

אוניברסיטת בר אילן  
המחלקה למדעי המדינה

## מדינת התורה והדמוקרטיה הישראלית

אוריה אדלר

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לקבלת תואר מוסמך  
במחלקה למדעי המדינה של אוניברסיטת בר אילן

עבודה זו נעשתה בהנחייתו של ד"ר מנחם קליין מהמחלקה למדעי המדינה של

אוניברסיטת בר אילן.

חובתי הנעימה היא להודות לו על הנחייתו המסורה והמדוקדקת.

## תוכן עניינים

א	תקציר
1	מבוא
5	פרק ראשון : מדינת התורה
5	חזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה
9	מהי מדינת התורה?
18	התחום המשפטי במדינת התורה
23	נימוקים למיעוט העיסוק בהלכות מדינה
30	פרק שני : מדינת התורה כתיאוקרטיה
50	פרק שלישי : מדינת התורה כשלטון המנהיגות הפוליטית
71	פרק רביעי : קשיי המעשה
91	פרק חמישי : סמכות החכמים – שתי תופעות פוליטיות
97	פרק שישי : מדינת התורה ודמוקרטיה
105	סיכום
111	רשימת מקורות
i	תקציר באנגלית

## תקציר

מהי "מדינת התורה"? מהי משמעותו של מושג זה? האם קיימים חזון תורני ותוכנית פוליטית למדינה בתקופה המודרנית (ולו נניח כי כל תושבי המדינה מחויבים להלכה)? במה שונה מדינה כזו מכל מדינה אחרת? אחת הדרכים שלפיהן ניתן להשיב על שאלה זו היא עיון בהגות מדינית או כתיבה הלכתית, העוסקות בה. אלא שהעיסוק בשאלה זו כיום כמעט ואינו מתקיים. גם לא קיימת ספרות מחקרית העונה על השאלה, כנראה משום ההיפותטיות שבה. הספרות המחקרית הקיימת עוסקת בעיקר בשאלת הקשר שבין הלכה למודרניות ודמוקרטיה, ובהקשר זה גם לקשר שבין מדינה על פי התורה לדמוקרטיה. אולם ספרות זו ממעטת לעסוק בהגדרתה של מדינת התורה כשלעצמה, הגדרה הקודמת לעיסוק בשאלה האם מדינת התורה היא דמוקרטית. יש צורך להגדיר את מושג "מדינת התורה", להבינו לעומקו, לתאר את סוגיות היסוד המדיניות הנובעות מההגדרה וההבנה, ולדון בהם. זוהי מטרתו של מחקר זה.

כדי להבין את המושג, שיטת המחקר הננקטת במחקר זה היא שיטת מחקר איכותנית, המתבססת על ניתוח תוכן של ספרות רבנית בנושא מדינת התורה שנכתבה בתקופת קום המדינה, אז היה נסיון משמעותי להבין את מושג מדינת התורה (ואף ליישמו בפועל). התמקדות המחקר היא בספרים הבולטים בהיקפם התוכניתי ביחס למדינת התורה, שנכתבו בתקופה זו: *הלכות מדינה*<sup>1</sup>, שכתב הרב אליעזר יהודה ולדנברג<sup>2</sup>, *משפט המלוכה בישראל*<sup>3</sup> שכתב הרב שמעון פדרבוש<sup>4</sup>, וכתביו של הרב יצחק הרצוג<sup>5</sup> בנושא, שאף פעל לשם יישום רעיון מדינת התורה במדינת ישראל המוקמת. המחקר מתאר את הבנתו של מושג מדינת התורה בספרות זו, ועל בסיס הבנה זו מגדיר את הסוגיות המרכזיות הנובעות ממנה, ודן בהן לאורך המחקר כולו.

### גישות ביחס להבנת המושג מדינת התורה

מחקר זה מצביע על שלוש גישות בהבנת המושג מדינת התורה. הראשונה (שאותה מייצג ישעיהו ליבוביץ) שוללת את קיומו, שכן ההלכה שהתפתחה בגלות אינה מתאימה למדינה יהודית ריבונית. גישה זו לא התקבלה כלגיטימית על ידי הציבור הדתי (אורתודוקסי), שכן היא טוענת שיש לשנות את התוכן ההלכתי על ידי שימוש בכללים שאינם מקובלים ככנונים הלכתיים.

<sup>1</sup> הרב אליעזר יהודה ולדנברג (תשי"ב – תשט"ו). *הלכות מדינה* (חלקים א-ג). ירושלים: איתאח.  
<sup>2</sup> הרב אליעזר יהודה ולדנברג נולד בירושלים בג' טבת תרע"ה (1915), ונפטר בה ב' חשוון תשס"ז (2006).  
<sup>3</sup> הרב שמעון פדרבוש (תשי"ב). *משפט המלוכה בישראל*. ירושלים: מוסד הרב קוק.  
<sup>4</sup> הרב ד"ר שמעון פדרבוש נולד בגאליציה בשנת תרנ"ב (1892), ונפטר בניו יורק בשנת תשכ"ט (1969).  
<sup>5</sup> הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, פולין (תרמ"ט, 1888) – ירושלים (תשי"ט, 1959). היה הרב הראשי האשכנזי הראשון של מדינת ישראל. לפני כן כיהן כרבה הראשי של אירלנד. כתביו בנושא רוכזו ביד הרב איתמר ורהפטיג (תשמ"ט), *מתחוקה לישראל על פי התורה*. ירושלים: מוסד הרב קוק.

הגישה השניה טוענת כי המושג אינו אלא סיסמא בלבד. גישה זו רואה את ההלכה כמחייבת, אך טוענת כי ההלכה אינה מתייחסת למדינה, אלא ליחידים המרכיבים אותה. כך, ההלכה אינה מתייחסת אל הצבא, אך החיילים המרכיבים את הצבא מחויבים לשמור מצוות, כדוגמת שבת וכשרות.

הגישה השלישית רואה את התורה כמנחה את כל אורחות חייה של מדינה: את תחומי המדיניות, החוק והמשפט. מבחינה תיאורטית, גישה זו שואפת ללמוד הנחיה תורנית לכל שאלה ציבורית והתנהגות פוליטית. יש לראות בכך שאיפה ליצירת מדינת תורה מן היסוד, כאשר הסוגיות המרכזיות בכל תחום יילמדו מהתורה. מובן, שקשה למצוא בתורה הנחיה תורנית מקפת שכזו. המחקר עוסק בגישה זו, הנותנת משמעות עמוקה למדינת התורה. הסוגיות המרכזיות העולות כתוצאה מהבנה זו של מושג מדינת התורה הן התוכן התורני של מדינת התורה, ומעמדו של חכמי התורה בה.

### **סוגיית התוכן התורני**

הסוגיה הראשונה, והחשובה ביותר בגישה זו, היא סוגיית התוכן. יש צורך בלימוד ההנחייה התורנית לחיי המדינה, שברובה אינה ידועה כיום. יש פער רחב בין ההנחה עליה מבוססת הגישה, לפיה ניתן ללמוד מהתורה התנהגות מדינית וציבורית בכל תחום, לבין ההנחיות התורניות, שככלל מיעטו לעסוק בכך בכל שנות הגלות בת אלפיים השנים. התחום המרכזי בו ניתן למצוא הנחיה תורנית מקיפה הוא המשפט האזרחי (או דיני ממונות) – וזאת משום שתחום זה נהג הלכה למעשה גם בשנות הגלות. קושי מיוחד קיים בהדרכה התורנית לתחום הפלילי. שכן הדרכה לתחום זה קיימת בתורה, אולם התנהגות בצמוד לכללים הכתובים בתורה אינה ריאלית בחברה רגילה, בה קיימים פושעים פליליים. זאת משום שהתורה דורשת קיומם של שני עדים הרואים את ביצוע הפשע, ובנוסף אזהרה מוקדמת לפושע. הפתרון שהוצע על ידי הגישות שנדונו במחקר הוא חקיקה החורגת מההלכה (תוך הרשאה הלכתית לנהוג כך), וזיקתה של חקיקה זו להלכה היא בביסוסה על עקרונות תורניים של המשפט הפלילי התורני. אולם לא הוברר מהם עקרונות אלו. סגירת הפער בתוכן הקיים היא הסוגיה הראשונה בחשיבותה בגישה זו. הרב יצחק הרצוג, שהיה הרב הראשי האשכנזי הראשון של מדינת ישראל, ניסה לסגור את הפער בחלק מהתחומים, אולם אף בתחום המשפט האזרחי היתה הצלחתו מוגבלת למדי, כפי שמתואר בפרק הרביעי.

## סוגיית מעמדם ותפקידם של חכמי התורה

הסוגייה השניה שבה עוסקת גישה זו היא תפקידם של חכמי התורה במדינת התורה. אם התורה מנחה את חיי המדינה (וזוהי ההגדרה), ואם חכמי התורה הם המפרשים את ההנחייה התורנית ביחס למציאות האקטואלית במדינה (וזו הנחה סבירה), הרי שהמסקנה המתבקשת היא כי חכמי התורה ינהלו את חיי המדינה, או לפחות יהיו מעורבים עמוקות בכל תחום. מעורבות זו של חכמי התורה מהווה ביטוי מרכזי למהותה של המדינה לפי גישה זו.

הגישה הראשונה המוצגת במחקר (בפרק השני) נכתבה בידי הרב אליעזר יהודה ולדנברג בספרו *הלכות מדינה*. גישה זו תומכת ברעיון התיאוקרטי, על בסיס הטענה כי התורה מנחה את חיי המדינה, וחכמי התורה הם פרשניה ביחס למציאות. לכן, שלטון חכמי התורה הוא השלטון הנורמטיבי. זאת כאשר לחכמים ההבנה והיכולת לנהל ולהנהיג את המדינה. אם לא כך הדבר, הרי שהנורמה היא משטר מעורב של חכמי תורה ומנהיגות פוליטית, כאשר הכפיפות העקרונית של הפוליטיקה לתורה היא הנורמה. הקשיים שבהם נתקלת גישה זו מאפיינים כל גישה של שלטון חכמים: הצורך בהסכמת הרוב הלא חכם לשלטונם של החכמים, והעובדה כי בדרך כלל חכמי התורה אינם בעלי כשרון מנהיגות פוליטית, ואף אין להם רצון לשלוט במדינה בפועל. קשיים אלו הופכים את חזון שלטון החכמים לכזה היכול להתממש באופן חלקי בלבד.

הגישה השניה המוצגת במחקר (בפרק השלישי) נכתבה בידי הרב שמעון פדרבוש בספרו *משפט המלוכה בישראל*. גישה זו תומכת בשלטון המנהיגות הפוליטית. לפי גישה זו, קיימת קטגוריה תורנית בשם "משפט המלוכה" ולפיה המנהיג הפוליטי (ולא החכם התורני) לומד בעצמו עקרונות תורניים, ומתאימם למציאות המשתנה. ההנחייה התורנית למדינה היא ברמת העקרונות ולא ברמת פירוט הלכתי מעשי. גישה זו אף רואה בחיוב הפרדה מוסדית בין הרבנים לתחום הפוליטי, שכן הדבר מונע עימות בין שתי המנהיגויות. קשיי הגישה הם בעצם ההנחה כי מנהיגות פוליטית יכולה ללמוד בכוחות עצמה את כל ההנחיה התורנית למדינה, הכוללת גם את המשפט האזרחי והפילי, שכתבתם דורשת מומחיות משפטית תורנית. קושי מרכזי נוסף הוא בנסיון להפריד בין הלכה לפוליטיקה מחד, וראיית הפוליטיקה כמודרכת על ידי התורה מאידך. באופן מעשי הן ההלכה והן הפוליטיקה חודרות זו לתחומה של זו, וניתן למצוא דוגמאות לכך אף בדברי גישה זו (כמו התנגדות תורנית ל"תוכנית החלוקה").

הפרק החמישי בוחן תופעות פוליטיות בחברה הדתית הקשורות לסוגיות המחקר. התופעה הראשונה מתייחסת לחברה החרדית. כיצד פתרו מורי ההוראה החרדים את בעיית הפער בתוכן

ההנחיה התורנית בהלכות מדינה? הם השתמשו במונח מחודש בשם "דעת תורה", שמשמעו כי הדרכה תורנית יכולה להיאמר גם על פי דעת החכם התורני בלבד, וללא הצגתם של מקורות תורניים. התופעה השניה הנבחנת היא התנהגות הקיבוץ הדתי, שבחר להגדיר בעצמו את ההדרכה התורנית לחייו, תוך שימוש באסטרטגיות שונות כדי לצמצם את ההשפעה הרבנית, המוצגות בפרק.

הפרק האחרון עוסק בשאלה האם מדינת התורה, בהגדרתה במחקר זה, היא דמוקרטית. זאת ביחס לשתי סוגיות הקשורות למחקר: שיטת המשטר והאזרחות. טענת המחקר היא כי ביחס לשיטת המשטר הדבר אפשרי. שכן גם בצורת משטר של שלטון חכמים יש צורך בהסכמת הציבור, היכולה להינתן על ידי בחירות. כך גם תיתכן תחרות בין מפלגות שונות. לעומת זאת, האזרחות אינה מהווה מרכיב מרכזי במדינת התורה, בשונה מבמדינה דמוקרטית. שכן הזיקה בין תושבי מדינת התורה למדינתם מבוססת על דתם ולאומיותם, ורק לאחר מכן על אזרחותם. הדת והלאום המהותיים קודמים לאזרחות, שהיא הסכמית בלבד. מכאן, שאף אם הלא יהודי יקבל מעמד אזרחי שווה במדינת התורה, הרי שזיקתו למדינה (ומעמדו בה) יהיו נמוכים יותר.

## מבוא

מהי "מדינת התורה"? מהי משמעותו של מושג זה? האם קיימים חזון תורני ותוכנית פוליטית למדינה בתקופה המודרנית (ולו נניח כי כל תושבי המדינה מחויבים להלכה)? במה שונה מדינה כזו מכל מדינה אחרת? אחת הדרכים שלפיהן ניתן להשיב על שאלה זו היא עיון בהגות מדינית או כתיבה הלכתית, העוסקות בה. אלא שהעיסוק בשאלה זו כיום כמעט ואינו מתקיים. גם לא קיימת ספרות מחקרית העונה על השאלה, כנראה משום ההיפותטיות שבה. הספרות המחקרית הקיימת עוסקת בעיקר בשאלת הקשר שבין הלכה למודרניות ודמוקרטיה, ובהקשר זה גם לקשר שבין מדינה על פי התורה לדמוקרטיה. אולם ספרות זו ממעטת לעסוק בהגדרתה של מדינת התורה כשלעצמה, הגדרה הקודמת לעיסוק בשאלה האם מדינת התורה היא דמוקרטיה. יש צורך להגדיר את מושג "מדינת התורה", להבינו לעומקו, לתאר את סוגיות היסוד המדיניות הנובעות מההגדרה וההבנה, ולדון בהם. זוהי מטרתו של מחקר זה.

כדי להבין את המושג, שיטת המחקר הננקטת במחקר זה היא שיטת מחקר איכותנית, המתבססת על ניתוח תוכן של ספרות רבנית בנושא מדינת התורה שנכתבה בתקופת קום המדינה, אז היה נסיון משמעותי להבין את מושג מדינת התורה (ואף ליישמו בפועל). התמקדות המחקר היא בספרים הבולטים בהיקפם התוכניתי ביחס למדינת התורה, שנכתבו בתקופה זו: *הלכות מדינה*<sup>6</sup>, שכתב הרב אליעזר יהודה ולדנברג<sup>7</sup>, *משפט המלוכה בישראל*<sup>8</sup> שכתב הרב שמעון פדרבוש<sup>9</sup>, וכתביו של הרב יצחק הרצוג<sup>10</sup> בנושא, שאף פעל לשם יישום רעיון מדינת התורה במדינת ישראל המוקמת. המחקר מתאר את הבנתו של מושג מדינת התורה בספרות זו, ועל בסיס הבנה זו מגדיר את הסוגיות המרכזיות הנובעות ממנה, ודן בהן לאורך המחקר כולו.

מחקר זה מצביע על שלוש גישות למושג מדינת התורה. הראשונה שוללת את קיומו, שכן ההלכה שהתפתחה בגלות אינה מתאימה למדינה יהודית ריבונית. גישה זו לא התקבלה כלגיטימית על ידי הציבור הדתי (אורתודוקסי), שכן היא טוענת שיש לשנות את התוכן ההלכתי על ידי שימוש בכללים שאינם מקובלים ככנונים הלכתיים. הגישה השנייה טוענת כי המושג אינו אלא סיסמא בלבד. גישה זו רואה את ההלכה כמחייבת, אך טוענת כי ההלכה אינה מתייחסת למדינה, אלא ליחידים המרכיבים אותה. כך, ההלכה אינה מתייחסת אל הצבא, אך החיילים המרכיבים את

<sup>6</sup> הרב אליעזר יהודה ולדנברג (תשי"ב – תשט"ו). *הלכות מדינה* (חלקים א-ג). ירושלים: איתאח.

<sup>7</sup> הרב אליעזר יהודה ולדנברג נולד בירושלים בג' טבת תרע"ה (1915), ונפטר בה ב' חשוון תשס"ז (2006).

<sup>8</sup> הרב שמעון פדרבוש (תשי"ב). *משפט המלוכה בישראל*. ירושלים: מוסד הרב קוק.

<sup>9</sup> הרב ד"ר שמעון פדרבוש נולד בגאליציה בשנת תרנ"ב (1892), ונפטר בניו יורק בשנת תשכ"ט (1969).

<sup>10</sup> הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, פולין (תרמ"ט, 1888) – ירושלים (תשי"ט, 1959). היה הרב הראשי האשכנזי הראשון של מדינת ישראל. לפני כן כיהן כרבה הראשי של אירלנד. כתביו בנושא רוכזו ביד הרב איתמר ורהפטיג (תשמ"ט), *תחוקה לישראל על פי התורה*. ירושלים: מוסד הרב קוק.



הצבא מחויבים לשמור מצוות, כדוגמת שבת וכשרות. טענתי היא כי גישה זו מפריזה בטענתה כי ההלכה אינה מנחה את המדינה.

הגישה השלישית רואה את התורה כמנחה את כל אורחות חייה של מדינה: את תחומי המדיניות, החוק והמשפט. מההנחיה התורנית הכללית למדינה, ניתן להסיק מסקנות מעשיות ביחס למדינה הנוכחית – מדינת ישראל (על אף הרוב החילוני שבה), ואכן כך עשו הכותבים שיידונו במחקר זה. המחקר עוסק בגישה זו, הנותנת משמעות עמוקה למדינת התורה. מוצגות בו שתי סוגיות מרכזיות העולות מהבנה זו: תוכן ההנחיה התורנית למדינה ומעמדם של חכמי התורה בה. סוגיות אלו נידונות לאורך המחקר.

ביחס לסוגיית תוכן ההנחיה התורנית למדינה, הרי שקיים פער בין ההנחה הבסיסית הרואה את התורה כמנחה את כל חיי המדינה, לבין ההנחיה המפורטת הקיימת, העוסקת בעיקר בתחום המשפט האזרחי. קושי מיוחד בניתנת התוכן התורני למדינה קיים במשפט הפלילי, בו נראה כי ההלכה מציגה משפט שאינו ניתן ליישום בחברה שאינה חברת מופת, ורוב החברות אינן כאלו. המחקר אינו מציג את התוכן עצמו. שאלת התוכן המרכזית שנידונית היא אופי המשטר במדינת התורה, או האם מדינת התורה היא תיאוקרטיה. שאלה זו קשורה לשאלת מעמדם של חכמי התורה במדינה.

הסוגיה המרכזית בה מתרכז המחקר היא מעמדם ותפקידם של חכמי התורה במדינה. סוגיה זו קשורה באופן ישיר להבנת המושג מדינת התורה. שכן, אם התורה מנחה את חיי המדינה, הרי שהתורה – ולמעשה חכמיה – הם שליטי המדינה. הטענה כי לא היה כך בעבר אינה נימוק משכנע דיו, ויש צורך בהסבר מדוע לא ישלטו החכמים. ניתן להסביר זאת בחוסר ידע בתחומים המדיניים (כמו כלכלה ובטחון) מצד חכמי התורה, או בחוסר יכולת פוליטית ורצון מצידם להנהיג את המדינה. אולם הסברים אלו אינם מהותיים אלא מעשיים, ומשמעותם היא כי אף אם לא ישלטו חכמי התורה, הרי שעליהם להיות מעורבים בכל תחום, שהרי התורה היא המדריכה את המדינה. ובמילים אחרות: סוגיית מעמדם של חכמי התורה היא מהותית להבנה כי התורה מנחה את חיי המדינה, ויש צורך לדון בה כדי להבהיר את המושג. אם חכמי התורה אינם מנהיגי המדינה, כיצד מתבצעת ומתבטאת ההדרכה התורנית למדינה? ואם הם מנהיגי המדינה, מהו המקום שיש להנהיגה פוליטית שאינה של תלמידי חכמים?

מבחינת חשיבותה, הרי שסוגיה זו היא השנייה לאחר סוגיית התוכן התורני למדינה. בסוגיה זו מוצגות במחקר שתי גישות: כזו המגדירה את משטר מדינת התורה כתיאוקרטיה, בה שולטים חכמי התורה, וכזו המגדירה אותו כשלטון המנהיגות הפוליטית. ביטויים למחלוקת בין הגישות

קיימים גם בתחומי מבנה השלטון, זהות השליטים, ומערכות החקיקה והשיפוט. הגישה התיאוקרטית תומכת בשלטונם של חכמי התורה, בכל מערכות השלטון. גישת שלטון המנהיגות הפוליטית שואפת לכך כי המנהיגות הפוליטית תהיה השולטת בכל תחומי השלטון, כאשר מתקיימת הפרדה בין המנהיגות התורנית לתחום הפוליטי.

בפועל, גישות אלו מתממשות באופן חלקי בלבד. הצורך בהסכמה ציבורית לשלטונם של החכמים, כמו גם קשיים מעשיים, מביאים לשילוב של חכמי תורה ונציגי ציבור במערכות השלטון השונות. גישת שלטון המנהיגות הפוליטית שואפת לשילוב הנראה כבעל סתירה פנימית: מחד הפרדה מוסדית אך לא מהותית בין חכמי התורה לפוליטיקה, וראיית מנהיגי המדינה כדמויות פוליטיות ולא כמנהיגות רוחנית. מאידך, התורה מדריכה את חוקי המדינה ומעשיה. סתירה פנימית זו מחייבת שיתוף פעולה של המנהיגות התורנית והפוליטית.

דרך סוגייה זו נדונה שאלה נוספת מסוגיית התוכן: האם תוכן ההדרכה התורנית למדינה הוא הלכתי מפורט או עקרוני כללי בלבד. הגישה הראשונה סבורה כי ההדרכה היא הלכתית ומפורטת. הגישה השנייה מפתחת קטגוריה תורנית של "משפט המלוכה". לפיה, ההדרכה התורנית נלמדת על ידי המנהיגות הפוליטית (ולאו דוקא תלמידי חכמים), הלימוד עוסק בלמידת עקרונות כלליים ולא בהלכות מפורטות, ויש להתאים את העקרונות הכלליים למציאות המשתנה. גישות אלו מוצגות בפרקים השני והשלישי (כאשר הפרק הראשון מהווה הקדמה).

מושג "מדינת התורה" נתפס על ידי התנועה הציונית דתית בימי ראשית המדינה כחזון שחלק ממנו ניתן למימוש. הרב יצחק הרצוג, שהיה הרב הראשי האשכנזי בתקופת קום המדינה, פעל ליישומו של חזון זה, והגותו ומעשיו בעניין מוצגות בפרק הרביעי. הפרק מתמקד בשאלה האם ההלכה יכולה לשמש כחוק למדינה מודרנית. הרב הרצוג סבר שכן. הפרק סוקר את מאמציו שנעשו במטרה להפוך את ההלכה לחוק מודרני. מטרה זו דרשה איסוף ומיון החומר ההלכתי, וכתיבתו בצורה בהירה וברורה ללא מחלוקות, כדי שיווצר קובץ חוקים אחיד כמקובל במדינה מודרנית. פעולה זו לא הושלמה, והסיבות לכך מפורטות בפרק עצמו.

הפרק החמישי ממשיך לעסוק בסוגיית התוכן ומעמד חכמי התורה, אך לא כהגות, אלא דרך התבוננות בתופעות פוליטיות במדינת ישראל. התופעות המתוארות בפרק הן של שתי אוכלוסיות דתיות במדינת ישראל, הסבורות כי התורה אמורה להנחות את החיים הציבוריים, אולם יחסן שונה בסוגיית סמכותם של הרבנים. האוכלוסיה הראשונה היא החברה החרדית, הסבורה כי לרבנים סמכות מקיפה בכל תחומי החיים, כאשר הדבר מתבטא גם בתחום הפוליטי. כיצד מתבצעת ההנחיה התורנית בתחום הפוליטי, כאשר קיים פער בין השאיפה להנחיה תורנית בכל

התחומים, אל מול הספרות התורנית המועטה הקיימת: התשובה לכך היא "דעת תורה", מושג שנתחדש בדורות האחרונים, והיא הממלאת בפועל את מקום ההלכה בהנחיה התורנית לחיי מדינה.

האוכלוסיה השניה היא הקיבוץ הדתי. חברי הקיבוץ הדתי מאמינים כי התורה אמורה להנחות את החיים הציבוריים, אך מצד שני הם סבורים כי אין לרבנים סמכות בתחום המדיני. כיצד פתרו חברי הקיבוץ את הסתירה שבין התורה כמנחה את החיים, לבין אי הכרה בסמכות הרבנים בתחום הפוליטי? לצורך כך ננקטו שלוש דרכים: לימוד ופסיקה על ידי הקהילה עצמה, ללא רבנים. תחימת סמכויות הרבנים לתחומים "הלכתיים מובהקים" (שאינם כוללים תחומים מדיניים). וניצול מחלוקת הלכתית כדי לבחור הדעה הרבנית התואמת את דעת חברי הקיבוץ, שנקבעה מראש.

לבסוף, הפרק האחרון מתייחס לשאלה האם מדינת התורה, בהגדרתה כמנחה את חיי המדינה, סותרת את הדמוקרטיה. הדבר נדון בשתי סוגיות הקשורות ישירות למחקר זה: שיטת המשטר והאזרחות במדינת התורה.

## פרק ראשון: מדינת התורה

מהי "מדינת התורה"? מהי משמעותו של מושג זה? אילו, מבחינה היפותטית, הייתה קיימת כיום מדינה שרוב תושביה מחויבים להלכה – מה היה אופיה? במה הייתה שונה מכל מדינה אחרת? אחת הדרכים שלפיהן ניתן להשיב על שאלה זו היא עיון בהגות מדינית או כתיבה הלכתית, העוסקות בה. כחלק מהגדרתה של ההלכה שהיא "השלד הנורמטיבי של החיים היהודיים, במישור הפרטי ובמישור הציבורי כאחד"<sup>11</sup>, יש לצפות ממנה להדרכה (ואולי אף לפסיקה) גם בסוגיות הקשורות למדינה ולא רק ליחיד. אלא שהעיסוק בדמותה ואופייה של מדינת התורה כמעט ואינו מתקיים כיום. גם העיסוק האקדמי בשאלה הוא מועט, כנראה משום ההיפותטיות שבנושא ומיעוט המקורות התורניים העוסקים בו. לעומת זאת, בתקופת קום המדינה התקיים דיון תורני משמעותי בסוגיות אלו. זאת כחלק מהדיון בחזון מדינת התורה בתקופה זו.

### חזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה<sup>12</sup>

בתקופת קום המדינה התקיים דיון בתוך התנועה הציונית – דתית ביחס לאפשרות הקמתה של מדינת ישראל כמדינת התורה. מובן כי במצב של מיעוט דתי, מדובר היה בחזון בלבד – אולם בחזון שניתן אולי להגשים את חלקו. בסופו של דבר, לאחר מספר שנים בודדות, החזון נגנז ונטש. הדרך מהעיסוק בחזון לנטישתו עברה בארבעה שלבים עוקבים מבחינה כרונולוגית. השלב הראשון הוא התמודדות עם החזון במישור הרעיוני – דתי. התמודדות רעיונית נדרשה בשאלות הבאות: האם מדינה מודרנית יכולה לנהוג על פי ההלכה (למשל איך ניתן להפעיל תחנת חשמל בשבת)? האם ניתן לקיים משטר דמוקרטי על פי ההלכה, למשל בנתינת זכות בחירה והיבחרות לנשים וללא יהודים? האם יש לגיטימיות הלכתית לקיומו של ממשל נבחר (שהרי התורה מצווה על מינוי מלך)? האם ההלכה יכולה לשמש כחוק של מערכת משפט מודרנית – שהרי ההלכה מיועדת ליהודים, ובמדינה מודרנית אין אבחנה בחוק בין יהודים ללא יהודים, ודרושה מערכת משפט אחת. כך גם ביחס למחלוקות הרבות הקיימות בהלכה, ואילו החוק האחד במדינה מודרנית הוא אחד. וכך גם ביחס לקיומה של מערכת משפט היררכית, האוכפת את עקרון אחדות החוק, בעוד שסמכות בית דין גבוה בהלכה אינה ברורה. שאלות אלו, ודומות להן, היוו את מרכזו של הדיון הרעיוני.

<sup>11</sup> בלידשטיין (2003). "ההלכה – עולם הנורמה היהודי". בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך). *מסע אל ההלכה* (ע' 21). תל אביב: משכל.

<sup>12</sup> כהן, אשר (1998). הטלית והדגל – הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה (155-167). ירושלים: יד יצחק בן צבי. להלן: *הטלית והדגל*.

בנושא זה התגבשו שתי גישות מרכזיות: כזו הדוגלת בחדשנות, ודורשת שינויים הלכתיים מסויימים שיאפשרו להלכה לתפקד כבסיסה של מדינת התורה המודרנית. וכנגדה זו הדוגלת בשמרנות ומתנגדת לשינויים מסוג זה. להכרעה לכל אחד מכיוונים אלו היה מחיר חברתי, דתי ופוליטי: מבחינה חברתית, אימוצה של גישה אחת ודחייתה של האחרת היו עלולות להביא לקרע פנימי בתוך הציבור הציוני-דתי (שהיו בו תומכים לשתי הגישות). מבחינה חברתית ואידיאולוגית, הכרעה היתה מביאה לקרע חיצוני עם הציבור החילוני או החרדי (לפי הגישה שתיבחר), דבר שנגד את האידיאולוגיה של התנועה הציונית דתית, שראתה עצמה כגשר בין החילוניים לחרדים. מבחינה דתית, הרי שקבלת הגישה החדשנית משמעה הליכה נגד דעות אורתודוקסיות מקובלות, וקבלת הגישה השמרנית משמעה הפחתת מעמדה הדתי של מדינת ישראל (הלא דתית). מחיר ההכרעה, בשילוב הספק בתשואה הלא ברורה כתוצאה מהכרעה זו, לא אפשרו להביא לידי הכרעה.

הקושי הפנימי להביא לידי הכרעה הביא אל השלב השני, בו דעכה ההתמודדות במישור הרעיוני, והתגבשה המגמה להתעלם מהדרישות לגיבושו של חזון מדינת התורה. מגמה זו הובלה בעיקר על ידי הרבנות הראשית וההנהגה הפוליטית הבכירה של התנועה הציונית – דתית.

בשלב השלישי, הועבר מוקד ההתמודדות עם חזון מדינת התורה מהרבנות הראשית אל מסגרות אחרות (כמו חבר הרבנים של הפועל המזרחי<sup>13</sup>), שניסו למלא את החלל שנוצר בעיסוק בחזון. בשלב הרביעי התגברה הגישה הדוגלת בנטישת ההתמודדות עם החזון, ובמקומו בא הפרגמטיזם הפוליטי. חזון מדינת התורה הפך לחזון אחרית הימים, ננטש ונעזב.

הפרגמטיזם הפוליטי התחזק גם בגלל הקושי המציאותי לממש את החזון כאשר הרוב אינו דתי. גם במקרה בו גובש חזון, הרי שלא היתה לו היענות מכיוונו של הרוב הלא דתי. כך, חזונו והצעתו המעשית של הרב הרצוג כי משפטה של מדינת ישראל המוקמת יהיה משפט תורני, לא נדונו בצורה רצינית על ידי הרוב החילוני. מימוש פרגמטי של חזון זה הוא ברעיון המשפט העברי. לפיו, ניתן להציע חוקים המבוססים על המקורות התורניים של משפט התורה, גם למערכת משפט חילונית. חוקים אלו ייבחרו באופן סלקטיבי, לפי התאמתם להשקפות המודרניות, ומקור סמכותם יהיה הסמכות הפוליטית. תומך בולט בפרגמטיזם שכזה הוא מנחם אלון, שהיה המשנה

---

<sup>13</sup> שם, 107-104.

לנשיא בית המשפט העליון<sup>14</sup>, אם כי הערך שיש בחקיקה שכזו (גם לפיו) הוא בעיקרו לאומי – תרבותי<sup>15</sup>.

#### העיסוק בהלכות מדינה בתקופת קום המדינה

השלב הראשון של ההתמודדות עם החזון, אף כי היה קצר בזמן, הוליד ספרות תורנית מרשימה. מאז – מסוף העשור הראשון לקום המדינה, ועד לימינו, לאחר שעברו יותר משנות יובל – לא נכתבה ספרות תורנית העוסקת בשאלות יסוד של מדינת התורה, כפי שנכתבה בשנים הראשונות לקום המדינה. להלן תיאור של נושאי היסוד בהם עסקה ספרות זו: מהי סמכותו של שלטון נבחר? האם לחוקי המדינה יש תוקף לפי ההלכה? מהו מעמדם של לא יהודים ונשים במדינה על פי ההלכה? האם ניתן להגביל את סמכות השלטון לפי ההלכה? מהי מערכת המסים במדינה על פי התורה? העיסוק בשאלות יסוד אלו התפרסם על פני מאמרים (שברובם פורסמו בכתב העת *התורה והמדינה*), וספרים<sup>16</sup>. העיסוק בשאלות יסוד אלו היה אקטואלי, והיה חלק מהעיסוק הציוני – דתי בחזון מדינת התורה. הוא נבע מהתפיסה כי במדינת ישראל, שהוקמה לאחר אלפיים שנות גלות, ניתן יהיה להגשים לפחות חלק מהרעיונות החזוניים. דווקא משום שהיה אקטואלי, הנחה נתונה מראש בו היתה קיומה של מדינה דמוקרטית הכוללת שלטון נבחר וזכות בחירה ללא יהודים ונשים. אופיה של המדינה נקבע מראש מבחינה זאת, והשאלה היתה האם ההלכה מוכנה לקבל אופי זה כלגיטימי. השאלה לא היתה מהי דמותה של מדינת התורה, אילו היינו מתכננים אותה במלואה על פי התורה. כאשר הרוב אינו דתי, זו אינה שאלה אקטואלית.

אולם נכתבה גם ספרות תורנית מעטה שניסתה לתאר את אופיה של מדינת התורה במלואה, במצב בו האוכלוסיה ברובה מחויבת להלכה. זוהי הספרות שבה מתרכז מחקר זה. שני הספרים הבולטים<sup>17</sup> לעניין זה הם *הלכות מדינה*<sup>18</sup> *משפט המלוכה בישראל*<sup>19</sup>. שני ספרים אלו מתאפיינים

<sup>14</sup> ראה אלון (תשל"ח): 122-128, "דרכי קליטה ושילוב ותועלתן למשפט העברי ולמשפט המדינה".

<sup>15</sup> רדזינר (תשס"ה): 141-142, 147.

<sup>16</sup> ביניהם ניתן למנות את: הרב אליעזר יהודה ולדנברג (תשי"ב – תשט"ו). *הלכות מדינה* (חלקים א-ג). ירושלים: איתאח. הרב שמעון פדרבוש (תשי"ב). *משפט המלוכה בישראל*. ירושלים: מוסד הרב קוק. וכן הרב יצחק הרצוג (תשמ"ט). *תחוקה לישראל על פי התורה*. ירושלים: מוסד הרב קוק. הספר אמנם הופיע מאוחר יותר, אך תוכנו חובר בתקופת קום המדינה. ספרים אלו יידונו במחקר זה. ובנוסף: הרב שמואל טוביה שטרן (תשי"י). *חוקת עולם – ביאורים הוספת ופירושים לתחוקת מדינת ישראל, מוצעת עפ"י התורה וחז"ל*. קנזס סיטי. הרב יהודה גרשוני (תשי"י). *קול צופיך*. ניו יורק. וכן הרב משה צבי נריה (תשי"ב). *קונטרס הויכוח – הלכות שבת והליכות המדינה*. ירושלים: אור עולם, העוסק בפולמוס עם ישעיהו ליבוביץ.

<sup>17</sup> איני כולל בספרים אלו את ספריו של הרב יצחק ברויאר *נחליאל* (תשי"א, תל אביב: מוסד יצחק ברייר) *תורה* (תשי"ה, ירושלים: מרכז למען ספרות חרדית בארץ ישראל). זאת משום שהגותו של הרב ברויאר נשארה ברמה הפוליטית המופשטת, וקשה למצוא בה התייחסות לשאלות פוליטיות מעשיות כמו תפקידם וסמכויותיהם של חכמי התורה במדינת התורה. שביד (תשמ"ח) טוען כי לברויאר לא הייתה תכנית ברורה למדינת התורה. כך הוא כותב: "תיאורו שלו (של ברויאר) את מדינת התורה נשארו ברמה הכוללנית ביותר של החזון המטא - הסטורי, ומבחינה הלכית הוא לא צעד אפילו צעד אחד מעבר למה שמצוי במשנה תורה לרמב"ם". "ברויאר... איננו נכנס לפירוט דרכי

בתיאור כולל של מדינת התורה, ולא רק בעיסוק בשאלות יסוד הנובעות מהמציאות האקטואלית בזמן קום המדינה – של מדינה דמוקרטית – אף כי הם עוסקים גם בכך.

כהן, במחקרו המקיף על חזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה, מתייחס לשני ספרים אלו, ועומד על הבדלים בגישותיהם השונות<sup>20</sup>. לפי גישתו של הרב ולדנברג *מלכות מדינה*, מדינת התורה מהווה תיאוקרטיה, כאשר החוקים הנחקקים בה הם תחת פיקוחם של החכמים. קיים מיזוג מוסדי בין המנהיגות הדתית לזו הפוליטית. מבחינת אופי הפסיקה ההלכתית, הרב ולדנברג תמך בשמרנות ובנאמנות לישן, והתנגד לחדשנות. לגישתו של הרב פדרבוש *משפט המלוכה בישראל*, מדינת התורה היא דמוקרטית, בגלל ביסוסה על הסכמת העם והתנגדותה לכפייה דתית. קיימת הפרדה מוסדית בין הרשות הדתית לפוליטית, כאשר תפקידיה ותחומי פעילותה של הרשות הדתית מצומצמים. אופי הפסיקה ההלכתית הוא חדשני ומקדש את החדש. מיטלמן מוסיף כי הרב פדרבוש פיתח קטגוריה תורנית בשם "משפט המלוכה" (השונה מהלכה), המאפשרת גישה יותר דינמית ופרגמטית לסוגיות הציבוריות, מאשר הגישה ההלכתית<sup>21</sup>.

מטרתו וחידושו המרכזי של מחקר זה הוא בנסיונו להבין, על בסיס ספרות זו, את דמותה ואופיה של מדינת התורה – מעבר לשאלת הדמוקרטיה והמודרניות שלה. דרושה הבנה בסיסית של אופי ומהות מדינת התורה כשלעצמה, לפני העיסוק בשאלת הדמוקרטיה או המודרניות של מדינה זו. שכן הדיון בשאלה האם מדינת התורה היא מודרנית ודמוקרטית או לא, צריך להיות מבוסס על הבנה קודמת של המושג עצמו.

ההנחה של מחקר זה היא כי ישנם דמות ואופי תורניים מקוריים למדינת התורה, הקודמים לשאלות של דמוקרטיה ומודרניות. מובן שאין בכך לטעון דבר ביחס לשאלה האם מדינת התורה היא דמוקרטית או לאו. המטרה היא להבין את המושג כשלעצמו, לפני הדיון (הנפוץ יותר) על ביחס שבין הלכה ודמוקרטיה.

## מהי מדינת התורה?

הפעולה, שיקול דעת והחלטה של הרשויות השונות. הם גם אינו מנסה להתמודד עם בעיות תחוקה שתתעוררנה לגבי מבנה זה במציאת המדינית והחברתית של המודרנה. ההמשך של הפסיקה המצוטטת לעיל הוא תיאור ארכני גדוש ציטטות של חלקים שלמים מספר משנה תורה של הרמב"ם... נמצא איפה שאין ברויאר חושש מפירוש תיאולוגי יותר נרחב לרעיונו המדיני כללי של הרמב"ם על המדינה המיוסדת על ידי נביא, ובדיון ההלכי - יישומי אין הוא צועד אפילו צעד אחד מעבר לסיכומיו של הרמב"ם" (עמ' 135, 138).

<sup>18</sup> הרב אליעזר יהודה ולדנברג (תשי"ב – תשט"ו). *הלכות מדינה* (חלקים א-ג). ירושלים: איתאח.

<sup>19</sup> הרב שמעון פדרבוש (תשי"ב). *משפט המלוכה בישראל*. ירושלים: מוסד הרב קוק.

<sup>20</sup> *הטלית והדגל*, 73-80.

<sup>21</sup> Mittleman (1998): 76

ישנן שתי גישות השוללות את המושג "מדינת התורה". הראשונה שוללת את המושג מיסודו, והשנייה טוענת כי הוא סיסמא ריקה מתוכן. את הגישה הראשונה מייצג ישעיהו ליבוביץ, הטוען כי מדינת הלכה אינה אפשרית, משום שההלכה שהתפתחה בתנאי היעדר ריבונות, אינה מסוגלת לענות על הבעיות שמציבה הריבונות היהודית המודרנית. מכאן הצעתו כי במדינת ישראל כי לנהוג על פי כללי הלכה אחרים, למשל לחלל שבת כאשר יש בכך צורך ציבורי.<sup>22</sup> על אף שקיימת הסכמה על כך שההלכה לא עסקה בהלכות מדינה בגלל היעדר הריבונות, הרי שהטענה כי יש לשנות את כללי ההלכה ולקבוע כללים חדשים (ועל פיהם תוכן הלכתי חדש) נקבעה כלא לגיטימית על ידי הציבור האורתודוקסי, ודבריו נתפסו כפורצים את מסגרת ההלכה ומערערים את סמכותה.<sup>23</sup>

הגישה השנייה מקבלת את עקרון המחויבות להלכה. אולם היא סבורה כי ההלכה (והתורה בכלל) אינה מדריכה את המדינה, ולכן המושג "מדינת הלכה" הוא חסר משמעות. באותם המקרים שנמצא בהם את המדינה מקיימת מצוות (למשל שומרת שבת), הרי זה משום שהיא מורכבת מיחידים המחוייבים במצוות (וביניהן שמירת שבת). אך המדינה עצמה, כגוף מדיני, אינה מודרכת על ידי התורה. לכן, צבא מדינת התורה (לדוגמא) זהה לכל צבא אחר (אף כי הוא שומר שבת ומאכליו כשרים). כך גם ביחס המשפט הפלילי, הזהה במטרותיו ובתוכנו לכל משפט פלילי אחר, שמטרתו שמירה על הסדר החברתי. מכאן, שמדינת התורה הוא מושג ריק מתוכן.

דוגמא לדעה הסבורה כגישה זו היא דעתו של מנחם לורברבוים<sup>24</sup> הסבור כי מדינת הלכה היא "קטגוריה ריקה", זאת בהתבסס על פרשנותו לדברי הרמב"ם והר"ן. לדבריו, התחום הפוליטי הוא במהותו מחוץ לחוק הדתי. ההלכה אינה קובעת בפועל את הסדר החברתי, אף שישנן הלכות העוסקות בכך – אולם אין הן מיועדות ליישום. בכך עוסק התחום הפוליטי, שאינו נקבע בידי ההלכה.

לדעתי, קשה לקבל את טענת הגישה הזו במלואה. ראשית, תמיד קיימת הדרכה תורנית מסויימת, ולו הכללית ביותר. לדוגמא, גם כאשר התורה לא קובעת את החוק הפלילי, הרי שהיא קובעת כי השליט לא יתאכזר לתושבי המדינה, וכי ינהג אתם ברכות ובענוה, ושפעולותיו יהיו לשם

<sup>22</sup> ישעיהו ליבוביץ (תש"ל"ט). *יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל* (147-98). ירושלים: שוקן. תפיסה שוללנית אף יותר יש בספרו הפולמוסי של ויילר (תש"ל"ז). טענותיו הן כי ההלכה באה לעולם כקובץ של חוקים ותקנות אנטי פוליטיות (עמ' 111-12), ההלכה מיוסדת על אי קיומה של מדינה (137), וכי מנקודת מבט הלכתית האידיאל הוא להיות בגלות תחת שלטון הגויים כאשר יש שלטון קהילתי מוגבל, אל לא שלטון עצמי יהודי (עמ' 138, 142). ראה ביקורתו החריפה של קירשנבאום (תש"ל"ז) בעניין.

<sup>23</sup> ראה *הטלית והדגל*, עמ' 143 – 149, שם מתואר הפולמוס בעניין זה בין הרב משה צבי נריה לבין ליבוביץ.

<sup>24</sup> מנחם לורברבוים (תשס"ו). *פוליטיקה וגבולות ההלכה* (עמ' 166-165). ירושלים: מכון הרטמן.



שמיים<sup>25</sup>. שנית, גם אם ניתן לקבל את הטענה בתחום המשפט הפלילי, הרי שקשה להרחיב אותה באופן מוחלט לכל התחומים. לדוגמא, כאשר המדינה עוסקת בשאלות של חיים ומוות נצפה להדרכה תורנית. כך, השאלה האם לצאת למלחמה היא שאלה מוסרית שהתורה עוסקת בה<sup>26</sup>, והיא נותנת תוכן מסויים למושג "מדינת התורה" בתחום זה. כך גם בשאלות נוספות כמו הלגיטימיות השלטונית<sup>27</sup>, לגיטימיות החוק השלטוני<sup>28</sup>, או המדיניות הכלכלית במדינת התורה, שכן ניתן ללמוד מהתורה הנחיות בסוגיות של צדק חברתי. גם ביחס לתחום המשפט הפלילי, הרי שהפרשנות שנוקט לורברבוים לדברי הר"ן והרמב"ם היא פרשנות מרחיבה, ונתונה במחלוקת (הרחבה בנושא זה בהמשך). עם זאת, אף כי לא ניתן לקבל את הטענה במלואה, הרי שניתן לטעון כי בתחומים מסוימים (כמו חוץ, בטחון והמשפט הפלילי) אין אפיון מרכזי למדינת התורה, ואין הנחיה תורנית מקיפה בתחומים אלו.

#### *התורה כמנחה את חיי המדינה*

הגישה המהווה את מרכזו של מחקר זה סבורה כי מדינת התורה מתאפיינת בכך שהתורה מנחה את חיי המדינה: את החוק והמשפט, את מדיניות הבטחון, החוץ והכלכלה. ההנחייה התורנית היא רחבה וכוללת נושאים מרכזיים מתחומים אלו. ההגדרה המדויקת של התחומים אותם מנחה התורה ותוכן ההנחיה בכל אחד מהם אינם ברורים. כך גם ניתן לדון באופי ההנחיה: האם היא עקרונית ועוסקת בכללים (כמו "ועשית הישר והטוב"), או אף עוסקת בפירוט מעשי הלכתי (סוגיה שתידון בהמשך). העיסוק בנושאים אלו מהווה את עיקרו של הלימוד והמחקר של הלכות מדינה לפי גישה זו.

מבחינה תיאורטית, גישה זו שואפת ללמוד הנחיה תורנית לכל שאלה ציבורית והתנהגות פוליטית. יש לראות בכך שאיפה ליצירת מדינת תורה מן היסוד, כאשר הסוגיות המרכזיות בכל תחום יילמדו מהתורה. מובן, שקשה למצוא בתורה הנחיה תורנית מקפת שכזו. אולם זוהי השאיפה העומדת בבסיס הדברים – ללמוד מדברי התורה את המודל האידיאלי לכל מערכות המדינה. באופן מעשי יותר הדבר מתבטא בבחינה של המערכת המדינית הקיימת על מרכיביה והיבטיה השונים, תוך הדגשת החיוב והשלילה שבכל אחד מהם.

<sup>25</sup> ראה למשל משנה תורה לרמב"ם, הלכות מלכים, י, ב.

<sup>26</sup> ראה שם, ה, ב.

<sup>27</sup> ראה שם, הלכות גזילה ואבידה, ה, יח.

<sup>28</sup> ראה שם, ה, יד: "כללו של דבר: כל דין שיחקוק אותו המלך לכול, ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו, אינו גזל. וכל שייקח מאיש זה בלבד, שלא כדת הידועה לכול אלא חמס את זה, הרי זה גזל."

להלן יובאו דוגמאות של לימוד תורני מסוג זה, מספר מקיף שפורסם בנושא לאחרונה<sup>29</sup>, המצהיר בהקדמתו: "הספר מברר באופן שיטתי את כל תחומי הפעילות של מדינה יהודית"<sup>30</sup>. תחומי פעילות אלו כוללים: רשויות השלטון – מחוקקת, מבצעת ושופטת. מערכת השלטון המקומי. מינויים למשרות ציבוריות. בחירות (מקומיות וארציות). הדחת נבחרים ופיקדים ממונים. נהלי קבלת החלטות. נהלי הדיון בבתי הדין. השירות הציבורי. תעסוקה ורווחה. חוץ ובטחון. מדיניות כלכלית פיסיקלית ומוניטרית. חינוך, בריאות וסביבה. חובות וזכויות אזרחיות. תשתיות המדינה. עקרונות הענישה. עקרונות שלטון החוק. מעמד האישה. היחס לנכרים ומעמדם. דוגמא זו מלמדת על השאיפה לכוון מדינה על פי התורה, בכל התחומים. מגמה זו מאפיינת רבים מהספרים והמאמרים העוסקים בהלכות מדינה (בניגוד למגמה הבאה לענות על שאלות הלכתיות קיימות ולא מחפשת הנחיה תורנית מעבר להן). מובן כי גם בתוך גישה זו ניתן להבחין בין דעות שונות ביחס להיקף הסוגיות אותן ניתן ללמוד בפועל מהתורה. יש המצהירים כי ניתן, גם למעשה, לדלות מהתורה מענה לכל השאלות הציבוריות (זוהי גישתו של הרב ולדנברג שתוצג בהרחבה בהמשך). לעומת זה, רוב העוסקים בנושא נמנעים מהצהרה מקיפה כזו – אך הם שותפים להנחה העקרונית, כי יש לצפות מהתורה להנחייה בכל תחום ציבורי. ואם לא נמצאה הנחיה שכזו, הרי שיש לתלות את החסרון בלומדים, שכן הנחיה עקרונית אמורה להיות קיימת – התורה היא המנחה את חיי המדינה.

#### *הסוגיות המדיניות הנובעות מהגישה*

ניתן להצביע על מספר סוגיות הנובעות כפועל יוצא מתפיסה זו. הסוגיה הראשונה, והחשובה ביותר בגישה זו, היא סוגיית התוכן. יש צורך בלימוד ההנחייה התורנית לחיי המדינה, שברובה אינה ידועה כיום. יש פער רחב בין ההנחה עליה מבוססת הגישה, לפיה ניתן ללמוד מהתורה התנהגות מדינית וציבורית בכל תחום, לבין ההנחיות התורניות, שככלל מיעטו לעסוק בכך בכל שנות הגלות בת אלפיים השנים. התחום המרכזי בו ניתן למצוא הנחיה תורנית מקיפה הוא המשפט האזרחי (או דיני ממונות) – וזאת משום שתחום זה נהג הלכה למעשה גם בשנות הגלות. סגירת הפער בתוכן הקיים היא הסוגיה הראשונה בחשיבותה בגישה זו. לימוד ההנחיות התורניות בתחומים כה רבים וחדשים (מבחינת העיסוק ההלכתי בהם) מצריך מאמץ תורני עצום. יש צורך במציאת מקורות תורניים לכל סוגיה ציבורית, ובהתאמתם למציאות

<sup>29</sup> הרב נפתלי בר אילן (תשס"ז). משטר ומדינה בישראל על פי התורה. ירושלים: אריאל.  
<sup>30</sup> שם, עמ' יד.

המודרנית. גם אם נלמד דבר מה על צבאו של דוד המלך, הרי שיש צורך בהתאמתו לצבא מודרני. וגם אם נלמד על המערכת הכלכלית של שלמה המלך, הרי שהמערכת הכלכלית המודרנית שונה לחלוטין. בעיית הפער התעוררה בכל תוקפה בתקופת קום המדינה<sup>31</sup>, אולם עד היום הפער לא נסגר<sup>32</sup>. בפועל, אף כי רבים הם המחזיקים בגישה זו ביחס למדינת התורה, הרי שהעיסוק התורני בנתינת תוכן למדינת התורה אלו אינו רב ביחס לאתגר. הסיבות לכך יידונו בהמשך. בנושא זה יש להבחין בין פסיקה הלכתית לבין הדרכה תורנית כללית. פסיקה הלכתית נלמדת בעזרת כלים הלכתיים מקובלים, ומקורותיה הם המקורות ההלכתיים המקובלים. הדרכה תורנית כללית יכולה להילמד גם ממדרשי אגדה, ואף ישירות מהתנ"ך.

### *תפקידם של חכמי התורה*

הסוגיה השנייה שבה עוסקת גישה זו היא תפקידם של חכמי התורה במדינת התורה. גם כיום (בלא קשר ישיר לדיון במדינת התורה) מתקיים עיסוק בשאלת סמכותם של מורי ההוראה התורניים – האם יש להם סמכות בסוגיות ציבוריות, ובאלו תחומים<sup>33</sup>. אולם לפי גישה זו, הרואה את התורה כמנחה את חיי המדינה, מדובר בסוגיה עקרונית העומדת בבסיסה של מדינת התורה. חשיבותה של סוגיה זו נובעת באופן ישיר מהעצם הגדרתה של מדינת התורה. אם התורה מנחה את חיי המדינה (זוהי הרי ההגדרה), ואם חכמי התורה הם המפרשים את ההנחייה התורנית ביחס למציאות האקטואלית במדינה (וזו הנחה סבירה), הרי שהמסקנה המתבקשת היא כי חכמי התורה ינהלו את חיי המדינה, או לפחות יהיו מעורבים עמוקות בכל תחום. מעורבות זו של חכמי התורה מהווה ביטוי מרכזי למהותה של המדינה. אם נקבל את הטענה כי חכמי התורה צריכים להיות מעורבים בכל תחום, עלינו לשאול האם מעורבות זו מקנה להם גם סמכויות שלטוניות. לעניין זה חשובה במיוחד השאלה האם ההנחייה התורנית נעשית בדרך של פסיקה הלכתית או כהצגת עקרונות תורניים בלבד. אם ההנחייה היא הלכתית, הרי שיש יותר מקום לטעון לסמכות.

<sup>31</sup> ראה את דבריו של ש. ז. שרגאי בספרו *תחומים* (ירושלים, תשי"א), עמ' שצט – תי, ואת דבריו של ישעיהו ליבוביץ' (תשל"ו). *יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל* (129 – 132). ירושלים: שוקן.

<sup>32</sup> ראה את תיאורו של הרב איתמר ורהפטיג, עורך כתב העת "תחומין", המהווה במה מרכזית לעיסוק ההלכתי בסוגיות של חברה ומדינה, באתר עיתון הצופה:

עלינו להתמקד כעת בחזון קרוב, בר השגה בעתיד הנראה לעין כיצד לנהל את משרד החוץ, הביטחון? באיזו שיטה כלכלית לנקוט? מהי חלוקת המשאבים הראויה? מהי משמעות צבא עברי? מהי שיטת הבחירות הראויה? מהו מעמד הכנסת בימינו? מה יש לנו לומר ביחס למשטרה, לא רק בשבת אלא גם בחול, כיצד מבערים את הרע? וכיוצא באלו.

<http://www.hazofe.co.il/web/newsnew/katava6.asp?id=57941>

וכן את דבריו של שטרן (2004). *נייר עמדה 48 – דת ומדינה תפקידה של ההלכה* (23-25). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה. ראה גם את דבריו של רביצקי (2004). *נייר עמדה 50 – האם תיתכן מדינת הלכה* (33-34). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

<sup>33</sup> ראה למשל זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים) (1997). *בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד. יש לציין כי מטרתו של ספר זה להציג בעיקר את הגישה האוטונומית ולא אזו הדוגלת בסמכות.

כדי לטעון כי על חכמי התורה לשלוט במדינה, עלינו להניח את ההנחות הבאות<sup>34</sup>:

1. הנחת כוליות התורה – התורה אכן מדריכה את המדינה בכל תחומי החיים, ויש לה תשובות והנחיות לכל השאלות הציבוריות (או לפחות למרכזיות ולחשובות שבהן). זוהי הנחה בסיסית בגישה זו. 2. לחכמי התורה יכולת פוליטית מעשית להנהיג את המדינה, וידע מספיק (בטחוני, כלכלי וכדומה) להדריך או לפסוק בכל תחום ציבורי. יש לציין כי בהקשר זה תיתכן טענה כי הידע הנדרש נלמד מהתורה עצמה, ולא ממקור חיצוני, שהרי גם למנהיגים פוליטיים אין בהכרח הכשרה בטחונית או כלכלית, וידיעותיהם הכלליות, נסיון חייהם וכשרונם מספיקים להם על מנת למשול. לפי טיעון זה, ההכשרה התורנית של תלמידי החכמים מספיקה (ואולי אף עדיפה) מאשר זו של המנהיגים הפוליטיים. 3. אם תינתן לחכמי התורה האפשרות להנהיג את המדינה, הם יהיו מוכנים לעשות זאת. כל זה במצב נורמטיבי – אידיאלי, בו יש הסכמה ציבורית לשלטונם של חכמי ההלכה. ללא הסכמה זו, לא תיתכן שליטתם של החכמים.

ניתן לערער על כל אחת מהנחות אלו<sup>35</sup>: ערער ראשון הוא היעדר הנחיה תורנית למדינה, או צמצומו לתחומים שאינם מרכזיים בחיי המדינה. אולם ההנחה המוקדמת לפי גישה זו היא כי התורה מנחה את חיי המדינה, ולכן היא דוחה ערעור זה.

ערעור שני יטען לחוסר ידע. לפיו, לחכמי התורה אין ידע בתחום המדיני, הבטחוני והכלכלי. מכאן שאינם מסוגלים לשלוט במדינה. לפי ערעור זה, לחכמי התורה אף אין את ההכשרה הנדרשת על מנת למשול. זאת בשונה מהמנהיגות הפוליטית, שאף אם אינה מורכבת מאנשי בטחון וכלכלה, הרי שיש לה הכישורים הנדרשים להבין ולמשול גם בתחומים שאינה מתמחה בהם. אולם האם אין משמעותו של טיעון זה ערעור על עצם הנחת היסוד כי התורה מנחה את חיי המדינה? אם פרשני התורה ביחס למציאות הם חסרי ידע ויכולת ביחס להבנת המציאות, הרי שההנחיה התורנית עצמה נפגמת (ולא רק המסוגלות לשלוט). לכן על גישה זו לדחות גם את הערעור הזה.

ערעור שלישי יטען לחוסר יכולת פוליטית. אמנם לחכמי התורה יש ידע, אך לא יכולת פוליטית מעשית, ולכן הם מסוגלים להנחות, אך לא לשלוט בפועל. ובדומה לכך, ניתן לטעון כי חכמי התורה אינם מעוניינים לשלוט, אף כי הדבר רצוי כשלעצמו. שתי טענות אלו אינן מספיקות כדי לדחות את רעיון שלטון חכמי התורה מיסודו. שכן לפיהם, תפקידה של המנהיגות הפוליטית מצטמצם ליישום של ההדרכה התורנית של החכמים. ובנוסף, אם יימצא חכם תורני בעל יכולת פוליטית ורצון, הרי שעליו להיות השליט.

<sup>34</sup> הצגתן של הנחות אלו דומה להצגתו של ידידיה שטרן (1997). שטרן עוסק באפשרות פסיקת הלכה בסוגיות מדיניות, וכאן השאלה היא רחבה יותר - האם חכמי ההלכה יכולים להנהיג מדינה.  
<sup>35</sup> ראה גם דבריו של שטרן (שם), המעלה ערעורים אפשריים ביחס לכל הנחה.

מכאן, ששאלת תפקידם של חכמי התורה במדינה מהווה חלק מהגדרת המדינה. הפחתה במעמדם פירושה לכאורה ערעור על עצם הנחת היסוד כי התורה מנחה את חיי המדינה. בניגוד לגישה זו, הרי שלגישה הסוברת כי התורה אינה מנחה את חיי המדינה, שאלת תפקידם ומעמדם של חכמי התורה מצטמצמת לשאלת סמכות החכמים ותחומיה המוגדרים. ההנחה היא שרק בתחומים מוגדרים שאינם תחומי מדיניות יש מקום לסמכות הלכתית. אולם לפי הגישה הסבורה כי התורה מנחה את חיי המדינה, סוגיית תפקידם של חכמי התורה היא סוגיה העומדת בליבה של ההגות המדינית.

עצם העובדה כי מבחינה הסטורית ניתן להצביע על קיומה של סמכות פוליטית שאינה של חכמי תורה – בכל התקופות, עובדה שמצביעים עליה מספר מחקרים<sup>36</sup>, אין בה כדי לתת מענה לסוגיה מדינית זו. שכן עצם העובדה שמציאות מסוימת התקיימה לא הופך אותה לנורמטיבית ומושלמת. ניתן למשל להסביר את הדבר בחוסר יכולת פוליטית מצד החכמים.

#### *מבנה העבודה*

ביחס לסוגיה זו מובאות בעבודה שתי גישות מנוגדות. הראשונה סבורה כי משמעותה של ההנחייה התורנית היא שלטון חכמי התורה. השניה שואפת להפרדה בין חכמי התורה לשלטון. כל אחת מגישות אלו נידונה בפרק נפרד, בהתאמה (השני והשלישי).

הסוגיה הראשונה, העוסקת בתוכנה של ההנחייה התורנית את חיי המדינה נידונית בתחילת כל פרק. ההתמקדות היא בשיטת המשטר, או האם מדינת התורה היא תיאוקרטיה (המושג יוגדר בהמשך הפרק). נושא זה משלב את שתי הסוגיות המדיניות המרכזיות – תוכן ההנחייה התורנית ביחס לשיטת המשטר ותפקידם של חכמי התורה.

לאחר מכן יידונו בכל פרק מקורות תורניים והסטוריים המהווים סיוע או קושי לכל גישה, ויוצגו ההסברים של כל גישה ליישוב הקשיים. לבסוף ייערך דיון ביקורתי על קשיים פנימיים הקיימים בכל גישה: גישת שלטון חכמי התורה מעוררת קשיים הקיימים במשטר של שלטון חכמים, המקשים על יישומו בפועל (כמו בעיית הסכמת הרוב הלא חכם לשלטון המיעוט החכם). גישת ההפרדה בין חכמי התורה לשלטון מעוררת סתירה פנימית משום שלפיה התורה מנחה את המדינה, אך חכמי התורה אמורים להיות מופרדים ממנה.

<sup>36</sup> ראה אלון (תשלי"ח): 42-48, שטרן (2000), זהר (1997).

מלבד הקשיים התיאורטיים ברעיון מדינת התורה, הרי שקיימים גם קשיים מעשיים.<sup>37</sup> רביצקי מתאר את הקשיים המעשיים בתקופה המודרנית: המחשבה על שלטון ההלכה נשמעת זרה בתקופה המודרנית, ואף דמות האדם (גם הדתי) היום שונה מבעבר, שכן הוא הפנים ערכים אוניברסליים של חירות וזכויות אדם. חוסר התאמה נוסף נובע מקיומה של מערכת משפט אחת לכל האוכלוסיה במדינה מודרנית, בעוד שההלכה מופנית אל בני העם היהודי בלבד.<sup>38</sup> ובנוסף, המחלוקות ההלכתיות אינן מאפשרות גיבושה של ההלכה כחוק אחיד למדינה. קשיים אלו באים לידי ביטוי כאשר לא רק דנים ברעיון, אלא גם מנסים להגשימו. נסיון להגשמת חזון מדינת התורה נערך על ידי הרב יצחק הרצוג, שהיה הרב הראשי האשכנזי בתקופת קום המדינה. בהתמודדותו עם קשיים אלו עוסק הפרק הרביעי.

הפרק החמישי מציג שתי תופעות פוליטיות של אוכלוסיות דתיות במדינת ישראל, הסבורות כי התורה אמורה להנחות את החיים הציבוריים, אולם יחסן שונה בסוגיית סמכותם של הרבנים. האוכלוסיה הראשונה היא החברה החרדית, הסבורה כי לרבנים סמכות מקיפה בכל תחומי החיים, כאשר הדבר מתבטא גם בתחום הפוליטי. ביחס לתופעה פוליטית זו תבחן השאלה כיצד נפתרת שאלת תוכן ההנחיה התורנית בתחום הפוליטי, כאשר קיים פער בין השאיפה להנחיה תורנית בכל התחומים, אל מול הספרות התורנית המועטה הקיימת.

האוכלוסיה השניה היא הקיבוץ הדתי. חברי הקיבוץ הדתי מאמינים כי התורה אמורה להנחות את החיים הציבוריים, אך מצד שני הם סבורים כי אין לרבנים סמכות בתחום המדיני. ביחס לכך תיבחן השאלה כיצד פתרו חברי הקיבוץ את הסתירה שבין התורה כמנחה את החיים, לבין אי הכרה בסמכות הרבנים בתחום הפוליטי. השאלה תיבחן ביחס לסוגיית החליבה בשבת, המשלבת תחום הלכתי מובהק (שמירת שבת) יחד עם תחום אידיאולוגי – מדיני של אופן ניהול המשק במדינה.

לבסוף, הפרק האחרון מתייחס לשאלה האם מדינת התורה, בהגדרתה כמנחה את חיי המדינה, סותרת את הדמוקרטיה. הדבר יידון בשתי סוגיות הקשורות ישירות למחקר זה: שיטת המשטר והאזרחות במדינת התורה. המשכו של הפרק הנוכחי יעסוק במספר סוגיות הנדרשות לצורך הקדמה לדיון באופיה של מדינת התורה. הסוגיה הראשונה עוסקת בהגדרת התיאוקרטיה. הסוגיה השניה עוסקת באופי התחום המשפטי במדינת התורה. לבסוף, ייערך דיון בנימוקים השונים לפער שבין התפיסה של התורה כמנחה את חיי המדינה, לבין מיעוט העיסוק בתחום זה.

<sup>37</sup> אביעזר רביצקי (2004). האם תיתכן מדינת הלכה – הפרדוקס של התיאוקרטיה היהודית, נייר עמדה 50 (33-30). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

<sup>38</sup> קושי מעשי זה מופיע גם אליעזר גולדמן (תשנ"ז). מחקרים ועיונים בעבר ובהווה (17-16). ירושלים: מאגנס.

## תיאוקרטיה ומדינת התורה

את המדינה שבה שולטת ההלכה, ומנהיגיה מחוקקיה ושופטיה הם חכמי התורה, ניתן לכנות "תיאוקרטיה". מהי הגדרת התיאוקרטיה? צורתה המדויקת של התיאוקרטיה מעולם לא

הוגדרה.<sup>39</sup> מי שטבע את המונח תיאוקרטיה (שלטון האל) הוא יוסף בן מתתיהו. כך הוא כותב:  
הן כל בני האדם שונים אלה מאלה מאד במנהגייהם ובחוקיהם לכל פרטיהם. בעצם הדבר יש לאמור:  
אלה נתנו את ממשל מדינתם בידי שליט יחיד (מונארכיה) ואלה בידי שליטים מתי מספר  
(אוליגרכיה), ואלה בידי המון העם, אולם מחוקקנו לא שם את לבו לאף אחד מדרכי הממשל האלה,  
רק צוה לנו ממשלת אלוקים (תיאוקרטיה), כאשר יאמר האומר בעושו את משפט הלשון, כי  
לאלקים לבדו הקדיש המלוכה והשלטון.<sup>40</sup>

כנגד המדינה התיאוקרטית, שבה שולט האל, קיימת המדינה בה שולט האדם. האדם השולט במדינה רואה עצמו משוחרר מכל סמכות חיצונית. ניתן לכנות מדינה שכזו **אוטונומיה**.<sup>41</sup> שכן משמעותה של אוטונומיה היא חופש מסמכות חיצונית, ומלבד היותה של אוטונומיה מושג המציין מצב של טריטוריה, היא גם מציינת גם מצב של אישיות. אישיות אוטונומית (בעקבות הגדרתו של קאנט) פירושה אדם שבמוסריותו אינו כפוף לסמכות חיצונית, אלא היא באה מתוכו ועל פי הבנתו.<sup>42</sup> מדינה אוטונומית כאן פירושה מדינה שבה בני האדם מחליטים על פי דעתם החופשית מסמכות חיצונית.

בין המדינה הנשלטת בידי האל, לבין זו הנשלטת בידי האדם האוטונומי, קיימים מספר דגמי ביניים. ראשית, אין מדינה הנשלטת ישירות בידי האל. השולטים בפועל הם מתווכים, או נציגים. מיהם מתווכים אלו? ניתן להעלות על הדעת מספר קבוצות המשמשות בתפקיד זה: נביאים,<sup>43</sup> כהנים<sup>44</sup> וחכמים.<sup>45</sup> צורת התיווך שבה דן מחקר זה היא של חכמי תורה. חכמי התורה שולטים על בסיס פרשנותם את דברי התורה. מכאן, ששלטונם מערב מידה מסוימת של מרכיב אנושי – הפרשנות ושיקול הדעת של החכם התורני. בנוסף לכך, כדי שחכמי התורה ישלטו במדינה הם נזקקים ליעוץ חיצוני (בטחוני, כלכלי וכד') – שגם הוא מוסיף מרכיב אנושי. המינוח המדויק

<sup>39</sup> מיכאל וולצר (2007). *המסורת הפוליטית היהודית* (ע' 116). עורכים: מיכאל וולצר, נעם זהר, מנחם לורברבוים. ירושלים: מכון הרטמן. לזהות הכותב ראה בהקדמה, ע' יד.

<sup>40</sup> *גד אפיין*, תרגום שמחוני (מאמר שני, טז, עמ' עד). תל אביב: שטיבל, תרצ"ט. מובא בהלכות מדינה חלק ג עמ' לו. הרב ולדנברג מביא מקור נוסף, מספר מלחמות היהודים ספר א פרק ח (מובא בהלכות מדינה חלק ג עמ' ג): "כי הסנהדרין בלשכת הגזית היו המחוקקים בעם ועל פיהם היתה כל הנהגת המדינה ועבודת האלוקים". לא מצאתי את הציטוט בספר עצמו.

<sup>41</sup> השימוש במונח אוטונומיה בהקשר דומה נעשה על ידי לורברבוים (תשס"ו), למשל בע' 162.

<sup>42</sup> אליעזר גולדמן (1997). "סמכות ואוטונומיה". בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים). *בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל* (48-49). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

<sup>43</sup> ראה *המסורת הפוליטית היהודית*, עמ' 139-171.

<sup>44</sup> ראה שם, עמ' 114-138.

<sup>45</sup> ראה שם, עמ' 172 – 217.

יותר למדינה בה שולטים חכמי התורה הוא "נומוקרטיה (שלטון החוק) דתית" או "תיאונומיה" (חוק אלוהי)<sup>46</sup>. במחקר זה המונח **תיאוקרטיה**, המקובל יותר, ישמש כמציין את שלטון חכמי התורה.

ייתכן משטר פוליטי של חברה דתית, בו אין לחכמי התורה כל סמכות רשמית. מצד שני, גם במשטר כזה, קיימים עקרונות תורניים כלליים המנחים את המדינה. עקרונות שכאלו הם יושר, צדק, אהבת הרע ("ואהבתך לרעך כמוך"), צדקה, התנהגות מוסרית וכדומה. במדינה זו יש מקום רב יותר לשיקול הדעת האנושי ולרצונות האנושיים, אולם אין היא משוחררת מחובות כלליות – אין היא חופשית מסמכות. גם אם נניח כי בתחום מסויים קיימת הרשאה הלכתית למדינה לנהוג על פי שיקול דעתה בלבד (למשל בשמירה על הסדר החברתי), הרי שעצם העובדה כי נצרכת הרשאה פירושה כי אין כאן שחרור מסמכות. ההרשאה ניתנת בגלל נימוק מסוים – ונימוק זה מסמן את גבולותיה. לכן, היא אינה מוחלטת. לדוגמא, ניתן לטעון כי בשמירה על הסדר החברתי לא נוהגים כלל על פי דין תורה אלא על פי שיקולים של סדר חברתי בלבד (הרחבה בנושא בהמשך). טענה זו דורשת נימוק. נימוק אפשרי הוא כי חוקי התורה מבטאים את הצדק המוחלט, מה שאין כן החוק הפלילי, שמטרתו שמירת הסדר החברתי. נימוק זה מסמן את גבולות ההרשאה לסטות מדין תורה. מחוץ לגבולות אלו קיימים עקרונות כלליים מחייבים (למשל לפעול לשם שמיים ולא לנהוג באכזריות). לכן, אין זו אוטונומיה. המשטר בו אין לחכמי התורה סמכות פוליטית יכולה במחקר זה **שלטון המנהיגות הפוליטית**.

המדינה שבה יש הן לחכמי התורה והן למנהיגים הפוליטיים סמכויות שלטוניות, תכונה **משטר מעורב**. קיים טווח רחב של משטרים מעורבים. ייתכן משטר מעורב בו לחכמים סמכות ברשות השופטת (בגלל האופי המשפטי של ההלכה), אך לא ברשות המבצעת. וייתכן משטר בו למנהיגות הפוליטית סמכויות ביצוע בלבד.

השאלה מהן סמכויות חכמי התורה וההנהגה הפוליטית במדינת התורה נדונה אצל כל אחד מההוגים בהם עוסק מחקר זה. בדרך כלל הדבר מוצג כשאלה האם מדינת התורה היא דמוקרטיה, שכן הדמוקרטיה כוללת גם סמכות הכרעה הנתונה בידי נציגי הציבור, וזוהי צורת המשטר שעמדה על הפרק. בקשר לכך יש להעיר כי גם שלטון החכמים נעשה מתוך הסכמה ציבורית, ולכן אין זה מדויק לתארו כלא דמוקרטי (הרחבה בעניין זה בפרק האחרון). ומצד שני, גם שלטון לא דמוקרטי (כמו מלוכנות) הוא אנושי לחלוטין.

<sup>46</sup> קירשנבאום (תשל"ז): רכג – רכד.



## התחום המשפטי במדינת התורה

מבחינה מושגית, מקובל לחלק את התחום המשפטי (הכללי) למשפט פרטי (או משפט אזרחי), ומשפט ציבורי. המשפט האזרחי עוסק במערכת היחסים המשפטית שבין יחידים. לדוגמא: יישוב סכסוכים בין שכנים. המשפט הציבורי עוסק במערכת היחסים המשפטית שבין היחיד למדינה. חלק חשוב במשפט הציבורי הוא המשפט הפלילי. המשפט הפלילי עוסק בקביעת החוקים המסדירים את חיי החברה, כך שמי שיעבור על הוראות החוק ייחשב לפושע פלילי. כך החוק הפלילי אוסר לרצוח ולגנוב. הן המשפט האזרחי והן המשפט הפלילי קיימים בתורה. יש "משפט אזרחי תורני" ויש "משפט פלילי תורני". ההלכות הנוגעות למשפטים אלו מופיעות בתלמוד ובפוסקים. תחום המשפט הציבורי התורני כולל בתוכו את תחום "הלכות מדינה": הלכות הבטחון, החוץ והכלכלה.

המשפט התורני התקיים כמשפט נוהג גם לאחר החורבן, ובתקופת הגלות. גם לאחר אובדן הריבונות, המשיך משפט זה להתקיים. הדברים אמורים בעיקר ביחס למשפט האזרחי, אולם היו גם תקופות ומקומות בהם התאפשר קיומו של משפט פלילי<sup>47</sup>. סמכותו נבעה מהקהילה היהודית ששמרה על התורה ובכלל זה על משפט התורה, והוא נעשה באישורה של המדינה הריבונית שאפשרה ואף רצתה בקיומו. החל מהאמנציפציה חלו שינויים בשני גורמים אלו<sup>48</sup>. המדינה המודרנית הריכוזית התנגדה לקיומה של מערכת אכיפה נוספת, ודרשה חוק אחיד לכל המדינה. גם מחויבותו של הציבור היהודי להלכה נפגעה. שני גורמים אלו השפיעו על המשפט התורני, שחדל להיות משפט נוהג בכל התחום האזרחי, וצומצם רק לאותם מקרים בהם שני הצדדים פנו אליו מתוך הסכמה. הדבר צמצם את תחומי ההלכה, אם כי משפט התורה האזרחי מתקיים ברובו גם היום בבתי הדין הרבניים של מדינת ישראל או של גורמים פרטיים. מובן כי במדינה מודרנית המשפט הפלילי מבוצע בידי המדינה בלבד, ולכן אין אפשרות לקיים משפט פלילי תורני כיום. ביחס לכל אחד מתחומי משפט אלו (אזרחי ופלילי) עולות שתי שאלות מרכזיות ביחס למהותו ואפשרות קיומו במדינת התורה. השאלה הראשונה היא שאלת הסמכות. השניה היא שאלת הריאליות של קיומו של משפט תורני.

<sup>47</sup> מנחם אלון (תשל"ח). המשפט העברי, כרך א (עמ' 11, 36, 569-566). ירושלים: מאגנס.  
<sup>48</sup> אלון, שם, עמ' 73-65.

## סמכות וריאליות במשפט התורני

מקורות המשפט התורני הם התורה שבכתב ושבעל – פה, והסמכות העליונה היא של ה' נותן התורה. אולם מי הם המחוקקים והשופטים במשפט התורני? חכמי התורה, נציגי השלטון או נציגי הציבור?

בראש מערכת המשפט התורנית עומדים דיינים, הבקיאים בדברי התורה. חוקי מערכת המשפט התורנית הם חוקי התורה, הכוללת בתוכה גם את תקנות החכמים. מכאן שהמחוקקים והשופטים במשפט התורני הם חכמי התורה. אולם, ניתן להצביע על סמכויות חקיקה, וייתכן שאף שיפוט, הנתונים גם בידי השלטון והציבור. בנושא זה יש להבחין בין המשפט האזרחי לפלילי.

### המשפט האזרחי

בתחום המשפט האזרחי, מוכרת סמכותם של הציבור, ולא רק של חכמים, לתקן תקנות. בהקשר זה מוזכר הדין שלפיו הציבור נזקק להסכמתו של "אדם חשוב". פירוש מקובל (אם כי לא היחיד) למושג זה הוא תלמיד – חכם<sup>49</sup>. דהיינו, בידי הציבור הסמכות לתקן תקנות, אולם הוא נזקק לאישורו של חכם תורני לתקנותיו, בהתאם לתוכן החקיקה. ואם יש סמכות בידי הציבור לתקן תקנות, האם פירוש הדבר הוא כי הציבור יכול להקים מערכת משפט שאינה תורנית המבוססת על תקנות אלו?

יש הטוענים כי מערכת משפט כפולה, תורנית ושל הדיוטות, היתה קיימת כעובדה לאורך ההיסטוריה היהודית. כך, ניתן להצביע על משפט המלך מול משפט הסנהדרין בתקופת המלוכה. לאחר מכן, בתקופת המשנה והתלמוד, ניתן להצביע על קיומם של מוסדות שיפוט של הנשיאות לצד הסנהדרין בארץ ישראל, ושל ראשות הגולה לצד הישיבות שבבל. לאחר מכן, בתקופת הקהילות היהודיות בימי הביניים, התקיימו ארגונים קהילתיים הכוללים גם מערכת משפט, לצד הרבנות הקהילתית ששימשה גם כשופטת<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> ראה אליאב שוחטמן (תש"ן – תשנ"א). "הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל". שנתון המשפט העברי, טז – יז, 476 – 478.

<sup>50</sup> ידידה שטרן (2000). נייר עמדה 22, מדינה משפט והלכה – מנהיגות ציבורית כסמכות הלכתית (18-32). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה. דברים דומים כותב מנחם אלון (תשל"ח): 42-48. גם נעם זהר (1997) מצביע על קיומה של סמכות "אזרחית" ליד הסמכות התורנית.

כנגד דברים אלו ניתן לטעון כי לא ברור מה היו תחומי השיפוט של המערכת הלא דתית, והאם היא הייתה נורמטיבית (מבחינה תורנית)<sup>51</sup>. כך, תחומי אחריותו השיפוטית של המלך בתחום המשפט האזרחי כלל אינם ברורים (ואף לא ברור אם יש לו סמכויות חקיקה ושיפוט בתחום זה<sup>52</sup>). סמכותם השיפוטית של ראשי הגולה נקבעה על ידי השלטון הזר, ולכן לא ברור עד כמה היא נורמטיבית. כך גם לא ברור עד כמה רצופה, מקיפה ונורמטיבית היתה סמכות השיפוט של הקהילה היהודית בימי הביניים<sup>53</sup>.

### המשפט הפלילי

בעוד שהמשפט האזרחי התורני התקיים (ומתקיים) כמשפט נוהג, אין הדבר כך ביחס למשפט הפלילי. הקושי ליישם את המשפט הפלילי התורני נובע מקשיים מהותיים בשימוש בו למטרת השלטת סדר חברתי. קשיים אלו מתרכזים בתחומים הבאים<sup>54</sup>:

1. סוגיית ההתראה – לפי ההלכה, כדי להרשיע את הפושע יש להתרות בו סמוך למועד ביצוע העבירה כי הוא עובר עבירה, ולתאר באוזניו את העונש הצפוי לו. הפושע צריך להודיע למתרים בו כי הבין את חומרת מעשיו (משנה תורה, הלכות סנהדרין יב, א-ב).
2. ראיות – הראיות הקבילות לצורך הרשעה הן רק ראיות ישירות על ידי שני עדים כשרים שראו את ביצוע העבירה. ראיות נסיבתיות או אומדן בלבד אינן קבילות (שם, הלכה ג).
3. רשימת עבירות הפליליות היא מצומצמת – רק רצח, גניבה, חטיפה. חסרות רוב העבירות של פגיעה בשלום הציבור.
4. עונשים – לא תמיד מרתיעים. לדוגמא, עונשו של גנב הוא לשלם לנגנב תשלומי כפל (מכפלת סכום הגניבה). אולם העונש אינו מרתיע – שכן ברוב במקרים הגנב לא נתפס.

בעיות אלו מציבות את השאלה איך ניתן ליישם את משפט התורה הפלילי בפועל. אפשרות אחת היא לומר כי התורה דיברה על חברה שבה יש רק מעט רוצחים וגנבים. המאבק נגדם מתבצע

---

<sup>51</sup> שטרן (2000: 17) מעיר כי מחקרו לא עוסק במידת הנורמטיביות של מערכת המשפט הכפולה, אלא בתיאור העובדתי ההסטורי, וכי יש בכך כדי ללמד על היותה לגיטימית.

<sup>52</sup> לגבי תפקוד המלך כמחוקק ראה - Gerald Blidstein (2003). "On Lay Legislation in Halakhah: The King as Instance", in: Suzanne Last Stone (ed.). *Rabbinic and Lay Communal authority*. New York: Yeshiva University (1-17). הטוען כי כלל לא ברור שהמלך אמור לשמש בתפקיד חקיקתי לפי דעת הרמב"ם, וסביר יותר שהחקיקה היתה בידי החכמים. וכן ראה וכן אליאב שוחטמן (תשי"ן – תשנ"א: 425-434), הטוען כי חקיקת המלך לא עסקה בתחום האזרחי אלא לכל היותר בתחום הפלילי.

<sup>53</sup> לגבי הבעייתיות של בתי דין אלו בעיני החכמים, ראה אלון (תשל"ח): 27 – 30, "ביקורת חכמי ההלכה על בתי דין של הדיוטות".

<sup>54</sup> סקירה זו על פי אהרן אנקר (תשס"ו). עיקרים במשפט הפלילי העברי (23-31). רמת גן: בר אילן.

בתחום הנורמטיבי, בהוקעתם הציבורית, ולא על ידי פעולה אלימה נגדם. אולם בפועל, נשאלת השאלה מה לעשות אם מאבק זה אינו מצליח, או שהחברה נתונה במצב בו נדרשים אמצעים יותר מרתייעים כנגד הפשיעה.

התשובה המקובלת היא השימוש ב"הוראת שעה", או בסמכות חוץ – תורנית. דהיינו, חוק התורה נאמר כ"אידיאלי"<sup>55</sup>, שאינו מיושם כלשונו (או בניסוח אחר: לחוק הפלילי בתורה תפקיד חינוכי – רוחני, אך לא של קביעת הסדר החברתי<sup>56</sup>). במציאות בפועל ישנו חוק "ריאלי", המנסה ליישם את החוק האידיאלי, תוך שמירה על הסדר החברתי. הדבר נעשה על ידי חריגה מהחוק האידיאלי, על ידי "הוראת שעה". הוראת השעה ניתנת על ידי בית הדין, המחליט כי בעקבות המצב אין אפשרות לנהוג על פי דין תורה (דין תורה כאן משמעו ההלכה המחייבת על פי הכללים הרגילים, ולא אלו שבהוראת שעה). הסמכות החוץ – תורנית היא הסמכות השלטונית, ובמקורות התורניים – מדובר על המלך. גם המלך יכול לחוקק חוקים להענשת פושעים, אם ראה צורך בכך.

אולם, יש הבדל בין שתי האפשרויות: הוראת השעה מותירה את הסמכויות בידי בית הדין התורני, אם כי הוא נוהג שלא על פי דין תורה אלא חורג ממנו בהרשאה. חקיקה מלכותית, יכולה ליצור מערכת משפט מקבילה למערכת התורנית. כמו כן, הוראת השעה היא כשמה, זמנית ואינה קבועה. חוק המלך הוא קבוע<sup>57</sup>. מכאן, שהשאלה היא מהן סמכויות החקיקה של המלך בתחום הפלילי, והאם סמכויות אלו יוצרות את האפשרות למערכת משפט כפולה.

ההוגה המובהק של מערכת המשפט הכפולה הוא רבנו ניסים מגירונה (הר"ן, ספרד, המאה ה-14). הוא טען כי משפטי התורה בתחום הפלילי לא נועדו להתבצע בפועל כלשונם, ויש צורך בחקיקה חוץ תורנית. כך הוא כותב:

ולפיכך אני סבור, וראוי שיאמן בו, שכמו שהחוקים שאין להם מבוא כלל בתקון הסידור המדיני, והם סבה עצמית קרובה לחול השפע האלוקי, כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול, וכאלו הם משותפים בין סבת חול העניין האלוהי באומתנו ותיקון עניין קיבוצנו. ואפשר שהם היו פונים יותר את העניין אשר הוא יותר נשגב במעלה, ממה שהם היו פונים לתקון קיבוצנו. כי התקון ההוא, המלך אשר נעמיד עלינו ישלים עניינו, אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט את העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שיימשך ממנו הידבק העניין האלוקי בנו, ישלים ממנו לגמרי סידור עניין ההמוני או לא ישלים. ומפני זה אפשר שיימצא בקצת משפטי ודיני האומות מה שהוא יותר קרוב לתקון הסדור המדיני ממה שיימצא בקצת משפטי התורה, ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה

<sup>55</sup> על פי לשונו של בלידשטיין (1992): 41-42.

<sup>56</sup> אהרן קירשנבאום (תשמ"ז). "מקומה של הענישה במשפט העברי הפלילי". עיוני משפט, יב(2), 258.

<sup>57</sup> אנקר, שם, ע' 191.

שיחסר מהתקון הנזכר היה משלימו המלך. אבל יש לנו מעלה גדולה עליהם כי הם צודקים בעצמם, רצה לומר משפט התורה<sup>58</sup>.

השאלה העולה מקריאת דברים אלו היא האם מערכת המשפט המלכותית משמשת כמערכת משפט מקבילה המחליפה את המערכת התורנית, או במערכת המשלימה אותה בלבד? בתשובה לשאלה זו נחלקו הדעות<sup>59</sup>. לדעתי, אף כי תיאורו של הר"ן מתאר (לכאורה) מערכת משפט כפולה, הרי שלפי פרשנותו, חטאו של העם בבקשת המלך היה רצונו להחליף את מערכת המשפט התורנית במערכת מלכותית<sup>60</sup>. הר"ן קובע מקום למערכת המלכותית, אך זהו מקום מוגבל, שאינו מחליף את המערכת התורנית.

גם לגבי דעתו של הרמב"ם חלוקות הדעות. כך הוא כותב:

כל ההורגין נפשות שלא בראיה ברורה, או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה - יש למלך רשות להרוג אותם, ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה. והורג רבים ביום אחד, ותולה ומניחן תלויים ימים רבים, להטיל אימה, ולשבור יד רשעי העולם<sup>61</sup>.

האם סמכות זו של המלך חלה רק לעניין רצח, או שזוהי סמכות רחבה יותר? גם בתשובה לשאלה זו נחלקו הדעות<sup>62</sup>. יש הסוברים כי מדובר בסמכות לעניין רצח בלבד<sup>63</sup>, יש המרחיבים אותה לכל שבע מצוות בני נח<sup>64</sup>, ויש המרחיבים אותה לכל פעולה משפטית הנצרכת לשמירת הסדר החברתי<sup>65</sup>.

---

<sup>58</sup> *דרשות הר"ן* (דרוש י"א, עמ' קצא). ירושלים, תשל"ד.

<sup>59</sup> הרב אברהם בורנשטיין (פולין, 1839-1910), בספרו *אבני נזר* סבור כי הכוונה היא הקובעת. המלך פועל לשם התיקון המדיני, ואילו בית הדין התורני לשם הופעת משפטי ה' בעולם. יורה דעה, ב, סימן שיב, סעיפים מז - נ, עמ' 119-120 (ורשא, תרע"ג). לדיון בדעתו ראה אנקר (תשס"ו): 179-180. לדעתי (בשונה מדעת אנקר), דבריו מכוונים כלפי דברי הר"ן ולא הרמב"ם.

בספרות המחקרית: אליאב שוחטמן (תש"ן - תשנ"א) סבור כי מדובר במערכת משלימה. קירשנבאום (1998: 12) סבור כי הר"ן אמר את דבריו בהקשר של עבירות מסוג רצח. לעומתם, מנחם לורברבוים (תשס"ו: 147-144) סבור כי מדובר במערכת מקבילה. למקורות נוספים בעניין ראה לורברבוים שם, וכן יוסף אחיטוב (תשנ"ז). *על גבול התמורה* (263-280). עין צורים: מרכז יעקב הרצוג.

<sup>60</sup> בדרשה י"א, עמ' קצג: "חטא העם בבקשת המלך היה] שהם רצו שעיקר המשפט במה שבין אדם לחברו יהיה נמשך מצד המלכות... אך היה חטאתם באמרם 'שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים', שרצו שיהיו משפטיהם נמשכים מצד המלכות לא מצד שופטי התורה" (דרשות הר"ן, תשל"ד, ירושלים: מכון שלם).

<sup>61</sup> משנה תורה, הלכות מלכים, ג י.

<sup>62</sup> להרחבה נוספת ראה אנקר (תשס"ו): 193-154.

<sup>63</sup> כך סובר הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק, בספרו *אור שמח על הרמב"ם*, בפירושו להלכה זו.

בספרות המחקרית סובר כך אהרן קירשנבאום (1998). "מערכות שיפוטיות מקבילות במשפט העברי". *Jewish Political Studies Review 10* (3-4), 41. ראה גם אנקר (תשס"ו), ע' 156 הערה 5. כך סובר גם רביצקי (1991): 109-110.

<sup>64</sup> הרב מאיר פלצקי (פולין, 1867 - 1928), *כלי חמדה על התורה*, דברים, פרשת שופטים, קיט פסקה ו (פולין, תרצ"ה). לדיון בדעתו ראה אנקר (שם), עמ' 180-182. ראה גם בלידשטיין (תשס"א), ע' 135 הערה 21.

<sup>65</sup> לורברבוים (תשס"ו: 79-72) סבור כי למלך היתה מערכת משפט קבועה בכלל העניינים הנחוצים לסדר החברתי.

## נימוקים למיעוט העיסוק בהלכות מדינה

הנימוקים שהועלו למיעוט העיסוק בהלכות מדינה מתחלקים לסיבות הלכתיות – פנימיות, לסיבות אידיאולוגיות, חברתיות ופוליטיות. סיבה הלכתית פנימית אחת היא אופי הדיון ההלכתי המתמקד יותר בשאלות פרטניות לגבי מקרה ספציפי ופחות בשאלות כלליות - עקרוניות. לפי הסבר זה היעדרה של תוכנית כוללת למדינת הלכה נובע מאופי הדיון ההלכתי. ההלכה עונה לשאלות פרטניות ולא מתארת תוכנית כוללת, ומתשובתה לשאלות הפרטניות ניתן לנסות וללמוד מהי התוכנית הכוללת. אולם גם העיסוק בשאלות פרטניות המהוות שאלות יסוד, כמו למשל מעמד חכמי הדת במדינה, הוא מועט למדי.

ידידיה שטרן<sup>66</sup> טוען כי מיעוט העיסוק נובע מקושי שאותו הוא מכנה "הלם מציאות". המציאות הניצבת בפני פוסקי ההלכה היא חסרת תקדים: אין בידיהם הלכות מדינה, ולו למדינה המחוייבת להלכה, וזאת כתוצאה מאלפיים שנות גלות שבהן לא עסקו בנושאים אלו. נוסף על כך, רוב הציבור בארץ אינו רואה את עצמו מחוייב להלכה, ורוב זה הקובע את אופיה של המדינה. ובנוסף, קיימים ערכים דמוקרטיים (כמו שוויון) המקובלים על רובו של הציבור בארץ, ואינם מקובלים על ההלכה. הקשיים המהותיים הללו מקשים על גיבושן של הלכות מדינה רלוונטיות למדינת ישראל. כנגד דברים אלו ניתן להשיב כי למרות הקשיים הללו, היה עיסוק בנושא הלכות מדינה בתקופת קום המדינה. בתקופה זו חוברו מספר ספרים ומאמרים (שיובאו להלן), שנועדו לתאר את מדינת התורה, מה שלא קרה לאחר מכן.

אשר כהן<sup>67</sup>, במחקרו העוסק בחזון מדינת התורה בתנועה הציונית דתית, טוען כי נטישת חזון מדינת ההלכה על ידי התנועה הציונית – דתית נובעת מהמשמעויות הדתיות, החברתיות והפוליטיות שיש לחזון מדינת התורה על התנועה הציונית דתית. כדי לגבש חזון למדינת התורה היה צורך להכריע בשורה של סוגיות וקשיים, ביניהם היחס למודרניות, לדמוקרטיה, ולשינויים הלכתיים. הכרעה לכל צד שהוא היתה עלולה לגרום לקרע פנימי וחיצוני בתנועה זו<sup>68</sup>. את מיעוט העיסוק ההלכתי ניתן לראות כקשור לחוסר העניין הציבורי בגיבוש החזון.

בנוסף על סיבה זו וכהמשך לה, ניתן לטעון כי תפיסתה של מדינת ישראל כקדושה וכשלב מכריע בגאולה, גם כשאינו זו מדינה הנוהגת על פי ההלכה (תפיסה היוצאת מבית מדרשו של הראי"ה קוק ובנו הרצי"ה קוק), מעבירה את מרכז העיסוק מחזון של מדינה על פי ההלכה לחזון של מדינה

<sup>66</sup> ידידיה שטרן (2004). נייר עמדה 48, מדינה משפט והלכה – דת ומדינה – תפקידה של ההלכה (26-29). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

<sup>67</sup> הטלית והדגל, 156-158.

<sup>68</sup> ראה בתחילתו של פרק זה.

לאומית בארץ ישראל השלימה, על אף שגם חזון זה תומך בשמירת ההלכה על ידי המדינה. אלא שחזון זה אינו רואה בשמירת ההלכה את המוקד המרכזי והבלבדי בביטוי יהדותה של המדינה, אלא בלאומיותה של המדינה – הבאה לידי ביטוי בתורה, בעם ובארץ. ייתכן והעברת המשקל מהלכה בלבד לתורה במובן הרחב (של לאומיות וארץ) מסיטות את תשומת הלב מעיסוק בהלכות מדינה.

#### הלכות מדינה נתפסות כלא מעשיות – כנימוק מרכזי

הרב משה צבי נריה, בפולמוסו עם פרופ' ישעיהו ליבוביץ, נדרש לשאלה זו. לדבריו, אי פסיקת הלכה בנושאים אלו אינה נובעת מחוסר יכולת של פוסקי ההלכה, אלא מכך שרוב תושבי המדינה אינם דתיים. פסיקה במצב כזה היתה מביאה רק לניצול לרעה של פסקי ההלכה, ולא לקיומם<sup>69</sup>. לדעתי, קיומו של מיעוט דתי ורוב לא דתי הוא הגורם לכך שהלכות מדינה נתפסות כדבר שאינו מעשי. ומאחר ואינן מעשיות, הן אינן נפסקות. כראיה לכך, אבחן את אותם המקרים בהם התקיים בעבר או מתקיים היום עיסוק בהלכות מדינה. תקופה שבה היה עיסוק פורה בשאלות אלו היא קום המדינה. בתקופה זו חוברו מספר ספרים<sup>70</sup>, שנועדו לתאר את מדינת התורה, מה שלא קרה לאחר מכן. מאז, כמעט שלא חוברו ספרים בנושא זה<sup>71</sup>. לעומת זאת, בתחום מסויים של הלכות מדינה מתקיימת בשנים האחרונות פריחה ספרותית של ממש. זהו תחום הלכות הצבא, בו יצאו כבר עשרות ספרים. נראה כי יש גורם אחד המסביר את שתי התופעות – והוא מידת המעשיות של ההלכות. הרבנים ממעטים לעסוק במה שנתפס בעיניהם כ"הלכתא דמשיחא", הלכות של ימות המשיח שאינן נוהגות הלכה למעשה. כך נחשבות גם הלכות מדינה, בהיעדר רוב דתי, להלכות שאינן נוהגות הלכה למעשה כיום. בכך הלכות צבא שונות, שכן הן עוסקות ברמת החייל הפרטי או בהלכות העומדות תדיר לפתחה של הרבנות הצבאית ועוסקות בצבא בכללו. ואכן, בדיקה של כותבי הספרים והמוסדות שהוציאו אותם לאור מראה כי אכן כך הם פני הדברים. כותבי הספרים הם בוגרי הרבנות הצבאית, או קציני צבא שנעשו לתלמידי חכמים. המוסדות המוציאים לאור את הספרים הם בעיקר ישיבות הסדר, המשלבות לימוד תורה ושירות

<sup>69</sup> הרב משה צבי נריה (תשי"ב). קונטרס הויכוח – הלכות שבת והליכות המדינה (ע' 24). ירושלים: אור עולם.  
<sup>70</sup> ביניהם ניתן למנות את: הרב אליעזר יהודה ולדנברג (תשי"ב – תשט"ו). הלכות מדינה (חלקים א-ג). ירושלים: איתאח. הרב שמעון פדרבוש (תשי"ב). משפט המלוכה בישראל. ירושלים: מוסד הרב קוק. וכן הרב יצחק הרצוג (תשמ"ט). תחוקה לישראל על פי התורה. ירושלים: מוסד הרב קוק. הספר אמנם הופיע מאוחר יותר, אך תוכנו חובר בתקופת קום המדינה. ספרים אלו יידונו במחקר זה. כמו כן: כרכי כתב העת התורה והמדינה שיצאו לאור בשנים אלו (התייחסות אליהם בהמשך). ובנוסף: הרב שמואל טוביה שטרן (תשי"י). חוקת עולם – ביאורים הוספות ופירושים לתחוקת מדינת ישראל, מוצעת עפ"י התורה וחז"ל. קנזס סיטי.  
<sup>71</sup> יוצא דופן הוא ספרו המקיף של הרב נפתלי בר אילן (תשס"ז). משטר ומדינה בישראל על פי התורה. ירושלים: אריאל, וספריו של הרב יהודה זולדן (תשס"ב). מלכות יהודה וישראל. מרכז שפירא: המכון התורני באור עציון. וכן (תשס"ז). שבות יהודה וישראל. ירושלים: מכון לב.

צבאי, וכך העיסוק התורני בצבא הופך למעשי ורלוונטי<sup>72</sup>. מצד שני, רוב הספרים הללו עוסקים בנתינת תשובות הלכתיות לבעיות מעשיות במהלך השירות הצבאי (כמו שמירת שבת, נושא

---

<sup>72</sup> ספרים שכתבו רבנים צבאיים ומשטרתיים :

אבידן, אברהם משה (סגן הרב הצבאי). (תש"יח). דרכי חסד - פרקי הלכה לעוסקים בגמילות חסד של אמת - בעניני טיפול בחללי-מלחמה, זיהויים, תקנת עגונות ואבילות. ירושלים: איגוד לוחמי ירושלים.  
אבידן, אברהם משה. (תש"ן). שבת ומועד בצה"ל. ירושלים.  
אבידן, אברהם משה. (תשס"ו). משא בהר. ירושלים: יד מיכל.  
גרן, שלמה (א-ד). (תשמ"ג-תשנ"ב). משיב מלחמה - שאלות ותשובות בעניני צבא, מלחמה ובטחון. ירושלים: האידרא רבה.  
לוינון, אלכסנדר יהושע (רב משמר הגבול ועוזר הרב הראשי למשטרה). (תשס"ג). סוגיות בהלכות צבא ומשטרה. ירושלים: מוסד הרב קוק.  
קופמן, יצחק. (תשנ"ב). הצבא כהלכה - הלכות מלחמה וצבא. ירושלים: קול מבשר.  
הרבנות הצבאית (תשס"א - תשס"ג). הלכה כסידרה (א-ז). תל אביב: משרד הבטחון.

ספרים שנכתבו על ידי רבנים שתלמידיהם משרתים בצבא, או הוצאו לאור על ידי ישיבות הסדר:  
אבינר, שלמה חיים (תשנ"ט-תש"ס). מחיל אל חיל (א-ב). ירושלים: ספרית חוה.  
בן שלמה, זכריה (תשנ"ז). נוהל אחיד - לתלמידי ישיבות ההסדר וחיליים דתיים. שעלבים: עוז - המרכז להלכות ולהליכות צבא.  
הגר - לאו, יהושע (תשמ"ט). החיל והחוסן. מרכז שפירא: אור עציון.  
וולנסקי, עודד (תשנ"ז). אבן ישראל ג. ירושלים.  
מן ההר, שלמה (תש"ל). דיני צבא ומלחמה. ירושלים: השכל.  
עמיטל, יהודה (תשל"ד). המעלות ממעמקים - דברים בסוגיות הדור על התשועות ועל המלחמות. ירושלים: ישיבת הר עציון.  
פרומר, מרדכי (תשס"ה). נצח יהודה - על גדרי מלחמה ומצוותיה. ישיבת ההסדר מעלות.  
קרים, איל משה (תשנ"ט-תשס"ג). קשרי מלחמה - שאלות ותשובות בעניני הלכה בצבא (א-ד). ירושלים: מכון מערכות ישראל שעל יד המכינה התורנית לצה"ל עטרת ירושלים.  
רבינוביץ, נחום אליעזר (תשנ"ג). מלומדי מלחמה - שו"ת בעניני צבא ובטחון. מעלה אדומים: מעליות.  
רונצקי, אבי (תשנ"ו). כחצים ביד גבור - שאלות ותשובות בעניני צבא ומלחמה. ירושלים.  
רמון, יוסף צבי (2007). צבא כהלכה - לימוד הלכות צבא מן המקורות ועד להלכה למעשה. אלון שבות: ישיבת הר עציון.  
רבנים שונים (תשמ"ד). ערכים במבחן מלחמה - מוסר ומלחמה בראי היהדות. ירושלים: א. מזרחי.  
שנוולד, אליעזר חיים (עורך) (תש"ס). ספר הראל - צבאיות ישראלית באספקלריה תורנית. חיספין: ישיבת ההסדר הגולן.

ספרים נוספים:

אלקובי, אריאל ישעיהו (תשס"ג). צבא ה'. ירושלים.  
אריאלי, שמריהו (תשל"ב). משפט המלחמה - בעיות, בירורים וחידושים בדיני צבא ומלחמה בישראל. ירושלים: ראובן מס.  
הלוי, יאיר (עורך) (תשס"ו). המלחמה בטרווד. קרית ארבע חברון: המכון לרבני ישובים.  
ולדנברג, אליעזר יהודה (תש"ל). הלכות מדינה (חלק ב). ירושלים.  
זוין, שלמה יוסף (תשס"ד). לאור ההלכה. ירושלים: קול מבשר.  
יעקבוביץ, יצחק (תשמ"ד). אור יצחק. ירושלים: מכון פרי הארץ.  
ישראל וינברגר, עמיחי ביטנר (עורכים) (תשס"ז). החזית שבענרף. בית אל: ספריית בית אל.  
נריה, משה צבי (תש"ט). מלחמות שבת. ירושלים: היכל שלמה.



הלכתי הנדון בהם באריכות), ולא בלימוד הדרכה תורנית לצבא על פי התורה, אם כי פורסמו מספר ספרים העוסקים בכך<sup>73</sup>.

לדעתי, גורם זה יכול להסביר גם את העיסוק הרב יחסית בהלכות מדינה בתקופת קום המדינה. בתקופה זו הייתה קיימת תפיסה בציבור הדתי כי ניתן לקיים במדינת ישראל המוקמת את חזון מדינת תורה (לפחות בחלקו)<sup>74</sup>. אנו מוצאים כי מספר רבנים, בעלי תפקידים מרכזיים בתחום של פרסומים בהלכות מדינה, סברו כך ופעלו לשם כך. להלן יסקרו דבריהם של שלושה: הרב יצחק הרצוג, שהיה הרב הראשי האשכנזי בתקופת קום המדינה<sup>75</sup>. הרב מאיר בר אילן, שהיה מראשי ה"מזרחי" בארץ<sup>76</sup>. והרב שאול ישראלי<sup>77</sup>, אז עורך כתב העת "התורה והמדינה", שהיה בתקופה זו כתב העת המרכזי לעיסוק בהלכות מדינה.

דבריו של הרב הרצוג יובאו כאן בקצרה, שכן בהמשך העבודה ייוחד לנושא זה פרק שלם. הרב סבר כי משפטה של מדינת ישראל המוקמת יהיה משפט תורה, ולשם כך למד, פסק ופעל:

כבר באותם הימים כשהרבה דימו שהרעיון על דבר ייסוד מדינה יהודית עצמאית מלכותית הרי זה חזון שלא ניתן להתגשם לפני בוא משיח צדקנו, שאפתי אני להקים תנועה אדירה שמטרתה תהא להשפיע על המועצה המחוקקת העתידה, להכניס בחוקה (קונסטיציה) סעיף יסודי שיקבע שהמשפט במדינה יהיה משפט התורה. ידעתי היטב היטב שיסתער עלינו גל של טענות שאם נעמיד הכל על שורת הדין ככתבה, נתקל בקשיים עצומים ברקע של פסולי דיינות ועדות, בגלל חוסר הכושר הדתי של הרבה מהדיינים והעדים, וכן מבחינת הדין עצמו, כגון עדות נשים וכו'. על כן התחלתי לתור ולחתור אחרי תחבולות, עצות ודרכים (כמובן אך בנוגע לדיני ממונות ועונשים על דינים פליליים, לגדור בפני עושי עוולה), ובעודי מעיין וחוקר וחותר, והנה המדינה כבר קמה!<sup>78</sup>

אחת התוצאות של הנסיון להביא לידי כך שמשפטה של המדינה המוקמת יהיה משפט התורה, הוא הקמת "המכון למשפט התורה" שהיה אמור לפרסם "קובץ חוקים הלכתי" שימש לחוק

---

רגנשברג, אלתר דוד (תשי"ט). *משפט הצבא בישראל*. ירושלים: דפוס הרשקוביץ.  
רובין, מישאל בן דוד (תשנ"ט). *המורים בקשת - שו"ת בעניני צבא*. קרית ארבע - חברון: מכון לרבני ישובים.  
לסקירה של ספרות זו ראה מאמרו של סטיוארט כהן (2005). "ספרא וסייפא ומה שביניהם: עיצוב הלכות צבא ומלחמה בישראל, 1948-2004", *עיונים בתקומת ישראל*, 15, 274-239.  
<sup>73</sup> ספריהם של הרב אלתר דוד רגנשברג (תשי"ט). *משפט הצבא בישראל*. הרב יהושוע הגר - לאו (תשמ"ט). הרב עודד וולנסקי (תשנ"ז) והרב שלמה אבינר (תשנ"ט - תשי"ס).

<sup>74</sup> ראה בתחילתו של פרק זה.

<sup>75</sup> להרחבה נוספת ראה הפרק הרביעי העוסק בכך.

<sup>76</sup> הרב מאיר בר אילן (1880-1949), מראשי וממייסדי תנועת "המזרחי", עורך האנציקלופדיה התלמודית ועיתון "הצופה", וחבר מועצת המדינה הזמנית.

<sup>77</sup> הרב שאול ישראלי (תרס"ט - תשנ"ה, 1909-1995), רבה של כפר הרואה וחבר בכיר ב"חבר הרבנים" אז. בשנת תשי"ב התמנה לחבר במועצת הרבנות הראשית, ולימים התמנה לאחד מראשי ישיבת "מרכז הרב".

<sup>78</sup> *תחוקה*, א, 212-213. נכתב בתמוז תשי"ח ופורסם *בהתורה והמדינה ז-ח*, תשט"ו - תשט"ז, ע' יא.

המדינה (בנושא זה יורחב בפרק הרביעי). היוזם את רעיון הקמת המכון, היה הרב מאיר בר אילן.

גם הוא סבר כי יש לפעול לכך שמשפט המדינה יהיה משפט התורה<sup>79</sup> :

אלמלא זכינו היתה היהדות הנאמנה, ראשיה רבניה וגדוליה מכינים עוד לפני שנים רבות ספרי חוקים למדינת ישראל לכשנזכה לראות בבנינה. אבל מכיוון שהיינו קטני בטחון קפצה עלינו מדינת ישראל בלי הכנה ראויה לשמה בכל הנוגע לחוקי המדינה האזרחיים והפליליים... בקשר עם זה, ראה כותב הטורים האלה לשלוח תזכיר למספר אנשים גדולי תורה ואנשי מעשה על סדור ענייני המשפטים האזרחיים והפליליים במדינת ישראל. וזה דבר התזכיר :

א. החובה המוטלת עלינו בימים החמורים והמכריעים האלה, בראשיתה של מדינת ישראל בעזהי"ת... לסדר חוקים ומשפטים, לא רק בדיני איסור והיתר אך גם בענייני חיוב ופטור, אשר על פיהם נחיה ועל פיהם נדון במדינתנו העצמאית והריבונית...

ט. על כן חובתנו אנו, חובתם של המאמינים בצדקת הדרישה ובאפשרות ביצועה – לגשת מיד להתכוננות למלחמה, מימין ומשמאל, בעד המשפט המדיני המיוסד על חוגי תורתנו הקדושה בכל רחבי מדינתנו ובכל שטחי חייה, משפט זה זולתו ואין בלתו...

את המעבר מאופטימיות ותקווה לפסימיות וייאוש ביחס לסיכויי קיומו של משפט תורני ומדינה הנוהגת על פי ההלכה, ואת משמעות הדבר לעיסוק בהלכות מדינה, ניתן לראות בדברי העורך של כתב העת "התורה והמדינה", הרב שאול ישראלי. כתב עת זה היה הבימה הציבורית החשובה לעיסוק בהלכות מדינה, ופורסמו בו דיונים הלכתיים בנושא בהשתתפות הרבנים הראשיים, רבני ערים ותלמידי חכמים העוסקים בתחום זה. להלן תוצג הקדמת העורך בחמשת הגליונות הראשונים, שפורסמו בשנים תש"ט – תשי"ד.

בגליון הראשון, אף שפורסם כשנה לאחר קום המדינה (בחודש ניסן תשי"ט), אפשר למצוא אופטימיות זהירה ביחס לסיכוי שהמדינה ומשפטיה יפעלו על פי ההלכה :

הננו מתכבדים להגיש בזה לקהל הקוראים את הקובץ הראשון של "התורה והמדינה", הנועד לשמש בע"ה במה קבועה לבירורים הלכתיים במשפטי המלוכה בישראל.

הלכות אלה, שעד לא מזמן נחשבו בגדר הלכתא למשיחא, זכינו והנה הן נהפכו לבעיות אקטואליות ושאלות השעה. ודאי שמן הראוי היה להקדים את הבירורים השאלות אלה עוד לפני קום המדינה. כי בשעה שהבעיה כבר עומדת היא דוחקת ואנה סובלת דיחוי, ואז הדברים נחתכים ונקבעים מעצמם, וההלכה נקבעת לפי המעשה, ואין אחר מעשה כלום. ואילו היינו רואים את הנולד, כי אז היינו

<sup>79</sup> הרב מאיר בר אילן (תשי"ט). "חוק ומשפט במדינתנו". יבנה, ג, עמ' 29-31.

מייחדים חבר של תלמידי חכמים מובהקים עוד מלפני עשר שנים, שהין מתמסרים להכנת תחוקה למדינת ישראל וספר משפטים מעובד הראוי לשימוש מיידי בבתי המשפט.

אבל גם עכשיו אין השעה עוד מאוחרת ביותר, אם רק ניגש מיד במרץ ובמסירות לעבודה זו... על כל אחד באשר הוא, ועל תלמידי החכמים היושבים על מדין והלנים באוהלה של תורה – את החובה הנמרצת, להיפנות לבירור הלכות מדינה הצריכות לשמש בסיס לתחוקת המדינה וסדרי החברה הישראלית.

אופטימיות זהירה עולה מדברים אלו ביחס לאפשרות לכונן סדרי חברה ומשפט על פי התורה. השאלה המתבקשת כאן היא – הרי הרוב אינו דתי, ואם כן מניין האופטימיות? על כך עונה העורך<sup>80</sup>:

ואל יאמר האומר, למי אנו עמלים? היהיה שומע לנו? האם יתחשב מישהו במסקנות חקירותינו ובירורינו? – במידה שהדברים יהיו ראויים להישמע, הם יישמעו... נכון אמנם, שבשביל חלק מן היישוב עבודה זאת נראית להיות מיותרת... אשר כל תחוקה נכרית נראית בעיניהם טובה יותר מאשר תחוקה ישראלית מקורית... ודאי שבשביל חוגים אלה אין תועלת בעבודת בירור ההלכה הישראלית.

אולם חוגים אלה עדיין רחוקים מלהיות רוב בארץ ישראל. עוד יש ויש נאמנים למסורות סיני... הקושי העיקרי הוא בזה שיהדות המסורתית עדיין נבוכה לדעת מה היא החוקה התורנית? האם יש בכוחה לתת פתרון לכל השאלות המתעוררות בחברה של היום? האם תוכל ממשלה אשר תחוקתה תהיה לפי יסודות התורה להתקיים ולפעול לפי תנאי היום? שאלות אלה עומדות על הפרק ודורשות בירור. וכל עוד לא נתבררו, הרי הן מטילות פחד, ורבים נרתעים בגלל זה מלראות את התורה כבסיס לחוקת המדינה.

שנה לאחר מכן, בהקדמה לגליון השני, האופטימיות הזהירה פינתה את מקומה לפסימיות. החזון של מדינת התורה עדיין לא נשכח, אולם התברר כי במאבק על אופי המדינה לא רק שלא הושג נצחון בקביעתה כמדינת התורה, אלא אף קיים חשש להרעת מצב בתחום זה מאשר בתקופת המנדט. אם כן, שואל העורך את עצמו, לשם מה העיסוק בהלכות מדינה?

שנה עברה מאז יצא לאור הקובץ הראשון של "התורה והמדינה". היתה זו שנה של שלום יחסי מבחוץ, אולם שנת מאבק קשה על צביון המדינה מבפנים. הכנסת הפכה לזירה של ויכוחים בשאלות דת וחברה... בקושי רב עלה להחזיק את המצב שהיה קיים בזמן המנדט, היינו שיפוט רבני בענייני נישואין וירושות. המשפט הפלילי והאזרחי נשאר עדיין מחוץ לתחומי התורה... וחשוב מאוד בירור ענייני המדינה לאור התורה. עמדת נציגינו צריכה להיות מחוורת וברורה לנו ולהם, בכדי שידעו על מה להילחם, בכדי שידעו בכל שטח משטחי החיים להבליט ולהסביר את

<sup>80</sup> ש.ם.

ההשקפה הישראלית המקורית, להעמידה בקרן אורה, לדחות את דברי המשמיצים והמלעיגים, שחלק הגון מהם נובע מתוך אי הבנה של דרך התורה.

הנימוק לעיסוק בהלכות מדינה, גם כאשר התורה אינה עומדת בבסיס המדינה, מיועד לשם הבהרה עצמית לנציגים הדתיים (בלבד!), ולהגנה ושכנוע לטובת עקרונות אלו עלפי חוץ. כבר אין מדובר בהלכה למעשה, אלא בהצבת יעדים שהתקווה היא כי ימומשו בחלקם בלבד. מגמה דומה עולה גם מההקדמה לגליון השלישי, שפורסם בשנת תשי"א:

שעת מבחן היא עכשיו לציבור בארץ ובמיוחד ליהדות הדתית. מתנהל מאבק על צורת המדינה האם תהיה חילונית מובהקת... או שהאופי הציבורי שלה יהיה טבוע בחותמת התורה...

פי כמה חשובה בעת הזו הבהרת ההלכות הנוגעות לניהול ממשלה בישראל. חשיבות יש בזה כלפי פנים וכלפי חוץ כאחד. כלפי פנים – בכדי לדעת כיצד צריכה להיות וכיצד אנו רוצים לראות את מדינת ישראל. וכלפי חוץ – בכדי שתהא אפשרות להזים את העלילות הטפלות שטופלים על מגמות שלטון התורה. משוכנעים אנו שרק אי הבנה טרגית גרמה לשנאה עקשת ועיוורת זו, ובמידה שיתבררו הדברים תפוג המתיחות ויתקרבו הלבבות לתורה ולערכיה...

בהקדמה לגליון הרביעי, שיצא שנה לאחר מכן (בשנת תשי"ב), מוזכרת התועלת בעיסוק בהלכות מדינה כצורך דתי פנימי, ולא כדבר הניתן למימוש במדינה. הצורך הפנימי הוא להראות כי התורה רלוונטית לסוגיות השעה, ואין צורך לפתור את בעיות השעה בדרך חדשנית החורגת מההלכה.

לבסוף, בהקדמה לגליון החמישי-שישי, שיצא בשנת תשי"ד, מדינה על פי התורה מוצגת כמושא תקווה, שיש לצפות שתהיה אליו דרישה ציבורית, ולא כדבר שיש לו משמעות במצב הקיים:

ואל יגידו לנו: למי אתם עמלים? מי הוא אשר בא ושאלכם הלכה למעשה על יחס לאויב, על קבלת החוק לאנטומיה בכנסת וכיוצא בזה? אנו סבורים כי היא הנותנת – מפני שאין משיבים, על כן אין גם שואלים, ובה במידה שתהיה ההלכה ברורה תפלוס לה במוקדם או במאוחר נתיב בחיי המדינה.

כאן כבר מוצג העיסוק בהלכות מדינה כקול קורא ושאיין שומעים לו, והתקווה (המשיחית כמעט) הוא שיישמע. וכדברי הפסוק המסיים את ההקדמה, הלקוח מישעיהו (מ 8-6): "קול אומר קרא ואמר מה אקרא... יבש חציר נבל ציץ ודבר אלוקינו יקום לעולם."

המעבר מאופטימיות לפסימיות ניכר גם בתוכן הקבצים. בעוד ששני הקבצים הראשונים מתמקדים בשאלות יסוד בהלכות מדינה, כמו סמכויות הממשלה וחוקי הכנסת לפי ההלכה, הרי שמהקובץ השלישי ואילך ההתמקדות היא בבעיות השעה, כמו שמטיה (שחלה בשנת תשי"ב, בשנה שלאחר הדפסת הקובץ), דיני אישות וירושות בהם עוסקים בתי הדין הרבניים, פטור משירות צבאי לבחורי ישיבות, האיסור לגיוס נשים לצבא, ושאלות הלכתיות בענייני רפואה.

## פרק שני: מדינת התורה כתיאוקרטיה

ההלכה היא "השלד הנורמטיבי של החיים היהודיים, במישור הפרטי ובמישור הציבורי כאחד"<sup>81</sup>. מאחר וההלכה היא הנורמה במישור הציבורי, הרי שמסקנה אפשרית היא כי חכמי ההלכה הם שליטי המדינה. אך האם ההלכה אכן מנחה את חיי המדינה ויכולה לענות על כל השאלות הציבוריות? האם לחכמי ההלכה הידע המספיק להנחות את מדיניות החוץ, הבטחון והכלכלה? האם המקורות ההלכתיים תומכים בתיאוקרטיה? והאם היא התקיימה בפועל במהלך ההסטוריה היהודית? פרק זה דן בגישה שאכן רואה את התורה ככזו המדריכה את חיי המדינה בכל התחומים, ובחכמיה את בעלי הידע והמומחיות לענות לכל השאלות הציבוריות. משמעות הדבר כי מדינת התורה היא תיאוקרטיה, ובנוסף זה מתבטא הרב אליעזר יהודה ולדנברג, הכותב: "שלטון אלקות זה שנתנו לו שם מונח של 'תיאוקרטיה' לא יערכו לפניו שום שלטון דמוקרטי הכי משוכלל"<sup>82</sup>.

פרק זה ידון בהגות תיאוקרטית זו. ראשית, תוצג תפיסתה את צורת השלטון במדינת התורה. לאחר מכן תוצג תפיסתה למקורות הנראים כסותרים אותה: ההסטוריה היהודית, ולפיה לא חכמי התורה הם ששלטו במדינה היהודית. ומקורות הלכתיים, כמו סמכות הניתנת בידי הציבור לתקן תקנות, הנראים כנוגדים את הרעיון התיאוקרטי. לבסוף יידונו הקשיים התיאוקרטיים והמעשיים בשלטון של חכמים.

### קורות חייו

הרב אליעזר יהודה ולדנברג נולד בירושלים בג' טבת תרע"ה (1915), ונפטר בה בל' חשוון תשס"ז (2006). את השכלתו התורנית רכש בישיבת "חברון" הירושלמית. הוא שימש כראש ישיבת "שבי ציון", ישיבה לבחורים מעדות המזרח, שייסד הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, שהרב ולדנברג היה ממקורביו. בשנת תשי"א (1951) התמנה הרב לבית הדין האזורי בירושלים, ובשנת תשמ"א (1981) לבית הדין הגדול. בשנת תשל"ו (1976) זכה בפרס ישראל לספרות תורנית. מפעלו הספרותי כולל את סדרת ספריו "שאלות ותשובות ציף אליעזר", המכילה תשובות הלכתיות רבות שהתפרסמו בעשרים ושניים כרכים במשך יותר מחמישים שנה<sup>83</sup>, ומספר חיבורים הלכתיים נוספים. נושא שהתמחה בו היה פסיקת הלכה בענייני רפואה. פסקיו בנושא זה

<sup>81</sup> בלידשטיין (2003). "ההלכה – עולם הנורמה היהודי". בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך). *מסע אל ההלכה* (ע' 21). תל אביב: משכל.

<sup>82</sup> שם, חלק חלק ג', עמ' לו. וכך גם בחלק א, מבוא שערים, עמ' 17.

<sup>83</sup> הכרך הראשון התפרסם בשנת תש"ה, והאחרון בשנת תשנ"ח.

כונסו על ידי פרופ' אברהם שטיינברג בספר "הלכות רופאים ורפואה"<sup>84</sup>. השקפתו הלאומית, לפחות בעת כתיבת הספר *הלכות מדינה*, היתה ציונית, כפי שהדבר ניכר למשל מפתחות הספר<sup>85</sup>, וכן מהדברים הבאים שפורסמו לאחר קום המדינה<sup>86</sup>:

צמרמורת עוברת בכל גופי מדי הזכרי באותה התקופה הנוראה של חבלי לידת המדינה... ומה מרור ממרור היה לכולנו עת הגיעתנו השמועה הנוראה כי נשבה ארון ה' ועיר קדשנו ותפארתנו ירושלים העתיקה נפלה שדודה לרגלי האויב... וגדול ביותר החסד הכללי... חסדי ה' כי לא תמנו ולא כלו רחמיו. ואם לא זכינו שיגן ה' על העיר שבתוך החומה, הרי גונן והציל למען דוד עבדו את ירושלים החדשה – ועמה הארץ כולה... התהלה והתפארת לחיילנו הגיבורים אשר חרפו נפשם להלחם כאריות לכבוש ארצנו הקדושה מידי זרים ולכינון מדינתנו, כשפני אריה פניהם כצבאים על ההרים למהר, וזכו בעזרת השם להיות שליחי ההנהגה העליונה להוציא לפועל את השליחות ההסטורית הזאת. יזכור ה' את אלה שנפלו במילוי שליחותם הקדושה, ויחוקו לזכרון פאר ונצח אלה החיים אתנו היום. בטחונו רב שכשם שזכינו לנסי ה' גדולים ונפלאים בקימום המדינה אשר מעולם לא פללנו שנוכה לראותם בדורנו זה, כן נזכה בעזרת השם לראות מהרה בקרוב בגאולתנו השלמה בביאת משיח צדקנו...

הספר *הלכות מדינה*<sup>87</sup> הודפס במהדורה אחת בין השנים תשי"ב – תשט"ו. לאחר שמהדורה זו אזלה מן השוק, סירב המחבר להדפיס מהדורה נוספת. יש להניח שהסיבה לכך היא השקפתו הציונית בעת כתיבת הספר, שלא תאמה את השקפת החברה החרדית שהיה חלק ממנה. לאחר פטירתו הודפס הספר שוב, בכרך אחד, ללא הרשאת המשפחה. כחלק מתפיסתו הציונית פיתח הרב ולדנברג חזון תורני למדינת ישראל, המופיע בספר זה.

#### מבנה הספר ותוכנו

הספר "הלכות מדינה" מורכב משלושה חלקים, העוסקים בהלכות מדינה בפירוט ותוך הסתמכות על מקורות תורניים רבים. החלק האמצעי מהשלושה מתמקד בדיני הצבא. החלקים הראשון והאחרון מתמקדים בסוגיות שלטוניות: מבנה השלטון, סמכויותיו, מערכות המשפט והחקיקה, סמכויות הענישה והמאסר ועוד. הדיון הוא הלכתי ופרטני. לדוגמא, בסוגיית הבחירות למוסדות

<sup>84</sup> אברהם שטיינברג (עורך). *הלכות רופאים ורפואה - על פי שו"ת ציץ אליעזר להגרא"י וולדינברג*. ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ח.

<sup>85</sup> *הלכות מדינה*, חלק א, הקדמה עמ' 5. ראה גם יוסף אחיטוב (תשס"ב). "מן הספר אל הסיף: על דמותו החזויה של הצבא הישראלי על פי התורה בשנים הראשונות לקום המדינה". בתוך: מרדכי בר און וצבי צמרת (עורכים). *שני עברי הגשר* (ע' 426 והערה 39). ירושלים: יד יצחק בן צבי.

<sup>86</sup> בהקדמה לספרו ציץ אליעזר, חלק ג', עמ' 3-4 (הספר הודפס בשנת תשי"א).

<sup>87</sup> הרב אליעזר יהודה ולדנברג (תשי"ב – תשט"ו). *הלכות מדינה* (חלקים א-ג). ירושלים: י"ע איתאח. להלן: "הלכות מדינה".

המדינה, נדונות השאלות: מהי שיטת הבחירות העדיפה לפי ההלכה? מי זכאי לבחור ולהיבחר? מהי תקופת הכהונה של הנבחרים? מה הדין במקרה שבו הנבחר אינו ממלא את רצון בוחריו?<sup>88</sup> בחלק מהתשובות בולט המאפיין האקטואלי. כך למשל נקבע כי שיטת הבחירות העדיפה היא השיטה היחסית, בה יש ייצוג לכל קבוצה, גם לקבוצה קטנה. ניתן אף למצוא בספר שאלות שהופנו אל הרב ולדנברג מאנשי ציבור דתיים. כך מופיעה שאלה שהופנתה מחבר הכנסת ד"צ פנקס (המזרחי), שניהן כשר התחבורה, האם המדינה חייבת לפי ההלכה לערוך משאל עם בסוגיית השילומים מגרמניה?<sup>89</sup>

למרות ההיבט האקטואלי, עיקרו של הספר עוסק בהצגת המדינה הנורמטיבית לפי ההלכה, ולא במציאת פתרונות הלכתיים למציאות בזמן כתיבת הספר, בה הרוב לא היה דתי. כך למשל הוא קובע כי רק אנשים יראי שמיים יכולים להיבחר לשלטון.<sup>90</sup> ככלל, ניתן לאפיין את הרב ולדנברג כשמרן בדיון ההלכתי בהלכות מדינה. הוא נקט בעמדה של "נאמנות לישן", והתנגד לקביעת תקנות הלכתיות חדשניות בתחום של הלכות מדינה.<sup>91</sup>

### הצדקת התיאוקרטיה

גישתו של הרב ולדנברג היא כי המדינה הנורמטיבית היא תיאוקרטית: "שלטון אלקות זה שנתנו לו שם מונח של 'תיאוקרטיה' לא יערכו לפניו שום שלטון דמוקרטי הכי משוכלל".<sup>92</sup> את התיאוקרטיה הוא מגדיר כ"שלטון אלוקים".<sup>93</sup> כוונתו היא בפועל לשלטון ההלכה, ובמקום אחר התיאוקרטיה מוגדרת כשלטון בו יש להלכה שליטה מוחלטת בחיי המדינה הציבוריים.<sup>94</sup> הצדקת שלטון חכמי התורה מבוססת על שלוש טענות: הראשונה היא כי ההדרכה התורנית וההלכתית מקיפה את כל חיי המדינה, ופרשני התורה הם החכמים. השנייה היא כי לחכמי התורה הידע הכללי בתחומים המדיניים, שהרי ללא ידע זה לא ניתן לנהל מדינה. השלישית היא כי לחכמי התורה היכולת פוליטית להנהיג מדינה.

<sup>88</sup> הלכות מדינה, חלק ג, שער ד, עמ' קי – קמ.

<sup>89</sup> שם, חלק ג, עמ' פט-צ.

<sup>90</sup> שם, חלק ג, עמ' קכא – קכב.

<sup>91</sup> הטלית והדגל, ע' 73.

<sup>92</sup> שם, חלק חלק ג, עמ' לז. וכך גם בחלק א, מבוא שערים, עמ' 17.

<sup>93</sup> "שלטון האלוהות שנתנו לו שם מונח של 'תיאוקרטיה'". שם, חלק א, מבוא שערים, עמ' 17.

<sup>94</sup> "בשלטון אבסולוטי (בלעדו) של התורה בחיים המדיניים של המדינה". שם, חלק ג, עמ' לז.

### הדרכה תורנית לכל חיי המדינה

בתקופת קום המדינה התנהל פולמוס ציבורי באשר לשאלה האם ההלכה רלוונטית לחיי מדינה ריבונית<sup>95</sup>. ליבוביץ' טען כי להלכה, שהתפתחה בתנאי היעדר ריבונות יהודית, אין את היכולת להתמודד עם המצב השונה מהותית של קיום ריבונות יהודית<sup>96</sup>. ככלל, דבריו נדחו ולא נדונו בשום מסגרת הלכתית מקובלת<sup>97</sup>. הרב משה צבי נריה טען כי ניתן למצוא בתורה תשובות הלכתיות לבעיות המדינה, אולם הדבר אינו מעשי שכן רוב תושבי המדינה אינם דתיים<sup>98</sup>. הפולמוס התנהל בשנים 1951-1952<sup>99</sup>, ואילו הספר הראשון הודפס בשנת תשי"ב (1952). כך שניתן לראות בדבריו הבאים של הרב ולדנברג התייחסות לדעתו של ליבוביץ', ואולי אף ניתן לראות בפולמוס זה את הדחף שהביא את הרב לכתוב את ספרו:

ריקנות הדור שפרק מעל עצמו עול מלכות שמים ונתיבש מעינו מלחלוחית טעמה של תורה הוא שגרם לכך בערטלותו שיביא את ההמונים למחשבת פיגול שדופות קדים כאילו כביכול אין בתוה"ק (בתורה הקדושה) לפתור את כל שאלות החיים... אבל באמת... נושאת היא בחובה כל פתרונות החיים ומקיפה היא את כל החיים, ובהחלטיות גמורה אפשי ואפשי לפתור על ידה כל בעיות המדינה...<sup>100</sup>

קנא קנאתי קנאה גדולה למשפטי תורת חיינו... לחבר חיבור כולל ומקיף על הלכות תורת מדינתנו העברית מדינת עם ה', ולהראות לפני העם והשרים עד כמה שידי יד כהה מגעת, כי אמנם חוקי האלקים ותורתיו... נושאים בחובם השקפת חיים מלאה ומקיפה... ודי אוניס להם לפתור את כל בעיותיו המשטריים והמדיניים...<sup>101</sup>

אם כן, ההדרכה התורנית היא מלאה ומקיפה ביחס לכל התחום המדיני, ויש בה כדי לטעון לשלטונם של פרשני התורה בפועל – חכמי התורה, אם הם מסוגלים לעשות זאת.

### הידע המדיני והיכולת הפוליטית של חכמי התורה

גם אם ניתן למצוא בתורה את התשובות ל"כל בעיות המדינה", עדיין ניתן לטעון כי לחכמי התורה אין את ההבנה הצבאית, הכלכלית והמדינית לצורך מענה לשאלות בתחומים אלו. גישה זו

<sup>95</sup> ראה הטלית והדגל, עמ' 137-154.

<sup>96</sup> ישעיהו ליבוביץ' (תשלי"ט). יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל (עמ' 147-98). ירושלים: שוקן.

<sup>97</sup> יוסף אחיטוב (תשנ"ז). על גבול התמורה (עמ' 268). עין צורים: מרכז יעקב הרצוג. כהן מציין כי הרב נריה קבע כי עמדתו של ליבוביץ' אינה לגטימית (הטלית והדגל, עמ' 143 – 149).

<sup>98</sup> אחיטוב, שם, ע' 267. הטלית והדגל, עמ' 143-149.

<sup>99</sup> הטלית והדגל, עמ' 137.

<sup>100</sup> הלכות מדינה, חלק א, מבוא שערים, עמ' 18.

<sup>101</sup> שם, חלק א, הקדמה, עמ' 6.



סבורה כי לחכמי הסנהדרין אכן היה את הידע הזה. כך מנמק הרב ולדנברג (בדברים שכתב מאוחר יותר) את מה שהיה (לדעתו) שלטון הסנהדרין בימי בית המקדש השני:

כפי שמעיד יוסף בן גוריון בספר מלחמת היהודים "הסנהדרין היושבים בלשכת הגזית היו המחוקקים בעם ועל פיהם היתה כל הנהגת המדינה ועבודת אלוקים", והיינו מפני שהיו משיגים בכח התורה ושמותיה הקדושים כל נתיבות החכמה והידע בדרך של סוד ה' ליראיו ובריתו להודיען ולהשיג בסייעתא דשמיא את כל חכמת הארץ שישדה והציב גבולותיה בורא העולם ומנהיגו כדכתיב "ה' בחכמה יסד ארץ וגו'", ועל אחת שהשיגו עומק - ההלכה ודרכי-ההכרעה בכל שאלה שצצה ועלתה על הפרק.<sup>102</sup>

טענה זו אינה מועלית ביחס לחכמים בימינו. על בעיית חוסר הידע ניתן (אולי) להתגבר על ידי שימוש ביעוץ. אולם כיצד ניתן להתגבר על חוסר יכולת פוליטית? ואכן, חוסר ידע, כמו גם חוסר יכולת פוליטית, יכולים להביא לידי פיצול ההנהגה למנהיגות תורנית ומנהיגות פוליטית. אולם כאשר אלו הם הנימוקים (ולא חוסר רלוונטיות של התורה לחיי המדינה), הרי שהדבר הנדרש הוא שלטון מעורב של חכמי התורה והמנהיגות הפוליטית:

חכמי תורה היו תמיד מהעומדים בראש העם... ובזמן שהיה כחם רב להבין דברי התורה ולהשכיל בהנהגת המדינה גם יחד, מזוג הרבה פעמים בקרבם ההנהגה התורתית והמדינית, אשר לאמיתו דא ודא [זה וזה] אחת היא, וגם בזמן שהיה בהכרח לחלק את ההנהגה ולהקים שני בתים, בית תורה לחוד ובית מלכות לחוד, היה זה – עת שחיינו חיינו הנורמאליים – רק חילוקי תפקידים בקרב אישי ומוסדות ציבור בלבד. אבל עצת שלום היה בין שניהם, וכל אחד עמד בקשר הדוק עם משנהו – קשר בל יינתק. באופן שבית התורה היה משמש לבית המחוקקים של בית המלכות בכל ענייני הנהגת המדינה, והתורה ומשפטיה הקיפה כחוט השני את כל חיי העם והמדינה. עד שאפילו בענייני חוץ היו מתייעצים עם ארזי הלבנון חכמי התורה סנהדרי-ה, בד בבד עם ההתייעצות עם מומחים לאותו הדבר.<sup>103</sup>

גם כאשר ההנהגה היא מפוצלת, הרי ש"מושג דין תורה צריך לשמש למושג מדיני הרחב ביותר, הוא צריך לשמש נר לרגלי המדינה בכל פינה שהיא פונה... וההנהגה צריכה לראות בו חזות הכל".<sup>104</sup>

<sup>102</sup> שו"ת ציץ אליעזר חלק יט סימן מו (תשנ"ב).

<sup>103</sup> הלכות מדינה, חלק ג, ג-ד.

<sup>104</sup> שם, חלק ג, עמ' כד.

באילו תקופות בהסטוריה היהודית באו הרעיונות התיאוקרטיים הללו לידי ביטוי? האם ידוע לנו על קיומה של מדינה יהודית בתקופת הריבונות היהודית בה שלטו חכמי התורה? לגישה זו אכן היו תקופות שכאלו<sup>105</sup>, והיא מביאה כראיה מרכזית לדבריה את דברי יוסף בן מתתיהו, ההסטוריון החשוב של העם היהודי בתקופת הבית השני, שגם טבע את המונח:

הן כל בני האדם שונים אלה מאלה מאד במנהגיהם ובחוקיהם לכל פרטיהם. בעצם הדבר יש לאמור: אלה נתנו את ממשל מדינתם בידי שליט יחיד (מונארכיה) ואלה בידי שליטים מתי מספר (אוליגרכיה), ואלה בידי המון העם, אולם מחוקקנו לא שם את לבו לאף אחד מדרכי הממשל האלה, רק צוה לנו ממשלת אלוקים (תיאוקרטיה), כאשר יאמר האומר בעושקו את משפט הלשון, כי לאלקים לבדו הקדיש המלוכה והשלטון<sup>106</sup>.

אולם תיאורה של התיאוקרטיה בפועל על ידי יוסף היא של שלטונם של הכהנים:

הנמצאו משפטים טובים וישרים יותר ממשפטי תורתנו, אשר שמה את אלוקים לאדוני כל הממשלה, ואת יד כל הכהנים יחד מלאה לנצח על הליכותיה, ואת הכהן הגדול הקימה לראש על כל יתר הכהנים? והנה לא באשר היו (הכהנים) מצויינים בעושר או במעלות אחרות שזכו בהן מן ההפקר, בחר בהם המחוקק מבראשונה לתת על שכמם את המשרה הזאת, רק הבדיל את האנשים הגדולים מחבריהם באמונתם ובחכמתם ונתן בידם את כל משמרת עבודת אלוקים, והם שקדו מאוד לשמור על החוקים ועל כל הליכות העם, כי הוקמו הכהנים לצופים על העם כולו ולשופטים בכל דברי ריבות ולמוציאי דין החייבים<sup>107</sup>.

ניתן להשיב על טענה זו ולומר כי החכמים והכהנים מבצעים את אותו התפקוד, פרשנות התורה. אולם ניתן לערער על עצם אמינות התיאור ההסטורי. ניתן לטעון כי מטרתו של תיאור זה הוא הצדקת השלטון הרומאי וביטול השלטון היהודי, בכך שהם מעמידים את השלטון היהודי כמבוסס על רוחניות היכולה להתקיים בגלות, ללא צורך בשלטון ארצי<sup>108</sup>.

לפי הגישה התיאוקרטית, ביטוי לצורות שלטון תיאוקרטיות היה קיים עוד משחר ההסטוריה של העם היהודי. המנהיג הלאומי הראשון, משה רבינו, היה מנהיג תיאוקרטי ששלט כנציגו של ה', נביא וחכם תורני. גם תלמידו יהושע בן נון, כובש הארץ, היה חכם תורני. הוא זה המוזכר במסכת

<sup>105</sup> הלכות מדינה, חלק ג, עמ' ה-כא.

<sup>106</sup> נגד אפיון (תרגום שמחוני), מאמר שני, טז, עמ' עד. תל אביב: שטיבל, תרצ"ט. מובא בהלכות מדינה חלק ג עמ' לז. הרב ולדנברג מביא מקור נוסף, מספר מלחמות היהודים ספר א פרק ח (מובא בהלכות מדינה חלק ג עמ' ג): "כי הסנהדרין בלשכת הגזית היו המחוקקים בעם ועל פיהם היתה כל הנהגת המדינה ועבודת האלוקים". לא מצאתי את הציטוט בספר עצמו.

<sup>107</sup> נגד אפיון, ב, כא, עמ' עז.

<sup>108</sup> אלה בלפר (תשס"ד). זהות כפולה (45 – 51). בר אילן: רמת גן.

אבות כמי שקיבל את התורה ממשה ומסרה לדור הבא<sup>109</sup>. דוד המלך הוא משורר תהלים שחפץ להיות תמיד בבית ה' ולבקר בהיכלו, והיה חכם תורני שעסק בדיני טומאה וטהרה ועמד בראש בית דין, בשילוב עם הנהגתו הפוליטית וכיבושיו הצבאיים. שלמה, המלך שמלכותו השתרעה מנהר פרת ועד מצרים, הוא זה שכתב את ספרי התנ"ך קהלת ושיר השירים. הוא גם זה שתיקן את מצוות נטילת ידיים ועירוב בשבת, תחומים דתיים מובהקים. כך גם לגבי המלכים יהושפט, חזקיהו ויאשיהו. גם בתקופת הבית השני ניתן לציין את מנהיגי עולי ציון, עזרא ונחמיה, שמיזגו את ההנהגה התורנית והמדינית.

אולם אף לפי טיעונים אלו ופרשנות הסטורית זו, הרי ששליטי המדינה היו חכמי תורה, אולם לא חכמי התורה הגדולים ביותר הם אלו ששלטו במדינה. כך למשל דוד המלך היה חכם ונביא, אך היו (לפי דברי הרב ולדנברג) גדולים בתורה ממנו - הסנהדרין (כפי שיתואר להלן), אליהם היה כפוף, אך לא הסנהדרין היו השליטים. בפועל, גם מקרים בהם שלט חכם תורני, או שהתקיים שלטון מעורב של מנהיגות תורנית ופוליטית יישמו את הרעיונות התיאוקרטיים, אך לא במלואם.

#### *יחסי המנהיגות התורנית והפוליטית*

הקושי בקיומו של חכם תורני בעל הגדלות התורנית הגבוהה שהוא גם בעל ידע ויכולת הנהגה פוליטית הקשה על קיומה של התיאוקרטיה במלואה, והביא לביטויים חלקיים שלה בהסטוריה, כמו חכם תורני ששלט, אף כי לא היה החכם הגדול ביותר. גם בתוך ביטויים חלקיים אלו ניתן להבחין בין רמות שונות של נורמטיביות. הרמה הגבוהה ביותר היא של כפיפות מוחלטת מרצון להנהגה התורנית. כפיפות שכזו באה לידי ביטוי בימי דוד המלך. דוד הוא המלך המובא כדוגמא בתנ"ך למנהיג שלטוני. הוא זה שמלכות ישראל הובטחה לו ולבניו לעולם, ושמלך המשיח יהיה מזרעו. דוד אף היה חכם תורני, כנזכר לעיל. אולם לפי גישה זו, גדלותו של דוד באלה לידי ביטוי בכפיפותו מרצון לרבותיו בכל דבר: "שלא היה בוש להנמיך את עצמו לפני רבותיו הגדולים ממנו בחכמה... ולא היה עושה דבר מבלי להיוועד ולהתייעץ תחילה עם הסנהדרין"<sup>110</sup>. וזו גם הסיבה שזכה להבטחה כי מלכותו תימשך, ושמלך המשיח יבוא מזרעו<sup>111</sup>.

אולם, בפיצול בין המנהיגות התורנית והפוליטית טמונה סכנה למנהיגות פוליטית לא נורמטיבית, שלא תכפוף את עצמה למנהיגות התורנית. כאן נמצא חסרון בולט של הגישה התיאוקרטית: היא

<sup>109</sup> משנה מסכת אבות, פרק א משנה א.

<sup>110</sup> הלכות מדינה, חלק ג עמ' ז.

<sup>111</sup> שם, חלק א עמ' קמט.

יכולה להתממש רק כאשר קיימת אצל המנהיגות הפוליטית הכרה פנימית עמוקה בצורך להתייעץ ולהקשיב למורי התורה בכל דבר.

השאלה המתבקשת מנורמה זו, שאינה מעוגנת בהסדרים מוסדיים, היא האם מדובר בדבר ריאלי? הרי התחום הפוליטי עמוס במחלוקות, ובהיעדר מנגנון המקבע את יחסי הכוחות בין הרשויות השונות קשה יהיה להסתמך על רצונם הטוב של המנהיגים הפוליטיים. מצד שני, מהי האפשרות האחרת? וכי ניתן לכפות את המנהיגות הפוליטית לכפיפות מוסדית למנהיגות הרוחנית? זהו חסרון בולט בגישה זו, שאינה מציגה פתרון לבעיה, מלבד הפתרון שבו שליט המדינה הוא חכם תורני – פתרון שאינו תמיד ישים. בעיה דומה, שלה אמנם הוצג פתרון מוסדי – אך חלקי בלבד, קיימת בשאלת היחסים שבין הציבור למנהיגות הרוחנית. שכן לא רק ההנהגה הפוליטית אמורה לשתף פעולה עם החכמים. גורם לא פחות משמעותי הוא הציבור. הרב ולדנברג מכיר בכוחו של הציבור כגורם שלטוני בעל משמעות, בראש ובראשונה ככזה הבוחר את בעלי המשרות הציבוריות. מהו משקלו של גורם זה במערכת השלטונית, וכיצד דבר זה מתיישב עם שלטון חכמי התורה?

#### *סמכויות הציבור בהלכה*

הכח הציבורי בא לידי ביטוי ברמות השלטון השונות ובתפקידים השונים של השלטון. הביטוי המשמעותי ביותר לכח הציבורי הוא בקביעת זהות השליט. אמנם, מנהיג הציבור – המלך, היה נבחר על סמך דבר ה' שבפיו נביאיו. אולם גם במקרה זה היו נמלכים בציבור (ולכן דבר הנביא היה למעשה עצה אלוקית שיש להניח שתתקבל)<sup>112</sup>. אין פירוש הדבר כי העם יכול למנות מלך כרצונו. כך, קיים איסור למנות מלך שאינו יהודי<sup>113</sup>. אך מצד שני לא ניתן לכפות על העם מלך שאינו חפץ בו. בימינו, כשאין אפשרות למנות מלך (שיכול לבוא רק מבית דוד, שאינו ידוע)<sup>114</sup>, הציבור הופך להיות הגורם המרכזי בקביעת זהות השליט<sup>115</sup>. ולא מדובר רק באדם העומד בראש הפירמידה השלטונית. מחזיקי המשרות השלטוניות במוסדות השלטון הארציים והאזוריים הם נציגי ציבור נבחרים: "העם לשדרותיו על כל חלקיו מיוצג במוסדות הנהגת השלטון התחוקתי והמשטרתית המרכזי והאזורי ע"י נבחריהם"<sup>116</sup>.

<sup>112</sup> שם, עמ' נג - נד.

<sup>113</sup> "מקרב אחיך תשים עליך מלך. לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא". דברים יז 15.

<sup>114</sup> שם, חלק א, ע' קמז.

<sup>115</sup> שם, חלק א, עמ' קנז וקסז. ראה גם דבריו בשו"ת ציץ אליעזר חלק ג סימן כט פרק ה, ש" פרנסי וממוני הקהל או העדה מוכרחים להיבחר על ידי הקהל או העדה, ולא כל הרוצה ליטול שררה לעצמו יבוא ויטול".

<sup>116</sup> הלכות מדינה, חלק ג, ע' נג.

ביחס למינויים במערכת המשפט ישנה מחלוקת בשאלה מי ממנה את השופטים. דעה אחת סבורה כי העם ממנה את כל השופטים, חוץ מהסנהדרין הגדולה המתמנית על ידי המלך<sup>117</sup>. דעה אחרת סבורה כי יכולת המינוי מסורה לסנהדרין או למנהיג השלטוני<sup>118</sup>. הרב סבור כי סמכות מינוי השופטים היא בידי כל אחד מהגורמים: הציבור, הסנהדרין וההנהגה הפוליטית<sup>119</sup>.

כוחו של הציבור בא לידי ביטוי לא רק בתחום המינויים, אלא גם בחקיקה. בידי הציבור גם סמכויות חקיקה, הנגזרות מהסמכויות הממוניות שבידו<sup>120</sup>. ולא רק בענייני ממון: בידי הציבור הסמכות להעניש עבריינים "בתוקף שלטונם המשטרתי"<sup>121</sup>, כולל בעונשי גוף<sup>122</sup>.

כיצד מתיישבות הסמכויות הציבוריות האלו יחד עם העקרון של שלטון התורה? הרי הציבור עלול לבחור שליט שאינו מקובל על חכמי התורה, שופט שאינו מקובל, או לחוקק חוקים כנגד התורה. כיצד מתקיים העקרון המרכזי של שלטון התורה יחד עם השתתפות הציבור בשלטון?

#### *יחסי חכמי התורה והציבור - כפיפות נורמטיבית מלאה מול חלוקת סמכויות*

הציבור אמור להיות כפוף לדברי חכמי התורה. אף שהכפיפות היא מלאה, הרי שבתחום המוסדי מתקיימת חלוקת סמכויות. חלוקת סמכויות זו אמורה לענות על אפשרות שבה הציבור לא יישמע לדברי החכמים במלואם. מצד שני, בחלוקת סמכויות אין פתרון מלא, שכן במקרה והציבור ידחה את דברי החכמים לחלוטין – מערכת שלטון זו, המשתפת סמכויות תורניות וציבוריות, לא תוכל להתקיים. חלוקת הסמכויות בנויה על ההנחה כי הציבור ישמע לדברי החכמים ויראה בהם את הנורמה בדרך כלל, אולם קיימים גם מקרים בהם לא יעשה זאת. כנגד מקרים אלו ניתנים לחכמים סמכויות מוסדיות המחזקות את כוחם, באופן חלקי. מאחר ויכולת שלטונם של החכמים תלויה בהסכמה הציבורית לשלטונם, הרי שלא ניתן להפקיע מידי הציבור את סמכויותיו.

חלוקת הסמכויות נעשית במספר דרכים שונות: בחלקם הסמכות בידי החכמים באופן מלא, תוך הנחה שיכבדו את רצון הציבור. בחלקם, הסמכות בידי הציבור באופן מלא, תוך תקווה שיכבדו את רצון החכמים. בחלקם הסמכות משותפת, ובחלק אחר מוצע להקים מוסד מתווך בין החכמים לציבור.

<sup>117</sup> דעתו של אברבנאל, מובאת בחלק א' ע' נה.

<sup>118</sup> דעת הרמב"ם, שם ע' נח.

<sup>119</sup> שם, ע' נז.

<sup>120</sup> שם, חלק ג, עמ' קסא – קעב.

<sup>121</sup> שם, א, רנז.

<sup>122</sup> שם, רנח.

בתחום מינוי השליט והדחתו הסמכות בידי הציבור באופן מלא. הציבור נדרש לייחס חשיבות עליונה לדעת החכמים שהיא "מכרעת ואובייקטיבית"<sup>123</sup> ביחס לזהות השליט, אולם אין לחכמים סמכות רשמית. הדבר תלוי ברצונו הטוב של הציבור (שלא בהכרח קיים). בסוגיית מינוי השופטים מוצגות מספר הצעות: ביניהן בחירת השופטים על ידי חכמי תורה הנבחרים לשם כך על ידי הציבור, ובחירה של רשימת מועמדים על ידי הציבור שממנה ייבחרו השופטים בידי ההנהגה הפוליטית והרוחנית<sup>124</sup>. המשותף להצעות הוא קיומו של מתווך בין רצון החכמים לרצון הציבור, כאשר ההנחה היא כי התיווך יקל על שיתוף הפעולה בין הצדדים.

### חקיקה ושיפוט

בתחום החקיקה הסמכויות משותפות. פעולת החקיקה נעשית בידי נציגי הציבור, אולם כל חוק שנחקק "יהיה מסור תחת פיקוחם החמור" של החכמים<sup>125</sup>. אין מדובר רק ב"ביקורת שיפוטית" שלאחר החקיקה, כפי בבית משפט לחוקה, אלא למעשה בפעולת חקיקה משותפת. הצורך בכך מוסבר בשמרנות הלכתית, או בחשש מחוקים שיסטו מההלכה:

בתיקון תקנות צריכים זהירות גדולה להשגיח בעין פקוחה ולהישמר לא להדגיש את הסאה ולא לעבור על הגבולים והגדרים שהגבילה והגדירה לנו התורה לכך, כי בנטיה קלה אפשר להוציא חלילה רגל אחת מחוץ לתחום, ולקצץ חס וחלילה באיזה נטיעה שהיא אשר נטע בתוכנו חי העולמים בלכת שולל אחרי רוח הזמן הדורש כביכול לכך...

רק חכמי התורה אשר יראתם קודמת לחכמתם ביכולתם בעינם החדה החודרת להבין להבחין... איזה דרך של תקנה ישכון בה אור... ולקרבה... ואיזו דרך של תקנה אשר מכשולים וחתחתים פזורים על דרכה – ולרחקה<sup>126</sup>.

הבעיה אינה רק חקיקה כנגד התורה, אלא אף חשש מחדשנות הלכתית המושפעת מהלכי רוח מודרניים. כדוגמא לכך מובאת חקיקה שמטרתה שוויון בירושה בין בן לבת (שהרי בת אינה יורשת לפי התורה).

הרב ולדנברג מעלה אפשרות נוספת, והיא שהחכמים לא רק יפקחו אלא אף יתקנו. נראה (לפי ההקשר) שכוונתו לבניית מערכת חוקים שלימה בדין הפלילי, ולא רק תקנות משלימות בדין

<sup>123</sup> שם, חלק ג עמ' כד.

<sup>124</sup> שם, חלק א, עמ' נו.

<sup>125</sup> שם, חלק א, עמ' רסא.

<sup>126</sup> שם, חלק א, עמ' רנט.

האזרחי, בהן די בפיקוח<sup>127</sup>. החכמים הם אלו שיוכלו לבנות מערכת חוקים המבוססת על עקרונות משפט התורה, אף שהגזירות עצמן חורגות מדין תורה. זאת בשונה מגזירותיהם של הצדוקים בזמן בית המקדש השני, שלא היו מבוססות אף על עקרונות תורניים. בציטוט הבא יש לשים לב להגדרת הגזירות ככאלו שאינן תורניות, אך מושפעות מעקרונות התורה:

כל מערכת גזירות יהיו איזה שיהיו צריכים שמקור יניקתם ינבע מספר הספרים של העם שהוא תורת אל חי... ובמקום ספר הגזירות של הצדוקים היו קבועים אצל חכמינו ז"ל דיני גזירות וגזילות מגדולי האומה אשר רוחם היתה נאמנה את אל, ולבם היה פתוח כפתחו של אולם לקלוט אל קרבם את אור החכמה האלוקית המתפצל מכל משפט ומשפט ממשפטי הצדק של תורתנו הנצחית, והם הם היו מתקני התקנות בהתאם לדרישת הדור והזמן. כל גזירה מגזירתם נושאת עליה את חותם תורת האמת, על פניה טבועה הדר קדומים של מורשת דורות, וקשר פנימי לה למקורות המשפט של תורת ישראל<sup>128</sup>.

הדרישה שגם הדין הפלילי ינבע מעקרונות תורניים, קובעת כי החקיקה, וכן השיפוט, יהיו תורניים באופיים. לכן מחייב הרב שכל השופטים יהיו חכמי תורה, גם אלו השופטים בדין הפלילי<sup>129</sup>, ולא מערכת משפט כפולה, אלא מערכת משפט אחת, המורכבת כולה מחכמי תורה. אם כי תיתכן התמחות של חלק מבתי הדין במשפט הפלילי, ולפרשנותו יש לכך דוגמא בבתי דין לענייני עונשים שהיו בירושלים<sup>130</sup>.

#### קשיים ומצבי ביניים

עד כמה מתאים משטר מסוג זה לחברה שאינה נוהגת תמיד לפי הכללים הנורמטיביים? האם אין מדובר בקביעות נורמטיביות שניתן לעמוד בהן רק במדינה מושלמת? הרב ולדנברג לא התכוון לתאר משטר מושלם שכמעט ואינו מתקיים במציאות. כך, הוא לא העמיד את המנהיגות הפוליטית בכפיפות פוליטית לחכמים, ודרך בחירת השופטים משקפת פשרה בין הציבור לחכמים. הקושי בקיומו של משטר מסוג זה הוא הצורך הבסיסי בהסכמה הציבורית לשלטונם של החכמים. תיאוקרטיה תוכל להתקיים רק בציבור המחוייב להלכה הרואה בחכמי את מורי דרכו הפוליטית, ולא במציאות ובה רוב הציבור אינו מחוייב להלכה. אולם מה לגבי מקרי ביניים – למשל ציבור מסורתי הבוחר במפלגה דתית שבראשה עומד רב? ומה לגבי ציבור דתי שאינו רואה

<sup>127</sup> שם, א רסג. הדברים סותרים את הדברים בעמ' רסא, שהחכמים מפקחים על החקיקה, ולא המחוקקים. ייתכן שסמכות החקיקה היא בדין הפלילי (שכן בעמ' רסג מוזכרות גזירות עונשים), והפיקוח בדין האזרחי, אם כי הדבר אינו ברור דיו.

<sup>128</sup> שם, א, רסב – רסג.

<sup>129</sup> שם, א, רנט, רסא.

<sup>130</sup> שם, א, רסג.

במורי ההלכה את מנחי דרכו הפוליטית? אין בגישה נורמטיבית זו התייחסות לאפשרות של מצבי ביניים.

ההצגה הנורמטיבית גם אינה מתייחסת לקשיים הנובעים מההשקפות המודרניות, והיא אף מקשה על פשרה עם השקפות אלו ומתנגדת להן. גם בכך אין כדי להקל על קשיים בקבלת רעיון התיאוקרטיה בקרב ציבור מודרני, גם אם הוא שומר מצוות. קושי נוסף שעמו צריכה שיטה זו להתמודד הוא קיומו של מיעוט לא יהודי במדינה. האם השליטה התיאוקרטית (בשונה מהתפיסה האזרחית שאינה מבוססת על דת) מאפשרת שוויון למיעוט לא יהודי על פי הנורמות הבינלאומיות המקובלות בעניין? אם הדת היהודית היא זו ששולטת במדינה, מהו מקומן של הדתות האחרות? הרב ולדנברג לא עוסק בסוגיה זו באופן ישיר. את סוגיית מינוי לא יהודים לתפקידים שלטוניים הוא מותיר כשאלה פתוחה<sup>131</sup> (שעניינה האם הציבור יכול לקבל על עצמו דבר זה בניגוד לאיסור למנות לא יהודי לתפקידי שררה). ביחס לסוגיית מעמד האישה כלל אין התייחסות בספר (מלבד חוסר הנכונות להשוותה לגבר בדיני ירושה).

יש לציין, כי אף שהמחשבה התיאוקרטית אינה מתמודדת עם מצבים אלו ואינה מראה כיצד לממש עקרונות תיאוקרטיים במציאות כזו, ישנה התייחסות לסמכות מדינת ישראל. מאלף לראות שאף כי דמות המדינה רחוקה מדמות המדינה הנורמטיבית שהוצגה, הרי שהרב ולדנברג רואה אותה ואת חוקיה כלגיטימיים ואף מחייבים מבחינה הלכתית. אף שהנורמה היא כי חוקי המדינה אמורים להיות מפוקחים על ידי חכמים, ואף שכל חבר כנסת אמור להיות ירא שמיים, הרי בפועל, למרות שאין זה המצב, חובה לנהוג על פי חוקים אלו לפי הכלל של "דינא דמלכותא דינא"<sup>132</sup>, וכן על פי כללי החובה של תקנות הציבור (אם כי אינו מסביר במה גדול כחה של מדינת ישראל מקהילה יהודית אחת):

ואם כח כזה היו לראשי הקהילות בגולה, ושהיו רק נבחרים קהילה אחת, על אחת כמה וכמה שישנו הסמכות המלאה לנבחרים עם כולו באן בארצנו בהתאספם יחד במושב הכנסת שלהם להיוועץ על הדרך הנכונה אשר ילכו בה לטובת העם והמדינה, ולחוקק ולתקן תקנות מועילות למדינה שאינן מנוגדות לדברי תורה, והצעות דיני המדינה שיוכרעו על ידי הרוב, המה יקומו ויקבעו לחוקי עם<sup>133</sup>. במקום אחר מרחיב הרב ולדנברג בעניין. דבריו, שנכתבו בזמן כתיבת הספר הלכות מדינה והיא מופיעה בספרו שו"ת ציץ אליעזר<sup>134</sup>, עוסקים בשאלת תוקפו ההלכתי של חוק הגנת הדייר (תשי"ד

<sup>131</sup> שם, ג, קכו – קלד.

<sup>132</sup> שם, ג, קב.

<sup>133</sup> שם, א, רנח.

<sup>134</sup> בשו"ת ציץ אליעזר חלק ה סימן ל. התאריך המופיע בראש התשובה הוא שנת תשט"ו, והכרך השלישי של הלכות מדינה יצא לאור באותה שנה.



– 1954). השאלה שנשאל הרב היא האם ניתן לחייב שוכר לשלם שכירות שמדין תורה הוא פטור ממנה? תשובתו היא כי הדבר ניתן – שכן יש לחוק המדינה בעניין תוקף הלכתי בתחום זה, גם כאשר הוא נגד דין התורה. הנימוק לכך הוא הכלל הידוע של "דינא דמלכותא דינא", והרב מציין כי יש כאן אף נימוק רחב יותר:

עוד זאת. בכגון הנהוג כאן באופן קבלת ההחלטות בכנסת, עדיפא קבלת החקים ותקפם עוד יותר משאר דוכתא של דדינא דמלכותא דינא. כי הרי החקים מתקבלים אחרי הצבעת ההסכמה עליהם ע"י רוב חברי הכנסת, וכידוע חברי הכנסת המה נבחרים שנבחרו ע"י רובו ככולו של הציבור בארץ ונבחרו לשם עניינים כאלה בעמידה על המשמר לטובת אנשי המדינה ולטובת האינטרסים של בוחריהם, וא"כ הרי כל חק המתקבל ע"י החלטת רובם נחשב זה כנתקבל ברצון ע"י קהל שולחיהם הבוחרים, וכל בכהאי גוונא דהוו כסברו וקבילו בודאי יודו כו"ע שמהני דבר ההסכמה לכך גם כשה

נגד דין תורה ונחשב כמחלו זה לזה זכותם...<sup>135</sup>

ההשתתפות בבחירות לכנסת משמעה הוא גם הסכמה לחקיקת הכנסת המתקבלת ברוב קולות, ויש להסכמה זו משמעות הלכתית של ויתור על זכויות ממוניות. לכן, גם כאשר החקיקה מפקיעה זכויות ממוניות המוקנות לאדם מדין תורה – הרי שבעצם השתתפותו בבחירות ויתר עליהם. על ידי אמירה הלכתית זו נותן הרב ולדנברג תוקף הלכתי לחלק מחוקי הכנסת – אלו העוסקים בענייני ממון. זאת על אף העובדה הידועה כי חוקי הכנסת אינם מתקבלים תחת פיקוח רבני. מכאן, שדרישתו לפיקוח רבני על החקיקה היא נורמטיבית בלבד.

#### **הגישה התיאוקרטית – מקורות, בעיות יסוד ופתרון**

מהם המקורות התורניים שעליהם מבוססת הטענה כי החכמים הם אלו שצריכים לשלוט בעם? מהן הראיות להוכחת טענותיה של גישה זו? האם יש, לדוגמא, מקור תורני המוכיח כי המלך כפוף לחכמי התורה בכל החלטותיו, או לחלופין מקור הסטורי שיתאר מציאות כזו במדינה היהודית בעבר?

אחד המקורות הרלוונטיים לדיון זה הם דברי התלמוד על דוד המלך, לפני יציאה למלחמה: "מיד יועצים באחיתופל ונמלכים בסנהדרין". ודברי המשנה הקובעת כי "אין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד"<sup>136</sup>. מכאן שלפני המלחמה היו מתייעצים עם הסנהדרין, ואף לא ניתן היה לצאת למלחמת רשות ללא אישורם. אולם ניתן לדחות את הראיה: הרי במלחמת

<sup>135</sup> שו"ת ציץ אליעזר חלק ה סימן ל. ההדגשה שלי.

<sup>136</sup> סנהדרין ב עמוד א. מובא כראיה בהלכות מדינה חלק ג עמ' ג.

מצוה אין צורך ברשות הסנהדרין<sup>137</sup>. ייתכן כי קיים מאפיין מיוחד במלחמת רשות המצריך את אישור הסנהדרין<sup>138</sup>, ואין זו ראייה לכל עניין שלטוני שהוא.

מקור הסטורי המהווה הוכחה טובה ביותר (כראיה הסטורית) הם דבריו של יוסף בן מתתיהו, שהובאו לעיל:

הן כל בני האדם שונים אלה מאלה מאד במנהגיהם ובחוקיהם לכל פרטיהם. בעצם הדבר יש לאמור: אלה נתנו את ממשל מדינתם בידי שליט יחיד (מונארכיה) ואלה בידי שליטים מתי מספר (אוליגרכיה), ואלה בידי המון העם, אולם מחוקקנו לא שם את לבו לאף אחד מדרכי הממשל האלה, רק צוה לנו ממשלת אלוקים (תיאוקרטיה), כאשר יאמר האומר בעושו את משפט הלשון, כי לאלקים לבדו הקדיש המלוכה והשלטון<sup>139</sup>.

אולם ניתן לפקפק באמינותו של תיאור זה (ראה לעיל). לדעתי, בסיס טענותיה של גישה זו אינו המקורות שהיא מביאה כהוכחה, אלא הטיעון ההגיוני. מאחר וגישה זו מבינה את רעיון מדינה התורה ככזה בו התורה מנחה את כל חיי המדינה, הרי שהמסקנה המתבקשת היא כי חכמי התורה ישלטו במדינה. אמנם ניתן לטעון כי אין לחכמים הידע והיכולת הפוליטית לשלוט, וגישה זו מוכנה לקבל את טענה זו; אך דורשת גם ממנה להסיק את המסקנה: גם כאשר אין לחכמים הידע והיכולת, הרי שמי שיש לו ידע ויכולת (המנהיגות הפוליטית) צריך לפנות לחכמים בכל שאלה ציבורית ולשמוע להנחיה התורנית שבפיהם.

### הדמיון לשלטון החכמים בפילוסופיה הקלאסית

יש דמיון בין טענה זו לבין הגישה הבסיסית של הפילוסופיה הקלאסית לשאלת המשטר האידיאלי. אין בכוונתי לטעון כי הרב ולדנברג ינק את דעותיו מהפילוסופיה הקלאסית. סביר להניח שלא קרא אותם, הדבר אינו מקובל בחברה החרדית שבה חי כל ימיו. אולם הדמיון בין שלטון חכמי ההלכה לשלטון החכמים בפילוסופיה הקלאסית יכול להאיר מספר בעיות יסוד בגישה התיאוקרטית: בעיית הסכמת הציבור, בעיית הכישרון הפוליטי של החכמים, ובעיית הסכמת החכמים לשלוט.

<sup>137</sup> משנה תורה לרמב"ם, הלכות מלכים, פרק ה הלכה ב: "מלחמת מצוה - אינו צריך ליטול בה רשות בית דין, אלא יוצא מעצמו בכל עת, וכופה העם לצאת. אבל מלחמת הרשות - אינו מוציא העם בה, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד".

<sup>138</sup> לנימוקים בצורך בסנהדרין במלחמת רשות ראה מאמרו של הרב מנשה שמרלובסקי (תש"ס). "מלחמת רשות ומלחמת מצוה". בתוך: אליעזר שנוולד (עורך). *ספר הראל* (עמ' 64-56). חספין: ישיבת הסדר הגולן. (עמודי המאמר כולו - 87-47). ומאמרו של הרב נתנאל אריה "בגדרי היציאה למלחמת רשות" (שם, עמ' 96-92). המאמר כולו בעמ' 88-100.

<sup>139</sup> *נגד אפיון* (תרגום שמחוני), מאמר שני, טז, עמ' עד. תל אביב: שטיבל, תרצ"ט. מובא *הלכות מדינה* חלק ג' עמ' לז. הרב ולדנברג מביא מקור נוסף, מספר מלחמות היהודים ספר א פרק ח (מובא בהלכות מדינה חלק ג עמ' ג): "כי הסנהדרין בלשכת הגזית היו המחוקקים בעם ועל פיהם היתה כל הנהגת המדינה ועבודת האלוקים". לא מצאתי את הציטוט בספר עצמו.

לפי הפילוסופיה הקלאסית, המשטר הטוב ביותר הוא זה שבו שולטים האנשים הטובים ביותר, דהיינו אריסטוקרטיה. מאחר והאנשים הטובים ביותר הם החכמים (הפילוסופים), הרי שהמשטר הטוב ביותר הוא זה שבו שולטים החכמים. הבעיה העקרונית, שאינה מאפשרת כמעט את קיומו של המשטר האידיאלי, היא איך לשכנע את הלא חכמים להסכים לשליטתם של החכמים. אין אפשרות לבצע שלטון חכמים בכוח, ויש לשכנע את הרוב הלא חכם לציית מרצונו למיעוט החכם. אולם יכולת השכנוע של החכמים מוגבלת. לכן, כמעט בלתי אפשרי שמשטר כזה אכן יתקיים<sup>140</sup>.

סיעונה של הגישה התיאוקרטית דומה. המשטר הטוב ביותר הוא זה שבו שולטת התורה. מי שיודע מהי דעת התורה בצורה הטובה ביותר הם חכמי התורה. מכאן, שעל החכמים לשלוט במדינה. שליטה זו צריכה להתבצע מתוך הסכמה. הדרך לגרום ללא חכמים להסכים לשליטת החכמים מתבצעת דרך הדת, דרך ההכרזה על שלטון התורה וחכמיה כייעוד וכמצווה. כך, יש לקוות, יקבל עליו הציבור את שלטון חכמי התורה, וכך יתקיים המשטר הטוב ביותר. השאלה שנותרה פתוחה היא האם אכן יקבל עליו הציבור את שלטונם של חכמי התורה. יחס הציבור לשאלה זו מהותי לעצם יציבות השלטון התיאוקרטי.

הסיכוי לקיומו של משטר זה תלוי בקיומה של הסכמה עקרונית בין מרכיביו השונים: ההנהגה התורנית, ההנהגה הפוליטית והציבור. במקרה של חוסר הסכמה, ייווצר משבר. בהתאם לחלוקת הסמכויות המוסדית שתוארה לעיל, הרי שבמצבי חוסר הסכמה על תפקידה ומקומה של ההנהגה התורנית במדינה היא תאבד מכוחה: ההנהגה הפוליטית תנהג כרצונה, ומינוי השליט ייקבע בידי הציבור כפי בחירתו, ללא התחשבות בדעת חכמי התורה. כך ייווצר משבר ערכי, שכן המדינה אינה מתפקדת עוד כמדינה תורנית. אולם, אם המשבר יתבטא גם בתחומי החקיקה והשיפוט, אזי המשבר יהפוך למעשי: מערכות אלו יפסיקו לתפקד, שכן יכולת הפעולה שלהן מבוססת על הסכמה.

נראה כי הנחתו של הרב ולדנברג היא כי המצב הרגיל אינו של סכסוך ומחלוקות פוליטיות מוחלטות, אך ייתכנו סכסוכים ומחלוקות מוגבלים בהיקפם. לכן, הוא לא הכפיף מבחינה מוסדית את ההנהגה הפוליטית לרוחנית, הכפפה העלולה להפוך את השלטון לבלתי יציב, בגלל מחלוקות אפשריות באופן היישום. לעומת זאת, בתחומי החקיקה והשיפוט, תחומים העוסקים בעניינים מהותיים ועקרוניים יותר מאשר יישום, ההנחה היא כי לא תהיינה מחלוקות, ולכן בתחומים אלו יש בידי החכמים סמכויות חזקות יותר (פיקוח על חקיקה וסמכות בלבדית בשיפוט).

<sup>140</sup> לאו שטראוס (תשס"ה). הזכות הטבעית וההסטוריה (ע' 110). ירושלים: שלם.

אך משבר שלטוני יכול להיווצר גם לגבי חוק. דוגמא (אקטואלית): בנושא גיוס בנות לצבא התגלעה מחלוקת חריפה בין עמדות הרבנות והראשית והקיבוץ הדתי<sup>141</sup>. גם בסוגיית חוק השבת היו חילוקי דעות, אם כי לבסוף התגבשה הסכמה<sup>142</sup>. מהו הפתרון במקרה זה? בספר לא תואר כל מנגנון לפתרון מחלוקת אפשרית בתחום החקיקה ומינוי השופטים. כמו במשטר החכם האפלטוני, כך גם כאן: שאלת ההסכמה בין החכמים ללא חכמים היא קריטית לעצם קיומו ותפקודו של השלטון. ההנחה המרכזית היא כי בתחומים המרכזיים תהיה הסכמה בין הציבור, המנהיגות הפוליטית וחכמי התורה. אילו תיסתר הנחה זו – התיאוקרטיה לא תוכל להתקיים.

### הכשרה פוליטית

הדמיון לפילוסופיה הקלאסית יכול להאיר נקודה מרכזית נוספת בתפיסה התיאוקרטית. מדוע יש צורך גם במנהיגות פוליטית לפי התפיסה התיאוקרטית, ולא ניתן להסתפק בשלטון החכמים? הנימוק המרכזי שהוצג לעיל הוא היעדר כשרון פוליטי מספיק כדי לשלוט. לכן, אם קיים כשרון כזה, הרי שתהיה תביעה מוצדקת לשלטון החכמים גם בתחום הפוליטי. בפועל, היו תקופות בהם השלטון היה בידי החכמים. הרב ולדנברג מציג את שלטונם של משה ויהושע ככזה – אז איש אחד איחד את ההנהגה הדתית והפוליטית. מצד שני, מלבד דוגמאות יחידות אלו לא מוצגת דוגמא נוספת של שליט יחיד או קבוצת שליטים שהיו חכמי תורה ומנהיגים פוליטיים כאחד. עזרא ונחמיה, לפי שיטה זו, היו חכמי תורה ומנהיגים פוליטיים, אך עזרא התמקד בתחום הרוחני, ונחמיה בתחום הפוליטי. ההתנהגות המצויה יותר היא של מנהיג פוליטי שהוא גם חכם תורני, אך ישנם חכמים ממנו. כך דוד המלך היה חכם תורני, אולם התייעץ עם רבו מפיבושת.

מהו הפתרון של הפילוסופיה הקלאסית לבעיה זו? הפתרון שאפלטון מציג הוא מלך שהוא גם פילוסוף, דהיינו שילוב של שתי ההנהגות. הדבר אפשרי אם המלך ייהפך לפילוסוף<sup>143</sup> או הכשרת החכמים לשלטון פוליטי על יד חינוכם לכך<sup>144</sup>.

בבעיה דומה נתקל משטר דתי אחר, המבוסס על עקרון שלטון חכמי ההלכה, והוא המשטר האסלאמי באיראן, המבוססת על תורתו של ח'ומייני. ח'ומייני<sup>145</sup> טען כי מאחר והאסלאם הוא מערכת חוק, חייב השליט להיות חכם הלכתי ואיש צדק. לדבריו, היחידים המחזיקים בתכונות

<sup>141</sup> הטלית והדגל, 132-134.

<sup>142</sup> שם, עמ' 127-128, וכן אשר כהן (תשס"ב). "הלכה ומדינה, 'דעת תורה' ופוליטיקה: זיקות גומלין בין מנהיגות דתית ופוליטית במפלגות הדתיות". בתוך: מרדכי בר און וצבי צמרת (עורכים). שני עברי הגשר (435-451). ירושלים: יד יצחק בן צבי.

<sup>143</sup> אפלטון, פוליטיאה ו, 502א-ב.

<sup>144</sup> אפלטון, פוליטיאה ב, 376ב (עמ' 226-227). וכן פוליטיאה, ג, 414-411 (עמ' 279-282).

<sup>145</sup> ההצגה על פי מאיר ליטבק, "שלטון חכם הדת באיראן: חזון ומציאות", המזרח החדש, מב, 167 – 184.

נדרשות אלו הם חכמי ההלכה המוסלמים, ולא השאה ששלט אז באיראן. לכן רק חכמי ההלכה זכאים לשלטון. שלטון ההלכה מצריך פוסק עליון אשר ישמש כמקור הסמכות המוסרית, כאשר בתפקיד זה שימש חמיני עצמו. אולם קיימת בעייתיות בתחום הכשרון הפוליטי של חכמי ההלכה המוסלמים. האם חכם ההלכה המוסלמי הגדול ביותר הוא גם בעל כשרון פוליטי המתאים? האם היוורש הפוליטי הוא חכם הלכתי מוסלמי ראוי? מאמר שפורסם בנושא זה<sup>146</sup> טוען כי לאחר מות חמיני (שהיה חכם הלכתי מוסלמי בעל יכולות פוליטיות), יורשו הפוליטי נעדר את רמת הידע ההלכתי המוסלמי הנדרש – וכך נוצר מצב בו קיימות סמכויות דתיות גדולות יותר מאשר זו של היוורש הפוליטי, אף שהוא אמור להיות "הפוסק העליון". הביקורת על מצב זה אף הביאה לביקורת על עצם הרעיון של שלטון חכם הדת<sup>147</sup>, והדבר מעיד על כשלון החזון של חכם הדת<sup>148</sup>.

#### *הסכמת החכמים לשלוט*

הדמיון לפילוסופיה הקלאסית יכול ללמד על נקודה נוספת: הקושי ליישם את שלטון החכמים. עד כאן הוצג הקושי של היעדר כשרון פוליטי, ושל השגת הסכמה ציבורית לשלטון החכמים. אולם גם בהתקיים תנאים אלו, ישנו קושי נוסף, שהרב ולדנברג לא מתייחס אליו. על הקושי מצביע אפלטון, במשל המערה הידוע שלו<sup>149</sup>.

המשל מספר על קבוצת אסירים הכפותה במערה, ורואה צללים המוטלים על קירות המערה. האסירים לא מסוגלים לראות לא את החפצים שמהם מוטלים הצללים, ולא את האנשים האוחזים בחפצים, ואף לא את האש היוצרת את הצללים. להבנת האסירים המציאות האמיתית היא הצללים שהם רואים. מה יקרה אם ישוחרר אחד האסירים? לאחר שיצליח לצאת מהמערה הוא יראה את האמת. אז ידע כי כל חייו במערה היו חיי שקר. הוא כמובן לא ירצה לחזור אל המערה. ואם יחזור – לא יוכל לשכנע את היושבים בה שיש בחוץ עולם אמיתי, וכי הם חיים בעולם של שקרים. זהו המשל. ומהו הנמשל<sup>150</sup>? האסירים במערה הם האנושות כולה. האנושות כלל אינה מכירה את האמת, וגרוע מכך – היא חיה בשקר וטועה לחשוב שזוהי האמת. האסיר המשוחרר הוא הפילוסוף. הפילוסוף יוצא ומתבדל מהחברה, ומגלה את האמת. **החזרה אל המערה** פירושה נכונותו של הפילוסוף להנהיג את הלא חכמים. האם הוא ירצה בכך? הרי הוא

<sup>146</sup> שם.

<sup>147</sup> שם, עמ' 178.

<sup>148</sup> שם, 183-184.

<sup>149</sup> המשל מופיע באפלטון, *פוליטיאה ז*, 514א-518ד.

<sup>150</sup> לפירוש הנמשל ראה שמואל שקולניקוב ואליעזר וינריב (1998). *פילוסופיה יוונית, יחידה 7* (עמ' 246 – 253). תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

חוזר בכך אל העיסוק בשקר! סביר להניח שהפילוסוף לא ירצה בכך. אם כן מהו הפתרון? אין לכך פתרון של ממש, כי מי שהשתחרר מהמערה לא ירצה לחזור אליה. לכן על הפילוסופים לבצע מטלה זו בתורנות. כך כותב אפלטון:

ולכשיהיו (המתחנכים להנהגת המדינה) בני חמישים, כבר באה שעתם של מי שעמדו והצטיינו בכל המבחנים למיניהם, המעשיים והלימודיים, שנולדך אותם אל המטרה, **ונכריחם** שיפנו את מאור נשמתם כלפי מעלה, יביטו אל מה שיוצר אור בכל ויראו את הטוב עצמו. והוא יהיה להם למופת שבשאר ימיהם יתקנו על פיו, כל אחד לפי תורו, את המדינה והפרטים ואותם עצמם, מתוך שיעשו רוב זמנם בפילוסופיה, אך בהגיע תורם, יהיו טורחים אחד אחד בענייני הציבור, ויהיו מושלים – למען המדינה. ובשלטון זה לא יראו עניין מפואר, אלא דבר של הכרח. ולאחר שמדי פעם בפעם יחנכו אחרים שכמותם וישאירו למדינה שומרים חדשים, יסתלקו אל אייהם ברוכי האושר, לשבת במ לעולם ועד<sup>151</sup>.

בעיה עקרונית זו קיימת גם אצל חכמי התורה. החכם התורני שהקדיש את כל חייו ללימוד תורה, לא יחפוץ בפוליטיקה. כך, בציבור החרדי, הגעה למעמד של "גדול תורה" נחשבת למשאת נפש, ואילו תפקיד פוליטי נחשב פחות ממנה<sup>152</sup>. כך ניתן להסביר את העובדה ש"גדולי התורה" אינם בוחרים לעסוק בפוליטיקה, וכך אינם מנסים להיבחר כנסת, למרות שסביר מאוד שהיו מצליחים בכך. כלל לא ברור שגם אם היתה בידי חכמי התורה ידיעה תורנית כיצד לנהוג בכל מצב, היו מסכימים לעסוק בפוליטיקה באופן מלא. על הגישה התיאוקרטית לעסוק בבעיה זו ולנסות להציג לה פתרון (שלא הוצג בספר).

ייתכן שניתן יהיה לקבל הסכמה שכזו, אם יהיה מובטח להם כי הציבור יתנהג על פי דבריהם. אז, הערך הדתי של קיום מצוות על ידי הציבור יכול לשכנע לעיסוק מלא בפוליטיקה. כך גם הוא הדבר ביחס לפילוסופים, כפי שכותב אפלטון:

"איש זה [הפילוסוף], לא יהיה נכון, אפוא", אמר [גלאוקון], "לעסוק בפוליטיקה, אם אמנם נתון לבו למה שאמרת".

"חי הכלב", אמרתי אני [סוקרטס], "במדינתו שלו – יהא נכון לכך בכל מאודו, אך חוששני שלא בעיר מולדתו, אלא אם כן תזדמן לו נסיבה אלוהית".

"אני מבין", אמר. "במדינתו שלו מתכוון אתה לזו שעכשיו תיארונו וייסדנו אותה, ושמקומה – השית, ועלי אדמות דומני שאיננה בנמצא בשום מקום".

<sup>151</sup> אפלטון, *פוליטיקה*, ז, א-540.

<sup>152</sup> אמנון לוי (1998). *החרדים* (ע' 219). ירושלים: כתר.

"אולם, אמרתי אני, "אולי נכונה בשמיים, בחינת דוגמה לכל החפץ לראותה וליישב את עצמו אגב ראייה זו. ואין בכך כלום; אם היא קיימת, או תהא קיימת, בכל מקום שהוא. שכן רק בזו, ולא בשום אחרת, יהא למדינאיי".<sup>153</sup>

הפילוסוף מוכן להנהיג מדינה נורמטיבית, כזו הרואה בו את מנהיגה. רק מדינה שכזו הוא מעוניין להנהיג, ורק מדינה כזו, המסכימה לקבלו, הוא גם יוכל להנהיג, שכן דרושה הסכמת ציבורית לשלטונו.

### הנחת כוליות ההלכה

בעיית יסוד נוספת בגישה התיאוקרטית, הממוקדת בהלכה היהודית, היא הנחה הבסיסית כי ההלכה מקיפה את כל התחומים ברמה פירוט גבוהה. צריך להדגיש כי זוהי הנחה. אין בידינו ספר הלכות מפורט על הלכות מדינה. יש בידינו ספרים, כדוגמת הספר בו עוסק הפרק, המראים כי ההלכה עוסקת גם בתחום הציבורי והמדיני. אולם הלכות מפורטות לכל תחום, חסרות. והלכות אלו נחוצות כדי להצדיק שלטון החכמים על ידי ההלכה. לא רק זאת, בחינה של דברי הרב ולדנברג מראה כי בתחום מרכזי אחד, בקביעת שיטת המשטר, ההלכה עצמה מניחה לעם לנהוג כמנהגו. כך מוגדרת דרך שיתוף הפעולה בין ההנהגות הדתית והרוחנית:

בשנים כתיקונם היתה תמיד ההנהגה הכללית מושתת של שני עמודי יכין ובוועז ששמם כהונה ומלכות, וביתר דיוק כתר תורה... וכתר המלכות. שניהם התהלכו יחד שלוב זרוע כאחים תאומים... ויחדיו הקיפו את כל דרכי ההנהגה של תהלוכת העם והמדינה... ההנהגה המדינית היתה מטביעה את צורת השלטון, והכהנים בהנהגתם הרוחנית היו מטביעים את צורת החיים...<sup>154</sup>

מהי "צורת השלטון" שאותה קובעת ההנהגה הפוליטית? "צורת השלטון" פירושה אופי המשטר: שלטון של יחיד או של קבוצה, ומידת ההשתתפות הציבורית בשלטון.<sup>155</sup> ומכאן ניתן להסיק מסקנה חשובה: אמנם ישנם מקורות תורניים העוסקים בשאלת מבנה השלטון ואופיו,<sup>156</sup> אך בחירת צורת המשטר נקבעת בידי ההנהגה הפוליטית, ובידי הציבור.<sup>157</sup> מהי הסיבה לשונותו של תחום זה? כנראה שהסיבה נעוצה בגורמים הקובעים את אופי המשטר:

<sup>153</sup> אפלטון, פוליטיאה, ט, 592א-ב.

<sup>154</sup> הלכות מדינה, ג, מב.

<sup>155</sup> שם, חלק ג, פרק ג "צורת השלטון".

<sup>156</sup> חלקם מובאים בחלק א, עמ' קכט – קמוז.

<sup>157</sup> שם, חלק ג, עמ' נד, אותיות ד-ה.

מזמן לזמן אמנם משתנית צורת ההנהגה בהתאם לגורמים הטכניים והחברתיים שצצים ועולים בחיינו המדיניים, ומבנה השלטון וחלקי ההרכבה של ההנהגה נקבעים במגביל לאופי המציאות<sup>158</sup>. נראה כי הסיבה לשונות תחום זה היא משום שהגורמים הקובעים את אופי השלטון אינם דתיים, אלא ביטוי של המציאות החברתית, ובתחום זה יש להנהגה הפוליטית יותר הבנה. אולם, הדיון בשאלות אלו אינו מבטל את העיקרון: "אבל המצפן המכוון את כיוון ההנהגה צריך להיות היעוד הנעלה של מוסר – התורה והנביאים..."<sup>159</sup>. גם בתחום זה קיימת הדרכה תורנית ברמה העקרונית. השאלה היא האם קיימים תחומים נוספים כאלו, או שזהו חריג בודד.

---

<sup>158</sup> ש.ס.  
<sup>159</sup> ש.ס.



## פרק שלישי: מדינת התורה כשלטון המנהיגות הפוליטית

האם ההנחייה התורנית למדינה משמעה שלטון החכמים? בפרק זה תוצג גישה המשלבת הנחיה תורנית למדינה מחד, ומאידיך היעדר סמכויות פוליטיות לחכמי התורה. בפרק זה תיבחן הגות זו, שנכתבה על ידי הרב שמעון פדרבוש בספרו *משפט המלוכה בישראל*<sup>160</sup>. ראשית, תוצג הגותו הרואה את ההנחיה התורנית למדינה התנהגות דמוקרטית – שוויונית. הדרך המאפשרת שילוב של חיי מדינה תורניים יחד עם הפרדת הרבנים מהתחום הפוליטי, כמו גם הבעיות שנוצרות כתוצאה משילוב זה, יידונו בהמשך הפרק.

### קורות חייו<sup>161</sup>

הרב ד"ר שמעון פדרבוש נולד בגאליציה בשנת תרנ"ב (1892), ונפטר בניו יורק בשנת תשכ"ט (1969). חייו שילבו לימוד תורה ופעילות פוליטית ציונית. בצעירותו למד לימודים תורניים וכלליים אצל מורים פרטיים במקום מגוריו, בנארול שבגליציה המזרחית. בגיל 17 הוסמך לרבנות. לאחר מעבר המשפחה לוינה החל ללמוד בה לימודים אקדמיים, וקיבל תואר ד"ר לפילוסופיה על מחקרו "התפתחות מידת האמת לאור המוסר הסוציולוגי". בשנת תרפ"ג (1923) חזר לגליציה ונבחר לנשיא "המזרחי" בה, ובמקביל התמנה לפרלמנט הפולני (ה"סיים") כנציג המפלגה היהודית הלאומית. בשנת תר"ץ (1930) עבר לפינלנד וכיהן בה כרב ראשי במשך עשר שנים, עד שנת ת"ש (1940). עקב פריצת מלחמת העולם השנייה עבר לארצות הברית, ומונה לראש ישיבת רבי ישראל סלנטר שבניו יורק. שנה לאחר מכן נבחר לנשיא הסתדרות הפועל – המזרחי באמריקה. ממקום מושבו בארצות הברית המשיך לעסוק בפעילות ציבורית רבה: הוא מונה לראש מחלקת התרבות של הקונגרס היהודי העולמי, וכחלק מתפקידו עסק בשיקום הקהילות היהודיות באירופה שלאחר השואה. כך גם פעל לחיזוק חיי הדת בדרום אמריקה. הוא פירסם ספרי מחקר והגות בתחומי התלמוד, הלשון העברית, ועקרונות תנועת המזרחי. למרות שלא התגורר בארץ, הקמתה של מדינת ישראל הניעה אותו לעסוק בהגות פוליטית ולתאר את מדינת התורה והמשפט העברי. את הגותו בנושא סיכם בספרו "משפט המלוכה בישראל"<sup>162</sup>, שיצא לראשונה לאור בירושלים בשנת תשי"ב.

<sup>160</sup> הרב שמעון פדרבוש (תשס"ה). *משפט המלוכה בישראל*. ירושלים: מוסד הרב קוק. מהדורה ראשונה יצאה בשנת תשי"ב. העמודים המוזכרים כאן הם מהמהדורה השנייה (הדפסה שלישית). להלן: *משפט המלוכה*.

<sup>161</sup> הרב דוד טלזר (תשכ"א). "הרב ד"ר שמעון פדרבוש". בתוך: י.ל. מיימון (עורך): *ספר יובל – מוגש לכבוד הרב ד"ר שמעון פדרבוש* (ט-מ). ירושלים: מוסד הרב קוק.

<sup>162</sup> הרב שמעון פדרבוש (תשס"ה). *משפט המלוכה בישראל*. ירושלים: מוסד הרב קוק. מהדורה ראשונה יצאה בשנת תשי"ב. העמודים המוזכרים כאן הם מהמהדורה השנייה (הדפסה שלישית). להלן: *משפט המלוכה*.

## מדינת התורה והדמוקרטיה

כדי להבין את החיבור שבין תורה ודמוקרטיה בהגותו של הרב פדרבוש, יש להסביר תחילה כיצד הוא הבין את הרעיון הדמוקרטי. לשם כך יש להצביע על קיומן של שתי מסורות, או שני אפיקי חשיבה שונים במסורת המערבית ביחס להגדרתו של המושג דמוקרטיה<sup>163</sup>. כל מסורת הדגישה אידיאלים שונים, ולעתים אף חתרה למטרה שונה. שתי המסורות רואות בחירות ובשוויון את הערכים המרכזיים בדמוקרטיה.

### שתי מסורות דמוקרטיות

מסורת אחת, ששורשיה אנגלו – אמריקאיים, רואה את החירות כערך המרכזי של הדמוקרטיה. בעוד שהמסורת השנייה, שהיא צרפתית (או אירופית) רואה בשוויון את הערך המרכזי. להלן יתוארו ההבדלים שבין המסורות (ולא הגדרת הדמוקרטיה בכלל). את מסורת החירות אפשר לתאר כהמשכה של המחשבה המדינית של ג'ון לוק האנגלי. לפי מסורת זו, קיימת לאדם זכות מולדת לנהוג בהתאם למצפונו, ועל המדינה נאסר לפגוע בזכות זו (כל עוד האדם אינו פוגע בסדר החברתי). מסורת זו רואה בחירות את הערך המרכזי של הדמוקרטיה, ובזכות הקניין עקרון בסיסי שעליו יש להגן. מכאן, שקיומם של מעמדות חברתיים אינו סותר את הדמוקרטיה. מול מסורת זו קיימת המסורת הצרפתית, שהחלה עם המהפכה הצרפתית. מהפכה זו הדגישה את ביטול המעמדות כערך המרכזי, ולא את החירות. ביטול המערכת הפיאודלית עמד ביסוד המהפכה הצרפתית. לפי מערכת זו, כל צרפתי השתייך לקבוצה כלשהי. השתייכות זו קבעה את מעמדו החברתי, את גובה המס שעליו לשלם, ואת התפקיד הפוליטי שבאפשרותו להתמנות אליו. האצולה היתה זכאית לזכויות יתר, אך נאסר עליה לעסוק במקצועות רבים. בעלי מקצועות חופשיים היו חברים באיגוד מקצועי, והחברות בו עלתה כסף רב. לאיכר היו זכויות על קרקע הכפר, וחובה להשתתף במיסים המוטלים על הכפר. משרות ציבוריות היו עוברות בירושה. החברה הצרפתית היתה מורכבת מגופים קורפורטיביים, חוקיים מקצועיים ופוליטיים, שלכל אחד מהם היו זכויות וחובות משלו. ה"זכות" כמו גם ה"חובה" של הצרפתי נקבעו לפי הקבוצה אליה השתייך. המעמד העליון ביותר היה כמובן זה של המלך. המהפך של המהפכה הצרפתית הוא ביטולה המוחלט של השיטה הזו, והחלפתה ברעיון של אזרחות אחידה בה שווים הכל, עם אותם הזכויות ואותם החובות. כל אזרח יוכל לעסוק בכל מקצוע שיחפוץ ויהיה באפשרותו למלא

<sup>163</sup> ג'ורג' סביין (1984). "שתי המסורות הדמוקרטיות". בתוך: דמוקרטיה ודיקטטורות במאה ה-20, מקראה חלק א (1-15). תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה. תרגום של: Geroge Holland Sabine (1952). "The two democratic traditions". *Philosophical Review* (October 1952), Vol. 61, No. 4, 451-474.

כל תפקיד פוליטי. מכאן, שלפי מסורת זו, השוויון החוקי, כולל השוויון הכלכלי, הם אלו המאפיינים יותר את הדמוקרטיה.

השאלה האם מדינת התורה היא דמוקרטית שונה בהתאם לכל מסורת. מסורת החירות תתמקד בסוגיית החירות: האם העם חופשי להכריע כרצונו בכל שאלה, והאם קיימת כפיה דתית במדינה. מסורת השוויון תתמקד בסוגיית השוויון: האם קיים במדינת התורה שוויון לכל האזרחים? וגם אם הוא מתקיים, האם הוא חוקי ופורמלי ("בפני החוק") או גם כלכלי? זהו הסוגיה הראשית שתיבחן, בעוד שסוגיית החירות שניה לה.

### מדינת התורה כדמוקרטיה שוויונית

כיום ההגדרה הרווחת לדמוקרטיה היא זו המעמידה את החירות במרכז. אולם הגדרתו של הרב פדרבוש לדמוקרטיה היא זו המעמידה את השוויון במרכז (תוך התמקדות בשוויון הכלכלי)<sup>164</sup>. ייתכן ותפיסתו את הדמוקרטיה לפי המסורת השוויונית, נובעת מרקעו האירופי (ואף הסקנדינבי), שם היתה תפיסה זו מקובלת. מעניין שלמרות שהספר נכתב בזמן מגוריו בארצות הברית, תפיסת הדמוקרטיה בו אירופאית. עקרון השוויון בספר בא לידי ביטוי במספר תחומים: שוויון אזרחי המדינה, דחיית התיאוקרטיה, דחיית המלוכנות, הגבלת השלטון החוק, דחיית הפיאודליזם, ולבסוף – השוויון ואף השיתוף הכלכליים. ואם כל אלו מתקיימים במדינת התורה, הרי שניתן לראות את החזון הדמוקרטי כחזון תורני בהחלט.

### חזון המדינה

גם חזון המדינה היהודית מבטא את רעיונות הצדק והשוויון. יסוד מדינת התורה ומטרתה אינם למטרה חומרנית. מטרתם היא יצירת חברה מוסרית חדשה, המגשימה את רעיונות הצדק והיושר בחיים הציבוריים<sup>165</sup>. חזון התורה הוא חינוך העם לשלמות מוסרית. בהיעדר מטרה זו, בטלה זכות קיומה של המדינה. ביטוי לחזון זה נמצא במשפט התורה. כוונתו המרכזית של משפט התורה הוא הקמת משטר מופת של צדק חברתי יסודות היושר והטוב<sup>166</sup>.

<sup>164</sup> בהקשר זה ראוי להזכיר את הגותו של הרב חיים הירשנזון, שחי בארצות הברית במאה ה-19, וסבר כי התורה תומכת ברעיונות דמוקרטיים – ליברליים מרכזיים. ראה ספרו *מלכי בקודש* (תרע"ט – תרפ"ח). סנט לואיס. וכן ראה אליעזר שביד (תשל"ח). *דמוקרטיה והלכה – פרקי עיון במשנתו של הרב חיים הירשנזון*. ירושלים: מאגנס. וכן דוד זהר (2003). *מחויבות יהודית בעולם מודרני*, ירושלים: מכון הרטמן, בעיקר בעמ' 235-163.

<sup>165</sup> *משפט המלוכה*, פרק א, עמ' 15 ("תעודת המדינה ביהדות").

<sup>166</sup> שם, הקדמה, עמ' 8.

היהדות הציבה בפני המדינה מטרות מוסריות, וראתה בהגשמתן את עיקר זכות קיומה. אחד הרעיונות המוסריים המרכזיים שמגשימה מדינת התורה הוא השוויון המוחלט בין כל תושביה: המדינה העברית היתה הראשונה אשר השוותה שוויון מוחלט את כל תושבי הארץ... בתחום החיים המדיניים זיכתה תורת היהדות את העולם האחד הרעיונות המכריעים בהתקדמות האנושות... במשפט המדיני של ישראל הוכרה בפעם הראשונה קדושת החיים של כל יחיד, והושוו זכויותיהם של כל האזרחים כעני כעשיר, כאדון כעבד.<sup>167</sup>

רעיון הצדק חברתי, הוא רעיון יהודי במקורו והוא הונח על ידי היהדות לעולם כולו. בתורה יש שוויון בין התושב הלא יהודי (המכונה "גר"<sup>168</sup>) לבין האזרח. הדבר בא לידי ביטוי בפסוק: "משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה"<sup>169</sup>. מטרת המדינה היא הגנה משפטית ועזרה סוציאלית לכל תושבי המדינה, ללא הבדל של עם או גזע. לפי התורה מגיעות לגר מלוא הזכויות שיש לאזרח<sup>170</sup>. הרב פדרבוש סובר כי מותר לפי ההלכה למנות לא יהודים למשרות שלטוניות<sup>171</sup>. כמו כן, עקרון השוויון חל גם ביחס לנשים. הרב פדרבוש סבר כי לפי ההלכה מותר לנשים לבחור ולהיבחר למשרות ציבוריות<sup>172</sup>.

בהקשר לטיעונים אלו של הרב פדרבוש יש להעיר כי קיימים גם מקורות תורניים שמהם עולה לכאורה חוסר השוויון בין יהודי לשאינו יהודי, אולם הרב אינו מתייחס למקורות אלו. כך גם עצם העובדה שהגוי מכונה "גר", והיהודי "אזרח", כמו גם עצם העובדה שהגוי נדרש להרשאתו של היהודי כדי להיות שווה לו. הרב פדרבוש כנראה הבין כי הציווים הרבים (כארבעים במספר) המזהירים על פגיעה בתושב הלא יהודי (הגר) מעידים יותר מכל על כוונת התורה ביחס למעמדם של הלא יהודים, ואת המקורות האחרים יש לפרש באור זה<sup>173</sup>.

העקרון המוסרי המרכזי של השוויון, המהווה אחד מיסודותיה המוסריים של המדינה היהודית, מחייב דחיה של רעיונות שלטוניים לא שוויוניים: התיאוקרטיה והמלוכנות.

<sup>167</sup> שם, ע' 19

<sup>168</sup> במינוח התורני קיימים שני סוגי גרים: גר צדק – גוי שהתגייר וקיבל עליו את מצוות היהדות. וגר תושב – גוי המתגורר בארץ וקיבל עליו לקיים את שבע מצוות בני נח, הכוללות איסור עבודה זרה, רצח, גילוי עריות וגזל.

<sup>169</sup> ויקרא כד 22.

<sup>170</sup> שם, ע' 21

<sup>171</sup> שם, עמ' 67-68

<sup>172</sup> שם, עמ' 68-69.

<sup>173</sup> ראה גם שם עמ' 56-61 המרחיבים בעניין השוויון ללא יהודים, ועמ' 68-70 בעניין שוויון הנשים.

### דחיית התיאוקרטיה

כדי לדון בשאלה האם משטר המדינה התורנית הוא תיאוקרטי, עלינו להגדיר מהי תיאוקרטיה. ההגדרה שבה דן הרב פדרבוש היא של משטר מעמד כהני הדת, המבטיח את זכויות המעמד ודתו ופוגע בדתות האחרות. כך התיאוקרטיה פוגעת ברעיון השוויוני בשני מובנים: במובן החברתי – מעמדי היא יוצרת מעמד חברתי בעל זכויות פוליטיות מיוחדות, ובמובן החברתי – דתי היא מעדיפה דת אחת על פני האחרת. לכן מדינת התורה אינה תיאוקרטיה: אין במדינת התורה מעמד אחד הזכאי לשלטון, אלא זוהי זכות פוליטית השמורה לכל אחד, מכל מעמד. ומתקיים בה שוויון בין כל המיעוטים הדתיים והלאומיים לבין הרוב בעל הלאום והדת היהודיים<sup>174</sup>.

מלבד סיבה זו קיימת סיבה מרכזית נוספת לדחיית הרעיון התיאוקרטי: התיאוקרטיה מניחה מיזוג בין הרשויות הדתית והפוליטית, בעוד שבמדינת התורה קיימת הפרדה ביניהם. ההפרדה קיימת הן בחקיקה (חוקי התורה וחוקי השלטון), והן בשיפוט (מערכת שיפוט כפולה, דתית ושלטונית), כפי שיבואר בהמשך.

### דחיית המלוכנות

שיטה משטרית נוספת הסותרת את רעיון השוויון היא שיטת המשטר המלוכנית. הפסול המרכזי במשטר המלוכני הוא חוסר השוויון שהוא יוצר. התנגדותו של שמואל הנביא לבקשת העם להמליך מלך<sup>175</sup> נבעה מהפגיעה בשוויון: "כי הרמת בן אדם לשלוט על אחיו הוא חטא לפי רוח היהדות"<sup>176</sup>. השלטון המלוכני בעמים יצר מעמד חברתי שלטוני נפרד, בעל זכויות יתר. הזכויות המיוחדות הוצדקו בנימוקים דתיים, שכן היחס למלך היה כאל בן – האלים. ביהדות, לעומת זאת, אין למלך כל מעמד או יתרון דתי. שוויוניות תורנית זו באה לידי ביטוי כאשר קיימת התלבטות את מי להעדיף במקרה של הצלה מהשבי: כאשר אין אפשרות לפדות את כל השבויים, ונוצר צורך להעדיף אחד על פני השני, נקבע שתלמיד חכם קודם למלך<sup>177</sup>. המגמה השוויונית של התורה באה לידי ביטוי בשני עקרונות שלטוניים, החלים גם על המלך: שלטון החוק והגבלת השלטון.

<sup>174</sup> שם, עמ' 29-26

<sup>175</sup> שמואל א פרק ח.

<sup>176</sup> משפט המלוכה, ע' 22.

<sup>177</sup> שם, ע' 23.

### שלטון החוק והגבלת השלטון

עקרון שלטון החוק התורני מחזק את מגמת השוויון. בכך שונה המלכות היהודית ממלכויות העמים. במלכויות העמים המלך הוא מקור החוק והמשפט, ולכן הוא עומד מעל להם בעוד תושבי המדינה כפופים להם, דבר היוצר חוסר שוויון. ביהדות לעומת זאת, מתקיים עקרון שלטון החוק התורני, הקובע את כפיפותו של המלך לחוקי התורה כפי שכל אזרח במדינה כפוף להם. כי המלך אינו מעל החוק והמשפט, ואין לו יתרון חוקי על אנשים אחרים.

כך גם הגבלת השלטון: בתגובה לבקשת העם למלך, מזהיר אותם שמואל כי המלך יפגע בחירותם האישית, פגיעה שהיא תוצאה של הפרת עקרון השוויון. הגבלת השלטון, עיקרון ליברלי מרכזי לפי מסורת החירות, מחויבת כאן בגלל המגמה השוויונית. אי הגבלת השלטון פירושה נתינת זכויות למלך על חשבון אזרחיו, דבר היוצר מעמד נפרד בעל זכויות מיוחדות<sup>178</sup>.

### דחיית הפיאודליזם והמעמדיות

דוגמא לזכויות מיוחדות אלו היא היכולת של המלך להפקיע נכסים וקרקעות, ולהעניקם למקורבים לו וליצור בכך מעמד של בעלי אחוזות. כך נוצר משטר פיאודלי. לפי התורה, המלך אינו היה רשאי להפקיע נכסים ולהעבירם לצמיתות למקורבים לו, שכן בשנת היובל היתה הקרקע חוזרת לבעליה הראשונים. הסיבה לכלל זה היא חברתית ואנטי מעמדית: "למען לא ליצור פרולטוריון מחוסר קרקע, זו תופעת לוואי לכל משטר אחוזאי הבא בעקבות חלוקת קרקעות על ידי שליט המדינה"<sup>179</sup>. את התנגדותה של היהדות לקיומם של מעמדות יש ללמוד מההיסטוריה היהודית עצמה. ההיסטוריה היהודית מלמדת כי העם היהודי היה עם של שבטים נודדים, ללא חלוקה מעמדית של מעבידים ופועלים. הסדר החברתי הראשוני היה שוויוני, והוא יצר את הבסיס לדמוקרטיה שוויונית. זאת בדומה לעם האמריקאי שלא היו בו מעולם מעמדות רשמיים, ובניגוד לעמים אחרים (אירופיים) שהמבנה המעמדי הראשוני מקשה על קיומו של שוויון לאחר מכן<sup>180</sup>.

<sup>178</sup> שם, ע' 22.

<sup>179</sup> שם, ע' 23.

<sup>180</sup> שם, עמ' 32-33.

### הרעיון הסוציאליסטי – שוויון ושיתוף

העקרון הסוציאליסטי הזה מהווה חלק מגישה כלכלית סוציאליסטית למדי, בה נוקט הרב פדרבוש. עיקרי הגישה הם השקפה חברתית הרואה חובה מוסרית ביצירת שוויון כלכלי, מתוך הבנה כי הסתפקות בשוויון בפני החוק אינו שוויון אמיתי, ודרוש גם שוויון כלכלי<sup>181</sup>. מצד שני, גישה זו אינה שוללת את הרכוש הפרטי, שכן שלילה זו משמעה דיכוי ועריצות של בעל ההון בידי אדם אחר. מה גם שהרכוש הפרטי מעודד את התחרות המגבירה את הקדמה, דבר חיובי כשלעצמו<sup>182</sup>. מכאן, שהפתרון אינו בשיתוף כלכלי בכפיה, או בקפיטליזם לא מרוסן, אלא צמצום הקפיטליזם אך לא ביטולו. צמצום זה נעשה על בסיס העקרון של הבעלות האלוקית על הקניין כולו, בעלות המאפשרת החלתם של מספר עקרונות סוציאליים. דוגמא לעקרונות אלו: חלוקת קרקעות שווה (ביובל), מניעת התרוששות מוחלטת על ידי מצוות שמיטת כספים ואיסור ההלוואה בריבית<sup>183</sup>.

אמנם, אף שהרכושנות מותרת לפי התורה, היא אינה מהווה יעד, אלא נסבלת בדיעבד בלבד<sup>184</sup>. התורה גדרה את הרכוש הפרטי, אך לא אסרה אותו<sup>185</sup>. אך ישנה מעלה מוסרית גבוהה יותר מהרכושנות, והיא ה"שותפנות" - הקומונה או הקיבוץ. יש להבחין בין הקיבוציות הדתית, הנובעת ממניעים דתיים, לבין הקומוניזם המטריאליסטי השולל את הדת ושיעדיו הם חומריים<sup>186</sup>. הקיבוציות הדתית, נעשית ממניעים דתיים מתוך רצון לוותר על הממון הפרטי הגורם לקנאה ולתאוה, וכדרך להתעלות ולהתקדש. קיבוציות זו היא לכתחילה, והיא רצויה יותר מהרכושנות. אולם מצד שני, אין סמכות לשלטון לכפות אותה, מה שהופך אותה באופן טבעי לנחלתם של יחידים שירצו בה. וכפי שהוא מסכם:

התורה גדרה בכמה גדרים בעד הקניין הפרטי לטובת הציבור, אך לא אסרה אותו. אפס על פי השקפת התורה תיתכן מאוד סדר שותפני בחבורה שבחרה לעצמה מדעתה ורצונה במשטר זה, ורבים וכן שלמים משומרי אמוני היהדות ראו בו דרך אל על.<sup>187</sup>

<sup>181</sup> שם, עמ' 125-126.

<sup>182</sup> שם, ע' 133.

<sup>183</sup> שם, עמ' 127-130.

<sup>184</sup> שם, ע' 134.

<sup>185</sup> שם, ע' 142.

<sup>186</sup> שם, עמ' 134-135.

<sup>187</sup> שם, ע' 142.

## מדינת התורה כדמוקרטיה חירותית

עקרונות שוויוניים אלו מעלים תמונה של מדינה שוויונית, ולכן דמוקרטיה בהקשר זה. אולם, מהי דמותה של המדינה ביחס להגדרה הדמוקרטית של מסורת החירות? האם המדינה היא מתמקדת בשוויון בלבד? מהו מקומה של החירות במדינה זו? האם חוק התורה אין משמעותו כפיה?

### התורה כאמנה

רעיון הברית, שנשנה בתנ"ך במספר אירועים הסטוריים שונים, מציין את העובדה כי התורה התקבלה על ידי עם ישראל מתוך רצון ובחירה ולא בכפיה. הברית בין ה' לעם קדמה למתן תורה. משמעות הברית אינה רק חירות, אלא אף שוויון: העם העביר את זכויותיו כולן לה', ובכך היחידים הפכו להיות שווים ביחסם אחד לשני<sup>188</sup>.

עקרון ההסכמה מתבטא לא רק ביחס לתורה, אלא גם ביחס לתקנות חז"ל. כל תקנה שלא התקבלה על ידי הציבור הוא בטלה. הרב פדרבוש אף טוען כי יש לעם יכולת אקטיבית לבטל תקנות שאינן חפץ בהן<sup>189</sup>. עיון במקור עליו מתבססים הדברים (דברי הרמב"ם) מראה כי הרב פדרבוש נוקט כאן בפרשנות "מרחיבה" (של סמכויות העם) של דברי הרמב"ם. לפיה, יש לעם יכולת לפעול בצורה אקטיבית לביטול תקנות חכמים, בעוד שהפרשנות המצומצמת (והמקובלת) יותר מפרשת כי רק כאשר העם "מנסה אך אינו מצליח" לעמוד בביצוע התקנה היא מתבטלת<sup>190</sup>.

### כפיה דתית

מדינת התורה מקפידה אף על עקרון החירות, ואינה מבצעת כפיה דתית. אמנם, בנושא זה ההסבר הוא טכני ותועלתני במהותו, ופחות עקרוני. ההסבר ה"טכני" הוא כי אכן קיימת בהלכה באופן עקרוני כפיה דתית, הכוללת גם עונשים לעוברי עבירות. אולם כיום בית הדין אינו רשאי להעניש

<sup>188</sup> שם, עמ' 34-33.

<sup>189</sup> שם, ע' 35. כהן (הטלית והדגל, 83-84) מבין כי דברים אלו מכוונים גם כלפי החברה הנוכחית (לזמן כתיבת הספר), שאינה דתית, ומסיק מכך כי הרב פדרבוש חשב שגם ציבור לא דתי יכול לבטל את תקנות חז"ל, תפיסה שאינה אורתודוקסית. לדעתו, אין כל ראייה שהרב פדרבוש התכוון לזה. מגמתו היא להראות שברמה העקרונית יש להסכמת הציבור ערך דתי ביחס לקבלת המצוות, אך לא לטעון כי רוב חילוני יכול לבטל את תקנות חז"ל.

<sup>190</sup> ראה יעקב בלידשטיין (תשס"ב). סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם (135-131). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.



עוברי עבירה, ולכן לא ניתן לקיים כפיה דתית מבחינה הלכתית<sup>191</sup>. ההסבר התועלתני הוא כי מבחינה מעשית, כל כפיה דתית בימינו היא יותר מזיקה ממועילה. כפיה דתית גורמת להתנגדות ולשנאה לדת, בעוד שרעיונות המופצים בדרך של השפעה רוחנית ומוסרית הם אלו הזוכים לתמיכה ציבורית. בעוד שבצרפת ואיטליה מהלכי הכנסיה שפעלה בכח שלטוני נכשלו, הרי שבאנגליה ובארצות הברית קיים רגש דתי חזק, בגלל היעדר הכפיה<sup>192</sup>. עקרונות החירות באים לידי ביטוי לא רק בחופש מכפיה דתית, אלא גם בזהות השליט ובמבנה המשטר.

### קביעת זהות ההנהגה

גם כאשר נהגה השיטה המשטרית המלוכנית היה על המלך לזכות בהסכמת העם. הדברים נכונים גם לגבי שלטונו של יהושע, שמונה לתפקידו על ידי משה – אך היה זקוק להסכמת העם. כך גם לגבי שלטונו של דוד – שנמשח על ידי שמואל הנביא, ולמרות זאת נצרך להסכמה<sup>193</sup>. השלטון הרצוי כיום הוא רפובליקה, משום שרפובליקה פירושה שלטון העם כולו על ידי נציגיו, ולא שלטונם של יחיד או יחידים על השאר<sup>194</sup>.

בסוגיית מינוי השופטים מביא הרב פדרבוש שתי דעות: אחת הסבורה כי הסנהדרין היו ממנים את השופטים, ושניה הסבורה כי הציבור היה ממנה את בתי הדין המקומיים, והמלך את בית הדין הגדול. הרב פדרבוש מעדיף את הדעה האחרונה. מכאן, שסמכות מינוי השופטים (הארציים והמקומיים) נתונה בידי השליט, או בידי נציגי העם<sup>195</sup>.

העקרונות הדמוקרטיים של מדינת התורה מהווים חלק מההנחיה התורנית למדינה – ואינם דבר העומד בסתירה להם. הם מהווים חלק מכלל ההנחיה התורנית למדינה (אם כי חלק חשוב למדי), הכוללת תחומים רבים וביניהם צבא ומלחמה<sup>196</sup>, פיתוח כלכלי<sup>197</sup>, חינוך<sup>198</sup>, בריאות הציבור<sup>199</sup> ועוד. מצד שני, גישה זו רואה את מדינת התורה ככזו בה הסמכויות הפוליטיות נתונות בידי המנהיגים הפוליטיים, ולא בידי חכמי התורה. ויותר מכך: גישה זו תומכת בהפרדה בין חכמי התורה לתחום הפוליטי. שילוב זה דורש הסבר: כיצד מתבצעת ההדרכה התורנית של המדינה, כאשר חכמי התורה מופרדים מהתחום הפוליטי? כיצד מתמודדת גישה זו עם קיומם של מקורות

<sup>191</sup> משפט המלוכה, ע' 28.

<sup>192</sup> שם, ע' 29.

<sup>193</sup> שם, עמ' 35-36.

<sup>194</sup> שם, עמ' 38-42.

<sup>195</sup> שם, עמ' 65-66.

<sup>196</sup> שם, בפרקים 18-29, עמ' 186-226.

<sup>197</sup> שם, עמ' 120-124.

<sup>198</sup> שם, עמ' 105-107.

<sup>199</sup> שם, עמ' 111-112.

תורניים המקנים לחכמים סמכות, כדוגמת היותה של מערכת המשפט (לפחות בתחום המשפט האזרחי) מערכת תורנית, שחוקיה נלמדים מהתורה ושופטיה הם חכמי תורה.

## משפט המלוכה

הנחיית חיי המדינה לאור התורה מחד, והפרדת חכמי התורה מהפוליטיקה מאידך, מתאפשרת על ידי פיתוחה קטגוריה תורנית בשם "משפט המלוכה". משפט זה פירושו חקיקה שהתורה מנחה אותה, אולם המחוקק בה הוא המלך (או מנהיג פוליטי אחר), ולא חכמי התורה. בכך מתאפשר, לגישה זו, הנחיה תורנית למדינה יחד עם הפרדה של הרבנים מהפוליטיקה.

הרעיון החדשני של משפט תורני שמחוקק המלך, ולא החכמים, חודש כבר על ידי הראי"ה קוק<sup>200</sup>. הראי"ה עוסק בהיתר שניתן למלך לצאת למלחמת רשות, על סיכון הנפש הכרוך בכך, למרות שמטרת מלחמת הרשות היא רווחה (כלכלית) בלבד:

ואולי הוא [ההיתר לצאת למלחמת רשות] מכלל משפטי המלוכה שהיו ודאי רבים ונמסרים באומה... וכל אלה ועוד כיו"ב הם שרידים שנשארו לנו ממשפטי המלוכה, שהם אינם על פי גדרי התורה של הלכות יחיד... שגם אלה יש להם מקור בתורה, אלא שדרכי הדרשה בזה נמסרו לכל מלך כבינתו הרחבה. ומהם גם כן דיני המלחמה, בין מלחמת מצווה בין מלחמת רשות.

הראי"ה מתאר כאן משפט (בתחומי המלחמה) המבוסס על התורה: "שגם אלה יש להם מקור בתורה". אולם מי שלומד אותם מהתורה הוא המלך: "אלא שדרכי הדרשה בזה נמסרו לכל מלך כבינתו הרחבה". אולם בעוד שהראי"ה לא תיאר במפורט את משפט המלוכה מבחינת תוכנו והיקף הנושאים בהם הוא עוסק, הרי שאצל הרב פדרבוש משפט המלוכה הוא משפט רחב המקיף את כל התחום המדיני<sup>201</sup>. לגישתו, משפט המלוכה מובדל מההלכה בנקודות הבאות<sup>202</sup>:

1. **המחוקק:** מחוקקיו אינם בהכרח חכמי תורה – גם מנהיגים פוליטיים יכולים לחוקק אותו, על פי הבנתם. זאת בשונה מההלכה המתפרשת על פי חכמי ההלכה בלבד. זוהי נקודה מרכזית מזווית הראיה של המחשבה המדינית.

2. **אופי החוק:** למשפט המלוכה אופי דינמי, המשתנה לפי צרכי הזמן והמקום, בשונה מההלכה שהיא קבועה ואינה משתנית.

3. **מקורות החוק:** משפט המלוכה יכול להילמד בדרך של למידת עקרונות תורניים כלליים והחלתם במציאות המודרנית. ההלכה, לעומת זאת, דורשת אמירה תורנית מפורטת יותר כדי שניתן יהיה לבסס עליה פסק הלכתי.

ההלכה עומדת מעל למשפט המלוכה במדרג התורני. היא חשובה יותר (או קדושה יותר) מאשר משפט המלוכה. לכן, משפט המלוכה אינו יכול לדחות את ההלכה, אלא אם היא מתירה לו לעשות

<sup>200</sup> הראי"ה קוק, *משפט כהן*, עמ' שטו – שטז (סי' קמג).

<sup>201</sup> מעניין לציין שהרב פדרבוש (בעמ' 49) מביא מקום אחר בדברי הראי"ה קוק כאסמכתא לדבריו (הסמוך למקור זה), ולא את המקור הזה המהווה אסמכתא טובה יותר.

<sup>202</sup> Mittleman (1998) תיאר את ההבדל בשתי הנקודות הראשונות.

כך. מכאן, שלצורך קיומו של משפט המלוכה יש להניח כי ההלכה אינה חלה באותם התחומים בהם חל משפט המלוכה, או שההלכה מתירה למחוקקי משפט המלוכה לסטות ממנה<sup>203</sup>, במידה ויראו הצדקה לכך.

### משפט המלוכה - דוגמאות

להלן יוצגו דוגמאות ללמידה תורנית בדרכי משפט המלוכה. לגבי כל דוגמא יוסבר מדוע אין זו התנהגות "מחוייבת הלכתית" במובן המקובל. כדוגמא לעקרון תורני כללי המדריך את ההתנהגות המעשית במדינת התורה נבחר הצדק החברתי. אין זה העקרון היחיד המוצג בספר (כך מוצגים גם עקרונות בנושאי צבא ומלחמה<sup>204</sup>, פיתוח כלכלי<sup>205</sup>, חינוך<sup>206</sup>, בריאות הציבור<sup>207</sup> ועוד), אולם הוא מהווה עקרון מרכזי ולכן אתמקד בו. עקרון זה בא לידי ביטוי בין השאר בדוגמאות הבאות: שיטת המיסוי הנהוגה במדינה, הגבלת יבוא ויצוא ודמי אבטלה. לגבי כל דוגמא יוצג מקורה התורני, אך הלא הלכתי במובן המקובל. אי ההלכתיות נובעת מהמקור התורני ממנו נלמדת ההדרכה התורנית, מקור שעל פי הכללים ההלכתיים המקובלים אינו יכול להיחשב כמקור הלכתי מחייב. היא גם נובעת מדרך הלימוד, שאינה בוחנת מהי ההלכה המחייבת, אלא מהם העקרונות המוסריים אותם מחייבת התורה, ולא מהו הפירוט המעשי (בניגוד להלכה העוסקת בדרך כלל בפירוט מעשי מחייב של העקרונות הנורמטיביים).

### שיטת המיסוי

האם שיטת המיסוי במדינה היא פרוגרסיבית, דהיינו ככל שיש יותר הכנסה יש יותר מס, או נייטרלית – המס אינו משתנה בהתאם להכנסה, אלא קבוע? סוגיה זו נדונה הן אצל הרב פדרבוש, והן אצל הרב ולדנברג, ולכן היא יכולה לשמש כ"מקרה בוחן" להבדל בין שתי הגישות. הרב ולדנברג נוקט בדרך ההלכתית הקלאסית, כפי שהדבר מופיע בספר השו"ת שכתב "ציץ אליעזר"<sup>208</sup>. שאלה בנושא זה הופנתה אליו על ידי הועד הפועל של הפועל המזרחי:

<sup>203</sup> שם, ע' 46.

<sup>204</sup> שם, בפרקים 18-29, עמ' 186-226.

<sup>205</sup> שם, עמ' 120-124.

<sup>206</sup> שם, עמ' 105-107.

<sup>207</sup> שם, עמ' 111-112.

<sup>208</sup> הרב אליעזר יהודה ולדנברג (תש"ז). ציץ אליעזר, חלק ב (סימן כב). ירושלים: איתאח.

איזה שיטת מסים יש לחייב לאורה של התורה. שיטת מסים פרוגרסיבית מה שנקרא בפי ההלכה לפי ממון. או שיטת מסים אחידה. דהיינו שכל תושב משלם אותו הגובה של המס מבלי הבדל בין עשיר ודל.

התשובה, המבוססת על מקורות הלכתיים מקובלים (דברי התלמוד והפוסקים) קובעת כי שיטת המיסוי תיקבע לפי כל תחום ותחום: יש תחומים בהם המס הוא פרוגרסיבי, ויש כאלו בהם המס הוא אחיד (או נייטרלי). העקרון הקובע הוא דברי הפוסקים, ואף המנהג בדורות הקודמים. הרב פדרבוש דן באותה השאלה<sup>209</sup>. אולם הוא קובע את שיטת המיסוי לא בהיצמדות לדברי הפוסקים (וזה הדרך המקובלת בפסיקת הלכה), אלא בחיפוש העקרון המנחה. כך, לאחר שהביא מקורות הלכתיים מקובלים, הוא אומר:

לפי האמור אפשר לקבוע כי הכיוון הכללי של שיטת המיסים על פי ההלכה היה לבכר את ההערכה לפי גודל הרכוש על פני הטלת מיסים הנגבית בשווה מכל התושבים... אכן בדבר מס פרוגרסיבי, היינו שאחוז המס יגדל כל כמה שיגדל סכום ההכנסה, לא מצאנו לו, לכאורה, מקור בהלכה, אבל לפי הכלל שנקטו חכמי ישראל בשיטת המיסים נראה שרעיון פרוגרסיביות המס מתאים להשקפתם היסודית...<sup>210</sup>

גם אם אין מקור מפורש בהלכה (ולמעשה ההלכה אינה מכירה בכלל) במס פרוגרסיבי<sup>211</sup>, די לנו בכיוון העקרוני הכללי התומך בהטלת נטל המס על העשירים.

#### *הגבלת יבוא ויצוא, ודמי אבטלה*

בדרך הזו נוקט הרב פדרבוש גם בדוגמאות האחרות, כאשר בחלקן המקורות עליהם הוא מתבסס אינם הלכתיים ואף אינם עוסקים ישירות בדוגמא עצמה. מאחר והוא אינו עוסק בהלכה, אלא בלמידת הנחיות תורניות כלליות, הוא אינו מחוייב לכללים ההלכתיים המקובלים שלא היו מאפשרים לימוד מסוג זה. מצד שני, דווקא החופש היחסי הנובע משיטה זו, מאפשר לקבל הנחיות תורניות בתחומים רבים יותר מאשר אלו הנלמדים בלימוד הלכתי מדוקדק. כך הוא בנושא הגבלת היבוא והיצוא, שמטרתם הגנה על השוק המקומי<sup>212</sup>. על סמך הברייתא הקובעת כי אין להוציא מארץ ישראל סחורות קיומיות (כמו אוכל)<sup>213</sup>, ודברי רבי יהודה הקובע כי

<sup>209</sup> משפט המלוכה, 107 – 109.

<sup>210</sup> שם, עמ' 108.

<sup>211</sup> יש לציין כי לכאורה דברים אלו עומדים בסתירה לדבריו של הרב ולדנברג, שקובע שמש פרוגרסיבי כן קיים בהלכה. אולם אין סתירה בין הדברים: הרב ולדנברג אינו מתכוון למס פרוגרסיבי במובן שהרב פדרבוש מתכוון אליו, אלא למס "לפי ממון", דהיינו מס באחוז קבוע, שמשמעו שעשירים ישלמו יותר. הרב פדרבוש מבחין בין מס באחוז קבוע, לבין מס בו האחוז עולה ככל שבסיס המס עולה, שרק אותו הוא מכנה "מס פרוגרסיבי".

<sup>212</sup> שם, ע' 111.

ניתן להוציא יין, שכן היין גורם להשחתה ציבורית, קובע הרב פדרבוש את העקרונות הבאים:  
1. יש לאסור על יצוא מוצרים חיוניים, משום שבכך נפגע ההיצע והמחיר עולה. 2. יש לייבא מוצרים אלו, כדי להגדיל את ההיצע ובכך להוזיל אל מחירם. 3. יש לאפשר יצוא של מוצרים העלולים לפגוע ברמתה המוסרית של החברה. ובכלל "הכיוון הברור של הדינים האלה הוא לחייב את המדינה לשיטת יבוא ויצוא המגנה על הצרכן הבלתי אמיד בפני התייקרות של צרכיו ההכרחיים, ולפתח את ייצואה של תוצרת המביאה להגברת התעסוקה"<sup>214</sup>. גם בדוגמא זו, הלימוד מחפש את העקרון, ומיישם אותו במציאות של כלכלה מודרנית.

דוגמא ללימוד שאינו הלכתי הוא דמי אבטלה<sup>215</sup>. הרב פדרבוש לומד את המקור התורני לדמי אבטלה ממצוות מענק השחרור הניתן לעבד עברי בסוף תקופת עבודתו. בעל ספר החינוך (שאינו מקובל כפוסק הלכה) מרחיב את העקרון של מענק שחרור גם לפועל, והרב פדרבוש מאמץ את ההרחבה הזו. הוא מרחיב אותה לא רק למענק על סיום העבודה הנובע מהשלמתה, אלא גם לסיום הנובע מפטורים, ולמעשה, לתקופת האבטלה. מובן שאין כאן כל יסוד הלכתי מחייב – התורה עסקה בעבד ולא בפועל, בפרט ולא בחברה (שהיא זו המשלמת את דמי האבטלה), ובמענק שחרור ולא בדמי אבטלה. אולם בתור עקרון נלמד ניתן לעשות זאת.

דוגמאות אלו (ויש עוד נוספות) מהוות את התשתית הערכית והחוקית של מדינת התורה. כחלק מהגדרתו של משפט המלוכה, הרי שהן נקבעות בידי המלך (או מנהיגות פוליטית אחרת). מהו היקפו של משפט המלוכה – הן ביחס לתחום המדיני והן בחלוקת התחומים בינו לבין ההלכה?

### משפט המלוכה – היקף

היקפו של משפט המלוכה הוא רחב ביותר. הוא מקיף נושאים רבים מהמשפט הציבורי: "הרמב"ם מרחיב הרבה את חוג סמכותו של המשפט הממלכתי... כמעט כל החוקים הקובעים את החיים המדיניים והציבוריים הם מסמכות המשפט הממלכתי"<sup>216</sup>. משמעות הדבר היא כי ההלכה אינה עוסקת בתחומים אלו, או שהיא עוסקת עיסוק שהוא תיאורטי באופיו, אך למעשה היא מניחה את התחום למשפט המלוכה. טיעונו המרכזי של הרב פדרבוש הוא כי מערכת שלטונית כפולה אפיינה בפועל את המשפט היהודי בכל תקופותיו ההסטוריות. אולם מהו הנימוק לאי

<sup>213</sup> המובאת בגמרא בבא בתרא דף ז עמוד א.

<sup>214</sup> שם, ע' 111.

<sup>215</sup> שם, עמ' 175-173.

<sup>216</sup> שם, ע' 48.

העיסוק ההלכתי המעשי בתחום הציבורי? הרי התורה אמורה להנחות את החיים הציבוריים, ואם כן טבעי הדבר כי חכמי התורה, בפסיקתם ההלכתית, יעסקו בכך.

### הנימוקים להיקף הנרחב של משפט המלוכה

הרב פדרבוש לא מציג בצורה מפורשת את הנימוקים להיקף ההלכתי המצומצם ולהיקף המלכותי הנרחב (מעבר לציון העובדה כי כך היה לכל אורך ההסטוריה היהודית). מעיון בדבריו נראה כי ישנם שני נימוקים. הנימוק הראשון הוא ראיית הפרדתם של חכמי התורה מהפוליטיקה כדבר בעל ערך עצמי, שכן הוא מונע מאבקים פוליטיים בין המנהיגות השלטונית לחכמים ובכך מגן על התורה:

ברגיל התנהלה המלחמה הממושכת הזאת באומות העולם בין השלטון החילוני הנאור, ששאף להפרדת השלטון הדתי מן הממלכתי, ובין ההנהגה הדתית, שהגנה על איחוד הכהונה והמלכות. הנה חוקת התורה עצמה שמה ריווח בין השלטון הדתי והממלכתי, והעניקה גם סמכות שיפוטית נבדלת לשתי הרשויות האלה.<sup>217</sup>

בנוסף לכך, התערבותם של החכמים בשלטון משמעה למעשה גם כפיה דתית, וכפיה זו גורמת להתנגדות ולשנאה לדת, בעוד שרעיונות המופצים בדרך של השפעה רוחנית ומוסרית (ולא פוליטית) הם אלו הזוכים לתמיכה ציבורית. כך הוא מציין, כי בעוד שבצרפת ואיטליה מהלכי הכנסייה שפעלה בכח שלטוני נכשלו, הרי שבאנגליה ובארצות הברית קיים רגש דתי חזק, בגלל היעדר הכפיה.<sup>218</sup>

הנימוק השני נובע מדבריו כי התורה עצמה נתנה לשלטון את היכולת לשנות את ההלכה בתחום האזרחי והפלילי לפי צרכי הזמן והמקום:

השיפוט הדתי היה [בזמן בית המקדש השני] כפוף כולו למצוות התורה, היותן נצחיות ולפי השקפת היהדות בלתי משתנות. אולם המשפט האזרחי והפלילי נמסר לתחיקתו ולשיפוטו של בית הדין שבכל תקופה, אמנם אף במקצועות משפט אלה שומה היה על השופטים להתנהג על פי עקרונות הצדק ומוסר היהדות, בכל זאת נמסר להם להגשים את עקרונות הצדק האלה לפי ראות עיניהם בהתאם לצרכי הזמן והמקום, ואפילו בניגוד לחוקים הכתובים בתורה אם הם דברים הנוגעים לדיני ממונות.<sup>219</sup>

<sup>217</sup> שם, ע' 46.

<sup>218</sup> שם, ע' 29.

<sup>219</sup> שם, ע' 47.

כנראה שהוא סבר כי האופי המשתנה של תחומים אלו, כמו גם ההיתר ההלכתי לשנות את ההלכה בהם, משמעם כי בפועל תחומים אלו אינם שייכים להלכה, שהיא באופיה קבועה ולא משתנית (ולא נדחית מפני צרכי הזמן והמקום).

כיצד מתבצעת ההפרדה בפועל? כיצד היא באה לידי ביטוי במבנה מדינת התורה? הרי לשם יצירת חקיקה ענפה בתחומים רבים, המבוססת על עקרונות תורניים, יש צורך באנשים בעלי ידע ויכולת מתאימים. אנשים שכאלו הם חכמי התורה. האם אין פירוש הדבר כי גם חוקי משפט המלוכה נחקקים בידי חכמי התורה? שאלת זהותם של המחוקקים במערכת המשפט המלכותית לא הובהרה. להלן יוצג תיאורה ההסטורי את כפילות המערכת המשפטית לפי גישה זו, תוך שימת לב לזהותם של המחוקקים במערכת המשפט הממלכתית.

#### *מערכות חקיקה ומשפט כפולות*<sup>220</sup>

עקרון יסוד במדינת התורה הוא המערכת המשפטית הכפולה: למדינה מערכת משפט כפולה, תורנית ושלטונית. המערכת התורנית דנה על פי דין התורה, והמערכת השלטונית דנה שלא על פי חוקי התורה (בהרשאה הלכתית). בפועל, הכפילות באה לידי ביטוי בעיקר בתחום המשפט האזרחי. בתחום המשפט הציבורי (כמו דיני מיסים) קיימת רק מערכת משפט שלטונית, שאת כלליה קובע השלטון. בתחום של איסור והיתר קיימת רק מערכת תורנית. בתחום הפלילי, קיומה של מערכת המשפט התורנית הוא רק להלכה ולא למעשה. בתחום האזרחי, קיימת מערכת כפולה. יש לציין כי הקשיים המעשיים הנובעים מקיומה של מערכת זו אינם נדונים.

טענתו של הרב פדרבוש היא כי הביטוי למערכת המשפט הכפולה היא מראשית קיומה של מערכת המשפט בעם ישראל<sup>221</sup>. כבר משה רבינו העמיד את אהרן הכהן כשופט לתחומים ה"דתיים", ואת יהושע כשופט לכל ענייני המדינה<sup>222</sup>. העמדתו של יהושע בראש המערכת התורנית מקשה על ראייתה ככזו המופרדת מחכמי התורה.

מערכת השלטון הכפולה באה לידי ביטוי גם בזמן בית המקדש השני, כאשר הכהנים המשיכו את קיומה של מערכת בתי הדין הדתיים, והסנהדרין את מערכת המשפט השלטונית<sup>223</sup>. לאחר מכן הוכללו בתי הדין הדתיים של הכהנים בתוך הסנהדרין. ראיית הסנהדרין כחלק מהמשפט

<sup>220</sup> שם, עמ' 44-55.

<sup>221</sup> שם, ע' 44.

<sup>222</sup> שם, ע' 45.

<sup>223</sup> שם, ע' 47.



הממלכתי היא בעייתית, אולם מצד שני כנראה שהדבר נדרש, שכן חכמי הסנהדרין דרושים לצורך פיתוחו של המשפט, הדורש ידע ויכולת מתאימים.

קיומה של המערכת הכפולה נמשך גם בתקופת הגלות. מערכת זו כללה את תקנות "בני העיר" בזמן התלמוד, תקנות הקהל בימי הביניים, עונשי קנס ומיתה שנקבעו על ידי שבעת טובי העיר, בתי משפט של הדיוטות הפוסקים שלא לפי דין תורה, ודייניהם אינם חכמי תורה<sup>224</sup>. יש לציין כי חוקרים נוספים מכירים בקיומה של מערכת משפט כפולה במידה מסוימת<sup>225</sup>. לדעתי, טענה זו אינה מבוססת דיה: קשה להוכיח את קיומה מהתנ"ך, שכן הגדרתו של המלך כמחוקק וכשופט בתחום האזרחי כלל אינה ברורה<sup>226</sup>. תקנות בני העיר או תקנות הקהל עוסקות בחקיקה ולא בשיפוט. כך גם לא ברור מה הייתה מידת הרציפות והקביעות, ההיקף והנורמטיביות של מוסדות קהילתיים ששפטו שלא על פי דין תורה. נראה כי עיקרו של המשפט נקבע בידי חכמי התורה, גם כאשר נתקנו תקנות הקהל.

#### המשפט האזרחי (דיני ממונות)

בדיני ממונות, התורה מצווה על עקרונות מוסריים. עקרונות אלו פורטו במהלך הדורות, על ידי החכמים, ועל ידי מערכת המשפט המלכותית. אך הפירוט הזה אינו מבטל את האפשרות לחזור לעקרונות ולשנות את הפירוט, אם הדבר משרת את העקרונות הבסיסיים של צדק ומוסר. זהו אופיו ומטרתו של החוק הממוני, שהוא משתנה בהתאם לצרכי המקום והזמן. בשונה מכך, דיני איסור והיתר הם קבועים, גם ברמת הפירוט, ואינם משתנים. כך היה בזמן בית המקדש השני: השיפוט הדתי היה כפוף כולו למצוות התורה, היותן נצחיות ולפי השקפת היהדות בלתי משתנות. אולם המשפט האזרחי והפלילי נמסרו לתחיקתו ולשיפוטו של בית הדין שבכל תקופה. אמנם אף במקצועות משפט אלה שומה היה על השופטים להתנהג על פי עקרונות הצדק והמוסר ביהדות, בכל זאת נמסר להם להגשים את עקרונות הצדק האלה לפי ראות עיניהם בהתאם לצרכי הזמן והמקום, ואפילו בניגוד לחוקים הכתובים בתורה, אם הם דברים הנוגעים לדיני ממונות...<sup>227</sup>

<sup>224</sup> שם, עמ' 51-55

<sup>225</sup> ראה מנחם אלון (תשל"ח). *המשפט העברי*, כרך א (48-42), "ההנהגה הציבורית כגורם יוצר במשפט העברי". ירושלים: מאגנס. וכן ידידיה שטרן (2000). *נייר עמדה 22, מדינה משפט והלכה – מנהיגות ציבורית כסמכות הלכתית* (18-32). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

<sup>226</sup> לגבי תפקוד המלך כמחוקק ראה - Gerald Blidstein (2003). "On Lay Legislation in Halakhah: The King as Instance", in: Suzanne Last Stone (ed.). *Rabbinic and Lay Communal authority*. New York: Yeshiva University (1-17). שהחקיקה היתה בידי החכמים. וכן ראה וכן אליאב שוחטמן (תש"ן – תשנ"א: 425-434), הטוען כי חקיקת המלך לא עסקה בתחום האזרחי אלא לכל היותר בתחום הפלילי.

<sup>227</sup> משפט המלוכה, ע' 47.

הוראות התורה בדיני ממונות במקורן כללו רק עקרונות. עקרונות אלו פותחו במהלך הדורות. הסיבה לכך היא "היות והחוקים האלה טעונים התאמה לתנאי החיים ההולכים ומשתנים לפי המקום והזמן"<sup>228</sup>.

אם זהו אופיו של החוק בדיני ממונות, הרי שניתן לתאר את פעולות השלטון ככאלו שהן על פי עקרונות התורה וכפופים לעקרונות אלו, גם אם הם נגד הפירוט ההלכתי בדיני ממונות, שכן זהו אופיו של החוק בדיני ממונות- דינמי ומשתנה, בשונה מבדיני איסור והיתר. משמעות הדבר היא כי השלטון רשאי לפעול, בתחום הממוני, מחוץ לדין תורה, כאשר הדבר יראה לו מוצדק, ובלבד שיפעל עלפי העקרונות התורניים. מרכיב נוסף המאפשר לשלטון לפעול מחוץ לדין תורה הוא הקמת בתי משפט בדיני ממונות שאינם פוסקים על פי דין תורה, ושופטיהם אינם חכמי תורה. הדבר אפשרי אם הציבור יקבל עליו את מרותם של בתי משפט אלו<sup>229</sup>. אין בכך כדי לבטל את בתי המשפט התורניים בתחום זה, ואף לא את סמכות החכמים לחוקק בדיני ממונות:

בכל הדורות היו בתי משפט קבועים של יהודים, שדנו לא על פי דין תורה בהסכמת חכמי ישראל, והיו גם מוסדות שהורשו לחוק חוקים, לפי הזמן והמקום, חוקים שעליהם אמנם להיות חדורים ברוח הצדק של התורה, אבל לא היו מחויבים לדון על יסוד חוקי התורה בלבד... בתי משפט ציבוריים אלה התקיימו על יד בתי דין תורניים ששופטיהם היו חכמי התורה<sup>230</sup>.

האם כוונת הרב פדרבוש היא שבדין האזרחי יש מערכת שלטונית מקבילה למערכת התורנית? והאם הוא רואה זאת כנורמה? אם כן, לשם מה המשפט התורני בתחום זה? לפי הבנתי, הרב פדרבוש אינו רואה זאת כנורמה, אך מוכן לקבל זאת כדבר לגיטימי. את אי ראיית הדבר כרצוי, ניתן ללמוד מהדברים הבאים (המובאים בהקדמת הספר), מהם ניתן ללמוד כי תפקידה של מערכת המשפט הכפולה הוא להשלים את מערכת המשפט התורנית בלבד:

כל המתבונן בעין בלתי משוחדת בתורת היהדות יווכח, כי אף בדורשה מהמחוקק הישראלי לשמור על חוקת התורה הבלתי משתנית ביסודותיה המוסריים והנצחיים, תעניק היא עצמה לדור ודור וחכמיו סמכות רחבה לחוק חוקים ולתקן תקנות לצרכי השעה אף מחוץ לתחום חקיקת התורה... מן הראוי לברר בפתח דבריי את טיבה, בהיותה לכאורה חריגה מתחיקת התורה... סמכות רבה לתחיקה הישראלית בימינו נמצא גם בשניות של המשפט העברי, משפט התורה ומשפט המלך... אולם גם משפט המלך, והוא משפט המדינה כיום, אף שהורשה לחוק חוקים מחוץ לתחום

<sup>228</sup> שם, ע' 53. כך מבאר הרב פדרבוש את דברי המגיד משנה על הרמב"ם בסוף הלכות שכנים, אולם נראה כי הדברים משקפים את דעתו, וראה גם ע' 47.

<sup>229</sup> שם, ע' 55.

<sup>230</sup> שם, ע' 55.

חוקי התורה, עיקרו לא בא למעט דמות משפט התורה אלא לשם חיזוקו וקיומו. תפקידו היה להגן על החברה מפני פושעים שהתרבו או לרגל מסיבות זמניות אחרות הדורשות החמרת עונשים וכדומה. סמכות זו ניתנה למחוקקי המדינה בהנחה, שכל פעולתם תהיה על דעת התורה, ושהמשפט הממלכתי, פרי תחיקתם, יהיה חדור רוח הצדק והמוסר של תורת ישראל. **על משפט המדינה להיות השלמה למשפט התורה**, במטרה לאפשר שלטונו בתוך נסיבות הזמן והמקום ההווים. כל סטייה של התחיקה הממלכתית מחוקי התורה צריכה להיות מבוססת על ההכרה, ששינוי חוק יחידי זה נעשה הכרחי כדי לקיים עקרון משפטי אחר של התורה, שערכו עולה בהרבה על החוק היחידי הנדון.<sup>231</sup> אם ניתן לשנות את ההלכה בדיני ממונות (כל עוד השינוי תואם את העקרונות התורניים), לשם מה מערכת משפט נוספת? כנראה שהדבר נובע מרעיון ההפרדה המוסדית בין החכמים לפוליטיקה. יש להניח כי השלטון יקים מערכת משפט נפרדת כאשר יראה בכך צורך פוליטי שאינו יכול להתמלא במערכת התורנית.

הרב פדרבוש עושה שימוש בעקרון המערכת הכפולה גם ביחסו למערכת המשפט של מדינת ישראל – למרות שמדובר במערכת מחליפה, דבר המראה על קבלת מערכת מחליפה כלגיטימית (אם כי לא נורמטיבית). כך הוא כותב על מערכת משפט זו, שבודאי לא ראתה את עצמה כמשלימה בלבד: ראינו איפוא את כפילות המשפט העברי, שהתבטאה בבתי דין תורניים ובבתי משפט ממלכתיים בימים קדומים, ושהקבלותיהם הן בדורות הבאים בתי דינים הדתיים ובתי משפט הציבוריים היהודיים שדנו שלא על פי דין תורה... אלה הרוצים בהמשך חוקת התורה במדינת ישראל המתחדשת לא ידחו, איפוא, חידוש המשפט הממלכתי על יד התורני, הואיל ולשניהם נתבצר מקום חוקי בחוקת התורה.<sup>232</sup>

השאלה העולה מדברים אלו היא עד כמה התכוון הרב פדרבוש למערכת משפט ישראלית חילונית, כפי שמערכת זו הפכה להיות. מהקדמת הספר<sup>233</sup> נראה כי הוא חובר בתקופה שבין מלחמת העולם להקמת המדינה, ושבה לא היה ברור עדיין אופיה של מערכת המשפט. כך, בהקדמה זו קורא הרב פדרבוש לקשור בין המשפט התורני למשפט המדינה<sup>234</sup>. גם ביחס למשפט הפלילי, הוא קובע כי יש צורך בזיקה למשפט התורני, גם כשהמשפט עצמו אינו מבוסס על דין התורה בלבד.

המשפט הפלילי

<sup>231</sup> שם, עמ' 9-11. ההדגשה שלי.

<sup>232</sup> שם, עמ' 55.

<sup>233</sup> בפתחה, הפיסקה הראשונה (ע' 7).

<sup>234</sup> שם, ע' 11.

בדין הפלילי כח השיפוט המלכותי רחב עוד יותר<sup>235</sup>. גם בדין זה מתקיימת מערכת משפט כפולה, של משפט תורני בצד משפט מלכותי. בדין זה סמכותה של מערכת המשפט המלכותית גדול יותר. בית הדין התורני היה קיים "רק להלכה בלבד"<sup>236</sup> ולא למעשה. זאת מלכתחילה, בגלל הקושי להעניש על עבירות לפי דין תורה. כדי להרשיע חוטא בדין תורה צריכים להתקיים תנאים מקדימים, הכוללים התראה לפני ביצוע העבירה ועדות של שני עדים כשרים. בהיעדר תנאים אלו, לא ניתן להעניש. בגלל קושי זה, והפגיעה שעלולה להיגרם לסדר החברתי בגינו, יש צורך במערכת ענישה שאינה נוהגת על פי כללים אלו, וזוהי מערכת הענישה המלכותית. העונש המלכותי נחוץ לשם שמירה על קיום המדינה וטובת הכלל<sup>237</sup>. זהו המצב מלכתחילה. כיום, אין כל אפשרות להעניש על פי דין תורה גם במקום שבו מתקיימים התנאים המקדימים של עדות והתראה, משום שבית הדין כיום כלל אינו רשאי להוציא להורג או להלקות<sup>238</sup>. לכן, הדין הפלילי יידון רק בבית משפט שלטוני.

ביחס למדינת ישראל, מסקנתו של הרב פדרבוש מדברים אלו היא פיתוחם של חקיקה ושיפוט שלטוניים ישראלים על פי עקרונות התורה. לא חוקים הדנים על פי דין התורה, ולא כאלו שאינם נוהגים על פי התורה גם ברמה העקרונית. למעשה זהו פיתוח של משפט ישראלי עברי חדש. זהו החזון ביחס למשפט הפלילי של המדינה היהודית החדשה:

עינינו נשואות להתחדשותנו המלכותית אשר תעלה בד בבד עם תחיתנו הרוחנית, לחדש את ערכי תרבותנו של עברנו המזהיר... עלינו בראש ובראשונה להחיות את המשפט העברי הממלכתי ברוח עיקרי הצדק והמוסר הנצחיים של תורתנו. על המשפט העברי של ימינו להיות המשך ליצירה המשפטית הגאונית של ישראל סבא... ליצור את המזיגה היפה של מילוי דרישות התקופה החדשה וצרכי החברה המשתנים והולכים, ובעת ובעונה אחת לא להתנכר למהותנו הרוחנית ולחתור להגשמת הדעות המוסריות והאנושיות הנצחיות שהושקעו ביסודות משפט התורה. זאת היא המשימה הנכבדה המוטלת על מחוקקי ישראל<sup>239</sup>...

המשפט הפלילי של המדינה היהודית יהיה "ברוח עיקרי הצדק" של התורה, אך יהיה שלא על פי דין תורה. מצד שני, המשפט החדש אינו משפט נכרי. הוא ייקח את עקרונות התורה וישם אותם

---

<sup>235</sup> שם, עמ' 76-71.

<sup>236</sup> שם, ע' 72.

<sup>237</sup> שם, ע' 71.

<sup>238</sup> שם, ע' 73.

<sup>239</sup> שם, ע' 78.

בהתאם ל"דרישות התקופה החדשה". משפט זה הוא למעשה יצירה חדשה המבוססת על עקרונות ממשפט התורה. כדוגמא ליצירה זו מוצע שלא להעניש בעונש מוות, מלבד בזמן חירום. זאת מכיוון שרוח ההלכה מתנגדת לעונש מוות<sup>240</sup>.

### המשפט הדתי

מהם התחומים השייכים באופן בלבדי למשפט הדתי? תחומים אלו לא תוארו במפורט<sup>241</sup>. נראה כי הם כוללים את אותם התחומים בהם ההלכה אינה משתנה ואין הרשאה לסטות ממנה, דהיינו דיני איסור והיתר. השאלה היא האם שאלות מדיניות ופוליטיות אינן כלולות בתוך תחומים אלו. שאלה זו כפולה: האם גם אותן תחום דתי מצומצם שבו אמורים לעסוק חכמי התורה, אינו פוליטי? והאם התחום הציבורי שבו אינם אמורים לעסוק, אינו הלכתי? ביחס לשני צדדי השאלה יש חיבור בין ההלכה לפוליטיקה, והמציאות במדינת ישראל תוכיח. המציאות מראה כי גם תחומים דתיים מובהקים של גיור, אישות, הגדרת הדת היהודית, וכפיית גט – הן סוגיות פוליטיות לכל דבר ועניין. מצד שני, רבנים במדינת ישראל סבורים כי ההדרכה התורנית קיימת גם בתחומים ציבוריים מובהקים, ומכאן הדרישה וההצדקה להתערבותם בתחום הפוליטי. דוגמא אקטואלית ידועה היא סוגיית האפשרות לחתום הסכמים מדיניים תמורת ביטול הריבונות היהודית בחלקים מארץ ישראל. אמנם אפשר לטעון כי הרב פדרבוש חולק על דעות אלו. אך בספרו הוא כותב בנוגע לדעת הרמב"ן על מצוות כיבוש הארץ, כי יש ללמוד מדבריו "שאינן לוותר עם שום חלק הארץ בתוך הגבולים המנויים בתורה, ובזה כלול איסור להסכים לחלוקת הארץ בין ישראל ועם אחר"<sup>242</sup>, כאשר כוונתו (לפי ההקשר ההיסטורי של ספר שנכתב לאחר מלחמת העולם השנייה ולפני קום המדינה<sup>243</sup>) לתכנית החלוקה.

### סיכום

שלושה עקרונות מנחים את תפיסתה של מדינת התורה בגישה זו. משפט המלוכה, הפרדה מוסדית בין חכמי התורה לפוליטיקה, ומערכת משפט כפולה, שמשמעה בפועל מערכת שלטונית הפועלת כמעט בכל התחומים. שלושת העקרונות משולבים זה בזה: משפט המלוכה פועל על פי עקרונות

<sup>240</sup> שם, עמ' 80-78.

<sup>241</sup> Mittleman (1998): 75

<sup>242</sup> שם, ע' 116.

<sup>243</sup> ראה בפיסקת הפתיחה לספר.

(או ערכים) תורניים, המפורטים להתנהגות שלטונית בידי המערכת השלטונית, ומיושמים על ידי מערכת המשפט שלה. מערכת המשפט התורנית היא בלבדית בתחומים של איסור והיתר. יש הפרדה מוסדית בין המנהיגות הרוחנית לפוליטיקה, ומכאן גם ההפרדה מקביעת כללי ההתנהגות המעשית בתחומים הציבוריים, הנקבעים בידי השלטון ולא חכמי התורה. שילובם של גורמים אלו יוצר במדינת התורה דגם של "שלטון המנהיגות הפוליטית" (בניגוד לתיאוקרטיה). היכולת הנתונה בידי בני האדם לקבוע את דרך היישום, בהתאם לצרכי המקום והזמן, מתבטאת בקיומה של חקיקה, שיפוט והנהגה שאינם של חכמי התורה.

הבעיות הנובעות מתפיסה זו, הרוצה לשלב הנחיה תורנית והפרדה מוסדית, נובעות משני העקרונות עצמם. עקרון ההנחיה התורנית דורש שיתוף של חכמי התורה בחקיקה. חקיקתה של מערכת חוקים המבוססת על התורה, בלא שיתופם של חכמי התורה, נראית כבלתי אפשרית. עקרון ההפרדה המוסדית נראה כלא מתקיים באופן מוחלט בגלל כניסתה של הפוליטיקה לתחומים דתיים מובהקים (כמו גירושין וגיור), וכניסתם של חכמי התורה לתחומים מדיניים מובהקים (כמו חלוקת הארץ). מצד שני, גם כאשר עקרון ההפרדה אינו נשמר באופן מוחלט, הרי שניתן לקיימו באופן חלקי, אם יש בו ערך כשלעצמו.

## פרק רביעי: קשיי המעשה

הגדרת משטרה של מדינת התורה בהגותו של הרב ולדנברג היא תיאוקרטית, ושל הרב פדרבוש כשלטון המנהיגות הפוליטית. הרב יצחק הרצוג מגדירו כמשטר מעורב, המשלב סמכויות פוליטיות לחכמי התורה ולמנהיגות הפוליטית. הגדרה שכזו, יכולה להתאים הן למדינת תורה נורמטיבית, והן לזו המקיימת את חזונו של הרב הרצוג ביחס למדינת התורה במדינת ישראל (בה הרוב אינו דתי). האפשרות לתאר את שתי מדינות התורה בתוך הגדרה אחת נובעת מכך שבתוך מסגרת השלטון המעורב קיים טווח מספיק לכלול את שתיהן, אף כי ברור שהיחס בין הסמכויות משתנה.

מרכז דיונו ופעילותו של הרב הרצוג בחזון מדינת התורה לא היה בהגות רעיונית תיאורטית, אלא בנסיון ליישם את ההגות במדינת ישראל המוקמת. הדבר הציב לפניו קשיים מעשיים, שלא תפסו מקום מרכזי בהגות הרעיוניות יותר (שהוצגה בפרקים הקודמים). בהתאם לכך פרק זה יעסוק בקצרה בהגותו של הרב הרצוג ביחס למדינת התורה, וירחיב בהצגת הקשיים והפתרונות בדרך להגשמת חזון מדינת התורה במדינת ישראל<sup>244</sup>.

### קורות חייו

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג נולד בלומז'ה שבפולין בשנת תרמ"ט (1888). נפטר בירושלים בשנת תשי"ט (1959). למד תורה בבית אביו, שהיה רבה של קהילת לידז שבאנגליה, ולא כמקובל בישיבה. לאחר שסיים את הש"ס כבר בגיל צעיר, החל בלימודים אקדמיים באוניברסיטת לונדון, בה קיבל תואר מ.א. בלשונות שמיות. לאחר מכן קיבל תואר ד"ר על מחקרו בנושא צביעת התכלת בישראל. זאת בנוסף להשתלמות אקדמית בתחומי מדעי החברה, המשפטים הספרות והפילוסופיה. בשנת תרפ"ה (1925) נתמנה לרבה של אירלנד, לאחר ששימש קודם לכן כרבה של בלפסט ולאחר מכן בדבלין בירת אירלנד. השכלתו הכללית הרחבה באה לידי ביטוי גם בידיעת שפות. מלבד אנגלית, יידיש ועברית ידע גם צרפתית, ספרדית, גרמנית, פולנית, ארמית וערבית קלאסית.

הרב הרצוג היה ציוני, וממייסדי "המזרחי" באירלנד. לאחר פטירתו של הראי"ה קוק נבחר לתפקיד הרב הראשי האשכנזי של ארץ ישראל, בשנת תרצ"ז (1937). הוא היה לרב הראשי

<sup>244</sup> החידושים שבפרק זה הם בהסבר ההגדרה של הרב הרצוג למדינת התורה כשלטון מעורב (ובלשונו: תיאוקרטית – דמוקרטית), ובתיאור פועלו של המכון למשפט התורה. למאמרים המתארים את פועלו של הרב הרצוג ראה אליאב שוחטמן. "תורה ומדינה במשנתו של הראי"ה הרצוג". *שנה בשנה, תשנ"א*, 190-178. וכן יוסף אחיטוב (תשנ"ט). "לבטיו ההלכתיים של הרב הראשי יצחק הרצוג בעשור הראשון לתקומת ישראל". בתוך: מרדכי בר און (עורך). *אתגר הריבונות* (199-213). ירושלים: יד בן צבי.

האשכנזי של ארץ ישראל בזמנים סוערים: בתקופת ה"מאורעות" בין היהודים לערבים, בזמן מלחמת העולם השנייה, ולאחריה כרב הראשי הראשון של מדינת ישראל. הרב עסק גם בפעילות מדינית<sup>245</sup>: בהתייחסויות לשאלות ציבוריות (כמו שאלת "ההבלגה"<sup>246</sup>), בפעילות בינלאומית בנסיון להציל יהודים מאירופה בזמן המלחמה, ולאחריה למען הוצאתם של יתומי השואה ממנזרים בצרפת ובפולין<sup>247</sup>.

הרב הרצוג היה לרב הראשי האשכנזי הראשון של מדינת ישראל. מספר שנים לפני קום המדינה כבר פעל לכך שחוקתה של המדינה היהודית תהיה על פי התורה. פרק זה יעסוק בתיאור פעולותיו של הרב הרצוג בתחום זה, תוך התמקדות בחזון של משפט התורה למדינת ישראל. יש לציין כי פעילותו של הרב הרצוג היתה חלק מפעילות רחבה יותר של התנועה הציונית – דתית לכינונה של מדינת התורה<sup>248</sup>.

ראשית, תוצג תפיסתו ההגותית של הרב ביחס למדינת התורה הנורמטיבית. הרב הרצוג, כרב הראשי של המדינה שבדרך, ראה במימוש הרעיון של מדינה יהודית לפי התורה חלק מהאחריות ההסטורית של תפקידו. הבנת החזון של מדינת התורה לשיטתו, תאפשר להבין יותר טוב את הקשיים שניצבו לפניו, ואת רעיונותיו ומעשיו בנסיון להתאים את החזון למציאות.

## מדינת התורה

הרב הרצוג עסק בחזון מדינת התורה בהקשר אקטואלי – כיצד ניתן לממש את הרעיון במדינת ישראל. לכן, הוא מיעט בהצגת חזון כולל למדינת תורה. למרות זאת, ניתן לאתר מספר יסודות בהבנת מדינת התורה בשיטתו.

היסוד הראשון הוא הבנת מדינת התורה ככזו בה התורה מנחה את חיי המדינה (כפי שסוברות שתי הגישות שהוצגו בפרקים הקודמים). הדבר בא לידי ביטוי בספר שתכנן הרב להוציא על חוקת המדינה, ולבסוף כתב בו רק מספר פרקים<sup>249</sup>. בתוכן העניינים לספר המתוכנן נכללים הנושאים

<sup>245</sup> להרחבה ראה: שולמית אליאש (תשמ"ב). "הרבנות הראשית ותכנית החלוקה של שנת 1937". *קתדרה*, 21, תשרי תשמ"ב, 155-170.

<sup>246</sup> אבידור (1980): 97-99.

<sup>247</sup> אבידור (1980): 148-174, 211-230. ראה על יעקב אלדשטיין (תשמ"ב). "פעילותו הפוליטית של הרב הרצוג זצ"ל בשנות מלחמת העולם השנייה ולאחריה". *כיוונים*, 13, 151-159. וכן: שולמית אליאש (תשמ"ב). "הרב הרצוג נאבק על חייו של שלמה בן יוסף". *האומה*, 66/67, 86-95. כחלק מפעילותו המדינית ניהל הרב הרצוג התכתבות עניפה עם ראש ממשל אירלנד, אמון דה – ולרה. ראה: שולמית אליאש (תשס"ה). "הרב והמדינאי, הרב כמדינאי – היחסים בין הרב הרצוג ואמון דה – ולרה". בתוך: אליעזר דון יחיא (עורך). *בין מסורת לחידוש – מחקרים ביהדות ציונות ומדינת ישראל* (עמ' 297 – 319). רמת גן: בר אילן.

<sup>248</sup> ראה בתחילת הפרק הראשון.

<sup>249</sup> ראה הקדמת העורך (הרב איתמר ורהפטיג) *לתחוקה*, א, כז.



הבאים<sup>250</sup>: צורת המשטר (תיאוקרטיה ודמוקרטיה), המינויים - הן של הפקידות הממשלתית והן של השופטים, שלוש הרשויות: מערכת המשפט, הממשלה המרכזית, הנשיא והשרים, העריות והמועצות המקומיות, והרשות המחוקקת - פרלמנט וסנאט. כך גם תוכנו פרקים על הצבא והמשטרה, המסים, החינוך, השבת והדת היהודית במדינה, הרבנות הראשית (והרבנות בכלל) והקהילות. היקפם של פרקים אלה מראה כי הרב הרצוג סבר שהתורה מנחה את המדינה בכל התחומים האלו, אם כי לא ניתן להסיק מתוכן עניינים לדעת על היקף ההנחיה בכל תחום.

ההנחיה המקיפה את כל תחומי המדינה מעלה את השאלה ביחס ליסוד השני - מהו מקומם של חכמי התורה במדינה. או במילותיו שלו, האם מדינת התורה היא תיאוקרטיה? כך הוא כותב:

מהו אופיה של מדינה יהודית על פי התורה, תיאוקרטיה או דמוקרטיה? ראשית כל, מה זאת אומרת תיאוקרטיה? זוהי מלה מורכבת משתי מלות יווניות: תיאוס - אלוה, וקרטיה - שלטון. כלומר, מדינה שתחוקתה והמשפט שלה, על כל פנים בעיקרם, מכריזים על עצמם שהם ממקור טבעי, על - אנושי. אין זאת אומרת שאין השם הזה הולם אלא מדינה שהדברים הלל אינם מניחים בה מקום לגורם האנושי לבוא לידי ביטוי וגלוי. כבר המילה "בעיקרם" שהשתמשנו בה כאן, מרמזת שלא זו בדווקא כוונת השם הזה תיאוקרטיה. מה שברור זהו, שאותו השם אינו הולם אלא מדינה שהגורם האנושי ברקע של תחוקה ומשפט אינו יכול להתבטא ולהתגלות אלא במסגרת ידועה של צו על - אנושי, ועל פי סמכויות שניתנו לו מאותו הצו. מתוך קרן - החזות הזאת, האם מוכרחת המדינה היהודית המכירה את המרות ההחלטית של התורה להיות תיאוקרטיה? התשובה ברורה ופשוטה, הן והן!<sup>251</sup>

אמנם, תיאוקרטיה אינה מונח מדויק, שהרי אנו עוסקים בשלטון החכמים:

באמת יותר מדוקדק לומר שהמדינה בישראל מכוונת להיות יותר נומוקרטיה<sup>252</sup> מתיאוקרטיה, לאמר ממשלת החוק, אבל לא ממשלת החוק סתם, אלא ממשלת החוק האלוקי, התורה שמן השמיים<sup>253</sup>.

האם פירוש הדבר כי חכמי התורה הם מנהיגי המדינה?

המלך הוא השליט בכח התורה... אך הוא לא השליט היחידי, יש עוד כח גדול בישראל, בית הדין...<sup>254</sup>  
בראש המדינה עומד מלך. הוא עצמו נתון תחת שלטון התורה...

לצד המלך, שהוא הראש והראשון במדינה, קיימת סמכות התורה - בית הדין הגדול, סנהדרי גדולה<sup>255</sup>.

<sup>250</sup> תחוקה, א, נספח י"ג (עמ' 243).

<sup>251</sup> תחוקה, א, 3.

<sup>252</sup> נומוקרטיה - שלטון החוק.

<sup>253</sup> תחוקה, א, 8.

<sup>254</sup> שם.

כפל התיאור של המלך כראש וכראשון מצד אחד, וככפוף לשלטון התורה מצד שני, משקפות את קיומן של שתי סמכויות. כך גם הוא התיאור של המלך והסנהדרין זה לצד זה. ובלשונו של מחקר זה: שלטון מעורב. הרב הרצוג אינו מגדיר את חלוקת הסמכויות בין המלך והסנהדרין במפורט. הוא מציין שהייתה לסנהדרין סמכות להעביר מתפקידו ראש עיר שלא נהג כשורה<sup>256</sup>. כמו כן, במקום אחר קובע הרב כי אף שבסמכות הציבור לקבוע עונשים, הרי שדבר זה צריך להיעשות בהסכמת חכמי התורה<sup>257</sup>. את עקרון הסמכות הפוליטית לרבנים ניתן ללמוד גם מדרישת הרב להוסיף לחוקה המתגבשת של המדינה סעיף מאפשרת לרבנות הראשית למנוע חקיקת חוקים המנוגדים להלכה<sup>258</sup>. במדינת התורה החזונית (בה הרוב דתי) יש לחכמי התורה סמכויות רחבות יותר, אולם גם במדינת ישראל המוקמת אמורות להיות להם סמכויות (לפי חזון זה). ואם כן, שתי המדינות נכנסות בהגדרה הרחבה של שלטון מעורב.

#### מדינת התורה במדינת ישראל

הרב הרצוג פעל לקימומה של המדינה היהודית כמדינת התורה. למרות הרוב הלא דתי, סבר בטעות הרב הרצוג כי ניתן להקים את מדינת התורה גם במצב זה. נראה שסבר כי גם רוב לא דתי ייתן כבוד לערכים דתיים, ולמשפט התורני שהוא גם בעל ערך לאומי. ברור כי לא העריך נכונה את עוצמת ההתנגדות לממסד הדתי. את תאריך תחילת דיוניו בנושא ניתן לציין בשנת תרצ"ז (1937)<sup>259</sup>, לאחר ועדת פיל שפרסמה את החלטותיה על חלוקת הארץ למדינה יהודית וערבית, או שנה מאוחר יותר בשנת תרצ"ח (1938), כעשור לפני קום המדינה<sup>260</sup>. בהופעתו בפני הוועדה בחודש תמוז תרצ"ח (1938) כלל הרב בדבריו סוגיות של דת ומדינה במדינה העתידית<sup>261</sup>. הרב סבר שהקושי בהקמת מדינת התורה הוא ביצירת "הרמוניציה של תיאוקרטיה ודמוקרטיה"<sup>262</sup>. הוא ניסה לשלב את התיאוקרטיה והדמוקרטיה במדינת ישראל. כך כתב במאמר שנשלח לפרסום בשבט תש"ח, ונכתב על מדינת ישראל המוקמת:

<sup>255</sup> שם, 4.

<sup>256</sup> תחוקה, א, 11.

<sup>257</sup> תחוקה, א, 49.

<sup>258</sup> תחוקה, ג, 28.

<sup>259</sup> זאת בהתבסס על דברי הרב הרצוג: "אחרי ועדת פיל כשעמדנו אז לפני הצעת חלוקה וייסוד מדינה יהודית הערתי העירותי במכתב את מאור הגולה רבי חיים עוזר גרודז'ינסקי זצ"ל ע"ד [על דבר] עצות ודרכים להתגבר על הקשיים בעומדים בפנינו בנוגע למינויים שם אינם בני ברית". – תחוקה, ב, 75.

<sup>260</sup> הקדמה לתחוקה, א (איתמר ורהפטיג), ע' כה.

<sup>261</sup> שולמית אליאש (תשמ"ב): "הרבנות הראשית ותכנית החלוקה של שנת 1937". קתדרה, 21, תשרי תשמ"ב, 167-

168.

<sup>262</sup> תחוקה, א, 2.

המדינה היהודית – במסגרת התורה ובהתחשבות מספקת עם המציאות האקטואלית – תהא בהכרח לא תאוקרטית כולה ולא דמוקרטית כולה, במובן המודרני, עד כמה שאפשר לירד לעמוק של שם זה, אלא תיאוקרטית – דמוקרטית<sup>263</sup>.

כיצד הדבר אמור להתבטא במדינת ישראל, לפי תכניתו של הרב הרצוג? התיאוקרטיה תתבטא בנושאים הבאים<sup>264</sup>:

**זכויות המיעוטים** – על פי כללי הדמוקרטיה יוכר שוויונם של הלא – יהודים. הרב הרצוג ראה בבעיה זו את הקושי המרכזי בשילוב של תיאוקרטיה ודמוקרטיה, או מדינת תורה שהיא גם דמוקרטית<sup>265</sup>. הפתרונות שהציע (למשל הסתמכות על פיקוח נפש, שכן השוויון הוצג על ידי האו"ם כתנאי לקיום המדינה) אינם מספיקים כדי להחיל שוויון מלא כנדרש בתפיסה האזרחית הדמוקרטית, אך יש בהם כדי לאפשר זכות בחירה ללא יהודים.

**מינויים ציבוריים** – הרב הרצוג דן בשאלת אפשרות מינוי לא יהודים (ואף נשים, להלן) למשרות ציבוריות. אף שהוא מתיר את הדבר, הוא תומך ברעיון שבראשות המדינה והצבא יעמדו יהודים בלבד<sup>266</sup>.

**מעמד האישה** – ההעדפה היא שנשים לא ייבחרו למשרות ציבוריות או לתפקידי דיינות בבתי הדין.

**הרבנות הראשית** – הרב הרצוג קיווה כי תינתן לרבנות הראשית סמכות הפיקוח על חוקים, כך שלא תחוקק הכנסת חוקים כנגד התורה<sup>267</sup>.

הנושא המקיף והמרכזי ביותר שבו באות סמכויות החכמים לידי הביטוי החזק ביותר, הוא מערכת המשפט. בתחום זה עסק הרב הרצוג באופן מפורט. הן בדיון התיאורטי בשאלה מהי מערכת המשפט התורנית, והן בנסיון מעשי לממש את הרעיון במדינת ישראל.

<sup>263</sup> הרב יצחק הרצוג (תש"ט). "התחיקה והמשפט במדינה היהודית", יבנה, ג, 13. המאמר פורסם לבסוף בתש"ט, ראה שם בהערת העורך.

<sup>264</sup> על פי יוסף אחיטוב (תשנ"ט). "לבטיו ההלכתיים של הרב הראשי יצחק הרצוג בעשור הראשון לתקומת ישראל". בתוך: מרדכי בר און (עורך). *אתגר הריבונות* (199-213). ירושלים: יד בן צבי. אחיטוב מוסיף גם את נושא נשיא המדינה, שאינו נדון בגדרי מלכות הלכתיים, משום שהמדינה אינה דתית. הנושאים שהובאו לעיל משקפים את התיאוקרטיות של המדינה, ואילו נושא זה אינו משקף זאת. ביחס לתפיסתו את גדריה ההלכתיים של מדינת ישראל – כמלכות או כקהילה, ראה מאמרו של חיים בורגנסקי, המציג תמונה מורכבת יותר מזו שמציג אחיטוב, "קהילה וממלכה – יחסם ההלכתי של הרב י"א הרצוג והרב שאול ישראלי למדינת ישראל". בתוך: אביעזר רביצקי (עורך). *דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים* (עמ' 267 – 294). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005.

<sup>265</sup> *תחוקה, א*, 12: "הדבר הקשה ביותר עם האופי הדמוקרטי של המדינה... היא שאלת זכויות המיעוטים".

<sup>266</sup> *תחוקה, ג*, 25.

<sup>267</sup> *תחוקה, ג*, 28. נושא זה לא נזכר בדברי אחיטוב לעיל.

## מערכת המשפט במדינת ישראל כמדינת התורה

הרב הרצוג סבר כי מערכת המשפט התורנית מקיפה הן את החוק האזרחי, והן את החוק הפלילי, ולכן יש לדחות את הרעיון של הקמת מערכת משפט מקבילה<sup>268</sup>. הוא פירש את הרמב"ם בצורה מצומצמת, כך שלמלך יהיו סמכויות לשעת חירום בלבד, ולעניין רצח<sup>269</sup>:

כל מה שיש לנו מדין המלך זה להרוג את הרוצח אף כשהוא פטור מדין בית הדין, אך אין זאת אומרת שכך נקבע לחוק, שכל שהבית דין מוצא שאדם זה רוצח במוזד אלא שמנקודות הלכותיות גרידא (חוקיות) אי אפשר לדונו למיתה, המלך הורגו<sup>270</sup>.

מאחר והסמכות שניתנה למלך על פי התורה כוללת רק את הסמכות להרוג רוצחים, וגם זאת לא בחוק קבוע – הרי שאין מקום למערכת משפט מקבילה. הרב הרצוג אינו מקבל את דעתו של הר"ן בנושא, וזאת משתי סיבות: הראשונה – היעדר מקורות המוכיחים זאת. והשנייה – שלפי שיטת הר"ן בית הדין התורני הופך למעשה למיותר: "שאם כן הורדת את הסנהדרין למין חוקר משפטי, וזה איננו מתקבל על הדעת"<sup>271</sup>. הוא דוחה פרשנות הרואה בדיון התורני מצוה של התורה, גם אם לא למטרת הוצאת פסק דין למעשה<sup>272</sup>.

אם כן, מהו היישום של המשפט הפלילי לפי התורה?

אך המצב על פי ההלכה הוא כזה: דיני נפשות הם בסמכותם ובתפקידם של הסנהדרין (כלומר סנהדרין קטנה, ב"ד של עשרים ושלושה סמוכין). אלא שאף לאחר שהסנהדרין פטרה את הנידון, יש כח ביד המלך, משום תיקון העולם, לצורך השעה להורגו. אבל אין זאת אומרת שהמלכות בישראל היתה לה חוקה מיוחדת שלא כתורה, שעל פיה היא דנה ועל מיה ממנה שופטים ומכשירה עדים. אלא שבדין הרוצח, הדבר מסור למצפונו של המלך ותלוי במצב המוסרי של העם...<sup>273</sup>

שהתורה הקדושה קבעה את המשפטים על רקע של רמת המוסר הכי גבוהה שתשלוט בישראל כשיעשו רצונו של מקום. ואולם היות שבדאי תהיינה תקופות שלא יעמדו על הרמה הזאת, ציוותה למנות מלך, כדברי הר"ן, או נתנה כח לבית הדין, לענוש יתר על דברי התורה... ולא שהיו שתי סמכויות, הסמכות של בתי הדין התורניים והסמכות של בתי הדין בכח המלך, שתי רשויות שולטות כאחת, אלא שבזמן שהתחילו להרגיש צורך בכך הנהיגו עונשים נוספים ועל פיהם היו דנים בתי הדין של ישראל בכלל<sup>274</sup>.

<sup>268</sup> לגבי מערכת המשפט הכפולה, ראה בפרק הראשון בסעיף "התחום המשפטי במדינת התורה".

<sup>269</sup> אנקר (תשס"ו: 167-163) מדייק כי לדעת הרב הרצוג יש להוסיף על רצח גם עבירות האסורות משום "תועבה".

<sup>270</sup> תחוקה, ב, 76.

<sup>271</sup> שם.

<sup>272</sup> שם, עמ' 78.

<sup>273</sup> שם, עמ' 77-76.

<sup>274</sup> תחוקה, א, 169.

בזמן שרמת המוסר היא הגבוהה ביותר, בית הדין התורני דן לפי החוק הפלילי של התורה. בזמנים אחרים, הוא דן מחוץ לדין התורה, על פי סמכות המלך לפעול מחוץ לדין תורה לתיקון העולם. שיטתו זו, הקובעת שגם המשפט הפלילי הוא תורני, הפכה את מטרתו של הרב הרצוג, להפוך את משפט התורה למשפטה של מדינת ישראל, לאתגר מורכב. אם נסבור כי במדינת התורה קיימת מערכת משפט שלטונית בתחום הפלילי, ומערכת משפט תורנית בתחום האזרחי, הרי שהפתרון הוא פשוט יותר: במערכת המשפט הפלילית במדינת ישראל הנוהגת כמדינת תורה יוכלו להיות שופטים ועדים שלא על פי דין תורה. הצעה שכזו הופנתה אל הרב על ידי הרב חיים עוזר גרודז'ינסקי, אולם הוא דחה אותה, משום שסבר כי גם המשפט הפלילי הוא חלק ממערכת המשפט התורנית<sup>275</sup>. קושי זה הוא הראשון בסדרת קשיים מהותיים שעמם היה על הרב הרצוג להתמודד בבואו ליישם את רעיון משפט התורה במדינת ישראל המוקמת.

### **הבעיות בדרך להפיכת משפט התורה למשפט המדינה**

שלושה קשיים מרכזיים עמדו בפני יישום הרעיון של הפיכת משפט התורה למשפט חי ופועל במדינה: הראשון הוא היעדרם של חוקים מתאימים. השני הוא קיומה של התנגדות בינלאומית וציבורית לחלק מעקרונות משפט התורה (כדוגמת מעמד האישה ומשפט נפרד ליהודים ולא יהודים). השלישי הוא השגת תמיכה רבנית בצעדים הנדרשים למימוש הרעיון.

### **היעדר חוקים**

הבעיה המהותית ביותר שעמדה בפני הרב הרצוג בבואו ליישם את תכניתו היא היעדר חוקים תורניים מתאימים לניהולה של מדינה מודרנית. אמנם, ההלכה עוסקת בתחומים של הדין האזרחי, ואף הקהילות היהודיות חיו ופעלו לפי כללי ההלכה בתחום האזרחי, בכל תחומיו, ובמידה לא מעטה גם בתחום הפלילי, ששימש כמשפט חי בקהילות היהודיות בתקופה שלפני האוטונומיה<sup>276</sup>. בתחומים ובמקומות שבהם נהג קיימת ספרות הלכתית רבה. אך מאז ביטול האוטונומיה של הקהילות היהודיות בתקופת האמנציפציה במאה ה-18, פסק המשפט התורני לשמש כגוף חי ופועל כמשפט מחייב<sup>277</sup>. הסיבה לכך היתה כפולה: חיצונית ופנימית. החיצונית - סמכויות הקהילה באו מהשלטון הנכרי. בתקופת האמנציפציה בוטלו סמכויות אלו על ידי שלטון זה, וכך איבדה הקהילה היהודית את כח הכפיה שלה. הסיבה הפנימית היא תהליכי השינוי שעברו

<sup>275</sup> שם, ע' 75.

<sup>276</sup> אלון (תש"ח): 36.

<sup>277</sup> שם, עמ' 65-74.

על החברה היהודית, שאיבדה את המשמעת הפנימית שלה להלכה, והפכה לחברה שחלקה מסורתית וחלקה חילונית. כתוצאה מכך, האפשרות היחידה לקיים משפט תורני היתה בתחום האזרחי בלבד, ורק בהסכמת שני הצדדים. וכך המצב נמשך עד היום: ניתן לגשת לבית הדין התורני כבורר שיפתור סכסוכים בהסכמת שני הצדדים. התחום האזרחי מתפקד, אך לא באופן מלא ודרושות השלמות מסוימות<sup>278</sup>, והתחום הפלילי על פי התורה כלל אינו מתקיים כיום.

### הסכמת הרבנים

הרב הרצוג היה מעוניין לקבל הסכמה לרעיונותיו בקרב ציבור הרבנים, ולא לפעול בניגוד לדעת חבריו. כך, אנו מוצאים כי את הצעות התקנות שלו בענייני ירושות, שלח למספר רבנים על מנת שיביעו תמיכה או התנגדות<sup>279</sup>. כך גם הוא מציין כי יש לעבד "תחוקה ומצע של קודקס על יסודות תורה הקדושה מוסכמים מגדולי התורה שבארץ ישראל"<sup>280</sup> ובמקום אחר הוא כותב:

עוד יש לי להוסיף שבעניינים גדולים כאלה, אני אובים ואדון ב"ה ואציע בכל הבהירות האפשרית לי את כל חלקי הספיקות החיוב והשלילה וכל הצדדים וצדי הצדדים, אבל החלטה סופית תלויה בדעת עוד רבנים מובהקים מהרבנות הראשית ומחוצה לה, בארץ וגם בחו"ל<sup>281</sup>.

הצורך בקבלת הסכמה מרבנים נוספים מקשה על קבלתם של פתרונות חדשניים לבעיות הקיימות, אולם פתרונות שכאלו נדרשו כדי לאפשר את השגת התמיכה הציבורית במשפט התורה.

### הצורך בהסכמה כללית למערכת השיפוט התורנית

מאחר והרב הרצוג שאף להפוך את מערכת בתי הדין למערכת השיפוט של המדינה, הרי שהיה צורך בהסכמה לכך מצד הציבור ומנהיגיו. הרב סבר כי הציבור בארץ יקבל על עצמו את מערכת השיפוט התורנית, תוך הבנה שייערכו בה מספר שינויים. רובם של שינויים אלו נובעים מהצורך להפוך את מערכת השיפוט התורנית לתואמת יותר למערכת של מדינה מודרנית על פי הכללים המקובלים בה, ולתואמת את ההשקפות החברתיות של שוויון בין איש אישה ובין יהודי ללא יהודי. כמו כן נדרשת לגיטימיות הלכתית לעדותם ושיפוטם של חילוניים, דבר שלדעת הרב היווה

<sup>278</sup> כפי שכותב הרב הרצוג: "והיות גם כן ובקשר עם הרבה עניינים שבחיי המסחר והתעשייה, וגם כן בשטחים אחרים מסויימים, דרשות תקנות משפטיות עפ"י יסודות משפט תורה"ק [תורתנו הקדושה] לתקן תקנות בשטחים הללו...". – *תחוקה, א*, 26. וכן במאמרו "התחיקה והמשפט במדינה היהודית", *יבנה, ג*, 12, סעיף ח: לא רק לתקנות אנו זקוקים בדיני ממונות, כי גם לתקנות – השלמות, עקב השינויים בחלו במנגנון הכלכלי והמסחרי והתעשייתי. הגרעינים כבר ישנם חושם המשפט ובאבן העזר, בחלק דיני הממונות שבו, אבל הם טעונים פיתוח.

<sup>279</sup> *תחוקה, ב*, 177-178.

<sup>280</sup> במכתבו לרב יעקב לוינזון, מובא *בתחוקה א*, 266.

<sup>281</sup> במכתבו לפרופ' שמחה אסף, *תחוקה, א*, 231.

את המכשול הגדול ביותר לקבלת רעיון משפט התורה על ידי הציבור<sup>282</sup>. הרב אף הבין כי נחוץ לתת שוויון ללא יהודים על פי הנורמות הבינלאומיות, ואף ראה בשוויון זה תנאי חיוני לעצם ההסכמה הדרושה להקמת המדינה.

ההלכה אינה חלה על גויים, ולכן הפתרון הפשוט היה להקים מערכת שיפוט נפרדת להם, ובה הם יהיו השופטים, ובכך לפתור את רוב הבעיה. אולם במדינה מודרנית יש מערכת שיפוט אחת בלבד לכל האזרחים, והרב הרצוג הבין ששתי מערכות נפרדות - ליהודים ולגויים - לא יזכו לתמיכה ציבורית, ואף לא יתקבלו על יד האומות<sup>283</sup>.

בעיה נוספת נובעת מאופי הדיון ההלכתי: קיומן של מחלוקות הלכתיות, ללא הכרעה ברורה, אינו מאפשר חוק אחיד בכל המערכת. אמנם, ניתן לקיים מערכת שיפוט גם כאשר החוק אינו אחיד, אולם הציבור מעוניין במערכת משפט אחידה וריכוזית, כמקובל בכל מדינה מודרנית. בעיה דומה קשורה לארגון מערכת בתי הדין: במערכת משפט מודרנית מקובלת קיומה של ערכאה עליונה שניתן לפנות אליה בערעורים על החלטות הערכאה הנמוכה ממנה, אולם הדבר לא היה מקובל בהלכה. החלק האחרון, שהוזכר לעיל, הוא הנגשת חוקי התורה כקודקס חוקים ערוך באופן מודרני. במצב הקיים ההלכות אינן מרוכזות בספר אחד, אלא פרושות בספרי הלכה ובספרי השו"ת. היכולת לשפוט על פי ההלכה דורשת יכולת וידע תורניים ברמה גבוהה. מאחר והרב הרצוג תכנן שהשופטים לא יהיו רק תלמידי חכמים (כמתואר להלן), הרי שיש צורך ללקט את ההלכות ולסכמם באופן ברור ובהיר כמו בספר חוקים מודרני.

מהן הפעולות שנקט הרב הרצוג? לפנינו עמדו שתי אפשרויות: הראשונה, לוותר על רעיון משפט התורה, ולדחותו לעתיד לא ידוע. השניה היא לנסות ולבצע את רוב השינויים: חלקם דרשו מאמץ כביר (כמו יצירת משפט פלילי והכנת המשפט האזרחי באופן מלא), חלקם דרשו שינויים בהלכה (שוויון בבתי הדין) – דבר בעייתי מבחינה הלכתית (אורדתודקסית), וחלקם דרשו שינויים ארגוניים – שהיו פשוטים יותר, אך גם כנגדם היתה התנגדות. הקשיים הצפויים לא הניאו את הרב מחזונו. הוא היה סבור כי משפט התורה ישמש כמשפטה של מדינת ישראל, וראה במימוש חזון זה אחריות הסטורית המוטלת על כתפיו. כך הוא כותב:

דבר זה היה פשוט בעינינו בתכלית הפשטות: מיד כשתקום מדינת ישראל ייעשה בודאי צעד גדול הסטורי בכיוון של מילוי דבר ה' ביד נביאו "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחילה". ברגע שנוצרה המדינה, היינו כחולמים, ראינו בחלומנו – חזוננו ממשלת ישראל הזמנית נפגשת עם הרבנות

<sup>282</sup>תחוקה, א, 215.

<sup>283</sup>תחוקה, א, 28.

הראשית לארץ ישראל, סמכות התורה העליונה במדינה – ואומרת לה: "רבותינו, תקנונו בעצה טובה על פי התורה, בקשר למשפט שהוא מעמודי התווך בכל מדינה הראויה לשמה"<sup>284</sup>.

מה היה החזון של מערכת המשפט התורנית במדינה היהודית?

## החזון

הרב הרצוג העדיף שתהיינה שתי מערכות שיפוט נפרדות: ליהודים וללא – יהודים. המערכת הלא יהודית, שאינה צריכה לשפוט על פי דין תורה, תקבע את כלליה לעצמה, וכללים אלו יאושרו על ידי היהודים. המערכת היהודית תנהג לפי כללי התורה.

רעיון זה של הרב הרצוג דומה לחזונו של הרב שלמה גורן, שפירסם אף הוא בשנת קום המדינה תכנית למערכת משפט ישראלית על פי התורה<sup>285</sup>. גם חזונו שלו נתקל בקושי של אוכלוסייה שאינה שומרת מצוות, ואוכלוסייה שאינה יהודית. הרב גורן הציע להקים מערכת משפט כפולה: תורנית ואזרחית. לפני המערכת התורנית יידונו יהודים, ולפני המערכת האזרחית יידונו לא יהודים, או יהודים שאינם מעוניינים לידון לפני המערכת התורנית. למערכת התורנית תהיה עדיפות בכך שדי שאחד הצדדים ירצה לידון בפניה כדי לחייב בכך את הצד השני – לעומת המערכת האזרחית הדורשת הסכמה של שני הצדדים<sup>286</sup>. בתגובה לרעיון זה, מציין הרב הרצוג את הקושי המעשי של קיומה של מערכת כפולה<sup>287</sup>.

חזונו של הרב הרצוג היה כי בתוך המערכת היהודית תהיינה שתי סמכויות שיפוטיות – אך לא כפולות (לכל אחת סמכויות בתחומים נפרדים): בתי דין רבניים, ובתי דין ממשלתיים<sup>288</sup>. למרות ששתי הסמכויות השיפוטיות אמורות לנהוג על פי דין תורה, הרי שיהיה הבדל ביניהן. בבתי הדין הרבניים ישפטו דיינים "יראי אלוקים" ושהתמחו בידיעת התורה. לעומת זאת, בבתי הדין הממשלתיים, השופטים לא יצטרכו להיות חכמי תורה בלבד, אלא גם אנשים מן היישוב, ובלבד שאינם ידועים למחללי שבת ואוכלי נבילות וטריפות בפרהסיא. זהו אינו המצב הרצוי. יש חשיבות לזהות השופט גם אם תוכן החוק הוא תורני, שכן פרשנות החוק כוללת גם חידושים. במדינת התורה הנורמטיבית אין צורך בחלוקה שכזו, שכן בה כל הדיינים יהיו יראי אלוקים ובקיאים בתורה, אך "עלינו להכיר את המציאות". הרב הבין כי לא ניתן יהיה להפריד את מערכת השיפוט

<sup>284</sup> הקדמת הרב הרצוג לספר חוקת משפט – לקט עיקרי הלכות מכירה. עורך: הרב בנימין רבינוביץ – תאומים.

הוצאת בית המדרש למשפט התורה, ירושלים תשי"ז. מובא בתחוקה, א, 222.

<sup>285</sup> הדברים פורסמו בסידרה של שלושה מאמרים בעיתון הצופה, בין התאריכים י"ט שבט תשי"ח – י"ז אדר א' תשי"ח, דהיינו מספר חודשים לפני קום המדינה. הם מובאים בתחוקה, ג, 146-156.

<sup>286</sup> תחוקה, ג, 156.

<sup>287</sup> שם, 172.

<sup>288</sup> תחוקה, א, 25.



ליהודית ולא – יהודית, ולכן הציע שמשפט התורה יהיה משפטם של כלל האזרחים, ובבתי הדין הממשלתיים ישרתו כשופטים גם אלו שאינם יהודים.<sup>289</sup>

ככלל, רוב ענייני השיפוט יהיו נדונים בבתי הדין הממשלתיים. בתי הדין הרבניים (והם בלבד) ידונו בתחומי המעמד האישי וירושות.<sup>290</sup> בתי הדין הממשלתיים ידונו על פי דין תורה. למרות שלא מדובר בשופטים הבקיאיים בתורה, הרי שיהיה להם קודקס חוקים מוכן במשפט האזרחי והפלילי. קודקס זה ייקבע על ידי חכמי התורה, בהתייעצות עם משפטנים מומחים.<sup>291</sup> מערכת בתי הדין תהיה מסודרת במבנה היררכי: בתי דין מקומיים, אזוריים ועליונים.<sup>292</sup>

חזון זה משלב את הציפייה להשבת משפט התורה יחד עם הסתכלות ריאלית על המציאות. חזון זה משלב את עקרונות האחידות והבהירות (קודקס אחד ברור לכל), ארגון בתי הדין במבנה היררכי, ושוויון במידה רבה (בבתי הדין הממשלתיים). הצעות אלו דרשו דיון הלכתי המצדיק אותן, אולם גם אם היו מתקבלות על דעת הרבנים והציבור, לא היו יכולות להתבצע ללא כתיבתו של קודקס החוקים. זוהי משימה מרכזית שאליה נרתם הרב, בנוסף לדרכים נוספות שנקט כדי להתגבר על הקשיים הצפויים.

## הדרך לפתרון הקשיים

### פיתוח ועריכת קודקס חוקים

במכתבו לשר הדתות הרב י. מימון<sup>293</sup>, מציין הרב כי הוא עסוק בכתיבת הקודקס המשפטי של המדינה על פי משפט התורה. חלק מ"העבודה הענקית" הזו, כדבריו, הוא מבצע בעצמו<sup>294</sup>, וחלק אחר ייכתב בידי חברי "המכון למשפט התורה", שייסד שנתיים קודם לכן במכון הרי פישל בירושלים. במכון יכינו את הקודקס על פי תוכנית שהכין הרב מאיר בר אילן (מראשי המזרחי), וקיבלה את הסכמתו של הרב הרצוג.

הרב הרצוג היה מעורב לא רק בקביעת תכנית המכון, אלא גם בדאגה החומרית לקיומו. כך הוא מציין שהוא דואג לתקציב שנתי של 10000 לירות: הוא קיבל את הסכמת חבר הנאמנים של המכון לסכום של 4000 לירות בשנה, הבטחה שקיבל לתמיכה מקופת המזרחי, 2000 ממקור כספי נוסף, ופונה לשר הדתות (מימון) לתמיכה בסך של 2000 לירות נוספות.

<sup>289</sup> שם, ע' 28.

<sup>290</sup> שם, ע' 26.

<sup>291</sup> שם.

<sup>292</sup> שם, ע' 25.

<sup>293</sup> במכתב לא מציין תאריך, אולם מופיעה בו ברכה לרגל מינויו של מיימון לשר הדתות, כך שכנראה מדובר בזמן קום המדינה (מיימון היה שר הדתות הראשון של מדינת ישראל). המכתב מופיע ב*תחוקה*, א, עמ' 232-233.

<sup>294</sup> בחלקים בעלי חיים (בשטח המשפט), מתים, עוברים, קטן וקטנה.

תכנית המכון, כפי שמתאר אותה הרב הרצוג, כוללת חמש ועדות, שיהיו תחת פיקוחו: ועדת עובדים, ועדת מבקרים, ועדת מחפשי חומר, ועדת מסגננים, וועדת משפטיים מומחים יודעי תורה. המכון ראה לעצמו מטרה "הפעלתם ותחייתם של משפטי התורה בפועל בחיי מדינתנו". לשם מימוש מטרה זו, מצוין בחוברת שפרסם המכון בשנת תשי"ז<sup>295</sup>, יש לבצע את הפעולות הבאות:

1. כינוס - כינוס של כל הדינים הרלוונטיים, שאינם מרוכזים כיום במקום אחד אלא מפוזרים במקומות רבים, ביניהם במאות ספרי שאלות ותשובות (בחוברת מוזכרים כ- 250 ספרי שו"ת שמהם ילוקט החומר).

2. סידור - לפי פרקים, כמקובל בקודקס מודרני.

3. ניסוח - בשפה ברורה. חברי המכון מציינים כי השימוש בשפה המודרנית עלול לפגוע בהבנה, בגלל שהמושגים לא תמיד מקבילים. מצד שני חובה להשתמש בשפה ברורה.

4. הלכות ושאלות חדשות - שהתחדשו בתקופה המודרנית.

5. הכרעה - אחת המטרות היא להכריע בין מחלוקות. גם בשולחן ערוך ישנן מחלוקות שלא הוכרעו, והדבר נפוץ יותר בהלכות שהתחדשו מאז כתיבתו. הצורך להכריע בין מחלוקות הוא ברור: "שהרי אי אפשר להשאיר מחלוקת בספר חוקים". אולם מטרה זו לא הושגה, ו"אנו מביאים בהרבה מקומות בספרנו שתי דעות בפנים". השאיפה היא ש"כל זה יושמט בשלב האחרון של העבודה".

6. הקבלות לחוקות של מדינות אחרות. ההקבלה תסייע להדגשת הייחוד שבמשפט התורה. וכך הדבר התבצע בפועל: חיפוש החומר וריכוזו מספרי השו"ת נעשה בידי הרב ד"ר יצחק זאב כהנא. באיסוף החומר סייעו גם שאר חברי המכון (קבוצה של כעשרה תלמידי חכמים<sup>296</sup>). לאחר ליקוט החומר מהספרים השונים, כל אחד מחברי המכון מקבל על עצמו את אחד הפרקים, מעבד אותו, ומוסר אותו לביקורתם של האחרים. לאחר דיון משותף בכל סעיף הוא נכתב בצורה מתומצתת כסעיף בקודקס חוקים, על ידי "ועדת המערכת", המורכבת משלושה חברי המכון. תפקידה של ועדת הביקורת הוא לבדוק אם הסעיף המנוסח אכן תואם את ההלכה. העבודה נעשית תוך הקבלה ל"חוקים של עמים אחרים", ותוך התייעצות עם מומחים במשפט המודרני. העריכה הסופית היא בידי הרב הרצוג, שפיקח על כל שלבי העבודה. במכתבו לשר מימון מתאר הרב הרצוג גם את תחומי המשפט בהם ייכתב הקודקס על ידי חברי המכון. תחומים אלו כוללים

---

<sup>295</sup> הרב בנימין רבינוביץ' - תאומים (תשי"ז). החקיקה על פי משפט התורה - ערכה, בעיותיה ודרכיה. ירושלים: בית המדרש למשפט התורה - מחלקת החקיקה.  
<sup>296</sup> שמותיהם מצויינים בפתיחה לספר: הרב יעקב משולם גינצבורג (תש"ז). משפטים לישראל - החוק הפלילי ודיני העונשים בזמן הזה. ירושלים: מכון הרי פישל.

את תחום המשפט האישי, דיני ממונות ודיני עונשים על פשעים פליליים. פירוט התחומים מלמד על הקושי בכתיבת הקודקס, שאמור לכלול אף את התחום הפלילי.

### קודקס הדין הפלילי

הקושי הגדול ביותר היה בכתיבת הקודקס של הדין הפלילי. רוב הרבנים התנגדו להכללת התחום במשפט התורני, וכמו כן לא נמצאו כמעט כותבים המעוניינים להשתתף בכתיבת הקודקס בתחום זה. את התנגדות הרבנים ניתן ללמוד מפרסום של הרב הרצוג שנמסר לפרסום בחודש שבט תש"ח (ופורסם לבסוף בשנת תש"ט), ובו הוא מציג את חזונו למדינת התורה:

א. ... התחיקה [החוקה] תכלול סעיף יסודי כי המשפט בארץ יהיה מבוסס על יסודות התורה...  
ט. אשר לדיני עונשין... ישתפו פעולה חכמי התורה ויוריסטים [משפטנים] מובהקים לשם קביעת תקנות במטרה של נעילת דלת בפני עושי עוולה...  
יג. בסוף יש לי להעיר, כי עד כמה שאפשר לקבל רושם מתוך שיחות פרטיות הרי דעת כמה רבנים חשובים נוטה שהרבנות לא תקבל לתוך סמכותה דיני עונשין, כלומר את המשפט הפלילי, אך להסיק מסקנה החלטית עדיין לא הגיעה השעה. על כל פנים דרוש שגדולי סמכות התורה יכינו מצע לתקנות עונשים על יסודות שבמסגרת התורה.<sup>297</sup>

תיאור אחר של חוסר הרצון הרבני לפסוק בתחום הפלילי נלמד מהדברים הבאים:

בכינוס של רבני הארץ בתל אביב, שלרגלי המצב לא יכול היה להתקיים בירושלים, כשהתחילו לדון ע"ד התחוקה והמשפט במדינה היהודית הובעה הדעה, כאילו בהסכם חרישי, שאת המשפטים הפליליים יניחו לבתי משפט של הממשלה.<sup>298</sup>

את הקושי לכתוב קודקס בדין הפלילי ניתן ללמוד מתיאורו של אחד מחברי המכון, שהיה היחיד שעסק לבסוף בתחום הפלילי:

מורנו הרב מאיר בר אילן... היה היוזם להקמת "ועדת חקיקה" אשר תקבל עליה את התפקיד לעבד את כל המשפטים האזרחיים והפליליים הכתובים בשולחן ערוך חושן משפט ובספרי הראשונים והאחרונים, לנסח אותם באופן תמציתי, בצורה מרוכזת ובשפה ברורה ומובנת ולהוציא לאור "ספר חוקים" כזה, אשר כל שופט, כל עורך דין וכל איש ישראל, ידע ממנו על נכון, מה משפט התורה אומר בשאלות המשפטיות השונות, העומדות יום יום על הפרק בחיי החברה והמדינה.  
לרעיון זה מצא תמיכה מלאה מצד מרן הגריא"ה הרצוג ראש רבני ישראל שליט"א, אשר בחר סגל רבנים גדולי תורה מיקירי ירושלים, המוכשרים לעבודה חשובה מלאת אחריות זו. כל אחד מהם בחר לו הלכה מסוימת שעליו לעבדה, לסדרה ולנסחה באופן הדרוש.

<sup>297</sup> "התחיקה והמשפט במדינה היהודית", יבנה, ג, תש"ט, 13.

<sup>298</sup> תחוקה, א, 55.

באספה שהתקיימה בתחילת חודש אב תש"ח בבית מרן הרב הראשי שליט"א, בהשתתפות הרב בר אילן ז"ל, וכל הרבנים שנבחרו מאת מרן שליט"א, נוכחתי גם אני. ובעוד ששאר הרבנים בחרו להם כל אחד הלכה מהמשפט האזרחי, בחרתי אני במשפט הפלילי...<sup>299</sup>

מתיאור זה ניתן גם ללמוד על שינוי המטרה. בעוד שהרב הרצוג (במכתבו למיימון) ציין את המטרה של משפט התורה כמשפט המדינה, הרי בספר שהודפס מספר שנים לאחר מכן המטרה המוצהרת היא הכנת קודקס שיסייע בידי משפטנים לדעת מהו משפט התורה. הדבר נבע מהכשלון בהפיכת משפט התורה למשפט המדינה, שיידון בהמשך.

### שוויון במערכת המשפט

בתחום השוויון, הציג הרב מספר רעיונות שיאפשרו יצירת יותר שוויון במערכת השיפוט התורנית. הוא חיבר חיבורים תורניים המציגים את רעיונותיו, ובהם: קבלת עדותם של נשים, לא יהודים וחילוניים כעדות שווה בבתי הדין, ואפשרות מינויים למשרת דיינים<sup>300</sup> (אם כי נראה שכוונתו רק במערכת הממשלתית התורנית, ולא בבתי הדין הרבניים<sup>301</sup>). הוא ראה בכך הכרח כדי לאפשר את הפיכת משפט התורה למשפט המדינה, והבין כי אם לא יהיה כך – אין כל סיכוי למימוש המטרה: שאם לא נכשיר הפסולים יש לנו יתר מחשש שמשפט התורה יידחה, ח"ו, לגמרי, משא"כ אם נשתדל על עצה זו... יש סיכויים שיתקבל דין התורה לחוק המדינה, וידונו עכ"פ עפ"י יסודי משפט התורה<sup>302</sup>.

השינויים ההלכתיים שביקש גרמו לו להרגשת רתיעה. כך הוא כותב במכתבו לשמחה אסף<sup>303</sup>: כל כמה שאני מוסיף להתעמק בעצות ותחבולות להכשרת פסולים מחמת עבירות שבין אדם למקום לדיינים ועדות, ובהכשרת נשים וגם גויים ע"י קבלות סיטוניות "כלל – ארציות", מבלי הגבלת זמן, אעפ"י שזהו בנוגע לדיני ממונות בלבד, מתעוררת והולכת ומתגברת בי בחילה עצומה, מפני קבלה כזו, שלמעשה תעקור לגמרי חלק כ"כ מהלכות דיינים ועדות.

<sup>299</sup> הרב יעקב משולם גינצבורג (תש"ז). משפטים לישראל – החוק הפלילי ודיני העונשים בזמן הזה. ירושלים: מכון הרי פישל. בספר שלושה חלקים: א. כח בית דין וכח הציבור ב. משפט הרצח בזמן הזה ג. "חוקת משפט" – הלכות רוצח – זהו החלק המנוסח כקודקס בספר.

<sup>300</sup> תחוקה, א, עמ' 39-50.

<sup>301</sup> לראיה, הוא מציע שהציבור יקבל על עצמו עדים ודיינים פסולים (דהיינו גם נשים, או מי שאינם שומרי מצוות) – "לענייני ממונות ועונשים" – ולא מזכיר דיני המעמד האישי, שלפי המערכת המתוכננת (על ידו) אמורים להיות בסמכות בתי הדין הרבניים. תחוקה, א, 41.

<sup>302</sup> תחוקה, א, ע' 43.

<sup>303</sup> תחוקה, א, ע' 229. אסף מונה להיות שופט בבית המשפט העליון הראשון תשעה ימים לאחר שליחת המכתב, בתאריך ט"ו תמוז תש"ח, עפ"י אתר הרשות השופטת במדינת ישראל, <http://elyon1.court.gov.il/heb/rashut/history.htm> (יש לציין כי תאריך שליחת המכתב שאינו ברור). סביר להניח שיש קשר בין הדברים.

חזונו של הרב כלל יצירת שלוש רמות של ערכאות שיפוטיות: מקומית, אזורית וארצית.<sup>304</sup> כשהתמנה הרב הרצוג לרב הראשי, כבר הוקם מוסד של ערכאה שיפוטית רבנית גבוהה. מוסד זה הוקם בעקבות דרישתו של שלטון המנדט הבריטי.<sup>305</sup> כחלק מהמורשת העותמנית בענייני דת, אותה התחייבו הבריטים לשמר, המשיכו בתי הדין של העדות הדתיות להיות חלק מהמערכת השלטונית (מסורת שנמשכת גם כיום). מאחר ובתי הדין הרבניים היו חלק ממערכת שלטון זו, היו הבריטים מעוניינים לבצע בהם רפורמה שתהפוך את מבנה מערכת השיפוט למודרנית. דרישה מרכזית ברפורמה זו היתה הקמת ערכאה גבוהה לערעורים.

לערכאה זו יהיו שני יעדים עיקריים: פיקוח על ערכאות נמוכות מפני טעות שיפוטית או משוא פנים, ויצירת אחידות בפסיקה.<sup>306</sup> האחידות נוצרת על ידי קבלה מחייבת של פסקי הדין של הערכאה הגבוהה בידי הערכאות הנמוכות. ללא ערכאה גבוהה, יכול כל בית דין לפסוק על פי דעה אחרת בהלכה, וכך לא תהיה אחידות במשפט, דבר לא מקובל במדינה מודרנית.<sup>307</sup>

לדרישה זו היתה התנגדות ב"יישוב הישן" בירושלים. ההתנגדות נבעה ממספר נימוקים: הדבר אינו מקובל במסורת היהודית, לא ניתן לקבוע בכירות בדין על סמך משרה שלטונית, והחשש מזיהוי עם מוסד הסנהדרין ודרישות לשינויים בהלכה שיבואו כתוצאה מכך.<sup>308</sup> בזמן הפולמוס היה הראייה קוק רבה של ירושלים, ועדיין לא נתמנה לרב ראשי. עם הקמתה של הרבנות הראשית, היא הייתה אמורה לשמש גם כמוסד הערעור, שיהיה חלק ממנה. הרב קוק תמך בפועל במוסד הערעור, ולאחר שהתמנה הוא הקים את "בית הדין לערעורים". אם כי דעתו לא היתה נוחה מכך, ולמעשה בית הדין לא פעל כערכאה עליונה בפועל, ולא ניסה ליצור אחידות של המשפט.<sup>309</sup>

לאחר פטירתו של הרב קוק, ומינוי של הרב הרצוג לרב הראשי האשכנזי, החל מיסודו של בית הדין העליון כמוסד גבוה לערעורים.<sup>310</sup> עזרה נוספת בעניין זה קיבל הרב הרצוג מהרב עוזיאל, שהתמנה לרב הראשי הספרדי בשנת תרצ"ט (1939).<sup>311</sup>

<sup>304</sup> תחוקה, א, 25.

<sup>305</sup> מנחם פרידמן (תש"ח). חברה ודת - האוקטודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל, תרע"ח - תרצ"ו (ע' 69).

<sup>306</sup> ירושלים: יד יצחק בן צבי.

<sup>307</sup> וסטרייך (תש"ג): 87.

<sup>308</sup> אם כי היה מקובל בימי הביניים.

<sup>309</sup> פרידמן (תש"ח), שם.

<sup>310</sup> וסטרייך, שם, 88-90.

<sup>311</sup> שם, ע' 92.

<sup>311</sup> שם.

הרב הרצוג השקיע מאמצים, עיוניים ומעשיים, כדי להפוך את חזון מדינת התורה התיאוקרטית – דמוקרטית לבר מימוש. הוא פיתח תוכנית שתכליתה לאפשר קיומה של מדינה דמוקרטית עם עקרונות תיאוקרטיים מסויימים. הבולט בעקרונות התיאוקרטיים הוא משפט התורה. עקרונות נוספים הם מניעת חקיקה כנגד ההלכה על ידי פיקוח הרבנות הראשית, והבטחת הזהות היהודית של ראשי המדינה. העקרונות הדמוקרטיים כוללים את זכות הבחירה וההיבחרות ללא יהודים ונשים. מערכת המשפט המוצעת אמורה להתבסס על קודקס חוקים אחיד וברור. מבנה המערכת היררכי, דבר המבטיח אחידות בפסיקה. לא יהודים ונשים יוכלו לשמש כשופטים, מלבד בתת המערכת של בתי הדין הדתיים, שתהיה לה סמכות בלעדית בתחומי המעמד האישי. מבחינה מעשית פעל הרב להקמתו של "מכון משפט התורה" שאמור היה להכין את קודקס החוקים שלפיו תשפוט מערכת המשפט המוצעת.

#### כשלון המאמצים

חזונו של הרב הרצוג לא התגשם. היו לכך מספר סיבות. הראשונה היא היעדר עניין מצד הממשלה והכנסת. במספר מקומות מביע הרב את צערו על הדבר:

דבר זה היה פשוט בעינינו בתכלית הפשטות: מיד כשתקום מדינת ישראל ייעשה בודאי צעד גדול הסטורי בכיוון של מילוי דבר ה' ביד נביאו "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחילה"...  
כך תיארנו לעצמנו את המפנה ההסטורי הגדול. אבל מה היה, איך התפתחו הדברים? התורה נשכחה. תופסי התורה נשכחו כמת מלב. לא פנו אלינו, לא נשאלנו, לא נדרשנו, לא לעיין ולא להורות, לא לברר הלכות ולא לתקן תקנות, ואפילו ליעץ לא נתבקשנו. ירשה השפחה גבירתה! איזו שיטת משפט, איזו מין תערובת של החוק הטורקי, העותומני והחוק הבריטי, תפסה את מקום משפט תורת ישראל במדינת ישראל...<sup>312</sup>

הסיבה השניה היא חוסר המוכנות של משפט התורה בזמן הקמת המדינה. גם לו היתה הכנסת מעוניינת לקבל על עצמה את משפט התורה, לא היתה יכולה לעשות זאת, בהיעדר קודקס חוקים ברור ומוכן לשימוש. אמנם הרב הרצוג החל לטרוח בנושא מדינת התורה כבר כעשור לפני קום המדינה, אך הוא לא הספיק:

<sup>312</sup> הקדמת הרב הרצוג לספר חוקת משפט – לקט עיקרי הלכות מכירה. עורך: הרב בנימין רבינוביץ – תאומים. הוצאת בית המדרש למשפט התורה, ירושלים תשי"ז. מובא בתחוקה, א, 222.

כבר באותם הימים כשהרבה דימו שהרעיון על דבר ייסוד מדינה יהודית עצמאית מלכותית הרי זה חזון שלא ניתן להתגשם לפני בוא משיח צדקנו, שאפתי אני להקים תנועה אדירה שמטרתה תהא להשפיע על המועצה המחוקקת העתידה, להכניס בחוקה (קונסטיטוציה) סעיף יסודי שיקבע שהמשפט במדינה יהיה משפט התורה. ידעתי היטב היטב שיסתער עלינו גל של טענות שאם נעמיד הכל על שורת הדין ככתבה, נתקל בקשיים עצומים ברקע של פסולי דיינות ועדות, בגלל חוסר הכושר הדתי של הרבה מהדיינים והעדים, וכן מבחינת הדין עצמו, כגון עדות נשים וכו'. על כן התחלתי לתור ולחתור אחרי תחבולות, עצות ודרכים (כמובן אך בנוגע לדיני ממונות ועונשים על דינים פליליים, לגדור בפני עושי עוולה), ובעודי מעיין וחוקר וחותר, והנה המדינה כבר קמה!<sup>313</sup>

חשוב לציין, כי קודקס שכזה לא הוכן עד היום. בהיעדר קודקס מוכן, תכנן הרב הרצוג כי בתקופת הביניים עד להכנת הקודקס יהיו מספר מצומצם של בתי דינים המורכבים מתלמידי חכמים. או במקרה הגרוע, תהיה "תקופת מעבר" שבה ידונו לפי משפט זר, עד שמשפט התורה יהיה מוכן<sup>314</sup>. אפשרות זו כלל לא נדונה. האפשרות המעשית היחידה שנדונה היתה החדרת משפט התורה אל תוך פסיקת בתי המשפט, למשל על ידי קביעת הזיקה אל המשפט העברי ופניה אליו כאשר יש חסר בחוק. אולם גם דרישה זו נדחתה<sup>315</sup>. היא התקבלה רק לאחר שנות דור, כאשר נחקק חוק יסודות המשפט, בשנת תשי"ם (1980).

הסיבה השלישית היתה חוסר ההסכמה מצד הרבנים. כפי שהרב הרצוג כותב בנושא תקנות הירושה שהציע:

אני התוויתי את הגבולות הכי רחוקים, הכי קיצוניים, של אפשרות התקנות והיתה הרשות ביד הרבנות לקבל הכל או לקבל פחות ממה שהצעתי, או לדחות הכל. הדבר לא בא לידי הצבעה, אבל ניכר היה שרוב הרבנים שליט"א החברים לא היתה דעתם נוטה לתקן שום תקנה. אחד הכי קיצוני בהתנגדותו הביע את הנימוק שזה, ואפילו הרבה פחות מזה, לא יספק את הממשלה<sup>316</sup>.

הרב הרצוג לא יכול היה לפסוק הלכה באופן חדשני בניגוד לעמדות הרבנים האחרים. נכונותו לפסוק הלכה באופן זה נועדה לשם קבלת ההסכמה ציבורית לחזון מדינת התורה. חברי מועצת הרבנות הראשית לא קיבלו עמדה זו (בין השאר בגלל שסברו כי גם פסיקות חדשניות יותר לא יתקבלו על דעת הרוב החילוני). מלבד חילוקי הדעות בתוך חברי הרבנות הראשית, דרש הרב הרצוג את הסכמתם של רבנים מחוץ לה. הדבר מראה על חסרון בסמכות הרבנות בקרב ציבור

<sup>313</sup> "על משפט התורה בישראל". תחוקה, א, 212-213. נכתב בתמוז תשי"ח ופורסם במקור *בהתורה והמדינה ז-ח*, תשט"ו – תשט"ז, ט-כ. הציטוט מע' יא.

<sup>314</sup> תחוקה, א, 165.

<sup>315</sup> ראה זרח ורהפטיג (תשמ"ח). חוקה לישראל *דת ומדינה*. ירושלים: מסילות (עמ' 45 – 46). וכן מנחם אלון (תשל"ח). המשפט העברי, א (95-100). ירושלים: מאגנס.

<sup>316</sup> תחוקה, ב, 1.

הרבנים. כמו כן הדבר מראה על הקושי של נקיטת עמדה חדשנית בציבור אורתודוקסי<sup>317</sup>. את כשלון הרעיון יש לראות כחלק מהכשלון הכולל בקידום רעיון "מדינת התורה" על ידי התנועה הציונית דתית<sup>318</sup>.

הרב החליט לפרסם חלק ממאמריו "לעדות לדורות הבאים" על מאמציו להשלטת משפט התורה כמשפט המדינה<sup>319</sup>. בשנת תשמ"ט (1989) פורסמו סדרת הספרים "תחוקה לישראל על פי התורה", אוסף מסמכים ופרסומים מארכיון הרב, מהם ניתן ללמוד על מאמציו בנושא. זכרון נוסף למאמץ, וגם לכשלון, הם ספרי "המכון למשפט התורה" שפורסמו במהלך השנים.

### פרסומי המכון

המכון למשפט התורה פירסם ספר אחד בלבד, הלכות מכירה<sup>320</sup>, והוא תוצאה של עבודתם הקבוצתית של חברי המכון. בנוסף לו, חוברו על ידי העורך של ספר זה עוד שני ספרים נוספים, העוסקים בהלכות רוצח<sup>321</sup>, שפורסם על ידי מכון הרי פישל (בו שכן המכון למשפט התורה), והלכות ירושה ועזובון<sup>322</sup> שפורסם באופן פרטי. מהקדמת הספרים ניכרת דעיכת החזון. כפי שנכתב לעיל, מטרת המכון היתה להוציא קודקס ברור, שיביא למשפט אחיד, שישמש למשפט התורה. בזמן פרסום הספרים כבר היה ברור שהחזון לא יתממש. בהקדמה לספר על הדין הפלילי, מסביר המחבר כי מטרת המכון היא:

ולהוציא לאור "ספר חוקים" כזה, אשר כל שופט, כל עורך דין וכל איש ישראל, ידע ממנו על נכון, מה משפט התורה אומר בשאלות המשפטיות השונות, העומדות יום יום על הפרק בחיי החברה והמדינה<sup>323</sup>.

כפי שנכתב לעיל, לא זו היתה מטרת המכון מלכתחילה. אולם בהתאם למטרה זו, הרי שכבר אין צורך להכריע בין מחלוקות. בספרים שפרסם המכון מופיעה אמנם דעה אחידה, אולם אין בכך כדי להכריע – שכן כאשר ישנן דעות נוספות הן מופיעות בהערות. בפתיחה להלכות מכירה אנו מוצאים כי זהו הספר הראשון היוצא על ידי בית המדרש, וכי הספר "הוא נסיון ודוגמא לסדרת הספרים שאנו מקווים להוציא לאור בעז"ה על כל חלקי המשפט שבתורה". בהמשך שונה אופי

<sup>317</sup> הטלית והדגל, עמ' 44 – 48.

<sup>318</sup> כפי שמתואר בהטלית והדגל בהרחבה.

<sup>319</sup> ראה הרב יצחק הרצוג (תשי"ג). "הצעת תקנות בירושות". תלפיות, ו (א-ב), ע' 36 בהערה.

<sup>320</sup> הרב בנימין רבינוביץ – תאומים (תשי"ז). חוקת משפט – לקט עיקרי הלכות מכירה. ירושלים: בית המדרש למשפט התורה.

<sup>321</sup> הרב יעקב משולם גינצבורג (תש"ז). משפטים לישראל – החוק הפלילי ודיני העונשים בזמן הזה. ירושלים: מכון הרי פישל.

<sup>322</sup> הרב בנימין רבינוביץ – תאומים (תשל"ו). חוקת משפט – לקט עיקרי הלכות ירושה ועזובון. ירושלים: הוצאת משפחת המחבר.

<sup>323</sup> הרב יעקב משולם גינצבורג (תש"ז): יח.



הספרים. במקום לכתוב קובץ חוקים לנושא מסוים, הוציא ומוציא המכון (המשולב במכון הרי פישל) סדרת ספרים בשם "הלכה פסוקה"<sup>324</sup>, מעין פירוש מסכם על חלק חושן משפט שבשולחן ערוך. אף שבהקדמת הסדרה נכתב כי היא אמורה לשמש גם בידי משפטנים המעוניינים לדעת את משפט התורה, הרי שמסגנון הכתיבה הלמדני, ומצורת ההגשה (כפירוש לשולחן ערוך ולא כקודקס חוקים), ברור כי קהל הקוראים הוא תלמידי חכמים ולא משפטנים, שעל פי רוב חסרים את ההכשרה התורנית להבנת הספרים.

### סידרת הספרים "חוק לישראל"

יש לציין כי את ההתקדמות הרבה ביותר בתחום זה (של כתיבת המשפט האזרחי התורני) יש לזקוף לזכות הסידרה "חוק לישראל". יסודה של סידרה זו בחוק יסודות המשפט (התש"ם – 1980), שקבע כי:

ראה בית המשפט שאלה משפטית הטעונה הכרעה, ולא מצא לה תשובה בדבר חקיקה, בהלכה פסוקה או בדרך של היקש, יכריע בה לאור עקרונות החירות, הצדק, היושר והשלום של מורשת ישראל.

בהתאם לחוק זה, וכרצון לקדם את השימוש במשפט העברי במערכת החקיקה של המדינה, יוצאת לאור (על ידי המחלקה למשפט עברי במשרד המשפטים ועמותת "מורשת המשפט בישראל") סידרת ספרים בשם "חוק לישראל". מטרתה של סידרה זו להוות "עריכה שיטתית ועדכנית של המשפט העברי"<sup>325</sup>, כדי שיוכל לשמש לחקיקה ולפסיקה במערכת החוק במדינה. מקורות הסידרה הם מקורותיו של משפט התורה – מהתלמוד ועד לספרי השו"ת.

כפי שמציין עורך הסידרה (פרופ' נחום רקובר), הרי שחקיקתו של חוק יסודות המשפט לא הביאה עד כה לפנייה אל המשפט העברי כמקור לחקיקה – מלבד מקרים יוצאי דופן. עם זאת הוא מציין כי סידרה זו יכולה לשמש ל"חקיקה ישראלית מקורית המבוססת על המקורות והתקדימים המצויים במסורת המשפטית היהודית"<sup>326</sup>, דהיינו משפט תורני. ואכן, נראה כי את ההתקדמות הגדולה ביותר בהכנת קובץ חוקים תורני בתחום המשפט האזרחי יש לזקוף לזכותה של סידרה זו. עד היום (תשס"ח, 2008) יצאו לאור הספרים הבאים: ערבות<sup>327</sup>, נזיקין<sup>328</sup>, עשיית עושר ולא במשפט<sup>329</sup>, השבת אבידה<sup>330</sup>, שכירות ושאלה<sup>331</sup>, שומרים<sup>332</sup>. ספרים נוספים אשר נמצאים בשלבי

<sup>324</sup> יוצא לאור החל משנת תשכ"ב. עד לזמן כתיבת המחקר (תשס"ח), יצאו לאור ארבעה כרכים, לסימנים א-ד.  
<sup>325</sup> נחום רקובר (1998). לשילובו של המשפט העברי במשפט הישראלי (עמ' 45). ירושלים: מורשת המשפט בישראל.

<sup>326</sup> שם, 47.

<sup>327</sup> ברוך כהנא (תשנ"ב). ערבות. ירושלים: מורשת המשפט העברי.

<sup>328</sup> אברהם שינפלד (תשנ"ב). נזיקין. ירושלים: מורשת המשפט העברי.

<sup>329</sup> יהונתן בלס (תשנ"ב). עשיית עושר ולא במשפט. ירושלים: מורשת המשפט העברי.

כתיבה ועריכה הם<sup>333</sup>: חוזים, שליחות, מתנה, שותפות במקרקעין, הגנת הבעלות והחזקה, האחריות הפלילית, סייגים לאחריות הפלילית, חוזים – פגמים בחוזה ונאמנות. בהקשר זה ראויים לציון גם ספריו של "מכון כתר", העוסקים בחוקים ותקנות כלכליות לפי ההלכה. בחמשת הכרכים<sup>334</sup> שיצאו עד כה לאור נדונים העניינים הבאים: חוזים על פי דין תורה, ריבית בתאגידיים, שמירת שבת בכלכלה המודרנית, הסכמי ביטוח, מסחר וצרכנות, מוצרים פגומים ותחרות עסקית.

---

<sup>330</sup> מיכאל ויגודה (תשנ"ב). *השבת אבידה*. ירושלים: מורשת המשפט העברי.

<sup>331</sup> מיכאל ויגודה (תשנ"ב). *שכירות ושאלה*. ירושלים: מורשת המשפט העברי.

<sup>332</sup> ברוך כהנא (תשנ"ב). *שומרים*. ירושלים: מורשת המשפט העברי.

<sup>333</sup> רקובר, שם, 48.

<sup>334</sup> *כתר: מחקרים בכלכלה ומשפט על פי ההלכה*. מכון כתר: קדומים. עד כה יצאו לאור 5 כרכים (החל משנת תשנ"ו).

## **פרק חמישי: סמכות החכמים – שתי תופעות פוליטיות**

מחקר זה התמקד באופיה נורמטיבי הרצוי של מדינת התורה, ולא בבחינה כיצד מדינת התורה מתנהגת בפועל, שהרי מדינה שכזו אינה קיימת. אולם התנהגות חברתית ופוליטית דתית הקשורה לסוגיות שנידונו במחקר, כן קיימת. כחלק מכך, נדונות הסוגיות הבאות: האם התורה מנחה את החיים הציבוריים, מהו מעמד של חכמי התורה בהנחיה זו, ומהו התוכן והמקורות התורניים עליהם מסתמכים החכמים בהנחייתם. מטרתו של פרק זה להציג מספר תובנות הנלמדות מהתבוננות בהתנהגות הפוליטית הדתית בארץ, ביחס לסוגיות אלו.

פרק זה מתמקד בהתנהגות פוליטית של שתי אוכלוסיות דתיות במדינת ישראל. שתיהן סבורות כי התורה אמורה להנחות את החיים הציבוריים, אולם יחסן שונה זו מזו ביחס לסוגיית סמכותם של הרבנים. האוכלוסיה הראשונה היא החברה החרדית, הסבורה כי לרבנים סמכות מקיפה בכל תחומי החיים. השקפה זו באה לידי ביטוי ברור בתחום הפוליטי. ביחס לחברה זו תבחן השאלה כיצד נפתרת שאלת תוכן ההנחיה התורנית בתחום הפוליטי. שהרי קיים פער בין השאיפה להנחיה תורנית בכל התחומים, לבין מול הספרות התורנית המועטה הקיימת.

האוכלוסיה השניה היא חברי הקיבוץ הדתי. חברי הקיבוץ הדתי מאמינים כי התורה אמורה להנחות את החיים הציבוריים, אך מצד שני הם סבורים כי אין לרבנים סמכות בתחום המדיני. ביחס לאוכלוסיה זו תיבחן השאלה כיצד פתרו חברי הקיבוץ את הסתירה שבין התורה כמנחה את החיים (כאן – במסגרת הקיבוץ) לבין סמכות רבנית מצומצמת. כמקרה בוחן נבחרה החליבה בשבת, המשלבת תחום הלכתי מובהק (שמירת שבת) יחד עם תחום אידיאולוגי – מדיני של אופן ניהול המשק במדינה.

### **דעת תורה באוכלוסיה החרדית**

המפלגה החרדית אגודת ישראל מתאפיינת בקבלת הסמכות הפוליטית של מועצת גדולי התורה שלה באופן מוחלט וללא סייג<sup>335</sup>. מצע מפלגת "יהדות התורה המאוחדת" בכנסת ה-15, שאיחדה בתוכה את המפלגות החרדיות "אגודת ישראל" ו"דגל התורה", כולל בתחילתו את ההצהרה הבאה: "המוסד העליון של הרשימה המאוחדת הוא 'מועצת גדולי התורה', לה היא כפופה בכל ענייניה"<sup>336</sup>. כיצד מורה מועצת החכמים למפלגה לנהוג, בהיעדר הנחיות תורניות ידועות בחלק ניכר מהשאלות הפוליטיות? התשובה לכך טמונה במושג "דעת תורה".

<sup>335</sup> נויברגר (תשנ"ז): 152-153. דון יחיא (תשמ"ב): 121.

<sup>336</sup> מאתר הכנסת: [http://www.knesset.gov.il/elections/knesset15/yahaduthatorah\\_m.htm](http://www.knesset.gov.il/elections/knesset15/yahaduthatorah_m.htm)

מהי הגדרתה של "דעת תורה"? דעת תורה פירושה דוקטרינה ולפיה לגדולי התורה סמכות גורפת ומוחלטת בכל תחום ועניין, בראש ובראשונה בענייני ציבור. זוהי סמכות חדשה, שלא הייתה קיימת בעבר. בשונה מפסיקת הלכה, הנוהגת לפי כללי פסיקה ידועים ומבוססת על מקורות הלכתיים (כדוגמת התלמוד והרמב"ם), הרי שדעת תורה אינה מסתמכת על כללים ידועים או מקורות, אלא נאמרת על פי דעתם של גדולי התורה. ההנחה היא כי דעה של גדול בתורה מייצגת את דעת התורה, גם ללא שימוש במקורות, מעין "רוח הקודש" של החכם התורני<sup>337</sup>. המחקר האקדמי עוסק בשאלה מתי התפתחה תפיסה זו, ומהם התפקודים שהיא ממלאת.

### *התפתחות המושג דעת תורה*

קיימות דעות שונות בקביעת המועד שבו החל השימוש במושג במשמעותו הנוכחית. המקדימים מצביעים על המאה ה-19, ביחסם של החסידים אל אדמוריהם<sup>338</sup>. יש המצביעים על תחילת המאה ה-20, כתולדת המאבקים בין התנועה הציונית לאורתודוקסיה הלא ציונית<sup>339</sup>. יש הטוענים כי הזמן מאוחר יותר, לאחר מלחמת העולם השנייה, שכן בזמן זה התפתחה דמות הנהגה חדשה של "ראש הישיבה" בניגוד ל"רב הקהילה" עד אז. דעת תורה מחליפה את הסמכות הקהילתית של חרם או תקנות קהילתיות<sup>340</sup>.

המאחרים, טוענים כי ההתפתחות המלאה של המושג היא מאוחרת יותר, ומשמעותו הנוכחית התקבלה רק בתקופת המדינה<sup>341</sup>. יש המתארים התפתחות בשלושה שלבים: תחילת הרעיון במאה ה-19, והוא מציג את התורה כעצות מעשיות לכל אדם. השלב השני מהווה מעבר מעצה לנורמה, והוא התרחש בתחילת המאה ה-20, כתגובה לטענות שאל לרבנים לעסוק בפוליטיקה. בשלב השלישי, שהתרחש בתקופת המדינה, התחזקו התפיסה של חוסר הצורך בנימוק והחובה ההלכתית לשמוע לדעת תורה<sup>342</sup>.

<sup>337</sup> הגדרה זו מבוססת על סיכומו של בנימין בראון (תשס"ה), "דוקטרינת דעת תורה: שלושה שלבים", בתוך: יהודיע עמיר (עורך). *דרך הרוח, כרך ב' (ע' 539)*. ירושלים: מכון מנדל למדעי היהדות.

<sup>338</sup> מנדל פייקאז' (1990). *חסידות פולין מגמות ורעיונות (81-96)*. ירושלים: מוסד ביאליק.  
<sup>339</sup> גרשון בקון (1997). "דעת תורה וחבלי משיח". בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים). *בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל (84-94)*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

<sup>340</sup> לורנס קפלן (1997). "דעת תורה – תפיסה מודרנית של המסכות ההלכתית". בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים). *בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל (105-145)*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

<sup>341</sup> יעקב כץ (1997). "דעת תורה הסמכות הבלתי מסויגת שטוענים לה בעלי ההלכה". בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים). *בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל (95-104)*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

<sup>342</sup> בראון (תשס"ה).

מהם הפונקציות שדעת תורה ממלאת? המאפיין הראשון של דעת תורה (בניגוד להלכה) הוא היעדר נימוק וביסוס על מקורות תורניים. בהתאם למאפיין זה, יש המתארים את השימוש בדעת תורה ככלי לפטירת המחזיקים בו מהצורך בויכוח או מהאפשרות להטיל בדבריהם ביקורת, שכן הנימוקים והמקורות לדעת התורה אינם גלויים ומפורסמים<sup>343</sup>. בדרך זו ניתן לפסול דיון ברעיונות חדשים, כמו אלו שהעלתה הציונות, ואף לפסול דעות מתחרות, כדוגמת הציונות או האורתודוקסיה המודרנית, ללא ויכוח אמיתי. דעות אלו רואות בהתחמקות מביקורת את יתרונה העיקרי של התפיסה.

המאפיין השני של דעת תורה הוא קיומה של דעה תורנית גם בתחומים חוץ הלכתיים. יש המסבירים את תפקודו המרכזי של המושג על פי מאפיין זה. מטרת המושג היא הענקת לגיטימציה למורי ההלכה גם בתחומים חוץ הלכתיים<sup>344</sup>. במדינת ישראל התחזקה סמכות דעת תורה הרבה יותר, וכוחם של מורי ההלכה גדל ללא תקדים (למשל ביכולתם לקבוע מי יהיו הנציגים בכנסת). הסיבה להרחבת המושג במדינת ישראל היא תוצאה של ריכוז גיאוגרפי של חכמי ההלכה במקום אחד<sup>345</sup>.

לדעתי, הצורך בדעה תורנית בתחומים חוץ הלכתיים נובע מחוסר הבהירות באשר לתוכנה של ההלכה בתחום הציבורי. אלו התומכים בדעת תורה מניחים כי ההנחיה ההלכתית הנורמטיבית כולל גם תחומים רבים שאין בהם היום הלכה ברורה, למרות שאמורה להיות הדרכה תורנית הלכתית בתחומים אלו. כפי שהסביר הרב ולדנברג, בכל סוגיה חשובה יש לתורה מה לומר. הבעיה היא שלמרות ההנחה שיש לתורה מה לומר, קשה לבסס זאת על מקורות הלכתיים, כפי המקובל. פיתוחו של דיון הלכתי בהלכות מדינה הוא קשה וארוך, וההנחה היא כי ישנם תחומים רבים בהם ההדרכה התורנית צריכה להתבטא, אך אינה עושה זאת. פתרון אפשרי לכך הוא הדרכה תורנית שאינה מבוססת על מקורות ודיון הלכתי, אלא על דעתו של פוסק ההלכה, וזוהי דעת תורה. המקובלות שלה על הציבור החרדי נובעת מההנחה שגם בתחומים הציבוריים צריכה לשלוט ההלכה, ומפני שהדבר אינו מתאפשר – שולטת דעת התורה. אמנם, דעת תורה אינה הלכה, ובהקשר זה יש לראות את היעדר המקורות והדיון ההלכתי המקובל כחסרון. החסרון נובע מאי

<sup>343</sup> זוהי דעתם של בקון שם, וקפלן, שם.

<sup>344</sup> כץ, שם, ע' 100.

<sup>345</sup> כץ, שם. הסבר דומה מופיע אצל מנחם פרידמן (1991). *החברה החרדית* (109-111). ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

פיתוח הלכה לתחומים בהם היא אמורה להיות, והוא גם מתבטא בתוקף הנורמטיבי של דעת תורה, החלש יותר מאשר זה של ההלכה.

### שלטון הקהילה הדתית בקיבוץ הדתי

בניגוד לדעה החרדית, הרי שדעת תורה אינה מקובלת כסמכות על חברי הקיבוץ הדתי. לעומתה, ההלכה כן מחייבת. חברי הקיבוץ הדתי רצו ליצור חיים שלמים על פי התורה, במסגרת קיבוצית<sup>346</sup>. מצד שני, הם טענו לסמכות רבנית שאינה כוללת תחומים מדיניים. בנוסף לכך, לקיבוץ הדתי היתה מחלוקת אידיאולוגית עם הרבנות בנושאים אידיאולוגיים. הקיבוץ דרש מהרבנות להכיר במשמעות הדתית של קהילה לאומית מודרנית, ולהצדיק בשם כך תמורה רדיקלית בפרשנות התורה<sup>347</sup>. הקיבוץ תפס את הרבנות כשמרנית מדי ביחסה לציונות ולבעיות אידיאולוגיות הנובעות מתפיסת העולם הציונית והסוציאליסטית. מצד שני, לא רצה הקיבוץ להפר את ההלכה.

כיצד ניסה הקיבוץ הדתי לגשר על הסתירה? הוא גיבש שלוש דרכים לשמירה על נאמנות להלכה מצד אחד, ולהגבלת כח הסמכות הרבנית מצד שני<sup>348</sup>. הדרך האחת היא הליכה לפי דעת יחיד: הקיבוץ גיבש את דעתו בעצמו, ולאחר מכן חיפש רב שיאשר אותה, גם אם רוב הרבנים חלקו על דעתו. השנייה, תחימה של ההלכה למה שהוגדר "עניינים הלכתיים מובהקים", שלא כללו תחומים מדיניים. השלישית, ראיית הקהילה הקיבוצית כקובעת לעצמה את כללי התנהגותה. פישמן<sup>349</sup> מסביר כי ראייה זו לוותה בתפיסה דתית הסבורה שלעם ישראל בכללו יש את הסמכות לשנות את ההלכה ב"הוראת שעה".

האפשרות השלישית היא החדשנית ביותר, והתחום הבולט שבו באה לידי ביטוי היא מעמד האישה בקיבוץ הדתי<sup>350</sup>. אך גם סמכות חדשנית זו נדרשה למרות הרבנים, שכן נקיטה בתפיסה חדשנית שכזו בכל שאלה הלכתית לא נתפסה כראויה בעיני חברי הקיבוץ הדתי, והיתה מוציאה אותם מכלל היהדות האורתודוקסית. חברי קיבוץ בעלי ידע תורני הפנו שאלות מסוימות לרבנים, ובאחרות החליטו בעצמם. הרעיון בכללו אינו מקובל בתפיסה האורתודוקסית. כדוגמה לדרך הראשונה, של נקיטה בדעת יחיד, אפשרות המנצלת את ריבוי המחלוקות ובכך ממעיטה את הסמכות הרבנית, ניתן לראות במקרה של חליבה בשבת.

<sup>346</sup> ראה פישמן, (1990): 100-122.

<sup>347</sup> שם, 173.

<sup>348</sup> שם, 177-182.

<sup>349</sup> שם, 177-178.

<sup>350</sup> שם, 179.

## חליבה בשבת

החליבה בשבת מהווה את הדוגמא הטובה והמקיפה ביותר להצגת תהליך ממושך למציאת פתרון למצב בעייתי, לפי התפיסה שגיבש הקיבוץ הדתי לעצמו<sup>351</sup>. בעיית החליבה בשבת נובעת מהצורך לחלוב את הפרות מספר פעמים ביום, כולל בשבת, ואילו ההלכה אוסרת על חליבה בשבת. הפתרון הקל ביותר לבעיה הוא חליבה על ידי גוי. בתקופה שלפני קום המדינה, אז נדונה השאלה (בשנות השלושים של המאה העשרים), התרחשו ה"המאורעות" והיה סיכון בטחוני בכניסתם של ערבים למשק היהודי. פתרון אחר שהוצע הוא חליבה על גבי הקרקע. כך, נמצא פתרון לצערה של הבהמה, אך החלב עצמו הולך לאיבוד, דבר שמשמעותו אובדן שביעית מהתפוקה. אך מעל לכל השיקולים הללו עמד האידיאל החלוצי של קיום משק חקלאי יהודי באופן מלא בארץ ישראל. לכן, הפתרון של חליבה נכרית לא היה מקובל על הקיבוץ הדתי. הוא ראה חשיבות אידיאולוגית מרכזית בעבודת הארץ, וכתוצאה מכך בענף החלב.

כדי להיות נאמנים לאידיאולוגיה וגם לשמור על ההלכה, חיפשו בקיבוץ הדתי פתרונות הלכתיים שיאפשרו חליבה בשבת. הדרך היתה לבחור בדעה ההלכתית שתספק את הפתרון ההלכתי לתשובה שכבר הוכרעה למעשה מראש - קיומה של חליבה יהודית בשבת ושמירה על החלב. אם כי המחויבות ההלכתית העקרונית של חברי הקיבוצים הדתיים גרמה לשינויים מינוריים בתוך טווח האפשרויות הקיימות.

רוב רבני ארץ ישראל, וביניהם הראי"ה קוק שהיה הרב הראשי, התנגדו לחליבה יהודית בשבת. כך כתב הראי"ה :

החליבה בשבת קודש על ידי ישראל הוא איסור גמור וחילול שבת נורא, וחס ושלום להורות בזה צד קולא, ואין שום דרך כי אם לחלוב בשבת על ידי נוכרי, כמו שעשו אבותינו מעולם. ובכלל, אי אפשר ליישוב יהודי שלא יימצאו בתוכם גם כן נוכרים אחדים, לפי ההכרח של איזה דברים המותרים להיעשות בשבת ויום טוב דווקא על ידי נוכרים. וחוקי תורת הקודש הם בוודאי יותר חזקים באין ערוך מכל מיני מנהגי בדאות שבדו להם אנשים, והם חיינו ואורך ימינו ויסוד תחייתנו על אדמת הקודש<sup>352</sup>.

ההיתר ההלכתי של הקיבוץ הדתי הסתמך על דעתו של הרב קירשבוים, שהיה חבר בבית הדין של קהילת פרנקפורט בגרמניה. להיתר הצטרף הרב אהרנוסון, רבה של תל אביב, אולם הוא חזר בו מפסיקתו בגלל היותה דעת יחיד. תוכן ההיתר הוא לחלוב על דלי המכיל אוכל. במקרה זה החלב

<sup>351</sup> פישמן, שם, 150. הסקירה להלן מבוססת על ספרו של פישמן, עמודים 143, 150-153.

<sup>352</sup> הראי"ה קוק, במכתב למשה סטורובסקי מתאריך כ"ח אייר תרצ"א, מופיע בתחומין, א, עמ' 8.

המתערב באוכל נחשב כאוכל ולא כמשקה, ואין איסור לחלוב. משמעות ההיתר היא שכל החלב הנחלב בשבת ייאכל כדייסת חלב. זהו פתרון גרוע גם מבחינה מעשית, משום שלא ניתן לממש אותו בקנה מידה גדול.

בגלל ההתנגדות ההלכתית והקשיים המעשיים, חקרו חברי הקיבוץ הדתי ומצאו פתרון הלכתי חדש, שזכה להסכמתו של הרב צבי פסח פרנק, רבה של ירושלים. הפתרון היה בחליבה על דלי המכיל כלורופיל ולא אוכל. אמנם, החלב נפסל בכך לשתייה, אך ניתן להשתמש בו בתעשיית החלב לשימושים אחרים, כך שאינו הולך לאיבוד. גם פתרון זה לא היה מקובל על רוב הרבנים, וביניהם הרב הראשי אז, הרב הרצוג. אולם הסמכות ההלכתית שאישרה את הפתרון (הרב פרנק) נחשבה לבכירה, וגם הפתרון עצמו היה ישים יותר מבחינה מעשית. בשלב האחרון, כאשר משק החליבה עבר אוטומציה והחלו לחלוב במכונות ולא בידיים, נמצא פתרון הלכתי להפעלת מכונת החליבה בשבת. פתרונות טכנולוגיים שאפשרו חליבת מכונה הוצעו אף על ידי רבנים חרדים, כדוגמת הרב אברהם ישעיהו קרליץ (ה"חזון אישי"), פוסק הלכה חרדי מרכזי<sup>353</sup>. הפתרון היה גם עדיף מבחינה מעשית – ניתן להשתמש בחלב לשתייה, ובכלל חליבה במכונה עדיפה מחליבה ביד גם בימות החול. לסיכום, בעיית החליבה בשבת מדגימה את הדרך שנקטו בה חברי הקיבוץ הדתי. הקהילה, ולא הרבנים, קבעה מהי ההדרכה התורנית. כדי שלא לעבור על ההלכה התבקשה דעה הלכתית התואמת את ההחלטה שכבר התקבלה. קשיים מעשיים, כמו גם חוסר נוחות מההתנהגות ההלכתית הלא מקובלת (על ידי רוב הרבנים), הניעו בקשת פתרונות טובים יותר.

---

<sup>353</sup> הרב אברהם ישעיהו קרליץ (תשי"ז). חזון איש לאורח חיים מועד. (כרך ב', הלכות שבת ל"ח, ד), בני ברק.



## פרק שישי: מדינת התורה ודמוקרטיה

פרק זה דן בשאלה האם מדינת התורה היא דמוקרטית? שאלה זו תידון ביחס לשתי הסוגיות המרכזיות שנדונו בעבודה: התורה כמנחה את חיי המדינה ותפקידם של חכמי התורה. ביחס לתפקידם של חכמי התורה, ניתן לטעון כי שליטתם של חכמי התורה מנוגדת לדמוקרטיה. לצורך כך תיבחן הדמוקרטיה של הדגם התיאוקרטי, שבו לחכמי התורה הסמכות הרבה ביותר. ביחס לסוגיית התורה כמנחה את חיי המדינה, תעלה סוגיית האזרחות. מהו מעמדם של לא יהודים במדינה זו?

כדי לענות על שאלות אלו יש להגדיר תחילה מהי הדמוקרטיה.

### הגדרת הדמוקרטיה

לדמוקרטיה יותר מהגדרה אחת. גוטמן<sup>354</sup> מציגה שש תפיסות שונות למושג: דמוקרטיה שומפטרואנית, דמוקרטיה עממית, דמוקרטיה ליברלית, סוציאל – דמוקרטיה, דמוקרטיה השתתפותית ודמוקרטיה דיונית. החשובות לצורך הדיון כאן הן הדמוקרטיה השומפטרואנית, הדמוקרטיה הליברלית וסוציאל – דמוקרטיה<sup>355</sup>.

**דמוקרטיה פרוצדורלית (שומפטרואנית)** – הגדרה זו מקובלת כמינימלית ביותר. הגדרתו של שומפטר היא "סידור מוסדי להגיע להכרעות פוליטיות שבו הפרטים רוכשים את הסמכות להחליט באמצעות התחרות על קולות הבוחרים"<sup>356</sup>. דאהל (Dahl) מבקר את התפיסה המצומצמת הזו<sup>357</sup>, שכן לפיה למיעוט עריץ השולט ברוב, יכול להיכלל בהגדרה הדמוקרטית אם

---

<sup>354</sup> Amy Gutmann (1993). Democracy. In: L Robert E. Goodin (ed.). *Companion to Contemporary Political Theory* (411-421). Oxford: Basil Blackwell.

<sup>355</sup> ההגדרות הנוספות לדמוקרטיה המובאות על יד גוטמן, ופחות חשובות לצורך הדיון כאן, הן: דמוקרטיה פופוליסטית – תפיסה דמוקרטית המושפעת מהמסורת הרדיקלית והרואה בשלטון העם את הבסיס והמטרה של הדמוקרטיה, אך מקבלת בפועל את העקרון הייצוגי, ואף את עקרון הגבלת השלטון – לא כדי לשמור על זכויות הפרט אלא למנוע דיקטטורה הפוגעת בעקרון הייצוגי. דמוקרטיה השתתפותית – המדגישה את הצורך בהשתתפות הציבורית, ודמוקרטיה דיונית – המדגישה את הצורך בדיון ציבורי פתוח והשפעה הדדית בין הדעות השונות. סוציאל דמוקרטיה – המרחיבה את העקרונות הליברליים של שמירת זכויות הפרט גם לתחום הכלכלי, במטרה למנוע ניצול של העובדים על ידי מעסיקהם (בתחום השכר ותנאי העבודה). יש להעיר כי לעומת הגדרה זו (של גוטמן), הרואה את התחום הסוציאלי כמבוסס על רעיון החירות (ולכן יותר מדויק לכנותו "ליברליזם של רווחה"), קיימת הגדרה של סוציאליזם דמוקרטי המבוסס על תפיסות סוציאליסטיות שוויוניות ששולבו עם תפיסות דמוקרטיות (ולא עם תפיסות רדיקליות לא דמוקרטיות של שוויון), ואותן מדויק יותר לכנות "סוציאל – דמוקרטיה". ראה ברוך זיסר (1999). *על ימין ועל שמאל – אשנב לשיח האידיאולוגי בן זמננו* (123-158). ירושלים: שוקן.

<sup>356</sup> Joseph Schumpeter (1943). *Capitalism, Socialism and Democracy* (p. 269). London: George Allen & Unwin.

<sup>357</sup> Robert Dahl (1989). *Democracy and Its Critics* (pp. 121-122). New Haven, Conn.: Yale University Press.

הוא מקיים תחרות חופשית בתוכו. הוא מרחיב את ההגדרה ומציע רשימה של מספר תנאים, המתמקדים בתחום הפרוצדורלי<sup>358</sup>, המהוות את הדרישות המינימליות למדינה דמוקרטית:

1. נציגים נבחרים – השליטה על החלטות הממשלתיות נתונה בידי אנשים הנבחרים על ידי האזרחים
2. בחירות חופשיות, הוגנות ותדירות
3. חופש ביטוי – בנושאים פוליטיים, כולל מתיחת ביקורת על הממשלה
4. מקורות מידע חלופיים – ולא רק ממשלתיים
5. חופש ההתאגדות - במפלגות פוליטיות וקבוצות אינטרסים
6. אזרחות כוללת - כל מבוגר המתגורר דרך קבע בארץ זכאי לזכויות המנויות לעיל (לבחור ולהיבחר, חופש הביטוי וההתאגדות, חופש גישה למקורות מידע חלופיים וכן זכויות וחירויות הנחוצות לצורך פעולה יעילה של מוסדות פוליטיים). מקובל לראות בהגדרה זו את ההגדרה המינימלית של דמוקרטיה.

**דמוקרטיה ליברלית** – הדמוקרטיה הליברלית מרחיבה את ההגדרות הפרוצדורליות של הדמוקרטיה השומפטריאנית, והיא מכוונת לשם הגנה על זכויות הפרט. בשונה מהתפיסה הרואה את עקרון "שלטון העם" כבסיס וכמטרה של הדמוקרטיה, הדמוקרטיה הליברלית טוענת כי זכויות הפרט קודמות לרצון הרוב. הדבר נעשה על ידי קביעת זכויות בסיסיות הקודמות לעקרון שלטון הרוב. זכויות אלו כוללות<sup>359</sup>: תפיסת האדם כיצור חופשי ושווה לשאר בני האדם, חופש המחשבה והדיבור, חופש העתונות, חופש ההתאגדות וחופש הדת. זכות הקניין, החופש לבחור ולהיבחר וזכות ההגנה מפני מעצר שרירותי. חירויות וזכויות אלו עדיפות על פני החלטות המתקבלות ברוב קולות הבוחרים (או נציגיהם). כדי לשמור על החירויות והזכויות נקבעים מספר מנגנונים הכוללים הפרדת רשויות, איזונים ובלמים, חוקה, ביקורת שיפוטית ועוד.

#### *האם מדינת התורה היא דמוקרטיה?*

בהתאם להגדרות אלו, האם מדינת התורה היא דמוקרטית – במובן הפרוצדורלי, התברתי והליברלי? במחקר זה נדונה שאלת שיטת המשטר, ולכן התשובה לשאלה זו תתמקד בשתי סוגיות: הראשונה היא שיטת המשטר, כאשר הנושאים הרלוונטיים הם קיומם של בחירות ותחרות בין מפלגות. השניה היא אזרחות – האם במדינת התורה ישנה אזרחות שווה ללא יהודים. שאלת היחס בין הלכה לדמוקרטיה נדונה במספר מחקרים<sup>360</sup>. התוספת שיש בדיון זה היא

<sup>358</sup> רוברט א' דאל (תשס"ג). על הדמוקרטיה (עמ' 86-85). ירושלים: הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

<sup>359</sup> על פי: Rawls (1973) *A Theory of justice* (p. 61).

<sup>360</sup> ראה: בלידשטיין, יעקב (1999). "הלכה ודמוקרטיה". *תרבות דמוקרטית*, 2, 9-40.

הרב בן נון, יואל (2007). "מקור כפול לסמכות השלטונית: בסיס רעיוני למשטר דמוקרטי על פי התורה". בתוך: אבי רביצקי וידידיה שטרן (עורכים). *דברים ושברי דברים על יהדותה של מדינה יהודית ודמוקרטיה* (עמ' 106-61). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה. גייגר, יצחק (תש"ס). "סוגיית יהדות ודמוקרטיה בראי ספרות רבנית

בהתייחסות לאופיה של מדינת התורה, כפי שהיא הוצגה במחקר זה. סוגיית זכויות הפרט בכללה לא נדונה במחקר זה, ולכן היא לא תידון כאן<sup>361</sup>.

### שיטת המשטר

האם במדינה התורה יכולות להתקיים בחירות? האם יש כלל צורך בהסכמת העם לשלטון? שאלה זו נדונה בהלכה ואף במחקר ביחס לשאלת לגיטימיות ונורמטיביות הדמוקרטיה. לפי ההלכה דרושה הסכמתו של העם לשלטון, וזאת משני נימוקים מרכזיים. הנימוק הראשון, שהועלה על ידי הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב, רוסיה הלבנה, המאה ה-19), בפירושו לתורה ("העמק דבר", דברים יז 15), הוא כי בפועל לא ניתן לכפות על העם שיטת משטר שאינו חפץ בה. שיטת משטר שכזו לא תוכל להתקיים. הסכמת העם היא חיונית לצורך קיום השלטון, ולכן למעשה העם רשאי לבחור בכל שיטת משטר שתיראה לו, ובכלל זה דמוקרטיה. הנימוק השני הוא כי סמכויות השלטון באות מהעם, ולכן הסכמתו דרושה באופן מהותי, ולא רק מבחינה מעשית. הטיעון כי סמכויות השלטון באות מהעם נקבע על ידי הראי"ה קוק<sup>362</sup>, אם כי לא בהקשר של שיטת המשטר הרצויה. הרב שאול ישראלי (שהיה תלמידו של הראי"ה) החיל עקרון זה על שיטת המשטר הרצויה, ובהתאם לכך קבע כי זכותו של העם להגביל את סמכויותיו של השלטון<sup>363</sup>. דהיינו, במקרה שהעם מעוניין בשלטון מוגבל, הרי ששלטון מוגבל היא שיטת הממשל הרצויה<sup>364</sup>. דמותה של מדינת התורה כפי שהיא עולה ממחקר זה מעלה את השאלה הבאה: האם במדינה בה מתקיים "שלטון ההלכה" יש כלל מקום לבחירות? האם לא חכמי התורה הם השולטים? וגם אם אינם מנהיגי המדינה בפועל, הרי שעל פיהם ייקבע השליט?

---

ציונית". בתוך: ספר רפאל (עמ' קיד-קכט). ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק. הלינגר, משה (2002). דגם הדמוקרטיה היהודית מול דגם יהדות הדמוקרטיה בהגות האורתודוקסית המודרנית הציונית במאה העשרים (עבודה לשם קבלת תואר ד"ר). בר אילן.

<sup>361</sup> בהקשר זה יש להעיר כי מקובל לומר שבעוד שהתפיסה הליברלית מתמקדת בזכויות, הרי שהתפיסה התורנית מתמקדת בחובות. ראה: אלעזר וינריב (2000). *דת ומדינה – היבטים פילוסופיים* (103-105). תל אביב: הקיבוץ המאוחד. וכן: שביב, יהודה (תשס"ה). "משטר של זכויות או משטר של חובות". בתוך: איתמר ורהפטיג (עורך). *אפיקי יהודה*. ירושלים: אריאל.

Robert M. Cover (2006). "Obligation: a Jewish jurisprudence of the social order. in: Walzer Michael *Law, politics, and morality in Judaism* (8-11). Princeton, NJ: Princeton University Press. (ed.):

<sup>362</sup> בספר *משפט כהן* (ירושלים תשמ"ה), ע' שלז.

<sup>363</sup> בספר *עמוד הימיני* (תל אביב, תשכ"ו), שער א, סימן ז, עמ' נב – סג. הדברים פורסמו במקורם בתקופת קום המדינה, בכתב העת *התורה והמדינה*, א (תש"ט), "סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל", סז – עח. ראה: בלידשטיין, יעקב (2002). "תורת המדינה של הרב שאול ישראלי". בתוך: מרדכי בר-און וצבי צמרת (עורכים). *שני עברי הגשר – דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל* (עמ' 350-363). הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים.

<sup>364</sup> למחקרים בנושא ראה המחקרים בהערה לעיל (ביחס להלכה ודמוקרטיה).

מצד שני, שלטון החכמים נדרש להסכמת הציבור. כפי שנכתב לעיל<sup>365</sup>, זהו הקושי המרכזי ביישומו של שלטון זה. הסכמת הציבור הכרחית לצורך קיום השלטון. לכן, גם אם מתקיים שלטון חכמים – הרי שהוא נעשה מתוך הסכמת הציבור, והסכמה זו יכולה להיעשות על ידי בחירות. עצם קיומן של בחירות, גם בשיטת משטר של שלטון החכמים, אינו סותרת את אופיו של שלטון זה.

נקודה בעייתית יותר היא קיומה של תחרות. בשיטת שלטון זו יש (לכאורה) דעה אחת בלבד – ההלכה. העם נדרש לקבל או לדחות דעה זו, אך לא קיימות בה מספר דעות, הנתונות לבחירה. טענה זו תהיה נכונה אם אכן נניח כי יש בהלכה דעה אחת. אולם כמעט בכל נושא הלכתי יש מספר דעות. כך, המציאות הפוליטית במדינה היא כי קיימות מחלוקות לא רק בין רבנים ציוניים וחרדיים, אלא אף מחלוקות רבניות בתוך המחנה החרדי עצמו – בין אשכנזים לספרדים ובין חסידים לליטאים. מחלוקות אלו מתבטאות בפיצולים פוליטיים למספר מפלגות שונות (אגודת ישראל, דגל התורה, ש"ס). כך שבפועל תחרות מתקיימת.

אם כן, התיאוקרטיה (או הנומוקרטיה הדתית) אינה שוללת בחירות ותחרות מפלגתית. אמנם, בשונה ממדינה בה האוכלוסיה היא חילונית, הרי שבמדינת התורה התיאוקרטית שיקול דעת של הבורח מצטמצם לשאלה באיזו דעה תורנית יבחר, והבחירה אינה אוטונומית באופן מלא. זהו משטר דתי והלכתי, אולם גם במשטר זה נדרשת הסכמה, ויכולות להתקיים תחרות ובחירות. בסופו של דבר, גם בחירתו של אדם להיות דתי ולכפוף את עצמו לציוויים דתיים, היא בחירה לגיטימית – גם לפי התפיסה הדמוקרטית. לכן, לא ניתן לטעון כי כאשר אדם בוחר בשיטת שלטון המבטאת את העקרונות הדתיים שהוא בוחר בהם – הוא אינו דמוקרטי. מכאן, שלמרות היעדרה של אוטונומיה, וקיומם של ציוויים דתיים – עדיין ניתן לדבר על קיומה של דמוקרטיה, אם אכן מתקיימות בחירות ותחרות.

### **האזרחות במדינת התורה**

סוגיה בעייתית יותר (מהזווית הדמוקרטית) היא סוגיית האזרחות. התורה עוסקת בסוגיית מעמדו של לא יהודי במדינה יהודית, וקובעת לו מעמד של "גר תושב". כחלק ממעמד זה הוא אינו רשאי להתמנות למשרה שלטונית, כדברי הרמב"ם<sup>366</sup>. סוגיה זו נדונה בתקופת קום המדינה על ידי הרבנים הראשיים אז – הרב הרצוג והרב עוזיאל. הם קבעו כי יש לתת ללא-יהודי זכות בחירה

<sup>365</sup> בפרק העוסק בגישת הרב ולדנברג, תחת סעיף "בעיית הסכמת הציבור".  
<sup>366</sup> הלכות מלכים, א ד.

והיבחרות למוסדות המדינה היהודית<sup>367</sup>. הנימוק המרכזי לפסיקה זו הוא ההבנה כי הדבר חיוני לצורך קיום המדינה, שכן שוויונם של הלא יהודים הוא תנאי שהציב האו"ם באישורו להקמת המדינה. נימוק נוסף המועלה על ידם הוא ראיית המדינה כשותפות בין יהודים לגויים (אם כי שותפות לא שווה – "שותפות של עם ישראל ועם נכרי בתנאים כאלה המבטיחים לשותף הראשון מידה ידועה של עליונות"<sup>368</sup>). נימוקים אלו עולים גם מדבריו של הרב שאול ישראלי בנושא זה<sup>369</sup>. פסיקה זו אכן מאפשרת ללא יהודי לבחור ולהיבחר במדינת התורה. אולם האם ניתן לראות בכך אזרחות שווה? לפי התפיסה האזרחית, הרי שזכותו של אזרח (יהודי או לא) לבחור ולהיבחר היא מובנית בעצם הגדרת האזרחות, ולא כזו הניתנת לו בהרשאה על ידי קבוצת אזרחים אחרת. הרשאה שכזו סותרת את עצם מושג האזרחות. הדבר מצריך בחינה מעמיקה יותר של מושג "האזרחות" במדינת התורה. לשם כך יש להגדיר מושג זה.

#### אזרחות - הגדרה

אזרחות היא אחת הצורות של זהות חברתית – פוליטית. ישנן צורות נוספות לזהות חברתית - פוליטית, וביניהן<sup>370</sup>: **מלוכנות** – מלך העומד בראש המדינה ותושבי המדינה הם נתיניו. מהנתין נדרש ציות למלך (כחלק מטובת המדינה), ופסיביות פוליטית. למלך, המהווה שליט יחיד, מעמד מיוחד ונפרד מנתיניו. **עריצות** – צורה מעוותת של המלוכנות. בצורה זו הנתין נועד לשרת את רצונו השליט היחיד, ולא רק לציית לו כחלק מטובת המדינה. **פיאודליזם** – מערכת היררכית בה אדון ולו קרקע, וואסאלים העובדים את הקרקע השייכת לאדון ומשלמים לו מהיבול. זוהי מערכת היררכית, כאשר מעמד הוואסאל נקבע על פי אופי הקשרים בינו לבין אדונו. **לאומיות** – זהות זו קושרת את בני אותו הלאום למדינת הלאום, כאשר מה שנדרש מהיחיד הוא אהבת האומה ועל פיה פעולה לטובת מדינת האומה.

<sup>367</sup> דברי הרב הרצוג מופיעים ב*תחוקה*, א, 12-29, וכן. דברי הרב עוזיאל מופיעים שם, בעמ' 245-246.  
<sup>368</sup> שם, ע' 20. לנימוקים נוספים ראה את דברי הרב הרצוג, וכן: גרמן, גרשון (2003). *מלך ישראל - ריבונות לדורות*  
בראי ההלכה ומעמד של חוקי הכנסת בעולמה של ההלכה (739-749). בני ברק: מורשת.

<sup>369</sup> בספרו *עמוד הימיני* (תל אביב, תשכ"ו), שער א, סימן יב, עמ' קיד – קלח. וכן בספרו *חווית בנימין*, ב, סימן יב, עמ' פח – צג (מכון התורה והארץ: כפר דרום, תשנ"ב). הדברים פורסמו במקורם בתקופת קום המדינה, במאמר "מעמד הנכרי במדינה הישראלית לאור התורה", *התורה והמדינה*, ז-ח, צו – קיט. ראה גם בלידשטיין (2002): 356-358.  
לדבריו, הרב ישראלי מעלה אפשרות לראות במדינת ישראל סוג של שותפות, ובכך היא קרובה יותר לדגם המערבי הבנוי על "אמנה חברתית". לדעתי, כוונת הרב הישראלי היא לטעון כי אופי השלטון במדינה בה השלטון נבחר הוא של שליחות ולא של שררה, ולא לטעון טענה מהותית יותר כי המדינה היא הסכמית באופיה. בלידשטיין (שם) מרחיב את דבריו של הרב ישראלי לסוגייה עכשווית (שוויון מהותי של גויים במדינת ישראל), בעוד שהרב ישראלי עסק בסוגיה של זמנו – עצם האיסור ההלכתי לכהונת גויים בתפקידים שלטוניים. כדי להרחיב את הדברים להבנת מהות המדינה, ולא רק להבנת מהות השררה במדינה, אנו צריכים לטעון כי גם חוקי המדינה הם הסכמיים ולא דתיים – טענה שלא נטענה על ידי הרב ישראלי.

<sup>370</sup> על פי Derek Heater (2004): *A brief history of citizenship* (1-3). New York: New York University Press.

**אזרחות** – הזהות האזרחית נוצרת על ידי קשר ישיר למדינה על בסיס האזרחות. בכך היא שונה ממלוכנות ועריצות, בה הקשר הפוליטי הוא בין הנתין לשליט היחיד, ומהלאומיות – בה הקשר הוא בין יחיד לקבוצת הלאום, ומהפיאודוליזם – בו הקשר הוא בעל אופי היררכי. באזרחות הקשר הוא ישיר בין היחיד החופשי והאוטונומי למדינה, וקשר זה יוצר שוויון בסיסי בין כל האזרחים. המדינה מצידה מעניקה "זכויות אזרח" לאזרחיה, ואזרחיה נדרשים לנאמנות ומחוייבות כלפי מדינתם.

היבט מרכזי נוסף של האזרחות הוא היותה הסכמית. האזרחות אינה חלק טבעי מהאדם, אלא ניתנת לו על בסיס הסכמה של בני האדם על קיומו של מושג האזרחות ועל תוכנו (היוונים, ובמיוחד אריסטו, ראו באזרחות דבר טבעי. הרומאים החלו לראות בה הגדרה משפטית בלבד<sup>371</sup>). לכן, האדם יכול לעבור מאזרחות אחת לשנייה, מדינה יכולה להתאחד עם אחרת על בסיס של הסכמה, או להתפצל ממנה, ואז האזרחות תשתנה.

#### *זהות פוליטית במדינת התורה*

אם כן: האזרחות, המבוססת על הסכמה, יוצרת קשר ישיר בין האזרח למדינתו. זוהי צורת הזהות הפוליטית הבסיסית בדמוקרטיה הליברלית. האם זוהי הזהות הפוליטית הבסיסית גם במדינת התורה? לדעתי, במדינת התורה המצב הוא שונה. האזרחות אינה הזהות הפוליטית הבסיסית. זאת משום שהקשר הבסיסי בין תושבי המדינה למדינת התורה מבוסס על היהדות, שהיא זו המהווה את הבסיס לזהותה הפוליטית של מדינת התורה. היהדות כאן פירושה דת ולאום כאחד. הקשר בין היהודי, תושב מדינת התורה, למדינתו – מבוסס על דתו ולאומיותו. אם קיימת במדינת התורה אזרחות, הרי שהיא קיימת בעיקר כביטוי משפטי מקובל. אולם במובן העמוק של המושג, לא האזרחות יוצרת את הקשר בין היהודי למדינת התורה. הדבר אינו אפשרי: הקשר הדתי – לאומי הוא עמוק ומהותי, הוא חלק מהגדרת היהדות והיהודי. הקשר האזרחי הוא הסכמי בלבד. לא ייתכן שהגדרה הסכמית תהיה חשובה יותר מהמהות עצמה. לכן, האזרחות אינה הדבר החשוב במדינת התורה. לא היא זו המגדירה את הקשר למדינה.

ומכאן לסוגיית הלא יהודים: אפשר לתת אזרחות, מבחינה משפטית, ללא יהודים (שוויון בפני החוק). אך באופן מהותי הדבר לא ייצור קשר שווה, כמו זה של היהודים, למדינת התורה. זאת משום שהאזרחות עצמה אינה מבטאת את הקשר בין האדם למדינתו – במדינת התורה.

---

<sup>371</sup> Pocock, J. G. A (1995). " The Ideal of Citizenship since Classical Times". in: Ronald Beiner ed. (1995). *Theorizing Citizenship* (p. 38). Albany: State University of New York Press. Cited by Derek (2004), p. 3-4.

הדבר בא לידי ביטוי בשאלה האם לא יהודי יכול להתמנות כשופט במדינת התורה. הרב הרצוג דן בנושא, ופסק שניתן למנות לא יהודי לשופט. אמנם, מערכת המשפט במדינת התורה מתנהלת לפי חוקי ההלכה, ולכן על הגוי ללמוד תורה. הדבר מעלה בעייה הלכתית – האם מותר ללמד גוי תורה, והרב הרצוג דן בכך<sup>372</sup>. אולם, הבה נניח כי הגוי ילמד תורה וישפוט על פי חוקיה. האם הדבר שווה לאזרח במדינה דמוקרטית – ליברלית, הדן על פי חוקי המדינה שנציגו חוקקו? הרי הגוי ידון על פי חוקים תורניים, חוקים יהודיים! קונפליקט דומה יכול להתרחש כאשר אזרחי מדינת התורה הגויים יבחרו נציגים לפרלמנט. נציגים אלו יצביעו כפי דעתם בסוגיות ציבוריות, שחלקן יהיו תורניות באופיין<sup>373</sup>. מבחינה אזרחית, הרי שיש להם זכות מלאה לעשות כך. אולם דעתם האזרחית חשובה פחות מאשר דעת התורה. ומאחר והנציגים היהודיים באים לקבוע את דעת התורה (בין בבחירה בין דעות רבניות שונות ובין אם נראה את הדבר כחלק ממשפט המלוכה), הרי שאין שוויון בין הדעות: אחת היא תורנית ויהודית, והשניה רק אזרחית.

קונפליקטים אלו הם תוצאה של הסתירה בין האזרחות, המחייבת שוויון ללא יהודי, לבין האופי היהודי (דתי ולאומי) של מדינת התורה – הקודם לאזרחות. קדימות זו היא מהותית, שכן האזרחות היא הסכמית, ודת ולאום הם מהותיים, ואף קדימות בזמן – הלאום היהודי קודם למדינה היהודית. אמנם, סתירה זו קיימת לא רק במדינת התורה, אלא בכל מדינת לאום. ובהקשר זה, ניתן להתייחס למדינת הלאום היהודית – מדינת ישראל<sup>374</sup>.

הגם שבמדינת ישראל מתקיים שוויון בפני החוק ללא יהודים, הרי שיש בעצם הגדרתה כמדינה יהודית כדי ללמד כי הקשר בין היהודי למדינה שונה מזה של הגוי אליה. הדבר בא לידי ביטוי בחוק השבות, הנותן אזרחות אוטומטית ליהודים העולים לארץ, או בקשר המיוחד שבין מדינת ישראל לתפוצות. ביטויים אלו – אף כי הם פחותים מהביטויים היהודיים של מדינת התורה – מעידים על קונפליקט דומה, שבין אזרחות לבין לאום. הלאום הוא דבר מהותי, והאזרחות הסכמית. אזרחותם של הגויים במדינה אינה יכולה להפכם לשותפים בה במובן המהותי יותר, המובן הלאומי. גישות ביקורתיות מכנות את מדינת ישראל בהקשר זה "דמוקרטיה אתנית"<sup>375</sup>

<sup>372</sup> תחוקה, א, 49 (מינוי שופטים גויים), 31-38 (לימוד תורה לגוי).

<sup>373</sup> יש לציין אף לפי גישת "שלטון ההלכה" באופן מעשי לא תמיד החכמים הם השולטים.

<sup>374</sup> הקישור בין קדימותה של הדת היהודית לרעיון המדינה האזרחית המודרנית, למשמעותה של אזרחותם של הגויים במדינת ישראל, נעשה על ידי אליעזר דון יחיאל וברוך זיסר (1999). "דמוקרטיה נגד לאומיות: ישראל כימקרה חריגי". *תרבות דמוקרטית*, 1, 9-22.

<sup>375</sup> סמוחה, סמי (2000). "המשטר של מדינת-ישראל: דמוקרטיה אזרחית, אי-דמוקרטיה או דמוקרטיה אתנית?"

סוציולוגיה ישראלית, ב(2), 565-630.

ואף "אתנו-דמוקרטיה"<sup>376</sup>. אולם במובן העמוק יותר הרי שקיומו של דבר מהותי כמו לאום (או דת), כאשר הם מקושרים למדינה, דוחק את האזרחות ההסכמית. לכן, לא ניתן לקיים אזרחות כזוהו הפוליטית המרכזית במדינה שהיא לאומית או דתית – והלאום והדת באים בה לידי ביטוי מוגדר בחוק ובמעשה הפוליטי (ולא כאמירה תרבותית או מופשטת). מה שניתן לשאוף אליו, מהזווית הדמוקרטית, הוא שוויון פורמלי בפני החוק. וכפי שנכתב לעיל, ניתנה הסכמה לשוויון שכזה גם לפי ההלכה.

על אף טענה זו, כי בבסיס הדברים בעייתיות האזרחות במדינת התורה ובמדינת ישראל היא אותה הבעיה, הרי שיש הבדל משמעותי בין השתיים. ההבדל הוא במספר המקרים בהם מתגלה הקונפליקט בין האופי האזרחי לאופי היהודי של המדינה. בעוד שבמדינת ישראל המקרים אינם רבים, וככלל – חוקיה של המדינה אינם דווקא יהודיים, הרי שבמדינת התורה החוקים הם כן יהודיים – ויש לתורה השפעה רבה בקביעתם (בין שהם נקבעים בידי חכמי התורה, או בפיקוחם, או אף בהדרכה תורנית כללית). ככל שהיהדות באה יותר לידי ביטוי במדינה, האזרחות מעצם מהותה נדחקת יותר. לכן מדינת התורה היא פחות אזרחית ממדינת ישראל, במידה רבה. ומאחר ומעמדם של הלא יהודים נקבע בזכות אזרחותם, הרי שמעמדם במדינת התורה נמוך יותר, או בעייתי יותר מנקודת מבט דמוקרטית, מאשר במדינת ישראל.

---

<sup>376</sup> יפתחאל, אורן וגאנס, אסעד (תשס"ה). "תיאוריה של משטרים אתנוקרטיים - הפוליטיקה של התפשטות אתנו-לאומית". *מדינה וחברה, תשס"ה*, (1)4, 761-788.



## סיכום

משמעותו של המושג "מדינת התורה" היא כי התורה היא המנחה את חיי המדינה. הבנה זו מבוססת על ההנחה כי קיימת בתורה הנחיה לתחומים המדיניים בחיי החברה: לשיטת המשטר, למדיניות החוץ והבטחון, לשיטה הכלכלית, לסוגיות חינוך, חברה ורווחה ועוד. הקושי המרכזי כנגד הבנה זו הוא הפער הקיים בין ההדרכה הידועה כיום, לבין זו המונחת בבסיס ההבנה הרואה את התורה כמדריכה את חיי המדינה. ההדרכה כיום, במובן של הדרכה מפורטת לניהול מדינה, קיימת בעיקר בתחום המשפט האזרחי. זאת משום שתחום זה התקיים כמשפט נוהג אף בתקופת הגלות, עד לאמנציפציה. אף לגבי תחום זה נדרש לימוד וקביעת תקנות המתייחסות לשינויים שחלו מאז. בשאר התחומים דרושים לימוד וחדוש. אלא שלימוד זה מתקיים במידה מועטה ביחס לפער הקיים.

קושי מיוחד קיים בהדרכה לתחום הפלילי. שכן הדרכה לתחום זה קיימת בתורה, אולם התנהגות בצמוד לכללים הכתובים בתורה אינה ריאלית בחברה רגילה, בה קיימים פושעים פליליים. התורה דורשת קיומם של שני עדים הרואים את ביצוע הפשע, ובנוסף אזהרה מוקדמת לפושע. הפתרון שהוצע על ידי הגישות שנדונו במחקר היה חקיקה החורגת מההלכה (תוך הרשאה הלכתית לנהוג כך), וזיקתה של חקיקה זו להלכה היא בביסוסה על עקרונות תורניים של המשפט הפלילי התורני. אולם לא הוברר מהם עקרונות אלו. מחקרים בתחום איתרו עקרונות אפשריים בסוגיות הבאות: ההרשעה העצמית<sup>377</sup>, מטרות הענישה במשפט הפלילי התורני<sup>378</sup>, מה נחשבת לידיעת החוק ומה נחשבת לאי ידיעתו<sup>379</sup>, הפטור מאחריות פלילי למי שהוכרח לעבור עבירה<sup>380</sup>, הנימוקים להצדקת הריגת התוקף לצורך הגנה עצמית<sup>381</sup> ושאלת הדין במקרי ההתנגשות בין חיי היחיד לחיי הרבים<sup>382</sup>. כך גם קיימות סוגיות נוספות במשפט הפלילי התורני הדומות לאלו – שאינן עוסקות בדיני הראיות (הצורך בשני עדים והתראה) והעונשים (מלקות ומוות) במשפט הפלילי התורני, אלא בסוגיות כמו כוונה והרשעה עצמית. אולם השאלה היא האם אלו העקרונות המרכזיים של המשפט הפלילי התורני. ניתן לטעון כי עקרונותיו החשובים של המשפט הפלילי התורני נמצאים דווקא בדיני הראיות והעונשים, כך שאי נהיגה על פיהם מבטלת את אופיו המיוחד של המשפט הפלילי התורני.

<sup>377</sup> קירשנבאום (תשס"ה): 419-441.

<sup>378</sup> קירשנבאום (תשס"ה).

<sup>379</sup> אנקר (תשס"ו): 197-266.

<sup>380</sup> שם, 267-310.

<sup>381</sup> שם, 311-388.

<sup>382</sup> שם, 389-448.

עיקרו של מחקר זה מחקר זה התמקד במשמעותה של ההבנה כי התורה היא המנחה את חיי המדינה במדינת התורה, ובקשיים הנובעים מהבנה זו. משמעות אפשרית אחת היא כי חכמי התורה הם שליטי המדינה. מסקנה זו נובעת מהטענות הבאות: 1. התורה מדריכה את חיי המדינה. טענה זו היא ההנחה העומדת בבסיס הבנת מושג מדינת התורה. 2. לחכמי התורה הידע הנדרש לנהל מדינה 3. לחכמי התורה היכולת הפוליטית והרצון לשלוט במדינה.

דחיית הטענה הראשונה (התורה כמדריכה את חיי המדינה) אינה אפשרית לגישה זו, שכן היא העומדת כהנחת היסוד המרכזית בה. דחיית הטענות השניה והשלישית (ידע, יכולת ורצון) משמען כי חכמי התורה לא ישלטו במדינה בגלל סיבות מעשיות, ולא מהותיות. מכאן שעל אוכלוסיית המדינה ומנהיגיה הפוליטיים לפנות אל חכמי התורה בכל סוגיה מדינית, שהרי את התשובה לבעייתם ניתן למצוא בתורה, המתפרשת על ידי חכמיה.

הגישה הראשונה שהוצגה במחקר נכתבה בידי הרב אליעזר יהודה ולדנברג בספרו *הלכות מדינה*. גישה זו תומכת ברעיון תיאוקרטי, על בסיס המסקנות הללו. היא רואה בשלטון חכמי התורה את השלטון הנורמטיבי. זאת כאשר לחכמים ההבנה והיכולת לנהל ולהנהיג את המדינה. אם לא כך הדבר, הרי שהנורמה היא משטר מעורב של חכמי תורה ומנהיגות פוליטית, כאשר הכפיפות העקרונית של הפוליטיקה לתורה היא הנורמה.

הקשיים שבהם נתקלת גישה זו מאפיינים כל גישה של שלטון חכמים: הצורך בהסכמת הרוב הלא חכם, והעובדה כי בדרך כלל חכמי התורה אינם בעלי כשרון מנהיגות פוליטית ואין להם רצון לשלוט במדינה בפועל. קשיים אלו הופכים את חזון שלטון החכמים לכזה המתממש באופן חלקי בלבד.

הגישה השניה שהוצגה במחקר נכתבה בידי הרב שמעון פדרבוש בספרו *משפט המלוכה בישראל*. גישה זו תומכת בשלטון המנהיגות הפוליטית. היא שוללת את הקשר בין הנחיה תורנית לשלטון חכמים. שלילת הקשר מתבצעת בטענה כי את ההנחיה התורנית למדינה קובעת המנהיגות הפוליטית. לפי גישה זו, קיימת קטגוריה תורנית בשם "משפט המלוכה" שמשמעה כי המלך (או מנהיג פוליטי אחר) לומד מהתורה כיצד להתנהג, בכל תחומי החיים במדינה. לימוד זה אינו נעשה בדרך ההלכתית הרגילה, אלא בלמידת העקרונות התורניים והתאמתם למציאות המשתנה, לימוד הנעשה על ידי המלך. אם חכמי התורה אינם מדריכי המדינה ביחס להנחיה התורנית בה, הרי שאינם אמורים לשלוט. גישה זו אף רואה בחיוב הפרדה מוסדית בין הרבנים לתחום הפוליטי: הדבר מונע עימות בין שתי המנהיגויות.

הקשיים אתם מתמודדת גישה זו הם בעצם ההנחה כי מנהיגות פוליטית יכולה ללמוד בכוחות עצמה את כל ההנחיה התורנית למדינה, הכוללת גם את המשפט האזרחי והפלילי, שכתבתם דורשת מומחיות משפטית תורנית. כדי לענות על קושי זה מציינת גישה זו כי גם תלמידי חכמים השתתפו בפיתוח משפט המלוכה, טיעון המהווה הפחתה ברעיון ההפרדה. הקושי המרכזי בגישה זו הוא בנסיינה להפריד בין הלכה לפוליטיקה מחד, וראיית הפוליטיקה כמודרכת על ידי התורה מאידך. באופן מעשי במדינת ישראל הפוליטיקה מתערבת בתחומים הלכתיים מובהקים (כמו אישות וגיוור), וההלכה בתחומים פוליטיים מובהקים (כמו הסכמים מדיניים). ניתן היה לטעון כי גישה זו תטען לחוסר לגיטימיות של ההתערבות ההלכתית בתחומים מדיניים, אולם אין היא עושה זאת.

שתי הגישות אינן מיישמות את העקרונות המדיניים העומדים בבסיסן באופן מלא. הגישה התיאוקרטית מניחה בידי הציבור סמכויות מסוימות, אם כי מגבילה אותן כך שלא יפגעו בשלטון החכמים. הגישה התומכת בשלטון המנהיגות הפוליטית מכירה בסמכויות תורניות בתחומים הלכתיים של איסור והיתר. כמו כן היא רואה במשפט התורני האזרחי משפט נורמטיבי, אך מצד שני סבורה כי ניתן להחליפו (בצורה מלאה או חלקית) במערכת ממלכתית אם יש בכך צורך.

### **נקודות המחלוקת בין שתי הגישות**

מהן נקודות המחלוקת במבנה מערכת המשפט ובקביעת זהות ההנהגה בין שתי הגישות? נקודות המחלוקת יוצגו לפי התחומים המרכזיים הבאים: משפט אזרחי, משפט פלילי, התחום הציבורי בכללו והמינויים הציבוריים.

#### **משפט אזרחי**

הרב ולדנברג סבור כי המשפט האזרחי הוא תורני, וכי כל תוספת אליו נעשית על ידי חכמי התורה או לפחות דורשת את אישורם. משמעות הדבר היא כי המשפט האזרחי במדינת התורה הוא תורני. כמו כן, שופטי המשפט האזרחי הם חכמי התורה בלבד.

הרב פדרבוש סבור כי אף שמשפטה האזרחי של מדינת התורה הוא תורני בעיקרו, הרי שניתן לקיים בצידו מערכת משפט משלימה. מערכת זו שופטת שלא על פי דין תורה, ולכן אינה נתונה לפיקוח תורני, ושופטיה לא חייבים להיות חכמי תורה. עיקר עיסוקה של מערכת זו הוא בשינויים הנובעים מצרכי המקום והזמן. המשמעות המעשית של מערכת זו אינה ברורה. האם הנתבע (או התובע) יבחר לאיזו מערכת ברצונו לפנות? האם תהיה חלוקת תחומים בין שתי המערכות?

### משפט פלילי

בנושא זה קיימת הסכמה בין שתי הדעות: המשפט הפלילי במדינת התורה לא יתנהל על פי דין תורה (אלא אם כן רמת הפשיעה תהיה נמוכה במיוחד, דבר שאינו מצוי). אולם מצד שני המשפט הפלילי יתנהל לאור עקרונות התורה. קיימת חוסר בהירות במובנה של מערכת שכזו, שכן חוק שכזה שהוא לאור עקרונות התורה אך מחוץ לדין התורה, לא נכתב (עדיין?). אף העקרונות התורניים שעליהם יתבסס הדין הפלילי לא הוגדרו.

המחלוקת מתקיימת בשאלת הפיקוח התורני על החקיקה, וזוהות השופטים. הרב ולדנברג סבור כי החקיקה צריכה להיות תחת פיקוח תורני (וייתכן שאף המחוקקים צריכים להיות חכמי תורה). השופטים יהיו חכמי תורה בלבד. הרב פדרבוש סבור כי מערכת המשפט הפלילית אינה נתונה תחת פיקוח החכמים, ושופטיה אינם חייבים להיות חכמי תורה.

### התחום הציבורי ושאלת המחוקק

שתי הגישות מסכימות כי התורה היא המנחה את התחום הציבורי (תחומי החוץ, הבטחון, הכלכלה וכדומה). המחלוקת היא בשאלה מי מנחה בשם התורה, או מי לומד ומפרש את התורה ביחס למציאות האקטואלית. הרב ולדנברג סבור כי חכמי התורה הם מחוקקי ומדריכי המדינה. הרב פדרבוש סבור כי על המנהיגות הפוליטית ללמוד את התורה וליישם את לימודה במציאות המדינית. חכמי התורה אמורים להיות מופרדים מהתחום הפוליטי.

### מינויים

קיימת הסכמה כי המינויים ברשות המבצעת הם תוצאה של בחירה ציבורית. לגבי המינויים ברשות השופטת קיימת מחלוקת. הרב ולדנברג סובר כי בחירת הדיינים נעשית במשותף על ידי חכמי התורה והציבור. הרב פדרבוש סובר שגם השופטים נבחרים בידי הציבור.

הרב ולדנברג סבור כי חכמי התורה אמורים להנהיג את המדינה. גם כאשר אין זה המצב, הרי שבפועל המלצתם של חכמי התורה היא זו שתקבע את זהותם. גם אם מתקיימות בחירות למנהיגות המדינה, ציבור הבוחרים יקבל את דעתם של חכמי התורה ביחס לזהות המנהיגים. הרב פדרבוש רואה את חכמי התורה ככאלו שאינם מתערבים בנושאים פוליטיים, ובכללם קביעת זהות המנהיג.

## קשיים מעשיים

בנוסף לקשיים שצוינו לעיל, הרי שקיימים מספר קשיים נוספים, הנובעים מהצורך של מדינת התורה לפעול כמדינה מודרנית על פי כללים מודרניים מקובלים. מדינת התורה יכולה להתקיים רק על בסיס הסכמה ציבורית, וסביר להניח כי הציבור יחפוץ לחיות במדינה מודרנית. משמעות הדבר היא הצורך ליצור שילוב של הלכה ודמוקרטיה, ומערכת משפט ריכוזית בעלת חוק אחיד. ובנוסף, לא ניתן להתעלם מנורמות בינלאומיות מסוימות, למשל אלו הדורשות הענקת שוויון גם ללא יהודים. כמובן, ייתכן כי עקרונות דמוקרטיים מסוימים ייחשבו כנורמטיביים ולא רק כצורך מעשי.

מי שניסה לממש את רעיון מדינת התורה הוא הרב יצחק הרצוג, שהיה הרב הראשי האשכנזי בתקופת קום המדינה. הוא היה סבור כי ניתן לממש בפועל, גם ברוב הלא – דתי, את רעיון מדינת התורה. לשם כך פעל ליצירת הרמוניה בין הלכה ודמוקרטיה, וניסה ליצור מערכת משפט ריכוזית ואחידה. הרב הרצוג קיבל את הצורך לתת שוויון ללא יהודים, ונימק זאת בכך שלולי שוויון זה לא תוכל לקום מדינת ישראל. בנוסף, הסכים הרב הרצוג לתת לנשים את זכות בחירה וההיבחרות למשרות שלטוניות.

יצירת המערכת המשפטית האחידה אמורה הייתה להיעשות על ידי יצירת מערכת משפטית תורנית היררכית, כאשר בראשה עומד בית הדין הרבני העליון. בנוסף, היה צורך דחוף ביצירת קובצי חוק המסכמים את ההלכה הקיימת בלשון בהירה וללא מחלוקות. הדבר דרש ליקוט של הלכות ממאות ספרי שו"ת, הכרעה במחלוקות הקיימות, וסידור וניסוח בהירים וברורים. החזון הזה לא התממש, ולמעשה לא ניתן היה לממשו ממספר סיבות: חוסר הסכמה מצד רבנים נוספים לאפשרות ביצוע החזון במדינה בעלת רוב שאינו דתי, מנע את הדיון ברעיונותיו החדשניים של הרב הרצוג. ראש הממשלה הראשון, דוד בן גוריון, לא היה מעוניין ביצירתה של מדינת תורה מכל סוג שהוא. אולם גם לו היתה מושגת הסכמה שכזו (והדבר לא היה ריאלי בשום אופן), הרי שכתבתם של קובצי ההלכה היתה דורשת זמן רב, בגלל הצורך בליקוט וסידור החומר. אולם גם לו זה היה נעשה – היה צורך בקבלת הכרעה בכל המחלוקות ההלכתיות, דבר קשה לביצוע כשלעצמו.

## סמכות החכמים כתופעה פוליטית

על אף שעיקרו של מחקר זה עוסק במדינת תורה שאינה קיימת, הרי שסוגיית סמכות החכמים קיימת כתופעה ציבורית ופוליטית במדינת ישראל. התבוננות בהתנהגות פוליטית של שתי אוכלוסיות דתיות במדינת ישראל יכולה לתת מענה לחלק מהשאלות שנשאלו לאורך המחקר.

האוכלוסיה החרדית מונהגת בידי רבנים, כאשר החברה החרדית מקבלת את מרותם בכל תחומי חייה, כולל אלו הפוליטיים. בראש המפלגות החרדיות עומדים רבנים, להם השליטה במפלגה. כיצד מנחים הרבנים החרדיים את מפלגותיהם, שהרי ההדרכה התורנית בחלק ניכר מהתחום המדיני איננה ידועה? התשובה לכך נעוצה במושג "דעת תורה". מושג זה, שנתחדש בדורות האחרונים (ישנה מחלוקת על תאריך חידושו המדויק), קובע כי ניתן לתת הנחיה תורנית על סמך דעת גדולי התורה בלבד, ללא צורך במקורות תורניים. ניתן להבין את הצורך בחידוש זה אם נקבל את ההנחה הבסיסית כי התורה אמורה להנחות את חיי המדינה. בגלל מיעוט המקורות התורניים והקושי בלימודם והתאמתם למציאות המודרנית, הרי שנעשה שימוש בפתרון חדשני זה: אולם חסרונו של פתרון זה, בהקשר זה, הוא שדעת תורה אינה הלכה, ואינה יכולה להחליף את ההלכה, לא מבחינת רמת הנורמטיביות שלה, ולא מבחינת תוכנה.

התבוננות באוכלוסייה דתית אחרת, חברי הקיבוץ הדתי, הסוברים כי התורה מנחה את החיים, אך אל לרבנים להתערב בתחום הפוליטי, לימדה כיצד ניתן לשלב בין השניים. הקיבוץ הדתי עשה זאת בשלוש דרכים: תחימת סמכות הרבנים ל"תחומים הלכתיים מובהקים" (שאינם כוללים תחומים פוליטיים), למידת תורה ויישומה במציאות על ידי הקהילה (ולא הרבנים), וניצול מחלוקות הלכתיות כדי לבחור בדעה רבנית (גם כשהיא במיעוט) התואמת את דעת חברי הקיבוץ, שנקבעה מראש.

ולסיום, שאלת התוכן התורני למדינה תלויה בפיתוחו של תוכן שכזה (על ידי לימוד תורה שזו מטרתו), ובקבלתו על ידי הציבור כמדריך את החיים בפועל. זו אינה שאלה היכולה להיות מיושמת רק במדינת תורה מלאה: חלקים רבים ממנה יכולים להיות מיושמים גם היום. הן על ידי אנשים פרטיים, והן על ידי המדינה בכללה, אם תועלה אופציה להתנהגות תורנית שתתקבל על ידי כלל האוכלוסיה. אופציה שכזו אינה קיימת כיום, ולא בגלל שהציבור דוחה אותה, אלא בגלל שכלל אינה עולה, משום שאינה ידועה, ואף לא נעשה נסיון רציני לדעתה. לדעתי, מיעוט הלימוד והעיסוק בנושא בחמישים השנה האחרונות, מעידים על דבר הדורש תיקון.

## רשימת מקורות

### מקורות ראשוניים

אבידור, שמואל הכהן (1980). *יחיד בדורו*. ירושלים: כתר.

אבידן, אברהם משה (תשל"ח). *דרכי חסד - פרקי הלכה לעוסקים בגמילות חסד של אמת - בעניני*

*טיפול בחללי-מלחמה, זיהויים, תקנת עגונות ואבילות*. ירושלים: איגוד לוחמי ירושלים.

אבידן, אברהם משה (תש"ן). *שבת ומועד בצה"ל*. ירושלים.

אבידן, אברהם משה (תשס"ו). *משא בהר*. ירושלים: יד מיכל.

אבינר, שלמה (תשנ"ט-תש"ס). *מחיל אל חיל (א-ב)*. ירושלים: ספרית חוה.

אלקובי, אריאל ישעיהו (תשס"ג). *צבא ה'*. ירושלים.

אפלטון. *פוליטיאה* (תרגום: ליבס). ירושלים: שוקן.

אריאלי, שמריהו (תשל"ב). *משפט המלחמה - בעיות, בירורים וחידושים בדיני צבא ומלחמה*

*בישראל*. ירושלים: ראובן מס.

אריה, נתנאל (תש"ס). *"בגדרי היציאה למלחמת רשות"*. בתוך: אליעזר שנוולד (עורך). *ספר הראל*

(88-100). חספין: ישיבת הסדר הגולן.

בורנשטיין, אברהם (תרע"ג). *אבני נזר, יורה דעה, ב*. ורשא.

בלס, יהונתן (תשנ"ב). *עשיית עושר ולא במשפט*. ירושלים: מורשת המשפט העברי.

בן שלמה, זכריה (תשנ"ז). *נוהל אחיד - לתלמידי ישיבות ההסדר וחיילים דתיים*. שעלבים: עוז -

המרכז להלכות ולהליכות צבא.

בר אילן, מאיר (תש"ט). "חוק ומשפט במדינתנו". יבנה, ג, 29-33.

בר אילן, נפתלי (תשס"ז). משטר ומדינה בישראל על פי התורה. ירושלים: אריאל.

ברויאר, יצחק (תש"ה). מוריה. ירושלים: מרכז למען ספרות חרדית בארץ ישראל.

ברויאר, יצחק (תשי"א). נחליאל. תל אביב: מוסד יצחק ברייר.

גינצבורג, יעקב משולם (תשט"ז). משפטים לישראל – החוק הפלילי ודיני העונשים בזמן הזה. ירושלים: מכון הרי פישל.

גורן, שלמה (תשי"ח). "חוקה תורנית כיצד". הצופה: י"ט שבט תשי"ח, ג' אדר א' תשי"ח, י"ז אדר א' תשי"ח.

גורן, שלמה. (תשמ"ג-תשנ"ב). משיב מלחמה - שאלות ותשובות בעניני צבא, מלחמה ובטחון (א-ד). ירושלים: האידרא רבה.

גרשוני, יהודה (תשי"י). קול צופיך. ניו יורק.

הגר – לאו, יהושוע (תשמ"ט). החיל והחוסן. מרכז שפירא: אור עציון.

הירשנזון, חיים (תרע"ט – תרפ"ח). מלכי בקודש. סנט לואיס.

הלוי, יאיר (עורך) (תשס"ו). המלחמה בטרור. קרית ארבע חברון: המכון לרבני ישובים.

הרצוג, יצחק (תש"ט). "התחיקה והמשפט במדינה היהודית", יבנה, ג, 9-13.

הרצוג, יצחק (תשי"ג). "הצעת תקנות בירושות". תלפיות, ו (א-ב), 36-50.

הרצוג, יצחק (תשמ"ט). תחוקה לישראל על פי התורה. ירושלים: מוסד הרב קוק.

וולנסקי, עודד (תשנ"ז). אבן ישראל ג. ירושלים.



ויגודה, מיכאל (תשנ"ב). *השבת אבידה*. ירושלים: מורשת המשפט העברי.  
ויגודה, מיכאל (תשנ"ב). *שכירות ושאלה*. ירושלים: מורשת המשפט העברי.

וינברג, ישראל וביטנר, עמיחי (עורכים) (תשס"ז). *החזית שבעורף*. בית אל: ספריית בית אל.

ולדנברג, אליעזר יהודה (תשי"ב – תשט"ו). *הלכות מדינה (א-ג)*. ירושלים: איתאח.

ולדנברג, אליעזר יהודה (תשי"א). *ציץ אליעזר, חלק ג'*. ירושלים.

ולדנברג, אליעזר יהודה (תשי"ז). *ציץ אליעזר, חלק ב'*. ירושלים.

ולדנברג, אליעזר יהודה (תשי"ז). *ציץ אליעזר, חלק ה'*. ירושלים.

ולדנברג, אליעזר יהודה (תשנ"ב). *ציץ אליעזר, חלק י"ט*. ירושלים.

ורהפטיג, זרח (תשמ"ח). *חוקה לישראל דת ומדינה*. ירושלים: מסילות.

זוין, שלמה יוסף (תשס"ד). *לאור ההלכה*. ירושלים: קול מבשר.

זולדן, יהודה (תשס"ב). *מלכות יהודה וישראל*. מרכז שפירא: המכון התורני באור עציון.

זולדן, יהודה (תשס"ז). *שבות יהודה וישראל*. ירושלים: מכון לב.

טלזנר, דוד (תשכ"א). "הרב ד"ר שמעון פדרבוש". בתוך: י.ל. מיימון (עורך): *ספר יובל – מוגש*

*לכבוד הרב ד"ר שמעון פדרבוש (ט-מ)*. ירושלים: מוסד הרב קוק.

יוסף בן מתתיהו. *נגד אפינון* (תרגום שמחוני). תל אביב: שטיבל, תרצ"ט.

יעקבוביץ, יצחק (תשמ"ד). *אור יצחק*. ירושלים: מכון פרי הארץ.

ישראלי, שאול (תשי"ט). "סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל", *התורה והמדינה*, א,

סז – עח.

ישראל, שאול (תש"י). "תוקף משפטי המלוכה בימינו". התורה והמדינה, ב, עו – פח.  
ישראל, שאול (תשט"ו – תשט"ז). "מעמד הנכרי במדינה הישראלית לאור התורה". התורה  
והמדינה, ז-ח, צו – קיט.

ישראל, שאול (תשכ"ו). עמוד הימיני. תל אביב: מורשת.  
ישראל, שאול (תשנ"ב). חוות בנימין. מכון התורה והארץ: כפר דרום.  
ישראל, שאול (תשס"א). הרבנות והמדינה. ירושלים: ארז.

כהנא, ברוך (תשנ"ב). ערבנות. ירושלים: מורשת המשפט העברי.  
כהנא, ברוך (תשנ"ב). שומרים. ירושלים: מורשת המשפט העברי.

לוי, אמנון (1998). החרדים. ירושלים: כתר.

לוינזון, אלכסנדר יהושע (תשס"ג). סוגיות בהלכות צבא ומשטרה. ירושלים: מוסד הרב קוק.

מכון הרי פישל (תשכ"ו-תשס"ב). הלכה פסוקה. ירושלים.

מכון כתר (תשנ"ו-). כתר: מחקרים בכלכלה ומשפט על פי ההלכה (א-). קדומים.

מן ההר, שלמה (תשל"ג). דיני צבא ומלחמה. ירושלים: השכל.

נריה, משה צבי (תשי"ב). קונטרס הויכוח – הלכות שבת והליכות המדינה. ירושלים: אור עולם.

רבנו ניסים. דרשות הר"ן. ירושלים: מכון שלם, תשל"ד.

נריה, משה צבי (תשי"ט). מלחמות שבת. ירושלים: היכל שלמה.

עמיטל, יהודה (תשל"ד). המעלות ממעמקים - דברים בסוגיות הדור על התשועות ועל המלחמות.  
ירושלים: ישיבת הר עציון.

פדרבוש, שמעון (תשס"ה). משפט המלוכה בישראל. ירושלים: מוסד הרב קוק. (מהדורה ראשונה יצאה בשנת תשי"ב).

פלצקי, מאיר (תרצ"ה). כלי חמדה על התורה, דברים.

פרומר, מרדכי (תשס"ה). נצח יהודה - על גדרי מלחמה ומצוותיה. ישיבת ההסדר מעלות.

קופמן, יצחק (תשנ"ב). הצבא כהלכה - הלכות מלחמה וצבא. ירושלים: קול מבשר.

קוק, אברהם יצחק (תשמ"ה). משפט כהן. ירושלים: מוסד הרב קוק.

קרים, איל משה (תשנ"ט-תשס"ג). קשרי מלחמה - שאלות ותשובות בענייני הלכה בצבא (א-ד). ירושלים: מכון מערכות ישראל שעל יד המכינה התורנית לצה"ל עטרת ירושלים.

קרליץ, אברהם ישעיהו (תשי"ז). חזון איש לאורח חיים מועד. בני ברק.

רבינוביץ' - תאומים, בנימין (תשי"י). החקיקה על פי משפט התורה - ערכה, בעיותיה ודרכיה. ירושלים: בית המדרש למשפט התורה.

רבינוביץ' - תאומים, בנימין (תשי"ז). חוקת משפט - לקט עיקרי הלכות מכירה. ירושלים: בית המדרש למשפט התורה.

רבינוביץ' - תאומים, בנימין (תשל"ו). חוקת משפט - לקט עיקרי הלכות ירושה ועזבון. ירושלים: משפחת המחבר.

רבינוביץ', נחום אליעזר (תשנ"ג). מלומדי מלחמה - שו"ת בענייני צבא ובטחון. מעלה אדומים: מעליות.

הרבנות הצבאית (תשס"א - תשס"ג). הלכה כסידרה (א-ז). תל אביב: משרד הבטחון.

רבנים שונים (תשמ"ד). ערכים במבחן מלחמה - מוסר ומלחמה בראי היהדות. ירושלים : א. מזרחי.

רגנשברג, אלתר דוד (תש"ט). משפט הצבא בישראל. ירושלים : דפוס הרשקוביץ.

רובין, מישראל בן דוד (תשנ"ט). המורים בקשת - שו"ת בעניני צבא. קרית ארבע - חברון : מכון לרבני ישובים.

רוצקי, אבי (תשנ"ו). כחצים ביד גבור - שאלות ותשובות בעניני צבא ומלחמה. ירושלים.

רמון, יוסף צבי (2007). צבא כהלכה - לימוד הלכות צבא מן המקורות ועד להלכה למעשה. אלון שבות : ישיבת הר עציון.

רקובר, נחום (1998). לשילובו של המשפט העברי במשפט הישראלי. ירושלים : מורשת המשפט בישראל.

שטיינברג, אברהם (עורך). הלכות רופאים ורפואה - על פי שו"ת ציץ אליעזר להגרא"י וולדינברג. ירושלים : מוסד הרב קוק, תשל"ח.

שטרן, שמואל טוביה (תש"י). חוקת עולם - ביאורים הוספות ופירושים לתחוקת מדינת ישראל, מוצעת עפ"י התורה וחז"ל. קנזס סיטי.

שינפלד, אברהם (תשנ"ב). נזיקין. ירושלים : מורשת המשפט העברי.

שמרלובסקי, מנשה (תש"ס). "מלחמת רשות ומלחמת מצוה". בתוך : אליעזר שנוולד (עורך). ספר הראל (47-87). חספין : ישיבת הסדר הגולן.

שנוולד, אליעזר חיים (עורך) (תש"ס). ספר הראל - צבאיות ישראלית באספקלריה תורנית. חיספין : ישיבת ההסדר הגולן.

שקאפ, שמעון יהודה (תשנ"א). *שערי יושר*. ניו יורק.

שרגאי, שלמה זלמן (תשי"א). *תחומים*. ירושלים: מוסד הרב קוק.

## מקורות משניים

אחיטוב, יוסף (תשנ"ז). *על גבול התמורה*. עין צורים: מרכז יעקב הרצוג.

אחיטוב, יוסף (1997). "מתחים ותמורות במנהיגות הדתית". בתוך: זאב ספראי ואבי שגאי

(עורכים). *בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל* (83-56). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

אחיטוב, יוסף (תשנ"ט). "לבטיו ההלכתיים של הרב הראשי יצחק הרצוג בעשור הראשון לתקומת

ישראל". בתוך: מרדכי בר און (עורך). *אתגר הריבונות* (213-199). ירושלים: יד בן צבי.

אחיטוב, יוסף (תשס"ב). "מן הספר אל הסיף: על דמותו החזויה של הצבא הישראלי על פי

התורה בשנים הראשונות לקום המדינה". בתוך: מרדכי בר און וצבי צמרת (עורכים). *שני עברי*

*הגשר* (434-414). ירושלים: יד יצחק בן צבי.

אלדשטיין, יעקב (תשמ"ב). "פעילותו הפוליטית של הרב הרצוג זצ"ל בשנות מלחמת העולם

השנייה ולאחריה". *כיוונים*, 13, 151-159.

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

אליאש, שולמית (תשמ"ב). "הרב הרצוג נאבק על חייו של שלמה בן יוסף". *האומה*, 66/67, 86-95.

אליאש, שולמית (תשמ"ב). "הרבנות הראשית ותכנית החלוקה של שנת 1937". *קתדרה*, 21, תשרי

*תשמ"ב*, 155-170.

אליאש, שולמית (תשס"ה). "הרב והמדינאי, הרב כמדינאי – היחסים בין הרב הרצוג ואמון דה -

ולרה". בתוך: אליעזר דון יחיא (עורך). *בין מסורת לחידוש – מחקרים ביהדות ציונית ומדינת*

*ישראל* (297 – 319). רמת גן: בר אילן.

אנקר, אהרן (תשס"ו). *עיקרים במשפט הפלילי העברי*. רמת גן: בר אילן.

- 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* (עמ' 267 – 294). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- בלידשטיין, יעקב (1999). "הלכה ודמוקרטיה". *תרבות דמוקרטית*, 2, 40-9.
- בלידשטיין, יעקב (תשס"א). *עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם*. רמת גן: בר אילן.
- בלידשטיין, יעקב (תשס"ב). *סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בלידשטיין, יעקב (2002). "תורת המדינה של הרב שאול ישראל". בתוך: מרדכי בר-און וצבי צמרת (עורכים). *שני עברי הגשר – דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל* (363-350). ירושלים: יד יצחק בן צבי.
- בלידשטיין, יעקב (2003). "ההלכה – עולם הנורמה היהודי". בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך). *מסע אל ההלכה*. תל אביב: משכל.
- בלפר, אלה (תשס"ד). *זהות כמולה*. בר אילן: רמת גן.
- בן נון, יואל (2007). "מקור כפול לסמכות השלטונית: בסיס רעיוני למשטר דמוקרטי על פי התורה". בתוך: אבי רביצקי וידידיה שטרן (עורכים). *דברים ושברי דברים – על יהדותה של מדינה יהודית ודמוקרטית* (106-61). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- בקון, גרשון (1997). "דעת תורה וחבלי משיח". בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים). *בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל* (94-84). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בראון, בנימין (תשס"ה). "דוקטרינת דעת תורה: שלושה שלבים". בתוך: יהודיע עמיר (עורך). *דרך הרוח, כרך ב'* (600-537). ירושלים: מכון מנדל למדעי היהדות.
- גולדמן, אליעזר (1997). "סמכות ואוטונומיה". בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים). *בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל* (49-48). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- גולדמן, אליעזר (תשנ"ז). *מחקרים ועיונים בעבר ובהווה*. ירושלים: מאגנס.

גייגר, יצחק (תש"ס). "סוגיית יהדות ודמוקרטיה בראי ספרות רבנית ציונית". בתוך: ספר רפאל (קיד-קכט). ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק.

גרמון, גרשון (2003). מלך ישראל - ריבונות לדורות בראי ההלכה ומעמדם של חוקי הכנסת בעולמה של ההלכה. בני ברק: מורשת.

דאל, רוברט (תשס"ג). על הדמוקרטיה. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

דון יחיא, אליעזר (תשמ"ב). "מנהיגות דתית ומנהיגות פוליטית". בתוך: אלה בלפר (עורכת). מנהיגות רוחנית בישראל (104-134). רמת גן: המכון ליהדות ולמחשבה בת-זמננו.

דון יחיא, אליעזר וזיסר, ברוך (1999). "דמוקרטיה נגד לאומיות: ישראל כימקרה חריג". תרבות דמוקרטית, 1, 9-22.

הלינגר, משה (2002). דגם הדמוקרטיה היהודית מול דגם יהדות הדמוקרטיה בהגות האורתודוקסית המודרנית הציונית במאה העשרים (עבודה לשם קבלת תואר ד"ר). בר אילן.

ויילר, גרשון (תשל"ז). תיאוקרטיה יהודית. תל אביב: עם עובד.

וולצר, מיכאל זהר, נעם ולורברבוים, מנחם (עורכים) (2007). המסורת הפוליטית היהודית. ירושלים: מכון הרטמן.

וינריב, אלעזר (2000). דת ומדינה – היבטים פילוסופיים. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

וסטרייך, אלימלך (תשס"ג). "עשיית משפט בידי הרבנים הראשיים בתקופת המנדט". בתוך: אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים). מאה שנות ציונות דתית, כרך ב (83-129). רמת-גן: בר-אילן.

זהר, דוד (2003). מחויבות יהודית בעולם מודרני, ירושלים: מכון הרטמן.

זהר, נעם (1997). "סמכות רבנית וסמכות אזרחית". בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים). *בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל* (253-260). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

זיסר, ברוך (1999). *על ימין ועל שמאל – אשנב לשיח האידיאולוגי בן זמננו*. ירושלים: שוקן.

יפתחאל, אורן וגאנס, אסעד (תשס"ה). "תיאוריה של משטרים אתנוקרטיים - הפוליטיקה של התפשטות אתנו-לאומית". *מדינה וחברה, תשס"ה*, (1)4, 761-788.

כהן, אשר (1998). *הטלית והדגל – הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה*. ירושלים: יד יצחק בן צבי.

כהן, אשר (תשס"ב). "הלכה ומדינה, 'דעת תורה' ופוליטיקה: זיקות גומלין בין מנהיגות דתית ופוליטית במפלגות הדתיות". בתוך: מרדכי בר און וצבי צמרת (עורכים). *שני עברי הגשר* (435-451). ירושלים: יד יצחק בן צבי.

כהן, סטיוארט (2005). "ספרא וסייפא ומה שביניהם: עיצוב הלכות צבא ומלחמה בישראל, 1948-2004". *עיונים בתקומת ישראל*, 15, 274-239.

כץ, יעקב (1997). "דעת תורה הסמכות הבלתי מסויגת שטוענים לה בעלי ההלכה". בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים). *בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל* (95-104). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

לורברבוים, מנחם (תשס"ו). *פוליטיקה וגבולות ההלכה*. ירושלים: מכון הרטמן.

ליטבק, מאיר (תשס"א). "שלטון חכם הדת באיראן: חזון ומציאות". *המזרח החדש*, מב, 167 – 184.

נויברגר, בנמין (תשנ"ז). *המפלגות בישראל*. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.



סביין, ג'ורג' (1984). "שתי המסורות הדמוקרטיות". בתוך: דמוקרטיה ודיקטטורות במאה ה-20, מקראה חלק א (1-15). תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

סמוחה, סמי (2000). "המשטר של מדינת-ישראל: דמוקרטיה אזרחית, אי-דמוקרטיה או דמוקרטיה אתנית?". סוציולוגיה ישראלית, ב(2), 565-630.

פייקאז', מנדל (1990). חסידות פולין מגמות ורעיונות. ירושלים: מוסד ביאליק.

פישמן, אריה (1990). בין דת לאידיאולוגיה: יהדות ומודרניזציה בקיבוץ הדתי. ירושלים: יד יצחק בן צבי.

פרידמן, מנחם (תש"יח). חברה ודת - האוקטודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל, תרע"ח - תרצ"ו. ירושלים: יד יצחק בן צבי.

פרידמן, מנחם (1991). החברה החרדית. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

קירשנבאום, אהרן (תשל"ז). "תיאוקרטיה יהודית". דיני ישראל, 8, רכג - רלד.  
קירשנבאום, אהרן (תשמ"ז). "מקומה של הענישה במשפט העברי הפלילי". עיוני משפט, יב(2), 253-273.

קירשנבאום, אהרן (1998). "מערכות שיפוטיות מקבילות במשפט העברי". *Jewish Political Studies Review* 10 (3-4), 1-23.

קירשנבאום, אהרן (תשס"ה). הרשעה עצמית במשפט העברי. ירושלים: מאגנס.

קפלן, לורנס (1997). "דעת תורה - תפיסה מודרנית של המסכות ההלכתית". בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים). בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל (105-145). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

רביצקי, אביעזר (1991). על דעת המקום - מחקרים בהגות יהודית ובתולדותיה. ירושלים: כתר.  
רביצקי, אביעזר (1998). דת ומדינה במחשבת ישראל. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

רביצקי, אביעזר (2004). נייר עמדה 50 – האם תיתכן מדינת הלכה. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

רדזינר, עמיחי (תשס"ה). "האם ההלכה היא 'משפט עברי'?" על דת, מוסר ומשפט". *אקדמות*, טו, 141-163.

שביב, יהודה (תשס"ה). "משטר של זכויות או משטר של חובות". בתוך: איתמר ורהפטיג (עורך). *אפיקי יהודה*. ירושלים: אריאל.

שביד, אליעזר (תשל"ח). *דמוקרטיה והלכה – פרקי עיון במשנתו של הרב חיים הירשנזון*. ירושלים: מאגנס.

שביד, אליעזר (תשמ"ח). "מדינת התורה במשנתו של יצחק ברויאר". בתוך: רבקה הורביץ (עורכת). *יצחק ברויאר – עיונים במשנתו* (125-146). רמת גן: בר אילן.

שוחטמן, אליאב (תש"ן – תשנ"א). "הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל". *שנתון המשפט העברי*, טז – יז, 417-500.

שוחטמן, אליאב (תשנ"א). "תורה ומדינה במשנתו של הריא"ה הרצוג". *שנה בשנה, תשנ"א*, 178-190.

שטראוס, לאו (תשס"ה). *הזכות הטבעית וההסטוריה*. ירושלים: שלם.

שטרן, ידידיה (1997). "נגישות הלכתית לסוגיות מדיניות". בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים). *בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל* (218-243). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

שטרן, ידידיה (2000). נייר עמדה 22, *מדינה משפט והלכה – מנהיגות ציבורית כסמכות הלכתית*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

שטרן, ידידיה (2004). נייר עמדה 48 – *דת ומדינה תפקידה של ההלכה*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

שקולניקוב, שמואל ווינריב, אליעזר (1998). *פילוסופיה יוונית*. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

Blidstein, Gerald (1992). "'Ideal' and 'Real' in Classical Jewish Political Theory". in: Gitelman, Zvi (ed.): *The Quest for Utopia – Jewish Political Ideas and Intuitions Through the Ages* (41-66). New York: Sharpe.

Blidstein, Gerald (2003). "On Lay Legislation in Halakhah: The King as Instance", in: Suzanne Last Stone (ed.). *Rabbinic and Lay Communal authority* (1-17). New York: Yeshiva University.

Cover, Robert M. (2006). "Obligation: a Jewish Jurisprudence of the Social Order". in: Walzer Michael (ed.): *Law, Politics, and Morality in Judaism* (3-11). Princeton, NJ : Princeton University Press.

Dahl, Robert (1989). *Democracy and Its Critics*. New Haven, Conn. :Yale University Press.

Gutmann, Amy (1993). *Democracy*. In: L Robert E. Goodin (ed.). *Companion to Contemporary Political Theory* (411-421). Oxford: Basil Blackwell.

Heater, Derek (2004). *A Brief History of Citizenship*. New York: New York University Press.

Mittleman, Allan (1998). "*Mishpat Hamelukha* and the Jewish Political Tradition in the Thought of R. Shimon Federbush". *Jewish Political Studies Review*, 10(3-4), 67-86.

Pocock, J. G. A (1995). "The Ideal of Citizenship since Classical Times". in: Ronald Beiner ed. (1995). *Theorizing Citizenship* (29-53). Albany: State University of New York Press.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. London : Oxford University Press.

Schumpeter, Joseph (1943). *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: George Allen & Unwin.

Sabine, Geroge Holland (1952). "The Two Democratic Traditions". *Philosophical Review* (October 1952), 61(4), 451-474.