

הציונות המותרת

על דרך הפסיקה של הגרנ"א רבינוביץ בענייני ציבור

הגאון הרב נחום אליעזר רבינוביץ (להלן: הרב) היה ייחודי, שלא לומר חריג, בנוף פוסקי ההלכה. מחשבתו וכתבתו היו נקיות מדיונים מטפיזיים שגורים אודות גאולה וימות המשיח; להלכה פסק שלא קיימת מצווה לכבוש את הארץ; תנועות רעיוניות כגון לאומיות וחילון לא היוו עבורו עניין בעל משמעות דתית; ובחקיקה דתית ראה הסתמכות בעייתית על המדינה. הוא הצטייר בעיני רבים כחידה: מחד גיסא נלחם בתקיפות כנגד הסכמי השלום והיה ממייסדי תנועת "רבנים למען ארץ ישראל", ומאידך גיסא עמד בתוקף על הקביעה שמוסלמים ונוצרים כיום אינם עובדי עבודה זרה, וכל אדם שמקפיד על מצוות בני נח הינו 'גר תושב'; הוא קרא בתקיפות לעלות להר הבית ובמקביל אסף כסף לשיפוץ כנסיית 'הלחם והדגים' שנפגעה בידי קנאים יהודים. כאשר נשאל על ידי תלמידו הרב יונתן זקס האם יש להורות ליהודים בחו"ל לעלות לארץ, נתן תשובה אמביוולנטית:

אינני יודע אם יש לי אפילו התחלה של תשובה... מצד אחד, אין זה סביר או הגיוני לצפות שכל יהודי התפוצות יעלו ארצה, שיבוא חס ושלום הקץ על הקהילות בעולם – ומנגד, כלל לא ברור לי איך יכולות קהילות יהודיות לצמוח ולפרוח... כשהן בגולה.¹

מדברי ההספד המרובים שנאמרו לאחר הסתלקותו ניתן היה להבין כי עמדותיו בענייני ציבור נבנו על אדני הרגש – לרב היה 'רגש מיוחד' ביחס לעם ולארץ, ו'אהבה' ביחס לכל הנברא בצלם. כך שב והודגש כי על אף היותו 'רמב"מיסט' – היה לו 'לב', בערה בו 'אש'; "מי שבד"כ דבק ברמב"ם, יגדירו אותו תמיד כשכלתני; ואצלו [...] הצד הרמב"מי השכלתני שלו היה יחד עם רגש עצום [...]. שלא לדבר על המאבק למען א"י מאז הסכם אוסלו". לב – ודאי, אך לא די בכך. המילה 'רגש' לא מוסיפה להבהרת הדיון. 'רגש' עשוי לקפל בתוכו עמדה מובחנת ביחס למציאות, ולפיכך יש לשאול האם וכיצד ניתן לחנך לאותו 'רגש', ומהם מקורותיו ויסודותיו?

1. מסילות בלבבם, מעליות, תשע"ה, עמ' 509

קריאה בכתביו של הרב מצביעה על כך שהייתה לו שיטה מסודרת בסוגיות אלו. הדבר אינו מפתיע – פוסק הלכה ורב קהילה מתרוצץ תדיר בין רטוריקה רגשית והתנהלות מחושבת. זהו חלק מחוסנו ויציבותו. מאמר זה יעסוק ב'ציוניותו' של הרב מנקודת מבטו כפוסק, שהיא, לדבריו, גם היחידה שמותרת. לא הייתי מתלמידו, ושמעתי אותו פעמים ספורות בלבד. עמדותיו המקוריות עוררו בי השתאות והנאה; היה זה חזון שאינו נפרץ – פוסק הלכה ואיש מחשבה, הדולה חידושים מתחומים שונים ומשקה מתחום לתחום. את הדברים שלהלן אכתוב על סמך הכתבים שהותיר, בניסיון להעניק משקל ונפח לאותו 'רגש'.

א. בדרכים האפשריים והמותרים

מספר גדול של רבנים ציוניים, בפרט מזרם הציונות הדתית ויוצאי ישיבת מרכז הרב, נקטו להלכה כשיטת הרמב"ן כי מצוות כיבוש הארץ ויישובה היא מן התורה, וחיובה בכל הדורות. ובלשונו של הרמב"ן:

שנצטוונו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו, לאברהם, ליצחק וליעקב, ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה [...] הוראה שהיא מצווה, לא ייעוד והבטחה [...] שנצטוונו בכיבושה ובישיבתה [...] שנצטוונו בכיבוש בכל הדורות.²

לדרך הבנתם ברמב"ן, מצווה זו מחייבת פעילות יזומה של עלייה, התיישבות, לחימה ואף הקמת ישות מדינית. לדברים אלו מצטרפת גם הקביעה כי רוב הראשונים והאחרונים הודו לרמב"ן להלכה (בהתבסס על הפתחי תשובה אה"ע עה, ו). פסיקה זו כשיטת הרמב"ן עמדה גם ביסוד ההתנגדות של אותם רבנים למסירת שטחים במסגרת הסכמי שלום.³

בשנת תשמ"ג פרסם הרב בכתב העת תחומין את פרשנותו־שלו לדברי הרמב"ן במצווה זו, פרשנות שזכתה להדים ותגובות.⁴ ראשית, טען, כי לדעת הרמב"ן לא קיימת מצוות עשה לדורות לכבוש את ארץ ישראל באמצעות מלחמה. המלחמה הייתה ציווי ליהושע לשעתו, אך לדורות נאסרה המלחמה. ה'כיבוש' המוגדר כמצווה ענייני שליטה, כלשון שנאמרה לאדם הראשון "ומלאו את הארץ

2. הוספות לספר המצוות, מצווה עשה ד

3. ראו לדוגמה: הרצי"ה קוק, לנתיבות ישראל, תשנ"ז, ח"ב, עמ' רכג, וכן המאמרים בכתב העת תחומין, כרך י (תשמ"ט).

4. תחומין, כרך ד (תשמ"ג), עמ' 302-306; פורסם שוב בספרו, שו"ת מלומדי מלחמה, תשנ"ד, עמ' 9-20.

וכבשוה". שנית, המצווה לדבריו היא לזכות בשליטה בארץ רק "בדרכים האפשריים והמותרים". בהמשך קבע במפורש: "עלינו להשתדל לרשת את הארץ כולה [...] אבל רק בדרכי שלום", בדיפלומטיה או ברכישת אדמות.⁵ כאשר דרכים אלו אינן מן האפשר, אין להפעיל כוח בשביל להשיג ריבונות. יש לסייג: ברגע שההתיישבות והריבונות נעשו בהיתר – מותר להגן עליהן לדעת הרב גם בכוח, אם לאחר מכן יתעורר כנגדם סכסוך או איום. מלחמה שעניינה הגנה היא מצווה ("עזרת ישראל מיד צר"). הסתייגות זו מצמצמת את המרחק בינו ובין הפוסקים הציוניים-דתיים, אך אינה מוחקת אותו. כפי שניתן לראות, אין מדובר רק בפרשנות גרידא לדברי הרמב"ן, ומבין השיטין הובהרה עמדתו העקרונית. יהיו שיציגו את עמדתו של הרב כהיתממות או כניסיון למזג אוטופיה ופוליטיקה. כיצד ניתן מלכתחילה להתיישב באזור הנתון בסכסוך (ואיזה אזור אינו נתון בסכסוך)? וחמור מכך – מהו ההיתר להתיישב באזור מסוכן אם לאחר מכן יתעורר קרוב לוודאי צורך לערוך עליו 'מלחמת הגנה'? האין זו משאלת לב תמימה בנוגע ל'דרכי שלום'?

ב. מצווה כוללת ו'שורש נעלם'

במאמר נוסף מאותה תקופה פנה הרב להציג את הסברו לשאלה מדוע לא מנה הרמב"ם מצווה זו של יישוב ארץ ישראל.⁶ ביישוב שאלה זו, שראשיתה בהשגה הישירה של הרמב"ן על ספר המצוות, נאמרו לאורך הדורות תירושים רבים. תירושו של הרב מניח עוד מספר יסודות במשנתו. בחיבור מגילת אסתר, שעסק ביישוב קושיות הרמב"ן על הרמב"ם בספר המצוות, נטען כי לשיטת הרמב"ם מדובר לדורות במצווה מדרבנן. המצווה לכבוש את הארץ שנכתבה בתורה הייתה מצווה לשעתה – ובהתאם לשורש ('אלאצל' – עיקרון) השלישי שהניח הרמב"ם בכללי מניין המצוות אין למנות מצווה שאינה נוהגת לדורות. מן העבר השני היו שכתבו כי גם לרמב"ם מדובר במצווה מדאורייתא, והסיבה שלא נמנתה היא מפאת השורש הרביעי, לפיו אין מונים 'ציוויים הכוללים את כל המצוות'.⁷ כך היא לשון הרמב"ם בשורש זה:

5. תחומין, שם, עמ' 306.

6. תחומין, כרך ה (תשמ"ד), עמ' 180-186.

7. הרב יונה דב בלומברג, מצוות ישיבת ארץ ישראל, תשנ"ט, עמ' רל-רלד.

יש שמובאים בתורה ציוויים ואיסורים שאינם על דבר מסוים, אלא הם כוללים את כל המצוות. כאילו הוא אומר: "שמור את כל מה שציוויתך והיזהר מכל מה שאסרתך". או: "אל תעבור על דבר ממה שציוויתך".

אין מקום למנות ציווי זה כמצוה בפני עצמה, כי הוא לא ציווה על עשיית מעשה מיוחד כלשהו כך שיהיה מצות עשה, וגם לא אסר על דבר מסוים כך שיהיה מצות לא תעשה. וזה כדוגמת דבריו "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו", וכדוגמת דבריו "את חקתי תשמרו", "ואת משפטי תעשו", "ושמרתם את בריתי", "ושמרתם את משמרתי", ורבים כיוצא בזה.⁸

לאמור: ישנם פסוקים שאינם מורים על מעשה מסוים, אלא באו לחיזוק ולאזהרה על שמירת המצוות כולן. לדבריהם, הואיל והמצווה לכבוש וליישב את ארץ ישראל היא תנאי להתקיימות מצוות אחרות – היא נכנסת לגדר מצווה "הכוללת המצוות כולם", ולכן אין למנות אותה.

ברם, כפי שכבר האריכו לבאר הרב יהודה הרצל הנקין, ובעקבותיו בנו הרב איתם הנקין הי"ד, קשה להסתמך על השורש הרביעי כדי לבאר את השמטת הרמב"ם.⁹ פשוט לשונו עוסק בציוויים כלליים ובאזהרות כלליות לקיום המצוות – כאלו שאין בהם מעשה מיוחד "כי הוא לא ציווה על עשיית מעשה מיוחד כלשהו כך שיהיה מצות עשה". לעומת זאת, למצווה לכבוש ולדור בארץ ישראל נדרשים מעשים מיוחדים, כמו עלייה, התיישבות או מלחמה. מן העבר השני, קשה להלום את פירוש הפסוקים העוסקים בכיבוש הארץ עם אזהרה כללית על "שמירת מצוות", כפי שמגולמת בפסוקים כגון "ובחרת בחיים" או "קדושים תהיו". מספר אחרונים הלכו בדרך אחרת, והסתמכו על מה שניתן לכנות "השורש הנעלם". לדבריהם מצוות יישוב ארץ ישראל היא מצווה העומדת למעלה משאר המצוות, ולכן לא מנה אותה הרמב"ם. מדובר במצווה "המובנת מאליה", וכזו ש"כל התורה מלאה ממנה".¹⁰ אחרונים נוספים, ביניהם בעל אם הבנים שמחה, פירשו שזו משמעותו של השורש הרביעי עצמו – שקיימות מצוות העומדות

8. תרגם מערבית ידידי ר' הלל גרשוני. כך גם במובאות שלהלן.

9. הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנים, ח"א סי' מג; ח"ב סי' מב; סי' נב; ח"ג סי' ל-לא; ח"ד סי' כח; הרב איתם הנקין, "מצוות ישוב ארץ ישראל – דאורייתא או דרבנן?", תחומין כח (תשס"ח), עמ' 345-354.

10. הר"י פערלמן, 'הגדול ממינסק', ארץ ישראל בספרות התשובות, ח"ג, תשל"ט, עמ' ס; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ז סי' מח (פרק יב) בשם הראי"ה קוק.

"מעל המצוות" ובשל כך אינן יכולות להימנות.¹¹ הרב יעקב אריאל כתב כי מצווה זו היא כעין תנאי להיותו של הציבור מוגדר כ"ציבור", ובשל כך לא נמנתה:

כשיש ציבור מוטלות עליו מצוות ציבוריות, כגון מלך ומקדש וסנהדרין וכד', וציבור אינו אלא בארץ ישראל, אולם עצם המצוה להיות ציבור אינה מצוה מפורשת לכשעצמה. היא תנאי הכרחי לכל המצוות הציבוריות.¹²

אך דעתו של הרב לא הייתה נוחה מהגדרות אלו, שאין להן אחיזה בלשונו של הרמב"ם.

ג. טעמים ותכליות

בביאור מצוות יישוב ארץ ישראל לדעת הרמב"ם הרב מסתמך על דבריו של הרמב"ם בשורש החמישי:

שאינן למנות את טעם המצוה – מצוה בפני עצמה.

יש שמובאים כטעם למצוות כעין לאוין, וחושבים שהם מכלל מה שיש למנות בפני עצמו. והם כדוגמת דבריו "לא יוכל בעלה הראשון... לשוב לקחתה וכו' ולא תחטיא את הארץ". שהרי דבריו "ולא תחטיא את הארץ" הם מתן טעם לאיסור מה שנאמר לפני כן, כאילו הוא אומר: אם תעשה זאת – הרי אתה מרבה את השחיתות בארץ. וכדוגמת דבריו "אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ", שהרי דבריו "ולא תזנה הארץ" – מתן טעם, כאילו הוא אומר שהטעם לאיסור הדבר הוא כדי שלא תזנה הארץ. וכן דבריו "ולא תטמאו בהם ונטמאתם בהם": לאחר שהזכיר את איסור המינים שאסור לאוכלם, הטעים זאת ואמר: "אל תיטמאו באכילתם", כאילו הוא מודיע שעבירה על האיסור הזה היא טומאת נפש.

ובפירושו אמרו בספרי על דבריו יתעלה, לאחר שנאמר האיסור על לקיחת כופר נפש לרוצח, "ולא תטמא את הארץ": "מגיד הכתוב ששפיכות דמים מטמא את הארץ".

11. מספר ניסוחים של הרב בלומברג גם יכולים להיות מובנים באופן זה. כך גם ניסח את דבריו הרב יששכר שלמה טייכטל, בספרו אם הבנים שמחה, תשמ"ג, עמ' קנד: "בזה תירץ דעת הרמב"ם, שלא מנה מצוות עשה דיישוב ארץ ישראל בתרי"ג מצוות, אף דגם לדידיה הווי מן התורה, והוא על פי הכלל שהשריש בשורש הרביעי מספר המצוות, שלא למנות ציוויים הכוללים כל התורה כולה; אם כן, כיוון דיישוב ארץ ישראל הוא מצווה יקרה כל כך, שהוא כלולה מכל המצוות, וכוללת כל התורה, וכל קביעת המועדים וראשי חודשים וכל מצוותיה תלויין בה... וכן כל חיית האומה תלוי בה, אם כן הוא מצווה כוללת ולא פרטית; על כן אינה באה בחשבון המצוות, שבאה לחשוב רק מצוות פרטים".

12. הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה, ח"ד, תשס"ב, סי' ב.

התברר אפוא שלא זה הוא מתן טעם ללאו שנאמר לפני כן, לא שהוא דבר אחר. וכן (אמרו על) דבריו "ומן המקדש לא יצא ולא יחלל" – "הא אם יצא חלל".

לאמור: ישנם פסוקים שנכתבו בלשון ובמבנה דומים ללשון האיסורים ('לא תעשה כך וכך' 'לא יהיה כך וכך'), אך אין הם מצוות לא תעשה. פסוקים אלו הם "טעם המצווה", כלומר נימוק שהתורה נתנה למצווה. אין למנות את הנימוק משום שהתורה לא התכוונה להטיל באמצעותו איסור נוסף, בנפרד מהמצווה. מהדוגמאות שמביא הרמב"ם גם עולה שקיים לדידו יחס של סיבה-תוצאה בין האיסור ובין הטעם (שבא לאחריו בלשון איסור): 'לא יוכל בעלה הראשון לשלחה' יגרום לכך ש'תחטיא את הארץ'; 'אל תחלל את בתך' יגרום לכך ש'תזנה הארץ'. התוצאה השלילית של האיסור אינה יכולה להימנות כלאו בפני עצמה, שכן היא כלולה בו, היא התוצאה השלילית ההכרחית שלו (ולכן גם באה אחריו בלשון איסור).

התורה, אם כן, מעניקה לאיסורים טעמים – שהם התוצאות השליליות שלהם.

השורש החמישי נוגע בסוגיה רחבת היקף שעניינה טעמי מצוות, ובשאלה החמורה האם יש לטעמי מצוות – בין אם מוזכרים בכתוב ובין אם לאו – השפעה על עיצובה ההלכתי של המצווה עצמה (דרישת 'טעמא דקרא' של רבי שמעון).¹³ אך סוגיית היחס בין הטעם ובין גדרי המצווה ההלכתיים אינה מענייננו כעת. המסקנה אותה מעלה הרב מהשורש היא אחרת; לפירוש, גם אם הטעם אינו נמנה בפני עצמו לאיסור, וגם אם אינו מעצב את פרטיה ההלכתיים של המצווה – הוא עדיין מבטא את רצון ה', ובמובן זה הוא מחייב. מרגע שהתורה גילתה שהתוצאות 'תזנה הארץ', 'תטמא הארץ' או גלות הארץ הן לא רצויות – יש לעשות כל מאמץ להימנע מכל דבר שיוביל אליהן – גם במעשים אחרים ובעניינים אחרים. ה'טעם' בהחלט מוסיף הדרכות אחרות, כלליות – מטרות, תכליות רצויות.¹⁴ וכך הוא כותב:

13. דבר זה עולה בבירור מקושיית הרמב"ן ומהביאורים השונים שניתנו לה. הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה השיג על הרמב"ם מכיוון נוסף, שכן לדבריו גם פסוקים שנראים כ'טעם' נדרשים פעמים רבות על ידי חז"ל בכדי להוסיף על המצווה; ואילו לרמב"ם נראה שאין ללמוד מן הטעם כל הרחבה או פירוש לחלק הראשון של הפסוק.

14. הרמב"ן אכן העיר על כך בתרצו את דעת בה"ג. לדבריו, חכמים אכן התייחסו לציווים אלו כדברים שמוסיפים על המצווה, או מחדשים איסור נוסף. וראו ביישובו של המגילת אסתר.

דעת הרמב"ם היא שאין מונים טעמן ונימוקן של מצוות כמצוות נפרדות. הואיל וירושת הארץ היא מטרתן של הרבה מצוות כמבואר בכתובים, אין למנותה. אבל ודאי שמטרה זו מחייבת אותנו [...] כשאין צווי מפורש אלא שהתורה גילתה שמטרה זו רצויה היא להשי"ת, הרי כל דרך המוביל להגשמת מטרה זו מחייב אותנו, ובלבד שיהא בדרך היתר.¹⁵

יש לשים לב כי בדבריו של הרב מקופלת כל העת ההנחה, שהזכרה בקצרה לעיל, כי ה'טעם' משמעו תוצאה טבעית. התוצאה השלילית לא רק מסובבת כ'עונש משמים' על מעשים מסוימים, אלא היא אחוזה בסיבות טבעיות. אין הכרח לומר שהאופן שבו המצווה מחוללת את התוצאות הללו הוא לגמרי טבעי, אבל יש הכרח לומר שאל התוצאות הללו ניתן בהחלט להגיע בדרך אחרת, טבעית, ממנה יש להימנע. ה'טעם', אם כן, הוא גם תוצאה וגם 'תכלית' – והתכלית מחייבת מצד עצמה.¹⁶

לדעת הרב, הדבר משתלב עם שיטת הרמב"ם בנוגע לטעמי המצוות, "שהתורה האלהית האמתית [...] אין בה לא מצוות עשה ולא מצוות לא תעשה שאין בתוכה עניינים מביאים תועלת בשלמות האנושית ומרחיקים נזק מונע מן השלמות ההיא".¹⁷ ובלשונו במורה הנבוכים:

שכל מצוה משש מאות ושלוש-עשרה מצוות אלה באה או לתת דעה נכונה או להסיר דעה פסולה, או לתת משפט צדק, או להסיר עשק או לחנך למידה טובה, או להזהיר מפני מידה גרועה. הכול תלוי בשלושה דברים, בדעות, במידות ובמעשי הנהגת המדינה.¹⁸

ד. פסיקה בהתאם לתכלית

ברם מה פירושו של דבר הדרכה כללית ותכלית מחייבת? אם אין לדבר השלכות קונקרטיים וחיובים קבועים – באלו אופנים האדם נדרש לקיים אותן?

15. תחומין, כרך ד (תשמ"ג), עמ' 306.

16. להלן יתואר ממד נוסף ב'טעם' – ההבטחה האלוהית.

17. אגרות הרמב"ם, מהדורת הרב שילת, כרך א, תשנ"ה, עמ' קכב.

18. מהדורת שוורץ, ח"ג פרק לא. וראו בספר "מעשה ניסים" סי' ה את תשובת רבי אברהם בן הרמב"ם, בנוגע ליחס שבין מניין המצוות והתכליות: "והנראה לך שמאומרו שהתכלית והלבן מצוה אחת כי תכליתן אחת, מתחייב למנות שתי מצוות שלתפילין מצוה אחת כי תכליתן אחת, הרי זה טעות. כי לפי זה יתחייב שכל המצוות שתכליתן אחת מצוה אחת, וא"כ תימנינה התרי"ג מצוות במצוות מועטות".

כפי שצוטט לעיל, תשובתו היסודית של הרב היא "בדרכים האפשריים והמותרים". אל התכלית יש להתקדם בתחום הרשות; היא אינה מצווה, וודאי אין לעבור על איסורים בדרך אליה. תשובה זו עדיין לא מעניקה קריטריון ברור למינון העיסוק או לאופיו. ניתן גם לומר כי הדבר הוא מטיבם של התחומים הללו. כך קובע הרב במאמרו "ציוויים, חיובים ומטרות": "כל דבר שהוא מטרה ותכלית למצוות בהכרח הוא כללי יותר, ואינו מוגבל לפרט או לפרטים מסוימים".¹⁹

הרב מדגים את ההרחבה הדרושה במספר תחומים: אחד מטעמי המצוות הוא בריאות הגוף, ובשל כך כל המוביל לבריאות ומרחיק ממחלה הופך להיות רצוי ואף מחויב. המעשים הרבים הכרוכים בתחומים זה אינם יכולים להיות מעוגנים כמצווה דווקא משום ריבויים, היותם בלתי-מוגדרים וחסרי שיעור קבוע. כך בנוגע לבריאות, כך בנוגע לכבוד הבריות ולשלום הבריות, כך בנוגע ליצירת חברה מתקנת, וגם – לשיבת ארץ ישראל. "כל מעשה המוליך להגשמת התכלית הרצויה, יש בו משום קיום רצון הבורא יתברך".²⁰

אך לרב באמתחתו חידוש נוסף ומשמעותי. לא רק תחום החולין, מרחב הרשות, מושפע מהתכלית ומה'טעם', אלא גם שיקולי פסיקת ההלכה. ה'טעם' אמנם אינו קובע מלכתחילה את פרטי המצווה – כפי שצוין לעיל – אך הוא יכול וצריך להנחות את המנגנון המורכב של קבלת ההחלטה במקרה ספציפי, או, בלשון אחרת, את היחס וההתאמה שבין ההלכה ובין המציאות. הרב מאריך לתאר חלק משיקולי הפסיקה: מחד, קיימות הנחיות ברורות; מאידך, פעמים שהנתונים אינם ברורים או ודאיים, ופעמים שלא ניתן לפעול על פי ההנחיות משיקולים שונים – החל משיקולי צער, טורח והפסד, וכלה בחשש תקלה לרבים ו'מוטב שיהיו שוגגים':

השימוש בעקרונות תלוי בהבנת המציאות וברגישות לרבדיה השונים... המציאות היא מורכבת וכך גם ההוראה למעשה, כיוון שהיא תלויה בנסיבות המשתנות. על הרב הפוסק להפעיל שכל ישר מתוך רגישות אנושית ולבדוק היטב את המציאות. יש ששינוי מזערי בנסיבות מביא לפסיקה הפוכה.²¹

על הפוסק להכיר היטב את ההלכה ואת המציאות, בדגש על אופי החברה הנתונה והאדם המסוים. בתוך סבך השיקולים בהוראת ההלכה למעשה, יש לזכור את קיומן של התכליות ולראות בהן שיקול חשוב. פסיקה אמורה להתקבל (גם)

19. מסילות, עמ' 56.

20. מסילות, עמ' 60.

21. מסילות, עמ' 125.

בהתאם להשלכותיה על המציאות, בהתאם לתוצאותיה; המצוות אמורות לחולל (בין היתר) תוצאות מסוימת שהאופק שלהן הוא חברתי. כאן נכנס לפעולה תחום התכליות:

על כל אחד לשוות לנגד עיניו את התכליות של התורה והמצוות, ולשאוף לקיים את המצוות מתוך מגמה לקידום תכליות אלו. על אחת כמה וכמה שהדבר נדרש מהמנהיגות הדתית.²²

יש להדגיש: התכליות הן לא 'מטרות-על' שמכוונות את ההלכה באופן בלעדי בכל פסיקה ופסיקה; ודאי שאינן 'חוקי-יסוד' במעמדן הנוכחי. עם כל לשונו הנחרצת של הרב בנושא זה, הוא מחויב כפוסק למסורת הפסיקה, בה קיימים שיקולים רבים ושונים, ושיקולים אלו הם אינהרנטיים למנגנון ואינם עומדים מעליו. התכליות הן – כפי שצוין לעיל – שיקול חשוב, קריאת כיוון. ההלכה אינה מבנה מופשט א-פריורי מתמטי שחל על המציאות. יש ליישם אותה בעולם תוך גילוי רגישות והבנה לתכלית אליה חותרים; והתכלית מצויה בתחום בניית החברה. זהו האופק ההלכתי.²³

באופן זה מנמק הרב עצמו את הדגש שהוא נותן על הגות רציונלית – הגותו של הרמב"ם. לדבריו, בריחה מן הרציונליות היא בריחה מן האופק הממשי של אחריות לחברה, שאמורה להשתקף בכל פסיקה. לענייננו חשובה העובדה שמבחינתו כל מצווה קשורה ל"תכלית מועילה" במציאות – קרי: "כזאת שניתן להכירה בעולם הזה ולגלותה לעין כל".²⁴ אין הכוונה שהמצוות גלויות לנו, הן וטעמיהן, בדיוק כשם שחוקי הטבע אינם גלויים לנו עד תומם. אבל כשם שחקר המציאות מתקדם צעד אחרי צעד, כך צריך להתנהל גם חקר טעמי המצוות לאורך הדורות.

בהמשך להבנה שהתכליות מכוונות את ההלכה, אך הן אינן יכולות לבוא במקומה או לשים אותה בסוגריים – יש גם להקפיד על קצב השינוי. זו נקודת מפתח נוספת. הכוונן של ההלכה המקובלת לעבר התכלית (או: ההלכה הרצויה) אמור להיעשות בצורה מדודה. כך מתבטא הרב, לדוגמה, בנוגע לקביעת המנהג במקום חדש. התכלית היא שהקהילה תהיה מאוחדת סביב מנהג אחד, שכן התורה אוסרת על התגודדויות בקבוצות נפרדות בתוך קהילה אחת. אך הדרך לבצע זאת אינה קלה:

22. מסילות, עמ' 119.

23. וראו את המאמר "פסיקה ומנהיגות רבנית", מסילות, עמ' 115-150.

24. מסילות, עמ' 158.

לפי עניות דעתי אין ספק שבקהילה חדשה, כמו שהוא ברוב היישובים הקטנים, אין להנציח חילוקי פסיקה, בין לציבור ובין לפרט. בענייני פסיקה צריך הרב לדעת להכריע ולשכנע, והעיקר למנוע מחלוקת ע"י הסברה מה בין דין למנהג, ובין חיוב לחומרא. ואפילו במנהגים – אין להנציח חילוקים חדים במנהגים. אלא שצריך המרא דאתרא להתנהל בחכמת החיים ובמתניות וישוב הדעת, להבחין מה לרחק ומה לקרב. יש לזכור שההרגל הוא כוח מייצב בנפשו של האדם, אשר על כן קשה מאוד לשנות מן המנהג שהורגל בו, ואפילו תלמידי חכמים המבינים שאין לתת את תורתו של כל אחד בידו, מכל מקום קשה להם מאוד להשליך אחר גוים מנהג אבותיהם. לפיכך, מן הראוי לנסות לתת ביטוי למנהגים השונים עד כמה שאפשר, כל שאין בהם חשש איסור, ובכך במשך הזמן ייווצר מנהג מקומי חדש שיש בו מן הניחוחות של רוב המנהגים שירשו התושבים מאבותיהם בכל קצוי תבל.²⁵

מונחי המפתח הם "במשך הזמן" ו"במתניות". אין אפשרות "לעקם" בבת אחת את ההלכה לעבר התכלית, כשם שאין אפשרות "לעקם" בבת אחת את המציאות לעבר התכלית, אך ניתן לשאוף אליה ולהתקדם בצעדים מדודים, צעד אחרי צעד.²⁶

ה. היסטוריה: אתגר עצום שלא היה כמותו אלפיים שנה

להלן שני סעיפים של הדגמות, שהם עצמם גם נדבכים משמעותיים בשיטה.

25. שיח נחום סי' פו. ביטויים אלו הנוגעים למתניות ול"משך הזמן" הנדרש להתרגלות בפסיקה חוזרים ונשנים בתשובות אלו ודומותיהן. ובשיחה ייחודית וחריפה שנאמרה בשנת תשע"ג כתגובה למאמר העוסק במדיניות ציבורית, התבטא הרב: "כאשר ניגשים לדון בשאלות מעשיות, צריך להיעזר קודם כול בכוח המעצור, לעיין ולחפש ולברר, ולא להסתפק בכמה דעות שידועות בציבור יותר... אדם שמתיימר למסקנות הלכתיות, וגם מחשבתיות, צריך להבין שיש לו אחריות. והאחריות היא גדולה מאוד".

26. ראו גם את ההערות שמסר הרב בעל פה למאמרו של יואל אליצור, "נטילת לולב ביו"ט ראשון שחל בשבת – בימינו", תחומין כט (תשס"ט), עמ' 422-423. לאחר דיון הלכתי קצר, מציין הרב במפורש שמדובר בשאלה של מדיניות ולא כללים אחרים: "השאלה שהועלתה במאמר היא ענין למדיניות הלכתית, ולא רק שאלה הלכתית פורמליסטית. אילו היו החיים היהודיים בארץ ישראל חוזרים למסלולם לאחר תקופה קצרה, ייתכן שהמנהג הקדום היה חוזר לקדמותו ללא זעזועים. עכשיו, כיון שזמן רב לא נהגו כן, אם ירצה מישהו לנהוג כך, אין ספק שתהיה מחלוקת גדולה... לפיכך נראה לי שמבחינת מדיניות הלכתית זה רעיון שלא יכול להתממש".

לרב היה ממד היסטורי מפותח - בדברים שבכתב, ועוד יותר מכך בשיחות שבעל פה. התרחשויות הפוליטיות בעם היהודי מקבלות משמעות דתית ומעמד מכונן בהשקפת עולמו. בהקדמה לספרו "שיח נחום" הוא קובע נחרצות:

ה' לא נסתר לנצח... את מטה עוזו שלח ה' מציון והרים ראש עם נדכא ונכלם... אז ראו כל העמים את אשר עשה ה' לעינינו בהיקבץ הגלויות ובהתכנס הפזורה כי 'פדות שלח לעמו - צווה לעולם בריתו'...
כל הרוצה לראות יפקח עיניו ויראה כי לא נטש ה' את עמו.²⁷

זוהי - כלשונו שם - "תחיית העם והארץ"; "יד ה' שנחשפה בשיבת ציון".²⁸ במאמר הנושא את הכותרת "משמעותה הדתית של מדינת ישראל" הוא מוסיף: "תקומת מדינת ישראל וקיבוץ הגלויות, שגשוגה של המדינה וניצחונות צה"ל מול אויבים עצומים - הן הן גבורותיו והן הן גוראותיו של אלוהי ישראל".²⁹ לא רק בבית ישראל פנימה, אלא גם עבור עמים אחרים ודתות אחרות. מאידך, הרב קובע במפורש שאיננו חיים ב'ימות המשיח' ומסתייג מזיהוי מאורעות היסטוריים עם נבואות ומדרשים אודות הגאולה. "האם מדינת ישראל היא ההתגשמות המיוחלת של חזון הנביאים?" - הוא שואל, ומשיב: "רק נביא יוכל לדעת זאת... מי מאיתנו מתיימר לזהות את הסימנים!"³⁰ בהחלט, מדובר לדידו ב"עם השב לארצו" - אירוע פוליטי בעל משמעות היסטורית ודתית, וכמו כן גם ב"ישועה גדולה... ישועה שלא הייתה כמוה מעולם" - כזו שיש להודות ולהלל עליה. אך דווקא משום כך הוא מטיל על האדם הבוחר ועל פוסק ההלכה אחריות עצומה שלא למדוד תהליכים אלו "במידות קץ הימין".³¹ אין להשתמש בפסוקים ובמליצות שונות אודות הגאולה והתקופה המשיחית כשיקול קונקרטי בנוגע לפעולה מסוימת. ניכר כאן החשש מקבלת החלטות נמהרת וצעדים פזיזים, כזו הנסמכת על "סימנים שמימיים" או פרשנות דמיונית למציאות - ומוותרת על כללי הפסיקה ועל שיקול דעת; פרשנות מטאפיזית-היסטורית המעוררת התפעלות אך עלולה לדלג הן מעל ההלכה הן מעל המציאות.

27. שיח נחום, פתח דבר, עמ' 8.

28. שם, עמ' 9.

29. מסילות, עמ' 265.

30. שם, עמ' 258. ושם: "אין בן אדם היכול לומר שהנה המשיח עומד אחר כתלנו, ואם יש כזה שטוען שהוא יודע זאת, הרי הוא משלה את עצמו או מנסה להשלוח אותנו".

31. מסילות, עמ' 261.

ברם האם נגזר על ההתבוננות בהיסטוריה להיוותר עניין לחיבור רגשי, לעידוד ולמוטיבציה או להענקת משמעות בלבד?
 התשובה נוגעת כאן בכמה נימים השזורים זה בזה:
האחד, התורה מכילה רובד פרטי וציבורי. סוג מיוחד של ציבור הוא "קהל" – התקבצות של יהודים בארץ ישראל.³² הדבר לא רק מטיל אחריות מסדר גודל אחר או מציב אתגרים מסדר גודל אחר, אלא מגדיר מצב הלכתי שונה מעצם טיבו. ההלכות הנוגעות לציבור דורשות לימוד, ליבון ויישום – ויישום זה דורש ראשית כל זיהוי של המציאות ככזו. אותה הבנה היסטורית של גודל השעה משמשת כאן לפקחת עיניים:

אנו, דור יתום שנותר מן השריפה הגדולה של השואה האיומה, ולאחר חורבן של הקהילות – גם הציבוריות היהודית אינה עוד תורנית באופיה... דווקא אנו, דור עני, הועמדנו בפני אתגר עצום שלא היה כמותו אלפיים שנה.³³

ללא מבט שלוכד את אותה "תקופה" האדם אינו יודע באיזו מציאות הוא חי – מחד, ואילו כלים הלכתיים יש להפעיל בה – מאידך. הדבר הוא קריטי במובן זה לכל פסיקת הלכה.

השני, ההזדמנות ההיסטורית מטילה חובה ודחיפה לפעולה במישור הציבורי; "איננו פטורים מהחובה להחליט ולפעול".³⁴ על כל יהודי בכל דור מוטל להתמודד עם אתגרי תקופתו; ברם ככל שמדובר בתקופה בעלת משמעות רבה יותר, גדלים גם במקביל הצורך, הדחיפות והזכות לפעול בה. הגדרה זו של תקופה כ"בעלת משמעות רבה" נובעת במישורין מהאופן שבו ביאר הרב את "התכליות המחייבות" של התורה. קיומן של מצוות הציבור והקמת הקהל שבארץ ישראל שייכים לכך במישורין – זו מטרת התורה כולה – ועל כן ככל שהם מתממשים יותר הם מחייבים יותר; 'חיוב' שאינו רק במישור הנפשי, אלא כפי שנתבאר לעיל, במישור התורני.

שלישי, הממד ההיסטורי דורש אחריות וגם זהירות. שלא כבהבנה השגורה, 'גודל השעה' והמציאות של עם בארצו אינם ערובה להצלחה על פי הרב; ההפך הוא הנכון. דברים רבים וחשובים יותר עלולים להתקלקל ולהיהרס, ויש לשמור עליהם ולהיערך לכך בהתאם. זוהי, בלשונו של הרב, "ההתנהגות ההולמת" ביחס לעם ששב לארצו.

32. מסילות, עמ' 288; ראו גם: הלכות שגגות יג, ב.

33. מסילות, עמ' 252.

34. מסילות, עמ' 253.

לדבריו, המציאות נבנית על ידי מעשיהם הטובים ובחירתם הנכונה של בני האדם, במשותף עם סייעתא דשמיא. יש כאן שילוב בין שני עקרונות – השגחת ה' על המציאות והבחירה החופשית.³⁵ לאדם ניתנה הבחירה להגיב למציאות שהוא רואה, ועליו לעשות זאת בזהירות, באחריות ובשום שכל – ולא כמי שמובטח מראש על הצלחתו. על פי הרב, ודאי שהיינו רוצים שמדינת ישראל תהיה שלב בתהליך של גאולה, אך לא הובטחנו על כך, ולכן אין לראות בה תהליך מחייב, חד-כיווני, הנישא על כנפיה של ההיסטוריה.

בהקשר זה יש לשים לב כיצד הרב עושה שימוש במושגים מטפיזיים – השגחה, הבטחה, סייעתא דשמיא; בפרט כיוון השימוש, השונה מהשיח הציוני הרגיל: התכליות מוטלות אמנם על האדם ומתממשות בבחירת האדם, אך זו אינה חזות הכל; חזרת וישיבת עם ישראל בארצו הן גם הבטחה. זהו ממד שהרב מקפיד לשמור בנוגע לתכליות, ובצורה ספציפית: לדידו הדבר מפחית – ולא מגביר – את הלחץ שקיים על פסיקת ההלכה לממש את התכליות. ההבטחה קובעת כי תכליות אלו הן גם בבחינת 'לא עליך המלאכה לגמור' ויש להתקדם אליהן בנחת ובבטחה. כך גם התבאר לעיל, כי שיקולי הפסיקה אמורים להיעשות בצעדים מדודים ולא בלחץ ובהפעלת כוח.

נקודה זו של הבטחה מקרינה אור על תפיסתו ההיסטורית, וחוזר חלילה. ההבטחה אינה מונעת ואינה משעבדת את הבחירה, אלא משחררת אותה ומשתפת אותה ביישום שלה.

ו. מדינאות: דמוקרטיה היא פרח עדין

הדגמה ונדבך משמעותי נוסף נוגע לתפיסתו המדינית של הרב. כפי שהתבאר לעיל אחת מתכליות התורה היא כינון חברה יהודית מתוקנת בארץ ישראל. התורה עצמה, הדרכותיה וציווייה, מעצבים את החברה; הם הכוח המארגן שלה, ועצם קיומנו כעם הובטח רק הודות לשמירת תורה.

לשיטת הרב, כאשר התורה מנועה מהנהגת הציבור, משהו עקרוני בייעודו של האדם מנוע ממנו. ולא זו בלבד, אלא מניעה זו גורמת לכך שערכה האלוהי של התורה מוטל בספק – שכן בהיעדר האפשרות לממש את התורה, לא ניתן לעמוד על אמיתתה; על היותה דרך המביאה תועליות רבות ומדויקות לציבור וליחיד.³⁶ מאידך, מדגיש הרב, אין לקדם את המציאות החברתית הנוכחית באמצעות חקיקה דתית. לדבריו, "החשיבה המשיחית טיפחה את האמונה שהמדינה היא

35. שם.

36. מסילות, עמ' 298.

כלי קסם, אשר יועיל להחזיר את עם ישראל לתורתו",³⁷ אך זו לא הייתה ולא יכולה להיות מטרתו של הממסד המדיני.

ברם אם קיימות תכליות ציבוריות לתורה, וקיים צד ציבורי בהלכה – כיצד יש לקדם אותם ולקיים אותם?

כאן ניכרת שוב עמדתו של הרב ביחס למציאות, להלכה ולתכליות המכוונות את ההלכה. **ראשית**, הרב רואה את השלטון היהודי לא בעיניים מטפיזיות אלא הלכתיות. לדבריו מדובר בשותפות. שותפות בעלת סמכות אזרחית. הגדרה מצומצמת ומחולנת, שרואה ב'ציבור' חומר גלם שנוצר במהלך ארוך של שנים. בדומה לשותפות בין אנשים, כך נוצרות שותפויות בין בני העיר או בני המדינה, ומשפטי שותפים חלים עליהם.

למטבע מחולן זה יש שני צדדים: כשם שאין לשותפות סמכות לחוקק כנגד התורה, אין לו זכות לחוקק בהתאם לתורה. הסמכות בעניינים רוחניים אינה נמסרת לשותפות, ואינה מוכרעת על פי רוב. "המישור הרוחני מעולם לא הוכלל בתחום השיפוט של השותפות". בהתאם לדרכו של הרמב"ם בהבנת שתי השלמויות של האדם, שלמות הגוף ושלמות הנפש – מטרת הממסד המדיני היא רק 'תיקון הגוף'. כך גם מוכיח לדבריו ניסיון הדורות.

רעיון השותפות טומן בתוכו גם את העיקרון המאזן – צמצום סמכויות השלטון לתחומים השייכים לו. התורה מעניקה סמכות לשלטון לדאוג דווקא לצורכי החומר של הציבור – ביטחון, כלכלה, חברה וכיוצא באלו, שהם מעצם טיבם משותפים לכל הציבור, תוך שמירה קפדנית על עקרונות המוסר והצדק. השותפות היא בעצם מושג חברתי, ובלשון חז"ל 'בין אדם לחברו'.³⁸

הרב מעוניין ליצור הפרדת רשויות וסמכויות בין ההנהגה הרבנית וההנהגה האזרחית. בענייני 'השלמות השנייה', שלמות הרוח והדת, יכריעו הרבנים. אין זו הפרדת הדת מהמדינה, אלא אדרבה – הידוק וצימוד שלהן; יש להקים רשות דתית עצמאית ולהעניק לה מעמד חוקתי מוכר. מעמד זה יקנה לה את האפשרות להגביל בתחומים מסוימים את סמכויות הכנסת.³⁹

שנית, השותפות היא דבר יקר. בשל כך אין ללחוץ אותה ולכוף אותה לקיים את ההלכה או להיות אותו 'קהל' אליו פונים המקורות. יש להתקדם בכיוון זה בדיוק כפי שלימד הרב בנוגע לארץ ישראל – בדרכים האפשריות והמותרות, ובצעדים מדודים. גם כאן הוא משתמש במושגי התכלית ההבטחה:

37. מסילות, עמ' 341.

38. מסילות, עמ' 344. ראו שם את דיונו ב"שבעת טובי העיר", עמ' 315-314.

39. שם, עמ' 350.

התפתחות קהל תורני החובק את כל עם ישראל הוא כעת, וכפי שהיה תמיד, תכלית נכספת שיש לשאוף אליה ולייחל לה בכנות, אולם היא אינה ניתנת למימוש בטווח הקצר, והעיקר – עלינו לבנותה בכוחות עצמנו. כדי לממש מטרה זו מוטלים עלינו חובות ותפקידים חדשים.

ולא רק בסוגיות הלכתיות. כל סוגיה קשה דורשת התנהלות עדינה בכדי שלא לחבל במרקם המשותף. בפעולות הפוגעת באינטרסים של מיעוט יש להשיג הסכמה רחבה ככל האפשר, שכן קיומה של שותפות זו, ועוד במסגרת דמוקרטית, היא דבר נדיר וכלל לא מובן מאליו. "הדמוקרטיה היא גידול עדין", הוא כותב, אשר דורש מאות שנים של הבשלה וטיפוח רגישים. בארצות שבהן ערכי הדמוקרטיה ויסודותיה מעוגנים בכל רבדי התרבות – הדמוקרטיה היא יציבה ובטוחה. אך באומות שבהן הרעיון הדמוקרטי הוא נטע זר, היא קמלה וחולפת.⁴⁰ ראוי להתייחס כאן בקצרה גם לאופן שבו מתבונן הרב על החילון; הוא אינו דן על החילון מנקודת מבט תיאולוגית-מטאפיזית, אלא מהפריזמה של המצוות שבין אדם לחברו. עזיבת הדת היא אירוע מצער, שניתן ורצוי היה בלעדיו; אך לא ניתן להזניח בגינו את האחריות על החברה כולה. אין להתנשא על מי שאינו שומר תורה ומצוות, קל חומר שלא להרחיק אותנו; הדבר אינו נכון מצד האמת, וגם במישור המעשי התוצאה תהיה שלילית. אדרבה – יש לשאת במשותף בעול החברתי, הביטחוני והכלכלי. לפקוח את העיניים לראות את הטוב שבכל אדם, ולעורר כבוד שמים אצל אחרים. במספר מקומות גם קובע הרב כי זלזול דתי בדפוסים חברתיים מקובלים – הגם שאינם מצווות או מנהגים – גם הוא עלול להרחיק. זו התנהגות שאינה רגישה ואינה הגונה, ומכשילה את הציבור ב'שנאת חינם'.⁴¹

מאידיך, טוען הרב, השותפות הדמוקרטית בישראל היא איתנה, למרות שנותיה המעטות והיותה נתונה למלחמות ואתגרים גדולים מראשיתה, ואת ההסבר לכך הוא מוצא במורשת הקהילות היהודיות ותחושת שותפות הגורל והיעוד.

אף על פי שהקהילות היהודיות היו מפוזרות בכל קצוות תבל וישבו בקרב עמים שניהלו צורות שלטון שונות זו מזו... ניהלו רוב הקהילות היהודיות את ענייניהן הפנימיים בצורה דומה...

40. שם, עמ' 333. ראו גם שם, עמ' 272.

41. ראו לדוגמה: שיח נחום ס' קט.

דבר זה איפשר את התפתחותם של מוסדות יהודיים ייחודיים ואת פריחתה של התרבות היהודית... הקהילות היהודיות היו כיסים נבדלים של מבנה חברתי מדיני מיוחד במינו שהיו פזורים על פני כל העולם...⁴²

היציבות הדמוקרטית נחצבה ממסורת התורה לדורותיה; היא זו שהיוותה את התשתית עבודה, בהציבה מטרות צודקות ומועילות - "כאלה היו התוצאות הנראות לעין של היישום המעשי של התורה, אפילו בתנאים המגבילים מאוד של הגלות".⁴³ בשל כך אל-לה לשותפות לזלזל בתשתית המסורת הדתית. **שלישית**, גם כאשר השותפות היהודית אינה מוכנה לקבלת החסות של התורה, אין זה אומר שהתורה צריכה להפקיר את שיקול הדעת הציבורי. חכמי התורה אמורים לטפח את השותפות באמצעות התורה מתוך גילוי אחריות ציבורית. בכל הנוגע לקיומה, ליציבותה ולשגשוגה של המדינה לטווח הרחוק - לא ניתן להסתמך על כוח האינרציה ועל שיקולים ארציים. "דמותה של החברה הישראלית בדורות הבאים הולכת ונקבעת עכשיו. יש להקנות לה תכנים תורניים, לא באמונה מסונוורת ומנותקת מן המציאות, אלא באמון בלתי מעורער באלוהי ישראל".⁴⁴ באמצעות פסיקות מעורבות ונחישות, לצד הבנה עמוקה של המציאות והתחשבות בה - יוכלו הרבנים לפלס דרך להנהגה אחראית. דוגמאות מפסיקותיו הציבוריות של הרב לא חסרות: מהמעורבות בנושא הגיור ועד פסיקה בענייני צבא; מההתנהלות בנוגע להר הבית ועד השתלת איברים; משותפות האישה בחיים הדתיים ועד קביעת נוסח אחיד בקהילות; ועוד ועוד. בכל אלו שב הרב ותבע את השותפות ונשיאת העול, את ההתמודדות עם האתגר (ואת הראייה שלו כאתגר דתי), ואת העמל הבלתי פוסק לקרב את הבריות אל התורה.⁴⁵

סיכום

'הציונות האפשרית והמותרת' אינה רק אפשרית ומותרת לדעת הרב, אלא במידה רבה מחויבת. הכללים העולים מכתביו - צעידה בדרכים המותרות; פסיקה בהתאם לתכליות; האמונה בהבטחה; ההתקדמות המדודה - הם לדידו מושגי מפתח בקביעת הלכות ציבור.

42. מסילות, עמ' 293-292.

43. מסילות, עמ' 295.

44. מסילות, עמ' 285.

45. פסיקותיו בנושא הגיור, לדוגמה, משובצות בשיקולים כגון אלו. ראו: מסילות, עמ' 282-283; שיח נחום, סי' סח-סט; ועוד.

ניתן לדמות את פסיקת ההלכה של הרב בענייני ציבור ואת הממשק שהוא יוצר בין הלכה ומציאות למשחק שחמט מול יריב מאתגר: ישנם סך מסוים של כלים וסך מסוים של כללים, והמטרה היא להגיע אל העבר השני ולנצח. אלא שבכל פעם מותר להניע רק כלי אחד ועל פי הכללים שנקבעו מראש. לאחר תנועה נוספת מהצד שכנגד, ניתן לחשוב על מהלך נוסף. הפוסק בדרך כלל מגיב למציאות – ואינו יוזם אותה; האירועים מתרחשים לנגד עיניו, ויוצרים תדיר שאלות חדשות. אך זו גם יכולתו המיוחדת של פוסק גדול – לזהות הזדמנויות גדולות גם בתוך שאלות הנראות לעיתים צדדיות.

לכאורה – ציונותו של הרב היא מינורית מאוד. כזו שאין בה 'אקטיביזם'; כזו שדי לה במושגים התורניים של 'עם ישראל' ו'ארץ ישראל', ללא הזדקקות רבה למטפיזיקה; כזו הפוסעת לאט, ללא אידאולוגיה; כזו הפוסקת הלכה בצורה ישירה ואף נקודתית, מבלי להזדקק כמעט לכלי עבודה אחרים. שאלה החורגת מנופו של מאמר זה היא האם אמנם ניתן לאחוז – רעיונית ומעשית – בתפיסה ציונית 'רזה' שכזו, ללא משנה רוחנית ואידאולוגית מפורטת. ברם אותה אחיזה מתגלה לא אחת כיעילה, מעשית ופוריה, ואף כשער להשקפה תורנית רחבה ואחראית. פסיקה מרובדת, המשוקעת בספרות התורנית עצמה, שיש חובה לעיין בה תדיר ולחדש בה בהתאם לשינויים במציאות.