

דת ומדינה – בעיה מודרנית?

- א. מבוא
- ב. השלטון בישראל בראשית דרכה של האומה
- ג. סמכות ההנהגה ההלכתית – עקרונות יסוד
- ד. סמכות משפט המלוכה
- ה. הפרדת דת ומדינה
- ו. סיכום ומסקנות

א. מבוא

בעיית היחסים בין הדת והמדינה מהווה כיום את אחת הבעיות המרכזיות איתן צריכה מדינת ישראל להתמודד.¹ השלטון החילוני-דמוקרטי, על כל ערכיו ואמונותיו, נתפס כמנוגד באופן מהותי למערכת שלטון דתית, בה אין מקום לכאורה למודרנה, ליברליזם וקדמה. על כן, רבים הם הויכוחים והמאבקים על קביעת עמדתה של המדינה בנושאים ציבוריים בעלי זיקה דתית ברורה כגון התאזרחות (גיור), קביעת יום מנוחה (שמירת שבת), ייבוא מזון (כשרות), קשרי משפחה (נישואין וגירושין) ועוד. מאבקים אלה נהפכו יותר ויותר עיקשים ומפלגים לאורך השנים, עד שנוצר קרע שכמעט לא ניתן לאחותו בין החברה הדתית והחילונית במדינה. עצם העובדה שהפיתרון המוצע בדרך כלל הוא אי-פתרון (קרי, שמירת הסטטוס-קוו) רק מעיד על מורכבותה ורגישותה של הבעיה.

במאמר זה נבקש לבחון את מבנה המדינה כפי שמוצע בתורת ישראל, ולנסות לשאוב משם פתרון אפשרי למאבקים הנ"ל. המקורות העיקריים מהם נשאב את עקרונותינו יהיו

1. ספרות רחבה נכתבה על בעיה זו והמעין יוכל למוצאה בספרים השונים בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה. ספר חשוב נוסף בתחום זה הוא ספרו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, 'דרכה של תורה, ירושלים תשנ"ט, ובמיוחד עמ' 104-3; 192-205. ראה עוד: דרך ארץ דת ומדינה (עורך: עמיחי ברהולץ), ירושלים תשס"ב, ובמיוחד במאמרו של הרב יהודה זולדן שם. על דגמים שונים ביחסי דת ומדינה בהגות היהודית ראה אביעזר רביצקי, חירות על הלוחות – קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל אביב תשנ"ט, עמ' 49-89.

התנ"ך, ממנו נשאב מודלים ועקרונות למבנה השלטון בעם ישראל,² ומשנת הרמב"ם (הן הפילוסופית והן ההלכתית), ממנה נלמד על המאפיינים השונים והמתחים הנוצרים בעקבותיהם בין מוסדות השלטון השונים.

טענתנו המרכזית היא כי המאבק המתנהל כיום בין הדת והמדינה איננו מאבק מודרני, אלא שורשים עמוקים לו במערכת היחסים הטעונה בין מוסד המלוכה והסנהדרין של פעם. נבקש להראות, לפי ניתוח פילוסופי ופונקציונאלי של שני מוסדות אלו, כי יותר מסביר יהיה להניח כי כל עוד עם ישראל היה בעל שלטון עצמאי, שרר מתח בין שני המוסדות הנ"ל, אשר גרם לעיצוב דרכו של העם בצורה כזו או אחרת. מתוך כך, נעלה מסקנות הרלוונטיות לתקופתנו, מסקנות אשר תוכלנה להציע כיוון לפתרון למשבר הפוקד את החברה הישראלית כיום.

ב. השלטון בישראל בראשית דרכה של האומה

רבים ניסו להגדיר את מהותו של השלטון המדיני לפי התורה. ראשון לכולם היה יוסף בן מתתיהו אשר טען:³

בעצם הדבר יש לאמור, אלה נתנו את שלטון מדינתם בידי שליט יחידי, הנקראת מונרכיה, ואלה בידי מספר שליטים, המכונה אוליגרכיה, ואלה בידי העם בתור דמוקרטיה; אולם מחוקקנו לא שם את לבו אף לאחד מדרכי השלטון האלה, רק ציווה לנו צורת שלטון אשר אפשר להגדירה במבטא דחוק: תיאוקרטיה, לאמור כי לא-להים לבדו המלוכה.

נגד אפיון ב, טז

טענה זו הביאה רבים לחשוב כי השלטון המקורי של עם ישראל נתון היה בידי אנשי הדת, כפי שנהוג היום במדינות אסלאמיות פונדמנטליסטיות (דוגמת איראן וערב הסעודית).⁴

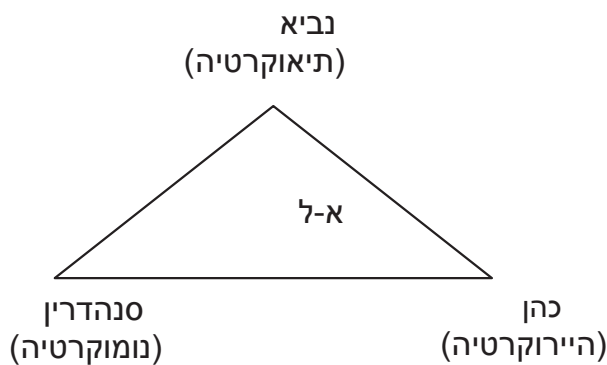
2. בעיה מרכזית ישנה בעיסוק בתנ"ך כמקור מסייע. התנ"ך איננו מתיימר לצייר תמונה אובייקטיבית אשר יכולה לספק לנו עדות ברורה על מה שאירע לאורך ההיסטוריה. הראיה, שאף הכתובים עצמם מעידים כי תיעוד היסטורי מדויק נכתב בספרים אחרים, כגון ספר דברי הימים למלכי ישראל או ספרי מלחמות שונים. אף על פי כן, ננסה להבחין עד כמה שניתן בעקרונות הצצים ועולים מתוך סיפורי התנ"ך אשר יוכלו ללמדנו על מערכת היחסים בין מוסדות השלטון השונים.

3. מובא גם אצל הרב ד"ר שמעון פדרבוש, משפט המלוכה בישראל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ה, עמ' 26.

4. ראה מאמרו של בנימין נויברגר, דת ודמוקרטיה בישראל, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים 1997, עמ' 7.

אולם, התבוננות קלה בהשתלשלות השלטון בישראל כפי שהוא מתואר בתנ"ך תלמדנו כי התמונה הרבה יותר מורכבת מכך. מציאותם של נביאים, כהנים, מלכים וזקני עדה, כדמויות מפתח בהנהגת העם, מלמדת על שלטון מורכב ורב-גוני אשר עונה על הדרישה לאיזונים ובלמים, כפי שקורה במערכות השלטון המודרניות.

כדי לעשות סדר במערך התפקידים הציבוריים כפי שהיה בעבר בעם ישראל, נקדים ונאמר כי אין חולק על כך שהשליט המוחלט והבלתי מעורער של עם ישראל היה הא-ל



(ומבחינה זו צדקו דבריו של יוסף בן מתתיהו). אולם, מצינו כי היו מספר אופנים בהם הוא התגלה אל העם והנחה אותו בדרכיו – התגלות זו יכולה הייתה להיות על ידי נביא, על ידי כהן⁵ (אורים ותומים) או על ידי התורה המגולמת במוסד הסנהדרין.⁶ אופני התגלות אלו משקפים בעצם סגנונות שונים של שלטון, כפי שמצוין בתרשים הבא:

מימות יהושע ועד לימיו של שמואל הנביא, שלטו שלושת הגופים הללו בעם ישראל,⁷ תוך תלות מוחלטת של אלה ברצונו של הא-ל.⁸ המאפיינים העיקריים של תקופה זו היו:

5. על מעורבותו של הכהן בהנהגת המדינה ניתן ללמוד בתפקידו של פינחס הכהן בספר יהושע, ראה שם בהרחבה בפרק כב; שופטים כ, יח-כח. יש מהחוקרים המשערים כי הכהן הגדול עמד תמיד בראש הסנהדרין (ראה זכריה פרנקל, דרכי המשנה, ורשה תרפ"ג, עמ' 11; אליעזר לוי, יסודות ההלכה, תל אביב תשי"ג, עמ' 74) ויש המשערים כי הוא עמד בראשותו של בית דין מיוחד של כהנים אשר נתקיים לצד בית הדין הגדול (ראה אברהם ביכלר, הסנהדרין, ירושלים תשל"ה, עמ' 50, 174). ביכלר טוען עוד כי לכהן הגדול לא היה שום תפקיד מדיני (שם, פרק רביעי).

6. הרב יצחק הרצוג ראה במוסד זה את המאפיין העיקרי של השלטון בישראל, ואלו דבריו: "באמת יותר מדוקדק לאמר שהמדינה בישראל מכוונת להיות נומוקרטיה מתיאוקרטיה, לאמר ממלכת החוק, אבל לא ממשלת החוק סתם אלא ממשלת החוק הא-להי" (תחוקה לישראל על פי התורה, כרך א, ירושלים תשמ"ט, עמ' 8).

7. אמנם אין בכתובים עדויות על קיומה של הסנהדרין מתקופת יהושע עד הגלות הראשונה חוץ מתקופת המלך יהושפט (ראה דברי הימים ב, יט, ה-יא), אולם המסורת מלמדת כי מעולם לא פסק קיומו של בית הדין אשר היה אחראי על העברת התורה שבע"פ. ראה בעניין זה את דבריו של הרמב"ם בפתיחה למשנה תורה, וכן אצל יקותיאל גרינוואלד, לתולדות הסנהדרין בישראל, ניו יורק תש"י, עמ' 27-30. על הבעייתיות בניהוי הסנהדרין מול אנשי כנסת הגדולה ראה אצל הרב שלמה גורן, תורת המדינה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 43-52. יש עוד הסוברים כי היו בכלל שני בתי דין

א. חוסר יציבות מדיני – עם ישראל משתעבד לעמים זרים כאשר הוא איננו מקיים את רצון הא-ל, וניצל על ידי שופט מזדמן כאשר הוא חוזר בתשובה. כך מציאות זו מתוארת בכתוב שמבחינות מסוימות מהווה את תמציתו של ספר שופטים:

וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַרְעָה בְּעֵינֵי ה' וַיַּעֲבְדוּ אֶת הַבְּעָלִים [...] וַיַּחַר אֶף ה' בְּיִשְׂרָאֵל וַיַּתְּנֵם בְּיַד שָׂסִים וַיִּשְׁפּוּ אוֹתָם וַיִּמְכְּרֵם בְּיַד אוֹיְבֵיהֶם מִסְבִּיב וְלֹא יָכְלוּ עוֹד לַעֲמֹד לִפְנֵי אוֹיְבֵיהֶם [...] וַיָּקָם ה' שְׁפָטִים וַיּוֹשִׁיעוּם מִיַּד שָׂסִיהֶם. וְגַם אֶל שְׁפָטֵיהֶם לֹא שָׁמְעוּ כִּי זָנוּ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לָהֶם סָרוּ מֵהָר מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הִלְכוּ אֲבוֹתָם לִשְׁמֹעַ מִצְוֹת ה' לֹא עָשׂוּ כֵן [...] וְהָיָה בְּמוֹת הַשּׁוֹפֵט יִשְׁבוּ וְהִשְׁחִיתוּ מְאֹבֹתָם לְלַכֵּת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְעַבְדָּם וּלְהִשְׁתַּחֲוֹת לָהֶם לֹא הִפִּילוּ מִמַּעַלְלֵיהֶם וּמִדַּרְכָּם הַקָּשָׁה. וַיַּחַר אֶף ה' בְּיִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר יַעֲזֹב אֲשֶׁר עָבְרוּ הַגּוֹי הַזֶּה אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶת אֲבוֹתָם וְלֹא שָׁמְעוּ לְקוֹלִי. גַּם אֲנִי לֹא אוֹסִיף לְהוֹרִישׁ אִישׁ מִפְּנֵיהֶם מִן הַגּוֹיִם אֲשֶׁר עֹזֵב יְהוֹשֵׁעַ וַיָּמַת. לְמַעַן נִסּוֹת בָּם אֶת יִשְׂרָאֵל הַשְּׂמָרִים הֵם אֶת דֶּרֶךְ ה' לְלַכֵּת בָּם כַּאֲשֶׁר שָׁמְרוּ אֲבוֹתָם אִם לֹא.

שופטים ב, יא-כב

ב. פירוד בין השבטים – חוסר השלטון המרכזי (הן הדתי והן המוניציפאלי) מביא לכך שכל משפחה או שבט דואגים לצרכים שלהם, עורכים לעצמם את מלחמותיהם (כדוגמת מלחמת יהודה ושמעון), ולעתים אף יוצאים למלחמה כנגד אחיהם משבט אחר (כדוגמת מעשה 'פילגש בגבעה'). מציאות זו מתוארת בפסוק המובא פעמיים בספר שופטים:

בבית המקדש, כאשר האחד ממונה על דיני נפשות והשני ממונה על הוראת התורה לעם ישראל, על כך ראה אצל ביכלר (לעיל הערה 5), עמ' 43. ריבוי הדעות בנושא זה מעיד על מיעוט העדויות ההיסטוריות שיש בידי המחקר על מוסד זה.

8. סקירה מהירה של ספר שופטים תוכיח זאת בנקל: ה' אומר לבני יהודה לעלות אל הכנעני (א, ב), ה' הוא המוסר את בני ישראל בידי הגויים (ב, יד) והוא הממנה את השופט המושיע (ב, טז). ניתן לראות עוד כי אף השופטים עצמם הנהיגו את העם מתוך מודעות זו, ולא ראו עצמם כגוף עצמאי המנותק מהסמכות הא-להית: שופטים רבים סמכו במעשיהם על התגלויות שונות בהן הודרכו כיצד לנהוג, וכן מעידה על מודעות זו הסתלקותם מהבמה השלטונית לאחר תום תקופת כהונתם (ובמקרים מסוימים ישר אחרי תום המלחמה לה נקראו). אין עוד כדבריו של גדעון אל העם לאחר בקשתם שימלוך עליהם כדי לשקף זאת נאמנה: 'וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם גְּדַעוֹן לֹא אֶמְשַׁל אֲנִי בָכֶם וְלֹא יִמְשַׁל בְּנֵי בָכֶם ה' יִמְשַׁל בָּכֶם" (ח, כג).

בְּיָמֵים הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל אִישׁ הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה.

שופטים יז, ו; כא, כה

פסוק זה, החותם את ספר שופטים, יכול ללמדנו על הצורך העמוק במוסד שלטוני עצמאי אשר יעניק פתרון לשתי הנקודות הבעייתיות הללו. העם קץ (ובצדק מבחינתו) בקיום ללא יציבות ואחריות אישית, בפירוד ובפילוג פנימי, ושאף לתקומה מדינית מאוחדת ויציבה. ואכן, זו הייתה דרישתו של העם משמואל וציפייתו מהמלך המיוחל: "והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו" (שמואל א, ח, כ). תוכן דרישתם הוא: "ושפטנו מלכנו" – גוף שלטוני מאחד (כנגד איש הישר בעיניו יעשה); "ונלחם את מלחמתנו" – גוף שלטוני האחראי לניהול המלחמות והצלת כלל העם מיד משעבדיו. לפי התפקידים הללו היה ניתן לאפיין את מוסד המלוכה שצמח מיד לאחר מכן בעם ישראל כצלם א-להים הלאומי,⁹ לפי שמאז, אין העם עוד נתון בידיו של הא-ל ככלי ביד היוצר, אלא עומד כגוף עצמאי האחראי לגורלו.

כפי הנראה, מוסד המלוכה החליף שניים מגופי השלטון הנ"ל – את הנביא ואת הכהן. מעת הכרתו של המלך אין אנו מוצאים אותם כבר מכנסים את העם או מחליטים החלטות הציבוריות; נבואות של חורבן או נחמה באות מתוך פנייה אישית של הנביאים אל העם ללא הכרה מצידו בסמכותן (ואכן פעמים רבות העם לא האמין להם); ובכלל, מוקד פעילותם של הכהנים והנביאים נראה כסובב בעיקר סביב המלך. הנביא גוער במלך על התנהגות בלתי הולמת כאשר הוא נזקק לכך ומתנבא בשבילו על העתיד,¹⁰ ואילו הכהן נשאל באורים ותומים כדי לקבל רשות מאת הא-ל לביצוע משימות לאומיות. ואכן, אין זה נדיר לקרוא על נביא וכהן שמתלווים למלך באופן קבוע – לדוד היו נתן הנביא וצדוק הכהן, לאבשלום היה אביתר הכהן, וכן הלאה.¹¹

נותרנו אפוא עם שני מוסדות שלטוניים בלבד – המלוכה והסנהדרין. מצד אחד, מודל של שלטון מונרכי (הנעזר ומוגבל ע"י הא-ל), ומצד שני, שלטון של חוק דתי (פסיקת

9. אין פלא אפוא כי רוב הפרשנים ראו את מוסד המלוכה באופן חיובי. על משנת האברכנאל שראה מוסד זה באופן שלילי, ראה בנימין גרוס, נצח ישראל: השקפתו המשיחית של המהר"ל מפראג על הגלות והגאולה, תל אביב תשל"ד, במבוא.

10. על יחסי המלך והנביא ראה אפרים אלימלך אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים 1988, בפרק 'על המלך ועל הנביא בעיני חז"ל'.

11. לשאול המלך היה שמואל הנביא אך לא היה לו כהן (היות והרג את נוב עיר הכהנים), וסביר להניח שזוהי הסיבה שנאלץ ללכת אל בעלת האוב ולשאול על המלחמה. ראה בעניין זה פירוש העמק דבר לנצי"ב, דברים יח, יד.

הלכה). מעת זו והלאה, אלו הם המוסדות שמאפיינים את השלטון בישראל, שלשובם אנו מצפים בימות המשיח.¹²

להלן ננסה להציב את העקרונות העומדים ביסוד המוסדות הללו, ובכך נבחן את היחס ביניהם. אך לשם כך, נאלץ לעזוב את סיפורי התנ"ך ולעבור ולעיין במשנת הרמב"ם, אשר הקדיש לנושא זה ספר שלם ממשנה תורה ואף הרחיב על כך במורה נבוכים.

ג. סמכות ההנהגה ההלכתית – עקרונות יסוד

א.

מזן המפורסמות הוא כי לדעת הרמב"ם אין לאיסור 'לא תסור' עוד תוקף לאחר ביטולה של הסנהדרין (הלכות ממרים פרק א).¹³ ואף על פי כן, דומה שאין בזה כדי ללמד על שינוי מהותי כלשהו שחל בסמכותם של החכמים עם תום עידן הסנהדרין. הסיבה לכך היא שגם את מוסד הסנהדרין עצמו לא ראה הרמב"ם כמוסד מיוחד המתאפיין בסגולות כלשהן או בכישורים שהיו בעבר ואינם עוד, אלא כאוסף נבחר של חכמי ישראל בלבד.¹⁴ לדעתו, סמכותה של הסנהדרין אינה אלא סמכות מוסדית,¹⁵ קרי סמכות שנובעת מהסכמת ציבור החכמים לכינונו של מוסד זה. דבר זה בא לידי ביטוי, לדוגמה, בהבנתו את מושג הסמיכה. להבדיל משיטות אחרות בראשונים, פעולת הסמיכה אינה מהווה לדעת הרמב"ם פעולה מיסטיית כלשהי, ואף לא סמלית. הסמיכה היא בסך הכל הבעת הסכמה של כלל החכמים למינויו של הדיין (הלכות סנהדרין ד, ב).¹⁶ גם בהלכה הדנה בחידוש הסמיכה מחדש הרמב"ם דין הנובע ישירות מהבנה זו. לדעתו, ייתכן וניתן יהיה לחדש את מוסד הסנהדרין על ידי הסכמת כלל חכמי הדור למינויו של חכם אחד אשר יעמוד בראשם (שם, יא).

12. ייתכן שאנו חוזים בניציניהם כבר כיום. על הגדרת הממשלה בישראל כמלכות ראה את דבריו המפורסמים של הראי"ה קוק בשו"ת משפט כהן קמד, כב. על אפשרות כינונה המחודש של הסנהדרין ראה הרב אליעזר וולדנברג, הלכות מדינה, ירושלים תשי"ב, שער ב. על יחסם של אלה למשטר הדמוקרטי הנהוג היום ראה הרב חיים הירשנזון, שו"ת מלכי בקדש, ג, עמ' 80-81; הרב נחום אליעזר רבינוביץ, דרכה של תורה, עמ' 62-63.

13. בניגוד לעמדת בעל ספר החינוך: "ולענין החיוב עלינו לשמוע לדברי חכמינו הקדמונים ואל גדולינו בחכמת התורה ושופטינו שבדורנו. נוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות" (מצווה תצו).

14. ראה שלמה קסירר ושלמה גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, ירושלים תשס"ח.

15. ראה אבי שגיא, לא בשמים היא, הוצאת מרכז יעקב הרצוג, עין צורים תשנ"ג, עמ' 109.

16. זאת בניגוד לדעת אביו, ר' מימון הדיין, המתאר את הסמיכה כפעולה רוחנית. ראה אגרת הנחמה לר' מימון הדיין, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ח, עמוד כח. יש לציין, כי גם הרמב"ם מזכיר את השראת השכינה שהייתה על הזקנים שנסמכו על-ידי משה, אך כמובן שעל דבר זה לא נזכרה פעולת הסמיכה בידיים כפי שנעשתה ליהושע.

את היסוד הרעיוני לתפיסה זו ניתן לראות בטעם שהרמב"ם נותן לדין זקן ממרא:

מכיוון שהא-ל יתעלה יודע שבכל זמן ומקום זקוקים דיני התורה זאת – בהתאם לשוני המקומות, לאירועים חדשים ולנסיבות – לתוספת לחלקם או לגריעה מחלקם, הוא אסר להוסיף או לגרוע ואמר: "לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו", כי זה היה מביא לשיבוש סדרי התורה ולאמונה שאין היא מאת הא-ל. עם זאת הוא התיר לחכמים שבכל תקופה, כלומר, לבית דין הגדול, לעשות סייגים לדיני תורה אלה כדי לשמור על יציבותם בדברים שיחדשו על דרך איחוי שבר, ולהנציח סייגים אלה, כמו שאמרו: ועשו סייג לתורה. כן גם הותר להם להשעות חלק ממעשי התורה או להתיר חלק מאיסוריה במצב כלשהו או בהתאם למאורע. אבל אין להנציח זאת [...] בהנהגה זאת תתמיד התורה להיות אחת, ויונהג בכל זמן ובאשר לכל מאורע כפי שמתאים לו. אבל אילו היה העיון החלקי הזה מותר לכל אחד מן החכמים, היו בני אדם אובדים מרוב המחלוקת והסתעפות השיטות. לכן אסר יתעלה את העיסוק בזה לכל החכמים, למעט בית דין הגדול בלבד, וציווה להרוג את מי שחולק עליהם. מפני שאילו קם נגדם כל מעיין, היתה בטלה המטרה המכוונת והושמה לאֵל התועלת.

מורה נבוכים ג, מא

הרמב"ם טוען כי חשיבות ההכרה בא-להיותה של התורה באה על חשבון התאמתה המדויקת לכל מקום ולכל זמן, ועל כן רק לחכמים שבכל דור ניתנה הסמכות לחוקק סייגים ולעבור בהוראת שעה על מצוות התורה. סמכות זו מנוגדת באופן מפליא לאיסורים 'לא תוסף' ו'לא תגרע' המפורשים בתורה (דברים יג, א) ובספר המצוות (לא תעשה, שיג, שיד) אשר חלים על כל אדם פרטי.¹⁷ איסור 'לא תוסף' מתבטל לאור ההיתר שניתן לחכמים להוסיף על התורה בחקיקת סייגים,¹⁸ ואילו האיסור 'לא תגרע' מתבטל לאור ההיתר שניתן לחכמים לבטל דבר מן המצוות בהוראת שעה.¹⁹

17. במניין המצוות הרמב"ם משייך אזהרות אלו לנביא, אך סמיכותן של אלו למצוות "לא תסור" (לא תעשה שיב) מלמדת על כך כי הן עומדות בעיקר מול הסמכות של בית הדין וממילא אמורות לגבי כל אחד ואחד כפי שעולה גם מכאן.

18. תמהני מדוע הרמב"ם רואה צורך לציין שחקיקת הסייגים תהיה נצחית, והרי מההקשר דווקא נראה שיש רק צורך זמני בהם. אולי ניתן לומר כי החשש לשינוי בסייגים בכל דור יביא שוב לחוסר אמונה במקורה הא-להי של התורה

יש לשים לב לכך שהרמב"ם אינו טוען ישירות כי הסמכות להוסיף או לגרוע ניתנת לבית הדין הגדול, אלא טורח לכתוב שסמכות זו מוענקת לחכמים שבכל תקופה שהם בית הדין הגדול. דבר זה מוכיח שוב כי לדעתו מעמדו של בית הדין נובע מכך שהוא מהווה אוסף של חכמי הדור ותו לא. תפיסה זו עולה אף מסוף דבריו, שם הוא מבאר כי בעצם היה ראוי שכל אחד מן החכמים יחליט על השינויים שיש לבצע בתורה, אלמלא החשש למחלוקות וריבוי השיטות אשר יכולות להיווצר מכך. דהיינו, מבחינה עקרונית עיצוב התורה מסורה בידיו של כל חכם וחכם, ורק צרכים ציבוריים גרמו לבחירת מקבץ מיוחד מהם שיהיה אחראי על כך.²⁰

את סיבת החשש לחילוקים ודעות שונות כנראה שיש לתלות בהבדלים שקיימים בין המקומות והזמנים בהם כל חכם וחכם חי.²¹ אמנם מבחינת ההיקש השכלי היו כל החכמים יכולים לכוון לאמת אחת בלימוד התורה לדעת הרמב"ם, אך דרך התאמתה למציאות קונקרטיית כזו או אחרת היא זו אשר הייתה מביאה לשוני ולמחלוקת בדעות. על מנת למנוע זאת היה צורך בגוף מאוגד, אשר יכריע בין הדעות השונות ויעצב הלכה אחידה. כך קרה שבעת כינונה של הסנהדרין הועברה בעצם הסמכות לביצוע שינוי בתורה מהאישיות הפרטית לגוף ציבורי, כאשר מינויו וסמכותו נובעת מהסכמת כלל ציבור החכמים. ההכרעה ההלכתית בתוך גוף זה הייתה על-ידי העמדה למניין והליכה אחר הרוב. לאחר ביטול הסנהדרין ופיזור חכמי ישראל, כאשר התבטל אותו גוף מאגד, בטילה מאליה הסמכות לעצב ולשנות בתורה וחזרה הסמכות לפסוק הלכה שוב לכל חכם וחכם (קרי, בטלה אזהרת

בעיני ההמון, דבר שכנראה לא יקרה בהוראת שעה בעקבות ההגבלות החלים עליה. אעפ"כ נראה לענ"ד כי הרמב"ם מציין כאן לתפישה רחבה יותר של התורה שבע"פ הנושאת אופי נצחי ולא מקומי, ואכמ"ל.
19. לעומת זאת ראה את דברי הרמב"ם בהלכות ממרים ב, ט, שם העמיד את האיסור של לא תוסיף ולא תגרע על הבי"ד עצמו.

20. דבר זה גם עולה מדברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה: "אלא חייבנו לשמוע מחכמי איזה דור שיהיה כמו שאמר ואל השופט אשר יהיה בימים ההם" (מהדורת שילת, עמ' מא). דוק בדבר שהרמב"ם מביא אסמכתא לדבריו בנוגע לסמכותם של חכמי הדור בכל דור שיהיה מפסוק המדבר על הסנהדרין. מכאן מוכחת רציפותה של הסמכות ההלכתית לדעתו מימי הסנהדרין לתקופות מאוחרות יותר.

21. זכור, הרמב"ם בהקדמתו למשנה טוען כי תחילת המחלוקות בין החכמים נבעו ממיעוט החכמה של התלמידים, אשר הביאה לחולשה בכוח ההיקש שלהם. אולם נראה שכל זה שייך רק לגבי ההיקש של שלוש עשרה מדות, ואילו לגבי קביעת סייגים ותקנות אין זה שייך.

'לא תסור'. בד בבד, גם ההכרעה לפי הרוב איבדה את הרלוונטיות שלה ונותרה שמורה רק לעידן בו תחודש הסנהדרין.²² נמצאנו למדים שלשיטת הרמב"ם מעמדו של היחיד בעולם ההלכה הוא אוטונומי, ויכול הוא לפי תבונתו וישרות שכלו לפסוק את ההלכה. הסמכות שתינתן לפוסק הציבורי תנבע אך ורק מההכרה בחכמתו הנעלה, אך עדיין יוכל כל אחד בכושר שכלו האישי לחלוק עליו.

ב.

משמעות נוספת שעולה מדברים אלו היא שהתורה ויתרה על שלמותו של היחיד לטובת הפסיקה הציבורית. הסכמת החכמים על גוף פוסק אחד (המחייב את הקהל באיסור 'לא תסור') גורמת לכך שהיחיד איננו יכול עוד להכריע את דרכו לפי מקומו ולפי דעתו, והוא נאלץ לכפוף את עצמו להכרעה שמתקבלת במקום אחר משלו – בדיוניה של סנהדרין. תפיסה זו, המשקפת את תהליך התפתחותה של התורה שבעל פה,²³ מצטיירת בדמיון רב להשקפתו של הרמב"ם על אופייה של התורה שבכתב. כידוע, הרמב"ם סבר כי מצוות התורה פונות לציבור ככלל ואינן מתאימות בהכרח לכל אדם פרטי בכל זמן שהוא (מורה נבוכים ג, לד). הוא מקבל את הדעה כי התורה נאמרה בצורה כוללת ולכן יתחייבו ממנה נזקים פרטיים ואף ש"מתחייב בהכרח שיימצאו פרטים שהנהגה זאת של התורה לא תביא אותם לידי שלמות" (שם). אם כן, כמו שהתורה שבכתב עצמה פונה בצורה כללית לרוב בלבד, ומזה יכול לצמוח נזק ליחיד, כך גם הסנהדרין רשאים לשנות בתורה אך ורק משיקולים כלליים, ואין יכולת לאדם הפרטי לעשות זאת.²⁴ נעיר, בהערת אגב, כי יסודה של תפיסה זו הוא בתפיסת המושג 'כלל' אצל הרמב"ם. כידוע, לדעת הרמב"ם מציאותו של כלל איננה דבר שקיים בפועל, שכן הוא כותב "כי כבר נודע שאין חוץ לשכל מין נמצא, אבל המין ושאר הכלליות דברים שכליים כמו שידעת, וכל נמצא חוץ לשכל אמנם הוא איש או אישים" (מורה נבוכים ג, יח). דהיינו, מציאות של כלל איננה קיימת, אלא רק בסיווג שכלי. במציאות עצמה קיים רק אוסף של פרטים. על כן,

22. אמנם הרמב"ם מונה את המצווה ללכת על פי רוב בין המצוות התמידיות, אך נראה שכיוון בזה להנהגה ציבורית בכל קהילה וקהילה ולא להנהגה כלל ישראלית. למעשה מציאות זו אירעה לאחר ביטול מוסד הגאונים באמצע המאה ה-

11, שנים לא רבות לפני תקופתו של הרמב"ם. מאז, הסמכות ההלכתית מפוזרת בין רבני קהילות ופלגים שונים.

23. משנה תורה, הלכות ממרים א, א.

24. היו שערערו על כך וסברו כי יש רשות בידי האדם הפרטי לקבוע לעצמו את ההלכה, ראה לדוגמה דבריו של יעקב לוינגר, הלכה ושלמות אישית, בתוך: דין ויושר במשנת הרמב"ם (חנינה בן מנחם וברכיהו ליפשיץ עורכים), המכון לחקר המשפט העברי, ירושלים תשס"ד.

פנייה אפשרית לכלל כלשהו תוכל להיות רק בדרך של מציאת עקרון המשותף לרובם, ובהחלט ייתכן שכמה פרטים ייפגעו מכך.²⁵

ג.

לעומת התפיסה שראינו לעיל, אנו מוצאים מקום בו הרמב"ם מציין דווקא את נצחיותה של התורה:

מכיוון שדברנו על מהות הנבואה והגדרנו את אמיתתה, והבהרנו שנבואת משה רבנו נבדלת מנבואת זולתו, נאמר שמההשגה הזאת לבדה התחייבה הקריאה אל התורה. כי לקריאה זאת שקרא אותנו משה רבנו לא קדמה כמותה מצד אף אחד מן הידועים לנו מאדם ועד אליו, ולא היתה אחריו כמותה מצד אף אחד מנביאינו. כן יסוד תורתנו הוא שלא תהיה זולתה לעולם. לכן, לפי דעתנו, לא היתה תורה ולא תהיה אלא תורה אחת והיא תורת משה רבנו. ההסבר לכך, על פי הכתוב בספרו הנבואה והמופיע במסורת, הוא שאף אחד מכל הנביאים שקדמו למשה רבנו כגון האבות, שם, עבר, נח, מתושלח וחנוך, לא אמר מעולם אל קבוצה של אנשים: "הא-ל שלחני אליכם וציווני לומר לכם כך וכך, ואסר עליכם לעשות כך וכך, וציווה עליכם לעשות כך". לא הכתוב בתורה ולא מסורת אמיתית מעידים על דבר כזה... כך היה הדבר לפני משה רבנו. ואילו משה – יודע אתה אשר נאמר לו, ומה אמר, ואת דבר כל העם אליו: היום הזה ראינו כי ידבר א-להים את האדם וחי [...] כי דבר שלם במידה המירבית האפשרית במינו, אי אפשר שיימצא במינו אחר, אלא כשהוא חסר אותה שלמות, אם בשל הפרזה ואם בשל אי-ספיקה, כגון המזג המאוזן שהוא שיא האיזון שבאותו מין [...] כן התורה הזאת, שהבהיר שהיא מאוזנת ואמר: חקים ומשפטים צדיקים. יודע אתה שצדיקים פירושה מאוזנים...

מורה נבוכים ב, לט

25. הגישה הרואה את מציאות הכלל רק בשכל קרויה גישה נומינאלי (לעומת גישה ריאלי). ראה עוד על כך, הרב דוד הכהן, "יסוד הכללות", בתוך קובץ הראי"ה (עורך: יצחק רפאל), ירושלים תשכ"ו, עמוד טז-יז; שמואל הוגו ברגמן, הפילוסופיה הדיאלוגית בין קירקגור לכובר, ירושלים תשל"ג, עמודים 14-15.

רק האופי הניסי ('אספקלריא המאירה') של נבואת משה הוא המאפשר, לדעת הרמב"ם, לחייב את כלל ישראל בקיום התורה, ומכאן מגיע תוקפה הנצחי. התורה חותרת בהדרגותיה לשלמות האנושית, לביסוס מידות מאוזנות וממוצעות, ועל כן שייכת היא תמיד.²⁶ על פניו נראה כי דברים אלו סותרים לנאמר לעיל (חלק א) שהתורה זוקקת שינוי לפי הזמן והמאורע, או שהיא מדברת על דרך הרוב (חלק ב). שהרי אם התורה אינה מתאימה לכלל האנשים וזוקקת שינויים בזמנים ואירועים שונים, איה תוקפה הנצחי?²⁷

אך נראה שיש לחלק בין דברים אלו ובין האמור לעיל לפי העיקרון שהצגנו, המחלק בין הדרכה ובין סמכות. כאמור, סמכותם של חכמי הסנהדרין תלויה בהסכמת הכלל, תוך ויתור שלו על יכולת הכרעתו האישית. היא נובעת מתוך הכרה והודאה כי מעלתם השכלית של החכמים גבוהה משאר האנשים בציבור. לכן, באופן תיאורטי, אם אין הסכמה של כולם, אין להם סמכות לחייב את הכלל בהלכה שפסקו. מאידך, דרך הפסיקה או ההדרכה שלהם יכולה להיות אך ורק לפי הרוב. אין ביכולתם לפסוק פסק אחד שיתאים למקומו וזמנו של כל פרט, היות ומבחינה מציאותית אין בנמצא אלא אוסף של פרטים.

אם ניזכר בהשוואה שעשינו בין מבנה התורה שבכתב לזו שבעל פה, ניווכח כי עיקרון זה חל גם כאן. בפרק לט הרמב"ם מציג את נצחיותה של התורה מצד הסמכות שיש לה לחייב את כל ישראל. היות והקב"ה נגלה באופן ניסי לכלל ישראל ולמשה רבנו בנבואה מיוחדת, נוצרה האפשרות לחייב את כולם. הקב"ה הציג בפני עם ישראל כולו בתורה את הדמות האידיאלית שאליה יש לשאוף (זוהי דמותו של משה, כפי שהוא כותב בהמשך הפרק), דמות מאוזנת מבחינה גופנית ונפשית אשר הגיעה למעלות שכליות גבוהות,²⁸ ועל פיה הוא קבע את הנורמה החברתית הדתית. מבחינה זו, הדרישה להגיע לתכלית אנושית זו היא נצחית, שכן המקום המאוזן הוא מקום מוגדר ומאופיין שיתקיים תמיד כל עוד האדם חי. אולם, מצד ההדרכה התורנית בשאלה כיצד להגיע לשלמות זו, כמובן שאין יכולת להתאים דרך אחת לכל אחד ואחד בכל זמן ומקום. כפי שאמרנו, לא ניתן לעצב דרך ציבורית אלא לפי הרוב, ולכן מבחינה זו ייתכן כי חלק ממצוות התורה לא יתאימו לכל אדם בכל עת.

לסיום סקירה זו, נראה כיצד עיקרון זה בא לידי ביטוי בפסיקת ההלכה של הרמב"ם בהלכות ממרים:

26. על שלמות זו הרחיב הרמב"ם בהלכות דעות, פרקים א-ד.

27. ראה יעקב לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף ופוסק, ירושלים תש"ן, פרק חמישי, ובמיוחד עמ' 60-63. שם הוא טוען שהרמב"ם פנה בדבריו אלו להמון הרחב, אך למעשה הוא עצמו לא האמין בכך.

28. הרמב"ם, כידוע, טוען כי התורה חותרת לתיקון הנפש ולתיקון הגוף (מורה נבוכים ג, כז) ולכן ציווייה נוגעים לכלל חיי האדם, מהנהגתו האישית עד להנהגתו החברתית-ציבורית.

[הלכה ב] בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואתה הגזרה ואותו המנהג, אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין.

[הלכה ה] בית דין שנראה להן לגזור גזירה או לתקן תקנה או להנהיג מנהג צריכין להתיישב בדבר ולידע תחלה אם רוב הצבור יכולין לעמוד בהן או אם אין יכולין לעמוד ולעולם אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה.

[הלכה ו] הרי שגזרו בית דין גזירה ודימו רוב הקהל יכולין לעמוד בה, ואחר שגזרוה פקפקו העם בה ולא פשטה ברוב הקהל הרי זו בטלה ואינן רשאים לכוף את העם ללכת בה.

[הלכה ז] גזרו ודימו שפשטה בכל ישראל ועמד הדבר כן שנים רבות ולאחר זמן מרובה עמד בית דין אחר ובדק בכל ישראל וראה שאין אותה הגזרה פושטת בכל ישראל, יש לו רשות לבטל ואפילו היה פחות מבית דין הראשון בחכמה ובמנין.

הלכות ממרים ב, ב, ה-ז

המעבר שהרמב"ם עושה בין המושג 'כל' ובין המושג 'רוב' מוכיח את החילוק שעשינו בין סמכותה של תקנה כלשהי ובין אופי תקנתה. כאמור, סמכותה של הסנהדרין לחדש בתורה נובעת מהסמכותם של כל חכמי ישראל המייצגים את העם למינוי הדיינים. לפיכך, בהלכה ב, הרמב"ם מציין כי אם התקנה פשטה בכל ישראל, אין אפשרות לבית דין אחר לבטלה, אלא אם כן היה גדול בחכמה ובמנין. ההסכמה בפועל של כלל הציבור לתקנת הבית דין מקבלת אופי מעין 'נצחי' ומחייבת גם בהיבט הדורי. לעומת זאת, בהלכה ה הרמב"ם דן באופן תקנת התקנות. הוא סובר, שהשיקול המוביל הוא פניה לרוב הציבור. אם רואים בדיעבד שהתקנה אינה מתאימה לרוב הציבור (הלכה ו), הרי שאין שום תוקף לתקנה מפאת אופן היווצרותה. לפיכך, התקנה בטילה מאליה. בהלכה ז הרמב"ם מציג את אותו עיקרון שהציג בהלכה ו, אלא שהפעם מצד הסמכות. אם גילה בית הדין²⁹ שהתקנה לא התקבלה בכל ישראל בדיעבד (אך כנראה מדובר שפשטה ברוב), יש רשות לבית הדין לבטל גם ללא התנאי של "גדול בחכמה ובמנין", היות וממילא אין תוקף נצחי לתקנה הקודמת.³⁰

29. ראה שם בכסף משנה אם גילו שמעיקרא לא פשטה או גילו שבזמן ההוא היא לא פשטה.

30. וראה שם בלחם משנה מדוע בהלכה ו התקנה בטלה מאליה ואילו בהלכה ז התקנה צריכה ביטול של בית דין. וכנראה שדבר זה תלוי בכך שהתקנה הונהגה כבר במשך תקופה מסוימת בישראל, כל שנוצרה מעין 'חזקה' לדבר.

סיכומם של דברים: התפיסה החברתית (בהיבט ההלכתי) של הרמב"ם מעמידה את היחיד כבעל סמכות לעצב את ההלכה לפי דרכו. כל פרט ופרט מהכלל הוא בעל מעמד פוטנציאלי שווה בפני ההלכה הדתית, כאשר חכמתו היא אשר מנחה אותו בהליכותיו. לפיכך, כאשר יש צורך בקביעת גוף הפוסק לרבים, סמכותו יכולה לנבוע אך ורק אך ורק מויתורו של כל פרט על הכרעתו האישית, תוך הצהרת מחויבות כלפי הגוף הפוסק. אולם, היות וכל פסיקה לרבים אינה יכולה להיות אלא רק כלפי הרוב, קרי קביעה נורמטיבית ציבורית, הפרט צריך לקחת בחשבון כי הפסק הכללי לא יתאים לו בהכרח, ואף על פי כן יהיה עליו לכפוף עצמו לנורמות המחייבות.³¹

ד. סמכות משפט המלוכה

א.

מעבר למוסד הסנהדרין מצאנו כי היו קיימים בישראל מוסדות שיפוט נוספים אשר היו כפופים למלך. כך מתאר הרמב"ם את מטרת מוסד המלוכה:

שאינ ממליכים מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמה שנאמר
ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו.
הלכות מלכים ד, ה

עדות לקיומו של מוסד משפטי כזה, הנפרד מהסנהדרין, ניתן למצוא מסיפורי ספר שופטים (כאשר השיא מגיע לימי גדעון בעת שהעם מבקש שימלוך עליו, ראה שופטים ה, כב) וספר מלכים (אנשי העם הגיעו למשפט אצל שאול, אצל דוד³² ואצל שלמה).
מהי, אם כן, סמכותו של משפט המלך? האם הוא משפט תורני או משפט אזרחי? האם הוא משפט ציבורי או פרטי?

31. כפיפות היחיד לנורמות התנהגות באה לידי ביטוי בפירושו המעניין של הרמב"ם למצוות "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח). ראה הלכות דעות ו, א-ג; הלכות אבל יד, א.

32. על אף שלא ברור האם בית דינו היה הסנהדרין או בית דין של המלך. ראה הקדמתו של הרמב"ם למשנה תורה, שם מובא כי דוד נמנה בין מעבירי מסורת התורה שבעל פה, אשר קיבל משמואל הנביא. מאידך גיסא, הרמב"ם פוסק כי אין מעמידים מלך בסנהדרין (ראה הלכות סנהדרין ב, ד) וממילא זה אמור להוציא את דוד מלהשתתף במוסד זה. עוד קושי שמצאנו בכתובים על שייכותו של דוד לסנהדרין הוא מן המסופר על אבשלום, שהטה את העם שבא אל דוד למשפט אל בית דינו (ראה שמואל ב, טו, א-ו). אם משפט דוד היה משפט הסנהדרין המוכר והמקובל, קשה להאמין שהעם היה מוכן להישפט אצל אבשלום במקומו.

להבנת עניין זה נפתח בהשוואה בין הפרשה העוסקת בסמכות הסנהדרין ובין הפרשה העוסקת בסמכות המלך:

מלך	סנהדרין
<p>(יד) כי תבא אל הארץ אשר ה' א-להיך נתן לך וירשיתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי.</p> <p>(טו) שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' א-להיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא.</p> <p>(טז) רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס וזה אמר לכם לא תספון לשוב בדרכי הזה עוד.</p> <p>(יז) ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו וכסף וזהב לא ירבה לו מאד.</p> <p>(יח) והיה כשבתו על פסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלויים.</p> <p>(יט) והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' א-להיו לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשתם.</p> <p>(כ) לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאול למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל</p> <p>דברים יז, יד – כ</p>	<p>(ח) כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבת בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' א-להיך בו.</p> <p>(ט) ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט.</p> <p>(י) ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' ושמרת לעשות ככל אשר יורוך.</p> <p>(יא) על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל.</p> <p>(יב) והאיש אשר יעשה בנדון לבלתי שמע אל הכהן העמד לשרת שם את ה' א-להיך או אל השפט ומת האיש ההוא ובערת הרע מישראל.</p> <p>(יג) וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד.</p> <p>דברים יז, ח-יג</p>

מההשוואה הנ"ל ניתן להוציא כמה נתונים:

- א. הציווי 'לא תסור' משותף לשתי הפרשיות (עם הדגשת הביטוי 'מיין ושמאל'), אלא שבהקשר של הסנהדרין הציווי חל על האדם הפרטי ביחס לסנהדרין, ואילו אצל המלך האיסור חל עליו.
- ב. סמכות הסנהדרין הינה סמכות הנקבעת כל דור מחדש – "ואל השופט אשר יהיה בימים ההם", ואילו סמכות המלך נתונה לו ולבניו – "הוא ובניו בקרב ישראל".
- ג. לא מתואר בכתוב מי הוא הגוף הממנה את הסנהדרין, רק נאמר כי היא יושבת במקום "אשר יבחר ה'", דהיינו הוראתם מקבלת משמעות דתית-רוחנית. אצל המלך לעומת זאת ניתן לראות כי הקב"ה הוא זה שבוחר בו ("אשר יבחר ה' א-להיך בו") ואילו המינוי הוא מאת העם (הפועל 'לשים' חוזר על עצמו פעמיים בפסוק זה).
- ד. במוסד הסנהדרין נראה שישנה הקפדה על מעמדם הרם ביחס לכלל העם (דבר שבא לידי ביטוי הן בסעיף א לעיל והן במקום ישיבתם), ואילו על המלך נאמר כי הוא צומח "מקרב אחיך", כשווה לכלל הציבור.

לאור הבדלים אלה, מצטיירת התמונה לפיה הסנהדרין מתמנה על סמך מעלה אישית שקיימת בכל אחד ואחד (ולכן הדבר יכול להשתנות מדור לדור, תלוי באיכות החכם), דבר המקנה להם סמכות מעין סמכות שמים³³; ואילו המלך צומח דווקא מתוך העם, כאשר סמכותו תלויה בו ונובעת ממנו. עקב כך, גם ההקפדה על התנשאות על פני שאר העם תקיפה רק לגביו. אצל הסנהדרין ההתנשאות היא מפאת מעלתם האישית, והסכנה היא כי העם לא יכיר בזאת. לעומת זאת, למלך אין שום מעלה אישית³⁴ אלא זו הניתנת לו מאת העם, וממילא החשש מהתנשאות לא מוצדקת עולה לגביו.³⁵ לפי זה מובן מדוע אפשרי הוא הדבר שתפקיד זה יעבור בשושלת ולא ישתנה מדור לדור.

נראה אפוא שהרמב"ם לא היה רחוק מהרוח המקראית באומרו: "...על הסרת לבו הקפידה תורה שנאמר ולא יסור לבבו, שלבו הוא לב כל קהל ישראל לפיכך דבקו הכתוב בתורה יתר משאר העם שנאמר כל ימי חייו" (הלכות מלכים ג, ו). המלך משקף נאמנה את הלך הרוח ואת המגמה הפנימית של העם כולו. אין הוא סמכות המעפילה על העם וקובעת להם נורמות א-להיות; זוהי סמכות הצומחת מתוך העם ומשקפת אותו. סמכות זו היא המנהיגה את העם באתגריו השונים, הן הפנימיים והן החיצוניים, ואחראית על ניהולו התקין.

33. ואף הם קרויים 'אלהים' בתורה, ראה לדוגמה שמות כח, ב.

34. ראה מורה נבוכים ג, נד, המאפיין את שלמותו של המלך כ'שלמות הקניין', המהווה את השלמות הנמוכה ביותר מבין ארבע אלה הנמנות שם.

35. הבדל זה בין הסנהדרין ובין המלך גם בא לידי ביטוי באקט המסמיך אותם. בעוד שאצל הסנהדרין הסמיכה היא בעצם הסכמה על מעלתם של הדיינים, אצל המלך מתבצעת משיחה בשמן, אשר מראה על קניית מעלה חיצונית לו.

עניין זה מבאר ביתר הרחבה את התפנית החדה שחלה מתקופת השופטים לתקופת המלכים, כפי שביארנו לעיל. בתקופת השופטים המנהיג האמיתי היה הקב"ה. הוא זה שמסר את העם ביד עמים אחרים כאשר לא שמעו בקולו, והוא זה שהציל אותם בעת הצורך. מסתבר אפוא כי הגוף שהתיימר להיות עם, למעשה לא תיפקד ככזה; הוא היה בסך הכל אוסף של שבטים שחיו זה לצד זה, ללא ניהול פנימי אזרחי כולל. הדבר השתנה בעת בקשת וקבלת המלך. אכן העם לא רצה במלכותו של הקב"ה ובשמואל נציגו; הוא רצה להיות בעל אחריות לאומית משלו, כאשר ישנה דמות אחת המנקזת אליה את כל הסמכויות הציבוריות.³⁶

ב.

הבדל נוסף הראוי לתשומת הלב הוא שאצל המלך, בניגוד לסנהדרין, הרמב"ם מדבר על ציבור כללי כמהות מיוחדת – 'קהל ישראל'. כאן אין מקום לתפיסה אשר רואה בכלל רק אוסף של יחידים ולכן פונה אל הרוב. כאן הכלל קיים בפועל, כאשר המלך מייצג את כולו. יש לציין שקיימים ביטויים נוספים מעין זה בספר משנה תורה,³⁷ אך המושג 'קהל ישראל' הוא כמעט ייחודי להלכות מלכים.³⁸ המשמעות המדויקת שלו היא "שאיך קרוי קהל אלא בני ארץ ישראל" (הלכות שגגות יג, ב; פירוש המשנה כריתות ו, ו).

יסוד זה אמנם נראה זר במשנתו הפילוסופית של רמב"ם, אך נדמה שדווקא משום כך ניתן ללמוד על תפקידו ההיסטורי של המלך. האזכור ההיסטורי הראשון של כלל מוזכר אצל הרמב"ם ביחס לאבות, ועל כך הוא כותב:

כי באשר לארבעה אלה, האבות ומשה רבנו, התברר שהתאחדו עם הא-ל, כלומר השיגוהו ואהבוהו, כמו שמעידים הכתובים. כן השגחת הא-ל עליהם ועל צאצאיהם אחריהם רבה. עם זאת עוסקים היו בהנהגת האנשים, בריבוי הממון ובהשתדלות למען הקניין. לדעתי זאת ראייה שעשו מעשים אלה באיבריהם בלבד בשעה ששכליהם לא פסקו מהיות לפניו יתעלה. כן נראה לי שמה שחייב את הישארותם של

36. על תפקיד המלך כמאחד בין השבטים ראה מורה נבוכים ג, מה, בהקשר לאי הזכרת מקום המקדש בתורה; ספר המצוות, מצוות עשה קעג: "שצונו למנות עלינו מלך מישראל יקבץ כל אומתינו...".

37. עדה – הלכות סנהדרין ה, ג: "...ואין עדה פחות מעשרה"; ציבור – רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים ח, ט: "שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן". ראה להרחבה הרב נחום אליעזר רבינוביץ, דרכה של תורה, עמ' 40-43.

38. יש להבחין בין המונח 'קהל' סתם המופיע במספר לא מבוטל של הלכות, אשר בא במשמעות של קהילה או שבט (ראה לדוגמה הלכות שגגות יב, א: "וכל שבט ושבט קרוי קהל"), ובין המונח 'קהל ישראל', שמופיע עוד רק בהלכות עבודת יום הכיפורים והלכות קרבן פסח. שם משמעותו היא כלל ישראל.

ארבעה אלה בתכלית השלמות אצל הא-ל, כשהשגחתו עליהם מתמדת, אפילו כאשר עסקו בריבוי הממון, כלומר בשעת הרעייה העבודה החקלאית והנהגת הבית, הוא שבכל המעשים האלה מטרתם הייתה להתקרב אליו יתעלה, ואיזו התקרבות! שכן תכלית מאמציהם במשך קיומם הייתה להביא לידי מציאות אומה היודעת את הא-ל ועובדת אותו: כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו. התברר לך אפוא שתכלית כל מעשיהם הייתה מופנית להפיץ את ייחוד ה' בעולם ולהדריך את בני אדם לאהוב אותו יתעלה. לכן נכונה להם הדרגה הזאת, שכן העיסוקים האלה הם עבודה ה' צרופה וגדולה. דרגה זאת אינה דרגה שאיש כמוני יבקש להדריך אל השגתה. מורה הנבוכים ג, נא

תכלית האבות (ומשה רבנו לפני מתן תורה, שכזכור היה נחשב מלך, כמאמר הכתוב "ויהי בישרון מלך" – דברים לג, ה) הייתה להגיע להשגות א-להיות לשם הישרת האמונה וההנהגה הטבעית ולהנחיל זאת לכלל העולם. פנייתם הייתה פניה אוניברסאלית, כלל אנושית, והתבססה על ערכים בסיסיים שכל בן אנוש משכיל אמור להכיר בהם.³⁹ לכן נראה שהמונח 'אומה' המוזכר כאן אצל הרמב"ם אינו מסמל דווקא את כלל ישראל במובנו הסגולי, אלא ציבור כלשהו המאוגד סביב נורמות וערכים המתחייבים מהכרה בבורא. ציבור זה יכול להיות כל איגוד אנשים שקיים בעולם – שבט, עם או כלל האנושות. לעניין זה ישנה הוכחה מפורשת מהכתוב בתורה, המציין את אברהם בכך שהוא מחנך את כל בני ביתו ולא רק את בניו (בראשית יח, יט).

אולם, ביתרון המצוי בפניה לרבים יש חיסרון גדול:

[...] שאף אחד מכל הנביאים שקדמו למשה רבנו כגון האבות, שם, עבר, נח, מתושלח וחנוך, לא אמר מעולם אל קבוצה של אנשים: "הא-ל שלחני אליכם וציווני לומר לכם כך וכך, ואסר עליכם לעשות כך וכך, וציווה עליכם לעשות כך". לא הכתוב בתורה ולא מסורת אמיתית מעידים על דבר כזה [...]

שם ב, לט

39. הדבר היחיד החורג ממערכת זו הוא ברית המילה שנצטווה בה אברהם, ונמסרה רק לזרעו מצד יצחק, ראה הלכות מלכים י, ז.

את הערכים שהאבות הנחילו לצאצאיהם ולבני ביתם, הם לא יכלו לעגן בציווי א-להי. אלו היו ערכים טבעיים הראויים לכל אדם בר שכל, אשר הם הגיעו אליהם בכוח עצמם ומכוח אהבת הבורא והאמת ("בן ארבעים הכיר אברהם את בוראו", הלכות עבודת כוכבים א, ג). לכן הם יכלו לפנות לרובד אנושי-בסיסי באדם בלבד. הם לא יכלו לחייב את האנושות (על-די חוקים דתיים) לערכים ולנורמות קדושות המייצגות את האידיאל האנושי, כפי שהציג לאחר שנים משה רבנו בהר סיני. הם יכלו רק לחנך את האנושות להוציא את מעלתם האנושית לפועל, בהנהגות ישרות וערכים מוסריים. משה רבנו במתן תורה, לעומתם, היה זקוק לנבואה ניסית של 'אספקלריא מאירה' כדי לאפשר קביעת אידיאל אנושי קדוש ונבדל אשר יחייב את הציבור כולו (על כך הרחבנו לעיל בסמכות הסנהדרין). הסיבה לכך, לפי דברינו עד כה, היא שהיות וההבדלה של ציבור אחד מקרב כלל האנושות אינה דבר שקיים בפועל (תפישה נומינאלי), הרי שאין אפשרות בדרך הטבע לחייב אותו בדרך של חוקים ומצוות. יש צורך בהתגלות מיוחדת כדי שתיצור הבדלה מלאכותית ותייעד להם חוקים מיוחדים.

כאמור, צורת הכלל המוזכרת אצל האבות הינה הכלל האנושי הנבדל מכל בעלי החי עלי האדמות. צורה זו מיוחדת היא בהיותה ברואה ב'צלם א-להים' ועל כן אצלה ודאי שייכת התאגדות טבעית המסתמכת על מאפיין קיומי. חינוכם של האבות לשמירת מעמדו הערכי-אנושי של האדם באשר הוא אדם, לאור זאת, לא היה אלא שיקוף לדרישה הטבעית של האנושות הברואה, וממילא, מנהיגותם הייתה מנהיגות טבעית, הצומחת מתוך מציאותו של הכלל האנושי. ביטוי הלכתי מאוחר לחינוך ולערכים אלה יהיה כמובן 'שבע מצוות בני נח', אשר יהוו את הבסיס להתנהגות ערכית-דתית של כלל האנושות.⁴⁰

תהליך שהחל עוד לפני לתקופת האבות הוא חלוקת האנושות למדינות שונות. לפי דברינו עד כה, עולה שהיות ותהליך זה נעשה באופן טבעי ללא שום התערבות א-להית נסית, אין לראות את החלוקה בין המדינות השונות שנוצרו כחלוקה מהותית אשר יוצרת ציבור בעל ערך עצמי אחר, אלא רק תיחום טכני המאפשר התנהלות טובה יותר של החברה האנושית. ממילא דברים אלו אמורים גם ביחס למלכי המדינות. המלכים הינם אנשים כשאר עמם אשר צמחו באופן טבעי לתפקיד הנהגת המדינה ואין בהם שום מעלה א-להית. על כן, גם אם המלך (כולל מלך ישראל) משקף את עמו ולא עם אחר, הרי שזה רק בגלל האיגוד המדיני הטכני, אולם הבסיס לאיגוד זה נותר עדיין הערך האנושי הכלל עולמי.⁴¹ מטרתו של

40. בפרק ט מהלכות מלכים הרמב"ם טוען כי ציוויים אלו נאמרו לאדם הראשון. כאמור, הרמב"ם אינו מונה את אדם הראשון בתור אחד שהפיץ תורה או שרצה להשפיע על האנושות, ולכן נראה כי הציווי על האדם הראשון מסמל טבעיות מסוימת שהייתה בעת הבריאה.

41. המונח 'מדינה' לא מופיע כלל בהלכות מלכים, ודבר זה יכול לסייע לדברינו. ההתייחסות למונח זה במורה נבוכים (ג), (ז) באה לציון שלמותו הגופנית של האדם שלא תיתכן אלא על-ידי שותפותו במדינה כלשהי. גם משם מוכח כי אין

המלך, כל מלך, היא בעיקרה לשמור על הסדר הציבורי ולנהל את מדינתו בצורה הטובה והראויה ביותר. ואילו למלך ישראל יש דגש מיוחד על הפן החינוכי. עליו לשמר את מעמדו האנושי הבסיסי של העם בהיותם ברואים ב'צלם' (קרי, שמירת שבע מצוות בני נח), להפיץ זאת לכל מי שיכול, ולשמור על יושר חברתי בעשיית משפט.

נמצאנו למדים שתפקידו של המלך הוא למעשה המשך פעולת האבות בהנחלת הערכים הבסיסיים לכלל העולם, כאשר פנייתו המצומצמת לאיגוד המדיני הישראלי נובע מסיבות טכניות בלבד. דומני שרק כך ניתן להבין את ההרחבה היתירה של הרמב"ם בדיני בני נח בהלכות מלכים הכוללת תיאור התפתחותם ההיסטורי בקרב האבות (פרק ט ו-י), וציון חשיבות הנחלת הערכים הללו לכל מי שנכבש תחת ידי ישראל.⁴² הרמב"ם ביקש לציין כי זהו למעשה תפקידו של מלך ישראל אשר מבוסס על זיקתו העמוקה לערכים הכלל אנושיים והבינלאומיים שמורשתם מהאבות.

לאור זאת, סביר יהיה להניח כי אף תפקידו המשפטי של המלך יהיה תואם למעמדו ביחס לציבור ולמגמת תפקידו הכללי. חוץ ממשפט בענייני מדינה כוללים (מסים, כספי סיוע וכד') שזיקתם אליו ברורה, נראה שהמלך עסק גם במשפט בעניינים הנוגעים לרמתו המוסרית הבסיסית של העם. עניינים כגון גזל, רצח ושאר מיני סכסוכים מן הסתם באו למשפט אצל המלך גם ללא התערבותה של הסנהדרין,⁴³ כאשר מטרתו היא שמירת המוסר האנושי בקרב העם.⁴⁴

המדינה מחלקת באופן מהותי בין איכויות שונות בקרב האנושות, אלא רק מהווה מסגרת טכנית לקיבוץ אנושי אשר יהיה קרקע בריאה לקניין שלמותו הפרטית של האדם. מראי מקומות לתפיסתו המדינית של הרמב"ם ניתן למצוא אצל אביעזר רביצקי, על דעת המקום – מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים 1991, עמ' 75 הערה 2.

42. עוד מקומות בהם מודגשת הזיקה העמוקה של המלך אל כלל האנושות הוא בהלכות מלכים (ד, י), לגבי עשיית צדק אנושי: "כל הארץ שכובש הרי היא שלו [...] ובכל אלו הדברים דינו דין, ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'" (בהמשך מוזכר גם עניין המשפט איתו פתחנו פרק זה, ע"ש). וכן מובא שם לגבי הוכחת טעותם של הגויים: "כבר נתמלא העולם כולו מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצוות ופשוטו דברים אלו באיים רחוקים ובעמים רבים ערלי לב והם נושאים ונותנים בדברים אלו ובמצוות התורה אלו אומרים מצוות אלו אמת היו וכבר בטלו בזמן הזה ולא היו נוהגות לדורות ואלו אומרים דברים נסתרות יש בהם ואינם כפשוטן וכבר בא משיח וגילה נסתריהם; וכשיעמוד המלך המשיח באמת ויצליח וירום וינשא מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם ושנביאיהם ואבותיהם הטעום" (יא, ד).

43. ראה לדוגמה: "כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה, או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, והורג רבים ביום אחד ותולה ומניח תלויים ימים רבים להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם" (הלכות מלכים ג, י). דוק בדבר שהרמב"ם מסיים הלכה זו בהקשר כלל עולמי.

44. דברים אלו מפקיעים את המונח 'מדינת הלכה' שהשתרבו לשיח כיום מכל משמעות שהיא. מפאת חשיבותה של נקודה זו נצטט את דבריו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, דרכה של תורה, עמ' 65-66, [ההדגשות במקור]: "הרואה

ג.

מסיכום דברינו עולה, כי המלך והסנהדרין משקפים שני מוסדות מנוגדים. הסנהדרין אחראית לשימורה של התורה הנצחית והתאמתה לצרכי הזמן. בכך היא מסמלת את המציאות האוטופית אליה כל עם ישראל אמור לשאוף, ואשר לפיה הוא אמור לנהוג. מאידך, המלך משקף את דמותו של העם לפי רמתו העכשווית ודן ומחנך אותו לפי צרכיו המקומיים והזמניים. דהיינו, בעוד שהסנהדרין הציבה את ה'רצוי', המלך שיקף את ה'מצוי'. אם נרצה להמיר את שמות המוסדות הללו לשמות מודרניים, נוכל לקרוא למוסד המלוכה בשם 'מדינה' ולמוסד הסנהדרין בשם 'דת'. מוסד ה'מדינה' כיום (בייחוד במשטר דמוקרטי) משקף את רמתו העכשווית של העם ודואג לטיפול התנהגות מוסרית בקרבו, הראויה לאנשים הברואים בצלם, ומוסד ה'דת' משקף (או אמור לשקף) את המציאות האוטופית הקדושה אליה יש לחתור.

אם כנים דברינו, יוצא שיסודם של צמד המושגים הנ"ל מצוי כבר במבנה השלטוני הבסיסי של עם ישראל. המדינה או המלך התקיימו לצד הדת או הסנהדרין וכל אחד מהם התנהל לפי מגמתו וצרכיו. מסקנה ראשונה שיש להסיק מכך היא שהביטוי השגור על לשונם של רבים כיום 'מדינת הלכה' איננו קיים. אין מדינה של הלכה כמו שאין מדינה של תורה. יש מדינה שפעולותיה אינן סותרות את ההלכה, או שהן בהתאם לערכיה של תורה, אבל אין זה אומר שיש זהות כלשהי בין המושגים. בסופו של דבר אלו שני גופים שונים הפועלים כל אחד בתחומו הוא לניהול אורח חייו הגשמיים והרוחניים של העם – זה מבחינת המצוי וזה מבחינת הרצוי.

יראה, כי המונח "מדינת ההלכה" הוא ריק מתוכן, שהרי אין דבר כזה. משל למה הדבר דומה? יאמר לך אדם שהוא עושה לעצמו "מטבח ההלכה" – האם דבר כזה אפשרי ומוגדר? הרי בהלכות מאכלות אסורות יש לנו הלכה ברורה ומשנה מסודרת מכל הדורות, ואף על פי כן אין בהלכה תכתיבים להגדיר מטבח מסוים. ברור, שישנם עקרונות ומושגים הלכתיים המחייבים כל צורת מטבח, אבל אין ההלכה קובעת מתכונים. בשום מטבח כשר לא תמצא בשר חזיר או בשר בחלב וכיוצא באלו. ברם, מטבח כשר יכול להיות צמחוני או חלבי או בשרי או כולם ביחד; יכול להיות בנוי על בשר עוף או על בשר בהמה וכו'. והרי בחוצות ירושלים מצויות מסעדות עם מטבח סיני, הודי, איטלקי וכדומה ובכולן מתנוססות תעודות הכשר מן הרבנות ככולן מטבח על פי ההלכה, אבל אף אחד מהם לא יתואר כ"מטבח ההלכה". הוא הדין למשטר ושלטון. מבנה מסוים – נשיאותי או קולגיאלי, פרלמנט חד-קומתי או דו-קומתי וכיוצא בהן תכונות יסוד במבנה מוסדות השלטון, כל אלה שקובעים מדינה על דגם אנגלי או אמריקני או צרפתי – בכל אלה אין התורה אומרת לנו כלום. רוצים – בוחרים נשיא לעשר שנים או לשנתיים בלבד, רוצים – בוחרים מאה ועשרים חברי כנסת, ירצו – יבחרו רק עשרים או חמישים או מספר אחר, וימסרו לידם את ניהול המדינה". על הבעייתיות בשילוב ההלכה במשפט המדינה כיום ראה יצחק אנגלרד, שילוב הדין היהודי במערכת המשפט הישראלי, בתוך: הגות והלכה (יצחק אייזנר עורך), ירושלים תשכ"ח, עמ' קסא-קצח.

מעשה לא נותר אלא לדון ביחסים השוררים בין מוסדות אלו ולברר האם הם פעלו בהרמוניה, או שמא היו מתחים ביניהם.

ה. הפרדת דת ומדינה?

קשה למצוא בתנ"ך עדויות למאבק שהתקיים, או אפילו למתח ששרר בין המלך ובין הסנהדרין. הדמות אשר הגבילה את המלך וגערה בו הייתה לאורך כל הדרך דמות הנביא, כאשר דמותה של הסנהדרין צפה ועולה לה כשחקן מרכזי במערך הכוחות השלטוני רק במדרשי חז"ל המאוחרים. אמנם עדיין נשאר העיקרון לפיו: "המבטל גזרת המלך בשביל שנתעסק במצות, אפילו במצוה קלה הרי זה פטור, דברי הרב ודברי העבד דברי הרב קודמין ואין צריך לומר אם גזר המלך לבטל מצוה שאין שומעין לו" (הלכות מלכים ג, ט), אך אין זה משקף אלא מציאות קיצונית בלבד, בה הניגוד בין מצוות המלך ומצוות התורה ברור וודאי הוא. מה יקרה לעומת זאת במקרים בהם הניגוד אינו ברור כל כך, או במקרים בהם הערך התורני אינו מגולם במצווה מפורשת ('דת יהודית' בלשון חז"ל)? האם לא ייתכן שיתנהל ביניהם מאבק על ערכים או התנהלות מדינית?

נדמה שאין לנו אלא לענות בחיוב על שאלה זו. ניתן להציב כמה תחומים בהם ייתכן ששני מוסדות אלו יבואו לידי מאבק:

א. המלך היה אחראי על תיקון ענייני החברה, בין בצורת משפט המלך (הלכות מלכים ד, ה) ובין בצורת גזרות (שם ד, א) ותיקון העולם (שם ג, י). בדומה לכך גם הסנהדרין הייתה אחראית על שמירת הצדק לפי ערכי ההלכה (הלכות סנהדרין א, א), ואף קיבלה את הסמכות לקבוע סייגים ולענוש שלא כדין (הלכות ממרים ב, ד). ייתכן מאד שהיו חילוקי דעות בין גופים אלו על דרכי ההנהגה המיוחדים הללו.

ב. ייתכן שהערכים המוסריים לפי ההיבט התורני לא יעלו בקנה אחד עם ערכי השעה והדור, ועל כן המלך יכול להיות מואשם בהתנהגות שאינה הולמת את ערכי היהדות.

ג. ייתכן שישורר מתח בין מוסדות אלה, כפי שקיים מתח כיום בין הרשות המחוקקת לרשות השופטת – ביטול חוקים מחד, וצמצום סמכויות בית הדין מאידך.

מאבקים על רקע אחד משלושת התחומים הנ"ל התנהלו מן הסתם ללא הרף לכל אורך המשטר המלוכני בישראל,⁴⁵ וגם זה בלא שהתייחסנו למקרים בהם אחד מהמוסדות הללו

45. דברינו מוסבים על זמנים בהם עם ישראל הכיר ולמד את התורה, שהרי ישנן תקופות בהם התורה כמעט ונשכחה

מכלל העם, ראה במלכים ב, כב, על מציאת ספר התורה בבית המקדש בימי המלך יאשיהו.

התנשא על האחר.⁴⁶ מאבק זה הינו מהותי לאופיים ומגמתם של מוסדות אלה; הוא נובע מהמתח המתמיד השורר בין הרצוי ובין המצוי, בין הקיים ובין האוטופיה. מהו אם כן פתרונו של מתח זה? כיצד ניתן להשכיח שלום בין האידיאות השונות? נדמה שכל זמן קיומם של שני מוסדות אלו, גם בניהול מדיני תקין, מתח זה לא יבא לידי פתרון.⁴⁷ כל עוד יתקיימו שני גופים אלה אחד לצד השני, תמיד ישררו מתח ומאבק בין הגוף המייצג את צרכי השעה ובין זה המייצג את ערכי הנצח והמציאות האוטופית. ההבדל היחיד שיהיה בין מציאות תקינה ובין זו המקולקלת יהיה בטיב המאבק שיתקיים בין שתי רשויות אלה – האם זה יהיה מאבק בריא, בו מתנהל שיח מפרה בין המוסדות הללו, או חולה, בו מוסד אחד משתרר על השני או פועל מתוך אינטרסים פרטיים, ללא שימת טובת המדינה לנגד עיניו.

במציאות של שיח בריא, המלך ייעזר בסנהדרין בחקיקת חוקים (מתקנות וגזרות ועד לדרישת התורה בשלוש עשרה מידות והתאמתה לצרכי הדור) שיאפשרו לו לקדם את המדינה אל יעדיה הלאומיים, ואילו הסנהדרין תפקח מצידה על התנהלותו הדתית של השלטון, תכיר בעזרתו את פני המציאות העדכנית ותיעזר בו באכיפת חוקיה.⁴⁸ אין זה אומר שלא יהיו מתח או ויכוחים נוקבים בין אלו, אך כל עוד שטובת המדינה, על ייעודיה הגשמיים והרוחניים, יעמדו לנגד עיני שני מוסדות אלו כאחד, שיח זה רק יקדם ויפרה את הניהול הציבורי. אולם, מציאות בה יש נתק ביניהם, או מציאות בה מוסד אחד מפסיק לתפקד, יביא עד מהרה למשבר בדמותו הגשמית או הרוחנית של העם.

נמצאת למד שהמתח המצוי כיום בין דת ומדינה אינו מהווה בעיה מודרנית, אלא מושרש הוא באופן עמוק במבנה המוסד השלטוני לפי התורה. שאיפתנו לאור זאת צריכה להיות בחזרתנו (עד כמה שניתן) לאופיים המקורי של מוסדות השלטון הללו ובכך להביא מתח זה מידי חולי לידי מרפא.

1. סיכום ומסקנות

46. ראה לדוגמה מעשה ינאי המלך שהשליט את מרותו של הסנהדרין באמצעי כפיה (סנהדרין יט, א), ומנגד רצונם של הסנהדרין לבטל את תוקף מלכותו של דוד (יבמות עו, ב).

47. הדבר ייפתר בסופו של דבר בתקומתו של המלך המשיח אשר יאחד בקרבנו את שני המוסדות הללו, בדיוק כפי שהיו משה רבנו ודוד המלך, ראה על כך בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה.

48. ראיתי לנכון לצטט כאן מדבריו של פרופ' אביעזר רביצקי, אשר האיר עניין זה: "מבחינה אחת, המדינה משרתת את הדת. המלך כפוף לתורה, הוא עושה את חוקיה לחוקי ההמלכה ומרים את קרנה של "דת האמת" בקרב העם. ואילו מבחינה אחרת, הדת משרתת את המדינה. היא יוצרת בסיס למוסר החברתי ונטעת בלבבות אמונות שהן הכרחיות "לתיקון ענייני המדינה... להסיר עול או לקנות מידות טובות" (חירות על הלוחות, עמ' 61).

שני מוסדות שלטוניים קיימים בעם ישראל: הסנהדרין והמלך. זה האחרון אחראי על ניהול המדינה באופן שוטף, תוך הקפדה על שמירת מעמדו המוסרי הנוכחי של העם וללא שום קשר למעמדו הדתי. מאידך גיסא, מוסד הסנהדרין אחראי על עיצוב עולם ההלכה ושמירת נצחיותה של התורה עם שינויי הזמנים, וזאת ללא שום קשר לענייני ניהול המדינה. הפרדה זו מוכרחת היא, היות ושני מוסדות אלו סותרים הם במהותם: בעוד שהמלך משקף את מעמדו הנוכחי של העם תוך שאיפה לקדמו אל "דת האמת", הסנהדרין אחראית על שימור המציאות ההלכתית האוטופית תוך התחשבות במצבי השעה והדור; אלו מסמלים האחד הרצוי והשני המצוי. דבר זה מחייב שהמלך לא יוכל לחקוק חוקים מדיניים אשר יסתרו את דעת התורה וההלכה, ואילו לסנהדרין לא תהיה שום סמכות בעניינים ציבוריים שאינם נוגעים להלכה. מסקנה ראשונה מדברינו היא שאין לערב כלל את המוסדות הדתיים ההלכתיים עם המוסדות הממשלתיים, אלו יעסקו בשלהם ואלו בשלהם.⁴⁹

כפי שהראינו, על אף הפרדה זו סביר להניח כי היו מקרים רבים בהם הייתה חפיפה בין צרכים מדיניים ובין נושאים הלכתיים. אין זה מופרך כלל כי נושאים העומדים היום על סדר היום הציבורי כגון רישום לנישואים ומעמד פסולי החיתון, גיור, ואפילו דיני מלחמה, גם גרמו בימים עברו למתחים בין שני המוסדות הנ"ל.⁵⁰ עוד סביר להניח כי ויכוח נוקב על מעמדה של הסנהדרין ביחס למוסד ההלכה (האפשרות לבטל חוקים וכד') התנהל באותו האופן שבו מתנהל הויכוח היום על מעמד הבג"ץ לעומת הרשות המבצעת. עוד חפיפה הכרחית היא המימון של מוסד הסנהדרין. יש להניח כי המימון לכינונו של מוסד זה נגבה מהעם בתהליך של מיסוי בהסכמת ובתמיכת מוסד המלוכה. על כן, למרות ההפרדה הנדרשת בין שני המוסדות הללו, חייבים הם לשתף פעולה ביניהם – הסנהדרין צריכה להיעזר באמצעי הגביה והכפייה של המלוכה, ואילו זו הייתה צריכה להתייעץ ולציית להוראת החכמים. רק באמצעות שמירה על מערכת יחסים תקינה בין אלו (והכרה במעמדו, מקומו, ותחום אחריותו של כל מוסד), תוכל המדינה להתנהל באופן יאות ולהתקדם אל עבר יעדיה הרוחניים והגשמיים.

כמה דוגמאות לדבר:

א. נושא הגיור – אין ספק כי נושא הגיור כיום (עת קיבוץ גלויות) הינו משימה לאומית חשובה, אולם כידוע ישנן מגבלות הלכתיות על אפשרות גיור המוני. לפי המודל שהצגנו, על המלוכה (קרי הממשלה) להציג את המשמעויות של הצורך הזה (כולל נתונים מדויקים על מספר הגיורים הנצרכים ועל כמות העלייה העתידה עוד להיות)

49. על קיומו של משפט 'חילוני' בעם ישראל בתקופת מלכות ישראל הקדומה, ועל נחיצותו גם כיום ראה הרב ראובן מרגליות, בתי המשפט בארץ ישראל, בתוך: המשפט העברי ומדינת ישראל (עורך: יעקב בזק), ירושלים תשכ"ט,

עמ' 199-208.

50. בעניין המתח בנושא הגיור מצאנו תיאור מרתק אצל הרמב"ם בהלכותיו. ראה הלכות איסורי ביאה, יג, יד-טז.

בפני חכמי ההלכה (בית הדין הרבני) ולדרוש מהם להציע פתרון הלכתי לנושא זה. אם חברי בית הדין לא ימצאו פתח לקולות והיתרים ויאסרו את הגיור (כפי שקרה לאחרונה), כמובן שעל המלכות תחול חובת הציות, אולם עדיין צריכים הם לנסות לתת מענה הולם לצרכי השעה.

ב. רישום לנישואים של פסולי חיתון, זוגות חד-מיניים וכד' – כנראה שבנושא זה יהיה קשה לבית הדין הרבני למצוא היתר. על כן יש להתבונן בצורך הדבר – עד כמה השעה מצריכה הכרה בנישואים שכאלה ולשם מה יש בכלל רצון להכרה בנישואים שכאלה. אם העם רובו מתוקן ומקבל על עצמו את ההגבלות ההלכתיות דומה שלא יהיה צורך בהכרה בזוגות אלו. אולם, אם המציאות היא (כפי שקיים היום) שרוב העם אינו מכיר במגבלות ההלכתיות, על הממשלה לתת מענה למציאות שכזו. ניתן להציע את האפשרות של נישואים אזרחיים אשר יהיו מוכרים רק מבחינה ממשלתית, לצורך מיסוי, הלוואות, מענקים וכו', ואילו מבחינה הלכתית לא יהיו לנישואים אלה כל תוקף. החלטה מעין זו חייבת כמובן להיעשות בשיתוף ובהתייעצות עם המוסד הרבני, היות ואפשרי הוא הדבר כי יהיו מניעים דתיים שיימנעו מלהכיר בנישואים אלה. לדוגמה, ייתכן והכרה בנישואים של זוגות חד-מיניים (ואפילו רק מבחינה ציבורית) תביא לעידוד הפריצות ולדרבון תופעות מעין אלו, ובכך ייגרם נזק רב למעמדו הרוחני של העם. לכן, יש צורך להעלות כל נושא ונושא מעין זה לדיון בפני עצמו, ולהחליט את ההחלטה הטובה ביותר לעם, אשר מחד תיתן מענה למצוי, ומאידך לא תפגע ברצוי.

ג. מימון שירותי דת – בנושא זה יש צורך בניהול משא ומתן בין האגף התקציבי בממשלה ובין הבית דין הרבני. בית הדין יצטרך להציג בפני הממשלה דיווח על מגוון שירותי הדת הציבוריים שהוא מעניק לעם, לבאר את החשיבות שיש לשירותים אלו לזהות הלאומית, ובעקבות כך לבקש ממנה תקצוב כיאות. הממשלה, מצידה, תצטרך לבחון את נחיצותם של השירותים הללו (האם יש צורך בשירות ציבורי או שמא יש לכלל אזרח לרכוש אותם בעצמו) ביחס למציאות הנוכחית ולפי זה להכריע. כמובן שהשאיפה היא שהממשלה תרצה לתקצב כמה שיותר את המוסדות הדתיים בראותה בהם את הייעוד הרוחני והמוסרי של העם, אולם אין זה מן ההכרח שכך יהיה בכל פעם ופעם שיחליטו על התקציב. ההצדקה היחידה לדרישת תקציב למוסדות הדתיים מהממשלה תוכל לנבוע אך ורק בגלל שהעם רובו רוצה בכך, וזה כמובן יהיה תלוי בטיב השירות וביחס שאלו מעניקים לעם בשירותים השונים שהם מספקים לו.

מציאות שכזו מצריכה כאמור יחסים תקינים בין מוסדות ההלכה והמדינה ו'תיאום כוונות' ביחס למטרות האומה.⁵¹ אולם נדמה שלשם כך יש צורך בסיסי בדינאמיות של כל אחד מהמוסדות הללו: הממשלה, מחד, תצטרך לקבל על עצמה את עול ההלכה ותציית להחלטות חכמי ישראל, ואלו האחרונים, מאידך, יצטרכו לעצב ולגבש את התורה בעזרת כל הכלים שניתנו להם בכדי שתתאים לצרכי השעה והדור. כפי שאמרנו, ללא יכולת דינאמית שכזו צביונה הדתי של המדינה לא יוכל לעמוד בפרץ הצרכים המרובים של עת קיבוץ הגלויות ותקומת מדינה מודרנית.

לצערנו, המציאות כיום רחוקה מאד מלהיות המציאות (האוטופית) המוצגת בדברינו. ראשית, רוב העם כיום אינו מכיר בתורה ובחכמיה בתור סמכות מחוקקת דתית ואין לו כל רצון לכפוף עצמו למשמעתם. התורה, כפי שהיא מצטיירת אצל ההמון, מזוהה עם פונדמנטליזם וכפייה, וחכמי ההלכה מצטיירים כאנשים מיושנים וחסרי מעוף.

שנית, מוסדות התורה המובילים את קביעת ההלכה אינם רואים במדינה התממשות חזון כלשהו, ולכן לא רואים עצמם כשותפים וכאחראים לה. גם במוסדות המדיניים, מהרבנות הראשית ובית הדין הרבני הגדול ועד הרבנויות המקומיות, משרתים רבנים ודיינים אשר לא מזדהים עם רעיון המדינה ויעדיה.

שלישית, כפי הנראה, התורה בתצורתה כיום אינה יכולה להתאים עצמה למערכת חשיבה לאומית וכללית. עולם ההלכה נושא עמו מטען כבד של מחויבות כלפי פסיקות, תקנות ומנהגים שהותאמו לתוואי החיים של עיירות קטנות בגלות ואשר אינן יכולות להתאים למערכת לאומית. בנוסף, גם היכולת הדינאמית הנדרשת לעיצובה הנכון של ההלכה לאור ההתפתחויות השונות במגוון ערכי החיים חסרה כיום לחכמי דורנו, עד שבמקום חידוש ורענון הלכתי פוגשים אנו לרוב פסקים המלאים בחומרות אשר נכתבים מתוך צרות מחשבה.

לטענתנו ישנו פתרון אחד לשלוש הבעיות הללו, והוא תקומתה המחודשת של הסנהדרין. אין כוונתנו רק למוסד הסנהדרין הרשמי, אלא גם ובעיקר לתודעה הנלווה לו. במהלך שנותיה הספורות יחסית, הצליחה המדינה הציונית לבנות מחדש את 'מלכות ישראל'. מערכות הכלכלה, החינוך, המשפט וכו' נבנו כמעט מאפס והצליחו תוך זמן לא רב להגיע לרמות גבוהות מאד ביחס למדדי העולם המודרני. גם מערכת השלטון התפתחה במהירות והצליחה לבסס שלטון דמוקרטי מתקדם.⁵² נדמה שבשטף התקדמות זו נותרה רק מערכת אחת מאחור, היא המערכת ההלכתית. במקום להחזיר עטרה ליושנה ולאפשר

51. כפי שהראנו לעיל, גם סמכות המוסד הדתי (הסנהדרין של פעם) הייתה תלויה בהסכמת כלל העם לפעולותיו. המשמעות המיידית של נתון זה היא שתודעתו צריכה לפנות לטובת הציבור ולטפל בו באופן ישר ונאות, דבר שלצערנו אינו קורה כיום.

52. ראה על כך הרב נחום אליעזר רבינוביץ, 'דרכה של תורה, עמ' 62-63.

לתורה להשתלב בכל תחומי החיים במהלך תקומת ישראל, המשיכה התורה להילמד ולהתפתח לפי האופן הגלוי.⁵³ דבר זה התבטא בשיבות, בבתי הדין הרבניים וגם אצל פוסקים גדולים. על כן, עלינו לשאוף להחזיר את כוח החידוש (הכולל דרישת התורה ב"ג מידות) לחכמינו ולהאמין בכוחנו לחדש בעיקריה של תורה, כך שתוכל להתאים עצמה לצרכי השעה והדור.⁵⁴ גם אופי פסיקת ההלכה צריך להשתנות. יש להתייחס יותר לשורשי ההלכות תוך מודעות לכך שרבדים הלכתיים נוספים שהתפתחו עם השנים עלולים להימצא כלא רלוונטיים בעידן החדש.⁵⁵ ביסוד כל אלו צריכה להתייצב המודעות של תיקון וקידום כלל העם אל עבר יעדיו הרוחניים. יש לעשות זאת תוך שיתוף מלא בנשיאה בנטל הציבורי ותוך שיח בריא עם המוסדות השלטוניים.

למעשה, יהיה עלינו לפעול תחילה לביסוסו של גוף הלכתי אחד אשר יהיה מקובל על כל הציבור הדתי. צעד זה יחייב ביטול החלוקה שבין הפסיקה הספרדית לאשכנזית (גם אם זה יצריך ויתור של כמה זרמים בתוכנו).⁵⁶ לאחר מכן יש לחדש את הסמיכה ולכונן את הסנהדרין.⁵⁷ רק לאחר כל זאת ניתן יהיה לגשת ברצינות אל המשימה הלאומית, היא שילוב הגוף התורני במערך השלטון של עם ישראל. דבר זה, לא רק שיביא לאיחוד בין המחנות השונים, אלא גם יקדם באופן משמעותי את כל העם אל עבר יעדיו הגשמיים והרוחניים.

53. על משבר התורה ראה אצל הרב פרופ' אליעזר ברוקוביץ', משבר היהדות במדינת ישראל, ירושלים תשמ"ז, חלק ב, ואת קריאתו בעמוד 130-131.

54. דוגמה לדבר: ישנה מניעה מנשים להתמנות לתפקידי שורה, לפי הדרשה "שום תשים עליך מלך" – מלך ולא מלכה (ראה הלכות מלכים א, ה). ברור שבימינו, לאחר שינוי מעמדה של האישה בחברה, יהיה צורך לדרוש את הפסוק באופן הפוך מזה.

55. על מגמות שונות בפסיקה המקורית ראה אצל הרב פרופ' דניאל שפרבר, דרכה של הלכה, ירושלים תשס"ז.

56. מחמת הקושי הצפוי, אולי מן הראוי יהיה לעשות זאת תחילה בקרב הציבור שלנו (דתי לאומי) ולאחר מכן לפנות לציבור החרדי.

57. ואלו דבריו הכואבים של הרב אליעזר וולדנברג, בעל ה'ציץ אליעזר', אשר קונן על הפילוג והמחלוקת הקשה השוררים בעולם התורה ומונעים את חזרת הסמיכה: "כמעט שברור הדבר לדעתי שמצד הכרעת ההלכה אין עיכוב לחידוש הסמיכה [...] והעיקר העומד לשטן על הדרך מבחינה מעשית הוא העיכוב השני, דהיינו מצד הדור שכפי הנראה איננו עוד מוכשר לכך ואין עוד קירוב הלבבות שמזכיר הרמב"ם עת שיכון ה' לבות בני אדם. ומי יודע אם אין אנו יכולים להתבטא במרירות ולשאול גם כעת שאלת הגאון בעל אורים ותומים ז"ל: ומי הוא אשר יכול להשוות כל לבבות יחד שיהיו כולם בשפה אחת ודברים אחדים אחד מהם לא נעדר לומר כזה ראה וקדש. " (הלכות מדינה, ירושלים תשי"ב, עמ' קכו-קכז).