



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

הלכה ציונית

המשמעויות ההלכתיות
של הריבונות היהודית

עורכים: ידידיה צ' שטרן | יאיר שלג

הלכה ציונית

המשמעויות ההלכתיות של הריבונות היהודית

עורכים:
ידידיה צ' שטרן | יאיר שלג



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

תוכן העניינים

11

מבוא

שער ראשון – רגישות ההלכה לשינויי הזמן ולתמורות ערכיות

17

פסיקה ממלכתית-מודרנית

יהודה ברנדס

45

פסיקה בת זמננו לאור גישות עתיקות בעניינה של תורה שבעל פה,
או: נקודות ארכימדיות וחללים בהלכה
ברכיהו ליפשיץ

64

חידוש ההלכה כהלכה ציונית

יעקב מדן

69

ההלכה הציונית ואתגר הליברליזם

אבי שגיא

111

הלכה ציונית: המרחק בין החזון למציאות

ידידיה צ' שטרן

137

דילמות ההלכה הציונית

יאיר שלג

שער שני – סוגיות של "הלכה ציונית"

153

הציונות הדתית וההלכה

יעקב אריאל

186	המלחמה בהלכה בת זמננו: וריאציות של דפוסים אנליטיים סטיוארט א' כהן
221	חובת הגיוס לצה"ל שלמה אבינר
235	ריבונות לאומית, זהות יהודית ו"לשם שמים": השפעת ההתאזרחות בישראל על פסיקות הלכתיות בענייני גיור דוד אלנסון ודניאל גורדיס
249	גיור והלכה ציונית אריאל פיקאר
276	מעמדם של בתי המשפט בישראל: הלכה, אידאולוגיה ומציאות חיים שפירא
312	הפסיקה הציונית בנוגע לנוכרים במדינת ישראל אליעזר חדד
345	הציונות הדתית והשמיטה זאב וייטמן
370	השָׁבֶת במדינה יהודית עצמאית ישראל רוזן
394	עקרונות לניהול משא ומתן לפדיון שבויים במשפט העברי מיכאל ויגודה
415	סל התרופות במדינה יהודית יובל שרלו
441	"הלכה ציונית" בסוגיית שלל מלחמה יוסף אחיטוב

- 466 ערעורים והרהורים על פרדיגמת "תינוק שנשבה":
רבני הציונות הדתית ומציאות החיים במדינת ישראל
יצחק הרשקוביץ
- 496 מי כאן הציוני? "הלכה ציונית" ושאלת השטחים
קלמן נוימן
- 510 השיח ההלכתי מבית מדרשו של הרב קוק בנוגע לדמוקרטיה, ומקורותיו
שלמה פיישר
- שער שלישי – פוסקים והוגים של "הלכה ציונית"
- 543 פסיקה ציונית בהגותו ההלכתית של הרב חיים הירשנזון
דוד זוהר
- 566 תורת אחדות ההפכים והתורה האותנטית:
הלכה ציונית לאור משנות הרב קוק והרב ברקוביץ
אבינועם רוזנק
- 599 לאומיות והלכה: עיון ביצירתו של הרב בן ציון מאיר חי עזיאל
צבי זוהר
- 625 הלכה ציונית בפסיקתו של הרב הרצוג
חיים בורגנסקי
- 649 מחויבות הלכתית אורתודוקסית ואתגר הריבונות היהודית:
פולמוס ליבוביץ-נריה בראשית שנות החמישים
אשר כהן
- 661 הלכה ציונית-משיחית:
הגותו הציונית-משיחית של הרב שלמה גורן והשפעותיה
על פסיקותיו ההלכתיות
אביעד יחיאל הולנדר

702	היחס לציונות והשלכותיו ההלכתיות בכתבי הרב עובדיה יוסף בנימין לאו
729	אידאולוגיה ציונית דתית והלכות מדינה במשנתו של הרב שאול ישראלי יצחק א' רונס
749	"לחלום את החלום הבלתי אפשרי": פסיקה ציונית, מדיניות הלכה והלכה מדינית חיים א' וקסמן
775	הרהורים על תפיסת ההלכה של ביאליק שי זרחי
797	מקורות
870	המשתתפים באסופה
874	מפתח אישים ועניינים
iii	Table of Contents
vii	Introduction
xii	Contributors

מבוא

האם ההלכה אמורה להגיב לשינויים במציאות האנושית? רבים סוברים שבניגוד לשיטת משפט שנוצרה בידי אדם, שתפקודה המוצלח תלוי ביכולתה להתגמש ולהתאים את עצמה ל"תנאי הארץ ותושביה", ההלכה, שמקורה בהתגלות אלוקית ואופייה תאולוגי, איננה תלויה תקופה או הקשר כלשהו. לפיכך, לשיטתם, ההלכה איננה אמורה להגיב לשינויים במצב האנושי אלא היא מסדירה את חייהם של יהודים באופן קבוע מראש, באשר הם שם. במילים אחרות, ההלכה אמורה לטפל באופן זהה בחייהם של יהודים בגלות ובישראל, בימי הביניים ובתקופה הפוסט-מודרנית, בעת שישראל "דוויים וסחופים" תחת שלטון זרים, ממש כמו בעת שהם "עם חופשי בארצנו".

כותרתו של ספר זה – "הלכה ציונית" – מבהירה כי דעתנו שונה בתכלית. יש, או לפחות אמורה להיות, תגובה הלכתית לתופעה היהודית החשובה בדורנו: הקמת מדינת ישראל. אנו סבורים כי התבוננות מעמיקה בתולדות ההלכה מלמדת שמדובר במערכת נורמטיבית חיה שמתעצבת מחדש, בכוונן עדין, לנוכח אתגרים עתיים. הפיתוח ההלכתי נעשה באמצעות מערכת קבלת החלטות אנושית, המוסמכת על ידי השיטה עצמה לפתח את ההלכה. אכן אף שההלכה, כשמה, הולכת, מדובר במערכת נורמטיבית שהשמרנות היא גן יסוד הטבוע בה. תגובתה לשינויים שבמציאות מדודה ואיטית אגב העצמה גדולה של כוח התקדים כבסיס לפיתוח הלכתי, עקב בצד אגודל. כוחה של ההלכה לשמר את עצמה כשיטת משפט רלוונטית, משך אלפי שנים, הוא תולדה של בחירה זהירה ומחושבת בין הקוטב השמרני ובין הקוטב המחדש, שעליה אמונים המנהיגים הרוחניים לדורותיהם וגם הקהל כולו.

במקרים חריגים וייחודיים היה השינוי במציאות דרמטי בדרך שלא הותירה לחכמי ישראל ברירה, והם נדרשו לבצע התאמה הלכתית משמעותית משנה סדרי עולם. הדוגמה הבולטת לכך היא חורבן הבית השני, שבעקבותיו, בדורו של רבן יוחנן בן זכאי, הונהגה מהפכה הלכתית. האתוס ההלכתי נשאר כשהיה, אבל תוכן הקוד המחייב שונה על פי הנדרש במעבר מחיים "בצלו של מקדש" לחיים בהיעדרו.

שיבת ציון והקמת מדינת ישראל מציינים שינוי דרמטי נוסף באורח החיים היהודי. בנו התקיימו נבואות קדמונים, והקהילה היהודית הגדולה בעולם חיה היום בארץ ישראל. יתר על כן, התנועה הציונית הצליחה במשימתה המרכזית להקים מדינה יהודית

ודמוקרטית – מדינת ישראל, אשר מאפשרת ליהודים שלטון עצמי מלא שנשלל מהם באלפיים שנות גלות. היהודים חזרו אל ההיסטוריה באמצעות מדינת הלאום.

עניינו של ספר זה הוא בבחינת התגובה ההלכתית להצלחתה הכבירה של הציונות הפוליטית. האם פוסקי ההלכה בדורות האחרונים הפנימו את המשמעויות הכבירות של הרעיון הציוני ושל הקמת המדינה? האם מיתריה של ההלכה כווננו על ידם מתוך רגישות לחידוש הגדול שנפל בעולמם של היהודים?

אכן, האתגר שעמו מתמודדים פוסקים שמעוניינים להוליך את ההלכה אל עבר האופק הציוני הוא גדול ורב. כדי לעמוד על כך יש להכיר בשתי עובדות יסוד: העובדה הראשונה נובעת מאופייה של ההלכה, שהיא שיטת משפט פרגמטית המתמקדת בפתרון בעיות קיימות. אין היא עוסקת בשאלות תאורטיות. מקובל עלינו: אין לו לחכם אלא מה שענינו רואות. יתר על כן, ההלכה היא שיטת משפט מבוססת תקדים. לפיכך מצודתה איננה פרושה על שאלות תאורטיות שבעניינן לא הצטברו תקדימים של פוסקים בדורות קודמים.

העובדה השנייה קשורה לגורל היהודי. כאמור לעיל, חורבן הבית והיציאה לגלות היו מאורע מפעיל לשינוי הלכתי נרחב ביותר. כנגזר מכך, גופה ונופה של ההלכה הידועה לנו היום עוצבו על ידי חכמים בתקופת הגלות. הטקסטים היסודיים – התלמוד הבבלי, ספרות הגאונים, תשובות הראשונים והאחרונים – כולם נכתבו בעת שהיהודים היו "עם מפוזר ומפורד בין העמים". גם הקוד הקלסי של ההלכה – המשנה תורה לרמב"ם – חובר בגלות.

צירוף האופי הפרגמטי והתקדימי של ההלכה עם ההיסטוריה הגלותית שבתוכה התעצבה רוקן אותה מתכנים המיועדים, מלכתחילה, להסדיר חיים לאומיים ריבוניים. אפשר לטעון כי המהפכה הציונית אינה אמורה להשפיע על מעגלי ההלכה בתחומים החשובים שבין אדם לחברו ובין אדם למקום, אך קשה לראות כיצד ניתן להפטיר כבגלות בכל הנוגע לתחומים הלכתיים שבין אדם לציבור.

גם בהתחשב באופייה השמרני, תקופה של כ-120 שנות ציונות וכ-70 שנות מדינה אמורה לאפשר לפוסקי ההלכה להתמודד עם האתגר ביישוב דעת מרבי. לפיכך התעוררו לבדוק אם הללו עומדים באתגר. מדובר בניסיון הערכה ראשוני, חלוצי באופיו, שמטרתו העיקרית היא להצביע על הקיים ועל החסר בחשיבה ההלכתית בתחומים הרלוונטיים לחיינו הלאומיים.

בספר שלושה שערים שכל אחד מהם מתבונן ב"הלכה הציונית" מן הפרספקטיבה שלו: השער הראשון מתמודד עם השאלות העקרוניות ומציג את התמונה הכוללת; השער השני בוחן סוגיות קונקרטיות שבהן ההלכה הציונית באה, או אמורה לבוא, לידי ביטוי; השער השלישי מציג את משנתם של הוגים ופוסקים שעמלו על אתגר ההלכה הציונית.

את השער הראשון, הכללי, פותח הרב ד"ר יהודה ברנדס בדיון על מהות הפסיקה הממלכתית-מודרנית ובבירור של עצם האפשרות של ההלכה להגיב לתמורות הזמן; ברוח דומה דן פרופ' בריכיהו ליפשיץ בהלכה ציונית כביטוי לתפיסה עקרונית של מהות ההלכה; הרב יעקב מדן עוסק בחידוש ההלכה כביטוי של הלכה ציונית; פרופ' אבי שגיא עוסק בהלכה הציונית מול אתגר הליברליזם; פרופ' ידידיה שטרן מציג את המרחק בין חזון למציאות בגיבושה של ההלכה הציונית, בעיקר לאור קריאה בכרכי כתב העת "תחומין"; חותם את השער יאיר שלג, המתמודד עם השאלה אם כבר קיימת הלכה ציונית, ומהן האפשרויות לעצב אותה בעתיד לאור הכתיבה בנושא עד היום.

השער השני בוחן את עמדת פוסקי ההלכה הציונים בכל הנוגע לשורה של סוגיות שהתחדשו לגמרי, או קיבלו משמעות חדשה, במציאות הריבונית. הרב יעקב אריאל מציג משנה פרוגרמטית בדבר האופן שבו צריכה הציונות הדתית להתייחס למגוון של סוגיות הלכתיות הרלוונטיות לעולמה; פרופ' סטיוארט כהן בוחן את הפסיקה ההלכתית בכל הנוגע לדיני צבא ומלחמה, והרב שלמה אבינר ממשיך את העיסוק בנושא בליבון עצם החובה ההלכתית להתגייס לצה"ל; הרב דוד אלנסון וד"ר דניאל גורדיס מתייחסים, במאמר משותף, למשמעות הייחודית של סוגיית הגיור במדינה היהודית, וגם לד"ר אריאל פיקאר זווית משלו בסוגיה זו; ד"ר חיים שפירא דן בפסיקה ההלכתית-ציונית בעניין מערכת המשפט בישראל; ד"ר אליעזר חדר עוסק בפסיקה ההלכתית בעניין מעמדם של הלא-יהודים במדינה; הרב זאב וייטמן מנתח את הפסיקה בנושא השמיטה, והרב ישראל רוזן עוסק בדיון ההלכתי על אופן שמירת השבת על ידי רשויות המדינה; ד"ר מיכאל יוגודה עוסק בסוגיית פדיון שבויים בהקשרה הממלכתי, והרב יובל שרלו מנתח את סוגיית סל התרופות מזווית הלכתית; יוסף אחיטוב ז"ל עוסק בסוגיית היחס לשלל מלחמה, וד"ר יצחק הרשקוביץ מנתח את התפתחות המשא ומתן ההלכתי בכל הקשור לייחוס מעמד "תינוקות שנשבו" לציבור החילוני בישראל; ד"ר קלמן נוימן עוסק בדיון ההלכתי בשאלת ויתור על שטחים כסוגיה של "הלכה ציונית". חותם את השער ד"ר שלמה פיישר, המתבונן בשיח ההלכתי בעניין הדמוקרטיה, כפי שהוא בא לידי ביטוי בבית מדרשו (תלמידי-תלמידיו) של הרב קוק.

השער השלישי, שמבטו מופנה למשנתם של פוסקים והוגים שביקשו לנסח "הלכה ציונית", נפתח בדיון של ד"ר דוד זוהר בתפיסתו של הרב חיים הירשנזון; ד"ר אבינועם רוזנק משווה בין תפיסת הראי"ה קוק לזו של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ; פרופ' צבי זוהר מנתח את תפיסתו ההלכתית של הרב בן-ציון מאיר עזיאל, והרב ד"ר חיים בורגנסקי כותב על תפיסתו של הרב יצחק הרצוג; פרופ' אשר כהן כותב על הפולמוס שהתפתח בשנים הראשונות למדינה בין הרב משה-צבי נריה לפרופ' ישעיהו ליבוביץ בנוגע לאופן שמירת ההלכה במוסדות המדינה; ד"ר אביעד הולנדר מנתח את תפיסתו של הרב שלמה

גורן; הרב ד"ר בנימין לאו את זו של הרב עובדיה יוסף (בכלל זה השאלה אם בכלל יש לראות בה "הלכה ציונית"); וד"ר יצחק אבי רונס את תפיסתו של הרב שאול ישראלי. חותמים את השער עיון משווה מאת פרופ' חיים וקסמן בתפיסות ההלכתיות של הרב הרצוג, הרב יהודה-לייב מימון, הרב משה-צבי נריה, הרב שלמה גורן ופרופ' ישעיהו ליבוביץ, וכן מסתו של שי זרחי על תפיסתו ההלכתית של ח"ן ביאליק.

התמונה הכוללת העולה משלושת שערי הספר מסרטטת סקיצה ראשונית של מצב ההלכה הציונית בעת הזאת. יש שיראו את חצי הכוס המלאה: התחום עשיר דיו כדי לפרנס את עשרות המאמרים שלפנינו, פרי הגותם של טובי האינטלקטואלים בישראל – חוקרים ורבנים, המתעדים ומנתחים את צעדיה של ההלכה בתקופת הריבונות המתחדשת. אחרים ייתנו דעתם דווקא לחצי הכוס הריקה: הצעדים הללו מהוססים והשביל איננו כבוש; רוב ההגות בתחום נעשתה בשנים שלפני קום המדינה ומיד לאחר שקמה ולא בעשרות השנים האחרונות. ככלל, הפסיקה ההלכתית בסוגיות הרלוונטיות איננה פורצת דרך, ובחלק מהמקרים היא מבטאת שמרנות שאיננה מפנימה את התמורה הריבונית בחיינו. אלו גם אלו יודו: עוד רבה הדרך.

לסיום, הערת עריכה: לשם הקיצור, וכמקובל בכתיבה אקדמית, ההתייחסות לשמות השונים המופיעים בספר, בייחוד כשמדובר בהערות השוליים, היא לרוב באמצעות שמות המשפחה בלבד, ולא דווקא בתוספת תואר רבני או אקדמי. ההחלטה לנקוט סגנון כתיבה זה היא הכרעה שלנו כעורכים, והדבר אינו משקף בהכרח את נוסח כתב היד המקורי של המאמרים.

בהזדמנות חגיגית זו של השלמת המלאכה חובה נעימה היא לנו להודות לכל העושים במלאכה. בראש וראשונה, הכותבים – כולם אנשים עמוסים במטלות, שהקדישו מזמנם, ללא תמורה, להתמודדות עיונית עם הסוגיות המורכבות. תודה גדולה גם לעורך הטקסט המסור יהושע גרינברג, שהשקיע עבודה דקדקנית מרשימה לכל אות ותג, ואף לבדיקת המקורות עצמם. תודה לגלעד בארי ובן-ציון פרזיגר, שעמלו על בדיקת מקורות שפרטיהם לא היו מבוררים וכן על התקנת הרשימה הביבליוגרפית המשותפת לכלל מאמרי הספר. תודה לפרן זקבך שהכינה את המפתח ולרונית גלעד על העימוד של הספר. ותודה גדולה ומיוחדת לצוות ההוצאה לאור של המכון ובייחוד לענת ברנשטיין, שסייעה בעצה טובה וברוח טובה לאורך כל הדרך. בלעדי המאמץ הגדול של כולם, לא היינו מגיעים לקו הגמר.

פרופ' ידידיה שטרן

יאיר שלג

ירושלים, חשוון תשע"ח, 2017

פסיקה ממלכתית-מודרנית

יהודה ברנדס

פתיחה: שיקולי פסיקה

יש המדמים לחשוב שההלכה היא מערכת חוקים וצווים סגורה שאינה מושפעת מן התנאים החברתיים ומהנסיבות ההיסטוריות שבהם היא נפסקת. לדידם, לא חל כל שינוי בהלכה מאז ניתנה למשה מסיני ועד עתה, למעט גזרות ותקנות של חז"ל.¹ תפיסה פשטנית ותמימה זו אין לה ולא כלום עם מעשה הפסיקה כפי שהוא מתרחש במציאות. כל מי שלמד אי פעם את ספרות השו"ת יודע שעיקר פעולת הפוסק היא התאמת ההלכה הקבועה והמסורה לנסיבות המשתנות בחילוף הזמנים והמקומות.

מן העבר השני, אצל חוקרי הלכה בני זמננו שוררת תפיסה כמעט מהופכת. הללו סבורים שלצד ההלכה ישנה מטה-הלכה: שיקולים שמחוץ להלכה המשפיעים על הפסיקה; שיקולים הנובעים מצרכים חוץ-הלכתיים וגורמים לפוסקים לשנות את ה"דין היבש" לפי הצורך; שיקולים תלמודיים מן הסוג של "הפסד מרובה", "מראית עין", "כבוד הבריות" ושיקולי דעת של פוסקים הקשורים לבעיות התקופה דוגמת "חדש אסור מן התורה", "שלא להוציא לעז על הראשונים" או "מדרון חלקלק". שיקולים אלו נחשבים מטה-הלכתיים משום שהם אינם נובעים מן הנושא הנדון אלא משקפים הנחות מוקדמות של הפוסק, שבאמצעותם הוא ניגש לדון במקרה שלפניו, ומעצבים את

* המאמר נכתב בשנת תשע"ד. גרסה מוקדמת שלו, בכותרת "פסיקה ממלכתית", פורסמה בספר יובל השמונים של בני עקיבא: להיות תנועה של עם: מאמרים לרגל הגעת התנועה לגבורות, שאול ברט (עורך), ירושלים: בני עקיבא, תשס"ט, עמ' 177-189.

1 יסודה של תפיסה זו בעיקר התשיעי מעיקרי האמונה של הרמב"ם (הקדמה לפירוש המשנה לסנהדרין, פרק י). ראו מקורות מרחיבים לשיטת הרמב"ם בפתיחת ספרו של גוטל, השתנות הטבעים, עמ' ט-יא, והערות 1-3, שם. "השתנות הטבעים" היא הדרך המסורתית להתמודד עם השינויים בהלכה – היא תולה את השינויים במה שאירע במציאות ולא בהלכה. אין לערב גישה עקרונית זו עם גישה שמרנית מודעת המכירה בתהליכים של שינויים בהלכה אולם מבקשת לצמצמם ולהגבילם. לשימוש ביסודות המחשבה השמרנית בנוגע לשינויים בהלכה ראו חיים נבון, מודל שמרני, עמ' 86-95.

גישתו ההלכתית. לפי גישה זו, שיקולים הנובעים משדה האמונות והדעות הם בוודאי מטה-הלכה.²

למעשה, שתי הגישות דומות זו לזו. שתיהן מניחות שהמושג "הלכה" מתייחס לדין עצמו, בנושא הדיון המסוים, ואילו שיקולים שמחוצה לו אינם הלכה. לפי הגישה הראשונה, התמימה כביכול, אלו שיקולים זרים ופסולים, ולפי הגישה השנייה, המחקרית, אלו שיקולים לגיטימיים, רצויים, אבל גם לדידה – חיצוניים.

שתי הגישות הללו מצמצמות באופן מוטעה את מושג ההלכה, שכן המערכת ההלכתית מכילה שיקולים מרמות שונות. על הפוסק להביא בחשבון בעת פסיקת ההלכה את מכלול השיקולים, ובהם: כללי ההכרעה במחלוקת, ההשפעה הציבורית של הפסק, התנאים והנסיבות שבהם נמצאים האדם או הקהילה שבעבורם מיועד הפסק, וכן הלאה. כל אלו הם גופי הלכות בפני עצמם. הם נדונים בספרות ההלכה, ואופן ההתחשבות בהם הוא עצמו שיקול הלכתי.³ כך לדוגמה: השאלות אם לפסוק כחכם פלוני או אלמוני; ההגדרה מהו רוב שעל פיו פוסקים במקום ובזמן שבהם אין סנהדרין, אשר בה מושג הרוב פשוט יחסית; איך להתחשב במנהג ובמסורת כשאלו מתנגשים בהלכה הכתובה; עד כמה יש להתחשב בקשיים השונים של השואל, ועוד כהנה וכהנה. לפוסקים השונים דעות שונות בנוגע לכל אחד מהנושאים הללו, כפי שישנן ביניהם מחלוקות בנושאים הנדונים עצמם.⁴ על הפוסק לשקול כל זאת לאחר שהובאו בחשבון כל השיקולים הנוגעים לעצם הדין, ובהם שקלול הערכים העומדים ביסודו, המקורות המגוונים והתקדימים, ניתוח המציאות והמקרה הפרטי שבו מתמקד הפוסק, ועמדתו האישית כלפי הנושא המדובר.

פסקים, כללי פסיקה ושיקולי פסיקה

את היחס בין ההלכה המקומית לפסקים הכלליים ולשיקולי הפסיקה אדגים באחת המחלוקות הראשונות בתלמוד.

במשנה מופיעה מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל בשאלה אם צריך לקרוא קריאת שמע של שחרית בעמידה ושל ערבית בהטיה, כמשמעות הכתוב "בשכבך ובקומך", או

2 אבינועם רוזנק, מטה-הלכה; גולדמן, יסודות.

3 אליעזר ברקוביץ, כוחה. להרחבה בנושאים הנדונים במאמר זה ראו שם. ראו עוד, עמית, הכהן ובאר, מנחה למנחם. לדעת הרב בקשי-דורון, שיקול הדעת של הפוסק אינו אוטונומי לחלוטין ויש בו רכיב הטרונומי: סיעתא דשמיא.

4 ראו שפרבר, דרכה, עמ' 51-66; הנ"ל, נתיבות פסיקה, עמ' 36-135; ברנדס, עקרונות-על בהלכה, עמ' 59-62.

שמא הוראה זו נוגעת אך רק לזמני הקריאה: "זמן שכיבה" בערב ו"זמן קימה" בבוקר, אבל אינה מחייבת מצב מסוים של הגוף.⁵ שאלה זו היא בסיס הדיון ההלכתי הנוגע ישירות לדין קריאת שמע וממוקד רק בה. בגמרא ישנו דיון בשאלה אם הלכה כבית שמאי או כבית הלל. הכלל שנקבע הוא: "הלכה כבית הלל".⁶ כלל זה הוא כלל מקיף, בכל התורה כולה, ונוגע למאות הלכות. העובדה שכלל זה לא ניתן למשה מסיני ולא היה קודם הולדת הלל ושמאי ומחלוקותיהם אינו ממעט כמובן מהיותו דבר הלכה לכל עניין. הוא אינו מטה-הלכה כי אם הלכה שנוצרה בבית מדרשם של התנאים והאמוראים. ליתר דיוק: זהו כלל פסיקה.⁷ אמנם אין הוא פסק ממוקד למקרה מסוים, אך בהיותו בעל השפעה על הלכות רבות הוא מוגדר כעקרון-על, כלומר: כלל הלכה. כלל זה הוא אחד המוקדמים שבכללי הפסיקה, ובעקבותיו באו מאות כללים וספרות שלמה של כללי הלכה ופסיקה, שהיא ענף מענפי ההלכה ככל ענף אחר.⁸

מאותה תקופה אשר בה, על פי מסורת התלמודים, נקבע הכלל שהלכה כבית הלל, בימי יבנה, מתעדת ברייתא מעשה שהיה בין שני תנאים שהיו מסובים במקום אחד: רבי אלעזר בן עזריה ורבי ישמעאל. הגיע זמן קריאת שמע, ורבי אלעזר בן עזריה הטה עצמו, כדי לקיים דעת בית שמאי. רבי ישמעאל, שחשש "שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות" כבית שמאי, נעמד בהפגנתיות.⁹ מסתבר שלו היו רבי אלעזר ורבי ישמעאל ישובים בחדר סגור לא היה רבי ישמעאל טורח לקום, שהרי גם לדעת בית הלל, אדם יוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית בישיבה, וברור שגם אלו הפוסקים כבית הלל נוהגים לשבת בקריאת שמע של ערבית.¹⁰ עם זאת, עקב הנסיבות טרח רבי ישמעאל לקום ולהפגין את דעתו. השיקול "שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות" הוא שיקול הלכתי. הרי לנו אפוא שלושה מישורים של דיון הלכתי בעניין אחד: המישור של הנושא ההלכתי הנדון – מצב הגוף בקריאת שמע; המישור של כללי הפסיקה –

5 משנה, ברכות א, ג.

6 ירושלמי, ברכות א, ג, ע"ב; ברכות יא, ע"א.

7 הכלל נקבע על פי בת קול שיצאה בבית המדרש ביבנה (ירושלמי, ברכות א, ג, ע"ב; עירובין יג ע"ב). על סדר התקבלותו ההיסטורי של הכלל ראו שמואל ספראי, בית הלל.

8 כינוס של כללי הפסיקה מופיע תחת הערך "הלכה" באנציקלופדיה התלמודית. לרשימה של ספרי הכללים, מעודכנת לזמנה, ראו ילינק, קונטרס הכללים. וראו ברנדס, כללי הפסיקה.

9 ברכות יא, ע"א. לכל העניין ראו תוספתא, ברכות א, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 2), ופירוש הר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה (שם, עמ' 4-5).

10 שולחן ערוך, אורח חיים סג, א-ב, ועיינו בפרי מגדים (אשל אברהם), שם, שדן באריכות בשאלה אימתי מותר או אסור לשנות מישיבה ועמידה ולהפך, כדי לא לנהוג כדעת בית שמאי.

הלכה כבית הלל; המישור של ההנהגה הציבורית – שלא יטעו התלמידים. כל שלושת המישורים הם גופי הלכה.¹¹

הלכה ומדיניות פסיקה

טועים החושבים שהתחשבות בנסיבות ובצרכי הציבור היא "פוליטיקה" ולא "הלכה". כביכול, פוסקים הגונים אמורים לא להתחשב בדבר אלא ייקוב הדין את ההר. ההלכה עצמה קובעת שיש שיקולים ציבוריים שאין להתחשב בהם ויש שיקולים שיש להתחשב בהם. ההבחנות בין אלו לאלו הן עצמן גופי הלכות. השולחן ערוך פותח ב"יתגבר כארי בבוקר לעבודת בוראו", והרמ"א מוסיף: "ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת ה' יתברך".¹² שני המחברים מבקשים להדגיש שאסור לאדם לסטות מדרכו בגלל קשיים אישיים או בגלל בושה מפני מלעיגים. לדברי הרמ"א, בושה אינה שיקול הלכתי לגיטימי לשנות מפניו את ההתנהגות ההלכתית. אולם הוא עצמו פוסק במקומות אחרים שבושה היא שיקול להקל בהלכות מסוימות.¹³ בכלל, אדם צריך להתחשב במוסכמות חברתיות ולא להתנהג באופן שיעורר תמיהת בני אדם גם אם הוא סבור שכך ראוי לעשות על פי ההלכה, וזו עצמה היא שורת הדין. לדוגמה, הרמ"א פוסק שאף על פי שאישה רשאית להתעטף בציצית ואף לברך עליה, כמו שאר מצוות עשה שהזמן גרמא, אל לה לעשות כן, מפני ש"מתזי כיוהרא".¹⁴ עוד הוא פוסק שמי שמשתייך לקהילה אשר בה מקדימים להתפלל ערבית קודם הלילה "לא יחזור ויתפלל בלילה, אע"פ שהצבור מקדימים הרבה לפני הלילה, אלא אם כן הוא רגיל בשאר פרישות וחסידות, דאז לא מתזי כיוהרא מה שיחזור ויתפלל".¹⁵ הווי אומר: ההלכה מחייבת להתחשב במקובל בציבור, אלא שיש לה כללים מתי יש ומתי אין, ואפילו אסור, להתחשב בדעת הקהל ובמוסכמות.

אפשר לטעון שבכל הדיון עד כאן טמון בסך הכול ויכוח סמנטי. החולקים על דברי יטענו שהמושג "הלכה" מתייחס אך ורק לממד של הדין ה"טהור" ושכל השיקולים האחרים אינם נקראים "הלכה". אבל אין לזלזל בענין הסמנטי. הפקעת כל שאר שיקולי

11 איריס בראון, תקנת החוטאים.

12 שולחן ערוך, אורח חיים א, א.

13 שלחן ערוך, אורח חיים יג, ג: "מי שמתבייש לשבת בבית הכנסת בלי טלית רשאי להשאר בטליתו גם אם נפסק אחד מן הציציות". ראו עוד, שם, יורה דעה, הלכות אבלות שצב, ב. מדין תורה, מי שמתבייש לשאת אבדה פטור מהשבתה. ראו שם, חושן משפט רסג, א-ג.

14 שם, אורח חיים יז, ב.

15 שם, רלה, א.

הפוסקים – המופיעים בספרות התלמודית, בספרות הפסיקה ובספרות השו"ת – ממושג ה"הלכה" הופכת את ה"הלכה" לאידאה מופשטת שאין לה ולא כלום עם המימוש הקונקרטי שלה בחיי האדם והחברה. יש לבחון היטב את המניעים האידאולוגיים והחברתיים המסתתרים מאחרי הוויכוח הסמנטי כביכול.

נראה שהפקעת חלק נרחב מן הדיון ההלכתי למישור אחר מאפשרת שני תהליכים מנוגדים ודומים זה לזה. בקוטב האחד עומדים אלו המבקשים להצניע את השיקולים האידאולוגיים והערכיים בפסיקת ההלכה שלהם ומעוניינים להציג תמונה שלפיה פסיקתם היא פסיקה "מסורתית", חפה מכל שיקול ערכי, פורמליסטית לחלוטין; יריביהם, לעומתם, הם הסוטים מדרכה הנאמנה של ה"הלכה" באמצעות הכנסת שיקולים זרים לפסיקתם. כחלק מן המדיניות הזאת יערפלו פוסקים אלו את שיקוליהם הערכיים והאידאולוגיים ויצניעו בתוך מלל רבני עתיר ציטוטים תוך שהם מעלימים את העובדה שבחירת הציטוטים או אופן הקישור ביניהם לבין השאלה הנדונה הם עצמם מעשה פסיקה היוגן מעקרונות-על שמחוץ לנושא הקונקרטי הנדון; בקוטב האחר משתמשים בטיעוני המטה-הלכה אלו המבקשים לערער את הגישה המסורתית לפסיקת הלכה. הללו מבקשים לטעון שפסיקת ההלכה אינה אלא שיקוף של עמדות פוליטיות ואידאולוגיות של פוסקים, ולכן הם סבורים שהכול יכולים להשתתף בשיח ההלכתי; כל מי שיש לו עמדה רשאי לדלג ישירות מעמדתו התרבותית-רעיונית להוראת הלכה למעשה ולהתעלם מהיבטים אחרים של הדיון ההלכתי, המטילים סייגים ומגבלות, מוסיפים שיקולים ממישורים שונים ויוצרים מרווח משמעותי – רצוי והכרחי – בין מישור האידאות לבין מישור מימושו הקונקרטי בעולם המעשה. אלו גם אלו מחטיאים את אופיים המורכב של שדה ההלכה ושל מעשה הפסיקה.

יחיד, ציבור ומדינה

אין בעולם ההלכה פוסק שאינו מתחשב בצורכי הציבור ובישקולים ציבוריים בבואו לפסוק הלכה. גם ההחלטה לא להתחשב בשיקולים ציבוריים היא החלטה השוקלת שיקול ציבורי.¹⁶

16 ברור שלא רק שיקולים ציבוריים מנחים את הפוסק ולא רק אידאולוגיות מבדילות בין פוסקים. לעתים, הסיבה להבדל בין הכרעתו של חכם אחד להכרעת חברו נעוצה בהבדלי אישיות: זה נוטה לחומרה וזה לקולא, זה שמרן וזה חדשן. על מקומה של האישיות והמבנה הפסיכולוגי של הפוסק בהכרעת ההלכה עיינו גולד, השמאים, עמ' 15-27, ובמקורות שהביא בהערות שם. ענייני במאמר הנוכחי הוא בעיקר בשיקולים ציבוריים.

אדגים את אופן השתלבותם של שיקולים ציבוריים-ממלכתיים בתשובה שנתן הרב יצחק אייזיק הרצוג זצ"ל, הרב הראשי הראשון של מדינת ישראל.¹⁷ בחודש אדר תש"ח, בעיצומה של מלחמת השחרור וקודם הקמת המדינה, נשאל הרב הרצוג כמה שאלות בהלכות השירות הצבאי על ידי חברי תנועת הנוער "עזרא". השאלה הראשונה הייתה: "המותר לצאת בשבת להתנדב לפעולות הגנה מסוימות, או אף מחויבים לעשות זאת?" על כך השיב:

תוך ההנחה שמוכרחים לסמוך בכגון זה על המפקד, שהרי אם לא כן אין לדבר סוף, ולא יהא קיום לפעולות ההגנה כלל, הלא יוצא שיש צורך הכרחי, חיוני, במספר אנשים מתוך היחידה שאליה המפקד פונה, ומתוך היסוד שמתר לחלל שבת לביצוע אותה הפעולה, אין מקום לשאלה זו. לשאלה זו היה מקום בצבא לא יהודי והמפקד פונה בפקודה כזאת, וכל ההיתר של חילול שבת הוא רק מפני שהחייל היהודי אנוס, ואם לא יציית הלא צפוי לעונשים חמורים ויש בזה משום פקוח נפש לעצמו. למה יתנדב הוא? יניח הדבר לחיילים לא יהודים שאינם מצווים על השבת, ושאדרבא בתור בני נח הם מצווים שלא לשמור את השבת ולא רק את השבת שלנו, אלא שאסור להם לעשות להם שבת כשלנו בשום יום אחר. אבל בצבא עברי, שכולו ישראל, שההיתר לחלל שבת הוא לשם הגנה על ישראל, הרי אין מקום לשאלה זו, כשהותר לו לחלל שבת קודש במקרה כזה לא משום שהוא אנוס, אלא משום הגנה על ישראל ובפרט בארץ ישראל. ואם ההיתר מתבסס רק על העיקרון של הצלת ישראל, כלומר פקוח נפש דרבים, הרי כבר נפסק בברייתא יומא דף פ"ג וברמב"ם וכו', שדברים הללו אין עושים אותם ע"י קטנים ונשים וכו', אלא ע"י גדולי ישראל וחכמיהם כלשונו של הרמב"ם ז"ל, בפ"ב מהלכות שבת, הלכה ג'. ואם ההיתר מתבסס על רקע יותר רחב, והיינו שזוהי מלחמת ישראל בארצו, ומלחמת מצוה, או חובה, ודאי שאין מקום לשאלה זו.¹⁸

הרב הרצוג מבחין בתשובתו בין שלושה מישורים של דיון. המישור הראשון הוא המישור הפרטי. בירור הדין עוסק במקרה שבו מדובר בחייל יהודי המשרת בצבא נוכרי

17 לדמותו של הרב הרצוג, גישתו למודרנה, למדינה ולפסיקה ראו הרצוג, נוכרים; בורגנסקי, קהילה או מלוכה.

18 הרצוג, היכל יצחק, אורח חיים, סימן לו.

והוא נדרש לחלל שבת לשם ביצוע משימה צבאית. במקרה כזה, התשובה מתחשבת רק במצבו האישי של החייל: אם יש סכנה לחייו אם לא ימלא את הפקודה, הוא חייב למלאה מדין פיקוח נפש. אולם אם קיימת אפשרות שחילול השבת ייעשה בידי נוכרי, ודאי שעל היהודי להימנע מלחלל שבת. חילול שבת במסגרת כזאת אסור, והותר רק במקרה שבו נשקפת סכנה לחיי החייל היהודי.

המישור השני הוא מישור ציבורי: מקרה של צבא עברי שנחלץ להצלת ישראל. במקרה כזה חייבים לחלל שבת, משום "פיקוח נפש דרבים". ויש להעדיף שאת חילול השבת הזה, המותר, יעשו דווקא "גדולי ישראל וחכמיהם". במישור הזה מסתמך גם ההיתר לציבור על ההיתר הפרטי של פיקוח נפש, שבו התירו הפוסקים לתלמידי חכמים, ואף חייבום, לחלל שבת כדי להציל את האדם השרוי בסכנה. כלשונו הבהירה של הרמב"ם, שאליו מפנה הרב הרצוג בתשובתו:

כשעושים דברים האלו אין עושין אותן לא ע"י גוים ולא ע"י קטנים ולא ע"י עבדים ולא ע"י נשים כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם, אלא על ידי גדולי ישראל וחכמיהם. ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה, שנאמר: "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" – ולא שימות בהם. הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם.¹⁹

הרמב"ם פוסק את עקרון-העל בהלכה: פיקוח נפש דוחה שבת, ומנמק אותו בנימוק ערכי: זהו כלל הלכה היונק מערך חיי האדם וממשמעות קיום המצוות. ההנמקה הרעיונית אינה מפקיעה את הכלל הזה משדה ההלכה ואינה הופכת אותו למטה-הלכה. הרב הרצוג משתמש בו בשני אופנים: פעם אחת בהוראה הפרטית לחייל היהודי בצבא נוכרי, ופעם אחרת, ברמה שונה לחלוטין, במישור של "פיקוח נפש לרבים" בצבא הישראלי. הסיבה שבעטייה מצטט הרב הרצוג את הרמב"ם, את החשיבות של פיקוח נפש ואת חובת החכמים וגדולי ישראל להזדרז בחילול שבת דווקא במישור השני היא שהמישור הראשון עוסק בדאגתו של אדם פרטי לחייו, ואילו במישור השני מיוסדת החובה הציבורית לעסוק בפעולה הצבאית, שהיא התשתית של כל שירותי הביטחון במדינה בשבת.

מישור שלישי שבו דן הרב הרצוג הוא המישור הממלכתי, כאשר כלשונו, "ההיתר מתבסס על רקע יותר רחב, והיינו שזוהי מלחמת ישראל בארצו, ומלחמת מצוה, או

חובה". במישור הזה כלל "אין מקום לשאלה זו". העיקרון שלפיו מלחמת ישראל דוחה חילול שבת הוא כלל הלכתי נוסף, הקובע את חובת המלחמה בשבת כמצווה יסודית, בדומה להיתר להקריב קרבנות במקדש בשבת. היתר זה אינו נובע מהרחבה של הלכות פיקוח נפש של הפרט אל הציבור אלא מהגדרת תוקפה של מצוות מלחמה. את משמעותו של המישור הזה מסביר הרב הרצוג בהמשך תשובתו ותולה את דעתו בזו של הרב קוק, קודמו בתפקיד הרב הראשי:

לדעתי, יש למאבק זה דין של מלחמת מצוה, כפי שביארתי, ואם כי מלחמת מצוה צריך שתוכרוז עפ"י המלך, ואין לנו מלך, אבל הציבור כולו, או רובו, כפי שביאר כבר קודמי הגאון זצוק"ל בשו"ת משפט כהן [קמד, יד], יש לו הסמכות של מלך ישראל, והרי גיוס זה הוכרז מטעם הרוב הגדול של הישוב בארץ ישראל שהוא בבחינת כל קהל ישראל.²⁰

לדעת הרבנים הראשיים הרב קוק והרב הרצוג, למלחמה שהוכרזה בידי כלל הציבור בארץ ישראל יש דין של מלחמת מצווה, כמו מלחמה שהוכרזה בידי המלך. אמנם הרב הרצוג מכיר בכך שיש חולקים על עמדתם זו, אבל הוא מוסיף וכותב שגם לדידם זו מלחמת מצווה:

ואפילו אותם החולקים על הנחה זו, וסוברים שאין כאן מלחמת ישראל, אלא מאבק לשם הצלת ישראל – פקו"נ [פיקוח נפש] דרבים – יש להם להודות שכל התקפה שיש בה ממש, מחלישה את כח האויב, וסופה הצלת ישראל [...] כשכבר באו עלינו להשמיד ולגרשנו מנחלת קדשנו, כבר כל הפעולות המכוונות כנגדם הם בכלל מלחמת מצוה.²¹

כלומר, הגם שהרב הרצוג מכיר בכך שיש מחלוקת על מידת ה"ממלכתיות" של המלחמה, הוא סבור שגם לדעת החולקים עליו וסוברים שאין תוקף ל"ממלכתיות" של הגיוס ושל הצבא עדיין יש "חובה ציבורית" להתגייס להצלת עם ישראל, מדין פיקוח נפש של רבים. נמצא שלדעת הרב הרצוג יש מקום למחלוקת רק במישור השלישי – האם המלחמה הזאת היא בגדר "מלחמת ישראל" שרק המלך מוציא אליה. יש אומרים שלהחלטת נציגות נבחרת של העם במדינה דמוקרטית יש מעמד של

20 הרצוג, היכל יצחק, אורח חיים, סימן לו.

21 הרצוג, שם.

מלך ויש החולקים על כך, אולם במישור השני, המישור של "פיקוח נפש דרבים", אין מחלוקת, והדבר אינו תלוי כלל בשאלת סמכות השלטון ומעמד המשטר והמדינה בארץ ישראל.²²

אחזור ואסכם את העקרונות העולים מדיון זה בנוגע לרכיביו של פסק ההלכה:

א. הלכה פרטית בהלכות שבת ליחיד ולכלל: אסור לעשות מלאכה מסוימת ולחלל בכך שבת.

ב. הלכה כללית בהלכות שבת ליחיד: שבת נדחית מפני פיקוח נפש, ולכן, החייל הבודד בצבא הנוכרי רשאי לחלל שבת במקרה של פיקוח נפש.

ג. הלכה מרחיבה בהלכות פיקוח נפש לרבים: חייבים להיחלץ לעזרת ישראל ולהצלתם מסכנת נפשות. חובה זו, כמו בסעיף ב, דוחה איסורי שבת ומחייבת כל חייל ואיש כוחות הצלה להתנדב ולפעול.²³

ד. הלכה ציבורית-ממלכתית בהלכות מלכים: חובה לצאת למלחמת מצווה שהוכרזה על ידי מלך ישראל, ומלחמה כזאת דוחה שבת. ההשתתפות בה מוטלת על כל חייבי הגיוס.

סעיף ד, שהוא הלכה בהלכות מלכים, מכיל כמה פרטים: הזכות להכריז מלחמת מצווה ולחייב את ישראל להשתתף בה מסורה בידי מלך. במשטר דמוקרטי, הסכמה של רוב העם לצאת למלחמה דינה כהוראת מלך. גם במדינת ישראל, החלטות של הכנסת והממשלה הנבחרות בבחירות דמוקרטיות דינן כצו מלך אף על פי שתוכנן של החלטות אלה אינו נובע מדיני התורה. סעיף זה הוא פסיקה "ממלכתית" של הרב קוק ושל הרב הרצוג.²⁴ הרב הרצוג היה מודע לכך שיש חולקים על פסיקה זו. יש המערערים על הסמכות הממלכתית של משטר דמוקרטי בכלל, ויש המערערים על תוקפו של דין המדינה החילוני במדינת ישראל בפרט.

יהיה מי שיטען שהוויכוח אם לייחס להחלטות הממשלה והכנסת בישראל סמכות ותוקף או אם מלחמותיה של מדינת ישראל הן בגדר "מלחמת מצווה" תלוי במחלוקת מטה-הלכתית, אולם בעיניי, הדבר אינו שונה ממחלוקתם של בית שמאי ובית הלל אם צריך להטות בקריאת שמע או לא או מן הדיון בין רבי אלעזר בן עזריה לרבי ישמעאל

22 לדיון מפורט בדרך הפסיקה הממלכתית של הרב הרצוג ראו אליקים רובינשטיין, תקומת המדינה; רונס, מלכות ישראל. השוו בלידשטיין, תורת המדינה.

23 ראו עוד בענין זה, יוסט, מאפייני הפסיקה, ומקורות נוספים בהפניות שם.

24 גוטל, הגדרתן ההלכתית.

אם לפסוק כבית הלל.²⁵ כל עמדה הלכתית גונזת בתוכה גם סברה של הפוסק, התלויה בהשקפתו ובשיקול דעתו. אלו עצמם הם חלק מן הדיון ההלכתי, ואי-אפשר להפרידם ממנו באופן מלאכותי.

פסיקה ממלכתית ישירה

השיקולים הממלכתיים בפסיקה נוגעים בראש ובראשונה בשאלות הלכתיות המתייחסות באופן ישיר למדינה.²⁶ שאלות כאלה ישנן בכל תחומי החיים ובכל ענפי ההלכה. אמנה כמה דוגמאות אופייניות לפי חלקי התלמוד והשולחן ערוך:

א. סדר זרעים: היתר המכירה בשביעית. אחד השיקולים המכריעים לטובת המכירה הוא שיקול ממלכתי – חיזוק ההתיישבות החקלאית בארץ ישראל.²⁷ אחד השיקולים המכריעים נגד המכירה הוא שיקול לאומי: איסור "לא תחנם", אין למכור קרקע בארץ ישראל לנוכרים.

ב. אורח חיים: קביעת יום העצמאות כיום חג, לרבות שינויים בסדרי התפילה ואמירת הלל, בברכה או שלא בברכה. השיקול המרכזי טמון בשאלה אם יש משמעות וערך דתי לכינונה של המדינה בה' באייר תש"ח.²⁸

ג. אבן העזר: החלטה מוסכמת של הרבנות הראשית בישראל על העדפת חליצה על פני ייבום ועל המשך חרם דרבנו גרשום לאסור נישואין עם שתי נשים, והחלת החלטות אלו גם על העדות שלא נהגו כך. החלטות אלה "ממלכתיות" באשר הן מבקשות לכונן הלכה מוסכמת ואחידה על כל העדות במדינת ישראל בענייני המעמד האישי, כדי שלא יוצרו קהילות נפרדות.²⁹

ד. חושן משפט: קבלת חוקי המדינה בענייני ממונות כחוקים מחייבים מצד "דינא דמלכותא דינא", או התנגדות לכך, בטענה שבארץ ישראל אין תוקף לשלטון יהודי שאינו מתנהל על פי התורה.³⁰

25 על המשמעות הרעיונית הרחבה של מחלוקת זו בהקשר כלל מחלוקותיהם של בית שמאי ובית הלל ראו קנוהל, פרשה.

26 ראו פיקאר, עולם חדש, עמ' 105-192, והביבליוגרפיה העשירה, שם.

27 ראו בן-ארצי, פולמוס השמיטה, והביבליוגרפיה העשירה, שם.

28 ראו רקובר, יום העצמאות; ארנד, פרקי מחקר; שרקי, אמירת הלל.

29 ראו שרשבסקי, דיני משפחה; זרח ורהפטיג, תקנות; רדזינר, ביגמיה; וראו פיקאר, עולם חדש, עמ' 67-86, על פעולותיו של הרב עזיאל ועל תקנותיו.

30 יעקב אריאל, דינא דמלכותא. לדוגמה לחיבור מקיף בנושא, הנמנע מלהזכיר כל מקור "ציוני", ראו אושינסקי, סלע מדינה.

ה. סדר קדשים: היתר עלייה להר הבית בתנאים מוגבלים ומוסכמים, כחלק מן המאבק הלאומי על הזכויות המדיניות בהר ובירושלים כולה. מי שמורה להתיר מצרף את השיקול הזה כשיקול מחייב, כנגד חובת הזהירות בקדושת הר הבית, שמנעה יהודים בכל הדורות מלקרב אל הקודש; מי שמתנגד מצרף את השיקול הפוליטי של "מרידה באומות" או את הסכנה הביטחונית שתיגרם מליבוי האיבה והחרדות בעולם המוסלמי.³¹

בכל הנושאים הללו, וברבים אחרים, אפשר להצביע בנקל על כך שהפוסקים הדנים בהם משלבים לתוך דיוניהם את השיקול הממלכתי לצד שיקולים נוספים הנוגעים לגופו של התחום ההלכתי הנדון. למשל, בנוגע ל"היתר המכירה" בשביעית דנים בשאלות אם המכירה מועילה להפקיע קדושת שביעית ואם מותר למכור קרקע בארץ ישראל לנוכחים עקב איסור "לא תחנם".³² בנוגע ליום העצמאות דנים בשאלות אם מותר לחדש חגים; אם מותר לומר הלל בברכה בימים נוספים על אלו שתיקנו חכמים; אם יום העצמאות הוא היום העיקרי של הנס; אם ההלל ייאמר בברכה; אם ההלל ייאמר גם בלילה, ועוד. בנוגע לשאלת הייבום והחליצה דנים בשאלות אם אפשר לכפות חליצה במקום ייבום על מי שהמסורת שלו מעדיפה ייבום על פני חליצה ויש בכך ביטול מצווה; אם יש הצדקה לביטול מנהגי עדות כדי ליצור מנהג אחיד וכללי במדינה; מהו היחס בין ההוראה של "לא תתגודדו" במובן של "לא תעשו אגודות אגודות" לבין ההוראה "אל תטוש תורת אמך", שעניינה שימור המסורות והמנהגים?³³ בנוגע לשאלת המעמד האישי אפשר למנות נושאים רבים ומגוונים נוספים. אחד החשובים בהם הוא נושא הגיור, אשר בו יש מתח ניכר בין העמדה ה"ממלכתית", המבקשת להקל במסלולי הגיור בעבור עולים שהצטרפו לחברה הישראלית, לבין העמדה החרדית, שאינה מייחסת משקל לעלייה ארצה, לאזרחות או לשירות הצבאי, ובוחנת את הגיור רק מן הפרספקטיבה של קבלת עול מצוות והצטרפות לחברה הדתית, שלא לומר – החרדית.³⁴ מובן שגם העמדה החרדית היא עמדה לאומית-מדינית, ולפיה יש לכרוך כל ביטוי של לאומיות עם קיום מצוות. בנוגע ל"דינא דמלכותא" דנים בשאלה אם יש לבתי המשפט בישראל

31 ראו רוזן, הר הבית. נושא העלייה להר הבית שנוי בפולמוס בתוך הצינונות הדתית. ראו ענברי, הצינונות הדתית המשיחית, עמ' 111-125.

32 ראו עזריה אריאל, לא תחנם.

33 ראו גילת, לא תתגודדו. נדפס מחדש בספרו גילת, פרקים.

34 בנוגע לעניין הממלכתיות בגיור ראו במיוחד נתנאל פישר, מדיניות הגיור. בנוגע לפולמוס הגיור ראו ברנדס, פולמוס הגיור. בנוגע למתח היסודי בין ההיבט הלאומי להיבט הדתי בגיור ראו מנחם פינקלשטיין, הגיור; שגיא זוהר, גיור.

מעמד של "ערכאות של גוים" משום שהם אינם מתנהלים על פי דין התורה; אם יש קיום של "דינא דמלכותא" בארץ ישראל לשלטון יהודי שאינו נוהג על פי התורה; אם במקום שבו יש סתירה לכאורה בין דין המדינה לדין התורה, כגון בעניין גביית מסים מתלמידי חכמים, מתקיים המעמד של "דינא דמלכותא" בכל זאת, בשל הסכמת הציבור. בנוגע לעלייה להר הבית דנים בשאלה אם יש בידינו המידע הארכאולוגי הנדרש כדי להגדיר מהו האזור המותר בכניסה; במחלוקת הראשונים בדבר מידת קדושתו של הר הבית בזמן הזה, ועוד.

הווי אומר, בכל השאלות שבהן מעורב השיקול הממלכתי, הוא אינו השיקול היחיד. הוא חלק ממכלול של שיקולי פסיקה המתקיימים במישורי דיון שונים. לעתים השיקול הממלכתי מכריע את הכף, ומובן שתפיסתו של הפוסק את משמעות המדינה הופכת להיות גורם מכריע בעמדתו. שיקול זה יופיע ברצף של סוגיות, שאף שאין להן שום מכנה משותף אחר, נוכחותו של השיקול הממלכתי מציבה אותן על רצף אחד שמצדו האחד יימצאו בדרך כלל הפוסקים ה"ממלכתיים", ומצדו האחר, פוסקים "לא ממלכתיים". או לפי ההבחנה הפחות מדויקת אך רגילה יותר בשיח הציבורי בישראל: מן הצד האחד פוסקים ציונים-דתיים, ומן הצד האחר פוסקים חרדים.

שיקולים מורכבים

ההבחנות הכוללניות בין פוסקים חרדים לפוסקים ציונים-דתיים או ממלכתיים אינן מדויקות, ולעתים אף מטעות ביותר. מורכבות השיקולים בכל אחד מן הנושאים הנדונים אינה מבטיחה שההתפלגות תהיה לעולם סביב ענין הממלכתיות. פוסקים מכל הזרמים עשויים להפתיע את מי שמחלק את החברה הדתית באופן דיכוטומי לחרדים ולציונים. השיקול הממלכתי הוא רק אחד השיקולים בכל שאלה, ולכן אי-אפשר להתחייב על כך שלכל אורך הדרך תישמר חזית אחידה במחנה הממלכתי מצד אחד ובמתנגדיו מן הצד האחר.

כך לדוגמה, בנוגע לעלייה להר הבית: ישנם רבנים שנחשבים מאוד ממלכתיים, מאוד ציונים, ובכל זאת מתנגדים לעלייה להר הבית משום שחששם מפני פגיעה בקדושת הר הבית גובר על הדרישה הלאומית-פוליטית או על הגישה הסוברת שיש ערך רוחני של חתירה אל הקודש בעלייה אל הר הבית. בראש המחנה הזה ניצב הרצ"ה קוק זצ"ל, שאיש לא יחשוד בו בחולשה בממלכתיות, ובכל זאת הציב כאן גבול שלא יעבור, וכך פוסקים בעקבותיו כמה מתלמידיו עד עצם היום הזה.³⁵

35 ראו שלמה אבינר, הר הבית.

מן העבר האחר, גם רבנים שאינם מזוהים באופן ישיר עם המדינה ועם מוסדותיה יתמכו בפסיקות ציבוריות-ממלכתיות מן הרשימה שהוזכרה לעיל. כך למשל בנוגע לתפיסת דין המדינה כ"דינא דמלכותא" לענייני ממונות, לא מפאת קדושתה של המדינה או מפני ההכרה בערכה אלא משום שהם תופסים את המסגרת המדינית כביטוי של רצון הציבור, הקהל, ומכלילים אותה במסגרת הלכות ציבור, שהתקיימו גם בקהילות יהודיות בגולה.³⁶

כתבי העת הרבניים של הציונות הדתית, שבהם נדונו בהרחבה שאלות הלכה במדינה מלאים מחלוקות בין פוסקים המקבלים באופן בסיסי את המדינה כגורם משמעותי ומחייב בפסיקה ועם זאת אינם מסכימים על כל הפרטים הנגזרים מכך. כמובן, כך ראוי וכך רצוי וכך היא דרכה של תורה. לעתים נדמה שבשנים עברו הייתה לציונות הדתית תפיסה ממלכתית ברורה יותר ושזו נתערערה בשנים האחרונות עקב חולשותיה המדיניות של ההנהגה, ובמיוחד בעקבות תכנית ההתנתקות ועקירת יישובי גוש קטיף,³⁷ אולם המתבונן באופן הגון בתולדות ההלכה הציונית-דתית ימצא קשת מגוונת של פוסקים שרמת התחשבותם במוסדות המדינה ובחוקיה והערכתם אותה משתנים מן הקצה אל הקצה.³⁸ אפשר לומר באופן כללי שבשנים הסמוכות להקמת המדינה, לפני ולאחריה, תלו תקוות גדולות באפשרות לכונן את הנהגת המדינה ואת חוקיה על אדני התורה והמשפט העברי, אבל לאורך השנים ניכר תהליך של אכזבה מן השלטון הכללי במדינה.³⁹ עם זאת, ככל שהציבור הדתי הולך ונעשה מעורב בעשייה בכל שדרות החיים במדינה, בצבא, בכלכלה ובשירות הציבורי כך עולה היקף הפסיקה הממלכתית "מלמטה למעלה". כך לדוגמה, בימיה הראשונים של המדינה ובשנותיו הראשונות של צה"ל נבעה הפסיקה בענייני הלכה בצבא בעיקר מכוחו של הרב גורן, ששימש רב צבאי ראשי, וקשריו עם ראשי הצבא והמדינה אפשרו לו להוביל מהלכים משמעותיים של התאמת צה"ל לדרישות הלכתיות, לפחות בתחומים הנוגעים לפרט: שבת ומועד, כשרות וכיוצא באלה.⁴⁰ בשנים האחרונות שואבת ההשפעה על צביון דתי ושמירת מצוות בצה"ל את כוחה מן ה"שטח" – מהתעצמות מספרית וערכית של חיילים דתיים,

36 לסיכום דעות הפוסקים החרדים בעניין זה ראו אושינסקי, סלע מדינה, עמ' לב-לד.

37 ראו נוימן, הציונות הדתית.

38 ראו לדוגמה בורגנסקי, קהילה וממלכה; גוטל, אשר יאהב.

39 דוד, חזון המשפט העברי.

40 ראו אדרעי, מלחמה; ירון זילברשטיין, הרב הצבאי, והמקורות בהערות, שם.

בני ישיבות ובוגרי מכינות המציבים דרישות לאפשר קיום אורח חיים הלכתי מוקפד בכל המסגרות הצבאיות ובכל הדרגים.⁴¹

אידאולוגיה, פילוסופיה, מציאות והלכה

מעבר לשאלות הפרטניות בתחומים השונים של התורה שהודגמו לעיל, משמיטה ועד ליחס לקדושת הר הבית, המחלוקת על ה"ממלכה" היא מחלוקת כללית וראשונית הנוגעת לשאלות של אידאולוגיה ותפיסת מציאות. כאמור, גם שאלות אידאולוגיות וראליות העומדות בבסיסן של מחלוקות הלכתיות, בכלל בירורי הלכה הן. אפשר לראות את ההלכה כמימושה המעשי של השאלה האידאולוגית.⁴² לפעמים מתנהל הדיון האידאולוגי בשפה הלכתית-טכנית ואינו מופיע גלוי במשא ומתן ההלכתי ולפעמים הוא מנוסח במפורש, אבל הוא תמיד נמצא ברקע.⁴³ אחת המשימות המוטלות על חוקר ההלכה היא לזהות את הרכיבים האידאולוגיים, הערכיים והמוסריים המקופלים בשיח ההלכתי, לתרגמם ולהבהירם ללומד הלא מיומן.⁴⁴

ככלל, אפשר לנסח זאת כך: מערכת המצוות כולה מתנהלת בשלושה מישורים. המישור הראשון הוא מישור הערכים. לדוגמה, מצוות יסודיות כמו "ואהבת לרעך כמוך" או "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם א-להים עשה את האדם", וכן קריאות ערכיות ומוסריות כמו "ועשית הישר והטוב" או "אחרי רבים להטות", הן ערכי יסוד של התורה: אהבת אדם, חשיבות חיי אדם, עשיית טוב וקבלת דעת הרבים כדרך הכרעה בוויכוח. הבעת האמונה בבורא עולם ומנהיגו או זכירת יציאת מצרים אף הן ערכים יסודיים העומדים ביסודן של מצוות רבות שבין אדם למקום.

המישור השני הוא מישור המצוות: ערכים מיתרגמים בתורה למצוות מעשיות. כך למשל, ערך חיי אדם מתורגם ללאו "לא תרצח" ולעשה "לא תעמוד על דם רעך", שלמרות נוסחת השלילה שלו הוא צו מעשי לעסוק בהצלה. "ואהבת לרעך כמוך" מתורגם לעשרות מצוות של "בין אדם לחברו", שבהן מצוות רבות של עשיית חסד עם

41 לסקירה מקיפה של הספרות בתחום דיני צבא ומלחמה וההתפתחויות הפנימיות בתוכה ראו סטיוארט כהן, ספרא וסייפא.

42 מי שעסק בהרחבה ביחס בין תרבות למשפט ובין פורמליזם לערכים במשפט הישראלי הוא פרופ' מנחם מאוטנר. ראו בין השאר מאוטנר, ירידת הפורמליזם; הנ"ל, משפט ותרבות; הנ"ל, שלוש גישות.

43 לדוגמה ראו ספרו של פיקאר, משנת הרב עובדיה, חלק שלישי. פיקאר מנתח את פסיקותיו של הרב עובדיה בנושאים שונים על רקע תפיסתו האידאולוגית את הציונות ואת המדינה.

44 ראו לדוגמה נעם זהר, תאוריה הלכתית.

הזולת, ובמיוחד עם הדל והחלש בחברה. הערכים של הבעת האמונה וזיכרון יציאת מצרים מתקיימים במצוות קריאת שמע, ציצית, שבת ומועדים, ועוד.

המישור השלישי הוא מישור ההלכה: כל מצווה ומצווה מתפרטת לרכיבים מעשיים: מהו רצח, מהי הריגה, מתי מותר להרוג, מהו העונש על הריגה, האם המתת חסד נחשבת רצח, האם הפלת עובר דינה כרצח, מתי היא מותרת, איך מכריעים במקום שבו חיי נפש אחת עומדים כנגד חיי נפש אחרת,⁴⁵ מהן המלאכות האסורות בשבת ומה היחס בין מצוות שמחת יום טוב לאיסורי מלאכותיו, ועוד. הרכיבים הללו נקראים בלשוננו הלכה. ההלכה היא המימוש הפרטני של המצוות, שהן המימוש המעשי של הערכים. יש להדגיש שאחד מתפקידיה המשמעותיים ביותר של ה"הלכה" הוא להכריע במקום שבו הערכים מתנגשים: כשערך חיי אדם עומד מול ערך השבת, ערך חיי האם מול ערך חיי העובר והיילוד, וכל כיוצא באלה. ממילא, כל שאלה הלכתית טומנת בחובה גם רקע אידאולוגי וערכי, וגם אם אינו מנוסח במפורש, הוא גנוז בשיקולי הפוסקים.

אדגים זאת באמצעות שאלה "ניטרלית" החפה כביכול לגמרי משאלות אידאולוגיות אך פילוסופיה של ההלכה יש בה למכביר. שאלת החשמל בשבת. לשאלה זו תהיה חשיבות בהמשך, לדיון בהלכה "מודרנית".

כשהחל להתפשט השימוש במכשירים אלקטרוניים⁴⁶ לקראת סוף המאה התשע עשרה נדרשו הפוסקים לדון בשאלות הלכתיות שונות הנוגעות למכשירים אלו. תחילה דנו בשאלת השימוש בנורה חשמלית ולאחר מכן במכשירים נוספים שפותחו והגיעו לשימוש המוני כגון רמקול, מגבר שמיעה ועוד. השאלות מתרבות והולכות ככל שהטכנולוגיה מתפתחת, המכשירים מתרבים ומתגוונים והופכים חלק בלתי נפרד מחיינו.

ראשוני הפוסקים התלבטו בהבנת אופי פעולת המכשירים החשמליים ובהגדרת מהותם. היו שהתירו להדליק חשמל ביום טוב והיו שהיססו – בלשון רפה – להתיר גם בשבת. לדוגמה, המהרש"ם סבר שאי-אפשר להשוות את הדלקת הנורה החשמלית להדלקת אור, משום שאיסור המלאכה שבתורה: "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת", נאמר רק על אש במובנה המקובל, כאש שדלקה במשכן, והחשמל אינו כלול בהגדרה זו.⁴⁷ הרב קוק, לעומת זאת, סבר בדיוק הפוך, שהמילה "אש" אינה מוגבלת

45 נעם זהר, המתת חסד; הנ"ל, הכרעות רפואיות.

46 פוסקים רבים נמנעים עד היום מלהשתמש בחידוש העברי "חשמל" משום שזהו מושג מחזון המרכבה של הנביא יחזקאל, ולדעתם אין לחלנו ולעקרו ממשמעותו המקראית. הם ממשכים אפוא להשתמש בצורה הלועזית: עלעקטרי.

47 שבדרון, שו"ת מהרש"ם, ב, סימן רמז.

דווקא לאש מסוג מסוים, שהרי גם אש שמקורה בשמים – כזו שבערה בסנה ולא איכלה את עץ הסנה היבש – נקראת בתורה אש. לדעתו, כל דבר שמאיר ומחמם נחשב אש.⁴⁸ דומני שלפי דברי הרב קוק, אפילו הדלקת נורה פלורסצנטית או נורת LED תיחשב הבערה מן התורה.

אפשר לומר שהמחלוקת בין המהרש"ם לרב קוק היא מחלוקת "הלכתית" בהגדרת אש לעניין הלכות שבת, אבל בעצם זו מחלוקת רעיונית ופילוסופית בתפיסת מושג ה"אש" ובהבנת אופיים של איסורי השבת והמקורות להגדרתם.⁴⁹

להלכה התקבל הפסק של רבי יצחק שמלקיש מלבוב, שיש להתייחס להדלקת הנורה החשמלית כאל הבערה מן התורה.⁵⁰ ר' דוד צבי הופמן האריך לתאר מבחינה פיזיקלית וכימית מדוע התהליך המתרחש בנורה החשמלית מוגדר כבערה.⁵¹ במובן מסוים, הפוסקים דחו את שתי הגישות הקוטביות – זו של המהרש"ם, שאפילו נורה חשמלית איננה אש, וזו של הרב קוק, שכל חשמל הוא אש – וקיבלו עמדת ביניים שלפיה נורת הלהט היא אש משום שחיומו חוט המתכת או הפחם עד כדי הבאתו למידת חום של "גחלת של מתכת" נחשב הבערה גם אם החומר אינו מתכלה כחומרי בערה רגילים. גם עמדה זו היא כמובן עמדה רעיונית. היא דוחה את תפיסות האש של המהרש"ם ושל הרב קוק ומגדירה אש באופן אחר, מצומצם מזה של הרב קוק ורחב מזה של המהרש"ם.

עשרות שנים מאוחר יותר חידש החזון איש איסור מקיף לשימוש בחשמל בשבת. לדבריו, חיבור של מעגל חשמלי המזרים "חיים" לכלי הדומם הוא בבחינת תיקונו של הכלי והכשרתו, כלול במלאכת בונה והוא אסור מן התורה. הקורא את הדיון שהתקיים בין הרב שלמה זלמן אוירבך לבין החזון איש יראה בנקל שהוא אינו עוסק בניתוח פורמלי של מקורות הלכתיים אף לא בשאלה של ניתוח ראלי של המתרחש בזרם האלקטרוני, כי אם בתפיסה רעיונית של החשמל ובמשמעות התהליך המתרחש במכשיר החשמלי.⁵²

בעיניי, הוויכוחים בין הפוסקים בשאלה איך להתייחס לברייה היהודית החדשה הקרויה "חופשים" או "חילונים" או בשאלה איך להתייחס לברייה הפוליטית-היסטורית החדשה הקרויה "מדינת ישראל" אינם שונים במהותם מן הוויכוחים על השאלה של

48 הראי"ה קוק, אורח משפט, סימן עא.

49 לפריסה רחבה של המקורות בסוגיה זו ראו בן-יעקב, החשמל בהלכה.

50 שמלקיש, בית יצחק, חלק יורה דעה, מפתחות והגהות לסימן לא.

51 הופמן, מלמד להועיל, חלק א (אורח חיים), סימן מט.

52 אוירבך, מנחת שלמה, חלק א, סימנים ט, יא.

מהות החשמל ואופן השימוש בו בשבת. כל שאלה חדשה שכזאת מחייבת דיון בכמה רמות: הבנת המציאות הראלית, גיבוש היחס הרעיוני אליה והחלת הפרטים המעשיים הנגזרים מתפיסות אלו. השאלה אם מדינת ישראל היא "אתחלתא דגאולה", "מעשה שטן" או יצירה פוליטית הנמצאת בתווך הראליסטי שבין שני הקצוות המיסטיים דומה במידה מרובה לשאלה מהי אש. זו היא שאלה אידאולוגית וערכית שפוסק ההלכה חייב לברר בכלים שונים העומדים לרשותו: מן המקורות ומן הסברה, בהלכה ובאגדה, כדי שיוכל להחליט מה מברכים עליה ביום הולדתה, האם חייבים לשרת בצבאה ולשלם את מסייה או דווקא להשתמט מכך?⁵³

בירורי ממלכתיות

עד כאן עסקתי בעיקר בהשפעת שיקולים ממלכתיים על עיצוב ההלכה והפסיקה בתחומים שונים. למעשה, יש לראות את הנושא הממלכתי-מדיני כנושא הלכתי בפני עצמו. נושא הדורש בירור, לימוד והכרעות הלכתיות ככל תחום אחר בהלכה. ייחודו של נושא זה הוא בהתחדשותו החיונית בדורות האחרונים לאחר דורות רבים שבהם לא הופיע כלל בפסיקה המעשית ואף הדיונים התאורטיים בו היו מעטים, ואם התקיימו, התנהלו ברמה עיונית מופשטת ללא זיקה להלכה למעשה, בבחינת "הלכתא למשיחא". משנתחדשה ההתיישבות רחבת ההיקף בארץ ישראל, ובמיוחד מאז הוקמה המדינה ונבנו מוסדותיה, הפכו הסוגיות העיוניות לשאלות הלכה מעשיות. ספרי הפסיקה המובהקים של הדורות הקודמים אינם מכילים פרקים העוסקים בתורת המדינה היחיד שהקדיש מדור שלם להלכות אלו היה הרמב"ם, בהלכות מלכים שבמשנה תורה. במאות השנים הרבות שעברו מאז סיום הריבונות היהודית בארץ ישראל בסוף ימי בית שני ותקופת המשנה ועד לימי הרמב"ם, ובמאות השנים שעברו מימיו עד ימינו, נפער חלל ביצירה הלמדנית וההלכתית מצד אחד, וחלו שינויים כבירים במציאות המדינית מצד אחר, היוצרים מחסור במקורות ללימוד ולליבון הלכות מדינה.⁵⁴

53 ראו רביצקי, הקץ המגולה.

54 לדעת מנחם לורברבוים, חכמי ימי הביניים (ובמיוחד הרמב"ן והר"ן) הניחו אי-יכולת של ההלכה לספק מענה לצרכים הפוליטיים ולכן נדרש קיומה של מערכת פוליטית חילונית בצד ההלכה. ראו לורברבוים, פוליטיקה. גם אם מקבלים את ההנחה הזאת, עדיין יש להלכה מה לומר למנהיגות הפוליטית בשאלות דת ומוסר שבהן היא אמורה להכריע, כשם שבהנהגת הקהילות פעלו זה בצד זה עולם ההלכה, שיוצג על ידי תלמידי החכמים, ועולם ההנהגה, שיוצג על ידי פרנסי הציבור.

שלוש דוגמאות לעניין זה:

המשטר הדמוקרטי. משטר זה לא נהג בממלכת ישראל הקדומה. גם לא בימי הביניים, בזמנו של הרמב"ם, שחיבר את הלכות מלכים. כיום, זו צורת המשטר המקובלת בכל העולם התרבותי.⁵⁵ כיצד ממירים את הלכות המלך בהלכות מדינה דמוקרטית? מה מעמדו של השלטון? ראינו לעיל את התפיסה שלפיה מדינה דמוקרטית שקולה למלך בהקשר של יציאה למלחמת מצווה. זהו חידוש הלכתי של הדורות האחרונים, השנוי במחלוקת, ועדיין לא הושלמה מלאכת בירור כל הפרטים הנובעים מכך. האם לראש המדינה במדינה דמוקרטית יש גם מעמד אישי דמוי מלך? ומיהו בכלל ראש המדינה במשטר כמו זה הנוהג בישראל: הנשיא – בעל התפקיד הייצוגי והסמלי – או ראש הממשלה, העומד בראש המערכת הביצועית? ושמה שניהם גם יחד אינם מרכזים בידם די עוצמה שלטונית כזו שהייתה בעבר למלך, והם רק נציגים של ה"מלך" האמיתי – רצון הרוב שבא לידי ביטוי בבחירות ובהחלטות הכנסת? מעל כל אלה מרחפת שאלת היסוד: מה היא צורת המשטר הרצויה על פי התורה? האם עלינו לקוות ולפעול לכינונו של משטר מלוכני או שמא הדמוקרטיה היא צורה רצויה ולגיטימית של שלטון אף לדעת התורה, ואולי אדרבה, שלטון המעניק ביטוי ישיר לרצון העם ואין בו שליט בשר ודם הולם יותר את האמונה הישראלית כפי שביטא זאת שמואל הנביא כשהתנגד לבקשת העם למלך?⁵⁶

המשטר הכלכלי: מחברה חקלאית לחברה תעשייתית וטכנולוגית. החברה בארץ ישראל הקדומה הייתה מבוססת על חקלאות, כמו ברוב העולם שסביבה. בימי הביניים עלה משקלו של המסחר בכלכלה היהודית, בעיקר משום שישראל לא ישבו על אדמתם והיו נוכרים בכל ארץ שבה ישבו, מודרים מהתיישבות חקלאית. ועדיין, סבורים היו שכאשר ישוב העם לארצו הוא יחזור אל עבודת האדמה. כיום, מששבה ונתכוננה מדינה יהודית, מתברר שאין כלכלתה עומדת כלל על בסיס חקלאי. אמנם יש חשיבות גדולה לעצמאות המשק בכך שיוכל לספק את תצרוכת המזון שלו בעצמו, אבל גם אם כך יהיה, נצרך אחוז קטן מאוד של האוכלוסייה כדי להפיק את צורכי החקלאות שלה.⁵⁷ מתוך כך

55 לחידודו של הקושי הזה עיינו גולדמן, שרשרת כשלים (א). גולדמן מונה בתחילת מאמרו את האתגרים שהציבה המדינה המודרנית בפני ההלכה, באופן שקול וראוי. אולם בהמשך מאמרו הוא נוטה להתעלם מן ההישגים של הפסיקה הציונית-דתית ונוטה להתמקד בפולמוס נגד ההקצנה הדתית והימנית של החברה הציונית הדתית.

56 ראו ברהולץ, תורה ומדינה, סדרת מאמרים המוקדשים לנושא זה; גייגר, יהדות ודמוקרטיה, והביבליוגרפיה העשירה בסוף החיבור; זולדן, מלכות יהודה; הנ"ל, שבות יהודה, עמ' 175-278.

57 לגישה שעדיין מאמינה בכך ששיבת עם ישראל לארצו כוללת שיבה לחיים חקלאיים מלאים ראו טאו, אלומותיו.

חל שינוי משמעותי במקומו של סדר זרעים בהלכה. אם בעבר שיקף סדר זה התמודדות עם עמוד השדרה של הכלכלה מבחינת הפרט, החברה והממלכה כולה, כיום הוא נוגע בשאלות של כשרות המזון מן הצומח, ומשקלו אינו שונה ממשקלה של מסכת חולין בתחום כשרות המזון מן החי. שנת השמיטה, שהייתה מאורע רב עוצמה בתקופת חז"ל, מעסיקה כיום ציבור מצומצם יחסית בהיבט החקלאי שלה, ואין לה כמעט משמעות לכלכלת המדינה. ההבדל בין שנה אשר בה רוב האזרחים מתפנים מעבודתם היומיומית ולפני העניים נפרסים כל שדות הארץ לפרנסה לבין שנה אשר בה צריך המגזר החקלאי לעבור מייצור לייבוא, ושומרי מצוות נדרשים רק לשים לב לכך שהם קונים תוצרת חקלאית "כשרה", הוא הבדל החורג מן הממדים הרגילים של שינוי מציאות המחייב התייחסות בהלכה. זהו שינוי בכל תודעת מערכת המצוות של השביעית.⁵⁸

המשטר הכלכלי: המדינה הריכוזית. במדינה הקדומה לא הייתה כמעט מערכת כלכלית לאומית מן הסוג הקיים בכל המדינות המודרניות. משרד אוצר, בנק מרכזי, מערכת רווחה מרכזית, ועוד. שאלות של מדיניות ריבית וגביית מסים, מערכות בריאות וחינוך ממלכתיות, ביטוח לאומי ורווחה הן שאלות הנוגעות למצוות רבות ולתחומי הלכה שונים ומגוונים. מדיניות רווחה לא התקיימה ברמה הממלכתית עד למאה התשע עשרה. בכל הנושאים הללו, ההלכה פעלה בעבר במציאות שונה לגמרי. השאלות שנדונו בספרות הפוסקים נגעו לרמת הקהילה המקומית. נושאים כלל-מדינתיים לא היו תחת אחריותם של אישי ההלכה, וממילא גם לא בתחום עניינם. גביית המסים נעשתה בידי השלטון הנוכרי, ותפקיד המנהיגים היהודים היה להתמודד עם השלטון הנוכרי על גובה המס, ועם הקהל היהודי על אופני גבייתו. השאלה מהו האופן הרצוי של חלוקת המשאבים הלאומיים לפי הצרכים לא עניינה את היהודים במדינות מושבם.

אפרט לדוגמה את שאלת סל הבריאות: מוסדות המדינה אמורים להחליט כמעט "מי יחיה ומי ימות, מי בקצו ומי לא בקצו". שהרי לעולם תקציב הבריאות יהיה מוגבל ולא יספק את צורכי כל החולים. אלו שאלות ערכיות ממדרגה ראשונה, שאלות דתיות, וממילא – הלכתיות. אפשר לנסח את השאלה כשאלה של מקרה פרטי: מה דין הקדימות להצלה כשלפניך שני חולים, האחד סובל ממחלה זו והאחר ממחלה אחרת, ובידך אפשרות להציע תרופה רק לאחד. תשובות לשאלות מן הסוג הזה אפשר למצוא, במידה

58 יוסף אחיטוב, כלכלה והלכה; חיים נבון, תפיסתה הכלכלית, וההפניות הביבליוגרפיות, שם; יעקב אריאל, כלכלת התורה, ומאמרים נוספים בקובץ זה; Levine, Economic Public Policy; ומבחר מאמרים נוספים בקובץ Levine, Handbook.

מוגבלת, בספרות הפסיקה. אולם כיצד מתרגמים את השאלה הפרטית לנושא הציבורי הכללי? על כך לא ניתנה כלל הדעת בספרות ההלכה לכל דורותיה, עד לדור האחרון.⁵⁹ המשימה שהוטלה על חכמי ישראל מאז תקומת מדינת ישראל ותימשך גם בדורות הבאים היא לגבש את תורת המדינה. צעדים חשובים ומשמעותיים נעשו כבר בידי גדולי הדור בשנים קודמות. ספרי הלכה ושו"ת של הרבנים הראשיים במדינה לדורותיהם הם חיבורים המכילים, מטבע תפקידם של מחבריהם ותודעת האחריות הממלכתית שהטיל עליהם תפקידם, בירורי יסוד בשאלות הללו.⁶⁰ נוסף על כך עסקו בשאלות אלו פוסקים ומחברים רבים בעלי תודעה ממלכתית. ישנם קבצים שהוקדשו במיוחד לדיונים ולבירורים בתחומים אלו, כגון התורה והמדינה, נועם ותחומין. גם פוסקים שלא כיהנו כרבנים ראשיים פעלו רבות בתחום הזה, דוגמת הרב ולדינברג, מחבר שו"ת ציץ אליעזר ושלושת כרכי הלכות המדינה, וכן הרב ישראלי, מחבר עמוד הימיני ועורך קובצי התורה והמדינה.⁶¹

בין פסיקה ממלכתית לפסיקה מודרנית

המאפיין המובהק שתארתי עד כה בפסיקה הציונית-דתית הוא המאפיין של שיבת עם ישראל לארצו וכינון מדינה ריבונית בה. אולם קיים מאפיין נוסף לפסיקה בחוגים הציוניים דתיים: ההתייחסות למודרנה, לחידושי המדע והטכנולוגיה, לתרבות ולחברה המודרנית כדברים שיש בהם (גם) ערך חיובי.⁶² אמנם לא בכל חוגי הציונות הדתית מתקיים מאפיין זה באותה מידה והוא גם אינו מאפיין ייחודי לציונות הדתית. חוגים הקרובים

59 ראו רפפורט, קדימויות (א); הנ"ל, קדימויות (ב); שרלו, תרופות.

60 חלקם הוזכרו לעיל. מקורות נוספים – על הרב הרצוג: רונס, מלחמות ישראל; על הרב עזיאל: רצבי, הראשון לציין; הלינגר, דת ומדינה; על הרב נסים: מייזליש, מן ההר; על הרב אונטרמן: בן ישראל, רבה הראשי; על הרב גורן: מישלוב, בעין הסערה; על הרב עובדיה יוסף: בנימין לאו, היחס למדינת ישראל.

61 ראו במאמר הפתיחה שלו לקובצי התורה והמדינה (נדפס מחדש בפתיחת הכרך הראשון של שביב, בצומת). הנהגתו של הרב ישראלי כפוסק בימיו בכפר הרוא"ה ובבית הדין הגדול בירושלים, כראש ישיבה בישיבת מרכז הרב וכעורך כתב העת התורה והמדינה הייתה חדורה כולה תודעה ממלכתית ותחושת שליחות ואחריות לכינון מערכת הלכה התואמת את דרישות החברה והמדינה בארץ ישראל הנבנית והולכת.

62 ראו רביצקי, חדש מן התורה; גולדמן, התייחסות. גולדמן מגדיר את המודרנה בזיקה לרעיון הנאורות ותולה את הופעת ה"אורתודוקסיה המודרנית" במנדלסון. ההגדרה שהצעתי כאן רחבה הרבה יותר, ולכן אינה יוצרת את הדיכוטומיה בין החרד"ל למודרן-אורתודוקס באופן שהציע גולדמן. יש לשים לב לכך שמאמרו של גולדמן הודפס מן העיזבון ואינו שלם.

יותר לחרדיות בתוך הציונות הדתית דומים בהסתייגותם מן המודרנה ומ"התרבות המערבית" להסתייגות החרדית. לעומת זאת, חוגים מודרניים-אורתודוקסיים במערב: בעבר ב"יהדות תורה עם דרך ארץ" שבגרמניה וכיום בעיקר באורתודוקסיה הליברלית בארצות הברית, אינם בהכרח ציוניים.⁶³ למרות ההסתייגות ישנה זיקה חזקה בין החוגים החברתיים המאופיינים כ"ציונות דתית" לבין אופי הפסיקה שאדון בו כעת: "פסיקה מודרנית". כשם שב"פסיקה ממלכתית" דובר על התחשבות במדינה כשיקול בפסיקה, ב"פסיקה מודרנית" מדובר על התחשבות בערכי המודרנה כשיקול בפסיקה.

ה"מודרנה" עצמה היא מושג חמקמק. שכן מה שהיה אתמול מודרני יכול להיחשב כיום מיושן. לעתים קרובות טוענים הפוסקים המודרנים דווקא לרציפות עם העולם הישן ומאשימים את החולקים עליהם בחידושי חומרות או מנהגים שדווקא עליהם יש להטיל את האשמה בחדשנות וב"מודרניות".⁶⁴ בכל זאת, היות וזהו המושג הנפוץ והמקובל, והזרם המאופיין באורחות חייו ובדרכי הפסיקה שלו נקרא "מודרן-אורתודוקס", אשתמש במונח המקובל והמוכר. סוג השיקולים הנוסף לשיקוליו של הפוסק המודרני הוא קבלת ערכים וכלים מן התרבות המתחדשת ושילובם במעשה ההלכתי. דוגמה מובהקת לכך היא התגובה לפמיניזם. הפמיניזם הוא ביסודו ערך "מודרני" שמוצאו מן התרבות המערבית, קרי: האירופית והצפון אמריקאית. שורשיו בערכים של הומניזם וליברליזם של העת החדשה, ובאופן כללי, לצורך הדיון כאן אסתפק בהגדרה שהוא דורש שוויון לנשים, או לכל הפחות מתן הזדמנויות שוות לנשים לתפקד כפרטים וכחלק מן החברה באופן שוויוני.

הערך הכללי של הפמיניזם חודר לכל פינה ופינה בהלכה, כפי שתיארתי לעיל בנוגע לערך של הממלכתיות. החל בביקורת על ברכת "שלא עשני אישה" בבוקר וכלה בסדר הקידושין והגירושין ובמבנה המשפחה בישראל. הוא נוכח בכל חלק "אבן העזר" שבשולחן ערוך: החל בתפקידה של האישה בבית, עבור דרך החינוך ולימוד התורה שבו היא זכאית, וכלה בזכותה להצביע בבחירות ולהתמנות לשררה ציבורית: שרה, ראשת ממשלה, שופטת, ובתוך השדה ההלכתי – רבנית ודיינת. הדיון בפמיניזם ובהלכה משלב אידאולוגיה וערכים עם שאלות קונקרטיות פרטניות בנושאים שונים.

יש להבדיל אצל הפוסקים בין מודרניות גלויה לסמויה או בין מודרניות מודעת למודרניות לא מודעת. אפשר לומר שמידת ההתקבלות של ערכי המודרנה לשיקולי הפוסק היא המגדירה את היותו "מודרני". אפשר גם לומר שמידת נכונותו להודות בכך

63 ראו ברויאר, אורתודוקסיה ותמורה; צור, תורה-ועבודה; הנ"ל, האורתודוקסיה בגרמניה.
64 לבירור מושגי של המודרניות בזיקה אל עולם ההלכה ראו דוד זוהר, מחויבות יהודית, פרק א, והביבליוגרפיה העשירה בהערות. ראו עוד, ברטל, תגובות למודרנה.

שהוא משלב את הערכים המודרניים בפסיקתו היא המגדירה זאת. אולם אם אין עוסקים באופי הפוסק אלא בטיב הפסיקה, ההבחנות האלה פחות משמעותיות, שכן ההבחנה בין ההגדרות הללו היא פעמים רבות סוציולוגית ולא מהותית. לדוגמה, הסמינר לבנות⁶⁵ של בית יעקב הוא מוסד "שמרני". הוא מניח את הערך שנשים אינן צריכות ללמוד תורה ושהן אמורות להיות "אשת חיל עטרת בעלה", ואילו מדרשה לבנות ציונית דתית היא מוסד "מודרני". הוא מניח ביסודו את הערך שנשים צריכות ללמוד תורה לא פחות מגברים ושהן זכאיות לקריירה מקבילה לזו של הגברים.⁶⁶

בפועל, בשני המוסדות נשים לומדות תורה, והרבה. ודאי הרבה יותר מאשר סבותיהן בכל התפוצות ובכל הדורות שקדמון. וברור שהסיבה לכך היא השינוי שחל במעמד האישה בחברה המודרנית.⁶⁷

ההצדקה של הסמינר לבנות לכך שנשים לומדות תורה, כפול: האחד – פסקיהם של גדולי הדורות האחרונים, המורים שבשל שינוי המצב החברתי והתרבותי אי-אפשר עוד להסתפק בחינוך שניתן לבת בבית, והבנות חייבות לרכוש השכלה תורנית מסודרת; השני – הצורך הכלכלי בשותפותה של האישה בפרנסת הבית כדי לאפשר לבעל ללמוד תורה וההכרח המעשי לאייש את משרות ההוראה במוסדות לבנות צעירות ובוגרות במורות בעלות ידע תורני ופדגוגי רחב.

למעשה, גם הסמינר לבנות וגם המדרשה לבנות קיבלו את המציאות המודרנית כשיקול הלכתי להתיר ואף לחייב לימודים תורניים ברמה גבוהה לנשים. יש הבדל ביניהם בתפיסה הערכית והאידאולוגית של מעמד הנשים ותפקידן, אולם הבדל זה מיטשטש במידה מרובה כאשר מגיעים להלכה למעשה. הפמיניזם הוא הגורם לשתיה המהפכות. המהפכה של שרה שנירר, מייסדת בית יעקב, רואה עצמה מגיבה למציאות חיים שהשתנתה, בלי להתחשב באופן ישיר בערכים שהניעו את שינוי המציאות ובלי להעריך אותם בהערכה חיובית אידאולוגית. זהו כביכול מוסד של "בדיעבד". ואילו המהפכה של המדרשות מונעת מקבלה של האידאולוגיות ושל הערכים הפמיניסטיים

65 אם לסמנטיקה יש חשיבות, ויש לה, מעניין לציין שהמונח הלועזי "סמינר" משמש את המוסדות המסורתיים והשמרניים כביכול, ואילו המונח "מדרשה" משמש את המוסדות המודרניים והליברליים כביכול. ה"סמינר" משמר את ה"לועזיות" ואת ה"נוכריות" של מוסד לימודים גבוהים לבנות, ואילו "מדרשה", שהיא מילה עברית מודרנית ומתחדשת, משקפת את המודרניות ואת המהפכות שיש במדרשה, וגם את המקוריות הארצישראלית שבה.

66 ראו רוס, המרד הקדוש. למלוא היקפה של תפיסת הפמיניזם האורתודוקסי על פי דרכה של תמר רוס ראו בספרה רוס, ארמון התורה.

67 מנקין, משהו חדש לגמרי.

"לכתחילה", בהסתייגויות מסוימות כפי הנובע מן התודעה השמרנית האורתודוקסית. ההבדל בתודעה, באידאולוגיה ובתפיסה העצמית של בוגרות שני המוסדות גדול מאוד למרות קווי דמיון המתגלים באורח החיים, בעיקר כשמשווים את הנשים הללו לסבותיהן במאה התשע עשרה ולפניה, שהיו רחוקות בתכלית מעולם לימוד התורה. הדבר מצריך מחשבה נוספת על היחס בין אידאולוגיות למעשים ולאורחות חיים.⁶⁸

אנו שבים להנחת המוצא, שאין פסיקה שאינה מתחשבת במציאות המשתנה. ערכים משתנים הם חלק מן המציאות המשתנה, בשני אופנים. הם גורמים לשינויים במציאות – דוגמת השתלבות נשים בשוק העבודה, פתיחת אפשרויות השכלה גבוהה לנשים וכדומה; אבל הם גם העניין כשלעצמו – נוצרה תרבות וסביבה חברתית שבה מקומה של האשה שונה, והערך הזה כערך בפני עצמו קיים בעולם במידה שבה אי-אפשר עוד להתנגד לו, ועם הזמן גם מכירים בו כערך בפני עצמו. השיח הערכי, גם החרדי ביותר, בנוגע לנשים, אינו דומה עוד לזה שהיה לפני מאה ומאתיים שנה.⁶⁹

דוגמה נאה לתהליך השינוי שעבר על החברה הדתית ופוסקיה בתחום מעמד האשה והערכים הפמיניסטיים הוא הדיון בנוגע לטקס בת המצווה. בליטא,⁷⁰ בתחילת המאה העשרים, הגיב הרב ואלקין לרעיון בשלילה מוחלטת. כיוון שהוא זיהה את הטקס עם טקס הקונפירמציה הנהוג אצל הנוצרים והועתק לתנועת הרפורמה היהודית, הוא החשיב אותו כעבודה זרה וכגילוי עריות.⁷¹ הרב משה פיינשטיין, בהגיעו מרוסיה לארצות הברית, שלל את הטקס, אך כעבור כמה שנים הנחה את בת המצווה לדרוש בבית הכנסת, ובלבד שלא תעשה זאת במקום שבו דורשים הגברים בעת התפילה.⁷² הרב

68 מעניין שבאופן מעשי, היקפי לימוד התורה בחברת ה"בדיעבד" של הסמינר גדולים מאלו שבחברת ה"לכתחילה" של המדרשות. רוב בוגרות הסמינר למורות של בית יעקב ימשיכו לעסוק כל ימיהן בלימוד תורה ובהוראתה, ואילו בוגרות המדרשות ליהדות עשויות להמשיך בלימודים מתקדמים בתחומים שונים ומגוונים, ואחוז גבוה מהן לא ימשיכו בחייהן לעסוק בתורה. דווקא הסמינרים של בית יעקב וחוגיהם החברתיים, הנוקטים באופן רשמי עמדה לא פמיניסטית בעליל, מגיעים להיקפים גדולים הרבה יותר של לימוד תורה לנשים. אף כי הדבר נעשה תוך הטלת מגבלות מסוימות המשמרות את התודעה המצמצמת: מניעת לימוד גמרא היא דוגמה מובהקת לכך.

69 הסוגיה של לימוד והשכלה של נשים בחברה החרדית והדתית נחקרה על ידי תמר אלאור. ראו אלאור, משכילות ובורות; הנ"ל, בפסח הבא.

70 לשם הדיקו הגאוגרפי – רוסיה הלבנה (בלורוס), אולם מבחינת החלוקה התרבותית הפנים-יהודית זהו חלק מן העולם הליטאי.

71 ולקין, זקן אהרן, חלק א, סימן ז.

72 פיינשטיין, איגרות משה, אורח חיים, חלק א, סימן קד; חלק ב, סימן צז; חלק ד, סימן לו.

יחיאל וויינברג, בעל השרידי אש, תמך בטקס תוך שהוא מביע במפורש את החשיבות של מתן מעמד לבנות בעידן של שוויון בזכויות ובחובות, בהשכלה ובקריירה.⁷³ יש לציין שחלק מחכמי ישראל בארצות האסלאם לא היו מודעים כלל לממד ה"פמיניסטי" המודרני והליברלי של טקס הבת מצווה, ולכן התייחסו אליו באהדה גמורה משום שהם ראו בו אך ורק טקס בעל ערך מסורתי, המבטא את קבלת המצוות על ידי הבת, את שמחתה על כך ואת שמחת קרוביה עמה.⁷⁴

המחלוקת על היחס למודרנה היא מחלוקת עתיקת יומין. כל דור מתמודד עם חידושי תקופתו. אפשר לומר שהמחלוקת בין התנאים על היחס למעשי הרומאים⁷⁵ הוא הטרמה ודגם של מחלוקות מן הסוג הזה. כזו הייתה גם המחלוקת על לימוד הפילוסופיה בימי הביניים, וכמוה המחלוקת על ההשכלה בעת החדשה. המחלוקת על לימודים של חוכמות חיצוניות, בין מצווה לרשות ובין איסור גמור להיתר שבדיעבד, משלבת שאלות של השקפה בהכרעות הלכתיות מעשיות, דוגמת השאלה בדבר נחיצותם של הלימודים הכלליים, היקפם וזמנם.

ברקע הוויכוח בענייני לימודי חול עומדת תפיסה השקפתית: הרב פיינשטיין סבר שלימודי השכלה גבוהה מיותרים ויעץ לתלמידי ישיבה לא להוסיף לימוד בקולג', אף לא בשעות הערב, באומרו שפרנסה אפשר להשיג גם בלי זה, וסיפוק יש ליהודי רק מלימוד תורה.⁷⁶

הרב אהרן ליכטנשטיין היה תלמידו וחתנו של הגרי"ד סולובייצ'יק. שניהם היו גדולי תורה שהעמידו דורות של תלמידי חכמים, רבנים ומרביצי תורה. שניהם בעלי תוארי דוקטור במדעי הרוח ושניהם עמדו בראש מוסדות תורניים שעודדו את לומדיהם לרכוש השכלה כללית רחבה. הרב ליכטנשטיין הקדיש מסה מקיפה⁷⁷ כדי להסביר בפירוט רב את השיקולים בעד ונגד השכלה חוץ-תורנית ואת הסיבות להכרעה חיובית. הפער בין הזלזול המשתמע מדברי הרב פיינשטיין בלימודים אקדמיים לבין החשיבות שמייחס הרב ליכטנשטיין להשכלה הרחבה ככלי לעיצוב האישיות המוסרית והעמקת ההבנה גם

73 וויינברג, שרידי אש, חלק ב, סימן לט.

74 אוסף מקורות מחכמי הספרדים בנושא זה מופיע אצל יוסף, יביע אומר, חלק ו, אורח חיים, סימן כט. לדיון מקיף בדבר התמודדותם של חכמי ארצות האסלאם עם המודרנה ראו צבי זוהר, פני המזרח.

75 שבת לג, ע"ב.

76 פיינשטיין, איגרות משה, יורה דעה, חלק ד, סימן לו.

77 ליכטנשטיין, טובה חכמה.

בתורה עצמה דומה בעיניי לפער שבין הרבנים לבית קוק לבין אדמור"י הונגריה – הרבי מסאטמר והרבי ממונקטש – ביחסם לציונות.⁷⁸

על ציונות ומודרניות

למרות האמור לעיל, על כך שאין זהות גמורה בין ציונות וממלכתיות לבין מודרניות, אפשר להצביע על רמת מתאם גבוהה, גם חברתית וגם אידאולוגית, בין שתי הקבוצות האוחזות בתפיסות האלו.

יש לתת את הדעת על הזיקה בין שני סוגי הפסיקה הללו: "הממלכתית" וה"מודרנית". היבט אחד של הזיקה כרוך בהיות הציונות תנועה מודרנית. אף על פי ששורשיה: השאיפה לגאולה והכיסופים לציון, נטועים עמוק במסורת היהודית מימי קדם, בסופו של דבר, הרעיון הציוני קרם עור וגידים והיה לתנועה לאומית במאה התשע עשרה כחלק מתופעות המודרנה והחילון. לפיכך, הנטייה להצטרף לציונות בדוגמתה הלאומית והממלכתית מכילה בתוכה קבלת רכיבים מן המודרנה.⁷⁹

נוסף על כך, הצורך לנהל חיי מדינה ראליים בעידן המודרני מחייב כשלעצמו היזקקות לכלים מודרניים, לדיאלוג עם החברה החילונית, לעיסוק בכלכלה ובתעשייה, במדע וביחסים בין-לאומיים. כל אלו מחייבים יציאה מדל"ת האמות של בית המדרש הישן ושילוב שאלות מודרניות בשיח ההלכתי. לפיכך, גם מי שמשדל בכל כוחותיו לחבור לעולם החרדי ולשמרנותו ההלכתית מוצא עצמו נזקק להתמודדות יצירתית עם המציאות המתחדשת: החל מפתרון שאלות של טכנולוגיה וניהול מדינה וחברה וכלה בשאלות אידאולוגיות הכורכות מדיניות חברתית וכלכלית, יחסי צבא וביטחון, ישראל ואומות העולם – וכל זה מתוך הכרה באי-האפשרות להמשיך להיות "עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב". פוסק המתיר לחלל שבת כדי להפעיל את חדר הבקרה והשליטה של משרד החוץ או של משרד הבריאות מכניס למערכת השיקולים שלו ממילא גם שיקולים של חברה ותרבות מודרניים, גם אם פוסק זה נמצא, כפי שראינו בתשובת הרב

78 מנחם פיש השתמש במונח "מסורתניות" כדי להסביר גישה כללית שמרנית המתנגדת לחידוש באשר הוא, והיא חוצה דורות ותרבותיות, החל מגישתם של בית שמאי וכלה באחרוני האחרונים. ראו פיש, לדעת חכמה, וכן ראו מאמרו, במשותף עם חיים שפירא: פיש ושפירא, פולמוסי הבתים.

79 על הזיקה הישירה בין ציונות דתית לבין מודרנה ראו אריה פישמן, הציונות הדתית. ראו גם שגיא, שברו של חלום. שגיא מצביע על המתח בין המודרניות למסורתיות בתוך הציונות הדתית ונעזר בכך כדי לתאר תהליכים היסטוריים שהתרחשו בחברה הציונית הדתית. להרחבה נוספת עיינו במקורות המובאים בהערות למאמר.

הרצוג, בתפיסה של "פיקוח נפש דרבים" ואינו מכיר בצורך להשתלב בעמים ולנהל יחסים פוליטיים תקינים עם אומות העולם.

יותר משאפשר להצביע על דיכוטומיה בין מקבלי המודרנה לבין שולליה אפשר להציע דגם תהליכי של התקבלות החידושים המודרניים לחיינו. אפשר לתאר קשת רבגונית של מידת המוכנות לקבלת והטמעת ערכים מודרניים כשיקולים לגיטימיים בשיח ההלכתי.

שואלים ודורשים

אם ישאל השואל: מדוע לא עסקו תלמידי חכמים ובעלי הלכה במשך הדורות בשאלות המדינה בהיקף דומה לעיסוקם בתחומים אחרים, ולו כשאלות עיוניות תאורטיות? התשובה היא שעולם ההלכה אינו מחבב את הדיון הלא-מעשי. כשהגמרא נתקלת בשאלה עיונית שאין לה השלכה למעשה היא מבררת "למאי נפקא מינה" – "מה יוצא מזה?" כאשר היא פוגשת בפסיקה מעשית שאין לה מימוש בזמן הזה היא תוהה: "הלכתא למשיחא?"⁸⁰ הדרך הטבעית שבה מתפתח השיח ההלכתי היא דרך של שאלות ותשובות. השאלות המעשיות נוצרות בחיי המעשה, מופנות אל הפוסקים, והללו יושבים על המדוכה ומגבשים תשובה. מכיוון שגנרלים פרוסים לא פנו לפוסקים באשכנז כדי לברר אצלם שאלות בהלכות צבא לא נוצרה ספרות הלכה בענייני צבא. אכן, כאשר התרבו היהודים שנקראו לשרת בצבאות אירופה בעת החדשה התחילו גם להשיב לשאלות פרטיות של חיילים יהודים ואף נתחברו ספרים לשם כך, כגון ספרו של ה"חפץ חיים": "מחנה ישראל"⁸¹ שנועד לשמש מדריך הלכתי לחייל היהודי בצבא הרוסי, וכמובן היה שימושי גם לצבאות אחרים של תקופתו. משהוקמה מדינת ישראל והרב גורן נתמנה לרב צבאי ראשי הפך הנושא של "הלכות צבא" נושא חי וערני בעולמה של ההלכה. נכתבו ספרי שו"ת, ספרי הלכה לחיילים, פקודות מטכ"ל הנוגעות לשמירת מצוות בצה"ל, ועוד ועוד.⁸²

כל עוד לא התיישבו יהודים בהיקף רחב בארץ ישראל וכווננו מערכת חקלאית לאומית לא עלתה שאלת השמיטה. הדיון בשאלת היתר המכירה של השמיטה פרץ במלוא עוזו עם תחילת ההתיישבות החדשה, הציונית, בסוף המאה התשע עשרה.⁸³

80 סנהדרין נא, ע"א; זבחים מה ע"ב.

81 ישראל מאיר הכהן, מחנה ישראל.

82 ראו סקירתו של סטיוארט כהן, ספרא וסייפא.

83 גל קודם של יצירה הלכתית בענייני המצוות התלויות בארץ הופיע במאה השש עשרה, לאחר גירוש ספרד, בעקבות תחיית היישוב היהודי בארץ ישראל בכלל ובצפת בפרט.

כל עוד לא היה "סל בריאות" ולא היו "ועדות סל בריאות" לא נשאל שום פוסק מה צריך להיות סדר העדיפויות של מערכת בריאות ממלכתית בחלוקת המשאבים המוגבלים של המערכת. כעת, משהזמינה ועדת סל הבריאות רבנים להצטרף לשורותיה כדי לחוות דעה תורנית בנושאים העומדים על סדר יומה, החל דיון אינטנסיבי בשאלות הללו.⁸⁴

חשוב לשים לב לכך שלא רק שינוי במציאות הממלכתית חולל את הצורך בהיענות הפוסקים. מעבר לשינוי הזה נחוץ גם שינוי תודעתי של "צרכני ההלכה". אם אין מי ששואל, גם אין דרישה מחייבת לענות. רק משנתרבו עובדי אדמה החרדים לדבר ה' שביקשו מענה לקושי של שמירת השביעית ביישוב החדש החלו הפוסקים לתור אחרי פתרונות לשאלת השמיטה. הימצאותם של חיילים שומרי מצוות בצה"ל חייבה מצד אחד את ראשי הצבא והמדינה ומצד שני את חכמי ההלכה לגבש דפוסי התנהגות ופתרונות הלכתיים למסגרות השונות של השירות הצבאי. כך הדבר בכל המערכות כולן. שאלות פרטיות של בודדים הצטברו, עם התרבותן, לשאלות הנהגה כלליות וציבוריות. כמו כן, שאלות שמיסודן הן שאלות כלליות, באשר הן נשאלו – הלכה למעשה – על ידי אנשים שומרי מצוות הנושאים בתפקידים ציבוריים וממלכתיים, קידמו את פיתוח החשיבה ההלכתית הציבורית והממלכתית. קצינים בצבא, פקידים במשרדי הממשלה וברשויות המקומיות, שרים ודיפלומטים, ועוד ועוד.

כאשר הנהגת המדינה אינה מתעניינת בעמדת התורה ובשאלות ההלכה, גם הפוסקים אינם נדרשים להגיב ולהציע. מכאן נובע היבט נוסף לחשיבות שבהשתתפותם של שומרי מצוות ויראי ה' בכל תחומי החיים והעשייה במדינה. לא רק בגלל יכולתם להשפיע על הנעשה אלא גם בגלל הדחיפה הניתנת בכך להתפתחות היצירה ההלכתית בנושאי המדינה.

הפוסקים נזקקים לציבור שואליהם לא רק כמעוררי השאלות אלא גם כדי להבין ולנתח את המציאות אשר בה הם פועלים. הפוסקים קשורים לאנשי מעשה ולמומחים בתחומי דעת שונים, ועמם הם מבררים את השאלות המציאותיות שבנוגע אליהן נדרשת ההכרעה ההלכתית. בשאלות צבא ומדיניות הם מנהלים שיח רצוף עם אישי מדינה וצבא, וכך גם בכל תחום אחר: מומחים לטכנולוגיה, לרפואה ולכלכלה מזינים את

84 מה שאין כן בנוגע לשאלות רפואה והלכה, שלא סרו מעל שולחנם של אישי ההלכה מאז ימי התלמוד ועד ימינו, והתעשרו ורבו מאוד ככל שהרפואה המודרנית הלכה והתפתחה ביכולותיה. דוגמאות מובהקות לכך הן אנציקלופדיה הלכתית רפואית וכתב העת אסיא בעריכת הרב פרופ' אברהם שטיינברג.

הפוסקים במידע הנחוץ להם כדי לברר את המציאות שאליה הם מתייחסים. הקשר דו-סיטרי, גם ברמת הלימוד והעיון וגם ברמת הבנת המציאות ופרשנותה. האחריות על קידומו של שיח הפסיקה הממלכתית מוטלת אפוא לא רק על חכמי ההלכה ועל הרבנים אלא גם על הציבור הרחב של שומרי המצוות בעלי התודעה הממלכתית והאחריות הציבורית; אלו המשתלבים בכל מערכות החיים במדינת ישראל ומקדמים בכך, צעד אחר צעד, את הפיכתן של הלכות מדינה מ"הלכתא למשיחא" להלכה למעשה, ואולי, באופן זה, גם מקדמים את עולם המעשה לקראת "עקבתא דמשיחא" ואת מדינת ישראל לקראת ייעודה כ"יסוד כיסא ה' בעולם".



אחת השאלות היסודיות המונחות לפתחו של עולם ההלכה היא מידת ההיענות וההתייחסות שלו למציאות האנושית המשתנה. התמורה המשמעותית ביותר בחיי העם היהודי בדורות האחרונים היא הקמתה וביסוסה של מדינת לאום יהודית, שבה חדלו היהודים לחיות כמיעוט הנשען על חסדי אחרים והיו לריבון האחראי לחייו שלו ולחיי כלל האזרחים במדינה. כל מי שמבקש שההלכה תוסיף להיות גורם מרכזי בחייהם של יהודים חייב להתמודד עם השאלה כיצד השינוי הגדול, והמבורך, בחייו של העם היהודי אמור להשפיע על תוכני ההלכה. בכך עוסקת אסופת מאמרים זו.

אף ששמה של ההלכה מלמד על הדינמיות שלה, ברור שזיקתה לעולם התי ומסורתית הופכת אותה גם לשמרנית מטבעה. הספר מתנהל במרחב שבין השינוי לשמרנות. קובצו בו מאמרים מקוריים של כמה מחשובי הרבנים וחוקרי ההלכה, המהרהרים כאן בשאלות העקרוניות והמעשיות שמעורר המפגש בין הריבונות היהודית לבין הקורפוס ההלכתי. הספר הוא אפוא מהלך חלוצי שמסמן את ראשיתה של דרך להתחדשות הלכתית נוכח תקומת ישראל בארצו.

בהינתן מקומו של העולם הדתי בהוויה הישראלית, ובהינתן מקומה של ההלכה בעיצוב התודעה הדתית, לפנינו לא רק ספר יסוד לעולם ההלכה הישראלי, אלא גם הצעה לדרכים האפשריות למיתון המתח שבין עולם ההלכה המסורתי לבין החיים הריבוניים ברבות משאלות המפתח שמעסיקות את מדינת ישראל העכשווית.

פרופ' ידידיה צ' שטרן הוא סגן נשיא למחקר במכון הישראלי לדמוקרטיה ומרצה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן; יאיר שלג הוא ראש התכנית לדת ומדינה במכון הישראלי לדמוקרטיה ועיתונאי ב"מקור ראשון".

הספר רואה אור במסגרת המרכז "לאום, דת ומדינה", בראשות פרופ' ידידיה צ' שטרן ובניהולו של ד"ר שוקי פרידמן.

מחיר מומלץ: 98 ש"ח

מסת"ב: 8-201-201-519-965-978

www.idi.org.il



0 4500001161 8
דאנאקוד 450-1161