

אוניברסיטת בר-אילן

תיאוקרטיה ודמוקרטיה במשנתו של הרב אליעזר ולדנברג

עזר רכניץ

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך
במחלקה למדעי המדינה של אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של

ד"ר משה הלינגר

מהמחלקה למדעי המדינה של אוניברסיטת בר-אילן

שערי בתודה

בשערי העבודה מוטלת עלי הזכות להודות לכל אלה שסייעו לי להשלים את המלאכה ולברך על המוגמר.

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

פרופ' שמואל סנדלר, בהיותו דיקן הפקולטה למדעי החברה, קיבל את פני באוניברסיטה בחיך ובתמיכה, והקל עלי עד כמה שהיה ניתן, את הכניסה בשערי האוניברסיטה.

ד"ר משה הלינגר שידיו רב לו בסוגיות אלה, פתח בפני את השער לעיסוק האקדמי בשאלות של יהדות ודמוקרטיה. בהמשך, אף הואיל לקחת על עצמו את הנחיית העבודה, ועשה זאת מתוך מחויבות אישית עמוקה, באופן המקצועי ביותר, ובמקרים רבים אף לפני משורת הדין. תודתי לו על כך מקרב לב.

תודתי להורי היקרים יצחק ושרה רכניץ על חינוך לשילוב בין תורה ואמונה לבין מדע והשכלה. עבודה זו היא מימוש של דרך אותה הם סללו ובה הלכו הם בעצמם. לחמי וחמותי, ישראל ורעיה ברמה, על התמיכה בדרך הארוכה, ועל עצה ותבונה במהלכה.

אחרונה חביבה, לאשתי היקרה מאד, אסנת, שתמכה בי ובמהלך זה, מראשיתו ועד סופו, גם כאשר הספקות נקרו בלבי.

ובראש ובראשונה, תודתי לבורא עולם.

תוכן העניינים

א.....	תקציר
1	מבוא
4	פרק ראשון: תיאוקרטיה
4	א.1 המונח תיאוקרטיה ומשמעויותיו
7	א.2 יחסי דת ומדינה בראייה השוואתית
8	א.3 היחס בין היסוד הדתי לבין היסוד האזרחי ביהדות
9	גישת הרוחניות הצרופה
10	הגישה הסינטטית
12	א.4 תיאוקרטיה ואורתודוקסיה
16	פרק שני: אורתודוקסיה, מודרנה, דמוקרטיה, ציונות ומדינת ישראל
16	ב.1 היחס של האורתודוקסיה למודרנה
17	ב.2 הגדרות של דמוקרטיה
19	ב.3 יהדות ודמוקרטיה
21	ב.4 אורתודוקסיה, ציונות ומדינת ישראל
23	פרק שלישי: תיאוקרטיה ודמוקרטיה במשנתו של הרב ולדנברג
23	ג.1 גישתו ההלכתית הכללית של הרב אליעזר ולדנברג ויחסו למודרנה
23	ג.1.א גישתו של הרב ולדנברג ביחס למודרנה
24	ג.1.ב אפיקי שינוי בהלכה על פי הרב ולדנברג
24	ג.1.ג הלכה ואגדה במשנתו של הרב ולדנברג
25	ג.1.ד גישתו של הרב ולדנברג בסוגיות של הלכה ורפואה
26	ג.2 תיאוקרטיה במשנתו של הרב ולדנברג
26	ג.2.א הגדרת היהדות כתיאוקרטיה
27	ג.2.ב תחולת החוק הדתי – בין החזון האידיאלי לבין ההלכה
30	ג.2.ג הסמכות המוסדית-ציבורית של אנשי הדת בתחומי החקיקה, השיפוט והביצוע
34	ג.2.ד כהונה ופוליטיקה
35	ג.2.ה סיכום ודיון
37	ג.3 דמוקרטיה במשנתו של הרב ולדנברג
37	ג.3.א תשתיות נורמטיביות
40	ג.3.ב עקרונות היסוד
51	ג.3.ג דמות הממשל
54	ג.3.ד סיכום ודיון
57	פרק רביעי: היחס לציונות ולמדינת ישראל במשנתו של הרב ולדנברג
57	ד.1 יחסו האידיאולוגי של הרב ולדנברג לציונות ולמדינת ישראל
60	ד.2 יחסו ההלכתי של הרב ולדנברג למוסדותיה של מדינת ישראל
70	ד.3 סיכום ודיון
73	סיכום
73	1. תיאוקרטיה במשנתו של הרב ולדנברג
74	2. מודרנה ודמוקרטיה במשנתו של הרב ולדנברג
75	3. היחס לציונות ולמדינת ישראל, כמקרה מבחן של התיאוריה
75	סיכום גישתו של הרב ולדנברג
79	רשימת מקורות
79	כתבי הרב אליעזר ולדנברג
79	ספרות מחקר
א.....	תקציר אנגלי

תקציר

שיבתה של הדת אל השיח הציבורי והפוליטי היא כבר עובדה קיימת. התעצמות הדת הקתולית באפריקה, הזרמים הנוצרים הפונדמנטליסטים בדרום אמריקה, החזרה אל הדת של רבים במדינות שהיו חלק מברית המועצות עד להתפרקותה, ובמדינות מזרח אירופה שהיו תחת שלטון בריה"מ, והתעצמות הדת בחברות מוסלמיות שונות – כל אלה, העלו מחדש את הדיון בשאלת יחסי דת ומדינה.

במקביל לתהליכים העולמיים גם החברה הישראלית עוברת תהליכים רבי משמעות בהקשר זה: חזרה בתשובה של חילונים ומסורתיים רבים, בצד חילון של חלק מהצבור הדתי והחרדי. מעורבות גדלה והולכת של המגזר החרדי בציבוריות הישראלית ובאורח החיים הישראלי, ותהליך של התחרדות העובר על חלק מהציונות הדתית. כל אלו חוברים לקונפליקט ארוך השנים בסוגיות של נישואים וגירושים, כשרות ושמירת שבת ברשות הרבים, העומדים בלב הסדרי הסטטוס קוו בסוגיות דת ומדינה מאז הקמת מדינת ישראל.

על רקע זה מהווה דמותו ומשנתו של הרב אליעזר יהודה ולדנברג מקרה מבחן מרתק ומשמעותי. מדובר באדם שבאורח חייו ובמשנתו מהווה נקודת מפגש בין חרדיות וציונות, בין תיאוקרטיה ודמוקרטיה, בין ישן וחדש.

משנתו הייחודית של הרב ולדנברג כוללת עיסוק שיטתי באורח יוצא דופן בשאלות היסודיות והיישומיות של מדעי המדינה בכלל, ושל דת ומדינה בפרט. ובכלל זה התייחסות שיטתית לשאלות התיאורטיות והעקרוניות של היחס בין תיאוקרטיה ודמוקרטיה. לצד הדיון התיאורטי, הרב ולדנברג כפוסק הלכה בכיר וכדיין בבית הדין הרבני, עסק בשאלות הלכתיות קונקרטיות הנוגעות למעמדה ולהתנהלותה של מדינת ישראל. השוואה בין הדיון התיאורטי של הרב ולדנברג לבין הדיון ההלכתי מאפשרת לעמוד על נקודות המתח והממשק שבין תיאוקרטיה ודמוקרטיה, ועל ההבדלים בין תיאוריה ויישומה.

הפרק הראשון, כולל סקירה תיאורטית של המונח תיאוקרטיה וההגדרות השונות שניתנו לו במחקר. ההגדרה שאומצה היא משטר שמתקיים בו אחד משניים: או שהחוק הנהג בו הוא חוק דתי (תיאונומיה) או שאנשי הדת הם השולטים (היירוקרטיה).

בהמשך נבחנו יחסי דת ומדינה בראייה השוואתית ובמסורת היהודית, במיוחד לאור המודל של אלה בלפר שמבחין בין שלוש גישות: גישת הרוחניות הצרופה, גישת הנורמאליות הפוליטית והגישה הסינטטית. מודל זה הורחב בעזרת הגדרות מתוך המודל של רביצקי.

פרק זה מסתיים בבחינת המונח תיאוקרטיה בספרות האורתודוקסית, כאשר נמצא כי המונח חדר לשיח האורתודוקסי ואומץ בחום רק לקראת הקמת מדינת ישראל. בהקשר זה ניתן לזהות שתי גישות עיקריות: הגישה הציונית-דתית, זו התומכת בשלטון החוק הדתי (תיאונומיה) תוך השארת השלטון למי שאינם אנשי דת. אל מולה גישת "דעת תורה" הדוגלת בשלטון החוק הדתי ובשלטון אנשי הדת (היירוקרטיה).

הפרק השני סוקר את היחסים שבין אורתודוקסיה ודמוקרטיה. במסגרת זו נסקרו מודלים שונים ליחסי אורתודוקסיה ומודרנה באופן כללי, וליחסי אורתודוקסיה ומדינת ישראל, כמקרה פרטי של דמוקרטיה שאיננה דתית.

על מנת לנתח את יחסי אורתודוקסיה ודמוקרטיה הובא המודל המפורט של הלינגר לניתוח הדמוקרטיה הליברלית, והיחס שבינו לבין הגישה האורתודוקסית על המחלוקות הפנימיות שבה.

על רקע הסקירה בשני הפרקים הראשונים נבחנה משנתו המדינית של הרב ולדנברג.

בפרק השלישי נבחנה משנתו ההלכתית הכללית, ונמצא כי מדובר בהוגה שמרני, אולם, במקרים לא-מעטים הרב ולדנברג נוקט בגישה המאמצת תפישות מודרניות תוך שהוא רואה אותן כחלק מהערכים הדתיים. הוא נוקט בדרך של הכרזות אידיאולוגיות מסתגרות, ולאחריו הוא מאמץ בפועל תכנים מודרניים ודמוקרטיים מסוימים, כאשר הוא מראה את מקורם היהודי.

למונח תיאוקרטיה יש מקום מרכזי במשנתו של הרב ולדנברג, תוך שהוא מתייחס לשני הרכיבים שהוזכרו למעלה: החוק הדתי ושלטון אנשי הדת.

בנוגע לחוק הדתי קובע הרב ולדנברג כי התורה כוללת בתוכה מענה לכל שאלות החיים והממשל, מה שמייתר לכאורה כל צורך בחקיקה אנושית. לעומת זאת, בדיון הנורמטיבי-הלכתי שלו הוא מתייחס לערוצים שונים של חקיקה אזרחית שנועדו להשלים את מה שנדרש מעבר לחוק התורה.

בנוגע לסמכותם הפוליטית של חכמי הדת הוא קובע כי המצב הרצוי הוא "ריכוז השלטון התורתי והמדיני בידי אישיות מרכזית אחת". אולם, הוא מודה שבמציאות בפועל, הייתה הפרדה בין המוסדות הדתיים ואזרחיים, וזאת תוך שותפות ערכית בין שניהם. וביתר פירוט: הרשות השופטת נמצאה בידי אנשי הדת, הרשות המבצעת בידי גורמים אזרחיים, והרשות המחוקקת בשליטה משותפת.

ככלל, ניתן לומר שהרב ולדנברג מעדיף מבחינה אידיאולוגית איחוד מוחלט של הדת והמדינה. אולם, כפוסק הלכה הוא מודה שההלכה מאפשרת קיום של מוסדות נפרדים בעלי מחויבות ערכית זהה. סוגיה חשובה נוספת שבה המחקר עוסק הוא היחס לדמוקרטיה במשנתו של הרב ולדנברג. נמצא שהרב ולדנברג תומך בקולקטיביזם, בפרטיקולריזם יהודי, ובקבלת המסורת ללא ביקורת רציונאלית. אלו קביעות תשתית שמקשות עליו לפנות למחוזות דמוקרטים ליברלים. למרות זאת, הרב ולדנברג מאמץ בחום ערכים דמוקרטיים מרכזיים ובהם ריבונות העם והכרעת הרוב, ובלבד שהם אינם פוגעים ברכיב הדתי של המשטר. כמו כן, הוא מאמץ ערכים רפובליקאניים, ובהם הגבלת השלטון ושלטון החוק. בנוגע לערכים הליבראליים, ישנה הבחנה בין ערכים שונים. כגון, התנגדות לסובלנות דתית בנוגע ליהודים, ותמיכה בזכות הקניין. בנוגע לדמות הממשל, הרב ולדנברג מוכן לאמץ עקרונות דמוקרטיים רבים, ובראשם, משטר דמוקרטי ולא מלוכני. מעבר לכך הוא תומך בקיום בחירות חופשיות ויחסיות, בהגבלת משך הכהונה של הנבחרים, בהפרדת רשויות ועוד. ושוב, כל זאת בתנאי שאין פגיעה בסמכות הדתית.

הפרק הרביעי בעבודה בוחן את יחסו של הרב ולדנברג לציונות, למדינת ישראל ולמוסדותיה. נמצא שיחסו האידיאולוגי של הרב ולדנברג לציונות ולמדינת ישראל הוא מורכב. מחד גיסא, הוא רואה במדינת ישראל "אתחלתא דגאולה" ואירוע בעל ערך דתי. מאידך גיסא, הוא מתנגד בתוקף לחילוניות של המדינה ושל מקימה.

ביחסו ההלכתי של הרב ולדנברג למדינת ישראל ניתן להבחין ביחס השונה למוסדות השונים. היחס החיובי ביותר הוא כלפי הרשות המבצעת, קרי לממשלה, ובמיוחד לצבא. ברשות המבצעת הוא ראה מימוש של "מלך ישראל" המופיע בהלכה.

יחס פחות חיובי ישנו כלפי הרשות המחוקקת, קרי לכנסת ולחוקיה. מחד גיסא, הרב ולדנברג מסכים כי צריך שלכנסת תהיה סמכות לחוקק חוקים שמשלימים את ההלכה. מאידך גיסא, יש להתנגד לחוקים שמטרתם להחליף את ההלכה. בפועל, הרב ולדנברג נותן תוקף הלכתי לחלק מחוקי הכנסת.

היחס השלילי ביותר של הרב ולדנברג הוא כלפי הרשות השופטת, אותה הוא מכנה: "ערכאות של גויים". יחס שלילי זה קיים ברוב התחומים של המשפט למעט תחומים מוגדרים, כגון, התחום הפלילי בו הוא מעניק בדיעבד סמכות הלכתית למערכת המשפט הישראלית.

ככלל, ממשנתו של הרב ולדנברג עולה שתיאוקרטיה היא מושג רב ממדי ובעל פנים רבות, שראוי למחקר רחב בהרבה. בהתאמה לכך יחסי תיאוקרטיה ודמוקרטיה יכולים להיות לא רק יחסים של ניגוד אלא גם של שילוב בגוונים רבים. יחסים אלה ראויים למחקר במשנתם של הוגים נוספים, יהודים ובני דתות אחרות.

מבוא

הרב אליעזר יהודה ולדנברג נולד בירושלים בתרע"ה (1915), ונפטר בה בתשס"ז (2006). הרב ולדנברג התחתן בגיל עשרים עם שושנה, בתו של רב העיר נתניה, הרב אברהם ורנר. לבני הזוג נולד בן אחד, שמחה בונם, שהיה רב מטעם העדה החרדית בשכונת עזרת תורה, ונפטר בשנת 2005. את השכלתו רכש בתלמוד תורה "עץ חיים" ובישיבת "חברון" בירושלים. הוא שימש כרב המושב כפר ויתקין, ולאחר מכן שימש כראש ישיבת "שערי ציון", אותה ייסד הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, אליו היה קשור. בישיבה למדו בחורים מעדות המזרח.

בשנת תשי"א (1951) מונה הרב ולדנברג לדיין בבית הדין הרבני האזורי בירושלים. בשנת תשמ"א (1981) הוא מונה כדיין בבית הדין הרבני הגדול, לו המשיך לייעץ גם לאחר פרישתו בשנת תשמ"ה (1985). הוא שימש כרב המרכז הרפואי שערי צדק בירושלים. בשנת תשל"ו (1976) הוא זכה בפרס ישראל לספרות תורנית.

הרב ולדנברג כתב עשרות ספרים, ובכללם:

דבר אליעזר (תרצ"ה) – ספרו הראשון, אותו כתב בגיל תשע-עשרה.

שביתת הים (תשט"ו) – בירורים הלכתיים בנוגע לשייט בים בשבת.

שאלות ותשובות (שו"ת) ציץ אליעזר (תש"ה-תשנ"ח. להלן בעבודה: צי"א) – עשרים ושניים כרכים ובהם תשובות הלכתיות בנושאים מגוונים, אותם פרסם במשך יותר מחמישים שנה. העיסוק של הרב ולדנברג בסוגיות של מדינה ופוליטיקה בספרים אלה כולל תשובות תיאורטיות העוסקות בשאלות יסוד, כגון, החובה למנות מלך, והכרעה ע"פ רוב. אולם, רוב התשובות הן מענה לשאלות מעשיות ביחס לחוקי המדינה ובתגובה לנעשה במדינה, כגון, שאלת משאל העם על הסכם השילומים עם גרמניה. ספרי ציץ אליעזר יצאו לאור לפני ספר הלכות מדינה והמשיכו לצאת אחריו. בעמוד השער של ספרי ציץ אליעזר חלקים א-ג, נכתב שהם יצאו בסיוע מוסד הרב קוק שע"י המזרחי העולמי.

הלכות מדינה (תשי"ב-תשט"ו) – שלושה כרכים אותם פרסם לאחר קום המדינה:

הלכות מדינה חלק א – פורסם בשנת תשי"ב (להלן בעבודה: הלכות א). הוא עוסק ב"מחקרי הלכות ובירורי דינים על השופט והמשפט וכח סמכות השיפוט בזמנינו. הסמיכה ומשפט המלוכה בישראל משפטי עונשין וחקי המדינה".

הלכות מדינה חלק ב – פורסם בשנת תשי"ג (להלן בעבודה: הלכות ב). הוא עוסק ב"מחקרי הלכות ובירורי שיטות בדיני חקי המלחמה והצבא הישראלי."

הלכות מדינה חלק ג – פורסם בשנת תשט"ו (להלן בעבודה: הלכות ג). הוא עוסק ב"מחקרי הלכות ובירורי דינים בדרכי הנהגת השלטון המדיני. גדרי וסדרי בחירה תקנות והסכמות ציבור. גירות וענינים שונים".

לאחר שאזלה המהדורה של הספר, סירב הרב ולדנברג להדפיס מהדורה נוספת, אולם, המשיך להזכיר בספרי השו"ת שלו את מה שכתב בספר הלכות מדינה (מדובר בעשרות אזכורים, האזכור האחרון: צי"א כא, סה, בשנת 1996), כך שמסתבר שהרב ולדנברג לא חזר בו מתוכן הספר, ולא ניסה להסתיר את קיומו.

בספר הלכות מדינה נעשה שימוש שיטתי במילים לועזיות (כגון, אובייקטיבי), והוא כולל ציטוטים ארוכים מספרים אחרים, ואף מדבריהם של חכמי הלכה בני זמנו (כגון, הריא"ה הרצוג והחזון איש). כמו כן הספר מתאפיין בנימה קונטרוברסלית ואפולוגטית, כך שהוא לא רק דיון הלכתי תיאורטי.

הספר "הלכות מדינה" שייך לזן נדיר של ספרים, שנכתבו בשנות הארבעים והחמישים של המאה העשרים סביב תהליכי הקמת המדינה. ספרים אלה מנסים לדון באופן יסודי בנקודת המפגש שבין מדינה יהודית על פי ההלכה לבין התפיסות המודרניות המקובלות במערב, וזאת תוך ניסיון לשרטט מתווה למדינה יהודית ראויה.¹

הקשר של הרב ולדנברג עם הציונות הדתית בא לידי ביטוי בשאלות הלכתיות-ציבוריות שהוא נשאל על ידי ראשי הציונות הדתית, כגון ש"ז שרגאי (צי"א ב, כב-כד; שם, ד, כח; שם ה, לב; שם כב, יג; לגבי תפיסתו הדתית של שרגאי ראו: הלינגר, תשס"ה). כמו כן הוא פרסם מאמרים בקבצי "התורה והמדינה" שיצאו לאור על ידי חבר הרבנים של הפועל המזרחי.

מחקר זה עוסק בנייתו משנתו המדינית של הרב ולדנברג. עד היום לא נעשה אף מחקר שהוקדש כולו למשנתו המדינית של הרב ולדנברג. ויסלר (תשס"ו) עסקה בגישתו ההלכתית של הרב ולדנברג בסוגיות של הלכה ורפואה. על משנתו המדינית יש דיון בשני מחקרים שאינם מוקדשים לרב

¹ פרסומים נוספים: תחוקה לישראל ע"פ התורה (הרצוג תשמ"ט) – אוסף מאמרים של הרב הרצוג שפורסם בסוף שנות ה-80. משפט המלוכה בישראל (פדרבוש, תשס"ה) – ספרו של הרב ד"ר שמעון פדרבוש. עמוד הימיני (ישראלי, תשנ"ב) – אוסף מאמרים של הרב שאול ישראלי, שחלק מהם עוסק בסוגיות יסוד של מדינה וממשל. צניף מלוכה – בירורי הלכות ועיוני הליכות עם תקומת מדינת ישראל בארץ ישראל. (נריה, תשנ"ב). בשנים האחרונות יצא ספר מקיף שכזה: משטר ומדינה בישראל על פי התורה (בר אילן, תשס"ז) – ספר מקיף ומפורט שיצא כמעט 60 שנה אחרי הקמת המדינה.

ולדנברג. כהן (1998) עסק בכך במסגרת הדיון על עמדות הציונות הדתית ביחס לחזון של מדינת התורה. אדלר (תשס"ט) עסק במשנתו של הרב ולדנברג במסגרת בחינת עמדות של כותבים שונים בשאלת מדינת התורה (או מדינת ההלכה).

במחקרים אלה לא נעשתה סקירה שיטתית של עמדותיו של הרב ולדנברג בשורה של נושאים הקשורים למדינה, לציונות ולדמוקרטיה. כמו כן לא נעשתה הבחנה שיטתית בין עמדותיו ביחס למדינת ישראל לבין עמדותיו ביחס לשאלות התיאורטיות של מדינה דמוקרטית. חוסר זה בדיון על הגותו המדינית של הרב ולדנברג, באה עבודה זו למלא.

הטענות המרכזיות העומדות בבסיס העבודה הן :

- א. הרב ולדנברג גיבש משנה מדינית המבוססת על שילוב בין תיאוקרטיה ובין דמוקרטיה.
 - ב. יש פער בין העמדות האידיאולוגיות של הרב ולדנברג, שנותנות משקל רב מאד לסמכות חכמי ההלכה, לבין עמדותיו ההלכתיות העקרוניות והספציפיות שנותנות תוקף הלכתי רב יותר למוסדות הפוליטיים.
 - ג. הרב ולדנברג מקבל במידה שונה מוסדות פוליטיים שונים, ועל כן יש להבחין בין יחסו למוסדות השונים.
 - ד. הרב ולדנברג מתייחס למדינת ישראל באופן חיובי ואף משיחי. לעומת זאת, הוא מתייחס למקימי המדינה החילוניים באופן שלילי מאד.
- בסופו של חשבון, מדובר בהוגה בעל רבדים מורכבים בהגותו הדתית-מדינית, שיוצר סינתזה מרתקת בין יסודות תיאוקרטיים קדומים לתפיסות דמוקרטיות מודרניות.

פרק ראשון: תיאוקרטיה

1.א המונח תיאוקרטיה ומשמעויותיו

במשנתו מציג הרב ולדנברג תפיסה שיטתית התומכת במשטר תיאוקרטי. לפיכך, בפרק זה יש צורך לבחון הגדרות שונות שניתנו לתיאוקרטיה, וגישות שונות לגביה בהקשר הכללי והיהודי. לדעתו של וולצר (2007: 116) מעולם לא ניתנה לתיאוקרטיה הגדרה מדויקת. מכאן ברור הצורך לסקור את ההגדרות השונות שכן ניתנו ולנסות להפיק מהן הגדרה מדויקת ואפקטיבית. מקור המושג "תיאוקרטיה" הוא בספרו של יוסף בן מתתיהו שכתב:

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

(בן מתתיהו, תרצ"ט, פרק שני, סעיף טז: עד)

אמירה זו מותירה את הקורא נבוך. שהרי הא-ל איננו מתגלה לבני האדם, ואם כן מה המשמעות המעשית של האמירה שהא-ל הוא השליט? דומה שתשובה לכך עולה מהמשך דבריו של יוסף בן מתתיהו:

הנמצאו משפטים טובים וישרים ממשפטי תורתנו, אשר שמה את א-לוהים לאדוני כל הממשלה, ואת יד הכוהנים יחד מלאה לנצח על כל הליכותיה, ואת הכוהן הגדול הקימה על ראש כל יתר הכוהנים?

(שם: עה)

מדבריו עולה שהכוהנים הם נציגי שלטון האל. חיזוק לטענה שתיאוקרטיה היא שלטון הכוהנים (היירוקרטיה) עולה מתיאורו של יוסף את עמדת העם ביחס למאבק בין הורקנוס ואריסתובלוס (לאחר מות אמם שלומציון, רעייתו של המלך ינאי 64-67 לפה"ס): "העם ביקש שלא יהיה נתון לשלטון מלכים, (באמרו) שקבלה מאבותיו להישמע לכוהני הא-ל שהוא עובד אותו, ואלה (השנים)

אף על פי שהם צאצאי הכוהנים, מבקשים להעביר את העם לשלטון אחר למען יהיה עבד (להם)“ (יוסף בן מתתיהו, תשכ״ג, ספר יד : 120).

קיימת בין החוקרים מחלוקת האם יוסף בן מתתיהו אכן מתאר תפיסה שהייתה מקובלת על הציבור, או שזו עמדתו האישית המנוגדת לעמדה המקובלת. ויילר (1977 : 19) טוען שיוסף בן מתתיהו הוא עד מהימן לתפיסות שרווחו בימיו, ודבריו משקפים אמירות מקובלות. לעומת זאת, בלפר טוענת שדבריו של יוסף בן מתתיהו אינם משקפים את העמדה היהודית המקובלת. היא מבקרת את העובדה שהגדרה שבחר יוסף בן מתתיהו ליהדות (תיאוקרטיה) נעשית ביוניתי ולא בעברית, כאשר עצם ההגדרה שואבת ממקורות זרים ליהדות, וזאת בשעה שיוסף עצמו היה נתון בין הפטיש הרומאי לסדן היהודי (בלפר, תשס״ד : 46). לדבריה, הגדרתו שמתאפיינת בהתמקדות ברוחני תוך התכחשות אל ארצי, היא תגובה לאבדן הריבונות היהודית בחורבן, וכנגדה ניצבה עמדה אחרת של חכמי יבנה (שם, 50).²

חוקרים שונים הציעו כמה פירושים למונח תיאוקרטיה.³ ניתן לחלק אותם לכמה הגדרות :

א. עדה דתית תחת שלטון זר – גרשון ויילר (תשל״ז : 15-32) טען שמשמעות הדברים היא הפיכת היהדות לעדה דתית, שזקוקה לקיומו של שלטון זר כדי לספק את הצרכים הפוליטיים שלה. לטענתו, דבריו של פלביוס משקפים נאמנה את היותה של היהדות כולה דת א-פוליטית. ויילר אף רואה בכך את שורש הניגוד בין יהדות לבין הציונות (שם : 281). טענתו של ויילר כי היהדות היא א-פוליטית זכתה לביקורת מצד גורמים שונים – דתיים ואקדמיים כאחד.⁴

בלפר (תשס״ד, 49) שותפה לפרשנות זו לדבריו של פלביוס, וטוענת שהוא הטיף לכניעה לרומאים למען הקדושה והאמונה. אלא שהיא סבורה שפלביוס אינו משקף את העמדה היהודית המרכזית.

ב. מנהיגות כריזמטית בשם הא-ל – מרטין בובר מציע משמעות אחרת למושג תיאוקרטיה :

שלא כשאר האלים-המלכים אין ה' חפץ להיות מלך-עליון הערב למלך בשר ודם, רצונו להיות בעצמו המנהיג והשליט תמיד; האיש שלו יגלה מדי פעם את רצונו לעשותו... והעיקר הואיל ואין הוא מושל מכוח אישיותו, אלא בתורת 'שלוח' בלבד, אינו יכול להנחיל את שלטונו לצאצאיו. הניגוד העיקרי לתיאוקרטיה בלתי-

² לעיון נוסף בעמדתו של בן מתתיהו בסוגיה זו, על הסתירות הפנימיות שבתוכה, ראו עוד : קירשנבאום, 2012 : 398.

³ ראו חלק מהגדרות אלה גם אצל : Szikszai. (1962); Waskey, (1996).

⁴ ראו בנידון זה את קירשנבאום (1977 : רכג-רלד); גולדמן (1997 : 387-395).

אמצעות היא המלוכה התורשתית... המשרה הפולחנית עוברת בירושה, ואילו המשרה המדינית היא כאריזמאטית בכולה.

(בובר, 1965 : 120)

בובר, מתאר משטר שבו עולים על הבמה הפוליטית מנהיגים כריזמאטיים, שאינם חלק משושלת מלוכה. מנהיגים אלה הם עושי רצונו של הא-ל, והם הביטוי הארצי למלכותו. מצב זה היה בימי השופטים לאחר כניסת עם ישראל לארץ ישראל, אולם, היעדרו של משטר יציב ומתמשך לא סיפק את ההגנה הנדרשת מפני הפלשתים, והעם התקומם ודרש שלטון מלוכני קבוע. התוצאה הסופית הייתה ויתור על התיאוקרטיה וזיהוי של בית המלוכה עם מלכות הא-ל (שם, 144).

ג. **שלטון החוק הדתי, שלטון אנשי הדת, וכפייה דתית** – כפי שהגדיר נויברגר :

בדגם התאוקרטי "הטהור", הדת שולטת בפוליטיקה ואנשי הדת הם שליטי המדינה. בתאוקרטיה, העצמה כולה בידי דת אחת ובידי ארגון דתי אחד, ומיעוטים דתיים נרדפים עד חרמה. אין בתאוקרטיה הכרה בריבונות העם⁵... אין בימינו תאוקרטיות "טהורות", אך מדינות כמו איראן החומייניסטית וסעודיה, הן בעלות סממנים תאוקרטיים, למשל, שלטון חכמי הדת (באיראן) או כפיית החוק הדתי (בסעודיה).

(נויברגר, 1997 : 7)

כלומר, תיאוקרטיה טהורה פירושה שילוב של שלטון חכמי הדת (היירוקרטיה)⁶, תחולה של חוקי הדת (תיאונומיה) וכפייה שלהם.⁷ נויברגר מציג מודל "טהור" של תיאוקרטיה, ומציין שאין מדינה שבה מתקיים מודל כזה.

יתרונה של ההגדרה של נויברגר בכך שהיא קונקרטיה וברורה, אולם, היותה "טהורה" איננו מאפשר להחיל אותה אפילו על מדינות קיצוניות כמו איראן. לפיכך נראה שיש לרכז את ההגדרה כדי לכלול בתוכה משטרים שאינם תיאוקרטיים "טהורים". צריך לראות בה סוג של "טיפוס אידיאלי" במונחים ובריאנים (ובר, 1978 : 37-38).

⁵ ראו : פדרבוש (תשס"ה : 26) שמביא הגדרה זו, וטוען שהיא מסלפת את כוונתו של יוסף בן מתתיהו. הגדרה זו מוזכרת גם אצל בלפר (1991 : 19) : "תולדות החשמונאים בתקופת בית שני אמנם נתאפיינו בטשטוש הגבולין בין כהן למלך ובכך התקרב הממשל לתיאוקרטיה במובנה המילולי". וכך מוגדרת תיאוקרטיה גם במילון אבן שושן (2003), ערך : תאוקרטיה.

⁶

⁷ להתייחסות לשלטון חכמי הדת (היירוקרטיה) ותחולת הדתי (תיאונומיה), ראו עוד : קירשנבאום (2012 : 397).

במקום אחר מתייחס נויברגר למשטרים טוטליטאריים דתיים, כגון אלו שבאיראן ובאפגניסטן תחת שלטון הטליבן. הוא מגדיר משטרים מדגם זה כטוטליטריזם דתי (2004 ב: 145). כאשר הוא דן באיראן, מציין נויברגר כי לאחר המהפיכה של חומייני ב-1979, היה מדובר במדינה שחוקיה מבוססים על הדת המוסלמית, בראשה עמדו אנשי דת (כגון, חומייני), והיא נקטה מדיניות חודרנית והפעילה טרור כנגד אזרחיה (שם: 146-149; ראו גם: מנשרי, 2009: 21).⁸

לדעת נויברגר, תיאוקרטיה כוללת שלושה רכיבים: תחולת החוק הדתי (תיאונומיה), שלטון אנשי הדת (היירוקרטיה) וכפייה של חוקי הדת. משטר שבו קיימים שלושת אלה ראוי להיקרא **טוטליטריזם דתי**.

לעומת זאת, ניתן לטעון לאור מה שראינו קודם, שתיאוקרטיה מוגדרת גם בהתקיים חלק מתנאים אלה. רוצה לומר, משטר שהחוק שלו הוא החוק הדתי או משטר שנשלט בידי אנשי דת, יוגדר כתיאוקרטיה.

2. א יחסי דת ומדינה בראייה השוואתית

טרם שנפנה לבחון את יחסי דת ומדינה ביהדות יש לסקור מערכות יחסים מקבילות. במדינות המערב הנוצריות מקובלת הפרדה בין דת ומדינה, בהמשך למודל הנוצרי הדואליסטי של שתי החרבות. הפרדה זו לובשת פנים שונות, ובאה לידי ביטוי בכמה דגמים, כפי שציין נויברגר (תשס"ב; ראו עוד: נויברגר 2004 א: 243-254):

דגם ההפרדה בין דת ומדינה – דגם שמתקיים בצרפת מטעמי חילון המדינה, ובארה"ב מתוך רצון להבטיח חופש דת.

דגם הקהילות המוכרות – שקיים בגרמניה, שבו המדינה תומכת כלכלית בזרמים דתיים שונים ללא מתן העדפה לאחד מהם.

דגם הכנסייה המועדפת – שקיים בספרד, שמתאפיין במתן עדיפות לזרם דתי אחד.

⁸ לאחר מותו של חומייני יש הטוענים כי איראן עברה לאיסלאמיזם פרזמטי שיש לו מאפיינים טוטליטריים מסוימים (נויברגר, 2004: 149). במסגרת זו נעשה מהלך של הפרדה בין הסמכות הפוליטית הבכירה לזו הדתית (שם: 30). הנשיא ח'אתמי שנבחר בשנת 1997 החל לדבר בשבחה של דמוקרטיה אסלאמית ועל ריבונות מסוימת של העם (ליטבאק, 2009: 52), אולם, נסוג מפני לחץ החוגים השמרניים (מנשרי, 2009: 42).

דגם הכנסייה הרשמית הדומיננטית – דגם שמתממש באנגליה, ובו יש זיהוי בין המדינה לזרם דתי מסוים תוך הקפדה על חופש דת וחופש מדת.

לעומת הגישה הנוצרית, הגישה המוסלמית דוגלת בזיקה חזקה והדוקה בין הדת והמדינה. האסלאם הוא דת טוטלית, שאין בה הבחנה בין דת ופוליטיקה. כל תחומי החיים של המאמינים מוסדרים על ידי האסלאם, ובכלל זה, דפוסי השלטון, המדיניות הכלכלית, השיטה החברתית וערכי התרבות (מנשרי, 2009). אלא שגם כאן ניתן לזהות שני דגמים עיקריים (שם):

א. תחולת החוק הדתי (תיאונומיה) תוך לגיטימציה למשטר אזרחי עד שובו של "האימאם

הנסתר" – זו היתה העמדה השיעית המסורתית. ואכן, בשנת 1924 תמכו חכמי ההלכה השיעים דווקא במוסד המלוכה, והתנגדו לכינון רפובליקה. יתירה מזו, בשנת 1949 צידדו חכמי ההלכה השיעים בהימנעות מעיסוק פוליטי בכלל. אפילו חומייני עצמו כתב בראשית שנות הארבעים כי אין דרישה שהממשל יהיה בידי איש דת, אלא שהשלטון יהיה כפוף לחוק הדתי.

ב. שלטון חכם ההלכה (היירוקרטיה) – בסוף שנות השישים חל שינוי בעמדתו של חומייני

והוא פסק כי השלטון הלגיטימי היחיד הוא זה הנתון בידי איש דת. עמדה זו כלל לא היתה מקובלת בקרב חכמי ההלכה השיעים, והנחלתה של על ידי חומייני היתה מהפכה שאינה נופלת מהמפכה שבהחלפת המשטר.

סוגיה זו ממשיכה להיות שנויה במחלוקת בתוך העולם המוסלמי ואפילו בתוך אירן (מנשרי שם; Perry, 1991).

3.א היחס בין היסוד הדתי לבין היסוד האזרחי ביהדות

מחקר הבוחן את היחסים האפשריים בין הרכיב הדתי והרכיב האזרחי במחשבה הפוליטית היהודית, הוא מחקרה של בלפר. בלפר (תשל"ח, 4-3) מציינת שלוש מגמות ביחס בין האלוקי לבין הפוליטי ביהדות:

המתמודדת – תפיסה הרואה ניגוד בין התיאוס (היסוד הדתי) והקרטוס (היסוד השלטוני האזרחי). לפיכך יש לבחור בין הקיום הדתי לבין זה המדיני, ללא אפשרות של קיום דואלי של שניהם. הדמות הבולטת המשתייכת לזרם זה היא זו של יוסף בן מתתיהו, אבי המושג תיאוקרטיה.

המאחדת – זרם מרכזי הדוגל בתפיסה אחדותית בין המדינה לבין הדת. הדמות הבולטת במסורת הפוליטית היהודית המבטאת גישה זו היא רמב"ם. תפיסתו של דניאל אלעזר על מרכזיות רעיון הברית במסורת הפוליטית היהודית (אלעזר, תשנ"א, 54-26; Elazar, 1981; Elazar, 1995), לפיו, הברית הפוליטית היא חלק מהברית הדתית בין העדה לבין האל-אף היא שייכת לזרם זה.

המעדיפה – גישה הרואה במדינה כלי להגשמת המטרה הרוחנית. לזרם זה משתייך אברבנאל. גישה זו שונה מהגישה המתמודדת, כיון שהיא איננה רואה יחס של ניגוד בין התיאוס והקרטוס, אלא יחס של כפיפות בין השניים.

במחקר מאוחר יותר, בלפר (תשס"ד) מציעה מודל משוכלל יותר לניתוח המתח המצוי ביהדות בין הארצי והרוחני. במחקר זה בלפר מציעה שלוש גישות עיקריות:

(א) זו התומכת ברוחניות הצרופה (שם: 35-77).

(ב) זו התומכת בנורמאליות הפוליטית, קרי בארציות (שם: 78-116).

(ג) זו התומכת בסינתזה על גווניה השונים (שם: 117-200).

הגישה השנייה, הארצית, איננה גישה אורתודוקסית, ולכן אין מקום להרחיב בה במסגרת זו. אף שגם לפי הגישה האורתודוקסית יש ערך בנורמאליות הפוליטית, כמאפשרת קיום אנושי. תפיסה זו באה לידי ביטוי במקורות רבים, ובכלל זה במשנה "הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו" (אבות ב, ג). ובכלל ההלכתי "דינא דמלכותא – דינא" (גיטין י, ע"ב; שידון עוד בהמשך) שמעניק סמכות הלכתית לחוק האזרחי.

גישת הרוחניות הצרופה

בלפר טוענת שאחד מאבות גישת הרוחניות הצרופה, הוא יוסף בן מתתיהו, אבי המושג תיאוקרטיה (שם: 45-51), אשר קרא "לביטולה של ההוויה גופא ולהתמסרות טוטלית לטהרת המידות ולקדושת הרוח שבחיי תורה בלבדיים" (שם: 50).

ביטוי אורתודוקסי לגישה זו מזהה בלפר בגישה החרדית. גישה שבמסגרתה "נעשתה בחינה מחודשת של האיזון העקרוני בין "תורה" ל"ציון" שבעקבותיה הוצבה התורה בתור ליבתה היחידה של המהות היהודית" (שם: 74).

במחקר מקובלת הטענה בדבר חילון הפוליטיקה ביהדות, טענה שיש בה שילוב בין תפיסת הרוחניות הצרופה לתפיסת הנורמאליות הפוליטית. שהרי, אם היהדות היא רוחניות צרופה, אזי הפוליטיקה היא חילונית. כך למשל, בלידשטיין (תשס"א: 156) מבאר שלדעת ר"ן קיימות שתי מערכות מקבילות: משפט התורה ומשפט המלך. משפט התורה מטרתו רוחנית, ומשפט המלך

מטרתו ארצית. משפט התורה פטור מלעסוק בסדר החברתי, כיון שזה אינו ייעודו, אלא רק הורדת שפע אלוקי לעם ישראל. במקביל משפט המלך פטור מהגשמת האידיאל הרוחני כיון שהוא מופקד על שמירת "הסדור המדיני". בלידשטיין מסכם (שם: 163), שטיעון ר"ן ואלה שעמו, בדבר "האוטונומיה והקדימות של הפוליטיקה על פני החוק האלוהי, יוצר תפיסה מחלנת של הפוליטיקה". אחיטוב (תשנ"ה: 286-287) מוסיף ומקשר בין גישתו של ר"ן לבין מודל המידור של ליבמן (תשמ"ב, ראו דיון במודלים של ליבמן בעמ' 16), שבמרכזו הטענה שישנם תחומים ניטראליים מבחינת המשמעות הדתית, ובהקשר זה – הפוליטיקה. לורברבוים (2006, עמ' 47) טוען שזו גם דעתו של רמב"ם (ראו מורה נבוכים, ג, כז). לורברבוים (2006, עמ' 163) אף חותם בכך ש"הרמב"ם, הרשב"א ור"ן הם דובריה הראשיים של העמדה המחלנת של הפוליטיקה בימי-הביניים". כפי שנראה מייד ישנן גישות אחרות לפירוש שיטתו של רמב"ם ואף של ר"ן.

הגישה הסינטטית

הגישה הסינטטית, המאחדת, זוכה להתייחסות רחבה אצל בלפר. את הבסיס התיאורטי שלה היא רואה ברעיון הברית (אלעזר, תשנ"א), ואת שורשיה של הסינתזה היא מזהה במקרא (בלפר, תשס"ד: 15-17) ובדברי חז"ל (שם: 17-19). לאחר מכן, היא מציגה שלושה דפוסים של סינתזה כפי שעולה ממשנתם של ריה"ל, רמב"ם ודון יצחק אברבנאל. **ריה"ל: התכת הרוחני והארצי** – על פי גישה זו, הארצי, ובכלל זה, הארץ והמשטר הפוליטי, הופכים להיות חלק בלתי נפרד מהקדושה (שם, 120; 122). גישה זו תקרא בעבודה זו: **גישת ההתכה**. **רמב"ם: הפרדה מוסדית ואחדות ערכית** – על פי גישה זו "מעצב הרמב"ם מבנה חברתי משורג, המושתת על הפרדה ותצלובת של שלטון, של סמכות ושל תפקוד שבו ממוקדת הישות הציבורית כולה, על כל רשויותיה, באחדות תאו-פוליטית של עבודת ה'" (שם: 121). רוצה לומר, רמב"ם מבחין בין רשויות דתיות ואזרחיות, אולם, במקביל יוצר רשת של השפעות הדדיות ביניהן, ומטיל על כל הרשויות חובה דתית משותפת, כל אחת, בכלים ובסמכויות העומדים לרשותה. **אברבנאל: כפיפות הארצי לרוחני** – לשיטתו יש חשש מקיומו של מוקד פוליטי חזק, ובוודאי חשש ממונרכיה (שם: 122), ו"התכלית העליונה מתבטאת בניצחון המובהק והסופי של הרוח" (שם: 124). תקרא בעבודה זו: **גישת הכפיפות**.

ניתן לזהות יישום מעניין לגישת הכפיפות במושג "דעת תורה", על פיו, החלטות פוליטיות מובאות להכרעת גדולי התורה. בקון (1997; Bacon, 1979: 48-76) טען שהמושג "דעת תורה" במשמעות

של חובת הישמעות לרבנים בכל שאלה ציבורית, צמח בהקשר של עליית "אגודת ישראל" כמפלגה פוליטית המתמסרת להגנה על האינטרסים של היהדות האורתודוקסית כלפי הסביבה המודרנית. רביצקי (תשנ"ט א) מציג כמה דגמים של יחסי דת ומדינה במחשבה הפוליטית בימי הביניים בספרד, אשר מייצגים עמדות בעולם היהודי באופן כללי:⁹

גישת רמב"ם – רביצקי מזהה אצל רמב"ם שלושה רבדים:

- א. הדגם האידיאלי – בו ישנו איחוד מלא של של המוקד הדתי והפוליטי. מנהיג כזה היה משה רבנו, ויהיה המלך המשיח (שם: 59). דגם זה מקביל ל**גישת ההתכה** של בלפר.
- ב. הדגם הריאלי – שהוא הדגם המשפטי של רמב"ם, בו יש הפרדה מוסדית בין המוקד האזרחי והדתי תוך סימביוזה, והשלמה הדדית (שם: 61). תיאור דומה של שיטת רמב"ם הזכירה גם בלפר, והוא יכונה בעקבות רביצקי **גישת ההשלמה**.
- ג. מעבר לכך ישנו דגם של מערכת יחסים עם שלטון שאיננו כפוף לדת, ובכל זאת יש לו סמכויות מסוימות גם על פי ההלכה. זאת, תוך הקפדה על הפרדה בין המוקד הדת והאזרחי (שם: 62). דגם זה מקביל לדגם ה**נורמאליות הפוליטית** של בלפר.

גישת ר"ן – על פי הדגם של ר"ן המוקד האזרחי עוסק בעניינים הארציים-האוניברסאליים ("התיקון המדיני") והמוקד האזרחי בעניינים הרוחניים ("דבקות הענין האלוקי") (שם: 65). מודל זה יכול להיות גם הוא חלק **מגישת ההשלמה**, אלא שיש בו הבחנה ברורה בין תחומי האחריות של כל אחד מהמוקדים. רוצה לומר, גישת ההשלמה אליבא דרמב"ם משמעה הפרדה מוסדית בין מוקד אזרחי ודתי, תוך עירוב תחומין בין תחומי האחריות והסמכות. כך שהמוקד האזרחי עוסק גם בחיזוק הדת, והמוקד הדתי עוסק גם ב"תיקון המדיני". לעומת זאת, אליבא דר"ן ההשלמה נוצרת דווקא על ידי הפרדה ברורה בין תחומי האחריות.

גישת אברבנאל – רביצקי טוען שגישת אברבנאל מניחה שישנה סתירה והתנגשות בין הפוליטיקה והתיאולוגיה, ובמיוחד התנגשות בין תיאולוגיה ומונרכיה. לדידו, המשטר האידיאלי הוא של שופט כריזמטי, ועד אז יש להסתפק משטרים ריאליים המבוססים על פיזור הכוח ברוח הרפובליקאנית (שם: 73).

פרשנותו של רביצקי לדברי אברבנאל מקבילה ל**גישת המתמודדת** שהזכירה בלפר. אולם, כאמור בלפר עצמה זיהתה את גישתו של אברבנאל עם גישת הכפיפות.

⁹ לא הבאתי את גישתו של ברוך שפינוזה – הדת בשירות המדינה, שמביא רביצקי בנספח (שם: 84), כיון שמדובר בגישה לא-אורתודוקסית שאינה יכולה לסייע בנייתו גישתו של הרב ולדנברג.

גישת רבי יוסף חיון – על פי גישה זו המדינה נמצאת בשירות הדת, ועליה לאכוף את חוקי התורה (שם : 79). גישה מקבילה **לגישת הכפיפות** של בלפר.

4.א תיאוקרטיה ואורתודוקסיה

המונח תיאוקרטיה לא הוזכר בספרות ההלכתית שעסקה במשטר היהודי הרצוי, כגון, בספרי רמב"ם. המושג חזר לשיח ההלכתי רק על רקע עליית הציונות, כאשר שאלת אופי המדינה-שבדרך עלה לדיון. בדרך כלל הובא המושג תיאוקרטיה על ידי חכמי ההלכה מתוך הנחה שהוא מתאר נאמנה את המשטר היהודי הרצוי. אולם, בה בעת הפירוש שניתן לו, לא תאם בהכרח את ההגדרה של יוסף בן מתתיהו עצמו.

החוק הדתי היהודי כולל גם את התחום הציבורי, וכן הוא כולל מערכת של אכיפה (דון יחיא וליבמן, 1977 : 387) מצב זה יצר איחוד וזהות בין המדינה לבין החוק הדתי (רוטנשטרייך, תש"ז : 17). ואף הביא להגדרת ההלכה "כשלב הנורמטיבי של החיים היהודיים, במישור הפרטי ובמישור הציבורי כאחד (בלידשטיין, 2003 : 21).

מתוך מציאות זו ניתן היה לטעון, כפי שטען הרב שלמה גורן, כי תיאוקרטיה היא שלטון החוק הדתי: "אין כוונתו של פלביוס לשלטון כהני הדת כי אם לקיום חוקה בסיסית אלהית בלתי משתנה, בעלת צדק מוחלט, ולא חוקה הנקבעת על ידי בני אדם" (תורת הפילוסופיה, 1998 : 23).

הדגשת מימד החוק הא-לוהי כחוקת המדינה מוזכרת גם אצל הריא"ה הרצוג:

מה זאת אומרת תיאוקרטיה? זוהי מלה מורכבת משתי מלות יוניות, תיאוס, אלוה, וקרטיה, שלטון. כלומר, מדינה שתחוקתה והמשפט שלה, על כל פנים בעיקרם, מכריזים על עצמם שהם ממקור על טבעי, על-אנושי... המלה "בעיקרם" שהשתמשנו בה כאן, מרמזת... שאותו השם אינו הולם מדינה שבה הגורם האנושי ברקע של תחוקה ומשפט אינו יכול להתבטא ולהתגלות אלא במסגרת ידועה של צו על-אנושי ועפ"י סמכויות הנתנות לו מאותו צו.

(**הרצוג**, תשמ"ט א : 3)

הרב הרצוג מדגיש שיתכן שהחוק הדתי עצמו יאפשר מרחב של אוטונומיה אנושית.

הרב ד"ר שמעון פדרבוש, טען שהמושג תיאוקרטיה שטבע בן מתתיהו, סולף :

המונח הזה, תיאוקרטיה, מיום שנחדש על-ידי פלביוס הלך והשתלשל מהוראה להוראה עד שקיבל לבסוף מובן כמעט אחר לגמרי מאשר קבע לו יוצרו...

כיום מיחסים למושג תיאוקרטיה הוראה מסוימת, המציינת בעיקר שלטון הנתון ברגיל בידי הכהונה של הדת השולטת, לאמור, היירוקרטיה, הדואג ראשית כל להבטיח את זכויותיו של הצבור הדתי השולט, בדוחקו את רגלי מאמיני שאר הדתות... משטר כזה לא היה מצווה מעולם בישראל...

(פדרבוש, תשס"ה : 26-27)

בהמשך מגדיר פדרבוש מהם מאפייני התיאוקרטיה היהודית :

- (א) להשוות שויון גמור את זכויותיהם של כל המיעוטים הדתיים והלאומיים לזכויותיהם של בני דת ישראל...
- (ב) הפרדה בין הרשות המדינית והרשות הדתית.
- (ג) הפרדה בין שיפוט המדינה ותחיקתה ובין השיפוט הדתי.

(שם : 29)

הרב פדרבוש טוען שיהדות איננה דוגלת בשלטון אנשי הדת, ולא בהפליית בני דתות אחרות. כיוון אחר לגישה תיאוקרטית יהודית עולה מהדיון סביב שאלת מעורבות אנשי הדת בהכרעות הפוליטיות. סוגיה זו קשורה בתפיסת "דעת תורה". ברוח זו כתב אהרן סורסקי על הרב חיים עוזר גרודז'ינסקי :

רבי חיים-עוזר באישיותו ובמעמדו האוטוריטטיבי הופך לסמל חי של מהפכה היסטורית של חידוש המושג המקורי 'דעת תורה' בחיים היהודיים. גדולי ישראל שוב אינם פוסקים במקוואות ועירובין גרידא ביורה דעה' וביאבן העזר', כי גם חותכים את הדין בסוגיות פוליטיות ובשאלות פרוזאיות של הציבור והיחיד. הם לא רק הקובעים בדיני עגונות וטרפיות כי גם המתווים את הקו המדיני ואת העקרונות האידיאולוגיים.

(סורסקי, תש"ל : 303)

מדבריו ניתן להסיק שתי מסקנות: האחת, בימי הרב חיים-עוזר לראשונה הפכו השאלות הפוליטיות לשאלות הלכתיות שהוכרעו בידי גדולי הדור, והשנייה, שהכותב רואה בכך "חידוש המושג המקורי", כלומר, חזרה למצב הטבעי והקדום. חשוב להדגיש שעדיין נשמרת כאן הפרדה מוסדית ואישית בין איש התורה ובין איש המעשה. כאשר איש התורה מקבל את ההחלטות, ואיש המעשה מבצע אותן. דברים אלה הם ביטוי לגישת הכפיפות במודלים שהציגה בלפר. בניגוד לכך, הרב אברהם יצחק הכהן קוק טען שברמה האישית לא יכול להיות אדם שיהיה גם איש תורה וגם איש פוליטיקה בעת ובעונה אחת :

כשם **שהאנשים המעשיים**, בעלי הכישרון לדברים מעשיים ולחכמות המעשיות, אינם מוכשרים להסתכלות בהירה בעניינים הרוחניים, והסתכלותם הרוחנית באה לקויה ומעורבת עם משפטים כהים, המתמצים מעולם המעשה, שהם קשורים בו, כמו כן אין **האנשים הרוחניים**, העומדים ברום עולם, מוכשרים להסתכלות מעשית שלמה, והידיעות המעשיות שלהם וקשר חפצם בהשלמתן אינם כי אם איזה צל היוצא מתוך העניינים הרוחניים העליונים.

(**הראי"ה קוק**, תשמ"ה א : רעו)

הרב קוק טוען שיש קושי אישי לפעול בעולם הרוחני והמעשי כאחד. לדבריו, מחיר ההשתלבות של אנשי מעשה בעולם הרוח הוא שחיקת האמירות הערכיות, והמחיר של שילוב אנשי רוח בהנהגה המעשית הוא חולשת הביצוע. לעיקרון זה היו לדעת הרב קוק יוצאי דופן בודדים ובהם משה רבנו ושמואל הנביא (שם). מסר דומה עולה מדברי הרב קוק (תשכ"ב : שכד) באחת מאגרותיו: "מוצא אני את עבודת הרבנים לא בתכן המעשי של בנין-האומה החמרי כי-אם בהשפעתם לחבב הדעות... לעדן את המחשבות ולחדדן..."

הטענה העקבית של הרב קוק אינה מאפשרת את התכת הדת והמדינה, ואף אינה תואמת את מודל "דעת תורה" בו הרב הופך למכריע בשאלות הפוליטיות. **דבריו של הרב קוק הם ביטוי לגישת ההשלמה**, המחייבת הפרדה אישית, וממילא מוסדית, חדה וברורה בין התורה והפוליטיקה, ושמירה על אוטונומיה של המוקד הפוליטי לפעול על פי הבנתו למימוש הערכים היהודיים.

מדברינו עד כה עולים אפוא שני משתנים המאפיינים תיאוקרטיה: תחולת החוק הדתי (תיאונומיה¹⁰), ושלטון אנשי הדת (היירוקרטיה). עם זאת, חשוב לציין כי לצד החוק הדתי, יכולה תיאוקרטיה להכיל רכיבים אזרחיים שונים, כגון, רכיב דמוקרטי או מונרכי. כך למשל כותב הריא"ה הרצוג:

צורת המדינה היא **מונרכיה תיאוקרטית**, בראש המדינה עומד מלך. הוא עצמו נתון תחת שלטון התורה, כשם שמלך של מדינה דימוקרטית נתון תחת שלטון הקונסטיטוציה והמשפט... אין זכר במקורות ההלכה שלנו, המשניות הברייתות והתוספתות התלמודים והרמב"ם לפרלמנט...

(**הרצוג**, תשמ"ט א : 4)

¹⁰ להדגשת מימד החוק הדתי בתיאוקרטיה ראו עוד: הריא"ה הרצוג (תשמ"ט, א, 11): "שהמדינה הישראלית לפי תבניתה המסורתית, איננה לא תיאוקרטיה גמורה ולא דימוקרטית גמורה אלא נומוקרטיה".

בהמשך (שם : 6), הוא כותב שכיון שלא ניתן למנות בימינו מלך מבית דוד, ניתן למנות הנהגה "על ידי הציבור של הבוחרים כפי חוקת הבחירות". במקום אחר הוא מגדיר באופן מפורש יותר סוג אחר של תיאוקרטיה:

המדינה היהודית – במסגרת התורה ובהתחשבות מספקת עם המציאות האקטואלית – תהא בהכרח לא תיאוקרטית כולה ולא דמוקרטית כולה, במובן המודרני, עד כמה שאפשר לירד לעומק של שם זה, אלא **תיאוקרטית-דמוקרטית**.
(שם : 209)

שילוב של שני המשתנים יכול ליצור שלושה סוגים של תיאוקרטיות: תיאונומיה-מונרכית, תיאונומיה-דמוקרטית והיירוקרטיה. מן הסתם יתכנו שילובים נוספים, אולם, די במה שהוצג כדי להבהיר כי תיאוקרטיה איננה משטר חד-ממדי, אלא היא שם משפחה לאפשרויות שונות של משטרים. לאור זאת, בבחינה של משנה מדינית דתית ראוי להתייחס לשני הרכיבים: הדתי והאזרחי, כאחד.

פרק שני :

אורתודוקסיה, מודרנה, דמוקרטיה, ציונות ומדינת ישראל

את משנתו של הרב ולדנברג ביחס לדמוקרטיה וביחס למדינת ישראל צריך לבחון בהקשר של ארבעה מעגלים: הראשון – יחס האורתודוקסיה למודרנה, השני – יחס האורתודוקסיה לדמוקרטיה, השלישי – יחס האורתודוקסיה לציונות, והרביעי – יחס האורתודוקסיה למדינת ישראל ולמוסדותיה.

1.1 היחס של האורתודוקסיה למודרנה

רביצקי (תשנ"ט ב: 162-163) כותב שהמפגש של היהדות האורתודוקסית עם המודרנה כולל שלושה מרכיבים: (א) מפגש עם החוץ הלא-יהודי, (ב) הצורך במתן לגיטימציה לחידושים ושינויים דינאמיים, (ג) קבלת יסודות מוגדרים של שינויים בעידן המודרני.

לגבי אופי ההתמודדות של המסורת הדתית עם המודרנה מציע ברגר (Berger, 1970) שלושה מודלים: (א) דדוקציה – שמירה על הסמכות הדתית האובייקטיבית גם אל מול המודרנה. (ב) רדוקציה – תרגום הדת למונחים מודרניים, קרי, פרשנות חילונית למסורת. (ג) אינדוקציה – התמקדות בחוויה הדתית האישית.

במאמר מאוחר יותר הציע ברגר (Berger, 1992) ארבעה מודלים של יחסי דת ומודרנה: (א) מו"מ הכרתי המוביל לפשרות – מצב בו האדם הדתי מוותר על חלק מאמונותיו לצורך קבלה של המודרנה שאינה בהלימה עם הדת, (ב) כניעה הכרתית למודרנה – צמצום התוכן הדתי תוך הוספת תוכן חילוני והבאתו לידי ביטוי על ידי סמלים דתיים. זוהי מודרניזציה של הדת, (ג) צמצום הכרתי מסתגר – זו גישה שמרנית המקדשת רעיונות דתיים, (ד) צמצום הכרתי מתקיף – פעילות אינטנסיבית על מנת לנסות ולהחזיר את הגלגל למציאות הטרומ-מודרניות, מתוך רצון לבסס מחדש את מעמדה של הדת.

ליבמן (1982: 231-239) מתאר את תגובתה של היהדות האורתודוקסית אל המודרניות בשתי דרכים עיקריות: הדרך הראשונה היא ניא-מסורתיות, דהיינו התבדלות חברתית ותרבותית מהמודרניות במטרה לשמור על ההלכה מפגיעתה. הדרך השנייה היא אורתודוקסית-מודרנית, ולה שלושה גישות: הראשונה היא **הסתגלות** – התאמת הערכים היהודיים לערכים המודרניים. השנייה

היא **מידור** – הפרדה בין המודרניות ליהדות ההלכתית הנעשית על ידי קיומם של תחומים ניטרליים מבחינה יהודית בהם מאומצת המודרניות. השלישית היא **הרחבה והשתלטות** – קבלת המודרניות על ידי פירושה מחדש בעיניים יהודיות מתוך הנחה שמקור הערכים המודרניים שהתקבלו הוא יהודי טהור.

שגיא (תש"ס: 126-146) בחן מנגנונים שונים של התמודדות ציונית-דתית עם המתח שבין המודרניות והמסורת. במסגרת זו הוא טוען כי הציונות הדתית אמצה פרקטיקה מודרנית בסוגיות מרכזיות, כגון: אימוץ של תודעת שינוי וקבלת "עיקרון השינוי"; תמיכה בערך ובצורך של הפעולה האנושית שמבטאת את ריבונות האדם ואת אחריותו לגורלו; הפנמת ערכי הלאומיות המודרנית על ידי חלק מראשי הציונות הדתית, והיכולת לדרג מטרות. זאת, תוך שמירה על מודעות מסורתית שמרנית שמתנגדת לשינוי ורואה בציונות הדתית שמירה על "היהדות האותנטית".

ברוח זו כותב רביצקי (תשס"ו: 10) כי מהותו של האורתודוקס הרדיקאלי היא התנגדות לכל שינוי מתוך תפיסה הרואה בשינוי איום וסכנה ולא התקדמות. אולם, גם במסגרת תפיסה שמרנית ניתן לחולל מהפכות משמעותיות בעזרת פרשנות מתאימה (שם: 18).

2.2 הגדרות של דמוקרטיה

במחקר ישנן הבחנות שונות בין דמוקרטיה (ראו למשל ששה מודלים דמוקרטים אצל: Gutmann, 1993) בהקשר זה חשובה ההבחנה בין דמוקרטיה פורמאלית לדמוקרטיה מהותית.

דמוקרטיה פורמאלית – מתאפיינת ביכולתו של הציבור להחליף את ההנהגה על פי הבנתו, כפי שהגדיר ליפסט (תשל"ג: 61) מערכת דמוקרטית: "כמערכת פוליטית המספקת אפשרויות קונסטיטוציוניות סדירות ותקינות להחלפתו של השלטון, ומכניזם חברתי המאפשר לחלק גדול ככל האפשר של האוכלוסייה להשפיע על הכרעות חשובות על-ידי בחירה בין המתחרים על השלטון הפוליטי".

באופן דומה הגדיר שומפטר שדמוקרטיה היא "סידור מוסדי להגיע להכרעות פוליטיות שבו הפרטים רוכשים את הסמכות להחליט באמצעות התחרות על קולות הבוחרים" (Schumpeter, 1943: 269).

בתוך הזרם הדמוקרטי הפורמאלי, ניתן להבחין בין דמוקרטיה רובנית או הסכמית (נויברגר, 2004 א: 170-177), ובין דמוקרטיה ישירה ועקיפה (שם: 264-276).

דמוקרטיה מהותית – גישה זו טוענת שלא די בכך שהחלפת השלטון נתונה לסמכות הציבור, כדי להגדיר דמוקרטיה. לדידם, דמוקרטיה מתאפיינת גם בשוויון, אוטונומיה, חופש דעה (Dahl, 1989, chs 7, 15). נויברגר (2004 א: 17-22) מציין שניצנים של ערכים אלה התקיימו כבר בדמוקרטיה האתונאית, אף שהם היו מצומצמים ביותר. סרטורי תקף את הטענה שבאתונה התקיימה דמוקרטיה מהותית, ואף טען שרק לאחר קבלת עקרון ההשתתפות ללא הבדל רכוש ומין ניתן לדבר על דמוקרטיה ליברלית אמיתית (Sartori, 1987, ch 7).

בתוך הזרם הדמוקרטי המהותי ניתן להבחין בין שני מודלים מרכזיים: **דמוקרטיה ליברלית** – הדמוקרטיה הליברלית מרחיבה את ההגדרות הפרוצדוראליות של הדמוקרטיה הפורמאלית, והיא מכוונת בעיקר לשם הגנה על עקרונות, חירויות וזכויות הפרט. **דמוקרטיה רפובליקאנית** – מדגישה את חשיבות המרחב הציבורי להגשמת ומימוש הפרט, את האזרחות הפעילה והמחויבות האזרחית לכלל (קידר, 2009: 10). עם זאת, למרות מרכזיות הכלל, ישנה שמירה על הקניין הפרטי, ועל השוויון המשפטי והכלכלי של האזרחים. בנוסף, ישנו דגש על הפרדת רשויות, ותפיסה אליטיסטית על פיה ראוי שמומחים ינהלו את ענייני המדינה (Held, 1987: 78).

נויברגר (2004 א: 37-38) מבחין בין גישות דמוקרטיות מודרניות שונות: הוא מבחין בין גישות ליברליות-אינדיבידואליסטיות לבין גישות רדיקאליות-קולקטיביסטיות. הגישה הליברלית מניחה שהפרט עומד במרכז, ומטרת המדינה לאפשר לפרטים שלה לממש את רצונותיהם (שם: 54). לעומת זאת, הגישה הרדיקאלית מניחה שמטרת המדינה לפעול לטובת הכלל, גישה זו מזוהה עם רוסו שדיבר על הרצון הכללי שקיים בכל אדם (שם: 56). כפי שניתן לראות יש קשר בין הגישה האינדיבידואליזם לליברליזם, ובין קולקטיביזם לרפובליקאניות.

לדעת נויברגר, גם הזרם השמרני שייך לגישה הליברלית. האב הרעיוני של השמרנות המערבית, אדמונד ברק, אשר פעל בשלהי המאה ה-18, תמך בדמוקרטיה ייצוגית בה הפרלמנט הוא מוסד אליטיסטי, המאפשר למובחרים לפקח על ענייני המדינה ולהגן עליה מפני השפעת ההמון (שם: 78-79).

על מנת לאפיין גווני ביניים בין תיאוקרטיה ודמוקרטיה יש להפנות את תשומת הלב ל"דמוקרטיה לא-ליברלית", שהתפתחו בשנות ה-80 וה-90 של המאה ה-20. נויברגר מקדיש פרק בספרו למדינות אלה, שמתאפיינות מחד גיסא, במאפיינים דמוקרטיים, כגון, בחירות,

אופוזיציה לשלטון, חופש ביטוי וחופש עיתונות. אולם, מאידך גיסא, השלטון מתעלם ממוסדות מגבילים (דוגמת, בתי המשפט), מרבה להשתמש בצווים ומגביל את חירויות האזרח (שם, 210).

הלינגר (2002: 25-27) הציע מודל של שלושה רבדים לניתוח הדמוקרטיה הליברליות. **הרובד הראשון: שיטת הממשל**, עוסק בהיבטים הפורמאליים: בחירות חופשיות, תחרות חופשית בין מפלגות ואישים על השלטון, הפרדת רשויות. ברובד זה ניתן להבחין בין שיטות נשיאותיות ופרלמנטאריות, בין בחירות רובניות ויחסיות, וכדומה.

הרובד השני: עקרונות היסוד, עוסק ברובד עמוק יותר של המשטר, ובכלל זה, בעקרון ריבונות העם, הכרעת הרוב, הגבלת השלטון, שלטון החוק, שוויון אזרחי ומשפטי, חירויות וזכויות, סובלות ופלורליזם.

הרובד השלישי: תשתיות נורמטיביות, הוא העמוק ביותר, והוא כולל שלושה עקרונות: אינדיבידואליזם, אוניברסאליזם ורציונאליזם. אינדיבידואליזם (בניגוד לקולקטיביזם) משמעו העמדת היחיד בבסיס החברה, כאשר המדינה היא כלי למימוש צרכיו, זכויותיו ורצונותיו. אוניברסאליזם (בניגוד לפרטיקולריזם) מדגיש את המכנה המשותף בין בני האדם (האינדיבידואלים), מכנה משותף שמצדיק שוויון וסובלנות כלפי השונה. רציונאליזם מניח שזכויות הפרט הן תוצר הכרחי של הרציונאליזם. עקרון זה מהווה בסיס לחופש הביטוי ולפלורליזם, ככלים לבחינה רציונאלית של עמדות שונות.

במודל מפורט זה יעשה שימוש בהמשך, על מנת לבחון את עמדתה של האורתודוקסיה בכלל, ושל הרב ולדנברג בפרט.

3.3 יהדות ודמוקרטיה

על פי הלינגר שלושת הרבדים הללו של הדמוקרטיה ניתנים לבחינה גם לאור המקורות היהודיים הקלאסיים:

ברובד הראשון – **צורת ממשל** – דמוקרטיה ליברלית מתאפיינת בכמה כללים, כגון, בחירות חופשיות בה מתחרות לפחות שתי מפלגות, והפרדת רשויות (הלינגר: 2002, 25). ברובד זה הלינגר (2002: 33-34) מזהה במקורות היהודיים מחלוקת בין גישה מלוכנית, כזו הרואה במונרכיה אידיאל וציווי של התורה, לבין גישה אנטי-מלוכנית, הרואה במונרכיה שיטת ממשל שלילית,

ומעדיפה משטר רפובליקאני, לבין גישה הרואה את אופי המשטר כנתון לשיקול דעתו של הציבור (ראו עוד: Blidstein, 1982-3).

ברובד השני – **עקרונות היסוד** – דמוקרטיה ליבראלית מבוססת על ריבונות העם, הכרעת הרוב, הגבלת השלטון שוויון אזרחי ומשפטי (שם: 25). ברובד הזה הלינגר (שם: 34-40) מזהה במקורות היהודיים מתח סביב שאלות של ריבונות העם אל מול מלכות שמיים,¹¹ שוויון אזרחי ופוליטי גם למי שאינם יהודיים,¹² חירויות הפרט וזכויות המיעוט וסובלנות ופולרליזם. לעומת, תמיכה ברעיונות של הכרעת הרוב, הגבלת השלטון ושלטון החוק.

ברובד השלישי – **תשתיות נורמטיביות** – דמוקרטיה ליבראלית מתאפיינת באינדיווידואליות (הדגשת היחיד), אוניברסאליות (הדגשת המשותף לכל בני האדם) ורציונאליות (שם: 26-27). במקורות היהודיים קיימים גם יסודות אלו, אך גם יסודות מנוגדים שמדגישים את הקולקטיביות היהודית ומדגישים את הפן הפרטיקולרי של הייחודי והשונה שבזהות היהודית מזהותם של לא-יהודים. לכך יש להוסיף עמדות אי-רציונאליות שזכות לתמיכה משמעותית בעולם המחשבה היהודי, בעיקר במאות השנים האחרונות (שם: 40-43).

גייגר (תשס"א) מציג מספר גישות אצל פוסקי הלכה ציונים דתיים ביחס לדמוקרטיה:

- א. הגישה **האזהדת המרחיבה** – רואה את הדמוקרטיה כמשטר עדיף על המלוכנות.
 - ב. גישת **הדמוקרטיה כהכרח** (למען אחדות העם), אינה רואה את הדמוקרטיה כמשטר העדיף.
 - ג. גישת **הדמוקרטיה "היהודית"**, כאשר הכוונה היא שלא יתקבלו החלטות הנוגדות את ההלכה, שהיא באותה עת גם תפיסה לאומית של הדמוקרטיה.
- אחיטוב (2000)¹³ מציג שני דגמים אותם נוקטים פוסקי הלכה ציוניים ביחס לדמוקרטיה: הדגם הראשון הוא **דגם ההשלמה** הטוען כי ישנם הבדלים משמעותיים בין ההלכה לדמוקרטיה, אך יש לקבל את הדמוקרטיה בגלל הכרח חיצוני. דגם זה מסגל את ההלכה לדמוקרטיה בגלל אילוצים.

¹¹ ראו עוד: קפלן (1997); כהן סטיוארט (1991); א' דון יחיא ובי' זיסר (1991), עמ' 112-114; כהן (1998), עמ' 20.

¹² ראו עוד: בלידשטיין (2002) ביחס לרב ישראלי; אחיטוב (1999) ביחס לרב הרצוג; הלינגר (2005), עמ' 243-253.

¹³ הוא מציג עוד שני דגמים, שלדבריו אין להם תמיכה ברורה ומלאה בקרב פוסקים, ולכן הם לא הובאו. ראו עוד Berkovitz, 1983.

הדגם השני הוא **דגם השחזור**. דגם זה מנסה לאתר בתורה מקורות התומכים ברעיונות הדמוקרטיים.

הלינגר (2002: א-ב) מציג שני מודלים: דגם הדמוקרטיה היהודית ודגם היהדות הדמוקרטית. כאשר **דמוקרטיה יהודית** משמעה שיטה המבוססת על יסודות שאינם ליבראליים, ומאפשרת לאמץ דמוקרטיה יהודית בעלת אופי ייחודי. לעומת זאת, **יהדות דמוקרטית** משמעה אימוץ מודע של ערכים ועמדות דמוקרטיות-ליבראליות.

4.ב אורתודוקסיה, ציונות ומדינת ישראל

שאלת היחס לציונות, ולהחלטת התנועה הציונית שלא להמתין לביאת המשיח וליזום באופן ארצי את שיבת היהודים לארץ ישראל, יצרה מחלוקת חריפה בעולם היהודי (רביצקי תשנ"ג): היו שראו בתנועה הציונית כמי שמממשת את חזון הגאולה, לעומת זאת, היו שראו בתנועה ציונית מעשה שטן, ובתווך, העמדה הממוצעת ראתה בהישגי התנועה הציונית, ובראשם בהקמת המדינה אירוע חסר חשיבות מבחינה משיחית. מחלוקת זו קבלה משנה תוקף בעקבות העובדה שהתנועה הציונית היתה תנועה חילונית, בעלת זיקה עמוקה לתנועת ההשכלה באירופה (ראו עוד: דון יחיא, תשמ"ד; Greenberg, 1994, שורץ, תש"ס).

הקמת המדינה ומוסדותיה יצרה גל חדש של שאלות הלכתיות:

שאלת סמכות ממשלת ישראל על פי ההלכה התעוררה עם הקמת המדינה, כאשר שאלת גיוס החובה וניהול מלחמת העצמאות עמדה על הפרק. בתוך העולם ההלכתי נוצרו מאז שתי גישות חולקות (בלידשטיין תשמ"ו-ח; שוחטמן תש"ן: 439-440): האחת, רואה בממשלת ישראל מימוש של מוסד המלוכה הקדום על כל סמכויותיו, ובמרכזן הסמכות להחליט על מלחמה ולנהל אותה (הרב קוק, תשמ"ה ב; סימן קמד; הרב הלוי, תשמ"ב: 170; הרב הרצוג, תשמ"ט א: 129; הרב גורן, תשנ"ו: 26; הרב ישראלי, תשנ"ב א: נח); הרב יוסף, תשל"ז, סימן סד). הגישה השנייה, היא הגישה השוללת ממשלת ישראל כל סמכות הלכתית בגלל שראשיה הם חילוניים (הרב פרדס, תשמ"ו: 520; הרב מונק, תשמ"ט, סימן צא; הרב סילמן, תשנ"ט: שצו).

שאלת סמכות הכנסת לחוקק חוקים עלתה גם היא למבחן הלכתי בעקבות הקמת המדינה. שלושה יסודות (שוחטמן תש"ן) נמצאו לתמיכה בחקיקת הכנסת על בסיס המסורת ההלכתית,

בעיקר בחלקים הממוניים, הפליליים והשלטוניים (כגון, מיסים, צבא, מקרקעין) של חוקי הכנסת העוסקים בסדר הציבורי:

- א. משפט המלך (גרמן, 2003; הרב בן שחר והרב הס, תשנ"ו: 342-345) – סמכויות מלך ישראל כפי שהן מופיעות בהלכה שמוענקות גם למוסדותיה של מדינת ישראל.
- ב. הכלל "דינא דמלכותא – דינא" (שילה, תשל"ה) – שמעניק סמכות לחוקים מסוימים של השלטון באשר הוא, הן שלטון יהודי והן שלטון לא-יהודי.
- ג. תקנות הקהל (אלון, תשמ"ח: 558-630) סמכות הציבור לחוקק חוקים, כפי שבאה לידי ביטוי בקהילות ישראל בתפוצות.

מוקד של מחלוקת נוצר בין פוסקי ההלכה ובין בתי המשפט הישראליים, כאשר העמדה המקובלת ראתה בהם "ערכאות של גויים" (הרב קרליץ, תשכ"ו, סנהדרין טו, ד; הרב אריאל תש"ם; ברנד, תש"ע, 53-64), קרי בתי משפט של גויים שהפנייה אליהם אסורה באיסור חמור. אמנם, גם ל"ערכאות של גויים" ניתן לפנות בנסיבות מסוימות, כגון, כאשר הנתבע מסרב להתדיין בבית דין דתי. לעומת זאת, עמדתם של שופטי בית המשפט הדתיים היא שלמרות השאיפה לממש את המשפט העברי, בדיעבד, יש לבתי המשפט של מדינת ישראל לגיטימיות הלכתית (בזק, תשמ"א; אלון, תשמ"ח 1605-1608; וכן בלידשטיין, תשמ"ו-ח, לא-לט).

הלינגר (2002, 189-217) עמד על הפער בין עמדות אידיאולוגיות של פוסקי הלכה שהאמינו בחזון של מדינת הלכה, לבין עמדות מעשיות של אותם פוסקים שלא אחת (כמו במקרים של הרב עוזיאל והרב הלוי) תמכו בשלטון דמוקרטי ושוויוני. הבחנה כזו מוזכרת גם אצל רביצקי (תשנ"ט א: 49). תופעה זו ניתנת להסבר על ידי המודל של זלינגר (Seliger, 1976, 109) שהבחין בפער בין המימד הפונדמנטלי לממד האופרטיבי באידיאולוגיה. זלינגר ציין שפער זה מאפיין גם את המערכת הפוליטית מפלגתית בישראל (שם, 273-274; וכן כהן, 1998, 22), ודומה שאפשר לעשות בו שימוש גם בהקשר זה.

פרק שלישי: תיאוקרטיה ודמוקרטיה במשנתו של הרב ולדנברג

1.ג גישתו ההלכתית הכללית של הרב אליעזר ולדנברג ויחסו למודרנה

1.ג.א גישתו של הרב ולדנברג ביחס למודרנה

הרב ולדנברג מציג אידיאולוגיה הלכתית שמרנית, שלצידה כמה ערוצים פרגמטיים שמאפשרים גמישות והסתגלות. הרב ולדנברג פותח בהכרזות חד-משמעיות ששוללות כל גמישות ושינוי: "חוקת היסוד של מדינתנו כבר נתנה בסיני ולא תשתנה לעולמים" (הלכות א: 20). הוא קובע שהפתרון לכל בעיות החיים הוא בתורה, ובכלל זה החיים הפוליטיים (שם א, 18; ג, 5). וכך הוא כותב (שם: 19): "בתורה שבכתב ושבע"פ נמצא כל חקים ומשפטים השייכים למדינה והליכותיה, ובה פתרונים לכל הדברים שבין אדם לאדם ובין אדם למדינה, לכל התקופות והדורות".

ברוח זו מבסס הרב ולדנברג את העיסוק השיטתי שלו בהלכות מדינה על מקורות תורניים בלבד, ללא אזכור של החוק הבינלאומי, או של ערכים מודרניים. הוא תוקף את ה"בולמוס של דרישות לתקן תקנות בכל שטחי החיים" (שם, שם). כאשר לדבריו תפקידו של פוסק ההלכה הוא לחשוף את עמדת ההלכה בנוגע לשאלות האקטואליות: "המשפט בכללו יעמוד לעולם ולא ישונה, ופרטיו ישונו לפי העת והיחס אשר בין יושבי הארץ" (שם: 22).

אולם בפועל נותן הרב ולדנברג לגיטימציה הלכתית לביטויים שונים של המודרנה, כגון, ענישה במאסר (הלכות א: רי-ריג), איסור פגיעה בשבויי מלחמה והחובה להחליף שבויים בתום הקרבות (שם ב: קצג-קצד).

גישתו של הרב ולדנברג ביחס למודרנה תואמת את הגישה האורתודוקסית המקובלת כפי שעמדו עליה רביצקי (תשס"ו: 10) ושגיא (תש"ס: 126-146), הנוקטת רטוריקה שמרנית עם פרקטיקה של שינוי בעזרת כלים פרשניים. התחומים בהם ניכר השינוי במשנתו של הרב ולדנברג הוא תמיכה בפעולה האנושית, ובמיוחד זו הציונית ותמיכתו בלאומיות, כפי שנראה בהמשך.

ג.1.1 ב. אפיקי שינוי בהלכה על פי הרב ולדנברג

למרות גישתו הבסיסית, ניתן לזהות בדבריו שלושה אפיקי שינוי בהלכה שהוא מאפשר:

תקנות של חכמי ההלכה – הרב ולדנברג (הלכות א: 23) מצטט את דבריו של הריא"ה הרצוג בדבר הצורך בתקנות "על יסודות קבועים ועומדים", וכן בתקנות בתחום הענישה הפלילית. אולם, הוא מביע התנגדות נחרצת לתקנות שישוו את זכויות הנשים לגברים בנושא הירושה (הלכות א: רס, בשם הריא"ה קוק), בניגוד להלכה שקובעת שכשיש יורשים גברים, הנשים אינן יורשות. זאת, למרות שתקנות כאלה היו מקובלות בקהילות ישראל (צ"א טז, נב). הסיבה להתנגדות היא שהתקנה נראית כהסכמה של חוקי אומות העולם (צ"א ו, מב; יט, נא). הנמקה זו מצביעה על מגמה שמרנית ואנטי אוניברסאלית מובהקת. יתר על כן, יש כאן החמרה מול מציאות חדשה ביחס לתקנות שנהגו בקהילות, החמרה שהיא מאפיין מובהק של הניאו מסורתיות.

מנהג – אפיק נוסף הוא קבלת המנהג. על בסיס זה הוא נותן לגיטימציה לחלוקת מס ששונה מזו הקבועה בתורה (צ"א ב, כב), וכן למתן זכות בחירה למי שאינו משלם מיסים (צ"א ב, כד; ג, כט, א).

תקנות הקהל – אפיק שלישי הוא קבלת חוקים שהקהל מקבל על עצמו, כגון: היתר לגר לכהן כדיין (צ"א יט, מז), שימוש בשביתה בסכסוך עבודה (צ"א ב, כג).

כהן (1998: 73) טען שהרב ולדנברג הוא מהדוגלים בנאמנות לישן. אולם, מהאמור כאן עולה שבמקרים לא-מעטים הרב ולדנברג נוקט בגישה של **הרחבה והשתלטות**. שהרי לאחר ההכרזות המסגרות, בפועל מאמץ הרב ולדנברג תכנים דמוקרטיים, תוך שהוא מראה את מקורם היהודי. דוגמאות נוספות לכך יובאו בהמשך.

ג.1.1 ג. הלכה ואגדה במשנתו של הרב ולדנברג

סוגיה נוספת שראוי להתייחס אליה היא היחס בין הלכה ואגדה במשנתו המדינית. ברובד המקורות בולט ציטוט נרחב של מקורות מקראיים ומדרשיים כהוכחה לאופי המשטר הראוי ואף כהוכחה הלכתית. אמנם פעם אחת בספר הלכות מדינה (הלכות ג: ס) הוא מזכיר את הדיון בשאלה האם לומדים הלכה ממדרש. אולם, כאמור, לאורך הספר הוא מרבה לצטט מדרשים. כך למשל, עולה מתוך דבריו ביחס לשבויי מלחמה (הלכות ב, שער ה, פרק ט). הדיון מתחיל בסקירת ההתייחסות המקראית אל השבי (שם: קצב), בהמשך, הרב ולדנברג דן בהלכות "אשת יפת תואר" (שם: קצג). לאחר מכן הוא מפנה למדרש ממנו הוא מסיק "בחקי משפט המלוכה היה

גם פרק מיוחד בדיני הלכות שבויי מלחמה" (שם). בכל הדיון אין כל אזכור של הדין הבינלאומי, אולם, בפועל יש קבלה של הדין הבינלאומי האוסר פגיעה בשבויי מלחמה. מעבר לציטוט מקורות מן האגדה, הכתיבה של הרב ולדנברג כוללת לא רק כתיבה הלכתית אלא שילוב של דברי אגדה, מחשבה ומוסר מפרי עטו.

ג.1.1 גישתו של הרב ולדנברג בסוגיות של הלכה ורפואה

ויסלר (תשס"ו) ניתחה את גישתו ההלכתית של הרב ולדנברג בשלוש סוגיות של הלכה ורפואה: השתלת אברים, פריון (הזרעה מלאכותית, הפריית מבחנה ופונדקאות), וקביעת אבהות ע"פ בדיקת ד.נ.א. מסקנתה היא שהרב ולדנברג נוקט בגישה שמרנית, מסורתית ומחמירה. הוא נוטה לפסיקה מחמירה (שם: 110) ומעדיף את דברי חז"ל על פני גילויים מדעיים, למשל, בנוגע לקביעת רגע המוות (שם).

כמו כן, הרב ולדנברג אינו רואה בעין יפה התפתחות טכנולוגית ומקבל אותה כאשר היא איננה כרוכה בסיבוכים הלכתיים. כך למשל הוא קובע שהשתלה איננה בכלל המצווה לרפא (שם: 112). בהמשך לכך הוא חושש מטיפולים רפואיים שיש בהם פגיעה במעשה בראשית, כגון, הפריית מבחנה (שם: 112), והוא אינו נותן אמון ברופאים (שם: 114). עם זאת, ניתן לראות גם מקרים שבהם הוא מקל, למשל כאשר הוא מאפשר הפלה כאשר העובר סובל ממומים והלידה עלולה לפגוע במשפחתו (צ"א ט, נא; שם יד, ק-קב, ועוד).

מבחינת המקורות, הרב ולדנברג נעזר במקורות אגדתיים מתוך הגמרא, ובנימוקים חוץ-הלכתיים כתוספת (שם: 114).

בהשוואה למשנתו המדינית ניתן לזהות דמיון במקורות בהם הוא עושה שימוש. כמו כן, יש דמיון ברטוריקה השמרנית-מסורתית. אולם, בנוגע לתכנים, דומה שבמשנתו המדינית הוא מבצע "הרחבה והשתלטות" משמעותיים בהרבה מאשר בתחום הרפואי. כלומר, הוא מאמץ תכנים מודרניים משמעותיים ורבים בתחום המדיני, וכל זאת, בחסות ההלכה.

על פניו מסתבר שבתחום המדיני הפער בין המקורות לבין המציאות גדול כל כך שהוא מאפשר ואפילו מחייב פוסק שמבקש להציג משנה הלכתית לגמישות ויצירתיות רבה, גם אם הוא בבסיסו בעל נטיות שמרניות. זאת, בניגוד לתחום הרפואי שבו ישנו רצף של פסיקה, וסטייה ממנו קשה הרבה יותר לפוסק ההלכה.

2.ג תיאוקרטיה במשנתו של הרב ולדנברג

2.ג.א הגדרת היהדות כתיאוקרטיה

כמו רבנים אורתודוקסים אחרים, גם הרב ולדנברג נזקק לשאלת המשטר הראוי ביהדות כתשובה לחששות מהחלת חוקי התורה במדינת ישראל אותם הוא מתאר באופן ציורי:

פחד ופלצות אחז את המחזיקים עצמם למתקדמים, עם קום המדינה, מפני החשש לפן ואולי יתרחש הנס וינהגו במדינה חקי-תורת-משה. השם "מדינה תיאוקרטית" נשמע מכל העברים ומטיל אימה על ההמונים כאילו איזה מפלצת איומה עומדת מאחוריהם ורוצה לבלעם חיים...

(הלכות א: 16)

כתשובה לחששות אלה מנסה הרב ולדנברג להרגיע וטוען (הלכות א: 17): "לא ידעו ולא יבינו, ששלטון האלהות שנתנו לו שם מונח של 'תיאוקרטיה' לא יערכו לפניו שום שלטון-דמוקרטי הכי משוכלל."

קרי, אמנם היהדות היא תיאוקרטיה, אולם, תיאוקרטיה היא השלטון הטוב ביותר, טוב הרבה יותר מדמוקרטיה. בהמשך הוא מצטט את "אחד ממפורסמי משכילי זמננו" ד"ר א. ח. פריימן:

כשביקש יוסף בן מתתיהו להסביר לעולם היווני-הרומאי את צורת המשטר בישראל, המציא את המונח "תיאוקרטיה" כלומר, שלטון האלהות, כל שלטון בישראל נובע מן המקור העילאי... כל שלוש הרשויות של השלטון, הרשות השופטת, הרשות המחוקקת והרשות המבצעת – כולן נובעות מאת ה' אלוקי ישראל... כי מה שלא תהיה צורת השלטון המדיני בישראל, בין שתהא זו מונרכיה – שלטון היחיד והמלך – בין אריסטוקרטיה, שלטון ראשי העם ובין ד[י]מוקרטיה – יחד שבטי ישראל – תמיד נשארת החוקה היסודית, הקונסטיטוציה הישראלית: תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב.

(הלכות א: 17)

כלומר, בעיני פריימן, אין ניגוד הכרחי בין דמוקרטיה לבין תיאוקרטיה, כיון שתיאוקרטיה היא "חוקה" שתחתיה יכולה להתקיים דמוקרטיה (בהמשך תידון הגדרתו של הרב ולדנברג עצמו לתיאוקרטיה).

הרב ולדנברג חוזר על תמיכתו הגלויה בתיאוקרטיה גם בהמשך הספר, שם הוא מצטט את הגדרתו של יוסף בן מתתיהו לתיאוקרטיה, ומוסיף ביקורת על משטר שאיננו תיאוקרטי:

כל דמוקרטיה שאינה נכרכת בתיאוקרטיה, במילים אחרות, "בשלטון אבסולוטי (בלעדית) של התורה בחיים המדיניים של המדינה", סופה של דמוקרטיה כזאת להביא בכנפיה במוקדם או במאוחר לידי פריצת כל גדרי הקדושה ולהדרדר עד הגיע למצב של אנרכיה (הפקרות והתפרצות וחוסר משטר וסדר), ברצות כל אחד ואחד להטביע בסוביקטיביות את חותמו על הדימוקרטיה, ומתוך כך להקריב על מזבחה של הדימוקרטיה המזויפת כל ערכי העם והמדינה המקודשים מדור דור.

(הלכות ג: לו)

הטענה של הרב ולדנברג היא שדמוקרטיה תפגע בערכים הדתיים "המקודשים מדור דור". זאת ועוד, דמוקרטיה ללא שילוב אלמנט דתי עלולה להגיע אפילו לידי אנרכיה. כאמור לעיל, הרב ולדנברג אימץ את המונח תיאוקרטיה כמתאר את המשטר הרצוי על פי התורה, כתגובה לדיון על החשש מהחלת חוקי התורה במדינת ישראל. כאמור, הרב ולדנברג מצטט את הטענה של יוסף בן מתתיהו שיהדות היא תיאוקרטיה, ובהמשך הוא מצטט גם את ההבהרה של בן מתתיהו ששלטון האל בא לידי ביטוי בשלטון הכהנים (הלכות ג: מא). למרות זאת, כאשר הוא מגדיר בעצמו את המונח תיאוקרטיה, הוא עושה זאת באופן אחר לגמרי מאשר בן מתתיהו, כאשר הוא מתייחס לשתי סוגיות: תחולת החוק הדתי וסמכותם הפוליטית של אנשי הדת והכהונה.

ג.2.ב תחולת החוק הדתי – בין החזון האידיאלי לבין ההלכה

בעמוד הראשון של החלק הראשון של הספר הלכות מדינה, עוד לפני שהרב ולדנברג הזכיר את המונח תיאוקרטיה, הוא מתאר את החזון האידיאלי שלו למדינת ישראל, חזון התואם את **גישת ההתכה**: "ההכרה הברורה שרק הליכותיה של תורת קדשינו יכולות לשמש יסוד ובנין ולצינור שאיבה מתמיד להלכות-מדינתנו..." כלומר, יש להחיל את חוקי התורה במדינת ישראל, ובחוקי התורה ניתן למצוא "יסוד ובנין" לדרך בה יש לעצב את המדינה " (הלכות א: 8, ראו עוד: שם: 16). בהמשך הוא מדגיש שחוקי התורה נדרשים הן בחלק שבין אדם למקום (תחום הדתי) והן בתחום שבין אדם לחברו (התחום האזרחי): "באמור "כי המשפט לאלקים הוא" המכוון המדויק הוא בלי תת פדות בין משפטים הנוגעים למקום, לבין משפטי בני אדם אלו עם אלו" (שם: 12). יתירה מזו, את חוק התורה יש להחיל במדינה כפי שהוא ללא שינויים: "חוקת היסוד של מדינתנו כבר נתנה בסיני ולא תשתנה לעולמים" (שם: 20). מכאן נובע שכל משטר אנושי כפוף לחוק התורה כדבריו: "הכרחיות השתעבדות ההנהגות החברתיות... תחת עול משמעת חקי השלטון האלקי באבסולוטיות גמורה..." (הלכות ג: 7, וכן שם: כד).

חשוב לציין כי האמירות האידיאליות הגורפות של הרב ולדנברג בדבר סמכותה, עליונותה והיקפה הרחב של התורה, בדרך כלל אינן נתמכות במקורות הלכתיים. כאשר מתרגם הרב ולדנברג את חזונו האידיאלי לרמה ההלכתית, הוא מזכיר שלושה ערוצי חקיקה אזרחיים שמאפשרים לבני האדם לחוקק חוקים לצד התורה (מלבד סמכות החקיקה של חכמי ההלכה):

א. משפט המלך – הרב ולדנברג הקדיש לכך פרק (הלכות מדינה א, שער ג, פרק ה) בו הוא מצטט את רמב"ם (הלכות סנהדרין יח, ו; מלכים ג, י; רוצח ב, ד) ומסיק מהם שלמלך סמכות לחוקק חוקים קבועים לתקנת המדינה בתחום הפלילי, זאת, בניגוד לחכמי ההלכה שרשאים לסטות מהדין אך ורק באופן נקודתי – הוראת שעה. וכך הוא קובע: "שהוראת ב"ד לפי שעה, בעבור צורך השעה – מתבטלת... אבל בתקנות המלך לפי שעה נכנס החוק בתקפו התמידי כל אימת שמתחדש הצורך שעה ולא צריכים תקנה מחדש" (הלכות א: קסא).

נראה שסמכות המלך על פי הרב ולדנברג תואמת את **גישת ההשלמה**, שמאפשרת לאנושי להשלים את הדתי. על נקודה זו נרחיב בהמשך כשנדון בסמכות אנשי הדת.

ב. "דינא דמלכותא – דינא" – גם לעקרון זה הקדיש הרב ולדנברג פרק מיוחד (הלכות א, שער ג, פרק ו). הוא פותח בכך שכלל זה חל בענייני ממון, והוא מבוסס על הסכמת הציבור המקבל את השלטון ולכן הוא מדאורייתא (הלכות א: קפג). בסקירה העוסקת בסוגיה זו הוא מביא מחלוקת האם סמכות זו מאפשרת חקיקת חוקים חדשים או שמא רק מתן תוקף לחוקים המקובלים מאז ומעולם (שם: קפו). כמו כן, ישנה מחלוקת האם עקרון זה חל אך ורק על מלכים גויים, או שמא גם על מלכים יהודים (שם: קפו-קפז). וכן ישנה מחלוקת באילו תחומים ניתן לחוקק, האם דווקא בתחומים הנוגעים אל השלטון (כגון מיסים) או שמא בכל תחום אזרחי (שם: קפט). למעשה הוא הכריע שהכלל חל גם בארץ ישראל, וגם בתחומים שאינם נוגעים לשלטון (ראו בעמ' 61 לגבי חוקי הכנסת).

בהמשך הוא מדגיש שכלל זה חל אך ורק על חקיקה, ואינו מעניק סמכות לבתי המשפט של הגויים, שהפנייה אליהם אסורה באיסור חמור (שם: קצ). ראוי לציין כי זו העמדה ההלכתית המקובלת, אשר נוסחה בשו"ת מהרי"ז עניזל (סימן ד).

עם זאת, בסיום הוא מציין: "שאי אפשר בשום אופן, בין לממשלת עכו"ם ובין לממשלת ישראל לבוא מכח דינא דמלכותא ולחוקק לישראל דיני מלכות המתנגדים לדיני תורה..." (שם: קצג). קרי סמכות החקיקה מותנית בכך שהיא אינה פוגעת במסגרת ההלכתית.

עמדתו זו של הרב ולדנברג תואמת את גישת ה**נורמאליות הפוליטית**, כיון שהיא נותנת סמכות לכל שלטון באשר הוא, ובלבד שאינו פוגע בחוקי התורה.

ג. תקנות הקהל – ערוץ שלישי שזכה להתייחסות רחבה ביותר במשנתו של הרב ולדנברג, הוא

סמכות הקהילה לתקן תקנות, קרי, חוקים.¹⁴

ראשית לכל, יש לציין שבסוגיה זו נחלקו כבר ראשונים (רכניץ, תשס"ב, 512-516), זרם אחד סבר שיש סמכות למנהיגי הקהילה לתקן תקנות (ראו למשל: שו"ת רבנו גרשום מאור הגולה סז; שו"ת רשב"א המיוחסות לרמב"ן, רפ), לעומת זאת, אחרים סברו שסמכות חקיקה מוקנית אך ורק להנהגה הדתית (ראו למשל: רבנו תם ב מרדכי ב"ב, השותפין, תפ).

הרמ"א הכריע כדעה המעניקה סמכות למנהיגי הקהילה (חו"מ סימן ב, א; קסג, א).

הרב ולדנברג הקדיש לנושא זה את הלכות מדינה, חלק שלישי, שער ז. הוא פותח בהשוואה בין סמכות החקיקה של נבחרים הציבור לבין סמכות החקיקה של חכמי ההלכה: "כוח ציבור זה נובע מפני שכחם כנגד היחיד ככח ב"ד, וכשם שהפקר ב"ד הפקר... כך הפקר ציבור הפקר" (הלכות ג: קסא; וראו עוד: אלוו, תשנ"א: 225-227; בלידשטיין, תשנא: 249-251).

לאמירה זו משמעות דרמטית, בכך שהיא משווה את סמכות המוקד הפוליטי האזרחי, לזה של המוקד הדתי. בהמשך (שם: קסג; וראו עוד הלכות א: קפד) הוא מבאר שגם סמכות החקיקה של חכמי ההלכה איננה מכוח היותם פרשני החוק הדתי אלא "בתור ממשלה", קרי סמכות פוליטית. ולכן, יש מקום להשוות בין המוקד הפוליטי האזרחי לזה הדתי בתחום החקיקה. בלידשטיין (שם: 251-253) עמד גם הוא על האופי המיוחד של "סמכות בית הדין" בתחום החקיקה, שמקורה בציבור. אמנם, הוא מדגיש שסמכות זו אינה כוללת תקנות דתיות (הלכות ג: קעה; וראו עוד הלכות א: 26).

הוא מביא דעה שקיומו של פרלמנט המייצג את העם נותן תוקף הלכתי לתקנות מועילות אפילו בניגוד לדין תורה:

בדורות הללו שכל מדינה יש לה בית נבחרים מכל המדינה פארלאמענט וכל החוקים נחתכים עפ"י הנבחרים האלה, מעתה כל מה שעושים ומתקנים לטובת המדינה הוה כקבלו עליהם כל החוקים. יען שכל אנשי המדינה בוחרים צירים לבית הנבחרים ושולחים אותם לתקן להם תקנות טובות ומועילות אשר על כן בדברים שבממון אף שהוא היפך מד"ת [מדין תורה] יש להם הכח והעוז לתקן תיקון המדינה.

(צי"א י, נב)

¹⁴ לסקירת תהליכי ההתפתחות של הקהילה היהודית ראו: אלעזר, תשנ"א ב.

סמכות זו תואמת את **גישת ההשלמה**. אולם, הוא טוען שסמכות החקיקה אינה מאפשרת להחליף את חוקי התורה במערכת חוקים אחרת, ותוקף בחריפות ניסיון לעשות זאת.

להסכים בשי[ט]טיות לקבלת שיפוט של חוקי זרים, ברור כשמש בצהרים שאין שום ערך לשום קבלה והסכמה, יהיה על ידי מי שיהיה, כי אין שום כח אשר יוכל לעשות זאת, וכל הדינים אשר ידונו עפ"י החוקים ההם יהיו בטלים ומובטלים לא שרירין ולא קיימין, וכל הנותן יד לפשע מתועב זה לבוז ליקהת-אם כמוהו כהולך לדייני ערכאות שנאמר עליו שהוא "מחלל את השם ומיקר את שם האלילים..."

(הלכות א: סט).

הרב ולדנברג מתייחס בדברים אלו לקבל "חוקים זרים" (אין כוונתו לסמכות בתי המשפט למרות השימוש במילה "שיפוט"). טענתו היא שלא ניתן להחליט על קבלת חוקים במקום חוקי התורה, ומי שנוהג כך דינו כמו מי שפונה לערכאות (בתי משפט) של גויים.

לסיכום, הרב ולדנברג קובע שהחוק העליון הוא חוק התורה. כאשר הוא מתאר את המשטר במונחים אידיאליים הוא מכריז שהפתרון לכל בעיות החיים מצוי בתורה, בהתאם **לגישת ההתכה**.

אולם, כאשר הוא דן במישור ההלכתי הוא מציין ערוצי חקיקה אזוריים. כאשר ניתן לזהות את משפט המלך ואת תקנות הקהל כתואמים את **גישת ההשלמה**, לעומת הכלל דינא דמלוכתא – דינא, התואם את גישת **הנורמאליות הפוליטית**.

ג.2.ג הסמכות המוסדית-ציבורית של אנשי הדת בתחומי החקיקה, השיפוט והביצוע
סמכות השיפוט – הסמכות הראשונה והמוסכמת של חכמי ההלכה היא לפרש את חוקי התורה, ולהוות רשות שופטת. הרב ולדנברג מקדיש לכך את השער הראשון בספר הלכות מדינה (א), שער (א). הוא כותב שמטרתו להראות את: "אפשרות הקמת שופטים ושוטרים במדינה היהודית אשר יורו לעם את דרך ניהול המדינה על פי חוקי תורתנו הקדושה" (הלכות א: א).
 לאחר מכן הוא עוסק בשאלה האם כיום יש מצווה למנות שופטים על פי דין התורה, ומכריע: "יוצא שיש לנו יסוד גדול לומר שאף בזמן הזה... יש מצוה מהתורה למנות שופטים קבועים שידונו דין תורה" (הלכות א: לו). לדעתו, שופטים אלה חייבים להיות בקיאים בדיני התורה: "מכל האמור דיו כבר לעמוד על האיסור החמור של העמדת שופט שאינו בקי בחכמת התורה" (הלכות א: סג).

לדעת הרב ולדנברג, האיסור על מינוי שופטים שלא דנים על פי התורה חמור במיוחד במדינת ישראל:

במינוי שופטים במדינת ישראל בארץ ישראל בכה"ג [בכהאי גוונא = באופן זה] לית מאן דפליג ולית דין ולית דיין [אין מי שחולק ואין דין ואין דיין] שעמודי המשפט צריכים להוסד ולהכונן על יסודי תורת משה הכתובה והמסורה, ועל ידי מקיימיה ושומרי מצותיה היודעים בינה לעתים.

(שם : סח)

בהמשך דן הרב ולדנברג בסמכות השיפוט של הדיינים, וקובע שדיינים בזמן הזה יכולים להעניש פושעים גם מעבר למה שמחייבת התורה: "אכן אף שמן הדין אי אפשר לדון בזה"ז [בזמן הזה] דיני קנסות ונפשות, אבל מן התקנה ומן הצורך מצינו שאפשר לדון..." (הלכות א : לו).

ערב הקמת המדינה נחלקו הפוסקים בשאלה האם שיפוט על פי חוקי המדינה (שיש להם תוקף הלכתי, כגון, החוק הפלילי), צריך להיעשות על ידי דיינים או שניתן למנות לכך שופטים שאינם רבנים. הריא"ה הרצוג (תשמ"ט ב : 75 ; ראו עוד : שם : 74-83) סבר "שלא יתכן שבמסגרת של חוקי תורה נקבע מקום לשתי סמכויות מקבילות", כלומר, גם שיפוט על פי תקנות וחוקים ייעשה על ידי דיינים.

לעומת זאת, עמדתו של הרב ראובן מרגליות (הובאה שם : 75) היתה ששיפוט על פי ההלכה ייעשה על ידי דיינים, ושיפוט על פי חוקים ייעשה על ידי שופטים שאינם רבנים.

עמדת הרב ולדנברג בסוגיה זו זהה לעמדתו של הרב הרצוג, ולדבריו, גם שיפוט על פי תקנות אזרחיות צריך להיעשות על ידי חכמי ההלכה: "לחוקק דיני-מדינה ומשפטי-עונשים... ולא יהו מוצאים לפועל כי אם ע"י שופטים תורניים שכלם התלמודי לחדור לתוך עומקו של המשפט העברי, ובטחון במ שלא ישגו..." (הלכות א : רסא).

עם זאת, הרב ולדנברג בעצמו מביא מקורות (הלכות א : מא) הלכתיים על כך שהציבור מוסמך להקים ערכאות שיפוט אזרחיות על פי החקיקה האזרחית. ערכאות אלה אינן כפופות לדיני הראיות המחמירים של התורה.

במקביל, הוא דוחה את האפשרות לתת לגיטימציה לבתי משפט אזרחיים במסגרת המושג "ערכאות שבסוריא"¹⁵ (שם א : סה-סח) או "דינא דמלכותא – דינא" (הלכות א : קפט-קצא ; צי"א

¹⁵ במקום בו לא היו דיינים מוסמכים פעלו בתי דין של יהודים שלא דנו על פי דין תורה בהיתר הלכתי (ראו עוד : ברנד, תשי"ע : 14-15)

טז, מט). בהמשך תידון השאלה מדוע ישנה התנגדות גדולה כל כך דווקא לבתי המשפט האזרחיים, ביחס למוסדות האחרים.

סמכות הביצוע והחקיקה – על פי הרב ולדנברג, הכרך השלישי של הספר הלכות מדינה "מכיל ברובו מחקרי הלכות על סדרי הנהגת השלטון המדיני ותהלכות המנהיגים העומדים ליד הגה ההנהגה" (הלכות ג: 9). בחלק זה הרב ולדנברג עוסק בסמכותם הפוליטית של חכמי הדת, וכבר בהקדמה הוא מזכיר את משה רבנו כאב-טיפוס של איחוד התורה והמלוכה: "משה ואהרן המורמים על נס כדוגמא לפרנסי-קדושי-ישראל מסמלים באופני הליכותיהם מציאות האחדות הגמורה בין ההנהגה החברתית לבין יסוד ההנהגה התורנית" (הלכות ג: 6).

כלומר, משה ואהרן הם אב הטיפוס של **גישת ההתכה** בין הדתי והאזרחי. העובדה שמשה רבנו היה הן מנהיג פוליטי והן מנהיג דתי היא כמובן מוסכמת, אלא שהרב ולדנברג מסיק מכאן שזהו הדגם האידיאלי בכל מצב ובכל דור.

בניגוד לכך, הראי"ה קוק שכאמור למעלה תמך בהפרדה בין המוקד הדתי והאזרחי (ראו בעמ' 13) ראה במשה רבנו יוצא מן הכלל: "משה רבנו עצמו בלבד עליו נאמר ויהי בישרון מלך, אבל במעמד הדורות היה מלך לחוד ונביא לחוד" (הראי"ה קוק, תשמ"א: א: רעו). כלומר, משה רבנו בהיותו אישיות יוצאת דופן יכול היה לאחד את שני התפקידים, לעומתו, בכל הדורות היה הכרח להפריד ביניהם.

בהמשך לכך עוסק הרב ולדנברג בשאלת חלוקת הסמכויות בין חכמי ההלכה לבין הפוליטיקאים. לדעתו "חכמי התורה... מזוגו בהרבה פעמים בקרבם ההנהגה התורתית והמדינית, אשר לאמיתו של דבר דא ודא [=זו זו] – אחת היא..." (הלכות ג: ג). בעיניו, המצב האופטימאלי הוא:

ריכוז השלטון התורתי והמדיני בידי אישיות מרכזית אחת כשעל ידו נמצאים שני המוסדות העליונים: בית המחוקקים מורכב מחבר חכמים שליטי התורה החוקקים במשענותם חקי המדינה... ובית ועד ליודעי בינה-לעתים מורכב מחבר יועצים מדיניים וצבאיים שיד להם בהנהגת פנים וחוץ ובאסטרטגיה.

(שם: ד-ה)

המבנה הפוליטי כולל מנהיג דתי-אזרחי עליון, שלצידו שני מוסדות: האחד, בית מחוקקים דתי והשני, "בית ועד" של יועצים מדיניים וצבאיים. לדבריו (שם: ה-יט), משטר כזה התקיים בימי יהושע בן נון, דוד, שלמה, יהושפט, חזקיהו ויאשיהו. הוא מבסס את דבריו על הוכחות מהמקרא ומחז"ל מהן עולה שמנהיגים אלה עסקו גם כן בחיזוק הדת והאמונה.

גישתו של הרב ולדנברג תואמת את מה שהגדרנו לעיל כ**גישת ההתכה**. חשוב לציין שהרב ולדנברג לא מביא מקורות הלכתיים מהתלמוד או מהפוסקים, התומכים בטענה שהמצב הרצוי הוא איחוד מלא של היסוד הדתי והפוליטי, אלא רק הוכחות מהמקרא ומהמדרש שכך היה בתקופות מסוימות בפועל. בכך הוא מזכיר במידה רבה את דרכו של רמב"ם בהלכות מלכים שנהג לא אחת להתבסס על דוגמאות מהמקרא בפיתוח גישתו באשר למשטר הלגיטימי (בלידשטיין, תשס"א : 12).

לדעת הרב ולדנברג, מצב זה השתנה בימי בית שני. בתקופה זו נוצרה הפרדה בין המוסד הדתי לבין המוסד הפוליטי-אזרחי: "בשעת בנין בית שני בימי עזרא ונחמיה, על פי המהות הגלויה חולקו התפקידים לשניים: תפקיד רוחני לחוד ותפקיד מדיני לחוד" (הלכות ג: יט).

עם זאת, על אף שעזרא היה המנהיג הרוחני ונחמיה המנהיג הפוליטי, עדיין: "בהתבוננות פנימית בעין חודרת ומעמיקה נוכחים לדעת שלאמיתו של דבר איחד רוח החיה של העמדת הדת על תלה את שני המנהיגים הגדולים" (שם, שם). נחמיה הרי עסק גם בחיזוק שמירת המצוות (שם: יט-כ). יתירה מזו, הרב ולדנברג קובע שלא ניתן להתמנות לתפקיד פוליטי ללא ידיעה תורנית משמעותית: "היה מקובל תמיד בקרב העם כמושכל ראשון שבראש ההנהגה יכול לעמוד רק מי שהוא בבחינת צדיק מושל ביראת ה'... צריך גם שיהא לו עכ"פ ידיעת בית רבו בחוקי תוה"ק [תורתנו הקדושה] דיניה ומצותיה..." (הלכות ג: קכב).

בהמשך, הרב ולדנברג מקיים גם דיון הלכתי בסוגיה זו, ממנה עולה דווקא הפרדה בין המוסד הדתי והאזרחי. במסגרת זו הוא מביא מקורות הלכתיים שגם לגופים האזרחיים היה תפקיד דתי. וכך למשל, מהציטוט של ר"ן (דרשות ר"ן, דרשה י"א) שהוא מביא עולה שסמכות המלך לסטות מדין התורה נועדה לחיזוק שמירת התורה: "אם יבטל [המלך] שום מצוה לצורך תקון זמנו, לא תהיה כוונתו לעבור על דברי תורה כלל ולא לפרוק מעליו עול יראת שמים בשום צד, אבל תהיה כוונתו לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשותם..." (הלכות ג: יח).

קרי, למרות ההפרדה המוסדית ישנה אחדות ערכית, כאמור, בהתאם ל**גישת ההשלמה**. במקום אחר הוא מזכיר במפורש את הצורך להישמע ל"דעת תורה":

חכמי התורה שקדו תמיד על תקנת-המדינה ושמשו כמעט תמיד כמצפן לפני העם לכוון על פיהם דרך הנהגת המדינה שלא תסטה בהליכותיה מדרכי התורה... הם לקחו חלק בראש חות דעה מכרעת אוביטיבית הן במינוי המלכים, הנשיאים וראשי הגולה... ולקחו גם חבל בהבעת **דעת-תורה** לאופי הנהלת מועצת-שלטון-המלוכה, ועל פיהם היה קם דבר.

(הלכות ג: כד)

ג.2.2. כהונה ופוליטיקה

עד כה נדונה שאלת היחס בין **חכמי הדת** לפי הפוליטיקה. בהמשך לכך, הרב ולדנברג מייחד מקום לדיון בשאלת היחס בין **הכהונה** למלוכה. הוא מתחיל (הלכות ג: כא-כב) בדחיית הטענה שחורבן בית שני נגרם עקב השליטה של הכהנים מבית חשמונאי בשלטון. לדבריו, הסיבה היתה דווקא השחיתות המוסרית של הכהנים. רוצה לומר, אין בעיה מהותית בשליטה של אנשי הרוח במדינה. הרב ולדנברג מביא מקורות (ובראשם, הרמב"ן על בראשית מט, י) מהם עולה שאסור לכהנים להיות חלק מהשלטון. אולם, הוא מבאר שהסיבה לכך איננה חשש ליציבות השלטון, אלא דווקא חשש לפגיעה ברוחניות של הכהונה:

בגלל שנחוץ לעם ישראל כאויר לנשימה שיהיו מובדלים ומופרשים מעניני העולם... אבל תפקיד מכובד וראשי להם בהנהגה הרוחנית של המדינה, והוא: לשמש בתור חוקקי ישראל, להורות לעם ולמנהיגיו דרכי ה' הישרים... אשר לאורם יסעו וילכו בהנהגת המדינה.

(שם: כג)

כאן בפעם הראשונה ישנו אזכור לצורך המהותי להפריד מוסדית בין אנשי הדת לפוליטיקה, כדי לשמור על רוחניותה של הכהונה. יתירה מזו, בניגוד לטענתו של יוסף בן מתתיהו שתיאוקרטיה פירושה שלטון הכהונה, הרב ולדנברג טוען בדיוק להיפך, שיש להפריד בין הכהונה לשלטון האזרחי. ומכאן, שהרב ולדנברג ראה הבדל בין חכמי ההלכה, שכאמור למעלה, יכולים וצריכים להיות חלק בלתי נפרד מהממשל, לבין הכהנים שאמורים להישאר מחוץ לממשל. את החששות שהעלו בפניו מפני השתלטות הכהונה הוא דוחה (הלכות ג: מג) בכך שאין להשוות בין "הכהונה היהודית טהורת החיים" לבין "קנאי הדתות הנכריות". אמנם, הוא מודה שבית חשמונאי השחיתו את הכהונה בגלל "עזיבת מקור מים חיים של התורה הנצחית", ואולם, אין להסיק מכך שיש להפריד בין הדת והמדינה. ובכל זאת, למרות ההפרדה המוסדית בין הכהונה והמלוכה מדגיש הרב ולדנברג את יחסי התלות בין שני המוסדות, התואמים את **גישת הכפיפות**:

ניתן גם בפרטים מיוחדים יתר שאת לנשיאות-הכהונה על נשיאות-המלוכה כדי שיובלט אי-התלות של התורה ומשפטיה במלכות, ולהיפך התלות [ה]גמורה של המלכות למשפטי התורה וחוקיה.

(הלכות ד: מב)

חשוב להעיר כי הרב ולדנברג איננו מדבר על כפיפות של המלכים לכהנים, אלא על מתן מעמד מיוחד לכהנים "בפרטים מיוחדים". פרטים אלה מבליטים את התלות של השלטון ב"משפטי התורה וחוקיה", ולא בכהנים.

לסיכום, בעניין יחסי כהונה ומלוכה הרב ולדנברג מציין את הצורך להפריד בין המוסדות והתפקידים כדי לשמור על רוחניותה של הכהונה. ההפרדה איננה מרחיקה את הכהונה לחלוטין מהפוליטיקה אלא מצמצמת את סמכותה לתחום החקיקה.

הרב ולדנברג מתמודד עם הטענה שהפרדה כזו מהווה הוכחה-לכאורה ליתרון שבהפרדת דת ומדינה. טענה זו נסמכת על השחיתות השלטונית של בית חשמונאי הכהני ושל הכנסייה. על כך משיב הרב ולדנברג כי השחיתות של בית חשמונאי נבעה מהשחיתה דתית, ולא מכניסה של אנשי דת לפוליטיקה. ברוח זו הוא טוען שישנו הבדל בין הכהונה היהודית הטהורה לכהונה המושחתת של הדתות האחרות.

ג.2.ה סיכום ודיון

הרב ולדנברג מצהיר כי היהדות היא תיאוקרטיה. הצהרה זו באה כחלק מהדיון הציבורי עם הקמת המדינה אודות החלת חוק התורה במדינה החדשה. במסגרת הדיון, טענו המתנגדים כי משמעות החלת חוק התורה היא הקמת תיאוקרטיה. הרב ולדנברג (כמו פוסקי הלכה נוספים), הגיב לטענה בכך שאכן יהדות היא תיאוקרטיה, אולם, ניסה לשכנע בספרו הלכות מדינה שתיאוקרטיה איננה דבר רע.

הדיון בנושא זה נמצא בעיקר בכרך הראשון והשלישי של הספר הלכות מדינה. והוא מתמקד בשאלת היחס בין הדתי והאזרחי, ובין האלוקי והארצי במשטר על פי התורה. הדיון של הרב ולדנברג עוסק בשתי סוגיות עיקריות:

החוק הדתי אל מול החוק האזרחי – נושא זה נדון בעיקר בחלק הראשון של ספר הלכות מדינה. בהקשר זה הוא מתחיל בהכרזה אידיאולוגית על כך שהתורה כוללת בתוכה מענה לכל שאלות חיים והממשל, מה שמייתר לכאורה כל צורך בחקיקה אנושית, ובוודאי לא חקיקה אזרחית. לעומת זאת, בדיון הנורמטיבי-הלכתי שלו הוא מתייחס לשלושה ערוצים של חקיקה אזרחית: משפט המלך, תקנות הקהל ו"דינא דמלכותא – דינא". כאשר השניים הראשונים, העוסקים בסמכות הפוליטית של המוסדות היהודיים, הם ביטוי לגישת **ההשלמה**. לעומת השלישי, הנותן סמכות לחוקים של כל משטר שהוא, שמבטא את גישת **הנורמאליות הפוליטית**. סמכות החוקים בכל הערוצים מותנית בכך שהם לא נועדים להחליף את חוקי התורה, או לבטל אותם.

סמכותם הפוליטית של חכמי הדת – נושא זה נדון בעיקר בחלק השלישי של ספר הלכות מדינה. גם כאן ישנה הכרזה אידיאולוגית שהמצב הרצוי תואם את **גישת ההתכה**, קרי "ריכוז השלטון התורתי והמדיני בידי אישיות מרכזית אחת", הכרזה שמגובית בהוכחות ממקורות לא-הלכתיים (ממקרא ומדרש). בהמשך, יש הודאה בכך שבפועל בדרך כלל הפרקטיקה היתה בהתאם ל**גישת ההשלמה**, דהיינו, הפרדה בין המוסדות הדתיים ואזרחיים, אולם, היתה שותפות ערכית בין שניהם.

בהתייחס למעמדם וסמכותם של הכהנים הוא כותב שישנו הכרח להרחיק אותם מהעשייה הפוליטית, וזאת על מנת לשמור על רמתם הרוחנית, אולם, הם החזיקו בתפקיד של חקיקה. כך שכלל הנראה הוא מבחין בין סמכות חכמי ההלכה שחולשת על כל השדה הפוליטי לבין סמכות הכהנים שמוגבלת לתחום החקיקה.

ככלל, ניתן לומר שהרב ולדנברג מחזיק ב**גנישה הסינטיטית** שמזכירה בלפר. כאשר מבחינה **אידיאולוגית** הוא מעדיף **התכה**, כלומר, איחוד מוחלט, בדומה לגישת ריה"ל. אולם, כפוסק **הלכה** הוא מודה שההלכה מאפשרת את **גישת ההשלמה**, דהיינו, קיום של מוסדות נפרדים בעלי מחויבות ערכית זהה. בדיעבד, ההלכה מכירה בסמכות חוקים מסוימים של כל משטר, בהתאם לגישת ה**נורמאליות הפוליטית**. כל זה בהתאם לגישת רמב"ם.

מזווית אחרת אפשר לאפיין את הרכיב הדתי של המשטר, על פי משנתו המדינית של הרב ולדנברג. כאשר לפנינו שני דגמים: תיאורנומיה (שלטון החוק הדתי) והיירוקרטיה (שלטון אנשי הדת). הרב ולדנברג תומך באוטופיה של תיאוקרטיה מלאה המשלבת תיאורנומיה והיירוקרטיה. אולם, ברובד ההלכתי הוא מסתפק בתיאורנומיה, קרי בתחולת החוק הדתי ובכך שחכמי הדת הם הפרשנים המוסמכים שלו. ברובד הזה נשאר מרחב ניכר לרכיב האזרחי במשטר.

מחקרים קודמים על משנתו המדינית של הרב ולדנברג, התמקדו ביחס בין היסוד הדתי והאזרחי במשנתו. לטענת כהן (1998, 78), הרב ולדנברג תמך במיזוג הסמכות ההלכתית והפוליטית, ולכל הפחות בהכפפת הפוליטיקה להלכה.

אדלר (תשס"ט, 32) קיבל את עמדתו של כהן, לפיה הרב ולדנברג תמך בשלטון תיאוקרטי, בו הסמכות הפוליטית נמצאת בידי חכמי ההלכה. אולם, הוא מציין (שם, 33-34) שבדיעבד הרב ולדנברג מקבל את האפשרות לקיומו של מוקד פוליטי אזרחי שפועל במסגרת חוקי התורה. למוקד זה סמכויות משמעותיות, כגון בחירת מנהיג ומינוי דיינים (שם, 37-38). אדלר (שם, 49) מוסיף שלשיטת הרב ולדנברג התורה מאפשרת שיטות ממשל שונות. כמו כן, אדלר כותב שסמכות

החקיקה היא בידי חכמי ההלכה או בידי הציבור ונציגיו תחת פיקוח של חכמי ההלכה (שם, 39-40).

דבריו של כהן משקפים את עמדתו האידיאולוגית העקרונית של הרב ולדנברג, ומתעלמים מעמדתו ההלכתית המעשית. התמונה שמשרטט אדלר שלמה יותר, אולם, גם הוא אינו מדגיש את הביטוי החזק לגישת ההשלמה שמופיע בדברי הרב ולדנברג. רוצה לומר, הרב ולדנברג ראה ברכיב הפוליטי האזרחי במשטר שותף מלא להגשמת המטרה והערכים הדתיים, ולא הסתפק בכפיפות היסוד האזרחי ליסוד הדתי. כאן דווקא יש ביטוי להיבט מודרני דמוקרטי, אף כי מוגבל, במשנתו.

ג.3 דמוקרטיה במשנתו של הרב ולדנברג

לאחר סקירת וניתוח עמדתו של הרב ולדנברג בשאלת התיאוקרטיה, יש לבחון את עמדתו בשאלת הדמוקרטיה. את עמדתו נבחן לאור המודל של הלינגר (2002) לניתוח דמוקרטיה ליבראלית, שכולל התייחסות לשלושה רבדים:

א. תשתיות נורמטיביות.

ב. עקרונות יסוד.

ג. שיטת הממשל.

הרב ולדנברג עוסק ברוב הסוגיות שאותם כלל הלינגר במודל, ולכן המודל יוכל לסייע במתן תמונה שלמה על משנתו המדינית של הרב ולדנברג. הניתוח יעשה מלמעלה למטה, קרי מהעקרונות המופשטים ועד שיטת הממשל.

ג.3.א תשתיות נורמטיביות

הלינגר (2002: 26-27) זיהה שלוש הנחות תשתיות בדמוקרטיה הליבראלית: אינדיבידואליזם, אוניברסאליזם ורציונאליזם. ככלל הרב ולדנברג מתנגד לשלושת ההנחות.

העדפת הקולקטיביזם על האינדיבידואליזם – בפרק שכותרתו "חיים מדיניים" עוסק הרב ולדנברג ביחס בין הפרט והקולקטיב. לדבריו, כדי שהאדם יוכל להגשים את תכליתו הדתית, עליו להיות חלק מקולקטיב: "ובהיות שלשם יכלת מילוי תפקידו וחובתו של האדם בעולם עשיה זה... היתה גם זאת מאת ה' להטביע בסגולת האדם שיהא מדיני בטבעו" (הלכות ג: כה).

בהמשך (שם: כו) הוא מביא את דברי המשנה (אבות ג, ב) "התפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש רעהו חיים בלעו", וכן את דברי רמב"ם במורה נבוכים (חלק ב, פרק מ) שיש צורך בשלטון כדי להתמודד עם הדעות השונות של בני האדם. כלומר, תפקידו של השלטון לדכא את הרוע כדי לאפשר את הקיום המשותף.

הרב ולדנברג מוסיף וטוען טענות רדיקאליות-קולקטיביסטיות. הוא מצטט רב שטען: "וכל האנשים נעשים כגוף אחד ונחשבים כאברים רבים בגוף אחד, שכל אחד עוזר ומסייע לחברו..." (הלכות ג: כז; וראו עוד: שם: קטז). בהמשך לכך הוא טוען: "להעדפת ענין הכלל על ענין הפרט והחשבת הענין הכללי כחלק מהענין הפרטי" (שם, כט, הוא מבסס זאת על דברי ריה"ל בכוזרי). יתירה מזו, לקיום הקולקטיבי יש מטרה דתית, כפי שהוא מצטט מדברי הראי"ה קוק (אגרות, כא, מובא בהלכות מדינה ג: לד): "כנסת ישראל איננה אומה במונן הרגיל אלא התמצית האידיאלית של האדם". וכן (הלכות ג: לו): "אל יהא קל בעינינו לזלזל חלילה בקדושת ההנהגה המדינית". המסקנה הנגזרת מכך היא:

ואשרי האיש הישראלי אשר ידע להבין למצוא שביל-הזהב של דרך-הקדש. להתקדש ולהדבק בכל נימי נפשו ונשמתו אל כללות נשמת האומה ברוח ובפועל, להשתתף עם הגוף המדיני בלקיחת חבל בטביעת הצביון, ולהתערות בחיי המדינה לאור אבוקת תורת-סיני.

(שם: לד-לה)

עמדה זו היא העמדה המקובלת בקרב ההוגים הציוניים-דתיים, ובמיוחד אלה הישראלים. במידה מסוימת זו עמדתו של הראי"ה קוק (ראו: הלינגר, 2002: 107) ובוודאי שזו עמדת תלמידיו (שם: 112, 121-122) שאף העצימו את הדגש הקולקטיבי. לכך מצטרפים הרב ריינס (שם: 63) והרב עוזיאל (שם: 189), שעם כל ההבדלים ביניהם ראו בקולקטיב (היהודי) ישות ממשית ומשמעותית. זאת, בניגוד למשנתם של הרב אביגדור עמיאל (שם: 149), הרב חיים דוד הלוי (שם: 214) והרב יוסף דב סולובייצ'יק (שם: 263) ששמו יותר דגש על ההיבטים האינדיבידואליים.

העדפת הפרטיקולאריזם היהודי על האוניברסאליזם – הרב ולדנברג מדגיש פעמים רבות את הבידול שבין יהודים וגויים. הוא מצטט רב שקבע שאסור לתקן תקנות כדי להדמות לאומות העולם:

כל הבא להציע תקנות... מפני שזהו הדין במשפטי העמים הדימוקרטיים במערב אירופא וכו' ומעמידי הדרישות כוונתם להבליט ע"י כך את הדימוקרטיות של מדינת ישראל שהולכת בדרכי הגוים הללו, לא נאבה ולא נשמע אליהם.

(הלכות א: 24)

הוא מתנגד בתוקף לניסיון ללמוד משהו מחוקי הגויים: "השמרו לכם... ללמוד לעשות כחוקותיהם ולהביא דוגמאות והשוואות ממשפטיהם" (שם: 30). ברוח זו הוא מפרש שעצת יתרו למשה להקים מערכת משפט, זקוקה היתה לאישור אלוקי "מפי הגבורה" (הלכות א: י), רוצה לומר, עצת יתרו לא התקבלה ללא קבלת גושפנקא אלוקית.

עד כדי כך גדולה התנגדותו לחוקי הגויים, שהוא כותב: "שאיסור יש בדבר אפילו לבוא להסתייע מחוקי זרים לדיני תוה"ק [תורתנו הקדושה]" (הלכות א: עד).

בספר הלכות מדינה, חלק שני, עוסק הרב ולדנברג בדיני מלחמה. במסגרת זו הוא דן בכללים הנובעים מהדין הבינלאומי, כגון, האיסור לפגוע בשבויים. הרב ולדנברג תומך באיסור, אולם, אינו מציין את ההקשר הבינלאומי שלו, ומתייחס אך ורק למקורות יהודיים (הלכות ב, שער ה, פרק ט).

סוגיית היחס לאוניברסאליזם שנויה במחלוקת בקרב ההוגים הציוניים-דתיים. שותפים לעמדתו של הרב ולדנברג הרב ריינס (הלינגר 2002: 65-66), הראי"ה קוק (שם: 104-107, ראו שם גם אלמנטים אוניברסאליים מסוימים), הרב חרל"פ (שם: 111), והרצי"ה קוק (שם: 118-121, שבעמדתו ישנו תהליך לכיוון הפרטיקולארי לאחר השואה).

לעומת זאת, הרב אביגדור עמיאל מדגיש את היסודות האוניברסאליים המשותפים לכלל האנושות (שם: 153-157). כך גם הרב עוזיאל (שם: 185-190) והרב ח"ד הלוי (שם: 214-218) שראה דווקא בקשר ליתרו את הסמל לקשר של היהדות לאנושות כולה. גישה דיאלקטית ובה שני קטבים בולטים: אוניברסאלי ופרטיקולארי קיימת משנתו של הרב סולובייצ'יק (שם: 267-271).

אי רציונליזם לעומת רציונאליזם – בעניין זה הרב ולדנברג טוען שתי טענות סותרות, שתיהן מצוטטות מדבריהם של אחרים. הטענה אחת היא שבניגוד לפילוסופיה שמבוססת על השכל אנושי, תורת ה' מקורה אלוקי: "חכמת הפילוסופיה היא טבעית וחכמים גדולים היו והעמידו כל דבר על טבעו ומרוב חכמתם העמיקו שחתו והצרכו לכפור בתורת משה, לפי שאין כל התורה טבעית אלא קבלה" (הלכות א: 31, מתוך שו"ת הרא"ש נה, ט). טענה זו בדבר מקורו האלוקי של משפט התורה מופיעה במקומות נוספים (הלכות א: 12-13).

הטענה השנייה כמעט הפוכה, והיא שבניגוד לפורמאליזם המשפטי של חוקי הגויים, חוקי התורה מבוססים על הגיון ונימוק (מצוטט מתוך דברי הרב באבד):

חלוק עצום יש בין משפטי ישראל למשפטי עמים אחרים... במשפטי העמים לא הטעם והנימוק הם הכח המחייב והמשעבד של ההלכה: אך ההסכמה של הממשלה והא[י]שור של המושל... ובה יש קדימה גדולה לחכמי ישראל במשפט ישראל... העיקר הוא טעמה ונימוקה של השמועה (כלומר מזמן הש"ס [=מתקופת התלמוד] ואילך...).

(שם : 23-24)

דומה, שהתירוץ לסתירה הוא קודם כל בכך שמדובר בציטוטים העוסקים בחלקים שונים בספרות ההלכתית: מרכזיות ההגיון הוא דווקא בדברי חז"ל, לעומת זאת, ביחס לספרות הקדומה יותר, שהיא תשתית התורה וההלכה, אין כפיפות להגיון.

כמו כן, מטרת הרב ולדנברג להשיב לביקורת על ההצעה להחיל את משפט התורה במדינת ישראל, והוא מנסה להביא טענות שונות כדי לשכנע את קוראיו. ככלל, עמדתו העקבית בספר היא שהעליונות של התורה נובעת ממקורה האלוקי, ולכן, מסתבר שהוא אינו רואה את התורה כפופה לביקורת רציונאלית.

לעמדה זו שאינה רואה ברציונאל האנושי מקור סמכות שותפים הרב ריינס (הלינגר, 2002: 64-63), הראי"ה קוק (שם : 105-106), שאמנם מקבל את המוסר האנושי כבעל משמעות מסוימת), והרב חרל"פ (שם : 110).

לעומת זאת, הרב אביגדור עמיאל (שם : 157) עמד על הזיקה שבין ההלכה והפילוסופיה היהודית, גם הרב עוזיאל יצר גישה של שילוב בין עמדות רציונאליות ואי-רציונאליות (שם : 190). הרב סולוביצ'יק (שם : 271-275) נוקט גם הוא בסוגיה זו עמדה דיאלקטית.

ככלל, ניתן לומר שהרב ולדנברג איננו מרבה לעסוק בשאלות פילוסופיות-נורמטיביות, אולם, במעט ההתייחסויות שלו יש עמדה קולקטיבית, פרטיקולארית ואי-רציונאלית. ביחס להוגים ציוניים דתיים אחרים הוא איננו יוצא דופן, אף שבכל הסוגיות יש גם עמדות חלוקות. יתכן שעמדותיו אלה קשורות גם למרכיב החרדי באישיותו.

ג.2.ב עקרונות היסוד

הלינגר (2002, 25-26) זיהה כמה עקרונות יסוד של הדמוקרטיה הליברלית. אותם ניתן לחלק לשלוש קבוצות:

עקרונות דמוקרטיים – המדגישים את הדרך שבה הקולקטיב מתנהל (שם : 21), ובכלל זה: ריבונות העם והכרעת הרוב.

עקרונות רפובליקאניים – המדגישים את טובת הכלל (שם : 21-22), ובכלל זה : הגבלת השלטון ושלטון החוק.

עקרונות ליבראליים – המדגישים את האינדיבידואל ואת זכויותיו (שם : 22-23), ובכלל זה : שוויון אזרחי, חריות וזכויות הפרט והמיעוטים, סובלנות ופלורליזם.

בחינת גישתו של הרב ולדנברג מעלה שהוא מקבל רק חלק מהעקרונות.

ריבונות העם – לעיל (עמ' 30) הוצגה טענתו של הרב ולדנברג שריבונות העם מוגבלת על ידי חוקי התורה. לעומת זאת, כאשר מדובר על ריבונות העם ביחס לשליטים בשר ודם, עמדתו שונה : "עד כמה שנראה היא לפי חקי תורתו הקדושה הנהגה דיקטטורית והשתלטות כ[ו]ח[נ]ית באיזה אופן שהוא של איש או קבוצת אנשים על שדרות העם" (הלכות ג : קצ). בדומה לכך הוא כותב :

תוה"ק [תורתנו הקדושה] מרחיקה תכלית הריחוק ממשל-יחיד אשר זדון לבו משיאו להדמות כביכול לכח שליט עליון המתנשא לכל לראש כאילו נפשות כל אנשי מדינתו המה קנינו להנהיגם להטותם לשבט או לחסד ככל העולה על רוחו.

(הלכות ג : מה-מו)

כל זאת, ללא קשר לשאלה האם המשטר הוא מלוכני או דמוקרטי. בהמשך לכך הוא קובע שאופי המשטר צריך להיקבע גם על פי רצון העם : "אחראים לקביעת צורת ההנהגה המה לא רק אישי ההנהגה היושבים ראשונה במלכות, כי אם גם העם לשדרותיו" (הלכות ג : נד).

גישה זו תואמת את הדרך השלישית בסוגיה של היחס למשטר הראוי שמציין הלינגר (2002 : 34), לפיה התורה אינה רואה בעיה בכך שהציבור יבחר את הדגם הרצוי בעיניו. גישה זו היא גישתם של הנצי"ב (דברים יז, יד) ושל הרב חיים דוד הלוי (הלינגר 2002 : 202).

הרב ולדנברג חוזר פעמים רבות (הלכות א : קעה ; שם, רעח ; הלכות ב : קיט ; הלכות ג : כד ; שם : צח ; צי"א י, א) על הלכה נוספת העולה בקנה אחד עם גישה זו. הלכה שקבע הראי"ה קוק :

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

(משפט כהן, קמד)

כלומר, כאשר אין מלך, סמכויות מלך ישראל חוזרות אל העם. הביטוי "חוזרות" מלמד על כך שמקור הסמכות הוא העם עצמו.

כאמור לעיל, בנוגע לכלל "דינא דמלכותא – דינא", מסיק הרב ולדנברג מדברי הרשב"ם (בבא בתרא נד, ע"ב, ד"ה והאמר) ורמב"ם (גזלה ה, יח) שסמכות כל מלך (גם לא-יהודי) לחוקק חוקים, מבוססת על הסכמת הציבור המקבל את השלטון (הלכות א: קפג; וכן הלכות ג: קפט-קצ).

כאמור, הוא אף מצטט (צי"א י, נב, הובא בעמ' 29) דעה שקיומו של פרלמנט המייצג את העם נותן תוקף הלכתי לתקנות מועילות אפילו בניגוד לדין תורה.

לאור זאת ניתן לומר שבאשר לעיקרון היסוד המרכזי של הדמוקרטיה: ריבונות העם, הרב ולדנברג, מוכן לתת משקל לא מבוטל לעיקרון זה, כאשר העיקרון מסויג בצורך לציית לחוקי התורה.

הכרעת הרוב – הרב ולדנברג הקדיש לכך פרק בספר הלכות מדינה (חלק ג, שער ד, פרק א), ותשובה בשו"ת (צי"א טז, א). הוא מביא את המחלוקת (הובאה לעיל עמ' 29) בשאלה האם הרוב יכול לכפות את דעתו על המיעוט (הלכות ג: קי), ומכריע (וכן צי"א טז, נא):

למעשה קיי"ל [קיימא לן = מקובל עלינו] דגם בקהל וזט"ה [וז' טובי העיר = מונח במסורת הפוליטית היהודית באשר להנהגת הקהילה, ע"ר] אזלינן [אנו הולכים] בתר [אחר] רוב דעות והמיעוט בטל לגבי הרוב דאלי"כ [דאם לא כן] לא יסכימו הקהל לשום דבר.

(הלכות ג: קיא)

דומה אפוא שבאשר לשני העקרונות הדמוקרטיים המרכזיים: ריבונות העם והכרעת הרוב, קיימים יסודות דמוקרטיים משמעותיים במשנתו של הרב ולדנברג.

הגבלת השלטון – כאמור, זהו עיקרון רפובליקני, שמדגיש את התועלת לציבור מהגבלת השלטון (וראו למשל בדברי אברבנאל לדברים יז, על פרשת מינוי המלך) כמו כן זהו עיקרון ליברלי שמטרתו הגנה על חירות הפרט והמיעוטים מפני עריצות הרוב. הרב ולדנברג תומך **בהגבלת השלטון**, בהקשר זה הוא מצטט (הלכות ג: סג-סד) את המלבי"ם:

וידוע שיש שני מיני ממלכות: **ממלכת מוגבלת**, שאין המלך יכול לעשות דבר רק עפ"י [על פי] הסכמת העם ונבחריהם וע"פ [ועל פי] נמוסי המדינה, וכן אינו יכול להכביד עליהם עבודה ומסים בלא דעתם. ויש **ממלכה בלתי מוגבלת**, שהמלך שמשתרר לבדו כחפצו ויכול להעמיס עליהם עבודה ומסים כפי שירצה מבלי לשאול דעתם...

(מלבי"ם מלכים א פרק יב, ד)

הרב ולדנברג קובע שהאפשרות השנייה "היא המכרעת" (שם, סד). בהמשך דבריו (שם, סד-סה) הוא מביא מדברי המלבי"ם שלפיו קיימים חמישה מאפיינים של "ממלכה מוגבלת":

א) המולך ממלכה מוגבלת, המלך היה שומר המדינה, והיה ראש המדינה לעשות משפטיהם וללחום מלחמתם וכל עניניהם, והם משועבדים לו לדברים הצריכים לצורך הכלל כמו המס וכדומה, אבל המולך ממלכה בלתי מוגבלת בחזקה כמו שנחריב ונבוכדנצר, המדינה היתה משועבדת אליו, וכולם היו נחשבים עבדיו והיה לו רשות לעשות בהם כחפצו כאשר יעשה האדון בעבדו מקנת כספו.

ב) המולך ממלכה מוגבלת, האוצרות בגנזי המלכות היו שייכים אל המדינה, ומי שמלך ממלכה בלתי מוגבלת, האוצרות היו שייכים לו לבדו, כמו פרעה ונבוכדנאצר.

ג) המולך ממלכה מוגבלת לא היה אפשר לו לעשות דבר כללי אם לא בהסכמת שרי העצה, ובממלכה בלתי מוגבלת היה יכול לתקן ולהרוס הכל לבדו בלי נטילת עצה ורשות כלל.

ד) שהראשון היה נתון תחת דתי המדינה ולא היה אפשר לו לעבור על דתות הקבועים, והשני הוא היה המחוקק והיה יכול לתקן חוקים אחרים כנ"ל.

ה) המולך ממלכה מוגבלת לא היה אפשר לו לשנות עיר המלוכה לקבוע המלכות במקום אחר, רק היה צריך לישב על כסא מלכות המלכים אשר לפניו בעיר אשר זכתה בה מקדם, אבל המולך בלי הגבלה היה יכול לשנות כחפצו.

(מלבי"ם אסתר פרק א, א)

בסוף הציטוט חותם הרב ולדנברג: "ומבלי משים יצא לנו בכאן עפ"י [על פי] דברי מלבי"ם אלה גם הנחת קוי-יסוד להבדלי תכוני ההנהגות שבין הנהלה דיקטטורית לבין הנהלה דמוקרטית" (הלכות ג: סה). רוצה לומר, המשטר הרצוי על פי התורה הוא משטר של "ממלכה מוגבלת", שיש לו מאפיינים דמוקרטיים אליבא דהרב ולדנברג.

אמנם המלבי"ם מדבר על משטרים מונרכיים, ומבחין בין מונרכיה אבסולוטית ומונרכיה קונסטיטוציונית. ואמנם, המלבי"ם אינו טוען שההלכה מחייבת לבחור באחת האפשרויות. אולם, הרב ולדנברג אכן טוען שההלכה מעדיפה את "הממלכה המוגבלת", וכן שמשמעות הבחירה היא העדפה למשטר בעל מאפיינים רפובליקאניים. טענתו של הרב ולדנברג מלמדת על עמדתו האישית, התומכת בהגבלות המשטר, ובמשטר בעל יסודות רפובליקאניים מערביים.

לגבי קציבת הקדנציה של נבחרים הוא כותב בתשובה (צי"א ג, כט, ה) שעל פי ההלכה מינוי פוליטי הוא לעולם ועובר בירושה, אלא אם כן סוכם מראש שהקדנציה מוגבלת, וכך גם היה המנהג. אולם, בספר הלכות מדינה, בפרק העוסק ב"תקופת הכהונה" (הלכות ג, שער ד, פרק ז) הרב ולדנברג מצטט את אברבנאל שתמך בקציבת הקדנציה של הנבחרים בנימוקים הבאים:

ובהגיע תור שופטים ושוטרים אחרים יקומו תחתיהם ויחקרו את [אשר] פשעו הראשונים באמונתם ואשר ירשיעון ישלם כל אשר הרשיע לעשות...
ובהיות הנהגותיהם זמניות והם עתידים לתת את הדין אחרי ימים מועטים יהיה מורא בשר ודם עליהם.

(אברבנאל, דברים יז, ב)

אברבנאל (דברים יז, יד; וראו עוד: הלינגר 2002: 34, הערה 104) מייצג את התפיסה כי האידיאל ביהדות הוא משטר רפובליקאני ולא מלוכני (ראו: Strauss, 1937; בער, תרצ"ז; Netanyahu, 1982). העובדה שהרב ולדנברג מתבסס על אברבנאל, מהווה אינדיקציה לכך שהרב ולדנברג הזדהה עם התפיסה הרפובליקאנית. זו שבימינו התגלגלה לתפיסה דמוקרטית מערבית הדוגלת בהגבלת השלטון לשם מניעת עריצות.

שלטון החוק – עקרון רפובליקאני נוסף אותו מדגיש הרב ולדנברג הוא עקרון שלטון החוק, קודם כל, ביחס לחוק הדתי: "רעיון זה כי נביעת השלטון הישראלי הוא מן המקור האלקי, והחולשים בעם אינם מעל-לחק ולא מקור-החק כי אם ממונים לשמירת החק" (הלכות ג: לו).
שלטון החוק עולה גם מהעובדה שמלך נשפט על ידי הסנהדרין (הלכות ג: יח, מבוסס על פסיקת רמב"ם הלכות סנהדרין ב, ו). מעבר לכך, הרב ולדנברג מציין שנבחרו הציבור כפופים לתקנות הציבוריות ואם הם עוברים על התקנות – מדיחים אותם מתפקידם:

שמועיל גם שאר תנאי-ציבור עם הנבחרים שמתנים אתם הבוחרים או ועד נציגי הבוחרים... ואח"כ בהתברר שהנבחרים עברו על התנאים שהותנה אתם יכולים הבוחרים לדרוש בדין [את] העברת הנבחרים אפילו בתוך תקופת כהונתם ולהעמיד אחרים תחתיהם.

(שם: ג, קלט)

חשיבות קביעה זו היא בהדגשתו של הרב ולדנברג את המחויבות לחוק באשר הוא, ללא הבחנה בין חוק התורה ובין החוק האזרחי שנקבע. ברוח זו הוא קובע:

ואסור לשחד את הבוחרים בשוחד כסף או בהבטחת משרה וכל בדומה לזה, תמורת אשר יצביעו עבור נבחרים מוצעים אלא או אלה, ואם מתברר שהיה כדבר הזה יש מקום לפסול אותן הקולות שניתנו [ב]גלל השוחד כסף או השוחד דברים, ולא יועילו לכלום אפילו אם יסדרו הבחירות מחדש, ולעתיד יוכשרו רק אם יתברר שחזרו בתשובה.

(שם: קלג)

קרי, מתן שוחד לבוחרים פוסל את ההצבעה שלהם, ומונע מהם להשתתף שוב בבחירות. **סובלנות ופלורליזם**: אחד הערכים הליבראליים המרכזיים הוא ערך הסובלנות. היחס בין ערך זה לבין היהדות מעורר עניין רב.

שגיא (תשס"ז: 301) הדגיש את ההבחנה בין סובלנות לבין פלורליזם. כאשר סובלנות משמעה לאפשר את קיומו של אחר שמהווה איום, לעומת פלורליזם שמשמעו לאפשר את קיומו של אחר, מתוך הנחה שהאחר איננו איום.

שגיא עמד על כמה דרגות בסובלנות (שם: 306-307):

א. הראשונה: אין כפייה ישירה או עקיפה

ב. השנייה: כאשר מאפשרים ביטוי של העמדה הנסבלת

ג. השלישית: סובלנות נפשית – הימנעות מזלזול בעמדה הנסבלת

כמו כן הוא עמד על הבחנה בין סובלנות שלילית לבין סובלנות חיובית (תמיכה בעמדה הנסבלת). לגבי פלורליזם שגיא (שם: 309) מבחין בין פלורליזם תיאורי (לבני אדם דעות שונות) לבין פלורליזם נורמאטיבי (קבלת הדעות האחרות). כמו כן הוא (שם: 309-311) מבחין בין פלורליזם חלש, כזה המניח שיש אמת אחת, והדרך להגיע אליה היא דרך מאבק בין דעות שונות (רלטיביזם הכרתי). לבין פלורליזם חזק, שמניח שאין אמת אחת בכלל (רלטיביזם ערכי).

בשאלת היחס בין סובלנות ודת כותב שגיא (שם: 312) שדת מניחה שיש אמת ולכן היא יכולה לנקוט דרך של סובלנות, אך לא בדרך של פלורליזם שהרי "הפלורליזם מנוגד להנחת היסוד של העולם ההלכתי, שלפיה כל ישראל מחויבים בתורה ומצוות מכוח ברית סיני" (שם: 322).

את הסובלנות הדתית מבסס שגיא (שם: 312) על ההנחה שאין משמעות למעשה דתי שנעשה מתוך כפייה, כפי שסבר מנדלסון (שם: 313). שגיא הביא לכך מקורות אורתודוקסיים חלקיים (שם: 314), אולם, הסכים שבפועל ביהדות היתה מקובלת גישה של כפייה דתית באמצעים חברתיים (שם: 315, כגון, חרמות ונידויים).

שגיא (שם: 317) מסכם בכך ש"גם אם מבחינה מושגית אפשרי פיתוח של ביסוס דתי לסובלנות חזקה, אין עמדה זו סבירה ללא מהפכה ותמורה בסיסית יותר בתודעתה העצמית של הדת היהודית".

בניגוד לעמדתו של שגיא, נהוראי (1997) טוען שההלכה כן מחזיקה בעמדה סובלנית כיוון שאין משמעות דתית לקיום מצוות ללא רצון. אמנם, הוא מודה שתתכן כפייה מתוך הנחה שזו תגלה את רצונו הפנימי של האדם לקיים את המצווה, וכן כפייה שמטרתה שמירה על הנורמות בחברה. לכן מסקנתו שההלכה עצמה תמעט להשתמש באמצעי כפייה כנגד ציבור שאיננו מאמין בה.

רביצקי (תשנ"ט ג) דן אף הוא בשאלת הסובלנות ביהדות. הוא מציין כמה הצדקות לסובלנות דתית המופיעים במקורות (שם : 120-122):

1. לקנאות מחיר יקר (הנצי"ב).
 2. הויכוח מביא לבירור האמת (מהר"ל)
 3. אין משמעות למעשה ללא כוונת הלב (בעייתי יותר במקורות).
- בנוגע לפלורליזם רביצקי (שם : 124) מזהה גישה פלורליסטית בתוך המערכת הדתית (אלו ואלו דברי אלוקים), או פלורליזם המבוסס על פטרנליזם.

ביחס לסובלנות כלפי לא-יהודים רביצקי (שם : 134-138) מזהה שלושה ערוצים :

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

בעמדתו של הרב ולדנברג בסוגיית הסובלנות ניתן להבחין בין מערכת היחסים שבין העם היהודי לבין לא-יהודים, לבין מערכת היחסים בתוך העם היהודי. וכך כותב הרב ולדנברג :

כשם שענין גדול הוא להחזיר בני אדם אל דרך האמת ע"י [על ידי] החדרת האמונה בקרבם שיש שם אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד באמת וללמדם דרך השם... כך מאידך גיסא אין לבוא באיזה כפיה שהיא על מי משאר האומות שיקבל עליו עול תורה ומצות אשר משה רבינו לא הנחילם אלא לישראל...

(הלכות ג : קצד-קצה)

הרב ולדנברג מדגיש שאין להשתמש בכפייה דתית ביחסי למי שאינם יהודים, זאת, בניגוד לגישה כלפי יהודים. לגבי התנערות מהחוק הדתי הרב ולדנברג מצטט (הלכות א : רכא ; וראו עוד : שם : רמד) את דברי רמב"ם הקשים :

כל הפורשין מדרכי צבור והם האנשים שפרקו עול המצות מעל צוארן ואין נכללין בכלל ישראל בעשיית המצות ובכבוד המועדות ושיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות אלא הרי הן כבני חורין לעצמן [כשאר האומות] וכן האפיקורוסין [והמומרים] והמוסרין כל אלו אין מתאבלין עליהן, אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשין לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושמחים שהרי אבדו שונאיו של הקב"ה....

(רמב"ם, הלכות אבל א, ז)

כלומר, ביחס ליהודים שאינם שומרים את חוקי התורה עמדתו של הרב ולדנברג בלתי סובלנית לחלוטין.

עמדה זו המבחינה בין יהודים ולא-יהודים חוברת באופן מפתיע לגישה הפרטיקולארית של הרב ולדנברג. דווקא הייחודי היהודי גורם להבחנה עמוקה בין היחס ליהודים לבין היחס למי שאינם יהודים. רוצה לומר, בניגוד לגישתו של רביצקי שחיפש את הסובלנות כלפי לא-יהודים במקום שבו ההלכה רואה ערך בדתיות שלהם, נראה שעמדת הרב ולדנברג היא שהאדישות היחסית כלפי דתיותם של אומות העולם מאפשרת סובלנות כלפיהם (ראו ברוח זו: נהוראי, 1997: 381).

חירויות הפרט: הרב ולדנברג גם תומך בערך הליבראלי של חירות הפרט ומתנגד לעריצות הרוב. גישתו זו עולה מדבריו הבאים באשר לחשיבות חירות הקניין, שהיא אחת החירויות המרכזיות בעולם הליברלי (וראו עוד: הלכות ג: קפח):

מתוך הכח המיוחד הרב הניתן לציבור על היחיד... ישנם המגיעים לשיבוש דעה על טשטוש התחומים בין רכוש היחיד לרכוש הרבים... ובאמת הוא מחשבת פיגול וזמורת זר בכרם ישראל... וכח ציבורי זה נובע לא משלילת כח בעלות האדם על רכוש... אלא הוא ענין הסכמה שותפית של מנין אנשים להוות גוף צבורי משותף, כקהילה במובן המצומצם, או כמדינה במובן הרחב...

(שם ג: קסה).

מהנימוקים של הרב ולדנברג עולה למעשה גישה הסכמית לפוליטיקה המזכירה את תפיסות האמנה החברתית הליברלית נוסח הוגים כגון לוק (תשי"ט) וז'אן ז'אק רוסו (תש"ז). זוהי גישה דמוקרטית ליברלית מובהקת. יתירה מזו, הרב ולדנברג לא מסתפק ביסוד הדמוקרטי של הסכמת הציבור, אלא מאזן אותו עם היסוד הליברלי של חירות הקניין. נראה שהרב ולדנברג מתמודד עם גישות קומוניסטיות שקראו לביטול הקניין הפרטי, והוא מדגיש שסמכות המדינה המבוססת על "הסכמה" איננה מבטלת את הקניין הפרטי. אמנם, במקרה הצורך ניתן להפקיע את הקניין הפרטי לצורך ציבורי, כגון, הרחבת רחוב, וגם אז יש לשלם עבור הקרקע שהופקעה (הלכות ג: קפו, בשם החזון איש).

נושא ההגנה על הקניין הפרטי מוזכר במקום נוסף (הלכות א: קפ-קפג). הרב ולדנברג מצטט הלכות סותרות-לכאורה של רמב"ם, כאשר במקום אחד רמב"ם (מלכים ג, ח) פוסק שאם מלך ישראל הפקיע את רכושו של נתין "הרי זה גזל", וגם כאשר ההפקעה נעשית לצורך מלחמה (שם ה, ו) על המלך לשלם עבור הרכוש שהופקע. לעומת זאת, אגב העיסוק בכלל "דינא במלכותא – דינא", רמב"ם (הלכות גזילה ואבידה ה, יג) כתב שמלך שכעס על אחד מנתיניו יכול להפקיע את רכושו.

הרב ולדנברג מציע שני תירוצים לשוב הסתירה ברמב"ם: א. הפקעת רכוש מותרת רק כאשר הנתין עבר על החוק, ב. מלך יכול לקחת את הרכוש של הנתין לעצמו, אבל אינו יכול להפקיע את הבעלות ולאפשר לכל מי שרוצה לזכות ברכוש.

ההגנה החזקה על זכות הקניין עומדת בניגוד בולט להתנגדות של הרב ולדנברג לחופש מדת (שהובאה לעיל בנוגע לסובלנות). דומה שהרב ולדנברג מבחין בין התנערות מהחוק הדתי של יהודים, שזוכה לביקורת חריפה ביותר של הרב ולדנברג, לבין שחרור מעול מדכא של בני אדם שמתקבל בהתלהבות על ידיו.

שוויון אזרחי ופוליטי וזכויות המיעוטים – עקרון ליבראלי שזוכה להתייחסות רחבה אצל הרב ולדנברג הוא ערך השוויון. רמב"ם קובע:

כללו של דבר כל דין שיחוקק אותו המלך לכל ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו – אינו גזל, וכל שיקח מאיש זה בלבד שלא כדת הידועה לכל אלא חמס את זה – הרי זה גזל.

(רמב"ם, הלכות גזילה ואבידה ה, יד)

הרב ולדנברג מצטט את רמב"ם כמה פעמים (הלכות א: קפה; ראו עוד: שם ג, קצ), ומסיק: "ובעיקר שלא יהיה החק מכוון לאדם אחד או ליחידים". בנוגע לזכויות פוליטיות הוא קובע:

שיתוף כל חוגי הציבור בקיחת חבל בההנהגה הציבורית מבלי שימת פדות בין המעמד העשיר למעמד הבינוני ואף לא בין מעמד דלת-העם היה נהוג מאז ומקדם בקהילות ישראל.

(הלכות ג: קטז)

אמנם, הוא קובע (שם, קיח; צי"א ב, כד; שם ג, כט) בניגוד למקובל בדמוקרטיה המערבית שמי שאינו ממלא אחר חובותיו הציבוריות (כגון, תשלום מיסים) מאבד את זכות הבחירה שלו. בנוגע למעמד הנשים ניתן למצוא בדבריו שתי אמירות סותרות. מחד גיסא, כאשר הוא דן בשאלת זכות הבחירה (הלכות ג, שער ד, פרק ג; צי"א ב, כד; צי"א ג, כט), מסקנתו שיש לתת זכות הצבעה (הלכות ג: קיט): "מבן י"ג ויום לזכר וקטנה מבת י"ב שנה ויום א", כלומר, גם לנשים. סוגיה זו עמדה בעבר במרכזה של מחלוקת גדולה בתוך העולם האורתודוקסי, ובינו לבין החברה החילונית (כהן, תשמ"ג). חשוב להדגיש שמדברי הרב ולדנברג עולה שמדובר בקביעה עקרונית ולא רק בפשרה עם מציאות מערבית בדיעבד.

מאידיך גיסא, הוא התנגד בתוקף לחוק הירושה על פיו בנות ובנים יורשים באופן שווה, וטען (הלכות א: רס; צי"א ו, מב; יט, נא) שעל פי ההלכה כאשר יש למוריש בנים, בנות אינן יורשות. זאת, בניגוד לתקנות שהיו מקובלות בקהילות ישראל שהרב ולדנברג סוקר בעצמו. ובניגוד לעמדתו של הרב הראשי באותם ימים, הרב הרצוג (תשמ"ט ב), שפעל להתקנת תקנות שישוו בין בנים ובנות בירושה.

על פניו לא ניתן לזהות במשנתו עמדה שיטתית בנוגע למעמד האישה, בעיקר בגלל מיעוט התייחסויות. אולם, נראה שהבחנה בין שתי האמירות איננה נובעת מיחס שונה למעמד האישה אלא מיחס שונה לנושא ההלכתי עליו מדובר.

כאשר מדובר בבחירות לגוף אזרחי-פוליטי הרב ולדנברג איננו חושש לשתף נשים, כיון שאין בכך שינוי סוגיית ליבה הלכתית. לעומת זאת, כאשר מדובר על סטייה מדיני הירושה הקבועים בתורה, הוא מתקומם מתוך רצון להגן על חוקי התורה, גם במחיר פגיעה במעמד הנשים (עוד על יחסו המיוחד לדיני הירושה בעמ' 63).

הרב ולדנברג מקדיש פרק שלם (הלכות ג, שער ד, פרק ה) לנושא זכויותיהם של לא-יהודים. בנוגע לזכות להיבחר לכנסת הוא דן באופן הלכתי האם ניתן למנות לא-יהודי למרות שעל פי ההלכה הוא אינו יכול להיות שליח של יהודי, ומסקנתו:

בנבחר ציבור שכח פעולתם נובע לא מתורת שליחות כיתר דיני שליחים, אלא מכח מסירת הבעלות על העניינים שנתמנו למשך ימי מינוים... הועיל לנו כ"ז [כל זה] רק שיוכל אינו יהודי להבחר בתור חבר כנסת אבל לא כשר או בתפקיד אחר...

(הלכות ג: קכט)

לגבי היבחרות לשרים הוא חותם את הפרק (הלכות ג: קלד) בכך ש"צריך להתיישב הרבה בדבר זה אם מועיל קבלה למנות אינו יהודי בתפקיד שר...".

חשוב לשים לב לכך שהדיון הוא הלכתי-טכני ללא כל אמירה ערכית לכאן או לכאן בדבר שותפות לא-יהודים במדינה יהודית. וכן ללא התייחסות לאמנות הבינלאומיות או להחלטת האו"ם על הקמת המדינה. אולם, יתכן שדווקא הדיון הטכני מאפשר לרב ולדנברג לומר אמירות שמבחינתו הן חדשניות ודמוקרטיות.

גישה זו המאפשרת שילוב של לא-יהודים במשטר במדינת ישראל איננה ייחודית לרב ולדנברג. פוסקי הלכה נוספים עסקו בעניין, והם נקטו בגישות שונות.

חדד (2010 : 45) מציין ששה מודלים להתמודדות עם סוגיית הלא-יהודים במדינת ישראל, חלקם מבוססים על קטגוריות הלכתיות מסורתיות, וחלקם על קטגוריות חדשות, שעיקרם הטענה ששינוי המציאות יוצר חלל הלכתי (אם בגלל התלות של מדינת ישראל באומות או בגלל השינוי ברמה המוסרית של הלא-יהודים).

כאמור, הרב ולדנברג עסק באופן ספציפי ביחס לשאלת הזכות של לא-יהודים להתמנות ולהיבחר לתפקידים ממלכתיים. לדבריו, הדבר יכול להיות מותר בגלל שהמינוי נעשה בהסכמת הציבור. במילים אחרות, העובדה שהמשרט במדינת ישראל הוא דמוקרטי ומבוסס על רצון העם מאפשרת בחירה של לא-יהודים גם על פי ההלכה.

גישה כזו עולה מדבריהם של פוסקים נוספים. כך למשל, הרב ישראלי (תשנ"ב ב: צב-צג) כתב שהיות ומדובר במשרט דמוקרטי אין מדובר על "שררה" אלא על "שליחות" של הציבור, שהרי התפקידים אינם עוברים בירושה אלא מוגבלים בזמן.

ברוח זו כתב הרב הרצוג (תשמ"ט, א: 23-24) שלמינויים שנעשו בהסכמת הציבור כולו ניתן למנות גם לא-יהודים.

לעומת כל זאת, הרב ולדנברג נוקט בעמדה בלתי שוויונית כאשר הוא דן בסכסוך בין יהודי ולא-יהודי שנדון בביה"ד הרבני שם הוא כותב שיש למנות שופטים לגויים, שידונו אותם על פי דיניהם ולא על פי דיני ישראל (וראו עוד: צ"א טז, נה):

אם הם גרים ותושבים בתחומי מושב שלנו תחת ממשלתנו, אנו מצוים על כך להעמיד להם השופטים, אם משלנו, אם משלהם, כפי ראות עינינו לטוב ולמועיל יותר...

ודלא כמו שראיתי לגדול מפורסם בדורנו שמבאר כוונת הרמב"ם "כי לגרים תושבים בארץ ישראל יש לדון אך ורק לפי המשפטים הקבועים של דיני התורה", דאין זה במשמעות דברי הרמב"ם (מלכים י, יא)... אלא בא רק להשמיענו בזה שלגרים ולתושבים החובה על בית דין ישראל למנות להם שופטים, ובכתבו "על פי משפטים אלו" כוונתו כנ"ל עפ"י [על פי] משפטי בני נח שקדם לבאר...

(הלכות א: ט)

כלומר, חובה על היהודים להקים בתי דין ללא-יהודים שתחת שלטונם. בבתי דין אלה ידונו על פי דיני לא-יהודים ולא על פי דיני ישראל. קרי, אין חוק אחד שחל על כל התושבים, אלא החוק חל על פי השיוך הדתי. קביעה זו מצטרפת לאמירה שכבר הוזכרה שיש לנהוג בסובלנות כלפי לא-יהודים. רוצה לומר, דווקא העובדה שהיהדות היא דת לאומית מחייבת הצטמצמות שלה לתחומי העם היהודי, תוך מתן אפשרות ללא-יהודים לבחור את דרכם בסוגיות רבות.

גם כאן, כמו בסוגיית מעמד האישה, דומה שההבדל בין שתי האמירות איננו נובע ממשנה עקיבה בסוגיית היחס ללא-יהודים, אלא מההבדל בין ההקשרים. בהקשר האזרחי-פוליטי של מינוי לא-יהודים לתפקידים ציבוריים, הרב ולדנברג חש שאין מדובר בפגיעה בקודשי ישראל. אולם, כאשר מדובר על משפט התורה, עליו מגן הרב ולדנברג בחירוף נפש, הוא מסתייג משיפוט של לא-יהודים, ומעדיף יצירת מסגרות נפרדות.

גם ביחס למעמד האישה וגם ביחס למעמדם של לא-יהודים ההלכה איננה שוויונית, והרב ולדנברג לא ראה בכך כל סתירה לעקרון השוויון שהוא החיל על החוקים האזרחיים. ככל הנראה ההסבר לפער בין שתי ההוראות הוא שרק חוק שמקורו אלוקי יכול להפלות בין אדם לאדם, אולם, לבני אדם אין סמכות להחליט על הפליה כזו.

ג.3.ג דמות הממשל

הרב ולדנברג עסק במבנה המדינה הראוי לא רק ברובד העקרונית, אלא גם ברובד של שיטת הממשל. נבחן את אמירותיו בסוגיה זו.

משטר מלוכני או דמוקרטי – השאלה המרכזית הראשונה איתה הוא מתמודד בהקשר זה היא האם ההלכה מחייבת משטר מלוכני. הרב ולדנברג מקדיש פרק (הלכות א, שער ג, פרק א, וכן צ"א ב, כח) לדיון בשאלת החיוב למנות מלך. במסגרת זו הוא מצטט את דברי אברבנאל התומכים ב"הנהגה ריפובליקנית-דמוקרטית" (הלכות א: קמג; וכן הלכות ג: קלו), ולא מכריע במחלוקת (שם ג: כז; ג: מד). אולם, למעשה הוא כותב שבימינו אסור למנות מלך:

נראה שבזמננו יש עיכוב עיקרי ויסודי מלקיים מצות מינוי המלך, והוא שכיום מצות העמדת מלך היא כבר אך ורק על איש מזרע המלוכה של דוד המלך... וכל זמן שלא יבורר לנו בהחלטיות שישנו הראוי למלוכה מאותה משפחה אסור לנו למנות איזה מלך אחר...

(הלכות א: קמז)

בעקבות זאת, הוא כותב שניתן למנות נשיא (הלכות א: קנג) "שיהיה לו תוקף של שליט עליון רוחני ומדיני" (ע"פ שיטתו שיש לאחד את ההנהגה הרוחנית והפוליטית). באופן כללי עמדתו, כפי שעולה מציטוט שהוא מביא שההלכה לא מחייבת משטר מסוים ובלבד שיהיה תחת חוק התורה (הלכות א: 17). עמדה זו, כפי שצוין לעיל, מאפשרת תפיסה של הדמוקרטיה כמשטר הראוי. מעבר לכך, כפי שצוין בדיון בסעיף הקודם, בנוגע לעקרונות ריבונות העם והכרעת הרוב, עמדתו היא בעלת נטייה דמוקרטית.

בחירות חופשיות ותחרות בין מפלגות – בהלכות מדינה חלק ג (שערים ד-ה), הוא דן באריכות בסוגיית הבחירות. בהקשר זה הוא קובע שיש לקבל את הכרעת הרוב (הלכות ג: קיא), וכן שיש תוקף להחלטת הרוב רק כאשר המיעוט השתתף בדיון וקיבל הזדמנות להשמיע את דעתו, ובתנאי שההחלטות התקבלו "לשם שמיים ולא לקנטר" (שם, קיב; וראו עוד: שם, קלד). בכך יש אמירה התומכת בקיומן של בחירות חופשיות ובתחרות בין מפלגות שונות על קולו של הציבור.

בחירות יחסיות או רוביות – הרב ולדנברג מקדיש פרק (הלכות ג, שער ד, פרק ב) לסוגיית הבחירות יחסיות או הרוביות. מסקנתו שיש להעדיף בחירות יחסיות:

יש להעמיד הדין הזה על תלו לתת זכות למיעוט לבחור ולשלוח נציג משלו להשתתף בדיוני צרכי הקהל והמדינה ולהביע לפני הדנים בדבר השקפת ועמדת שולחיו בכל ענין העומד על הפרק.

(הלכות ג: קיד)

כתמיכה לדבריו הוא מצטט (שם: קטו) תשובה של הראי"ה קוק (שו"ת אורח משפט, חו"מ, ב). בהמשך לכך הוא מתנגד בתוקף לקיומו של אחוז חסימה, כיון שהחלטה כזו מדירה מהתהליך הפוליטי (הלכות ג: קיד) – "את הסיעות הקטנות המהוות כלשעצמן ציבור גדול של רבבות או אלפים עם השקפות משלו". יתר על כן, הוא טוען שגם אם תתקבל החלטה על אחוז חסימה אין לה תוקף (שם: קטו) – "מכיון שבענין זה הרוב נוגעין בדבר".

הפרדת רשויות – הרב ולדנברג לא עסק בסוגיה זו באופן ישיר, אולם, מדבריו עולה שהוא תומך במערכת שיש בה חלוקת סמכויות בין מוקדי כוח שונים, שיוצרת בלמים ואיזונים בין המוקדים. המוקדים אליהם מתייחס הרב ולדנברג הם המוקד הדתי, כאשר הכוונה לבית הדין, לעומת המוקד הפוליטי-אזרחי. מחד גיסא, הוא חוזר פעמים רבות על הקביעה שהמוקד האזרחי כפוף לחוקי התורה, כפי שמפרשים אותה חכמי ההלכה (הלכות ג: כד; שם: קכב; שם: קסז). מאידך גיסא, הוא קובע שמינוי הדיינים לבית הדין הוא בסמכות הציבור: "מצות מינוי השופטים היא חובה כללית המוטלת על כל ישראל... ולכן גם זכות הציבור הוא שיתמנו על ידם" (הלכות א: נד).

בהמשך (שם: נה) הוא מביא את דברי אברבנאל (דברים טז, יח) שרצוי "שהעם ימנה" את השופטים הזוטרים, ואילו את הדיינים בבית הדין הגדול מוסמך המלך למנות, ובהיעדרו "השופט הגדול היה ממנה". מסקנתו של הרב ולדנברג היא ש"מינוי השופטים תלוי במלך או הנשיא, או במוסד התורני העליון" (הלכות א: נז). אלא שכדי למנוע בחירה של עמי הארץ הוא ממליץ: "שהבחירה תעשה על ידי הנשיא המורם מעם – גדול התורה והיראה, או נשיאי התורה" (הלכות

א : נו). כלומר, עדיף לא לתת לכולם זכות בחירה אלא שהבוחר יהיה נשיא או ועד של חכמים. מצב זה בו המוקד הפוליטי כפוף לחוקי התורה כפי שמפרשים אותם בבית הדין, ומינוי הדיינים נעשה על ידי המוקד האזרחי, יוצר מערכת שיש בה בלמים ואיזונים.

ברור לחלוטין שזו תפיסה שאינה קבילה במשטר דמוקרטי מערבי מודרני. כאן באה לידי ביטוי תפיסתו התיאוקרטית של הרב ולדנברג.

שיטה פרלמנטארית או נשיאותית – בעניין זה הרב ולדנברג אומר אמירות סותרות. מחד גיסא, הוא כותב שבהיעדר צאצא מבית דוד יש למנות נשיא (הלכות א : קנג). מאידך גיסא, הוא כותב שיש להעדיף בחירות יחסיות כיון שזו שיטת ממשל שמשתפת כמה שיותר אנשים בשלטון (הלכות ג : קיד). ומכאן, שיש להעדיף שיטה פרלמנטארית.

נושאים נוספים – הרב ולדנברג כותב שיש להגביל את משך הכהונה של הנבחרים (הלכות ג : קלו), והוא ממליץ על כהונה של שלוש שנים (שם, קלח). הרב ולדנברג עוסק בשאלות נוהליות מובהקות : כגון, הצבעה בכתב על ידי מי שנעדר מהדיון (הלכות ג : קמד), וכן דינה של הצבעה במקרה שחלק מהצירים לא יכלו להשתתף בדיון מסיבות אובייקטיביות (שם, קמוז).

בהסתכלות כוללת על גישתו הפוליטית של הרב ולדנברג דומה כי ניתן לזהות בה מאפיינים רפובליקניים בולטים. הרב ולדנברג טוען שהפרט הוא חלק מקולקטיב (שם ג, כח-כט), וכן שהקולקטיב מאפשר לפרט להגשים את יעדו (שם ג, כה). הרב ולדנברג תומך בגישה אליטיסטית על פיה השלטון אינו אמור לעשות את רצון העם אלא לפעול לשם שמיים (שם ג, 8), ברוח זו הוא קובע שהשלטון איננו שליח אלא נאמן (ג, קכח-קכט). הרב ולדנברג משבח מאד את העשייה הציבורית :

מכל זה נוכל ללמוד עד כמה גדול כחם של נבחרים מדינה שנבחרים ע"י אנשי המדינה... וגם אפילו אם נדון אותם מתוך השקפה דמוקרטית-ורפובלקני מרחיקה לכת עד כדי למוזיאון אותם באמת-מדה של טובי-עיר גרידא... שהם מייצגים ציבור של מאות אלפי רבבות כ"י [כן ירבו] אשר בחרו בהם לתפקיד נשגב מאד נעלה, לקיים את המדינה...

(הלכות ג : קמג)

הוא מתנגד למשאל העם בטענה שאין לציבור יכולת להכריע אלא רק למומחים ולנבחרים (שם ג : צא-צז, וכן צ"א כא, ט). ערך נוסף אותו מדגיש באריכות הוא חובתו של המנהיג לשרת את העם (הלכות ג : סג-עו). כאשר ניתן לחייב אדם לשרת בתפקיד ציבורי (הלכות ג : קנג). וכן הוא תומך בדמוקרטיה ייצוגית על פני דמוקרטיה ישירה (הלכות ג : קמב).

אמירה רפובליקאנית מפתיעה נוספת היא שהאמונה הדתית מחזקת את יציבות המשטר: "שלטון יציב ובר קיימא שיהא לו כח השפעה על אזרחי המדינה, יכול להיווצר אך ורק על ידי החדרה עמוקה של אמונה דתית בקרב כל האזרחים" (הלכות ג: לח). זוהי תפיסה המפתחת סוג של "דת אזרחית" הממוקדת בסמלים וערכים דתיים כבסיס להזדהות ציבורית (bella, 1970).¹⁶ מסתבר שיש קשר בין המאפיינים הרפובליקניים במשנתו של הרב ולדנברג, לתפיסות הרפובליקאניות שרווחו בהנהגת מדינת ישראל בראשיתה, ובייחוד אצל בן גוריון (קידר, 2009: 10-8).

ג.3.ד סיכום ודיון

סיכום עמדותיו בשאלת הדמוקרטיה – על פי המודל של הלינגר ניתן לקבוע כי הרב ולדנברג מתנגד לתשתית הנורמטיבית הליבראלית שמדגישה: אינדיבידואליזם, אוניברסליזם ורציונאליזם. בניגוד לשלושת אלה הוא תומך בקולקטיביזם, פרטיקולריזם וקבלת המסורת ללא ביקורת רציונאלית.

ברובד עקרונות היסוד, הרב ולדנברג מאמץ בחום ערכים דמוקרטיים מרכזיים ובהם ריבונות העם והכרעת הרוב, ובלבד שהם אינם פוגעים ברכיב הדתי של המשטר. כמו כן, הוא מאמץ ערכים רפובליקאניים, ובהם הגבלת השלטון ושלטון החוק.

בנוגע לערכים הליבראליים הוא מסויג יותר. הוא מתנגד לסובלנות דתית בנוגע ליהודים, ומוכן לקבל אותה ביחס ללא-יהודים. לגבי חירויות הפרט הוא מדגיש את זכות הקניין, ומתנגד לפגיעה בה, מן הסתם על רקע התנגדות לאידיאולוגיה הקומוניסטית. ערך שזוכה להתייחסות רבה הוא ערך השוויון. מחד גיסא, בהקשר האזרחי הרב ולדנברג תומך נלהב בערך השוויון, ומאידך גיסא, בהקשרים מסוימים הוא עומד על שמירת ההלכה כפי שהיא, ואיננו מוכן לתקן תקנות שיגבירו את השוויון.

ברובד דמות הממשל, הרב ולדנברג מוכן לאמץ עקרונות דמוקרטיים רבים, ובראשם, משטר דמוקרטי ולא מלוכני. מעבר לכך הוא תומך בחירות חופשיות ויחסיות, בהגבלת משך הכהונה של הנבחרים, בהפרדת רשויות ועוד. ושוב, כל זאת בתנאי שאין פגיעה בסמכות הדתית.

¹⁶ ראו על דת אזרחית בארה"ב (bella, 1967) ועל דת אזרחית בישראל (Liebman, and Don Yehiya,) (1983).

יחסו של הרב ולדנברג לדמוקרטיה ולמודרנה – בשלוש סוגיות (חירות ושוויון ודמות הממשל) בלט שהרב ולדנברג סבור שביחס בין בני אדם יש להעדיף ערכים דמוקרטיים, לעומת זאת, ביחס בין האדם לבין הדת או הא-ל, יש להעדיף ערכים דתיים על פני ערכים דמוקרטיים.

עמדה זו איננה מפתיעה. כיון שכאיש הלכה הוא מתנגד לכך שערכים מודרניים ודמוקרטיים ישנו את ההלכה. אולם, בנוגע לשאלה האנושית (ולא הדתית) הוא אינו רואה כל סיבה לתת לאדם אחד לשלוט באחר.

ניתוח האמירות של הרב ולדנברג מעלה, שכהוגים אורתודוקסים רבים, הוא מאמץ ערכים וגישות דמוקרטיות ומודרניות, אולם, עושה זאת אך ורק במסגרת המקורות היהודיים הקלאסיים. לשיטתו, ליהדות יש עמדה ברורה לא רק בשאלת היחס בין היסוד הדתי והיסוד האזרחי במשטר (שנדונה בפרק הקודם), אלא גם ביחס לאופי הרכיב האזרחי במשטר.

כפי שכבר הובא למעלה הרב ולדנברג הניח שניתן למצוא בתורה פתרון לכל בעיות החיים, והוא טורח להוכיח את ההנחה הזו לאורך כל הדיונים שלו בסוגיית המשטר. לשיטתו, בסוגיות רבות ליהדות יש אמירה בעלת משמעות לשיח הפוליטי הציבורי, כגון, האמירה שיש לשמור על הקניין הפרטי שנאמרה כנראה בהקשר של השיח הסוציאליסטי בישראל, או האמירה בדבר הגבלת השלטון.

יחסו של הרב ולדנברג לדמוקרטיה מבטא את גישתו למודרנה באופן כללי, שהיא גישה של הרחבה והשתלטות, כפי שהגדיר ליבמן. בהשוואה למודלים של ברגר ניתן לזהות כאן צמצום הכרתי מתקיף, תוך כדי קבלה בלתי-מודעת-לכאורה של ערכים מודרניים.

שאלה חשובה, שכבר עלתה למעלה היא האם ניתן למצוא שיטתיות בתחומים בהם הרב ולדנברג נוקט במדיניות של צמצום והסתגרות לעומת התחומים בהם הוא מאמץ ערכים מודרניים?

מיון של התחומים על פי קריטריונים מודרניים ודמוקרטיים מעלה תשובה שלילית. כאמור, ביחס למעמד האישה וזכויות הלא-יהודים לא ניתן לזהות שיטתיות. כך גם ביחס לשאלת השוויון.

אולם, מיון של התחומים על פי קריטריונים דתיים מפיק תוצאות שיטתיות יותר. כאמור למעלה, ביחס לתחומים בהם יש אמירה הלכתית ברורה, הרב ולדנברג נוקט במדיניות של צמצום והסתגרות. כך בנוגע לדיני ירושה וכך בנוגע לתחומים בהם ההלכה איננה שוויונית. לעומת זאת, בתחומים האזרחיים, כגון, שיטת הממשל, זכות הצבעה, וכדומה, הוא נוקט במדיניות של הרחבה והשתלטות ומאמץ ערכים מודרניים ודמוקרטיים.

מסתבר שהרב ולדנברג אינו רואה בתחומים האזרחיים חלק מהליבה הדתית ובוודאי שלא מייחס להם קדושה, לכן הוא מרגיש בנוח עם אימוץ ערכים ופרקטיקות דמוקרטיות בתחומים אלה.

כהן (1998: 73) טען שהרב ולדנברג הוא מהדוגלים בנאמנות לישן. אמירה זו מתארת את יחסו של הרב ולדנברג לשינויים בתוך ההלכה, או בתוך הרכיב הדתי במשטר. אולם, כאשר מדובר ברכיב האזרחי, כאמור, הרב ולדנברג אימץ את הערכים הדמוקרטיים-רפובליקאניים ועשה מאמץ כדי לתת להם גם בסיס הלכתי. מבחינה זו הרב ולדנברג מוכן גם לתת מקום לחדש, בניגוד לראייה החד ממדית שעולה מניתוחו של כהן את דרכו של הרב ולדנברג.

אופי המשטר הרצוי על פי הרב ולדנברג – ניתן לומר שהרב ולדנברג תומך ב**דמוקרטיה "היהודית"**, כפי שהגדיר זאת גייגר, שמשמעה הגבלת הדמוקרטיה כאשר היא נוגדת את ההלכה. לחילופין ניתן לומר שהרב ולדנברג הוא חלק מ"**דגם השחזור**" של אחיטוב, בכך שהוא מאתר בתוך המקורות היהודיים תמיכה לרעיונות דמוקרטיים (ובלבד שאלה אינם נוגדים את ההלכה). בהשוואה לשני המודלים של הלינגר: "הדמוקרטיה היהודית" ו"היהדות הדמוקרטית", ניתן בהחלט לקבוע כי הרב ולדנברג תומך ב"**דמוקרטיה יהודית**". כלומר, בדמוקרטיה שאינה ליבראלית ובעלת מאפיינים יהודיים ייחודיים.

המחקרים שנעשו על הרב ולדנברג לא עסקו באופן מפורט במשנתו הדמוקרטית של הרב ולדנברג. כהן (1998: 76-77) טען שהרב ולדנברג מתנגד לדמוקרטיה, וטוען כי מבחינה תורנית יש מקום רק ל**דמוקרטיה מוגבלת** תחת סמכות ההלכה. אמירה זו תואמת את הממצאים שהוצגו כאן, על פיהם הרב ולדנברג קיבל ואפילו תמך במשטר דמוקרטי, ובלבד שזה יפעל במסגרת שההלכה מאפשרת. במילים אחרות, לשיטתו של הרב ולדנברג המסגרת החוקית העליונה היא התורה, והיא מאפשרת מרחב שיקול דעת אנושי משמעותי. במסגרת אותו מרחב של שיקול דעת ניתן לקיים משטר בעל מאפיינים דמוקרטיים.

בהמשך לעיון במשנתו של הרב ולדנברג, דומה שנכון לשאול באופן כללי: מהי שיטת המשטר או המשנה המדינית של היהדות (או של הוגה יהודי מסוים). כאשר התשובה לשאלה זו צריכה להתייחס הן לשיטה התיאוקרטית והן לשיטה הדמוקרטית, לגוויניהם השונים. בהקשר למשנתו המדינית של הרב ולדנברג דומה שהמונח המתאים ביותר הוא "תיאוקרטיה דמוקרטית רפובליקאנית". קרי, משטר דתי, שהרכיב האזרחי שלו הוא דמוקרטי-רפובליקאני.

פרק רביעי:

היחס לציונות ולמדינת ישראל במשנתו של הרב ולדנברג

הדיון של הרב ולדנברג על תיאוקרטיה ודמוקרטיה לא נשאר תיאורטי בלבד. מדינת ישראל, בהיותה מדינה יהודית ודמוקרטית הציבה אתגר הלכתי משמעותי בפני הרב ולדנברג. את יחסו ההלכתי למדינת ישראל ומוסדותיה, יש לבחון על רקע יחסו האידיאולוגי לציונות ולמדינת ישראל.

1.4 יחסו האידיאולוגי של הרב ולדנברג לציונות ולמדינת ישראל

כאמור, הרב ולדנברג היה חרדי באורח חייו, ובנו היחיד התחנך בחינוך החרדי. לעומת זאת, הרב ולדנברג היה ציוני נלהב, כך שניתן לכנות אותו ציוני-חרדי. יש להבחין כאן בין יחסו החיובי של הרב ולדנברג לתהליך ההיסטורי של שיבת ציון, כמעשה אלוקי, לבין יחסו השלילי לתנועה הציונית החילונית. ואכן, את הקמת מדינת ישראל הוא מכנה "אתחלתא דגאולה" (וראו עוד: צי"א ג, 3):

בשוב ה' את שבינו כאפיקים בנגב וזכותו אותנו ברינת הקוצר אחרי הזריעה בדמעה, **באתחלתא דגאולה**, בתקומת מדינתנו על חלק מאדמת קדשנו עם ממשל עצמי משלנו, אשר למראה הפלאות גם בגוים יצביעו עלינו ויאמרו "הגדיל ה' לעשות עם אלה".

(הלכות א: 8)

במקום נוסף הוא רומז לכך ש"עצם הקיבוץ לא"י [לארץ ישראל] הוא סימן מבשר לאתחלתא דגאולה" (צי"א ז, מח, יב). הוא מזכיר את הקשר בין הקמת המדינה וקיבוץ הגלויות: "עם חידוש הקמת מדינתנו אשר בעקבותיה זכינו בע"ה [בעזרת ה'] גם לקיבוץ גלויות גדול מארבע כנפות הארץ" (צי"א ד, כא). מכאן הוא מסיק שיש חובה לעלות לארץ:

חובת היענות לקול הקורא לעלייה ולהתיישבות גדולה עד מאד היא התביעה משמיא באופן מיוחד כשבאה התעצלות כללית באיזו מדינה מן המדינות שנמצאים שם נדחי-ישראל להיענות לקול הקורא לעלייה ולהתאחזות בשעת פקידה גדולה כזאת של תקומת המדינה ועיצובה, שפלאי פלאות נעשה לה בעבר ונעשים לה בהווה על כל צעד ושעל.

(צי"א ז, מח, יב)

גם בעקבות מלחמת ששת הימים הוא התבטא באופן דומה (וראו עוד צי"א י: 6):

בחסד ד' עלינו וברחמיו הגדולים זכינו לחזות לאחרונה עין בעין בשוב ד' ציון והחזרת ארץ נחלתנו לעם קדשו. ממש כחולמים היינו על הגאולה ועל התמורה לראות איך שבמשך ימים ספורים קוים בנו ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם, שומע תפלה שמע וקיבל קול שועת עמו ויצאנו משיעבוד לגאולה ומאפילה לאור גדול, גם כל העמים תקעו כף ובעל כרחם הודו בפייהם כי ה' עליון נורא מלך גדול על כל הארץ ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו יבחר לנו את נחלתינו את גאון יעקב אשר אהב סלה.

כל שערי הארץ נפתחו לפנינו, רוב רובם של השטחים בידנו המה וכל המקומות הקדושים תחת שלטוננו הם, ממש אילו פינו מלא שירה כים ולשונינו רינה כהמון גליו אין אנחנו מספיקים להודות לדי' על כל הטוב אשר גמלנו.

(צי"א י, א)

בעקבות זאת, הוא פסק (צי"א י, י) שניתן לומר את תפילת ההלל כהודאה על הניצחון במלחמה. אמנם, יש להעיר כי הוא קבע שאין לומר הלל ביום העצמאות כיון שלא נעשה באותו יום נס "שלא כדרך הטבע" (שם).

לאור הדברים הללו ניתן לקבוע בבירור שהרב ולדנברג הוא הוגה ציוני בעל היבטים משיחיים דתיים, ברוח רבים בתנועה הציונית הדתית.¹⁷

עם זאת חשוב לציין שבדומה להוגים ציונים דתיים שונים, הוא לא קיבל את המדינה כפי שהיא וראה מטרה בחיזוק יהדותה ודתיותה של המדינה, כדבריו: "ולעצב מחדש במדינתנו המחודשת את צלם דמות תבניתו האמיתי של עם-ישראל בארץ הקודש" (הלכות ג: 9). ובאופן בוטה יותר במקום אחר: "להפיץ ולהשרות קצת מן האור העילאי על הימש-חושך שאנו ממשמשים במצבנו הרוחני במדינתנו הנבנית" (צי"א ז, מח, יב).

יתר על כן, בדרך כלל הוא תוקף במילים חריפות את הציוניים החילונים, ורואה בהם יריב קשה:

והיהדות התמימה אשר רוחה נאמנת עם א-ל מקבלת אל תוכה כל חיצו העלג והרעל לפעמים בקול ענות גבורה ולפעמים בקול ענות חלושה, ועומדת במבחן קשה מאד. להתגבר על לבטיים וקשיים מרובים, ולהשיב מלחמה שיערה, בהיותה נתונה בתוך אוירה עוינת ספוגת ביטול לפני כל חק מחקי תוה"ק [תורתנו הקדושה] ומוקפת באנשי דמים ומרמה המלויים כל משפט ממשפטי-צדקה במבטי שנאה ארסית.

(הלכות א: 17)

¹⁷ ראו בעניין זה מרכזיות הראייה המשיחית בציונות הדתית, שוורץ, 1999.

בהקשר להתנגדות שלו לבתי המשפט של מדינת ישראל הוא עומד על ההבחנה בין ההודאה לה' על הקמת המדינה לבין ההתנגדות לחילוניות של מקימי המדינה: "וכי בשביל שבעינינו ראינו עזרת צור ישראל וגואלו וברחמיו גאלנו משיעבוד הגוים, וכי בשביל זה נתן יד לפושעים לעקור את תורתנו המסורה לנו מצור ישראל וגואלו" (צי"א יב, פב).

נימה זו היא השלטת בהתייחסותו של הרב ולדנברג לחילונים, וזאת למעט מקום אחד בכתביו (הלכות ג: קח) בו הוא מצטט את הרב קוק שדן לכף זכות את החילונים:

הנשמה הפנימית של קדושת ישראל מסתתרת בקרב לבם בכמה מדות טובות הנמצאות בהם, וכל עיקר מה שיכלה הרשעה לתפוס אותם בלבם הוא ג"כ מצד נטיתם הפנימית לטוב ולחסד, על כן כאשר הציעה לפניהם את רב העול הנעשה בסדרי המדינות לפי השקפתם, נעשו ללוחמים בעד הכלל, אע"פ [אף על פי] שהם טועים בזה לגמרי מצדי-צדדים, מכל מקום אי אפשר לדמות אותם לרשעים, ההולכים רק אחרי תאותם הבהמית באין שום מטרה של יושר.

(אגרות ראי"ה א, קלח: קעא)

הביטויים הקשים של הרב ולדנברג ביחס לחילונים, חוזרים כאשר הוא דן בשאלת השותפות בממשלה חילונית:

שבהתבדלותנו נצטרך לוותר על עמדות מפתח של הנהגת המדינה וקביעת דמות-צביונה פחות או יותר, ולחיות חיי פרט, באין מפלט מהנהגה כופרת עלינו. יש לומר שאין בהשתתפות בהנהגה משום "אל תתחבר לרשע", מכיון שאדברא ההתחברות לעבודה המדינית מביאה שלא יהו לכופרים ממשלה שלימה עלינו.

(הלכות ג: קו).

כלומר, התמיכה של הרב ולדנברג בשותפות פוליטית עם חילוניים מנומקת בכך שהמטרה היא למנוע השתלטות מלאה של הכופרים על המדינה. בהמשך הוא מנמק את השותפות באופן חיובי יותר כדי לשמור על "האחדות השלמה", וכדי להיות שותפים ב"כיבוש הארץ והתאחזות בארץ קדשנו בתור עם גדול ומלוכד" (הלכות ג: קח-קט).

כאמור רביצקי (רביצקי תשנ"ג) ציין שלוש גישות של אורתודוקסיה ביחס לציונות: זו הרואה בציונות מימוש חזון הגאולה, זו הרואה בה מעשה שטן וזו הרואה בה אירוע חסר חשיבות. כאשר הגישה הראשונה היא הגישה הציונית-דתית, השנייה היא הגישה החרדית קיצונית (העדה החרדית) והשלישית היא הגישה החרדית המרכזית.

בהשוואה לגישות אלה, הרב ולדנברג בוודאי נוקט עמדה ציונית כאשר הוא מכנה את הקמת מדינת ישראל "אתחלתא דגאולה". כך גם בבחירה שלו בפרקטיקה של שותפות בענייני המדינה (החרדים הצטרפו לקואליציה רק לאחר המהפך ב-1977).

לעומת זאת, יחסו העוין לחילון ולחילוניים איננו היחס הרגיל בקרב הציונות הדתית. בכך הוא מאמץ עמדות חרדיות. עמדה כזו השמיע הרב אביגדור עמיאל (תש"ס: 287).

כמו כן, יש לציין כי סקירת עמדותיו של הרב ולדנברג לאורך השנים איננה מעלה שינויים משמעותיים.

2.4 יחסו ההלכתי של הרב ולדנברג למוסדותיה של מדינת ישראל

באשר ליחסו של הרב ולדנברג למוסדות מדינת ישראל, חשוב לציין את ההבדלים שבעמדתו כלפי רשויות השלטון השונות.

1. ממשלה וצבא – הרב ולדנברג קובע שיש לממשלה סמכות של מלך על פי ההלכה:

בזמן שאין מלך, מסור הכח הזה של הכרזת מלחמה בידי ההנהגה המושלת שנבחרה ע"י העם לשם ניהול ענייני הכלליים-הצבאיים או בידי מנהיגי-האומה שנתמנו לכל צרכיה בסגנון ממלכתי ע"פ [על פי] דעת הכלל ודעת ב"ד [בית דין] קרי ראש ממשלה.

(הלכות ב: קכד)

עמדה זו מקורה בדברי הראי"ה קוק (שו"ת משפט כהן, סימן קמד, אות טו-א) שכתב, עוד לפני הקמת המדינה, שבזמן שאין מלך סמכויות המלך חוזרות אל העם.

בורגנסקי (2005) עמד על כך שהרב ישראלי נתן למדינת ישראל מעמד של מלך ישראל למרות שהמסטר איננו מלוכני. לעומתו, הרב הרצוג התחבט בין מעמד של קהילה גדולה לבין מעמד של מלך ישראל.

על צה"ל כותב הרב ולדנברג (ראו עוד: צי"א ג: 4):

בשוב ה' בדורינו זה את שבותינו כבראשונה לחיות בארץ נחלת אבותינו בקומה זקופה בלי עול זרים על צוארנו, זכינו להקים משלנו גם צבא אדיר יבשתי ימי ואוירי הנותן כבוד למדינה במשטרו הנהדר ומלביש גאה וחוגר עוז לכל אחד ואחד מישראל בראותו צבאות בני עמו שתולים מסביבו כשתילי זיתים ומהוים בעזרת השם לחומת אש סביב להטיל בגודל זרועם אימתה ופחד על כל השכנים הרעים! הלב מתרחב והלשון מתמלאת רנה.

אבל יחד עם רחבות הלב קונן בלב שלומי אמוני ישראל המאמינים בה' ובוטחים בישועתו פחד של מהומה פנימית... ועל כי נמצאים בקרב אנשי הצמרת פורקי עול המתימרים לדגול בסיסמות שוא של "כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה", ותגדל החרדה בהתגלות פרצים בחומת מבצר הטהרה, וחדשים מקרוב באו לא שערום אבותינו לשתף בחזקת היד גם נשי עמינו בחיל הצבאות בצורות וגוונים שונים...

(הלכות ב: 9-10)

כלומר, מחד גיסא, הערצה לצבא, ומאידך גיסא, הסתייגות מהחילונית, משירות נשים ומהשחצנות. באופן דומה הוא מבטא עמדות חרדיות קלאסיות כנגד התנדבות נשים לשירות לאומי (הלכות ב: 12) וגיוס תלמידי חכמים (שם ב: 12-14; ב: נו-נט).

2. הכנסת – יחסו של הרב ולדנברג לכנסת מורכב יותר. הרב ולדנברג מעניק לחוקי הכנסת

תוקף הלכתי מכמה מקורות: תקנות הקהל, משפט המלך ו"דינא דמלכותא – דינא".

את כוחה של הכנסת מדין תקנות הקהל הוא מנמק כך (וראו עוד: הלכות ג: צד):

ואם כח כזה היו לראשי קהלות בגולה, ושהיו רק נבחרים קהלה אחת, על אחת כמה וכמה שישנו הסמכות המלאה לנבחרים עם כולו כאן בארצנו בהתאספם יחד במושב הכנסת שלהם להועץ על הדרך אשר ילכו בה לטובת העם והמדינה, לחוקק ולתקן תקנות מועילות למדינה שאינן מנוגדות לדברי-תורה. והצעות דיני-המדינה שיוכרעו ע"י הרוב, המה יקומו ויקבעו לחקי-עם.

(הלכות א: רנח)

בעקבות זאת הוא קובע שהכנסת יכולה לחוקק חוק ספציפי שמנוגד להלכה כיון שהיא מייצגת את הציבור הרחב:

בכגון הנהוג כאן באופן קבלת ההחלטות בכנסת, עדיפא קבלת החקים ותקפם עוד יותר משאר דוכתא של דדמ"ד ["דינא דמלכותא – דינא"]. כי הרי החקים מתקבלים אחרי הצבעת ההסכמה עליהם ע"י [על ידי] רוב חברי הכנסת, וכידוע חברי הכנסת המה נבחרים שנבחרו ע"י רובו ככולו של הציבור בארץ ונבחרו לשם ענינים כאלה בעמידה על המשמר לטובת אנשי המדינה ולטובת האינטרסים של בוחריהם, וא"כ [ואם כן] הרי כל חק המתקבל ע"י החלטת רובם נחשב זה כנתקבל ברצון ע"י קהל שולחיהם הבוחרים, וכל בכה"ג [בכהאי גוונא = בכגון זה] דהוו כסברו וקבילו [שסברו וקיבלו-מונח הלכתי שמבטא הסכמה שמחייבת] בודאי יודו כו"ע [כולי עלמא = כל העולם, קרי, כולם] שמהני [=שמועיל] דבר ההסכמה לכך גם כשה נגד דין תורה.

(צי"א ה, ל)

בקטע זה עלה מדברי הרב ולנדברג, שהלגיטימציה של הציבור, חזקה יותר מהכלל "דינא דמלכותא – דינא". עמדה כזו עולה מתוך דבריו של אחד מגדולי הראשונים, ה"אור זרוע" שמבחין בין "דינא דמלכותא – דינא" שלא תקף במלכות ישראל, לבין חוק המבוסס על הסכמת הציבור. מעבר לכך הוא כותב שלכנסת יש סמכות של מלך ישראל:

אבל לאמיתו של דבר גדול בהרבה לאין ערוך כחם של ראשי ומנהיגי המדינה אשר בהבחרם קבלו כח ותוקף של שלטון מלכותי, כאשר ביארתי בהרבה מקומות... ומכיון שיש להם כח שלטוני א"כ [אם כן] בחקקם חק שהענינים מוכרעים ע"פ הכרעת הרוב של חברי הכנסת, החק הזה מחייב את העם כולו במדינה וא"א [ואי אפשר] לבטלו עד שיבוטל ברוב חוקי אחר, ולכן בודאי מסור בידי אישי ההנהגה העוז והממשלה לנהל את המדינה במדיניות הפנים והחוץ ככל אשר ימצאו לנכון ולמועיל למדינה, כל זמן שפעולותיהם לא יעמדו בניגוד לשום חק מחוקי התורה.

(הלכות ג: צו)

באופן ספציפי הוא נותן תוקף לחוקים שונים של הכנסת. חוק שמגביל את גובה שכר הדירה הוא מנמק על פי הכלל "דינא דמלכותא – דינא" (צ"א ה, ל). וחוק הקובע זמן הודעה לפני פינוי המושכר הוא מנמק בכך שהוא התקבל על ידי נבחר הציבור (צ"א י, נב). בשני המקרים הוא מציין שההלכה מאפשרת חקיקת חוקים בתחומים אלה. וכך הוא כותב לגבי חובת רישום עסקה במקרקעין:

ראשית יש לומר דמכיון דחק המדינה היא שהעברת קרקע מבעלות אחת לבעלות שניה טעונה תמיד (גם לרבות אפילו כשהשני מקבל בתורת פרעון) העברה בכתב במשרד ספרי האחוזה ואחרת נחשבת הקרקע בבעלות הקודמת, א"כ [אם כן] יתכן דחל ע"ז [על זה] הדין של דינא דמלכותא – דינא.

(צ"א יט, סו)

הוא מדגיש שיש איסור הלכתי לעבור על חוקי המדינה שאינם בניגוד לתורה "וא"כ [ואם כן] ברור הדבר שלענין הדברים שחל עליהם דינא דמלכותא **עבירה** מצד עצמה היא לעבור על איזה חק מהחקים שהכנסת או הממשלה חוקקת" (הלכות ג: צט; וראו עוד: ג, קב). לגבי חוק הגנת הדייר הוא מזכיר את הנימוק של החתם סופר (שו"ת חתם סופר, חושן משפט, מד) שלכל חוק שגם חכמים תומכים בו יש תוקף הלכתי:

הנה זה ודאי מסתבר שחק הגנת הדייר שחוקק ע"י השלטון האזרחי, חוקק בזמנו לצורך תקנת הציבור כידוע לכל, ועל כן יש לו ללא ספק תוקף מחייב מוכר ע"י בתי הדין, וכמ"ש בשו"ת אמרי יושר שכתב על חק כזה בפולניה, שאילו לא היו מחוקקים חק כזה ע"י הערכאות, היו בתי הדין צריכים לתקן תקנה כזו, וכך פוסקים למעשה בתי הדין בארץ.

(צי"א יז, סח)

כפי שאפשר לראות, הוא משווה בין סמכות כנסת ישראל לסמכות חוק פולני. חשוב לציין שוב שהרב ולדנברג מעניק לכנסת סמכות לחוקק חוקים מכוח כמה עקרונות שונים: תקנות הקהל, משפט המלך, "דינא דמלכותא – דינא", ושיטת החתם סופר המעניקה תוקף לחוקים שחכמי ההלכה תומכים בהם.

קשה לזהות שיטתיות בשאלה מתי הוא בוחר הצדקה זו או אחרת, ויתכן שהוא סבר שאכן לכנסת יש סמכות מכמה מקורות שונים. אמנם, הענקת סמכות לכנסת שלא על פי הכלל "דינא דמלכותא – דינא" נדירה יחסית בפסיקה, וכמעט שאיננה קיימת בפסיקה החרדית. עמדה זו של הרב ולדנברג מלמדת על גישה אוהדת לחקיקת הכנסת.

כמו כן, בכל האמירות האלה הוא נמנע מלהשתמש בביטויים אותם הוא הזכיר בדיון התיאורטי שלו על כך שהכנסת תהיה "תחת פיקוחם החמור של חכמים" (הלכות א: רסא), ומקבל את החוקים בשתי ידיים.

הפער בין העמדות העקרוניות שלו לעמדות הפרקטיות שלו, מקביל לפער השכיח מאד בין עמדה הלכתית לכתחילה, לבין עמדה הלכתית בדיעבד. רוצה לומר, למרות שהרב ולדנברג סבר שלכתחילה יש שתף את חכמי ההלכה בחקיקה, בדיעבד הוא קיבל חוקים מסוימים של הכנסת כפי שהם.

מסתבר שבעצם הפסיקה שלו היתה מעין מתן לגיטימציה דתית בדיעבד לחוקים ספציפיים, כך שהויתור היה על שותפות חכמי ההלכה בתהליך החקיקה ולא על עצם הזכות לבקר את החקיקה, שבפועל נעשה על ידו.

לעומת כל זאת הוא מאריך להתנגד לחוק הירושה, על פיו יש שוויון בין גברים ונשים בדיני הירושה בביטויים חריפים ביותר:

מנקודת ההשקפה של ההלכה היהודית אין כל תוקף להצעת חק זה הן מבחינת גופי סעיפי החק והן מבחינת הגישה הזרה והמוזרה של מעבדי החק אשר צד שוה אחד להם ליוצרים וליצירה והיא: להיות אבות נזיקין לעקור שרש וענף מתורתנו הק'

[הקדושה] תורת החיים בכוונת-פיגול להתדמות לעמי תבל ולהיות ככל הגוים בית-
 ישראל, ופרשה שלמה של דיני נחלות בתורה שבכתב ועמה תלי תלים של הלכות
 בשני התלמודים ורמב"ם ושו"ע והפוסקים ראשונים ואחרונים נעקרים מיסודם
 בהצעת חק ירושה זה.

(צ"א ו, מב, ח)

בהקשר זה הוא מצטט את הראי"ה קוק (אגרות הראי"ה א, קעו): "...ומה נדבר ומה
 נצטדק אם כ"כ נשפיל בידינו את משפט תורתנו להעביר ממנו את השלטון במקצוע
 הירושה בארצנו. הגם לכבוש את המלכה עמי בבית."
 זה המקום להבהיר את מעמד המיוחד של דיני ירושה בהלכה. הרב ולדנברג (צ"א ו, מב,
 ח) סקר מקורות רבים העוסקים בייחודם של הלכות ירושה.
 דיני ירושה עוסקים העברת בעלות על פי דין שאיננה תלויה ברצונו ובדעתו של המוריש.
 בכך היא שונה מהלכות אחרות העוסקות בהסכם שבין הצדדים (כגון, שכירות ומכר). כיון
 שכך, ירושה איננה ניתנת לשינוי אפילו בהסכמת הצדדים, כפי שכתב רמב"ם:

אין אדם יכול להוריש למי שאינו ראוי ליורשו ולא לעקור הירושה מן היורש אע"פ
 שזה ממון הוא, לפי שנאמר בפרשת נחלות והיתה לבני ישראל לחוקת משפט לומר
 שחוקה זו לא נשתנה ואין התנאי מועיל בה...

(רמב"ם, הלכות נחלות פרק ו הלכה א)

בהמשך לכך כתב בשו"ת המבי"ט (חלק ב סימן קכח) שאפילו בית הדין איננו רשאי
 "להנחיל מי שאינו ראוי לנחול". לכך נוספת התנגדות לרצון לחוקק חוקים הדומים לחוקי
 אומות העולם. מקור קדום להתנגדות להשוואת ירושת הבנות לירושת הבנים מופיע כבר
 בתלמוד:

אמר רב הונא אמר רב: כל האומר: תירש בת עם בת הבן, אפילו נשיא שבישראל –
 אין שומעין לו, שאינן אלא מעשה צדוקין.

(בבא בתרא קטו, ע"ב)

וביאר בספר נימוקי יוסף (על הרי"ף דף נג ע"א): "מפני שהוא עושה מעשה צדוקין וחושבין
 שאנו עושין כן מדין תורה וכי אנו מודים לדבריהם". כלומר, אין אפשרות לתקן תקנה
 שנראית כהסכמה לגישת הצדוקים.

בהמשך לכך הוא רומז לכך שהסיבה העיקרית להתנגדות שלו לחוק הירושה נובעת מהחשש שהדבר יראה כהסכמה לקבלת ערכים וחוקים של לא-יהודים:

אם לא מפני מעשה צדוקין היו רשאים לתקן כן בכח ב"ד יפה לתקן ולגדור ולהפקיר ממון. אבל מכיון שהצדוקין אומרים כן וניתן מקום לטעות ולחשוב שאנו עושין כן מדין תורה כדעתם המוטעה, תו [שוב] אין כח לשום ב"ד ואפילו לנשיא שבישראל לתקן דבר כזה.

(צ"א יט, נא)

תשובה חשובה ומרכזית מאד הממשיכה בכך היא זו של רשב"א שהתנגד לקבלת חוק שיש בו חריגה מדיני ירושה של התורה על פי הכלל "דינא דמלכותא – דינא" (שו"ת רשב"א חלק ו סימן רנד): "לנהוג כן מפני שהוא משפט גויים באמת נ"ל [נראה לי] שאסור לפי שהוא מחקה את הגויים... ואומר אני שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא טועה וגזלן הוא".

גם הרב ולדנברג כותב שמטרת הגורמים המעוניינים להשוות את מעמד הבנות לבנים הוא להידמות ללא-יהודים (צ"א ו, מב, ח): "לעקור שרש וענף מתורתנו הקדושה תורת החיים בכונת-פיגול להתדמות לעמי תבל ולהיות ככל הגויים בית-ישראל".

לסיכום, בהלכה ישנו מעמד מיוחד לחוקי הירושה, מעמד זה בא לידי ביטוי הן בחוסר היכולת של המוריש להוריש למי שירצה (ישנה אמנם דרך לעשות זאת, אולם, היא מבוססת על חלוקת הרכוש בחייו של המוריש), הן בדחיית חוקי השלטון, ואפילו בהטלת הגבלות על חכמי ההלכה בבואם לתקן תקנות בעניין זה. מעבר לכך בהלכה עצמה מנומקת ההתנגדות גם בגלל החשש מהידמות ללא-יהודים, וממה שיראה כקבלת החוקים שלהם.

השילוב של שני המאפיינים הייחודיים של חוק הירושה הביא את הרב ולדנברג להתנגד באופן תקיף ועקבי לאורך השנים לכל חוק ירושה. בהקשר זה מן הראוי לציין שהרב הראשי בקום המדינה, הרב הרצוג (תשמט, ב), פעל לקביעת תקנה שתשווה את מעמד הבנים והבנות. זאת, למרות שהוא מזכיר את אותם מקורות שהובאו על ידי הרב ולדנברג.

נראה שההבדל בין שני האישים נובע בין השאר מההבדל בתפקידים:¹⁸ הרב הרצוג כרב ראשי היה חדור בתחושה שהחלת חוק התורה במדינה מותנית בקבלת תקנה בדיני הירושה. לשיטתו, התנגדות לתקנה פירושה ויתור על כל חוקי התורה כפי שהוא מתאר:

אני התויתי את הגבולות הכי רחוקים, הכי קיצוניים של אפשרות התקנות... ניכר היה שרוב הרבנים שליטי"א החברים לא היתה דעתם נוטה לתקן שום תקנה... הסוף היה שהדבר נשתקע והממשלה עשתה מה שעשתה, ואין לי צורך לחזור על הפרטים העגומים ונתקבל חוק שויון גמור, בניגוד לדת משה וישראל.

(שם : 1)

לעומת זאת, הרב ולדנברג שלא היה רב ראשי יכול היה לנקוט גישה שמרנית ופסיבית, כמו כן, יתכן שהוא סבר שהליכה לקראת הרוב החילוני ממילא לא תועיל. יש לציין, שדיני הירושה הם דוגמא נוספת לכך שאת המניע של הרב ולדנברג אין לחפש על עמדתו בסוגיה דמוקרטית זו או אחרת אלא דווקא בסוגיה דתית. אמירה נוספת ומעניינת מאד, היא קריאתו לשינוי חוק הגנת הדייר:

וכל כגון דא [=זה] מוטלת חובה על הממשלה והכנסת לשקוד לתקנת בני המדינה ולחוקק חק המתקבל על הדעת שיהא בממוצע לטובת בני המדינה כולה השוכרים והמשכירים גם יחד, ושיהא במגביל בהתאם לדיני שוכר ומשכיר המבוארים ברמב"ם ובשו"ע חו"מ [ובשולחן ערוך, חלק חושן משפט], ועל נציגי היהדות הנאמנה להלחם בעד העברת חק כזה.

(צי"א ד, כח)

הוא מציין שיש לשמור על איזון בין זכות המשכיר והשוכר, ולהתאים את החקיקה להלכה, זאת, למרות שהוא לא פסל את החוק. זו דוגמא נוספת לפער בין המצב הרצוי לכתחילה לבין קבלת המצב הקיים בדיעבד.

3. בתי המשפט – כאמור למעלה, הרב ולדנברג סבר שעל פי ההלכה, הרשות השופטת צריכה להיות מורכבת מחכמי התורה. גם במישור הפרגמטי הרב ולדברג ממשיך בעמדה השוללת את בתי המשפט החילוניים. הוא קובע שיש איסור הלכתי לתבוע בבתי המשפט של מדינת ישראל בגלל האיסור החמור לפנות ל"ערכאות [=בתי משפט] של גויים" (צי"א טז, נח).

¹⁸ כמו כן, הרב הרצוג חונך ושירת כרב בארצות מערביות ורכש השכלה כללית רחבה ביותר. ייתכן שגם אלה השפיעו על פסיקתו בסוגיה זו.

בהקשר זה הוא מספר על תשובה תקיפה של הרב צבי פסח פרנק לעורך דין ששאל אותו בנידון (וראו עוד: שם יח, סג; יב, פב):

ועל זה שהעו"ד מתברך בלבבו ששלום לו בהיות וזכינו להקמת מדינת ישראל בעזרת צור ישראל וגואלו ובתי המשפט המה של מדינת ישראל, ולא יתכן שההולך לדון אצלם הוא מרים יד בתורת משה, ומשתומם על שכינה אותו בתור שכזה.

משיב לו הרב ז"ל בעזות דקדושה מנה אחת אפים, לאמור: איני יודע מה הוא סח מה לתבן את הבר. וכי בשביל שבעינינו ראינו עזרת צור ישראל וגואלו וברחמיו גאלנו משיעבוד הגויים, וכי בשביל זה נתן יד לפושעים לעקור את תורתנו המסורה לנו מצור ישראל וגואלו, ולמה לא ישתומם להושיב שופטים שפנו עורף לתורתנו ואינם נרתעים להושיב שופטים בורים וריקים מתורה ויראת שמים על עם ה', למה לא יזעק מרה הלד' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם, שאחרי החסד והרחמים שפקד ד' את עמו לתת להם שארית בארץ אבותינו? תיכף כשבאו לסדר בתי משפט געלה נפשם בתורתנו הקדושה...

(צי"א יב, פב)

ברוח זו קורא הרב ולדנברג שלא להביא את הציבור לידי הוצאת צו ירושה בבית משפט:

מכל האמור נלמד עד כמה שיש לעשות כל טצדקי [כל מאמץ] לא לדחות אלה הבאים לקבל צו ירושה בבית הדין, אלא ליכנס לעובי הקורה ולהתאמץ ולהתעמק בההלכה הנרחבת כדי למצוא מוצא של אפשרות למתן ירושה עפ"י [על פי] דין תורה, ולא לדחות בנקל את הבאים מפני איזה סיבה או חומרא ועי"ז [ועל ידי זה] להכשילם שיפנו לערכאות וכשילום וכן יכשילו את השופטים היהודים שיוציאו צו ירושה לפי דיני העכו"ם [העובדי כוכבים, קרי הלא-יהודים].

(צי"א טז, נב)

יתירה מזו, הוא התנגד אפילו לשילוב משפט עברי בפסקי דין ובחקיקה:

לפעמים קורה שאחדים משופטי הערכאות מביאים בפסקיהם השוואות גם מחוקי תורה"ק [תורתנו הקדושה], או – להבדיל סיוע מחוקותיהם לחוקי תורה"ק. ונמצאים כמה המתברכים בלבם כי בצורה כזאת נחלש כבר מחומר האיסור, וישנם היוזמים אפילו לחבר חיבורי-חוקים בצורה כזאת. אבל באמת טועים בזה טעות מרה, ואדרבה עוד קוץ בזה, ד'מה לו לכהן בבית הקברות?!, מה לחוקי-השם ברוך הוא, להעמידם בכפיפה אחת עם חוקי אנוש זרים?

(צי"א יב, פב)

סוגיה זו עמדה במוקד מחלוקת שופטים בציונות הדתית (ראו אלון, תשל"ח; אנגלרד תשל"ו-תשל"ז). עמדתו של הרב ולדנברג היא עמדה שמרנית ומסתגרת בהקשר זה, ואיננה רוצה להידבר עם החוק האזרחי.

עמדתו של הרב ולדנברג כנגד בתי המשפט משתלבת עם העמדה ההלכתית המקובלת והמוסכמת כמעט על כל פוסקי ההלכה שראו בבתי המשפט של מדינת ישראל "ערכאות של גויים". ססלר (תשס"ט: 107-110) וברנד (תש"ע) סקרו את העמדות השונות ואת הנימוקים השונים להתנגדות, ומסקנתם שלמרות הבדלי הגישות והנימוקים ישנה הסכמה גורפת שככלל לבתי המשפט של מדינת ישראל יש מעמד של "ערכאות של גויים".

ברנד (שם: 70) מתלבט בשאלה מדוע בהלכה ישנה הבחנה בין היחס לחוק המדינה שלעתים מתקבל, לבין היחס לבתי המשפט אליהם ישנה התנגדות גורפת.

ברנד מציע שני הסברים: האחד, החוק כפוי על האזרח לעומת ההליך המשפטי הנתון לבחירתו (האם לתבוע), והשני, שאי-קבלת החוק משמעה מרד בשלטון, לעומת, התנגדות לבית המשפט איננה נושאת אופי קזה ונתפסת כאפשרית.

שני ההסברים הם בעלי אופי חילוני, כלומר, הם שוקלים שיקולים ארציים ומעשיים. אפשר להוסיף להם הסבר שלילי, מהותי יותר: כיון שההלכה מקבלת את קיומו של מוקד פוליטי-אזרחי היא איננה רואה בו או בחוקיו איום ואויב. לעומת זאת, בית המשפט נתפס בעיני ההלכה במוסד דתי, ולכן ישנה התנגדות עזה כל כך לחלופה אזרחית.

למרות ההתנגדות התקיפה לפנייה לבתי משפט חילוניים, הנחשבים כערכאות של לא-יהודים, באופן מפתיע, הוא מאפשר בשתי סוגיות פנייה למערכת המשפט הישראלית. הראשונה, כאשר הוא הן במעמדו של מפקח על בתים משותפים:

קראתי בעיון שאלתו, שאלת חכם חצי תשובה, על אודות החק בבתי משותפים שהסמך פקיד מוסמך להכריע בסכסוכי שכנים בבתי אלה, אם מותר ללכת אצלו להתדיין בהיות ואינו פוסק לפי חוקי התורה א"כ [אם כן] דינו כמו ערכאות [של גויים], או דילמא [=שמא, אולי] דינו כבורר ומותר ללכת לפניו לדון. ונטה בדבריו קו לצדד לומר דאין דינו כערכאות.

והנה גם דעתי נוטה שבגוונא דא [=שבכגון זה] לא נקרא הליכה לערכאות אלא דומה... דהיכא [=שהיכן] שיש מנהג להתדיין כפי דרך הסוחרים ולא כפי ד"ת [דין תורה] מנהג מבטל הלכה.

(צ"א יא, צג)

קרי, מותר לפנות למפקח על הבתים המשותפים כיון שהשיפוט הוא על פי "מנהג הסוחרים". פסיקה זו מסתמכת על העיקרון המאפשר לבעלי מקצוע להקים לעצמם ערכאה שיפוטית שתדון על פי הנהגה המקובלת "מנהג הסוחרים".

השניה היא בשאלה האם מותר להסגיר עבריין (מורה שמתעלל מינית בתלמידיו) למערכת המשפט הישראלית, ואין בזה דין "מוסר". זאת, לאור ההלכה שנפסקה בשולחן ערוך (חושן משפט שפח, ט): "אסור למסור לישראל ביד עובדי כוכבים אנשים, בין בגופו בין בממונו; ואפילו היה רשע ובעל עבירות; ואפילו היה מיצר לו ומצער". מהלכה זו למדו חכמים שאין להסגיר יהודים לידי מערכת המשפט. מי שעובר על הלכה זו נקרא "מוסר", וענשו חמור מאד, עד עונש מוות (שם, י).

על רקע זה, ועל רקע העובדה שבעולם החרדי העמדה המקובלת היא שמי שמסגיר למערכת המשפט הישראלית דינו כדין "מוסר", השיב הרב ולדנברג:

1. בודאי שאלת כבודו בשאלה הנוספת בנוגע לדין "מוסר" היא לא בנוגע למסירה אפילו בערכאות של ישראל, דבכה"ג [שבכהאיי גוונא = שבכגן זה] נראה דבודאי מותר מכיון שהמציאות היא שכהיום אין כח בי"ד [בית דין] לדון על כך...
2. גם בערכאות של עכו"ם [עובדי כוכבים] נראה שיש חילוק בזה בין מדינות פראיות לבין מדינות נאורות.

(צי"א יט, נב)

הרב ולדנברג משיב שתי תשובות:

האחת, ביחס למערכת המשפט הישראלית אין בכלל דין "מוסר". הוא מדגיש שזה המצב בדיעבד, בהיעדר סמכות של בתי הדין הדתיים לדון בתחום הפלילי.

השניה, הוא מצטט את ספר ערוך השולחן (חושן משפט, שפו, ז) שכתב שדין "מוסר" חל רק על אדם שמסגיר יהודי למערכת משפט במדינות לא-מתוקנות, ואין איסור להסגיר למערכת משפט במדינות הנאורות.

פסיקה זו מנוגדת לפסיקה החרדית השוללת כל פנייה למערכת המשפט הישראלית (ראו ססלר, תשס"ט: 143).

עמדת הרב ולדנברג המתירה פנייה מוגבלת לבתי המשפט, איננה חידוש במובנו ההלכתי, כיון שבשתי הסוגיות ישנן אמירות קודמות ומקבילות (ראו ססלר, 130-146). החידוש בעמדה זו הוא בביחס לשיטתו, בכך שהיא שוברת את ההבחנה החותכת-לכאורה בין

הרשות השופטת לבין הרשויות האחרות. אם עד כה היה ניתן לחשוב שהרשות השופטת נמצאת באופן בלעדי בידי אנשי הדת, הרי שכעת הדברים מרוככים. את מקור הנכונות לאפשר קיום מוגבל של מערכת שיפוט אזרחית ניתן להבין לאור דברי ר"ן על משפט המלך. כאמור (ראו בדברי בלידשטיין, עמ' 9), ר"ן כתב שמטרתה של מערכת המשפט של התורה היא רוחנית, לעומת מערכת המשפט של המלך שמטרתה "הסידור המדיני". גישה זו מלמדת שגם בתוך הרשות השופטת יש צורך בגוף בעל אוריינטציה ארצית ומעשית, גם אם הדבר בא על חשבון הצדק המוחלט. לאור גישה זו יתכנו ערכאות שיפוטיות ארציות, כגון, המפקח על הבתים המשותפים וכגון השיפוט הפלילי. אלא שבניגוד לעמדת ר"ן, הרב ולדנברג מציין כי זהו המצב בדיעבד, כאשר לכתחילה טוב היה אילו מערכת המשפט הדתית היתה מקבלת את הסמכות השיפוטית המלאה. לסיכום, ברנד מיקם (תש"ע: 55-56) את הרב ולדנברג במרכז העמדה החרדית, זו המתנגדת לבתי המשפט באופן גורף. אולם, הוא התעלם מעמדותיו של הרב ולדנברג המעניקות סמכות מוגבלת למערכת המשפט הישראלית.

3.4 סיכום ודיון

יחסו האידיאולוגי של הרב ולדנברג לציונות ולמדינת ישראל הוא מורכב. מחד גיסא, הוא ראה במדינת ישראל "אתחלתא דגאולה" ובהקמתה אירוע בעל ערך דתי. מאידך גיסא, הוא התנגד בתוקף לחילוניות של המדינה ושל מקימה. באופן עמוק יותר, ניתן לומר שהרב ולדנברג ראה במדינת ישראל כלי להגשמת החזון המשיחי, אולם, התנגד לתוכן החילוני של המדינה ושל התנועה הציונית. ההתנגדות לחילוניות מצטרפת להתנגדות רחבה יותר למודרנה ולערכיה שכבר נדונה לעיל (עמ' 55).

ביחסו ההלכתי של הרב ולדנברג למדינת ישראל ניתן להבחין ביחס השונה למוסדות השונים (ראו הבחנה דומה אצל אדלר תשס"ט, 40-42):

היחס החיובי ביותר הוא לרשות המבצעת, קרי לממשלה, ובמיוחד לצבא, ברשות המבצעת הוא ראה מימוש של "מלך ישראל" המופיעה בהלכה.

יחס פחות חיובי ישנו לרשות המחוקקת, קרי לכנסת ולחוקיה. מחד גיסא, הרב ולדנברג מסכים כי צריך שלכנסת תהיה סמכות לחוקק חוקים שמשלימים את ההלכה. ומאידך גיסא, יש להתנגד

לחוקים שמטרתם להחליף את ההלכה. בפועל הרב ולדנברג נותן תוקף הלכתי לחלק מחוקי הכנסת.

היחס השלילי ביותר הוא של הרב ולדנברג הוא לרשות השופטת, אותה הוא מכנה "ערכאות של גויים". למעט תחומים מוגדרים, כגון, התחום הפלילי בו הוא מעניק בדיעבד סמכות הלכתית למערכת המשפט הישראלית.

ביחסו לשלושת הרשויות של מדינת ישראל יש הקבלה לעמדתו ההלכתית-עקרונית של הרב ולדברג שכבר נדונה למעלה (עמ' 30). כאמור שם הרב ולדנברג כבר שהמצב האידיאלי הוא איחוד מלא של הסמכות הדתית והאזרחית (גישת ההתכה), אולם, ברובד ההלכתי הוא קיבל את העובדה שהרשות המבצעת והמחוקקת יהיו בידיים אזרחיות. זאת, בתנאי שהאנשים העומדים בראשן יהיו שומרי מצוות ויראי שמיים, ויהיו תחת הפיקוח של חכמי ההלכה.

כאשר אנו משווים זאת לעמדתו ההלכתית ביחס למדינת ישראל, שהיא מבחינתו מצב נתון (בדיעבד) אנו מוצאים הקבלה להבחנה בין הרשויות תוך נסיגה וויתור בכל אחת מהן.

ביחס לרשות המבצעת – הרב ולדנברג מקבל את סמכותה של ממשלת ישראל למרות שהיא מונהגת בידי חילוניים.

ביחס לרשות המחוקקת – לרב ולדנברג יחס אמביוולנטי בנוגע לחקיקת הכנסת, את חלק מהחוקים הוא מקבל ונותן להם תוקף הלכתי על פי הכלל "דינא דמלכותא – דינא", או בהיותם "תקנות הקהל". זאת, למרות שהחקיקה לא נעשתה תחת פיקוח הלכתי. חלק מהחוקים הוא דוחה בתוקף, ובראשם את חוק הירושה, בעיקר בגלל החשש מהתדמות לאומות העולם.

ביחס לרשות השופטת – הוא מגלה יחס עוין ביותר, ורואה בכך מאבק דתי ורוחני. בדיעבד הוא מקבל את סמכות בתי המשפט בתחום הפלילי, ואת סמכות הממונה על הבתים המשותפים. זאת, למרות שעמדתו היא שגם תחומים אלה היו אמורים להיות נדונים במסגרת בתי הדין הדתיים ועל ידי דיינים מוסמכים.

ככלל, ככל שהתחום הוא יותר ביצועי ואינו נוגע לפרשנות משפטית, כך הוא פחות מתנגש עם תפקידם וסמכותם של חכמי ההלכה. נוצר כאן אפוא מדרג, כאשר היחס של הרב ולדנברג לרשות המבצעת הוא חיובי, לרשות השופטת הוא שלילי, ולרשות המחוקקת הוא אמביוולנטי.

הסיבה היא שכאמור לדעתו ההלכה עצמה נותנת סמכות לשלטון אנושי בתחום הביצועי, לעומת התחום הנורמטיבי, שבו התורה שלטת. כמו כן, יש הבדל חד בין הכנסת המייצגת את כלל הציבור לבין מערכת המשפט שאינה נבחרת שלה יש את הלגיטימציה המצומצמת ביותר בעיניו.

בדבריו על מדינת ישראל הרב ולדנברג מתרחק עוד יותר מגישתו האוטופית. כאמור למעלה, ישנה הבחנה ברורה בין **הרובד האוטופי**, שמבוסס על **גישת ההתכה**, לבין **הרובד ההלכתי** (לכתחילה) שמבטא את **גישת ההשלמה**. ביחסו למדינת ישראל ניתן לזהות רובד שלישי: **הרובד הפרגמאטי** (הלכה בדיעבד).

ברובד הפרגמאטי מוותר הרב ולדנברג על כל הסמכויות אותן ביקש לנכס לחכמי ההלכה. הוא אינו דורש התייעצות עם חכמי ההלכה בענייני צבא ומדיניות חוץ, והוא אינו מזכיר את סמכות הפיקוח של חכמי ההלכה על חקיקת הכנסת.

הוא מסתפק בביקורת בדיעבד על חקיקת הכנסת, ועל שלילת סמכותם ההלכתית של חוקים מסוימים. כמו כן, הוא מתנגד כאמור למערכת המשפט הישראלית. במילים אחרות הוא מסתפק, מבחינתו, בתיאורו "רזה".

סיכום

עיון במשנתו המדינית של הרב ולדנברג העלה כמה ממצאים בשלוש סוגיות מרכזיות:

1. תיאוקרטיה במשנתו של הרב ולדנברג.
2. מודרנה ודמוקרטיה במשנתו של הרב ולדנברג.
3. היחס לציונות ולמדינת ישראל, כמקרה מבחן של התיאוריה.

1. תיאוקרטיה במשנתו של הרב ולדנברג

הרב ולדנברג תמך בתיאוקרטיה שכוללת שני מרכיבים: תחולת החוק הדתי (התורה), וסמכויות פוליטיות לחכמי ההלכה, כאשר ישנו פער בין העמדה האידיאולוגית וההלכתית שלו:

תחולת החוק הדתי – הרב ולדנברג, כמו רוב חכמי זמנו, סבר שהמסגרת החוקית העליונה היא התורה. במישור האוטופי-אידיאולוגי הוא טען שבתורה יש מענה לכל בעיות החיים, וניתן להפיק מהתורה את הדרך לנהל את העניינים הציבוריים כולם. הוא עצמו ניסה לממש את הדבר בספרו "הלכות מדינה" שנועד להציג דרך לניהול מדינה על פי התורה ללא כל אזכור של רעיונות ומקורות מודרניים.

במישור ההלכתי הרב ולדנברג הודה שיש סמכות חקיקה אנושית, כזו שיכולה להשלים את החוק הדתי. סמכות זו נמצאת בידי כל שלטון באשר הוא, על פי הכלל "דינא דמלכותא – דינא", ובמיוחד בידי שלטון יהודי במסגרת "משפט המלך" ותקנות הקהל. אמירה זו, מרככת את הטענה שיש מענה לכל בעיות החיים בתורה, ומאפשרת שותפות אנושית בחקיקה.

הסמכות הפוליטית של חכמי ההלכה – הרב ולדנברג כתב שבמישור האוטופי-אידיאולוגי החזון הוא של שלטון מלא של חכמי ההלכה (היירוקרטיה), וליתר דיוק, איחוד הסמכות הדתית והאזרחית בידי אדם אחד,

במישור ההלכתי הוא קיבל את הטענה שההלכה מכירה בקיומו של מוקד אזרחי משמעותי, שעוסק בביצוע ובחקיקה. אולם, לטענתו, מוקד זה נתון לפיקוחם של חכמי ההלכה.

שאלת היחס בין הרכיב הדתי והאזרחי במשטר – בסוגיה זו עמדת הרב ולדנברג מורכבת:

ברובד האוטופי הוא תמך **בגישת ההתכה**, שמשמעה התכה של הדתי והאזרחי במשטר.

ברובד ההלכתי (לכתחילה) הוא קיבל את גישת ההשלמה על פיה יש מקום לרכיב אזרחי במשטר, רכיב שפועל על פי הבנתו וסמכויותיו לקידום המטרות והערכים הדתיים. ברובד הפרגמטי (הלכה בדיעבד) הוא קיבל אפילו את גישת הנורמאליות הפוליטית, המעניקה סמכות לשלטון ללא קשר לזיקה הדתית שלו. עמדה מורכבת זו מקבילה לעמדתו של רמב"ם כפי שניתח רביצקי (תשנ"א: 59-61).

2. מודרנה ודמוקרטיה במשנתו של הרב ולדנברג

בתחומים בהם הרב ולדנברג ראה חשיבות דתית הוא התנגד לכל שינוי וקבלה של ערכים מודרניים ונקט בגישת ההסתגרות, בכך הוא אימץ את הגישה החרדית. לעומת זאת, בתחומים האזרחיים, כגון, דמות הממשל, הוא הלך בדרכם של רבנים אורתודוקסים מודרניים אחרים כאשר התבטא כנגד המודרנה, ובה בעת קיבל את עקרונותיה בדרך של פרשנות המקורות היהודיים, כלומר, בדרך של הרחבה והשתלטות.

במילים אחרות, לצד התנגדות גורפת למודרנה, ניתן להבחין שבתחומים האזרחיים הרב ולדנברג נכון לקבל בפועל עקרונות דמוקרטיים בדרך של פרשנות מחדש. לעומת זאת, בתחומים הדתיים הוא מתנגד לכל שינוי שהוא.

בחינת עמדותיו של הרב ולדנברג ביחס לדמוקרטיה על פי המודל של הלינגר מעלה כמה הבחנות: ביחס לתשתית הנורמטיבית – הרב ולדנברג מתנגד לשלושת ערכי היסוד של הדמוקרטיה הליבראלית: אינדיבידואליזם, אוניברסאליזם ורציונאליזם. הוא מדגיש דווקא את הקולקטיב, את הייחוד של עם ישראל (פרטיקולאריזם) ואת המחויבות לתורה ללא תלות ברציונאליות שלה. ביחס לעקרונות היסוד, ניתן להבחין שהרב ולדנברג מקבל עקרונות דמוקרטיים ורפובליקאניים, ובלבד שלא תהיה פגיעה בהלכה. לעומת זאת, בנוגע לעקרונות הליבראליים ישנו עימות, כגון, בשאלת הכפייה הדתית בה הרב ולדנברג תומך. שתי נקודות נקודות מעניינות עולות בהקשר זה. האחת, שדווקא הגישה הפרטיקולארית מאפשרת סובלנות כלפי לא-יהודים. נקודה שנייה, היא שהרב ולדנברג מוכן לקבל עקרונות ליבראליים ביחס לממשל האנושי אבל לא בנוגע לחוק הדתי. כך למשל, הוא טוען שהממשל מחויב לערך השוויון למרות שההלכה איננה כפופה לעקרון זה. ביחס לדמות הממשל הוא מאמץ עמדות דמוקרטיות רבות, ובראשן ההסכמה למשטר דמוקרטי ולא מלוכני.

3. היחס לציונות ולמדינת ישראל, כמקרה מבחן של התיאוריה

עמדת הרב ולדנברג בסוגיה זו אמביוולנטית: מחד גיסא, הוא ראה בהקמת המדינה "אתחלתא דגאולה", ומאידך גיסא, הוא התבטא בדרך כלל באופן חריף ועיון כנגד החילונים והחילונית. יחסו המורכב לציונות בא לידי ביטוי גם ביחס למוסדותיה השונים של מדינת ישראל. התייחסות זו מאפשרת לבחון כיצד הוא יישם את עקרונותיו במבחן המציאות הייחודי של מדינת ישראל החילונית. כאשר ניתן להבחין באופן בולט בדבריו בין יחס אוהד יחסית לרשות המבצעת למרות שראשיה היו חילוניים, לבין קבלה חלקית של הרשות המחוקקת למרות שאיננה עומדת תחת פיקוח חכמי ההלכה, ולבין יחס עיון כלפי הרשות השופטת של מדינת ישראל. אמנם, גם בנוגע לרשות השופטת, ישנה קבלה בדיעבד של השיפוט הפלילי.

סיכום גישתו של הרב ולדנברג

לאור כל זאת ניתן לסכם:

ברובד **האוטופי** תמך הרב ולדנברג בתיאוקרטיה מלאה (תיאונומיה והירוקרטיה), כזו החולשת על שלושת הרשויות.

ברובד **ההלכתי הרצוי** (לכתחילה) הוא תמך בתיאונומיה-דמוקרטיה-רפובליקאנית. במשטר זה הרשות השופטת נשלטת בידי חכמי ההלכה, גם כאשר מדובר על שיפוט על פי חוקים אזרחיים. לעומת זאת, הרשות המבצעת היא גוף אזרחי המאויש על ידי אנשים בעלי מחויבות דתית. הרשות המחוקקת נמצאת בידי חכמי ההלכה, או בידיים אזרחיות תחת פיקוח הלכתי של חכמי ההלכה.

ברובד **ההלכתי המצוי** (בדיעבד) הוא העניק סמכויות הלכתיות משמעותיות למדינת ישראל הדמוקרטית והחילונית. כאשר לרשות המבצעת החילונית ניתנה הכרה מלאה, לרשות המחוקקת ניתנה הכרה חלקית ובדיעבד, ומהרשות השופטת נשללה כל הכרה הלכתית, למעט הכרה בתחום הפלילי בדיעבד.

ניתן לנתח את עמדתו של הרב ולדנברג ליחס בין הסמכות הדתית לבין זו האזרחית בשני צירים: ציר אחד – בין אוטופיה, הלכה ופרגמטיזם. ברובד האוטופי ישנה בלעדיות לסמכות הדתית במשטר, ברובד ההלכתי, סמכות מעורבת, וברובד הפרגמטי, הסמכות הדתית מוגבלת עוד יותר.

ציר שני – ביחסו לרשויות השונות: שופטת, מחוקקת ומבצעת. ככל שהדברים נוגעים לרשות השופטת הסמכות הדתית רבה יותר, בנוגע לרשות המחוקקת הסמכות הדתית מוגבלת, וברשות המבצעת הסמכות ההלכתית מוגבלת עוד יותר.

ניתן להציג את שני הצירים בטבלה:

פרגמטיזם	הלכה	אוטופיה	
דתית ברובה	דתית	דתית	רשות שופטת
אזרחית ברובה	דתית ברובה	דתית	רשות מחוקקת
אזרחית	אזרחית ברובה	דתית	רשות מבצעת

כאמור, באופן מרתק, ניתן לזהות הקבלה בין גישתו הכוללת של הרב ולדנברג ביחס בין תיאוקרטיה ודמוקרטיה לבין גישתו של רמב"ם כפי שהציג אותה רביצקי (ראו בעמ' 11): ברובד האוטופי – בימות המשיח – איחוד מלא של הדתי והאזרחי – גישת ההתכה. ברובד הריאלי (הלכה לכתחילה) – הפרדה מוסדית בין הדתי והאזרחי תוך השלמה הדדית – גישת ההשלמה.

ברובד ההלכתי המצוי (בדיעבד) – קבלת השלטון ללא קשר לתוכנו – הנורמאליות הפוליטית.

כאמור, גם במשנתו של הרב ולדנברג קיימים שלושת הרבדים:

ברובד האידיאלי – תמיכה בגישת ההתכה.

ברובד ההלכתי הרצוי (לכתחילה) – תמיכה בגישת ההשלמה.

ברוב ההלכתי המצוי (בדיעבד) – קבלת מדינת ישראל בהתבסס על גישת הנורמאליות הפוליטית (על פי הכלל "דינא דמלכותא – דינא") בצירוף גישת ההשלמה (על פי משפט המלך ותקנות הקהל). כאמור, ישנו פער שיטתי בין עמדתו האידיאולוגית של הרב ולדנברג לעמדתו ההלכתית. פער זה ניתן להסבר בכמה אופנים: האחד, הפער הבסיסי בין הרצוי והמצוי, ובהקשר זה, בין ימות המשיח וימינו אלה. השני, הפער בין החלום לבין מימושו, כלומר, בין הדרך בה תופס רב אורתודוקסי את דמותה של המדינה הראויה, לבין המימוש של אותו חזון.

כאמור ישנו פער נוסף בין עמדתו ההלכתית לכתחילה של הרב ולדנברג לעמדתו ההלכתית בדיעבד. פער זה שכיח בהלכה בתחומים רבים, והוא מאפשר לאדם שומר מצוות את הגמישות

הנדרשת כדי להתקיים בסביבה שאיננה הולמת בהכרח את אמונתו וערכיו. בה בעת, היא מדרבנת אותו שלא לוותר על הקיום הראוי והרצוי, ולפעול להגשמתו.

בפתח הדברים הוזכרו השינויים העוברים על החברה הישראלית בתחום הדתי, ההתקרבות למסורת מחד גיסא, וההתקרבות של החרדים לחברה הישראלית מאידך גיסא. אל מול תהליכי התקרבות אלה עולות מידי פעם מחלוקות קשות בשיח הציבורי. דומה שמשנתו של הרב ולדנברג מספקת מרחב תיאורטי ומושגי שיכול להקל את המתחים ולאפשר גם חיבורים חדשים ומפתיעים.

רשימת מקורות

כתבי הרב אליעזר ולדנברג

ולדנברג, (הרב) אליעזר יהודה (תש"ח). "שופטים ושוטרים במדינה היהודית לאור התורה", סיני כב, עמ' קנה-קעח.

ולדנברג, (הרב) אליעזר יהודה (תשס"ז). **הלכות מדינה** (חלקים א-ג), ירושלים.

ולדנברג, (הרב) אליעזר יהודה. **שו"ת ציץ אליעזר**, ירושלים: המחבר.

ספרות מחקר

אדלר, אוריה (תשס"ט). **מדינת התורה והדמוקרטיה הישראלית** (עבודה לקבלת תואר מוסמך), רמת גן: אוניברסיטת בר אילן.

אחיטוב, יוסף (1999). "לבטיו ההלכתיים של הרב הראשי יצחק הלוי הרצוג בעשור האשון לתקומת ישראל". בתוך: מרדכי בר און (עורך). **אתגר הריבונות**, ירושלים: יד יצחק בן צבי. עמ' 199-213.

אחיטוב, יוסף (2000). "על תנאים להפגמת ערכים דמוקרטיים אצל פוסקי הלכה מחוגי הציונות הדתית". בתוך: אבי שגיא, דודי שוורץ וידידיה שטרן (עורכים). **יהדות פנים וחוץ דיאלוג בין עולמות**, ירושלים: מאגנס. עמ' 90-110.

אלון, מנחם (תשמ"ח). **המשפט העברי**, ירושלים: הוצאת מאגנס.

אלון, מנחם (תשנ"א). "סמכות ועוצמה בקהילה היהודית". בתוך: דניאל אלעזר (עורך). **עם ועדה**, ירושלים: המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה. עמ' 220-245.

אלעזר, דניאל (תשנ"א א). "הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית". בתוך: דניאל אלעזר (עורך). **עם ועדה**, ירושלים: המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה. עמ' 26-54.

אלעזר, דניאל (תשנ"א ב). "הקהילה מראשיתה עד סוף העידן המודרני". בתוך: דניאל אלעזר (עורך). **עם ועדה**, ירושלים: המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה. עמ' 174-207.

אנגלרד, יצחק (תשל"ו-תשל"ז). "מחקר המשפט העברי – מהותו ומטרותיו", **משפטים** ז. עמ' 34-65.

אריאל, (הרב) יעקב (תש"ם). "המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות", **תחומין** א, עמ' 319-328. בובר, מרדכי מרטין (1965). **מלכות שמים – עיונים בספרי שופטים ושמואל**, ירושלים: מוסד ביאליק.

- בורגנסקי, חיים (2005). "קהילה וממלכה – יחסם ההלכתי של הרב י"א הרצוג והרב שאול ישראל למדינת ישראל". בתוך: אביעזר רביצקי (עורך): **דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים: הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה. עמ' 267-294.
- בלידשטיין, יעקב (2003). "ההלכה – עולם הנורמה היהודי". בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך). **מסע אל ההלכה**, תל אביב: משכל. עמ' 21-58.
- בלידשטיין, יעקב (תשמ"ו-ח). "מדינת ישראל בפסיקה ההלכתית", **דיני ישראל יג-יד** (תשמ"ו-ח), עמ' כא-מב.
- בלידשטיין, יעקב (תשנ"א). "יחיד ורבים בהלכות ציבור של ימי הביניים". בתוך: דניאל אלעזר (עורך). **עם ועדה**, ירושלים: המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה. עמ' 246-273.
- בלידשטיין, יעקב (תשס"א). **עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם** (מהדורה שנייה), רמת גן: אוניברסיטת בר אילן.
- בלפר, אלה (1991). **מלכות שמים ומדינת ישראל – הממד הפוליטי בהגות היהודית**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן.
- בלפר, אלה (2004). **זהות כפולה – על מתח בין ארציות לרוחניות בעולם היהודי**, בר אילן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן.
- בלפר, אלה (תשל"ח). **עם ישראל ומלכות שמים – עיונים במושג התיאוקרטיה היהודית**, ירושלים: מרכז לחקר הקהילה היהודית.
- בן מתתיהו, יוסף (תרצ"ט). **נגד אפיון**, תרגום שמחוני. תל אביב: שטיבל.
- בן מתתיהו, יוסף (תשכ"ג). **קדמוניות היהודים**, כרך שלישי. ירושלים: מוסד ביאליק.
- בן שחר, ישראל, הס יאיר (תשנ"ו). "התוקף ההלכתי של חוקי המדינה". בתוך: **כתר א: מחקרים בכלכלה ומשפט על פי ההלכה**, עמ' 339-385.
- בער, יצחק (תרצ"ז). "דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה". **תרביץ ח**, תרצ"ז. עמ' 259-241.
- בקון, גרשון (1997). "דעת תורה וחבלי משיח – לשאלת האידיאולוגיה של 'אגודת ישראל' בפולין". בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 84-94.
- בר אילן, (הרב) נפתלי צבי יהודה (תשס"ז). **משטר ומדינה בישראל על פי התורה**, ירושלים: אריאל, מפעלי תורה, יהדות וחברה בישראל.
- ברנד, יצחק (תש"ע). **ערכאות של גויים במדינת היהודים**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- גולדמן, אליעזר (תשנ"ז). "חוק המדינה וההלכה: האמנם סתירה?", בתוך: דניאל סטטמן ואני שגיא (עורכים), **אליעזר גולדמן – מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה**, ירושלים: הוצאת מאגנס, 387-395.

- גורן, (הרב) שלמה (תשנ"ו). **תורת המדינה**, ירושלים: האידרא רבה.
- גורן, (הרב) שלמה (תשנ"ח). "תורת המדינה היהודית". בתוך: **תורת הפילוסופיה**, ירושלים: האידרא רבה ומסורה לעם, עמ' 22-30.
- גייגר, יצחק (תש"ס). "סוגיית יהדות ודמוקרטיה בראי ספרות רבנית ציונית". בתוך: **ספר רפאל**. ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק. עמ' קיד-קכט.
- גרמן, גרשון (2003). מלך ישראל – ריבונות לדורות בראי ההלכה ומעמדם של חוקי הכנסת בעולמה של ההלכה, בני ברק: מורשת.
- דון יחיא, אליעזר וזיסר, ברוך (1991). "רציפות ותמורות בהגות המדינית היהודית". בתוך: דניאל אלעזר (עורך). **עם ועדה**, ירושלים: המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה. עמ' 100-134.
- דון יחיא, אליעזר, ליבמן, ישעיהו (1977). "הפרדה בין דת ומדינה – סיסמה ותוכן". בתוך: מ' ליסק וע' גוטמן (עורכים), **המערכת הפוליטית בישראל**, תל אביב: עם עובד. עמ' 383-390.
- הלוי, (הרב) חיים דוד (תשמ"ב). **דבר המשפט**, חלק ג. תל אביב: המחבר.
- הלינגר, משה (2002). דגם הדמוקרטיה היהודית מול דגם יהדות הדמוקרטיה בהגות האורתודוקסית המודרנית הציונית במאה העשרים (עבודה לשם קבלת תואר ד"ר), רמת גן: אוניברסיטת בר אילן.
- הלינגר, משה (2005). "דת ומדינה בהגות הציונית – דתית הספרדית". בתוך: אביעזר רביצקי (עורך). **דת ומדינה בהגות היהודית במאה ה-20**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה. עמ' 219-266.
- הלינגר, משה (תשס"ה). "מסורת ומודרנה במשנת 'תורה ועבודה' – אוניברסליזם נוסח משה אונא לעומת פרטיקולריזם נוסח שלמה זלמן שרגאי", בתוך: אליעזר דון-יחיא (עורך), **בין מסורת לחידוש: מחקרים ביהדות ציונית ומדינת ישראל – ספר זכרון ליהושע קניאל**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, עמ' 117-146.
- הרצוג, (הרב) יצחק (תשמ"ט, א). **תחוקה לישראל על פי התורה**, חלק א, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- הרצוג, (הרב) יצחק (תשמ"ט, ב). **תחוקה לישראל על פי התורה**, חלק ב, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- ובר, מכס (1978). "הטיפוסים של סמכות ותיאום מחייב". בתוך: איזנשטדט ש"נ, גוטמן ע', עצמון י', (עורכים), **מדינה וחברה: סוגיות בסוציולוגיה פוליטית**, כרך א. תל אביב: עם עובד. עמ' 34-48.
- וולצר מיכאל (2007). **המסורת הפוליטית היהודית**, עורכים: מיכאל וולצר, נעם זהר, מנחם לורברבוים. ירושלים: מכון הרטמן.
- ויילר, גרשון (תשל"ז). **תיאוקרטיה יהודית**, תל אביב: עם עובד.

- ויסלר אסתי (תשס"ו). **פסיקתו של הרב אליעזר יהודה ולדינברג בסוגיות רפואיות מודרניות** (עבודה לשם קבלת תואר מוסמך), רמת גן: אוניברסיטת בר אילן.
- חדד, אליעזר (2010). **מיעוטים במדינה יהודים – היבטים הלכתיים**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- יוסף, (הרב) עובדיה (תשל"ז). **שו"ת יחווה דעת כרך ה**, ירושלים: חזון עובדיה.
- ישראל, (הרב) שאול (תשנ"ב א). **עמוד הימיני**, ירושלים: ארץ חמדה.
- ישראל, (הרב) שאול (תשנ"ב ב). **חוות בנימין**, כרך א, כפר דרום: מכון התורה והארץ.
- כהן, אשר (1998). הטלית והדגל – הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה, ירושלים: יד יצחק בן צבי.
- כהן, סטיוארט (1991). "מושג שלושת הכתרים – מקומו בחשיבה המדינית היהודית והשלכותיו על חקר ההיסטוריה החוקתית היהודית". בתוך: דניאל אלעזר (עורך). **עם ועדה**, ירושלים: ראובן מס. עמ' 55-75.
- לוק, ג'ון (תשי"ט). **המסכת השניה על הממשל המדיני**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- לורברבוים, מנחם (2000). "בזכות הדמוקרטיה: שאלת המשטר הטוב במסורת ההלכתית וההגותית". בתוך: אבי שגיא, דודי שוורץ, ידידיה צ' שטרן (עורכים). **יהדות פנים וחוץ – דיאלוג בין עולמות**, ירושלים: הוצאת מאגנס. עמ' 57-75.
- לורברבוים, מנחם (2006). **פוליטיקה וגבולות ההלכה**, ירושלים: מכון שלום הרטמן.
- ליאור, (הרב) דוב (תשמ"ב). "יחס ההלכה לחוקי המדינה", **תחומין ג**, עמ' 247-249.
- ליטבק, מאיר (2009). "שלטון חכם ההלכה' והמאבק לדמוקרטיה: השיח הדתי באיראן", בתוך: מנשרי ד., הנדלמן-בעבור ל. (עורכים), **איראן – אנטומיה של מהפיכה**, תל אביב: אוניברסיטת תל-אביב, עמ' 47-75.
- ליפסט, סיימור מ. (תשל"ג). **האדם המדיני**, תרגום: אברהם אשכנזי, תל אביב: יחדיו.
- מונק, (הרב) שמואל דוד (תשמ"ט). שו"ת פאת שדך – פירושים, אגדתא, תשובות, חיפה.
- מנשרי, דוד (2009). "שלטון חכם ההלכה' באיראן במבחן הביקורת הפוסט-מהפכנית". בתוך: מנשרי ד., הנדלמן-בעבור ל. (עורכים), **איראן – אנטומיה של מהפיכה**, תל אביב: אוניברסיטת תל-אביב, עמ' 17-46.
- נהוראי, מיכאל צבי (1997). "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 105-145. עמ' 364-381.
- נויברגר, בנימין (1997). **דת ודמוקרטיה בישראל**, ירושלים: מכון פלורסהיימר.
- נויברגר, בנימין (2004 א). דמוקרטיה ודיקטטורות: רעיונות, הקשרים, משטרים, כרך ראשון: דמוקרטיה, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

- נויברגר, בנימין (2004 ב). דמוקרטיות ודיקטטורות : רעיונות, הקשרים, משטרים, כרך שני: דיקטטורות, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- נויברגר, בנימין (תשס"ב). "דת ומדינה – הסדרים ומגמות במדינות דמוקרטיות". בתוך: מרדכי בר-און וצבי צמרת (עורכים), **שני עברי הגשר – דת ומדינה בראשית דרכה של מדינת ישראל**, ירושלים: הוצאת יד יצחק בן צבי. עמ' 3-20.
- נריה, (הרב) משה צבי (תשנ"ב). **צניף מלוכה**, כפר הרא"ה: חי ראי.
- סורסקי אהרן (תש"ל). אחיעזר – קובץ אגרות – דברי הלכה, ענינים צבוריים ועוד, בצירוף פרקי חייו / רבי חיים עוזר גרודזנסקי, חלק ב, בני ברק.
- סילמן, (הרב) יהודה (תשנ"ט). **דרכי חושן**, קריית ספר: הוצאת מ. סילמן.
- ססלר, מרטין (תשס"ט). **עמדת פוסקי ההלכה כלפי מערכת המשפט של מדינת ישראל** (עבודה לשם קבלת תואר ד"ר), באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון.
- עמיאל, (הרב) משה אביגדור (תש"ס). **לנבוכי התקופה**, ניו יורק: אופסט מוריה.
- פדרבוש, (הרב) שמעון (תשס"ה). "תאוקרטיה ודמוקרטיה". בתוך: **משפט המלוכה בישראל**, ירושלים: מוסד הרב קוק, עמ' 25-37.
- פרדס, (הרב) חיים (תשמ"ו). "היש תוקף הלכתי לחוקי הכנסת?", **תחומין ז**, עמ' 519-520.
- קוק, (הרב) אברהם יצחק (תשכ"ב). **אגרות הראיה כרך שני**, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- קוק, (הרב) אברהם יצחק (תשמ"ה א). **אורות הקודש חלק ראשון**, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- קוק, (הרב) אברהם יצחק (תשמ"ה ב). **שו"ת משפט כהן**, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- קידר, ניר (2009). **ממלכתיות: התפיסה האזרחית של בן גוריון**, ירושלים, באר שבע: יד יצחק בן צבי, מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון.
- קירשנבאום, אהרן (2012). "פרק בתורה המדינה ההלכתית – תיאוקרטיה לעומת מונרכיה דתית". **שנתון המשפט העברי כו**, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, עמ' 395-415.
- קירשנבאום, אהרן (תשל"ז). "תיאוקרטיה יהודית". **דיני ישראל ח**, תל אביב, עמ' רכג-רלד.
- קפלן, לורנס (1997). "דעת תורה – תפיסה מודרנית של הסמכות הרבנית". בתוך זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 105-145.
- רביצקי, אביעזר (2004). **האם תיתכן מדינת הלכה – הפרדוקס של התאוקרטיה היהודית**, נייר עמדה 50, המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- רביצקי, אביעזר (תשנ"ג). הקץ המגולה ומדינת היהודים – משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי, ירושלים: הוצאת עם עובד.

רביצקי, אביעזר (תשנ"ט א). "דת ומדינה – דגמים מתחרים במחשבה היהודית". בתוך: **חירות על הלוחות – קולות אחרים של המחשבה הדתית**, תל אביב עם עובד, עמ' 49-89.

רביצקי, אביעזר (תשנ"ט ב). "חדש מן התורה: על האורתודוקסיה ועל המודרנה". בתוך: **חירות על הלוחות – קולות אחרים של המחשבה הדתית**, תל אביב עם עובד, עמ' 162-177.

רביצקי, אביעזר (תשנ"ט ג). "שאלת הסובלנות: בין פלורליזם לפטרנליזם". בתוך: **חירות על הלוחות – קולות אחרים של המחשבה הדתית**, תל אביב עם עובד, עמ' 114-138.

רביצקי, אביעזר (תשס"ו). "מבוא: על גבולה של האורתודוקסיה", בתוך: שלמון י', רביצקי א', ופזינגר א', (עורכים), **אורתודוקסיה יהודית**. ירושלים: הוצאת מאגנס. עמ' 1-20.

רוטנשטרייך, נתן (תש"ז). "מבוא: דרכו של מנדלסון בהבנת היהדות". בתוך: **מנדלסון, ירושלים**, תל אביב.

רוסו, ז'אן ז'אק (תש"ז). **על האמנה החברתית: או עקרוני המשפט המדיני**, ירושלים: חברה להוצאת ספרים על יד האוניברסיטה העברית.

רכניץ, עדו (תשס"ב). "סמכות הקהל לתקן תקנות כסמכות בית דין". בתוך: י. אונגר (עורך) **משפטי ארץ – דין, דיין ודיון**, עפרה: מכון משפטי ארץ.

שגיא, אבי (תש"ס). "ציונות דתית: בין סגירות ופתיחות". בתוך: שגיא א., שוורץ ד., שטרן י. צ., (עורכים), **יהדות פנים וחוץ – דיאלוג בין עולמות**, ירושלים: הוצאת מאגנס. עמ' 124-168.

שגיא, אבי (תשס"ז). "הדת היהודית: סובלנות ואפשרות הפלורליזם". בתוך: **אתגר השיבה אל המסורת**, ירושלים: מכון שלום הרטמן, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר-אילן, כתר הוצאה לאור בע"מ.

שוורץ, דב (1999). **הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות**, תל אביב: עם עובד.

שוורץ, דב (תש"ס). "בין זמן לנצח: עיונים בתפיסת הארעיות של חילון ברעיון הציוני-דתי", בתוך: אבי שגיא, דודי שוורץ וידידיה שטרן (עורכים). **יהדות פנים וחוץ דיאלוג בין עולמות**, ירושלים: מאגנס. עמ' 169-181.

שוחטמן, אליאב (תש"ן). "הכרת ההלכה בחוק מדינת ישראל". **שנתון המשפט העברי טז-יז**, עמ' 417-500.

שילה, שמואל (תשל"ה). **דינא דמלכותא – דינא**, ירושלים: הוצאת דפוס אקדמי בירושלים.

שלג, יאיר (2006). **אחרי רבים – להטות? עמדות רבנים כלפי הדמוקרטיה**, ירושלים: הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה.

- Bacon, Gershon (1979). *Agudat Israel in Poland, 1916-1939: An Orthodox Jewish Response to the Challenge of Modernity* (Ph.D. dissertation, Columbia University).
- Bella, Robert N. (1970). *Beyond Belief*, New York: Harper and Row.
- Bellah, Robert .N. (1967). Civil Religion in America. *Daedalus*, 96. pp. 1-21.
- Berger, Peter L. (1970). *The Heretical Imperative*, New York: Ancor Press.
- Berger, Peter. L. (1992). *A Far Glory – The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: The Free Press. pp. 25-46.
- Berkovits ,Eliezer (1983). "Halach in a Democratic Society", in: *Not in heaven: the nature and function of Jewish law*. New York: Ktav.
- Blidstein, Gerald J. (1982-3). "The Monarchic Imperative in Rabbinic Perspective", *AJS Review* 78. pp 19-54.
- Dahl, Robert A. (1989). *Democracy and it's Critics*, New Haven and London: Yale University Press.
- Elazar, Daniel J. (1981). "Covenant as the Basis of the Jewish Political Tradition", *Kinship and Consent: The Jewish Political Tradition and its Contemporary Uses*, Ed. D.J. Elazar, Ramat Gan: Turtledove. pp. 21-56.
- Elazar, Daniel J. (1995). *Covenant and Polity in Biblical Israel*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Greenberg, Gershon (1994). "Ontic Division and Religion Survival: Wartime Palestinian Orthodoxy and the Holocaust (Hurban)", *Modern Judaism* 14.
- Gutmann, Amy (1993). "Democracy", In: L Robert E. Goodin (Ed.). *Companion to Contemporary Political Theory*. Oxford: Basil Blackwell. pp. 411-421.
- Held, David (1987). *Models of Democracy*, California: Stanford University Press.
- Liebman, C. & Don Yehiye, E. (1983). *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley: University Press
- Neyanyahu, Ben Zion (1982). *Don Isaac Abravanel*, Philadelphia.
- Perry, G. E. (1991). "The Islamic World – Egypt and Iran", in: *Politics and Religion in Modern World*, Moyster G. (Ed.), London. pp 13-97.
- Sartory, Goivani (1987). *The Theory of Democracy Revisited*, New York: Chatham house.
- Schumpeter, Joseph (1943). *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: George Allen & Unwin.

- Seliger Martin. (1976). *Ideology and Politics*, New York: The Free Press.
- Strauss, Leo (1937). "On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching", in: J. B. Trend & H. Loewe (Eds.). *Issac Abravanel: Six Lectures*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Szikszi Stephen. (1962). "Theocracy", in: George A. Buttrick (Ed.). *Interpreters Dictionary of the Bible*, Nashville – New York: Abingdon Press. Vol. 4, pp. 617-618.
- Waskey, J. L. A. (1996). "Theocracy", in: Frank N. Magill (Ed.). *International Encyclopedia of Government and Politics*, London–Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers. Vol. 2, pp. 1354-1357.