

## ציונות-דתית וחרדיות-לאומית בזירה הפוליטית

מחקרים בציונות דתית ובמשפט עברי (מוקדשים לכבודו של ד"ר זרח ורהפטיג)  
בר-אילן – ספר השנה למדעי היהדות והרוח, כח – כט (תשס"א)  
בעריכת אליעזר דון-יחיא, אלה בלפר ומשה חלמיש (490 עמ' / XXI באנגלית)

### א. הקדמה

אחד התהליכים המשמעותיים שעברו על הציונות הדתית בימי המדינה היה תנועה מן הפריפריה אל המרכז, שהחלה לאחר מלחמת ששת-הימים וביתר תנופה לאחר מלחמת יום הכיפורים. תנועה זו הביאה את הציונות הדתית להשתחרר מחסותו של הכוח הפוליטי ההגמוני (מפא"י), לראות את עצמה חלוצה לפני המחנה ואף לשאוף לאחוז בשלטון. שני שלבים היסטוריים אלה משקפים שתי תפיסות שונות של התחום הפוליטי. האחת, פעילות פוליטית וחקיקתית קלסית המתמקדת בכנסת ובמשלה, השנייה, פעילות חוץ-פרלמנטרית, חלוצית, השואפת להשפיע על העם ועל רצונו מעל לראשי המנגנונים הממלכתיים. במאמר זה אנסה להראות כי בין שתי התפיסות האלה מתקיים מתח מתמיד המזין את המחשבה הפוליטית של הציונות הדתית, מתח בין המצוי לרצוי ובין אידאולוגיה לפרגמטיזם.

תפיסת הפעילות הפרלמנטרית כאמצעי הטוב ביותר להשפעה על המציאות הישראלית הייתה נר לרגליו של ד"ר זרח ורהפטיג ז"ל, מוותיקי הציונות הדתית, מומחה למשפט עברי, חבר כנסת ושר בממשלות ישראל. טרם מותו בשיבה טובה זכה ד"ר ורהפטיג שספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן יוקדש לכבודו. הספר כולל מבוא המוקדש לדמותו של ד"ר ורהפטיג, ושלושה פרקים. שני הפרקים הראשונים עוסקים בציונות הדתית (בתולדותיה ובאישים ציונים-דתיים) והפרק השלישי

\* תודה לחברי דוד ענקי ובנימין בראון שקראו גרסה מוקדמת של המאמר והעירו הערות מועילות.

מוקדש להגות ולמשפט עברי. בספר גם מאמר על בעל היובל וכן מאמר משפטי מפרי עטו. רשימה ביבליוגרפית של כתבי זרח ורהפטיג חותמת את הקובץ.

סקירה או ביקורת של קובץ גדוש מאמרים מתחומים שונים היא משימה לא קלה ועל-כן אנסה להתמקד בסוגיה אחת הזוכה להארה בכמה מאמרים בקובץ. כוונתי ליחסה של הציונות הדתית אל הפוליטיקה, שכפי שכבר ציינתי הוא מצוי בתוכה בשתי גרסאות עיקריות. את האחת אפשר לכנות "ציונית-דתית" ואת האחרת "חרדית-לאומית".

בספר השנה אפשר למצוא מחקרים על אישים המייצגים את שתי התפיסות. מן העבר האחד, מאמרים על הרב י"ל מימון, משה אונא וזרח ורהפטיג, המשקפים היטב את התפיסה הראשונה. ומן העבר השני, מאמרים העוסקים בחוג הרעיוני שעיצב את התפיסה השנייה, דהיינו, הרב אברהם יצחק קוק (הראי"ה) ובנו הרב צבי יהודה קוק (הרצי"ה), וחוג מרכז הרב וגוש אמונים. בתוך מצויים מאמרים על הרב יוסף דב סלובייצ'יק<sup>1</sup> ועל הרב משה אביגדור עמיאל<sup>2</sup>.

## ב. אידאולוגיה ופרגמטיזם

יחסי הקודש והחול בהגות היהודית, כמו גם יחסי דת ומדינה, זכו למודלים שונים ולמחקרים רבים.<sup>3</sup> א' בלפר טוענת (במאמר שאינו בקובץ) כי אפשר לאפיין את תמונת העולם היהודית בתפיסה דו-ממדית המשלבת ראייה "טוטלית-אחדותית של היקום", אך מכירה בהפרדה, "בתיחום ובניגוד עקרוני שבין 'ארץ ל'שמים'". מכך נגזרת תפיסה דיאלקטית בין קודש לחול. מחד גיסא אמונה בגשמיות המוחשית של החיים, ההיסטוריה והפוליטיקה, ומאידך גיסא ודאות בקיומם של קודש, סגוליות, קיום מטא-פוליטי ומטא-היסטורי.<sup>4</sup>

מתפיסה זו נגזר גם היחס אל התחום הפוליטי, החילוני. זהו אמנם תחום חילוני מובהק אך אין הוא יכול לפעול במנותק מסולם הערכים שהקודש מכתוב. מכאן המתח המתמיד שבין המלך לנביא,

- 1 יובל שרלו, 'קדושת המקום במשנתו של הרב סלובייצ'יק', עמ' 267–251. מבחינות מסוימות מאמר זה אינו משתלב עם שאר המאמרים המתארים והמנתחים אישים ופועלים, שכן המאמר דן בסוגיה ספציפית במשנתו ושלא כשאר המאמרים אין לו כל נגיעה לתחום הפוליטי או הציבורי.
- 2 משה הלינגר, 'משנתו הדתית-המדינית של הרב משה אביגדור עמיאל', עמ' 232–189. במאמר מקיף זה מעמיד הלינגר את הרב עמיאל בין שתי המגמות שבציונות הדתית, המשיחית והראליסטית הפרגמטית. הלינגר טוען במאמרו כי הרב עמיאל מבטא ציונות דתית ראליסטית-משיחית. עוד על הרב עמיאל ראה להלן, הערה 23.
- 3 ראה למשל, אביעזר רביצקי, 'דת ומדינה: דגמים מתחרים במחשבה היהודית', **חירות על הלוחות**, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 89–49.
- 4 ראה אלה בלפר, 'העולם היהודי בין דת למדינה: העיקרון הדר-ממדי והמאבק על הגדרת הזהות', א' שגיא, ד' שורץ וי"צ שטרן (עורכים), **יהדות פנים חוץ: דיאלוג בין עולמות**, ירושלים תש"ס, עמ' 9–5.
- 5 שם, עמ' 6–5.

בין המנהיגות הפוליטית למנהיגות הדתית.<sup>6</sup>

אם כן, מנקודת מבט דתית, הפוליטיקה היא שדה המציאות החילונית שעליו יש להשפיע, תוך הכרה בגבולות היכולת הזאת. הפרשנות של דברי חז"ל "חכם עדיף מנביא",<sup>8</sup> מבטאים היטב את ההבנה שהיכולת להשפיע על הפוליטיקה מוגבלת, והעדפת החכם על פני הנביא מסיטה את המיקוד מדמות המבקר החברתי לדמות המתקן החברתי. ואף-על-פי-כן עדיין נותר חזון מלכות בית דוד, המשקפת היטב את חשיבותו של התחום הפוליטי בתודעה הדתית, שכן הוא נתפס כמטרה האחרונה של קידוש החומר.

מכל מקום, המתקן החברתי, חכם ההלכה, החליף את המלכות הממשית במלכות ההלכה, מעין עולם מלא שבו נורמות של קידוש החומר ושל ערבות הרדית מעצבות את האידאל של עול מלכות שמים.<sup>9</sup> הצורך הקיומי בהנהגה פוליטית מקבילה הביא להתפתחות דפוסי מנהיגות שונים לתחומים השונים: מנהיגות דתית לחיים הדתיים ומנהיגות פוליטית לחיים הציבוריים, המתנגשות לעתים בכמה תחומים.<sup>10</sup> כך היה בכל הדורות וכך גם כיום כשקיימת מדינה. שתי המנהיגויות בוחנות סוגיות העומדות על הפרק באופנים שונים ובקריטריונים שונים, והתערבות סמכות אחת בחברתה יוצרת בהכרח מתח ביניהן, שכן נקודות המוצא שלהן שונות. על-פי חלוקת התפקידים "הטהורה", המנהיגות הדתית מצוידת בתמונת עולם דתית-מוסרית-אידאולוגית ואילו המנהיגות הפוליטית בוחנת את המציאות במצפן פרגמטי (ובהקשר של המציאות הפוליטית שלנו, יש שיאמרו, שבשבת).

הדברים מורכבים עוד יותר במפלגה דתית שמטבע ברייתה משלבת בתוכה את שני סוגי המנהיגות. במדע המדינה נהוג לתאר את מערכת היחסים של המנהיגות הדתית והמנהיגות הפוליטית כשני מוקדי כוח וסמכות הזקוקים זה לזה.<sup>11</sup> המנהיגות הפוליטית מקבלת את הלגיטימציה שלה מציבור הבוחרים רק באישורה של המנהיגות הדתית, והמנהיגות הדתית זקוקה למנהיגות הפוליטית כדי לבצר את עמדות הכוח ולהגן על מעמדה. אחד הנושאים שתמיד יהיו במוקד המתח הזה הוא

6 ש.ם.  
7 אני מתכוון למדינאות והנהגה במונח הקלסי ולא לתכנון ולעסקנות הנקשרים בימינו עם המונח פוליטיקה.  
8 בבא בתרא יב, ע"א. כוונתי לפרשנות ברוח דברי הרא"ה קוק במאמרו 'זרעונים', אורות, ירושלים תשכ"ז, עמ' קב-קכא.  
9 ראה, למשל, מאמרו של שלום רוזנברג, 'ההלכתיות - דיוקן תיאולוגי-היסטורי', ע' ברהולץ (עורך), **מסע אל ההלכה**, תל-אביב תשס"ג, בעיקר עמ' 66-63.  
10 לסקירה על הסוגיה ראה, נ' זהר, 'סמכות רבנית וסמכות אזרחית', ז' ספראי וא' שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל-אביב 1997, עמ' 260-253.  
11 ראה על כך את מאמרו היסודי של אליעזר דון-יחיא, 'מנהיגות דתית ומנהיגות פוליטית', א' בלפר (עורכת), **מנהיגות רוחנית בישראל**, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 134-104. ראה גם אשר כהן, **הטלית והדגל**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 29-3.

שאלת הפרגמטיזם, גבולותיו ואפשרותו העקרונית. שהרי, מפלגה המגובה במנהיגות דתית מחויבת לערכים ולאידאולוגיה שלא ניתן לסחור בהם בשוק הפוליטי, וכל ויתור כלשהו חייב את הגיבוי הדתי.

בספר שלפנינו, בוחן אשר כהן<sup>12</sup> את סוגיית הפרגמטיות במפלגה הדתית-לאומית בשני תחומים (חזון מדינת התורה וחקיקה דתית) והוא מגדיר הגדרה נאה את הפרגמטיזם הפוליטי: "גישה המסתפקת בתביעות פוליטיות מוגבלות, המתואמות, על פי הערכת נושאה, לתנאי המציאות הריאלית" (עמ' 106). ההסתפקות בתביעה מוגבלת כרוכה ביכולת המנהיגים לזהות היכן הגיעו לגבולות הכוח, והיכן עליהם ליצור קואליציות ושותפויות לשם השגת מטרותיהם. זהו טיבה של הפעילות הפוליטית הדורשת מטבע הדברים פשרות. מובן שבדיוק את הפשרות האלה יכולה המנהיגות הדתית שלא לאשר ובכך להכניס את הפוליטיקאים שלה ל"מיטת סדום", המעקרת את יכולת השליטה והתמרון שלהם והמרוקנת מתוכנה את כל עשייתם הפוליטית. במאמר מוסגר נפנה כאן למאמרו של אליעזר דון-יחיא בקובץ<sup>13</sup> המאיר את דמותו של הרב י"ל מימון כפוליטיקאי מקצוען, שתמרון בין אידאולוגיה לפרגמטיזם בצורה מעוררת התפעלות, אך לעתים גם תמיהה.

מכל מקום, המנהיגות הפוליטית **חייבת** לנקוט פרגמטיזם, שלעתים מנוגד לתמונת עולמה האידאולוגית. שהרי המנהיגות הפוליטית פועלת בתוך מציאות שיש לעצבה על-פי מהלכים רציונליים, ואם למשל קיומו הפיזי של העם עומד על כף המאזניים, אי-אפשר כלל להביא בחשבון שיקולים אידאולוגיים, וזלת השיקולים הקיומיים. כהן מזכיר את תרומתם של מרטין זליגר ושל גיורא גולדברג להבחנה בין הממד הפונדמנטלי (המטרות הסופיות) לממד האופרטיבי (פעילות בתוך המגבלות) הקיימים בכל אידאולוגיה, מה שמאפשר לבחון עד כמה מפלגה האוחזת באידאולוגיה מסוימת דורשת להגשים בכלים הפוליטיים את חזונה ועד כמה היא ערה למגבלות הפוליטיקה (עמ' 106). מפלגה אידאולוגית נוקשה תתייחס אל חזונה כאל מטרה מחייבת **הכופה** מעשים מסוימים **והאוסרת** מעשים אחרים, כלומר מכתובה תוכנית פעולה אוטופית, שאינה מתחשבת במציאות כמות שהיא.<sup>14</sup> כהן מסכם את מחקרו על תקופת ראשית המדינה, ומלמדנו כי בתחומים הלכתיים מובהקים לא אפשרה המנהיגות הדתית שום פשרה, ולעומת זאת בנושאים בעלי היבטים תרבותיים היא נתנה יד חופשית לגישה הפרגמטית (עמ' 119).

12 אשר כהן, 'פרגמטיזם פוליטי במפלגה דתית-מורדרנית – הציונות הדתית במעבר מיישוב למדינה ובשנותיה הראשונות של המדינה', עמ' 105–119.

13 אליעזר דון-יחיא, 'מנהיגות פוליטית בציונות הדתית: הרב יהודה ליב מימון, מנהיג "המזרחי"', עמ' 160–123.

14 ראוי בהקשר זה להביא את דבריו של רוברט מק-איבר בספרו **מסכת הממשל**, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 20, הטוען שנכון יותר לראות ממשל כאמנות ולא כמדע. הוא שולל את הטענה שיש "אוצר ידע שיטתי ... שעשוי לשמש כהנחיה ברורה למדינאי..." (עמ' 17). מעניין יהיה להשוות לאור דבריו את הוויכוח על חופש האמנות עם הוויכוח שתוארתי כאן בכל הנוגע לחופש הפעולה של הפוליטיקאים.

### ג. ההיבט הפוליטי של החרדיות הלאומית

מרחב הפעילות הפוליטית הנתון בידיהם של הפוליטיקאים הדתיים הוא גם פונקציה של השקפת עולם דתית. כפי שנראה להלן, אפשר להחיל את ההבחנה הרווחת כיום בין דתי-לאומי לחרדי-לאומי ("חרד-לניק") גם על התחום הזה ולהגדיר מהי חרדיות-לאומית במובן הפוליטי. לכך אקדיש את השורות הבאות.

לצורך הדיון ברצוני להיעזר בדברים שכתב אחד ההוגים המרתקים ביותר של אגודת ישראל, ד"ר יצחק ברויאר (1883–1946), שהיה איש חזון מובהק,<sup>15</sup> אך גם אדם בעל תבונה פוליטית מפותחת מאוד, שסבר ש"עקרונות שאין מביאים אותם לידי התייחסות אל המציאות הריאלית, הם ריקים מתוכן, הם אינם אלא קליפות מיובשות, דחלילים מגוחכים".<sup>16</sup>

בספרו האוטוביוגרפי *דרכי נתן ברויאר* דין וחשבון גם על עשייתו הפוליטית. בתיאורו את התלבטויות אגודת ישראל אם להצטרף לתנועה הציונית, ניסח ברויאר את הקווים האדומים שהציע לעמיתיו בכל הנוגע לשיתוף פעולה עם הממסד הציוני. קווים אלה מתמצים בשתי דרישות: "עצמאות ארגונית ודהיית השותפות בנשיאת אחריות למעשים ומחדלים הנוגדים את התורה" (שם, עמ' 204). עקרון-העל שנמצא בבסיס הדרישות האלה הוא חיוב ריבונות התורה. העצמאות הארגונית נועדה לשמור על "עולם תורה" ריבוני במובן של "חברת התורה"<sup>17</sup> מבלי שתהיה לציונות החילונית יד בעיצובה. דחיית השותפות בנשיאת האחריות למעשים ולמחדלים הנוגדים את התורה נועדה לקעקע את היסוד הדמוקרטי, כלומר, ברויאר אינו מוכן להיכנס תחת עולה של מערכת שבהצבעה דמוקרטית עולה להחליט החלטה הנוגדת את התורה. הוא סבר כי אם נעשה מעשה שאיננו לגיטימי מבחינה הלכתית או אידאולוגית (תורנית), אין שום היתר למפלגה דתית להצטרף למעשה שכזה מתוך רצון להשפיע עליו, לעדן אותו ולצמצם את היקפו. אציין כי ראוי לדעתי לעשות צדק עם ברויאר ולקרוא ביתר זהירות את מסמכי העבודה שחיבר לקראת הדיונים עם התנועה הציונית על המדינה שבדרך. קריאה זו מלמדת כי הוא אכן גילה גמישות מפתיעה המאפשרת שיתוף פעולה דה-פקטו, אף שהתעקש שהעקרונות הללו יישמרו דה-יורה.<sup>18</sup> שורשי השקפתו של ברויאר נעוצים בתפיסת התורה כמשפטו הנצחי של עם ישראל אשר אינה תלויה במקום ובריבונות פיזית. "יש משפט בלי מדינה, אך אין מדינה בלי משפט",<sup>19</sup> רוצה לומר, משפט התורה הוא נצחי והמדינה היא

15 אליעזר שביד משייך את ברויאר להוגי הדעות ה"חונניים" "שנראה כאילו גמרו בלבם מראש לוותר על ההגשמה לשם שלימותו המופלאה של החלום". ראה מאמרו "מדינת התורה" במשנתו של יצחק ברויאר, ר' הורביץ (עורכת), **יצחק ברויאר: עיונים במשנתו**, רמת-גן תשמ"ח, עמ' 146–145.

16 י' ברויאר, **דרכי**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 193.

17 נקודה זו הייתה לברויאר ביקורת על חבריו שלא אימצו חזון חברתי שלם הכולל גם את "מדינת התורה".

18 ראה "תכנית יסוד", **המעין**, יג (תשל"ג), עמ' 4–1; "תזכיר על יחסה של אגודת ישראל למדינה היהודית", א' סטריקובסקי (עורך), **המדינה בהגות היהודית**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 143–138.

19 'משפט ודה', **המעין**, א (תשי"ג), עמ' 4.

בת-חלוף. ההיסטוריה, הפוליטיקה, הדמוקרטיה ואפילו הקמת המדינה יכולים לחכות אם משפט התורה אינו מקבל את בכורתו.<sup>20</sup> במצב כזה יעדיף ברויאר – לפחות מבחינה עקרונית – את הצעד החרף שנקט סבו הרש"ר הירש כשפרש מקהילת פרנקפורט. האופציה של בניית אלטרנטיבה ברמות "חברת התורה" המתבדלת, שתהווה "תזכורת לתביעת שלטון התורה שלא ניתן לאבדון"<sup>21</sup> תישאר תמיד רלוונטית בעבור מי שרואה את עצמו כשומר החומות.<sup>22</sup>

דומני כי ברויאר ניסח כאן היטב תפיסה חרדלית של התחום הפוליטי. תפיסה זו רואה את הפוליטיקה כחסרת משמעות יהודית – גם אם היא נעשית על-ידי יהודים וגם אם היא שואפת להגשים מטרה יהודית חיובית – אם היא איננה מתנהלת על-פי הכרה בתורה כחוקתו של עם ישראל. התפיסה החרדית גורסת אם כן שרק הנאמנות לתורה יוצקת משמעות יהודית לעשייה, בחינת "מצוות צריכות כוונה", ובפרפרזה "פוליטיקה יהודית צריכה כוונה תורנית".

גישה הפוכה לגישתו של ברויאר מצויה, על-פי הספר שלפנינו, בהגותם ובעיקר בפועלם של אישים נכבדים בציונות הדתית שפעלו בזירה הפוליטית וביקשו להשפיע, עקב בצד אגודל, על אופייה של המדינה, כמו זרח ורהפטיג שהזכרנו בתחילת דברינו, ומשה אונא. נרחיב כעת את הדיבור על תפיסתם הפוליטית של שני האישים הללו.<sup>23</sup>

## ד. תפיסת הפוליטיקה בציונות הדתית

אפשר לאפיין את הפוליטיקאי הדתי-לאומי כמי שרואה את מלאכת החקיקה במסגרת הדמוקרטיה כשיטה היעילה ביותר לקידום הערכים הדתיים. תפיסה זו נגזרת מהשקפת עולם הרואה במדינה את "ראשית צמיחת גאולתנו", משל הייתה צמח שיש לגדלו ולתחזק. ביסודה של השקפת עולם זו עומדת ההנחה שכל מדינה שהיא מדינתו של עם ישראל היא בגדר ראשית צמיחת הגאולה, גם אם אינה פועלת על-פי חוקי התורה. הדברים באים לידי ביטוי בפעילותם הפוליטית של הפוליטיקאים מן הציונות הדתית בראשית ימי המדינה.

לפעילותו החקיקתית של ד"ר זרח ורהפטיג יוחד מאמר פרי עטו של גיורא גולדברג.<sup>24</sup> במאמר

20 כאמור לעיל, הצהרה/השקפה זו של ברויאר נסדקה מעט כשישב כמשפטן על מדוכת שיתוף הפעולה נוכח הקמת המדינה.

21 י' ברויאר, לעיל, הערה 16, עמ' 201.

22 למרות אלטרנטיבה זו, ברויאר, כאמור, ביקר בחריפות את חבריו שהתעלמו מהחזון החברתי של התורה. ראה למשל, שם, עמ' 200.

23 אציין כי ממאמרו של הלינגר (לעיל, הערה 2) לא ברורה עמדתו של הרב עמיאל בנושא ולכן נמנעתי כאן מלהתייחס אליו בהקשר הזה. מצד אחד הוא היה קרוב לברויאר בביקורתו על הציונות החילונית (עמ' 222), מצד שני הוא היה ציוני-דתי שביקר את התפיסה הגלותית של החרדים.

24 גיורא גולדברג, 'תרומתו של זרח ורהפטיג לחקיקה הישראלית', עמ' 332–295.

מובאים דבריו של ורהפטיג עצמו על שלושת העקרונות שהיו נר לרגליו במלאכת החקיקה, ואנו רואים כאן ניסוחים מתונים, הפכם של אדיקות פונדמנטלית לאות הכתובה: "זיקה למורשת אבות, שאיפה ומסירות לרעיון של אחדות ישראל ודבקות בעקרונות של צדק ומשפט" (מובא אצל גולדברג, עמ' 295). אין כאן ניסוחים טוטליים של דעת תורה וכיו"ב, אלא עקרונות המאפשרים חופש פרשני ופעילות פוליטית וחקיקתית, הכול לפי תנאי המציאות. דומה שניסוחים אלה באים בעצם לתת יד חופשית לפוליטיקאי המכריז הכרות נאמנות, אך אינו רוצה להיצמד לשולחן-ערוך שאינו קיים. שהרי, בסופו של דבר, ורהפטיג אינו מתווה כאן שום דרך אופרטיבית. ואכן, מה שקובע בסופו של דבר זה לא ההכרזות אלא אישיותו וידענותו. גיורא גולדברג רואה בורהפטיג את אחד מאבות הפרלמנטריזם הישראלי הצומח, שמומחיותו במשפט העברי והגישה היהודית השורשית שהנחתה אותו בעבודתו הפרלמנטרית מצדיקים את כינויו כ"פרלמנטריסט יהודי"<sup>25</sup>. מעשייתו הפוליטית אפשר ללמוד כיצד פועל אדם המאמין בכל מאודו בעבודה הסיזיפית של חקיקה, אך גם מודע "למגבלות כוחה והשפעתה של היהדות הדתית-הלאומית על צביונה של מדינת-ישראל" (גולדברג, עמ' 320). אפשר לראות בורהפטיג דגם של שילוב בין משפטן לפוליטיקאי, שילוב שעשה אותו, לדעת גולדברג, "למחוקק מקצועני שמתי מעט הגיעו לדרגתו בהיסטוריה הפרלמנטרית של ישראל" (עמ' 331). על יחסו העקרוני של ורהפטיג לפוליטיקה נוכל ללמוד מתוך ציטוט מאלף מדבריו המובאים במאמרו של כהן, הרואה בו פרגמטיסט מובהק, בנושא התערבות הרבנים בפוליטיקה: "אין הכנסת הזאת נוקקת לשולחן ערוך ולו רצינו להיות עקביים לא היינו צריכים ללכת לכנסת..." (כהן, עמ' 116).

ציטוט זה מבהיר יפה שורהפטיג וברויאר הבינו באופן דומה את משמעות ההצטרפות לגוף דמוקרטי, אך הסיקו מסקנות הפוכות. ורהפטיג דרש לתקן בכלי החקיקה את המציאות ואילו ברויאר חס על שלמות האידאל למען הדורות הבאים, או אם נרצה, למען הפרוטוקול ההיסטורי, שבו יהיה רשום שידה של "חברת התורה" לא הייתה במעל הזה.

תפיסה דומה של השפעה על הפוליטיקה הייתה גם מנת חלקו משה אונא מהוגי הקיבוץ הדתי, מושא מאמרו של יוסף גורני<sup>26</sup>. אצל אונא מעניין היחס שבין האוטופיה ובין הגשמתה. הזכרנו לעיל את היחס בין הממד הפונדמנטלי לממד האופרטיבי של אידאולוגיה ועמדנו על המשמעות שיש לכך כשורצים לעמוד על מידת הפרגמטיזם של מפלגה פוליטית. בדומה לכך מציע גורני הבחנה בין סוגים שונים של אוטופיה והוא מחיל אותה על תפיסות בציונות. את התפיסה שרווחה בתנועת

25. ההשלמת התמונה נפנה כאן למאמרו המרתק של רון חריס, 'הודמנויות היסטוריות והחמצות בהיסח הדעת: על שילובו של המשפט העברי במשפט הישראלי בעת הקמת המדינה', מ' בר-און וצ' צמרת (עורכים), **שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דוכה של ישראל**, ירושלים תשס"ב. חריס מתאר במאמרו את ההודמנות – ואת הסיבות להחמצתה – לשלב ולהנחיל את המשפט העברי כמשפט הנוהג ערב הקמת המדינה, וכן את תרומתו של זרח ורהפטיג למפעל זה.

26. יוסף גורני, 'משה אונא – האידיאליסט הפשרן', עמ' 250–233.

"תורה ועבודה" הוא מכנה "ריאליזם אוטופי", לאמור, האוטופיה איננה פרי חלום המנותק מן המציאות ואף לא ציפייה להתפתחות היסטורית עתידית, אלא היא זרו לעשייה חברתית בתוך המציאות הממשית. במאמרו מציין גורני כי אונא מסמל יותר מכל את הגישה הזאת. ייחודו היה בשילוב שבין דת להומניזם, דבר שהביאו לדגול בדרך של "סוציאליזם דתי". לאחר שנים של התמודדות פנים-קבוצית ושל מעורבות פוליטית הגיע אונא למה שגורני מכנה "שיא מאמציו הרעיוניים כריאליסט אוטופי", שבא לידי ביטוי בראיית הפשרה כאידאל, "הפשרה המקדמת": "תכונתו היתה לא באמונה כי אפשר להשליט אידיאלים על המציאות במעשה מהפכני מידי וחד-פעמי, אלא בניסיון להחדיר אותם לתוכה ולתקנה בהדרגה" (עמ' 246). כך פעל אונא בכל הנוגע ליחסי דת ומדינה. הוא ויתר על השאיפה המעשית לייסד את חיי החברה על אדני התורה, ותחת זאת ראה באחדות העם את המצע המשותף לקיום המדינה (עמ' 248). בנקודה זו היטיב אונא להגדיר את ייחודה של הפוליטיקה הציונית-הדתית והגדיר, לדעתו, את התפיסה הפוליטית הקוטבית לתפיסה החרדלית: "אחדות העם שפירושה שיתוף פעולה באחריות לניהול ענייני האומה והמדינה כמושג דתי, זהו המטבע שטבעה הציונות הדתית" (מתוך מאמרו 'שתי מטרות', מובא בעמ' 248). אם כן, תפיסתו העקרונית את המערכה הפוליטית הייתה כמסגרת שהמוטיב המרכזי שלה הוא פשרה: "עיקר העיקרים של חיים דמוקרטיים היא פשרה" (מתוך 'מפלגה דתית לשם מה?', מובא בעמ' 248).

בשלב זה אפשר כבר להגדיר היטב את ההבדל בין שתי התפיסות הפוליטיות שעמדנו עליהן לעיל. המשותף לורהפטיג ולאונא הוא התפיסה הדמוקרטית השורשית, שעניינה ראיית ה"דמוס", העם ושלמותו, כיסוד שסביבו יש לעצב את הפעילות הפוליטית. ברויאר, לעומתם, ראה את שלמות התורה כיסוד שאי-אפשר להתפשר עליו. אם ריבונות התורה עומדת בראש, אזי אי-אפשר לכפוף אותה להחלטות שמתקבלות על-פירוב, ואם ריבונות העם היא הקובעת, אזי הדמוקרטיה היא היא הצינור האותנטי ביותר לביטוייה.

ראיית עם ישראל כצינור להתגלות האל בעולם, מאפיינת כידוע את משנת הרב קוק,<sup>27</sup> ולכאורה היה אפשר לצפות שאצל ממשיכיו תוטמע התפיסה הדמוקרטית השורשית. ואולם, למרות שתשתית כזאת אכן קיימת בבסיס התפיסה הציונית מבית-מדרשו של הראי"ה קוק, גלגולי הרעיון, כפי שנראה, מרתקים ומפתיעים. נפנה אם כן לשני מאמרים אחרים בספר העוסקים בחוג מרכז הרב וביחסו אל המציאות הפוליטית.

## ה. תפיסת הפוליטיקה בחוג הראי"ה קוק

27 ראה על כך, ש' רוזנברג, 'ההתגלות המתמדת – שלושה כיוונים', מ' חלמיש ומ' שוורץ (עורכים), **התגלות, אמונה, תבונה**, רמת-גן תשל"ו, עמ' 140–131. בנימין איש שלום, **הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה**, תל-אביב תש"ן, עמ' 98 ואילך ובייחוד עמ' 109–113.



שמואל סנדלר מציג במאמרו שני גורמים שתרמו למניעת הקרע בין המדינה לדת בישראל: גורם מערכתי וגורם אידאולוגי.<sup>28</sup> הגורם המערכתי הוא ההסדרים שהיו מקובלים בין המפלגות הדתיות למחנה החילוני, והגורם האידאולוגי כולל את שתי התפיסות שהזינו את הציננות הדתית ביחסה למדינה, התפיסה האינסטרומנטלית-התועלתנית (הרב ריינס וממשיכיו בציננות הדתית הקלסית) והתפיסה המשיחית (הראי"ה קוק, מרכז הרב וגוש אמונים). סנדלר טוען במאמרו, בין השאר, כי התפיסה האידאולוגית השתלטה על הציננות הדתית לא רק מסיבות תאולוגיות, אלא גם מסיבות פוליטיות.<sup>29</sup> הרוח החלוצית של אנשי גוש אמונים שפרחה לאחר מלחמת יום הכיפורים, הוכיחה לכאורה את עצמה לאחר ניצחון הליכוד בבחירות של שנת 1977 (בראשות מנחם בגין שנתפס בעיבור כבעל זיקה למסורת), כאשר הציננות הדתית מצאה את עצמה בראש המחנה האידאולוגי (עמ' 71).

טענתו של סנדלר חשובה לעניינינו משום שכידוע הפילוסופיה של הראי"ה קוק על תפקיד החילוניות במסכת הגאולה, הייתה גורם שדווקא חיזק את הזדהותו של הציבור הדתי-המשיחי עם המדינה. לכאורה הדבר אינו ברור מאליו, שכן קידושה של הלאומיות היהודית יכול היה לחתור תחת ריבונות המדינה, וכפי שמציין סנדלר, המדינה והלאום מתחרים על נאמנות היחיד (עמ' 68 והפנייתו, שם). אלא שקידוש המדינה הראלית על-ידי הרצי"ה קוק, ראש ישיבת מרכז הרב והמנהיג הרוחני של גוש אמונים, חיזק את התודעה שהלאומיות<sup>30</sup> מתגלמת במדינה ואינה מתחרה בה.<sup>31</sup> בנקודה זו אפשר כבר להבחין שזוהי גרסה שונה מעט של ריבונות העם כפי שראינוהו אצל הוגי הציננות הדתית, גרסה שסנדלר רואה בה גורם אידאולוגי שבכוחו למנוע קרע בין הדת למדינה.

עם זאת, הסברו של סנדלר מבהיר היטב גם את הגבולות הצרים של הציננות הזאת. כל עוד התנהלות המדינה משקפת את מהלך הגאולה, אפשר לראות בה בפשטות את "יסוד כסא ה' בעולם". ואולם בשעה שהמדינה אינה מתנהלת על-פי תוכנית הגאולה, עולה הצורך לתת דין וחשבון מה קודם למה, הלאומיות המופשטת האידאלית, או המדינה הראלית. דין וחשבון מסוג זה יכול להביא לכמה מסקנות. האחת, הזנחת האידאולוגיה,<sup>32</sup> והשנייה, עדכון האידאולוגיה, דהיינו

28 שמואל סנדלר, 'דת, לאומיות ומדינה: היבטים אידאולוגיים ופוליטיים בציננות הדתית', עמ' 80–59.  
 29 יוסי אבנרי במאמרו 'הראי"ה קוק – תרומתו בתהליכי התגבשות', עמ' 187–161, מנתח את התרומת של הראי"ה קוק שאפשר שגם לה היה תפקיד בהתחזקות משנתו של הרב בקרב הציננות הדתית.  
 30 על-פי הראי"ה קוק הלאומיות מייצגת את המושג הרוחני "עם ישראל". ראה למשל, הראי"ה קוק, 'למהלך האידאות בישראל', אורות, עמ' קה.  
 31 ראה א' רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 115 ואילך (להלן, רביצקי, **הקץ המגולה**).  
 32 סנדלר מביא את יהודה עציון כדוגמה לנטישת דרכה של ישיבת מרכז הרב, שם, עמ' 74. ראה למשל במאמרו, 'להניף סוף-סוף את דגל ירושלים', **נקודה**, 93 (תשמ"ו), עמ' 24–22; "מדגל ירושלים" ל"תנועת הגאולה", **נקודה**, 94 (תשמ"ו), עמ' 9–8; 28–29.

התמודדות עם המשבר בתוך המסגרת המושגית של משנת הראי"ה קוק.<sup>33</sup> מכל מקום, ברור כי דבקות פונדמנטלית בלאומיות<sup>34</sup> על חשבון המדינה הממשית זורעת את זרעי ההקצנה הפוליטית, ברמות החרדיות הלאומית, או במדויק יותר החרדיות ללאומיות. סנדלר מדבר במפורש על תוצאות גישה זו, שאחת מהן באה לידי ביטוי בצורה הקיצונית ביותר אצל יגאל עמיר, רוצח ראש הממשלה יצחק רבין (עמ' 79–78).<sup>35</sup> על-פי סנדלר, החרדיות הלאומית היא דוקטרינה מסוכנת שמנוגדת לתפיסות שעיצבו את הציונות הדתית. ואולם, כפי שנראה, גם בתוך חוג מרכז הרב התפתחה החרד"ליות הפוליטית.

ראשיתו של התהליך הרעיוני שעבר על בית-מדרשו של הראי"ה קוק היה במתח, שתואר לעיל, בין קודש לחול, מתח שבתפיסה המשיחית האקטיביסטית איבד את איוונו. התגברות התחושה שמלכות דוד ממשמשת ובאה – כפי שאירע לאחר מלחמת ששת-הימים<sup>36</sup> – עוררה את הרצון להרחיב את העולם הדתי ולהכיל בתוכו גם את התחום הפוליטי. אמונה זו בגאולה הקרבה גברה על הרתיעה המסורתית מפני ערוב לא אחראי של קודש וחול. אידאל קידוש החול המצוי בתבניות ההלכתיות בקפסולות מדודות, פרץ את מסגרותיו ונישא על גבי עקרון-העל היהודי של הרחבת הקודש וקידוש החול. אלא, שבעולם שטרם נגאל כשהחול כמנהגו נוהג יכול מהלך שכזה לפגוע בחיים הדתיים ולסכן סיכון של ממש את האיוונים שההלכה שמרה עליהם תמיד. היומרה להחצין את עולם בית-המדרש ולכבוש באמצעות תוכנות רעיוניות-אמוניות את הפוליטיקה ואת דעת הקהל עלולה לזעזע את בית-המדרש.<sup>37</sup> זוהי בעצם העמדת עיקרי האמונה האידאולוגית במבחן המציאות, "מציאות סרבנית" כניסוחו של רביצקי.<sup>38</sup>

דברים אלה מביאים אותנו למאמרה של אלה בלפר העושה סדר בתולדות הרעיונות של חוג הרב

33 ראה רביצקי, **הקץ המגולה**, עמ' 200. ראוי להזכיר כאן את ספרו של דב שוורץ, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, תל-אביב תשס"א, שיצא לאור מעט לפני ספר השנה של בר-אילן ועל-כן אינו מוזכר כלל במחקרים הרלוונטיים (בעיקר של הלינגר ובלפר). שוורץ מתאר בספרו שתי גישות שהתפתחו בקרב תלמידי הרצי"ה קוק לאור המשבר האידאולוגי שפקד אותם. הגישה האחת המשיכה את הגישה האקטיבית של הרצי"ה, אך הוסיפה לה פעילות חינוכית הסברתית. הגישה השנייה, המאפיינת יותר את גישת הראי"ה קוק, נסוגה מן האקטיביזם של הרצי"ה וחזרה אל הממד האוטורי של הגאולה. (עמ' 110–83).

34 ראה דבריו הקולעים של רביצקי, **הקץ המגולה**, עמ' 188 ואילך.

35 לא נכנסתי כאן להגדרת הגבול הדק שבין לאומנות דתית ל"חרדיות לאומית" או "חרדיות ללאומיות".

36 ספרו הנ"ל של רביצקי וכן מאמרה של בלפר בקובץ (שייסקר להלן) משופעים במקורות העוסקים בסוגיה זו.

37 המשפט המפורסם "לסגור את הגמרות" משקף היטב את הקשר שבין עולם הרוח של בית-המדרש ובין עולם המעשה. ספרו של חגי סגל, **אחים יקרים**, ירושלים 1987, על קורות המחתרת היהודית שפעלה בשנות השמונים, ממחיש כיצד תורגמו תוכנות אמוניות שמקורם בכתבי הגות למעשים בפועל. ראה גם ניתוחה של ג'אנט אודי, 'גוש אמונים – שורשים ודו-משמעויות בפרספקטיבה של הסוציולוגיה של הדת', **בתפוצות הגולה**, יח (80–79) (1976), עמ' 100: "הסכנה לדת נובעת מהחצנתה ומן היהוי של הכרות בלתי-אמפיריות טראנסצנדנטיות עם צורות חברתיות ותרבויות אמפיריות".

38 רביצקי, **הקץ המגולה**, עמ' 164.

קוק.<sup>39</sup> בלפר מבקשת לבדוק האם וכיצד סטה הרצ"ה ממשנת אביו. לפי בלפר חידושו התאולוגי של הרצ"ה היה ביטול המידור בין חול לקודש שהיה קיים במשנת אביו. אם הראי"ה סבר שקיים שלב "חילוני" של הגאולה שבא לידי ביטוי בלאומיות ובפוליטיקה "רגילים" שרק לאחר מיצוי יחול העידן המשיחי.<sup>40</sup> הרי שאצל הרצ"ה, על רקע המשבר הנורא של השואה והנס הגדול של התקומה המדינית, חל שינוי בתוכנית השלבים. מעתה, סבר הרצ"ה, נטרפו קלפי הפוליטיקה הרגילה, עולם אינו נוהג עוד כמנהגו ומתנהלת "פוליטיקה אלוהית". על-כן, גרס, על המאמינים "לפעול עם אל". הדברים קיבלו משנה-תוקף לאחר מלחמת יום הכיפורים, כאשר נראה היה שהציונות החילונית מיצתה את תפקידה ואינה מסוגלת עוד להנהיג את המדינה בדרך הראויה. וכך, תלמידי הרצ"ה סברו שעל הקודש (חובשי בית-המדרש) לקדש את החול (הציונות החילונית) ולנווט את המדינה היהודית אל יעדה כ"כסא ה' בעולם". בשאיפה זו, למעשה, התחנכו התלמידים לבטל את ההבחנה המקובלת בין הפוליטי לדתי והביאו לטשטוש בין התחומים, וכדברי בלפר:

אירוניה טרגית מצויה בעובדה שתנועה אידיאולוגית המחויבת לאיזון דיאלקטי בין ארצי לשמימי, בין קודש לחול, בין ספר לסף, לא מצאה בסופו של דבר את הדרך להכיל את השניים ולהבחין ביניהם כאחד: בסופו של דבר הגיעו מסקנותיהם האופרטיביות לטשטוש מסוכן בין תיאולוגיה לפוליטיקה (עמ' 293).

בלפר מתארת גם את מחויבות הרצ"ה לרעיון הממלכתיות היהודית, שמשמעותה דבקות ברעיון הממלכתיות והתנתקות מן הממד ההיסטורי-הממשי של ממלכתיות זו, קרי, מהזירה הדמוקרטית, ומהמנגנונים הפוליטיים שמבטאים ממלכתיות זו. הממלכתיות קיפלה בתוכה אליבא דהרצ"ה את המושגים "ארץ ישראל" ו"לאומיות" המהווים את התשתית למושג הרחב של "תורה".<sup>41</sup> וכך לובשת כאן סוגיית ריבונות התורה שהציקה לברויאר, פנים חדשות: הוויתור על ארץ ישראל כמוהו כבגידה בארץ ישראל, כלומר פגיעה בתורה עצמה. הרב צבי יהודה קוק הטיב לבטא זאת כשפסק שיש למסור את הנפש כדי למנוע מסירת חלקים של ארץ ישראל.<sup>42</sup> הוא נימק זאת בכך שמצוות יישוב הארץ היא מצווה כללית המאפשרת את קיום התורה, ומשום כך ויתור על חלקים ממנה כמוהו כפגיעה בקיום התורה. הריבונות על הארץ מהווה אם כן עקרון יסודי שהוא חשוב

39 אלה בלפר, "בצפיית הישועה השלמה": ציונות, חילוניות ומשיחיות בתורות הרבנים קוק, האב והבן, עמ' 269–294.

40 ליתר דיוק, גם השלב הארצי מונע על-ידי הקודש, אלא שזוהי "דרמה" נסתרת הגלויה רק ליודעי ח"ן.  
41 על זיהוי התורה שבעל-פה עם המושג "כנסת ישראל", ראה, איש שלום, לעיל, הערה 27, עמ' 109 ואילך. דומה שגם המושג "תורת ארץ ישראל" תרם לחילוף זה. לדעת הראי"ה קוק הציפייה לישועה מאפינת את התודעה היהודית בגלות, ואילו ארץ ישראל היא "הישועה עצמה" (אורות, ארץ ישראל, א), וכך התורה מקבלת מהות חדשה לגמרי. על-פי הלך מחשבה זה אפשר להבין מדוע התורה וארץ ישראל מקבלות זו לזו בעיני תלמידי הראי"ה קוק. וראה להלן.

42 למשל, הרב צבי יהודה קוק, להלכות ציבור, ירושלים תשמ"ז, עמ' קעט; ריד; רכו.

יותר מרצונו של העם, המיוצג בדרך כלל על-ידי הממשלה.<sup>43</sup>

מחשבתם של ברויאר והרצ"ה מצטלבות אפוא בנקודה שבה שניהם אינם רואים ברצון העם ההיסטורי-הממשי התגלות ה' או רצון ה'. ואולם חשוב לעמוד על ההבדל המכריע בין שני הזרמים החרדיים-לאומיים. ברויאר, בהגיונו ההלכתי, ראה את התחום הפוליטי כאופציה בלבד ולא כתסריט דטרמיניסטי. אם אין נוסחה מניחה את הדעת לשילוב אידאל התורה בחיים הלאומיים, ברויאר יעדיף את ההסתגרות בקהילה הדתית-הגלותית עד שהשעה תהיה ראויה.<sup>44</sup> לעומת זאת, בקרב הציונות הדתית המשיחית האופציה של פרישה ושל המתנה סבלנית לימים אחרים נוגדת את יסודות תפיסתה. שהרי, הקיום הדתי כולו תלוי בממד הפוליטי ורק בכוחו לשנות סדרי עולם ולהביא להשלמת התהליך המשיחי (בניין בית המקדש, הקמת סנהדרין וכיו"ב). זוהי גם תמצית הציפייה לישועה – אחד המוטיבים המרכזיים של האקטיביזם הדתי – הכוללת פסיביות לצד אקטיביות.<sup>45</sup> כאשר הסתגרות מעין זו מתרחשת בכל זאת בתוככי המחנה הציוני-הדתי,<sup>46</sup> הריהי מעידה כמאה עדים על המגמה שעליה הצבעתי במאמר זה, מגמת "החרדיות הלאומית הפוליטית", המהווה סטייה מן האידאולוגיה הציונית-הדתית או "עדכון" שלה.

בשולי הדברים נסב את תשומת הלב לתוצאה אפשרית של שלילת הראליזם הפוליטי. כאשר לא מפנימים את העובדה שלתחום הפוליטי דינמיקה משלו, אילווצים משלו והקשר בינלאומי, שאינם מאפשרים למנהיגות חופש לפעול רק על-פי אמונתה וחזונה, אזי מתעוררת כמיהה ל"מנהיגות אמונית".<sup>47</sup> כשאין יכולת להבחין בין ראוי למצוי, בין תאולוגיה לפוליטיקה ראלית, נוצר בהכרח אי-אמון בפעילות הפוליטית של המפלגות הקיימות ומכאן קצרה הדרך להקמת תנועה שמבקשת

43 ראה עוד ג'אנט אודיי (לעיל, הערה 37), עמ' 100: "גוש אמונים מתייחס לפוליטיקה ארצית... בחוסר יכולת מיומנת להפריד בין האמיתי לסימבולי".

44 ראה לעיל, הערה 20. ואולם, תהליכי הקרבה בין המחנות הולכים ומקבלים ממדים חדשים. ראה למשל מאמרו של שלמה פישר, 'החרדים מן השלום', **תאוריה וביקורת**, 9 (חורף 1996), בייחוד עמ' 236–235.

45 מבחינות רבות אפשר לראות בציונות מהלך של לקיחת אחריות פוליטית והיסטורית על גורלו של עם ישראל. הציונות הדתית – גם בגרסתה המשיחית – הייתה מבחינה זו שותפה מלאה לציונות הכללית. ראה למשל, הרא"ה קוק, 'קודש וחול בתחיית ישראל', **מאמרי הראיה**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 259–257. וכן הרב עוזי קלכהיים, **אדרת אמונה**, ירושלים תשל"ו, עמ' 264–256.

46 דומה כי זוהי משמעותה של הגישה השנייה שהתפתחה בקרב חוג תלמידי הרא"ה קוק. ראה דב שוורץ (לעיל, הערה 33), עמ' 103–92.

47 התנועה שחרתה על דגלה את קידומו של הרעיון הזה היא תנועת "מנהיגות יהודית", שהדף השבועי שלה **לכתחילה** מופץ בבתי-כנסת. תנועה זו איתה קשורה לחוג מרכז הרב, אך היא מבטאת לדעתי רעיון הקיים במשנת הרב קוק, שבכוחו של הקודש העליון להקים קומה שלמה הכוללת גם את החול, וממילא גם את ההנהגה הפוליטית. סוגיה זו קשורה להספד של הרא"ה קוק על הרצל ('המספד בירושלים', **מאמרי הראיה**, עמ' 99–94) ולפרשנויות המרתקות להספד זה, שאני מקווה לכתוב עליהם בהזדמנות אחרת. לאחרונה אנו עדים למפנה בגישה זו עם השתלבותה של תנועת "מנהיגות יהודית" בתוך תנועת הליכוד, מתוך מטרה לבנות כוח פוליטי בתוך מפלגה מרכזית ולא להסתפק בהקמת מסגרת שולית.

לעצב כללי משחק פוליטיים אחרים, ערכיים, הלקוחים מעולם אידאלי, שיהיה בכוחם לנצח את מגבלות הפוליטיקה והדיפלומטיה הראליות.<sup>48</sup>

### ו. בחזרה אל הר"ן?

ל סיום אבקש לחזור ולהציע את שכבר הציעו רבים וטובים לפניי. ההבחנה שערך רבנו ניסים גירונדי (הר"ן) בין משפט התורה למשפט המלך,<sup>49</sup> והנימוקים שנתן להפרדה זו משקפים תודעה זהירה ומפוכחת של "לאומיות-דתית", הערה לקושי שביישום משפט התורה על המציאות המדינית כפי שהיא. תודעה זו מחנכת לתפוס את העולם כמורכב משני רבדים, אידאלי וראלי.<sup>50</sup> החוק הראלי נועד לתקן את החברה הלא-מתוקנת והחוק האידאלי שייך לקהילה הדתית המבקשת לארגן את חייה לאור התורה. גם מי ששואף שבעתיד יחול החוק הדתי על החברה כולה, יפנים את הפער בין המצוי לראוי. דומה כי זוהי תבנית מחשבה שבכוחה למנוע את הטשטוש שעליו עמדנו במהלך המאמר, טשטוש שעלול להביא לאי-הפנמת הפער הזה.

### ז. הערות סיום

כפי שצינתי בתחילת דבריי, הספר עשיר במאמרים רבים ולמרביתם לא התייחסתי בסקירתתי. בספר כמה מאמרים חלוציים כגון מאמרו של יוסף שלמון על דמותו של "הרב המשכיל",<sup>51</sup> וכן סדרת מאמרים במשפט עברי בנושאים חשובים כמו מעמד האדם ביקום על-פי הספרות הרבנית, שיבוט גנטי בהלכה, סמכויות השיפוט של בתי-דין רבניים, ועוד.

אם על התוכן אפשר לברך, הרי שעל כמה עניינים הנוגעים לצורה יש מקום להעיר. דומני כי סידור

48 מובן כי הכרה בקיומו של פער בין ראוי למצוי אינה מחייבת בהכרח הפרדת רשויות מוחלטת, בבחינת פוליטיקאים לחדר ואנשי חזון לחדר. אדרבה, כאן בדיוק טמון האתגר לעצב ולשנות את דמות הפוליטיקאי מדמות העסקן והתכנן לאדם היודע לתרגם את החזון לשפת המעשה. סוגיה זו קשורה לדמותו של משיח בן-יוסף ולדמותו של "המנהיג האמוני" (ראה לעיל, הערה 47). והשווה לעיל, הערה 37.

49 **דרשות הר"ן**, דרשה יא. על הר"ן ועל משנתו ראה אביעזר רביצקי, **חירות על הלוחות**, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 89–49. מנחם לורברבוים, 'פוליטיקה כתחום אוטונומי', ע' ברהולץ (עורך), **דרך ארץ דת ומדינה**, ירושלים תשס"ב, עמ' 286–269. 'אחיטוב', 'הר"ן ומדינת התורה', **על גבול התמורה**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 281–289. דברי הר"ן המפורסמים זכו לעיון מחודש בדורות האחרונים ולא כאן המקום להרחיב על משמעויותיהם.

50 ראה לורברבוים, שם, עמ' 284 והפנייתו בהערה 44.

51 יוסף שלמון, 'מסורת, מודרניזציה ולאומיות – הרב המשכיל כרפורמטור בחברה היהודית ברוסיה', עמ' 23–39.

המאמרים חוטא לגיוון המצוי בספר. ישנם עורכים הבוחרים לסדר מאמרים על-פי סדר א"ב של הכותבים ובכך לחסוך לעצמם את ההתחבטות שבסידור. בספר שלפנינו בחרו העורכים לחלק את הספר לשלושה חלקים, לכאורה הגיוניים, אך הם פוגעים, לעניות דעתי, בהצגת ייחודיותו של הקובץ, העוסק בין השאר בשאלות תאולוגיות ופוליטיות, בתיאור דמויות ובסוגיות ספציפיות במשנתם, בהלכה ובמשפט עברי. כל אלה נדחקו לשלושה חלקים שבלוניים, שמקריאת כותרתם אפשר לחשוב שמדובר בעוד ספר לימוד.

דומני כי טוב היו עושים העורכים לו הצמידו מאמרים בנושאים קרובים, כדי לתת לקוראים אפשרות לעמוד על טיבו של הספר ועל חידושו. בין המדורים השונים אפשר למצוא מאמרים שראוי היה להם להיות זה לצד זה. בספר בולטים המאמרים העוסקים במשנת הראי"ה קוק ובבית-מדרשו (מאמריהם של שמואל סנדלר, אלה בלפר ויוסי אבנרי) וכן המאמרים המטפלים בהיבטים שונים של יחסי הציונות הדתית עם התחום הפוליטי, שאותם הזכרתי במאמר.

כמו כן, מאכזב לראות שהספר לא עבר עריכה לשונית נאותה, התקנה אחידה של הציונים הביבליוגרפיים והתאמתם לקורא העברי.<sup>52</sup> הדבר פוגם באיכות הצורנית של הספר ואף ביכולת להגיע אל המקורות המוזכרים במאמרים.<sup>53</sup>

סוף דבר, ספר השנה של שנת תשס"א מצטרף אל מחקרים הולכים ורבים על הציונות הדתית. הוויית החדשות העולות ממאמרי הספר מוסיפים ללא ספק נדבך חשוב למחקרים אלה.

52 במאמרה של אלה בלפר למשל מופיעות הפניות לאיגרותיו של הראי"ה קוק במספרים (בעמ' 280 הערה 40, "מכתב 555" הוא איגרת תקנ"ה המפורסמת, וכיו"ב).

53 דומה כי ראוי היה להוסיף הפניות לגרסאות עבריות של מאמרים באנגלית לטובת הקורא העברי.