

# הצהרת בלפור והתעוררות הדין על ההלכה ועל אתגר הריבונות

אסף ידידיה

## מבוא

התמורות שחוללה מלחמת העולם הראשונה בעולם היהודי הגיעו לשיאן בהצהרת בלפור ובכיבוש ארץ ישראל על ידי צבא בריטניה. ב־2 בנובמבר 1917 ניתנה בלונדון הצהרת בלפור, שהביאה לידי ביטוי את תמיכתה של ממשלת בריטניה בהקמת בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל. דומה היה שסוף־סוף, לאחר 20 שנים של פעילות ציונית דיפלומטית, הגיע הצרטר המיוחל, והציונות השיגה את גדול הישגיה עד אז. מנהיגי התנועה הציונית פירשו את ההצהרה פרשנות מקסימליסטית, אישור של תוכנית בזל והכרה בזכותו של העם היהודי לייסד מדינה ריבונית בארץ ישראל. הם ניצלו את ההצהרה לצורך ניהול מסע תעמולה למען הציונות, דבר שתאם את האינטרס הבריטי, שלפיו ההצהרה והאפשרות המעשית למימושה יגרמו לתמיכת יהודי ארצות הברית בהמשך המלחמה של מדינתם לצד בריטניה.<sup>1</sup>

בקרב תומכי התנועה הדתיים היו מי שראו בהצהרה את פעמי הגאולה המיוחלת, ואחדים מהם אף ביקשו להסיק מראייתם זו תוכנית מעשית. לצד התכוננים של ההנהגה הציונית לתנופת עשייה מחודשת, שתכלול עלייה המונית, התיישבות רחבה ואף את בנייתם של מוסדות לאומיים בארץ ישראל, החלו כמה מנהיגים דתיים לתת דעתם על עיון בסוגיית מקומה של ההלכה במדינה היהודית העתידית, נוכח ההזדמנות הבלתי נתפסת שנפתחה בפני העם היהודי לשוב לארץ ישראל.

שתי יוזמות ציוניות בנות־הזמן הביאו להבנה שהדין בעניין זה הוא צו השעה, אחרת הציונים החילונים הם שיקבעו בשטח עובדות שלא כרוח המסורת. היוזמה הראשונה הייתה הקמת אוניברסיטה עברית בירושלים. כבר בקונגרס הציוני ה־11 הוחלט להקים אוניברסיטה בירושלים, אך מלחמת העולם הראשונה קטעה את פעולות ההכנה של הוועד - שבראשו עמד חיים ויצמן - שהיה אמון על יישום החלטה זו. ביולי 1918, כחצי שנה לאחר הכיבוש הבריטי של ירושלים, הונחה אבן הפינה לאוניברסיטה העברית על הר הצופים בירושלים.

1. רנטון, 2007, עמ' 149-155.

מייסדיה הבהירו שלתפיסתם האוניברסיטה צריכה להיות המרכז התרבותי-רוחני של העם היהודי, ואף קראו עליה את הפסוק "כי מציון תצא תורה". תפיסה זו הדאיגה את אנשי המזרחי, שראו בתורה ובמוסדותיה את המבוע הרוחני של העם היהודי.<sup>2</sup>

יוזמה נוספת, מדאיגה אף יותר, הייתה היוזמה של מרדכי בן הלל הכהן להפוך את בית משפט השלום העברי לגוף השיפוט המרכזי של היישוב היהודי. את בית משפט השלום העברי ייסד בשנת 1909 ביפו ראש המשרד הארץ-ישראלי ביפו, ארתור רופין, והוא נועד להיות מוסד מרכזי קבוע לבוררות של אנשי היישוב החדש בארץ ישראל בנושאים אזרחיים, בייחוד תביעות ממוניות ולשון הרע. הוא קם כחלופה לשלושה מוסדות משפט שפעלו בארץ: בתי המשפט של השלטון העות'מאני, שהשוחזר היה מנת חלקם; בתי המשפט הקונסולריים, שבסמכותם היה רק שיפוט של נתיני מדינותיהם; ובית הדין הרבני, שמקימי המוסד החדש פסלו, מכיוון שלא היה לו סדר דין רשמי ומחייב, כנהוג בבתי המשפט המודרניים.

זה היה חלק מתהליך החילון של היישוב החדש, שחלקו כבר לא חש מחויבות לשמירת המצוות ומאס במוסדות הדתיים, וכשם שייסד מוסדות חינוך עבריים חילוניים על פי דרכו החדשה, כך ביקש לייסד בית משפט עברי אזרחי כחלופה לבית הדין הרבני. מוסד זה זכה לתמיכה ציבורית וכספית מהמשרד הארץ-ישראלי של הוועד הפועל הציוני ומכל מיני רשויות מקומיות, ולא היה מחויב להלכה, אם כי לא שלל הסתמכות גם על הלכות חלק חושן משפט שבשולחן הערוך, ופסק לפי 'סברה ישרה' וכללי יושר וצדק אוניברסליים. הוא ראה בעצמו תשתית למוסד משפטי לאומי אזרחי בארץ ישראל.<sup>3</sup> באספה המכוננת הראשונה של היישוב היהודי בשטח הכיבוש הבריטי, שהתכנסה ביוני 1918, פרס בן הלל הכהן את יוזמתו אגב הטחת דברים ברבנים שהשתתפו באספה, כי הלכות חושן משפט במתכונתן הנוכחית אינן רלוונטיות למערכת משפט מודרנית.<sup>4</sup>

עוד פרשה, שנדונה בהרחבה במחקר ותרמה לתחושת האיום על צביונו המסורתי של היישוב, התעוררה סביב שאלת מתן זכות בחירה לנשים למוסדות היישוב, לקראת כינונו של המנדט הבריטי בארץ ישראל.<sup>5</sup> בשאלה הזאת נחלקו הרבנים בינם לבין עצמם, ואחדים מהם אף סירבו לראות בה שאלה הלכתית, אך היא תרמה גם להתעוררות הדיון הכללי בעניין הלכה וריבונות.

בפעם הראשונה החל דיון מעמיק, מתוך מחשבה קונקרטיית, על מקום ההלכה במדינה יהודית ריבונית מודרנית. השיבה הפיזית לארץ ישראל, תהליכי החילון שפשו

2. קפלן, תשנ"ו, עמ' 139-163.

3. דייקן, תשכ"ד, עמ' 23-27; שמיר, 2000, עמ' 30-33.

4. בן הלל הכהן, 1920, עמ' 146; רדזינר, 2004, עמ' 139-146.

5. ראו: שילה, תשע"ג.

בחברה היהודית והתקדמות הטכנולוגיה והמדע העלו שאלות הלכתיות חדשות שלא נדונו בעבר. המציאות הריבונית המיוחדת שהחלה נראית באופק הולידה גם הבדל מהותי באופיין של השאלות ההלכתיות, ומשאלות של הפרט ושל הקהילה הן הפכו לשאלות של העם ושל המדינה. ההלכה, שהתעצבה בעיקר בשנות הגלות הארוכות, לא סיפקה תקדימים רלוונטיים לכלל הנושאים החדשים שעמדו על הפרק. הלכות אחרות שנותרו מהתקופות הריבוניות של העת העתיקה עמדו בסתירה עמוקה למציאות המשפטית הבין-לאומית הרווחת, ולא היה אפשר להחיותן.

במחקר זה נעקוב אחר הדין החלוצי בסוגיית התאמת ההלכה לאתגר הריבונות וננתח את ההצעות שהועלו במהלכו, את הנחות היסוד שלהן ואת משמעויותיהן העיתידיות. עד כה עסק המחקר בתחום זה בעיקר בתקופה שמערב הקמת המדינה ועד ימינו<sup>6</sup> – מלבד המחקרים על הרב חיים הירשנזון, שהיה שותף מרכזי בדין זה.<sup>7</sup> בפועל החל הדין הער והפורה מייד לאחר הצהרת בלפור, וכבר במהלכו הועלו מגוון הצעות לדרך ההלכתית שבה יש ללכת כדי לעמוד באתגר הריבונות: חידוש הסנהדרין, רפורמה הלכתית מתונה, חידוש משפטי המלוכה והפיכת ההלכה לחוקה.

למעשה, 15 שנים קודם לכן בעניין זה הסופר וההיסטוריון האורתודוקסי זאב יעבץ (1847-1924). הרומן האוטופי של הרצל, 'אלטנוילנד' (1902), גרם לו להתעמק בדמותה של המדינה היהודית המיוחדת בארץ ישראל. בשנת 1904 פרסם יעבץ בכתב העת 'המזרח', שערך, מאמר שכותרתו 'לעתיד לבא'.<sup>8</sup> במאמרו הבהיר יעבץ את עמדתו בנוגע ליחס הנכון שבין דת, ריבונות, מדע ואסתטיקה. הרעיון המרכזי שלו היה להוכיח שאין סתירה בין הגורמים האלה. באותו מאמר, שבו בירר את תפיסתו על "ממשלה ברוח התלמוד", היה ניסיון חלוצי להציב את הנושא בסדר היום של המחנה הציוני-דתי, אך בשנים שלאחר מכן התעלמו ממנו הוגים ומחברים ציונים-דתיים.<sup>9</sup>

הדין שנפתח לאחר הצהרת בלפור היה מפורט יותר מדיונו העקרוני והכללי של יעבץ שקדם לו בעשור, והשתתפו בו רבנים ציוניים, בייחוד חברי המזרחי, שהתפעמו מההצהרה וממשמעותה הפוליטית.

את הדין פתח הרב פנחס חורגין (1893-1957), יליד רוסיה, בוגר ישיבת וולוז'ין ואוניברסיטת ייל, שהתמחה בתרגומים למקרא. בזמן ההצהרה הוא חי בארצות הברית והיה חבר המזרחי. בראשית 1918, במאמרו 'לשאלת הרגע', שפורסם על דפי 'העברי', לצד הכרתו ב"ערכו של

6. כהן, תשנ"ח; נוימן, תשע"ה, עמ' 271-419; יוסט, 2011, וראו עוד את הביבליוגרפיה שם, 1-16; אדרעי, 2006.

7. שביד, תשנ"ז; זוהר, תשס"ג.

8. יעבץ, תרס"ד.

9. ידידיה, 2015.

הרגע הגדול בחיינו הלאומיים" וקריאתנו לעלייה המונית ולהשקעה כספית ניכרת בפיתוח הארץ, הוא הביע את חששותיו שהציונות החילונית תקבע עובדות בתחום אופי היישוב:

יכולים אנחנו לנבא מראש כי הרוחניים שבמחנה הציונים יצאו עתה בקולות, כי הגיעה השעה להגשמת האידיאל הרוחני שלהם, ליצור את ה"מרכז הרוחני". דברים כאלו שמענו כבר מפי אחד ה"גדולים" שלנו, הנחשב על מחנה מתנגדנו, ולא תהיה שום הפתעה בדבר אם נשמע אותם מנוסחים בצורת דרישה במחנה הציונים עצמה. ברם אין סכנה יותר גדולה להישוב מנסיין של הטבעת חותם כזה על ארץ ישראל.<sup>10</sup>

בניסיון לשוות ליישוב צביון חילוני ראה חורגין כפייה של מיעוט נגד חפץ רובו של העם, כפייה של צביון זר ומלאכותי על פני הצביון התרבותי-רוחני הטבעי לעם היהודי:

עלינו לפנות עתה אל העם כולו, בהמוניו ושדרותיו הרחבות, ללבות בקרבו את זיקי אהבתו הגדולה לארצו, והעם אינו יודע ממרכז רוחני כזה, אינו חפץ לדעת: נפשו נקעה מרוחניות כזו, שאחרים יוצרים לו, שאחרים מתקנים בעדו. גם הוא חולם על מרכז רוחני, על היעוד "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", חלום זה טבעי הוא לו, אליו הוא נושא את נפשו ולא יחליפנו בתיאוריה זרה, אסופת חוץ.<sup>11</sup>

באותה שנה פרסם חורגין ב'העברי' מאמר נוסף, 'בנין עולם', שבו קרא לעצב את חיי הבית הלאומי היהודי בארץ ישראל בעת העתיקה: "ארץ ישראל לעתיד צריכה להיות מכוונת כנגד ארץ ישראל בעבר". במאמר זה הוא אף מנה את התחומים שבהם יבוא לידי ביטוי הצביון היהודי-דתי של הבית הלאומי:

מקום בראש תופסת, בלי ספק, החזרת עטרת הדת למקומה. הדת יצרה את חיי עמנו, יצקה את צורותיהם המיוחדות, שיש בהן משום עצמיות לאומית, והדת צריכה לשלוט גם בחיי העתיד של תחיתנו הלאומית. הדת צריכה למצוא את גלויה ובטויה הרחב בחיים הכלליים. השבת צריכה להיות יום שבתון לאומי, מבלי פשרות וותורים. [...] המנוחה בשבת צריכה להיות שלמה וגמורה: מנוחה במסחר, בחרושת המעשה, ביבשה ובים, בפוסתה [דואר] ובטלגרף. זוהי שבת דתית ורק שבת כזו יכולה להטביע חותם עצמי על חיינו, שיש בו מיפעת העבר והוד העתיד.

10. חורגין, 1918, עמ' 4.

11. שם.

המוסד המשפטי הוא צנור שני אל העבר. המשפט העברי הקדום, שלא פסק גם בגלות, שהכניס לתוכו את כל היופי והזוך של חיינו העצמיים, דורש את שליטתו המוחלטת בחיים העתידיים בארצנו. כל נסיון שהוא להמיר את משפטנו הקדום בדין ערכאות, ישלול מחיינו את צורתם המיוחדת ויעמיק את התהום בין העבר והעתיד. התלמוד ונושאי כליו צריכים לשמש גם להבא המעין היחידי לחוקי חברה והמדינה [...] על יד המוסד המשפטי יש מקום גם למוסד החקלאי, שענין מיוחד לדת לענות בו. דיני שמיטה ויובל צריכים להתחדש שוב. וערך מיוחד יהיה להיובל המחודש בתור פתרון שאלה כלכלית קשה, שאלת הקנין בקרקעות.<sup>12</sup>

החזון שהציג הרב חורגין בדבר "החזרת עטרת הדת למקומה" היה משותף לכלל הרבנים שהשתתפו בדין, אולם הוא התנגש עם תוכניותיהם של הוגים ציוניים חילונים ועורר שאלות חדשות בדבר ההתאמה של ההלכה למציאות ריבונית ומודרנית שלא הכירה. השאלות שהועלו לדין הקיפו מגוון רחב של סוגות ותחומים: הן היו כלליות ופרטיות, תאורטיות ופרקטיות, בעניינים של המשפט הפילי, האזרחי והציבורי ואף בעניינים שבין אדם למקום. הדעות שהועלו ניסו להתמודד עם האתגר שהציבה הריבנות המודרנית להלכה והציעו כמה דרכים עיקריות להתמודדות זאת.

## נגד הפרדת הדת מהמדינה

בראש ובראשונה שללו הרבנים שהשתתפו בדין את האפשרות שהשמיעו באותה עת אחדים מהמחנה החילוני, להפריד את הדת מהמדינה בבית הלאומי ההולך ומתהווה. תיאודור הרצל כבר כתב על יחסי דת ומדינה בקצרה בספרו 'מדינת היהודים'. אף על פי שהאמין בחשיבות המוסרית-חברתית של הדת, התנגד הרצל לתאוקרטיה ואף צידד למעשה בהפרדת הדת מהמדינה: הוא דגל בחופש לדת ובחופש מדת.<sup>13</sup> הוא היה מוכן לייחד לדת מקום מוגבל - אם כי מכובד - בחזון מדינת היהודים שלו: "אנו נדע לכלוא אותם [= את הרבנים] בתחום בתי הכנסיות, כשם שנחזיק את חיל'צבאנו בבתי הקסרקטין".<sup>14</sup> הוא אף לא הזכיר במאומה את מעמד ההלכה בחוקתה של מדינת היהודים המיוחלת. הוא שאף לחוקה "טובה ומודרנית" לפי "רוח העת החדשה" ו"הדרישות הנאותות

12. חורגין, 1918, עמ' 3-4.

13. ראו: מאוטנר, תשס"ח; לוז, תשמ"ה, עמ' 191-196.

14. הרצל, תשל"ח, עמ' 66-68.

של החברה בזמן הזה", כדוגמת החוקות של המתוקנים בעמי אירופה, ויחברו אותה "יודעי חוקי המדינות", ולא בהכרח יודעי תורת ישראל והמסורת.<sup>15</sup> לאחר הצהרת בלפור התבטאו הוגים ציוניים אחדים ברוח זו ועוררו תגובות של רבנים ציונים נגד תפיסה זו. הבכיר שבהם היה הרב מאיר בראילין (1880-1949). יליד חסיה, בנו הצעיר של הנצי"ב מוולוז'ין ונשיא הסתדרות המזרחי בארצות הברית באותה עת. באביב 1918 פרסם בראילין מאמר שכותרתו 'לשאלת עתידנו בארץ ישראל', על דפי כתב העת 'העברי', שערך, ובו ביקש לקעקע את התפיסה ההרצליינית שנשמעה בחוגים ציוניים חילוניים באותה העת, כי יש להפריד בין הדת למדינה במדינת היהודים העתידית בארץ ישראל. בראש ובראשונה קבע בראילין כי חיי עם ישראל בארצו צריכים להתעצב על פי רוחו הלאומית המיוחדת לו, הקשורה לתורה "כשלהבת בגחלת", ולא כחיקוי של אחת המדינות האחרות:

שואפים אנו בכל לב, כי לא נהיה ככל הגוים, כי לא תהיה ארץ היהודים כארץ הסרבים או אפילו כארצות הברית, שהן חטיבה לעצמן רק בשפתן, בדברי ימיהן ובחיייהן המדיניים. המעולים שבנו שואפים, כי יהיה מורגש בארצנו גם רוח דתי, רוח של מסורתנו ותורתנו, ואם לאו – יצא שכרנו בהפסדנו. אמנם, נתקן את גופנו, נשב בשלווה, לא נטעם טעם גלות חומרית ונהיה בני חורין גמורים, אולם לא נתקן את נפשנו. כי תחת אשר עד כה המשכנו לטוות את חוטנו ההיסטורי להיות עם סגולה, עם נבחר, בעינינו אנו, ובמידה ידועה גם בעיני העולם כולו, ננתק פתאום את החוט ונהיה עם פשוט קטן ודל, שעשרות ומאות כמותו בעולם. נרכש לנו ארץ תחת רגלינו אבל לא יהיו שמים מעל לראשנו.<sup>16</sup>

הוא הכיר באתגר העצום שהריבונות מציבה להלכה היהודית, והצביע עליו ועל ההכרח לעסוק בסוגיה זו ולהתכונן לקראת התממשותו:

אולם כשנחיה חיי עם בארצנו וסדרי החיים יתנהלו על ידינו, בודאי יבואו לידינו חוקים ומשפטים, דינים והוראות, מנהגים ונמוסים – ותנאי המדינות שונים עתה תכלית שנוי ממה שהיו לפני אלפיים ושלשת אלפים שנה, איך נתאים את דעותינו והשקפותינו אל החיים הממשיים, חיי היום יום? רבים יושבים עתה על המדוכה: מה יהיה אצלנו היחס בין הדת והמדינה, כלומר, כיצד נפתר את שאלת הממשלה והכנסיה, שמתלבטים בה עמים אחרים. הרבה חוקרים לדעת מה תהיה השקפתנו, השקפת שלומי אמוני ישראל, על שאלות דתיות שונות, הנוגעות אל החיים הצבוריים. אם עד כה פטרנו את עצמנו מלדון בשאלות האלה, אין אנו רשאים

15. שם. על ההסדרים ליחסי דת ומדינה באירופה ראו: נויברגר, 2002.

16. ברלין, ת"ש, עמ' עז.

לעמוד עתה בשתיקתנו. [...] כלום לא הגיעה עתה השעה לברר קודם כל לעצמנו את סדרי החיים הרוחניים בארצנו, כפי שהם צריכים להיות לפי דעת תורתנו הכתובה והמסורה?<sup>17</sup>

בהמשך דחה בראילן את האפשרות להפרדת הדת מהמדינה בישראל וטען כי חיי העמים המדיניים והדתיים אינם דומים לחיי עם ישראל: בעמים חיי המדינה חילוניים, וחוקיה נוצרו בידי בני אדם. הכנסייה אינה אמורה להשפיע על החיים המדיניים אלא רק על עולמו הדתי של היחיד, ומאחר שהתייחסותן של הדתות לחיים המדיניים כללית מאוד, איאפשר לגזור ממנה התנהגות קונקרטי. עקרונית, שתי הרשויות האלה נפרדות זו מזו, ורק יצר השררה והשלטון של האדם מביא לתחרות ומלחמה ביניהן. על כן הפתרון של הפרדת הדת מן המדינה טבעי במקרה זה. לא כן הדבר בישראל, שבה החיים המדיניים והדתיים יונקים ממקור אחד - מהתורה:

תורתנו כוללת לא רק דברים על המדינה ועל החיים הצבוריים, אלא גם חוקים ומשפטים למדינה ולחיים הצבוריים עצמם. החוקים האלה הם גם גופי תורה ומצוות דתיות. באותן הפרשיות, ששם כתוב ושנוי על הדברים שבין אדם לנפשו ובין איש לקונו, יש גם כללים ופרטים על הנהגת המדינה וחיי החברה, על יחסנו ליתר המדינות, כיצד להלחם בהן וכיצד להשלים עמהן.<sup>18</sup>

על כן אין בישראל שתי רשויות נפרדות, אלא שתי זרועות של אורגן אחד, שפעלו בהרמוניה לאורך ההיסטוריה היהודית, ולא ייתכן להפריד ביניהן. הפרדה מעין זו תהיה שווה לחתיכת תורתנו לגזרים. לדעתו צריך להשפיע דרך החינוך והספרות על היישוב היהודי ועל שאיפותיו כדי שיחפוץ בחיים מדיניים על פי התורה מתוך הכרה פנימית. רק במצב זה יוכל מוסד דתילאוּמי עליון המקובל על הציבור להנהיג את הציבור ברוח התורה ולהתמודד עם אתגר הריבונות.

גם הרב פנחס חורגין עסק בסוגיה זו באותה עת. בשנת 1919 הוא פרסם מאמר שכותרתו 'כנסייה, דת וממשלה', בכתב העת 'התורן', ובו דחה את הרעיון להפרדת הדת מהמדינה בישראל, אגב עיון היסטורי פוליטי במשטרים שונים לאורך ההיסטוריה. בדומה לרב בראילן הוא ראה ברעיון זה משום חיקוי של מדינות אחרות, את "אותה ההשתעבדות המוחלטה לעולם של דעות, השקפות ומושגים, שמפני העדר אחיזה להם במסכת חיינו אנו לא יכלו להזדכך ולהתגבש בכור המבחן שלהם".<sup>19</sup>

17. שם, עמ' עח.

18. שם, עמ' פ.

19. חורגין, 1919, לה, עמ' 3.

רעיון זה הוא תולדה של נסיבות היסטוריות של מדינות מסוימות כמו ארצות הברית וצרפת, ואינו מתאים למדינות אחרות, שאינן שותפות לאותן נסיבות, ובוודאי לא לישראל. חורגין קשר רעיון זה דווקא לאופייה האוניברסלי של הנצרות הקתולית, שבעטיו של המפגש עם המדינה הלאומית נוצר ההכרח שבהפרדה. מדינה כמו אנגליה, שלה הייתה כנסייה לאומית, לא נצרכה להפרדה מעין זו. ואולם בעם ישראל "קודם כל התפתחה הדת היהודית ביחד עם הממשלה היהודית. הלכה זו כשהיא לעצמה מרמזת על אי אפשרות של מצב מלחמה בין הכנסיה הדתית והממשלה".<sup>20</sup>

בדומה לבראילין ראה גם חורגין את הדת והמדינה בישראל כשני צדדים של אותו מטבע שאינם ניתנים להפרדה, ולא כשתי רשויות נפרדות. מסקנתו היא שההתאמה בין ההלכה למציאות הריבונית תיעשה בתהליך מדורג והתפתחותי, "דין החיים העתידיים שלנו זקוק להמסר בידי החיים. הללו יצקו את צורתם ויציבו את גבולותיהם".<sup>21</sup> גם הרב בראילין וגם הרב חורגין לא הציעו הצעות מעשיות כיצד ההלכה יכולה להתמודד עם אתגר הריבונית. שניהם האמינו בהתפתחות הדרגתית ובחינוך דתי, שיתירו, בסופו של דבר, את הקונפליקטים שבין הדתיים לחילונים ובין ההלכה למציאות הריבונית. ואולם המשתתפים האחרים בדיון דווקא הציעו הצעות מעשיות כיצד לפתור את הבעיות שהריבונית המודרנית מעוררת.

## חידוש הסנהדרין

אחת ההצעות, המוכרת דווקא מגרסה מאוחרת שלה מימי ראשית המדינה, הוצעה בידי הרב הציוני - שלא היה חבר המזרחי - חיים טשרנוביץ (1870-1949), הידוע בשם העט שלו 'רב צעיר'. טשרנוביץ נולד בעיירה שביז ברוסיה, ובצעירותו למד אצל סבו. בשנת 1896 הסמיכו לרבנות הרב יצחק אלחנן ספקטור מקובנה, ולאחר מכן עבר טשרנוביץ לאודסה ונתמנה בה לרב ולראש ישיבה. שם התקרב לאנשי חוגו של אחד העם והחל לפרסם מאמרים בכתב העת 'השילוח'. בשנת 1911 עזב את אודסה. הוא נסע לביקור קצר בארץ ישראל, שאחריו השתקע בגרמניה והשלים לימודים לתואר דוקטור באוניברסיטת וירצבורג. בזמן מלחמת העולם הראשונה נאלץ לעזוב את גרמניה בשל נתינותו הרוסית, והתיישב בשווייץ. בשנת 1923 היגר לארצות הברית.<sup>22</sup>

20. שם, עמ' 4.

21. שם, מד, עמ' 8.

22. גריס, תשע"ב.



במאמר שכותרתו 'מרכז דתי', שפרסם טשרנוביץ בשנת 1920 בכתב העת 'העברי', עסק בשאלת אופייה הדתי של המדינה היהודית העתידית. את העיון בסוגיה הוא ביקש לעשות באמצעות התבוננות היסטורית: "כשאנו באים לבנות את בניי האומה מחויבים אנו להסתכל בדרישותיה של ההסתוריה, כדי שיהיה בנינו בנין עדי עד וקיים לדורות, כי כל הבנינים שבונים נגד תכניתה של הסתוריה הרי היא בנין שוא וסופו בטל".<sup>23</sup> לטענת טשרנוביץ ההיסטוריה מוכיחה כי בסיס הקיום היהודי הלאומי הוא הברית שכרת הקב"ה עם ישראל, ובה נתן להם את ארץ ישראל, ואילו הם קיבלו עליהם את שמירת התורה והמצוות. היהדות ההיסטורית היא שילוב בלתי נפרד של לאומיות ודת. לאומיים ללא דת ודתיים ללא לאום הם ברייה חדשה הזרה ליהדות ההיסטורית, ובניין מדינה שלא על אדני הברית לא יצלח:

לשוב לציון בלי אלהי ציון – זוהי סתירה מינה וביה. זוהי צורת יהדות חדשה, לא זו של היהדות ההיסטורית. זו תהיה לא שיבת עם ישראל לארצו הקדושה ההיסטורית, אלא קולוניזציה של יהודים נודדים על אדמה מאדמת סוריה. צורה זו לא תהא המשך להיסטוריה הישראלית ולשאיפה הטבעית של עם ישראל בכל זמן הגולה, וגם אין בה לתת סיפוק רוחני בשביל כל הצרות שסבלנו אלפי שנים ולתרץ תירוץ מספיק את השאלה העולמית של חזון היהדות.<sup>24</sup>

טשרנוביץ הכיר בכך שההלכה כפי שהתעצבה בגלות זקוקה להתאמות כדי שתוכל לעמוד באתגר הריבונות, אך סבר שדבר זה ייעשה בהדרגה, בד בבד עם התחייה הלאומית החומרית, ובניתיים יש להימנע מלאמץ מערכת חוקים זרה ליהדות ולשמור על ההלכה כעל משפט לאומי יהודי:

כי אי אפשר לה לאומה אחת בשום אופן לסגל לה חוקים קבועים וצורות משפטיות קבועות ומסוימות מאומה אחרת בלי שינוי ובלי פשיטת צורתה הקודמת ולבישת צורה חדשה. כי המשפט היא תולדה מהמנהג והמנהג הוא תולדה מהפסיכיקה הלאומית. וכשם שאין מדותיהן של האומות שוות, כך אין משפטיהן שווים. האם אפשר, למשל, לנו היהודים לקבל ליסוד משפטי את מלחמת השנים (דועל) [דו קרב] ולומר: כל דאלים גבר, כלומר, כל הנוצח את חברו בזרוע סימן שהצדק עמו? הלא כל רגשותיו של היהודים יתנגדו לכך! היהודי קורא "רשע" להמכה את רעהו והמוכה הוא תמיד הצדיק בעיניו. [...] או האם אפשר להוציא מלב היהודי את המושג איסור "אונאה" במקח וממכר. הרי אצל סוחר אומות העולם אין מושג זה

23. טשרנוביץ, תרצ"ו, עמ' 150.

24. שם, עמ' 157.

כלל. אדרבה, כל המרבה להונות את חברו במסחר הרי זה משובח ונקרא סוחר טוב. שכל המסחר עומד על האונאה.<sup>25</sup>

טשרנוביץ האמין בכוחה של הדת להתאים עצמה למציאות הריבונית החדשה, ודחה את ביקורת המלעיזים על חוסר הרלוונטיות שלה: "הדת אינה גלותית מפני שנתקיימה בגולה, אלא משום ששמרה על היהדות בגולה היא נראית כגלותית ומשישתחרר העם אף היא תשתחרר עמו".<sup>26</sup> גם הוא שלל לחלוטין את האפשרות של הפרדת הדת מן המדינה בישראל, וטען שבמעשה נמהר שכזה תיהרס הן הלאומיות, שהדת קידשה, הן הדת, שתהפוך למדינה בתוך מדינה ותקרא תיגר על סמכות השלטון: "אם תהיה הדת עזובה לנפשה בעל כורחה שיקום לה מעמד של כהנים שיגן עליה וילחום תדיר במדינה. וסוף הדבר שכוחו יהיה יותר יפה מכוח המדינה".<sup>27</sup>

עם זאת, טשרנוביץ הקפיד להסביר את תפיסתו על היחס שבין הדת והמדינה, השונה מתאוקרטיה. הדת לא תחיל את שלטונה על חיי הפרט ועל אמונת הלב. רק חיי הכלל המנוסחים בחוקי המדינה שיש בהם משום קיום סדרי החברה יתקיימו בהתאם להלכה. ההבחנה בין קיום פרהסייה יהודית לבין אי-כפייה על שמירת היהדות בחיי הפרט וברשות היחיד הפכה להבחנה רווחת בקרב הזרם המרכזי של הציונות הדתית לאחר קום המדינה. הברירה של ההלכה בין עניינים המופנים אל הפרט לבין עניינים המופנים אל הכלל והתאמתה למציאות ריבונית תיעשה בתהליך הדומה לזה שעברה היהדות בראשית ימי בית שני, באמצעות מוסד המקביל לכנסת הגדולה בימי עזרא:

ואם תאמר מי יכריע בדבר? מי יגיד לנו מה הם דברים שבאמונה מה הם דברים שבדת? לכשתבנה המדינה זקוקים אנו לכנסיה חדשה של אנשי כנסת הגדולה, שיעשו כינוס חדש מכל הספרות הדתית כדי להכריז על המצוות הלאומיות והמדיניות ועל עיקרי הדת, שהמדינה תגן עליהם, כמו שעשו אנשי כנסת הגדולה בשעתם, שבאו בברית לחזק את תורה ומצוות ידועות. זקוקים אנו לשלחן ערוך שבו תתפוסנה מקום ביותר מצוות התלויות בארץ ובקיום המדינה.<sup>28</sup>

טשרנוביץ הביא דוגמאות להלכות שיש לדעתו לבדוק מחדש במסגרת זו: "דברים שהעם נוהג בהם איסור, אבל לא נאסרו במנין ולא בא עליהם הסכם כללי ממורי התורה",<sup>29</sup> אם כי לא

25. טשרנוביץ, תרצ"ו, עמ' 160.

26. שם, עמ' 163.

27. שם, עמ' 165.

28. שם, עמ' 170-171.

29. שם, עמ' 172.

הביע את דעתו האישית לאסור או להתיר, ובהן הוא מונה את האיסור לנסוע ברכבת ולהשתמש בחשמל, בטלגרף ובטלפון בשבת, והרכבה מודרנית של זנים חקלאיים. בסוף הוא טען שאת השאלות החדשות האלה לא יוכלו לפתור רבנים רגילים, אלא רק רבנים שהם גם חכמים מדיניים, כלומר שמבינים את מערכות המדינה, את אילוציה ואת צרכיה המגוונים. רבנים אלו יוכלו להכריע אילו הלכות נדחות מפני "פקוח נפש של צבור"<sup>30</sup>, והם יאוגדו במוסד רבני עליון ויקבלו את כוח הסנהדרין בשעתו: "הסנהדרין ישמשו מרכז דתי, שבו יתרכזו כל כחות התורה והמדע היהודי ומהם תצא תורה לכל ישראל ועל פיהם יורו בין קודש לחול ובין טמא לטהור. כל השאלות שבדת, בין אלו שהמדינה צריכה להן, בין אלו שהכלל או שהקהלות שבארצות הגולה צריכים להם – הכל תפתרנה במרכז זה. ואין שום בר סמכא חוץ ממנו"<sup>31</sup>.

במאמר שפרסם בשנת 1925, שכותרתו 'לחדוש הסנהדרין ובית־דין הגדול', טשרנוביץ אף התווה תוכנית מעשית מפורטת לחידושו ולסידורו של מוסד זה.<sup>32</sup> רב נוסף שהציע באותה עת לחדש את בית הדין הגדול בירושלים היה הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל (1880-1953). הוא נולד בירושלים, ובצעירותו עשה חיל בלימודי התורניים. בשנים 1911-1921 כיהן בתפקיד החכם באשי של יפו. בזמן מלחמת העולם הראשונה גורש מהארץ לזמן־מה, ולאחר המלחמה שב לארץ. בשנת 1921 מונה לרבם של יהודי סלוניקי. בשנת 1923 מונה לרב הספרדי הראשון של תל אביב-יפו, ובשנת 1939 הוכתר ל'ראשון לציון', רבה הספרדי של ארץ ישראל. בתפקיד זה המשיך לכהן גם לאחר הקמת המדינה, עד לפטירתו.

הרב עוזיאל תמך בציונות ונמנה עם חברי המזרחי, ובהצהרת בלפור ובכיבוש הבריטי של ארץ ישראל ראה הזדמנות ייחודית להקים מחדש את המדינה היהודית ו"לשוב ולהגשים את משפט התורה הישראלית"<sup>33</sup>. במאמרו 'חק ומשפט בישראל', שפרסם בסתיו 1919 בכתב העת התורני 'הדביר', שלל את האפשרות ההלכתית להקים ערכאה משפטית לערעורים בדומה לנהוג במדינות רבות בעולם, והציע לחדש את בית הדין הגדול כמוסד דתי עליון הממונה גם על חידוש משפטי התורה בעידן התחייה הלאומית: "בראש וראשונה עלינו לחדש את משפטנו הקדומים וליסד ב"ד גדול בירושלים שממנו תצא הוראה לכל ישראל, ממנו תצא התמנות הדיינים והרבנים בארץ, ואליה יגישו כל ישראל את שאלותיהם בדבר הוראה ומשפט, והם ישתתפו בעצה גם בדבר תחית העם והארץ והנהגתו המדינית והלאומית"<sup>34</sup>.

30. שם, עמ' 173.

31. שם, עמ' 173-174.

32. שם, עמ' 186-198.

33. עוזיאל, תרצ"ט, עמ' תלז.

34. עוזיאל, תר"ף, עמ' כז.

הרב עוזיאל הציע למעשה להקים בית דין גדול של 71 רבנים המרכז את מיטב חכמי ישראל, ומסורות לו סמכויות הלכתיות נרחבות. למוסד כזה היו תקדימים בעבר, בדמות בתי דין שהוכרו כחשובים מבתי דין אחרים עקב גדלותם של חבריהם. הוא סבר שמוסד מעין זה כבר אינו קיים במציאות, ויש לחדשו. עם זאת, בשלב ההוא לא דובר במוסד המקביל לסנהדרין, אלא פחות ממנו. מכל מקום הוא ראה לו תפקיד מרכזי בהתמודדות עם אתגר הריבנות.<sup>35</sup>

גם הרב קוק תלה את הגמישות ההלכתית הנדרשת בחיים המדיניים בחידוש הסנהדרין. במאמר שפרסם בכתב העת 'הפּלס' ערב עלייתו לארץ ישראל בשנת 1904 כתב:

ובכלל הרינו מקוים ושואפים בערך הכללות הלאומית, לשיבת שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה, אחרי שישבו לנו כל חמודותינו כימי קדם, ואז הלא תשוב תורה לצאת מציון וסנהדרי גדולה, הכהן והשופט אשר יהיה בימים ההם, שהוא יסוד העקרי לתורה שבע"פ, כביאור הרמב"ם במוסכם לכל, תשוב לאיתנה בכל עוזה הודה והדרה, ודאי אז יהיו נכונים ומתוקנים כל הדברים הפרטיים והכלליים בדרכי נעם ונתיבות שלום, ע"פ מקור תורת חיים – ששמירת התורה והעמקת רגש הדת של הדורות הקודמים לאותו המעמד האיתן הרוחני יהיו סבות נכונות, שיהיה מהלך המרכז הדתי הנשגב "ב"ד הגדול שבירושלים" נוטה יותר להקל על הציבור בענינים שיש בהם דרכים להקל ע"פ התורה.<sup>36</sup>

לאחר הצהרת בלפור והחלת המנדט הבריטי על ארץ ישראל השתתף הרב קוק בהקמת הרבנות הראשית לארץ ישראל, בתקווה שהיא תהיה הגרעין שממנו תצמח הסנהדרין הגדולה. עם זאת, הוא סבר שהדבר אינו אפשרי בעתיד הקרוב, עקב המחלוקות העמוקות בקרב חכמי ישראל.<sup>37</sup>

## דמוקרטיה ורפורמה הלכתית

חידוש הסנהדרין או בית הדין הגדול הוא מיזם מורכב ביותר שדורש יוזמה מעשית, הסכמה ציבורית ואחדות רבנית מרבית. למעשה תליית הפתרון כולו בו הייתה דוחה את הבחינה המפורטת של השאלות ההלכתיות הספציפיות שכבר הועלו בעניינים הקשורים לניהול מדינה.

35. רדזינר, 2004, עמ' 161-164.

36. קוק, תשמ"ח, עמ' 776.

37. על משנתו ההלכתית של הראי"ה קוק ראו: גוטל, תשס"ה; רוזנק, תשס"ז.

מי שהתמסר לבחינה מפורטת של השאלות האלה באותה עת היה הרב חיים הירשנזון (1857-1935). הוא נולד בצפת לאביו הרב יעקב מרדכי הירשנזון (1822-1889),<sup>38</sup> שהיה תלמיד חכם ומקורב לרב אליהו גוטמכר מגריידיץ, שהיה ממבשרי הציונות, נמנה עם התומכים ב'חובבי ציון', דגל בפרודוקטיביזציה ובשיטות לימוד חדשות וגילה פתיחות כלפי המודרנה.

בסוף 1887 פרסם הירשנזון האב מאמר בעיתון 'הצבי' הקורא למציאת היתר לעבודת הקרקע בשביעית.<sup>39</sup> בשנת 1866 עלתה המשפחה לירושלים. הירשנזון הבן קיבל חינוך מסורתי ונודע בצעירותו כעליו. בבגרותו שלח ידו גם ביזמות ובעסקנות ציבורית. בשנים 1887-1889 ערך את כתב העת 'המסדרונה' - במה תורנית ספרותית לחוכמת ישראל ברוח המסורת. הוא היה משותפיו של אליעזר בן יהודה להחייאת הדיבור העברי ומייסדי חברת 'שפה ברורה'. עקב מעורבותו בחינוך המודרני בירושלים וביוזמות תרבותיות לאומיות החרימו אותו קנאי ירושלים ובראשם הרב והרבנית דיסקין. בעטיים של החרם ושל הקשיים הכלכליים עזב הירשנזון את ארץ ישראל בשנת 1896 ועבר לאיסטנבול, ושם התמנה למנהלם של שני בתי ספר יהודיים.

לאחר ייסוד התנועה הציונית, הירשנזון הצטרף אליה ונמנה עם מייסדי המזרחי. בשנת 1904 היגר לארצות הברית והתמנה לרב בעיר הובוקן שבמדינת ניו ג'רזי. לצד משרתו הרבנית היה פעיל בוועד החינוך של אגודת הרבנים באמריקה ובהסתדרות הציונית בארצות הברית. יצירתו התורנית הענפה נוצרה אף היא בתקופה זו וכללה חיבורים בחקר התורה שבעל פה, המקרא, החינוך היהודי והפילוסופיה היהודית ובסוגת השאלות והתשובות. הוא נפטר בארצות הברית בקיץ 1935.<sup>40</sup>

בשנת 1919, בעקבות הצהרת בלפור וכיבוש ארץ ישראל על ידי בריטניה, פרסם הרב הירשנזון את הספר 'מלכי בקדש', שהיה הראשון בשישה כרכים של שאלות ותשובות שעסקו "בהנהגת הממלכה בישראל על פי דרכי ההלכה".<sup>41</sup> בהקדמה לספר הצהיר הרב הירשנזון על התמורה ההיסטורית "עת עבר עם ישראל מתקופה לתקופה מתקופת הגולה ושעבוד מלכיות לתקופת אתחלתא דגאולה ועקבא דמשיחא"<sup>42</sup> כעל הרקע לפרסום ספרו. נוסף על כך, ציטט הירשנזון מניע נוסף לכתיבת הספר: שתי שאלות קונקרטייות בנוגע לחידוש המלוכה וחידוש עבודת הקורבנות ששאל אותו משתתף בוועידה ה'21 של הפדרציה הציונית באמריקה, ומשמעותן היא שאם ננהג על פי ההלכה המוכרת בבניין

38. עליו ראו: מורגנשטרן, תשס"ג.

39. י"ו הירשנזון, "דבר השמטה", **הצבי** 4, ט"ו בטבת תרמ"ח, עמ' 4-5.

40. זוהר, תשס"ג, עמ' 17-30.

41. הירשנזון, תרע"ט, כותרת משנה.

42. הירשנזון, תרע"ט-תרפ"ח, א, עמ' 7.

המדינה המיוחלת, "הלא לצחוק נהיה לכל העמים כלם, ובמקום להיות אור לגוים יחשבו אותנו להולכי חשכים ואין נוגה להם".<sup>43</sup>

שלא כרב צעיר, הירשנזון סבר שחידוש הסנהדרין אפשרי רק לאחר התרכזות כל ישראל לקהל אחד,<sup>44</sup> ואילו את ההתמודדות ההלכתית עם אתגר הריבונות יש לעשות ללא דיחוי בכלים הקיימים. בדומה לדרכו של הרב קוק בסידור היתר המכירה של שנת תר"ע, גם הרב הירשנזון החזיק בשני עקרונות יסוד בפסיקתו ההלכתית הקשורה לחיים היהודיים בארץ ישראל: הפסיקה ממוענת לכלל היישוב היהודי בארץ ישראל ולא רק לשומרי המצוות שבהם, וגודל השעה - 'אתחלתא דגאולה' במונחים דתיים והתכונות לקראת ריבונות יהודית במונחים מדיניים - מחייב תעוזה של הפוסק וחריגה מדרך הפסיקה בגלות וממסורתה.<sup>45</sup> עם זאת, למעשה הירשנזון הרחיק לכת הרבה מעבר לפסיקותיו של הרב קוק. הוא לא נענה רק לשאלות קונקרטיות, אלא גם ראה את הנולד בשאלות העתידות להתעורר, ולא הפנה את חידושו רק למקרים שהיישוב והמדינה לא יוכלו לעמוד בהם אם ילכו בדרך ההלכה המסורתית אלא גם למקרים שבהם רק תתעורר אינוחות מיכולת עמידה זו. נוסף על כך, הוא ביקש להתאים בין ההלכה לבין העקרונות המדיניים והמשפטיים של המתקנות שבחוקות העמים.

בהקדמה לספר הבהיר הרב הירשנזון שלא מדובר בספר שו"ת רגיל, אלא בשאלות הקשורות לאומה בכללה שיש לתת עליהן את הדעת ללא דיחוי, "שאלות העומדות על הפרק אשר מעינות וצריכות לענין לכל איש ישראל בעת ההיא לחשוב ולהתבונן עליהם ולבקש תשובתן".<sup>46</sup> כלומר, אין אלו תשובות הלכתיות שנכתבו לשואלים מסוימים בשל מקרים מסוימים שבהם נתקלו וביקשו לדעת מה דעת ההלכה בהם, אלא בחיבור הלכתי העוסק בשאלות הזמן הקשורות לאומה בכללה, והוא נערך בסוגה של ספרות השו"ת. מדוע בחר הרב הירשנזון דווקא בסוגה זו, שלכאורה מתאימה באמת למקרים פרטיים ולא להצגה הלכתית חלוצית לעם כולו? דומני שהסיבות לכך היו, מחד גיסא, הרצון להראות שהשאלות האלה אינן תאורטיות, אינן הלכתא למשיחא, אלא אקטואליות מאין כמותן, והרבנים חייבים לעסוק בהן ללא דיחוי, לא פחות משאלות פרטיות שמגיעות לפתחם חדשים לבקרים, ומאידך גיסא הרצון להציג את שיטתו כמעוגנת במסורת הרבנית לדורותיה ולא ככזאת הקוראת עליה תיגר, חלילה.

היענות ההלכה לאתגר הריבונות היא מושכל ראשון בהגותו של הרב הירשנזון. לדידו ריבונות יהודית לא תצלח לאורך זמן אם התורה לא תנחה את החיים הלאומיים:

43. הירשנזון, תרע"ט-תרפ"ח א, עמ' 14.

44. הירשנזון, תרע"ט-תרפ"ח, ב, עמ' 30-45.

45. אדרעי, 2009-2006.

46. הירשנזון, תרע"ט-תרפ"ח, א, עמ' 5.

כי, אם כי תחית עמנו באה פעם על ידי אחשוורוש ופעם מטעם כורש ודריוש ואתחששתא, ובאחרונה על ידי ממלכת אנגליא הנאורה ומטעם כל מלכי הברית המסכימות על הדיקליראטציאן של השר באלפור, אך **נצחיות** עמנו לא בהם תלויה רק בתורתנו ובתורת ההלכה אשר לא בטלה לעולם, היא החזיקה את שאירותנו בגולה והיא תחזיק אותנו לנצח אשר לא תקיא הארץ אותנו לעולם, כאשר נדע מעתה קנין ארץ ישראל לעם ישראל מוחזקת היא לנו רק על פי תורת ישראל.<sup>47</sup>

תפיסה זו תואמת את דרכו של הירשנזון בשאלת היחס שבין הדת ללאומיות. כהוגים ציונים דתיים אחרים גם הוא סבר בתחילה שבניגוד לנצרות, ביהדות יש זהות מוניסטית בין דת ללאומיות, "דת ישראל ולאומיותנו סוככים בכנפיהם אשה אל אחותה והיו לבשר אחד".<sup>48</sup> לאחר היכרותו המעמיקה עם יהדות ארצות הברית ועם תופעת החילון שפשתה בעם היהודי, עדכן את תפיסתו והחל לראות את היחס בין הדת ליהדות כדומה ליחס שבין הנשמה והגוף, על פי התפיסה הדואליסטית.<sup>49</sup> לדידו, הלאומיות עומדת בפני עצמה ללא הדת, אם כי הדת אינה יכולה לעמוד ללא זיקה ללאומיות: "האמת כי דת ישראל היא דת לאומית, אך אין לאומיות ישראל רק לאומית דתית. הדת היא רק אחד מתנאי החיים של עם ולפיהו היא קדמת העם, ומועיל להתקדמותו המוסרית ומעשר אותו בעושר רוחני, אבל הוא איננו הלאומית. כמו שהעושר איננו החיים, אם שהוא מחזיק ומביא חיים".<sup>50</sup> עם זאת, הירשנזון טען כי לאומיות חילונית היא לאומיות ריקה, "כגוף ללא נשמה", ועל כן היא אינה יכולה להחזיק לאורך זמן ולהביא את העם לייעודו הנצחי, ולשם כך העם מוכרח לכלכל את חייו על פי התורה. שניות זו באה לידי ביטוי גם בשני מושגים שחידש הרב הירשנזון: 'ברית עם' - ברית שכורתים היחידים בינם לבין עצמם להיות לעם אחד, ו'ברית אלוה' - ברית בין יחידים או עם לבין הקב"ה לשמור ולקיים את דברי התורה.<sup>51</sup> מקום נרחב תפסה במשנתו השיטה הרצויה של המשטר במדינה היהודית המיוחלת. הוא דחה את האפשרות לייסד משטר מלוכני. לכאורה זהו המשטר הרצוי ביותר ביהדות, כפי שהיה נהוג ברוב תקופת המקרא ובימי העצמאות בתקופת בית שני וכמצוות התורה "שום תשים עליך מלך", הנוהגת לדורות כדברי הרמב"ם (ספר המצוות, מצוות עשה קעג). עם זאת הרב הירשנזון טען כי מבחינת ההלכה אין בימינו מצוה למנות מלך:

47. שם, עמ' 6.

48. הירשנזון, תרמ"ז, עמ' רנ.

49. שביד, תשנ"ז, עמ' 19-36; זוהר, תשס"ג, עמ' 93-105.

50. הירשנזון, תרע"ט-תרפ"ח, ד, עמ' 244.

51. שביד, תשנ"ז, עמ' 61-69; זוהר, תשס"ג, עמ' 169-171.

אני חפץ לבאר על פי דבר ה' זו הלכה, להראות ראשונה כי אין לנו עתה כלל מצוות מינוי מלך אפילו אחרי נשוב לציון ברונה ותוסד שם הממלכה הראשונה לבת ירושלים. אשר על כן לא קיימו אותה ישראל גם אחרי בנין בית שני כלל, כי לא היו מצווים בה על פי דין והלכה. והמלכים אשר מלכו אז מעצמם בכחם וגבורתם כמו בית חשמונאי, או בכח מלכות רומי כמו בית הורדוס ואגריפוס ולא מטעם מצוות מינוי מלך.<sup>52</sup>

יתר על כן, את הנבואות על מלך המשיח דחה הרב הירשנזון לשלב הסופי של הגאולה, שבו ישתנו פני החברה, ולא יהיה צורך בשלטון שירסן את מאווייהם האנוכיים של בני האדם. תפקידו של מלך המשיח יישאר אפוא בתחום ההנהגה הרוחנית.<sup>53</sup>

לאחר שדחה את החובה למנות מלך בזמן הזה - וממילא את הדגם השלטוני המלוכני - הגיע הרב הירשנזון לצורת השלטון שלדעתו היא ההגיונית והטובה ביותר, על פי "ההכרה הנמוסית אשר למד הזמן אותנו על ידי נסיונות רבות ודרכי החכמה ולמודי הכלכלה המדינית",<sup>54</sup> השיטה הרפובליקנית-דמוקרטית, שהכיר מקרוב בשנות מגוריו בארצות הברית. נוסף על הלמידה מהניסיון, הרב הירשנזון מצא גם במסורת היהודית היבטים דמוקרטיים המכוונים לעבר אימוץ משטר זה. את מצוות מינוי השופטים (דברים טז, יח) הוא פירש לא רק כמצוות מינוי דיינים, שהוא "רק פירוש לחצי מצוה", אלא גם כמצוה, הנהגת רק בארץ ישראל, למנות את "ראשי העם ומנהיגיו מחוקקיו ויועציו והלוחמים מלחמותיו".<sup>55</sup> מינוי זה נעשה בדרך הדמוקרטית של בחירת הציבור את מנהיגיו.

את ההיבט הדמוקרטי המובהק ביותר במסורת היהודית מצא הרב הירשנזון בעקרון הברית. קבלת התורה על ידי ישראל, המקבילה לקבלת חוקה על ידי עם מן העמים, נעשתה לא בכפייה חיצונית אלא בקבלה מרצון חופשי של כל יחיד ויחיד שכתרו ברית עם הקב"ה:

ולזאת נראה לעניות דעתי שהיסוד הזה מונח באחד מן העיקרים הגדולים של אמונת ודת ישראל ולאומיותו והוא עמוד של כל התורה והמצוה, והוא שאחד מיסודי אמונתנו הוא כי הקב"ה לא בא בטרונאי עם בריותיו וכמו שחפץ שלא ישלוט אדם באדם רק לטובתו כן לא יחפוץ להכריחם בעל כורחם לקיים מצוותיו עד שקבלו עליהם ברצונם את המצוות ובאו בברית בסיני ובערבות מואב [...] והיוצא מכל זה שחובותינו בהתורה והמצוה עיקרן הוא מצד הקשר והברית אשר עשאנו על כל מצות ה', וזה לא היה בכח חכמי העם שופטיהם וזקניהם.

52. הירשנזון, תרע"ט-תרפ"ח, א, עמ' 23.

53. שם, עמ' 36.

54. שם, עמ' 8.

55. שם, עמ' 39.



כי לו בא זה בכחם אזי היה עדין הדבר גזירה לא קבלה ברצון, אשר הקבלה ברצון היתה עיקר חפץ ה', ורק אחרי הכנסת העם בברית וקבלתם ברצון את השבועה אז בוחרים מהם שופטים וזקנים אשר יעמדו על משמר קבלתם ככל קונסטיטוציאן המתקבל מקודם להעם, ואח"כ נותן הכח על פיהו לשופטי העם וזקניו, והכח הזה לא היה רק אז בעת קבלת התורה, רק נשאר הכח הזה לישראל לעולם.<sup>56</sup>

בסיס הקשר בין העם והתורה או בין הדת והלאום הוא דמוקרטי, והנגזרת שלו היא שהכוח השלטוני מצוי באומה, והיא שמאצילה אותו למנהיגיה, ועל כן המשטר הדמוקרטי הוא המשטר המתבקש בהתאם לעיקרון זה.

גישה זו דומה לשיטתו של הרב קוק, שלפיה מקור הסמכות של ההלכה אינו גזרת החכמים אלא קבלת האומה את ההלכה כמערכת חוקים מחייבת, כפי שכתב בשנת תרס"ו:

רבים חשבו שעיקר יסוד הקיום לתורה שבעל פה הוא רק מה שמקובל באומה מגדולתם של חז"ל וקדושתם. ע"כ ע"פ שאיפה ידועה, התחילו להעזי פנים לבקר בבקרת, כמובן חצופה ומלאה נטיות קצוניות, את ראשי הדורות אבות העולם ההם, בחשבם שבוה יהיה נקלש כח החיוב של היסוד המעשי. ואלה לא ידעו שערכם הגדול של חז"ל ורוממות מעלתם האלהית הוא דבר אמת לעצמו, והוא יכול גם לתן תבלין, להנעים ולשפר את הנטיה ללכת בדרכיהם, אבל היסוד הקיים עדי עד, הוא רק קבלת האומה לדורותיה בדרכי חייה. והננו רואים, למשל, שחרם דרגמ"ה [דרבנו גרשם מאור הגולה] במקום שנתפשט הוא חזק ואמיץ בלב האומה כשאר איסורי תורה, אע"פ שהיה לא תנא, ולא אמורא, אלא מפני שנתחברה לו הסכמת האומה עכ"פ במשך הדורות, וכל המוציא את עצמו מן הכלל, כפר בעיקר.<sup>57</sup>

עיקרון זה בא לידי ביטוי גם ביחס של הרב קוק לצורת המשטר הראויה בזמן הזה, שאי אפשר למנות מלך, ולפיו הכוח השלטוני נתון בידי העם כולו.<sup>58</sup> בתשובה שכתב בשנת 1916 במענה על שאלה תאורטית בעניין הבהיר: "נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון

56. שם, ג, עמ' 80-81.

57. קוק, תשכ"ז, עמ' לט. המושג 'קבלת האומה' או 'הסכמת האומה' כמחייב מבחינה מעשית הוזכר כבר בידי רמב"ם בהקדמתו לחיבור ההלכתי 'משנה תורה': "אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי - חיבין כל ישראל ללכת בהם. וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי התלמוד ולגזור גזרותם וללכת בתקנותם - הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל". נוסף על כך, הוא הוזכר בידי הרא"ש בתשובות (כלל מג, סימן ח): "חכם אחד היה בארצנו והיה שמו רבינו גרשום. תיקן תקנות טובות בענין גירושין, והיה בימי הגאונים ז"ל. ותקנותיו וגזרותיו קבועות ותקועות כאלו נתנו מסיני שבביל שקבלום עליהם ומסרום לדור דור". וראו עוד: רוזנק, תשס"ז, עמ' 295-296.

58. בן ארצי, תש"ע, עמ' 81-86.

שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכיות של המשפטים ליד האומה בכללה".<sup>59</sup>

הכוח השלטוני המצוי בידי האומה קיים, לפי הרב הירשנזון, גם היום, כפי שראינו. הוא לא נעלם מרגע שחרבה מדינתו של עם ישראל, והוא גלה מארצו. שלא כעמים אחרים, המחויבים לחוקתם כל עוד הם גרים בארצם או כל עוד מדינתם קיימת, אצל עם ישראל המחויבות מוחלטת ונמשכת גם בזמן הגלות, מכיוון שהברית נכרתה במדבר סיני ובערבות מואב, ואינה תלויה במציאות גאוגרפית ומדינית מסוימת, אם כי היא מכוונת לחיים לאומיים מדיניים בארץ ישראל.

כנגזרת לתמיכתו במשטר דמוקרטי, הרב הירשנזון דן בסוגיית מעמד הלא-יהודים במדינה היהודית העתידית. התשתית לשאלה על מעמדם האזרחי של לא-יהודים במדינה יהודית התגבשה כבר בדיונים ההלכתיים שהתנהלו באירופה במאות ה-18 וה-19 - עידן האמנציפציה - בדבר יחס ההלכה ללא-יהודים.

בספרו 'בין יהודים לגויים' פרס יעקב כ"ץ את היחס החברתי-הלכתי של רבני אשכנז לנוצרים החל מהמאה ה-11 ועד לימי ה'סנהדרין' של נפוליון בראשית המאה ה-19. הוא הראה שהיחס העקרוני לנוצרים היה בהתחלה כאל עובדי עבודה זרה, על כל המשתמע מכך, ועם זאת הוא סוּיג במקרים מסוימים מטעמים פרקטיים כדי לאפשר ליהודים להתפרנס ממסחר עם שכניהם הנוצרים.<sup>60</sup>

עוד הצביע כ"ץ על עמדתו העקרונית הייחודית והבלתי-ידועה של רבי מנחם המאירי, שחי בפרובנס ופעל בה במחצית השנייה של המאה ה-13. לפי עמדה זו, הנוצרים והמוסלמים בזמנו הם בבחינת "אומות הגדורות בגדרי הדתות", ואינם בגדר עובדי עבודה זרה המופלים לרעה לעומת ישראל בדינים שבין אדם לחברו בתלמוד, ועל כן "הרי הם כישראל גמור לדברים אלו [...] ללא שום חילוק".<sup>61</sup>

בסוף ספרו הצביע כ"ץ על השינוי שחל ביחס החברתי-הלכתי לנוצרים בעידן הנאורות של המאה ה-18 ובא לידי ביטוי בשני אופנים. האחד התפרש במשנתם של משה מנדלסון וממשיכי דרכו, שהעלו על נס את ערך הסובלנות הדתית של הנאורות ואת עקרון האנושיות המשותפת, הנגזר מהיותם של כל בני האדם יצורים תבוניים בעלי זכויות טבעיות,<sup>62</sup> והאחר התפרש בכתביהם של רבנים אשכנזים כדוגמת יאיר בכרך ויעקב עמדן, שהלכו בדרכו של הרב משה רבקהש (1591-1671), שהוציא את ביאוריו על השולחן ערוך, 'באר הגולה',

59. קוק, תשמ"ה, עמ' שלו (מכתב מס"ט גלן לרב שלמה זלמן פינס, י"ז בכסלו תרע"ו).

60. כ"ץ, 1960, עמ' 35-45.

61. שם, עמ' 117-119. וראו גם: נובק, 2011, עמ' 195-199; הלברטל, תש"ס, עמ' 80-108, שהולכים בדרכו של כ"ץ.

62. כ"ץ, שם, עמ' 168-179. וראו עוד: נובק, שם, עמ' 206-212.

בשנות השישים של המאה ה-17 באמסטרדם הסובלנית מבחינה דתית. בחיבורו זה קבע רבקש, בדומה למאירי, כי הנוצרים של ימיו אינם בגדר עובדי האלילים של התלמוד, אלא מחזיקים במסורת דתית משותפת עם היהדות באמונתם "בחיזוש העולם וביציאת מצרים ובכמה עיקרי הדת".<sup>63</sup> הרבנים האלה אומנם הביעו עמדה סובלנית זו מנימוקים עקרוניים – הקשורים באופי הרוחני יותר של הנצרות הפרוטסטנטית וברוח הסובלנות הכללית, שהחלה לנשב במרכז אירופה ובמערבה באותה עת – ולא רק מטעמים אפולוגטיים, אך עם זאת הם לא ביקשו לבטל את המחיצות שבין היהודים לנוצרים או לתת לגיטימציה יהודית לנצרות. העליונות הדתית של היהדות על הנצרות הייתה ברורה להם. רבנים אורתודוקסיים במדינות הגרמניות ובבוהמיה המשיכו מגמה זו גם במהלך המאה ה-19.<sup>64</sup> למעשה, בכל הנושא של ההלכות שבין אדם לחברו, וטענת המוסר הכפול כלפי ההלכה בהקשר זה, לא הייתה משמעות מעשית להבדלים שבין שתי הגישות האלה. לפי כולם קודם לכול איסור הלכתי על הונאה, על רמאות ועל גזל של הנוצרים, כשם שיש חיוב הלכתי לסייע לנוצרים במצוקתם ולהשיב את אבדתם. ההבדל היה נעוץ בשאלה התאורטית בדבר היחס ללא־יהודים מדתות המזרח הלא־מונותאיסטיות, ועוד יותר מכך בדבר תוקפן וקדושתן של כל ההלכות התלמודיות העוסקות ביחס לעובדי כוכבים.

הרב הירשנזון אימץ למעשה את הגישה הראשונה בדבר האנושיות המשותפת של כל בני האדם, "ובכלל בני נח בעצמם אחים הם אתנו לפי דת ישראל".<sup>65</sup> גישה זו גוזרת את הכנסת הלא־יהודי לכלל האחוה והרעות של המצוות שבין אדם לחברו. אין הוא מבדיל בין "נכרים הגדורים בדרכי הדתות" לבין מי שאינם ובין מצוות המופנות לרעך לבין מצוות המופנות ל"אחיו", כפי שעשו רבנים אורתודוקסיים לפניו. הנחת היסוד שלו היא כי הגויים בימינו הם בני נח המקיימים שבע מצוות בני נח, ועל כן הם נכללים בהגדרה של גר תושב. הלכך, מעמד הנוכרי במדינה יהודית צריך להיות מעמד אזרחי שווה למעמד היהודי בכל דבר ועניין. את ההבדלים שמנתה התורה במפורש, כמו הפסוק "לנכרי תשיך", המתיר להלוות בריבית לנוכרי בניגוד לאיסור להלוואה בריבית ליהודי, הוא מצמצם להלוואה עסקית בלבד, ומסביר שמדובר בהבדל דתי ולא בהבדל מעמדי. הוא מסביר שבכל הזכויות האזרחיות הנוכרי שווה ליהודי, אלא שיש כמה הבדלים בתחום הדת, כמו האיסור להלוות ליהודי בריבית גם בהלוואה עסקית, "ואין האיסור וההיתר הזה מצד ענין מדת

63. כ"ץ, שם, עמ' 164-167.

64. שם, עמ' 191. שלמון, 2008, סקר גישות רבניות שונות באשר לנוצרים ולנצרות במהלך המאה ה-19, אך התמקד במרחב הגאוגרפי של האימפריה האוסטרו-הונגרית בלבד, ומסקנתו היא שלאחר פולמוס הטמפל בהמבורג (1819) חזרה הגישה הבלתי סובלנית כריאקציה לרפורמה ולמגמותיה האסימילטוריות, אך היא אינה תקפה באשר למרחב הגרמני.

65. הירשנזון, תרפ"ו, עמ' 5-6.

הצדקה והחסד רק כאיסור והיתר שבמאכלות אסורות אשר אין להם עניין כלל עם מדת הצדקה והחסד".<sup>66</sup>

נוסף על כך, הרב הירשנזון סבר שלחוק הבין לאומי, ובלשונו "חוקי הציוויליזציה", יש תוקף מחייב מהיותם חוקי המוסר והצדק של בני נח, שיש לנו שותפות עימם. יש מעין ברית כללאנושית לשמור על החוקים האלה, וברית זו מחייבת גם את עם ישראל. בהקשר זה הוא הכיר בתוקפם של הסכמים בין-לאומיים וטען כי חובה לקיים אותם, בדומה להסכמים בין פרטים, וכי בהפרתם יש גם משום חילול השם. לחיזוק טענתו הביא את הסיפור על הגבעונים שבספר יהושע, אשר ממנו למד שיש לקיים הסכם בין לאומי גם אם נחתם בעורמה, אלא אם כן הצד השני מפר אותו.<sup>67</sup>

הרב הירשנזון דן גם בשיטה הכלכלית הרצויה לפי התורה ובשאלות הלכתיות ספציפיות, דוגמת ניתוחי מתים לצורך לימודי רפואה וקידומה ושימוש בחשמל בשבת. בכל הדיונים האלה הוא התאמץ לתת תשובה הלכתית מקילה שתרחיק ככל האפשר את ההתנגשות האפשרית בין ההלכה לבין המציאות הריבונית המודרנית, גם באמצעות דרכי הנמקה הלכתיות שלא היו מקובלות בדורו.<sup>68</sup> הוא היה מוכן לאפשר רפורמות הלכתיות מרחיקות לכת כדי להתמודד עם אתגר הריבונות. הוא הכניס למערכת השיקולים ההלכתית את הערכים החברתיים והמדיניים שהיו נחלת המדינות המערביות כערכים שמן ההכרח להתחשב בהם, באשר הם משותפים לאנושיות האוניברסלית, שגם ליהדות יש בה חלק. מבחינת מתודת הפסיקה הוא חידש למעשה את דרישת טעמי המצוות 'טעמא דקרא' כדי להתאים את ההלכה למציאות המודרנית ולאטגר הריבונות. מתודה זו הייתה שנויה במחלוקת כבר בתקופת התנאים, ובמהלך ההיסטוריה מיעטו הפוסקים להשתמש בה, אך הרב הירשנזון הוכרח לאמצה כדי להגיע לתוצאה הטובה מבחינתו: רפורמה של ממש המאפשרת לקיים את ההלכה בעידן מודרני וריבוני. הוא סבר שלולא הרפורמה, החילונים ידחו את ההלכה או ששאר האומות ידחו את הריבונות: שתי תוצאות הרסניות מבחינת העם היהודי ושאיתו ההולכת ומתגשמת להשגת ריבונות.

הרב הירשנזון ביקש לפתוח דיון רבני בכלל הסוגיות שהעלה, ועל כן שלח את ספריו לעשרות רבנים ברחבי העולם. רבים מהמשיבים לו ביקרו את הנחות היסוד שלו ואת מתודת הפסיקה שלו וסברו שהוא הרחיק לכת בדרכו ההלכתית. לדוגמה, הרב קוק כתב לו כי בכמה מקומות הוא בא לכלל מסקנות שגויות, מפני "שאינן לבו נוטה לחשד את הדברים המוחלטים בהחברה האנושית שבהוה בתור מוסר וצדק, שהרבה מהם אינם כי

66. הירשנזון, תרפ"ז, עמ' 160.

67. זוהר, תשס"ג, עמ' 192-193.

68. שם, עמ' 236-260.

אם כסף סיגים מצופה על חרס<sup>69</sup>, והרב צבי פסח פרנק (1873-1960) מירושלים האשים אותו בחוסר כבוד כלפי הראשונים.<sup>70</sup>

## משפטי המלוכה

הרב ראובן מרגליות (1889-1971) נענה גם הוא לאתגר. הוא נולד בלבוב, ובצעירותו קיבל חינוך מסורתי ונסמך לרבנות על ידי הרב מאיר אריק מבוצ'ץ. הוא לא כיהן ברבנות, אך עסק בכתיבה תורנית מחקרית. הרב מרגליות נמנה עם חברי המזרחי. בשנת 1934 עלה לארץ ישראל והתיישב בתל אביב, וניהל את ספריית הרמב"ם בתל אביב עד לפטירתו. בשנת 1921 פרסם את הספרון 'קוי אור: חקרי הלכה במשפטי הישוב המדיני בארץ ישראל', והקדישו ל"הוד נשיא ישראל אליעזר בן מנחם המכונה סיר הרברט סעמואל נציב ארץ ישראל".

בהקדמה לספר ביטא מרגליות את התפעמותו מהתמורה הגדולה שהביאו לחיי העם הצהרת בלפור וכתב המנדט ואת התפקיד המוטל לתפיסתו על אנשי הרוח לצד הבניין החומרי של היישוב:

ההשגחה העליונה העמידה את בני הדור ההוא בעת רבת הערך והתוצאות, בעת הנחת אבני מוסד לחיים עבריים בא"י אשר על ידם תתפתח האומה הישראלית בהתנערה מאבק הגלות המכלה בשר ורוח והתרגלה לחיים טבעיים כחיי עם בארצו חיים המתאימים לרוחה רוח ישראל סבא. בעת ההיא הרת עולמינו אנו בת קול יוצאה מהר ה' שחרב וקורא לכל שדרות העם לעזור לבנין הארץ וליצירת מרכז הרוח לעם ישראל ותורתו. להמפעל הענקי הזה דורשת כנסת ישראל כי כל בניה יהיו בונה זה בממונו וזה בתורתו יחד יניחו אבני המוסד הכלכליים והרוחניים.<sup>71</sup>

מרגליות הכיר באתגר הגדול של הכנסת ההלכה לקטגוריות מודרניות של סדרי ממשל ומשפט. היה לו ברור שהמלאכה רבה ואי־אפשר לעשות זאת בפשטנות, ודאי שלא בחיקוי אחת ממדינות העולם. נדרש מחקר עיוני הלכתי רחב היקף כדי לחדש את המוסדות הלאומיים בהתאם להלכה:

69. הירשנזון, תרע"ט-תרפ"ח, ג, עמ' 9.

70. שם, עמ' 38-40.

71. מרגליות, תרפ"א, עמ' ג.

עומדים אנחנו היום על מפתן תקופה חדשה בחיי ישראל בארצו, עלינו לסדר את אורחות חיינו המדיניים בארץ ישראל, ולברא המוסדות הציבוריים, והנה באשר מתעמקים אנחנו לצייר לנו התהוות המוסדות האלו ואפנם, כי כל סוף מעשה במחשבה תחילה, לא נוכל למצוא תשובה מספקת לשאלות עיקריות המנקרות במוחינו ולא נוכל לערוך במחשבותינו מהות המוסדות האלו, אחרי אשר אין לנו תכנית מתאימה קבועה ומסויימת משלנו וגם אין בידינו לבחור לנו תכנית מדינית על פי תהלוכות ארצות אחרות ומשפטיהן לאשר כל אורחות חיינו הן חטיבה מיוחדת ע"פ משפטי התורה, ולכן כל מוסד שיוסד שצריך להתאים לרוח התורה והיהדות היא כבריאה חדשה כיש מאין.<sup>72</sup>

לדעת מרגליות, את חידוש המוסדות הלאומיים על פי התורה יש לעשות לאחר מחקר תורני היסטורי, "כי אך אז נדע לקשור החוט התולדתי ולהמשיכו בהתאם התורה והחיים".<sup>73</sup> הבעיה הראשונה שמרגליות עורר היא מעמד המיעוטים הלא-יהודיים במערכת משפט הפועלת על פי ההלכה. אומנם בהתייחסו לחלק חושן משפט של ההלכה הוא העיד על "ישרת הגיונם והתאמותם של חוקינו אלה לדרישת הצדק העולמי"<sup>74</sup>, אך עם זאת הוא היה מודע לצורך להתחשב במציאות שבה יושבים בארץ ישראל מיעוטים לא-יהודיים שאי-אפשר להפלותם לרעה: "ולכן עלינו הדורשים משפט המעוטים בכל ארצות פזורינו ואשר עלינו להיות למופת להעמים בהרחבת זכויות בני עם אחר הדרים בארצנו, עלינו להתחשב גם עם דעתם הם".<sup>75</sup>

הדוגמאות שהוא מביא לאפליה אפשרית שכזאת הן האיסור למנות דיין לא-יהודי ופסילת לא-יהודי לעדות בבית הדין היהודי. לאחר עיון הלכתי היסטורי בא הרב מרגליות לכלל מסקנה כי לאורך כל תקופת הריבונות של עם ישראל בבית ראשון ושני הייתה, לצד חוקי ההלכה, מערכת משפטית נפרדת של משפטי המלך עם בתי דין משלה שבאה להתמודד עם בעיות השעה; בעיות שלא היו יכולות להיפתר במסגרת ההלכתית הרגילה, בעיקר עקב הקושי להרשיע ולהעניש לפי דיני הראיות של התורה. כך לדוגמה הוא הסביר את דינו של המלך דוד בסיפור כבשת הרש, שלפיו העשיר הוא בן מוות וצריך גם לשלם תשלומי ארבעה על גזלתו, אף שלפי ההלכה רק גנב - ולא גזלן - משלם תשלומי ארבעה וחמישה.

את ההכרה של ההלכה במערכת הנפרדת של משפטי המלך מצא מרגליות בדבריו של רמב"ם (הלכות מלכים ג, י; הלכות רוצח ב, ז'), שהכיר באפשרות של עונש מוות שיטיח המלך או בית הדין אף במקום שאין ראיות מספיקות על פי ההלכה, לצורך תיקון העולם.

72. מרגליות, תרע"ט-תרפ"ח, עמ' 41.

73. שם, עמ' 3.

74. שם, עמ' 41.

75. שם.

מעיונו ההיסטורי הוא אף הסיק שמערכת משפטי המלך אינה נתונה דווקא למלך, אלא לכל מנהיג ומנהיג שהעם שם בראשו. עם זאת, היות שלא היה ספר חוקים מסודר של משפטי המלך, בתקופות מסוימות חרגו בתי הדין של מערכת משפטי המלך מהצדק והיושר, והנביאים ביקרו אותם בשל כך. זוהי מסקנתו:

מחקירה היסטורית זו למדים אנחנו כי התורה הרשתה לנשיא העם העומד לעשות משטרים בארץ להנהיג בתי משפט עממיים הדנים ועונשים מטעם השלטון. אבל ראינו גם המגרעות המסובבות מחסרון ספר משפטים מאושר שיהיה להם לקו ולכן היום כאשר עלינו לערוך אלו המוסדות הנחוצים להחיים המדיניים על הבית דין הראשי לערוך מלבד משפטי עונשים גם ספר משפטים כללי מחודש, הלכה ברורה בסדר הגיוני, ומוכן כי אלו המשפטים לא יהיו חוקי רומי העריצים כי אם דיני ישראל שקלטו לתוכם את רוח הצדק והמוסר של ישראל סבא ותורתו והן הם המשפטים התורנים יהיו בארץ העברים למשפטים מדיניים.<sup>76</sup>

בבתי הדין האלה יוכלו גם לא־יהודים להיות דינים, ועדותם תהיה קבילה כעדותם של יהודים. המסלול של משפטי המלוכה לא בא להכשיר בדיעבד חקיקה חילונית, שאינה עולה בקנה אחד עם ההלכה, כפי שנעשה לאחר קום המדינה באמצעות הכלל התלמודי "דינא דמלכותא דינא",<sup>77</sup> אלא לאפשר חקיקה דתית של אנשי הלכה במסלול עוקף של הקודקס ההלכתי הקיים, כדי להתמודד בדרך המיטבית עם אתגר הריבונות. הרב קוק סבר אף הוא שמשפטי המלוכה נוגעים בהיבטים רחבים של החיים היהודיים, ואפשר לחרוג בהם מן ההלכה הפסוקה. במכתב לרב זלמן פינס עמד על דעתו בעניין:

כל דבר כללי הנוגע לאומה, וגם כל תיקון של הוראת שעה, לגדור בפני עושי עולה, הכל הוא בכלל משפטי המלוכה, שיש רשות למלך להתנהג בהם כפי ראות עיניו, אפילו כשאינו נוגע כלל לטובתו ולכבודו, כ"א לטובתו ולכבודו של ישראל, וכמש"כ בפי"ג דמלכים ה": כל ההורגים נפשות שלא בראיה ברורה כו' יש רשות למלך להורגו, ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה כו' ולשבר יד רשעי העולם; הרי שכח משפט המלוכה מגיע הרבה יותר מחוג כבודו וזכותו של המלך.<sup>78</sup>

76. שם, עמ' 51.

77. שוחטמן, תשנ"א.

78. קוק, תשמ"ה, עמ' שלה. ראו עוד: גוטל, תשס"ה, עמ' 144-147.

## קבלת האומה את ההלכה

בשאלת מקומה של ההלכה בחיים המדיניים היהודיים באותה עת הביע דעתו גם הרב ברנרד דרכמן (1861-1945). דרכמן נולד בניו יורק ולמד באוניברסיטת קולומביה, ובתחילת שנות השמונים של המאה ה-19 נשלח מטמפל עמנואל ללמוד באוניברסיטה, בבית המדרש לרבנים בברסלאו ובאוניברסיטת היידלברג. לאחר לימודיו שם חזר דרכמן לניו יורק וכיהן בה בתפקיד רב בכמה קהילות אורתודוקסיות. הוא היה ממייסדי הסמינר התאולוגי היהודי, ומשנת 1887 לימד שם תנ"ך, עברית ופילוסופיה יהודית. משנת 1908 לימד בישיבת יצחק אלחנן, שהפכה בשנות העשרים של המאה ה-20 לשיבה קולג'. הרב דרכמן נפטר ב־1945 בניו יורק. באוטוביוגרפיה שלו הוא תיאר את ההתלהבות שסחפה רבים מיהודי ארצות הברית, והוא בהם, נוכח הכרת חבר הלאומים בהצהרת בלפור והחלטתה לקדם את הקמת הבית הלאומי היהודי בארץ ישראל:

Words cannot describe the wave of emotion which swept over the Jewish masses, over all Jews who had preserved Jewish feelings and Jewish thoughts in their hearts and minds, when these world-stirring announcements became known to them. It seemed to them that the apparently unending Jewish exile had finally reached a glorious termination, that the sufferings and persecution and misery which had seemed the inevitable accompaniment of Jewish history and now vanished into the abyss of the past. It seemed, indeed, that the days of the Messiah had arrived. [...] I understood those feelings and felt them myself.<sup>79</sup>

בשנת 1920 פרסם הרב דרכמן בכתב העת 'התורן'<sup>80</sup> מאמר שכותרתו 'הגלות בתוך הגאולה', ועסק בו בסוגיית ההלכה ואתגר הריבונות.<sup>81</sup> בראשיתו הוא מתאר את חיבת ציון כתנועת תחייה לאומית־דתית ששאפה להשיב את הקניינים הלאומיים לערכם ולכבודם, 'ועל כולם קנייניו היותר יקרים ונשגבים, תורתנו הקדושה ודתנו האהובה לנו מחיינו'.<sup>82</sup> בהמשך המאמר הביע דרכמן את תחושותיו הקשות נוכח יחסם של מנהיגים ציוניים בולטים לדת היהודית ובאשר לתוכניות להקמת בתי משפט חילוניים בארץ ישראל שאינם מחויבים להלכה היהודית, "כאלו לא היה לנו כל דין ומשפט בתורה הכתובה והמסורה ובחושן משפט".<sup>83</sup>

79. דרכמן, 1948, עמ' 381.

80. 26 מתאריך במרס 1920.

81. על מאמר זה וביקורתו של הראי"ה קוק עליו, ראו: הורביץ, 2005, עמ' 239-242.

82. דרכמן, 1920, עמ' 1.

83. שם, עמ' 4.



לטענת דרכמן, הקמת מדינה יהודית חילונית בארץ ישראל היא דבר לא הגיוני, לא צודק, לא דמוקרטי, לא מועיל ומנוגד "לרוח עמנו ותכונתו כפי שהם מתבארים בתולדותיו".<sup>84</sup> גם הוא טען כי הדת והלאומיות בישראל אינן ניתנות להפרדה, "כי התורה הקדושה היא יסוד חיי ישראל וחלק מנשמתו אשר אין להפרידו ממנה מבלי להשמידו ולאבדו כליל";<sup>85</sup> ועל כן אין לדבר כלל על הפרדת הדת מהמדינה.

הבעיה העיקרית שדרכמן התמודד עימה היא קבלת ההלכה כבסיס החוק הישראלי בקרב הציבור החילוני, שהפסיק להיות מחויב אליה באורחות חייו. הוא הציע להתייחס להלכה היהודית כאל חוקה לאומית. לטענתו, ההלכה היהודית הייתה חוקת המדינה היהודית בימי בית שני, והיא "קיימת אלפיים שנה במצב של היות נפסקת",<sup>86</sup> ועל כן כשתקום מחדש המדינה היהודית יש לשלב את ההלכה היהודית בחוקתה. ליהודי באשר הוא, חילוני או דתי, יש מחויבות תרבותית-היסטורית כלפי ההלכה, שהיא החוקה הלאומית של עם ישראל. היהדות, שלא כנצרות, אינה מכריחה שום אדם להחזיק בעיקרי אמונה ששכלו דוחה. האדם נבחן רק על פי מעשיו ולא על פי אמונותיו:

אין כל טעם הגיוני למה לא יוכל יהודי נאור ומשכיל, אף אם דעותיו אינן מסכימות עם האמונות המקובלות באומה, לשמור את חוקי היהדות ולחיות על פיהם אחרי שהם חוקי העם אשר הוא אחד מבניו והוא חפץ להשאר בקרב. לא יהיה נחוץ לו להטריח את מוחו ולהעמיק חקור ע"ד תורה מן השמים, יכול הוא להביט על התורה כעל מקבעת [חוקה] עם ישראל אשר כל יהודי נאמן לעמו מחויב לשמור, והיהדות תסתפק בזה ולא תדקדק עמו ע"א כונתיו.<sup>87</sup>

הצעה זו מבקשת מן היהודי החילוני להתעלם מממד הקדושה של התורה וההלכה, ולהתייחס אליהן כאל חוקה לאומית-חילונית שקבעו האבות המייסדים לפני דורות רבים, בדומה ליחס אזרחי ארצות הברית לחוקה האמריקנית. מובן שעל המועצה הדתית העליונה שתקום יוטל לעיין בדרישות המציאות ולשנות את התקנות או לתקן תקנות חדשות בעת הצורך, אך בבסיס החוקה תישאר ההלכה היהודית המקובלת:

כאשר יתישבו בארץ ישראל כארבעה או חמשה אלפי אלפים מעמנו וסדריו המדיניים יתוקנו על פי השיטה הקדמונית ויורגש צורך בשנויים אז אפשר יהיה להשיג את השנויים באופן נכון.

84. שם, עמ' 5.

85. שם, עמ' 16.

86. שם, עמ' 6.

87. שם, עמ' 15.

ואין ספק כי זקני העם ורבניו ידעו להרגיש ולהוקיר את צרכי העם והחיים יעשו את הצריך לתועלת העם באשר עשו מאז ומקדם.<sup>88</sup>

גם הרב דרכמן הביע אמון בכוחם ובסמכותם של פוסקי ההלכה להתאימה לחיים המדיניים, אלא שהוא דחה זאת לשלב מאוחר בהתפתחות המדינית, לאחר שישבו בארץ ישראל כארבעה מיליוני יהודים. הרב דרכמן לא ביקש לבטל את ההישגים התרבותיים של העמים אלא למדוד אותם בקנה המידה של התורה, כדי שיהיה ברור שהתורה היא מקור הסמכות המרכזי, והישגי התרבות של העמים טפלים לה:

אין כוונתנו בדברי אלה כי צריך לזרות את כל התרבות הכללית, זאת תהיה אולת נוראה, אך צריכים אנחנו לעשות כמעשה רבי מאיר כמסופר בתלמוד: תוכו אכל, קליפתו זרק. יש לנו להחזיק בכל הטוב ובכל המועיל אשר בתרבות הכללית אך לבכר את תרבות עמנו האמתית עליה, וכמו שאמר הרמב"ם ז"ל: "חכמת התורה תהיה הגברת ושאר החכמות טבחות ורקחות".<sup>89</sup>

תפיסה זו כמובן מתונה בהרבה מתפיסתו של הרב הירשנזון, שעל סמך עקרון האנושיות המשותפת ראה בהישגי התרבות של העמים תקדים מחייב גם כלפי היהדות. לדידו של הרב הירשנזון, לא מדובר באימוץ מושכל של דבר שהתפתח מחוץ ליהדות, אלא בהישג כללאנושי שהתפתח בחברה האנושית, וליהודים יש בו חלק כמו לכל עם אחר. הראי"ה קוק, שהתמנה אז לרבה של ירושלים, התנגד לתפיסתו של הרב דרכמן ולהצעתו. בשנת 1920 שוב נדפס מאמרו של הרב דרכמן בירושלים בחוברת נפרדת, ובראשיתה הובאה הסתייגותו של הרב קוק מתוכנה. הרב קוק טען שהצעה זו היא פתרון שטחי וזמני לבעיה קשה ועמוקה. לדעתו לא ייתכן לנתק בין האמונה לבין המעשה, והוא רואה בכך הונאה עצמית וכן "התרפסות בפני הכפירה, ע"י מה שנאמר לה, שהננו מוסרים לה את הרעיון את הנשמה, שתעשה עמם מה שלבה חפץ, ואין אנו דורשים ממנה, כ"א מס של מעשים דתיים".<sup>90</sup> הפיכת שמירת המצוות למעשה אוטומטי, מצוות אנשים מלומדה, והוצאת ממד הקדושה ממערכת המצוות מנוגדות לרוח היהדות, ובייחוד בתקופת התחייה, שבה היהדות צריכה לחזור לעצמה, "ועתה, לעת הבנין היסודי של האומה נבוא אנחנו ונעמיד יסוד מטעה כזה שדי לנו במצות אובטומטיות, שיעשו מטעם קונסטיטוציה

88. דרכמן, 1920, עמ' 9.

89. שם, עמ' 16-17.

90. שם, עמ' II.

או 'מקבעת' לאומית, לא בתור דבר ד' ותורתו, אלא בתור מצות אנשים מלומדה, היתכן להיות כדבר הזה?<sup>91</sup>

הפתרון למצב יגיע לדעתו עם התגשמות חזונו האוטופי על תחיית הקודש המשלימה את בניינה החומרי של ארץ ישראל.<sup>92</sup> תחיית הקודש תטפל בצד הרוחני של המעשים, בנשמה, ובכך לא יהיה נתק בין האמונה למעשה. היא תטפל טיפול שורש בקרע שנוצר בתקופת ההשכלה בין הדת לחיים ובין האמונה למעשה.

הרב קוק לא היה מוכן להתפשר על החזון הכולל ולהנהיג סטטוס קוו. הוא האמין שבוא תבוא התחייה השלמה, הכוללת גם את הקודש, ועימה תחלוף תופעת החילוניות. הוא ביקש לדחות את הדין לשלב מאוחר, שבו יתרכז כלל האומה בארץ ישראל, מתוך אמונה כי מצד אחד רוב האומה ירצה שהתורה תנחה את חיינו,<sup>93</sup> ומצד אחר תינתן אז סמכות לחכמי הדור לתקן תקנות נדרשות נוכח אתגר הריבונות החדש. בינתיים היה הרב קוק מוכן להתיר פסיקה חדשנית רק אם היה איום לקעקע את התפתחותו של היישוב. השמירה על האחדות בין כל המחנות הנחתה אותו גם בפסיקותיו ההלכתיות, אך במקרה של עימות בלתי נמנע הייתה חשובה לו יותר האחדות עם היהדות שומרת המצוות.

## מסקנות

הצהרת בלפור גרמה דיון ער על התאמת ההלכה לעמידה באתגר הריבונות. הנחת היסוד של הדין, שנעשה צעד חשוב לקראת ריבונות יהודית בארץ ישראל, מלמדת על הצלחת התעמולה הציונית להציג את הצהרת בלפור כאישור לתוכנית בזל וכראשיתו של תהליך לא ארוך שבסופו תקום מדינה יהודית ריבונית בארץ ישראל.<sup>94</sup>

המשתתפים בדיון היו רבנים שתמכו ברעיון הציוני, ורובם אף היו חברי המזרחי. הנחת היסוד שהנחתה אותם הייתה שבישראל אי אפשר להפריד בין דת ללאומיות. אלה הם שני צדדים של אותו מטבע, בין שמדובר באחדות מוניסטית, כפי שסברו מייסדי המזרחי, ובין שמדובר בקשר דואליסטי, כפי שסבר הרב הירשנזון. הלכך הדת וההלכה היהודית צריכות לבוא לידי ביטוי באופייה של המדינה היהודית העתידית, בחוקתה ובסדריה.

91. שם.

92. על כך ראו: מירסקי, 2014, עמ' 149-152.

93. כך כתב הרב קוק בעיצומו של הפולמוס על מתן זכות בחירה לנשים: "אני חושב שבפעם הזאת, צריכים דוקא אחינו המודרניים לעשות לפנים משורת הדין שלהם, ולותר על דרישתם החדשה, ואז כשיעלה בידינו לרכז את האומה הלא יתברר מאליו לאיזה צד נוטה הוא רוח האומה בכללה, וזה הלא דבר פשוט הוא שאין מלעיטים לשום אומה שבעולם דרכי תרבות בעל כרחיה" (קוק, תשמ"ד, עמ' 193-194).

94. רנטון, 2007.

הפרדת הדת מן המדינה לא באה בחשבון במקרה היהודי. יתר על כן, רובו של העם היהודי חפץ בסמכות ההלכה, ועל כן יש להתנגד לקביעת עובדות בשטח המנוגדות לרצון זה. הנחה זו מנעה מהם להציע רעיונות של פשרה עם הציוניים החילונים, כדוגמת רעיונות שעלו בתקופת המנדט והמדינה, כשהתברר באופן מוחלט בידי מי נמצא הכוח הפוליטי בתנועה הציונית ובמוסדות היישוב. רובם גם סברו שיש ללמוד מהיסטוריה את הדרך הנכונה להתמודדות ההלכה עם אתגר הריבונות.

באותו דיון הועלו עמדות שונות בשאלת הדרך שיש לנקוט להתאמת ההלכה לאתגר הריבונות ולהתחייבות הציבור החילוני לשמירת ההלכה. הרבנים בראילן וחורגין סברו כי ההתאמה תיווצר בהתפתחות הדרגתית בעקבות דרישות החיים, וכל שאפשר לעשות עד אז הוא להשפיע על הציבור בהסברה ובחינוך כדי שיחפוץ להעמיד את ההלכה בבסיס חוקי המדינה היהודית.

הרבנים טשרנוביץ ועוזיאל סברו שאת התאמת ההלכה למציאות הריבונית יש לעשות באמצעות חידוש מוסד הסנהדרין או מוסד בית הדין הגדול שלו סמכויות רחבות בפרשנות ההלכה ודרישת התורה, ורק הוא יוכל לעמוד במשימה זו בהצלחה. הרב הירשנזון סבר שחידוש הסנהדרין אינו אפשרי במציאות זמנו. הוא טען שאפשר להחיל רפורמות הלכתיות באמצעות פסיקה מקילה ופרשנות הלכתית יצירתית הדורשת את טעמא דקרא ובוררת ממנו את העיקרון שיש לשמר, והדגים זאת בכמה וכמה סוגיות הלכתיות חדשות שעמדו על הפרק. הרב מרגליות סבר שיש ללכת במסלול משלים לקודקס ההלכתי בדמות המוסד של משפטי המלוכה, שבכוחו לחוקק חוקים ולתקן תקנות לצורכי הכלל המשתנים.

עוד ענף של דיון זה נסב סביב מחויבותם של חילונים להלכה. הרב דרכמן סבר שיש לקבוע את ההלכה כחוקה מדינית, וממילא המחויבות אליה תהיה מחויבות לאומית-אזרחית ולא דתית, ואילו הרב קוק סבר שהמחויבות להלכה חייבת להיות מתוך הכרה מצפונית-דתית, והכרה זו תבוא רק בעקבות תחייה לאומית רוחנית מקיפה וכוללת שתתלווה לתחייה הלאומית החומרית. בכתבי הרב קוק אפשר למצוא הדים לרוב ההצעות שהועלו בדיון זה, אך רצונו באחדות גם עם היהדות החרדית גרם לו לעמעם את עמדתו האישית ולהתערב רק במקרים מעשיים שאינם סובלים דיחוי, כהיתר המכירה בשביעית.<sup>95</sup> אומנם הוא הביע נכונות לתקן תקנות כלליות נצרכות במסגרת הרבנות הראשית, "שכל זמן שתהיינה מוסכמות מרוב חכמי ישראל המומחים לרבים ומקובלים אחר כך על הקהל, יהיה להם כח של דין תורה",<sup>96</sup> אך בפועל התקנה

95. אדרעי, 2006-2009.

96. הרצאת הרב אברהם יצחק הכהן קוק בוועידה לסדור הרבנות הראשית בארץ ישראל, ראו אצל מורגשטרן, 1973, עמ' 180.

היחידה שתוקנה הייתה הקמת בית דין לערעורים, שהייתה תנאי של השלטון הבריטי להכרה במוסד הרבנות הראשית.<sup>97</sup>

הרבנים ממזרח אירופה ומארץ ישראל הציעו את הצעותיהם באמצעות מוסדות ותקדימים הלכתיים היסטוריים - חידוש הסנהדרין, מערכת חוקית מקבילה של משפטי המלוכה ותקנות חכמים - ואילו הרבנים האמריקנים הציעו את הצעותיהם באמצעות מושגים מודרניים הנהוגים בבסיס מבנה המשטר של ארצות הברית אגב ניסיון לעגנם במקורות היהדות: רעיון האמנה החברתית - ברית סיני - מחויבות לאנושיות המשותפת לכל בני האדם ולביטוייה בחוק הבין-לאומי ומחויבות מעשית לחוקה שאימצו האבות המייסדים. כך, סברו, תוכל ההלכה להתקבל כבסיס המערכת החוקית של המדינה היהודית גם בקרב יהודים חילונים וליברליים.

אולם המציאות בארץ ישראל - שבה התבסס רוב יהודי חילוני, שזכה גם לכוח פוליטי מכריע - הכתיבה מערכת של הסכמים, פשרות, "כיפוי ידיים" הדדיים וכוונות, והם שעיצבו עיצוב חלקי את התנהלות המוסדות הלאומיים והמרחב הציבורי של המדינה שבדרך. הוויכוחים על מקום הדת וההלכה בבית הלאומי התמקדו בהלכות אישות, שמירת השבת בפרהסיה ושמירת הכשרות במטבחים ציבוריים.<sup>98</sup> הדין הכללי שהחל בעקבות הצהרת בלפור דעך בשנות העשרים, וניעור מחדש רק לקראת הקמת המדינה.

## רשימת קיצורים ומקורות

- A. Edrei, "Law, Interpretation, and Ideology: The Renewal of the Jewish Laws of War in the State of Israel", *Cardozo Law Review* 28 [1] (2006), pp. 187–227. אדרעי, 2006
- A. Edrei, "From Orthodoxy to Religious Zionism: Rabbi Kook and Sabbatical Year Polemic", *Dine Israel* 26–27 (2009–2010), pp. 90–145. אדרעי, 2010-2009
- ח' בן ארצי, **החדש יתקדש - הרב קוק כפוסק מחדש**, תל אביב תש"ע. בן ארצי, תש"ע
- מ' בן הלל הכהן, "משפט השלום", **העולם** 9 [17-19] (1920). בן הלל הכהן, 1920
- מ' ברלין, **בשבילי התחיה**, תל אביב ת"ש. ברלין, ת"ש
- נ' גוטל, **חדשים גם ישנים**, ירושלים תשס"ה. גוטל, תשס"ה

97. רדזינר, 2004, עמ' 132-137.

98. קולת, תשנ"ד.

- גריס, תשע"ב ז' גריס, "ציונות לאומיות ודת בכתבי ר' רב צעיר" (הרב חיים טשרנוביץ), ד' לסקר (עורך), **מחשבת ישראל ואמונת ישראל**, באר שבע תשע"ב, עמ' 191-247.
- דייקן, תשכ"ד פ' דייקן (דיקשטין), **תולדות משפט השלום העברי**, תל אביב תשכ"ד.
- דרכמן, 1920 ד' דרכמן, **הגלות בתוך הגאולה**, ירושלים 1920.
- דרכמן, 1948 B. Drachman, *The Unfailing Light: Memoirs of an American Rabbi*, New York 1948.
- הורביץ, 2005 ר' הורביץ, **הרעיון המשיחי מאז גירוש ספרד**, ירושלים 2005.
- הירשנזון, תרמ"ז ח' הירשנזון, "אמה כליא עורב", **המסדרונה** א (תרמ"ז), עמ' רמח-רנה.
- הירשנזון, תרע"ט-תרפ"ח ח' הירשנזון, **מלכי בקודש**, א-ו, הובוקן תרע"ט-תרפ"ח.
- הירשנזון, תרפ"ו ח' הירשנזון, **אלה דברי הברית**, חלק א, ירושלים תרפ"ו.
- הירשנזון, תרפ"ז ח' הירשנזון, **תורת החינוך הישראלי**, סעאיני תרפ"ז.
- הלברטל, תש"ס מ' הלברטל, **בין תורה לחכמה**, ירושלים תש"ס.
- הרצל, תשל"ח ב"ז הרצל, **מדינת היהודים**, (תרגום: מ' יואלי), ירושלים תשל"ח.
- זוהר, תשס"ג ד' זוהר, **מחויבות יהודית בעולם מודרני: הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה**, תל אביב תשס"ג.
- חורגין, 1918 פ' חורגין, "לשאלת הרגע", **העברי** 8 [ב] (1918), עמ' 3-4.
- חורגין, 1918 פ' חורגין, "בנין עולם", **העברי** 8 [לא] (1918), עמ' 2-4.
- חורגין, 1919 פ' חורגין, "כנסיה דת וממשלה", **התורן** לה, מד (1919), עמ' 3-6, 5-8.
- טשרנוביץ, תרצ"ו ח' טשרנוביץ, **בשערי ציון**, ניו יורק תרצ"ו.
- ידידיה, 2015 A. Yedidya, "'In Days to Come': The Nature of the Jewish State and Society in the Thought of Ze'ev Ya'avetz", *Journal of Jewish Studies* LXVI [1] (2015), pp. 157-181.
- יוסט, 2011 א' יוסט, "מאפייני הפסיקה הציבורית במשנתו ההלכתית של הרב שאול ישראלי: הפעלת המשטרה בשבת כמקרה מבחן", **דיני ישראל** 28 (2011), עמ' 145-184.
- יעבץ, תרס"ד ז' יעבץ, "לעתיד לבא", **המזרח**, א (תרס"ד), עמ' 323-333.
- כהן, תשנ"ח א' כהן, **הטלית והדגל: הציונות הדתית וחזון מדינת התורה 1947-1953**, ירושלים תשנ"ח.
- כ"ץ, 1960 י' כ"ץ, **בין יהודים לגויים: יחס היהודים לשכניהם בימי הביניים ובתחילת הזמן החדש**, ירושלים 1960.

- לוז, תשמ"ה  
מאוטנר, תשס"ח
- א' לוז, **מקבילים נפגשים**, תל אביב תשמ"ה.  
מ' מאוטנר, "הרצל והמשפט הישראלי", א' שגיאי וי' שטרן  
(עורכים), **הרצל אז והיום – 'מדינת היהודים' במדינת**  
**היהודים**, ירושלים תשס"ח, עמ' 227-250.
- מורגנשטרן, 1973  
מורגנשטרן, תשס"ג
- א' מורגנשטרן, **הרבנות הראשית לארץ ישראל: ייסודה**  
**וארגונה**, ירושלים 1973.  
א' מורגנשטרן, "משפחת הירשנזון ובשורת ההשכלה והמודרנה  
בירושלים", **קתדרה** 108 (תשס"ג), עמ' 105-130.
- מירסקי, 2014  
מירסקי, תשס"א
- Y. Mirsky, *Rav Kook: Mystic in a Time of Revolution*, New  
Haven & London 2014.  
ר' מרגליות, **קוי אור**, לבוב תרפ"א.  
D. Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism*, Portland  
2011.
- נוברגר, 2002  
נוברגר, תש"ה
- ב' נויברגר, "הסדרי דת ומדינה באירופה", נ' לנגטל וש' פרידמן  
(עורכים), **הקונפליקט – דת ומדינה בישראל**, תל אביב  
2002, עמ' 336-353.
- ק' נוימן, **כשיהדות פוגשת מדינה**, תל אביב תשע"ה.  
ב"צ עוזיאל, "חק ומשפט לישראל", **הדביר** ה (תשרי תר"ף),  
עמ' א"כז.
- עוזיאל, תרצ"ט  
קולת, תשנ"ד
- ב"צ עוזיאל, **מכמני עוזיאל**, תל אביב תרצ"ט.  
י' קולת, "דת, חברה ומדינה בתקופת הבית הלאומי", ש' אלמוג,  
י' ריינהרץ וא' שפירא (עורכים), **ציונות ודת**, ירושלים תשנ"ד,  
עמ' 273-301.
- קוק, תשכ"ז  
קוק, תשמ"ד  
קוק, תשמ"ה  
קוק, תשמ"ח  
קפלן, תשנ"ו
- הרב א"י קוק, **אדר היקר**, ירושלים תשכ"ז.  
הרב א"י קוק, **מאמרי ראי"ה**, ירושלים תשמ"ד.  
הרב א"י קוק, **משפט כהן**, ירושלים תשמ"ה.  
הרב א"י קוק, **אוצרות הראי"ה**, ב, שעלבים תשמ"ח.  
ק' קפלן, "חמש תגובות של רבנים אורתודוקסים לייסוד  
האוניברסיטה העברית בירושלים ולפתיחתה", **יהדות זמננו**  
10 (תשנ"ו), עמ' 139-163.
- רדזינר, 2004  
רדזינר, תשס"ז
- ע' רדזינר, "הרב עוזיאל, רבנות תל-אביב-יפו ובית הדין הגדול  
לערעורים: מחזה בארבע מערכות", **מחקרי משפט** 21  
(2004), עמ' 139-146.
- רוזנק, תשס"ז  
רוזנק, תשס"ז
- א' רוזנק, **ההלכה הנבואית**, ירושלים תשס"ז.

- J. Renton, *The Zionist Masquerade: the Birth of the Anglo-Zionist Alliance 1914–1918*, New York 2007, pp. 149–155. רנטון, 2007
- א' שביד, **דימוקראטיה והלכה: פרקי עיון במשנתו של הרב חיים הירשנזון**, ירושלים תשנ"ז. שביד, תשנ"ז
- א' שוחטמן, "הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל", **שנתון המשפט העברי** טז-יז (תש"ן-תשנ"א), עמ' 417-500. שוחטמן, תשנ"א
- מ' שילה, **המאבק על הקול: נשות היישוב וזכות הבחירה 1917-1926**, ירושלים תשע"ג. שילה, תשע"ג
- י' שלמון, "נוצרים ונצרות בספרות הפסיקה משלהי המאה השמונה עשרה ועד המחצית השנייה של המאה התשע עשרה", א' ארליך ואחרים (עורכים), **על פי הבאר**, באר שבע 2008, עמ' 635-651. שלמון, 2008
- R. Shamir, *The Colonies of Law – Colonialism, Zionism and Law in Early Mandate Palestine*, Cambridge 2000, pp. 30–33. שמיר, 2000