

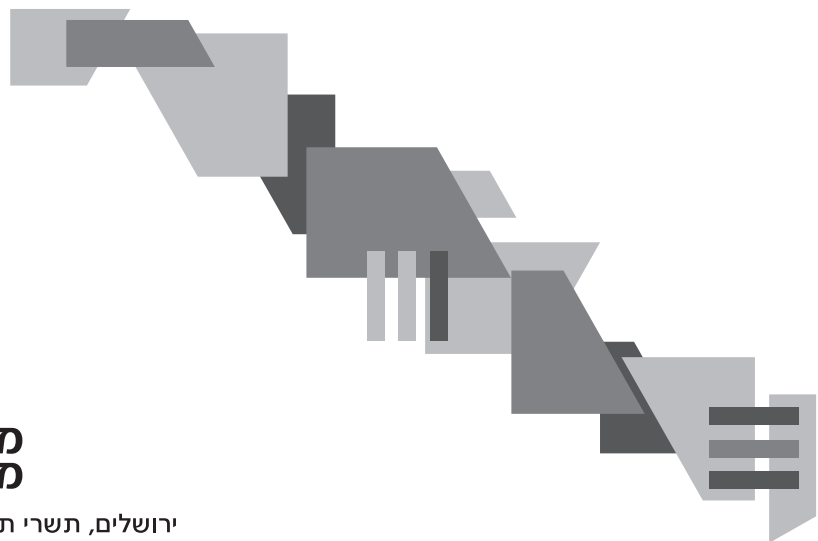


המכון הישראלי לדמוקרטיה

אחרי רבים - להטות?

עמדות רבנים בישראל כלפי הדמוקרטיה

יאיר שלג



מחקר
מדיניות 67

ירושלים, תשרי תשס"ז, ספטמבר 2006

Following the Multitude:
Rabbinic Attitudes Towards Democracy in Israel

Yair Sheleg

עריכת לשון: מירי הורביץ בת-משה
עיצוב גרפי: רון הרן
סדר: ארט פלוס, ירושלים

מסת"ב 965-519-025-0 ISBN

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

להזמנת ספרים:

המכון הישראלי לדמוקרטיה, ת"ד 4482, ירושלים, 91044

טלפון: 1-800-20-2222, 02-5392888; פקס: 03-5488640

דוא"ל: orders@idi.org.il

כל מחקרי המדיניות נמצאים באתר האינטרנט וניתנים להורדה: www.idi.org.il

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה, תשס"ז

Copyright by The Israel Democracy Institute

Printed in Israel 2006

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא גוף עצמאי, המסייע לכנסת ולוועדותיה, למשרדים ולמוסדות ממשלתיים, לגופי השלטון המקומי ולמפלגות באמצעות הגשת מחקרים והצעות לביצוע שינויים ורפורמות בדפוסי פעילותם.

המכון הישראלי לדמוקרטיה מממש את שליחותו על ידי הצגת מידע משווה בנושאי החקיקה ובדרכי התפקוד של משטרים דמוקרטיים. הוא שואף להעשיר את השיח הציבורי ולעודד דרכי חשיבה חדשות על ידי ייזום דיונים בנושאים שעל סדר היום הפוליטי, החברתי והכלכלי, בהשתתפות מחוקקים, בעלי תפקידי ביצוע ואנשי אקדמיה, ובאמצעות פרסום מחקרו.

יאיר שלג הוא חוקר בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה וחבר מערכת עיתון 'הארץ'.

הדברים המתפרסמים במחקרי המדיניות אינם משקפים בהכרח את עמדת המכון הישראלי לדמוקרטיה.



תוכן העניינים

7	תודות
9	מבוא
21	הרב שלמה אבינר
25	הרב מרדכי אלון
28	הרב מרדכי אליהו
32	הרב יעקב אריאל
36	הרב יואל בן-נון
40	הרב חיים דרוקמן
44	הרב צבי טאו
47	הרב עובדיה יוסף
55	הרב ישראל מאיר לאו
58	הרב דב ליאור
61	הרב אהרן ליכטנשטיין
64	הרב יהודה עמיטל
66	הרב מנחם פרומן
68	הרב נחום אליעזר רבינוביץ'
72	הרב שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג)
75	הרב אליעזר מנחם שך
78	הרב אברהם שפירא
81	הרב יובל שרלו
84	רב הגבעות'
87	סיכום
101	مختصر
i-iv	Summary



תודות

בפתח עבודה זו ברצוני להודות לכל האנשים שסייעו לי בהכנתה: לפרופ' אבי רביצקי, על הרעיון למחקר זה ועל הליווי לאורך העבודה. לכל הרבנים שהסכימו להתראיין: הרב שלמה אבינר, הרב מרדכי אלון, הרב יעקב אריאל, הרב יואל בן-נון, הרב חיים דרוקמן, הרב ישראל מאיר לאו, הרב אהרן ליכטנשטיין, הרב יהודה עמיטל, הרב מנחם פרומן, הרב נחום אליעזר רבינוביץ', הרב שג"ר, הרב יובל שרלו וירב הגבעות, מן הקיצונים ברבני יהודה ושומרון, שאף כי לא הסכים שאפרסם את שמו, אני מודה לו על עצם נכונותו להתראיין.

לאנשים נוספים על שסייעו לי בעצה: ד"ר בנימין בראון, נתן זאב גרוסמן עורך 'יתד נאמן', ד"ר אביעד הכהן, הרב ד"ר אריאל פיקאר, הרב יגאל שפרן ואדם אחד מתלמידי הרב צבי טאו, שהסכים לסייע אך בעילום שם. ולאחרונים חביבים, בני משפחתי – אשתי במבי וילדי יהונתן, אריאל וטובה – על שכתמיד הזמן שהוקדש לעבודה זו בא בראש ובראשונה על חשבונם, וכתמיד הם מקבלים זאת בהבנה. הבנתם ואהבתם הן מקור כוח מתמיד בעבורי.



מבוא

בשיח הציבורי הפופולרי נדמה שהמתח המובנה בין עולם התורה לבין המשטר הדמוקרטי הוא 'מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה', במיוחד כשמדובר ביחסים שבין הממסד הדתי לבין מערכת המשפט, ובעיקר זו של בג"ץ. לעומקו של דבר היחסים בין המערכות הללו מורכבים בהרבה מן הדימוי הרווח, והם כוללים כמה רבדים, ממש כשם שעצם השאלה 'מהו משטר דמוקרטי?' כוללת כמה רכיבים.

כך למשל, עקרון הברזל של המשטר הדמוקרטי – שלטון העם באמצעות נציגיו הנבחרים, ולא שלטונו של יחיד או שלטונה של אוליגרכייה כלשהי – מקובל על רוב עולם התורה. אמנם הספרות ההלכתית, במיוחד זו של הרמב"ם, מציבה כמודל אידאלי את דמותו של המלך מבית דוד, אבל משטר מלוכני כזה נחשב במפורש 'הלכתא למשיחא', כלומר המשטר האידאלי של ימות המשיח, ובהחלט לא משטר שההלכה דורשת עד לאותם ימים.

אדרבה, בעומקה של התפיסה היהודית יש גרעין אנרכיסטי (אם כי הוא אינו בא לידי ביטוי בהכרח בתפיסה ההלכתית-מעשית), הגורס שלמעשה שלטון אנושי הוא במהותו עניין בעייתי, שהרי 'עבדי אתם ולא עבדים לעבדים', הוזה אומר בני ישראל אמורים להיות עבדיו הישירים של הקדוש ברוך הוא, ולא נתיניו של שלטון אנושי. אם יש הצדקה למשטר אנושי, הרי היא במסגרת תפיסה תועלתנית, שלפיה בלי משטר כזה 'איש את רעהו חיים בלעו'.

ממילא ברור, כפי שמציין אביעזר רביצקי, שעקרון הסכמת העם נמצא במהותו של המשטר הרצוי להלכה, מכיוון שאם לא תתקיים הסכמה כזו, לא תתממש גם התועלת של הסדרת חיי החברה, שהיא, כאמור, בסיס הגיונו של המשטר האנושי בכלל.¹ לפיכך מסיק רביצקי שההלכה עצמה אינה מעוניינת בתאוקרטיה, כלומר בשלטון ההלכה, אם זו תסכן את הציבויות החברתית.

ברוח דומה כותב הרב יואל בן-נון: 'העיקרון של הסכמת הציבור הוא עקרון יסוד בהגדרת הסמכות בשאלות העם והמדינה, גם לגבי מינוי מלך

1 אביעזר רביצקי, **האם תיתכן מדינת הלכה? הפרדוקס של התאוקרטיה היהודית**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשס"ד, עמ' 11; רביצקי נסמך שם, בין השאר, על דברים ברוח זו שכתב הנצי"ב מוולוז'ין בפירושו לתורה.

או כל שלטון אחר, וגם לגבי תוקף פעולותיו והחוקים שהוא קובע. זה איננו חידוש נועז של הראייה קוק, כמקובל לחשוב בחוגים תורניים, אלא מסקנה פשוטה ומבוססת מכל המרחב התורני וההלכתי.²

נכון הוא ש'הסכמת הציבורי יכולה להינתן, תאורטית, גם למשטר מלוכני או אוליגרכי. וכבר היו דברים מעולם שמשטרים עריצים עלו לשלטון בתמיכת העם, אם כי חלק מן הבעיה המובנית במשטר דיקטטורי היא שקשה לדעת אם תמיכה כזו ניתנת למשטר גם לאחר שהוא מפגין בפועל את עריצותו, שהרי הוא אינו מאפשר הצבעה חופשית. בכל אופן, ברור שהקריטריון של הסכמת הציבור מתאים למשטר דמוקרטי יותר משהוא מתאים למשטר מלוכני או אוליגרכי.

יתר על כן, בימינו ברור שתמיכת 'רוב ישראלי, בארץ או בכלל העם היהודי, תינתן אך ורק למשטר דמוקרטי, ואם כך – ברור שאם קריטריון הסכמת הציבור הוא קריטריון מחייב בתפיסת ההלכה בכל הקשור למשטר הרצוי, הוא יכול להתאים רק למשטר דמוקרטי.

גם רכיב דמוקרטי מרכזי אחר – קבלת הכרעות הרוב – תואם את השקפת ההלכה. עוד בימים שלא היה בעם ישראל משטר דמוקרטי והשליטה נחלקה בין מלך כשלטון מדיני לבין הסנהדרין כשלטון משפטי, היה ברור שהכרעות הסנהדרין מתקבלות בהכרעת רוב. למעשה, כבר התורה קובעת שהכרעות הדין יתקבלו לעולם על פי עמדת הרוב בחבר הדיינים, גם אם הדיין בעמדת המיעוט הוא הבכיר והחשוב שבהרכב. ככלל, עולם ההלכה קיבל עליו את העתקת עקרון הכרעת הרוב מן המערכת המשפטית גם אל המערכת הפוליטית-ציבורית, כפי שמקובל במשטר דמוקרטי.

ועם זאת ברור שאי-אפשר להסיק מן הדברים הללו שאין שום מתח בין עולם התורה וההלכה לבין המערכת הדמוקרטית, בוודאי זו של הדמוקרטיה המודרנית. שהרי בדמוקרטיה המודרנית, זו שלאחר מהפכות ההשכלה והחילון, משטר דמוקרטי אינו רק משטר הנהנה מהסכמת העם או משטר שההכרעות בו מושגות בהצבעת רוב, אלא הוא משטר המניח עוד שתי הנחות יסוד, התקפות גם למדינת היהודים הדמוקרטית. ההנחה האחת היא שזהו משטר חילוני, שמערכת החקיקה שלו מעוצבת על פי ההיגיון האנושי של המחוקקים בני הזמן ושהיא משתנה בהתאם לשינויים החברתיים החלים

2 יואל בן-נון, 'משטר דמוקרטי על-פי התורה', בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), **דרך ארץ, דת ומדינה: אסופת מאמרים והרצאות בנושא יהדות, שלטון וערכים דמוקרטיים**, ירושלים: משרד החינוך, מחלקת הפרסומים, תשס"ב, עמ' 345.

מתקופה לתקופה. במשטר כזה כל החקיקה עניינה אך ורק צרכים חברתיים, ואין כלל מושג של חקיקה ש'בין האדם למקום', כלומר של מצוות שעניינן ערכים דתיים ולא צרכים חברתיים ולאומיים. לפיכך גם 'החקיקה הדתית', כלומר זו הנוגעת לעניינים דתיים, מנומקת בצרכים חברתיים, כמו הרצון לשמר תרבות לאומית או למנוע פיצול חריף מדי בעם.

ההנחה השנייה קשורה לראשונה ולפיה משטר דמוקרטי מערבי הוא גם ליברלי, כלומר משטר שאחד מערכי היסוד שלו הוא זכויות הפרט והמיעוטים החברתיים – זכויות שהאפשרות להגבלתן היא רק לטובת צרכים וערכים חברתיים נעלים והכרחיים, שגם מידת תקפותם והצדקתם נמצאת כל הזמן בבחינה, בוודאי לא לטובת מימוש ערכים דתיים שהציבור הרחב אינו מאמין בהם בהכרח.

כאן כבר מתבהר במלוא עוזו המתח שבין המשטר הדמוקרטי המודרני לבין העולם התורני-הלכתי. הם יכולים לצעוד יחדיו במישור 'הפרוצדורה הדמוקרטית', כלומר במישור הצורך בהסכמת העם וקבלת הכרעות הרוב. אך באשר לתכנים יש הבדלים מהותיים, שכן בתפיסת התורה מובן שיש משקל גם לערכים דתיים ולמצוות שכל קיומן שאוב מן התורה וההלכה ולא ממחשבת בני הזמן. ברור גם שבתפיסה הלכתית – לפחות זו ה'טהורה', מעבר לפשרות שנאלצו גם חכמי ההלכה להתפשר עם המציאות – מצוות מן הסוג הזה אמורות 'לגבור' על תקפותם של חוקים שחוקקו בני הזמן. יתר על כן, באופן עקרוני ההלכה מצפה שערכים דתיים יהיו חשובים גם מזכויות הפרט הליברליות. לעומת זאת במערכת המשפט הדמוקרטית-חילונית לערכים דתיים אין מקום כלל, קל וחומר שעליהם 'להתכופף' כל אימת שהם ניצבים לנוכח ערכים ליברליים.

זאת ועוד זאת: במרכז עולמה של היהדות, כמו במרכז עולם האסלאם ובניגוד לנצרות ולדתות הלא מונותאיסטיות, עומדת הלכה האמורה לעצב את כלל חיי היום יום – לא רק את ערכי הקודש שבין אדם למקום, אלא גם את היחסים החברתיים, כלומר הדין האזרחי והפלילי. לפיכך ההתנגשות העקרונית בין עולם התורה ובין הדמוקרטיה אינה רק באשר לתוכניהן של הכרעות ספציפיות, אלא גם בעצם המתח שבין שתי מערכות משפט חלופיות. משתי ההתנגשויות הפוטנציאליות האלה (ההתנגשות המבנית במערכת משפט חלופית וההתנגשות בערכים חלופיים) ההלכה עצמה כבר פתרה לכאורה את ההתנגשות הראשונה. ראשית, בעצם קבלת הכלל ההלכתי הידוע 'דינא דמלכותא דינא', המופיע כבר בתלמוד הבבלי מפי אחד מראשוני האמוראים (שמואל), ופירושו הכרה בסמכותה של מערכת המשפט האזרחית,

החוץ-הלכתית.³ כבר בתלמוד מופיעה הקביעה המכרעת כי משבטלה הסנהדרין יעונשין ומכין שלא מן הדין,⁴ כלומר מקיימים דין פלילי ודין אזרחי גם שלא לפי חוקי התורה המקוריים.

אחד מחכמי ההלכה החשובים של ימי הביניים, רבנו נסים מגירונה שבספרד (הר"ן), איש המאה הארבע עשרה, צעד עוד צעד חשוב באימוץ המערכת החוץ-הלכתית: בספרו 'דרשות הר"ן' כתב כי לפי ההלכה עצמה יש צורך בשתי מערכות מקבילות – מערכת משפט של המלך (הכוונה למשפט האזרחי בכלל, אלא שבזמנו היה זה שלטון מלוכני), שתקבע את הפסיקה הראלית, ומערכת משפט הלכתית, המבססת את המשפט האידיאלי, הרצוי, אך לא נועדה בהכרח למימוש ראלי.⁵ ההנחה הייתה שמערכת הענישה ההלכתית מקלה מדי (למשל, היא מענישה גנב בתשלום כפליים מערך גנבתו, ואילו גזלן, ששדד לאור היום, ייענש בהחזר הגזלה ותו לא), ודיני הראיות שלה כה סבוכים ומחמירים (שני עדים, דרישה להתראה מוקדמת, הנתבע אינו יכול להפליל את עצמו) עד כי אי-אפשר לקיים באמצעותה מערכת אכיפת חוק יעילה וחברה מתוקנת. לפי תפיסתו של הר"ן, המשפט ההלכתי – לפחות בכל הנוגע להלכות שבין אדם לחברו – נועד אפוא לשמש משפט

אידיאלי לימים שבהם החברה תהיה מתוקנת מן החברה דהיום. עוד לפני הר"ן כתב הרשב"א – ר' שלמה בן אברהם אדרת, פוסק חשוב בן המאה השלוש עשרה – דברים ברוח דומה (אם כי שיטתית פחות), ואף ניסח את עמדתו בניסוח חריף במיוחד: 'שאם אתם מעמידים הכל על הדין הקצובים בתורה ושלא לענוש אלא כמו שענשה התורה [...] נמצא העולם חרב, שהיינו צריכים עדים והתראה, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל: "לא חרבה ירושלים אלא מפני שהעמידו דבריהם על דין תורה"'.⁶ רביצקי מסיק מעמדתו של הרשב"א שהוא מעניק למערכת האזרחית כוח לסטות אפילו מדין תורה, ולא רק לקיים מערכת משפט חלופית לשם תיקון החברה.⁷

3 עדות לחשיבותו של כלל זה היא בעצם ריבוי הפעמים שהוא מופיע בתלמוד: נדרים כח ע"א; גיטין י ע"ב; בבא קמא קיג ע"א וע"ב; בבא בתרא נד ע"ב, נה ע"א. לדיון מפורט בכלל זה, במשמעותו ובהתפתחותו ראו מנחם אלון, **המשפט העברי**, א, ירושלים: מאגנס, תשנ"ב, עמ' 58-67.

4 סנהדרין מו ע"א.

5 רבנו נסים גירונדי, **דרשות הר"ן**, מהדורת ל"א פלדמן, ירושלים, תשל"ז, עמ' קפט-קצד, רא-רג; מצוטט אצל אביעזר רביצקי, **חירות על הלוחות**, תל אביב: עם עובד, 1999, עמ' 66.

6 **שו"ת הרשב"א**, חלק ג, סימן שצג, בני ברק, תשי"ח; מצוטט אצל רביצקי (**לעיל**) הערה 1), עמ' 23.

7 רביצקי, (**לעיל**) הערה 5), עמ' 70.

האם עמדה זו מקובלת גם על פוסקי זמננו? מתברר שלפחות אחד מחשובי רבני המאה העשרים נקט עמדה דומה ביחסו למערכת המשפט הראויה למדינת ישראל. הכוונה לרב חיים עוזר גרודזינסקי, ראש מועצת גדולי התורה באירופה בתקופה שלפני השואה. גרודזינסקי נשאל על עמדתו בעניין זה על ידי הרב יצחק הרצוג, הרב הראשי לארץ ישראל, שרצה להתכונן מבחינה הלכתית למדינה העתידית. גרודזינסקי החרדי, שממילא לא האמין במשמעותה הדתית של המדינה, ציטט את הר"ן והציע להרצוג, ברוח הר"ן, שגם המדינה העתידית תכונן שתי מערכות משפט מקבילות – ההלכתית והאזרחית. הרצוג הציוני היה מאוכזב ולמעשה דחה את התשובה. הוא רצה במערכת אחת שבה ההלכה (מעודכנת לצורכי התקופה) תהיה למשפט המדינה.⁸ הוא אף החל לכתוב הצעה הלכתית מפורטת לחוקת המדינה העתידית, מפעל שלא זכה להשלימו.

עמדתו של גרודזינסקי מעניינת מאוד, שכן תשובתו לא נדרשה, כמו בימי הר"ן והרשב"א, למדינת גויים, שברור שתקיים בה מערכת משפט לא הלכתית. הוא הביע עמדה שגם במדינת יהודים של זמננו, לא של ימות המשיח, הוא אינו מצפה שמערכת החקיקה והמשפט תהיה הלכתית. הוא עשה זאת מעמדה תאולוגית, שלפיה מדינת יהודים חילונית אינה שונה מבובהק, מבחינת יחס ההלכה אליה, ממדינה הנשלטת בידי גויים.

עם זאת מעניין לציין שבניגוד לעמדת הרב הרצוג גם רב ציוני לעילא כמו הרב שלמה גורן אימץ את תפיסתו של גרודזינסקי במילים ברורות: 'החברה האנושית, ובתוכה עם ישראל, זקוקה למשטר מדיני המייצג ומיישם את הצדק היחסי, דהיינו הצדק המדיני הזמני, ומכוחו הוא משליט סדר ובטחון בין בני האדם, ולא די בחוקי הענישה של התורה, המייצגים את הצדק האבסולוטי, שאינו מושפע מצרכי הזמן, המקום ורמת החברה האנושית'.⁹ נראה כי משום שהרב גורן, בניגוד לרב הרצוג, פעל לא בתקופה של הכנה למדינה עתידית אלא במציאות של מדינה בפועל, הוא ידע שכל עמדה אחרת תביא את שתי מערכות המשפט להתנגשות שאיננה נקודתית בלבד, אלא 'לכל אורך החזית'.

ראוי לשים לב שההתנגשות בין מערכת המשפט הדתית לבין מערכת המשפט האזרחית מתרחשת בשלושה תחומי משפט: הדין האזרחי (דיני ממונות), הדין הפלילי ודיני המשפחה (בעיקר דיני נישואין וגירושין). נוסף

8 דיון גרודזינסקי-הרצוג מצוטט אצל רביצקי (לעיל הערה 5), עמ' 51-52.

9 שלמה גורן, ספר תורת המדינה, ירושלים: האידרה רבה, תשנ"ו, עמ' 439; מצוטט אצל רביצקי, (לעיל הערה 1), עמ' 23.

על אלה יש תחום התנגשות רביעי, ייחודי למדינת היהודים – התחום הדין בדמותה הציבורית של מדינת ישראל. כמובן כאן צצות שאלות שלא היו קיימות במדינות אחרות (שבת ברשות הרבים, רישום 'מיהו יהודי' וכדומה). אשר לתחומים הלכתיים אחרים, כמו שבת וכשרות, אין מתחוללת התנגשות בין המערכות, שהרי מערכת משפטית אזרחית לא תעמיד לדין על חילול שבת או אי-ציות לדיני הכשרות.

לכאורה טענות הר"ן והרשב"א, וגם פוסקי זמננו שהלכו בעקבותיהם, בדבר ההכרה במערכת משפט אזרחית מתוך חוסר היכולת לקיים חברה מתוקנת בנורמות הלכתיות, יכולות להתאים לשלושת תחומי המשפט הפרטי גם יחד. אולם בפועל ראוי להדגיש שההנמקות של הר"ן ושל הרשב"א עניינן הדין הפלילי בלבד. ואכן, גם הפסיקה המכירה במערכת משפט חלופית מתמקדת בדין הפלילי.

שאלה מעניינת היא זו: האומנם אי-אפשר להחיל את עקרון הר"ן והרשב"א גם על דיני ממונות ועל דיני משפחה? שהרי לכאורה גם לגביהם תקפה אותה הבעיה: רבים מן הדינים הללו אינם מתאימים עוד לחברה מתוקנת בת זמננו. לו הייתה החלה כזו אפשרית, היה הדבר פותר כמובן התנגשויות רבות בין המערכות. אולם לענייננו חשוב שהעמדה ההלכתית הרווחת מתנגדת להחלה כזו.

אדרבה, אפשר להצביע על הייררכייה של עימות הולך וגובר בין משפט ההלכה ובין משפט המדינה באשר לשלושת התחומים הללו. באשר לדין הפלילי, המערכת הרבנית מכירה כאמור מלכתחילה בכורח לבסס משפט אזרחי חלופי. ואילו באשר לדיני הממונות, הלגיטימציה שהיא מעניקה למערכת האזרחית היא בדיעבד בלבד. רוצה לומר: מבחינה עקרונית היה רצוי שדיני הממונות יתנהלו לפי דין תורה, ולפחות ציבור שומרי המצוות נקרא לנהל את התביעות הממוניות שלו ככל האפשר בבתי הדין הרבניים, אלא אם כן 'הצד השני' אינו מסכים לכך. עד כדי כך תקיפה הקריאה הזו שפוסקים מכל החוגים, ובכללם ציונים מובהקים, מגדירים בהקשר זה את מערכת המשפט 'ערכאות' (כלומר הם נוקטים את הביטוי ההלכתי המציין בתי משפט של גויים), שיש איסור הלכתי חמור להזדקק להם.¹⁰ ולמרות

10 שאלה מעניינת היא – וכבר הקשו כדוגמתה רבים וטובים – כיצד מיישבים אותם רבנים בין ראיית המדינה כ'אתחלתא דגאולה' לבין ראיית אחת המערכות המרכזיות שלה, מערכת המשפט, כמערכת 'של גויים'. דומה שיש גם פער אמוציונלי גדול מדי, אם כי לא בלתי ניתן להסבר עיוני, בין ראיית מערכת המשפט הממלכתית כטובה דייה כדי להפנות אליה מלכתחילה סוגיות בתחום הפלילי לבין שלילתה המוחלטת כ'ערכאות' בתחום הממוני.

הרטוריקה הזו המערכת הרבנית משלימה למעשה עם קיומה של מערכת המשפט האזרחית ואיננה קוראת לאנשיה 'לסרב פקודה' לדיון בבית משפט אזרחי.

יתר על כן, אישים דתיים רבים, ובכללם רבנים, מנהלים מרצון את תביעותיהם האזרחיות בבית המשפט האזרחי ולא בבית הדין הרבני. עובדה זו מעידה על שרבים מן הרבנים מכירים בכך שאין למערכת ההלכתית בדיני ממונות חלופה טובה דייה למערכת האזרחית בתחום סדרי הדין ודיני הראיות, ואף ישנם רבנים ששמעתי זאת מפייהם במפורש.

לעומת זאת בתחום דיני הנישואין והגירושין העמדה הרווחת ברורה: לא הכרה מלכתחילה וגם לא הכרה בדיעבד, אלא התנגדות תקיפה לכל אפשרות אזרחית.¹¹ ההנמקה להתעקשות זו היא הטענה שקיומן של מערכות מקבילות יגרום במשך הזמן לכך שהצאצאים של הזוגות המתחתנים והמתגרשים במערכת הדתית לא יוכלו לעולם להינשא לצאצאים של הזוגות הנישאים והמתגרשים במערכת האזרחית.¹² נמצא שבדרך זו עלול העם היהודי להתפצל לשני עמים. הנימוק הזה, בתוספת האולטימטום הפוליטי שנלווה לו, אכן שכנע את המערכת החילונית-אזרחית להסכים עד היום לבלעדיות הדין הדתי בתחום הנישואין והגירושין חרף הקולות, שהלכו והתגברו בשנים האחרונות, להפר מונופול זה.¹³

מכאן ברור שמבחינת המערכת הדתית עצם קיומן של מערכות חקיקה ומשפט הפועלות לא לפי ההלכה הוא עניין בעייתי, לפחות בכל מה שמחוץ לדין הפלילי, כי שם תקפים דברי הר"ן. גם אם היא אינה מדגישה את הבעייתיות הזו ברמה היום יומית (הלוא אילו הדגישה, לא הייתה יכולה לתפקד כלל במסגרת המדינה, שלא לדבר על הציונים הדתיים הרואים במדינה יראשית צמיחת גאולתנו), הבעייתיות קיימת מתחת לפני השטח,

11 ההתנגדות הזו נסדקה קצת בשנים האחרונות הן בשל כעס הולך וגובר מצד הציבור החילוני הן (עוד יותר) בשל הגעת כ-300 אלף עולים לא יהודים, שעליהם אי-אפשר להחיל את הדין הדתי ואין להם פתרון נישואין וגירושין בישראל. עם זאת העמדה הרשמית הרווחת במערכת הדתית – רבנים ופוליטיקאים גם יחד – עדיין עומדת על בלעדיות הדין הדתי.

12 בעיקר מחשש שהגירושין במערכת האזרחית אינם תקפים מבחינה הלכתית, ואישה שהתגרשה בדרך זו עדיין נחשבת נשואה. ממילא הילדים שנולדו לה אחרי הגירושין נחשבים ממזרים מבחינה הלכתית, ואין להתחתן אתם.

13 ראוי עם זאת לציין שבלעדיות הדין הדתי בתחום הנישואין והגירושין אינה חידוש של הפוליטיקה הישראלית, אלא היא ממשיכה מצב שהיה קיים בארץ ישראל עוד בימי השלטון העותמני.

הגם שאין תביעה פוליטית וציבורית של ממש לשנות את הסטטוס קוו ולהפוך את משפט התורה לחוק המדינה.¹⁴

הבעיות מחריפות ומגיעות לעימות לא בסוגיה העקרונית כי אם בפרטים, כלומר באותם מקרים שהמחוקק פוסק במפורש בניגוד להלכה, ובעיקר באותם מקרים שמערכת המשפט פוסקת בניגוד להלכה. הבעייתיות חריפה בכל מה שקשור למערכת המשפט יותר משהיא חריפה במה שקשור למערכת החקיקה, מכיוון שמערכת המשפט איננה מסתפקת במתן הנחיות כלליות, אלא היא אוכפת על האדם את קיומן. לעומת זאת מערכת החקיקה איננה אוכפת על אדם פרטי התנהגות שאיננה הלכתית. לכל היותר הבעייתיות שבה היא ביצירת נורמה ציבורית המנוגדת להלכה, ולכן ההתנגשויות אתה מוגבלות בדרך כלל לתחום הרביעי – תחום המשפט הציבורי: דמות השבת ברשות הרבים, הגדרת 'מיהו יהודי' וכדומה. סיבה נוספת לצמצום ההתנגשויות היא שלרוב הרשות המחוקקת עצמה נמנעת מלחוקק נורמות המנוגדות במפורש להלכה, אלא אם כן מדובר בנורמות ציבוריות מרכזיות. עובדה היא שגם כאשר נחקקו חוקים כאלה בתחומי המשפט הפלילי והאזרחי,¹⁵ היהדות הדתית הבליגה.

באשר להתנגשויות אפשריות עם מערכת המשפט: מתן הבלעדיות בנושאי אישות למערכת הדין הדתית צמצם מאוד את שטח החיכוך הפוטנציאלי בין משפט המדינה ובין משפט ההלכה, אך הרחיב בכך את ההתנגשויות בפועל בין המשפט ההלכתי ובין יהודים רבים שאינם מרוצים מדרכו בתחומים אלה.

עם זאת הקמתם של בתי הדין למשפחה, שלמעשה מתחרים עם המערכת הדתית לפחות בחלק מדיני האישות, חידדה את המתח בתחום הזה, וכך גם נטייתם של בתי הדין למשפחה לפסוק בסוגיות הממון ולהותיר לבית הדין הרבני רק את סידור הגט עצמו. במקרים כאלה הבעייתיות של פסיקה המנוגדת להלכה גדולה, כאמור, עוד יותר מזו של חקיקה המנוגדת להלכה, משום שבתיק משפטי יש גם אדם פרטי האמור לציית לפסיקה. אין מדובר רק באמירה כוללת, וממילא מתעוררת שאלת הציות לפסיקה כזו אצל אדם דתי.

14 למעט קבוצות קטנות שצצו בשנים האחרונות בשולי הציונות הדתית.

15 מנחם אלון מונה כמה דוגמאות כאלה, כגון החוק העוסק בדיני ערבות וחוקי ההתיישנות על תביעה משפטית, בספרו **המשפט העברי (לעיל הערה 3)**, ג, עמ' 1448-1453.

מקרה בולט של התנגשות כזו אירע כאשר בית המשפט העליון הורה לבית הדין הרבני לקבוע נורמות של חלוקת רכוש בין בני זוג שהתגרשו, נורמות המנוגדות לדין ההלכתי. בצעד חריג, אבל צפוי למדי, הודיעו הרבנים הראשיים שהם יורו לבתי הדין הרבניים שלא לציית לפסיקת בג"ץ ולהמשיך לדון לפי הוראות ההלכה בלבד.¹⁶

בנושאים שאינם דיני אישות כמעט שלא אירעו התנגשויות, משום שהמערכת הדתית מקבלת, כאמור, את לגיטימיות הפסיקה הממלכתית בתחומי הדין האזרחי והפלילי, שהרי מלכתחילה היא קיבלה זאת בתחום הפלילי, ובדיעבד – בתחום האזרחי. בהתנגשות נותרו העניינים הציבוריים, הקובעים את שאלות היסוד בדבר דמותה היהודית של המדינה. פוטנציאל העימות הטמון ממילא בתחומים אלה התחדד עוד יותר לנוכח נטייתו של בית המשפט העליון בעשור האחרון, בהנהגתו של הנשיא אהרן ברק, לאקטיביזם שיפוטי, נטייה שהעבירה חלק מן ההתנגשויות שהיו צפויות להתעורר בזירת הכנסת אל זירת בית המשפט.

מעניין לציין שבניגוד לוויכוח הציבורי הער בסוגיית סירוב הפקודה לפנות יישובים, לא ידוע על שום 'סירוב פקודה' של פקידים דתיים במשרד הפנים או ברשויות אחרות לפסיקות בג"ץ המנוגדות להלכה (כגון רישום גרים לא אורתודוקסים כיהודים). לא ידוע גם על קריאה לפקידים לעשות זאת. אפשר להסביר את התופעה בכך שמה שיוצר את הקריאה לסירובי פקודה אינה העברה ההלכתית עצמה, אלא האווירה הנוצרת סביבה, מה גם שפקודה לפנות יישובים אמורה להיות מבוצעת בידי אנשים רבים מאוד, ואילו פקודת רישום מבוצעת בידי יחידים. אחרים יאמרו שלמרות כל הוויכוח הפוליטי הגדול בסוגיות כמו 'מיהו יהודי', בסופו של דבר רישום לא יהודי כיהודי במחשבי משרד הפנים אינו עברה הלכתית, שכן ממילא הוא אינו מחייב את עולם ההלכה.

מתברר אפוא שלמרות הטענה, הנשמעת לעתים מפי רבנים ופוליטיקאים דתיים 'מתונים', שאין שום מתח מהותי בין העולם הדתי ובין הדמוקרטיה, שהרי העולם הדתי תומך בשלטון העם ובהכרעות הרוב, למעשה שוררים מתח ודילמה ניכרים הן באשר לשאלה העקרונית בדבר חקיקה ומשפט במדינה יהודית שאינם לפי ההלכה הן באשר להחלטות נקודתיות של הכנסת ושל בתי המשפט שאינן תואמות את ההלכה.

16 אבירמה גולן, 'הרבנים הראשיים הודיעו: נמשיך לדון לפי חוקי ההלכה בלבד', **הארץ**, 13 בפברואר 1994.

את ההתמודדות ואת הפתרונות השונים למתח זה אבקש לברר בעבודה זו. כוונתי לא הייתה לעסוק בדילמה זו לדורותיה, אלא בעמדות הרבנים הבולטים בזמננו – רבנים הזוכים לתמיכת קהל גדול הקשוב לעמדותיהם או רבנים בעלי מעמד אישי בולט בחברה הדתית, גם אם אין הם זוכים בהכרח לתמיכתן של קהילות עצומות. מסיבה זו לא כללתי במחקר רבנים קונסרבטיבים ורפורמים. זו אינה עמדה אידאולוגית הבאה לשלול את מעמדם ואת עמדותיהם בסוגיה זו, אלא עמדה מציאותית הנובעת ממעמדן השולי של התנועות הלא אורתודוקסיות בחיים הדתיים בישראל.

זאת ועוד זאת: בעבודה זו ניכרת דומיננטיות בולטת של הזרם הדתי-לאומי לגונויו לעומת הזרם החרדי, דומיננטיות החורגת בהרבה מגודלו המספרי של הזרם הדתי-לאומי בהשוואה לזרם החרדי. הסיבה היא שהציונות הדתית, מעצם העמדתה את הציונות ואת המדינה כערכים ומעצם העובדה שרבים מאנשיה העמידו גם את המודרנה כערך, נדרשה לסוגיית היחס לדמוקרטיה באינטנסיביות גבוהה בהרבה מזו של היהדות החרדית (בוודאי כשמדובר בדילמה בדמות דמוקרטיה חילונית במדינת היהודים). אצל החרדים – לפחות באופן עקרוני – הדמוקרטיה היהודית-חילונית אינה שונה במובהק מזו של מדינת הגויים, וממילא עיקר עניינם הוא הצורך 'להסתדר' עם הדמוקרטיה הזו, ולא לדווקא להתמודד אתה במישור הרעיוני. מסיבה זו גם העיסוק של רבני הזרם הדתי-לאומי בסוגיית הדמוקרטיה אינטנסיבי בהרבה מזה של רבנים אחרים, וגם מגוון הדקויות גדול אצלם יותר, ומשום כך הם גם בולטים מאחרים בעבודה זו.

השאלה הבסיסית שביקשתי להעמיד היא זו: מהן עמדות הרבנים מן המגזרים הדתיים השונים באשר לדילמה העקרונית על מקומם של הכנסת ובית המשפט במדינה היהודית, המחוקקים ופוסקים שלא לפי ההלכה? נוסף על כך ביקשתי לברר את יחסם של הרבנים להתנגשויות נקודתיות עם העמדה הליברלית, שעל פיה לכל בני האדם זכויות שוות.

התמקדתי בשני עניינים מרכזיים: מעמד הנשים ומעמד המיעוטים הלא יהודים. עם חלק מן הרבנים ביקשתי לברר גם סוגיה שלישית, שהתבלטה במיוחד בשנים האחרונות: מעמדם של זוגות חד-מיניים (הומוסקסואלים ולסביות) בתפיסתם. כאן יש לומר שגם אם סוגיה זו הפכה מרכזית בשיח הליברלי, ואף נוכחותה בעולם הדתי (במיוחד הדתי-לאומי) גברה בשנים האחרונות, היא רחוקה מאוד במעמדה בשיח הדתי ממעמד שתי הסוגיות האחרות (מעמד הנשים ומעמד הלא יהודים). ברוח זו גם ההידרשות אליה הייתה כמעט זהה מצד כל הרבנים שנשאלו על כך: שלילה מוחלטת של

התופעה עצמה בצד נכונות לקרב את האנשים עצמם ולא לדחות אותם מן הקהילה, אלא אם כן הם מבקשים להטיף לחיים חד-מיניים או להיות דוגמה לאחרים. מחקר זה עוסק אפוא גם בסוגיות מעשיות ונקודתיות, ולא רק בשאלות תאולוגיות עקרוניות על הלכה ודמוקרטיה.

אמצעי המחקר שהשתמשתי בהם מגוונים: מכיוון שמדובר ברבנים בני זמננו, השתדלתי במידת האפשר להגיע לראיונות עם הרבנים עצמם. בחלק מן המקרים הדבר לא התאפשר בשל סירוב שלהם או של האנשים המקיפים אותם להתראיין. במקרים אלה ניסיתי לדבר לפחות עם מקורבים בני סמכא שיוכלו להציג את עמדת הרבנים, ואף קראתי את כתביהם ההלכתיים כדי לנסות ולדלות גם מהם את הפרטים החסרים. סיוע מיוחד בתחום זה העניקו לי כרכי כתב העת 'תחומין', כתב עת תורני המציע התמודדות הלכתית עם השאלות המודרניות העוסקות במדינה ובבניין חברה יהודית לאומית. הערכתי העמוקה נתונה לעורכי כתב העת הזה ולמוציאים לאור שלו, אנשי מכון צומת להלכה ולטכנולוגיה שבאלון שבות.

יש להדגיש כי במקרים שלא התאפשר לי לראיין את הרבנים במישרין, ברור שהיכולת לברר את עמדותיהם במגוון השאלות שעניינו אותי במחקר זה הייתה מוגבלת, ולמעשה לא היה בידי לדלות אלא אותם היבטים של התייחסות למשטר הדמוקרטי שהם בחרו להידרש להם בעבר בכתביהם ובהתבטאויותיהם.

כמה הערות על אופן הצגת הדברים:

- א. לכל אחד ואחד מן התחקירים צירפתי ביוגרפיה קצרה של הרב, מתוך הנחה שיש בביוגרפיה יכולת להאיר פן חשוב בעולמו.
- ב. רבות מן התייחסויות דומות זו לזו ברמה העקרונית. תופעה זו אינה מתמיהה, מכיוון שכולם ניזונים מאותם מקורות הלכתיים ומחשבתיים. זאת ועוד: קהל הקוראים המיועד של מחקר זה אינו בהכרח אמון על העגה הרבנית. בשל צירוף שתי הסיבות האלה בחרתי למעט בציטוטים ישירים מן הראיונות שקיימתי או מן המקורות שסקרתי, ותמצתתי בלשוני את העמדות באופן שיבהיר ויחדד את העמדות ואת ההבדלים הדקים ביניהן. הסתפקתי בציטוטים ספורים בלבד מן הראיונות או מן הכתובים, לשם 'טעימה' בלבד.
- ג. התלבטתי אם לסווג את הרבנים שהתראיינו במחקר זה לחלוקת משנה אידאולוגית של רבנים חרדים מכאן ושל רבנים ציונים מכאן; ואולי אף חלוקה מדוקדקת מזו – של רבנים שהשקפתם ציונית-מודרנית מכאן ושל אלה שהשקפתם חרד"לית (חרדית-לאומית) – כלומר כאלה המקבלים את הציונות כערך, אך לא את המודרנה – מכאן. חלוקה כזו הייתה בוודאי

מועילה לקורא, אולם דא עקא שכמה מן הרבנים היו 'קשים' לסיווג. משום כך העדפתי בסופו של דבר לסקור את כלל עמדות הרבנים לפי סדר אלפביתי של שם משפחתם, בלא סיווג אידאולוגי.

ד. במקרה אחד חרגתי מן הכלל הבסיסי שהנחה אותי – להתמקד ברבנים החיים ופעילים כיום. זהו המקרה של הרב אליעזר שך ז"ל. הסיבה לכך היא שהרבנים החרדים ככלל ממעטים לעסוק בשאלות הגותיות ועקרוניות שעניינן היחס למדינה, בשעה שהרב שך היה שונה מהם (אם כי גם אצלו מדובר יותר בהתבטאויות מזדמנות ופחות בהידרשות אידאולוגית שיטתית). בשל עובדה זו ובשל העובדה שהרב שך נחשב מנהיג דומיננטי מאוד של כלל היהדות החרדית והלך לעולמו רק לפני שנים מעטות, נראה שמשנתו היא עדיין המעצבת, בה"א הידיעה, את יחס החברה החרדית לדמוקרטיה. משום כך הגעתי למסקנה שסקירה זו תהיה חסרה מאוד אם היא לא תכלול את עמדתו.

תקוותי היא שהדברים המובאים כאן יקדמו את השיח הציבורי בתחום היחס הדתי וההלכתי למשטר הדמוקרטי ולערך שוויון הזכויות ויעמיקו אותו. לסוגיה זו חשיבות מתמדת בחיי מדינת ישראל, והיא בוודאי התחדדה לנוכח אירועי תכנית ההתנתקות בשנה שעברה.

הרב שלמה אבינר

הרב שלמה אבינר נולד ב-1943 בעיר ליון שבצרפת. הוא גדל בפריז והתחנך בבית ספר יהודי, היה פעיל בתנועת בני עקיבא, למד מתמטיקה והנדסת אלקטרוניקה ושירת כמהנדס אלקטרוניקה בצבא הצרפתי. ב-1966 עלה לישראל במסגרת גרעין של תנועת בני עקיבא ופנה לקיבוץ הדתי שדה אליהו שבעמק בית שאן. בהמשך למד בישיבת מרכז הרב, וב-1968 הצטרף לגרעין הראשון של מתנחלי חברון בקריית ארבע, שם למד בישיבה המקומית עד 1971. בשנים 1971-1978 כיהן כרב הקיבוץ הדתי לביא שבגליל התחתון, בשנים 1978-1981 כיהן כרב המושב קשת שברמת הגולן, ומשנת 1981 הוא מכהן כרב היישוב בית אל וכן כראש ישיבת עטרת כוהנים, ששמה שונה לימים ליעטרת ירושלים' כדי להבחין בינה לבין העמותה הנושאת שם זהה ועוסקת ברכישת בתים במזרח ירושלים.

הרב אבינר הוא מתלמידיו הקרובים של הרב צבי יהודה קוק, מי שהיה ראש ישיבת מרכז הרב ורבים של ראשוני גוש אמונים. הוא נחשב למבטא הפומבי הבולט ביותר של השקפת הרב קוק, לצד הרב צבי טאו (הנחשב אמנם לדובר מובהק ממנו, אבל נוטה להסתגר מפני הציבור, ואת הדרכותיו הוא מוסר בעיקר לקומץ מקורבים נבחרים). הרב אבינר הוא גם האיש שערך את קובצי שיחותיו של הרב צבי יהודה.

הוא נחשב למרצה כריזמטי ובעל חוש הומור – תכונה שאינה מצויה אצל רוב הרבנים. הוא אף כותב פורה ביותר: עשרות ספרים בתחומי הלכה, כמו שו"ת 'שאלת שלמה' בן שמונה כרכים ושו"ת 'אינתיפאדה', העוסק בשאלות שהגיעו לשולחנו בשנות האינתיפאדה הראשונה (1987-1991); ספרים בתחום החינוך ('החינוך הטבעי'), בתחום הזוגיות ('פרקי אהבה'), בתחום הצניעות ('גן נעולי') ועוד. הוא מייעץ לגברים, לנשים ולזוגות גם בתחומים אישיים אינטימיים. נוסף על כל עיסוקיו הוא כותב בשנים האחרונות שני טורים שבועיים פופולריים בעלוני פרשת השבוע 'מעייני השועה' ו'אהבה ואמונה'. בשנים האחרונות גם קיבל עליו להיות חבר בימועצת גדולי התורה של רבני צוהר (לצד הרבנים יעקב אריאל, חיים דרוקמן ואהרן ליכטנשטיין) – קבוצת רבנים המבקשת להיות זרם מרכזי ופתוח יחסית בציבור הדתי-לאומי.

* הפרטים הביוגרפיים על הרב אבינר לקוחים מן הריאיון שנעשה אתו לצורך מחקר זה וכן מן המאמר 'ימה קרה לחתולי' (אייר שלג, **כל העיר**, 3 בינואר 1992).

הרב אבינר הסכים להתראיין למחקר זה. בריאיון הוא מדגיש את תמיכתו בעמדת הרמב"ם הגורסת שהמשטר היהודי הרצוי הוא משטר מלוכני. עם זאת הוא מדגיש כי בפועל תקפים דברי הנצי"ב (הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, ראש ישיבת וולוז'ין במאה התשע עשרה), שאמר כי אם העם אינו רוצה במלך, יש לקבל את המשטר הזוכה לאמון האומה, ובימינו ברור שזוהי הדמוקרטיה: 'אמנם יש בכך עברה על מצווה מהתורה, אבל יש לראות זאת כ"פיקוח נפש" [של כלל האומה, שלא תוכל להתקיים אם לא תקבל על עצמה משטר מוסכם]', ולכן יש להסכים לכך.

הרב אבינר מבחין בין 'גוף הדמוקרטיה' לבין 'נשמת הדמוקרטיה'. לשיטתו, גוף הדמוקרטיה הוא הרמה הנמוכה והתועלתנית של הדמוקרטיה – הרמה שעליה דיברו הוגים תועלתניים כמו הובס ולוק, שראו את ערכה של הדמוקרטיה באפשרות לשמור על ביטחוננו ועל זכויותיו של היחיד. במקורות היהודיים המקבילה להשקפה הזאת היא האמירה 'הווי מתפלל לשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו' (אבות ג, ד). לעומת זאת 'נשמת הדמוקרטיה' היא הפן הגבוה שלה – הדמוקרטיה כמקדמת את האומה כולה ולא רק את היחידים. למעשה, אפשר לראות בכך הבחנה בין הרמה האזרחית-ליברלית של הדמוקרטיה, הנחשבת בעינינו נמוכה, לבין הפן הלאומי, הנחשב בעינינו הפן המרכזי.

הרב אבינר רואה אפוא בדמוקרטיה אתנוצנטרית – מונח המשמש לעתים קרובות בפי חוקרי מדע המדינה בהקשר שלילי – את הפן הנכון והגבוה של הדמוקרטיה: הדמוקרטיה נועדה בראש ובראשונה לצורכי האומה ולא לצורכי היחידים בה, ובוודאי לא לצורכי היחידים שאינם בני האומה. עם זאת הוא מדגיש את הצורך להבחין בין דמוקרטיה לאומית לבין פשיזם. קו הגבול נקבע לדעתו על פי תוכנה של הדמוקרטיה – האם היא עוסקת ברצח או בתכנים חיוביים?

באשר ליחס למערכת החוק והמשפט: הרב אבינר רואה במדינה ישות קדושה מבחינה דתית, 'אבל זה לא מכשיר אוטומטית את כל מה שהמדינה עושה'. הוא ממשיך זאת לילד שהוריו שמחים בו בכל מקרה, גם אם אינם מאושרים בהכרח מכל מעשיו. הוא מדגיש את חשיבותה של מערכת המשפט, 'שבלעדיה לא תתקיים המדינה', ומכאן הוא מסיק את הלגיטימיות שלה, אף על פי שהיא אינה מחוקקת ושופטת לפי דין תורה. עם זאת הוא מדגיש שלגיטימציה זו היא בדיעבד: 'ברור שבעיקרון המשפט צריך להיות על פי התורה'.

באשר למעמד הלא יהודים דעתו חדה: לא יהודים אינם צריכים להיות זכאים לאזרחות במדינה יהודית. גוי שירצה להתאזרח, יצטרך גם להתגייר. אם לא יתגייר, יוכל לחיות במדינה במעמד של תושבות, שלדעתו הוא המקבילה המודרנית למונח הקדום 'גר תושב'. כלומר, יהיו לו זכויות שוות לשאר התושבים, למעט זכות ההצבעה לכנסת. לא יהודי המשרת בצבא יוכל לזכות בהטבות מסוימות לעומת שאר הלא יהודים, אבל גם אזרחותו בעייתית, שכן עיקר תפקידה של המדינה – וממילא גם של בית הנבחרים שלה – הוא לקדם את ענייני העם היהודי (כולל היהודים החיים בגולה), והרי זה אינו מעניינו של הלא יהודי.

באשר למעמד הנשים: לדעתו מבחינה עקרונית מעמדן שווה לזה של גברים. עם זאת אין למנותן לתפקידים ציבוריים, מכיוון שיכל כבודה בת מלך פנימה'. הרב אבינר תומך גם כיום בפסיקתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק משנות העשרים של המאה הקודמת שאין להעניק לנשים אפילו זכות בחירה כדי שלא להעסיקן בענייני ציבור. עם זאת הוא סבור שלנשים צריכה להיות השפעה על ענייני הציבור באמצעות ייעוץ שמאחורי הקלעים: 'לא צריך אישה אחת במפלגה שתהיה "עלה תאנה", אלא ועדה מייעצת של כמה נשים שתייעצנה למפלגה כולה, כפי שרבנים לא צריכים לכהן כפוליטיקאים, אבל המפלגה צריכה להתייעץ אתם'.

הרב אבינר תומך בשיתוף נשים פוסקות הלכה 'בסוגיות עדינות של הלכות נשים', כמו דיני נידה, וגם אינו מתנגד התנגדות עקרונית לכך שאישה תלמידת חכמים תפסוק בתחומים אחרים. עם זאת הוא מתנגד לראות בכך יעד ציבורי – לאו דווקא בגלל מניעה הלכתית לכך שנשים יעסקו בתפקידי פסיקה, אלא מעצם התנגדותו הכוללת למינוי נשים לתפקידים ציבוריים ומרצונו שיהיו 'בנות מלך פנימה'.

מעבר לדיון ההלכתי במעמד הנשים הוא רואה את הדברים גם בהקשר חברתי כולל. לדעתו יש להתנגד כמובן לפגיעה בנשים ויש לסייע לנשים להתמודד עם בעיות כגון התעללות והטרדה, אבל אסור שהפמיניזם יתמקד בהשוואת 'דמותם' של נשים ושל גברים. פמיניזם שלילי הוא פמיניזם 'המעניק לנשים חשיבה גברית ולגברים חשיבה נשית'. אדרבה, פעולה לטובת האישה היא פעולה שתאפשר לה להתמודד בצורה טובה יותר עם מטלות הבית והמשפחה, למשל באמצעות יצירת תנאים טובים לחלקי משרות לנשים. פעולה לטובת האישה אין פירושה 'להעמיס על הנשים גם אחריות משפחתית וגם אחריות ציבורית, ואז הן קורסות תחת העול'.

באשר לזוגיות חד-מינית: הוא סבור שמוכן מאליו שהיא אסורה, אבל לאנשים עצמם יש להתייחס באהבה, 'כפי שאנחנו מתייחסים למחללי שבת, שגם הם עוברי עברה'. הוא מתנגד בחריפות ללגיטימציה החברתית הניתנת לתופעה, שהיא עצמה גורמת לריבוי הזוגות החד-מיניים. הוא מאמין שאפשר 'להתרפא' מן הנטייה החד-מינית ואף יזם את הקמת הארגון 'עצת נפש', העוסק בסיוע פסיכולוגי לצעירים בעלי נטייה חד-מינית במטרה להביא ל'ריפוי'.

הרב מרדכי אלון

הרב מרדכי אלון נולד ב-1959 בירושלים. הוא בנו הצעיר של פרופ' מנחם אלון, לשעבר המשנה לנשיא בית המשפט העליון וחתן פרס ישראל למשפט העברי. הרב אלון למד בישיבת מרכז הרב לצעירים, בישיבה הגבוהה מרכז הרב ובישיבות ההסדר אור עציון וקריית שמונה. בגיל 24 החל לכהן כר"מ (רב מחנך; מחנך כיתה הנושא בתואר רב) בישיבה התיכונית חורב בירושלים, וכעבור ארבע שנים התמנה לראש הישיבה.

הרב אלון בולט בכישרון הדרשנות והנאום שלו, ולמעשה נחשב כיום לדרשן הבולט ביותר בקרב רבני הציונות הדתית. אחד הביטויים הבולטים של כישרונו זה הוא השיעור הקבוע בפרשת השבוע שהוא מלמד מאז שנת 1992 (בהיותו בן 33) בבית הכנסת ישורון בירושלים – שיעור המושך אליו מאות אנשים ומשודר בקביעות ב'קול ישראל'. אלון מגיש כבר כמה שנים תכנית פרשת השבוע גם בערוץ הראשון של הטלוויזיה, 'מבראשית'. הוא הקים את תנועת מבראשית, שעניינה קירוב ילדים ובני נוער ליהדות, בעיקר ילדם ובני נוער חילונים, אם כי התנועה פעילה גם בבתי ספר דתיים. האמצעי העיקרי להשגת מטרה זו הוא דפי פרשת השבוע, שסגנון כתיבתם ועיצובם נועד להתאימם לקורא החילוני. לאחרונה החלה התנועה להפעיל 'טיולי מורשת' בבתי ספר תיכוניים דתיים וחילוניים ברחבי הארץ.

הרב אלון נחשב 'רץ למרחקים ארוכים', והוא נזהר מהתבטאויות בוטות או שנויות מדי במחלוקת. ברוח זו הוא גם דחה כמה וכמה הצעות להיכנס לפוליטיקה. הוא מדבר על הצורך להשפיע על העומקים. הוא מזוהה בבירור כאיש ימין, אבל נזהר מהתמקדות בפוליטיקה מיידית ומעדיף לעסוק בחינוך. ב-2003 הוא עזב את ראשות הישיבה התיכונית חורב והחל לכהן כראש ישיבת הכותל – ישיבת הסדר השוכנת ברובע היהודי בעיר העתיקה בירושלים, שהחלה לדעוך ועמדה לפני סכנת סגירה.

הרב אלון הסכים להתראיין למחקר זה. בריאיון הוא מסביר ש'המשטר הדמוקרטי הוא כלי חשוב, אבל לא יותר מכלי'. מטרתו היא 'לאפשר לחברה היהודית-מודרנית במדינת ישראל להיארג למארג אחד', ויש לראות בו את

* הפרטים הביוגרפיים על הרב אלון לקוחים בעיקרם מן המאמר 'תכנית אלון' (יאיר שלג, כל העיר, 24 ביוני 1994).

הכלי היחיד שיכול לאפשר זאת. בד בבד הוא מזהיר מפני סכנות 'הכלי', קרי שימוש לא נכון וניצולו כ'כסות לגידול תולעים ושאר מזיקים'. בהקשר זה הוא גם מזהיר מפני אקטיביזם מוגזם של המערכת המחוקקת ושל המערכת השופטת גם יחד ורואה צורך לעתים 'להגן על הדמוקרטיה מפני שריה ושופטיה'.

ובכל זאת – בלי להצדיק את התופעה – הוא מבין את הרקע לאקטיביזם השיפוטי: השחתת המערכת הפוליטית ותגובה מאזנת להשחתה זו ('אני משער שבמקום אהרן ברק הייתי עושה אותו דבר לנוכח מצבה של המערכת הפוליטית'). ואולם הוא סבור כי גם במצבים כאלה צריכה להיות זהירות מפני הגזמה, פן תדמה המערכת המשפטית עצמה למערכת הפוליטית. לדעתו הבעיה העיקרית באקטיביזם השיפוטי היא במצבים שהוא נכנס לכפייה על אמונותיו של הפרט. לעומת זאת הכרה בנישואים רפורמיים, למשל, 'באופן אישי לא מפריעה לי'.

הרב אלון מאמין שהקידום העיקרי של המארג הלאומי-חברתי אינו מתבצע במסדים למיניהם – הפוליטי והרבני – אלא ב'שטח': ברמה המשפחתית, ברמה הקהילתית וברמה החינוכית. באותה רוח הוא סבור שעיצובן של מדינה ושל חברה יהודית-דמוקרטית יבוא לאו דווקא באמצעות חקיקה, או אפילו אמנות למיניהן, אלא בדיאלוג האישי והחברתי השוטף. כך הוא גם מסביר את הכרעתו האישית להתמקד בשדה החינוך ולא להתפתות לחיזורי המערכת הפוליטית. הוא אינו אומר זאת במפורש, אבל מרוח דבריו נראה שהוא מתנגד גם לחוקה, מכיוון שהוא אינו מעוניין במסגרות שיקבעו מראש מי מכריע במקרה ויכוח, 'כמו שאשתי ואני לא קובעים מראש מי יכריע'.

באשר למעמדם של הלא יהודים: לדעתו כל ישראלי – יהודי או לא יהודי – צריך להתחייב שלא לחתור תחת סמכותה ומעמדה של המדינה כתנאי לקבלת אזרחות או למימושה בהגיעו לגיל בגרות. לא יהודים יוכלו לזכות באזרחות ובשאר זכויות האזרח רק אם יצהירו, נוסף על כך, שאין להם שאיפות מדיניות החותרות תחת סמכותה של מדינת ישראל, ובכלל זה מעמדה כמדינת העם היהודי, וכן אם יקבלו עליהם את שבע מצוות בני נח – שבע מצוות המוגדרות בהלכה מצוות מוסריות החלות על כלל האנושות: שישה איסורים על עבודה זרה, גידוף שם שמים, רצח, גילוי עריות, גזל, אכילת איבר מן החי (איבר חי של בעל חיים), וכן החובה לקיים מערכת משפטית הוגנת.

באשר למעמד הנשים: לדעתו של הרב אלון הנשים הן בעלות זכויות שוות לגברים, ועם זאת הוא מדגיש ששוויון זכויות אין פירושו שוויון זהות! הוא מאמין בתפיסה חינוכית – לא בכפייה – שלגברים ולנשים תפקידים שונים במשפחה ובחברה. הוא אינו מתנגד למינוי אישה לתפקיד ציבורי, אבל מלכתחילה יחנך לכך שהנשים עצמן תדגשנה את תפקידן המשפחתי והאימהי ותתגאינה בכך.

הרב מרדכי אליהו

הרב מרדכי אליהו נולד ב-1928 בעיר העתיקה בירושלים. סבו, אליאס אליהו, הוגלה מארץ ישראל בידי הטורקים בשל מעורבותו בפעילות לאומנית ערבית נגד שלטונם. לימים סיפר אחיו של הרב אליהו כי סבא 'היה חי בעולם הערבי וחשב עצמו לחלק מהישות הערבית. הוא לא ראה את עצמו ציוני'. גם כאשר הותר לסב לשוב לארץ, הוא העדיף להשתקע בבגדד ולהקים שם את עסקי המשפחה.

אביו של הרב אליהו, חכם סלמן (שלמה) אליהו, נסע ללונדון ללמוד פילוסופיה ותאולוגיה. אחר כך חזר לבגדד, שם הוסמך לרבנות, וב-1918 עלה לארץ ישראל. חכם אליהו עסק בקבלה וחיבר את אחד מספרי הקבלה הבולטים במאה העשרים, 'כרם שלמה'. הוא נפטר כשבנו מרדכי היה בן 11 בלבד. הבן למד תורה אצל הרב עזרא עטייה, ראש ישיבת פורת יוסף, שהיה גם מורו של הרב עובדיה יוסף. לימים 'התחרו' השניים על לבו של הציבור הספרדי.

בשנת 1951, בהיותו בן 23, נדון הרב אליהו לעשרה חודשי מאסר בשל חברותו במחתרת ברית הקנאים, ששמה לה למטרה 'להשליט את חיי התורה במדינה ובעם, בכל הדרכים וגם התוקפניות'. לימים אמר על כך: 'אני מודה בטעות שעשיתי [...] את דעותיי לא שיניתי, אבל הדרך שבחרתי ללכת בה אז הייתה בהחלט מוטעית'.

אחרי שחרורו התמקד הרב אליהו בכיוון התורני. הוא היה לדיין הצעיר ביותר בישראל כשמונה לחבר בית הדין הרבני בבאר שבע. כעבור ארבע שנים שובץ בבית הדין האזורי בירושלים, וכעבור חמש שנים נוספות התמנה לחבר בית הדין הרבני הגדול.

הוא נחשב מקורבו של הרב יצחק נסים, מי שכיהן כרב הראשי הספרדי קודם לרב עובדיה יוסף. למעשה, במידה רבה בזכות קשריו עם הרב נסים הגיע למשרת הרב הראשי. בנו של הרב נסים, משה נסים, זעם על 'הדחתו' של אביו בידי הרב יוסף, ולימים, כשהסתיימה כהונתו של הרב יוסף על כס הראשון לציון ונסים היה אז שר המשפטים, וידא שנאמנו של אביו, הרב אליהו, יחליף את הרב יוסף. הרב אליהו כיהן בתפקיד בשנים 1983-1993, לצדו של הרב אברהם שפירא.

* הפרטים הביוגרפיים על הרב אליהו לקוחים מן המאמר 'גדול בתורה ובעצה' (נדב שרגאי, **הארץ**, 18 בינואר 1996).

עם פרישתו מן התפקיד נעשה הרב אליהו לדמות הרבנית המרכזית של הציבור המזרחי-ציוני, מעין 'תואם הרב עובדיה' בעבור ציבור זה. גם המפד"ל קיבלה את מעמדו, לצד הרב שפירא, כאחד משני גדולי התורה שיש להתייעץ עמם בהכרעות חשובות. יש לציין כי בניגוד לרבנים החרדים עמדותיהם של הרב אליהו ושל הרב שפירא לא נחשבו מחייבות, והיו מקרים שהמפד"ל סטתה מהנחיותיהם.

כמו הרב יוסף גם הרב אליהו נחשב לאיש הלכה חשוב ביותר, ורבות הפניות אליו, מן הארץ ומן העולם, בתחום זה. שתי תכונות מבדילות אותו מן הרב יוסף: הוא אינו נחשב דרשן עממי מובהק, אך הוא כן נחשב, כמו אביו לפניו, מקובל (אם כי לא חיבר ספר חשוב בתחום זה), ורבות הפניות אליו גם לקבלת ברכות קבליות וקמיעות. בקרב חסידיו יש המתארים אותו גם כ'עושה נפלאות' שהצליח לרפא חולים קשים וכד'.

הרב אליהו סירב להתראיין למחקר זה. בכתב העת ההלכתי 'תחומין' הוא פרסם בעבר מאמר עקרוני בסוגיית 'יחס ההלכה לחוקי המדינה',¹⁷ וממאמר זה אפשר לדלות את עיקרי עמדתו באשר לחוקי המדינה. במאמרו קובע הרב אליהו כי מבחינה עקרונית על חוקי המדינה חל הכלל 'דינא דמלכותא דינא', המעניק להם לגיטימציה תורנית. בה בעת הוא מדגיש כי לכלל זה שני סייגים בסיסיים: שהחקיקה לא תסתור דיני תורה ושלא יהיו בה הפליות נגד קבוצות חברתיות, למשל כאשר המדינה 'עוזרת לסטודנטים יותר מאשר לבני ישיבה'.

הוא נדרש גם לשאלה אם חל על חוקי הכנסת דין תקנות הקהל (מונח הלכתי המאפשר לפרנסי הציבור לתקן תקנות הנוגדות דין תורה בתחומי המשפט האזרחי והפלילי כדי להסדיר את החיים החברתיים במקום שדין תורה המקורי אינו מספיק). מסקנתו היא שלחוקי הכנסת אין תוקף כזה, שכן התנאים ההלכתיים לקבלת תקנות הקהל הם שמתקני התקנות יהיו הם עצמם בני תורה הכשרים לדיינות, וכן שהתקנות יאושרו בידי 'תלמיד חכם מחשובי הדור'. מכיוון ששני התנאים האלה אינם מתקיימים בחוקי הכנסת, אין לחוקים תוקף של תקנות קהל. הוא ממשיך ומנתח: אפילו יהיה מי שירצה לתת להם מעמד מדין קבלת הציבור את החוקים, בכל מקרה לא יהיה תוקף לאותם דינים הסותרים דין תורה.

17 מרדכי אליהו, 'יחס ההלכה לחוקי המדינה', תחומין ג (תשמ"ב), עמ' 244-246.

הרב אליהו דן גם בחלוקה בין התחום הפלילי לאזרחי. כאן הוא מחמיר אפילו ביחס לפסיקה המקובלת, המעניקה לגיטימציה לפחות לדין הפלילי בשל הצורך להגן על הציבור, כפי שכבר הודגש בפרק המבוא. לדעתו, אף שבאופן עקרוני ההלכה מעניקה לגיטימציה למערכת המשפט החילונית בתחום הפלילי, הרי הלכה למעשה לרוב החוקים הללו אין תוקף הלכתי, משום שבתוכניהם הם סותרים את דיני התורה הן בתחום סדרי הראיות (המערכת החילונית מקבלת הודאות של בעל הדין עצמו ומקבלת עדי מדינה, ואילו ההלכה אוסרת את שניהם) הן בתחום הענישה (למשל, עונש מאסר לגנבים, האסור לפי ההלכה). לעומת זאת בתחום האזרחי אליהו מאמץ את הגישה ההלכתית המקובלת, שלפיה מבחינה עקרונית יש לפנות לבית דין רבני, אולם אם בעל הדין השני אינו מסכים לכך, מותר להתדיין בבית המשפט האזרחי.

בתחומי משפט אחרים, כמו נישואין וגירושין, הרב אליהו סבור שבוודאי אין לקבל את משפט המדינה, אם כי הוא מקבל שחכמי ההלכה עצמם צריכים להתחשב במציאות ולתקן תקנות ההולמות אותה, כגון חלוקת ממון בין בני זוג מתגרשים (ההלכה, שלא כמו החוק האזרחי, אינה גורסת חלוקה שווה של כל הרכוש שצברו בני הזוג בשנות נישואיהם), או הקדמת חוב מזונות לחובות אחרים של הבעל (לפי ההלכה חובות אחרים קודמים לחוב המזונות). בשני המקרים האלה הרב אליהו ממליץ שההלכה תתעדכן ברוח המציאות המקובלת באמצעות הכלי המכונה 'תקנות', שמשמעותן היא שהן אינן פוגמות כביכול בדין העקרוני, אלא יוצרות שינוי זמני בלבד. באשר למעמד הלא יהודים: לא מצאתי טקסטים מפורשים של הרב אליהו בעניין זה, אך מכמה פסיקות פומביות שלו אפשר ללמוד על עמדתו בסוגיה זו. נראה שהוא סבור שאין לגויים מעמד לאומי כלשהו בארץ ישראל, וכשהם מערערים על מעמד היהודים, אין להם אפילו זכויות פרטיות. זו כנראה הסיבה לפסיקתו שלפיה מותר ליהודים בשטחי יהודה ושומרון למסוק את זיתי שכניהם,¹⁸ דווקא משום שהערבים באזורים אלה לא השלימו עם השליטה היהודית שם. לעומת זאת ייתכן שבגבולות מדינת ישראל לא היה פוסק היתר כזה.

באשר למעמד הנשים: גם בסוגיה זו לא מצאתי התייחסות כוללת של הרב אליהו, אם כי הוא פרסם מאמר בכתב העת 'תחומין' בסוגיית מינוי

18 נדב שרגאי, 'שוחררו כל החשודים באלימות בחוות גלעד', **הארץ**, 25 באוקטובר 2002.

נשים לתפקידים ציבוריים.¹⁹ במאמרו הוא קובע כי מינוי כזה אסור באיסור חמור מדין תורה (ולא כדין איסור מדרבנן, שחומרתו פחותה) בהתאם לפסוק 'שום תשים עליך מלך' (ולא מלכה). אמנם במציאות היהודית ההיסטורית היו נשים ששימשו מנהיגות, כמו דבורה הנביאה, אבל המקורות מסבירים זאת בכך שהציבור קיבל עליו את מנהיגותה של אותה אישה, וקבלה זו הכשירה אותה. אליהו גורס שקבלת הציבור מועילה רק לקהילות מצומצמות, כמו קהילת בית כנסת או יישוב, היכולות לקבל עליהן אישה כיושבת ראש ועד הקהילה או היישוב, אך לא כשמדובר בתפקידים לאומיים.

19 מרדכי אליהו, 'מינוי אשה לתפקיד ציבורי', **תחומין** ז (תשמ"ו), עמ' 518-519.

הרב יעקב אריאל

הרב יעקב אריאל נולד ב-1937 בחיפה. את ילדותו עשה בירושלים עם אחיו, שנעשו גם הם לימים לרבנים בעלי שם: הרב ישראל אריאל, מקים מכון המקדש בירושלים, העוסק בלימוד ובהכנות לבניין בית המקדש השלישי; הרב יגאל אריאל, רב המושב נוב ברמת הגולן; והרב יועזר אריאל, דיין בבית הדין בקריית ארבע.

הרב יעקב אריאל למד בישיבות התיכוניות בכפר הרא"ה ובמדרשיית נעם בפרדס חנה, ואחר כך בישיבת מרכז הרב ובמכון הרי פישל ללימודי דיינות, שניהם בירושלים. בשנים 1964-1990 כיהן כרב המושב כפר מימון שבנגב המערבי, בשנים 1964-1980 כראש הישיבה התיכונית בכפר מימון ובשנים 1980-1990 כראש ישיבת ההסדר בימית, ישיבה שהועתקה לאחר פינוי ימית לנווה דקלים בגוש קטיף. בשנת 1990 עבר להתגורר ברמת גן, לאחר שנבחר לכהן כרב העיר – תפקיד שהוא ממלא עד היום. ב-2003 התמודד הרב אריאל על תפקיד הרב הראשי לישראל, אך כשל בבחירות שבהן נבחר הרב יונה מצגר. באותה שנה גם איבד את מעמדו כחבר מועצת הרבנות הראשית לאחר שנות כהונה רבות. הוא שירת בצה"ל כרב צבאי וכיהן גם כחבר המועצה הארצית וההנהלה הארצית של תנועת בני עקיבא. הרב אריאל נחשב איש הזרם המרכזי של הציונות הדתית. פירוש הדבר הוא שנטייתו הבסיסית שמרנית, והוא לא יחרוג לכיוונים ליברליים מדי, אך עמדותיו השמרניות יובעו בדרכי נועם, ובמסגרתן ינסה ללכת לקראת הקהל. כך הדבר גם באשר לעמדותיו הפוליטיות: הוא מזוהה עם הימין, אך אמצעי המאבק הנכונים, לשיטתו, הם אלה שלא יסכנו את רקמת החיים הלאומית והדמוקרטית. בתקופת פינוי סיני פסק הרב אריאל, שכיהן אז כראש ישיבת ההסדר בימית, שאין לסרב לפקודת פינוי, משום שגם לשיטת המפנים הפינוי נועד לקדם את האינטרס הלאומי ולא לפגוע בו, ועל כן מדובר בגישות שונות להבטחת האינטרס הלאומי.²⁰ במאבק נגד תכנית ההתנתקות לא חזר בפומבי על פסיקה זו, אם כי גם לא הצטרף לעמדות הרבנים תומכי הסירוב.

* הפרטים הביוגרפיים על הרב אריאל לקוחים מדף קורות חיים שנשלח אליי מלשכתו. 20 יעקב אריאל, 'הפרת פקודה משום מצווה או שיקולים מוסריים', **תחומין** ד (תשמ"ג), עמ' 173-179, בייחוד עמ' 178.

עמדות אלה הפכו את הרב אריאל לדמות הבכירה בקרב רבני הזרם המרכזי של הציונות הדתית, ולכן רבני צוהר העדיפו אותו כמורה דרכם על פני הרב אברהם שפירא, שעמדותיו בתחום הפוליטי והדתי קיצוניות יותר, בוודאי בניסוחים ובדרכי המאבק, ושאליו נטו לפנות תחילה. בשנתיים האחרונות חולק הרב אריאל את עמדת 'המורה הרוחני' של רבני צוהר יחד עם הרבנים שלמה אבינר, חיים דרוקמן ואהרן ליכטנשטיין.

הרב אריאל הסכים להתראיין למחקר זה. בריאיון הוא קובע קביעה עקרונית: כל משטר המקובל על משפט התורה אמור לזכות בהסכמת העם, ובכלל זה המלך שעליו התורה מדברת או אפילו מלך המשיח העתידי. מבחינה זו מובן שהמשטר הדמוקרטי מקובל ולגיטימי, שהרי ברור מעצם השתתפות העם ובחירת השלטון בידי רוב המצביעים שהוא נהנה מהסכמת העם.

בד בבד הוא מדגיש שכשם שבכל דמוקרטיה יש ערכי יסוד שאינם אמורים להשתנות גם בהכרעת רוב (ערכים הומניים ומוסריים), גם דמוקרטיה יהודית אינה אמורה לסטות מערכי הנצח של העם היהודי. דוגמאות: איסור על ניאוף, אי-הכרה בבני זוג מאותו מין כמשפחה ואיסור על המתת חסד. בכל אלה גם אם יאמץ הרוב בכנסת את ערכי העולם המערבי, השונים מן הערכים התורניים, אין לקבל זאת.

באשר למערכת המשפט: הרב אריאל מבחין בין המשפט הפלילי ובין המשפט האזרחי. את קיומה של מערכת 'חילונית' בתחום הפלילי הוא רואה כלגיטימי, משום שבדין היהודי עצמו יש לקונו בתחום זה. בתחום האזרחי הוא מבחין בין היחס לחקיקה לבין היחס למערכת המשפט. את החקיקה בתחום האזרחי הוא מקבל כל עוד היא באה לסגור פרצות ולקונו בדין היהודי, אך לא כשהיא מתנגשת עם פסיקות ההלכה. לעומת זאת למערכת המשפט האזרחית הוא מתנגד, והוא סובר שעל יהודים דתיים מוטלת החובה ההלכתית להעדיף התדיינות בבית דין רבני לענייני ממונות על בית דין אזרחי. אולם כמו שאר העוסקים בתחום זה הוא מתיר לשומרי מצוות להתדיין בבית המשפט במקרים שבעלי דינם אינם מסכימים להתדיין בבית הדין הרבני.

במאמר שכתב הרב אריאל בעבר בכתב העת 'תחומין' הוא אף הגדיר את בתי המשפט האזרחיים 'ערכאות' – הגדרה הלכתית של בית דין זר להלכה הקובעת איסור חמור בדבר היזקקות לאותו בית דין. הוא הבהיר שם שכוונתו במונח 'ערכאות' אינה לדמות את בתי המשפט החילוניים לבתי דין של גויים, אלא ליבית דין של הדיוטות (הגדרה הלכתית המכוונת ליהודים

שאינם בקיאים בהלכה). הוא הסביר שמכיוון שבימינו, שלא כבימי הסנהדרין הקדומה, הדיינים אינם נהנים מרצף היסטורי של סמיכה, מדור לדור, יש בכך פגיעה במעמדם הדתי, וממילא האיסור לפנות לשופטים החילוניים הופך לאיסור מדרבנן בלבד ולא מדאורייתא. כלומר האיסור בעינו עומד, אבל חומרנו אינה החומרה המרבית.²¹

יש לציין שלמרות דגשים אלה הותקפה עמדתו זו של הרב אריאל בידי שני שופטים דתיים בולטים: המשנה דאז לנשיא בית המשפט העליון מנחם אלון ושופט בית המשפט המחוזי בירושלים דאז פרופ' יעקב בזק. שניהם טענו כי לא ייתכן, בוודאי לא על סמך השקפת עולם ציונית-דתית, לראות בבתי משפט יהודיים במדינת היהודים 'ערכאות', הדומים מבחינה הלכתית לבתי משפט של גויים, אפילו יחזור הרב אריאל וידגיש שלא התכוון לדמות אותם לבתי משפט של גויים, אלא לבתי משפט של הדיוטות.²² הרב אריאל מבהיר בריאיון למחקר זה כי אינו רואה סתירה בין הגדרה זו של מערכת המשפט לבין תפיסתו הציונית, 'כשם שהעובדה שאינני שולח את ילדיי לחינוך חילוני אינה פוגמת בהשקפתי הציונית'.

באשר לחובת הציות לפסיקות נוגדות הלכה: אריאל סובר שיש לבחון כל מקרה לגופו. מבחינה עקרונית חובת הציות להלכה גוברת, אבל לפעמים אפשר לציית לפסיקה גם אם היא נוגדת הלכה, דהיינו לפסיקה שקיומה אינו בגדר עברה, למשל רישום מתגייר לא אורתודוקסי כיהודי, שהרי 'ממילא תעודת הזהות איננה מסמך הלכתי'. לעומת זאת אילו הורה בית המשפט לרב רושם נישואין לרשום זוג הומוסקסואלים כנשואים, 'הייתי מתפטר ולא מקיים זאת'.

באשר למעמד הנשים: לדעתו מבחינה עקרונית מעמדן שווה לגמרי למעמד גברים, למעט כמה עניינים, כמו פטור ממצוות עשה שהזמן גרמן (מצוות שיש לעשותן בזמנים מסוימים, כמו ישיבה בסוכה או תפילה). לדעתו פטור זה נובע מכך שהחובות האימהיות של האישה 'אינן מוגבלות בזמן', ולכן אי-אפשר להטיל עליה חובות נוספות שעליה להקפיד למלאן דווקא בזמן מסוים. אולם הטכנולוגיה המודרנית הקלה את מילוי תפקידי האימהות, ועל כן היא מאפשרת לנשים לקבל עליהן גם מצוות אלה, ויש אפוא לברך על כך.

21 יעקב אריאל, 'המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות', **תחומין** א (תש"ס), עמ' 319-328.

22 יעקב בזק, 'בתי משפט בישראל: האומנם "ערכאות של גויים"?!', **תחומין** ב (תשמ"א), עמ' 523-527, וראו **שם** את תגובתו של אריאל לביקורת, בעמ' 528.

מעבר להגדרות הללו הרב אריאל רואה בשאר הסוגיות הנוגעות למעמד האישה לא סוגיות הלכתיות דווקא, אלא סוגיות סוציולוגיות הנוגעות לדמותה ולתפקודה של החברה בכלל. כך למשל, תפיסתו את האישה כמי שמיועדת למלא את תפקידי ההורות באופן טבעי, שהרי יש צדדים של ההורות שהבריאה קבעה שיהיו מיוחדים לנשים, כמו היריון והנקה. הוא מוצא ראייה לכך דווקא בגישת בתי המשפט החילוניים, שגם הם נוטים במקרי גירושין להפנות את הילדים למשמורת האם ולא למשמורת האב. גם את ההקפדות היתרות בדיני צניעות הנוגעים לנשים לעומת דיני הצניעות הנוגעים לגברים הוא רואה כעניין טבעי: 'נשים נתפסות כאובייקט מיני יותר מאשר גברים נתפסים כך. אישה חשופה משפיעה על גברים, יותר מאשר להפך, וכשאישה עוסקת בקידום מכירות היא נבחנת יותר מן הגבר בהופעתה החיצונית'.

גם שוויון הנשים בתפקידים ציבוריים נבחן באותו אופן. אמנם ההלכה מתנגדת לכך שנשים תקבלנה תפקידי מנהיגות ופיקוד, אבל הוא אינו רואה בעיה הלכתית כזו בכהונת נשים בכנסת. עם זאת לדעתו מלכתחילה לא רצוי לחנך ולעודד נשים לפנות לכיוונים האלה בשל הפגיעה האפשרית בחיי המשפחה והאימהות וכן בשל בעיות הצניעות המתחדדות בעיקר בתפקידים ציבוריים, כשהאישה מרבה להימצא בחברת גברים. במיוחד אין לייעד נשים לתפקידי לחימה: 'מי שמביאה חיים, לא צריכה ליטול חיים'. ככלל הוא רוצה לראות איזון רגיש יותר בין הפמיניזם, שהוא אינו מתנגד לו, לבין ה'פמיליזם', האחריות לחיי משפחה.

באשר למעמדם של הלא יהודים: לדעתו מתן זכויות אזרח מלאות למוסלמים אינו בעיה, שכן הם אינם נחשבים לעובדי עבודה זרה. אשר לנוצרים: 'הרב הרצוג החיל הזכויות השוות גם לגביהם'. מעצם הציטוט של דבריו של האחרון נראה שהרב אריאל מקבל את פסיקתו. אשר למינוי לא יהודים לתפקידים ציבוריים: לדעתו אם מדובר במינויים בחברה דמוקרטית – שאינם מינויי קבע אלא מינויים העתידים להתחלף – הדבר מותר. עם זאת ראוי שהתפקידים הבכירים המסמלים את השלטון – כגון נשיא, ראש ממשלה ורמטכ"ל – ימולאו בקביעות במדינת היהודים בידי יהודים. לדבריו, 'אין לו בעיה שגם במדינות דמוקרטיות אחרות ייקבע שיהודים אינם יכולים למלא את תפקיד ראש המדינה, כי ממילא יהודי בתפקיד כזה 'או שיהיה שנוא על הלא יהודים או שיפעל נגד היהודים כדי למצוא חן בעיניהם'. הוא מדגיש גם את ציפיותו מלא יהודים הממלאים תפקידים ממלכתיים 'שלא יתערבו בנושאים ביטחוניים'.

הרב יואל בן-נון

הרב יואל בן-נון נולד ב-1946 בחיפה. שני הוריו היו אקדמאים, והוא הושפע מהם רבות: אביו עסק במחקר השוואתי בשפות אירופיות, ואמו עסקה בתרבויות המזרח הקדום. הוא התחנך בבתי ספר ממלכתיים-דתיים, ולאחר מכן למד בישיבת מרכז הרב. את שירותו הצבאי עשה בגרעין נח"ל של תנועת בני עקיבא. ב-1968 הצטרף לצוות ישיבת ההסדר החדשה שבגוש עציון, למן יום הקמתה. מאז ועד היום הוא ממשיך ללמד בישיבה, בעיקר תנ"ך ומחשבת ישראל. הוא נחשב לאחד הבולטים שבמפתחי לימוד התנ"ך בישיבות מן הזרם הדתי-לאומי – להבדיל מן ההתעלמות מתחום זה בישיבות החרדיות – ובמשך כחמש שנים אף הדריך סיורים 'בעקבות התנ"ך' במסגרת בית ספר שדה כפר עציון וקורסי הכשרה של החברה להגנת הטבע. נדבך בולט בפעילותו בתחום התנ"ך הוא ייסוד כתב העת 'מגדים' (1986), המציע מאמרים עיוניים בלימודי התנ"ך הכתובים בסגנון אקדמי, אך בקבלת ההנחות המסורתיות ובדחיית הנחות ביקורת המקרא.

ב-1985 הקים הרב בן-נון את האולפנה לבנות בעפרה ועמד בראשה עשר שנים. אולפנה זו היא מוסד יוקרתי המטפח השכלה כללית ברמה גבוהה, במיוחד במדעי הרוח, בצד לימודי הקודש. ב-1996 היה שותף בהקמת מדרשת ייעוד – מדרשה המכשירה בנות שירות לאומי להוראת יהדות בבתי ספר חילוניים. משנת 2000 הוא עומד בראש ישיבת הקיבוץ הדתי עין צורים – ישיבה המשלבת לימודי תורה ושירות צבאי, אך שלא כישירות ההסדר תלמידיה משרתים שירות צבאי מלא. הישיבה נבדלת גם מרוב הישיבות המסורתיות בשילוב המודע שלה עם רוח הלימודים האקדמית: נכתבות בה עבודות מחקר בתלמוד ובספרות חז"ל בשיתוף אנשי המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן, ומתוכנן בה מסלול לימודי משפט עברי ובחינת דרכי התאמתו למשפט הישראלי. הרב בן-נון עצמו עוסק בכתיבת עבודה לקבלת תואר דוקטור בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים על אודות משנת הרב קוק.

הרב בן-נון היה ממייסדי גוש אמונים. פגישת היסוד התקיימה ב-1974 בביתו באותם ימים, באלון שבות. שנים רבות היה חבר מזכירות 'הגושי'. ב-1976 עבר מאלון שבות לעפרה, ובכך היה מראשוני היישוב, שהוקם רק

* הפרטים הביוגרפיים על הרב בן-נון לקוחים בעיקרם מדף קורות חיים ששלח אליי.

שנה קודם לכן. הוא היה המבקר הבולט והחריף ביותר מקרב אנשי יש"ע בנושא האלימות הפוליטית הימנית, כגון המחותרת היהודית והטבח במערת המכפלה שביצע ברוך גולדשטיין. הוא ביקר לא רק פעולות טרור כמו אלה, אלא גם את הנוקשות הפוליטית של חבריו ב'גושי' מתוך גישה פרגמטית של השגת המקסימום האפשרי והתנגדות לתפיסת 'אף שעל'. ברוח זו קרא בגלוי, לקראת בחירות 1992, להעדיף את יצחק רבין על פני יצחק שמיר. רצח רבין קרע קרע חמור בינו לרבים מחבריו כאשר טען שיש בידיו ראיות ושמות של רבנים שפסקו לרבין דין רודף, ובכך הכשירו – לדעתו – את הקרקע לרצח. ההאשמות האלה יצרו מתח גם בינו לבין חברים רבים ביישובו עפרה, ובקיץ 2000 עזב הרב בן-נון את עפרה וחזר לאלון שבות.

את עמדותיו בסוגיית הדמוקרטיה סיכם הרב בן-נון במאמר מקיף שפרסם בשנת 2001 בכותרת 'משטר דמוקרטי על-פי התורה'.²³ במאמר קובע הרב בן-נון כי העיקרון הבסיסי של תפיסת המשטר היהודי הוא עקרון 'הסכמת הציבור'.²⁴ וכי עיקרון זה היה תקף גם במשטר המלוכני של ימי המקרא ובית שני. לדעתו משמעות הדבר היא שהמשטר הדמוקרטי הוא המשטר העדיף ביותר מבחינת ההלכה וכי לפי עמדות מסוימות האוסרות למנות בארץ ישראל מלך שאינו מבית דוד, זהו גם המשטר היחיד האפשרי כיום. ממילא כל הסמכויות המסורות בידי המלכות המקראית, ובכלל זה חקיקה ומשפט, יכולות להימסר בידי המשטר הדמוקרטי ולהיחשב 'משפט מלך' או 'דינא דמלכותא', ובלבד שמומש עקרון הסכמת הציבור, כלומר הבחירות הדמוקרטיות אינן רק לגיטימיות אלא גם הכרחיות, והן הופכות לעיקרון המעניק לגיטימציה הלכתית למשטר כולו.

יתר על כן, הסכמת הציבור יכולה להיות מוכחת מעצם ההשתתפות בתהליך הבחירות, ולא רק מהסכמה אידאולוגית מפורשת לעקרונות המשטר. בכך הרב בן-נון מונע מרבנים המוכנים להשתתף בתהליך הבחירות את הטענה שאינם מסכימים מנקודת מבט הלכתית למשטר הדמוקרטי. תפיסתו מעניקה אפוא לגיטימציה הלכתית רחבה לא רק לעצם המשטר הדמוקרטי, אלא גם לקיומה של מערכת משפט חלופית למערכת המשפט ההלכתית. נותרה שאלת התכנים הסותרים את עמדות ההלכה. בתחום זה הרב בן-נון נוטה חד-משמעית לטובת ההלכה דווקא. הוא קובע כי יש להתנגד

23 בן-נון, (לעיל הערה 2), עמ' 297-349.

24 שם, עמ' 345.

בתוקף לכל חקיקה אשר שוללת או מתייצבת נגד משפט התורה באופן עקרוני, וגם לכל החלטה ממשלתית או שיפוטית שעוקרת את ההלכה במפורש.²⁵ הוא מביא כמה דוגמאות מתחומים שונים למצבי סתירה כאלה: מעמד חוקי לידועה בציבור הנשואה לאדם אחר; מתן מעמד זוגי לזוג חד-מיני; חילול שבת הנעשה על ידי המדינה או בשמה; מעשי גירושין או גיור שאינם לפי ההלכה. לכל אלה הוא קובע: 'אין ולא ייתכן שיהיה תוקף כלשהו מן התורה'. כלומר, הוא אינו מזדעק נגד חקיקה או החלטות שיפוטיות השונות מעמדת ההלכה, אך הוא קובע בתוקף כי להחלטות הסותרות את ההלכה, קל וחומר אלה היוצאות במפורש נגדה, אין תוקף תורני.²⁶ נוסף על כך הוא קובע כי ההתנגשויות בין התורה לבין המדינה מוחמרות בשל נטייתו של בג"ץ בשנים האחרונות להכפיף לסמכותו עוד ועוד תחומים, וכך הוא גם פולש לשאלות מוסר ודת'.

מנגד – לשם מניעת ההתנגשות בין ההלכה ובין המדינה – יש לרב בן-נון תביעות גם מעולם התורה. הוא ממליץ שאנשי ההלכה יימנעו מהתערבות גלויה בניהול מערכות המדינה והצבא²⁷ וקובע כי גם במקרה קיצוני שבו המערכת התורנית מגיעה למסקנה שעליה למרוד בסמכות הדרג המדיני, סרבנות כזו צריכה להתבטא בתחום הכלכלי: שביתות, אי-תשלום מסים או לכל היותר הימנעות משימוש במטבע המדינה, אך 'בשום מקרה' אין היתר לאלימות נגד השלטון.²⁸

בריאיון לחיבור זה הוסיף הרב בן-נון פרטים על עמדתו בתחום מעמדם של הלא יהודים ומעמד הנשים. באשר למעמד הלא יהודים הוא גורס כי אין אפשרות להחיל בימינו על הערבים ועל שאר הלא יהודים את דין גר תושב המקראי ובכך לשלול מהם את מלוא זכויות האזרח, שכן הכרעה כזו תעמוד בניגוד לעקרונות שבזכותם התקבלה מלכתחילה הסכמת האומות להקמת המדינה, וממילא תסכן את עצם ההסכמה והלגיטימציה הבין-לאומית לישראל גם כיום. בכך, לדבריו, הוא הולך בעקבותיו של הרב יצחק הרצוג, שכיהן כרב הראשי לישראל עם קום המדינה, שנימק בדרך זו את אי-ההחלה של עקרונות גר תושב על הלא יהודים במדינת ישראל המודרנית.

25 שם, עמ' 347.

26 עם זאת ראוי לציין שבצד הקביעה השוללת באופן עקרוני את תוקפן של ההכרעות האלה, הרב בן-נון נוהר מן הקביעה שעל האדם שומר המצוות מוטלת החובה לסרב להן.

27 בן-נון (לעיל הערה 2), עמ' 347.

28 שם, עמ' 348.

אף על פי כן הרב בן־נון סבור שכל עוד מתקיים מצב מלחמה בין ישראל לפלסטינים וכל עוד חלק מערביי ישראל מזדהים עם אחיהם הפלסטינים, יש הצדקה להעמיד לפני ערביי ישראל את הבחירה בין **זהות פלסטינית**, שפירושה ויתור על אזרחות ישראלית וקבלת תנאי תושבות בלבד (בתחומי ישראל), לבין **זהות ישראלית**, המקנה את מלוא זכויות האזרח בתנאי של קבלת זהותה של המדינה כמדינת העם היהודי והימנעות מפעולה פוליטית למען האינטרס הפלסטיני. את ההשוואה האפשרית בין פעילותה של יהדות ארצות הברית למען ישראל לבין פעילותם של ערביי ישראל למען אחיהם הפלסטינים הוא דוחה בנימוק שבין ארצות הברית לישראל אין מצב מלחמה או עוינות מדינית, ולכן פעולת יהודי ארצות הברית למען ישראל איננה ממין העניין ואין בה אותה בעייתיות.

באשר למעמד הנשים: לדעתו כל ההבדלים בין מעמד הנשים למעמד הגברים בהלכה נובעים לא מתכונותיה המהותיות של האישה לעומת הגבר, אלא מן המצב ששרר בזמן שנקבעו אותן הלכות, בעת שהנשים היו בחסותם של גברים. מרגע שמצב זה השתנה אין עוד תוקף לאותן הלכות, ולכן נשים צריכות להיות שוות לגברים בכל עניין, למעט דיני איסור והיתר. לכן ההלכה שרק הגבר מקדש ומגרש את אשתו ולא להפך צריכה להישאר בתוקף. נשים יכולות לדעתו למלא כל תפקיד בתחום התפקידים הציבוריים. פסילתן לעדות בהלכה רלוונטית רק בעולם ההלכתי, שבו עדות מכריעה את הדין, ולא במשפט בן זמננו, שבו עדות היא רק אחת הראיות, והיא אף יכולה להיפסל על ידי השופט. לפיכך ממילא נשים כשרות לעדות. עוד נימוק לפסילת נשים לעדות היה הרצון למנוע מהן להעיד נגד בעליהן או ילדיהן – עדות העלולה לגרום לפירוק המשפחה. לכן הוא גורס שגם במשפט בן זמננו יש למנוע מצב שאישה תעיד נגד בעלה או ילדיה.

את שאר התפקידים הציבוריים אין בעיניו שום מניעה שתמלא אישה, לרבות תפקיד ראש הממשלה, על פי העמדה ההלכתית הגורסת שברגע שהציבור מוכן לקבל עליו מנהיגות של אישה, אין עוד בעיה בכך. כך גם באשר לתפקידים בעולם הדתי, כמו רבניות ודייניות.

הסוגיה אפוא אינה הלכתית לדעתו אלא נוגעת בנורמה ציבורית, ואם הציבור הדתי יבשיל להכיר בנשים בתפקידים האלה, ממילא לא תהיה בכך בעיה הלכתית. הבעיה היחידה שהוא רואה היא בתחום הייעוץ והפסיקה ההלכתית האישית. שם – לדעתו – לא ראוי, מטעמי צניעות, שגברים יפסקו לנשים ולהפך. הייעוץ ההלכתי נוגע לעתים בנושאים אינטימיים מאוד, ולכן ראוי שהפוסק או הפוסקת יהיו בני אותו מגדר של הפונה לייעוץ.

הרב חיים דרוקמן

הרב חיים דרוקמן נולד ב-1933 בפולין. הוא ניצל מן השואה, וב-1944 עלה לארץ כילד, בעיצומה של מלחמת העולם השנייה. הוא נקלט במוסד חינוכי בפתח תקווה ומשם המשיך לישיבה התיכונית כפר הרא"ה ולישיבת מרכז הרב בירושלים. בד בבד היה פעיל בתנועת בני עקיבא ונחשב לאחד המדריכים הנערצים באותה תקופה. מ-1952 הוא חבר ברציפות בהנהלה הארצית של בני עקיבא.

ב-1964 הקים הרב דרוקמן את הישיבה התיכונית אור עציון במרכז שפירא, יישוב דתי סמוך לקריית מלאכי, וב-1977 הקים גם את ישיבת ההסדר אור עציון. הוא עומד בראש שתי הישיבות מאז ועד היום. לישיבה התיכונית נוספה עם השנים גם פנימייה צבאית המכשירה את תלמידי התיכון לפיקוד בצה"ל. מאז פטירת מורו, הרב משה צבי נריה, ב-1995 ממלא הרב דרוקמן גם את תפקיד ראש כלל המערכת של הישיבות והאולפנות של בני עקיבא – תפקיד שמילא בשעתו הרב נריה.

בשנים 1977-1989 ובשנים 1999-2003 כיהן הרב דרוקמן גם כחבר כנסת. ברוב השנים עשה זאת מטעם סיעת המפד"ל, ותקופה קצרה כחבר תנועת מורשה, תנועה שקמה מאיחוד קצר ימים בין האגף הימני של המפד"ל ובין סיעת פועלי אגודת ישראל.

מאז ראשית גל העלייה הגדול ממדינות ברית המועצות לשעבר הרבה הרב דרוקמן לעסוק גם בתחום הגיור: משנת 1990 הוא עומד בראש בית דין מיוחד לגיור, ב-1997 עמד בראש ועדה לגיור קטינים במשרד ראש הממשלה וב-2004 החל לכהן כראש מנהל הגיור – הגוף המרכז את פעולות הגיור במשרד ראש הממשלה.

הרב דרוקמן נחשב אדם ממלכתי מאוד, שעמדותיו המדיניות הימניות לא שינו כהוא זה את מחויבותו ואת נאמנותו האידאולוגית למדינה, לצבא ולרוח הממלכתית. למעשה, הוא נחשב לאחד האישים הבולטים המקשרים בין עולם הציונות הדתית נוסח בני עקיבא לבין התפיסה המוגדרת חרד"לית, מבית מדרשה של ישיבת מרכז הרב.

* הפרטים הביוגרפיים על הרב דרוקמן לקוחים מדף קורות חיים שמסר לי עוזרו.

הרב דרוקמן הסכים להתראיין למחקר זה. לדעתו העקרונות הדמוקרטיים של הכרעת העם וההכרעה באמצעות רוב מתאימים לתפיסה התורנית. גם אם המשטר התורני המועדף הוא משטר מלוכני, הרי בימינו משטר מלוכני הוא רק 'הלכתא למשיחא' (הלכה לימות המשיח), ולפי הרב קוק באין מלך, השלטון חוזר לידי העם. למעשה, גם במשטר המלוכני המקראי היה צורך בהסכמת העם, ולפיכך – כך גורס הרב דרוקמן – המשטר הדמוקרטי הוא המתאים ביותר למדינת ישראל.

בעניין ההתנגשות עם תוכני החקיקה של הדמוקרטיה: הרב דרוקמן טוען שיש בעיה עקרונית בחקיקה שאינה לפי ההלכה, כמו מתן מעמד לידועה בציבור, אבל הוא ממקד את הבעיה במצבים שהכנסת או מערכת המשפט כופות על הפרט לנהוג בניגוד לדין תורה – דבר שלפי הבנתו לא קרה עד היום. גם את ההוראה לפנות ליישובים הוא אינו תופס בהקשר זה כהתנגשות עקרונית אלא כהתנגשות נקודתית, אם כי בעייתית ביותר, שהרי מטבעה היא הוראה לזמן מוגבל, והיא אינה כופה על היחיד עברה הלכתית לאורך זמן. בכל מקרה, גם חקיקה המנוגדת לתורה, ואפילו כפייה אישית לעברה הלכתית, אינן פוגמות במעמדה הדתי של המדינה. למה הדבר דומה? – לאליהו הנביא שהעניק לאחאב את מלוא הכבוד כמלך ישראל, גם אם ביקר בחריפות את מעשיו כעובד עבודה זרה וכאחראי לרצח נבות היזרעאלי.

יתר על כן, לדברי הרב דרוקמן המדינה היא המאפשרת את עיקר קיום מצוות יישוב ארץ ישראל, שכן עיקר המצווה הוא הריבונות ולא ההתיישבות עצמה, על פי הפסוק 'הורשתם אותה וישבתם בה'. ברוח זו פסיקת השולחן ערוך – 'הרואה ערי יהודה בחורבן חייב לקרוע קריעה' – עניינה גם הוא ליישובים קיימים שאינם בריבונות יהודית, כיוון שהיעדר הריבונות הוא סיבה מספקת לאבל ולקריעת הבגד.²⁹

באשר למערכת המשפט: הרב דרוקמן סבור שאפשר לקיים את כלל תחומי המשפט בהתאם לתורה, גם את דיני הממונות (הדין האזרחי) ואפילו את הדין הפלילי, בהתאמות מסוימות באמצעות תקנות. מכאן עולה שיש בעיה עקרונית מבחינה תורנית אם המשפט אינו נעשה על פי התורה. הרב סבור שיש להמליץ לאנשים להעדיף את בתי הדין התורניים על פני בתי הדין של המדינה. הכוונה לבתי דין העוסקים בדיני ממונות, שכן בדין הפלילי

29 עם זאת במצב שבו ליישובים קיימים יתאפשר להתקיים רק אם יוותרו על ריבונות ישראלית (כפי שהוצע באשר לאזורים מסוימים ביהודה ובשומרון), דרוקמן סבור שיש לקיים התיישבות גם בלא ריבונות, מכיוון שאז ילפחות יוכלו לקיים חלק מהמצווה.

אין חלופה תורנית. הדבר מומלץ לא רק מסיבות הלכתיות, אלא גם מסיבות מעשיות: בתי המשפט של המדינה עמוסים מאוד, ועינוי הדין בהם נורא. על השאלה אם לבתי המשפט של המדינה יש מעמד הלכתי של ערכאות, כדין בתי משפט של גויים, הוא עונה בזירות: 'זה נושא רגיש. אני לא יכול להכחיש שבמקורות כתוב שמן הראוי שלא לדון לא לפי דין תורה'. לדעתו עיקר הבעיה בהקשר זה אינו החוקים שחוקקה הכנסת ביזמתה, אלא 'החוקים שאומצו ממשפט זר'. הוא מסכם וקובע שלחוקים ולפסיקות של בתי המשפט מעמד מחייב גם מבחינה הלכתית בשל עצם העובדה שהם 'משפט המדינה'.

באשר למעמד הלא יהודים: לדעתו יש להבחין בין הבחינה העקרונית ובין הבחינה המעשית. מן הבחינה העקרונית ראוי שלא יהיו עובדי עבודה זרה בארץ ישראל. עמדתו זו מאפשרת מגורי מוסלמים בישראל אך לא מגורי נוצרים. לשיטתו – הנתונה במחלוקת בעולם ההלכה – לנוצרים דין עובדי עבודה זרה, משום שהם 'קוראים שם אלוקים על יצור נברא'. עם זאת הוא סבור שאין להרוס ממש את הכנסיות ואין לפגוע במעמדן של הנוצרים החיים פה מחשש לסיכון מעמדם של היהודים החיים בחו"ל.

ההבחנה בין הצד העקרוני ובין הצד המעשי תקפה בעיניו גם באשר לבעלות נכרים על בתים וקרקות בארץ. מבחינה עקרונית הדבר בעייתי, אולם למעשה יש לאפשר למי שכבר מחזיקים בנכסים כאלה להמשיך ולהחזיק בהם, אך אין למכור להם נכסים חדשים.

בעניין מעמד הנשים: הרב דרוקמן גורס כי יש 'שוויון עקרוני, המכיר בהבדלים המעשיים'. הוא מדמה זאת לחיי קיבוץ, שבהם השוויון מתבטא בעיקרון: 'כל אחד עובד כפי יכולתו ומקבל לפי צרכיו', כלומר אין שוויון מעשי אלא שוויון בהתאם לצרכים – מי שצרכיו מרובים יקבל יותר, גם אם עבד פחות. והנמשל: בחלק מתחומי החיים התורה קובעת דינים נבדלים לגברים ולנשים לא מתוך גישה מפלה, אלא מההכרה בהבדלים האמתיים ביניהם. למשל, פטור נשים מתלמוד תורה ומתפילה נובע מן העובדה שעולמן רגשי יותר מעולם הגברים ומן העובדה שעולמם של הגברים אינטלקטואלי יותר מעולמן של הנשים. לכן הגברים חייבים בתלמוד תורה המתאים להם, ונשים פטורות מתפילה מכיוון שעולמן רגשי ורוחני דיו גם בלעדית. ברוח זו פסילת נשים לעדות אינה נובעת מנחיתותן, אלא מן החשש שהדומיננטיות של הצד הרגשי שלהן תגרום להתרגשות בזמן העדות ולא־דיוק בפרטים. אבל כל עדות הנוגעת למעידה עצמה או לענייני נשים, כגון הלכות נידה, ברור שאישה יכולה להעיד, כי שם היא בוודאי בקיאה יותר מן הגבר.

אשר לנשים בתפקידים ציבוריים: גם כאן, לדעתנו, יש הבחנה בין העיקרון ובין המעשה. באופן עקרוני ראוי שנשים לא תמלאנה לפחות חלק מן התפקידים הציבוריים העלולים לפגוע בצניעותן ובעקרון יכל כבודה בת מלך פנימה! מבחינה מעשית, מכיוון שבמציאות חיינו נשים משמשות בתפקידי ציבור, אין סיבה שלא למנות לתפקידים כאלה גם נשים שומרות מצוות, שתהיינה רגישות יותר מן הגברים גם באשר לסוגיות הצניעות.

הרב צבי טאו

הרב צבי טאו נולד ב-1937 בעיר וינה שבאוסטריה. בגיל שנה ברחו עמו בני משפחתו מאימת הנאצים להולנד, ושם הם הסתתרו כל ימי השואה. הבית היה בעל אופי דתי מתון מאוד וספוג בהשכלה כללית, בעיקר בתחום הספרות. בהיותו בן 17 נפטרה אמו מסרטן, והרב טאו ניצל הזדמנות שאביו נעדר מן הבית כדי לברוח לארץ ישראל.

לאחר תקופת לימודים בישיבת הדרום שברחובות הגיע לישיבת מרכז הרב, ושם התוודע לרב צבי יהודה קוק והיה לתלמידו המובהק והקרוב ביותר. מעמד זה הכשירו לימים להיות המבטא המובהק של תפיסת עולמו של הרב קוק ולמי שנחשב כמוסמך ביותר להשיב על השאלה הקריטית: 'מה הרב צבי יהודה היה אומר?'. הרב טאו חידד את השקפתו של הרב קוק בשני תחומים חשובים, שהם שני צדדיו של מטבע 'קדושת הלאומיות היהודית': מצד אחד, התנגדות חריפה לקבלת השפעות תרבותיות זרות (בעיקר התנגדות לתרבות מערבית. לפיכך הוא ותלמידיו מחמירים מאוד בהלכות צניעות, כנגד המתירנות המערבית, ומתנגדים לתפיסה מערבית-אקדמית בלימודי היהדות). מצד אחר, קידוש הממלכתיות וקבלת מרות השלטון (הוא התנגד לסירובי פקודה ולכל עימות עם הצבא גם בתקופת פינוי ימית; הוא ביקר בחריפות את המחתרת היהודית והתאבל מרה על רצח רבין כפגיעה דרמטית בקדושת הממלכתיות).

בשנות חייו האחרונות של הרב קוק התגורר הרב טאו במושב קשת שברמת הגולן, וריחוק זה הפך לקריטי, מכיוון שבאותה תקופה בנה הרב אברהם שפירא את מעמדו כיוורשו של הרב קוק וכראש הישיבה העתידי, מעמד שהיה לרשמי לאחר פטירתו של הרב קוק ב-1982. במשך 15 השנים הבאות שררו מתחים סמויים בין הרב טאו לרב שפירא, במיוחד בגלל נטייתו של הרב שפירא להתרחק מן המחויבות המוחלטת לממלכתיות ובשל נכונותו להתעמת עם המדינה, למשל בהוראה לסרב פקודה לפנות יישובים ומחנות צבא. בסופו של דבר נעשה העימות ביניהם גלוי וסופי דווקא בתחום התרבותי, לאחר שב-1997 החליט הרב שפירא לכוון בישיבה מכון להכשרת מורים – מהלך שהרב טאו ראה בו 'הכנסת צלם בהיכל', שכן מכון כזה היה אמור ללמד גם את הפן האקדמי של הוראת מקצועות הקודש. בעקבות

* הפרטים הביוגרפיים על הרב טאו לקוחים מן המאמר 'רב הנסתר' (יאיר שלג, כל העיר, 14 ביוני 1996), וכן משיחה עם אחד מתלמידיו לשעבר, החפץ בעילום שמו.

החלטה זו פילג הרב טאו את הישיבה והקים את ישיבת הר המור, שרבים מן הרבנים ומן התלמידים במרכז הרב הצטרפו אליה.

בתקופת המאבק על פינוי יישובי רצועת עזה וצפון השומרון עמם הרב טאו במידה מסוימת את התנגדותו החד-משמעית לסירוב פקודה. רשמית הוא המשיך לשאת את דגל ההתנגדות לסרבנות מוצהרת, אך הוא לא היה יכול להתעלם מהעובדה ששיעור החיילים הדתיים בצבא בעת ההתנתקות, ובהם רבים מתלמידיו ותלמידי תלמידיו, היה גבוה בהרבה משיעורם בעת פינוי יישובי סיני. רבים מראשי המכינות הקדם-צבאיות הם תלמידיו של הרב טאו, והוא נחשב לאיש שנתן את ברכת הדרך לתהליך כולו בעידוד שהעניק לתלמידו, הרב אלי סדן, להקים את המכינה הראשונה בעלי. הרב טאו חרד אפוא מהמצב שרבים מתלמידיו יהיו שותפים לפינוי יישובים, ולפיכך הנחה אותם שגם בלא לסרב במפורש עליהם להשתדל להימנע מהשתתפות פעילה במלאכת הפינוי. לשון פשוטה: הוא עודד סרבנות 'אפורה'. הרב טאו ממעט להופיע בציבור, ואת הנחיותיו הוא מוסר בשיחות ישירות עם קומץ תלמידים מקורבים המעבירים אותן הלאה. במידה מסוימת הפכה עובדה זו דווקא לחלק מן המיתוס שלו. גישתו הלאומית מאוד, על כפל היבטיה, זוכה לפופולריות אצל צעירים רבים הרואים בה אותנטיות שאיננה נזקקת לשאיבה ממקורות זרים. הוא נחשב למשפיע לא רק על ישיבת הר המור, כי אם גם על ישיבות, על מכינות קדם-צבאיות ועל מדרשות לבנות שהקימו תלמידיו. מוסדות אלה מכונים 'מוסדות הקו' בשל היותם נאמנים לקו אידאולוגי ברור וחד-משמעי.

הרב טאו סירב להתראיין למחקר זה. ניתוח עמדתו נשען אפוא בעיקר על כתביו, וכפי שיובהר מיד – בעיקר על מה שאינו נמצא בהם – וכן על שיחה עם אחד מתלמידיו לשעבר, החפץ בעילום שמו. מניתוח כתביו של הרב טאו בולטת העובדה שאף שענייני ציבור מעסיקים אותו מאוד, הוא אינו עוסק במישרין כלל בסוגיית הדמוקרטיה. את נוהגו זה אפשר להסביר בכך שמוקד עולמו הוא הלאום ולא סוגיות 'אזרחיות' כדוגמת הדמוקרטיה. יחסו לדמוקרטיה נובע אפוא מן השאלה באיזו מידה היא משקפת את 'רצון האומה'. לפיכך סוגיית מפתח בעולמו היא 'הרוב היהודי': כל עוד יש רוב יהודי להכרעות, הוא יהיה מוכן לקבלן, גם אם ינגדו באופן בולט את תפיסת ארץ ישראל השלמה המקודשת בעיניו. לעומת זאת הוא אינו מוכן לקבל הכרעות לאומיות שלא התקבלו ברוב יהודי. בכל מקרה הוא מתנגד לפגיעה ישירה בסמכותו ובמעמדו של השלטון היהודי.

להערכת תלמידו זה גם המפתח לעמדת הרב טאו בסוגיית הלא יהודים בישראל, ולפיה אין לפגוע כמלוא נימה בזכויותיהם הפרטיות, ובה בעת אין להעניק להם מעמד לאומי כלשהו, כולל אזרחות, ובוודאי לא זכות הצבעה לכנסת. בהתייחסות תאולוגית של הרב טאו לסוגיה הפלסטינית הוא פיתח תפיסה מיסטית שלפיה הפלסטינים, על פי שמם, הם צאצאי הפלשתים. לפי ניתוחו, ללאומיות הפלשתית בעבר, והפלסטינית כיום, 'אין שום תוכן עצמי, מוסרי, היסטורי או אידיאלי מצד עצמו'.³⁰ התפקיד ההיסטורי היחיד שלהם, שתוכנן בידי הקדוש ברוך הוא, הוא דיאלקטי: להתנגד ללאומיות היהודית כדי לגרום לה לממש את עצמה ביתר כוח משהייתה עושה זאת בלא ההתנגדות הזאת. לפיכך 'אין להם שום עתיד; כל הווייתם עתידה להתנפץ כשתקום מלכות ישראל'. כתאולוג שאינו רואה עצמו איש הלכה, טאו אינו מפרט את משמעויותיה המעשיות של עמדה זו, למעט הבהרה: 'באופן אישי אין לנו שום דבר נגדם [...] אבל ההתאגדות להציג זכויות לאומיות ומדיניות על הארץ – על זה יש לנו מלחמה'. כלומר, אין לפגוע בזכויות הפרטיות של האדם הערבי, אולם יש להתנגד לכל מעמד ערבי לאומי בארץ ישראל, ולו המינורי ביותר.

30 הציטוטים בעניין זה לקוחים מספרו של צבי טאו, **לאמונת עתנו: קווים להבנת התקופה**, ירושלים: הוצאה עצמית, תשנ"ד, עמ' קכה-קמ. ניתוח עמדתו של הרב טאו בסוגיה הפלסטינית, ובכללו הציטוטים המובאים כאן, מופיע במאמרו של יוסף אחיטוב, 'הרב טאו על האומה הפלשתינית', **אקדמות** יז (תשס"ו), עמ' 137-152.

הרב עובדיה יוסף

הרב עובדיה יוסף נולד ב-1920 בבגדד שבעיראק. בהיותו בן 4 עלתה משפחתו לארץ ישראל והתיישבה בירושלים. מגיל צעיר התבלט הרב יוסף במשיכתו ללימוד תורה ואף לכתובה תורנית. בגיל 12 החל ללמוד בישיבת פורת יוסף שבעיר העתיקה. לפי המיתוס המשפחתי, כשהיה בן 15 ביקש אביו להוציאו מן הישיבה כדי שיעזור לו במכולת שממנה התפרנס, ואולם ראש הישיבה, הרב עזרא עטייה, שכנע את האב להשאיר את הבן בישיבה. לפי אותו מיתוס הוא אף הבטיח לאב כי אם יהיה בכך צורך, הוא עצמו יעזור לו במכולת במקום הבן.

כשהיה בן 20 הוסמך הרב יוסף לרבנות, ושלוש שנים כיהן כדיין בבית הדין של העדה הספרדית בירושלים. ב-1948 ביקשו הרב הראשי דאז, הרב בן-ציון עוזיאל, לעבור לקהיר ולשמש שם אב בית דין וסגנו של הרב הראשי. הרב יוסף נענה בחיוב להצעה, אך בעת ששהה בקהיר הרבה להתלונן על מצבה הדתי הירוד של הקהילה שם, ואף ניהל עימותים רבים עם פרנסיה בעניין זה. בסופו של דבר נאלץ להתפטר וחזר לישראל רק כעבור שנה מהתפטרותו, ב-1950. באותה שנה הוא חי מחסכונות וממשכורת דלה כחזן וכקורא בתורה.

בשובו למד הרב יוסף תקופה קצרה בירושלים בבית המדרש של רב העיר, הרב צבי פסח פרנק, ואחר כך עבר לכהן בבית הדין הרבני בפתח תקווה. הוא השתוקק לחזור ללימודים ולכתובה ולכן חזר לירושלים. במהלך שנות החמישים החל לפרסם את סדרת ספרי התשובות ההלכתיות שלו 'יביע אומר'. עד היום התפרסמו בסדרה עשרה כרכים. ב-1959 התמנה לדיין בבית הדין הרבני המחוזי בירושלים וב-1965 נבחר לבית הדין הרבני העליון. ב-1968 נבחר כרב הראשי של תל אביב, וב-1970, בהיותו בן 50 בלבד, זכה בפרס ישראל לתרבות תורנית על ספריו ההלכתיים. ב-1973 נבחר לרב הראשי לישראל ומילא תפקיד זה עד 1983, לצדו של הרב שלמה גורן. במהלך כהונתם נתגלעו ביניהם עימותים בלתי פוסקים, כיוון ששניהם היו אנשי הלכה בולטים ודעתניים מאוד.

* הפרטים הביוגרפיים על הרב יוסף לקוחים מן החיבורים האלה: אריאל פיקאר, **פסיקתו של הרב עובדיה יוסף לנוכח תמורות הזמן**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד; ניצן חן ואנשיל פפר, **מרן עובדיה יוסף: הביוגרפיה**, ירושלים: כתר, 2004.

הרב יוסף קיווה לכהן כרב ראשי עד צאתו לגמלאות, אולם קואליציה בין אנשי המפד"ל, שרצו בהדחתו של הרב גורן, ובין השר משה נסים, שרצה לנקום את הדחתו של אביו הרב יצחק נסים מכס הרב הראשי על ידי הרב יוסף עשר שנים קודם לכן, הביאה לחקיקת חוק המגביל את כהונת הרבנים הראשיים לעשר שנים, והרב יוסף נאלץ לפרוש.

זעמו האישי חבר לתסכול מתמשך של החרדים הספרדים על דחיקת מעמדם בחברה החרדית, וכך הוקמה תנועת ש"ס בראשותו. בש"ס יכול היה הרב יוסף להגשים את חלומו לקימום עולם התורה הספרדי: רשת ישיבות, מוסדות חינוך, פעילות חברתית והחזרה בתשובה. באמצעות התנועה הוא זכה למעמד ציבורי שכמותו לא היה לו מעולם – דמות מרכזית בחיים הציבוריים, ממליך מלכים פוליטי שכל בכירי המדינה משחרים לפתחו ומנהיגו הנערץ של כלל הציבור המזרחי בישראל, גם אלו שאינם מצביעי ש"ס.

בצד קימום מעמד עולם התורה הספרדי כנגד עולם החרדים האשכנזי היה לרב יוסף 'מפעל חיים' נוסף בתוך העולם הספרדי: לאכוף את פסיקותיו של הרב יוסף קארו, בעל השולחן ערוך, על כלל הספרדים ולבטל בכך דורות של מנהגים ומסורות מגוונים שהביאו עולי המזרח מארצותיהם, מעין כור היתוך דתי-ספרדי.³¹ במפעלו זה החל כבר בגיל צעיר מאוד, ובשני המפעלים גם יחד פעל בעצמה מדהימה, בלא היסוס ובנכונות להיאבק בכוחות גדולים וחזקים. כך, כבר בגיל 17 התעמת עם רבני קהילתו הבבלית במטרה לאכוף את פסיקות השולחן ערוך ונגד פסיקותיו של מורם הנערץ, ר' יוסף חיים (יבן איש חי).

בהיותו דיין צעיר בן 30 ביטל הרב יוסף את חרם ירושלים שהכריזה הרבנות הראשית על ספרדים שלא יקבלו עליהם את איסורי הביגמיה ואת איסורי הייבום שקיבלו עליהם האשכנזים. הוא תבע לאפשר לספרדים להמשיך ולנהוג כמנהג אבותיהם, והדוגמאות עוד רבות.

שיחה עם הרב יוסף לא התאפשרה למחקר זה. יתר על כן, כדרכם של רוב הרבנים החרדים וכמי שעיקר עניינו בפסיקה ההלכתית לא פרסם הרב יוסף מאמרי הגות עקרוניים – כפי שעשו כמה מרבניה ומפוסקיה של הציונות הדתית – באשר לדמוקרטיה, למערכת המשפט ולזכויות האדם המקובלות

31 ההגדרה מופיעה בעבודת הדוקטור של הרב ד"ר בני לאו, **להחזיר עטרה ליושנה: עיונים במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ב, עמ' 352-355.

בתפיסה המערבית. את השקפתו בסוגיות אלה יש לדלות אפוא במידת האפשר מפסיקותיו. לשם כך נעזרתי בעשרת כרכי השו"ת 'יביע אומרי' ובשתי עבודות לקבלת תואר דוקטור שנכתבו על משנתו ההלכתית: עבודתו של הרב ד"ר בני לאו, 'להחזיר עטרה ליושנה: עיונים במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף', ועבודתו של הרב ד"ר אריאל פיקאר, 'פסיקתו של הרב עובדיה יוסף לנוכח תמורות הזמן: היבטים הרמנויטיים ותרבותיים'.

מן המקורות הללו עולה שהרב יוסף אינו עוסק כלל בדמוקרטיה כתפיסת עולם ובהתנגשות העקרונית-אידיאית שלה עם עולם התורה. הרב יוסף אינו תאולוג, והשאלות המעניינות אותו הן הלכתיות-מעשיות. לפיכך יחסו לדמוקרטיה צריך להיבחן באמצעות יחסו למערכת המשפט הישראלית. בעניין זה אפשר להסתייע בהבחנתו העקרונית של פיקאר בין 'מדיניות ההכלה' של הרב יוסף לבין 'מדיניות ההדרה' שלו – את מי הוא מבקש להכיל בעולמו ואת מי הוא מבקש להדיר ולהיאבק בו. לפי פיקאר, הרב יוסף מבחין הבחנה ברורה בין פורקי עול העושים זאת כיתינוקות שנשבו, במשמעותו המקורית של הביטוי (בניגוד למשמעות הסרקסטית שנוספה לו במשך השנים). אלה אינם מתריסים נגד התורה והמצוות. למעשה הם התחנכו וגדלו לתוך עולם הולך ומתחלן. אותם הוא מבקש לקרב, ועליהם הוא מבקש להקל מבחינה הלכתית ככל האפשר, כדי שלא להרחיקם. לעומת זאת הוא מנהל מאבק עקשני במתריסים מבחינה אידיאולוגית נגד עולם התורה. אותם הוא מבקש להדיר, וכלפיהם הוא נוטה להחמיר אף מעבר למתחייב במפורש מן ההלכה.³²

את מערכת המשפט הישראלית הרב יוסף תופס כנדבך מרכזי של הסוג השני, ומכאן שלילתו כלפיה. הוא שותף לקביעה המאפיינת את רוב העולם הרבני – ובכלל זה רבני הציונות הדתית, כמו הרב הרצוג והרב יעקב אריאל – שמערכת המשפט הישראלית היא בגדר 'ערכאות' (כלומר דומה למשפטי גויים),³³ ולא זו בלבד אלא שלדעתו ההיזקקות לשופטים יהודים הפוסקים לפי משפטי גויים חמורה ופסולה אף יותר מן ההיזקקות לשופטים גויים ממש.³⁴ ברוח זו הוא פוסק פסיקה הלכתית האוסרת לא רק על כלל האנשים

32 פיקאר, **לעיל** הערת כוכבית בתחילת פרק זה; ההבחנה האמורה היא הטיעון המרכזי של כל החלק הראשון בעבודה, ובתמצות היא מופיעה בעמודי הסיכום בה (עמ' 147-148).

33 עובדיה יוסף, **שו"ת יחווה דעת** (6 כרכים), ירושלים: מכון יחווה דעת, תשל"ז-תשמ"ד, כרך ד, סימן סה.

34 שם.

הדתיים לפנות ביזמתם לבית משפט של המדינה (הכוונה לתביעות אזרחיות ממוניות, שהרי בתביעה פלילית האזרח הוא הצד הנתבע והמגיב ואין לו בחירה, מה גם שבישראל אין פועלים כלל בתי דין רבניים בתחום הפלילי), אלא גם על עורכי דין לקבל עליהם ייצוג של תיקים כאלה, אלא אם כן, כאמור, התבקשו לייצג צד נתבע שאין לו אפשרות לבחור את הערכאה המשפטית שתדון בו.³⁵

הרב יוסף קובע קביעה עקרונית המצמצמת את חלות הכלל של 'דינא דמלכותא דינא' רק על נושאים שהם צורכי ציבור, כמו גביית מסים, אך לא על שאר התחומים, בייחוד לא תחומי המשפט הפרטי.³⁶ יתר על כן, בלי לקרוא במפורש לעברה על החוק (אחרי ככלות הכול הוא היה רב ראשי ודיין בשירות המדינה שנים ארוכות) הוא רומז לפחות במקום אחד ללגיטימציה לעבור על החוק בשם חוק התורה המנוגד לו. מדובר בתשלום מסים לתלמידי חכמים: לפי ההלכה אין לגבות מסים מתלמידי חכמים העוסקים בתורה. בשו"ת 'יחוה דעת' חלק ה, סימן סד – בשאלה הכללית בדבר חובת תשלום מסים – הוא מציין איסור זה, ולכאורה נראה שהוא רוצה לרמוז בכך שמותר, ואולי אף רצוי, לתלמידי חכמים להשתמט מתשלום מסים, שאם לא יש בכך הכרה שחוקי המדינה עדיפים מההלכה. ואכן בנו, הרב יצחק יוסף, שערך את הכרך והעניק לתשובות השונות את כותרותיהן בתוכן העניינים, הכתיר תשובה זו בכותרת 'אם מותר להשתמט בתשלומי מס הכנסה ומכס וחיובי השלטון, שמותר לתלמיד חכם ובן ישיבה להעלים מסים ומכס'. הרב לאו מציג את הפער בין דברי האב ובין דברי הבן ומדגיש שהבן מדבר על היתר להעלים מס, שאינו מוזכר כלל בדברי האב.³⁷ נראה שהרב לאו מעריך כי הבן פירש את אביו שלא כהלכה. פיקאר חשדני יותר, ולדעתו היתר כזה מתאים בהחלט לתפיסתו העקרונית של הרב יוסף, שבעימות חזיתי בין ההלכה ובין המדינה ההלכה גוברת;³⁸ מה גם שלא סביר שהבן היה מעז לכתוב משפט 'המרדה' מעין זה בלי אישור אביו.

בשל העימות העקרוני עם מערכת המשפט החילונית מגלה הרב יוסף – הנוטה מאוד להקל בפסיקותיו המיועדות לבני אדם במצבי מצוקה (הוא אף קבע כעיקרון שיכוח דהיתרא עדיף) – עקשנות בעלת גוון מתריס כל אימת

35 ש.ס.

36 ש.ס.

37 לאו (לעיל הערה 31), עמ' 327, הערה 165.

38 פיקאר (לעיל הערת כוכבית בתחילת פרק זה) עמ' 175.

שהוא מגיע להתנגשות בין עמדת ההלכה לבין עמדת משפט המדינה. דוגמה מובהקת היא פסיקתו בסוגיית הירושה לבנות. לפי ההלכה, בנות שלהן אחים אינן יורשות כלל, והירושה נחלקת רק בין הבנים. במקרה שלנפטר היו אך ורק בנות, הירושה נחלקת ביניהן. במשפט האזרחי אין כמובן זכר לפסיקה מפלה מעין זו, והירושה נחלקת בחלקים שווים בין כל הצאצאים. כמה מחשובי הרבנים בעשורים האחרונים, כמו הרבנים הרצוג ועוזיאל, הבינו היטב שלהלכה מפלה כזו אין מקום בנורמות זמננו והשתדלו לפסוק לפי הנורמה של חלוקה שווה בהגדירם זאת 'תקנה'.³⁹ אילו רצה יכול היה גם הרב יוסף ללכת בדרך זו, אבל כעסו על יומרת המשפט האזרחי לבוא במקומה של ההלכה גרמה לו להתעקש על העמדה ההלכתית המקורית. לכל היותר הוא היה מוכן לקבל הסכמות שהמשפחות הדתיות מגיעות אליהן בינן לבין עצמן כדי להעניק חלק מן הירושה גם לבנות,⁴⁰ אם מהבנה שלא הוגן להשאירן בלא כלום ואם מחשש שהשארית בלא כלום תפתה-תדרבן אותן לפנות לבית המשפט היחילוני כדי לקבל את הסעד הרצוי, וכבר היו דברים מעולם.

לפחות בשני מקרים לא היסס הרב יוסף לצאת במפורש נגד פסיקות בית המשפט. המקרה המפורסם ביותר הוא פסיקות בית המשפט בעניין הרשעתו של אריה דרעי בעברת שוחד. הציבור הרחב זוכר את קריאות הרב יוסף 'הוא זכאי, הוא זכאי ומייחס אותן לאי-קבלת ההכרעה המשפטית גרדא. לאמתו של דבר קריאתו זו של הרב יוסף נשענה על נימוק הלכתי – הרשעתו של דרעי נבעה במידה מכרעת מהתייצבות עד מדינה נגדו, ואולם לפי ההלכה אין להסתמך על עדות 'עד מדינה' או כל עד הנוגע בעניין שעליו הוא מעיד. כך השתלבה התנגשות הנורמות של שתי מערכות המשפט באינטרס הפוליטי של הרב יוסף ושל תנועתו שלא לקבל את הרשעת דרעי. מקרה אחר, שלא נגע כלל לסוגיה פוליטית, היה פרשת הוצאת הגופה של תרזה אנגלוביץ' מקברה. תרזה אנגלוביץ' הייתה אישה נוצרייה שנקברה בטעות בבית קברות יהודי. כשנדע הדבר לחברה קדישא, היא ביקשה להעביר את גופתה לבית קברות נוצרי. משרד הבריאות לא אישר את ההעברה, אבל שני חרדים עשו דין לעצמם והוציאו את הגופה שלא כחוק. בית המשפט

39 בן-ציון חי עוזיאל, 'משפט ירושת הבת', **תלפיות** (טבת תשי"ב), עמ' 451; יצחק הרצוג, **החוקה לישראל על-פי התורה**, ב, איתמר ורהפטיג (עורך), מוסד הרב קוק ויד הרב הרצוג, תשמ"ט, עמ' 110. שניהם מצוטטים אצל פיקאר, **(לעיל)** הערת כוכבית בתחילת פרק זה) עמ' 190. תקנה היא האמצעי ההלכתי המאפשר שינויים בהלכה בלי להגדיר את השינוי שינוי של קבע, אלא כביכול הוראת שעה הנובעת מנסיבות מיוחדות.

40 יוסף **(לעיל)** הערה 33) כך ד, סימן סה.

העליון חייב את אנשי חברה קדישא לחזור ולקברה בבית הקברות היהודי. בתגובתו למקרה זה יצא הרב יוסף בחריפות נגד השופטים והגדיר את התערבותם כמצב ש'יאנו בגלות בין שופטי הערכאות החילוניים'.⁴¹ כלומר, השופטים מוגדרים, כמקובל אצל הרבנים, בית משפט של גויים, ולא זו בלבד אלא שעצם התערבותם בענייני הלכה הופכת את מצב היהודים הדתיים במדינת ישראל למצב של גלות. אמנם הרב לא פסק איסור על עובדי חברה קדישא למלא את פסיקת בית המשפט ולא פסק שחובתם להוציא את הגופה לאחר שנקברה שוב בבית הקברות היהודי, אך הוא הציע לפתור את הבעיה בעידוד קרובי הנפטרים היהודים הקבורים ארבע אמות מקברה של אנגלוביץ' להוציא את גופותיהם ולקברם במרחק ממנה.⁴²

באשר למעמד הלא יהודים: כאמור, הרב יוסף אינו עוסק בשאלות תאולוגיות עקרוניות וגם לא בשאלות לאומיות שלא נשאל עליהן במישורן שאלה הלכתית. משום כך אין בכתביו ובפסיקותיו התייחסות ישירה למעמד הערבים במדינת ישראל. יחסו הכללי למי שאינם יהודים גזור מעמדתה המסורתית של ההלכה, המפלה בדינים שונים בין יהודי לבין גוי, וכן מן החשדנות המסורתית של יהודים כלפי הגויים שבקרבם חיו. עם זאת הוא מבחין בעקיבות בין היחס ההלכתי לאסלאם, כדת מונותאיסטית, לבין היחס ההלכתי לנצרות, הנתפסת בעיניו כעבודה זרה. העקיבות והחד-משמעיות של ההבחנה הזו אצלו מעוררות את ההרגשה שכמו פוסקים רבים בני עדות המזרח, גם הרב יוסף נהנה להדגיש את העובדה ש'הגויים שלנו', המזרחים, כשרים יותר מן 'הגויים של האשכנזים'. יש להעיר כאן כי בקרב הפוסקים האשכנזים ניכרת זהירות גדולה יותר מהגדרת הנצרות כעבודה זרה.

את יחסו העקרוני לגויים הוא מבטא למשל בפסיקה בשאלה אם מותר לרופא יהודי לחלל שבת למען חולה גוי השרוי במצב של סכנה. לפי תשובתו יש היתר לכך לא משום שכך ראוי מבחינה אנושית, אלא רק משום שאם לא ייעשה כן, עלולים יהודים להיפגע מכך. ואפילו במצב כזה הוא ממליץ שהטיפול ייעשה בידי שני אנשים כשמדובר בחילול שבת במלאכות האסורות מדין תורה (להבדיל ממלאכות האסורות מדברי חכמים, שדין קל יותר), מכיוון שהעשייה המשותפת הופכת את האיסור לאיסור מדרבנן בלבד.⁴³

41 עובדיה יוסף, **שו"ת יביע אומר** (10 כרכים), ירושלים: הוצאת מדרש בני ציון, תשי"ד-תשס"ד, כרך ז, חלק יורה דעה, סימן לו.

42 ש.ס.

43 ש.ס, ח, חלק אורח חיים, סימן לח.

אפילו בעניין השאלה אם מותר לקבל עירו דם או השתלת כליה מגויים, הוא מתיר זאת רק במצב סכנה ודחיפות, אבל ממידת חסידות נכון להמתין לקבל עירו דם מישראל כשרי.⁴⁴

את יחסו השלילי לנצרות הוא מבטא בפסיקות שעיקרן האיסור להיכנס לכנסייה.⁴⁵ מנגד מותר להיכנס למסגד. לדיפלומט ישראלי שהוזמן לטקס אשכבה לעמית נוצרי שנערך בכנסייה, פסק כי עליו 'למצוא אמתלה' שלא להגיע לטקס.⁴⁶ לעומת זאת לערבי מוסלמי מותר אפילו למכור את קרקע ארץ ישראל בשנת השמיטה, מכיוון שדתו אינה דת עבודה זרה, ולא חל עליו איסור 'לא תחנם' (איסור מכירת קרקע לגוי – המוגדרת בתורה 'חניה' – בארץ ישראל).⁴⁷

יחסו החם והאוהב של הרב יוסף ליהודים משפיע לעתים גם על יחסו ללא יהודים שגילו נאמנות וסיוע לעם ישראל. הוא פוסק שלדרוזי שנהרג במסגרת שירותו הצבאי מותר לעשות תפילת אשכבה אפילו בבית כנסת, 'כיוון שהדרוזים מאמינים באל אחד ואינם עובדי עבודה זרה, ולא עוד אלא שמתגייסים לצה"ל ומוסרים את נפשם על הגנת תושבי מדינת ישראל'. לפיכך הוא מגדיר את דינם כ'חסידי אומות העולם'.⁴⁸

באשר למעמד הנשים:⁴⁹ גם כאן אין בפי הרב יוסף קביעות אידאולוגיות עקרוניות, אלא שורה של פסיקות הלכתיות, וגם אלה – כמו בעניין הלא יהודים – לא בשיטתיות, אלא על סמך השאלות שנשאל באקראי במשך השנים. כך למשל, אין בכתביו התייחסות למינוי נשים לתפקידי שררה ציבוריים, משום שלא נשאל שאלה כזו. לעומת זאת הוא בהחלט נאמן לגישה המסורתית שלפיה הנשים כפופות לגברים, וברוח זו הוא פוסק שבכל הנוגע למנהגים על האישה ללכת אחר מנהגי בעלה ואין לה רשות לשמור את המנהגים שהביאה מביתה.⁵⁰ הוא תומך בהשכלת נשים, גם בלימודי קודש, אך אינו שוכח להדגיש שיש הבדל בין תלמוד תורה לגברים, המחויבים בו, לבין לימוד תורה לנשים, הפטורות ממנו באופן עקרוני. המשמעות

44 שם, ה, חלק חושן משפט, סימן יא.

45 שם, ב, חלק יורה דעה, סימן יא.

46 שם, ז, חלק יורה דעה, סימן יב.

47 שם, י, חלק יורה דעה, סימן מא.

48 שם, י, חלק יורה דעה, סימן נה.

49 בניתוח חלק זה בפסיקות הרב יוסף נעזרתי בקובץ מקורות שאסף ד"ר אריאל פיקאר לצורך עבודת הדוקטור שלו בעניין 'אשה בפסיקתו של הרב עובדיה יוסף'. תודתו נתונה לו על ששיתף אותי בעבודתו.

50 יוסף (לעיל הערה 41) ה, חלק אורח חיים, סימן לו.

המעשית לכך היא, למשל, הפסיקה הקובעת שבניגוד לגברים נשים אינן צריכות לחשוש לאכול מאכלים שלפי התלמוד מחלישים את הזיכרון, משום שממילא בהיותן פטורות מתלמוד תורה, הן אינן זקוקות לזיכרון.⁵¹

ההבחנה הבסיסית של הרב יוסף בין סטייה מדרך התורה בגלל חולשה, שיש לגלות סלחנות כלפיה ולקרוב את ההולכים בה, לבין סטייה 'עקרונית' אידאולוגית, שיש להיאבק בה, באה לידי ביטוי בשתי פסיקות נבדלות באשר ללבושן של נשים. מצד אחד, הוא מנהל מלחמת חרמה בתבעו מנשים חרדיות לחבוש כיסוי ראש ולא להסתפק בחבישת פאה נכרית, הדומה לשער טבעי.⁵² מצד אחר, בתשובה למנהל בית ספר דתי שהבנות בו אינן מקפידות בענייני לבוש הוא כותב כי אפשר להתיר לבנות ללבוש מכנסיים, במיוחד אם הבררה היא בין מכנסיים לבין חצאיות מיני.⁵³ נראה כי ההבדל נובע מכך שכלפי בנות בעלות אופי מסורתי ואולי אף קרובות לחילוניות הוא פועל בגישה מקרבת בהנחה ש'פריצת הגדר' שלהן איננה אידאולוגית אלא חברתית ונובעת מן ההוויה החילונית שבה גדלו. אדרבה, אם לא יקלו עליהן, הן תתרחקנה מן ההלכה עוד יותר. לעומת זאת מנשים חרדיות הוא מצפה לשמירה על קלה כחמורה, והוא גם מעריך שאם הן נוטות אחר אפנת הפאות, הדבר אינו נובע מחוסר היכרות עם הלכות צניעות, כי אם מפיתוי מודע של הליכה אחר נורמות יופי מערביות,⁵⁴ ונגד מגמה כזו הוא מבקש לצאת בחריפות. באותה רוח – כלומר שהמוטיבציה ומניעי התהליך משפיעים על אופי הפסיקה – הוא נדרש לסוגיה של חגיגת בת המצווה. בארצות הברית התנגדו הפוסקים החרדים לחגיגה כזו, משום שרעיון חגיגת בת המצווה נולד אצל הרב מרדכי קפלן, איש בית המדרש לרבנים של התנועה הקונסרבטיבית ומייסד הזרם הרקונסטרוקציוניסטי, ולכן ראו בחגיגות כאלה אימוץ רעיונות זרים. לעומת זאת הרב יוסף מניח שהמבקשים לציין חגיגת בת מצווה בישראל עושים זאת מטעמים כשרים, ואדרבה – 'מניעת חגיגות לבנות מצווה נותנת יד לפושעים לקטרג על חכמי ישראל שכאילו מקפחים את בנות ישראל, ועושים הפלייה בין הבנים לבנות.⁵⁵ לכן הוא קבע הלכה 'בזמן הזה שעושים סעודה לבת מצווה, יפה עושים'.⁵⁶

51 שם, ב, חלק אורח חיים, סימן ל.

52 שם, ה, חלק אבן העזר, סימן ה.

53 שם, ו, חלק יורה דעה, סימן יד.

54 שם, ה, חלק אבן העזר, סימן ה.

55 שם, ב, סימן כט.

56 שם, ו, חלק אורח חיים, סימן כט.

הרב ישראל מאיר לאו

הרב ישראל מאיר לאו נולד ב-1937 בעיר פיזרקוב שבפולין. הוא צאצא למשפחה שבניה כיהנו ברבנות דורות רבים, ולמעשה הוא בן הדור ה-37 ברציפות של המשפחה המכהן ברבנות. בניו ואחיינו ממשיכים את השושלת. אביו ואמו נרצחו בשואה, והוא עצמו עבר את השואה כילד קטן בגטו פיזרקוב, במחנה העבודה צ'נסטוחוב ובמחנה הריכוז בוכנוולד. בכל המקומות הללו ניצל במידה רבה בזכות אחיו הבכור נפתלי, שהשיג עליו במסירות.

בהיותו בן 8 שוחרר הרב לאו ממחנה בוכנוולד ועלה לארץ ישראל במסגרת עליית הנוער. הוא חי בבית דודו, רבה של קרית מוצקין, ובגיל בר מצווה עלה לירושלים ללמוד בישיבת קול תורה, ואחר כך בישיבת כנסת חזקיהו שבכפר חסידים ובישיבת פוניבז' שבבני ברק.

ב-1960 הוסמך לרבנות והחל לכהן כרב בכמה בתי כנסת בתל אביב. בד בבד לימד תלמוד בבית הספר התיכון הדתי צייטלין, וכן החל להתפרסם כמרצה מבוקש ליהדות בבתי ספר, בבסיסי צה"ל ובכלי התקשורת. ב-1979 נבחר לכהונת הרב הראשי לנתניה וב-1983 היה לחבר מועצת הרבנות הראשית לישראל, בהיותו בן 46, צעיר החברים במועצה. ב-1988 נבחר לרב הראשי של תל אביב-יפו, וב-1993 נבחר לרב הראשי לישראל, יחד עם הרב אליהו בקשי-דורון. תפקיד זה מילא עשר שנים. ב-2005, שנתיים לאחר פרישתו מתפקיד הרב הראשי לישראל, חזר ונבחר לכהונת הרב הראשי של תל אביב. באותה שנה גם זכה בפרס ישראל על תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.

למרות לימודיו בישיבות חרדיות הרב לאו נחשב ממלכתי וציוני. הוא מילא תפקידים ציבוריים רבים שאינם בדרך כלל מתחומי פעילותם של רבנים בישראל, לא כל שכן של הרבנים שהתחנכו בחברה החרדית: חבר המועצה הלאומית למען יהודי ברית המועצות, יו"ר המועצה הציבורית לקידום הנוער, חבר הנהלת המועצה הלאומית למניעת תאונות דרכים, נציג ציבור במועצת העיתונות, חבר מועצת יד ושם ועוד. הרב לאו אף הרבה, יחסית לקודמיו, להשתתף בפורומים של דיאלוג בין-דתי עם אנשי דת מוסלמים ונוצרים. בכך דמה לעמיתו, הרב בקשי-דורון, אם כי האחרון

* הפרטים הביוגרפיים על הרב לאו לקוחים מדף קורות חיים שנשלח אליי מלשכתו.

הדגיש בעיקר את הדיאלוג עם המוסלמים ופחות עם הנוצרים. הרב לאו מוזכר כמי ששואף לכהונת נשיא המדינה, ורבים רואים בו מתאים לכך. הוא נחשב אחד הנואמים המוכשרים בישראל, בוודאי מקרב רבני ישראל, והוא אכן נואם מבוקש בטקסים ציבוריים, לאו דווקא אלה המזוהים עם הציבור הדתי.

הרב לאו הסכים להתראיין למחקר זה. בריאיון הוא מבהיר שהאופן שהוא מיישב בין משפט התורה לבין משפט המדינה אינו על ידי השלטת ההלכה כחוק המדינה, אלא על ידי יצירת 'מדינת חוק על פי ההלכה', קרי הטמעת ההלכה בחוק הישראלי. את הדגם לתפיסה זו הוא שואב מן הרב יצחק הרצוג, הרב הראשי לישראל בזמן קום המדינה, שנהג לציין את העובדה שמולדתו אירלנד, הנמנית עם הדמוקרטיות המערביות, העניקה לדת הקתולית מעמד מפורש בחוקתה.

כמו רבנים אחרים גם הרב לאו נסמך על הר"ן בדרשותיו כדי לבסס גושפנקה הלכתית למערכת המשפט האזרחית. עם זאת הוא מדגיש כי יש גבול גם למתיחת גבולות ההלכה ברוח זו. לפיכך הוא סבור, למשל, שבימינו – בהיעדר סנהדרין – ההלכה לא תסכים לעונש מוות אף שהיא מאפשרת לענוש ולקנוס שלא על פי דיני התורה המקוריים.

אליבא דהרב לאו הגמישות מסתיימת כאשר הפסיקה סותרת במפורש את דיני התורה. לשון אחר, כאשר החקיקה והפסיקה חורגות מאותם תחומים שההלכה עצמה 'הרשתה' למחוקק האזרחי לסטות ממנה. המשמעות היא שאמנם בתחומים שנועדו להקל את התנאים החברתיים הכוללים, הסטייה מדין תורה לגיטימית, שכן ההלכה עצמה הכירה בסטייה כזו. אולם בתחומי הקודש חריגה כזו אינה לגיטימית, גם אם אפשר לכאורה להצדיקה בצורך חברתי, למשל בתביעה אפשרית להתיר נישואי כוהנים וגרושות בשל ריבוי הגרושות בימינו, המקטינות את ה'מבחר' העומד לרשות הכוהנים.

באשר למעמד הלא יהודים: גם בתחום זה הרב לאו נוקט את גישתו של הרב הרצוג. מדינת ישראל, שכוננה מלכתחילה בהסכמת אומות העולם, אינה יכולה לחרוג מן המקובל במדינות החופשיות בכל הקשור לשוויון מעמדם של כלל אזרחיה ותושביה. לפיכך ללא יהודים בישראל חייבות להינתן כל זכויות האזרח, ובכללן ההצבעה לכנסת. הוא תומך גם באפשרות מינוים לכל התפקידים הציבוריים, למעט תפקידים שיש בהם אחריות מרכזית למערכות הביטחון, וגם זאת – רק כל עוד תקף העימות בין ישראל לבין הפלסטינים והעולם הערבי.

באשר למעמד הנשים: על פי הפסוק 'מקרב אחיך תשים מלך', לומדים חז"ל שאין למנות נשים לתפקידי שררה ('אחיך' ולא 'אחיותיך'). הרב לאו מקבל עיקרון זה כמעצב עמדת ההלכה בסוגיה זו גם בימינו. ובכל זאת, לדעתו, אם העם קיבל עליו מנהיגה, אפשר לקבל את הבחירה גם מבחינה הלכתית, ולראיה הוא מציין שגולדה מאיר נבחרה לראשות הממשלה גם בתמיכת חוגים דתיים ואף נחשבה בעיני רבנים רבים לאחד (אחת) מראשי הממשלה הטובים ביותר. הרב לאו סבור כי מלכתחילה הבעיה ההלכתית של מינוי נשים לתפקידי שררה משמעותית ברשות השופטת יותר משהיא משמעותית ברשות המבצעת, מכיוון שלרשות המבצעת אין בימינו המעמד של המלך המקראי. והרי האיסור המקראי בדבר מינוי נשים היה, כאמור, על 'מלך'. על פי השקפתו, מעמדה של הרשות השופטת בימינו דומה יותר למעמדה של הרשות השופטת המקראית.

הרב דב ליאור

הרב דב ליאור נולד ב-1934 בפולין. בזמן מלחמת העולם השנייה ברח משפחתו מזרחה, הוריו נספו, אך כל ארבעת הילדים (הוא הצעיר ביותר) שרדו. אחרי המלחמה הוא נלקח לבית יתומים ועלה לארץ ישראל על סיפונה של ספינת המעפילים אקסודוס. שניים מאחיו הבוגרים עזבו את העולם הדתי והצטרפו לקיבוץ השומר הצעיר רשפים שבעמק בית שאן. הוא עצמו למד בישיבה התיכונית בכפר הרא"ה, והוא היחיד במשפחתו שעברת את שם המשפחה מליילנד לליאור. בהיותו בן 17 החל ללמוד בישיבת מרכז הרב, ובתחילת שנות השישים חזר לכפר הרא"ה, הפעם לכהונת רב המושב. בתחילת שנות השבעים הוזמן לעמוד בראש ישיבת ההסדר בקריית ארבע, לצדו של הרב אליעזר ולדמן. הוא מכהן היום גם כרב היישוב.

הרב ליאור נחשב פתוח להכרה הלכתית בטכנולוגיה המודרנית. בה בעת הוא נץ קיצוני בתחום המדיני ובכל מה שקשור ליחס לערבים עד כדי תמיכה בטרנספר לערביי השטחים. עדות בוטה למידת הקיצוניות של הרב ליאור נמצאת במסמך שכתב מנחם לבני, ראש המחתרת היהודית בראשית שנות השמונים, לאחר שנעצר. במסמך פירט לבני עמדות של רבנים שתמכו בפעולות המחתרת כדי להעניק לגיטימציה לפעולותיה בקרב הציבור הדתי. בין השאר כתב לבני שלאחר הפיגוע בבית הדסה במאי 1980, שבו נהרגו שישה ישראלים, 'התקיימה פגישה בהשתתפות הרבנים ליאור, ולדמן, לוינגר והרב יועזר אריאל [כולם תושבי קריית ארבע והיישוב היהודי בחברון]; יועזר אריאל הוא אחיו של הרב יעקב אריאל, רבה של רמת גן, שעמדותיו מנותחות אף הן במחקר זה; י"ש]. הרבנים הביעו עמדה חד-משמעית שיש להרתיע את האוכלוסייה המקומית לנוכח חולשתה של הממשלה. הועלו מספר דעות בקשר למהות פעולת ההרתעה, והוחלט בתמיכת הרבנים פה אחד, שיש לבצע פעולת פיגוע המוני בנפש'. לפי המסופר באותו מסמך התנגד הרב ליאור לפעולת החבלה במסגדי הר הבית. לעומת זאת כששאל ניר, אחד מאנשי המחתרת, תושב היישוב היהודי בחברון אף הוא, בא ללבני בהצעה למקש אוטובוסים ערביים, לבני מעיד על עצמו שסירב, ואז – לדבריו – פנה אליו הרב מנחם ליבמן, בשמו של הרב ליאור, בניסיון לשכנעו

* הפרטים הביוגרפיים על הרב ליאור לקוחים מן המאמר 'יוצא מן המחתרת' (יאיר שלג, כל העיר, 25 באוקטובר 1991).

להסכים. הרב ליאור היה אחד הרבנים ששיבחו את ברוך גולדשטיין לאחר הטבח שביצע במערת המכפלה. אמנם הוא לא שיבח את מעשה הטבח עצמו, אולם הוא הגדיר את נכונותו של גולדשטיין להקריב את חייו במעשה שנועד לשיטתו להרתיע ובכך להגן על חיי חבריו כמעשה שבזכותו הפך גולדשטיין ל'קדוש כמו קדושי השואה'.

הרב ליאור סירב להתראיין למחקר זה. עמדתו מנותחת אפוא בעיקר על יסוד מאמר שכתב בכתב העת 'תחומין'⁵⁷, וכן על סמך התבטאויות פומביות שלו בנושאים המשיקים לסוגיית הדמוקרטיה וזכויות האזרח. במאמרו ב'תחומין' קובע ליאור כי במדינת ישראל, 'על אף כל בעיותיה ופגמיה', יש התגלמות של 'מלכות ישראל', ולפיכך גם לנבחר העם מעמד וסמכות של 'מלכות'. הוא מסתייג ואומר שהתנאי הבסיסי לתקפותם של חוקי המדינה הוא שהם לא יסתרו שום דין תורה. אם התנאי מתקיים, יש חיוב הלכתי לקיימם. מעבר לכך הוא גורס שיש לגיטימציה לשנות מדיני תורה לשם תיקון הסדרים לטובת הציבור, בעיקר בתחום דיני ממונות, שמלכתחילה ההלכה רואה בהם דינים שהסכמת בעלי הדבר (למשל, לוהה ומלווה) יכולה לשנותם, או שאחד משני הצדדים יכול לוותר על הזכויות המוקנות לו מדין תורה. עם זאת גם בחקיקה שנעשתה לשם 'טובת הציבור' יש לעקוב אחר הגיונה וצדקתה. למשל, אין לקבל בלא ערעור והרהור כל הלאמה של מפעל או של רכוש פרטי. באותה רוח אין להסכים לחוק הקובע כי לחוזה שנחתם שלא כדין אין תוקף ומי ששילם על פיו יאבד את כספו. הרב ליאור מציע קריטריון מעניין למעמדם ההלכתי של חוקי המדינה: האופן שבו התייחסו אליהם חברי הכנסת הדתיים, בהנחה שהם התייעצו עם רבנים ועם פוסקים בטרם גיבשו את עמדתם. הוא סבור שעקרונות ילו החקיקה הייתה בידינו, היה ראוי שחקיקה או הסכמה ציבורית שנעשו בניגוד לדין תורה המקורי, גם אם כחריגה לגיטימית, יצוין לגביהן במפורש שנעשו שלא לפי ההלכה, בהתאם לנסיבות מיוחדות, כדי שלא יהיה טבוע עליהן 'חותם הנצח'. לדעתו כך יש להתייחס לכלל חוקי הכנסת.

באשר למעמד הלא יהודים: בנושא זה, כאמור, ליאור הוא מן הקיצונים ביותר גם במחנה יש"ע. הוא תומך מובהק בטרנספר של ערביי השטחים. במקום אחד כתב שככלל אסור שיהיה ללא יהודים בארץ מעמד לאומי, אלא רק מעמד אישי: 'כל זמן שישאירו את הגויים בארץ בתור חטיבה

57 דב ליאור, 'יחס ההלכה לחוקי המדינה', תחומין ג (תשמ"ב), עמ' 247-249.

לאומית, לא יהיה לנו שלום בתוך המדינה.⁵⁸ יחסו הנוקשה ללא יהודים בא לידי ביטוי גם בהקשרים אחרים, לאו דווקא כלפי נכרים החשודים בעוינות לישראל, אלא אפילו כלפי נוצרים אוהבי ישראל. כך למשל, בעיצומם של אירועי הטרור בשנת 2002 פסק לאנשי גוש קטיף שלא לקבל שכפ"צים שביקשו לתרום להם ידידים נוצרים.⁵⁹

לא מצאתי התייחסויות שלו לסוגיית מעמד האישה, למעט התייחסות אחת באותו מאמר ב'תחומין', שבו נקט גישה 'מתקדמת' דווקא וקבע כי יש לשקול כיום את קבלת עדותן של נשים, למרות איסור ההלכה, בתחומים ציבוריים ומסחריים בשל העובדה שהן ממילא פעילות בתחומים אלה.⁶⁰ לשון אחר, גם אם הרב ליאור אינו מקבל את השינויים החברתיים בתחום זה מבחינה ערכית, הוא מכיר במציאותם ומתחשב בהם.

58 י'רב הנסתר' (יאיר שלג, **כל העיר**, 14 ביוני 1996).

59 נדב שרגאי, 'הרב של קרית ארבע למתנחלים: לא לקבל שכפ"צים מנוצרים', **הארץ**, 27 בפברואר 2002.

60 ליאור (**לעיל** הערה 57).

הרב אהרן ליכטנשטיין

הרב אהרן ליכטנשטיין נולד ב-1934 בצרפת וגדל בארצות הברית. הוא הוסמך לרבנות בישיבה יוניברסיטי שבניו יורק בידי מנהיג הזרם האורתודוקסי המודרני בארצות הברית הרב יוסף דב סולובייצ'יק, ואף נשא לאישה את טובה, בתו של הרב. הוא סיים לימודי דוקטור בספרות אנגלית באוניברסיטת הרוורד וב-1971 עלה לישראל, בהזמנת ישיבת ההסדר הר עצינן בגוש עציון, כדי לעמוד בראש הישיבה לצד הרב יהודה עמיטל, שכהן בה כראש ישיבה מאז הקמתה.

אצל רבים מאנשי הזרם האורתודוקסי-מודרני השילוב בין העולמות יצר 'תרכובת' – מערכת שבה הזהות המודרנית משפיעה גם על תפיסת העולם הדתית. תפיסתו הדתית-מודרנית של הרב ליכטנשטיין היא 'תערובת': הוא תלמיד חכם מובהק כשם שהוא בקי בפילוסופיה ובספרות המערבית. רוחב השכלתו הכללית לא שינה שינוי ניכר את תפיסתו הדתית, והיא נותרה קרובה לרוח האורתודוקסית המקובלת, למשל בהתנגדותו לשינויים בנורמה הדתית בסוגיית מעמד הנשים בבית הכנסת ובהתנגדותו להטמעת דפוסי חשיבה אקדמיים-ביקורתיים בתחום לימודי הקודש.

ברוח רבו, הרב סולובייצ'יק, וברוח המערבית-ליברלית בכלל, הרב ליכטנשטיין מדגיש בתפיסתו את האדם היחיד יותר משהוא מדגיש את הקולקטיב והאומה – הדגש המקובל בחשיבה הציונית-דתית מבית מדרשו של הרב קוק. גם תפיסתו הציונית התועלתנית-פרגמטית מכירה בצורך שיש ליהודים במדינת מקלט ובכוח מגן, והוא אינו נוטה לקבל את רעיונות היהודי החדש ושינוי דמותה של הזהות היהודית, שהשפיעו על התפיסה הציונית בישראל, בכלל זה על השקפת העולם של הציונות הדתית.

הרב ליכטנשטיין הסכים להתראיין למחקר זה. בריאיון הוא מבהיר שדמוקרטיה אינה משטר המחויב בהלכה, אך מטעים שהיא משטר מתאים בהחלט לתפיסת ההלכה באשר לערכו של היחיד ובאשר לפן הרוחני של החיים הפוליטיים. בעניין תוכני הדמוקרטיה היהודית הוא מדגיש שבכל משטר יש פן של הגבלת חירויות וסנקציות על עוברי עברות, ומבחינה זו

* הפרטים הביוגרפיים על הרב ליכטנשטיין לקוחים מדף קורות חיים שנמסר לי מיישיבת הר עצינן, שהוא עומד בראשה.

הגבלות וסנקציות הנובעות מן ההלכה אינן סותרות כשלעצמן את העיקרון הדמוקרטי.

הרב ליכטנשטיין מקבל את עקרון הר"ן בדרשותיו, המכיר בלגיטימיות של מערכת משפט חלופית להלכה, אך מזכיר שגם לפי הר"ן הדברים מוגבלים לתחומים מסוימים: בנושאי ממון בחוק האזרחי כמעט שאין בעיה; גם בחוק הפלילי אפשר עקרונית ליישם מערכת חלופית, אך זו מוגבלת. כך למשל, ענישה פלילית לפי ראיות נסיבתיות בלבד, בלא עדים, בעייתית מבחינה הלכתית, אם כי הוא מציין שהיו בקרב חכמי ישראל שאישרו אותה.

באשר לרמת הכפיפות המתבקשת למערכת החוק והמשפט הוא מדגיש כי בכל מקרה יש הבחנה עקרונית בין רמת המחויבות לחקיקה אלוהית לבין רמת המחויבות לחקיקה אנושית, ועם זאת הוא סבור שכשם שההלכה מחייבת גם את הגויים, במסגרת שבע מצוות בני נח, להיות כפופים למערכת משפט וצדק, ודאי ששומרי מצוות יהודים מחויבים בכך, בתנאי שהחוקים אינם סותרים דין תורה.

הוא מדגיש שההתנגשות בין המערכות היא גם בסוגיות עקרוניות של תפיסות עולם וגם באשר לפרטים למיניהם. הוא מודה שאין בידיו 'פתרון טוב שיקיף את כל מקרי ההתנגשות', ולכן הוא מציע לבחון כל מקרה ומקרה לגופו. למשל, אם יחקק חוק שיגדיר 'יהודי' אדם שמבחינה הלכתית הוא גוי, זו חקיקה 'בעייתית מאוד'. לעומת זאת כשמדובר לא בחוק אלא בהוראה משפטית – למשל פסיקת בג"ץ – ההתנגשות קלה יותר, אם כי עדיין בעייתית מבחינת פקיד הרישום שומר המצוות האמור לממש את החוק. פקיד במשרד החינוך הקשור בארגון משחקי כדורגל בשבת הוא מקרה חמור פחות, 'כיוון שאולי ניתן להתחמק מהאחריות הזו' על ידי העברתה לאחר. וכך גם באשר לפסיכולוג או לעובד סוציאלי האמורים להמליץ על הפלה במקום שאיננה מוצדקת מבחינה הלכתית. גם אז הפתרון המומלץ לדעתו הוא העברת האחריות לפקיד אחר.

ובכל זאת הרב ליכטנשטיין סבור שברמה העקרונית טהרנות והקפדה יתרות עלולות להביא ל'הפקרת תחומים מרכזיים לידי מחללי תורה', וגם לכך יש לדעתו השלכות קשות מבחינת דמותה של החברה בכלל ומבחינת מקומם של היהודים שומרי המצוות בתוכה בפרט. הוא נוטה לקבוע ש'בתפקיד שבו אדם ייאלץ בוודאות לעבור על דברי תורה, שלא יקבל אותה, בין השאר בנימוק שאין לגיטימציה הלכתית לעבור עברה, במיוחד מדאורייתא, למען הגשמת הרעיון הציוני או משיקול חברתי. כלומר, הוא מתנגד לרעיון שנכונותו של יהודי שומר מצוות למלא תפקיד הכרוך בעברות

מסוימות תאפשר לו למנוע עברות רבות אחרות. הוא מצטט בהקשר זה את הרב יהושע קניאל המנוח, שהיה רבה של חיפה וסירב להסכם שיתיר הפעלת תחבורה ציבורית בעירו 'בתמורה' לביטולה בשאר חלקי הארץ, שהרי בסופו של דבר כך נקבע גם בלא הסכמתו של הרב.

באשר למעמד הלא יהודים: הרב ליכטנשטיין גורס שבאופן עקרוני צריכות להיות להם זכויות שוות, ועם זאת יש בעיה קשה עם עובדי עבודה זרה, במיוחד בארץ ישראל. הוא מבין שבמציאות הנוכחית אי־אפשר להחיל את העיקרון ההלכתי המקורי, המונע מעובדי עבודה זרה כל מעמד בארץ, אבל 'במצב אידאלי ברור שיש פה בעיה'.

הוא סבור שאפשר לתת ללא יהודים, כלומר לאלה שאינם מוגדרים 'עובדי עבודה זרה', תפקידים ציבוריים, אם כי יש תפקידים המוגדרים רגישים מבחינה ביטחונית ולאזו דווקא הלכתית. בעייתיות הלכתית קיימת במינויים בשירות הממשלתי, להבדיל מן השירות הציבורי הרחב, שכן נאמר: 'מקרב אחיך תשים עליך מלך', והדבר חל לדעתו על כלל השירות הממשלתי. הוא מטיל ספק באפשרות להבחין בעניין זה בין מינוי לתפקיד קבוע, הדומה יותר למעמדו של 'מלך', ובין מינוי לתפקידים המוגדרים מאליהם לתקופות כהונה קצובות.

באשר למעמד הנשים: לדעת הרב ליכטנשטיין ברור שמבחינה חברתית הן צריכות ליהנות משוויון זכויות גמור, בכלל זה שוויון בשכר. עם זאת בתחום הדתי הוא מטיל הגבלות ברורות על שוויון, כגון שהן אינן יכולות לקדש גברים ולגרשם. הוא גם מתנגד למתן מעמד רשמי לנשים בקהילה הדתית, כמו מעמד פוסקות או דייניות, אבל אינו רואה בעיה במינוי נשים לתפקידים מרכזיים בחברה האזרחית, אפילו לתפקיד ראש הממשלה, הגם שבהלכה מובעות דעות השוללות זאת.

באשר למעמד זוגות חד־מיניים: לדעתו מובן שזוגיות זו כשלעצמה אסורה מבחינה הלכתית, אך הוא אינו ממליץ להרחיק זוג כזה מקהילה דתית בדיוק מאותה הסיבה שהקהילות הדתיות מוכנות לקבל לשורותיהן מחללי שבת. כל זאת בתנאי שהזוג עצמו אינו הופך את חייו הזוגיים לדגל ציבורי ובכך מערער את היציבות בקהילה הדתית, שכן אז יש להפעיל שיקול דעת מיוחד'.

הרב יהודה עמיטל

הרב יהודה עמיטל נולד ב-1924 בהונגריה ולמד שם תורה בבית מדרשו של הרב חיים יהודה הלוי, שלימים נספה בשואה. כל בני משפחתו (הורים ואחים) נספו בשואה, והוא עצמו עבר מסלול ייסורים במחנות ריכוז ובמחנות עבודה. הוא עלה לארץ מיד עם סיום המלחמה, ב-1945, והחל ללמוד בישיבת חברון שבירושלים. בירושלים הוא התקרב לרב יעקב משה חרל"פ, תלמידו ומקורבו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, וכך ינק בעקיפין מתורת הרב קוק. במלחמת העצמאות החליט לעזוב את הישיבה ולהתגייס לצה"ל. הוא שירת בחיל השריון והשתתף בקרב המפורסם בלטרון. לאחר המלחמה למד ולימד בישיבת הדרום ברחובות והתחתן עם מרים, בתו של ראש הישיבה, הרב צבי יהודה מלצר.

ב-1968 נענה הרב עמיטל לבקשת מחדשי היישוב היהודי בגוש עציון לעמוד בראש ישיבת ההסדר שהוקמה במקום, ומאז הוא עומד בראשה. ב-1971 הצטרף אליו בתפקיד זה גם הרב אהרן ליכטנשטיין. בסוף 1995, מיד לאחר רצח ראש הממשלה דאז יצחק רבין, נענה לבקשת ראש הממשלה שמעון פרס להצטרף לממשלה כנציג הציבור הדתי-לאומי בלא שהיה קודם לכן חלק מן המערכת הפוליטית, אם כי עמד בראש תנועת מימד. הוא כיהן בממשלה בתפקיד השר לענייני תפוצות חודשים ספורים בלבד, מכיוון שבבחירות שהתקיימו כעבור כמה חודשים ניצח בנימין נתניהו, וקואליציה חדשה הוקמה ללא מפלגת העבודה.

הרב עמיטל שינה במשך השנים באופן ניכר ורב-משמעות את עמדותיו המדיניות. השינוי ביטא גם תמורות בתפיסתו הרוחנית. ב-1974, לאחר מלחמת יום הכיפורים, פרסם את הספר 'המעלות ממעמקים', שבו פרש תפיסת עולם גאולתית, שרבים מאנשי גוש אמונים ראו בה ביטוי מובהק לתפיסתם.⁶¹ אבל מימי מלחמת לבנון ב-1982 הוא החל לבטא עמדות יוניות יותר מאלה ותמך בפשרות טריטוריאליות. ב-1988 הוא הקים את המפלגה הדתית המתונה (בתחום הפוליטי והדתי גם יחד) מימד, אך היא לא עברה

* הפרטים הביוגרפיים על הרב עמיטל לקוחים בעיקרם מדף קורות חיים שנמסר לי מיישיבת הר עציון.

61 יהודה עמיטל, **המעלות ממעמקים: דברים בסוגיות הדור על התשועות ועל המלחמות**, ירושלים ואלון שבות: אגודת ישיבת הר ציון, תשל"ד.

את אחוז החסימה בבחירות שהתקיימו באותה שנה. הוא המשיך לעמוד בראש מימד שנים רבות אחר כך, אך כבר לא כמועמד לתפקידים פוליטיים, למעט אותם חודשים שכהן בממשלה לאו דווקא כנציג מפלגה, שהרי מימד לא יוצגה אז בכנסת. בשנים האחרונות ביטל כמעט לגמרי את פעילותו הציבורית והפוליטית, אם כי רשמית הוא עדיין נחשב חבר במימד ו'אבי התנועה'.

הרב עמיטל הסכים להתראיין למחקר זה, אם כי תשובותיו וניתוחיו היו תמציתיים מאוד. בריאיון הסביר שהמונח 'מדינת הלכה' אינו נושא רלוונטי לדיון, שכן מעולם לא התקיימה בפועל בהיסטוריה מדינת הלכה יהודית, גם לא בימי המקדש. לדבריו, 'תמיד הייתה הפרדת רשויות בעם היהודי בין הרשות הדתית והמדינית'; הייתה לגיטימציה לפעילות המערכת המדינית, אם כי במקרים שהמלכים עבדו עבודה זרה, הנביאים ביקרו אותם כמובן.

באשר לכפיפות שומרי המצוות לחקיקה חילונית הוא מבהיר שבפועל כמעט אין התנגשות ביניהם, וגם חלק מן המקרים שנראים כך – למשל פסיקת בג"ץ לרשום כיהודים אנשים שההלכה מתנגדת להגדרתם כיהודים – למעשה אינם בעיה הלכתית, שכן ממילא לרשום כזה במסמכי המדינה אין משמעות הלכתית: 'אז שלא ייתנו להם עלייה לתורה', הוא מסכם באירוניה.

בעניין מעמדם של הלא יהודים: הוא אינו מתעמק בסוגיה ההלכתית כשלעצמה, אך קובע שמכיוון שמגילת העצמאות מעניקה זכויות שוות ללא יהודים, יש לשמור על כך גם מבחינה הלכתית, שכן הפרת הבטחה כזו היא בגדר חילול השם. הוא לומד זאת מדברי הגמרא על כיבוד ההבטחות שהבטיח יהושע לגבעונים, אף על פי שאלו, בניגוד להבטחות במגילת העצמאות, הובטחו במרמה, לאחר שהגבעונים התחזו לאחרים.

באשר למעמד הנשים: לדעתו מכיוון שההבדלים בין נשים ובין גברים מהותיים – ובכללם ההבדל 'באופי הרוחני' של המגדרים – טבעי שיהיו ביניהם גם הבדלים הלכתיים. אך הוא אינו מפרט אילו מן ההבדלים הוא מקבל ואילו מהם אינו מקבל.

הרב מנחם פרומן

הרב מנחם פרומן נולד ב-1945 במושב כפר חסידים שליד חיפה. הוא גדל במשפחה של חסידי גור שהפכה לחילונית. בצעירותו למד בתיכון הריאלי בחיפה ושירת בצבא בגרעין נח"ל חילוני. לימים התקרב מחדש לעולם הדתי באמצעות ישיבת מרכז הרב, ולאחר מכן למד גם בישיבת הכותל ובישיבת הר עציון. הוא למד פילוסופיה יהודית וכללית לתואר ראשון באוניברסיטה העברית בירושלים. בשנים 1976-1979 כיהן כרב קיבוץ מגדל עוז שבגוש עציון, ומשנת 1979 הוא מכהן כרב היישוב תקוע – יישוב משותף לדתיים ולחילונים בקצהו המזרחי של גוש עציון, ליד ההרודיון.

הרב פרומן נודע בכינוי 'מתנחל פוסט-ציוני' – מאמין גדול בהתיישבות בכל חלקי הארץ, אך ללא תביעה לריבונות ישראלית באזורי יש"ע. הוא מדגיש בתפיסתו שהערכים האנושיים הראשוניים – קשר לאדמה, קשר בין בני אדם וקשר בינם לבין אלוהים – חשובים ממסגרות ממסדיות כמו מדינה. מתוך כך הוא יוצר קשרים עמוקים עם אנשי דת מוסלמים, עם פלסטינים ועם ערביי ישראל, והוא זוכה לכבוד רב מהם. ולראיה, הוא היה היהודי היחיד שספד להרוגי הפיגוע שעשה המחבל עדן-נתן זאדה בשפרעם באוגוסט 2005.

הרב פרומן הסכים להתראיין למחקר זה. בריאיון הוא מבהיר כי הדמוקרטיה היא בעיניו רק 'כלי', וחשובים ממנה הם התכנים, דהיינו הערכים האנושיים. הוא מדגים זאת בקביעה שרצח הוא מעשה נורא בגלל נטילת חיי אדם ולא בשל העברה על החוק הגלומה בו. באותה מידה שהוא רואה סכנה בהשתלטות המסגרת על התוכן בחיים האזרחיים-דמוקרטיים, הוא רואה סכנה בחיים הדתיים עצמם – בהשתלטות ההלכה על הרוח הדתית. באשר להתנגשויות בין שתי המערכות – התורנית וההומניסטית-אנושית – יש לדעתו לבחון כל מקרה לגופו ולהכריע לפי השאלה איזה ערך הוא הפגוע ביותר בהשוואה לערכים אחרים באותה התנגשות. על אף היותו אדם דתי הוא אינו קובע מראש שבכל התנגשות כזו ההלכה היא המכרעת.

* הפרטים הביוגרפיים על הרב פרומן לקוחים בעיקרם מן השיחה שהתקיימה אתו לצורך מחקר זה.

באשר למעמד הלא יהודים: הוא אינו רואה בעניין זה סוגיה דמוקרטית או סוגיה של התנגשות הדמוקרטיה בתורה, שבה הוא כביכול אמור לוותר על עקרונות תורניים 'למען הדמוקרטיה'. לדעתו מדובר בסוגיה תורנית מובהקת: בחברה דתית אידאלית, שהכול בה שומרי מצוות, היה צורך לפתח לעומק את המונח 'גר תושב', גם על ידי מתן זכויות שוות ללא יהודים. למציאות ימינו הוא מציע כיוון מחשבה שהוא מכנה 'המדינה האנושית': להקים בין הים לירדן שתי מדינות – מדינה ליהודים ומדינה לערבים – ושתיהן תשכונה על כל הארץ, ללא גבולות ביניהן, ותהיינה ישויות תרבותיות ולא מדיניות.

גם מעמד הנשים אינו נראה לרב פרומן סוגיה דמוקרטית או סוגיה שיש בה מתח בין תורה לבין דמוקרטיה ושבה התורה 'צריכה לוותר' לדמוקרטיה. לדעתו זו סוגיה תורנית פנימית. עוד הוא סבור שבתפיסה תורנית אידאלית נשים תזכינה לכבוד ולמעמד גדול בהרבה מאלה שיש להן בתפיסה המערבית השלטת, אם כי הוא אינו מפרט.

הרב נחום אליעזר רבינוביץ'

הרב נחום אליעזר רבינוביץ' נולד ב-1928 במונטריאול שבקנדה. הוא הוסמך לרבנות וכן קיבל תואר דוקטור למתמטיקה באוניברסיטת טורונטו. שנים אחדות הוא היה מרצה למתמטיקה באותה אוניברסיטה, וב-1970 פרסם את ספר המתמטיקה 'הסתברות והסקת מסקנות סטטיסטיות'. הרב רבינוביץ' כיהן כרב בכמה קהילות בקנדה ובארצות הברית, ובמשך 26 שנים היה חבר מערכת של כתב העת 'הדרום', כתב העת התורני של הסתדרות הרבנים באמריקה, ובו פרסם תשובות הלכתיות רבות. בשנים 1971-1982 היה ראש הגיואישי קולגי בלונדון וב-1982 עלה לישראל. מאז הוא משמש ראש ישיבת ההסדר ברכת משה שבמעלה אדומים. הוא עסק רבות במשנת הרמב"ם ופרסם ספר עיונים במשנתו וכן מפעל רב כרכים של פירוש לספר 'משנה תורה' של הרמב"ם, הספר שבו סיכם הרמב"ם את ההלכה היהודית עד זמנו, בעיקר כפי שהתגבשה בתלמוד. עד כה יצאו לאור 14 כרכים של מפעל זה.

הרב רבינוביץ' בולט בהשקפת עולם המושפעת מן המסורת הליברלית-מערבית שבה גדל, ובמיוחד מן הפילוסופיה המדינית האנגלית, המעניקה למדינה מעמד מוגבל מאוד לא כביטוי תרבותי-רוחני של רוח האומה, אלא כערך תועלתני-פרגמטי של אמנה חברתית המסייעת ליחידים לחיות את חייהם בביטחון. מעניין שדווקא השקפה ליברלית זו עושה אותו לקנאי בהרבה מרבנים אחרים הרואים במדינה גם ערך תרבותי ודתי, משום שהוא סבור שחובתה של המדינה שלא לכפות על שומר המצוות בשום דרך, ולו המינורית ביותר, התנהגות המנוגדת לאמונתו, והוא מדגיש את זכותו של שומר המצוות למרוד בניסיונות כפייה מסוג זה. מנקודת מוצא זו תמך בעבר וגם לאחרונה – בעת הדיון על פינוי היישובים ברצועת עזה ובצפון השומרון – בסירוב להיענות לפקודת ההשתתפות בפינוי. קנאותו לזכויות הפרט, ובכללן זכויות הקניין של אנשי יש"ע, הייתה הסיבה להתבטאויות חריפות שאת חלקן הכחיש; הן נותרו אפוא 'התבטאויות המיוחסות לו'. למשל, בעקבות הסכמי אוסלו הוא הופיע בשידור רדיו והחיל על ראש הממשלה יצחק רבין דין מוסר (אדם המוסר יהודים לידי זרים; לפי ההלכה

* הפרטים הביוגרפיים על הרב רבינוביץ' לקוחים מדף קורות חיים שנמסר לי ממזכירות ישיבת ברכת משה במעלה אדומים, שהוא עומד בראשה.

התלמודית, המצוטטת גם אצל רמב"ם, אדם כזה הוא בן מוות). בהזדמנות אחרת טען שגם על החיילים הבאים לפנות יישובים חל דין מוסר ואף השווה אותם ליהודים ששיתפו פעולה עם הנאצים. יצחק פרנקנטל, אב שכול ואיש שמאל, טען בעבר כי הקליט בחשאי את הרב רבינוביץ' אומר שלנוכח חיילים הבאים לפנות יישובים יש לשקול למגן את היישובים במטעני צד, 'כמו שעושים הערבים'. הרב רבינוביץ' טען שהדברים הוצאו מהקשרם והכחיש את הדברים שייחס לו פרנקנטל.

לאחר רצח רבין, בשיחה שקיים הרב יואל בן-נון עם הרבנים הראשיים דאז ישראל לאו ואלהיו בקשי-דורון, הוזכר הרב רבינוביץ' כאחד משני הרבנים – השני היה הרב דב ליאור – שהחילו על רבין דין רודף ובכך תרמו ללגיטימציה לרציחתו. בתשובה להאשמה ישירה שהאשים אותו בעניין זה איש תנועת מימד, ד"ר קלמן נוימן, כתב הרב רבינוביץ' כי 'אני מקבל את התוכחה, אף שקשה לי להאמין שבחור שלא היה מעז לפסוק הלכה בעניין בשר בחלב או אפילו בהלכות ברכות היה נוטל על עצמו לפסוק בדיני נפשות, ולא רק לפסוק אלא גם לבצע'.

הרב רבינוביץ' הסכים להתראיין למחקר זה. בריאיון הוא גורס שלא ייתכן משטר מקובל מבחינה הלכתית שלא יהיה דמוקרטי. גם משטר מלוכני חייב לזכות בלגיטימציה מן העם כדי ליהנות מגושפנקה הלכתית. יתר על כן, חוקי המלך, ובוודאי חוקיו של כל משטר אחר, צריכים לקבל לגיטימציה של העם. בהקשר זה הוא מזכיר שבתפיסה היהודית אפילו הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו כפוף לחוק, כפי שתבע אברהם בפרשת סדום: 'השופט כל הארץ לא יעשה משפט'!

חוקי המדינה אינם חייבים להיות חוקי ההלכה, אבל אסור שיסתרו את ההלכה. הכוונה היא שאפשר ליצור חוקים חלופיים רק במקומות שההלכה עצמה אפשרה זאת. לפיכך חקיקה ושיפוט אזרחיים בדיני ממונות אינם בעיה, מכיוון שהם נהנים מלגיטימציה הלכתית כתקנות הקהל, אבל עליהם ליהנות גם מהסכמת הציבור. למשל, לא ייקבע מיסוי שלא על דעת נבחרי הציבור, כלומר על ידי אנשי משרד האוצר בלבד. גם חקיקה הפוגעת רק בחלק מסוים של הציבור אינה לגיטימית, והדוגמה שהוא מביא לכך היא ההחלטה לפנות בתים של קבוצה מסוימת בלבד. לדעתו החלטה זו אינה לגיטימית גם אם מוענק פיצוי לתושבים המפונים.

מבחינה עקרונית המדינה אינה צריכה להתערב בנושאי אמונות ודעות, ולכן הרב רבינוביץ' מתנגד לחקיקה ארצית האוסרת מכירת חמץ בפסח,

אם כי הוא נותן לגיטימציה לחקיקה עירונית הקובעת זאת במקום מסוים, אם רוב הציבור באותו מקום מעוניין בכך. לעומת זאת הוא סבור שמוצדק לאכוף איסור מסחר בשבת מסיבות חברתיות, אך לא הלכתיות. באותה רוח הוא אינו מתנגד לנישואין אזרחיים, אך הוא מתנגד שיעשו על ידי המדינה, מכיוון שהמדינה – שסמכותה כאמור מוגבלת לעניינים הנוגעים ביאמנה החברתית – איננה צריכה להתערב כלל בקיום טקסים בעבור מגזר כלשהו של הציבור. המדינה גם יכולה להכיר בזוג שנישא בנישואין אזרחיים כזוג לכל הצרכים האזרחיים הטמונים במונח 'זוגיות', אך אל לה לחוקק חוק שיקבע כי נישואין אזרחיים הם נישואין לכל דבר, מכיוון שחוק כזה יסתור את ההלכה. הוא עומד על זכותו של אדם שומר מצוות שלא לעשות דבר הנוגד דין תורה, גם אם המדינה ציוותה עליו זאת. בהקשר זה הוא סבור, למשל, שזכותו של פקיד דתי במשרד הפנים שלא לרשום זוג שנישא בנישואין אזרחיים כזוג נשוי.

באשר למעמד הלא יהודים: לדעת הרב רבינוביץ' מעמדם צריך להיות כמעמדם של יהודים בדמוקרטיה המערבית, דהיינו עליהם ליהנות משוויון זכויות אזרחי גמור, אך בלא שום זכויות מיוחדות ברמה הלאומית ואפילו התרבותית. כך למשל, המדינה אינה צריכה לממן חינוך בשפה הערבית לתרבות הערבית. מי שמעוניין בכך שיקים לו בית ספר פרטי ברוח זו. נוסף על כך הוא מציין שהלא יהודים אינם יכולים רק ליהנות מזכויות שוות, אלא עליהם גם לשאת בנטל שווה של החובות, ובכלל זה שירות צבאי או לאומי, כמו במקרה המיוחד של האוכלוסייה הערבית בישראל. לדעתו ישראל טעתה כשלא יצרה מתחילת ימי המדינה מדיניות מכוונת של הטמעת האוכלוסייה הערבית בקרבה באמצעות הוראה בעברית וחינוך על ברכי התרבות היהודית. אילו כך נהגה, היו להערכתו רבים מן הערבים, 'שרובם היו אז אנאלפביתים', מתגיירים. אחרים – שלא היו מסתפקים במעמד של יהודי בתפוצות והיו רוצים חיים בתרבות ערבית – היו עוזבים את ישראל למדינות ערביות, והשאלה הדמוגרפית הייתה נפתרת מאליה.

באשר למעמד הנשים: אלה, לדעת הרב רבינוביץ', זכאיות ליהנות מזכויות שוות, למעט שיתופן כלוחמות בצבא, עניין שהוא רואה בו גורם העושה את הצבא לבית בוש. מלבד זאת הוא סבור שיש בעיה עקרונית: הצבא הוא צורך חיוני שנכפה עלינו, ולא מקום לטיפוח שוויון מעמד חברתי. ולפיכך בוודאי אין להפוך את הנשים, שהן סמל למתן חיים, לחלק מן המערך הלוחם. הוא גם קובע ששוויון הזכויות צריך להביא בחשבון את תפקידה האימהי של האישה, שהרי היא היולדת את הילדים ויש לתת לה את הזמן

והאמצעים להתפנות לתפקיד האימהי. בסופו של דבר עקרון שוויון הזכויות בין נשים לגברים מקובל עליו, אך הוא מסייג אותו בהכוונת הנשים לאי-זניחת תפקידן האימהי ובמתן הכרה משפטית וכלכלית של החברה בצרכים הנדרשים לשם כך.

באשר לתפקידים ציבוריים לנשים: הרב מכיר בכך שיש מסורות הלכתיות המתנגדות למינוי נשים לתפקידים ציבוריים, אבל הוא מודה שבפועל נשים מילאו תפקידים ציבוריים בהיסטוריה היהודית לדורותיה, למן דבורה הנביאה, ולכן לדעתו אין לשלול זאת. הוא גורס שגם בימינו אין בעיה הלכתית בכך שנשים תפסוקנה הלכות, ולא רק בדיני נידה ובדינים המיוחדים ממילא ליעסקי נשים, אלא בכל התחומים. לדעתו גם אין שום בעיה הלכתית שנשים תהיינה דיניות.

תופעת הזוגות החד-מיניים אסורה לדעתו מבחינה הלכתית. עם זאת הוא סבור שאם שני אנשים כורתים ביניהם חוזה זוגיות, המדינה יכולה להכיר בו, אך לא לארגן להם טקס נישואין, שהרי ממילא הוא מתנגד, כאמור, שהמדינה תארגן טקסי נישואין גם לזוגות רגילים. הוא מתנגד גם למצעדי גאווה ולשאר פעולות שנועדו לטפח בפרהסיה את הגאווה בזוגיות החד-מינית, והוא רואה בה סכנה של משיכת צעירים שזהותם טרם גובשה לימחנה החד-מיני. הוא ממשיך זאת לתופעת העיוורון: ברור שיש לעזור לעיוורים, אבל גם ברור שאיש לא היה מארגן בעבורם מצעדי גאווה.

בהתאם לעיקרון זה הוא רואה גם את סוגיית שיתוף ההומוסקסואלים והלסביות בחיים הדתיים: אדם שזהו אורח חייו אך אינו עושה ממנו דגל פומבי זכאי בהחלט להיות חבר מן המניין בקהילה, ויש לקרבו. לעומת זאת אין לתת מעמד של שווה בקהילה כאשר מדובר באדם המתגאה בזהותו החד-מינית, וקירובו בקהילה עלול להתפרש כמתן לגיטימציה לתופעה ואף לעידודה. אשר להומוסקסואל מוצהר וגאה, הרב רבינוביץ' מתלבט אם יש לאפשר לו, למשל, לעלות לתורה, שמא יש אפילו בפעולה זו כדי לבטא שמץ של לגיטימציה.

הרב שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג)

הרב שג"ר נולד ב-1949 בירושלים. הוא למד בישיבה התיכונית נתיב מאיר, בישיבת ההסדר כרם ביבנה ובישיבת ההסדר הכותל שברובע היהודי בירושלים. בשנים 1976-1987 כיהן כר"מ (רב מחנך) בישיבת הכותל. ב-1987 היה ראש הישיבה הגבוהה מקור חיים, שהוקמה בידי הרב עדין שטיינזלץ ומדגישה את לימודי החסידות. בד בבד הוא שימש ראש בית המדרש של בית הספר הדתי לקולנוע מעלה, ולאחר מכן ראש בית המדרש של בית מורשה, מוסד אקדמי תורני. מ-1996 ועד היום הוא מכהן כראש ישיבת שיח יצחק, לצדו של הרב יאיר דרייפוס. הישיבה היא ישיבה גבוהה, והיא משלבת עיסוק אינטנסיבי בחסידות עם לימודי הגמרא והמחשבה המקובלים בכלל ישיבות הציונות הדתית.

הרב שג"ר נחשב לאחד המטפחים המובהקים של לימודי החסידות בעולם הציוני-דתי. ברוח החסידות הוא עוסק רבות גם בטיפול עולם הנפש והעולם הרוחני של תלמידיו, ולא רק בלימודי קודש כשלעצמם. ברוח זו מתקיימות בישיבה שהוא עומד בראשה סדנאות בתנועה וסדנאות בכתובה יוצרת בצד לימודי הקודש המקובלים. הוא נוטה להזדהות דתית עם הפוסט-מודרניזם על יסוד ההנחה ששבירת האידאולוגיות האנושיות, שהפוסט-מודרניזם מייצג, מאפשרת חופש גדול יותר שממנו אפשר להגיע גם להתעלות דתית גבוהה יותר מן המקובל, המזוהה אצל הרב שג"ר עם המיסטיקה.

הרב שג"ר הסכים להתראיין למחקר זה. בריאיון הוא מביע הזדהות עם תפיסת הרב קוק, המחילה על חוקי המדינה את דין מלכות ישראל, ובלבד שהחוקים אינם סותרים את התורה. החלה זו, בצירוף הכלי ההלכתי 'תקנות הקהלי' – המאפשר לכל קהילה יהודית לתקן בתחומים חברתיים תקנות שונות מן ההלכה המקורית – מאפשרת לדעתו לחוקי המדינה ליהנות ממעמד הלכתי. הוא סבור שהכלי העיקרי הוא ההחלה הגורפת של דין מלכות ישראל, בעוד 'תקנות הקהלי' מאפשרות מרחב קטן יותר של חקיקה חוץ-הלכתית. באשר למקרים שחוקי המדינה סותרים את ההלכה הוא קובע שאין לקבוע

* הפרטים הביוגרפיים על הרב שג"ר לקוחים מן הריאיון אתו, וכן מן המאמר 'פסקי הסירוב: זו תגובה גלותית' (יאיר שלג, **הארץ**, 11 בינואר 2005).

הכרעה גורפת מראש איזו מן המערכות תכריע, אלא יש לבחון כל מקרה ומקרה לגופו.

בעניין זה הוא מניח שבפועל מקרי התנגשות כאלה יהיו מצומצמים מאוד, מכיוון שבדרך כלל גם מבחינת העקרונות הדמוקרטיים-ליברליים לא תתאפשר חקיקה הכופה על הפרט שומר המצוות לנהוג בניגוד לאמונתו. הוא ממחיש זאת בשאלה היפותטית בדבר חקיקה האוסרת הנחת תפילין. ברור שחקיקה כזו לא תתקבל מנקודת המבט של העקרונות הליברליים עוד קודם שהיא לא תתקבל בשל בעיה הלכתית. לעומת זאת אם ימצא מחקר שיוכיח שהנחת תפילין מסוכנת לבריאות והכנסת תבקש לאסור הנחת תפילין בנימוק זה, הנימוק הרפואי יגרום גם לאנשי ההלכה להתלבט בשאלה. לכן בפועל הנחת העימות בין חשיבה ליברלית לבין חשיבה הלכתית היא הנחה מלאכותית ברוב המקרים.

גם את הדילמה הנוגעת להוראה להשתתף בפינוי יישובים אפשר לפתור בכך שהפינוי אינו מטרה לעצמה, אלא הוא תולדה מהכרעה של המדינה לוותר על שטחים הנתונים לשליטתה – הכרעה הנובעת בעיקרה מסיבות ביטחוניות. גם דמוגרפיה ושיקולים מדיניים יכולים להיכלל בהגדרה הרחבה 'נימוקי ביטחון', וברור שההלכה מעניקה למדינה את הסמכות להכריע במדיניות ביטחון.

ככלל, הרב שג"ר קובע שהיעד של החברה הדתית אינו צריך להיות מדינת הלכה, מכיוון שלמדינה כזו אין תשתית של הסכמה חברתית וציבורית. היעד הוא אפוא הטמעת ערכים יהודיים ומסורתיים בתחומים מגוונים של חיי החברה. הוא מדגיש לאו דווקא את הצדדים ההלכתיים המובהקים, כמו שמירת שבת, אלא את הצדדים החברתיים, כמו חתירה לצדק חברתי ומאבק למתירנות מינית פחותה.

בעניין מעמד הלא יהודים: הרב סבור שיש להעניק להם מעמד של 'גר תושב', שבפרשנותו של הרב שג"ר, השונה מזו של כמה רבנים אחרים, נכללים בו גם מעמד אזרחי וזכות בחירה לכנסת, ולא רק זכויות תושב. הסייג המוטל על קבלת הזכויות השוות הוא נאמנות למדינה ולא רק במובן של הימנעות מפעילות פלילית נגדה, אלא גם במובן של קבלת זהותה היהודית.

באשר למעמד הנשים: הרב שג"ר מקבל את עקרון השוויון בין המגדרים הקיים בחברה המערבית. הוא גם מסכים שתפיסה זו צריכה להנחות באופן עקרוני גם את החשיבה ההלכתית ולהביא להכרה הלכתית בתמורות הזמן. אבל הוא מצפה שהחברה תשמר את העקרונות הגלומים במסורת הדתית בסוגיית היחסים בין המינים, גם אם לא את כל פרטיהם. הגדרת העקרונות

היא זו: 'שימור מבנה פטריארכלי, ולו באורח סמלי, ושימור השוני בין דמות האב לדמות האם', למשל באמצעות שימור המסורת שרק הגבר הוא העושה את הקידוש. למעשה, בלי לומר זאת במפורש, הרב שג"ר מכפיף את ההלכה ואת ההתנהגות הדתית לעקרונות החברתיים – גם מן הצד הליברלי (פתיחות לשוויון הקיים בימינו) וגם מן הצד השמרני (שימור הבחנה בסיסית בין גבר לאישה ובין אב לאם).

באשר לתפקידים ציבוריים לנשים: הרב שג"ר מקבל את האיזון הקיים בימינו בחברה הדתית-לאומית – מצד אחד חיים בחברה מעורבת, שבה גם הנשים ממלאות תפקידים ציבוריים, ומצד אחר שמירה על עקרונות הצניעות. באשר לזוגות חד-מיניים: לדעתו צריך לקבל את העיקרון שאין להתערב בחיי הפרט, ולפיכך יש לקבל את זכותם של אנשים לחיות כהבנתם את חיי המין שלהם. ובכל זאת הוא סבור שיש להיאבק בלגיטימציה החברתית של התופעה – לגיטימציה הפוגעת בכלל העיקרון של חיי משפחה ובחשיבות המשפחה ה'טבעית'.

הרב אליעזר מנחם שך

הרב אליעזר מנחם שך נולד ב-1898 בליטא. בהיותו בן 7 נשלח ללמוד בישיבה בעיירה פוניבז', והקשר בינו לבין משפחתו נותק כמעט לחלוטין. בגיל 13 עבר לישיבת כנסת ישראל בעיירה סלובודקה ושם פגש את הרב איסר זלמן מלצר, שהיה לפטרונו. ב-1941 הצליח להימלט מליטא הכבושה בידי הרוסים, עוד לפני שנכבשה בידי הנאצים, ועלה לארץ ישראל. ב-1952 התמנה לראש ישיבת פוניבז' בבני ברק, לאחר שזו גלתה לארץ בעקבות השואה.

לאחר מות החזון אי"ש, מנהיג היהדות החרדית בשנותיה הראשונות של המדינה, נעשה הרב שך בהדרגה למחליפו. הגורם לכך לא היה ההכרה בגדולתו התורנית דווקא, אלא עצם נכונותו לעסוק בענייני ציבור ולהכריע באופן חד וכריזמטי בשאלות הציבוריות שהופנו אליו בשעה שגדולי תורה אחרים נטו לעתים קרובות להסס מלגעת בהן ונרתעו מהן. הוא נבחר לחבר מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל, ולימים – לראש המועצה.

משנתו הערכית של הרב שך הייתה פשוטה מאוד: תורה ומצוות ותו לא – לא ציונות, לא מודרנה וגם לא אנטי-ציונות כדגל, אלא רק מאמץ לבסס את עולם התורה ולומדיו. תקיפותו בסוגיות חרדיות פנימיות לא נפלה מתקיפותו באשר לביצור העמדה החרדית אל מול העולם החילוני. ב-1973 פרש לזמן מה ממועצת גדולי התורה בשל כעסו על האיחוד עם פועלי אגודת ישראל, וב-1983 שוב פרש מן המועצה בשל הפרת הסכם הרוטציה עם נציג הספרדים ברשימה. בעקבות פרישה זו הוא הקים מועצת גדולי תורה נפרדת, ושנה אחר כך היה שותף להקמת ש"ס כתנועה חרדית ספרדית. ב-1985 הוציא את החוגים הליטאיים מביטאון אגודת ישראל 'המודיע', שהפך לביטאון החוגים החסידיים בלבד, והקים עיתון חדש בשם 'יתד נאמן'. שלוש שנים אחר כך פרש גם מן המפלגה המשותפת והקים את רשימת דגל התורה. לקראת הבחירות לכנסת בשנת 1992 התמודדו שתי המפלגות בגוש פרלמנטרי אחד – יהדות התורה – אבל המפלגות עצמן לא חזרו להתאחד. ב-1990 סיכל הרב שך את כוונתה של ש"ס לחבור לקואליציה עם מפלגת העבודה בעזרת 'התרגיל המסריח', ואחרי בחירות 1992, שבהן כנסה ש"ס

* הפרטים הביוגרפיים על הרב שך לקוחים מסיכום ביוגרפיה שהתפרסם בעיתון **הארץ** לאחר מותו (שחר אילן, 'בן דוקטור, נכד צנחן', 4 בינואר 2001).

לקואליציה עם העבודה, אף קבע ש"ס הוציאה את עצמה בכך מכלל ישראל. במיוחד זכור העימות החרף שלו עם חסידות חב"ד, לאחר שזו הכריזה על משיחיותו של הרבי מלובביץ'. הרב שך האשים אותם במשיחיות שקר והגדיר את הרבי עצמו 'לא נורמלי'.

בשנותיו האחרונות היה הרב שך חולה מאוד, שרוי רוב הזמן בתרדמה ומתקשה לתפקד. הוא הוריש את מושכות ההנהגה החרדית לרב יוסף שלום אלישיב – מהלך מהותי למעמד הדומיננטי שזכה לו הרב אלישיב. הרב שך נפטר בינואר 2001, בהיותו כמעט בן 104.

הוגי הציונות הדתית מקבלים את המדינה, וברובם גם את המודרנה, כמייצגות מערכת ערכים חיובית, ועל כן הם רואים את עצמם חייבים לבסס משנה סדורה שתבהיר את יחסם לערך הדמוקרטיה. שלא כמוהם הרב שך, כמו הרבנים החרדים בכלל, ראה את עצמו פטור מצורך זה. ממילא בסולם ערכיו הייתה קיימת רק התורה, ולא היה לו אפוא צורך לבסס תאולוגיה שתבהיר את 'האיזון' בין התורה ובין הערכים החיצוניים לה ואת המקום הניתן לכל אחד ואחד מהם.

אולם בהיותו המנהיג, בה"א הידיעה, של ציבור חרדי שהדמוקרטיה היא למעשה חלק בלתי נפרד מסביבת חייו, הוא נדרש אליה מדי פעם בפעם, בעיקר כדי לבסס את שלילתה כהווייה ערכית המתיימרת להציע לאדם היהודי חלופה ערכית לעולם התורה. כך למשל, הוא דיבר על 'קללת הדמוקרטיה' ואמר שהוא מתפלל לקדוש ברוך הוא שיפטור אותנו ממנה. הוא אף השווה את הדמוקרטיה למחלת הסרטן, 'כי רק התורה הקדושה היא הדמוקרטיה האמתית'.⁶²

הרב שך לגלג על יומרתה של הדמוקרטיה להציע שוויון לבני האדם והשווה אותה ליומרת הקומוניזם להציע שוויון. הוא טען שהדמוקרטיה מתיימרת להיות במצב שבו העם הוא המחליט, אך בפועל נציגי העם הם המכריעים והם עושים זאת לפי אינטרסים אישיים ובגלל רצונם להיבחר מחדש – רצון שאינו שונה במהותו משוחד: 'האם הם חושבים באמת אם חוק טוב או לא? כלל וכלל לא. אלא כל אחד ואחד מהם חושב מה טוב עבורו, ואיך ימצא חן בעיני ציבור הבוחרים. בתורה כל הנוטל שוחד פסול לדין, וכאן כל יושבי בית המחוקקים נוטלים שוחד'.⁶³ הוא יצא נגד המחשבה

62 הרב אליעזר שך, **מכתבים ומאמרים**, בני ברק: הוצאה עצמית תשמ"ח-תשנ"ו, כרך ה, עמ' קכו.

63 **שם**, עמ' קכו.

הליברלית המעמידה בבסיסה את זכויות האדם וקבע כי 'האדם חייב לחיות בתוך מגבלות, לצורך אושרו וטובתו, ודווקא הדמוקרטיה ההורסת את המגבלות היא המחריבה את האנושות'.⁶⁴ מעבר לכך הוא תקף את האפשרות שהדמוקרטיה תחוקק חוקים הסותרים את זהותו הדתית של העם היהודי, ואף שהיה רגיש מאוד לצורך להתחשב באומות העולם קבע שמהבחינה העקרונית העובדה שההכרעות המתקבלות במדינה היהודית מתקבלות גם בקולות הערבים היא עובדה בעייתית. העובדה שלעתים הערבים הם לשון המאזניים בעת קבלת ההחלטות ושבקולותיהם נקבע אופי ההכרעה הדגישה בעיניו ביתר שאת את הבעייתיות שבמצב זה.⁶⁵

הרב שך תמך בניצול הדמוקרטיה לשם קידום עולם התורה ולומדיה וסבר שיש לעשות זאת כשם שיש לנצל את הטכנולוגיה המודרנית לאותה תכלית. הוא אף הגדיר זאת 'מצווה דתית'.⁶⁶ בבחירות 1992, כשכבר היה זקן מאוד וחולה, המחיש הרב שך את השקפתו זו בכך שסירב לנסוע לקלפי במכוניתו וצעד אליה ברגל.

64 שם, שם.

65 שם, עמי קכו.

66 שם, עמי קסג.

הרב אברהם שפירא

הרב אברהם שפירא נולד ב-1914 בירושלים. הוא למד בישיבת עץ חיים ואת דרכו התורנית עשה במסלולי היישוב הישן והציבור החרדי בירושלים. לישיבת מרכז הרב, ודרכה לציבור הדתי-לאומי, הגיע רק בעקבות נישואיו לבת משפחתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מייסד הישיבה. שנים ארוכות שימש ר"מ (רב מחנך) ומגיד שיעורים בישיבה, עד שעם פטירתו של הרב צבי יהודה קוק, בנו של מייסד הישיבה, מונה לעמוד בראשה. בשנים 1983-1993 כיהן גם בתפקיד הרב הראשי לישראל, לצדו של הרב מרדכי אליהו.

הרב שפירא עיצב לישיבת מרכז הרב אופי ישיבתי נורמטיבי יותר מזה שאפיין אותה בימי קודמו: הוא הדגיש את לימודי התלמוד כמקובל ופחות את לימודי מחשבת ישראל וההגות הפילוסופית. לרב שפירא עמדה ימנית חד-משמעית, ככל אנשי מרכז הרב, אבל הוא מעגן אותה בהלכה הפשוטה של יישוב ארץ ישראל ופחות בתאולוגיה של קידוש הלאומיות היהודית והמדינה כסמלה. משום כך הוא לא התקשה לפסוק שוב ושוב בזכות סירוב הפקודה לפנות יישובים כביטוי 'טבעי' של סירוב לעברה על ההלכה, בעוד עמיתיו ה'תאולוגים' מתקשים לקבל את אפשרות הסירוב כפגיעה במעמד האומה והממלכתיות. עמדתו הלא תאולוגית כלפי סוגיית הסירוב הפכה אותו לקיצוני יותר ועימתה אותו עם תלמידי הרב קוק ה'תאולוגים' גם בסוגיות חינוכיות, שדווקא כלפיהן הוא היה המתון יותר. בשעה שהם הסתייגו מכל הטמעה של ערכים זרים בעולם הישיבה, הסכים הרב שפירא להקים מכון להכשרת מורים במסגרת הישיבה, הגם שבמכון היו אמורות להילמד גישות פדגוגיות 'זרות' ואפילו התייחסות אקדמית להוראת לימודי הקודש. העימות בינו לבין מקורבי הרב קוק, ובראשם הרב צבי טאו, בסוגיה זו הוביל לפילוגה של ישיבת מרכז הרב ב-1997 ולהקמתה של ישיבת הר המור בידי הרב טאו ואנשיו.

הרב שפירא סירב להתראיין למחקר זה. הסירוב לא נמסר במישרין, אלא באמצעות משרד ישיבת מרכז הרב, שהוא עומד בראשה. על מחשבתו אפשר ללמוד ממאמר עקרוני שפרסם בכתב העת 'תחומין' בנושא מעמד

* הפרטים הביוגרפיים על הרב שפירא מקורם, בעיקרם, בשיחה עם אחד מתלמידיו, שחפץ בעילום שמו.

חוקי המדינה בהלכה.⁶⁷ במאמר הוא מזכיר את העובדה שההלכה מאפשרת לקהל להתקין תקנות בנושאים שונים וגורס שמעמד חוקי הכנסת אינו נחות מתקנות הקהל, בתנאי שהחוקים אינם סותרים את דין התורה. דוגמה מעשית להכרעתו הברורה שחוקי התורה עדיפים מחוקי המדינה באה לידי ביטוי, כאמור, בקריאותיו לחיילי צה"ל לסרב פקודה לפנות בסיסי צה"ל בתקופת שלאחר הסכמי אוסלו ולפנות את יישובי רצועת עזה וצפון השומרון ב־2005. הוא פסק שפינוי היישובים הוא עברה הלכתית, ולכן האיסור ההלכתי עדיף מחוק המדינה ומצווי הפיקוד הצבאי. הרב שפירא סבור כי המבחן הטוב ביותר לקבוע אם חקיקה ראויה לקבל תוקף הלכתי הוא בחינת עמדותיהם של חברי הכנסת הדתיים כלפיה. הכוונה בעיקר לנציגי המפלגות הדתיות, ולא לחבר כנסת דתי הפועל במפלגה חילונית וממילא אינו כפוף לרבנים. כל זה בהנחה שחברי הכנסת הללו לא יסכימו לחוק הסותר את ההלכה.

הרב סבור שעל הרבנים להתערב ולהביע את עמדתם כלפי החקיקה והתקנות כדי לקבוע אם החוקים סותרים את ההלכה. כדוגמה לבעיה בחקיקה הסותרת הלכה גם בתחומים הרגישים במידה פחותה, כגון הדין הפלילי, הוא מביא את הקביעה המאפשרת להרשיע אדם על ידי שימוש בעד מדינה, דבר האסור על פי ההלכה. הוא נוטה להקל בקביעתו כשמדובר בעברת רצח משום חומרתה ומשום הצורך להרחיק מן הציבור עברייני מסוג זה.

לדעת הרב שפירא שופטים הפוסקים בניגוד לדין תורה עושים 'דבר חמור מאוד'. הוא מתלבט בעניין כניסתם של שופטים דתיים למערכת המשפט הכללית בגלל המתח בין הצורך שלהם לפסוק בניגוד להלכה ובין היכולת להטמיע בכל זאת משהו מן המשפט העברי בפסיקתם. במאמרו הוא אינו מכריע בסוגיה זו, והדבר נשאר בגדר צריך עיון.

אחת הדרכים האפשריות לפתרון ההתנגשות בין המערכת ההלכתית לבין המערכת האזרחית היא התקנת תקנות הלכתיות בידי הרבנים עצמם – תקנות שתעלינה בקנה אחד עם הצרכים החברתיים המתחדשים. בכך הן תתאמנה לחקיקת הכנסת ולא תעמדה את ההלכה בהתנגשות אתה. הרב שפירא מכיר באפשרות זו, אך קובע כי מדובר ב'עניין עדין'. הוא מעדיף לנסות למצות את דרך הפרשנות היצירתית להלכה הקיימת במקום להתקין

67 אברהם שפירא, 'מבט תורני על חוקי המדינה והתקנת תקנות בימינו', תחומין ג (תשמ"ב), עמ' 238-241.

תקנות העומדות במנוגד לה, אם כי הוא אינו שולל לחלוטין שימוש בדרך זו. הוא מכיר בצורך של תקנות מסוג זה להתחשב בשינויים חברתיים ומדגיש כי ההתחשבות חשובה ביותר כשמדובר בשינויים חברתיים שליליים. הוא מנמק זאת בכך שבמצב זה יש ליצור מדיניות הלכתית שתאפשר להתמודד עם השינויים הללו, כמו שעושה תקנת הפרוזבול (מסירת הלוואות לפירעון על ידי בית דין) בתקופה שרבים ניצלו את מחיקת ההלוואות בשנת השמיטה כדי להשתמט מתשלום חובות.

הרב יובל שרלו

הרב יובל שרלו נולד ב-1957 בפתח תקווה. הוא למד בישיבה התיכונית נתיב מאיר בירושלים ובישיבת ההסדר הר עזיון. הוא סיים קורס קצינים קרביים, ובמהלך שנות שירותו במילואים הגיע לדרגת רב סרן. בשנים 1984-1986 שימש מורה בבית הספר המשותף של קיבוצי עמק בית שאן, ובשנים 1985-1997 כיהן כר"מ (רב מחנך) בישיבת ההסדר שברמת הגולן. ב-1997 הקים, יחד עם הרב דוד סתיו, את ישיבת ההסדר בפתח תקווה, ושניהם עומדים מאז בראשה. ב-1995 היה ממקימי עמותת רבני צוהר – קבוצת רבנים צעירה בני הציונות הדתית, ששמה לה למטרה לפתח גישה רבנית פתוחה ומקרבת כלפי הציבור הרחב תוך נאמנות להלכה האורתודוקסית. מפעלה העיקרי של הקבוצה הוא הקמת מאגר רבנים המשיאים זוגות בלא תמורה, והיא פועלת בגישה המתחשבת ככל האפשר ברצונותיהם של הזוגות החילוניים אגב ניסיון להישאר בתוך מסגרת ההלכה. רבני הקבוצה – ובפרט הרב שרלו הודות לכושרו הרטורי וחדות לשונו – זכו למעמד ציבורי אוהד גם בסוגיות אחרות. בשנים האחרונות מתבלט הרב שרלו בקרב הצעירים הדתיים-לאומיים כאחד הרבנים הפופולריים ביותר בתחום הצגת שאלות הלכתיות ורוחניות באינטרנט, והוא אף פרסם קובצי תשובות שלו שניתנו במרוצת השנים לפונים אלו.

הרב שרלו הסכים להתראיין למחקר זה. בדבריו הוא מבהיר כי המונח 'דמוקרטיה' במשמעותו המערבית-חילונית אינו מעסיק אותו כלל. הוא מתעניין רק בערכים הנובעים מן התפיסה הדמוקרטית (בעיקר הערכים ההומניסטיים והליברליים, ופחות הפרוצדורה של הכרעת הרוב) ובשאלה באיזו מידה הם מתיישבים עם תפיסתו הדתית. מנקודת מבט זו הוא קובע כי אמנם 'בפועל תפיסתי היא מאוד ליברלית, אבל מקור הסמכות שלה הוא אך ורק מקור הסמכות הדתי'. מתוך השקפת עולם זו – שאינה מכירה בזכויות אדם מסוימות המקובלות בעולם החילוני – הוא מבין שאין לו זכות לכפות על פרט חילוני כלשהו את תפיסתו הדתית. לדעתו הערכים הדמוקרטיים כה מתאימים לתפיסה הדתית האידיאלית, עד שיגם בימות המשיח המערכת השלטונית לא אמורה להיות כפופה למערכת הרבנית.

* הפרטים הביוגרפיים על הרב שרלו לקוחים בעיקרם מדף קורות חיים שמסר לי.

עקרון הפרדת הרשויות תואם אפוא את התפיסה הדתית, 'אם כי אין לי תשובה ברורה לגבי הפרטים של הפרדת הרשויות בתפיסה הדתית'. הרב שרלו מודה שההכרה במערכת משפט שאינה הלכתית אכן בעייתית ביסודה, אבל – הוא מסביר – המערכת ההלכתית מספקת לגיטימציה לרוב מקרי ההיזקקות למערכת חלופית, כך שבפועל השאלה מצטמצמת לכמה סוגיות נקודתיות. הוא אומר שהמונח ההלכתי 'ערכאות' אינו מתאים לבתי המשפט של המדינה, משום שהוא מעניק להם מעמד זהה לזה של בתי דין של גויים. הוא מעדיף להשתמש במונח 'הדיוטות', שפירושו שופטים שאינם בקיאים בדין ההלכתי. הוא מבהיר שלדעתו ביחיים הממשיים, אלה שמעבר לעקרונות, יש בעיה באופן תפקודה של מערכת בתי הדין הרבניים הדנה בדיני ממונות. הבעיה קיימת הן מבחינת דיני הראיות הן מבחינת היחס השווה למתדיינים חרדים ושאינם חרדים. לפיכך אף שעקרונית היה מעדיף להתדיין לפני בתי הדין הרבניים, למעשה במקרים שבהם נוקק בעצמו להתדיינות ממונית מול בעל דין דתי (מצב שאפשר לכאורה את התייצבות שניהם לפני בית הדין הרבני כסמכות המקובלת על שניהם), העדיף בסופו של דבר את בית המשפט האזרחי על פני בית הדין הרבני. נוסף על כך הוא מתנגד למתן אוטונומיה שיפוטית לדתיים בנימוק של 'משפט אחד יהיה לכם', ולפיכך היעד בעיניו הוא התאמת המשפט הישראלי הכללי להלכה. באשר למעמד הלא יהודים: השקפתו העקרונית של הרב שרלו היא שזכויות הפרט זקוקות לאיזון מתמיד עם הערך של שמירת הזהות הלאומית. חשובה בעיניו השמירה על זכותו של הרוב לשמר את זהותו הלאומית בד בבד עם הדאגה לזכויות הפרט של המיעוט. המשמעות המעשית היא שמבחינה עקרונית מי שאינם יהודים זכאים לכל זכויות הפרט, אבל בלא שום זכות ברמה הלאומית. לפיכך הוא תומך בהגבלת חלק מזכויות הפרט של הלא יהודים – אותן זכויות העשויות לפגוע בזהות הלאומית היהודית. למשל, ללא יהודים חייבת להינתן לדעתו זכות הצבעה לכנסת, אך 'בנושאים הנוגעים לזהותה היהודית של המדינה יש לקבוע צורך ברוב מיוחס'. בהמשך לכך הוא סבור שאין למנות שופטים לא יהודים, למעט בבג"ץ, משום ששם יש מקום לשופט לא יהודי. הוא מבהיר שעמדתו כלפי לא יהודים אינה נובעת מסיבות ביטחוניות אלא מעקרונות דתיים, ולכן היא חלה גם על דרוזים ועל שאר לא יהודים המשרתים בצה"ל והמזדהים עם המדינה. וכך, מכירת בתים וקרקעות ללא יהודים צריכה להיעשות על בסיס האיזון הראוי בין זכויות הפרט לשמירת הזהות הלאומית.

באשר למעמד הנשים: עמדתו של הרב שרלו נובעת גם כאן מכך שהוא אינו מאמין בתפיסה ליברלית כשלעצמה, אלא הוא משתדל להרחיב את התפיסה הדתית-הלכתית עד למלוא יכולת ההיפתחות הליברלית שלה. לפיכך הוא מתנגד, למשל, לקביעה כוללת וגורפת בדבר ערך השוויון בין כלל בני האדם כערך חוקתי בישראל, ומכאן התנגדותו לקידושין ולגירושין הנעשים בידי אישה.

הוא סבור שהמדינה חייבת לתת מענה לזוגות שאינם יכולים להינשא על פי ההלכה, בעיקר בנישואין של עולים לא יהודים. הוא אינו רואה בעיה במתן מעמד של נישואין אזרחיים לשני בני זוג שאינם יהודים, אך הוא רואה בעיה במתן מעמד כזה לבני זוג שאחד מהם יהודי והשני אינו יהודי. על עניין זה הוא אומר: 'קשה לקבל שהקהילה היהודית היחידה בעולם שתכיר בנישואי תערובת תהיה מדינת ישראל'.

'רב הגבעות'

הרב המכונה כאן 'רב הגבעות' הסכים להתראיין למחקר זה, אך בתנאי שלא יזוהה בשמו בנימוק של התנגדות לשיתוף פעולה פורמלי עם המכון הישראלי לדמוקרטיה. זו הסיבה שגם אי־אפשר לפרט את הביוגרפיה שלו. מה שאפשר לומר עליו הוא שמדובר באחד הקיצונים שברבני יש"ע ובאחד הרבנים היחידים המקובלים כסמכות לפחות על חלק מינוער הגבעות' בשומרון.

על פי רב הגבעות, דמוקרטיה היא משטר לגיטימי לפי התורה. הוא מסביר שאף על פי שבמקור התורה דורשת משטר מלוכני, הרי כבר נפסק שגם משטר מלוכני צריך לזכות בהסכמת הציבור, ולכן הדמוקרטיה ממלאה באופן עקרוני את דרישות ההלכה. אבל הדמוקרטיה לדעתו אינה לגיטימית כאשר היא מתיימרת לסתור את חוקי התורה, ובכלל – 'כל מעמדה של המדינה מתחיל רק במקום שבו התורה נתנה לה להתחיל', כלומר רק כאשר ההלכה העניקה למעמדה לגיטימציה. בדיעבד אפשר, לדעתו, להשלים עם חוקים הנוגדים את התורה, ובלבד שאינם מחייבים את האדם הדתי לעבור על חוקי התורה. במקרה כזה יש למרוד בהם ואין לקיימם.

יוצאת מן הכלל בעיניו היא מצוות יישוב הארץ, 'שהיא מצווה המוטלת על כלל ישראל' ולא רק על הפרטים, ולכן יש להתנגד לפגיעה בה אפילו כאשר הפגיעה איננה מוטלת על האדם הדתי. בוודאי יש לסרב לפקודה המוטלת על אדם דתי לתרום במו ידיו לעקירת יישובים יהודיים בתוככי ארץ ישראל. הוא סבור שדעתם של רוב רבני ישראל כדעתו ושהוויכוח ביניהם אינו אלא בשאלה אם יש להסתפק בכך שהאדם הדתי יימנע בפועל ממילוי הפקודה, או שיש לעשות עניין זה לעיקרון ציבורי. לדעתו דווקא ההצהרה העקרונית על הסירוב חשובה יותר מן הסירוב עצמו, מכיוון שהיא תורמת לבירור העקרוני 'האם הצבא היהודי יונק את כוחו מסמכות מדינית רגילה, או שזה צבא יהודי במובן המקורי של המושג הזה, כלומר שנאמן רק למה שהתורה מצווה?'

באשר למעמד הלא יהודים: לדעת רב הגבעות באופן עקרוני אפשר לקבל את הלא יהודים לתוך מדינת ישראל כיחידים, בלא זכות הצבעה לכנסת; קל וחומר שאין למנותם לשום תפקיד ציבורי. הוא מוסיף שבמציאות ימינו מכיוון שיש להם תביעות לאומיות על הארץ, יש לגרשם ואין להשאיר בידיהם אפילו את זכויות התושב. הוא סבור כי הרב יצחק הרצוג – שכיהן

כרב הראשי לישראל בעת הקמת המדינה ופסק אחרת בקבעו כי יש להעניק לערבים את מלוא זכויות האזרח – עשה זאת מתוך פשרה עם המציאות ומתוך הכרה שהאומות אפשרו ליהודים להקים מדינה רק בתנאים המקובלים במשפט הגויים, ולכן אי־אפשר לחרוג מכך. להערכתו, הרצוג סבר כי 'לא מדובר בהקמת "מדינה יהודית" במובנה האמתי, אלא בהקמת קהילה יהודית שיש לה קצת יותר סמכויות משהיו לקהילות היהודיות בגולה'. רב הגבעות מכיר בצורך להתפשר עם המציאות כשלב ביניים, ולכן הוא מצהיר שהוא לא יחתור לאכיפת חוקי התורה כצעד מהפכני. הוא מסתייג ואומר שבכל זאת 'אסור לזנוח את החזון שהתורה ציירה לנו, ויש לשאוף בהתמדה להתקדם לקראתו'.

באשר למעמד הנשים: לדעתו מעמדן הרוחני של נשים נעלה מזה של הגברים, אך דווקא משום כך נגזרו עליהן יותר גזרות, למשל בתחום הצניעות (מפני שהגברים המתבוננים בנשים מועדים לחטא יותר מן הנשים המתבוננות בגברים) או בפסילתן לעדות. באשר למילוי תפקידים ציבוריים: עדיף, לדעתו, שלא תמלאנה אותם, אך אם אין אחרים המתאימים לכך, יש פוסקים שאפשר להסתמך עליהם להיתר. לעומת זאת יש חשיבות בעיניו לכך שנשים תעמודנה בראש מערכות המיועדות לנשים, כמו בתי ספר ומוסדות חינוך אחרים, משום שבמצב שבו גברים מלמדים נשים ומנהלים את מוסדות החינוך שלהן קיימת פגיעה בעקרונות הצניעות. לפי גישתו – הנראית כמושפעת מרומנטיקה של הבחנות קמאיות בין גברים לנשים – אין לטפח בנשים תכונות אישיות 'גבריות' ולהפך.

באשר לזוגות חד־מיניים: רב הגבעות סבור שיש 'לעזור להם לטפל בבעיה'. לטענתו ההתייחסות המערבית הנוכחית לתופעה יצרה את התרחבותה, משום שהיא אחראית להרגשה שראוי מאוד לכל אדם לפחות להתנסות ב'חוויה' מעין זו. לפיכך הוא ממליץ שלא להרחיק את בעלי הנטייה החד־מינית, אלא, אדרבה, לקרבם ולהשתדל 'לעזור להם להתגבר עליה'. הוא מדגיש שיכישלון' בתחום זה לא יצדיק את הרחקתם.



סיכום

מבחינה של עמדות הרבנים שנסקרו לעיל עולה מיד מסקנה אחת ברורה: יש פער ניכר בין העמדות הרווחות בשיח הדמוקרטי-ליברלי לבין העמדות הרווחות בשיח הרבני. השיח הדמוקרטי-ליברלי קובע כמובן מאליו את עליונות ההכרעות האנושיות המתקבלות ברוב פרלמנטרי, את השוויון בין גברים ובין נשים ואת השוויון בין יהודים ובין לא יהודים. לכל היותר יסכין השיח הדמוקרטי-ליברלי עם פגיעה בזכויותיהם של בני אדם מסוימים כאשר הוכחה סיבה מספקת לפגיעה כזו, אך בוודאי לא יסכין עם אפליה של מגזר או של מגדר שלמים. לעומת זאת רוב ברור של הרבנים שעמדותיהם נסקרו כאן מערער על הנחות יסוד אלה ברמה כלשהי של ערעור: הרבנים ברובם אינם מקבלים שהכרעות הכנסת יכולות לסתור את חוקי ההלכה. רבים מהם אינם מקבלים שליהודים וללא יהודים יש זכויות שוות במדינה, וחלקם גם אינו מקבל את מעמדם השווה של גברים ושל נשים.

ודוק: מדובר בעמדות עקרוניות, לא מעשיות. דהיינו, רוב הרבנים אינו מציע בשל כך למרוד ברשויות המדינה בכל פעם ופעם שפסיקותיהן וקביעותיהן נוגדות את מה שנראה בעיניהם עמדת ההלכה. החשש הפרקטי מערעור היציבות במדינה גובר אפוא על העיקרון התאולוגי-הלכתי. משמעותה של עובדה זו ניתנת לתיאור שלילי וחיובי גם יחד: מצד אחד, אפשר לזהות בעיה בעובדה שרוב הרבנים אינו מקבל מבחינה אידאולוגית את עקרונות הדמוקרטיה הליברלית ומוכן רק 'להשלים' אתה באופן פרגמטי. מצד אחר, אפשר לראות זאת כביטוי נעלה של אחריות לאומית של הרבנים – אף שהדמוקרטיה הליברלית פוגעת לא אחת בציפור נפשם ההלכתית, הם מוכנים להבליג על כך ולהשלים עם זאת למען הקיום הלאומי.

בצד ההצבעה על הפער העקרוני בין השיח הרבני ובין השיח הדמוקרטי חשוב להצביע גם על שתי מסקנות משנה. האחת, משלוש הסוגיות המעשיות המרכזיות שנבחנו במחקר זה – היחס לחקיקה ולמשפט האזרחיים, מעמד הלא יהודים ומעמד הנשים – מעניין וחשוב לומר שהפער הגדול ביותר בין שני סוגי השיח ניכר בסוגיית היחס למיעוטים הלא יהודיים. בשתי הסוגיות האחרות נראה מאמץ של חלק גדול מן הרבנים, במיוחד של אנשי הציונות הדתית, להתקרב אל הנורמות הרווחות בשיח הדמוקרטי, להשתדל לצמצם את הפערים למינימום ההכרחי מבחינתם ופה ושם אף להשמיע נימה אפולוגטית באשר לפערים הקיימים. לעומת זאת באשר לסוגיית הלא יהודים

מאמץ זה דל בהרבה, ולעתים כלל אינו קיים. רבים מהם מאמצים בפשטות את הנוסחה מן המקורות בדבר מתן מעמד 'גר תושב' לגויים בתחום השלטון של ישראל, והכוונה בנוסחה זו – לפחות לפי רוב המשתמשים בה – הוא שיינתן ללא יהודים מעמד 'תושב' בלבד ולא מעמד 'אזרח'. חלקם מוכנים להעניק לתושבים הערבים אזרחות רק בתנאי שיצהירו על קבלת אופייה היהודי של המדינה. אפילו רב מתון ביותר כמו הרב יהודה עמיטל מאמץ את הנוסחה הדמוקרטית המקובלת בדבר שוויון זכויות מלא רק בנימוק שהדבר הובטח במגילת העצמאות, והפרת ההבטחה תהיה בגדר חילול השם. נראה שהסיבה לקיומו של פער גדול במיוחד בסוגיה זו דווקא איננה הלכתית צרופה, אלא סוציולוגית: הציונות הדתית – שכאמור רוב הרבנים הנסקרים במחקר זה הם מאנשיה – הדגישה בתפיסתה את היסוד הלאומי, המתבטא בין השאר ביחס חשדני ללא יהודים, יותר משהדגישה את היסודות השמרניים בתחום הפנים-יהודי, כמו תפיסה שוביניסטית כלפי נשים או גישה אנטי פרלמנטרית.

נוסף על כך, מתקיים במציאות בישראל עימות לאומי חריף בין יהודים ובין ערבים, ובמסגרתו לא מעט יהודים חילונים נוקטים עמדות אנטי ערביות. מציאות זו מחדדת כנראה את הלגיטימציה בקרב הרבנים לנקוט בתחום זה עמדות קנאיות יותר מן העמדות שבתחום היחס לנשים או היחס לחקיקה ולמערכת המשפט האזרחי.

מסקנה שנייה, הרבנים שהגיעו לישראל מצפון אמריקה (הרבנים ליכטנשטיין ורבינוביץ') נוטים יותר מאחרים לבטא תמיכה ב'אי-ציות דתי', כלומר בזכותם של אנשים דתיים שלא לציית לחוקים או לפסיקות בגי"ץ המתנגשים עם ההלכה. לעומתם רבנים 'צברים' נוטים להיזהר יותר מעידוד עימות כזה או מתמיכה עקרונית בזכות אי-הציות.

נראה שגם הבדל זה נובע מהבדל סוציולוגי: הרבנים עולי צפון אמריקה ינקו תפיסה דמוקרטית-ליברלית, המקדשת את זכויות הפרט ומגנה על זכותו לשמור על מסורתו ועל אורחותיו גם במפגש שלו עם המדינה. לעומת זאת הרבנים ילידי הארץ חונכו לרוב לפי תפיסת עולם לאומית מאוד, ולפיה גם כאשר סמכות המדינה מתנגשת בבירור עם עולם ההלכה, יש להשתדל להימנע מ'סירוב פקודה', העלול ליצור שרשרת סירובי פקודה מכיוונים שונים שבעקבותיה עלולה להתפורר התשתית הלאומית המשותפת. ובכל זאת ייתכן שהחשדנות כלפי המדינה, המסתמנת בקרב רבים מרבני הציבור הדתי-לאומי בעקבות תכנית ההתנתקות, תיצור אצלם שינוי גם בסוגיה זו.

מלבד שלוש מסקנות אלה ראוי לערוך בפרק סיכום זה טיפולוגיה של העמדות הרבניות השונות ביחס לכל הנושאים שנסקרו במחקר זה. טיפולוגיה כזו תראה שעמדות הרבנים בנושאים השונים אינן עמדות קוטביות דווקא (כלומר, מקבלות את השיח הדמוקרטי או מתנגדות לו), אלא הן מקיימות מגוון של רמות זיקה לשיח הדמוקרטי. יתר על כן, מתברר שיש חפיפה מסוימת, אך לא מוחלטת, בין רמת הקרבה של עמדותיו של רב כלשהו לעמדות השיח הדמוקרטי בנושא מסוים לבין רמת הקרבה הזו בנושאים אחרים. רוצה לומר: יש רבנים שלאורך כל הדרך הם קרובים לעמדות השיח הדמוקרטי או רחוקים מהן, ויש כאלה שמידת הקרבה הזו משתנה אצלם מנושא לנושא.

הטיפולוגיה דלהן בוחנת את עמדות הרבנים בחמישה סולמות:

- א. היחס הערכי לדמוקרטיה – בין חיוב מהותי לבין שלילה מהותית.
- ב. אופייה של הדמוקרטיה – בין דמוקרטיה אתנית, שמטרתה הלאום וערכיה הדמוקרטיים מכוונים בעיקר ליהודים, לבין דמוקרטיה ליברלית, המדגישה את השוויון של כלל האזרחים.
- ג. היחס למערכת החקיקה והמשפט – בתחום זה כמעט כל הרבנים רואים את הדמוקרטיה כ'דמוקרטיה על תנאי'. במילים אחרות: קבלת חוקי הדמוקרטיה ופסיקות שופטיה מותנית בכך שהם לא ינגדו את חוקי התורה. הטיפולוגיה בתחום זה נעה אפוא בין הרבנים הגורסים שיש לצמצם את העימות למינימום לבין אלה הנוקטים גישה מרחיבה ו'קשוחה' בעימות שבין המערכות.
- ד. היחס ללא יהודים – בין הגורסים שוויון זכויות מלא לבין השוללים כל מעמד אזרחי ללא יהודים.
- ה. היחס לנשים – בין הגורסים שוויון גמור לבין המקדשים הבחנה ברורה בין המגדרים.

א. היחס הערכי לדמוקרטיה

בתחום נמצאים בקוטב האחד – המחייב את הדמוקרטיה באופן מהותי – את הרבנים בן-נון, עמיטל, שג"ר ופרומן (אם כי האחרון מדגיש שהחיוב שלו אינו לפרוצדורה של המשטר הדמוקרטי כי אם לערכים הליברליים-הומניסטיים). בקוטב השני – שבו נמצאת ההתנגדות המהותית לדמוקרטיה – ניצב הרב שך. ביניהם יש מגוון של עמדות ביניים: העמדה הקרובה ביותר לקוטב המחייב דמוקרטיה היא זו של הרבנים אריאל, דרוקמן ולאן. אלה מעניקים לדמוקרטיה יחס חיובי בסיסי, אבל מדגישים שחוקי התורה

נעלים ממנה. אחריהם ניצבים הרבנים אבינר ואלון, שערכה של הדמוקרטיה בעיניהם הוא בעיקר לאומי, ולא פרטי, כמשטר היחיד היכול לקדם בימינו את האומה. אחריהם, בערך ב'אמצע הדרך' שבין חיוב לשלילה, נמצאים הרבנים ליכטנשטיין ושרלו: ליכטנשטיין – משום שהוא רואה בדמוקרטיה משטר 'מתאים' להלכה, אך לאו רצוי לה; ושרלו – משום שהוא מקבל באופן עקרוני ערכים ליברליים-הומניסטיים, אך מדגיש שאינו מוכן לקבל אותם ממקור סמכות חלופי להלכה (הוא מתנגד מבחינה עקרונית לכפל מקורות ערכיים), אלא רק בהקשר של ערכים הנובעים מן העולם הדתי עצמו. אחריהם הקרובים ביותר לקוטב השולל דמוקרטיה הם הרבנים אליהו, יוסף, ליאור ושפירא. לדידם אין ערך מיוחד למשטר הדמוקרטי, אם כי – ובניגוד לרב שך – הם אינם מביעים התנגדות מובהקת למשטר זה.

ב. אופייה של הדמוקרטיה

בתחום זה נמצאים בקוטב האחד – המדגיש בדמוקרטיה את היסוד ההומניסטי-ליברלי – הרבנים רבינוביץ' ופרומן (אם כי האחרון, כאמור, מדגיש שהערכים ההומניסטיים הם החשובים בעיניו, ולא המשטר הדמוקרטי דווקא). בקוטב השני – הרואה את ערכה של הדמוקרטיה בכך שהיא משרתת את האינטרס הלאומי – ניצבים הרבנים אבינר, אליהו, טאו, ליאור, שפירא וירב הגבעות. בתווך הקרובים ביותר לקוטב ההומניסטי הם הרבנים בן-נון, לאו ושג"ר, שגם אם ערכה של הדמוקרטיה בעיניהם איננו רק במישור ההומניסטי, הם מחשיבים מאוד את הערכים הללו. אחריהם ניצבים הרבנים אריאל, דרוקמן ושרלו, הקובעים הגבלות למיניהן ללא יהודים גם במסגרת המשטר הדמוקרטי. אחריהם – קרובים יותר לקוטב האנתוקרטי – נמצאים הרבנים ליכטנשטיין, אלון ויוסף. הללו מדגישים עוד יותר מקודמיהם את המגבלות ההלכתיות המוטלות על הלא יהודים (עמדותיהם יפורטו להלן, בסעיף ד, הן בטיפולוגיה של עמדות הרבנים ביחס למעמד הלא יהודים בישראל).

ג. היחס למערכת החקיקה והמשפט

בתחום זה כל הרבנים אינם מוכנים לקבל את הנחת היסוד של השיח הדמוקרטי, ולפיה רק הכרעות הרוב האנושי קובעות. לכולם משותפת ההנחה שהדמוקרטיה צריכה להגביל את עצמה בהתנגשות עם עמדות הלכתיות. לפיכך הטיפולוגיה בתחום זה תנוע בין מי שמצמצמים את רמת העימות למינימום לבין מי שמבקשים להרחיב אותו. על פי חלוקה זו נמצא בקוטב

האחד שני רבנים, פרומן ושג"ר, הנוקטים עמדה מרחיקת לכת מבחינה דתית בקבעם שבהתנגשות בין הלכה ובין דמוקרטיה אין הכרעה מראש, וכל מקרה ייבחן לגופו לפי השאלה איזה ערך עלול להיפגע יותר באותה התנגשות מסוימת. בקוטב השני ניצבים הרבנים שך, יוסף וירב הגבעות, המערערים באופן עקרוני על עצם זכותה של הדמוקרטיה לעמוד מול דין תורה. יוסף אף מבקש לערער ערעור עקרוני על עצם יומרתו של משפט המדינה לבוא במקום ההלכה, ולכן הוא פועל להרחיב במכוון את מקרי ההתנגשות, למשל עמידה על מתן פטור לתלמידי חכמים מתשלום מסים או התעקשות על הכלל ההלכתי המונע מבנות לזכות בירושת אביהן כשיש להן אחים.

העמדה הקרובה ביותר לקוטב הדמוקרטי היא עמדתו של הרב שרלו, הסבור שאמנם עקרונית במקרי התנגשות, ההלכה היא הצריכה להכריע, אולם להערכתו אין כמעט התנגשויות כאלה, ורוב המקרים הנראים כסתירה אינם אלא טעות אופטית. אחריו, בעמדת ביניים, נמצאים הרבנים דרוקמן, אלון, אריאל, בן-נון, לאו וליכטנשטיין, הסבורים שעקרונית אין פסול באימוץ השיטה האזרחית-דמוקרטית גם במדינת היהודים, אולם בפועל בכל מקרה שהכרעות המערכת האזרחית נוגדות את דין תורה, ההלכה מכריעה. עמדת הביניים של הרב רבינוביץ' ייחודית ומעניינת: גם לדידו אין בעיה בקיומה של מדינת יהודים שמשטרה דמוקרטי-אזרחי, אולם במקרי התנגשות בסוגיות נקודתיות הוא סבור שמבחינת הערכים הליברליים דווקא, ראוי לאפשר לשומר המצוות לשמור על ערכיו גם בניגוד לחוק ולפסיקות המשפטיות. אחריהם – בעמדה הקרובה ביותר לקוטב העימות – נמצאים הרבנים אליהו, ליאור ושפירא, המדגישים באופן נחרץ יותר מקודמיהם את ההתניה של קבלת מערכת המשפט והחקיקה בכך שהחוקים והפסיקות לא ינגדו את דיני תורה, וממילא גם את הלגיטימציה של שומרי המצוות שלא לציית לפסיקות ולחוקים הנוגדים דין תורה.

ד. היחס ללא יהודים

בקוטב האחד – המעניק ללא יהודים שוויון מרבי – ניצב הרב פרומן, הסובר שבעולם התורה דווקא אפשר למצוא יסודות להענקת מעמד ללא יהודים שיעלה אף על המעמד הניתן להם בעקרונות המשטר הדמוקרטי, אם כי הוא אינו מפרט את עמדתו זו. בקוטב השני – השולל כליל מעמד 'אזרחי' ללא יהודים – נמצאים הרבנים אבינר, טאו, אליהו, ליאור וירב הגבעות. בתווך הקרובים ביותר לקוטב של זכויות ללא יהודים הם הרבנים בן-נון, לאו ושג"ר, המדגישים כולם שיש להעניק ללא יהודים שוויון זכויות

מלא, אם כי לאו דווקא מטעמי קבלתם של עקרונות הדמוקרטיה אלא מחשש שמעמדה של מדינת היהודים ייפגע אם לא תעשה זאת. אחריהם נמצא הרב רבינוביץ, הקובע אף הוא שוויון זכויות מלא, אך הוא מגביל אותו מטעמים ביטחוניים. אחריו נמצאים הרבנים דרוקמן ואריאל, המרחיבים קצת את ההגבלות על זכויות הערבים. אחריהם הרבנים יוסף וליכטנשטיין, המדגישים את ההגבלות ההלכתיות ביחס ללא יהודים: שניהם באשר לנוצרים, הנחשבים עובדי עבודה זרה, לעומת המוסלמים, והרב יוסף באשר להלכות האוסרות חילול שבת למען גוי, אלא אם כן הדבר יחולל שנהא ליהודים. אחריהם הקרובים ביותר לקוטב השולל את זכויותיהם של הלא יהודים הם הרבנים אלון ושרלו. שניהם קובעים שללא יהודים אין מעמד לאומי בארץ, אלא רק זכויות פרטיות (בשל כך, לדעתם של אלון ושרלו, הלא יהודים אינם יכולים, למשל, להיות בעלי ריבונות בשום חלק של הארץ), וגם אלו ראוי שיוגבלו לצרכים ביטחוניים. אלון אף מתנה את עצם אזרחותם של הלא יהודים בהצהרת נאמנות למדינת ישראל ובקבלת אופייה היהודי של המדינה. למעשה הוא מעלה תנאי זה כלפי כלל אזרחי המדינה, אבל ברור שמשמעותו המעשית של התנאי היא בעיקר בעניינם של הלא יהודים.

ה. היחס לנשים

בתחום זה נמצאים בקוטב האחד – הקובע שוויון זכויות גמור, לרבות האפשרות לקבל תפקידים ציבוריים, לתת עדות ואף לפסוק הלכה – הרבנים בן-נון, פרומן ורבינוביץ. בקוטב השני – המתעקש על ההגבלות הרבות במסורת ההלכתית בעניין זכויות הנשים – ניצבים הרבנים אליהו ויוסף. בתווך הקרוב ביותר לקוטב הליברלי הוא הרב ליאור דווקא, שבתחומים אחרים, כפי שראינו, רחוק מאוד מן הקוטב הליברלי. לדעתו של ליאור יש לשקול לקבל בימינו עדות נשים משום שהן ממלא פעילות בתחומי ציבור ומסחר. עמדת ביניים מובהקת מבטאים הרבנים אלון, אריאל, דרוקמן, עמיטל ושג"ר. אמנם הם קובעים שראוי שיישמרו הבדלים בתחום הדתי בין גברים ובין נשים, אולם הם תולים זאת לאו דווקא בעקרונות ההלכה אלא בהבדלים המהותיים (הביולוגיים והסוציולוגיים) בין גברים ובין נשים. אחריהם ניצבים הרבנים לאו – הסובר שאין למנות נשים לתפקידים ציבוריים, אך מציע להשלים עם מצב זה מבחינה הלכתית הואיל והעם קיבל זאת – ושרלו – המתנגד באופן עקרוני לתפיסה השוויונית בין גברים ובין נשים ולהכרה בשוויון כערך חוקתי, למשל בתחום הקידושין. אחריהם

הקרובים ביותר לקוטב האנטי פמיניסטי הם הרב אבינר – הקובע בנחרצות שאין למנות נשים לתפקידים ציבוריים, אם כי הוא מקבל את פעילותן 'מאחורי הקלעים' – וירב הגבעות' – הקובע שרק 'בלית בררה' אפשר להשלים עם מתן תפקידים ציבוריים לנשים.

טיפולוגיה זו, ומחקר זה בכלל, בוודאי אינם ממצים את הדיון בשיח הרבני בסוגיית הדמוקרטיה. תקוותי היא שמחקר זה יתרום את תרומתו להעמקת הדיון והמחקר בסוגיה חשובה זו, העוסקת בלבה של התנגשות הכוחות המרכזית של הזהות הישראלית – האתוס היהודי-מסורתי והאתוס המערבי-דמוקרטי.

מחקרי המדיניות של המכון הישראלי לדמוקרטיה

1. **רפורמה בשידור הציבורי**
פרופ' ירון אזרחי, ד"ר עמרי בן-שחר וגב' רחל לאל (1997)
2. **עקרונות לניהול ולתקצוב על-פי תפוקות במגזר הציבורי**
פרופ' דוד נחמיאס ואלונה נורי (1997)
3. **הצעת חוק השב"כ: ניתוח משווה**
אריאל צימרמן בהנחיית פרופ' מרדכי קרמניצר (1997)
4. **דתיים וחילוניים בישראל: מלחמת תרבות?**
פרופ' אביעזר רביצקי (1997)
5. **לקראת רפורמה מבנית במגזר הציבורי בישראל**
פרופ' דוד נחמיאס, מרל דנון-קרמזין ואלון יראוני (1997)
6. **היועץ המשפטי לממשלה: סמכות ואחריות**
ד"ר גד ברזילי ופרופ' דוד נחמיאס (1997)
7. **הסתה, לא המרדה**
פרופ' מרדכי קרמניצר וחאלד גנאים (1997)
8. **בנק ישראל: סמכות ואחריות**
פרופ' דוד נחמיאס וד"ר גד ברזילי (1998)
9. **השתלבות קבוצות "פריפריה" בחברה ובפוליטיקה בעידן שלום: א. החרדים בישראל**
פרופ' מיכאל קרן וד"ר גד ברזילי (1998)
10. **מבקר המדינה: סמכות ואחריות**
ד"ר גד ברזילי ופרופ' דוד נחמיאס (1998)
11. **חופש העיסוק**
פרופ' מרדכי קרמניצר, ד"ר עמרי בן-שחר ושחר גולדמן (1998)
12. **הפריימריס המפלגתיים של 1996 ותוצאותיהם הפוליטיות**
דעון רהט ונטע שר-הדר (1998)

13. **השסע היהודי-ערבי בישראל: מאפיינים ואתגרים**
פרופ' רות גביזון ועסאם אברוריא (1999); הופיע גם בערבית
14. **100 הימים הראשונים**
פרופ' דוד נחמיאס וצוות המכון הישראלי לדמוקרטיה (1999)
15. **הרפורמה המוצעת במערכת בתי המשפט**
שחר גולדמן בהנחיית פרופ' רות גביזון ופרופ' מרדכי קרמניצר (1999)
16. **תקנות ההגנה (שעת חירום) 1945**
מיכל צור בהנחיית פרופ' מרדכי קרמניצר (1999)
17. **חוק ההסדרים: בין כלכלה ופוליטיקה**
פרופ' דוד נחמיאס וערן קליין (1999)
18. **פסיקת הלכה בשאלות מדיניות**
פרופ' ידידיה צ' שטרן (1999)
19. **הרבנות הממלכתית: בחירה, הפרדה וחופש ביטוי**
איל ינון ויוסי דוד (2000)
20. **משאל-עם: מיתוס ומציאות**
דנה בלאנדר וגדעון רהט (2000)
21. **השסע החברתי-כלכלי בישראל**
איריס גרבי וגל לוי בהנחיית פרופ' רות גביזון (2000)
22. **מדינה משפט והלכה – א. מנהיגות ציבורית כסמכות הלכתית**
פרופ' ידידיה צ' שטרן (2000)
23. **מעברי שלטון בישראל: השפעות על מבנה הממשל ותפקודו**
פרופ' אשר אריאן, פרופ' דוד נחמיאס ודורון נבות (2000)
24. **העדפה מתקנת בישראל: הגדרת מדיניות והמלצות לחקיקה**
הילי מודריק-אבן-חן בהנחיית פרופ' מרדכי קרמניצר ופרופ' דוד נחמיאס (2000)
25. **הטלוויזיה הרב-ערוצית בישראל: ההיבט הציבורי**
פרופ' ירון אזרחי, ד"ר זוהר גושן וחני קומנשטר (2001)

26. **זגמים של שיתוף אזרחים**
 אפרת וקסמן ודנה בלאנדר בהנחיית פרופ' אשר אריאן (2002)
- הכנס הכלכלי השנתי התשיעי – יוני 2001**
 מנהל הכנס והעורך: פרופ' ראובן גרונאו
27. **אסטרטגיה לצמיחה כלכלית בישראל (2002)**
28. **אי-שוויון בישראל: חצי הכוס הריקה וחצי הכוס המלאה (2002)**
29. **הרפורמה במערכת הבריאות: עבר ועתיד (2002)**
30. **המדיניות המקרו-כלכלית לשנים 2001-2002 (2002)**
31. **מדינה, משפט והלכה – ב. עושר שמור לבעליו לרעתו: מקומם של המשפט ושל ההלכה בחברה הישראלית**
 פרופ' ידידיה צ' שטרן (2002)
32. **חקיקה פרטית**
 דנה בלאנדר וערן קליין בהנחיית פרופ' דוד נחמיאס (2002)
- הכנס הכלכלי השנתי העשירי – יולי 2002**
 מנהל הכנס והעורך: פרופ' ראובן גרונאו
33. **איום ביטחוני ומשבר כלכלי (2002)**
34. **הגלובליזציה (2002)**
35. **מדיניות הפנסיה (2002)**
36. **המדיניות המקרו-כלכלית לשנים 2002-2003 (2002)**
37. **רגולציה – הרשות המפקחת**
 אורי ארבל-גנץ בהנחיית פרופ' דוד נחמיאס ופרופ' ידידיה צ' שטרן (2003)

38. **רגשות דתיים, חופש הביטוי והמשפט הפלילי**
(בשיתוף עם קרן קונרד אדנאואר)
פרופ' מרדכי קרמניצר, שחר גולדמן וערן טמיר (2003)
39. **דת ובג"ץ: דימוי ומציאות א. פרסום "מנוף – המרכז למידע יהודי" במבחן הביקורת**
ד"ר מרגית כהן, ד"ר אלי לינדר ופרופ' מרדכי קרמניצר (2003)
40. **האומנם מדינת כבוד האדם?**
אלוף הראבן (2003)
41. **פורנוגרפיה – מוסר, חירות, שוויון: הצעה לתיקון האיסור על פרסום והצגת תועבה, ועבירות קרובות**
רם ריבלין בהנחיית פרופ' מרדכי קרמניצר (2003)
42. **המשמעות הפוליטית והחברתית של פינוי יישובים ביש"ע**
יאיר שלג (2003), מהדורה שנייה (2004)
- הכנס הכלכלי השנתי האחד-עשר – יולי 2003**
מנהל הכנס והעורך: פרופ' ראובן גרונאו
43. **המדיניות המקרו-כלכלית לייצוב המשק ולצמיחה** (2003)
44. **הצעה לארגון מחדש של החינוך הציבורי בישראל על בסיס ביזור ואיזור** (2003)
45. **אמינות ושקיפות במשק** (2003)
46. **מערכת ההשכלה הגבוהה לעשור הקרוב** (2003)
47. **המונופוליסט כקרבן: על זכויות חוקתיות בדיני ההגבלים העסקיים**
עדי אייל בהנחיית ידידיה צ' שטרן ודוד נחמיאס (2004)
48. **מדינה, משפט והלכה – ג. דת ומדינה: תפקידה של ההלכה**
ידידיה צ' שטרן (2004)
49. **זכויות חברתיות בחוקה ומדיניות כלכלית**
אבי בן בסט ומומי דהן (2004)

50. **האם תיתכן מדינת הלכה? הפרדוקס של התאוקרטיה היהודית**
אביעזר רביצקי (2004)
51. **יהודים שלא כהלכה: על סוגיית העולים הלא-יהודים בישראל**
יאיר שלג (2004)
- הכנס הכלכלי השנתי השנים-עשר – יולי 2004**
מנהל הכנס והעורך: פרופ' ראובן גרונאו
52. **המדיניות המקרו-כלכלית: הקטנת האבטלה וצמצום הפערים**
(2004)
53. **שינויים במבנה השווקים והמתווכים הפיננסיים ובמערכת הפיקוח**
(2004)
54. **יחסי עבודה בעידן של תמורות** (2004)
55. **רפורמה בשלטון המקומי: ביזור לראויים ואבזור לנחשלים** (2004)
56. **סודות רשמיים: הצעה לתיקון האיסור הפלילי**
מרדכי קרמניצר ואפרת רחף (2005)
57. **זת ובג"ץ: דימוי ומציאות: ב. מודל תלת-ממדי למדידת אקטיביזם שיפוטי**
מרגית כהן, מרדכי קרמניצר, אלי לינדר ואביטל בגין (2005)
58. **לוחמים בלתי חוקיים או חקיקה בלתי חוקית? על חוק כליאתם של לוחמים בלתי חוקיים, התשס"ב-2002**
הילי מודריק אבן-חן בהנחיית מרדכי קרמניצר (2005)
59. **פסילת רשימות**
מרדכי קרמניצר (2005)
60. **האם הכול כשר בהתמודדות עם הטרור? על מדיניות ההריגה המונעת (הסיכול הממוקד) של ישראל ביו"ש ובעזה**
מרדכי קרמניצר (2005)

61. סוד הכוח: מועצת יש"ע ומאבקיה בגדר ההפרדה ובתכנית ההתנתקות
ענת רוט, בהנחיית אשר אריאן (2005)

הכנס הכלכלי השנתי השלושה-עשר – יולי 2005
מנהל הכנס והעורך: דוד ברודט

62. מרווחה לעבודה: המדיניות הכלכלית להמשך הצמיחה וההבראה
המשקית (2006)

63. א-סימטרייה: משק קטן – כלכלה גלובלית (2006)

64. מחיר ההינתקות: השלכות כלכליות (2006)

65. מדינה, משפט והלכה – ד. מה יהודי במשפט הישראלי?
ידידיה צ' שטרן (2006)

66. גברים בשחור: מסע אל נבכי הפוליטיקה הישראלית - גברים חרדים
בתנועת הליכוד
יואב חקק בהנחיית אביעזר רביצקי ותמר רפפורט

67. אחרי רבים – להטות? עמדות רבנים בישראל כלפי הדמוקרטיה
יאיר שלג

● الصّدغ العربي اليهودي في إسرائيل: مميزات وتحديات
الاستاذ عصام ابو ريا البروفيسورة روت جبيزون

English Research Papers of the Israel Democracy Institute

1E **Religious and Secular Jews in Israel: A Kulturkampf?**

By Prof. Aviezer Ravitzky (2000)

2E **State, Law, and Halakhah: Part One – Civil Leadership
as Halakhic Authority**

By Prof. Yedidia Z. Stern (2001)

- 3E **Incitement, Not Sedition**
By Prof. Mordechai Kremnitzer and Khalid Ghanayim (2002)
- 4E **State, Law and Halakhah: Part Two – Facing Painful Choices: Law and Halakhah in Israeli Society**
By Prof. Yedidia Z. Stern (2003)
- 5E **The Political and Social Ramifications of Evacuating Settlements in Judea, Samaria and the Gaza Strip**
By Yair Sheleg (2004)
- 6E **State, Law and Halakhah: Part Three – Religion and State: The Role of Halakhah**
By Prof. Yedidia Z. Stern (2004)

مختصر

لا تجب في دعوى مائلاً وراء الكثيرين للتحريف¹ مواقف الحاخامات نحو الديمقراطية يئير شلج

يظهر التوتر الأساسي بين الدين والدولة بصورة واضحة بالتوتر القائم بين الشريعة والديمقراطية. تعتمد الديمقراطية على حسم الأغلبية، بينما ترى الشريعة بأنها تستمد سلطتها من الحقيقة الدينية، التي من المفترض إن تكون قيمتها أكبر من أي حسم أنساني حتى إذا تم حسمه عن طريق الغالبية. تبرز هذه المعضلة بشكل أكبر في النظام الديمقراطي الذي تكون فيه الغالبية علمانية، وفرضيات الأساس ليبرالية، وذلك ليس فقط نحو مصدر الصلاحية، إلا أيضاً نحو الفحوى: القيم الدينية من جهة، مقابل القيم الليبرالية من الجهة الأخرى.

يتناول بحث السياسة هذا مواقف الحاخامات البارزين في إسرائيل، عند جمهور الحريديم والمتدينين القوميين، تجاه الديمقراطية. الافتراض هو بأنه بالرغم من أنه لا يطيع جميع الجمهور المتدين فتاوى الحاخامات إلا إنهم يمثلون بالنسبة للمجتمع المتدين "الرمز الإيديولوجي" بعلاقتهم للديمقراطية.

من المهم التنويه: لا يوجد في عالم الشريعة أي معارضة للفرضيات الرسمية للديمقراطية، أي نحو انتخاب السلطة بواسطة الشعب أو الحسم بواسطة تصويت الغالبية. لذلك تستغل هذه الحقيقة أحياناً على يد متحدثي المعسكر المتدين بدعوى أنه على ما يبدو، ليس هناك "أي تناقض" بين الشريعة والديمقراطية.

* ترجمة من العبرية : اشرف ابو زرقعة.

1 سفر الخروج، الاصحاح الثالث والعشرون، 2.

ولكن يتواجد هذا التعارض، وفق ما ذكر، ليس بالمستوى الرسمي، إلا بالمستوى الجوهري: بما يتعلق بالقيم الليبرالية للديمقراطية الغربية، ومسألة حق الغالبية العلمانية - الليبرالية في تصميم السياسة التي تتصادم مع مفاهيم الشريعة. لهذا، تم التركيز في هذا البحث ليس فقط على فحص تطرق الحاخامات للمصطلح المبسط "ديمقراطية"، إلا أيضا تجاه ثلاثة أسئلة محددة التي يتواجد فيها احتمال للتصادم المركزي: النظرة للتشريع وللجهاز القضائي القانوني؛ مكانة الغير يهود بالمجتمع، ومكانة المرأة بالمجتمع.

وسائل البحث التي تم اتخاذها بهذا العمل متنوعة: طلب من كل الحاخامات الذي تطرق إليهم هذا البحث بان يتم استطلاعهم من اجل الوقوف على مواقفهم تجاه القضايا المبحوثة بصورة مباشرة. نحن نشكر لكل هؤلاء الذين وافقوا ولكن نشكر الذين رفضوا أيضا. تم فحص مقالات وتصريحات التي صدرت بالماضي منسوبة لحاخامات تم استطلاعهم أو الذين رفضوا إجراء الاستطلاع.

لا يتناول هذا البحث، الحاخامات الذين لا ينتمون للتيار المحافظ، ليس بسبب حكم تقييمي إلا بسبب إن مكانتهم بالمجتمع هي هامشية بشكل كبير ولا يوجد لهم تأثير جماهيري مهم. كما انه، يبرز عدد الحاخامات من التيار المتدين - القومي بمقابل التطرق القليل للحاخامات الذين ينتمون للتيار الحريديم. السبب هو بان مفهوم الحريديم لا يرى بالديمقراطية أي قيمة والشريعة هي الوحيدة التي تتواجد بعالمه.

لهذا، فانه لا يوجد تقريبا عند تيار الحريديم أي تنوع وتمييز دقيق لمفهومهم نحو للديمقراطية، ونستطيع إن نكتفي بالتركيز على شخصيتين بارزتين اثنتين تمثل الفكر الإيديولوجي لهذا التيار (الحاخام عوفدية يوسف والحاخام الراحل شاخ) وذلك من اجل الوقوف على وجهة نظر معسكر الحريديم بهذا الموضوع الذي إمامنا.

يرى، بالمقابل، التيار الديني - القومي بالدولة والديمقراطية قيمة، ولهذا فانه أنتج مفاهيم متنوعة التي تحاول إن تصل إلى تسوية واتزان بين تعامل

التيار مع الدولة والديمقراطية وبين التزامه بالشرعية. لهذا، يتناول هذا البحث حاخامات متعددة من التيار المتدين - القومي، وفق كل حاخام ونظرته الخاصة. تركيز إضافي: يتناول البحث فقط حاخامات الذين يشغلون مناصبهم ويعملون بالحاضر، باستثناء الحاخام الراحل شاخ، وذلك بسبب بروز شخصيته ونظرته المنتشرة عند الجمهور المتدين اليوم.

هناك نتيجتين اثنتين التي انبثقت من هذا البحث: الأولى - يستصعب عالم الحاخامات إن يؤخذ قواعد فرضيات الأساس للديمقراطية الليبرالية كما هي، ولكن عندما يتم مقارنة التوتر بين ثلاثة المواضيع الأساسية التي تم فحصها فإننا نصل إلى النتيجة بأن أكبر فارق بين نظرة الحاخامات (بصورة خاصة، حاخامات التيار الديني - القومي) وبين النظرة الليبرالية يتمثل بموضوع مكانة الغير - يهود.

يعود سبب ذلك، على ما يبدو، إلى عوامل اجتماعية وليس إلى الشريعة: حاخامات التيار الديني - القومي ركزوا بالعقود الأخيرة على نظرة سياسية "يمينية" (تتمثل بنظرة متشككة وحتى عدائية نحو الأقلية العربية)، بينما حاولوا إن يقللوا نقاشهم مع بقية السكان بالمواضيع الدينية الأخرى. بالإضافة، يمكن الصراع العربي - الإسرائيلي الحاخامات بأن يحصلوا على شرعية إضافية لموقف غير ليبرالي بموضوع نظرتهم لغير اليهود من مواضيع أخرى.

النتيجة الثانية هي بالذات بأن الحاخامات الذين عاشوا بالحضارة الغربية بخارج البلاد (مثل الحاخام ناحوم رفينوفيتش والحاخام اهرن لىخطنشطين) يميلون أكثر إن يعطوا الشرعية لفكرة "عدم الطاعة الدينية" (رفض قبول قرارات وأوامر سلطوية التي تتعارض مع الشريعة) من زملائهم الذين ولدوا بالبلاد، حتى هؤلاء الذين لهم مواقف يمينية واضحة.

يعود سبب ذلك على ما يبدو بأن هؤلاء الذين ولدوا بالبلاد ترعرعوا على مفهوم صهيوني رسمي الذي يقدر الوحدة الوطنية، بينما المفهوم الليبرالي - الغربي الذي ترعرع عليه الحاخامات الذين نشأوا بالغرب

على استعداد من البداية إن يعطي بصورة أكثر مكان لضمير الفرد. يجب إن نبه بالواقع بان الاستطلاعات لهذا البحث قد أجريت قبل تنفيذ خطة فك الارتباط وإخلاء مستوطنات قطاع غزة وشمال السامرة. على هذا ربما من خلال سماع روح الأقوال التي قيلت في إثناء تنفيذ الخطة ومن بعدها فانه قد لوحظ ازدياد أيضا عند قسم من حاخامات التيار الديني - القومي الاستعداد لتبني "عدم الطاعة الديني".

يشمل فصل الخلاصة لهذا البحث تقسيما نوعيا نصيا لمواقف الحاخامات وفق لخمس مجالات:

نظرة تقييمية للديمقراطية - بين الجوهرية الايجابية وبين الجوهرية السلبية; ميزة الديمقراطية - من الديمقراطية الاثنية للديمقراطية الليبرالية; النظرة لجهاز التشريع والقانون - بين الذين يقللون من المواجهة وبين الذين يرون توسيعه وإبرازه; النظرة لغير اليهود - بين مساواة الحقوق وبين إلغاء المكانة المدنية لغير اليهود، والنظرة للنساء - بين الذين يرون مساواة تامة وبين هؤلاء الذين يقدسون التمييز الواضح بين الجنسين. من الممكن وجود قوس من الآراء بكل واحد من المجالات الخمسة وليس فقط موقفين اثنين قطبيين، والمثير - هو انه ليس فقط ممكن إن نجد عند بعض الحاخامات تقارب بين موقفهم بمجال واحد وبين موقفهم في مجال آخر. عند العديد منهم لا يوجد تزامن بين مستوى ارتباطهم بالنقاش الليبرالي بمجال واحد وبين مستوى ارتباطهم بمجالات أخرى.

بالتأكيد لا يلخص هذا التقسيم وفق النصوص وهذا البحث بشكل عام، الحوار المتمثل بنقاش الحاخامات بموضوع الديمقراطية. أملي بان هذا البحث سيقدم مساهمته في تعميق النقاش والبحث في هذا الموضوع المهم الذي يبحث بقلب تصادم القوى المركزية للهوية الإسرائيلية - مجمل الاعتقاد اليهودي - التقليدي ومجمل الاعتقاد الغربي - الديمقراطي.

explanation is enhanced by the fact that the interviews for this study were conducted prior to carrying out the disengagement plan and removing the settlements in the Gaza Strip and northern Samaria. In the spirit of those voices heard during the course of implementing the plan and its aftermath, the willingness to adopt “religious disobedience” may have increased among some of the rabbis from the national-religious stream who were born in Israel as well.

The summary chapter of this study also includes a topological categorization of the rabbinic positions according to five topics: the ethical relationship to democracy – between substantive obligation and substantive negation; the character of democracy – from ethnic democracy to liberal democracy; the relationship with the legal and legislative system – between those who minimize conflict and those who espouse its expansion and emphasis; the treatment of non-Jews – between equal rights and revocation of the civil status of non-Jews; and the treatment of women – between those who believe in complete equality and those who favor a clear distinction between genders.

In each of these five subjects, I discovered an array of opinions, not just two extremes. With regard to certain rabbis it was only possible to correlate between their attitudes on one subject vis-à-vis another. Many demonstrated no correlation between the extent of their affinity to liberal discourse in one area and the extent of their affinity to such discourse in other areas.

This topology and this study in general do not exhaust the discussion on rabbinic discourse on the issue of democracy. It is my hope that this study will contribute to the deepening of the discussion and study of this important matter, addressing the core clash of forces of Israeli identity – the Jewish-traditional ethos and the Western-democratic ethos.

role, with the exception of the late Rabbi Schach. I chose to include him in the study as a result of the dominance of his personality and worldview in the ultra-Orthodox community even now.

There are two key conclusions arising from the study. First, the rabbinic world finds it difficult to accept all the basic premises of liberal democracy as they are. However, in comparing the tension among the three specific issues examined, it transpires that the greatest disparity between the rabbinic outlook (especially with regard to the rabbis in the national-religious stream) and the liberal outlook may be pinpointed in the issue of non-Jews in Israel. The reason for this, it appears, is not halakhic, but social: rabbis from the national-religious stream have concentrated on “right-wing” politics during recent decades (which, *inter alia*, translates into a suspicious, and even hostile, relationship with the Arab minority) at a time when they have attempted to minimize their differences with the remaining sectors of the populace on other religious issues. Moreover, the overall Jewish-Arab conflict has granted the rabbis more legitimacy, enabling them to take a non-liberal position regarding the issue of treatment of non-Jews, in contrast to their positions on other matters.

The second conclusion is that it is specifically those rabbis who grew up in a Westernized culture abroad (such as Rabbi Nachum Rabinowitz and Rabbi Aharon Lichtenstein) who tend to legitimize the concept of “religious disobedience” (the refusal to accept government rulings and directives which contradict Halakhah) rather than their colleagues who were born in Israel, even those who are clearly right wing. The reason for this, it appears, is that the national Zionist approach, with which those born in Israel were raised, greatly favors national unity, whereas the Western-liberal approach with which the rabbis who were born abroad grew up, is prepared, from the outset, to afford a greater allowance to an individual’s conscience. This

liberal values of Western democracy and the issue of a liberal-secular majority's right to design policies which clash with the approach of Halakhah. Accordingly, this study emphasizes not only the way in which the rabbis relate to the abstract concept of "democracy," but also clarifies their treatment of three specific issues which hold the most potential for discord: the treatment of secular legislation and the legal system, the status of non-Jews in Israeli society, and the status of women.

The research methods adopted in this paper are varied: all the rabbis to whom the study refers were asked to be interviewed in order that their positions on the researched topics be understood directly. I am grateful to those who agreed, although there were those who refused.

This study does not include non-Orthodox rabbis, not because of a value judgment, but because their status in Israeli society is too marginal and they wield no real public influence. The number of rabbis from the national-religious stream participating in the study is striking in comparison with the minority of ultra-Orthodox rabbis. The reason for this is that the ultra-Orthodox viewpoint holds that democracy is not perceived to be a value at all; its world consists solely of Halakhah. Thus, among ultra-Orthodox circles there are almost no variations and nuances in the discussion on democracy, and their absorption with the two prominent ideologies of this stream (those of Rabbi Ovadia Yosef and the late Rabbi Eliezer Schach) is sufficient for comprehending the worldview of the entire ultra-Orthodox camp on this issue. In contrast, the national-religious stream perceives the state and democracy as having value, and therefore has produced a variety of approaches seeking to reconcile and strike a balance between their relationship to the state and democracy, and their halakhic obligations. As a result, this study deals with a range of rabbis from the national-religious stream, each with his own unique worldview. It should be noted that the study deals only with rabbis currently serving and holding a leadership

Summary

Following the Multitude Rabbinic Attitudes Towards Democracy in Israel

Yair Sheleg

The fundamental tension between religion and state is most notably articulated in the tension between religious Jewish law (Halakhah) and democracy. Democracy assumes a majority rule, while Halakhah is based on religious truth, with a supposed value higher than that of a human decision, even one reached by a majority. In a democracy where the majority of the public is secular and basic assumptions are liberal, the dilemma that arises focuses most intensely not only on the question of the source of authority, but also on the content, that is, religious values in contrast with liberal values.

This policy study examines to examine the attitudes of prominent rabbis in Israel, in the ultra-Orthodox and national-religious communities, towards democracy. The premise is that, even if not everyone in the religious community follow their edicts, the rabbis are the most important “ideological indicators” of religious society as it relates to democracy.

It is important to emphasize that in the world of Halakhah, there is almost no resistance to the formal premises of democracy, that is, electing a government by the people and decision-making by majority rule. This fact is frequently employed by those speaking on behalf of the religious camp in order to assert that there is, so to speak, “no contradiction” between Halakhah and democracy. However, such a conflict exists not on a formal level, but on a substantive one, in the

* Translated by Riva Starr.