

מדינת ישראל במשנתו ההלכתית של הרב הרצוג

עבודת מוסמך לקבלת תואר מ.א.

מאת

יצחק רונס

העבודה נעשתה בהדרכתו של דר' איתמר ורהפטיג

טורו קולג' ירושלים

ירושלים, תשס"ה

פרק א: מבוא

1. הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג¹ - רבה הראשי הראשון של מדינת ישראל, שילב באישיותו תכונות שונות: מצד אחד ראו בו את דמות הרב 'פאר אכסלנס' - תלמיד חכם הבקי בכל מכמני התורה, ורועה רוחני המנהיג את עדתו בעת צרה, ויחד עם זאת גם איש מדע והשכלה כללית. פוסק הלכות המשיב לשואליו מרחבי העולם היהודי כולו, וראש מערכת בתי הדין הרבניים, ועם זאת אדם בעל השכלה כללית ומדעית רחבה, המחזיק בתארים אקדמאיים מטובי מוסדות ההשכלה הגבוהה באירופה, והשולט בכשתים עשרה שפות מודרניות וקלאסיות. הרב הרצוג לא שקע בעולמות העיון והרוח, וידע גם לפעול כאיש מעשה. מאורעות הימים, אילצוהו לקחת חלק בהסברת עמדת היישוב היהודי, והוא שימש כנציג רשמי של היישוב אשר בשליחותו נפגש עם ראשי מדינות והופיע בפני וועדות בין לאומיות. בזכרון הלאומי שמו נקשר יותר מכל לימסע ההצלה שערך לאחר השואה, כאשר יצא להשיב ולהציל את יתומי השואה הפזורים ברחבי אירופה, ולדבר על לבם של הניצולים במחנות העקורים.

צירוף תכונות אלו באישיות אחת, יצר דמות ייחודית – תורה, מדע וגדולה במקום אחד. והנה, ההשגחה דאגה לכך, שאישיות מיוחדת זו, תשמש כרבה הראשי של ארץ ישראל בתקופה היסטורית גורלית במיוחד - שנות השואה והתקומה. כהונתו כרב ראשי נמשכה בין השנים 1937-1959 - תקופת תהפוכות לעולם היהודי כולו, וביישוב היהודי בארץ ישראל בפרט, שהפך בשנים אלו ממיעוט נשלט בידי גורם זר, לריבון עצמאי בארץ אבותיו. חייו, פועלו, ואישיותו של הרב הרצוג ראויים כולם לעיון וללימוד, ואולם אנו נתמקד אך ורק בבחינת משנתו ההלכתית. משנתו ההלכתית עניפה ורחבה, שכן כאמור הרב הרצוג שימש בימיו ככתובת הלכתית מרכזית, ותשובותיו המודפסות מקיפות את כל חלקי השולחן ערוך, וממלאות כרכים רבים.

¹ על קורות חייו בהרחבה עיין: ש' אבידור, יחיד בדורו: מגילת חייו של הגאון רבי יצחק אייזיק הלוי הרצוג, ראש רבני ישראל, כתר, ירושלים, 1980. ש' מייזליש, רבנות בסערת הימים: חייו ומשנתו של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, הרב

אף כאן לא ננסה 'לתפוש מרובה', ונצמצם את העיון לתשובות שהשיב לאתגרים הלכתיים שעלו בעקבות קום המדינה, וננסה ללמוד מתוכם על השקפתו ההלכתית עיונית ביחס למדינה. לפני שנפנה לעיון ולנתח את תשובותיו, נתעכב תחילה בתיאור כללי עליו.

ביוגרפיה אישית לימודית

הרב הרצוג נולד בשנת 1888 בעיר לומזא שבפולין, ועבר עם בני משפחתו לעיר לידז שבאנגליה לאחר שאביו, הרב יואל הרצוג, נתמנה בשנת 1897, לכהן כרבה של העיר. כשלוש עשרה שנה לאחר מכן, המשפחה עברה שוב, ואביו החל לשרת כרבה הראשי של היהדות החרדית בעיר פאריז. הרב הרצוג לא למד במסגרת ישיבתית רשמית, ואת חינוכו התורני העיקרי קיבל דרך הלימוד בחברותא עם אביו, אותו החשיב כמורו ורבו. הערצתו מרחוק היתה לאישי התורה המפורסמים המזרח אירופאיים, בדרכם ביקש לילך. על אף ששהה במרחק רב ממרכזי התורה שבלטא - בהם התחנך אביו - הוא החל להתכתב מ"גלותו" באנגליה עם כמה מגדולי התורה שבדורו.²

הוא החל לעסוק בלימודי חול רק מגיל שש עשרה ואילך, ואולם סיים תעודת בגרות במשך שנה אחת. לאחר מכן הוא המשיך בלימודי מתמטיקה ובלמודי לשונות קלאסיות ושמיות, ותוך שנתיים קיבל תואר ב.א. מאוניברסיטת לונדון. שלוש שנים לאחר מכן קיבל תואר מ.א. מאוניברסיטת לונדון ובמקביל מאוניברסיטת סורבון - בהם נבחן בשפות שמיות. שנתיים לאחר מכן, בגיל עשרים וחמש, קיבל תואר דוקטור בספרות מאוניברסיטת לונדון על מחקרו על צביעת התכלת בישראל, קבלת הדוקטורט בגיל כה צעיר צויין בעיתונות המקומית של אותם הימים כמאורע יוצא דופן. הרב הרצוג היה בין הפועלים לייסודה של תנועת המזרחי באנגליה ובאירלנד, השתתף בקונגרסים ובאסיפות ציוניות, ואף נבחר לכהונת הרבנות הראשית כנציג התנועה.³ עם זאת, התנהלותו הכללית

הראשי לישראל, מרחב, תל אביב, תשנ"א. ובערך על שמו באינציקלופדיה של הציונות הדתית. הפרטים הביוגרפיים שלהלן מבוססים על הנאמר בערך זה.

² בין גדולי התורה אתם היה בקשר בצעירותו, ניתן למנות את הימשך חכמה, הירוגוטשובר, הרב מסלונים, ואת הרידב"ז במחיצתו הוא אף זכה לשהות במשך כשבועיים כשהלה ביקר באנגליה. הרב הרצוג ראה בו את אחד מרבותיו האהובים, ועל שמו הוא קרא את שם בנו 'יעקב'. דברי ההתפעלות והשבח שהרעיפו עליו הגדולים הללו, הופצו בקונטרס מיוחד בשעה שהרב הרצוג התמודד מול הרב חרל"פ על כס הרבנות הראשית.

³ הרב הרצוג מספר כי את התלהבותו לציונות ירש מאביו אותו כינו "המטיף הלאומי", וזו החלה לאחר ששמע בילדותו את דרשתו הציונית של אביו: "אבא ז"ל דרש דרשה שעשתה רושם כביר על מאות שומעיו שעמדו צפופים. מאותו הערב

שנבעה מאישיותו שוחרת השלום, והרחוקה ממאבקים ומלחמות, והעובדה שהיו לו קשרים הדוקים עם ראשי הישיבות ועם עולם הרבנות החרדית בארץ ובעולם, גרמה לכך שהוא נתפש כאיש שלום וכדמות המגשרת על פני המחלוקות.⁴

הרב הרצוג בא במגע עם מנהיגי המזרחי, דוגמת הרב מאיר בר-אילן, ועם חברי הכנסת הציונים דתיים דוגמת הרב יהודה מימון, וזרח ורהפטיג ואחרים, ואולם הללו תפשו אותו - כפי שהוא תפס את עצמו - כמי שמשתייך לעולם הרבנות, ועומד ממילא מחוץ לתחום ההנהגה הפוליטית. חבריו הקרובים ביותר היו שותפיו לעבודת הרבנות, לדיינות או לעולם לימוד התורה הישיבתי. וראוי לציין במיוחד את קשריו עם הרב עוזיאל שותפו להנהגת הרבנות הראשית, ועם הרב משולם ראטה בו נהג להתייעץ בשאלות הלכתיות שעמדו על הפרק.

על שילוב התורה עם החכמה

מתיאור השכלתו הכללית אפשר לסבור בטעות כי הרב הרצוג השתייך מבחינה אידיאולוגית לאורתודוקסיה המערב-אירופית שדגלה בשילוב תורה והתרבות הסובבת. ואולם, על אף העובדה שהרב הרצוג התרחק מבחינה גיאוגרפית ממזרח אירופה בילדותו, הרי שדמותו התורנית נבנתה על בסיס הדגם התורני המזרח-אירופאי.

הרב הרצוג כלל לא פנה לעסוק בלימודי חול עד שסיים ללמוד את הש"ס כולו, וגם אז כשפנה ללימודי החול הדבר נעשה מתוך התפישה כי הללו ישמשו ל'רקחות וטבחות' לשמש את הגבירה - היא התורה. הוא גדל אמנם בקרב יהדות אנגליה, והשתלם בלימודי חול, ועם זאת, בהשקפתו הכללית הוא נשאר נאמן לרוחה של היהדות התורנית המזרח-אירופאית אשר על ערכיה והשקפת עולמה התחנך בבית אביו,⁵ והוא לא דמה כלל לדמות המשכיל-התורני האנגלי דוגמת הרב הראשי לאנגליה הרב הרץ. הוא

התחילה האהבה לציון ליקוד בלבי - אש תמיד לא תכבה - והתחלתי מתכנן תכנית לעליה ארצה ישראל" (-) הציטוט מופיע באנציקלופדיה של הציונות הדתית).

⁴ במפגש לימודי שבועי שהתקיים בביתו כל ערב שבת, השתתפו רבנים גדולי תורה וישישים ותלמידי ישיבות צעירים שייצגו את כל הקשת התורנית של אותם ימים, אשר התכנסו ובאו לביתו בכדי לדון ולדבר בלימוד תורה. כפי שצינו בהערה הקודמת, הרב הרצוג ירש את הציונות מאביו, ויש מקום לשער כי לדבר זה תרומה לאישיותו השלוה. הרב הרצוג לא היה מהפכן שיצא בכיוון אחר מזה של רבותיו - כמי שבא ממשפחה ציונית ואשר שאב ציונות מהבית, הציונות נדמית היתה בעיניו לאמת דתית פשוטה וישרה, ולא לחידוש מהפכני.

⁵ הקשר הנפשי העמוק ללומז'א עיר מולדתו, מרכיב חשוב בהגדרת זהותו, ניכרת בדברים שכתב ליספר זכרון לקהילת לומז'ה: תל אביב תשי"ג. על אף שהרב הרצוג גדל ועבר במקומות שונים בעולם, ניכר כי הוא ראה עצמו כ'לומז'אי'. דבר

השתלם בלימודי חול, ואף התהדר בתוארו כ'רב דוקטור', ועם זאת דמותו ואופיו לא תאמו את דמות ה'רב דוקטור' המערב אירופאי הטיפוסי, אשר אצלו התואר הכפול מייצג השקפת עולם תורנית המושפעת ומצורפת להלך רוח מערבי.⁶

הרב הרצוג אמנם ישב שנים רבות בתוך קהילות אנגלו-סקסיות, ואולם מבחינה תורנית השקפתית וחברתית, הוא שייך את עצמו לקהילה החרדית באנגליה.⁷ כך למשל, כאשר הוא מקים בית, הוא נושא לאשה דווקא את בתו של הרב הילמן, ששימש באותם ימים כאב בית דין בלונדון, ונחשב בין ראשי הרבנים המזרח אירופאים שבלונדון באותם הימים.⁸

זה גם מסביר את היחס המיוחד שהיה לו לרב מלכיאל טננבוים, רבה של העיר אותו זכה להכיר בילדותו, ואשר אביו היה מקושר אליו מאד. וכך הוא כותב ב'ספר זכרון לקהילת לומזה', תל אביב, תשי"ג, עמ' 323: "מהיום שהתחילה הכרתי, שימש ראב"ד הגאון ר' מלכיאל צבי הלוי טננבוים זצ"ל בעל שו"ת דברי מלכיאל, המקובל כאחד הפוסקים של הדור שלפנינו. אבא מורי ז"ל היה מביא אותי אליו כפעם בפעם שיתהה על קנקני. נוסף על גאוניותו בהלכה היה גם ר' מלכיאל בקי בקבלה ועוסק בלילה בשעות המאוחרות ברזין דאורייתא ועל פניו המאירים הגאוניים היתה נסוכה יראת שמים עילאה שהיתה שופעת שפע של קדושה מסביביו". בהקדמתו של הרב שילה רפאל לשו"ת 'דברי מלכיאל' חלק ו' הוא מזכיר כי כתב היד של הספר "נמסר לידי על ידי הגאון רבי אברהם שפירא שליט"א חבר בית הדין בירושלים, שקבלו מבנו של המחבר ר' יונה טננבוים ז"ל מתל אביב באמצעות ראש הרבנים לישראל הגרי"א הרצוג זצ"ל".

⁶ הרב הרצוג מבטא את עמדתו בדבר היחס שבין לימוד התורה וחכמות העולם, במכתב בו הוא מתייחס לנחיצות שיש לדעתו בהקמתה של אוניברסיטה דתית. הרב הרצוג רואה ערך רב בקיומה של אוניברסיטה דתית שתוכל להכשיר בעלי מקצוע מתוך גישה יהודית אמונית, ועם זאת, הוא מביע את התנגדותו הנחרצת לרעיון של בית מדרש לרבנים. השכלתם התורנית של הרבנים צריכה להיעשות מתוך שמירה דקדקנית על טהרת הקודש: "סכנה גדולה כרוכה בדבר שכזה - הסמינרים עוד לא העמידו לנו גדול אחד. כשנכנסו בהם גדולים, יש מהם שיצאו קטנים ויש שיצאו גדולים, אבל לא הסמינרים עשו אותם לגדולים. זה יביא בוודאי לשינוי יסודי במהות הרבנות בישראל, והדבר מסוכן מאד". יא"ה הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה, כרך ג: חוקה, חוקים ותקנות הרבנות הראשית, עורך איתמר ורהפטיג, מוסד הרב קוק, יד הרב הרצוג, ירושלים, תשמ"ט. נספח 6, עמ' 240. (= התחוקה לישראל ג).

⁷ ניתן למצוא תיאור של הקהילות השונות באנגליה באותם ימים, כמו את תיאורה של הקהילה החרדית המזרח אירופית, במאמרו של קרליבך על שהותו של הרב קוק באנגליה. כפי שמתאר קרליבך הנכנס לקהילות הללו הרגיש כאילו נכנס למדינה אחרת, כפי שתיאור עיתונאי מאותם הימים מכנה אותם כאי בודד: "a foreign island in the surrounding sea of England", עיין: Carlebach, Alexander, Men and ideas : a Jewish miscellany :

selected writings 1935-1980, Jerusalem : Koren, 1982. עמ' 114-90. בנו של הרב הרצוג, לימים נשיא המדינה חיים הרצוג, תיאר אף את קהילת נעוריו, בה כיהן אביו בדובלין כקהילה של יוצאי ליטא - עיין בפרק הראשון מספרו: ח' הרצוג, דרך חיים: סיפורו של לוחם, דיפלומט ונשיא, ידיעות אחרונות, תל אביב, 1997.

⁸ הרב שמואל יצחק הילמן, מחבר סדרת הספרים "אור ישר" על כל התורה שבכתב ובעל פה, למד בישיבות שבליטא, הוסמך לרבנות על ידי הרב מאיר שמחה מדווינסק, והיה בקשרים הדוקים עם רבים מגדולי הדור - ראה עליו בערכו באינציקלופדיה של הציונות הדתית.

השילוב בין תורה למדע יכול להופיע בסגנונות שונים.⁹ יש הסבורים כי מדובר בתחומים שיש ביניהם מגע מהותי, כך שהנסיון לשלב בין התחומים משפיע על עצם תורתו של איש ה'תורה-ומדע', שהנה שונה מתורתם של המקדישים את כל זמנם ללימוד התורה בלבד. מציאות זו - לפיה אנשי תורה-ומדע, נבדלים וניכרים בהשקפותיהם התורניות מיתר חבריהם לומדי התורה - יש הדורשים אותה לשבח ויש לגנאי. הרב הרצוג היה בין אלו אשר סברו כי השילוב בין תורה לחכמה הוא דבר חיובי, ואולם לדעתו מדובר בתחומי דעת נפרדים כך שבלימוד תורה וחכמות העולם, כל תחום שומר על אופיו ואינו משתנה לאור המגע עם התחום האחר. ולא עוד, אלא שהחכמות אמורות לשמש לתורה 'כרקחות וטבחות', נועדת להם תפקיד פונקציונלי בלבד, ואין הם אמורים חס ושלום להשפיע כלל על אופיה ומהותה של ה'גבירה' - התורה¹⁰. שילוב מעין זה של תורה וחכמות כלליות הוא אשר ביקש הרב הרצוג, ובנסיון ליצור את השילוב הזה הוא ביקש להמשיך את המסורת של גדולי התורה המפורסמים מימי הביניים שהיו ידועים אף כחכמים ביתר החכמות.

גדולי התורה והחכמה ואחריותם כלפי עם ישראל

אם מבקשים להבין את תפישתו העצמית של הרב הרצוג בדבר האחריות המוטלת עליו, ועל החשיבות שייחס ליכולת לשלב תורה וחכמה, הרי שניתן למצוא מפתח לכך, בדברים שכתב על האמורא שמואל¹¹. שמואל שהיה מגדולי האמוראים, התפרסם בדורו בזכות לימוד התורה, אך בנוסף לכך הוא נודע גם בזכות ידיעותיו הכלליות, וקירבתו הגדולה למלכות.

⁹ לביאור ולבירור ענין זה בהרחבה הקדיש נחום לאם את ספרו: 'נ' לאם, תורה ומדע, אלינר, ירושלים, תשנ"ז. בו הוא מתאר את הווריאציות השונות שהועלו לרעיון שילוב תורה ומדע, בתוספת הצעותיו הוא.

¹⁰ תיאור זה מתאים לדגם אותו כינה הרב לאם "הדגם האינסטרומנטלי" עיין בספרו, עמ' 109-113. בחירת הנושא לעבודת הדוקטורט שלו משקפת היטב את התפישה הזו. במחקרו הגדול על צביעת התכלת בישראל, הוא השתמש בידע ובמחקר אודות היסטוריית הצביעה בעולם העתיק, וההיכרות עם מחקר הביולוגיה הימית בכדי לברר מציאות של נושא הלכתי מעשי. - המדע בשירות ההלכה והיהדות. בענין יחסו של הרב הרצוג לדברי המדע המופיעים בתלמודים ובמדרשים - ולאופן בו יש ליישב סתירות בין דת ומדע - עיין במאמרו של פרימר: Frimer, Dov, "Jewish Law and Science in R. Herzog's Writings", in Jewish Law Association Studies v: The Halakhic Thought of R. Isaac Herzog, B.S. Jackson, Atlanta, Georgia, 1991, 33-48.

¹¹ הדברים לקוחים מספרו: הרצוג, הרב יצחק איזיק, פסקים וכתבים, כרך ב: שאלות ותשובות בדיני אורח חיים, עורך הרב שלמה שפירא, מוסד הרב קוק, יד הרב הרצוג, ירושלים, תשמ"ט. (= פסקים וכתבים) סי' קטז', במאמר הנקרא "מר שמואל ושיטתו על גאולת ישראל". וחשוב לציין עוד, כי דברים אלו נכתבו במסגרת מאמר המבאר את שיטתו של שמואל לפיה הגאולה תתחיל בדרך הטבע- ודעה זו כפי שנאריך בהמשך, היא שעמדה ביסוד תפישתו הציונית של הרב הרצוג.

שמואל היה קרוב מאד ל'שבור מלכא' - מלך פרס בתקופתו. הקירבה ביניהם היתה כה גדולה עד שכינו את שמואל עצמו בשם 'שבור', כשמו של המלך. ההסבר להערצתו הגדולה של מלך פרס לאמורא היהודי, יש למצוא לדעת הרב הרצוג על פי העיון בנאמר בספרי ההיסטוריה על אופיו של מלך זה: "לבאר את ההערצה המיוחדת של שבור מלכא כלפי שמואל יותר על כל חכמי ישראל, עלינו לפנות אל ההיסטוריה, היא מתארת לנו את שבור מלכא, שפור השני, לא רק בתור מלך אדיר וגיבור מלחמה, כובש ארצות, כי גם בתור אוהב חכמה וחובב מדע באופן מפליא. ובמיוחד התעניין שבור מלכא באותם המקצועות של המדע בהם הצטיין שמואל ירחינאה (עיין ב"מ פה ב וברש"י ד"ה שמואל)... אין כל פלא איפוא ששבור מלכא התיידד כל כך עם שמואל, שנוסף על עוצם תורתו היה משכמו ומעלה גבוה מכל חכמי דורו בישראל ובעמים באותם המדעים שבהם דבק שבור מלכא לאהבה".

תיאור זה מזכיר את ביאורו של הרמב"ם לפיו הפסוק 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים' מתייחס אל הידע האסטרונומי המשמש בסיס לקידוש החודש. ואכן, על רקע זה מסביר הרב הרצוג את הערכת הגויים כלפי שמואל המפורסם בתלמוד בידיעותיו בתחום זה.

מכאן ממשיך הרב הרצוג בתיאור שנראה שיש שהוא 'מגלה טפחיים' על אישיותו הוא, וקובע כי: "הדעת נותנת כי שמואל השתמש במעמדו המרומם הזה, כהרמב"ם אחריו, לא לטובת עצמו כי אם לטובת כלל. זהו דבר המובן מאליו". 'כהרמב"ם אחריו' - ואמנם, דמותו של הרמב"ם מהווה מודל מובהק לאישיות תורנית מן הסוג הזה, ובמקומות שונים מבטא הרב הרצוג את הערצתו הגדולה לרמב"ם¹², והנה כאן מתברר כי דמותו המשוערת של שמואל, נגלית לרב הרצוג לא מעט על סמך דמותו של הרמב"ם - שניהם מהווים בעינינו דוגמאות להנהגה רבנית מטיפוס אחד - הנהגה אותה הוא רואה כאידיאלית.

¹² ומעניין כי במאמר בכתב העת סיני, הרב הרצוג מתאר בהערצה גדולה את מפעלו הספרותי של הרמב"ם, הוא אף מזכיר את התרומה שתרם הרמב"ם לעולם התורה, מכוח ידיעותיו הכלליות. הרב הרצוג מייחס למפעלו של הרמב"ם את הפסוק שקראו חז"ל על תירגם השבעים "יפיפותו של יפת באהלי שם". ומבאר הרב הרצוג: " ביפיפותו של יפת כווננו לשפה היונית, שהחשיבוה מאד בגלל יפיה וקסמה... באופן יותר עמוק, אפשר לכוון פסוק זה על על ספרי הרמב"ם ברקע ההלכה. הרמב"ם הוא שהכניס לתוך קדש הקדשים של ישראל, אל תוך ההלכה, את היופי של השכל היווני, את מבנהו ואת סדורו המפליאים". עיין: יא"ה הרצוג, הרמב"ם בהלכה, סיני, לו' תשט"ו, תל-תמו. ונדמה כי דבר מעין זה הוא אשר ביקש הרב הרצוג לעשות במפעל הספרותי הגדול בה החל באנגלית: Herzog, Isaac, The Main Institutions of Jewish Law, (The Main Institutions =) Soncino, London, 1965. שכן גם פה ביקש להכניס את יפיפותו של יפת - כלי הביטוי וההגדרה המשפטיים הכלליים - אל תוך אהלי שם.

תפישה יסודית זו בדבר אחריותו של המנהיג הרבני לעשות את כל שביכלתו 'לא לטובת עצמו כי אם לטובת כלל ישראל', ניכרת היטב בפועלו הציבורי, שכן כנזכר לעיל, בזכרון הקולקטיבי שמו נקשר אולי יותר מכל דווקא לפועלו בתחום זה¹³. בתיאור של הרב הרצוג לאישיותו של שמואל ולפועלו, נחשפת בפנינו תמונת הרב האידיאלי בעיניו - דמות של האדם השלם אותו ביקש לחקות. אין המדובר בדמות ראש הישיבה, הספון בקרב תלמידיו ובין ספריו, אלא בדמות של מנהיג ציבורי הפועל לקדם את צרכי הציבור מול הדרגות הנעלות ביותר של השלטון. לדעת הרב הרצוג המפתח המאפשר לרב להשיג עמדת השפעה כזו, זהו דווקא ידיעותיו הכלליות החורגות מעבר לידע התורני הטהור - ויכלתו להוות בר שיח משכיל בכל נושא - וכך למצוא חן בעיני אלוקים ואדם¹⁴.

בהמשך דבריו ביחס לשמואל, קובע הרב הרצוג כי כאשר אותו הרב נמצא בעמדת כוח והשפעה שכזו - בהיותו קרוב למלכות - הדבר הטבעי ביותר, הוא כי הוא ינסה להשתמש בהשפעתו לא רק לכיוון הטבת מצבם הכללי של היהודים בלבד, אלא על מנת לקדם את גאולתם של ישראל. "אולם אישיות ענקית כזאת, התוכל להצטמצם בפעולות מוגבלות? האפשר היה לענק התורה והחכמה והרוח הזה מבלי לשאוף לגדולות וכבירות בכיוון הזה של, של טובת האומה? האפשר היה שלא יבוא לידי השאיפה הגדולה שבגדולות הנשגבה שבנשגבות, כלומר לשאיפה לקרב את גאולתן של ישראל?"

בהמשך הדברים נחזור לנקודה זו בהרחבה, ואולם רק נעיר כאן על כך, שמרכיב מובן מאליו בדמות הרב האידיאלי בעיני הרב הרצוג, הוא כי מעמדו הרם מחייב גם פעילות להחשת הגאולה.

¹³ ונדמה כי תפישה זו ביחס לאחריותו של הרב לא רק על שמירת ההלכה ובדק הבית הפנימי, אלא אף למצב הלאומי ככלל, ניכרים בדברים שנשא לכבוד הכתרתו כרב ראשי בירושלים. בנאום זה הוא הגדיר כי תפקידו - ותפקיד הרב בישראל כלל, מורכב משני חלקים תפקיד אחד כלפי פנים ושני כלפי חוץ: " מצד אחד חייב הוא למסור נפשו על בדק ביתנו הפנימי, להשליט תורה ויראה ומידות טובות בישראל, ומהצד השני מוטל עליו לייצג את עמו וצרכיו כלפי חוץ", עיין ביתר הדברים המובאים באינציקלופדיה של הציונות הדתית, בערכו.

¹⁴ והשווה לדבריה של שולמית אליאש במאמרה 'ביקתדרה' על יחסו של דה-ולירה לתכנית החלוקה על הקשר האישי בין הרב הרצוג לבין המנהיג האירי אימון דה-ולירה: "לכאורה מתמיהה הקרבה בין ההנהגה האירית המורדת להרצוג, שהיה מתון במזגו ורחוק מאקטיביזם אופוזיציוני. נראה כי הקרבה בינו לדה ולרה התבססה על הערכה הדדית, ואולי תרמו לכך דתיותו של דה ולרה, התעניינותו בתולדות העם היהודי ואף עניינם המשותף במתמטיקה. דה ולרה ניחן בכשרון בולט למתמטיקה זה בבתי ספר תיכוניים וגבוהים באירלנד... הרצוג למד מתמטיקה באוניברסיטת לונדון...". עיין: ש' אליאש, 'דה ולרה ותכנית החלוקה של ארץ-ישראל', קתדרה 97 (תשס"א), 117-148.

הרב הרצוג כמנהיג רבני

הרב הרצוג סבר כי תפקידו של רב ראשי אינו מצטמצם לדאגה לעניינים הלכתיים בלבד, ואף לא מוגבל למתרחש בארץ ישראל בלבד. הרב הרצוג חש וראה עצמו כמי שאחראי מתוקף תפקידו לשלומה של היהדות ושל היהודים בעולם כולו. תחושת אחריות רחבה זו מתבטאת בפעילותו הציבורית, במסעות ההצלה שערך, ובהופעותיו בפני מדינאים ומנהיגי מדינות, והיא אף משתקפת בכתובתו ההלכתית בה ניתן להבחין במשקל הרב אותו מייחס הרב הרצוג לשיקולים של מדיניות ציבורית. הכוונה היא להתחשבות היתירה בשיקול ההלכתי של ההשלכות הציבוריות והחינוכיות לטווח ארוך, החורגי מעבר לפרטי הסוגיה ההלכתית המקומית, ואף גוברים על החשבון המתחשב בצדדי השאלה המקומית בלבד¹⁵.

תופעה זו מצויה בפסיקתם של רבנים המוכרים אף כמנהיגי ציבור, שבפסיקותיהם ניתן למצוא שיקולים חינוכיים ושיקולי מדיניות ציבורית. בהקשר לכך נדמה כי הדגם הרבני ממנו יונק הרב הרצוג, הוא לראות את עצמו כממשיך דרכם של הרשכבה"גים מהדורות שלפניו. כפי שתיאר זאת מנחם אלון, אותם המשיבים היוו מעין מוסד שיפוטי עליון "המשיב שהיה מבני הסמכא התלמודיים ורהרוחניים שבאותו הדור (-מילא) יותר ויותר תפקידים של ערכאה שיפוטית עליונה. בעיות סבוכות, שהתקשו בפתרון בתי הדין המקומיים שבקהילות, וכן בעיות עקרוניות, שנגעו לציבור הרחב ולא ליחידים בלבד, הגיעו בסופו של דבר אלא חד מהמשיבים המוכרים שבאותו הדור... משיבים אלה היו מעין בית משפט עליון בלתי רשמי ובלתי מוסדי של המשפט העברי". או שמלכתחילה הובאו לפניו

¹⁵ נציין כאן לכמה דוגמאות. בסיכומו לתשובה לשאלה האם ראוי שחייל דתי יחליף את משמרתו בשבת עם חייל חילוני כותב הרב הרצוג: "הנה עד כאן דיברתי רק מבחינת ההלכה, אבל יש גם צד אחר לענין זה. שלעשות סידורים כאלה בין הדתיים ללא דתיים, זה יהא נראה כאילו אנחנו משלימים עם מציאות של שני מיני יהדות שקולים זה כנגד זה בתוך האומה, יהדות דתית ויהדות חילונית... והרבה יש לחוש, לדעתי, שמסידורים כאלה יוצר רושם כאילו כבר התיאשנו מהם וניחא לנו, ח"ו, שיהיו שבת גויים' כאילו גם הפקרונם יאוש והפקר כאחד" (פסקים וכתבים, אורח חיים א', עמ' רס'). במקומות רבים בתשובותיו, הרב הרצוג מעלה את החשש מפני התרחבות הריפורמים או תופעת נישואי תערובת, וכך למשל לשאלה מדרום אפריקה האם לשנות בתפילה למבטא ספרדי: "וכיון שבעירכם התפשט נגע של הריפורם, והם הריפורמים במקצת התפלה שמתפללים בלשון הקודש משתמשים במבטא ספרדי, ויהיה נראה בעיני ההמון כאילו אתם מחקים אותם, וממליץ אני על כגון דא, "שלא יחקה את הצדוקים"... וצריך להתרחק מהשפעתם ככל האפשר" (פסקים וכתבים שם, עמ' עז'). ובנוגע לשאלה האם מותר לקרן הקיימת לקבל עיזבון גדול מרכושו של יהודי משומד, כותב הרב הרצוג: "סוף דבר שמעצם הדין אינני רואה יסוד לאיסור, אבל יש לנו לחוש מטעם אחר, והוא משום מיגדר מילתא, היות שלצערנו הגדול פרצה מגפת השמד בימינו, וכבר אמרו בסנהדרין מו' א' מכין ועונשין שלא מן התורה אלא לעשות סיג לתורה... ובודאי בדור פרוץ כדורנו יש לחוש שאם יתפרסם, הדבר יעשה רושם רע מאד" (פסקים וכתבים שם, עמ' קמד').

בירורים משפטיים בעלי אופי מסוים...¹⁶. בדורות האחרונים כונה אותו 'משיב' בשם רשב"ג - רבן של כל בני הגולה. ה'משיבים' הגדולים הללו - כאשר הדמות הקרובה ביותר אל זמנו הוא הרב חיים עוזר גרודז'ינסקי, אליו נהג הרב הרצוג עצמו לפנות לעצה - קנו את מעמדם בזכות ההכרה בסמכותו התורנית האישית של ה'משיב' הנובעת מידיעותיו, צידקתו, ופיקחותו. הרב הרצוג לעומת זאת, לא ייחס מעמד זה לעצמו מכוח סגולותיו האישיות, אלא למוסד הרבנות הראשית בראשה עמד¹⁷.

תקנות הרבנות הראשית

הרגשת הסמכות הרחבה הנתונה בידיו, באה לידי ביטוי בתקנות הרבנות הראשית - בתקנות שהותקנו למעשה - ובעצם היוזמה והסברא שניתן לתקן. הרב הרצוג עיין בתקנות הקהילות שהתקבלו ברחבי קהילות ישראל בגולה, וסבר כמילתא דפשיטא כי סמכותה של הרבנות הראשית לישראל אינה נופלת מזו שהיתה בידו הרבנים המקומיים בקהילות ישראל בגולה¹⁸.

לצד הזהירות הנובעת מתחושת האחריות הכבדה, תחושה זו גם העניקה את התעוזה לעיין היכן יש צורך ואפשרות לתקן - שכן אין הדבר תלוי אלא בו. תקוותו הגדולה של הרב הרצוג היתה כי הקמת המדינה תאפשר את החזרת כבודה האבוד של המשפט התורני הלאומי. הוא סבר שיבקשו לראות בתורה בסיס למערכת המשפטית של המדינה, וכי יהיה בכך משום התחלה להתגשמות חזון "ואשיבה שופטיך כבראשונה". בכבוד המשפט העברי הוא ראה את כבודה של האומה, והאפשרות כי המדינה תאמץ חוק זר נראתה בעיניו כמעשה של השפלה עצמית לאומית. עם זאת, הרב הרצוג הכיר בכך שבר זה עלול לקרות היות ועקרונות הלכתיים מסויימים לא יוכלו להתקבל על דעת רובו של הציבור החילוני בימיו. בכדי למנוע מצב בו יידחו את התורה ויפנו לשיטת משפט אחרת, הוא סבר שיש צורך להתאים את פניה של ההלכה - בדרך של תקנות - להלך הרוח בציבור הכללי,

¹⁶ עיין בדבריו של אלון: מ' אלון, המשפט העברי - תולדותיו, עקרונותיו, מקורותיו, מאגנס, ירושלים, תשל"ג. (= המשפט העברי). עמ' 1218-1219.

¹⁷ כך הוא כותב במענה למי שביקר אותו על התעסקותו המרובה בצרכי ציבור: "טובת כלל ישראל והצלת נפשות נכנסות בחוג תפקידו של כל רב ומכל שכן של ראש הרבנים בלי שום ספק. יעיין מר לדוגמא בשבת דף פב ע"א, והדברים קל וחומר. אדרבה לפנינו בישראל עמדו גדולי הרבנים בראש הנהגת האומה, ועל ידי 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..." - התחוקה לישראל ג' עמ' 308.

¹⁸ על תקנות הרבנות הראשית בימיו של הרב הרצוג ולפניו, ראה עוד: ז' ורהפטיג, תקנות הרבנות הראשית, תחומין טו (תשנ"ה), 81-117, וכן מנחם אלון המשפט העברי עמ' 669-676, ובמיוחד בעמ' 674 בו הוא מציין ל"הרגשת הסמכות והאחריות הגדולות שנטלו לעצמם (הרבנים הראשיים) בתקנתם".

בתקווה שבעקבות שינויים מקומיים אלו, הציבור כולו יאמץ את ההלכה כבסיס לחוקתה של המדינה¹⁹.

ואמנם, היות והרב הרצוג ראה סמכות זו כסמכות מוסדית ולא אישית, על כן הוא ביקש תמיד לפעול מתוך מסגרת מועצת הרבנות הראשית, וביקש תמיד לצרף אחרים לדעתו. דאגתו היתה למערכת הרבנית ולכבודה ולא לכבודו האישי- ובמקום שהכיר כי חבריו אינם מודים לו ועמדתו היא בבחינת דעת המיעוט ביטל דעתו וקיבל את הכרעת הרוב.

ביטוי מובהק לכך ניתן למצוא בריש ספר התחוקה לישראל בו כותב הרב הרצוג כי על אף שחבריו לא קיבלו את דעתו, הוא משאיר ספר זה לזכרון לדורות הבאים למען יכירו את עמדתו ומאמציו בנידון: "בשנת תש"ט כתבתי קונטרס "הצעת תקנות בירושות", והוצע לפני חברי הרבנות הראשית לישראל... והיתה הרשות יד הרבנות לקבל הכל או לקבל פחות מה שהצעתי - או לדחות הכל. הדבר לא בא לידי הצבעה, אבל ניכר היה שרוב הרבנים שליט"א החבריים לא היתה דעתם נוטה לתקן שום תקנה... הסוף היה שהדבר נשתקע והממשלה עשתה מה שעשתה ואין לי צורך לחזור על הפרטים העגומים... אפשר שיש מהחברים שלנו שמתחרטים עכשיו. שום אחד מהם לא אמר לי בשעתו משהו בהלכה לסתור את הצעותיי... על כל פנים כדאי שיישאר זכר לדורות ממאמצי בענין זה שהיה באמת מכוון לשם שמים"²⁰.

נדמה כי התייחסותו של הרב הרצוג אל החזון איש, מבטאת בצורה החדה ביותר את משמעות המעבר והמפנה שראה הרב הרצוג מ'רבן של כל בני הגולה' על רקע כריזמטי אישי, לרבנות ראשית מוסדית. בהנהגה רבנית כריזמטית, אין מקום לחלוק על דעתו של גדול הדור, ואילו במבנה הנהגה מוסדי - יש הכרעה כדעת הרוב ואין משגיחין בדעת המיעוט ואפילו אם הינן 'מחדדי טפיו'.

כך כאשר החזון איש התנגד להכרעה ההלכתית שיצאה מתוך אסיפה גדולה בה השתתפו והחליטו כאחד מספר רב של רבנים, הרב הרצוג לא ראה צורך לחזור מן ההחלטה, ולא עוד אלא שהוא ראה

¹⁹ על כל זאת ראה במבואו של א. ורהפטיג בתחוקה לישראל א', וכן בנספחים ה'-ט' שבסוף שער א' שם.

²⁰ הדברים פורסמו לראשונה במאמרו: 'יא"ה הרצוג, "הצעת תקנות בירושות"', תלפיות, שנה ו', ניסן (תשי"ג), עמ' 37-36. ועיין בהמשפט העברי, עמ' 1249 שמביא דברים אלו בכדי להדגים את ההבדל בין תפישת הרבנים לאחר האמנציפציה כלפי האפשרות להתקין תקנות לעומת היחס שהתקיים קודם לכן. הרב הרצוג מוצג כיוצא מן הכלל שדבריו מורים על הכלל. ויש להעיר כי מנחם אלון מייחס שינוי זה לביטול האוטונומיה של הקהילה היהודית בעקבות האמנציפציה, (ראה שם עמ' 1247-1246). גישתו של הרב הרצוג משקפת אם כן את תפישתו על כך שהמדינה היהודית הריבונית - והרבנות הראשית בתוכה מהווים חזרה אמיתית לתקופה קודמת - ועל כן הוא עושה שימוש נרחב ביותר בעיון בתקדימים של תקנות הקהל ותקנות רבנים לאורך הדורות.

בחומרה רבה את העובדה שהחזון איש לא קיבל על עצמו את מרותם של אסיפת הרבנים, והדבר היה קרוב בעיניו לענין זקן ממרה, שכן בכך יצא כנגד דעתם של "גדולי ההוראה האחראיים והמובהקים והקבועים לרבים"²¹.

קווים כלליים לדמותו של הרב הרצוג כפוסק הלכות

הרב הרצוג כותב על כך שבבואו לפסוק הלכה בסוגיה כלשהיא, הרי שדרכו היתה לפנות תחילה ללמוד את המקור בגמרא, ולאחר שגיבש את הבנתו הוא בסוגיא, לפנות לעיין בספרי הראשונים והאחרונים ולראות מה כתבו הם: "כשעמדתי לעיין בדבר זה, אמרתי אנהוג כמנהגי, לעיין תחילה בגמרא או ברי"ף בעצמי ואשתדל להבין דברי קדשם ז"ל, ואחר כך לעיין במפרשים, והנה מה שנתהווה"²². התיאור הקצר הזה ממחיש הן את החשיבות אותה הוא ייחס להבנה האישית המקורית - לחידוש, ועם זאת את הכבוד הרב למסורת ולדעות האחרות. הדברים מתארים היטב גם את אופיו כפוסק, מצד אחד הוא ניגש אל המקורות מתוך תחושת עצמאות ונכונות לחדש, ומצד שני הוא אינו מוכן לסמוך על הבנתו ולהיות בגדר פוסק יחידי. הרב הרצוג דאג פעמים רבות להתייעץ בפוסקים נוספים ולצרפם לפסק ההלכה שהוא נתן. נוהג זה התאים מאד לכלל אישיותו הצנועה, ולכך שככל שאף הרב הרצוג תמיד להגיע לשלום ולהסכמה ולהתרחק מן המחלוקת. כך שעל אף שהוא סבר כי יש לרבנות סמכות מרחיקת לכת לתקן לגזור ובכלל לעשות את כל הנצרך כהוראת שעה, והוא עצמו היה מוכן לעמוד בראש המהלך - הרי שהוא לא ראה לנכון להתקדם במהלכים כאלו לבד - ובשעה שחבריו הרבנים לא הסכימו לדעתו הוא הבין כי אין מקום להמשיך להיאבק.

²¹ כך בפרשת כשרותו של השור ההודי היזבו, ראה דבריו של הרב הרצוג ב'קונטרס פני השור', פסקים וכתבים יו"ד סי' כ', הרב הרצוג דן שם כיצד להתייחס למי שאומר על דבר זה שהינו אסור: "...ואם (-מורה כן) בשוגג, בטעות, והיינו באופן שיכול היה לבוא לפני חכמים וללמוד אלא שהוא גס ברוחו, הרי זה מגיס לבו בהוראה והוא שוטה רשע וגס רוח, אף על פי שהוא מחמיר, ואם הוא סומך על דעתו וממרה בתור הוראה הלכה למעשה את פי גדולי ההוראה האחראיים והמובהקים והקבועים לרבים, הרי זה יש לו דין זקן ממא אלא שאינו חייב מיתה בידי אדם, שאין זה אלא בממרה פי ביי"ד הגדול כשהוא קבוע בלשכת הגזית ובשעה שהעבודה במקדש... הרשות בידו להגיד דעו ולהתווכח עליה, אך למעשה עליו להיכנע לדעת הרבים" - עמ' נח-נט'. תופעה דומה התרחשה קודם לכן בסיפור קו התאריך - ראה על כך בארוכה אצל הרב מ' כשר: מ"מ כשר, קו התאריך הישראלי, בית תורה שלמה, ירושלים, תשל"ז. ואמנם, יש לציין כי על אף שהרב הרצוג כיבד ביותר את החזון איש, הוא לא ראה עצמו כפוף לדעתו אף במישור אישי - ראה פסקים וכתבים סימן סז' ששלח קונטרס שחיבר בהלכות מקוואות אל החזון איש, ועם זאת לא נמנע למעשה לחלוק עליו.

²² פסקים וכתבים, אורח חיים ריש סימן עג'

מדינת ישראל במשנתו ההלכתית של הרב הרצוג

מטרת העבודה לנתח את תגובתו ההלכתית של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג למציאותה המחודשת של מדינת ישראל. במוקד הדברים יעמוד הנסיון לעמוד על הקשרים שבין השקפת עולמו הציונית של מי שמש כרב הראשי האשכנזי בשנותיה הראשונות של המדינה, לבין פסיקותיו ההלכתיות בסוגיות שהתעוררו לנוכח החיים במדינה.

2. תקומת המדינה ועולם הרבנות

התמורות הרבות שעברו על היישוב בארץ ישראל בשנות קום המדינה, העמידו אתגר גדול בפני עולם הרבנות. עד מהרה התברר, כי ניהולה של מדינה יהודית מודרנית, מעורר שאלות יסודיות בתחומים הלכתיים שונים. כך למשל, נידונה שאלת אופן תפעולם של מערכות המדינה החיוניות- דוגמת הצבא והמשטרה החשמל והמים - ביום השבת. כמו כן, נדרש בירור הלכתי יסודי לגבי עצם צורת המשטר הדמוקרטי, וביחס למחוייבות להעניק שיווין זכויות מלא לכל אזרחי המדינה ללא הבדל דת ומין.²³ מבחינה תיאורטית, האתגר להתאים בין המציאות החדשה לבין העולם ההלכתי, ניצב בשווה בפני כל בעלי ההלכה שבתקופה, וניתן היה לצפות כי רבים יתעסקו בעריכת בירורי הלכה שהזמן גרמן, ואולם למעשה לא כך היו פני הדברים.²⁴

הנוהג המקובל אצל רבים מבין פוסקי ההלכה, הוא כי הם אינם נזקקים מעצמם לעיין באפשרויות לפיתרון של בעיה הלכתית תיאורטית, אלא בתגובה לפנייה שהופנתה אליהם, לקבל תשובה בבחינת הלכה למעשה. היות ופניות מרובות הגיעו לפתחה של הרבנות הראשית - שהיוותה כתובת רבנית 'רשמית' ומרכזית, אשר ראו בה את האחראית להגיב בשמה של ההלכה על המתרחש, אשר על כן מרובות יחסית תשובותיו של הרב הרצוג בעניין. ההתמקדות בשיטתו ובדבריו של הרב הרצוג, אינה נובעת רק מהעובדה שהיה זה הוא שנשא בעול התפקיד הרשמי באותם הימים - ההתמקדות בו והרצון להעמיק בדבריו נובעת בראש ובראשונה בזכות אישיותו התורנית יוצאת הדופן.

²³ על כל הנ"ל ראה א. ורהפטיג, הקדמת העורך, התחוקה לישראל א' עמ' כב-כד. בשנים שלפני קום המדינה, עסק הרב הרצוג בנסיון לפתור את הבעיות שהוא צפה שיתעוררו עם קום המדינה. נצטט מנאומו בישיבת הכינון של 'הועדה התורנית ליד המועצה הציבורית למען השבת' ביום כ"ט אדר א' תשי"ח: " על אנשי התורה לטפל בבעיות אקטואליות שונות. נתעוררה שורה של שאלות חשובות ונכבדות, שלא עסקנו בהן זה קרוב לאלפיים שנה אלא להלכה אבל לא למעשה, עכשיו אנו מחוייבים לטפל בהן גם למעשה... קיימים קשיים רבים ואנו מכנסים כעת גדולי תורה לעבודה זו ובעזרת ה' נצליח". ב. עיין: י"מ שכטר, הועדה התורנית של המועצה למען השבת, קול תורה, שנה ג(כ) (תשי"ט), נג-נה.

²⁴ ראה את דבר העורך בגליון הראשון של 'התורה והמדינה' בו מוזכרת המציאות הזו. ביטאון זה אכן הצליח לעורר את ההתעניינות בנושאים השונים, ונתייחס בהמשך לדברים שהופיעו שם - כולל דברים של הרב הרצוג עצמו.

הרב הרצוג היה גאון תורני שניצב בשורה הראשונה של גדולי התורה וההלכה שבימיו, וכפי שנבהיר בהמשך, משנתו מהווה מעין דרך אמצעית, בקשת הדעות הרבניות באותם ימים.

המדינה בראי ההלכה

כוונת העבודה אינה לתאר את פועלה של הרבנות הראשית באותם השנים - לא את פעילותה הציבורית וההצהרות הפומביות שיצאו מטעמה, ולא את פעילותה מאחורי הקלעים במהלכים שהיו נסתרים מעיני הציבור. כמו כן, אין הכוונה לסקור את השאלות ההלכתיות שהתעוררו באותם הימים ולתמצת את התשובה שניתנה על כל שאלה ושאלה²⁵.

ניתוח התשובות ההלכתיות שנכתבו באותם ימים, ייעשה מתוך כוונה לענות על השאלה, כיצד מציאותה של המדינה היהודית, תורגמה לערך ולגורם הלכתי, וכיצד הושפעה מלאכת התירגום מהשקפת עולמו המחשבתית של הפוסק. התמקדותנו תהיה כאמור בתשובותיו של הרב הרצוג, ואולם נשאף להשוות את דבריו לדבריהם של בעלי הלכה נוספים מאותם ימים.

3. הלכה והשקפה - הנחות יסוד מתודולוגיות

הנחת יסוד מתודולוגית העומדת בבסיס העבודה היא, כי הרוצה לנתח ולהבין את תגובתו ההלכתית של פוסק הלכה לתקומתה של המדינה, מחויב להכיר גם את עמדתו ההשקפתית, שכן, השקפת עולמו של הפוסק משפיעה על פסק ההלכה, ולעיתים מהווה חלק בלתי נפרד ממנה.

ניתן למנות גורמים שונים המשפיעים על פסק ההלכה הניתן במקרה קונקרטי. כך למשל, יש מקום לתת את הדעת לשיטת לימודו של הפוסק, למקורות אותם הוא רואה כסמכותיים (תלמודים, ראשונים, תשובותיהם של אחרונים מסוימים), ועוד, ואולם כפי שנבהיר להלן, נדמה כי גורם שהינו בעל השפעה יסודית ביותר ביחס לנושא שלפנינו, הינו הכרת השקפת עולמו הציונית של הפוסק²⁶. היחס שבין פסק הלכה לבין עמדה השקפתית - השאלה עד כמה מקיפה וחודרת השפעת השקפת עולמו של בעל ההלכה על פסיקותיו, הינה שאלה כללית ורחבה.

²⁵ פעילות זו תועדה בארכיונים שונים ולאחרונה קובצו ותועדו הדברים בסט ספרים מקיף, עיין: א' ורהפטיג, ושי' כ"ץ עורכים, הרבנות הראשית שבעים שנה לייסודה, היכל שלמה, ירושלים, תשס"ב. ובפרט ביומן המפורט של פעילות הרבנות הראשית המופיע שם.

²⁶ כך למשל, מצייין א. ורהפטיג ביחס לעימות שבין הרב הרצוג לרבנים שהתנגדו לאפשרות להתקין תקנות בעת הזאת, כי "מותר להניח כי גם השקפת עולם שונה על משמעות מאורעאות ימינו עמדה ביסוד מחלוקת זו". 'הקדמה מאת העורך' התחוקה לישראל א', עמ' ל א'. ובמבואו לחלק ב' מוסיף ורהפטיג לציין כי "קשה להתעלם מכך כי היחס למשפט המדינה תלוי גם ביחס האידיאולוגי והרגשי של המשיב למדינה ולמפעל הציוני בכלל" שם עמ' לה'. ושוב שם בעניין התקנות

מידת ההשפעה שיש לעולמו הפנימי ההגותי של הפוסק על פסיקותיו, משתנה בהתאם לנושא ההלכתי הנידון. ישנם שאלות בהם התשובה ההלכתית קבועה ומוסכמת על הכל, ואילו במקרים אחרים יש מקום נרחב יותר לשיקול הדעת האישית של הפוסק. השפעתה של השקפת העולם על הכתיבה ההלכתית ניכרת בצורה הברורה והגלויה ביותר, בשאלות הלכתיות המתייחסות לסוגיה חברתית אשר קיימות לגביה הערכות ערכיות והשקפתיות שונות.

כך למשל, ברי לכל, כי פוסק הלכה המתמודד עם סוגיית הגבולות הראויים בשאלת הוראת התלמוד לנשים - מושפע באופן יסודי משיפוטו הערכי ביחס למכלול השינויים החברתיים שחוללה התנועה הפמניסטית. לעומת זאת, ניתן להניח כי בשאלה המתייחסת למציאות ריאלית שאינה נוגעת כלל בשאלות ערכיות, תהיה מידת השפעתם של אמונותיו ודעותיו של הפוסק נמוכה בהרבה. בהתאם לכך, ניתן לראות כי אין להשקפת עולמו של הפוסק השפעה גדולה על דיונו ההלכתי בשאלות המתייחסות לחידוש טכנולוגי כלשהוא (- כך בין אם השאלה הספציפית נוגעת להלכות שבת (- פתיחת קופסאות שימורים וכו') ובין אם היא עוסקת בהלכות כשרות (- כשרותם של צבעי מאכל המופקים מן החי, וכו')²⁷.

אמנם אף בנושאים כגון אלו יש מקום לדון בהשפעה עקיפה יותר של השקפת העולם, שכן פסק ההלכה הניתן בשאלות אלו, משליך לעתים על שאלות ערכיות כלליות יותר. כך למשל, ניתן להבין כי ההתייחסות לשאלות הקשורות להתפתחויות טכנולוגיות, יושפעו מתפישת עולם הגורסת כי מהותה של התורה היא לשמש כתורת חיים המאפשרת השתלבות בעולם הכללי. בצורה דומה תהיה השפעה כללית לשאלת היחס לעולם המודרני ולחידושים שבו וכדומה. יש מקום לוויכוח בדבר המדה בה מלאכת הפסיקה מתחשבת תדיר בשיקולים ערכיים רחבים כגון אלו²⁸. אנו נשוב לדון בכך לקראת

תקנות בנושא ירושה, כי "אין ספק כי ברקע הדברים עומדים חלוקי דעות יסודיים בין גדולי עולם בשאלת היחס בין ההלכה והמציאות בכלל, ושאלת התקנת תקנות בדורנו בפרט" 'הקדמה מאת העורך' עמ' כא' הערה 20.

²⁷ באופן אינטואיטיבי ברור לכל אדם מתי יש להפנות שאלה הלכתית דווקא לפוסק הלכה אתו הוא המזדהה מבחינה אידיאולוגית כללית, ומתי ניתן לפנות באותה המדה אל פוסק הלכות המזוהה עם מגזר דתי אחר.

²⁸ שאלת מידת השפעת השקפת העולם על פסיקותיו של בעל ההלכה, היא שאלה גדולה, שטרם נתבררה כל צרכה. שאלה מקבילה ביחס לדינמיקה של מעשה השפיטה נידונה בהרחבה בתורת היוריספודנציה. בויכוח בין החוקרים, יש המצמצמים ויש המרחיבים בהערכותיהם למידת ההשפעה שיש ליחס להשקפת עולמו ולמערכת הערכים האישית של השופט על פסיקותיו. יש הטוענים כי השקפת עולמו של השופט ניכרת בכל פסק דין שתינתן על ידו, ויש המצמצמים השפעה מעין זו בעיקר למקרי קצה. להצגת השאלה וסקירת הדעות השונות שבענין, ראה בדבריו של הלברטל, בפרק הראשון מספרו: מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, מאגנס, ירושלים,

סיום דברינו, ואולם, אנו פטורים מלנקוט בעמדה ברורה ביחס לשאלה הכללית, שכן נראה כי הכל מודים כי בנושא בו אנו עסוקים - התייחסותו של פוסק ההלכה לשאלות המתעוררות מקיומה של מדינת ישראל - יש לתפישתו התיאולוגית-היסטורית של הפוסק השפעה מרובה.

ברור כי הדיון ההלכתי בשאלות שהתעוררו במהלך מלחמת תש"ח ולאחריו, מושפע מההערכה ההשקפתית ביחס למשמעותן של המאורעות, ולמקומן ביחס לחזון אחרית הימים.

אליעזר גולדמן עמד על האבחנה הזו, והגדיר את העניין כך: "אין לנו כאן עניין עם 'מציאות' אשר עליה חלה ה'הלכה' באופן אוטומטי... זוהי מסקנה מרחיקת לכת. פירושה למעשה כי בסופו של דבר עלולה העמדה ההלכתית לגבי המדינה להיות תלויה בהערכת תפקידה ההיסטורי של המדינה. מי ששוכנע כי עצמאות מדינית - ברגע זה - הוא תנאי קיום עבורינו, או מי שסבור כי התורה מכוונת מעיקרה להגשמה בתנאי עצמאות מדינית, יתייחס אחרת לשאלה ההלכתית ממי שכופר בשתי דעות אלה כאחת"²⁹. בהמשך דבריו שם, גולדמן מסביר כי השפעה זו של השקפת העולם על מלאכת הפסיקה מובנת היטב והינה לגטימית לחלוטין: "הכרעה בשאלה הלכתית הנוגעת למדינה, עלולה להיות מושפעת מגישה אידאולוגית או פוליטית לעצם המדינה. ולא משום שיש כאן סילוף או הסוואה, אלא משום שהתפישה האידאולוגית קובעת את אופייה של המדינה - או של התפקיד מדיני - כאובייקט בשביל ההלכה"³⁰. גולדמן מתייחס בדברים אלו להשפעת השקפת העולם על הערכת המציאות, אשר מילא משפיעה על שורת ההלכה.

ההכרה בהשפעה מעין זו של השקפת העולם על מלאכת הפסיקה ניכרת לעתים בדברי הפוסקים עצמם. אם נשוב לרב הרצוג, הרי שהוא עצמו מזכיר במהלך דיונו בפירוש, כי דבריו מושפעים

תשנ"ז. לניתוח מקיף ושיטתי של סוגיה זו, עיין בספרו של ג'ואל רוט: Joel Roth, *The Halakhic Process: a Systemic Analysis*, Jewish Theological Seminary, New York, 1989. עמ' 231-303.

²⁹ א' גולדמן, ההלכה והמדינה, הקבוץ הדתי, תל אביב, 1954. הודפס לאחרונה שוב בספרו: א' גולדמן, מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, הוצאת מאגנס: מרכז יעקב הרצוג, ירושלים, תשנ"ז, 396-424. (=ההלכה והמדינה). עיין שם עמ' 403.

³⁰ גולדמן שם. עמ' 407. וכך מסכם מרדכי ברויאר את עיונו בפרשנות שניתנה לנושא שלוש השבועות לאורך הדורות: "התפלגותה של דעת תורה, כמו בפרשה שעסקנו בה, בגלל הבדלי השקפות עקרוניים, מובילה בדרך של רציונליזציה לפיצול ההלכה. התופעה שיש תשובות הלכיות שונות בפי בעלי ההלכה אינה מוסברת תמיד על ידי העיון הבלעדי, המדעי והרציונלי בגופי הלכה, אלא היא מותנית לפעמים על ידי עמדות התפוסות מראש בתחום ממחשבת היהדות, עמדות שכל אחת מהן מעוגנת בהגות המסורתית". בעמ' 56 במאמרו: מ' ברויאר, הדיון בשלוש השבועות בדורות האחרונים, בתוך: גאולה ומדינה - הכינוס השנתי למחשבת היהדות, משרד החינוך והתרבות, ירושלים, תשל"ט, 49-57. (=ברויאר, הדיון בשלוש השבועות, תשל"ט).

מההכרה בחשיבותה העליונה של המדינה³¹, ונראה כי לכל הפחות ביחס לדיון בנושא זה דבר זה היה ברור לציבור הרבנים עצמם³². ואולם, קיימת השפעה בדרך נסתרת מעט יותר, בה ניתן לראות כיצד השקפת העולם של פוסק ההלכה מכוונת ישירות את עצם הבנתם של גופי ההלכות עצמם³³, ונראה את הדברים בהמשך.

במהלך העבודה ננסה לפתח ולהעמיק את הקביעה הכללית הזו בדבר ההשפעה של השקפת העולם על הפסיקה ההלכתית, ולבחון היכן וכיצד השפעה זו מוצאת את ביטויה המעשי במסגרת הלכתית קונקרטיית.

נעיין כאמור בתשובותיו של הרב הרצוג, וננסה לראות כיצד השקפת עולמו הציונית המסוימת, מתבטאת בהכרעותיו ההלכתיות בשאלות הצומחות מקיומה של המדינה. איננו מתכוונים להצביע על אותם נקודות שהינם מונחות על פני השטח, כגון עצם התייחסותו החיובית לצבא וכדומה, שכן דבר זה מובן מאליו לאור תמיכתו במפעל הציוני. -נתמקד בנסיון לראות כיצד נוכל ללמוד ולעמוד על דקויות שונות בתפישת עולמו הציונית והתורנית בכלל, מתוך העיון בדבריו. כך למשל נעמוד על מקומות שונים בהם ניתן ביטוי במשנתו ההלכתית לאותו גוון רציונלי וריאלי המייחד את תפישתו התורנית והציונית כאחד.

שיטת העבודה

לאור דברינו על היחס שבין השקפת העולם לעמדה ההלכתית המעשית, נתייחס תחילה אל המישור ההגותי ונפנה לאחר מכן לעיין במספר תשובות הלכתיות. ננסה לברר תחילה פרקים שונים בתפישתו המשיחית-היסטורית של הרב הרצוג, ולאחר מכן נפנה לראות כיצד עמדתו זו באה לידי ביטוי

³¹ הדבר בולט למשל, בדיוניו על הצורך להעניק מעמד וזכויות אזרחיות זהות לתושבי המדינה האינם יהודים - התחוקה לישראל א' בפרט עמ' 18-20. הרב הרצוג מזכיר שם את קידוש ה' שבהקמת "מדינה יהודית בארץ ישראל אחרי אלפים שנות גלותנו ועינויינו" כמו את העובדה הנגלית לעינינו כי "מדינה יהודית היא בבחינת הצלת האומה" וכי דחייתה של ההזדמנות להקים מדינה "תכבה את גחלת התקוה בלב רוב האומה ותקעקע את בירת היהדות כולה".

³² "מעמדה של המדינה, מעמד המלכות ביחס אל תורת ישראל, הן מבחינה הלכתית בלתי תלויה דוקא בחזון הגאולה... והן כשלב בחזון הגאולה, הם נושא מרכזי בתורה, ואולי הנושא החשוב ביותר לעיון וללימוד בדור שאנחנו חיים בו... השאלות נוגעות להלכה ולמעשה להרבה ענינים המסתעפים מהם: שכן אחרת ידונו רבותינו אם יכירו בעקרון היסודי שקיים מעמד 'מדינת ישראל' בהלכה, ואחרת ידונו אם יגיעו חלילה למסקנה שזו מדינה ככל המדינות, מדינה מקרית שאנחנו חיים בתוכה... אבל המדינה לחוד והתורה לחוד...". דברים שנישאו על ידי הרב שאר ישוב הכהן, ביום עיון שהוקדש לזכרו של הרב אליהו פרדס. בתוך: רבי אליהו פרדס - קובץ תורני לזכרו, עיריית ירושלים - המשרד לעניני דת, ירושלים, תשל"ד.

³³ עוד על השפעת עולמו הערכי של הפוסק על פרשנות המקורות ברבדים שונים, עיין: א' רוזנק, אגדה והלכה, בתוך: מסע אל ההלכה - עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, בית מורשה, ירושלים, 2003, 285-312. בפרט בעמ' 305-312 שם.

בכתיבתו ההלכתית ביחס לנושאים בהם ערכה ומקומה של המדינה נידונית במפורש או בעקיפין. לאור אופיו התורני של הרב הרצוג כאיש הלכה ואיש תלמוד, טבעי הדבר, שתפישת עולמו ההשקפתית והציונית בפרט, נסמכת על מקורות הלכתיים, כך שאף את דעותיו והשקפותיו יש לברר בעיקר מתוך דברים שכתב באוריינטציה הלכתית.

פרק ב: השקפתו של הרב הרצוג

1. השקפת עולמו הציונית של הרב הרצוג

מאורע בקנה מדה היסטורי כתקומתה של מדינת ישראל – מדינה יהודית ריבונית לראשונה לאחר אלפיים שנות גלות – מעוררת בראש ובראשונה את הצורך בהתייחסות ובהסבר תיאולוגי השקפתי. השאלות הרבות דורשות מענה: כיצד יש להתייחס אל המדינה: האם מדינה זו הנה צעד ראשון בהתגשמות החזון המשיחי, שמא נכון יותר לראות בה מעשה שטן, או אולי עדיף שלא לייחס למדינה משמעות רוחנית דתית כלשהי? האם בכלל היה מותר להתעסק בפעילות למען הקמתה של מדינה יהודית עצמאית – שמא הדבר נאסר מכוח שלוש השבועות?

פוסקי ההלכה אינם ראשי המדברים בנושאים אלו. ספרי הלכה אינם המקום הטבעי לבירור שאלות מעין אלו – ובספר הלכתי לא נוכל לצפות למצוא מערכה הגותית שיטתית. אף שבתור איש הלכה הרב הרצוג לא הגה שיטה מחשבתית שלמה עקיבה ומקורית, בכל זאת כפי שהסברנו לעיל, בירור עמדתו ההשקפתית תסיע בידינו להבין את התייחסותו ההלכתית.

הרב הרצוג לא השאיר אחריו משנה הגותית סדורה, ובחלק מהמקומות בהם אנו מוצאים בכתיבו התייחסות מחשבתית-הגותית מפורשת, הדבר נעשה אגב דיון הלכתי³⁴. אנו נפנה לראות את דבריו של הרב הרצוג במספר סוגיות שונות על מנת להכיר מתוכם את תפישתו הציונית. נתמקד בפרט במה שכתב בסוגיית 'שלוש השבועות' היות והוא מבטא בדבריו מסביב לסוגיה זו גישה ברורה יחסית בשאלת צורתה של הגאולה העתידה בכל הקשור לשאלה האם זו תגיע בדרך הנס או בדרך הטבע, וביחס למקומה של ההשתתפות האנושית והיוזמה הארצית במסגרת תהליך אלוקי זה.

³⁴ א' ורהפטיג עמד על מאפיין זה במשנתם של אישי ההלכה ככלל, ובמשנתו של הרב הרצוג בפרט במאמרו באנגלית עמ' 280. עיין: Warhaftig, Itamar, Rabbi Herzog's approach to modernity, in: Engaging Modernity: Rabbinic Leaders and the Challenge of the Twentieth Century, Northvale/Aaronson, 1997, 275-319.

הזכרנו במבוא את הזדהותו של הרב הרצוג עם תנועת המזרחי, וכי עצם מועמדותו לתפקיד הרב הראשי היה כנציגה של תנועה זו³⁵, ואולם, עצם ההשתייכות התנועתית אינה מספקת תמונה מלאה על השקפת עולמו בכלל, ואף לא בהקשר הציוני המצומצם, שכן התנועה הציונית דתית הכילה בתוכה זרמים ותת זרמים שונים, החלוקים ביניהם בשאלות רבות.

יוזמה אנושית בתהליך הגאולה

ניתן את הדעת תחילה להתייחסותו של הרב הרצוג לאחת הסוגיות המחשבתיות המרכזיות בשאלת דרכה ונתיבותיה של הגאולה העתידה, שאלת מקום היוזמה האנושית, וההשתתפות האנושית הפעילה בתהליך הגאולה. בירור דעתו בענין זה הנו צעד ראשון לקראת בירור יחסו אל מדינת ישראל, ובפרט כיצד ראה את הזיקה שבינה לבין חזון הגאולה.

הדיון עתיק היומין בשאלת אופיה של הגאולה העתידה, האם תהיה דמותה טבעית או על-טבעית נסית, התעורר לחיים בפולמוס שהתקיים בתוך היהדות הדתית בשאלת ההתייחסות לתנועה הציונית, ולמדינת ישראל.

שאלת אופיה של הגאולה העתידה, היתה אחת מהנקודות בויכוח הפנימי שהתנהל בשאלת היחס לתנועה הציונית: האם הגאולה העתידה תבוא בדרך הטבע, כתוצאה מהשתדלות ומעשיה ארציים, או שמא הדבר יהיה בדרך נס - ללא כל התערבות של בשר ודם. ושאלה עקרונית נוספת, שהינה במדה רבה המשכה הישיר של השאלה הראשונה: האם על עם ישראל לפעול לקירוב הגאולה, או שמא יש לראות כל נסיון להתערב ולהשפיע על התהליכים האלוקיים כמעשה עבירה.

במבט ראשון נדמה כי העמדה בה האדם נוקט כלפי התנועה הציונית, היא במדה מסוימת תולדה של התפישה ביחס לחזון הגאולה העתידה: הסבורים כי הגאולה תבוא בדרך הטבע, במעשי אנוש, רק הם מסוגלים לתמוך בתנועה הציונית, שכן הם יראו בה תנועה המקרבת לכיוון של גאולה. הסבורים לעומתם כי הגאולה תבוא בדרך נס - ידחו וודאי את היוזמה הציונית כדחיקת הקץ.

ואולם מחשבה זו אינו מדויקת, שכן תיתכן תמיכה בציונות, גם אצל אותם הסבורים כי הגאולה תגיע בדרך על טבעית, מבלי שהדבר יחייב סתירה פנימית. אפשרות זו נובעת מכך שמפרידים בין הדיון על

³⁵ פרשת מועמדותו לכס הרבנות הראשית, נידונית בהרחבה אצל כותבי קורות חייו, ובפרט בספרו של בנו.

הציונות לבין הדיון על הגאולה, ומתגלה כי התמיכה בציונות אינה קשורה בהכרח כלל לשאלת הגאולה העתידה.

2. הרבנים ריינס וקוק - בין ציונות דתית משיחית לפרגמטית

בראשיתה של תנועת המזרחי, חברו לתנועה אנשים ממגזרים דתיים שונים שהמכנה המשותף ביניהם היה הזדהותם עם פעילות התנועה הציונית וצעדיה לקראת יצירת בית לאומי לעם היהודי³⁶. חלק מחברי התנועה הרגישו כי מדובר בתנועה משיחית המגשימה בפעילותה באופן חלקי את חזון הגאולה, ואילו חברים אחרים בתנועה שייחסו אמנם אף הם חשיבות רבה לפעילות הציונית, סברו כי פעילות זו חותרת לכיוון צנוע הרבה יותר, ושעניינה המרכזי - ואולי הבלעדי - הוא הנסיון להטיב את מצבו הגשמי של העם היהודי.

מיכאל צבי נהוראי טען במאמרו 'הרב ריינס והרב קוק - שתי גישות לציונות'³⁷ כי ניתן להיווכח מהעיון בכתבי הרבנים הללו, כי שני מנהיגים דגולים אלו שתמכו בציונות באופן כה נחרץ, עשו כן מתוך תפישות מנוגדות ביחס לחשיבותה ולמהות תרומתה של התנועה.

הרב קוק³⁸ סבר כי הבנה פנימית של המהלכים בתוככי התנועה הציונית, מובילים למסקנה כי התנועה הציונית היא כלי ביד מסבב הסיבות דרכה הוא בחר להצמיח את הישועה. ההשגחה האלוקית פועלת בנסתר דרך פועלה הגלוי של התנועה הציונית, ועל כן יש לדעת ולהאמין כי הפעילות החלוצית והמדינית של התנועה, היא תחילת התגשמות החזון וצמיחת הישועה³⁹.

נהוראי מצביע על מקומות שונים בכתביו של הרב ריינס מהם מתברר כי עמדתו היתה הפוכה. הרב ריינס דחה - ואף בתוקף - כל נסיון לקשור בין התנועה הציונית, לבין הגאולה העתידה. הרב ריינס

³⁶ על שנותיה הראשונות של התנועה עיין: י' רפאל ושי' שרגאי (עורכים), ספר הציונות הדתית ירושלים: עיונים, מאמרים, רשימות, תעודות, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ז.

³⁷ מ"צ נהוראי, בתוך: יובל אורות - הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, בעריכת ב' איש שלום ושי' רוזנברג, ספריית אלינר, ירושלים, תשמ"ה. (=נהוראי).

³⁸ כבר נכתב על ההבדלים שבין משנתה המקורית של תנועת המזרחי תחת הנהגתו של הרב ריינס, לבין הדגש המשיחי החזק באידיאולוגיה של התנועה בהשפעת הגותו של הרב קוק. דמותו של הרב קוק היתה ייחודית בימיו, הוא לא ייצג את דמותם של הרבנים אשר חברו לתנועת המזרחי באותם שנים, ומבחינה פוליטית רשמית, הוא עצמו מעולם לא הצטרף לשורות המזרחי, ואף ניסה להקים תנועה פוליטית בשם 'דגל ירושלים', לתוכה ביקש לאגד את הציבור החרדי בני היישוב הישן אליהם חש קירבה והשתייכות. עיין: ד' שורץ, הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות, עם עובד, תל-אביב, תשנ"ט.

³⁹ עיין נהוראי שם, עמ' 212.

מתך אמנם בציונות, ואולם הוא לא ראה את התנועה הציונית כמי שתפקידה לממש את חזון הגאולה. לדעתו הרעיון הציוני "איננו נושא עליו שום אות ותו מרעיון הגאולה, ואין לו שום נגיעה לכל דבר המתייחס לעניינה. בכל מעשיהם והשתדלותם של הציונים אין גם רמז וזכר לגאולה העתידה, וכל כוונתם היא רק להיטיב מצב ישראל ולהרים קרנו בכבוד..."⁴⁰. הרב ריינס אף ראה חשיבות פוליטית בשינועם של אחרים בנקודה זו, משום שסבר שיצירת הקשר שבין הציונות לגאולה, מזיקה מבחינה ציבורית, וכי לחילופין, ניתוק הפעילות הציונית מכל הקשר גאולי - ירחיב את מעגל התומכים בתנועה בחוגים הדתיים. כך למשל, נהוראי מסביר כי התנגדותו של הרב ריינס להתערבותה של התנועה הציונית בפעילות חינוכית תרבותית, נבעה מתפישתו כי על הציונות לפעול להטבת מצבם הגשמי של היהודים וכי היא אינה אמורה כלל להתעסק בשאלות רעיוניות רוחניות. כך כותב הרב ריינס כי כל עוד התנועה מתמקדת אך ורק בנושאים מדיניים וחמריים "יש לתת אמון בה... אבל אם יעברו את הגבול שגבלו להם ויכנסו בתחום שאינו שלהם, יחלישו את כח אמונת העם בהם ויהיה הדבר קרוב להפסד גופני ורחוק משכר רוחני וזה לא יעלה בידם"⁴¹.

אביעזר רביצקי, המקבל את אבחנתו של נהוראי, מדגיש כי עמדתו של הרב ריינס, נבעה מתפישתו לפיה הגאולה העתידה תגיע בדרך נס ולא בדרך הטבע: "מסתבר כי אבי תנועת הציונית הדתית, דבק כל ימיו בתפישה המשיחית המסורתית, הפסיווית והפלאית. הוא כמו אבותיו ורבותיו, ניתק את גאולת ישראל לחלוטין מכל יזמה לאומית ומכל מעשה גשמי בידי בשר ודם... גם בכתביו המאוחרים והמקיפים שמר הרב ריינס אמונים לתפישה זו, וצייר את הגאולה המשיחית העתידה בדמות מהפכנית ואוטופית מובהקת"⁴².

איננו עוסקים כעת בחקר דעתו של הרב ריינס - מה עוד שקיימת מחלוקת בין החוקרים ביחס להגדרה המדויקת של שיטתו⁴³, הנקודה החשובה לענייננו היא המסקנה העולה מן הדברים, ולפיה הזדהות עם

⁴⁰ שם עמ' 210.

⁴¹ שם, שם. כפי שמסכם נהוראי, עניינו האישי של הרב ריינס היה בתחום החומרי בלבד: "הרב ריינס היה מעוניין בהצלחת המפעל הציוני, ולא היה לו עניין במימוש החזון המשיחי" שם עמ' 211.

⁴² בעמ' 52, מתוך ספרו: א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים - משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, עם עובד, תל אביב תשנ"ג. (=רביצקי, הקץ המגולה). גם נהוראי הצביע על כך שכתביו, הרב ריינס עומד על כך שהציפייה לגאולה שמימית ניסית פלאית, אינה סותרת את נקיטת הפעולות להטבת מצבם של היהודים כאן ועכשיו - נהוראי עמ' 212.

⁴³ לסיכום עדכני של דיון זה, ראה: י' שפירא, הגות הלכה וציונות - על עולמו הרוחני של הרב יצחק יעקב ריינס, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, 2002. עמ' 113-126.

ואהדה כלפי המפעל הציוני, ואף חברות רשמית בתנועת המזרחי - אינם מחייבים עמדה מחשבתית ספציפית בשאלת אופן התגשמותה של הגאולה. לא רק שתיתכן תמיכה בתנועת המזרחי מבלי שהדבר ילווה במחשבה כי הדבר הינו חלק מתהליך הגאולה, אלא שכפי שמעיר נהוראי בסיכום: "הפרדת רשויות זו בין בין ציונות למשיחיות, שהיא הפרדה רעיונית ופרגמטית כאחת, עיצבה את מחשבתה של הציונות הדתית בראשית ימיה"⁴⁴.

גאולה טבעית או גאולה ניסית

לאור קיומם של הדעות השונות בקרב הציונות הדתית פנימה ביחס לשאלת הגאולה כתהליך טבעי או ניסי - נפנה להכיר את שיטתו של הרב הרצוג בנידון.

סימן קטז' בספר פסקים וכתבים (חלק אורח חיים חלק ב'), מוקדש לדיון כולל בסוגיית אופייה של הגאולה העתידה. הרב הרצוג פותח את דבריו בהצהרה כי "האמונה בביאת המשיח היא אחד מעיקרי דת קדשנו" וכי "בעיקר זה לא נחלקו חכמי ישראל מעולם"⁴⁵. ואולם מיד מבהיר הרב הרצוג כי הסכמה כללית זו אינה אלא ביחס לעצם הציפיה לישועה, ואולם היא אינה נוגעת כלל לשאלת אופיה: "אפילו שבעצם הדבר אין מחלוקת, יש מקום לשינוי השקפות בנוגע לצורת הגאולה. כיצד תבוא האתחלתא דגאולה - בדרך הנס או בדרך הטבע?" הרב הרצוג סבור כי המחלוקת הזו אינה מתייחסת אלא ל'אתחלתא דגאולה', כלומר לשלב הראשוני של התהליך, ולדעתו ברור לחלוטין כי תהיה תקופה עתידית בה יהיו ניסים גלויים: "זה מפורש בנביא מיכה (ז-טו) 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות', וגאולת מצרים הלוא היתה גאולה ניסית". בדברי חכמים מוזכרים שלבים שונים של הגאולה "חז"ל מבחינים בין ימות המשיח ומלחמת גוג ומגוג", ואם כן סבור הרב הרצוג כי הדעה במחלוקת הסבורה כי הגאולה תבוא בדרך הטבע, אינה מתייחסת אלא לשאלת תחילתו של התהליך. ביחס לצפוי להיות בשלבים מתקדמים יותר של התהליך, יודו הכל כי יתקיימו אז ניסים גדולים.

מאמרו של האמורא שמואל המדבר על כך ש'אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד' מתייחס אמנם ישירות לימות המשיח עצמם, ולא מפורש בדבריו כיצד תהיה אופן הופעתו של המשיח, אך "יש במשמע זה שאף התחלת הגאולה תהיה בדרך הטבע". - מסקנה זו, לפיה דבריו של שמואל מתייחסים להופעת הגאולה גם כן, יש להוכיח מדברי הרמב"ם בהלכות מלכים. הרמב"ם

⁴⁴נהוראי, עמ' 53.

⁴⁵פסקים וכתבים, אורח חיים ב', עמ' תקלג'.

פוסק את דעת שמואל, ומתאר על פיה את הצפוי בימות המשיח, ואף השלב של ביאת המשיח מתוארת בדבריו כהופעה טבעית לכל דבר, כך שאין מקום למשל לכך שישראל יבקשו מהמשיח להוכיח את זהותו בדרך של אות ומופת על טבעיים - ומכאן, "מוכח שהוא היה מפרש מאמרו של שמואל גם על עצם האתחלתא דגאולה"⁴⁶.

מהדברים האחרונים, ניתן לראות כי הרב הרצוג אינו רואה במחלוקת בדבר הגאולה הטבעית או הניסית, ביטוי לשתי תפישות עולם שונות בתכלית, אלא מחלוקת מצומצמת המתייחסת לשלב ההתחלתי של הגאולה. היות וכך, הוא מוכן לפרש - לפחות בתור הווה אמינא - כי אף שמואל הקובע כי 'אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד', יסבור עם זאת, כי תחילתה של תקופת ימות המשיח תהיה דרך נסים גלויים. תפישה זו, שאינה מכירה כלל באפשרות לפיה ייתכן מחלוקת ביחס למציאותן של הנסים בעתיד לבוא, מועצמת בהמשך דבריו כשהוא מבהיר כי למעשה אין כל הבדל בין השיטות היות ו'דרך הנס ודרך הטבע שתיהן מיד ה' הן... לגבי הקב"ה אין הבדל בין נס לטבע... ההבדל הוא מבחינתנו אנו. דרך הטבע היא בבחינת איתכסיא ודרך הנס היא בבחינת איתגליא"⁴⁷. - ההבדל העקרוני שבין הדעות, אינו מצוי אם כן במשמעות הענין כלפי שמיא, אלא במישור הארצי - בהשלכות העולות מכל דעה ביחס להתנהגות המצופה מעם ישראל בגלותו.

מסקנת הרב הרצוג למעשה, היא כי שיטתו של שמואל הרואה את ביאת הגאולה בדרך הטבע, "התקיימה לדורות, והיא שהאירה לפני מאורות ישראל בדורות הבאים: רבי יהודה הלוי (עיין בכוזרי, הרמב"ן, הרד"ק, ואחרון שבאחרונים הרב קלישר, והיא היא המאירה לפנינו כיום הזה בחשכת הטרגדיה העולמית האיומה"⁴⁸. ויש לעמוד על דבריו בנקודה זו: התפישה הטבעית בדבר הגאולה, היא זו שמאירה 'בחשכת הגלות והטרגדיה האיומה'. 'חשכת הגלות' אינה מוארת בכח האמונה הלוהטת בישועה האלוקית הניסית שתבוא מן השמים, אלא מאותו האור המגיע מכוחו של עם ישראל לפעול בכחות עצמו להטיב את מצבו. אם מאמינים כי הגאולה תבוא בדרך הטבע והיא תלויה במעשינו, אזי תמיד מוטלת על האדם החובה והאפשרות לפעול לביאת המשיח - אין מקום לשבת שלובי זרוע

⁴⁶ שם, עמ' תקלד'.

⁴⁷ שם, עמ' תקלד'.

⁴⁸ שם, עמ' תקלז'.

ולחכות באופן פסיבי לגאולה שתבוא מן השמים, אלא עם ישראל תמיד קרוי לעשייה ולפעולה⁴⁹. הרב הרצוג ממשיך להבהיר כי הפועל היוצא מדעתם של 'גדולי הדורות' הללו, היא הקריאה להשתתף בפעילות מדינית נמרצת: "האתחלתא דגאולה תבוא בדרך הטבע, זאת אומרת על ידי אתעוררותא דלתתא באופן מעשי של התיישבות חקלאית ותעשייתית בארץ ישראל ופעולות מדיניות"⁵⁰. "שכך היא המידה שהגאולה תבוא בדרך הטבע כלומר על ידי אתעוררותא דלתתא בפעולות ובמעשים ברכישת קרקעות ובבנין ותעשייה ובהשתדלות מדינית". ומתוך דברים אלו מגיע הרב הרצוג למסקנה, כי במקום בו פעולות ההתיישבות נעשים מתוך כוונה זו, הרי שלא רק שיש לראותם כימעשה מצווה' כקיום של מצוות יישוב ארץ ישראל, אלא שיש להעריךם כבעלי מעמד גבוה הרבה יותר מכך. יש לראות את העוסק באופן מעשי בנסיון להכשיר את הגאולה, כמי שמתעסק בפעילות האנושית הגבוהה ביותר שניתן להעלות על הדעת: "מלבד המצוה הגדולה של יישוב ארץ ישראל, כלום יש חוב קדוש יותר מזה - כלומר מלקרב את הגאולה בקום ועשה!"; וכלום יש חטא יותר גדול מזה מלעכב את גאולתו של ישראל על ידי שב ואל תעשה?" - התפישה הציונית המעשית היא בעיני הרב הרצוג פועל יוצא הנובע ישירות מהעמדה הננקטת בשאלת אופייה של הגאולה העתידה. הרב הרצוג סבור כי עבור הסוברים כי הגאולה תבוא בדרך הטבע, מסקנה זו צריכה להיות בבחינת אמת פשוטה: "מושכל ראשון שאינו צריך להוכחות ולביאורים".

תפישת הגאולה הטבעית היא המחייבת לדעת הרב הרצוג את היוזמה האנושית בבנין הארץ, והיא המעלה את העשייה הציונית החלוצית - לאלו הפועלים מתוך כוונה נכונה זו - למדרגה הדתית העליונה ביותר. מתוך הבנה זו, משקיף הרב הרצוג על סיפור חייו של האמורא שמואל עצמו. אם נכון הדבר כי המטרה העליונה ביותר בעיניו של כל הסבור כי הגאולה תבוא בדרך הטבע, הוא לעשות את כל שיכול לקידום הענין, הרי שבעזרת תובנה זו ניתן להבין מאורע עלום בקורות חייו. כך למשל, יש לשער כי חברותו הקרובה עם שבור מלכא המנהיג הפרסי - היתה על רקע הנסיון הכללי להשפיע בדרך הטבע על שועי ארץ להטבת מצבם של ישראל בגלותם, ולאפשר את שיבתם לארצם.

⁴⁹ יש להעיר כאן לדבריו של ברגר, לפיו באופן אירוני, דוקא תורת הגאולה הטבעית של הרמב"ם בהלכות מלכים היא זו שהולידה ואיפשרה את ההתעוררות המשיחית לאורך הדורות, וזאת משום שבהיעדר דרישה לאות ומופת - הרי שכל פעולה קלה יכולה לטעון למשמעות משיחית, עיין: ד' ברגר, על תוצאותיה האירוניות של גישתו הרציונליסטית של הרמב"ם לתקופה המשיחית. 1-8' (1992) Maimonidean Studies 2

"הדעת נותנת כי שמואל השתמש במעמדו המרומם הזה, כהרמב"ם אחריו, לא לטובת עצמו כי אם לטובת כלל ישראל - זהו דבר המובן מאליו. אולם אישיות ענקית כזאת התוכל להצטמצם בפעולות מוגבלות? האפשר היה לענק התורה והחכמה והרוח הזה מבלי לשאוף לגדולות וכבירות בכיוון הזה של טובת האומה? האפשר היה שלא יבוא לידי השאיפה הגדולה שבגדולות הנשגבה שבנשגבות, כלומר לשאיפה לקרב את גאולתן של ישראל? - הדעת נותנת שהוא התאמץ להשפיע על המלך האדיר, ידיד נפשו, להתעניין בגאולתם של ישראל. לפי שיטתו של מר שמואל לא רק שהיה מקום למאמצים כאלה, אלא שהיה זה מחובתו לעשותם, שהרי מכיון שלפי השקפתו עתידה הגאולה להתחיל בדרך הטבע, הרי החובה מוטלת על מנהיגי ישראל הקרובים למלכות להשתמש בכל כח השפעתם להטות לב המלכות לכך"⁵¹.

נדמה כי הצלחנו להכיר בדברים אלו, את המקור ממנו שאב הרב הרצוג את תפישת עולמו הציונית דתית. - לדידו זהו חובה פשוטה ביותר - החובה לפעול לקירוב הגאולה, חובה הבנויה על הדעה כי גאולה זו תבוא דרך הטבע.

ואולם, סוגיית שלש השבועות - אותה מזכיר הרב הרצוג דרך אגב - מבטלת במפורש את הלגטימיות של היוזמה האנושית בתהליך הגאולה. סוגיית השבועות שימשה כאחת מהמוקדים המרכזיים מסביבו התנהל הויכוח על התמיכה בתנועה הציונית. לאחר שראינו את הכרעתו הברורה של הרב הרצוג לדעה התומכת בגאולה הטבעית ואת הפירוש המעשי שנתן לרעיון, נפנה לראות כיצד הוא הבין את עניין השבועות.

3. שלוש השבועות והציונות המדינית

במסכת כתובות קיא. (- וכן במדרש שיר השירים רבה ועוד), מלמדת הגמרא כי בעת שהגלה את ישראל מארצם ופיזרם בין האומות, השביע הקדוש ברוך הוא את עם ישראל ואת האומות בשלוש שבועות. הגמרא דורשת כי אלו הם אותם השבועות אשר אליהם מתייחס הפסוק בשיר השירים בו נאמר: 'השבעתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ' (שה"ש ב', ז'). הקדוש ברוך הוא אוסר על עם ישראל לנסות ולעורר את אהבתו, ועליהם לחכות עד שיקבלו סימן ממנו כי הוא התעורר מעצמם לבקש את קירבתם. ר' יוסי ברבי חנינא אומר כי

⁵⁰ פסקים וכתבים אורח חיים ב', עמי תקלח'.

שלוש שבועות כלולות בענים, וזה תוכנם: "אחת שלא יעלו ישראל בחומה, ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם, ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את העובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדי".

כהמשך לדברים, מביאה הגמרא את דברי ר' אלעזר המוסיף לדרוש כי הקדוש ברוך הוא צירף לשבועה, אזהרה חמורה בדבר העונש אליו יהיו צפויים אם יעברו על שבועתם: "אמר להם הקדוש ברוך הוא אם אתם מקיימים את השבועה מוטב ואם לאו אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה".

כוונת הגמרא היא להורות לעם ישראל כיצד עליהם לנהוג כלפי השלטון בארצות בהם הם נמצאים בגלותם. הגמרא מזהירה מפני נסיון למרוד בשלטון, ומזהירה כי ההתנהגות בתחום זה: קבלת מרות השלטון או ההתנגדות והמרדה - היא שתקבע את ההתייחסותם של הגויים כלפי עם ישראל. ההקפדה על ההתנהגות הרצויה בתחום זה, היא שתבטיח את ההתייחסות המתאימה מצד השלטונות, ובכך גם תלוי האפשרות של ישראל לשוב בבא העת לארצם ולצאת מגלותם. מתנגדי הציונות טענו לאור דברי גמרא זו, כי עצם מגמתה ותקוותה של התנועה הציונית, עומדת בניגוד מוחלט להוראה המפורשת של הגמרא בכתובות, המזהירה את עם ישראל מפני כל נסיון לנקוט בכל צורה של פעילות אקטיבית במטרה להוציא עצמם מהגלות. - על עם ישראל לקבל את דין הגלות, לסבול בפסיביות מדינית - "עד שתחפץ". אמנם הגמרא אינה אומרת דבר ברור ביחס לאופיה של הגאולה העתידה, שכן את האזהרה לעורר את האהבה 'עד שתחפץ', ניתן להבין בשני אופנים: ייתכן וכוונת הגמרא לומר כי על עם ישראל להיות פסיביים עד שירצה הקדוש ברוך הוא - ולכשירצה יגאלנו בעצמו מבלי שנצטרך להתערב כלל. ואולם ייתכן בהחלט כי הגמרא אינה רואה בפעילות האנושית הטבעית כל פסול, וכל כוונתה להזהיר ולאסור את העיסוק המעשי בנסיון לשוב לארץ ישראל טרם שהגיעה העת המתאימה לכך. לפי ההבנה הזו, הפעילות האנושית אינה אסורה מבחינה עקרונית, היא אסורה באופן זמני בלבד, וזאת עד לזמן שיגלה הקדוש ברוך הוא משמים, כי הגיעה העת - 'עד שתחפץ'⁵². ההתנגדות לציונות מכח דברי הגמרא, אינה מותנית בהבנה הראשונה, שכן גם לפי קריאה שניה זו, יש מקום לטעון כי התנועה הציונית פועלת בניגוד לשבועות אלו - שכן המעשה הציוני דומה למעשיהם של המעפילים

⁵¹ עמי עמי תקלוי.

בתקופת המדבר, שלא קבלו את דין שמים, מרדו ברצונו של הקדוש ברוך הוא לדחות את הכניסה לארץ, ועל כך באו על עונשם.

מרדכי ברויאר⁵³ שביקש להתחקות אחר החותם שהטביעו השבועות במשך הדורות, מציין כי עניין השבועות אינו מובא כלל בספרי ההלכה הראשונים. הרי"ף אינו מצטט את הדברים, והם אינם מוזכרים בספר המשנה תורה לרמב"ם ובספר השולחן ערוך וכדומה⁵⁴.

ברויאר מציין כי המצב משתנה לאחר תקופת הראשונים, שכן חיבורים הלכתיים שנכתבו מאוחר יותר מתייחסים אל שלוש השבועות, ואף רואים בהם הלכה מחייבת. כך למשל, מציע ה'מגילת אסתר' בפירושו על ספר המצוות לרמב"ם, להבין כי הרמב"ם החסיר את מצוות כיבוש ויישוב הארץ ממנין מצוותיו, משום שהבין כי לאור דברי השבועות אין מצווה זו נוהגת למעשה כיום. כך גם בספר 'פאת השולחן', קובע הרב ישראל משקלוב כי יש ללמוד מהשבועות לאסור את עלייתם של כלל ישראל, ועם זאת לדעתו יש להתיר רק את עלייתם של יחידים⁵⁵.

כפי שהזכרנו, עניינים של השבועות שב ועלה כאשר מתנגדי הציונות ומתנגדי המדינה, הסתמכו על עניין השבועות בתור אחד מהמקורות הראשיים המוכיחים את טענתם בדבר חוסר הלגיטימיות של הפעילות הציונית⁵⁶.

⁵² בפסקים וכתבים אורח חיים ב', עמ' תקלו-תקלח, הרב הרצוג מזכיר כי אין סתירה בין שלוש השבועות, לבין הדעה כי הגאולה תבוא בדרך הטבע, שכן בדרך הטבע ניתן לשכנע את האומות להתיר לעם ישראל לבנות את מדינתם. ולאור שיטתו של שמואל, הוא מפרש את התקרבותו לשבור מלכא.

⁵³ ברויאר, הדיון בשלוש השבועות, תשל"ט, עמ' 49-57.

⁵⁴ ברויאר מציין במאמרו, כי אותם מחברים אשר אינם מזכירים את השבועות בחיבוריהם ההלכתיים, כן מביאים את הדברים במקומות אחרים, ואולם הדבר נעשה מתוך התייחסות ברורה אל הדברים כאל דברי אגדה שאינם מחייבים. כך למשל, תיאור ימות המשיח המופיע בפירושו לשיר השירים המיוחס לרמב"ן, מתבסס על שלוש השבועות, ומזכיר כי "ברשיון מלכי האומות ובעזרתם ילכו לארץ ישראל". ובדרך דומה, נשען הרמב"ם על דברי הגמרא הללו, כאשר מבקש הוא לשכנע את יהודי תימן, ובסוף איגרתו הוא מתייחס אל הדברים כאל דברי אגדה וכותב "והזהיר מלעשות זאת והשביע האומה על דרך משל ואמר: השבעתי אתכם... אם תעירו...".

⁵⁵ בסיכום דבריו ברויאר קובע כי "ההגות היהודית המסורתית תפשה את שלוש השבועות כציוני דרך לעם בגלות ולא כתמרור אזהרה לעולים לציון ולמתיישבים בה... לשון אחרת: התודעה היהודית התייחסה אל שלוש השבועות כאל יסוד לצידוק דין הגלות הממושכת - כל דברי המהר"ל על שלוש השבועות ... - בהקשר זה של צידוק הגלות נאמרו...".

⁵⁶ נושא זה נידון בארוכה עיין לדוגמא: מ"מ כשר, התקופה הגדולה: פרקי התבוננות במצב האומה וארצנו, מכון תורה שלמה, ירושלים, תשכ"ט. וכמו כן ש"ח אבינר, בירורים בענין "שלא יעלו כחומה", ירושלים, תש"ס. ובקונטרס מצוות יישוב ארץ ישראל, אוצר הפוסקים, כ' סימן עו'.

במאמר שכתב בשם 'על הקמת המדינה קודם ביאת המשיח'⁵⁷, מתמודד הרב הרצוג ישירות עם הטיעון הזה, ומסביר כי לדעתו העיסוק בבניית הארץ ובמלחמה עליה אינם כלל בבחינת עבירה, אדרבא, הדבר הוא בגדר של חובה קדושה המוטלת על כל אדם. נתמקד כאן בדיון המתייחס לענין השבועות.

את עיקר דיונו בענין שלש השבועות, מקדיש הרב הרצוג לבירור שיטתו של הרמב"ם, שכאמור לעיל אינו מזכיר את שלוש השבועות ביד החזקה כלל. להערכת הרב הרצוג, אין להסביר את התעלמותו של הרמב"ם מענין השבועות כנובעת מאופיים האגדי של הדברים, שכן הרמב"ם רגיל להביא בספרו אף דברים שמקורם בדברי אגדה מעין אלו: "הרמב"ם לא הכניס כלל לתוך ספרו הגדול ענין שלש השבועות שהשביע הקב"ה את ישראל, ועל כרחק שהוא סובר שזוהי אסמכתא בעלמא. אך קשה הדבר לאומרו, שגם דברי אגדה לפעמים הוא מכניס שכשהם נוגעים להלכה, ומכיון שאין חולק על זה בתלמוד, למה לא הכניסו"⁵⁸.

תחילה מעלה הרב הרצוג את האפשרות לפיה הרמב"ם לא הביא את הדברים משום שהוא פוסק כנגד דברי הגמרא בכתובות. כך מוכח לכאורה משיטת הרמב"ם בהלכות מלכים, בו קובע הרמב"ם כי המלך המשיח עתיד לעשות מלחמות בעודו עדיין במעמד של 'חזקת משיח', כאשר רק לאחר נצחונותיו במלחמות אלו, בין השאר, יזכה למעמד של 'משיח וודאי'. המלחמות המתוארות הינם בודאי בבחינת 'מרידה באומות', ואם כן רואים כי בתיאור עתידי זה של פועלו של המשיח אין כל התייחסות לענינים של השבועות - לפי תיאורו של הרמב"ם, המרידה הזו הינה חלק מחויב בתהליך הגאולה.

ואולם, הרב הרצוג מעיר מיד כי מסקנה זו אינה מחויבת, שכן ייתכן להבין את תיאורו של הרמב"ם גם באופן שלא יסתור את השבועות. זאת משום שמלחמותיו של מלך המשיח, אינם בהכרח מלחמות שהינם בגדר מרידה באומות: אם השלטון הריבוני על ארץ ישראל מאפשר לעם ישראל לשוב ולהתנחל בארץ - ואילו תושבי הארץ יתנגדו לכך, הרי שיהיה צורך לנהל מלחמה כנגד יושבי הארץ - מלחמה

⁵⁷ המאמר מופיע בפסקים וכתבים אורח חיים ב' סימן קט"ו. (המאמר הודפס אף במקומות נוספים עיין בספר הציונות הדתית כרך א' עמ' 60, ובהתחוקה לישראל א' נספח א', עמ' 121.

⁵⁸ פסקים וכתבים שם, עמ' תקט"ז. ויש להעיר כי בדיון נוסף בו חזר הרב הרצוג לברר את העניין השבועות, חוזר הרב הרצוג על חלק מטענותיו, ואולם בהדגשים מעט שונים. כך למשל הוא מעיר שם כי "מאמר שלש השבועות או ארבע השבועות, בנוסחא אחרת, איננו הלכה פסוקה, שהרי רבינו הגדול ז"ל אינו מביאו ביד החזקה הלכות מלכים". פסקים וכתבים א', עמ' רלב'.

המתנהלת ברשיון האומות ולא מתוך מרידה בהם. "יש לשאול הלא ייתכן שהאומות יסכימו אבל העם הגויי היושב בארץ יתנגד ויש צורך במלך ישראל לעשות מלחמה?"⁵⁹

הרב הרצוג טוען כי המדרשים משקפים מחלוקת ביחס למציאות זו בדיוק: כאשר ניתנת רשות מצד האומות השליטות, ומצד שני קיימת התנגדות חריפה מצד תושבי המקום, האם יש להחשיב את המלחמה שתפרוץ בתנאים אלו למרידה באומות וכעבירה על השבועות או לא?

הגישה הראשונה לשאלה זו נצויה לדעת הרב הרצוג במדרש שיר השירים רבה. לאחר שהמדרש מתאר את שלש השבועות מוסיף המדרש מיד לאחר מכן את השאלה הבאה: "אם כן משיח למה בא? - כדי לקבץ גלויות". מפרשי המדרש נדחקו בהסבר שורה זו, והרב הרצוג מציע להבין כי כוונת המדרש לענות בשלילה על השאלה הזו בדיוק. לדעת המדרש כל מלחמה כנגד האומות בכל מצב שהיא אסורה, וממילא השאלה הנשאלת היא - אם הכל ייעשה מתוך הסכמת האומות משיח לשם מה הוא בא: " והנראה שרז"ל שם במדרש סוברים שגם זה אסור מצד השבועה... יש בזה לדעת המדרש שם משום שלא יעלו בחומה... או אפשר שיהא בזה גם מצד שלא ימרדו באומות... ועל כן שאלו שם ז"ל אם כן משיח למה בא, כלומר אם הכל יסכימו אין מקום למלחמה, ותירצו שהוא בא לקבץ את הגלויות. - שיהא להם טוב בגולה, ויצטרך המשיח לעוררם לשוב לארץ ישראל". ואולם מציין הרב הרצוג כי בנוסח אחר של אותו המדרש מופיעה הבנה שונה לחלוטין, ולפיה האומות ימסרו בידנו חרב מלחמה - כלומר השליטים יתנו את הסכמתם לכך שנצא להילחם: "דבר אחר, אם תעירו ואם תעוררו: שלא תעירו ולא תעוררו את האהבה שביני וביניכם אלא אם תמסור המלכות את החרב לידכם", כלומר שהאומות יתנו לנו רשות להילחם לכבוש את הארץ מיד העם הנכרי היושב בה"⁶⁰.

אם כן ייתכן למסקנה כי דבריו של הרמב"ם בהלכות מלכים אינם מלמדים על כך שהוא סבר כי השבועות אינם מחייבים: "דברי הרמב"ם ייתכן שהם על פי מדרש שיר השירים". מלחמתו של מלך המשיח אותה מתאר הרמב"ם, אינה עומדת בהכרח בסתירה לשבועות, אך מסכם הרב הרצוג כי הסבר זה אינו מיישב עדיין את שיטת הרמב"ם, שכן "עדיין קשה למה לא הזכיר אף ברמז את השבועות?"

⁵⁹ פסקים וכתבים שם, עמ' תקטז'.

⁶⁰ פסקים וכתבים שם עמ' תקיז'. ובדבריו בפסקים וכתבים אורח חיים א' עמ' רלבי' המוזכר לעיל, מקדים הרב הרצוג לדברים הללו את המשפט הבא: "וראה זה פלא גיליתי במדרש שיר השירים מכתב יד ישן נושן שנמצא בגניזה בקהיר ויצא לאור בירושלים עיר הקודש...".

הרב הרצוג מציע, כי הרמב"ם אמנם סבר כי השבועות אינם דברי אגדה בעלמא, והינם מחייבות, אלא שלהבנתו כבר פקע תוקפם. השבועות אינם מחייבים עוד, ועל כן לא הוזכרו בספרו.

הבנה זו, מבוססת על תיאור הדברים בגמרא, לפיו ניתן להבין כי שלוש השבועות הינם מעין הסכם חבילה - עם ישראל מחייבים בשבועתם כל עוד האומות שומרים על הצד שלהם בהסכם. עם הוצאתם לגלות, הקדוש ברוך משביע את ישראל שלא למרוד בעונשם, ולחכות שם בסבלנות עד שתתעורר רצונו של הקדוש ברוך הוא - 'עד שתחפץ'. כנגד השבועות הללו שנשבעו ישראל - השביע הקדוש ברוך הוא אף את האומות, כי לא יכבידו את עולם ולא יתעללו בעם ישראל - 'שלא ישתעבדו בישראל יותר מדי'.

לאור הבנה זו של הדברים, ברור כי ברגע שאומות העולם הפרו את הבטחתם בכך שהתעללו בעם ישראל - התחייבותם של עם ישראל שלא למרוד בהם, מאבדת אף היא את תוקפה. ואם כן, מציע הרב הרצוג לומר כי הרמב"ם סבור היה כי משום שהאומות השתעבדו והצרו לעם ישראל בכל גלויותינו מעבר למדה, על כן לא היה עוד מקום להזכיר את הדברים. "שמכיון שהאומות עברו כבר על שבועה זו והשתעבדו יתר על השיעור ועשו שמדות וכו' - נפטרנו משבועותינו כולן", "סוף דבר שהרמב"ם לפיכך לא הזכיר את השבועות, לפי שלדעתו כבר נפטרנו מהן לאחר שהאומות עברו על השבועה שהוטלה עליהן"⁶¹. זהו באשר לבירור דעתו של הרמב"ם, ואולם בכל הקשור לחלותם של השבועות במציאות ימיו מוסיף הרב הרצוג כי אין לחשוש מכך כלל מטעמים נוספים: "ומלבד זאת, כבר מסר תלמידו של ר"ח ויטל ז"ל בעל שבט מוסר, שהשבועות הוגבלו בזמן עד להתחלת האלף השישי, וכבר אנו פטורים מהן"⁶². ועוד מוסיף הרב הרצוג להסביר כי אין כל מניעה מצד השבועות שכן מעבר לכך שכבר פקע כוחם, הרי שבמציאות המדוברת אין כל תופעה של מרידה כלל "בלאו הכי אין כאן חשש מצד השבועה, שכיון שאומות העולם נותנים לנו מדינה יהודית אין כאן מרד ולא עליה בחומה"⁶³.

⁶¹ פסקים וכתבים שם, עמ' תקיז', עמ' תקיח'.

⁶² פסקים וכתבים שם, עמ' תקיז'. -מיד לפני כן מציין הרב הרצוג כי הרמב"ם ודאי האמין בסודות התורה, רק שסבר כי "כבר נפסקה הקבלה בעניינים אלו" - דבר שכנראה הרב הרצוג עצמו לא סבר כן. יש להבין את דבריו של הרב הרצוג, על רקע העובדה כי הגמרא עצמה אומרת כי מדובר באיסור שיפוג ביום מן הימים - ועל כן בנושא זה באופן מיוחד יש מקום להתחשב בדברי המקובלים 'יודעי דעת עליון' - ואמנם יש כאן ביטוי להערכתו העמוקה לדברי המקובלים.

⁶³ פסקים וכתבים שם, עמ' תקיח'. הרב הרצוג מברר כי בכל הקשור לשלטון הבריטים, יש לראות את המנדט כמי ששואב את סמכותו רק כמקיים שליחות של חבר העמים. הידיעה כי בפועל הבריטים מתנגדים ומפריעים לפעילות היישוב היהודי אינו נחשב בעיניו: ש"הרי אנו עסוקים בחקירה זו רק מהצד החוקי הבינלאומי, ואין לנו עסק בשקריה ובצביעותה". הרב הרצוג נדרש שוב לשאלה האם ההתנגדות לבריטים תיחשב כמרידה באומות, ועל כך הוא כותב בתשובתו, בפסקים וכתבים אורח חיים א', סימן נבי', כי אין הדבר נחשב למרידה היות ובריטניה שולטים בארץ רק על סמך המנדט שקיבלו מחבר הלאומים, ואם הם מועלים בשליחותם הרי שבטלה מהם זכות המלוכה על הארץ, ו"נשאר הכח המשפטי בידי האומות

שלוש השבועות - מיסטיקה או פרגמטיזם?

דיונו של הרב הרצוג על תוקפם ההלכתי של השבועות, עוסק כדרכם של בירורים הלכתיים בהגדרות ובגבולות האסור והמותר, ואין הרב הרצוג נוגע במפורש בשאלת טעמו היסודי של הענין: מה ענינם של השבועות? האם מדובר בגזירה אלוקית ללא טעם, או באיסור שניתן להבין את טעמו בשכל האנושי?

- נדמה כי בדבריו של הרב הרצוג על כך שהשבועות הינם חבילה אחת, וכי בעקבות התקפות הגוים על ישראל נתפרדה החבילה, ניתן למצוא פתח להכיר את מחשבתו בענין.

תפישתו הבסיסית של רב הרצוג ביחס לשבועות היא, כי ברגע שהאומות עושים בנו שמדות - אין כל מקום לתביעה מאיתנו כי נקבל זאת באופן פסיבי, וכי נישאר תחת שלטונם מבלי למרוד בהם. כאשר הקדוש ברוך הוא פונה אל עם ישראל בעת שמגלה אותם בין האומות, הוא בא בדרישה כי ידכאו את נטייתם הטבעית לפעול על מנת לשוב אל החירות והחופש. בקשה זו תקפה רק כל עוד מתאפשר קיום סביר בין האומות - ואולם ברגע שהגוים מריעים לישראל מובן מאליו כי עליהם להילחם על עצמאותם ועל הטבת מצבם⁶⁴. הרב הרצוג למד מדברי הגמרא, כי השבועות מאבדות את תוקפם באחת משני דרכים שונות:

המאוחזות ממלאת מקומו של חבר הלאומים, והן החליטו ברוב דעות גדול שבחלק ידוע מן הארץ תיווסד מדינה יהודית עצמאית. אם כן אין כאן זכות לבריטניה להפריע לנו, וכל מה שהיא עושה בדרך הפרעה אין זה אלא מעשי אלימות בלבד". (פסקים וכתבים שם, עמ' רלא'). ועוד מוסיף הרב הרצוג יסוד לפיו אין מלכות שולטת על ארץ ישראל - ועל כן לא שייך למרוד כנגד האומה השולטת כאן ומה שנאמר לא למרוד באומות הכוונה היא כנגד היושבים בחו"ל ואין הדבר חל על היושבים בארץ. ומסיים שם הרב הרצוג (פסקים וכתבים א' שם, עמ' רלב), כי "כיון שיש הסכמה זו (-"מצד רוב הממשלות השליטות בעולם") שהיא בעצמה בהשגחה אלוקית מיוחדת, אין זה דחיקת הקץ".

⁶⁴ דברינו בענין תפישתו של הרב הרצוג, מקבילים במדה מרובה לניתוחו של צבי זוהר את עמדתו של הרב יעקב משה טולידאנו. עיין: צ' זוהר, גלות וציונות מדינית על פי השקפת עולם ספרדית - עיון בתשובה הלכתית של רבי יעקב משה טולידאנו, בתוך: א' שגיאו ודי' שורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ג, כרך א', עמ' 179-187. הרב טולידאנו סבור אף הוא כי את השבועות יש להבין כ'בעלות תלות הדדית' - (זוהר שם, עמ' 185): "על כן במדה שהאומות אינן ממלאות את מחויבותן להגביל את דיכוי היהודים (והן אכן אינן עושות כן מציין טולידאנו) פטורים היהודים מההגבלות הנובעות משתי השבועות הראשונות". ואולם הדמיון החשוב יותר נוגע לשאלת ההתנהגות הנדרשת מהיהודים בעת גלותם. הרב טולידאנו סבר כי הגלות הינה קטגוריה פוליטית, שגוררת את חובותיו של הנתון לריבונות זרה, אך אין בה חובה "ליהפך מושא לעלבונות ועינויים, ועוד פחות מכך - חובה להסכין עם מציאות שכזאת". (זוהר שם, עמ' 183). הרב טולידאנו היה חדור בתפישה בדבר "האופי הימובן מאליו" של חובת ההגנה העצמית... שהגנה עצמית היא 'מצוה וחובה' החלה על כל היהודים בכל מקום בו ישבו". (-זוהר שם, עמ' 184). ומכאן כי דבריו של זוהר על כך ש "במובן חשוב, הבנת הציונות על ידי הרב טולידאנו נובעת מהבנתו את הגלות: הגלות לא היתה ביטוי לצו אלוקי המחייב את היהודים להתחשש לכבודם העצמי, או האוסר עליהם לאשש כבוד זה על ידי הגבה פעילה להתנכלויות ולרדיפות" (זוהר שם, עמ' 185) - ראויים להיאמר אף על הרב הרצוג.

א. 'עד שתחפץ' - השבועות ניתנו מראש לזמן מוגבל, והינם בטלות במועד בו יודיע הקדוש ברוך הוא לעמו כי רצונו שישובו לארצו.

ב. ברגע שהאומות עוברות על שבועתם, השבועה אינה מחייבת אותנו עוד.

- יש כאן שילוב אם כן של תפישה מיסטית - לפיה הקדוש ברוך הוא מועיד מראש זמן לגאול בו את ישראל - דבר המשתלב עם הסתמכותו של הרב הרצוג על דברי המקובלים המגבילים את תוקפם של השועות עד לתחילת האלף השישי - ויחד עם זאת, סבור הרב הרצוג כי הקדוש ברוך הוא אינו אוסר את המרידה באומות כאשר הינם מתעללים בעם ישראל - אף אם לא הגיעה עדיין שעת הגאולה. כוונת השבועות היתה כי ישראל לא יתנגדו לעצם הגלות, ואולם מעולם לא היתה כוונתו של הקדוש ברוך הוא כי יסבלו בשט ובפסיביות מעשי התעללות מצדם של הגוים. הרצון הטבעי והנכון במצב זה, הוא למרוד באומות ולצאת מתחת עולם.

מצב זה אינו זהה ודאי עם השלב של 'עד שתחפץ' - הרדיפות כנגד היהודים אינם מעידים על כך שהגיע עת הגאולה. עם זאת, רדיפות אלו מבטלים את השבועות, כך שכבר בתקופת הרמב"ם לא היה מקום להזכיר בספר את דבר השבועות.

יש כאן אם כן השקפת עולם שלמה בדבר החיים בגלות, עם השלכות ברורות ביחס למפעל הציוני. בעצם הפעילות הציונית אין כל איסור, שכן אף אם לא התקבל גילוי אלוקי המודיע כי זו היא עת גאולתנו - אין כל סיבה לדכא את הנטייה הטבעית להטיב את מצבה של האומה, ולשאוף לחזור לארץ אבותינו, שכן הדרישה האלוקית לסבול את הגלות באופן פסיבי, אינה קיימת עוד.

הגרעין הרעיוני היסודי של התנועה הציונית - הרצון לחופש מדיכוי ולחירות משלטון זר - נתפש אם כן לאור הבנה זו של דברי הגמרא כטבעית לחלוטין, ואולי אף מתבקשת לנוכח המציאות בה חיים היהודים באירופה. אין מקום להתחשבוניות בדבר מעלתנו הרוחנית, ולשאלה האם כבר שבנו בתשובה וכו' - ברגע שהאומות מכבידים עולם - התגובה הטבעית היא למרוד ולעשות כל שביכלתם על מנת לעלות לארץ ישראל - כך עולה מסוגיית השבועות עצמה⁶⁵.

⁶⁵ בהקשר לכך, יש לציין לדבריו של ברויאר (הדיון בשלוש השבועות, תשל"ט, עמ' 54), המציין כי הרב הרצוג הסביר אחרי השואה כי השבועות הן הדדיות מין התחייבות בין ישראל לעמים וכיון שהעמים הפרו את שבועתם שלא ישעבדו את ישראל יותר מדי ממילא פקע גם תוקפה של שבועת ישראל שלא ימרדו באומות ושלא יעלו בחומה. וכך מופיע גם אצל רביצקי (רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 388). ואולם, דברים אלו אינם מדויקים שכן כפי שראינו, הרב הרצוג אינו מזכיר את השואה ישירות, ולא עוד אלא שטוען זה הוא מעלה כדי להסביר מדוע הרמב"ם לא סבר כי השבועות תקפות עוד בימיו. ואולם, מכל מקום הבחנתו של ברויאר מעוררת למחשבה האם אכן סברא זו המוזכרת על ידי הרב הרצוג בלי ציון כל מקור, אינה עולה במוחו באמת משום שהוא משליך מימיו אחורה לימי הרמב"ם.

ומכאן מובנת מסקנת תשובתו של הרב הרצוג לשאלה בה פתח: מדוע לא ננהג כן ונקים מדינה ואף קודם לביאת המשיח? כלומר, אף אילו היה מוכח כי מעשי הציונים אינם מקרבים את הגאולה - אין כל פסול בעצם הרצון להטיב את מצבינו ולצאת מתחת עולם המכביד של הגוים. מותר לשער כי תחושה זו, לפיה ההתנגדות לדיכוי הינה תחושה אנושית טבעית חיובית ביסודה, אף מבלי שהדבר ילווה בכוונה דתית משיחית, מושפעת מנסיון החיים שלו באירלנד. הרב הרצוג היה חבר נאמן לראש המורדים האירים, ותמך במאבקם כנגד הבריטים.

גאולה טבעית בידיים חילוניות!

הכרנו את תפישתו של הרב הרצוג, ואת הפירוש שהוא נתן לדעה הגורסת כי הגאולה תבוא בדרך הטבע, וכי דבר זה מחייב פעילות מדינית והתיישבותית, ראינו גם כן את הערך החיובי שהוא ייחס לעצם הרצון לצאת מעול השיעבוד אף ללא כוונה דתית משיחית, ועם זאת מתבקשת השאלה כיצד ראה הרב הרצוג את הפעילות ציונית חילונית? האם פעילות זו נתפשה בעיניו כמעשה ארצי לחלוטין, שמא הוא סבר כי הנה חלק מתהליך של גאולה בדרך הטבע (- ובל נשכח כי הציונים החילוניים פעלו לעתים מתוך השקפה מפורשת של יציאה כנגד וכפירה ביסודות הדת). בכדי לענות על שאלה זו, נצטרך לעיין ביסודות המחשבתיים התומכים בתפישה לפיה הגאולה תבוא בדרך הטבע.

אם נדמה כאילו אנו עוברים עתה להתמקד בשאלה מחשבתית נקודתית ואיזוטרית: האם הגאולה תבוא בדרך הטבע או בדרך נס - מדובר ברושם מוטעה לחלוטין. לא שייך לנתק בין תפישת הגאולה לבין מכלול הגותו והשקפתו של האדם. באמונותיו של האדם ביחס לגאולה, בחזונו בדבר עולם מושלם המתוקן מכל פגם, באים לידי ביטוי תפישותיו השורשיות ביותר של האדם.

להמחשת הענין נתייחס לרגע לדברי הנביאים בתיאוריהם ובחזונם העתידי: אדם המעריך את ההצלחה הגשמית, ואת חיי החולין בכלל, כתחום בעל משמעות רוחנית - מסוגל ממילא לתפוש ולהבין את הברכות שבנבואות על העתיד כפשוטן. לעומת זאת, אדם שבתפישתו הדתית מזלזל בעולם הגשמי ומציב כשאיפה יסודית את הנסיון להתרחק מהגשמי שבו ולהידבק ברוחני - לא יהיה מסוגל כלל לסבור כי יש להבין את כוונת הברכות העתידיות על פי פשוטם, לדידו אלה אינם יכולים להיות כי אם משלים המרמזים לכוונת הגמול האמיתית, כוונה המצויה ודאי במישור הרוחני הנעלה. - אומנם כפי שהערנו למעלה בדיון על הקשר שבין תפישת גאולה טבעית לתמיכה בתנועה הציונית, אין נתיב

מחשבתי בודד ויחיד המוביל למסקנה זו או אחרת. ואשר על כן הכרת המסקנה הסופית, אינה מאפשרת לומר דבר ברור על התייב הרעיוני שהולך למסקנה זו.

כך גם בענייננו: אדם יכול לאמץ תפישת גאולה טבעית או ניסית, כהמשך ישיר לתפישתו הכללית על היחס שבין העולם הגשמי והרוחני, וכהמשך לתפישתו בדבר המשמעות שיש לייחס למעשי האדם בתחומי הרשות וחיי החולין, אך באותה מידה יכולה מסקנתו לנבוע משיקולים בתחום אחר לחלוטין. - בפרפרזה על מאמרם של חכמים נאמר כי 'הרבה דרכים למקום'.

תפישה טבעית של הגאולה, מעניקה חשיבות גדולה למימד הגשמי של הקיום. אף אם הגאולה הטבעית נתפשת כצעד ראשון המוביל לגאולה רוחנית, התיקון הגשמי מסוגל לעמוד בכוחות עצמו - לפחות באופן ארעי - גם בהיותו מנותק מהמישור הרוחני. אדם הרואה ערך פנימי ועצמאי לתחום החול הגשמי - מסוגל לראות את החיוב אף בעשייה של אדם חילוני היות ומעשיו בתחום הזה נעשים בשלימות. מתוך נקודת מבט שכזו, שייך לדון ולדבר על שני תחומים נבדלים - הבנה שכזו מאפשרת לחשוב כי חלקה הגשמי של הגאולה יבוצע בידיים חילוניות הפועלות מתוך כוונה לאומית, ואשר אינם מתכוונים כלל להיות חלק מהגאולה הדתית המשיחית. לפי האפשרות הזו, התוכן הרוחני הפנימי של הגאולה, יתגלה רק כשלב שני לאחר סיום החלק הגשמי של הגאולה.

אפשרות כזו אינה עולה כלל על דעתו של אדם המקדיש את כל מעייניו לעולם הרוח, אשר ככלל אינו רואה חשיבות בעולם החומר. אדם זה מפרש את המציאות על פי מדד בלעדי בו נבחנת המשמעות והערך הרוחניים.

לפי תפישה זו, הגאולה מובנת כתהליך רוחני - שאין לערב בו את העולם הגשמי כי אם בתור משל לרוחניות. המסקנה המתבקשת מתפישה זו, היא כי אין כל סיבה לייחס לפעילות ההתיישבותית של הציונות החילונית המנותקת מהדת כל קשר לגאולת ישראל.

הדגשנו עד עתה את הערך החיובי שייחס הרב הרצוג לתנועה הציונית אף מבלי לסבור כי אנו הגענו ליעד שתחפץ' למועד בו הקדוש ברוך הוא מגלה לנו כי הגיע זמן הגאולה. ואולם, אף שכך הוא ראה את הציונות החילונית, הסתכלותו על הציונות הדתית היתה אחרת. כאן הוא סבר שהחובה לעבוד לכיוון הגאולה מתחזקת בימיו לנוכח המאורעות, והצלחת הציונות, המצביעים על כך שזהו רצון שמים.

הרב הרצוג מתאר את פועלו של הרב קלישר, ואת קריאתו הגדולה לכל עם ישראל "לפנות את הדרך לגאולה על ידי פעולות ומעשים כבירים ומקיפים בכיוון של בנין הארץ וריכוז השאיפה והמחשבה של כלל ישראל בארץ האבות והנביאים. נדמה לי שזו היתה מעין פקידה משמים, אלא שהדור לא נענה לה כראוי". "היו יחידים מגדולי התורה שהתעוררו... אך הם היוו רק המיעוט בין גדולי וצדיקי הדור. אין

ספק שאילו נענו אז כולם או רובם לקול קריאתו של בעל 'דרישת ציון' היינו עכשיו יותר קרובים לגאולה, והיו שומרי התורה והמצוה לא בכלל הבונים אלא רוב מנינם ורוב בנינם של הבונים - ואז היה המצב של היהדות הנאמנה בארץ הקודש שונה לגמרי"⁶⁶. - ברור לרב הרצוג כי זוהי הדרך להביא את הגאולה -ואולם לשם כך נחוץ היה כי היהדות הדתית תהיה זו שפועלת, פעילותם של החילונים אינה חשובה בעיניו כפעילות המביאה לגאולה: "כשקמה הציונות המדינית, ניתנה שוב הזדמנות ליהדות הנאמנה להתעורר לבנין הארץ ולהכנה מעשית לגאולה - אלא שעוד הפעם לא נתעוררה" - העיתוי היה נכון והסיכוי היה, אך מכיוון שהציבור הדתי הדיר רגליו מכך - ממילא אין לראות במדינה אלא גרעין שייתכן ויצמח בעתיד - פעילותם של הציונים החילוניים אינה בגדר קירוב הגאולה. עצם שמו של המאמר "על הקמת מדינה קודם לביאת המשיח", כמו משפט הפתיחה "אינני מבין שאלה זו מה טיבה. אין שום הלכה האוסרת עלינו להקים מדינה יהודית ברשות האומות לפני ביאת הגואל"⁶⁷. מגלים עד כמה תפישתו הציונית של הרצוג, שונה מזו של הרב קוק. הרב קוק ייחס את הציונות לפעולה אלוקית נסתרת, וממילא טען שיש לראות במעשי החלוצים ערך דתי ומשיחי פנימי. הרב הרצוג מסוגל היה לראות בעין טובה את התנועה הציונית, ולהצטרף אל שורותיה, אף מבלי לקשר בינה לבין חזון הגאולה. המניעים הפנימיים שהובילו לציונות: התחושות הטבעיות של הרצון והשאיפה לחופש פוליטי לאומי - להסרת עול השיעבוד הפוליטי - נראו בעיניו מניעים בעלי משמעות אנושית ודתית.

הרב הרצוג אינו טוען כי ההתעוררות הציונית החילונית היא עצמה התעוררות שיש לראות בה רוח של משיחיות דתית⁶⁸. - אדרבא יש מקום להבין את ההתעוררות הזו כתופעה טבעית מובנת לחלוטין מבלי

⁶⁶ פסקים וכתבים אורח חיים ב', עמ' תקלח'.

⁶⁷ פסקים וכתבים שם, עמ' תקיב'.

⁶⁸ במאמר שפירסם בניו יורק בשנת שלושים ושתיים, עונה הרב הרצוג על הטענה כי הקמת מדינה יהודית תוביל בהכרח למצב שבו מדינה זו תהיה מנודה ומוחרמת משאר העמים, היות וינהג בה עונש מיתה על עבירות דתיות כחילול שבת וכדומה. הרב הרצוג עונה כי עונש מיתה בארוכה לא יוכל מיתה לא יונהג עד לביאת המשיח: "Even if all the tremendous practical obstacles which prevent the rebuilding of the temple were removed, the sacrificial cult could only be restored under prophetic directions, and this presupposes a supernatural divine manifestation. Until that will have taken place, no Jewish court could inflict the death penalty even for the crime of homicide. The difficulty in question is therefore a matter which could only arise in the Messianic age and need not enter into any practical calculations affecting the reconstitution of the Jewish State in Palestine מתוך ההקדמה ל: "The Main Institutions", עמ' 23.

צורך להכניס לכאן את המשיח כלל. ועם זאת הרב הרצוג מציין לסימנים משמים כי ההלכה היא כדעה הגורסת גאולה טבעית. נראה כי הרב הרצוג רואה את הצלחת הציונות, "סימנים ורמזים מדרכי ההשגחה העליונה שהלכה כשמואל, כפי הבנת רבי יהודה הלוי, הרמב"ן, האברבנאל ואותם גדולי ישראל בדורות האחרונים מהרצ"ה קלישר עד לר' יעקב ריינס - זאת אומרת שראשית הגאולה תבוא בדרך הטבע"⁶⁹.

אם נחזור לתפישתו של הרב קוק, מוכנותו לראות בפעילות החילונים חלק מתהליך הגאולה נסמכת על ההסתכלות הכללית לפיה התהליכים ההיסטוריים נתפשים כמשקפים באופן מלא את רצון ה', הפועל דרך השגחתו הנסתרת.

הרב הרצוג שותף במידה מסוימת לתפישה שכזו ביחס להשגחה הפרטית. הוא מסביר כי בהסתכלות דתית רוחנית אין מקום להבחין באמת בין הגאולה בדרך הטבע לגאולה דרך הנס: "לאמיתו של דבר אין כאן הבדל יסודי אם תבוא הגאולה בדרך הנס או בדרך הטבע - דרך הנס ודרך הטבע שתיהן מיד ה' הן. יסוד היסודות של היהדות היא האמונה בהשגחת הבורא לא השגחה כללית בלבד אלא גם השגחה פרטית.. לגבי הקב"ה אין הבדל בין נס לטבע... לפי השקפתו של מר שמואל, תתחיל הגאולה בדרך הטבע, כלומר על ידי סיבות וגורמים מיד מסבב כל הסיבות ועילת כל העילות, קורא הדורות מראש, גדול העצה ורב העלילה"⁷⁰.

ואולם הרב הרצוג רק מצביע על כך שכלפי הקדוש ברוך הוא אין הבדל בין פעילות בדרך הטבע לפעילות דרך נס - אך הוא לא אמר מעולם כי יש להבין את כל מהלך ההיסטוריה על פי ראייה זו - לא הכל מבטא את רצון המקום - יש והבחירה החפשית של האדם היא כנגד רצון ה'.

הרב הרצוג לא סבר שיש לראות בפעילותם של יהודים חילוניים הפועלים ממניעים לאומיים לחלוטין מעשה משיחי של ממש. הרב הרצוג רואה את ערכה העיקרי של הציונות החילונית בהטבה המעשית של מצב היהודים - בהוצאתם מעול השיעבוד לגוים בחיי הגלות - יחד עם זאת יש כאן פקידה שמימית ואפשרות הנמצאת לפנינו - אם נשכיל לאמצה- לפעול לכיוון גאולה היות ויבא מועד. אך עם זאת

⁶⁹ פסקים וכתבים שם, עמ' תקלח.

⁷⁰ פסקים וכתבים שם, עמ' תקלד.

הזכרנו כי אף הרב הרצוג רואה במאורעות ובהצלחת המפעל הציוני סימן שמימי. - סימן לרצון ה'⁷¹. אם כן הוא 'מודה במקצת' למבטו האמוני של הרב קוק אך זוהי רק הודאה במקצת: הוא מוכן לראות בהצלחת הציונים סימן שמימי, אך הוא אינו מוכן להפוך את נקודת המבט הזו על ההיסטוריה ליסוד עליו ניתן להשתית השקפת עולם.

אם כן, הרב הרצוג סבור כי הגאולה תבוא על ידי פעילות אנושית טבעית, ואולם אין דבר זה נובע מתפישה רציונלית של הפעילות האנושית, שכן לדעתו המבט האמיתי אינו המבט הרציונלי, אלא המבט הרוחני הרואה תדיר את יד ה' המשגיחה על העולם, כך ש"לאמיתו של דבר אין כאן הבדל יסודי אם תבוא הגאולה בדרך הנס או בדרך הטבע". היה ניתן לחשוב כי לאור תפישה זו, הרב הרצוג יהיה מוכן לפרש את הפעילות הציונית על פי כוונת ההשגחה העליונה בלי להתחשב בכוונה המוצהרת שבמודעות המפורשת של האנשים הפועלים, ואולם הרב הרצוג אינו מבטל ואינן מטשטש את כוונת האדם, ועל אף שהוא סבור כי הגאולה תבוא בדרך הטבע דרך עסקנות מדינית - עם זאת הוא אינו מזהה את פעילות התנועה הציונית, כפעילות המכוונת מלמעלה, ואין הוא מתייחס אל התנועה כאל תנועה משיחית, וכמו כן הוא אינו מייחס לראשי התנועה מעמד דתי רוחני נעלה. כך ניתן לראות כי הרב הרצוג מכבד אכן את חיים וייצמן למשל על פועלו הציוני⁷², אך אין הוא מתייחס אליו כאל משיח בן יוסף נוסח דבריו של הרב קוק על הרצל.

4. ישראל שבארץ ישראל הם הנקראים 'קהל'

ראינו כיצד הרב הרצוג הבין כמסקנה מתבקשת מקריאה מדוקדקת של ניסוח ההלכה ברמב"ם בהלכות מלכים, כי הגאולה תבוא בדרך הטבע ולא בדרך הנס, ודעתו על המסקנה האופרטיבית

⁷¹ כפי שמתאר זאת רביצקי, הסתכלות מעין זו על המאורעות וההתפעלות מהם באופן זה, הוביל לכך שעמדתו של הרב ריינס שתוארה לעיל, שגרסה 'מידור' והפרדת רשויות שבין הציונות לבין חזון הגאולה המשיחי, לא הצליחה להחזיק מעמד לאורך זמן במסגרת הציבור הציוני דתי "שנטתה יותר ויותר לפרש את המאורעות ההיסטוריים בארץ ישראל המונחים של גאולה משיחית", עיין: רביצקי הקץ המגולה, עמ' 57. לאור הקירבה הרבה שבין המפעל הציוני לבין ביטויי גאולה נוסח קיבוץ גלויות שיחרור משעבוד מלכויות וכדומה, "התודעה הדתית התקשתה, לצייר את הציונות ואת המשיחיות כשני קווים מקבילים ואדישים זה לזה, היא נטתה לראותן כשני קווים המשיקים זה לזה". רביצקי שם, עמ' 58.

⁷² התחוקה לישראל ג', נספח 10.

המתחייבת מכך בענין האחריות הגדולה המוטלת על כתפי מנהיגי העם הקרובים למלכות לפעול בכל כחם לקרב את גאולתן של ישראל.

רעיון הלכתי-מחשבתי נוסף, שהינו אבן יסוד בתפישתו הציונית, יש ללמוד מהכלל ההלכתי בו משתמש הרב הרצוג רבות, לפיו הציבור היהודי היושב בארץ הקודש, נחשב כקהל ישראל כולו. רעיון זה המופיע במימרות שונות בחז"ל, והמנוסח כעיקרון הלכתי בתורתו של הרמב"ם, מתורגם לשיקול הלכתי של ממש בכמה מתשובותיו של הרב הרצוג. נברר תחילה כיצד הבין הרב הרצוג את משמעותו של הכלל, ולאחר מכן נראה את השימוש שעשה בכלל הזה בפסיקותיו בעניני המדינה.

הרב הרצוג הקדיש דיון מיוחד לגדרו של הכלל הזה⁷³ – עובדה שבעצמה יש בה כדי להורות על חשיבותו של הענין בעיניו - ונפנה תחילה לדבריו בסימן זה.

הרב הרצוג פותח כי "ידוע ומפורסם בשם הרמב"ם ז"ל שקדושת המועדות תלויה במציאות של ישוב עברי בארץ ישראל". התנאי הזה אינו מחייב כמוהן להבין כי יושבי ארץ ישראל נידונים כקהל ישראל, ואולם כפי שמסביר הרב הרצוג, וכפי שנראה בהמשך, זוהי כנראה הרעיון העומד ביסודו של תנאי הלכתי זה.

בספר המצוות מצוה קנג', המצוה 'לקדש חדשים ולחשוב חדשים ושנים - וזו היא מצות קידוש החודש', קובע הרמב"ם כי קידוש החודש על ידי הראיה, הינו בסמכותם הבלעדית של בית הדין הגדול, וכי מפני כן בטלה אצלנו קידוש החודש על פי הראיה: "ולכן בטלה הראיה אצלנו היום בהעדר בית דין הגדול כמו שבטל הקרבנות בהיעדר המקדש".

הרמב"ם ממשיך כי אף היום שאנו מחשבים החודשים על פי החשבון, "חשבון זה שנמנה אותו היום ונדע בו ראשי חדשים והמועדים אי אפשר לעשותו אלא בארץ ישראל בלבד". הרמב"ם מסביר כי לאמיתו של דבר קידוש החודש על פי החשבון נעשה על ידי בני ארץ ישראל, והרמב"ם רואה בדבר זה סוד גדול ואחד משרשי האמונה: "...ובכאן שורש גדול משרשי האמונה לא ידעהו ולא יתבונן מקומו אלא מי שדעתו עמוקה, וזה שבהיותנו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חודש וזה היום יום טוב לא מפני חשבוננו נקבענו יום טוב בשום פנים אבל מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו זה היום... ואנחנו אמנם נחשב היום שקבעוהו – רוצה לומר בני ארץ ישראל בו ראש חודש... ועל קביעותם נסמוך לא על חשבוננו... ואני אוסיף לך ביאור: אילו

הנחנו דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל – חלילה לאל מעשות זאת – כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל, ולא יהיה שם בית דין, ולא יהיה בחוץ לארץ בית דין שנסמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יועילנו כלום בשום פנים לפי שאין לנו לחשב חדשים ולעבר שנים בחוצה לארץ אלא בתנאים הנזכרים, כמו שביארנו כי מציון תצא תורה".

דברי הרמב"ם עוררו דיון ער בהמשך הדורות, כאשר המפרשים מנסים לרדת לסוף דעתו, ולהבין בין השאר מהו אותו 'סוד הגדול' שהרמב"ם ראה בדברים הללו.⁷⁴

היו שתירצו את דברי הרמב"ם בדרכים שונות, וכך למשל ה'מגילת אסתר' על אתר מסביר כי כוונת הרמב"ם לומר (-כשיטתו של הרמב"ם) כי החשבון שלנו כיום שואב את כחו מפעולה שעשו בית דין סמוכים שקבעו והנהיגו את חשבון החדשים לכל הדורות הבאים אחריהם.

ואולם, היו שהבינו את דברי הרמב"ם באופן אחר מתוך נסיון לקרב את הדברים למובן הפשוט של דבריו. חלק מחוסר הבהירות נובע מכך שהרמב"ם מדבר באופן מתחלף על 'בני ארץ ישראל' ועל 'בית דין סמוכים בארץ ישראל'. ואמנם יש שהסבירו כי הרמב"ם התכווין אכן לומר כי קידוש החודש נעשה בכוחם של 'בני ארץ ישראל', ובכל חודש מחדש תלויה קדושת החודש בחשבונם, וזהו הסוד הגדול אליו מתייחס הרמב"ם.

אלא שעל אף שיש בהבנה זו בכדי ליישב את חלק מהקושיות שהועלו כנגד שיטתו, עדיין הדבר קשה, שכן הגדרה זו היא עצמה תמוהה וכפי שמקשה הרב סולובייצ'יק: "דברי הרמב"ם מרפסין איגרי. מי המה בני ארץ ישראל שעל קביעתם אנו סומכים? והיכן שמענו שיש בזמן הזה בית דין שבארץ ישראל המקדש חדשים ומעבר שנים?"

יש שתירצו, כי באמת אין מושג הלכתי של 'בני ארץ ישראל' שבכחם לקדש החודש, וקידוש החודש הוא מכוח 'בית דין' שבארץ ישראל. כך הסביר המהר"י בי רב, כי את דבריו של הרמב"ם כאן יש להבין על רקע שיטתו בענין חידוש הסמיכה: "אני אומר שהרב הולך לשיטתו שהוא סובר שאם נתקבצו כל

⁷³ פסקים וכתבים, אורח חיים ב', סימן עז'.

⁷⁴ כך למשל מקשה הרמב"ם כמה וכמה קושיות על שיטת הרמב"ם בהשגותיו, בין קושיותיו על שיטת הרמב"ם, כותב הרמב"ם כי אם אכן נכונים דברי הרמב"ם, אז איך מסביר הרמב"ם את קביעות החודשים בזמן שכבר אין בית דין סמוכים? המהר"י בי רב ניסח זאת כך "דברי הרמב"ם תמוהים... שהוא רוצה להכחיש החוש שזה כמה שנים לא היה לנו סמוכין ואם כן מה יועיל לנו קביעות ארץ ישראל?" - עיין עוד על כך בדבריו של המהדיר בספר המצוות לרמב"ם מהדורת מוסד הרב קוק, א"א פינטוך, פיקודי ישרים - ביאורים על ספר המצוות לרמב"ם, מעלות, ירושלים, תשנ"ב. בפרט עמ' רכא' - רכה'. על כל הסוגיה ראה באריכות גדולה אצל דוד הנשקה המקיף את כל הפרשנויות לדברי הרמב"ם לדורותיהם, עיין

חכמי ארץ ישראל יכולים לסמוך מי שירצו, ועתה כשקובעים ואומרים יום פלוני הוא ראש חדש או יום פלוני הוא מועד הו"ל כאילו מסכימים כולם שחכמיה יהיו סמוכים לענין קידוש החודש וקביעות המועדים...". ה'משך חכמה' לעומת זאת, הסביר בדרך דומה את דברי הרמב"ם, אלא שלפי הסברו לא 'חכמי ארץ ישראל' הם הקובעים בהיותם כסמוכים לענין זה, אלא שספירתם של בני ארץ ישראל עצמם היא המקדשת את החודש.

ה'משך חכמה' הבין אף הוא כי יסוד הדבר מצוי בשיטת הרמב"ם בחידוש הסמיכה, אלא שהוא הסביר כי משיטתו של הרמב"ם שם לפיה מתברר כי "בית דין סמוך תליא רק בבני ארץ ישראל", אנו למדים כלל ביחס לבני הארץ עצמם כי "דין סמוכים יש לקיבוץ הכללי", והיות ובכחו של קיבוץ זה "להסמך זקנים כמו בית דין סמוך – אם כן חשובים כדין בית דין סמוך"⁷⁵.

הרב הרצוג צועד בדרך אחרונה זו, המסבירה את כוונת דבריו של הרמב"ם מתוך הדגשת כוחם של כלל ישראל עצמם. ואולם במוקד בירורו מעמיד הרב הרצוג את הנסיון להבין מדוע קידוש החודש חייב להיעשות בארץ ישראל בלבד.

הרב הרצוג מבין כי כוונת הרמב"ם לכך שהמעמד ההלכתי של 'כלל ישראל', אינו קיים אלא ביושבם בארץ..

הרב הרצוג מפנה לפירוש הרמב"ם למשנה (בכורות פרק ד' משנה ג'), שם כותב הרמב"ם כי מעשה הסמיכה יכול להתקיים רק בארץ ישראל, וזאת משום שאין ישראל נקראים 'קהל' אלא בארץ ישראל, ואפילו אם נמצאים בארץ ישראל עשרה יהודים בלבד, עשרה אלו הם הקרויים 'קהל'. וזה לשונו שם

במאמרו: ד' הנשקה, יסודו המשפטי של המושג 'אומה': בין הרמב"ם לרמב"ן, שנתון המשפט העברי, כרך יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), 177-197. (=הנשקה, יסודו המשפטי).

⁷⁵ הגרי"ד סולובייצ'יק תירץ את דברי הרמב"ם בדומה לדברי המשך חכמה. הגרי"ד מסביר כי "שתי הלכות נאמרו בבית הדין הגדול", לעיתים בית הדין הגדול פועל לא כאינסטנציא משפטית, אלא כנציג העם: "בכל מקום דזקוקים אנו לדעת מעשה רוב ישראל, מעשה סנהדרין גדולה קיים, ויש בכלל מעשיה מעשה כל ישראל". הרב סולובייצ'יק מסביר כי קידוש החדש נמסר לידי עם ישראל כולו, והדבר נמסר לבית הדין משום שהינם מייצגים את עם ישראל כולו. הצורך בבית הדין היה רק בזמן שקידשו על פי הראייה, ואולם לאחר מכן חוזר קידוש החודש שוב לידי עם ישראל ללא צורך במתווך - עצם עובדה שבני ישראל נוהגים על פי החשבון המקובל וחוגגים את החגים במועדם, הוא המקדש את החודשים. וכך לשונו: "אין כחו של בית הדין הגדול יפה לקדוש החודש ועבור השנה אלא משום שהוא קובע בעד כל ישראל, וקביעותו כוללת חלות של קביעת כנסת ישראל כולה". כאשר אין מקדשין החודש בראיה, כבר אין צורך בקבלת עדים ובכל פונקציה משפטית אחרת, ואזי "קביעת מועדים (-נעשית) על ידי שמירתם וקיומם על פי חשבון שגלוי וידוע לכל ישראל, והכל בקיאתו בו". אין כבר צורך בפעולת הסנהדרין, "הקביעות נעשה על ידי כל ישראל באופן בלתי אמצעי, ולא צריכין לכה ב"ד של סנהדרין גדולה... העובדה גופא דכל ישראל עושים ושומרים את המועדים על פי החשבון האמצעי, קובעת את החדשים...". - כפי שהסביר המשך חכמה, 'בני ארץ ישראל' עצמם הם המקדשים את החודש. עיין: 'קביעת מועדים על פי הראיה ועל פי החשבון, בתוך: י"ד סולובייצ'יק, קובץ חידושי תורה, מכון ירושלים, ירושלים, תשמ"ד, מז-סה.

"כבר ביארנו בתחלת סנהדרין, שאינו נקרא בית דין בשם מוחלט, אלא סמוך בארץ ישראל, בין שיהיה סמוך מפי סמוך, או הסכימו בני ארץ ישראל למנות אותו ראש ישיבה, לפי שבני ארץ ישראל הם הנקראים קהל, והקדוש ברוך הוא קרא אותן כל הקהל, ואפילו היו עשרה אנשים, ואין משגיחין לזולתן שבחוצה לארץ".

הרב הרצוג מעלה על כך תמיהה פשוטה: "לכאורה מה זה ענין לסמיכה?" - כלומר, ענינה של הסמיכה היא ההעברה של מסורת הקבלה איש מפי איש – ואם כן צריך להבין מדוע הדבר לא יוכל להתבצע באותה המידה אף בחוץ לארץ. מכח קושיה זו, מסביר הרב הרצוג כי לא זו עניינה של הסמיכה, וכי מעשה הסמיכה הוא ביסודו של דבר מעשה הקדשה: המסמיך מקדיש את הנסמך, והוא מתקדש בקדושתם הכללית של ישראל. הסומך פועל כשליחם של כל קהל ישראל לקדש את הנסמך בקדושה הנמצאת באומה בכללה, וכתוצאה מכך זוכה המוסמך להיקרא בשם 'אלוקים'.

הרב הרצוג מחזק את ההסבר הזה ביחס למהות הסמיכה, בצינו לדברי הרמב"ם האומר כי אם סומכים אדם שאינו ראוי, 'הרי זה כמקדש בעל מום למזבח'⁷⁶. סימוכין לתפישה זו מוצא הרב הרצוג במעמד הראשון של סמיכת חכם בתורה, כאשר משה רבינו הסמיך את יהושע. בתורה נכתב כי משה העמיד את יהושע לפני כל עדת ישראל, ולאחר מכן סמך אותו. מכאן מציע הרב הרצוג כי הרמב"ם מפרש "מסתמא על פי מדרש שאינו מצוי עתה בידינו", כי בעצם "הסומך האמיתי הוא קהל ישראל, היינו שקדושת האומה נאצלת על הנסמך". מכוח דברים אלו, מסביר הרב הרצוג כי מעשה הסמיכה מתאפשר אך ורק בארץ ישראל, משום שכלל ישראל אינם קרוים 'קהל' אלא ביושבם בארץ. דבר זה מבואר במקומות שונים (הוריות ג., ועוד) כי ישראל אינם קרוים קהל אלא בהיותם בארץ ישראל "אבל בחו"ל אפילו אם הם רבוא רבבות הם נחשבים ליחידים, לא לקהל, ובסמיכה זהו העיקר, שקדושת ישראל בתור קהל תושפע על הנסמך... לפיכך אין סמיכה בחו"ל (סנהדרין יא)".

הרב הרצוג מציע כי הרמב"ם למד כי קיימת דרישה דומה ביחס לקידוש החודש - שאף לענין זה נדרשת קדושתם של כלל ישראל שאינה מצויה אלא בארץ - ממה שהלימוד כי קידוש החודש נעשה על פי הסנהדרין מהפסוק "דברו אל כל עדת ישראל" - מכח הדרישה ליכל עדת ישראל, הגיע הרמב"ם למסקנתו כי אם "ח"ו יעדרו לגמרי ישראל מארץ קדשם לא יהיה תוקף לקביעות החדשים"⁷⁷.

⁷⁶ הלכות סנהדרין פרק ד' הלכה טו'.

⁷⁷ הרב הרצוג אינו מרחיב, ואולם מדבריו הקצרים על כך שדרישת 'כל עדת ישראל' מחייבת כי לא ייעדרו ישראל מהארץ, נראה כי הבין את כוונת הרמב"ם בדומה להסברם של המשך חכמה והגרי"ד שהזכרנו לעיל.

'אין אומתינו אומה אלא בארצה'

נדמה כי לניסוח ההלכתי הטהור, יש השלכה רעיונית ואידיאולוגית ברורה.

כפי שראינו הרב הרצוג אינו רק קובע מעמד מיוחד ליושבים בארץ ישראל – אלא שהמונחים 'קהל' ו'עדה' ו'ישראל', (-שהינם מונחים נרדפים), אינם נאמרים כי אם על העם יושב בארץ הקודש. יש כאן תפישה לאומית חדה ביותר בדבר הקשר האמיץ שבין עם וארצו. - בסגנון דבריו של רב סעדיה גאון על כך שאין ישראל אומה אלא בתורותיהם – נדמה כי הרב הרצוג מבסס כאן תפישה הלכתית קיצונית הפוכה, לפיה אין האומה אומה אלא בארצה, ושוב בלשונו "שישראל אינם נקראים קהל אלא בא"י, אבל בחו"ל אפילו אם הם רבוא רבבות, הם נחשבים ליחידים – לא לקהל". סימן עז' שם. הרב הרצוג מבסס בשפה הלכתית את הקשר הלאומי שבין אומה לארצה, את העובדה כי לא ניתן לדבר כלל על 'עם' ישראלי בגלותם - כל עוד הם בגלות אינם אלא יחידים.

מתוך נקודת המבט לפיה מדובר כאן בהגדרה דתית, הרב הרצוג מציע להבין כי הדבר אף קשור לקדושתה של הארץ לעניין תרומות ומעשרות. הרב הרצוג מעלה את האפשרות לומר כי כלל זה אינו אלא בזמן שהארץ עומדת בקדושתה, ואילו בזמן שהארץ מאבדת מקדושתה, הביטוי 'קהל' ישראלי חוזר ומתייחס לרובם של היהודים. בסיכומו של דבר סבור הרב הרצוג בדעת הרמב"ם, כי הכלל נכון תמיד - אפילו בזמן שהארץ אינה בקדושתה לעניין תרומות ומעשרות וכדומה - גזירת הכתוב היא כי ישראל אינם קרויים בשם קהל ועדה אלא ביושבים בארץ.

הרב הרצוג אינו מציג זאת כתפישה לאומית חילונית, אלא כתפישה הלכתית דתית. ייתכן ועיקרו של הרעיון מונח לדעת הרב הרצוג במישור רוחני עליון ומכוסה, ואולם המסקנה העולה מהדברים ברורה: ישנו קשר יסודי פנימי בין אומה לארצה - כך שלמעשה תפישתו אינה רחוקה מהתפישה הלאומית המודרנית⁷⁸.

⁷⁸ דוד הנשקה סוקר במאמרו בהרחבה (-הנשקה, יסודו המשפטי), את ההסברים השונים שנתנו במשך הדורות לדבריו של הרמב"ם בענין קידוש החודש. לאחר שהוא דוחה את ההסברים שהוצעו לפניו, מציע הנשקה כי דבריו של הרמב"ם בנויים על תפישתו לפיה ההגדרה הלאומית של עם ישראל מותנית בשיבתם בארץ - "אין קרוי קהל אלא בני ארץ ישראל בלבד". הרמב"ם ראה כלל זה כעיקרון כולל לפיו "צביונו הלאומי של הציבור קיים דווקא ביושבי ארץ ישראל, ואילו יושבי חוצה לארץ, יהא מספרם אשר יהא, אינם אלא אוסף של פרטים אינדיבידואליים... דווקא יושבי הארץ הרי הם בעלי הכושר המשפטי לייצג את האומה או הקהל בכללם - בלשון אחרת: טריטוריה לאומית היא מרכיב חיוני בהגדרת הזהות הלאומית" (הנשקה שם, עמ' 190).

והנה היות והתורה כולה - על פי דעת הרמב"ם - מכוונת אל עם ישראל בתור ציבור ואומה - הינה מערכת חוק המכוונת מעצם טבעה לציבור, "לעתים על חשבון היחיד ונטיותיו האינדיבידואליות" (שם, עמ' 193). על כן פירש כי ההבטחה על כך שישראל לא יימחו לעולם, מכוונת אף היא במישור זה של הקיום הלאומי: "ההבטחה המקראית על נצחיות קיום ישראל

כפי שהזכרנו, הרב הרצוג ראה בהגדרה זו לפיה 'קהל ישראל' הם רק היושבים בארץ הקודש, יסוד הלכתי ממנו השליך לדיונים הלכתיים שונים, וזוכיר כמה מקומות בהם שיקול זה נכנס בפסיקותיו:

א. נציין תחילה להערת אגב של הרב הרצוג. תוך כדי דיון באפשרות כי הרמב"ם לא כלל במניין מצוותיו אלא הלכות שהן מוטלות על "כל ישראל בכל מקום", מעיר הרב הרצוג, כי אין סתירה לכלל זה, מהעובדה שהרמב"ם כלל במנין את כל המצוות התלויות בארץ, מצוות שהנם מוטלות על ישראל בארץ ישראל בלבד. זאת מכיוון ש: "שאני ארץ ישראל, שיושבי ארץ ישראל הם הנקראים קהל והם קהל ישראל, כמפורש בפיה"מ בכורות (ד' ב')"⁷⁹. - כאשר מניחים כי הרמב"ם כולל במניין המצוות רק את אותם המצוות שהינם שייכים לכלל ישראל כולו - ברור כי הדבר כולל את המצוות התלויות בארץ - שכן יושבי הארץ הם הם 'קהל ישראל'.

ב. בדיון על חובת אמירת ההלל ביום העצמאות⁸⁰, מתייחס הרב הרצוג לטענה כי הקמת המדינה היתה בבחינת דחיקת הקץ, ואם כן אין מקום לאמירת הלל כהודאה על נס הניצחון במלחמה, היות ועצם המלחמה לא היתה כדין. הרב הרצוג מנסה להוכיח כי אף אלו לשיטתם היו צריכים להודות בחובת אמירת ההלל.

הרב הרצוג מפנה לדברי הגמרא במועד קטן כו.; מהם עולה כי ישנה חובה הלכתית לקרוע על ה'שמועות הרעות', כלומר על מפלתם של 'רוב ישראל', אף אם מפלתם היתה במלחמה שהתחילו שלא כדין "ואינהו גרמו לנפשייהו". הרב הרצוג לומד מכאן, ממה שמחוייבים לקרוע על מפלתם של רוב ישראל, אף שהמפלה היתה במלחמה שנעשתה שלא כדין, כי יש חובת הודאה על ההצלה והנצחון בקרב כזה: "היו חייבים לקרוע עליהם, וממילא חייבים לקרוא הלל על ההצלה". מכאן ממשיך הרב

אמרוהו במישור הלאומי: לא יחידים בני דת משה עתידים להתקיים ללא הפסק, כי אם הקהל - ישראל במובנו הלאומי" (הנשקה שם עמ' 191). הנשקה מדגישה כי תפישה זו אינה בנויה כלל על תפישה המקנה לארץ ישראל "מעמד מטפיסי-ישותי נבדל, אלא רואה הוא בה את ארצו הלאומית של ישראל... לא בשל קדושתה העליונה של הארץ כשלעצמה, אלא מפני היותה תשתיתו הלאומית של עם ישראל" (שם עמ' 191). בהערת שוליים, הנשקה מציין לכך (שם, הערה 34) שהרב הרצוג החל לצעוד בכיוון זה, אם כי הוא לא הבין את מכלול הדברים כפי שהסבירם הנשקה.

ועם זאת, כפי שהראינו נדמה כי הרב הרצוג ראה בדברים הללו יסוד מוסד לתפישת עולמו הציונית המדגישה את הקשר האיתן שבין האומה לבין ארצה. הרב הרצוג הבין כבדברי החתם סופר אליהם מציין הנשקה (שם, הע' 46), כי "אילו ח"ו לא ישאר שום ישראל בא"י, אפילו יהיו יושבים ישראל בחו"ל מקרי כליון האומה ח"ו" (שו"ת חת"ס יו"ד סימן רלד). - בדברים אלו ראה הרב הרצוג ביטוי לחשיבות הישיבה בארץ, ומכאן פינה ויתד לתפישתו הציונית.

⁷⁹ פסקים וכתבים, אורח חיים ב', עמ' תקטו'.

⁸⁰ פסקים וכתבים, שם, עמ' תפו'.

הרצוג "שמא תאמר שלא כך היה, שבכל אופן היה זה רק מיעוט הציבור, - הנה אילו לא היה זה בארץ ישראל היה מקום לספק הזה, ועיין רמב"ם בפירוש המשנה בבכורות"⁸¹. - הצלתם של היושבים בארץ ישראל היא הצלה של קהל ישראל⁸².

לענין הגדרת מצב הלחימה בתש"ח

מקום נוסף בו עושה הרב הרצוג שימוש בכלל זה, ואשר ממנו יש ללמוד הרבה על מחשבתו בענין, זהו מסביב למלחמת תש"ח. הרב הרצוג דן בארוכה בהגדרת ההלכתית של מלחמת תש"ח, בשאלה האם יש לראות במלחמה גדר של 'מלחמת מצוה', או שמא יש לדון בענין אך ורק בגדרי פיקוח נפש, היות ומדובר בהגנה מפני ההתקפה הערבית. נקדיש לדברים דיון נפרד, ואולם המעניין אותנו כעת, הוא השימוש שעושה הרב הרצוג בטיעון לפיו יש מקום להחיל על מציאות בה היישוב נתון בסכנה, גדר הלכתי מיוחד של פיקוח נפש השמור למצב בו נשקפת סכנה לעם ישראל כולו.

המדובר הוא בחידושו של הרב קוק, לפיו יש הבדל בין מצב סכנה ליחיד למצב סכנה המקיף את 'כלל ישראל'. הרב קוק קובע⁸³ כי במצב של סכנה לכלל ישראל, מחוייב כל יחיד לעשות כל שביכולתו להצלת האומה, וזאת אפילו אם מעשה ההצלה כרוך בסכנת מיתה ודאית. הרב הרצוג מציין לתשובה זו של הרב קוק, ומסיק מכך שיש מקום לכפות על ההשתתפות במלחמה: "כיוון שהישוב נחשב ל"כלל קהל ישראל" יש לומר שכופין על זה". אמנם מסייג הרב הרצוג את דבריו: "אבל מכל מקום הרי זה דבר התלוי בסברא אם גם לענין זה נחשב הישוב לכלל ישראל"⁸⁴.

הרב קוק הסביר כי החובה המיוחדת הזו במצב של סכנה לכלל האומה, היא בבחינת 'מיגדר מילתא' היות והדאגה לקיומו של עם ישראל היא ממהותה של התורה כולה: "... וכיון שאנו עושים בשביל הצלת כלל ישראל, שהוא יסוד כל התורה כולה, מגמתה ותכליתה, זהו יסוד כל מיני מיגדר מילתא שבעולם, והכל כלול בה"⁸⁵. הרב הרצוג הוא שמרכיב את המושג 'קהל ישראל' על גבי חידושו של הרב קוק, ומגיע מכאן למסקנה הלכתית מחודשת כי ישנו הגדרה הלכתית מיוחדת לשמירה על חיי תושבי

⁸¹ פסקים וכתבים שם, עמ' תפז.

⁸² אמנם מעיר הרב הרצוג מיד על כך שיש מקום לפקפק אם ניתן להחיל את העיקרון הזה ביחס לכל הדינים כולם. שכן מצינו בפירוש ביחס למצוות התלויות בארץ, שאף ביחס ליושבי ארץ ישראל ישנם דינים התלויים ברוב ישראל, ובמציאות של רוב יושביה עליה.

⁸³ שו"ת משפט כהן, סימנים קמב' וקמד'.

⁸⁴ פסקים וכתבים, אורח חיים א', סימנים מח' מט' נ' ונב', הציטוט האחרון מופיע בעמ' ריז' שם.

⁸⁵ הרב קוק שם. עמ' שכח.

ארץ ישראל. ויש להבין כיצד עולה על דעתו של הרב הרצוג להשליך דין זה אף על מקרה של סכנה לחיי היושב?

הדין המיוחד של יושבי ארץ ישראל אשר הינם קרויים בשם 'קהל', מוזכר בגמרא בהוריות, ביחס למקרה שהורו בית דין בטעות ועשו כל 'קהל ישראל' כהוראתם. לכאורה אין מקום ללמוד מנושא הדיון שם, כי יש להעניק ליושבי הארץ גדר מיוחד אף בעניינינו, שכן העובדה שהקנו ליושבי ארץ ישראל מעמד רוחני ואולי לאומי וסמלי מיוחד, רחוקה מלחייב את המסקנה שיש מקום להשוות את חורבן היישוב היהודי בארץ ישראל למצב של סכנה פיזית ממשית לאומה כולה כפי שהיה בימי מרדכי ואסתר שעל כך דן הרב קוק בתשובתו⁸⁶. ויש לציין כי הרב הרצוג לא סבר כי הרב קוק חיבר בין שני הרעיונות, והוא עצמו הבין שבהשוואה זו הוא אינו נסמך על תקדים כלשהו⁸⁷.

נדמה כי הרעיון עולה בראשו של הרב הרצוג בעקבות הבנתו את דברי הרמב"ם בעניין הסמיכה וקידוש החודש. על פי הבנתו של הרב הרצוג, הרמב"ם כבר הדגיש את המשמעות העמוקה שיש לעובדת קיומו של היישוב בארץ ישראל, שכן זהו הסוד אשר לגביו אמר הרמב"ם כי 'הבטיחה תורה שלא ימחו אותות האומה לגמרי' - שאילו היישוב היה נמחה אזי היו בטלים כל המועדים. רק על בסיס דבריו מרחיקי הלכת של הרמב"ם, ניתן היה להעלות על הדעת להעניק ליישוב בארץ ישראל חשיבות כה גדולה, ולהשוות סכנה שריחפה על היישוב, לסכנת כילוי כלל ישראל כולו. מדברי הרמב"ם למד הרב

⁸⁶ בתשובתו שם דוחה הרב קוק את הגדרת השואל לפיו כל צבור 'קבוע וחשוב' ייחשב לענין זה כ'רבים' בעלי דין שונה מדיני היחיד, שכן "דבכל דוכתי אמרינן, דעיקר חשיבות הרבים הוא דוקא בכלל כולו" (משפט כהן סימן קמ"ג עמ' שט"ו). הרב קוק מסביר כי אמנם מצאנו דין מיוחד לתושבי ארץ מסוימת, אלא שזהו דין מקומי ביחס לדיני שאלת הגשמים, שיש לכל מדינה ומדינה לשאול בזמן הנכון על פי אקלימה וצרכיה.

הרב קוק אמנם מזכיר את היחס המיוחד לתושבי ארץ ישראל - "הקהל שבארץ ישראל חשוב ככלל ישראל". ואולם הוא אינו קובע כי מעמד מיוחד זה נאמר אף ביחס לנושא דיונו שם, קרי הגדרת חובת ההצלה המיוחדת של 'כלל ישראל'. מדבריו בהמשך אותו פסקא, ניתן לראות כי לא זו היתה כוונתו. שכן הרב קוק חוזר שם באותה הפסקא, ומבהיר שוב ביחס לדין זה של הצלת הרבים כי ככלל הוא אינו נוגע: "כי אם הכלל כולו או רובו, והיינו עובדא דיעל ואסתר...".

⁸⁷ וכך הוא כותב במכתבו לרב ראטה (פסקים וכתבים שם סימן נ' עמ' רכ"ג) "כשאמרתי פיקוח נפש דרבים כוונתי למה שאמרתי לעיל פיקוח נפש כלל ישראל. והיינו שאני הנחתי שדברי הרמב"ם ז"ל בפירוש המשניות (בכורות ד' ב') הנשען על התלמוד בהוריות (ג' א') וירושלמי (הוריות א' ב') שהיישוב הוא כל קהל ישראל, שייך גם לענין זה. וכבר ציטטתי את קודמי הגאון החסיד זצוק"ל, וע"ע במשפט כהן (קמ"ד, טו' א') ששם כתב שרוב הציבור כמלך, ושהצלת כלל ישראל או רובו, שרובו ככולו, מחוייב כל אחד להעמיד את עצמו בסכנה". ויש לשים לב אף לכך שהרב הרצוג נאלץ להסביר את עצם החידוש הראשון של הרב קוק, לרב ראטה שאינו מכיר בכך שקיימת הבדל בין פיקוח נפש דיחידים ושל רבים.

הרצוג כי מעמדו המיוחד של היישוב בארץ ישראל כ'קהל ישראל', אינו מעמד סמלי בלבד, ואין מדובר בענין קל ערך - שכן כפי שכותב הרמב"ם קיום היישוב הינו בעל חשיבות מכרעת לקיום התורה. אמנם, כפי שהזכרנו, הרב הרצוג עצמו מעלה ספק האם השוואה זו נכונה - ואולם עצם העלאת הרעיון בתור הווה אמינא - היא החשובה לענייננו.

5. 'משפט המלך' כמוזל לפתרון בעיות המדינה היהודית

בשנים שמאז הצהרת בלפור ועד לשנותיה הראשונות של המדינה, תקופת זמן בה תקומתה של המדינה החלה להיתפש כדבר מציאותי, החל עיסוק בבירור שאלות שונות הקשורות לצורתה של מדינה יהודית מודרנית, אשר סדרי השלטון והמשפט שיונהגו בה יהיו בנויים על פי יסודות התורה וההלכה⁸⁸. אחד מהנושאים העיקריים שנידונו, היה האפשרות להנהיג מערכת משפט הלכתית במדינה שוויונית. על פי ההלכה נשים יהודיות וכל בני העמים והדתות האחרות פסולים מלשמש כדיינים או כעדים. מנקודת מבט ריאלית, היה ברור כי תצטרך להימצא נוסחה שתאפשר את שילובם של פסולי העדות על פי ההלכה במערכת המשפטית⁸⁹. בפני הרבנים ניצבה השאלה, האם ניתן למצוא דרך הלכתית שתאפשר הקמתו של מערכת משפט תורנית, בה יקחו חלק אף האוכלוסיות הללו. הועלו כמה דרכי מחשבה שונים, כגון ההצעה להכשיר את פסולי העדות מכוחה של 'קבלה כללית', על סמך ההלכה הקובעת כי הסכמתם של שני הצדדים במשפט, מועילה כדי להכשיר פסולי עדות במשפטם.

כיוון נוסף שעלה, היה השימוש בסמכותם של הקהל ונציגיו לתקן תקנות לטובת בני העיר, כאשר הנקודה המכרעת בהקשר לכך היתה סמכות הקהילה לתקן תקנות ביגוד לדין תורה⁹⁰. דעה אחרת שהושמעה, טענה כי יש שגיאה בעצם הצגת הבעיה, שכן הנחת היסוד לפיה דיני התורה אמורים לשמש כדיניה של המדינה ההלכתית האידיאלית, אינה נכונה. בעלי דעה זו טענו כי העיון

⁸⁸ לתיאור הענין ראה: א' כהן, 'הטלית והדגל' - הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה, יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1998, עמ' 30-56. (=להלן: הטלית והדגל) ספרו של כהן מתמקד בעיקר בנעשה בשנים 1947-1949. ועיינו עוד בתחוקה לישראל א', עמ' 209-205.

⁸⁹ האוכלוסיה היהודית בארץ, היתה חילונית ברובה, כמו כן, בהחלטת האומות המאוחדות בדבר תקומתה של מדינת ישראל, נקבע כי המדינה צריכה להיות שוויונית, ושאסור שתהיה בה הפליה כלפי המיעוטים שבתוכה. הצורך הזה, למלא אחר תנאיה של האו"ם, מודגש בדבריו של הרב הרצוג, תחוקה לישראל א', עמ' 49, 12.

בסוגיית 'משפט המלך' מגלה כי לאמיתו של דבר, אפילו במדינה אידיאלית יש צורך במערכת משפט אזרחית לא דתית, הפועלת במקביל למערכת השפיטה התורנית.

העיון במחלוקת מסביב לסוגיית 'משפט המלך', נוגעת ישירות בענייננו היות ניתן לראות בבירור כיצד הדעות השונות בסוגיה זו מושפעות כל אחת משיקולים השקפתיים שונים. העיון בהתייחסותו של הרב הרצוג לסוגיה זו, מלמדת רבות הן על הכיוון הרציונלית שלו בתפישת התורה בכלל, והן על המימד הריאלי בתפישתו הציונית.

מסיפורי התנ"ך מתקבלת תמונה לפיה המלך, משמש בין שאר תפקידיו, גם כסמכות שיפוטית. ואולם לא ברור כלל מהי תחום סמכותו השיפוטית: האם המלך ממלא פונקציה זהה לזו של בית הדין? האם הוא פועל בהתאם לדיני התורה, או שמא המלך רשאי שופט על פי חוק אחר? - אם נכונה האפשרות השניה, אזי יש אפשרות להבין כי המושג 'משפט המלך', מתייחס למערכת שיפוטית ממלכתית אשר המלך עומד בראשה. אם נפתח את הכיוון הזה, ניתן להגיע למסקנה כי התורה עצמה מאפשרת, ואולי אף מעודדת, את הקמתה של מערכת משפטית של המדינה שאינה שופטת לפי דיני התורה. לאור המהלך הזה, יש מקום להציע כי אף במדינה המתחדשת תוקם מערכת משפטית ממלכתית שתפעל לצד המערכת התורנית - 'אם אכן זו תהיה מערכת אזרחית' שאינה כפופה לדין תורה - אזי גם לא תהיה כל מניעה להכשיר את עדותם של אותם הפסולים לעדות על פי ההלכה.

דבריו של הרב הרצוג נכתבו כביקורת על הצעה ברוח זו שכתב הרב מרגליות⁹¹ לפתרון בעיית פסולי העדות⁹², מאמרו 'בתי המשפט בארץ ישראל', מאמר אותו הוא פירסם תקופה קצרה לאחר הצהרת בלפור.

⁹⁰ דיון ממצה באפשרויות הללו, ובעוד נושאים רבים, נמצא בספרו של הרב הרצוג תחוקה לישראל א'. לעניין האפשרות ליקבלי את פסולי העדות עיין שם, בעמ' 39-50.

⁹¹ ר' מרגליות, בתי המשפט בארץ ישראל, בתוך: קוי אור, לבוב, 1928. המאמר הודפס מחדש באוסף מאמרים על משפט עברי בעריכתו של יעקב בזק. "י בזק (עורך), המשפט העברי ומדינת ישראל: לקט מאמרים, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ט. ציון מספרי העמודים וההערות לפי עמודי ספרו של בזק, עמודים 199-208. (=מרגליות).

⁹² בעיני הרב מרגליות אנו מחויבים מוסרית, לשתף את המיעוטים שבתוכנו במידה רבה ביותר. התביעה המוסרית הזו נובעת מכך שבכל ארצות פזורינו, היהודי תמיד דורש את זכויותיו כמיעוט, על כן עלינו להוות מופת חיובי לעולם "בהרחבת זכויות בני עם אחר הדריס בארצנו". שם עמ' 199.

שיטתו של הרב ראובן מרגליות

הרב מרגליות מסביר במאמרו באריכות, כי הכל צריכים להודות בכך שאין אפשרות מעשית לנהל מדינה על סמך דיני העונשין התורניים, וכי למעשה כלל לא נכון להתייחס למשפטי התורה כאל דיני עונשין: על פי דיני תורה, הגנב והגזלן מחוייבים להשיב את הגזילה לבעליה, ובזה נגמר 'עונשם'. החובל בחברו, מתחייב בתשלום פיצוי כספי בלבד. וחמור מכל, הרוצחים אינם נענשים כלל. כמעט אין מצב בו רוצח יחויב בפועל במיתת בית דין, ובכל אותם המקרים בהם בית הדין אינו יכול לפסוק דין מיתה, הוא איננו פוסק לרוצח עונש אחר, והרוצח יוצא לחפשי⁹³.

אם משפטי התורה אינם משמשים כדיני עונשין, המסקנה ההגיונית המוכרחת מכך היא, שבמדינה המנוהלת על פי ההלכה, יש צורך בקיומה של מערכת משפטית נוספת שתוכל למלא את החורים שקיימים בדיני העונשין התורניים. הרב מרגליות טוען כי המלך ממלא את הפונקציה הזו, וזוהי התערבותו במערכת המשפט, ובפרט במערכת הענישה המכונה 'משפט המלך' בתנ"ך.

אמנם מבחינה מסוימת בדבריו של הרב מרגליות עד כאן אין כל חידוש, שכן סמכותו של המלך לגזור את הדין גם ללא ראיות מספיקות לפי דיני התורה, כמו סמכותו להטיל עונשים החורגים מעונשי התורה, מפורשים במשנה תורה לרמב"ם בהלכות מלכים: "כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, והורג רבים ביום אחד, ותולה ומניחן תלויים ימים רבים - להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם"⁹⁴ ובמורה נבוכים מוסיף הרמב"ם כי יש לו למלך "רשות להרוג באמתלאות ובדדמי"⁹⁵.

אלא, שסמכויות אלו של המלך, לכאורה אינם נצרכות היות ובית הדין עצמו רשאי לחרוג משורת הדין כשהשעה צריכה לכך, אם כן יש להבין מה התחדש בסמכות שניתנה למלך.

הרב מרגליות מסביר כי קיים הבדל פרוצדורלי יסודי המבחין בין סמכותו של המלך לבין הסמכות הדומה המצויה בידי בית הדין: בית הדין רשאים אמנם לפעול מחוץ למסגרות ההלכה, אך דבר זה

⁹³ הרב מרגליות מסביר, כי גם עונשו של הרוצח ללא התראה, שביט דין מכניסין אותו לכיפה ומת שם, חל רק במקרה שבו יש עדויות ראיה, ואינו שייך במקרה בו אין כי אם ראיות נסיבתיות בלבד, שם עמ' 202.

⁹⁴ יד החזקה הלכות מלכים, פרק ג' הלכה י'.

⁹⁵ מורה נבוכים חלק ג' פרק מ'. הרב מרגליות מעיר שמפרשי הרמב"ם לא ציינו מקור לדין זה של המלך, והוא מצביע על כך שמקור הדין נמצא בדברי התורה "ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבותי שום תשים עליך מלך (דברים י"ז י"ד). הרב מרגליות קובע כי בכל העמים כולם, המלך הוא המחוקק, ומשום כך, כאשר התורה מאשרת קיומו של מלך ישראל שיש לו את התוקף והסמכויות "ככל הגוים אשר סביבותי" כלולים בכך גם סמכויות חקיקה בלתי מוגבלות. שם עמ' 202.

מסור בידיהם אך ורק כהוראת שעה נקודתית, אסור להם בתכלית לקבוע חוק כללי שאינו בהתאם לדיני התורה⁹⁶. סמכות השיפוט הנתונה בידי המלך מוגדרת באופן ההפוך: המלך רשאי לפעול רק במסגרת חוקים כלליים ומוגדרים שנחקקו מטעמו - 'דיני המלכות'. כך למשל, יכול המלך לקבוע כי הוא מוציא להורג רוצחים אף על סמך עדות שאיננה קבילה בבית הדין, כדוגמת עדותם של קטנים, ואולם התנאי לכך הוא שהדבר ייעשה לפי חוק המגדיר מתי ובאלו תנאים המלך מחייב מיתה לרוצחים⁹⁷.

כך מציע הרב מרגליות כי במקומות שונים בהם כותב הרמב"ם על פושעים כי הם "אין נהרגין מן הדין"⁹⁸, יש להבין כי כוונת הרמב"ם בתוספת המילים 'מן הדין' לרמוז לכך שבמקרים הללו שהפושעים אינם נהרגים על פי הדין, ראוי ורצוי כי המלך יחוקק חוק שיסדיר את הענין: "הכוונה לדעתי, (- 'אין נהרגין מן הדין') אבל נענש מדין המלך אחרי שהיה בזה צורך לתיקון המדינה"⁹⁹. ההבדל העקרוני בין המלך לבין בית הדין אם כן, הוא ביחס אל חוקי התורה: בית הדין רשאי לחרוג מחוקי התורה כהוראת שעה מקומית, ואילו המלך אינו שופט על פי חוקי התורה, אלא מחוקק חוקים על פי הבנתו ושופט על פיהם¹⁰⁰.

⁹⁶ הרב מרגליות מדייק זאת מדברי הרמב"ם, הלכות רוצח פ"ב הי"ד "כל אלו הרצחנים וכיוצא בהם שאינם מחויבים מיתת ביי"ד אם רוצה מלך ישראל להורגם כדין המלכות ותקנת העולם הרשות בידו, וכן אם ראו ביי"ד להרגם בהוראת שעה אם היתה השעה צריכה לכך יש להם רשות כפי מה שיראו".

⁹⁷ הרב מרגליות סבור כי זהו כלל יסודי בדיני המלך, שכל מעשיו חייבים להיות על פי חוק כללי, ואילו החלטות מקומיות שנועדו כדי לתפוס אדם ספציפי הם פסולות בתכלית. ברוח זו מביא הרב מרגליות את דברי הרמב"ם הלכות גזילה פ"ה הי"ד "כללו של דבר כל דין שיחוקק אותו המלך לכל ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו אינו גזל, אבל ליקח מאיש זה בלבד שלא כדת הידועה לכל אלא חמס את זה הרי זה גזל". שם עמ' 203 הערה 13.

⁹⁸ למשל בהלכות רוצח פ"ב הי"א "ישראל שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בבית דין"

⁹⁹ שם, עמ' 203. הרב מרגליות מסביר כי מה שנמצא בסיפורי המלכים, שעונשי המלך כללו מאסר בבית כלא, זהו גם כן מחוקי המלך הקבועים, שאינם מופיעים בדין תורה, הערה 12, שם.

¹⁰⁰ ראייה יפה להבחנה זו בין המלך לדיין, מוצא הרב מרגליות מהגמרא ביומא כ"ו. הגמרא אומרת שמורי ההוראה בישראל מגיעים לרוב משבט לוי או משבט יששכר, ועל כך תמחה הגמרא מדוע לא מנו אף את שבט יהודה שהרי נאמר "יהודה מחוקקי?"

תשובת הגמרא היא 'אסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא קאמינא' - כלומר, מלכי שבט יהודה המחוקקים את חוקי המדינה, אך אינם נסמכים בכך על דיני התורה - שם, הערה 13. הרב מרגליות מזכיר ראיות נוספות: חלק גדול מהשופטים בתנ"ך כגון יפתח, לא נחשבו בעיניהם של חז"ל כמי שידעו תורה ואף על פי כן הם היו השופטים. בדומה לכך, כאשר בודקים את פסקי הדין של המלכים המתוארים במקרא, מגלים חוסר התאמה של ממש בינם לבין משפטי התורה. לדוגמה, שלמה המלך דן את שתי הנשים שניגשים אליו למשפט, על פי סברת לבו, בלי שיקבל עדויות ובלי שתהיה הודאת בעל דין. דבר זה גם מסביר את העובדה שאין בידינו כיום אף אחד מחוקי המלוכה הללו: דיני המלך אינם נצחיים, וכל מלך היה

אמנם התורה מכירה בצורך לייסד חוקים על פי השכל על מנת להתמודד ולהיענות לצרכים החברתיים, ולצרכי השעה המשתנים, ועם זאת יש צורך אף בדיני התורה. הרב מרגליות מסביר כי עניינם של משפטי התורה היא דוקא במה שהינם נצחיים ועומדים לעולמי עד, שכן סמכותו של המלך וחוקיו הם ארעיים במהותם. גם כאשר המלך מחוקק חוק, מבחינה רעיונית הדבר הוא בסגנון של 'הוראת שעה' שעניינה טיפול נקודתי המתאים לנסיבות המתחדשות והמשתנות מעת לעת. "אמנם ודאי כי המלכים אשר הלכו בדרכי ה' ותורתו, לא השתמשו בכחם זה אך להוראת שעה, כאשר היה צורך המדינה בדבר לזמן מוגבל, לאשר קביעת חוק תמידי שאינו מתאים למשפטי התורה הוא כעוקר ומפיר תורה"¹⁰¹.

מסקנת 'חקירתו ההיסטורית' של הרב מרגליות במשפט המדינה על פי התורה¹⁰², היא שיש צורך לערוך "ספר משפטים כללי מחודש" שימלא את החללקיים לנוכח היעדר ספר חוקי עונשין מסודר, וכך נוכל להביא לכך כי "המשפטים התורניים יהיו בארץ העברים למשפטים מדיניים". מחקירה זו מגיע הרב מרגליות אף להצעה לפתרון בעיית פסולי העדות, שכן במסגרת סמכות המלך או הנשיא "לתקן כל אשר יראה שיהיה לתועלת המדינה", יש בכוחם לקבוע כי כל תושב במדינה שאינו מוחזק לשקרן יהיה כשר להעיד ולדון¹⁰³.

הרב מרגליות מבסס את מסקנותיו על ה'מחקר' בו הוא פנה ישירות אל המקורות הראשוניים בתנ"ך ובתלמוד, ומענין כי הבנתו את ענין משפט המלך תואמת במדה רבה את הסברו של הר"ן מגידונדי,

רשאי לחוקק כרצונו. "לאשר כל חוקי המלך ושפטיו היו לפי הרגש בכל דין ביחוד, כשודא דדייני לא יכתב בתורת חוק קבוע, ולכן לא נשאר מהם זכר לדורות".

שם הערה 14. הרב מרגליות מסביר שיסוד המשפט התורני הוא הצדק המוחלט, ואילו משפט המלך הולך לפי הרגש האנושי. לאור ההבדל הזה, אין מקום בדין התורה לטיעון של נסיבות מקילות, משום שיקוב הדין את ההר, לעומת זאת בדין המלך יש מקום לרגש ולשיקולים הומאניים.

¹⁰¹ מרגליות שם, הערה 19. כוונתו היא, כי על אף העובדה שהמלך פעל במסגרת של חוק כללי, החוק עצמו היה בעל אופי זמני, ולא נועד להיות חוק קבוע לעולמי עד. הרב מרגליות מוסיף כהשערה, כי ייתכן וכוחו של המלך היה מוגבל בצורה חזקה עוד יותר, והיה זקוק להימלך בדעת הסנהדרין לפני שיוכל לקבוע חוק מחוקי המלכות.

¹⁰² כפי שזכיר בהמשך, הרב הרצוג התייחס בשלילה לעצם עירובו של 'דין היסטורי' בנסיון למצוא פתרון הלכתי.

¹⁰³ מרגליות שם, הערה 21. דבריו של הרב מרגליות הם בעלי אופי מאוד כללי, אין אצלו ירידה לפרטי העניין המעשיים. הוא איננו מגדיר בפירוט איזה גוף יהיה אחראי על הענין, כיצד אותו גוף ייבחר וכך הלאה. הרב הרצוג מציין כי "המחבר אינו בפירוש שבזה נפתור את הבעיה של קיפוחם של לא יהודים ברקע של מינוי שופטים ושל עדות, אבל כך יש לנו להבין, כלומר שהמדינה היום, שהיא במקום המלך לפנינו, תעמיד בתי דין משלה בכח הסמכות שנמסר לה גם כן ביפוי כח מהתורה, ושלא יהיו קשורים בדיני התורה והם יתקנו וימלאו את כל החסר", התחוקה לישראל ב', עמ' 76.

מראשוני ספרד¹⁰⁴, שאחרים הציעו לפתור את בעיית פסולי העדות מתוך ההסתמכות על דבריו. לפני שנעיין בביקורתו של הרב הרצוג, נציג תחילה את עיקרי דבריו של הר"ן.

שיטתו של הר"ן בדרשותיו

בדרשתו עוסק הר"ן בהסבר חטאם של עם ישראל בעת שביקשו משמואל הנביא שיעמיד עליהם מלך. הר"ן קובע כי חטאם לא היה בעצם בקשת המלך, אלא בהדגשה כי ברצונם שהמלך ישפוט אותם 'ככל הגויים'. הר"ן מפרש כי בבקשת מלך-שופט, הם ביטאו זלזול בתורה ובמשפטיה, ורצון להשתמט מעולה.

הר"ן מגיע להסבר זה, מתוך בירור היחס שבין המלך לבין בתי הדין. הר"ן מסביר כי עצם המחשבה לערב את המלך בענייני המשפט לא היתה מוטעית לחלוטין, שכן ישנם אכן נסיבות בהם התערבות המלך במשפט ובענישה, מוצדקת ואף נחוצה. הר"ן מסביר כי עיקר עניינה של המשפט התורני היא עשיית צדק מוחלט, ואנה מתמקדת בדאגה לסידור המדיני - כלומר ליחסים התקינים בחברה. מכיוון שכך, הרי שבתקופת זמן בה הפשע משתולל, ומתברר כי העונשים הקבועים אינם מרתיעים עוד, על המלך להתערב ולהעניש ביד חזקה את הפושעים כראות עיניו, מבלי שיהיה כפוף בכך לדיני התורה¹⁰⁵. זהו לדעת הר"ן ענינו של משפט המלך, שיש לראות בו כמין מקבילה תורנית לרעיון של 'פקודות לשעת חירום', בהם הנסיבות גורמות לכך שאין משגיחים על החוק הרגיל.

קיימים אם כן, שני מערכות משפט הפועלים במקביל: במערכת הראשונה, מערכת בתי הדין הרבניים, דנים על פי התורה, והיות ודיני התורה אינם מספקים שמירה על יציבות חברתית, שכן אין בהם מענה ריאלי להתמודדות עם בעיית הגנבים הרוצחים וכדומה, לשם כך קיימת מערכת שיפוטית נוספת – משפט המלך. המלך יכול להחליט עד כמה להרחיב את תחום התערבותו - הוא יכול להחליט כי אינו

¹⁰⁴ דבריו של הרב נסים מגירונדי, הינם עד היום אחד מהנסיונות הבודדים במחשבה היהודית, להתמודדות רעיונית, ולהצגת תמונה מסודרת של היחס בין השלטון המדיני לבין המנהיגות הרוחנית על פי התורה - עיין על כך א' רביצקי, משפט המלך, בתוך: על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, כתר, ירושלים, 1991, עמ' 105-125.

¹⁰⁵ זהו גם הרעיון העומד מאחורי הכלל הידוע, שלפיו בית הדין "מכין ועונשין שלא מן הדין" כהוראת שעה. הר"ן מסביר שהסתמכות לחרוג מן הדין כהוראת שעה, היא סמכותו הבלעדית של המלך. בהיעדר מלוכה, על מנת שלא ייוצר חלל, סמכויות השפיטה של המלך 'לשעת חירום', עוברות לידי בית הדין.

מתערב אלא במקרים בודדים הדורשים זאת, ואולם ייתכן גם כן מצב בו המלך פועל במהלך החיים הרגילים, במקביל למשפט התורני, שלא מתוך כפיפות למשפטי התורה¹⁰⁶.

הרב הרצוג מציין לכך שעל פי תיאורו של הר"ן נראה כי העבריין נשפט תחילה בפני בית הדין התורני, ולאחר מכן הוא מובל למשפט נוסף לפני שופט מטעמו של המלך, שעיקר דאגתו היא לתיקון הסדר החברתי. יש בשיטה הזו כפילות הנראית לכאורה מיותרת לחלוטין: מביאים את הפושעים בפני בית הדין תורני, מתוך ידיעה ברורה שלא יצא מזה כלום, וכי לאחר מכן, יקבל הפושע את העונש ה'אמיתי' מידיו של השופט הפועל מכוח המלך.

הרב הרצוג כותב כי כדי להצדיק מערכת כפולה שכזו, מסביר הר"ן כי לכל אחת ממערכות השפיטה תכלית ומטרה שונה: השפיטה על פי דיני התורה, הינה מעשה מצווה המוטל על הציבור, שאינה שונה ממצוות דתיות אחרות כדוגמת הקרבת הקרבנות במקדש. הבית דין מקיים את מצוותו מתוך מודעות של קיום הצו האלוקי, קיום המוביל להשראת שכינה בישראל - אין מקום להרהר בדבר התועלת המעשית הצומחת מקיום המצווה, כשם שאיננו מבקשים להבין את התועלת המעשית הצומחת ממעשה הקרבת הקרבנות במקדש¹⁰⁷. היות ובתי הדין עסוקים בפעילות שתכליתה רוחנית דתית, מובן היטב כי קיים צורך במערכת נוספת, בה המלך פועל לשם שימור הסדר החברתי מדיני. במסגרת משפטית זו חורג המלך מחוקי התורה, ועושה על פי הבנתו את 'כל מה שהיה מצטרך לצורך השעה'.

ביקורתו של הרב הרצוג

הרב הרצוג מתייחס לשיטת הר"ן ולדבריו של הרב מרגליות, במסגרת בחינתו היסודית של פתרונות הלכתיים אפשריים¹⁰⁸ לבעיית פסולי העדות במדינת ישראל העתידית. הרב הרצוג בחן אפשרויות

¹⁰⁶ הר"ן מביא ראיה לדבריו, מהדין המחייב את המלך להוביל אתו ספר תורה על זרועו לכל מקום שהולך. בפסוק מוסבר, כי מטרת המצווה הזו היא "לבלתי סור מן המצווה ולבלתי רום לבבו מאחיו". הר"ן מסביר כי משום שסמכותו המשפטית של המלך מנותקת ממשפטי התורה ודיניה, המלך זקוק לאזהרה ולשמירה באופן מיוחד לוודא שהוא לא יתנתק מן התורה.

¹⁰⁷ הרב הרצוג מציין כי לדעת הר"ן מדובר בפעולה מצוותית הדומה למה שבית הדין מקדשים את החודש על פי עדי ראיה. בית הדין קובעים מראש על פי שיקולים אסטרטגיים מתי יש להתחיל את החודש, ובכל זאת הם מקבלים עדים ונשענים על עדותם.

¹⁰⁸ נזכיר בקצרה כמה מהכיוונים שהרב הרצוג חקר בספרו 'התחוקה לישראל', בנסיון למצוא פתרון לבעיית פסולי העדות. בתקופות שונות בהיסטוריה היהודית התקיים שלטון ציבורי על פי התורה. התקדים ההיסטורי הקרובה ביותר לימנו, היה השלטון הפנימי שהתקיים בקהילות ישראל השונות במהלך ימות הביניים. הקהילה שלטה בענייניה, דרך 'תקנות הקהל', שהיו מעין חקיקה פנימית. ככלל, אין לקהל סמכות לתקן תקנות כנגד דין תורה, אך יש מספר תקדימים לכך,

שוונות שכל אחת מהם הציגה פתרון של שעת הדחק, והנה ניצבת כאן תפישה שלמה, שלפיה התורה עצמה מורה לכתחילה על קיומם של שני מערכות משפט נבדלים, כאשר בצד בתי הדין התורניים השופטים על פי חוקי התורה, המלך מנהל מערכת משפטית אזרחית, "משפט המדינה", הדואגת לניהול חיי חברה תקינים, ולשם כך עושה כל הנדרש באותה שעה.

הרב הרצוג דוחה את ההצעה הזו מבחינה עקרונית, וקובע כי זוהי הצעה שאינה מתקבלת כלל על הדעת 'דעת תורה' - וקובע כי על פי מקורות ההלכה המוסמכים, אין לרעיון הזה כל יסוד "במחקר היסטורי אין לנו עסק וגם לא יועיל לנו. מצד ההלכה לא באים בחשבון אלא מקורות מוסמכים של משפט התורה, ועל פיהם אין יסוד להנחה זו של משפט כפול, או מקביל, של שתי סמכויות"¹⁰⁹. לאחר שהכרנו את הצעתו של הר"ן - על פי הבנתו של הרב הרצוג עצמו - נוכל להבין כי מעבר לטיעון שהדבר אינו מוכח ממקורות התלמוד, הרב הרצוג מתנגד להצעה זו מבחינה רעיונית בסיסית.

6. התורה כשיטת משפט רציונלית ריאלית

נראה, כי התנגדותו הנחרצת היא לאופן בו המשפט התורני מוצג כמעין מעשה מצווה על-טבעי מחוסר תועלת מציאותית¹¹⁰. הרב הרצוג מבין בכוונת הר"ן "שהגשת המשפט לבי"ד של חכמי התורה, והדיון בו והוצאת הפסק זהו ענין אלוקי, כמו העבודה שבמקדש לקיים את הקשר האלקי בין הקב"ה והעם

שבקהילות שונות קיבלו על עצמם תקנות להכשיר עדות מפי קרובים וכדומה. הרב הרצוג נכנס לעובי הקורה של יסוד תקנות הקהל, האפשרות להסתמך עליהם בכדי ככלל, אין לקהל סמכות לתקן תקנות כנגד דין תורה, אך יש מספר תקדימים לכך, שבקהילות שונות קיבלו על עצמם תקנות להכשיר עדות מפי קרובים וכדומה. לקבוע תקנות במדינתנו שלפיהם נכשיר את פסולי העדות. התחוקה לישראל, עמ' 207.

כיוון נוסף אותו הרב הרצוג חוקר, הוא האפשרות ההלכתית להכשיר את עדותם של פסולי העדות דרך 'קבלה'. כאשר שני הצדדים מסכימים, ומקבלים עליהם לשאת בתוצאות עדותו של פסול עדות, ניתן להתחשב בעדותו, גם בענין זה דן הרב הרצוג באריכות, ובוחר האם ניתן למצוא דרך להכשיר את עדות הפסולים מכוח קבלה כללית של הציבור. עמ' 50-39.

¹⁰⁹ התחוקה לישראל ב', עמ' 76.

¹¹⁰ הרב הרצוג התייחס לדברי הר"ן גם בתגובה שכתב למאמר שפירסם הרב גורן בתש"ח, מספר חודשים לפני הכרזת המדינה. בתגובתו, חוזר הרב על כך כי לפי הר"ן יש חפיפה מיותרת. כל פושע מובא בפני הבית דין ולאחר מכן לפני ערכאה מטעמו של המלך, ונצטרך להסביר "שזהו ענין של קיום הענין האלוקי לדון בדין התורה אף על פי שאין בזה דבר מעשי. אבל כמה זה קשה". "סוף דבר שקשה לבנות בנין קבוע על דברי הר"ן הללו... כיון שאינם די מפורשים, ועוד שאיננו מביא ראיות מן התלמוד", התחוקה לישראל א', עמ' 167. הרב גורן מצטט במאמרו את דברי הרשב"א שבקצרה מבטא רעיון מקביל לר"ן, גם את דבריו דוחה הרב הרצוג הראייה של הרשב"א אינה עולה יפה לפי פשט הגמרא "ועל כרחך שהרשב"א ז"ל לא כיוון כאן לראיה גמורה". שם, עמ' 167.

הקדוש, כלומר, זהו ענין סודי¹¹¹. "ומן ההכרח לפרש כמו שפירשתי בדעת הר"ן על פי דברי עצמו, שזהו ענין של קיום הענין האלוקי לדון בדין התורה אף על פי שאין בזה דבר מעשי. - אבל כמה זה קשה!"¹¹². הרב הרצוג מתנגד לכך היות ולדעתו משפטי התורה הינם ביסודי של דבר מערכת משפטית ארצית של ממש: "ומן ההכרח לפי עניות דעתי כמו שאמרתי, הוא להניח שהמשפט הקבוע הוא משפט התורה"¹¹³.

הרב הרצוג נאלץ כמובן להודות בטיעון הבסיסי, המצביע על כך שדיני העונשין שבתורה, אינם יכולים לשמש כמערכת משפטית שתרתיע את הגנבים או את הרוצחים, אך הרב הרצוג אינו רואה בכך הכרח לסטות מתפישתו לפיה הכוונה הראשונה של דיני העונשין שבתורה אינה אלא לשמש כמערכת משפטית של ממש.

הרב הרצוג מסביר כי מטבעה של מערכת המשפט שאינה יציבה, היות והיא חייבת להתאים עצמה באופן שוטף למאורעות ולצרכי הזמן, ואשר על כן כלל לא ניתן לקבוע מערכת של חוקי עונשין שתהיה יציבה ונכונה לכל זמן. התורה הכירה בצורך התמידי הזה, ואשר על כן היא הנחתה את הדיינים לפעול בהתאם לצרכי הזמן המשתנים.

דיני העונשין שבתורה מכוונים לשמש כמערכת משפט המסדירה את החיים הציבוריים, ואולם זוהי המערכת המתאימה לצרכיה השוטפים של אומה הניצבת במעמד רוחני מוסרי נעלה. כאשר האומה עומדת במעמד אידיאלי זה, הפשע הינו תופעה שולית, ומערכת המשפט עוסקת בצדק המוחלט ואינה צריכה להתחשב באופן נרחב בצורך להרתיע. "המשפט הקבוע הוא משפט התורה, ואף על פי שברוב המקרים יצא הנאשם פטור, הפשעים לא היו שכיחים בישראל, ואכן כשיש צורך שעה, הבית דין בעצמם יכולים לענוש יתר על דין התורה"¹¹⁴.

מתוך ההכרה הברורה בכך שהעם איננו במעלה זו, וכי קיים צורך מתמיד בשינויים בהתאם לצרכי הזמן ומקום, התורה מורה לדיינים להשתמש בשיקול דעתם ולהטיל עונשים נוספים כפי שהדבר נצרך. לדעת הרב הרצוג, סמכות הדיינים להכות ולהעניש 'שלא מן הדין', אינה סמכות הניתנת בידם למקרי

¹¹¹ התחוקה לישראל ב', עמ' 78.

¹¹² התחוקה לישראל א', עמ' 167.

¹¹³ התחוקה לישראל ב', עמ' 78.

¹¹⁴ התחוקה לישראל, שם. ועוד שם, "כשהדור מתוקן אין צורך בזה, ולא איכפת לנו אם זה הפושע, שלפי שיקול דעתנו רצח נפש, יפטר בפסק הסנהדרין... שם עמ' 80.

חירום בודדים - מדובר ביסוד מרכזי ביותר להבנת המערכת התורנית כולה. לפי דבריו, המערכת המשפטית התורנית פועלת באופן שוטף על פי סמכות זו של הדיינים - היות וה'דין' לא נאמר אלא מתוך התייחסות למצב אידיאלי עתידי: "והיינו שבכלל תפקידם המיוחד של חכמי התורה הוא להעניש לצורך שעה שלא מדין התורה הגמור"¹¹⁵. תכליתה המרכזית של המשפט התורני היא אכן השמירה על היציבות החברתית, ואין לראותה כמעשה מצוה מנותק מהמציאות, וממילא אין כל מקום למערכת נוספת שתפעל למטרה זו¹¹⁶.

מהי אם כן מקומו של המלך? - הרב הרצוג מסביר כי המלך מתערב לצורך השעה בטיפול בפשעים שבין אדם לחבירו ורציחה בראשם, ומכיוון שהטיפול בעניינים אלו מצריך כוח רב במיוחד, המלך ממונה על כך¹¹⁷.

כאמור התנגדותו של הרב הרצוג היא התנגדות עקרונית לרעיון היסודי המבוטאת בשיטה לפיה משפט התורה אינה משפט אזרחי האמור לסדר את יחסי החברה אלא מעשה דתי ריטואלי בלבד. כך מדמה הרב הרצוג את משפטי התורה על פי הר"ן, למעשה קידוש החודש הנעשה ללא כל סיבה "וכשם שמצוה לקדש על פי הראיה אף על פי שברור, מתוך החשבון האסטרונומי, שיתחדש החודש בזמנו ואין בזה ספק כלל, כך מצוה לדון את הנאשם תחילה לפני בית דין של התורה אף על פי שברור מעיקרא שלא יצא חייב בדין התורה"¹¹⁸.

¹¹⁵ התחוקה לישראל, שם.

¹¹⁶ התחוקה לישראל ב', עמ' 169. עיין בדבריו שם, כי המצב הזה כבר התקיים בימי הבית השני, וזה עניינם של 'דייני הגזירות' שישבו אז בירושלים.

¹¹⁷ הכפילות הנמצאת בשיטתו של הר"ן, המחייבת לפי הבנת הרב הרצוג להבין כי משפט התורה היא 'מעשה מצווה' יסודי ו'לא מעשי', היא המפריעה לו ועל כן הוא מדגיש כי כאשר צריכים למלך שישמש בסמכותו לדון לפי הנצרך לאותה שעה הדבר אינו נתון כלל לסמכות בתי הדין אלא לסמכותו הבלעדית של המלך ו'היה אפשר להביא תיכף למלך כשהיה צורך בדבר... ובה כנראה אנו יוצאים מן הסבך', התחוקה לישראל שם, עמ' 79. הרב הרצוג מעלה על הדעת גם כיווני הסבר אחרים לכך שסמכות זו מצויה ביד המלך ולא ביד בית הדין עצמם. כך למשל הוא מעלה את הרעיון כי הצורך להעניק סמכויות כפולות לדיינים ולמלך משום שייתכן ומטבעם יש להם נקודות מבט שונות, ואשר על כן חשוב שסמכות שכזו תהיה מסורה בידי המלך: "ואפשר להסביר כי המלך מעיקרי תפקידו לשמור ולשקוד על המצב המוסרי במדינה כולה, ונאמר מלך במשפט יעמיד ארץ, והוא עלול להיות יותר בקי ברקע זה מהבית דין שהם גדולי התורה וטרודים בעיון התורה "בגירסא טרידי" - התחוקה לישראל א', עמ' 172.

¹¹⁸ התחוקה לישראל ב', עמ' 78.

היה מקום לחשוב כי יש לקשר את ההבדל שבין דיעותיהם של הרבנים הרצוג ומרגליות, להבדלים בתפישת התורה שבין העולם המתנגדי, לבין עולם החסידות והקבלה שאליהם קשור הרב מרגליות. הבדל זה בהשתייכות החברתית אידיאולוגית יכול ויש בה בכדי להסביר את הבדלי הגישה אל התורה ככלל, וממילא את ההבדל בין התפישה הרציונלית הרואה במשפט התורה מערכת משפטית ארצית, לעומת ההסתכלות המוכנה לראות במשפט התורה מעשה מצווה מחוסר תועלת מעשית, שאינו נועד להחליף את הצורך במערכת משפטית ארצית. לחילופין היה ניתן לחשוב כי הרב הרצוג כפוסק הלכה, נשאר נאמן למקורות ההלכה המקובלים, ואילו הרב מרגליות מרשה לעצמו חופשיות גדולה יותר בבחירת המקורות.¹¹⁹

ואולם הנסיון לתלות את מוכנותו של הרב מרגליות לקבל את רעיון מערכות המשפט המקבילות לעומת התנגדותו של הרב הרצוג על רקע ההבדלים הללו שביניהם - אינה נראית כמספיקה. זאת משום, שכפי שהזכרנו, הרב הרצוג חולק בבת אחת, ובתקיפות שווה אף על הצעה דומה לזו של הרבמגליות שהוצעה על ידי אישיות שונה בהרבה מזו של הרב מרגליות - הרב חיים עוזר גרודז'ינסקי.

דבריו של ר' חיים עוזר גרודז'ינסקי

הרב הרצוג כותב כי הוא פנה אל ר' חיים עוזר גרודז'ינסקי, מי שנחשב לראש המשיבים באותם הימים, בשאלה כיצד אפשר יהיה להתגבר על הבעיה של פסולי העדות במדינה העתידה לקום. ר' חיים עוזר ענה לו במכתב תשובה קצר, כי הכשרתם של פסולי העדות יתאפשר מכוח דבריו של הר"ן בדרשותיו¹²⁰. על כך כותב הרב הרצוג "ואני נשארתי בדעתי שלא ייתכן שבמסגרת של חוקי התורה נקבע מקום לשתי סמכויות מקבילות, וצריך לבסס על יסודות אחרים"¹²¹.

¹¹⁹ ראוי להביא כאן דברים שכתב אשר כהן בהקשר דומה: "הגישור על הפערים... קל יחסית לאלו העוסקים בנושא באופן כללי, מופשט ובלתי מחייב במישור המעשי. קשה הרבה יותר היא מלאכתם של הרבנים הנדרשים לממד ההלכתי של הנושא... טיעון הלכתי מחייב התבססות על מקורות מקובלים ודיון על דרך המשא ומתן ההלכתי המקובל". מתוך, 'הטלית והדגל', עמ' 35.

¹²⁰ "אחרי יועידת פילי כשעמדנו אז לפני הצעת חלוקה וייסוד מדינה יהודית, העירוני במכתב אל הגאון מאור הגולה... על דבר עצות ודרכים להתגבר על הקשיים העומדים לפנינו בנוגע למינויים של אינם בני ברית... והוא ז"ל בתשובתו הפנה לדרשת הר"ן". התחוקה לישראל ב', עמ' 75.

¹²¹ התחוקה לישראל ב', עמ' 75. אך עיין שם בהערות העורך, המביא את מכתבו של ר' חיים עוזר, ונראה מלשון המכתב כי ר' חיים עוזר הפנה לדברי הר"ן בעיקר לעניין דיני העונשין של תורה, שאינם מספיקים לתקנת המדינה. ויש להוסיף כי נשאלה שאלה זו מאת הרב חיים עוזר אף על ידי גיסו הרב אלחנן ווסרמן, ובאגרת תשובה אליו מרחיב הרב חיים עוזר מעט יותר כי לדעתו משפט התורה אינו מספיק להרתיע גנבים אנסים וכדומה ועל כן מוכרחים לאמץ משפט מלוכה או בית דין

אביעזר רביצקי, מציע כי יש להבין את המחלוקת הזו על רקע עמדותיהם השונות בענין הציונות, כאשר עמדתו הציונית של הרב הרצוג עומדת ביסוד התנגדותו לקבלת הצעתו של הרב גרודז'ינסקי. הרב גרודז'ינסקי שלא היה שותף למפעל הציוני, ראה בו פרויקט חילוני חסר כל ערך ומשמעות דתית, וממילא הוא אף לא ייחס משמעות דתית למדינה העתידה לקום מכוחם של הציונים החילונים. בעיניו, המדינה העתידה לקום לא תהיה מדינה יהודית של ממש, ומכיוון שכך, הסתכלותו על הענין היתה מנקודת מבט פרגמטית לחלוטין, כאשר נגד עיניו עמדה התועלת המעשית שתצמח מההפרדה הברורה בין משפט התורה לבין משפט המדינה.

הרב הרצוג לעומתו, בראיתו הציונית, הושפע מהתקווה כי המדינה תמלא אחר החזון הנבואי של 'ואשיבה שופטיך כבראשונה', התרחק מהצעתו של הרב גרודז'ינסקי, היות והוא הבין כי למעשה יישום ההצעה הזו יוביל לקביעת חייץ עמוק שיפריד בין משפט התורה לבין משפט המדינה¹²².

השערתו של רביצקי אינה מסוגלת כמובן להסביר מדוע הרב מרגליות תמך בעמדה זהה לזו של הרב גרודז'ינסקי, וזאת דוקא מתוך עמדה ציונית נלהבת¹²³. כפי שהערנו כבר מקודם, יש להבין את עיקר התנגדותו של הרב הרצוג דווקא על רקע ההשלכה שיש למודל הזה על משמעותם ועניינם של משפטי התורה, והתנגדותו של הרב הרצוג היתה בעיקר מפאת ראייתו הרציונלית של מטרת ותכלית משפטי התורה. ובמקום אחר בו חוזר הרב הרצוג על הדברים הללו הוא כותב: "ואי אפשר לומר... שלפי משפט התורה יהרס המעמד המדיני שלא תהא אימת המשפט מוטלת על עושי עוול לרוב העבירות שקבעה תורה בדיני נפשות, וחס וחלילה לומר כך, שהרי כל התורה כולה מפני תקנת העולם"¹²⁴.

המכים בהוראת שעה וכדומה – אגרת המופיעה בקובץ איגרותיו חלק ב' שער ארץ ישראל, וכלל לא ברור שהרב גרודז'ינסקי ראה בכך פתרון לבעית פסולי העדות באופן כללי.

¹²² א' רביצקי, חירות על הלוחות, עם עובד, תל אביב, 1999. עמ' 52. כפי שכתבנו בגוף הדברים, הענין תלוי בשאלת אופיו של ההלכה כמערכת משפט – להבנת הרב חיים עוזר על בסיס תיאולוגית תורה לשמה מבית מדרשו של ר' חיים מוולוז'ין ההלכה היא מערכת אלוקית שאינה מכוונת בראש ובראשונה לשמירה על חברה תקינה - ועל כן סביר להניח כי תידרש השלמה מכיוון ארצי מדיני. הרב הרצוג דוחה זאת משום שבעיניו המשפט העברי הוא מערכת משפטית חברתית של ממש. את העובדה כי מערכת זו אינה מספקת מענה ריאלי, הוא מסביר במצבה של החברה שהינה מושחתת ואינה מתאימה עוד לחוקי התורה. – כלומר דווקא התפישת של משפט התורה כמייצגת את הגאון המשפטי הלאומי אינה מאפשרת לו לזנוח אותה ולבחור משפטים אחרים על פניה.

¹²³ במאמריהם של הרב גורן והרב נריה עם קום המדינה, אף הם מזכירים את דברי הר"ן - ושוב נקודת מבטם היתה ציונית למהדרין, עיין בהתחוקה לישראל א', נספח ג'.

¹²⁴ התחוקה לישראל ג', עמ' 305.

המחלוקת משקפת אם כן, הבדלים בהשקפת עולם ביחס לתורה, ובהנחות יסוד בדבר תכליתיה ומקומה של ההלכה בחיים הציבוריים.

בדברי הר"ן פגשנו בגישה לפיה הצורך לשמור על הסדר המדיני הינו צורך אנושי חשוב ויסודי - ואולם דבר אין לו עם ציווי ומשפטי התורה. התורה האלוקית עניינה רוחני שמימי - ואינה מכוונת לתכליות ארציות ריאליות. משפטי התורה אינם מכוונים כלל להסדרת המציאות החברתית - זאת עושה המלך על פי הנצרך לפי דעתו כאשר ההגבלה היחידה המוטלת עליו היא שלא יפעל באופן המנוגד לרוחה של תורה. המסקנה המתקבלת מהשוואת משפטי התורה לדיני הקרבנות, הוא כי מדובר במערכת דתית הנטולה כל תכלית אנושית שערכו וענינו מתמצה בכך שעל ידי השמירה על הדינים מקיים וממלא האדם אחר רצון האלוקים, ואם כן דיני התורה מוצאים מכלל התייחסות מיוסדת על ההגיון והסברא האנושיים.

הבנה א-רציונלית זו, הינה ניגוד גמור לגישה הטבעית רציונלית המבוטאת בתורת הרמב"ם, אשר אתה הסכים הרב הרצוג בכל כוחו¹²⁵.

¹²⁵ תפישה רציונלית זו של משפטי התורה, באה לידי ביטוי בכך שהרב הרצוג עורך השוואה בין המשפט העברי לבין שיטות משפט אחרות. ההנחה העומדת מאחורי עצם האפשרות לערוך השוואה מעין זו היא כי ביסודו של דבר דרכי משפט מתמודדים עם אותם הבעיות מתוך כוונה ותכלית דומה. כלומר, תורה שאינה רק בשמים אלא היא בעלת תכלית חברתית בכאן ועכשיו - עיין במבוא לספרו האנגלי The Main Institutions, ובעיקר בעמ' 17 שם, בו הוא מתאר כי תקוותו כי ספר זה ישמש לגלות לעולם כולו את החכמה - הרציונלית והארצית - ד העצומה הטמונה במשפטי התורה. עיין מאמרו של הנשקה: ד' הנשקה, על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם, סיני, כרך צב' חוברת ה-ו, תשמ"ג, רכח-רלט. "בזה אפוא נחלקו הרמב"ם ומשיגיו: הרמב"ם הבין את התורה כמערכת חוקים, שמבחינה זו שאנו עסוקים בה אינה שונה מכל מערכת משפט אנושית אחרת. התורה ניתנה לישראל בתוך מציאות מסוימת ובכפוף לנתונה. ככלל מערכת חוקים אחרת דיני התורה חלים על גבי המציאות הקיימת ולאחר התחשבות בה, ואין בין תורת ה' לתורות אחרות "אלא" מקורה האלוקי בלבד. שוני זה מבדיל, כמובן, באופן מכריע בין התורה לשאר משפטי בני אדם מבחינות רבות, אך לא מבחינת מהותה של התורה כמערכת חוק, שניתנה אל תוך המציאות הקיימת וביחס אליה. דיברה תורה כלשון בני אדם, אף מבחינת היחס שבין החוק למציאות... לא כן שיטת מתנגדיו של הרמב"ם. (-המייצגים את הגישה המקובלת בספרות ההלכה) לדידם תפישת התורה כשיטת הרמב"ם תפישה מצמצמת היא. תורה הגנוזה תתקע"ד דור קודם שנברא העולם, היא לא רק מערכת החוק שנמסרה אל תוך העולם הנתון מכבר... אינה החוק שחל על המציאות ועל בסיס נתונה, אלא היא עצמה מציאות כשלעצמה... סוף דבר: להרמב"ם התורה בעלת משמעות מוגדרת ומסוימת בתוך עולמנו, ואילו אליבא דמשיגיו התורה היא מציאות מוחלטת, שאין להגבילה כחלק מן העולם ואינה יחסית לשום מציאות שחוצה לה" - הנשקה שם עמ' רלח-רלט'.

הרב הרצוג דוחה את האפשרות הזו מכל וכל, לדעתו התורה אמורה להיות 'תורת חיים' - התורה ניתנה לבני אדם, ועניינה לתת לאדם הדרכה מעשית לכאן ועכשיו. לדעתו, הצגת התורה כמי שמתאימה לעולמות רוחניים ואינה מתייחסת לעולם הריאלי, זוהי תיאור המבזה ומשפיל את התורה. על אף שהר"ן מציג תפישה זו כמי שיש בה משום האדרת כבודה של תורה, לדעת הרב הרצוג נהפוך הוא - תיאור זה המנטרל את דיני התורה מכל משמעות מעשית - משפיל את כבודה. הרב הרצוג מסכים כי המערכת הדינית זקוקה לתיקונים בבחינת הוראת שעה, ואולם צורך זה מובנה בכל מערכת משפט, ואשר על כן יש להבין כי ההתייחסות לצורך זה הינה חלק אינטגרלי מן המערכת התורנית הנורמטיבית. הטיפול בצרכים המשתנים והמתחדשים מסור לסמכותו הבלעדית של הדיין התורני - הוא ולא אחר.

בדברים הללו אנו חוזרים לשאלת היחס שבין העולם הגשמי והרוחני, שנגענו בו מקודם: לדעת הר"ן (-) על פי הבנתו של הרב הרצוג את דבריו), תפארתה של התורה בכך שעוסקת בעולמות הרוחניים האידיאליים, ואינה 'מלכלכת ידיה' בעיסוק בעולם המעשי. הרב הרצוג משקף את הדעה ההפוכה: התמקדותו של האדם אינו בספירות העליונות, אלא בעולם הזה, ועליו להשקיע את עצמו בנסיון לתקן את העולם על שלל בעיותיו וחסרונותיו. התנגדותו של הרב הרצוג להצעת הר"ן נובעת מתפישה יסודית בדבר תכליתה של התורה המכוונת להנהגתם והסדרתם של חיי העולם הזה, ולדעתו אין באמירה הזו משום הפחתת חשיבותה של התורה.

המחשבה ההפוכה לזו של הרב הרצוג, תימצא בדעה הסבורה כי המשימה העיקרית המוטלת על האדם זהו הנסיון להשתחרר מדרישות הגוף ולשכוח עד כמה שניתן מקיומינו הזמני, על ידי השקיעה בתורה והדבקות בנצח.

דחינו מקודם את השערתו של רביצקי, שקישר בין שאיפתו של הרב הרצוג לראות במילוי החזון של 'ואשיבה שופטיך כבראשונה', לדחייתו את מודל מערכו המשפט המקבילית - ועם זאת, יש להודות על קשר יסודי בין הדברים. היסוד המשותף הוא התפישה הרציונלית העומדת בבסיס העמדות הללו: כשם שהרב הרצוג רואה את משפטי התורה כבעלי יסוד ומטרה ארצית ריאלית - ולא שמימית מצוותית, כך גם ניתן לראות מאפיין זה עצמו במכלול תפישתו את החזון הנבואי - אף כאן בא לידי ביטוי המבט הרציונלי ריאלי - הדגש על עבודת האדמה ההתיישבות והשתדלנות המדינית. היות והרב הרצוג סבור כי האידיאל הוא ההתעסקות בעולם הזה על שלל ביטוייו כך גם ראיית הגאולה שלו אינה

מתרחקת מהעולם הזה אלא חזונו הוא עולם מתוקן מבלי שיעבוד מלכויות לא עולם חדש ואחר לחלוטין. הבחינה הדתית בחזון הגאולה הוא באימוץ המשפט התורני על ידי המדינה.

מלחמת ישראל ומלך ישראל במציאות הריאלית

נדמה כי ניתן למצוא את השפעותיה של הגישה הרציונלית-ארצית הזו למשפטי התורה, גם בהקשרים הלכתיים נוספים.

אחת מההגדרות ההלכתיות למלחמת המצוה, היא כי מלחמה זו תוכרז על ידי מלך. האם פירושו של דבר כי לא ייתכן כיום מציאות של מלחמת מצוה? נדמה שהתשובה שתניתן לשאלה זו, קשורה שוב לאופן בו מבינים את מהותה של התורה.

הזכרנו את התפישה העולה מדברי הר"ן לפיה משפטי התורה האלווקיים לא נועדו לשמור על הסדר המדיני, והמוקד בהם אינו אלא בענין הרוחני שמימי. כפי שהסברנו, טיעון זה מוליך למסקנה המתבקשת כי אין יסוד להניח כי הדינים יובנו בכח כלי ההגיון והסברא האנושיים – וטבעי להניח פעמים רבות כי יסודם במעין 'גזירה היא מלפני'. על פי הלך מחשבה זה, סביר להניח כי אם קיימת דרישה הלכתית למלך ישראל - אזי באמת לא תיתכן מלחמת מצוה כיום.

ראינו לפני כן, כי הרב הרצוג דוחה תפישה זו וסבור כי ההתעסקות בעולם הזה על שלל ביטוייו והנסיון לנקות אותו מפגמיו זהו עיקרה של תורה.

ברור כי מתוך נקודת מבט זו, יש לקבל את הסברא כי המלך הוא נציג דעת העם ותו לא. המלך אינו אלא ביטוי אחד אפשרי לצורת השלטון, ודרישת התורה היא כי השלטון הרשמי יכריז על היציאה למלחמה. ואולם, אין יסוד להניח כי התורה דורשת במפגיע כי העם יבחר תמיד בצורת שלטון מלוכני, דיבר הכתוב בהווה, ומהנאמר ביחס למלך יש ללמוד כי יש בכח השלטון להוציא העם למלחמה. ובאמת הרב הרצוג סומך את ידיו בענין זה על מה שכתב קודמו הרב קוק, ולפיו סמכות הציבור, כולו או רובו, כסמכותו של המלך: "והרי גיוס זה הוכרז מטעם הרוב הגדול של הישוב בארץ ישראל שהוא בבחינת כל קהל ישראל"¹²⁶.

¹²⁶ זו היא גם צורת המחשבה אשר מתוכה ניגש הרב הרצוג להסביר את ההבדל הדיני שבין היציאה למלחמת הרשות והמצוה. הסכמתם של הסנהדרין נחשבת לתנאי ליציאה למלחמת הרשות, ולא למלחמת המצוה - מדוע? הרב הרצוג מסביר כי הוויתור על הדרישה הזו במלחמת המצוה היא מתוך חשבון ושיקול ארצי פרגמטי: "כדי למנוע שהייה בזה שאם יציעו הענין לפני הסנהדרין, יש חשש של שהייה בדיונים, ובין כך וכך תסתכן האומה... ועל כן נמסר הדבר למלך שיחליט במהירות, וכמובן מפני שהוא מיוחד לתפקיד זה לשמור על עניני המדינה ויש לסמוך עליו שיחליט כראוי בישיבה אחת עם

על פי מגמה זו, המלך אינו נתפס כמינוי אלוקי השואב את סמכותו ישירות מהשמים - אלא כמי שסמכות שלטונו נובעת מהעם. והבנה זו היא המפרנסת את המסקנה כי בכח העם לעשות את כל מה שבכחו של מלך: "לא גרע כחם של הממנים כולם יחד מכח מי שנתמנה על ידם" (עמ' תקכ').

מכאן אפשר להציע, כי על אף שהרב קוק אכן הקדים את הרב הרצוג בעצם הרעיון, הרי שביישומו המעשי בידי הרב הרצוג יש בהחלט מן החידוש. זאת משום, שיש מקום להבין כי 'העם' הממנים אינם אלא עם של יהודים שומרי תורה ומצוות - 'בעושה מעשה עמך', ואילו הרב הרצוג מיישם את הדברים בשלימות על היישוב בארץ ישראל - יישוב שברובו ובהנהגתו אינם כאלו. תפישה זו שאינה מבדילה ואינה יוצרת הבחנה בין ציבור די לציבור חילוני - ורואה בהם את 'עם ישראל' באופן המלא ביותר של המלה, באה לידי ביטוי אף בדבריו ביחס לאפשרות להתייחס לחוקי הכנסת כאל תקנת קהל הנידונית בהרחבה בספרו על התחוקה¹²⁷.

כך גם, 'מלחמות ישראל' אינם מציאות דתית ורוחנית אלא מציאות פיזית ארצית - צה"ל הנלחם מול הערבים זוהי מלחמת המצווה עליה מדובר בגמרא ובפוסקים - היא ולא אחר! ההשוואה בין מלחמתם של צה"ל ל'מלחמות ישראל' בעבר, מחייבת לכאורה התייחסות והסתכלות המשווה בין ההווה לעבר ורואה בהם עניינים דומים. אם כן, יש להבין מהדברים כי אף מלחמות ישראל בתנ"ך היו בעלי אופי ארצי, ואין לעשות להם אידיאליזציה רוחנית מיסטית - אידיאליזציה שכזו למעשה אינה אלא הפחתת ערכם.

נתייחס בהמשך, בדיון שיוקדש לשאלת המקורות אותם ראוי לקחת בחשבון בדיון ההלכתי, לביקורת נוספת של הרב הרצוג אותה הוא מפנה בייחוד כנגד דבריו של הרב מרגליות על רקע זה. כפי שנרחיב שם, הרב הרצוג מבקר את הרב מרגליות על השימוש במתודה הלכתית לא ראויה.

שר הצבא ושר המלחמה... (תחוקה לישראל, עמ' תקכג). - אין כאן כל שיקול מיסטי או רוחני אלא נסיון פרגמטי לנהל נכונה את ענייני הכלל. ומובן כי מכאן קצרה מאד הדרך למסקנה האפשרית כי אולי אף מלחמת הרשות תיתכן מבלעדו הסנהדרין - (עיין בדבריו שם, עמ' תקכ').

¹²⁷ כוונתנו היא כי 'עם ישראל' נתפס כבעל משמעות לאומית. ואמנם, אפשר להגיע למסקנה דומה גם מתוך הדגשת סגולת ישראל' ששותפים לה דתיים וחילוניים במדה שווה.

7. חיוניותה של המדינה לאחר השואה

מהעיון בקישור העז שעשה הרב הרצוג בין השואה לבין הצורך במדינה יהודית, מתבררת טיבה של תפישתו הציונית. פרשה זו אף תספק אותנו בביטוי נוסף לתפישה הריאלית רציונלית של הרב הרצוג אשר מצויה בצורה חזקה בהתייחסותו ותגובתו לשואה.

הרב הרצוג מדגיש במקומות שונים את חשיבותה של מדינת ישראל על רקע מאורעות השואה. הרב הרצוג מעריך את המדינה על ההגנה שהיא מעניקה, ועל כך שהיא מטיבה את מצבם של ישראל בין האומות, וזאת בהתייחס לנוראות השואה - ובעיקר לעובדה כי במשך שנות השואה לא היה לעם ישראל מקום מבטחים אליו יכלו להימלט והציל נפשם. מהעיון בדברים הללו, נוכל ללמוד על תפישתו הציונית, הרואה את ערכה של המדינה במה שהיא מטיבה את מצבם החומרי והגשמי של ישראל במציאות של כאן ועכשיו. זו אינה ציונות גאולית, המעמידה את חשיבותה של המדינה על כך שהינה חלק מתהליך הגאולה, מתוך הדגשת הפוטנציאל הגאולי העתידי הטמון בה.

תודעת השואה כשיקול הלכתי במלחמת תש"ח בפסיקת הרב הרצוג

השואה על כל נוראותיה השאירה רושם כבד במיוחד על הרב הרצוג, בהשוואה ליתר רבני דורו. מתוך מכלול פעילויותיו הציבוריות של הרב הרצוג, מה שנקשר בשמו באופן החזק ביותר, בתודעה הכללית, אלו מסעות ההצלה שערך לאירופה מיד לאחר השואה. ייתכן ורשמי המסעות הללו, בהם הכיר הרב הרצוג מקרוב את הניצולים במחנות העקורים במרחבי אירופה, הם אשר גרמו לו להבין כי מדובר בשעת משבר איומה. נדמה, כי ניתן למצוא בכתביו ההלכתיים, עדות לרושם העז שהותירו עליו המסעות הללו. ההיכרות והמפגש עם שרידים ופליטי השואה, וההכרה מקרוב של מצבם החומרי והנפשי, חיזקה אצל הרב הרצוג את המחשבה כי גם לאחר סיומה של השואה הרי שעדיין המשבר נמשך, והמצב עלול להידרדר לאסון רוחני. משבר אמוני חריף פקד חלק גדול מן הניצולים, והסכנה היתה כי אלו שניצלו מן ההשמדה הפיזית, עלולים כעת להיתפש לשמד רוחני - לעזוב את הדת, ולהתבולל. להערכתו של הרב הרצוג לא היה מדובר 'רק' בבעייתם ה'פרטית' של אותם אלפים שהוא פגש באירופה, הסכנה הקיפה את העם היהודי כולו, העלול להיכנס למשבר עצום, שממנו לא יוכל להתאושש.

בצומת ההיסטורית הזו, הקמת מדינת ישראל, זהו הדבר היחיד שיכול להפיח חזרה ללבבות רוח חדשה של תקווה ושל אמונה.

הרב הרצוג חש - מעל ומעבר לתחושותיהם של יתר רבני דורו - בדחיפות השעה. תחושתו היתה כי מדובר היה בשעת חירום - כאשר גורלו ועתידו של העם היהודי ושל היהדות עצמה נתונים על כף

המאזניים. הרב הרצוג הבין כי היהדות כולה בסכנה, ולפי דעתו המאבק על עתיד היהדות עלול להיות מוכרע - אם לשבט או לחסד - על פי המאורעות בארץ ישראל - על פי תוצאות המאבק לשיחורורה של הארץ ולתקומתה של המדינה היהודית העצמאית.

גמלה בלבו ההכרה כי בעקבות השואה ובצלה, היהדות כולה נמצאת במצב של סכנת קיום, וכי הדבר היחיד שיכול להוות משקל נגד לייאוש ולתחושת הקיום חסר התוחלת של ניצולי השואה, הינו הקמת המדינה היהודית. הרב הרצוג פחד כי אם המאבק ייגמר בכישלון אזי ייתכן ואבדה תקוותה של היהדות. וכך לשונו :

נגמר בדעתי שמדינת ישראל תורך הכרחי חיוני היא, ולא רק מנקודת הראות של הצלת נפשות מאות אלפי אחינו שרידי התופת באירופה... בלבי נקבעה הדעה שזהו דבר שהיהדות עצמה מהבחינה הפנימית, זקוקה אליו במאד מאד, היה ברור לי כשמש בצהרים שהשואה האיומה שהשמידה את רוב האומה על גאוניה, רוב רבניה צדיקה חסידיה, חכמיה וסופריה, משורריה ועסקניה, גרמה תזוזה ביסודות האמונה הטמונים עמוק עמוק בלב המוני בית ישראל בעולם כולו. ופחדתי פחד, שאם השחר שהתחיל לעלות בארץ האבות והנביאים יתעלם ויסתתר, ח"ו, לזמן ארוך, תהיינה התוצאות מרות מאד עד כדי לסכן את עצם קיום היהדות על כל פנים בגולה"¹²⁸.

הכל הרגישו כי קיים רציפות היסטורית וכי דבר מה מקשר בין שנות השואה לשנות התקומה – אך הרב הרצוג שראה בעיניו את השבר הנורא של היהדות, ועוד יותר מכך בעיני רוחו, את השבר הצפוי לבוא – ייחס למדינה את התפקיד ההיסטורי של הצלתה של היהדות מכליון. אל ההערכה ההיסטורית הזו של המציאות, נוספה גם תירגום הלכתי מעשי. בתור איש הלכה אשר צריך להחיל את הגדרים ההלכתיים המתאימים למציאות שלפניו, קבע הרב הרצוג כי בנסיבות ההיסטוריות הנתונות, יש להתייחס אל מלחמת תש"ח כאל מלחמה על עצם קיומה של היהדות, מצב של פיקוח נפש ומלחמת קיום של האמונה היהודית. התחושה כי מדובר בעת לעשות לה', תורגמה על ידו למסקנה המעשית, כי מתבקשת תגובה של 'הפרו תורתך' - כלומר יש לעשות הכל להצלחת המאבק כך - אין מקום להימנע מכל דבר חיוני משיקולים של הלכות שבת וכדומה.

¹²⁸ מן ההקדמה למאמרו: 'יא"ה הרצוג, גדרים בדין המלכות, בתוך: התורה והמדינה, ז' ח', תל אביב, תשט"ז, עמ ט'. (= התורה והמדינה, תשט"ז). ויש לציין כי מצויין שם כי דברים אלו נכתבו עוד בשנת תש"ח.

הביטוי לתחושה הזו, במסגרת דיוניו ההלכתיים ביחס למלחמת השחרור, נמצאת בהערכתו, כי עלולים להיות למלחמת תש"ח השלכות רחבות ביותר, משום שתקוות רבות כל כך תלויים בהצלחת המערכה. הרב הרצוג העריך, כי אם חלילה לא תקום מדינה, והערבים ינצחו בקרב תוך כדי השמדת אנשי היישוב, הרי שמכה קשה כזו, שיהיה בה משום ניתוץ מוחלט של כל התקוות זמן כה מועט לאחר השואה, תהיה בה משום מכת מוות לעתידה של היהדות בעולם כולו¹²⁹.

הענין מופיע באופן הבוטה ביותר במכתבו של הרב הרצוג אל הרב משולם ראטה. הרב הרצוג ביקש מהרב ראטה לעבור ולבקר את תשובתו לשאלות שהפנו אליו תנועת עזרא, ביחס למגבלות החלות על הלחימה בשבת. הרב ראטה מבקר את חלק מבניינו ההלכתי של הרב הרצוג, ובתשובה לביקורת זו, הרב הרצוג 'מגלה את הקלפים', ומבהיר כי מעל לכל החשבונות ההלכתיים מגדרי פיקוח נפש – ברור לו כי יש להחיל על הלחימה דין של פיקוח נפש של האומה כולה.

בתשובתו לתנועת עזרא, התייחס הרב הרצוג לשאלה האם מותר לכופ על הגיוס לצבא. הרב הרצוג ענה שאף אם אין רואים בלחימה גדר הלכתי של 'מלחמת מצוה' וסבורים שהיא אינה חורגת מעבר לגבולות המותרים משום פיקוח נפש, עדיין יש מקום לכופ ולחייב את הכל להשתתף בקיום מצווה גדולה זו של 'פיקוח נפש דרבים'¹³⁰. הרב ראטה מבקר את מסקנתו הלכתית של הרב הרצוג, בטענה שאם אין מגדירים את המלחמה כמלחמת מצוה, וסבורים כי הדיון ההלכתי הרלוונטי מצומצם לגדרי פיקוח נפש והצלת חיי אדם בלבד, אזי אין מקום בהלכה להכריח אחרים להילחם ולסכן בכך את עצמם על מנת להציל את הזולת. בתשובתו לדברי הביקורת, הרב הרצוג מבהיר את כוונת דבריו הראשונים - שבדבריו הוא התייחס לגדר מיוחד של פיקוח נפש - גדר של הצלת רבים, ולאחר הבהרת כוונתו מסיים הרב הרצוג במלים "ולדעתי הצלת הישוב במצב הנוכחי ובמסגרת ההיסטורית במסיבות

¹²⁹ אמנם אנו מעוניינים בהתייחסות ההלכתית של הרב הרצוג לנוכח השואה, אך ראוי לראות את הדברים הבאים שנאמרו על ידו במסגרת נאום מדיני שנשא בפני הוועידה האנגלו-אמריקאית. בשנת 1946 מיד לאחר שובו מאירופה, מביקור פליטי השואה במחנות העקורים. הקטע הבא לקוח מתוך העדות שנתן הרב הרצוג ביום 26.3.1946: "רבותי, הודאה בזכותנו לכונן את ביתנו הלאומי בארץ הקטנה הזו היא שאלת חיים או מוות בשבילנו. אין זו רק שאלה של קיבוץ אחינו המעונים, הנודדים בין גלי אפרם של שליש בני עמנו. רק ארץ זו יכולה לרפא את פצעי האנושים, רק לה כוח הקסמים להחיות את העצמות היבשות של שרידי טבח שאין לו דוגמא, כדי שיקומו כבחזונו של יחזקאל, ויחיו וישגו ויהיו מקור ברכה לעמם ולכל האדם. אבל בניינה של ציון - יש לו משמעות חיונית הרבה יותר מהמילטות האודים המוצלים מאש התופת הנאצית. מלבד הבחינה הנבואית והדתית יש בו כדי להחזיר לנורמאליות אחת ולתמיד את מעמדו של העם האחד, שהוא בן בלי בית ובן בלי ארץ עלי אדמות... זהו מעשה של תיקון עול היסטורי גדול מצד אומות העולם כלפי עם ישראל. פירושו: לחדש אחת ולתמיד את שווי המשקל הנפשי והרוחני של עמנו...".

¹³⁰ פסקים וכתבים, אורח חיים א', עמ' ריז'.

האלה, לא רק הצלת הישוב – אלא הצלת עם ישראל כולו, וגם הצלת היהדות כולה. וכלום אפשר להיות ספק בעיניי שחייבים להסתכן בשביל זה"¹³¹. ובתשובה נוספת בה כותב הרב הרצוג כי "לאחר השואה האיומה, כשכל תקות ישראל נקשרה בתחית ישראל בארץ קדשו, שכשהמוני ישראל יתיאשו לגמרי, תתמוטט הדת כולה, ודי למבין", ובהמשך שם מונה הרב הרצוג ארבעה סיבות לכך שלדעתו מדובר במלחמת מצוה של ממש, והסיבה השלישית היא: "שלא יבוא ישראל לידי יאוש ותגבר הריפורמה וההתבוללות, ודי לחכימא"¹³². וכך במקור שציטטנו ממנו לעיל ממשיך הרב הרצוג וכותב: "לפיכך נבשלה אצלי הכרה מוצקת שהמאמצים להצלחת מאבקינו ההירואי בארץ ישראל, היא דבר שנשמת האומה תלויה בה, ושאין זו רק מלחמה לעזרת ישראל מיד צר, (שהיא מלחמת מצוה בלי ספק), אלא יותר מזה, מלחמה להצלת נשמת האומה"¹³³.

הד לתחושתו זו, ניתן לראות אף לאחר מעשה, בהתייחסותו של הרב הרצוג לעניינה של יום העצמאות – וחשיבות יום זה בעיניו לדורות. בהסכמתו ל'תיקון יום העצמאות' שחיבר הרב משה נריה, כותב הרב הרצוג את הדברים הבאים בשנת תשט"ו – "דעתי היא שבנס זה שאירע לכלל ישראל – אף לאחינו שבחול" – שהורס כבוד ישראל בעיני העמים ושהפיה תקוה חדשה בלבם של ישראל בגולה אחרי השואה האיומה, ושמיילא הביא לידי חיזוק האמונה, ושהכין מקלט לאומה כולה עד שלא יבוא המשיח – אם ח"ו יארעו רדיפות לחלק מהאומה בכל מקום שהוא – הכל יודו שראוי לקבוע יום זכרון לחיזוק האמונה, שזוהי באמת אתחלתא דגאולה..."¹³⁴.

השואה כהמשך לרדיפות היהודים בכל הדורות

בדבריו על השואה, הרב הרצוג אינו מתייחס למאורעות כאל חריגה מיוחדת ממכלול חייה של עם ישראל בגלותו, ומשום כך הוא אינו רואה צורך להבין כי המדובר בתופעה המבשרת את עיקבתא דמשיחא "ייתי ולא אחמיניה" או את ביאת הגואל וכדומה. עניינו של הרב הרצוג הוא בכאן ועכשיו:

¹³¹ שם, עמ' רכד'.

¹³² שם, עמ' רל' ורלג'. ועוד שם: "וחוץ מזה הרי זה נוגע גם בקיום היהדות אצל רבבות אלפים מישראל בכל העולם, לאחר השואה האיומה, כשכל תקות ישראל נקשרה בתחית ישראל בארץ קדשו, כשהמוני ישראל יתיאשו לגמרי, תתמוטט הדת כולה ודי למבין"

¹³³ התורה והמדינה, תשט"ז, שם.

¹³⁴ מ' נריה, סדר התפילות ליום העצמאות, הסוכנות היהודית, ירושלים, תשל"ח. עמ' 7. ויש מקום לדייק בניסוח דבריו כי חיזוק האמונה הנובע מהקמת המדינה, הוא המבטא בצורה העמוקה ביותר את המימד הגאולי, מעל ומעבר לקיומה הפיזי של המדינה כשלעצמה.

בעשייה הריאלית שמטרתה לוודא כי הדברים לא יחזרו על עצמם, וכי התנאים שאיפשרו והחריפו את המצב ישונו: כדי להבטיח שהשואה הבאה לא תתרחש. נקודת מבטו היא ריאלית וקודרת, הוא אינו נותן לדמיונו להפליג אל תמונת העולם המושלם, הרחוק כל כך ממציאות החיים הריאלית. הוא אף אינו מתעסק בתיאולוגיה היסטורית: הוא אינו מנסה לשבץ את השואה למסגרת של תוכנית אלוהית היסטורית מקיפה, ואפילו אינו נזקק להסבר המאורעות כיציאה מגדר הטבע – כגזירה אלוהית חסרת פשר. - לדידו מדובר בתוצאה טבעית של שנאת ישראל.

הרב הרצוג סבור כי יש ללמוד את הלקחים המעשיים מהשואה, ולדעתו ישנו הכרח קיומי פרגמטי המחייב את הקמת מדינת ישראל. הזכרנו לפני כן את החובה להדוף את מתקפת הערבים היות ומפלת היישוב יכולה להוות מכת מחץ ליהדות העולמית כולה. דברים אלו נכתבו במהלך ימי הלחימה כנגד ההתקפה הערבית, ואולם עוד קודם לכן ראה הרב הרצוג קשר ישיר בין השואה ובין הצורך בהקמת המדינה.

ראינו את דעת הרב הרצוג ביחס לחשיבות הקמת המדינה כחיונית מבחינת התרומה הסגולית לרוח האומה בעולם כולו, אולם עוד קודם לכן דיבר הרב הרצוג על החשיבות שבהקמת המדינה אף מתוך ההתחשבות במישור הפיזי בלבד. הרב הרצוג סבר כי אחד מהלקחים היסודיים מהשואה הוא ההכרח להקים ארץ מקלט ליהודים נרדפים בעולם כולו. השואה אינו תופעה חריגה מבחינה היסטורית, ועל כן מדובר בדבר שיכול לחזור על עצמו¹³⁵.

במהלך ההתקפה הערבית סבר הרב הרצוג כי מפלת היישוב יכולה לגרור בעקבותיה אף סכנה פיזית ליהודים בעולם כולו, שכן הריגתם של יהודי הארץ יכולה לגרום לפרעות דומות ברחבי העולם כולו: "והשמדת היישוב ח"ו עלולה לגרום להשמדת כלל ישראל או רוב ישראל"¹³⁶. "השמדת היישוב עלולה לגרור אחריה תנועת השמדה ח"ו לעם ישראל בכל העולם"¹³⁷.

ועוד לפני כן במאמרו 'על הקמת המדינה קודם ביאת המשיח', עסק הרב הרצוג בצורך להקים מקום מקלט, כצורך הנובע מחשבון הלכתי של פיקוח נפש עתידי, בהיערכות לסכנה שאינה מוטלת כלל בספק

¹³⁵ נדמה כי ביטוי חריף לכך יש למצוא בדבריו ביחס ללחימה עם הערבים, כי אין לסמוך על ההומניות שלהם: "יוכבר למדנו מן הנסיון עד כמה אפשר לסמוך על ההומניות של הגויים, אפילו המתורבתים, ומכל שכן על ההומניות של בני הגזע הנלחם בנו, ודי לחכימא, שם, פסקים וכתבים, עמ' רל', - כלומר הרב הרצוג סבור אחרי הכל, כי העם הגרמני המתורבת לא הגיע כלל לשיא האכזריות שניתן 'לצפות' לה מאת הגויים, ויש ללמוד מהגרמנים במכל שכן למה שיהיו מוכנים לעולל לנו עמים אחרים מתורבתים פחות מהם.

¹³⁶ פסקים וכתבים שם, עמ' ריז'.

– ההתקפות העתידיה על היהודים אינם בגדר אפשרות רחוקה, אלא מציאות ממשית: "ועוד יש לדון שמלחמה זו היא גם בשביל העתיד, שאחרי הנסיונות המרים שלנו אנו יודעים שעלול שיבוא שוב, ח"ו לידי גזירת השמדה על איזה חלק מישראל בעולם. ואילו היתה ארץ ישראל פתוחה בימי ההשמדה שעשה אותו רשע ימ"ש, בישראל באירופה, היו כמה מאות אלפים ניצולים. ואף על פי שאין זה כבר עכשיו... אבל ספק אם ינסו להשמיד חלק מישראל, זה כבר ידענו מן הנסיון המר שהוא דבר העלול מאד וקרוב לודאי... ומחובתינו להכין מקום מקלט שלא ישוב המצב שהיה בימי שלטונו של אותו רשע ימ"ש שלא היה לאחינו מקום מקלט... וזה לדעתי בגדר קרוב להיות ויש בזה משום מצוות פיקוח נפש¹³⁸". והרב הרצוג חזר על הדברים הללו שוב כאחת מהסיבות בגללם ראה במלחמה כנגד הערבים מלחמת מצוה של ממש: "ד. לאחרי הנסיון המר האחרון מצד עם התרבות הכי גדול, מוכרח שיהא לנו מקום מקלט על כל צרה שלא תבוא, ומכיון שכך יש למאבק זה שלנו דין מלחמת מתוה ממש"¹³⁹.

סיכום: בהתייחסותו של הרב הרצוג לשואה אנו נפגשים שוב עם אותם המאפיינים שעמדנו עליהם עד עתה: התרחקותו ממחשבה משיחית ומיסטית בכלל – ולעומת זאת הדביקות בהשקפת עולם ארצית ריאלית ומעשית. אפיונים אלו, מובילים לכך שהשואה מחייבת בעינינו את המעשה הציוני לאומי שכן ישנו צורך להקים מקלט בפני הצרות שקרוב לוודאי שיהיו. השואה אינה האחרונה בפרעות ובצרות של עם ישראל. מעבר לכך מכיר הרב הרצוג בשבר הנורא הפוקד את עם ישראל כולו שאת כולם ניתן לראות כניצולי השואה מיואשים לחלוטין – מדינת ישראל יכולה להפיח בהם תקוה וגאווה, ולחילופין איבוד היישוב עלול להוביל להרס כללי לייאוש מוחלט להתבוללות ואף לפרעות¹⁴⁰. תפישתו הציונית הלאומית מושתתת אם כן על החשבון המעשי ריאלי, ואין כאן הדגשה כלל של יסודות גאוליים משיחיים – התקווה לביאת גואל קיימת תמיד – אך שוב התפישה השורשית היא כי המדובר הוא על הקמת מדינה 'קודם לביאת משיח'.

¹³⁷ פסקים וכתבים שם, עמ' רכ"ו.

¹³⁸ פסקים וכתבים, אורח חיים ב', עמ' תקכ"א-ב'.

¹³⁹ פסקים וכתבים, אורח חיים א', עמ' רל"ג. ועוד שם: "וגם נהיה הפקר, כי לא ישאר מקלט לישראל במקרה של רדיפות ר"ל העלויות להתפרץ בחוץ לארץ".

¹⁴⁰ כך למשל מציין הרב הרצוג כי חשש זה קיים "בפרט במדינות המזרח התיכון, שברור שכשישתלטו, ח"ו, הערבים על כל ארץ ישראל, יעשו אחיהם שמות באחינו שתחת ידם". פסקים וכתבים שם, עמ' תקכ"א.

פרק ג: הלכות מדינה של הרב הרצוג

1. הלכות המדינה של הרב הרצוג: מקורות הדיון – תלמוד ופוסקים או עיון היסטורי

בבחינת המקורות בהם מתעסק הפוסק, יש מקום לתת את הדעת לנקודות שונות מהם ניתן ללמוד על דרך פסיקתו. כך למשל, ניתן לדון במידת ההסתייגות בדברי הראשונים, ואף בפירוש ישיר של סוגיית הגמרא, לעומת פסיקה המסתמכת בעיקר על התקדים ההלכתי המצוי בספרי ההלכה מהדורות האחרונים. התמקדות בנקודות מעין אלו, מאפשרת לאפיין פוסקים בעלי מאפיינים שונים. ואולם בבירור השימוש במקורות, עולה שאלה המיוחדת בעיקר לנושא שלפנינו – העיון בשאלות ההלכתיות שנשאלו עם קום המדינה: האם טיבם המיוחד של השאלות מכריח את הפוסק לחפש את התשובה במקורות הלכתיים שונים מהרגיל?

הזכרנו כבר בתחילת הדברים, כי ישעיהו לייבוביץ עורר דיון ציבורי בשאלה זו, כאשר טען כי אין אפשרות לספק מענה לשאלות המתעוררות מתוך העיון במקורות המקובלים בידינו. לייבוביץ טען כי היות וההלכה שבידינו נתגבשה ונתהוותה בבבל - עת עם ישראל שהה בגלות כקהילה הנתונה לשלטון זר - על כן מוכרחים אנו לומר כי ספרות ההלכה שבידינו אינה מכילה את עקרונות ההלכה האמורים להנחות את האומה בהיותה שליטה על מדינתה. אין זה נכון להשליך מספרי ההלכה המקיפים ומתייחסים לחיי היהודי בגלות - חיים של נתין כפוף לשלטון זר - על המבוקש מאומה זו בשעה שהיא מוצאת עצמה ריבון במדינתה.

לייבוביץ הסיק מכך, כי המציאות החדשה מחייבת לנקוט במהלך של חקיקה הלכתית מחודשת. אליעזר גולדמן קיבל את הנחות היסוד של לייבוביץ בדבר ההבדלים המשמעותיים שבין הקיום כיחידים בשלטון זר, לבין ניהולה של מדינה – דבר המחייב השקפה אחרת על הדברים, ואולם הוא דוחה את מסקנתו של לייבוביץ. אמנם התלמוד הבבלי אינו עוסק במישרין בבעיותיה של מדינה עצמאית, ואולם ניתן להשתמש ביסודות ההלכתיים המצויים בדיונים ההלכתיים שבתלמוד, על מנת ללמוד מהם כיצד ליצור את הלכות המדינה. - אמנם דרך זו "יש בה הרבה מתכונות החקיקה" אולם שלא כהצעתו של לייבוביץ לחקיקה מחודשת, אין בהצעה זו משום פריצת דרך הפסיקה המקובלת והיא "נשארת בתחום המסורתי של 'דרכי הוראה'"¹⁴¹.

¹⁴¹ על כל הענין הזה, כולל תמצית דבריו של הרב נריה בענין, ראה א' גולדמן ההלכה והמדינה, עמ' 397-399. אשר כהן הקדיש פרק מיוחד לזיכורו הפומבי של לייבוביץ עם הרב משה נריה, עיין הטלית והדגל עמ' 137-155.

נדמה כי ניתן להצביע על מחלוקת מקבילה, לזו שבין שני הוגי הדעות הדתיים הללו, שהתגלעה בין הרבנים ופוסקי ההלכה.

בדיון בנושא משפט המלך, הערנו על כך שהרב הרצוג ביקר את צורתו של הדיון ההלכתי בדבריו של הרב מרגליות. הרב מרגליות מצהיר בפתח דבריו כי כוונתו לערוך 'מחקר' במקורות, במטרה לחשוף את תמונת המצב ההיסטורית של האופן בו פעלה מערכת המשפט בתקופת המלכים. הרב הרצוג מתנגד לכך מבחינה עקרונית מתודולוגית, לדעתו יש מקום להתעניין בשאלה ההיסטורית כדבר העומד בפני עצמו, אך אין לכך מקום במסגרת דיון הלכתי מעשי.

לדעת הרב הרצוג, הרב מרגליות התעסק יותר מדי במחקר היסטורי, בנסיון לברר מה היה, ונתן משקל עודף למקורות שאין להם סמכות הלכתית: "במחקר היסטורי אין לנו עסק וגם לא יועיל לנו. מצד ההלכה לא באים בחשבון אלא מקורות מוסמכים של משפט התורה, ועל פיהם אין יסוד להנחה זו של משפט כפול, או מקביל, של שתי סמכויות". על כן, ממקד הרב הרצוג את עיונו הוא, אך ורק במה שמופיע במקורות ההלכה הקלאסיים.

במבט ראשון נראה כי מדובר בהבדל בתפישת המערכת ההלכתית: האם מדובר במערכת בעלת גמישות המאפשרת גישה ישירה וחופשית למקורות הראשוניים, או שמא כבול הוא הפוסק להלוך בעקבות המקורות והפירושים שהתקבלו להלכה בדורות שקדמוהו.

הרב מרגליות נוהג בחופשיות הן ביחס לבחירת המקורות, והן ביחס לפרשנותם. - המקורות כולם פתוחים בפניו החל מהתנ"ך עובר בתלמוד וכו', והוא אינו מרגיש כפוף בהכרח לפרשנויות שנקבעו בדורות שלפניו.

לדעת הרב הרצוג לעומת זאת, החקירה היסטורית, שתגלה כיצד התנהלו העניינים בזמן המלכים אין השפעה על הדיון ההלכתי. הפסיקה הלכתית מתחשבת אך ורק במקורות ההלכה הקלאסיים (- גמרא וראשונים), ואין מקום לערב מקורות אחרים¹⁴². זוהי אמנם העמדה הקלאסית של פוסק הלכות, ואולם נדמה כי היינו מצפים לכך שאף הרב מרגליות ינקוט בעמדה דומה.

¹⁴² בהקשר לכך הרב הרצוג מציין את דברי האבני נזר, הסבור אף הוא כי שיטת הר"ן המיוחדת דחוייה כלאחר יד, ואיננה כי אם דרוש שנאמר בבית הכנסת, שאין להזכירה במסגרת דיון של הלכה למעשה - שו"ת אבני נזר יו"ד ח"ב סי' שיב' אות מז'. האבני נזר מביא מספר ראיות לדחות את דבריו של הר"ן, ולהראות כי המלכים שפטו לפי דיני התורה ולא במנותק מהם. כמו כן, כנגד טענת הר"ן כי המלכים טיפלו בנושאים שיש בהם עניין ציבורי, מתוך דאגתם לשמירת הסדר החברתי, טוען האבני נזר כי מצאנו באותה מידה, מקרים בהם המלכים שופטים ומתערבים במריבות אישיות שאין בהם השלכה ציבורית מיוחדת.

ואולם לאור הדברים בהם פתחנו, נראה כי יש להבין כי אין מדובר כאן במחלוקת מתודולוגית כללית הנוגעת לבירור בעיות הלכתיות ככלל, אלא במחלוקת המתגלה דווקא כאן בהקשר לבירורה של בעיה ספציפית זו.

אופיה המיוחד של השאלה, כזו הקשורה והנובעת מהמאורעות ההיסטוריים הגדולים של אותה תקופה, היא אשר מולידה את המחלוקת העקרונית הזו. ניתנות כאן למעשה שתי תשובות שונות, לשאלה האם ספרות ההלכה המקובלת, מסוגלת להעניק תשובה לנושאים המתעוררים לנוכח מציאותה של המדינה היהודית המתחדשת.

הרב מרגליות מרגיש כי המצב החדש של מדינה יהודית ריבונית, שונה באופן קיצוני מדברי ימיהם של חז"ל. לדידו המציאות החדשה מחזירה אותנו להלכות המלוכה, והיות ואין למצוא את ההלכות הללו בספרות ההלכתית המקובלת, ועל כן הוא נזקק לבירור ומחקר היסטורי לשחזר את ההלכות שהתקיימו בימים ההם. מתוך החזרה אל מה שהיה בזמן שלטון המלכים, נוכל ללמוד את היחס הנכון בין מדינה לתורה בימינו.

הרב הרצוג דוחה את המתודה הזו, – להבנתו, את ההלכה יש לברר ממקורותיה המוסמכים ותו לא. הוא אינו מקבל את הצורך לעיון מקורי שכזה, ודורש שהעניין כולו יילמד מתוך מקורות ההלכה המקובלים בידינו מדור דור.

נדמה כי יש לקשור בין המחלוקת הזו, לבין המשמעות הרוחני המיוחסת למאורעות. פירוש המאורעות מתוך ההתלהבות הצומחת מנקודת המבט המשיחית גאולית, מגדילה את הנטייה לראות במצב שנוצר, מצב חדש לחלוטין, המחייב גם חזרה לתורה אחרת – תורה שהתייחסה למציאות זו.

לעומת זאת, פרשנות מתונה יותר, תראה את המצב כהמשך ישיר למציאות הגלותית, ואף אם מדובר בהתפתחות לכיוון גאולה, עדיין ההתפתחות הינה טבעית ואין צורך ב'תורה חדשה'. אולי יש למצוא רמז להבחנה הזו בדבריו של הרב הרצוג, כי מאמרו של הרב מרגליות הוא "פרי ההתלהבות שהולידה הצהרת בלפור ואחריה מינויו של הרברט סמואל לפחת יהודה"¹⁴³. אפשר לראות בגישתו של הרב מרגליות את השאיפה לשינוי ולחידוש במסגרת ההלכה שיקביל לסימני הגאולה ולחידושים בעולם

¹⁴³ התחוקה לישראל ב', עמ' תקכג. הרב מרגליות הקדיש את קובץ המאמרים 'קוי אור', לכבודו של ה'נשיא' הרברט סמואל.

מסביב. אותה התלהבות המשיחית הגדולה, אינה ניכרת בכתביו של הרב הרצוג בנושא, שכן כפי שכבר ראינו תפישתו הציונית היתה שונה – בעיני רוחו הוא חזה תהליך טבעי איטי ללא כל התערבות ניסית ויציאה מגדרי החיים המקובלים, ואם כן אין צורך לחפש מקורות חדשים, ואין סיבה לחרוג מדרך ההוראה ההלכתית המקובלת.¹⁴⁴

כיוון דומה לזה שהלך בה הרב מרגליות – נסיון להשתמש במקורות שבידנו על מנת לנסות ולשחזר את תמונת העבר – וכן ההתנגדות עקרונית לדרך זו – בדומה להתנגדותו של הרב הרצוג – נוכל למצוא בוויכוח שהתקיים בין הרבנים נריה וגורן.

במאמר שפירסם בספר היובל של 'סיני', הרב גורן מנתח את האיסור ההלכתי להילחם בשבת – כאשר הנחתו הבסיסית היא כי ההלכה לבשה צורה ופשטה צורה מתקופה לתקופה. בהסתכלות ההיסטורית הזו על ההלכה, הקרובה להנחותיהם של חוקרי התלמוד וההלכה – ניגש הרב גורן אל הענין בתור פוסק הלכות. מאמרו של הרב גורן עורר את התנגדותו של הרב נריה, שפירסם את ספרו 'מלחמות השבת' כתגובה לדבריו של הרב גורן, ומתוך כוונה להפריך את הנחת היסוד בדבר השתנות ההלכה.¹⁴⁵ הרב נריה אינו מתנגד למחקר היסטורי, והוא עצמו עושה שימוש במקורות היסטוריים¹⁴⁶. הנסיון לשלב-

¹⁴⁴ ציונותו של הרב הרצוג דמתה יותר לזו של המזרחי, וחסר בה הרבה מאותה ההתלהבות המשיחית אשר כה מודגשת בבית מדרשו של הרב קוק ובנו, על המאפיינים השונים של הציונות מבית מדרשו של הרב קוק, ראה בספרו של שוורץ: ד' שורץ, הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות, עם עובד, תל-אביב, תשנ"ט.

¹⁴⁵ מ"צ נריה, מלחמות שבת, היכל שלמה, ירושלים, תשי"ט. (=מלחמות שבת). הרב נריה מוסר דבר זה לקורא ספרו באופן הבא: (עמ' צו'): "החובה כלפי המעיינים הרוצים לבדוק ולבחון, וזקקת לציין את המקורות, אשר כדי להוציא מדעתם בא הבירור הזה". הרב נריה מציין לעמודים בודדים מספריהם של נחמן קרוכמאל (-'מורה נבוכי הזמן'), וייס (-'דור דור ודורשי'), טשרנוביץ (-'תולדות ההלכה'), ואלבק, ולשני מאמרים שלמים מפרי עטו של הרב גורן (-'יתחוקה צבאית על פי התורה' נתיב ו' אדר תשי"י, ושי' גורן, לחימה בשבת לאור המקורות, בתוך: סיני, ספר יובל, ירושלים, תשי"ח, עמ' קמט' - קפט'. העמדתו של הרב גורן, בשורה אחת עם משכילים דוגמת ווייס וטשרנוביץ מפתיעה, והדבר נובע מכך שבענין זה סבור הרב נריה כי מודה הרב גורן לשיטתם. (-' תשובת הרב גורן לטענה זו, מצויה בפתח מאמרו "מלחמת החשמונאים לאור ההלכה" בספרו תורת המועדים. שי' גורן, מלחמת החשמונאים לאור ההלכה, בתוך: תורת המועדים, הוצאת אברהם ציוני, תלאביב, תשכ"ד, 164-185. הרב גורן יוצא שם נחרצות כנגד "המתקדמים" הכופרים הסבורים כי ישנה התקדמות בהלכה, ומסביר במה הוא חלוק על שיטתם).

¹⁴⁶ בסיום ה'ריש מילין' של ספרו הוא מציין למגילת בני האור ובני החושך מהמגילות הגנוזות, הוא אף מקדיש פרק שלם בספר לעיון ההיסטורי. לעומת העמדה הכנועה והלא ביקורתית ביחס לדברי ההיסטוריונים, אותה מייחס הרב נריה לרב גורן, מוכן הרב נריה לבקר את עבודתם מהבחינה ההיסטורית. הרב נריה קובל על כך שמשקנת ההיסטוריונים, מתארת תמונת עולם לא הגיונית בעליל, שאותה מוכנים ההיסטוריונים לאמץ כתוצאה ממגמתם הכללית להוכיח את התפתחותה של ההלכה (מלחמות שבת, עמ' ע').

'לגיירי' - את נקודת המבט המחקרית על ההלכה ולהכניסה לבית מדרשו של הפוסק¹⁴⁷ - היא אשר מזעזעת אותו וגורמת לו לצאת להגנת היהדות הנאמנה.

ואולם דבר זה אומר דרשני: שהרי הרב גורן אינו עונה לתיאור הטיפוסי של המשכיל העוסק מדעי היהדות, ואת השקפותיו הדתיות אמוניות הוא שואב ממקורות דומים לאלו של הרב נריה, ואם כן יש לשאול מדוע הוא מאמץ גישה מחודשת זו של העיון ההלכתי ההיסטורי? -נדמה כי יש מקום להבין כי ההבדל שביניהם נובע לטיב השאלה. כלומר ייתכן ואת הבדלי הגישות ביניהם יש לשייך לעובדה כי ההקשר הוא הנסיון להשיב תשובה הלכתית לשאלה הצומחת ממציאיותה המחודשת של המדינה.

הרב גורן מאמץ את הגישה הזו דווקא מתוך המודעות לכך שלא נשמרו בידינו עדיות וספרי הלכה מהתקופות בהם היינו עם עצמאי בארצו, ואשר על כן אותם נעלמו מאתנו כל אותם 'הלכות מלכים' שודאי נפוצו פעם באומה. הרב גורן סבר כי אימוץ חלקי של נקודת המבט ההיסטורית מחקרית, תאפשר לו לדלות ולשחזר מהמקורות המצויים בידינו את ההלכה הקדומה אשר נהגה בממלכות ישראל באותם ימים הקדומים.

שיטת לימוד מיוחדת זו של הרב גורן - הבנויה על קבלה חלקית של הנחותיהם של ההיסטוריונים - נתפשת בעיני הרב גורן כנחוצה על מנת להעלות מתהום הנשייה את אותם הדעות ההיסטוריות בדבר ניהול ממלכה. והרי עם חידוש העצמאות המדינית, זקוקים אנו לשוב ולהכיר את הדעות הללו בכדי לענות על בעיות השעה.

כך כותב הרב גורן עצמו בפתח ספרו 'משיב מלחמה':

"שונה היא פסיקה זו (-הפסיקה ההלכתית בשאלות צבא וביטחון), מפסיקה הלכתית אזרחית רגילה, ושונה בהוא ספר זה מכל ספרי שו"ת. באשר לנושאים שבספר זה, אין להם מסורת רצופה של פסיקה מדור דור. אין להם חלק מקביל בשולחן ערוך, ולא בספרי הפוסקים. מאז מלחמת בר כוכבא כ-ס"ה שנה לאחר חורבן הבית השני לא היו הלכות מלחמה צבא וביטחון לאומי אקטואליים בחיי העם. קרוב לאלפיים שנה הופיעו בעיות אלו כיהלכתא למשיחא".

¹⁴⁷ הרב נריה לועג לתופעה דומה, בה הרב גורן מטמיע מונחים צבאיים לתוך הדיון ההלכתי: "וכבר נמצא מי שכתב (כי)... בית דין צבאי חידש הלכה זו, ולא בית דין צבאי רגיל הנוהג לפי פרוצדורה משפטית מלאה, אלא בית דין שדה שעשה זאת בלי פרוצדורה מלאה - שמתתיהו ורעיו בהרכיבם בית דין שדה פסקו את ההלכה ההסטורית החשובה שמותר להלחם ביום השבת - והדברים מביאים ממש לידי גיחוך, היכן מצינו שהיו בתי דינים צבאיים בישראל! ולא בתי דין צבאיים "רגילים" אלא אף בתי דין שדה?".

הרצון להשיב על שאלות הצבא המתחדשות, הוא שהביאו לעיין במקורות מנקודת המבט השונה והחדשנית הזו. תקופת החשמונאים ותקופת בר כוכבא, הם המקבילות ההיסטוריות למציאות ימיו¹⁴⁸, ועל כן יש לנסות ולשחזר את הלכה מאותם הימים.

וכך ממשיך הרב גורן: "כדי למצוא מקורות הלכתיים והיסטוריים לאלפי הבעיות ההלכתיות של צה"ל, היה הכרח לאסוף, ללקט ולקבץ כעמיר גורנה, 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 תנאים והאמוראים ושאר ספרות ההלכה מימי עולם ומשנים קדמוניות". את החור הגדול שנוצר כתוצאה מהאבידה הספרותית של מקורות ההלכה מהתקופות ההם, אין צורך למלא בדרך של דימוי מילתא למילתא מההלכות המצויות בבבלי, שכן המחקר ההיסטורי מאפשר להעלות מתהום הנשיה את שברירי ההלכות מאותם תקופות קדומות הפזורות במרחבי ספרות חז"ל¹⁴⁹. וכך עושה הרב גורן שימוש רב במדרשים במסגרת הכתיבה ההלכתית, היות ולדעתו מדרשים אלה משמרים דעות הלכתיות עתיקות¹⁵⁰. הייחוד שבגישתו של הרב גורן, וההבדל בינה לבין זו של הרב הרצוג אינה בעצם השימוש והעיון בקורות העבר. הרב

¹⁴⁸ תודעתו זו של הרב גורן, לפיה המצב בימיו הינו מקבילה נאמנה לתקופות הקדומות ההם, בא לידי ביטוי בנסיון מכוון להראות כי השאלות עליהם הוא נשאל, אינם צעות ועולות לראשונה כיום - אנו חוזרים ונתקלים בבעיות שכבר נתקלו בהם בעבר לרוב. כך למשל הוא פותח את דיונו בנושא 'תחומין במחנה': "ההלכה מחוץ לתחום שבת, לחיילים השוכנים במחנה צבאי, היוותה תמיד בעיה הלכתית קשה. גם בתקופות הקדומות ביותר, מאז יסודו הראשון של צבא ישראל כצבא לוחם ומשחרר בימי יהושע בן נון התעוררה בעיה זו של ההליכה מעבר לתחום שבת שהוא אלפיים אמה. כמו שמצינו ביהושע ב' ד' "אך רחוק יהיה ביניכם ובינו כאלפיים אמה במדה". ופירש רש"י שם על אתר: כאלפים אמה - כדי שתהיו יכולים לילך ולהתפלל אליו בשבת... ושוב בסיכום דבריו בסוף התשובה, הוא חוזר ופותח בהדגשה זו כי "בעיית ההליכה של חיילים מחוץ לתחום שבת של אלפיים אמה התעוררה בתקופות הקדומות ביותר...". ש' גורן, שו"ת משיב מלחמה, האידרא רבה, ירושלים, תשמ"ג. סימן ד'.

¹⁴⁹ נראה כי הרב גורן סבור (-בדומה לדבריו של לייבוביץ שראינו לעיל) כי אין מקום לדמות מילתא למילתא מההלכות המצויות בבבלי - שכן אין לדמות הלכות ציבור ומדינה להלכות יחידים. בהקשר לכך יש להבין את נסיונו של הרב גורן להוכיח כי המושג של 'עד רדתה', המשמש כהצדקה להיתר הלחימה בשבת, מהווה עיקרון הלכתי ייחודי לשלטון ולמדינה. בכך טוען הרב גורן, כי גם אם מקבלים את הנחתו של לייבוביץ, כי אין מקום להסיק את הלכות המדינה מהתלמוד הבבלי, עדיין אין צורך לקבל את מסקנתו של לייבוביץ בדבר הצורך ללכת בכיוון של חקיקה מחודשת, וזאת משום שניתן לשחזר מהמקורות שבידנו את ההלכות הקדומות שנהגו בימי קדם.

¹⁵⁰ הייחוד של סגנון כתיבתו של הרב גורן מתבטאת גם בכתיבה בשפה עברית מודרנית שאינה 'לישנא דרבנן', ובפירסום בבמות ספרותיות לא רבניות. צוין לעיל כי הרב גורן מפרסם את מאמרו ההלכתי בכתב העת 'סיני', לשם השואה ניתן לראות כי הרב הרצוג מפרסם מאמרים הלכתיים רק בבמות רבניות דוגמת כתב העת 'קול-תורה' ו'בהתורה והמדינה', ואילו בכתב העת 'סיני' פירסם הרב הרצוג מאמרים בעלי אופי מחקרי ולא תורני הלכתי (-הערות היסטוריות בהלכות

הרצוג מפנה אף הוא למאורעות ההיסטוריים ולומד הלכה למעשה מהעיון בסיפור שיבת ציון בימי זרובבל ומהברית שכרת יהודה המכבי עם הרומאים (-נראה זאת ביתר הרחבה בפרק על יחסו למיעוטים). ואולם, בעוד שאצל הרב הרצוג הדבר נעשה באופן מקומי וחד פעמי, הרי כפי שראינו לעיל, אצל הרב גורן העיון ההיסטורי הופך לשיטה.

סיכום:

הרב פדרבוש כותב בפתיחה לספרו 'משפט המלוכה' כי החזרה למצב של עצמאות מדינית, תוביל באופן טבעי לכך שתשומת לבם של הלומדים יופנה מעתה לבירור נקורות ומאורעות מהעבר הרחוק מזמן היותנו אומה עצמאית על אדמתה, וירחיקו את העיון ממקורות רבים שמושאם הוא חיי הגלות: "התחדשות חיינו המדיניים תפתח תקופה חדשה גם בתחית תורת המשפטים העברית... עם כל הערכתנו החיובית לערכי הרוח הנעלים שנוצרו באלפי שנות הגולה, מן הנמנע הוא שלא תחול תמורה יסודית בגישתנו לחזיונות רבים בקורות עמנו. אפשר להניח, כי תקופת הגלות הארוכה... תופיע על רקע ההשתלשלות ההיסטורית החדשה בהכרח רק כעונת-מעבר ממלכות עברית אחת לרעותה. הנידודים והשעבודים, הרדיפות והנגישות, כגון מסעי הצלב, גיורש ספרד... יהיו נעתיקים מן המרכז אל ההקף... לעומת זאת תתפוסנה מקום בראש קורות האומה שלש תקופות העצמאות, בית ראשון ושני ומלכות ישראל השלישית... בייחוד תחולל תחית חיינו הממלכתיים שנויים נכבדים במערכת המשפט העברי"¹⁵¹.

נדמה כי יש הגיון רב בדבריו, ובאמת מצינו בדיוניהם של הרב הרצוג ועוד מרבני התקופה הזדקקות רבה לבירור סוגיות היסטוריות, ואולם השאלה העקרונית בה ניטש וויכוח, היה האם לראות בבירור ההיסטורי חלק אימננטי מהבירור ההלכתי, שמא העיון ההיסטורי חייב להיעשות מתוך שמירה מדוקדקת על ההפרדה בין התחומים.

סנהדרין, משהו על יוסף בן מתתיהו, פתרון חדש לחידת ספר יחזקאל, על צורת המנורה שבמקדש והמנורה שבשביל הכנסת, הרמב"ם בהלכה וכו'. רשימת מאמריו מופיעה במפתח המאמרים שבספר היובל.
¹⁵¹ ש' פדרבוש, משפט המלוכה בישראל, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשי"ב. הציטוט לקוח מפתיחתו לספר, ועיין שם בכולו.

את עירוב התחומים ראינו לראשונה בדבריו של הרב מרגליות במחקרו על משפט המלוכה, ואת הסתייגותו החריפה של הרב הרצוג מעירוב התחומים (-אותה הוא שייך ברמיזה להתלהבות המשיחית של הרב מרגליות). עירוב תחומין דומה עשה הרב גורן, מתוך מודעות ברורה ומכוונת¹⁵². --הרב הרצוג מודע היטב לצרכים החדשים ולצורך להתאים את דיני התורה למציאות המודרנית, ואולם הוא לא רואה כל צורך לשוב לשם כך לעבר. בעיניו היכולת והסמכות נתונה תמיד בידי הרבנים לעשות ככל אשר נצרך לתיקון השעה - כפי שראינו בדיון בדרשות הר"ן, הרב הרצוג סבור כחלק מתפישתו הרציונלית את משפטי התורה, כי הסמכות הנרחבת של החכמים היא חלק יסודי ואינהרנטי לתיפקודה התקין של המערכת כולה. על פי הבנתו, יכולתה של התורה להתמודד עם שינויי העתים וחילופי הזמנים מותנית במתן כח זה לחכמים - ואם כן אין כל צורך לשוב להתבוננות בעבר, וגם אין צורך לומר באופן דוגמטי כי כל התשובות מצויות לפנינו - שכן בהיעדר תשובה מוכנה, הסמכות קיימת בידינו לפעול להשלים את כל החסר.

2. הלכות צבא ומלחמה בשנות קום המדינה

את הדיונים ההלכתיים ב'הלכות מדינה' יש לחלק לשני קבוצות: דיונים בהלכות המדינה האידיאלית, ודיונים בהלכות מדינת ישראל בהווה. בקבוצה הראשונה מצויים דיונים הלכתיים תיאורטיים השייכים למציאות העתידית של מדינת ההלכה, בעוד הקבוצה השנייה מתייחסת לשאלות הלכה למעשה העולים מהמציאות הקיימת בפועל, שאינה מאפשרת יישום של ההלכה האידיאלית, ודורשת שיקול דעת ביחס לאופן בו ניתן ליישם את ההלכה האידיאלית במציאות. ההבדל שבין שני אופני הדיון, מומחש היטב בהבדל שבין 'הלכות מדינה' לרב וולדינברג ל'יתחוקה לישראל על פי התורה' של הרב הרצוג. 'הלכות המדינה' של הרב וולדינברג אינם מתייחסים לישראל כפי שהיא, אלא למדינת הלכה, ולעומת זאת דבריו של הרב הרצוג מתייחסים ישירות למצב הנתון -

¹⁵² הרב נריה שומר בספרו על הבחנה ברורה ומפורשת בין תחומי הדיון השונים, ומקדיש פרקים נפרדים לבירור ההלכתי וההיסטורי. עיקר כעסו על הרב גורן הוא על האופן בו הרב גורן 'בולע' את טענת המשכילים מבלי כל ביקורת - הוא מכניס את ראשו למקום לא לו "לך לך לנגעים ואהלות" וממילא הורס מבלי משים - עליו לשוב לעסוק בדברי התלמוד ולא בעניינים אלו.

מציאות קשה (-מבחינה הלכתית) של בדיעבד. הנטיה הברורה של הדברים הוא מעשי לחלוטין: אילו שינויים ותיקונים ניתן לעשות כך שהדברים יתקבלו ויעברו בבית הנבחרים¹⁵³.

כאשר הכוונה הינה לברר את ההלכה במדינת ההלכה האידיאלית, הדיון מתמקד באותם המקורות שהינם בחינת הלכתא למשיחא - בהם החידוש- ואותם יש לברר. לעומת זאת, הדיון הריאלי עוסק פעמים רבות בבעיות הצומחות מכך שהמדינה מונהגת בידי ציבור חילוני - והבעיות העולות מכך נוגעות אף לתחומי הלכה ידועים ומוכרים - הדורשים בירור מחדש לנוכח המציאות החדשה. במקרים כאלו הדיון ההלכתי אינו עוסק בתחומי הלכה ובמקורות חדשים, אלא שההתמודדות עם מציאותה הריאלית של המדינה - מעלה דיון בצורך ובאפשרות לתקן תקנות חדשות¹⁵⁴.

ואולם הבחנה זו אינה מדויקת, שכן גם במסגרת תשובה הניתנת לשאלה מעשית העולה מהמציאות הריאלית, יש ומתעורר הצורך לדון במקורות שהינם עדיין בחינת הלכתא למשיחא.

וכך נמצא בתשובותיו דיונים העוסקים בהלכות 'המדינה האידיאלית' - ובאותם המקורות החדשים שהיו נחשבים עד אותם ימים כהלכתא למשיחא.

את עיקר עיונינו נקדיש דוקא לתשובות מסוג זה, בהם יש צורך בדיון בשתי קומות: קומה ראשונה העוסקת בבירורה של ההלכה האידיאלית, וקומה שניה המיישמת הלכה זו למציאות הקיימת. זהו המצב למשל, ביחס לשאלות הקשורות לצבא ולמלחמה, כדוגמת הצורך להגדיר את 'מלחמת מצוה' באופן שיתאים לימיו.

בעית השבת בצבא

"בעית השבת היתה מאז ומתמיד הקשה ביותר לפתרון... ונשארה גם כיום הדילמה ההלכתית החמורה ביותר בשרות הצבאי" / הרב גורן הקדמה לשו"ת משיב מלחמה עמ' 11.

¹⁵³ על לבטיו של הרב הרצוג בעניין זה, ראה בהרחבה בכרכי התחוקה לישראל, ובמבואותיו של העורך שם. כמו כן, הרחיב בענין זה אחיטוב, עיין: 'י' אחיטוב, לבטיו ההלכתיים של הרב הראשי יצחק הלוי הרצוג בעשור הראשון לתקומת ישראל, בתוך: אתגר הריבונות, תשנ"ט, עמ' 199-213.

¹⁵⁴ בדוגמאות הללו בולטת במיוחד העובדה כי השקפתו של הפוסק על המפעל הציוני, היא שתכריע ותקבע עד כמה חשוב ורצוי להתאמץ לטובת המדינה.

כך במפעלו הגדול של הרב הרצוג המכונס בספריו 'התחוקה לישראל על פי התורה', מתגלה הרב הרצוג כמי שמנסה להציע תקנות שונות לתיאום ההלכה למציאות ימיו (- בסוגיות כגון קבלת עדות מפי נשים וגויים, ירושת הבת וכדומה), מתוך תקוה כי דבר זה יסלול את הדרך להתקבלותה של ההלכה היהודית כתשתית למערכת המשפט במדינת ישראל, ונחזור לכך בהמשך.

היווצרותו והתגבשותו של צה"ל - צבא יהודי ריבוני, זהו בודאי אחת מהמציאויות הבולטות שהתחדשו עם שנות קום המדינה. אמנם, עצם המציאות של חייל יהודי לא היה בבחינת חידוש, שכן יהודים שירתו בתור חיילים בצבאות זרים ואף פנו אל פוסקי ההלכה בשאלות שונות¹⁵⁵, החידוש היה בכך, שלאשונה מדובר היה בצבא יהודי ריבוני¹⁵⁶.

דיוניו העקרוניים של הרב הרצוג בגדרי מלחמת מצוה, במענה לפניית שהופנו אליו, הינן מזמן הלחימה עוד בתקופת המנדט הבריטי, והעניין נמשך כמובן ביתר שאת עם ייסודה של צבא ההגנה לישראל.

בפרק הבא נבחן את תשובותיו של הרב הרצוג לחיילים אשר ביקשו לברר כיצד עליהם לנהוג ביום השבת. הרב הרצוג כתב מספר תשובות לשאלות שהתעוררו ביחס ללחימה בשבת במהלך שנת תש"ח. הפונים ביקשו לברר הן את הלגטמיות שבעצם ההשתתפות ונטילת החלק בלחימה בשבת, וכמו כן, ביקשו לברר כיצד יש לנהוג בשבת בקשר לפעילויות ספציפיות אותם נדרש החיל לבצע במשך השבת:

¹⁵⁵ עיין למשל ספרו של החפץ חיים מחנה ישראל המהווה קיצושו"ע להלכות החיל בצבא. ובמאמרו של י.ז. כהנא על ספרות התשובות בהלכות חיילים צבא ומלחמה: "י"ז כהנא, שירות הצבא בספרות התשובות, סיני כג' (תש"ח), קכט-קסא. ¹⁵⁶ מציאותו של צבא יהודי הלוחם על אדמת הקודש, מעלה למישור של הלכה למעשה, לראשונה במאות שנים, את הדיון והעיסוק במקורות הלכתיים שנחשבו לאורך הדורות "להלכתא למשיחא". בדברים שכתב הרב עמיטל לאחר מלחמת תש"ח, הוא נתן ביטוי לתחושתו זו של החייל הדתי:

"הרבה קשיים מתעוררים בגלל חוסר ידיעת הלכה ברורה, ובמיוחד מורגש דבר זה בתנאי חזית השונים לגמרי מתנאי "בית". וגם זכינו, ב"ה, להרבה בעיות הלכתיות, שלא הכרנו במשך שבתנו בגלות. ועלינו להדגיש, כי רבה היא הציפיה בין שורות החיילים הדתיים לדעת התורה, שתגיד את דבריה, דבר ברור ושלם, בפתרון הבעיות ההלכתיות העומדות לפני החייל הדתי הלוחם...". מתוך "לדרכו של החייל הדתי במלחמת הקוממיות", שהודפס לראשונה בבטאון של גדוד 79, ולאחר מכן הופיע ב: "עמיטל, המעלות ממעמקים - דברים בסוגיות הדור על התשועות ועל המלחמות, ישיבת הר עציון, ירושלים, תשל"ד. עמ' 103.

שנים לאחר מכן, חזר הרב עמיטל לבטא את תחושת החידוש שבחזרה למציאות של מלחמת ישראל: "עצם תופעת המלחמה היא תופעה תנ"כית. כל אלפיים שנות גלותנו לא ידענו מלחמה, ידענו צרות רבות ורעות, מלחמה לא ידענו. ... בגלות אין מלחמה, המציאות של הגלות היא "והבאתי מורד בלבבכם", כל עלה נידף יפחיד אותם... מזמורי תהלים מקבלים משמעות שאינה חדשה להם, הם שבים ומקבלים את משמעותם הראשונית, שהרי דוד מלך ישראל עשה מלחמות.... אם חוזרים ונושמים אחרי אלפיים שנות גלות אוריה תנ"כית, הדבר אפשרי רק מתוך אורו של משיח". (המעלות ממעמקים, עמ' 20).

כך למשל האם החובש המטפל בחולה שאין בו סכנה רשאי לקשור בשבת קשר זה או אחר, והאם החיל העוצר מכוניות ליד מחסום רשאי להדליק ולכבות נורת אזהרה וכדומה.

בדברי תשובתו לשאלה הראשונה הכללית, הרב הרצוג עוסק בשני תחומים הלכתיים: גדרי מלחמת מצוה, וגדר פיקוח נפש של הרבים. ההבדל שבין שני הגדרים הללו הוא במידת הזהירות והצמצום שיש לנקוט בעת השבת. הגדרת מצב כמלחמת מצוה, מאפשרת מבחינה הלכתית לבמע את כל הפעולות המלחמתיות הנצרכות בשבת כאילו היה זה יום חול, ואילו ההיתר הנובע משום גדר פיקוח נפש, אינו מתיר אלא פעולות שיש בעשייתם משום הצלת נפשות ומשום מניעתה של סכנת חיים.

היחס לשאלת השבת בלחימה בתש"ח - עיון בתשובותיו של הרב הרצוג

התשובה הראשונה מבחינה כרונולוגית נכתבה עוד בתקופת המנדט במענה על השאלה האם מותר להקים מדינה קודם לביאת המשיח, ובמסגרת דבריו שם, הרב הרצוג מתמודד עם השאלה האם מותר להתנדב כחיל בצבא הבריטי ולהשתתף במלחמתם. בתשובה זו הרב הרצוג דן באופן כללי ומקיף במקומם של המאורעות במסגרת תהליך הגאולה, וכיצד יש להתייחס אליהם נוכח דברי הגמרא בדבר שלש השבועות.

נתחיל בתשובה שהשיב הרב הרצוג לפני שהגיעה אליו מתנועת עזרא. בכח' אדר ב' בשנת תש"ח, הרב הרצוג השיב לארגון עזרא, על רשימת שאלות. ניתן לראות תשובה זו של הרב הרצוג כמרכזית מבין תשובותיו בעניינים צבאיים וזאת מכמה טעמים: א. השאלות הם רשימה מלאה ועניינית, התשובה רצינית ומקיפה, הרב ראטה נזקק לעיין בדברים ועל כן הרב הרצוג חוזר ומעיין במשנתו ומבררה. -על כן בכדי להציג את דרך דיונו, נסכם את דבריו בתשובה זו באופן פרטני על הסדר, דבר שלא נעשה עם יתר התשובות.

וכך נוסח שאלתם:

המותר בשבת להתנדב לפעולות הגנה מסוימות או אף מחוייבים לעשות זאת.

כנ"ל בדבר פעולות התקפה לשם הגנה.

כנ"ל בדבר פעולות התקפה גרידא.

המותר לנהל יומן בשבת: 1. בקשר לתנועות האויב שמתגלות מעמדת תצפית 2. בבסיס

לשם פיקוח מעולה על האנשים או ציוד הנשק.

המותר לעצור ולבדוק מכוניות בשבת על יד המחסומים בעזרת פנסים שמדלילים ומכבים

אותם.

המותר לקחת אנשים בכח לגיוס?

השואלים יודעים כמובן כי פיקוח נפש דוחה שבת, ואולם לא ברור להם כיצד יש להשליך מהכלל הזה ביחס למציאות המלחמתית: האם מותר להתנדב מתוך בחירה להשתתף במשימות הביטחון בשבת, והאם יש להתיר פעילויות צבאיות שאינן ננקטות כהגנה מפני התקפה ממשית של האויב? הכוונה היא לפעולות מסוימות, שהינם חלק מהמאמץ ההגנתי המלחמתי הכולל, ואולם חלקם בהצלת נפשות עקיפה ומצטברת.

בפתח דבריו, מדגיש הרב הרצוג באופן נחרץ, את ההבדל היסודי שבין שאלת ההשתתפות בלחימה ביום השבת, המתעוררת אצל חייל המשרת בצבא לא יהודי, לבין השאלה המקבילה המתעוררת אצל חיל ב'צבא עברי שכולו ישראלי.

חייל יהודי בצבא זר, אינו עוסק במלחמה המצדיקה כשלעצמה את חילול השבת, ועל כן ככלל הוא מנוע מלקחת חלק במשימות הכרוכות בחילול שבת. לגבי חייל שכזה, אם יינתן לו היתר לבצע פעילות בשבת, הדבר ייעשה באונס, מתוך מחשבה כי הדבר הכרחי וכי במדה מסוימת יש כאן חשש לפיקוח נפשו של החיל עצמו, היות ואי הציות לפקודה עלול להכניס אותו עצמו לסכנה. מכיוון שההיתר ניתן רק מחשש שמא חוסר העשייה יוביל "לעונשים חמורים ויש בזה משום פיקוח נפש לעצמו"¹⁵⁷, מובן כי המלאכה אינה נעשית לתכליתה היא אלא בבחינת "מלאכה שאינה צריכה לגופה". כפי שביאר הרב הרצוג בהרחבה במאמרו על הקמת במדינה קודם ביאת המשיח, בהתייחס להתנדבות אל הצבא הבריטי¹⁵⁸, כאשר קיימת "גזירת המלכות לחייב את כל יושבי המדינה להתגייס" אזי על היהודים להיענות לחובתם זו שכן: "אם לא יתגייסו הרי מלבד העונש שיקבלו שנוגע גם לנפשות, הלא אם יסרבו יסכנו את עצם קיומם של ישראל בין האומות - גם על זה אין ספק שעליהם להישמע לפקודת המלכות", ושיקול זה שייך אף במקום שאין גיוס חובה, ו"המלכות מבקשת מהעם להתנדב" שכן גם במצב זה "יש לומר שאם היהודים בהסתמכם על דתם שאוסרת לחלל שבת כולם או רובם הגדול יסרבו להתנדב - גם בזה יסכנו את כלל ישראל באותה המדינה, ואולי בכל העולם, שיאמרו שישראל אינם נאמנים למלכות והם סכנה לקיום המדינה, ועיין בשו"ת מצפה אריה להגר"ל מלבוב ז"ל שמתיר לרופא ישראל לחלל שבת לרפא נכרים חולים מסוכנים מפני הטעם הזה וצ"ע".

הרב הרצוג מזהה מתוך נוסח השאלות, כי השואלים אינם מבינים לאשורו את ההבדל העקרוני שבין מצב זה שהתקיים שנים רבות, לבין המצב בו הם עצמם נתונים, שהינו שונה מכך לחלוטין.

¹⁵⁷ פסקים וכתבים אורח חיים א', עמ' ריב'.

¹⁵⁸ פסקים וכתבים אורח חיים ב', עמ' תקיב'.

בצבא יהודי, בו המטרה הינה השמירה וההגנה על חיי היהודים - המטרה הזו מצדיקה לחלל את השבת לכתחילה: "לשאלה זו היה מקום בצבא לא יהודי... וכל ההיתר של חלול שבת הוא רק מפני שהחיל היהודי אנוס, ואם לא יציית הלא צפוי לעונשים חמורים ויש בזה פיקוח נפש לעצמו, למה יתנדב הוא?... אבל בצבא עברי, שכולו ישראל שההיתר לחלל שבת הוא לשם הגנה על ישראל, הרי אין מקום לשאלה זו".

הרב הרצוג מוסיף כי מסקנה זו שהינה נכונה על סמך העיקרון הכללי של פיקוח נפש, נכונה שבעתיים אם נתייחס אל החיל כמי שנוטל חלק במלחמת מצוה או מלחמת חובה.

"אם ההיתר מתבסס רק על העיקרון של הצלת ישראל, כלומר פיקוח נפש דרבים, הרי כבר נפסק בברייתא (יומא פד ב) וברמב"ם, שדברים הללו אין עושים אותם על ידי קטנים ונשים... אלא על ידי גדולי ישראל וחכמיהם... ואם ההיתר מבוסס על רקע יותר רחב, והיינו שזוהי מלחמת ישראל בארצו, ומלחמת מצוה או חובה (עיין סוטה מד ב), ודאי שאין מקום לשאלה זו".

לאור דבריו האחרונים, מתברר כי ההבדל העקרוני הזה, התחושה המיוחדת של החיילים כי הם עצמם נוטלים חלק במלחמת ישראל, הינו נכון אף בהשוואה לחייל יהודי הנלחם כחלק מהבריגדה כנגד האויב הנאצי, שכן אף אם מדובר שם בלחימה שהינה בוודאי בגדר של לכתחילה, עדיין אין לראות בה את הגדר המיוחדת של מלחמת ישראל בארצו¹⁵⁹.

הרב הרצוג מעלה כאן את ההתלבטות שתלווה אותנו לאורך התשובה, ביחס לקטגוריה ההלכתית הנכונה מתוכה יש להתייחס אל ענין הלחימה בשבת: האם יש להיצמד לכלל ההלכתי המצומצם של פיקוח נפש, המתיר חילול השבת להצלת חייו של כל יחיד ויחיד מישראל, או שמא יש להשקיף על הלחימה מתוך גדר הלכתי 'יותר רחב', מתוך הבנה כי זוהי 'מלחמת ישראל בארצו' (- על אף שהוא אינו מרחיב בענין, נראה כי להבנת הרב הרצוג ההבדל שבין שני ההגדרות הוא בכך שבמקום בו המלחמה עצמה מוגדרת כמלחמת מצוה או אפילו חובה, מותרים בשבת כל הפעולות הנצרכות להצלחת המאמץ המלחמתי אף כשהם אינם נוגעים ישירות בפיקוח נפש ובהצלת חיים, כפי שמצאנו בדרשת 'עד רדתה' - אפילו בשבת. עוד על כך בשו"ת הריב"ש סימן קא').

¹⁵⁹ על ההבדל הזה עמד הרב הרצוג בפירושו כאשר היה עליו לפסוק ביחס להיתר מאכלות אסורות לחיילי הבריגדה: "יתברכו אחינו המצטרפים למלחמה זו באויב הנורא שקם לשעבד את העולם כולו ולהשמיד, ח"ו את עם ישראל, זוהי מלחמה שיש בה משום הצלת ישראל אבל היא מלחמת האומות שמצטרפים אליה מישראל בתור חייליהם ואין זו מלחמת ישראל" כוונתו היא כפי שכתב מקודם ל"מלחמה ישראלית במובן המיוחד של מלה זו", פסקים וכתבים אורח חיים א',

הרב הרצוג מדגיש כי מדובר במציאות שונה מכל אותם ההמצבים בהם נפגשנו לאורך השנים. ועם זאת, יש מקום להתלבט האם החידוש הינו רק בכך שכעת מדובר במלחמה שכל עניינה מצוות פיקוח נפש, או שמא יש לראות כאן חידוש גדול הרבה יותר המתבטא בכך שמדובר במלחמות ישראל ממש. בהמשך התשובה, נראה כי אף על הצד הראשון, יטען הרב הרצוג כי בכל זאת יש כאן חידוש היות ויש כאן גדר הלכתי מיוחד של 'הצלת רבים', וכפי שנראה. בכל אופן קובע הרב הרצוג באופן נחרץ כי אין כל ספק בכך שמצווה רבה להשתתף ולהתנדב לפעולות הללו, שכן כלל יסודי בהלכות פיקוח נפש הוא ש'גדולי ישראל' יתעסקו בדבר בעצמם, ולא ישאירו את הדבר לאחרים.

מכאן עובר הרב הרצוג לסעיף השני שבשאלה - התנדבות ל'פעולות התקפה לשם הגנה'.

בהערכה ראשונית, קובע הרב הרצוג, כי התקפות כאלו 'אינן באופן ישיר ענין של פיקוח נפש', ואם כן יש להסתפק האם להחשיבם כמותרים משום פיקוח נפש, "אם ההיתר מתבסס על העיקרון של פיקוח נפש בלבד, אינו לכאורה כל כך ברור"¹⁶⁰.

העיקרון של 'פיקוח נפש' הדוחה את איסורי השבת, נשנה במקורו להתיר פעולות המשמשות להצלה מסכנה המונחת לפנינו, השאלה הקשה היא, כיצד להשליך מכך לפעילות השוטפת היום יומית של הצבא? - מטבעה של פעילות שוטפת שכזו, שלא רק שלא ניתן לראות כיצד כל פעולה משמשת ומסייעת להצלת חיים, אלא שבדרך כלל הסכנה עצמה מפניה נשמרים, אף היא אינה מיידית ואינה נשקפת לעין תמיד. שאלה זו עולה אמנם בכל חריפותה ביחס לפעילות הנעשית בעת שיגרה, ועם זאת, השאלה עולה גם ביחס לפעילות צבאית הננקטת במהלך מלחמה. זאת משום, שבמסגרת המערכה הכוללת, מתבצעים פעולות מקומיות רבות, שלא ניתן להגדירם כקשורים באופן מיידי להצלת נפשות, ולכל הפחות יש להסתפק אם לבצעם בשבת בדיוק כפי שהינם מתבצעים ביום חול ללא כל שינוי.

מתוך ההסתמכות על הרעיון היסודי העומד מאחורי העיקרון של פיקוח נפש, לפיו אין להימנע בשבת מכל פעולה הנצרכת לשם הצלת והארכת חיים, קובע הרב הרצוג כי ניתן להתיר אף פעולה שתמנע סכנה עתידית¹⁶¹. "מכל מקום, כיון שהמומחה חישוב ומצא שעל ידי התקפה זו ינצל ישוב יהודי סמוך, הרי זה מסוג של פיקוח נפש או הצלת ישראל מיד צר הבא עליו".

עמ' רנו. על פי זה לא רצה הרב הרצוג לדון על מצב החיילים בבריגדה מתוך ההלכות שנאמרו להתיר מאכלות אסורות לחיילי ישראל בעת מלחמתם.

¹⁶⁰ פסקים וכתבים שם, עמ' ריג'.

¹⁶¹ בתשובתו שם סימן נב', מרחיב הרב הרצוג את דיונו להוכיח "שפיקוח נפש שייך גם בקשר לעתיד". מדין עיר העומדת על הספר שיוצאים אף על תבן וקש משום החשש מהעתיד ומשם יש ללמוד ש"לאו דווקא שכבר בא, אלא שמתעורר לבוא

ואולם הרב הרצוג מסייג את ההיתר לפעולות שמטרתם למנוע סיכון עתידי, למקום בו ה'מומחה' קובע כי פעולת התקפה ספציפית סופה להציל יישוב פלוני - כלומר אמנם אין כאן סכנה עכשווית, אך יש אומדנא ברורה בדבר הסכנה ממנה מנסים להתגונן. הרב הרצוג מוכיח את דבריו מדברי התוס' בפסחים בהם נאמר כי במקום בו מדובר בסכנה שכיחה ניתן להיערך לקראתה, ולבצע פעולות שיש בהם משום מלאכה בשבת עוד לפני התרחשותה של הסכנה בפועל, ו"במצב הנוכחי הסכנה שכיחא, ועל כן, חוזר הדבר לתשובה שבסעיף א' לעיל".

לסיכום הדיון בסעיף זה, חוזר ומדגיש הרב הרצוג כי מסקנה זו היא מתוך אותה ההסתכלות המצומצמת של דיני 'פיקוח נפש': "וקל וחומר, כשמביטים על המאבק הזה מנקודת השקפה יותר רחבה, היינו שזוהי מלחמת מצוה או חובה של כלל ישראל"¹⁶².

מכאן ממשיך הרב הרצוג לסעיף השלישי שבשאלה, שעניינה ההשתתפות בפעולת התקפית בשבת - הפעם ההתייחסות היא אל ה'התקפה גרידא' - התקפה שאינה נושאת אופי הגנתי כלל.

כבר בדבריו בסעיף הקודם ביחס להתקפה 'לשם הגנה', העיר הרב הרצוג כי ההיתר אינו 'כל כך ברור' על פי אמות המידה של הלכות פיקוח נפש, ועל כן בפתח דבריו בהקשר לסעיף הנוכחי של השאלה, הוא קובע בצורה ברורה כי הענין 'תלוי ביסוד ההיתר, אם במסגרת הצרה של פיקוח נפש, או במסגרת הרחבה של מלחמת ישראל כנ"ל". מצד הלכות פיקוח נפש אין להתיר את הדבר, ואלם מדיני מלחמת ישראל הדבר מותר, שכן במלחמת המצוה מתחילים במצור אפילו בשבת. "שאם במסגרת האחרונה, הרי צרים על עיירות של גוים שלשה ימים קודם השבת... אפילו במלחמת הרשות, ואין צריך לומר במלחמת מצוה, שבמלחמת מצוה צרים על עיירות לכתחילה בשבת"¹⁶³.

היות ואין להתיר את ההתקפה בשבת משיקולי פיקוח נפש, עובר הרב הרצוג לברר את השאלה האם אכן יש להחיל את דיני 'מלחמת ישראל' על מציאות ימיו - מציאות השונה מזו שהיתה בימי מלחמות ישראל בימי קדם.

זוהי כבר מלחמת מצוה, ולא דוקא לחכות עד שיבואו ממש, ומוציאים תיכף למלחמה". מוסיף הרב הרצוג להביא ראיות לכך שיש מושג של פיקוח נפש על העתיד ממקורות נוספים: מהדין בהלכות פיקוח נפש שגדולי ישראל הם המתעסקים בהצלה אף שיש שם גוים, וכן מהדין של היוצאין להציל שחוזרין למקומם. ושזוהו טעם ועד ארבע ארצות שהתירו לרופאים יהודים לחלל שבת לרפואת החולים הגויים.

¹⁶² פסקים וכתבים, שם.

¹⁶³ פסקים וכתבים, שם.

הרב הרצוג פותח מיד במסקנתו, ומבאר את טעמיה: "לדעתי, יש למאבק זה דין של מלחמת מצוה, כפי שביארתי, (-הכוונה היא אל דבריו לעיל "שזוהי מלחמת ישראל בארצו") ואם כי מלחמת מצוה צריך שתוכרז על פי המלך, ואין לנו מלך, אבל הציבור כולו, או רובו, כפי שביאר כבר קודמי הגאון זצוק"ל בשו"ת משפט כהן, יש לו הסמכות של מלך ישראל, והרי גיוס זה הוכרז מטעם הרוב הגדול של הישוב בארץ ישראל שהוא בבחינת כל קהל ישראל"¹⁶⁴. הרב הרצוג מבטא אם כן דעה ברורה לפיה מדובר במלחמת מצוה. אלא שאם אכן זוהי דעתו, מדוע הוא טרח עד עתה לדון בענין אף מצד דיני פיקוח נפש¹⁶⁵?

כפי שממשיך הרב הרצוג מיד, מחשבתו היתה נתונה ל"אותם החולקים על הנחה זו, וסוברים שאין כאן מלחמת ישראל".

צורת הדיון הכפול - מצד הלכות פיקוח נפש ומצד דיני מלחמות ישראל, אינו מבטא התלבטות אישית פנימית של הרב הרצוג עצמו, זוהי כתיבה המכוונת לשכנע אף את החולקים על דעתו. אלא שאם ביחס לסעיף הזה של השאלה - ההתקפה - נפל טיעון פיקוח נפש, והעדרו של מלך היוצא בראש המחנה, ימנע מאחרים להסכים להחיל על המלחמה את גדרי מלחמת ישראל, אם כן הללו יחלקו בוודאי על ההיתר להשתתף בהתקפות הללו.

בכדי לשכנע את החולקים הללו, חוזר הרב הרצוג לברר את העניין שוב מצד הלכות פיקוח נפש. למרות שהצהיר בצורה ברורה כי אין מקום להתיר את ההתקפה בשבת משיקולי פיקוח נפש, שב הרב הרצוג וטוען כי אף "אותם החולקים על הנחה זו, וסוברים שאין כאן מלחמת ישראל, אלא מאבק לשם הצלת ישראל - פיקוח דרבים, יש להם להודות שכל התקפה שיש בה ממש, מחלישה את כוח האויב,

¹⁶⁴ פסקים וכתבים שם, סימן נב' כאשר חוזר הרב הרצוג לדון ביכולת להוציא למלחמה בהיעדר מלך, וחוזר על סברתו כי בעם מוציא למלחמה בהיעדר המלך - אולם בניסוחו כאן הוא מגדיר כי צריך לכך את החלטת העם בתוספת הסכמת הרבנות - וזהו דבר שלא מצינו עד כה: "ואם כי אין לנו מלך, הרי רוב היישוב בצירוף המוסדות, הרבנות הראשית וכו' יש להם דין מלך - והרי גם אגודת ישראל הוציאה כרוז למען הגיוס" ומוסיף הרב הרצוג, בפסקנות שלא נמצאה בדבריו לרב ראטה חודשים מועטים לפני כן, "ואין ספק אצלי שזוהי מלחמת מצוה לכיבוש הארץ, מלבד הנימוק של עזרת ישראל מיד צר, ומכל שכן שזוהי עזרת ישראל מיד צר כיון שאין ברירה אחרת" - שם עמ' רלא'.

¹⁶⁵ אמנם, חובה לציין כי סגנון דיון מעין זה של הצעת רעיון ודחייתו, ושוב עיון מחודש ברעיון הנדחה, מאפיין את צורת כתיבתו של הרב הרצוג, במקומות רבים שכן כתיבתו היא מעין כתיבה ראשונית של זרם המחשבה, ללא עיבוד ועריכה. כמו כן, הסתייגות נוספת מהמסקנות שהצענו בגוף הדברים, נובעת מכך שזהו נוהג מקובל אצל פוסקי ההלכה לצרף טיעונים שונים המחזקים כל אחד את המסקנה הראשית אליה מכוון הפוסק. ועם זאת, נדמה כי כאן כוונתו של הרב הרצוג היא להציג טיעון שישכנע אף את מי שיחלוק על חלק מדבריו.

וסופה הצלת ישראל" - כלומר יש כאן מאמץ לכלול אף את ההתקפה בגדר מורחב של פיקוח נפש¹⁶⁶. ראינו בסעיף הקודם כי הרב הרצוג הכניס את 'ההתקפה לשם הגנה' תחת ההגדרה של פיקוח נפש הואיל ולאור קביעתו של המומחה כי "על ידי התקפה זו ינצל ישוב יהודי סמוך" יש לומר כי מדובר ב'סכנה שכיחא', והרי עתה אנו מדברים על הצלה רחוקה הרבה יותר - על החלשתם הכללית של האויב. יתירה מכך, קביעתה המפורשת של הגמרא בסוטה הינה כי מלחמה שמטרתה "למעוטי גוים דלא ליתי עלך" אינה אלא מלחמת הרשות שאין פותחים בה בשבת. על כך עונה הרב הרצוג בהבחנה הברורה שבין הפתיחה במלחמה כנגד האויב, לבין מהלך התקפי הננקט במהלכה של מלחמת הגנה: "במה דברים אמורים, כשהגוים שקטים לעת עתה, ואנו יוצאים למלחמה עליהם למעטם ולהחלישם משום העתיד שמא יבואו עלינו, אבל כשכבר באו עלינו להשמיד ולגרשנו מנחלת קדשנו, כבר כל הפעולות המכוונות כנגדם הן בכלל מלחמת מצווה". (עמ', ריד'). ושוב מבהיר נקודה זו כנגד הרב ראטה "זה נאמר בנוגע לתחילת המלחמה, היינו שלעת עתה העכו"ם שוקטים, אלא שלשם העתיד אנו יוצאים עליהם למלחמה, למעטם שלא יוכלו בעתיד לבוא עלינו, אבל כשבאו כבר עלינו ואנו בסכנה עצומה, אין זאת אומרת שעלינו להצטמצם דווקא בהגנה, אלא שאז כל פעולה שלפי דעת המפקדים סופה להחליש כוח האויב שכבר בא עלינו, הרי זה המשך מלחמת מצוה. וזה ברור לדעתי"¹⁶⁷.

הרב הרצוג שב לעסוק בבירור מעמדה ההלכתי של המלחמה בהמשך תשובתו כאשר הוא נזקק לשאלה האם מותר לגייס חיילים בכפיה.

הרב הרצוג שב וקובע כי היות ומדובר לדעתו במלחמת מצוה, בה אין צריכים את הסכמת הסנהדרין אלא המלך לבדו מוציא את העם למלחמה, ו"כחו של הרוב הגדול והמכריע של הישוב הוא כח המלך בישראל", "ולפי זה יש לנו הכח לכוף לגיוס"¹⁶⁸. ומיד מוסיף הרב הרצוג סיוג לדבריו: "אבל העניין עדין צריך בירור". כפי שכבר ראינו בהתייחסותו לסעיפים הקודמים, הרב הרצוג מנסה להראות אף כאן כי מסקנה זו נכונה אף אם אין מקבלים את דעתו ביחס לחלות דין מלחמת מצוה מכח הכרעת

¹⁶⁶ בתשובתו בסימן נב', הרב הרצוג מוסיף בצורה נחרצת יותר כי לדעתו התקפה הגנתית תהיה מותרת אף "מהנקודה המצומצמת של הצלת נפשות" שכן אפילו הנודע ביהודה בענין ניתוח מתיים מודה במקרה של חולה המונח לפנינו וכך יש לדון את המצב הנתון "כל ישוב יהודי הנמצא בקרבת העמדות הן במצב של סכנה מצד הגוים, יש לו דין של מסוכן או ספק מסוכן הנמצא לפנינו", פסקים וכתבים שם, עמ' רלג'.

¹⁶⁷ פסקים וכתבים שם, עמ' רכב'.

¹⁶⁸ פסקים וכתבים שם, עמ' ריז'.

העם: "אך אם לא תתקבל דעתי, אפילו אם נדון בזה רק מתוך ההשקפה המצומצמת של הצלת ישראל מבחינת פיקו"נ דרבים, עדיין יש לדון שעל מצוה כזו של פיקו"נ של הישוב כולו כופין". הרב הרצוג מסביר כי אמנם מצד דין הכפיה הקיים ביחס לכל המצוות, "לכאורה אין כופין על זה", שכן יש מחלוקת הפוסקים בשאלה האם האדם מחוייב להכניס עצמו בסכנה להצלת חבירו, ולפי הכרעת הנצי"ב כי הכניסה לסכנה במצב זה אינו אלא מידת חסידות, הרי שלא ניתן לחייב ולכפות על כך. אלא, שדבר זה נכון רק במקום של סכנה הנשקפת לחיי יחידים "אכן במשפט כהן לקודמי הגאון החליט שבשביל הצלת כלל ישראל... חייב להכניס את עצמו בספק סכנה, וגם בסכנה ודאית. וכיון שהישוב נחשב ל"כל קהל ישראל", יש לומר שכופין על זה, אפילו אם אין כאן דין של מלחמת מצוה ממש הואיל ואין לנו מלך היום". - כלומר, לדעת הרב הרצוג, יש מקום להחיל על המצב את חידושו של הרב קוק לפיו במקום שנשקפת סכנה לכלל ישראל - מחוייב האדם להכניס עצמו לספק סכנה ואפילו לסכנה ודאית, ואם כן ניתן לכפות על הגיוס היות והמצב הינו כזה שנשקפת "סכנה לאלפים ולרבבות מישראל שאם לא נעמוד כנגד אויבנו ישמידונו".

אולם מוסיף הרב הרצוג כי אין זו טענה ברורה, שכן "זה דבר התלוי בסברא אם גם לענין זה נחשב הישוב לכלל ישראל" - כלומר היושבים בארץ ישראל נידונים כ'קהל ישראל', ואולם ייתכן וחידושו של הרב קוק נאמר אך ורק במצב של סכנה הנשקפת לכלל ישראל או לרובם ממש, והדבר אינו שייך לשם 'קהל ישראל' בו מכונים היושבים בארץ. אלא שגם כאן מציין הרב הרצוג כי מסקנה זו נכונה אף מבלי להזדקק להגדרה זו, שכן באמת יש לראות את המצב כמצב של סכנה לכלל האומה היות "והשמדת הישוב ח"ו עלולה לגרום להשמדת כלל ישראל או רוב ישראל" עמ' ריז' "השמדת הישוב עלולה לגרור אחריה תנועת השמדה ח"ו לעם ישראל בכל העולם" עמ' רכ'. ומסיק הרב הרצוג, כי "ולפיכך אני מסתייג מלהחליט הן בחיוב הן בשלילה ועדיין צריך עיון רב".

הרב הרצוג מציין לבסוף כי הכפייה לגיוס חייבת להיעשת כמובן באופן מסודר, ואולם דוקא מבחינה זו אין למצוא פסול באופן בו הדברים נעשים בשטח: "מובן מאליו שצריך שיהא סדר ומשטר בכפייה לגיוס... ואי אפשר שכל יחיד יקבע סדר ומשטר". ריז'. - "ואמנם יש סדר ומשטר" "ואם יש לבקר את מעשי העומדים בראש ולהעיר ולעורר, הרי הרשות נתונה ויש עתונות בלתי תלויה, ודעת הקהל".

תגובה ותגובה לתגובה

הרב הרצוג העביר את תשובתו לבקורתו של הרב משולם ראטה, אשר העיר על כמה מהדברים. ובסימן הבא בספרו (סימן מט) מופיעה תשובתו של הרב הרצוג לביקורתו של הרב ראטה.

הערתו הראשונה של הרב ראטה נוגעת להסתמכותו של הרב הרצוג על דברי התוספות מהם עולה כי ניתן להסתמך על העיקרון של פיקוח נפש אף להיערך מראש לסכנה עתידית 'שכיחה', הרב ראטה דורש כי ההיתר יוגבל אך ורק למקום בו ניתן להניח כי ההתקפה ממלאת צורך ממשי מייד.

"בנוגע לשאלה ב', מה שנסייע כהד"ג מתוסי' פסחים מ"ו אינו עולה יפה לפ"ד החת"ס חאו"ח סי' ע"ט ד"ה זה לי, שכתב דאחר שתוצו התוסי' דבעינן שכיח א"כ אפילו איכא חולה בפנינו לא שכיח שיצטרך למלאכה זו בפרטות עיי"ש היטב, לכן בני"ד יש להתיר רק באופן אם ברור הוא שפעולת ההתקפה נצרכת עכשיו לשם הגנה והצלה מסכנה"¹⁶⁹.

הרב הרצוג חוזר ומבהיר כי אכן יש לראות בהתקפה על האויב צורך זה: "פעולת התקפה לערער כוח האויב העומד בכל רגע להתקיף יישובים יהודיים סמוכים - אם יעשו התקפה על נקודה שלו יהא עסוק בהגנת עצמו, ולא יוכל להתנפל"¹⁷⁰. ואת ההכרעה למעשה משאיר הרב הרצוג שוב בידי המפקד בשטח "אכן מובן שהדבר תלוי בדעת המפקדים, ואם ההתקפה אינה אלא סתמית להליש כחו של האויב בכלל, יש להתיישב בדבר" "אם לא נדון את המאבק הזה שלנו בדין מלחמת מצוה הואיל ולא הוכרזה על ידי מלך". המחלוקת ביניהם אינה בהגדרה ההלכתית אלא ביישום בשטח, בשאלה עד כמה ניתן להרחיב את הפירוש המעשי של 'ההתקפה הנצרכת לשם הגנה והצלה מסכנה'.

הרב הרצוג מסכם כי אכן יש להסביר את העקרון הזה למפקדים על מנת שיקחו זאת בחשבון, ועם זאת הוא מוסיף לטעון כי בפועל אין מקום להתנגד להשתתפות בהתקפה משני טעמים: א. ישנה חזקה כי אכן ההתקפה אינה מיותרת: "ומיהו ברוב המקרים, אינם מבזבזים כחות על התקפה, אלא אם כן מטרת ההתקפה היא למנוע התקפה מצד האויב על נקודה יהודית סמוכה שהסכנה אורבת לה". ריטי. הרב הרצוג סומך על הכרעתו של המפקד בענין זה כפי שהיה סומך על הרופא בעניני רפואה. ב. אף במקום בו מתקיפים בשבת שלא כהוגן, "מכיוון שבדאי רוב הפלוגה יצייתו מבלי להרהר אחרי הפקודה, אז הרי י"ל שמצוה להצטרף אליהם כדי הגביר כחם שלא יפלו בפני האויב או בידו שאז סופם ודאי להיהרג". רכ'.

שוב אנו רואים כי חשוב לרב הרצוג להצדיק את ההשתתפות בלחימה, וכוונתו לשכנע את החולק עליו, להתיר לחיל הדתי להשתתף בלחימה אף במקום שהלחימה נעשית שלא כדין.

¹⁶⁹ שו"ת קול מבשר חלק א' סימן מז'.

¹⁷⁰ פסקים וכתבים שם, עמ' ריטי.

בהערותיו הבאות, הרב ראטה מעיר על אותם הנקודות ה'חלשות' בהם הרב הרצוג מנסה לטעון ולשכנע כי אף אלו שאינם מודים כי מדובר במלחמת ישראל, יכולים להודות במסקנת ההיתר אף מתוך ההצטמצמות לגדרי פיקוח נפש. נדמה כי הרב הרצוג מודע לחולשת הטיעונים, ועם זאת לדעתו יש לעמוד בתוקף על הדברים, שכן לדעתו אליבא דאמת מדובר במצב של פיקוח נפש לאומה כולה. כנגד האפשרות לקרוא למלחמה מלחמת מצווה מצד מצוות כיבוש הארץ, מעלה הרב ראטה שני קשיים: תחילה מעיר הרב ראטה כי מצווה זו אינה מוסכמת בהלכה, ומעבר לכך, לא ברור כי האיזורים בהם נלחמים יישארו בריבונות יהודית עם סיום המלחמה. הרב הרצוג מציין בתשובתו, כי מדובר במלחמת מצווה אף מצדדים נוספים כגון 'עזרת ישראל מיד צר', וכי מצוות כיבוש הארץ אינה מתייחסת אך ורק למלחמה שבסופה הריבונות תהיה בידי עם ישראל, אף אם המלחמה נועדה לאפשר את הישיבה בארץ ללא ריבונות עדיין יש לראות בה מלחמת מצווה של כיבוש הארץ: הרב הרצוג כתב בתחילת התשובה כי לדעתו יש למלחמה גדר של מלחמת מצווה, על פי המבואר בדברי הגמרא בסוטה מד: "רש"י פירש את הביטוי 'מלחמת מצווה' המוזכר בדברי המשנה שם, כי הכוונה היא אל מלחמה: "כגון כיבוש ארץ ישראל בימי יהושע". והרב הרצוג הסביר כי כוונת הדברים היא כשיטת הרמב"ן לפיה "מצוות כיבוש הארץ נוהגת בכל זמן שהאפשרות ניתנת לכך"¹⁷¹.

הרב ראטה מעיר על כך שאין זה פשוט כלל להלכה כי קיימת כיום מצווה לכבוש הארץ: בנוגע לשאלה ג', כתב כהד"ג שבמלחמת מצווה צרים על עיירות של גויים לכתחלה בשבת ולדעתו יש למאבק זה דין של מלחמת מצווה, ואם כי מלחמת מצווה צריך שתוכרז ע"פ המלך אבל הצבור כולו או רובו יש לו הסמכות של מלך ישראל וכן להלן בתשובתו בקשר לשאלה ז' דן בזה שכיון שהיא לשם כיבוש הארץ הרי היא מלחמת מצווה. בדבר זה צריכים להתיישב הרבה, כי הרמב"ן חושב למצווה לדורות כיבוש הארץ לרשת אותה ולהשתקע ולהתיישב בה בתור בעלים כמו בימי יהושע, אבל אם כובשים עכשיו כפר ערבי במדינה הערבית, או הבינלאומית (בשטח סביבת ירושלים), כתכנית של החלטת או"מ האחרונה שזוהי הדרישה והתקוה המאקסימאלית שלנו לעת עתה, ואף אם נזכה שתבטל או"מ את החזרה ותקיים את החלטת החלוקה, הלא נהיי מוכרחים גם אחר הכיבוש לצאת משם ולמסור המקום לבעלים אחרים.

¹⁷¹ פסקים וכתבים שם, עמ' רטז'. הרב הרצוג מוכיח זאת מדיוק בלשונו של רש"י: "אם מצווה זו לא נהגה אלא בכיבוש בימי יהושע, מה היה שייך לומר 'כגון' היינו דוגמא הרי לא היתה ולא יכולה להיות מלחמה אחרת אלא ההיא? ... ועל

הרב ראטה מתייחס כאן בדווקא לאפשרות להתקיף את הכפרים הערביים, שהרי מטרת התקפה מעין זו אינה כיבוש הכפר, ואם כן כיצד ניתן לראות בכך חלק מהמצוה לכבוש את הארץ ולהתיישב בה? כאן מבהיר הרב הרצוג כי "עיקר סמיכתני היא שזוהי בכלל 'עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם'... ומהרמב"ן לא נסתייעתי אלא בתור סניף". רכב'. וביחס ללחימה סביב ירושלים, שלפי התכנית לא עתידה להיות בריבונות יהודית, מסביר הרב הרצוג כי אף בה יש לראות מלחמת כיבוש. הלחימה באזור ירושלים נועדה לאפשר את המשך הישיבה במקום, שכן רצון הערבים להכריח את תושבי העיר לברוח, ועל כן היא כלולה במלחמת המצוה של כיבוש הארץ: "ויש לדון שאלו המגנים על עיר הקדש ת"ו, הם מקיימים מצות כיבוש, ואם כי האיזור הזה לא יהיה לנו לגמרי, מכל מקום נהיה בו כח גדול כי אנחנו הרוב. ומטרת האויבים כפי שידוע לי בבירור היא, להכריח את הנשארים לאחר שיעשו ח"ו הרג רב לברוח מירושלים... ולהילחם כדי שתהא ישיבה בעיר הקודש, תכלית הדבר הוא שנשאר יושבים ומשתקעים בה, וזוהי מצוה כמו כיבוש לכתחילה... ואומר אני שזהו בכלל כיבוש, היינו לקיים את היישוב", ומטרה זו מצדיקה אף את הלחימה וההתקפה של הכפרים שכן "אם המטרה בזה היא לא לשם כיבוש גמור אלא שעל ידי כך מחלישים את כחות האויב זה עצמו בכלל כיבוש ירושלים כדי שנכל להחזיק על כל פנים החלק שסוף סוף יהיה לנו בעזרת השם". רכב'.

"בנוגע לשאלה זו... בעיקר השאלה מ"ש כהד"ג... מן הדין כופין על מ"ע ואין לך מ"ע גדולה מזו. נפלאתי מאוד ע"ז שהיכן מצינו שכופין לסכן את חייו". הרב ראטה מאריך לצטט מדברי פוסקים כי אין האדם מחוייב להכניס עצמו לסכנה להצלת חברו, דוגמת דברי הרב בעל התניא "ואע"פ שהוא ספק וחבירו ודאי מ"מ הרי נאמר וחי בהם ולא שיבוא לידי ספק מיתה ע"י שיקיים מ"ש לא תעמוד על דם רעך" ותשובת הרדב"ז ח"ג ש"דאף בסכנת אבר אחד א"צ להציל חבירו ממיתה", "ופשיטא דאין לחלק בכל זה בין הצלת יחיד או הצלת רבים ויש לי ראיות ע"ז אך לקצר אני צריך".

הרב הרצוג חוזר להבהיר את היסוד הזה, "כשאמרתי פיקו"נ דרבים, כוונתי למה שאמרתי לעיל 'פיקוח נפש כלל ישראל', והיינו שאני הנחתי שדברי הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה (בכורות ד' ב') הנשען

על התלמוד בהוריות ג' א' (וירושלמי הוריות א' ב') שהישוב הוא כל קהל ישראל, שייך גם לענין זה"¹⁷² "ושלהצלת כלל ישראל או רובו, שרובו ככולו, מחויב כל אחד להעמיד עצמו בסכנה" "ומכיון שמחוייב, למה לא יכוף בית דין על מצות עשה זו שגדולה מכל המצות?" (עמ' רכג). ובהמשך כותב הרב הרצוג "אפשר לחלוק על הנחתי הנ"ל, אך זהו ענין אחר, אבל אין עלי השגה כלל כשיוצאים כמו שיצאתי אני מתוך ההנחה הנ"ל... ולדעתי הצלת הישוב במצב הנוכחי ובמסגרת ההיסטורית במסיבות האלה, לא רק הצלת הישוב, אלא הצלת עם ישראל כולו וגם הצלת היהדות כולה, וכלום אפשר להיות ספק בעיני שחייבים להסתכן בשביל זה?" רכד'.

(בתור הערה - גם בתשובתו לרב ורנר ביחס לביצוע הביצורים בשבת הוא מדגיש כי הפתרון לטענה כי 'אין לדבר סוף' הוא ההסתמכות על 'אומדן דעת המומחים, ש'אתם דבר המשפט הלזה' -ואף שם בסוף התשובה הוא מבהיר כי לדעתו כל הדיון הזה בגדרי פיקוח נפש -אינו נחוץ היות ויש למלחמה דין מלחמת מצוה עי"ש - ויש להעיר כי היכולת להרחיב את ההיתר משום פיקוח נפש היא המבחינה בינו לבין הרב ורנר וצריך לחשוב מדוע.).

(- ויש להעיר כי הרב הרצוג מזכיר בתשובתו (בעמ' תקטו?) כי ניתן לדייק מדברי הטור (- דיוק דומה אף בתשובה נב'). כי שייך מלחמת רשות אף ללא סנהדרין מכוח העם המהווים תחליף לסנהדרין שכן כוחם מכוח העם הוא, - כלומר סברתו שהמלך הוא דוגמא בלבד זהו דעה יציבה אותה הוא מוכן להשליך אפע על תפקיד הסנהדרין למרות שאין כל צורך מעשי בכך. וכך ראינו גם בהסברו לדין קידוש החודש כי במעשה הסמיכה בעצם זהו עם ישראל המסמיך - כלומר הסנהדרין שואבים כוחם מהעם ולא להפך היא אין כאן עמדה ובתשובתו סימן נא' כותב בדרך דומה אף ביחס למלחמת רשות ללא סנהדרין אם כי בהטעמה שונה : "שכבר מצאו יסודות במאירי שמלכות ישראל אף בזמן שאין לנו סנהדרי גדולה, רשאית וזכאית להוציא אפילו למלחמת הרשות, ומכל שכן למלחמת מצוה וחובה." עמ' רכה').

את דבריו ביחס לסעיפים הללו מסיים הרב הרצוג בכך, ש"על היהודים הדתיים לדרוש מהמפקדה, שבכל מקרה שמחליטה לעשות התקפה לשם החלשת האויב, וגם לשם הגנה, יעשה חשבון קפדני

¹⁷² "והמובן של 'רבים' בדברי, איננו איזה מספר של יהודים, אלא הצלת כלל ישראל, והיינו שהישוב נחשב לכל קהל ישראל, והשמדת הישוב עלולה לגרור אחריה תנועת השמדה ח"ו לעם ישראל בכל העולם". פסקים וכתבים שם, עמ' רכז'.

מראש, אם ההתקפה הזו יכולה היא שתבוצא מלפני השבת, או שיכולים לדחותה עד מוצאי שבת קודש, אסור להם לקובעה דווקא ליום שבת קודש, והוא הדין אפילו לפעולת ביצור וכדומה לשם הגנה. אבל אם תצא הפקודה בשבת, ויש להניח כי הזמן דוחק, ואי אפשר שלא לציית, שאם כך תתערער המשמעת הצבאית ויתקלקל כל המאבק, צריכים לציית". ומוסיף הרב הרצוג כי בנוסח הדרישה שתוצג לפני המפקדים, אין כמובן לדבר על כך ש'בדיעבד' הם יצייתו ממילא, אלא לעמוד בכל עוז כל הדרישה 'שכל שאפשר מלפני השבת, או שאפשר לדחות עד מוצאי שבת קודש, אסור למפקדה לקבוע בשבת'.

ביחס לסעיפים הבאים שבשאלה, ביחס להתנהגות במחסום, בעריכת יומן תצפית וכו', משיב הרב הרצוג בקצרה כי הוא אינו מכיר את הפרטים הנוגעים לדבר, ועל כן תשובתו מנוסחת בשפה כללית, מבלי להתייחס ישירות לפרטי השאלה:

כל שהדברים הם בבחינת צורך חיוני הכרחי, כך שמבלעדם "יסבול התפקיד שלשמו מתקיים הבסיס ותסבול ההגנה" מותרים הדברים בהגבלה שיעשו בשינוי: את הכתיבה יש לקצר, עד כמה שאפשר, לכתוב בשמאל, בכתב משיט"א או באותיות לועזיות. וכך גם ביחס להדלקת הפנסים יש לעשות בשני בני אדם כדי למעט באיסור - שכן "אם כי בנוגע לפעולות אחרות זה בלתי מעשי, אבל בפעולה זו (-) שנמצאים במחסום יחד מספר אנשים) דומני שזה מעשי". (יש להשוות את קיצור דבריו לאריכות הגדולה שלו ביחס לאימוני עזרה ראשונה בתשובתו האחרת. - עמ' רכז')

סיכום התשובה

אם נסכם את התשובות הללו, הרי שהרב הרצוג סבור כפי שהוא מבהיר לשואלים כי שאלתו של החייל בצבא היהודי, שונה במהותה מכל אותם השאלות אשר רגילים היו החיילים היהודיים לשאול מהפוסקים - והמציאות החדשה דורשת שינוי גישה כללי - שכן על החייל הנוכחי להרגיש כמי שנלחם על קדושת השם. מדובר לדעתו האישית במלחמת מצווה של ממש, 'מלחמת ישראל' ואף החולקים על מסקנה זו מכוח היעדרותם של תנאים הלכתיים (-מלך, וכדומה) עליהם להודות כי מדובר במצווה רבה הגדולה מכל המצוות פיקוח נפש דרבים. ואולם הרגשות מעורבים, היות ויחד עם התקווה לגאולה, תקווה בה חותם הרב הרצוג את מכתביו, הוא חש בתוך תוכו את האיום הנורא הנשקף ליהדות העולמית כולה.

הרב הרצוג ניגש אל בעיית המלחמה בשבת בראש ובראשונה מתוך תחושת השליחות העליונה - התחושה כי היהדות כולה עומדת בסכנה, והתקווה כי ההצלחה במלחמה והקמת המדינה ישמשו כעוגן הצלה בעל משמעות היסטורית מרחיקת לכת כצעד ראשון לכיוון הגאולה האחרונה. מתוך תחושה זו

הוא מדגיש בתשובתו לרב ראטה כי לאור מחשבה זו אין לו כל היסוס בנוגע לצורך לעשות כל שנצרך במלחמה, אף בשבת, וזאת עוד לפני שפונים לכל שיקול הלכתי פרטני.

לאור מטרה ברורה זו, יש להבין את העובדה כי קיימת בדבריו מגמה ברורה לשכנע לכיוון ההיתר, אף את אותם החולקים על הנחה זו או אחרת שבדבריו. הרב הרצוג אינו משתמש לשם כך בטיעונים מופרכים, היה מקום לסבור כי הנסיון לשכנע נובע גם מסיבה אחרת: על אף שדעתו האישית ברורה ומגובשת, נשאר הרב הרצוג מיראי ההוראה והוא אינו רוצה לשאת באחריות לבדו, והוא מרגיש צורך שיצטרף פוסק מובהק נוסף אל דעתו. כך למשל בדבריו בעמ' רל' על הטיפול בחולה שאין בו סכנה ש"יש לי יסוד להתיר איסור זה, במצב הנוכחי, שאותו החייל שנפצע אפילו פצע קל, כל זמן שלא נחשב פצעו קשה לו לעשות מלחמה, וחסר לנו כח זה באותה השעה, ומי יודע מה יגרום לנו חוסר אותו הכח, וע"כ נ"ל להתיר כל איסור דרבנן בכדי להכשירו למלחמה, ואולם להתיר איסור של תורה מפני נימוק זה לא ימלאני לבי, אלא אם כן יצטרף אלי עוד רב בעל הוראה מובהק". ועל דרישה זו חוזר בעמ' רלט' ביחס לשאלה אם להתיר לחיילים לאכול אוכל שחומם בשבת באיסור וכותב בעמ' רמה' כי אכן הסכים אתו הרב צבי פסח פראנק. ואולם הרב הרצוג אינו מרגיש את הצורך הזה לענין עצם הקביעה כי יש להחיל על המלחמה דין של 'מלחמת מצוה', לענין הזה הוא מרגיש ביטחון מוחלט - הצורך הזה קיים רק לגבי אותם נקודות ספציפיות.

ייתכן והמחלוקת שבין הרב ראטה לבין הרב הרצוג ביחס לדין ההתקפה לשם הגנה, משקפת הסתכלות מעט שונה על מהות דיני המלחמה שבתורה. האם הנחת היסוד היא כי מדובר בדינים הניתנים מתוך כוונה לאפשר את התנאים הבסיסיים הנדרשים לצבא בכדי לנהל את המלחמה, או שמא מדובר בדינים דתיים שמימיים. הזכרנו כבר כמה פעמים את המבט הרציונלי, אשר היא שהנחתה את הרב הרצוג במקומות שונים. ייתכן ומתוך הסתכלות רציונלית ריאלית שכזו, מניח הרב הרצוג בפשטות כי כל הנעשה במסגרת וכחלק מהמאמץ המלחמתי נידון על פי תכלית המלחמה כולה. נדמה כי באה לידי ביטוי בכך התפישה כי ההלכה מכוונת מציאות, ומנסה להסדיר את המלחמה הרצויה, ממילא אין מקום להבין את הדין כדין המגביל את אפשרויות ההגנה מפני האויב, וכופה בשבת רק התנהלות בה מותרת רק לחימה הגנתית של ממש.

כאשר אנו בוחנים את דבריו, ניכר שוב כי עיקר דאגתו היא למצב הרוחני והגשמי של היהדות ונסיון להישמר מפני הסכנות העכשוויות והעתידיות - אין בדבריו התייחסות רבה לענין הגאולה - אמנם הוא

כותב מפורשות כי לדעתו כיבוש הארץ ומדינה עצמאית יהודית תהיה השלב של סוף הגלות, ואולם זהו לא עיקר הדגש- דעתו נתונה בעיקר לשמירה מפני הסכנות הממשיות הנשקפות בהווה ובעתיד.

מלחמת מצווה מאיזה גדר?

ראינו כי הרב הרצוג כותב לרב ראטה כי עיקר כוונתו במה שכתב כי יש למלחמה דין מלחמת מצוה, היתה משום גדר 'עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם', ו'מהרמב"ן ז"ל (-בענין המצווה להוריש את הארץ) לא הסתייעתי אלא בתור סניף". בתשובות אחרות מתייחס הרב הרצוג לשיקולים נוספים המוליכים למסקנה כי מדובר במלחמת מצווה, וננסה לעמוד על הדברים. במאמרו על הקמת מדינה קודם לביאת המשיח כותב הרב הרצוג (עמ' תקיח") כי "זו מלחמת מצוה וחובה מהרבה טעמים":

א. "מצוות כיבוש הארץ שהיא מצות עשה מן התורה לפי דעת הרמב"ן ז"ל והיא מלחמת מצוה", "שכל זמן שנכבשה א"י מאומות זרות והתיישבו בה, שמלחמת מצוה היא לכבוש את הארץ מהר"ן (עמ' תקיט)". שאף אם זו אינה דעת הרמב"ם עדיין הדבר הנו בגדר ספק דאורייתא לחומרא.

ב. "עזרת ישראל מיד צר שבא עלינו" - ישנה התקפה ישירה על תושבי הארץ, ואפילו אם כוונת הערבים רק לגרש את יהודי הארץ ולא להורגם, עדיין מצוה להילחם בהם שכן: "אין הרמב"ם מתנה: במה דברים אמורים שבאו עלינו להשמידנו, אבל אם באו עלינו כדי להשמידנו או לגרשנו אין זו מלחמת מצוה - הרי שבכל האופנים זוהי מלחמת מצוה, ואלה הערבים היושבים בארץ ושותפיהם מלכי ערב באים עלינו... ובאמת כוונתם להוציאנו מן הארץ בכח הזרוע או להשמידנו" (-שם, עמ' תקכ'). "כשבאים עלינו בא"י ואנחנו כבר יש לנו רשות להקים מדינה משלנו - זוהי מלחמת מצוה".

ג. עזרת ישראל מיד צר - "שיש מאות אלפים פליטים תלויים באויר, ועומדים בסכנה, וכלום אין זו עזרת ישראל מיד צר? ואין צריך לדון כאן רק מטעם פיקו"נ אלא מצד חובת ישראל כשיש להם כבר כח של אומה בארץ ישראל, להלחם למען יהיו השערים פתוחים לפני אחיהם להינצל בה".

ד. "יש לדון שמלחמה זו היא גם בשביל העתיד, שאחרי הנסיונות המרים שלנו אנו יודעים שעלול שיבוא שוב, ח"ו, לידי גזרת השמדה על איזה חלק מישראל בעולם, ואילו היתה א"י פתוחה בימי ההשמדה שעשה אותו רשע ימ"ש, בישראל באירופה, היו כמה מאות אלפים ניצולים". אמנם מצינו כי שיקול עתידי מעין זה שונה מהגדר הרגיל של 'עזרת ישראל מיד צר', וכי ההיערכות כנגד סכנה עתידית נידונית כמלחמת הרשות: "ואף על פי שאין זה כבר עכשיו, והרמב"ם מדבר רק על עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" ... וכדי למעטן דלא מיתי עליהו זהו רק בחינת מלחמת רשות", ואף על פי כן סבור הרב הרצוג כי אף משום העתיד יש להחיל דין של 'עזרת ישראל מיד צר'. הרב הרצוג מסביר כי מבחינה

תיאורטית אין להבחין בין הדאגה להווה לבין הדאגה מפני סכנה עתידית, שכן עיקרון פיקוח נפש חל על שניהם בשווה, ומשום כך הוא מסביר כי ההבדל בהתייחסות הלכתית אינו פונקציה של הווה אל מול דאגה עתידית. ההבדל בדין נובע מכך שפעולה המכוונת לסכל סכנה עתידית נחשבת רק בגדר ספק פיקוח נפש, היות ואין מקום לדעת בוודאות כי תקפה שכזו אכן תהיה: "דסוף סוף מי יימר שיבואו עלינו", ואולם ספק זה אינו קיים בענייננו: "ספק אם ינסו להשמיד חלק מישראל? - זה כבר ידענו מהנסיון המר שהוא דבר העלול מאד וקרוב לודאי ובפרט במדינות המזרח התיכון... ומחובתנו להכין מקום מקלט שלא ישוב המצב שהיה במימי שלטונו של אותו רשע ימ"ש שלא היה לאחינו מקום מקלט" (עמ', תקכ"א).

עוד טוען הרב הרצוג כי המצווה להילחם כנגד האויב על מנת למנוע מהם לכבוש ולשלוט על שטח הנתון כעת בשליטת ישראל נכונה אף ביחס לחו"ל: "...ולאו דווקא בארץ ישראל, אלא אפילו בחוץ לארץ כל השטח שיושבין בו בני הגולה באופן רובו ישראל - יש לו דין ארץ ישראל לגבי ענין זה - ואסור לתת לעכו"ם שיהא השטח נוח להכבש לפניהם, ואפילו כשאין להם מלכות משלהם, שבבל לא היה הדבר כך, אלא מעין אובטונומיה פנימית, ומכל שכן כנגד ישוב ארץ ישראל שיש לנו מידה ידועה של שלטון פנימי גם עכשיו שאסר לתת לגוים להשתלט על השטח ולמנוע זה - הרי זו מלחמת מצוה" (שם, עמ' תקכ"ב).

בתשובה שהשיב לרב ורנר מטבריה (או"ח ס' מה'), מאריך הרב הרצוג בביאור גדרי פיקוח נפש, ועם סיום התשובה הוא כותב כי למעשה יש לראות הלחימה כמלחמת מצוה: "זאת עלי להעיר, כי אני דיברתי רק מנקודת ההשקפה של פיקוח נפש, אבל לדעתי מאבק זה שלנו, יש לו דין מלחמת מצוה", בבואו להסביר מדוע אכן מדובר במלחמת מצוה, הוא מזכיר ראשית את מצוות כיבוש הארץ "מאחר שהאו"ם נתנו לנו חלק מארץ ישראל, ואם לא נתגונן כראוי נפסיד חלילה הזדמנות זו", ואמנם מזכיר רב הרצוג כי זוהי גם מלחמה להצלת ישראל: "וגם לא יהא לנו מקלט מוכן לאחינו שבגולה במקרה של צרה, ר"ל, ודי לנו בנסיון האחרון, וד"ל, וגם אם נפסיד הזדמנות זו, זה יבא ח"ו המוני ישראל לידי יאוש ויגרום ח"ו בהמשך הזמן ביטול דת קדשנו ברוב האומה וטמיעה והתבוללות, ודי לחכם שכמותו" (שם, עמ' קצ"ח). מעניין לציין כי הרב הרצוג כלל לא מזכיר בהקשר זה את הסכנה הנשקפת ישירות לחיי אנשי היישוב כמצדיקה את הגדרת המלחמה כמלחמת מצוה, ונדמה כי הסכנה העומדת לנגד עיניו באופן החזק ביותר היא הסכנה העתידית הנשקפת לאומה כולה, עוד יותר מזו שנתונים בה באותו הרגע יושבי ארץ ישראל.

ואולם השיקול האחרון אותו מזכיר הרב הרצוג בתשובה זו מענינת באופן מיוחד: "וגם אם נפסיד הזדמנות זו, זה יבא ח"ו המוני ישראל לידי יאוש ויגרום ח"ו בהמשך הזמן ביטול דת קדשנו ברוב האומה וטמיעה והתבוללות, ודי לחכם שכמותו".

נדמה כי ברגע מסוים החלה הסכנה הרוחנית הזו להפחיד אותו יותר מכל דבר אחר. וכבר ציטטנו מדבריו ב"התורה והמדינה" (ז'ח', עמ' ט'), כי לדעתו הסכנה הרוחנית הזו מעלה את המלחמה למדרגה גבוהה עוד יותר ממלחמת מצווה 'רגילה': "לפיכך נבשלה אצלי הכרה מוצקת שהמאמצים להצלחת מאבקינו ההירואי בארץ ישראל, היא דבר שנשמת האומה תלויה בה, ושאיין זו רק מלחמה לעזרת ישראל מיד צר, (שהיא מלחמת מצווה בלי ספק), אלא יותר מזה, מלחמה להצלת נשמת האומה".

בתשובתו לארגון עזרא נראה כי עיקר החשש הוא לחיי היישוב ו"זה דבר התלוי בסברא אם גם לענין זה נחשב הישוב לכלל ישראל" (עמ' ריז). והוא מבהיר במכתבו לרב ראטה כי "השמדת הישוב עלולה לגרור אחריה תנועת השמדה ח"ו לעם ישראל בכל העולם" (עמ' רכ'), וכי לדעתו "הצלת הישוב במצב הנוכחי ובמסגרת ההיסטורית במסיבות האלה, לא רק הצלת הישוב אלא הצלת עם ישראל כולו, וגם הצלת היהדות כולה. וכלום אפשר להיות ספק בעיניי שחייבים להסתכן בשביל זה" (עמ' רכד'), "וגם זהו קיום היהדות כולה - ודי לחכימא ברמיזא" (עמ', רכב). נדמה כי בדברי תשובתו לחברי עזרא, הוא אינו מזכיר את השיקול הזה היות וכפי שהוא מסביר לרב ראטה "התשובות הללו ערוכות לצעירים פשוטים, ובדין היה שאשיב להם רק למעשה, אלא שאינני רוצה שייראו דבריי כאלו הם גזירות" (עמ' רכג).

והנה הוא חוזר לשנות ענין זה שוב בתשובתו (סימן נב'), בו הוא נשאל ביחס להיתר או חובה להתנדב לפעולות ההגנה. בתשובה זו מציין הרב הרצוג תחילה את מימד הסכנה המיידית לאנשי היישוב, וכותב כי הוא אינו מבין כלל מהו השאלה "במצב הנוכחי אם לא היינו מתנדבים לפעולות ההגנה, הלא סכנת כליון, ח"ו צפויה לכולנו, ובודאי שחייבים, כי איזו ברירה יש לנו להיכנע לאויבים? אם ח"ו נכנע וניכבש תחת ידם, ברור שסוף סוף ישמידו אותנו, ח"ו"¹⁷³.

¹⁷³ נראה כי דברים אלו שונים ממה שכתב בתשובתו הראשונה "על הקמת מדינה קודם ימות המשיח". בדבריו שם הוא מעלה על הדעת כאפשרות תיאורטית כי ניתן להיכנע לערבים בשלום - כנראה בשלב מתקדם יותר במאבק הוא סובר כי אפשרות זו כבר אינה קיימת כלל.

והרב הרצוג ממשיך לומר כי "זהו על פי חשבון פשוט, מבלי לדבר על חלול השם שייגרם על ידי זה לעיני כל העולם", ומיד ממשיך הרב הרצוג למנות את השיקולים הנוספים המובילים למסקנה כי מדובר במלחמת מצוה:

"וגם נהיה הפקר, כי לא ישאר מקלט לישראל במקרה של רדיפות ר"ל העלולות להתפרץ בחוץ לארץ, וכבר למדנו מהנסיון עד כמה אפשר לסמוך על ההומניות של הגויים, אפילו המתורבתים ומכל שכן על ההומניות של בני הגזע הלוחם בנו, וד"ל. וחוף מזה הרי זה נוגע גם בקיום היהדות אצל רבבות אלפים מישראל בכל העולם, לאחרי השואה האיומה, כשכל תקות ישראל נקשרה בתחית ישראל בארץ קדשו, כשהמוני ישראל יתיאשו לגמאי, תתמוטט הדת כולה ודי למבין". ומיד בהמשך כותב הרב הרצוג, כי: "חוף מכל זה, לדעתי זוהי מלחמת מצוה, שמכיון שהאומות המאוחדות החליטו להשיב לנו על כל פנים חלק מארץ ישראל ליסד בה משטר עצמאי, הרי זו מלחמת כיבוש הארץ, ולהרמב"ן זוהי מצוה חיובית, ולהרמב"ם, אף על פי שהוא אומר שמלחמת מצוה היא המלחמה בשבעה עממין, הרי כוונתו ברורה, שהרי הוא פוסק להלכה למעשה...אלא שהוא היה חושש לפרש מלחמת כיבוש הארץ מטעם מובן, ועל כן נתן רמז, וכוונתו לכיבוש הארץ כשתינתן לנו האפשרות לכך". ואמנם בהמשך הדברים עמי' רלגי מסכם את טיעונו כי זוהי מלחמת מצוה מארבע בחינות: הצלת ישראל... מצד מצות כיבוש ארץ ישראל... שלא יבוא ישראל לידי יאוש ותגבר הריפורמה וההתבוללות וד"ל לאחרי הנסיון המר מצד עם התרבות הכי גדול, מוכרח שיהא לנו מקום מקלט על כל צרה שלא תבוא - ומכיון שכך יש למאבק זה שלנו דין מלחמת מצוה ממש.

ונדמה שוב, כי כוונתו הראשונית היתה לומר שיש להצדיק את הלחימה על סמך דיני פיקוח נפש, שכן טיעון זה יתקבל על הכל, שכן יודו לו אף אלו שסיברו כי אין מקום לדבר על מחמת מצוה של ממש - וכך נראה גם מדבריו בעמ' רלה', ששם חוזר ומדגיש הרב הרצוג כי הכנת מקום מקלט והצלת ישראל בהווה מצדיקים את הלחימה" אפילו אם לא נדון מאבק זה בדין מלחמת מצוה".

3. ההתייחסות אל תושבי ארץ ישראל שאינם יהודים

בדברים שכתב בעניין יחסה של ההלכה אל הגויים, בולטת במיוחד 'התגייסותו' הלמדנית של הרב הרצוג על מנת לאפשר את הקמתה של מדינת ישראל.

לקראת הקמתה של המדינה, עסקו ברבנות הראשית בנסיון להיערך מראש לבעיות ההלכתיות הצפויות להתעורר. הרב הרצוג שהקדיש מאמצים רבים לעיון בסוגיות ההלכתיות השונות, מסביר כי הוא פנה תחילה לעסוק ביחסה של ההלכה כלפי תושבי הארץ הגויים, שכן: "הדבר הקשה ביותר

בקשר עם האופי הדמוקרטי של המדינה... היא שאלת זכויות המיעוטים, כלומר הערבים והנוצרים הנמצאים בארץ ישראל¹⁷⁴. ברור היה לו לרב הרצוג כי מדינת ישראל כמדינה יהודית היא בבחינת צורך קיומי לאומה, וכמו כן ברור היה לו כי מבחינה מעשית המדינה תהיה בעלת אופי דמוקרטי, ועל כן הוא ניגש לחיפוש דרך הלכתית שתהווה מעין 'כתוב שלישי' שיאפשר לקיים את שני הכתובים המכחישים זה את זה.

ההלכה מבחינה בתחומים רבים בין דין היהודי לבין דינו של הגוי, ובין שני אלו לבין דין העובד עבודה זרה. בני נח מותרים בשיבה בארץ - בתנאי שיקבלו על עצמם להיות גרי תושב - ואילו לעובדי העבודה זרה אין מקום בארץ ישראל, ולא עוד אלא שמצווה להשמיד את בתי עבודת האלילים המצויים בארץ. אף ביחס לאותו גוי 'בן נח' שהותרה ישיבתו בארץ, מפלה ההלכה בתחומים שונים, ומגבילה את זכויותיו כאזרח המדינה: הגוי פסול לעדות, הוא אינו יכול לשמש כדיין ושופט, ואין למנותו לתפקידי שררה.

השאלה אם כן היא, כיצד ניתן ליישב בין הדרישות הדמוקרטיות לשוויון זכויות של כלל אזרחי המדינה, לבין האפליה המצויה בתורה ביחס לגוים תושבי ארץ ישראל? יש לציין כי הרב הרצוג אינו רואה לפניו בעיה במישור התיאורטי. הוא אינו מפקפק במוסריותה של התורה, וקובע בצורה בוטחת לחלוטין כי "תורתנו הקדושה היא תורת האמת והצדק והחסד והרחמים והשלום"¹⁷⁵. לאור אמונתו האיתנה, הוא מוסיף כי אילו הדבר היה מתאפשר מבחינה מעשית, הרי שניתן לקבוע כי היה עלינו להקים מדינה בה נחיל את דיני התורה ככתבם וכלשונם: "היינו אומרים לאומות: השיבו לנו את ארצנו ואנחנו נקים עליה מדינה על פי התורה שבכתב ושבעל פה החל מתורת משה, המשנה וכו'. התלמודים, הפוסקים הראשונים, ורבינו משה בן מיימון בראשם, הפוסקים האחרונים, ובראשם רבותינו רבי יוסף קארו ורבי משה איסרליש ז"ל. - תאמרו מה שתאמרו!"¹⁷⁶

ואולם, ברור היה לרב הרצוג כי הדבר לא יתאפשר מבחינה מעשית - "מוכרחים אנו להתחשב עם המציאות הנוכחית, והיא בעלת דו-אנפין". הסתכלות ריאלית מגלה כי קיימים אילוצים פנימיים

¹⁷⁴ התחוקה לישראל א', עמ' 12.

¹⁷⁵ התחוקה לישראל שם, שם.

¹⁷⁶ התחוקה לישראל שם, עמ' 2.

וחיצוניים כאחד שלא ניתן להתעלם מהם: מחד, היהדות הדתית אינה מהווה רוב בין תושביה היהודיים של המדינה, ומן הצד השני, ברור כי המדינה תקום תחת אילוצים חיצוניים שיבואו מכיוון האומות המאוחדות.

המצב בקרב היהדות פנימה שונה מכפי שהיה בעבר, והציבור היהודי לא יסכים לקבל על עצמו את מרותה של ההלכה: "לצערנו לא כימים שלפני חצי יובל שנה הימים האלו", היהדות הדתית אינה מהווה כיום רוב "ועלינו למשוך את הרוב לתורה ולאמונה, ולשמירת המצוות שבין אדם למקום בעבודת אהבת אחים, אם כי לפעמים, ולפעמים לא קרובות, בגערת אבות בבנים"¹⁷⁷.

שנית, ברור היה לרב הרצוג כי דרישותיהם של חברי הלאומים בשטח של זכויות האדם, לא יאפשרו להקים מדינת יהודים בה תונהג הפליה דתית כלפי האזרחים שאינם יהודים. רוב המדינות החברות ב'אומות המאוחדות' הינם מדינות דמוקרטיות, ו"בנוגע לרוסיה, אף על פי שברוסיה עצמה המשטר איננו, על כל פנים דימוקרטי מוחלט... בכל אופן לא יעלה על הדעת שהיא תסכים להפלות על יסוד תחוקה המיוסדת על הדת"¹⁷⁸.

לפני שהוא פונה לעיין באפשרויות ההלכתיות על ידם ניתן למצוא פיתרון לענין, מוסיף הרב הרצוג הערה בעניין ההתייחסות של הציבור החרדי לענין. הרב הרצוג מציין כי יש לייחס את רתיעתם של ציבור אגודת ישראל מרעיון הקמת מדינה יהודית להתנגשות הבעייתית הזו: "לדעתי הסיבה העיקרית (-להתנגדות החרדית) היא מפני הקושי שבדבר להקים מדינה יהודית על פי התורה ויחד עם זאת דימוקרטיה במובן הריאלי של מונח זה. ומי יוכל לסלק את החשש הזה במנוד יד? אמנם דברו מנהיגיה על שלטון התורה, אבל לא הזדקקו לפתרון הבעיה של הרמוניזציה של שלטון התורה ודימוקרטיה"¹⁷⁹. את החסרון הזה המצוי בציבור החרדי - דיבורים על הצורך בפתרון, שאינם מגובים למעשה בחיפוש - מנסה למלא הרב הרצוג בהתווית הדרך ל'הרמוניזציה' שכזו. מתוך היכרות ריאלית במגבלות הנובעים מהאילוצים שהוזכרו לעיל, מבקש הרב הרצוג להתוות דרך בה המדינה היהודית תוכל לפחות לעמוד בדרישה המינימלית שלא תפעל באופן המנוגד לתורה: "מטרתנו בספר הזה, (אינו)

¹⁷⁷ התחוקה לישראל שם, עמ' 3.

¹⁷⁸ התחוקה לישראל שם, עמ' 12.

¹⁷⁹ התחוקה לישראל שם, עמ' 2.

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"¹⁸⁰.

'לא ישבו בארצך'

כאמור, עצם ישיבתם הפיזית של הגויים בארץ ישראל אינו דבר המובן מאליו מבינה הלכתית, ועל כן פותח הרב הרצוג את הדיון מנקודה זו. כפי שהזכרנו, ההלכה מבחינה בין הגוי עובד האלילים, לבין אלו המקיימים שבע מצוות בני נח, והרב הרצוג ניגש לקטלג את הגוים המצויים בארץ מסביב לחלוקה זו.

על אף שמקובל בין הפוסקים הקביעה כי המוסלמים אינם נחשבים לעובדי עבודה זרה, אין בכך עדיין בכדי להתיר את ישיבתם בארץ, שכן עדיין 'לכלל גרים תושבים לא באו'. על מנת להתיר את ישיבתו של הגוי בארץ ישראל, ההלכה דורשת יחד עם ההימנעות מהעבודה זרה, גם מעשה אקטיבי. עליו לעבור מעין תהליך 'גיר', בו יופיע בפני בית דין ויצהיר על כך שאינו עובד אלילים, וכי הוא מקבל על עצמו את יתר מצוות בני נח. רק 'גרים למחצה' שכאלו - המכונים 'גרי תושב' - מותרים בישיבה בארץ. על המוסלמים אמנם ניתן לומר כי הם שומרים על שבע מצוות בני נח 'ועוד יותר מהן', "אבל מעולם לא קיבלו אפילו את שבע המצוות בפני בית דין של ישראל, ואפילו אם היו רוצים לקבל, הרי זה מן הנמנע מכיון שכבר נפסק להלכה שאין מקבלים גר-תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, וממילא אין מקבלים גר תושב בזמן הזה"¹⁸¹.

ואולם, קושי אחרון זה אינו כה חריף. הראב"ד כבר הורה כי כל שאינם עובדי אלילים מותרים לשבת בארץ, אף ללא קבלת מצוות בפני הבית דין, ובדרך דומה לזו פירש בעל השולחן ערוך אף את דבריו של הרמב"ם, ואם כן, בנקודה זו יש למדינה על מי לסמוך: "הרי לנו שני עמודי התורה הללו, הראב"ד ומרן בעל השולחן ערוך ז"ל, מסכימים לדעת אחת, שנכרי שאינו עובד ע"ז אף על פי שלא קיבל בפני בית דין של ישראל אין למנוע ממנו הישיבה בארץ ישראל"¹⁸².

מגמתו של הרב הרצוג למצוא את הדרך שתאפשר את הקמת המדינה בהתאם לאילוצים המעשיים, מופיעה כאן בגלוי, לאחר שהוא מציין לשיטות ולדעות השונות, הוא קובע לאור דעתו בדבר נחיצותה

¹⁸⁰ התחוקה לישראל שם, עמ' 12.

¹⁸¹ התחוקה לישראל שם, עמ' 14.

¹⁸² התחוקה לישראל שם, שם.

של הצדינה כי יש מקום לסמוך על הדעות המתירות. "מכיון שמסתבר שהעמידה על הפליה זו יכולה היא שתסכן את סיכויינו להשגת המדינה היהודית, או לגרום הרס אחר כך, יש לסמוך על הדיעה המקילה"¹⁸³. מכיוון שדעות אלו מספקים את הביסוס ההלכתי המינימלי הנדרש להצדיק את המהלך, ממילא כבר אין צורך לברר עוד. הואיל וניתן לאמץ את דעת הראב"ד, אין כבר צורך להכריע בשאלה מה היתה דעתו של הרמב"ם, כפי שמתבטא הרב הרצוג: "בין שדעת הרמב"ם באמת כך או איננה כך", היות ויש אפשרות להצדיק את ישיבתן של המוסלמים במדינה העתידית כמעשה שאינו נוגד את התורה - אין צורך לעיין עוד. - שכן כאמור, בעיונו של הרב הרצוג בשאלה זו ברור כי דאגתו העיקרית נתונה רק לכך.

הנוצרים - עובדי עבודה זרה בשיתוף

עד כה בהתייחסות אל המוסלמים הפתרון היה פשוט יחסית, שכן הקביעה כי המוסלמים אינם עובדי עבודה זרה מקובלת על כל הפוסקים, ואולם בחינת מעמדם ההלכתי של הנוצרים מעלה בעיה מורכבת הרבה יותר.

הרמב"ם הכריע בפשטות כי דין הנוצרים כעובדי עבודה זרה, ואולם בין פוסקי אשכנז לדורותיהם התפתחה הדעה לפיה הנוצרים הנם עובדי עבודה זרה בשיתוף - מעמד ביניים הלכתי המגדיר אמונה דתית האסורה לישראל ומותרת לגוי¹⁸⁴. הגדרה זו מתארת דת המאמינה באלוקות, ועם זאת אין אמונתה צרופה, שכן לאמונה הבסיסית הנכונה, היא 'משפת-מצרפת', מרכיבי אמונה נוספים פסולים: "העבודה בבת אחת לא-ל היחיד ללא ראשית וללא תכלית בורא השמים והארץ, בצירוף אליו יתברך בר מינו, כח הגוף או אחת מתופעות הטבע, או איש שהדמיון שהלך שולל העלהו לדרגת אלוה"¹⁸⁵. ליהודי אסור להאמין באמונה זרה שכזו, שאינה אמונה צרופה בקל אחד, ואולם הדרישה מן הגוי מקילה יותר, ועבורו נחשב אף אמונה נחותה שכזו למקובלת. הרב הרצוג כותב כי לדעתו

¹⁸³ התחוקה לישראל שם, עמ' 16.

¹⁸⁴ עיין על כך בהרחבה במאמרו של יעקב כץ: "כך, גלגולם של שלושה משפטים אפולוגטיים, ציון כג-כד (תשי"ח-תשי"ט), 174-193.

¹⁸⁵ התחוקה לישראל שם, עמ' 17.

ההלכה היא כדעה זו, המתירה לגויים את השיתוף, "ולפי זה יצאו (-הנוצרים) מכלל עובדי עבודה זרה, וכל מה שנאמר על המוסלמים סובב גם עליהם, ככל האמור לעיל"¹⁸⁶.

אלא, שמסקנה זו אינה כה פשוטה, שכן העיון בכתובים מגלה כי כל עיקרו של האיסור להושיב עובדי עבודה זרה בארצנו, הוא שמא ילמדו את ישראל לעשות כעבודתם - "פן יחטיאו אתכם". מסתבר אם כן לומר, שמכיוון שעבודה בשיתוף אסורה לישראל, ממילא האיסור להושיבו בינינו במקומו עומד. הרב הרצוג מציע שתי אפשרויות דרכם ניתן יהיה לעקוף את הבעיה:

א. אפשר לומר כי האיסור להושיב עובדי עבודה זרה מתייחס רק לאותם העובדים עבודה האסורה להם עצמם, ונצטרך לומר כי החובה להרחיק את עובדי העבודה זרה מתייחס לאלו החוטאים בחטא חמור אשר ישראל חייב עליה מיתת בית דין (-וספק אם כך דינו של ישראל העובד בשיתוף). ב. אפילו אם נצדד בדעה לפיה יהודי מתחייב מיתת בית דין אף על עבודה בשיתוף, עדיין יש מקום להתיר את ישיבתו של הנוצרי, ולהבחין בין דינו לבין דין העובד אלילים. מסקנה זו תתאפשר, אם נאמר כי התורה אסרה רק את ישיבתם של עובדי עבודה זרה גמורים, מפני "שרק עובדי עבודה זרה גמורים עבודתם כרוכה בזנות וכשפים וכל הטומאות"¹⁸⁷. - הצעה שניה זו, כרוכה בהבנה כי החשש 'פן יחטיאו אתכם'

מכוון בעיקר כנגד הטומאות והאיסורים הללו בייחוד, ולא משום זרות האמונה עצמה¹⁸⁸.

ואולם, בכך התייחסנו בעיקר לשאלה האם ניתן להתיר את עצם ישיבתם והימצאותם בארץ - ואולם אין בדברים הללו בהכרח יסוד להתיר להם לקיים באופן חופשי את פולחנם עבודת אלילים של ממש. גם אם העבודה בשיתוף מותרת לגוי באופן עקרוני, ונוכל להתיר משום כך את ישיבתם של הנוצרים בארץ, עדיין אין זה אומר שעלינו להתיר להם לעבוד את עבודתם הזרה בארץ ישראל.

ביחס לנקודה זו, מוסיף הרב הרצוג ספק נוסף, והוא שייטכן והאיסור רק שייך לעובדי צלמים ממש, ומכיוון שהנוצרים אינם עובדי צלמים ואנדרטאות ספק אם מצווים אנו למנעם מכך: "בשעת הדחק גדול כזה לכל עם ישראל, נסמוך על רבינו הגדול ז"ל שספק מן התורה לקולא, ואיסור שאינו מן

¹⁸⁶ התחוקה לישראל שם, עמ' 17.

¹⁸⁷ התחוקה לישראל שם, עמ' 17.

¹⁸⁸ כיוון מחשבה זה מזכיר מאד את דבריו של המאירי, לדיון בשיטתו עיין: "י כ"ץ, סובלנות דתית בשיטתו של ר' מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה, ציון יחי' (תשי"ג), 30-15. מ' הלברטל, ר' מנחם המאירי: בין תורה לחכמה, תרביץ סג' (תשנ"ד), 63-118. ויש לציין כי במכתבו של הרב הרצוג לרב גינצבורג בנספח 14 לתחוקה לישראל ג', הוא מציין בפירוט לשיטת המאירי.

התורה מתירים מפני איבה... ועל כן ברור לדעתי שאין כאן עוון אשר חטא מצד הציבור בסבלם את הענין הזה, אפילו אם לא היה תנאי כזה מפורש מצד האומות"¹⁸⁹.

אם כן, הרב הרצוג מסכם כי לכל היותר מדובר בספק האם חובה עלינו למנוע את פולחנם, ואשר על כן, יש להסתמך על דבריו של הרמב"ם לפיהם האיסור לעבור על ספק דין דאורייתא הינו איסור דרבנן, ואם כן הרי ככל הדינים דרבנן ניתן להתירו במקום איבה: "וכלום אפשר איבה גדולה מזו שתעלה חימה וקצף ושנאה עזה בכל מדינות הנוצרים?"¹⁹⁰ - המגמה שהצבענו עליה גלויה כאן עוד יותר, שכן בנוגע לדין הנוצרים הרב הרצוג נאלץ להיכנס לפינה הלכתית דחוקה הרבה יותר, ועם זאת 'בשעת הדחק' שכזה - החשיבות הגדולה של הקמת המדינה ראוי שתדחה את הקשיים - וניתן להסתמך על הדעות שיאפשרו להתקדם במציאות הנתונה.

החכרה במצב 'כפי שהוא'

והנה כאן ממשיך הרב הרצוג וקובע, כי בדיון עד לנקודה זו, "לא הודגש כל צרכו המצב כמו שהוא, ולכל היותר בקשר עם הצעת הצד ההלכתי דברנו על דבר החשש של איבה" - כלומר, הדיון ההלכתי לא הפנים באופן מלא את מגבלות המציאות הנתונה. אמנם התחשבנו במדת מה בהשלכות המרחיקות לכת העלולות לנבוע מכך שנטיל איסור על פולחנם של הנוצרים - ואולם ההעמדה היסודית של השאלה כאילו עומדת בפנינו היכולת לבחור ולהחליט כיצד נתנהג כלפי הגויים שבארץ הינה עצמה שגויה, ורחוקה מן המציאות: "הגיע הזמן להסתכל במצב כמו שהוא ממש, ולבחון את ההלכה מתוך אותה ההסתכלות הריאלית". - לאמיתו של דבר, אין כל מקום לשאלה כיצד ננהג במדינה לכשתקום, שכן שאלה זו אינה מסורה בידינו בכדי שנכריע בה. - המציאות הברורה מעל לכל ספק קובעת כי אם תקום המדינה, הרי שבהכרח יינתנו בתוכה זכויות אזרח שוות לכל. הקמתה של המדינה תלויה ברצונם של האומות המאוחדות ו"אין שום ספק שלא יתנו לנו את המדינה היהודית אלא אם כן נקבע בתחוקה ובמשפט זכות המיעוטים לסבילות הנידונית".

חייבים אם כן, לנסח את השאלה מחדש, והשאלה הצריכה להיבחן היא זו: במציאות נתונה זו, האם מוטלת עלינו החובה לדחות את האפשרות להקים מדינה. "השאלה צריכה שתוצע בצורה, במדה מרובה, אחרת מזו שבה הופיעה עד כאן לפנינו: נתנת לנו האפשרות לקבל מהאומות כח להקים בארץ ישראל מדינה יהודית, אך בתנאים שנסבול בני דת אחרת, יהיו אפילו עובדי אלילים, שישבו בארצנו

¹⁸⁹ התחוקה לישראל שם, עמ' 18.

¹⁹⁰ התחוקה לישראל שם, עמ' 18.

ויקיימו את הפולחן שלהם... מה עלינו לעשות? להגיד לאומות: אין אנחנו יכולים לקבל את התנאי הזה, מפני שתורתנו הקדושה אוסרת על ממשלה יהודית להתיר הישיבה בארצנו לנוצרים ומכל שכן לעובדי אלילים...¹⁹¹ ? - דומני שלא ימצא רב בישראל בעל מח ובעל שכל ישר שיסבור שעלינו להשיב כך, כלומר שזוהי חובתנו מדין תורה הקדושה". - אף אם היינו מכריעים כי מדובר בדבר הנוגד לחלוטין את ההלכה, הרי שעדיין יש להתחשב בעובדה שאיננו חופשיים להתנגד לכך, וממילא השאלה האמיתית היא יש בכל זאת להצדיק את המצב מכח שיקולים רחבים יותר: שכן גם אם בכך עוברת המדינה על איסור הרי ש"העבירה נדחית מפני פיקוח נפש בשים לב למצב האומה בעולם". בעיני הרב הרצוג, המדינה היהודית היא בבחינת 'הצלת האומה... לאור הטרגרדיה האיומה של גלות אירופא', הן משום שיש בה משום הכנת מקלט לעת צרה שתבוא בעתיד, והן משום "שהדחיה בידיים של ההזדמנות הזאת... תכבה את גחלת התקווה בלב רוב האומה ותקעקע את בירת היהדות כולה - ובכגון זה עת לעשות לה"¹⁹².

ואולם, לדעת הרב הרצוג עיון נוסף בבעיה מגלה כי אין כל צורך להיזקק לשיקולים מעין אלה של שעת הדחק בכדי להצדיק את העבירה על האיסור - שכן במציאות הנתונה האיסור כלל אינו חל: "ואולם אין אנו זקוקים להיתרים, לא על היסוד שמדינה יהודית היא בבחינת הצלת האומה... ולא על היסוד שהדחיה בידיים של ההזדמנות הזאת... תכבה את גחלת התקווה בלב רוב האומה ותקעקע את בירת היהדות כולה... אלא... מעצם הדין אין כאן עבירה לפי דעתי".

לאחר שבירר כי אף אילו הדבר היה אסור בוודאות, הרי שמתוך שיקולי פיקוח נפש לא היה מקום לדחות את הקמתה של המדינה, חוזר הרב הרצוג לעיין בשורשי הדברים, ומסיק כי לאמיתו של דבר אין כאן כל איסור.

הרב הרצוג מבין כי הוראת התורה למנוע את ישיבתם של עובדי העבודה זרה בארץ ישראל, אינה הוראה תמידית החלה בכל זמן ומצב בשווה. הציווי האלוקי מתייחס לדעתו רק לזמן בו המציאות המדינית מאפשרת לקיים את הדבר מבחינה ריאלית - ואולם, בהיעדר מצב שכזה "מצווה אין כאן ועבירה אין כאן". הרב הרצוג מסביר כי מדיוק במקראות ניתן לראות כי רעיון זה חבוי בפשט

¹⁹¹ יש לציין כי במכתבו לרב גינצבורג המצוין לעיל, הרב הרצוג קובע כי אין כל מקום להכניס עצמינו לסכנה על מנת שלא לזייף את התורה בפני הגויים כפי שקבע הים של שלמה. עיין שם.

¹⁹² התחוקה לישראל שם, עמ' 19.

הפסוקים עצמם. לימוד זהיר ודייקני מגלה כי המצוות הללו "המוטלות לא על כל יחיד ויחיד אלא על הגוף השליט, על הממשלה היהודית באיזו צורה שתהא שהכח בידה לקיימן, לא הוטלו לכתחילה, אלא על העם היהודי הכובש את הארץ ומקבל את הסוברניות מעצמו, מבלי להתחשב עם הגוים. הרי זהו הרקע בתורה של אותן המצוות, ופשטות הענין מעידה על עצמה. אם כן איפוא, בהיעדרו של רקע זה, ובתנאי מציאות כזו שהמדינה ניתנת על מנת כך, אין חלות לאותן המצוות כמו שאין חלות לאותן המצוות בגולה"¹⁹³. מצווה מעין זו נאמרת אל ריבון השולט על הארץ ללא מיצרים - ואולם במציאות שלטונית שונה - כשיש תלות כה עמוקה בדעה החיצונית, הדבר לא שייך וממילא גם לא נדרש. מובעת כאן תפישה לפיה הדרישה האלוקית מן האדם הוא שיפעל במסגרת כוחותיו הריאליות, ולא מעבר לכך.

לכך מוסיף הרב הרצוג כסניף נוסף, כי אף אם נשוב ונאמר כי האיסור עומד בתקפו, הרי שהיות וטעם המצווה שלא להושיבם בינינו הוא 'פן יחטיאו אתכם', אם כן ברורכי יש לבחור בהקמת המדינה אף כהדבר כרוך בהשארת עובדי אלילים בתוכה, שכן האפשרות האחרת גרועה הרבה יותר: "ומי זה לא יודה שיש סכנה של השפעה גדולה ביותר מהגוים על היהודים, כהיהודים כבושים תחתם, בין בגולה בין בארץ ישראל, ממה שיש כשהיהודים אינם כבושים תחתם, ובמובן ידוע יש להם בתור אומה עליונות עליהם", "ונמצא שבתנאים של מצב כזה, שינוי המצב על ידי ניצול אותה ההזדמנות לא רק שמותר אלא שהוא מצוה וחובה". לכל טעמים אלו, מוסיף הרב הרצוג ומציין, כי יש לשקול את העובדה שהקמת המדינה היהודית תגרום לכך ששטחים רבים בארץ יהפכו לינחלת ישראל, וכי הקמת המדינה תרים את 'קרן ישראל וכבוד אלקי ישראל', "כלומר מושג האלוקות של היהדות יתרבה בעולם, ונמצא שיש כאן מצות קידוש ה' לעיני הגוים וזה ראוי לדחות את הלאוין ההם, הואיל והמצוה כל כך רבה וכל כך דרבים"¹⁹⁴.

לכל הנ"ל, מוסיף הרב הרצוג ביאור נוסף המתיחס להבדל היסודי שבין מהותה של המדינה שתקום לבין 'מלכות ישראל בימי דוד ושלמה'.

הרב הרצוג קובע כי מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית בהווה, שונה במהותה מ'מלכות ישראל' שהתקיימה בימי יהושע דוד ושלמה, והבדל זה משפיע על החיובים והמצוות הציבוריות המוטלות עליה. המצוות הציבוריות שבתורה, אותם "המוטלות לא על כל יחיד ויחיד אלא על הגוף השליט, על

¹⁹³ התחוקה לישראל שם, עמ' 19.

הממשלה היהודית... לא הוטלו לכתחילה, אלא על העם היהודי הכובש את הארץ... מבלי להתחשב עם הגוים". זוהי מדינה יהודית סוברנית לחלוטין, ואולם, שונה היא לחלוטין מציאותה של מדינת ישראל בהווה, אשר עצם קיומה הוא בזכות המנדט מן האומות המאוחדות, והקמתה הותנה במתן שוויון זכויות לתושביה. "... כלום היתה על מדינה זו תורת מלכות ישראל באותה המדה של מלכות ישראל בימי דוד ושלמה, של מלכות ישראל, במובן של המלכות שהיתה עומדת להיוסד בכניסת ישראל לארץ כנען, שהיא התמונה המרחפת בכל הרקע של תורת משה בקשר עם אותם המצוות? - הרי זה ענין אחר"¹⁹⁵.

המדינה שתקום אינה דומה כלל ל'מלכות ישראל' בתפארתה, שכן שם מדובר היה בעם השולט בעצמו ללא כל שייכות לדעתם ולרצונם של אחרים, ואילו המדינה העומדת לקום הינה דבר אחר: שותפות בה חוברים יחדיו יהודים וגויים למטרות מוסכמות מראש ובתנאים מוסכמים. כל ההגבלות שהתייחסו אליהם, ביחס לדינו של הגוי בארץ ישראל, כלל אינם שייכים למדינה העומדת לקום, שהיא בריה אחרת לחלוטין. "השאלה איפוא יכולה רק להיות אם מותר לנו לעשות שותפות כזו"¹⁹⁶. הרב הרצוג רואה בדבר מעין כריתת ברית, ואף פחות מכך כי איסור התורה לכרות ברית מתייחס למצב בו ידינו על העליונה, ואנו כורתים ברית עם עם אחר הנכנע תחת ידינו "שהנכבש מקבל גם כן תמורה עבור כניעתו, כלומר שיכול היה להמשיך את המלחמה, וגם אחרי הכיבוש והדיכוי החלטי, יכול הוא גם כן להציק במחתרת ולהתמרד", אף דבר זה לא נאסר אלא בקשר עם ז' האומות, ובכל אופן אין לדמות את הענין לכריתת ברית, שכן "קל וחומר ששותפות כהנ"ל שציינו שהיא מותרת, לפי שידנו על התחתונה ובלי רצון האומות בדרך הטבע אי אפשר לכבוש אף חלק מן הארץ"¹⁹⁷.

הרב הרצוג הוא מודע היטב למגבלות של המצב - אין לו כל אשליה כי מדובר בחידוש 'מלכות ישראל' בדומה למה שהיה בתקופת הזוהר של דוד ושלמה, ולתקופת הכניסה לארץ. אמנם לא מדובר בבריה חדשה, שכן יש למצוא את ההקבלה ההיסטורית המתאימה במצב שהיה בימי זרובבל, שבימים ההם "מצאו אומות זרות עובדות עכו"ם בארץ, והיו נלחמים אתם, והיה צריך להמשיך זמן רב במלחמה...

¹⁹⁴ התחוקה לישראל שם, עמ' 20.

¹⁹⁵ התחוקה לישראל שם, שם.

¹⁹⁶ התחוקה לישראל שם, שם.

¹⁹⁷ התחוקה לישראל שם, עמ' 21. יש לציין כי הרב עוזיאל והרב מרכוס, הסכימו לכיוון דבריו של הרב הרצוג, עיין בחלק הנספחים שבסוף התחוקה לישראל א', נספחים יד' ויח'. לעומת זאת עיין בגישתו של הרב ראובן כץ המובא שם בנספח כ', המבטא תפישה שונה.

וגם אז היה הדבר נשאר במצב מסובך וקשה... היה מותר ליהודים לכרות אתם ברית".¹⁹⁸ וכך מדמה הוא את המצב לתקופת מלכות ישראל בימי יהודה המכבי אשר כרת ברית עם הרומאים.¹⁹⁸

ההנחה היסודית היא שאין לדמות תקופה לתקופה, וממילא כאשר באים לדון ב"מצוות הללו שהן מצוות ציבוריות, המוטלות לא על כל יחיד ויחיד אלא על הגוף השליט, על הממשלה היהודית באיזו צורה שתהא"¹⁹⁹, יש לבחון האם מדובר בדינים שנאמרו אך ורק ביחס למלכות ישראל כשהנה בשיא תפארתה, או שמא מדובר בדין החל על כל הזמנים בשווה.

הקמת המדינה היא בבחינת פיקוח נפש לאומה - הערכה זו של המציאות מאפשרת להסיק כי הדבר מותר אף ללא כל בחינה נוספת, ואולם הרב הרצוג מבקש למצוא היתר הלכתי לדבר אף מבלי להזדקק לטיעון זה. כך הוא בוחן את המשמעות האמיתית של החובה לא לאפשר עובדי עבודה זרה בארצנו - והאם ציווי זה חל במציאות הנתונה.

דבריו של הרב הרצוג כתובים בסגנון רבני טיפוסי בו הוא מצרף טיעונים ו'סיניפים' שונים שאינם עולים כולם בקנה אחד, אך כולם מוליכים למסקנה אחת. התייחסותו של הרב הרצוג לסוגיית המיעוטים במדינה היהודית מציגה בפנינו את השפעת השקפת עולמו בשתי התחומים עליהם עמדנו לעיל: ההשפעה הנסתרת על הבנתם של המושגים ההלכתיים עצמם, והשפעה הגלויה המתבטאת בשימוש בשיקולי פסיקה דוגמת 'שעת הדחק' ועת לעשות לה' וכדומה, הנובעים מהערכת המציאות - הערכה המושתתת על יסוד השקפת העולם הכללית. הערכה ערכית-השקפתית מעין זו מצויה לדוגמא בהסתכלות המכירה מחד בכך שמדינה זו תהיה בהכרח מדינה שרוב תושביה לא יהיו דתיים, ושמערכות השלטון והמשפט שבה לא יושתתו על יסודות התורה, ועם זאת סבורה כי הקמת המדינה תהיה בבחינת קידוש ה'. לעומת זאת, האופן בו הרב הרצוג מציע לתלות את איסור 'לא תחנם' בהשחתת המוסרית של עובדי העבודה זרה, כמו הבנתו הכללית כי עצם האיסור אינו שייך כלל במקום בו המדינה נוצרת כתהליך של הסכמות בין עמים - לעומת כיבוש המלחמה - הינם דוגמאות לאופן בו השקפת העולם משפיעה וחודרת להגדרתם של גבולותיה של האיסורים והמצוות עצמם.

¹⁹⁸ התחוקה לישראל שם, עמ' 21 הערה 15: "מי זה יהין להרהר אחרי אותו גבור צדיק מושיע ישראל יהדה המכבי, קדוש ה' על שכרת ברית עם מלכות רומי שהיו באמת עובדי אלילים? כיון שקיום ישראל בארצו היה תלוי בברית זאת במדה ניכרת".

¹⁹⁹ התחוקה לישראל שם, עמ' 19.

אם ניזכר ברעיון שעמדנו עליו לעיל, ניתן לראות כיצד האופן בו הפוסק מיישם ומתאים את הלכות מלכים למציאות ימיו, תלויה בהבנתו את טיבן היסודי של הלכות אלו: האם אלו דינים שמגמתן היא רוחנית אלוקית, או שמא מדובר בהלכות בעלות מגמה ארצית ורציונלית הניתנות לקיום בעולם הריאלי. הרב הרצוג אינו מסתפק בכך שניתן להצדיק את ישיבת הגויים בארץ על סמך טיעון של עת לעשות לה', הוא מבקש להראות כי מעיקר הדין אין כאן כל בעיה, שכן הציווי המופיע בתורה אינו מתייחס כלל למציאות ימיו. אין להשוות בין תקופת הכניסה לארץ לבין המציאות הפוליטית של היישוב היהודי בארץ ישראל, אותה יש לדמות לתקופות אחרות בהיסטוריה היהודית בהם 'מלכות ישראל' היתה רחוקה משיא תפארתה. השקפה ריאלית ארצית זו ביחס למהות כוונת התורה מאפשרת לו גם לראות בהקמת המדינה היהודית קידוש ה', על אף העובדה שמרבית תושביה היהודיים אינם דתיים.

פרק ד : סיכום

1. השפעת ההשקפה על הדיון ההלכתי

השקפתו של הפוסק יכולה להשפיע על פסק ההלכה בכמה אופנים שונים. פסק ההלכה מורכב מעיון בספרות ההלכתית ונסיון להתאים את ההתייחסות המתאימה למציאות נתונה. השפעתה של הקפת עולמו של הפוסק יכול ותבוא לידי ביטוי בשלב הערכת המציאות, בהבנת הסוגיות התלמודיות עצמן, או ברובד שלישי של שיקולי מדיניות ציבורית ושיקולים חינוכיים דומים אחרים, שלעתים הם המכריעים את הכף בין לחיוב ובין לשלילה. תפישת עולמו של הפוסק ניכרת בצורה הברורה ביותר במקום בו הפוסק מגלה את שיקולי המדיניות החינוכית או הציבורית שהנחו את פסק ההלכה. במקרים אלו, הערכת ההשפעות ציבוריות לטווח ארוך, הם המכריעים בפועל מעל ומעבר לשיקולים ההלכתיים המקומיים. במקרים אלו, הפוסק עושה שימוש בקטגוריות הלכתיות דוגמת 'למיגדר מילתא וכחוראת שעה' וכו' - המתירים לפעול באופן החורג מן ההגדרות ההלכתיות הנורמטיביות. הפוסק אינו מכריע על פי ניתוח הסוגיה וההגדרה המדויקת של המונחים ההלכתיים – הוא פועל בתור מנהיג ציבור המודע למקומו ולאחריות המוטלת עליו – וטובת הציבור העומדת נגד עיניו מכוונת אותו לכיוון המתבקש לנוכח השעה²⁰⁰. במקרים האחרים השקפת עולמו של הפוסק אינה גלויה על פני

²⁰⁰ במבוא עמדנו על כך שהרב הרצוג פעל מתוך תחושת אחריות רחבה, כמנהיג ציבור וכרועה האחראי לטובת עדיו. הוא ראה עצמו כמי האחראי מתוקף תפקידו לשלומה של היהדות בארץ ובעולם כולו.

השטח, והיא מובלעת בתוככי ההגדרות ההלכתיות עצמם. במקרה שכזה השקפת עולמו של הפוסק היא המעצבת והמשפיעה על אופן פירוש הסוגיא התלמודית עצמה. במקרים הללו, ניתן לגלות את השפעת השקפת העולם דרך המעקב הזהיר אחר פסיקתו של בעל ההלכה. משקלה של השקפת העולם מתגלה בנטייתו של הפוסק לבחור בפירוש או בטיעון זה או אחר, על חשבון ההסברים החלופיים לאותה סוגיה, דבר המתגלה ביתר קלות בהשוואת תשובותיהם של רבנים שונים²⁰¹. ניתן אם כן לדבר על מקום בו השקפתו של הפוסק נכנסת לדיון ההלכתי באופן מפורש וגלוי, אך בנפרד מהדיון ההלכתי בגופי הסוגיות²⁰², לעומת מקומות בהם ההשפעה הינה עקיפה וחודרת לתוך ההגדרות ההלכתיות עצמם.

אם נשוב לבחון לאור ההגדרה הזו את הסוגיות השונות בהם התמקדנו, נאמר כך: ייתכן מצב בו הפוסק קובע כי מסוגיית שלוש השבועות יש ללמוד איסור להתעסק בפעילות הציונית, ולהשתתף בהקמתה של המדינה ואולם מפני צרכי הזמן והמקום הוא רואה צורך 'כהוראת שעה' לפעול בכל זאת להקמת מדינה. לחלופין, יכול להיות מצב בו אנו רואים כי התפישה המחייבת את הפעלות הציונית, גוררת אחריה פירוש בסוגיה המאפשר מסקנה זו – למשל הצעתו של הרב הרצוג, כי השבועות מותנות בכך שהאומות לא ישתעבדו בישראל יותר מדי – על פי פרשנות זו, התחושה הציונית הבסיסית של הרצון לצאת מעול הגויים ולחיות חיים לאומיים עצמאיים, מקבלים לגיטימציה מתוך העיון בסוגיית השבועות עצמם. לפי הסברו, סוגיית הגמרא בכתובות מניחה כדבר פשוט כי הקדוש ברוך הוא כלל אינו מצפה מעם ישראל לשבת בגולה ולספוג ולסבול ייסורים ופרעות.

הסוגייה בה ניתן להצביע בבירור על שתי דרכי ההשפעה הללו, היא שאלת הגדרת מלחמת השיחרור כמלחמת מצוה. כפי שראינו, הרב הרצוג סבור כי מדובר בסכנת פיקוח נפש לאומה כולה, ועל כן ברור לו כי יש לחייב את ההשתתפות במלחמה בכל מחיר. מצד אחד הוא מפרש כי התנאים ההלכתיים

לצד הזהירות הגדולה הנובעת מתחושת אחריות זו, תחושה זו היא שהעניקה לו גם את התעוזה והמחשבה כי בסמכותו לתקן תקנות היכן שהעם זקוק לכך.

²⁰¹ יש לציין כי שיטת הלימוד משפיעה רבות על יכולתו של הפוסק לגלות עצמאיות בפסיקתו. לפוסק הפועל מתוך תפישה לפיה המסגרת ההלכתית אינה מאפשרת לו לסטות כלל מדברי האחרונים, מרחב תימרון מצומצם הרבה יותר מאשר המרחב הפתוח בפני הפוסק הסבור כי עליו לחזור ישירות אל המקורות הראשוניים מתוך חירות לפרש על פי דעתו והבנתו. בהקשר הזה, אין לשכוח כי פעמים רבות הפוסק אינו בוחר בשיטת הלימוד והפסיקה כאומן הבוחר את כלי אומנותו - שיטת לימודו היא זו שהונחלה לו מרבתינו מבלי בחירתו.

²⁰² בהקשר לכך הזכרנו במבוא את ההתחשבות הרבה של הרב הרצוג בשיקול החינוכי, המצוי בתשובותיו לרוב, מתוך הבחנה ברורה בין שיקולים מעין אלו לבין ההגדרות ההלכתיות המקומיות של הנושא הנידון, וציינו שם מספר דוגמאות לכך.

החסרים לכאורה (-מלך, סנהדרין) אינם מעכבים היות והם נאמרו במציאות אחרת, ואולם מתוך ההכרה בכך שלא הכל יקבלו זאת, הוא מפרש מחדש את גדרי פיקוח נפש על מנת להוציא מהגדרות ההלו את הפסק הלכה המחוייב לדעתו – משיקולים אחרים²⁰³.

במאמרו על הקמת המדינה קודם ביאת המשיח, ראינו כיצד הרב הרצוג מדבר על הצורך בהקמת מדינה לאחר נוראות השואה, על מנת להבטיח כי להבא יהיה לעם ישראל מקום מקלט. לקח מעשי זה מהשואה, שלא היה נחלת הכלל בעולם הרבני, מצביע על כיוון נוסף בו יש להשקפת עולמו של הפוסק השפעה עקיפה על פסיקתו, וזה בניתוח ובהבנת המציאות.

2. הלכה והכרת המציאות הריאלית

עד עכשיו עסקנו בדרכים שונות בהם העמדה ההשקפתית משפיעה באופן ישיר על הדיון ההלכתי, אם כגורם העומד באופן עצמאי מאחורי השימוש במושגי 'הוראת שעה', או כגורם המשפיע על פרשנותם של המקורות. במדה רבה שתי הדרכים הללו קשורות לחלקים שונים של מלאכת הפסיקה: ההלכה והמציאות.

מלאכת פסיקת ההלכה, דורשת ליישם את כללי ההלכה התיאורטיים, על המציאות הקונקרטיה הקיימת בעולם המעשה.

מלאכתו של פוסק ההלכות מורכבת משתי חלקים בעלי ערך וחשיבות שווה: לימוד ההלכה וידיעתה, והערכת המציאות הריאלית. הפוסק ניגש לעיון בספרות ההלכה רק כצעד שני, לאחר שהמציאות כבר מחוורת לו, ועתה הוא מוכן לחפש את האנלוגיה ההלכתית הנכונה. יש לתת את הדעת אם כן, לחלק יסודי זה של מלאכת הפסיקה - הכרת המציאות הריאלית.

²⁰³ ניתן להעלות את ההשערה כי באופן פאראדוקסלי, דווקא תחושת הסמכות המוסדית, ותעוזתו של פוסק ההלכה דוגמת הרב הרצוג, המתבטאת בכך שהוא מרגיש חופשי להשתמש בכלים דוגמת 'הוראת שעה' 'מגדר מילתא' וכדומה – קטגוריות שהשימוש בהם מוגבל דרך כלל ליחיד סגולה – היא עצמה תורמת לכך שהוא אינו נזקק לפרשנות חדשה ומקורית של המקורות עצמם. האפשרות לעשות שימוש בכלי פסיקה דוגמת 'לצורך שעה', מאפשרים ליצור את ההתאמה הנחוצה שבין השקפת עולמו לבין עולם ההלכה למעשה מבלי להזדקק לפירוש מחדש של המושגים. ייתכן ורב ופוסק הלכות החש כי הנו עומד במדרגה צנועה יותר, והסבור ממילא כי דלת זו סגורה בפניו, ייאלץ לפתור את חוסר ההתאמה בדרך של פרשנות מקורית של המקורות, שכן דרך זו נתפשת כלגיטימית ופתוחה בפני כל. כמו כן, יש לעמוד על כך שהשימוש במושגים נוסח 'הוראת שעה' נעשים מתוך מודעות ברורה ומכוונת, ואילו פרשנות מחדשת של המקורות באופן המושפע מהשקפת עולמו של האדם, נעשית פעמים רבות מבלי שהפרשן יהיה מודע למידה בה דבריו מושפעים מעמדתו ההשקפתית – חוסר המודעות הזו מקילה על התהליך, היות ואין כאן תודעה של מהפכנות, תודעה שהפוסק המסורתי נרתע מפניה. דוגמא

החזון איש מציין באיגרתו, כי להערכתו מבין פסקי ההלכה השגויים, רבים המקרים בהם הטעות נובעת מהבנה לא נכונה של המציאות.

בשאלות העוסקות במדיניות ציבורית, במקומות בהם הפוסק מתחשב בנסיבות ונוקק לטיעון הקשור לשעת הדחק וכו', הרי שעיקר מלאכתו אינה בהגדרות הלכתיות ובבירור סוגיות, אלא בהערכת המציאות ובנסיון להעריך את החשיבות הנכונה של התופעה הנגלית לעיניו: האם מדובר בענין מכריע וקיומי או שולי ועובר, האם יש לקבל את המציאות החדשה בעין חיובית או להעריכה במשקל שלילי ועוד ועוד.

לאור זאת נוכל להכיר באפשרות נוספת בה ההשפעה על הדיון ההלכתי הינה עקיפה - השקפת עולמו של הפוסק אינה משפיעה ישירות על מהלך הדיון ההלכתי, ואולם היא מהווה גורם רב השפעה בהערכת המציאות הריאלית, שהינה כידוע התשתית המתחילה והמכוונת את הדיון ההלכתי הנעשה לגביה. כך למשל ברור כי לשאלה האם מפלה צבאית בקרב כנגד הערבים תגרור בעקבותיה השלכות רוחניות ופיזיות לעם ישראל כולו, או שמא מדובר בענין מקומי, שהיא שאלה הנוגעת להערכת המציאות יהיו השלכות הלכתיות מרחיקות לכת. כמו כן עמדנו על היכרותו הבלתי אמצעית של הרב הרצוג עם פליטי השואה והרושם שהדברים יצרו אצלו ביחס למצבה המוראלי של האומה.

הלכה ומציאות העולם הזה

הזכרנו כמה פעמים את עמדתו ההשקפתית אידיאולוגית של הרב הרצוג בדבר היחס שבין עולם הרוח ועולם המעשה. הבחנו ביו תפישה המדגישה את פעולתה של התורה ושמירת המצוות על העולם השמימי העליון (-עולמות ופרצופים), לעומת השקפה המתמקדת בהשפעתה הארצית של קיום ההלכה בתיקון יחסי אדם וחברה, ועל השפעת ההבחנה הזו על הפסיקה.

עמדנו על כך שתפישתו ההשקפתית הבסיסית של הרב הרצוג ביחס לתורה כמכוונת כלפי העולם זה, מתבטאת בין השאר בתפישתו את הגאולה כתהליך טבעי, המחייב פעילות התיישבותית ומדינית כאחד. וכך גם בנושא אחר: באופן פשוט וראשוני ברור כי אין אפשרות להחיל את דיני מלחמת המצוה על מציאות ימינו. - נדמה כי אף ההבנה כי מלחמת מצוה יכולה להיות מוכרזת על ידי כל שלטון ולא דוקא על ידי מלך, נובעת במדה רבה מתפישת התורה כמתייחסת אל המציאות הנתונה, ולא כאל מי

לפרשנות סמויה שכזו, בה השקפתו של האדם ניבטת מבין שורות דבריו, יש למצוא למשל בפירושו של הרב הרצוג למעשה שמואל ושבור מלכא שציטטנו לעיל.

שכופה עצמה על המציאות. כך יש להבין כי 'דיבר הכתוב בהווה במציאות ימיהם שהיתה מלוכנית, ואולם העיקרון אינו נכון דוקא לצורת שלטון זו.

כמו כן עצם סמכותו של המלך, ואף סמכותם של הסנהדרין כדיינים סמוכים, נובעת מכוח העם, והינה למעשה סמכות לאומית ולא אלוהית בלבד. יש לקשור לכאן גם את העובדה שהרב הרצוג רואה במלחמה שבימיו מלחמת ישראל 'במובן האמיתי של המילה'. דברי התורה מתייחסים אל מציאות העולם זה – עולם הרחוק משלימות. תפישת טיבה של התורה ככלל, היא המאפשרת לפרש את התנאים ההלכתיים של מלך וסנהדרין באופן זה, ולחילופין תפישת תורנית אחרת, היא העומדת מאחורי דרישתם של הרב פינשטיין והרב אלישיב למילוי מושלם של תנאים אלו שאין להם מקום בעולם המציאותי של ימיהם. (נציין למשל את דיונו של הרב גרשוני בשאלת חלות דיני מלחמות ישראל על מלחמות מתש"ח והלאה, שכן לדעתו אין להחיל דיני המלחמה ללא קיום כל התנאים, אלא שבכל זאת הוא 'מצליח' להחיל דיני מלחמה וזאת על סמך ההישענות על הענקת גדר של מלחמת עמלק למלחמה מול הערבים – ובמלחמת עמלק אין צורך לכל תנאי הכרזת המלחמה.)

הרב אלישיב מוכן לדון בתשובתו של הרב הרצוג ואולם מבחינתו הדיון תיאורטי בלבד, ואין מקום להחיל את הדינים הללו על המציאות הממשית.

השקפה הלכתית למול הלכה השקפתית

עד עתה דיברנו על יחסי הגומלין שבין ההלכה להשקפה, והתייחסנו להשפעה שיש להשקפת העולם על פסק ההלכה, אולם יש מקום גם לשאול את השאלה הבאה: מהו משקלם היחסי של דינים והלכות בהשקפת עולמו של הפוסק? האם המקורות ההלכתיים הם המכריעים ומגבשים את השקפת עולמו, או שמא משקלם זניח לעומת המשקל הניתן למקורות הגותיים?

משקלם היחסי של דברי ההלכה בין יתר המרכיבים הבונים את השקפת עולמו, משתנה מחכם לחכם בהתאם לתפישתו התורנית בכלל ובפרט המקום אותו הוא מייחס למקורות חוץ הלכתיים. - מצד אחד ישנם אנשי הלכה, אשר עבורם משמשת ההלכה כערוץ יחידי, דרכו הם משקיפים על האדם ועל העולם. ההלכה לדידם היא כלי הכרה בסיסי, דרכו נפגשים עם העולם - מבינים את המציאות ההיסטורית ומגיבים אליה. בספרו 'איש ההלכה' תיאר הרב סולובייצ'יק את דמותם של חכמים הללו, שכל מראה הנגלה לעיניו מעובד ומתורגם ישירות לקטגוריות ולמונחים הלכתיים ואשר אין להם בעולמם אלא ד' אמות של הלכה בלבד.

לעומתם, אצל פוסקים המכירים במקורות סמכות נוספים (- קבלה, פילוסופיה) תופשת ההלכה מעמד שונה, כמערכת הקובעת ומסדירה את הליכות האדם, אך אינה באה להציב פילוסופיית החיים. נוסף על ההבדלים האינדיבידואליים שבין פוסקי הלכה השונים, ניתן לעמוד בהקשר הזה על ההשפעה הברורה שיש להשתייכות הקהילתית. אין להשוות בין פוסק ההלכה בעדת חסידים, לבין הפוסק בקהילה ליטאית²⁰⁴.

נוכח פירושו של הרב הרצוג למונחים הלכתיים-השקפתיים דוגמת 'קהל ישראל' כמעניק מעמד מיוחד ליושבי ארץ הקודש, על שום הקשר שבין האומה וארצה ועוד. נדמה שיש להשיב על השאלה הזו ביחס אל הרב הרצוג כי במדה רבה יש לראות בו איש הלכה, הסבור כי יש לבסס השקפת עולם רוחנית ביחס למצוות מתוך העיון בספרות ההלכתית עצמה.

סיומת

במסתו 'איש ההלכה', הבחין הרב סולובייצ'יק בין שני דמויות אב-טיפוס המציגים קצוות מנוגדים בכל הקשור להבנת עניינה של התורה והמוקד הראוי בלימודה. מצד אחד הוא מצייר את דמות הרב אשר כל מעייניו נתונים ליישום התורה בפועל בעולם הגשמי המעשי. כל מגמתו הוא בנסיון לתרגם את רצון התורה למציאות הריאלית הקיימת, ואשר על כן ידיו מלוכלכות תמיד בשפיר ובשליא להתיר אשה לבעלה. כנגד דמות זו מציג הרב סולובייצ'יק, ומעלה על נס, את דמותו של 'איש ההלכה' המתמקד בעיקר ברובד התיאורטי העיוני שבתורה. מגמתו היא להבין ולהתחבר אל הבנין הרוחני התיאורטי שבתורה - היישום המעשי טפל בעיניו לעיון שהינו העיקר. מבטו מופנה תדיר אל על - 'נהירין לו שבילי דרקייע כשבילי דנהרדעא' - ואולי אף יותר. עניינו הוא בתורה האידיאלית הכתובה באש שחורה על גבי לבנה.

לעתים יש לחפש את המקור להבדל שבין דמויות אלו בהבדלים אישיותיים, ואולם במקרים אחרים הדבר נובע מהמישור הרעיוני, במחלוקת עיונית ביחס למהותה של תורה - במונחים שראינו לעיל, האם

²⁰⁴ ההבדל בהשקפת העולם התורנית בין הקהילות הללו מתבטא באופן ברור בהיררכיה החברתית: אצל החסידים, ה'רבי' - המנהיג הרוחני - ניצב מעל פוסק ההלכות, באופן המבטא ברורות את התפישה כי ספרות ההלכה אינה מקיפה ואינה כוללת את היהדות כולה, ואולי אף אין לראותה כמרכיב החשוב ביותר ביהדות. מסר דומה יפנים פוסק ספרדי החי בתוך חברה בה 'המקובל' זוכה למעמד שווה או אף חשוב יותר ממעמדו הוא. בחברות אלו, ההנחה היא כי מסגרת החיים הנוצרת על ידי שמירת ההלכה נשארת ריקה וחסירה, כל עוד אין מוסיפים לה את התוכן הרוחני הנמצא במחוזות חוץ הלכתיים (-הזוהר - כתבי האר"י, החסידות וכו').

זוהי תורה שמימית הכתובה באש שחורה על גבי אש לבנה, או שמא תורה שכבר אינה בשמים ועניינה המרכזי לסדר את אורחות החיים בעולמינו הגשמי.

הרב הרצוג ראה עצמו כממלא תפקיד של מנהיג ורועה, האחראי לטובת עדתו - ולא כמי שמצוי במגדל השן ומסוגל ממילא להרשות לעצמו שהעיון התיאורטי יעמוד במוקד התעסקותו.

ועם זאת, במציאות אין אבות טיפוס טהורים, ובעולמו התורני של הרב הרצוג היה מקום לשני הדברים כאחד. הרב הרצוג כתב תשובות הלכה למעשה ופסקי דין לרוב, ויחד עם זאת גם התעניין והשאיר בפועל זמן גם לפלפול בסוגיות נטולות כל השלכה מעשית - תורתך שעשועי.

במאמרו על דמותו של הרב שאול ישראלי²⁰⁵, התייחס יעקב בלידשטיין לשאלה עד כמה ניתן לראות בבפעילותו התורנית - בעיקר בצעירותו - את דמות איש הדת הפועל תמיד להענקת לגיטמציה דתית למהלכים המדיניים של השלטון. האם הרב ישראלי הרגיש צורך למצוא הצדה לכל הנעשה במדינה, או שמא היתה לו עמידה עצמאית וביקורתית גם כן. לשאלה מעין זו אין כלל מקום ביחס לרב הרצוג. בעיניו היתה למדינה פוטנציאל שיש לפעול למימוש, היא לא נדמתה בעיניו אף פעם למוצר מושלם שיש לענות 'אמן' לכל אשר הוא עושה. נדמה שדבר זה קשור ישירות לתפישתו הציונית שעמדנו עליה לעיל: הרב הרצוג היה מסוגל לעמוד בעמדה איתנה ועצמאית כנגד מהלכיה של המדינה, שכן הגאולה בעיניו תבוא דרך הטבע - דרך הפעילות הממושכת והמאמצים הקשים שלנו - הגאולה תבוא כתוצאה ממעשה אדם. ממילא, אין כל סיבה להצדיק את המדינה ולראות בה יותר ממה שבינתיים יש בה באמת.

²⁰⁵ י' בלידשטיין, תורת המדינה במשנת הרב שאול ישראלי, בתוך: מ' בראון וצ' צמרת (עורכים), שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים, 350-364.

ביבליוגרפיה

א. ספרות מקור תורנית

ש' גורן, שו"ת משיב מלחמה, האידרא רבה, ירושלים, תשמ"ג. נברג, ר' יחיאל יעקב, שרידי

ח"ע גרודז'ינסקי, אגרות ר' חיים עוזר, י" קוסובסקי-שחור (עורד), בני ברק, תש"ס.

יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, כרך א: שאלות ותשובות בדיני אורח חיים, ש' שפירא (עורד), מוסד הרב קוק, יד הרב הרצוג, ירושלים, תשמ"ט.

יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, כרך ב: שאלות ותשובות בדיני אורח חיים, ש' שפירא (עורד), מוסד הרב קוק, יד הרב הרצוג, ירושלים, תשמ"ט.

יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, כרך ג: שאלות ותשובות במצוות התלויות בארץ, ש' שפירא (עורד), מוסד הרב קוק, יד הרב הרצוג, ירושלים, תש"ן.

יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, כרך ד: שאלות ותשובות בדיני יורה דעה, צ' הופמן (עורד), מוסד הרב קוק, יד הרב הרצוג, ירושלים, תש"ן.

יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, כרך ה: שאלות ותשובות בדיני יורה דעה, ש' שפירא (עורד), מוסד הרב קוק, יד הרב הרצוג, ירושלים, תש"ן.

יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, כרך ו: שאלות ותשובות בדיני אבן העזר, י" פלס (עורד), מוסד הרב קוק, יד הרב הרצוג, ירושלים, תשנ"ו.

יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, כרך ז: שאלות ותשובות בדיני אבן העזר, י" פלס ש' שפירא (עורכים), מוסד הרב קוק, יד הרב הרצוג, ירושלים, תשנ"ו.

יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, כרך ח: שאלות ותשובות בדיני אבן העזר, ש' שפירא (עורד), מוסד הרב קוק, יד הרב הרצוג, ירושלים, תשנ"ו.

יא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, כרך ט: שאלות ותשובות בדיני חשן משפט, ש' שפירא (עורד), מוסד הרב קוק, יד הרב הרצוג, ירושלים, תשנ"א.

יא"ה הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה, כרך א: סדרי שלטון ומשפט במדינה היהודית, א' ורהפטיג (עורך), מוסד הרב קוק, יד הרב הרצוג, ירושלים, תשמ"ט.

יא"ה הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה, כרך ב: הצעת תקנות בירושה, א' ורהפטיג (עורך), מוסד הרב קוק, יד הרב הרצוג, ירושלים, תשמ"ט.

יא"ה הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה, כרך ג: חוקה, חוקים ותקנות הרבנות הראשית, א' ורהפטיג (עורך), מוסד הרב קוק, יד הרב הרצוג, ירושלים, תשמ"ט.

ר' מרגליות, בתי המשפט בישראל, בתוך: י' בזק (עורך), המשפט העברי ומדינת ישראל: לקט מאמרים, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ט, 199-208.

מ"צ נריה, מלחמות שבת, היכל שלמה, ירושלים, תשי"ט.

מ"צ נריה, צניף מלוכה - בירורי הלכות ועיוני הליכות, חי ראי, כפר הראה, תשנ"ב..

י"ד סולובייצ'יק, קביעת מועדים על פי הראיה ועל פי החשבון, בתוך: קובץ חידושי תורה, מכון ירושלים, ירושלים, תשמ"ד, מז-סה.

י' עמיטל, המעלות ממעמקים - דברים בסוגיות הדור על התשועות ועל המלחמות, ישיבת הר עציון, ירושלים, תשל"ד.

ש' פדרבוש, משפט המלוכה בישראל, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשי"ב.

א"א פינטוך, פיקודי ישרים - ביאורים על ספר המצוות לרמב"ם, מעליות, ירושלים, תשנ"ב.

מ' ראטה, שו"ת קול מבשר, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשט"ו.

ח"ד שעוועל, ספר המצוות לרמב"ם עם השגות הרמב"ן, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"א.

ב. ספרות מחקר

ש' אבידור, יחיד בדורו: מגילת חיינו של הגאון רבי יצחק אייזיק הלוי הרצוג, ראש רבני ישראל, כתר, ירושלים, 1980.

ש"ח אבינר, בירורים בענין "שלא יעלו כחומה", ירושלים, תש"ס.

י" אבן-חן, פעולתו הפוליטית של הרב הרצוג זצ"ל בשנות מלחמת העולם השנייה ואחריה, כיוונים 13 תשמ"ב, 151-159.

ש' אורבך, פעילותו המדינית של הרב הרצוג עד קום המדינה, תזה למ.א., חיפה, תשמ"ו.

י" אחיטוב, לבטיו ההלכתיים של הרב הראשי יצחק הלוי הרצוג בעשור הראשון לתקומת ישראל, בתוך: אתגר הריבונות, עמ' 199-213, תשנ"ט.

מ' אלון, המשפט העברי - תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, מאגנס, ירושלים, תשל"ג.

ש' אליאש, דה ולרה ותכנית החלוקה של ארץ-ישראל, קתדרה 97 תשסא, 117-148.

י" בלידשטיין, תורת המדינה במשנת הרב שאול ישראלי, בתוך: מ' בראון וצ' צמרת (עורכים), שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים, 350-364.

ד' ברגר, על תוצאותיה האירוניות של גישתו הרציונליסטית של הרמב"ם לתקופה המשיחית, Maimonidean Studies 2 (1992), 1-8.

מ' ברויאר, הדיון בשלוש השבועות בדורות האחרונים, בתוך: גאולה ומדינה – הכינוס השנתי למחשבת היהדות, משרד החינוך והתרבות, ירושלים, תשל"ט, 49-57.

א' גולדמן, ההלכה והמדינה, הקבוץ הדתי, תל אביב, 1954.

א' גולדמן, ההלכה והמדינה, בתוך: מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, הוצאת מאגנס: מרכז יעקב הרצוג, ירושלים, תשנ"ז, 396-424.

ש' גורן, לחימה בשבת לאור המקורות, בתוך: סיני, ספר יובל, ירושלים, תשי"ח, קמט-קפט.

ש' גורן, מלחמת החשמונאים לאור ההלכה, בתוך: תורת המועדים, הוצאת אברהם ציוני, תל אביב, תשכ"ד, 164-185.

י' גליס (עורך), רבי אליהו פרדס - רבה של ירושלים : קובץ תורני לזכרו, עיריית ירושלים - המשרד לענייני דת, ירושלים, תשל"ד.

מ' הלברטל, ר' מנחם המאירי: בין תורה לחכמה, תרביץ סג' (תשנ"ד), 63-118.

מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן : ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, מאגנס, ירושלים, תשנ"ז.

ד' הנשקה, על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם, סיני, צב' (תשמ"ג), רכח-רלט.

ד' הנשקה, יסודו המשפטי של המושג 'אומה': בין הרמב"ם לרמב"ן, שנתון המשפט העברי, כרך יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), 177-197.

ח' הרצוג, דרך חיים : סיפורו של לוחם, דיפלומט ונשיא, ידיעות אחרונות, תל אביב, 1997.

יא"ה הרצוג, הצעת תקנות בירושות, תלפיות, שנה ו' (תשי"ג), עמ' 36-37.

יא"ה הרצוג, גדרים בדין המלכות, בתוך : התורה והמדינה, ז' ח', תל אביב, תשט"ז.

יא"ה הרצוג, הרמב"ם בהלכה, סיני, לו' (תשט"ו), תלט-תמו.

יא"ה הרצוג, הקמת המדינה קודם ביאת המשיח, בתוך : י' רפאל ושי"ז שרגאי (עורכים), ספר הציונות הדתית א', ירושלים, תשל"ז, 60-71.

א' ורהפטיג, הקמת המדינה כמצוה, תחומין יח', תשנ"ח, 421-432.

א' ורהפטיג ושי' כ"ץ (עורכים), הרבנות הראשית לישראל – שבעים שנה לייסודה, היכל שלמה, תשס"ב.

ז' ורהפטיג, תקנות הרבנות הראשית, תחומין טו' תשנ"ה, 81-117.

ז' ורהפטיג, חוקה לישראל- דת ומדינה, ירושלים, תשמ"ח.

צ' זהר, גלות וציונות מדינית על פי השקפת עולם ספרדית - עיון בתשובה הלכתית של רבי יעקב משה טולידאנו. בתוך : א' שגיא, וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ג, כרך א', עמ' 179-187.

א' כהן, הטלית והדגל - הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה, יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1998.

י"ז כהנא, שירות הצבא בספרות התשובות, סיני כג' (תש"ח), קכט-קסא.

י" כ"ץ, סובלנות דתית בשיטתו של ר' מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה, ציון יח' (תשי"ג), 15-30.

י" כ"ץ, גלגולם של שלושה משפטים אפולוגטיים, ציון, כג-כד (תשי"ח-תשי"ט), 174-193.

מ"מ כשר, התקופה הגדולה : פרקי התבוננות במצב האומה וארצנו, מכון תורה שלמה, ירושלים, תשכ"ט.

מ"מ כשר, קו התאריך הישראלי, בית תורה שלמה, ירושלים, תשל"ז.

י"ט לוינסקי, ספר זיכרון לקהילת לומזה, אירגון עולי לומזה בישראל, תל אביב, תשי"ג.

נ' לס, תורה ומדע, ספריית אלינר, ירושלים, תשנ"ז.

ש' מייזליש, רבנות בסערת הימים : חייו ומשנתו של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, הרב הראשי לישראל, מרחב, תל אביב, תשנ"א.

מ"צ נהוראי, הרב ריינס והרב קוק - שתי גישות לציונות, בתוך : יובל אורות - הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, בעריכת ב' איש שלום וש' רוזנברג, ספריית אלינר, ירושלים, תשמ"ה.

מ"צ נריה, סדר התפילות ליום העצמאות, הסוכנות היהודית, ירושלים, תשל"ח.

מ' פרידמן, חברה ודת - האורתודוקסיה הלא-ציונית בארץ ישראל תרע"ח-תרצ"ו (1918-1936), ירושלים תשמ"ח.

א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים - משיחות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, עם עובד, תל אביב תשנ"ג.

א' רביצקי, על דעת המקום : מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, כתר, ירושלים, 1991.

א' רוזנק, אגדה והלכה, בתוך : ע' ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה - עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, בית מורשה - ידועות אחרונות, ירושלים, 2003. 285-312.

י' רפאל ושי"ז שרגאי (עורכים), ספר הציונות הדתית : עיונים, מאמרים, רשימות, תעודות, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ז.

ש' רצבי, ארץ-ישראל בהגותו של הראשון לציון הרב בן-ציון חי עזיאל, בתוך : ארץ-ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, תשס"ה, 104-132.

י' שביב, על משמרת השבת, בתוך : א' ורהפטיג ושי' כ"ץ (עורכים), הרבנות הראשית לישראל – שבעים שנה לייסודה, היכל שלמה, כרך ב', תשס"ב, 329-372.

י' שביב, צבא ומלחמות, בתוך : א' ורהפטיג ושי' כ"ץ (עורכים), הרבנות הראשית לישראל – שבעים שנה לייסודה, היכל שלמה, כרך ב', תשס"ב, 411-444.

ד' שורץ, הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות, עם עובד, תל-אביב, תשנ"ט.

א' שוחטמן, תורה ומדינה במשנתו של הריא"ה הרצוג, שנה בשנה, תשנ"א, 178-190.

א' שוחטמן, הכרת ההלכה בחוקי המדינה, שנתון המשפט העברי טז'-יז', תשנ"א, 417-500.

י"מ שכטר, הועדה התורנית של המועצה הציבורית למען השבת, קול תורה, ג(כ) א-ד (תש"ט), נג-נה.

י' שפירא, הגות הלכה וציונות - על עולמו הרוחני של הרב יצחק יעקב ריינס, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, 2002.

י' שפרן, פרקי עיון בתולדות החנוך היהודי : מחקרים ובירורים בחינוך היהודי לאור המקורות, ירושלים : מוסד הרב קוק, תשנ"ג.

שי"ז שרגאי, יחסו של הגריא"ה הרצוג לחידוש הסנהדרין בימינו, סיני, עג' (תשל"ג), 96-95.

Carlebach, Alexander, Men and ideas : a Jewish Miscellany : Selected Writings
1935-1980, Jerusalem : Koren, 1982 .

Frimer, Dov, "Jewish Law and Science in R. Herzog's Writings", in Jewish Law Association Studies v: The Halakhic Thought of R. Isaac Herzog, B.S. Jackson, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1991, 33-48.

Herzog, Isaac, Judaism Law and Ethics, Soncino, London, 1974.

Herzog, Isaac, The Main Institutions of Jewish Law, Soncino, London, 1965.

Jackson, B. S (ed.), Jewish Law Association Studies v: The Halakhic Thought of R. Isaac Herzog, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1991.

Rakeffet-Rothkoff, Aaron, The Published Responsa of Rabbi Yitzhak Isaac Halevi Herzog, in: Niv Hamidrashia Vol. 12 (1976).

Roth, Joel, The Halakhic Process: a Systemic Analysis, Jewish Theological Seminary, New York, 1989.

Warhaftig, Itamar, Rabbi Herzog's Approach to Modernity, in: Engaging Modernity: Rabbinic Leaders and the Challenge of the Twentieth Century, Northvale/ Aaronson, 1997, 275-319.