כניגוד לגישתו של הרב וולדינברג מביא כהן (שם, עמ' 75) את גישתו של הרב פדרבוש שטען שלא ניתן לכפות את התורה ללא הסכמת הציבור. כהן מסיק מדבריו שאם הציבור חדל לקיים את התורה הרי שהיא כבר איננה מחייבת, היסק שאיננו מוכרח. הוא עצמו מציין שיגישה זו היא סטייה ברורה מהגישה האורתודוקסית (שם, עמ' 76).

תורניים (ברוח דגם השחזור) ולא כאילוץ, ברוח של דמוקרטיה לכתחילה. אמנם הדברים הוצגו על ידו כעמדה תורנית ולא כקבלת עקרונות מודרניים, אולם מסתבר שיש חידוש גדול עוד יותר בקבלת דמוקרטיה כערך יהודי מקורי מאשר קבלתה כערך זר.

נראה גם שכהן נוטה להכללות בלתי מוצדקות. כך למשל, מהתנגדותו של הרב וולדינברג לחוק המשווה את זכויותיהן של נשים לאלו של גברים בירושה, הסיק כהן שהרב וולדינברג שלל את התקנתן של תקנות על ידי חכמי ההלכה.⁷⁹⁷ מסקנה זו אינה עומדת במבחן הביקורת, משום שהרב וולדינברג תמך כאמור במתן זכויות פוליטיות שוות לנוכרים ונשים, אף שאין יסוד לכך בהלכה הקלסית. נראה אפוא, שהרב וולדינברג לא התנגד לכל שינוי, אלא רק לשינויים בתחומים שבעיניו הם תחומים דתיים מובהקים.

ולבסוף, הצגת הרב וולדינברג כ'טיפוס טהור' משמיעה, שבהשוואה לרבנים אחרים, הרב וולדינברג היה שמרן מובהק. כדי לבסס טענה שכזו, יש להביא את עמדותיהם של רבנים אחרים, שמרנים פחות ממנו. אולם כהן לא הביא דעות שכאלה, ובשל כך לא מובן על מה מבוססת מסקנתו.⁷⁹⁸

לדעת ברנד,⁷⁹⁹ הרב וולדינברג התנגד באופן גורף לפנייה אל בתי המשפט האזרחיים, בעוד שלפי ססלר,⁸⁰⁰ הוא התנגד לפנייה אל בתי משפט כאמור רק בענייני ממון. אך כפי שהראינו, הרב וולדינברג התיר פנייה לבתי המשפט בעניינים פליליים ואף בענייני ממון מסוימים, כפנייה אל בתי הדין לעבודה ואל המפקח על הבתים המשותפים. דומה שגם כאן הטעות נובעת מהישענות יתר על הצהרות אידיאולוגיות, תוך הסטת המבט מן הפסיקה ההלכתית הפרגמטית והמורכבת.

5. ציונות, מדינת ישראל ומוסדותיה

יחסו האידיאולוגי של הרב וולדינברג לציונות ולמדינת ישראל הוא מורכב. מחד גיסא, הוא ראה במדינת ישראל 'אתחלתא דגאולה' ובהקמתה אירוע בעל ערך דתי ואף משיחי, מאידך גיסא, הוא התנגד בתוקף לחילוניות של המדינה ושל מקימה.

הרב וולדינברג לא עסק בשאלת מעמדן של 'שלוש השבועות', ככל הנראה כדי לא להתעמת באופן

⁷⁹⁷ שם, עמ' 80.

⁷⁹⁸ זאת במיוחד לאור טענתי לאורך העבודה שהרב וולדינברג הבחין בין סוגיות שונות ולא נקט תמיד עמדה מסתגרת ושמרנית.

⁷⁹⁹ ברנד, ערכאות של גויים, עמ' 55-56.

⁸⁰⁰ ססלר, עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 82-87.

חזיתי עם רבנים חרדים. כמו כן הוא לא כתב באופן מפורש שהוא חולק על גישת 'דעת תורה' החרדית, אלא הציג גישה חלופית ללא חידוד המחלוקת.

הרב וולדינברג לא שלל את הדמוקרטיה ואף ראה באופייה הדמוקרטי של המדינה בסיס הלכתי להכרה בסמכויות החקיקה של הכנסת.

ביחסו ההלכתי של הרב וולדינברג למוסדותיה של מדינת ישראל ניתן להבחין במדרג, הקשור למתח שיש בעיניו של הרב וולדינברג בין פעילותם של מוסדות אלו לשמירת התורה והמצוות במדינה.⁸⁰¹ בעיני הרב וולדינברג, הרשות המבצעת היא מימוש של מלכות ישראל, אף שהוא ביקר את האופי החילוני של ראשיה. יחס מסויג יותר הוא גילה כלפי הרשות המחוקקת. הוא הכיר אמנם בסמכות הכנסת לחוקק חוקים שמשלימים את ההלכה, אך הוא התנגד לחוקים המנוגדים להלכה באופן גורף. יחס מסויג עוד יותר יש לו כלפי הרשות השופטת, שבעיניו היא 'ערכאות של גויים', אף שהוא מכיר בסמכותה לדון בפלילים או בענייני מנהל המבוססים על 'מנהג הסוחרים'.

במילים אחרות, הרב וולדינברג קיבל את סמכות הרשות המבצעת באופן מלא, למעט התנגדות לאופי ראשיה. בנוגע לרשות המחוקקת הוא התנגד להיקף הסמכות שלה אך לא לעצם קיומה. לעומת זאת, הוא שלל את עצם קיומה של רשות שופטת אזרחית באופן עקרוני, וקיבל אותה בדיעבד בתחומים מוגדרים.

כפי שניתן לראות, יש קשר מובהק בין מידת הדתיות של הרשות במשטר הראוי במשנתו המדינית, לבין יחסו לאותה רשות במדינת ישראל הממשית. מכיוון שבמשטר הראוי הרשות השופטת אמורה דתית בלבד, הוא לא היה יכול לקבל את הרשות השופטת החילונית של מדינת ישראל. לעומת זאת, מכיוון שבמשטר הראוי הרשות המבצעת היא אזרחית, הוא קיבל באופן מלא את הרשות המבצעת של מדינת ישראל. מכיוון שהוא סבר שיש מקום לחקיקה אזרחית גם במשטר הראוי הוא לא שלל באופן גורף את סמכות הכנסת אלא את החוקים שנועדו להחליף את חוקי התורה. לעומת זאת הוא קיבל את החוקים שמשלימים את חוקי התורה.

בהמשך לכך, כאמור, הרב וולדינברג התנגד לשילוב המשפט העברי במערכת המשפט של מדינת ישראל, ולאור האמור הדברים מובנים היטב. מכיוון שבמשטר הראוי מערכת המשפט אמורה להיות דתית

⁸⁰¹ ראו הבחנה דומה אצל אדלר, מדינת התורה, עמ' 40-42.

כמעט במלואה, יש משום חילול הקודש בשילוב המשפט העברי בתוך מערכת משפט חילונית.

ניתן להציג בטבלה את הקשר שבין עמדותיו בעניין הרשויות השונות במשטר האידיאלי והראוי

לבין עמדותיו בעניין הרשויות השונות במדינת ישראל החילונית :

משטר אידיאלי	משטר ראוי	המשטר בדיעבד (חילוני)	
דתית	דתית	קבלה חלקית (פלילי)	רשות שופטת
דתית	דתית + אזרחית	קבלה חלקית (חוקים מסוימים)	רשות מחוקקת
דתית	אזרחית	קבלה מלאה	רשות מבצעת

פרק ד: משנתו המדינית של הרב שלמה גורן

א. מבוא

1. כללי

הרב שלמה גורן, הרב הראשי הראשון לצה"ל ובהמשך גם הרב הראשי לישראל הוא דמות מעוררת עניין מזה שנים רבות.

על הרב גורן התפרסמו מספר רב של מחקרים. מישלוב⁸⁰² ניתחה את משנתו ההלכתית וההגותית של הרב גורן, ובהמשך⁸⁰³ את פעילותו והשקפתו הציונית. הולנדר⁸⁰⁴ בחן את תפיסת ההלכה של הרב גורן, את השלכותיה, ואת תפיסתו הציונית. אדרעי,⁸⁰⁵ זילברשטיין⁸⁰⁶ וקמפינסקי⁸⁰⁷ בחנו את גישתו בנושא דת וצבא, ופישר⁸⁰⁸ את גישתו בעניין הגיור. כמו כן, נכתבו מספר מאמרים על הזיקה שבין הרב גורן ובן גוריון.⁸⁰⁹

אולם חרף ריבוי המחקרים, משנתו המדינית של הרב גורן, לה הוא הקדיש עשרות רבות של מאמרים, לא נחקרה. משנתו המדינית מעוררת עניין רב לאור העובדה שהרב גורן היה פוסק חדשן ופורץ דרך. יתרה מזו, הרב גורן למד לימודים קלסיים באוניברסיטה העברית והיה שותף בבניין מדינת ישראל בהיותו רב צבאי ורב ראשי. אשר על כן מתבקש לבחון האם וכיצד הייתה השפעה לרקע האישי שלו על משנתו המדינית, וכן האם הביא לידי ביטוי את משנתו המדינית בפעילותו הציבורית.

הקושי בניתוח משנתו המדינית של הרב גורן נעוץ בכך שהוא פרש את משנתו בעשרות מאמרים

⁸⁰² מישלוב, בעין הסערה; Mescheloff, The Temple.

⁸⁰³ מישלוב, השקפתו הציונית; הנ"ל, הסנהדרין שבדרך; הנ"ל, ביסוס מעמדה.

⁸⁰⁴ הולנדר, דיוקנו ההלכתי; הנ"ל, נאמנות כפולה; הנ"ל, הגותו הציונית.

⁸⁰⁵ אי אדרעי, מלחמה, הלכה וגאולה; הנ"ל, מקיבה עד בירות; Edrei, Divine Spirit; Idem, Law Interpretation.

⁸⁰⁶ זילברשטיין, בין גבורת שאול.

⁸⁰⁷ קמפינסקי, בין תמיכה להסתייגות.

⁸⁰⁸ פישר, מבוא לתולדות; הנ"ל, המרת דת; Fisher, Non-Jewish.

⁸⁰⁹ מישלוב, יידידי; צמרת, שלמה ודוד.

והרצאות במשך עשרות רבות של שנים במסגרות שונות, תורניות, דתיות וחילוניות. להלן ניווכח שהרב גורן הציג במסגרות שונות עמדות שונות. לפי הרב מנחם הכהן,⁸¹⁰ שהיה עוזרו הקרוב של הרב גורן, סתירות אלה היו חלק בלתי נפרד מאישיותו הסוערת ורבת הפנים של הרב גורן. אולם אנו נטען שהרב גורן בחר לעיתים להציג עמדות שונות בהתאם לאופי המסגרת שבה נאמרו הדברים. אי לכך מסתבר שבמקום שבו יש סתירה בין מאמר הלכתי מנומק לבין הרצאה לציבור הרחב, ראיון עיתונאי או הערת אגב במאמר בעיתון, יש להעדיף את המאמר התורני כמייצג את עמדותיו של הרב גורן.

2. רקע אישי

הרב שלמה גורן נולד בזמברוב שבפולין בשנת תרע"ח (1918) למשפחת גורונצ'יק. משפחתו של הרב גורן הייתה ציונית, ומתוך השקפה זו עלתה לארץ בהיותו בן שש. בתחילה התגוררה המשפחה בכפר חסידים, אך בעקבות הידבקות בני המשפחה במחלת המלריה עברה המשפחה לירושלים.⁸¹¹ בגיל 27 נשא לאישה את צפיה, בתו של הרב דוד כהן (הנזיר)⁸¹² מתלמידי המובהקים של הראי"ה קוק.

את השכלתו התורנית רכש הרב גורן בתלמוד תורה 'עץ חיים', ובישיבת 'חברון' שבירושלים, שאליה התקבל בהיותו בן 12 שנים בלבד. בהיותו בן 17 פרסם את ספרו הראשון, 'נזר הקודש', על דיני קדשים, ובגיל 22 פרסם את ספרו 'שערי טהרה', על הלכות טהרות. על כתיבת ספר זה קיבל את פרס הרב קוק של עיריית תל אביב.⁸¹³ ספרים אלה, העוסקים בנושאים שאינם במרכז הלימוד בישיבות, משקפים את נכונותו של הרב גורן להתמודד עם נושאים חדשים המחייבים יצירתיות וחידוש. בדרך זו המשיך הרב גורן גם כשעסק בשאלת המשטר הראוי בעיני ההלכה היהודית.

החל משנת ת"ש (1940) הוא למד במשך ארבע שנים באוניברסיטה העברית, לימודים קלסיים, מתמטיקה, יוונית ופילוסופיה, אך הקפיד שלא ללמוד מדעי היהדות.⁸¹⁴ לימים, ינמק הקפדה זו ויאמר 'אני לומד בישיבה, ואינני זקוק או מעוניין לקבל יהדות מהאוניברסיטה העברית'.⁸¹⁵

⁸¹⁰ רכניץ, ראיון עם הרב הכהן.

⁸¹¹ הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 1.

⁸¹² שם, עמ' 3.

⁸¹³ הולנדר (שם), עמ' 1-2.

⁸¹⁴ הרב גורן, בעוז ותעצומות, עמ' 92.

⁸¹⁵ שם.

כשנדרש להסביר את בחירתו לרכוש השכלה אקדמית הוא הסביר: 'רציתי להכניס את יפייפותו של יפת לאוהלי שם'.⁸¹⁶ הקדשתי את זמני ללימודים רק כדי שאוכל להשתמש בלימודים אלה בשטח התורה'.⁸¹⁷ כלומר המטרה הייתה להכניס את החלקים היפים שבתרבות הכללית לתוך בית המדרש. כמודל לגישה זו הוא ציין את הרב הרצוג, שלמד גם הוא באוניברסיטאות בפריז ובאנגליה.⁸¹⁸

הרקע האקדמי של הרב גורן בא לידי ביטוי כשהוא עסק בשאלת המשטר היהודי הראוי בהשוואה לתפיסות הקלסיות בעניין זה. כמו גם בדיוניו הפילוסופיים בספרו תורת הפילוסופיה, שבו הוא דן גם בגישתם של אריסטו, אפלטון ומקיאווולי, ובגישות השונות שרווחו באתונה, ואף הזכיר ספרים של מלומדים בני זמנו. במקביל ללימודיו האקדמיים חיבר הרב גורן פירוש לחצי הראשון של מסכת ברכות מהתלמוד הירושלמי, ועל פירוש זה קיבל את פרס ישראל בשנת תשכ"א.⁸¹⁹

כבר כעת ראוי לציין את הרקע המגוון של הרב גורן: גם רקע התיישבותי (מגורים בכפר חסידים), גם רקע תורני (ואפילו חרדי, לימודים בעץ חיים ובישיבת חברון) וגם רקע אקדמי. לגיוון זה הייתה השפעה ניכרת על דרכו התורנית והציבורית.⁸²⁰

הקשר הראשון של הרב גורן עם המדינה שבדרך, היה כבר בשנת תרצ"ט (1939), אז הצטרף הרב גורן לארגון ההגנה. לאחר מכן עזב לארגון הלח"י ועם ראשית מלחמת העצמאות חזר ל'הגנה' והשתתף בלחימה בירושלים.⁸²¹ במהלך ההפוגה הראשונה של מלחמת השחרור הוא מונה לתפקיד הרב הראשי של צה"ל ע"י הרב הראשי הרב הרצוג ועל ידי דוד בן גוריון, ושינה את שם משפחתו ל'גורן'. בתפקיד זה כיהן משנת תש"ח ועד שנת תשל"א.⁸²²

במסגרת תפקידו כרב הצבאי, תמך בפירוק הפלוגות הדתיות, כדעתו של בן גוריון ובניגוד לעמדת המפלגות הדתיות, וכן יזם את פקודות המטכ"ל בנושא שמירת שבת בצה"ל. פעולות אלה משקפות את

⁸¹⁶ יפיותו של יפת יהא באהלי שם' (בבלי מגילה ט ע"ב).

⁸¹⁷ הרב גורן (שם), עמ' 93.

⁸¹⁸ שם, עמ' 94.

⁸¹⁹ הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 2.

⁸²⁰ הרב הכהן, משיב מלחמה, עמ' ד; אדרעי, מלחמה הלכה וגאולה, עמ' 135.

⁸²¹ הרב גורן, בעוז ותעצומות, עמ' 88; 106-113.

⁸²² הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 16.

עמדתו הדתית והממלכתית, על פיה, על מוסדות המדינה לפעול בדרך התואמת את ההלכה, ובמקביל לא לאפשר הקמת מסגרות מגזריות.⁸²³

בשנים 1972-1983 כיהן כרב הראשי לישראל יחד עם הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף. במהלך כהונתו שרר מתח רב בינו לבין הרב עובדיה יוסף.⁸²⁴ כמו כן, העולם הרבני סער סביב פסיקתו בפרשת 'האח והאחות'.⁸²⁵ תקופת כהונתו כרב ראשי התאפיינה במחלוקת בינו לבין רבני המגזר החרדי ואף בינו לבין חלק מרבני הציונות הדתית, והבליטה את העצמאות ההלכתית שלו, ואת עמדותיו שלעיתים לא התקבלו על ידי רבנים אחרים.⁸²⁶

לאחר פרישתו הקים את ישיבת 'האיזרא' סמוך לכותל המערבי ועמד בראש ישיבת ההסדר 'הר ברכה'. באותה תקופה הוא פסק כמה פעמים בניגוד לדעת הרבנות הראשית או לעמדות רבניות מקובלות. כמו כן, הוא הביע את דעתו בשאלות ציבוריות ומדיניות שנויות במחלוקת, כגון שאלת 'שטחים תמורת שלום'.⁸²⁷

3. יצירתו התורנית של הרב גורן

כתביו הראשונים של הרב גורן העוסקים במשנתו מדינית היו שלושה מאמרים שפורסמו בעיתון הצפה, בחודשים שבט-אדר א' תש"ח (בחודשים שבהם דנה 'המועצה המשפטית' באופן יישום המשפט העברי במדינת ישראל), ערב הקמת המדינה.⁸²⁸ בהמשך הוא כתב והרצה בנושאי תורה ומדינה במסגרות שונות. חיבוריו המרכזיים העוסקים בשאלות מדיניות הם:

⁸²³ הרב גורן, בעוז ותעצומות, עמ' 154-159; הני"ל, הגבורה והקדושה; קמפינסקי, בין תמיכה, עמ' 435; אדרעי, מלחמה הלכה וגאולה, עמ' 124.

⁸²⁴ מישלוב, בעין הסערה, עמ' 56-60 ראו עוד בעניין זה: Radzyner, Halakhah Law.

⁸²⁵ הכוונה לפרשת חנוך ומרים לנגר אשר בית הדין הרבני הגדול קבע שהם ממזרים. קביעת בית הדין הרבני עוררה סערה ציבורית, ולאחר מינויו לרב ראשי, החליט הרב גורן לקיים דיון נוסף בפני בית דין מיוחד והתיר אותם. החלטת בית הדין המיוחד עוררה סערה גדולה בעולם הרבני והחריפה את הנתק בין הציבור החרדי ומוסדות הרבנות הראשית (לסקירת פרשה זו ראו: הנקין, זה פאליטיק).

⁸²⁶ הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 16-18 וכן מרמורשטיין, אבי דור, עמ' 210-213, בעניין הפולמוס בין הרב מ"צ נריה ובין הרב גורן בעניין היתר מלחמה בשבת.

⁸²⁷ הולנדר (שם), עמ' 18-20.

⁸²⁸ פורסמו שנים רבות לאחר מכן בתוך: הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, נספח ג, עמ' 146-180; ומאוחר יותר בתוך: הרב גורן, משנת הגורן, עמ' 17-30.

שו"ת משיב מלחמה⁸²⁹ (3 כרכים, תשמ"ג-תשמ"ו) – שאלות ותשובות בענייני צבא, מלחמה וביטחון. פורסם לאחר פרישת הרב גורן מתפקידו כרב הצבאי הראשי.

תורת הפילוסופיה⁸³⁰ (תשנ"ח) – כינוס של הרצאות שנשא בשאלות של פילוסופיה מדינית בשנים תשכ"ו-תשכ"ח.

תורת המדינה⁸³¹ (תשנ"ו) **ומשנת המדינה**⁸³² (תשנ"ו) – ספרים העוסקים בסוגיות של משטר וממשל, תוך התייחסות למדינת ישראל. ספרים אלה מבוססים על מאמרים הלכתיים והגותיים שפורסמו על ידו במהלך השנים ולוקטו על ידי מקורביו.

כפי שניתן להיווכח, הרב גורן החל לפרסם את עמדותיו בענייני מדינה עם הקמת המדינה במאמרים תורניים בעיתונות, אולם רוב מאמריו פורסמו שנים אחר כך, בשלב ראשון כמאמרים בכתבי עת תורניים, ואחר פטירתו בספרים שכינוסו מאמרים אלה. מבחינה זו, שונה הרב גורן מהרבנים הרצוג ווולדינברג שכתבו את עיקר משנתם שנים מעטות לאחר הקמת המדינה.

כמו כן יש לציין שהספרים כוללים מאמרים בעלי מאפיינים שונים: חלקם מאמרים תורניים ומנומקים שפורסמו על ידי הרב גורן, חלקם מאמרי דעה בלתי מנומקים וחלקם תמלול של הרצאות שלו.

ב. גישתו ההלכתית של הרב גורן: עצמאות, חידוש ומודרניות

1. גישתו של הרב גורן בשאלת היחס בין ההלכה והמודרנה

בנאום ההכתרה שלו כרב הראשי לתל אביב, אמר הרב גורן כי לדעתו בתורה יש מענה לכל בעיות החיים המודרניים:

אני משוכנע כי תורתנו הנצחית המוגדרת כתורת חיים, ככתוב: 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', בכוחה לעמוד בפני כל האתגרים של הדור הזה ושל כל הדורות,

⁸²⁹ הרב גורן, משיב מלחמה.

⁸³⁰ הנ"ל, תורת הפילוסופיה.

⁸³¹ הנ"ל, תורת המדינה.

⁸³² הנ"ל, משנת המדינה.

ולחוכית, שתורת ישראל וההלכה כוחם יפה לא רק לחיי ישראל בגלות, אלא בראש וראשונה ובעיקר לעם היהודי החי כעם עצמאי בארצו.⁸³³

משמעות הדברים היא, שהרב גורן הניח שניתן לנהל מדינה יהודית על פי ההלכה.⁸³⁴ לדעתו, מדינה שקמה בדרך הטבע, לפני בוא המשיח, יכולה בסופו של דבר על ידי התקדמות ותכנון מושלם על פי התורה, להיות שלב מכריע ראשוני מכריע להגשמת החזון המשיחי של נביאי ישראל.⁸³⁵ נמצא שלדעתו, יש בתורה הנחיות לניהול מדינה מודרנית, ואף באופן שיביא אותה להגשמת החזון המשיחי.

ניתן לומר שבאופן כללי היה לרב גורן יחס אוהד למודרנה ולערכיה, וניצנים ראשונים ליחס זה ניתן למצוא בהחלטתו ללמוד באוניברסיטה העברית, ואף לציין ביומנו כי היה הצטיין בלימודיו וזכה בפרסים אקדמיים.⁸³⁶ בכתביו ציין הרב גורן מספר פעמים עמדות מודרניות בצורה חיובית. לעיתים הוא אף כתב שעל ההלכה לאמץ עמדות מודרניות, לא כאילוץ, אלא כצעד רצוי. כך למשל, כבר בשנת תשי"ח הוא כתב בנוגע לזכויות המיעוטים:

בעיית המיעוטים במדינה היהודית, טעונה אף היא פתרון תורני מקיף. יש לקבוע את מעמדם החוקי, זכויותיהם המשפטיות והחברתיות, תוך התחשבות בחוקים הבינלאומיים בדבר זכויות-המיעוטים. אופיה של כל מדינה ומוסריותו של כל עם, נקבעים נמדדים לפי יחסם אל המיעוטים אשר בתוכם.⁸³⁷

הנימוק שלו הוא נימוק מודרני ולא הלכתי, ובגינו הוא סבור שיש לעמוד בדרישות החוק

⁸³³ הני"ל, משנת הגורן, עמ' 86-87, מתוך נאום ההכתרה לרבנות תל אביב, תשל"א. דברים דומים מאוד כתב הרב גורן בתשובה לסופר יהודה בורלא כבר בשנת תשי"ט (הני"ל, תשובה לסופר יהודה בורלא).

⁸³⁴ הני"ל, עמ' 328-334.

אמנם, במאמרו משנת תשי"ח (הני"ל, משנת הגורן, עמ' 17) הוא כתב שמימוש התורה בעת הזו רצוף קשיים אשר מונעים כמעט את האפשרות המעשית של תחוקה תורנית מליאה לסידור בתי הדין המחודשים. אולם הקשיים שהוא מונה נובעים כולם מהתנגדות חיצונית לתחולת חוקי התורה, כגון 'התנגדות חזקה הן מצד החלק החילוני של היישוב והן מצד האומות המאוחדות', ולא מקושי פנימי של ההלכה להתמודד עם מודרנה. ובכל זאת הרב גורן הציב לעצמו מטרה להראות שהתורה יכולה להנחות את החיים גם כשיש התנגדות חיצונית זו (ראו בעניין זה הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 354).

⁸³⁵ הרב גורן, תורת המועדים, עמ' 609-608.

⁸³⁶ הני"ל, בעוז ותעצומות, עמ' 92.

⁸³⁷ הני"ל, משנת הגורן, עמ' 25. ראו עוד שם, עמ' 17, התייחסות לכך שיש להתחשב בדרישות האו"ם לשוויון, אולם ללא הבעת עמדה.

הבינלאומי. ברוח זו הוא מציע שלא להחיל את עונש המוות שקיים בהלכה: 'אלא שמסיבות חוקתיות ומעשיות נצטרך לבטל מבחינה תורנית את כל משפטי המות במדינה היהודית, כמתוקנים שבאומות העולם'.⁸³⁸ ושוב יודגש, לא מדובר על אילוץ אלא על קביעת הנורמה הראויה.

באופן דומה הוא כתב בנוגע לערך החירות:

עקרון זה של חירות האדם מקודש עלינו ביותר, משום שמדובר בעם מלומד דיכוי, סבל ורדיפות שחי אלפי שנים כמיעוט בכל ארצות פזוריו. לכן ההגיון והצדק הטבעי מחייבים שבעת שזכינו בחסדי ה' לנתק מעלינו כבלי השעבוד ולהחזיר את הריבונות שלנו בארצנו-מולדתנו, עלינו לשמש דוגמא ומופת למידת החירות והשוויון המוענקים אצלנו לכל אדם כגר וכאזרח הארץ.⁸³⁹

במקומות אחרים הוא התייחס למוסר אנושי כמניע לפסיקה בכיוון מסוים, כגון כדי לקבוע שחרש-אילם הוא בעל כשרות משפטית, מכיוון ש'זוהי חובתנו המוסרית הדתית והאנושית גם יחד'.⁸⁴⁰ לצד היחס האוהד כלפי המודרנה, יחסו כלפי מדעי היהדות היה שלילי ביותר, וכך הוא כתב בספרו תורת המועדים על האפשרות לנתח את המקורות ההלכתיים על בסיס היסטורי:

אמנם עבור אנשי המדע 'המתקדמים' המנסים לבסס את השקפת עולמם המדעי, כביכול, על שלבי התפתחות שונים של ההלכה אולי כלל לא קיימת הבעיה הזאת...

לנו שיטה זו פסולה לחלוטין, כמו שאנו רואים גישה הרסנית זו כנוגדת את עיקרי האמת והאמונה של עם ישראל ביחס לתורה שבכתב, כך רואים אנו את כל הדוגלים בשיטת ההתפתחות של ההלכה במשך הדורות ככופרים בעיקרי היסודות של התורה והיהדות.⁸⁴¹

רוצה לומר, הרב גורן התנגד למדעי היהדות מפני שהם מבוססים על תפיסה התפתחותית הנוגדת

⁸³⁸ שם, עמ' 29.

⁸³⁹ הנ"ל, דמותה הרוחנית, עמ' 128.

⁸⁴⁰ הנ"ל, תורת הרפואה, עמ' 282.

⁸⁴¹ הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 179.

עמדותיו של הרב גורן ביחס למודרנה מתאפיינות בכך שהוא מקיים דיאלוג בין המודרנה לבין היהדות המסורתית. מחד גיסא, הוא הקפיד על שמירת המסורת היהודית ושלל את מדעי היהדות, ומאידך גיסא, הוא רצה להכניס את 'יפיותו של יפת לאהלי שם' ככל שמדובר במוסר אנושי ובפילוסופיה כללית. ואכן, גם בשאלות מעשיות הוא היה מוכן לאמץ עמדות מודרניות מבלי להסתיר את מקורן. גישה זו שונה מגישות רבניות אחרות ומקובלות, שלכל היותר מאמצות עמדות מודרניות מבלי לציין את מקורן. ניתן אף למצוא קשר בין העמדות הציוניות המובהקות של הרב גורן לעמדותיו ביחס למודרנה. בשני המקרים הזדהה הרב גורן עם עמדות שאינן מסורתיות, ועשה זאת בלב שלם ולא כמי שפועל תחת אילוץ.

בהמשך נבחן האם גישה עקרונית זו משפיעה על עמדותיו בנוגע לדמוקרטיה שהיא חלק מובהק של

המודרנה.

2. מקורות

2.1. כללי

בהקדמה לספרו משיב מלחמה כתב הרב גורן על האתגר שעמד לפניו בעת שעסק בשאלות

הלכתיות בצה"ל, ועל המקורות שמהם שאב את התשובות:

כדי למצוא מקורות הלכתיים והיסטוריים מוסמכים, לפתרון של אלפי הבעיות ההלכתיות של צה"ל, היה הכרח לאסוף ללקט ולקבץ כעמיר גרנה את שברירי ההלכות, המנהגים והנהלים שהיו קיימים בצבאות ישראל בימי קדם. להעלות אותם מתהום הנשיה, מתחת לחורבות מלכות ישראל ללקטם מכתבי הקודש, מים שני התלמודים,

⁸⁴² לצד נימוק זה, ניתן להציע הסבר נוסף: מדעי היהדות פותחו על ידי המשכילים ששאפו להשתלב במדינות שבהן חיו, ובכל זאת רצו להראות שהיהדות היא תופעה היסטורית משמעותית, ולכן יש לקבל את היהודים כאזרחים וכבני אדם. מדעי היהדות מתייחסים ליהדות כתופעה השייכת להיסטוריה ובמובן מסוים היא לא רלוונטית עוד לחיים המודרניים-המתבוללים. זו לפחות עמדתם של אנשי 'יחמתי ישראל' הגרמניים. ראו: שביד, לקראת תרבות, עמ' 52-53.

הציונות לעומת זאת היא תנועה מתבדלת שקמה בניגוד לטענה שאמנציפציה היא הפתרון לבעיה היהודית ובמרכזה שילוב יהודים בחברה האירופית (שמעוני, האידאולוגיה הציונית, עמ' 11-21). אף שהציונות הכללית ניסחה זהות יהודית חילונית-לאומית שהייתה עוינת את הדת, היא ראתה את העם ואת תרבותו כעניין חי (שם, עמ' 97-104). לפיכך ברור מדוע הרב גורן, שבוודאי החזיק בעמדה שהזהות היהודית היא דת חיה, התנגד באופן עקרוני להנחות היסוד של מדעי היהדות. כלומר הוא לא הזדהה איתם גם בגלל היותו אידאולוג 'דתי' וגם בגלל היותו אידאולוג 'לאומי'.

הבבלי והירושלמי ממדרשי התנאים והאמוראים ושאר ספרות ההלכה מימי עולם ומשנים קדמוניות. כמו כן השתמשנו בספרי החשמונאים ובשאר ספרים החיצוניים, וספרי ההיסטוריה המקובלים עלינו, כגון ספריו של יוסף בן מתתיהו הכהן וחבריו ומכל מקום שידינו מגעת...⁸⁴³

הרב גורן הדגיש את העובדה שהוא הסתמך על מקורות היסטוריים קלסיים, על התנ"ך, ועל הספרים החיצוניים, כל אלה מקורות לא-מקובלים בהקשר של פסיקת הלכה. מיד לאחר מכן הוא התייחס לצורך לעסוק בהיבטים ההלכתיים של הטכנולוגיה ובהקשר זה הוא ציין מכל הפוסקים רק את החזון איש⁸⁴⁴ שבו נעסוק מיד.

הרב מנחם הכהן⁸⁴⁵ טען שהרב גורן לא ראה צורך לדון בדברי אחרונים, אלא רק בספרות חז"ל ובדברי הראשונים, מכיוון שהוא ראה עצמו ראוי לחלוק על האחרונים. כמו כן הוא נתן משקל לספרי ההיסטוריה הקלסיים, אך לא לדברי היסטוריונים מודרניים.

הולנדר⁸⁴⁶ סקר בהרחבה את המקורות של הרב גורן באופן כללי (ולא רק בתחום המחשבה המדינית) ומסקנתו היא שבשלב העיון הרב גורן מתייחס למקורות לא-הלכתיים באופן נרחב כגון לתנ"ך, לספר חשמונאים ולכתביו של פלביוס. אולם בבואו לשלב פסיקת ההלכה נתן הרב גורן עדיפות למקורות ההלכתיים על פניהם.⁸⁴⁷

אולם עיון בכתביו של הרב גורן העוסקים במשנתו המדינית מעלה תמונה שונה במקצת – בתחום זה הרב גורן מסתמך על תקדימים מהתנ"ך,⁸⁴⁸ מספר חשמונאים ומספרו של פלביוס⁸⁴⁹ כמקור לגיבוש משנתו המדינית. זאת, בדומה לפוסקים האחרים שעסקו במחשבה מדינית יהודית ופנו למקורות אלה כדי

⁸⁴³ הרב גורן, משיב מלחמה א, עמ' 10, וכן: הנ"ל, תורת השבת והמועד, עמ' 357.

⁸⁴⁴ הנ"ל, משיב מלחמה א, עמ' 11.

⁸⁴⁵ רכניץ, ראיון עם הרב הכהן. ראו עוד: וקסמן, לחלום את החלום, עמ' 766.

⁸⁴⁶ הולנדר, דיוקנו ההלכתי, 139-33.

⁸⁴⁷ שם, עמ' 138-139.

⁸⁴⁸ ראו למשל לקמן עמ' 201, בנוגע לתמיכתו בכך שהמנהיג הפוליטי יהיה גם איש רוח, וכן בדברי הרב גורן, משיב מלחמה ג, עמ' 341, בעניין דוגמה אישית בלחימה.

⁸⁴⁹ ראו למשל לקמן, עמ' 198, בנוגע למונח תיאוקרטיה.

להשלים את המקורות ההלכתיים המועטים יחסית.

כפי שניווכח, הרב גורן הרבה לדון בדברי הרמב"ם והר"ן בגיבוש משנתו המדינית, ונמנע לחלוטין מלהזכיר את דברי אברבנאל, שהתנגד למלוכה ותמך ברפובליקניות. למקורות שבחר הייתה השפעה גדולה מאוד על משנתו המדינית.

בכתבי הרב גורן⁸⁵⁰ ישנה גם התייחסות בולטת לפסקי החזון איש, ובכלל זה גם מחלוקת על עמדתו של החזון איש. התייחסות זו חריגה בהשוואה להתעלמות הכמעט מוחלטת מדברי אחרונים אחרים. הסבר מפתיע ליחס המיוחד של הרב גורן דווקא לחזון איש עולה מיומנו של הרב גורן כאשר הוא עוסק בשאלת קו התאריך:

באתי עם המכתב 'לחזון איש'. הוא מאד חיבב אותי – הכרנו עוד מאז שמסרתי לו את הספר הראשון שלי 'נזר הקודש', שעליו הוא כתב לי כמה הערות...

תמיד היתה לי הערכה גדולה כלפיו, וידעתי שכל דבר שהוא אומר וכותב – צריך להקדיש לזה שבעה נקיים כדי להבין אותו. הוא היה משכמו ומעלה בפסקי ההלכה, ואף אחד לא פסק הפוך ממנו, אלא למעשה קבעו פשרה...⁸⁵¹

בהמשך היומן⁸⁵² הרב גורן מספר כי הוא בא להתייעץ עם החזון איש, אותו הוא מכנה 'רב גאון בממדים עולמיים' כיצד לקבור את שרידי חללי גדוד 21 שנפלו בקרב ליד גינין וכללו גם שרידים של חללי הלגיון, ואכן נהג בהתאם לפסיקתו. הרב מנחם הכהן מציין שהיו בין השניים פגישות רבות, ולדעתו, החזון איש מצא עניין בגאונות של הרב גורן,⁸⁵³ לעומת זאת, בראון טוען ש'החזון איש לא אהב את הרב גורן'.⁸⁵⁴

הקשר האישי בין החזון איש לרב גורן, תואם את העובדה ששניהם היו פוסקים עצמאיים (ראו בעניין זה לקמן). אולם הוא מעניין במיוחד מפני שמדובר בשני אישים שעמדותיהם האידיאולוגיות ביחס למדינת ישראל וביחס למודרנה היו מנוגדות, ובאו לידי ביטוי במישור הציבורי. החזון איש הנהיג את

⁸⁵⁰ הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 327-323; הנ"ל, בעוז ותעצומות, עמ' 180.

⁸⁵¹ שם, עמ' 137-135.

⁸⁵² שם, עמ' 222-221.

⁸⁵³ רכניץ, ראיון עם הרב הכהן.

⁸⁵⁴ בראון, החזון איש, עמ' 579, הערה 45; ראו עוד: שם, עמ' 580.

העולם החרדי לעבר התבדלות תרבותית מהציונות וממדינת ישראל,⁸⁵⁵ ולעומתו, הרב גורן ראה עצמו כחלק בלתי נפרד ממדינת ישראל.

2.2. הסתמכות על טיעונים מטא-הלכתיים

בעניין הסתמכות הרב גורן על טיעונים מטא-הלכתיים, שפירושם בעבודה זו: עקרונות יסוד הלכתיים (לעיל עמ' 35), כתב הולנדר שהרב גורן העניק משקל גדול לשיקולים מטא-הלכתיים וראה אותם כחלק משמעותי בדיון ההלכתי. לדבריו, במקרים רבים הרב גורן נימק את עמדותיו בטיעונים פורמליים, אך באמת השיקולים המטא-הלכתיים הם אלה שהניעו אותו.⁸⁵⁶

אכן, גם בגיבוש משנתו המדינית ביסס הרב גורן בגלוי חלק מעמדותיו על טיעונים מטא-הלכתיים. כך למשל, את עמדתו הסובלנית והשוויינית כלפי נכרים הוא ביסס על העיקרון 'דרכי שלום',⁸⁵⁷ ובמקום אחר הוא אף מסיק 'שמתחשבים בקידוש השם בפני הנכרים ואפילו כשזה כרוך בעבירה איסור מן התורה'.⁸⁵⁸

עם זאת, דומה כי השימוש בשיקולים מטא-הלכתיים אינו נרחב, והוא נעשה בעיקר בדיון על מעמד הנוכרים במדינה היהודית. השימוש בשיקולים מסוג זה מאפשר לרב גורן את הגמישות הנחוצה לשם יישום ההלכה בתקופה שבה מקובלות נורמות שונות מאלו שהיו מקובלות בעבר, כעיקרון השוויון לכל אזרחי המדינה.

3. עמדותיו ביחס לעולם הציוני-דתי בתקופתו

הרב גורן ביטא עמדות עצמאיות, שלא אחת היו מנוגדות לעמדות המקובלות בעולם הרבני הציוני-דתי בן זמנו.⁸⁵⁹ כך למשל, הוא התנגד לקיומן של פלוגות דתיות, בניגוד לעמדת רבני הפועל המזרחי ועסקניו.⁸⁶⁰ הוא אף הסתייג מתיאור הקמתה של מדינת ישראל כ'אתחלתא דגאולה',⁸⁶¹ תיאור שגור

⁸⁵⁵ בראון, החזון איש, עמ' 256; הני"ל, היהדות החרדית, עמ' 188-189.

⁸⁵⁶ הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 351; ראו עוד שם, עמ' 264-276.

⁸⁵⁷ הרב גורן, משנת המדינה, עמ' 65; הני"ל, תורת המדינה, עמ' 288; ובדומה לכך: שם, עמ' 381. בהקשר של מוסר מלחמה הוא פסק בדרך מסוימת כדי למנוע 'חילול ה'" (שם, עמ' 423).

⁸⁵⁸ הני"ל, תורת השבת והמועד, עמ' 384.

⁸⁵⁹ מישלוב, בעין הסערה, עמ' 180.

⁸⁶⁰ ראו לעיל הערה 823.

ומקובל בציונות הדתית (כאמור לעיל עמ' 43).

הרב גורן אף לא 'יישר קו' עם עמדתה ההלכתית של הרבנות הראשית, כמקובל בציונות הדתית. למשל, מקום המדינה הוא הורה לומר הלל עם ברכה ביום העצמאות בניגוד להוראת הרבנות הראשית באותו זמן אשר בראשה עמדו הריא"ה הרצוג והרב בן ציון מאיר חי עוזיאל שהיו רבנים ציוניים, לומר הלל ללא ברכה.⁸⁶² לעומת זאת, בשנת תשל"ה הוא פסק שאין לומר הלל ביום ירושלים, בניגוד לעמדת הרבנות הראשית באותה עת.⁸⁶³

הרב גורן הטיל ספק בהיתר המכירה בשנת השמיטה אף שהרבנות הראשית אימצה היתר זה, שהיה מקובל בקרב רבני הציונות הדתית,⁸⁶⁴ ולא שלל גיוס נשים לצה"ל, שלא כעמדת הרבנות הראשית ושלא כעמדה הרבנית המקובלת, לא רק בעולם החרדי אלא גם בציונות הדתית בזמנו.⁸⁶⁵ לאור זאת מעניין יהיה לבחון האם משנתו המדינית של הרב גורן שונה ומובחנת מזו המקובלת בציונות הדתית.

4. סיכום

גישתו ההלכתית של הרב גורן מתאפיינת בפסיקה עצמאית ומקורית, שיש בה גישה חיובית מוצהרת כלפי המודרנה. הרב גורן נכון היה להסתמך על שיקולים מטא-הלכתיים או על מקורות שאינם הלכתיים מובהקים.

לכאורה מאפיינים אלו מציבים את הרב גורן כסמן של גמישות הלכתית לכתחילה. עמדותיו העקרוניות ונכונותו לחדש וללכת נגד הזרם יצרו כר פורה לחידושים הלכתיים. כאשר הרב גורן חידש

⁸⁶¹ ראו לקמן, עמ' 231.

⁸⁶² הרב גורן, תורת המועדים, עמ' 640-641; הנ"ל, תורת השבת והמועד עמ' 419: 'מאז יום העצמאות הראשון הנהגנו בצה"ל ובבתי כנסת מיוחדים בארץ ובתפוצות לומר הלל בברכה בליל חג העצמאות וביומו'.

⁸⁶³ מישלוב (שם), עמ' 104.

⁸⁶⁴ הרב גורן, תורת המועדים, עמ' 669-686; הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 445-456, והמאמר העוקב ובו תגובות למשיגים.

⁸⁶⁵ במאמר עיוני, ללא מסקנות הלכתיות, משנת תשי"ט (הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 196) הוא הביא בשם הרדב"ז שני פירושים: הראשון, שנשים אינן אמורות לשרת בצבא בכלל, והשני, שיש להטיל עליהן תפקידים עורפיים. בפועל, בתו הגדולה של הרב גורן שירתה בצבא, ואילו בתו הצעירה שירתה בשירות לאומי. הרב גורן הסביר שתמך בשירותה של בתו הגדולה בצבא משיקולי לויאליות בהיותו רב צבאי ראשי (הנ"ל, בעוז ותעצומות, עמ' 348-349). כאשר כיהן כרב ראשי לישראל הורה הרב גורן לשואלות אותו כך: 'כבוד הרב הראשי קבע בזמנו כי כל בת דתית המרגישה כי ערכי הדת שספגה בביתה ובבית הספר חזקים דיים, יכולה להתגייס ולשרת בצה"ל, ורצוי ביחידה דתית, אם ניתן' (אוריך, הרבנות הראשית).

ואימץ עמדות מודרניות, הוא ראה בכך ביטוי של הפסיקה הראויה, ולא רק פסיקה שמקורה באילוץ.⁸⁶⁶ את חידושו יכול היה הרב גורן לנמק בנימוקים מטא-הלכתיים או בכך שההלכה שהוא מבקש לאמץ היא בגדר נורמה אוניברסלית ראויה שאותה יש לאמץ.⁸⁶⁷

ג. המשטר התיאוקרטי במשנת הרב גורן

1. התיאוקרטיה

הרב גורן עסק בשיטתיות במונח תיאוקרטיה, בהגדרתו ובמשמעותו, בעיקר במסגרת הרצאות שנשא בטכניון בשנים תשכ"ו-תשכ"ח, שתוכן פרסם מאוחר יותר בספר 'תורת הפילוסופיה'.⁸⁶⁸ לחלק הראשון של הספר קרא הרב גורן בשם 'תורת המדינה בהיסטוריה היהודית', ובו עיסוק שיטתי בשאלת המשטר הראוי.

בפתח הדברים⁸⁶⁹ סקר הרב גורן את תמצית שיטתם של אריסטו בספרו 'פוליטיקה', ושל אפלטון בדאלוג 'הפוליטיאה' (המדינה). לאחר מכן הוא הציג את המשטר היהודי הרצוי – התיאוקרטיה, תוך ציטוט דבריו של פלביוס הנזכרים לעיל (עמ' 15) בדבר היות שיטת המשטר היהודית תיאוקרטית.⁸⁷⁰ לדבריו, אין להבין את דברי פלביוס כקריאה לכינונה של שיטת משטר המבוססת על 'שלטון כהני הדת', אלא כקריאה לכינונה של שיטת משטר המבוססת על 'חוקה בסיסית אלהית בלתי משתנה, בעלת צדק מוחלט, ולא חוקה הנקבעת בידי בני אדם'.⁸⁷¹ המונח 'חוקה' מלמד על כך שניתן לחוקק חוקים רגילים כפופים ל'חוקה', ומכאן שמדובר על **תיאונומיה חוקתית**.

⁸⁶⁶ כך כתב גם הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 355.

⁸⁶⁷ להלן נבחן האם גישה אוהדת זו באה לידי ביטוי גם בשאלת המשטר הראוי וגם בשאלת היחס למדינת ישראל ולמוסדותיה.

⁸⁶⁸ הספר יצא לאור בשנת תשנ"ח, מספר שנים לאחר פטירתו של הרב גורן. על בסיס חלק קטן מהרצאות אלה פרסם הרב גורן בעצמו מאמר בכתב העת הצבאי מחניים. ראו, הרב גורן, היהדות מול.

⁸⁶⁹ הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 19-23.

⁸⁷⁰ אגב כך יש להעיר שהדיון של הרב גורן במחשבה מדינית בכלל, ובתיאוקרטיה בפרט, נעשה בעיקר במסגרת אקדמית לא-דתית, ובכתביו התורניים המונח תיאוקרטיה מוזכר מעט מאוד. אף על פי כן, הוא טען שהמונח 'תיאוקרטיה' הוא 'מושג יהודי טהורי' (הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 32. וראו עוד: הנ"ל, דמותה הרוחנית, עמ' 128-129).

⁸⁷¹ הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 24, וכן: הנ"ל, משנת הגורן עמ' 34-36.

בהתחשב בכך שלאורך השנים פרסם הרב גורן עשרות מאמרים הלכתיים בבמות שונות, העוסקים במבנה המשטר ומאפייניו, מעניין לבחון האם קיימים פערים בין דברים שנאמרו במסגרת הרצאות בפני ציבור אקדמי שאינו דתי, לדברים שפורסמו בבמות דתיות וכוונו בעיקר לאזנם של יושבי בית המדרש. כמו כן נבקש לבחון האם חלו התפתחויות בעמדותיו של הרב גורן בעניינים אלו במהלך השנים.

2. מוסדות השלטון

הרב גורן התייחס בכתביו לשלושה מוסדות שלטוניים: המלוכה, הסנהדרין והכהונה, והוא כמעט ולא עסק בסמכויות הפוליטיות של הקהילה היהודית. מסתבר שהסיבה לכך היא, שבעיניו הקהילה היהודית היא מוסד גלוי שאין לבסס עליו את המשנה המדינית של מדינה ריבונית.⁸⁷²

הרב גורן ראה **במלך**, שלא היה איש דת, ראש הרשות המבצעת, ובסנהדרין רשות מחוקקת.⁸⁷³ סמכותו הראשונה והעיקרית של המלך היא פיקוד על הצבא,⁸⁷⁴ אך הוא גם מוסמך להקים מערכת חוקים ושיפוט במקביל למערכת התורנית, לצורך 'יישובו של עולם'.⁸⁷⁵

לפי הרב גורן, **לסנהדרין**, שהייתה מורכבת מאנשי דת בלבד, היה תפקיד כפול: היא הייתה ערכאת השיפוט העליונה, שהעומד בראשה הוא ראש הרשות השופטת, אך היא גם הייתה הרשות המחוקקת ונציגה של העם,⁸⁷⁶ לדבריו הסנהדרין הייתה 'רשות שופטת וגם רשות מחוקקת במידה מסוימת'.⁸⁷⁷

הרב גורן ראה **בכהונה** מוסד דתי בעיקרו,⁸⁷⁸ ומכוחה של תפיסה זו הוא אימץ את העמדה הביקורתית כלפי החשמונאים, שחרף היותם כהנים תפסו את הגה השלטון באופן קבוע, 'כי חייבים הם להיות פנויים לעבודת ה' בלבד'.⁸⁷⁹

⁸⁷² רכניץ, ראיון עם הרב הכהן.

⁸⁷³ הרב גורן, תורת המדינה, עמ' 66.

⁸⁷⁴ הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 189. וראו גם: הנ"ל, משיב מלחמה א, פד; הנ"ל, תורת השבת ומועד, עמ' 342; 362.

⁸⁷⁵ הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 78; ראו עוד: הנ"ל, הלכות מדינה בישראל, עמ' 128 (על פי דרשות הר"ן, דרשה יא).

⁸⁷⁶ הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 555; 578-579; הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 59-60.

⁸⁷⁷ הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 62.

⁸⁷⁸ הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 163-178.

⁸⁷⁹ שם, עמ' 165, על בסיס דברי הירושלמי, וילנא, הוריות ג, ב. על דברים אלו חזר הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 33 ('אריסטובלוס הפר את המסורת המקודשת של התורה והעם בדבר הפרדת המלוכה מן הכהונה הגדולה, ושם על ראשו את נזר המלוכה יחד עם נזר הכהונה הגדולה. עובדה זו הרחיקה כנראה את הפרושים – שלומי אמוני ישראל, ממשיכי הדרך של

3. ההנהגה הפוליטית

3.1. תפקידיה של ההנהגה הפוליטית

כאמור, אימץ הרב גורן את התפיסה הגורסת שהכהנים אינם רשאים לתפוס את הגה השלטון. עמדה זו עולה בקנה אחד עם תפיסתו הנזכרת לעיל (עמ' 196), שתיאוקרטיה איננה שלטון כהני הדת. עם זאת, הרב גורן לא שלל מעורבות של חכמי התורה במוסדות השלטון כפי שיפורט לקמן.

הרב גורן טוען שההלכה מצדדת בהפרדה 'בין הרשות המחוקקת שהיא הסנהדרין לרשות המבצעת שהיא המלך',⁸⁸⁰ על בסיס שיטתו של רבנו ניסים. הרב גורן אף טען שתפקיד המלך הוא לעסוק ביישובו של עולם כלומר, בקיום הארצי של החברה, זאת, בניגוד לסנהדרין. מכך ניתן להסיק שהרב גורן אימץ את הפרשנות של לורברבוים ורביצקי (לעיל עמ' 22) לשיטת רבנו ניסים, על פיה הוא תמך **בדגם ההפרדה**, שבו קיים ניתוק בין העיסוק בענייני הדת לעיסוק בעניינים הנוגעים לניהול המדינה.

אולם, אם הסנהדרין היא רשות מחוקקת והמלך הוא רשות מבצעת – אזי נראה שהמלך כפוף לסנהדרין ואין כאן אפוא הפרדה גמורה. זאת ועוד, עיון מדוקדק בדבריו עשוי לחשוף עמדה מורכבת יותר. במאמרים אחדים טען הרב גורן שהסנהדרין 'מייצגת העם כולו',⁸⁸¹ ומכאן שיש לה גם תפקיד פוליטי. בהתאם לתפיסה זו הוא מפרש את סמכויות הסנהדרין בכל הנוגע ליציאת למלחמה ולכיבוש הארץ:

ונראה עוד לחדש ולומר שהסנהדרין במלחמת הרשות ממלאה שני תפקידים גם יחד:

א. הם מאשרים את היציאה למלחמה, וזה בתוקף סמכותם ההלכתית-שיפוטית...

ב. כאשר יש צורך לקדש את האיזור הנכבש וזקוקים לשם זה שיחול על הכיבוש דין

כיבוש רבים וזה יכול להעשות אך ורק מדעת רוב ישראל, אז ממלאה הסנהדרין

התפקיד של ייצוג רוב ישראל...⁸⁸²

עירוב התחומים שבין ההנהגה הפוליטית להנהגה הדתית מוצא ביטוי לא רק בתפקיד הכפול

אבות החשמונאים, מן המלכות החשמונאית).

⁸⁸⁰ הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 66.

⁸⁸¹ הנ"ל, תורת המועדים עמ' 578-579, וראו עוד: שם, עמ' 555; הנ"ל, תורת המדינה עמ' 59-60.

⁸⁸² הנ"ל, משיב מלחמה א, עמ' קכח, וכן ברוח זו: הנ"ל, תורת השבת והמועד עמ' 363.

שיועד לסנהדרין, אלא גם בתפקיד הכפול שיועד למלך. הרב גורן שלל את ההפרדה הדיכוטומית שבין ההנהגה הפוליטית להנהגה הדתית:

מלמדת אותנו תורת ישראל, ומורים לנו נביאיו, שלא היתה אצלנו הפרדה בין נושאי דגל המוסר והרוח לבין נושאי דגל השחרור הפיזי ואפילו באמצעי לחימה וכיבוש. כל גדולי ישראל מוריו ומנהיגי הרוחניים בימי קדם שלבו בנפשם את הכח והרוח גם יחד.⁸⁸³

למסקנה זו הוא הגיע תוך שהוא מסתמך על תקדימי ההנהגה של אברהם אבינו, יעקב אבינו, יהושע בן נון, שמואל הנביא, דוד המלך והחשמונאים.⁸⁸⁴ מתקדימים אלו הוא הסיק שתורת ישראל מצדדת בדגם שבו ההנהגה הפוליטית וההנהגה הדתית כאחת מרוכזות בידיו של מנהיג אחד, דהיינו **בדגם האיחוד**.⁸⁸⁵

תפיסה זו באה לידי ביטוי גם בכך שציוד בשילוב רבנים בהנהגת הצבא כדי להבטיח את הניצחון,⁸⁸⁶ קביעה שהיא יוצאת דופן בעולם הרבני, ומשקפת במידה רבה את הדרך שבה נהג הרב גורן עצמו (במיוחד במלחמת ששת הימים).

גישת האיחוד של הרב גורן מודגשת במיוחד בתפיסתו אודות ייעודה של מדינת ישראל –

הבסיס המשפטי, המוסרי והתרבותי של המדינה, יהיה מושתת על חוקי התורה ועל חזון הנביאים... משימותיה הם בצוע חזון אחרית הימים של נביאי ישראל...

קיומה של התורה בצורה ממלכתית בחיי העם, אם כי היא מוטלת גם על הפרט, הרי עיקר יעודה לאחרית הימים חייב להתבטא בחיי המדינה, בהשלטת הצדק האלקי, משפט התורה ומלכות השמים, על מנת להוות מרכז הכח הרוחני והמוסרי בין

⁸⁸³ שם, עמ' 316.

⁸⁸⁴ שם, 316-318.

⁸⁸⁵ אמנם הרב גורן התמקד באיחוד ההנהגה בהיבט הפרסונלי ולא בהיבט הממסדי. הוא אינו קובע שהממסד הדתי יעסוק בענייני ההנהגה הפוליטית או שבראש הממסד הדתי יעמוד המנהיג הפוליטי. מעניין לציין כי גם בן גוריון התבטא באופן דומה בכנס סגל פיקוד כללי: 'ההיסטוריה הצבאית מלמדת אותנו שהניצחון המכריע המתמיד הוא לכוח הרוחני' (שפירא, בן גוריון, עמ' 150).

⁸⁸⁶ הרב גורן, תורת המקרא עמ' 337.

לאמור, ייעודה של מדינת ישראל הוא בעיקר ייעוד דתי-אוניברסאלי. המדינה אמורה להגשים את חזון הנביאים ולשמש מרכז רוחני לכל אומות העולם. לתפיסה זו היו גם השלכות פוליטיות, שבאו לידי ביטוי, למשל, בתמיכה עקבית בפעולות של המדינה שנועדו להגשים עקרונות דתיים בחיים הציבוריים, כשמירת שבת ממלכתית⁸⁸⁸ והגדרת יהדות.⁸⁸⁹ ברמה הממסדית, תמך הרב גורן אפוא בדגם השלמה בין הממסד הדתי לאזרחי, אם כי יש לציין שהרב גורן לא קבע שהמדינה מוסמכת לחוקק חוקים בתחום הדתי, אלא שעליה לפעול בהתאם לחוקי התורה ולממש את חזון הנביאים.

3.2. הפרדה, השלמה או איחוד?

כאמור, סקירת המקורות שבהם תיאר הרב גורן את תפקידיה של ההנהגה הפוליטית עשויה להותיר את הקורא נבוך: בכתבתו ניתן למצוא עדויות לכך שהוא צידד בהפרדה בין הממסד הדתי לאזרחי, לצד עדויות לכך שהוא מצדד בדגם השלמה, שלפיו הממסד הפוליטי אחראי גם להגשמתם של עקרונות דתיים, ואפילו מצויות עדויות לכך שהוא צידד בדגם האיחוד, שלפיו ההנהגה הפוליטית וההנהגה הדתית – הנהגה אחת הן.

דומה כי את הסתירה שבין המקורות יש ליישב מכוחה של ההבחנה בין המשטר הראוי למשטר האידיאלי.⁸⁹⁰ המשטר הראוי הוא שיטת המשטר הטובה ביותר שניתן להגשים במציאות הריאלית שבתוכה אנו חיים, בעוד שהמשטר האידיאלי הוא המשטר הטוב באופן מוחלט,⁸⁹¹ שהתגשמותו תלויה בשינוי דרמטי של תנאי החיים.

המשטר הראוי, המבוסס על תפיסתו של רבנו ניסים בדרשותיו, מחייב הפרדה עקרונית בין

⁸⁸⁷ הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 83.

⁸⁸⁸ הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 318.

⁸⁸⁹ הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 199-200.

⁸⁹⁰ אין ליישב את הדברים מכוח ההנחה שהרב גורן חזר בו, משום שהכתבים השונים מבוססים על דברים שנאמרו או שנכתבו פחות או יותר באותה תקופה.

⁸⁹¹ אם כי חשוב לציין שבעיני הרב גורן המשטר האידיאלי איננו מייצג שיטת משטר אוטופית, שיכולה להתממש רק בעתיד הרחוק, שהרי שיטת משטר זו הייתה קיימת בתקופת המקרא ובימי בית שני, ובמידה לא מבוטלת, ניתן לומר שהרב גורן ניסה להגשימה בתפקידו כרב צבאי.

הממסד הדתי לממסד הפוליטי, אך הפרדה זו אינה מלאה. מצד אחד, הממסד הפוליטי אינו עוסק אמנם בעניינים דתיים, והוא מפעיל מערכת משפט אזרחית, אך הוא פועל להגשמת עקרונותיה של הדת היהודית, ומצד שני, הממסד הדתי מעורב, אם כי בצורה מוגבלת למדי, גם בהנהגה הפוליטית.

לעומת זאת **במשטר האידיאלי** יטושטשו הגבולות שבין הדתי לפוליטי, כמעט עד כדי איחוד הממסדים⁸⁹² והפיכתם לגופים הפועלים לשם הגשמתן של מטרות זהות, בהרמוניה מוחלטת.⁸⁹³ להבחנה זו בין משטר אידיאלי למשטר ראוי, יש מקבילות נוספות בכתבי הרב גורן. כגון בנוגע ליחסו לדמוקרטיה כשיטה לגיטימית אך לא אידיאלית (לקמן עמ' 213).

4. מערכת המשפט

ממאמרים שפרסם הרב גורן עם קום המדינה עולה שהוא צידד בקיומן של שתי מערכות משפט מקבילות: האחת מיועדת ליהודים והאחרת מיועדת לבני מיעוטים. בנוגע לראשונה קבע הרב גורן שהיא 'תכלול רשת בתי דין תורניים מלאים, שבהם יקבלו תוקף כל חוקי התורה כמו שהם'.⁸⁹⁴ מכאן, שבעיני רוחו ראה הרב גורן מערכת משפט יהודית, שבתחום **הממוני** מה שמנחה אותה הוא דין התורה כפי שהוא. הרב גורן היה מודע גם לכך שעל פי ההלכה, משעה שבטלה הסמיכה בתי הדין הרבניים אינם מוסמכים לדון בפלילים, ובשל כך הוא קובע, בהמשך אותו מאמר, שגם את הדין **הפלילי** 'נצטרך להכניס מחדש גם לבתי דין אלו על ידי הסכמת "כלל המדינה", בהסתמכנו על הכוח המלכותי שבידינו'.⁸⁹⁵

מערכת המשפט השנייה, מיועדת בעיקר לבני מיעוטים, והיא תדון בהתאם ליחוקה אזרחית מאוחדת, מותאמת לחוק הבינלאומי, תוך הקפדה שלא תהא מנוגדת לחוקי התורה'.⁸⁹⁶ הרב גורן סבר אמנם שההצעה האמורה אינה אידיאלית, אך הוא צידד בה כדי 'לשמור על טהרת המשפט התורני, שלא ייפגע על ידי פשרות והיתרים'.⁸⁹⁷

⁸⁹² אמנם גם במשטר האידיאלי יש הפרדה מוסדית בין המוסד הדתי – הסנהדרין, והמוסד הפוליטי – המלוכה.

⁸⁹³ נראה כי למשטר זה אין יסוד בדברי הר"ן, והרב גורן הסיק אותו מדברי הרמב"ם, ראו לעיל עמ' 25.

⁸⁹⁴ הרב גורן, משנת הגורן, עמ' 29.

⁸⁹⁵ ש.ם.

⁸⁹⁶ ש.ם.

⁸⁹⁷ ש.ם, עמ' 30.

מדברים אלו הסיק הולנדר⁸⁹⁸ שהרב גורן ביכר דרך שתשמור על טהרת ההלכה על פני דרך של גמישות הלכתית. מסקנה זו מתבססת על דברים של הרב גורן שנכתבו ופורסמו ערב הקמת המדינה. אולם במשנתו המאוחרת אנו מוצאים מגמה דומה.

החל משלהי שנות ה-60 של המאה הקודמת, הרב גורן השמיע תפיסה שונה במקצת, המכירה באפשרות לשלב במשטר הראוי מערכת שיפוט אזרחית, שדיניה אינם דין התורה ושופטיה אינם חכמי הלכה בהכרח. תפיסה זו מבוססת על עמדת רבנו ניסים בדרשותיו, המכירה בכוחו של המלך לחדש 'משפטי מלוכה', ש'הם חוקי המלכות או המדינה, שהתורה העניקה לשולטים סמכות, או יותר נכון, שהעם העניק להם סמכות ברשות התורה, לחוקק חוקים ולקבוע עונשים, וכן למנות מערכת שיפוטית עצמאית הממונה על ביצוע יעיל של חוקים אלה'.⁸⁹⁹

במקום אחר הוא אפיין את שתי המערכות כ'שתי מערכות של צדק. האחת – משפט התורה... המבטא את ביצוע הצדק המוחלט, הבלתי משתנה ובלתי תלוי בעולם. השנייה – משפט המלכות המבטא את הצדק היחסי, המוכר גם הוא בהלכה, כפי שהוכיח הר"ן בדרשותיו'.⁹⁰⁰ דברים אלה ממשיכים את המגמה לשמור על טהרתו של משפט התורה, ללא שינויים והתגמשות, ולפתור את המתח עם דרישות הציבור החילוני בעזרת מערכת משפט אזרחית. אמנם, באותו מקום הוא הוסיף וכתב כי שאמנם 'כאשר השעה נורמלית ושקטה והקהל ממושמע, פועלת במדינה רק המערכת הראשונה של הצדק המוחלט של תורת ישראל, המופעלת על ידי הסנהדרין שדנה רק לפי דיני התורה'.⁹⁰¹

נראה אפוא שעמדותיו של הרב גורן בכל הנוגע לגיטימיות של מערכת משפט שאיננה מבוססת על ההלכה התמתנו עם השנים. בשנותיה הראשונות של המדינה סבר הרב גורן שמערכת המשפט במדינה היהודית אמורה להיות דתית, ורק מכוחם של אילוצים פוליטיים הוא נאלץ להכיר בלגיטימיות מוגבלת של מערכת משפט שאיננה דתית, שתפקידה העיקרי הוא לאפשר לפתור סכסוכים שבין בני מיעוטים. אולם בשלב מאוחר יותר אימץ הרב גורן את גישתו של הר"ן, המכירה בלגיטימיות של מערכת משפט שאיננה

⁸⁹⁸ הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 343-346.

⁸⁹⁹ הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 61.

⁹⁰⁰ הנ"ל, תורת המקרא, עמ' 364, ראו עוד: הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 370. כך הוא התבטא גם בשנות ה-70, כאשר הוא התייחס למערכת המשפט של מדינת ישראל (ראו להלן בעמ' 238).

⁹⁰¹ הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 364.

דתית הפועלת לצידה של מערכת המשפט הדתי. מערכת משפט זו, המבוססת על משפט המלך, אינה פרי של אילוץ פוליטי, והיא לא נועדה אך ורק לשם הסדרת היחסים שבין בני מיעוטים. על אף שלדעת הרב גורן מערכת המשפט של המלך לגיטימית, בכל זאת היא אינה אידיאלית. הכרתו של הרב גורן במערכת משפט אזרחית חריגה ביותר ביחס לעמדות המקובלות בעולם התורני ששללו קיומה של מערכת משפט כזו.⁹⁰²

5. תיאונומיה חוקתית

הרב גורן סבר אמנם שהתורה היא חוקתה של המדינה היהודית,⁹⁰³ אך לשיטתו, החוק הדתי מכיר בכוחו של האדם לחוקק חוקים הדרושים לצורך המקום והשעה, ואף בסמכותו להקים מערכת משפט מקבילה למערכת המשפט הדתית.⁹⁰⁴

הסמכות לחוקק חוקים מסורה אפוא, הן בידי המחוקק ה'דתי' – הסנהדרין, והן בידי המחוקק ה'חילוני' – המלך או הציבור. סמכות החקיקה של הסנהדרין נועדה 'להבטחת חוקי התורה',⁹⁰⁵ והיא נוגעת ליכל שלושת השטחים: בין אדם למקום, בין אדם לחברו, ובין אדם למדינתו, מלכותו וארצו.⁹⁰⁶

לעומת זאת, 'חוקי המלכות' מבוססים על משפט המלך,⁹⁰⁷ על העיקרון 'דינא דמלכותא'⁹⁰⁸ או על תקנות הקהל,⁹⁰⁹ ובהתאם לשיטת רבנו ניסים, תכליתם להבטיח את הקיום הפיזי של העם ולא להגשמת מטרות רוחניות, והם 'עוסקים רק בשטחים שבין אדם לחברו, בין אדם למדינתו, מלכותו וארצו'.⁹¹⁰ החקיקה האזרחית מוגבלת בהיקפה, שכן היא לא נועדה אלא 'להשלים את המסגרת לחיי מדינה תקינים בשטח שלא נקבע בחוקי התורה הנצחיים, על ידי קביעת סדרי מדינה ותקנות הציבור לאור הדרישות

⁹⁰² ברנד, ערכאות של גוים, עמ' 60, וססלר, עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 274-275, עמדו על כך באופן חלקי. שניהם התבססו רק על מאמריו של הרב גורן משנת תש"ח והתעלמו מהמאמרים המאוחרים יותר שמעידים על המשך עמדתו השיטתית והמורחבת.

⁹⁰³ ראו לעיל, עמ' 205.

⁹⁰⁴ הרב גורן, תורת המקרא, עמ' 364.

⁹⁰⁵ הני"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 62.

⁹⁰⁶ שם, עמ' 71.

⁹⁰⁷ הני"ל, משנת המדינה, עמ' 80.

⁹⁰⁸ שם, עמ' 75-84. זה המקום להעיר שאמנם שם המאמר של הרב גורן הוא 'דינא דמלכותא', אבל עיקר תוכנו הוא דיון בהיקף סמכות 'משפט המלך'.

⁹⁰⁹ שם, עמ' 82. גם כאן הוא חוזר ומזכיר את דרשות הר"ן.

⁹¹⁰ שם.

והצרכים המשתנים מזמן לזמן.⁹¹¹ חקיקה זו אינה משוחררת לחלוטין מדין התורה, שכן היא 'מושתתת על משפטי התורה וחזון הנביאים'.⁹¹²

ראוי לציין ש'חוקי המלכות' שבהם עסק הרב גורן התבססו בעיקר על משפט המלך, פחות על עיקרון 'דינא דמלכותא' ומעט מאוד על תקנות הקהל.⁹¹³ נראה כי הרב גורן ראה ב'דינא דמלכותא' ובתקנות הקהל מקורות חקיקה גלויים, בניגוד למשפט המלך שנתפס בעיניו כחקיקה ארץ ישראלית.⁹¹⁴

6. סיכום ודיון

בהרצאותיו בפני סטודנטים בטכניון קבע הרב גורן שהמשטר היהודי הרצוי הוא תיאוקרטיה, אך הוא כמעט ולא עשה שימוש במונח זה במאמריו התורניים. לגופו של עניין, הרב גורן דחה את הפרשנות שלפיה התיאוקרטיה מחייבת שלטון של אנשי הדת (היירוקרטיה). התנגדותו של הרב גורן לשלטון אנשי הדת באה לידי ביטוי גם בכך שהוא מצדד בהפרדה בין מוסד הכהונה הדתי למוסד המלוכה.

עם זאת בכל הנוגע ליחסים בין המלוכה והסנהדרין, ההפרדה אינה מלאה ומוחלטת. המלך הוא אמנם ראש הרשות המבצעת, אך הוא אמור להשתמש בסמכויותיו גם כדי לקדם מטרות דתיות. יתר על כן, בעיני הרב גורן, דמויות מופת מן ההיסטוריה היהודית, כדוד המלך, הן מודל ראוי להנהגה אזרחית המחוברת בכל הווייתו להנהגה הרוחנית עד להגשמה מלאה של דגם האיחוד. ומנגד, חרף היות הסנהדרין גוף דתי, היה לה גם תפקיד פוליטי כנציגה של העם.

דומה אפוא שבכתביו נע הרב גורן בין שני סוגים של משטר: המשטר הראוי על פי ההלכה, זה המתאר את שיטת המשטר שיש לנהוג בה בהתאם להלכה, והמשטר האידיאלי, המתאר את שיטת המשטר שהגשמתה מותנית בקיומן של נסיבות חיים מיוחדות, שחלקן אינן קיימות כיום.

⁹¹¹ שם, עמ' 83-84.

⁹¹² שם.

⁹¹³ שם, עמ' 82.

⁹¹⁴ אמנם, באחד ממאמריו כתב הרב גורן 'שלפי ההלכה חייבים להפריד בין הרשות המחוקקת שהיא הסנהדרין לרשות המבצעת שהיא המלך' (הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 66). לאור ההתבטאויות המפורטות והשיטתיות שהובאו לעיל בדבר סמכות החקיקה של המלך, אין להסיק מדברים אלו שהוא לא הכיר בסמכות החקיקה של המלך, אלא שהוא ראה את עיקר תפקידו של המלך כראש הרשות המבצעת, ותמך בהפרדת בין הרשות הדתית והאזרחית, בהתאם לשיטתו, שההלכה אינה מצדדת בשלטון אנשי הדת. הזיהוי של הסנהדרין עם הרשות המחוקקת ושל המלך עם הרשות המבצעת נעשה ככל הנראה כדי לשכנע את הקוראים, שמכירים את ההפרדה המודרנית בין הרשויות.

המשטר הראוי מבוסס על הפרדה בין הממסד הדתי (הסנהדרין) לממסד הפוליטי (המלוכה). הסנהדרין היא הרשות השופטת והמחוקקת הדתית, והיא אף נציגה של העם בכמה עניינים, בעוד שהמלך הוא ראש הרשות המבצעת, הרשאי גם לחוקק חוקים ולהקים מערכת משפט הדנה על פי חוקים אלו לצורך יישובו של עולם. לעומת זאת **במשטר האידיאלי** לממסד הפוליטי יש חלק נכבד בהגשמת יעדים דתיים, והמנהיג הפוליטי הוא לא אחת גם איש רוח, חרף ההפרדה בין הממסד הדתי לממסד הפוליטי.

ניתן אם כן לומר, שבעיני הרב גורן, המשטר הראוי מממש **זגם של השלמה** בין הממסד הדתי לממסד הפוליטי, חרף הפרדה מסוימת בין שני הממסדים, בעוד שהמשטר האידיאלי מממש במובנים רבים **זגם של איחוד** בין הדתי לפוליטי, איחוד שהרב גורן עצמו שאף להגשימו בכל אורחות חייו.

הרב גורן ראה את התיאוקרטיה כשיטת משטר שבה החוקה של המדינה היא דתית ואינה ניתנת לשינוי על ידי האדם, אך יש בה מקום לחקיקה אנושית, הכפופה לחוקה הדתית. ניתן אפוא לכנות שיטת משטר זו **כתיאונומיה חוקתית**. בתיאונומיה החוקתית, מסורה סמכות החקיקה גם לסנהדרין וגם למלך. החקיקה המלכותית התמקדה בעיקר בשמירת הסדר הציבורי ותקנת הציבור, בעוד שהחקיקה של הסנהדרין התמקדה בשמירת חוקי התורה.

בנוגע למערכת המשפט, מצאנו שינוי מעניין בעמדותיו של הרב גורן לאורך השנים. במאמרים שנכתבו ערב הקמת המדינה הוא תמך בקיומה של מערכת שיפוט דתית בלבד, והסכים בדיעבד למערכת משפט שאינה דתית לטובת אזרחי המדינה הנוכרים, בעיקר כמענה ללחצים חיצוניים שדרשו זאת. אולם בכתביו המאוחרים הוא אימץ את שיטת הר"ן, המכירה בכוחו של המלך לייסד מערכת משפט שאינה דתית לצורך יישובו של עולם, לצד מערכת המשפט הדתית.

בכתביו של הרב גורן לא מצאתי הסבר לשינוי משמעותי זה, וממילא, קשה להסביר את השינוי ללא מקורות. בכל זאת, חשוב לציין שהרב גורן הזכיר כבר במאמריו הראשונים את דברי הר"ן, וייתכן שבמהלך השנים הוא עמד על כך שדברי הר"ן מאפשרים קיומה של מערכת משפט אזרחית גם ליהודים.

להכרעה זו הייתה משמעות כפולה, מחד גיסא היא אפשרה קבלה של מערכת המשפט הישראלית כפי שהיא ללא הביקורת הנוקבת המקובלת של העולם הרבני,⁹¹⁵ מאידך גיסא, היא אפשרה למערכת המשפט התורנית לפעול באופן עצמאי ללא צורך בהתגמשות. לכך יש להוסיף כי אף על פי שהרב גורן קבע

⁹¹⁵ ברנד, ערכאות של גוים, עמ' 65; ססלר, עמדתם של פוסקי ההלכה, עמ' III.

שיש סמכות חקיקה לחכמי התורה, הוא לא המליץ בדרך כלל על קבלת תקנות,⁹¹⁶ והעדיף ככל הנראה את ההלכה כפי שהיא.

ד. דמוקרטיה במשנת הרב גורן

עד כאן עסקנו במרכיב התיאוקרטי במשנתו המדינית של הרב גורן. כעת נפנה לבחינת המרכיב הדמוקרטי במשנתו, וזאת בעזרת הדגם של הלינגר, שעליו עמדנו בהרחבה בפרק א (עמ' 35).

1. התשתיות הנורמטיביות

הלינגר מזהה שלוש הנחות תשתית בדמוקרטיה הליברלית: אינדיבידואליות, אוניברסליות ורציונליות. להלן נבקש לבחון האם הנחות אלו שוקעו גם במשנתו המדינית של הרב גורן.

1.1 אינדיבידואליות

סקירת עמדותיו של הרב גורן בנוגע לערך האינדיבידואליות עלולה להותיר את המעיין נבוך. מחד גיסא, בהרצאות שנשא בפני סטודנטים בטכניון בשנות ה-60 של המאה הקודמת, חזר הרב גורן מספר פעמים לאורך השנים על כך שעל פי ההשקפה היהודית המדינה נועדה לשרת את זכויות הפרט:

[לפי] השקפת היהדות... המדינה אינה היעוד והתכלית, כי אם אמצעי לשרת את היחיד והאזרח ולהבטיח את חייו וזכויותיו, שחייו ועליונותו הם התכלית של היקום. זוהי השיטה האינדיבידואליסטית הידועה בתורת המדינה, אם כי אינה זהה לגמרי עם שיטה מדעית זו.⁹¹⁷

מנגד, בכתביו ניתן לזהות יסודות רפובליקניים המעלים על נס את העדיפות של הקולקטיב על פני הפרט. לדעת הרב גורן, התורה ניתנה לעם ישראל כעם ולא כיחידים, ורק עם ישראל כעם יכול לממש

⁹¹⁶ חריגה אחת ויחידה היא התקנה שהתקבלה במועצת הרבנות הראשית בזמנו לחייב אב במזונות ילדיו עד גיל 18, בניגוד לעמדת מקבילו הרב עובדיה יוסף (מישלו, בעין הסערה, עמ' 61).

⁹¹⁷ הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 21 (ההדגשות אינן במקור). הוא חזר על עמדה זו גם בהמשך שם, עמ' 43; 59, וכן הני"ל, משנת הגורן, עמ' 44.

את החזון המשיחי.⁹¹⁸ במאמר משנת תשי"ד הוא קבע ש'הלכות המדינה האמורות בתורה, מצוותיה ואזהרותיה', נועדו בעיקר 'לעיצוב דמותו של האזרח, למען יוכל להתמזג בחיי הציבור והמדינה, ולקנות שלימות פרטית וכללית גם יחד'.⁹¹⁹

בעיני הרב גורן, הקולקטיב הוא אף ישות אורגנית – 'בגלל הערבות של כל ישראל זה בזה... נוצר הקשר הפנימי בין כל בני ישראל',⁹²⁰ וממילא 'המצוות שבין אדם לעם לארץ ולמדינה רובן ככולן דוחות פיקוח נפש וחייבים לקיימן גם במחיר של סיכון עצמי'.⁹²¹

אחת ההשלכות של תפיסתו הקולקטיבית של הרב גורן נוגעת לזכות השביתה של העובדים. לדעת הרב גורן, יש להבחין בין זכות הפועל להתפטר מעבודתו בכל עת שירצה בכך, לזכותו של עובד הציבור לעשות כן, משום ש'האיסור להיות עבד לעבדים אינו אלא [בשעבוד] ליחיד, אבל לעם ולמדינה אדרבה מצוה להיות להם עבד'.⁹²² בהתאם לכך הוא הכריע, שהשביתה מותרת, ומותר אף להשבית את מקום העבודה ולמנוע מעובדים אחרים לעבוד כדי לשפר את תנאי ההעסקה,⁹²³ אך אין להשבית מקומות עבודה בניגוד לעמדת הממשלה, בשל החשש לפגיעה בביטחון המדינה.⁹²⁴ עמדה זו מלמדת שהרב גורן סבר שיש הצדקה לפגוע בזכויות הפרט למען הכלל.

נמצאנו למדים, שבצד הצהרות המעלות על נס את זכויות הפרט ואת חובת המדינה להגן עליהן, הצהרות שנאמרו בעיקר בהרצאותיו של הרב גורן בפני הסטודנטים בטכניון, אנו מוצאים הצהרות רבות הדוחות את הפרט מפני הקולקטיב.

חשוב לציין בהקשר זה, שדבריו בעניין ההגנה על זכויות הפרט נאמרו החל מסוף שנות ה-60 בעת שהרוחות הציוניות הקולקטיביות כבר נחלשו מאוד, בעוד שדבריו המשקפים את התפיסה הקולקטיביסטית נאמרו באופן שיטתי דווקא מאוחר יותר, לאחר שקרנה של התפיסה הקולקטיביסטית

⁹¹⁸ הני"ל, כפירה בעם ישראל.

⁹¹⁹ הני"ל, משנת המדינה, עמ' 77.

⁹²⁰ הני"ל, תורת המדינה, עמ' 243.

⁹²¹ הני"ל, תורת השבת והמועד, עמ' 449. וכעין זה במאמר משנת תשי"ד שפורסם אצל: הני"ל, תורת המועדים, עמ' 192 ('פיקוח נפש של הציבור שבכוחו לדחות פקוח נפשו של יחיד, וזה עונה על כל בעיות פקוח הנפש במלחמות ישראל').

⁹²² הני"ל, משנת המדינה, עמ' 89.

⁹²³ שם, עמ' 88.

⁹²⁴ שם, עמ' 88-89.

ירדה עוד בחברה הישראלית.⁹²⁵ ממילא, לא ניתן לומר שהרב גורן שינה את עמדותיו בהתאם לעמדות המקובלות בחברה.

דומה שאת הפער שבין הצהרותיו השונות של הרב גורן יש לייחס לפורום שבמסגרתו נאמרו הדברים. בהרצאות שנישאו בפני קהל סטודנטים שאינו דתי, האוהד מטבע הדברים את עיקרון האינדיבידואליות, הרב גורן הדגיש את ההיבטים הדמוקרטיים של משנתו המדינית, ובכלל זה את התפיסה הרואה במדינה אמצעי להבטחת זכויות הפרט. תמונה זו הייתה חלקית כמובן, כעולה ממכלול כתביו של הרב גורן, שמהם עולה שבצד קיומה של תפיסה אינדיבידואליסטית, דוגלת ההלכה היהודית בתפיסה קולקטיביסטית מובהקת, התואמת את ההשקפה הרפובליקנית ולא את זו הדמוקרטית.⁹²⁶

1.2. אוניברסאליות

הגישה הליברלית מתאפיינת בתפיסה אוניברסלית, בניגוד לתפיסה הפרטיקולרית המאפיינת את המשטר הרפובליקני. התפיסה האוניברסלית מדגישה את הערכים המשותפים לכלל האנושות, ומבכרת ערכים אלה על פני ערכיו הפרטיקולריים של עם זה או אחר.

בהרצאותיו בפני סטודנטים מהטכניון, דן הרב גורן בשאלת האוניברסליות מול הפרטיקולריות. מחד גיסא, הוא הדגיש את היסוד הפרטיקולרי של הדת היהודית, בעבר ובהווה, ומאידך גיסא, את הייעוד האוניברסלי של עם ישראל בעתיד.

נפתח בכך שהרב גורן הדגיש שרעיון המדינה התפתח בעם היהודי בדרך שונה מכפי שהוא התפתח אצל עמים אחרים:

שונה הייתה ההתפתחות של הרעיון המדיני בקרב העם היהודי מזו של אריסטו. לא צמח אצלנו רעיון זה באופן הדרגתי וטבעי, מן הבית לכפר... עד אשר הגענו לרעיון של המדינה... אברהם העברי... ניתן לו הרעיון המדיני מן השמים בבת אחת. הוא התבסס אצלנו מיד, ולאחר מכן על שיתוף של ערכים, אמונות ודעות ואורח חיים מיוחד...⁹²⁷

⁹²⁵ רוניגר, האינדיבידואליזם, עמ' 111-113.

⁹²⁶ אין ליישב את הסתירה בדברי הרב גורן על רקע שינוי בעמדתו, משום שדבריו בשבח האינדיבידואליזם נאמרו לפני ואחרי דברים שכתב בזכות הקולקטיביזם.

⁹²⁷ הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 19, וכן במאמר מקביל: הני"ל, היהדות מול, עמ' ה'.

שלא כמקובל אצל כל עם ולשון, התפיסה הלאומית היהודית לא נוצרה בדרך של התפתחות אבולוציונית טבעית 'מן הבית לכפר... עד אשר הגענו לרעיון של המדינה', אלא באופן פתאומי, כתגובה לקריאה שמימית בעלת תוכן ערכי ודתי.⁹²⁸

הרב גורן אף עמד על ייחודה של הדת היהודית כדת לאומית, ובשל כך 'המרכיבים של העם היהודי שונים הם מהמרכיבים של עם אחר בעולם... העם היהודי בהיותו נושא שליחות דתית-רוחנית עליונה מרכיביו הם רוחניים וערכיים יותר משל כל עם אחר'.⁹²⁹

אולם בצד הייחוד הפרטיקולרי של הדת היהודית והלאום היהודי, הרב גורן סבר שלאומה היהודית יש ייעוד אוניברסלי: 'השלום העולמי בחזון המשיחי מתלווה עם הגשמת הצדק האוניברסאלי, תחת הנהגה עליונה של אישיות רוחנית בדרג העליון'.⁹³⁰ השניות האמורה באה לידי ביטוי גם בתפיסתו של הרב גורן שלפיה הגאולה כוללת שני שלבים: הראשון, גאולה לאומית של עם ישראל, והשני, גאולה אוניברסלית.⁹³¹

התפיסה האוניברסלית של הרב גורן באה לידי ביטוי גם בדיון בדבר קדושת חייו של מי שאינו יהודי. הרב גורן דן באמרה הידועה, 'שיכל המציל נפש אחת כאילו הציל עולם מלא', והוכיח שהגרסאות המשקפות תפיסה פרטיקולרית, שבהן כתוב 'נפש אחת מישראל', אינן מדויקות.⁹³²

בעיני הרב גורן, אהבת ישראל היא רק בגדר 'שלב הביניים לאחוה העולמית... התכלית הסופית היא... האחוה של כלל האנושות, כשיקבלו עליהם עול מלכות שמים'.⁹³³ מן הדאגה לאחוה העולמית

⁹²⁸ ראו עוד על הדגשת השוני בין ישראל ליוון: הרב גורן, אורות הקודש, עמ' 3-4.

דבריו של הרב גורן בנוגע ליצירת הלאום היהודי מזכירים את דבריו של ריה"ל בנוגע ליצירתה של הדת היהודית. לפי ריה"ל, שאר הדתות נוצרו 'ביחידים, שמתגברים לעזור הדבר אשר ירצה האלהים להראותו, והם הולכים ורבים ונעזרים בעצמם, או שיקום להם מלך עוזר ויכריח ההמון על הדבר ההוא' (כוזרי א, פ-פא). אולם, התפתחות זו מתאימה לינימוסים השכליים אשר התחלתם מן האדם (שם), ולא לינימוס אשר התחלתו מהבורא, [ש]הוא קם פתאום נאמר לו "היה", ויהי, כבריאת העולם (שם).

⁹²⁹ הרב גורן, תורת השבת והמועד, עמ' 198-199.

⁹³⁰ הני"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 45, ראו עוד: שם, עמ' 51-52.

⁹³¹ הני"ל, תורת השבת והמועד, עמ' 313-314.

⁹³² הני"ל, משיב מלחמה א, עמ' ד (מאמר העוסק במוסר הלחימה) מכוח עמדה עקרונית זו הוא הסיק גם (שם, עמ' מ), שיש להקפיד על קבורת חללי אויב בצורה נאותה ומכבדת.

⁹³³ שם, עמ' ה-ו.

נגזרת גם החובה 'לפרנס את המיעוטים שבינינו, ולהשוותם כשאר אזרחי הארץ', שהרי יש בזה כדי להגביר את השלום של העולם עם ישראל משום שעניי כל העולם נשואות אלינו לדעת איך אנחנו מתנהגים עם המיעוטים שבינינו, לאחר שבמשך אלפי שנים סבלנו אנחנו מהיותנו מיעוטים, נרדפים על צוואר בכל הגולה'.⁹³⁴

את תפיסתו האוניברסלית חיזק הרב גורן גם מכוחם של שיקולים מטא-הלכתיים כ'דרכי שלום' או 'משום איבה', כשהוא עוסק בקבורת נוכרי בבית קברות יהודי, סוגיה שלדידו יש לעסוק בה 'מנקודת מבט הלכתית ואנושית גם יחד. מכיוון שהקריטריון של "דרכי שלום", או "משום איבה", יש לו תוקף רב גם מבחינה הלכתית'.⁹³⁵

מקובל לזהות גישה אוניברסלית עם עמדתו של הרמב"ם וגישה פרטיקולרית עם עמדתו של ריה"ל.⁹³⁶ בהתאם לזיהוי זה, נראה שניתן למקם את הרב גורן בתוך, כפוסק המבקש למזג בין היסוד הפרטיקולרי של ההלכה היהודית עם היסוד האוניברסלי שבה.

1.3. רציונליות

כזכור, במסגרת לימודיו האקדמיים למד הרב גורן פילוסופיה יוונית, והדבר ניכר בספרו 'תורת הפילוסופיה' שחלק ניכר ממנו מוקדש להשוואה בין הפילוסופיה והתיאולוגיה היהודית לזו היוונית. על רקע זה ראוי לבחון את יחסו של הרב גורן לרציונליות, זאת מתוך הנחה, שמחויבות לשיקולים רציונליים בלבד או לחילופין מחויבות למקורות המסורתיים, אמורה להשפיע על משנתו המדינית.

הרב גורן התבסס על הרמב"ם בכל הנוגע לערך הרציונליות, כשהוא מצטט את דברי הרמב"ם בעניין דרכו של אברהם אבינו אל האמונה המונותיאיסטית (רמב"ם משנה תורה, הלכות עבודה זרה א, ג):

כיון שנגמל איתן זה [=אברהם אבינו] התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן והתחיל לחשוב ביום ובלילה.

⁹³⁴ הנ"ל, תורת המדינה עמ' 381.

⁹³⁵ שם, עמ' 288. באופן דומה כתב הרב גורן בנוגע לחובה לאפשר לאזרחים לצאת מהמזור על ביירות, ש'חובה זו מוטלת גם על רבני ישראל. להפעיל את מידת הרחמנות שבתורה ושההלכה בייחוד כאשר ההלכה היא ברורה בנידון זה ומחייבת, פן יצא חילול השם חס וחלילה שיאמרו שתורת ישראל מאפשרת הריגת צדיקים עם רשעים ללא הבחנה' (שם, עמ' 423).

⁹³⁶ ראו הלינגר, דגם הדמוקרטיה, עמ' 42, ומקורות בהערות 149-150.

והיה תמה: 'היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג? ומי יסבב אותו?' כי אי אפשר שיסבב את עצמו.

ולא היה לו מלמד, ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטיפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים, והוא עובד עמהם.

ולבו משוטט ומבין, עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מתבוננתו הנכונה, וידע שיש שם אלוה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו, וידע שכל העולם טועים...

מדברי הרמב"ם הסיק הרב גורן 'שגם דרכו התיאולוגית הראשונית [של אברהם אבינו] התחילה מלמטה למעלה, על ידי עריכת מחקרים וחיפושי דרך להסברת העולם, ורק אחרי כן, לאחר שהכיר אברהם את בוראו מכוח ידיעתו את ה', נתגלה אליו ה'. ומכאן ואילך שרתה עליו שכינה ומלמדנו דעת ותבונה'.⁹³⁷

כלומר הבסיס לאמונה היהודית הוא מחקר פילוסופי רציונלי, שמכוחו הגיע אברהם אבינו למסקנה שיש בורא לעולם. רק לאחר מכן הגיעה ההתגלות. אמנם יש לשים לב לכך שההתגלות לא הוזכרה בדברי הרמב"ם והיא תוספת של הרב גורן. נמצא שלדעת הרב גורן מחקר רציונלי הוא הבסיס לאמונה הדתית, אולם על גבי מחקר זה ומכוחו מגיעה ההתגלות.

הדברים עולים בצורה חדה מההשוואה שעשה הרב גורן בין אפלטון לבין פילון, ובין אריסטו לבין הרמב"ם:

אריסטו, עקב גישתו המדעית הטהורה ללא כל התחייבות תיאולוגית מוקדמת, הגיע לידי השקפתו בדבר קדמות העולם ונצחיות כל 'היש' הקוסמולוגי. כתוצאה מכך מצטייר 'העצם העליון' או 'הטוב העליון' (הוא האלקים) אצלו כפסיבי לחלוטין...

השקפה זו של אריסטו על העצם העליון שהוא האלקות, אינה יכולה להתקבל ע"י הרמב"ם ועל ידי התיאולוגיה בכלל, מאחר והרמב"ם בעצמו במורה נבוכים כותב כי קדמות העולם... סותרת הדת מעיקרה, ומכזבת כל אות בהכרח ומבטלת כל מה

⁹³⁷ הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 111.

כלומר המסקנה של אריסטו היא תוצאה של מחקר רציונלי בלבד, לעומת הרמב"ם שהמחקר הרציונלי שלו התבסס על הנחות יסוד דתיות, כבריאת העולם וההשגחה האלוקית.

נראה אפוא שבעיני הרב גורן, הרציונליות חשובה אמנם, אך אין היא חזות הכול. המחקר הרציונלי הוא הדרך של האדם לחיפוש אחר האמת, אך לאחר שהשיג האדם את האמת, הוא זוכה להתגלות אלוקית, המבררת לו עובדות חדשות ומעשירה את הניתוח הרציונלי שלו.⁹³⁹

1.4. סיכום

ניתוח תפיסת עולמו של הרב גורן חושף תמונה עולם מורכבת, המכילה אמנם את כל שלושת יסודות התשתית הנורמטיבית של הדמוקרטיה הליברלית, אך בצורה מוגבלת ומסויגת.

הרב גורן מחזיק בגישה קולקטיביסטית, שבשם הקולקטיביות מוכן גם להגביל את זכויות הפרט לטובת קידום מטרות לאומיות. הוא מבטא עמדות פרטיקולריות מובהקות, לצד עמדה המייחסת לעם היהודי תפקיד אוניברסאלי ושאיפה לשלום עולמי ואחוזה בין העמים ברוח תפיסותיו של הרמב"ם. מכוחה של תפיסה זו הוא אף צידד בקידום רווחת בני המיעוטים במדינה היהודית, בקבורת חיילים שאינם יהודים בקברי ישראל ועוד. ולבסוף, הוא צעד בדרכו של הרמב"ם בתפיסה שלפיה את האמונה הדתית יש לפתח לאורו של המחקר הרציונלי, אולם הרב גורן הדגיש את החשיבות של ההתגלות לצד הרציונליות.

מכלול עמדותיו של הרב גורן מעלה שהוא נטה לגישה הרפובליקנית יותר מאשר לליברלית. כעת נבחן האם הייתה לכך השפעה על עמדותיו בענייני עקרונות היסוד.

2. עקרונות יסוד דמוקרטיים

2.1. ריבונות העם

ריבונות העם היא עיקרון יסוד ראשון במעלה במשטר הדמוקרטי (לעיל עמ' 35). את יישומו של

⁹³⁸ שם, עמ' 150-151.

⁹³⁹ ראו גם: הנ"ל, משנת הגורן, עמ' 46, שם הוא כתב: 'אנו משתדלים להבין את המטרה העיקרית של כל חוק מחוקי התורה. אם זאת, אם אנחנו לא מבינים את הצדק, אנו לא יכולים בשום פנים ואופן לבטלה. המדרון החלקלק הוא בהפיכת ההבנה של האדם כתנאי לקיום החוק'.

עיקרון זה יש לבחון הן בנוגע לשיטת המשטר, הן בנוגע למקור הסמכות של המנהיג והן בנוגע לחקיקה.

2.1.1. שיטת המשטר

בכמה מקומות חזר הרב גורן על טענתו כי לשיטת הרמב"ם, המדינה היהודית האידיאלית תונהג על ידי המלך, ששלטונו תלוי 'בהחזרת הנבואה בישראל',⁹⁴⁰ וכי 'לא תיתכן עריכת מלחמת מצוה או מלחמת רשות וכיבוש הארץ, אלא על פי מלך ועל פי סנהדרי גדולה וכהן גדול'.⁹⁴¹ בהמשך לכך טען הרב גורן שגם לשיטת הרמב"ם, כאשר לא ניתן להמליך מלך ניתן להסתפק במשטר שהקים העם, קרי במשטר דמוקרטי, ומשטר זה מחזיק בסמכויות ההלכתיות של מלך ישראל. הרב גורן אימץ עמדה זו, ודחה את עמדת החולקים על הרמב"ם לפי הבנתו, בעניין זה.⁹⁴²

מן הראוי לציין שהרב גורן לא הביא ראיות לכך שהרמב"ם עצמו תמך במשטר דמוקרטי, אולם הרב גורן הסיק זאת מעמדתם של פוסקי הלכה מאוחרים. בהמשך לכך הוא הסתמך על שיטת הראי"ה קוק שבהיעדר מלך, סמכויותיו חוזרות אל העם ומאפשרות משטר דמוקרטי.⁹⁴³ נמצא שהרב גורן דגל בדגם **דמוקרטיה בדיעבד** (ראו לעיל עמ' 41) בלבד. זאת ועוד, הרב גורן אינו מזכיר את אברבנאל בין החולקים על הרמב"ם, אף שהוא התנגד נחרצות לשלטון המלוכני (לעיל עמ' 39). ייתכן שלא הזכירו משום שלא ראה בו פוסק הלכה אלא פרשן, שאין לתת לדבריו משקל נורמטיבי.

אולם גם בעניין זה נמצא פער בין הדברים הנזכרים לעמדות שביטא בהרצאותיו בטכניון, שמהם עולה שהמשטר הרצוי הוא דמוקרטי. כך למשל, בנוגע למצוות מינויו של המלך הוא ציין:

אם כי ההלכה קובעת את מינוי המלך כמצווה שנצטוו עליה ישראל בשעת כניסתם לארץ בימי יהושע, אין היא מצווה חיובית. ולפי דעת התורה והנביאים, **רצוי יותר משטר-דמוקרטי מעין 'נשיאות' או שופטים הנבחרים על ידי העם.**⁹⁴⁴

⁹⁴⁰ הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 19.

⁹⁴¹ שם.

⁹⁴² שם, עמ' 27; 96-97; 472.

⁹⁴³ הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 66; 372; הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 79; 89; הנ"ל, הלכות מדינה בישראל, עמ' 130.

⁹⁴⁴ הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 30 (ההדגשה אינה במקור).

בהמשך הוא אף כתב שמשטר נשיאותי, מן הסוג שהתקיים בימי בר כוכבא⁹⁴⁵ וכפי שייקרא גם המשיח,⁹⁴⁶ עדיף על משטר מלוכני.

אולם הרב גורן לא הבהיר מהי משמעותה המעשית של הנשיאות, זולת הקביעה הכללית שימעמדו של נשיא בדרך כלל פחות ממלך.⁹⁴⁷ אף לא ברור שנשיאות פירושה משטר בעל מאפיינים דמוקרטיים, משום שהרב גורן הבהיר שלעתיד לבוא יהיה נשיא ולא מלך מכיוון שימלכות השמים שתתגלה ותופיע לימות המשיח היא אשר תשגב לבדה על כל הטבע והיקום, ואורו של מלך המשיח יועם באור האין סוף יתברך.⁹⁴⁸

אף בעניין זה דומה שהפער בין המקורות השונים קשור לקהל השומעים. בהרצאותיו בפני סטודנטים בטכניון הוא טען שהמשטר האידיאלי הוא משטר דמוקרטי (שמטרתו הגנה על זכויות הפרט, כאמור לעיל), ככל הנראה משום שרצה ליצור אהדה לשיטת המשטר היהודית, אף במחיר הצגה לא מדויקת של עמדותיו.⁹⁴⁹ לעומת זאת, בכתביו התורניים הוא מעדיף משטר מלוכני. יש להעיר עוד שהעדפת משטר מלוכני על פני משטר דמוקרטי פירושה העדפה של ההתגלות (בתורה) על פני הרציונליות שבדרך כלל הביאה בימיו של הרב גורן להעדפת דמוקרטיה. אם כן, לעמדתו המסויגת של הרב גורן ביחס לרציונליות יש גם השפעה על משנתו המדינית.

2.1.2. מקור הסמכות של המנהיג

במקומות רבים חזר הרב גורן על השקפתו העקרונית, שסמכויותיו של המנהיג מקורן בציבור. לדבריו, בתקופת השופטים המנהיג נבחר על ידי העם בהתאם לעיקרון הקובע שלא ניתן למנות מנהיג לציבור ללא הסכמת הציבור, ואף מינוי המלך מותנה בבקשה של העם למנות מלך ואישרור של המינוי בידי העם.⁹⁵⁰

⁹⁴⁵ שם, עמ' 47.

⁹⁴⁶ הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 526.

⁹⁴⁷ הנ"ל, תורת השבת והמועד עמ' 512-513.

⁹⁴⁸ שם, עמ' 517.

⁹⁴⁹ לא ניתן ליישב בין המקורות באמצעות ההבחנה בין משטר ראוי למשטר אידיאלי (כגון לעיל עמ' 202), משום שבכל המקורות הנזכרים לעיל דן הרב גורן במשטר האידיאלי.

⁹⁵⁰ הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 29-30, וכן שם, עמ' 64: 'ממשל על הנתינים מרצון'.

לדבריו, סמכויות החקיקה שבידי המלך אף הן מבוססות על הסכמת העם, ו'זוהי השקפה הלכתית מקורית הזחה עם השקפות עולם מודרניות, הרואה את מקור הסמכויות של השלטון ברצון העם'.⁹⁵¹ מכוחה של השקפה זו הכיר הרב גורן בסמכות ההלכתית של מדינת ישראל לחוקק חוקים, אף שאין בה מלך, סנהדרין וכהן גדול.⁹⁵² בדבריו, הרב גורן חשף את המודעות שלו לכך שהכרעתו משתלבת עם העמדות המודרניות, שלא כגישה הרבנית המקובלת המקבלת עמדות מודרניות מבלי לציין זאת.

2.1.3. החקיקה

הרב גורן קבע באופן ברור שחוקי התורה מחייבים את עם ישראל ואינם נתונים לבחירתו:

החקיקה, הנורמה הבסיסית של החקיקה (והם חוקי התורה) אינה נתון דמוקרטי, היא נתונה מן השמים וקבועה ועומדת. נורמה זאת מהווה את החלק העליון של הפירמידה של נורמות החקיקה.⁹⁵³

הרב גורן היה מודע למתח שבין עיקרון זה לעיקרון הדמוקרטי, והוא קבע את היחס הראוי בין שני העקרונות בלשון זו:

על אף שמדינתנו הינה מדינה דמוקרטית מיסודה, המושתתת על עקרון חופש הפרט, ומערכת חוקיה וסדרי-שלטונה נקבעים על ידי ביטוי חופשי של רצון העם, אין עקרון זה יכול לחול על חוקי יסוד מקודשים של תורת ישראל, המהווים את שורש נשמתו של העם, ואת תוכן ייחודו הנצחי על פני העולם כולו.⁹⁵⁴

הרב גורן הדגיש כאן שהוא מוכן לקבל את העיקרון ריבונות העם אך ורק כשהוא אינו פוגע בחוקי יסוד מקודשים של תורת ישראל, המהווים את שורש נשמתו של העם'.

⁹⁵¹ הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 81. וראו גם, הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 53 ('סמכות זו של המלך מקורה בעם'), וכן שם, עמ' 55, בנוגע לסמכות המלך ובית מחוקקים.

⁹⁵² שם, עמ' 27; 96-97.

⁹⁵³ הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 29.

⁹⁵⁴ הנ"ל, משנת הגורן, עמ' 52. ראו בעניין זה: שגיא, המסע היהודי-ישראלי, עמ' 171-172, שמצביע על כך שבדברי הרב גורן מצויה הדיכוטומיה 'דת ומדינה' במובן השולל לגמרי את הלגיטימיות של קיומה של יהדות-חילונית במרחב הציבורי ובשאלת הזהות היהודית.

לצד זה הרב גורן הדגיש שהיקף תחולתו של עקרון ריבונות העם רחב, דווקא כאשר הדבר נוגע לחקיקה הדתית, מכפי שהוא בנוגע לחקיקה המלוכנית. בעוד ש'חוקי הסנהדרין, שהם הגזירות והמנהגים, כפופים לרצון וליכולת הציבור לקיימם, חוקי המלוכה כפויים על הציבור באשר כלפיהם האינטרס של המדינה קובע'.⁹⁵⁵ במילים אחרות, תוקפם של חוקי המלוכה מבוסס על התמיכה של הציבור בעצם קיומו של השלטון המלוכני, בעוד שתוקפן של תקנות חכמים מותנה ברצון העם לקבל כל חוק בנפרד.

2.2. הכרעת הרוב

כידוע, העיקרון הדמוקרטי של הכרעה על פי רוב דעות מעוגן כבר בפרשנות חכמים לדברי התורה, 'אחרי רבים להטות' (שמות כג, ב). הרב גורן השתמש בעיקרון זה, שמעיקרו נועד כדי לקבוע את דרך ההכרעה בחילוקי דעות שבין דיינים, גם כדי להכריע בשאלת שיטת הבחירות הראויה בעיני ההלכה היהודית. לדבריו, שיטת הבחירות צריכה להיות כזו הנותנת ביטוי מרבי לדעותיהם של האזרחים,⁹⁵⁶ ואף מציין שהמדינה נועדה להגן על האינטרסים של רוב האזרחים.⁹⁵⁷ נמצא שגם כאן הרב גורן לא ראה ערך בהגנה על זכויות המיעוט והפרט.

2.3. שוויון זכויות פוליטיות

שלא כרבנים אחרים שעסקו בשאלות של דת ומדינה בזמנו, הרב גורן לא דן בשאלת שוויון הזכויות הפוליטיות של נשים ומיעוטים בפני עצמה. בהמשך נראה שהוא דן בשאלת שוויון הזכויות האזרחי של מיעוטים, שוויון שכולל מן הסתם גם שוויון זכויות פוליטיות. בנושא שוויון הזכויות הפוליטיות של נשים הוא לא עסק בכלל. נמצא שהרב גורן לא הבחין בין זכויות פוליטיות לזכויות אזרחיות, וראה בהן סוגיה אחת.

2.4. נבחר ציבור כשלוחים

אחת מנקודות המחלוקת המרכזיות בין התפיסה הרפובליקנית לתפיסה הדמוקרטית קשורה לתפקידם של נבחר ציבור. לפי התפיסה הרפובליקנית נבחר ציבור הוא נאמן של הציבור שאמור לפעול לפי שיקול דעתו למען הציבור ואילו לפי הגישה דמוקרטית נבחר ציבור הוא שליח של הציבור ואמור לפעול על

⁹⁵⁵ הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 70.

⁹⁵⁶ הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 58.

⁹⁵⁷ הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 43.

פי רצון הציבור.

הרב גורן אימץ את התפיסה הדמוקרטית, הרואה בנבחר הציבור שליח של העם.⁹⁵⁸ מכוחה של תפיסה זו הוא קבע שנבחר ציבור שנבחר בשמה של מפלגה אחת, אינו רשאי לעבור למפלגה אחרת, ומי שעושה כך הוא בגדר 'גזלן'. לדעתו, גם מי שנבחר בבחירות ישירות אינו רשאי 'לשנות עמדתו המדינית לאחר שנבחר'.⁹⁵⁹

3. עקרונות יסוד רפובליקניים

3.1. שלטון החוק

הרב גורן מיעט לעסוק בעקרונות רפובליקניים. העיקרון שבכל זאת זכה להתייחסות הרחבה ביותר בדברי הרב גורן הוא עקרון שלטון החוק. הרב גורן ראה בעקרון שלטון החוק את אחד מעמודי התווך של המשטר במדינה היהודית. ראשית הוא כתב שחוקי המדינה כפופים לחוקי התורה.⁹⁶⁰ נוסף על כך הוא הדגיש ש'היהדות מתנגדת להשקפה שהייתה מקובלת בעולם ההלניסטי, שהחוק לפני המלך הוא בלתי כתוב'⁹⁶¹ (לפי דעת התורה תוקפו של החוק מעל הכל).⁹⁶²

אולם בהמשך הוא סייג, שיחוקי הסנהדרין מחייבים את הסנהדרין עצמה ואת המלך. חוקי המלכות אינם מחייבים את המלך.⁹⁶³ קביעה זו מפתיעה, משום שחלקה הראשון הולם את עקרון שלטון החוק, בעוד שחלקה השני סותר עיקרון זה, מבלי לציין את המקור לקביעה שהמלך אינו כפוף לחוקיו. הקביעה האחרונה אף מנוגדת לדברים שכתב במקום אחר, ולפיהם -

כדאי להדגיש שלפי ההלכה אין המלך מעל החוק והגוף המשפטי, אלא הוא כפוף לחוקי התורה ומערכת השיפוט שלה...

⁹⁵⁸ שם, עמ' 28.

⁹⁵⁹ הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 64-65.

⁹⁶⁰ הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 70.

⁹⁶¹ וראו תלמוד ירושלמי, וילנא, ראש השנה א, ג (יפרא בסיליוס אוננומוס אוגריפיס). ראו עוד: זילברג, כך דרכו, עמ' 5, והערה 16.

⁹⁶² הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 63.

⁹⁶³ שם, עמ' 70.

הוא הדין ביחס לראש הממשלה, דצריך הוא להיבחר על ידי הגוף המחוקק במדינה,

כדי להדגיש שהוא כפוף לחוק ואינו מעל לחוק.⁹⁶⁴

ובמקום אחר אף הדגיש שיהמלך כפוף לכל דין ומשפט הקיים במדינה.⁹⁶⁵ דומה אם כן שהקביעה הראשונה דלעיל, שמקורה בהרצאה שנישאה בעל פה היא חריגה, ואינה משקפת את עמדתו העקרונית של הרב גורן, כפי שהובעה במאמרים שכתב ופרסם.

3.2. זכות הקניין

בכתביו הדגיש הרב גורן את ערך הקניין הפרטי, ערך שבינו לבין עקרון השוויון הכלכלי מתקיים מתח תמידי. כך למשל, במאמר משנת תשי"ד שעסק בהלכה המעניקה לכל יהודי חלק בארץ ישראל, הוא כתב ששיטה זו מטרתה להבטיח את זכויותיו המוחלטות של כל איש מישראל על חלקת אדמתו ונחלתו שזכתה לו התורה בארץ ישראל. ולמנוע הפקעת זכויות אלו על ידי צווים מלכותיים ותקנות אחרות של המדינה. כי נחלתו של כל יהודי בארץ ישראל הובטחה לו מפי הגבורה, ואין רשות בעולם הרשאית להפקיע אותה.⁹⁶⁶

על עיקרון זה שב במאמר מאוחר יותר, שבו קבע שיגם מלך ישראל ומלך ממלכי בית דוד בעל הסמכות השלטונית העליונה, אינו רשאי להפקיר ממונם של ישראל... מזה יוצא שגם ממשלת ישראל אין לה סמכות להפקיר ממונם של ישראל ואפילו של עבריינים.⁹⁶⁷

אולם במקביל הרב גורן קבע שחוקי התורה נועדו לקדם גם שוויון כלכלי:

ההפעלה המלאה של כל מערכת החוקים, הדינים וההלכות... שמטרתם הכוללת [היא]: יצירת משטר חיים כלכלי אידיאלי, המבטיח שוויון זכויות מלא בכל שטחי החיים ושמירה קפדנית על קיום והפעלה של החלוקה האגררית הווה בין כל חלקי האוכלוסייה כבזמן חלוקת הארץ בראשונה, תוך שאיפה להשגת שוויון גם בסוגי

⁹⁶⁴ הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 67.

⁹⁶⁵ הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 147.

⁹⁶⁶ שם, עמ' 81.

⁹⁶⁷ הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 335-336.

הרכוש האחרים בין כל שכבות העם.⁹⁶⁸

כמה עשרות שנים מאוחר יותר, הוא חזר על עמדה זו במאמר על קו העוני שבו הוא כתב שהחזון הכלכלי של התורה הוא שוויון כלכלי, ואחד מתפקידיו של המשיח הוא 'לבטל את העוני מן העולם, וליצור אורח חיים שווה לכל בני אדם'.⁹⁶⁹

נראה אפוא שהרב גורן ראה במצוות היובל, הדורשת שהקרקעות יחזרו לבעליהן כל חמישים שנה דגם כלכלי יהודי שלם, המשמר את הנחלה של הפרט מפני השלטון ואף מפני השתלטות כלכלית, מחד גיסא, ומגביר את השוויון הכלכלי, מאידך גיסא.

הלכה למעשה, הרב גורן סבר שעל הממשלה מוטלת האחריות למנוע עוני בלבד,⁹⁷⁰ אך לא מוטל עליה לחתור לשוויון. משמעותה של אחריות זו היא, שעל הממשלה 'להחזיק את רמת החיים הנאותה של כל הציבור',⁹⁷¹ אך לא מוטל עליה לדאוג לרווחתו של כל נזקק באופן פרטי, עניין המוטל על אזרחי המדינה מכוחה של מצוות הצדקה.

ניתן אפוא לסכם, שבחזונו האידיאלי ראה הרב גורן את המדינה כמגשימה את עיקרון החלוקה השוויונית של המשאבים, תוך שמירה על זכות הקניין הפרטי. אולם, למעשה, הרב גורן סבר שעל מדינת ישראל לקיים מדיניות של רווחה שמטרתה למנוע עוני, אך אין היא נדרשת לקדם שוויון כלכלי.

4. עקרונות יסוד ליברליים

את תפיסתו של הרב גורן בנוגע לעקרונות היסוד הליברליים נבחן דרך שני עקרונות יסוד מרכזיים של הליברליזם המודרני: החירות והשוויון.

4.1. חירות, סובלנות, פלורליזם וכפייה דתית

הרב גורן דן בערך החירות אגב עימות בין שיטת הרמב"ם (משנה תורה, הלכות תשובה פרק ה) שלפיה מסורה בידי האדם בחירה חופשית, לבין הלכות רבות שמהן עולה שניתן לכפות על אדם לקיים את

⁹⁶⁸ הנ"ל, תקפו של, עמ' 7.

⁹⁶⁹ הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 374.

⁹⁷⁰ שם, עמ' 371 (ברור שהאחריות כולל על הצדקה והרווחה ולמנוע את העוני בישראל, ככתוב 'אפס כי לא יהיה בך אביון', מוטלת בראש ובראשונה על ממשלת ישראל שהיא הרשות העליונה של עם').

⁹⁷¹ שם, עמ' 372.

המצוות. כדי ליישב בין המקורות מבחין הרב גורן בין חירות 'במישור השמיימי-טבעי' לחירות מעשית:

על אף ההכרזות של הרמב"ם ורב סעדיה גאון וסיעתם בדבר הבחירה החופשית... אין זה אלא במישור השמיימי-טבעי. מפני שתורת ישראל אינה נותנת בחירה חופשית לאדם אלא כופה היא את אמונתה, ערכיה ומצוותה על כל האנושות.⁹⁷²

דהיינו, הא-ל אינו כופה על האדם כיצד לנהוג ובהקשר זה יש לאדם בחירה חופשית. לעומת זאת, התורה כופה את הדת על כל האנושות בעזרת עונשים כבדים שמטילים בתי הדין הדתיים, ובהקשר זה נשללת הבחירה החופשית מן האדם.

בהקשר של הכפייה האנושית, הרב גורן הבחין בין כפיית קיומן של מצוות לא-תעשה לכפיית קיומן של מצוות עשה. לדבריו, אין חולק שניתן לכפות על אדם להימנע מלעבור על מצוות לא-תעשה, אף שבפועל, בשל מגבלות פנים-הלכתיות, האפשרות להעניש את העבריין הייתה מצומצמת מאוד.⁹⁷³ לעומת זאת, בנוגע לכפיית הקיום של מצוות עשה יש מחלוקת בין הרמב"ם, שמדבריו עולה שאין כופים על אדם לקיים מצוות אלה, לפוסקים רבים אחרים, הסבורים שניתן לכפות על אדם לקיים גם מצוות עשה.⁹⁷⁴

במאמר קצר שפורסם בשנת תשכ"ד (ושוב בשנת תשל"ח), הבחין הרב גורן, לעניין כוחה של המדינה לכפות על אזרחיה לקיים את המצוות, בין המרחב הציבורי למרחב הפרטי:

צריך להיות שילוב מלא בין ההלכה לחוק, בין המדינה לדת, בין התורה למעשה. אבל **אין הדברים אמורים ואינם נוגעים לרשות היחיד של האזרח ולהתנהגותו האינדיבידואלית שלא בתחום הציבורי ולא בפומבי**. בקשר לכך, אנו חייבים אמנם להפעיל את כל אמצעי ההסברה והשכנוע, כדי להחזיר את היחיד לדרך התורה והמצווה, אך אין לנו זכות להפעיל את סמכויות המדינה, על מנת להשפיע על אורח חייו הפרטיים של האזרח. בכגון זה מחייבת תפיסתנו הממלכתית וגישתנו הדמוקרטית, לתת ליחיד לנהוג על פי הכרתו ומצפונו, ושכרו על מעשיו הטובים

⁹⁷² שם, עמ' 226 ; 229-230.

⁹⁷³ שם, עמ' 228.

⁹⁷⁴ שם, עמ' 243.

מדברים אלו הסיק רוזנק⁹⁷⁶ שהרב גורן התנגד לכפייה דתית ברשות היחיד, ושהתנגדות זו ביטאה עמדה הלכתית הנשענת על מקורות ההלכה. אולם דומה שזוהי מסקנה מרחיקת לכת, שאינה מתחייבת מן המקור המצומצם שעליו היא נשענת והיא אף אינה מתיישבת עם דברים שכתב הרב גורן במקומות אחרים שבהם דן בנושא זה בהרחבה.

הרב גורן הדגיש ש'אין... להפעיל את סמכויות המדינה על מנת להשפיע על אורח חייו הפרטיים של האזרח' מכוח 'תפיסתנו הממלכתית וגישתנו הדמוקרטית', ונראה שיש בכך רמז לכך שעמדה זו אינה עמדה הלכתית מקורית, אלא עמדה שמקורה בפשרה הנובעת מאילוץ חיצוני. מסקנתו של רוזנק אף אינה מתיישבת עם דברי הרב גורן הנזכרים לעיל, על כך שהבחירה החופשית קיימת רק במישור הפילוסופי, ומכאן משמע שבעולם המעשה עיקרון זה לא מתקיים, אפילו ברשות היחיד.

נראה אפוא שהקביעה הנזכרת, התומכת בחופש מכפייה דתית ברשות היחיד, שמקורה בפסקה יחידה שאינה מגובה במקורות הלכתיים, אינה משקפת עמדה הלכתית מקורית אלא תוצר של אילוץ חיצוני. העמדה העקרונית של ההלכה, אליבא דהרב גורן, כפי שזו באה לידי ביטוי במאמר מקיף ומנומק שעסק בסוגיה זו היא, שבמדינה היהודית אין האזרח נהנה מחופש דת.

חיזוק לפרשנות זו יש במאמר נוסף שנכתב בתקופה שבה כיהן הרב גורן כרב הראשי לישראל,⁹⁷⁷ ובו כתב שבחירה חופשית קיימת רק במישור השמיימי, במובן זה שהא-ל אינו כופה על האדם לקיים את המצוות. לעומת זאת המדינה אמורה לכפות את חוקי הדת, בעיקר בחוקים שמטרתם 'להבטיח את קיומו של העם היהודי כעם ואת מורשתו היהודית', כחוקי הנישואין, הגיור, הכשרות במוסדות ציבור, שמירת השבת הציבורית ועוד. לדעת הרב גורן אין בכך 'סתירה קוטבית' לדמוקרטיה, מכיוון שנשמרת חירות הפרט בחייו הפרטיים, ואף מדברים אלו משמע שההכרה בחירות הפרט ברשות היחיד אינה תוצר של

⁹⁷⁵ הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 54.

⁹⁷⁶ רוזנק, עיון מחודש, עמ' 508.

⁹⁷⁷ הרב גורן, דמותה הרוחנית, עמ' 129.

עמדה הלכתית מקורית אלא של אילוץ ופשרה עם הערכים הדמוקרטיים של מדינת ישראל.⁹⁷⁸

לא למותר לציין שלדברי הרב מנחם הכהן, הרב גורן לא רק תמך בכפייה דתית באופן עקרוני אלא גם יישם תפיסה זו בתפקידו כרב הראשי לצה"ל, הן ברמת 'החקיקה' של פקודות מטכ"ל הן ברמת 'השיפוט' על פיהן,⁹⁷⁹ עד כדי כך שהוא יכול היה להכריז בגאווה בשנת תשי"ג, ש'צה"ל הוא הגוף היחיד במדינה שמתנהל בהתאם לחוקי התורה'.⁹⁸⁰

במסגרת מאמר נוסף⁹⁸¹ שעסק בסוגיה זו הוא הקדיש פרק קצר לנימוקים המופיעים בחז"ל לכך שכיום לא ניתן להוכיח (מלשון תוכחה) מי שאינו שומר מצוות בימינו: א. אין אדם ברמה הגבוהה הנדרשת כדי להוכיח אחרים, ב. החוטאים לא יקבלו את התוכחה, מכיוון שאין מי שיודע את הדרך הנכונה להוכיח מבלי לפגוע במקבל התוכחה. אולם לאחר מכן הוא חזר לדון בחשיבות מצוות התוכחה ובשאלה על מי היא מוטלת: על הציבור כולו או על המנהיגים הרוחניים, והביא דעות שונות בעניין מבלי להכריע.

תוכחה היא מצווה המנוגדת לפלורליזם, שהרי היא מניחה שמי שמוכיח יודע את האמת טוב יותר ממקבל התוכחה. היא אף מנוגדת לסובלנות, מכיוון שאין בה כבוד לעמדתו של מי שמוכיחים. מעמדתו ההלכתית של הרב גורן התומכת בתוכחה לפחות באופן עקרוני, ניתן להסיק שהוא התנגד לפלורליזם וסובלנות. עמדה זו משתלבת היטב עם עמדתו בעד כפייה דתית, שמניחה חוסר סובלנות כלפי החוטא. יתרה מזו, אפילו מהעיסוק של הרב גורן בנימוקים שלא להוכיח בימינו אין ראייה שהוא התנגד לכפייה דתית, מכיוון שתוכחה היא מעשה של פרט אחד כנגד פרט אחר, לעומת זאת, הכפייה נעשית על ידי המדינה.

נראה אפוא שהרב גורן תמך באופן עקרוני בכפייה דתית, עמדה המנוגדת בתכלית לתפיסה

⁹⁷⁸ להשלמת התמונה יצוין, שהרב גורן קיבל את עמדת החזון איש (יורה דעה ב, כח), שאנשים שאינם שומרי מצוות בימינו הם בגדר 'תינוקות שנשבו', ואין להחיל עליהם את דין מומר של ההלכה, המאפשר נקיטת סנקציות שונות כנגד מי שאינו שומר תורה ומצוות (הרב גורן, דין מחלל).

בהתאם לגישה זו, הולנדר סוקר מספר הכרעות הלכתיות של הרב גורן שיסודן ברצון לקרב חילונים אל התורה (הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 277-284; 285-311), בצד תמיכה בכל מהלך שיגרום להגברת שמירת מצוות על ידי חילונים, כסגירת בנקומטים בשבת (שם, עמ' 284-286).

⁹⁷⁹ רכניץ, ראיון עם הרב הכהן. בראיון סיפר הרב הכהן כי הרב גורן שפט והכניס למחבוש חיילים שהתפללו במניין שלא על פי הנוסח האחיד.

⁹⁸⁰ צמרת, שלמה ודוד, עמ' 350, ראו עוד ברוח זו: הרב גורן, משנת הגורן, עמ' 39; 43.

⁹⁸¹ הנ"ל, כל ישראל, עמ' 8-9.

הליברלית, המקדמת ערכים של חירות, פלורליזם וסובלנות.

4.2. שוויון זכויות אזרחי

כאמור לעיל, הרב גורן דן בשאלות של שוויון זכויות, ללא התייחסות מיוחדת לזכויות פוליטיות. את עמדותיו של הרב גורן בנוגע לזכות השוויון נבחן דרך שתי סוגיות: זכויות בני המיעוטים וזכויות האישה.

4.2.1. זכויות המיעוטים

שאלת זכויותיהם של בני המיעוטים העסיקה רבות את הרב גורן לאורך השנים. לשם כך הוא נדרש לקבוע האם בני המיעוטים זכאים כיום למעמד ההלכתי של גר תושב, המעניק למיעוט שאינו יהודי זכות להתגורר בארץ. קבלת מעמד זה מותנית בשמירה על שבע מצוות בני נח, ובעניין זה עמדתו העקרונית של הרב גורן היא שיש להניח שהרוב מבין המוסלמים והנוצרים שומרים ז' מצוות בני נח אלא אם כן הם מוכיחים את ההיפך.⁹⁸²

יחד עם זאת, הרב גורן טען שערבבי הארץ אינם בגדר גר תושב גם אם היו הערבים שומרים ז' מצוות... משום שאין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג לפי הרמב"ם. ועכשיו שאין היובל נוהג אין נוהג דין גר תושב.⁹⁸³ רוצה לומר, לא די בשמירת מצוות בני נח בפועל, אלא יש לקיים הליך פורמלי, והליך כזה אינו יכול להתבצע בימינו.

בהקשר זה ייחס הרב גורן משקל רב גם לעמדותיהם המדיניות של ערביי הארץ. לגבי ערביי יהודה, שומרון ועזה הוא כתב⁹⁸⁴ שתמיכתם באינתיפאדה הראשונה אינה מאפשרת להכיר בהם כגר תושב, אף אילו היה ניתן לקבל גרים תושבים בימינו, משום שהתמיכה האקטיבית והפסיבית באינתיפאדה שכוללת רצח יהודים נחשבת כהפרה של 'מצות לא תרצח ומצות דינים, שהיא משבע המצוות שנצטוו בני נח'.⁹⁸⁵

⁹⁸² הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 294.

⁹⁸³ שם, עמ' 29-30.

⁹⁸⁴ שם, עמ' 120-121, לעמדה דומה ראו: הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 70-71.

⁹⁸⁵ לטעם זה הוא הוסיף, שקבלת שבע מצוות בני נח חייבת להתבסס על ההכרה שכך ציוותה תורת משה, ואילו המוסלמים מאמינים בקוראן ולא בתורה. דהיינו, ישנו תנאי נוסף מעבר להקפדה על שבע מצוות בני נח והוא אמונה בתורה, תנאי שהמוסלמים אינם עומדים בו.

אמנם חרף עמדותיו הנחרצות בעניין גר תושב, היה נכון הרב גורן להכיר בזכותם של פליטי מלחמת השחרור (ערבים אזרחי ישראל) שהשלימו עם מדינת ישראל 'ליהנות מזכויות גר תושב המבוארים בתורה ומצווים להחיותם ולהשוותם לישראל, כדי שלא לגרום לאיבה ומפני דרכי שלום'.⁹⁸⁶ מדבריו כאן נשמע שהוא סבור שמן הראוי להעניק זכויות שוות למיעוטים.

תפיסה זו ככל הנראה עומדת גם ביסוד עמדתו העקרונית, שיש להתייחס אל בני המיעוטים באופן שוויוני, או למצער, להעניק להם זכויות שוות על בסיס העיקרון 'נפרד אבל שווה', כפי שיפורט לקמן. כמו כן, הרב גורן התנגד בתוקף למתן זכויות קיבוציות ללא-יהודים, ובמיוחד למתן ריבונות לערבים בארץ ישראל, ונפרט.

הרב גורן סבר שכשם שמוטל על המדינה לסייע לנוקמים יהודים, עליה גם לסייע לנוקמים שאינם יהודים.⁹⁸⁷ את עמדתו הוא סיכם בקביעה העקרונית ש'תושבי ישראל מבני המיעוטים, מותר להעניק להם זכויות שוות, ולהשוות את מעמדם הכלכלי עם מעמדנו', ובלבד שהם 'אינם פועלים כנגד מדינת ישראל, ואינם חברים בארגוני הטרור למיניהם, וקיבלו עליהם את המרות של מדינת ישראל, ולו רק משום שאין להם ברירה אחרת'.⁹⁸⁸ דבריו כאן מסויגים יותר, שהרי כתב ש'מותר להעניק להם זכויות שוות' ללא הבעת עמדה.

הרב גורן עסק בשאלת שוויון של לא-יהודים במאמר בנושא קבורת לא-יהודי בבית קברות יהודי, והוא כתב שיהודים חייבים לקבור את חללי האויב במלחמה⁹⁸⁹ בבית קברות נפרד. ולגבי המקרה שבו הוא עסק הוא כתב שיש לקבור בנפרד יהודים ולא-יהודים ('נפרד אבל שווה'), אך לאחר שנוכרי כבר נקבר בבית קברות יהודי, ניתן להשאיר אותו שם.⁹⁹⁰

לסיכום, הרב גורן תמך במתן זכויות פרטיות שוות ללא-יהודים ובכלל זה לנוצרים ולמוסלמים, ומסתבר שבכלל זה גם זכויות פוליטיות. לעומת זאת הוא היה סבור שאין לתת זכויות לבני מיעוטים הפועלים כנגד המדינה. נמצא שהוא נתן עדיפות לשיקול הלאומי על פני השיקול הדתי.

⁹⁸⁶ שם, עמ' 65.

⁹⁸⁷ הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 376, 381. הוא אף מביא (שם, עמ' 376) דעות, שיש לנהוג כך אפילו כלפי נוכרים עובדי עבודה זרה.

⁹⁸⁸ על עמדה זו הוא חזר במאמר מאוחר יותר משנות ה-80 של המאה הקודמת (שם, עמ' 384).

⁹⁸⁹ שם, עמ' 291.

⁹⁹⁰ שם, עמ' 296.

4.2.2. זכויות האישה

לעומת העיסוק הנרחב בזכויות בני המיעוטים, מיעט הרב גורן מאוד לעסוק בזכויות נשים.⁹⁹¹ אמנם עם קום המדינה הציע הרב גורן להשוות את מעמדן של נשים לזה של גברים בבתי הדין, מכוח הסכמת הציבור,⁹⁹² אך הוא חזר בו מהצעה זו.⁹⁹³

הרב גורן חזר לעסוק בנושא זה במאמר יחיד, שככל הנראה לא פורסם, ובו קבע שנשים שוות לגברים במעלתן הרוחנית, וכפי שהוא מראה, אכן היו נשים שזכו לנבואה. בנוגע לתפקידים שלטוניים, הרב גורן קיבל את עמדת הרמב"ם, שאישה אינה יכולה למלוך, אך קבע שהציבור יכול למנות אישה מרצונו, לכל תפקיד שלטוני. לדבריו, לאורך הדורות, מאז תקופת התנאים הייתה מחלוקת בעניין מעמד האישה. בימי הביניים המחלוקת הייתה בין חכמי אשכנז שחתרו להשוות את מעמד האישה לזה של הגבר, בניגוד לחכמי ספרד ובהם הרמב"ם. לטענתו, בימיו חלות תקנות חכמי אשכנז על יוצאי כל הגלויות.⁹⁹⁴ נמצא שבמאמר זה הוא תמך בהענקת זכויות שוות לנשים, אך כאמור אפילו מאמר יחיד זה לא פורסם.

העיסוק הדל של הרב גורן בנושא זה מעורר תמיהה רבתי,⁹⁹⁵ שהרי סוגיה זו העסיקה את המדינה הצעירה ואת העולם הדתי.⁹⁹⁶ כמו כן קשה מאוד לומר שהוא חשש מלעסוק דווקא בסוגיה זו, בזמן שהוא עסק בסוגיות רגישות לא-פחות כגון מעמדם של נכרים והתעמת עם העולם הרבני בשורה ארוכה של סוגיות. לכך יש להוסיף כי אשתו הייתה נשיאת ארגון הנשים העולמי 'אמונה',⁹⁹⁷ תפקיד בעל ממד פוליטי.⁹⁹⁸

⁹⁹¹ לדברי הרב הכהן, (רכניץ, ראיון עם הרב הכהן) הנושא כלל לא היה על הפרק. הדבר מפתיע לאור העיסוק האינטנסיבי של רבנים אחרים בשאלת זכויות הנשים. גם במקומות שבהם עסק הרב גורן בעניין זה הוא הסתפק בדיון הלכתי ללא התייחסות למשמעות החברתית והציבורית, ראו למשל: הרב גורן, הלכות השבת והמועד, עמ' 230-242.

⁹⁹² הני"ל, משנת הגורן, עמ' 17-18.

⁹⁹³ שם, עמ' 20, וכן שם, עמ' 25.

⁹⁹⁴ הני"ל, מעמד האשה.

⁹⁹⁵ גם הרב הכהן (רכניץ, ראיון עם הרב הכהן) לא ידע להסביר זאת.

⁹⁹⁶ ראו התייחסות נרחבת לכך בכתביהם של הרב הרצוג, לעיל עמ' 89, והרב וולדינברג, לעיל עמ' 162.

⁹⁹⁷ רכניץ, ראיון עם אברהם גורן.

⁹⁹⁸ בנו של הרב גורן טען בפני (רכניץ, ראיון עם אברהם גורן) שאביו לא ראה צורך לעסוק בנושא, כיוון שהיה ברור לו שנשים הן

5. סיכום

בחינה שיטתית של משנתו המדינית של הרב גורן מגלה שבמובנים רבים, משנתו איננה דמוקרטית. ברמה הבסיסית ביותר, הדבר בא לידי ביטוי בשלילת כוחם של אזרחי המדינה לאמץ חוקים המנוגדים לחוק הדתי. לדעת הרב גורן, המשטר היהודי האידיאלי הוא מלוכני, אם כי, על המלך (ועל כל נבחר ציבור) להישמע לרצון העם. אמנם, הרב גורן תמך בדגם של **דמוקרטיה בדיעבד**, בהיעדר מלך.

הרב גורן אף לא היה ליברל במובן המקובל של הביטוי. הוא צידד בכפייה דתית בכל תחומי החיים, אף שהיה נכון להתפשר עם העקרונות הדמוקרטיים המקובלים כיום, ולסגת לשם כך מן העמדה המצדדת בכפייה דתית גם ברשות היחיד.

אף כלפי ערך השוויון גילה הרב גורן יחס מסויג. הוא הסתייג מהענקת מעמד של גר תושב לבני מיעוטים, אף שהוא היה נכון להעניק להם זכויות שוות מכוח עיקרון 'דרכי שלום', כל עוד הם מגלים נאמנות למדינה היהודית. לעיתים, נכונותו להעניק זכויות שוות לבני המיעוטים מוגבלת לעיקרון 'נפרד אבל שווה'. בשוויון זכויות נשים הרב גורן לא עסק בכלל.

נראה אפוא שהרב גורן תמך בתיאוקרטיה רחבה, המחייבת משטר מלוכני וכפייה דתית מלאה, ומנוגדת באופן מובהק לדמוקרטיה. עמדה זו מפתיעה, לאור מעורבותו האישית של הרב גורן במשטר הדמוקרטי של מדינת ישראל, עניין שנרחיב בו בהמשך.

ה. היחס לציונות ולמדינת ישראל במשנת הרב גורן

1. אידיאולוגיה

הרב גורן היה ציוני נלהב, ומעורה היטב בכל דברי ימיה של מדינת ישראל. בשנת תשי"ז הוא הצטרף לארגון ההגנה, ומאוחר יותר היה לרב הצבאי הראשון לצה"ל וכיהן בתפקיד זה במשך עשרים ושלוש שנים. במסגרת תפקידו זה קיים הרב גורן קשרים הדוקים עם מנהיגי המדינה, ובהם דוד בן גוריון⁹⁹⁹ ואריאל שרון.¹⁰⁰⁰ אף על פי כן, ניתוח עמדות שהביע במאמריו חושף תמונה מורכבת יותר.

שוות זכויות. ובכל זאת יש לתמוה מדוע לא ראה מקום לכתוב את הדברים, לפחות כדי לשכנע את הציבור, כפי שעשה בנוגע לשוויון לנוכחים.

⁹⁹⁹ הרב גורן, בעוז ותעצומות, עמ' 245.

1.1. שלוש השבועות

אחת המחלוקות המרכזיות בין פוסקי הלכה חרדיים לפוסקי הלכה ציוניים נוגעת למעמדן של 'שלוש השבועות', ולטענה ששבועות אלו אוסרות את הקמתה של מדינת יהודית עד לבואו של המשיח (כאמור לעיל עמ' 44). הרב גורן דחה טענה זו מכוחם של ארבעה נימוקים:

1. יש אמוראים החולקים על כך שהיו שבועות כאלה;¹⁰⁰¹
 2. תוקפן של השבועות מוגבל לאלף שנים בלבד, ואלו כבר הסתיימו;¹⁰⁰²
 3. התנועה הציונית והקמת המדינה נעשו באישור בינלאומי ולא כמרד באומות העולם;¹⁰⁰³
 4. השבועות היו מותנות בשבועה של הגויים שלא יתעמרו בעם ישראל יותר מדי, ולאחר שהגויים הפרו את השבועה, לאורך שנות הגלות ובמיוחד בשואה, גם עם ישראל שוחרר מהשבועות שלו.¹⁰⁰⁴
- נמצאנו למדים, שבעניינן של השבועות אימץ הרב גורן את עמדתם של רבנים ציוניים, החל מימי תלמידי הגר"א (לעיל עמ' 44), שתוקפן של השבועות פקע, לדעתו, לפחות לקראת הקמת מדינת ישראל.

1.2. אתחלתא דגאולה

נקודת מחלוקת משמעותית נוספת בין פוסקי הלכה ציוניים לאלו שאינם כאלה, נוגעת לשאלה, האם הקמת מדינת ישראל היא בגדר 'אתחלתא דגאולה' ומהווה חלק מימות המשיח?

בעניין זה גיבש הרב גורן עמדה שיטתית וייחודית ביחס לרבנים ציוניים אחרים, על פיה המונח 'אתחלתא דגאולה' איננו רלבנטי משום שבתלמוד נאמר רק שמלחמה היא אתחלתא דגאולה. מכאן הסיק הרב גורן, שהמונח אינו מתאר את תחילת ימות המשיח כפי שהבינו רבנים אחרים.¹⁰⁰⁵ הרב גורן אף העיר, שהמונח מתאר היטב את מצבה של מדינת ישראל, שכבר עברה כמה מלחמות,¹⁰⁰⁶ אך איננו מתאר את

¹⁰⁰⁰ שם, עמ' 244-245.

¹⁰⁰¹ הני"ל, תורת המדינה, עמ' 38-42.

¹⁰⁰² שם.

¹⁰⁰³ שם, וכן הני"ל, תורת השבת והמועד עמ' 453-455.

¹⁰⁰⁴ הני"ל, תורת המדינה, עמ' 38-42.

¹⁰⁰⁵ הני"ל, תורת המועדים, עמ' 598; הני"ל, תורת המדינה, עמ' 475.

¹⁰⁰⁶ הני"ל, תורת השבת והמועד, עמ' 457.

עמדה מסויגת בנוגע לטענה שכינון מדינת ישראל הוא חלק מתהליך הגאולה עולה כבר ממאמר שכתב בשנת תשי"ח, שבו טען שמדינת ישראל מהווה שלב ביניים בין הגלות לבין ימות המשיח.¹⁰⁰⁸ על טענה זו הוא חזר באופן מפורט במאמר משנת תש"ך –

שקיימת סמכות ואפשרות על פי התורה והנבואה לכוון מדינה עצמאית בארץ ישראל בזמן הביניים שבין הבית השני לתקופה המשיחית, **ללא זיקה ישירה להגשמת החזון המשיחי**, אלא שכל מדינה כזאת יכולה בסופו של דבר, על ידי התקדמות ותכנון מושלם על פי התורה להיות שלב ראשוני מכריע להגשמת החזון המשיחי של נביאי ישראל בתקופה המשיחית. הדבר תלוי בהתנהגותה ובאורח חייה של המדינה וראשיה, ובהצלחותיה בקביעת המשימות הלאומיות והדתיות...¹⁰⁰⁹

רוצה לומר, הקמתה של מדינת ישראל יצרה מצב ביניים – לא גלות ולא ימות המשיח. אולם מצב זה עשוי להיות בסיס לימות המשיח אם המדינה תבחר להתנהל על פי התורה.¹⁰¹⁰ חשוב לציין שלדעת הרב גורן הגאולה איננה מתנהלת במסלול דטרמיניסטי, אלא היא תלויה בבחירת העם ורצונו. זאת, בניגוד לעמדת רבים בציונות הדתית ובהם תלמידי הראי"ה קוק¹⁰¹¹ והרב הרצוג שקבעו שמדובר בתהליך בלתי הפיך (לעיל עמ' 104).

לדעת הרב גורן, התנועה הציונית הגשימה שלוש משימות של ימות המשיח: שחרור הארץ, הקמת

¹⁰⁰⁷ אמנם בראיון משנת תשל"ח הוא אמר שמדינת ישראל היא 'אתחלתא דגאולה' (אורי, שיחה עם הרב גורן, עמ' 110), אך כפי שנטען כאן כמה פעמים, נראה שיש להעדיף את עמדתו כפי שהוצגה במאמרים מנומקים, על פני הצהרה כללית בראיון עיתונאי.

¹⁰⁰⁸ הרב גורן, בעיות המדינה, עמ' 9. עמדה זו אינה שוללת את היות מדינת ישראל ביטוי של 'גאולה'. ראו למשל, הנ"ל, בימים ההם, עמ' 6 ('לנגד עינינו חזר ונשנה הנס הגדול של גאולת ישראל'); הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 624 ('הקמת המדינה היא גאולת כל העם היהודי').

¹⁰⁰⁹ שם, עמ' 608-609.

¹⁰¹⁰ טענה זו חוזרת גם בתוך: הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 51; הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 475; הנ"ל, משנת הגורן, עמ' 37. גם גייגר, היציאה מהשטעטל, עמ' 151-152; 164, עמד על כך שלדעת הרב גורן הקמת מדינת ישראל מהווה חלק מתהליך הגאולה המותנה באופן ההתנהלות של המדינה.

¹⁰¹¹ לונדין, בית שלישי.

ממשלה ריבונית וקיבוץ גלויות. אולם שתי משימות טרם בוצעו: הקמת הסנהדרין והקמת בית המקדש.¹⁰¹² באופן דומה, במאמר משנת תש"ך¹⁰¹³ הוא כתב שבוצעו שלוש משימות: כיבוש הארץ, קיבוץ גלויות והפרחת השממה.

אמנם בתקופה קצרה יחסית, בין מלחמת ששת הימים למלחמת יום הכיפורים, טען הרב גורן שהמדינה נכנסה לתוך התקופה המשיחית, אך לאחר מלחמת יום הכיפורים הוא שב לעמדתו המקורית שמדובר בתקופת ביניים שעתידה אינו מובטח.¹⁰¹⁴ יש לציין, שהתבטאויותיו בשנים שלאחר מלחמת ששת הימים לא סטו מהעיקרון שעתידה המשיחי של המדינה תלוי במעשיה: בתקופה מסוימת חשב הרב גורן שהמדינה מממשת את החזון המשיחי, ואחר כך חזר בו.

נמצא אם כן שחרף היות הרב גורן ציוני נלהב, הוא הסתייג מן התפיסה הרואה במדינת ישראל חלק מימות המשיח, שלא כרבים מבין רבני הציונות הדתית. לדעת הרב גורן, השאלה האם המדינה תהיה חלק מימות המשיח תלויה בהתנהלות הדתית של המדינה. אכן, למעט תקופה קצרה בשנים שאחרי מלחמת ששת הימים, סבר הרב גורן שמדינת ישראל לא התנהלה באופן כזה המצדיק את תפיסתה כחלק מימות המשיח.

הסתייגות זו עשויה להיות מוסברת על רקע 'הקושי... אשר היה חזוי מראש עם הקמת המדינה... שחלק גדול של האוכלוסין במדינה אינו מכיר בזכות התורה לקבוע את אורח חיי המדינה'.¹⁰¹⁵ עם זאת, קושי זה לא שלל את האפשרות שהמדינה אכן תגשים לבסוף את החזון המשיחי במלואו, כולל מרכיביו הדתיים, כי 'יסוד אחד שהוא עקרוני וחיוני להבנת דרכנו... היא ההנחה היסודית והאמונה בחזונה ההיסטורי והנבואי של מדינת ישראל'.¹⁰¹⁶

דומה כי תפיסתו המורכבת של הרב גורן קשורה לעצמת הציפיות שהיו לו מן המדינה ולגודלן של התקוות שתלה בה. במדינת ישראל הוא ראה 'יציר ההשגחה העליונה... אמצעי לבצע את המטרה

¹⁰¹² הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 51; הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 470; אורי, ראיון עם הרב גורן, עמ' 110-111.

¹⁰¹³ הרב גורן, תורת המועדים עמ' 607.

¹⁰¹⁴ מישלוב, השקפתו הציונית, עמ' 89-98, על בסיס התבטאויות שרובן בעל פה, ותועדו בתקשורת, לכך יש להוסיף כי באחד ממאמריו (הרב גורן, תורת השבת והמועד, עמ' 390), הוא כתב שהניצחון במלחמת ששת הימים היה 'אתחלתא של תהליך הגאולה', אבל זוהי התבטאות חריגה שאין לתת לה משקל.

¹⁰¹⁵ הנ"ל, בעיות המדינה, עמ' 9, ראו עוד ברוח זו: הנ"ל, תורת השבת והמועד עמ' 358.

¹⁰¹⁶ הנ"ל, בעיות המדינה, עמ' 11.

המקודשת, והיא הגשמת החזון של התורה והנבואה בדבר גאולת האנושיות,¹⁰¹⁷ ולצבאה ביקש 'לשוות... אופי תנכ"י מקורי, להשתית את אור חייו ודרכי לחימתו על אדני המוסר והצדק האלוקי'.¹⁰¹⁸

אולם כגודל הציפייה גודל האכזבה, כך למשל הוא כתב על החינוך הממלכתי במדינה: 'החינוך כאן, לצערי הגדול, מחנך לישראליות ולא ליהדות'.¹⁰¹⁹ מעורבותו הרבה של הרב גורן בהקמתה וביסוסה של מדינת ישראל הם שיצרו אצלו כאב רב על מצבה הרוחני של המדינה ועל כך שאין היא מגשימה את החזון היהודי השלם.

1.3. דת ומדינה

עמדתו הציונית של הרב גורן באה לידי ביטוי גם בעמדתו העקרונית בעניין הקשר שבין הדת למדינה. כך, כבר בשנת תשי"ט הוא כתב לבן גוריון ש'לא רק לפי דעת התורה שבכתב ובעל פה... אלא ההיסטוריה היהודית כולה מלמדת אותנו שאין מקום לשום הפרדה ופיצול בין הלאום והדת היהודית'.¹⁰²⁰ על עמדה זו שב מאוחר יותר כשהכריז בראיון עיתונאי ש'הפרדת הדת ממדינת ישראל כהפרדת הנשמה מהמדינה. המדינה כמסגרת לאומית טריטוריאלית גרידא ללא ערכי תורה ומוסר נבואי, תהיה מרוקנת מתוכנה'.¹⁰²¹

כפועל יוצא מגישה זו, כתב הרב גורן שהוא מצפה מהמדינה לפעול על פי חוקי התורה ואף לכפות שמירת מצוות על אזרחי המדינה, ובירך אותה כאשר הדבר נעשה. כך למשל בנוגע לשאלת מיהו יהודי הוא

¹⁰¹⁷ הנ"ל, השליחות היהודית, עמ' ז.

¹⁰¹⁸ הנ"ל, תורת השבת והמועד עמ' 357.

¹⁰¹⁹ הנ"ל, השליחות היהודית, עמ' יא.

¹⁰²⁰ הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 199.

¹⁰²¹ אישון, ראיון עם הרב גורן, עמ' 189, ראו עוד ברוח זו: הרב גורן, משנת הגורן, עמ' 55. לפי הרב הכהן (רכניץ, ראיון עם הרב הכהן), הרב גורן התנגד מאד לעמדותיו של פרופ' ישעיהו ליבוביץ שתמך בהפרדת הדת מהמדינה, והורה שלא לפרסם את דבריו של ליבוביץ בכתב העת מחניים, שאותו ערך הכהן.

בהקשר זה מעניין לציין שאף בן גוריון התנגד להפרדת הדת מן המדינה, כעולה ממכתב למשה שרת, שבו כתב ש'אין לנו להפריד הדת מהמדינה' (שפירא, בן גוריון, עמ' 158). אם כי נראה שהנימוקים שלו לעמדה זו היו שונים בתכלית מאלו של הרב גורן, וכללו את הרצון של בן גוריון להכפיף את הממסד הדתי למדינה (קמפינסקי, בין תמיכה להסתייגות, עמ' 425), וכן את הרצון לאפשר שילוב אנשים דתיים בשירות המדינה (שם, עמ' 434). עוד על הקשר בין הרב גורן ובן גוריון ראו אצל: מישלוב, ידידי; צמרת, שלמה ודוד, עמ' 339-340, שטען שאמנם שני האישים 'שאפו לכיוונים מנוגדים, אך פעלו במשותף לעיצובה של הממלכתיות היהודית'. מנגד, לדעת אדם ברוך (ראו אצל: קמפינסקי שם, עמ' 435), בן גוריון עשה שימוש אינסטרומנטלי ברב גורן לצרכיו, ללא שותפות אידיאולוגית ביניהם.

טען ש'אין כל הצדקה חוקית ומוסרית לשום נציגות, ממשלה או שלטון, להרוס מסורת של אלפי שנים, ולקבוע נוהל לקבלת גרים שלא לפי ההלכה.¹⁰²² כך גם בנוגע לקיומן של טיסות בשבת, כשקבע שהפסקת טיסות בשבת היא קידוש ה', והמליץ לבטל את תוספת השכר לעובדים על עבודה שבת.¹⁰²³

1.4. הלל ביום העצמאות

סוגיה אחרונה בהקשר זה היא, שאלת אמירת ההלל ביום העצמאות. במשך רוב שנותיו הרב גורן הורה להגיד את תפילת ההלל ביום העצמאות כהודאה לה' על הקמת המדינה:

לדעת כל הגאונים הראשונים והאחרונים, ישנה חובה, לפחות מדבריהם [=מדרבנן], לקרוא הלל בברכותיה לפני ולאחריה ביום העצמאות על נסי ה' ונפלאותיו בהצלת העם, ובכיבוש הארץ, ולומר לפני הללויה, על צאתנו ממות לחיים, ומעבדות לחרות עולם... השתלשלות מאורעות כבירים אלה מחייבת אותנו, לתת שבח והודאה על שעבר, ולבקש על העתיד שתזכה המדינה לשמש מכשיר שמימי להגשמת חזון אחרית הימים של נביאי ישראל, להשריש בחייה המדיניים והפרטיים חוקי ה' ותורתו להיות לאור עולם עד אשר נזכה ליום ה' הגדול...¹⁰²⁴

יש לשים לב לכמה נקודות: ראשית, הרב גורן מצדד באמירת הלל בברכה, אף בשעה שהחלטת הרבנות הראשית (בראשות הרב הרצוג) מאז הקמת המדינה ועד למינויו של הרב גורן לרב ראשי, הייתה, שיש להגיד הלל ללא ברכה. שנית, לצד התמיכה החד-משמעית בחובה להגיד הלל ביום העצמאות, הדגיש שהמדינה עדיין אינה מגשימה את חזון אחרית הימים.

באותו מאמר כתב הרב גורן שיש רשות לברך ברכת שהחיינו על יום העצמאות, וכך נהג הלכה למעשה בבית הכנסת שלו,¹⁰²⁵ אולם לא קבע זאת כחובה לכלל הציבור.

לאחר שנבחר לכהן כרב ראשי בשנת תשל"ג, פעל הרב גורן לכך שמועצת הרבנות הראשית תאמץ

¹⁰²² הרב גורן, משנת המדינה, עמ' 201.

¹⁰²³ הני"ל, תורת המדינה עמ' 318.

¹⁰²⁴ הני"ל, תורת המועדים, עמ' 640-641. הרב גורן (הני"ל, אמירת הלל) חזר על עמדתו במאמר שפורסם לאחר מלחמת יום הכיפורים בעיתון הצופה.

¹⁰²⁵ מישלוב, השקפתו הציונית, עמ' 99.

את עמדתו בעניין זה, וכך אכן נקבע בשנת תשל"ד. אולם בעקבות התנגדות הראשון לציון הרב עובדיה יוסף, פורסם בשנים שלאחר מכן שהחלטה שנויה במחלוקת בין הרב גורן והרב יוסף.¹⁰²⁶ לאחר הסכמי אוסלו אמר הרב גורן שהוא התלבט האם להמשיך ולומר הלל ביום העצמאות, אך למעשה לא שינה את ההנחיה ההלכתית.¹⁰²⁷ עצם העלאת האפשרות להפסיק מלומר הלל תואמת את עמדתו שמעמד המדינה תלוי במעשיה, כאמור לעיל.

ניתן אם כן לסכם, שהרב גורן ביטא עמדה מורכבת כלפי מדינה. מצד אחד הוא היה ציוני נלהב, ומנגד טען בעקביות שמדינת ישראל אינה בגדר 'אתחלתא דגאולה'. מצד אחד הוא הסתייג מהחילון במדינה, ומנגד ציפה מן המדינה לאכוף את חוקי התורה.

2. מוסדות השלטון במדינת ישראל

כאמור לעיל, הרב גורן אימץ את שיטת הרמב"ם, הסבור שלכתחילה יש למנות מלך, ואין להסתפק במשטר דמוקרטי. אולם הרב גורן סבר שאף לשיטת הרמב"ם, בדיעבד, משעה שהוקמה מדינה דמוקרטית, השלטון הוא לגיטימי מבחינה הלכתית לכל דבר ועניין. בהתאם לכך הוא סיכם ש'לאחר מעשה, כאשר כבשנו את ארץ ישראל, קיבצנו גלויות והקמנו ממשלה יהודית, בין לשיטת הרמב"ם הסובר שכל מה שעשינו היה בהתאם להלכה, ובין לשיטת הרמב"ם... בדיעבד מה שעשינו עשוי ותופש גם מבחינת ההלכה'.¹⁰²⁸

בהקשר זה הסתמך הרב גורן גם על דברי הרב קוק,¹⁰²⁹ שבהיעדר מלך, סמכויותיו של המלך חוזרות לעם, ולכן יש תוקף גם למשטר דמוקרטי. הרב גורן הסתמך על דברי הרב קוק בשורה של הכרעות: א. הכרה בסמכות החקיקה של הכנסת,¹⁰³⁰ ב. העדפה של משטר פרלמנטרי על פני משטר נשיאותי,¹⁰³¹ ג. הכרה בסמכות הממשלה לאסור שביתה במפעלים ממשלתיים חיוניים,¹⁰³² ד. הטלת אחריות על הממשלה

¹⁰²⁶ על השתלשלות הדברים, ראו מישלוב (שם), עמ' 101. מעניין לציון כי הרב גורן כתב בשנת תשל"ה שאין לומר הלל ביום שחרור ירושלים (שם, עמ' 104), בניגוד להחלטת הרבנים הראשים בתקופת המלחמה, הרב אונטרמן והרב ניסים. אולם, הרב גורן לא הביא את עמדתו זו לאישור מועצת הרבנות הראשית, ולכן ההחלטה לא שונתה.

¹⁰²⁷ שם, ובהערה 91.

¹⁰²⁸ הרב גורן, תורת המדינה, עמ' 27. וראו גם שם, עמ' 96-97.

¹⁰²⁹ הרב קוק, משפט כהן, קמג-קמד.

¹⁰³⁰ הרב גורן, משנת המדינה עמ' 79. הנ"ל, הלכות מדינה בישראל, עמ' 130.

¹⁰³¹ הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 66.

¹⁰³² הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 89.

לסייע לנזקקים,¹⁰³³ ה. הסמכת הרשות המבצעת להטיל משימות שונות על הצבא, כל זאת על בסיס דברי הרב קוק.¹⁰³⁴

התחום היחיד שבו הרב גורן שלל את הלגיטימיות של המדינה היה במקרה של פינוי ישובים ביהודה ושומרון, עד כדי קריאה שלו לסירוב פקודה.¹⁰³⁵

2.1. ממשלת ישראל

לדעת הרב גורן, הממשלה מחזיקה בכל הסמכויות שהיו בעבר בידי מלך ישראל בכל הנוגע לגיוס חיילים וליציאה למלחמה, על פי העיקרון –

שכל דבר שבהנהגת הכלל תלוי לפי ההלכה במלך, אין הכוונה למלך ממש כי אם לשלטון יהודי עצמאי השולט לפי גינוני מלכות הקיימים בארץ ישראל. לכן, עם תקומת מדינת ישראל וכינון שלטון ישראל בארצו דינה של ממשלה זו כמלכות לפי התורה ורשאית לנהל מלחמות נגד אויביו.¹⁰³⁶

כאמור, התחום היחיד שבו הרב גורן התעמת באופן חזיתי ופומבי עם החלטות הממשלה, עד כדי קריאה לסירוב פקודה, היה נסיגות משטחים בארץ ישראל (למעט סיני והגולן) שבוצעו או שתוכננו. אולם הולנדר הדגיש שגם כאשר קרא הרב גורן להתנגשות עם המדינה הוא מיתן את קריאותיו במידה כזו שלא תקרע את החברה הישראלית.¹⁰³⁷

2.2. הכנסת

את סמכויות החקיקה של הכנסת ביסס הרב גורן על שלושה עקרונות הלכתיים: על תקנות הקהל (אין כוחו וסמכותו של שלטון ישראל בארצו פחותים מסמכות הקהל לתקן תקנות¹⁰³⁸), על 'דינא

¹⁰³³ הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 372.

¹⁰³⁴ הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 667; הנ"ל, משיב מלחמה א, עמ' קיד.

¹⁰³⁵ הנ"ל, סירוב פקודה. ראו בעניין זה: גייגר, היציאה מהשטעטל, עמ' 283-285.

¹⁰³⁶ הרב גורן, משיב מלחמה א, עמ' קלז.

¹⁰³⁷ הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 317-324, ראו עוד בעניין זה: מישלוב, בעין הסערה, עמ' 110.

¹⁰³⁸ הרב גורן, משנת המדינה, עמ' 82.

דמלכותא' (לפי ההלכה הנפסקת... אין הבדל בתקפה של הלכה זו דינא דמלכותא דינא, בין בארץ ישראל וחוץ לארץ¹⁰³⁹), או על **משפטי המלוכה** (סמכות מלכותית זו... מבוססת על משפטי המלוכה האמורים בפרשת המלך בתורה ובנביאים¹⁰⁴⁰).

עם זאת יש לתת את הדעת שההסתמכות על שלושת העקרונות גם יחד היא חריגה יחסית¹⁰⁴¹ בכתביו של הרב גורן, המבכר על פי רוב לעגן את סמכות החקיקה של הכנסת במשפט המלך¹⁰⁴², לעומת העמדה הרבנית המקובלת, המבססת את סמכות החקיקה של הכנסת על דינא דמלכותא (כאמור לעיל עמ' 45). לדעת הרב מנחם הכהן¹⁰⁴³, עמדת הרב גורן נגזרת מן התפיסה ש'דינא דמלכותא' נועד לבסס את חובתם של יהודים לציית לדין המלכות הזרה. בשל כך ראה הרב גורן בעיקרון זה עיקרון גלותי, שלא ראוי להסתמך עליו כדי להעניק תוקף הלכתי לחוקי מדינת ישראל.

במאמר אחר הוא תלה את סמכות נבחרי הציבור בכך שהם שליחי העם. לדבריו, 'החקיקה בבית הנבחרים נעשית על ידי העם, כי הנבחרים המייצגים את רוב העם, דינם כשליחים של הבוחרים, על פי הכלל הגדול בתורה 'שלוחו של אדם כמותו'.¹⁰⁴⁴ זאת בהתאם לשיטתו שנבחר ציבור הוא שליח הציבור ולא נאמן.¹⁰⁴⁵

2.3. בתי המשפט

כאמור לעיל (עמ' 202), הרב גורן סבר שניתן להקים מערכת שיפוט ממלכתית במסגרת משפט המלך, במקביל לזו התורנית. אמנם עם קום המדינה הוא כתב שיש להעניק לבתי הדין הרבניים את הסמכות לדון בפלילים על יסוד 'הכוח המלכותי שבידינו'¹⁰⁴⁶, אך בהמשך הוא הכיר בכך שהסמכות בעניינים אלו צריכה להיות מסורה בידי בתי המשפט של המדינה על יסוד דברי הר"ן:

¹⁰³⁹ ש.ם.

¹⁰⁴⁰ ש.ם.

¹⁰⁴¹ קביעה דומה מצאנו במאמר נוסף: הנ"ל, הלכות מדינה בישראל, עמ' 133-134.

¹⁰⁴² ש.ם.

¹⁰⁴³ רכניץ, ראיון עם הרב הכהן. אמנם, באחד מפסקי הדין היחידים שפורסמו, שבהם ישב הרב גורן כאב בית הדין הרבני הגדול, הוא קבע שלחוקי התכנון והבניה יש תוקף הלכתי משום 'דינא דמלכותא דינא' (פד"ר יב, עמ' 15).

¹⁰⁴⁴ הרב גורן, תורת המדינה עמ' 55.

¹⁰⁴⁵ ראו לעיל עמ' 219.

¹⁰⁴⁶ הרב גורן, משנת הגורן, עמ' 29.

הרשות המחוקקת גם אם היא חילונית, אם נגדיר אותה כפועלת בסמכות המלכות בישראל, כפי שקבע זאת בספר 'משפט כהן', גאון ישראל הרב קוק זצ"ל, היא עצמה מעוגנת בהלכה... כך שהכח השלטוני מהווה רשות מחוקקת ורשות שופטת עצמאית, וכבר האריך בזה מאד רבנו נסים...¹⁰⁴⁷

זאת ועוד, בתו של הרב גורן אף כיהנה כשופטת בבית המשפט המחוזי, והוא בירך אותה על כך.¹⁰⁴⁸ עמדה זו חריגה ביותר על רקע העמדה המקובלת על רוב הרבנים, הפוסלים את בתי המשפט של מדינת ישראל וחלקם אף רואים בהם 'ערכאות של גויים'.¹⁰⁴⁹

3. סיכום

בחינת עמדת הרב גורן ביחס לציונות ולמדינת ישראל חושפת יחס מורכב ועמדות ייחודיות ועצמאיות השונות מן המקובל בקרב רבני הציונות הדתית.

הרב גורן היה ציוני נלהב בעמדותיו ובמעשיו, ובכל זאת יחסו אל מדינת ישראל היה מורכב. ככל רבני הציונות הדתית, אף הוא סבר ש'שלוש השבועות' אינן אוסרות את הקמתה של מדינת ישראל, אך שלא כמותם, סבר שאין לראות במדינת ישראל 'אתחלתא דגאולה', אלא מעין שלב ביניים בין הגלות לימות המשיח. הן משום שהתנועה הציונית לא הגשימה את כל המשימות שמלכות ישראל של ימות המשיח אמורה להגשים, והן משום שמדינת ישראל עדיין אינה מתנהלת בדרך התורה. עם זאת, הרב גורן סבר שהמדינה עשויה לעבור משלב ביניים זה לימות המשיח, אם תבחר להתנהל על פי התורה.

נוסף על כך סבר הרב גורן שמשטר מלוכני ובניית בית המקדש הם חלק מהותי מימות המשיח, ומכאן שכדי להתקדם אל עבר הגאולה יש להחליף את המשטר הדמוקרטי במשטר תיאוקרטי-מלוכני.

בהתאם לעמדה עקרונית זו שלל הרב גורן הפרדה של הדת מהמדינה, ושיבח התערבות ממשלתית או חקיקה שנועדו לחזק את שמירת המצוות בארץ. עמדות אלו מבוססות על התפיסה שכדי שמדינת ישראל תגשים את ייעודה המשיחי, עליה לפעול לחיזוק שמירת המצוות במדינה. לפי הרב מנחם הכהן,

¹⁰⁴⁷ אישון, ראיון עם הרב גורן, עמ' 190. זאת, בניגוד לססלר (עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 79, הערה 91) שכתב שהוא לא מצא התייחסות של הרב גורן לאחר שנת תש"ח לשאלת מעמדם של בתי המשפט. לכך יש להוסיף את דברי הרב גורן ביחס למשטר הראוי, שהובאו לעיל.

¹⁰⁴⁸ מישלוב, בעין הסערה, עמ' 147-149.

¹⁰⁴⁹ ראו בעניין זה: ברנד, ערכאות של גויים, עמ' 60; ססלר, עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 274-275.

ראה הרב גורן 'חובה לשלב את חוקי ההלכה היהודית בכל מרקם חייה של מדינת ישראל', מכיוון שמדינת ישראל היא חידוש של מלכות ישראל.¹⁰⁵⁰

את עמדותיו של הרב גורן, שעל פיהן הוא ציפה מהמדינה לקדם את שמירת המצוות, יש להשוות עם עמדתו בנוגע למשטר התיאוקרטי הראוי והאידיאלי. כאמור, אימץ הרב גורן במקומות מסוימים את דרכו של הר"ן בדרשות שעל פיה תפקידו של המנהיג הפוליטי לעסוק בעיקר בעניינים הארציים. לעומת זאת, במקומות אחרים הגן הרב גורן בשיטתיות על התפיסה המבקשת לאחד בין ההנהגה הפוליטית-צבאית וההנהגה הדתית. לעיל הוצע שהרב גורן הבחין בין משטר ראוי שבו מקיימות ההנהגה הפוליטית וההנהגה הדתית יחסים של **השלמה עם הפרדה מסוימת** בין הפוליטי והדתי, לבין משטר אידיאלי שבו יש **איחוד** של שני סוגי ההנהגה. כאמור לעיל, הרב גורן לא ראה בדגם האיחוד האמור דגם אוטופי אלא דגם שניתן ליישום, ואכן הוא אף פעל למימושו בהתנהלותו האישית והציבורית. מכאן עולה שפעולותיו של הרב גורן כוונו מכוחה של תפיסה משיחית, ונועדו להביא את המדינה משלב הביניים של המעבר מגלות לגאולה לשלב של 'אתחלתא דגאולה'.

יחסו המורכב של הרב גורן אל מדינת ישראל לא מנע ממנו להורות על אמירת הלל בברכה ביום העצמאות, אף כשהדבר היה מנוגד לעמדת הרבנות הראשית. עמדה זו מחזקת את דמותו של הרב גורן כפוסק עצמאי. הרב גורן הכיר במעמדה ההלכתי של מדינת ישראל הדמוקרטית ובסמכויותיהם של מוסדות השלטון שלה, אף שלכתחילה הוא ביכר את המשטר המלוכני על פני המשטר הדמוקרטי.

על יסוד דברי הרב קוק, הסכים הרב גורן שסמכויות מלך ישראל חוזרות אל העם כאשר אין מלך בישראל. את סמכויות החקיקה של הכנסת הוא ביסס במאמר אחד על שלושה מקורות סמכות: משפט המלך, 'דינא דמלכותא' ותקנות הקהל. אולם שלא כרבנים אחרים, על פי רוב העדיף לבסס את סמכויות החקיקה של הכנסת על משפט המלך ולא על 'דינא דמלכותא' שבו ראה ככל הנראה עיקרון גלתי, המתאים לעיגון סמכויותיו של מלך נוכרי. זו ככל הנראה אף הסיבה לכך שהרב גורן מיעט להסתמך על תקנות הקהל כמקור לסמכות החקיקה של הכנסת, שהרי תקנות הקהל היו לבסיס הסמכות העיקרי של קהילות ישראל בגולה, ואילו הרב גורן ביקש לעגן את סמכויות החקיקה של הכנסת על מקור סמכות שמאפיין את ריבונות ישראל המתחדשת במדינת ישראל.

הוא הכיר בסמכות מלך ישראל לכונן מערכת משפט מקבילה לזו הדתית, והכיר בתוקפה ההלכתי

¹⁰⁵⁰ הרב הכהן, משיב מלחמה, עמ' ג.

של מערכת המשפט הישראלית, אף שלדעתו, המשטר היהודי האידיאלי אינו אמור להפריד בין מערכת המשפט הדתית לזו האזרחית. יש להניח שבמשטר זה מערכת המשפט תהיה דתית בעיקרה.

ו. סיכום ודיון

1. כללי

את משנתו המדינית, שהיא עשירה באופן יחסי למשנתם המדינית של פוסקים בני זמנו, פרס הרב גורן במאמרים והרצאות במשך עשרות רבות של שנים. הרב גורן היה פוסק חדשן ופורץ דרך, שלא אחת אימץ עמדות שלא היו מקובלות בעולם הרבני.

כפי שהדגישו הכהן¹⁰⁵¹ ואדרעי,¹⁰⁵² לרקע הביוגרפי המורכב של הרב גורן הייתה השפעה משמעותית על פסיקותיו. הרב גורן גדל בהתיישבות העובדת ולמד באוניברסיטה העברית לימודים קלסיים, אך גם היה חניך של ישיבת חברון החרדית, וראה עצמו חלק בלתי נפרד מהעולם הרבני. מורכבות זו בא לידי ביטוי גם באימוץ עמדות מורכבות. כך למשל, הוא הסתייג מן הדמוקרטיה ומן החילוניות עד כדי תמיכה בכפייה דתית, ומנגד, תמך בהענקת זכויות שוות למיעוטים שאינם יהודים מכוחם של עקרונות מטא-הלכתיים.

כלומר, בתחומים מסוימים אימץ הרב גורן עמדות שמרניות ביותר, ובמקרים אחרים עמדות מודרניות ביותר. יתירה מזו, קשה למצוא הסבר מתי בחר הרב גורן בדרך אחת ומתי בדרך השנייה. לפיכך, גם אם נקבל את הטענה שהרקע המורכב של הרב גורן יצר אישיות בעלת תפיסת עולם מורכבת, הרי שלא ניתן היה לנבא את הכרעותיו של הרב גורן לאור הרקע הביוגרפי שלו.

ניתוח משנתו המדינית של הרב גורן מחייב התייחסות אל מקורות רבים, שבין חלקם קיימות סתירות. ככלל, ביקשנו לברור מן המקורות את אלו המשקפים את עמדתו ההלכתית האמיתית, ולייחס משקל נמוך יחסית למקורות שיסודם בניסיונותיו של הרב גורן להציג באופן מרוכז את עמדת ההלכה מטעמים שונים. בהתאם לכך, ניתן למאמרים שיסודם בכתיבה הלכתית סדורה ומנומקת, שפורסמו

¹⁰⁵¹ שם, עמ' ד.

¹⁰⁵² ראו ציטוט לקמן הערה 1056.

בבמות תורניות, משקל רב. זאת, בהשוואה למאמרים שיסודם בראיון, נאום או הרצאות, שלא אחת נועדו למתן את המתח בין ההלכה, כפי שהרב גורן הבין אותה, לבין העמדות המקובלות בחברה.

ולבסוף, הרב גורן ביכר לייצר תשתית הלכתית למשטר המדינה, המתאימה למדינה ריבונית יהודית. זאת, על פני שימוש בעקרונות הלכתיים שלטעמו מתאימים יותר להנהגת הקהילה בגלות.¹⁰⁵³

2. הרכיב התיאוקרטי

בעיני הרב גורן שיטת המשטר של ההלכה היהודית היא תיאוקרטיה, לפי דגם ה**תיאונומיה החוקתית**, שמשמעותו, שחוקי התורה יוצרים את המסגרת החוקתית של משפט המדינה, שעל פיה ניתן לחוקק חוקים אנושיים, שישלימו את דין התורה כאשר יהיה צורך בכך.

הרב גורן הציג גישה ייחודית וחריגה בנוף הפסיקה הרבנית, ולפיה ההלכה מכירה בלגיטימיות של הרשות השופטת החילונית של מדינת ישראל, בעיקר מכוח משפט המלך, הנתפס בעיניו כבסיס הלכתי ראוי למדינת ישראל הריבונית, במובחן מתקנות הקהל ו'דינא דמלכותא', שנתפסו בעיניו כבסיס הלכתי המתאים יותר להכרה במשפט המדינה הזרה בגלות.

בנוגע למקומם של אנשי הדת במשטר (המרכיב ההירוקרטי) ניתן להבחין בין הדגם האידיאלי והדגם הראוי.

במשטר ה**אידיאלי** יתקיים **איחוד** כמעט מלא בין ההנהגה הפוליטית להנהגה הדתית. אולם בהיעדר מנהיג שמוכשר להיות מנהיג פוליטי ודתי כאחד, כפי שהיה למשל משה רבנו, יש להסתפק במודל הנהגה דואלי, המבוסס על גישתו של רבנו ניסים, ולפיו קיימת הנהגה פוליטית אזרחית שרשאית לחוקק חוקים ולהעמיד מערכת משפט על פיהם. לצידה, מערכת של חוקי התורה ובתי דין דתיים שכוללים גם כפייה דתית. התוצאה היא מימוש של דגם שיש בו **השלמה** עם מידה ניכרת של **הפרדה** בין הדתי והאזרחי.

מאפיין חשוב נוסף של פסיקת ההלכה של הרב גורן בעניינים מדיניים הוא, שבעוד פוסקים רבים בני זמנו, ביססו את יחסם למדינה ולמוסדותיה על יסוד הכרה בדיעבד במציאות לא-אידיאלית ובעזרת תקנות שיקטינו את הפער שבין ההלכה והמציאות, ביקש הרב גורן לבסס את יחסו למדינה ולמוסדותיה על

¹⁰⁵³ גישה זו באה לידי ביטוי גם בפסיקותיו בתחומים נוספים, כגון דיני מלחמה. ראו: הכהן (שם), עמ' ג; ט; Edrei, Divine Spirit, עמ' 270-271; הולנדר, הגותו הציונית משיחית, עמ' 677.

תפיסה המבקשת למצוא הכרה הלכתית לכתחילה במדינה ובמוסדותיה.¹⁰⁵⁴

3. הרכיב הדמוקרטי

אף שניתן למצוא במשנתו של הרב גורן קבלה חלקית של התשתית של הדמוקרטיה הליברלית כרציונליות, אוניברסליות ואינדיבידואליות, בכל הנוגע לשיטת המשטר, הרב גורן צידד במשטר מלוכני, והכיר בלגיטימיות של משטר דמוקרטי בדיעבד בלבד. נמצא שהרב גורן היה מוכן לקבל את החילוניות של מוסדות המדינה (על בסיס שיטת הר"ן) אבל לא היה מוכן לקבל את היותה דמוקרטית (על בסיס שיטת אברבנאל). לעומת שיטת הרב וולדינברג שהכריע בדיוק להיפך.

בצד עקרונות יסוד אלו ניתן למצוא בכתביו של הרב גורן ביטוי לעמדות קולקטיביסטיות המאפיינות דמוקרטיה רפובליקנית.¹⁰⁵⁵ גישתו הלא דמוקרטית של הרב גורן באה לידי ביטוי גם בתמיכתו בכפייה דתית.

בכל הנוגע לזכויות המיעוטים, הרב גורן שלל אפליה כלפי מיעוטים שאינם יהודים, אך צידד במדיניות של 'שווה אבל נפרד' בחלק מהנושאים, כגון קבורה. במפתיע, הרב גורן ממעט לעסוק בזכויות האישה.

4. ציונות, מדינת ישראל ומוסדותיה

הרב גורן הביע עמדות מורכבות ומסויגות ביחס למדינת ישראל, בהיותה מדינה דמוקרטית וחילונית. הוא ראה בה שלב מעבר בין הגלות לימות המשיח המותנה במידת הנכונות של המדינה להיות דתיות.

בדיעבד, הרב גורן קיבל את סמכות מדינת ישראל החילונית, על שלוש הרשויות שלה: המבצעת, המחוקקת והשופטת, ואף ראה בהן מימוש של משפט המלך התנ"כי. במילים אחרות, הוא קיבל בדיעבד חילון מלא של הפוליטיקה כולל חילון המשפט.

¹⁰⁵⁴ מאפיין זה בא לידי ביטוי גם בפסיקותיו כרב הראשי לצה"ל, כגון בענייני צבא (אדרעי, מלחמה הלכה וגאולה, עמ' 125-130).

¹⁰⁵⁵ עמדות אלו עשויות להסביר את הקרבה בין הרב גורן לבין בן גוריון שהיה רפובליקני נלהב. ראו, קידר, ממלכתיות.

נוכל אם כן, לסכם את עמדתנו של הרב גורן בטבלה הבאה:

המשטר האידיאלי	המשטר הראוי	המשטר בדיעבד (חילוני)
רשות שופטת	דתית + אזרחית	קבלה מלאה
רשות מחוקקת	דתית + אזרחית	קבלה מלאה
רשות מבצעת	אזרחית	קבלה מלאה

משמעות הטבלה היא זו:

במישור האידיאלי תמך הרב גורן באיחוד של הדתי והאזרחי בכל הרשויות, והעדיף שבכל התפקידים יכהנו אנשי דת. במישור הראוי (על פי ההלכה) הוא הבחין בין הרשות המבצעת שהיא גוף אזרחי, לבין החקיקה והשיפוט שהתנהלו במקביל הן במסגרת דתית (סנהדרין) הן במסגרת אזרחית (משפט המלך), וזאת ברוח הבנתו את הר"ן. במישור הדיעבד הוא נתן לגיטימציה למדינת ישראל החילונית על כל רשויותיה. עמדה זו חריגה בעולם הרבני, ותואמת את מנהגו של הרב גורן לנקוט דרכים הלכתיות עצמאיות.

5. המתח הפנימי במשנתו המדינית של הרב גורן

ניתוח משנתו המדינית של הרב גורן, כפי שהיא באה לידי ביטוי בכתביו הרבים, חושף מתח בין משנתו המדינית השמרנית לבין מעורבותו של הרב גורן בכל מוסדות השלטון ותמיכתו הנלהבת במדינה ובמוסדותיה. על מתח זה עמד כבר אדרעי כשדן ביחסו של הרב גורן לצבא:

נראה כי האיזון שביקש לכונן בין הכוח לרוח היה גם איזון בנפשו ובאישיותו של הרב גורן עצמו – בין העולם הישן לעולם החדש, שהיה מושפע מהם, קרוע ביניהם, וניסה ליישב ביניהם; ביו חובש בין המדרש הישן הנאמן למסורת התורה שבעל-פה, לבין הקצין החדש, האחוז התפעלות מן המהפכה שבעצם השימוש של יהודים בכוח כדי להגן על עצמן ולקדם את יעדיהם.¹⁰⁵⁶

דומה כי מתח זה קיים גם בהקשר של הדיון במשנתו המדינית של הרב גורן. על מתח זה רמז גיסו של הרב גורן, הרב שאר ישוב כהן, כשכתב על הרב גורן שימצד אחד (הייתה אצלו) קבלת עול הנהגת

¹⁰⁵⁶ אדרעי (שם), עמ' 135.

המדינה, אך מן מצד שני, מלחמה על דמותה – כפרש הרוכב לפני המחנה כעמוד אש עובר, שהכל יראים בפניו.¹⁰⁵⁷ לשאלתי בעניין זה השיב הרב מנחם הכהן שהרב גורן היה 'קנאי למדינה וקנאי לתורה'.¹⁰⁵⁸

כיצד יישב הרב גורן מתח זה? דרך אחת להשיב על שאלה זו היא דרכו של הולנדר בדיון על המתח בין הלכה למודרנה וחילון בפסיקתו של הרב גורן. הולנדר טען שאחד הכלים שבהם השתמש הרב גורן לפתרון המתח האמור היה פסיקה חדשנית ומקלה.¹⁰⁵⁹

דומה כי כלי זה אינו מספיק לשם יישוב המתח שבין משנתו המדינית השמרנית של הרב גורן לבין יחסו למדינת ישראל החילונית והדמוקרטית. זאת משום שכאן אנו עוסקים ביישוב סתירה מהותית בין גישתו השמרנית לבין מציאות של מדינה מודרנית שהרב גורן הזדהה איתה בכל מאודו והיה שותף אמת במוסדותיה.

עיון בכתביו של הרב גורן עשוי לגלות שלשם יישוב המתח האמור עשה הרב גורן שימוש בשני כלים המאפשרים לו להחזיק במשנה מדינית תיאוקרטית מחד גיסא, ולהיות שותף פעיל בתקומתה של מדינת ישראל החילונית מאידך גיסא. הראשון, אימוץ מסוים של דגם ההפרדה מבית מדרשו של רבנו ניסים, המאפשר לו ליישב את המתח ברמה העקרונית, והשני, גמישות הלכתית ושימוש בעקרונות מטא-הלכתיים, המאפשר לו לתת מענה הלכתי רלבנטי למדינה הדמוקרטית המודרנית.

כאמור, הרב גורן אימץ את גישתו של רבנו ניסים, התומכת **בדגם של הפרדה** בין ההנהגה הפוליטית-אזרחית להנהגה הדתית-הלכתית. דגם זה אפשר לרב גורן להכיר בלגיטימיות של הנהגה חילונית ואפילו במערכת משפט שאינה דתית, אף שהייתה לו ביקורת חריפה על חילוניותה של המדינה ושל מוסדותיה.¹⁰⁶⁰ בה בעת, דווקא **דגם ההפרדה** אפשר לו לדגול במקביל באידיאולוגיה תיאוקרטית שמרנית.

השסתום השני הוא גמישות הלכתית ושימוש בעקרונות מטא-הלכתיים. גמישות זו אפשרה לרב גורן לפתח משנה מדינית הלכתית המשלבת בתוכה ערכים דמוקרטיים מודרניים (כערך השוויון כלפי

¹⁰⁵⁷ הרב כהן, גאון התורה, עמ' 22-23.

¹⁰⁵⁸ רכניץ, ראיון עם הרב הכהן.

¹⁰⁵⁹ הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 355; הנ"ל, נאמנות כפולה, עמ' כא.

¹⁰⁶⁰ דומה שהתחום היחיד שבו הרב גורן לא היה נכון לתת לגיטימציה לדין הישראלי או להנהגה הפוליטית החילונית הוא התחום של הכרעות פוליטיות הנוגעות לנסיגה משטחי ארץ ישראל. הכרעות מסוג זה נתפסו בעיניו כבלתי לגיטימיות, עד כדי קריאה לסירוב פקודה. מסתבר שהרב גורן חש שנסיגה מארץ ישראל מהווה פגיעה במדינה ובתורה כאחד ולכן לא ראה מקום לקבל את הכרעת המדינה בעניין זה.

נוכרים), מבלי שהדבר ייתפס בעיניו כסוג של פשרנות הלכתית.

עם זאת, יש להדגיש שאין להסיק מן האמור עד כה, שהרב גורן היה אומר-הן של הממשל, ולא 'רב מטעם'. ההיפך הוא הנכון. הרב גורן היה לוחם עז במאבקים על הדתיות של הצבא, ולא נרתע מעימותים עם ראשי הצבא והמדינה.

עוד יש להדגיש, שגמישותו ההלכתית של הרב גורן לא לוותה בשחיקה של המוטיבציה שלו לשנות את המציאות ולהתאים אותה עם שיטת המשטר האידיאלית בעיני התורה. בהתאם לכך, בצד הנכונות להעניק לגיטימיות הלכתית לשיטת המשטר הנוהגת כיום במדינת ישראל, פעל הרב גורן ככל יכולתו למימוש שיטת משטר ראויה או אידיאלית, כאן ועכשיו.

פרק ה: דיון מסכם

הקמתה של מדינת ישראל דרשה מן העולם הרבני להתמודד עם אתגר הלכתי שכמותו טרם עלה על שולחנם של פוסקי ההלכה מזה אלפיים שנים: הנחת תשתית הלכתית לכינונה של מדינה ריבונית עצמאית ודמוקרטית, שבה יש אחוז ניכר של בני מיעוטים, ולא פחות חשוב מכך, שרוב אוכלוסייתה איננה מגדירה עצמה כשומרת מצוות.

הרבנים יצחק אייזיק הלוי הרצוג, אליעזר יהודה וולדינברג ושלמה גורן היו מהראשונים שביקשו לסלול דרך הלכתית להתמודדות רצינית עם האתגר האמור.

בעבודה זו ביקשנו לבחון את משנתם המדינית, בעיקר דרך שלוש סוגיות עיקריות: שיטת המשטר הראויה בעיניהם, עמדתם בכל הנוגע לדמוקרטיה ולערכיה, ויחסם למדינת ישראל.

1. תיאוקרטיה דמוקרטית

כפי שראינו שלושת הרבנים תמכו במשטר תיאוקרטי ושלושתם תמכו גם בקיומה של דמוקרטיה פורמלית, לכן נכון יהיה לכנות את משנתם המדינית כתיאוקרטיה-דמוקרטית.¹⁰⁶¹ שלושתם היו גם ציוניים נלהבים ופסקו כי למוסדות מדינת ישראל מעמד הלכתי, ולהבנתי יש קשר בין משנתם המדינית לפסיקתם בנוגע למדינת ישראל כפי שאפרט.

א. משנתם של הרב הרצוג והרב וולדינברג

את המשטר התיאוקרטי הראוי במשנתם של הרב הרצוג והרב וולדינברג ניתן לתאר כך: המרכיב הדתי בא לידי ביטוי בכך שהחוק העליון הוא חוק התורה ובכפוף אליו ניתן לחוקק חוקים אנושיים. פרשן התורה המוסמך הוא בית הדין הדתי (הרבני). חוק התורה עצמו קובע שהרשות המבצעת (המלך) היא אזרחית ואיננה מאוישת בידי אנשי דת, וכך גם בית הנבחרים (טובי הקהל). בית הנבחרים יכול לחוקק חוקים משלימים לחוקי התורה, אשר יחייבו את בית הדין הדתי. כמו כן בית הנבחרים יכול להקים בית משפט אזרחי לעניינים פליליים.

שני הרבנים הדגישו שכל מוסד אזרחי במשטר הראוי, קרי הרשות המבצעת והמחוקקת, יכול

¹⁰⁶¹ משטר אשר דומה לדמוקרטיה לא-ליבראליות, ראו לעיל עמ' 37.

להיות דמוקרטי. ומכאן, שגם במדינה יהודית בה כל האזרחים מעוניינים בתיאוקרטיה, עדיין המשטר יהיה דמוקרטי ובו בית נבחרים בעל סמכות חקיקה. במשטר כזה גם הרשות המבצעת תהיה בידי נבחר ציבור (נשיא או ממשלה) ולא בידי מלך. שני הרבנים הסכימו שלבית הנבחרים במדינה כזו יוכלו לבחור ולהיבחר כל האזרחים, גברים ונשים, יהודים ולא-יהודים, לכל הפחות עקב דרישות חיצוניות (החלטות האו"ם). התוצאה היא, כאמור, **תיאוקרטיה דמוקרטית**, שבה ישנם מוסדות דמוקרטיים הנהנים גם מסמכות הלכתית.

בהמשך לעמדתם זו, על פיה כל רכיב אזרחי יכול להיות דמוקרטי, הסכימו שני הרבנים גם שכל רכיב אזרחי יכול להיות גם חילוני, כלומר כל רכיב במשטר המאוּש בידי חילונים הוא בר תוקף הלכתי. לפיכך קבעו שניהם שיש תוקף הלכתי להחלטות הצבאיות של הממשלה, לחוקי הכנסת המשלימים את התורה (אך לא לחוקים המחליפים את חוקי התורה), ואף לבתי המשפט העוסקים בעניינים פליליים. לעומת זאת, הם התנגדו בתוקף לבתי המשפט העוסקים בענייני ממון, מכיוון שנושא זה אמור לדעתם להיות בסמכות בית הדין הדתי בלבד.

ב. משנתו של הרב גורן

גם הרב גורן תמך בתיאוקרטיה, וגם הוא הגדיר אותה כחוק עליון המאפשר חקיקה אנושית תחתיו. פרשן חוק התורה גם כאן הוא בית הדין הדתי. אולם שלא כשניהם הרב גורן דגל בכך שהמלך הוא גם ראש הרשות המבצעת, וגם זה שמחזיק בסמכות לחוקק מערכת חוקים מקבילה להלכה ולהקים בתי משפט אזרחיים שישפטו על פיה. כלומר לדעת הרב גורן המרכיב האזרחי במשטר יכול להקים מערכת חוק ומשפט מקבילה לתורה.

כמו שני הרבנים האחרים, גם הרב גורן סבר שכל מרכיב אזרחי במשטר הראוי יכול להיות גם דמוקרטי. כך שהציבור מוסמך לבחור בית נבחרים וממשלה, ואלה יקימו מערכת משפט אזרחית שתשפוט על פי חוקי בית הנבחרים. במקביל תתקיים מערכת משפט דתית על פי חוקי התורה. הרב גורן קיבל גם העיקרון שלבית הנבחרים יכולים לבחור ולהיבחר גם בני מיעוטים, וזאת משיקולים מטא-הלכתיים.

בדומה לרב הרצוג ולרב וולדינברג, סבר הרב גורן שכל מרכיב אזרחי במשטר הראוי יכול להיות בדיעבד גם חילוני. לשיטתו, משמעות הדברים הייתה שיש מעמד הלכתי לכל מוסדות השלטון במדינת ישראל, כולל למערכת המשפט. עם זאת טען הרב גורן שיש לדרוש מכל מוסדות השלטון לפעול על פי התורה ולמען הנחלת התורה, ואף להפעיל כפייה דתית.

כפי שניתן לראות שלושת הרבנים סברו שכל רכיב אזרחי במשטר התיאוקרטי הראוי יכול להיות דמוקרטי, ולכן נכון לומר שהם תמכו בתיאוקרטיה שיש בה מרכיב דמוקרטי משמעותי, קרי בתיאוקרטיה-דמוקרטיה. שלושתם גם הסכימו שכל מרכיב אזרחי במשטר הראוי יכול בדיעבד גם להיות חילוני ובכל זאת להישאר בעל סמכות הלכתית.

המחלוקת ביניהם היא בשאלה אילו רכיבים יכולים להיות אזרחיים. הרב גורן סבר שכל המרכיבים יכולים להיות אזרחיים וממילא גם חילוניים, ואילו שני האחרים סברו שמערכת המשפט העוסקת בענייני ממון חייבת להיות דתית בכל משטר יהודי.

יש להדגיש שלא מדובר על תמיכה ב'חילון הפוליטיקה' (ראו לעיל עמ' 22). שהרי לא מדובר על חילון המשטר כולו, וחשוב מכך, מדובר כאן על קבלת החילון בדיעבד בלבד, כאשר לכתחילה הרכיבים האזרחיים צריכים להיות מחויבים לחוקי התורה ולערכיה.

2. מאפייני משנתם התיאוקרטית

מעבר לאמירה הכללית, בדבר תמיכתם בתיאוקרטיה דמוקרטית, מן הראוי לסכם בקיצור את מאפייני המשטר הראוי של כל אחד מהרבנים ואת ייחודו.

א. הרב הרצוג: תיאונומיה חוקתית מלוכנית ברוח הרמב"ם

המשטר הראוי על פי הרב הרצוג הוא תיאונומיה חוקתית בדגם ההשלמה. דהיינו משטר שבו החוק הוא חוק התורה, לצד תקנות אנושיות משלימות, הפרשן המוסמך היחיד של החוק הדתי והאזרחי הוא בית הדין הדתי, והשלטון הוא מלוכני אזרחי. הרב הרצוג דחה באופן שיטתי את שיטת הר"ן שתמך בקיומן של שתי מערכות חוק ומשפט – דתית ואזרחית. ממצאים אלה תומכים בטענתם של רביצקי וססלר (לעיל הערה 356) שהרב הרצוג הלך בדרכו של הרמב"ם בכל הנוגע למשטר הראוי. המרכיב האזרחי במשטר הראוי לדעתו של הרב הרצוג כולל מלך ואת טובי העיר, כך שיש כאן ערבוב של יסוד מלוכני ודמוקרטי.

כאמור הרב הרצוג ראה בתקנות המשלימות את הכלי המרכזי לתווך בין ההלכה לבין העמדות המקובלות בציבור. ברוח תמיכתו בתקנות הוא הציע בשני כתביו העיקריים תקנות שונות, שיעשו על ידי השלטון והרבנות הראשית, למתן שוויון לנשים ולנוכרים. כמו כן הוא ראה באילוצים החיצוניים כאלה המאפשרים חריגה מההלכה. כגון היעדר צאצא לבית דוד מאפשר קיומה של דמוקרטיה בדיעבד ללא מלך,

ותנאי האו"ם להקמת המדינה מחייבים מתן זכויות לנוכרים ולנשים.

ב. הרב וולדינברג: תיאונומיה חוקתית דמוקרטית ברוח אברבנאל

המשטר הראוי על פי הרב וולדינברג גם הוא **תיאונומיה חוקתית בדגם ההשלמה**. דהיינו משטר שבו החוק הוא חוק התורה, לצד תקנות אנושיות משלימות, ובכל זאת הוא התנגד למגמה לתקן תקנות רבות. לדבריו, הפרשן המוסמך היחיד של החוק הדתי והאזרחי הוא בית הדין הדתי, שלא כשיטת הר"ן.

לשיטתו השלטון הוא אזרחי, כאשר הציבור יכול לבחור בין דמוקרטיה למלוכה, ברוח גישתו של **אברבנאל**. חשוב לציין שהרב וולדינברג הציג מקורות יהודיים התומכים ב**דמוקרטיה לכתחילה** ולא רק בדיעבד או כתקנה. הדבר מפתיע לאור הרקע של הרב וולדינברג שכמעט ולא נחשף לדמוקרטיה במהלך לימודיו.

על רקע משנתו של הרב הרצוג, הרב וולדינברג בולט בכך שהוא התעלם מאילוצים חיצוניים כאשר הוא ניסח את משנתו המדינית. הדבר סביר לאור העובדה שהוא לא החזיק בתפקיד ציבורי כשל הרב הרצוג, שנאלץ לעמוד באופן אישי תחת לחצים כאלה.

נוסף על כך הרב וולדינברג בולט בהתנגדות האידיאולוגית שלו לתקנות בתחומים הלכתיים (כגון זכויות נשים בירושה), אף שהוא מודה שיש לכך תקדימים והדבר לגיטימי מבחינה הלכתית. זאת בשעה שהוא נכון לקבל שינויים משמעותיים בכל הנוגע לשוויון זכויות פוליטיות. ניכר שהרב וולדינברג ראה בתחום ההלכתי והדתי תחום קדוש, שאין לשנות בו דבר. לעומת זאת בתחום הפוליטי הוא ראה תחום ניטרלי מבחינה דתית ולכן היה פתוח לקבל שינויים.

ג. הרב גורן: תיאונומיה חוקתית מלוכנית ברוח הר"ן

משנתו המדינית של הרב גורן כוללת בתוכה מתח פנימי. מצד אחד הוא כתב שהמשטר הראוי הוא **תיאונומיה חוקתית מלוכנית** שכוללת **כפייה דתית**, ומנגד כתב שלצד המערכת הדתית יש מקום למערכת אזרחית שכוללת ביצוע, חקיקה ושיפוט אזרחיים, ברוח גישתו של הר"ן. אמנם במשטר הראוי גם המערכת האזרחית מחויבת לתורה, ולכן מדובר במימוש של **דגם ההשלמה עם נטייה להפרדה**, מכיוון שמדובר על שתי מערכות מקבילות, האחת היא דתית מאוד והשנייה היא אזרחית.

כפילות זו היא אחד הכלים המרכזיים שעמדו לרשות הרב גורן כדי להכיל מצד אחד את עמדתו השמרנית שמתנגדת לשינויים בהלכה, ומצד שני את עמדתו שלמדינת ישראל הדמוקרטית והחילונית, על

כל מוסדותיה, כולל בתי המשפט, יש סמכות הלכתית, וזאת, על בסיס דברי הר"ן. נוסף על כך כפילות זו אפשרה לו לכהן כרב הראשי לצה"ל, למרות היותו הצבא של מדינת ישראל החילונית, ולממש בתפקידו חלק ממאפייני המשטר הראוי, ובכלל זה, מעורבות שלו בענייני הצבא ולא רק בענייני ההלכה (דגם האיחוד), כפייה דתית בתוך הצבא, ועוד.

כלי נוסף שעמד לרשותו היה קבלת ערכים מודרניים על בסיס נימוקים פנים-תורניים. כגון מעמד הנוכרים על בסיס שיקולים מטא-הלכתיים. בחירה בנימוק כזה, ולא בתקנות או באילוצים חיצוניים מלמדת על גישתו של הרב גורן שתמך במפורש במציאת פתרונות בתוך עיקר ההלכה ולא על בסיס תיקונים והשלמות.

3. מסקנות מתודולוגיות

מהעבודה ניתן להסיק כמה מסקנות מתודולוגיות שיכולות להועיל למחקרים נוספים שיעסקו במתח שבין יהדות ופוליטיקה.

א. תורה לשעתה

כפי שהראיתי, לשלושת הרבנים יש כתבים שלא משקפים בהכרח את משנתם המדינית האמיתית והשלמה. הרב הרצוג התחיל לכתוב את ספר החוקה כמסמך של פשרה, אשר קיווה שתקבל, אולם משלא התקבלה הפשרה הוא עצר את הכתיבה ואף הסתייג בעצמו מחלק מהצעותיו. על חלקים ממסמך זה הוא כתב שהם ממלאים אותו 'בחילה עצומה',¹⁰⁶² ובכך חשף שהמסמך רחוק מלשקף את עמדתו האמיתית, ואכן הרב הרצוג לא פרסם ספר זה בחייו.

בנוגע לרב וולדינברג הראיתי שהספר 'הלכות מדינה' אף הוא אינו משקף תמיד את משנתו המדינית, וטענתי שמדובר בספר פולמוסי שנועד להשיב התקפה להתנגדות לתיאוקרטיה בציבור הרחב. סימן לכך הוא שמאז פרסום הספר בראשית שנות ה-50 לא חזר הרב וולדינברג על סגנון הכתיבה של ספר זה בספר השו"ת שלו, ובה בעת החלטתו לצטט חלקים ממנו במשך עשרות שנים לאחר פרסומו. נראה כי הרב וולדינברג החליט שחלקים מהספר שהיו נכונים לשעתם, אינם רלבנטיים עוד. יש לציין שהספר הלכות מדינה מתאפיין דווקא בהצגת עמדות קיצוניות יותר מהעמדות העולות מספרי השו"ת של הרב וולדינברג.

¹⁰⁶² הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 229.

לעומת זאת כתבי הרב הרצוג מאותה תקופה מתאפיינים בהצגת עמדות פשרניות יותר מעמדותיו האמיתיות.

הרב גורן לא סיפק רמזים לגבי ההבחנה בין כתביו השונים, למרות זאת, טענתי שחלק מההתבטאויות שלו, כגון בהרצאותיו בטכניון על אודות תיאוקרטיה, הוא בחר למתן את עמדותיו האמיתיות, כפי שהן משתקפות במאמריו ההלכתיים המפורטים.

נמצא אם כן, שלשלושת הרבנים היו גם התבטאויות בכתב ובעל פה שאינן משקפות בהכרח את משנתם המדינית השלמה. לעיתים התבטאויות אלה היו פשרניות יותר מהמשנה המדינית ולעיתים היו מוקצנות יותר.

להבנתי, הדבר אינו מפתיע. מכיוון שמדובר בסוגיה שהסעירה (ועדיין מסעירה) את הציבור הרחב, היה לעיתים צורך לתת מענה לסערה הציבורית, בין עם בהצגת עמדות פשרניות ובין אם בספר פולמוסי שיחדד את המחלוקת. כאמור, ישנם חוקרים שניתחו התבטאויות אלה בפני עצמן, ללא השוואה לכלל הכתבים של אותו רב, וממילא הסיקו מסקנות שגויות. מכאן המסקנה שבכל הנוגע לניתוח משנה מדינית, או חלקים ממנה, יש לנקוט משנה זהירות, ולא להתבסס על אמירה אחת של רב, אלא לבחון את כלל ההתבטאויות שלו באותה סוגיה.¹⁰⁶³

ב. הלכות הגלות והגאולה

הרב וולדינברג כתב שיש תוקף הלכתי לרכיבים האזרחיים של המשטר על סמך שלושה מקורות סמכות: 'משפט המלך', 'דינא דמלכותא' ו'יתקנות הקהל'. לעומת זאת, הרב הרצוג שלל הסתמכות על 'דינא דמלכותא' מכיוון שראה בו עיקרון שמתאים לחיים בגלות. הרב גורן הסתמך (כמעט) אך ורק על 'משפט המלך', מכיוון שראה גם 'בתקנות הקהל' וגם 'דינא דמלכותא' מקורות סמכות המתאימים לגלות בלבד. עמדתם של הרב הרצוג והרב גורן מלמדת שהם סברו שיש הבדל בין הלכות גלות להלכות גאולה. להבחנה זו לא מצאתי הד משמעותי במחקר, ונראה שראוי לבחון הבחנה זו במחקרים נוספים.

¹⁰⁶³ מסקנה דומה אפשר להסיק ממאמרו של ברנד, משפט המלך, על דרשות הר"ן ומקביעתו של סידלר (הובאה לעיל עמ' 27) על תמיכתו לכאורה של מנדלסון בתיאוקרטיה הקדומה.

ג. גישת ההבחנה

בפרק א (לעיל עמ' 34) הצעתי להוסיף את **דגם ההבחנה** כדי לתאר את עמדתם של רבנים אורתודוקסים ביחס למודרנה. טענתי שם, כי שלושת הרבנים נקטו בדרך זו בבואם להתמודד עם אתגרי המודרנה, מכיוון שהם קיבלו רכיבים מודרניים מסוימים ובה בעת דחו רכיבים אחרים.

במהלך העבודה הוכחה טענה זו, ונמצא כי שלושת הרבנים נטו יותר לקבל (לכתחילה או בדיעבד) ערכים דמוקרטיים מאשר ערכים ליברליים. נוסף על כך נמצא שהם נטו לקבל עקרונות דמוקרטיים בכל הנוגע לרכיב האזרחי של המשטר, בשעה שלפחות חלקם התנגדו לקבלת עקרונות אלו כאשר היה מדובר על הרכיב הדתי של המשטר.

להבנתי, כדאי לבחון האם דגם ההבחנה מתאר גם את יחסם של רבנים אחרים למודרנה, והאם ניתן למצוא מכנה משותף לערכים הדמוקרטיים שנדחו ולא להם שהתקבלו.

ד. הקשר בין רקע אישי למשנה מדינית

לא מצאתי קשר מובהק בין הרקע של הרבנים לבין המשנה המדינית שלהם, ולהיפך, במידה מסוימת מצאתי קשר הפוך בין השניים.

הרב הרצוג והרב גורן, בעלי הרקע האקדמי, קיבלו את הדמוקרטיה רק בדיעבד והעדיפו משטר מלוכני. לעומתם, הרב וולדינברג, בן היישוב הישן בירושלים, לא ראה יתרון במלוכה על פני דמוקרטיה. בהמשך לכך, דווקא הרב גורן, הציוני והמשכיל, תמך בכפייה דתית.

דוגמה מעניינת נוספת היא התמיכה של הרב וולדינברג בערכים רפובליקניים, והתמיכה של הרב גורן בערכים דמוקרטיים. זאת בשעה שהרב גורן היה קרוב מאוד לבן גוריון, שתמך להלכה ולמעשה בערכים רפובליקניים.

ממצאים אלה מטילים צל על האפשרות לנבא את עמדותיו של רב לאור הרקע שבו הוא גדל ופעל.

ה. כלים להתחדשות ההלכה

שלושת הרבנים נדרשו לנסח משנה מדינית תחת לחצים חיצוניים כבירים. המקרא מתאר משטר ראוי כמשטר מלוכני המחויב לתורה, נוסף על כך בהלכה אין זכויות פוליטיות לנוכרים ולנשים. לעומת זאת, מדינת ישראל קמה כמדינה יהודית חילונית ודמוקרטית שבה יש זכויות שוות לנשים ולמיעוטים. שלושת הרבנים היו חייבים להתייחס לפער האדיר הזה ולהציע דרך למתן אותו. הן כדי לאפשר מנגנון של

אימוץ ערכים מודרניים במקום שבו הם נראו ראויים לפוסק, הן כדי להציע דרך לציבור לקבל את משטר התורה, הן כדי לאפשר לאדם הציוני-דתי לחיות במדינה השונה כל כך מזו המתוארת בהלכה.

כאמור בפרק א (עמ' 35), אלון עמד על שתי הדרכים להתחדשות ההלכה – הפרשנות והתקנות. לכך יש להוסיף את ההסתמכות על מטא-הלכה, ואת האילוצים החיצוניים (בלשון הפוסקים: שעת הדחק). שלושת הרבנים הלכו בדרך הפרשנות, אולם לחלקם לא היה די בכך, והם נדרשו לכלים נוספים כדי להשלים את הגישור על הפער. הרב הרצוג העדיף את דרך התקנות וההיתר בגין אילוצים. הסתמכות על תקנות הולמת את הרב הרצוג כאיש המשפט העברי, גישה שדגלה בתקנות משלימות כדי להחיל את חוקי התורה. הרב גורן העדיף את דרך המטא-הלכה, כגון פסיקה כדי למנוע חילול ה' והרב וולדינברג הסתפק בדרך הפרשנות.

לכל אחת מהדרכים היה "מחיר". הרב הרצוג הציג גישה שיש בה מצד אחד גמישות רבה, ומצד שני, זו גמישות שמדגישה את היותה דיעבד. הרב גורן התרחק מהתקנות, וביסס את הגמישות שלו על פרשנות ומטא-הלכה, אולם בתחומים מסוימים הוא נותר השמרן ביותר מבין הרבנים. דווקא הרב וולדינברג, בעל הרקע החרדי והאידיאולוגיה השמרנית, ביטא במקרים רבים גישה של גמישות לכתחילה על בסיס פרשנות.

חשוב לציין, אין קשר ישיר בין היקף הכלים שעמדו לרשות הפוסק, לבין עמדותיו בסוגיות שעל הפרק. כך לדוגמה, הרב וולדינברג ציין ביושר שהיו בקהילות ישראל תקנות להשוואת מעמד האישה בירושה, ובכל זאת, הוא החליט שלא לאמץ אותן מסיבות אידיאולוגיות.

4. אחרית דבר

אחד הדברים הבולטים בעבודה זו הוא שלמרות קיומם של מחקרים רבים מאוד על שלושת הרבנים, ובמיוחד על הרב הרצוג והרב גורן, מעטים מאוד עסקו במשנתם המדינית באופן שיטתי. יתרה מזו, גם אותם מחקרים שעסקו ברכיבים מתוך משנתם, נמנעו מלעסוק במרכיב התיאוקרטי של המשנה המדינית והעדיפו את הרכיב הדמוקרטי.

מסקנות עבודה זו מלמדות כי שלושת הרבנים החזיקו במשנה מדינית שיש בה שילוב בין תיאוקרטיה לבין דמוקרטיה פורמלית. משנתם המדינית אפשרה להם להתמודד עם המציאות כפי שהיא ולתת מעמד הלכתי למדינת ישראל היהודית, הדמוקרטית והחילונית.

אני מקווה שעבודה זו תתרום להעמקת הידע וההבנה של המחשבה המדינית הדתית והתיאוקרטית ולאפשרות לשלב בינה לבין מחשבה מדינית מודרנית ודמוקרטית. הן בדגש על רבנים ציוניים נוספים כגון הרב שאול ישראלי והרב חיים דוד הלוי, הן במחקרים על הוגים אחרים.

ביבליוגרפיה

1. מקורות ראשוניים

אורי, שיחה עם הרב גורן – א"ש אורי, שיחה עם הרב הראשי לישראל הגאון הרב שלמה גורן: מדינת ישראל העצמאית – "אתחלתא דגאולה", אור המזרח, כו, ב-ג (תשל"ח), עמ' 109-112.

אוריך, הרבנות הראשית – י' אוריך, 'מסמך: הרבנות הראשית לא התנגדה לגיוס בנות', אתר NRG, 16.01.14, בכתובת:

<https://www.makorrishon.co.il/nrg/online/11/ART2/540/988.html>

אישון, ראיון עם הרב גורן – מ' אישון, 'ראיון עם הרב הראשי לתל-אביב-יפו הרב שלמה גורן', אור המזרח, כא (תשל"ב), עמ' 184-192.

(הרב) אריאל, המשפט במדינת ישראל – הרב י' אריאל, 'המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות', תחומין, א (תש"ס), עמ' 319-328.

(הרב) בלוי, יסודות לחוקה – הרב מ' בלוי ז"ל, 'יסודות לחוקה במדינה היהודית (ומכתב הסוכנות לאגו"י)', יבנה, ג, (ניסן תש"ט), עמ' 37-41.

(הרב) גורן, אורות הקודש – הרב ש' גורן, 'אורות הקודש', מחניים, יב (תשי"ב), עמ' 3-4.

(הרב) גורן, אמירת הלל – הרב ש' גורן, 'אמירת הלל בברכה ביום העצמאות', הצפה, 24.4.1974, עמ' 3.

(הרב) גורן, בימים ההם – הרב ש' גורן, 'בימים ההם – בזמן הזה', מחניים, לד (תשי"ח), עמ' 6-7.

(הרב) גורן, בעוז ותעצומות – הרב ש' גורן, בעוז ותעצומות: ביוגרפיה, א' רט (עורך), תל אביב תשע"ג.

(הרב) גורן, בעיות המדינה – הרב ש' גורן, 'בעיות המדינה לאור ההלכה', אור המזרח, ה, ג-ד (תשי"ח), עמ' 11-8.

(הרב) גורן, דין מחלל – הרב ש' גורן, 'דין מחלל שבת בפרהסיא בזמן הזה', עיטורי כהנים, 110 (תשנ"ד), עמ' 7-9.

(הרב) גורן, דמותה הרוחנית – הרב ש' גורן, 'דמותה הרוחנית של מדינת היהודים', המעלות לשלמה, י' אלפסי (עורך), ירושלים תשנ"ו, עמ' 128-132.

(הרב) גורן, הגבורה והקדושה – הרב ש' גורן, 'מבוא: הגבורה והקדושה', בתוך: א' ולנר, חמושים לפני

המחנה, תל אביב תשמ"ה, עמ' 11-13.

(הרב) גורן, **היהדות מול** – הרב ש' גורן, 'היהדות מול הפילוסופיה היונית', מחניים, קיב (תשכ"ז), עמ' ג-טו.

(הרב) גורן, **הלכות מדינה בישראל** – הרב ש' גורן, 'הלכות מדינה בישראל', שנה בשנה (תשל"ה), עמ' 135-126.

(הרב) גורן, **השליחות היהודית** – הרב ש' גורן, 'השליחות היהודית של הדור', מחניים, קיג (תשכ"ו), עמ' ה-יא.

(הרב) גורן, **כל ישראל** – הרב ש' גורן, 'כל ישראל ערבים זה בזה', מחניים, מט (תשכ"א), עמ' 8-18.

(הרב) גורן, **כפירה בעם ישראל** – הרב ש' גורן, 'כפירה בעם ישראל לענייני גיור', שנה בשנה (תשמ"ג), עמ' 156-149.

(הרב) גורן, **מעמד האשה** – הרב ש' גורן, 'מעמד האשה בהלכה היהודית', ארכיון הרב גורן, ארכיון המדינה, ISA-Privatecollections-NA-00144k7.

(הרב) גורן, **משיב מלחמה** – הרב ש' גורן, 'משיב מלחמה: שאלות ותשובות בענייני צבא, מלחמה ובטחון, א-ג, ירושלים תשמ"ג-תשמ"ו.

(הרב) גורן, **משנת הגורן** – הרב ש' גורן, 'משנת הגורן: מאמרים, נאומים ומכתבים, ק' דמבינסקי (עורך), תל אביב תשע"ו.

(הרב) גורן, **משנת המדינה** – הרב ש' גורן, 'משנת המדינה: מחקר הלכתי היסטורי בנושאים העומדים ברומה של מדינת ישראל מאז תקומתה, הרב מ' הלוי (עורך), ירושלים תשנ"ט.

(הרב) גורן, **סירוב פקודה** – הרב ש' גורן, 'סירוב פקודה', גיליון רבני יש"ע, 14 (תשע"ד), עמ' 1-2.

(הרב) גורן, **תורת המדינה** – הרב ש' גורן, 'תורת המדינה: מחקר הלכתי היסטורי בנושאים העומדים ברומה של מדינת ישראל מאז תקומתה, י' תמרי (עורך), ירושלים תשנ"ו.

(הרב) גורן, **תורת המועדים** – הרב ש' גורן, 'תורת המועדים: מחקרים ומאמרים על מועדי ישראל לאור ההלכה, א' גורן (מהדיר), ירושלים תשנ"ו.

(הרב) גורן, **תורת המקרא** – הרב ש' גורן, 'תורת המקרא: דרשות על פרשות השבוע, רב מ' הלוי (עורך), ירושלים תשנ"ו.

(הרב) גורן, תורת הפילוסופיה – הרב ש' גורן, תורת הפילוסופיה : לקט הרצאות בפילוסופיה יהודית, הרב מ' הלוי (עורך), ירושלים תשנ"ח.

(הרב) גורן, תורת הרפואה – הרב ש' גורן, תורת הרפואה : מחקרים הלכתיים בנושאי רפואה, י' תמרי (עורך), ירושלים תשס"א.

(הרב) גורן, תורת השבת והמועד – הרב ש' גורן, תורת השבת והמועד, ש' שמידט (עורך), ירושלים-אלון שבות תשמ"ב.

(הרב) גורן, תקפו של – הרב ש' גורן, 'תקפו של היתר המכירה בשמיטה שלאחר קום המדינה', מחניים, לו (תשי"ט), עמ' 7-16.

הרב גורן, תשובה לסופר יהודה בורלא – הרב ש' גורן, 'תקפה של ההלכה היהודית לדורות : תשובה לסופר יהודה בורלא', מחניים, ו (תשי"ט), עמ' 5-7.

(הרב) גפן, הכרעה במחלוקת – הרב ה' גפן, 'הכרעה במחלוקת בדיני ממונות', אמונת עתיד, 123 (תשע"ט), עמ' 81-89.

החזון איש, קובץ אגרות – הרב א"י קרליץ, קובץ אגרות מאת מרן החזון איש זצ"ל, בני ברק תש"ן.

(הרב) הירשנזון, מלכי בקדש – הרב ח' הירשנזון, מלכי בקדש, א-ו, סנט לואיס תרע"ט-תרפ"ח.

(הרב) הרצוג, גיוס בני הישיבות – הרב יא"ה הרצוג, 'גיוס בני הישיבות ערב מלחמת השחרור', משואה ליצחק, א, ש' אליאש, א' ורהפטיג, א' דסברג (עורכים), ירושלים תשס"ט, עמ' 237-276.

(הרב) הרצוג, המוסדות א – הרב יא"ה הרצוג, המוסדות העיקריים של המשפט העברי, כרך ראשון : קניינים, תרגם וערך : מ' הרשקוביץ, תל אביב תשע"ו.

(הרב) הרצוג, המוסדות ב – הרב יא"ה הרצוג, המוסדות העיקריים של המשפט העברי, כרך שני : דיני חיובים, תרגם וערך : מ' הרשקוביץ, תל אביב תשע"ו.

(הרב) הרצוג, הפקר בית דין – הרב יא"ה הרצוג, 'הפקר בית דין כיסוד לתקנות', תלפיות, ז, ב-ד (תשכ"א), עמ' 272-281.

(הרב) הרצוג, הצעת תקנות – הרב יא"ה הרצוג, 'הצעת תקנות בירושה', תלפיות, ו, א-ב (תשי"ג), עמ' 50-36.

(הרב) הרצוג, הרמב"ם – הרב יא"ה הרצוג, 'הרמב"ם ושלטון השכל', משואה ליצחק, א, ש' אליאש, א'

ורהפטיג, א' דסברג (עורכים), ירושלים תשס"ט, עמ' 230-236.

(הרב) **הרצוג, התורה והמדינה** – הרב יא"ה הרצוג, 'התורה והמדינה', סיני, מג (תשי"ח), עמ' יג-טז.

(הרב) **הרצוג, נאומים** – הרב יא"ה הרצוג, 'נאומים, דרשות עדויות ודו"חות', משואה ליצחק, א, ש' אליאש, א' ורהפטיג, א' דסברג (עורכים), ירושלים תשס"ט, עמ' 102-226.

(הרב) **הרצוג, על הקמת** – הרב יא"ה הרצוג, 'על הקמת המדינה ומלחמותיה' תחומין, ד (תשמ"ג), עמ' 24-13.

(הרב) **הרצוג, פסקים וכתבים א-ב** – הרב יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, א-ב: שאלות ותשובות בדיני אורח חיים, הרב ש' שפירא (עורך), ירושלים תשמ"ט.

(הרב) **הרצוג, פסקים וכתבים ג** – הרב יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, ג: שאלות ותשובות במצוות התלויות בארץ, הרב ש' שפירא (עורך), ירושלים תשמ"ט.

(הרב) **הרצוג, פסקים וכתבים ד** – הרב יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, ד: שאלות ותשובות בדיני יורה דעה, הרב צ' הופמן (עורך), ירושלים תש"ן.

(הרב) **הרצוג, פסקים וכתבים ה** – הרב יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, ה: שאלות ותשובות בדיני יורה דעה, הרב ש' שפירא (עורך), ירושלים תש"ן.

(הרב) **הרצוג, פסקים וכתבים ו** – הרב יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, ו: שאלות ותשובות בדיני אבן העזר, הרב י' פלס (עורך), ירושלים תש"ן.

(הרב) **הרצוג, פסקים וכתבים ז** – הרב יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, ז: שאלות ותשובות בדיני אבן העזר, הרב י' פלס, הרב ש' שפירא (עורכים), ירושלים תש"ן.

(הרב) **הרצוג, פסקים וכתבים ח** – הרב יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, ח: שאלות ותשובות בדיני אבן העזר, הרב ש' שפירא (עורך), ירושלים תש"ן.

(הרב) **הרצוג, פסקים וכתבים ט** – הרב יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, ט: שאלות ותשובות בדיני חשן משפט, הרב ש' שפירא (עורך), ירושלים תשנ"א.

(הרב) **הרצוג, תורת האהל** – הרב יא"ה הרצוג, תורת האהל: חידושים ברמב"ם הלכות סנהדרין ובסוגיות הש"ס והפוסקים, הרב י"צ קצנלבוגן (עורך), ירושלים תשנ"ג.

(הרב) **הרצוג, תחוקה לישראל א** – הרב יא"ה הרצוג, תחוקה לישראל ע"פ התורה, כרך א: סדרי שלטון

ומשפט במדינה היהודית, א' ורהפטיג (עורד), ירושלים תשמ"ט.

(הרב) **הרצוג, תחוקה לישראל ב** – הרב יא"ה הרצוג, תחוקה לישראל ע"פ התורה כרך ב: הצעת תקנות בירושה, א' ורהפטיג (עורד), ירושלים תשמ"ט.

(הרב) **הרצוג, תחוקה לישראל ג** – הרב יא"ה הרצוג, תחוקה לישראל ע"פ התורה כרך ג: חוקה חוקים ותקנות הרבנות הראשית, א' ורהפטיג (עורד), ירושלים תשמ"ט.

הרצל, מדינת היהודים – ת' הרצל, מדינת היהודים: נסיון של פתרון מודרני לשאלת היהודים, תרגם: מ' יואלי, ירושלים תשל"ה.

(הרב) **וולדינברג, הלכות מדינה** – הרב א"י וולדינברג, הלכות מדינה א-ג, ירושלים תשס"ז.

(הרב) **וולדינברג, ציץ אליעזר** – הרב א"י וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר א-כב, ירושלים תשמ"ה-תשנ"ח.

(הרב) **וולדינברג, שביתת הים** – הרב א"י וולדינברג, שביתת הים, ירושלים תשט"ו.

(הרב) **ישראלי, חוות בנימין** – הרב ש' ישראלי, חוות בנימין, א, הרב נ' גוטל (עורד), ירושלים תשנ"ב.

(הרב) **ישראלי, עמוד הימיני** – הרב ש' ישראלי, עמוד הימיני, ירושלים תש"ס.

(הרב) **מרגליות, קוי אור** – הרב ר' מרגליות, קוי אור, לבוב תר"פ.

(הרב) **כהן, גאון התורה** – הרב ש"י הכהן, 'גאון התורה, העם והארץ', המעלות לשלמה, יי אלפסי (עורד), ירושלים תשנ"ו, עמ' 20-45.

(הרב) **נריה, צניף מלוכה** – הרב מ"צ נריה, צניף מלוכה, כפר הרא"ה תשנ"ב.

(הרב) **עמיאל, לנבוכי התקופה** – הרב מ"א עמיאל, לנבוכי התקופה, ניו יורק תש"ס.

(הרב) **פדרבוש, משפט המלוכה** – הרב ש' פדרבוש, משפט המלוכה בישראל, ירושלים תשי"ב.

פראגר, ואלה תולדות – מ' פראגר, 'ואלה תולדות ה'סטאטוס קבו', בית יעקב, 62-63 (תשכ"ד), עמ' 18.

(הרב) **קוק, אגרות הרא"ה** – הרב א"ה קוק, אגרות הרא"ה, א-ב, ירושלים תשנ"ד.

(הרב) **קוק, משפט כהן** – הרב א"ה קוק, שו"ת משפט כהן, ירושלים תשכ"ו.

קניג, גנזים – א"י קניג, גנזים ושו"ת חזון איש, א-ה, ירושלים תשע"ב-תשע"ז.

רכניץ, ראיון עם אברהם גורן – ע' רכניץ, ראיון עם אברהם גורן, 18.12.19.

רכניץ, ראיון עם הרב הכהן – ע' רכניץ, ראיון עם הרב מנחם הכהן, 14.11.17.

רכניץ, ראיון עם יצחק ולדנברג – ע' רכניץ, ראיון עם יצחק ולדנברג, 24.10.17.

(הרב) שטרפלד, שערי ציון – הרב ב' שטרנפלד, שערי ציון, פיוטרקוב תרס"ג.

(הרב) שפיטצער, כתורה יעשה – הרב אש"ב שפיטצער, 'כתורה יעשה': בירור דין בענין זכות בחירה

לנשים, ספר היובל, ליום מלאת ששים שנה לחיי יעקב רוזנהיים, פרנקפורט תרפ"ט.

Rabbi Herzog, Laws of Property – Rabbi Dr. I. Herzog, *The Main Institutions of Jewish Law, vol. 1: The Laws of Property*, London 1936.

Rabbi Herzog, Laws of Obligations – Rabbi Dr. I. Herzog, *The Main Institutions of Jewish Law, vol. 1: The Laws of Obligations*, London 1939.

2. מקורות משניים

אבן חן, פעולתו הפוליטית – י' אבן חן, 'פעולתו הפוליטית של הרב הרצוג זצ"ל בשנות מלחמת העולם השנייה ואחריה', כיוונים: כתב-עת לציונות וליהדות, 13 (תשמ"ב), עמ' 151-159.

אבן שושן, מלון – א' אבן שושן, מלון אבן שושן, כרך ש-ת, ישראל תשס"ו, עמ' 1974, ערך: תאוקרטיה.

אדלר, מדינת התורה – א' אדלר, מדינת התורה והדמוקרטיה הישראלית, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן תשס"ט.

אדרעי, מלחמה הלכה וגאולה – א' אדרעי, מלחמה, 'הלכה וגאולה': צבא ומלחמה במחשבת ההלכה של הרב שלמה גורן, קתדרה, 125 (תשס"ח), עמ' 119-148.

אדרעי, מקיביה ועד בירות – א' אדרעי, 'מקיביה עד בירות': תחייתם של דיני המלחמה ההלכתיים במדינת ישראל, יוסף דעת (תש"ע), עמ' 95-127.

אונא, ההשפעה ההלכתית – מ' אונא, 'משמעותה של ההשפעה ההלכתית על החקיקה', המשפט העברי במדינת ישראל, י' בזק (עורך), עמ' 102-105.

אחיטוב, הפנמת ערכים דמוקרטיים – י' אחיטוב, 'על תנאים להפנמת ערכים דמוקרטיים אצל פוסקי הלכה מחוגי הציונות הדתית', יהדות פנים וחופ: דיאלוג בין עולמות, א' שגיא, ד' שוורץ, י"צ שטרן (עורכים), ירושלים תש"ס, עמ' 90-110.

אחיטוב, לבטיו ההלכתיים – י' אחיטוב, 'לבטיו ההלכתיים של הרב הראשי יצחק הלוי הרצוג בעשור הראשון לתקומת ישראל', אתגר הריבונות, מ' בר און (עורך), ירושלים תשנ"ט, עמ' 199-213.

אחיטוב, על גבול התמורה – י' אחיטוב, על גבול התמורה – עיון במשמעויות יהודיות בימינו, ירושלים תשס"ה.

אלון, המשפט העברי – מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשמ"ח.

אלון, סמכות ועוצמה – מ' אלון, 'סמכות ועוצמה בקהילה היהודית', עם ועדה, ד' אלעזר (עורך), ירושלים תשנ"א, עמ' 220-245.

אליאש, הרב הרצוג והשואה – ש' אליאש, 'י"כל המתרשל... כאילו... שופך דמי ישראל': הרב הרצוג והשואה, שואה ממרחק תבוא: אישים ביישוב הארץ-ישראלי ויחסם לנאציזם ולשואה, 1933-1948, ד' פורת, א' חלמיש (עורכות), ירושלים תשס"ט, עמ' 103-136.

אליאש, הרב והמדינאי – ש' אליאש, 'הרב והמדינאי, הרב כמדינאי: היחסים בין הרב הרצוג ואמון דה-ולרה', בין מסורת לחידוש – מחקרים ביהדות, בציונות ומדינת ישראל: ספר זיכרון ליהושע קניאל, א' דון יחיא (עורך), רמת גן תשס"ה, עמ' 297-319.

אליאש, הרבנות ותוכנית החלוקה – ש' אליאש, 'הרבנות הראשית ותכנית החלוקה של שנת 1937', קתדרה, 21 (תשמ"ב), עמ' 155-170.

אנגלרד, מחקר המשפט העברי – י' אנגלרד 'מחקר המשפט העברי – מהותו ומטרותיו', משפטים, ז (תשל"ו), עמ' 34-65.

ארן, אחוות בעלי הדת – ג' ארן, 'אחוות בעלי הדת הגדורים בדרכי הדתות', דעת; כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה, 60 (תשס"ז), עמ' 29-49.

בובר, מלכות שמים – מ' בובר, מלכות שמים: עיונים בספרי שופטים ושמואל, ירושלים תשכ"ה.

בורגנסקי, בין שיתוף לכיבוש – ח' בורגנסקי, 'בין שיתוף לכיבוש: יחסם של פוסקי ההלכה בציונות הדתית לערביי הארץ', סוגיות בחקר הציונות הדתית: התפתחויות ותמורות לדורותיהן, י' ארנון, י'

פרידלנדר, ד' שוורץ (עורכים), רמת גן תשע"ב, עמ' 193-218.

בורגנסקי, הלכה ציונית – ח' בורגנסקי, 'הלכה ציונית בפסיקתו של הרב הרצוג', הלכה ציונית: המשמעויות ההלכתיות של הריבונות היהודית, י"צ שטרן, י' שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 648-625.

בורגנסקי, קהילה או מלוכה – ח' בורגנסקי, 'קהילה או מלוכה? על יחסו של הרב הרצוג למדינת ישראל ומוסדותיה', צהר לו (תשס"ט), עמ' 44-35.

בורגנסקי, קהילה וממלכה – ח' בורגנסקי, 'קהילה וממלכה: יחסם ההלכתי של הרב י"א הרצוג והרב שאול ישראלי למדינת ישראל', דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, א' רביצקי (עורך), ירושלים תשס"ה, עמ' 294-267.

בזק, בתי המשפט בישראל – י' בזק, 'בתי המשפט בישראל - האמנם "ערכאות של גויים"?', תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 527-523.

בלידשטיין, מדינת ישראל – י' בלידשטיין, 'מדינת ישראל בפסיקה ההלכתית', דיני ישראל, יג-יד (תשמ"ו-ח), עמ' כא-מב.

בלידשטיין, עקרונות מדיניים – י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם (מהדורה שניה), רמת גן תשס"א.

בלפר, זהות כפולה – א' בלפר, זהות כפולה: על מתח בין ארציות לרוחניות בעולם היהודי, רמת גן תשס"ד.
בלפר, מלכות שמים – א' בלפר, מלכות שמים ומדינת ישראל: הממד הפוליטי בהגות היהודית, רמת גן תשנ"א.

בן מתתיהו, נגד אפיון, כשר – י' בן מתתיהו, נגד אפיון: תרגום מהמקור עם מבוא ופירושים, תרגם: א' כשר, ירושלים תשנ"ז.

בן מתתיהו, נגד אפיון, שמחוני – י' בן מתתיהו, קדמות היהודים נגד אפיון, תרגם: י"נ שמחוני, תל אביב תרצ"ט.

בן מתתיהו, קדמוניות היהודים – י' בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ג, תרגם: א' שליט, ירושלים תשכ"ג.

בער, דון יצחק אברבנאל – י' בער, 'דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה', תרביץ, ח (תרצ"ז), עמ' 259-241.

בקון, דעת תורה – ג' בקון, 'דעת תורה וחבלי משיח: לשאלת האידיאולוגיה של 'אגודת ישראל' בפולין, תרביץ נב, ג (תשמ"ג), עמ' 497-508.

בראון, דוקטרינת דעת תורה – ב' בראון, 'דוקטרינת "דעת תורה": שלושה שלבים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יט, ב (תשס"ה), עמ' 537-600.

בראון, החזון איש – ב' בראון, החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים תשע"א.

בראון, היהדות החרדית – ב' בראון, 'היהדות החרדית והמדינה', כשיהדות פוגשת מדינה, תל אביב תשע"ה, עמ' 79-268.

בראון, פולמוס דעת תורה – ב' בראון, 'פולמוס "דעת תורה" בציונות הדתית בישראל – הרקע, העמדות והמשמעויות', הציונות הדתית – עידן התמורות: אסופת מחקרים לזכר זבולון המר, א' כהן (עורך), ירושלים תשס"ד, עמ' 422-474.

ברנד, משפט המלך – י' ברנד, 'משפט המלך שבדרשת הר"ן: הגות, הלכה ופולמוס', ציון עה, ד (תש"ע), עמ' 393-425.

ברנד, ערכאות של גויים – י' ברנד, ערכאות של גויים במדינת היהודים, ירושלים תש"ע.

ברנדס, יהדות וזכויות אדם – י' ברנדס, יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש, ירושלים תשע"ג.

גוטל, תורה ומדע – א' גוטל, תורה ומדע במשנת הגר"א הרצוג, משואה ליצחק, א, ש' אליאש, א' ורפהטיג, א' דסברג (עורכים), ירושלים תשס"ט, עמ' 474-482.

גולדמן, חוק המדינה – א' גולדמן, 'חוק המדינה וההלכה: האמנם סתירה?', אליעזר גולדמן – מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, ד' סטטמן, א' שגיא (עורכים), ירושלים תשנ"ז, עמ' 387-395.

גייגר, היציאה מהשטעטל – י' גייגר, היציאה מהשטעטל: רבני הציונות הדתית אל מול אתגר הריבונות היהודית, אלון שבות תשע"ו.

גייגר, יהדות ודמוקרטיה – י' גייגר 'סוגיית "יהדות ודמוקרטיה" בראי ספרות רבנית ציונית'. סיני, קכג-קכד (תש"ס), עמ' קיד-קכט.

גרוס, ר' יוסף – א' גרוס, ר' יוסף בן אברהם חיון: מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו, רמת גן תשנ"ג.

גרמן, מלך ישראל – ג' גרמן, מלך ישראל: ריבונות לדורות בראי ההלכה ומעמדם של חוקי הכנסת בעולמה של ההלכה, בני ברק תשס"ג.

דוד, חזון המשפט העברי – יי דוד, 'חזון המשפט העברי': רקע, מגמות ושינויים, דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, א' רביצקי (עורך), ירושלים תשס"ה, עמ' 77-113.

דון יחיא, בין לאומיות ודת – א' דון יחיא, 'בין לאומיות ודת: התמורה בעמדת ז'בוטינסקי כלפי המסורת הדתית', איש בסער – מסות ומחקרים על ז'בוטינסקי, א' בראלי, פי גנוסר (עורכים), שדה בוקר תשס"ד, עמ' 159-187.

דורמן, ויכוחי שפינוזה – מ' דורמן, ויכוחי שפינוזה באספקלריה יהודית, ישראל תש"ן.

די-נור, מן הארכיון – מ' די-נור, 'מן הארכיון: התכתבות בין הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג לדוד בן-גוריון בשאלת גיוס בחורי ישיבות בעשור הראשון לקיומה של מדינת ישראל', ישראלים, 4 (תשע"ג), עמ' 157-165.

הולנדר, דיוקנו ההלכתי – א"י הולנדר, דיוקנו ההלכתי של הרב שלמה גורן: עיונים בשיקולי הפסיקה ודרכי הביסוס במאמריו ההלכתיים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשע"א.

הולנדר, הגותו הציונית – א"י הולנדר, 'הגותו הציונית-משיחית של הרב שלמה גורן והשפעותיה על פסיקותיו ההלכתיות, הלכה ציונית: המשמעויות ההלכתיות של הריבונות היהודית, י"צ שטרן, יי שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 661-702.

הולנדר, נאמנות כפולה – א"י הולנדר, 'נאמנות כפולה להלכה ולמדינה ופתרונה: פסיקתו של הרב שלמה גורן כמקרה בוחן', חקירה, 15 (תשע"ג), עמ' ה-לד.

הורביץ, החרדים ובית המשפט – נ' הורביץ, 'החרדים ובית המשפט העליון: שבירת כלים בפרספקטיבה היסטורית', כיוונים חדשים, 5 (תשס"ב), עמ' 22-78.

החלטת האומות המאוחדות – 'החלטת האומות המאוחדות על הקמת המדינה העברית (תכנית חלוקה): 29 בנובמבר 1947', אתר הכנסת בכתובת:

<https://www.knesset.gov.il/process/docs/un181.htm>

הכהן, משיב מלחמה – הרב מ' הכהן, 'משיב מלחמה: פסקי ההלכה של הרב שלמה גורן זצ"ל בענייני דת צבא', מילין חביבין, א (תשס"ה), עמ' ג-יא.

דון יחיא זיסר, רציפות ותמורות – א' דון יחיא וב' זיסר, 'רציפות ותמורות בהגות המדינית היהודית', עם ועדה, ד' אלעזר (עורך), ירושלים תשנ"א, עמ' 100-134.

הלינגר, דגם הדמוקרטיה – מ' הלינגר, דגם הדמוקרטיה היהודית מול דגם יהדות הדמוקרטיה בהגות האורתודוקסית המודרנית הציונית במאה העשרים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשס"ב.

הלינגר, מסורת ומודרנה – מ' הלינגר, 'מסורת ומודרנה במשנת "תורה ועבודה" – אוניברסליזם נוסח משה אונא לעומת פרטיקולריזם נוסח שלמה זלמן שרגאי', בין מסורת לחידוש: מחקרים ביהדות ציוות ומדינת ישראל – ספר זכרון ליהושע קניאל, א' דון-יחיא (עורך), רמת גן תשס"ה, עמ' 117-146.

הנקין, זה פאליטיק – א' הנקין, 'זה פאליטיק, לא הלכה': הרב שלמה גורן, פרשת "האח והאחות" והרב יוסף אליהו הענקין, אסיף, א (תשע"ד), עמ' 1-27.

הרשקוביץ, דרכו ושיטתו – מ' הרשקוביץ, דרכו ושיטתו של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (וצ"ל) במחקר המשפט העברי, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן תשס"ח.

הרשקוביץ, הרב הרצוג כמשפטן – מ' הרשקוביץ, 'הרב הרצוג כמשפטן': דרכי היצירה המשפטית בדיני ממונות לאור כתיבתו ההלכתית-משפטית של הגריא"ה הרצוג, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשע"ד.

הרשקוביץ, יחיד בדורו – מ' הרשקוביץ, 'מבוא - הרב הרצוג: משפטן "יחיד בדורו"', בתוך: הריא"ה הרצוג, המוסדות העיקריים של המשפט העברי, כרך ראשון: קניינים, תרגם וערך: מ' הרשקוביץ, תל אביב תשע"ו, עמ' 15-61.

ובר, הטיפוסים – מ' ובר, 'הטיפוסים של סמכות ותיאום מחייב', מדינה וחברה: סוגיות בסוציולוגיה פוליטית, א, ש"נ איזנשטדט, ע' גוטמן, י' עצמון (עורכים), תל אביב תשל"ח, עמ' 34-48.

ווילהויזן, אקדמות – י' ווילהויזן, אקדמות לדברי ימי ישראל, ב, תל אביב תרצ"ח.

וולצר, המסורת הפוליטית – מ' וולצר, 'הקדמה: המסורת הפוליטית היהודית', המסורת הפוליטית היהודית, מ' וולצר, מ' לורברבוים, נ' זהר, י' לורברבוים (עורכים), ירושלים תשס"ז.

ויילר, תיאוקרטיה יהודית – ג' ויילר, תיאוקרטיה יהודית, תל אביב תשל"ז.

וייסלר, פסיקתו של הרב וולדינברג – א' וייסלר, פסיקתו של הרב אליעזר יהודה וולדינברג בסוגיות רפואיות מודרניות, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן תשס"ו.

וסטרייך, עשיית משפט – א' וסטרייך, 'עשיית משפט בידי הרבנים הראשיים בתקופת המנדט', מאה שנות ציונות דתית, ב, א' שגיא, ד' שורץ (עורכים), רמת גן תשס"ג, עמ' 71-109.

וקסמן, לחלום את החלום – ח"א וקסמן, 'לחלום את החלום הבלתי אפשרי': פסיקה ציונית, מדיניות

הלכה והלכה מדינית, הלכה ציונית: המשמעויות ההלכתיות של הריבונות היהודית, י"צ שטרן, י" שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 749-774.

ורהפטיג, הרב הרצוג – א' ורהפטיג, 'הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג ודרכו בהלכה', נוכרים במדינה יהודית, י" שורק (עורך), ירושלים תשס"ט, עמ' 7-47.

ורהפטיג, מבוא – א' ורהפטיג, 'מבוא', תחוקה לישראל ע"פ התורה, א: סדרי שלטון ומשפט במדינה היהודית, א' ורהפטיג (עורך), ירושלים תשמ"ט, עמ' כב-מ.

ורהפטיג, משפט התורה – א' ורהפטיג, 'משפט התורה כמשפט המדינה, משואה ליצחק, א, ש' אליאש, א' ורהפטיג, א' דסברג (עורכים), ירושלים תשס"ט, עמ' 439-441.

זולדן, שלטון ומשפט – הרב י" זולדן, 'שלטון ומשפט במדינת ישראל במשנת הגרי"א הרצוג', משואה ליצחק, א, ש' אליאש, א' ורהפטיג, א' דסברג (עורכים), עמ' 387-419.

זילברג, כך דרכו – מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשכ"ד.

זילברשטיין, בין גבורת – י" זילברשטיין, 'בין גבורת שאול לגבורת מור(ד)י הגטאות: מיתוס מצדה בהגותם של הרב שלמה גורן והרב מ"צ נריה', דעת, 81 (תשע"ו), עמ' 411-440.

זקבך, משנתו ההלכתית – י" זקבך, משנתו ההלכתית של הרב אליעזר יהודה וולדינברג: מקורות, פרשנות ופסיקה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשע"ו.

חזן, יסודות רפובליקניים – ג' חזן, יסודות רפובליקניים בהגותם של הוגים ומנהיגים ציוניים בולטים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשע"ז.

חלמיש, הקבלה בתפילה – מ' חלמיש, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ס.

חריס, הזדמנויות הסטוריות – ר' חריס, 'הזדמנויות הסטוריות והחמצות בהיסח הדעת: על שילובו של המשפט העברי במשפט הישראלי בעת הקמת המדינה', שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, מ' בר און, צ' צמרת (עורכים), ירושלים תשס"ב, עמ' 21-55.

חריס, המשפט הישראלי – ר' חריס, המשפט הישראלי – השנים המעצבות: 1948-1977, תל אביב תשע"ד.

כ"ץ, דעת תורה – י" כ"ץ, 'דעת תורה: הסמכות הבלתי מסויגת שטוענים לה בעלי ההלכה', בין סמכות לאוטונומיה, ז' ספראי, א' שגיא (עורכים), תל אביב תשנ"ז, עמ' 95-104.

כהן, האשה בהנהגת הציבור – י" כהן, האשה בהנהגת הציבור: המחלוקת על חברות נשים במועצה דתית,

תל אביב תשנ"א.

כהן, הטלית והדגל – א' כהן, הטלית והדגל: הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה, ירושלים תשנ"ח.

כהן, זכות בחירה לנשים – י' כהן, 'המחלוקת בין הרבנים קוק ועוזיאל זצ"ל על מתן זכות בחירה לנשים', הגות, ה (תשמ"ג), עמ' 83-95.

כהן, מושג שלושת הכתרים – ס' כהן, 'מושג שלושת הכתרים – מקומו בחשיבה המדינית היהודית והשלכותיו על חקר ההיסטוריה החוקתית היהודית', עם ועדה, ד' אלעזר (עורך), ירושלים תשנ"א, עמ' 55-75.

כתב ערוץ 7, מי הוציא – כתב ערוץ 7, 'תעלומה: מי הוציא לאור את הלכות מדינה?', ערוץ 7, בכתובת:

[/https://www.inn.co.il/News/News.aspx/159012](https://www.inn.co.il/News/News.aspx/159012)

לאסט-סטון, סובלנות לעומת פלורליזם – ס' לאסט-סטון, 'סובלנות לעומת פלורליזם ביהדות', ע[ו]ל הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר הפלורליזם, ש' פישר, א"ב סליגמן (עורכים), תל אביב תשס"ז, עמ' 219-236.

לונדין, בית שלישי – י' לונדין, 'בית שלישי לא ייחרב!': תהליך תקומת ישראל כתהליך דטרמיניסטי בהגות הציונות הדתית, מורשת ישראל, 15 (תשע"ח), עמ' 303-330.

לוק, המסכת השניה – ג' לוק, המסכת השניה על הממשל המדיני, תרגם: א' יוסף, ירושלים תשי"ט.

לורברבוים, דתיות הלכתית – י' לורברבוים, 'דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, דתיות הלכתית של ציות ושעבוד, והסתייגויות אחרות מטעמי המצוות וההלכות', דיני ישראל, לב (תשע"ח), עמ' 41-86.

לורברבוים, מלך אביון – י' לורברבוים, מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית, רמת גן תשס"ח.

לורברבוים, על הסתייגות – י' לורברבוים, 'על הסתייגות מטעמים בשיח ההלכתי: הפולמוס על אודות טעם האיסורים להשחית את פאת הראש הזקן', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כה (תשע"ו), עמ' 45-102.

לורברבוים, פוליטיקה וגבולות – מ' לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה, ירושלים תשס"ו.

לחובסקי, משפט עברי – א' לחובסקי, 'משפט עברי ואידאולוגיה ציונית בארץ ישראל המנדטורית', רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר (עורכים), תל אביב תשנ"ח,

ליבמן, התפתחויות – י' ליבמן, 'התפתחויות נואו מסורתיות בקרב יהודים אורתודוקסיים בישראל', מגמות, כז (תשמ"ג), עמ' 231-253.

ליטבק, שלטון חכם ההלכה – מ' ליטבק, 'שלטון חכם ההלכה' והמאבק לדמוקרטיה: השיח הדתי באיראן, איראן – אנטומיה של מהפיכה, ד' מנשרי, ל' הנדלמן-בעבור (עורכים), תל אביב תשס"ט, עמ' 47-75.

ליפסט, האדם המדיני – ס"מ ליפסט, האדם המדיני, תרגום: א' אשכנזי, תל אביב תשל"ג

ליפץ, שטרנפלד – ד' ליפץ, 'שטרנפלד, ר' בנציון ב"ר אריהלייב (ר' בנציון מבילסקי)', יהדות ליטא, ג, ספר א, תל אביב תשכ"ז, עמ' 97-98.

מורגנשטרן, משיחיות – א' מורגנשטרן, משיחיות ויישוב ארץ ישראל, ירושלים תשמ"ה.

מייזליש, תולדות הרב הרצוג – ש' מייזליש, 'תולדות הרב הרצוג', משואה ליצחק, א, ש' אליאש, א' ורהפטיג, א' דסברג (עורכים), ירושלים תשס"ט, עמ' 13-53.

מישלוב, ביסוס מעמדה – ש' מישלוב, 'ביסוס מעמדה העצמאי של הרבנות הצבאית: מהרב גורן ועד הרב פירון', ספרא וסייפא (תשע"ד), עמ' 366-389.

מישלוב, בעין הסערה – ש' מישלוב, בעין הסערה: דמותו הציבורית ויצירתו הרוחנית של הרב שלמה גורן בשנים 1948-1994, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תש"ע.

מישלוב, הסנהדרין שבדרך – ש' מישלוב, 'הסנהדרין שבדרך: הראייה קוק, הרב שלמה גורן והרבנות הראשית', מעשה חשב, ב (תשע"ח), עמ' 213-233.

מישלוב, השקפתו הציונית – ש' מישלוב, 'השקפתו הציונית של הרב שלמה גורן', ישראל, 20 (תשע"ב), עמ' 81-106.

מישלוב, ידידי – ש' מישלוב, 'ידידי וידיד כל בית ישראל': הרב שלמה גורן ודוד בן-גוריון, קתדרה, 145 (תשע"ג), עמ' 147-172.

מלר, הרב מבריסק – ש"י מלר, הרב מבריסק, א-ד, ירושלים תשס"ג-תשע"א.

מנדלביץ', הקנטוניסטים – י' מנדלביץ', הקנטוניסטים: נערים יהודים במוסדות הצבא הרוסי 1827-

1856, ירושלים תש"ע.

מנדלסזון, כתבים קטנים – משה מנדלסזון, כתבים קטנים בעניני יהודים ויהדות, תרגם: ש' הרברג, תל אביב תש"ז.

מנשרי, שלטון חכם ההלכה – ד' מנשרי, 'שלטון חכם ההלכה' באיראן במבחן הביקורת הפוסט-מהפכנית, איראן - אנטומיה של מהפיכה, ד' מנשרי, ל' הנדלמן-בעבור (עורכים), תל אביב תשס"ט, עמ' 17-46.

מרמורשטיין, אבי דור – מ"ס מרמורשטיין, אבי דור הכיפות הסרוגות, קריית ביאליק תשע"ה.

נאור, גם לאפיקורסים – א' נאור, 'גם לאפיקורסים יש חלק בסיני: לבירור יחסו של ז'בוטינסקי למורשת היהודית', עיונים בתקומת ישראל, 16, שדה בוקר תשס"ו, עמ' 131-170.

נבות, בין חילוני – ע' נבות, בין חילוני למומר בעת החדשה: משנתם ההלכתית של הרבנים הלאומיים – יצחק הלוי הרצוג, ב"צ מאיר עוזיאל ויחיאל יעקב ויינברג, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון תשס"ה.

נבות, הרב הרצוג – ע' נבות, 'הרב הרצוג ועדותם של מחללי שבתות בפרהסיא', על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין, א' ארליך, ח' קרייסל, ד"י לסקר (עורכים), ירושלים תשס"ח, עמ' 351-388.

נהוראי, כופין אותו – מ"צ נהוראי, 'כופין אותו עד שיאמר רוצה אני', בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, ז' ספראי, א' שגיא (עורכים), תל אביב תשנ"ז, עמ' 364-381.

נויברגר, דמוקרטיות – ב' נויברגר, דמוקרטיות ודיקטטורות: רעיונות, הקשרים, משטרים, כרך ראשון: דמוקרטיות, תל אביב תשס"ד.

נויברגר, דת ודמוקרטיה – ב' נויברגר, דת ודמוקרטיה בישראל, ירושלים תשס"ז.

סיידלר, בין אויב – מ' סיידלר, 'בין "אויב איום" ל"כלי בידי ההשגחה העליונה": הציונות בתפיסתו הלאומית של יצחק ברויאר', מאה שנות ציונות דתית, א, א' שגיא, ד' שוורץ (עורכים), רמת גן תשס"ג, עמ' 213-224.

סיידלר, היהדות כדת חוק – מ' סיידלר, היהדות כ'דת חוק' – גלגוליה של תפיסה ביהדות: שפינוזה, מנדלסון, רש"ר הירש, יצחק ברויאר, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשנ"ח.

ססלר, עמדת פוסקי ההלכה – מ' ססלר, עמדת פוסקי ההלכה כלפי מערכת המשפט של מדינת ישראל, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון תשס"ט.

ספיר, שני תלמידי חכמים – ג' ספיר, 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו', עיוני משפט, כה, 1 (תשס"א), עמ' 189-220.

עופר-שטרק, שיקולים מוסריים – ע' עופר-שטרק, 'שיקולים מוסריים בשיח ההלכתי בסוגיות של ריפוי והצלה': עיון בפסיקת הרב אליעזר יהודה ולדנברג במקרים של מות המוח', דעת, 83 (תשע"ז), עמ' 361-389.

עיר שי, לבירור עמדת – ר' עיר שי, 'לבירור עמדת הרב וולדנברג בעניין ניתוחים לשינוי מין: עיון בפסיקה האורתודוקסית והקונסרטיבית בעקבות תשובתיו', שנתון המשפט העברי, כט (תשע"ו-תשע"ח), עמ' 123-151.

פורת, הזרעה מלאכותית – מ' פורת, הזרעה מלאכותית: קווים מנחים בפסיקה בת זמננו, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן תשס"ה.

פטרובסקי-שטרן, היהודים והצבא – י' פטרובסקי-שטרן, 'היהודים והצבא: היבטים חברתיים ותרבותיים', תולדות יהודי רוסיה, ב, א' לוריא (עורך), ירושלים תשע"ב, עמ' 46-54.

פיינר, משה מנדלסון – ש' פיינר, משה מנדלסון, ירושלים תשס"ה.

פיקאר, מעמד הנכרי – א' פיקאר, 'מעמד הנכרי במדינת ישראל בפסיקת רבני הציונות הדתית', ראשית, 1 (תשס"ט), עמ' 178-208.

פיש, לשלוט באחר – מ' פיש, לשלוט באחר: האתגר ההלכתי של חידוש הריבונות היהודית, [ע]ל הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר הפלורליזם, ש' פיש, א"ב סליגמן (עורכים), תל אביב תשס"ז, עמ' 237-272.

פישר, המרת דת – נ' פישר, המרת דת ומדינה: מדיניות הגיור של ישראל מהקמת המדינה ועד ראשית שנות האלפיים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשע"א.

פישר, מבוא לתולדות – נ' פישר, 'מבוא לתולדות הגיור בצה"ל', ספרא וסיפא (תשע"ד), עמ' 413-453.

פישר, פתח דבר – ש' פישר, 'פתח דבר', [ע]ל הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר הפלורליזם, ש' פישר, א"ב סליגמן (עורכים), תל אביב תשס"ז, עמ' 7-14.

פרידמן, ואלה תולדות – מ' פרידמן, 'ואלה תולדות הסטטוס קוו: דת ומדינה בישראל', המעבר מיישוב למדינה, ו' פילובסקי (עורכת), חיפה תש"ן, עמ' 47-79.

פרידמן, חברה ודת – מ' פרידמן, חברה ודת: האורטודוקסיה הלא-ציונית בארץ ישראל תרע"ח-תרצ"ו, ירושלים תשל"ח.

פריימן, דרכי החקיקה – א"ח פריימן, 'דרכי החקיקה בישראל', יבנה, א, ב-ג (תש"ו), עמ' מא-מד.

פריימן סדר קידושין ונישואין – א"ח פריימן, סדר קידושין ונישואין אחרי חתימת התלמוד: מחקר היסטורי-דוגמתי בדיני ישראל, ירושלים תשכ"ה..

צמרת, שלמה ודוד – צ' צמרת, 'שלמה ודוד – שני חולמים, לוחמים ובונים: הרב הראשי לצה"ל שלמה גורן וראש הממשלה דוד בן גוריון', בעוז ותעצומות: אוטוביוגרפיה, א' רט (עורך), תל אביב תשע"ג, עמ' 339-361.

קידר, ממלכתיות – נ' קידר, ממלכתיות: התפיסה האזרחית של בן גוריון, ירושלים-באר שבע תשס"ט.

קידר, משפט כחול-לבן – נ' קידר, משפט כחול-לבן: זהות ומשפט בישראל מאה שנים של פולמוס, תל אביב-באר שבע תשע"ז.

קירשנבאום, מערכות שיפוטיות – א' קירשנבאום, 'מערכות שיפוטיות מקבילות במשפט העברי (סדר הדין הפלילי המעשי בעיני חכמי ימי הביניים בכלל ובעיני הרמב"ם בפרט)', *Jewish Political Studies*, Review 10, 3-4 (1998), pp 1-23.

קירשנבאום, פרק בתורת המדינה – א' קירשנבאום, 'פרק בתורת המדינה ההלכתית – תיאוקרטיה לעומת מונרכיה דתית', שנתון המשפט העברי, כו (תשע"ב), עמ' 395-415.

קירשנבאום, תיאוקרטיה – א' קירשנבאום, 'תיאוקרטיה יהודית', דיני ישראל, ח (תשל"ז), עמ' רכג-רלד.

קליש, משנתו של הרב חיים הירשנזון – א' קליש, משנתו של הרב חיים הירשנזון: בין דמוקרטיה לתיאוקרטיה, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן תשע"ה.

קמפינסקי, בין תמיכה להסתייגות – א' קמפינסקי, 'בין תמיכה להסתייגות: התייחסותו של בן גוריון להסדרת הדת בצה"ל', עיונים בתקומת ישראל, 19 (תשס"ט), עמ' 425-448.

קפלן, דעת תורה – ל' קפלן, 'דעת תורה – תפיסה מודרנית של הסמכות הרבנית', בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, ז' ספראי, א' שגיא (עורכים), תל אביב תשנ"ז, עמ' 105-145.

קראוס, יהדות וציונות – י' קראוס, 'יהדות וציונות – שניים שלא ילכו יחדיו: משנתו הרדיקלית של ר' יואל טייטלבוים - האדמו"ר מסאטמר', הציונות, כב (תשס"א), עמ' 37-60.

קרן-קרץ, ר' יואל טייטלבוים – מ' קרן-קרץ, ר' יואל טייטלבוים – הרבי מסטמר (1887-1979): ביוגרפיה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב תשע"ג.

רביצקי, דת ומדינה – א' רביצקי, דת ומדינה במחשבת ישראל: דגמים של איחוד, הפרדה, התנגשות או כפיפות, ירושלים תשנ"ח.

רביצקי, הקץ המגולה – א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים – משיחות, ציונות ורדיקליזם דתי, ירושלים תשנ"ג.

רביצקי, חירות על הלוחות – א' רביצקי, חירות על הלוחות – קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל אביב תשנ"ט.

רביצקי, על גבולה – א' רביצקי, 'מבוא: על גבולה של האורתודוקסיה', אורתודוקסיה יהודית, י' שלמון, א' רביצקי, א' פזינגר (עורכים), ירושלים תשס"ו, עמ' 1-20.

רביצקי, עמדות הלכתיות – א' רביצקי, 'עמדות הלכתיות כמוסות בספרות התלמוד: משמעותן ודרכי מסירתן', דיני ישראל, לב (תשע"ח), עמ' 131-160.

רדזינר, המחוקק הישראלי – ע' רדזינר, 'המחוקק הישראלי והמשפט העברי: חיים כהן בין מחר לאתמול', עיוני משפט, כט, 1 (2005), עמ' 167-244.

רדזינר, יחסו של הגר"א הרצוג – ע' רדזינר, 'יחסו של הגר"א הרצוג למשפט השוואתי', משואה ליצחק, א, ש' אליאש, א' ורהפטיג, א' דסברג (עורכים), ירושלים תשס"ט, עמ' 506-532.

רדזינר, יסודותיה הנשכחים – ע' רדזינר, 'יסודותיה הנשכחים של "פקודת סדרי שלטון ומשפט" והמאבק הסמוי על הסדרי דת ומדינה', קתדרה, 136 (תש"ע), עמ' 121-150.

רוזנק, עיון מחודש – א' רוזנק, 'עיון מחודש במתח בין יהדות למדינה דמוקרטית לאור הפילוסופיה של ההלכה', דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, א' רביצקי (עורך), ירושלים תשס"ה, עמ' 566-489.

רוניגר, האינדיבידואליזם – ל' רוניגר, 'האינדיבידואליזם בקרב הציבור היהודי בישראל של שנות התשעים', בין האני לאנחנו: הבניית זהויות וזהות ישראלית, ע' בשארה (עורך), תל אביב תשנ"ט, עמ' 109-127.

רונס, משנתו ההלכתית – משנתו ההלכתית של הרב שאול ישראלי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשע"ב.

רוסו, על האמנה החברתית – ז"ז רוסו, על האמנה החברתית: או עקרוני המשפט המדיני, ירושלים תש"ז.
רכניץ, מדינה כהלכה – ע' רכניץ, מדינה כהלכה: התמודדות יהודית עם אתגר העצמאות, ירושלים תשע"ט.

רכניץ, תיאוקרטיה ודמוקרטיה – ע' רכניץ, תיאוקרטיה ודמוקרטיה במשנתו של הרב אליעזר ולדנברג, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן תשע"ב.

רפל, התפילה לשלום – י' רפל, התפילה לשלום המדינה, חבל מודיעין תשע"ח.

רפל, זהותו של מחבר – י' רפל, 'זהותו של מחבר תפילה לשלום המדינה', משואה ליצחק, א, ש' אליאש, א' ורהפטיג, א' דסברג (עורכים), ירושלים תשס"ט, עמ' 594-620.

שביד, דימוקראטיה והלכה – א' שביד, דימוקראטיה והלכה: פרקי עיון במשנתו של הרב חיים הירשנזון, ירושלים תשל"ח.

שביד, לקראת תרבות – א' שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל אביב תשנ"ה.

שביד, תולדות ההגות – א' שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה: המאה התשע-עשרה, ירושלים תשל"ח.

שגיא, אתגר השיבה – א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים תשס"ז.

שגיא, המסע היהודי-ישראלי – א' שגיא, המסע היהודי-ישראלי: שאלות של תרבות ושל זהות, ירושלים תשס"ו.

שגיא, העת הזאת – א' שגיא, העת הזאת: הגות יהודית במבחן ההווה, רמת גן - ירושלים תשע"ח.

שגיא, ציונות דתית – א' שגיא, 'ציונות דתית: בין סגירות ופתיחות', יהדות פנים וחוץ – דיאלוג בין עולמות, א' שגיא, ד' שוורץ, י"צ שטרן (עורכים), ירושלים תש"ס, עמ' 124-168.

שוורץ, בין היגיון למשיחיות – ד' שוורץ, היגיונות הדתית בין היגיון למשיחיות, תל אביב תשנ"ט.

שוורץ, על חבל דק – ד' שוורץ, על חבל דק: דמוקרטיה וערכיה בהגות הציונית דתית, ירושלים תשע"ח.

שוורץ, ציונות, דת, משיחיות – ד' שוורץ, 'ציונות, דת, משיחיות: עיון מחודש', קתדרה, 159 (תשע"ו), עמ' 125-152.

שוחטמן, הכרת ההלכה – א' שוחטמן, 'הכרת ההלכה בחוק מדינת ישראל', שנתון המשפט העברי, טז-יז (תש"ן), עמ' 417-500.

שוחטמן, מעמדם ההלכתי – א' שוחטמן, 'מעמדם ההלכתי של בני המשפט במדינת ישראל', תחומין, יג (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 337-370.

שוחטמן, תורה ומדינה – א' שוחטמן, 'תורה ומדינה במשנתו של הריא"ה הרצוג', שנה בשנה (תשנ"א), עמ' 178-190.

שטאובר, יום הזיכרון לשואה – ר' שטאובר, 'הזיכוח בשנות החמישים בין הציונות הדתית לבין השמאל הציוני על מעמד יום הזיכרון לשואה', מדינה בדרך, א' שפירא (עורכת), ירושלים תשס"א, עמ' 203-189.

שטיינברג, הלכות רפואה – א' שטיינברג, 'הלכות רפואה במשנתו של הגרי"א הרצוג', משואה ליצחק, א, ש' אליאש, א' ורהפטיג, א' דסברג (עורכים), ירושלים תשס"ט, עמ' 343-375.

שטראוס, מיפגש עולמות – י' שטראוס, 'מיפגש עולמות הרפואה וההלכה – אחד מגדולי הפוסקים חתן פרס ישראל הרב אליעזר וולדנברג (תר"ע-תשס"ז) (1915-2006)', הרפואה, 147, א (תשס"ח), עמ' 88-85.

שיינפלד, שכחת הקול – א' שיינפלד, 'שכחת הקול: עיון בתיאולוגיה הפוליטית של ברוך שפינוזה ושל משה מנדלסון', האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, כ' שמידט (עורך), ירושלים תשס"ט, עמ' 38-69.

שילה, דינא דמלכותא – ש' שילה, דינא דמלכותא – דינא, ירושלים תשל"ה.

שלומוביץ, מנדלסון ולוק – פ' שלומוביץ, 'מנדלסון ולוק: על הסובלנות', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט (תש"ן), עמ' 345-360.

שלמון, אם תעירו – י' שלמון, אם תעירו ואם תעוררו, ירושלים תשס"ו.

שלמון, ובחקתיהם לא תלכו – י' שלמון, ובחקתיהם לא תלכו: נתיבות בחקר האורתודוקסיה, ירושלים תשע"ט.

שמואלי, דון יצחק אברבנאל – א' שמואלי, דון יצחק אברבנאל וגירוש ספרד, ירושלים תשכ"ג.

שמיר, לקס מוריאנצי – ר' שמיר, 'לקס מוריאנצי': על מותו של משפט ישראלי, רב תרבותיות במדינה

דמוקרטיה ויהודית, מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר (עורכים), תל אביב תשנ"ח, עמ' 589-632.

שמעוני, האידאולוגיה הציונית – ג' שמעוני, האידאולוגיה הציונית, תרגמה: ס' מילוא, ירושלים תשס"א.

שפירא, בן גוריון – א' שפירא, בן גוריון: דמותו של מנהיג, תל אביב תשע"ה.

שפירא, דמוקרטיה ראשונית – א' שפירא, דמוקרטיה ראשונית במקרא, תל אביב תשס"ט.

שפירא, מעמדם של בתי המשפט – ח' שפירא, 'מעמדם של בתי המשפט בישראל: הלכה, אידיאולוגיה ומציאות', הלכה ציונית: המשמעויות ההלכתיות של הריבונות היהודית, י"צ שטרן, י' שלג (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 276-311.

שפרבר, דרכה של הלכה – ד' שפרבר, דרכה של הלכה: קריאת נשים בתורה – פרקים במדיניות פסיקה, ירושלים תשס"ז.

שרגאי, יחסו של הגריא"ה – ש"ז שרגאי, 'יחסו של הגריא"ה הרצוג זצ"ל לחידוש הסנהדרין בימינו', סיני עג (תשל"ג), עמ' פח-צד.

Arkush, Moses Mendelssohn – A. Arkush, *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*, Albany 1995.

Backer, Theocratic Constitutionalism – L. C. Backer, 'Theocratic Constitutionalism: An Introduction to a New Global Legal Ordering', *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 16(1), (2009), pp 85-172.

Berger. The Heretical Imperative – P. L. Berger, *The Heretical Imperative*, New York 1970.

Berger, A Far Glory – P. L. Berger, *A Far Glory – The Quest for Faith in an age of Credulity*, New York 1992.

Berkovits, Not in heaven – E. Berkovits, *Not in Heaven: the Nature and Function of Jewish law*, Jerusalem and New York 2010.

Blidstein, The Monarchic – G. J. Blidstein, 'The Monarchic Imperative in Rabbinic Perspective', *AJS Review* 78, (1982-3), pp 19-54.

Brand, Halakha and Ethics – Y. Brand, 'Halakha and Ethics', *Journal of Religious Ethics*, 38,

(2010), pp 503-523.

Brown, Jewish Political Theology – B. Brown, 'Jewish Political Theology: The Doctrine of Da'at Torah as a Case Study', *Harvard Theological Review*, 107, 3, (July 2014), pp 255-289.

Dahl, Democracy – R. A. Dahl, *Democracy and its Critics*, New Haven and London 1989.

Douthat, Theocracy – R. Douthat, 'Theocracy, Theocracy, Theocracy', *First Things*, 165, (2006), pp 23-30.

Edrei, Divine spirit – A. Edrei, 'Divine Spirit and Physical Power: Rabbi Shlomo Goren and the Military Ethic of the Israel Defense Forces', *Theoretical Inquiries in Law* 7,1 (2006), pp 255-297.

Edrei, Law interpretation – A. Edrei, 'Law, Interpretation, and Ideology: the Rrenewal of the Jewish laws of War in the State of Israel', *Cardozo Law Review*, 28,1, (2006) 187-227.

Eliash, Rabbi Herzog – S, Eliash, 'Rabbi Herzog, Chief Rabbi of Palestine During the Struggle for the Jewish Homeland, and the Plight of European Jewry', *Leadership in Times of Crisis*, Ramat Gan 2007, pp 71-93.

Fisher, Non-Jewish - N. Fisher, 'Non-Jewish Volunteers in the Kibbutz Movement and the Stablishment of State Conversion in Israel in the 1970s' ', *Israel Affairs*, 23 (5), (2017), pp 908-933.

Gutmann, Democracy – A. Gutmann, 'Democracy', *Companion to Contemporary Political Theory*, W. L. Robert E. Goodin (ed.), Oxford 1993, pp 411-421.

Harvey, Rabbi Nissim – W. Z. Harvey, 'Rabbi Nissim of Girona on the Constitutional Power of the Sovereign', *Diné Israel*, 29, (2013), pp 91-100.

Held, Models of Democracy – D. Held, *Models of Democracy*, California 1987.

Hirschl, Constitutional Theocracy – R. Hirschl, *Constitutional Theocracy*, Harvard 2011.

Kaplan, Daas Torah – L. Kaplan, 'Daas Torah: A Modern Conception of Rabbinic Authority', *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*, New Jersey 1992, pp 1-60.

- Mansbridge, Rethinking representation** – J. Mansbridge, 'Rethinking Representation', *American political science review*, 97.4, (2003), pp 515-528.
- Mescheloff, The Temple** – S. Mescheloff, 'The Temple Mount in the Teachings of Rabbi Shlomo Goren', *Israel Studies Review*, 32,1, (2017), pp 88-103.
- Muller, Des Flavius Scrift** – J. G. Muller, *Des Flavius Scrift Gagen Den Apion*, Basel 1877.
- Netanyahu, Don Isaac Abravanel** – B. Z. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel*, Philadelphia 1998.
- Pitkin, The concept** – H.F. Pitkin, *The Concept of Representation*, Vol. 75. California 1967.
- Rehfeld, 'Representation rethought** – A. Rehfeld, 'Representation Rethought: on Trustees, Delegates, and Gyroscopes in the Study of Political Representation and Democracy', *American political science review*, 103.2, (2009), pp 214-230.
- Schumpeter, Capitalism** – J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*. London 1943.
- Seliger, Ideology and Politics** – M. Seliger, *Ideology and Politics*, New York 1976.
- Strauss, 'On Abravanel's** – L. Strauss, 'On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching', *Issac Abravanel: Six Lectures*, J. B. Trend, H. Loewe (Eds.), Cambridge 1937, pp 59-129.
- Radzyner, Halakhah law** – A. Radzyner, 'Halakhah, Law and Worldview: Chief Rabbis Goren and Yosef and the Permission to Marry a Second Wife in Israeli Law', *Diné Israel*, 32, (2018), pp 261-304.
- Roy, Une théocratie** – O. Roy, Une Théocratie Constitutionnelle: Les Institutions de la République Islamique d'Iran, *Politique Étrangère*, Vol. 52, No. 2, (1987), pp 327-338.
- Waskey, Theocracy** – J. L. A. Waskey, 'Theocracy', *International Encyclopedia of Government and Politics*, F. N. Magill (Ed.), London–Chicago 1996, Vol. 2, pp 1354-1357.