

שער א'

**סמכותם ההלכתית של מוסדות  
השלטון במדינת ישראל**

בעריכת

**הרב אריה כץ**

25	.....	מבוא
31	.....	רקע הלכתי
41	.....	<b>סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל</b>
59	.....	רקע הלכתי - המשך
66	.....	<b>תוקף משפטי המלוכה בימינו</b>
83	.....	אחרית דבר
		נספח - מבחר תשובות הלכתיות המתבססות על דברי
92	.....	הרב ישראל

# מבוא

## האתגר

בשנת ג'תש"ג (37-) רצחו הרומאים את מתתיהו אנטיוגנוס, המלך החשמונאי האחרון, ומאז ועד להקמת מדינת ישראל בשנת ה'תש"ח (1948) לא היה שלטון עצמאי לעם ישראל בארץ ישראל (למעט שנים ספורות בתקופת מרד בר כוכבא).

מטבע הדברים, כמעט שלא היה גם מי שעסק בסמכויותיו של שלטון ממלכתי ובדרכי המינוי של שליטים בעם ישראל במשך כל אותן שנים, שכן העניין לא היה מעשי. הדיון ההלכתי המועט שכן קיים במקורות ההלכתיים מתקופת חז"ל והראשונים בנושא זה (ובמיוחד בהלכות מלכים שכתב הרמב"ם) עסק בצורת השלטון עליה מצוה התורה והיתה גם מקובלת בעולם העתיק – המונרכיה (מלוכה), וכמעט שלא התיחס למציאות בה אין מלוכה בישראל, או לשיטה הדמוקרטית אותה אימצה מדינת ישראל, שלפיה העם הוא זה שבוחר את מנהיגיו והוא זה המעניק להם את סמכויותיהם.

עם הקמתם של המוסדות הלאומיים, וביתר שאת עם הקמתה של מדינת ישראל, עלתה שאלת ההכרה ההלכתית במוסדות השלטון ובסמכויותיהם במלוא חריפותה. שכן, אם מבחינה הלכתית לא ניתן להקנות לשלטון הנבחר סמכויות מתאימות, לכאורה לא ניתן יהיה לנהל מדינה יהודית על פי ההלכה עד שיווצרו המנגנונים הקבועים בהלכה למינוי מלך (כפי שאלה יתבארו להלן ברקע ההלכתי למאמר זה). מצב זה יגרור אי הכרה הלכתית בסמכות השלטון להטיל מיסים, להעניש פושעים, להגן על המדינה מפני אויבים ועוד. אמנם, מרבית בעלי התפקידים במוסדות השלטון שזה עתה קמו, שהיו ברובם אנשים חילונים, לא התעניינו במיוחד בדעת ההלכה בנושאים אלו, אולם בפני הציבור שומר המצוות עמדה השאלה האם אפשר בכלל לשתף פעולה עם השלטון ומוסדותיו, האם הוא רואה בכנסת ובמשלה שלטון לגיטימי שיש להשמע לו (לפחות כל עוד הוראותיו אינן נוגדות את חוקי התורה) או לא. מנגד עלתה השאלה לאיזו צורת שלטון צריך ציבור שומר המצוות לחתור, ועל מה נכון שהוא ילחם לשנות בצורת השלטון הקיימת. העדר מסורת פסיקה בהלכות מדינה וחוסר גדול במקורות מהם ניתן להסיק על מציאות ימינו יצרו קושי רב משמעות בהגדרת יחס ההלכה אל מציאות זו, ובלשונו של הרב ישראלי (הרבנות והמדינה, העורך והמעריך, עמ' 43):

בעיות אלה [שהתעוררו עם קום המדינה] מתוך שלא היו נוגעות למעשה בחיי הגולה, לא נתבררו במידה מספקת במקורות הראשונים של התורה שבעל פה,

ונשאר סתומים גם אחר כך מתוך שלא היתה יד הראשונים והאחרונים ממשמשת בהם. ספרי השאלות והתשובות של גדולי רבותינו בכל הדורות דנו בעיקר במה שנשאלו, ואלה היו שאלות שהזמן גרמן. בכלל זה לא היו שאלות המדינה בישראל, מאחר שאלו היו בגדר הלכתא למשיחא...

## התעלמות, שלילה והפרדה

הקושי בהכרעה למעשה בנושאים מחודשים וכבדי משקל אלו היה כנראה אחת הסיבות שהביאו רבים מחברי ההנהגה הרבנית של אותם ימים להתעלם מהם, ולהמשיך ולהתרכז כמאז ומקדם בפסיקה בענייני היום של אורח חיים ואיסור והיתר. הרב ישראלי התייחס להתעלמות זו בהקדמתו לקובץ הראשון של "התורה והמדינה" (ניסן תש"ט):

דומה שכאן אחת מהסיבות העיקריות של כשלון היהדות הדתית, שמרוב חששות מחליטים להתעלם מהבעיות בכללן. אולם מטבע הדברים, שאין הבעיה פוסקת מלהתקיים גם כשמתעלמים ממנה. ובעוד שאין גדולי תלמידי החכמים מטפלים בפתרונם נמצאות ידים עסקניות אחרות הדואגות לפתרם בדרכים נלוזות. אחר כך מתחילים להתריע, אולם הרי כבר אמרו חכמים – אין צועקים לשעבר, והמעוות נשאר ללא תיקון.

על כן המשיך הרב ישראלי (שם):

ברגע זה יש לעשות, ואף אם יש מקום לחששות, ואף אם המעשה אולי לא יהא משוכלל די הצורך. סכנת ההרס הרוחני המאיימת עכשו עלינו צריכה להכריע את החששות ולדחותם.

סיבה אפשרית נוספת להתעלמות ההנהגה הרבנית החרדית מעיסוק פומבי בנושאים אלו נעוצה כנראה בחילוקי הדעות הפנימיים בתוך "אגודת ישראל", שרוב מוחלט של הציבור שבידל עצמו מהתנועה הציונית ראה בה בזמנו את נציגתו. עוד טרם קום המדינה נחלקו הדעות בתוך "אגודת ישראל" באשר ליחס הראוי לתנועה הציונית. היו שהסתייגו מכל שיתוף פעולה אתה (כ"צעירי אגודת ישראל"), בעוד שאחרים בקשו להתקרב אליה (כ"פועלי אגודת ישראל"). עם הקמת המדינה, היו ממנהיגיה שהתייחסו למדינת ישראל כ"סוף הגלות" (ולא "אתחלתא דגאולא" כפי שראתה אותה הציונות הדתית), יש שראו בה "אתחלתא דקיבוץ גלויות" (ואפילו "שער קטן מאד לאתחלתא דגאולה"), ויש שראו בה רק את תלואותיו של "עקבתא דמשיחא". על אף חילוקי הדעות, לקראת הבחירות הראשונות לכנסת הצטרפה "אגודת ישראל" ל"פועל המזרחי" ול"מזרחי" ב"חזית דתית משותפת" ומנהיגה, הרב יצחק מאיר לויין, אף כיהן כשר בממשלה הראשונה. "החזית הדתית" התפרקה מיד עם

נפילת הממשלה הראשונה, אולם "אגודת ישראל" המשיכה לנקוט בגישה פוליטית פרגמטית למען הישגים מגזריים<sup>1</sup>. חילוקי הדעות הפנימיים עומעמו במטרה לשמר על אחדות המחנה, וזו אולי סיבה נוספת להעדר עיסוק בהלכות המדינה על ידי ההנהגה הרבנית של מחנה זה.

אמנם, אחרים לא התעלמו מן האתגר שהציבה הקמת המדינה, אלא שללו אותה מכל וכל. רבנים אלו נקטו, שאין כל אפשרות לקיומו של שלטון ישראלי על פי ההלכה עד לביאת המשיח, ולכן הם התייחסו להקמת המדינה כאל "מעשה שטן" ואסרו כל צורה של שיתוף פעולה עם המדינה ומוסדותיה. המייצג הבולט ביותר של גישה זו היה האדמו"ר מסאטמר, הרב יואל טייטלבוים (תרמ"ז-תשל"ט, 1887-1979), שהיה נשיאה של "העדה החרדית" בירושלים לאחר קום המדינה (אף על פי שהתגורר בארצות הברית). לטענתו ("ויואל משה" - "מאמר שלושת השבועות"), שלושת השבועות שהוזכרו במסכת כתובות (קי"א ע"א) תקפות גם היום, ומשמעותה של השבועה: "שלא יעלו ישראל בחומה" המוזכרת שם היא, שבאופן ציבורי אסור לעלות לארץ ישראל לפני ביאת המשיח. ממילא חל איסור להקים שלטון ישראלי אפילו אם שלטון זה יקפיד על כל חוקי התורה, קל וחומר כשמדובר בשלטון חילוני העובר עליהם. לדעתו חל איסור גמור לשתף עמו פעולה, וכל מי ששותף לאותו שלטון הרי הוא שותף גם לעבירותיו, וחל עליו הכלל של "יהרג ואל יעבור". אף שלדבריו היה הד רב בקרב היהדות החרדית, הרי רק חוגים מצומצמים המזוהים עם "העדה החרדית" אמצו את דרכו הלכה למעשה. רובה המוחלט של היהדות החרדית הזדהה, ומזדהה עד היום, עם גישתה הפרגמטית של "אגודת ישראל".

ראוי לציין, שכרבנים אחרים, גם הרב ישראלי התייחס לתוקפן של שלושת השבועות בימינו. הוא דן בו באריכות בשער א של ספרו "ארץ חמדה", שם הוא הסיק, שמאותה שעה שאומות העולם הסכימו על הקמתה של מדינת ישראל, שוב אין לחשוש כלל מן המניעה של "לא יעלו בחומה".

מחוץ לעולם הרבנות, היו הוגי דעות שבקשו להפריד בין המחויבות ההלכתית של הפרט לבין המדינה המודרנית שקמה בארץ ישראל. לטענתם, אין שום אפשרות מעשית לנהל מדינה יהודית מודרנית על פי ההלכה המקובלת, ועל כן על היהדות שומרת המצוות להתמקד בהמשך קיום אישי של התורה ומצוותיה (עד אשר תחוקק ותתקבל הלכה ציבורית חדשה). לשיטתם, יש לקבל את סמכותה החוקית של מדינת

1. יוסף פונד, פירוד או השתתפות - אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל, מאגנס 1999, ובמיוחד פרק ד' שם.

ישראל, אולם אין ליחס לה כל ערך דתי או קדושה בקיומה, אין היא אלא כלי חילוני להגשמת השאיפות והצרכים השוטפים של העם, אף שראוי להשפיע על ערכיה ממקורות היהדות.

גם לדעות אלו ולדומות להן התייחס הרב ישראלי, כמו לאלו שצוטטו לעיל, השוללות את המדינה, ודחה אותן בשתי ידיים (הרבנות והמדינה, העורך והמעריך, עמ' 43):

אנו נלחמים בשתי דעות, שמסקנותיהן מנוגדות זו מזו קיצונית, אולם שתיהן מאוחדות בנקודת המוצא: הן אינן מאמינות באפשרות של בנין חיים מדיניים רגילים לפי התורה... לפי דעות אלה מדינה רגילה מוכרחת לבוא בהתנגשות עם דיני התורה. לפיהן אין פתרון לבעיית השבת ולא תתכן בכלל השלטת הדת בחיי יום-יום אלא במלכותו של המלך המשיח. מתוך כך, דעה אחת המעמידה את הדגש על התורה, ורק על תורה... שמדינה זו היא דחיקת הקץ וליהדות המאמינה אסור שיהא דבר אתה. הדעה השניה... לעומתה, מעמידה את הדגש על המדינה, וסוברת שביחס לה יש לוותר על ערכי ההלכה, ושזו לא ניתנה אלא כיסוד לחיי היחיד ולא לציבור.

אולם דעתנו עומדת בניגוד לשתיהן, הן ביחס להערכת המדינה, הן ביחס לכושרן של דיני התורה. לדעתנו, המדינה היא גילוי חסד אלקי כראשית פעמי הגאולה השלימה. ומכאן שאסור לנו להסתכל בשויון נפש לכל המתרחש בה. אפילו נצליח לעוג עוגה מסביבנו, אנו רואים את החובה לכוון את המדינה לאורחא דמהימנותא ולחתור לקראת זה בלי הרף, גם אם המטרה נראית רחוקה. אף אנו מאמינים, שהתורה תורת חיים היא, ואין ההלכה מצרה צעדיה של המדינה. אדרבה, בכוחה וביכולתה לכוון את אורח חיי המדינה לצוד לה צורה יהודית שתעלה את ערכה ותקנה לה מקום מכובד ביותר בחבר העמים.

## התמודדות

בניגוד לדעות אלה, רבנים אחרים ובכללם הרב ישראלי סברו, ש"התורה והמדינה צמודים הם בדינו". רבים מהם עסקו בסוגיות אלו ואף פרסמו את עיוניהם ומסקנותיהם בעיקר בקבצי "התורה והמדינה". בכלל הנושאים בהם דנו היתה גם שאלת יחס ההלכה למוסדות השלטון בישראל. שתי גישות עקרוניות ננקטו על ידי הרבנים בשאלה זו:

א. "דינא דמלכותא דינא" – ההלכה מכירה בסמכות שלטונן של אומות העולם בארצותיהם. השלטון במדינת ישראל אינו גרוע מכל שלטון אחר, ועל כן נכון להכיר בסמכותו להטיל מיסים ולתקן תקנות, ויש להשמע להוראותיו, כל עוד שאינן נוגדות את חוקי התורה.

ב. "שבעת טובי העיר" – מאז ומעולם היתה הנהגה נבחרת בקהילות יהודיות רבות בעולם, והפוסקים בכל הדורות הכירו בסמכויות שונות שלה. כך גם נכון להכיר בתוקף ובסמכויות ההנהגה הנבחרת של הקהילה היהודית בארץ ישראל<sup>2</sup>.

כלים הלכתיים אלו שימשו גם בזמן הגלות ועל כן הם נדונו בהרחבה בספרות הפסיקה במהלך כל הדורות. עם זאת, נדרש היה להרחיבם כדי להסביר את מעמדו ההלכתי של השלטון במדינה שקמה בארץ ישראל כיון שבמקורם היו לכל אחד הגבלות: על תוקפו של הכלל "דינא דמלכותא דינא" נחלקו הראשונים אם הוא נאמר גם על שלטון ישראלי בארץ ישראל, וגם על סמכויותיהם של שבעת טובי העיר מצאנו הגבלות מסוימות (כפי שיורחב ברקע ההלכתי להלן). המשותף לשתי גישות אלו הוא שהן אינן רואות כל ערך מיוחד בהקמתה של מדינה יהודית עצמאית בארץ ישראל, והן מתיחסות אליה כאל מדינה ככל מדינות העולם, או כאל קהילה יהודית שאינה שונה במהותה מהקהילות היהודיות שהיו תחת שלטון נוכרי בגולה. למותר לציין, שליחס זה השלכה ברורה על רמת ההזדהות של שומר המצוות עם המדינה המודרנית ומוסדותיה, על כל משמעויותיה.

כתלמידו של הראי"ה, גישתו של הרב ישראלי היתה שונה. הוא ראה בהקמתה של מדינת ישראל את "ראשית צמיחת גאולתנו" ובשלטון ישראלי עצמאי חלק מהגשמת האידיאל של היות המדינה "יסוד כסא ה' בעולם" (הראי"ה קוק, אורות, עמ' קן). ממילא, הוא פנה לבחון התייחסות אחרת לשלטון העצמאי הישראלי.

בכדי להתמודד עם הקושי של העדר מקורות ישירים, עליה עמדנו לעיל, הרב ישראלי נעזר בתשובותיו, מלבד במקורות הקלאסיים הרגילים של חז"ל והפוסקים, גם בעיון בפרשנותם של חז"ל ופרשני הדורות שאחריהם לפסוקי התנ"ך<sup>3</sup>.

## התשובות שלפנינו

גליון הראשון של כתב העת "התורה והמדינה", שיצא לאור בניסן תש"ט (כשנה לאחר הקמת המדינה), הוקדש ברובו לנושא זה של מעמדם ההלכתי של חוקי מדינת ישראל וסמכויותיה, כנראה עקב פנייתו של הרב ישראלי לרבנים שונים להביע את דעתם בנושא. ואכן, בין המאמרים שפורסמו באותו גליון ניתן למצוא: "דינא דמלכותא

2. פירוט והרחבה למושגים אלו יובאו ברקע ההלכתי לפרק "תוקף משפטי המלוכה בימינו" המובא בעמ' 59 להלן. דיון נרחב על הדעות בדבר ישומם האפשרי בהקשר למדינת ישראל יובא באחרית הדבר של שער זה בעמ' 83.

3. על דבריהם של רבנים נוספים שהתמודדו על שאלת סמכות מוסדות השלטון בישראל ירחב באחרית דבר לשער זה בעמ' 83.

ותקנות הציבור" מאת הרב יוסף דב כהן, "דינא דמלכותא בישראל ובעמים" מאת הרב שלמה טנביצקי (טנא), "סמכויות המלכות במדינת ישראל" מאת הרב ישראל קולודנר (בארי), "סמכויותיה של ממשלת מדינת ישראל" מאת הרב נתן צבי פרידמן, "תקנות בית דין ותקנות ציבור" מאת הרב משה צבי נריה, "שבעת טובי העיר, תפקידם ומעמדם המשפטי" מאת הרב א. קרליו, ועוד. גם תשובתו הראשונה של הרב ישראלי שלפנינו: "סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל" פורסמה לראשונה באותו גליון. בגליון השני, שראה אור כשנה מאוחר יותר, השלים הרב ישראלי את הדיון במאמר: "תוקף משפטי המלוכה בימינו", בו נעיין בחלקו השני של שער זה<sup>4</sup>.

על דבריו של הרב ישראלי בשני המאמרים הגיב הרב בנימין רבינוביץ'-תאומים בקובץ ד' של "התורה והמדינה" (אלול תשי"ב) אגב דיון בעניין אחר, והרב ישראלי ענה שם להשגותיו בתוספת בירור לדברים שכתב בעבר. דבריו של הרב ישראלי יחד עם תגובתו לרב רבינוביץ'-תאומים פורסמו שנית בספרו "עמוד הימיני" בסימנים ז' וט'. בפרקים להלן נביא את דברי הרב ישראלי כפי שהופיעו במקורם, דברי הרב רבינוביץ'-תאומים ותשובת הרב ישראלי עליהם יובאו רק בתמצית.

הרקע ההלכתי למאמרים אלו מובא להלן באופן מפוצל: עיקרו לפני המאמר הראשון, והרחבה הנדרשת למאמר השני מובאת בסמיכות לו לפניו.

---

4. כאמור, מאמרים אלו ורבים נוספים חזרו ונדפסו בשלושת כרכי "בצומת התורה והמדינה", מכון צמת, תשנ"א.

# רקע הלכתי

למאמר "סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל"

## מצות מינוי מלך

עיון בפסוקי התורה מלמד לכאורה, שצורת השלטון היחידה עליה מצוה התורה את עם ישראל היא שלטון מלוכני. כך נאמר בספר דברים (י"ז, יד-טו):

כִּי תֵבֵא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱ-לֹהֶיךָ נָתַן לָךְ וּירְשֶׁתָּהּ וַיִּשְׁבְּתָהּ בָּהּ וְאָמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי. שׁוֹם תִּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱ-לֹהֶיךָ בּוֹ מִקִּרְבֵּי תִשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לִתֵּת עָלֶיךָ אִישׁ נְכָרִי אֲשֶׁר לֹא אֶחִיד הוּא.

אולם בספר שמואל א (ח', ו-ח) אנו מוצאים התייחסות שלילית של שמואל הנביא לבקשתו של עם ישראל למנות מלך, ורק מעין הסכמה בדיעבד על ידי הקדוש ברוך הוא למהלך:

וַיֵּרַע הַדָּבָר בְּעֵינַי שְׂמוּאֵל כְּאֲשֶׁר אָמְרוּ תְּנֵה לָנוּ מֶלֶךְ לְשִׁפְטֵנוּ וַיִּתְפַּלֵּל שְׂמוּאֵל אֶל ה'. וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׂמוּאֵל שְׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכָל אֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ כִּי לֹא אֶתְּךָ מֵאֲסוּ כִּי אֲתִי מֵאֲסוּ מִמֶּלֶךְ עֲלֵיהֶם. כְּכָל הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר עָשׂוּ מִיּוֹם הָעֲלִיתִי אֶתְּכֶם מִמִּצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיַּעֲזְבֵנִי וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים כִּן הָמָּה עֹשִׂים גַּם לָךְ.

ואכן, בתוספתא (סנהדרין פרק ד) נחלקו תנאים, האם יש מצוה למנות מלך והקפדתו של שמואל על בקשת העם למלך נבעה מכך שהיא נוסחה בצורה שגויה, או שמא מינוי מלך הוא דבר שאינו רצוי, אלא שהתורה אפשרה אותו כשיש רצון מצד העם:

כן היה רבי יהודה אומר: שלש מצוות נצטוו ישראל בביאתן לארץ: נצטוו למנות להן מלך ולבנות להן בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק. אם כן למה נענשו בימי שמואל? אלא לפי שהקדימו עליהן. רבי נהוראי אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא מפני התרעומות<sup>1</sup>, שנאמר: "ואמרת אשימה עלי מלך". רבי אלעזר ברבי יוסי אומר: זקנים שאלו כהלכה, שנאמר: "תנה לנו מלך לשפטינו", אבל עמי הארץ חזרו וקילקלו, שנאמר: "והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכינו ויצא לפנינו ונלחם..."<sup>2</sup>.

1. אם עם ישראל יתרעם וירצה מלך ככל הגויים.

2. מחלוקת תנאים זו מופיעה גם בספרי שופטים (פסקא קנו) ובגמרא בסנהדרין (כ, ב).

שער א – סמכותם ההלכתית של מוסדות השלטון במדינת ישראל

הרמב"ם בתחילת הלכות מלכים ומלחמותיהם (א', א) פסק כדעת רבי יהודה, שמינוי מלך הוא מצוה:

שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך, שנאמר: "שום תשים עליך מלך"...

וכן כתב הרמב"ן (דברים י"ז, יד):

"ואמרת אשימה עלי מלך"... והיא מצות עשה, שיחייב אותנו לומר כן אחר ירושה וישיבה.

אמנם, היו ראשונים שחלקו על דעה זו. רבנו סעדיה גאון בפירושו על התורה (שם) כתב:

"שום תשים עליך מלך", מותר לך להעמיד לך מלך.

וכן כתב ראב"ע (שם). ר"י אברבנאל (שם) צעד צעד נוסף וטען (שם), שכל מצות התורה למינוי מלך נועדה כנגד יצר הרע, בדומה להיתר יפת תואר:

ענין המלך, שאין שאלתו מצוה כי אם רשות ומפעל היצר הרע. עם היות שנתלית בו המצוה שישיומו המלך ההוא בבחירת השם יתעלה מקרב אחיו, ולא באופן אחר.

לדעתו, ההנהגה הרצויה היא של קבוצת אנשים הנבחרים על ידי העם לזמן מוגבל (שם באריכות, וכן בפרושו על שמואל א ח' ד-ו). ברם, דעתו היא דעת יחיד.

הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב מוואלוז'ין, בפירושו לתורה "העמק דבר" (שם) הקשה, מדוע למרות שיש מצווה למנות מלך ("שום תשים עליך מלך..."), התנתה התורה את המינוי בבקשת העם ("ואמרת אשימה עלי מלך"). לדבריו, יש כמה וכמה צורות שלטון אפשריות, ויש תקופות שצורת השלטון המתאימה אינה מלכות, אלא דוקא זו של נבחרי העם. אם המלכות תיכפה על אומה שאינה מוכנה לכך, עלול הדבר לגרום לנזק גדול ולסכנת נפשות לכללות האומה. לכן, למרות שיש מצוה במינוי מלך דוקא, הרי מצוה זו תלויה בבקשת העם את המלכות.

על יעודו העיקרי של המלך כתב הרמב"ם (שם ד', י):

שאינן ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר (שמו"א ח', כ): "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו".

על עצם הצורך במינוי מנהיג לכלל עם ישראל הרחיב רבנו ניסים בן ראובן מגירונדי (הר"ן) בדרשותיו (הדרוש האחד עשר):

ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הלסטים הסכימו ביניהם היושר. וישראל צריכין זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכין אליהם עוד לסיבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תלם, ולהעניש חייבי מלקיות וחייבי מיתות בית דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב מדיני כלל.

## אופן מינויו של מלך

בחז"ל מצאנו שתי התיחסויות שונות לאופן שבו ממנים מלך בעם ישראל:

א. בספרי שופטים (פיסקא קנז) נאמר: "אשר יבחר ה' א-להיך בו" (דברים י"ז, טו) – על פי נביא".

ב. בתוספתא סנהדרין (פרק ג) נאמר: "ואין מעמידין לא מלך ולא כהן גדול אלא בבית דין של שבעים ואחד"<sup>3</sup>.

הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמותיהם (א', ג) פסק להלכה כשני המקורות גם יחד: אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאול ודוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו<sup>4</sup>.

כלומר, על מנת למנות מלך יש צורך במינוי משותף – הן של נביא והן של בית הדין הגדול.

הרמב"ם הביא את הדוגמאות של משה שמינה את יהושע ושל שמואל שמינה את שאול ודוד. שניהם, על פי הרמב"ם, היו גם נביאים וגם נשיאי בית הדין הגדול. גם במרבית המינויים של השושלות הראשונות של מלכי ישראל מצאנו נביא שממליך מלכים: מינויו של ירבעם למלך הראשון של עשרת שבטי ישראל, נעשה על ידי הנביא אחיה השילוני (מל"א י"א, כט-לא). כך גם מינויו של בעשא בן אחיה (שם א' יד-טו). מינויו של יהוא בן נמשי למלך על ישראל, נעשה על פי ציווי מפורש של אלישע הנביא (מל"ב ט', א-ג). בהקדמתו ליד החזקה מבאר הרמב"ם, שגם אחיה השילוני וגם אלישע הנביא, מלבד היותם נביאים היו גם נשיאי בית הדין הגדול.

---

3. הכוונה לבית הדין הגדול – הסנהדרין הגדולה, שמנתה שבעים ואחד חברים, ובראשה עמד נשיא.  
4. אמנם בהלכות סנהדרין (ה' א), הזכיר הרמב"ם רק את הצורך בבית דין הגדול, וראה בנושאי הכלים של הרמב"ם שם שדנו בכך.

## משיחתו של מלך

כתב הרמב"ם (הלכות מלכים א', ז-יב):

כשמעמידין המלך מושחין אותו בשמן המשחה, שנאמר: "ויקח שמואל את פך השמן ויצק על ראשו וישקהו", ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם...

אין מושחין מלכי ישראל בשמן המשחה אלא בשמן אפרסמון...

ואין מושחין מלך בן מלך, אלא אם כן היתה שם מחלוקת או מלחמה מושחין אותו כדי לסלק המחלוקת.

הכסף משנה (על הלכה י') הוסיף והבהיר, שההלכה שאין מושחים מלך בן מלך אלא אם כן היתה מחלוקת תקפה הן למלכי בית דוד והן למלכי ישראל.

## מצוות המלך

בפסוקי התורה (דברים י"ז, יד-כ), שתחילתם צוטטה בראש הרקע ההלכתי לעיל, מובאות מצוות המוטלות על המלך באופן אישי. על פי הכתוב שם (טז-יט) המלך מחויב בשלוש מצוות לא תעשה, והן: איסור ריבוי סוסים, איסור ריבוי נשים ואיסור ריבוי כסף וזהב, ובמצות עשה מיוחדת של כתיבת ספר תורה. מצוות אלו מיוחדות למלך, ורק מי שמוגדר כמלך מצווה בהן.

הלכה נוספת הנוהגת אישית במלך היא, שתפקידו עובר בירושה מאב לבן, וכפי שניסח זאת הרמב"ם בהלכות מלכים (א', ז):

מאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם, שהמלכות ירושה, שנאמר (דברים י"ז, כ): "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל".

## זכויותיו של מלך

כאמור, פרשת המלך שבתורה (דברים י"ז, יד-כ) עוסקת בעיקרה בחובותיו האישיים של מלך בישראל. על זכויותיו של המלך, שנוגעות כמובן לכלל העם, פרט שמואל הנביא בספר שמואל א (ח', יא-יז):

ויאמר זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם את בניכם יקח ושם לו במקרבתי ובפךשיו ורצו לפני מרכבתי. ולשום לו שרי אלפים ושירי חמשים ולחרש חרשו ולקצר קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו. ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאפות. ואת שדותיכם ואת פרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו. וזרעיכם וכרמיכם יעשר ונתן לסריסיו ולעבדיו. ואת עבדיכם ואת שפחותיכם ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו. צאנכם יעשר ואתם תהיו לו לעבדים.

הגמרא במסכת סנהדרין (כ ע"ב) מלמדת, שנחלקו תנאים ואמוראים אם פרשה זו היא הלכה למעשה, או שמא נאמרה על ידי שמואל אך ורק על מנת להפחיד את העם ולנסות לשכנעו לוותר על בקשת המלך:

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל האמור בפרשת מלך – מלך מותר בו. רב אמר: לא נאמרה פרשה זו אלא לאיים עליהם, שנאמר: "שום תשים עליך מלך" – שתהא אימתו עליך. כתנאי, רבי יוסי אומר: כל האמור בפרשת מלך – מלך מותר בו, רבי יהודה אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא כדי לאיים עליהם, שנאמר: "שום תשים עליך מלך" – שתהא אימתו עליך.

הרמב"ם (הלכות מלכים ומלחמותיהם ד') העתיק את דברי שמואל להלכה. לכאורה ניתן היה להבין, שגם זכויות אלו הן זכויותיו האישיות של מלך, אולם מדברי הרמב"ם (שם) מתברר, שאין אלו רק זכויותיו האישיות של מלך אלא גם סמכויות המוקנות לו על מנת שיוכל להנהיג את העם. כך, את יכולתו החוקית של המלך להטיל מיסים לצרכי הממלכה (שם הלכה א) תלה הרמב"ם בפסוקים אלו בשמואל (שם): "ואתם תהיו לו לעבדים". רק לאחר מכן (מהלכה ב ואילך) מפרט הרמב"ם את שאר הזכויות המפורטות בספר שמואל (שם).

### סמכויותיו של מלך

כאמור, בתורה לא הוזכרו סמכויותיו של המלך, אלא רק המצוות האישיות בהן הוא מחויב. אמנם הן משה והן יהושע, מנהיגי העם הראשונים, הוציאו את העם למלחמה ושפטו אותו, ולכאורה שמשו כמלכים. מלבד האמור בפרשת המלך בספר שמואל, בספרי הנביאים כמעט ולא מצאנו אזכורים לסמכויותיו של מלך על פי ההלכה למעט דינו של מורד במלכות, אותו דרשו חז"ל (סנהדרין מט ע"א) מהאמור בכתובים על יהושע בן נון (יהושע א', יח):

כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִמְרָה אֶת פִּיךָ וְלֹא יִשְׁמַע אֶת דְּבָרֶיךָ לְכָל אֲשֶׁר תִּצְוֶנּוּ יוּמָת רַק חֹזֵק וְאַמֵּץ.

עם זאת, על בסיס משפט המלך שבספר שמואל ודברי חז"ל, הרמב"ם מנה בהלכות מלכים ומלחמותיהם (פרקים ג'–ה') את הסמכויות השלטון של מלך. מלבד הסמכות לדון מורד במלכות, העיקריות שבהן הן:

א. מערכת שיפוטית מיוחדת שלא על פי דין תורה (רמב"ם שם ג', י):

כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה, או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות להרג ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, והורג רבים ביום אחד ותולה ומניחן תלויים ימים רבים להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם.

הר"ן בדרשותיו (הדרוש האחד עשר) האריך לבאר את הסמכות המיוחדת הזו של המלך, וההבדל בינה לבין משפטי התורה הרגילים:

ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני ענינים, 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. והשם יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וצוה שיתמנו השופטים לשפוט 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 לשפוט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו, ואין יכולתם עובר ביותר מזה. ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים הא-ל תיקונו במצות המלך.

כלומר, מטרת משפטי התורה היא עשית הצדק, שבה נענש רק מי שברורה אשמתו מעבר לכל ספק. אמנם, משפט צדק לבדו עלול לגרום לאי סדר חברתי, שכן עלולים להיות אנשים שינצלו את הקושי שבהרשעה על מנת לפגוע באחרים מבלי שניתן יהיה להענישם. על כן צוותה התורה גם על משפט המלך, שגדריו שונים ממשפטי התורה, ומטרתו אינה "הצדק האמיתי" כי אם הסדר החברתי<sup>5</sup>.

ב. גביית מיסים (רמב"ם שם ד', א):

רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות, וקוצב לו מכס. ואסור להבריש מן המכס, שיש לו לגזור שכל מי שייגנוב המכס ילקח ממנו או יהרג.

סמכות זו, שכפי שראינו לעיל נלמדת מפרשת המלך שבספר שמואל, אינה מוגבלת להטלת מיסים דווקא, אלא היא סמכות כללית לגייס אנשים מהעם לטובת חיזוק מוסדות המלוכה (כפי שמתבאר בהלכות הנוספות שם בהמשך הפרק).

ג. הכרזה על מלחמה ונהולה (רמב"ם שם ה', ב). אמנם, הרמב"ם מבחין בין סוגי המלחמות בשאלת בלעדיות סמכותו של המלך:

מלחמת מצוה אינו צריך ליטול בה רשות בית דין, אלא יוצא מעצמו בכל עת, וכופה העם לצאת, אבל מלחמת הרשות אינו מוציא העם בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

---

5. ראה שם כיצד הסביר הר"ן באריכות את ההבדל בין שני סוגי המשפטים הללו ואת הצורך בשניהם בעם ישראל.

## הוראת שעה

כאמור, למלך מוקנית סמכות לדון על פי "הוראת שעה": "יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה". סמכות זו אינה בלעדית למלך דוקא. במסכת יבמות (צ, ב) ובמסכת סנהדרין (מו, א) מצאנו:

אמר רבי אלעזר בן יעקב: שמעתי, שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה – אלא לעשות סייג לתורה.

הגמרא מביאה שתי דוגמאות לעונש כזה שלא על פי דין תורה:

ומעשה באדם אחד שרכב על סוס בשבת בימי יוונים, והביאוהו לבית דין וסקלוהו, לא מפני שראוי לכך [רש"י: שבות בעלמא הוא מדרבנן] – אלא שהשעה צריכה לכך [רש"י: מפני שהיו פרוצים בעבירות]; ושוב מעשה באדם אחד שהטיח באשתו [רש"י: בא עליה] תחת התאנה [רש"י: מקום גלוי], והביאוהו לבית דין והלקוהו, לא מפני שראוי לכך – אלא שהשעה צריכה לכך!

וכך פסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין (כ"ד, ד). גם השולחן ערוך (חושן משפט סימן ב) פסק להלכה שבית דין רשאים לנהוג שלא על פי דין תורה, כשהם רואים שהשעה צריכה לכך.

עם זאת, נראה שקיים הבדל משמעותי בין משפט המלך לבין הוראת שעה של בית דין, שכן משפט המלך הוא **מערכת משפטית** מיוחדת, הדנה במקביל למשפט התורה ומיועדת להשלים את התיקון החברתי במקומות בהם משפט התורה אינו נותן להם מענה "כפי מה שהשעה צריכה". לעומת זאת, הסמכות לדון על פי הוראת שעה, על אף שגם היא נועדה להשלמת התיקון החברתי על פי הצורך, הרי כשמה כן היא – **הוראת שעה** המוגבלת לשעתה ולמקומה, ואינה מהווה מערכת משפטית קבועה.

## הסכמת העם

בהלכות מלכים ומלחמותיהם הרמב"ם לא מזכיר כל צורך בהסכמת העם למינויו של המלך. אולם מהמתואר בספר שמואל ובספר דברי הימים מתברר לכאורה, שהן שאול והן דוד לא שמשו מלכים בפועל עד שזכו גם בהסכמתו של העם.

מינויו של שאול למלך התבצע בשלושה שלבים: תחילה, נמשח שאול למלך בחשאי על ידי שמואל הנביא (שמו"א י', א). לאחר מכן הוא הוכתר למלך על ידי שמואל בהסכמת העם (שם יז-כד), אולם היו שלא קבלו את מלכותו (שם כה-כז). רק בשלב מאוחר יותר, מתואר כיצד המליכו "כל העם" את שאול, ומכאן ואילך הוא מתואר כמלך ישראל (שם י"א, יד-טו).

גם דוד המלך נמשח למלך על ידי שמואל הנביא זמן רב קודם היותו מלך בפועל (שם ט"ז, יג). אפילו לאחר מותו של המלך הקודם – שאול, לא הפך דוד באופן מידי למלך על כל ישראל, אלא רק על שבט יהודה שקבל עליו את מלכותו (שמו"ב ב', ד). עד להמלכתו זו, מלמדת הגמרא, לא היה לו כל דין של מלך ("אמרה לו [אביגיל]: עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם", מגילה י"ד ב). רק לאחר שבע שנים של מלוכה על שבט יהודה גם שאר השבטים קבלו את מלכותו עליהם, ורק אז הפך דוד למלך על כל ישראל (שם ה', א-ג).

אם כן נראה, שאף לאחר מינויו על ידי נביא וסנהדרין, אין המלך נכנס לתפקידו קודם שהעם יסכים למינוי. אמנם, ניתן היה לומר שמדובר במכשול מעשי ולא במכשול הלכתי – אם העם אינו מסכים למינוי, אף על פי שבדין תורה יש למלך את כל הסמכויות המיוחדות למלך, מכל מקום אין לו אפשרות מעשית לאכוף את מלכותו. אך הרמב"ם בהלכות גזילה ואבידה (ה', יח) כותב במפורש, שמלך שלא זכה להסכמת העם, נחשב לגזלן ולא למלך.

ואכן, הגמרא במסכת ברכות (נה ע"א) מלמדת שככלל "אין ממנים פרנס על הציבור, אלא אם כן נמלכים בו", כפי שהקדוש ברוך הוא הורה למשה להתייעץ עם עם ישראל בשאלה האם למנות את בצלאל לאחראי על מלאכת המשכן.

אמנם, בניגוד לכאורה לדברי הרמב"ם, מצאנו בנביא אופן אחר של מינוי מלך. לפני מינויו של יהוא למלך על עשרת שבטי ישראל (שהיה כאמור על ידי נביא ובית דין), נשאו בתפקיד מלכי ישראל עמרי וצאצאיו, שהמפורסם שבהם היה אחאב בנו של עמרי. על פי המתואר בכתובים, מינויה של שושלת זו לא נעשה על ידי נביא ולא על ידי נציג שאפשר לזהותו עם בית הדין הגדול, אלא מכוח הסכמת העם בלבד (מל"א ט"ז, כא-כב):

אָז יִחַלַק הָעָם יִשְׂרָאֵל לְחֻצֵי חֻצֵי הָעָם הָיָה אַחֲרָי תִּבְנִי בֶן גִּיְתָה לְהַמְלִיכוֹ וְהַחֻצֵי  
אַחֲרָי עֲמֹרִי. וַיִּחְזַק הָעָם אֲשֶׁר אַחֲרָי עֲמֹרִי אֶת הָעָם אֲשֶׁר אַחֲרָי תִּבְנִי בֶן גִּיְתָה  
וַיִּמָּלֵךְ עֲמֹרִי.

והנה, למרות ששושלת זו לא מונתה על פי הכללים ההלכתיים המקובלים למינוי מלכים, היחס אליה על ידי הנביאים היה כשל שושלת מלוכה לכל דבר. כך מצאנו אצל אליהו הנביא (מל"א י"ח, מו):

וַיֵּד ה' הִיְתָה אֶל אֱלִיהוּ וַיִּשְׁנֶס מִתְּנִיּוֹ וַיִּרְץ לִפְנֵי אַחָאָב עַד בְּאֶכָה וַיִּרְעָאָלָהּ.

חז"ל הסבירו (מכילתא בא פרשה יג), שהדבר נעשה כדי לחלוק כבוד למלכות. משמע מכאן, שאליהו הנביא הכיר במלכותו של אחאב למרות שמינויו של אביו למלכות (שמכוחו המשיך אחאב את שושלת המלוכה) לא נעשה בהסכמתם של נביא

ובית הדין הגדול. בתשובה שלפנינו, הרב ישראלי מתיחס לסתירה בין דברי חז"ל לבין דברי רמב"ם.

### הנהגת העם בהעדר מלך

דברי הנצי"ב שהובאו לעיל מלמדים, שגם לצורות שלטון אחרות שאינן מלוכה יש תוקף הלכתי. לדבריו, צורת השלטון הרצויה והמועדפת היא המלוכה, וכל צורת שלטון אלטרנטיבית, אף אם היא אפשרית, אינה נכללת בגדרי המלוכה. את קו המחשבה הזה המשיך (תלמידו) הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה האשכנזי הראשי הראשון של ארץ ישראל, שנפטר בשנת תרצ"ה (שלוש עשרה שנים לפני קום המדינה), בספרו משפט כהן.

סימנים קמב-קמד, וכן סימן קמח, שם הם רצף של תשובות שכתב הרב קוק לרב שלמה זלמן פינס מציריך העוסקות בעיקרן בשאלת היתר או חובת סיכון עצמי לצורך הצלת כלל ישראל. יסודות רבים נלמדים מאותן תשובות, ופוסקים רבים עסקו בהן בקשר לדיני המלחמה בעם ישראל ונושאים שונים אחרים<sup>6</sup>. באותן תשובות הגדיר הרב קוק את ענייני המלחמות כחלק ממשפטי המלוכה. על כך הקשה הרב פינס (סימן קמד אות טו-א), כיצד אפוא נלחמו החשמונאים מול היוונים ללא מלך?

לאחר כמה תשובות המישבות את הקושיא באופן מקומי, נתן הרב קוק תשובה כללית ועקרונית יותר (שם):

וחוץ מזה נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכיות 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.

כלומר, כשאין מלך לישראל אזי סמכויותיו הציבוריות נתונות לכלל עם ישראל, ולכל מנהיג שיבחר על ידו.

בהמשך דבריו ביקש הרב קוק להוכיח טענה זו מכך שיהושע בן נון לא נחשב מלך, ואף על פי כן נלמדות ממנו כמה מסמכויות המלך, אולם הרב קוק דחה את ההוכחה בטענה שיש להחשיב את יהושע כמלך לכל דבר. הרב קוק סיים את דבריו במשפט הבא:

---

6. ראה למשל: הרב יצחק הלוי הרצוג (שו"ת היכל יצחק אורח חיים סימן לו שאלה ג); הרב שלמה גורן (משיב מלחמה חלק א עמ' קלז); הרב עובדיה יוסף (תורה שבעל פה יט); הרב יהודה גרשוני (תורה שבעל פה כה); הרב אליעזר יהודה וולדינברג (הלכות מדינה חלק ב עמ' קיט; שם עמ' קכד); ציץ אליעזר (חלק יג סימן ק; שם חלק כ סימן מג); ועוד.

שער א – סמכותם ההלכתית של מוסדות השלטון במדינת ישראל

מכל מקום הסברא קימת, דלענין משפט המלוכה, שנוגע להנהגת הכלל, ודאי גם שופטים מוסכמים ונשיאים כלליים במקום מלך הם עומדים.

דבריו של הרב קוק, שאומצו כאמור על ידי פוסקים רבים, שכשאינן מלך הרי סמכויות המלך עוברות למנהיג שנבחר על ידי או בהסכמת העם, נאמרו מכוחה של סברה, ומבלי שהצביע על מקור בתורה שבכתב או בתורה שבעל פה לביסוסה. בתשובה שלפנינו, הרב ישראלי פותח בדברי הרב קוק ומבקש לבסס אותה במקורות.

### מהלך המאמר

א. כאמור, הרב קוק חידש מסברה, שכשאינן מלך עוברות סמכויותיו לכלל האומה, ושלכל מנהיג יש סמכויות של מלך בדברים שנוגעים להנהגת הכלל. הרב ישראלי מבקש לבסס את סברה זו על מקורות מוצקים.

ב. לשם כך, הרב ישראלי חוזר ודן במעמדם של אותם מנהיגים, שמצד אחד לא הוגדרו כמלכים, אך מצד שני היתה להם סמכות משפטית של מלכים. מה היה מעמדם? מאין שאבו הם את סמכותם?

ג. מכאן עובר הרב ישראלי לדון באופן מינויו של מלך או של מנהיג העומד במקומו. הרב קוק התנה את מינויו של מנהיג בהסכמת הסנהדרין גם ללא נביא, כבזמן מלכות בית חשמונאי. אולם לכאורה דבריו סותרים את אופן המינוי המפורש ברמב"ם. דיון ב"בית עמרי" משמש לרב ישראלי פתח לעיון מחודש בכל הנושא הזה.

ד. מכאן מגיע הרב ישראלי למסקנות על מעמדם ההלכתי של הכנסת ושל הממשלה בימינו.

# סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל

פתיחה: למי נתונות סמכויות המלכות?  
האם ליהושע בן נון היה מעמד של מלך?  
מעמדו ההלכתי של השופט ונסיבות בחירתו  
כיצד ממנים מלך?  
מעמדה של ממשלה נבחרת

## פתיחה: למי נתונות סמכויות המלכות?\*

א. יש לעיין בנוגע לסמכויות המיוחדות אשר ישנן למלך בהתקנת עניני המלוכה ותיקון המדינה והחיוב לשמע בקולו ולמלא מצוותו, אם סמכויות אלה הן רק למלך, או שכל מי שנבחר לעמוד בראש העם גם שלא בגדר מלך, או מועצה נבחרת הפועלת לתיקון עניני המדינה, יש להם גם כן סמכויות אלה.

דן בדבר מרן הרב [הרב אברהם יצחק הכהן קוק] זצ"ל ב"משפט כהן" (תשובה קמד אות טו-א) אגב דיונו על מלכי בית חשמונאי. וכתב שם, וזה לשונו:

וחוץ מזה נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים לידי האומה בכללה. וביחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו, לענין כמה משפטי המלוכה, וביחוד למה שנוגע להנהגת הכלל<sup>1</sup>.

ורצה להוכיח כן ממה שכתב הרמב"ם (הלכות סנהדרין יח, ו), שיהושע הרג את עכן בהודאת עצמו מדין המלכות, אף על פי שבמדרש רבה אמור (פרשה כו סימן ז) מונה את שאול המלך כמלך ראשון, ומזה נראה שליהושע לא היתה עליו תורת מלך. וחזר ודחה, שנראה מהרמב"ם שיהושע היה מלך, שכן כתב (הלכות מלכים א, ג):

---

1. אכן עיין עוד בדבריו שם (סימן קמה) לענין מלחמת רשות על ידי שופט, שנוקט בפשיטות, דזה אי אפשר אלא על ידי מלך. וצריך עיון, דלכאורה גם מלחמת רשות יש לכלול במושג של "המצב הכללי של האומה".

\* הערת העורך: כל תת הכותרות, כמו גם כל התוספות בסוגריים מרובעות [] וסיכומי הביניים המסומנים באפור נוספו על ידי העורך. הערות ממוספרות הן מדברי הרב ישראל במאמרו.

אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו.

וכתב, שהרמב"ם דחה המדרש הנ"ל מכח סוגית הש"ס (סנהדרין מט ע"א), שלמדו מיהושע שאין דין מורד במלכות כשאומר לבטל מצוה מהמצוות, ואם לא היה עליו תורת מלך לכל דבריו איך אפשר ללמוד ממנו לענין מלך. אלא שמכל מקום קיים הדברים **מסברא**, שלענין הנהגת הכלל: "גם שופטים מוסמכים ונשיאים כלליים במקום מלך הם עומדים".

כיום, שהשאלה אינה עיונית גרידא, שוב קשה להסתמך על מה שנראה מתוך הסברא, ויש צורך למצוא לה ביסוס במקורות ראשונים. חוץ מזה יש צורך לברר את דרך הקמת שופטים מוסמכים.

הרב קוק חידש, שכאשר אין מלך, משפטי המלוכה ביחס להנהגת הכלל חוזרים לעם, היכול למנות מנהיג כרצונו. הרב קוק ביקש להוכיח את חידושו ממעמדו של יהושע בן נון, שאף שלא היה מלך היו לו סמכויות של מלך, אך חזר ודחה הוכחה זו, שכן מיהושע למדו חז"ל דיני מלך. עם זאת, הוא נשאר בדעתו אך ורק מכוח הסברא. בימינו, יש לבסס סברא זו. לשם כך, חוזר הרב ישראלי תחילה לדון במעמדו ההלכתי של יהושע בן נון.

## האם ליהושע בן נון היה מעמד של מלך?

מקורות המורים שליהושע בן נון לא היה מעמד של מלך

ב. מה שכתב [מרן הרב קוק במשפט כהן], שהרמב"ם דחה דברי המדרש [ששאלו היה המלך הראשון] מכח הגמרא בסנהדרין וכנכתב לעיל (אות א), עדיין משאיר מקום עיון. כי הרי יש לומר, שאף שלא היתה ליהושע תורת מלך, מכל מקום הוכיחו בגמרא יפה מיהושע שאין תורת מורד במלכות כשאומר לבטל מצוה, כיון שכל דין מורד במלכות למדו מיהושע, שנאמר בו (יהושע א', יח): "כל איש אשר ימרה את פיך וכו' יומת", כמפורש בגמרא (סנהדרין שם). ואם כן, אין לנו אלא בדומה ליהושע, והיינו כשאינו מצוה לעבור [אז חייבים לשמוע בקולו], אבל כשמצוה לעבור [על מצוה] אין לנו שום הוכחה [שיש לשמוע בקולו], כיון שביהושע גופא לא נצטוו באופן זה לשמוע בקולו, ודיו לבא מן הדין להיות כנדון. אם כן תמוה על איזה סמך דחה הרמב"ם דברי המדרש [ששאלו היה המלך הראשון ולא יהושע].

בניגוד לדברי המדרש ששאל היה המלך הראשון בישראל, הרמב"ם החשיב את יהושע בן נון למלך. הרב קוק נימק את דחיית המדרש באימוץ הגמרא הלומדת מהכתוב ביהושע שאין דין מורד במלכות כאשר המלך מורה לבטל דברי תורה. הרב ישראלי מקשה, שלכאורה אין כלל ראייה מסוגיא זו שיש לציית למלך, וממילא אין ממנה הוכחה שיהושע היה מלך.

ועיין עוד כסף משנה (הלכות מלכים א', י), שהקשה בדברי הרמב"ם (שם), שכתב שאין מושחים אלא את מלכי בית דוד, שהרי שאל נמשח אף על פי שלא היתה שם מחלוקת. ותירץ, וזה לשונו:

ויש לומר, שיש לחלק בין מלך ראשון בערך עצמו לראשון בערך כל ישראל, כשאל שלא קדם לו מלך על ישראל.

הרי שגם הכסף משנה נוקט בפשיטות כדעת המדרש הנזכר לעיל, ששאל היה מלך ראשון על ישראל. ותמוה מאד, שהכסף משנה לא השגיח בדברי הרמב"ם שבאותו הפרק, שלפיהם יוצא שגם יהושע היה מלך על ישראל.

הן אמנם, דברי הכסף משנה תמוהים מצד אחר, כי בפשוטם של דברים שאל נמשח בשמן המשחה ולא רק בשמן אפרסמון כשאר מלכי ישראל כשיש מחלוקת. והענין מבואר ברש"י כריתות (ה ע"ב ד"ה ולא מלכי), וכן בתוספות (שם ד"ה מלכי), שמה שאמרו שמלכי ישראל אינם נמשחים, אין זה אלא: "משבא דוד, אבל שאל נמשח". והטעם פשוט, כי רק לאחר שבא דוד, שקיבל הבטחה שלא תכרת מזרעו המלוכה וממנו יעמדו מלכים לעולם, כמבואר ברמב"ם הנ"ל (הלכה ז), מאז לא היו מלכי ישראל אלא מלכים ארעיים ולא היתה בהם תורת משיחה אלא מצד המחלוקת, אבל משיחת שאל לפני מלכות דוד היתה מצד עצמה להמשך. וכן מבואר במכילתא ריש פרשת בא (פרשה א): "עד שלא בא דוד היו כל ישראל כשרים למלכות, משנבחר דוד יצאו כל ישראל". ועל כן היתה בשאל משיחה בשמן המשחה כמו משיחת מלכי בית דוד.

הרמב"ם כתב, שבשעת מחלוקת מושחים למלכות רק מלך מזרע דוד. הכסף משנה הקשה על הרמב"ם, שהתעלם ממשיחתו של שאל, שלא נועדה לישב מחלוקת בין מלכי ישראל. ברם, מפשטות הכתובים משמע, ששאל נמשח בשמן המשחה (כדברי רש"י והתוספות), ולא בשמן האפרסמון המשמש כאשר יש מחלוקת על ירושת המלכות. לאור זאת, תמוהה קושית הכסף משנה.

ויש לקיים קצת קושית הכסף משנה לפי מה שכתב הרמב"ן על התורה בפרשת ויחי (בראשית מ"ט, י), שעיקר המלוכה נועדה לבית דוד, שהוא משבט יהודה, וכל מינויו של שאול לא היה אלא לזמן, לפי שבאותה שעה לא היו בשבט יהודה ראויים למלכות. ואף אם לא היה חוטא לא היתה מתקיימת בידו אלא מלכות חלקית. ולפי זה יש מקום קצת לדון על משיחת שאול בשמן המשחה, כיון שגם מתחילתו לא נועד למלכות של קיימא על כל ישראל. וכן משמע שנוקט האברבנאל בפתחתו לספר שופטים:

שלמלכי בית דוד מושחין בשמן המשחה, והכלי אשר יהיה בו יקרא קרן, ולמלכי ישראל אין מושחין אלא בהיות שם מחלוקת, וגם אז לא ימשחו אותם אלא בשמן אפרסמון, ולזה נקרא הכלי אשר בו פך.

הרי ששאל שנמשח בפך (שעל זה דרשו שם בגמרא, כריתות ו ע"א: "רמה קרני", שמו"א ב', א – ולא רמה פכ"י), לא נמשח אלא בשמן אפרסמון. והוא שלא כמשמעות רש"י ותוספות הנ"ל<sup>2</sup>. ועל פי זה הקשה יפה הכסף משנה, שלמה נמשח שאול כל עיקר, כיון שלא היתה שם מחלוקת. ולפי שיטה זו תירוצו לכאורה מוכרח, ומוכח ששאל מלך ראשון היה, ויהושע לא היה עליו תורת מלך, וכדברי המדרש הנ"ל.

על פי דברי האברבנאל ניתן להבין את קושית הכסף משנה על הרמב"ם. כך או כך, הכסף משנה סובר, ששאל היה המלך הראשון על ישראל, ומוכח שליהושע בן נון לא היה מעמד של מלך.

### מקורות נוספים המלמדים שליהושע בן נון לא היה מעמד של מלך

ג. ואף לשיטת רש"י ותוספות הנ"ל [ששאל נמשח בשמן המשחה], לכאורה יש להוכיח שליהושע לא היה עליו תורת מלך, שאם לא כן אינו מובן למה באמת לא נמשח. כיון שלפי שיטתם, טרם שבא דוד, היה דין משיחה גם במלכי ישראל. אם ננקוט כפשוט דברי רמב"ם שליהושע היה מלך, כמו שדייק ב"משפט כהן" כנ"ל (אות א), היה לו למשה רבנו למשחו, וכדרך שלמד הרמב"ם מיהושע דין מינוי המלך על ידי נביא ובית דין הגדול, הרי שהיה מינויו כדרך מינוי מלך הרגיל, ולמה לא נמשח?

2. ועייני עור "מצפה שמואל" על התוספתא (סנהדרין פרק ד אות ל), שהביא מספר דרשות מנחם עזריה (שו"ת רמ"ע מפאנו סימן קב תשובה שישית).

\* הערת העורך: שם נכתב, שאף על פי ששאל נמשך בפך ולא בקרן, הוא נמשח בשמן המשחה, שאין קרן מעכבת בשמן המשחה, ושלא כדברי האברבנאל.

עוד יש להעיר ממה שאמרו בתוספתא סנהדרין (פרק ד, ו): "אין מעמידים מלך ישראל בחוץ לארץ". ובמנחת ביכורים (שם) כתב הטעם: "דכתיב (דברים יז, יד): 'כי תבוא, והוא תלוי בארץ ישראל'. וכל מקום שנאמר: 'כי תבוא אל הארץ', בפרט במצוה זו שנאמר בה (שם) גם ירושה וישיבה, אינה אלא בעבר הירדן מערבה, כמבואר לענין מצוות התלויות בארץ. ונמצא, שאי אפשר היה למנות את יהושע למלך על ידי משה רבנו, טרם שעברו את הירדן. אם כי אפשר לומר, שהיתה הוראת שעה על פי נביא [למנות אותו], אך מכל מקום היה לתוספתא לבאר דבר זה.

[ . . . ]

עוד יש לדקדק, אם נאמר שיהושע היה מלך, למה לא יצא למלחמת עמלק, הרי ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ, והשניה שבהם היא מלחמת עמלק, כמבואר בגמרא (סנהדרין כ ע"ב) וברמב"ם הנזכר לעיל (מלכים א, א-ב). וזה ודאי דוחק לומר, שכיון שהמצוה הראשונה היא מינוי המלך, ויהושע נתמנה שלא מכח מצוה זו וכנזכר לעיל, כיון שנתמנה עוד לפני כניסתם לארץ, נמצא שעדיין לא חלה עליהם המצוה השנייה של מחיית עמלק, כי בפשוטו מה שקדמה מצות מינוי המלך, היינו משום שעל ידי המלך יוכלו להלחם ביתר שאת, שעיקר מינוי המלך הוא: "לעשות משפט ומלחמות" (רמב"ם שם ד, י). וכל שיש להם מלך, מסתבר שהמצוה יכולה לחול. ואם כן קשה, למה לא נלחם יהושע מלחמת עמלק לאחר ירושה וישיבה? בשגם שיש מקום לומר עוד, שמאותה שעה שנכנסו לארץ וחלה עליהם המצוה של מינוי מלך, יחזור המינוי הקודם, שהיה בגדר רשות, ויהפך למינוי מכח המצוה. וכך מסתבר, שאם לא כן, נמצא שבמינוי זה של יהושע למלך נפקעה מהם מצות מינוי המלך, וכן מצות מחיית עמלק, אם נאמר שתלויה היא דוקא במינוי מלך בקיום מצות מינוי. ואם כי יהושע מת בלא בנים, אבל הן בזמן המינוי ראוי היה עדיין לבנים לדעת רבי אבא בר פפא (עירובין סג ע"ב), שנענש על שביטל ישראל מפריה ורביה לילה אחד בכיבוש יריחו.

[ . . . ]

וראיתי ברש"י סוכה (כו ע"ב ד"ה שלא העמיד), שמנה את יהושע בין השופטים שעמדו לישראל. נראה מזה שלא היתה עליו לדעתו תורת מלך.

מכל הנ"ל נראה לכאורה באופן ברור, שיהושע לא היה עליו תורת מלך. ואם כן דברי הרמב"ם שהביא ב"משפט כהן" (שם), שלמד דין מינוי מלך מיהושע, לכאורה קשים מאד. ואין לומר שגם השופט צריך מינוי כדרך מינוי המלך, שלא מצינו זה בשום מקום, ואף הרמב"ם לא הביא אלא מיהושע ושאל ורוד. ועיין מהרש"א (חידושי אגדות ראש השנה כה ע"ב), שמה שנאמר (בגמרא שם): "קל שבקלים",

המכוון על יפתח, שלא נמצא בו שום נבואה כמו בגדעון ושמשון, שנתמנו מן השמים. וצריך עיון לכאורה.

מקורות נוספים מלמדים שליהושע בן נון לא היה מעמד של מלך: א. יהושע לא נמשח. ב. יהושע מונה בחוץ לארץ ואין ממנים מלך בחוץ לארץ. ג. יהושע לא יצא למלחמת עמלק. לאור זאת קשה, מדוע למד הרמב"ם מיהושע את אופן מינויו של מלך בישראל.

### מקורות המלמדים שיהושע בן נון ומשה רבנו היו בגדר מלכים

ד. אכן מאידך גיסא יש להוכיח, שיהושע תורת מלך היתה עליו. שהרי בגמרא יומא (עג ע"ב) למדו, שאין נשאלים באורים ותומים אלא למלך או למשוח מלחמה. וזה שנשאלים רק למלך, למדו ממה שנאמר ביהושע (במדבר כז, כא): "ולפני אלעזר הכהן יעמד הוא" וכו'. ואמרו שם (ביומא): "הוא - זה מלך", ופירש רש"י (שם ד"ה הוא): "דהא ביהושע משתעי קרא". משמע מזה, שיהושע תורת מלך עליו. ועיין "פרשת דרכים" (דרוש יג), שביאר מחלוקת דואג וסנהדרין אם נשאלים דוקא למלך או גם לכל מי שישראל צריכים לו, ודוד שנשאל באורים ותומים, לדעת דואג, היה משום שהחזיק עצמו כמלך, עיין שם.

כמו כן קשים דברי המדרש הנ"ל, שנראה ששאלו היה מלך ראשון בישראל, שהרי לכאורה משה רבנו ודאי מלך היה, כמפורש בגמרא זבחים (קב ע"א):

ביקש משה מלכות ולא נתנו לו וכו'. מתיב רבא: רבי ישמעאל אומר: יבמה [של אלישבע אשת אהרן, הוא משה] מלך? אמר רבא: לו ולזרעו קאמר.

הרי מפורש, שמשה רבנו עצמו היה מלך. הן אמת שקצת יש לתמוה, למה באמת לא ניתנה לו מלכות גם לזרעו, והרי דין מפורש הוא בתורה, שהמלכות ירושה וכנכתב לעיל (אות ג בהערה [שהושמטה בחיבור זה])? ואף אם נאמר שהמדובר בתורה על מלכות מכח קיום המצוה של מינוי מלך, שהוא רק בארץ ישראל, מכל מקום הרי אינו גרוע מכל מינויים בישראל, שנלמד מכאן שהם ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם, כמפורש ברמב"ם (הלכות מלכים א, ז). ואין לומר שהוא משום שלא היו בניו ראויים למלכות, שאם כן הרי בכל המלכים הדין כן, ומה זה שאמרו שמשה רבנו לא זכה המלכות לזרעו?<sup>3</sup>

3. ועיין עוד מדרש רבה פינחס (פרשה כא סימן יד) על הפסוק (במדבר כז, טז): "יפקד ה' אלקי הרוחות", שאמר משה רבנו עליו השלום, שהגיעה השעה שיבקש שיירשו בניו גדולתו. ומזה נראה, שהחשיבם לראויים לירושת המלכות, אם כי מצד עצמם ודאי שלא היו ראויים לזה אלא יהושע תלמידו, כמפורש שם.

עוד אמרו במשנה שבועות (יד ע"א): "אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך" וכו'. ובגמרא (שם טו ע"א) למדוהו ממה שנאמר במשכן (שמות כה, ט): "וכן תעשו", דהיינו לדורות. ופירש רש"י (שם ד"ה וכן), שמשכן נתקדש על ידי משה רבנו עליו השלום, שהיה מלך. ועיין עוד בגמרא שם (טז ע"א), שנחלקו לענין קדושת בית שני, והסובר: "בכל אלו" תנן, לא תיתכן קדושה מחדש בבית שני, וכתב רש"י (שם ד"ה רב הונא), שלא היה שם מלך באותה שעה. הרי שמשה רבנו עליו השלום תורת מלך היתה עליו, כי אם נאמר שכל עיקרו לא היה אלא ראש הסנהדרין, הרי סנהדרין היתה גם בבית שני. וכל זה מוכיח שלא כהמדרש הנ"ל ששאל היה המלך הראשון, כי מכאן מוכח שגם משה רבנו עליו השלום היה מלך על ישראל. וכן היתה טענתו של קרח הידועה, אלא שאין כל כך הוכחה מדברי מחלוקת וקנטור, כמובן.

העובדה שיהושע בן נון נשאל באורים ותומים מלמדת שהיה לו מעמד של מלך. כמו כן, לכאורה גם משה רבנו כבר היה מלך, כפי שנאמר במפורש בגמרא במסכת סנהדרין ועוד, שאת הצורך בקידוש העזרות על ידי מלך לומדים ממשה רבנו שקידש את המשכן.

## מעמדו ההלכתי של השופט ונסיבות בחירתו

### מעמד השופט כמנהיג

ה. ואין לנו אלא לפנות לדברי הר"ן בדרשותיו (דרוש יא), שהוכיח ממה שנאמר (מדרש רבה שמות פרשה ב סימן ו) לענין משה רבנו עליו השלום: "ויהי בישרון מלך" (דברים לג, ה) - ירמו למשה. וכן ממה שלמדו מיהושע בסנהדרין (מט ע"א) נכתב לעיל (אות ב) דין מורד במלכות, והם לא היו מלכים, [וכתב הר"ן] ש: כאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכלול שני הכוחות: כוח השופט וכח המלך<sup>4</sup>.

דברים אלה נמצאים בהרחב דיבור באברבנאל בפתחתו הנזכרת לעיל (אות ב) [לספר] שופטים, שמונה שם את הנקודות המשותפות והמחולקות שבין המלך לשופט, וכי שהשופטים עיקר מינויים לדון בין אדם לחבירו על פי התורה:

---

4. דברי הר"ן הללו הם שלא כפי שנוקט המהרש"א בסנהדרין (חידושי אגדות כ ע"ב), שכתב בהבדל שבין שופט למלך, שהשופטים דנים רק בדין תורה, מה שאין כן: "מלך הפורץ גדר לפעמים לדון בדת הנימוסית". אכן כפי שמבואר בדברינו, דברי הר"ן מוכרחים מתוך הגמרא ומתוך הרמב"ם.

הלא תראה שהתורה בפרשת שופטים, צוה על הבית דין הקטן שבכל עיר ועיר וכו'. ובפרשת כי יפלא (דברים יז, ח) הזהיר על הבית דין הגדול, והם הסנהדרין אשר בירושלים, ועל השופט, והוא הגדול שבכולם העומד במקום אדוננו משה וכו'. הנה אם כן, הנהגתם בעצם וראשונה וביחוד היה לדון כפי המשפט הצודק, ולזה נקראו שופטים. ואם מצינו שהשופטים הנזכרים בספר הזה היו יוצאים במלחמות, והיה מסור אליהם היכולת המוחלט לדון כפי הוראת שעה ושלא על פי התורה, לא היה זה אליהם במה שהם שופטים, כי אם לפי שלא היה בישראל עדיין מלך, והיה להם כח השופט וכח המלך. וכבר נפל על זה הרב נסים ז"ל. ולזה פעמים על דרך ההעברה נאמר להם לשון מלכות, אמר (שופטים ט, ו): "וימליכו את אבימלך וכו' בשכם", והוא היה שופט וכו'. וכבר העירו חז"ל: למה אמרו (דברים לג, ה): "ויהי בישרון מלך" – זה משה, שבמקום שאין מלך, גדול הדור הרי הוא כמלך.

ויוצא מזה, שתפקיד המלך מתמלא בהעדרו בכל מה שנוגע לעניני המלכות על ידי השופט, והוא היה הראש של סנהדרין הגדולה. על פי זה מיושבות הסתירות שהבאנו בגמרות ובמדרשים, שבאמת משה רבנו ויהושע לא היו מלכים, ובזה מותאמים כל אותם המאמרים המוכיחים שהמלך הראשון היה שאול. ומכל מקום, מכיון שבאותה שעה לא היה מלך, מילאו הם בתור ראשי סנהדרין הגדולה את התפקיד של מלך, ובזה מיושבים כל אותם המאמרים המוכיחים שהיה להם תורת מלך. וזה שהעלה ב"משפט כהן" (שם) מסברא, אמת נכון הוא, ויש לו יסוד איתן בדברי הר"ן, ומקורם ברור מתוך הגמרא, וכנכתב לעיל.

בהעדר מלך, תתכן הנהגה של העם על ידי "שופט", לו מוקנות סמכויות של שיפוט ושל מלכות כאחד.

### אופן בחירת השופט כממלא מקום המלך

אלא שיש עוד צורך להוסיף אי אלה נקודות כפי מה שנראה לפי עניות דעתי בכדי להבהיר את הדבר יותר. והן:

(א) אין התמנות השופט כראש בית דין מקנה לו ממילא את זכות המלך כשאין מלך, אלא זה דורש מינוי כשלעצמו (אם כי יתכן שבעצם המינוי כראש בית דין גנוז כבר, כדבר המובן מאליו, בהעדר המלך, גם מינוי בתפקיד המלך, אך יהיה מזה נפקא מינא לסדר המינוי, וכמו שיתבאר).

- (ב) התמנות זו בתפקיד המלך אינה מיוחדת דוקא לראש הסנהדרין, אם כי על פי רוב היתה ההתמנות ניתנת לראש הסנהדרין.
- (ג) מינוי השופט בתפקיד מלך דורש שישתתפו במינויו אלה שיש בכוחם למנות מלך, אבל עצם מעשה המינוי הוא אחר, בהתאם לזה שכאן אין מתמנה אלא ממלא תפקיד ולא מלך ממש.

### סמכות המלך מול סמכות השופט

ואף על פי שלכאורה נראה מתוך [דברין] האברבנאל עצמו, ששופט דין עצמי יש לו לענין החיוב לשמוע בקולו, כי הוא כתב שם בין הנקודות המשותפות למלך ושופט:

השיתוף הרביעי הוא שכלם - המלכים והשופטים, ישתתפו במורא וכבוד, והממרה את פיהם חייב מיתה. אם בענין השופט אמרה תורה (דברים יז ב): "והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמע אל הכהן" וכו' "או אל השופט ומת האיש ההוא" וכו'. אמנם במלכים חז"ל דרשוהו ממה שנאמר ביהושע (א, יח): "כל אשר ימרה את פיך" וכו'.

מזה נראה, שהשופט עיקר כוחו הוא מצד היותו ראש סנהדרין. אולם מכח זה אינו [אין החובה לציית לו] אלא לפי דיני זקן ממרא, שאינו אלא בזקן ובהוראה המביאה לידי כרת, ודינו על ידי סנהדרין דוקא, כמפורש במקומו. אבל שיהיה בכח השופט עצמו לדונו [את שאינו נשמע למצותו] כמו המלך, ו[לדון] כל אדם, ועל כל מי שימרה את פיו, זה אינו בשופט אלא כשהוא במקום מלך. וזה יוכרח מתוך המשך דבריו [של אברבנאל] עצמם, שהרי למדו מיהושע דין מורד במלכות כנ"ל, ואם יש בכל שופט דין שחייב לשמוע בקולו מצד מה שנאמר (דברים שם): "והאיש אשר יעשה בזדון" וכו' [הכתוב בזקן ממרא], הרי אין כל הוכחה מזה לדין מורד במלכות.

ומוכרח לומר כנכתב לעיל, שיש צורך במינוי מיוחד לתפקידי מלכות, שהרי בהתחלת בית שני שהיו סנהדרין, ומכל מקום אמרו בגמרא שבועות (טז ע"א), שלא היה שם [אז] מלך בדומה למשה רבנו וכנ"ל (אות ד), והוא על כרחך משום שבאותה שעה לא היה לו [לראש הסנהדרין] תפקיד מלך, שהיו נכנעים לעול מלכות פרס.

ונראה שגם לדעת הרמב"ם, שנראה דלא סבירא ליה הא דהאברבנאל הנזכר לעיל, שכל דיני שעה שבית דין דנים הם רק כשאינ מלך ועומדים במקומו, וכלשון הראשון של הר"ן בדרשותיו הנזכרות לעיל, שכן נראה בפירושו מדבריו פרק ב מהלכות רוצח (הלכה ד), שגם כשיש מלך יש הרשות בידי בית דין לדונו מגדר הוראת שעה. מכל מקום נראה שאין זה אלא כשיש בדבר משום סייג לתורה וחיזוק הדת, וכלשון

הרמב"ם פרק כד מסנהדרין (הלכה ה), והוא מדין "משמרת" שנצטוו חכמים לעשות סייג לתורה (עייין טורי זהב יורה דעה סימן רכח ס"ק מב). אבל מדין תיקון העולם, אם כי רשאים הם לעשות תקנות, ומחויבים לשמוע בקולם כפי דעת הרמב"ם (עייין פרק א מממרים הלכה ב, ועייין השגות הרמב"ן בספר המצוות שורש א), מכל מקום להכות ולהמית אין בכוחם, אלא מגדר הוראת שעה ולא מצד תיקון העולם, דהכי דייק לישנא דהרמב"ם פרק ב מרוצח הנזכר לעיל. ומה שמצינו אצל השופטים שדנו גם דיני מכות ועונשין מצד תיקון העולם, יהיה גם כן מדין שבאותה שעה במקום מלך הם עומדים, וכסברת האברבנאל הנזכרת לעיל.

הן הסנהדרין והן המלך מוסמכים לתקן תקנות. אמנם, סמכותם להעניש במלקות מכוחן ובמוות מכוחן שונה – הסנהדרין מוסמכים לכך רק בתור "הוראת שעה" כסייג לתורה ולחיזוק הדת, בעוד שהמלך או השופט מוסמכים לכך כדרך קבועה לשם "תיקון העולם".

### גם ממלא מקום מלך מחייב מינוי

ובזה יובנו דברי הרמב"ם שלמד מיהושע דין מינוי מלך על ידי נביא וסנהדרין. כי אף על פי שיהושע לא היה מלך אלא ממלא תפקידי מלך, מכל מקום גם זה דורש מינוי על ידי אלה שבכוחם למנות מלך, וכנזכר לעיל. ועל כן, רק נביא וסנהדרין שבכוחם למנות מלך גמור, בכחם גם למנות לו ממלא מקום זמני. אבל אילו היינו אומרים, שבמקום שאין מלך ממילא ראש סנהדרין הוא ממלא תפקיד מלך, קשה איך הוכיח הרמב"ם מיהושע, כיון שיהושע היה ראש סנהדרין, וממילא היה עליו תורת ממלא מקום המלך, והרי ראשות סנהדרין אינה צריכה הסכמת נביא. ומוכרח לומר, כנכתב לעיל, שמינוי ראש הסנהדרין לתפקיד ממלא מקום המלך הוא מינוי כשלעצמו, ואין הבחירה לראשות סנהדרין מקנה את הזכות לזה מצד עצמה.

### כל אחד יכול להתמנות

וכמו כן, הכרחית היא ההנחה שהנחנו, שהתמנות כממלא מקום מלך אינה מיוחדת דוקא לראש הסנהדרין. שכן מצינו בגמרא ראש השנה (כה ע"ב, שהובאה לעיל אות ג) שמנו ג' קלי עולם ששימשו כשופטים והיו שקולים בשעתם כחמורים שבחמורים. והרי זה ודאי לא יתכן שיפתח וכיוצא בזה, שהוגדרו כקלי עולם, יתמנו לראשי סנהדרין, והרי כבר הפליגו חז"ל בגנות המושיב דין שאינו הגון, ואיך יתכן מינוים כראשי סנהדרין? אלא ברור שהם לא נתמנו אלא בתפקיד ממלא מקום המלך, וזה ניתן להתמנות לכל אדם מבלי צורך בידיעת התורה, וכדרך שהמלך עצמו אינו הכרחי

שיהא גדול בידיעת התורה, ואין זה מתנאי מינוי המלך, כמו כן, גם ממלא המקום שלו אין צריך לתנאי זה ברוקא. אלא שמכיון שעל פי רוב מינו בתפקיד זה את ראש הסנהדרין, על כן נקראו כולם על דרך ההעברה בשם "שופטים", אולם לא היה כל קשר לסמכות המלכותית שלהם עם ענין המשפט. ההגדרה הנכונה של השופט תהיה איפוא "ממלא מקום המלך", מבלי כל קשר לתפקידים משפטיים של השופט.

### בין מלך לבין ממלא מקומו

בזה יהיה מובן מה שכתב הספורנו פרשת שופטים (דברים יז, יד) בהבדל שבין המלך והשופט, שהמלך:

תהיה המלכות לו וזרעו, לא כענין השופטים שהיה השופט מולך הוא בלבד אבל לא זרעו אחריו.

הנה מצא עיקר החילוק ביסוד המינוי (כל שאר החילוקים לענין ריבוי נשים וכו' הנאמרים בפרשה הם כבר תוצאה, כי רק המלך הוזהר בכל אלה), שהמלך - המלכות לו ולזרעו, ואילו השופטים: "מולך הוא בלבד". השתמש בלשון מלוכה גם על השופט, אלא שנצטמצם רק לשופט לבד. וכן כתב גם באברבנאל (שם) בחילוקי המלך לשופט, שאין השופט מוריש שררתו לבניו. וזה לכאורה אינו מובן, הרי דין הורשת השררה והמינויים הוא דין כללי, לא רק במלך כמבואר בדברי הרמב"ם שהובאו לעיל, וזכות המשפט ודאי שהוא מוריש גם לבנים כל שהם ראויים לכך.

וכן מבואר בדברי הר"ן בדרשותיו הנ"ל (שם) לענין בני שמואל, שהיו ראויים לרשת את הענין המשפטי. ואם כן למה אין הבנים יורשים גדולת האב במובן השררה? אבל לפי הנ"ל מובן, כי כל עיקרו של המינוי אינו אלא מינוי זמני, ומילוי תפקיד ארעי, ולא שייך שזה יעבור בירושה, כי זה סותר את כל אופי המינוי, ודו"ק.

סיכום ביניים: לדעת הר"ן והאברבנאל, כשאין מלך, ניתן למנות "שופט" לממלא מקומו. ל"שופט" זה סמכויות דומות לאלו של מלך, אולם מינויו הוא זמני ואין הוא מוריש את תפקידו לבניו. על פי הבנה זו מיושבות הסתירות בין המקורות השונים באשר למעמדו של משה ויהושע. מניו ה"שופט" ניתן לרוב לראש הסנהדרין, אולם אין בכך הכרח. גם אם ה"שופט" הוא ראש הסנהדרין, את סמכויותיו כממלא מקום המלך יש להעניק לו בהליך מינוי מיוחד.

## כיצד ממנים מלך?

### מלכי בית חשמונאי

ו. אלא שעדיין לא יצאנו חובת ביאור כל הצורך. כי לפי ההנחה שלנו יוצא, שאין השופט יכול להתמנות בתפקיד הממלכתי אלא בדרך המינוי של מלך, והוא לפי דברי הרמב"ם על ידי נביא ובית דין. אם כן, לפי זה קשה, שלא מצאנו מינויים לשופטים על ידי נביאים. ואף אם נחשיב את גילויי המלאך והחלומות כמינוי נבואי, הרי יפתח לא נתמנה על ידי שום נבואה והיה "קל שבקלים", וכמו שהבאנו לעיל (אות ג) ממהרשא"א, ואף על פי כן אמרו גם עליו, שיש עליו תורת שופט לכל דבריו. והרי זה תמוה, כי לפי משמעות הרמב"ם הנ"ל (מלכים א, ג), שמינוי השופט והמלך דומים הם במובן הצורך של נביא וסנהדרין, והאיך נתמנו הללו לשופטים?

אכן מוטל עלינו לחזור לנקודת המוצא של הדין שבמשפט כהן, שהבאנו בראש הדברים (אות א) לענין מלכי בית חשמונאי, שדן שם אם היה עליהם תורת מלכים, לפי מה שפסק הרמב"ם (שם), שאין מעמידים מלך אלא על פי נביא ובית דין הגדול, ובזמן החשמונאים פסקה הנבואה. ונראה להוכיח, שמלכי בית חשמונאי ודאי תורת מלכים עליהם לכל מה שנאמר בתורה בפרשת המלך. וראיה לדבר מאגריפס המלך שקרא מעומד (משנה סוטה מא ע"א) ועבר מלפני הכלה (כתובות יז ע"א). והקשו בזה בגמרא (סוטה שם ע"ב וכתובות שם), איך מחל על כבודו, והרי נאמר (דברים יז, טו): "שום תשים", שתהא אימתו עליך, ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול? וכבר העירו בתוספות (כתובות שם ד"ה מלך), שהרי אגריפס לא היה מלך גמור, שלא היה "מקרב אחיך", כמבואר שם בסוטה. ותרצו, שמכל מקום: "נהגו בו כבוד כמלך". והדברים מבוארים יותר בשיטה מקובצת כתובות (שם בשם הריטב"א), שכתב, וזה לשונו: "כיון שמלך, נוהגים בו כבוד כמלך". וכונתם ברורה, שאף על פי שנעשה איסור במינויו למלך, מכל מקום לאחר שנתמנה הרי הוא מלך גמור, ונוהג בו דין הכתוב: "שום תשים".

ואם באגריפס כן, שהיה איסור במינויו וכנכתב לעיל, ומכל מקום בדיעבד תורת מלך עליו, הרי שעצם מלכות בית חשמונאים, שהיתה מ"קרב אחיך", לית דין ולית דיין שמלכים גמורים הם.

וכן כתב הרמב"ן על התורה (פרשת שופטים, דברים יז, טו), שמה שאמרה תורה לענין מלך (שם): "אשר יבחר ה' אלקיך", ופירשו המפרשים דהיינו על ידי נביא או אורים ותומים, אינו אלא: "אם תוכל לעשות כן". עוד פירש (שם) בכונת הכתוב: "אשר יבחר ה'", שהוא על דרך מה שאמרו (ברכות נח ע"א): "אפילו ריש גרגיתא

מן שמיא מוקמי ליה" [אפילו הממונה על חופרי בורות מים, ממונה משמים], וההסכמה שבאה על המינוי מוכיחה שהוא ברצון ה'. ולפי זה מיושב ענין מינוי השופט, שלא היה על פי נביא, וכתבאר לעיל. ומכל מקום תורת שופט עליו לענין דיני המלוכה שנוהגים בשופט.

אלא שעדיין לא הונח לי, כי לשון הרמב"ם (שם): "אין מעמידים מלך אלא" וכו' שהוא לקוח מהתוספתא (פרק ג הלכה ב) ועל דרך לשון המשנה ראש סנהדרין (ב ע"א), ענינו משמע לא רק לכתחלה אלא גם בדיעבד. ובדומה למה שנאמר שם (במשנה) עוד:

אין מוציאין למלחמת הרשות וכו', אין מוסיפים על העיר ועל העזרות וכו', אין עושין סנהדריות לשבטים וכו'.

וכולם ודאי גם לענין דיעבד. וכך סיים במשנה שבועות (יד ע"א), שכל שלא נעשה בכל אלו אינו מתקדש.

ומרן הרב זצ"ל באותו דיבור (במשפט כהן שם) רוצה לחלק בין נביא לסנהדרין, שהנביא אינו אלא דין לכתחילה, אבל סנהדרין גם בדיעבד נצרך. ומתוך בזה מה שהרמב"ם בהלכות סנהדרין (ה, א) הביא להלכה, שאין ממנים מלך אלא על ידי סנהדרין, והשמיט הצורך בנביא. והוא לדעתו משום שבלי סנהדרין גם בדיעבד אינו מינוי. אבל לפי עניות דעתי זה קשה מאד להעמיס בדברי הרמב"ם, שבשני המקומות (הלכות סנהדרין והלכות מלכים) נקט לשון שוה: "אין מעמידים", ואיך אפשר לומר, שבמקום אחד משמעותו לכתחילה, ובמקום שני משמעותו לדיעבד? ועוד, שבהלכות מלכים כלל כאחד את הצורך בנביא ובסנהדרין, משמע שניהם דין אחד להם?

וביותר קשה, שהרי הצורך בנביא ובסנהדרין נלמד ממינוי יהושע ושאול ודוד, כמו שכתב הרמב"ם (הלכות מלכים שם) וכנזכר לעיל, ואם כן, אינו מובן איך אפשר לחלק ביניהם, ומניין לנו שענין הנבואה היה רק לכתחילה וענין הסנהדרין הוא לעיכוב גם בדיעבד? ולעצם הדבר, הסברא נוטה שמכיון שלמדנו ממעשה שהיה, אין לנו אלא צורת מינוי בדומה למה שהיה. והיינו, שהיה על ידי שניהם כאחד, אבל כשחסר אחד משניהם, מנין לנו שיחול המינוי אפילו בדיעבד?

כאמור, גם השופט לו מוענקות סמכויות המלך חייב במינוי. ולכאורה הליך מינוי צריך להיות כשל מינוי מלך – על ידי נביא וסנהדרין. כיצד אפוא התמנו כהני בית חשמונאי למלכים בתקופה שבה לא היתה נבואה?

## בית עמרי

ז. והנראה להוכיח, שגם שלא על ידי סנהדרין חל מינוי המלך. כי התוספות סנהדרין (כ ע"ב ד"ה מלך) דנו לענין אחאב, אם היתה עליו תורת מלך, ומסיקים כמה תירוצים, שלפיהם יוצא שהיה מלך גמור. עוד תירצו שם תירוץ אחרון: דפרשת המלך לא נאמרה, רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום, ואחאב לא מלך על יהודה, וגם לא מלך מאת המקום.

וכבר העיר בערוך לנר (על התוספות שם), שגם לתירוץ אחרון צריך לומר הכונה רק לענין מה שנאמר במשפט המלך בספר שמואל א (פרק ח), הדין ברשות המלך לשעבד לצורך עצמו וצרכיו, אבל לשאר דברים של מורא מלך וכדומה ודאי שגם על אחאב היתה תורת מלך, כמו שמפורש בגמרא זבחים (קב ע"א), שאליהו נהג בו כבוד מלכות. ולפי זה צריך לומר, שפרשת המלך שבתורה אמורה גם על מלך שהומלך בדומה לאחאב. ויש עוד להוכיח קצת כדעת הערוך לנר, ממה שדייקו בגמרא סנהדרין (מח ע"ב) בדין הרוגי מלכות לענין נכסיהם, ממשפט נבות על ידי אחאב. אך ראייה מפורשת לזה מהירושלמי הוריות (פרק ג הלכה ב), שמלך יהודה ומלך ישראל, שניהם שוים, והיה להם דין מלך עד דורות יהוא בן נמשי, ומוכיח מהכתוב שנאמר באחאב. וכן מלכות יהוא היתה לאחר בית אחאב. הרי שאחאב היתה עליו תורת מלך, ושלא כאלה שבאו לאחר יהוא, שלא היו אלא כליסטים.

והנה, במינויו של עמרי אבי אחאב נזכר בדברי הכתובים (מלכים א טז, כא), שנחלק העם לחצי – חצי היה אחרי עמרי והחצי אחרי תבני: "ויחזק העם אשר אחרי עמרי" (שם, כב). הרי שלא היה כאן מינוי על ידי סנהדרין, אלא מחלוקת העם שנחלקו לחצי חצי, ואחר כך התגבר החצי שאחר עמרי. וודאי מסתבר כן, שאיך יתכן שתהא דעת סנהדרין והסכמתם להמליך את עמרי, שנאמר בו (שם, כה): "וירע מכל אשר לפניו"? ומכל מקום, לאחר שהתחזק חצי העם ונכונה המלכות בידו היתה עליו תורת מלך לו ולבנו הבא אחריו. הרי שגם מינוי סנהדרין אינו נצרך, לכל הפחות לענין דיעבד, ושלא כמו שכתב במשפט כהן (שם) לחלק בין ענין הצורך בנביא לצורך בסנהדרין. והקשה ביותר לפי מה שהסקנו, שמסתבר שדינו של הרמב"ם על הצורך בנביא וסנהדרין הם גם לענין דיעבד, ובדומה לשאר דברים הצריכים ע"א [בית דין הגדול], שהם דין גם לענין דיעבד.

## סמכות העם

על כן נראה לפי עניות דעתי, שכל דינו של הרמב"ם לענין מלך לא נאמר אלא כשמתמנה שלא מדעת העם ושלא על ידי בחירה מידם, ובזה הוא שצריך נביא

וסנהדרין של ע"א, ובלי זה לא חל המינוי. כי מכיון שהיא שררה על הציבור, לא יתכן שיוכל מי להרכיבו עליהם אם לא בהסכמת הנבואה ובית דין הגדול. ובדומה לזה היו כל אותם מינויים שציין הרמב"ם, כי יהושע לא נתמנה על ידי ישראל, אלא משה רבנו נצטווה למנותו לעיני העם, דהיינו סנהדרין (יומא עג ע"ב). וכן שמואל שמינה שאול ודוד, לא היו בשאלת פיהם כלל. ובאופן זה הוא שאמרו שאין מעמידים מלך אלא על ידי נביא וסנהדרי גדולה. אבל כל שהעם עצמו מסכים למנותו על ידי דרך בחירות או באיזו שהיא צורה אחרת, בזה אין צורך לשום נביא וסנהדרין, אלא ודאי חל המינוי ויש לו תוקף ודין מלך, כי מכיון שהעם מסכים לשררה זו, מה לנו עוד. ובדומה לזה כתב המאירי בסנהדרין (טז ע"א), שמה שאמרו אין המלך מוציא את העם למלחמת רשות אלא בסנהדרין של ע"א, היינו שלא בהסכמתם, אבל בהסכמתם אין צריך לקבלת רשות. הרי שענין הסנהדרין נצרך במקום שיש צורך בכפייה. וכמו כן יש לומר בענייננו, שבמינוי מרצון חלה עליו תורת מלך לכל הדברים, חוץ ממה שנאמר במשפט המלוכה בשמואל, שבזה לתירוץ אחרון שבתוספות הנזכר לעיל אין חל באופן זה.

ומעתה מיושב ענין אחאב, שודאי היתה עליו תורת מלך גמור, כיון שנתמנה על ידי העם. ואף על פי שקודם היה מחולק לחצי חצי, הרי אחר כך התגברו על האחרים ונמצא מינויו [של עמרי ושל אחאב מכוחו] על ידי העם. ובאופן זה אין צריך לא להסכמת סנהדרין ולא לדבר הנבואה. ודברי הרמב"ם כנכתב לעיל אמורים באופן שאינו מתמנה על העם בהסכמתם מצד עצם רצונם<sup>5</sup>.

שוב ראיתי, שהדברים מפורשים ברדב"ז (מלכים ג, ח), שכתב:

והאי מלך, היינו שהומלך על ידי נביא או שהסכימו עליו כל ישראל, אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל בחזקה, אין ישראל חייבין לשמוע אליו וכו'.

הרי הדברים מפורשים כמו שכתבתי, אלא שלא הביא ראיה לזה, ובדברינו מבואר.

---

5. וכן נראה שמינויו של אגריפס למלך לא היה על ידי סנהדרין. ומדין ירושה ממשפחת חשמונאי גם כן לא זכה, שרק אמו היתה מהחשמונאים - וגם זה אינו מוסכם, עיין תוספות בבא בתרא (ג ע"ב ד"ה כל דאמר). אכן לפי הקדמוניות (מלחמות היהודים א פרק כב) כן הוא, ועיין יעבץ (תולדות ישראל חלק ה עמוד 43) - ואין הבת יורשת במלכות. ואם מתורת ירושה היה זוכה, היה מקום לומר שאין בזה החסרון של: "מקרב אחיך" (עיין מנחת חינוך מצוה תצו), וצריך עיון בזה. והרי לא אמרו בגמרא (סוטה מא ע"ב) שחטאו במה שהחניפו לו, אלא במה שאמרו לו: "אחינו אתה", ועיין תוספות (סוטה שם ד"ה אותו היום), שהיה להם לשתוק. אם כן נראה שלא היה בו מינוי סנהדרין, ומכל מקום היה לו תורת מלך לענין: "שום תשים", וכנכתב לעיל.

חז"ל מלמדים, שלאחאב היה דין של מלך אף על פי שמונה ללא נביא וללא סנהדרין, אלא מכוח מלכותו של אביו שמונה על ידי העם. מוכח, שלדרך מינוי מלכים או שופטים על ידי נביא וסנהדרין, שהיא ללא הסכמה פעילה של העם, יש מקבילה חליפית על ידי הסכמה של כלל העם. כך מבואר גם בדברי הרדב"ז.

## מעמדה של ממשלה נבחרת

ח. היוצא מדברינו, מכיון שהוכחנו לעיל (באות ה), שכח המלך ניתן בהעדר המלך גם לשופט, שהוא משמש כממלא מקום של תפקידי המלך, ולזה אין צריך שיהא דוקא גדול הדור וראש סנהדרין, אם כי הדבר רצוי שיהיה גדול אחיו. ולאחר שנתברר, שמינוי המלך והשופט שוים הם לענין הרשות הממנה אותם. וזה יכול להיות בשני אופנים: באופן מינוי מלמעלה על ידי נביא וסנהדרין, ובדרך בחירה על ידי העם, ואז אין צריכים לא לנביא ולא לסנהדרין.

מעתה יוצא, שכל המינויים הממלכתיים שיעשו בישראל בדרך של בחירות, שבהן יכריע רוב העם, יהא להם תוקף וסמכות. ומסתבר לפי עניות דעתי, שכשם שיכולים למנות איש אחד כראש ושופט, כמו כן אפשר למנות מועצה שביחד יהיו לה הסמכויות הללו. ולפי זה נראה, כי מועצת ממשלה שתיבחר בדרך של בחירות נכונות יהא לה סמכות בכל מה שנוגע להנהלת האומה כאותה סמכות שהיתה למלך ישראל.

[ . . . ]

## האם הסכמת העם ללא נביא וסנהדרין מספקת למינוי מנהיג?

### תמצית השגות הרב רבינוביץ'-תאומים ומענה הרב ישראלי עליהן<sup>1</sup>

על דבריו אלו של הרב ישראלי ביקש הרב בנימין רבינוביץ'-תאומים לחלוק במאמרו "משפטי נפשות בדין הסנהדרין ובדין המלכות" (התורה והמדינה קובץ ד עמ' מה-פא). לדבריו, הסכמת העם היא תנאי נוסף על הצורך בנביא ובסנהדרין בכל מקרה של מינוי מלך, ולא אפשרות חלופית כדעת הרב ישראלי. כך עולה לטענתו מן העובדה, שכשדוד רצה להרוג את נבל הכרמלי מדין מורד במלכות, אמרה לו אביגיל שהוא עדיין אינו מלך, למרות שכבר זכה למינוי על ידי סנהדרין ונביא, מכיון שהעם עדיין לא הסכים למלכותו (מגילה יד ב). כך עולה גם מדברי הירושלמי (הוריות פרק ג הלכה ב), שבזמן שדוד ברח מאבשלום, לו היה חוטא, דינו היה להביא קרבן נקבה לחטאת כהדיוט, ולא זכר כמלך.

הרב ישראלי דן בהוכחות אלו ודחה אותן: לגבי מעשה נבל, מינויו של דוד למלך על ידי שמואל נעשה במפורש במטרה שיחול רק לאחר תום תקופת מלכות שאול ולא קודם לכן, אלא שאם העם היה מקבלו למלך קודם לכן אזי היה דינו כמלך מתוקף קבלתם, אף ששיחתו טרם נכנסה לתוקף. לגבי הקרבן, הרב ישראלי מוכיח שמדובר בדין מיוחד בקרבנות, שאינו משליך על שאר דיני המלוכה<sup>2</sup>.

הרב רבינוביץ'-תאומים ביקש גם לדחות את הוכחות הרב ישראלי מהכרת חז"ל באחאב כמלך, אף שמלכותו התקיימה מכח הסכמת העם ולא מכח סנהדרין או נביא, ובכמה אופנים:

א. אחאב לא היה מלך, מכל מקום ניתן ללמוד ממנו דיני מלכות כיון שהוא נהג עצמו כמלך.

ב. יתכן שהיו לו דיני מלך רק בנוגע לענייני ממון, שבהם כן מועילה קבלת העם.

ג. יתכן שהמינוי חל רק בדיעבד.

---

1. הדברים להלן הם עיקרי התשובה המקורית. הרב רבינוביץ'-תאומים (תרס"א-תשל"ד, 1900-1974) היה אחיינו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ומעורכי האנציקלופדיה התלמודית.  
2. אמנם, גם מדברי הרב ישראלי עולה, שאף אם אמנם אין צורך בהסכמה חיובית של העם למינוי כאשר זה נעשה על ידי הסנהדרין, הרי התנגדות של העם לבחירת המלך על ידי הסנהדרין תגרום לביטולו של המינוי.

הרב ישראלי השיב לכל טענותיו:

א. מהגמרא בסנהדרין (מח ע"א) מתברר, שהזקנים שדנו את נבות היזרעאלי כמורד במלכות, דנו כהוגן על פי העדויות (השקריות) שקבלו, ואם כן דינו של אחאב היה כשל מלך.

ב. דובר שם גם על דיני נפשות ולא רק על דיני ממונות (שהרי הרגו את נבות כמורד במלכות). מלבד זאת, בירושלמי הוריות (פרק ג הלכה ב) נאמר במפורש, שלכל מלכי ישראל עד סוף שושלת יהוא היה דין של מלכים.

ג. אין חולקים שלכתחילה יש צורך בסנהדרין ובנביא, אלא שמכל מקום הסכמת העם מועילה גם ללא מינוי על ידי סנהדרין ונביא. יתר על כן, הרב ישראלי מעלה אפשרות, שבמינוי על ידי העם ללא סנהדרין אמנם אין מקיימים את **מצות** מינוי המלך, אולם בכל אופן יש למינוי **תוקף** מלא.

שתי טענות נוספות העלה הרב רבינוביץ'–תאומים לדחיית ההוכחה מאחאב שהסכמת העם מועילה גם ללא מינוי על ידי סנהדרין ונביא:

א. קריעת המלכות מבית דוד על ידי אחיה השילוני פירושה מינוי מכאן ואילך של כלל מלכי עשרת השבטים על פי הסכמת העם, ואם כן יש כאן גם קריטריון של נביא וסנהדרין.

ב. מדובר בהוראת שעה.

הרב ישראלי דחה את הטענה הראשונה בכך, שאין זה נוגע לסדר המינוי, אלא רק שיש למנות מלך גם על ישראל, וכפי שאין לטעון שציווי התורה הכללי למנות מלך פירושה הסכמה מראש על כל מלך שיתמנה. הטענה השנייה נדחתה בכך, שאין שום רמז בכתובים או בחז"ל, שתוקף מלכות אחאב היה רק מכח הוראת שעה.

הרב רבינוביץ'–תאומים הוסיף וטען, שחייבים לומר שמלכותו של אחאב היתה רק מכוח הוראת שעה, שכן לדברי הרמב"ם (הלכות מלכים א, ח) רק למלך שהולך בדרכי התורה והמצווה יש דין מלך. הרב ישראלי דחה גם טענה זו ודייק ברמב"ם, שאמנם אין חיוב לכבד מלך רשע, וכמובן שאין לשמוע לו אם הוא גוזר לבטל מצווה, אולם בכל זאת יש תוקף למלכותו לכל שאר דיני המלכות.

את תשובתו סיים הרב ישראלי במילים:

"סוף דבר, אין בכל האמור בכדי לדחות מה שהעלינו שבכח העם לבחור את המלך ולתת לו את הסמכויות גם לעניני דיני נפשות...".

# רקע הלכתי – המשך

## למאמר "תוקף משפטי המלוכה בימינו"

בתשובתו בענין "סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים במדינת ישראל", שהובאה לעיל, דן הרב ישראלי בהרחבה בשאלת המקור העקרוני לסמכותם של מוסדות השלטון במדינת ישראל, אולם לא בתוכנן ובהיקפן של סמכויות אלו. לשאלה זו הוא הקדיש מאמר נוסף: "תוקף משפטי המלוכה בימינו" המובא להלן. הבה נקדים ונסקור אחדים מן המושגים והסוגיות העיקריים בהם המאמר דן.

### דינא דמלכותא דינא

בכמה מקומות בגמרא מצאנו את הכלל שטבע האמורא שמואל: "דינא דמלכותא דינא". כלל זה מופיע בגמרא בקשר לסמכותו של המלך להטיל מיסים (נדרים כח א, בבא קמא קיג א), להפקיע רכוש (בבא קמא קיג ב) ולחדש או לבטל דרכי קניין (גיטין י ב, בבא בתרא נד ב).

ואכן, הרמב"ם פסק (הלכות גזילה ואבידה ה', יא), שמי שמבריח מכס ממלך נקרא גזלן:

מכס שפסקו המלך ואמר שילקח שלישי או רביעי או דבר קצוב והעמיד מוכס ישראל לגבות חלק זה למלך, ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך – אינו בחזקת גזלן, לפי שדין המלך דין הוא, ולא עוד אלא שהוא עובר המבריח ממכס זה מפני שהוא גזל מנת המלך, בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל.

הרמב"ם פוסק אפוא במפורש, שהכלל "דינא דמלכותא דינא" תקף בין במלך נוכרי ובין במלך ישראל.

לעומת זאת, הר"ן בפירושו לנדרים (כח א) ציין את דברי התוספות, ולפיה הכלל "דינא דמלכותא דינא" תקף רק במלך נוכרי:

כתבו בתוספות, דדוקא במלכי עובדי כוכבים אמר: ד"דינא דמלכותא דינא", מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם: אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ, אבל במלכי ישראל לא, לפי שארץ ישראל, כל ישראל שותפין בה.

לפי שיטה זו, מקור הסמכות של המלך להחליט בדיני ממונות נובע מבעלותו על הארץ, והאפשרות שלו לממש את בעלותו ולגרש נתינים שאינם מקיימים את חוקיו.

שער א – סמכותם ההלכתית של מוסדות השלטון במדינת ישראל

ממילא, בארץ ישראל, שאינה שייכת למלך, אלא לכלל עם ישראל, אין למלך אפשרות להפקיע רכוש או להטיל מיסים מכח הכלל של "דינא דמלכותא דינא"<sup>1</sup>.

הראשונים גם חלקו, האם הכלל של "דינא דמלכותא דינא" נאמר רק בעניינים הקשורים למיסים, או שיש להרחיבו גם לגבי דיני ממונות נוספים, וכן כתב הרמ"א (חושן משפט סימן שסח סעיף ח):

יש אומרים: דלא אמרינן דינא דמלכותא דינא אלא במסים ומכסים התלויים בקרקע, כי המלך גוזר שלא יודרו בארצו כי אם בדרך זה, אבל בשאר דברים, לא. ויש חולקין וסבירא להו, דאמרינן בכל דבר דינא דמלכותא דינא.

על השיטה השנייה, שהרחיבה את הכלל "דינא דמלכותא דינא" מעבר לדיני מיסים, הקשה השפתי כהן (חושן משפט סימן עג ס"ק לט):

היאך נלמוד מדיני גוים לבטל דין תורה? חס ושלום לא תהא כזאת בישראל. ולא מיבעיא לאותן הפוסקים שסוברים דלא אמרינן דינא דמלכותא רק בדברים שהם להנאת המלך, ולא בין איש לחבירו... אלא אפילו לשאר פוסקים דסוברים דאמרינן דינא דמלכותא בכל דבר, היינו דוקא מה שאינו נגד דין תורתנו אלא שאינו מפורש אצלנו, אבל לדון בדיני הגוים בכל דבר נגד תורתנו, חלילה, ודאי לא יעשה כן בישראל.

ומסקנתו:

דהכי קאמר, דלא אמרינן דינא דמלכותא דינא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה מה שאין הדין מפורש אצלנו, אבל לא שידונו בדיני גוים נגד תורתנו.

משמעות דבריו היא, שבכל מקרה שחוק המדינה נוגד את דין התורה הוא אינו תקף הלכתית.

לאור הדעות השונות בגדרי "דינא דמלכותא דינא", היו שהתקשו לקבל, שסמכות מדינת ישראל לחוקק חוקים, אף אותם שאינם נוגדים את דין התורה, היא מכח הכלל של "דינא דמלכותא דינא", ומכמה טעמים:

א. כאמור, יש הסוברים שבמלכי ישראל שבארץ ישראל לא קיים דין זה.

ב. השלטון בארץ הוא שלטון נבחר לזמן מוגבל.

---

1. הרב יעקב אריאל ("באהלה של תורה" חלק ד' סימן טז) הצביע שהמקור לדברי התוספות שהר"ן מצטט הוא בתשובת ר"ת (שו"ת בעלי התוספות סי' י"ב). שם מבואר, שבנגוד למלכי הגוים, הרי "מלכי ישראל... אין יכולין לגזול כלומר שלא כדון... לעצמו הרבות לו הון". מבואר אפוא, שדינא דמלכותא דינא לא תקף במלכי ישראל רק בכל הקשור לטובתו האישית של המלך, אך לא בכל מה שקשור לטובת הממלכה. וראה בהרחבה בספרו של הרב אריאל (שם).

ג. השלטון לא התמנה על ידי סנהדרין ונביא ואין הוא שומר מצוות<sup>2</sup>.

ברם, כבר הרב עובדיה הדאיה (תר"ן-תשכ"ט, 1890-1969), שהיה דיין בבית הדין הגדול, ראש ישיבה וחבר במועצת הרבנות הראשית, קבע שניתן להחיל על סמכויות השלטון במדינת ישראל את הכלל של "דינא דמלכותא דינא" ("ישכיל עבדי" חלק ו חושן משפט סימן כח, פורסם לראשונה בהתורה והמדינה ט-י עמ' לז-מד). בתחילת דבריו הוא דן באריכות במחלוקת הראשונים בשאלה אם דינא דמלכותא דינא חל גם במלכי ישראל, והראה שלהלכה יש לפסוק שכלל זה קיים גם במלכי ישראל, כדברי הרמב"ם. אמנם, הוא הסתפק בשאלה אם לשלטון שאינו מלוכני ומטבעו להתחלף אחת לתקופה יש סמכויות של מלכות בכל הנוגע להנהגת הציבור. לבסוף, נטה הרב הדאיה לומר שאף על שלטון שאינו "מלכות" ממש יש מקום לומר דינא דמלכותא דינא.

גם הרב יעקב אריאל ("באהלה של תורה" חלק ד' סימן טז) האריך להוכיח, שהכלל של "דינא דמלכותא דינא" תקף גם בישראל.

### שבעת טובי העיר

היו רבנים שרצו להשתית את סמכויות השלטון במדינת ישראל על סמכויותיהם של "שבעת טובי העיר", או "תקנות הקהל", המוזכרים בחז"ל ובפוסקים.

בדברי חז"ל מוזכרים "שבעת טובי העיר" בהקשר לבני העיר שמכרו בית כנסת, שבהסכמת טובי העיר ובני העיר ניתן להוציא את כסף המכירה לחולין (מגילה כו, א).

הפוסקים לאחריהם עסקו בסמכויות נוספות שיש לאותם טובי העיר. אחת הסמכויות המרכזיות, שמופיעה בהלכות דיינים (חושן משפט סימן ב) היא הסמכות לדון שלא על פי סדרי הדין הרגילים, ב"הוראת שעה", בדומה לסנהדרין:

כל בית דין... אם רואים שהעם פרוצים בעבירות... היו דנין בין מיתה בין ממון,  
בין כל דיני עונש, ואפילו אין בדבר עדות גמורה... ודוקא גדול הדור, או טובי  
העיר שהמחום בית דין עליהם. הגה: וכן נוהגין בכל מקום, שטובי העיר בעירן  
כבית דין הגדול, מכין ועונשין, והפקרן הפקר כפי המנהג.

למנהיגים שחברי קהילה ממנים על עצמם יש סמכות לשפוט את חבריה גם שלא על פי דין תורה הרגיל. לכאורה, יש מקום לומר שהוא הדין למנהיגים שכלל האומה ממנה עליהם, שגם אם אין להם גדרים של מלכות, עדיין יש להם סמכויות שפיטה וענישה נרחבות.

2. הרב חיים פרדס, שהיה דיין ורבה של צפון תל אביב, "היש תוקף הלכתי לחוקי הכנסת" (תחומין ז, עמ' 519-520).

אמנם בדברי השולחן ערוך (שצוטטו לעיל) נאמר: "טובי העיר שהמחום בית דין עליהם", והיה ניתן להבין לכאורה שעל טובי העיר להתמנות על ידי בית דין. אך הסמ"ע (שם ס"ק ט) הצביע על כך שלשון הטור, שהיא הבסיס לפסיקת השולחן ערוך, היתה: "טובי העיר שהמחום רבים עליהם", ופירש בהתאם את דברי השולחן ערוך, שהכוונה היא שרבים המחזיקים את טובי העיר להיות עליהם בתור בית דין, כלומר יש לקרוא את דברי השולחן ערוך – "טובי העיר שהמחום [הציבור בתור] בית דין עליהם".

אלא שגם על סמכות טובי העיר יש מגבלות המקשות על הכרה בסמכויות השלטון במדינת ישראל מכוחו. דעת רוב הראשונים היא, שאם יש בעיר "אדם חשוב"<sup>3</sup> הרי יש לקבל את הסכמתו לתקנות השונות. כך מסתבר גם מדברי הגר"א בביאורו לשולחן ערוך (שם ס"ק ח). מי הוא אפוא אותו "אדם חשוב", או המוסד המקביל לו, שבכוחו לאשר כיום את חוקי הכנסת ואת תקנות הממשלה?

אכן, היו רבנים שכפרו בסמכות הכנסת לחוקק חוקים מכח "שבעת טובי העיר" מכיון שבחקיקת חוקים אלו לא התייעצו עם גדולי הדור.<sup>4</sup>

ברם, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, שהיה הראשון לציון והרב הראשי הספרדי הראשון במדינת ישראל (תר"ם–תשי"ג, 1880–1953), טען בתשובתו "יסודות דין מלכות בישראל ובעמים" (התורה והמדינה ה-ו, עמ' טו–כא), שלהלכה, הצורך באדם חשוב הוא רק בתקנה של בני אומנות מסוימת, ואילו כאשר מדובר בנבחרים של כלל הציבור, אין צורך בהסכמה של אדם חשוב. הרב הדאיה, בתשובתו הנ"ל כתב, שהעובדה ש"חכם העיר" הוא חלק מבעלי זכות הבחירה לכנסת, נחשבת שמתחילה הוא הסכים לכל מה שיתקנו, כל עוד אין הדבר נוגד דין תורה.<sup>5</sup>

הרמ"א (שם) מעלה סייג נוסף על סמכות שבעת טובי העיר:

יש חולקין וסבירא ליה דאין כח ביד טובי העיר באלה, רק להכריח הצבור במה שהיה מנהג מקדם או שקבלו עליהם מדעת כולם, אבל אינן רשאים לשנות דבר במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי [שיש רווח לאחד והפסד לאחר], או להפקיע ממון שלא מדעת כולם.

כלומר, יש הסוברים שאין טובי העיר יכולים לתקן תקנות ממוניות העלולות לגרום הפסדים לקבוצות מוגדרות, ללא הסכמת כל בני העיר. אמנם הרמ"א סיים, שיש ללכת

3. בדברי הרמב"ם, הלכות מכירה ד', יא, מבואר שהכוונה לחכם חשוב.

4. למשל, הרב יוסף שיינין, רבה של העיר אשדוד, "סיוע לחברות ציבוריות בהעלמת מס" (שערי צדק טז, עמ' 365–379).

5. למעשה, כנכתב לעיל, הרב הדאיה נטה לומר שיש לשלטון סמכויות מכוח "דינא דמלכותא דינא", שאינו זוקק כלל הסכמה של חכם העיר, ורק לרווחא דמילתא צירף לכך את סמכות "שבעת טובי העיר".

בזה אחר המנהג. הרב עוזיאל והרב הדאיה כתבו במאמריהם הנ"ל, שעבור שלטון שנבחר על ידי הציבור תוך הסכמה מלכתחילה שיחוקק חוקים אין זו מגבלה.

### משפט החרם

מקור אפשרי נוסף ממנו אפשר ללמוד על סמכויות השלטון בישראל, מקור שהרב ישראל דן בו במאמר המובא להלן, הוא דברי הרמב"ן בקונטרס "משפט החרם", ובו ביאר את ההבדלים המהותיים שקיימים בין חרם לבין שבועה. בתוך דבריו הוא התייחס גם לסמכות שיש למלך להחרים חרם, שהעובר עליו חייב מיתה:

ואם החרים אותו החרם מלך ישראל, או סנהדרין, במעמד רוב ישראל הרי העובר עליו חייב מיתה. ורשאיין הם המלך או הסנהדרין להמית אותו באיזו מיתה שירצו.

הרמב"ן נתן כמה דוגמאות לחרמות שהחרימו מנהיגי ישראל, שהעובר עליהם התחייב מיתה:

וזהו דינו של יהושע שדן עכן בדיני נפשות לפי שפשט ידו בחרמי שמים. וכן בחרמי שבועת ביטוי מצינו שאמר שאול: "מות תמות יהונתן", וכן ישראל [נ"א פינחס בן אלעזר] בימי פילגש בגבעה הרגו את אנשי יבש גלעד, שנאמר: "כי השבועה הגדולה היתה לאשר לא עלה אל ה' במצפה לאמר מות יומת", ותניא בילמדנו בשם רבי עקיבא: וכי שבועה היתה שם? אלא ללמדך שהחרם הוא השבועה והשבועה הוא החרם, אנשי יבש גלעד לא עלו ונתחייבו מיתה.

### הריגת יואב

מקור אחר ממנו יתכן ואפשר ללמוד על סמכותו של מלך בדיני נפשות, וגם בו דן הרב ישראלי במאמר להלן, הוא פרשת הריגתו של יואב בן צרויה בפקודתו של שלמה המלך. וכך מסופר בספר מלכים א' (ב', כח-לד):

והשמעה באה עד יואב כי יואב נטה אחרי אדניהו ואחרי אבשלום לא נטה וינס יואב אל אהל ה' ויחזק בקרנות המזבח. ויגד למלך שלמה כי נס יואב אל אהל ה' והנה אצל המזבח וישלח שלמה את בניהו בן יהוידע לאמר לך פגע בו. ויבא בניהו אל אהל ה' ויאמר אליו פה אמר המלך צא ויאמר לא כי פה אמרת וישב בניהו את המלך דבר לאמר פה דבר יואב וכה עניי. ויאמר לו המלך עשה פאשר דבר ופגע בו וקברתו והסירת דמי חנם אשר שפך יואב מעלי ומעל בית אבי. והשיב ה' את דמו על ראשו אשר פגע בשני אנשים צדקים וטבים ממנו ויהרגם בחרב ואבי דוד לא ידע את אבנו בן נר שר צבא ישראל ואת עמשא בן יתר שר צבא יהודה. ושבו דמיהם בראש יואב ובראש זרעו לעלם ולדוד ולזרעו ולביתו

שער א – סמכותם ההלכתית של מוסדות השלטון במדינת ישראל

וְלִכְסָאוֹ יִהְיֶה שְׁלוֹם עַד עוֹלָם מְעַם ה'. וַיַּעַל בְּנֵיהוּ בֶן יְהוֹיָדָע וַיִּפְגַּע בּוֹ וַיִּמְתְּהוּ  
וַיִּקְבְּר בְּבֵיתוֹ בַּמִּדְבָּר.

מפסוקים אלה לא ברור באופן מדויק מה היתה הסיבה שבגינה בסופו של דבר הרג שלמה את יואב. האם משום שהוגדר מורד במלכות בגין תמיכתו באדוניה כנגד שלמה, או משום שהרג את אבנר בן נר ואת עמשא בן יתר ללא סיבה מספקת?

גם בדברי חז"ל מצאנו חוסר בהירות בסוגיה זו. הגמרא במכות (יב ע"א) דנה במנוסתו של יואב למשכן והחזקתו בקרנות המזבח, ומבקשת ללמוד ממעשיו כללים מתי רוצח יכול להמלט מגואל דם באמצעות החזקתו בקרנות המזבח (בדומה להמלטות לעיר מקלט):

אמר רב יהודה אמר רב: שתי טעיות טעה יואב באותה שעה, דכתיב: "וינס יואב אל אהל ה' ויחזק בקרנות המזבח", טעה – שאינו קולט אלא גגו, והוא תפס בקרנותיו; טעה – שאינו קולט אלא מזבח בית עולמים, והוא תפס מזבח של שילה. אביי אומר: בהא נמי מיטעא טעה, טעה – שאינו קולט אלא כהן ועבודה בידו, והוא זר היה.

מדברי גמרא זו משמע, שיואב נהרג בתור רוצח, שכן הוא ניסה להמלט למזבח כדין רוצח הנמלט לעיר מקלט, אלא ששגה בכמה שגיאות שגרמו לכך שהמזבח לא יקלוט אותו.

לעומתה, הגמרא בסנהדרין (מח ע"ב) מלמדת, שיואב ברח למזבח על מנת שלא ניתן יהיה לדון אותו כמורד במלכות – היינו בדין המלך, אלא כרוצח בדין הסנהדרין. הגמרא שם מלמדת על שני הבדלים מהותיים בין מי שנהרג עקב היותו רוצח לבין מי שנהרג עקב היותו מורד במלכות: א. מלך אינו רשאי להרוג מורד במלכות שמחזיק בקרנות המזבח, לעומת רוצח, שרק בתנאים מסוימים מנוסתו למזבח מועילה להצילו מדין הסנהדרין. ב. יורשי אדם שהוצא להורג על ידי הסנהדרין יורשים את נכסיו, בעוד (שלדעה המקובלת) נכסיו של המורד במלכות מופקעים לטובת המלך.

בדברים שיובאו להלן, הרב ישראלי דן בסתירה בין הסוגיות ובפסק הרמב"ם בעקבותיהן, פסק בו התקשו רבים, ומברר אם אכן יש בסיפורו של יואב מקור לסמכויותיו של מלך בדיני נפשות.

## מהלך המאמר

במאמר שלפנינו: "תוקף משפטי המלוכה בימינו", הרב ישראלי מברר מהו היקף סמכויותיו של מלך, או של ממלא מקומו, כהמשך למאמר שהובא לעיל: "סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל", בו הוא ברר למי נתונה הסמכות למנות

מנהיג בישראל, ואת דרכי המינוי שלו. לשם כך, הרב ישראלי בוחן אחת לאחת את שלל סמכויותיו המיוחדות ומחפש להן מקור בפסוקי התנ"ך ובדברי חז"ל:

א. סמכותו להרוג מורד במלכות.

ב. סמכותו להרוג רוצחים שלא על פי דיני הראיות הרגילים.

ג. סמכותו להטיל מיסים ולתקן תקנות בדיני ממונות נוספים.

הבנת מקור הסמכויות השונות מאפשרת להגדיר את היקף הסמכויות שעל פי ההלכה ניתן להעניק לכנסת ולממשלה בישראל.

## תוקף משפטי המלוכה בימינו

סמכויות המלך: דין תורה קבוע או תלויות ברצון העם?  
מהו המקור בתורה לסמכות המלך לדון מורד במלכות?  
מהו המקור לסמכות המלך להרוג רוצחים ללא ראיות ברורות?  
מהו המקור לסמכות המלך להטיל מיסים?  
המקור לסמכויות המלך

### סמכויות המלך: דין תורה קבוע או תלויות ברצון העם?

#### סמכויות המלך

- א. סמכויות המלך, כפי שהוגדרו ברמב"ם (הלכות מלכים פרקים ג-ד), כוללות בתוכן בין השאר:
- זכות לשפוט את המורד ואת הפוגע בכבודו, או ממרה על צואתו, למיתה או לעונש גוף אחר.
  - [זכות] להמית את הרוצח, כשעל פי פרטי סדר השיפוט המסור לסנהדרין אין לחייבו מיתה.
  - זכות להטיל מסים, ולהטיל עונשים על המסרבים לשלם.

#### מקור הסמכויות

ויש לעיין אם סמכויות אלה נתונות למלך מעיקר דין התורה הכתובה או המקובלת, ולפי זה אינן ניתנות לשינוי ולצמצום או להרחבה (במה שנוגע לעניני נפשות). ומה שמצינו בשמואל, שכתב את משפט המלוכה בספר (שמו"א י, כה): "וינח לפני ד'", יהיה לפי זה לא חידוש איזה דברים, רק פירוט הדברים שהיו מקובלים מקודם איש מפי איש עד משה רבנו עליו השלום מסיני. או שסמכויות אלה נובעות מאופן קבלת העם את המלך עליהם, והיינו על ידי הסנהדרין, שהמלך מתמנה על ידם בישראל כמבואר ברמב"ם (הלכות מלכים א, ג והלכות סנהדרין ה, א), והסכמתם נחשבת הסכמת העם (עיין רמב"ם הלכות תרומות א, ב-ג, ועיין עוד תומים סימן ג ס"ק א), וחוץ מאותן הלכות המפורשות בתורה בהתנהגות המלך ובחיוב מוראו לא נקבע לפי זה שום דבר מן התורה בנוגע לסמכויותיו, אלא שמעיקר דין תורה למסור דבר זה לעם עצמו לקבוע את חוקת המלוכה, וכפי שיקבעו יהא לזה סמכות דין תורה. ומה

שכתב שמואל את משפט המלוכה, יתפרש לפי זה, שכתב בספר את חוקת המלוכה כפי שנתקבלה והתאשרה באותה שעה על ידי שמואל ובית דינו. ולפי זה, משפט המלוכה ניתן להרחבה נוספת ברצון העם. אם כי לצמצם נראה ודאי שאי אפשר גם לצד זה שאלתנו, כי זכויות אלה מכיון שניתנו על ידי העם, שוב זכה בהם המלך וכל בניו היושבים על כסאו מדין ירושת המלוכה, כפי שנקבע בפירושו בתורה (דברים יז, כ)<sup>1</sup>.

ואין להוכיח ממה שפירש הרמב"ם את סמכויות המלך בישראל, שסמכויות אלה קבועות ועומדות, שהרי כפי שכתבנו, זה ודאי שאין לצמצמן, וכבר זכה בית דוד במלכות לעולם על פי מה שהסכימו ישראל בהמלכת דוד, ועל כן סמכויות אלה ודאי קבועות הן לדורות. ומכל מקום ניתנות הן להרחבה, וכנכתב לעיל.

ונפקא מינה מזה לזמננו אנו, לענין זכויות הממשלה והנשיא הנבחרים, שכפי שכבר בררנו בסימן ז [של עמוד הימיני] (לעיל), בכל מה שנוגע להנהגת הכלל יש להם זכויות מלך. אם נאמר שהסמכויות של המלך קבועות ועומדות, אין לנו כיום אלא לברר את הסמכויות הללו וכפי שהיו בבתי המלכות, ועל פיהם יכוננו גם זכאות הממשלה והנשיא. אולם אם הכל תלוי מאופן קבלת העם, גם סמכויות הנשיא והממשלה יהיו תלויות בהחלטת העם או באי כחו שנבחרו לשם זה על ידו. וכל מה שיחליט העם בסמכויות הממשלה והנשיא בין בעניני ממונות בין בעניני נפשות, יזכו בהם, ויהיה לזה תוקף וסמכות של דין תורה.

לאור הנאמר בתשובה הקודמת (סימן ז) על מעמד הממשלה בישראל, יש לברר מה הן סמכויותיה – האם כמפורש לגבי סמכויות המלך העיקריות, הכוללות סמכויות ענישה גם שלא על פי דין תורה וסמכויות להטלת מיסים, או שסמכויות אלה תלויות במה שהעם מקבל על עצמו בעת בחירת נציגיו לכנסת.

## מהו המקור בתורה לסמכות המלך לדון מורד במלכות?

### חתם סופר: משפט החרם

ב. לשם ברור הדבר נסורה נא לראות את גופי ההלכות וברור מקורותיהם בדברי חז"ל והכתובים. בדין מורד במלכות, שיש רשות למלך להמיתו, מציין הרמב"ם

1. וצריך עיון, אם יסכים המלך מעצמו להגביל זכויותיו, אם תהא הרשות בידו.

(הלכות מלכים ג, ח) את המקור ממה שאמרו ישראל ליהושע (יהושע א, יח): "כל איש אשר ימרה את פיך יומת". ובחתם סופר (אורח חיים סימן רח) התקשה בזה, מנין מקור להלכה זו בספר אורייתא דמשה, שהרי כלל בדינו שאין נביא רשאי לחדש דבר (ולומר שהיא הלכה למשה מסיני, לא מצינו מזה)? ודברי הכתוב בדברים (יז, טו): "שום תשים", שמהם דרשו חז"ל (משנה סנהדרין כב ע"א): "שתהא אימתו עליך", עדיין אין משמעותם שיכול גם להטיל עונש על זה, בפרט עונש מיתה<sup>2</sup>.

החתם סופר מסיק שם, שהמקור הוא ממה שכתוב בויקרא (כז, כט): "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת", ופירש הרמב"ן (על התורה שם ובמשפט החרם), שבזה נתנה תורה לישראל זכות להחרים ודין החרם למות, וכיון שקבלו על עצמם שכל הממרה פיו יומת, חלה קבלתם וחייב מיתה מדין חרם, כמפורש בכתוב הנזכר לעיל.

אולם לעניות דעתי אין זה נראה, שכפי המבואר ברמב"ן שם, ב"משפט החרם" הרשות נתונה בידי המלך והסנהדרין להמית את החרם בכל מיתה שרוצים, ואילו במשפט המלוכה מבואר ברמב"ם (הלכות מלכים שם), שהוא רק בסייף. ועוד, שלפי זה היה הדין נותן, שמכל מקום צריך שני עדים שעבר על החרם, ואילו בדין מורד במלכות שנשפט בדין המלוכה נראה שאין צריך שני עדים, שהרי גם ברוצח כתב הרמב"ם להלן (שם הלכה י) מזה (ויובאו דבריו לקמן) שרשאי להרגו גם בלי ראיה ברורה מדין המלכות. וכן כתב הרמב"ם (הלכות סנהדרין יח, ו), שמה שהרג דוד לגר עמלקי בהודאת פיו היה מדין המלכות או מהוראת שעה. הרי שמשפט המלוכה אין צריך לשני עדים כמשפט הסנהדרין.

וכן כתב החתם סופר עצמו שם לעיל מזה, שמה שהוצרך הרמב"ם לומר שעכץ נהרג ממשפט המלוכה ולא מדין עובר על החרם, היינו לענין שהרגו בהודאת פיו. ואם כן עדיין אין מבואר, שאם כל משפט המלוכה הוא מדין עובר על החרם, עדיין צריך לקבלת שני עדים. ומה יועיל משפט המלוכה להרוג בלי ראיה ברורה, אם כל עיקר מקורו הוא רק מצד פסוק זה של עובר על החרם?

המעין בדברי הרמב"ן עצמם יראה, שלא התקשה בעיקר הדין של מורד במלכות, אלא באנשי יבש גלעד ובחטאו של יונתן שטעם מן הדבש. וברור הדבר, שממורד במלכות לא היה קשה לו, כי דינו פשוט ומבואר. ומה שהיה קשה לו בענין יונתן

---

2. לדבריו יש להוסיף עוד לכאורה, שאילו היה המקור מפסוק זה, לא היה דין זה נוהג אלא במלך ממש ולא בשופט, כשם ששאר הלכות שנאמרו שם בנוגע לריבוי נשים וכו', ואילו דין מורד נאמר כל עיקרו במפורש ביהושע, שלא היה לו דין מלך אלא שופט, כפי שנתבאר לעיל בסימן ז.

הוא משום שאין לחייב העובר על צו המלך מדין מורד אלא כשאיש זה נצטווה על זה באופן פרטי, וכלשון הרמב"ם (הלכות מלכים שם, ח): "ואפילו גזר על אחד מן העם שילך" וכו', אבל צו שניתן לכל ישראל, ועבר אחד עליו לא מצד רצון מפורש של פגיעה במלכות, רק מצד שלא התגבר על יצרו, אין לזה שום שייכות למורד במלכות. וודאי צריך לומר כן, שאם לא כן, כל פקודה של המלך העובר עליה הרי הוא מורד במלכות, ולמה הוצרך הרמב"ם לפרש שכח ביד המלך לגזור עונש מות למי שאינו משלם המס (שם ד, א)? ועל כן היה קשה לרמב"ם מיונתן שלא עבר ביד רמה ולא ניתן צו אליו באופן פרטי אלא לכל ישראל, ולמה נתחייב מיתה? ומכל זה נראה, שדין מורד אינו מדין חרם, אלא הוא מדין מיוחד של משפט המלוכה. ועדיין צריך עיון, מהיכן מקור למשפט זה בתורה?

### ספורנו: "לא יומתו אבות על בנים"

וראיתי לספורנו (דברים כד, טז) על הפסוק: "לא יומתו אבות על בנים" וכו', שפירש הכונה לענין מורד במלכות:

שמנהג המלכים הקדמונים היה להרוג גם את בניהם, שלא יקומו לשונאים למלכות.

והיינו משום שפשוטו של מקרא אינו נצרך לענין סנהדרין, שמהיכי תיתי היה עולה על דעתנו להמית את הבנים בעוון אבותם, כי אדרבא מצווים אנו לחפש אחר זכות גם אצל החוטא עצמו, עיין מלבי"ם (שם). וציין כאסמכתא לזה מה שנאמר באמציה מלך יהודה (מלכים ב יד, ו), שלא הרג את בני המכים את אביו: "ככתוב בספר תורת משה וכו' לא יומתו" וכו'. וכן ציין פסוק זה במלכים הרמב"ם (סוף ויקרא הנ"ל), כדוגמא למה שכתב שם, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. ואף על פי שדרשוהו לענין עדות קרובים, מכל מקום פשוטו לענין המתת הבנים בעוון אבותם. ולפי זה, מה שסיימו הפסוק (דברים שם): "איש בחטאו יומתו", היינו לנשפטים בדיני מורד במלכות.

ומכל מקום, קשה לראות בזה את מקור ההלכה של מורד במלכות, שאם כל עיקרו של מקרא אינו דן אלא במורד ובנשפט בדיני מלכות, מנין לנו למעט קרובים לעדות במשפט סנהדרין, שמה גם דרש המקרא דן רק במשפט המלוכה אבל לא בסנהדרין<sup>3</sup>.

3. וכן נראה מתוך לשון הספרי (פסקא רפ), שדרש ראש הכתוב "לא יומתו" לענין קרובים, שאם לזה שלא יומתו הבנים בעוון האבות, הרי כבר נאמר: "איש בחטאו יומתו". ואם הפסוק יתפרש לענין מורד במלכות, הרי יש לומר שבא לומר שחייבים עליו בעשה ולא תעשה. אלא ודאי שהוא מפרשו לענין בית דין, ובזה לא מסתבר להעמיד בלא תעשה, שהוא כבר כלול בלאו של (שמות כג, ז): "נקי וצדיק אל תהרוג", שהוא אזהרה לבית דין.

אלא נראה, שפשטות הכתוב לענין הנהרג בסנהדרין. ואין זה כל כך פשוט, שהרי בדיני שמים נענשים באמת בניס קטנים בעוון אבותם, וכך בעיר הנדחת גם על ידי בית דין לדעת הרמב"ם (הלכות עבודה זרה ד, ו). ומדברי הכתוב במלכים אין ראייה אלא שגם בדיני המלכות נוהג דבר זה. אבל לומר שכל עיקרו של המקרא דן רק בדיני מלכות, אין ראייה, וכנכתב לעיל.

על מנת לברר את מקור סמכותו של המלך, מחפש הרב ישראלי את המקור בתורה לסמכויותיו המיוחדות. הראשונה לבירור היא סמכות המלך לדון את המורד בו. החתם סופר רצה להביא ראייה לדין זה ממשפט החרם. לכאורה, ניתן היה גם להביא ראייה מדברי הראשונים שלמדו שאיסור "לא יומתו אבות על בנים" נוהג גם במורד במלכות. הרב ישראלי דחה את שתי הראיות האלה. בהעדר מקור ברור לדין מורד במלכות, הוא ממשיך לבירור המקור לסמכות נוספת המיוחדת למלך.

## מהו המקור לסמכות המלך להרוג רוצחים ללא ראיות ברורות?

### מהר"צ חיות: בני רצפה בת איה

ג. ההלכה השניה – על רשות המלך להרוג הרוצחים בלי ראייה ברורה או שונא שהרג (הלכות מלכים שם, י) – לא ציין הרמב"ם מקורה במקרא, ואף מקורו של הרמב"ם להלכה זו בגמרא לא נתבאר בנושאי כליו. הרדב"ז והמגדל עוז כותבים בסתם שהוא ירושלמי, אבל לא ציינו איפה הוא ומה תכנו.

וראיתי להגר"צ חיות בהגהותיו על הרמב"ם, שהתעכב על מה שכתב הרמב"ם בסוף דבריו שם, שרשאי להניח [את ההרוגים בדין המלכות] תלויים ימים רבים. וכתב בזה, שגלמד ממה שמצינו בבני רצפה בת איה שנשארו תלויים ימים רבים (שמו"ב כא, י; יבמות עט ע"א):

והם לא הומתו רק מצד דין מלך, דמדין תורה אין להם משפט מות על עון שאול וכו'.

אם כן, לפי זה היה אפשר לומר בפשיטות, שאם יש רשות בדין המלך להרוג הבנים שחפים מפשע לגמרי, מכל שכן שיש רשות להרוג הרוצח, אף על פי שחסרים פרטי הדינים של סדרי קבלת עדות בסנהדרין, כל עוד הדבר ברור שעשו את המעשה. אלא שכל דבריו נראים תמוהים על פי מה שכבר ציינו לעיל (אות ב) מהספורנו והרמב"ן, שגם בדין המלוכה אין להמית את בני הרוצח. ואפילו באלה שיש לשופטם בחטא

כפול מצד רצח ומצד דין מורד במלכות, נאמר בהם שלא הרגם אמציה, על פי דברי הכתוב: "לא יומתו אבות על בנים" וכו', וכנכתב לעיל.

וכן נראה ברור מצד עצם פסק ההלכה של הרמב"ם, שלא הזכיר רשות המלך אלא להרוג את המורדים והרוצחים, אבל לא הזכיר שהרשות בידו להרוג גם את בנייהם, מוכח מזה שלזה ודאי אין לו רשות<sup>4</sup>.

ונראה, דאין ללמוד כלל מבני רצפה בת איה, שהיתה הריגתם על פי האורים ותומים וקליטת הארון, והיה בגדר הוראת שעה ומחמת חילול השם, כמבואר בגמרא יבמות הנ"ל. ומשפט האורים לעקור דבר מן התורה בהוראת שעה לא נגרע מדברי נביא, שבאופן זה שומעין לו (יבמות צ ע"ב).

ואם כי אפשר לקיים במקצת דברי הגר"צ חיות לענין סוף דברי הרמב"ם, שרשות בידו להניחם תלויים ימים רבים, כי לענין זה לא היה שום גילוי מצד האורים והתומים, וזה עשה דוד על דעת עצמו, ואפשר לומר באמת שהוא מצד דיני המלכות. מכל מקום עצם המתתם ודאי לא מדין מלכות נעשתה, וכנכתב לעיל. ואם כן לא יתכן לראות כאן מקור דינו של הרמב"ם.

כמו כן אין לראות מקור ההלכה מזה שהרג יהושע את עכן ודוד את גר העמלקי בהודאת פיהם, שהרי הרמב"ם עצמו כתב שנהרגו מדין הוראת שעה או מדין המלכות, אם כן הרי אין להוכיח מכאן דין המלכות, כיון שניתן להיאמר גם שהיה מכח דין הוראת שעה.

המהר"ץ חיות למד על סמכויותיו המיוחדות של מלך מהריגתם של בני רצפה בת איה בעוונתו של שאול. הרב ישראלי דחה גם את המקור הזה.

#### דב"ז ומגדל עוז: הירושלמי במסכת סנהדרין

ד. כוונת הרדב"ז והמגדל עוז הנזכרים לעיל (אות ג), שמציינים מקור הרמב"ם מירושלמי, נראה שהיא מה שנאמר בירושלמי סנהדרין (פרק ו הלכה ג):

4. אמנם קצת היה אפשר להוכיח להיפך ממה שאמרו בגמרא (סנהדרין מח ע"ב) לענין אחאב, שהרג את נבות וזרעו, ושם בגמרא למדו ממשפט זה לענין דין הרוגי מלכות. הרי שהגמרא נוקטת שהמשפט התנהל על פי דיני תורה. אך אי אפשר לומר כן מתוך הראיות שציינו לעיל. וצריך לומר, שמה שהמית הבנים היה באמת שלא לפי הדין. ומה שלמדו בגמרא, היינו רק ממשפט הזקנים, דהיינו הסנהדרין, והם באמת דנו על פי דין תורה, אבל לאחר שקבעו עליו דין מורד, שוב עשה בו המלך כרצונו וכרשתו, והוציא להורג גם את הבנים שלא לפי דין תורה. חוץ מזה, אין צריך לתירוץ זה שהוא ובניו הרג, אלא לדעת הסובר הרוגי מלכות נכסיהם ליורשין, ולפסק הלכה אין הדין כן.

מעשה בחסיד אחד שהיה מהלך בדרך וראה שני בני אדם נזקקים לכלבה. אמרין: נן ידעין הו גברא חסידא אזיל ומסהיד עלן ומרן דוד קטל לן [אמרו: אנחנו יודעים שאותו חסיד ילך ויעיד עלינו, והמלך דוד יהרוג אותנו], אלא וכו'.

הרי שדוד היה הורגם בעדות אותו חסיד, והוא על כרחך מדיני המלוכה. אך לפי זה נצטרך לומר, שדין המלך להרוג בעד אחד וכדומה הוא לא רק בעניני רוצחים, אלא בכל דיני נפשות, גם במה שנוגע בין אדם למקום. ואין נראה כן מהרמב"ם, שלא הזכיר כלל עובדה זו של רביעה.

ומרוצח [שניתן להרוג אותו בדין המלך על פי עד אחד] אין ללמוד [לשאר חייבי מיתת בית דין שיהיה ניתן להרוג אותם בדין המלך על פי עד אחד], שכבר כתב הרמב"ם (הלכות רוצח ד, ט), שלענין רוצח יש להחמיר יותר משאר דיני נפשות, שיש בו השחתת יישוב של עולם, ועל כן דין מכניסים אותו לכיפה אינו אלא ברוצח בלבד. ומזה נראה שגם דין המלכות להרוג שלא בראיה ברורה וכדומה, אינו אלא ברוצח בלבד<sup>5</sup>.

---

5. כבר ציינו (לעיל אות ב) דברי הרמב"ם (הלכות סנהדרין יח, ו), שכתב שיהושע הרג את עכן ודוד את גר העמלקי מדין הוראת שעה או מדין מלוכה. אם כן נראה מזה לכאורה סתירה לדברינו, שהרי עכן נתחייב מדין נהנה מן החרם, ומכל מקום כתב בו הרמב"ם שיתכן שהוא מדין המלוכה. אך בלא זה כבר עמדו המפרשים, שלא יתכן לומר שעכן נהרג מדין המלכות, שהרי הרוגי מלכות בסיף, ואילו עכן נסקל. החתם סופר הנ"ל (אות ב) רוצה לומר שהוא משום שעבר החרם בכפלים: א. מצד שנהנה מן החרם. ב. מה שעבר על צווי יהושע, שגם זה יש בו חרם מצד קבלת ישראל שאמרו לו (יהושע א, יח): "כל אשר ימרה את פיך יומת".

אך לא מצינו בשום מקום דין כזה, שמי שנתחייב שתי מיתות קלות, יהא נידון במיתה חמורה, ומנין לחדש כן גם במשפט המלוכה? חוץ מזה, נראה שאין מקום לדון את עכן מדין מורד, כיון שעשה זה בסתר, ולא נצטוו על ידי המלך באופן פרטי ומפורש, שרק אז שייך לומר שבהתראתו יש משום פגיעה בכבוד המלך (וכמו שנתבאר לעיל אות ב).

ונראה כמו שכתב המהר"צ חיות בהגהותיו, שמה שסיים הרמב"ם: "או מדין המלוכה", אינו חוזר אלא על הריגת הגר העמלקי על ידי דוד, אבל עכן רק מדין הוראת שעה נהרג. אם כן, לפי זה אין מזה סתירה לדברינו ולעולם אין דין משפט המלוכה אלא ברציחה, ונתבאר לעיל.

ובזה מיושב מה שהעיר מו"ן הגאון רבי יצחק איזיק הלוי הרצוג (התורה והמדינה קובץ א עמ' יז-יח) ממה שאמרו בגמרא (ראש השנה כא ע"ב) לענין שלמה המלך, שרצה לדון בלי עדים ובלי התראה, יצאה בת קול ואמרה וכו' (דברים יז, ו): "על פי שנים עדים יקום דבר". עיין שם, שמתוך כך הסיק שגם דין המלך בלי עדים והתראה הוא רק: "באקראי כעין שיש לבית דין למיגדר מילתא ומתורת הוראת שעה". אולם בדברי הרמב"ם (הלכות רוצח ב, ד) נראה בפירוש שיש הבדל בין סמכות בית דין לסמכות המלך, וכבר עמדו בזה רבים. אבל לפי הנ"ל הדבר מבואר, כי סמכות זאת ניתנה למלך ישראל רק לענין רוצח ולא שום דבר אחר כלל. ושלמה ביקש לדון גם בעבירות אחרות, ולזה אין לו רשות. (וקצת צריך עיון מגמרא זו על שיטת התוספות, סנהדרין יט ע"א ד"ה אבל, שאין מושיבים מלך בסנהדרין לדיני נפשות, אם כן גם על ידי עדים והתראה לא היה יכול לדונם, ויש לישב, ואין כאן מקומו).

נושאי כליו של הרמב"ם הפנו לירושלמי כמקור לסמכות המלך להרוג שלא על פי סדרי הדין הרגילים. הכוונה כנראה למסופר שם על חששם של עוברי עבירה מדינו של דוד המלך. ברם הרב ישראלי מבקש למצוא את מקור ההלכה בדברי התורה.

[ . . . ]\*

### רבי אלעזר ברבי שמעון הסגיר גנבים להורג

ה. בבבא מציעא (פג ע"ב) אמרו, שרבי אלעזר ברבי שמעון הוציא גנבים מישראל להרוג על ידי המלכות ובלי ראייה ברורה. ומזה דייק הריטב"א בשיטה מקובצת (שם), שבמקום שיש דין מלכות על זה דינו דין. אך הרמב"ם, שהביא את ההלכה רק לענין רוצחים, ברור שסובר שלא ניתנה הרשות למלכי ישראל אלא להרוג הרוצחים, אבל לא בגנבים שאין בהם שום חיוב מיתה כלל. אם כן, אי אפשר לומר שמקורו של הרמב"ם הוא מגמרא זו.

ובאמת עיקר הלכה זו, שיש למלך נכרי רשות להוציא גנבים להורג ובלי ראייה ברורה, צריך גם כן טעם, במה עדיף מלך נכרי על מלך ישראל שיהא בידו לעשות נפשות האדם, וגם כשהם ישראלים, כרצונו? ומה שהטיל הריטב"א תנאי שיהא זה מדיני המלכות, עדיין אינו מובן, מיהו זה שיש בידו להפקיר נפשות ולחקוק דיני מלכות אלה דוקא במלכי נכרים? ומה שמצינו לאיזה מהראשונים, שמעדיפים מלכי נכרים על מלכי ישראל, ואמרו שמה שאמר שמואל (נדרים כח ע"א ועוד): "דינא דמלכותא דינא", הוא רק במלכי נכרים ולא במלכי ישראל (ר"ן נדרים שם בשם התוספות), הרי נתבאר שם הטעם משום שהארץ שלו ורשאי להטיל תנאי זה לכל הבאים לגור אצלו, וזה שייך רק בעיני ממונות, שתנאו קיים והסכמתם מועילה. אבל בנידון דידן, שנוגע לדיני נפשות, ואין אדם רשאי לחבול בעצמו, ומתוך כך הרי גם אין ערך להסכמתו, אם כן אי אפשר לומר שכל הטעם הוא שעל מנת כן הוסכם מלכתחלה. ובעל כרחך, שהוא נובע מעצם הסמכויות של דין המלוכה. אם כן אינו מובן באמת, מהיכן כח זה במלכי נכרים מה שאיננו במלכי ישראל? וצריך עיון לכאורה.

\* הערת העורך: במאמרו המקורי, הרב ישראלי ביקש לדחות ראייה זו. אולם בעקבות מאמרו של הרב ולנו "דיני מורד במלכות וזכות החנינה", התורה והמדינה ג' עמ' גז-ס, הוא חזר בו (שם הערה 4) והסכים שנראה שמקורו של הרמב"ם הוא אכן מן הירושלמי הנ"ל. עם זאת, עדיין יש למצוא את מקורה של הלכה זו בתורה.

מקור אפשרי נוסף לסמכות המלך להרוג שלא על פי הדין המקובל הוא סיפור הגמרא שר' אלעזר ברבי שמעון הסגיר גנבים להריגה. ברם, לפי זה מתברר, שלמלכי הגויים יש סמכות שחסרה למלכי ישראל, היכולים להוציא להורג רק רוצחים ולא גנבים. הרב ישראלי תמה, מהיכן סמכות זו?

### מפני מה הרג שלמה את יואב – משום שרצח או משום שמרד במלכות?

ו. והנראה, שמקור דברי הרמב"ם על זכות המלך לשפוט הרוצח הוא מה שצוה שלמה את בניהו להרוג את יואב (מלכים א ב, כט), ומבואר שם (לא-לב) בדברי הכתובים שהרגו בכדי להסיר:

דְּמֵי חַנּוּם אֲשֶׁר שָׁפַךְ יוֹאָב... אֲשֶׁר פָּגַע בְּשָׂנֵי אֲנָשִׁים צַדִּיקִים וְטָבִים... אֶת אַבְנֵר בֶּן נֵר... וְאֶת עֲמָשָׂא בֶן יֶתֶר.

ואף על פי ש[יואב] היה כשוגג בדבר, כמבואר בגמרא (סנהדרין מט ע"א), שחשב את עמשא למורד במלכות<sup>6</sup>. אלא משום שהיה יואב שונא לעמשא שנתמנה לשר צבא במקומו (ועייין פשטות הכתובים, שזה היה בעצם עיקר הנימוק להריגת עמשא). והוא מה שמנה כאן הרמב"ם (בהלכות מלכים ג' י) בסמכות המלך להרוג "השונא שהרג בשגגה". ומזה נראה שלמד הרמב"ם גם לאלה שהרגו במזיד בלי ראייה ברורה או בעד אחד, לפי מה שמצינו שכל אלה שוים זה לזה לדין הריגתם על ידי גואל הדם שהוא פטור, כמבואר ברמב"ם (הלכות רוצח ו, ה-י).

אכן תוספות (סנהדרין שם ד"ה מאי) פירשו, ש[יואב] נתחייב רק מצד היותו מורד במלכות, והכסף משנה (הלכות רוצח ה, יד) פירש על פיהם גם את שיטת הרמב"ם. אם כן, לכאורה אין ראייה מכאן.

### מה היתה טעותו של יואב?

אך בכדי לבאר את זה על נכון, יש לברר את כל הסוגיא שבסנהדרין על פי שיטת הרמב"ם. הרמב"ם (שם ה, יג) פסק, שהמזבח קולט את ההורג בשגגה בתנאי שהיה כהן על גבי המזבח ועבודה בידו. ועוד פסק (שם, יד), שהנשפט בדיני מלכות, אפילו זר ונסמך למזבח, הרי זה ניצל.

6. בגמרא הנזכרת לעיל מבואר שעל הריגת אבנר נפטר [יואב]. וצריך לומר, מה שמזכירו הכתוב, היינו שמכיון שנתחייב מיתה על הריגת עמשא, ממילא היה אפשר לראות בזה גם תגמול על הריגת אבנר.

והכסף משנה תמה על זה, שאם כן למה אמרו בגמרא (מכות יב ע"א), ששלוש טעויות טעה יואב [שסבר שהמזבח יקלוט אותו אף על פי שהוא זר, שלא היה על גבי המזבח אלא סמוך לו, ובנוסף שהמזבח היה במשכן שילה ולא במקדש בירושלים], הרי לא טעה כלל, שבעל כרחך מה שנשפט היה רק מדין המלכות [שאז המזבח קולט זר הסמוך לו], שאילו מדין סנהדרין הוא פטור, כיון שהיה שוגג? ומסיק על פי דברי התוספות (סנהדרין מט א ד"ה מאי), שיואב נשפט על היותו מורד במלכות. ודוחק עצמו לחדש, שדינו של הרמב"ם שמזבח קולט את הנידון בידי המלכות אינו כולל את הנשפט על מרידה במלכות.

ודבריו דחוקים מאד ברמב"ם:

(א) הרמב"ם סתם וכתב בצורה סתמית, שהמזבח קולט את הנידונים בידי מלכות ולא חילק ביניהם, ומזה נראה ברור שגם המורד בכלל זה.

(ב) לפי זה [הסבר הכסף משנה] יוצא, שהמורד יש לו דין של הורג בשוגג, שהרי על זה אמרו שטעה יואב ג' טעויות, ובמזיד הרי אינו נקלט לשיטת הרמב"ם, כמפורש שם בדבריו. וזה תמוה, שממה נפשך, או שניתן למורד דין נשפט בידי המלוכה, או שנחשוב אותו כמזיד בידי סנהדרין, אבל להחשיב אותו כהורג בשוגג אין שום סברא, מכל שכן שחידוש זה היה לרמב"ם לפרוט.

(ג) על פי שיטת הכסף משנה, שיואב נשפט על דין מורד, אין להבין מהיכן מקור חידושו של הרמב"ם על קליטת המזבח לנשפטים בידי המלכות.

והברור לעניות דעתי, שכל עיקר דינו של הרמב"ם לקוח מתוך סוגית הגמרא שלנו [בסנהדרין]. שאמרו בגמרא (סנהדרין מח ע"ב), למאן דאמר הרוגי מלכות נכסיו למלך, שברח למזבח בכדי להיות נידון בסנהדרין, שיהיו נכסיו לבניו. ועיין שם בתוספות (ד"ה בשלמא), שכתבו שסוגיא זו הולכת על פי הלשון השני בירושלמי (מכות פרק ב הלכה ו), הסובר שיואב לא טעה כלל בכריחתו ולא ברח על מנת להנצל, כי ידע שאין המזבח קולטו, וכל עיקר לא ברח אלא בכדי להיות נידון בסנהדרין. ונראה שמכאן הוציא הרמב"ם לדינו, שאם נאמר שאין המזבח קולט מדיני המלוכה, עדיין קשה מה הועילה לו בריחתו, ובמה היה בטוח שלא ידוננו המלך, וכי משום שברצונו להיות נידון בסנהדרין ולא על ידי המלך מחויב המלך להשמע לו? אלא ברור, שלגבי דין המלך, המזבח קולט ואפילו זר ואפילו נסמך לו, ונמצא שמצד זה הועילה לו באמת בריחתו. ולפי זה אין באמת הבדל מצד איזה אשמה הוא נידון בידי המלוכה, וגם מצד מורד הוא נקלט. ומה שאמרו בגמרא מכות הנזכרת לעיל, שטעה יואב ג' טעויות, היינו לגבי להיות נידון בידי סנהדרין, וכמו שפסק הרמב"ם

וואף על פי שלא היה מזיד לגבי עבירת הרציחה, יש מקום לדונו בסנהדרין, כפי שיתבאר להלן).

[ . . . ]

### הריגתו של יואב – במשפט הסנהדרין או במשפטי המלוכה?

ח. על פי הנכתב לעיל יוצא, שבריחתו של יואב הועילה להצילו מכל וכל מדין משפט המלוכה, וכל מה שהיה אפשר לדונו היה רק מצד דין הסנהדרין. אבל על זה הרי לכאורה חוזרת בתוקף קושית התוספות (סנהדרין מט ע"א ד"ה מאי), איך היה אפשר לדונו בדין סנהדרין, כיון שהיה כשוגג בדבר, שחשבו לעמשא למורד במלכות?

והנראה, על פי מה שכתב הרמב"ם (הלכות רוצח א, ה), שאין ממיתים את הרוצח עד שיגמר דינו בבית דין, וכתב האורים (חושן משפט סימן ב ס"ק ב), שגם גואל הדם אסור להרוג [את הרוצח] לפני עמדו לפני העדה למשפט<sup>7</sup>. ולפי זה אפשר לומר, שגם בנידון זה של יואב היה מקום לדונו על ידי סנהדרין ולקבוע שיש לו דין שונא שהרג בשגגה, שאין ערי מקלט קולטים אותו, וגואל הדם רשות בידו להרגו, וכן כל אדם שהרגו פטור שאין לו דם<sup>8</sup>, ואז היה יכול בניהו להרגו כיון שאין לו דם. והנה בסופו של דבר אנו רואים שנהרג על ידי בניהו, ובירושלמי הנ"ל (אות ו) מפורש, שאמר לו שלמה לבניהו, שישכים שלא לקחת את ממונו:

כלום לממונו אני צריך? וזהו שנאמר (מ"א ב, לא): "והסירות דמי חנם", דמיו חנם ואין ממונו חנם.

הרי לנו מזה, שלבסוף מכיון שאמר שלמה שלא יקח ממונו, הסכים יואב להישפט על ידו, ועל כן לא נזכר כלל מסנהדרין. ואף על גב שלגבי דין המלכות נקלט על ידי המזבח, יש לומר ששוב יצא מרצונו הטוב<sup>9</sup>. והמשפט היה באמת על הריגת עמשא כפשטות הכתוב, ואף על פי שהיה כשוגג וכנכתב לעיל (אות ו), אלא על כרחך כיון שהוא שונא, יש רשות לדונו מדיני מלכות. ומזה למד הרמב"ם, שבכל מקום שאין דינו להיקלט על ידי ערי מקלט, שרשות בידי המלך לדונו. והוא מקורו של הרמב"ם<sup>10</sup>.

7. קצות החושן (שם ס"ק א) אמנם חולק עליו, אבל דבריו תמוהים וכבר עמדו בזה המחברים.  
8. ויתכן שלאחר פסק דין שכזה מצד הסנהדרין שאין לו דם, שוב יש מקום לדונו גם מדין מלכות, ולא שייך לומר שמזבח קולטו, כיון שכל אדם שהורגו אין לו דם, וצריך עיון בזה.  
9. או מכיון שהסכים שידונה, המלך יכול לדונו, שאין המזבח קולט אלא הרוצים שיקלטנו, ובזה צריך עיון.  
10. ואולי לזה כיוונו גם הרדב"ז והמגדל עוז (לעיל אות ג) בצינים כמקור הרמב"ם את הירושלמי, שהכונה למה שמצינו בירושלמי מכות הנ"ל, שדנהו שלמה, ולא נידון על ידי סנהדרין כלל.

אכן עד כאן לא הגענו אלא לפענח מקורו של הרמב"ם בגמרא. אולם עדיין לא ידענו מה המקור לסמכותו של המלך בתורה הכתובה. וכאן לא יועילנו בשום פנים מקורו של החתם סופר (לעיל אות ב) ממשפט החרם, שמכל מקום יש צורך בשני עדים, וכמו שכתב הוא עצמו שם לענין עכץ, והובאו דבריו לעיל.

מקורו של הרמב"ם, שמלך יכול להרוג רוצחים ללא ראייה ברורה הוא כנראה מכך שיואב נהרג בפקודת שלמה המלך על הריגת עמשא בן יתר, למרות שזו היתה בטעות. יואב נהרג משום שהיה נחשב ל"שונא", שלמלך יש סמכות להורגו. מכאן נלמד לסמכותו של המלך להמית שאר רוצחים שלא ניתן להמיתם בבית דין. עם זאת, עדיין יש למצוא מקור להלכה זו בתורה.

## מהו המקור לסמכות המלך להטיל מיסים?

ט. וכן הדין השלישי של הרמב"ם בסמכות המלך להטיל מס, שמקורו מפורש במה שנאמר אצל שמואל במשפט המלוכה (שמו"א ח, יא-יז), עדיין צריך עיון. כי במלך נכרי כתב הרמב"ם (הלכות זכיה ומתנה א, טו), שדינו דין גם בנוגע לתקנת סדרי קנין שבבין אדם לחברו. ויוצא ש[הרמב"ם] נוקט כאלה הראשונים הסוברים שדין המלך דין גם בין אדם לחברו (עיינן ר"ן ורשב"א גיטין י ע"ב). ואם כי הבית יוסף (חושן משפט סימן שסט) הביא מתשובת הרב רבי יעקב ישראל, שהרמב"ם סובר שדינא דמלכותא דינא הוא רק במה שנוגע לטובת המלך, ומה שהביא הרמב"ם (שם) לדין של (בבא בתרא נד ע"ב): "מלכא אמר לא ליקני אלא באיגרתא", היינו רק כשיש למלך תועלת מזה ליטול חוקו מכתובת השטר - זה תמוה מאד לעניות דעתי, שהרי הרמב"ם כתב (שם) מפורש בין שתיקן שלא יקנה אלא בשטר ובין שתיקן שלא יקנה אלא בכסף, ובזה הרי כבר לא שייך לומר שיש לו הנאה מזה שיקנו בין זה לזה בכסף. ועל כרחק שסובר, שגם בין אדם לחברו דינו דין. אולם, מתוך שסתם דבריו (הלכות מלכים ד, א) במלך ישראל, נראה שסובר שמלך ישראל אין דינו דין אלא במה שנוגע להטלת מיסים. וצריך עיון משום מה יגרע כחו של מלך ישראל בזה? והרי שיטת הרמב"ם אינה כשיטת אותם ראשונים הסוברים שאין דינא דמלכותא אלא במלך נכרי, שהרי לדעתם גם במס אין דין המלך דין, שהרי דנו בדבר לענין מוכס. ואם כן דעתו שגם במלך ישראל דינו דין, ולמה הגביל זכותו רק לענין מס?

וגם מקור הדין של מלכי עכו"ם שדינם דין כנכתב לעיל בדיני ממונות בין אדם לחברו, ואף בדיני נפשות ישראל כגון להרוג גנבי ישראל, דינא דמלכותא דינא, וכמו שנתבאר לעיל, צריך עיון מקורו בתורה.

סמכות מלך ישראל להטיל מיסים מבוארת במשפטי המלוכה שהורה שמואל. דיוק בדברי הרמב"ם מלמד, שלדעתו למלכי גויים מוקנות סמכויות נרחבות נוספות בדינים שכן אדם לחברו מעבר לאלו המוקנות למלכי ישראל. יש להבין את הסיבה להבדלים אלו, ובמיוחד את המקור בתורה להלכה היסודית והמוסכמת ש"דינא דמלכותא דינא".

## המקור לסמכויות המלך

י. מכל זה נראה מוכרח, שסמכות המלך אינה קבועה ועומדת בדיני התורה, וכל עיקרה תלויה היא במידת הסמכות שניתן לה מאת העם או באי הכח שלו (בישראל – הסנהדרין) בזמן המלכותו. וכל עם ועם, וגם ישראל בכלל זה, הרשות נתונה בידם למנות להם מלך ולמסור לו את הסמכויות שימצאו לנכון על פי תנאי החיים שלהם. ובמידה זאת שנמסרו לו הזכויות זכה בהם, וכל מה שעושה במסגרת סמכויות אלה דינו דין, בין במה שנוגע לדיני ממונות ובין מה שנוגע לדיני נפשות. ומכאן המקור להבדלים שבין הצורות השונות של משפט המלוכה שראינו לעיל, כי הכל תלוי לפי מה שנמסר למלך, וכנתבאר לעיל.

ובזה מבוארים דברי הרמב"ן (הובאו במגיד משנה הלכות גזילה ה, יג), שאין למלך לחדש דינים אלא כפי מה שהיה מקובל על ידי המלכים הראשונים. ודבריו תמוהים לכאורה, במה עדיפים המלכים הראשונים מהאחרונים, וכי הראשונים נתמנו מפי הגבורה?! ולמה דוקא חוק מלכים הראשונים קיים? חוץ מזה הדבר סתום, ולא ניתנה כל הגדרה, מי הם המלכים אשר יקראו ראשונים, ומאיזה דור זה מתחיל. אבל על פי הנתבאר לעיל זה ברור, שהכונה למלכים שעמדו לראשונה מבית מלכות זה, שאז נתמנה על ידי העם, והחוקה שלפיה נתמנה היא המקנה לו ולעומדים אחריו את זכות השלטון ואת גבולות סמכויותיו. ואם הוא בא לחדש עכשיו חוקים שלא על פי חוקה זו, שלפיה הוא מולך, אין לחוקים אלה שום תוקף, כי לזה לא נתמנה כלל.

וכן הדברים מפורשים בריטב"א נדרים (כח ע"א, י ע"א מדפי הרי"ף), שאין דינא דמלכותא אלא כשהוא:

על פי חוקי המלכות הקבועים... והם כתובים בדברי הימים ובחוקי המלכים.

והיינו כנתבאר לעיל, חוקת המלוכה שעל פיה קם בית מלכות זה למלוך. והם גם הדברים המפורשים בריטב"א בשיטה מקובצת בבא מציעא (פג ע"ב), שהבאנו לעיל (אות ה) לענין גנב, שהוא רק כשעושה כן מחוק המלכות, אבל לא אם המלך צוה שלא מחוק המלכות. שכונתו, שאם לא ניתנה למלך סמכות לתקן העולם ולהוציא

להורג גם על עבירות קלות, אז באמת אין לו כל סמכות לכך, והרי זה כרוצח בעלמא<sup>11</sup>.

מכל זה נראה ברור, ששיטת הראשונים היא, שסמכויות המלך באומות העולם תלויות בהסכמת העם, וכל מה שהסכימו על זה בזמן המינוי, דינו דין גם לגבי ישראל, וכנכתב לעיל. והמקור לזה נראה הוא ממה שאמרה התורה (דברים יז, יד): "ככל הגויים", הרי שיש תוקף למינוי המלך של הגויים. ומכאן גם התוקף למלך או לנשיא בישראל, כיון שלמדנו שמסרה התורה רשות גם לישראל למנות להם כפי דרכי המינוי של "כל הגויים". יוצא מזה, שגם בישראל הכל תלוי לפי מה שמינו על עצמם לקבל את המלך או את הנשיא, וכפי מה שקבלו דינו דין וסמכותו סמכות אפילו לעניני נפשות מן התורה. ובזה יובן מה שהצריכה התורה להדגיש במינוי מלך "ככל הגויים", מה שלא נזכר בשום דין אחר. ודאי שהוא לא לגנאי (בכל אופן לא רק לגנאי) נאמר, שהרי הרמב"ם פוסק שמינוי מלך היא מצוה, אם כן הכתוב דן במינוי המלך לפי המצוה<sup>12</sup>. ולפי הנתבאר לעיל, דבר גדול בא הכתוב להשמיענו, שבדיני המלך קבלת העם על עצמו יש לה תוקף ממש כמו בדרכי המלוכה אצל אומות העולם.

ובזה יובן מה שהוצרכו לומר ליהושע (יהושע א, יח): "כל אשר ימרה את פיך יומת", ואילו היה דין זה מקובל בידם, מה היה להם לומר זה, וכי הלכה באו להשמיע את יהושע? וכן יובן מה שאמרו בסנהדרין (כ ע"ב), לדעת הסובר שאין המלך מותר בכל מה שנאמר בשמואל בפרשת המלך, ששמואל לא אמר אלא ליראם ולבהלם. ולכאורה כמו זר יחשב דבר זה, ששמואל יבדה מלבו דברים אשר אין בהם ממש רק על מנת להבהיל העם בדברי שקר. וגם איך לא חשש שמא ימצא גם בין העם יודע תורה שיכחישנו על פניו, ויאמר לו שאין המלך מותר בכל אלה? אבל לפי הנ"ל מבואר, שהדבר תלוי לפי קבלת העם, וכשהסנהדרין קיימים הרי זה מתבטא על ידי החלטת הסנהדרין, וכמו שכתבנו בראש דברינו. אם כן היה הדבר באמת אפשרי שתתקבל החלטה כזו על ידי שמואל ובית דינו, אילו היו רואים שיש צורך בכך.

11. ונראה, שגם הרמב"ם אינו חולק בזה, ושלא כהרב המגיד (שם), שרצה לומר, שלדעת הרמב"ם כל שהמלך משה חוקיו דינו דין, גם כשמחדש דינים חדשים, כי אפשר לומר, שהרמב"ם דן כשיש לו סמכות על זה לחדש דינים, ומכל מקום הוא בתנאי שאינו מפלה בין איש לאיש.  
12. עיין רמב"ן (על התורה שם), שפירש שהפסוק מרמז למה שיבקשו להם לבסוף מלך שלא כהוגן. אולם ודאי שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, והרמב"ן לא דן אלא משום מה הוצרך הכתוב להשמיענו דיני מלך ישראל דוקא מתוך אסמכתא על מלכי נכרים, ולא כתבה בפירוש את סמכויותיו, שהן כפי שהעם יגדיר אותם.

וזהו שאמר להם שמואל, ולא בא לבהלם בדברי שקר בעלמא, אלא בדברים שיש להם מקור ואפשרות, וכן היה נצרך לומר ליהושע דבר זה, כי על ידי קבלה זו שקבלו על עצמם, קיבל יהושע סמכויות אלה.

יא. יוצא לפי זה, שכל עם הרשות בידו לבחור לו המלך ולמסור לידו סמכויות כראות עיניו. ובאותם המקומות שנמסרה הסמכות לידו גם לדון הגנבים למיתה, ודאי הרשות בידו. ובישראל למדו חז"ל מהתנהגות כשרי המלכים [המלכים הכשרים] וממשפט המלוכה שנאמר בשמואל, ומזה למדו מה הסמכויות שנמסרו למלכי ישראל. ועל כן אין לנו לחפש כלל על כל פרט מקור בתורת משה, כי לא נמצאם, כי התורה מסרה את הדבר באופן כללי להחלטת העם. וזה שהביא הרמב"ם סמכות המלך לדון הרוצח, הוא על פי מה שמצא לזה מקור בדברי חז"ל, שהוא על פי מה שנתבאר לעיל נלמד מהתנהגות המלכים הכשרים, שסמכויות אלה נמסרו למלכי ישראל. אכן לענין להרוג הגנבים וכן לענין עריות לא הביא הרמב"ם, כי לא נמצא מזה כלל<sup>13</sup>. וכן בעניני ממונות לא מצינו במשפט המלוכה בישראל אלא לעניני מסים. ואף על פי שמלכי נכרים יש להם רשות זאת, היינו כשנמסרה להם על ידי העם, ובישראל לא מצינו דבר זה. על כן מכיון שלא נתפרש, כפי הנראה לא נמסר ענין זה למלכים.

מסקנת הרב ישראלי היא, שאין למלך סמכויות קבועות מן התורה. סמכויותיו הן אלו שהעם מעניק לו בשעת המלכתו, ומעבר לכך הוא איננו יכול ליטול לעצמו סמכויות חדשות ללא הסכמת העם. הענקה זו של סמכויות תקפה בכל העמים, והיא היא הבסיס לכלל "דינא דמלכותא דינא". לאור הבנה זו מתישבות התמיהות השונות שעלו במהלך הדיון עד כה על העדר הגדרה ברורה של סמכויות המלך בתורה, ועל ההבדל שבין סמכויותיו של מלך ישראל לבין אלו של מלכי הגויים.

### סמכות טובי העיר דיני נפשות

יב. ונראה לי שזהו גם ביאור מה שאנו מוצאים כח ביד טובי העיר שהמחוס רבים עליהם לדון דיני נפשות לצורך שעה (חושן משפט סימן ב). ולכאורה אינו מובן, הרי גם סמכות זאת לדון שלא כתורה בגדר הוראת שעה, גם כן אינה אלא לסנהדרין סמוכים, כמו שכתב הנמוקי יוסף בסנהדרין (פרק ד' מיתות טז ע"א מדפי הרי"ף, והובא בבית יוסף סימן הנ"ל). ואם כן, במה עדיף כוחם של אלה שהמחוס רבים

13. והירושלמי פרק ו מסנהדרין (הלכה ג) לענין רביעה הוא כנכתב לעיל (אות ד) רק מדין הסנהדרין.

עליהם לדון דיני נפשות, הרי בענין דיני נפשות אין מועילה קבלת הבעל דין, כמו שכתב התומים (סימן ז ס"ק א)?

ועיין עוד במאירי (הובא בשיטה מקובצת בבא קמא פד ע"ב) בענין זה, וזה לשונו:

ואומר אני, שהמקומות שהורשו מצד מלכותם לדון בדיני ישראל, והיתה הסכמת כל העם לעשות כן, הרי הוא מן הסתם כמו שקבלו עליהם בעלי דבר לדון בדיני ישראל, ואף בדיני נפשות דנים בהם מצד הסכמתם לפי צורך שעה.

מה שכתב שדנים בדיני נפשות: "מצד הסכמתם", היינו בהכרח מצד הסכמת העם, ולא מצד הסכמת בעלי הדין עצמם, שהרי כנכתב לעיל קבלת בעל דין אינה מועילה בדיני נפשות. ולכאורה הוא תמוה. גם מהו זה שהתנה דבר זה בתנאי שהורשו מצד מלכותם, ומשום מה הדבר תלוי בהרשאת המלכות, הרי המאירי עצמו כתב במקום אחר (הובא בשיטה מקובצת בבא קמא קיג ע"ב), שמה שנוגע לישראל בינם לבין עצמם, אין דינא דמלכותא דינא: "שאם כן כל דיני ישראל בטלים", אם כן מה לנו אם לא הורשו מצד המלכות?

אבל לפי דברינו מבואר יפה, שכל משפט המלוכה הוא נובע מכח הסכמת העם. ועל כן טובי העיר שהמחום רבים עליהם, דינם כדין מלכות, וגם דיני נפשות נמסרו בידם כל עוד שיש צורך לתיקון בדבר. כי הסכמת העם מועילה כאמור גם לענין דיני נפשות. והם הם דברי המאירי, שבדיני נפשות דנים מצד הסכמתם, כי זהו כל כח משפט המלוכה שלמדנו מקורו בתורה, וכנתבאר לעיל. ומבואר מה שהטיל [המאירי] את התנאי: "במקומות שהורשו מצד מלכותם", כי מכיון שכל הסמכות היא מצד משפט המלוכה, ולענין זה יש תוקף גם למלכות נכרים כלפי ישראל הגרים שם, אם כן לא תתכן המחאת רבים את טוביהם בדיני מלכות, שהרי זה סותר את תוקף משפט המלוכה של המדינה, אלא אם כן הורשו לכך מטעם המלכות\*.

---

\* הערת העורך: בדברי תשובה לרב רבינוביץ'-תאומים המובאים בעמוד הימיני והושמטו בהמשך מוסיף הרב ישראל:

"ובאמת אפשר להוכיח זאת [ש"המחווה רבים עליהם" מאפשר לדיינים שאינם סמוכים להכות ולהעניש] גם מעצם הדבר שעיקר הוא [בדברי השולחן ערוך] "גדול הדור" ולא צריך כלל שיהיה סמוך, ולכאורה מה דין הוא שיצטרכו גדול הדור? והיכן עוד מצינו תנאי כזה לא מצד סמיכה אלא מצד גדלות מוכרת בדור? שדין זה הוא מדין מלכות, וכל שהוא מקובל ומוכר כגדול הדור, וכן אם המחווה בפירושו, דהיינו אך לענין זה, יש לו כח שלטון ומלכות ויכול לדון מצד הוראת שעה של מכין ועונשין. כי מה שמצאנו שם "בית דין מכין ועונשין", גם כן לא מכח בית דין במובן הרגיל הוא, אלא מצד היותם בית הדין הגדול שיש להם ממשלה בישראל כשארין מלך, כמו שכתב הר"ן בדרשותיו".

ונמצאים אנו למדים מזה, שסמכות המלכות, שנבנית כל עיקר על הסכמת העם, יכולה להימסר גם לכמה אנשים יחד, ולא דוקא למלך או שופט. וזה גם מובן מסברא, כיון שהכל מכח הסכמת העם, מה הבדל אם הסכימו על יחיד או על רבים? אדרבא – יש מקום להעדיף את שלטון הרבים מיחיד (עיי' אברבנאל לספר שמואל א פרק ח בענין המלוכה).

ובזה יובן יפה ההבדל שאפשר לראות בדברי הרמב"ם בין סמכות המלך לסמכות בית דין<sup>14</sup>, כי המלך שפועל מטעם הסכמת העם יש לו הסמכות המלאה לעשות דין כפי שרואה צורך בכך, ואין כאן עקירת דבר מן התורה, שהרי התורה נתנה לו את הסמכות הזאת מבלי הגבלה. מה שאין כן בית דין, כח זה שמשמשים בו לעשות דין שלא כתורה נלמד מאליהו (יבמות צ"ב, ורשב"א שם), ונמצא שפעולתם נקראת באמת עקירת דבר מן התורה, אלא שכל עוד אין זה אלא לשעה הדבר אפשרי, ומכל מקום צריך שיהא דוקא בגדר הוראת שעה מפורשת.

הנה כי כן נפשט הספק שהתחלנו בו את בירורנו, שכל הסמכות שמוצאים במלך, בין בעניני ממונות בין בעניני נפשות, עיקרה תלויה בהסכמת העם שמינהו על עצמם בסמכויות אלה.

סמכויות אלה, כיון שכל עיקרם מהסכמת העם, יכולות להינתן גם לממשלה ולנשיא. ואין לסמכויות אלה שום גבולות מוגדרים, רק שיהא בהם משום תיקון העולם. וכל עוד הם פועלים בגבולות הסמכות שנמסרה להם, דינם דין ותקנתם תקנה, בין במה שנוגע לממונות ובין מה שנוגע לעניני נפשות.

גם סמכות שבעת טובי העיר לדון דיני נפשות מקורה, בדומה למלך, מכח הסכמת העם. מכאן, שאת סמכויות המלכות ניתן להעניק גם לקבוצה של אנשים – כמו ממשלה או כנסת, ולא רק לאישיות בודדת כמלך או שופט.

---

14. עיי' קובץ א' [של] "התורה והמדינה" במאמרו של הרב יוסף דוב כהן: "דינא דמלכותא ותקנות הציבור" (עמ' כ-כו), וקובץ ב' מאמרו של הרב יהודה גרשוני: "דין הסנהדרין ומשפט המלוכה וההבדלים שביניהם" (עמ' עב-עה).

הערת העורך: שני המאמרים האלו חזרו ונדפסו ב"בצומת התורה והמדינה".

# אחרית דבר

## בין קהילה למלכות

הקמת המוסדות הלאומיים, וביתר שאת כינון של הכנסת ושל הממשלה בישראל עם קום המדינה, הציבו בפני ההנהגה הרבנית של הדור את שאלת מעמדם ההלכתי של מוסדות המדינה במלוא חריפותה – האם נכון ששומרי המצוות יצייתו לחוקים ולתקנות של מוסדות המדינה החילונית שזה עתה קמה?

היו פוסקים שהתעלמו מן השאלה, היו מעטים שסברו שאין למדינה שקמה כל סמכות הלכתית, והיו שבססו את סמכויותיה על היסודות ששימשו את קהילות ישראל תחת שלטון זר בגלות: "דינא דמלכותא" ו"טובי העיר", כפי שהרחבנו בדברי ההקדמה למאמרים לעיל.

אחד ומיוחד היה הרב קוק בדורות אלו בקובעו שבהעדר מלכות בישראל חוזרות סמכויותיה לעם, וזה יכול למנות "שופט" לשם הנהגתו כממלא מקום המלך. יסוד זה הוא נקודת המוצא לדיונו של הרב ישראלי בפרקים שהובאו לעיל.

גם פוסקים נוספים נזקקו לדברי הרב קוק בבואם לבחון את שאלת מעמדם ההלכתי של מוסדות השלטון בארץ, ובראשם הרב הרצוג והרב וולדינברג.

**הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג** (תרמ"ט–תשי"ט, 1888–1959), שנבחר לרב הראשי האשכנזי בארץ ישראל לאחר פטירת הרב קוק וכיהן בתפקיד זה בעת הקמת המדינה, החל לעסוק באופיו של השלטון הרצוי במדינת ישראל וסמכויותיו עוד לפני קום המדינה, והמשיך ביתר שאת לאחריו. הוא הקדיש לנושאים אלו חיבור גדול ומקיף בשם: "תחוקה לישראל על פי התורה". אמנם, רק מעט ממנו ראה אור בחייו<sup>1</sup>

בראש דבריו שם (כרך א עמ' 4) הבהיר הרב הרצוג, מהי לדעתו צורת השלטון הראויה והרצויה לישראל:

צורת המדינה היא מונרכיה תיאוקרטית. בראש המדינה עומד מלך. הוא עצמו נתון תחת שלטון התורה, כשם שמלך של מדינה דימוקרטית נתון תחת שלטון הקונסטיטוציה והמשפט... לצד המלך, שהוא הראש והראשון במדינה, קיימת סמכות התורה – בית דין הגדול, סנהדרי גדולה.

---

1. הספר המלא יצא לאור בעריכת הרב ד"ר איתמר ורפהפטיג ועל ידי מוסד הרב קוק רק בשנת תשמ"ט.

אולם מיד אחר כך (שם עמ' 5), הוסיף הרב הרצוג וכתב, שבינתיים אין כל אפשרות מעשית להעמיד את צורת השלטון הזו:

השאלה לפנינו בנידון זה איננה אקטואלית. אין עדיין לפנינו שאלה של מינוי מלך. "אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים, ועל פי נביא..." ועכשיו לא רק שאין עוד נביא, אלא שאין לנו בית דין הגדול של שבעים ואחד, ואין לנו האפשרות להקים בית דין של שבעים ואחד...

לכן, סמכויות השלטון הישראלי אינן סמכויות של מלכות כיום, אלא נובעות מכוח אחר:

מה שבא בחשבון עכשיו אין זה אלא מינוי ראש ומנהיג, כלומר נשיא, או במלים אחרות פרנס ראש וראשון של המדינה, כשם שהיינו ממנים לפעמים גם בגלות בארצות ידועות פרנס ראשי לקהילות, וזה רק למספר שנים, ומינויו יקום על ידי הציבור של הבוחרים כפי חוקת הבחירות. אין כאן חס ושלום התחרות עם בית דוד, ואין זה מלך מיופה בכח המלכות שהתורה נתנה למלך ישראל, ולא נמליך מלך עד בוא משיח בן דוד. לשים בראשנו פרנס, או נקרא לו נשיא, על פי הסכמת העם, לזמן קצר, אין בזה שום ניגוד מצד התורה.

אמנם, במקומות אחרים נקט הרב הרצוג בגישתו של הרב קוק בשו"ת משפט כהן, שסמכות המלוכה חוזרת אל העם. כך כתב בתשובה על הסמכות להכריז גיוס כללי במלחמת השחרור, סמכות שלכאורה שמורה רק למלך (שו"ת היכל יצחק אורח חיים סימן לז), והוא הרחיב עליה במאמר "על הקמת מדינת ישראל ומלחמותיה" (תחוקה לישראל על פי התורה א' עמ' 121, תחומין ד' עמ' 13-24):

ואם תאמר: הלא גם מלך אין לנו? אומר אני: שכל שאין ניתנת לו המלכות לעולם אין צריך שיהיה מבית דוד, ומלך שלא מבית דוד אינו טעון משיחה בשמן המשחה, והמלך אין כוחו אלא מן העם, שנבחר על ידי העם. ויש לנו לאמר: שהעם כולו, ועיקר עם ישראל הם היושבים בארץ ישראל כנ"ל, יש לו הסמכות של המלך בנוגע לעניני האומה. וכיון שהרוב הגדול והמכריע מכריז על מלחמה זו, הרי זה כצו המלך, ויש בידו לכופף. ואולם סברא היא, שעל כל פנים לא גרע כחם של הממנים כולם יחד מכח מי שנתמנה על ידם... ומאין בא לו כוחו הלא מהעם, ולא יגרע כוח העם כולו מכוחו כשאין מלך בישראל. ולא נאמר בשום מקום שרק מלך מבית דוד יכול להוציא למלחמת מצוה, ואף מלך מבית דוד בתחילה ממליך אותו העם.

בהמשך אותו מאמר הוא אף מצטט את דברי הרב קוק בנדון.

יחסו של הרב הרצוג לשלטון הישראלי היה אם כן מורכב ולא חד משמעי – התלבטות בין שלטון הנחשב כמלוכה ממש (כדברי הרב קוק והרב ישראלי), במיוחד ביחס לסמכות להכריז על מלחמה, לבין הנהגה הדומה להנהגת הקהילות בגלות

בנושאים אזרחיים, שהרי אתגר השילוב של התורה הנצחית והמדינה המודרנית הוא אתגר מורכב שיש עוד להעמיק בו (תחוקה לישראל א', עמ' 209):

המדינה היהודית – במסגרת התורה ובהתחשבות מספקת עם המציאות האקטואלית – תהא בהכרח לא תיאוקרטית כולה ולא דמוקרטית כולה, במובן המודרני, עד כמה שאפשר לירד לעומק של שם זה, אלא תיאוקרטית-דמוקרטית. ההפרדה בין הדת למדינה אסורה בהחלט, אבל ההרכבה הזאת טעונה עיון עמוק וטיפוח רב מצד חכמי התורה.

**הרב אליעזר יהודה וולדינברג** (תרע"ו-תשס"ז, 1916-2007), שהיה דיין בבית הדין הרבני הגדול ונודע בעשרים ושניים כרכי ספרו שו"ת ציץ אליעזר, הקדיש ספר בן שלושה חלקים ל"הלכות מדינה"<sup>2</sup>. הספר מוקדש רובו ככולו לדמותה הרצויה של המדינה עת "גברו עלינו חסדי ה' וזיכנו אחרי אלפי שנות גלות להחזירנו כבראשונה אל נחלת אבותינו, להיות עם עצמאי בארצו" (שם א' הקדמה). שער שלם (שער ג) בחלקו הראשון מוקדש לברור הלכות המלוכה, ופרק שלם (פרק ה) בשער זה מוקדש לסמכויות המלך. במסגרת דיונו זה, הרב וולדינברג דן בדברי הרב קוק וגם מוצא להם תימוכין בהקדמתו של האברבנאל לספר שופטים.

בדיונו על אופי המשטר הרצוי, הרב וולדינברג מביא הן את דברי הרמב"ם על מצות מינוי מלך והן את דברי האברבנאל התומכים ב"הנהגה רפובליקנית-דמוקרטית", אך אינו מכריע ביניהם. למעשה, הוא כותב (שם א' עמ' קמז), ש"כל זמן שלא יבורר לנו בהחלטיות שישנו הראוי למלוכה" מצאצאי דוד המלך לא ניתן לבחור מלך בישראל.

ברם, לא רק באופיה הרצוי של המדינה בישראל דן הרב וולדינברג, גם לסמכויות המדינה שזו עתה קמה הוא התייחס בדבריו. על סמכות המדינה להכריז מלחמה כתב (הלכות מדינה ב עמ' קכד):

בזמן שאין מלך, מסור הכח הזה של הכרזת מלחמה בידי ההנהגה המושלת שנבחרה ע"י העם לשם ניהול עניניה הכלליים-הצבאיים או בידי מנהיגי האומה שנתמנו לכל צרכיה בסגנון ממלכתי ע"פ דעת הכלל ודעת בית דין, קרי ראש ממשלה.

וכן כאשר הוא נדרש לשאלת תוקף הכיבוש לאחר מלחמת ששת הימים (שו"ת ציץ אליעזר חלק י סימן א):

---

2. כרך א: "מחקרי הלכות... על השופט... ומשפט המלוכה בישראל..." (תשי"ב); כרך ב: "... בדיני חוקי המלחמה והצבא הישראלי" (תשי"ג); כרך ג: "... הנהגת השלטון המדיני..." (תשט"ו).

ולכאורה יש עודנה גורם מעכב נוסף כדי שיקרא כיבוש רבים, משום דהא התנאי של כיבוש רבים הוא גם שיהא זה על ידי מלך או נביא, ובימינו אין לנו לא מלך ולא נביא.

אך גם לזה נוכל למצוא מזור, על פי מה שכותב לבאר לנו הגאון הגר"ה קוק ז"ל במשפט כהן (סימן קמד), בדברו על מלחמות החשמונאים כנגד חיילות סוריא בלא מלך. והוא, דנראים הדברים שבזמן שאין מלך, ודאי גם שופטים מוסמכים ונשיאים כלליים במקום מלך הם עומדים, עיין שם ביתר אריכות... ואם כן, גם בימינו הנשיא והממשלה והכנסת וכו' (על כל מגרעותיהם בשטח הדת, ואשר ברור שבנוגע לדת אין להחלטותיהם נגדו כל תוקף שהוא), שנבחרו מדעת רוב ישראל היושבים על אדמתם, ואשר המה גם יותר מס' ריבוא, במקום מלך הם עומדים בכל הנוגע למצב הכללי של האומה הדרושים לשעתם ולמעמד העולם, כדברי ה"משפט כהן" שם, ובפרט בנוגע לצבא – הכיבוש ומפקדיהם שפועלים על דעת כל יושבי הארץ (מלבד מיעוט שאינו ניכר שבטל ברובא דרובא), ועל צבאותיהם נמנים עשרות אלפי אנשי צבא יריאים ושלימים, וכבשו את השטחים יד ביד עם כל אנשי הצבא על כל סוגיהם וראשיהם.

אמנם, לחוקיה של הכנסת העניק הרב וולדינברג תוקף מכח "דינא דמלכותא דינא" (ציץ אליעזר ה' ל, ועוד), ותקנות הקהל (הלכות מדינה א עמ' רנח):

ואם כח כזה היו לראשי קהלות בגולה, ושהיו רק נבחרו קהלה אחת, על אחת כמה וכמה שישנו הסמכות המלאה לנבחרו עם כולו כאן בארצנו בהתאספם יחד במושב הכנסת שלהם להועץ על הדרך אשר ילכו בה לטובת העם והמדינה, לחוקק ולתקן תקנות מועילות למדינה שאינן מנוגדות לדברי-תורה. והצעות דיני המדינה שיוכרעו ע"י הרוב, המה יקומו ויקבעו לחקי-עם.

מתברר אם כן, שגם הרב וולדינברג הלך בדרך דומה לרב הרצוג – למדינה סמכות של מלך במיוחד בכל הקשור לצבא ולמלחמה, וסמכות של הנהגה (מועצמת) של קהילה בנושאים אחרים, כל עוד כמובן שאין חוקיה או מעשיה סותרים את חוקי התורה ואת משפטיה<sup>3</sup>.

### חידושו של הרב ישראלי – משמעויות והשלכות

לאור דבריהם של פוסקים אלו, בולט יחודן של שתי תשובותיו של הרב ישראלי שהובאו לעיל. אמנם הרב ישראלי יצא לבסס את דברי הרב קוק, ואכן ביצר אותם על יסודות איתנים, אולם הוא גם הוסיף עליהם.

---

3. גם פוסקים נוספים נזקקו לדברי הרב קוק, ואף לדברי הרב ישראלי בעקבותיו. כך הרב עובדיה יוסף (יחזה דעת ה' סימן סד), וכך הרב חיים דוד הלוי (דת ומדינה פרק ח), ועוד.

הרב ישראלי דן בשאלה בדרך הלמדנית המקובלת. בדברי הרמב"ם על המלכות מצאנו סתירה. מחד, הרמב"ם מונה את התנאים ההכרחיים למינוי מלך (הכוללים נביא וסנהדרין), ומאידך הוא מכתיר את מנהיגי בית חשמונאי כמלכים, אף שברור שתנאים אלו לא התקיימו בזמנם. את הסתירה הזו ישב הרב ישראלי, בתשובה הראשונה שהובאה לעיל, על ידי שהראה, שמדברי חז"ל על המסופר בנביאים עולה, שקיימת דרך משנית, אותה הרמב"ם כלל לא מנה, למינויו של מנהיג המחליף את המלך. דרך הנקטת כאשר לא ניתן למנות מלך בדרך הרצויה והעיקרית על ידי סנהדרין ונביא. הרב ישראלי הוסיף וחדש, שתחליף זה למלך לא חייב להיות איש אחד כמקובל במלכות, אלא גם מועצה ממונה.

לא זו אף זו. הרב ישראלי הוסיף והראה (בתשובה השניה שהובאה לעיל), שלהלכה העם הוא המגדיר את אופי הסמכויות המוקנות לשלטון ואת היקפן, בין אם מדובר בדיני ממונות ובין אם מדובר בדיני נפשות, הן בעניני צבא ומלחמה והן בנושאים אזרחיים כל עוד שאין הם נוגדים את חוקי התורה.

יתר על כן, לפי הרב ישראלי, כל עיקר מינוי המלך מחייב את בחירת העם. במציאות מתקנת, בה יש נביא וסנהדרין, מוסדות אלו הם המייצגים את בחירתו של העם גם בבחירתו של מלך ובהענקת סמכויותיו. אולם כשאלו אינם בנמצא, חוזרות סמכויות הבחירה לעם, והוא זה שנדרש לבחור את מנהיגו ולהגדיר את סמכויותיו.

הכרה זו בסמכויות מוסדות השלטון במדינת ישראל מסירה את המגבלות שקיימות, לפחות לחלק מן הדעות, על "דינא דמלכותא" ו"טובי העיר"<sup>4</sup>.

היסודות שהרב ישראלי הניח בשתי תשובות אלו שימשו אותו גם בתשובות מאוחרות יותר כבסיס לדיון בנושאים נוספים, כגון היציאה למלחמה (עמוד הימיני סימן טז כפי שיורחב בשער ד' להלן), או שיתוף נוכרים בכנסת ובמשלה (שם סימן יב וחוות בנימין סימן יב). את השיתוף הזה הרב ישראלי התיר בין היתר על בסיס ההבדל שבירר בתשובתו הראשונה לעיל בין זכויותיו וחובותיו האישיות של מלך המוענקות רק למלך כאישיות, ואותן אין להעניק לנכרי, לבין סמכויותיו הציבוריות של מלך אותן ניתן להעניק בהסכמת העם גם לנוכרים כחלק ממועצה נבחרת. למלך יש "שררה" המתבטאת בהורשת התפקיד ואותה התורה אוסרת להעניק לנכרי,

4. היה מקום לומר, שלהגדרת השלטון בישראל כמלכות השלכה גם לשאלת תוקף הכיבושים של מדינת ישראל לענין חיובן של מצוות התלויות בארץ. אולם בספרו "ארץ חמדה" (שער ג, סימנים ב, יג) הרב ישראלי מסיק, שתוקף כיבוש לענין זה אינו תלוי במלך, אלא בכך שהכיבוש נעשה לצורך כל ישראל ואין רשות לאחרים על השטח הנכבש וזה מצוי בתוך גבולות ארץ ישראל המפורשים בפרשת מסעי.

השלטון בימינו מתחלף ואין בו "שררה", על כן ניתן להעניק את סמכויותיו, שהן רק ציבוריות, גם לנוכרי.

ברם, משמעותן העיקרית של תשובותיו של הרב ישראלי היא היחס החיובי העולה מהן לעצמאות ישראל ולשלטון הישראלי הריבוני. מעתה, אל להם לשומרי התורה והמצוות להתייחס למדינת ישראל בדומה ליחסם של היהודים ברוסיה לצאר בזמנו, או ליהודי ארה"ב לממשל האמריקאי בימינו. מוסדות השלטון אינם המשך של האוטונומיה הקהילתית בחסות שליט נוכרי בגלות, אלא שלטון ישראלי עצמאי, המהווה רק מדרגה אחת מתחת למלכות ישראל המלאה. אמנם, יחס זה איננו פותר מהשקעת כל מאמץ ששלטון זה ילך בדרך התורה, אולם מעתה המאבק הוא מתוך הזדהות ושותפות לשלטון ולא בעמידה מבחון, כפי שיפורט בשער הבא.

## אי הבנות

### בחירה ישירה תחילה?

חוקרים שונים עסקו בדברי הרב ישראלי על השלטון וסמכויותיו, ודברי אחדים מהם מעידים על אי הבנה. היו שטענו<sup>5</sup>, שהרב ישראלי צעד מעבר לחידושו של הרב קוק, באופן שבחירה ישירה של מלך (או של כל צורת שלטון אחרת) איננה דרך של דיעבד, כשאינן דרך אחרת למינוי כדברי הרב קוק, אלא דרך של לכתחילה, שגם צורת המינוי המקובלת בפוסקים – על ידי סנהדרין ונביא, שואבת מכוחו. לדידם, דעתו של הרב ישראלי היא, שבחירה ישירה של העם היא הדרך העדיפה למינוי הנהגה לעם וממשל מתחלף עדיף על מלוכה:

לאור פירושו [של הרב ישראלי], נמצא כי למעשה מחייבת התורה את עם ישראל לנהל מערכת שלטון דמוקרטית, שהמלוכה הינה רק אחת מאפשרויותיה. דין המלך, אם כן, איננו מתייחס לאישיות מסוימת, אלא למערכות השלטון בכללותן, וכל אדם שייבחר על ידי העם למלא תפקיד כלשהו במערכת, יחול לגבי דין המלך הרלוונטי לאותו תפקיד<sup>6</sup>.

אולם המעיין בדברי הרב ישראלי יראה, שהבנה זו בדבריו אינה אלא טעות. הרב ישראלי חזר כמה וכמה פעמים בדבריו על העובדה שמי שנבחר על ידי העם ישירות אינו "מלך", אלא נחשב ל"ממלא מקום המלך" בלבד. תחליף זמני, כאשר בהעדר

5. פרופסור יעקב בלידשטיין, "תורת המדינה במשנת הרב שאול ישראלי" (בתוך: שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה, ירושלים תשס"ב, עמ' 350–363), והרב ד"ר חיים בורגנסקי, "קהילה וממלכה: יחסם ההלכתי של הרב י"א הרצוג והרב שאול ישראלי למדינת ישראל" (בתוך: דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 267–294).

6. הרב ד"ר בורגנסקי שם. זאת כמובן, כשזו אינה נוגדת את חוקי התורה (שם).

סנהדרין ונביא לא ניתן למנות מלך. אמת, הסנהדרין מייצגת את העם גם בעת מינויו של מלך, אולם נציגות זו איננה שליחה של העם הכפופה לדעתו, כפי שמקובל כיום, אלא מנהיגה רוחנית של העם המעצבת את דעתו ועל העם להשמע לה, כפי שהרב ישראלי הרחיב במקום אחר<sup>7</sup>:

...הסכמת כל החכמים כמוה כהסכמה מפורשת מהעם כולו, כי העם כולו ודאי רוחש להם אימו, שדעתם, המושפעת מרוח התורה, היא הדעת שראויים לסמוך עליה...

על כן, גם לשיטת הרב ישראלי, ההנהגה המיטבית לעם ישראל היא של מלך, והדרך למינויו היא על ידי נביא וסנהדרין, כדבריו המפורשים של הרמב"ם. רק בהעדרם של שני אלה חוזרת סמכות מינוי ההנהגה לכלל העם, אף אם במינוי בדרך זו לא מקיימים כנראה את מצות התורה למנות מלך<sup>8</sup>.

הרב ישראלי פירש את דבריו אלו ונימק אותם בהרצאה שנשא בשנת תשכ"ג, הרצאה שתמליל שלה חזר ונדפס באותה תקופה מעל במות שונות תחת הכותרת: "המשטר המדיני על פי התורה" (התורה והמדינה עמ' 319). שם מנה הרב ישראלי את חסרונותיה של השיטה הדמוקרטית והדגיש במפורש, שמצות העשה מן התורה להעמיד מלך תקפה גם היום, ושמשטר שבראשו עומד מלך ראוי הוא המשטר המועדף לישראל.

### "הלכה מגויסת"?

היה מי שניסה לעמוד על מגמתו של הרב ישראלי במאמריו, ותהה האם מטרת העל שהנחתה אותו בדיונו לא היתה אלא:

להעניק הכשר מקיף למדינה... הכשר מבני והכשר ביצועי כאחד... כמעט כאילו תוצאות הדיון מוכתבות מראש.

הוא המשיך ותהה, האם הרב ישראלי לא יצר "הלכה מגויסת", שמטרתה "לשעבד את הדת הממוסדת לצרכי המדינה"<sup>9</sup>.

אולם גם דברים אלו לוקים בחוסר הבנה. יחסו של הרב ישראלי לנס העצום שבתקומת מדינת ישראל ולמשמעותה הדתית מוכר וידוע. בפתחה לספר זה צוטט רק משפט אחד מדבריו הרבים והנלהבים על תקומת המדינה:

---

7. "לברור שיטת הרמב"ם בחידוש הסנהדרין", עמוד הימיני סימן ג' אות ז.  
8. ממילא נענית תמיחתו של הרב בורגנסקי (שם), כיצד יתכן לפי הרב ישראלי, שהרמב"ם כתב רק את הצורה המשנית למינוי המלך – נביא וסנהדרין, והשמיט את צורת המינוי העיקרית – בחירת העם.  
9. פרופ' בלידשטיין שם.

...המדינה היא גילוי חסד אלקי כראשית פעמי הגאולה השלימה.

גם ספר דרשותיו ליום העצמאות וליום שחרור ירושלים, "זה היום עשה ה'", רווי בהם מתחילתו ועד סופו. יחס זה היה גם המניע לעיסוקו הרב בסוגיות התורה והמדינה (הרבנות והמדינה עמ' 44):

ומכאן שאסור לנו להסתכל בשויון נפש לכל המתרחש בה [במדינה]. אפילו נצליח לעוג עוגה מסביבנו, אנו רואים את החובה לכוון את המדינה לאורחא דמהימנותא ולחתור לקראת זה בלי הרף, גם אם המטרה נראית רחוקה.

אולם "את אשר יאהב... יוכיח" (עפ"י משלי ג', יב). אמנם, הכרת הקמת המדינה כגילוי חסד אלקי הביאה את הרב ישראלי ללימוד זכות על מדינת ישראל ועל מוסדותיה, ולביסוס מעמדם ההלכתי. אולם, כאשר לדעתו הדבר היה נדרש, הוא לא פעם השמיע בפומבי בקורת נוקבת בכתב ובעל פה על הממשלה, על הכנסת ועל בתי המשפט. ידועה ומוכרת התנגדותו החריפה להסכמי אוסלו בשנותיו האחרונות (כמעט שער שלם מוקדש לנושא זה בספר "הרבנות והמדינה"), התנגדות שהגיעה במקרים קיצוניים אף לקריאה לסירוב פקודה. אולם כבר עשרות שנים קודם לכן הוא קבע, שרוב המשפט האזרחי הנוהג בארץ דינו כערכאות (שבסוריה), ויש בו חשש גזל. לא בכדי הוא קבע את מקומו של הדיון בנושא זה: "גבולות הסמכויות של דינא דמלכותא" (עמוד הימיני סימן ח') לאחר הדיון ב"סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל", אולם לפני הדיון ב"תוקף משפטי המלוכה בימינו", עליהם הארכנו לעיל. ללמדך, שאם אמנם יש למדינת ישראל מעמד של מלכות ושכוחו של העם להעניק למלכות זו סמכויות, הרי שסמכויות אלו מוגבלות בחובת הציות לחוקי התורה<sup>10</sup>. טבעי אפוא, שאת דיונו על "תוקף משפטי המלוכה בימינו" הוא חתם במשפט:

אכן, במה שנוגע לסמכות הכנסת לדון בענינים אלה וכן להמחות אחרים לדון בזה, הן מצד הרכב הנבחרים (פורקי עול תורה ומיעוטים של עמי נכר שיכולים להכריע לפעמים), הן מצד דרכי הדיון (שכל אחד דורש טובת עצמו), יש מקום לדיון רחב מצד עצמו.

לא "הלכה מגויסת" לפנינו ולא "תוצאות מוכתבות מראש", לא מיניה ולא מקצתיה, אלא הכרה בהשגחה האלקית שבתקומת ישראל, ומכוחה של הכרה זו רצון עז לבחון אפשרויות של הכרה בסמכות השלטון הישראלי במדינת ישראל. הכרה שלא מנעה בקורת על הרכבו של השלטון ועל פעולותיו, ובעיקר עוררה בו את הרצון להשפיע עליהם ולהביאם לאורחא דמהימנותא.

---

10. על נושאים נוספים בהם ביקר הרב ישראלי את פעולות הממשלה והכנסת ראה בשער השלישי של "הרבנות והמדינה". הרב ישראלי גם הצטרף להתנגדות לגיוס חובה לנשים, לנתוחי מתים ללא פקוח ונושאים נוספים, ראה בספר "הרבנות הראשית לישראל – שבעים שנה ליסודה".

דבריו אלה של הרב ישראלי על סמכויות הכנסת והממשלה הפכו בדור האחרון למוסכמה בקרב רבים, כפי שניתן להתרשם מן הנספח.

האתגר שהקמת מדינת ישראל הציבה בפני שומרי המצוות בישראל לא הביא את הרב ישראלי לחפש הכשר למציאות, אלא דרבן אותו לחזור אל המקורות ולעיין בהם מחדש. פעמים והעיון הוליד הבנה מחודשת שלהם ופעמים גם מסקנות חדשות. חלקן איפשר הכרה הלכתית במציאות החדשה ואף עידוד שלה, וחלקן הצביע על הדורש שינוי ועל יעדים למאבק.

## לעיון נוסף

ערך "דינא דמלכותא דינא" באנציקלופדיה התלמודית.  
ערך "טובי העיר" שם.

מאמרים נבחרים ב"צמת התורה והמדינה" כרך א (מכון צמת, תשנ"א).  
הרב אלישע אבינר, "פרקי מבוא בדמוקרטיה יהודית" ("ערכים זה חיים" ורשת צביה, תשנ"ו).  
הרב יעקב אריאל, "דינא דמלכותא בארץ ישראל", באהלה של תורה חלק ד' סימן טז (מכון התורה והארץ ובאתר המכון).  
הרב פרופ' נריה גוטל, "סמכויות מנהיגי ישראל", ברורים בהלכות ראי"ה (בית הרב תשנ"ב) עמ' 120-91.

הרב ד"ר יהודה זולדן, "שלטון ומשפט במדינת ישראל במשנת הגרי"א הרצוג", משואה ליצחק – ספר זכרון לרב יצחק א' הלוי הרצוג (ירושלים תשס"ט) עמ' 419-387.

### נספח – מבחר תשובות הלכתיות המתבססות על דברי הרב ישראלי

הרב יעקב אפשטיין, "מורד במלכות", תחומין י, עמ' 90–106, "חבל נחלתו" חלק א סימן ד.

הרב יונתן שמחה בלס, "פיצויי מפגעי ממון וסביבה", התורה והארץ ה, עמ' 278–290.  
הרב ישראל בן שחר והרב יאיר הס, "התוקף ההלכתי של חוקי המדינה", ספר כת"ר א, עמ' 339–385, פרק א – משפט המלך.

הרב נפתלי בר אילן, "משטר ומדינה בישראל על פי התורה", עמ' 18, 39, 114, 125, ועוד.

הרב מיכאל בריס, "החקיקה במדינת ישראל בראי ההלכה", קובץ משפטי ארץ א, עמ' 21–51.

יצחק גייגר, "הדמוקרטיה הישראלית בהלכה", תחומין כ, עמ' 131–144.

הרב איתמר ורהפטיג, "מלך מול חכמים", תחומין טו, עמ' 143–160.

הרב איתמר ורהפטיג, "הקמת המדינה כמצווה", תחומין יח, עמ' 421–432.

הרב יהודה זולדן, "מנהיג ציבור ומעמדו", תחומין יח, עמ' 433–447.

הרב יהודה זולדן, "מיהו מנהיג הראוי לברך עליו?", תחומין כב, עמ' 33–39.

הרב יוסף כרמל, "דינא דמלכותא דינא", חמדת הארץ א, עמ' 63–71.

הרב יוסף כרמל עם הרב משה ארנרייך, "סמכות השלטון להפקיע קרקעות והתשלום עבורן", שו"ת במראה הבזק חלק ד, סימן קלט.

הרב בן ציון קריגר, "כבודו של השלטון בישראל", תחומין כ, עמ' 109–118.

פרופ' נחום רקובר, "שלטון החוק בישראל", משרד המשפטים, עמ' 152.