

מדינת־התורה
הדמוקרטית

מדינת-התורה הדמוקרטית

עיון במשנתם המדינית של
הריא"ה הרצוג, הרא"י וולדינברג והר"ש גורן



עדו רכניץ

עריכה: הרב ד"ר ירון אונגר

מכון משפטי ארץ



הספר זמין להורדה ולחיפוש בתוכו
באתר דין תורה www.dintora.org



© כל הזכויות שמורות למכון משפטי ארץ (ע"ר) עפרה, תשפ"ב

ספר זה אינו משקף בהכרח את עמדת המכון

עריכת לשון: אב"י ונגרובר

עיצוב כריכה: נרי לוי

עימוד: דוד הלל – רשימי

תמונת הרב וולדינברג: באדיבות המשפחה

תמונת הרב הרצוג: זולטן קלוגר, לע"מ

תמונת הרב גורן: סער יעקב, לע"מ

לפניות: מכון משפטי ארץ www.dintora.org

מסת"ב: 4-27-7646-965-978

תּוֹרַת חַיִּים וְאַהֲבַת חֶסֶד

לעילוי נשמת אבי מורי

יצחק צבי רכניץ ז"ל

פרשבורג תש"ו – אפרת תשע"ז

שליווה את הכתיבה אך לא ראה בסופה

מוקדש לזכרון ולעילוי נשמתן של

הרבנית **שרה הרצוג** ע"ה

רעיית הרב הראשי **יצחק אייזיק הרצוג** זצ"ל

בת הרב שמואל יצחק הילמן זצ"ל

הרבנית **צפיה גורן** ע"ה

רעיית הרב הראשי אלוף **הרב שלמה גורן** זצ"ל

בת מרן "הרב הנזיר" הרב דוד כהן זצ"ל

לזכר ולעילוי נשמת הורינו היקרים

הרב ר' **משה** ז"ל בן הרב **יעקב גדליהו** ז"ל

ומרת **רבקה חיה שרה** ע"ה בת הרב **עמרם מרדכי מנדל** ז"ל

הרב ר' **יוסף** ז"ל בן הרב **יהודה לייב** ז"ל

ומרת **זינה זיסל** ע"ה בת ר' **אהרון ליב** ז"ל

ת.נ.צ.ב.ה

תוכן העניינים

- 11.....הקדמת הרב יעקב אריאל
15.....הקדמת פרופ' אשר כהן
17.....מבוא

פרק א

יסודות והגדרות: בין מדינת התורה לדמוקרטיה

- 25..... **א. תיאוקרטיה**
1. התיאוקרטיה של יוספוס פלביוס 25
2. מאפייני המשטר התיאוקרטי 28
3. כלי תיאורטי לניתוח משנה מדינית תיאוקרטית 32
4. תיאוקרטיה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים... 33
5. התנגדות לתיאוקרטיה:
מתקופת ההשכלה ועד לציונות..... 41
6. דוקטרינת 'דעת תורה'..... 47
- 48..... **ב. דמוקרטיה ויהדות**
1. היחס של העולם התורני למודרנה 49
2. מאפייני דמוקרטיה ליברלית ורפובליקנית 51
3. סובלנות ופלורליזם 53
4. יהדות ודמוקרטיה 55
5. יהדות, פלורליזם וסובלנות..... 61
- 64..... **ג. יהדות, ציונות ומדינת ישראל**
1. היחס לציונות..... 64
2. מעמדה ההלכתי של מדינת ישראל ומוסדותיה 65
- 69..... **ד. סיכום**

פרק ב

משנתו המדינית של

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג

- א. רקע ביוגרפי.....74
- ב. יצירתו התורנית של הרב הרצוג.....82
- ג. גישתו ההלכתית של הרב הרצוג: שמרנות, אילוצים ותקנות.....86
1. בין ההלכה והמודרנה.....86
 2. מקורות הפסיקה של הרב הרצוג.....89
 3. הרב הרצוג והציונות הדתית.....95
 4. סיכום.....96
- ד. תיאוקרטיה במשנת הרב הרצוג.....97
1. המוסדות וסמכותם.....97
 2. מהי תיאוקרטיה?.....99
 3. תיאוקרטיה חוקתית.....102
 4. סמכויות השיפוט בהלכה.....107
 5. ההנהגה הפוליטית.....108
 6. סיכום.....115
- ה. דמוקרטיה במשנת הרב הרצוג.....116
1. מבוא: יהדות ודמוקרטיה.....116
 2. התשתיות הנורמטיביות.....117
 3. עקרונות יסוד דמוקרטיים.....122
 4. עקרונות יסוד רפובליקניים.....127
 5. עקרונות יסוד ליברליים.....129
 6. סיכום.....146
- ו. היחס לציונות ולמדינת ישראל במשנת הרב הרצוג.....148
1. 'ראשית צמיחת גאולתנו'.....148
 2. מלכות ישראל או שותפות של כל האזרחים?.....152
 3. נשיא המדינה וממשלת ישראל.....155
 4. הכנסת.....156

5.	בתי המשפט	162
6.	הרבנות הראשית	166
ז.	מסקנות ודיון	167
1.	כללי	167
2.	המרכיב התיאוקרטי	169
3.	המרכיב הדמוקרטי	170
4.	ציונות, מדינת ישראל ומוסדותיה	172

פרק ג משנתו המדינית של הרב אליעזר יהודה וולדינברג

א.	מבוא	177
1.	כללי	177
2.	רקע אישי	178
3.	יצירתו התורנית של הרב וולדינברג	181
4.	גישתו ההלכתית של הרב וולדינברג:	
	בין שמרנות לחידוש	184
ב.	תיאוקרטיה במשנת הרב וולדינברג	188
1.	כתב ההגנה למשטר התיאוקרטי	188
2.	המוסדות השלטוניים	191
3.	ההנהגה הפוליטית	192
4.	מערכת המשפט	197
5.	תיאונומיה חוקתית	203
6.	סיכום ודיון	208
ג.	דמוקרטיה במשנת הרב וולדינברג	209
1.	התשתיות הנורמטיביות	210
2.	עקרונות יסוד דמוקרטיים	214
3.	עקרונות יסוד רפובליקניים	218
4.	עקרונות יסוד ליברליים	225
5.	סיכום	228

- ד. היחס לציונות ולמדינת ישראל במשנת הרב וולדינברג.....229**
1. אידיאולוגיה..... 229
 2. מוסדותיה של מדינת ישראל..... 233
- ה. מסקנות ודין.....243**
1. כללי..... 243
 2. המרכיב התיאוקרטי..... 244
 3. המרכיב הדמוקרטי..... 245
 4. ציונות, מדינת ישראל ומוסדותיה..... 247

פרק ד משנתו המדינית של הרב שלמה גורן

- א. מבוא.....253**
1. כללי..... 253
 2. רקע אישי..... 254
 3. יצירתו התורנית של הרב גורן..... 258
- ב. גישתו ההלכתית של הרב גורן: עצמאות, חידוש ומודרניות.....259**
1. גישתו של הרב גורן בשאלת היחס בין ההלכה והמודרנה..... 259
 2. מקורות..... 262
 3. עמדותיו ביחס לעולם הציוני-דתי בתקופתו..... 265
 4. סיכום..... 267
- ג. תיאוקרטיה במשנת הרב גורן.....267**
1. הגדרת תיאוקרטיה..... 267
 2. מוסדות השלטון..... 269
 3. ההנהגה הפוליטית..... 270
 4. מערכת המשפט..... 274
 5. תיאונומיה חוקתית..... 277
 6. סיכום ודין..... 278

- ד. דמוקרטיה במשנת הרב גורן**..... 281.....
1. התשתיות הנורמטיביות 281
 2. עקרונות יסוד דמוקרטיים..... 288
 3. עקרונות יסוד רפובליקניים..... 292
 4. עקרונות יסוד ליברליים 295
 5. סיכום 303
- ה. היחס לציונות ולמדינת ישראל במשנת הרב גורן**..... 304.....
1. אידיאולוגיה 304
 2. מוסדות השלטון במדינת ישראל..... 312
 3. סיכום 315
- ו. סיכום ודיון**..... 317.....
1. כללי 317
 2. הרכיב התיאוקרטי..... 318
 3. הרכיב הדמוקרטי 320
 4. ציונות, מדינת ישראל ומוסדותיה..... 320
 5. המתח הפנימי במשנתו המדינית של הרב גורן..... 321

פרק ה

דיון מסכם:

יסודות המחשבה המדינית התורנית

1. מבוא..... 327
2. מדינת־התורה הדמוקרטית..... 329
3. מאפייני משנתם המדינית..... 332
4. מסקנות כלליות..... 334
5. אחרית דבר 337

ביבליוגרפיה

1. מקורות ראשוניים..... 341
2. מקורות משניים..... 346

הקדמת הרב יעקב אריאל

לכב' הרב עדו רכניץ הי"ו

שלו' רב לאוהבי תורתך

עברתי על חיבורך המקיף והיסודי 'מדינת-התורה הדמוקרטית' אלו שלוש מילים שכל אחת מהן מקפלת בתוכה עולם גדול, התורה – היוצקת משמעות לחיי הפרט והכלל בישראל, המדינה – כריבונות כלל ישראלית, והדמוקרטיה – צורת המשטר האידיאלית (גם לפי התורה עצמה, כפי שיתבאר). כששלוש אלו חברו יחד אפשר לומר את הפסוק "והחוט המשלש לא במהרה ינתק". לתורה יש כר נרחב להתיישם בו, למדינה יש משמעות אחרת כשהיא מחוברת לתורה, רק אז היא באמת 'מדינת ישראל', ולדמוקרטיה יש פנים אחרות כשה'דמוס' שלה הוא עם ישראל.

התרשמתי מהיסודיות וההבנה העמוקה ביסודות שיטתם של שלושה מגדולי התורה בדור הקמת המדינה, שעסקו בהלכות מדינה הלכה למעשה.

אלפיים שנה חיינו בגולה בצילן של מלכויות זרות, ללא מדינה עצמאית משלנו, והלכות מדינה נשכחו מאיתנו. היו לנו רק הלכות מלכים של הרמב"ם ועוד שרידי מקורות בתלמודים ובמדרשים שנותרו מתקופת העצמאות המדינית שלנו, ומכיוון שלא היו בשימוש מעשי לא זכו לעיון מרובה. מה גם שהם עסקו במשטר מלוכני שנהג אז גם בישראל ולא במדינה דמוקרטית.

והנה לפתע פתאום הוקמה מדינת ישראל החדשה והיה צורך לתת מענה דחוף לשאלה, האם יש לתורה הנחיות הלכתיות למדינה מודרנית שהיא גם דמוקרטית ויש בה גם מיעוטים לא יהודים שהם אזרחים שווי זכויות?

היו שאמרו שאכן אין לתורה משנה מדינית סדורה ובפרט לא למדינה דמוקרטית. ההסתייגות באה משני כיוונים מנוגדים כשהם מאוחדים במסקנתם. האחד – הכיוון החילוני שהיה מעוניין לנתק את התורה מהמדינה. והפכו השני – הכיוון החרדי – הבא לנתק את המדינה מהתורה. לדעתם, עד שלא תקום מלכות המשיח אין לתורת ישראל תוכנית מדינית. בין שתי העמדות הקיצוניות האלו יש רצף של עמדות ביניים מגוונות שלפיהן יש למדינת ישראל זיקה מסוימת, גדולה או קטנה, למורשתו התורנית של עם ישראל.

שלושת גדולי התורה שחקרת את משנתם הם מהשורה הראשונה של הפוסקים בדור הקמת המדינה. עמדה בפניהם משימה כמעט בלתי אפשרית, לעשות מעין מעשי בראשית וליצור כביכול יש מאין, שהרי לכאורה אין מקורות מפורשים למדינה דמוקרטית. המשותף לשלושתם, שבגדלותם בתורה ובבקיאותם במרבית מכמניה מצאו מקורות לפיהם יש מענה תורני לנושא המרכזי בחיי האומה בדורם – מדינת ישראל. מקטעים מפוזרים בתנ"ך, בתלמודים, במדרשים ובכתבים חיצוניים, הם הרכיבו משנה סדורה. פעמים רבות היו צרכים להפעיל גם את שיקול דעתם העצמית. גדלותם בתורה אפשרה להם להעלות רעיונות ברוח התורה לדעתם, גם אם אין להם מקור מבוסס (הגר"ש גורן הרשה לעצמו יותר נקיטת עמדות עצמאיות ומקוריות, ולכן פחות מקובלות).

שלושתם התבססו על מימרת אגב של הראי"ה קוק (במשפט כהן סי' קמד) שלמרות קיצורה במלים היא מכילה רעיון רחב וגדול לפיו יש לבסס משטר דמוקרטי על פי התורה:

נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכיות של המשפטים ליד האומה בכללה.

היה אפשר להבין את דבריו על רקע של מצב ריאלי בו למעשה אין מלך בישראל ובכל זאת יש לציבור סמכויות מקבילות. אם כך, האידיאל אליו יש לשאוף הוא משטר מלוכני. אך אפשר להבין את דבריו אחרת, שמקור הסמכות של המלך הוא העם. כלומר, המשטר המלוכני עצמו הוא בעצם דמוקרטי (בדומה למשטר הנשיאותי בארה"ב, אלא שהמלך נבחר לכל ימיו, אלא אם כן העם ידרוש את פרישתו, ראו אבני נזר יו"ד סי' שיב).

וכאן אני הולך בעקבות גדול אחר בתורה שחבל מאוד שהוא לא נכלל במחקר החשוב שלך – הגר"ש ישראל. בדור השני, אחרי גדולי התלמידים של הראי"ה קוק בדור הראשון, הרצי"ה, הגרי"מ חרל"פ והרב דוד כהן (הנזיר), נחשב הגר"ש ישראלי כממשיכו האותנטי של הראי"ה הן בהלכה והן בהגות. בתשובותיו הרבות בנושאים אקטואליים, בדרשותיו, ובספרו 'פרקים במחשבת ישראל' פרושה משנה סדורה ומקיפה בנושא המדינה. במאמרו המכונן על סמכות המוסדות הנבחרים בישראל שנכתב עם הקמת המדינה בתש"ח ב'התורה והמדינה' חלק א (ובעמוד הימיני סי' ז) הוא מוכיח מהמקורות המקראיים שבעצם מקור סמכותו של המלך הוא העם, ובהיעדר מלך חוזרות סמכויותיו אלו למקורן (רעיון דומה מביע רבי מאיר שמחה בספרו משך חכמה פרשת בא על שיטת הרמב"ם בחידוש הסמיכה ובקידוש החודש. מקור הסמכות הוא כלל ישראל. ויש להוסיף לדברי הראי"ה את הרמב"ם בהל' גזלה ואבדה פ"ה הל' י, והגר"א בחו"מ שסט הצביע על מקורו במגילה יד, ב, ועוד). המלך הרצוי אינו דיקטטור אלא בעצם דמוקרטי. ולכן גם לסוברים שיש מצווה למנות מלך אם המלך עלול להתעמר, העם לא חייב למנותו, הדבר מודגש ע"י שמואל הנביא בפרשת המלך (שמואל א, ח) בה הוא מסביר את הסתייגותו ממינוי מלך.


לפי מסורת ישראל מלך המשיח צריך להיות אישיות כריזמטית המוסכמת על כלל הציבור. וכבר עמדו על כך רבים שרעיונות החירות והשוויון בחיים המודרניים ינקו את השראתם מהתנ"ך (כגון לוק, הובס ומייסדי ארה"ב).

עצתי לך להשלים את חיבורך החשוב ע"י מחקר שיטתו של הרב ישראלי.

ושוב יישר כוח גדול על עצם המחקר ותרומתו למחשבת המדינה בכלל ומדינת התורה בפרט.

יה"ר שנזכה כולנו לראות בגאולת ישראל השלמה.

בציפייה לגאולה בחודש הגאולה, ניסן תשפ"ב


הרב יעקב אריאל
הרב הראשי לרמת-גן לשעבר

הקדמת פרופ' אשר כהן

ספרו זה של הרב ד"ר עדו רכניץ מבוסס על עבודת הדוקטורט שלו שעסקה במשנתם המדינית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן.

הרב רכניץ עומד בפרק א' על האתגר המחקרי העצום הנדרש בכל ניסיון לחלץ משנה מדינית מכתובה רבנית ענפה המשתרעת על פני לא מעט שנים, הפונה לקהלים שונים, ונכתבת על רקעם של תנאים משתנים. ראוי לציין כי ניתוח משנתם של הרבנים מקיף מאוד, עשיר ומעמיק, וניכר שהוא לא הותיר פינה אחת בניתוח כתיבתם.

כדי לנתח את משנתם של שלושת הרבנים הציע הרב רכניץ דגם לניתוח משנה מדינית תיאוקרטית המתבסס על מספר הגדרות: בהתייחס להיבט ההיירוקרטי של שלטון אנשי הדת נשען הניתוח על דגמי האיחוד, הכפיפות, ההשלמה וההפרדה. בהתייחס להיבט התיאונומי של שלטון החוק הדתי נשענים הדברים על החלוקה לתיאונומיה ישירה, תיאונומיה חוקתית ונומוקרטיה דתית.

לדגם המוצע בספר לניתוח משנתם של סמכויות דתיות משמעות רבה הרבה מעבר לעבודה המוגדרת עצמה. הדגם יוצר תשתית תיאורטית מעניינת גם למחקרים עתידיים, שיוכלו לעשות שימוש בחלוקה שיטתית זו לניתוח משנתם המדינית של סמכויות דתיות נוספות או לבחינת התפתחויות לאורך זמן וכיוצא באלה. משנה מדינית, כידוע, מפוזרת בכתביהם של רבנים רבים בצורה לא שיטתית ולא בהכרח מאורגנת, ודגם זה עשוי לסייע לחוקרים לחלץ התייחסויות של דמויות דתיות רבות אחרות.

הרב רכניץ הפגין בעבודה יכולת אינטלקטואלית מרשימה. זו באה לידי ביטוי בולט הן בהצעת דגם לניתוח משנה מדינית תיאוקרטית שיכול להוות תשתית למחקרים עתידיים, והן ביכולת שלו לחלץ מתוך השפה הרבנית הסבוכה והמורכבת של שלושת הרבנים בהם עוסק המחקר משנה מדינית מודרנית ושיטתית.

כמי שעסק בעצמו בסוגיית חזון מדינת התורה בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל, אני רואה חשיבות רבה בהמשך המחקר בתחום זה באופן כללי ובספר זה בפרט. כולי תקווה שספר זה יוביל למחקרים נוספים, אקדמיים ותורניים, שיעשירו את השיח הישראלי והציוני-דתי בסוגיה חשובה זו.

בברכה

פרופ' אשר כהן

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' 45). 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, או במה שכונה בצדק (כפי שנבהיר בהמשך) 'מדינת־התורה'.

מכאן ואילך, בעיקר בשנותיה הראשונות של המדינה, המשיך העולם התורני 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 התורני בשאלות אלו.

דעיכת העיסוק בסוגיות של תורה ומדינה התפרשה כחלק מ'תזת החילון' על פיה העולם כולו נע במסלול בלתי נמנע של עליית החילון והיחלשות הדתות. אולם, מזה מספר עשורים התהפכה המגמה

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

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

בעולם כולו, וגם במדינת ישראל.³ רעיונות, אמונות ותפיסות, שנראו אנכרוניסטיים ובלתי רלבנטיים, חזרו לקדמת הבמה הציבורית. כחלק מתהליך זה, חובה עלינו לשוב לדיונים התורניים של שנותיה הראשונות של המדינה.

ספר זה עוסק 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.⁴

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 שניווכח להלן, עשוי לתרום להבנת משנתו המדינית של הפוסק בנוגע לשיטת המשטר הראויה במדינה היהודית.

שלושת הרבנים האמורים מילאו תפקידי מפתח בממסד הדתי במדינת ישראל, ומתוקף תפקידם נחשפו באופן בלתי אמצעי למשמעותו של

3. גודמן ופישר, להבנתו.

4. חשוב לציין שבמקביל פעלו גם רבנים נוספים שעסקו במחשבה מדינית, שיוזכרו בהמשך. 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.

ממסד רבני ממלכתי ולממשק עם מוסדות שלטוניים אחרים. חשיפה זו נתנה להם נקודת מבט מעמיקה יותר משל אחרים, בבואם לנסח את משנתם המדינית.

הפרק הראשון של הספר יעסוק בסקירה מושגית של המונחים 'תיאוקרטיה' (מונח שהוחלף במהלך השנים במונחים 'מדינת־הלכה' ו'מדינת־התורה') ו'דמוקרטיה', בהכרת מאפייניה הייחודיים של כל אחת משיטות המשטר. במסגרת זו יוצע כלי לניתוח משנה מדינית תיאוקרטית. בנוסף, נסקור את שיטות הראשונים שעמדו ברקע הדיון של שלושת הרבנים: הרמב"ם, הר"ן ואברבנאל. כמו גם, את ההתנגדות לתיאוקרטיה עם התגברות החילון, וכן את הגישות השונות של העולם התורני לציונות ולמדינת ישראל ולמוסדותיה.

את שלושת הפרקים הבאים נייחד למשנה המדינית של כל אחד מהרבנים, תוך דיון ברקע הביוגרפי של הפוסק, בגישתו ההלכתית, ובעמדותיו האידיאולוגיות בנוגע למודרנה ולציונות, כדי לבחון האם יש קשר בין עמדותיו האידיאולוגיות למשנתו המדינית.⁵ אגב כך, תיבחן גם עמדתו ההלכתית של הפוסק בנוגע למדינת ישראל ומוסדותיה. ולבסוף נחתום בהשוואה בין משנתם המדינית של שלושת הרבנים, ונתאר את המסקנות העולות מן המחקר.

מסקנתנו היא כי שלושת הרבנים תמכו במשטר שניתן לכנות 'מדינת־התורה הדמוקרטית', וזאת על בסיס מקורות קדומים התואמים גם הם משטר זה. בין הרבנים היו הבדלים בשאלות משמעותיות הנוגעות למשטר הראוי, אולם, מעבר לכל המחלוקות, הם תמכו בכמה עקרונות יסוד. ראשית בכך שחוקי התורה הם החוק המחייב, אלא שחוקי התורה מאפשרים חקיקה אנושית, ואף אזרחית. בנוסף, ההנהגה הפוליטית

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

אינה בידי אנשי דת, אולם, המנהיגים הפוליטיים אמורים לפעול ברוח ובהשראת התורה. מנהיגים אלה יש לבחור בבחירות דמוקרטיות.

ספר זה הוא עיבוד של עבודת דוקטורט, וככזה הוא משלב מקורות תורניים ואקדמיים, על כל החסרונות והיתרונות שבדרך זו. החסרונות הם בעיקר המבט המרוחק הביקורתי, והיתרונות הם השיטתיות והיסודיות. אני מקווה שלמרות זאת הצלחתי להעביר חלק קטן מההערצה שלי לשלושת הרבנים ולמפעלם התורני הגדול.

בנוסף, להבנתי התייחסות לספרות האקדמית הכרחית במינון כזה או אחר כאשר עוסקים בתחום שכזה. לאחר אלפיים שנה ללא ריבונות נשכחה מעם ישראל בכלל, ומעולם התורה בפרט, תורת המדינה. זאת, הן במובן התורני הצרופ והן במובן הרחב של מחשבה מדינית. בהינתן כך, איבדנו את היכולת להבין לעומקה את משנתם של גדולי האומה שעסקו בסוגיות אלה. כדי לרכוש מחדש את היכולת הזו עלינו ללמוד מחשבה מדינית כללית, ומתוך כך לחזור ולעיין במקורותינו כדי לגלות את האוצרות הגלומים בהם.

יתרה מזו, התרגום של המקורות התורניים לשפה מודרנית מחייב להבין באופן מדויק את דברי פוסקי ההלכה. הוא אף מאפשר גם למי שאינו בקיא בשפתו של בית המדרש ליהנות מאורה של תורה בסוגיות יסוד אלה. על כן, בחרתי במודע לעשות שימוש במונחים מודרניים, אף שיש בהם מן הניכור, כגון, "מוסדות דתיים", או "אנשי דת", מתוך הבנה שמינוחים אלה יבהירו את הדברים באופן מדויק.

ספר זה נכתב בזכות רבים וטובים. 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 להוציא לאור את הספר מדינה כהלכה, ואף עודד אותי ללמוד לתואר שלישי באוניברסיטה, ועל כך תודתי העמוקה.

תודתי להוריי היקרים והאהובים יצחק ז"ל ושרה רכניץ על חינוך לשילוב בין תורה ואמונה לבין מדע והשכלה. ספר זה הוא מימוש של דרך אותה סללו ובה הלכו בעצמם. במהלך כתיבת הדוקטורט אבי ז"ל הלך לעולמו וכולי צער על כך שלא ראה בחייו את השלמתו. 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 בחיוך ובתמיכה, והקל עליי, עד כמה שהיה ניתן, את הכניסה בשערי האוניברסיטה. פרופ' משה הלינגר שידי 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 לדוקטורט. תודתי להם על כך מקרב לב.

עבודת הדוקטורט נכתבה במסגרת המחלקה למורשת ישראל באוניברסיטת אריאל שקיבלה אותי בזרועות פתוחות ובסבר פנים יפות. תודה מעומק הלב למנחים היקרים 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 שבספר, לרב ד"ר ירון אונגר על העריכה האינטליגנטית והאסתטית של עבודת הדוקטורט, ולרב אב"י ונגרובר על העריכה הלשונית. תודה עד בלי די לפורום קהלת על התמיכה הנדיבה, החומרית והאינטקטואלית, שאפשרה לי להתפנות לכתיבת הדוקטורט ולהוצאת הספר לאור.

אחרונה חביבה, לחברתי ואשת בריתי, אסנת, שבזכותה יצאתי לדרך לא קלה זו ובמיוחד לכך שאף הגעתי לסופה. כל אשר לי – שלה הוא.

ובראש ובראשונה, תודתי לבורא עולם שזיכה אותי לעסוק בתורתם של שלושה גאוני עולם, אשר עפר אני לרגליהם. במהלך המחקר והכתיבה התוודעתי יותר לתורתם ולהגותם, ולדרכם ההלכתית והציבורית. זו הייתה חוויה רוחנית ותורנית מפעימה. תקוותי שאצליח לשתף בה גם את הקוראים של ספר זה.



פרק א

**יסודות והגדרות:
בין מדינת התורה
לדמוקרטיה**

פרק א

יסודות והגדרות: בין מדינת התורה לדמוקרטיה

א. תיאוקרטיה

הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן היו שותפים לדעה, שמנקודת הראות של ההלכה היהודית, המשטר הרצוי הוא משטר תיאוקרטי. אולם, טרם שנעיין בדבריהם עלינו להכיר את המשמעויות השונות של המונח תיאוקרטיה, כך שנוכל להבין באופן מדויק את דבריהם.

1. התיאוקרטיה של יוספוס פלביוס

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

כל בני האדם שונים אלה מאלה מאד במנהגיהם 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" (תאוקרטיה¹) – כאשר יאמר האומר, בעשקו את משפט הלשון, כי לא־לוהים לבדו הקדיש את המלוכה והשלטון.²

בהמשך דבריו, פלביוס מבהיר מהי תיאוקרטיה בעיניו:

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?³

מדבריו עולה שהכהנים הם נציגי שלטון הא־ל. לשון אחרת: תיאוקרטיה, 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:⁴

העם ביקש שלא יהיה נתון לשלטון מלכים, (באמרו) שקבלה מאבותיו להישמע לכוהני האל שהוא עובד אותו, ואלה (השנים)

1. 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.

2. בן מתתיהו, נגד אפיון, שמחוני, מאמר שני, סעיף טז, עמ' עד (המונחים בסוגריים עגולים הם חלק מהתרגום, למעט המילה 'דמוקרטיה' שהיא תוספת שלי. ער.).

להלן תרגום דומה של אריה כשר (הנ"ל, נגד אפיון, כשר, עמ' נט): 'הן לא בלת 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.'

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

4. לאחר מות אמם שלומציון, רעייתו של המלך ינאי, 64–67 לפה"ס.

אף על פי שהם צאצאי הכהנים, מבקשים להעביר את העם לשלטון אחר למען יהיה עבד (להם).⁵

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

רוב החוקרים טענו שפלביוס תמך בהירוקרטיה (שלטון הכהונה). מתוכם היה מי שטען⁶ שדברי 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.⁷

לעומתו, היו אחרים⁸ שטענו שהדברים של פלביוס מתארים את שיטת המשטר היהודית בהתאם לשיטת המשטר הנהוגה בימיו, ובניגוד למה שעולה מן המקרא. חלקם הסבירו⁹ זאת כניסיון אפולוגי־תעמולתי של פלביוס להצדיק את שלטון הכהנים בשלהי ימי בית שני, מתוך הנחה שהסבר זה יתקבל על דעת החברה היוונית־רומית שתמכה במשטר אריסטוקרטי. או לחילופין¹⁰ כדי לשכנע את אחיו היהודים של פלביוס להיכנע לשלטון הרומאי, למען שמירת הדת.

היה גם מי¹¹ שהסביר את פלביוס שלא על פי פשט דבריו כדי למתן את הסתירה. לדבריו, התיאוקרטיה המקראית איננה היירוקרטיה. לדעתו,

5. בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, עמ' 120.

6. ויילר, תיאוקרטיה יהודית, עמ' 15–32.

7. שם, עמ' 281. תפיסתו של ויילר זכתה לביקורת מצד חוקרים רבים, שטענו כי היהדות היא דת פוליטית, ראו למשל: קירשנבאום, תיאוקרטיה, עמ' רכג–רלד; גולדמן, חוק המדינה, עמ' 387–395.

8. ווילהוזין, אקדמות, עמ' 215.

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

10. בלפר, זהות כפולה, עמ' 49.

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

למנהיגים הפוליטיים במקרא הייתה אמנם השראה דתית, אך הם לא היו נציגי אלוקים עלי אדמות. 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. לדבריו של פלביוס הייתה השפעה מוגבלת על העולם התורני. מצד אחד, המונח תיאוקרטיה התקבע ככזה המתאר את המשטר הדתי היהודי הראוי, בשיח הכללי ואף בשיח התורני, ומצד שני, אנשי התורה לא ראו עצמם מחויבים לתוכן המונח כפי שהגדיר אותו פלביוס, אלא הציעו את ההגדרות שלהם למונח.

2. מאפייני המשטר התיאוקרטי

מלומדים בני זמננו ניסו לבחון את מאפייניו של המשטר התיאוקרטי בדרכים שונות. לפי וולצר,¹² 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, ככהנים¹³ כחכמי הדת וכדומה.¹⁴ אי לכך, למעשה, התיאוקרטיה אינה שלטונו של הא־ל, אלא שלטון האליטה הרוחנית.

לעומת וולצר, סבור נויברגר¹⁵ שהמשטר התיאוקרטי אינו רק שלטונם של אנשי הדת בלבד. לדבריו, בדגם התיאוקרטי '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

12. וולצר, המסורת הפוליטית, עמ' 116.

13. שם, עמ' 138–114.

14. שם, עמ' 217–172.

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

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)'.¹⁶

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 קיים במציאות.¹⁷

את המערכת המושגית המועילה ביותר ניתן למצוא אצל וואסקי¹⁸ שמונה שש הגדרות לתיאוקרטיה, כאלה שאינן בגדר 'טיפוס אידיאלי' ומאפשרות להגדיר בעזרתן משנות מדיניות שונות:¹⁹

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

ההגדרה השנייה היא התיאוקרטיה הכריזמטית (Charismatic Theocracy) המתאפיינת בהנהגה לא־מוסדת, על ידי אדם שמונע על ידי דחף רוחני המייצג את רצון האל.²⁰

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

16. נויברגר (שם).

17. ובר, הטיפוסים, עמ' 37-38.

18. Waskey, Theocracy.

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

20. בדגם זה תמכו גם בובר, מלכות שמים; שפירא, דמוקרטיה ראשונית, עמ' 257-260.

ההגדרה הרביעית היא **התיאוקרטיה המלוכנית** (Royal Theocracy), המבוססת על התפיסה שהמלך הוא אדם קדוש, או מי שמייצג את האל על אדמות.

ההגדרה החמישית היא **התיאוקרטיה ההירוקרטית** (Hierocracy) – שלטון הכהונה,²¹ או שלטון אנשי הדת והממסד הדתי (Ecclesiocracy).²²

ההגדרה השישית היא **התיאוקרטיה התיאונומית** (Theonomy), הגורסת שהתיאוקרטיה פירושה שלטון חוקי האל.

את שש ההגדרות האמורות ניתן למיין בהתאם לגורם השולט במדינה: האל, האדם, או החוק האלוקי. **התיאוקרטיה הישירה** גורסת שהשלטון מופקד באופן מוחלט ובלעדי בידי האל. **התיאוקרטיה ההירוקרטית** מכירה אמנם בסמכות האדם לשלוט, אך סמכות זו מותנית בהיות השליט איש דת, נציג האל על 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 האל, אף אם אין הדבר נגלה לעין. ולבסוף, **התיאוקרטיה התיאונומית** גורסת שהגורם השולט במדינה הוא החוק האלוקי.

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

22. 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).

בהקשר של תיאוקרטיה תיאונומית 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 האלוקי, הנתון לפרשנות האנושית.²³ 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 'רך' אף יותר, שהדת מהווה מעין חוקה המחייבת את המנהיגים הפוליטיים שאינם אנשי דת לפעול במסגרתה.²⁴ הירשל מכנה דגם זה **תיאוקרטיה חוקתית** (Constitutional Theocracy).

בכל משטר תיאוקרטי קיים יסוד הירוקרטי, הבא לידי ביטוי בשילוב אנשי הדת, בדרך זו או אחרת בשלטון. למשל, בתיאוקרטיה תיאונומית בדרך כלל הפרשנים של החוק הדתי יהיו אנשי הדת. בהינתן כך עולה השאלה מה היחס בין המוסדות הדתיים והמוסדות הפוליטיים במדינה.

בהקשר זה רביצקי²⁵ זיהה ארבעה דגמים במקורות היהודיים: **הראשון** שבהם הוא **דגם האיחוד**, שבו המנהיג הפוליטי הוא גם איש הרוח העליון, בדומה במובן מסוים למלך הפילוסוף של אפלטון.²⁶ **הדגם השני** הוא **דגם הכפיפות**, שבו הממסד הפוליטי כפוף ומשרת את מטרותיו של הממסד הדתי.²⁷ **הדגם השלישי** הוא **דגם ההשלמה**, שפירושו מדינה שבה יש מוסדות פוליטיים (כמלוכה) ומוסדות דתיים

23. קירשנבאום, תיאוקרטיה, עמ' רכג-רלד.

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

25. 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.

26. רביצקי (שם), עמ' 21.

27. שם, עמ' 99.

(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).²⁸ **הדגם הרביעי** הוא **דגם ההפרדה**, המבטא שיטת משטר שבה מתקיימת הפרדה ברורה בין תחומי העיסוק של הממסד הפוליטי – ניהול המדינה, לבין תחומי העיסוק של הממסד הדתי – ענייני הדת.²⁹

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 האֵל על בני האדם.

2. **הירוקרטיה** (Hierocracy) – שלטון הכהונה.

3. מנהיג פוליטי בעל סמכות דתית:

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

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

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

4. **תיאונומיה** (Theonomy) – שלטון חוקי האֵל. כאן ישנן כמה אפשרויות:

א. **תיאונומיה ישירה** – מקור כל החוקים והפרשנות שלהם באֵל.

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

28. בלפר, זהות כפולה, עמ' 24.

29. רביצקי (שם), עמ' 25.

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

את היחס בין המוסד הדתי (ההירוקרטי) לבין המוסד הפוליטי 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.

כעת נפנה לעיין במקורות.

4. תיאוקרטיה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים

חלק מהראשונים (חכמי ימי הביניים) עסקו בשאלת המשטר הראוי, ודבריהם היו רקע למשנתם המדינית של שלושת הרבנים, לפיכך שומה עלינו לעיין בדבריהם ובמשנתם. כבר כעת נעשה שימוש במונחים אותם תיארו לעיל, כדי לעמוד באופן מדויק על עמדתם.

מן הראוי לציין כי בשונה מהאתגר שהעמידה מדינת ישראל בפני העולם התורני, חכמי ימי הביניים עסקו באופן תיאורטי 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 למרות ההבדלים בנסיבות.³⁰

30. הדברים עד שלוש שיטות הראשונים לקוחים מתוך: רכניץ, מדינה כהלכה, עמ' 291–297.

4.1. שיטת הרמב"ם: איחוד, השלמה והפרדה

בחנית הפסיקה של הרמב"ם מעלה שישנן שלוש רמות ביחסים שבין ההנהגה הדתית להנהגה האזרחית: ברמה הנמוכה ביותר, הרמב"ם מכיר בלגיטימיות משטר המבוסס על דגם ההפרדה, שמשמעותו הפרדה מלאה בין ההנהגה הדתית להנהגה האזרחית-פוליטית, על יסוד עקרון 'דינא דמלכותא – דינא'. זאת, אף כאשר השלטון הוא שלטון נוכרי, 'לפי שדין המלך דין הוא... בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל'.³¹

לדעת הרמב"ם, עקרון 'דינא דמלכותא' מעניק לשלטון סמכות לחוקק חוקים בענייני ממון אך לא בעניינים פלייליים, ולבית הדין מסורה הסמכות לפרש את החוק הדתי וכן לפסוק על פי החוקים האזרחיים.³² ניתן לכנות דגם משטרי זה בשם הדגם המצוי, משום שהוא מבוסס על הצורך ההלכתי להתמודד עם מציאות נתונה של שלטון שאינו רואה עצמו כפוף לחוקי התורה ובכל זאת יש לו סמכות הלכתית מסוימת. אולם, אין בו כדי ללמד דבר על הדגם השלטוני הראוי או האידיאלי בעיני הרמב"ם.

ברמת הביניים, הרמב"ם תומך במשטר הראוי המבוסס על דגם ההשלמה, הגורס שבין ההנהגה הדתית להנהגה האזרחית-פוליטית יתקיימו יחסים של השלמה הדדית, כאשר ההנהגה האזרחית תורמת את חלקה לקידומן של מטרות דתיות, וההנהגה הדתית תורמת חלקה לקידומן של מטרות אזרחיות. דגם זה מבוסס על 'משפט המלך', שאותו מתאר הרמב"ם בלשון זו:

כל הארץ שכובש הרי היא שלו ונותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כפי מה שירצה, ומניח לעצמו כפי מה שירצה, ובכל אלו הדברים דינו דין ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים

31. רמב"ם משנה תורה, גולה ואבדה ה, יא.

32. ראו: רכניץ, מדינה כהלכה, עמ' 84.

ולהלחם מלחמות ה' שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר 'ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו'.³³

מעבר לתרומתו הכללית של המלך בהרמת 'דת האמת', המלך מעורב גם במינויים דתיים, כמינוי הדיינים והדחת כהן מושחת.³⁴ ניתן לכנות דגם משטרי זה בשם הדגם הראוי, באשר הוא מייצג דגם שלטוני מומלץ, אף שאיננו אידיאלי.

ברמה הגבוהה ביותר, הרמב"ם רואה את הדגם האידיאלי של השלטון ככזה שבו יש איחוד בין ההנהגה הרוחנית להנהגה הפוליטית. דגם זה יבוא לידי ביטוי במלכותו של מלך המשיח:

מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה', ויבואו כל הגויים לשומעו שנאמר והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים.³⁵

בעקבות דברים אלו טען רביצקי³⁶ שהרמב"ם מתאר שלושה דגמי משטר לתקופות ומצבים שונים: הדגם הראשון מתאר מלכות זרה שבה המלך אינו מקבל על עצמו עול מלכות שמיים ובשל כך נוצר חילון של הפוליטיקה. דגם זה, שרביצקי מכנה אותו בשם **דגם ההפרדה**, מבטא שיטת משטר שלדעת הרמב"ם **איננה ראויה**, אך יש להשלים עמה בדיעבד. הדגם השני הוא **דגם השלמה**, 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.

33. רמב"ם משנה תורה, מלכים ד, י.

34. ראו: רכניץ, מדינה כהלכה, עמ' 128.

35. רמב"ם משנה תורה, תשובה ט, ב.

36. רביצקי, דת ומדינה, עמ' 24.

גם בלפר,³⁷ טענה שהרמב"ם צידד בשיטת משטר שבה יש **השלמה** בין מוסדות דתיים ומוסדות אזרחיים עצמאיים, 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'.³⁸ לעומת זאת, לדעתה רבי יהודה הלוי צידד בשיטת משטר שבה ישנו **איחוד** ההנהגה הפוליטית וההנהגה הדתית שנעשות ישות אחת ('התכה').³⁹

4.2. שיטת רבנו ניסים – הר"ן: הפרדה או השלמה

רבנו ניסים, הר"ן, מציג גישה מורכבת. לדבריו, 'המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הליסטטים הסכימו ביניהם היושר. וישראל צריכין זה כיתר האומות'.⁴⁰ מכאן ניתן להסיק, שהמשטר היהודי אינו צריך להיות שונה במהותו ממשטר חילוני המקובל בכל אומות העולם.

אולם, הר"ן מוסיף ש'מלבד זה, צריכין אליהם עוד לסיבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תלם, ולהעניש חייבי מלקיות וחייבי מיתות בית דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב מדיני כלל'.⁴¹ לאמור, למשטר בישראל יש תפקיד נוסף, ייחודי, תפקיד דתי – 'להעמיד חוקי התורה על תלם'. אכן, בין התפקיד הדתי של המשטר לתפקיד האזרחי שלו קיים מתח, שאין הר"ן מתעלם ממנו:

ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני ענינים, האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי, והשני שאין ראוי להענישו

37. בלפר, זהות כפולה, עמ' 121; 123.

38. שם, עמ' 121.

39. שם.

40. דרשות הר"ן, דרשה יא.

41. שם.

כפי משפט צודק אמיתי, אבל יחוייב להענישו כפי תיקון סדר
מדיני וכפי צורך השעה.⁴²

את המתח האמור מבקש הר"ן ליישב באמצעות דגם משטרי המזכיר
את דגם ההפרדה:

והשם יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וצווה
שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי... שתכלית
מינויים הוא כדי לשפוט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו,
ואין יכלתם עובר ביותר מזה. ומפני שהסידור המדיני לא ישלם
בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך.⁴³

דהיינו, ההנהגה הדתית תקיים מערכת משפט דתית המופקדת על
אכיפת דין התורה, בעוד שהמלך יעסוק ב"סידור המדיני", שאותו
'ישראל צריכים כיתר האומות'. ואולם, תהיה זו טעות להסיק מדברי
הר"ן האמורים, שהוא תומך בהפרדה מוחלטת בין הדת למדינה או
בחילון הפוליטיקה. כדי להבין את תפיסתו בצורה מדויקת, יש לעיין
בהמשך דבריו:

ולפי שכח המלך גדול, איננו משועבד למשפטי התורה כמו
השופט, ואם לא יהיה שלם ביראת אלהיו, יבוא להפריז על
המידות יותר במה שיתחייב לתיקון הכלל, צוהו שיהיה ספר תורה
עמו תמיד, כאמרו... 'למען ילמד ליראה את ה' אלקיו לשמור את
כל דברי התורה הזאת ואת החוקים האלה לעשותם'. ירצה בזה
על מצות התורה בכלל, אם יבטל שום מצוה לצורך תיקון זמנו,
לא תהיה כונתו לעבור על דברי תורה כלל, ולא לפרוק מעליו
עול יראת שמים בשום צד, אבל תהיה כונתו לשמור את כל דברי
התורה הזאת, ואת החוקים האלה לעשותם. שבכל מה שיוסיף
או יגרע, יכון כדי שחוקי התורה יהיו יותר נשמרים. כאשר נאמר
על דרך משל, כשיהיה הורג [רוצח] נפש בלא עדים והתראה, לא

.42 ש.ם.

.43 ש.ם.

תהיה כונתו להראות ממשלתו לעם שהוא שליט על זה, אבל יכוין בעשותו זה, כדי שמצות לא תרצח תתקיים יותר, ולא יפרצו עליה.⁴⁴

הדרישה 'שיהיה ספר תורה עמו תמיד' נועדה לעגן ולהדגיש את מחויבותו של המלך לערכי התורה ולכוון את הנהגתו לתכלית הכללית, 'שחוקי התורה יהיו יותר נשמרים'.

על רקע זה נראה שניתן לתאר את משנתו המדינית של הר"ן ככזו התומכת בהפרדה בין תחומי האחריות של ההנהגה האזרחית המופקדת על ענייני החומר, לתחומי האחריות של ההנהגה הדתית המופקדת על ענייני הרוח. אולם, אין ספק שהר"ן לא תמך בחילון הפוליטיקה, כפי שלא תמך גם בהכפפת ההנהגה האזרחית להנהגה הדתית. גישה זו היא גרסה רזה של גישת ההשלמה, שיש בה אמנם מרכיבים של גישת ההפרדה, אך ביסודה היא מחייבת את ההנהגה האזרחית להתחשב בשיקולים דתיים בבואה לקבל החלטות בתחום אחריותה.

בעקבות דברי הר"ן נחלקו המלומדים,⁴⁵ יש שהדגישו את ההפרדה ויש שהדגישו את ההשלמה. כך למשל, טען בלידשטיין,⁴⁶ שלדעת רבנו ניסים במדינה 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

44. שם.

45. אגב כך חשוב להזכיר את טענתו של ברנד (משפט המלך, עמ' 393–425) שבדברי הר"ן בדרשותיו אינם משקפים את עמדתו ההלכתית ומדובר במסמך פולמוסי שנועד להשיב לביקורת הנוצרית של המומר אבנר מבורגוס (אלפונסו דה ואיאדוליד) במחצית הראשונה של המאה ה-14. לדבריו, עמדתו ההלכתית של הר"ן היא שמערכת המשפט היחידה היא זו התורנית, אלא שבדיה 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.

46. בלידשטיין, עקרונות מדיניים, עמ' 156.

הרוחני. בלידשטיין סבר שתפיסה זו תומכת בחילון הפוליטיקה, קרי בדגם ההפרדה.⁴⁷

גם רביצקי⁴⁸ טען שעמדתו של הר"ן היא, שבמשטר הראוי ישנה הפרדה בין מערכת המשפט הדתית של התורה לבין משפט המלך האזרחי. אחיטוב⁴⁹ קשר בין גישתו של רבנו ניסים למודל המידור של ליבמן (ראו לקמן עמ' 50), שבמרכזו הטענה, שישנם תחומים נייטרליים מבחינת המשמעות הדתית, כפוליטיקה. לורברבוים⁵⁰ טען שאף הרמב"ם שותף לתפיסה זו. לדבריו 'הרמב"ם, הרשב"א ור"ן הם דובריה הראשיים של העמדה המחלנת של הפוליטיקה בימי הביניים'.⁵¹

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, ולצידה טיפלה מערכת המשפט האזרחית של המלך רק בעניינים מלכותיים ופשעים מיוחדים.⁵² גם הרווי טען שהמלך התערב בעניינים משפטיים רק במקרים דחופים בלבד.⁵³ שלדבריהם, הר"ן תמך בדגם ההשלמה. כאמור לעיל, דברי הראשונים עצמם עומדים בסתירה לטענה שהם תמכו בחילון הפוליטיקה.

47. שם, עמ' 163.

48. רביצקי, דת ומדינה, עמ' 49.

49. אחיטוב, על גבול התמורה, עמ' 286–287.

50. לורברבוים, פוליטיקה וגבולות, עמ' 47.

51. שם, עמ' 163.

52. קירשנבאום, מערכות שיפוטיות.

53. Harvey, Rabbi Nissim.

4.3. שיטת אברבנאל: תיאוקרטיה כאריזמטיה

גישתו של דון יצחק אברבנאל⁵⁴ (להלן, אברבנאל) בכל הנוגע לשלטון האנושי שונה באופן מהותי מזו של הרמב"ם והר"ן, במובן זה שהיא אינה רואה בחיוב את שלטון האדם. לדברי אברבנאל, 'אף שנודה היות המלך דבר מועיל והכרחי בעם לתקן הקבוץ המדיני ושמירתו... בעם ישראל איננו כן, כי אינו צריך ולא הכרחי להם', לא לשם הדאגה לביטחון, משום ש'ישראל נושע בה' והוא הנלחם להם', לא לשם קביעתן של נורמות ציבוריות, כי 'תורה צוה לנו משה', ולא לשם המלחמה בעבריינות, 'שזה מסרו הקדוש ברוך הוא לבית דין הגדול'.

לדברי אברבנאל, די לעם היהודי במנהיגות כריזמטית בהשראה אלוקית כמו זו שנהגה בתקופת השופטים, שאינה נשענת על ממסד פוליטי. אין לו צורך בחקיקה אנושית, כיוון שדי לו בחוקי התורה, ולא במערכת משפט אזרחית כדי לאכוף ציות לדין, משום שדבר זה ייעשה על ידי מערכת המשפט הדתית. שילוב זה, תומך גם הוא במדינת־התורה, כיוון שהוא דוגל במנהיג פוליטי הפועל בהשראה אלוקית, זאת למרות השוני הגדול בינו לבין הדגמים של הרמב"ם והר"ן.

אמנם, אברבנאל אינו סבור ששלטון האדם אינו לגיטימי לחלוטין על פי דין התורה. לדעתו, 'היה הדבר, דבר הרשות... לא צותה התורה עליו, וגם לא צוותה על עזיבתו, לפי שדברה תורה בזה כנגד היצר הרע, והוא כענין היפת תואר'.⁵⁵

המשטר האידיאלי בעיני אברבנאל הוא אם כן תיאוקרטיה כריזמטית בדגם ההשלמה, הכוללת הנהגה אזרחית כריזמטית שאינה נשענת על ממסד שלטוני, הפועלת לצד הנהגה דתית ממוסדת האמונה על מערכת המשפט. בפועל, המשטר הראוי מתחשב במגבלות האנושיות, והוא כולל תיאוקרטיה מלוכנית בדגם ההשלמה, שבה ההנהגה

54. אברבנאל, דברים פרק יז.

55. שהותרה ללוחמים רק בשל אי יכולתם לעמוד בפיתויי היצר בשעת המלחמה, ראו: קידושין, כא ע"ב.

האזרחית תורמת את חלקה לקידומן של המטרות הדתיות, כפי שההנהגה הדתית תורמת חלקה לקידומן של המערכות האזרחיות, בעיקר באמצעות מערכת המשפט שלה.

ואכן רביצקי,⁵⁶ כתב שלשיטת אברבנאל, שיטת המשטר האידיאלית היא **תיאוקרטיה כריזמטית**. לפי בלפר, גישתו של אברבנאל, רואה מתח בין מלכות אדם למלכות שמיים ומבכרת את האחרונה, לצד קיום פוליטי מינימלי (שופט) המשרת את החזון הרוחני.⁵⁷ פרשנות זו לגישתו של אברבנאל יוצרת מעין שילוב של **דגם הכפיפות עם תיאוקרטיה כריזמטית**.

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. בלפר⁵⁸ מסכמת את עמדתו של שפינוזה בכך שהדת נועדה לשרת את הצרכים הפוליטיים ולגייס את ההמונים לצית לשלטון, וככזו, עשתה תפקידה היטב. אולם בהמשך, הממסד הדתי, כגולם שקם על יוצרו, החל לפעול באופן עצמאי בניגוד להוראות השלטון ובכך גרם לחורבן ולגלות.⁵⁹ אף רביצקי⁶⁰ וסיידלר⁶¹ מציגים את שפינוזה כמי שתומך במשנה מדינית שלפיה הדת כפופה למדינה

56. רביצקי, דת ומדינה, עמ' 71; 76.

57. בלפר, זהות כפולה, עמ' 122; 124.

58. שם, עמ' 82.

59. שם, עמ' 86.

60. רביצקי (שם), עמ' 113.

61. סיידלר, היהדות כדת חוק, עמ' 32.

ומטרתה לגרום לציבור לציית לחוקי המדינה, עמדה שהיא אנטי־דתית במהותה.⁶²

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 אנשיהדת שלנו להרים ראש. אנו נדע להחזיקם בבתי־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 ושיון־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.⁶³

גם זאב ז'בוטינסקי טען בשלב ראשון כי הדת נועדה לשמור על קיומו של עם ישראל בגולה, בהיעדר קשר לארץ ישראל. אולם, לאחר השיבה לארץ לשד החיים של האומה הוא הלאומיות, ומקור החיים הוא בארץ ישראל.⁶⁴ אולם, בהמשך הוא שינה את דעתו וקבע כי הדת היא חלק בלתי נפרד מרוח הלאום והווייתו.⁶⁵ בעקבות זאת הוא תמך בהכללת 'הסעיף הדתי' בחוקת ההסתדרות הציונית החדשה, שבו נאמר:

62. רביצקי (שם), עמ' 111–112.

63. הרצל, מדינת היהודים, עמ' 67–68.

64. בלפר, זהות כפולה, עמ' 101.

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

תעודת [=מטרת] 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.⁶⁶

לצד גישות אלה, היה זרם משמעותי בתנועה הציונית שראה ערך ציוני (גם אם חילוני) בתחיית המשפט העברי ובקבלה חלקית שלו כחוק של המדינה היהודית העתידית. אולם, פעילי הזרם הזה נדחקו הצידה מפני העיסוק הביטחוני וההתיישבותי בראשית שנות ה־30 של המאה ה־20.⁶⁷

לקראת הקמת המדינה הפך הדיון מתיאורטי למעשי.⁶⁸ 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.⁶⁹

בתגובה לפנייה נוספת החליט הרב הרצוג על כינוס אסיפת רבנים שתדון בין השאר ב'החלת דין תורה בתחום המשפט האזרחי והפלילי במדינה'.⁷⁰ אולם בעדותו בפני ועדת החלוקה לא דרש הרב הרצוג להחיל את חוקי התורה במדינה, לעומתו, דווקא משלחת המזרחי

66. מצוטט אצל דון יחיא (שם), עמ' 167.

67. חריס, הזדמנויות הסטוריות, עמ' 33; שמיר, לקס מוריאנצי; לחובסקי, משפט עברי.

68. 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.

69. אליאש, הרבנות ותכנית החלוקה, עמ' 162.

70. שם, עמ' 163.

דרשה זאת.⁷¹ כנראה בהקשר זה פנה הרב הרצוג לרב חיים עוזר גרודז'ינסקי, שהשיב תשובה קצרה בחודש אב תרצ"ח, ובה הציג להסתמך על דרשות הר"ן, בהמשך נשוב להתכתבות זו.⁷²

גל שני של עיסוק בשאלת המדינה על פי התורה היה עשור לאחר מכן, ערב הקמת המדינה. ב'מכתב הססטוס קוו' 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.⁷³

אף שחלקו האחרון של המשפט ('ולא יהיה ברור...') איננו ברור לגמרי, נראה שהכוונה היא שהמדינה שתקום לא תהיה תיאוקרטית. מכתב זה, שעליו חתומים מנהיגים חילוניים ומנהיג דתי סתם את הגולל על האפשרות 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

71. שם, עמ' 168.

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

73. 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.

וחרויות יסוד, כגון חופש הדת, השפה, הדיבור והפרסום, חינוך, אספה והתאגדות.⁷⁴

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 ד"ר ורהפטיג וד"ר מרדכי עליאש שהיה אדם מסורתי. לאחר מכן, מתוך חשש ש'מחלקת 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, וד"ר מרדכי עליאש.⁷⁵

בפני 'המועצה המשפטית' הוצגו שלוש אפשרויות: אימוץ המשפט האנגלי, אימוץ קודקס משפטי אירופאי (כגון השוויצרי), או אימוץ המשפט העברי כמשפט המדינה. בנוגע לסוגיית המשפט העברי, נחלק היישוב היהודי לשלושה זרמים: 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.⁷⁶ בדרך זו תמכו אנשי הציונות הדתית ותומכי המשפט העברי גם יחד. הסכמה זו יצרה הזדמנות מעשית לבסס את המשפט הישראלי על המשפט העברי.⁷⁷ אולם למרות ההסכמות העקרוניות בתוך 'המועצה

74. החלטת האומות המאוחדות.

75. חריס, הזדמנויות הסטוריות, עמ' 29–31.

76. שם, עמ' 32–36.

77. קידר, משפט כחול-לבן, עמ' 85.

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' (לאחר קום 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,⁷⁸ שראה בפתרון זה 'המינימום שבמינימום הנחוץ ברגע זה'. הפקודה התקבלה במאי 1948 ובכך הוכרע הוויכוח על מקומו של המשפט העברי במדינת ישראל בתבוסה צורבת לתומכיו, והזמני הפך לקבוע.⁷⁹

המונח 'תיאוקרטיה' שעמד במרכז השיח הציבורי ערב הקמת המדינה התחלף במהלך השנים במונח 'מדינת־הלכה'. מסתבר שהראשון שעשה שימוש במונח החדש בשיח הציבורי היה דוד בן גוריון במסגרת הוויכוח הציבורי על חוק מיהו יהודי בשנת 1958, כאשר כתב לרב מימון:

ידוע לך כי בהכרזת העצמאות הודענו על חופש דת ומצפון ולא קבענו שמדינת היהודים תהיה מדינת־הלכה, והרבנים ישלטו בה. להפך הכרזנו שזו לא תהיה מדינה תיאוקרטית.⁸⁰

בן גוריון הזכיר לרב מימון את 'מכתב הסטטוס קוו' עליו חתמו שניהם יותר מעשור מוקדם יותר, ובו הסכימו שהמדינה לא תהיה תיאוקרטית.

78. 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.

79. חרים (שם), עמ' 44–51. עוד על ניסוח חוק זה ראו: רדזינר, יסודותיה הנשכחים.

80. אגרת בן גוריון לרב מימון, בתוך: דבר, אל ילבו בארץ.

מן הראוי לציין שמסתבר שהמונח 'מדינת הלכה' הוא תרגום לעברית של המונח **תיאונומיה**, כיוון ששניהם מתייחסים לחוק הדתי ולא לשליטת אנשי הדת. למרות ההבדל בין המונחים, המונח 'מדינת הלכה' החליף בשיח הציבורי את המונח תיאוקרטיה שכמעט שנשכח.

מונח חשוב, שתפס מקום מרכזי בדיונים התורניים לפני ואחרי הקמת המדינה היה 'מדינת-התורה'.⁸¹ מקור המונח בכתביו של הרב ד"ר יצחק ברויאר,⁸² אולם, למשך תקופה מסוימת רבים עשו בו שימוש כדי לתאר את המשטר היהודי האידיאלי, לאו דווקא על פי המשמעות שייחס לו הרב ברויאר.⁸³ כפי שנראה בהמשך, המשמעות המילולית של מונח זה מתארת היטב את המשטר בו תמכו שלושת הרבנים.

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.

6. דוקטרינת 'דעת תורה'

סוגיה חשובה שעמדה ברקע הכתיבה של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן, היא דוקטרינת 'דעת תורה' שיסודה בהוגי הדעות החרדיים. את תמצית הגישה סיכם בראון⁸⁴ כך: 'דעת תורה' במובנה המודרני

81. לשימוש במונח מדינת-התורה ובמונחים דומים, כגון מדינה על פי התורה, ראו: כהן, הטלית והדגל, עמ' 70; 116; 140; 142; 144; 146.

82. הרב ברייער, מוריה, עמ' 144–145.

83. ראו למשל: שביד, מדינת התורה, שטען כי הרב ברויאר לא יצק משמעות קונקרטיה למונח אותו טבע.

84. על סמך המחקרים הבאים: בקון, דעת תורה; כ"ץ, דעת תורה; קפלן, דעת תורה; Kaplan, Daas Torah.

היא 'דוקטרינה המייחסת לגדולי התורה סמכות גורפת ומוחלטת בכל ובכל ענין, בראש ובראשונה בעניני ציבור'.⁸⁵ לדבריו, מוסכם על החוקרים כי דוקטרינה זו היא חידוש לעומת מה שהיה מקובל בחברה היהודית המסורתית שבה הנהגת הציבור הייתה 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.⁸⁶

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. בהמשך נבחן גם כיצד התייחסו לגישה זו הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן, שהכירו היטב את הדוקטרינה עקב מגעיהם עם הציבור החרדי במדינת ישראל.⁸⁷

ב. דמוקרטיה ויהדות

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

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

86. בראון (שם), עמ' 3.

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

1. היחס של העולם התורני למודרנה

משנתם המדינית של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן עוצבה בתקופה שבה כמה 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 העולם התורני עם המודרנה.

לגבי אופי ההתמודדות של המסורת הדתית עם המודרנה הציע ברגר⁸⁸ 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.

ליבמן⁸⁹ מתאר את תגובתה של היהדות האורתודוקסית למודרניות בשתי דרכים עיקריות: הדרך הראשונה היא **ניאומסורתיות**, דהיינו התבדלות חברתית ותרבותית מהמודרניות במטרה לשמור על ההלכה

88. Berger, A Far Glory, pp. 46–41. דגמים אלה מקבילים לדגמים שהציע הרב גינזבורג, קומי אורי, עמ' רה-רטו: הכנעה (מגננה), המתקה (התאמה), והבדלה (מתקפה).

ראו פרסום מוקדם יותר (Berger, The Heretical Imperative) שבו ברגר 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.

89. ליבמן, התפתחויות, עמ' 231–239.

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 הגדרתם של תחומים כנייטרליים 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.

אולם, מסתבר שלא די בדגמים אלה, 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**.

כאמור, לשיטתו של ברגר אחת מדרכי ההתמודדות של היהדות עם המודרנה היא גישת ההתאמה בה מוטמעים ערכים מודרניים אל תוך העולם התורני. בהקשר זה יש להזכיר שאלון⁹⁰ עמד על שתי דרכים להתחדשות ההלכה, קרי החוק הדתי – הפרשנות והתקנות. לכך יש להוסיף את ההכרח 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'⁹¹. בהמשך נבחן באיזו דרך בחרו הרבנים

90. אלון, המשפט העברי, עמ' 246.

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

כאשר התמודדו עם סתירה בין ההלכה לבין המציאות המודרנית שבה הם פעלו.

2. מאפייני דמוקרטיה ליברלית ורפובליקנית

הלינגר טען שדמוקרטיה ליברלית מהווה מפגש בין שלוש מסורות: הדמוקרטיה, הליברלית והרפובליקנית.⁹² הלינגר⁹³ 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 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 ביסודות העמוקים ביותר של שיטת המשטר: אינדיבידואליות, אוניברסליות ורציונליות. **אינדיבידואליות** (במובחן מקולקטיביות) משמע – העמדת היחיד בבסיס החברה, כאשר המדינה היא כלי למימוש צרכיו, זכויותיו ורצונותיו. **האוניברסליות** (במובחן מפרטיקולריות) מדגיש את המכנה המשותף בין בני האדם (האינדיבידואלים), ואת המכנה המשותף שמצדיק שוויון וסובלנות כלפי השונה. **רציונליות** מניחה שזכויות הפרט הן תוצר הכרחי של התבונה. עיקרון זה מהווה בסיס לחופש הביטוי ולפלורליזם, ככלים לבחינה רציונלית של עמדות שונות.

92. הלינגר, דגם הדמוקרטיה, עמ' 21.

93. שם, עמ' 25–27.

בהקשר של רובד עקרונות היסוד, הלינגר⁹⁴ הבחין בין מאפיינים דמוקרטיים, ליברליים, ורפובליקניים. **מאפיינים דמוקרטיים** מדגישים את משמעותה המילולית של דמוקרטיה, קרי את שלטון העם, ובכלל זה: עקרון ריבונות העם, הכרעת הרוב, שוויון זכויות פוליטי (לבחור ולהיבחר). **מאפיינים רפובליקניים** מדגישים את ההיבטים האיכותיים של המשטר, כגון: התפיסה שהמדינה 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 הרצוג, וולדינברג וגורן החזיקו בחלקם גם בעמדות רפובליקניות, יש להרחיב מעט במורשת מדינית זו. לפי חזן,⁹⁵ לרפובליקניות אין הגדרה מוסכמת, אך יש לה מספר מאפיינים משמעותיים. שימוש במבנה 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.⁹⁶

אחד הנושאים שבהם בא לידי ביטוי ההבדל בין הגישה הרפובליקנית לזו הדמוקרטית הוא בשאלה האם נבחר ציבור הוא שליח של הציבור או נאמן.⁹⁷ על פי העמדה הרפובליקנית, נבחר ציבור הוא **נאמן** שאמור

94. שם, עמ' 21.

95. חזן, יסודות רפובליקניים, עמ' 8–9.

96. שם, עמ' 45.

97. Pitkin, *The Concept*, pp. 167–144; Mansbridge, *Rethinking* 97

לפעול על פי שיקול דעתו למען כלל הציבור, זאת מתוך הבנה שאיכות השלטון מחייבת שקבלת ההחלטות תתקבל בידי אנשי מעלה. לעומת זאת, על פי הגישה הדמוקרטית נבחר ציבור הוא **שליח** של בוחריו ועליו לממש את רצונם.⁹⁸

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. חזן⁹⁹ 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.¹⁰⁰ בנוסף, מסתבר שרפובליקניות תומכת ברציונליות 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 המערבית 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

.Representation

98. Rehfeld, Representation Rethought. ראו דיון בעניין עמדת רבנים ציוניים בשאלה זו: גייגר, היציאה מהשטעטל, עמ' 384–386.

99. חזן (שם), עמ' 40.

100. ראו עוד: מלאך, רפובליקניזם, עמ' 93–97, שהביא דעות שונות בשאלה האם רפובליקניות תומכת בפרטיקולריות.

שהביאה בעקבותיה את החילונית ואת האדישות כלפי הדת, והעלתה על נס את החירות האנושית שאינה כפופה לכל סמכות, ובכלל זה לסמכות דתית.¹⁰¹

לגופו של עניין, יש להבחין בין סובלנות ופלורליזם. שגיאה¹⁰² 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.

שגיאה¹⁰³ 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 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).¹⁰⁴

בנוגע לפלורליזם, 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).¹⁰⁵

101. פישר, פתח דבר, עמ' 7-8.

102. שגיאה, אתגר השיבה, עמ' 301.

103. שם, עמ' 306-307.

104. להבחנות נוספות ראו: וולצר, המסורת הפוליטית, עמ' 23.

105. שם, עמ' 309-311.

4. יהדות ודמוקרטיה

סקירה כללית של עמדותיהם של הוגים יהודים בנוגע למשטר הדמוקרטי, עשויה לסייע בהבנת הייחוד שבמעמדתם של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן, בהשוואה לעמדתם של פוסקים והוגים שקדמו להם או לעמדתם של הוגים בני זמנם.¹⁰⁶

כאן המקום להדגיש שהמחקר מגלה, שקיים קושי בזיהוי משנתם המדינית של הוגים יהודים עם דמוקרטיה מכל סוג שהוא. זאת, בעיקר בשל השוני העמוק שבין דפוסי החשיבה של המחשבה המדינית היהודית לאלו של המחשבה המדינית המודרנית, הליברלית או הרפובליקנית. 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, אילו יסודות מכילה משנתו המדינית של הפוסק, בצד תפיסתו התיאוקרטית.

נפתח בכך ששאלת היחס לדמוקרטיה היא תמונת ראי של היחס למלוכה. בתורה נאמר כך לגבי מינוי מלך:

כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי. שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא.¹⁰⁷

המצווה מנוסחת בצורה שאינה רגילה. אין כאן ציווי מוחלט, אלא ציווי הבא כתגובה לבקשת הציבור ('ואמרת אשימה עלי מלך'). הניסוח הדואלי של המצווה הוא היסוד למחלוקת התנאים בשאלה, האם

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

107. דברים יז, יד-טו.

בכלל יש מצווה למנות מלך.¹⁰⁸ לפי רבי יהודה, חייבים ישראל למנות להם מלך, בעוד שלפי רבי נהוראי, מינוי המלך הוא אילוץ שנוצר בשל דרישה לא ראויה של העם, למנות מלך 'ככל הגוים'.

בעקבות מחלוקת זו נחלקו גם הפוסקים. לפי רס"ג, 'שום תשים עליך מלך – מותר לך להעמיד לך מלך'.¹⁰⁹ לאמור, התורה אינה מצווה למנות מלך, אלא מתירה את הדבר. אמנם, רס"ג אינו מבהיר, האם לדעתו אין חובה לכונן ממסד שלטוני, תהא אשר תהא מתכונתו, או שמא כינונו של ממסד שלטוני היא חובה, אך ממסד זה לא חייב להיות ממסד מלוכני.

עמדה שונה בתכלית מציג הרמב"ם. לדבריו:

שלוש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך שנאמר 'שום תשים עליך מלך', ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר 'תמחה את זכר עמלק', ולבנות בית הבחירה שנאמר 'לשכנו תדרשו ובאת שמה'.¹¹⁰

כלומר, ישנה מצווה להקים משטר אנושי מלוכני.

בניגוד לכך בפירושו של אברבנאל לתורה¹¹¹ ניתן למצוא הסתייגות גורפת מן המשטר המלוכני. בדבריו, אברבנאל מציג שלושה טיעונים מקובלים בעד המשטר המלוכני, כדלהלן:

הטיעון הראשון הוא, שהמשטר המלוכני מבטיח את 'האחדות והעדר השיתוף'. כלומר, המשטר המלוכני תורם לאחדות העם ומונע פילוגים ומחלוקות, משום שההנהגה מרוכזת בידי אדם אחד בלבד.

הטיעון השני הוא, שהמשטר המלוכני מבטיח את 'ההתמדה והעדר החלוף'. כלומר, מאחר שהמשטר אינו תלוי בבחירת העם, הוא

108. ספרי, דברים, פרשת שופטים פסקא קנו.

109. רס"ג, דברים יז, טו. וראו גם: אבן עזרא, שם.

110. רמב"ם משנה תורה, מלכים א, א.

111. אברבנאל דברים פרק יז.

נהנה מיציבות שלטונית המאפשרת לו לקדם תכניות ארוכות טווח ולקיים מדיניות עקבית שאינה משתנה בשל חילופי שלטון תכופים, המאפיינים משטר שאינו מלוכני.

הטיעון השלישי הוא, שהמשטר המלוכני מבטיח את 'היכולת המוחלטת'. כלומר, מאחר שכוחו של המלך אינו מוגבל, כמקובל במשטרים שאינם מלוכנים, יכולתו של המלך לקדם מדיניות ראויה לטובת הציבור היא רבה מזו של מנהיג במשטר דמוקרטי או רפובליקני. לאחר הצגת הטיעונים האמורים, אברבנאל מפריך כל אחד מהם.

בנוגע לטיעון הראשון, אברבנאל טען ש'אינו מהבטל שיהיו בעם מנהיגים רבים מתקבצים ומתאחדים ומסכימים בעצה אחת ועל פיהם תהיה ההנהגה והמשפט'. לאמור, גם במשטר שבו סמכויות ההנהגה אינן מצויות תחת יד אדם אחד בלבד, ייתכן שכל הכוחות המנהיגים בעם יתאחדו כדי לקיים ממשל שיש לו קו פעולה אחיד וקבוע ('בעצה אחת'), כמקובל במשטרים דמוקרטיים.

בנוגע לטיעון השני, אברבנאל תוהה: 'ולמה לא תהיינה הנהגותיהם משנה לשנה או לג' שנים כשני שכיר או פחות מזה, ובהגיע תור שופטים ושוטרים אחרים יקומו תחתיהם ויחקרו את פשעו הראשונים באמונתם ואשר ירשיעון ישלם כל אשר הרשיע לעשות?'. לאמור, הגם שחילופי השלטון עלולים לערער את היציבות השלטונית, יש בהם כדי לאפשר ביקורת על פעולות השלטון וחשיפה של שחיתות שלטונית. היתרון של 'ההתמדה והעדר החלוף' עלול אם כן להיהפך לחיסרון גדול, ובשל כך, היציבות השלטונית כשלעצמה אינה יכולה להוות הצדקה לקיומו של משטר זה.

אף בנוגע לטיעון השלישי, אברבנאל טען שהכוח הבלתי מוגבל של השלטון הוא חיסרון ולא יתרון, משום ש'הדין נותן שיחיד ורבים הלכה כרבים, ושיותר קרוב להיות הפשע באדם אחד כמו שאמר (משלי ט"ז) "חמת מלך מל[א]כי מות", משיחטאו אנשים רבים בהוסדם יחד'. לאמור, ריכוז הכוח עלול למנוע שיקול דעת רחב הנחוץ לשם קבלת

ההחלטות, וחמור מכך, הוא מגדיל את הסיכון לניצול הכוח לרעה, כי 'יותר קרוב להיות הפשע באדם אחד... משיחטאו אנשים רבים בהיוסדם יחד'.

אברבנאל אינו מסתפק בהפרכה פילוסופית של הטיעונים בעד המשטר המלוכני, ומבסס את התנגדותו למשטר המלוכני על הניסיון, כי 'הניסיון גובר על ההיקש'. ניסיון זה, המבוסס על מצבן של מדינות שבהן הונהג משטר מלוכני בתקופתו של אברבנאל, מעיד שהמשטר ב'ארצות שהנהגתם על ידי המלכים' משיג תוצאות פחות טובות מאלו של המשטר הרפובליקני המבוסס על הנהגה של 'השופטים ומושלים זמניים נבחרים ביניהם, ומלך אלקים עמהם'. לאור כל זאת, מסקנתו של אברבנאל היא שמצוות מינוי מלך היא בגדר 'דברה תורה כנגד יצר הרע' וטוב היה אילו היה ניתן לוותר על המלוכה.¹¹²

ניתן לסכם ולומר שישנן שלוש גישות ביחס לדמוקרטיה: הגישה השוללת את הדמוקרטיה ומעדיפה את המלוכה (רמב"ם), הגישה הנייטרלית (רס"ג), והגישה המחייבת את הדמוקרטיה ושוללת את המלוכה (אברבנאל). ואכן כך ניתח הלינגר את המקורות בנוגע לרובד של **צורת הממשל**, בדגם שהוזכר לעיל.¹¹³

ברובד של **עקרונות היסוד**, הלינגר¹¹⁴ מזהה במקורות היהודיים מתח סביב ערכים דמוקרטיים, כגון ריבונות העם אל מול מלכות שמיים,¹¹⁵

112. על היסודות הדמוקרטיים בגישתו של אברבנאל עמדו: רביצקי, דת ומדינה, עמ' 75, וכן: Netanyahu, Don Isaac Abravanel, pp. 193–189. ראו גם: בער, דון יצחק אברבנאל; שמואלי, דון יצחק אברבנאל, עמ' 151–209; Strauss, On Abravanel's.

113. הלינגר, דגם הדמוקרטיה, עמ' 33–34. ראו עוד: Blidstein, The Monarchic; גייגר, היציאה מהשטעטל, עמ' 288–315.

114. הלינגר (שם), עמ' 34–39.

115. ראו עוד: קפלן, דעת תורה; כהן, מושג שלושת הכתרים; דון יחיא וזיסר, רציפות ותמורות, עמ' 112–114; כהן, הטלית והדגל, עמ' 20; גייגר (שם), עמ' 279–280.

שוויון פוליטי גם למי שאינם יהודיים,¹¹⁶ 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.¹¹⁷

ברובד של **תשתיות נורמטיביות**, כאמור, דמוקרטיה ליברלית מתאפיינת באינדיבידואליות, אוניברסליות ורציונליות. לפי הלינגר,¹¹⁸ במקורות היהודיים קיימים גם יסודות אלו, אך גם יסודות מנוגדים, שיש בהם יסוד רפובליקני, המדגישים את הקולקטיביות היהודית ואת הפן הפרטיקולרי, קרי הייחודי והשונה שבזהות היהודית מזהותם של לא־יהודים. לכך יש להוסיף עמדות א־רציונליות שזוכות לתמיכה משמעותית בעולם המחשבה היהודי.¹¹⁹

הלינגר מאפיין את משנתם המדינית של הרי"י ריינס, הראי"ה קוק ובית מדרשו, הרי"מ חרל"פ, 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.¹²⁰ את משנתם המדינית של הרב בצמ"ח עוזיאל, הרב חיים הירשנזון, הרב יוסף דב סולובייצ'יק ועוד, מגדיר

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

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

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

119. 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. 179–171.

120. הלינגר (שם), עמ' 356–359.

הלינגר ככזו התומכת ב"הדות דמוקרטית" במפורש או במשתמע, אשר משמעותה פתיחות כלפי ערכים דמוקרטיים בפרט וערכים מודרניים בכלל.¹²¹ לכך יש להוסיף את קביעתו הברורה של שגיא¹²² הקובע שפוסקי ההלכה הציוניים לא קיבלו את הערכים הליברליים.

חזן בחן את המאפיינים הרפובליקניים במשנתם של הרצל, ז'בוטינסקי, בן גוריון, הר"ש פדרבוש¹²³ והר"ח הירשנזון. בפתח הפרק העוסק במשנתם של הרבנים פדרבוש והירשנזון¹²⁴ 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.¹²⁵

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.¹²⁶

בכתביו של הרב פדרבוש מוצא חזן דגש על חשיבות המוסדות והחוק, הפרדה בין מוסד אזרחי שכופה את החוק לבין מוסד דתי שעוסק

121. שם, עמ' 359–361.

122. שגיא, העת הזאת, עמ' 104.

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

124. חזן, יסודות רפובליקניים, פרקים שישי ושביעי, עמ' 189–236.

125. שם, עמ' 189.

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

בחינוך, ובכלל זה, חינוך לערכים של אזרחות טובה ותרומה לכלל, אך ללא כפייה דתית. לדעת חזן, דבריו של הרב פדרבוש אינם כוללים דגם יעיל של משטר שכולל בלמים ואיזונים.¹²⁷

מחקריהם של הלינגר וחזן מבליטים את הנקודה שהודגשה בפתח פרק זה: קשה לזהות את המחשבה המדינית היהודית באופן מלא עם זו הליברלית או זו הרפובליקנית. ובכל זאת, ניתן לזהות בתוך המחשבה המדינית היהודית יסודות דמוקרטיים, ליברליים ורפובליקניים. ממצאים אלה תומכים בגישה ההבחנה עליה עמדנו לעיל.

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.¹²⁸ 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**¹²⁹). 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 למהמקורות 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

127. חזן (שם), עמ' 235–236. ראו עוד: מלאך, רפובליקניזם, עמ' 97–105, שדן בהיבטים רפובליקניים במחשבה המדינית היהודית.

128. אחיטוב, ערכים דמוקרטיים. אחיטוב מציג שם עוד שני דגמים, שלדבריו אין להם תמיכה ברורה ומלאה בקרב פוסקים, ולכן הם לא הובאו.

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

עמדתם של הרבנים הרצוג, וולדינברג וגורן, לאור עמדותיהם של הוגים יהודים אחרים בנושאים אלו.¹³⁰

לפי שגיא,¹³¹ הדת מניחה שיש אמת, ולכן היא יכולה לנקוט דרך של סובלנות, אך לא בדרך של פלורליזם, משום ש'הפלורליזם מנוגד להנחת היסוד של העולם ההלכתי, שלפיה כל ישראל מחויבים בתורה ומצוות מכוח ברית סיני'.¹³² לפיכך, שגיא הודה שבפועל ביהדות הייתה מקובלת גישה של כפייה דתית באמצעים חברתיים, כחרמות ונידויים.¹³³

נהוראי¹³⁴ 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 תמעט להשתמש באמצעי כפייה כנגד ציבור שאיננו מאמין בה.

רביצקי¹³⁵ דן אף הוא בשאלת הסובלנות ביהדות, וזיהה 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.¹³⁶

130. ראו עוד בעניין זה: הרב ברנדס, 'יהדות וזכויות אדם, עמ' 207–213.

131. שגיא, אתגר השיבה, עמ' 312.

132. שם, עמ' 322.

133. שם, עמ' 312–315.

134. נהוראי, כופין אותו, עמ' 364–381.

135. רביצקי, חירות על הלוחות, עמ' 114–138.

136. שם, עמ' 124.

במקום אחר טענת¹³⁷ כי לדעת הרמב"ם ההלכה כוללת כפייה דתית ברשות הרבים, לצד התנגדות לכפייה דתית כלפי אדם חוטא בד' אמותיו. אמנם אין משמעות לקיום מצוות תחת כפייה,¹³⁸ ובכל זאת, ההלכה תומכת בכפייה כנגד מי שחוטא ברבים כדי למנוע התרחבות של התופעה.¹³⁹

אחד המקורות המצוטטים ביותר בהקשר זה, אשר עמד לנגד עיניהם של שלושת הרבנים, הוא דברי החזון איש, שדן בשאלת היחס לציבור החילוני על רקע המקורות ההלכתיים המחייבים ניכור מוחלט כלפי מי שאינו שומר מצוות. לדבריו, מקורות אלו חלים 'בזמן שהשגחתו יתברך גלויה כמו בזמן שהיו נסים מצויין ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעיל כל'. בנסיבות אלה, אי קיום המצוות ביטא מרד גלוי במלכות שמיים, 'ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורענות לעולם ומביא דבר וחרב בעולם'. בהתאם לכך, 'בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם', ההתנכרות למי שאינו שומר מצוות אינה משרתת עוד את תכליתה – לקרב את העם כולו לעבודת ה', אלא היא נראית כ'הוספת הפרצה, [משום] שיהיה בעיניהם [בעיני היהודים החילוניים] כמעשה השחתה ואלומות חס וחלילה', ובשל כך 'עלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת'.¹⁴⁰

מדברי החזון איש אנו למדים אם כן שני עקרונות. הראשון הוא, שהכפייה הדתית צריכה להיבחן במבחן התוצאה – אם היא תגרום לקירוב אנשים לאמונה ולשמירת מצוות, היא רצויה. ואם לאו, יש להימנע ממנה. והשני הוא, שכאשר ההשגחה האלוקית אינה

137. רכניץ, מדינה כהלכה, עמ' 324–330.

138. שם, עמ' 333.

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

140. חזון איש יורה דעה, הלכות שחיטה, ב, טז.

גלויה, אין תמיכה ציבורית בהפעלת כוח כנגד כופרים, וממילא יש להימנע ממנה.

ג. יהדות, ציונות ומדינת ישראל

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 להתמקד לביאת המשיח וליזום באופן ארצי את שיבת היהודים לארץ ישראל, יצרה מחלוקת חריפה בעולם היהודי:¹⁴¹ היו שראו בחיוב את התנועה הציונית, לעומת זאת, היו שראו בתנועה הציונית מעשה שטן, בתוך העמדה החרדית הממוצעת ראתה בהישגי התנועה הציונית, ובראשם בהקמת המדינה, אירוע חסר חשיבות.¹⁴² 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.¹⁴³ ישנו זרם שראה בעצם הקמת המדינה מהלך חיובי מבחינה דתית, אל מול זרם שראה במדינה כלי להגשמת משימות

141. רביצקי, הקץ המגולה; שלמון, אם תעירו, עמ' 213–235.

142. לגישות חרדיות נוספות ראו: סידלר, בין אויב.

143. גייגר, היציאה מהשטעטל, עמ' 108–189.

דתיות.¹⁴⁴ בנוסף, הוא הראה שישנה מחלוקת האם הקמת המדינה היא חלק מתהליך הגאולה המשיחי,¹⁴⁵ ולכן היא כונתה אתחלתא דגאולה,¹⁴⁶ בזמן שאחרים ראו בה מהלך חיובי שאינו קשור לגאולה.¹⁴⁷ חלק ממתנגדי הציונות טענו כי הפעילות הציונית מהווה הפרה של 'שלוש השבועות' שעל פי המדרש השביע הקב"ה את עם ישראל טרם היציאה לגלות.¹⁴⁸ לעומת זאת, היו אחרים שטענו כי השבועות בטלו או שהן אינן מטילות איסור על הפעילות הציונית מסיבות שונות.¹⁴⁹ 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

144. שם, עמ' 113–133.

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

146. 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).

147. גייגר (שם), עמ' 134–168.

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

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

הראוי במשנתם, לעמדתם ביחס למשטר המצוי של מדינת ישראל. לשם כך נסקור את עמדות הפוסקים השונות ביחס למוסדותיה של מדינת ישראל.

2.1. ממשלת ישראל וכנסת ישראל

שאלת סמכות ממשלת ישראל על פי ההלכה התעוררה עם הקמת המדינה, כאשר שאלת גיוס החובה וניהול מלחמת העצמאות עמדו על הפרק. בתוך העולם ההלכתי נוצרו מאז שתי גישות חולקות:¹⁵⁰ האחת, רואה בממשלת ישראל מימוש של מוסד המלוכה הקדום על כל סמכויותיו, ובמרכזו, 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. שוחטמן¹⁵¹ וגייגר¹⁵² זיהו שלושה יסודות לתמיכה בחקיקת הכנסת על בסיס ההלכה, בעיקר בדיני ממונות, פלילים ובענייני מנהל וביטחון:

א. **משפט המלך** – סמכויות מלך ישראל כפי שהן מופיעות בהלכה, שמוענקות גם למוסדותיה של מדינת ישראל.¹⁵³

ב. **הכלל 'דינא דמלכותא – דינא'** – מעניק סמכות הלכתית לחוקים מסוימים של השלטון באשר הוא, הן שלטון יהודי והן שלטון לא־יהודי,¹⁵⁴ הנמקה זו היא המקובלת על ידי פוסקים חרדים,¹⁵⁵ שסירבו לקבוע במפורש שלמדינת ישראל יש את הסמכות הייחודית של

150. בלידשטיין, מדינת ישראל; שוחטמן, הכרת ההלכה.

151. שם, עמ' 419. ראו גם: רכניץ, מדינה כהלכה, עמ' 247–269.

152. גייגר, היציאה מהשטעטל, עמ' 194–218.

153. בעניין זה ראו: גרמן, מלך ישראל.

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

155. רכניץ (שם), עמ' 253.

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.¹⁵⁶

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',¹⁵⁷ שמעמדם זהה לזה של בתי משפט של נוכרים, שהפנייה אליהם אסורה באיסור חמור.¹⁵⁸ פוסקי ההלכה דוחים¹⁵⁹ את הטענה שלבתי המשפט מעמד של 'ערכאות שבסוריא',¹⁶⁰ שהם בתי דין אזרחיים שהוקמו במקומות שבהם לא היו תלמידי חכמים שיכלו לדון על פי דין תורה.¹⁶¹

156. בעניין זה ראו: אלון, המשפט העברי, עמ' 558–630; הנ"ל, סמכות ועוצמה.
157. ברנד, ערכאות של גויים, עמ' 53–64; ססלר, עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 258–259; הורביץ, החרדים ובית המשפט; שפירא, 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.

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

159. 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.

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

161. רמ"א חו"מ ח, א.

במקום אחר טענת¹⁶² 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.¹⁶³ להלן תיבחן עמדתם של פוסקי ההלכה בסוגיה זו, והקשר שבין עמדתם בשאלה האמורה, לעמדתם ביחס למערכת המשפט הישראלית באופן כללי.

הלינגר¹⁶⁴ ורביצקי¹⁶⁵ עמדו על הפער בין עמדות אידיאולוגיות של פוסקי הלכה שהאמינו בחזון של מדינת־התורה, לבין עמדות מעשיות של אותם פוסקים, שלא אחת (כמו במקרים של הרב בצמ"ח עוזיאל והרב ח"ד הלוי) תמכו בפועל בשלטון דמוקרטי ושוויוני. פער זה מקביל להבחנה של רביצקי בין משטר לגיטימי בדיעבד, לבין משטר ראוי, לבין משטר אידיאלי שהוזכרה לעיל.¹⁶⁶ תופעה זו ניתנת להסבר על ידי הדגם של זלינגר,¹⁶⁷ שהבחין בפער בין הממד הפונדמנטלי לממד האופרטיבי באידיאולוגיה. זלינגר ציין שפער זה מאפיין גם את המערכת הפוליטית מפלגתית בישראל.¹⁶⁸

162. רכניץ, תיאוקרטיה ודמוקרטיה, עמ' 71.

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

164. הלינגר, דגם הדמוקרטיה, עמ' 189–217.

165. רביצקי, חירות על הלוחות, עמ' 49.

166. רביצקי, דת ומדינה, עמ' 24.

167. Seliger, Ideology and Politics, p. 109.

168. סלינגר (שם), עמ' 273–274; וכן כהן, הטלית והדגל, עמ' 22.

דומה שאפשר לעשות שימוש בדגם זה גם בהקשר זה 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 בכתיבה 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 הצינונות. 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, יהודים מאמינים ונאמנים. 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

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 לויכוח ציבורי על מקומה של הדת במדינת ישראל?



פרק ב

משנתו המדינית של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג



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 הביוגרפי שלו לעמדותיו ההלכתיות והציוניות.

א. רקע ביוגרפי

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג נולד בכ"ח בכסלו תרמ"ט (1888), בעיר לומז'ה שבפולין¹ לאביו, הרב יואל לייב הלוי הרצוג, שכיהן ברבנות בפולין והיה ציוני נלהב.² 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.³ אותותיו של החינוך הציוני שקיבל הרב הרצוג מאביו בילדותו, באו לידי ביטוי בבגרותו, ביחסו של הרב הרצוג לציונות בכלל ולמדינת ישראל בפרט.

את השכלתו התורנית רכש הרב הרצוג בעיקר בלימוד בחברותא עם אביו, שהיה מורו ורבו. בהיותו בן שש עשרה שנים הוא סיים ללמוד את התלמוד,⁴ ובשנת תרס"ח, בהיותו בן תשע עשרה שנים בלבד, הוא הוסמך לרבנות על ידי הרבנים יוסף שלופר, מאיר שמחה מדווינסק (מחבר הספרים אור שמח ומשך חכמה) ויעקב דוד וילובסקי, הרידב"ז.⁵

-
1. לרשימות ביוגרפיות קצרות על הרב הרצוג ראו: הרשקוביץ, דרכו ושיטתו, עמ' 17, הערה 36.
 2. בזמנו הייתה העיר חלק מתחום המושב של היהודים ברוסיה.
 3. אביו של הרב הרצוג אף הוזמן לשמש כציר בקונגרס הציוני. ראו, מייזליש, תולדות הרב הרצוג, עמ' 13.
 4. הרשקוביץ, יחיד בדורו, עמ' 20.
 5. מייזליש (שם), עמ' 14.
 6. הרשקוביץ (שם), עמ' 21.

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.⁷ מאוחר יותר למד באופן עצמאי משפטים, מדעי המדינה, ספרות ופילוסופיה.⁸

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.⁹ 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.¹⁰

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 והקמת מוסדות קהילתיים, כוועד שחיטה וקרן גמילות חסד.¹¹ עם זאת, הרב הרצוג אף גילה מעורבות בענייני כלל האוכלוסייה האירית שאינם נוגעים במישרין לקהילה היהודית. הוא פעל למען המחותרת האירית

7. שם, עמ' 21.

8. שם, עמ' 22.

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

10. שם, עמ' 23.

11. שם, עמ' 23.

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.¹²

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.¹³ הרב הרצוג הרצה פעמים רבות בפני חברי סניף החברה בלונדון, ואף פרסם מאמרים מחקריים רבים בענייני המשפט העברי.¹⁴

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.¹⁵ אין ספק שניסיון חוקתי זה הכשיר אותו, לימים, למשימה המורכבת יותר, של ניסוח חוקה למדינת ישראל.

12. שם, עמ' 24.

13. רדזינר (יחסו של הגר"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.

14. הרשקוביץ (שם), עמ' 25.

15. שם, עמ' 26.

בשנת תרצ"ז (1937), שנתיים לאחר פטירתו של רבה הראשי הראשון של ארץ ישראל, הראי"ה קוק, מונה הרב הרצוג לתפקיד הרב הראשי של ארץ ישראל,¹⁶ תפקיד בו כיהן עד יומו האחרון בשנת תשי"ט (1959).¹⁷ 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 מווילנה, 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.¹⁸

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

16. על התפקיד התמוזד 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 תש"י, הרב הרצוג, נאומים, עמ' 208-209.

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

18. מיזליש (שם), עמ' 22, ראו עוד: אליאש, הרבנות ותכנית החלוקה, עמ' 155-161.

ואזרחי לאזרחיה הלא־יהודים.¹⁹ כשנה לאחר מכן (תרצ"ט-1939) הוא הופיע גם בפני 'ועדת 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.²⁰ סמוך להקמת המדינה (תש"ז-1947) נאם הרב הרצוג בפני ועדת אונסקו"פ, ועדת האו"ם להכרעה בעניין חלוקת הארץ, וקרא לחברי הוועדה לתמוך בהקמת מדינת ישראל על בסיס טיעונים דתיים, מוסריים והיסטוריים.²¹ הרב הרצוג היה מעורב אף בדיון הציבורי הער בתקופת המרד הערבי הגדול, ותמך במדיניות ה'הבלגה' שאומצה על ידי ראשי ההגנה.²²

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. לאחר הביקור לחצו עליו רבים שלא לחזור ארצה בגלל הסיכון הגדול שהיה כרוך בשייט במהלך מלחמת העולם. אולם הרב הרצוג עמד על דעתו שעליו להיות עם היישוב היהודי בשעות הקשות, ואף הכריז שאינו חושש לחורבן היישוב כי בית שלישי לא ייחרב. ואכן הוא חזר לארץ במסע ארוך דרך אפריקה ומצרים.²³

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

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

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

22. הרשקוביץ (שם), שם, עמ' 24.

23. מיזליש (שם), עמ' 27-28. דומה שתשובה זו רומזת למרכיב מיסטי בגישתו ההלכתית של הרב הרצוג, נרחיב בעניין זה בהמשך.

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.²⁴

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.²⁵

לאחר הקמת המדינה ניסח הרב הרצוג, ביחד עם הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל את ה'תפילה לשלום המדינה',²⁶ ובה שאיפה לשלום, לחזרה בתשובה עולמית ולביאת המשיח.²⁷ 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 שיזונו בעניין.²⁸ הרב הרצוג אף שטח את לבטיו בפני גדולי הדור דאז, ובהם הרב חיים עוזר גרודז'ינסקי מוילנה.²⁹

כמעט עשור לאחר מכן, כשהקמת המדינה נראתה באופק, שב הרב הרצוג לעסוק בשאלות של משטר ומדינה על פי ההלכה, והחל מחורף

24. שם, עמ' 31-39.

25. שם, עמ' 30.

26. ראו על כך: רפל, התפילה לשלום.

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

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

29. ראו לקמן עמ' 179.

תש"ח פעל בצורה נמרצת לטובת ניסוח חוקה למדינת ישראל, בהתאם לרוח היהדות וההלכה.³⁰

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 דיניות ומכון מחקר תורני שנועד לנסח 'קודקס חוקים' תורני מקיף.³¹ 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 יזמן להשתתף בניסוח 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.³² 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.³³

הרב הרצוג צידד בקביעתן של תקנות כהשלמה לדין התורה, כאשר השעה והמקום דורשים זאת. ואכן, בהנהגתם של הרבנים הרצוג ועוזיאל תיקנה מועצת הרבנות הראשית שני מקבצים של תקנות. המקבץ הראשון התקבל עוד טרם הקמת המדינה (תש"ד-1944) והוא

30. הרב 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.

31. הרשקוביץ, יחיד בדורו, עמ' 17.

32. 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".'

33. הרשקוביץ (שם), עמ' 18.

עסק בין השאר בעדכון סכום הכתובה, ובהרחבת חיוב האב במזונות הילדים עד גיל 15.³⁴ המקבץ השני (תש"י-1950), עסק בין השאר בקביעת גיל מינימום לנישואין ובמניעת ביגמיה.³⁵ תקנות נוספות שהרב הרצוג הציע (תש"ט-1949), ובמיוחד בניסיון להשוות בין נשים וגברים בירושה – לא התקבלו. מאז ועד היום כמעט ולא תוקנו תקנות נוספות על ידי מועצת הרבנות הראשית.³⁶ תקנות אלה 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),³⁷ ולאחר קום המדינה ניהל הרב הרצוג מאבקים בעניין קליטת העלייה מארצות ערב.³⁸

הרב הרצוג היה איש אשכולות במובן הרחב ביותר. הוא היה תלמיד חכם מהשורה הראשונה בעולם, הבקיא בכל חלקי התורה, כפי שעולה מספריו הרבים. הוא היה מנהיג ציבור חכם ואמיץ. הוא היה בעל השכלה כללית רחבה שאפשרה לו לגשר בין עולם ההלכה לבין העולם המודרני. והוא היה בעל תחושת אחריות עמוקה לתורת ישראל,

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

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

36. הניסיונות המעטים לתקן תקנות נוספות אחרות על ידי רבנים אחרים, נכשלו (ראו בפרק על הרב גורן לקמן עמ' 280, הערה 112).

37. '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.

38. שם, עמ' 49.

לעם ישראל, לארץ ישראל ואף לעולם כולו. על רקע אישיותו רחבת האופקים והכשרונות, מעניין במיוחד להתעמק במשנתו המדינית.

ב. יצירתו התורנית של הרב הרצוג

כתביו הרבים של הרב הרצוג, ובהם תשובות הלכתיות, מאמרים וספרי עיון ומחקר הם מקור עשיר שיש בו כדי ללמד רבות על משנתו המדינית.³⁹

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.⁴⁰ הכרך השני, שיצא לאור בשנת תרצ"ט, עסק בדיני החיובים.⁴¹ בשנים האחרונות יצא לאור תרגום לעברית של כרכים אלה.⁴²

בשנת תש"ח הוציא הרב הרצוג לאור את ספרו **תורת האהל**,⁴³ 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**,⁴⁴ ובו שטח את משנתו ההלכתית בכל

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

40. Rabbi Herzog, laws of Property.

41. Rabbi Herzog, laws of Obligations.

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

43. הרב הרצוג, תורת האהל.

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

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** בעריכת הרב ד"ר איתמר ורהפטיג.

הכרך הראשון בסדרה זו⁴⁵ 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',⁴⁶ 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'.⁴⁷

אף שהספר לא נכתב כ'כתב הגנה' על המשטר הראוי בעיני תורת ישראל, ברור מאליו 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 תמהו על כך, וטענו שהמהלך הוא תוצאה של התמימות של הרב הרצוג.⁴⁸ יש

45. הרב הרצוג, תחוקה לישראל א.

46. שם, עמ' 12.

47. שם.

48. ראו תמיהתו של: אונא, ההשפעה ההלכתית, עמ' 102-105; והסברו הלא-

ביניהם, שתלו תמימות זו באהבתו של הרב הרצוג למשפט העברי, ש'קלקלה את השורה'. אולם, פעילותו הציבורית של הרב הרצוג במשך השנים סותרת את ההשערה שמדובר באדם תמים שאינו מודע לאילוצי המציאות.⁴⁹

דומה שתמיהה זו יסודה בפער הזמנים שבין כתיבת הספר לפרסומו. הספר נכתב בסתיו-חורף תש"ח,⁵⁰ 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.⁵¹ 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 שנגנז רעיון זה לא היה עוד טעם בפרסומו של ההצעות, שהיו אף עלולות להנציח הסדרים שהרב הרצוג סבר שלא ראוי לאמצם מלכתחילה.⁵² ובכל זאת, יש בספר זה יסודות חשובים להבנת משנתו המדינית של הרב הרצוג.

רציונלי של: הרב ורפהטיג, משפט התורה, עמ' 439–441. ראו הסבר דומה אצל: דוד, חזון המשפט העברי, עמ' 95.

49. 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 ותכנית החלוקה, עמ' 168.

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

51. כפי שפורט לעיל עמ' 45.

52. כהן, הטלית והדגל, עמ' 161.

הכרך השני⁵³ 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 שהצעת, או לדחות הכל'.⁵⁴ אולם למעשה 'הדבר לא בא לידי הצבעה... הסוף היה שהדבר נשתקע והממשלה עשתה מה שעשתה... ונתקבל חוק שוויון גמור בניגוד לדת משה וישראל'.⁵⁵ הרב הרצוג פרסם את הקונטרס כמאמרים⁵⁶ כדי 'שיישאר זכר לדורות ממאמצי בעניין זה, שהיה באמת מכוון לשם שמים'.⁵⁷

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 שבעיניו הייתה זו פשרה ראויה, המשקפת את עמדתו האותנטית.

הכרך השלישי,⁵⁸ 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

53. הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב.

54. שם, עמ' 1.

55. שם.

56. הנ"ל, הצעת תקנות; הנ"ל, הפקר בית דין.

57. הנ"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 1.

58. שם ג.

ערוך: אורח חיים, יורה דעה, אבן העזר, חושן משפט וכן על מצוות התלויות בארץ.⁵⁹

לרגל שנת החמישים לפטירת הרב הרצוג, יצא לאור ספר זיכרון לכבודו, בשני כרכים. בכרך הראשון פורסמו מאמרים, נאומים והרצאות של הרב הרצוג,⁶⁰ אשר רבים מהם נוגעים במישרין למשנתו המדינית. כמו כן, פורסמו בספר מאמרים על הרב הרצוג ומשנתו.

הרב הרצוג עורר עניין רב בעולם האקדמי והתורני ואכן על הרב הרצוג ומשנתו התפרסמו מחקרים רבים. הרשקוביץ⁶¹ התמקד בגישתו המשפטית, ובכלל זה עסק גם במשנתו המדינית. נבות חקרה את גישתו ההלכתית כלפי יהודים שאינם שומרי מצוות.⁶² במשנתו המדינית עסקו מלומדים⁶³ ורבנים⁶⁴ בהקשרים שונים, ואף פעילותו המדינית הייתה נושא שנחקר לא מעט.⁶⁵

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

59. הנ"ל, פסקים וכתבים א"ט.

60. הנ"ל, נאומים.

61. הרשקוביץ, הרב הרצוג כמשפטן.

62. נבות, בין חילוני.

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

64. זולדן, שלטון ומשפט.

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

המדינה והציבור הרחב שאינו שומר תורה ומצוות הביעו התנגדות עזה להטמעת דין התורה במשפט המדינה (לעיל עמ' 44), ואף דרשו גמישות הלכתית, שתאפשר לציבור שאינו דתי 'לחיות בשלום' עם אותם נושאים שבהם ניתן לדין התורה מעמד בלעדי. מצד שני, הרב הרצוג היה בשר מבשרה של היהדות החרדית, שדובריה היו בעיקר הרב אברהם ישעיה קרליץ ('חזון איש')⁶⁶ והרב יצחק זאב סולובייצ'יק (הרב מבריסק), שהתנגדו לכל שינוי בהלכה וראו בו כניעה לכפירה.⁶⁷

על רקע זה פיתח הרב הרצוג גישה מורכבת. אמנם בנאום שנשא הרב הרצוג בערוב ימיו לרגל קבלת פרס ישראל, הוא אמר: 'תורתנו היא תורת חיים. מקיפה היא את היקף החיים ביחיד ובציבור'.⁶⁸ עם זאת, הרב הרצוג גילה יחס אוהד למודרנה ולמדע ואף עודד שילוב של השכלה תורנית ומדעית,⁶⁹ ולא אחת עשה שימוש בחידושים מדעיים במסגרת פסיקת ההלכה.⁷⁰ יחד עם זאת, הרב הרצוג הדגיש שההשכלה האקדמית לעולם אינה תחליף ללימוד התורה המסורתית,⁷¹

66. 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.

67. 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.

68. 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.

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

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

71. הרב הרצוג, נאומים, עמ' 220, הוא הדגיש ש'המוסד הזה לא יהיה בשום פנים ובשום אופן, מתחרה עם מרכזי התורה המבורכים'.

וציין כי הסמינרים המודרניים לרבנים בגרמניה 'עוד לא העמידו לנו אף גדול אחד'.⁷²

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 ושאני רוצה להכניס מיפיותו של יפת לאהלי שם, לא מיניה ולא ממקצתיה'.⁷³ דומה כי דווקא בשל היותו בעל תואר אקדמי בעצמו, חשוב היה לרב הרצוג להדגיש שאין בכוונתו לשנות את רוח הלימוד המסורתית.⁷⁴

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'.⁷⁵ כמו כן, הוא הסתייג משימוש במתודות אקדמיות כמתן הסבר היסטורי או תרבותי להבדלים שבין התלמוד הבבלי לתלמוד הירושלמי,⁷⁶ וטען

72. הנ"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 240.

73. הנ"ל שם ב, עמ' 236.

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

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

76. ראו גם: 'במחקר היסטורי אין לנו עסק וגם לא יועיל לנו' (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 (הנ"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

באופן נחרץ 'שלא התקיימה חס ושלום התפתחות מוסרית בהלכה'.⁷⁷ גישתו של הרב הרצוג לשילוב בין תורה ומודרנה, מהווה יישום של **דגם ההבחנה** הבוחן באופן ביקורתי את המודרנה ובוחר ממנה את היסודות הטובים בעיני המאמין, זאת, בניגוד לגישות המקבלות את המודרנה כמכלול או שוללות את כולה על הסף.

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 לקמן עמ' 102).⁷⁸ ואכן הוא עשה שימוש בכלי זה (כאמור לעיל עמ' 81) 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

חוקי המלך נעשתה בתמורה לקבלת אוטונומיה יהודית בבבל 'ועל מנת כן נתנו להם אותן הזכויות הרחבות שמהן נהנו גולת בבל' (הנ"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 239, ובדומה לכך גם שם, עמ' 121 בהערה).

77. שם ג, עמ' 223–224.

78. 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 לקמן עמ' 129).

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 לעיל עמ' 81).

כאשר אין להתנהלות זו עיגון בספרות ההלכתית, על יסוד ההנחה שהנוהג היה מבוסס על הלכה מקובלת.⁷⁹

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.⁸⁰ הוא אף התחשב במקורות ארכיאולוגיים והיסטוריים כדי לפסוק הלכה בעניינים שונים.⁸¹ כפי שנראה בהמשך, כך עשו גם רבנים אחרים כאשר עסקו בגיבוש משנתם המדינית, והדבר מלמד על ייחודו של התחום ביחס לתחומים הלכתיים אחרים.

2.2. שיקולים מטא־הלכתיים

הרב הרצוג הקפיד להדגיש שאף שדרכו להשתמש ב'כוחא דהיתרא', לעולם תהיה פסיקה זו 'בתוך המסגרת של ההלכה'.⁸² עם זאת, עיון בכתביו של הרב הרצוג מגלה שמעבר לשיקולים ההלכתיים הרגילים, לא אחת הוא השתמש בשיקולים חוץ־הלכתיים, הן לקולא הן לחומרא. את השיקולים האמורים ניתן לחלק לשני סוגים: שיקולים מטא־הלכתיים ושיקולים ציבוריים.

79. הרב הרצוג, תורת האהל, עמ' עז–עט.

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

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

82. הנ"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.

הרב הרצוג עשה שימוש בשיקולים מטא־הלכתיים המבטאים עקרונות־על, שיש בכוחם לדחות את השיקולים ההלכתיים הקלסיים.⁸³ כך למשל, הוא התיר להעביר מבנה לבעלות הכנסייה 'משום איבה ודרכי שלום' וכן בגלל הנימוק ההלכתי, שלפי תפיסתו, הנוצרים אינם עובדי עבודה זרה.⁸⁴

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 הממשל הבריטי, משום שיתפרסם שהיהודים עוברים על הוראות הרבנות.⁸⁵

שיקולים מסוג זה שימשו את הרב הרצוג לא רק לקולא אלא גם לחומרא. כך למשל, מכוח השיקול 'מיגדר מילתא',⁸⁶ 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.⁸⁷

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 ש'זה יהא נראה כאילו אנחנו משלימים

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

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

85. שם ה, עמ' תנו.

86. שם א, עמ' קמד-קמה.

87. הנ"ל, גיוס בני הישיבות, עמ' 265.

עם מציאות של שני מיני יהדות שקולים בתוך האומה, יהדות דתית ויהדות חילונית'.⁸⁸

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 התירה את הדבר, משום ש'נפיק מזה חורבא' [=תצא מזה חורבה, תקלה], משום שהציבור עלול לחשוב שניתן לחלל שבת באופן קבוע על ידי גויים.⁸⁹

הרב אף הזהיר שלא לפרסם⁹⁰ ששימוש בחשמל בשבת אסור רק מדרבנן, מכיוון שהדבר עלול לגרום ליהודים להשתמש בחשמל בשבת.⁹¹ בשיקול מסוג זה עשה הרב הרצוג שימוש גם בדיון על גיוסן של בנות לצה"ל. הרב הודה שבהתאם להלכה, 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.⁹²

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 ש'יש לחוש לשינויים, ודי לחכימא', הן משום 'שלוה

88. הנ"ל, פסקים וכתבים א, עמ' רס.

89. שם, עמ' קצג.

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

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

92. שם א, עמ' רמב-רמג.

יהא הד גדול בעולם, כאילו חס וחלילה התייאשנו מהעיר העתיקה עד כדי כך.⁹³ ברוח זו, הרב הרצוג אף צידד בקבורת הנשיא ויצמן בירושלים דווקא, כדי 'להרגיל את העולם לרעיון שירושלים וכל הנספח לה... בירת ישראל הם'.⁹⁴

שיקול ציבורי נוסף העובר כחוט השני בפסיקתו של הרב הרצוג הוא, ההתרחקות מן המחלוקת.⁹⁵ הרב הרצוג נטה לפסוק שיש לומר ביום העצמאות הלל עם ברכה, אך למעשה לא קבע זאת כחובה מחשש למחלוקת.⁹⁶ 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.⁹⁷

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 תחתיהם, אין שום תקוה לכשרות... ויבשלו גם בשבת'.⁹⁸

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

94. שם ה, עמ' שצא.

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

96. 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').

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

98. שם ד, עמ' פג. באותה תשובה הוא מביא נימוק נוסף: 'שמעולם לא נשמע מהאוכלים שיאמרו שהם טועמים בתבשיל טעם אחר' (שם, עמ' פד). מדובר

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.⁹⁹

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 העיר 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'.¹⁰⁰

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 ש'מוכרחים 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'.¹⁰¹

גם בדיון על זכויותיהן הפוליטיות של נשים (לבחור ולהיבחר) הוא מציין את הלחץ של ארגון האומות המאוחדות, הדורש 'שיווי זכויות לשני המינים'.¹⁰² וכן בדיון על התקנות להשוואת זכויות הממון של גברים ונשים בירושה הוא מציין את האילוצים הבינלאומיים ואת

בתשובה יוצאת דופן כיוון שהעמדה המקובלת בהלכה היא שבישול בשר בסיר חלבי אסור גם אם לא מרגישים בתבשיל את טעם החלב.

99. שם, עמ' קעו.

100. שם, עמ' קנה.

101. הנ"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 3.

102. שם, עמ' 97.

האילוץ הפנימיים 'ורובא דרובא של הנשים רוצות בכך בנוגע לענייני ממונות'.¹⁰³

3. הרב הרצוג והציונות הדתית

הרב הרצוג ראה עצמו שייך לציונות הדתית,¹⁰⁴ וברוב הנושאים עמדתו הייתה במרכז הקונצנזוס של רבני הציונות הדתית.¹⁰⁵ 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,¹⁰⁶ וכך בנוגע לשלילתה של תוכנית החלוקה (לעיל עמ' 77).

בנושאים רבים היו עמדותיו שונות מאלה המקובלות בעולם החרדי, אם כי, אף בנושאים אלה הוא ביקש להקטין את הפער בין פסיקותיו לבין פסיקות רבנים מן הזרם החרדי. כך למשל, אף שהוא התנגד למתן פטור גורף לבני ישיבות מגיוס לצבא,¹⁰⁷ הוא בכל זאת תמך בפטור כדי לשקם את עולם התורה אחרי השואה.¹⁰⁸

103. שם ב, עמ' 123.

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

105. כך בנוגע ליחס למפעל הציוני ולהקמת המדינה (ראו לקמן עמ' 305), כך בנוגע למעמד ההלכתי של הממשלה ומוסדות השלטון במדינת ישראל (ראו לקמן עמ' 148 והלאה) וכך בנוגע לשימוש בהיתר המכירה לשם ביצוע עבודות חקלאיות בשמיטה (הנ"ל, פסקים וכתבים ג, עמ' ריא–ריג, ועוד).

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

107. הנ"ל, גיוס בני הישיבות, עמ' 273.

108. ראו את האיגרת שלו לדוד בן גוריון משנת תשי"ט שבה הוא ביקש פטור גורף לכל לומדי התורה (דיינור, 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.

כמו כן, אף שהוא סבר שבאופן עקרוני אין איסור הלכתי בגיוס בנות לצה"ל, למעשה הוא נטה לקבל את 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.¹⁰⁹

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 פתרוןן 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 תורה, והתנגד בחרפות ללימוד ביקורת המקרא.

המקורות ששימשו 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.

הסתמכות על שיקולים מטא-הלכתיים וציבוריים היא חלק מ'המסגרת של ההלכה' כלשונו של הרב הרצוג, והיא מופיעה בעולם הפסיקה לאורך כל השנים מאז התלמוד. ובכל זאת, ניכר שהפסיקה של הרב

109. הנ"ל, פסקים וכתבים ד, עמ' רלה.

הרצוג הייתה ייחודית בהיותו רב ראשי הנושא באחריות ציבורית רחבה ביותר, וממילא, שיקולים אלה היו דומיננטיים אצלו. לכך יש להוסיף שהרב הרצוג נהג לכתוב בגילוי לב את שיקוליו השונים, כולל תחושותיו ביחס לפסיקה שלפניו. זאת, בניגוד לגישה לגיטימית אחרת המצניעה שיקולים כאלה. לכך יש השפעה על ניתוח כתביו, כאשר מסתבר שיש לנתח אותם כפשוטם ללא צורך בחיפוש אחר כוונות נסתרות, או שיקולים שלא נכתבו במפורש.

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

ד. תיאוקרטיה 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 התיאוקרטיות של 'המשטר הטוב'¹¹⁰ 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.

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

המלך – הרב הרצוג כתב בקיצור בנוגע **לסמכות הביצוע** של המלך, שהוא המפקד העליון של הצבא,¹¹¹ ומכאן ניתן להסיק שהוא ראה במלך ראש הרשות המבצעת ומפקד הצבא.

לדעתו, **סמכות החקיקה** של המלך היא רחבה למדי,¹¹² 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'.¹¹³ אמנם סמכות זו אינה מאפשרת למלך לבטל את דין התורה באופן גורף.¹¹⁴ בכל הנוגע **לסמכות השיפוט**, הרב הרצוג סבור שהמלך אינו מוסמך להקים מערכת משפט מקבילה לזו הדתית.¹¹⁵

סנהדרין ובתי הדין – הרב הרצוג תיאר את הסנהדרין 'לא רק [כ]מוסד משפטי גדול, כי אם גם [כ]שיבה, מתיבתא גדולה, מין אקדמיה של תורה',¹¹⁶ שבידיה גם סמכויות חקיקה נרחבות.¹¹⁷

כהונה – הרב הרצוג מיעט לעסוק בסמכויות הכהונה. אמנם בדיון על הכרעת התלמוד הירושלמי, ש'אין מושחין מלכים כהנים',¹¹⁸ הרב הרצוג הסיק שהכרעה זו לא נפסקה להלכה.¹¹⁹ מסקנה זו מרמזת

111. 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' 156).

112. במקומות רבים כתב הרב הרצוג שיש אפשרות לתקן תקנות על בסיס סמכות בית הדין הרבני ו'המלכות' (ראו למשל, הנ"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 149–150; 151; 161; 171; 172; 173).

113. שם, עמ' 105.

114. שם, עמ' 123.

115. שם א, עמ' 55–56.

116. שם ג, עמ' 294.

117. ראו לעיל, הערה 112.

118. תלמוד ירושלמי, וילנא, הוריות ג, ב.

119. הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 7–8. דברי הירושלמי לא הובאו על ידי

שהרב הרצוג סבר שאין הכרח לייצר חייץ בין אנשי הדת (הכהנים) להנהגה הפוליטית.

הקהילה – הרב הרצוג עסק בסמכות הציבור ונציגיו בהקשרים רבים,¹²⁰ ממכלול הדברים, שבהם עוד ידובר בהמשך, עולה שלקהילה יש סמכות חקיקה.¹²¹ נבחרי הציבור הם שמנהלים את ענייני הפנים של הקהילה, ולאחר חתימת התלמוד וביטול הסנהדרין, הם אף עסקו בשיפוט בעניינים פליליים.¹²²

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!¹²³ אולם מה הייתה משמעותה של תיאוקרטיה בעיניו?¹²⁴ הרב הרצוג הגדיר תיאוקרטיה כך:

הרמב"ם, אולם, כן הובאו על ידי הרמב"ן בפירושו לתורה. יש להעיר כי הרב וולדינברג (לקמן עמ' 199, הערה 85) והרב גורן (לקמן עמ' 270, הערה 76) פסקו כדעת הירושלמי.

120. בעניין זה נכתב פרק בקונטרס תקנות בירושה, שם ב, עמ' 90–94.

121. שם, עמ' 172; וכן שם, עמ' 126–127, נעסוק בכך לקמן בפרק על התקנות עמ' 102.

122. שם א, עמ' 55–56.

123. שם, עמ' 3.

124. 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 הרב 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 בנושא 'המדינה הישראלית

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...**¹²⁵

ודוק, הרב הרצוג אינו מגדיר את התיאוקרטיה כשיטת משטר שבה חוק המדינה הוא אך ורק חוק האלוקים, 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 המאפשרת את קיומו של חוק המדינה במגבלות מסוימות. מסגרת זו מאפשרת חקיקה אנושית כפי הדרוש לפי צרכי המקום והשעה.¹²⁶ מכאן שהוא תמך ב**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 נומוקרטיה, שיש בה מתולדות הכח של ההתפשטות והסתגלות, ובפרט בעניני ממונות היה לה כח זה במדה מרובה, כמו כן בעניני המשפט הפלילי יש בתחוקה הישראלית גמישות רבה.¹²⁷

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

125. שם, עמ' 3.

126. 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.'

127. שם, עמ' 11.

ההגדרה של תיאוקרטיה בדרך זו, נועדה בעיקר לשלול פרשנות שונה של המשטר התיאוקרטי, המקובלת עד היום בקרב רבים שלפיה המשמעות המעשית של שלטון האלוקים היא – שלטונם של אנשי הדת (היירוקרטיה). בהתאם לכך, לצד הקביעה הנחרצת ש'שיטת היהדות במדינה היא בעצם תיאוקרטית',¹²⁸ מדגיש הרב הרצוג ש'יש שיאמרו לך, תיאוקרטיה זו היא הירוארכיה [=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'.¹²⁹ לכן, 'יותר מדוקדק לאמר שהמדינה בישראל מכוונת להיות יותר נומוקרטיה מתיאוקרטיה, לאמר... ממשלת החוק האלוקי, התורה שמן השמים'.¹³⁰

ממשלת החוק האלוקי לא נועדה למטרות רוחניות בלבד, כפי שהדגיש הרב הרצוג בעדותו בפני ועדת החקירה של האו"ם לענייני ארץ ישראל בשנת תש"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.¹³¹

128. שם, עמ' 7-8.

129. שם, עמ' 7-8.

130. שם, עמ' 8, וכן שם, עמ' 11.

131. הנ"ל, נאומים, עמ' 197.

הרב הרצוג שלל כאן את הטענה שהיהודים אינם זקוקים לארץ ולמדינה ודי להם בקיום הרוחני.¹³² לדבריו, המשטר התיאוקרטי נועד אפוא לכונן 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. דברים אלה של איש רוח והלכה, העומדים על חשיבות הקיום החומרי של העם היהודי, מלמדים דבר נוסף על אופיה של התיאוקרטיה הרצויה בעיני הרב הרצוג – לשיטתו, גם הוא בהיותו איש רוח ראה את החשיבות והערך בקיום החומרי, ומכאן, שבמשטר יהודי מתוקן זה מה שמצופה מכל אנשי התורה. יתרה מזו, הרב הרצוג טען כאן כי דווקא השילוב בי חומר לרוח הוא עצמו בעל חשיבות רוחנית. שילוב זה, כפי שנראה בהמשך, בא לידי ביטוי במשטר התיאוקרטי המשלב בין מוסדות דתיים ומוסדות פוליטיים.

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 בגבולות של סמכות החקיקה האנושית (ראו דוגמה לתקנה בעניין זכויות נשים בירושה, לקמן עמ' 134). זאת, כיוון שמצד אחד, קבלה של תקנות רבות עלולה חלילה להפוך את התורה ל'אות מתה', ומצד שני, התנגדות לתקנות וצמצום היקפן עלול לפגוע ביכולת ליישם את חוקי התורה במציאות המודרנית. לפיכך, נדרש הרב הרצוג להגדיר גבולות לחקיקה אנושית שתחזק את יישום התורה ולא תחליש אותו. חשוב לציין שדיונים כאלה נדירים מאוד בהלכה ושאמנם עסקה בגבולות הקבלה של חוקי המדינה ('דינא דמלכותא')

132. כך טען שנים אחר כך ויילר שהוזכר לעיל עמ' 27 בהערות.

אך במציאות פוליטית שונה לחלוטין.¹³³ לעומת זאת, הרב הרצוג היה מהראשונים לעסוק באופן נרחב בשאלת הגבולות ההלכתיים של חקיקה אנושית במדינה המודרנית והדמוקרטית.

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'.¹³⁴

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.¹³⁵

הכלל השלישי הוא, שהתקנה תיקבע עקב שינוי במציאות, הדורש את שינויו של הדין.¹³⁶

ההכלל הרביעי הוא, שהתקנה נובעת מאילוצים חיצוניים, המחייבים את חכמי ההלכה לסטות מן ההלכה הקלסית על מנת להימנע ממכשול ציבורי משמעותי.¹³⁷

133. הרב סדן, נייר עמדה 15, עמ' 14–16.

134. הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב, עמ' 3; וכן שם, עמ' 170; 180; 185.

135. 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).

136. שם, עמ' 95; 137; 171.

137. לא אחת קבע הרב הרצוג שיש להסכים לתקנות בניגוד לדין תורה אם תקנות

3.2. כללי 'לא תעשה' לחקיקה דתית

הרב הרצוג קבע שלושה כללי 'לא תעשה', שבהתקיים אפילו רק אחד מהם אין לתקן תקנה.¹³⁸ הכלל הראשון הוא, שניתן לתקן תקנות בענייני ממון, אך לא ניתן לתקן תקנה שתתיר איסור תורה, כגון תקנה שתתיר למסורבת גט להינשא לאדם אחר,¹³⁹ או תקנה שתתיר עדות נשים על נישואין וגירושין.¹⁴⁰

הכלל השני הוא, שאין לתקן תקנה העוקרת לגמרי את דין התורה. יישומו של כלל זה חייב להיות הן ברמה המהותית, המחייבת את מתקיני התקנה להותיר נסיבות שבהן יתקיים דין התורה כפי שהוא,¹⁴¹ והן ברמה הנוהלית, המחייבת את מתקיני התקנה שלא לעקור את דין התורה באופן ישיר אלא לעשות זאת בעקיפין,¹⁴² אלא אם התקנה איננה נגד דין המפורש בתורה,¹⁴³ או שהיא מאמצת את אחת הדעות הקיימות בהלכה.¹⁴⁴

הכלל השלישי הוא, שתכלית התקנה איננה כדי להידמות לאומות העולם הדמוקרטיות. בהתאם לסייג זה הוא קבע ש'אם הדרישות

אלה הכרחיות כדי לעמוד בתנאים שהציב ארגון האומות המאוחדות להקמתה של המדינה. ראו למשל, לגבי שוויון לבני מיעוטים, שם א, עמ' 19–20.

138. 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, 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.

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

140. שם ג, עמ' 58.

141. שם ב, עמ' 97; 100; 161.

142. שם, עמ' 99, 102, 119; 129; 132.

143. שם, עמ' 157.

144. שם, עמ' 160; 167, נימוק זה הוזכר גם לקמן בנוגע לדין המלכות.

מכוונות לעשות שוויון גמור בין איש לאשה בענייני ירושות, מפני שזהו הדין במשפטי הגוים הדמוקרטיים במערב אירופא... לא נאבה ולא נשמע להם,¹⁴⁵ ואף ש'מצינו שכבר בימי קדם עשו חז"ל תקנות ידועות לטובת האישה והבנות, הם ז"ל עשו זאת על יסוד נימוקים פנימיים.¹⁴⁶

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'.¹⁴⁷

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'.¹⁴⁸

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

146. שם.

147. שם, עמ' 72-73.

148. הנ"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' שנב.

הכלל השני, שאותו מביא הרב הרצוג בהיסוס הוא, ש'אולי גם בספק **פלוגתא דרבוותא** [=מחלוקת גדולים, כלומר, מחלוקת הפוסקים] יש להסתמך בזה בדינא דמלכותא'.¹⁴⁹

ו**הכלל השלישי** הוא, שניתן להסתמך על דין המלכות 'כשדינו אינו בניגוד לדין תורה אלא הוספה לדין תורה בהתאם לרוחה'.¹⁵⁰ 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,¹⁵¹ זאת, משום שההלכה קובעת שבנסיבות אלו מן הראוי להחזיר את האבדה 'לפנים משורת הדין'.¹⁵² הפוסקים הסבירו, שמאחר שההלכה מעודדת את השבת האבדה בנסיבות אלה, אף שדין התורה אינו מחייב את הדבר, לדין המלכות המחייב יש תוקף הלכתי.¹⁵³

יישום הכללים האמורים יוצר משטר המממש את **זגם ההשלמה**, שלפיו השלטון האזרחי נועד להשלים את חוקי הדת ולפעול למען הגשמת הערכים הדתיים בכלים העומדים לרשותו. לאור זאת, ניתן לומר שהרב הרצוג תפס את חוקי המדינה שיש להם תוקף הלכתי, ככאלה המחזקים את דין התורה ומממשים את ערכיו ולא כפשרה עם שלטון זר.

149. הנ"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.

150. הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב, עמ' 72–73.

151. רמ"א חו"מ רנט, ו.

152. שולחן ערוך חו"מ רנט, ה.

153. קצות החושן רנט, ג; אבן האזל נזקי ממון ה, 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).

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 שופט כל הארץ, כביכול, השופט העליון, שהשופטים הם בבחינת שלוחיו'.¹⁵⁴ יתרה מזו, לדעת הרב הרצוג אף השיפוט על בסיס תקנות וחוקים אזרחיים אמור להיות בסמכות בתי הדין הדתיים בלבד,¹⁵⁵ ואף מורד במלכות נידון בסנהדרין ולא על ידי המלך.¹⁵⁶

בהתאם לגישה עקרונית זו הסתייג הרב הרצוג מהכרה הלכתית בסמכותן של ערכאות שיפוט אזרחיות על יסוד התקדים של 'ערכאות שבסוריא',¹⁵⁷ כיוון שלדעתו תקדים זה נועד לתת מענה רק למקום שבו אין תלמידי חכמים הראויים להיות דיינים.¹⁵⁸

הרב הרצוג טען שלמלך לא הייתה מערכת משפט מקבילה לזו הדתית, ואף דחה באופן עקבי את שיטת הר"ן בדרשותיו, שלפי הבנתו של הרב הרצוג צידד בכך, בטענה ש'זהו דבר שאינו מתקבל על הדעת'.¹⁵⁹

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

155. שם א, עמ' 169; שם ב, עמ' 77-78.

156. שם ג, עמ' 301.

157. סנהדרין כג ע"א; רמ"א חו"מ ח, א; שושטמן, מעמדם ההלכתי.

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

159. שם א, עמ' 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

התנגדות זו משתלבת היטב עם התנגדותו לתפיסות שעל פיהן ניתן לשנות את חוקי התורה באופן גורף, כפי שיובא לקמן (עמ' 112).

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.¹⁶⁰ אולם הוא הדגיש שמלך אינו רשאי להפקיר את ממונו של המורד בו, ובכך ביטא את חשיבות ההגנה על הקניין הפרטי.¹⁶¹

הרב הרצוג גם אימץ את עמדת הפוסקים הסוברים שלמלך אין סמכות לאכוף את חוקי התורה 'שאין כח המלך יפה אלא במקרי רציחה, אבל לא בחילול שבת וכדומה'.¹⁶² כלומר, לדעתו, אין למלך סמכות בעניינים דתיים, כך שיש כאן יסוד מסוים של **גישת ההפרדה** בתוך מכלול של **גישת ההשלמה**.

5. ההנהגה הפוליטית

5.1. מקורות הסמכות של מנהיגות הפוליטית היהודית

כאמור, בהלכה ישנם שלושה מקורות סמכות עיקריים למנהיגות הפוליטית: משפט המלך, דינא דמלכותא ותקנות הקהל. משפט המלך עוסק במלך ישראל ולכן הוא מקור מוסכם. לגבי שני המקורות האחרים יש לדון האם לדעת הרב הרצוג הם חלים גם על שלטון יהודי ומדוע.

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).

160. 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).

161. שם, עמ' 88.

162. שם, עמ' 78.

'דינא דמלכותא' – לכאורה ישנה סתירה בדברי הרב הרצוג בנוגע לשאלה האם ניתן לבסס את סמכות החקיקה האזרחית על העיקרון 'דינא דמלכותא'. בעיקרון זה דן הרב הרצוג בשני פרקים של הקונטרס הצעת תקנות בירושה.¹⁶³ 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.¹⁶⁴ לדבריו, גם בעלי התוספות מודים שיש סמכות למלך ישראל להטיל מיסים לצורך הציבור, למשל, כדי לממן את הצבא,¹⁶⁵ או לחוקק חוק כאשר המלך קיבל את הסכמת העם לחקיקה.¹⁶⁶

לגבי השאלה האם יש לפסוק כדעת בעלי התוספות דומה כי קיימת סתירה בדברי הרב הרצוג, משום שבמקום אחד הוא נקט כדעת התוספות, שחוקים של שלטון נוכרי לא חלים בארץ ישראל,¹⁶⁷ ובמקומות אחרים כתב שהכלל 'דינא דמלכותא' חל בארץ ישראל, אמנם, בכל אחד מהמקומות האלה הוא תלה את הכרעתו גם בנימוקים אחרים.¹⁶⁸ עוד יש לציין, שבספרו האנגלי הוא כותב ש'דינא דמלכותא' עוסק בקהילות יהודיות תחת שלטון זר.¹⁶⁹

פתרון לסתירה זו מצוי במכתבו של הרב הרצוג (מתאריך ג' בניסן תש"ח), בנוגע לקונטרס בעניין 'דינא דמלכותא' של אחד מחוקרי מכון

163. שם ב, פרקים ג, ז.

164. לדיןן בשיטת הרמב"ם בעניין זה, ראו: שם, עמ' 108; 126; 233.

165. שם, עמ' 126.

166. שם, עמ' 67.

167. הנ"ל, פסקים וכתבים ג, עמ' רג.

168. ראו למשל, שם ט, עמ' שנב – 'דבר של רבים נוהג דין המלכות'; שם, עמ' קפו – 'שעל מנת כן נכנס המלוה לעסק'; הנ"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"'.¹⁶⁹

169. Rabbi Herzog, laws of property, p. 109.

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.¹⁷⁰

רוצה לומר, באופן עקרוני הרב הרצוג פסק כדעת התוספות שאין 'דינא דמלכותא' בארץ ישראל, אולם, למעשה הוא סבר שיש לו תוקן במקרים רבים, כגון, בתחום הפלילי, וכן ניתן ללמוד מפרטי עקרון 'דינא דמלכותא' לסמכות שלטון יהודי בדרך של היקש.

תקנות הקהל – כאמור, הרב הרצוג סבר שדגם שבעת טובי העיר יכול בהחלט לשמש גם לסמכויות המשטר ברמה הלאומית – 'וכלום מפני שרשותם משתרעת על המדינה כולה, כלום אין כחם יפה במדינה כח ז' טובי העיר בעירם?'.¹⁷¹

בנוגע לסמכות נבחרת 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.¹⁷² הרב הרצוג ציין גם את סמכות נבחרת הציבור לאשר את מינוי המלך,¹⁷³ המממשת את עקרון ריבונות העם. אולם, הרב הרצוג לא כתב שטובי העיר מוסמכים לפקד על הצבא, והדעת נותנת

170. הנ"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 233.

171. שם ב, עמ' 63.

172. שם ב, עמ' 172; וכן שם, עמ' 126-127.

173. שם א, עמ' 142.

שסמכות זו מוקנית אך ורק למלך או לממלאי מקומו. מכאן, שסמכות טובי העיר מקיפה רק את ענייני הפנים.¹⁷⁴

5.2. 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'.¹⁷⁵ 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'.¹⁷⁶ במבט ראשון נראה שהרב הרצוג הציג דגם משטרי שאותו כינינו במסגרת זו בשם – **דגם הכפיפות**. משמעותו של דגם זה היא, שההנהגה האזרחית כפופה לחלוטין להנהגה הדתית, בכל דבר ועניין. אולם עיון מדוקדק בדבריו של הרב הרצוג יגלה שזוהי פרשנות שגויה. זאת מאחר שהרב הרצוג פסק (בעקבות התלמוד והרמב"ם) שלמלך הסמכות לפקד על פעולות צבאיות ללא צורך באישור הסנהדרין.¹⁷⁷

מכאן, שכוונת הרב הרצוג הייתה שהמלך כפוף לחוקי התורה, ולפרשנות של חוקים אלו בידי חכמי התורה, אך אין הוא כפוף להנהגה הדתית בכל הנוגע למימוש הסמכויות שדין התורה קבע שהן מסורות בידי. במימוש סמכויות אלה, המלך מוסמך להפעיל שיקול דעת עצמאי, ולא נדרש לקבל את אישור ההנהגה הדתית בכל הנוגע לשימוש בסמכויותיו.

174. ראו עוד: רכניץ, מדינה כהלכה, עמ' 123–126.

175. שם א, עמ' 4.

176. שם, עמ' 8.

177. שם, עמ' 133.

על כן הדעת נותנת שהרב הרצוג צידד בדגם ההשלמה, שלפיו ההנהגה הדתית וההנהגה האזרחית משלימות זו את זו ומקיימות ביניהן יחסי גומלין. כך עולה הן מדבריו בנוגע לתפקידו של המלך, 'מלך כשר וירא שמים הוא הכח העליון המקיים גם את הדת',¹⁷⁸ 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'.¹⁷⁹

5.3. 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',¹⁸⁰ ללא פירוט והסבר נוסף. לעומת זאת, בתגובה להצעות לחדש את הסנהדרין כדי לבצע שינויים משמעותיים בהלכה כתב הרב הרצוג ש'נתבלבלה מחשבתם לדמות שהסנהדרין הגדולה היא מעין פארלאמנט, מעין גוף מחוקק, שהכוח בידם לשנות את החוקים'.¹⁸¹

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

178. שם ב, עמ' 87.

179. שם ג, עמ' 308. יש להעיר כי הרב הרצוג יישם תפיסה זו על עצמו, כאמור לעיל בעמ' 78.

180. שם א, עמ' 4.

181. שם ג, עמ' 261.

לדבריו של הרב אברהם דוב כהנא שפירא¹⁸² 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 – 'וכמה רחוקה לדעתי סברת דבר אברהם'¹⁸³.

כאמור, עמדתו הברורה של הרב הרצוג הייתה שסמכות החקיקה והשיפוט של חכמי התורה היא דתית. זאת, לעומת סמכות החקיקה האזרחית המסורה בידי המלך¹⁸⁴ ובידי הציבור.¹⁸⁵ 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 תתרום את הסמכות הדתית, והשלטון את הסמכות

182. 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.

183. 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 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 לפניו. לכן מסתבר שההתבטאות השנייה מתמקדת במסקנה העולה מדבריו הרב שפירא שאינה מבוססת בהכרח על קבלת עמדתו.

184. ראו לעיל עמ' 97.

185. לעיל, עמ' 99. 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.

האזרחית. אילו סמכות חכמי ההלכה הייתה גם היא סמכות אזרחית, מסתבר שדי 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'.¹⁸⁶ 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... לפנים בישראל 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.¹⁸⁷

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.

לא ניתן להסיק מכאן שהרב הרצוג תמך בדגם הכפיפות, מכיוון שבמקומות רבים אחרים הדגיש הרב הרצוג את האוטונומיה של

186. שם, עמ' 141.

187. שם ג, עמ' 308.

המנהיג הפוליטי שאיננו כפוף לחכמי התורה. לפיכך, מסתבר 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' 78).

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, מטרת התקנות הראויה היא לחזק את שמירה ויישום התורה, ולכן אין לעשות שימוש בסמכות זו באופן שעוקר לגמרי את דין התורה ואין לתקן תקנות כדי להידמות לאומות העולם ולאמץ תפיסות שזרות לתורה. ככלל, הוא סבר שיש מקום לחקיקה אזרחית בשל שינוי המציאות או כמענה לאינטרסים כלכליים לגיטימיים של הציבור, באשר אלה נייטראלים מבחינה אידיאולוגית ואינם משקפים תפיסות מתחרות לתורה. 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 והן 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,¹⁸⁸ 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.¹⁸⁹

את המשטר הראוי אליבא דהרב הרצוג ניתן ונכון לתאר כדגם **מדינת־התורה**. זאת, כיוון שמונח זה מתייחס להיבט התיאוקרטי המרכזי בו דגל הרב הרצוג והוא מקומו החשוב של חוק התורה. בנוסף, מונח זה רחב מהמונח מדינת הלכה ויכול לכלול גם תיאונומיה חוקתית, שבה יש חקיקה אזרחית, וגם את דגם ההשלמה, בו המנהיג הפוליטי פועל בהשראת התורה ולא על פי הלכה קונקרטי.

ה. דמוקרטיה במשנת הרב הרצוג

1. מבוא: יהדות ודמוקרטיה

מסתבר שבמסגרת הרקע האקדמי והאישי של הרב הרצוג הוא נחשף באופן בלתי אמצעי למחשבה המדינית הדמוקרטית. לאור זאת, מעניין לבחון כיצד הוא ראה את היחס בין יהדות ודמוקרטיה.

במקומות אחדים דן הרב הרצוג בשאלת הסתירה שבין יהדות לדמוקרטיה, ובדרך כלל השיב שקיימת סתירה חלקית. כבר הוזכר

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

189. 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.

כי בעיניו 'המדינה הישראלית לפי תבניתה המסורתית, איננה לא תיאוקרטיה גמורה ולא דימוקרטיה גמורה אלא נומוקרטיה'.¹⁹⁰ 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'.¹⁹¹ משמעותה המעשית של פשרה זו היא ש'ההפרדה בין הדת לבין המדינה אסורה בהחלט, אבל ההרכבה הזאת טעונה עיון עמוק וטיפול וטיפוח רב מצד חכמי התורה'.¹⁹²

הרב הרצוג הכיר אם כן בקיומה של סתירה בין דמוקרטיה לתיאוקרטיה,¹⁹³ 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 שיסודתה בהררי קודש'.¹⁹⁴ מה תוכן 'ההרכבה' בין יהדות ודמוקרטיה עליה דיבר הרב הרצוג?

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.

190. הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 11

191. שם, עמ' 209.

192. שם.

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

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

2.1. אינדיבידואליות

אין 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 הותר 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.

2.2. אוניברסליות

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

רצוננו־שאיפתנו שהיא [=מדינת ישראל] תהא דימוקרטית ברוח הישראלית המקורית... אין זה הכיוון שלנו שהדימוקרטיה שלנו תהא חיקוי גמור, מעשה קוף, משועבדת ברוחה אל הדימוקרטיה של הגויים.¹⁹⁵

אולם בצד אמירות אלה הוא הדגיש שלמדינה יש ייעוד אוניברסלי, ו'סופה [של מדינת ישראל] להיות לאור גויים בדעת אלוהים'.¹⁹⁶ בנאום

195. 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').

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

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, ירוצו ללא הרף גלים אדירים – גלי עקרוני הצדק והחסד והטהרה והקדושה, גלי דעת אלוקים, גלי רעיון השלום העולמי – לכל יושבי תבל.¹⁹⁷

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,¹⁹⁸ וכאמור היה שותף לניסוח החוקה של אירלנד ופעל למען עניי מדינה זו, ואף פעל להנחלת ערכיו של המשפט העברי בקרב משפטנים שאינם יהודיים.¹⁹⁹

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.²⁰⁰ מאידך גיסא, הוא יצא בתוקף כנגד השוואה בין חוקי התורה לחוקי האומות וטען ש'השוואה מהבחינה הפנימית הרוחנית היא דבר שחלילה לנו העלות על הדעת כי כגובה שמים מעל הארץ כן גבהה התורה האלוהית שנתנה לנו מן השמים מאיזו סיסטמה של חכמת משפט שהיא פרי מחשבתם ורוחם של בני אדם'.²⁰¹

מסתבר שהוא הבחין בין השוואה 'פנימית רוחנית' פסולה, לבין השוואה חיצונית, שהיא לגיטימית ורצויה והוא לקח בה חלק בעצמו.

197. שם, עמ' 210–221.

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

199. הנ"ל, המוסדות א, עמ' 69, וראו לעיל עמ' 82.

200. כגון: הנ"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 218–225.

201. הנ"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' תה.

במילים אחרות, הרב הרצוג עמד על השוני המהותי בין המשפט העברי שהוא תורת האל, לבין כל שיטת משפט אחרת שהיא יצירה אנושית. אולם, לדעתו 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 ראייה שחכמי רומי לא הושפעו מחכמי ישראל'.²⁰²

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'.²⁰³ לא מן הנמנע שיחסו המיוחד של הרב הרצוג למשפט האנגלי קשור להיכרות האישית שהייתה לו עם שיטת משפט זו.

נמצא שהרב הרצוג לא ראה סתירה בין הייחוד של עם ישראל לבין העובדה שיש לעם ישראל תפקיד אוניברסלי, להיפך, התפקיד האוניברסלי של עם ישראל נובע דווקא מייחודו.

2.3. רציונליות

היו שביקשו להציג את הרב הרצוג כרציונליסט מובהק, המתרחק מכל נגיעה בנסתר.²⁰⁴ אמנם בכמה מקומות בכתביו מדגיש הרב הרצוג את

202. שם, עמ' תכו, וכן: הנ"ל, המוסדות א, עמ' 428. ראו פירוט במאמרו של רדזינר, יחסו של הגר"א הרצוג, עמ' 506-532.

203. הרב הרצוג, תחוקה לישראל ג, עמ' 220.

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

הרציונליות של ההלכה היהודית. כך למשל, הוא כתב שבדין הממוני והפלילי העברי יש היגיון שניתן להבנה על ידי כל באי עולם, אמירה המדגישה את ההיבט האוניברסלי של התורה.²⁰⁵ נאמן לתפיסה זו, פעל הרב הרצוג 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'.²⁰⁶

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'.²⁰⁷ 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!²⁰⁸

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

206. 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).

207. הנ"ל, הרמב"ם, עמ' 230.

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

דהיינו, מתוך הבנת 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.²⁰⁹ אמירות אלה של הרב הרצוג מלמדות שוב על היותו איש אשכולות יוצא דופן, אדם שהיה גם פוסק הלכה, גם איש אקדמיה וגם בעל זיקה לתורת הנסתר, ואשר הצליח לאחד יסודות שונים אלה לתפיסת עולם מגובשת.

3. עקרונות יסוד דמוקרטיים

העיסוק של הרב הרצוג בעקרונות הדמוקרטיים של המשטר אינו שיטתי, והוא נגזר מן הצורך האקטואלי. בשל כך, חלק מן העקרונות הדמוקרטיים זכו לדיון נרחב ועשיר בכתביו בעוד שאחרים נזנחו או שהדיון בעניינם תמציתי.²¹⁰

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.²¹¹ כמו כן, בעיניו, שיטת המשטר הראויה היא 'מונרכיה תיאוקרטית', כש'הכל מתנהל

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

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

211. הנ"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 261 ('ונתבלבלה 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' 102), באופן שמגביל מאוד את שיקול הדעת של החכמים בהתקנתן של תקנות.

על פי המלך (ומוכן שיש לו יועצים) ובית דין הגדול.²¹² אמנם מינויו של המלך תלוי בהסכמת העם.²¹³

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'.²¹⁴ למדנו אפוא, שבדיעבד, בהיעדר אפשרות למינוי מלך, יש להעדיף מינוי דמוקרטי קצוב בזמן, המשקף את רצון העם,²¹⁵ מכאן נראה שהרב הרצוג דגל בדגם **דמוקרטיה 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',²¹⁶ אם כי, גם גוף זה כפוף למרותה של הסנהדרין, שיש בכוחה 'להעביר ראש של עיר שלא נהג כשורה',²¹⁷ כך שריבונות העם מוגבלת על ידי התורה.

כאן המקום להדגיש, שבניגוד לתפיסה שהנהגה של שבעת טובי העיר מייצגת הנהגה מקומית בלבד, ובשל כך לא ניתן להקיש ממנה להנהגה של מדינה,²¹⁸ כאמור, הרב הרצוג סבר שדגם שבעת טובי העיר יכול בהחלט לשמש גם לסמכויות המשטר ברמה הלאומית. כאשר ההבחנה 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.

212. שם, עמ' 4.

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

214. שם, עמ' 5-6, ראו גם שם, עמ' 137, וכן הנ"ל, פסקים וכתבים ב, עמ' תקכז.
215. לא למותר לציין שעמדה זו לא גובשה עקב אילוץ חיצוני, אלא עקב אילוץ אובייקטיבי – היעדר צאצא ידוע לבית דוד.

216. הנ"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 11.

217. שם.

218. כגון: הרב נבון, על אחווה, סעיף ה.

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. החלטתו שלא להסתמך על אברבנאל שתמך בדמוקרטיה לכתחילה מפתיעה לאור הרקע האישי המודרני שלו, ויתכן שהיא נובעת מעמדתו שלא ניתן להסתמך על פרשנות התורה כמקור הלכתי מחייב.

3.2. שוויון זכויות פוליטיות

הרב הרצוג דן באריכות בסוגיית זכויות פוליטיות לנשים בספרו על החוקה.²¹⁹ אפשר לזהות בדיון זה שני סוגים של טיעונים. הסוג הראשון הוא דיון הלכתי בשאלה האם יש איסור במתן זכויות פוליטיות לנשים, והדיון השני הוא בלחצים החיצוניים למתן זכויות אלה.

במסגרת הדיון הראשון, ההלכתי, הרב הרצוג דן שם בדברי הרמב"ם שכתב שיש איסור למנות אישה לתפקיד של מלכה,²²⁰ אך הוא ציין שיש חולקים על הרמב"ם.²²¹ הרב הרצוג ביסס את עמדתו המצדדת במינוי של נשים לתפקידים ציבוריים הן על כך שלדעתו האיסור ההלכתי אינו חל על מינוי לתקופה קצובה, והן על התקדים שחכמים לא התנגדו למינוי שלומציון למלכה בימי בית שני.²²²

219. 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 שפיטצער, כתורה יעשה) שעסק באותו עניין.

220. הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 97.

221. שם, עמ' 103, 107.

222. שם, עמ' 102.

בעניין זכות הבחירה של נשים התמונה שהוא מציג ברורה יותר, בהקשר זה, הרב הרצוג הזכיר²²³ 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.

במסגרת הדיון השני, בלחצים החיצוניים, הרב הרצוג ציין שהאו"ם התנה את תמיכתו בהקמת המדינה בהענקת זכויות פוליטיות לנשים,²²⁴ ואף ציין שדרישה דומה קיימת גם בקרב היישוב. בנוסף הוא העריך שהימנעותן של נשים דתיות מלהשתתף בבחירות תגרום ל'הריסת הדת חס וחלילה' ובשל כך יש להשתתף בהליך הבחירות.²²⁵

למעשה, הרב הרצוג קבע שאין עילה הלכתית למנוע מנשים לבחור או להיבחר לפרלמנט,²²⁶ אך הוא המליץ שלא למנות אישה לתפקיד של שר.²²⁷ אולם, לצד הכרעה זו לא נמנע הרב הרצוג מלחשוף את הלבטים שלו:

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.²²⁸

223. שם, עמ' 112, ראו גם שם, עמ' 101.

224. שם, עמ' 97.

225. שם, עמ' 98.

226. שם, עמ' 112.

227. שם, עמ' 110.

228. הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 111, ראו עוד שם, עמ' 109. דבריו בעניין זה משקפים מדיניות פסיקה פורמליסטית, המבכרת את ההלכה הפסוקה

הרב הרצוג כתב בגילוי לב שעמדתו האידיאולוגית הדתית שוללת את הפמיניזם, אף שאין לכך בסיס בהלכה. לאור זאת ניתן לומר, שהעמדתו ההלכתית של הרב הרצוג בעניין מעמד האישה, אינה נובעת מכניעה ללחצים חיצוניים,²²⁹ אלא משיקולים הלכתיים, זאת, אף שעמדתו האידיאולוגית הייתה אחרת. בניגוד לכך, את נכונותו לתקן תקנות המשוות את הזכויות הממוניות של נשים לאלה של הגברים הוא נימק בלחצים חיצוניים (לקמן עמ' 129), כך שקשה לטעון שהרב הרצוג חשש להודות שלחצים חיצוניים מהווים שיקול הלכתי בפסיקת ההלכה שלו.

לצד הדיון בזכויות הפוליטית של נשים, אף בנוגע לזכותם של בני מיעוטים לבחור ולהיבחר, הציג הרב הרצוג עמדה דומה.²³⁰ לדבריו, ההלכה שוללת מינוי של נוכרי (לרבות גר תושב) לכל תפקיד ציבורי שיש בו מן השרר, למרות זאת, הוא נטה להתיר זאת על בסיס טיעון הלכתי ושיקול של מדיניות ציבורית. ברמה ההלכתית הוא טען, שככל הנראה, האיסור למנות נוכרי לתפקיד ציבורי אינו חל על מינוי לזמן קצוב.²³¹ ברמת המדיניות ההלכתית הוא טען, שיש להתחשב בדרישה הבינלאומית להעניק שוויון זכויות מלא לכל אזרח, ולהבין שבמשטר הדמוקרטי לא ניתן להפלות אזרחים.

עם זאת, הרב הרצוג סייג ואמר שדבריו בעניין זה נוגעים ל'משרה אזרחית גרידא, לא דתית־ישראלית', וכן, שהמינוי הוא לכל תפקיד ציבורי, למעט התפקיד של 'נשיא המדינה, שהוא בוודאי במקום

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 לקמן (עמ' 129), בפרק על עקרונות היסוד הליברליים.

229. כדעתו של הרב בורגנסקי, הלכה ציונית, עמ' 643.

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

231. שם, עמ' 23.

המלך'.²³² מכאן עולה המסקנה, שמבחינה הלכתית, אין מניעה למנות נוכרי לתפקידים בכירים ביותר,²³³ לרבות רמטכ"ל וראש ממשלה, אם כי, הרב הרצוג המליץ לקבוע הליך בחירה שימנע אפשרות כזו.²³⁴ בהמשך (עמ' 135) נרחיב עוד בעניין זה.

4. עקרונות יסוד רפובליקניים

4.1. הגבלת כוחו של השלטון

כאמור לעיל (עמ' 61), הגבלת כוחו של השלטון היא מעקרונות היסוד של התפיסה הרפובליקנית. בניגוד לכך, לעיל הוזכר שהרב הרצוג צידד במשטר מלוכני. 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.²³⁵ אף בנוגע למשרות דתיות, שבהן העברת התפקיד בדרך זו הייתה מקובלת

232. שם. וראו גם אצל הרב בורגנסקי, בין שיתוף לכיבוש.

233. אם הדבר נעשה בהתאם לרצון רוב הציבור היהודי בארץ: הרב הרצוג, תחוקה לישראל, א, עמ' 95, וכן, הרב הרצוג העדיף שהמינוי יעשה מכוחם של עקרונות כלליים, מבלי שייקבע בחוק במפורש שיש לנוכרי זכות לבחור ולהיבחר. ואכן, כך קרה בחתימת מגילת העצמאות.

234. שם, עמ' 144–145. וראו גם, שם ג, עמ' 25

235. הנ"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' שכח ('משרה משרדית איננה בבחינת שררה שלמדנו ממלך וכהן גדול'). בתשובה אחרת הוא כתב ש'אם 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' שכז). 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).

בחלק מהקהילות היהודיות, שאף הרב הרצוג לתקן תקנה שתבטל את העברת התפקיד בירושה.²³⁶

עמדה זו מאמצת למעשה תפיסה רפובליקנית מודרנית 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. חשוב לציין כי בעניין זה הרב הרצוג אימץ את עקרון מודרני ושאף להחיל אותו בדרך של תקנה על עולם הרבנות, לא מחמת אילוץ חיצוני אלא מתוך הזדהות ותפיסה כי יש בו יתרון. הכרעה זו מהווה דוגמא לגישה של הרב הרצוג לבחון באופן ביקורתי את התפיסות המודרניות ולבחור מתוכן עקרונות המחזקים את העולם התורני מבלי לפגוע בערכיו היסודיים.

4.2. זכות הקניין

בנו של הרב הרצוג, יעקב, שהיה דיפלומט ישראלי, שאל את אביו כיצד היה מגיב אילו התבקש על ידי האפיפיור להצטרף למאבק נגד הקומוניזם. בתשובתו, דן הרב הרצוג ביחסה של ההלכה לקניין הפרטי, שגם הוא ערך רפובליקני, וקבע ככלל ש'תורתנו מכירה את הרכוש הפרטי',²³⁷ ובשל כך 'הפקעת הבעלות ללא יסוד בדיון, היא גזל'.²³⁸ אמנם הוא הסכים שניתן להפקיע את הקניין הפרטי לצורך 'תקנת העולם', ולדעתו, הרבנים הם המוסמכים לקבוע איזו תקנה היא בגדר תקנת העולם.²³⁹

236. 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.

237. שם ב, עמ' תקנא.

238. שם.

239. שם, עמ' תקנב.

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',²⁴⁰ 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'.²⁴¹

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 שינוי הדרגתי ולא של מהפכה, דרך המתקנת את כשלי המשטר הקפיטליסטי בתחום הרווחה מבלי לפגוע יתר על המידה בקניין הפרטי.²⁴²

5. עקרונות יסוד ליברליים

התפיסה הליברלית נשענת בעיקר על שני ערכים: השוויון והחירות. בערך השוויון הפוליטי במשנתו המדינית של הרב הרצוג עסקנו 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 לכחד שבתחומים מסוימים ההלכה היהודית איננה גורסת שוויון זכויות מלא בין נשים לגברים.

240. שם.

241. שם.

242. 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.

לדעת הרב הרצוג, מצב זה אינו נובע מזלזול בכישוריהן של נשים, אלא מן התפקיד השונה שהועידה להן ההלכה היהודית בחיי האומה. הרב הרצוג הוכיח זאת מההלכה הקובעת שאישה ראויה להורות הלכה, 'ולא חילקו בין הוראה בדברים פשוטים או קשים, או בין דאורייתא לדרבנן'.²⁴³ בנוגע לכישורים רוחניים, הרב הוכיח מכך שנשים בישראל היו נביאות, שנשים מסוגלות להתעלות למדרגות רוחניות גבוהות בדיוק כמו גברים.²⁴⁴

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: '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 הזכות להיות מועמדות לבחירות פרלמנטריות, שהן בעלות ידיעות רחבות, וגם הן בבחינת "היתה כאניות סוחר", נושאות ונותנות במסחר'.²⁴⁵

האישה בהליך השיפוט – כאמור לעיל (עמ' 124), 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'.²⁴⁶

243. שם א, עמ' 109.

244. שם ג, עמ' 64, וכן שם עמ' 56–57.

245. שם, עמ' 111, ע"פ משנה למלך על רמב"ם אישות כא, א.

246. שם, עמ' 63–64.

אמנם הוא מסכים לכך שהציבור רשאי לקבל על עצמו את עדותן של נשים או להסמין 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'.²⁴⁷ 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 וחלילה בדיני נישואין, גירושין וחליצה!**²⁴⁸

ההבחנה שבין עדות בענייני 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'.²⁴⁹ רוצה לומר, השוואת זכותן של נשים לזו של גברים לא נעשית מכוחה של

247. שם, עמ' 39.

248. שם, עמ' 58.

249. שם א, עמ' 41.

אידיאולוגיה שווינית, 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,²⁵⁰ 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 עם קום המדינה עמדה נחרצת. לדבריו, יש להתנגד למינוי נשים לתפקידי שיפוט 'בכל תוקף'.²⁵¹ הוא מציין בעצמו שבתקופתו חלק מן המדינות הדמוקרטיות לא הכירו בכושרן של נשים לעסוק בתפקידי שיפוט.²⁵² עם זאת, בהיותו מודע ללחץ הציבורי הצפוי בעניין זה, הוא תר אחר דרך הלכתית שתאפשר את מינויין של שופטות.²⁵³ 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 ודייניות לזמן קצוב, מכוח הסכמת הציבור.²⁵⁴ אמנם אף בנוגע למינוי נשים לתפקידי שיפוט חלה תזוזה בעמדותיו. אם בהצעת החוקה הוא נכון היה לקבל

250. 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 לקמן עמ' 139).

251. 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).

252. שם, עמ' 43.

253. שם, עמ' 44.

254. שם, עמ' 44–45.

נשים לתפקידי שיפוט כמי שכפאו שד, הרי שלאחר שנתיים הוא היה מוכן לתקן תקנה שכזו, ללא כל סייג.

הדבר 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 האוטנטית, 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 בחיבור מיוחד, שבו דן, הן בסמכותם של חכמי ישראל להתקין תקנות, והן בתקנות המוצעות על ידו לגופן.²⁵⁵

הרב הרצוג חשש שמא יזומותיו 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

255. מסקנותיו הובאו: שם ב, עמ' 170–174.

במדינת ישראל.²⁵⁶ ודוק. לא הבנה או הסכמה עם תביעותיהן של נשים יש כאן, ובוודאי לא אימוץ ערכי התנועה הפמיניסטית, אלא פשרה הלכתית עם תביעותיהן הכספיות של נשים, בגלל החשש שהתעלמות מהן תביא לפגיעה במעמד המשפטי של התורה במדינת ישראל.²⁵⁷

התקנה המוצעת היא, שלכל כתובה יתווסף סעיף המשווה את זכויות הבנות לאלו של הבנים, וכן ייקבעו זכויות אשתו של הנפטר בירושה. ממילא, סעיף זה יהפוך למנהג ויחייב גם אם לא יתווסף לכתובה. התקנה אפשרה למוריש שירצה בכך לבחור בנוסח הנצמד לדין תורה הקובע שבנות אינן יורשות, כדי שלא תהיה בתקנה עקירה מוחלטת של דין תורה.²⁵⁸ המנגנון שהציע הרב הרצוג ליצירת התקנה הוא מרתק וחדשני. 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' 103): הימנעות מעקירה מלאה של דין תורה, 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,²⁵⁹ 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

256. שם, עמ' 170.

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

258. שם, עמ' 173.

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

מאוויה, 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.²⁶⁰

חשוב לציין שדבריו אלה של הרב הרצוג דומים מאוד לדברים שכתב בעניין שוויון זכויות פוליטיות לנשים (ראו לעיל עמ' 125). אולם שם הוא ציין בסוף דבריו שאין איסור הלכתי במתן זכויות פוליטיות לנשים ולכן הוא היה נכון לכך, אף שלא הזדהה עם המהלך. לעומת זאת כאן, כאשר ישנו בסיס הלכתי להתנגדות לחיוב האישה במזונות הילדים, שב הרב הרצוג והזכיר את עמדתו האידיאולוגית והתנגד לתקנה שתשנה את המצב. ניתן ללמוד מכאן שהרב הרצוג הסכים לתקנות המשנות את המצב על פי ההלכה כאשר הן תאמו את השקפת עולמו (כגון תקנה שתמנע העברת תפקיד תורני בירושה), והתנגד כאשר הן היו מנוגדות להשקפת עולמו (כגון כאן). אולם, במקום בו דרישה מודרנית לא שינתה את המצב על פי ההלכה, הוא קיבל אותה גם אם היא הייתה מנוגדת להשקפתו.

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 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,²⁶¹

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

261. שם א, עמ' 12–13.

למעט האיסור על חתונה בין יהודי וגר תושב²⁶² (איסור המהווה דוגמה נאה ליישום עקרון 'נפרד אבל שווה' בתחומים מסוימים). בהתאם לכך, המפתח לדיון ההלכתי בזכויות האזרח שיינתנו לנוכרים בני הארץ הוא, האם נוכרים אלה הם בגדר גר תושב או לאו.

בנוגע למוסלמים, הרב הרצוג אימץ את הפסיקה של הרב קוק²⁶³ ולפיה קיום שבע מצוות בני נח מספיק לשם קבלת הזכויות הנובעות ממעמד זה, גם מבלי שהנוכרי עבר הליך פורמלי של קבלת מעמד גר תושב בפני בית דין.²⁶⁴ מאחר שלדעת הרב הרצוג, הדת המוסלמית שוללת עבודה זרה והמוסלמים מקפידים בדרך כלל לשמור על שבע מצוות בני נח, ככלל, ניתן לתת לבני הארץ המוסלמים את הזכויות של גר תושב.²⁶⁵

לגבי הנוצרים (הקתולים בעיקר), המצב ההלכתי סבוך יותר, משום שאמונתם 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').²⁶⁶

באופן רחב יותר, טען הרב הרצוג שהשמירה על זכויות המיעוט הנוכרי הכרחית לשם הגנת האינטרסים החיוניים של המדינה הצעירה, משום ש'אנחנו 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 להגנתם עלינו כנגד ים של אויבים

262. שם, עמ' 12–13.

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

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

265. הנ"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 16.

266. שם, עמ' 16–18.

מדיניים מקיפים מסביב... וגם אין שום ספק שלא יתנו לנו את המדינה היהודית, אלא אם כן נקבע בתחוקה ובמשפט זכות המיעוטים'.²⁶⁷

אמנם יכול היה הטוען לטעון, שאם המחיר שעל ההלכה לשלם לטובת הקמתה של המדינה הוא מחילה על עקרונותיה, 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.²⁶⁸

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 ההלכות שעסקו בזכויות הנוכרי במדינה היהודית מלכונית, משום שהמדינה הדמוקרטית שונה בכך שהיא מהווה מעין שותפות בין יהודים לנוכרים. ממילא, היקף הזכויות של השותף נגזר אך ורק מהיקף תרומתו לשותפות ואינו תלוי בדתו.²⁶⁹ לכן, אין לשלול זכויות אזרח מנוכרי הנושא בכל החובות שמטילה המדינה על אזרחיה היהודים.²⁷⁰ מדובר בטענה בעלת משמעות דרמטית בנוגע לאופייה היהודי של מדינה דמוקרטית, ונרחיב בה לקמן.

267. שם, עמ' 18.

268. לא למותר לציין, שהרב הרצוג התחייב באופן אישי כלפי האו"ם שבמדינה היהודית יישמר חופש הדת של המיעוטים (ראו על כך לקמן עמ' 139), ושלא יופעל עליהם שום לחץ 'לא בכוח, לא בשידול ולא בשום אמצעי אחר' (הנ"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.

269. דיון רחב יותר בחידוש זה ובמשמעותו, ראו לקמן עמ' 153.

270. הנ"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 20, וכן שם, עמ' 220. בספרו האנגלי (הנ"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 כמשפטו, עמ' 301) שיקולים מטא-הלכתיים אלה הביאו את הרב הרצוג בשלב מאוחר יותר לצדד

נמצאנו למדים שככלל, הרב הרצוג צידד במתן זכויות שוות למיעוט שאינו יהודי בארץ ישראל²⁷¹ מכוחם של שיקולים הלכתיים, ומכוחם של שיקולים מטא־הלכתיים.

הנוכרי בהליך המשפטי – הרב הרצוג התחבט מאוד אפילו 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, וניסה למצוא דרך הלכתית להתיר שוויון לנוכרים למרות איסורים אלה.²⁷²

אף בנוגע לעדות, הרב הרצוג הסיק בספרו על החוקה שניתן לקבל עדות נוכרי, למעט בענייני נישואין וגירושין.²⁷³ על הדרך שבה התכוון לפתור בעיה זו ניתן ללמוד מתוכנית ספרו 'תורת האישים' (אחד הכרכים המתוכננים של ספרו באנגלית), שבסופו של דבר לא נכתב. שם הזכיר הרב הרצוג לעצמו: 'להדגיש שיטת רבינו יקר שהיא בעצם שיטת רש"י [שנוכרים] כשרים מן התורה [לעדות], ולהניח שמשום

בתיקון תקנות. אני סבור שיש לפקפק בהשערה זו. משום שספרו האנגלי של הרב הרצוג נכתב עבור קהל לא-יהודי, ובשל כך יש לראות בו ספר אפולוגטי, שאינו מייצג בהכרח את עמדותיו כפי שאלו באו לידי ביטוי בכתביה 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 שיש להעניק לנוכרי זכויות שוות באופן כללי. לפיכך, אינני רואה מקום להסיק מספר זה מסקנות מהפכניות לגבי עמדותיו של הרב הרצוג.

271. על שוויון פוליטי לנוכרים ראו גם לעיל עמ' 126.

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

273. 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.

שלום המדינה, ושלום ישראל בעולם, ובשום לב לשיטה הנ"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.²⁷⁴

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!²⁷⁵

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 להביא לחילון משפט התורה. ואכן, כאשר היוזמה להחיל את משפט התורה נכשלה, גזר הרב הרצוג את ספר החוקה ולא פרסם אותו.

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,

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

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

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'.²⁷⁶

מכתב זה, שלא פורסם על ידי הרב הרצוג (אלא אחר פטירתו), משקף את עמדתו האותנטית של הרב, שכן הוא נמסר לאדם שהרב הרצוג לא ראה צורך להתנצל בפניו, והוא אף 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.²⁷⁷ 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. בענייני ממון צידד הרב לכתחילה בהחלת דין תורה באופן שוויוני על יהודים ועל נוכרים. לעומת זאת, 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.

276. שם ג, עמ' 278.

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

דומה שניתן לשרטט מדרג לגיטימיות של ערך השוויון במשנתו של הרב הרצוג.²⁷⁸

בראש המדרג מצוי **שוויון פוליטי ואזרחי**, שבו דגל הרב הרצוג לכתחילה, הן מכוח תפיסתו את מעמדם של הנוכרי בן זמנו כזהה לגר 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.²⁷⁹ **בענייני ממון**, הרב הרצוג סבר שניתן וראוי לתקן תקנות שישוו את מעמדם של הנוכרים לזה של היהודים. לעומת זאת, בעניין מעמדם המשפטי של נוכרים כעדים וכדיינים הוא הסכים להענקת שוויון בקושי רב. בתחתית 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 'ודאי' שלא יהא בידנו להעמיד הדת על תלה, להלקות על רוב העבירות שבין אדם למקום'.²⁸⁰ את

278. שלא כדעתו של הרב בורגנסקי (הלכה ציונית, עמ' 642–643) שטען באופן גורף, שהרב הרצוג קיבל את ערך השוויון רק בשל אילוצים חיצוניים.

279. ראו ברוח זו: פיקאר, מעמד הנכרי, עמ' 188–193.

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

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'.²⁸¹

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 נורמה זו נפרצת, 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.

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'.²⁸² 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.

281. שם.

282. שם.

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,²⁸³ ובפסיקה הפוטרת אב מן החיוב לשאת באחריות על מזונות ילדיו מאישה נוכרית.²⁸⁴ לעומת זאת, הוא גילה יחס סובלני יותר למחללי שבת²⁸⁵ ואף התיר לצרפם למניין, בניגוד לפסיקה המקובלת.²⁸⁶ בכך הוא קרא להימנע מהפעלת 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. 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.

283. הנ"ל, פסקים וכתבים ה, עמ' תכט-תלד.

284. שם ז, עמ' תקיב-תקיג.

285. 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, שם ט, עמ' שד). בהתאם לגישה זו הוא הכריע שיהודים חילונים כשרים לעדות, משום ש'אין נסיעה בשבת ואפילו עישון וכדומה, הוכחה על שקר בבית דין' (הנ"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 232), ואף הציע לתקן תקנה המכשירה את עדותו של יהודי שאינו שומר מצוות (שם, עמ' 238), אף שהוא סבר שגם ללא תקנה הם כשרים מכוח מנהג בתי הדין (הנ"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' ש).

286. שם א, עמ' עב-עד.

לחילופין, מדובר בשאלה האם יש **תועלת** בהפעלת לחץ על עוברי עבירה, ומכאן שההבדל קשור לשכיחות התופעה. מאחר שחילול שבת היה שכיח בזמנו, הוא סבר שהציבור 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 חברתי על עוברי עבירה יש לנצל כדי ללחוץ על מי שנושא נוכרית, מכיוון שיש בכך 'סכנה איומה לעצם קיום האומה הישראלית'.²⁸⁷ לעומת זאת, חילול שבת, עם כל חומרתו, איננו בעל השפעה ארוכת טווח, ולכן לא כדאי להקדיש לו את הלגיטימציה הציבורית להפעלת לחץ לשם הרתעת עוברי עבירה.

לכך יש להוסיף שכאשר 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'.²⁸⁸ נאמן לתפיסה זו, הוא שלח בשנת תשי"ז מכתב לשר הדתות זרח ורהפטיג,²⁸⁹ 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.

287. שם ה, עמ' תלב.

288. הנ"ל, תחוקה 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.

289. שם ג, עמ' 101-102.

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 השמעת כהניה וראשיה... זה צריך לאסור גם במדינה לא תיאוקרטית, ואפילו במדינה דמוקרטית גמורה'.²⁹⁰ 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 בינלאומית, 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'.²⁹¹ 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'.²⁹² דברים דומים אמר גם בעדותו בפני ועדת החקירה של האו"ם בשנת תש"ז.²⁹³

290. שם, עמ' 24.

291. הנ"ל, נאומים, עמ' 137.

292. שם, עמ' 167.

293. שם, עמ' 199.

מובן מאליו שהדברים נאמרו תחת לחצים חיצוניים, על מנת לשכנע גורמים בינלאומיים לאפשר את הקמתה של מדינת ישראל. אף על פי כן, מדברים אלו עולה שלמען הקמת המדינה ושגשוגה, הרב היה מוכן לאמץ את עיקרון חופש הדת.

6. סיכום

הרב הרצוג הכיר היטב, מתוך ניסיונו והשכלתו, את הדמוקרטיה הליברלית, על יתרונותיה וחסרונותיה. היכרות זו סייעה בידו לבחון לעומק את היחס שבין יהדות ודמוקרטיה, ואכן הוא עסק ברבות מהסוגיות המרכזיות.

הרב הרצוג הכיר בקיומה של סתירה בין דמוקרטיה ותיאוקרטיה, ולו באופן חלקי, ובכל זאת הוא ראה צורך לנסות וליישב את הסתירה ולהציע דגם המשלב יסודות דמוקרטיים בתוך עולם המחשבה וההלכה היהודיים.

התפיסה הליברלית דוחה את הפרטיקולריות מפני **האוניברסליות**. בניגוד לכך, הרב הרצוג גיבש תפיסה מורכבת, המעלה על נס את ייחודיותו של העם היהודי, ודווקא בגלל ייחודו מועידה לו תפקיד אוניברסלי. בעניין זה היה הרב הרצוג לא רק בבחינת 'נאה דורש', אלא גם בבחינת 'נאה מקיים'. הוא ביקש להנגיש את המשפט העברי גם לנוכרים, וראה עצמו מחויב לפעול למען האנושות כולה. יסוד נוסף המאפיין את התפיסה הדמוקרטית הוא **הרציונליות**. בעניין זה מצאנו שהרב הרצוג האמין בשילוב של רציונליות עם אמונה וחכמת הנסתר.

לגבי שיטת המשטר, עמדת הרב הרצוג היא שהמשטר האידיאלי הוא שילוב של משטר מלוכני ודמוקרטי. כאשר הרכיב הדמוקרטי מבוסס על סמכות הקהל לנהל את ענייני הפנים של המדינה. כאשר לא ניתן למנות מלך, צידד הרב הרצוג בעיקרון ריבונות העם, והסיק שבנסיבות אלה יש להעדיף משטר דמוקרטי. הרב הרצוג אימץ את העיקרון הרפובליקני הקובע שיש לרסן את כוחו של השלטון. הדבר בא לידי

ביטוי בשלילת הירושה מאב לבן של תפקיד המלך או של כל תפקיד אחר, ובכלל זה תפקיד דתי. בהקשר זה ניכר שהרב הרצוג מאמץ ערכים דמוקרטיים מתוך הזדהות ולא כפשרה.

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 לנשים ונוכרים 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 ליישומו של עיקרון השוויון באופן המנוגד לדרישות ההלכה.

ניתן אפוא לומר, שעמדתו של הרב הרצוג מושפעת מכמה גורמים: הגורם ההלכתי, עמדתו 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 ליישומו של עיקרון זה. כאשר ההלכה מאפשרת ליישם את עיקרון השוויון אך קיים חשש שהדבר יהפוך חלקים נרחבים בהלכה לחסרי משמעות, היה מוכן הרב הרצוג להביע עמדה התומכת בשוויון ואף לתקן תקנות מיוחדות לשם כך, אך עשה זאת בעל כורחו. בנושאים בהם התקנה נראתה לו ככזו שאינה פוגעת במעמדה וברוחה של ההלכה, הוא תמך בתקנות לקידומו של ערך השוויון.

אף לאופיו של הנושא הנדון הייתה השפעה על הפסיקה. כך, ככל שהדבר נגע לזכויות פוליטיות, גילה הרב הרצוג גישה סובלנית 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.

ככלל, גישתו של הרב הרצוג לדמוקרטיה, ערכיה ועקרונותיה, מימשה את דגם ההבחנה. הוא לא בחר בדרך של שלילת הדמוקרטיה כולה ולא בדרך של אימוץ מלא שלה, אלא בדרך ביניים, שבה איש ההלכה בוחן רכיבים שונים תפיסת העולם הדמוקרטית באופן פרטני וביקורתית לאור ההלכה וערכיה.

בהינתן שהרב הרצוג תמך גם בתיאוקרטיה, שעיקרה שלטון החוק הדתי, קרי במדינת־התורה, הרי שהוא תמך בשילוב מסוים בין מדינת־התורה לבין דמוקרטיה, או במילים אחרות בסוג מסוים של 'מדינת־התורה הדמוקרטית'.

1. היחס לציונות ולמדינת ישראל במשנת הרב הרצוג

1. 'ראשית צמיחת גאולתנו'

על רקע החינוך הציוני שספג בבית (לעיל עמ' 74), 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 או על היבט הלכתי מצומצם כגון מצוות העלייה לארץ. הרב הרצוג ייחס להקמת המדינה משמעות משיחית־גאולית, וראה בשגשוגה התגשמות של חזון הנביאים ותנאי לגאולת העם והעולם כולו.²⁹⁴ מכוח תפיסה זו הוא ניסח יחד עם הראשון לציון הרב עוזיאל את התפילה לשלום המדינה,²⁹⁵ ושיקע

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

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

בתוכה את עיקרי תפיסתו הציונית. לפי תפיסה זו, מדינת ישראל היא 'ראשית צמיחת גאולתנו'.²⁹⁶

עם זאת, הרב הרצוג היה מודע לכך שראשי המדינה הם חילוניים ולכן אין די בהקמת המדינה כפי שהיא. בשל כך התפילה כוללת, לקראת סופה גם את החזון העתידי: 'ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך, ולשמור את כל דברי תורתך ושלח לנו מהרה בן דוד משיח צדקך לפדות מחכי קץ ישועתך. הופע בהדר עוזך על כל יושבי תבל ארצך, ויאמר כל אשר נשמה באפו "ה' אלהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה"'. יש כאן התייחסות הן לחזון הדתי של המדינה, והן לחזון הדתי האוניברסלי, שהיו כאמור חלק בלתי נפרד מתפיסתו של הרב הרצוג.

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' 65). זאת, גם משום שעניין שלוש השבועות הוזכר במדרש אגדה שלא נפסק להלכה, גם משום שהשבועות כבר בטלו על פי דברי האר"י ותלמידיו,²⁹⁷ גם משום שאומות העולם הפרו את השבועה שלהם שלא לשעבד את עם ישראל יותר מדי, וגם משום שהמדינה קמה בהסכמה של אומות העולם ששלטו בארץ ישראל.²⁹⁸

296. 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).

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

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

הנימוק האחרון משמעותי משום שהוא מדגיש את חשיבות ההסכמה של אומות העולם להקמת המדינה. נימוק זה הוא שעמד ביסוד עמדתו של הרב הרצוג,²⁹⁹ שעל מדינת ישראל להעניק שוויון פוליטי ומשפטי לנוכרים, 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.

בהמשך לתפיסתו הציונית והמשיחית, סבר הרב הרצוג שמן הראוי לומר הלל עם ברכה ביום העצמאות, אם כי, נמנע מלקבוע את הדבר כתקנה מחייבת, מחשש למחלוקת (ראו לעיל עמ' 93).

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 ש'יש סימנים ורמזים מדרכי ההשגחה העליונה שהלכה כשמואל... זאת אומרת שראשית הגאולה תבוא בדרך הטבע'.³⁰⁰ ברוח זו הרב הרצוג ראה בכל הפועלים למען הקמת המדינה שליחים של הקב"ה. בהרצל ראה 'שליח מאת ההשגחה העליונה',³⁰¹ את הצהרתו של לורד בלפור השווה להצהרת כורש³⁰² וראה בממלכה הבריטית 'מכשיר בידי ההשגחה העליונה'.³⁰³

בעיני הרב הרצוג, הקמת המדינה הייתה יד ההשגחה העליונה,³⁰⁴ נדבך ראשון בהקמת בית המקדש השלישי, שמובטח שלא ייחרב.³⁰⁵ הקמת

299. כאמור לעיל עמ' 135.

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

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

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

303. הנ"ל, נאומים, עמ' 164.

304. הנ"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 17; 252.

305. הנ"ל, נאומים, עמ' 191, וכן שם, עמ' 192; 223 ('אינני נביא, אבל אני בוטח בנביאים ודבר אלוקיני יקום לעולם. הנביאים באו על שני חורבנות – על ראשון

מדינת ישראל היא בעיניו 'למקדש ולמקלט לעם ישראל',³⁰⁶ כי אילולא הוקמה אחר השואה, 'כלום היתה היהדות יכולה להתקיים?'³⁰⁷ אולם הוא ראה במדינה ערך הרבה יותר עליון. לדעתו, הקמת המדינה מסמנת את 'סוף הגלות, ואחר כך תבוא הגאולה'.³⁰⁸ 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'.³⁰⁹ מכאן, שהרב הרצוג ראה משמעות דתית במדינת ישראל, ואף משמעות משיחית.³¹⁰

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,³¹¹ וקביעתו שאישים פוליטיים היו נציגי ההשגחה העליונה. בכך יש השלמה לשיטתו שכוללת יסודות רציונליים ומיסטיים אלו לצד אלו (ראו לעיל עמ' 120).

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!'.³¹² בדומה לכך, חרף הערכתו הרבה לראש ממשלת ישראל,

ושני, אבל לא על חורבן שלישי בארץ ישראל... לא יהיה חורבן שלישי בארץ, תהיה אתחלתא דגאולה במהרה בימינו אמן ואמן!').

306. הנ"ל, פסקים וכתבים א, עמ' קטז.

307. שם, ב, עמ' תפו.

308. 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.

309. שם.

310. כפי שכתב רביצקי, דת ומדינה, עמ' 13, ובניגוד לדעתו של הרב בורגנסקי, קהילה וממלכה, עמ' 288, הערה 12.

311. הרב הרצוג, נאומים, עמ' 191.

312. 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

דוד בן גוריון, בו ראה 'איש בעל כשרונות גאוניים, יהודי בעל זכויות גדולות בקשר לתהליך ההיסטורי שהסתיים במדינת ישראל',³¹³ הוא ביקר את דבריו בכנסת על כך 'שהלאומיות עיקר, והדת תפלה לה',³¹⁴ והעיר: 'אצטער על חלק זה מנאומי'.³¹⁵

כשהבין שיש המנסים להשפיע על ילדי העולים שלא ישמרו מצוות, הוא הגיב בחריפות רבה, וקרא 'לנעול דלת בפני עושי עוולה... "החוטפים"³¹⁶ המודרניים, ודרש להפסיק את 'ההסתה וההדחה מאמונת ישראל'.³¹⁷

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

כי בצורה מתונה יותר, כשאמר ש'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)

313. הנ"ל, פסקים וכתבים ב, עמ' תקלט.

314. שם.

315. שם.

316. 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.

317. 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).

מדינת ישראל.³¹⁸ 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 הראשית³¹⁹ (ראו לדוגמה הצעתו לתקנות בירושה שנדונה לעיל עמ' 134). 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 ציבוריים. כדי להתמודד עם האתגר הוא טען שאין אפשרות לממש את ההלכה בשלב זה. לדבריו, יש 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.³²⁰

אולם בהמשך הוא מוסיף נימוק מהותי, המנוגד בתכלית לדגם 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 [=מסוים] 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...³²¹

318. 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.

319. כגון שם, עמ' 147, ועוד.

320. שם א, עמ' 19, וכן שם, עמ' 217.

321. שם, עמ' 20.

על עמדה זו חזר בקונטרס על תקנות בירושה:

שהמדינה מיסדת 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.³²²

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

בחניה של ההקשר בו הרב הרצוג עשה שימוש בדגם השותפות מובילה למסקנה, שבדגם השותפות נעשה שימוש אך ורק על מנת להצדיק מתן זכויות אזרחיות לנוכרים, זכויות שאין ההלכה מעניקה להם במדינה שהיא 'מלכות ישראל'. ניכר אם כן שהשימוש בדגם השותפות נועד לתת מענה נקודתי לבעיית מתן זכויות לנוכרים בלבד, והוא איננו מבטא את תפיסתו העקרונית של הרב הרצוג בנוגע למשמעותה ההלכתית של מדינת ישראל.

אשר על כן, מסתבר שלדעתו הקמת המדינה נעשתה בשני שלבים: בשלב הראשון קמה מדינת ישראל שהיא אכן 'מלכות ישראל', וחלו עליה כל החובות המוטלות על מלכות ישראל. בשלב השני 'מלכות ישראל' בחרה להקים מדינה בשותפות עם נוכרים, ומכוחה של שותפות זו יש להעניק שוויון זכויות לנוכרים במדינה. ואולם הענקת שוויון זכויות לנוכרים אינה יכולה להתיר ל'מלכות ישראל', שהיא צד לשותפות, לעבור על חוקי התורה.

הוכחה לכך ישנה בהגדרתו של הרב הרצוג את היישוב היהודי ערב הקמת המדינה כ'מלכות ישראל' הרשאית לפתוח במלחמה עם אויביה, ואלו דבריו:

322. שם, עמ' 220.

ועתה הנה מלחמה זו על פי הרשויות המקומיות בכח הציבור של כל אחד ואחד [מ]ההסתדרויות, ובתוכם ההסתדרויות הדתיות... ומי זה יוכל לאמר שכל [אלון] ביחד אין להם הכח של מלך בישראל?³²³

כך הוא כתב בתשובה לחברי ארגון עזרא מחודש אדר ב' תש"ח (טרם הקמת המדינה) לגבי הלחימה שהחלה אחרי החלטת האו"ם על חלוקת הארץ:

הציבור כולו, או רובו, כפי שביאר כבר קודמי הגאון [=הראי"ה קוק] בשו"ת משפט כהן (סימן קמ"ד אות ט"ו א') יש לו הסמכות של מלך ישראל, והרי גיוס זה הוכר מטעם הרוב הגדול של היישוב בארץ ישראל, שהוא בבחינת כל קהל ישראל.³²⁴

ברור שהיישוב היהודי היה מורכב אך ורק מיהודים, ולכן הרב הרצוג סבר שיש לו מעמד של 'מלכות ישראל'. בשלב השני, עם הקמת המדינה, הסכים היישוב היהודי לשתף גם נוכרים במדינה, ובמסגרת השותפות הם זכאים לזכויות ככל אזרח. אולם, כאמור, שותפות זו לא פטרה 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. כאמור, בספרו של הרב הרצוג על החוקה הוא כתב לא ניתן למנות בן מיעוטים לתפקיד הנשיא 'שהוא בוודאי במקום המלך'.³²⁵ ואכן, 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

323. הנ"ל, גיוס בני הישיבות, עמ' 261, ראו עוד: שם, עמ' 132.

324. הנ"ל, פסקים וכתבים א, עמ' ריג; וכן שם, עמ' רכ; רכג; שם, ב, תקכ.

325. הנ"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 23. ראו גם אצל הרב בורגנסקי, בין שיתוף לכיבוש.

בהמשך הדברים הוא סייג, ש'נשיא המדינה אינו מלך ממש והוא רק לזמן... אבל ודאי... שכבודו הוא כבוד האומה'.³²⁶ בשל כך, חרף מעמדו הרם של נשיא המדינה, הרב הרצוג היה סבור שניתן 'להתנות שיתבטל מינויו כשיצא חייב על יסוד אשמה ידועה'.³²⁷

באופן דומה סבר הרב הרצוג שיש להנהגת היישוב, ולאחר מכן לממשלת ישראל, את כל הסמכויות של מלך ישראל המופיעות בהלכה, על יסוד דברי הרב קוק³²⁸ בעניין זה.³²⁹ דברים אלו משקפים את מגמתו של הרב הרצוג לתת למוסדותיה של מדינת ישראל מעמד של המוסדות הפוליטיים הקיימים בהלכה.

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' 36), הר"ן בדרשותיו, הציע 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.

326. הנ"ל, פסקים וכתבים ה, עמ' שצב.

327. הנ"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 27.

328. הרב קוק, משפט כהן, קמד.

329. 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.

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 כך:

על דבר עיבוד החוקה של שלטון התורה במדינה העברית. בנוגע להמשפטים – זהו באמת ענין קשה שראוי להתישב הרבה בזה. לפי מושכל ראשון, חשבתי אולי אפשר לסדר באופן כזה שהשופטים בדיני ממונות בין ישראל לחבירו יהיו הרבנים שיוכלו להזמין ולהוציא פסק דין שכוחו יפה ע"פ החוק, ובנוגע להמשפטים בין יהודי ואינו יהודי יהיה ע"פ משפט כללי. בנוגע לגנבות וגזלות ושאר יסודות עונשין – כפי הנראה מתשובת הר"ן היה משפט מלוכה מיוחד לבד הבית דין הדנים ע"פ דין תורה. כי באמת קשה הדבר לתקנת המדינה שהגנב יפטור את עצמו בכפל, ומודה בקנס יהיה פטור לגמרי. וע"כ שבכגון זה צריך תקנות המדינה כענין בית דין מכין ועונשין וכו'.³³⁰

דהיינו, יש להקים מערכת נפרדת ליהודים ומערכת נפרדת ללא-יהודים, בנוסף, את התחום הפלילי יש להסדיר בעזרת הדגם הכפול של הר"ן שמאפשר הקמת מערכת משפט אזרחית לעניין זה. אולם הרב הרצוג דחה בשתי ידיים דגם זה. לדבריו, גם החקיקה האזרחית במדינה היהודית חייבת להיות תואמת לדין התורה, וכפופה לו. 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 ל'מלכות של

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

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'.³³¹ 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 המנוגדת לדין התורה. לעיל (עמ' 108) נדונה השאלה האם לדעת הרב הרצוג יש בכלל מקום להסתמך על 'דינא דמלכותא' כאשר מדובר על שלטון היהודי בארץ ישראל, והמסקנה הייתה שלילית. כך שנראה שהטיעון של הרב הרצוג כאן, השולל חקיקה המנוכרת לדין תורה, הוא רק חלק מתפיסתו, שבאופן כללי שללה את האפשרות לבסס את סמכות השלטון היהודי על 'דינא דמלכותא'.

יחד עם זאת, הרב הרצוג הוביל להתקנתן של תקנות לטובת פתרון אתגרי השעה שאין בהלכה מענה להם. בקונטרס 'תקנות בירושה' הוא הסביר שהתקנות יתבססו על סמכות הרבנות הראשית בצירוף **מלכות ישראל**,³³² כאשר מסתבר שכוונתו הייתה לחקיקה של הכנסת. במקום אחר בקונטרס זה הוא הסביר, שסמכות החקיקה של מדינת ישראל מבוססת על **תקנת הקהילות**³³³ או על הסכמת הציבור.³³⁴ נמצא שהוא הבין שיש תוקף לחקיקה על בסיס משפט המלך או על בסיס תקנות הקהל ולא על בסיס 'דינא דמלכותא'.

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

332. שם, עמ' 147.

333. שם, עמ' 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'. לדיון בשאלת תחולת 'דינא דמלכותא' בארץ ישראל ראו לעיל עמ' 109–110.

334. שם, עמ' 127.

מן ההסתמכות על תקנות הקהל הסיק הרב בורגנסקי³³⁵ שלדעת הרב הרצוג סמכות החקיקה של הכנסת היא 'גלותית' במהותה, ונועדה לתת למדינה פטור מקיום החובות שמטילה ההלכה על השלטון היהודי. אולם בהמשך הוא עצמו³³⁶ 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.³³⁷

ואכן להנחה שתקנות הקהל מבטאות דין גלותי אין בסיס בדברי הרב הרצוג. כאמור, אף שהרב הרצוג כתב שעיקרון דינא דמלכותא מתאים לחיים בגלות, הוא לא כתב דבר דומה בנוגע לתקנות הקהל. לכן, סביר להניח שבעניניו תקנות הקהל, המשלימות את התורה, אינן ייחודיות לגלות אלא נתונות לכל קהל יהודי, ובכלל זה הקהל היהודי של מדינת ישראל הריבונית.

קשה גם לקבל את קביעתו של הרב 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

335. הרב בורגנסקי, קהילה וממלכה, עמ' 278–285.

336. הנ"ל, הלכה ציונית, עמ' 638–640.

337. שם, עמ' 647. לפיכך הוא טען (שם) שהרב הרצוג לא הצליח להכריע האם מדינת ישראל היא ביטוי של מלכות או של גלות, ומסיק שבאופן כללי הרב הרצוג התקשה להכריע בסוגיות רבות. אף טענה זו אינה תואמת את הממצאים במסגרת זו. אמנם, בסוגיות רבות הרב הרצוג הביא נימוקים שונים התומכים בעמדתו, אולם, למיטב הבנתי זו הדרך המקובלת אצל פוסקי הלכה, שאינה משקפת בהכרח חוסר רצון (או יכולת) להחליט. מטרתה היחידה היא לגבות את ההכרעה הברורה של הפוסק בנימוקים שונים (ראו דברים דומים של הרב גורן בעמ' 314). ראו גם, פיקאר, מעמד הנכרי, עמ' 192, שעמד על כך שהרב הרצוג התבסס על נימוקים שונים כדי להצדיק מתן זכויות פוליטיות לנוכרים.

ציבוריים. אשר על כן ברור שלדעת הרב הרצוג הסתמכות זו לא פטרה את המדינה מחובותיה ההלכתיות.

נוסף על כך, כפי שהרב בורגנסקי 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 כממלכות 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.

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.³³⁸ 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 הגאון הלאומי היה צריך לעמוד כתריס בפני ההתבוללות הסיטונית הזאת, בפני החיקוי המשפיל הזה... ומה

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

גדול חילול ה' כשמדינת ישראל מסגלת לה ספר חוק ומשפט משל הגויים!³³⁹

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,³⁴⁰ כגון חוק המאפשר כתיבת צוואה ללא עשיית מעשה קניין תקף על פי ההלכה. זאת, על בסיס 'דינא דמלכותא'³⁴¹ ומנהג המדינה.³⁴²

באופן דומה, כאשר חוקקה הכנסת את חוק הירושה הקובע שאלמנה תקבל חלק מהעזיבון, אף שלכאורה הדבר מנוגד להלכה, הרב הרצוג צידד בחוק, הכיר בתוקפו, והעיר: 'אני בעצמי הצעתי כך בהצעת התקנות [=שנת תש"ט] שלי'.³⁴³ 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 הפליה 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

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

340. שם, עמ' 137.

341. 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.

342. שם ב, עמ' 143–144, וכן בעניין זה: הנ"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' רפא; עמ' שט.

343. 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' (הנ"ל, תחוקה לישראל ג, עמ' 179), דהיינו, הרב הרצוג לא קיבל את החוק ואת שיקול דעתו של המחוקק.

בעניין כזה שלפנינו... אין זה כלל עוקר דבר תורה אלא מוסיף על התורה.³⁴⁴ זאת בהתאם לדעתו העקרונית, שמן הראוי לתקן תקנות שיעניקו שוויון למיעוטים.³⁴⁵

הרב הרצוג אף הכיר בתוקפם של חוקים שהוא עצמו לא הציע לתקן בעניינם תקנה, ואפילו בענייני ירושה הנתפסים כמורים יותר, כאשר סבר שהחוק אינו מנוגד לדין התורה.³⁴⁶

נמצא שהרב הרצוג אמנם התנגד להתנכרות העקרונית של הכנסת מחוקי התורה, ובכל זאת, לא ראה מניעה לבחון ולקבל חוקים ספציפיים לאור עקרונותיו ההלכתיים. גם כאן ישנו מימוש מובהק של **דגם הבחנה**, על פיו איש ההלכה אינו הולך בדרך של קבלה או שלילה כוללת, אלא בדרך של הבחנה פרטנית בין חוקים שונים.

5. בתי המשפט

מנקודת מבטו של הרב הרצוג, הרשות השופטת של המדינה היהודית אמורה להיות דתית. לפי ססלר,³⁴⁷ 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**,³⁴⁸ בעוד שברנד³⁴⁹ סבר שהיא מטעמים **לאומיים**. מסתבר שהנימוק העיקרי להתנגדות היה דתי כפי שעולה משיטתו העיקבית של הרב הרצוג שמערכת המשפט במדינה

344. שם, עמ' 278.

345. ראו לעיל עמ' 162.

346. הנ"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' קפו; רפז; רצד; שם ג, עמ' רג.

347. ססלר, עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 65–69.

348. שם, עמ' 266–267.

349. ברנד, ערכאות של גויים, עמ' 60.

היהודית הראויה אמורה להיות מערכת דתית, והנימוקים הלאומיים נכתבו לאוזני הציבורי החילוני.

בשנת תש"ח 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' 315) שההלכה עשויה להכיר בלגיטימיות של בתי משפט על יסוד תקדים 'ערכאות שבסוריא'. דהיינו, ערכאות אזרחיות שאינן דנות על פי דין התורה שמונו במקומות שבהם לא היו תלמידי חכמים (ראו לעיל עמ' 67). וכן על יסוד דגם מערכת המשפט הכפולה שהציע הר"ן בדרשותיו.³⁵⁰

הרב הרצוג חלק עליו וטען 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 דיינים שיודונו מאומד דעתם ומנמוסים, במקום שיש תלמידי חכמים בעלי מדע [=ידע תורני]... זהו בוודאי פשע'.³⁵¹ הוא גם דחה את האפשרות לתת הכשר הלכתי לערכאות אזרחיות מכוח גישתו של הר"ן, משום שכאמור לעיל,³⁵² הרב הרצוג דחה את גישת הר"ן מכל וכל.³⁵³

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

350. הפולמוס בעניין זה פורסם מעל דפי העיתון 'הצפה', ומאוחר יותר פורסם על ידי הרב ורהפטיג בשולי הספר: הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, עמ' 146–180.

351. 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.

352. עמ' 107.

353. שם, עמ' 167.

בקודקסים של הגויים, כי מה יועיל לנו, מכיון שהם נחקקו בניגוד לדיני תורה ושלא בדרך של תקנות, תוך שיור מקום לדין התורה לחול, וע"י עצות ידועות, על פי חכמי התורה'.³⁵⁴ 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 בזמנו העדיפו להימנע מעיסוק בפלילים, והעדיפו שעניין זה יטופל על ידי בתי המשפט האזרחיים.³⁵⁵ בשל כך, הרב הרצוג השלים עם העברת סמכות השפיטה בעניינים פליליים לבתי משפט אזרחיים.³⁵⁶

בחינה של הצעותיו של הרב הרצוג בכל הנוגע לאופייה של מערכת המשפט הישראלית חושפת מהלך של נסיגה בן 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 ש'אינם ידועים למחללי שבת ואוכלי טריפות ונבילות בפרהסיא'.³⁵⁷ במקביל, הוא הציע לייסד מערכת

354. שם ג, עמ' 62. וכן שם ב, עמ' 73.

355. שם א, עמ' 55, 173, 209.

356. שם, עמ' 230. כך עולה גם מתשובה שלו (משנת תשי"ב) בעניין העמדה לדין פלילי של יהודי שהסגיר יהודים לנאצים (הנ"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' שצב), אך בסופו של הדיון הוא נשאר ב'צריך 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 (הנ"ל, תחוקה לישראל ב, עמ' 143) או גביית שטרי חוב (הנ"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' נג). זאת, בעיקר תוך הסתמכות על התוקף ההלכתי שנותנת ההלכה למנהג המקום.

357. הנ"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 25, וכן שם, עמ' 207.

משפט אזרחית לחלוטין לאזרחים שאינם יהודיים, אך הוא היה מודע לכך שהסיכוי להקים מערכת משפט שכזו הוא קלוש, ולכן הוא הציע שהשיפוט הדתי יחול על כל אזרחי המדינה ללא הבדל דת ולאום, ובמערכת השיפוט הדתית יוכלו לכהן גם שופטים שאינם יהודיים (!) או שאינם שומרי מצוות.³⁵⁸

בשלב הבא, לאחר שהרב הרצוג הבין ששפיטה לפי דין תורה בידי שופטים שאינם דתיים עלולה לגרום לחילון משפט התורה,³⁵⁹ הוא ניסה לקדם את ההצעה שאחד הצדדים לסכסוך ממוני יוכל לדרוש שהמחלוקת תתברר בפני בית דין רבני גם ללא הסכמת הצד השני. בשלב השלישי, הרב הרצוג השלים עם המצב הקיים, והסתפק בעיגון המצב המשפטי מתקופת המנדט שבו בתי הדין הרבניים דנו בעניינים הנוגעים למעמד האישי.³⁶⁰

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',³⁶¹ 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!'³⁶²

358. שם, עמ' 28, ראו הצעה דומה בתגובות למאמרי הרב גורן שפורסמו באותה תקופה בתוך: הנ"ל, תחוקה לישראל א, עמ' 165, במאמר מחודש שבט תש"ח הוא הציע שחוק התורה יהיה עבור היהודים ואילו על הגויים יחול חוק המדינה, שם, עמ' 206.

359. שם, עמ' 219.

360. שם, עמ' 207; 219; 226; 230; 238, שם ג, עמ' 23.

361. שם, עמ' 240.

362. שם, עמ' 240-241, ראו ברוח זו גם: שם, עמ' 212. מן הראוי לשים לב שהרב הרצוג לא כינה את בתי המשפט 'ערכאות של גויים', אלא ערכאות של ישראל. ראו בעניין זה: שפירא, מעמדם של בתי המשפט, עמ' 304.

6. הרבנות הראשית

כמי שכיהן 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 שבדור'.³⁶³ בהתאם לכך, 'מלכות ישראל, כשהיא עושה חוק בהסכמת בית הדין הגדול של ארץ ישראל, והיינו המועצה המורחבת של הרבנות הראשית לישראל, וודאי שיש לה אותו הכח [=לתקן תקנות] על פי התורה הקדושה!'.³⁶⁴ כפי שנוכחנו לעיל, הרב הרצוג אף יישם סמכות זו בשנת תש"ד ובשנת תש"י כאשר תיקן תקנות (כאמור לעיל עמ' 80).

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'.³⁶⁵ 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.³⁶⁶ 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'.³⁶⁷

הרב הרצוג אף הציע לתקן תקנות נוספות במגוון רחב של נושאים, כגון: השוואת זכויות בנים ובנות בירושה,³⁶⁸ שלילת תוקפה של מתנת

363. הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב, עמ' 64.

364. שם, עמ' 64.

365. ראו על כך: שטאובר, יום הזיכרון לשואה.

366. הרב הרצוג, פסקים וכתבים ב, עמ' תלה-תלח.

367. שטאובר (שם).

368. הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב, עמ' 133-124; 149-150.

אדם הנוטה למות ('שכיב מרע') אם זו לא נעשתה בכתב (כדי למנוע רמאות),³⁶⁹ דרכי הכרעה במחלוקות הלכתיות,³⁷⁰ כשרותם של עדים שאינם שומרי מצוות לעדות.³⁷¹ כל ההצעות האמורות לא זכו לתמיכה רחבה בקרב רבני ישראל, ובשל כך נסוג מהן הרב הרצוג.

ובכל זאת, אין ספק שהיקף התקנות של הרבנות הראשית בתקופת הרב הרצוג היה הגדול ביותר מאז ועד היום. מה שמלמד על כך שהרב הרצוג היה בבחינת 'נאה דורש ונאה מקיים', ומימש את המדיניות המוצהרת שלו לגשר בין ההלכה לבין המציאות ואתגריה בעזרת תקנות.

ז. מסקנות ודיון

1. כללי

הרב הרצוג היה רב, פוסק ומנהיג יוצא דופן. הוא היה תלמיד חכם בעל שיעור קומה עולמי שקיים קשרים עם גדולי תלמידי החכמים שבדורו. הוא היה פוסק גדול שעסק בכל חלקי התורה, כולל אלה שלא נדונו במשך אלפיים שנות גלות, כגון, מצוות התלויות בארץ ודיני מלחמה ומדינה. והוא היה מנהיג בולט ביישוב היהודי וככזה פעל למען יהדות העולם ולמען הקמת מדינת ישראל.

גישתו ההלכתית של הרב הרצוג מתאפיינת באחריות עמוקה לתורת ישראל, לעם ישראל, לארץ ישראל ולמדינת ישראל. אחריות זו ניכרת משיקולי הפסיקה שלו כפי שהוא מתאר בעצמו בשקיפות יוצאת דופן. במסגרת זו, הוא היה רגיש מאוד בין השאר לשאלת היחסים בין שומרי

369. שם, עמ' 136.

370. שם, עמ' 137, כנגד טענת 'קים לי'. גם כאן הוא מזכיר את הביקורת החיצונית על המשפט העברי, אבל ניכר שגם הוא שותף לביקורת בעצמו.

371. הנ"ל, פסקים וכתבים ט, עמ' ש; ש; ד.

מצוות וחילונים, לשאלת מעמדה של ירושלים העתיקה שהייתה תחת כיבוש ירדני, וכמובן למקומו של משפט התורה במדינת ישראל.

הרב הרצוג נקט בדרך של אקטיביזם הלכתי שאינו מרים ידיים לנוכח מציאות שאינה עולה בקנה אחד עם ההלכה. 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. הכלי המרכזי בו עשה הרב הרצוג שימוש היה התקנות, בהתאם לכך, הוא השקיע מאמץ רב בהתקנתן של תקנות, הרבה יותר מכל פוסק אחר שכהן 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.³⁷² בהקשר של החלת חוקי התורה כמשפט המחייב במדינת ישראל, עמדה זו אומצה גם על ידי חבריו של הרב הרצוג לרבנות הראשית, שטענו שהתקנות לא יספקו את ראשי המדינה,³⁷³ ואכן הצעותיו בעניין זה לא התקבלו. ובכל זאת, היקף התקנות של הרבנות הראשית בתקופת הרב הרצוג היה הגדול ביותר מאז ועד ימינו.

גישתו של הרב הרצוג מהווה מימוש של דגם ההבחנה בו איש ההלכה בוחן את המודרנה בעיניים ביקורתיות ומבחין בין רכיבים חיוביים

372. החזון איש. קובץ אגרות א, צו. כמו כן, בידינו תשובת הרב הרצוג לחזון איש (קניג, גנזים, עמ' 183) שבה הוא מסביר את האילוצים המביאים אותו לתקן את התקנות. מהתשובה ניתן להסיק מה כתב החזון איש.

373. הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב, עמ' 1, ראו גם התנגדות הרב אונטרמן לתקנה שתשלול את זכויות הבן הבכור בירושה, שם, עמ' 183.

לרכיבים שליליים. זאת בשונה מגישות המעדיפות שלילה מלאה או קבלה מלאה של המודרנה.

2. המרכיב התיאוקרטי

את משנתו המדינית של הרב הרצוג ניתן לנתח בהתאם לשלוש רמות: **המשטר האידיאלי**, המתאר את החזון, קרי, 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; **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**, שמשמעותה היא, שהחוק 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 הר"ן, המצדד במערכת משפט דואלית, בת שני ראשים: מערכת המשפט של המלך ומערכת המשפט הדתית.³⁷⁴ הרב הרצוג שלל את הטענה שתיאוקרטיה פירושה שלטון אנשי הדת, וקבע כי המוסד הדתי היחידי במשטר הוא **הרשות השופטת**, זו המוסמכת לפרש את חוקי התורה ואת החוקים האזרחיים.

לפיכך, ישנם חוקרים שכתבו בצדק שהוא אימץ את גישתו של הרמב"ם, שאף הוא אפיין את המדינה היהודית כמדינה שבה מתקיים שלטון הכפוף לחלוטין לדין התורה.³⁷⁵ לכך יש להוסיף, שהרב הרצוג קבע 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**).

374. אדלר, מדינת התורה, עמ' 77.

375. כפי שכתבו: רביצקי, דת ומדינה, עמ' 12; ססלר עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 60.

כאמור, שילוב של תיאונומיה חוקתית עם דגם ההשלמה נכון לכנות מדינת־התורה.

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.

על פי הרב הרצוג, שיטת המשטר **במשטר הראוי היא תיאונומיה חוקתית דמוקרטית** או **מדינת־התורה הדמוקרטית**, 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**). את עמדתו ביחס למשטר בדיעבד נזכיר בהמשך.

3. המרכיב הדמוקרטי

הרקע האישי של הרב הרצוג, כאקדמאי וכמי שנשא בתפקידים ציבוריים בחו"ל, אפשר לו היכרות קרובה עם הדמוקרטיה וערכיה. ובכל זאת לא ניתן לומר שהרב הרצוג היה דמוקרט או ליברל מובהק, ונראה שאף כאשר הוא גילה נכונות לקבל הכרעה המאמצת ערכים דמוקרטיים או ליברליים, במקרים רבים, הכרעה זו הייתה תוצר של אילוצים.³⁷⁶ אולם, בהחלט ניתן לזהות יסודות דמוקרטיים, ליברליים ורפובליקניים, בהם הרב הרצוג תמך לכתחילה ולא מתוך אילוץ. יתרה מזו, ניתן לראות במשנתו דגם לשילוב תיאוקרטיה ודמוקרטיה,

376. גם הרשקוביץ (הרב הרצוג כמשפטן, עמ' 312) ושוחטמן (תורה ומדינה) הסכימו שנכונות הרב הרצוג לתקן תקנות הייתה מחמת אילוצים חיזוניים וללא הזדהות.

מסורת ומודרנה, ברוח **זגם ההבחנה**, אשר תוצאתו הסופית היא סוג מסוים של **מדינת התורה הדמוקרטית**.

ניתן לזהות בכתבי הרב הרצוג מקום מסוים לערכים ליברליים. כך למשל, דוקא בגלל ייחודיות העם היהודי, הוא טען שיש לעם ישראל גם תפקיד **אוניברסלי**, וראה את הדאגה לעתיד העולם כחלק מייעודו של עם ישראל. הוא הכיר בערכה של **הרציונליות**, אך טען שיש בהלכה גם רובד אִירציונלי.

העיסוק של הרב הרצוג בעקרונות הדמוקרטיים והרפובליקניים מצומצם, ככל הנראה, מכיוון שהם לא עוררו בעיה מעשית שהיה עליו לפתור. אולם, הדבר בולט שהוא תמך בעיקרון הרפובליקני של הגבלת השלטון ושליטת העברת תפקידים בירושה. לדבריו הוא רצה לקבוע זאת כתקנה גם בנוגע לעולם הרבני.

העקרונות הליברליים, שהיו מנוגדים לחלק מחוקי התורה, זכו להתייחסות רחבה בכתביו. ניתן לומר שבדרך כלל הרב הרצוג נאות לאמץ עקרונות ליברליים תחת אילוץ ומחוסר ברירה, ובמקרים רבים הדגיש שהוא עצמו מתנגד לכך, כגון בנוגע לזכויות פוליטיות לנשים. לעומת זאת, במקרים מסוימים ניכר שהוא הזדהה עם ערכים אלה, כגון בנוגע לזכויות הפוליטיות לנוכרים.

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 שלל 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 המינוריים קצובים בזמן נגזר שלא חל על מינוריים 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 ציוני מאוד ויחס משמעות דתית ומשיחית להקמת מדינת ישראל ולתהליך שהביא להקמתה. בהתאם לכך, בעיני רוחו מדינת ישראל אמורה הייתה להיות מדינה דתית, ובשל כך הוא ביקר כל ניסיון לחילון של מוסדות השלטון ולפגיעה בשמירת התורה והמצוות. הרב הרצוג היה תלמיד חכם המחויב להלכה וראה 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 יהודית, 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 דגם **השותפות האזרחית**, 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 הפוליטיות של מיעוטים.

הרב הרצוג לא קיבל את דעת הסוברים שניתן לייסד במדינת ישראל מערכת של חוק ומשפט המנותקת מן הדין הדתי, על יסוד דברי הר"ן 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. הדבר בא 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.³⁷⁷ 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

377. זאת שלא כרושם העולה ממאמרו של הרב בורגנסקי, קהילה או מלוכה, עמ' 44-35, המציג את הרב הרצוג כמי שקיבל את המציאות בשוויון נפש.

שהן תתקבלנה על כל הציבורים, הוא נמנע מהתקנתן של תקנות שעלולות לעורר מחלוקת.

ערב הקמת המדינה, כאשר היה נראה שישנה הזדמנות היסטורית להחיל את משפט התורה בצירוף תקנות כמשפט המחייב במדינה התגייס הרב הרצוג למשימה והחל לכתוב את ספר החוקה שלו. בסופו של דבר 'נטרפה השעה', הדבר לא בא לידי מימוש, והרב הרצוג גנז את הטיוטה שהחל לכתוב. אולם, עיון בטיוטה זו הוא בעל חשיבות תורנית רבה, כיוון שהוא מציג את תפיסת הרב הרצוג בשאלה על מה ניתן וראוי לוותר למען החלת משפט התורה.

כאמור, הרב הרצוג היה נכון להסכים למתן זכויות פוליטיות ואזרחיות לנשים ולנוכרים, היה נכון בשעת הדחק להסכים לכשרות המשפטית של נשים ונוכרים לעדות ולדיינות. אולם, הסכמה אחרונה זו נעשתה על ידו בלב כבד מאוד.

משנתו של הרב הרצוג מציגה דרך חדשנית ליישום תיאוקרטיה בעולם דמוקרטי. דרך זו מצביעה על יסודות דמוקרטיים הקיימים בהלכה, כגון, תקנות הקהל, ומציעה דרך לגישור על הפערים בין ההלכה לבין המציאות בעיקר בדרך של תקנות. בנוסף, משנתו של הרב הרצוג מלמדת שהוא סבר שבנסיבות הקיימות, כשאין צאצא ידוע לבית דוד, אין כל בעיה בכך שהמדינה תהיה דמוקרטית ובעלת שוויון זכויות פוליטיות לכל, ובלבד שהחוק העליון יהיה חוק התורה ומערכת המשפט תהיה דתית.



פרק ג

משנתו המדינית של הרב אליעזר יהודה וולדינברג



פרק ג

משנתו המדינית של הרב אליעזר יהודה וולדינברג

א. מבוא

1. כללי

הרב אליעזר יהודה וולדינברג, מחשובי הפוסקים במאה ה־20, היה בן שלושים ושלוש בקום המדינה, אולם, למרות גילו הצעיר החליט לקחת על עצמו משימה חסרת תקדים – לכתוב את ספר ההלכה המקיף הראשון מאז ומעולם למדינה, ובוודאי למדינה מודרנית. החיבור הקודם שבו נעשתה עבודה דומה היה הלכות מלכים לרמב"ם שנכתבו כמעט אלף שנים קודם לכן, והיה מצומצם בהרבה.

בנוסף, הרב וולדינברג שטח את משנתו המדינית במספר רב של תשובות, בסדרת ספרי השו"ת שלו – ציץ אליעזר. תשובות שנכתבו לפני, ובעיקר אחרי ספרו הלכות מדינה.

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.

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 ביישוב הישן בירושלים. להוריו של הרב וולדינברג היו ארבעה ילדים (שלושה בנים ובת אחת).¹ 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.²

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.³

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 בירושלים, ונפטר בחיי אביו בשנת תשס"ה (2005).⁴ כמובן היו פערים משמעותיים בין עמדותיו של הבן לאלו של האב בכל הנוגע ליחס למדינת ישראל ובעניינים רבים נוספים.⁵

1. רכניץ, ראיון עם יצחק וולדינברג.

2. זקבך, משנתו ההלכתית, עמ' 6.

3. שם, עמ' 7.

4. רכניץ (שם).

5. ראו למשל, זקבך (שם) עמ' 6, הערה 2; עמ' 12, הערה 61.

בתקופת מגוריו בנתניה החל הרב וולדינברג לכתוב את חידושויו, שחלקם התפרסמו מאוחר יותר בשו"ת ציץ אליעזר, ואף הקים חוג תורני לחברי הסתדרות הפועל המזרחי בעיר והעביר שם שיעור.⁶ כשנה לאחר הגעתו לנתניה ניסה הרב וולדינברג בחוסר הצלחה להיבחר לרב במושבים כפר אוריה וכפר הרא"ה. 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.⁷

הקשר של הרב וולדינברג עם הציונות הדתית בא לידי ביטוי גם במענה לשאלות הלכתיות-ציבוריות שהופנו אליו על ידי מנהיגי הציונות הדתית, כדוד צבי פנקס⁸ ושלמה זלמן שרגאי,⁹ ובפרסום מאמרים בממות 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. חרף זיקתו לציונות הדתית, שלח הרב וולדינברג את בנו לחינוך חרדי וביטא עמדות חרדיות מובהקות בכמה סוגיות בולטות: אמירת הלל ביום העצמאות,¹⁰ שירות לאומי לבנות¹¹ וגיוס בני ישיבות.¹²

6. שם, עמ' 7-8.

7. שם, עמ' 8-10.

8. הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' פט-צ.

9. 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.

10. הרב וולדינברג, ציץ אליעזר י, י.

11. הנ"ל, הלכות מדינה ב, עמ' 12.

12. שם, עמ' 12-14; עמ' נו-נט.

לאחר עזיבת כפר ויתקין מינה הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, את הרב וולדינברג למלמד בישיבת 'שערי ציון' – ישיבה לבני עדות המזרח בירושלים, שהייתה מקורבת לתנועת המזרחי. לאחר שנתיים בתפקיד זה, בשנת תש"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.¹³

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-תש"ו (1953-1955) הוציא לאור את שני החלקים הבאים של הלכות מדינה, ואף הוציא לאור את חלקים ד-ה, של השו"ת ציץ אליעזר. מן הראוי להדגיש שלמרות שלרב וולדינברג לא היה כל ידע אקדמי במדעי המדינה (בשונה מהרב גורן, למשל), הוא היה היחיד בדורו שכתב ספר שיטתי על תורת המדינה, ובכך תרם תרומה מכרעת לפיתוח תחום זה בעולם התורה.

בשנת תשי"ח (1958) מונה הרב וולדינברג לאב בית דין בבית הדין הרבני בירושלים, ובשנת תשמ"א (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.¹⁴

כמו כן, שימש הרב וולדינברג בפועל (ללא מינוי רשמי) כרב המרכז הרפואי שערי צדק בירושלים, גר בסמוך לבית החולים והתפלל בבית

13. חוות דעת זו פורסמה מאוחר יותר כספר: הנ"ל, שביתת הים. זקבך (שם), עמ' 10-12.

14. שם, עמ' 13-15.

הכנסת של בית החולים, דבר שהקל עליו בהבנת שאלות הלכתיות-רפואיות, בשל המגע הישיר שהיה לו עם רופאי בית החולים.¹⁵ 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 שלו 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 אחרי וסמוך להקמת המדינה. להלן, נציג בקצרה את החיבורים ונאפיינם.

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.¹⁶

סגנון הכתיבה של הרב וולדינברג משלב כתיבה הלכתית בצד דברי אגדה, מחשבה ומוסר. העיסוק בסוגיות של מדינה ופוליטיקה בספרים

15. שם, עמ' 33.

16. 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.

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.¹⁷

חלקו השני של החיבור שפורסם בשנת תשי"ג (1953) עוסק ב'חוקי המלחמה והצבא הישראלי'.

חלקו השלישי של החיבור פורסם בשנת תשט"ו (1955) ועוסק בעיקר ב'דרכי הנהגת השלטון המדיני, גדרי וסדרי בחירה, תקנות והסכמות ציבור' ובענייני גיור.

הספר יצא לאור בסיוע מוסד הרב קוק, ויש בו 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, שאינה אופיינית לדיונים ההלכתיים המופיעים בשו"ת ציץ אליעזר.

17. כעולה מכותרתו של הספר – 'מחקרי הלכות וביורוי דינים על השופט המשפט וכח סמכות השיפוט בזמנינו. הסמיכה ומשפט המלוכה בישראל משפטי עונשין וחקי המדינה'.

לאחר שאזלה המהדורה הראשונה של החיבור לא הודפסה מהדורה נוספת, אולם הרב וולדינברג המשיך להזכיר בספרי השו"ת שלו את מה שכתב בהלכות מדינה.¹⁸ התנהלות זו מעידה שהרב וולדינברג לא חזר בו מדברים שכתב בחיבורו ואף לא ניסה להסתיר את קיומו של החיבור.¹⁹ על פי עדותו של אחיינו,²⁰ הרב וולדינברג לא יזם הדפסה מחודשת של אף אחד מספריו וההדפסה הייתה יוזמה של אחרים.²¹ לפיכך, העובדה שספרי השו"ת הודפסו שוב שלא כהלכות מדינה, אינה מלמדת על כך שהרב וולדינברג חזר בו מתוכנו של האחרון. 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).²²

חיבור זה מתאפיין כאמור בכתיבה פולמוסית, מעין כתב הגנה לשיטת המשטר הראויה בעיני ההלכה, כפי שהרב וולדינברג ראה אותה, כנגד תוקפיה ומתנגדיה.²³ ואכן הספר כולל זה לצד זה, הן דיונים הלכתיים מעמיקים ומנומקים והן פרקים בהם הכתיבה היא אידיאולוגית יותר (למשל, בהקדמות לשלושת חלקי הלכות מדינה). כפי שנראה בהמשך, לעיתים ישנן סתירות משמעותיות בין שני סוגי הכתיבה באותו הספר.

הדעת נותנת שיש להבחין בין אמירות אידיאולוגיות שמטרתן מענה לטענות הציבוריות כנגד תיאוקרטיה, לבין הדיון ההלכתי המפורט. להבנתו, הדיון ההלכתי הוא המשקף באופן מדויק יותר את עמדותיו של

18. ראו למשל: הנ"ל, ציץ אליעזר י, יא; טו, מח; יח, סה; כ, מג; כא, סה, ועוד.

19. 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.

20. שם.

21. לדברי האחין (שם), הדפסת סדרת ציץ אליעזר לא הייתה יוזמה של הרב וולדינברג אלא של המו"ל.

22. כתב ערוץ 7, מי הוציא.

23. ראו לקמן עמ' 188.

הרב וולדינברג, בשעה שלחלקים האידיאולוגיים הייתה מטרה ציבורית וחינוכית – להתמודד עם הדה־לגיטימציה הציבורית לתיאוקרטיה.

יתרה מזו, 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 וסוגיית התיאוקרטיה ירדה מהפרק לא היה עוד צורך להשתמש בסגנון זה. יתר על כן, בשל הצורך לשכנע, שולבו בהלכות מדינה רעיונות וטיעונים שנועדו לאזוני הקהל החילוני. לכן, משלא היה בספר עוד צורך לטובת הוויכוח הציבורי, העדיף הרב וולדינברג לחזור לסגנון התורני שלו, ורק את החלקים מהלכות מדינה המשקפים את עמדתו בצורה מדויקת יותר, שילב בתשובותיו המאוחרות.²⁴

יצירתו התורנית של הרב וולדינברג היוותה כר למחקרים אחדים שעסקו בשיטת הפסיקה שלו²⁵ או בעמדותיו בענייני רפואה והלכה.²⁶ היו אף שעסקו במשנתו המדינית של הרב וולדינברג.²⁷

4. גישתו ההלכתית של הרב וולדינברג: בין שמרנות לחידוש

4.1. בין ההלכה והמודרנה

כאמור, יש להבחין בין הכתיבה האידיאולוגית של הרב וולדינברג לבין הכתיבה ההלכתית שלו, להבחנה זו משמעות רבה בשאלת יחסו למודרנה. בכתיבתו האידיאולוגית הרב וולדינברג מציג גישה מאוד שמרנית. בהקדמה לכרך הראשון של הספר הלכות מדינה ישנה הכרזה אידיאולוגית חד־משמעית השוללת כל גמישות ושינוי: 'חוקת

24. בהמשך הפרק (כגון בעמ' 203) נוכיח טענה זו.

25. זקבך, משנתו ההלכתית.

26. וייסלר, פסיקתו של הרב וולדינברג.

27. כהן, הטלית והדגל; שוורץ וכהן, מרוממות, עמ' 102–103; אדלר, מדינת התורה.

היסוד של מדינתנו כבר נתנה בסיני ולא תשתנה לעולמים'.²⁸ בעיניו, יש למצוא בתורה מענה לכל האתגרים הפוליטיים שמציבה בפנינו המדינה המודרנית:²⁹

בתורה שבכתב ושבעל פה נמצא כל החקים והמשפטים השייכים למדינה והליכותיה, ובה פתרונים לכל הדברים שבין אדם לאדם ובין אדם למדינה, לכל התקופות והדורות.³⁰

הוא אף תקף את מה שכינה 'בולמוס של דרישות לתקן תקנות בכל שטחי החיים',³¹ 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'.³²

לאור התבטאויות אלה קבע כהן³³ שהרב וולדינברג התנגד למודרנה.³⁴ אולם יש לתת את הדעת לכך שלצד ההצהרות האידיאולוגיות האמורות בגנותה של המודרנה, המופיעות כולן בהקדמות לספר הלכות מדינה, פסיקותיו של הרב וולדינברג חושפות תמונת עולם מורכבת יותר.

אמנם, הרב וולדינברג ביסס את העיסוק השיטתי שלו בהלכות מדינה על מקורות תורניים בלבד, ללא אזכור של החוק הבינלאומי, או של ערכים מודרניים. כמו כן, הרב וולדינברג אף הסתייג מהשוואת חוקי

28. הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' 20.

29. שם, עמ' 18; שם ג, עמ' 5.

30. שם א, עמ' 19.

31. שם, עמ' 20.

32. שם, עמ' 22.

33. כהן, הטלית והדגל, עמ' 73.

34. לדיון בעמדתו של כהן, ראו לקמן עמ' 209 בהערה 112, ובעמוד 246 בהערה 251.

התורה לחוקי העמים, כפי שנהגו לעשות חכמי המשפט העברי, ולא ראה כל ערך בהשוואות מעין אלו.³⁵

אולם, במקביל הוא קיים דיון מפורט בסוגיות מודרניות שונות, כאשר עמדותיו ביחס לסוגיות אלה לא היו אחידות. מחד גיסא, הכיר בלגיטימיות ההלכתית של עקרונות שונים שמקורם במשפט המודרני, כעונש המאסר,³⁶ איסור פגיעה בשבויי מלחמה והחובה להחליף שבויים בתום הקרבות.³⁷ מאידך גיסא, הוא התנגד לניסיון להשוות את מעמד האישה לזה של הגבר בדיני הירושה, שאותו ניסה להוביל הרב הרצוג (ראו לעיל עמ' 129).

נראה אפוא שיחסו ההלכתי של הרב וולדינברג למודרנה היה מורכב, ברוח **דגם ההבחנה**. הוא בחן כל ערך מודרני לגופו, יש מהם שהוא אימץ ויש מהם שדחה. אולם גם כאשר אימץ עמדות מודרניות הוא לא הצהיר על כך. להלן, נבחן באילו עניינים בתחום המחשבה המדינית אימץ הרב וולדינברג עמדות מודרניות ובאילו עניינים התנגד, 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 פוסקי ההלכה. הוא סבר שניתן לפסוק הלכה על פי ספר הזוהר,³⁸ אך הכרעה זו אינה מתבססת על מעמדם ההלכתי של המקורות הקבליים³⁹ אלא על מעמדו ההלכתי של המנהג. הרב וולדינברג הרבה להסתמך על מפרשי

35. הרב וולדינברג, ציץ אליעזר יט, מו ('אין כאן לא מצוה ולא מעלה כי אם ירידה').

36. הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' רי-ריג.

37. שם ב, עמ' קצג-קצד.

38. הנ"ל, ציץ אליעזר כא, ה.

39. 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' 212.

המקרא, כאברבנאל ומלבי"ם,⁴⁰ ולא נמנע מלעשות שימוש בספרים חיצוניים כמקור להבנת אירועים היסטוריים, אף כאשר יש בכך כדי להשפיע בעקיפין על פסיקת ההלכה.⁴¹ הוא נהג לצטט פוסקים בני זמנו, בהערכה רבה, על אף חילוקי דעות אידיאולוגיים שביניהם בכל הנוגע ליחס למדינה ולצינונות.⁴² לעיל הוגדר הרב וולדינברג כחרדי-ציוני. גישתו החרדית של הרב וולדינברג באה לידי ביטוי גם בכך שהוא כמעט אינו מצטט ספרות זרה, חקיקה זרה⁴³ או מקורות מחקריים.⁴⁴

40. ראו דוגמאות לכך לקמן עמ' 214; 221.

41. ראו: הרב וולדינברג, הלכות מדינה ב, עמ' צו-צח (הסתמך על תיאור היסטורי שמקורו בספר חשמונאים, והסיק מתיאור זה מסקנות הלכתיות בדני 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, כו, 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).

42. 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), הרי"א הרצוג ('הוד כבוד הגאון הגדול פאר ישראל והדרו' – שם ד, ט); והחזון איש ('הפוסק האחרון בזמן וראשון במעלה' – שם יט, לב).

43. שם יט, מו.

44. ראו: הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' 17, שם ישנו ציטוט יחיד בכל כתביו של מאמר אקדמי התומך בתיאוקרטיה – פריימן, דרכי החקיקה.

רבים טענו שהרב וולדינברג נטה להסתמך על שיקולים מטא־הלכתיים בפסיקותיו בענייני הלכה ורפואה,⁴⁵ אך נראה שהוא העדיף להימנע מלהסתמך על שיקולים מסוג זה בגיבוש משנתו המדינית, וביכר לבסס את משנתו על המקורות המקובלים,⁴⁶ ואף כאשר השתמש בשיקולים מטא־הלכתיים, לרוב עשה זאת כאשר נעשה כבר שימוש בשיקולים אלה על ידי פוסקים שקדמו לו.⁴⁷

כאן המקום לחזור ולהדגיש, ששיקולים מטא־הלכתיים מאפשרים חדשנות וגמישות, שנדרשות לצורך גישור בין התורה למציאות המודרנית. על רקע זה, נבקש לבחון האם הסתייגותו של הרב וולדינברג משיקולים מטא־הלכתיים גרמה לו לאמץ עמדות שמרניות בגיבוש מחשבתו המדינית.

ב. תיאוקרטיה 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

45. פורת, הזרעה מלאכותית, עמ' 75–82; וייסלר, פסיקתו של הרב וולדינברג, עמ' Brand, Halakha and Ethics ;115–110.

46. ראו זקבך, משנתו ההלכתית, עמ' 114–126. לפי זקבך, ישנן שלוש דוגמאות בלבד לפסיקה שיש בה מן החידוש בכתבי הרב וולדינברג, והן עוסקות בשימוש בעונש מאסר, בבחירת נוכרים לתפקידי שררה ובירושת הבת. לדבריו, אין דוגמאות נוספות בכתבי 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 העדיף הרב וולדינברג להסתמך על מקורות תורניים קלאסיים ולא על נימוקים מטא־הלכתיים.

47. כך בנוגע לחילול שבת לשם הצלת נוכרי 'משום איבה' (הנ"ל, ציץ אליעזר ח, טו – קונטרס משיבת נפש, ו) ובנוגע לקבורת נוכרים מפני 'דרכי שלום' (שם י, כה, ט).

לחששות של הציבור בישראל מן המשטר התיאוקרטי, וכך כתב בהקדמה לכרך הראשון של הלכות מדינה:

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.⁴⁸

אך הוא ביקש להפיג חששות אלה 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'.⁴⁹

כדי להגדיר את המונח תיאוקרטיה, השתמש הרב וולדינברג בדבריו של 'אחד ממפורסמי משכילי זמננו', חוקר המשפט העברי ד"ר אברהם חיים פריימן,⁵⁰ 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 נשאר החוקה היסודית, הקונסטיטוציה הישראלית: תורה צווה לנו משה מורשה קהילת יעקב.⁵¹

48. הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' 16.

49. שם, עמ' 17.

50. 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.

51. הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' 17.

בעיני פריימן, תיאוקרטיה פירושה קיומה של מעין 'חוקה' של התורה, החולשת על כל שיטת המשטר. חוקה זו מאפשרת את קיומן של שיטות משטר שונות, בכפוף 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 גם 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).⁵²

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.⁵³

לכאורה, משמעות הדברים היא שהדת מועילה לפוליטיקה ואף משרתת אותה. מכיוון שדברים אלה מנוגדים לעמדתו של הרב וולדינברג כפי שהוצגה עד כה, שדווקא הפוליטיקה היא שכפופה 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, המונח תיאוקרטיה כלל לא מוזכר בספרי השו"ת. יתרה מזו, ציטוט של חוקר המשפט העברי,

52. שם ג, עמ' לז.

53. שם, עמ' לח.

שאינו אופייני 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. הדברים משקפים את ניסיונו של הרב וולדינברג להשתמש בספר זה כדי להקטין את החשש מרעיון התיאוקרטיה בקרב ציבור שבו הייתה התנגדות עמוקה לשיטת משטר זו.

2. המוסדות השלטוניים

לשיטת הרב וולדינברג המשטר התיאוקרטי מתבסס על המוסדות הבאים:

מלך – ראש הרשות המבצעת בכלל, ומפקד הצבא בפרט,⁵⁴ ואשר בידיו מסורה גם סמכות חקיקה על בסיס משפט המלך⁵⁵ וכן מכוח עיקרון 'דינא דמלכותא דינא'.⁵⁶ בעיניו, סמכות המלך אינה כוללת את סמכות השיפוט, המסורה בידי בית הדין הדתי בלבד.⁵⁷

קהילה – הנהגת הקהילה, שבידיה גם סמכויות חקיקה ואף סמכות שיפוט ככל הדרוש לשם פרשנותן של תקנות הקהל.⁵⁸

סנהדרין ובתי דין דתיים – מערכת המשפט של המדינה היהודית, שבראשה עמדה הסנהדרין, ומשבוטלה הסנהדרין עברו חלק ניכר מסמכויותיה לידי בתי הדין הדתיים.⁵⁹

כהונה – הכהנים, האמונים גם על עבודת המקדש אך יש להם גם תפקידים נוספים, שלהם הקדיש הרב וולדינברג דיון קצר באופן יחסי.⁶⁰

54. שם ב, שער ד, פרקים ב-ג, הנ"ל, ציץ אליעזר כ, מג.

55. הנ"ל, הלכות מדינה א, שער ג, פרק ה.

56. שם, פרק ו.

57. שם.

58. שם, שער ז.

59. שם א, שער א, פרק ה.

60. שם ג, מבוא.

במוסדות אלה עסק הרב וולדינברג, והם יוזכרו בפרקים הבאים.

3. ההנהגה הפוליטית

נפתח בכך שהרב וולדינברג ביסס את סמכות ההנהגה הפוליטית במשפט הראוי על שלושת המקורות: משפט המלך, 'דינא דמלכותא' ותקנות הקהל. כך שהוא ראה את כולם מתאימים למשטר יהודי ריבוני בארץ ישראל, ולא כמתאימים רק לחיים בגלות.

לגופו של עניין – כאמור, בדיון על המשטר התיאוקרטי ניתן לדבר על שני מרכיבים: המרכיב התיאוקרטי – החוק הדתי, והמרכיב ההירוקרטי – מקומם של אנשי הדת בממסד השלטוני. המרכיב השני, ובמיוחד שאלת מעמדם 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'.⁶¹ 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 לפרנס־קדושי־ישראל מסמלים באופני הליכותיהם מציאות האחדות הגמורה בין ההנהגה החברתית לבין יסוד ההנהגה התורנית.⁶²

משה ואהרן הם אפוא אב־טיפוס לדגם האיחוד של ההנהגה הדתית והפוליטית. בעיני הרב וולדינברג, עובדת היותו של משה רבנו מנהיג פוליטי שהוא גם מנהיג דתי אינה מקרית. בעיניו, עובדה זו משקפת את דמותו האידיאלית של המנהיג הפוליטי בכל מצב ובכל דור. בגוף הספר הלכות מדינה הוא הרחיב ועסק בעיקרון זה אגב הדיון בתקופה שבה ראש הסנהדרין היה נשיא מבית דוד:

61. שם, עמ' 9.

62. שם, עמ' 6.

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.⁶³

לכן, 'חכמי התורה... מזגו בהרבה פעמים בקרבם ההנהגה התורתית והמדינית, אשר לאמיתו של דבר דא ודא [=זו זו] – אחת היא',⁶⁴ ובשל כך יש לשאוף למצב שבו יהיה –

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.⁶⁵

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,⁶⁶ מהתנ"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, כתומכת ב**דגם האיחוד**, אך יש להעיר בעניין זה שתי הערות חשובות: ראשית, הרב וולדינברג הסתמך בעיקר על מקורות המעידים שחלק ממנהיגי ישראל היו כאלו ששילבו

63. שם א, עמ' קנח.

64. שם ג, עמ' ג.

65. שם, עמ' ד-ה.

66. שם, עמ' ה-ט.

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, לצד 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',⁶⁷ 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',⁶⁸ שהרי נחמיה עסק גם בחיזוק שמירת המצוות.⁶⁹ מכאן, שהמנהיגות הפוליטית נדרשת לעסוק גם בענייני דת.⁷⁰

נמצאנו למדים, שהיה שינוי משיטת משטר המגשימה את **דגם האיחוד** של ההנהגה הפוליטית עם ההנהגה הדתית, לשיטת משטר המבוססת על **דגם ההשלמה**. דגם הכולל הנהגה דוראשית, דתית ופוליטית, כאשר שני הראשים 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 הר"ן⁷¹ שהובאו לעיל ש'אם יבטל [המלך] שום מצוה לצורך תיקון זמנו,

67. שם, עמ' יט.

68. שם.

69. שם, עמ' יט-כ.

70. ראוי לציין שהרב וולדינברג לא טען שעזרא עסק בענייני החומר.

71. דרשות הר"ן, דרשה יא.

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.⁷² קרי, למרות ההפרדה המוסדית ישנה אחדות ערכית, כאמור, בהתאם **לדגם ההשלמה**. זאת, בניגוד לעמדות הפוסקים שראו בדברי הר"ן מימוש של דגם ההפרדה (כגון הרב הרצוג והרב גורן).

יתרה מזו, הרב וולדינברג קבע 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 תורתנו הקדושה, דיניה ומצותיה'.⁷³ 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 שיש לשאוף אליו אך אין חובה ליישמו, **למשטר הרצוי**, המתאר את שיטת המשטר המחויבת על פי ההלכה. המשטר **האידיאלי** מבוסס על **דגם האיחוד**, ובו, המנהיג הפוליטי הוא גם איש תורה בכיר. לעומת זאת, המשטר **הראוי** מבוסס על **דגם ההשלמה**, המכיר בלגיטימיות של ההפרדה המוסדית בין ההנהגה הדתית להנהגה הפוליטית, אך דורש שיתוף פעולה בנייהן במסגרת המשטר לשם קידום שמירת התורה והמצוות והמטרות הארציות גם יחד. גישה זו מוצאת ביטוי בדבריו של הרב וולדינברג בנוגע לסמכות חכמי התורה:

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 בחות דעה

72. הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' יח.

73. שם, עמ' קכב.

מכרעת אוביקטיבית הן במינוי המלכים, הנשיאים וראשי הגולה... ולקחו גם חבל בהבעת **דעת־תורה** לאופי הנהלת מועצת־שלטון המלוכה, ועל פיהם היה קם דבר.⁷⁴

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 מהמקובל. בעקבות פסיקת הרמב"ם⁷⁵ 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.⁷⁶

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 הקריאות להפרדת הדת והמדינה.

הרב וולדינברג מזכיר את המונח 'דעת תורה'⁷⁷ בספרי השו"ת שלו עשרות פעמים. אולם, ברוב המקרים הכוונה לפסיקת הלכה.⁷⁸

74. שם, עמ' כד.

75. רמב"ם, משנה תורה, סנהדרין ה, א.

76. ראו עוד התבטאות מפורשת יותר בעניין הייעוץ של חכמי ההלכה למנהיגים הפוליטיים לקמן עמ' 205 ליד הערה 104.

77. זאת, בשונה מהספר דעת תורה, שגם הוא מוזכר עשרות פעמים בשו"ת ציץ אליעזר.

78. כגון: 'בנוגע לגר שמתגייר אם כליו צריכים טבילה, וכתבתי לבאר שכפי שכתוב בגוף דברי ספר חדרי דעה משמע... שדעתו דעת תורה נוטה יותר שלא להצריכם טבילה' (ציץ אליעזר ח, כ).

במקומות אחדים יש לכאורה שימוש במונח ככזה המתאר את סמכות חכמי התורה להורות בנושאים שאינם הלכתיים מובהקים. למשל, בנוגע לסמכות לתקן תקנות כתב הרב וולדינברג כי סמכות זו נתונה רק לחכמי התורה ולא למנהיגים הפוליטיים כיוון ש'רק חכמי התורה אשר יראתם קודמת לחכמתם, ביכלתם בעינם החדה והחודרת ועומק דעתם **דעת תורה**, להבין ולהבחין בין תקנה לתקנה ולדעת איזה דרך של תקנה ישכון בה אור מבלי שתצא ממנה מכשול באיזה צד שהוא'.⁷⁹ בנוסף, הוא כתב שהרב צבי פסח פרנק היה 'מורה ומודיע להם **דעת תורה** המסורה לנו מסיני'⁸⁰ המתנגדת לגיוס תלמידי הישיבות והבנות לצבא. וכן הביע דעת תורה השוללת כל קשר עם התנועה הרפורמית.⁸¹

בשלושת המקרים האלה לא מדובר על 'דעת תורה' במונח של דגם הכפיפות, בו המנהיג הפוליטי מקבל הוראות מהמנהיג הדתי, אלא פעם אחת כנימוק לקביעה ההלכתית שסמכות החקיקה נמצאת בידי אנשי התורה כי רק להם יש 'דעת תורה'. ובעוד פעמיים שם נעשה שימוש במונח זה כדי לתאר את עמדתו של הרב פרנק כשהביע דעתו בסוגיות בעלות אופי דתי מובהק.

נמצא אם כן, שלכאורה הרב וולדינברג תמך בדגם 'דעת תורה', אך מבלי לומר זאת במפורש, רוקן אותו ממשמעותו המקובלת. מכאן נראה שהרב וולדינברג לא קיבל את דגם 'דעת תורה' החרדי, אולם החליט שלא לדון במפורש בתוכנו.

4. 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

79. שם, טז, נב.

80. שם, יח, סג.

81. שם, ה, פתיחה, ח.

בדבריו של הרב וולדינברג על היחסים שבין הכהונה והמלוכה. כפי שנראה, עמדתו של הרב וולדינברג הייתה שהכהנים היו בפועל השופטים. בהמשך לכך נדון בעמדתו בעניין סמכויות השיפוט בהלכה.

4.1. היחסים שבין המלוכה לכהונה

עמדת הרב וולדינברג בנוגע ליחסים שבין הכהונה למלוכה היא מורכבת, ויש בה לכאורה 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 אֵלוהים לאדוני כל הממשלה, ואת יד הכוהנים יחד מלאה לנצח על כל הליכותיה, ואת הכוהן הגדול הקימה על ראש כל יתר הכוהנים? ... 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?⁸²

תפקידים של הכהנים הוא אם כן **לשלוט** ('אשר שמה את אֵלוהים לאדוני כל הממשלה, ואת יד הכוהנים 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') **ולהוציא לפועל** ('ולמוציאי דין החייבים') 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 ובוועז ששמש כהונה ומלכות, וביתר דיוק כתר־תורה שהתגלם והתבלט בנושאי כתר־הכהונה, וכתר־המלכות.

82. הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' מ-מא, הרב וולדינברג ציין שהוא מצטט את תרגומו של שמחוני.

שניהם התהלכו יחד שלוב זרוע כאחים תאומים... כדי שיובלט...
התלות גמורה של המלכות למשפטי התורה וחוקיה.⁸³

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 ייעוד הכהנים אינו לשלוט אלא להיות נושאי כתר התורה. בניגוד לדברי פלביוס, שמהם משמע שהשלטון כולו הוחזק רק בידי הכהנים,⁸⁴ הרב וולדינברג תיאר שלטון המבוסס על שני מוקדים: מוקד פוליטי ומוקד דתי.

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 מקורות⁸⁵ 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.⁸⁶

83. שם, עמ' מב.

84. כאמור במבוא (עמ' 25) ישנו ויכוח בין החוקרים בשאלת פרשנות דברי פלביוס ובשאלה האם הוא מתאר את המשטר הראוי או המשטר הקיים בימי בית שני.

85. 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.

86. הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' כג.

אם כן, שלא כפלביוס, הרב וולדינברג הדגיש דווקא את הצורך להפריד בין המוסד הדתי (הכהונה) והמוסד הפוליטי (המלוכה), כאשר שניהם מהווים חלק מהמשטר במדינה.

אמנם הרב וולדינברג דחה את הטענה שהפרדה בין הכהונה למלוכה מוכיחה את הצורך להפריד בין הדת למדינה, טענה הנסמכת על השחיתות השלטונית של בית חשמונאי הכוהני ושל הכנסייה הנוצרית. זאת, באומרו שהשחיתות של בית חשמונאי איננה תוצר של החיבור שבין הדת למדינה, אלא דווקא של השחתה דתית ואי קיום חוקי התורה.⁸⁷ לדבריו, אין שום מקום להשוות בין הכהונה היהודית הטהורה, שלא נפגעת מן הקרבה לשלטון, לכהונה המושחתת של הדתות האחרות.⁸⁸ מדברים אלו ברור שהרב וולדינברג התנגד להפרדת הדת (הכהונה) מן המדינה (המלוכה).

במקום אחר הבהיר הרב וולדינברג את היחסים הרצויים 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.⁸⁹

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 ללא ביקורת את פלביוס המדבר על שלטון הכהונה (תואם את **זגם האיחוד**), לאחר

87. שם, עמ' כא-כב.

88. שם, עמ' מג.

89. שם, עמ' מב.

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, מן 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 בעזרת מקורות היסטוריים מקובלים. בשל כך, אין הרב וולדינברג רואה עצמו מחויב לתיאור של תיאוקרטיה אצל פלביוס בכל הנוגע לאי קיומו של שלטון אזרחי ולא בנוגע ליחסים 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, כאשר תפקידם התורני של הכהנים מהווה הוכחה לכך, אולם, בימינו, יכול גם מי שאינו כהן לשאת את 'כתר־התורה'.

נמצא שלדעת הרב וולדינברג המשטר 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.

4.2. 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 מקיימה ושומרי מצותיה היודעים בינה לעתים.⁹⁰

קביעה זו שוללת כמובן את ההצעות של הרב הרצוג (שהוזכרו לעיל עמ' 165) להכשיר חילונים וגויים כדיינים בבתי דין של תורה. אמנם הרב וולדינברג הכיר בסמכות נבחרי הציבור 'לחוקק דיני־מדינה ומשפטי־עונשים',⁹¹ 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'.⁹²

אמנם הרב וולדינברג הוכיח שההלכה מאפשרת לציבור להקים ערכאות שיפוט אזרחיות, המוסמכות להכריע במקרה של ספק בפרשנות החקיקה האזרחית (תקנות הקהל),⁹³ אך נראה שבעיניו, 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

90. שם, עמ' סח, ראו גם שם, עמ' סג.

91. שם א, עמ' רסא.

92. שם.

93. שם ג, עמ' קעה.

דמלכותא – דינא',⁹⁴ אף שהוא הודה שניתן להקים ערכאות שיפוט הדנות שלא לפי דין התורה במקום בו אין שופטים תלמידי חכמים ('ערכאות שבסוריא', ראו לעיל עמ' 67).⁹⁵ אלא שלדעתו, ערכאות אלו מוקמות כפתרון זמני ודחוק, בנסיבות שבהן לא ניתן כלל להקים ערכאת שיפוט תורנית.

5. תיאונומיה חוקתית

5.1. סמכות החקיקה האנושית

לגבי המרכיב השני במשטר – המרכיב התיאונומי – כתב הרב וולדינברג – שתיאוקרטיה היא 'שלטון אבסולוטי (בלעדית) של התורה בחיים המדיניים של המדינה'.⁹⁶ בעיני הרב וולדינברג, תיאוקרטיה מחייבת כפיפות מוחלטת של השלטון לחוקי התורה. קביעה זו מניחה שהתורה היא בעצם חוק המדינה היהודית הראויה.

מדבריו ניתן להבין שהוא תומך בתיאונומיה מלאה, שבה החוק במדינה הוא אך ורק חוק דתי. השקפה זו עולה גם מדברים שכתב בהקדמה לספר הלכות מדינה, בתיאור החזון שלו למדינת ישראל: 'ההכרה הברורה שרק הליכותיה של תורת קדשינו יכולות לשמש יסוד ובנין ולצינור שאיבה מתמיד להלכות־מדינתנו'.⁹⁷ 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'.⁹⁸

94. שם א, עמ' קפט–קצא; הנ"ל, ציץ אליעזר טז, מט.

95. הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' סה–סח. ראו עוד: ברנד, ערכאות של גויים, עמ' 14–15.

96. הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' לז. הסוגריים במקור.

97. הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' 8, ראו עוד: שם, עמ' 16.

98. שם, עמ' 12.

הוא אף מדגיש שם שאת חוק התורה יש להחיל במדינה כפי שהוא, ללא שינויים: 'חוקת היסוד של מדינתנו כבר נתנה בסיני ולא תשתנה לעולמים'.⁹⁹ מכאן נובע לכאורה שכל משטר אנושי כפוף לחוק התורה, כדבריו: 'הכרחיות השתעבדות ההנהגות החברתיות... תחת עול משמעת חקי השלטון האלקי באבסולוטיות גמורה'.¹⁰⁰

אף שהרב וולדינברג מתאר כאן חזון שבו ישנו רק חוק אחד, הוא חוק התורה, השולט באופן מוחלט בחברה ובפוליטיקה (שכונה לעיל, **נומוקרטיה דתית**), בהמשך אותו ספר הוא דן בהרחבה בסמכותם של בני האדם לחוקק חוקים להשלמת חוקי התורה, הן מכוח חקיקה דתית־הלכתית של תקנות ('דינים דרבנן') הן מכוחה של חקיקה אזרחית, המבוססת על שלושה ערוצי חקיקה: משפט המלך,¹⁰¹ דינא דמלכותא – דינא¹⁰² ותקנות הקהל.¹⁰³ מכאן, שבניגוד לאמירות הגורפות בהקדמה לספר הלכות מדינה על כך שהחוק במדינה היהודית אמור להיות החוק האלוקי בלבד, עיון רחב יותר באותו ספר עצמו חושף תמונה מורכבת יותר, כזו שניתן לכנותה **כתיאונומיה חוקתית** המאפשרת חקיקה אנושית – דתית ואזרחית.

מסתבר שאת הפער שבין הצהרותיו העקרוניות לעמדותיו ההלכתיות יש להסביר על רקע ההבדל בין החלקים הפולמוסיים־חינוכיים של ספר הלכות מדינה, לבין הדיונים ההלכתיים באותו ספר. 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, הוא החליט להעביר מסר חד, שחוק התורה הוא שאמור להיות חוק המדינה ותו

99. שם, עמ' 20.

100. שם ג, עמ' 7, וכן שם, עמ' כד.

101. נדון שם א, שער ג, פרק ה.

102. נדון שם, שער ג, פרק ו.

103. נדון שם ג, שער ז.

לא. על עמדתו המלאה ניתן אפוא לעמוד רק לאחר קריאת הספר כולו, ממנו עולה שההלכה מאפשרת חקיקה אנושית דתית ואזרחית, ודין התורה האלוקי הוא מעין חוקה שמאפשרת חקיקה אנושית נוספת הכפופה לה.

5.2. 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, סנהדרייה, בד בבד עם ההתייעצות עם המומחים לאותו דבר.¹⁰⁴

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.¹⁰⁵

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

104. שם א, עמ' ג.

105. שם, עמ' רנג.

השעה – מתבטלת... אבל בתקנות המלך לפי שעה נכנס החוק בתקפו התמידי כל אימת שמתחדש הצורך שעה ולא צריכים תקנה מחדש'.¹⁰⁶ הרב וולדינברג האריך לדון בסמכות החקיקה של המלך בענייני ממון מכוח עקרון 'דינא דמלכותא', ובסמכות החקיקה שביד נבחר 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 מדין תורה, יש להם הכח והעוז לתקן תיקון המדינה.¹⁰⁷

מדברים אלו עולה, שבעיני הרב וולדינברג, הבסיס המשפטי של החקיקה האזרחית מבוסס על קבלת הציבור, קרי ריבונות העם. הוא הניח שהחקיקה מבטאת את רצון הציבור, וכשם שהיחיד יכול להתחייב לשלם מעבר לחוב המוטל עליו על פי הדין,¹⁰⁸ כך גם הציבור. זאת ועוד, הרב וולדינברג אף הרבה לצטט את דברי רבה של קובנה, הרב אברהם דב כהנא שפירא,¹⁰⁹ 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

106. שם א, עמ' קסא.

107. הנ"ל, ציץ אליעזר י, נב.

108. 'שכל תנאי שבממון – קיים' (רמב"ם, משנה תורה, מכירה יג, ג).

109. דבר אברהם א, א.

בביתה שהיא השלטת בכל אשר לנתיניה.¹¹⁰ משמעות הדברים היא, שלפחות בענייני ממון, אין ייחוד לחקיקה הדתית, **והיא זהה במהותה לחקיקה האזרחית** (זאת בניגוד לעמדת הרב הרצוג, לעיל עמ' 113). 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 אידיאולוגית 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 בו אין התייחסות מפורשת של הדין הדתי, וחלילה לא להחליף את החקיקה הדתית, כי:

להסכים בשיט[ת]יות 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 לבוז ליקהת־אם, כמוהו כהולך לדניי ערכאות שנאמר עליו שהוא 'מחלל את השם ומיקר את שם האלילים...'¹¹¹

אף שהרב וולדינברג דיבר על 'קבלת שיפוט של חוקי זרים', הוא לא הסתפק בהתנגדות לקבלת חוקים של עמים אחרים (כגון קבלת החוק

110. הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' קפד, וכן שם, עמ' רנה; הנ"ל, ציץ אליעזר טז, מט"ג, שם כב, פו.

111. הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' סט.

הבריטי) אלא התנגד גם לחוקים של הכנסת שאינם חוקי התורה, כגון חוק הירושה (ראו לקמן עמ' 239).

לגבי מימוש סמכות החקיקה בפועל, 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.

6. סיכום ודין

בהלכות מדינה הרב וולדינברג קבע שהמסטר היהודי הרצוי הוא תיאוקרטיה. בעיניו, לתיאוקרטיה היהודית הראויה שני מרכיבים: הראשון, שחוק המדינה יהיה חוק התורה, והשני, שאנשי הדת יהיו חלק מהמסטר.

לגבי המרכיב הראשון, אף שבחלק מכתביו ניתן למצוא התבטאויות אידיאולוגיות התומכות ב**נומוקרטיה דתית**, שבה חוק המדינה הוא אך ורק החוק הדתי, נראה שבכתביהו ההלכתית הוא ביטא עמדה התומכת בסמכות החקיקה האנושית – דתית ואזרחית, ותומכת בדגם משטרי של **תיאונומיה חוקתית**, שבה חוק התורה מהווה מעין חוקה, שהחקיקה האנושית נדרשת לעמוד בגבולותיו. יתרה מזו, הוא אף כתב שהחוק האזרחי חל באופן רחב יותר מחקיקה של חכמי התורה וכן שבשיטת משטר דמוקרטי יש לבית הנבחרים על פי ההלכה סמכות חקיקה רחבה (אף מזו של מלך ישראל, כפי שנראה לקמן עמ' 235).

לגבי המרכיב השני, לדעתו במסטר 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 ההשלמה**). כאמור, שילוב של תיאונומיה חוקתית עם דגם ההשלמה ניתן לכנות מדינת־התורה.

הרב וולדינברג ציטט את פלביוס, המפרש תיאוקרטיה כשלטון הכהנים, אולם הוא עצמו היה סבור שבתיאוקרטיה יהודית הכהנים אינם המלכים, אלא השופטים. בהמשך לכך הוא קבע שבמדינה היהודית הראויה השיפוט אמור להיעשות אך ורק בידי אנשי דת.¹¹²

ג. דמוקרטיה במשנת הרב וולדינברג

כאמור, הלינגר הציג דגם לניתוח דמוקרטיה ליברלית המבוסס על שלושה רבדים: התשתיות הנורמטיביות של המשטר, עקרונות היסוד של המשטר ושיטת הממשל. להלן, נתמקד בשני הרבדים הראשונים,

112. אדלר בחן את משנתו של הרב וולדינברג, ונראה כי רוב ממצאיו דומים לממצאים המתוארים במסגרת זו. להלן סקירה קצרה: אדלר (מדינת התורה, עמ' 32) קיבל את עמדתו של כהן (הטלית והדגל עמ' 78–80; שוורץ וכהן, מרוממות, עמ' 102–103), שלפיה הרב וולדינברג תמך בשלטון תיאוקרטי, שבו הסמכות הפוליטית נתונה בידי חכמי ההלכה. אולם, הוא ציין (אדלר, עמ' 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, עמ' 37–38). אדלר (שם, עמ' 49) הוסיף שלשיטת הרב וולדינברג התורה מאפשרת שיטות ממשל שונות. כמו כן, אדלר כתב שסמכות החקיקה היא בידי חכמי ההלכה או בידי הציבור ונציגיו תחת פיקוח של חכמי ההלכה (שם, עמ' 39–40).

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 העקרונית של הפוליטיקה לתורה היא הנורמה' (שם, עמ' 107).

אדלר (שם) מדגיש בעבודתו שמהותה של תיאוקרטיה היא שלטון חכמי התורה, ובעקבות כך הוא תמה, האם חכמי התורה מסוגלים לנהל מדינה? אולם לטעמנו הפרשנות של כהן ואדלר של המונח תיאוקרטיה במשנת הרב וולדינברג – שגויה. 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. דבר זה כשלעצמו אינו יוצא דופן, שהרי ברוב המשטרים שופטים נתפסים כאנשי רוח ולא כאנשי מעשה.

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.

כיוון שהרב וולדינברג הציג משנה מדינית מלאה וקוהרנטית בספרו הלכות מדינה, הרי שבכתביו יש התייחסות לרוב מוחלט של הרכיבים של המשטר בדמוקרטיה ליברלית ורפובליקנית. העושר בכתביו נותן תמונה שלמה של משנה מדינית יהודית המשלבת תיאוקרטיה ודמוקרטיה.

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 עשיה זה... הייתה גם זאת מאת ה' להטביע בסגולת האדם שיהא מדיני בטבעו'.¹¹³ הוא הסיק שתפקידו של השלטון לדכא את הרוע כדי לאפשר את הקיום המשותף.¹¹⁴ זאת, בהסתמכו על דברי המשנה 'התפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש רעהו חיים בלעו'¹¹⁵ ועל דברי הרמב"ם בספר מורה נבוכים¹¹⁶ על הצורך בשלטון כדי להתמודד עם הדעות השונות של בני האדם.

תפיסתו הקולקטיבית של הרב וולדינברג באה לידי ביטוי מובהק בטענות הנוגעות לאופי החברה ותכלית קיומה. כך למשל, הוא ציטט

113. הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' כה.

114. הרב וולדינברג, שם, עמ' כו.

115. משנה אבות ג, ב.

116. רמב"ם, מורה נבוכים חלק ב, פרק מ.

מספר 'שערי ציון',¹¹⁷ ש'כל האנשים נעשים כגוף אחד ונחשבים כאברים רבים בגוף אחד, שכל אחד עוזר ומסייע לחברו',¹¹⁸ וטען שיש עדיפות לצרכי הכלל על צרכי הפרט.¹¹⁹ 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',¹²⁰ בשל כך הוא אף קבע ש'אל יהא קל בעינינו לזלזל חלילה בקדושת ההנהגה המדינית'.¹²¹ 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.¹²²

1.2. אוניברסליות ופרטיקולריות

הרב וולדינברג הדגיש פעמים רבות את הבידול שבין יהודים לנוכרים. בהקשר זה הוא ציטט 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 להבליט על ידי כך

117. הכוונה לספרו של הרב שטרנפלד, שערי ציון, שהיה אחד מגדולי הפוסקים הליטאיים, ראו עליו: ליפץ, שטרנפלד.

118. הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' כז; וראו עוד: שם, עמ' קטז.

119. שם, עמ' כט ('להעדת ענין הכלל על ענין הפרט והחשבת הענין הכללי כחלק מהענין הפרטי'), על פי דברי ריה"ל בספר הכוזרי מאמר ג, ג'יט.

120. הרב קוק, אגרות הראי"ה ב, תט, עמ' סה; מובא בתוך: הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' לד.

121. שם, עמ' לו.

122. שם, עמ' לד-לה.

את הדימוקרטייות של מדינת ישראל שהולכת בדרכי הגוים הללו, לא נאבה ולא נשמע אליהם.¹²³

הוא התנגד בתוקף לניסיון ללמוד דבר מחוקי הגויים, ומתריע: 'השמרו לכם... ללמוד לעשות כחוקותיהם ולהביא דוגמאות והשוואות ממשפטיהם',¹²⁴ וציין ש'איסור יש בדבר אפילו לבוא להסתייע מחוקי זרים לדיני תורתנו הקדושה'.¹²⁵

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.¹²⁶ מכאן, שגם כאשר הוא קיבל ערכים מודרניים, ואפילו חוקים בינלאומיים, הוא לא ציין זאת.

1.3. רציונליות

בהקדמה לספר הלכות מדינה, הרב וולדינברג השווה בין התורה לפילוסופיה. בדבריו הוא טען שבניגוד לפילוסופיה, שמבוססת על השכל אנושי, תורת ה' מקורה אלוקי – 'חכמת הפילוסופיה 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'.¹²⁷ ומכאן שהוא התנגד לרציונליות האנושית.¹²⁸

123. שם א, עמ' 24.

124. 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).

125. שם, עמ' עד.

126. שם ב, שער ה, פרק ט.

127. 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), עמ' 12–13.

128. דברים אלה עולים בקנה אחד עם הזיקה העמוקה של הרב וולדינברג לספר

אך מנגד, הוא טען באותה הקדמה, בדומה לרב הרצוג (לעיל עמ' 121), שבניגוד לפורמליזם המשפטי של חוקי הגויים, דווקא חוקי התורה מבוססים על היגיון ונימוק:

חֲלוּק [=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[י]שור של המושל... ובזה יש קדימה גדולה לחכמי ישראל במשפט ישראל... העיקר הוא טעמה ונימוקה של השמועה.¹²⁹

דומה שאת הפער שבין שני הטיעונים האמורים יש להסביר על רקע סוג המקורות שבהם הוא עסק. 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 שלדעתו התורה אינה כפופה לביקורת רציונלית.

כמו כן, ראוי לציין שכל הציטוטים מקורם בהקדמה לספר 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

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.

129. הרב וולדינברג (שם), עמ' 23–24, מצוטט מתוך דברי הרב יוסף באבד במאמרו: התוספאי, המנהג המשפטי.

הרפובליקנית מאשר לדמוקרטיה. ייתכן שעמדותיו אלה קשורות גם למרכיב החרדי באישיותו, הכולל התנגדות העולם החרדי למודרנה וסירוב לקבל את ערכיה בכלל, ואת הערכים הליברליים בפרט.

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.¹³⁰ אגב כך הוא ציטט את אברבנאל שסבר שאין חובה למנות מלך, והסיק מדבריו שהוא תומך ב'הנהגה ריפובליקנית־דמוקרטית'.¹³¹ למעשה, הרב וולדינברג אינו מכריע במחלוקת הפוסקים בדבר החובה למנות מלך,¹³² ומותיר שאלה זו פתוחה להכרעת הציבור,¹³³ תוך שהוא מצטט בהסכמה את דבריו של פריימן –

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 נשארת החוקה היסודית, הקונסטיטוציה הישראלית: תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב.¹³⁴

130. הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, שער ג, פרק א, וכן הנ"ל, ציץ אליעזר ב, כח.

131. הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' קמג; שם ג, עמ' קלו.

132. שם, עמ' כז; ג, עמ' מד.

133. גישה זו תואמת את 'הגישה הגמישה' כפי שכונה 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).

134. הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' 17.

הרב וולדינברג אף הדגיש שבימיו הפכה ההכרעה במחלוקת הפוסקים בעניין זה לבעלת ערך עיוני בלבד, משום שהמלך חייב להיות מבית דוד, 'וכל זמן שלא יבורר לנו בהחלטיות שישינו הראוי למלוכה מאותה משפחה אסור לנו למנות איזה מלך אחר'.¹³⁵ עם זאת, הוא כתב שניתן למנות נשיא 'שיהיה לו תוקף של שליט עליון רוחני ומדיני',¹³⁶ בהתאם לגישתו בדבר איחוד ההנהגה הרוחנית והפוליטית.

הרב וולדינברג אף הסתייג בחריפות משלטון עריץ שאינו מכבד את העם ואת רצונותיו. לדבריו, 'שנואה היא לפי חקי תורתנו הקדושה הנהגה דיקטטורית והשתלטות כחית [=כוחנית] באיזה אופן שהוא של איש או קבוצת אנשים על שדרות העם',¹³⁷ ו'תורתנו הקדושה מרחיקה תכלית הריחוק ממשל-יחיד אשר 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'.¹³⁸

הרב וולדינברג מרבה לצטט את העיקרון שקבע הראי"ה קוק,¹³⁹ 'שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה',¹⁴⁰ שהוא עיקרון דמוקרטי מובהק, המכיר בריבונות העם כאשר המשטר אינו מלוכני.

בכל הנוגע לסמכויות החקיקה של השלטון, מדברי הרשב"ם¹⁴¹ והרמב"ם¹⁴² הסיק הרב וולדינברג, שסמכות החקיקה של השלטון

135. שם, עמ' קמז.

136. שם, עמ' קנג.

137. שם ג, עמ' קצ.

138. שם, עמ' מה-מו.

139. הרב קוק, משפט כהן, קמד.

140. הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' קעה; שם, עמ' רעה; שם ב, עמ' קיט; שם ג, עמ' כד; שם, עמ' צח; הנ"ל, ציץ אליעזר י, א.

141. רשב"ם בבא בתרא נד ע"ב, ד"ה והאמר.

142. רמב"ם, משנה תורה, גזלה ואבדה ה, יח.

(יהודי או נוכרי) מכוח 'דינא דמלכותא – דינא', מבוססת על הסכמת הציבור לקבל את עולו של השלטון.¹⁴³ 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'.¹⁴⁴

אמנם, כאמור לעיל (עמ' 207), 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.¹⁴⁵

נראה אפוא, שבצד התמיכה הנלהבת במשטר התיאוקרטי, הרב וולדינברג הסתייג מן העריצות וצייד בהתחשבות מלאה של השלטון ברצון הציבור הרחב. יתרה מזו, הרב וולדינברג הדגיש את המקורות התורניים התומכים בדמוקרטיה, כך שיש לומר שהוא תמך **בדמוקרטיה לכתחילה**, ולא כפשרה, במסגרת משטר שניתן לכנותו כתיאוקרטיה דמוקרטית. כיוון שכאמור הוא תמך בדגם מדינת־התורה, הרי שהוא תמך בדגם **מדינת־התורה הדמוקרטית**.

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,¹⁴⁶

143. הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' קפג; שם ג, עמ' קפט-קצ.

144. שם, עמ' נד.

145. 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.

146. שם, שער ד, פרק א.

הן בשו"ת ציץ אליעזר.¹⁴⁷ בדיון זה הוא הציג את מחלוקת הראשונים בדבר כוחו של הרוב לכפות את דעתו על המיעוט,¹⁴⁸ והכריע – 'למעשה קיימא לן [=מקובל עלינו] דגם בקהל וז' טובי העיר [=מנהיגי הקהילה], אזלינן בתר [=אננו הולכים אחרי] רוב דעות, והמיעוט בטל לגבי הרוב. דאם לא כן, לא יסכימו הקהל לשום דבר'.¹⁴⁹

2.3. שוויון זכויות פוליטיות

הרב וולדינברג תמך ככלל בשוויון פוליטי, ובפרט לנשים ולנוכרים. 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'.¹⁵⁰ אמנם שלא כמקובל בדמוקרטיה המערבית, הוא קבע בהמשך לפסיקת הרמ"א¹⁵¹ שמי שאינו ממלא את חובותיו הציבוריות (כתשלום מיסים) מאבד את זכות הבחירה.¹⁵²

בנוגע לזכויות האישה, הוא קבע באופן פשוט וללא נימוקים כי יש זכות בחירה לכל אזרח¹⁵³ 'מבן י"ג ויום לזכר וקטנה מבת י"ב שנה ויום א' [=אחד]'.¹⁵⁴ אף שהיו רבנים, ובהם הרא"ה קוק, שהתנגדו למתן זכות בחירה לנשים.¹⁵⁵ עמדה זו הוצגה על ידו כעמדה עקרונית, ולא תוצאה של פשרה עם המציאות, בדיעבד.

147. הנ"ל, ציץ אליעזר טז, א.

148. הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' קי.

149. שם, עמ' קיא; וכן הנ"ל, ציץ אליעזר טז, נא.

150. הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' קטו.

151. רמ"א חו"מ קסג, א.

152. הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' קיח; הנ"ל, ציץ אליעזר ב, כד; שם ג, כט.

153. הנ"ל, הלכות מדינה ג, שער ד, פרק ג; הנ"ל, ציץ אליעזר ב, כד; שם ג, כט.

154. הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' קיט.

155. כהן, זכות בחירה לנשים. ראו גם: כהן, האשה בהנהגת הציבור; פרידמן, חברה ודת, עמ' 146–184.

הרב וולדינברג אף דן בהרחבה **בזכויות המיעוטים**.¹⁵⁶ כאן הוא נדרש לפתור בעיה הלכתית: מאחר שההלכה אינה מכירה בתחולת דיני השליחות כאשר יהודי הוא השולח ונוכרי הוא השליח,¹⁵⁷ כיצד יוכל נוכרי להיות שליח ציבור? פתרון לבעיה זו הוא מצא 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'.¹⁵⁸ לגבי מינוי לא־יהודי לשר הוא כתב ש'צריך להתיישב הרבה בדבר זה אם מועיל קבלה [=הסכמה של הציבור] למנות אינו יהודי בתפקיד שר',¹⁵⁹ אולם לא הסביר 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.¹⁶⁰

נמצאנו למדים, ששלושת עקרונות היסוד הדמוקרטיים המרכזיים: ריבונות העם, הכרעת הרוב, ושוויון זכויות פוליטיות, התקבלו במידה רבה על ידי הרב וולדינברג.

3. עקרונות יסוד רפובליקניים

3.1 הגבלת השלטון

כאמור, אחד העקרונות הרפובליקניים המוכרים והיסודיים ביותר הוא עקרון הגבלת השלטון, המדגיש את התועלת לציבור מהגבלה

156. הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, שער ד, פרק ה.

157. בבא מציעא עא ע"ב.

158. הרב וולדינברג (שם), עמ' קכט.

159. שם, עמ' קלד.

160. בשונה מהרב הרצוג, ראו לעיל עמ' 94.

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 שמשתרר לבדו כחפצו ויכול להעמיס עליהם עבודה ומסים כפי שירצה מבלי לשאול דעתם'.¹⁶¹ הרב וולדינברג קבע שהממלכה המוגבלת עדיפה ('היא המכרעת'),¹⁶² 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...¹⁶³
האוצרות בגנזי המלכות היו שייכים אל המדינה;¹⁶⁴
המולך ממלכה מוגבלת, לא היה אפשר לו לעשות דבר כללי אם לא בהסכמת שרי העצה;¹⁶⁵
[שהשליט] נתון תחת דתי המדינה ולא היה אפשר לו לעבור על דתות הקבועים;¹⁶⁶

161. מלבי"ם מלכים א, יב, ד.

162. הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' סג-סד.

163. 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).

164. לעומת 'מי שמלך ממלכה בלתי מוגבלת, [ש]האוצרות היו שייכים לו לבדו' (שם).

165. שלא כמקובל 'בממלכה בלתי מוגבלת, [שבה] היה יכול לתקן ולהרוס הכל לבדו בלי נטילת עצה ורשות כלל' (שם).

166. לעומת שליט בממלכה בלתי מוגבלת, ש'הוא היה המחוקק והיה יכול לתקן חוקים אחרים' (שם).

המולך... לא היה אפשר לו לשנות עיר המלוכה לקבוע המלכות במקום אחר, רק היה צריך לישב על כסא מלכות המלכים אשר לפניו בעיר אשר זכתה בה מקדם.¹⁶⁷

בדברי המלבי"ם האלה ראה הרב וולדינברג 'הנחת קווי־סוד להבדלי תכוני ההנהגות שבין הנהלה דיקטטורית לבין הנהלה דמוקרטית'.¹⁶⁸ כיוון שהרב וולדינברג טען שהתורה שוללת משטר דיקטטורי (לעיל עמ' 215) הדעת נותנת שבעיני הרב וולדינברג, המשטר הרצוי על פי התורה, ולא כאילוץ חיצוני, 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 קונסטטוציונית, 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 הכהונה של נבחרים. אמנם בתשובותיו כתב הרב וולדינברג¹⁶⁹ שלפי ההלכה היהודית, מינוי פוליטי אינו מוגבל בזמן. מינוי שכזה אף עובר בירושה אלא אם כן סוכם מראש שהכהונה מוגבלת, וכך נהגו גם בפועל. אולם בהלכות מדינה, בפרק העוסק ב'תקופת הכהונה'¹⁷⁰ הרב וולדינברג מצטט את אברבנאל, שהוא כאמור אחד הדוברים היהודיים הבולטים

167. לעומת 'מולך בלי הגבלה, [ש]היה יכול לשנות כחפצו' (שם).

168. הרב וולדינברג, הלכות מדינה ג, עמ' סד-סה.

169. הנ"ל, ציץ אליעזר ג, כט, ה.

170. הנ"ל, הלכות מדינה ג, שער ד, פרק ז.

של הגישה הרפובליקנית, שתמך בקציבת הכהונה 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.¹⁷¹

למעשה הרב וולדינברג ממליץ על כהונה של שלוש שנים.¹⁷²

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'.¹⁷³

כפיפותו של השלטון לחוק באה לידי ביטוי גם בהלכה הקובעת שהמלך נשפט על ידי הסנהדרין.¹⁷⁴ הרב וולדינברג אף ציין שנבחרים הציבור כפופים לחוקים האזרחיים 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.¹⁷⁵

171. אברבנאל, דברים יז, ב.

172. הרב וולדינברג (שם), עמ' קלח.

173. שם, עמ' לו.

174. שם, עמ' יח, מבוסס על פסיקת רמב"ם, משנה תורה, סנהדרין ב, ו.

175. הרב וולדינברג (שם), עמ' קלט.

כאן, הרב וולדינברג הדגיש את המחויבות לחוק באשר הוא, ללא הבחנה בין חוק התורה ובין החוק האזרחי.¹⁷⁶

3.3. זכות הקניין

ההגנה על זכות הקניין היא מן העקרונות המרכזיים במחשבה הרפובליקנית. בעניין זה כתב הרב וולדינברג:

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... וכך 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.¹⁷⁷

ההצדקה שהציע הרב וולדינברג להגבלתה של זכות הקניין, היא ההסכמה החברתית. דבריו מקבילים לתפיסת ה'אמנה החברתית' הדמוקרטית מבית מדרשם של לוק¹⁷⁸ ורוסו.¹⁷⁹ זוהי גישה דמוקרטית 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.¹⁸⁰

176. 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 [ב]גלל השוחד כסף או השוחד דברים, ולא יועילו לכלום אפילו אם יסדרו הבחירות מחדש, ולעתידי יוכשרו רק אם יתברר שחזרו בתשובה' (שם, עמ' קלג).

177. שם, עמ' קסה; וראו עוד: שם, עמ' קפח.

178. לוק, המסכת השניה.

179. רוסו, על האמנה החברתית.

180. בהגנה על הקניין הפרטי עוסק הרב וולדינברג גם אגב הדיון בסמכות ההפקעה המסורה בידי השלטון (הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' קפ-קפג).

להשלמת התמונה, יש לתת את הדעת גם לכך שהרב וולדינברג תמך במערכת רווחה ממשלתית,¹⁸¹ כעולה מתשובתו בעניין האחריות הפרטית והציבורית לטיפול בבעיית קוצר ראייה של ילדים, שבה הוא הסיק ש'חייבים בכך מוסדות העיריה להקציב תקציב-סיעודי לכך, וקל וחומר בן בנו של קל וחומר שחייבים לישא בעול בזה משרדי הבריאות והסעד הממשלתיים'.¹⁸²

3.4. חשיבות המרחב הציבורי והתרומה לו

הרב וולדינברג אימץ את הגישה הרפובליקנית הרואה בתרומה לכלל את הגשמת ייעודו של הפרט.¹⁸³ 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 ורפובליקני מרחיקה לכת עד כדי למוד אותם באמת-מדה של טובי-עיר גרידא... שהם מייצגים ציבור של מאות

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.

181. ככלל, הרב וולדינברג מיעט לעסוק בשאלות של מדיניות כלכלית. תשובה זו היא מן הבודדות שבהן התייחס לנושא זה.

182. הרב וולדינברג, צ"ץ אליעזר טו, מ.

183. הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' כה.

אלפי רבבות, כן ירבו, אשר בחרו בהם לתפקיד נשגב מאד נעלה,
לקיים את המדינה.¹⁸⁴

על בסיס גישה זו הוא הדגיש באריכות את חובתו של המנהיג לשרת את העם,¹⁸⁵ וטען שעל פי ההלכה ניתן לחייב אדם לשרת בתפקיד ציבורי.¹⁸⁶ קביעה זו כמובן מנוגדת לתפיסה הליברלית.

3.5. שליח או נאמן

כאמור (לעיל עמ' 52), אחד מסלעי המחלוקת בין הגישה הרפובליקנית לזו הדמוקרטית נוגע לתפיסת תפקידו של נבחר הציבור. על פי העמדה הרפובליקנית, נבחר הציבור הוא נאמן, המחזיק בידי את משאבי הציבור כדי שינהל אותם על פי שיקול דעתו, למען כלל הציבור. לעומת זאת, על פי הגישה הדמוקרטית, 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,¹⁸⁷ ומכאן שנבחר הציבור אינו שליח אלא נאמן.¹⁸⁸ מכוחה של תפיסה זו הוא התנגד למשאל עם, בטענה שאין לציבור הרחב את הכישורים הדרושים כדי להכריע בשאלות ציבוריות, אלא רק למומחים ולנבחרים.¹⁸⁹ בהתאם לכך, הוא ביכר דמוקרטיה ייצוגית על דמוקרטיה ישירה.¹⁹⁰

184. שם, עמ' קמג.

185. שם ג, עמ' סג-עו.

186. שם, עמ' קנג.

187. שם, עמ' 8.

188. שם, עמ' קכח-קכט.

189. שם, עמ' צא-צז, וכן הנ"ל, ציץ אליעזר כא, ט.

190. הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' קמב.

4. עקרונות יסוד ליברליים

אף על פי שהרב וולדינברג נחשב פוסק חרדי, בכתביו ניתן למצוא אימוץ של חלק מן העקרונות הליברליים, בעיקר בכל הנוגע לשוויון אזרחי.

4.1. שוויון אזרחי

הרב וולדינברג דן בהרחבה בערך השוויון. הוא ציטט את דברי הרמב"ם בעניין השוויון בפני החוק – 'כל דין שיחוקק 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'.¹⁹¹ על פי דברים אלו הוא שלל חקיקה פרסונלית ('שלא יהיה החק מכוון לאדם אחד או ליחידים'¹⁹²).

לעומת זאת הרב וולדינברג לא תמך ב**שוויון אזרחי לנשים**, הדבר עולה מהתנגדותו התקיפה להוראות בחוק הירושה המקנות לבנות זכויות שוות בירושה לאלו של הבנים,¹⁹³ בניגוד לדין תורה הקובע שכאשר יש למוריש בנים, בנות אינן יורשות. זאת, שלא כעמדת הרב הראשי בתקופה שבה נכתבו הדברים, הרב הרצוג (לעיל עמ' 129), שצייד בהשוואת זכויות הבת בירושה לאלו של הבן (ראו על כך עוד לקמן עמ' 239).

חשוב לציין שהרב וולדינברג עצמו ציין שבקהילות ישראל היו תקנות למתן זכויות שוות לנשים בירושה. למרות זאת, הוא פסל תקנות כאלה במדינת ישראל בגלל הבנתו שהן נובעות מהרצון להתנער מחוקי התורה, דהיינו, יש כאן התנגדות למניע ולא לבקשה לגופה.

גם בנוגע לסוגיית השוויון האזרחי לנוכרים גישתו דומה. בכל הנוגע לכהונת נוכרים בתפקידי שיפוט, הרב וולדינברג אימץ עמדה השוללת את השוויון וקבע שניתן למנות שופטים נוכרים רק כדי שידונו נוכרים, על פי דיניהם של הנוכרים, ולא על פי דיני ישראל:

191. רמב"ם, משנה תורה, גזלה ואבדה ה, יד.

192. הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' קפה; שם ג, עמ' קצ.

193. שם א, עמ' רס; הנ"ל, ציץ אליעזר ו, מב; יט, נא.

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.¹⁹⁴

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' 217) 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 דיני ממונות, מגמה זו יוצרת התנגשות חזיתית עם ההלכה שיש בה לעיתים חוסר שוויון. לשיטתו, אין להצדיק סטייה מן ההלכה בשם הרצון למנוע פגיעה במעמד האישה או הנוכרי. נראה שהדבר נובע מתפיסה, שכן אנוש אינו רשאי להפלות בין אדם לאדם, אך החוק הדתי שמקורו אלוהי יכול להפלות בין אדם לאדם.

194. הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' ט, וראו עוד: הנ"ל, ציץ אליעזר טז, נה.

4.2. סובלנות, פלורליזם וכפייה דתית

הרב וולדינברג כמעט שלא עסק בשאלות של סובלנות, פלורליזם וכפייה דתית, ודבריו המעטים בעניין זה ביטאו עמדה שאינה ליברלית. בדיון קצר הוא הבחין לעניין זה בין כפייה כלפי יהודים לבין כפייה המופעלת כלפי נוכרים:

כשם שענין גדול הוא להחזיר בני אדם אל דרך האמת 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.¹⁹⁵

הרב וולדינברג צידד אפוא בחופש דת בצורה מוגבלת למדי – רק בנוגע למי שאינו יהודי. בנוגע ליהודים המתנערים מן החוק הדתי, הרב וולדינברג¹⁹⁶ 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 כן בני חורין לעצמן כשאר האומות, וכן המינים והמשומדים והמוסרין – כל אלו אין מתאבלין עליהן, אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשין לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושמים שהרי אבדו שונאיו של הקב"ה.¹⁹⁷

עמדה זו המבחינה בין יהודים ולא־יהודים חוברת באופן מפתיע לגישה הפרטיקולרית של הרב וולדינברג שהזכרה לעיל (עמ' 212). דווקא הייחוד היהודי גורם להבחנה עמוקה בין היחס ליהודים לבין היחס למי שאינם יהודים. רוצה לומר, בניגוד לגישות שחיפשו את

195. הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' קצד–קצה.

196. שם א, עמ' רכא; וראו עוד: שם, עמ' רמד.

197. רמב"ם, משנה תורה, הלכות אבל א, י.

הסובלנות כלפי לא־יהודים מתוך הנחה שההלכה רואה ערך בדתיות שלהם, נראה שעמדת הרב וולדינברג היא, שדווקא האדישות היחסית כלפי דתיותם של אומות העולם מאפשרת סובלנות כלפיהם.¹⁹⁸

5. סיכום

הרב וולדינברג שלל את הרעיונות המרכזיים העומדים בתשתית הנורמטיבית של ההגות הליברלית, המדגישה את האינדיבידואליות, את האוניברסליות ואת הרציונליות, וצידד 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 שצידד בסובלנות דתית כלפי נוכרים. הוא התנגד לתקנות שיגבירו את השוויון האזרחי כאשר תקנות אלו עוקרות את ההלכה בדיני הממונות.

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' 61). עמדה זו מפתיעה לאור העובדה שרוב וולדינברג לא הייתה היכרות קרובה עם משטרים דמוקרטיים או עם המסורת הדמוקרטית. נמצא אם כן שאכן הרב וולדינברג תמך בדגם שניתן לכנות **מדינת־התורה הדמוקרטית**.

198. ראו ברוח זו: נהוראי, כופין אותו, עמ' 381.

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, ובכך נפתח.

1. אידיאולוגיה

כאמור לעיל, הרב וולדינברג היה חרדי באורח חייו, אך בה בעת היה ציוני נלהב, והדבר בא לידי ביטוי ביחסו לשיבת ציון, כמעשה אלוקי וכחלק מתהליך משיחי. בעיניו, הקמת מדינת ישראל היא 'אתחלתא דגאולה'¹⁹⁹ בין השאר, בשל כך שהקמתה מאפשרת את קיבוץ הגלויות, ו'עצם הקיבוץ לארץ ישראל הוא סימן מבשר לאתחלתא דגאולה'.²⁰⁰ 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.²⁰¹

199. הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' 8 ('בשוב ה' את שביטנו כאפיקים בנגב וזכותו אותנו ברירת 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, עמ' 3.

200. 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').

201. שם ז, מח, יב.

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 נחלתנו 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 נחלתנו את גאון יעקב אשר אהב סלה'.

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 לד' על כל הטוב אשר גמלנו.²⁰²

בעקבות זאת הוא פסק²⁰³ 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'.²⁰⁴

עמדות אלה שנאמרו באופן עקבי לאורך עשרות שנים מעידות על כך שהרב וולדינברג היה בעל עמדות ציוניות ואף משיחיות, בדומה לרבים בציונות הדתית (ראו לעיל עמ' 65). לצד זה מעניין לציין שהרב וולדינברג לא עסק בשאלת מעמדן של 'שלוש השבועות' שעמדו במוקד מחלוקת בין רבנים ציוניים ולא־ציוניים (כאמור לעיל עמ' 65). ייתכן שהסיבה לכך היא חוסר רצונו להתעמת באופן ישיר עם רבנים חרדים, בגלל הקשרים שלו עם העולם החרדי.

202. שם י, א; וראו עוד שם י, עמ' 6.

203. שם, י.

204. שם.

עם זאת, הרב 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'.²⁰⁵ ואף 'להפיץ ולהשרות קצת מן האור העילאי על היִמְשִׁחוּשׁך שאנו ממשמשים במצבנו הרוחני במדינתנו הנבנית'.²⁰⁶ בדבריו ניכרת היריבות הקשה שבין הציבור הדתי לבין הציבור החילוני, יריבות הדורשת מן האדם הדתי לבצר את עמדותיו ולהתגונן:

והיהדות התמימה אשר רוחה נאמנת עם אֵל־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 אוירה עוינת ספוגת ביטול לפני כל חק מחקי תורתנו הקדושה, ומוקפת באנשי דמים ומרמה המלויים כל משפט ממשפטי־צדקה במבטי שנאה ארסית.²⁰⁷

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 וברחמיו גאלנו משיעבוד הגוים, וכי בשביל זה נתן יד לפושעים לעקור את תורתנו המסורה לנו מצור ישראל וגואלו?'.²⁰⁸

נימה זו היא השלטת בהתייחסותו של הרב וולדינברג לחילוניות. אולם בכל הנוגע ליחס לחילונים, הוא מביא בהסכמה את דברי הראי"ה קוק²⁰⁹ על כך ש'הנשמה הפנימית של קדושת ישראל מסתתרת בקרב לבם בכמה מדות טובות הנמצאות בהם, וכל עיקר מה שיכלה הרשעה

205. הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' 9.

206. הנ"ל, ציץ אליעזר ז, מח, יב.

207. הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' 17.

208. הנ"ל, ציץ אליעזר יב, פב.

209. הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' קח.

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'.²¹⁰

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.²¹¹

בנוסף, הוא הצדיק את השותפות עם החילונים על יסוד נימוק חיובי מהותי, כדי לשמור על 'האחדות השלמה', וכדי להיות שותפים ב'כיבוש הארץ והתאחזות בארץ קדשנו בתור עם גדול ומלוכד'.²¹²

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), איננו היחס המקובל בקרב תלמידי חכמים מן הציונות הדתית, והוא קרוב יותר לעמדות חרדיות.²¹³

210. הרב קוק, אגרות ראי"ה א, קלח, עמ' קעא.

211. הרב וולדינברג (שם), עמ' קו.

212. שם, עמ' קח-קט.

213. עמדה כזו הביע גם הרב אביגדור עמיאל. ראו, הרב עמיאל, לנבוכי התקופה, עמ' 287.

2. מוסדותיה של מדינת ישראל

2.1. ממשלת ישראל

הרב וולדינברג סבר שההלכה מכירה בסמכותה של הממשלה להנהיג את המדינה, סמכות שהיא זהה בהיקפה לזו של מלך ישראל:

בזמן שאין מלך, מסור הכח הזה של הכרזת מלחמה בידי ההנהגה המושלת שנבחרה ע"י העם לשם ניהול עניניה הכלליים-הצבאיים או בידי מנהיגי-האומה שנתמנו לכל צרכיה בסגנון ממלכתי על פי דעת הכלל ודעת בית דין, קרי ראש ממשלה.²¹⁴

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 הראי"ה קוק,²¹⁵ שאותם הביא הרב וולדינברג בהסכמה בכמה מקומות בכתביו,²¹⁶ שבזמן שאין מלך, סמכויותיו 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 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.²¹⁷

214. הרב וולדינברג, הלכות מדינה ב, עמ' קכד.

215. הרב קוק, משפט כהן, קמד, אות טו"א.

216. הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' קעה; שם ב, עמ' ח-ט; שם, עמ' קכד; שם, עמ' רמ.

217. שם ב, עמ' 9-10.

אמנם בצידה של ההתלהבות מן הצבא ומכוחו, הוא הביע מורת רוח לנוכח פריקת עול תורה ומצוות ותרבות 'כחי ועוצם 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.²¹⁸

הסתייגות דומה, המשקפת עמדות חרדיות קלסיות ניתן למצוא בדברים שכתב בעניין התנדבות נשים לשירות לאומי²¹⁹ וגיוס תלמידי חכמים.²²⁰

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 שישנה הסמכות המלאה לנבחרי עם כולו כאן בארצנו, בהתאספם יחד במושב הכנסת שלהם להיוועץ על הדרך אשר ילכו בה לטובת העם והמדינה. לחוקק ולתקן תקנות

218. שם, עמ' 10. יש להעיר כי הביקורת על תרבות 'כחי ועוצם ידי' נכתבה בספר הלכות מדינה, סמוך לתום מלחמת השחרור. על ההתפעלות שלו מצה"ל אחרי מלחמת ששת הימים ראו: הנ"ל, ציץ אליעזר ג, עמ' 4.

219. הנ"ל, הלכות מדינה ב, עמ' 12.

220. שם, עמ' 12–14; עמ' נו-נט.

מועילות למדינה שאינן מנוגדות לדברי־תורה. והצעות דיני־
המדינה שיוכרעו על ידי הרוב, המה יקומו ויקבעו לחוקי־עם.²²¹

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 דהוו כסברו וקבילו [=בכגון זה שהם כסברו וקיבלו]
בוודאי יודו כולי עלמא שמהני [=שמועיל] דבר ההסכמה לכך **גם**
כשזה נגד דין תורה.²²²

נמצאנו למדים שהלגיטימציה הציבורית, קרי הדמוקרטית, 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.²²³ זאת, מכיוון שאדם יכול לתת את
ממונו למי שירצה, וממילא, גם נציגיו בבית הנבחרים יכולים לעשות
זאת בשמו.

221. שם א, עמ' רנח; וראו עוד: שם ג, עמ' צד.

222. הנ"ל, ציץ אליעזר ה, ל.

223. שם י, נב.

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 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.**²²⁴

לכאורה סתירה לפנינו: כאן הוא כתב שחוק של הכנסת, שאמור לעסוק 'בענייני פנים וחוק' אינו יכול לסתור את חוקי התורה, ואילו בשו"ת ציץ אליעזר הוא כתב שחוק של הכנסת יכול לגבור באופן נקודתי על חוקי התורה. מסתבר שגם כאן יש להסביר את הדברים על בסיס ההבדל בין הגישה החינוכית 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,²²⁵ חוק השכירות והשאלה, בנוגע למועד ההודעה על פינוי המושכר,²²⁶ וחוק המקרקעין, בנוגע לצורך לרשום העברת בעלות במקרקעין בלשכת רישום המקרקעין (טאבו).²²⁷

224. הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' צז.

225. הנ"ל, ציץ אליעזר ה, ל.

226. שם י, נב.

227. שם יט, סו ('יש לומר דמכיון דחק המדינה היא שהעברת קרקע מבעלות אחת לבעלות שניה טעונה תמיד (גם לרבות אפילו כשהשני מקבל בתורת פרעון)

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 מהחקים שהכנסת או הממשלה חוקקת'.²²⁸

לעיתים, הרב וולדינברג השתמש בעיקרון שקבע ה'חתם סופר',²²⁹ ולפיו יש להכיר בתוקף ההלכתי 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.²³⁰

כאן, הוא השווה בין תוקפה של חקיקה ישראלית לתוקפה של חקיקה פולנית לתועלת הציבור. במקום אחר הוא כתב על חוק הגנת הדייר²³¹ 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', ול'נציגי היהדות הנאמנה, להלחם בעד העברת חק כזה'. אולם הוא לא תקף את החוק משהתקבל אף שנעשה בהתעלמות מדין תורה, ולא ערער על תוקפו המחייב מבחינה הלכתית.

העברה בכתב במשרד ספרי האחוזה ואחרת נחשבת הקרקע בבעלות הקודמת, אם כן יתכן דחל על זה הדין של דינא דמלכותא – דינא'.

228. הנ"ל, הלכות מדינה ג, עמ' צט; וראו עוד: שם, עמ' קב.

229. שו"ת חתם סופר חו"מ, מד.

230. הרב וולדינברג, צ"ץ אליעזר יז, סח.

231. שם ד, כח.

הרב וולדינברג התבסס אם כן על מספר מקורות להכרה ההלכתית בתוקפם המחייב של חוקי הכנסת: תקנות הקהל, משפט המלך, 'דינא דמלכותא – דינא' ושיטת החתם סופר המכירה בחקיקה לתועלת הציבור שיש להניח שחכמי ישראל היו מאמצים אותה. קשה לזהות שיטתיות בבחירה בכל אחד מהמקורות ולהבהיר באילו נסיבות נעשה שימוש במקור אחד ובאילו במקור 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' 67). גישת הרב וולדינברג מבטאת אהדה בסיסית למוסד הכנסת כבית מחוקקים, המחזיק בסמכויות מלך ישראל. גישה זו עולה גם מאי הצבת הדרישה שהכנסת תהיה 'תחת פיקוחם החמור של חכמים',²³² שהוזכרה בדיון על המשטר הראוי במשנתו.

הפער בין עמדותיו בעניין המשטר הראוי, שהוצגו בעיקר בהלכות מדינה, לעמדותיו ביחס למשטר המצוי, שהובאו בעיקר בספר השו"ת, מוסברת לאור הפער השכיח מאוד בין 'לכתחילה' ל'דיעבד' בהלכה. 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 בדיעבד. מכוח גישה זו הוא מתח 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:

232. הנ"ל, הלכות מדינה א, עמ' רסא.

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.²³³

אמנם דומה שיש להבחין בין הביקורת הקשה שהביע הרב וולדינברג כלפי חוק הירושה, ליחסו לחוקי הכנסת בכלל, משום שביקורת זו נגזרה, הן מאופיים הייחודי של דיני הירושה כמערכת של חוקים שאינם ניתנים להתנייה (חוקים קוגנטיים),²³⁴ והן מן ההבנה שהחוק הישראלי מבטא רצון להתדמות לאומות העולם המשווים בין גברים לנשים, תוך זניחת המורשת המשפטית של העם היהודי.²³⁵

233. הנ"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).

234. 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 ליורשו ולא לעקור הירושה מן היורש, 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 המב"ט שאפילו בית הדין איננו רשאי 'להנחיל מי שאינו ראוי לנחול' (שו"ת המב"ט ב, קכח).

235. 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, שאינן 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 ולגדור ולהפקיר ממון. אבל מכיון שהצדוקין אומרים כן, וניתן מקום לטעות ולחשוב

2.3. בתי המשפט

כזכור (לעיל עמ' 202), 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'²³⁶ תוך שהוא מדגיש, שאין כל סתירה בין עמדה זו לתמיכה העקרונית במדינת ישראל כהתגשמות חזון הנביאים ואתחלתא דגאולה.²³⁷

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

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 וגזלן הוא' (שו"ת רשב"א ו, רנד).

236. הרב וולדינברג, ציץ אליעזר טז, נח.

237. 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 סה, 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).

ויכשילום וכן יכשילו את השופטים היהודים שיוציאו צו ירושה לפי דיני העכו"ם.²³⁸

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?²³⁹

לדבריו, יש משום חילול קדושת המשפט העברי כאשר הוא משולב בתוך מערכת אזרחית.²⁴⁰ יתרה מזו, הוא התנגד למחקרים המשווים בין המשפט העברי למשפט הנוהג, ואפילו לכתיבת חוקי התורה בסגנון של חוק, מפעל שהרב הרצוג הוביל (לעיל עמ' 80).

על אף עמדה עקרונית זו, בשני הקשרים פסק הרב וולדינברג שניתן לפנות לערכאות שיפוט שאיננה דתית: לדעתו ניתן לתבוע בפני המפקח על בתים משותפים משום ש'היכא [=היכן] שיש מנהג להתדיין כפי דרך הסוחרים ולא כפי דין תורה, מנהג מבטל הלכה'.²⁴¹ פסיקה זו

238. 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.

239. שם יב, פב.

240. עמדתו מקבילה לעמדתו של השופט אנגלרד ומנוגדת לעמדתו של השופט אלון, שהוזכרו לעיל (עמ' 68).

241. שם יא, צג.

מסתמכת על עיקרון הלכתי²⁴² המאפשר לבעלי מקצוע להקים לעצמם ערכאה שיפוטית שתדון על פי הנהגה המקובל – 'מנהג הסוחרים'.

כמו כן, הרב וולדינברג התיר להסגיר מורה החשוד שהתעלל מינית בתלמידיו למשטרה כדי שתפעל להבאתו לדין בפני בית משפט שאינו דתי.²⁴³ לדבריו, המסגיר אינו בגדר 'מוסר',²⁴⁴ הן משום ש'המציאות היא שכהיום אין כח בית דין לדון על כך [=בפלילים]', הן משום ש'גם בערכאות של עכו"ם נראה שיש חילוק בזה בין מדינות פראיות לבין מדינות נאורות'.²⁴⁵ פסיקה זו מנוגדת לפסיקה החרדית השוללת פנייה למערכת המשפט הישראלית גם בעניינים פליליים ללא קבלת היתר רבני פרטני.²⁴⁶

יש להדגיש שעמדת הרב וולדינברג המתירה פנייה מוגבלת לבתי המשפט, איננה חידוש במובנו ההלכתי,²⁴⁷ אך יש בה חידוש בהבנת משנתו המדינית, שכן היא מערערת את הניגוד המובהק בין הרשות השופטת הדתית, לבין הרשות המבצעת והרשות המחוקקת האזרחיות. דומה כי את הבסיס להכרה מוגבלת בסמכויות השיפוט של ערכאה אזרחית יש למצוא בדברי הר"ן על משפט המלך²⁴⁸ שמשפט המלך משלים באופן נקודתי את משפט התורה. לעיל (עמ' 194) הוזכר שהרב וולדינברג עצמו הסתמך על הר"ן כדי להכשיר חוקים אזרחיים

242. הגהות רבי עקיבא איגר על שולחן ערוך חו"מ ג, א, בשם שו"ת מהרש"ך ב, רכט.

243. הרב וולדינברג, ציץ אליעזר יט, נב.

244. 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', ועונשו חמור מאוד, עד עונש מוות (שם, י).

245. בעניין זה הוא הסתמך על ערוך השולחן חו"מ, שפו, ז, שכתב שדין 'מוסר' חל רק על אדם שמוסרי יהודי למערכת משפט במדינות לא מתקונות.

246. ראו ססלר, עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 143; רכניץ, מדינה כהלכה, עמ' 91.

247. ססלר (שם), עמ' 130–146; רכניץ (שם), עמ' 119–121.

248. על פי פרשנותם של קירשנבאום והרווי (לעיל עמ' 39).

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 ביישוב סכסוכים ובהבטחת שלומם וביטחונם של האזרחים, כמפקח על הבתים המשותפים וכערכאות לשיפוט בעניינים פליליים.²⁴⁹

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.

ה. מסקנות ודיון

1. כללי

הרב אליעזר יהודה וולדינברג היה פוסק ייחודי, שהחליט לנסח משנה מדינית שלמה בספרו הלכות מדינה והמשיך לעסוק בסוגיות של תורה ומדינה במשך עשרות השנים הבאות בשו"ת ציץ אליעזר.

כפי שראינו, ניתוח משנתו המדינית מחייב להבחין בין כתיבה הלכתית לבין כתיבה אידיאולוגית. כך נפתרות מספר סתירות בין אמירות

249. 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, עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 82–87, הסיק שהרב וולדינברג התנגד לכל התדיינות בענייני ממון בבתי המשפט, אך לא פסל התדיינות בעניינים פליליים 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.

כוללניות בחלקים האידיאולוגיים לבין אמירות שבין בהן הבחנות בין מצבים ומקרים שונים בחלקים ההלכתיים.

בנוסף לכך הראינו כי ספר הלכות מדינה שונה מספר השו"ת בכך שיש בו שימוש נרחב באופן יחסי במקורות שאינם הלכתיים, במונחים לועזיים, ובחיבורים שאינם תורניים. לעומת זאת, 'ציץ אליעזר' הוא חיבור הלכתי מקובל, שקהל היעד שלו הוא תלמידי חכמים, שומרי תורה ומצוות, והמקורות שעליהם הוא מתבסס הם תורניים בלבד. בשל כך, ניתן להעריך שספר השו"ת משקף בצורה נאמנה יותר את עמדותיו ההלכתיות המדויקות של הרב וולדינברג.

כתיבתו האידיאולוגית של הרב וולדינברג, בספר הלכות מדינה, ובמיוחד בהקדמות לחלקיו של ספר זה, 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 החלקים ההלכתיים בכתיבתו, ואפילו בספר הלכות מדינה עצמו, מגלים 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.

2. המרכיב התיאוקרטי

הרב וולדינברג היה תומך נלהב במשטר התיאוקרטי, שבעיניו, משמעותו העיקרית היא, שחוק המדינה הוא חוק התורה, ושהרשות השופטת היא רשות דתית, 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 שהמסטר **האידיאלי** הוא זה שבו ימומש דגם **האיחוד**, שבו המנהיג הפוליטי הוא גם איש דת. את המסטר **הראוי**, זה שניתן וצריך לבצע באופן מידי, הוא תיאר ככזה המממש את דגם **ההשלמה**, שעל פיו הרשות המבצעת והמחוקקת הן אזרחיות, בעוד שהרשות השופטת היא דתית. נמצא שבאופן מעשי תמך הרב וולדינברג בדגם **מדינת־התורה**.

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 הסתייג נחרצות מחילונה של הרשות **השופטת**.

יחסו למדינת ישראל ולמוסדותיה משקף את גישת **ההבחנה** שעליה עמדנו לעיל (עמ' 49). גם כאן אין מתאם בין הפסיקה שלו לבין עמדותיו והתבטאויותיו האידיאולוגיות, שהרי מחד גיסא הוא היה מוכן לתת לגיטימציה למסטר חילוני למרות התנגדותו העזה לחילוניות, ומאידך גיסא, הוא התנגד למערכת המשפט אזרחית למרות היותו ציוני נלהב.²⁵⁰

3. המרכיב הדמוקרטי

לצד היותו תומך נלהב של המסטר התיאוקרטי היה הרב וולדינברג גם תומך של המסטר הדמוקרטי. אמנם, הוא הביע הסתייגות מערכי היסוד של הדמוקרטיה הליברלית, כאינדיבידואליות, אוניברסליות

250. עמדה מורכבת זו, המבחינה בין מסטר אידיאלי, מסטר ראוי ומסטר בדיעבד, מקבילה לעמדתו של הרמב"ם כפי שניתח רביצקי, דת ומדינה, עמ' 24.

ורציונליות, בהדגישו את הקולקטיב, את הייחוד של עם ישראל (פרטיקולריזם) ואת המחויבות הבלתי מתפשרת לתורה, וקבלתה ללא ביקורת התבונה.

אולם, בכל הנוגע לעקרונות המשטר, הרב וולדינברג קבע שהתורה עצמה שוללת בתוקף משטר דיקטטורי ומעדיפה את הגבלת השלטון. את הבחירה בין מלוכה לדמוקרטיה הותיר הרב וולדינברג להכרעת הציבור, ואפשר קבלת משטר דמוקרטי על בסיס מקורות תורניים התומכים בכך, ובראשם, דבריו של ר"י **אברבנאל**. בנוסף, הוא קבע שלחקיקה דמוקרטית שמכווית רחבות יותר מאשר לחקיקה מלוכנית.²⁵¹

כמו כן, הוא קיבל עקרונות דמוקרטיים מרכזיים, כגון, ריבונות העם, הכרעת הרוב ושוויון זכויות פוליטיות. על כן, מסתבר שהוא תמך בדגם של **דמוקרטיה לכתחילה**. כמו כן, הוא תמך בעקרונות רפובליקניים, כגון, הגבלת השלטון הגנת הקניין הפרטי ותפיסת השלטון כנאמן.

251. לפי אשר כהן (כהן, הטלית והדגל, עמ' 73; שוורץ וכהן, מרוממות, עמ' 102 – 103), 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'.

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 במדינת ישראל. 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.

זאת ועוד, כהן הסתמך על אמירות הגותיות המבטאות את עמדותיו האידיאולוגיות של הרב וולדינברג, אך התעלם במידה רבה מפסיקותיו ההלכתיות. כך למשל, על אף שהרב וולדינברג הביע דעתו, שכל חקיקה צריכה לעמוד תחת פיקוח הלכת, 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 תורניים ולא כאילוץ, ברוח של **דמוקרטיה לכתחילה**.

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, ולכן התנגד לכל ניסיון לעקוף אותו בעזרת תקנות. הבחנה זו תואמת את המשנה המדינית התיאוקרטית שלו, הרואה במוסד הפוליטי מוסד אזרחי ובמערכת המשפט מוסד דתי.

4. ציונות, מדינת ישראל ומוסדותיה

יחסו האידיאולוגי של הרב וולדינברג לציונות ולמדינת ישראל היה 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 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.

כאמור, 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.²⁵² בעיני

252. ראו הבחנה דומה אצל אדלר, מדינת התורה, עמ' 40-42.

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 שמטרתם להחליף את הלכה 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'.²⁵³

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 להיות דתית בלבד, הוא כמעט שלא 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.

253. לדעת ברנד (ערכאות של גויים, עמ' 55–56) הרב וולדינברג התנגד באופן גורף לפנייה אל בתי המשפט האזרחיים, בעוד שלפי ססלר (עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 82–87) 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 הסתת המבט מן הפסיקה ההלכתית.

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 כמעט במלואה, יש משום חילול הקודש בשילוב המשפט העברי בתוך מערכת משפט חילונית.

לאור כל האמור נראה כי הרב וולדינברג תמך לכתחילה בדגם **מדינת-התורה הדמוקרטית**, המהווה שילוב חדשני ופורץ דרך. גישתו זו אפשרה לו לקבל את המרכיב הדמוקרטי של מדינת ישראל בקלות רבה, ובמקביל להמשיך להיאבק על אופייה התיאוקרטי.



פרק ד

משנתו המדינית של הרב שלמה גורן



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. מישלוב¹ ניתחה את משנתו ההלכתית וההגותית של הרב גורן, ובהמשך² את פעילותו והשקפתו הציונית. הולנדר³ בחן את תפיסת ההלכה של הרב גורן, את השלכותיה, ואת תפיסתו הציונית. אדרעי⁴, זילברשטיין⁵ וקמפינסקי⁶

1. מישלוב, בעין הסערה; Mescheloff, The Temple.

2. מישלוב, השקפתו הציונית; הנ"ל, הסנהדרין שבדרך; הנ"ל, ביסוס מעמדה.

3. הולנדר, דיוקנו ההלכתי; הנ"ל, הגותו הציונית; הנ"ל, נאמנות כפולה.

4. אדרעי, מלחמה, הלכה וגאולה; הנ"ל, מקיביה עד בירות; Edrei, Divine Spirit; Idem, Law Interpretation.

5. זילברשטיין, בין גבורת.

6. קמפינסקי, בין תמיכה להסתייגות.

בחנו את גישתו בנושא דת וצבא, ופישר⁷ את גישתו בעניין הגיור. כמו כן, נכתבו מספר מאמרים על הזיקה שבין הרב גורן ובן גוריון.⁸

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, ובכלל זה פילוסופיה פוליטית, 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 והרצאות במשך עשרות רבות של שנים במסגרות שונות, תורניות, דתיות וחילוניות. להלן ניוכח שלעיתים ישנן סתירות בין התבטאויות במסגרות שונות. לפי הרב מנחם הכהן,⁹ 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

7. פישר, מבוא לתולדות; הנ"ל, המרת דת; Fisher, Non-Jewish.

8. מישלוב, ידידי; צמרת, שלמה ודוד.

9. רכניץ, ראיון עם הרב הכהן.

השקפה זו עלתה לארץ בהיותו בן שש. בתחילה התגוררה המשפחה בכפר חסידים, אך בעקבות הידבקות בני המשפחה במחלת המלריה עברה המשפחה לירושלים.¹⁰ בגיל 27 נשא לאישה את צפיה, בתו של הרב דוד כהן (הנזיר)¹¹ 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.¹² 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.¹³ לימים, ינמק הקפדה זו ויאמר 'אני לומד בישיבה, ואינני זקוק או מעוניין לקבל יהדות מהאוניברסיטה העברית'.¹⁴

כשנדרש להסביר את בחירתו לרכוש השכלה אקדמית הוא הסביר: 'רציתי להכניס את יפייפותו של יפת לאוהלי שם'.¹⁵ הקדשתי את זמני ללימודים רק כדי שאוכל להשתמש בלימודים אלה בשטח התורה'.¹⁶ כלומר המטרה הייתה להכניס את החלקים הטובים שבתרבות הכללית

10. הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 1.

11. שם, עמ' 3.

12. הולנדר (שם), עמ' 1-2.

13. הרב גורן, בעוז ותעצומות, עמ' 92.

14. שם.

15. 'פיותו של יפת יהא באהלי שם' (בבלי מגילה ט ע"ב).

16. הרב גורן (שם), עמ' 93.

לתוך בית המדרש. כדגם לגישה זו הוא ציין את הרב הרצוג, שלמד גם הוא באוניברסיטאות בפריז ובאנגליה.¹⁷

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.¹⁸

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.¹⁹

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.²⁰ 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, ושניה את שם משפחתו ל'גורן'. בתפקיד זה כיהן משנת תש"ח ועד שנת תשל"א.²¹

במסגרת תפקידו כרב הצבאי, תמך בפירוק הפלוגות הדתיות, כדעתו של בן גוריון ובניגוד לעמדת המפלגות הדתיות, וכן יזם את פקודות

17. שם, עמ' 94.

18. הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 2.

19. הרב הכהן, משיב מלחמה, עמ' ד; אדרעי, מלחמה, הלכה וגאולה, עמ' 135.

20. הרב גורן, בעוז ותעצומות, עמ' 88; 106–113.

21. הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 16.

המטכ"ל בנושא שמירת שבת בצה"ל. פעולות אלה משקפות את עמדתו הדתית והממלכתית, על פיה, על מוסדות המדינה לפעול בדרך התואמת את ההלכה, ובמקביל לא לאפשר הקמת מסגרות דתיות נפרדות.²²

בשנים 1972–1983 כיהן כרב הראשי לישראל יחד עם הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף. במהלך כהונתו שרר מתח רב בינו לבין הרב עובדיה יוסף.²³ כמו כן, העולם הרבני סער סביב פסיקתו בפרשת 'האח והאחות'.²⁴ 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.²⁵

לאחר פרישתו הקים את ישיבת 'האידרא' 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 הנסיגה מארץ ישראל במסגרת הסכם מדיני.²⁶

22. הרב גורן, בעוז ותעצומות, עמ' 154–159; הנ"ל, הגבורה והקדושה; קמפינסקי, בין תמיכה להסתייגות, עמ' 435; אדרעי, מלחמה הלכה וגאולה, עמ' 124.

23. מישלוב, בעין הסערה, עמ' 56–60 ראו עוד בעניין זה: Radzyner, Halakhah Law.

24. 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).

25. 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.

26. הולנדר (שם), עמ' 18–20.

3. יצירתו התורנית של הרב גורן

כתביו הראשונים של הרב גורן העוסקים במשנתו המדינית היו שלושה מאמרים שפורסמו בעיתון 'הצפה'²⁷ בחודשים שבט־אדר א' תש"ח (בחודשים שבהם דנה 'המועצה המשפטית' באופן יישום המשפט העברי במדינת ישראל), ערב הקמת המדינה, מאמרים אלה פורסמו מאוחר יותר בספר **משנת הגורן**.²⁸ בהמשך הוא כתב והרצה בנושאי תורה ומדינה במסגרות שונות. חיבוריו המרכזיים העוסקים בשאלות מדיניות הם:

שו"ת משיב מלחמה²⁹ (3 כרכים, תשמ"ג־תשמ"ו) – שאלות ותשובות בענייני צבא, מלחמה וביטחון. פורסם לאחר פרישת הרב גורן מתפקידו כרב הצבאי הראשי.

תורת הפילוסופיה³⁰ (תשנ"ח) – כינוס של הרצאות שנשא בשאלות של פילוסופיה בשנים תשכ"ו־תשכ"ח.

תורת המדינה³¹ (תשנ"ו) ו**משנת המדינה**³² (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 שכינסו מאמרים אלה. מבחינה זו, שונה הרב

27. פורסמו בשנת תשמ"ט בתוך: הרב הרצוג, תחוקה לישראל א, נספח ג, עמ' 146–180.

28. הרב גורן, משנת הגורן, עמ' 17–30.

29. הרב גורן, משיב מלחמה.

30. הנ"ל, תורת הפילוסופיה.

31. הנ"ל, תורת המדינה.

32. הנ"ל, משנת המדינה.

גורן מהרבנים וולדינברג והרצוג, שכתבו את עיקר משנתם בחיבורים מקיפים 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 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, ולהוכיח, שתורת ישראל וההלכה כוחם יפה לא רק לחיי ישראל בגלות, אלא בראש וראשונה ובעיקר לעם היהודי החי כעם עצמאי בארצו.³³

משמעות הדברים היא, שהרב גורן הניח שניתן לנהל מדינה יהודית על פי ההלכה.³⁴ לדעתו, מדינה שקמה בדרך הטבע, לפני בוא המשיח,

33. הנ"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 (הנ"ל, תשובה לסופר יהודה בורלא).

34. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 328–334.

אמנם, במאמרו משנת תש"ח (הנ"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

'יכולה בסופו של דבר על ידי התקדמות ותכנון מושלם על פי התורה, להיות שלב מכריע ראשוני מכריע להגשמת החזון המשיחי של נביאי ישראל'.³⁵ 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 ראשוניים ליחס זה ניתן למצוא בהחלטתו ללמוד באוניברסיטה העברית, ואף לציין ביומנו כי הוא הצטיין בלימודיו וזכה בפרסים אקדמיים.³⁶ 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 תש"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 ממדדים לפי יחסם אל המיעוטים אשר בתוכם.³⁷

הנימוק שלו הוא נימוק מודרני ולא הלכתי, ובגינה הוא סבור שיש לעמוד בדרישות החוק הבינלאומי. ברוח זו הוא מציע שלא להחיל את עונש המוות שקיים בהלכה: 'אלא שמסיבות חוקתיות ומעשיות נצטרך לבטל מבחינה תורנית את כל משפטי המוות במדינה היהודית, כמתוקנים שבאומות העולם'.³⁸ ושוב יודגש, לא מדובר על אילוץ אלא על קביעת הנורמה הראויה.

לעצמו מטרה להראות שהתורה יכולה להנחות את החיים גם כשיש התנגדות חיצונית זו (ראו בעניין זה הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 354).

35. הרב גורן, תורת המועדים, עמ' 608–609.

36. הנ"ל, בעוז ותעצומות, עמ' 92.

37. הנ"ל, משנת הגורן, עמ' 25. ראו עוד שם, עמ' 17, התייחסות לכך שיש להתחשב בדרישות האו"ם לשוויון, אולם ללא הבעת עמדה.

38. שם, עמ' 29.

באופן דומה הוא כתב בנוגע לערך החירות:

עקרון זה של חירות האדם מקודש עלינו ביותר, משום שמדובר בעם מלומד דיקוי, 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 והשויון המוענקים אצלנו לכל אדם כגר וכאזרח הארץ.³⁹

במקומות אחרים הוא התייחס למוסר אנושי כמניע לפסיקה בכיוון מסוים, כגון כדי לקבוע שחרש־אילים הוא בעל כשרות משפטית, מכיוון ש'זוהי חובתנו המוסרית הדתית והאנושית גם יחד'.⁴⁰

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.⁴¹

עמדותיו של הרב גורן ביחס למודרנה מתאפיינות בכך שהוא קיים דיאלוג בין המודרנה לבין היהדות. 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

39. הנ"ל, דמותה הרוחנית, עמ' 128.

40. הנ"ל, תורת הרפואה, עמ' 282.

41. הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 179.

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 השפיעה על עמדותיו בנוגע לדמוקרטיה וערכיה שהם 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 והנוהלים שהיו קיימים בצבאות ישראל בימי קדם. להעלות אותם מתהום הנשיה, מתחת לחורבות מלכות ישראל ללקטם מכתבי הקודש, מים שני התלמודים 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.⁴²

הרב גורן הדגיש את העובדה שהוא הסתמך גם על מקורות היסטוריים קלסיים, על התנ"ך ועל הספרים החיצוניים, כל אלה מקורות לא־

42. הרב גורן, משיב מלחמה א, עמ' 10, וכן: הנ"ל, תורת השבת והמועד, עמ' 357.

מקובלים בהקשר של פסיקת הלכה. מיד לאחר מכן הוא התייחס לצורך לעסוק בהיבטים ההלכתיים של הטכנולוגיה (כגון, הפעלת מכשירים חשמליים בשבת), ובהקשר זה הוא ציין מכל הפוסקים רק את החזון איש⁴³ שבו נעסוק מיד.

הולנדר⁴⁴ סקר בהרחבה את המקורות של הרב גורן באופן כללי (ולא רק בתחום המחשבה המדינית) ומסקנתו היא שבשלב העיון הרב גורן התייחס 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.⁴⁵

אולם עיון בכתביו של הרב גורן העוסקים במשנתו המדינית מעלה תמונה שונה במקצת – בתחום זה הרב גורן הסתמך על תקדימים מהתנ"ך⁴⁶ מספר חשמונאים ומספרו של פלביוס⁴⁷ כמקור לגיבוש משנתו המדינית. זאת, בדומה לפוסקים האחרים שעסקו במחשבה מדינית יהודית ופנו למקורות אלה כדי 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.

43. הנ"ל, משיב מלחמה א, עמ' 11.

44. הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 139–33.

45. שם, עמ' 138–139.

46. ראו למשל לקמן עמ' 272, בנוגע לתמיכתו בכך שהמנהיג הפוליטי יהיה גם איש רוח, וכן בדברי הרב גורן, משיב מלחמה ג, עמ' 341, בעניין דוגמה אישית בלחימה.

47. ראו למשל לקמן עמ' 268, בנוגע למונח תיאוקרטיה.

בכתבי הרב גורן⁴⁸ ישנה גם התייחסות בולטת לפסקי החזון איש, ובכלל זה גם מחלוקות על עמדותיו 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 ל'חזון 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.⁴⁹

בהמשך היומן⁵⁰ 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 ג'נין 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.⁵¹

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 העולם החרדי לעבר התבדלות תרבותית

48. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 323–327; הנ"ל, בעוז ותעצומות, עמ' 180.

49. שם, עמ' 135–137.

50. שם, עמ' 221–222.

51. רכניץ, ראיון עם הרב הכהן. לעומת זאת, בראון (החזון איש, עמ' 579, הערה 45; ראו עוד: שם, עמ' 580) טוען ש'החזון איש לא אהב את הרב גורן'.

מהציונות וממדינת ישראל,⁵² 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 כאן: עקרונות יסוד הלכתיים (לעיל עמ' 52), כתב הולנדר שהרב גורן העניק משקל גדול לשיקולים מטא־הלכתיים וראה אותם כחלק משמעותי בדיון ההלכתי.⁵³ אכן, גם בגיבוש משנתו המדינית ביסס הרב גורן בגלוי חלק מעמדותיו על טיעונים מטא־הלכתיים. כך למשל, את עמדתו הסובלנית והשוויונית כלפי נוכרים הוא ביסס על העיקרון 'דרכי שלום',⁵⁴ ובמקום אחר הוא אף מסיק 'שמתחשבים בקידוש השם בפני הנוכרים ואפילו כשזה כרוך בעבירה איסור מן התורה'.⁵⁵

עם זאת, דומה כי השימוש בשיקולים מטא־הלכתיים אינו נרחב, והוא נעשה בעיקר בדיון על מעמד הנוכרים במדינה היהודית. השימוש בשיקולים מסוג זה אפשר לרב גורן את הגמישות הנחוצה לשם יישום ההלכה בתקופה שבה מקובלות נורמות שונות מאלו שהיו מקובלות בעבר, כעקרון 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.⁵⁶ כך למשל, הוא התנגד

52. בראון, החזון איש, עמ' 256; הנ"ל, היהדות החרדית, עמ' 188–189.

53. הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 351; ראו עוד שם, עמ' 264–276. לדבריו, במקרים רבים הרב גורן נימק את עמדותיו בטיעונים פורמליים, אך באמת שיקולים מטא־הלכתיים הם אלה שהניעו אותו.

54. הרב גורן, משנת המדינה, עמ' 65; הנ"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).

55. הנ"ל, תורת השבת והמועד, עמ' 384.

56. מישלוב, בעין הסערה, עמ' 180.

לקיומן של פלוגות דתיות, בניגוד לעמדת רבני הפועל המזרחי ועסקניו.⁵⁷ הוא אף הסתייג מתיאור הקמתה של מדינת ישראל כ'אתחלתא דגאולה',⁵⁸ תיאור שגור ומקובל בציונות הדתית (כאמור לעיל עמ' 64).

הרב גורן אף לא קיבל תמיד את עמדתה ההלכתית של הרבנות הראשית, כמקובל בציונות הדתית. למשל, מאז קום המדינה הוא הורה לומר הלל עם ברכה ביום העצמאות. זאת, בניגוד להוראת הרבנות הראשית באותו זמן לומר הלל ללא ברכה, אשר בראשה עמדו הריא"ה הרצוג והרב בן ציון מאיר חי עוזיאל שהיו רבנים ציוניים.⁵⁹ לעומת זאת, בשנת תשל"ה הוא פסק שאין לומר הלל ביום ירושלים, בניגוד לעמדת הרבנות הראשית באותה עת.⁶⁰

הרב גורן הטיל ספק בהיתר המכירה בשנת השמיטה אף שהרבנות הראשית אימצה היתר זה בעקבות הריא"ה קוק, שהיה מקובל בקרב רבני הציונות הדתית,⁶¹ ולא שלל גיוס נשים לצה"ל, שלא כעמדת הרבנות הראשית ושלא כעמדה הרבנית המקובלת, לא רק בעולם החרדי אלא גם בציונות הדתית.⁶²

57. ראו לעיל עמ' 257, הערה 22.

58. ראו לקמן עמ' 306.

59. 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 לביל חג העצמאות וביומו'.

60. מישלוב (שם), עמ' 104.

61. הרב גורן, תורת המועדים, עמ' 669–686; הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 445–456, והמאמר העוקב ובו תגובות למשיגים.

62. 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 נאמנות למערכת 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

לאור זאת, נבחן בהמשך האם גם 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. כאשר הרב גורן חידש ואימץ עמדות מודרניות, הוא ראה בכך ביטוי של הפסיקה הראויה, ולא רק פסיקה שמקורה באילוץ.⁶³ את חידושויו יכול היה הרב גורן לנמק בנימוקים מטא־הלכתיים או בכך שההלכה שהוא מבקש לאמץ היא בגדר נורמה אוניברסלית ראויה שאותה יש לאמץ.⁶⁴ עמדותיו העקרוניות ונכונותו לחדש וללכת נגד הזרם יצרו כר פורה לחידושים הלכתיים, כעת נבחן האם משנתו המדינית אכן הייתה מודרנית ויוצאת דופן.

ג. תיאוקרטיה במשנת הרב גורן

1. הגדרת תיאוקרטיה

הרב גורן עסק בשיטתיות במונח תיאוקרטיה, בהגדרתו ובמשמעותו, בעיקר במסגרת הרצאות שנשא בטכניון בשנים תשכ"ו-תשכ"ח,

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).

63. כך כתב גם הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 355.

64. להלן נבחן האם גישה אוהדת זו באה לידי ביטוי גם בשאלת המשטר הראוי וגם בשאלת היחס למדינת ישראל ולמוסדותיה.

שתוכנן פורסם מאוחר יותר בספר 'תורת הפילוסופיה'.⁶⁵ לחלק הראשון של הספר קרא הרב גורן בשם 'תורת המדינה בהיסטוריה היהודית', ובו עיסוק שיטתי בשאלת המשטר הראוי.

בפתח הדברים⁶⁶ סקר הרב גורן את תמצית שיטתם של אריסטו בספרו 'פוליטיקה', ושל אפלטון בדיאלוג 'הפוליטיאה' (המדינה). לאחר מכן הוא הציג את המשטר היהודי הרצוי – התיאוקרטיה, תוך ציטוט דבריו של פלביוס הנזכרים לעיל (עמ' 25) בדבר היות שיטת המשטר היהודית תיאוקרטית.⁶⁷ 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'.⁶⁸ המונח 'חוקה' מלמד על כך שניתן לחוקק חוקים רגילים כפופים ל'חוקה', ומכאן שמדובר על **תיאונומיה חוקתית**.

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 לאוזנם של יושבי בית המדרש. כמו כן נבקש לבחון האם חלו התפתחויות בעמדותיו של הרב גורן בעניינים אלו במהלך השנים.

65. 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.

66. הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 19–23.

67. 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 טהור' (שם, עמ' 32. וראו עוד: הנ"ל, דמותה הרוחנית, עמ' 128–129).

68. הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 24, וכן: הנ"ל, משנת הגורן, עמ' 34–36.

2. מוסדות השלטון

הרב גורן התייחס בכתביו לשלושה מוסדות שלטוניים: המלוכה, הסנהדרין והכהונה, אך כמעט ולא עסק בסמכויות הפוליטיות של הקהילה היהודית. מסתבר שהסיבה לכך היא, שבעיניו הקהילה היהודית היא מוסד גלותי שאין לבסס עליו את המשנה המדינית של מדינה ריבונית.⁶⁹

הרב גורן ראה **במלך**, שאינו איש דת, ראש הרשות המבצעת, ובסנהדרין רשות מחוקקת.⁷⁰ סמכותו הראשונה והעיקרית של המלך היא פיקוד על הצבא,⁷¹ אך הוא גם מוסמך להקים מערכת חוקים ושיפוט במקביל למערכת התורנית, לצורך 'יישובו של עולם'.⁷²

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,⁷³ לדבריו הסנהדרין הייתה 'רשות שופטת וגם רשות מחוקקת במידה מסוימת'.⁷⁴

הרב גורן ראה **בכהונה** מוסד דתי בעיקרו,⁷⁵ 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'.⁷⁶

69. רכניץ, ראיון עם הרב הכהן.

70. הרב גורן, תורת המדינה, עמ' 66.

71. הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 189. וראו גם: הנ"ל, משיב מלחמה א, פד; הנ"ל, תורת השבת ומועד, עמ' 342; 362.

72. הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 78; ראו עוד: הנ"ל, הלכות מדינה בישראל, עמ' 128 (על פי דרשות הר"ן, דרשה יא).

73. הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 555; 578-579; הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 59-60.

74. הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 62.

75. הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 163-178.

76. שם, עמ' 165, על בסיס דברי הירושלמי, וילנא, הוריות ג, ב. על דברים אלו

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' 268), שתיאוקרטיה איננה שלטון כהני הדת. עם זאת, הרב גורן לא שלל מעורבות של חכמי התורה במוסדות השלטון כפי שיפורט לקמן.

הרב גורן טען שההלכה מצדדת בהפרדה 'בין הרשות המחוקקת שהיא הסנהדרין לרשות המבצעת שהיא המלך',⁷⁷ על בסיס שיטתו של רבנו ניסים. הרב גורן אף טען שתפקיד המלך הוא לעסוק ב'יישובו של עולם' כלומר, בקיום הארצי של החברה, זאת, בניגוד לסנהדרין. מכך ניתן להסיק שהרב גורן הבין שהר"ן תמך **בדגם ההפרדה**, שבו קיים ניתוק בין העיסוק בענייני הדת לעיסוק בעניינים הנוגעים לניהול המדינה (בדומה לדעתם של לורברבוים ורביצקי, לעיל עמ' 39).

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',⁷⁸ ומכאן שיש לה גם תפקיד פוליטי. בהתאם לתפיסה זו הוא פירש את סמכויות הסנהדרין בכל הנוגע ליציאת למלחמה ולכיבוש הארץ:

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 אבות החשמונאים, מן המלכות החשמונאית').

77. הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 66.

78. הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 578–579, וראו עוד: שם, עמ' 555; הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 59–60.

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.⁷⁹

עירוב התחומים שבין ההנהגה הפוליטית להנהגה הדתית מוצא ביטוי לא רק בתפקיד הכפול שיועד לסנהדרין, אלא גם בתפקיד הכפול שיועד למלך. הרב גורן שלל את ההפרדה שבין ההנהגה הפוליטית להנהגה הדתית:

מלמדת אותנו תורת ישראל, ומורים לנו נביאי, שלא היתה אצלנו הפרדה בין נושאי דגל המוסר והרוח לבין נושאי דגל השחרור הפיזי ואפילו באמצעי לחימה וכיבוש. כל גדולי ישראל מוריו ומנהיגיו הרוחניים בימי קדם שלבו בנפשם את הכח והרוח גם יחד.⁸⁰

למסקנה זו הוא הגיע תוך שהוא מסתמך על תקדימי ההנהגה של אברהם אבינו, יעקב אבינו, יהושע בן נון, שמואל הנביא, דוד המלך והחשמונאים.⁸¹ מתקדימים אלו הוא הסיק שתורת ישראל מצדדת בדגם שבו ההנהגה הפוליטית וההנהגה הדתית כאחת מרוכזות בידיו של מנהיג אחד, דהיינו **בדגם האיחוד**.⁸²

79. הנ"ל, משיב מלחמה א, עמ' קכח, וכן ברוח זו: הנ"ל, תורת השבת והמועד, עמ' 363.

80. שם, עמ' 316.

81. שם, עמ' 316–318.

82. 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

תפיסה זו באה לידי ביטוי גם בכך שהוא צידד בשילוב רבנים בהנהגת הצבא כדי להבטיח את הניצחון,⁸³ 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, בהשלת הצדק האלקי, משפט התורה ומלכות השמים, על מנת להוות מרכז הכח הרוחני והמוסרי בין האומות.⁸⁴

לאמור, ייעודה של מדינת ישראל הוא בעיקר ייעוד דתי־אוניברסלי. המדינה אמורה להגשים את חזון הנביאים ולשמש מרכז רוחני לכל אומות העולם. לתפיסה זו היו גם השלכות פוליטיות, שבאו לידי ביטוי, למשל, בתמיכתו העקבית בפעולות של המדינה שנועדו להגשים עקרונות דתיים בחיים הציבוריים, כשמירת שבת ממלכתית⁸⁵ והגדרת יהדות על פי ההלכה.⁸⁶ ברמה המוסדית, תמך הרב גורן אפוא **בדגם ההשלמה** 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.

התבטא באופן דומה בכנס סגל פיקוד כללי: 'ההיסטוריה הצבאית מלמדת אותנו שהניצחון המכריע המתמיד הוא לכוח הרוחני' (שפירא, בן גוריון, עמ' 150).

83. הרב גורן, תורת המקרא, עמ' 337.

84. הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 83.

85. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 318.

86. הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 199–200.

3.2. הפרדה, השלמה או איחוד?

כאמור, סקירת המקורות שבהם תיאר הרב גורן את תפקידיה של ההנהגה הפוליטית עשויה להותיר את הקורא נבון: בכתבתו ניתן למצוא עדויות לכך שהוא צידד בהפרדה בין הממסד הדתי לאזרחי, לצד עדויות לכך שהוא צידד בדגם ההשלמה, 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 על בסיס ההבחנה בין המשטר הראוי למשטר האידיאלי.⁸⁷ המשטר הראוי הוא שיטת המשטר הטובה ביותר שניתן להגשים במציאות שבתוכה אנו חיים, בעוד שהמשטר האידיאלי הוא המשטר הטוב באופן מוחלט, שהתגשמותו תלויה בשינוי דרמטי של תנאי החיים. 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.

המשטר הראוי, המבוסס על תפיסתו של הר"ן בדרשותיו, מאפשר הפרדה בין 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 תורת ישראל, ומצד שני, הממסד הדתי מעורב, אם כי בצורה מוגבלת למדי, גם בהנהגה הפוליטית. לעומת זאת **במשטר האידיאלי** יושטשו הגבולות שבין הדתי לפוליטי, כמעט עד כדי איחוד

87. אין ליישב את הדברים מכוח הנחה שהרב גורן חזר בו, משום שהכתבים השונים מבוססים על דברים שנאמרו או שנכתבו פחות או יותר באותה תקופה.

הממסדים⁸⁸ והפיכתם לגופים הפועלים לשם הגשמתן של מטרות זהות, בהרמוניה מוחלטת.⁸⁹

הכרעה זו של הרב גורן מעניינת באופן מיוחד, כיוון שהיא מציבה רף אידיאלי גבוה שבו ישנו איחוד של הדתי והפוליטי, ולצד זה היא מוכנה לקבל, ולא כפשרה, הפרדה מסוימת בין הדתי והפוליטי. משמעות הדברים היא שהרב גורן האמין בחיבור עמוק ומקיף בין דת ומדינה, אולם, בה בעת היה נכון לקבל כמצב זמני הפרדה מסוימת בין השניים.

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'.⁹⁰ 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 קבע, בהמשך אותו מאמר, שגם את הדין הפלילי 'נצטרך להכניס מחדש גם לבתי דין אלו על ידי הסכמת "כלל המדינה"', בהסתמכנו על הכוח המלכותי שבידינו,⁹¹ וזאת על סמך דברי הר"ן בדרשותיו.

מערכת המשפט השנייה, מיועדת בעיקר לבני מיעוטים, והיא תדון בהתאם ל'חוקה אזרחית מאוחדת, מותאמת לחוק הבינלאומי, תוך

88. אמנם גם במשטר האידיאלי יש הפרדה מוסדית בין המוסד הדתי – הסנהדרין, והמוסד הפוליטי – המלוכה.

89. נראה כי למשטר זה אין יסוד בדברי הר"ן, והרב גורן הסיק אותו מדברי הרמב"ם, ראו לעיל עמ' 34.

90. הרב גורן, משנת הגורן, עמ' 29.

91. שם.

הקפדה שלא תהא מנוגדת לחוקי התורה.⁹² הרב גורן סבר אמנם שההצעה האמורה אינה אידיאלית, אך הוא צידד בה כדי 'לשמור על טהרת המשפט התורני, שלא ייפגע על ידי פשרות והיתרים'.⁹³ מכאן שבשלב זה הרב גורן הבין שהר"ן מאפשר הקמת מערכת משפט אך ורק בתחום הפלילי.⁹⁴

מדברים אלו הסיק הולנדר⁹⁵ 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, אף שאנו מוצאים מגמה דומה, הרי שתוכן ההצעות השתנה באופן דרמטי. החל משלהי שנות ה־60 של המאה הקודמת, הרב גורן השמיע תפיסה שונה, המכירה באפשרות לשלב במשטר הראוי מערכת שיפוט אזרחית, שדיניה אינם דין התורה ושופטיה אינם חכמי הלכה בהכרח. תפיסה זו מבוססת על הפרשנות המרחיבה של דברי הר"ן 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'.⁹⁶

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'.⁹⁷

92. שם.

93. שם, עמ' 30.

94. כדעת החוקרים – קירשנבאום, מערכות שיפוטיות; Harvey, Rabbi Nissim.

95. הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 343–346.

96. הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 61.

97. הנ"ל, תורת המקרא, עמ' 364, ראו עוד: הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 370. כך

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 אמנם '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'.⁹⁸

נראה אפוא שעמדותיו של הרב גורן בכל הנוגע ללגיטימיות של מערכת משפט שאיננה מבוססת על ההלכה השתנו 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 הפרשנות המרחיבה לגישתו של הר"ן, המכירה בלגיטימיות של מערכת משפט שאיננה 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.⁹⁹ הכרעתו זו, היא חלק מתפיסתו המאפשרת

הוא התבטא גם בשנות ה־70, כאשר הוא התייחס למערכת המשפט של מדינת ישראל (ראו לקמן בעמ' 315).

98. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 364.

99. ברנד, ערכאות של גויים, 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.

הפרדה מסוימת בין הדתי והפוליטי, לצד השאיפה הגלויה לאיחוד מלא של השניים.

5. תיאורוניה חוקתית

הרב גורן סבר אמנם שהתורה היא חוקתה של המדינה היהודית,¹⁰⁰ אך לשיטתו, החוק הדתי מכיר בכוחו של האדם לחוקק חוקים הדרושים לצורך המקום והשעה, ואף בסמכותו להקים מערכת משפט מקבילה למערכת המשפט הדתית.¹⁰¹

הסמכות לחוקק חוקים מסורה אפוא, הן בידי המחוקק ה'דתי' – הסנהדרין, והן בידי המחוקק האזרחי – המלך או הציבור. לדבריו, סמכות החקיקה של הסנהדרין נועדה 'להבטחת חוקי התורה',¹⁰² והיא נוגעת ל'כל שלושת השטחים: בין אדם למקום, בין אדם לחברו, ובין אדם למדינתו, מלכותו וארצו'.¹⁰³ לעומת זאת, 'חוקי המלכות' מבוססים על משפט המלך,¹⁰⁴ על העיקרון 'דינא דמלכותא'¹⁰⁵ או על תקנות הקהל,¹⁰⁶ ובהתאם לשיטת הר"ן, תכליתם להבטיח את הקיום הפיזי של העם ולא להגשים מטרות רוחניות, והם 'עוסקים רק בשטחים שבין אדם לחברו, בין אדם למדינתו, מלכותו וארצו'.¹⁰⁷

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

100. ראו לעיל עמ' 268.

101. הרב גורן, תורת המקרא, עמ' 364.

102. הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 62.

103. שם, עמ' 71.

104. הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 80.

105. 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'.

106. שם, עמ' 82. גם כאן הוא חוזר ומזכיר את דרשות הר"ן.

107. שם.

והצרכים המשתנים מזמן לזמן.¹⁰⁸ חקיקה זו אינה משוחררת לחלוטין מדין התורה, שכן היא 'מושלתת על משפטי התורה וחזון הנביאים'.¹⁰⁹ ראוי לציין ש'חוקי המלכות' שבהם עסק הרב גורן התבססו בעיקר על משפט המלך, פחות על עיקרון 'דינא דמלכותא' ועוד פחות על תקנות הקהל.¹¹⁰ נראה כי הרב גורן ראה ב'דינא דמלכותא' ובתקנות הקהל מקורות חקיקה גלויים, בניגוד למשפט המלך שנתפס בעיניו כחקיקה של מדינה יהודית ריבונית.¹¹¹

6. סיכום ודין

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 תיאוקרטיה מחייבת שלטון של אנשי הדת (היירוקרטיה). התנגדותו של הרב גורן לשלטון אנשי הדת באה לידי ביטוי גם בכך שהוא צידד 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,

108. שם, עמ' 83–84.

109. שם.

110. שם, עמ' 82.

111. אמנם, באחד ממאמריו כתב הרב גורן 'שלפי ההלכה חייבים להפריד בין הרשות המחוקקת שהיא הסנהדרין לרשות המבצעת שהיא המלך' (שם, 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.

בעיני הרב גורן, דמויות מופת מן ההיסטוריה היהודית, כדוד המלך, הן דגם אידיאלי להנהגה אזרחית המחוברת בכל הווייתה 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.

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 **דגם של השלמה** בין הממסד הדתי לממסד הפוליטי, חרף הפרדה מסוימת בין שני הממסדים, בעוד שהמשטר האידיאלי מממש במובנים רבים **דגם של איחוד** בין הדתי לפוליטי, איחוד שהרב גורן עצמו שאף להגשימו בכל אורחות חיו.

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, דהיינו, **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. למרות שהרב גורן קבע שיש סמכות חקיקה לחכמי התורה, הוא לא המליץ בדרך כלל על קבלת תקנות, אלא העדיף את דרך הפרשנות של ההלכה.¹¹² כיוון שהרב גורן תמך בשילוב של תיאונומיה חוקתית עם דגם ההשלמה ניתן לומר שהוא דגל בדגם **מדינת־התורה**.

בנוגע למערכת המשפט, מצאנו שינוי משמעותי 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 ה"ר", המכירה בכוחו של המלך לייסד מערכת משפט שאינה דתית לצורך "יישובו של עולם", לצד מערכת המשפט הדתית, אף שהוא לא ראה בכך מצב אידיאלי.

להכרעה זו הייתה משמעות כפולה, מחד גיסא היא אפשרה קבלה של מערכת המשפט הישראלית כפי שהיא ללא הביקורת הנוקבת המקובלת של העולם הרבני,¹¹³ מאידך גיסא, היא אפשרה למערכת המשפט התורנית לפעול באופן עצמאי ללא צורך בהתגמשות. יתרה מזו, לצד קבלת המשטר החילוני במלואו, המשך הרב גורן להיות תומך נלהב של תיאוקרטיה בדגם האיחוד האידיאלי, וניסה לממש דגם זה בעצמו. כך שהכרעתו לקבל את המדינה על מוסדותיה לא נבעה מפשרנות או מאדישות, אלא מהכרעה תורנית שלצידה שאיפה למימוש המשטר התיאוקרטי האידיאלי.

112. 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).

113. ברנד, ערכאות של גויים, עמ' 65; ססלר, עמדתם של פוסקי ההלכה, עמ' III.

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' 51).

1. התשתיות הנורמטיביות

הלינגר זיהה שלושה רכיבי תשתית בדמוקרטיה הליברלית: אינדיבידואליות, אוניברסליות ורציונליות. להלן נבקש לבחון האם רכיבים אלה 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.¹¹⁴

מנגד, בכתבתו ניתן לזהות יסודות רפובליקניים המעלים על נס את העדיפות של הכלל על פני הפרט. לדעת הרב גורן, התורה ניתנה לעם ישראל כעם ולא כיחידים, ורק עם ישראל כעם יכול לממש את החזון המשיחי.¹¹⁵ במאמר משנת תשי"ד הוא קבע ש'הלכות המדינה

114. הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 21 (ההדגשות אינן במקור). הוא חזר על עמדה זו גם בהמשך שם, עמ' 43; 59, וכן הנ"ל, משנת הגורן, עמ' 44.

115. הנ"ל, כפירה בעם ישראל.

האמורות בתורה, מצוותיה ואזהרותיה', נועדו בעיקר 'לעיצוב דמותו של האזרח, למען יוכל להתמזג בחיי הציבור והמדינה, ולקנות שלימות פרטית וכללית גם יחד'.¹¹⁶

בעיני הרב גורן, הקולקטיב הוא אף ישות אורגנית – 'בגלל הערבות של כל ישראל זה בזה... נוצר הקשר הפנימי בין כל בני ישראל',¹¹⁷ וממילא 'המצוות שבין אדם לעם לארץ ולמדינה רובן ככולן דוחות פיקוח נפש וחייבים לקיימן גם במחיר של סיכון עצמי'.¹¹⁸

אחת ההשלכות של תפיסתו הקולקטיבית של הרב גורן נוגעת לזכות השביתה של העובדים. לדעת הרב גורן, יש להבחין בין זכות הפועל להתפטור 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'.¹¹⁹ בהתאם לכך הוא הכריע, שהשביתה מותרת, ומותר אף להשבית את מקום העבודה ולמנוע מעובדים אחרים לעבוד כדי לשפר את תנאי ההעסקה,¹²⁰ אך אין להשבית מקומות עבודה בניגוד לעמדת הממשלה, בשל החשש לפגיעה בביטחון המדינה.¹²¹ 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.

116. הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 77.

117. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 243.

118. הנ"ל, תורת השבת והמועד, עמ' 449. וכעין זה במאמר משנת תשי"ד שפורסם אצל: הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 192 ('פיקוח נפש של הציבור שבכוחו לדחות פקוח נפשו של יחיד, וזה עונה על כל בעיות פקוח הנפש במלחמות ישראל').

119. הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 89.

120. שם, עמ' 88.

121. שם, עמ' 88–89.

חשוב לציין בהקשר זה, שדבריו בעניין ההגנה על זכויות הפרט נאמרו החל מסוף שנות ה־60 בעת שהרוחות הציוניות הקולקטיביות כבר נחלשו מאוד. דבריו המשקפים את התפיסה הקולקטיביסטית נאמרו גם לפני כן, אולם, באופן שיטתי דווקא מאוחר יותר, לאחר שקרנה של התפיסה הקולקטיביסטית ירדה עוד בחברה הישראלית.¹²² 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, כפי שעולה ממכלול כתביו של הרב גורן, מהם עולה שלדעתו בצד קיומה של תפיסה אינדיבידואליסטית, דוגלת ההלכה היהודית בתפיסה קולקטיביסטית מובהקת, התואמת את ההשקפה הרפובליקנית ולא את זו הליברלית.

1.2. אוניברסליות

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 ערכי הייחודיים 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.

122. רוניגר, האינדיבידואליזם, עמ' 111-113.

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...¹²³

שלא כמקובל אצל כל עם ולשון, התפיסה הלאומית היהודית לא נוצרה בדרך של התפתחות טבעית אלא באופן פתאומי, כתגובה לקריאה שמיימית בעלת תוכן ערכי ודתי.¹²⁴ 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'.¹²⁵

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 האוניברסלי, תחת הנהגה

123. הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 19, וכן במאמר מקביל: הנ"ל, היהדות מול, עמ' ה.

124. 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"א). אולם, התפתחות זו מתאימה ל'נימוסים השכליים אשר התחלתם מן האדם' (שם), ולא ל'נימוס אשר התחלתו מהבורא, [ש]הוא קם פתאום נאמר לו "היה", ויהי, כבריאת העולם' (שם).

125. הרב גורן, תורת השבת והמועד, עמ' 198-199.

עליונה של אישיות רוחנית בדרג העליון.¹²⁶ השניות האמורה באה לידי ביטוי גם בתפיסתו של הרב גורן שלפיה הגאולה כוללת שני שלבים: הראשון, גאולה לאומית של עם ישראל, והשני, גאולה אוניברסלית.¹²⁷

התפיסה האוניברסלית של הרב גורן באה לידי ביטוי גם בדיון בדבר קדושת חייו של מי שאינו יהודי. הרב גורן דן באמרה הידועה, ש'כל המציל נפש אחת כאילו הציל עולם מלא', והוכיח שהגרסאות המשקפות תפיסה פרטיקולרית, שבהן כתוב 'נפש אחת מישראל', אינן מדויקות.¹²⁸

בעיני הרב גורן, אהבת ישראל היא רק בגדר 'שלב הביניים לאחוה העולמית... התכלית הסופית היא... האחוה של כלל האנושות, כשיקבלו עליהם עול מלכות שמים'.¹²⁹ מן הדאגה לאחוה העולמית 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'.¹³⁰

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

126. הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 45, ראו עוד: שם, עמ' 51-52.

127. הנ"ל, תורת השבת והמועד, עמ' 313-314.

128. הנ"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.

129. שם, עמ' ה-ו. דברים דומים כתב הראי"ה קוק, ראו למשל שמונה קבצים ז, קיב, ועוד.

130. הרב גורן, תורת המדינה, עמ' 381.

הלכתית ואנושית גם יחד. מכיוון שהקריטריון של "דרכי שלום", או "משום איבה", יש לו תוקף רב גם מבחינה הלכתית.¹³¹

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 לחשיבות הרציונליות, כשהוא מצטט את דברי הרמב"ם בעניין דרכו של אברהם אבינו אל אמונת הייחוד – המונותאיזם (רמב"ם משנה תורה, הלכות עבודה זרה א, ג):

כיון שנגמל איתן זה [=אברהם אבינו] התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן והתחיל לחשוב ביום ובלילה. 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.

131. שם, עמ' 288. באופן דומה כתב הרב גורן בנוגע לחובה לאפשר לאזרחים לצאת מהמצור על ביירות, ש'חובה זו מוטלת גם על רבני ישראל. להפעיל את מידת הרחמנות שבתורה ושבהלכה 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).

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 ומלמדו דעת ותבונה'.¹³²

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 מובהקת מההשוואה שעשה הרב גורן בין 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 נבוכים¹³³ כותב כי קדמות העולם... סותרת הדת מעיקרה, ומכזבת כל אות בהכרח ומבטלת כל מה שתיחל בו התורה.¹³⁴

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.

132. הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 111.

133. רמב"ם, מורה נבוכים, כה.

134. הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 150-151.

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.¹³⁵

2. עקרונות יסוד דמוקרטיים

קעת נפנה לבחון את עמדותיו ביחס לעקרונות היסוד הדמוקרטיים.

2.1. ריבונות העם

ריבונות העם היא עיקרון יסוד ראשון במעלה במשטר הדמוקרטי (לעיל עמ' 51). את יישומו של 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',¹³⁶ וכי 'לא תיתכן עריכת מלחמת מצוה או מלחמת רשות וכיבוש הארץ, אלא על פי מלך ועל פי סנהדרי גדולה וכהן גדול'.¹³⁷ 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.¹³⁸

135. 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'.

136. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 19.

137. שם.

138. שם, עמ' 27; 96-97; 472.

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 יותר. בהמשך לכך הוא הסתמך על שיטת הראי"ה קוק שבהיעדר מלך, סמכויותיו חוזרות אל העם ומאפשרות משטר דמוקרטי.¹³⁹ נמצא שהרב גורן דגל בדגם **דמוקרטיה בדיעבד** (ראו לעיל עמ' 61) בלבד. זאת ועוד, הרב גורן לא הזכיר את אברבנאל בין החולקים על הרמב"ם, אף שאברבנאל התנגד נחרצות לשלטון המלוכני (לעיל עמ' 58). ייתכן שלא הזכירו משום שלא ראה בו פוסק הלכה אלא פרשן, שאין לתת לדבריו משקל הלכתי.

אמנם, בהרצאותיו בטכניון הוא אמר שהמשטר הרצוי הוא של נשיא¹⁴⁰ ובהמשך הוא אף כתב שמשטר נשיאותי, מן הסוג שהתקיים בימי בר כוכבא¹⁴¹ וכפי שייקרא גם המשיח,¹⁴² עדיף על משטר מלוכני. אולם הרב גורן לא הבהיר מהי משמעותה המעשית של הנשיאות, זולת הקביעה הכללית ש'מעמדו של נשיא בדרך כלל פחות ממלך'.¹⁴³ אף לא ברור שנשיאות פירושה משטר בעל מאפיינים דמוקרטיים, משום שהרב גורן הבהיר שלעתיד לבוא השלטון יהיה בידי נשיא ולא בידי מלך מכיוון ש'מלכות השמים שתתגלה ותופיע לימות המשיח היא אשר תשגב לבדה על כל הטבע והיקום, ואורו של מלך המשיח יועם באור האין סוף יתברך'.¹⁴⁴

139. שם, עמ' 66; 372; הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 79; 89; הנ"ל, הלכות מדינה בישראל, עמ' 130.

140. הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 30. מן הראוי לציין שהוא טען שם גם ש'לפי דעת התורה והנביאים, רצוי יותר משטר דמוקרטי מעין "נשיאות" או שופטים הנבחרים על ידי העם'. אולם, כאמור דברים אלה יוצאי דופן וסותרים מאמרים הלכתיים ומנומקים שלו בהם טען תמך רק בדמוקרטיה בדיעבד, לפיכך אין לייחס לדברים אלה משקל מכריע.

141. שם, עמ' 47.

142. הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 526.

143. הנ"ל, תורת השבת והמועד, עמ' 512-513.

144. שם, עמ' 517.

2.1.2. ריבונות העם

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.¹⁴⁵

לדבריו, סמכויות החקיקה שבידי המלך אף הן מבוססות על הסכמת העם, ו'זוהי השקפה הלכתית מקורית הזוהה עם השקפות עולם מודרניות, הרואה את מקור הסמכויות של השלטון ברצון העם'.¹⁴⁶ מכוחה של השקפה זו הכיר הרב גורן בסמכות ההלכתית של מדינת ישראל לחוקק חוקים, אף שאין בה מלך, סנהדרין וכהן גדול.¹⁴⁷

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.¹⁴⁸

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 וסדר־שלטונה נקבעים על

145. הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 29–30, וכן שם, עמ' 64: 'ממשל על הנתינים מרצון'.

146. 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.

147. שם, עמ' 27; 96–97.

148. הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 29.

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.¹⁴⁹

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 המלכות כפויים על הציבור באשר כלפיהם האינטרס של המדינה קובע'.¹⁵⁰ 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,¹⁵¹ ואף מציין שהמדינה נועדה להגן על האינטרסים של רוב האזרחים.¹⁵² נמצא שגם כאן הרב גורן לא ראה ערך בהגנה על זכויות המיעוט והפרט.

149. הנ"ל, משנת הגורן, עמ' 52. ראו בעניין זה: שגיא, המסע היהודי-ישראלי, עמ' 171-172, שמצביע על כך שבדברי הרב גורן מצויה הדיכטומיה 'דת ומדינה' במובן השולל לגמרי את הלגיטימיות של קיומה של יהדות-חילונית במרחב הציבורי ובשאלת הזהות היהודית.

150. הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 70.

151. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 58.

152. הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 43.

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 פי רצון הציבור.

הרב גורן אימץ את התפיסה הדמוקרטית, הרואה בנבחר הציבור שליח של העם.¹⁵³ 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'.¹⁵⁴

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 בשלטון החוק את אחד מעמודי התווך של

153. שם, עמ' 28.

154. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 64–65.

המשטר במדינה היהודית. ראשית הוא כתב שחוקי המדינה כפופים לחוקי התורה.¹⁵⁵ נוסף על כך הוא הדגיש ש'היהדות מתנגדת להשקפה שהייתה מקובלת בעולם ההלניסטי, שהחוק לפני המלך הוא בלתי כתוב'¹⁵⁶ (לפי דעת התורה תוקפו של החוק מעל הכל).¹⁵⁷ ואכן הוא כתב במפורש שהמלך כפוף הן לחוקי התורה והן לחוקי המדינה:

כדאי להדגיש שלפי ההלכה אין המלך מעל החוק והגוף המשפטי, אלא הוא כפוף לחוקי התורה ומערכת השיפוט שלה...
הוא הדין ביחס לראש הממשלה, דצריך הוא להיבחר על ידי הגוף המחוקק במדינה, כדי להדגיש שהוא כפוף לחוק ואינו מעל לחוק.¹⁵⁸

ובמקום אחר אף הדגיש ש'המלך כפוף לכל דין ומשפט הקיים במדינה'.¹⁵⁹

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 ש'שיטה זו מטרתה להבטיח את זכויותיו המוחלטות של כל איש

155. הנ"ל, תורת הפילוסופיה, עמ' 70.

156. וראו תלמוד ירושלמי, וילנא, ראש השנה א, ג ('פרא בסיליוס אוננומוס אוגריפיס'). ראו עוד: זילברג, כך דרכו, עמ' 5, והערה 16.

157. הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 63. אמנם בהמשך (שם, עמ' 70) הוא סייג, ש'חוקי הסנהדרין מחייבים את הסנהדרין עצמה ואת המלך. חוקי המלכות אינם מחייבים את המלך'. קביעה זו מפתיעה, משום שחלקה הראשון הולם את עקרון שלטון החוק, בעוד שחלקה השני סותר עיקרון זה, וזאת, מבלי לציין את המקור לקביעה שהמלך אינו כפוף לחוקיו. הקביעה האחרונה אף מנוגדת לדברים שכתב במקומות אחרים, ראו למעלה. דומה אם כן שקביעה זו, שמקורה בהרצאה שנישאה בעל פה, חריגה ואינה משקפת את עמדתו העקרונית של הרב גורן, כפי שהובעה במאמרים שכתב ופרסם.

158. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 67.

159. הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 147.

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 מפני הגבורה, ואין רשות בעולם הרשאית להפקיע אותה.¹⁶⁰

על עיקרון זה שב במאמר מאוחר יותר, שבו קבע ש'גם 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'.¹⁶¹

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 השווה בין כל חלקי האוכלוסייה כבזמן חלוקת הארץ בראשונה, תוך שאיפה להשגת שוויון גם בסוגי הרכוש האחרים בין כל שכבות העם.¹⁶²

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'.¹⁶³

נראה אפוא שהרב גורן ראה במצוות היובל, הדורשת שהקרקעות יחזרו לבעליהן כל חמישים שנה דגם כלכלי יהודי שלם, המשמר את

160. שם, עמ' 81.

161. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 335–336.

162. הנ"ל, תקפו של, עמ' 7.

163. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 374.

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,¹⁶⁴ אך לא מוטל עליה לחתור לשוויון כלכלי. משמעותה של אחריות זו היא, שעל הממשלה 'להחזיק את רמת החיים הנאותה של כל הציבור',¹⁶⁵ 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 היובל כדגם כלכלי רצוי, 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 המצוות. כדי ליישב בין המקורות הבחין 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

164. 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').

165. שם, עמ' 372.

שתורת ישראל אינה נותנת בחירה חופשית לאדם אלא כופה היא את אמונתה, ערכיה ומצוותה על כל האנושות.¹⁶⁶

דהיינו, האֵל אינו כופה על האדם באופן ישיר 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.¹⁶⁷ לעומת זאת, בנוגע לכפיית הקיום של מצוות עשה יש מחלוקת בין הרמב"ם, שמדבריו הסיק הרב גורן שאין כופים על אדם לקיים מצוות אלה, לבין פוסקים רבים אחרים, הסבורים שניתן לכפות על אדם לקיים גם מצוות עשה.¹⁶⁸

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

166. שם, עמ' 226; 229–230.

167. שם, עמ' 228.

168. שם, עמ' 243.

לנהוג על פי הכרתו ומצפונו, ושכרו על מעשיו הטובים ועונשו על הרעים – נתון בידי שמים.¹⁶⁹

מדברים אלו הסיק רוזנק¹⁷⁰ 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 מקורה 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.

חיוזק לפרשנות זו יש במאמר נוסף שנכתב בתקופה שבה כיהן הרב גורן כרב הראשי לישראל,¹⁷¹ 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 היא תוצר של אילוץ ופשרה עם הערכים הדמוקרטיים של מדינת ישראל.¹⁷²

169. הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 54.

170. רוזנק, עיון מחודש, עמ' 508.

171. הרב גורן, דמותה הרוחנית, עמ' 129.

172. להשלמת התמונה יצוין, שהרב גורן קיבל את עמדת החזון איש (יורה דעה ב,

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,¹⁷³ עד כדי כך שהוא יכול היה להכריז בגאווה בשנת תשי"ג, ש'צה"ל הוא הגוף היחיד במדינה שמתנהל בהתאם לחוקי התורה'.¹⁷⁴

במסגרת מאמר נוסף¹⁷⁵ 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 שידוע 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 שמקבל את התוכחה. מעמדתו ההלכתית של הרב גורן התומכת בתוכחה לפחות באופן עקרוני, ניתן להסיק שהוא התנגד לפלורליזם וסובלנות. עמדה זו

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 שיוסדו 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 כספומטים בשבת (שם, עמ' 284–286).

173. רכניץ, ראיון עם הרב הכהן. בראיון סיפר הרב הכהן כי הרב גורן שפט והכניס למחבוש חיילים שהתפללו במניין שלא על פי הנוסח האחיד.

174. צמרת, שלמה וודו, עמ' 350, ראו עוד ברוח זו: הרב גורן, משנת הגורן, עמ' 43; 39.

175. הנ"ל, כל ישראל, עמ' 8–9.

משתלבת היטב עם עמדתו בעד כפייה דתית, שמניחה חוסר סובלנות כלפי החוטא. יתרה מזו, אפילו מהעיסוק של הרב גורן בנימוקים שלא להוכיח בימינו אין ראיה 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 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 וליהנות מזכויות כמעט שוות.

בעניין זה עמדתו העקרונית של הרב גורן היא ש'יש להניח שהרוב מבין המוסלמים והנוצרים שומרים ז' מצוות בני נח אלא אם כן הם מוכיחים את ההיפך'.¹⁷⁶ יחד עם זאת, הרב גורן טען שערביי 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'.¹⁷⁷ רוצה לומר, לא די בשמירת

176. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 294.

177. שם, עמ' 29-30.

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 כתב¹⁷⁸ שתמיכתם באינתיפאדה הראשונה אינה מאפשרת להכיר בהם כ'גר 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'.¹⁷⁹

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'.¹⁸⁰ כלומר, למעשה הרב גורן תמך בהענקת מעמד של 'גר תושב' לערביי ישראל משיקולים מטא־הלכתיים.

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 לנזקקים יהודים, עליה גם לסייע לנזקקים שאינם יהודים.¹⁸¹ את עמדתו הוא סיכם

178. שם, עמ' 120–121, לעמדה דומה ראו: הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 70–71.

179. 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.

180. שם, עמ' 65.

181. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 376, 381. הוא אף מביא (שם, עמ' 376) דעות, שיש לנהוג כך אפילו כלפי נוכרים עובדי עבודה זרה.

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'.¹⁸² 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, וכתב שיהודים חייבים לקבור את חללי האויב במלחמה¹⁸³ בבית קברות נפרד. לגבי 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.¹⁸⁴

לסיכום, הרב גורן תמך במתן זכויות פרטיות שוות ללא־יהודים ובכלל זה לנוצרים ולמוסלמים, ומסתבר שבכלל זה גם זכויות פוליטיות משיקולים מטא־הלכתיים. לעומת זאת הוא סבר שאין לתת זכויות לבני מיעוטים הפועלים כנגד המדינה. נמצא שהוא נתן עדיפות לשיקול הלאומי על פני השיקול הדתי.

4.2.2. זכויות האישה

לעומת העיסוק הנרחב בזכויות בני המיעוטים, מיעט הרב גורן מאוד לעסוק בזכויות נשים.¹⁸⁵ אמנם עם קום המדינה הציע הרב גורן

182. על עמדה זו הוא חזר במאמר מאוחר יותר משנות ה־80 של המאה הקודמת (שם, עמ' 384).

183. שם, עמ' 291.

184. שם, עמ' 296.

185. 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.

להשוות את מעמדן של נשים לזה של גברים בבתי הדין, מכוח הסכמת הציבור,¹⁸⁶ אך הוא חזר בו מהצעה זו.¹⁸⁷

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 בעזרת תקנות, בניגוד לחכמי ספרד ובהם הרמב"ם. לטענתו, בימי חלות תקנות חכמי אשכנז על יוצאי כל הגלויות.¹⁸⁸ נמצא שבמאמר זה הוא תמך בהענקת זכויות שוות לנשים, אך כאמור אפילו מאמר יחיד זה לא פורסם.

העיסוק המועט של הרב גורן בנושא זה מעורר תמיהה רבת,¹⁸⁹ שהרי סוגיה זו העסיקה את המדינה הצעירה ואת העולם הדתי.¹⁹⁰ כמו כן קשה מאוד לומר שהוא חשש מלעסוק דווקא בסוגיה זו, בזמן שהוא עסק בסוגיות רגישות לא־פחות כגון מעמדם של נוכרים והתעמת עם העולם הרבני בשורה ארוכה של סוגיות. לכך יש להוסיף כי אשתו הייתה נשיאת ארגון הנשים העולמי 'אמונה',¹⁹¹ תפקיד בעל ממד פוליטי.¹⁹²

186. הנ"ל, משנת הגורן, עמ' 17–18.

187. שם, עמ' 20, וכן שם, עמ' 25.

188. הנ"ל, מעמד האשה.

189. גם הרב הכהן (רכניץ, ראיון עם הרב הכהן) לא ידע להסביר זאת.

190. ראו התייחסות נרחבת לכך בכתביהם של הרב הרצוג, לעיל עמ' 130, והרב וולדינברג, לעיל עמ' 204.

191. רכניץ, ראיון עם אברהם גורן.

192. בנו של הרב גורן טען בפניי (שם) שאביו לא ראה צורך לעסוק בנושא, כיוון שהיה ברור לו שנשים הן שוות זכויות. ובכל זאת יש לתמוה מדוע לא ראה

5. סיכום

ניתוח תפיסת עולמו של הרב גורן חושף תמונה עולם מורכבת, אשר מהווה מימוש של כוונתו 'להכניס את יפייפותו של יפת לאוהלי שם'.⁹³ ניכר שהדיון של הרב גורן בערכי התשתית של הדמוקרטיה הליברלית נעשה מתוך היכרות עמוקה, ואף מתוך הערכה לערכים אלה. ובכל זאת, הרב גורן לא אימץ אותם באופן גורף, אלא באופן מוגבל ומסויג, כך שהם ישתלבו בתוך תפיסת עולמו התורנית מבלי לפגוע במהותה.

הרב גורן החזיק בגישה שאיזנה בין קולקטיביות לאינדיבידואליות, ואשר בשמה הוא היה מוכן גם להגביל את זכויות הפרט לטובת קידום מטרות לאומיות. הוא ביטא עמדות פרטיקולריות מובהקות, ובה בעת ייחס לעם היהודי תפקיד אוניברסלי ושאיפה לשלום עולמי ואחוה בין העמים. 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 על ידי שילוב של התגלות ומחקר רציונלי.

בניגוד לסניתזה שהוא יצר בין הערכים הדמוקרטיים לתורה, בכל הנוגע לעקרונות היסוד הגישה שלו הייתה יותר מסויגת וניכר בה היחס השונה לעקרונות השונים.

הרב גורן כמובן אימץ את העמדה התורנית המקובלת שוללת את סמכותם של אזרחי המדינה לאמץ חוקים המנוגדים לחוק הדתי. אולם, מעבר לכך, לדעתו 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. קביעה זו, המתעלמת מדבריו של אברבנאל, מלמדת על כך שהרב גורן לא

מקום לכתוב את הדברים, לפחות כדי לשכנע את הציבור, כפי שעשה בנוגע לשוויון לנוכרים.

193. הרב גורן, בעוז ותעצומות, עמ' 93.

ראה יתרון בדמוקרטיה על פני המלוכה, זאת למרות ההיכרות שלו עם המחשבה הדמוקרטית.

בנוגע לעקרונות דמוקרטיים נוספים הרב גורן ביטא גישה אוהדת כלפי עקרון הכרעת הרוב וראה בנבחרי הציבור שליחים ולא נאמנים. מצד שני הוא קיבל גם עקרונות רפובליקניים, כגון, שלטון החוק והגנה על זכות הקניין. בנוגע לעקרונות הליברליים הוא הבחין בין חירות לשוויון. את עקרון החירות הוא דחה כאשר צידד בכפייה דתית בכל תחומי החיים, אף שהיה נכון להתפשר ולוותר על כפייה דתית גם ברשות היחיד. לעומת זאת הוא קיבל את ערך השוויון מכוח שיקולים מטא־הלכתיים ומתוך הזדהות פומבית עם התפיסות המודרניות התומכות בשוויון.

נראה אפוא שגם הרב גורן לא ראה בדמוקרטיה, בערכיה ובעקרונותיה, מכלול אחד. בנוגע לערכים הדמוקרטיים הוא ראה לעצמו משימה ליצור סינתזה בינם לבין ערכים יהודיים נוגדים. לעומת זאת, בנוגע לעקרונות נקט בדרך של **הבחנה** בין עקרונות שונים, גם אם הם באים מאותה תפיסת עולם (כגון, חירות ושוויון שמקורם בתפיסה ליברלית).

ה. היחס לציונות ולמדינת ישראל במשנת הרב גורן

1. אידיאולוגיה

הרב גורן היה ציוני נלהב, ומעורה היטב במדינת ישראל עוד טרם הקמתה. בשנת תש"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 גוריון¹⁹⁴ ואריאל שרון.¹⁹⁵ אף על פי כן, ניתוח עמדות שהביע במאמריו חושף תמונה מורכבת יותר.

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' 65). הרב גורן דחה טענה זו מכוחם של ארבעה נימוקים:

1. יש אמוראים החולקים על כך שהיו שבועות כאלה;¹⁹⁶
 2. תוקפן של השבועות מוגבל לאלף שנים בלבד, ואלו כבר הסתיימו;¹⁹⁷
 3. פעילות התנועה הציונית והקמת המדינה נעשו באישור בינלאומי ולא כמרד באומות העולם, ולכן אינן נוגדות את השבועות;¹⁹⁸
 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.¹⁹⁹
- נמצאנו למדים, שבעניינין של השבועות אימץ הרב גורן את עמדתם של רבנים ציוניים, שגישתם נטועה עוד בימי תלמידי הגר"א (לעיל עמ' 65), שתוקפן של השבועות פקע, לדעתו, לפחות לקראת הקמת מדינת ישראל.

194. הרב גורן, בעוז ותעצומות, עמ' 245.

195. שם, עמ' 244-245.

196. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 38-42.

197. שם.

198. שם, וכן הנ"ל, תורת השבת והמועד, עמ' 453-455.

199. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 38-42.

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 לתיאור מדינת ישראל, משום שבתלמוד נאמר רק שמלחמה היא אתחלתא דגאולה. מכאן הסיק הרב גורן, שהמונח אינו מתאר את תחילת ימות המשיח כפי שהבינו רבנים אחרים.²⁰⁰ הרב גורן אמנם העיר, שהמונח מתאר היטב את מצבה של מדינת ישראל, שכבר עברה כמה מלחמות,²⁰¹ אך איננו מתאר את התקופה בכללה.²⁰²

יתרה מזו, 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.²⁰³ על טענה זו הוא חזר באופן מפורט במאמר משנת תש"ך:

שקיימת סמכות ואפשרות על פי התורה והנבואה לכונן 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

200. הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 598; הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 475.

201. הנ"ל, תורת השבת והמועד, עמ' 457.

202. 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.

203. 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').

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...²⁰⁴

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.²⁰⁵ 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 קוק²⁰⁶ והרב הרצוג שקבעו שמדובר בתהליך בלתי הפיך (לעיל עמ' 151).

לדעת הרב גורן, התנועה הציונית הגשימה שלוש משימות של ימות המשיח: שחרור הארץ, הקמת ממשלה ריבונית וקיבוץ גלויות. אולם שתי משימות טרם בוצעו: הקמת הסנהדרין והקמת בית המקדש.²⁰⁷ באופן דומה, במאמר משנת תש"ך²⁰⁸ 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

204. שם, עמ' 608–609.

205. 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.

206. לונדין, בית שלישי.

207. הרב גורן, תורת הפילוסופיה, עמ' 51; הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 470; אורי, ראיון עם הרב גורן, עמ' 110–111.

208. הרב גורן, תורת המועדים, עמ' 607.

בתקופת בניינים שעתידה אינו מובטח.²⁰⁹ 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 מאוד, 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. 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'.²¹⁰ 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'.²¹¹

דומה כי תפיסתו המורכבת של הרב גורן קשורה דווקא לעוצמת הציפיות שהיו לו מן המדינה ולגודלן של התקוות שתלה בה. במדינת ישראל הוא ראה 'יציר ההשגחה העליונה... אמצעי לבצע את המטרה המקודשת, והיא הגשמת החזון של התורה והנבואה בדבר גאולת

209. 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.

210. הנ"ל, בעיות המדינה, עמ' 9, ראו עוד ברוח זו: הנ"ל, תורת השבת והמועד, עמ' 358.

211. הנ"ל, בעיות המדינה, עמ' 11.

האנושיות',²¹² ולצבאה ביקש 'לשוות... אופי תנכ"י מקורי, להשתית את אור חייו ודרכי לחימתו על אדני המוסר והצדק האלוקי'.²¹³

אולם כגודל הציפייה גודל האכזבה, כך למשל הוא כתב על החינוך הממלכתי במדינה: 'החינוך כאן, לצערי הגדול, מחנך לישראליות ולא ליהדות'.²¹⁴ מעורבותו הרבה של הרב גורן בהקמתה וביסוסה של מדינת ישראל היא שיצרה 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'.²¹⁵ 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'.²¹⁶

212. הנ"ל, השליחות היהודית, עמ' ז.

213. הנ"ל, תורת השבת והמועד, עמ' 357.

214. הנ"ל, השליחות היהודית, עמ' יא.

215. הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 199.

216. 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 מאוד 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

כפועל יוצא מגישה זו, כתב הרב גורן שהוא מצפה מהמדינה לפעול על פי חוקי התורה ואף לכפות שמירת מצוות על אזרחי המדינה, וברך אותה כאשר הדבר נעשה. כך למשל בנוגע לשאלת מיהו יהודי הוא טען ש'אין כל הצדקה חוקית ומוסרית לשום נציגות, ממשלה או שלטון, להרוס מסורת של אלפי שנים, ולקבוע נוהל לקבלת גרים שלא לפי ההלכה'.²¹⁷ כך גם כשקבע שהפסקת טיסות בשבת היא קידוש ה', והמליץ לבטל את תוספת השכר לעובדים על עבודה שבת.²¹⁸

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 לפנייה ולאחריה ביום העצמאות על נסי ה' ונפלאותיו בהצלת העם, ובכיבוש הארץ, ולומר לפניו 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.²¹⁹

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.

217. הרב גורן, משנת המדינה, עמ' 201.

218. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 318.

219. הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 640–641. הרב גורן (הנ"ל, אמירת הלל) חזר על עמדתו במאמר שפורסם לאחר מלחמת יום הכיפורים בעיתון 'הצפה'.

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 שהיינו על יום העצמאות, וכך נהג הלכה למעשה בבית הכנסת שלו,²²⁰ אולם לא קבע זאת כחובה לכלל הציבור.

לאחר שנבחר לכהן כרב ראשי בשנת תשל"ג, פעל הרב גורן לכך שמועצת הרבנות הראשית תאמץ את עמדתו בעניין זה, וכך אכן נקבע בשנת תשל"ד. אולם בעקבות התנגדות הראשון לציין הרב עובדיה יוסף, פורסם בשנים שלאחר מכן שהחלטה שנויה במחלוקת בין הרב גורן והרב יוסף.²²¹ לאחר הסכמי אוסלו אמר הרב גורן שהוא התלבט האם להמשיך ולומר הלל ביום העצמאות, אך למעשה לא שינה את ההנחיה ההלכתית.²²² עצם העלאת האפשרות להפסיק מלומר הלל תואמת את עמדתו שמעמד המדינה תלוי במעשיה, כאמור לעיל.

ניתן אם כן לסכם, שהרב גורן הצליח להכיל במשנתו תפיסות הנראות במבט ראשון סותרות: מצד אחד הוא היה ציוני נלהב, ומנגד טען בעקביות שמדינת ישראל אינה בגדר 'אתחלתא דגאולה' ועתידה תלוי בהתנהלותה. מצד אחד הוא הסתייג מהחילון במדינה, ומנגד ציפה מן המדינה לאכוף את חוקי התורה.

220. מישלוב, השקפתו הציונית, עמ' 99.

221. על השתלשלות הדברים, ראו מישלוב (שם), עמ' 101. מעניין לציין כי הרב גורן כתב בשנת תשל"ה שאין לומר הלל ביום שחרור ירושלים (שם, עמ' 104), בניגוד להחלטת הרבנים הראשיים בתקופת המלחמה, הרב אונטרמן והרב ניסים. אולם, הרב גורן לא הביא את עמדתו זו לאישור מועצת הרבנות הראשית, ולכן ההחלטה לא שונתה.

222. שם, ובהערה 91.

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"ן הסובר שכל מה שעשינו היה בהתאם להלכה, ובין לשיטת הרמב"ם... בדיעבד מה שעשינו עשוי ותופש גם מבחינת ההלכה'.²²³

בהקשר זה הסתמך הרב גורן גם על דברי הרב קוק,²²⁴ שבהיעדר מלך, סמכויותיו של המלך חוזרות לעם, ולכן יש תוקף גם למשטר דמוקרטי. הרב גורן הסתמך על דבריו אלה של הרב קוק בשורה של הכרעות: א. הכרה בסמכות החקיקה של הכנסת,²²⁵ ב. העדפה של משטר פרלמנטרי על פני משטר נשיאותי,²²⁶ ג. הכרה בסמכות הממשלה לאסור שביתה במפעלים ממשלתיים חיוניים,²²⁷ ד. הטלת אחריות על הממשלה לסייע לנזקקים,²²⁸ ה. הסמכת הרשות המבצעת להטיל משימות שונות על הצבא, כל זאת על בסיס דברי הרב קוק האמורים.²²⁹

התחום היחיד שבו הרב גורן שלל את הלגיטימיות של המדינה היה במקרה של פינוי ישובים ביהודה ושומרון, עד כדי קריאה שלו לסירוב פקודה.²³⁰

223. הרב גורן, תורת המדינה, עמ' 27. וראו גם שם, עמ' 96–97.

224. הרב קוק, משפט כהן, קמג'קמד.

225. הרב גורן, משנת המדינה, עמ' 79. הנ"ל, הלכות מדינה בישראל, עמ' 130.

226. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 66.

227. הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 89.

228. הנ"ל, תורת המדינה, עמ' 372.

229. הנ"ל, תורת המועדים, עמ' 667; הנ"ל, משיב מלחמה א, עמ' קיד.

230. הנ"ל, סירוב פקודה. ראו בעניין זה: גייגר, היציאה מהשטטעל, עמ' 283–285.

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.²³¹

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.²³²

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 תקנות'²³³), על **'דינא דמלכותא'** ('לפי ההלכה הנפסקת... אין הבדל בתקפה של הלכה זו דינא דמלכותא דינא, בין בארץ ישראל וחוף לארץ'²³⁴), או על **משפטי המלוכה** ('סמכות מלכותית זו... מבוססת על משפטי המלוכה האמורים בפרשת המלך בתורה ובנביאים'²³⁵).

231. הרב גורן, משיב מלחמה א, עמ' קלז.

232. הולנדר, דיוקנו ההלכתי, עמ' 317–324, ראו עוד בעניין זה: מישלוב, בעין הסערה, עמ' 110.

233. הרב גורן, משנת המדינה, עמ' 82.

234. שם.

235. שם.

עם זאת יש לתת את הדעת שההסתמכות על שלושת העקרונות גם יחד היא חריגה יחסית²³⁶ בכתביו של הרב גורן, שביכר על פי רוב לעגן את סמכות החקיקה של הכנסת במשפט המלך בלבד.²³⁷ זאת, לעומת העמדה הרבנית המקובלת, המבססת את סמכות החקיקה של הכנסת על דינא דמלכותא (כאמור לעיל עמ' 66). כאמור, לדעת הרב מנחם הכהן,²³⁸ עמדת הרב גורן נגזרה 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 הרב גורן תלה את סמכות נבחרת 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'.²³⁹ זאת בהתאם לשיטתו שנבחר ציבור הוא שליח הציבור ולא נאמן.²⁴⁰

2.3. בתי המשפט

כאמור לעיל (עמ' 274), הרב גורן סבר עם קום המדינה שניתן להסתמך על דרשות הר"ן רק באופן מצומצם, אולם, בהמשך אימץ את הפרשנות המורחבת על פיה ניתן להקים מערכת שיפוט אזרחית במסגרת משפט המלך, במקביל לזו התורנית. ואכן, עם קום המדינה הוא כתב שיש להעניק לבתי הדין הרבניים את הסמכות לדון בפלילים

236. קביעה דומה מצאנו במאמר נוסף: הנ"ל, הלכות מדינה בישראל, עמ' 133–134.

237. שם.

238. רכניץ, ראיון עם הרב הכהן. אמנם, באחד מפסקי הדין היחידים שפורסמו, שבהם ישב הרב גורן כאב בית הדין הרבני הגדול, הוא קבע שלחוקי התכנון והבנייה יש תוקף הלכתי משום 'דינא דמלכותא דינא' (פד"ר יב, עמ' 15).

239. הרב גורן, תורת המדינה, עמ' 55.

240. ראו לעיל עמ' 292.

על יסוד 'הכוח המלכותי שבידינו',²⁴¹ אך בהמשך הוא הכיר בכך שהסמכות בעניינים אלו צריכה להיות מסורה בידי בתי המשפט של המדינה על יסוד דברי הר"ן:

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.²⁴²

זאת ועוד, בתו של הרב גורן אף כיהנה כשופטת בבית המשפט המחוזי, והוא בירך אותה על כך.²⁴³ 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'.²⁴⁴

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 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 חלק מימות המשיח אלא

241. הרב גורן, משנת הגורן, עמ' 29.

242. 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.

243. מישלוב, בעין הסערה, עמ' 147-149.

244. ראו בעניין זה: ברנד, ערכאות של גויים, עמ' 60; ססלר, עמדת פוסקי ההלכה, עמ' 274-275.

מעין שלב ביניים בין הגלות לימות המשיח. הן משום שהתנועה הציונית לא הגשימה את כל המשימות שמלכות ישראל אמורה להגשים בימות המשיח, 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. עמדות אלו מבוססות על התפיסה שכדי שמדינת ישראל תגשים את ייעודה המשיחי, עליה לפעול לחיזוק שמירת המצוות במדינה. לפי הרב מנחם הכהן, ראה הרב גורן 'חובה לשלב את חוקי ההלכה היהודית בכל מרקם חיייה של מדינת ישראל', מכיוון שמדינת ישראל היא חידוש של מלכות ישראל.²⁴⁵

אולם, לצד הציפיות הגבוהות, אימץ הרב גורן משלב מסוים את הפרשנות המרחיבה של דברי הר"ן בדרשות, על פיה תפקידו של המנהיג הפוליטי לעסוק בעיקר בעניינים הארציים, והוא רשאי להקים מערכת של חוק ומשפט במקביל לזו התורנית. עמדה זו אפשרה לקבל את מדינה ישראל על כל מוסדותיה כפי שהם, ובכלל זה את מערכת המשפט הישראלית.

במילים אחרות הרב גורן החיל בתוכו שתי עמדות הנראות סותרות – עמדה אחת, היא ציפיה ממשית מהמדינה להיות מדינה יהודית במובן הרחב ביותר, ובכלל זה, להתנהל על פי התורה כדי להגיע לימות המשיח. עמדה שנייה, היא נכונות לקבל המצב הקיים במדינה כלגיטימי, למרות שהוא מנוכר במידה רבה לתורת ישראל. לכאורה,

245. הרב הכהן, משיב מלחמה, עמ' ג.

כל אחת מהעמדות אמורה הייתה ליצור יחס נפשי כלפי המדינה שאינו יכול להתקיים בכפיפה אחת עם חברתה. העמדה הראשונה הייתה אמורה ליצור התנגדות ואף עוינות כלפי המדינה החילונית, והעמדה השנייה אמורה הייתה ליצור שוויון נפש כלפי החילונית של המדינה. אולם, הרב גורן הצליח להכיל שתי עמדות אלה בתוכו באופן יוצא דופן ומעורר השראה.

יחסו המורכב של הרב גורן כלפי המדינה נשען על משנתו המדינית שתוארה לעיל. כאמור, הרב גורן הבחין בין משטר ראוי שבו מקיימות ההנהגה הפוליטית וההנהגה הדתית יחסים של **השלמה עם הפרדה מסוימת** בין הפוליטי והדתית ברוח דרשות הר"ן, 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.

נמצא שמשנתו המדינית שכלל משטר ראוי עם יסוד של **הפרדה** ומשטר אידיאלי ברוח **דגם האיחוד** הייתה התשתית ליחסו המורכב למדינת ישראל.

ו. סיכום ודיון

1. כללי

הרב גורן גדל בהתיישבות העובדת ולמד באוניברסיטה העברית לימודים קלאסיים, אך היה גם חניך של ישיבת חברון החרדית, וראה עצמו חלק בלתי נפרד מהעולם הרבני. מורכבות זו בא לידי ביטוי גם באימוץ עמדות מורכבות.²⁴⁶ 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.

246. כפי שציינו הרב הכהן, שם, עמ' ד, ואדרעי, ראו ציטוט לקמן עמ' 321.

כלומר, בתחומים מסוימים אימץ הרב גורן עמדות שמרניות ביותר, ובמקרים אחרים עמדות מודרניות ביותר. יתרה מזו, קשה למצוא עיקרון שמסביר 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 מרוכך את עמדת ההלכה מטעמים שונים. בהתאם לכך, ניתן למאמרים שיסודם בכתיבה הלכתית סדורה ומנומקת, שפורסמו בבמות תורניות, משקל רב. זאת, בהשוואה למאמרים שיסודם בראיון, נאום או הרצאות, שלא אחת נועדו למתן את המתח בין עמדתו ההלכתית של הרב גורן, 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.²⁴⁷

2. הרכיב התיאוקרטי

בעיני הרב גורן שיטת המשטר של ההלכה היהודית היא תיאוקרטיה, לפי דגם התיאונומיה 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.

247. 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, עמ' 677.

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 ההלכתי המתאים למדינת ישראל הריבונית, בשונה 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 **האידיאלי** יתקיים **איחוד** כמעט מלא בין ההנהגה הפוליטית להנהגה הדתית. אולם בהיעדר מנהיג שיכול להיות מנהיג פוליטי ודתי כאחד, כפי שהיה למשל משה רבנו, יש להסתפק במודל הנהגה דואלי. זה האחרון מבוסס 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. בהינתן שהרב גורן תמך בדגם ההשלמה וכן בתיאורו חוקתית, הרי שהוא תמך בדגם **מדינת התורה**.

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 תפיסה המבקשת למצוא הכרה הלכתית לכתחילה במדינה ובמוסדותיה.²⁴⁸

248. מאפיין זה בא לידי ביטוי גם בפסיקותיו כרב הראשי לצה"ל, כגון בענייני צבא (אדרעי, מלחמה, הלכה וגאולה, עמ' 125–130).

3. הרכיב הדמוקרטי

הרב גורן הציג משנה מדינית שיש בה קבלה חלקית של התשתית של הדמוקרטיה הליברלית, כרציונליות, אוניברסליות ואינדיבידואליות. אולם, בכל הנוגע לשיטת המשטר, הרב גורן צידד במשטר מלוכני והכיר בלגיטימיות של משטר דמוקרטי בדיעבד בלבד. נמצא שהרב גורן היה מוכן לקבל בדיעבד הן את החילוניות של מוסדות המדינה (על בסיס שיטת הר"ן) והן את היותה דמוקרטית (על בסיס שיטת אברבנאל). בניגוד לשיטת הרב וולדינברג שקיבל את הדמוקרטיה לכתחילה, מאחר שהרב גורן היה מוכן לקבל בדיעבד את השיטה הדמוקרטית, נוכל לומר שגם הוא תמך דגם מסוים של **מדינת־התורה הדמוקרטית**.

בצד עקרונות יסוד אלו ניתן למצוא בכתביו של הרב גורן ביטוי לעמדות קולקטיביסטיות המאפיינות דמוקרטיה רפובליקנית.²⁴⁹ גישתו הלא־דמוקרטית של הרב גורן באה לידי ביטוי גם בתמיכתו בכפייה דתית. בכל הנוגע ליזכויות המיעוטים, הרב גורן שלל אפליה כלפי מיעוטים שאינם יהודים, אך צידד במדיניות של 'שווה אבל נפרד' בחלק מהנושאים, כגון קבורה. במפתיע, הרב גורן מיעט 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.

249. עמדות אלו עשויות להסביר את הקרבה בין הרב גורן לבין בן גוריון שהיה רפובליקני נלהב. ראו, קידר, ממלכתיות.

ניתן לסכם ולומר שבמישור 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. בדיעבד 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.²⁵⁰

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 ש'מצד אחד (הייתה אצלו) קבלת עול הנהגת המדינה, אך מן מצד שני, מלחמה על דמותה – כפרש הרוכב לפני המחנה כעמוד

250. אדרעי (שם), עמ' 135.

אש עובר, שהכל יראים בפניו'.²⁵¹ לשאלתי בעניין זה השיב הרב מנחם הכהן שהרב גורן היה אכן 'קנאי למדינה וקנאי לתורה'.²⁵²

כיצד יישב הרב גורן מתח זה? עיון בכתביו של הרב גורן עשוי לגלות שלשם יישוב המתח האמור עשה הרב גורן שימוש בשני כלים שאפשרו לו להחזיק במשנה מדינית תיאוקרטית מחד גיסא, ולהיות שותף פעיל בתקומתה של מדינת ישראל הדמוקרטית והחילונית מאידך גיסא.

הכלי הראשון, אימוץ מסוים של **דגם ההפרדה** בין ההנהגה הפוליטית־אזרחית להנהגה הדתית־הלכתית מבית מדרשו של הר"ן. דגם זה אפשר לרב גורן ליישב את המתח ברמה העקרונית, ולהכיר בלגיטימיות של הנהגה חילונית ואפילו במערכת משפט שאינה דתית, אף שהייתה לו ביקורת חריפה על חילוניותה של המדינה ושל מוסדותיה.²⁵³ בה בעת, דווקא **דגם ההפרדה** אפשר לו לדגול במקביל באדיאולוגיה תיאוקרטית שמרנית.

הכלי השני, הוא גמישות הלכתית ושימוש בעקרונות מטא־הלכתיים, שאפשר לו לתת מענה הלכתי רלבנטי למדינה הדמוקרטית המודרנית. גמישות זו אפשרה לרב גורן לפתח משנה מדינית הלכתית המשלבת בתוכה ערכים דמוקרטיים מודרניים (כערך השוויון כלפי נוכרים), מבלי שהדבר ייתפס בעיניו כסוג של פשרנות הלכתית.²⁵⁴

251. הרב כהן, גאון התורה, עמ' 22–23.

252. רכניץ, ראיון עם הרב הכהן.

253. דומה שהתחום היחיד שבו הרב גורן לא היה נכון להכיר בדין הישראלי או בהנהגה 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.

254. גם הולנדר (דיוקנו ההלכתי, עמ' 355; הנ"ל, נאמנות כפולה, עמ' כא) טען שאחד הכלים שבהם השתמש הרב גורן לפתרון המתח האמור היה פסיקה חדשנית ומקלה.

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 הרצון העז שלו לשנות את המציאות הפוליטית ולקרב אותה ככל האפשר לשיטת המשטר האידיאלית בעיני התורה. בהתאם לכך, בצד הנכונות להעניק הכרה הלכתית לשיטת המשטר הנוהגת כיום במדינת ישראל, פעל הרב גורן ככל יכולתו למימוש שיטת משטר ראויה או אידיאלית, כאן ועכשיו.



פרק ה

**דיון מסכם:
יסודות המחשבה
המדינית התורנית**

פרק ה

דיון מסכם: יסודות המחשבה המדינית התורנית

1. מבוא

הקמתה של מדינת ישראל דרשה מן העולם התורני 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. במסגרת זו ביקשנו לבחון את משנתם המדינית, בעיקר דרך שלוש סוגיות עיקריות: שיטת המשטר הראויה בעיניהם, עמדתם בכל הנוגע לדמוקרטיה ולערכיה, ויחסם למדינת ישראל.

לשם ניתוח דמותו של המשטר התיאוקרטי בעיני הפוסק הוצע כלי לניתוח משנה מדינית תיאוקרטית, תוך התמקדות בשני היבטים של התיאוריה התיאוקרטית: ההיבט ה**היירוקרטי** (שלטון אנשי הדת), וה**היבט התיאונומי** (שלטון החוק הדתי).

בהיבט הראשון הוצגו ארבעה דגמים ליחסי הגומלין בין ההנהגה הדתית (קרי, אנשי הדת) להנהגה האזרחית:

דגם האיחוד המתאפיין בכך שהמנהיג הפוליטי הוא גם איש הדת העליון;

דגם הכפיפות המתאפיין בכך שההנהגה האזרחית כפופה להנהגה הדתית ומשרתת את מטרותיה;

דגם ההשלמה המתאפיין ביחסי גומלין בין ההנהגה האזרחית וההנהגה הדתית הבאים לידי ביטוי בכך ששתי ההנהגות עוסקות הן בענייני הרוח והן בעניינים הארציים;

דגם הפרדה המתאפיין בקיומה של הפרדה ברורה בין תחומי העיסוק של ההנהגה הדתית, העוסקת בענייני הדת, לבין תחומי העיסוק של ההנהגה האזרחית, העוסקת בעניינים הארציים.

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

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

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

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 הכולל הבחנה בין ערכי תשתית – אינדיבידואליות, רציונליות, ואוניברסליות לבין עקרונות יסוד, תוך הבחנה בין עקרונות דמוקרטיים, ליברליים ורפובליקניים.

בעבר נטען כי יחסה של האורתודוקסיה לדמוקרטיה בפרט, צריך להיבחן לאור יחסה למודרנה בכלל. בהקשר זה הוצע 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.

2. מדינת־התורה הדמוקרטית

כפי שראינו, שלושת הרבנים תמכו במשטר תיאוקרטי, שמשמעותו היא **תיאונומיה חוקתית**, שלושתם תמכו במידה זו אחרת גם **בדגם ההשלמה**, ושלושתם תמכו גם בעקרונות יסוד דמוקרטיים. לכן נכון יהיה לומר ששלושתם תמכו, כל אחד על פי דרכו, בדגמים שונים של **מדינת־התורה הדמוקרטית**.¹ על פי דגם זה ההלכה היא החוק של המדינה, והרבנים הם פרשני החוק. לצידם ישנה הנהגה פוליטית אזרחית המחויבת לפעול בהשראת התורה, במובנה הרחב, על פי שיקול דעתה. הנהגה זו נבחרת בבחירות דמוקרטיות.

מלבד הסכמתם על המשטר הראוי, שלושתם היו גם ציונים נלהבים ופסקו כי למוסדות מדינת ישראל מעמד הלכתי.

2.1. 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

1. משטר אשר דומה לדמוקרטיה לא־ליברלית, ראו בעניין זה: נויברגר, דמוקרטיה, עמ' 201.

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 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, דגם **מדינת־התורה הדמוקרטית**, שבה ישנם מוסדות דמוקרטיים הנהנים גם מסמכות הלכתית.

בהמשך לעמדתם זו, על פיה כל רכיב אזרחי במשטר, יכול להיות דמוקרטי, הסכימו שני הרבנים גם שכל רכיב אזרחי יכול להיות גם חילוני, כלומר כל רכיב במשטר המאויש בידי חילונים הוא בר תוקף הלכתי. לפיכך קבעו שניהם, בנוגע למוסדותיה של מדינת ישראל, שיש תוקף הלכתי להחלטות הצבאיות של ממשלת ישראל, 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.

2.2. 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 כרב הרצוג והרב וולדינברג, 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. לפיכך, ניתן לקבוע כי גם הרב גורן תמך בדגם **מדינת התורה הדמוקרטית**.

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 דמוקרטית. 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 שאף אחד משלושת הרבנים לא תמך ב'חילון הפוליטיקה' (ראו לעיל עמ' 33). 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.

3. מאפייני משנתם המדינית

מעבר לאמירה הכללית, בדבר תמיכתם בתיאוקרטיה דמוקרטית, מן הראוי לסכם בקיצור את מאפייני המשטר הראוי של כל אחד מהרבנים ואת ייחודו.

3.1 הרב הרצוג: תיאונומיה חוקתית

מלוכנית־דמוקרטית 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. מאפיינים אלה מלמדים שהרב הרצוג הלך בדרכו של **הרמב"ם** בכל הנוגע למשטר הראוי.² 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 משלימות את הכלי המרכזי לתווך בין ההלכה לבין צורכי השעה. ברוח תמיכתו בתקנות הוא הציע בשני כתביו העיקריים תקנות שונות, שיחוקקו השלטון האזרחי 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 והלחץ הציבורי, מחייבים מתן זכויות לנוכרים ולנשים.

2. ממצאים אלה תומכים בטענתם של רביצקי וססלר (לעיל הערה 188).

3.2. 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, ופירש כך את גם שיטת הר"ן (זאת, בשונה מהפרשנות של הרב הרצוג והרב גורן, שהסכימו על פרשנות הר"ן, וחלקו בשאלה האם לקבל את גישתו).

לשיטתו השלטון הוא אזרחי, כאשר הציבור יכול לבחור בין דמוקרטיה למלוכה, ברוח גישתו של **אברבנאל**. חשוב לציין שהרב וולדינברג הציג מקורות יהודיים התומכים **בדמוקרטיה 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 שהיו 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.

3.3. 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 התומכת בתיאוקרטיה שיש בה כפייה דתית, ומצד שני את עמדתו שלמדינת ישראל הדמוקרטית והחילונית, על כל מוסדותיה, כולל בתי המשפט, יש סמכות הלכתית. 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.

4. מסקנות כלליות

ממחקר זה ניתן להסיק כמה מסקנות מתודולוגיות שיכולות להועיל למחקרים נוספים שיעסקו במתח שבין יהדות ופוליטיקה.

4.1. דגם מדינת־התורה

כאמור, שלושת הרבנים תמכו בתיאורנומיה חוקתית ובדגם ההשלמה. משמעות הדברים היא שההלכה היא החוק של המדינה, ולצידה יש מקום לחקיקה אנושית, אזרחית ודתית. בנוסף, השלטון אינו בידי אנשי דת, אלא בידי מנהיגות אזרחית, שאמורה לפעול בהשראת התורה על פי שיקול דעתה. הצענו כאן לכנות את השילוב הזה כדגם **מדינת־התורה**, זאת, כיוון שהמונח תורה רחב מהמונח הלכה.

4.2. גישת ההבחנה

בפרק א (לעיל עמ' 50) הצעתי להוסיף את **דגם ההבחנה** כדי לתאר את עמדתם של רבנים 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 המחקר 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.

מסקנות אלה מלמדות ששלושת הרבנים סברו כי היחס למודרנה לא אמור להיות יחס כוללני. לשיטתם יש לבחון באופן פרטני את מרכיביה של המודרנה לאור המקורות התורניים, לזהות את הערכים המודרניים שיש להם יסוד במקורות, ולהחליט לגבי הרכיבים האחרים אילו ניתן לאמץ בדרך של תקנות ואילו יש לדחות.

4.3. הלכות הגלות והגאולה

הרב וולדינברג כתב שיש תוקף הלכתי לרכיבים האזרחיים של המשטר על סמך שלושה מקורות סמכות: 'משפט המלך', 'דינא דמלכותא' ו'תקנות 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', ככל הנראה, כיוון שראה גם 'בתקנות הקהל' וגם ב'דינא דמלכותא' מקורות סמכות המתאימים לגלות בלבד. עמדתם של הרב הרצוג והרב גורן מלמדת שהם סברו שיש הבדל בין הלכות גלות להלכות גאולה.

4.4. 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 שתתקבל, אולם משלא התקבלה הפשרה הוא עצר את הכתיבה ואף הסתייג בעצמו מחלק מהצעותיו. על חלקים ממסמך זה הוא כתב שהם ממלאים אותו 'בחילה עצומה'³, 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 החליט 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. 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 שבחלק מההתבטאויות שלו, כגון בהרצאותיו בטכניון על

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

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.

להבנתו, 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, ולתת עדיפות למאמרים ההלכתיים ומנומקים⁴.

5. אחרית דבר

זכיתי לעיין במשנתם המדינית של שלושה מגדולי התורה של דור התקומה. לימוד משנתם היה חוויה רוחנית ותורנית יוצאת דופן, בו נחשפתי לשלושה ענקי רוח, שלושה תלמידי חכמים הנטועים ומושרשים בעולם של תורה והלכה אשר יצאו כל אחד בדרכו למסע תורני מופלא שנועד לגשר על פער של אלפיים שנה ללא ריבונות יהודית.

שלושתם יצאו לדרך חמושים בבקיאות תורנית, בלמדנות עמוקה, ובאמונה שניתן לחדש את המסורת המדינית היהודית ולהקים אותה מעפרה. שלושתם הבינו לעומקה את המשמעות ההלכתית של הריבונות היהודית, ומצאו את המקורות המדויקים המתאימים

4. מסקנה דומה אפשר להסיק ממאמרו של ברנד, משפט המלך, על דרשות הר"ן.

למציאות זו. במובן זה הם היו חדשנים במובן המלא והרחב ביותר של תורת המדינה, תורה שלא היה ניתן ללמוד בשום בית מדרש לפניהם.

להבנתי הדלה, שלושתם הצליחו במשימה שנטלו על עצמם, ואכן יצקו יסודות אשר אֶפְשָׁרוּ לְכָל הַבָּאִים אַחֲרֵיהֶם לְהַמְשִׁיךְ אֶת הַדִּיּוֹן הַתּוֹרָנִי מִשֵּׁם הַלֵּאָה. גַּם אִם הַבָּאִים אַחֲרֵיהֶם הִגִּיעוּ לְמַסְקוֹת שׁוֹנוֹת, וְאִף חִלְקוּ עַל שְׁלוֹשֵׁת הַרְבָּנִים, הָרִי שֶׁעֲצָם יִצִּירַת דְּפוּסֵי הַחֲשִׁיבָה וְהַלְכֵי הָרוּחַ שֶׁאֶפְשָׁרוּ אֶת הַמַּחְלֻקָּת הוּא הִישֵׁג שְׁאִין שְׁנֵי לוּ.

אני משוכנע שצוואתם של הרב הרצוג, הרב וולדינברג והרב גורן, היא להפוך את תורת המדינה לחלק בלתי נפרד מהלימוד הישיבתי וההלכתי, ומשימה זו מוטלת על כל אחד מאתנו.



ביבליוגרפיה

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) ברייער, מוריה** – הרב י' ברויאר, מוריה: יסודות החינוך הלאומי התורתי, ירושלים תש"ה.
- **(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' 8–11.
- **(הרב) גורן, דין מחלל** – הרב ש' גורן, 'דין מחלל שבת בפרהסיה 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' 126–135.
- **(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' 149–156.
- **(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 בעניני 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, התורת 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) גינזבורג, קומי אורי** – הרב י' גינזבורג, קומי אורי: פרקי מאבק ותקומה, א' גלעדי (עורך), כפר חב"ד תשס"ו.
- **(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, הרב א' ורהפטיג, הרב 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' 36–50.
- **(הרב) הרצוג, הרמב"ם** – הרב יא"ה הרצוג, 'הרמב"ם ושלטון השכל', משואה ליצחק, א, ש' אליאש, הרב 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, הרב 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' 13–24.
- **(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, הרב א' ורהפטיג (עורך), ירושלים תשמ"ט.
- **(הרב) הרצוג, תחוקה לישראל ב** – הרב יא"ה הרצוג, תחוקה לישראל ע"פ התורה כרך ב: הצעת תקנות בירושה, הרב א' ורהפטיג (עורך), ירושלים תשמ"ט.
- **(הרב) הרצוג, תחוקה לישראל ג** – הרב יא"ה הרצוג, תחוקה לישראל ע"פ התורה כרך ג: חוקה חוקים ותקנות הרבנות הראשית, הרב א' ורהפטיג (עורך), ירושלים תשמ"ט.
- **הרצל, מדינת היהודים** – ת' הרצל, מדינת היהודים: נסיון של פתרון מודרני לשאלת היהודים, תרגם: מ' יואלי, ירושלים תשל"ה.
- **התוספאי, המנהג המשפטי** – התוספאי, 'המנהג המשפטי במשפט ישראל', השלח כה, עמ' 600–608.
- **(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 (עורך), 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, י' אלפסי (עורך), 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"ם.
- **(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 אי"ה קוק, אגרות הרא"ה, א"ב, ירושלים תשנ"ד.
- **(הרב) קוק, משפט כהן** – הרב אי"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 עד 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 וחוף: 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 והשוואה** – ש' אליאש, "כל המתרשל... כאילו... שופך דמי ישראל": הרב הרצוג והשוואה, שואה ממרחק תבוא: אישים ביישוב הארץ-ישראלי ויחסם לנאציזם ולשוואה, 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, בצינות ומדינת ישראל: ספר זיכרון ליהושע קניאל, א' דון יחיא (עורך), רמת גן תשס"ה, עמ' 297–319.
- **אליאש, הרבנות ותכנית 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.
- **(הרב) בורגנסקי, בין שיתוף לכיבוש** – הרב ח' בורגנסקי, 'בין שיתוף לכיבוש: יחסם של פוסקי ההלכה בצינות הדתית לערביי הארץ', סוגיות בחקר הצינות הדתית: התפתחויות ותמורות לדורותיהן, י' ארנון, י' פרידלנדר, ד' שוורץ (עורכים), רמת גן תשע"ב, עמ' 193–218.
- **(הרב) בורגנסקי, הלכה ציונית** – הרב 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' 625–648.
- **(הרב) בורגנסקי, קהילה או מלוכה** – הרב ח' בורגנסקי, 'קהילה או מלוכה? על יחסו של הרב הרצוג למדינת ישראל ומוסדותיה', צהר לו (תשס"ט), עמ' 35–44.

- **(הרב) בורגנסקי, קהילה וממלכה** – הרב 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' 267–294.
- **בזק, בתי המשפט בישראל** – י' בזק, 'בתי המשפט בישראל – האמנם "ערכאות של גויים"?', תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 523–527.
- **בלידשטיין, מדינת ישראל** – י' בלידשטיין, 'מדינת ישראל בפסיקה ההלכתית', דיני ישראל, יג"ד (תשמ"ו), עמ' כא–מב.
- **בלידשטיין, עקרונות מדיניים** – י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם (מהדורה שנייה), 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, תרגום: א' כשר, ירושלים תשנ"ז.
- **בן מתתיהו, נגד אפיון, שמחוני** – י' בן מתתיהו, קדמות היהודים נגד אפיון, תרגום: י"נ שמחוני, תל אביב תרצ"ט.
- **בן מתתיהו, קדמוניות היהודים** – י' בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ג, תרגום: א' שליט, ירושלים תשכ"ג.
- **בער, דון יצחק אברבנאל** – י' בער, 'דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה', תרביץ, ח (תרצ"ז), עמ' 241–259.
- **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.
- **(הרב) ברנדס, יהדות וזכויות אדם** – הרב י' ברנדס, יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש, ירושלים תשע"ג.
- **גודמן ופישר, להבנתן** – י' גודמן ופישר, 'להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיות החילון וחלופות מושגיות', מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות וחילוניות בישראל, י' יונה וי' גודמן (עורכים), תל אביב 2004, עמ' 346–390.
- **(הרב) גוטל, תורה ומדע** – הרב א' גוטל, תורה ומדע במשנת הגרי"א הרצוג, משואה ליצחק, א, ש' אליאש, הרב א' ורהפטיג, 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' שגיב (עורכים), ירושלים תשנ"ז, עמ' 387–395.
- **גייגר, היציאה מהשטטעל** – י' גייגר, היציאה מהשטטעל: 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, כג-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.
- **דבר, אל ילבו בארץ** – עיתון דבר, 'אל ילבו בארץ מלחמת תרבות', עיתון דבר מתאריך 20.07.62, עמ' 3–4.
- **דוד, חזון המשפט העברי** – י' דוד, 'חזון "המשפט העברי": רקע, מגמות ושאיפות', 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 זאב ז'בוטינסקי, א' בראלי, פ' גנוסר (עורכים), שדה בוקר תשס"ד, עמ' 159–187.
- **דורמן, ויכוחי שפינוזה** – מ' דורמן, ויכוחי שפינוזה באספקלריה היהודית, 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, "צ שטרן, י' 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 וצ"ל בענייני דת צבא', מילין חביבין, א (תשס"ה), עמ' ג–יא.
- **דון יחיא וזיסר, 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 הדמוקרטית 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 (זצ"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 בניי 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.
- **(הרב) ורהפטיג, הרב הרצוג** – הרב א' ורהפטיג, 'הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג ודרכו בהלכה', נוכרים במדינה יהודית, י' שורק (עורך), ירושלים תשס"ט, עמ' 7–47.
- **(הרב) ורהפטיג, מבוא** – הרב א' ורהפטיג, 'מבוא', תחוקה לישראל ע"פ התורה, א: סדרי שלטון ומשפט במדינה היהודית, הרב א' ורהפטיג (עורך), ירושלים תשמ"ט, עמ' כב-מ.
- **(הרב) ורהפטיג, משפט התורה** – הרב א' ורהפטיג, 'משפט התורה כמשפט המדינה, משואה ליצחק, א, ש' אליאש, הרב א' ורהפטיג, א' דסברג (עורכים), ירושלים תשס"ט, עמ' 439–441.
- **(הרב) זולדן, שלטון ומשפט** – הרב י' זולדן, 'שלטון ומשפט במדינת ישראל במשנת הגרי"א הרצוג', משואה ליצחק, א, ש' אליאש, הרב 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>.
- **לאסטיסטון, סובלנות לעומת פלורליזם** – ס' לאסטיסטון, 'סובלנות לעומת פלורליזם ביהדות', [נ]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 כההליך דטרמיניסטי בהגות הציונות הדתית, מורשת ישראל, 15 (תשע"ח), עמ' 303–330.
- **לוק, המסכת השניה** – ג' לוק, המסכת השניה על הממשל המדיני, תרגום: 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', מחקר 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 ואידיאולוגיה ציונית בארץ ישראל המנדטורית', רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר (עורכים), תל אביב תשנ"ח, עמ' 633–660.
- **ליבמן, התפתחויות** – י' ליבמן, 'התפתחויות ניאו מסורתיות בקרב יהודים אורתודוקסיים בישראל', מגמות, כז (תשמ"ג), עמ' 231–253.
- **ליפסט, האדם המדיני** – ס"מ ליפסט, האדם המדיני, תרגום: א' אשכנזי, תל אביב תשל"ג.
- **ליפץ, שטרנפלד** – ד' ליפץ, 'שטרנפלד, ר' בנציון ב"ר אריה־לייב ('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, הרב 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 הרחוקה של הרב שלמה גורן בשנים 1948–1994, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תש"ע.

- **מישלוּב, הסנהדרין שבדרך** – ש' מישלוּב, 'הסנהדרין שבדרך: הראי"ה קוק, הרב שלמה גורן והרבנות הראשית', מעשה חשב, ב (תשע"ח), עמ' 213–233.
- **מישלוּב, השקפתו הציונית** – ש' מישלוּב, 'השקפתו הציונית של הרב שלמה גורן', ישראל, 20 (תשע"ב), עמ' 81–106.
- **מישלוּב, ידידי** – ש' מישלוּב, "'ידידי וידיד כל בית ישראל": הרב שלמה גורן ודוד בן־גוריון', קתדרה, 145 (תשע"ג), עמ' 147–172.
- **מלאך, רפובליקניזם** – א' מלאך, 'רפובליקניזם לאומי: מעבר לטוב המשותף', השילוח 28, עמ' 85–113.
- **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.
- **מרמורשטיין, אבי דור** – מ"ס מרמורשטיין, אבי דור הכיפות הסרוגות, קריית ביאליק תשע"ה.
- **נאור, גם לאפיקורסים** – א' נאור, 'גם לאפיקורסים יש חלק בסיני: לביורו יחסו של ז'בוטינסקי למורשת היהודית', עיונים בתקומת ישראל, 16, שדה בוקר תשס"ו, עמ' 131–170.
- **(הרב) נבון, על אחווה** – הרב ח' נבון, 'על אחווה ואחריות: מבט יהודי על שוק חופשי', השילוח 10, עמ' 109–128.
- **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, דמוקרטיזם** – ב' נויברגר, דמוקרטיזם ודיקטטורות: רעיונות, הקשרים, משטרים, כך ראשון: דמוקרטיזם, תל אביב תשס"ד.
- **נויברגר, דת ודמוקרטיה** – ב' נויברגר, דת ודמוקרטיה בישראל, ירושלים תשס"ז.
- **(הרב) סדן, נייר עמדה 15** – הרב א' סדן, נייר עמדה 15 – מעמדם ההלכתי של חוקי המגן בתחום העבודה, אתר דין תורה תש"פ.

- **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' שגיאה, ד' שורץ (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 תשובתו', 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** – 'פטרובסקי-שטרן, 'היהודים והצבא: היבטים חברתיים ותרבותיים", תולדות יהודי רוסיה, ב, א' לוריא (עורך), ירושלים תשע"ב, עמ' 46–54.
- **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[נ]ל הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר הפלורליזם, ש' פישר, 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 וסייפא (תשע"ד), עמ' 413–453.
- **פישר, פתח דבר** – ש' פישר, 'פתח דבר', ע[נ]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: האוטודוקסיה 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' שגיאי (עורכים), תל אביב תשנ"ז, עמ' 105–145.

- **הרב) קראוס, יהדות וציונות** – הרב 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 – משיחיות, 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 הגרי"א הרצוג** – ע' רדזינר, 'יחסו של הגרי"א הרצוג למשפט השוואתי', משואה ליצחק, א, ש' אליאש, הרב 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' 489–566.
- **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 עקרונות 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, הרב 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, מדינת התורה** – א' שביד, "מדינת התורה" במשנתו של יצחק ברויאר', יצחק ברויאר: עיונים במשנתו, ר' הורביץ (עורכת), רמת גן תשמ"ח, עמ' 125–146.
- **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, הציונות 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.
- **שוורץ וכהן, מרוממות** – ד' שוורץ וא' כהן, מרוממות לחרדה: הציונות הדתית בעשור הראשון של המדינה, רמת גן תש"פ.

- **שוחטמן, הכרת ההלכה** – א' שוחטמן, 'הכרת ההלכה בחוק מדינת ישראל', שנתון המשפט העברי, טז"ז (תש"ן), עמ' 417–500.
- **שוחטמן, מעמדם ההלכתי** – א' שוחטמן, 'מעמדם ההלכתי של בתי המשפט במדינת ישראל', תחומין, יג (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 337–370.
- **שוחטמן, תורה ומדינה** – א' שוחטמן, 'תורה ומדינה במשנתו של הרי"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' 189–203.
- **(הרב) שטיינברג, הלכות רפואה** – הרב א' שטיינברג, 'הלכות רפואה במשנתו של הגר"א הרצוג', משואה ליצחק, א, ש' אליאש, הרב 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' 85–88.
- **שילה, דינא דמלכותא** – ש' שילה, דינא דמלכותא – דינא, ירושלים תשל"ה.
- **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 דמוקרטית 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 הגרי"א** – ש"ז שרגאי, יחסו של הגרי"א 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. 172–85.
- **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, (3–1982), pp. 54–19.
- **Brand, Halakha and Ethics** – Y. Brand, 'Halakha and Ethics', *Journal of Religious Ethics*, 38, (2010), pp. 523–503.
- **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. 30–23.
- **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. 297–255.

- **Edrei, Law Interpretation** – A. Edrei, 'Law, Interpretation, and Ideology: the Renewal of the Jewish laws of War in the State of Israel', *Cardozo Law Review*, 28,1, (2006) 227–187.
- **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. 93–71.
- **Fisher, Non-Jewish** – N. Fisher, 'Non-Jewish Volunteers in the Kibbutz Movement and the Establishment of State Conversion in Israel in the 1970s', *Israel Affairs*, 23 (5), (2017), pp. 933–908.
- **Gutmann, Democracy** – A. Gutmann, 'Democracy', *Companion to Contemporary Political Theory*, W. L. Robert E. Goodin (ed.), Oxford 1993, pp. 421–411.
- **Harvey, Rabbi Nissim** – W. Z. Harvey, 'Rabbi Nissim of Girona on the Constitutional Power of the Sovereign', *Diné Israel*, 29, (2013), pp. 100–91.
- **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. 60–1.
- **Mansbridge, Rethinking Representation** – J. Mansbridge, 'Rethinking Representation', *American political science review*, 97.4, (2003), pp. 528–515.
- **Mescheloff, The Temple** – S. Mescheloff, 'The Temple Mount in the Teachings of Rabbi Shlomo Goren', *Israel Studies Review*, 32,1, (2017), pp. 103–88.
- **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. 230–214.
- **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. 129–59.
- **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. 304–261.
- **Roy, Une théocratie** – O. Roy, Une Théocratie Constitutionnelle: Les Institutions de la République Islamique d'Iran, *Politique Étrangère*, Vol. 52, No. 2, (1987), pp. 338–327.
- **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.