

מקור כפול לסמכות השלטונית :

בסיס רעיוני למשטר דמוקרטי על פי התורה

יואל בן-נון

א. מבוא : לקראת השקפת עולם מדינית דו-קוטבית

מאז ראשית ימיה ידעה החברה הישראלית מתחים בלתי פוסקים בין דתיים לבין חילוניים. כה רבים ועצומים המתחים עד שקשה להצביע על הבולטים שבהם. די אם אזכיר כמה מן הקונפליקטים שעוררו בשנים האחרונות הד ציבורי נרחב : בעיית מיהו יהודי, בעיות השבת, שילוב נשים במועצות דתיות, טיסות אל-על בשבת, פסקי הלכה בעניין סירוב פקודה, הנהגת שעון קיץ, התערבות שופטי בג"ץ בפסיקת בתי הדין הרבניים, תקצוב בני הישיבות, קבורת חללי צה"ל שאינם יהודים, היזמה לביטול משרד הדתות והעברת בתי הדין הרבניים לסמכות משרד המשפטים, פינוי ועקירה של יישובים יהודיים משומרון ומעזה במסגרת תכנית מדינית כזאת או אחרת, ועוד רבים אחרים. בכל אלו ודומיהם בא לידי ביטוי המתח העמוק שבין הקוטב היהודי-דתי שבחברה הישראלית לבין הקוטב ה'דמוקרטי-חילוני' שבה. פעמים נראה כי מתח זה פוליטי בעיקרו וכי הוא קשור לתחרות בין קבוצות חברתיות, ופעמים נראה כי הוא אידאולוגי במהותו ושורשו הניגוד התהומי שבין השקפות עולם המוציאות (השוללות) זו את זו.

על פי גישה רווחת בחוגים דתיים ובחוגים חילוניים כאחד, תהום פעורה בין המחשבה המדינית היהודית לבין המחשבה החילונית המודרנית. מקורה של תהום זו בשאלת מוקד חייו של האדם. לא אחת מוצגת היהדות כהשקפת עולם תאוצנטרית, כלומר כהשקפה שבמרכזה עומד הא-ל, ואילו המחשבה החילונית המודרנית, ובכללה גם הציונית-חילונית, נתפסת כהשקפת עולם אנתרופוצנטרית, שמרכזה הוא האדם. היות שבין שתי השקפות אלו יש נתק גמור, יש לראותן כשתי תפיסות עקרוניות שמוציאות זו את זו, היינו שאינן יכולות להתיישב האחת עם רעותה. אם כך הוא, אזי בין בעלי שתי השקפות עולם אלו נותרות לדיון אך ורק שאלות פרגמטיות ופוליטיות, שתכליתן מציאת הסדרים לחיים משותפים בין דתיים לבין חילוניים. אם זהו הבסיס לשיח, אין הצדקה ותכלית לשיח מהותי על עקרונות ועל ערכים משותפים בין השקפת העולם הדתית לבין זו החילונית.

במאמר זה אטען כי בכל הנוגע לתפיסת עולמה של היהדות, תמונת המצב שסורטטה לעיל אינה מבוססת כלל ועיקר, והיא נובעת מאופקים מצומצמים. עיון זהיר וקפדני במקרא ובנביאים, במחשבת חז"ל ובעמדות בעלי ההלכה מעלה כי ההשקפה הפוליטית היהודית מכילה מעצמה רכיבים אנתרופוצנטריים מובהקים. כפי שניווכח, כוחה של הסמכות הפוליטית מבוסס, על פי המקורות התורניים, על שני מוקדים, ולא, כמקובל לחשוב, על מוקד אחד. המוקד הראשון הוא המוקד הא-לוהי, והוא נעוץ בבחירה השמימית, ואילו המוקד השני הוא המוקד האנושי, כלומר תלוי בבחירתם של בני האדם. אם נבקש להיעזר בדימוי גאומטרי נמצא כי זוהי תפיסה אליפטית דו-קונצנטרית (או תפיסה פרבולית), ולא תפיסה מעגלית חד-קונצנטרית. אמנם עמדה זו בוודאי אינה מבטאת את כל מגוון הדעות של חז"ל ומפרשיהם, אך היא בהחלט מייצגת גישה תורנית מרכזית.

השקפת עולם שלה שני קטבים עשויה להכיל בתוכה מורכבויות ואף ניגודים שעליה ליישב ולעצב. אכן, אפשר להתבונן על מבנה השלטון שבמקורותינו כעל מלאכת מחשבת של איזונים מורכבים בין המוקד האנושי, שבו בני אדם קובעים ומעצבים את חייהם הפוליטיים, לבין המוקד הא-לוהי, המכוון את צעדיהם בדרך של אמת וצדק.

בחלקו הראשון של המאמר אבחן את מעמדו של רצון העם כתנאי לסמכות שלטונית. נמצא כי במקורות השונים — מקראיים וחז"ליים — אין מקום לסמכות פוליטית המנוגדת לרצון העם, אף אם הבחירה הא-לוהית הצביעה זה כבר על המיועד לשלטון. בחלקו השני של המאמר אענין במבנה רשויות השלטון על פי התורה. אוכיח כי חלוקת הרשויות שמלמדת התורה מכוונת כלפי המקור הכפול של סמכות השלטון — הא-לוהי והאנושי — ואף משקפת אותה. בהקשר זה גם אדון בעמידתו של מבנה שלטוני זה במבחן ההיסטוריה היהודית — בימי בית ראשון, בימי בית שני ואף בימי הביניים היהודיים — וכן במבנה השלטון העצמי של קהילות ישראל בגולה. על יסוד שני חלקים אלו אחרת, בחלקו השלישי של המאמר, להסיק מסקנות על המבנה הפוליטי הרצוי

למדינת ישראל, אשר מבקשת להכיל בתוכה שני קטבים הסותרים לא אחת זה את זה: 'מדינה יהודית — ודמוקרטית'. במקור הסמכות הכפול של השלטון, כפי שהוא עולה מן המקורות, אפשר לראות ביסוס תאורטי לנוסחה הכפולה 'יהודית ודמוקרטית' (שהושגה כפשרה פוליטית), ובו אבקש מענה לחלק מן הקשיים שהחברה הישראלית, על גווניה וניגודיה הפנימיים, נתקלת בהם.

מאמר זה מבוסס על בחינת קווי אורך היסטוריים בהגות היהודית, כלומר על עקרונות בסיסיים החוזרים ומופיעים בכל מיני תקופות בניסוחים שונים זה מזה. עקרונות אלה יכולים להיות רלוונטיים גם במציאות ימינו, עתירת השינויים. לפיכך אתעלם במסגרת זו מהבדלי רקע ותקופה ומהשפעותיהם, על אף חשיבותם הרבה ולמרות נחיצותם לשם הבנה מדוקדקת של המתרחש בזמן ובמקום נתונים.¹

אמנם יש להודות כי יש קושי עקרוני בדיון ב'שאלות מדינה' מפרספקטיבה הלכתית, שכן אין בידינו מסורת הלכתית חיה בתחום זה (שלא כמו בנושאי שבת וכשרות, למשל), ומסורת כזאת חיונית לפסיקה. צא ומצא כי הרמב"ם כתב את הלכות מלכים בלא שהכיר בפועל ממלכה יהודית חיה וקיימת.² קושי מתודולוגי זה מחייב אותנו לבחון בזהירות את שיקולינו ואת מסקנותינו.

ב. רצון העם כתנאי לסמכות שלטונית

רצון העם וסמכות המלך: עיון בפסוקי התורה

המעין בפרשיית המלך שבספר דברים³ ומשווה אותה לתיאור המלכות של שאול, של דוד ושל שלמה, מוצא סתירה חריפה לכאורה. בספר דברים נכתב: "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' א-להיך בו".⁴ כלומר המלך נבחר בידי ה', לא בידי העם. עמד על כך ר' אברהם אבן-עזרא בפירושו: "אשר יבחר ה' — על פי נביא או משפט האורים. והטעם — לא אשר תבחר אתה".⁵ ברוח דומה פירש רבנו נסים גירונדי:

כי תבוא אל הארץ — כי תגבר עליך תאוותך להידמות אל הגויים אשר סביבותך, שעיקר הנהגתם נמשך מצד המלכות — עם כל זה, הישמר לך שלא תרצה להידמות אליהם לגמרי, כי הם ממליכין עליהם האיש אשר יחפצו בו יותר, אבל אתה לא תשלוט עליך תאוותך כל כך, אשר גם כי תאמר — אשימה עלי מלך ככל הגויים — הישמר לך שלא תמליך כל אוות נפשך, אבל [אלא] יהיה המלך אותו אשר יבחר ה' א-להיך בו, ואמרו בספרי: על פי נביא.⁶

לעומת זאת כאשר אנו בוחנים את האופן שבו התנהלו הדברים הלכה למעשה על פי תיאורי ספר שמואל, אנו מוצאים כי מה שהכריע בבחירת המלך הוא דווקא רצון העם.⁷ למסקנה זו אגיע מכמה כיוונים:

שואל

ראשית, יש ליתן את הדעת כי רעיון המלכות המלך בימיו של שמואל הנביא לא עלה אלא מן העם, בהתקבצו אל מול שמואל בדרישה להעמיד עליהם מלך.⁸ אכן, כאשר ה' מורה לשמואל להמליך מלך, על אף ההיבטים השליליים הכרוכים במוסד זה, מדגיש ה' כי הסיבה לכך היא רצון העם.⁹

לאמתו של דבר, גם כאשר נמשח שואל בידי שמואל, הוא לא נעשה מלך במלוא מובן המילה. משיחת שואל אמנם הפכה אותו ל"איש אחר", לבבו נהפך וצלחה עליו רוח ה',¹⁰ אך זו עדיין אינה מלוכה. יתרה מזו, גם כאשר כונס העם למצפה לפני ה', ששם נבחר שואל בידי שמואל, לא היה די בכך להשלים את המלכותו של שואל. שמואל אמנם פרס לפני העם את "משפט המלכה", והעם אף הריע "יחי המלך",¹¹ אך אחר כך שב שואל לביתו בגבעון והמשיך לעבוד בשדהו עם בקרו. היו גם בני בלייעל אשר בזו לו, אמרו "מה ישענו זה", ונמנעו מלהביא לו מנחה.¹² אם כן, מלוכת שואל לא התממשה בעקבות משיחתו. את מלוכתו הממשית החל שואל רק לאחר שכפה על העם להתגייס להצלת יבש גלעד, וכאשר ניצח במלחמה כאחד מגדולי השופטים והושיע את ישראל.¹³ אנו מוצאים אפוא כי על פי העיקרון הכריזמטי, העיקרון המכריע בכל ימי השופטים, שואל חייב היה להוכיח בפועל את יכולתו לגייס את העם למלחמה ולהובילו לניצחון. למען האמת, אף אז לא נהג שואל כ'מלך למפרע' באנשים שבזו לו, והוא סירב להמיתם.¹⁴ המלכת שואל נשלמה רק כאשר

אמר שמואל אל העם: "לכו ונלכה הגלגל ונחדש שם המלוכה".¹⁵ או אז נעשתה המלכת שאול בהסכמה כללית ומתוך שמחה גדולה.¹⁶

דוד

דברים דומים אנו מוצאים בתהליך המלכתו של דוד. בעקבות חטא שאול במלחמה בעמלק קרע ה' את מלכותו מעליו, ודוד נמשח בדבר ה' בידי שמואל.¹⁷ אף על פי כן דוד לא מלך בפועל ואף לא ניסה למלוך, אלא המשיך לשרת לפני שאול כמנגן,¹⁸ כלוחם¹⁹ וכשר אלף.²⁰ למעשה, כל ימי חייו נותר שאול המלך החוקי בעיני הנביא, בעיני העם ובעיני דוד עצמו.²¹ אמנם אנשי דוד, ובייחוד אבישי בן-צרויה, ביקשו לנהוג בדוד כאילו הוא מלכם החוקי, ולכן ביקשו להרוג את שאול במדבר עין גדי ואחר כך במדבר זיף.²² הם אף ראו בעצם ההזדמנות שנקרתה להם להרוג את שאול את לרצון ה' שכן ייעשה.²³ אלא שבשני המקרים התנגד דוד נחרצות לפגיעה במשיח ה', כלומר בשאול, והותיר את זמן עלייתו למלוכה בידי ההשגחה.²⁴ יתרה מזו, גם כאשר נרדף דוד על ידי שאול ונדחק אל מעבר לגבול נחלת ישראל,²⁵ הוא ניסה להציל את שאול, שכונה בפיו בהערצה "משיח ה'".²⁶

גם תמיכת בית יהודה בדוד והמלכתם אותו בחברון לא הספיקה להפכו למלך על כל עם ישראל. דוד עדיין נהג באיש ב'שת בן שאול כבמלך חוקי, ובאבנר בן-נר הוא נהג כמו בשר צבא חוקי.²⁷ דוד התפרץ בזעם על יואב ואנשיו עקב חיסולו של אבנר²⁸ ותלה את רוצחו של איש בשת — אף על פי שכבר שררה אז אווירה של תמיכה כללית בדוד,²⁹ ורק גורמים רבי כוח והשפעה כאבנר בן-נר מנעו את יציאתה אל הפועל.³⁰ רק אחרי שהתגבשה תמיכת העם לכלל הסכמה גלויה ורשמית, מלך דוד על כל ישראל, בירושלים.³¹

עיקרון זה, שעל פיו סמכות המלך מותנית בהסכמת העם, עולה גם מתוך פרשנות חז"ל לפרשיות העוסקות בדוד. בין שני הפרקים שבהם מתואר הוויכוח הנוקב בין דוד לאנשיו, כיצד מנע דוד בכוחו ובעצמת אישיותו את הפגיעה בשאול, מופיעה פרשיית נבל הכרמלי. בפרשה זו התמונה הפוכה: דוד נהג כמו אנשיו במערה, ואילו אביגיל הופיעה כמייצגת עמדתו העקרונית של דוד, כנגדו, והיא אף זכתה אחר כך לשבחיו. דוד ביקש לנהוג ביד קשה בנבל משום שעלב בו, אך אביגיל רמזה לו שעדיין אינו מלך ואינו יכול לנהוג כמלך, עם שהיא מאחלת לו שימלוך.³² חז"ל פירשו את הדו-שיח שבין דוד לאביגיל בדרך המדגישה את התלות של סמכות המלך בקבלת העם:

אמרה לו: וכי מלך אתה?

אמר לה: ולא משחני שמואל?

אמרה לו: אף על פי שמשחך שמואל עדיין מטָעו של שאול קיים,

ולא יצא מטבעך לעולם.³³

כיוון ששמע את דבריה התחיל מקלסה.³⁴

עדות בולטת עוד יותר, ומפתיעה לא פחות, יש בפרשת בריחתו של דוד מפני בנו אבשלום. דוד סירב להפעיל את מרותו כמלך גם נגד בנו שמרד. בסרבו ליטול עמו את ארון ברית ה', שבו מקור סמכותו כמלך על פי ה', דוד נהג למעשה כמלך מודח.³⁵ דוד תכנן אמנם דרכי הצלה ומילוט ואף שלח את אנשיו להילחם נגד צבא אבשלום מכוח התמיכה שעדיין הייתה לו. אך כיוון שסמכות המלכות לא התחדשה על ידי כל העם, לא התנהג דוד כמלך עד שחזר ועבר את הירדן בהסכמת ישראל.³⁶ אנו מוצאים אפוא הקבלה רחבה בין התנהגותו של דוד כלפי שאול לבין התנהגותו כלפי אבשלום. גם יחסו כלפי עמשא בן-יתר, שר צבאו של אבשלום, מזכיר, ולא במקרה, את יחסו לאבנר בן-נר.³⁷

מספר שמואל אנו למדים אפוא כי לא רק עלייתו של המלך לשלטון תלויה ברצון העם, אלא אף המשך מלכותו תלוי ברצון העם, ובלעדיו מאבד המלך את מעמדו. חז"ל עמדו על ירידת דוד ממעמדו כמלך בתקופת מרידת בנו: "כל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום — שעירה הוות [הייתה] מתכפר[ת] לו כהדיוט".³⁸ כלומר, קרבן החטאת שצריך היה להקריב בעדו (אם וכאשר חטא) היה של אדם מן היישוב ולא של מלך.

לכאורה אפשר לטעון כי מספר מלכים עולה גישה אחרת. המלכת שלמה נעשתה על פי הכרעת נתן הנביא, וההליך המונרכי שלט בהמשך שושלת בית דוד.³⁹ אולם אף בספר מלכים יש ראיות לעיקרון הבולט שמצאנו בספר שמואל. כבר חז"ל בתלמוד הירושלמי עמדו על כך ששום מלך ממלכי ישראל אשר שלטו בשומרון אחרי בית יהוא לא נחשב מלך חוקי, מפני שמלכים אלה נטלו את השלטון ב"ליסטיא" [ליסטות, גזלנות], כלומר בדרך אלימה, בלי תמיכת העם ושלם בהסכמתו.⁴⁰ ודוק: ההתנגדות למלכים אלו לא באה בשל השתתפותם בעבודת אלילים ובשאר התועבות בעיני ה'. גם קודמיהם, ובפרט עמרי ואחאב, עבדו אלילים, ואף ביתר שאת, ובכל זאת הם נחשבו למלכים חוקיים. אכן, אליהו הנביא רץ לפני מרכבתו של אחאב⁴¹ מפני "כבוד מלכותו".⁴² יש לזכור כי דווקא בית עמרי ואחאב לא עלה לשלטון מכוח נבואה (ואפילו לא נבואה עקיפה) אלא מכוח רוב העם, בתום מלחמת האזרחים בין עמרי לבין תבני בן-גינת.⁴³ יתרה מזו, בכל מאבקיו של אליהו במלכי ישראל הוא נפגש דווקא עם אחאב: למרות חטאותיו הוא אשר גילם באישיותו את עם ישראל.⁴⁴ מנגד מלכי שומרון אשר באו אחרי בית יהוא לא גילמו את כוחו של עם ישראל.

צא ומצא כי נבואתו של הושע, אשר ניבא עד ימי חזקיהו, לא יוחסה אלא לימי "ירבעם בן יואש מלך ישראל", שנחשב מלך חוקי על פי הנבואה.⁴⁵ אולם הרוצחים, שבאו אחרי ירבעם בן יואש ותפסו את כס המלוכה בכוח הזרוע,⁴⁶ לא נחשבו על פי הנבואה למלכים חוקיים, אף שמלכו בפועל. אין זאת אלא שתוקף המלוכה על פי ה' קשור גם ברצון העם, כפי שהדבר אכן בא לידי ביטוי בדברי הושע עצמו: "הם המליכו ולא ממני, השירו ולא ידעתי".⁴⁷ עלינו לדייק: פסוק זה נאמר דווקא על המלכים שאחרי ירבעם בן יואש, ולא נאמר על עמרי ואחאב, למרות כל תועבותיהם.

בפירושו של פסוק זה משתקף ההבדל העקרוני בין תפיסתי (הנשענת על המקורות המובאים במאמר זה ועל כתבי הראי"ה קוק) לבין התפיסה הדתית הרווחת המעידה את מקור הסמכות הטרינסצנדנטי כבלעדי. התפיסה הדתית הרווחת מפרשת, מן הסתם, את הפסוק הזה בהושע ("הם המליכו ולא ממני"), כאומר: כל מלכי ישראל לא ראו מאת ה', ואין להם לגיטימיות שלטונית, באשר כולם עשו את הרע בעיני ה' (ראו מלכים א יב, כח-לג; יג, לג; יד, ט, טו-טז; טו, כו, לד; טז ב, ז, יג, יט, כה-כו, ל-לג; כא, כ-כו; כד, כח; כב, נג-נד; מלכים ב א, טז; ג ב, יג, ב, ו, יא; טו, ט, יח, כד, כח).

פירוש מעין זה אכן הופיע במודעות העדה החרדית נגד יום העצמאות (שהם כינוהו "יום העצמות"), בתחילת ימי המדינה. הם אף הפליגו ואמרו שאפילו היו כל ראשי המדינה "גדולים וצדיקים, תנאים ואמוראים", לא היו יכולים לקחת להם ממשלה ולהקים להם מדינה קודם בואו של מלך המשיח, ועל זה נאמר: "הם המליכו ולא ממני". פירוש זה איננו אפשרי, מפני שספר הושע עצמו מכיר ב"ירבעם בן יואש מלך ישראל" (א, א), ומפני שאליהו הנביא רץ בעצמו לפני מרכבתו של אחאב, אחרי מעמד הר הכרמל (מלכים א יח, מו).

סקירה זו מעלה שלפנינו סתירה לכאורה בין פרשיית המלך בספר דברים, הקובעת את עקרון בחירת המלך על פי ה', לבין ספרי הנביאים, המלמדים על תלות סמכותו של המלך ברצון העם. האם תוקף סמכותו של המלך נובע במישרין מן המקור הא-לוהי באמצעות הנבואה, או מרצון העם והסכמתו?

אם נשוב ונעיין בספר דברים, נמצא כי פירושיהם של ראב"ע והר"ן אינם הפירושים היחידים האפשריים: הרמב"ן פירש אחרת את אופן מינוי המלך. הוא מביא את דברי ראב"ע ומקשה עליהם, שהרי התורה מזהירה שם "לא תוכל לתת עליך איש נכרי", ואם רק הנבואה רשאית למנות מלך, הלוא אין טעם לאזהרה זו, כי "ה' לא יבחר בנכרי". ואז הוא מפרש:

ודעתי בדרך הפשט, כי טעם [הכתוב] 'אשר יבחר ה' שכל מולך על עמים מאת הא-להים היא לו [...] וכך אמרו [חז"ל]: 'אפילו ריש גרוגותא [האחראי על ניקוז השפכים], מן שמיא מוקמי ליה [מן השמים מעמידים אותו], יאמר: 'שום תשים עליך מלך', כל אשר יהיה נגזר מן השמים שימלך, [גם] אם הוא מקטני שבטי ישראל ומשפחתו הצעירה [על פי הנאמר על שאול; שמואל א ט, כא], אבל איש נכרי לא תמליך עליך לעולם.⁴⁸

מדבריו עולה כי גם בספר דברים בחירת המלך נתונה לעם עצמו, ולא זו בלבד אלא שבחירתם היא היא גילוי של רצון ה', בניגוד גמור, כמובן, לפירושיהם של ראב"ע ושל הר"ן. יתרונו של פירוש

הרמב"ן הוא בהלימתו את האופן שבו התנהלה המלוכה למעשה, על פי המשתקף בספרי שמואל ומלכים. הוא אף תואם טוב יותר את פשטה של פרשיית המלך שבספר דברים, שמעמידה סייג אחד החלטי, והוא האיסור למנות נכרי למלך ישראל.

יש לציין כי לדברים אלו של הרמב"ן יש הד מאוחר יותר במחשבה האירופית של העת החדשה. במאות הט"ז והי"ז התפתח באירופה הרעיון הדתי של ריבון בחסד א-לוהים, ועל פיו נהנה הריבון האבסולוטי מחסד הא-ל, הבא לידי ביטוי בעצם עלייתו לשלטון.⁴⁹ עם זאת חשוב גם להדגיש את ההבדל: על פי הרמב"ן, לא עצם עלייתו של המלך לשלטון היא הביטוי לבחירה הא-לוהית, אלא רצונו של העם ובחירתו במלך ("שום תשים עליך מלך"). מלך אבסולוטי אשר תופס את רסן השלטון בכוח הזרוע אינו נחשב, גם על פי הרמב"ן, למושל בחסד הא-ל, וגם לא מונרך מוסכם, שאינו מאחינו בני ישראל.

נמצאנו למדים כי אליבא דרמב"ן, וגם על פי פשטי המקראות, בפרט בספר שמואל, מינוי המלך ותוקף שלטונו מותנים ברצון העם ובהסכמתו. מקור סמכות המלך הוא כפול — בחירת ה' ורצון העם — ושני המקורות שלובים זה בזה. אפשר שהנבואה תיעד את האיש הראוי ואז תידרש הסכמת העם, ואפשר שהעם ירצה במועמד והוא יזדקק לאישור הנבואה. אמנם לעתים נעדר עם ישראל נבואה מפורשת ואורים ותומים, ואז תישאר בחירת העם מקור הסמכות היחיד של המלך.⁵⁰ קשה שלא לראות את המשמעות שיש בדברים אלו למעמדו של השלטון הדמוקרטי במדינת ישראל, שלטון הנבחר על פי רצון העם: רווחת טענה שהדמוקרטיה היא צורת שלטון מנוגדת (עקרונית) לתורה, ולפיכך הוראותיה חסרות תוקף דתי מחייב. לפי מה שמצאנו, טענה זו אין לה על מה שתסמוך.

תמונה זו תושלם מכיוון נוסף — איתנות מעמדו הכלכלי-חברתי של כל אזרח ואזרח. כידוע, חוקי היובל שבספר ויקרא⁵¹ נועדו להבטיח לכל אדם מישראל חירות⁵² ונחלת קרקע. זכויות אלה אינן אובדות לצמיתות, שכן הן חוזרות למשפחה בשנת היובל. למעשה, דין זה מבטיח את האוטונומיה ואת עקרון החירות של כל אדם, שכן אדם מישראל אינו יכול להיות מאוים על ידי המלך בשלילת קבע של האדמה, נחלת אבותיו.⁵³ זכות זו לחירות כלכלית וחברתית בולטת בעיקר לנוכח מלכות מצרים, אשר בכוחה היה לשלול מאזרחיה את חירותם ואת בעלותם על נחלותיהם.⁵⁴ התורה גורסת אפוא כי כל אדם מישראל יקבל את נחלתו ואת חירותו מאת ה' (שהוא המלך האמת), ואף המלך כפוף לעיקרון זה. קביעה זו מעניקה משמעות חדשה לכפיפות המקראית של המלך לחוקים שבתורה ולמחויבותו לזכויותיהם הבסיסיות של בני ישראל לחירות ולכבוד באמצעות הבעלות על נחלתם, מפני שהיא זהה לכפיפות המלך לה' א-לוהי ישראל.

גישת שוללי המונרכייה

עמדנו לעיל על התנאי הכפול שמציבה התורה לסמכות השלטון — בחירת ה' ורצון העם — ועל הנפקויות של תנאי כפול זה, כאשר למעשה במקרים רבים נותר רצון העם התנאי היחיד. אולם יש שפירשו את כוונת התורה בדרך רדיקלית עוד יותר והסיקו כי בפרשיית המלך שבספר דברים התורה מביעה הסתייגות חריפה מפני כל צורת שלטון מונרכית בשל היותה תחליף לשלטון ה'. על פי גישה זו, התורה שוללת באופן עקרוני כל שלטון של מלך בשר ודם כי רק "ה' הוא הא-לוהים". מהו אפוא השלטון האפשרי על פי גישה זו? האפשרות האוטופית היא א-קרטיה, כלומר היעדר שלטון מרכזי, בהנחה שהאזרחים מסוגלים לנהל את חייהם בעצמם ללא אנרכייה. אפשרות שנייה, ומסתברת יותר, היא כינון שלטון שאינו מונרכי, כלומר שלטון 'שופטים' שלא יורישו את שלטונם לבניהם אחריהם, ובימינו אפשר לומר — שלטון דמוקרטי.

בעלי גישה זו סוברים כי על פי פרשת המלך, מינויו של מלך אינו מצווה אלא רשות בלבד, וכי סמכויות המלך המתוארות בספר שמואל⁵⁵ אינן לגיטימיות על פי ההלכה; שמואל הנביא תיאר אותן אך ורק כדי להרתיע את העם שדרש מלוכה, כלומר: מונרכייה על ידי המחשת התוצאות הצפויות.

שורשיה של גישה זו נמצאים כבר בספרי הנביאים: שם אנו מוצאים מגמה של התנגדות לכל מלכות אדם באשר היא, שהרי המלך היחיד הראוי הוא: "ה' א-להיכם מלכם".⁵⁶ וכך ענה גם גדעון למפצירים בו שימשול בישראל: "לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם — ה' ימשל בכם".⁵⁷ אנו מוצאים אפוא כי דווקא האמונה במלכות ה' המוחלטת היא המוליכה לשלילת הלגיטימיות של שלטון אנושי אבסולוטי. על פי גישה זו, פרשת המלך מתירה אמנם בדיעבד לקיים

את מוסד המלכות, אם רצון העם בכך, אך ודאי שאין הדבר רצוי מלכתחילה. כך ניסח זאת ר' עובדיה ספורנו: "אמנם, שיהיה המלך כמלכי הגויים, מחזיק במלכות הוא וזרעו — נמאס אצל הא-ל יתברך".⁵⁸ ספורנו אף מוסיף ומפרש שהרשות למנות מלך דומה במהותה לרשות שמעניקה התורה לשאת "אשת יפת-תואר" שבית מלחמה. שתיהן אינן אלא מתן רשות בדיעבד למעשה שפל, שאינו רצוי על ידי התורה לכתחילה. לפי תפיסה זו, הדרישה למלך ככל הגויים (מונרכייה) היא חטא, והעם אכן נענש על כך.⁵⁹

יש להודות שרוב הפוסקים דחו עמדה זו: הם ראו בפרשיית מינוי המלך מצווה של ממש ולא רשות גרדא.⁶⁰ מעניין שדווקא מדינת ישראל הדמוקרטית מחדשת את הרלוונטיות של כיוון הלכתי דחוי זה, הן מבחינה רעיונית הן מבחינה הלכתית. נמצא אפוא שצורת המשטר הדמוקרטי, לפי הדעה המרכזית של הפוסקים, היא ביטוי לרצון העם בימינו, ורצון העם הוא שיצר העדפה ברורה לשלטון אוטונומי-דמוקרטי של העם, על פני שלטון מלוכני. אבל לפי הדעה הדחוייה שלטון דמוקרטי הוא האופציה היחידה הרצויה.

משטר דמוקרטי נקי באופן יחסי מן החטא העקרוני הכרוך בשלטון מלך בשר ודם, שהרי בעלי השררה נבחרים בו לזמן קצוב, השררה אינה נחלתם הפרטית, והם אינם יכולים להעבירה בירושה. בעלי השררה גם כפופים לחוק וחשופים לביקורת ציבורית ולאפשרות תמידית של הדחה. במשטר הדמוקרטי נפגשות אפוא שתי הדעות: לפי מחייבי המונרכייה המשטר הדמוקרטי בימינו הוא סוג אחר של מלוכה, והוא רצון העם בימינו. ואילו לפי שוללי המונרכייה המשטר הדמוקרטי תואם את כוונת התורה לאין ערוך יותר משלטון המלך, והוא המשטר הרצוי.

רצון העם וסמכות המלך: עיון הלכתי

עיקרון זה שבמקרא, שעל פיו תוקף המלכות מותנה בהסכמת העם, משתקף גם בדיני המלך שנקבעו בהלכה כפי שניסחם בעיקר הרמב"ם. בניגוד לתפיסות רווחות אין בעניין זה פער מהותי בין המקרא לבין ההלכה.

חשוב להקדים ולומר כי במשנה תורה לרמב"ם יש שני דגמים מקבילים של שלטון. הראשון הוא דגם של שלטון אידאלי, והוא נידון בהלכות מלכים. השני הוא דגם של שלטון ריאלי, והוא נידון דווקא בהלכות גזלה ואבדה.⁶¹ השלטון האידאלי מותנה בנבואה ובסנהדרין, ותכליתו תיקון העולם, ניצחונה של "דת האמת" ושבירת יד הרשעים כדי למלא את העולם בצדק.⁶² לעומתו הדגם של השלטון הריאלי מינורי הרבה יותר. בשלטון זה שווה דינם של מלך גוי ומלך ישראל, ובלבד שיתקיימו בו שני תנאים בסיסיים: (א) שכל האזרחים יהיו שווים לפני החוק; (ב) שמתבצעו של המלך יהיה יוצא, כלומר שישתמש העם בפועל במטבעותיו בשווקים וברחובות.

וכך מתאר הרמב"ם את המלך על פי המודל הריאלי:

דין המלך — דין [תקף] הוא [...] בין שהיה המלך גוי, בין שהיה מלך ישראל [...] כללו של דבר: כל דין שיחוקק אותו המלך לכל, ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו, אינו גזל. וכל שיקח מאיש זה בלבד, שלא כדת הידועה לכל אלא חמס את זה, הרי זה גזל.⁶³ [...] במה דברים אמורים? במלך שמתבצעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ, וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים. אבל אם אין מתבצעו יוצא, הרי הוא כגזלן בעל זרוע, וכמו חבורת ליסטים המזוינין, שאין דיניהם דין, וכן מלך זה וכל עבדיו גזלנין לכל דבר.⁶⁴

מדברי הרמב"ם עולה כי תוקף סמכותו של המלך מותנה בהסכמת העם, אולם היא יכולה להינתן אפילו בדרך פסיבית בלבד, כלומר על ידי השימוש היום יומי במטבעותיו של המלך. הסכמה מינורית מעין זו מקנה למלך את זכויות השלטון, עד למידה "שהוא אדוניהם והם לו עבדים". אולם בלי זה, המלך ופקידיו נחשבים לגזלנים גמורים על פי ההלכה. כוח סמכותו של המלך נמצא אפוא בידי העם, והם בני חורין לפחות מבחינת ההחלטה למי יעניקו את כוחם. במובן זה קדם הרמב"ם להוגים הקלסיים של המחשבה המדינית, אשר ביקשו לבסס רעיונות דמוקרטיים דוגמת שלטון העם ועקרון האמנה החברתית.⁶⁵

למעשה, מדברי הרמב"ם ניתן גם ללמוד במהופך על הפעולות המותרות בהתקוממות נגד שלטון קשה ולא רצוי מבחינת ההלכה. הפעולה היחידה שרשאי האזרח (על פי ההלכה) לנקוט נגד השלטון היא הפסקת השימוש במטבעו של המלך, ובמילים אחרות: שביתת מסחר והפסקת

הפעילות המסחרית על פי הכללים שקבע השלטון.⁶⁶ השימוש באלימות כדי להעביר את שרביט השלטון אסור על פי ההלכה לא פחות מכל אלימות אחרת. אליבא דהרמב"ם, המבחן ההלכתי לחוקיות השלטון הוא מסחר תקין וניהול שוטף של חיי יום יום — על פי הוראות השלטון ובפיקוחו, ובשיתוף פעולה של האזרחים.

רבי דוד בן-זמרה (הרדב"ז), אחד מגדולי מפרשיו של הרמב"ם, הדגיש את הדמיון שיש בין חוקיות שלטונו של מלך אשר זוכה לשיתוף פעולה מצד נתיניו לבין חוקיות שלטונו של מלך אשר הומלך בידי נביא ה'. וכך מסביר הרדב"ז את קביעת הרמב"ם שעל פי ההלכה המלך רשאי להוציא להורג את מי שמורד במלכותו: "האי [זה] מלך [שרשאי להוציא להורג מי שמורד בו] היינו שהומלך על פי נביא, או שהסכימו עליו כל ישראל, אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל בחזקה, אין ישראל חייבין לשמוע אליו, והממרה את פיו לא נקרא מורד במלכות".⁶⁷

אצל פוסקים אחרונים אנו מוצאים עיקרון דומה, אם כי בעל השלכות מרחיקות לכת הרבה יותר. מן העובדה שהכתוב (בספר דברים, בפרשת המלך) תלה את מינוי המלך ברצון העם למד הנצי"ב מוולז'ין שרצון העם הוא הקובע. אלא שלדעתו רצון העם משפיע לא רק על זהות המלך כי אם גם על אופי המשטר. כלומר, כל צורת שלטון שיבחר העם תהיה תקפה על פי ההלכה:

הנהגת המדינה משתנה אם מתנהג על פי דעת מלוכה, או על פי דעת העם ונבחרה. ויש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלי קברניט; ודבר זה אי אפשר לעשות [לקבוע] על פי הכרח מצוות עשה [...] משום הכי [כך] לא אפשר לצוות בהחלט למנות מלך, כל זמן שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך, על פי מה שרואים מדינות אשר סביבותיהם מתנהגים בסדר [מדיני] יותר נכון.⁶⁸

דברים דומים (אם כי לא חופפים לחלוטין) כתב תלמידו, הראי"ה קוק. דבריו מצוטטים פעמים רבות כחידוש גדול, אך למעשה אינם אלא מסקנה מתבקשת מתוך שרשרת הפסיקה שעיקרה מובאים במאמר זה. לדעת הראי"ה מקור סמכותו של המלך נמצא בעם עצמו. לפיכך אם אין מלך העומד בראש העם, חוזרת סמכות השלטון לידי העם, והוא רשאי להחליט באופן אוטונומי מי ינהיגו וכיצד. למנהיגות שיבחר העם תהינה סמכויות הדומות במהותן לסמכות המלך:

נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיוון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה. וביחוד נראה, שגם כל שופט שקם בישראל, דין מלך יש לו לענין כמה משפטי המלוכה, וביחוד למה שנוגע להנהגת הכלל [...]. דלענין משפט המלוכה שנוגע להנהגת הכלל, ודאי גם שופטים מוסכמים ונשיאים כלליים — במקום מלך הם עומדים.⁶⁹

עם זה צריך לומר שהפוסקים כולם מדגישים בחריפות כי אף על פי שבידי הציבור יש כוח להעניק לשלטון את תוקפו, אין לציבור כוח למנות שלטון אשר יעקור את משפטי התורה והלכותיה. מסקנה זו עולה בקנה אחד עם מקור הסמכות הכפול של השלטון — רצון ה' והסכמת העם. גם הסכמת העם חייבת לעלות בקנה אחד עם רצון ה', ולכל הפחות לא לסתור אותו.

'דינא דמלכותא' ורצון הנתינים

מכיוון שונה אנו מגיעים למסקנה דומה. ידוע הכלל המשפטי שטבע האמורא שמואל בתלמוד: "דינא דמלכותא — דינא",⁷⁰ כלומר הוראות המלך תקפות ומחייבות על פי ההלכה. הוראות המלכות עשויות להינתן במגוון תחומים, והבולט שבהם הוא תחום המסים. להוראות אלה תוקף הלכתי כל עוד הן אינן סותרות בפירוש כללים הלכתיים מקובלים בתחומי האיסורים המיוחדים לעם ישראל. למשל, ההלכה מתירה ליהודי לרכוש מן המלך רכוש שהוא הפקיע מיהודי אחר, ואין על הקונה לחשוש מפני איסור גזל. אולם ההוראות אינן תקפות בתחומים הלכתיים המיוחדים לחברה היהודית, דוגמת דיני נישואים וגירושים.

מהו היסוד המשפטי של כלל זה? מדוע דין המלך — דין הוא? רש"י מנמק זאת במקור סמכות דתי: "על הדינים נצטוו בני נח",⁷¹ כלומר על המלך מוטל חיוב דתי לקבוע בתחומו מערכת משפט מסודרת, וזו כידוע אחת משבע מצוות בני נוח שנקבעו בהלכה.⁷² חיוב זה הוא גם המעניק תוקף הלכתי להוראותיו ולחוקיו של המלך. נכדו של רש"י, הרשב"ם, העניק לדין זה נימוק אחר: כיוון ש"כל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו, הלכך דין גמור הוא, ואין

למחזיק בממון חבירו על פי חוק המלך הנהוג בעיר משום גזל⁷³. רש"י מעגן אפוא את סמכותו המחייבת של המלך בציווי הדתי שהוטל עליו משמים, ואילו הרשב"ם מעגנה ברצון נתיניו.

האם שני נימוקים אלו נוגדים בהכרח זה את זה?

לעניות דעתי אין לראותם כך,⁷⁴ אלא יש לפרשם כמשלימים זה את זה.⁷⁵ זאת לנוכח העובדה שאמנם הלכת שבע מצוות בני נוח מחייבת באופן עקרוני התקנת מערכת משפט, אך היא אינה קובעת בדיוק מה יהיה תוכנה וכיצד ייראו כלליה. יציקת תוכן מפורט לתוך מצווה זו — כלומר יצירת מערכת משפטית מסודרת ומפורטת — מוטלת על המלך, ולדעת הרשב"ם המלך צריך לעשות זאת בהסכמת בני המלכות. לא מסתבר כלל לומר שלדעת רש"י החקיקה עצמה לפרטיה היא שרירותית לחלוטין מצד המלך. יש אפוא מקום לומר כי הלכת שבע מצוות בני נוח מעניקה למלך את הסמכות העקרונית לכוון מערכת משפט בתחומו; אך את הסמכות למערכת המשפטית הספציפית שהוא עיצב לבסוף, על כלליה ופרטיה, שואב המלך מהסכמת נתיניו.⁷⁶

הנחתי העקרונית בדבר היחס בין דברי רש"י לבין דברי הרשב"ם מציגה לפנינו דוגמה חשובה למקור הסמכות הכפול של המערכת השלטונית, כלומר סמכות המשלבת מוקד דתי ומוקד אנושי, ודווקא בדינא דמלכותא שהוא אוניברסלי באופיו, ולדעת פוסקים חשובים הוא חל גם על בני נוח וגם על ישראל.⁷⁷

לקביעה שאחד ממוקדי הסמכות של המלך הוא הסכמת העם נפקות חשובה במקרה שהמלך מחליט, על דעת עצמו, לחוקק הוראות שאינן מקובלות על נתיניו. עמד על כך הריטב"א בקבעו כי אין סמכות להוראותיו של מלך שחרג מחוקי מלכותו וקבע הוראות חוק על דעת עצמו. הריטב"א מעגן את דבריו בדייקו כי שמואל קבע שדין המלכות דין הוא, ולא קבע שדין המלך דין הוא:

והסכימו הר"י ובעלי התוספות והרמב"ן, שאין אומרים דינא דמלכותא אלא בדברים שהם מחוקי המלכות הקבועים והידועים. אבל אם המלך קובע ועושה דין חדש, לאו דינא [הוא], עד שיסכימו עליו כל אנשי מלכותו. ולהכי [ולכך] לא אמר שמואל 'דינא דמלכא — דינא', אלא 'דינא דמלכותא — דינא' [...]. הלכך, כל שנטל המלך ממון יהודי שלא מחוקי המלכות הקבועים — חמסנותא הוא, וישראל שלקח ממנו לא זכה [ברכוש] ובגזל הוא אצלו.⁷⁸

נראה אפוא על פי דברים אלו כי חוק המלך תקף ומחייב מכוח הסכמת העם. אלא שחוקים קבועים וידועים נחשבים מוסכמים מראש, והסכמת העם נדרשת רק לחקיקה חדשה שמחוקק המלך. יש להוסיף כי לדעת חלק מן הראשונים חקיקה חדשה צריכה לעמוד גם במבחן ההגיונות.⁷⁹

השערנו שתוקפן של הוראות המלכות נובע ממקור כפול — ציווי ה' והסכמת העם — מסבירה גם את קביעת הפוסקים שחוקי המלך יאבדו את תוקפם המחייב, אם הם ידרשו מחבר בקהילה היהודית או מן הקהילה כולה לעקור אחת ממצוות התורה. כיוון שגם המלך הנכרי שואב את סמכותו מן הציווי הא-לוהי, הוראותיו נדחות בשעה שהן דורשות מן היהודי לבצע מעשים הנוגדים מצוות מפורשות. כך למשל פסק הרשב"א בתשובה מפורסמת שיש לצמצם את תחולת הכלל 'דינא דמלכותא — דינא' באופן שלא יסתור הלכות מפורשות כמו דיני ירושה, שאם לא כן נמצאת 'עוקר כל דיני התורה השלמה, ומה לנו ולספרי הקודש המקודשים שחיברו לנו רבי ואחריו רבינא ורב אשי — ילמדו את בניהם דיני הגויים ויבנו להם במות טלואות בבית מדרסי הגויים! חלילה, לא תהיה כזאת בישראל'.⁸⁰

סמכות השלטון בישראל ובעמים

תפיסה דו-מוקדית זו של מקור סמכות השלטון, כלומר מחד גיסא החובה הדתית לכוון מערכת משפט ומאידך גיסא הצורך בהסכמת העם, מוליכה להשוואת תוקפם המחייב של משפטי המלוכה במלכות נכרית ובמלכות ישראל, שהרי על שתייהן חלה החובה הדתית לכוון מערכת משפט, אם מכוח מצוות בני נוח אם מכוח תורת ישראל, והנה ראינו שסמכות המלכות תלויה בכל מקום בהסכמת העם. יתרה מזו, לדעת ר' מנחם המאירי הכלל 'דינא דמלכותא — דינא' עצמו נלמד ממשפט המלך שבספר שמואל, אשר מתייחס כמובן למלכות ישראל, וממנו ניתן התוקף המקביל גם למלכות הנכרית.⁸¹ אשר על כן יש לומר כי הלכות השלטון בישראל ובעמים דומות מאוד זו לזו, למעט הבדלים קלים אחדים.⁸² ואכן, הרמב"ם כתב במפורש ש'דין המלך דין הוא [...] בין שהיה

המלך גוי, בין שהיה מלך ישראל⁸³. הר"ן נראה אמנם כחולק על הרמב"ם בתחום סמכויות המשפט, אולם גם הוא משווה את תוקף הדינים בתחום "הסידור המדיני"⁸⁴.

רבנו נסים⁸⁵ מחדש ומבחין בין שני כוחות שלטוניים הפועלים בעת ובעונה אחת. כוח המשפט מבוסס על דיני התורה ומבקש להחיל את האמת ואת הצדק על פי התורה. לעומתו, כוח המלכות מבוסס על מימוש צרכים מגוונים של המלכות ופועל על פי צרכי הזמן והמקום, גם שלא כדין תורה. כוח מלכות זה, מוסיף הר"ן ומבאר, "שווה בישראל וביתר אומות, שצרכים לסידור מדיני"⁸⁶. כל זאת, כמובן, על פי המודל הראלי של המלכות שהרמב"ם דן בו בהלכות גזלה ואבדה, ולא על פי המודל האידיאלי של המלכות שקבע הרמב"ם בהלכות מלכים⁸⁷.

ברם בהלכה יש גם גישה חולקת⁸⁸, ולפיה יש הבדל עקרוני בין מלכות ישראל לבין מלכות נכרית — רק על מלכות נכרית חל כללו של שמואל 'דינא דמלכותא — דינא'. מסקנה זו מתבקשת מהסבר משפטי שונה שמעניקה גישה זו לכללו של שמואל. על פי הסבר זה דין המלך תקף ומחייב, כיוון שהמלך הוא בעלים על כל הנחלות שבתחומי ממלכתו, ובתוקף בעלותו הוא רשאי להחליט לגרש מי מנתיניו אל מחוץ לארצו. לפיכך המלך רשאי להתנות תנאים ולקבוע כללים אשר רק על פיהם יהיה מותר להתגורר בתחומי שלטונו. במילים אחרות: הכלל 'דינא דמלכותא' נובע מבעלותו של המלך ומזכויות הקניין, המאפשרות לו לכפות את רצונו על נתיניו. וכך ניסח זאת תלמידו של רבנו תם, ר' אליעזר ממיץ: "והיינו טעמא דדיניה דינא [וזהו הטעם שדינו של המלך דין], שהארץ שלו היא, ואין רשאי אדם שיעמוד בארצו, אם לא במצוותו"⁸⁹.

לגישה זו נפקות כפולה. ראשית, דין המלך תקף ומחייב גם אם הוא חורג מסמכויות השלטון הרגילות שמקנה לו מוסד המלכות, שהרי מכוח בעלותו הוא רשאי לעשות בנתיניו כרצונו. שנית, הכלל 'דינא דמלכותא' — דינא אינו חל על מלך ישראל, שהרי אין הוא בעלים על ארץ ישראל, כי נחלות הקרקע שבה ניתנו לבני ישראל מאת ה' (הוא המלך האמתי) ולא מאת מלך בשר ודם⁹⁰. בני ישראל בארצם נחשבים בני חורין, "כי ארץ ישראל לכל היא"⁹¹, ואינם נחשבים בכל אופן שהוא לקניינו של שלטון אנושי⁹².

גישה זו הורחבה והוסברה בידי שרשרת פוסקים, ממשיכי רבנו תם ותלמידיו — מהר"ם מרוטנבורג⁹³, הרא"ש⁹⁴, ר' יצחק מווינה (אור זרוע)⁹⁵ — ומשם היא התפשטה לספרד והובאה בידי הרא"ה⁹⁶, הרשב"א⁹⁷ והר"ן⁹⁸.

האם על פי גישה זו שלטון יהודי בארץ ישראל חסר תוקף מחייב? נראה בבירור שהתשובה לכך שלילית, שכן טיעונים אלו שוללים את תוקפו המחייב של שלטון יהודי הכופה עצמו על נתיניו, ואינם נסבים על שלטון יהודי המייצג את אזרחיו בהסכמתם. אדרבה, נראה כי על פי גישה זו הצורה היחידה של שלטון יהודי בארץ ישראל, שהיא בעלת תוקף מחייב היא שלטון דמוקרטי — שליט יהודי בארץ ישראל לעולם לא יוכל להסתמך על הכלל 'דינא דמלכותא' — דינא כדי להצדיק את השתלטותו על נתיניו וכפייתם לנהוג על פי הוראותיו. ובלשון אחרת: שלטון יהודי בארץ ישראל יוכל להתבסס על נבואה (לכתחילה), או על הסכמת העם (בדיעבד), כפי שעולה מפרשת המלך שבתורה, אך בשום אופן לא יוכל לבצע השתלטות כפויה על האזרחים⁹⁹ מתוך הישענות על הכלל 'דינא דמלכותא' — דינא.

נמצאנו למדים כי על פי הגישה הראשונה תנאי לכל שלטון תקף — בישראל ובעמים — הוא הסכמת העם, ואילו על פי הגישה השנייה זהו תנאי דווקא לשלטון יהודי בארץ ישראל, בעוד ששלטון נכרי יכול להתבסס גם על עקרונות דיקטטוריים¹⁰⁰.

למעשה, פוסקים אחדים בדורות האחרונים מציינים¹⁰¹ כל אחד בדרכו הוא, שגם בעלי הגישה השנייה מקבלים את עיקרה של הגישה הראשונה ועל פיה הסכמת העם מעניקה תוקף מחייב להוראות המלך, ואילו 'דינא דמלכותא' — דינא, שחל רק על מלכי נכרים בארצות נכר, נוגע לחוקים שרירותיים בלבד. בלשון אחרת: אף הסוברים כי יש למלך נכרי סמכות לשלוט בכפייה על נתיניו, שהרי הוא אדון הארץ, מסכימים שהוראותיו המועילות לכלל הציבור תקבלנה את תוקפן גם מהסכמת העם, ואז יחולו בכל מקרה על תקנת הציבור וצרכיו¹⁰². כך אנו מגיעים להסכמה כללית בהלכה, על פי שתי הגישות לכלל 'דינא דמלכותא' — דינא, שכל שלטון הפועל בהסכמת העם ואינו חורג ממנה הוא בעל סמכות הלכתית מחייבת כלפי האזרחים שבתחומו.

מינוי דיינים בהסכמת הקהל

מאלף לראות שהתלות של סמכות המלך ברצון העם שעמדתי עליה לעיל משתקפת גם בשאלת דרך מינויים של דיינים. הפוסקים מציינים כי הסכמת הקהל היא שמעניקה לדיינים את הסמכות המחייבת של פסקיהם. כך, למשל, פוסק הטור:

והאידינא [בזמננו] שאין לנו נטילת רשות [לדון], שאין נטילת רשות אלא מבית דין סמוך בארץ ישראל, או מריש גלותא [ראש הגולה] בבבל, ואין לנו לא זה ולא זה, לפיכך יראה שרשות שנותן המלך [השלטון הנכרי לדייני ישראל] אינו כלום [...] ומיהו [אולם] אף על פי שאין מועיל רשות המלך, כיוון שמקבלין אותם הקהל על פי כתב המלך — יכולין לדון.¹⁰³

בעניין זה יש לרמ"א דעה אחרת, ולפיה רשות המלך אכן עשויה להקנות לדיין סמכות לדון, אך הוא מוסיף: "מכל מקום, מי שעושה זה בלא רשות הקהל, מצער את הציבור ועתיד ליתן את הדין".¹⁰⁴

אם כן, אנו למדים שגם סמכותם של הדיינים במשפט היהודי הפנימי נעוצה בעיקרה בהסכמת הקהל. הסכמת הקהל היא אפוא מקור הסמכות לניהול ענייני הציבור, דוגמת מינוי דיינים ושופטים, ונראה שבכלל זה גם מינוי חברי כנסת ושרים, ראשי מדינה וראשי ערים. כל זאת, כמובן, בתנאי שהממונים יהיו ראויים למינום ובתנאי שלא יפעלו באופן חזיתי נגד דיני התורה. אף הפוסקים הסוברים כי הסמכות למינוי דיינים נתונה בידי המלך, דעתם אינה נוחה ממינוי דיינים אם אינו עולה בקנה אחד עם הסכמת הקהל.

הסכמת העם ובחירות דמוקרטיות

עמדתי עד כה על מעמדה המרכזי של הסכמת העם (או הקהל) בהענקת סמכות מחייבת למלך ולשאר הממונים על ענייני הציבור. יש להודות שהסכמת העם עשויה להצדיק כמעט כל משטר, ולא דווקא משטר דמוקרטי, לנוכח העובדה שהיא עשויה להתקבל גם בצורה פסיבית, כגון בשימוש במטבעותיו של המלך.¹⁰⁵ אם כן, אף משטר אוליגרכי או משטר מונרכי עשויים לקבל את תוקפו המחייב על פי יסוד זה. וכך אכן פסק הרשב"א: "כל שלטון ושר הממונה בעירו ומושל במקומו — דיין דין [...] דומיא [בדומה] דמלך ממש".¹⁰⁶ זו הגרסה הנכונה, כפי שהוכיח שמואל שילה. הגרסה 'כל שלטון ישראל', שבנו עליה תלי תלים של פלפולים הלכתיים, היא מוטעית.¹⁰⁷

עם זאת מן הניתוח ההלכתי נראה שיש עדיפות הלכתית דווקא למשטר דמוקרטי, בפרט באשר לעם ישראל בארצו, כי למשטר דמוקרטי מסכימות כל שיטות הפרשנות וההלכה, ובכללן אלה השוללות מלכות בשר ודם, ואלה השוללות דינא דמלכותא לעם ישראל בארץ ישראל. במסגרת הדמוקרטית הסכמת העם באה לידי מימוש גדול הרבה יותר. כנסת וממשלה הנבחרות בבחירות כלליות וחופשיות מגלמות בתוכן באופן מיטבי את הסכמת העם ושומרות על חירותם היסודית של האזרחים. לכן שיטה זו עדיפה מן הבחינה ההלכתית מהסכמה פסיבית הבאה לידי ביטוי בשימוש יום יומי במטבעות שמנפק המלך או בהשתתפות בעבודה ובמסחר על פי החוקים הכלכליים של המדינה.

זאת ועוד, צורת שלטון שבה מוקנות לשליט סמכויות מצומצמות עדיפה מבחינה הלכתית מצורת שלטון שבה מוקנות לשליט סמכויות רחבות ומקיפות. הגבלת סמכויות השלטון — דוגמת הגבלת זמן הקדנציה, איסור על פגיעה בזכויות אדם, הפרדת רשויות וביזור סמכויות — מצמצמת את הסכנה של השתלטות כוחנית מצד השליטים על העם, ומכאן עדיפותה גם מנקודת מבט דמוקרטית וגם מנקודת מבט תורנית. לעיל עמדתי על הגישה הסוברת כי האמונה בה' דוגלת במלכות ה' ודוחה את רעיון השלטון של בשר ודם.¹⁰⁸ על פי גישה זו, הפרובלמטיקה המובנית בשלטון אנושי נוגעת בעיקר לשלטון אבסולוטי, שאכן מתיימר להיות תחליף לשלטון ה', אולם נראה שהיא אינה נוגעת לשלטון המוגבל בסמכויותיו ובהיקפו.¹⁰⁹

ולבסוף, על פי הגישות הרואות בהסכמת העם מקור סמכות השקול לבחירה הנבואית,¹¹⁰ ואפילו שיקוף של רצון ה',¹¹¹ ודאי שיש עדיפות לבחירות דמוקרטיות. רצון הציבור הבא לידי ביטוי בדרך של בחירות ישירות וחופשיות עדיף מהסכמה פסיבית בדרך עקיפה של שימוש במטבעות המלך והשתתפות בעבודה ובמסחר.

אין צריך לומר כי המשתתף בבחירות דמוקרטיות נותן את הסכמתו המפורשת גם לכללי ההכרעה וגם לתוצאות, בין שייבחרו נציגיו ובין שייבחרו נציגים של קבוצות אחרות. לפיכך נבחר הציבור נהנה מכוחם של כלל הבוחרים, ולא רק של קהל תומכיו, בין שהוא שותף בשלטון ובין שתפקידו לבקר את השלטון ממקומו באופוזיציה.

המשטר הדמוקרטי מעוגן אפוא היטב בתפיסת השלטון על פי התורה, הן על פי דיני המלך שבמקרא והן על פי כללי דינא דמלכותא שבהלכה. גם הדורשים הסכמת נביא כתנאי להמלכת מלך מסכימים כי בהיעדר נבואה — רצון העם קובע.

חשוב להדגיש כי השאיפה למלך אידאלי כפי שתואר הרמב"ם בהלכות מלכים איננה מבטלת את תוקפו של מלך ראי או של שלטון ראלי (המתואר ב'דינא דמלכותא'). על כן, תוקף השלטון אינו מותנה בצדקות נבחר הציבור או ברמתם המוסרית והרוחנית. ודאי שיש לשאוף ולחתור למשטר ראוי ולנבחר ציבור בעלי רמה רוחנית ומוסרית גבוהה. אבל התוקף של השלטון אינו תלוי בכך ("יפתח בדורו כשמואל בדורו"¹¹²). לפי הרמב"ם והפוסקים בשיטתו,¹¹³ תוקף השלטון הראלי גם אינו תלוי במוצא הלאומי של שרים ושליטים,¹¹⁴ מאחר שאיננו מבטא אלא את הסכמת "בני אותה הארץ".

ג. מבנה רשויות השלטון על פי התורה ומקור הסמכות הכפול

המבנה העקרוני על פי חוקת התורה

הנחתנו שעל פיה השלטון מקבל את תוקפו המחייב ממקור סמכות כפול משתקפת יפה במבנה רשויות השלטון שהתורה מכוננת. בהמשך הפרק אעמוד על חלוקת הרשויות שהתורה קובעת ועל האופן שבו מכוננת חלוקה זו ליצירת מקור כפול לסמכות השלטון.

אנו מוצאים שהתורה (בספר דברים) מחלקת את סמכויות השלטון בין ארבע רשויות: שופט, מלך, כוהן ונביא. ישנם קשרים פנימיים ברורים בין רשויות אלו, ובעיקר בין השופט לבין הכוהן, ובין המלך לבין הנביא. במוקד דבריי בפרק זה תעמוד הניגודיות שבין המלוכה לבין הכהונה.

הכהנים והשופטים נזכרו יחדיו בפרשייה הקובעת את חובת הפנייה "אל המקום אשר יבחר ה' "¹¹⁵ במקרים שנדרשת הכרעה משפטית או תורנית-הלכתית. וכך מצווה התורה: "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, ודרשת והגידו לך את דבר המשפט".¹¹⁶ כלומר הכוהן והשופט מתפקדים יחדיו כמנחילי התורה ומלמדיה וכפוסקים במשפטיה.¹¹⁷ אכן, מקומם של השופטים העליונים (שהם שופטי בית הדין הגדול שבירושלים) הוא במקדש. גם בתי המשפט המקומיים והמחוזיים הנזכרים בפרשייה זו — "בכל שעריך" ו"לשבטיך"¹¹⁸ — כפופים היו לבית הדין הגדול שבירושלים, אשר ישב בסמיכות לכהנים וללויים היושבים בבית הבחירה.¹¹⁹ יש לזכור כי ייחוד מקום המקדש לכהנים וללויים קשור בהבדלתם משאר העם.¹²⁰

לעומתם המלך צריך לפעול "בקרב ישראל",¹²¹ ואף הנביא יקום "מקרב אחיהם".¹²² אכן, הפרשיות העוסקות בשניהם פותחות בקשר שבינם לבין הארץ על רקע השליחה של תרבות הגויים.¹²³ זאת ועוד, לעתים מתאחדים שני תפקידים אלו ומתמזגים באיש אחד, המשמש מנהיג ונביא בעת ובעונה אחת. קודם כול, זוהי דמותו של משה, אשר באישיותו מגלם נביא שהוא מלך,¹²⁴ מלך שהוא נביא. כך גם מתוארת דמותו של המלך המשיח בנבואת ישעיהו.¹²⁵ לעומת זאת דווקא דמותו האידאלית של משה מדגישה את ההפרדה שיש בין הנהגת המלוכה לבין הכהונה, שהרי למשה ניתנה אך ורק הקמת המשכן וחנוכתו, ואילו עבודת הכהונה הקבועה ניתנה לאהרן אחיו.¹²⁶ חשוב גם להדגיש כי הנבואה אינה מותנית בקיומם של מקדש וכהונה, אלא היא עומדת בזכות עצמה, ויכולה לחול על כל אדם.¹²⁷

חשובה מאוד העובדה ההיסטורית שעם גניזת הנבואה שקעה גם המלוכה (ולהפך), ובית דוד חדל מלהנהיג את העם.¹²⁸ זרובבל, ועמו הנביאים חגי וזכריה, היו מחוללי הניסיון האחרון לשיקום יחסיהם של המלך והנביא.¹²⁹ גם מבחינה היסטורית קשורים אפוא הנביא והמלך זה בזה ואינם ניתנים להפרדה.

אם כן, מחד גיסא ניצבת מערכת הכהונה, השוכנת "במקום אשר יבחר ה' " וכוללת אף את מערכת המשפט, ומאידך גיסא עומדת מערכת ההנהגה והמלוכה, הכוללת בתוכה גם את הנביא.

במה נבדלות שתי מערכות אלו זו מזו? עיקרה של הנהגת המלוכה והנבואה בהכוונת העם לפי צורכי הזמן והמקום. אפילו הנבואה לא באה לשם הנחלת עקרונות התורה הנצחיים, שאינם תלויי זמן ומקום, אלא בהנהגה למעשה, המשקללת את התנאים המשתנים והמגוונים. על כן כמעט לא נמצא שנביאים עסקו בחוקים, במצוות, במשפט ובהלכה. לעומת זאת התורה נמסרה ממש "לכוהנים-הלויים" (דברים לא ט, כד-כו), ועל פי האמור לעיל, הכהונה והשפיטה משמשות להוראת דרך ה' הנצחית על פי התורה. לפיכך על פי ההלכה אין למלך ולנביא כל סמכות להורות הלכה או דבר משפט.¹³⁰ אמנם המלך רשאי לענוש על פי משפטי המלוכה לפי צורך השעה, גם שלא על פי דיני התורה, אך הוא איננו יכול לשפוט על פי משפטי התורה, ועל אחת כמה וכמה שאין הוא רשאי לעקור את משפטי התורה ולשנותם דרך קבע.¹³¹ כיוצא בו הנביא (לפי הרמב"ם, בעקבות חז"ל), אשר רשאי לשנות ואף לעקור מצווה מן התורה כהוראת שעה בלבד, אך לא כהוראה קבועה.¹³²

כאמור, משה איחד בתוכו את דמות המנהיג ואת דמות הנביא. הדבר חזר והופיע אצל מנהיגים אחרים — יהושע, דבורה, גדעון ושמואל — אשר מיזגו באישיותם הנהגה ונבואה. פיצול הרשויות שהורתה התורה התממש רק אחר כך, בימי שמואל ואילך. הנביא נעשה ליד ימינו של המלך, או לחלופין למוכיח בשער ולמבקר המלך. אכן, יחסים מתוחים שררו על רקע זה בין שמואל לבין שאול, בין נתן לבין דוד, בין אחיה השילוני לבין שלמה וגם בין אחיה השילוני לבין ירבעם. מתח זה הפך לתופעה של קבע בימי הנביאים הושע, עמוס וישעיהו מול מלכי ישראל ויהודה. לעתים התגלגלו הדברים עד כדי קרע גלוי בין הנביא למלך, כדוגמת יחסי שמואל ושאול בפרשת אגג, התייצבות אליהו הנביא נגד אחאב (ואיזבל אשתו), ובאופן הקשה ביותר — רדיפת ירמיהו על ידי יהויקים.

כשם שהמלוכה והנבואה התפצלו בהמשך לשתי רשויות נפרדות המתחרות זו בזו במידה מסוימת, כך גם הופרדו זו מזו הכהונה והשפיטה. התורה קובעת כי השופטים מתמנים על פי סגולותיהם האישיות¹³³ ופועלים על פי שיקולים רציונליים.¹³⁴ לעומתם נבחרו הכהנים-הלויים כשבת, ותפקידם התמקד בעבודת המקדש, בשירת הקודש ובהוראת התורה.¹³⁵

אולם אנו עוסקים כאן בהבחנה העיקרית, בין המלך לבין הכהן, אשר משקפת את ההנהגה הדו-מוקדית בישראל כמודל שיש בו 'הפרדת רשויות'. כאמור, ראשיתה של הבחנה זו כבר בהנהגת משה ואהרן, אשר ביניהם התחלקה הכהונה (אהרן) וההנהגה (משה). על 'הפרדת רשויות' זו עמדו חז"ל בקבעם כי אין מושחים מלכים-כוהנים.¹³⁶

יתרה מזו, בהלכה נקבע שאמנם כל אדם משתחוה למלך, אפילו נביא, אך לא כוהן גדול, אשר "אינו משתחוה למלך, ואינו בא לפניו אלא אם ירצה".¹³⁷ הלכה זו מבטאת את עצמאותו של הכהן הגדול לפני המלך ואת הפרדת הרשויות הנוהגת ביניהם. לדעתי, הפרדת הרשויות היא שעומדת גם ביסוד הקביעה ההחלטית של התורה שבני לוי אינם מגויסים לצבא המלך ואינם משתתפים במלחמותיו. בדרך זו מחזקת התורה את עצמאותם כלפי המלך, שהרי הוא אינו יכול להשתרר עליהם כמפקדם. אדרבה, המלך תלוי במידת מה בכוהנים, שכן הם שומרי ספר התורה,¹³⁸ והוא חייב להעתיק מידיהם את ספר התורה ולשאתו עמו בכל עת.¹³⁹ ודוק: התורה אינה מצווה את המלך לשאול בעצת הכהנים ולקבל את הוראותיהם בניהול ממלכתו, אלא מעניקה לו שיקול דעת עצמאי. אך היא מחייבת אותו להעתיק את ספר התורה מספרם של הכהנים ולקרוא בו כדי שילמד את יראת ה', ישמור ויעשה את התורה ואת החוקים. בלשון אחרת: הכהנים משמשים למלך מקור ידע מנחה, אך לא מקור הוראה בעל סמכות מחייבת.¹⁴⁰

אנו מוצאים אפוא כי השלטון בנוי בצורה דו-מוקדית, וכל אחד משני המוקדים מורכב משני כוחות. במוקד האחד עומדת הנהגת הקודש, ובה פועלים הכהנים והשופטים. במוקד האחר עומדת ההנהגה המעשית, ובה משולבים המלך והנביא, או ניצבים זה מול זה. כפל מוקדים זה מקביל למודל השלטוני שתיאר רבנו נסים בדרשותיו, שיש בו כוח השופט וכוח המלך: כוח השופט למשפט צדק, וכוח המלך לשפוט כפי תיקון העת והזמן.¹⁴¹

דגמים של יחסי מלוכה וכהונה בהיסטוריה היהודית

המודל האידיאלי שתואר למעלה כמעט שלא התקיים בציר הזמן הראלי. אמנם בימי בית ראשון נבנו זה בצד זה בית ה' ובית המלך¹⁴² כך שבית המלך חוסה בצלו של בית ה' ושואב ממנו את מקור סמכותו. אבל המלכות נטתה להשתלט על המקדש ועל הכהונה עד שחיללה אותם לגמרי. פעמים רבות הפך בית ה' לחצר המלוכה,¹⁴³ ולעתים גם התערבו המלכים בעבודת ה' עצמה, שלא כראוי.

כך נהג כבר שאול בתחילת דרכו, כשלקח לעצמו את תפקידו של שמואל בהקריבו את הקרבן.¹⁴⁴ אכן, לבסוף השתלט שאול על הכהונה בכוח והרג את כוהני נוב שסייעו לדוד בתום לב גמור.¹⁴⁵ כך גם נהג עוזיהו: הוא עלה להקטיר על המזבח — ונצטרע.¹⁴⁶

עצמת החטא שבהשתלטות המלוכה על הכהונה באה לידי ביטוי רב עצמה בנבואתו של יחזקאל, אשר קובעת הפרדת תחומים חריפה בין המלכים לבין המקדש:

ולא יטמאו עוד בית ישראל שם קדשי, המה ומלכיהם בזנותם, ובפגרי מלכיהם בַּמותם. בתתם סֶפֶס אֶת סֶפֶי, ומזוזתם אצל מזוזתי, והקיר ביני וביניהם, וטמאו את שם קדשי בתועבותם אשר עשו, נֶאֱכַל אתם באפי. עתה יִרְחֶקוּ אֶת זנותם ופגרי מלכיהם ממני, ושכנתי בתוכם לעולם.¹⁴⁷

אכן, הבית הראשון, אשר פעל כמכלול אחד — בית ה' ובית המלך — נכשל ונחרב. איש לא העז עוד לבנות ארמונות מלכים בהר הבית, בצד המקדש. אפילו המלכים החשמונאים, שנוסף על כהונתם לקחו לעצמם את כתר המלוכה, בנו את ארמונם בעיר העליונה ולא בהר הבית עצמו. הר הבית נותר כולו קודש לה'.

אולם בימי הבית השני נוצר איחוד הפוך בין הכהונה למלוכה. כאשר הסתלקה הנבואה, ועמה גם מלכות בית דוד, השתלטה הכהונה על ההנהגה. בהיפוך גמור למודל הבית הראשון הפכו בימי הבית השני החשמונאים את המלוכה לכהונית. אז התחיל העימות בין הכהנים-המלכים (הצדוקים!) לבין החכמים (הפרושים), שלא יכלו לקבל את שני הכתרים בראש אחד.¹⁴⁸

אם כן, המודל של הפרדת רשויות מלאה כמעט שלא התקיים הלכה למעשה. דברי ימי בית ראשון ובית שני רצופים ניסיונות לבלוע זה את סמכויותיו של זה ומתחים בלתי פוסקים בין מלכים לנביאים, בין מלכים לכהנים, בין כהנים לחכמים ועוד. המודל האידיאלי של הפרדת הכהונה מהמלוכה לא התקיים אלא זמן קצר בלבד, תחת שלטונם של משה ואהרן,¹⁴⁹ כשכוחות המלוכה והכהונה טרם צברו עצמה, נחלות, רכוש ואינטרסים.

חורבן הבית השני הותיר את מעמד החכמים כירשי הכהנים, כלומר כמנהיגים הרוחניים של העם, אך פעמים רבות גם כירשי המלוכה וכמי שהנהיגו את הקהילה על פי צורכי השעה, בצד כוחות נוספים שפעלו עמם (ולא אחת נגדם), כדוגמת ראשי הגולה ופרנסי הקהילות.

בקהילה היהודית, בתקופה המכונה ימי הביניים, אנו מוצאים בצורה אחרת את ההפרדה בין כוח המלכות, המנהל את ענייני השעה, לבין משפטי התורה הקבועים שאין לשנותם. אנו מוצאים זאת בקשר לכלל שעסקתי בו קודם: 'דינא דמלכותא — דינא'. כאמור, מכוחו של כלל זה הכירה ההלכה בתוקפן המחייב של הוראות המלכות. אך בצד הכלל קבעו הפוסקים סייג מרכזי, שבא להבטיח שהוראות המלך לא תגרומנה לביטול דין תורה. יסודה של ההבחנה בדברי הראשונים,¹⁵⁰ וכך היא מנוסחת בפסק הרמ"א על שולחן ערוך: "לא אמרינן [אומרים] 'דינא דמלכותא — דינא' אלא בדבר שיש בו הנאה למלך, או שהוא לתקנת בני המדינה, אבל לא שידונו בדיני עכו"ם, דאם כן בטלו כל דיני ישראל".¹⁵¹

יתרה מזו, דווקא הרחבת סמכויות המלך וחיזוק התוקף ההלכתי של הוראותיו¹⁵² הם שהביאו לצורך בהגבלת כוחו כדי שלא יסכן את שלמות ההלכה ורציפותה.¹⁵³ תוקף הוראות המלך נתחם אפוא לגבולות שלא יסכנו את קיומה של ההלכה על ידי ביטולה או שינויה, באופן דומה מאד להגבלות שהטילו מאז ומעולם התורה,¹⁵⁴ הנביאים וחי"ל¹⁵⁵ על כוח המלכות. בדרך זו הפוסקים משמרים מערכת כפולה של הנהגה: הנהגת המלכות, המכוונת את ענייני השעה, והנהגת התורה, הפוסקת על פי העקרונות הנצחיים הבלתי משתנים.

מתח זה ממשיך להתקיים גם במסגרת מדינת ישראל המתחדשת: פוסקים רבים קבעו כי הוראות הממשלה והכנסת הן בעלות תוקף הלכתי מחייב, ובלבד שלא תסתורנה את דיני התורה.¹⁵⁶ אכן, מבנה הרשויות הכפול שעמדתי עליו לעיל מאפשר להעניק תוקף הלכתי לחקיקה במדינת ישראל,¹⁵⁷ כל עוד היא אינה מתייצבת באופן עקרוני ומהותי נגד ההלכה בכלל ונגד דין מדיני התורה בפרט. תוקפה של החקיקה הישראלית שאינה מנוגדת לדין תורה מפורש יישאב מן היושר ומן הצדק המקופלים בחקיקה זו,¹⁵⁸ ולחלופין — מן ההסכמה הציבורית שהיא זוכה לה.¹⁵⁹ אין אפוא שחר לטענה כי חקיקת הכנסת נעדרת תוקף הלכתי באופן גורף רק משום שהיא אינה

מבטאת את משפטי התורה. התנגשות חזיתית בין חוק המדינה לבין דין תורה היא נדירה,¹⁶⁰ ואז הציבור הדתי אכן מתנגד כמעט כולו לחקיקה זו.

ד. מדינה יהודית ודמוקרטית על פי עקרון מקור הסמכות הכפול

עמדתי עד כה על המקור הכפול של סמכות רשויות השלטון על פי התורה ועל מעמדה ההלכתי המחייב של הסכמת העם. נראה כי מן הבחינה ההלכתית הפורמלית אין קושי להעניק תוקף מחייב לחוקי המדינה ולהוראות הממשלה בדרך כלל.

עם זאת נראה שיש קושי עמוק ובסיסי יותר בקיום שלטון יציב במסגרת מדינה יהודית ודמוקרטית. צורה זו של המשטר מעצימה את המתח המהותי שבין רצון העם, המשתקף בהחלטות נבחרת הציבור, לבין עמדות חכמי התורה, המבטאים את עקרונותיהם הקבועים של ההלכה והתורה. כפי שהראיתי, המתח הוא מהותי, שכן הוא אינו נובע מבעיה הלכתית פורמלית בלבד ולא מן הקושי להכיר בתוקפן המחייב של חקיקת הכנסת והחלטות הממשלה; הוא נובע מעצם התחרות בין הציבור הדתי ומנהיגיו הרחוקים לבין הציבור החילוני ומנהיגותו הפוליטית על עיצוב אופייה של המדינה ושל החיים הציבוריים בה. זהו הרקע לקונפליקטים אופייניים בישראל, דוגמת סוגיית מיהו יהודי — סוגיה שבה העמדה התורנית קובעת את גבולותיה של הזהות היהודית על פי פרמטרים הלכתיים. מנגד מתייצבים גורמים חילוניים או מסורתיים-ציוניים, והם סוברים שהפרמטרים לכך צריכים להיות לאומיים. דוגמה אחרת היא הסערה הציבורית המתעוררת מעת לעת סביב פסקי הלכה הקובעים לאילו פקודות צה"ליות אסור לחיילים לציית ואילו החלטות בענייני מלחמה ושלוש אסור לממשלה להחליט. עקירתם של יישובים יהודיים מעל אדמתם ביהודה, בשומרון ובעזה, אחרי שנים רבות של אישור מצד מוסדות המדינה, נראית בעיני חלק גדול של הציבור כהכרעה מדינית עקרונית שהממשלה והכנסת רשאיות וחייבות לקבל באופן עצמאי (גם אם חלקים בציבור רואים בהן החלטות שגויות), מפני שמדובר בקביעת קווי ההגנה של המדינה — כלומר, של כלל אזרחי ישראל — גבולות שעליהם צה"ל חייב להגן. עם זאת הציבור ביהודה, בשומרון ובעזה ותומכיו רואים בהחלטה זו פגיעה אנושה בזכויות היסוד של המתושבים בצד עברה חמורה על מצוות יישוב ארץ ישראל. אלו דוגמאות למתח העמוק והמהותי שבין כוח המלכות לבין כוח הכהונה במציאות ימינו.

לכאורה נראה שהניתוח המקראי-היסטורי-הלכתי שלמעלה מחזק את הפסימיות העמוקה השוררת בחוגים רחבים. הלוא מאז ומעולם התקיימו המלכות והכהונה במתח מתמיד, מתוך שהאחת מנסה להשתלט על חברתה ולנגוס בתחומה, ובלא שתשרור ביניהן הרמוניה. כך, למשל, בראשית ימי המדינה הוביל דוד בן-גוריון מהלך שהתפרש בעיני תומכיו ומתנגדיו כאחד כהשתלטות ה'ממלכתיות' הישראלית על כל הכוחות האחרים בחברה: מוסד הנשיאות הפך לסמל; מן ההסתדרות הציונית והסוכנות היהודית ניטלה הסמכות לקבוע מהלכים; הרבנות הראשית, בתי הדין הרבניים ואפילו הישיבות נעשו סמוכים על שולחן המדינה ותלויים בה בכול — כל זה ברוח נטייתו של בן-גוריון לשלול כל דואליות שלטונית.¹⁶¹ המאבק החרדי על עצמאות הישיבות ועל הפטור מחובת הגיוס לצה"ל נבע בדיוק מן החשש מפני היטמעות ב'כור ההיתוך' הישראלי שניסה בן-גוריון ליצור, בפרט בצה"ל, מתוך איבוד הייחודיות של החיים הדתיים. לבסוף, בהכרעה היסטורית, החליט בן-גוריון לשמר את עצמאות החרדים ולהותירם מחוץ לכור ההיתוך, ועל כך זכה לשבחים רבים מן המנהיגות החרדית.¹⁶²

כשם שמלאכת כור ההיתוך הצליחה באופן חלקי בלבד, והחברה הישראלית עודנה רב-תרבותית, כך גם שמירת העצמאות התורנית-חרדית בארץ ישראל לא הצליחה במלואה. מחד גיסא גוברת והולכת התלות החרדית בתקציבי המדינה, ומאידך גיסא מתעצם רצונם של הציבור החרדי ומנהיגיו להשפיע על חיי הציבור בישראל ולהביא להשלטת התורה על המדינה באמצעות פסקי הלכה ומהלכים פוליטיים; מעין ניסיונות השתלטות ה'כהונה' הרבנית על ה'ממלכתיות' הישראלית.¹⁶³ תהליך זה מתרחש בעת ובעונה אחת, ואף ביתר שאת בציבור הדתי-לאומי, שמנהיגיו התורניים מבקשים מפעם לפעם ליצור הגמוניה תורנית-אמונית שתוביל את המדינה.

כך נוצר מצב שבו בראשית ימיה של המדינה טעמנו ממגמת השתלטות השלטון על המוקדים הדתיים בעם, דוגמת ימי בית ראשון (תקופה שבן-גוריון ראה בה מופת תנ"כי לממלכתיות ישראלית מתחדשת), ובשנים האחרונות צומחת מגמה 'דתית-כוהנית' ברוח ימי בית שני.¹⁶⁴ הדבר מעורר את החשש המעיק שמא הציבור בישראל מבקש בלא יודעין לחזור על טעויותיו ההיסטוריות, שאת סופן המר אנו כבר יודעים. בשורות הבאות אנסה להצביע על שלושה רעיונות

מרכזיים בשיח הישראלי אשר עשויים לשמש מנופים ליישוב המתח בין שני המוקדים בימינו לאור העיקרון המנחה של מקור הסמכות הכפול.

1. רעיון זכויות האדם

ישנם רעיונות ועקרונות הנחשבים כיום למובנים מאליהם, ואף עומדים כנכסי צאן ברזל של ההגות הדמוקרטית והליברלית. לאמתו של דבר, שורשיהם של רבים מן הרעיונות והעקרונות הללו משוקעים עמוק בתורת ישראל, והם פותחו ושוכללו בידי יהודים ובידי חכמי אומות העולם במשך דורות.

כזה הוא הרעיון של 'זכויות האדם'. זכותו של היחיד לפני המשטר — לחיים, לחירות ולכבוד — כמעט שלא הוכרה בעת העתיקה, שבה יכול היה השליט (או השליטים) לכפות על הנתינים אורח חיים מסוים, לרבות השתתפות בטקסים אליליים. מלבד פרעה ומצרים אזכיר כאן את גזרות אנטיוכוס אפיפנס בימי ההתייונות ביהודה, שהביאו לפרוץ מרד החשמונאים. בתקופה זו מי שביקש לחיות על פי חוקי אבותיו (בתור אתנוס) ויתר בפועל על אזרחות בפוליס, וגם זה לא הועיל בסופו של דבר. גם בתקופות מאוחרות יותר נזקקו היהודים להגנה מפני הכפייה לעזוב את דתם וחוקיהם, הוכרחו להסתמך על פריבילגיות מיוחדות (גם בתקופה ההלניסטית-רומית וגם בימי הביניים) כדי לחיות את חייהם על פי דתם, מתוך הכרת השליטים בכך שהיא 'דת לגיטימית'. לעתים קרובות הואשמו היהודים בגרימת אסונות לעיר או לארץ בשל התבדלותם הבולטת. זהו אחד ממוצאייה של האנטישמיות; היא הייתה קיימת כבר בעת העתיקה, בתקופה ההלניסטית והרומית.¹⁶⁵

לעומת זאת בישראל רווחו כבר מראשית דרכו רעיונות יסוד כמו 'צלם א-לוהים' הטבוע בכל אדם מעצם בריאתו, הרעיון שעל פיו כל בני האדם שווים לפני בוראם, וכמובן רעיון החירות של עם ישראל, אשר יצא ממצרים מבית עבדים. אי-אפשר גם שלא להיזכר בעמידתו הגאה והנחושה של נבות הירזעאלי בפני אחאב מלך ישראל.¹⁶⁶

רעיונות אלו עמדו ביסוד ההגות הליברלית-דמוקרטית,¹⁶⁷ אשר העמידה בראש מעייניה את חירות הפרט. אולם דווקא העובדה שההגות המערבית אימצה עקרונות אלו גרמה לרבים מקרב שלומי אמוני ישראל להתנכר אליהם. הללו החלו לזהות את גישת התורה עם משטר תאוקרטי, ולחלופין עם מונרכייה אבסולוטית, אף על פי שמשטרים מעין אלה מגלמים במקרא דווקא את הדגם השלילי של 'מלכות האדם' — זו הלוקה בגאווה וברום לבב ודוחקת את מקומה של 'מלכות שמים'.

דווקא ברעיון חירות הפרט יש לראות מפתח אפשרי לחיים הרמוניים של דתיים וחילונים במדינת ישראל. במדינה המקפידה על חירויות אזרחיות אי-אפשר לכפות על אדם לחלל שבת, לאכול טרפה או להשתתף בטקס הנוגד את אמונתו. רעיונות אלה הם המגן של האדם הדתי מפני ניסיונות לכפייה אנטי-דתית.¹⁶⁸

אמנם יכול אדם לטעון כי בשם רעיון חירות הפרט נמנעת הנחלת עמדות דתיות לאזרחים מסורתיים וחילונים, ומכאן קצרה הדרך לכאורה לראיית רעיון זה ויישומיו כמנוגדים לרוח התורה. אלא שדברים אלה אינם מדויקים. רעיון חירות הפרט מונע, ובצדק, את גיוס כוח הכפייה של המדינה ומוסדותיה לשם הפצת האמונה וההלכה. אכן, גם על פי ההלכה עצמה, בימינו חייב כוח ההשפעה הדתית להישאר בתחומים האישי והקהילתי,¹⁶⁹ לכל הפחות כל עוד אנו נעדרים מלך, משיח וסנהדרין.¹⁷⁰

אם כן, דווקא חיזוק רעיון חירות הפרט וההקפדה של מדינת ישראל על חירות אזרחיות ראויים לקשור ולחבר את הציבור הדתי, האמון על התורה ועל ההלכה, עם המדינה ומוסדותיה. מבחינה הלכתית יש עדיפות למשטר דמוקרטי, שיש בו הגנה על זכויות האדם והוא מונע כפיית אורח חיים והשקפת עולם על היחיד, על פני כל משטר מונרכי. הדבר נכון למרות ה'מחיר' שבויתור על האפשרות לכפות את קיום התורה באמצעות החוק על הציבור המסורתי ועל הציבור החילוני.¹⁷¹

כאן, כמובן, צריך לומר כי לעתים רשויות המדינה חורגות מן הגבולות המתוארים למעלה ומחייבות את האזרח לבצע מעשים שיש בהם עברה או ביטול מצווה. האם במקרים מעין אלו, שבהם הופכת המדינה לגורם המאיים על יכולתו של הציבור הדתי לממש את חייו הרוחניים, פוקעת האפשרות ליצור מרקם הרמוני בין הציבור הדתי לבין המדינה וזרועותיה השונות?

כאן עלינו להבחין בין שני מצבים. כאשר אחת מזרועות השלטון מורה לאדם פרטי לעבור עברה או לבטל מצווה באופן חד-משמעי, כגון מתן הוראה לחלל שבת¹⁷² או הטלת איסור על תפילה ולימוד תורה, אין ספק שהוראה זו חסרת תוקף — מבחינה הלכתית ומבחינה דמוקרטית כאחת — ואסור להישמע לה. הרוב חסר כוח לכפות על הפרט לחלל את דתו ולהפר את מצוותיו.¹⁷³ אך לא כן הוא כאשר הממשלה מבצעת בעצמה פעולות האסורות על פי ההלכה. למשל, אם היא בוחרת להעביר משחן בשבת (מפני שהכבישים פנויים יחסית), אבל רק על ידי נכרים. כאן אין לטעון כי הממשלה גורמת ליחיד לעבור עברה, ועל אף הכאב שבדבר אי-אפשר להוביל התנגדות ציבורית לפעולה זו מטעמי סירוב הלכתיים.¹⁷⁴ שונה הדבר, כמובן, אם פעולה זו תחייב יהודים לחלול שבת במשטרה או בגופים אחרים.

אולם בעיות קשות וחמורות עלולות להתעורר במקום שבו חוק כנסת או החלטת ממשלה עלולים לגרום בעקיפין לכפייה אנטי-דתית מכוח הכרעה פוליטית לגיטימית או יצירת נורמה חברתית. אמנם יש להבחין בין מצב שבו הממשלה מורה לבצע פעולה המנוגדת להלכה באופן חד-משמעי, לבין מצב שבו הממשלה מורה לבצע פעולה אסורה לפי דעות מקובלות בהלכה אולם יש פוסקים חשובים המתירים אותה. אם הממשלה נוקטת עמדה בוויכוח הלכתי בין שני דעות, אי-אפשר לשלול את סמכותה בטענה שעליה לנקוט כדעה האחרת.¹⁷⁵ לפיכך אם המדינה מורה לפנות שטח מתחומי ארץ ישראל, ובכך נוקטת עמדה כשיטת פוסקים חשובים המתירים זאת בסייגים ידועים, אי-אפשר לשלול את תוקף החלטותיה משום שלדעת פוסקים אחרים הדבר אסור.

יתר על כן, בשאלות אלה של נסיגות מתחומי ארץ ישראל גם לדעת האוסרים העברה נעשית על ידי הממשלה והכנסת, אשר מפקיעות את הריבונות הישראלית (בחלקה או במלואה) מאזור מסוים בארץ ישראל. החייל או השוטר שמבצעים את ההחלטה, כמו גם המתיישב שנדרש לנטוש את ביתו ואת נחלתו, אינם עוברים עברה אישית. כשם שמותר למתיישב לעבור באופן אישי מאשקלון לקטיף וגם מקטיף לאשקלון, ואין בזה שום עברה, כך גם לא כפה עליו החייל עברה בזמן העקירה. זעזוע וטראומה אכן נגרמו, אך לא עברות. מאידך גיסא, המתיישבים, מבחינתם, ראו בצדק בהחלטות הממשלה והכנסת עברות חמורות. אין צריך לומר כי הממשלה אינה סמכות הלכתית, ואסור לה לנסות ללחוץ על רבנים לשנות דעה הלכתית או קו חינוכי. המחלוקת תישאר בעינה גם אחרי ההכרעה הממשלתית. על כן המתנגדים לעמדת הממשלה רשאים (ושמא אף חייבים) להמשיך לחנך את בניהם על פי דרכם ולקדם את השקפותיהם בשיח הציבורי בדרכים המותרות והמקובלות במשטר דמוקרטי. אולם אסור להם לפורר את צה"ל ואת המשטרה על ידי קריאות לסירוב, וקל וחומר שאסור להם לנהוג באלימות, גם מילולית, שהרי מוסדות המדינה קבעו החלטות שיש להן בסיס הלכתי בשיטות אחרות.

אבל התנגשות חמורה עלולה להתרחש במקום שהחלטות עצמן מתקבלות בדרך פגומה מבחינה דמוקרטית, או שהן פוגעות בעליל בזכויות אדם בסיסיות. מאז פינוי ימית והחרבתה סבור אני שהמדינה רשאית לקבוע בדרך דמוקרטית ראויה את הגבול שצה"ל יגן עליו, אולם היא איננה רשאית לפנות אנשים בכוח מבתיים, אלא אם נשקפת להם סכנת חיים ברורה. בשלב הראשון (לפחות) צריך לאפשר לאנשים לבחור את דרכם, ולא לכפות עליהם פינוי.

2. עקרון הפרדת הרשויות

כפי שהארכתי להוכיח, לעקרון הפרדת הרשויות שורשים עמוקים בתורת ישראל, והודגש בה הצורך בהפרדת הכהונה מן המלכות. אמנם חלוקת הרשויות בתורה שונה מחלוקת הרשויות במדינה הדמוקרטית המודרנית,¹⁷⁶ ובכל זאת עצם קיומו של עיקרון זה עשוי להקל את יישובן של שאלות בתחום דת ומדינה. ודוק: עקרון הפרדת הרשויות אין פירושו הפרדת דת ממדינה — רעיון הבא מבית היוצר של התפיסה המערבית-נוצרית — אלא הפרדה בתוך המדינה, בין רשויות השלטון השונות, דוגמת ההפרדה בין הממשלה לבין מערכת המשפט.

עקרון הפרדת הרשויות מאפשר את עצמאות פעולתה של כל רשות ורשות. וכשם שהרשות השופטת אינה רשאית לחצות את גבולה ולהכתיב לרשות המבצעת הכרעות מדיניות, ביטחוניות, כלכליות ופוליטיות, כך גם אי-אפשר שהממשלה תכתיב לרבנים את דרשותיהם ולפוסקי ההלכה את תוכן פסקיהם. מעיקרון זה נובע, בד בבד, שפוסקי ההלכה אינם יכולים להכתיב לממשלה את מדיניותה. רבנים ופוסקים רשאים (ושמא אף חייבים) להשמיע את דעותיהם המדיניות, החברתיות והפוליטיות בשיח הציבורי, בדומה לזכותם ולחובתם של סופרים, משוררים, אנשי אקדמיה ואמנים. אך יש להבחין בין קביעת עמדה כפוסקי הלכה תורניים לבין קביעת עמדה פוליטית כאזרחי המדינה.

אחת מנגזרות תפיסה זו צריכה להיות ההימנעות ממתן פסקי הלכה מחייבים בתחומי המחלוקת הציבורית, אשר מעניקים לפוסקים מעמד סמכותי מחייב בתחומי הוויכוח הפוליטי. לשון אחר: מניעת השתלטות היכהונה על ניהול ענייני המדינה או מניעת הניסיון לכפיית עמדה הלכתית אחת על כלל הציבור. כך למשל יש לקבוע כי מבחינת ההלכה ההכרעה בקלפי היא ענייני האישי של האזרח הבוחר: עמדת הרבנים אינה אלא גילוי דעת, המלצה חשובה ללא תוקף מחייב, והיא צריכה להותיר את חופש ההכרעה והאחריות לה בידי האזרח הבוחר עצמו.

נגזרת משלימה של תפיסה זו צריכה להיות שימת קץ להתערבותן של זרועות השלטון בתהליך פסיקת ההלכה. אמנם לא שכיח שהרשות המבצעת מערבת את עצמה בהליך הפסיקה, אך בשנים האחרונות אנו עדים להתערבות גוברת והולכת של בית המשפט העליון בדרך פסיקתם של בתי הדין הרבניים. אי-אפשר לקבל את ניסיונות הכפייה של בג"ץ על דרך פסיקתם של הדיינים, המחויבים לדון על פי דין תורה כמיטב הבנתם.¹⁷⁷

ההפרדה בין הכהונה לבין ההנהגה המדינית, אשר שורשיה בתורה וענפיה פרוסים לאורך כל ההיסטוריה היהודית, עשויה לשמש מפתח לעיצוב נאות יותר של יחסי דת ומדינה, וביתר דיוק — של יחסי רבנות ופוליטיקה.¹⁷⁸ בדרך זו תישמר עצמאותם של הגורמים הממשלתיים ושל פוסקי ההלכה, וגם ייווצר סיכוי לשיח פורה במקום נתק מזיק. כמובן, סיכוי זה תלוי בנכונותם וביכולתם של רבנים מובלים ושל מנהיגי הציבור. אולם כדי להבטיח שיח כזה ראוי לדעת להקים מועצה מיוחדת — כפופה רק לנשיא המדינה — ובה ישבו מנהיגי המדינה וראשי הרבנים יחד כדי לדון בכל הבעיות שעוללות להביא לידי התנגשות ולהציע להן פתרונות ראויים.¹⁷⁹ לשם כך אני מציע שהכנסת תחוקק חוק מיוחד, שיסמך את נשיא המדינה לקבל הצעות פשרה ולהגישן לכנסת, גם אם הממשלה מתנגדת להן. זוהי הצעה למהפך תחיקתי שעשוי להוציא את מוסד הנשיאות מחוסר התכלית שבו ולהחזיר לו את מעמדו הטבעי והמאזן, ואולי אף יצליח לבטא את המפגש המאחד בין שני מקורות הסמכות באיזון הראוי למדינת ישראל.

3. מדינה יהודית ודמוקרטית

בעיקרון השלישי יש כדי לתרום לסלילת הדרך לפתרון הקונפליקטים הפנימיים של החברה בישראל, והוא הגדרת המדינה 'יהודית ודמוקרטית', כפי שהיא התקבלה בחלק מחוקי היסוד.¹⁸⁰ הגדרה זו הושגה אמנם כפשרה פוליטית, אך נראה שדווקא היא מבטאת יותר מכול את הרעיון של מקור הסמכות הכפול ומבנה השלטון על פי התורה, כפי שהוצג לעיל.

הגדרת מדינת ישראל כ'מדינה יהודית ודמוקרטית' מקפלת בתוכה את כפל הערכים ומקורות הסמכות הפועלים בחברה הישראלית: מן הצד האחד המקור הדתי-יהודי ומן הצד האחר המקור ההומניסטי-דמוקרטי, ושניהם יחדיו משקפים את ההסכמה הציבורית הרחבה בנקודתה המאוזנת. על הפוטנציאל הגלום בהגדרה מורכבת זו לפתרון חלק מסבך הבעיות שהחברה הישראלית נתונה בו, אפשר ללמוד מדבריו של פרופ' אשר מעוז מן הפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב:

נוסחת הערכים [מדינה יהודית ודמוקרטית] חוללה שינוי עקרוני במעמדם של ערכי היהדות [...] ערכי היהודיים של המדינה הוצבו על מדרג נורמטיבי אחיד עם ערכי הדמוקרטיים. מעתה, אין הפרשן פטור מלעייין בשני המקורות כאחד, ולבחון את זכויות האדם לאורם. בעשותו כן, שומה עליו לצאת מנקודת הנחה שאין משום סתירה בין מדינה יהודית לבין מדינה דמוקרטית, וכי בכוחם של ערכים יהודיים, כמו גם של ערכים דמוקרטיים, להעלות את תרומתם לזכויות האדם. בעצם הפנייה לערכי היהדות יש לא רק משום חיזוק המרכיב היהודי של המדינה; יש בפנייה זו כדי להעלות תרומה חשובה לפיתוחן של זכויות אלה ולהעשרתן של המחשבה המשפטית בתחום זה.¹⁸¹

המונח 'מדינה יהודית ודמוקרטית' שנקבע בחוקי היסוד מבטא היטב את המערכת הכפולה של כוחות השלטון בישראל וגם את מקור הסמכות הכפול, על פי מקורות המחשבה היהודית, וכפי שהראינו — רעיון זה מעוגן היטב. בפשרה פוליטית זו מקופלים יסוד תורני ואמת היסטורית עמוקה. אי-אפשר להתמודד כראוי עם בעיות דת ומדינה במדינת ישראל על בסיס של תפיסה מעגלית חד-מוקדת, בין שבמרכזה ניצב האדם ובין שבמרכזה ניצב הקדוש ברוך הוא. דרוש מודל מורכב יותר ועמוק יותר, שיש בו מן הדיאלקטיות המבוססת על שני מוקדים — המוקד האנושי והמוקד הא-לוהי. משני המוקדים האלה נובע המתח המפרה שבין כהונה למלכות, בין קודש לחול, בין זהות יהודית לבין גישה דמוקרטית. מתח זה חיוני לקיומה הנאות גם של החברה

היהודית במדינת ישראל על שלל רכיביה — מבחינת התבונה המעשית, ועם זה הוא מתקרב יותר אל האמת העמוקה שבתורת ישראל — מבחינת התבונה הטהורה.

הערות סיום

* מאמר זה הוא פרק מעבודת מחקר כוללת על "המקור הכפול של השראה וסמכות בהגותו של הראי"ה קוק", כפי שהדבר בא לידי ביטוי בשלושה תחומים מרכזיים: תורה ומוסר, השראה נבואית, עם ומדינה. העבודה בוחנת את השתקפותו של עיקרון זה במקרא, בספרות חז"ל, בהלכה ובמחשבת ישראל. תודתי נתונה לתלמידי הכולל לתנ"ך בעפרה בשנים תשמ"א-תשמ"ג, לתלמידי במכללת הרצוג באלון שבות ולתלמידי ישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים, שסייעו לי ללבן נושא זה בשיעורים שלימדתי. תודתי שלוחה גם למשתתפי קבוצת הדיון על דת ומדינה בשנים 1993-1995, בראשותו של פרופ' אביעזר רביצקי, מטעם מרכז סילברט באוניברסיטה העברית בירושלים. קבוצה זו אפשרה לי לחדד נושאים ורעיונות אלו במחיצת בעלי דעות וגישות מגוונות.

** גרסה ראשונה של מאמר זה התפרסמה בקובץ בעריכת עמיחי ברהולץ, **דרך ארץ, דת ומדינה**, ירושלים: בית מורשה, יסודות ומשרד החינוך (מינהל החינוך הדתי), תשס"ב.

1 לניתוח הנושאים האמורים במאמר זה גם על רקע ההשפעות התקופתיות, התלויות בזמן ובמקום, ראו שמואל שילה, **דינא דמלכותא דינא**, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, המכון לחקר המשפט העברי, תשל"ה. מכיוון אחר, קרוב יותר לשיטתי, דן בנושא אביעזר רביצקי בספרו **דת ומדינה במחשבת ישראל: דגמים של איחוד, הפרדה, התנגשות או כפיפות**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 1998.

2 כך למשל פסק הרמב"ם כי אין ממנים אישה למלכות ואף לא לשררה אחרת, אף על פי שהדמות המקורבת ביותר לחכמי ישראל בממלכה החשמונאית הייתה דווקא שלומציון המלכה. ראו רמב"ם, הלכות מלכים א, ה.

3 דברים יז, יד-כ.

4 שם, שם, טו.

5 פירוש הראב"ע לדברים יז, טו. ההדגשות כאן ובכל המאמר הן שלי.

6 דרשות הר"ן (מהדורת פלדמן, ירושלים, תשל"ז), דרוש יא.

7 והשוו עם מאמרו של רבי יצחק בתלמוד: "אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בציבור" (ברכות נה ע"א).

8 ראו שמואל א ה.

9 "ויאמר ה' אל שמואל: שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך, כי לא א'תך מאסו, כי א'תי מאסו ממלך עליהם" (שם, שם, ז). בפסוק זה מתפרשת המילה 'כי' כמו 'אכן'. ראו מאמרו של אבי מורי ז"ל יחיאל בן-נון "כ'—כן ודומיהן", **בית מקרא** 27, ב-ג (תשמ"ב), עמ' 101. נדפס מחדש בהרחבה בספרו **ארץ-המוריה: פרקי מקרא ולשון**, אלון שבות: תבונות ומכללת הרצוג, תשס"ו, עמ' 447-449.

10 שמואל א י, ט-י.

11 שם, שם, כד-כה.

12 ראו **שם**, שם, כז. עם זאת "החיל אשר נגע א-להים בלבם" ליוו את שאול מן המצפה אל ביתו (**שם**, שם, כו).

13 ראו **שם**, יא.

14 **שם**, שם, יב-יג.

15 **שם**, שם, יד.

16 **שם**, שם, טו. עמד על כך רש"י, שם: "לפי שבראשונה היו עוררים על הדבר, ועתה נתרצו כולם". בהמשך אדון במשמעות ההלכתית של דברי רש"י.

17 ראו **שם**, טז.

18 **שם**, שם, כא-כג.

19 **שם**, יז, לז.

20 **שם**, יח.

21 נראה כי זו המשמעות של הסכמת שמואל לכבד את שאול גם אחרי התוכחה הקשה בפרשת עמלק ושל הליכתו עמו להשתחוות לפני ה' (ראו **שם**, טו, ל-לא). אפשר שזה גם ההסבר לחששו של שמואל ללכת לבית לחם כדי להמליך מלך — "איך אלך ושמע שאול והרגני?" (**שם**, טז, ב) — כלומר, שאול יראה בכך מרידה. על פי זה, תשובת ה' לשמואל — "עגלת בקר תקח בידך" (**שם**, שם, ג) — איננה הטעיה אלא הוראה איך לעשות זאת בלי שהדבר יתפרש כמרידה, שכן שאול נשאר המלך החוקי כל ימי חייו.

22 ראו **שם**, כד; כו.

23 ראו **שם**, שם, ד: "הנה היום אשר אמר ה' אליך, הנה אנ' כי נ'תן את א'יבך בידך".

24 ראו **שם**, כו, י.

25 **שם**, שם, יט-כז, א.

26 ראו שמואל ב א, כד-כה. מסתבר שבאמצעות טענותיהם של שרי פלשתים המקרא חושף את תכניתו של דוד להציל את שאול במלחמה בגלבו. ראו על כך שמואל א כט, ד-ה.

27 ראו שמואל ב ג. על רקע זה יש להבין את המלחמה בין יואב ועבדי דוד לבין אבנר ועבדי שאול בגבעון, מלחמה אשר פרצה אך ורק ביזמת אבנר (שמואל ב ב, כו-כח).

28 **שם**, ג, לח-לט.

29 **שם**, שם, יז-יח; ה, א-ג.

30 **שם**, ב, ח-ט; ג, ט-י.

31 **שם**, ה, א-ג; דברי הימים א יא-יב.

32 "והיה כי יעשה ה' לאד'ני ככל אשר דבר [...] וצנןך לנגיד על ישראל — ולא תהיה זאת לך לפוקה] [...] ולשפך דם חנם" (שמואל א כה, ל-לא).

33 כלומר, חיי המסחר עדיין מבוססים על המטבעות שטבע שאול, וטרם שימשו מטבעותיו של דוד. על משמעות קבלת מטבעו של המלך ראו רמב"ם, הלכות גזילה ואבידה ה, יא-יח. לצורך ענייננו אין חשיבות לעובדה שבימי בית ראשון עוד לא היו מטבעות מלכותיים, שהופיעו לראשונה בתקופה הפרסית. חיי המסחר התנהלו גם בתקופות העתיקות על פי כללים מקובלים, שקבעו אנשי העיר או אנשי המלך, ו'עקרון המטבע' פעל בצורות אחרות.

34 מדרש שמואל (מהדורת בובר), פרשה כג, יב. ראו גם מגילה יד ע"ב; ירושלמי, סנהדרין ב, ג; רמב"ם, הלכות גזילה ואבידה ה, יח.

35 שמואל ב טו, כה-ל. ראו גם קללת שמעי בן-גרא (שם, טז, ה-ה) וכן תשובתו השנייה של דוד לאבישי בן-צרויה, שביקש להגן על כבודו (שם, שם, י-יב).

36 שמואל ב יט, מפסוק י.

37 ראו גם מלכים א ב, ה, ששם כרך אותם דוד יחד במפורש.

38 ירושלמי, הוריות ג, ג, על פי ויקרא ד.

39 יש לציין כי כל המרידות (הידועות לנו) בבית דוד באו מתוך משפחת המלוכה, ולא ידוע לנו על מרידה שהביאה לאבדן תמיכת העם בבית דוד. על הסיבות לכך ראו למשל במאמרו של אלברכט אלט, "המלכות בישראל וביהודה", אברהם מלמט (עורך), סוגיות בתולדות עם ישראל, 2: המלוכה הישראלית, ירושלים: מרכז שז"ר, תשל"ה, עמ' 36-43.

40 ירושלמי, הוריות ג, ג. על המעבר לדפוס של נטילת השלטון בכוח הזרוע למן המלך האחרון של בית יהוא ואילך ראו מלכים ב טו.

41 מלכים א יח, מו.

42 ראו מכילתא בא, יג; מנחות צח ע"א (ושם: "אימת מלכות").

43 ראו מלכים א טז, כא-כד.

44 ראו על כך הרב שאול ישראלי, עמוד הימיני, תל אביב: מורשת, תשכ"ו, עמ' נב-סג; הנ"ל, "סמכות מוסדות מימשל נבחרים בישראל", יהודה שביב (עורך), בצומת התורה והמדינה, א, ירושלים: מכון צומת, תשנ"א, עמ' 14-24. אציין כי מורי ורבי, הרצי"ה קוק, חזר והזכירני: "בית אחאב", בכל פעם שדחקתי בו ושאלתי על תוקף הסמכות של ממשלות ישראל. הוא הוסיף כי כל ראשי המדינה בוודאי טובים במעשיהם הרבה יותר מאחאב.

45 הושע א, א.

46 ראו שם, ו, ט-י.

47 שם, ח, ד. ופירש רש"י: "השירו — עשו שרים". אך ראו גם פירושו השני, שם (על פי חילוף מסורה בין ש"ן לסמ"ך): "הסירו את זה ממלוכה והמליכו את זה", כלומר תפסו מלוכה בכוח, שלא כדון.

48 פירוש הרמב"ן לדברים יז, טו.

49 ראו ג'ורג' ה' סאביין, תולדות תורת המדינה, א, תרגם אורי רפ, תל אביב: יחדיו, 1971, עמ' 417-410.

50 כך מסביר הרמב"ן את עמדת חז"ל במדרש ההלכה. אמנם לפי דעתו בדרך הפשט, אף במצב זה נותרים בעינם שני מקורות הסמכות של המלך, שהרי רצון ה' בא לידי ביטוי באמצעות בחירת ישראל במלכם.

51 ראו ויקרא כה, א-יג.

52 תפיסת החירות המודרנית מתייחסת רק לאדם ולא לאדמה, ולפיכך יש פער עמוק בינה ובין התפיסה העתיקה, שלפיה בני חורין הם רק אלה היושבים על אדמתם. על התפיסה העתיקה מעידים חוקי היוכל שבתורה, המבססים את חירותם היסודית של כל בני ישראל באמצעות הדרישה המחמירה לשחרור בעת ובעונה אחת של אדמות ועבדים.

53 וראו עמידתו של נבות בפני אחאב, אשר ביקש ליטול לעצמו את נחלת נבות: **"חלילה לי מה' מתת את נחלת אבותי לך"** (מלכים א כא, ג). ההתקפה החמורה של הנבואה על אחאב בפרשת נבות נחשבת לעמדה מכוננת בעלת אופי של הגנה על זכויות האדם — לעומת ההשפעה השלילית הקשה של מלכות צידון באמצעות איזבל.

54 ראו בראשית מז, יג-כו.

55 ראו שמואל א ח.

56 שם, יב, יב.

57 שופטים ח, כג.

58 פירוש ספורנו לדברים יז, יד. השוו לדברי אברבנאל בפירושו לבראשית י (פרשת נמרוד), לדברים יז (פרשת המלך) ולשמואל א ח.

59 כפשטם של דברי שמואל הנביא, בעיקר בשמואל א, יב.

60 ראו רמב"ם, הלכות מלכים א, א. כאמור, רוב הפוסקים הלכו בעקבותיו.

61 נראה שיש מן החוקרים שלא נתנו משקל ראוי להבחנה זו. בשל כך בנתחם את דברי הרמב"ם הם מדגישים את המודל האידיאלי של המלכות ודוחקים לשוליים את המודל הראלי. ראו רביצקי (לעיל הערה 1), עמ' 19; יעקב בלידשטיין, **עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א, בעיקר הפרק השישי.

62 ראו מנחם לורברבוים, **"תיקון עולם על פי הרמב"ם: עיון בתכליות ההלכה"**, תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 65-82.

63 הלכה זו מבוססת על פרשת נבות (ראו מלכים א כא). והשוו תוספות, סנהדרין כ, ע"ב, ד"ה "מלך מותר".

64 הלכות גזלה ואבדה ה, יא-יח.

65 ראו למשל תומס הובס, **לויתן**, בתרגום יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשכ"ב, פרקים כ-כא, כד; ג'ון לוק, **המסכת השניה על הממשל המדיני**, תרגום יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשכ"ז, עמ' 89. יש לציין כי לדעת לוק ההסכמה לשלטון המלך באה לידי ביטוי בעצם ישיבתו של אדם בחבל ארץ אשר בבעלותו של המלך, ואולי אף בנסיעה חופשית בדרך המלך. ראו גם בלידשטיין (לעיל הערה 61), עמ' 168. בלידשטיין משווה את עקרון ההסכמה אליבא דרמב"ם לעקרון 'הצייתנות שבשגרה' על פי דייוויד יום.

הגדרת הרמב"ם, שלפיה 'הסכמה שבשתיקה' מובעת בשימוש במטבעו של המלך, פשוטה, כללית וטובה יותר מהגדרות של שימוש בקרקע.

66 נראה כי את העיקרון של 'מטבעו יוצא' יש לפרש בצורה מרחיבה, כלומר כדוגמה לכלל הפעילות המסחרית שמכוון המלך, שכן הרמב"ם עצמו רואה בכך **אות להסכמת העם**. אכן, הדעת נותנת כי המלך רשאי להשתמש במטבעות המלך שקדם לו, או אפילו במטבע זר, והדבר לא יפגום בתוקף מלכותו. אם כן, קבלת מטבעות המלך משמעה הסכמה למדיניותו הפיסקלית, וממילא לתוקף שלטונו (גם) מכוח הסכמת העם.

67 רדב"ז על הרמב"ם בהלכות מלכים ג, ח. דברי הרדב"ז קרובים לדעת הרמב"ן שהובאו לעיל, שכן הוא משווה מלך על פי נביא למלך שהסכימו עליו כל ישראל.

68 ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, העמק דבר, דברים יז, טו. שם כתוב גם שכל זה אמור במשטר אבל לא במשפט, כיוון "שזה אסור לנו לצאת ממשפטי התורה".

69 הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן, סימן קמד. ראו גם שילה (לעיל הערה 1), עמ' 131-152. דברי הרב קוק נסמכים על לשון הרמב"ם: "ראשי גלויות שבבבל, במקום מלך הם עומדים" (הלכות סנהדרין ד, יג). והרב קוק מוסיף: "קל וחומר, **נשיאים המוסכמים באומה**, בזמן שהיא בארצה ובשלטונה, באיזו מדרגה שהיא".

70 ראו למשל, בבא קמא קיג, ע"ב.

71 רש"י, גיטין ט, ע"ב, ד"ה "חוץ מגיטי נשים".

72 ראו למשל, סנהדרין נו, ע"א.

73 רשב"ם, בבא בתרא נד, ע"ב, ד"ה "והאמר שמואל".

74 לדעה אחרת ראו שילה (לעיל הערה 1), עמ' 59-60.

75 ראו גם פירוש רש"י לשמואל א יא, יד.

76 השוו עם פירוש הרמב"ם (הלכות מלכים ט, יד), שלפיו אחריות פלילית חלה על כל בני שכם בגין הימנעותם מלשפוט את מנהיגיהם שחטפו את דינה בת יעקב. ראו מנגד את פירוש הרמב"ן לבראשית לד, יג, שלפיו לא יכלו אנשי שכם לשפוט את אדוניהם. ואולם שניהם מסכימים לעיקרון שהמלך והציבור חייבים לקיים את סדרי המשפט מכוח המצוות של בני נוח.

77 ראו רמב"ם, הלכות גזילה ואבידה ה, סוף הלכה יא.

78 חידושי הריטב"א, בבא בתרא נה, ע"א. הלשון מזכירה את דברי הרמב"ם שנזכרו לעיל: "וכל שיקח מאיש זה בלבד, שלא כדת הידועה לכל, אלא חמס את זה — הרי זה גזל". הריטב"א מוסיף: "וכן פירשו רבותי", ויש מי שכתב: "וכן הסכימו כל בעלי ההוראה" (נימוקי יוסף על הרי"ף לבבא בתרא, שם). כל אלה מצטרפים לחיזוק עמדת הרשב"ם.

79 ראו שו"ת הר"י אור זרוע, סימן פ וסימן רו. ראו גם שילה (לעיל הערה 1), עמ' 70.

80 שו"ת הרשב"א, חלק ו, סימן רנד. ראו גם שם, חלק ג, סימן קט. והשוו המאירי, בית הבחירה, בבא קמא קיג, ע"ב; שם, בבא בתרא נד, ע"ב. עוד ראו שילה (לעיל הערה 1), עמ' 137.

81 המאירי, בית הבחירה, בבא קמא קיג, ע"א, ד"ה "כבר בארנו במשנה"; שם, שם, ע"ב, ד"ה "כל מה שאמרנו". ראו שילה (לעיל הערה 1), עמ' 72.

82 ראו שילה, שם, עמ' 62.

83 הלכות גזילה ואבידה ה, יא.

84 וראו השוואתו של בלידשטיין את משפט המלך לדיני בני נוח (בלידשטיין [לעיל הערה 61], עמ' 141).

85 ראו דרשות הר"ן (לעיל הערה 6), שם; חידושי הר"ן, בבא בתרא נה ע"א.

86 ראו שילה (לעיל הערה 1), עמ' 71. ההבדל בין הרמב"ם לר"ן הוא בשאלת מעמדו של בית הדין הדין על פי דיני תורה. לדעת הרמב"ם גם לבית הדין יש סמכות לפעול על פי הוראת שעה, במקביל לסמכותו של המלך. ראו רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש ה, יד; הלכות סנהדרין כד, י; שם, יח, ו. לדעת הר"ן, לעומת זאת, סמכות זו נתונה בעיקר למלך, והיא ניתנת לבית הדין רק בהיעדר מלך.

87 לפיכך לא צדקו, לעניות דעתי, הדוחים את שיטת רבנו נסים כשיטה יחידאית. ראו הגרי"א הרצוג, "לקראת מדינה יהודית", בצומת התורה והמדינה (לעיל הערה 44), עמ' 7. לא צדקו גם אלו המעמידים אותו בניגוד מוחלט לשיטת הרמב"ם. ראו רביצקי (לעיל הערה 1), עמ' 46. שניהם פירשו את הרמב"ם רק על פי הדגם האינדואלי שבהלכות מלכים.

88 ראשיתה של גישה זו בתשובת רבנו יעקב תם (נכדו של רש"י), ולפיה "דינא דמלכותא — דינא" גם כשהמלכות נהגת שלא כדין ובשרירות, אולם את "מלכי ישראל ומלכי בית דוד" אפשר לתבוע לדין, ואין הם יכולים לגזול שלא כדין. ראו שו"ת בעלי התוספות, סימן יב; שילה (לעיל הערה 1), עמ' 99.

89 שו"ת הר"י אור זרוע, בבא קמא, סימן תמז. ראו שילה (לעיל הערה 1), עמ' 63.

90 למעשה, העיקרון הטמון בדברים אלו הוא שהם שוללים את הלגיטימציה של מלך ישראל המשתרר כאדון על נתיניו, וזה קרוב לגישה שנידונה לעיל שעל פיה יש פסול בשלטון אבסולוטי של מלך בשר ודם, כיוון שהוא דוחק את מלכות ה'. ראו לעיל על גישת שוללי המונרכייה והערה 58.

91 הגהת הגר"א, חושן משפט, סימן שסט, ס"ק לה. וראו לעיל על גישת שוללי המונרכייה והערה 53.

92 ראו כאמור טענתו של נבות כלפי אחאב: "חלילה לי מה", מתתי את נחלת אבותי לך" (מלכים א כא, ג). תנו דעתכם כי כשציטט אחאב את דברי נבות, הוא השמיט את הנימוק העיקרי ("חלילה לי מה"), וניסה להציגם כעיקשות שרירותית (שם, שם, ד).

93 שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג), סימן תתרא; שם (דפוס קרימונה), סימן ו; שם (דפוס למברג), סימן שיג.

94 פסקי הרא"ש, נדרים ג, יא. ראו שילה (לעיל הערה 1), עמ' 68.

95 שו"ת הר"י אור זרוע, סימן קי.

96 הובא בשו"ת הריב"ש (החדשות), סימן ט.

97 ראו שו"ת הרשב"א חלק א, סימן תרל"ז; חלק ב, סימן קלד; חידושי הרשב"א, נדרים כח, ע"א, ד"ה "במוכס שאין לו קצבה". ראו גם שילה (לעיל הערה 1), הערה 117.

98 חידושי הר"ן, נדרים כח, ע"א. ראו שילה (לעיל הערה 1), עמ' 100, 102. גישה זו הובאה אצל הרמ"א (חושן משפט, סימן שסט, סעיף ח) כ"יש אומרים" בצד הגישה העיקרית שלפיה "דינא דמלכותא — דינא נוהג בשווה בישראל ובעמים. ראו גם הגהת הגר"א, שם.

99 התוצאה המעניינת ביותר של שיטה זו היא שבעבור עם ישראל בארצו אין תוקף הלכתי לשלטון דיקטטורי, מאחר שבני ישראל הם בני חורין על נחלתם בארץ ישראל, בעוד לשיטת הרמב"ם ופסק המחבר בשולחן ערוך קיימת גם אפשרות כזאת, אם הציבור נוהג על פי מטבעו של מלך, כלומר על פי הסמכות הכלכלית.

100 אמנם גם לפי גישה זו ישנם תנאים לתוקף הוראותיו של שלטון דיקטטורי, והם תנאי הרמב"ם שנזכרו לעיל: (א) שהוראותיו יחולו בשווה על אזרחי המדינה (ראו שילה [לעיל הערה 1], עמ' 109); (ב) שעליית המלך לשלטון לא תהיה בדרך של גזלנות בוטה (ראו הר"י אור זרוע, בבא קמא י, סימן תמז; שילה [שם], עמ' 91).

101 ראו שו"ת חתם סופר, חושן משפט, סימן מד; מהרש"ל, ים של שלמה, גיטין א, כד. לרשימת פוסקים מודרניים שהסתמכו על דברים אלו של החתם סופר ראו שילה (לעיל הערה 1), עמ' 105, הערה 131.

102 פרשנות זו מיישבת סתירות פנימיות (לכאורה) אצל בעלי הגישה השנייה, דוגמת הר"ן והרשב"א, שהביאו במקומות אחרים דווקא את הגישה הראשונה. וראו שילה (לעיל הערה 1), עמ' 66-67, 102.

103 טור, חושן משפט, סימן ג. לדעת הב"ח (שם), כל שכן שיש לדיינים סמכות לדון אם קיבל אותם הקהל ביזמתו ולא מכוח כתב המלך.

104 רמ"א, חושן משפט, סימן ג, סעיף ד, בעקבות ברכות נה, ע"א. וראו פתחי תשובה (שם), ס"ק ה.

105 ראו לעיל, הערות 66-67.

106 שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תריב וסימן תרלז.

107 ראו שילה (לעיל הערה 1), עמ' 89-90.

108 ראו לעיל על גישת שוללי המונרכייה.

109 בזמננו יש הטוענים, בעיקר על פי הלכות מלכים לרמב"ם, כי ראוי לקדם את החלפת השלטון הדמוקרטי בשלטון מלוכני יהודי. טעותם של בעלי גישה זו משולשת: (א) הלכות מלכים מציבות למינוי המלך תנאים שאינם מתקיימים כיום — ייחוס ברור ומוכח לבית דוד, נבואה וסנהדרין של שבעים ואחד זקנים — ולפיכך הן אינן בנות יישום בזמן הזה; (ב) יתר על כן, על פי הלכות מלכים, בהיעדר תנאים אלו חל איסור על מינוי מלך קבוע בירושלים שאינו מבית דוד (ראו גם פירוש הרמב"ן לבראשית מט, י). לכן, גם על פי הגישה המלוכנית, אין לנו היום אלא לכוון שלטון דמוקרטי, המוגבל בהיקפו ובסמכויותיו; (ג) כפי שראינו לעיל, גם מלכות בית דוד כפופה לרצון העם ומותנית בו במידה ניכרת. אם כן, אפילו היו בשלים התנאים ההלכתיים להקמת מלכות בית דוד, לא היה לה מקום אם העם לא היה מוכן לקבל אותה.

110 ראו דעת הרדב"ז לעיל, בסעיף על רצון העם וסמכות המלך.

111 ראו דעת הרמב"ן לעיל, בסעיף על ספר מלכים.

112 ראש השנה כה, ע"ב.

113 ראו שולחן ערוך, חושן משפט שס"ט.

114 מסתבר שחולקים על כך אלה הפוסקים שאין דינא דמלכותא חל על עם ישראל בארצו (ראו לעיל בסעיף על 'דינא דמלכותא'). בוודאי חולק על זה הרמב"ן (ראו לעיל בסעיף על ספר מלכים והערה 50). הוא סבור כי בחירת העם מבטאת את רצון ה', אבל בתנאי שהעם אינו בוחר בשליט נכרי — כפשט הפסוקים בפרשת המלך שבתורה. אין ספק שבעיני חלק גדול מאוד בציבור הישראלי ייתפס ראש ממשלה לא יהודי כשבר החלום של מדינה יהודית וכגורם לאבדן הלגיטימציה היהודית למדינה.

115 דברים יז, ח.

116 שם, שם, ט.

117 ראוי לציין כי אהרן הכהן שימש לא רק כוהן אלא גם 'שופט', באמצעות אורים ותומים שב"חושן המשפט", כלומר ברוח הקודש ובשם המפורש. ראו שמות כח, טו, כט-ל, וכן רש"י, שם.

118 דברים טז, יח. ראו גם הרמב"ן, שם, שבתי המשפט שבכל עיר ועיר כפופים לבית הדין של השבט, וכולם כפופים לשופטים שבמקדש.

119 על כך ראו ספרי, שופטים, קנב; סנהדרין פח, ע"ב; פירוש רמב"ן לדברים יז, יא; רמב"ם, הלכות ממרים א.

120 "לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל, אשי ה' ונחלתו יאכלון [...] ה' הוא נחלתו [...] כי בו בחר ה' א-להיך מכל שבטיך לעמ'ד לשרת בשם ה' " (דברים יח, א-ה).

121 שם יז, כ.

122 שם יח, יח.

123 "כי תב'א אל הארץ אשר ה' א-להיך נותן לך, וירשתה וישבתה בה, ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבותי" (שם, יז, יד). וכן הפסוק הפותח את הפרשייה הדנה בנביא: "כי אתה בא אל הארץ אשר ה' א-להיך נ'תן לך, לא תלמד לעשות כת'עבות הגוים ההם" (שם יח, ט).

124 ראו רמב"ם, הלכות בית הבחירה ו, י: "ומשה רבנו מלך היה".

125 ישעיהו יא.

126 וראו שמות רבה ב: "ביקש משה שיעמדו ממנו כהנים ומלכים. אמר לו הקדוש ברוך הוא: אל תקרב הלום, כלומר לא יהיו בניך מקריבין, שכבר מתוקנת הכהונה לאהרן אחיך".

127 ראו איגרות הרמב"ם, איגרת תימן (מהדורת שילת, עמ' קלח-קלט); הלכות שמיטה ויובל יג, יג. לדעה אחרת ראו רבי יהודה הלוי (ספר הכוזרי, מאמר ב, סימן יד), שמצמצם את הנבואה רק לישראל.

128 רוב ימי בית שני מנהיגי העם הזקנים והכוהן הגדול וכן מלכי בית חשמונאי היו כהנים. ואמנם, על פי מסורת חז"ל משפחת הנשיאים לבית הלל וראשי הגולה שבבבל באו מבית דוד. ראו בראשית רבה צח, יג; כתובות סב, ע"ב; סנהדרין ה, ע"א.

129 ראו זכריה ו, בנבואת שתי העטרות לראש ה'מלך' (זרובבל) ולראש הכוהן (יהושע בן יהוצדק) — "ועצת שלום תהיה בין שניהם" (פס' יג). יחסי עזרא הסופר והנביא מלאכי שייכים כבר לתקופה הבאה לאחר מכן, שבה נגנזה הנבואה ועלה מעמד החכמים.

130 ראו רמב"ם, הלכות יסודי התורה ט. אף כאן דעתו של ריה"ל שונה (ראו ספר הכוזרי, מאמר ג, סימן לט-מא).

- 131 רמב"ם, הלכות מלכים ג, ט-י; הלכות סנהדרין יח, ו.
- 132 רמב"ם, הלכות יסודי התורה ט, ג-ה. ביחס לעבודת אלילים אין לנביא כל סמכות לשנות הלכה, אף לא כהוראת שעה, ו'נבואה' כזאת היא נבואת שקר מן הסוג החמור ביותר (ראו דברים יג, ב-ו).
- 133 "אנשי חיל, יראי א-להים, אנשי אמת, ש'נאי בצע" (שמות יח, כא).
- 134 כגון שני עדים (דברים יט, טו); דרישה וחקירה (שם יג, טו; יז, ד; יט, יח).
- 135 להבחנה בין תפקידי השופטים-הזקנים לבין תפקידי הכוהנים ראו משנה, סוטה ט, ד, ותוספתא, סוטה ט, ב-ג.
- 136 ירושלמי, הוריות ג, ג. וראו גם פירוש הרמב"ן לבראשית מט, י על חטא החשמונאים בנטלם לעצמם כתר מלוכה נוסף על כתר כהונה שהיה בידם.
- 137 רמב"ם, הלכות מלכים ב, ה.
- 138 ראו דברים לא, כה-כו; מסכת סופרים ו, ד; ירושלמי, תענית ד, ב.
- 139 דברים יז, יח-יט.
- 140 ומכיוון נוסף: אי-גיוסם של בני לוי לצבאו של המלך, שעמדתי עליו לעיל, מרחיק אותם מעסקי המלחמות והפוליטיקה בכלל ואינו מאפשר להם להשתתף ככהנים בעניינים אלו. ראו גם במדבר יח, כג-כד; דברים יח, א. ראוי לציין שבני לוי, באשר אינם נלחמים על הארץ, גם אינם מקבלים בה נחלה (במדבר יח, כ).
- 141 ראו לעיל בסעיף על 'דינא דמלכותא'.
- 142 למתח בין שני הבתים ראו מלכים א ו-ז; שבת נו, ע"א. ראו גם שמואל אטינגר, "קווים לתולדות המתח בין כהונה ומלוכה בהיסטוריה היהודית", ישעיהו גפני וגבריאל מוצקין (עורכים), כהונה ומלוכה: יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ז, עמ' 9-20.
- 143 ראו מלכים ב יא; טז; יח, טז.
- 144 שמואל א יג, ט-יב. לעניות דעתי, המעיין בפרשייה זו ימצא כי כעסו הגדול של שמואל על שאול היה על שנטל ממנו את תפקידו בהקרבת הקרבן, ולא על שנמנע מלהמתין לבואו.
- 145 שמואל א כב.
- 146 מלכים א טו. ראו גם דברי הימים ב כו, יח-כא.
- 147 יחזקאל מג, ז-ט. בהמשך קורא יחזקאל להרחקה פיזית של המלך מן המקדש ומנחלת העם (ראו שם מה, ז-ח; מו, יח).
- 148 ראו הסיפור בקידושין סו, ע"א והמקבילה אצל יוסף בן-מתתיהו (קדמוניות היהודים, תרגם אברהם שליט, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג, ספר יג, פרק י, קטעים ה-ו). וראו לעיל הערה 135.
- 149 וגם אז פרץ נגדם המרד של קורח ועדתו (במדבר טז-יז).

150 ראו למשל המאירי, בית הבחירה, בבא קמא קיג, ע"ב; שם, בבא בתרא נה, ע"א; שו"ת מהרי"ק, סימן קפח; שו"ת הרשב"א, חלק ג, סימן קט; חלק ו, סימן רנד.

151 רמ"א, חושן משפט, סימן שסט, סעיף יא. באשר להסכמת הפוסקים לעיקרון זה ראו סמ"ע, שם, ס"ק כא. יש לציין כי לדעת המאירי הוראות המלך המבוססות על חוקי דתות אחרות, כמוהן כהוראות הנוגדות דין תורה.

152 כגון החלת הכלל 'דינא דמלכותא' — דינא' על מגוון רחב של הוראות המלך ושל סוגי שלטון. ראו שילה (לעיל הערה 1), עמ' 89-91, 134-142. הרשב"א, ובעקבותיו הרמ"א, הם המרחיבים את 'דינא דמלכותא' לכל סוג של שלטון וגם ל'תקנת בני המדינה', והם גם אלה המדגישים את גבולות סמכותו של השלטון.

153 הדבר מבאר את הסתירה לכאורה בין המגמה להרחיב את הכלל 'דינא דמלכותא' — דינא' ובין המגמה לצמצמו. ראו למשל רמ"א, חושן משפט, סימן שסט, סעיף ח — לעומת סעיף יא. אין מדובר כאן בסתירה אלא בהרחבה ששוברה בצדה. תכליתה להבטיח את קיומה של ההלכה ודיניה בצד תוקפן המחייב של הוראות המלכות.

154 התורה מצווה את המלך לכתוב לו ספר תורה שעליו לשאת עמו ולקרוא בו "למען ילמד ליראה את ה' א-להיו לשמ'ר את כל דברי התורה הזאת ואת הַחֻקִּים האלה לעש'תם. לבלתי רום לבבו מאחיו, ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל" (דברים יז, יח-כ). תנו דעתכם כי פרשת המלך שבספר דברים אינה עוסקת בסמכויות המלך כלל, אלא רק במגבלות שמטילה עליו התורה, שלא כאמור בפרשת המלך שבשמואל א ח.

155 כך למשל קובעים חז"ל בנוגע לסמכות שניתנה ליהושע בן-נון להוציא להורג את מי שימרה את פיו (יהושע א, יח): "יכול אפילו לדברי תורה? תלמוד לומר: 'רק חזק ואמץ'" (סנהדרין מט, ע"א). כלומר אין ליהושע סמכות להוציא להורג אדם המסרב לציית לו במקרה שהוראותיו נוגדות את התורה. הלכה זו נפסקה בידי הרמב"ם (הלכות מלכים ג, ט).

156 ראו הרב הרצוג (לעיל הערה 87), עמ' 3; הרב בן-ציון מאיר חי עוזיאל, "יסודות דין המלכות בישראל ובעמים", בצומת התורה והמדינה (לעיל הערה 44), עמ' 83.

157 התוקף יוענק בין שנראה בחקיקה זו כוח של 'מלכות ישראל' ובין שנחיל עליה את הכלל 'דינא דמלכותא' — דינא'.

158 על פי שו"ת חתם סופר, חושן משפט, סימן מד. ראו גם שילה (לעיל הערה 1), עמ' 151-152.

159 על פי דברי הריטב"א, בעקבות הרמב"ן ובעלי התוספות (ראו לעיל הערה 78).

160 התנגשויות מעין אלה רווחות במערכת המשפט יותר ממה שהן רווחות במעשה החקיקה.

161 ראו רביצקי (לעיל הערה 1), עמ' 111-133, בפרט עמ' 116, הערה 147. בהקשר זה הושפע בן-גוריון מן התאולוגיה הפוליטית של שפינוזה.

162 ראו צבי צמרת, ימי כור ההיתוך, ירושלים: מוסד ביאליק, 1993, עמ' 56; הנ"ל, עלי גשר צר, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשנ"ז, פרק שלישי. בידי צבי צמרת מכתב של ר' מנחם פרוש, שאמר קדיש שנה שלמה לזכרו של דוד בן-גוריון בזכות השחרור שהעניק בן-גוריון לבני הישיבות מחובת הגיוס, משום ש"הציל את עולם התורה".

163 השווו לדוגמה החשמונאית, לעיל בסעיף על דגמים של יחסי מלוכה וכהונה.

164 הראי"ה קוק מתאר את שיבת ציון של ימינו כמפגש מאחד חיובי בין שני הכוחות, של בית ראשון ושל בית שני, יחד עם הכוח השלישי, האוניברסלי. ראו הנ"ל, "למהלך האידיאות בישראל", אורות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ג, פרק שישי.

165 ראו אביגדור צ'ריקובר, היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית והרומית, ירושלים: מאגנס, תשכ"ג, פרקים ג-ה; מנחם שטרן (עורך), יהודים ויהדות בעיני העולם ההלניסטי, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשל"ד; יוסף בן-מתתיהו, נגד אפיון, 1-2, תרגם אריה כשר, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ז.

166 ראו לעיל, הערה 53.

167 מעבר זה נעשה בעיקרו על ידי הזרמים הפוריסטיים בהגות הפרוטסטנטית האנגלית. על כך ראו אהרון הראל פיש, ירושלים ואלביון: הגורם העברי במאה הי"ז, ירושלים: דביר, 1979; יהושע אריאלי, היסטוריה ופוליטיקה, תל אביב: עם עובד, תשנ"ב, עמ' 231. ראו גם פניה עוז-זלצברגר, "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית", תכלת 13 (תשס"ג), עמ' 89-131.

168 מכאן שגזרות הדת נוסח המשטר הרומי, או גזרות אנטיכוכוס אשר הולידו את המרד החשמונאי, אפשריות רק במשטר מונרכי ולא במדינה דמוקרטית מודרנית, ודווקא אם היא מקפידה על שמירת זכויות האדם, ובעיקר על זכויות המיעוט. בהקשר זה נזכיר את דברי הרמב"ם: הוא קבע כי אף שהמלך רשאי להוציא להורג אדם המסרב למלא את הוראותיו, ישנה חסינות למי ש"מבטל גזירת המלך בשביל שנתעסק במצווה, אפילו במצווה קלה — [כי] דברי הרב [ה'] ודברי העבד [המלך] — דברי הרב קודמין" (הלכות מלכים ג, ט).

169 ראו שולחן ערוך, חושן משפט, סימנים א-ב. ומפי מו"ר הרצי"ה קוק זצ"ל שמעתי שבימינו אין מקום לכפייה על המצוות. כך כתב גם הראי"ה אביו באיגרת ידועה, שבימינו כפייה כזאת היא דבר שאינו נשמע (איגרות הראי"ה א, איגרת כ).

170 ראו רמב"ם, הלכות מלכים יא, ד; הלכות סנהדרין כד, ד-י. הדיבורים והניסיונות לחדש את הסנהדרין בתקופות שונות, וגם בתקופתנו, לא הולידו הסכמה רחבה בעולם התורני, ואף להפך. ראו שו"ת מהרלב"ח (רבי לוי בן-חביב) מדף נט ואילך; הרב י"ל הכהן מימון, חדוש הסנהדרין במדינתנו המתחדשת, ירושלים: מוסד הרב קוק תשי"א.

171 עדיפות זו נובעת גם מן הערך הרעיוני שיש בקיום התורה מתוך בחירה חופשית אמתית ולא בדרכי כפייה. ראו פירוש הרמב"ן לדברים ה, כה; רמב"ם, הלכות תשובה ה-ז; ראי"ה קוק (לעיל הערה 163), עמ' קמב, קטע יג; הנ"ל, אורות הקודש, א: הגיון הקודש, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ד, עמ' קסו.

172 בלא היתר הלכתי, כמובן.

173 הדבר אף מעוגן בפקודות מטכ"ל, המאפשרות לחייל לסרב פקודה במקרה כזה. ראו גם הרב שלמה גורן, פסקי הלכות צבא, הרבנות הצבאית, תשי"ט, עמ' 103. יש להצטער על שבמשטרת ישראל לא כיהנה אישיות דוגמת הרב גורן זצ"ל, מה שהיה יכול למנוע בעיות קשות המתעוררות במשטרה ביחס לעניינים אלה עד היום.

174 השווו עם דברי המדרש המשבח את יואב על שהשתהה בביצוע פקודתו הבעייתית של דוד המלך לפקוד את העם שלא כדון, אך לא סירב לה (ילקוט שמעוני, שמואל ב, רמז קסה).

175 וראו הרב יעקב אריאל, "מאבק ימית בראי ההלכה", תחומין ג (תשמ"ב), עמ' 402-410.

176 נראה שעל פי התורה יש חפיפה בין הרשות השופטת לבין הרשות המחוקקת. אחת התופעות המפתיעות והמרתקות במדינת ישראל היא פריצת ההפרדה בין שתי רשויות אלה. הדבר בא לידי ביטוי בהימנעות של המחוקקים מלהכריע בסוגיות רגישות וטעונות ובכניסת בית המשפט העליון לתפקיד

המחוקק באמצעות אקטיביזם שיפוטי — מתוך שימוש במונחים דתיים מובהקים ("מלוא כל הארץ משפט") ומתוך קרבה למודל של סנהדרין העתיקה יותר מלמודל של רשות שופטת דמוקרטית.

177 אף שאני סבור כי מן הראוי שפוסקי ההלכה יתקנו תקנות הלכתיות נחוצות, דוגמת תקנות לטובת נשים עגונות ומסורבות גט, הדבר חייב להיעשות בהליך הלכתי פנימי שיש לו סיכוי לזכות בלגיטימציה הלכתית, ולא על ידי איום של הממלכה באמצעות חקיקת הכנסת, הכרעות בתי המשפט, ובפרט באמצעות שופטי בג"ץ.

178 על ראיית הרבנים כממשיכי הכהונה ראו רמב"ם, הלכות שמיטה ויובל יג, יג; הלכות מלכים ד, ה.

179 מועצת יח"ד אמנם הוקמה בדיוק לפי הדגם הזה, אולם אין יושבים בה בעלי הכוח הפוליטי האמתי, ולמועצה עצמה אין סמכויות של ממש.

180 ראו סעיף 2 לחוק יסוד: חופש העיסוק, וסעיף 1א לחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו.

181 אשר מעוז, "ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית", דפנה ברק ארז (עורכת), **מדינה יהודית ודמוקרטית**, תל אביב: רמות, תשנ"ו, עמ' 166-167 (המאמר כולו נמצא בעמ' 85-168).