

חוקה למדינת ישראל - תחליף לחוקת התורה?

יוזמי החוקה למדינת ישראל מטעם 'המכון הישראלי לדמוקרטיה' מצביעים על יתרונה, כמי שתחזק ותייצב את שלטון החוק, וכפי שקיימות חוקות במדינות עולם רבות. יש מקומות שבהם החוקה היא "גמישה" וניתנת לשינויים בתנאים מסוימים, בקלות יחסית, ויש מקומות שבהם החוקה היא "קשוחה" יותר, ויש קושי רב לשנות דבר ממנה. הדגם המוצע על ידם הוא מהסוג ה"קשוח". ישנן הערות רבות על תוכני החוקה לישראל המוצעים ע"י אותו המכון, אם כי ישנם גם דברים טובים וראויים בהצעתם. אנו לא ניכנס במאמר זה לדיון פרטני על פרק זה או אחר, מאחר וברצוננו להעיר ולהאיר על עצם האפשרות לקבוע חוקה שלטונית, מתוך זווית תורנית. האם נכון להציב חוקה שלטונית "קשוחה", בנוסף לחוקת התורה? נבדוק זאת על פי יחסי מלך וסנהדרין.

א. הסנהדרין והמלך - המוחלט והזמני

בהנהגת עם ישראל יש שתי מערכות שלטוניות ושיפוטיות; משפט התורה (דברים טז, יח): שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך... ושפטו את העם משפט צדק.

ומשפט המלך (שמואל א ח, יט-כ):

כי אם מלך יהיה עלינו... ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו.

או בניסוחו של הרמב"ם (הלי' מלכים ד, י), המצטט פסוק זה:

שאיך ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר: "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו".

השורש ש.פ.ט. מתפרש במקרא במשמעות של הנהגה רחבה, ולא רק בהקשר של חריצת דין או פתרון סכסוכים בין אדם לחברו. פרשנות זו נלמדת מהקבלה בין השורש ש.פ.ט. לבין ש.ב.ט., שעניינו הנהגה. כך למשל נאמר: "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט, י) במשמעות של הנהגה. משה אומר לבני ישראל: "אתם נצבים היום... ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם" (דברים כט, ט), ואף כאן המילה "שבטיכם" מופיעה בתוך רשימה של מנהיגים, כמו: "זקני ישראל ראשו שופטיו ושוטריו" (יהושע כג, א; כד, א). או: "הדבר דברתי את אחד משבטי ישראל" (שמואל ב ז, ז), ובפסוק מקביל נאמר: "הדבר דברתי את אחד משופטי ישראל" (דברי הימים א יז, ו). "שבט" - מנהיגות, מקביל ל"שפט". השופטים שבספר שופטים בולטים יותר בהנהגתם את העם, ולא דווקא בחריצת דין¹. הנהגה היא הגדרת התפקיד של מלך על פי הרמב"ם: "שציונו למנות עלינו מלך מישראל, יקבץ כל אומתנו וינהיגנו" (ספר המצוות, עשה קעג).

1. הראשונים דנים: כיצד דבורה שפטה, והלא אשה איננה שופטת? הר"ן בחידושיו לשבועות ל, א משיב: "יש לומר שלא שופטת ממש, אלא מנהגת. ואע"ג דאמר בספרי: 'שום תשים עליך מלך' - ולא מלכה, התם לא מינו אותה (=למלכה), אלא נוהגין היו על פיה". שופטות היא מנהיגות, ואת זאת אין לאסור.

ידועים ומפורסמים דברי רבנו ניסים, הדן בצורך בשתי רשויות הנהגה, ובהבדל העקרוני ביניהן²: כי המין האנושי צריך לשופט שיטוט בין פרטיו; שאם לא כן, איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה יישוב מדיני... וישראל צריכה זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכה אליהם עוד לסיבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תלם... ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני עניינים: האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי; והשני, שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי, אבל יחוייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה. והי' יתברך ייחד כל אחד מהעניינים האלו לכת מיוחדת, וציוה שיתמנו השופטים לשפט המשפט הצודק האמיתי, והוא אמרו 'ושפטו את העם משפט צדק'. כלומר, בא לבאר השופטים האלה לאיזה דבר יתמנו, ובמה כוחם גדול. ואמר שתכלית מינויים הוא כדי לשפט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו, ואין יכולתם עובר ביותר מזה. ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים הא-ל תיקונו במצוות המלך.

ואני מבאר עוד זה, ואומר שכמו שנתייחדה תורתנו מבין נימוסי אומות העולם במצוות וחוקים, אין עניינם תיקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חיל השפע הא-להי באומתנו והידבקו עמנו... ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנוכח, היה משלימו המלך. (דרשות הר"ן, דרשה יא)

משפטי התורה והוראותיה הם הדרכה א-להית נצחית. הם סדר השראת השכינה והשפע הא-להי באומה, ועל כן הם מוחלטים. משפטי המלך, לעומתם, עוסקים בשעה, בשאלות ההווה, בתיקון העולם, בסדר החברתי הקיומי, ועל כן ניתן לשנותם, ולהגמישם על פי הצורך. משפטי התורה - הנצח המוחלט - עניינם בקשר שבין האדם, העם והקב"ה; ואילו משפט המלך עוסק בהווה ובתיקון העולם על פי צרכי הזמן והמקום, ועניינו הוא בקשר שבין האדם והחברה-המדינה. אמנם כן, גם סנהדרין יכולים לעסוק ולהורות על פי גדרי השעה ותיקון העולם, לתקן תקנות ולגזור גזרות, ובכך לחרוג מייעודם הקבוע והנצחי במצבים מסוימים, וכפי שאכן אירע במהלך ההיסטוריה של עם ישראל בעבר, כשלא היה שלטון מדיני או כשניתנה להם סמכות מהשלטונות לנהוג כך. אך המצב הנורמטיבי הוא שמשפטי התורה הם מוחלטים, והמלך הוא זה שעוסק בשמירה ובהכוונת הסדר החברתי-לאומי על פי המציאות ההווית³. משמעות הדבר היא שדווקא חוקי המלך הם אלה שצריכים להיות גמישים יותר, ולא להיות כבולים בחוקה "קשוחה" שבקושי ניתן לשנותה, אם כי הסמכות לעסוק בתיקון העולם לפי הצורך והשעה, משמעותה היא שחוקת המלך יכולה לחרוג ולהחמיר או להקל מהנהגת התורה.

2. לא נאריך כאן בדברי הר"ן ובהשלכותיו. דבריו נזכרו אצל רבים העוסקים בסוגיות תורה ומדינה, ואין צורך לחזור עליהם. עיי' גם בספרי 'מלכות יהודה וישראל', 'משפטי המדינה ומשפט התורה', עמ' 87-98.

3. באופן דומה הסביר הראי"ה קוק (עין איה ברכות א, קלו-קלט) את היחסים שבין מלך ונביא. נביא עוסק בנצח, ומלך בארעי. לכן כשהיה ויכוח מי יכבד את מי, ישעיהו את חזקיה או להיפך, הטיל הקב"ה פשרה, וחזקיה חלה, וישעיהו הלך לבקר. כלפי חוץ היה למלוכה מעלה מעל הנבואה, שהרי הנביא הוא זה שהלך אל המלך, אבל כלפי פנים המלך הוא זה שהיה חולה. מצבו של העוסק בנצח הוא יציב, והעוסק בהווה היה חלש וארעי.

ב. המלכות - תיקון עולם ועיסוק בשעה, בהווה

ההבחנה בין מלך שמשפטיו והנהגותיו הם עיסוק בשעה, בהווה, לבין סנהדרין שמורים הוראות מוחלטות, בולטת בדברי הרמב"ם. סנהדרין אף הם יכולים לחרוג מסמכותם, ולהורות כמו משפט המלך, והנהגתם זו מוגדרת כ"הוראת שעה". כך כותב הרמב"ם (הל' סנהדרין יח, ו) כשהוא מקביל בין מלך לסנהדרין:

גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שניים עדים. וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם - הוראת שעה היתה או דין

מלכות היה.

נאמר בתורה (דברים יט, טו):

לא יקום עד אחד באיש לכל עוון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא. על פי שני עדים או על פי שלושה עדים יקום דבר.

אדם איננו יכול להפיל את עצמו, על פי הכלל: "אין אדם משים עצמו רשע" (יבמות כה, ב; סנהדרין ט, ב ועוד). ובכל זאת, יהושע הרג את עכן שהודה מעצמו שלקח מהחרם, וכן דוד הרג את הגר העמלקי שהודה מעצמו שהרג את שאול. על פי הרמב"ם, הסמכות לחרוג מהכלל שאין ממיתים אדם על פי הודאת עצמו, היא מדין המלכות או בהוראת שעה. כוונתו לומר, שדוד ויהושע שימשו בשני תפקידים: כמלכים⁴ וכראשי סנהדרין⁵. אם הם הפעילו את סמכותם כבית דין, היה זה בהוראת שעה. אם הם הפעילו את סמכותם כמלכים, היה זה מדין המלכות. במקום נוסף הקביל הרמב"ם (הל' רוצח ב, ד) בין "דין המלכות" של המלך לבין "הוראת שעה" של סנהדרין:

וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינן מחוייבים מיתת בית דין, אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם - הרשות בידו. וכן אם ראו בית דין להרוג אותן בהוראת שעה, אם היתה השעה צריכה לכך - הרי יש להם רשות כפי מה שיראו⁶.

4. על מעמדו של יהושע כמלך - עיי' במדבר רבה יב, יא; במדבר רבה כא, טז; יומא עג, א; ירושלמי סנהדרין ב, ו; רמב"ם הל' מלכים א, ג; הל' מלכים ג, ח. על דוד, נאמר בספרי במדבר פיסקא קיט: "כתר מלכות זכה בו דוד".

5. על מעמדו של יהושע בן נון כדיין, עיי' רמב"ם הל' תרומות א, ב; הל' נזקי ממון ה, ג. דוד שימש כדיין, על פי עבודה זרה לו, ב והרמב"ם בספר המצוות שורש א, ובהקדמה ליד החזקה, וכסי"מ שם ד"ה ואחיה השילוני: "דוד היה ראש הסנהדרין".

6. במקום נוסף, בהל' רוצח ה, יד, מקביל הרמב"ם בין הוראת שעה של סנהדרין לדין המלכות: "מי שפחד מן המלך שלא יהרגנו בדין המלכות או מבית דין שלא יהרגוהו בהוראת שעה וברח למצבח ונסמך לו ואפילו היה זר הרי זה ניצל". ראה גם מורה נבוכים ג, מ: "שאם לא יהרגוהו בית דין, המלך יהרגוהו".

עברייני, ולא דווקא רוצח⁷, שלא ניתן לחייבו במסגרת סנהדרין (-אין סנהדרין, או אין עדים, או אין התראה וכדו'), מלך יכול להענישו מדין המלכות ותקנת העולם, ובאופן דומה, בית דין בהוראת שעה. גם כאן בולטת ההבחנה בין מגמת המלך: "דין המלכות ותקנת העולם", לבין מגמת בית הדין: "בהוראת שעה אם השעה צריכה לכך". אצל מלך לא כותב הרמב"ם שזו הוראת שעה, מאחר וכאמור, זה עניינו, העיסוק בשעה, וכדברי הרמב"ם כשהוא עוסק בדיני מלך (הלי' מלכים ג, י):

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 ומניחן תלויים ימים רבים, להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם.
הרמב"ם הוסיף והסביר שעיסוק בשעה הוא תיקון העולם⁸, תיקון הסדר החברתי, מניעת עוולות ואפשרות לחיות חיים מדיניים וחברתיים סבירים ונוחים⁹.

ג. סנהדרין - סמכות חריגה לא לדורות

באשר להפעלת סמכות חריגה של סנהדרין, הרמב"ם כותב שהיא הוראה לשעה, ומדגיש שהיא איננה הוראה נצחית לדורות, כדרכה העקרונית של הסנהדרין¹⁰. הרמב"ם מפרט את הסמכות העקרונית של סנהדרין לחרוג ולהפעיל סמכות בהוראת שעה (הלי' סנהדרין כד, ד):
יש לבית דין להלקות מי שאינו מחוייב מלקות, ולהרוג מי שאינו מחוייב מיתה. ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה. וכיון שרואים בית דין שפרצו העם בדבר - יש להן לגדור ולחזק הדבר כפי מה שיראה להם - **הכול הוראת שעה, לא שיקבע הלכה לדורות.**

7. האור שמח (הלי' מלכים ג, י) מביא את דברי הרמב"ם הללו וכותב: "יש למלכי בית דוד רשות לתקן העולם והיינו דווקא לרוצח". אכן שם בהלי' מלכים הדוגמא היא רוצח בלבד, והאחרונים דנו אם דווקא רוצח, עיי' בספר המפתח לר"ש פרנקל, הלי' מלכים שם. אך הרמב"ם כתב מפורשות בהלי' רוצח כאן: "רצחנים וכיוצא בהן", וכדברי הגר"ש ישראל, עמוד הימיני, שער א, סי' ח, אות ט. יתכן שהרמב"ם הדגיש דווקא רוצחים מאחר וזו העבירה הפלילית החמורה ביותר, מה גם שהוא אכן כותב זאת בהלי' רוצח. ובכלל, ברמב"ם כתוב שמלך ישראל יכול לעשות כן, ולא רק מלך מבית דוד כדברי האור שמח. בנוסף, נראה שהאור שמח כתב משפט זה, כדי להבחין בין אפשרות שהמלך יתערב בעניינים פליליים - בין אדם לחברו, לבין כך שמלך אינו מתערב בעניינים שבין אדם למקום, וכדבריו בהמשך. כמו כן, דברי הרמב"ם על סמכות המלך לתלות רבים ביום אחד ולהניחם ימים רבים, מקורם מהמסופר על דוד שתלה את צאצאי שאול ימים רבים (יבמות עט, א), ושם אין מדובר על רוצחים, אלא על קיפוח פרנסת הגבוענים. ראה: יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, עמ' 134-135.
8. תיקון העולם נקשר גם ליעוד של המלך המשיח: "יוכל הדברים האלו של ישוע הנצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו, אינן אלא לישר דרך למלך המשיח **ולתקן את העולם כולו** לעבוד את ה' ביחד" (רמב"ם, הלי' מלכים יא, ד).
9. המונח: "תיקון העולם" מופיע בחז"ל כנימוק לתקנות שתוקנו ע"י חכמים בתחומים שונים. למשל, במסכת גיטין במשנה (פ"ד מ"א-ט"ו), ובתוספתא (פ"ג ה"ה-ה"ט) מופיעה סדרה של תקנות שונות בנימוק זה, וכן במקומות נוספים במשנה ובתוספתא. המכנה המשותף הוא תקנות לשם הסדר חברתי, למניעת עוולות ועוד. תקנות חכמים הללו מסייעות בדרך כלל לענייני הלכה, והן במסגרת הסמכות שניתנה לחכמים לתקן תקנות. כאמור לקמן, מגמת המלך היא לסייע בשמירת הדת, ועל כן יתכן שהרמב"ם השתמש באותו מונח - תיקון העולם, אף שבחז"ל הוא איננו מופיע בהקשר זה.
10. כך גם באשר לצו נביא לחרוג מהמקובל, בהוראת שעה.

כך הוא גם כותב, כשהוא דן בסמכות העקרונית של סנהדרין לתקן תקנות וגזרות (ה' ממרים ב, ד):

בית דין שראו לחזק הדת ולעשות סייג כדי שלא יעברו העם על דברי תורה - מכין ועונשין שלא כדין; **אבל אין קובעין הדבר לדורות ואומרים שהלכה כך הוא**. וכן אם ראו לפי שעה לבטל מצוות עשה או לעבור על מצוות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהיכשל בדברים אחרים - עושין לפי מה שצריכה השעה.

ההקבלה בין מלך לסנהדרין מלמדת שהמלכות עוסקת במהותה בשעה, ולשם כך נתנה לה התורה סמכויות, בו בזמן שמשפטי התורה עוסקים במוחלט ובנצחי, כקביעה לדורות, ורק במקרה יוצא מן הכלל הם גם מפעילים סמכויות חריגות, והן אינן לדורות, לנצח. המושג "הוראת שעה" איננו ביטוי לממד הזמן דווקא. אמנם יתכן והוראת שעה תהיה מוגבלת בזמן, אך אין זה המאפיין העיקרי שלה. "הוראת שעה" הוא ביטוי להתייחסות למצב כפי שהוא, לשעה, להווה, לפתרון העניין הנקודתי העומד לפנינו, ולתיקון הסדר החברתי או כל סדר אחר, מבלי לקבוע את הדבר לדורות, לנצח.

היחס שבין חוקת התורה - נצחית ומוחלטת, לחוקת המלך - ההווית, העושה סדר במציאות, בולט גם מכיוון אחר. העיסוק בצורכי השעה מאפשר למלך גם למחול ולוותר, ולא להעניש אם יש צורך בדבר, בו בזמן שסנהדרין אינם יכולים לוותר או למחול. בית דין הדן במשפטי התורה, איננו יכול שלא לדון עברין, או למחול על העונש שמגיע לו (רמב"ם, ה' רוצח א, ד):

ומוזהרין בית דין שלא ליקח כופר מן הרוצח... ואפילו רצה גואל הדם לפטרו; שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה, שנאמר: "ולא תקחו כופר לנפש רוצח"...

הרמב"ם מנמק את הדבר בהיות עונשו של הרוצח מוחלט, ולכן אין סמכות חנינה לבית הדין שקבע זאת. על עיקרון זה חוזר הרמב"ם במקום נוסף. נאמר במשנה (ערכין א, ג):

הגוסס והיוצא ליהרג, לא נידר ולא נערך.

הרמב"ם בפירוש המשנה שם, משווה בין מיתת בית דין למיתת מלך:

והיוצא ליהרג, רוצה לומר מיתת בית דין, שהוא ענין שאינו תלוי ברצונו אלא התורה ממיתה אותו. אבל אם היה יוצא ליהרג במצוות המלך - מעריך ונערך לדברי הכול, שלפעמים חוזר המלך מדיבורו.

כאן מנמק הרמב"ם: "שהתורה ממיתה אותו". מחויבות הנאשם במסגרת בית דין היא מוחלטת, ועל כן אין לו ערך, וכדברי הגמרא (סנהדרין עא, ב): "נגמר דינו - גברא קטילא הוא"¹¹; בו בזמן שמלך רשאי שלא להעניש כלל, או רשאי להחמיר בעונש אם הדבר נצרך. הרשב"א (בתשובה, ח"ה סי' רלח) לומד מהנהגת מלך, גם להנהגתו של רב קהילה, כיצד להתמודד עם עבריינים:

11. עיי' עוד ברבנו חננאל, ריטב"א והמאירי, ובתוס' מכות ה, א ד"ה בעידנא, ורי' עקיבא איגר שם הכותב שבדיני נפשות הקביעה של בית הדין בגמר הדין היא זו שמחייבת אותו כרוצח, בו בזמן שבדיני ממונות, כל שיועד שהוא חייב ממון לחברו עליו לשלם. עיי' עוד ברמב"ם בה' ממרים ז, ח-ט, הכותב שמחילת הורי בן סורר ומורה מועילה עד לפני גמר דין. וראה עוד ברמב"ם בה' עדות יט, ב. ועיי' גם במאמרו של הרב אורי דסברג, "החנינה בהלכה", תחומין ז, עמ' 426-413; שמשון אגלנדר, "מעמדו של מי שנגמר דינו למיתה", עלון שבוע 100, עמ' 116-131, שדן במספר נושאים הקשורים למי שנגמר דינו, כגון דינו של החובל, המכה ומקלל את מי שנגמר דינו למיתה, ועוד.

וזה מה שהשבתי לחכם ר' יעקב בן הכסף, בעל ישיבה בטוליטולה, על הנהגת המדינה זו, וייסור העוברים... דע לך עוד, כי אי אפשר לנהוג בכל האנשים במידה אחת. וזכור נא ענין דוד אדונינו מלכינו, אשר נהג להעלים עינו מיואב ושמעי, ואעי"פ שהיו בני מוות. והטענה שאמר: כי היום ידעתי שאני מלך על ישראל. כי לכול זמן מזומן, והעלמת עין מן העובר, לעתים מצוה, והכול לפי צורך השעה. והחכם מעלים עיין לעתים בקלות... וכבר ידעת ענין מלכנו הראשון שאול, כי היה כמחריש והעלמת עין בדבר זה, עד אשר יחזקו זרועות העומדים על הפקודים, מצוה רבה. והמקיים את המצוה, עשה סמוכות לתקנה, ובנקלה חומה בצורה. ואחר תחזקנה ידיך, ומלכת בכל אשר תאווה נפשך.

אכן, ממספר ממקורות במקרא, ניתן ללמוד על התנהלות שונה של מלך מאשר בית דין, בעיקר בתחום הענישה¹². כאמור לעיל, הרמב"ם (הל' סנהדרין יח, ו) הצביע על מקורותיו: דוד והגר העמלקי וכן יהושע ועכן. הרמב"ם גם הגדיר שם שזו מהות המלכות, העיסוק בשעה ובהווה. מכאן שאין הכרח לקבל את חידושו של האור שמח (על הרמב"ם הל' מלכים ג, י), הכותב שסמכות המלך נובעת מ"רשות שניתן להם, והוא לתיקון המדינה דינם כמו שנתנה התורה הנימוסית לבני נח וזה ענין מושכל". הן אמת שיש דמיון רב בין דיני מלך ובין ההלכות הנהגות בבני נח¹³, ובלטת העובדה שהרמב"ם בחר לכתוב את דיני בני נח בהלכות מלכים, אבל הרמב"ם עצמו לא כותב שתוקף משפטי המלך יסודם בהקבלה לבני נח. הרמב"ם כאמור מגדיר בצורה עקבית את סמכות המלך כסמכות של שעה, של התמודדות מקומית, ולכן אין לראות כלל את מעשיו כחורגים, מאחר ואין צורך להשוותם לדיני סנהדרין.

כך מדגיש הרמב"ם (הל' מלכים ג, ח) גם כשהוא עוסק במצוות מינוי מלך, בהנהגות המלך כלפי מתנגדיו:

כל המורד במלך ישראל יש למלך **רשות** להרגו, אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך או שלא יצא מביתו ויצא חייב מיתה, **ואם רצה** להרגו יהרג, שנאמר "כל איש אשר ימרה את פיד", וכן כל המבזה את המלך או המחרפו יש למלך **רשות** להרגו, כשמעי בן גרא¹⁴.

"יש למלך רשות", "ואם רצה", אלו הם ביטויים המלמדים על שיקול הדעת הרחב הניתן למלך אם להעניש או למחול או לקבוע עונש חמור יותר, כל זאת בהתאם לנסיבות ולנתונים שבפניו.

12. יעקב בלידשטיין, 'עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם', עמ' 141, מציין מספר מקורות לדבר שנכתבו ע"י ראשונים ואחרונים. הריטב"א בבבא מציעא פג, ב לגבי דוד שהרג את הגר העמלקי; מהר"ץ חיות, כתבים, עמ' מח-מט לגבי הרג דוד את בני שאול ותליותם; אור שמח הל' רוצח ב, ד על נכונות דוד להרוג את אבשלום על רצח אמנון; הגר"ש ישראלי, עמוד הימיני עמ' עה, על הריגת יואב בשל רצח עמשא.

13. יעקב בלידשטיין, שם, עמ' 142-146, מאריך להוכיח את טיעונו של האור שמח, אך אין לדבר מקור ברמב"ם עצמו.

14. וכן בספר המצוות, עשה קעג.

ד. מנהיג - איך אתה מסייע להרמת קרן התורה בישראל?

דברינו על השונות שבין הנהגת המלך והסנהדרין, הם בעיקר בתחום הענישה. אך עיקרון זה יכול ללמד על השונות המהותית שבין הנהגת מלך וסנהדרין. ניתן להוסיף לזה עוד נתון. בסיומו של הפרק בהלכות מלכים שבו מפרט הרמב"ם את סמכויות המלך להטיל מיסים, לגייס לוחמים ובעלי תפקידים אחרים, להפקיע קרקעות ורכוש, ליטול שלל ועוד, מסביר הרמב"ם (ה' מלכים ד, י) מה הערך והמגמה בהענקת סמכויות אלו למלך:

ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהילחם מלחמות ה'. שאין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות...

הנהגת המלך כמי שעוסק בשעה, בהווה, היא כדי לסייע להנחלת הערכים המוחלטים של התורה¹⁵. מכוח זה יש מקום לתקנות וחוקים הבאים ממנו, תחת הכותרת: "דינא דמלכותא דינא", וכפי שהרמב"ם ציין שם בהלכה הראשונה הפותחת את הפרק: "ודיננו בכל אלו הדברים וכיוצא בהן דין", במסגרת אותם תחומים שבהם יש מקום לדינו, ולמנהג המדינה, ובלבד שזה לא יסתור את האמור בתורה, אלא אדרבה, ישלים ויסייע להנהגת התורה בישראל. אשר על כן: "אם גזר המלך לבטל מצוה שאין שומעין לו" (ה' מלכים ג, ט)¹⁶. הסמכות לעסוק בשעה, להנהיג בצורה שונה ממשפטי הסנהדרין, יש לה מגמה אחת: "להרים את דת האמת", לסייע ולהיות כלי עזר בהנהגת התורה בישראל. מלך אינו יכול לפעול ולחוקק חוקים שהם בניגוד למטרת-על זו.

כדי להזכיר לו ולעם שזה אכן ייעודו, בולטות שתי מצוות בתורה, המבטאות את הרעיון שמלך הוא נושא התורה. מלך מצווה לכתוב לו ספר תורה שני, בנוסף לספר תורה שכל יהודי מצווה לכתוב. וכך כותב הראי"ה קוק (מאמרי הראי"ה עמ' 385)¹⁷:

המלך צריך לכתוב שני ספרים. ספר אחד כמו כל אחד מישראל. וספר נוסף בתור מלך ומנהיג האומה בישראל... ספר תורה ממין הדוגמא של ספרי התורה אשר למלכי ישראל ומנהיגיו הציבוריים, ספר תורה ששואבים ממנה את רוח ישראל סבא בחייו הציבוריים של ישראל, את העדינות הנפשית ואת זהר החיים הישראליים.

המלך היה נושא עמו תמיד את ספר התורה השני, ובמקביל הניח שמואל לפני ה', לפני ארון הברית, את משפטי המלך (שמואל א' י, כה, רד"ק, מצודות ומלבי"ם). ההדדיות הזו, שספר התורה אצלו תמיד וספר משפטי המלוכה נמצא בארון ה', מלמדת על הקשר והחיבור שיש בין משפט התורה ומשפט המלך, אשר יונקים ומזינים זה את זה, בסדר וביחס שתואר קודם. פעם בשבע שנים, היה קורא המלך את התורה בפני העם - אנשים, נשים וטף, כדברי הרמב"ם (ה' חגיגה ג, ב-ו):

15. ראה: יעקב בלידשטיין, שם, עמ' 104-127, המאריך להסביר את מגמת המלכות.

16. זהו הבסיס לאי ציות לפקודה או לחוק הסותר את התורה. ראה מאמרי: "ציות לפקודות", צ'הר כא (אדר ב' תשס"ה), עמ' 9-25.

17. עיי בהרחבה בספרי 'מלכות יהודה וישראל', 'תלמוד תורה של מלך', עמ' 215-232.

המלך הוא שיקרא באזניהם... שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת, ויראה עצמו כאילו עתה נצטוו בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל. דווקא המלך, הוא זה שעומד בראש ה'הקהל'. המלך הוא "לב כל ישראל" (רמב"ם, הל' מלכים ג, ו), ובמעמד לאומי שבמרכזו התורה אין מתאים יותר מהמלך. מעמד הקהל נקרא בחז"ל: 'פרשת המלך' (סוטה ז, ח), והסמכויות השלטוניות של המלך המופיעות בספר שמואל (א, ח), נקראות אף הן: 'פרשת המלך' (תוספתא סנהדרין ד, ה). אין הפרדה בין הדת למדינה. מדינתנו היא מדינה יהודית, היא לא מדינה אזרחית כללית, והתורה היא המרכז והמוקד, והעומד בראש המדינה היהודית, דווקא הוא, חוזר משגן ומחדש זאת, מדי שבע שנים: "וזאת היתה הכונה בקריאת התורה ע"י המלך מחמת שלבו לב כל קהל ישראל, ייכנסו דבריו בלב כל העם בעומק לבם" (שם משמואל, פ"י וילך, תרע"ב).

ה. חוקה למדינת ישראל

מהדיון במגמות ההנהגה של מלך וסנהדרין, למציאות ימינו. במדינות העולם, שבהן המסגרת השלטונית על כל אגפיה (-הפרלמנט, בית המשפט ועוד), היא היחידה המעצבת את האופי הציבורי-לאומי-חברתי של המדינה, יש מקום לחוקה קבועה ואף "קשוחה", שתייצב את המערכת השלטונית. כשאין חוקה א-להית, אזי יש מקום לחוקי אנוש קבועים ונצחיים. לא כך כשיש חוקה א-להית כבר אלפי שנים: "בחוקותי יהלך ומשפטי שמר לעשות אמת צדיק הוא חיה יחיה נאום ה' א-להים" (יחזקאל יח, ט). "אני ה' א-להיכם בחוקותי לכו ואת משפטי שמרו ועשו אותם" (שם כ, יט).

לא ניתן להימלט מן הרושם שההצעה לקבוע חוקה למדינת ישראל, ובהקשר זה חוקה "קשוחה" ולדורות, שיהיה קשה מאוד לשנותה, ועל פי פרשנות של בית המשפט, שכידוע מייצג קו ותפיסת עולם מאוד מסוימים, וללא איזונים ובקרה מתאימים כפי שמקובל במדינות אחרות (ואף לא על ידי בית משפט מיוחד לחוקה האמור לייצג תפיסות וגישות שונות), נובעת מניסיון, אולי בתת-מודע, לקבוע תחליף ואלטרנטיבה חוקתית למדינת ישראל, תוך התעלמות ואולי מכוונת מהמסורת ומהצביון היהודי של המדינה. ובצורה חריפה יותר: האם אין בחוקה מגמה "להשכיחם חוקי תורתך"? ההצהרה שיישמר האופי היהודי-דמוקרטי של המדינה הוא מס שפתיים, והוא חסר ערך. קבלת השפה העברית כשפה הרשמית, וכך קבלת לוח השנה העברי, או שמירת השבת כיום שבתון, ועוד כהנה, הם יפים מאוד, אך הם אינם הופכים עדיין את החוקה הזו ליהודית; ובמיוחד שמוצעים חוקים שהם בניגוד לתורה ולהלכה, כמו ההצעה להכרה ב"ברית הזוגיות" של כל מי שחפץ בכך (לא רק גויים חסרי דת), בניגוד למבנה המשפחה הנדרש על פי התורה, או כמו ההצעה להעניק הכרה לערבים כמיעוט לאומי נוסף בארץ, בניגוד לקביעה התורנית שעם ישראל הוא הלאום היחיד בארץ ועוד.

בהצעת החוקה של המכון הישראלי לדמוקרטיה, אין גם שום סממן בולט של ציונות שורשית, של חזון, של משהו שקשור בצורה מהותית ואמיתית להיסטוריה. היא איננה מחזקת את צביונה היהודי של המדינה יותר ממה שהיא עכשיו, וכן איננה מבטאת חיבור משמעותי לשורשים ולהיסטוריה של עם ישראל לדורותיו בארץ, או להתיישבות היהודית בארץ. היא באה לעשות סדר פנימי, בהתאם ל"צילום מצב" חברתי, מדיני ופוליטי, ולקבעם כך לדורות הבאים. חלקים נכבדים ועקרוניים מהחוקה יכולים להתקבל גם אצל אומות אחרות בעולם. זהו המרשם הבדוק והמנוסה להפיכת מדינת ישראל, עם כל החזון והאתוס הלאומי שלה, למדינת כל אזרחיה, עם

תשלום מס שולי לחלוטין, לסממנים יהודיים¹⁸.

אמנם כן, זכינו בדור האחרון לשלטון וריבונות יהודית בארץ ישראל לאחר אלפי שנות גלות, אם כי הוא לא התוצר השלם והאידיאלי. הוא תחילת הדרך. לא זכינו עדיין להקים סנהדרין, ועל כן לא ניתן לגבש ולכונן מערכת נכונה של יחסי מלך-מנהיגות עם סנהדרין ומשפט התורה. הרבנות הראשית ומערכת בתי הדין אינם עוסקים כלל בשאלות אלו, ולצערנו העיסוק במציאת הסדר והיחס הנכון והראוי על פי התורה וההלכה בשאלות תורה ומדינה הוא לעתים בבחינת הלכתא למשיחא. הוא ליבון ובירור נדרש ונחוץ, וטוב שהוא מתקיים, אבל בדרך כלל הוא נשאר ספון בספר ונושא לשיעורים בעל פה. קשה מאוד להצליח לכונן שינוי מעשי ומשמעותי, אם לא עמלים ונאבקים ציבורית ופוליטית על כך.

אלא שבהצעה לחוקק חוקה לישראל, ובמיוחד כמו זו המוצעת - חוקה נוקשה, שיש בה חוקים המעצבים אופי אזרחי למדינה ומטשטשים עד כילוי את אופיה היהודי, במיוחד במה שקשור למבנה התא המשפחתי-לאומי (הכרה בערבים כמיעוט לאומי, והאפשרות הגורפת להינשא שלא כדת משה וישראל), יש בה נסיגה לאחור. חוקה נוקשה מנציחה וקובעת אופי אחר למדינה, ויהיה קשה יותר לשנותה. יהודים שומרי תורה ומצוות ימשיכו לנהל אורחות חיים על פי התורה, גם אם זה יהיה קשה יותר מבחינת האקלים והסביבה התרבותית שתהיה אחרת. אך מה יקרה ליהודים רבים שהם מגדירים עצמם כחילוניים-מסורתיים, שבכל זאת מעוניינים בצביון יהודי למדינה ובמילוי השאיפות הלאומיות שלנו אם היה אפשר? היכן ימצאו את האווירה, את המסורת, את האידיאלים היהודיים שעליהם חלמנו שנים? הבעיה היא גם לא מה יקרה לכשיחוקקו את החוקה הזו בטווח המיידי. השאלה לאיזו מציאות חוקתית-משפטית, וממילא לאיזה אקלים לאומי וחברתי ייוולדו בניהם ונכדיהם. האם גם הם ייכנסו תחת הכותרת: "יהודים מסורתיים", או שכבר לא?

בחברה הישראלית מתרחש מספר שנים תהליך של קיטוב. יש המתנכרים ומתרחקים מהמסורת ומהערכים היהודים, ויש שדווקא מתעורר אצלם רצון לשמוע ולהתחבר למסורת ולשורשים היהודים. אין ספק שלא מספיק לעצור סחף שמטרתו למנוע ריחוק ובריחה מהמסורת היהודית, רק על ידי חקיקה של חוקים דתיים, כפי שהיה נהוג מקום המדינה, ובכך לאלץ ולחייב גם את מי שלא מעוניין בהם. יש צורך לחבר ערכית ורוחנית את כל בית ישראל למורשת ולשורשים, שיפינמו וירצו בדבר, וזו אחריות המוטלת על שומרי תורה ומצוות, נוער ומבוגרים על מפלגותיהם. חוקים דתיים לבד אינם מספיקים. נכון שאיננו חיים במדינה יהודית דתית, וציבור מסוים על מנהיגיו ושופטיו, ובעל עוצמות והשפעה רבה בחברה ובתקשורת, איננו מעוניין כלל, לצערנו, באורחות חיים הקשורים למסורת וליהדות, ובוודאי לא בהיבטים הלאומיים והציבוריים שלו. אבל על כך בדיוק יש להתמודד, ללמד, להסביר ולשכנע. לא ניתן יהיה להתחמק מכך, ולעניין זה בוודאי שלא יעזרו הפגנות, חסימת כבישים וכדו'.
הסכמה לחוקה, שהיא מרחיקה עוד יותר את עם ישראל ממילוי ייעודו ההיסטורי, הצינוני,

18. יתכן וגם כאן, שורש העניין נעוץ בשאלה מהי יהדות, את מה מצוות התורה מקיפות, ויתכן שהחוסר היהודי-תורני בתחומים רבים בחוקה, או אף בניגוד לתורה, נובע מהשקפת עולם האומרת שאין בעצם לתורה ולהלכה מה לומר ולהדריך כיום במה שקשור לסוגיות לאומיות, חברתיות וכדו', דבר שאנו שוללים מכל וכול (ראה למשל: ידידיה שטרן, "הפער בין ההלכה לחיים, מעולם לא היה גדול יותר", 'הארץ', ט' במרחשון תשס"ו).

ובעיקר היהודי, היא דבר שלציבור דתי אסור לעשות אותו. יש להתנגד לחוקה "קשוחה" כמו זו המוצעת, ולמרכיבים שבה הנוגדים את האמור בתורה ובהלכה. יכול להיות שכאן בהקשר זה, נאמר: איננו שותפים. איננו יכולים להיות שותפים לחוקה המרחיקה לטווח הארוך את עם ישראל מתורה ומערכים לאומיים, ומקבעת מבנה ויחס לא נכון בשאלה מהי החוקה הקבועה והמחייבת את עם ישראל, שמכוחה גם מנהיגות שלטונית יונקת את כוחה. חוקי המדינה הם אלה שצריכים להיות גמישים יותר ומתאימים למציאות ההווית והקיימת, תוך מתן אפשרות סבירה ונוחה, לשנות ולהתאים את החוקים לפי הצורך (כמובן לא לעתים תכופות על מנת לא ליצור אנדרלמוסיה).

האתגר הוא הפוך. עיצוב חוקה גמישה, כשנקודת המוצא היא שהמערכת השלטונית במדינת ישראל היא זו המנהלת את ענייני העם והארץ, מתוך כוונה ורצון לסייע ולממש את היעדים הלאומיים וההיסטוריים של עם ישראל על פי האמור בתורה, וללא כל סטייה וניגוד לכתוב בתורה ובהלכה. הסברה נאותה ורחבה לכלל הציבור, תוך הבהרה שכך באמת יש סיכוי שמדינה זו תהיה יהודית, ועל פי הדמוקרטיה היהודית, לא זו המערבית המקרבת אותנו למדינת כל אזרחיה, ומטשטשת את האופי היהודי ציוני ולאומי של המדינה, זו הייתה יכולה להיות דרך ראויה וטובה לגיבוש וכינון מדינת ישראל האידיאלית ביחס ובסדר הנכון שבין תורה ומלכות.

