

שערי
שלטון

פרקו

משמעותה של עצמאות ישראלית

על מה שמחתנו ביום העצמאות? על רפובליקה שקמה לפני עשרות שנים במזרח התיכון? לא! שמחתנו היא על שסוף סוף זכה עם ישראל, אחרי אלפי שנות גלות למדינה משלו. דמוקרטיה חופשית, שבהן יהודים חיו בשלווה – אינן חסרות בעולם. צרפת וארה"ב, אנגליה וארצות סקנדינביה, ועוד ועוד. אין אנו חוגגים את ימי העצמאות של מדינות אלו. אנו חוגגים את יום העצמאות שלנו, ואנו רואים בשמחה זו שמחה של מצווה, על כך שעם ישראל זכה לריבונות ישראלית בארצו. זכות זו היא מצווה מן התורה, ועל כן חייבים אנחנו לשמח. הוצאתו של עיקרון זה מחגיגות יום העצמאות משמיטה כל הצדקה לשמחה.

ייאמר ברורות: אם מדינת ישראל תשמיט, חלילה, את הבסיס הלאומי הישראלי הייחודי של המדינה – לא יהיה לנו חלק ונחלה בשמחה זו. לא תהיה זו עוד מדינת ישראל שלנו. שמחתנו תיהפך לאבל, חלילה.

שני גורמים להתנתקות של חלקים בעם מהרעיון הלאומי:

האחד – התרופפות המסגרות הלאומיות בעולם כולו. קשרי התחבורה, התקשורת, המדע, המסחר ועוד הופכים את העולם לכפר גלובלי אחד. המחיצות בין העמים מתנמכות.

השני – קשור לקודמו. אחת הסיבות להתרופפות הרעיון הלאומי בעולם היא הריאקציה מהלאומנות הקיצונית באירופה שהמיטה עליה את האסון הגדול של מלחמת העולם השנייה. עמנו שהוקרב יותר מכולם על מזבח הלאומנות הזוועתית חש במיוחד ריאקציה ללאומנות.

לצערנו, יש שוליים סהרוריים בתוכנו המטפחים לאומנות קיצונית, הבנויה על שנאת האחר, עד כדי פגיעה חמורה ברכושו ובגופו ללא כל הצדקה. הלאומיות האמיתית שונה לחלוטין מהלאומנות. היא חיובית. היא בנויה על אהבת העם ומורשתו ולא על שנאת האחר (חוץ מאויב מסוכן).

התגובה הריאקציונית ללאומנות היא התנתקות קיצונית מעצם הרעיון הלאומי החיובי.

מתוך הבלבול הגדול במאבק נגד קנאים בשולי הציבור היהודי, המטפחים לאומנות גזענית – צומחת סכנה של טשטוש ייחודה הלאומי היהודי של מדינת ישראל. לא נופתע אם מתוך קיצוניות הפוכה נגד הטירוף האמור, יבוא חלילה יום שבו גם חוק השבות יכונה כגזעני, וגם עצם שמה של מדינת ישראל ייחשב 'גזעני', ואולי גם השפה העברית, שלא לדבר על התנ"ך וכל מורשת ישראל שעדיין נלמדת על קצה המזלג בבתי הספר. הטירוף הנגדי אינו פחות מסוכן מהטירוף הראשון. שניהם טירופים.

כאמור, אנו רואים בשמחת יום העצמאות שמחה של מצווה, משום שעצם קיומה של המדינה נחשב בעינינו למצווה גדולה. שהרי לדעת הרמב"ן (הוספות לספר המצוות לרמב"ם, שכחת העשין, מצווה ד) יש מצווה בריבונות ישראלית בארץ ישראל. מסתבר שגם הרמב"ם מודה, שברגע שהוכרה זכותו של עם ישראל לעלות ארצה כציבור מאורגן, 'לעלות כחומה', חובה לממש את הזכות וחובה לעלות ארצה כציבור ולקיים בה ריבונות.

לא בכדי, הרמב"ם בפתיחתו להלכות חנוכה (הל' חנוכה פ"ג ה"א) ציין את העובדה ש"חזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנה". מסתבר שהרמב"ם אינו מתמקד במצוות מינוי המלך, שהרי מאתיים שנים אלו כללו גם מלכים שהומלכו על ידי השלטון הרומי, וחלקם היו חסרי סמכות. הרמב"ם מדגיש דווקא את המלכות, כביטוי לממלכתיות כל שהיא שמלכדת תחתיה את כלל ישראל ומשמרת את הציבוריות הישראלית, וכידוע, אין ציבור אלא בארץ ישראל. רק באופן זה, ניתן היה לקיים את מצוות כיבוש הארץ ככיבוש רבים.

גם הורדוס ראה את עצמו יהודי ונשא לאישה את מרים החשמונאית. הוא בנה את בית המקדש ללא הסכמת הרומאים (ב"ב ד ע"א). בימיו היו מקדש וסנהדרין והתקיימה ציבוריות יהודית בארץ ישראל. מצוות יישוב הארץ, שלא נניחנה לשממה, מתקיימת רק ע"י ציבור ממלכתי (לעומת זאת, כדי לקדש את הארץ צריך כיבוש רבים אשר באים כאחד – רמב"ם הל' תרומות פ"א ה"ב).

א. מדינה = חברה

לבד מהמצווה הפורמלית של השלטת ריבונות ישראלית בארץ ישראל, יש בעצם הקמתה של המדינה היהודית מימוש של ערכים חברתיים ותורניים נוספים. "האדם מדיני בטבע", קבע הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פכ"ז), כלומר, האדם הוא יצור חברתי במהותו. הוא אינו מסוגל לשרוד לבדו. הוא זקוק לחברה על מנת להתקיים. בעקבות הנחה זו אומר הרמב"ם:

כוונת כלל התורה שני דברים, והם תיקון הנפש ותיקון הגוף... ואמנם תיקון הגוף יהיה כתיקון עניני מחיתם קצתם עם קצתם... להסיר החמס מביניהם, והוא שלא יעשה כל איש מבני אדם הישר בעיניו וברצונו וביכולתו, אבל יעשה כל אחד מהם מה שבו תועלת הכל, והשני ללמד כל איש מבני אדם מדות מועילות בהכרח עד שיסודר ענין המדינה.

מדבריו עולה שהמדינה אינה רק מסגרת חברתית קיומית. באמצעותה האדם הופך מאגואיסט לאלטרואיסט ורוכש מידות טובות. "לא טוב היות האדם לבדו". האדם אינו יכול להיות טוב באמת ובעל ערכים מוסריים, כשהוא לבדו, ללא חברה שבה ניתן להטיב לזולת. המדינה אינה רק צורך קיומי – היא גם ערך חברתי.

מצוות "ואהבת לרעך כמוך", שהיא כלל גדול בתורה, אינה יכולה להתקיים בשלמותה אלא במסגרת מדינית. רק במדינה ניתן לקיים את מצוות צדקה במלואה, לא רק ע"י נתינת צדקה אישית אלא גם ע"י צדק חברתי כולל. המדינה דואגת לביטוח לאומי לעת זקנה, למובטלים, לנכי עבודה, לביטוח רפואי, לסל מזון, לסל בריאות, לדיור, לקליטת עלייה, ועוד כהנה וכהנה. ובאשר לביטחון – רק מדינה יכולה להגן על אזרחיה בצורה בטוחה יותר. כל ישראל ערבים זה בזה.

ב. כלל ישראל

הגלות לא אפשרה לקיים מסגרת כזו, רק המדינה החזירה את עטרת הכלל-ישראליות ליושנה. זאת, משום שגלות אינה רק פיזור גיאוגרפי אלא בעיקר פיזור נפשי, איש לאהליך ישראל. התורה ניתנה לקיום ציבורי, "דבר אל כל עדת בני ישראל... קדושים תהיו" (ר' שפת אמת קדושים תרמ"ג). אין קדושה אלא בציבור, מסגרות של מניין, קהילה, עדה, עדיין אינן כלל ישראל.

"ברוב עם הדרת מלך". הפרהסיה הציבורית של ציבור החי חיי תורה מלאים בכל

תחומי החיים הציבוריים, הכלכליים, המדיניים, הביטחוניים, היא עצמה קידוש השם ואור לגויים.

לדעת הרמב"ם (שם), "הנהגת המדינה היא הצריכה יותר תחילה, מפני שאין יכולת להגיע אל הכוונה הראשונה אלא אחר שיגיעו אל השנית הזאת". אין דרך מעשית להגיע לתיקון אמיתי של הרוח אלא באמצעות המדינה.

מדינה אינה רק אמצעי להשגת שלמות רוחנית, היא עצמה כלולה בשלמות זו. מצוות רבות הוטלו רק על הציבור ולא על הפרט. בשנות הגלות הארוכות לא ניתן היה לקיימן, ורק עם הקמת המדינה הן חזרו וניעורו.

ג. המדינה האידאלית

מתחילת יצירתו של עם ישראל הוא נוצר כחברה ערכית, שלא ככל עם ולשון אחרים. הרקע לגיבושו של עם ישראל אינו היסטוריה ושלטון, אינטרסים כלכליים וקיומיים משותפים, אלא כלשונו של רס"ג: "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה". מעמד הר סיני והמשכו, הם שעשו אותנו לעם. "היום הזה נהיית לעם" (דברים כז, ט). הקדימון למעמד מכונן זה הוא: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו) – ממלכתיות הנושאת ערכים מקודשים. עמד על כך הראי"ה קוק, שזכה להיות הראשון לכנות את מדינתנו "מדינת ישראל", וזאת עוד טרם שנולדה (אורות, אורות ישראל, ו, ז):

אין המדינה האושר העליון של האדם. זה ניתן להיאמר במדינה רגילה שאינה עולה לערך יותר גדול מחברת אחריות גדולה... מה שאין כן מדינה שהיא ביסודה אידאלית... שהוא באמת האושר היותר גדול של היחיד... ומדינה זו היא מדינתנו, מדינת ישראל, יסוד כסא ד' בעולם.

המציאות הריאלית נראית שונה. הקיטובים, המתחים החברתיים, הפערים, שהם – לבושתנו ולחרפתנו – מהגבוהים בעולם. רבים מנתקים, לכאורה, את הזיקה שבין המדינה והארץ ושבין החברה והתורה. אפשר להאשים גורמים שונים – אובייקטיביים וסובייקטיביים, ולהתייחס למדינה כאל גורם זר, כביכול, מחוץ למקום, לעם ולתורה. אך מזימה זו לא תצלח. המדינה היא עובדה קיימת, כמו עם

ישראל, תורת ישראל וארץ ישראל שאותם היא משרתת. אפשר להתפלמס, לקונן, למרוד, להתכחש, לנדות ולהחרים, אולם כל אלו לא ישנו את עובדת קיומה של המדינה. לעומת זאת, אפשר להשתלב, להשפיע, להוסיף, לתקן. זו המשמעות של המושג 'אתחלתא דגאולה', ששמעו כי הגאולה היא תהליך שבו היוזמה האנושית מהווה מרכיב חשוב. אך עצם התהליך הוא נתון, שכל מי שענייני לו אינו יכול להתכחש לקיומו. התהליך החל, ואנו בתחילתו. בידינו להטותו, במידה לא מעטה, לחיוב, או – חלילה – להיפך, לזרזו או לעכבו. במקום לעמוד מן הצד ולבקר, עלינו להשתלב ולפעול. המדינה אומנם הוקמה בע"ה, אך זו רק האתחלתא, ויש להמשיך ולהקימה כמדינה יהודית. אנו ממשיכים להקים אותה. כל אחד מאתנו יכול וצריך לתרום להקמתה של מדינת ישראל האידאלית – 'ברוך אשר יקים את התורה הזאת'. אנו נדרשים להפשיל שרוולים ולפעול עם א-ל, לתפארת מדינת ישראל.

פרק ז המלוכה בישראל

מהו מקור הסמכות של השלטון בישראל? כדי להשיב על כך, נסקור כמה מפרשות המלוכה בתנ"ך.

א. חידוש המלוכה

"ויאמר שמואל אל העם לכו ונלכה הגלגל ונחדש שם המלוכה" (שמואל א' יא, יד). לשם מה היה צורך לחדש את המלוכה – הרי שאול כבר נמשח על ידי שמואל, נביא ה', ונבחר על ידי כל העם: "ויריעו כל העם ויאמרו: יחי המלך" (שמואל א' י, כד)! לשם מה אפוא נדרש חידוש המלוכה?

הסברם של המפרשים עולה מתוך הקשר הפסוקים. שני פסוקים לפני כן נאמר: "ויאמר העם אל שמואל: מי האומר שאול ימלוך עלינו? תנו האנשים ונמיתם" (שם יא, יב). אנשים אלו, המכונים לעיל (שם י, כז) "בני בליעל", אמרו: "מה יושיענו זה, ויבזוהו ולא הביאו לו מנחה". כלומר, היה מיעוט בעם שלא קיבל את הכרעת הרוב, ולא הכיר בסמכותו של שאול. עתה, עם השתנות הנסיבות, ראה שמואל צורך למנות את שאול מחדש, והפעם – מתוך הסכמה מלאה. ללא הסכמה כזו היה פגם במינויו של שאול, וזאת למרות שהיה רוב לבחירתו, ולמרות ששמואל עצמו משח אותו בדבר ה'.

הרי לנו שהמלוכה בישראל זקוקה לתמיכה מלאה של העם. וככל שהתמיכה רחבה יותר, סמכותה גדולה יותר.

ב. מלכות דוד

היותו של העם מקור סמכותו של המלך, מודגשת פעמים מספר בדרך המלכתו של דוד. שמואל הנביא מושח אותו תחילה בשם ה' בסתר בבית לחם (שם טז, יב-יג). עם

זאת, לא מצינו שדוד השתמש בסמכותו המלכותית בתקופה זו, למרות משיחתו, להוציא מקרה אחד – נבל הכרמלי.

דוד דן את נבל הכרמלי למיתה (שם כה, יג) כמורד במלכות (עי' סנהדרין לו ע"ב). מכיוון שבאותו אזור דוד היה המנהיג המוסכם והאחראי על הבטחון (שם, שם טז), הוא סבר שמשיחתו למלך מקנה לו סמכויות ממלכתיות. אולם אביגיל העמידה אותו על טעותו: אומנם אתה עתיד להיות מלך – "וציווך לנגיד על ישראל" (שמואל א' כה, ל), אולם עדיין אינך מלך בפועל – בלשון חז"ל (מגילה יד ע"ב): "עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם", ולכן הוצאה להורג בשעה זו משמעותה "לשפוך דם חינם" (שמואל א' כה, לא). דוד הודה לאביגיל והצדיק אותה: "וברוך טעמך וברוכה את אשר כָּלִיתִי הַיּוֹם הַזֶּה מִבּוֹא בְדַמַּיִם" (שם, לג). מכאן למד הרמב"ם (הל' גזילה פ"ה הי"ח) על גדרי סמכותה של המלכות: "במה דברים אמורים? במלך שמטבעו יוצא באותן ארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם". כלומר, הרמב"ם פירש את המילה "טבעך" מלשון מטבע (ביאור הגר"א חו"מ סי' שסט ס"ק ט). הכרה במטבע ממלכתי ושימוש בו מהווים הכרה דה-פקטו בסמכותו של המנפיק אותה (בעת העתיקה, ברוב הממלכות היה דיוקנו של המלך טבוע על המטבע, ובישראל שמו של המלך הוא שהיה מוטבע – עי' ב"ק צז ע"ב ורש"י ותוספות שם). אחר מות שאול נמשח דוד שנית על ידי אנשי יהודה בחברון (שמואל ב' ב, ד), ובשלישית על ידי כל ישראל (שם ה, ג). רק אז הוכר דוד למלך כלפי פנים וכלפי חוץ (שם, י ואילך).

ג. הפקעת הסמכות

מכיוון שסמכות המלך יונקת מהעם, יש לעם סמכות להדיח את המלך. דבר זה אירע לדוד כתוצאה ממרידתו של אבשלום ובריחתו של דוד לעבר הירדן. לדעת הירושלמי (ראש השנה פ"א ה"א, הוריות פ"ג ה"ב), באותה תקופה דינו של דוד היה להקריב קורבן שעירה על שגגותיו, כדין הדיוט, ולא קורבן שעיר כדין מלך (עי' פרשת דרכים – לבעל ה'משנה למלך' – דרוש יא, ועי' שו"ת אבני נזר יו"ד סי' שיב אותיות יא-כט). החזרתו של דוד לכסא המלוכה דומה להמלכתו הראשונה, אלא שהפעם הסדר הפוך: תחלה ממליכים אותו עשרת השבטים, ואחר כך שבט יהודה (שמואל ב', יט, י-טו). לא היה

די בהריגת אבשלום, הבן המורד, כדי שדוד יחזור להיות מלך מעצמו. היה צורך בחידוש המלוכה על ידי הסכמת העם. הדברים הגיעו עד כדי כך שנוצר מתח בין שבט יהודה לעשרת השבטים למי המלך 'שייך' יותר: "ויען איש ישראל את איש יהודה ויאמר, עשר ידות לי במלך" (שם, מד).

ד. העם כמקור סמכות במלכים אחרים

רחבעם לא ירש את המלוכה ישירות ובלעדית כצאצא אביו שלמה. היה צורך בהסכמת העם: "כי שכם בא כל ישראל להמליך אותו" (מלכים א' יב, א). העם הציב תנאים לרחבעם, ואמר: "הקל מעבודת אביך הקשה ומעולו הכבד" (שם, ד). וכשרחבעם לא מקבל את התכתיב, עשרת השבטים הפנו לו עורף והמליכו עליהם את ירבעם (שם, טז-כ). כך גם במינוי שושלת עמרי: "אז ייחלק העם לחצי... ויחזק העם אשר אחרי עמרי את העם אשר אחרי תבני בן גינת" (שם טז, כא-כב), וכן במינוי יואש (מלכים ב' יא, יד; יז, כ), ובמינוי עזריה: "ויקחו כל עם יהודה את עזריה, וימליכו אותו תחת אביו אמציהו" (שם יד, כא), וכן במינוי יהואחז: "ויקח עם הארץ את יהואחז בן יאשיהו וימשחו אותו וימליכו אותו תחת אביו" (שם כג, ל).

מסקנה

המלוכה בישראל אינה דיקטטורה. המלוכה יונקת את סמכותה מהעם, אם בהסכמה מפורשת ואם בהסכמה מכללא. אין בכך סתירה לאמור ברמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"א ה"ג) שהסנהדרין והנביא הם הממנים את המלך, כי אכן הפרוצדורה המשפטית של המינוי חייבת להיעשות על ידי נביא וסנהדרין, אולם הרמב"ם עצמו הקדים את הלכות גזילה (פ"ה הי"ח) להלכות מלכים, וקבע שהסכמת העם היא מקור הסמכות למלוכה. וכבר ראב"ע פירש את הפסוק (בראשית לז, ח): "המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו", וכתב: "אנחנו נשימך למלך או אתה תמשול בנו בחזקה" (והרחיב את הדברים הגר"א בביאורו למשלי כז, כז). וכן מלך המשיח ימלוך על ישראל והעולם בכוח סמכותו הרוחנית ובהסכמה ציבורית מלאה. "קנה רצוף לא ישבור ופשתה כהה לא יכבנה לאמת יוציא משפט... ולתורתו איים ייחלו" (ישעיהו

פרק ח

ייעודה של המלוכה בישראל

המשיחה נועדה לקדש את כלי המקדש, וגם הכהנים נמשחו כי גם הם כעין כלי המקדש. והנה, גם מלך נמשח בשמן המשחה. בשאול נאמר: "ויקח שמואל את פך השמן וייצוק על ראשו" (שמואל א' י, א), ובדוד נאמר: "קום משחהו כי זה הוא" (שם טז, יב). הדבר טעון הסבר: כהן הוא אכן כלי שרת, שכן ייעודו הוא לעבוד את ה', ולכן משיחתו בשמן הקודש מוצדקת; אולם מלך ממלא תפקיד חברתי, להנהיג את העם במלחמה ובשלום, בפנים ובחוץ, האם אין במשיחתו חילול הקודש? והרי על שמן זה נאמר (שמות ל, לב-לג): "על בשר אדם לא ייסך... ונכרת מעמיו". ומעניין, שמשחת מלך לא הוזכרה במפורש בתורה, והיא רק רמוזה בפסוק "על בשר אדם לא ייסך", שממנו הסיקו (תוס' הרא"ש הוריות יא ע"ב) – על בשר אדם לא, אך על בשר מלך כן. וכי מלך אינו אדם? אולם, כשנתבונן נמצא שיש הבדל בין משיחת הכהן הגדול למשיחת המלך. כל כהן גדול נמשח אישית מחדש, בעוד שמלך אינו נמשח אישית, אלא מושחים את השושלת. לאחר שמשחו את המלך הראשון בשושלת, אין מושחים את המלכים הבאים, אלא אם כן יש מחלוקת סביב ירושת המלוכה, שאז מושחים את המלך כדי לחזק את מעמדו. המלך יכול להיות טוב או רע, אולם המלוכה, כשלעצמה, היא ערך מקודש בישראל. מלוכה פירושה ציבוריות. המלך אינו נמשח אפוא כבשר ודם, אלא כמייצג את האידאה הציבורית, ולכן אינו בכלל "אדם".

באדם פרטי מישראל יש חסרונות, אולם כלל ישראל – המכנה המשותף של הציבור בישראל, קדוש ייאמר לו. בלי מלוכה אין ציבור. הפרטים נפרדים זה מזה כעדר ללא רועה, ללא מסגרת, ללא ארגון, ללא משטר וללא שלטון. מלוכה ישראל שונה מכל מלוכה אחרת. היא אינה רק צורך אנושי לפתרון בעיות חברתיות, פנימיות או חיצוניות. מלוכה ישראל היא ערך – למלא משימות רוחניות ומוסריות. לכן יש למשוך את המלך ואין בכך איסור. אדרבה, קדושת כלל ישראל היא המחייבת את השימוש בשמן המשחה לשם משיחת המלוכה.

המשיחיות

מלכות ישראל היא כלי שרת. סדרי החברה, מלחמות ישראל ובעיות הפנים והחוץ של כלל ישראל, אינם צורכי אנוש רגילים. הם ערכי רוח נעלים. הם חייבים להיעשות לשם שמיים. מלחמות ישראל נקראות בשם מלחמות ה'. המלך נקרא משיח ה', ודוד חזר והשתמש בתואר זה גם כלפי שאול שרדפו חינום. מעיקר הדין רשאי היה דוד להשכים ולהורגו, אולם מאחר ששאול היה משיח ה', היינו נושא תפקיד ממלכתי-ציבורי, הוא היה חסין מפני פגיעה אישית.

המשיחה אינה רק פעולה פיזית של מריחה בשמן. היא מושג נעלה יותר, של ייחוד האדם או הכלי המשוח לייעודו הנעלה והמקודש. לכן משתמשים אנו במילה זו גם כאשר אין מדובר כלל במשיחה פיזית בשמן. אליהו משח את אלישע לנביא וגם כורש נקרא "משיח", שכן הם יועדו לשליחות אלוהית מרוממת.

המילה 'משיחיות' יוצרת כיום אצל רבים קונוטציה שלילית של רעיון שמימי בלתי-מושג, או של הזיות שאינן ריאליות. ברם, לאמיתו של דבר, המשיחיות בישראל היא דבר אחר. היא מושג ארצי, ריאלי, טבעי. זו מלכות ישראל האידאלית, ולא מלכות טבעית רגילה. היא מבטאת את האידאה הכלל-ישראלית. היא צריכה ליישם את התוכנית הרעיונית של עם ישראל ולרתום את כל הפעילות החברתית למען הערכים והמטרות שלשמןם בא עם ישראל לעולם. כלכלה ומדיניות, צבא ומדע – כל הפעילות הזאת נועדה לשרת את הרעיונות האלוהיים בעולם. זוהי המשיחיות. עם ישראל הוא כלי שרת שבו תיעשה כל העבודה הדרושה כדי לקדש את שם ה' בעולם. "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו). לשם כך, צריכה לעמוד בראשו אישיות ההולמת את התפקידים המגוונים והקשים ומסוגלת ליישם. לכן אנו מתארים את האישיות הזאת בתוארה המקודש: 'משיח'.

המנהיג המדיני צריך לדעת שהמטרה העיקרית היא להרים את רוח העם ולא לעסוק בכוחנות. "לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה' צבאות" (זכריה ד, י). עיקר ייעודה של מנהיגות ישראל הוא הרוח ולא הכוח.

כשאילוץ כלכלי או קיומי בלבד גורמים לעליית אדם לשלטון, נשקפת סכנה חמורה לחברה. זו עלולה להיות חברה חסרת ערכים, שרק הכלכלה והקיום מניעים אותה, כלכלה בקלקלתה. בישראל השלטון אינו ערך עליון. הוא אמצעי

להשגת מטרות רוחניות נעלות, להבטיח את עצמאותו הרוחנית של עם ישראל. התורה אינה רק רעיונות מופשטים בלבד, אלא היא חייבת להיות מיושמת בחיי המעשה הפרטיים והמדיניים. רק שלטון יהודי חזק יכול להבטיח תרבות יהודית עצמאית.

משמעותו של נזר שמן הקודש על ראשה של מלכות ישראל היא העלאת ערך הקדושה והעמדתו בראש סולם הערכים והמשימות הלאומיות, בניגוד לחומרנות, לחושניות ולאלימות. לכן נאמר על המשיח: "ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אוזניו יוכיח... וגר זאב עם כבש... ועגל וכפיר ומריא יחדיו... כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו יא, ג; ו; ט).

פרק ט

היחס לשלטון במדינת ישראל¹

בשנות הגלות הארוכות התפתח בעם ישראל יחס חשדני לשלטון, ובעיקר לזרועותיו – משטרה וצבא, ובצדק. השלטון היה זר, ובמקרים רבים היה אף עוין ליהודים, וגזר עליהם גזרות מפלות. ההלכה הורתה לציית לשלטון (כשהדבר לא התנגש בדין תורה) משום 'דינא דמלכותא דינא', בדגש על תשלום מיסים. ההצדקה להלכה זו היא ההנחה שהשלטון מסוגל לגרש את היהודים מארצו. הם זרים, והוא מוכן לארחם רק בתנאי שיקיימו את חוקיו. יש להוסיף, שעד לעת החדשה רבים מאוד השליטים שניצלו את אזרחיהם בכלל, ואת היהודים בפרט, להנאתם האישית. כך התפתח אי-אמון בשלטון ובנציגיו.

בארץ זכינו, ב"ה, לשלטון יהודי דמוקרטי. אין לו אינטרס אישי לנצל את האזרחים לטובתו, ואין אפליה, בוודאי לא של יהודים. ובכל זאת, יש שעדיין חשים בניכור. הסיבות לכך הן בעיקר פסיכולוגיות – מורשת העבר, וגם אידאולוגיות, שכן לצערנו רוב הציבור עדיין אינו שומר מצוות, והשלטון המייצג אותו מורכב מנציגים דתיים מעטים. בשל כך יש המתייחסים אליו עדיין כאל שלטון זר. בתקופת מגפת הקורונה – לדוגמה – כאשר השלטון אסר התקהלויות, כולל בבתי הכנסת, עבר זמן עד שהפנימו את הוראותיו, בעיקר באשר לתפילה, שהרי 'דינא דמלכותא' אינו תקף כשהוא מתנגש בהלכה, ויש שאף טוענים בטעות שבארץ ישראל הוא בכלל לא חל.

לאמיתו של דבר, היחס לשלטון בנושא זה צריך להיות כמו היחס לרפואה, ולעניין זה הוראות השלטון הן רפואיות ומוצדקות. יש אגרת של רבי עקיבא איגר (מכתבי רבי עקיבא איגר [תשכ"ט], סי' קמז) לתושבי עירו, שנכתב בעת שפרצה מגפת כולרה, ובה הורה להקפיד על הוראות השלטונות (הגויים) ולהימנע ממניין שיש בו מעל חמישה עשר איש.

1. נכתב בתקופת מגיפת הקורונה.

משרד הבריאות מנוהל על ידי אנשי מקצוע בתחום הרפואה האישית והציבורית, והוראותיהם הן צורך בריאותי. הן באות להגן עלינו שלא נידבק במחלות, ויותר מכך, שלא נדביק אחרים. יש בכך משום מצוות "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז). לכן, גם אם נניח שיש בהוראותיהם רק חשש ולא ודאות, הרי גם מחשש פיקוח נפש יש לחשוש, ואין מקום לערב כאן שיקולים אחרים. אנו עוסקים בפיקוח נפש. זו אינה השעה לדיונים אידאולוגיים.

אומנם הוראות השלטון מורכבות גם משיקולים נוספים – לא רק רפואיים, אולם במידה מסוימת גם אלו בכלל חשש פיקוח נפש. לדוגמה, התמוטטות הכלכלה עלולה להמיט חרפת רעב על רבים מאיתנו. יש לשבח את השלטון שפעל בשיקול דעת לצמצם תחילה את הכלכלה עד כמה שניתן, ולהעדיף עליה את ריסון המגפה. היו מדינות בעולם שהעדיפו את הכלכלה על חשבון חייהם של האזרחים, והיו שנהגו להפך. מדינת ישראל נהגה כמדינה יהודית והעדיפה תחילה את החיים, ובעדיפות שנייה התחשבה גם בצורכי הכלכלה. יש לכך מקור בהלכה. הנודע ביהודה (מהדורת יו"ד סי' רי) קבע שחולה המונח לפנינו מחייב הצלה מיידית, מה שאין כן חולה עתידי, שהצלתו משנית. עם זאת, נזק כלכלי ציבורי, אע"פ שהוא פחות דחוף, גם הוא בגדר חשש לפיקוח נפש, וכלשון הר"ן (שבת מב ע"א): "נזקא דרבים כסכנת נפשות חשיב לך" – אך הוא בעדיפות שניה.

המדינה דאגה לכך שלא יישאר אזרח ללא אפשרות קיום מינימלי. היא תמכה – גם אם חלקית – בבעלי עסקים, והיא אף הטיסה כל ישראלי מכל קצוות תבל ארצה, למקום מוגן יותר. הכלל ש"כל ישראל ערבין זה בזה" (סנהדרין כז ע"ב), ומצוות הצדקה שהמדינה רואה את עצמה מחויבת לה, כל אלה מצטרפים לתמונה הכוללת של מדינה יהודית, ואשרינו שזכינו לכך. כל יהודי העולם מקנאים בנו על שאנו חיים במדינה יהודית, ב"ה.

כאן ראוי לעמוד על מקורות המימון. מניין למדינה האמצעים הכלכליים להחזיק מערך רפואי כה גדול ומשוכלל, לאשפז אלפי חולים, להבטיח מכונות הנשמה לכל הנזקק לכך (והיה חשש לאלפי מונשמים רח"ל), לספק מזון לכל נצרך, להבטיח הכנסה, להלוות כספים למפעלים קורסים – כסף מנלן? כל אלו ממומנים ע"י האוצר ושלוחותיו השונות. כספי האוצר מגיעים מהמיסים ומדמי הביטוח שאנו משלמים, והתשלומים הם דיפרנציאליים, העשיר כעושרו והעני כעוניו.

האם אפשר עדיין להעלות טיעון סרק שאין כביכול חיוב לשלם מיסים, כי 'דינא דמלכותא' בא"י כאילו לאו דינא? הרי בלי תשלום מיסים, אנה היינו מגיעים? ב"ה יצאנו מהגלות, והמיסים המוטלים עלינו אינם גחמה של מלך זר המנצל אותנו להנאותיו, אלא הם צורך קיומי של כל אחד ואחד מאיתנו, ושל כולנו כחברה, שבה כל ישראל ערבים זה בזה. ההנחה השגויה שכביכול בא"י אין 'דינא דמלכותא', ושוררת בה אנרכיה, מקורה בהבנה מוטעית בדברי הר"ן (התייחסו לכך בשו"ת באהלה של תורה ח"ד סי' טז; ח"ו סי' מה).

יצאנו ממגפת הקורונה עם הבנה מעמיקה יותר באשר לנחיצותה של מדינה בכלל, ושל מדינת ישראל בפרט. הקצוות האידאולוגיים התמתנו והתקרבו זה לזה, ואי"ה תקום פה חברה טובה יותר שבה תשרור אהבת ישראל ברוח הפסוק מפרשת קדושים (ויקרא יח, יט) "ואהבת לרעך כמוך אני ה'". זכות האהבה תעמוד לנו, שגם אהבת ה' אותנו תתגבר ותסלק כל פורענות מעלינו.

פרק י

מדינה ומדיניות, מלוכה וממלכתיות²

כאשר יום העצמאות היה חל באחד מימי תענית בה"ב, שבהם נוהגים לומר סליחות, היה מו"ר הרב צבי יהודה קוק זצ"ל אומר סליחות ולצידן, בהתרגשות גדולה, את ההלל. שאלו את הרב זוין זצ"ל כיצד ניתן לעשות זאת? תשובתו הייתה: אין סתירה בין השניים, הלל אומרים על המדינה, סליחות על הממשלה.

אולי הפרדה זו בין השניים קשה למי שאינו מורגל בחשיבה מופשטת, אולם על האדם, שניחן בחכמה בינה ודעת, לאמץ את חשיבתו. כל חיינו מורכבים מהבחנה זו שבין עצם ובין מקרים, בין הדבר כשלעצמו ובין תופעותיו. יש יהדות ויש יהודים. לצערנו, לא תמיד יש זהות בין השניים, יש יהודים שיהדותם שורשית ויש שהיא קלושה. יש ציונות ויש ציונים. לא כל מי שמכנה את עצמו ציוני, אכן מגשים את רעיון הציונות. תמיד יש פער בין רעיון ובין נושאו, בין אידאל ובין הגשמתו, בין רצוי למצוי. כשלונם של האחרונים, אינו בהכרח מטיל דופי ברעיון עצמו.

מו"ר הרצ"ה עצמו נוהג היה לחזור ולומר בימי העצמאות בישיבת מרכז הרב (בטרם נחקק חוק החזיר, ובתקופה זו היה בשרו נמכר בראש כל חוצות): המדינה שייכת לקב"ה, החזירים אינם שלו.

א. ריבונות יהודית

הרמב"ם פוסק (הל' מלכים ומלחמות פי"ב) כאמורא שמואל, שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד. אומנם עדיין לא זכינו לימות המשיח, אולם ב"ה זכינו לפריקת עול זרים מעל צווארנו. זהו מפנה היסטורי בתולדות עמנו למוד הסבל והתלאות, ההשפלה והדיכוי. מדינת ישראל היא חידוש ריבונותו של

2. פרק זה מבוסס על שני מאמרים שנכתבו בשנת תשס"ז, על רקע המאבק הציבורי כנגד תוכנית ההתנתקות וכשלוננו, ועל רקע המאבק כנגד הריסת בתי היישוב 'עמונה' בהנחיית בג"ץ. בציבור הדתי לאומי התחדדו מאוד שתי עמדות מנוגדות – העמדה הממלכתית ולמולה העמדה האנטי-ממלכתית.

עם ישראל על ארצו, אחרי אלפיים שנות גלות, ובעיקר אחרי השואה הנוראה שהשמידה שליש מעמנו. מדינת ישראל מאפשרת עלייה חופשית לכל יהודי ארצה. המדינה מבטיחה במידת יכולתה את קיומו של כל אדם מישראל (גם אם לדעתנו אינה עושה די), היא מאפשרת את יישוב הארץ לארכה ולרחבה (גם כאן היא יכלה לעשות הרבה יותר). המדינה מצהירה באופן עקרוני שהיא מדינת סעד, שבה כל נזקק ראוי לתמיכה (אם כי לצערנו יש לאחרונה שחיקה חמורה בתמיכה בזקנים, חולים וילדים). ימי המנוחה הרשמיים שלה הם שבת ומועדי ישראל. אף כאן היה מו"ר הרצי"ה מדגיש את העובדה שהמדינה הוקמה ערב שבת ה' באייר תש"ח, למרות שהמנדט הבריטי פקע רק ב-15 במאי למניינם, שחל אז בחצות ליל שבת. בכך הצהירה המדינה עם כינונה, שכמדינה היא אינה מחללת שבת. מוסדותיה הרשמיים שומרים כשרות (למרות שלצערנו רבים מראשיה ויועציה מחללי שבתות ואוכלי נבלות וטרפות, הם עושים זאת כאנשים פרטיים, ואינם המדינה עצמה); במדינת ישראל הוקם המרכז התורני הגדול ביותר של העם יהודי, ואומנם היחס לתורה מופלה לרעה לעומת תחומי השכלה אחרים, אך עם זאת, עדיין אין מקום בעולם שבו המדינה תומכת בלימוד התורה כמדינת ישראל. כל אלו הן השלכות מריבונותנו, מהעובדה שאיננו תחת שלטון זר. במילים אחרות: הגלות הסתיימה! גם מי שאינו מודה באתחלתא דגאולה מכיר לפחות בעקבתא דמשיחא.

ב. בין מדינה למדיניות

יש להפריד, אפוא, בין מדינה ובין מדיניות. גם אם המדיניות סוטה מדרך המלך, גם אם היא קשה וכואבת ברוח ובחומר – המדינה היא מדינת ישראל ויש סיכוי שתחזור בע"ה לדרכה ותעלה מעלה מעלה. הדברים מפורשים ברמב"ם. הוא מפריד בין מלכות ישראל ובין מלכי ישראל. לדעתו, ההלל שנאמר בחנוכה, הוא על שחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני (הל' חנוכה פ"ג ה"א). תקופה זו כוללת בתוכה גם את המלכים האכזריים ינאי והורדוס. זה האחרון לא היה ממש יהודי, אלא בנו של עבד ממוצא אדומי, אך גם הוא נחשב בכל זאת חוליה, אם כי רופפת, בשושלת בית חשמונאי.

לא פעם, מדיניותה של הממשלה בתחומים שונים אינה עולה בקנה אחד עם דרכה האידאלית של מדינה ישראלית. עם זאת עלינו לשאול את עצמנו: האם האלטרנטיבה של שלטון זר טובה יותר? האם אלמלא המדינה המצב היה שונה לטובה? האם מדינת ישראל היא האשמה בכל התופעות? האם יש בר דעת שמעדיף את חזרתו של השלטון הבריטי או השלטון הטורקי? או גרוע יותר, האם מישהו מאתנו מתגעגע לגלות, חלילה?

במבט לאחור, אילו יכולנו לחזור במנהרת הזמן כמה עשרות שנים אחורנית והיינו שואלים את עצמנו מה אנחנו מעדיפים: את המשך המנדט הבריטי או מדינה עברית במתכונתה הנוכחית, אין ספק שהיינו מצדדים בחלופה השנייה. בהתאם, עלינו להודות לה' על כך שיש לנו מדינה משלנו, שלמרות פגמי ממשלותיה וחסרונות מנהיגיה, היא ללא ספק עדיפה על פני כל אלטרנטיבה אחרת. לעומת הצללים הכבדים, גדול האור הבוקע מציון. כפיות טובה היא להתעלם מכל היש' הגדול ולא להודות עליו לה'. צרות אופק וקטנות מוחין היא להתייחס למאורע קשה, ואפילו כמה כאלו, ולהסיק מהם על כל התהליך הגדול של שיבת ציון, שהוא עדיין רק באיבו.

ג. מסקנות אופרטיביות

להפרדה בין היחס לממשלה ובין היחס למדינה יש השלכות מעשיות. לא רק ביחס ליום העצמאות, אלא גם ביחס לחיי היום-יום. לא כל מחאה נגד מדיניות ממשלתית עכשווית היא ערעור על סמכותה של המדינה עצמה. אדרבה, מי שחרד לעתידה של המדינה ולאופייה הישראלי, חייב למחות נגד מדיניות שגויה של ממשלה. אזרחות טובה היא אזרחות איכפתית, המביעה את כאבה על סטייה מדרכה הנכונה של המדינה ועושה כל מאמץ להחזיר את המדינה לדרך המלך.

מחאה עניינית ולא אלימה אינה מערערת את אושיות המשטר הדמוקרטי. אדרבה, היא עשויה לחזקו. לא כל מי שמוחה על מדיניות מסכן כביכול את עצם קיומה של המדינה. אדרבה, במקרים רבים הוא פטריוט גדול יותר ממאשימיו וממענישיו לשווא.

למרות ההבחנה שהבחנו בין עצם למקרים, אי אפשר להתעלם לגמרי מתופעות העלולות לפגוע גם בעצם המדינה. הן סודקות את היסודות שעליהם המדינה עומדת. ריבוי כמותי של התופעות וחומרתן, עלולים להשפיע גם על המהות. אם הממשלה אינה מממשת במידת יכולתה את ריבונותו של העם על ארצו, אם היא אינה שומרת דייה על זהותו של העם היהודי ועל בטחונו, ואם אינה עושה את אשר ביכולתה לטפח את תרבותו המקורית – זו אינה אפיזודה מקרית וחולפת. יש בכך סכנה של חתירה תחת אושיותיה של המדינה עצמה כמדינת ישראל. אחת התופעות הקשות היא השפה שבה המדינה מדברת עם אזרחיה. אומנם השפה הרשמית היא עברית, ב"ה, אך הלשון המשפטית היא בעצם לועזית. אפילו חוק יסודות המשפט, שיצר זיקה למשפט העברי, רוקן מתוכנו. פסיקות רבות מדיי של בתי המשפט, ובראשם ביהמ"ש העליון, פוגעות שוב ושוב במעמדה של המדינה כמדינת ישראל.

כאשר אנו חוגגים את עצמאותה של מדינת ישראל, איננו כוללים את מערכת המשפט בכללה. על מערכת זו אנחנו מתפללים שלוש פעמים ביום: השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה. ביום העצמאות מקבלת תפילה זו משמעות עמוקה יותר. כשם שאין סתירה בין הכרה במדינה ובין העובדה שאדם מחנך את ילדיו במסגרת ממלכתית-דתית ולא במסגרת ממלכתית כללית, כך אין סתירה בין שמחה והודאה לה' על הקמת המדינה ובין הבעת צער וכאב על מסגרתה השיפוטית (וראה עוד שו"ת באהלה של תורה ח"א סי' ט, ולהלן שער ו פ"מ).

אומנם כל עוד אין מערכת משפטית אחרת, אנו מכירים בסמכותה של המערכת הקיימת, כגון בתחום הפלילי³ ותחומים אחרים שאינם סותרים במהותם את משפט התורה; אך כאשר המשפט פוגע בתורה, סמכותו פוקעת. בתחום האזרחי-ממוני דין התורה הוא הסמכות.

3. לפי ההלכה, מלך רשאי לדון בפלילים שלא על פי דיני התורה, אלא לפי דיני בני נח, וזאת כאשר צורכי החברה מחייבים ענישה חריגה.

ד. היכן עובר הקו האדום?

כאמור, ריבונות העם היהודי בארצו היא המהות. מכאן זכותו של כל יהודי לעלות ארצה ולקבל אוטומטית את אזרחות המדינה, שהיא פועל יוצא מעובדת עצמאותנו (עם זאת, יש למחות נמרצות על השימוש הציני בחוק השבות כדי להביא גויים גמורים ארצה ע"י הסוכנות היהודית וממשלת ישראל). הקו האדום שהוא הגבול בין המשך קיומה של המדינה ובין התפוררותה, חלילה, הוא הרעיון הנואל של הפיכת המדינה למדינת כל אזרחיה. אם ח"ו תצא מחשבת נפל זאת לפועל, יהיה זה יום חיסולה של מדינת ישראל (לא יקום ולא יהיה! אי"ה). מכיוון שאין אומתנו אומה אלא בתורתה, והן כרוכות זו בזו כשלהבת בגחלת, גם הפרדה רשמית בין דת למדינה תנתק את המדינה חלילה משמה "ישראל".

אולם מונעים זאת לא ע"י התנתקות מהמדינה, לא ע"י הכרזה על יום העצמאות כיום אבל, לא ע"י כפיות טובה לה' על כל אשר גמלנו. אדרבה, מונעים זאת ע"י התחברות, ע"י הזדהות, ע"י הודאה לה' על יציאתנו מעבדות לחרות, וע"י השקעת מאמץ גדול יותר ליצוק תוכן חיובי לחרות זו.

השפעה חיובית תיתכן רק ע"י התחברות. אפילו ירמיהו הנביא, שבשעה קשה לישראל אמר: "מי יתנני במדבר מלון אורחים ואעזבה את עמי ואלכה מאיתם כי כולם מנאפים עצרת בוגדים" (ירמיהו ט, א), לבסוף לא נטש את עמו. כאשר נבוזראדן שר הטבחים הציע לו: "ועתה הנה פתחתך היום מן האזיקים אשר על ירך אם טוב בעיניך לבוא איתי בבל בוא ואשים את עיני עליך" (שם מ, ג), ירמיהו נשא בעול עם אחיו הגולים ודחה את הצעתו של נבוזראדן: "ועודנו לא ישוב" (שם, ה). גם בסיטואציה אחרת, כאשר שארית הפליטה החליטה לרדת מצרימה, בניגוד לדעתו, ירמיהו לא נטש אותה אלא ירד עימה מצרימה.

הדרך היחידה להוביל את מדינת ישראל לקראת ייעודה, היא רק דרך של השפעה חיובית. התנתקותו של חוט השדרה של המדינה – הציבור היחיד שמחבר תורה וציון, דת ומדינה, תזיק לא רק למדינה אלא לא פחות מכך גם לתורה ולרעיון הציוני-דתי. המדינה עלולה להיזרזר ולהתרחק מערכיה היהודיים שעדיין קיימים בה, ואזי התוצאה עלולה להיות – חלילה – ניתוק המדינה משורשיה היהודיים. האם אז מצבם של ארץ ישראל, של תורת ישראל, ושל עם ישראל, יהיו טובים יותר, או שמא להפך?!

דווקא משום שיש סכנה שהחברה הישראלית לא תתקדם ואולי אף תיסוג מייעודה, מי שיכול להצייל את המדינה ולהשיבה לדרך המלך שלה הוא הציבור המאמין בכך שמדינת ישראל אינה אפיזודה מקרית חלילה, אלא פרי השגחה אלוקית, ושהיא חלק מתהליך ארוך ומפותל של שיבת ציון. כל מי שבאמת מעוניין שמדינת ישראל תהיה ראויה לשמה חייב לנקוט אמצעים יעילים, מקרבים ולא מרחקים, מושכים ולא דוחים. סגנון ההתבטאות, היחס למדינה ולאזרחיה, חייב להתנתק מנתק. רק מי ששמח בשמחתה של המדינה, מטה שכם לבנינה וחרד לשלומה, יכול לצפות שאזרחי המדינה יחושו גם בכאב על המחדלים והטעויות של ממשלתם וישתדלו לתקנם. תשובתנו להתנתקות אינה נתק תחת נתק, אלא דווקא חבורה תחת חבורה.

פרק יא

הממשלה אינה המדינה

יש להבחין בין שלטון דמוקרטי ובין תרבות דמוקרטית. שלטון – כשמו כן הוא, גם כאשר הוא דמוקרטי, הוא שולט בכוחו הפורמלי כשלעצמו. לעומת זאת, תרבות דמוקרטית היא התחשבות מרבית ברצון העם. רוב מקרי או דחוק אינו מנצל את כוחותו כדי לרמוס את המיעוט, בפרט כאשר מדובר במיעוט ערכי ואיכותי שמשקלו הסגולי גדול. הוא מתחשב בדעתו ומגיע עימו להבנה.

בעקבות הבחנה זו יש להבחין גם בין מלוכה ובין "ממלכתיות"⁴. מלוכה היא התרבות הדמוקרטית, שבה המלוכה מקבלת החלטות אך במקביל גם זכות המחאה היא חובה אזרחית. מחאה המבקרת את השלטון וחולקת עליו, ואף מתעמתת איתו, אם כי בגבולות הכללים הדמוקרטיים המקובלים. "ממלכתיות", לעומת זאת, היא הערצה וסגידה לשלטון באשר הוא, וממילא ציות עיוור לכל מי שהעמיד את עצמו כמלך. ערעור ואפילו הרהור על החלטותיו ומדיניותו פסולים, משום שהם פוגעים בערך הממלכתי.

כדי להבחין בין שתי האידאולוגיות האמורות, נשתמש בשני מודלים של מאבקים כנגד עקירת יישובים, שהם גם שתי נקודות יישוב: עצמונה ועמונה.⁵ נכון הוא שהן הפכו לסטריאוטיפ – אולי מלאכותי, שאינו מייצג באמת את התושבים עצמם ודעותיהם, אך שני המקומות נקשרים בתודעה עם שני קווים רעיוניים שונים, המקבילים לשתי הגישות שהצגנו.

4 כוונתי למונח שהציבור משתמש בו בהטעמת מלעיל.

5. אירועי עצמונה התרחשו בעיצומם של ימי הגירוש מגוש קטיף במסגרת תוכנית ההתנתקות. אירועי עמונה התרחשו כחצי שנה אחר כך, כמחאה על פסיקת בית המשפט לפנות יישוב ישראלי שהוקם באישור מלא של הממשלה, בנימוקים משפטיים מפקפקים. אירועי כפר מימון התרחשו כחודשיים לפני הגירוש מגוש קטיף, בשיאה של מחאה עממית רחבה כנגד יישום החלטת הגירוש.

עצמונה נעקרה בכאב ודמע, אך ללא עימות עם כוחות הבטחון, ובחלקה אף בחיבוקים ונשיקות. גישה זו לא נבעה – חלילה – מהזדהות עם הגירוש. היה בכך ביטוי של רצון להדגיש את הממלכתיות המשותפת, שלמרות העקירה והקריעה אין קרע בעם ויש להדגיש את המאחד.

לעומתה, עמונה נהרסה בעימות חריף, קשוח ואלים עם זרועות השלטון. הופעלה שם אלימות כוחנית נוראה מצד המשטרה, ובמקביל גם מצד חלק מהמפונים (ויש להדגיש – רק חלק!). עצמונה ועמונה הן לכאורה שני קטבים. בתהליך דיאלקטי, עצמונה הולידה את הריאקציה של עמונה. התסכול והזעם על עלבון העקירה מעצמונה יצרו תחושת עלבון והשפלה, הולידו מרירות וכעס, ואלה הלכו והצטברו והגיעו לידי רתיחה והתפרצות בעמונה. בעמונה נוצרה אידאולוגיה מנוגדת לעצמונה. מול מתינות – כוחנות, מול כלליות – פרטנות, מול אחווה – עוינות. בעקבות עמונה נשמעו קולות הטוענים שהעימות הפנימי מצדיק אלימות, כמו במלחמה נגד אויב זר, להבדיל.

אולם, מעבר להתפרצות הרגשית, התעורר ויכוח אידאולוגי בין שתי שיטות. שיטת עצמונה הייתה מיקוד המאבק נגד הגירוש בכוחות נפש ובגבורה מוסרית. להאמין ולזרוע עד הרגע האחרון ועד בכלל, תוך התעלמות מוחלטת מהגזרה שנגזרה ומהחרב המונחת על הצוואר. לא אשליה הייתה כאן, אלא אי הכרה בגזרת העקירה והימנעות משיתוף פעולה איתה, וכבר עמדו רבים על גבורת הרוח ותעצומות הנפש האדירות שהתגלו כאן. לא רק מחאה הייתה כאן, אלא גם תקווה שאולי עובדה זו תמיס את לב העוקרים. אולם לב האבן לא נמס.

האנטיתזה לעמדה זו הסיקה מכשלון המאבק מסקנה הפוכה, שרק כוח ימנע הריסה. אבן מול לב האבן. אלו ואלו לא הצליחו למנוע, לא את העקירה בעצמונה ולא את ההריסה בעמונה.

א. מצוות יישוב הארץ

לדעת הרמב"ן, מעיקר הדין מצוות יישוב הארץ בשלמותה זקוקה למסגרת ממלכתית, ומבחינה מעשית, יישוב הארץ למרחביה יכול להתאפשר כמעט אך

ורק הודות למסגרת זו ולזרועותיה. גם הרמב"ם מסכים לרמב"ן שהממלכתיות הישראלית היא ערך שיש לגמור עליו את ההלל, כהדגשתו בתחילת הלכות חנוכה. נוסף לכך, לכול ברור שרק מדינה, עם כוחות הביטחון שלה ובעזרת צור ישראל וגואלו, יכולה להגן על חייהם של יהודים, ורק היא מסוגלת לאפשר חיי רווחה צודקים וחיי רוח מפותחים. המדינה היא אמצעי בלעדי לקיום מצוות שאין אפשרות לקיימם אלא ברוב עם.

יש הסבורים שרק במסגרת ממלכתית ניתן לקיים את מצוות יישוב הארץ. לדעתם, מצווה זו ציבורית היא במהותה והיחיד פטור הימנה. לדעתם, הציבוריות הישראלית היא הערך הגדול שעליו יש לברך. היא מטרה כשלעצמה. היא עצמה קידוש השם לעיני העולם כולו.

משתי העמדות נגזרות השלכות מעשיות באשר ליחס למדינה. הגישה האחת טוענת שכל ייעודה של המדינה הוא לחדש את הריבונות הישראלית בכל מקום שניתן ברחבי א"י, ולהפריח את שממותיה. כאשר המדינה לא עושה את המוטל עליה (וחמור יותר כשהיא מתנגדת לכך או כשהיא עוקרת יישובים), היא חוטאת לייעודה. לעומתה, הגישה השנייה מרימה על נס את ערך המדינה. המדינה אינה פונקציה של ערך אחר אלא היא עצמה ערך. בשם ערך הכלל יש להתעלם – גם אם בכאב – ממחדלים, שגיאות ותקלות.

האמת ניתנה להיאמר שמחד גיסא, לטענה שמצוות יישוב הארץ חייבת להתקיים רק במסגרת הכלל, אין בסיס מוצק. עובדה היא שבכל הדורות עלו יחידים לארץ ישראל, גם ללא מסגרת מדינית. גם היום, כל יחיד מצווה לרכוש קרקעות בא"י מנוכרים אפילו בשבת, ולהימנע מהעברת נחלתו לזרים. אומנם כלל ישראל הוא ערך קדוש, אולם העמדת המדינה כערך-על בלעדי עלולה להידרדר לפשיזם. מאידך גיסא, אין ספק שחומרתה של מצוות יישוב הארץ נובעת מהשלכותיה הנצחיות והציבוריות (שו"ת הריב"ש סי' שפז) והמצווה בשלמותה אינה מתקיימת אלא רק ע"י ציבור. ואינם דומים רבים המקיימים את המצוות ליחידים המקיימים אותם. ברוב עם הדרת מלך.

ומכאן להשלכות מעשיות: אם ייעודה של המדינה הוא להשליט את הריבונות הישראלית בכל מקום שניתן ברחבי א"י, ולהפריח את שממותיה, כאשר המדינה

אינה עושה את המוטל עליה הרי שהיא חוטאת לייעודה. היא לא מדינת ישראל, ומכאן מתבקש גם יחס מנוכר למדינה ומוסדותיה, לצבא ולחייליו. לדידה של גישה זו, כל יחיד ויחיד מישראל חייב לקיים את מצוות יישוב הארץ בגופו, גם תוך כדי עימות אלים נגד ה'אויב' המתנגד לקיום המצווה. בעמונה נחצה הגבול, ולא רק מצד המשטרה והצבא, אלא גם מצד אותו חלק שיזם והצדיק אלימות כוחנית מכוונת.

הטעות של הסוברים כך – משולשת:

א. אלימות כלפי אחרים – גם אם הם טועים – אסורה, פסולה ומרחיקה אותנו מהמטרה. ארץ ישראל נקנית בייסורים של אותם שמוכנים לקבל על עצמם ייסורים, ולא על ידי אותם שמייסורים אחרים. אוהב אדמה זו באמת, בגלל קדושתה, חייב להיות גם אוהב אדם ומתעב דם.

זאת ועוד – נוסף לשיקול העקרוני קיימים גם נימוקי משנה פרגמטיים:

ב. להתנתקות מהמדינה וזרועותיה מחיר כבד. גם המדינה עלולה להתנתק במקביל מהמורדים בה ומיישוביהם, חלילה. הצבא, לדוגמה, עלול להתנער מאחריות בטחונית ליישובים פורשים. דברי ההבל של חמומי מוח הסבורים שבאקדחיהם יצליחו להגן על יישוביהם במקום הצבא, על גודדיו המאומנים וצידו הרב והמתוחכם, רק מראים את קלות הדעת והראש של בעלי דעה זו.

ג. חמור מכול הוא הקרע והשנאה שעלולים להביא מלחמת אחים פשוטה כמשמעה! במלחמה כזו – חלילה – אין מנצחים. כולם יוצאים נפסדים – גם הלוחמים, גם המדינה וגם הארץ. לא יהיה על מה להילחם יותר ולא יהיה עם מי להילחם יותר. ה' ישמרנו מסכנה איומה ונוראה זו!

אולם באותה מידה, אי אפשר לנתק את האידאולוגיה הכוחנית מהתהליך הדיאלקטי. הגורם העיקרי לעמדה הכוחנית הוא העמדה ההפוכה, זו שמקדשת את זרועות השלטון של המדינה, מטהרת את השרץ ומכסה על כל הפשעים באהבה. העמדה הפסיבית הבולמת כל מעשה והאוסרת כל תגובה, גם אלה שבמסגרת החוק וכללי הדמוקרטיה, היא זו שדוחפת – בעיקר בני נוער – לריאקציה נגדית. הציבור ממורמר – ובצדק, וגם אם אין לקבוע דעה על סמך התפרצות רגשית,

מכל מקום אין להתעלם לגמרי מהכאב ואין לחנוק את הזעקה. יש לתעל אותם לאפיקים חיוביים.

ב. מעצמונה ועמונה – מימונה

התהליך הדיאלקטי חייב להביא אפוא לסינטזה בין עצמונה לעמונה: גישת מימונה, כפר מימון.

גם כפר מימון הפך לסמל. ההתכנסות ההמונית שהייתה בו הקיפה את הקשת הצייונית-דתית לגווניה ונמשכה כמה ימים בתנאים קשים (תוך כדי גילוי הכנסת אורחים נהדרת של הכפר!). ההנהגה במקום הייתה מלוכדת ומורכבת מכוחות מגוונים שחברו יחד לדרך משותפת. הציבור הגדול היה ממושמע. הייתה זו מחאה המונית מחד גיסא, עם קביעת גבולות מאידך גיסא. בכפר מימון ניצחו התבונה והאחריות למדינה ולארץ גם יחד. כפר מימון הפך לתמרור דרך בחיי המדינה. התנקשות חזיתית בין שלטון רודני ובין מחאה עממית דמוקרטית, שבה מי שהתגלה בכל עוצמתו המוסרית הוא דווקא הציבור, שהתלכד סביב הנהגה מרכזית שקולה ואחראית, מחה כלפי הממשלה ותבע ממנה למלא את שליחותה לטובת המדינה. הוכח בעליל מיהו הדמוקרט האמיתי.

לדעתי, כפר מימון מציג גישה שלישית, בין עמונה לעצמונה, גישה מאוזנת והרמונית, הכוללת בתוכה את שתי הגישות גם יחד. אין השלמה פסיבית עם גחמה פוליטית ומעשה עוול, ואין ניסיון להשתמש באלימות וכוחנות. מאחרי טקטיקה זו עמדה, גם אם ללא יודעין, אסטרטגיה עקרונית. יש הבחנה בין הממשלה ובין המדינה. המחאה מכוונת כלפי הממשלה, תוך כדי שמירת המסגרת הממלכתית של המדינה. הממשלה אינה המדינה. הריבונות על הארץ היא ישראלית. זהו ערך בפני עצמו, משום שציבוריות ישראלית נחשבת ככזו רק בארץ ישראל, וארץ ישראל משתדרגת במעלתה בהיותה נתונה בריבונות ישראלית. שתי אלו קשורות זו בזו כגחלת בשלהבת. אין כאן אמצעי ומטרה, אלא דבר אחד. יש להכיר ולהעריך מהפך היסטורי זה בחיי עם ישראל וארצו, אם כי לעיתים יש להצטער על הנהגת הממשלה. הזדהות עם המדינה אינה מחייבת הזדהות עם המדיניות. בשם המדינה מותר וצריך לבקר את הממשלה. עם הפרטנות הפוסט-מודרנית צריך

להתמודד. ואכן יש מקום ליוזמתם של יחידים, גם אם אין הדבר עולה בקנה אחד עם המדיניות השלטונית. אולם כל זאת בדרכים חוקיות ודמוקרטיות בלבד, ללא אלימות מכל סוג שהוא, לא כוחנית ואף לא מילולית.

אזרחות טובה אינה מחייבת הסכמה לכל מדיניות ממשלתית. אזרח טוב אינו נגרר בעיניים עצומות אחרי כל רוב. רוב דמוקרטי מחייב רק את ההתנהגות המעשית, אולם אין בכוחו לקבוע אמיתות עקרוניות וסולם ערכים. גם לאחר הכרעה דמוקרטית בחיי המעשה, הרעיון והאמונה והדרך אינם משתנים ולו גם כהוא-זה. זכותו ואף חובתו של הפרט לבקר, לחלוק ולמחות, ופעמים רבות הוא אף צודק! אדרבה, פעמים שסימן לאמת עמוקה הוא דווקא היותה נחלת מיעוט. שכן בדרך כלל הרוב רדוד ושטחי ונגרר אחרי סיסמאות. וכבר חז"ל (סוטה מ ע"א) עמדו על כך במשל לשתי חנויות, האחת מוכרת חרוזי זכוכית והיא מלאה קונים, בעוד שהשנייה מוכרת פנינים ורק מעטים נכנסים אליה. העובדה שהרוב קונה יותר חרוזי זכוכית אינה הוכחה לערכה האמיתי של הסחורה.

ג. דרך השכנוע

איך משכנעים את הרוב להעדיף את הסחורה האיכותית?

לא בחיל ולא בכוח, גם לא בהפגנות ומחאות, אם כי הן נחוצות לשעתן, אלא רק בדרך ארוכה של חינוך והשפעה. עם זאת, כשלב ביניים אין מנוס ממחאה עממית נגד מדיניות ממשלתית, ובתנאי שזו תהיה סולידית, מאופקת, מקרינה יכולת של מסירות והקרבה ובמקביל מפיצה חום ואהבה. זו בדיוק הייתה המחאה של כפר מימון.

הקרע אינו בין ההתיישבות והממשלה, או בין התורה והמדינה, כפי שהדברים מוצגים בדרך כלל. ניסוח זה מסיט את הויכוח מנקודתו המרכזית. לאמיתו של דבר הקרע הוא בין חזון המדינה, כחידוש הממלכתיות הישראלית העצמאית, זקופת הקומה והנושאת באחריות ארוכת טווח לקיומו של העם בארץ ישראל, ובין מנהיגות פוליטית מעשית, עכשוויסטית, חסרת מעוף וקצוצת שורשים. יש לאחות אפוא את הקרע הזה שבין המדינה ובין הממשלה. אולם כיצד עושים זאת?

רק באהבה. כוחנות תשיג רק תוצאות הפוכות. מאזן אימה לא יביא שום תוצאה חיובית. הוא מוליד רק אימה הפוכה, מקצין עמדות ומקטב אותן, מעמיק את השנאה ואוטם את הלב מפני שכנוע. השלטון אינו פועל בחלל ריק. יש לו גיבוי ציבורי. סופרים והוגי דעות, אנשי מצפון ואתיקה, מערכת המשפט, האומנות והתקשורת, כל אלו נותנים לשלטון גיבוי מלא להשתמש בכל האמצעים למגר את מה שנראה בעיניו כ'מרידה' כביכול.

הנוקטים קו קיצוני של התנתקות מהמדינה והחברה הישראלית מעידים בכך שהם מיואשים, שאין להם תקווה, אלא איבוד עצמי לדעת, והידרדרות למלחמת אחים נוראה ואיומה, שבה חלילה "תמות נפשי עם פלשתים". בצדק טוענים רבים שלא ברור מדוע ארץ ישראל חמורה יותר מנושאים כבדי משקל כגון שבת, צניעות וחינוך לקוי. כלפיהם המדיניות שלנו התבססה על ההנחה שאי אפשר לשנות בכוח את רמתו הרוחנית של עם ישראל, אלא רק בדרך הארוכה שהיא קצרה: סובלנות ומתינות ועבודת חינוך שקטה ויסודית, שאנו רואים גם את פירותיה והיא שנתנה לנו את כל החיל הגדול הזה!

מרן הראי"ה קוק זצ"ל ובנו הרצי"ה זצ"ל לימדונו שהדרך היחידה להוביל את מדינת ישראל לקראת ייעודה היא רק ע"י התחברות ולא ע"י התנתקות. התנתקותו של חוט השדרה של המדינה, הציבור היחיד המחבר תורה וציון, דת ומדינה, תזיק לא רק למדינה אלא, לא פחות מכך, גם לתורה. המדינה עלולה להידרדר ולהתרחק מערכיה היהודיים שעדיין קיימים בה, ואזי התוצאה עלולה להיות באמת ניתוק המדינה – חלילה – משורשיה היהודיים. האם אז מצבם של ארץ ישראל של תורת ישראל ושל עם ישראל יהיו טובים יותר, או שמא להפך?!

"מי שעשה ניסים לאבותינו וגאל אותם מעבדות לחרות הוא יגאל אותנו בקרוב... חברים כל ישראל ונאמר אמך".

פרק יב ממלכה והלכה

הלכתיות וממלכתיות

הלכתיות וממלכתיות דבוקות זו בזו ולא יתפרדו. ההלכתיות מחייבת ממלכתיות, והממלכתיות נשענת בהכרח על הלכתיות. ההלכה מחייבת מסגרת ציבורית. התורה ניתנת לכלל ולא ליחידים. קיום מצוות מחייב ציבור – מניין למשל. "ברוב עם הדרת מלך". ההלכה מחייבת מרות ציבורית. מינוי מלך הוא מצווה. בהעדר מלך, מוסדות אחרים ממלאים פונקציה זו. השלטון הדמוקרטי, המבוסס על הכרעת הרוב, הוא דרישה הלכתית – "אחרי רבים להטות". מצוות רבות מוטלות רק על הציבור. המצוות התלויות במקדש, לדוגמה. בניין בית המקדש ועבודתו הן מצוות ציבוריות, והיחיד בתור שכזה מופקע מהן.

הממלכתיות היא חסרת סמכות ללא ביסוס הלכתי. מי יחייב אנרכיסט לקבל על עצמו את מרות החברה? מי יכול לקבוע לפרט שהחברה סתה מעקרונותיה הבסיסיים והוא פטור ממרותה? ההלכה היא המחייבת כל פרט לקבל את מרות החברה, והיא הפוטרת במקרים קיצוניים מציות להחלטותיה. רק ההלכה יכולה לשמש מסד יציב ומוסרי לחברה בריאה ומגובשת.

ההלכה מביאה בחשבון שיקוליה גם את שלמות החברה ויציבותה. 'גדול השלום' הוא כלל גדול בהלכה, אם כי לא בלעדי. ההלכה מתחשבת בחשש לסיכון הציבור, הרבה יותר משהיא מתחשבת בחשש סיכון לפרט. לציבור יש מעמד מועדף בהלכה. שיקולים אלה אינם אקס-הלכתיים, אלא אימננטיים להלכה גופא. ההלכה, במסגרת שיקוליה, מביאה בחשבון את טובת החברה ושלומה, גם כשהחברה אינה מביאה בחשבון שיקוליה את ההלכה.

שומר מצוות שאינו מכיר את ההלכה מתוכה ואין לו קשר אישי עם פוסקיה, עלול לחשוך בהם כאילו הם מתעלמים בשיקוליהם מצורכי החברה ושלומה. מחד גיסא

הוא רואה את עצמו שומר הלכה, ומאידיך גיסא הוא רואה את עצמו גם כשומר החוק, כאשר לדידו חוק והלכה הם שני מישורים נפרדים זה מזה: ההלכה היא על-אנושית ומחייבת אותו רק באופן אישי, בעוד שהחוק הוא אנושי ומחייב אותו כחלק מהחברה. סתירה בין השניים היא בלתי נמנעת. אדם כזה ישאל רב רק שאלות כף וקדרה, ולא יעלה על דעתו לשאול רב בשאלות חברה, חינוך ומדיניות. עלול להיווצר כאן תהליך דינמי מסוכן. הדת נדחקת בעל כורחה לקרן זוית ('גטואיזציה'). לאחר מכן מאשימים את התורה ונושאה שאין הם מתייחסים לנושאים כלליים וחברתיים, שהרי לא שאלו את פיהם כלל, ואף אין רצון לערב אותם בנושאים אלו. נוצר נתק בין התורה והחברה. בין לומדי התורה יש המגיבים על גישה זו בהסתגרות מרצון. ודינמיקת ההקצנה פועלת בקצב מסחרר. יש ללמוד תורה על כל חלקיה, תורת ה' תמימה – משיבת נפש.

סכנת האנרכיה בתחום ההלכתי

אומנם אין בהלכה פתרון חד משמעי לכל בעיה, אך יש בה כיוון ומסגרת בסיסית. אין ההלכה מדכאת את היוזמה החופשית האישית. אדרבה, היא מעודדת אותה. יש דין ויש מידת חסידות. יש מי שיכול להדר ויש מי ששעתו דחוקה. לכולם יש מקום בהלכה, ובלבד שכולם נמצאים על אותו בסיס של ההלכה. בסיס זה עומד איתן רק על פי הוראותיהם של פוסקים מוסמכים. פסיקה עצמית של ההלכה ללא התייעצות עם פוסקי ההוראה, כמוה כ'קראות'. יש קראות של תורה שבכתב ויש קראות של הלכה שבכתב. זו וזו קראות הן, וסכנתן שווה.

כל עוד היה רבנו הרב צבי יהודה זצ"ל בחיים במלוא אוננו, הוא שימש סמכות בהלכות ציבור. אומנם היו לו לא רק חסידים אלא גם מתנגדים, לא רק תלמידים אלא גם מבקרים, אולם אלו כאלו ידעו שהוא סמכות. יושרו, תקיפותו, עקביותו, מסירותו ואהבתו לעם ישראל, לתורתו, לארצו ולמדינתו, הפכוהו לאוטוריטה, שגם מבקריה ומתנגדיה היו חייבים להתייחס אליה. הם לא יכלו להתכחש לעוצמתו המוסרית ולכוח השפעתו, ובהכרח מיתנו את עמדותיהם. אין לי ספק שפרשיות שונות היו נראות אחרת לגמרי אילו היה רבנו עדיין חי בתוכנו. ההקצנות לכל הכיוונים, הן לכיוון המיליטנטי הן לכיוון הדפטיסטי, הן לכיוון החרדי הן לכיוון החילוני, ודומיהן, היו מתמתנות על ידי עצם נוכחותו.

פרקיג

שיתוף נוכרים בשלטון במדינת ישראל

מדינת ישראל היא מדינה דמוקרטית, אולם זו דמוקרטיה מיוחדת במינה, ואין לה אח ורע בעולם. ה'דמוס', המרכיב את הדמוקרטיה שלנו, אינו ערב-רב של לאומים שונים. לא כל הרוצה להתאזרח פה יכול להתאזרח. הגבלנו והגדרנו את עצמנו מראש כמדינתו של העם היהודי, ומכוח זה הענקנו זכויות פרטיות גם למיעוטים שהשלימו עם קיומנו והסכימו לחיות במדינתנו מתוך הכרה מלאה בריבונותו של העם היהודי על ארצו.

מאחר שהמוסלמים והדרוזים אינם עובדי עבודה זרה, וגם הנוצרים – לפי דיני בני נח – הם עובדי עבודה זרה בשיתוף, לכן מי מהם שהסכים להישאר בארץ תחת שלטוננו בזמן הקמת המדינה יכול להישאר ולדור כאן. אותם הדירים כאן זכאים לטיפול בצרכיהם האזרחיים, כגון: בריאות, רווחה, דיור, תעסוקה, תחבורה, חינוך. בכל אלה זכויותיהם שוות לאזרחים ישראלים.

השאלה היא אם יש מקום לאפשר להם להשתתף בשלטון, כגון לכהן בתפקידי שרים וסגני שרים בממשלת ישראל?

א. מעמד מוסדות השלטון

ישנן שלוש אפשרויות להגדיר את מקור הכוח של מוסדות השלטון בישראל. האפשרות הראשונה היא לשייך את זיקת הפרט למדינה וסמכות השלטון של עם ישראל במדינה לדין מלכות ישראל. לפי הגדרה זו, מלכות ישראל חייבת להיות ישראלית מובהקת, ולכאורה אין מקום לזרים שאינם מעם ישראל להשתתף בשלטון.

האפשרות השנייה היא להשתית את סמכות השלטון במדינת ישראל על דין שותפות כקהילה. קהילה ישראלית בארץ ישראל מורכבת בעיקרה מישראלים

בלבד. עם זאת, יש בה מקום גם לנוכרים, שממשיכים לגור כאן כבודדים, ומוכנים לקבל עליהם את מסגרת הקהילה הישראלית. לכן יש להעניק להם זכויות אזרחיות שוות, תוך כדי שמירת אוטונומיה דתית ותרבותית עצמאית, אף שהמסגרת המדינית הכללית היא ישראלית. זו 'מדינת ישראל' ועליהם להכיר בכך. אפשר למנותם לתפקידים בכירים. אך מכיוון שמדובר בקהילה ישראלית, לפחות צמרת השלטון צריכה להיות ישראלית.

האפשרות השלישית היא לראות במחויבות הפרט למדינה, ובסמכויות המוקנות לשלטון, עניין הנובע מערך כללי אוניברסלי טבעי של מדינה, המסדיר את חיי החברה של האדם בעולם. לפי אפשרות זו, מקור סמכותה של המסגרת המדינית אינו בהלכה, אלא בעצם היותה חברה של אנשים הגרים במשותף וחייבים להסדיר את החיים המשותפים ביניהם. לפי הגדרה זו, המסגרת המדינית הטבעית יכולה לכלול ישראלים ושאינם ישראלים, אך למעשה רוב האזרחים הם ישראלים והמדינה נקראת על שמם. המשותף לשלוש ההגדרות הללו – ממלכתיות, קהילתיות, או שותפות טבעית, הוא שמדינת ישראל היא לא סתם חברה אנושית, שבמקרה יש בה ישראלים, אלא כשמה כן היא – 'מדינת ישראל'.

על גדולי הפוסקים בדורותינו, שעסקו בהלכות מדינה, מוסכם להגדירה על פי ההגדרה הראשונה – ממלכתית ישראלית. לכן הבעלות על רכוש המדינה היא של עם ישראל בלבד. אומנם יש למיעוטים זכויות אזרחיות פרטיות שוות אך המסגרת המדינית הכללית היא ישראלית.

מכיוון שהמדינה היא בעצם מלכות ישראלית, גם במשטר דמוקרטי ישראלי הממשלה חייבת להיות ישראלית. התורה פסלה נוכרים לשלטון בישראל ולא האצילה להם סמכויות שלטוניות. ממלכתיות ישראלית בשותפות עם גוי אינה ישראלית. מכיוון שלמדינת ישראל יש מעמד של מלכות ישראל, לא ייתכן שהשלטון יתבסס על נוכרים ושהם יהיו חלק מההנהגה השלטת. ואפילו אם היו ישראלים למחצה, כמו אגריפס (ראה סוטה מא ע"ב), יש בכך פגיעה במעמדה של הממלכתיות הישראלית. נוכרי גמור – גם בדיעבד אין למינויו תוקף הלכתי.

ברם, אם נסתכל על מדינת ישראל כ'שותפות', הרי ההנחה היא שמותר למנות שכן נוכרי כחבר בוועד הבית, והוא הדין בכל שותפות עסקית, שבה מתמנים בעלי כישורים המתאימים לכך – מותר למנות נוכרים במינוי זמני. כך גם מסגרת

מוניציפאלית של עיר מעורבת. כיוון שכולם שותפים לדיור במקום מוגדר, יש לכולם אחריות לשמור על ניקיון המקום, לדאוג לביטחון לנפש ולרכוש, לתאורה ומים, חשמל ותחבורה וכדו'. וכל מי שמשלם מיסים רשאי לבחור לשלטון המקומי, וגם רשאי מן הסתם להיבחר. כך גם ביחס למסגרת ארצית. אם נגדיר מדינה כשותפות, הרי שדינה כבית גדול שממנים בו ועד שידאג לצרכים המשותפים, והוועד יכול לכלול גם נוכרים מתאימים.

אולם גם אם תהיה הגדרת המדינה כשותפות, הרי המסגרת של המדינה כוללת גם נושאים כלל-ישראליים ספציפיים, כגון חוץ וביטחון, או נושאים פנים-ישראליים מובהקים, כגון רבנות, כשרות, מעמד אישי, חינוך ותרבות וכדו'. בכל אלו נראה שנוכרים אינם רשאים להתערב, כשם שגם אנו איננו רשאים להתערב בענייניהם הפנימיים, הדתיים והתרבותיים.

ב. שררה לנוכרי

זאת ועוד, ישנה בעיה נוספת בראיית מדינת ישראל כשותפות. יש להבחין בין ועד בית פרטי ובין מסגרת ציבורית רחבה. תפקיד בכיר במסגרת זו הוא שררה, ומינוי נוכרים לשררה אסור על פי התורה גם לשיטה זו. לא כן מינוי נוכרים לתפקידים זמניים שתלויים ברצון הציבור להעלותם ולהורידם, שזה אינו שררה, ולעניין זה אכן ניתן להשוות את מינויים לשותפות עסקית. מינויו של שר תלוי ברצון הבוחרים, אך דווקא פקיד בכיר (חוץ ממנכ"ל) הוא מינוי בלתי תלוי ולא ניתן לפטרו, ולכאורה זו שררה, שאסורה לנוכרי. אומנם מדין 'איבה' יש מקום גם למינויים של פקידים בכירים. מכיוון שהמיעוטים משלמים מיסים כיתר האזרחים, זכותם להיות שותפים גם בחלוקת התקציב, שיתחשב בצרכיהם. לכן ראוי שיהיו בין מקבלי החלטות נציגים בכירים של המיעוטים שייצגו את דעתם ואת צרכיהם.

לנושא זה של 'איבה' יש השלכות הלכתיות רבות ולכן יש להתחשב בו, אך בנושאים ישראליים מובהקים אין לשתף נוכרים, כשם שגם לנו אין סמכות להתערב בענייניהם הפנימיים. כאן אין מקום לשיקול של 'איבה'. אדרבה, שיתוף והתערבות בנושאים ייחודיים אלו רק יחריפו את האיבה, כי אם הם ינקטו, לדוגמה, עמדה בנושא בטחוני, או מדיני, שנוגדת את צורכי הקיום של ישראל, הדבר רק

יגביר שנאה בינינו ובינם. וכן בנושאים דתיים שלנו ושללהם, עדיף שלא יתערבו בנושא לא להם, וכן להיפך.

אי אפשר להתעלם מכך שחשש של איבה של מיעוטים שרובם מוסלמים נושא משמעות דתית. זו דת ששוללת את קיומה של דת אחרת. דת האסלאם מעוניינת לשלוט בכל מקום אפשרי ולכופף תחתיה את הכופרים ובני דתות אחרות. ויתור, או צמצום, של הזהות היהודית-ישראלית של מדינת ישראל ושל ארץ ישראל לטובת האזרחים המוסלמים, ייחשב בעיניהם כניצחון לאמונתם ודתם. גם אם הם עצמם אינם משתמשים בתביעותיהם האזרחיות בטיעונים דתיים, הם קיימים בתודעתם, לפחות באופן סמוי. בנושא עקרוני זה אין מקום לפגוע בזהות היהודית-ישראלית של מדינתנו כדי להתחשב באיבה. מכיוון שאצלם זה ערך דתי, אין לנו רשות להתפשר עליו, גם במחיר של איבה שיש בה נטילת סיכונים. על נושא זה של זהותה של מדינתו יוצא כל עם למלחמת חירות, על אחת כמה וכמה עם ישראל, שיש לו הלכה ברורה בנושא זה!

כאמור, לפי גדולי הפוסקים בדורותינו, מדינת ישראל היא מלכות ישראל, אולם אף לפי הגדרה זו יש מקום לשיתוף נוכרי בשלטון. אין להפלות בין אזרחי ישראל לאזרח נוכרי בנושאים האזרחיים והחברתיים, שכן מפרנסים עניי עכו"ם עם עניי ישראל וכו'. מסתבר שיש לשתפם גם בהכרעות, לפחות במה שנוגע לבני עדתם, כגון בשאלה את מי לסעוד יותר ואת מי פחות, אם בכלל. לשם כך יש למנות נציגים משלהם המכירים היטב את בני עדתם. לפי זה מותר, ואף ראוי, להעמיד מהם בעלי תפקידים בכירים שיהיו חלק מהשלטון, והם יהיו אחראים לחלוקת התקציב במגזרים שלהם. בעיר מעורבת, שלא ניתן להבחין בין צורכי המיעוטים לצורכי הישראלים (ובפרט שהם מיעוט דמיננטי ואף יותר מזה) אין מניעה שאותו בעל תפקיד בכיר ייצג את כל רבדי האוכלוסייה, גם של הישראלים.

מדינת ישראל, כמסגרת ייעודית ישראלית שמיועדת בעיקרה לחברה ישראלית, אינה יכולה להתכחש לשמה – 'מדינת ישראל'. על הצביון הציבורי של המדינה להישאר ישראלי, שהרי היא מוגדרת כמדינתו של העם היהודי. אין מקום לחשוש ל'איבה' ולטשטש בשל כך את זהותה של מדינת ישראל, וק"ו מסגרת ציבורית כלל ישראלית, ששמה 'ישראל', ולשם כך הוקמה, במיוחד בארץ ישראל. היא אינה רשאית לשנות את מהותה ולומר שאינה ישראלית חד משמעית.

הזהות הישראלית חייבת להתבטא בפרהסיה הציבורית של המדינה, כגון, שביתת התעשייה והמסחר בשבת, ימי שבתון וזיכרון רשמיים על פי הלוח העברי, המזון המוגש במוסדות הציבור – כשר, חוק השבות (המקורי, ללא סעיף הנכד), משפט התורה כמקור סמכות והשראה, השפה העברית כשפה ראשית, וכן הסמלים המאפיינים את ישראליותה של המדינה, וק"ו האישים בצמרת השלטון, עליהם להיות יהודים.

ג. דעלך סני לחברך לא תעביד

ניתן לטעון, שאילו היו מתייחסים ליהודי בגולה באותו יחס שאנו דורשים להתייחס למיעוטים במדינת ישראל, היינו זועקים חמס: אנטישמיות!

לא! אדרבה, אנו מצטערים על כך שיהודי הגולה חשים את עצמם אזרחים שווים במדינותיהם. לדוגמה, אין אנו רוצים שיהודי בצרפת ישמח ב-14 ביולי למניינם. אין אנו מעוניינים שיהודי יוזמן להדליק שם משואות ולהניף דגל. היינו שמחים אילו ממשלת צרפת הייתה פוטרת יהודים מלחוש מחויבות כלפי הרפובליקה הצרפתית כאילו היא מדינתם. לא! צרפת אינה מדינתם של יהודיה. אין להם מה לעשות בה. הם בגלות! ועליהם לחוש זאת, כזרים, כגלותיים, כעושי שקר בנפשם.

רבני ישראל, ברובם, התנגדו לאמנציפציה. אומנם הם רצו הקלות מסוימות כלפי יהודים; הם רצו שיהודים לא יירדפו ולא ידוכאו; אך הם בהחלט לא רצו שוויון זכויות וחובות מלא. הם לא רצו שיהודים ישרתו בצבא לא להם וילחמו נגד בני עמם המשרתים בצבא האויב, במלחמה לא להם. הם היו מעדיפים אזרחות חלקית.

מאי דעלך סני לחברך לא תעביד. אין אנו רוצים שהערבים במדינת ישראל יעברו טרגדיה דומה. אין אנו רוצים שהם יתבוללו וייטמעו. אין אנו רוצים שיילחמו במלחמות לא להם. הם אינם שותפים שווים לנו. הם אזרחים. אני מקווה שהם מבינים שעליהם להיות אזרחים נאמנים, ואני מניח שרובם כאלו. אין בכך כל התנשאות וגזענות. יש כאן אמת ויושר, וממילא גם צדק; לא שקר, לא צביעות ולא חנופה. לא מצדנו כלפיהם ולא מצדם כלפינו. לא נהיה גלותיים ולא נדרוש מהם גלותיות.

אין אנו רוצים שישיירו את המנונו, יניפו את דגלנו וידליקו את משואותינו. אין אנו דורשים מהם צביעות, גלותיות וחנופה, כפי שאחינו הגלותיים עושים זאת בגלותם. אנו דורשים מהם שמירת חוקי המדינה, זאת בתמורה לאזרחות שוות זכויות שהענקנו להם, לא פחות, אולם גם לא יותר!

סיכום

1. מדינת ישראל היא ממלכתו של עם ישראל, ומדין המלכות רק ישראלים כשרים לשמש בתפקידים שלטוניים מרכזיים.
2. גם לפי הגדרות אחרות של המדינה זו 'מדינת ישראל' על כל המשתמע מכך, ולכן רק ישראלים יכולים לשמש בתפקידים בכירים.
3. יש למיעוטים זכויות אזרחיות פרטיות שוות, אך במישור הציבורי 'מדינת ישראל' היא מדינתו של העם היהודי.
4. לכל הדעות אפשר לשתף מיעוטים בשלטון, אולם רק בתחומים אזרחיים המשותפים לכלל אזרחי המדינה.
5. בתחומים אלו ניתן למנותם לתפקידים בכירים.
6. אין להרכיב קואליציה התלויה בקולותיהם של המיעוטים.
7. הצמרת המדינית המייצגת את המדינה כמדינת ישראל צריכה להיות מורכבת רק מישראלים – כך ראש הממשלה וממלא מקומו, נשיא המדינה, יו"ר הכנסת וכו'. בוודאי שאין למנות שר ביטחון, רמטכ"ל, שר חוץ וכדו' שאינם ישראלים.

פרק יד

הפרדת רשויות במדינת ישראל

מקורו של רעיון שלוש הרשויות הידועות⁶ הוא הנביא ישעיהו (לג, כב): "ה' שופטנו, ה' מחוקקנו, ה' מלכנו הוא יושיענו". מכאן לקוח רעיון שלוש הרשויות: השופטת, המחוקקת, והמבצעת.

הנביא מייחס את שלושתן לה' כי הוא מנבא על מלכותא דרקייעא. למעשה, במלכותא דארעא מצינו בעיקר שתי רשויות, השופטת והמבצעת. כי הרשות המחוקקת היא התורה עצמה, ופרשנותה בע"פ מסורה בידי בית הדין הגדול, שהוא עיקר התורה שבע"פ (רמב"ם הל' ממרים פ"א ה"א). הוא גם הרשות המחוקקת, כאשר יש צורך לתקן תקנות ולגזור גזרות.

הדבר בא לידי ביטוי בתורה בשתי מצוות: "שופטים ושוטרים תיתן לך בכל שעריך" (דברים טז, יח), ו"שום תשים עליך מלך" (שם יז, טו). גם מאן דאמר שאין מצווה למנות מלך דווקא, בוודאי סובר שלא תהיה עדת ישראל כצאן אשר אין להם רועה. יש צורך ברשות מבצעת אלטרנטיבית, בסגנון דומה לשבעת טובי העיר בהנהגה המקומית (ר' אברבנאל דברים יז; בספרנו הלכה בימינו, עמ' 289-292 הוכחנו שגם המלך נבחר בעיקר ע"י העם, וראה לעיל פ"ז).

שתי הרשויות מוזכרות בפסוק אחד: "אלוהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאור" (שמות כב, כז), ותרגם אונקלוס: "דיינא לא תקיל ורבא בעמך לא תלוט" – דהיינו, השופט והמנהיג המדיני. ובעקבותיו הלך גם הרמב"ן.⁷

הרשות המבצעת מוזכרת לנו בתנ"ך כסמכות המלך. אולם מלכות אינה בהכרח מונרכיה, ובוודאי שאינה דיקטטורה. מקור סמכותו של המלך הוא העם (ר' רמב"ם

6. ההוגה הצרפתי מונטסקיה, בן המאה ה-18, בנה על כך את משנתו המדינית של הפרדת הרשויות ושמירת האיזון ביניהן.

7. ר' אדרת אליהו שם, על הבדלי הסגנון – קללה בשופט וארירה בנשיא.

הל' גזלה פ"ה הי"ח), ולכן בהיעדר מלך היו בעם ישראל סמכויות שלטוניות אחרות, כגון השופט, שהיה בדרך כלל שבטי, אם כי היו שופטים שהיו מקובלים על כמה שבטים ואף היו יחידים שזכו להכרה כלל ארצית, כגון שמואל. בקהילות ישראל פעלה בכל הדורות מנהיגות מקומית שכונתה בשם שבעת טובי העיר. הרשות המבצעת, על כל סוגיה, הייתה דמוקרטית. כאמור, אפילו המלך היה צריך לינוק את סמכותו מהעם. יצוין כי אין הכרח שהרשות השלטונית תהיה מורכבת מתלמידי חכמים דווקא. לרוב היו אלה אנשי ציבור. יפתח, לדוגמה, התמנה ע"י הזקנים, היינו החכמים שפנו אליו בשם הציבור, ועל כך נאמר: "יפתח בדורו כשמואל בדורו" (ראש השנה כה ע"ב).

היו אפוא שתי רשויות מקבילות בישראל: הרשות השופטת, שהייתה מורכבת מהזקנים – השופטים ותלמידי החכמים, והרשות המבצעת, שבראשה עמד שופט-מנהיג, מלך, או שבעת טובי העיר.

חלוקה דומה של שתי הרשויות התקיימה בבית שני. עזרא ונחמיה מייצגים אותן. עזרא, המלמד תורה, הוא גם העומד בראש מערכת המשפט (עזרא ז, כה-כח): "ואנת עזרא כחוכמת אלקך די בידך מני שפטין ודיינין... וכל די לא להוא עבד דתא די אלקך ודתא די מלכא אספרנא דינה להוא מתעבד מנה הן למות הן לשרשי הן לענש נכסין ולאסורין" [תרגום: ואתה עזרא, כחכמת אלוקיך אשר בידך מנה שופטים ודינים... וכל אשר לא יהיה עושה דת אלוקיך ודת המלך, במרץ הדין יהיה נעשה בו אם למות אם לגלות, אם לעונש כספים ולאסורים].

במקביל לו עמד בראש הרשות המבצעת נחמיה, שכשליט ('פחה') ניתנו לו סמכויות שלטוניות. וכן בעלייה הראשונה, יהושע הכהן הגדול היה המנהיג הרוחני (ומן הסתם היה האחראי גם על מערכת המשפט, ששכנה בלשכת הגזית במקדש), ומקביל לו זרובבל היה המנהיג המדיני (עליו נאמר "וידיו תבצענה", כלומר רשות מבצעת). בחזון המנורה (זכריה ד, ב-ג) הם מופיעים כשני זיתים משני צידי המנורה. בעיקרון, היו צריכות שתי המשרות להימשח בשמן המשחה, אך גם בהיעדרו של שמן המשחה, הרעיון שהמשיחה מביעה – ערכן המקודש של שתי משרות אלו – נותר בעינו. נראה שבאותה עת שרר מתח מסוים בין שתי הרשויות, עד שזכריה היה צריך לנבא ש"עצת שלום תהיה בין שניהם" (שם ו, יג).

כך גם ביחס לקורבנות (ויקרא ד). אזרחים רגילים מביאים כשבה או שעירה, אך זקני העדה (השופטים) מביאים פר, והנשיא (המלך) מביא שעיר. הכהן הגדול עמד בראש רשות נפרדת – המקדש. בדרך זו פירשו חז"ל את הפסוק "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו" (בראשית מט, י) כמכוון לשתי הרשויות האמורות, שאפילו בגלות עדיין יש להן תוקף מסוים: לא יסור שבט מיהודה – זה ראש גולה שבבבל, שרודה את ישראל במקל; ומחוקק מבין רגליו – אלו בני בניו של הלל, שמלמדים תורה לישראל ברבים (ועמדו בראש בית הדין – הוריות יא ע"ב).

ראינו כאן חלוקת סמכויות בין הרשויות. בעוד שבתחום הפרוצדוריאלי סמכות המלך גוברת, הרי שבתחום השיפוטי סמכות נשיא בית הדין גוברת. לעומת זאת, בפדיון משבי החכם קודם למלך, כמבואר בהוריות (יג ע"א): "חכם קודם למלך ישראל; חכם שמת – אין לנו כיוצא בו, מלך ישראל שמת – כל ישראל ראויים למלכות". מנימוק ההלכה לא ניתן להוכיח שסמכותו של השופט גדולה מזו של המלך, אלא שלחכם אין תמורה, בעוד שלמלך יש.

א. סמיכת יהושע

משה רבנו איחד באישיותו את שתי הרשויות – הוא היה גם מחוקק, גם שופט וגם מנהיג מדיני וצבאי. לאיזו מהן הוא סמך את יהושע תלמידו?

יש להבחין בין דבר ה' למשה (במדבר כז, יח) "ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו" – ביד אחת, ובין יישום הצו למעשה (שם, כג) "ויסמוך את ידיו עליו" – בשתי ידיים. עמד על כך הכלי יקר:

משה מסר ליהושע שני מיני הנהגות.⁸ האחת היא ההנהגה בתורה ומצוות, השניה היא ההנהגה המדינית. על ההנהגה שעל פי התורה והמצוה אמר אשר יציאם ואשר יביאם, ויוציאם בעל כרחם משמע... אבל על ההנהגה המדינית לתיקון המצב אמר אשר יצא לפניהם ואשר יבוא לפניהם, לומר שבנחת ינהלם.⁹

8. דברים דומים לאלו כתב הגר"ז הלוי בחידושו על התורה לפרשת וילך, וכן בחידושי הגר"ז החדשות על תנ"ך ואגדה – מפי השמועה, אות קלו.

9. עם זאת, מצינו גם מצבים שבהם ההדרכות מתחלפות.

היושע העביר את סמכותו לזקנים וזקנים לנביאים. למעשה הוא העביר רק את סמכות השופט. סמכות ההנהגה המדינית לא הועברה לדורות הבאים. עם זאת, כפי שנראה להלן, סמכות השופט כללה בתוכה גם אלמנט של הנהגה מדינית.

ב. מעמדן של שתי הסמכויות

על סמכותן השונה של שתי הסמכויות עמד הר"ן (דרשות, יא):

מינוי השופטים היה לשפוט משפטי התורה בלבד, שהם צודקים בעצמם, כמו שאמר ושפטו את העם משפט צדק, ומינוי המלך היה להשלים תיקון סדר המדיני, וכל מה שהיה מצטרך לצורך השעה... בזמן שיהיו בישראל סנהדרין ומלך, הסנהדרין [הם] לשפוט את העם במשפט צדק לבד, לא לתיקון עניינם ביותר מזה, אם לא שיתן המלך להם כוחו. אבל כאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכלול שני הכוחות, כח השופט וכח המלך.

כלומר, סמכותה של הרשות השופטת היא לדון לפי חוקי התורה. וסמכותה של הרשות המבצעת להנהיג את חיי החברה למעשה.

עקרונית, קיימת הפרדה בין הרשויות ואין רשות אחת נוגעת בחברתה. אדרבה, כל אחת מכירה במגבלותיה ובצורך של רעותה למלא חלל שאין באפשרותה למלא. הרשות השופטת חייבת לדון רק על פי החוק הכתוב בתורה. צורכי החברה אינם מתפקידה, עליהם ממונה המנהיגות המדינית. לשם כך יש למלך סמכות לתקן תקנות חדשות, גם אם אין להן מקור מפורש בתורה, ולשפוט על פיהן. הוא עצמו אינו דיין היושב בבית הדין הדין על פי חוקי התורה.¹⁰ סמכותו מוגבלת להנהיג את החברה ולפתור את בעיותיה.

10. ר' סנהדרין יח ע"ב: אין מושיבין מלך בסנהדרין משום לא תענה על רב, ולא בגלל הפרדת הרשויות. אך בעצם היא הנותנת – מצוות "שום תשים עליך מלך" שתהיה אימתו עליך, עלולה לפגוע בעצמאותה של המערכת המשפטית. לכן יש להפריד בין הרשויות. עם זאת, יש נושאים ציבוריים שבהם יש למלך אפשרות לשבת בדין, אם הוא בר הכי ואין בכך ניגוד עניינים, ר' מאירי סנהדרין שם: עיבור שנה. וכנראה שבהם מותר לחלוק על המלך, ר' שם לו ע"א תוד"ה רבה.

אין תחרות בין הרשויות, שבה כל רשות 'מתגברת' כביכול על חברתה. אין כאן ריב סמכויות, אלא אדרבה, הכרה, מתוך הבנה הדדית, בצורך של כל אחת להשלים את מגבלתה של חברתה. המלך אינו שופט, ועליו להכיר בסמכות המשפט, הוא עצמו כפוף לו, ויכולים לדון אותו (ר' להלן ז, תפקיד בית הדין הגדול). יתרה מזאת, עצם מינויו נעשה ע"י בית הדין. במקביל, בית הדין חייב לקבל את מרות המלך, שנאמר: "שום תשים עליך מלך" – שתהיה אימתו עליך.

ג. חפיפה בין הרשויות

הר"ן רומז על החפיפה בין הרשויות באומרו: "אם לא שיתן המלך להם כוחו", כלומר, הרשות המבצעת, האחראית על סדרי החברה, יכולה להאציל סמכות לרשות השופטת לשקול – תוך כדי שיפוט – גם שיקולים חברתיים. הרי בלאו הכי המלכות צריכה לשאוב את השראתה מספר התורה, ובהתייעצות עם חכמי התורה, כפי שיבואר להלן. לכן יכולה המלכות להאציל לכתחילה לרשות השופטת סמכות בנושאים חברתיים.

במקביל, הרשות השופטת יכולה להאציל סמכות לרשות המבצעת. כגון, מצב שבו בית הדין מגיע למסקנה שאומנם הנידון חייב, אך פורמלית אין באפשרותו להטיל עליו עונש, כגון שלא הייתה התראה תוך כדי דיבור. או-אז הוא מעביר את התיק לביצוע לרשות המבצעת, שלה יש שיקולים שונים איזה עונש להטיל על הנידון.

ד. המלך כשופט

למרות עיקרון הפרדת הרשויות, מצינו בתנ"ך מקרים רבים שבהם המלך משמש כשופט. כגון דוד: "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו" (שמואל ב' ח, טו), ובעיקר שלמה שביקש: "ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך להבין בין טוב לרע כי מי יוכל לשפוט את עמך הכבד הזה" (מל"א ג, ט), וכן מלכים אחרים.

מיהו, דוק ותשכח שבכל מקום שבו פנו למלך כשופט, מדובר בנושא חברתי חריג שלבית הדין הרגיל אין מענה משפטי הולם עבורו, ורק המלך מוסמך לחרוץ משפט במקרה מיוחד זה. כגון משפט שלמה עם שתי הנשים (מלכים א' פרק ג) – רק

מלך יכול היה להטעות את ההדיוטות כאילו ניתן לגזור תינוק לשניים, ורק למלך יש סמכות להכריע בשאלה כה קשה, על סמך הבדל דק בין לשון האם האמיתית שהקדימה את בנה החי באומרה: "לא כי בני החי ובנך המת", ובין האישה האחרת שאחרת את הבן החי באומרה: "לא כי בנך המת ובני החי" (ר' מלבי"ם שם).

וכן במשל כבשת הרש (שמואל ב' פרק יב, שהיה בעצם משפט מבוים ע"י נתן הנביא), היה צורך להעניש את העשיר בעונש חמור במיוחד. בית דין רגיל לא יכול היה לפסוק דין מוות על גנב וגם לחייבו לשלם ארבעתיים. במשפט התקועית (בשמואל ב' פרק יד, גם הוא משפט מבוים ע"י יואב) יש למלך סמכות לעכב דיון של רוצח (ולדעת רלב"ג שם, דוד ביטל את עונש המוות שהיה מוטל על הרוצח, וכנראה המירו בעונש קל יותר), וכן במשפט השבוי שנמלט (מלכים א' פרק כ, גם הוא משפט מבוים) אין בהלכה דין על שמירת אדם (ר' רמב"ם הל' שכירות פ"ב ה"ג, שחידש הלכה לחייב שומר על פשיעה בשמירת אדם, אך דבר זה אינו מוסכם, ר' שם בהשגת הראב"ד ובנושאי הכלים). רק מלך יכול היה לדון בנושא זה. וכן הנשים שאכלו את בשר ילדיהן (מלכים ב' פרק ו) – אין בי"ד שיכול לדון בנושא כה טרגי, שאין לו אח ורע בהלכה. בכל אלו, בתי הדין הרגילים מוגבלים ביכולתם לדון, אך המלך, שעליו מוטלת האחריות להנהגת החברה ולשלומה, רשאי ואף חייב למצוא פתרון יצירתי, גם אם אין לו תקדים בחוק התורה הרגיל'.

אומנם גם דיין יכול לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת, והדבר חזק בלבו שהוא כן, ואף בהעדר ראייה ברורה (רמב"ם הל' סנהדרין פכ"ד ה"א; ור' רמב"ם שם ה"ב וש"ע חו"מ טו, ה). אך מסתבר שהלכה זו חלה רק בהיעדר מלך, או בהסכמת המלך.

ה. מלכות של חסד

כאמור, תפקיד המלכות הוא הנהגת החברה, שתתנהל למישרין על אדני הצדק החברתי. היא משלימה בכך את המערכת המשפטית, שעיקר עיסוקה בצדק האישי. לשם כך, על המלכות לתקן תקנות ולחוקק חוקים הכולמים את המטרות שהיא מציבה בפני החברה, וייתכן שעליה גם להעמיד שופטים מטעמה שיודונו את העוברים על חוקיה.

האם חברה יכולה להתנהל ע"פ שתי מערכות משפטיות נפרדות? קושי זה הציק

לאבני נזר ולגריא"ה הרצוג. לכאורה, אכן יש אפשרות כזאת, כגון בתי משפט עירוניים, הדנים בעברות נגד העירייה. אך אין הכרח לומר שרק בתי הדין של המלכות ידונו בחוקים ותקנות שהתקינו. מסתבר שגם בתי הדין הדנים על פי התורה יכולים לדון על פי חוקי המלכות, שהרי ההלכה מכירה בדינא דמלכותא דינא. מי שמכיר את מערכת המשפט התורנית יודע שהיא מלאה בדיונים ובפסקי דין שמתחשבים בחוקי המלכות. הדברים רמוזים בדבריו הקצרים של הר"ן (דרשות הר"ן, יא, ד"ה ואל תקשה): "בזמן שיהיו בישראל סנהדרין ומלך, הסנהדרין [הם] לשפוט את העם במשפט צדק לבד, לא לתיקון עניינם ביותר מזה, אם לא שיתן המלך להם כוחו". רוצה לומר, שהמלך יכול למסור לידי הרשות השופטת את הסמכות לדון בתקנותיו וחוקיו. אדרבה, עדיף שדיינים מוסמכים על פי התורה ידונו גם בחוקי המלכות. חזקה עליהם שידונו בחוקים אלו ביושר ובצדק על פי כללי התורה, ועם זאת יתחשבו בסמכותה של המלכות לחוקק חוקים בכללי שיפוט הייחודיים לה (כגון דיני ראיות שונים וכדו'), אף שיש להניח שהיו נושאים מיוחדים שהמלך הותר לעצמו, שהוא ישפוט אותם בעצמו או ע"י נציגיו. ובכלל, מן הראוי הוא שהמלך יתייעץ עם חכמי התורה על עצם חקיקת החוקים והתקנות.

ו. משנה התורה המלכותי

התורה האצילה למלכות סמכויות שחורגות ממסגרת ההלכה. מי ערב לכך שהמלכות לא תנצל את סמכותה החריגה לסטות מכללי הצדק ויושר?

בדרשות הר"ן (דרוש יא), כותב הר"ן כי לשם כך ציוותה התורה על המלך לכתוב ספר תורה שני: "מפני זה הזהיר המלך וציווהו שיהא לו ספר תורה שני... שמתוך שהמלך רואה שאינו משועבד למשפטי התורה כמו השופט, צריך אזהרה מרובה לבלתי יסור מן המצוה ימין ושמאל, ולבלתי רום לבבו מאחיו, כפי היכולת הגדול שנתן לו השם יתברך". על כך נאמר (דברים יז, ט): "למען ילמד ליראה את ה' אלוקיו לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החוקים האלה לעשותם".

הראי"ה (משפט כהן סי' קמג ד"ה ולענין הצלת), מייחס לספרי התורה של המלך לא רק תפקיד שלילי אלא גם תפקיד חיובי. על הספר השני לשמש מקור ההשראה לחוקי המלך ולתקנותיו:

ואולי הוא מכלל משפטי המלוכה, שהיו ודאי רבים ונמסרים באומה, כמו שכתב הרמב"ם פ"ג דמלכים ה"ח דאין רשות למלך להרוג אלא בסיף, וכן שאין לו כח להפקיר ממון ואם הפקיר הוה ליה גזל, וכמו הרוגי מלך נכסיהם למלך (סנהדרין מח ע"ב) וכל אלה ועוד כיו"ב הם שרידים שנשארו לנו ממשפטי המלוכה, שהם אינם ע"פ גדרי התורה של הלכות יחיד (ובמקום אחר בארתי, שגם אלה יש להם מקור בתורה, אלא שדרכי הדרשה בזה נמסרו לכל מלך כבינתו הרחבה, ומשום הכי צריך שיכתוב לו שני ס"ת, וכל אחד לשם קדושה מיוחדת, ועל הס"ת ששייך לכל בן ישראל נאמר: 'לבלתי רום לבבו ולבלתי סור' וגו', אעפ"י שבס"ת דמצד המלוכה מלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו).

ז. תפקיד בית הדין הגדול

גם לדעת הר"ן וגם לדעת הראי"ה יש לשאול: האם ניתן לסמוך על המלך שיקרא במשנה תורה כראוי? דווקא משום שכללי הפרשנות של משנה התורה המלכותי שונים מהרגיל, יש חשש שהמלך יגלה בהם פנים שלא כתורה! אומנם אם כל מלך היה חכם כשלמה, ניתן היה – אולי – לסמוך עליו, אך לא כל מלך הגיע למדרגה כה גבוהה (ולדעת חז"ל, גם שלמה, גדול העולם, נכשל בפרשנות שאינה ראויה לאיסורי ריבוי נשים וסוסים, ר' סנהדרין כא ע"ב). מסתבר שעל יד המלך צריכה להיות מועצת זקנים, שיחד איתו ילמדו מן התורה כיצד להנהיג את המלוכה (ר' מלבי"ם על הפסוק "בי מלכים ימלוכו ורוזנים יחוקקו צדק" – משלי ח, טז). ואין מתאימים לכך יותר מהדיינים בבית הדין הגדול, שהם המוסמכים ביותר לפרש את התורה – הן זו של כלל ישראל, הן זו של המלך.

אם בכל זאת סטה המלך והנהיג מדיניות שגויה, מי הסמכות שיכולה לבקר אותו? כאשר יש נביא בישראל, זה תפקידו. ואכן התנ"ך גדוש בביקורת של נביאים את המלכים. בהיעדר נביא – חכם עדיף מנביא, והחכמים, וביניהם גם השופטים, הם שצריכים לבקר את המלך ולמקמו בחזרה 'על הפסים'. מסתבר שגם בתקופת הנבואה, מכיוון שסמכותו של הנביא מוגבלת – היא מוסרית בלבד – הוא אינו יכול לדון את המלך, ועל בית הדין לדון אותו.

ואכן, את מלכי בית דוד, שהם המלכים האידאליים, יכלו להעמיד לדין (סנהדרין יח ע"ב). עם זאת, אין מקור לכך שניתן היה להעמיד את המלך לדין על מדיניות שגויה שנקט. מצינו רק אפשרות לדון אותו על עברות אישיות – כגון שורו שהרג, יבוא בעל השור ויעמוד על שורו (סנהדרין יט ע"ב). לעומת זאת, על מדיניות שגויה של המלוכה, ייתכן שאין לבית דין סמכות לדון. אפשר רק לבקר את המלך על העבר, ולייעץ לו על העתיד, אך אי אפשר להעמידו לדין בנושאים מדיניים, הן פנימיים הן חיצוניים. ועם זאת, מסתבר שמלך שהנהיג מדיניות חריגה, חוקק חוקים שאינם ראויים והעניש על פיהם אזרחים תמימים, הועמד לדין על פשעיו או שהודח. מסתבר שהפה שאסר הוא הפה שיתיר, והסנהדרין שמינתה אותו (רמב"ם הל' מלכים ומלחמות פ"א) יכולה גם ליטול ממנו את הכתר. וכך היה הנוהג גם בקהילות ישראל: אומנם הייתה מנהיגות של שבעת טובי העיר והיו לה סמכויות של ב"ד (ר' חו"מ סי' ב), אך כאשר מנהיגות זו לא תפקדה, בית הדין מילא את מקומה.¹¹

מחד גיסא, הצדק מחייב שמערכת המשפט תגבר על הרשות המבצעת. לשם כך יש הכרח בהפרדת הרשויות. מאידך גיסא, אין למלך סמכות אפילו לבקר את השופטים, אלא אם כן הוא תלמיד חכם גדול שרמתו התורנית לפחות כרמתם, וכמבקר – הדבר אינו נעשה מכוח סמכותו כמלך, אלא מכוח סמכותו התורנית, וגם אז אינו רשאי להורות בניגוד לדעתם, שלא יהיה כזקן ממרא.

ח. שלטון כוחני

עיקרון הפרדת הרשויות מחייב הצבת בלמים לשתי הרשויות. ברשות המשפטית הדבר היה קל יותר, שכן מדובר בתלמידי חכמים שיראתם קודמת לחוכמתם וחזקה עליהם שלא יסטו מהאמור בתורה. אך באשר לרשות המבצעת הדברים מורכבים יותר. גם אם ראש השלטון ירא שמיים, מכיון שפרשנותו את משנה התורה שבידו גמישה – יחסית – הוא עלול להרחיק לכת ביישומה, וק"ו אם אינו ירא שמיים (והרי היו גם היו מלכים שלא הלכו בדרך ה'). תפקידה של הרשות השופטת

11. לדוגמה בימינו: הבד"ץ הירושלמי. אומנם אין דעתנו נוחה מעצם הקמתו של בד"ץ זה, שהוקם רק כדי לחלוק על הרבנות הראשית לישראל, אך בעיני המקבלים את מרותו הוא סמכות בלתי מעורערת.

להעמיד את הרשות המבצעת על מקומה.¹² לכך התכוונה התורה באומרה: "למען ילמד ליראה את ה' אלוקיו לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החוקים האלה לעשותם. לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצווה ימין ושמאול למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל" (דברים יז יט-כ).

שלטון כוחני עלול להיות דורסני, לרמוס גם את חוקי התורה. הכוח בידי, ומי יאמר לו מה תפעל. במצב כזה אין אפשרות לקיים את מדינת התורה, כשם שאין אפשרות לקיים כל מדינה דמוקרטית. השתלט עליה כוח חיצוני. כזה היה המצב בימי מלכים רשעים בבית ראשון, ובימי ינאי בבית שני, שראה את עצמו מעל לחוק. זה מצב שאינו תקין ואינו ראוי. כשאמרו לו "רב לך כתר מלכות" הכירו בו בדיעבד כדיקטטור, רק דה-פאקטו, ואז נאלצו חז"ל לקבוע: מלך לא דן ולא דנים אותו (סנהדרין יט ע"א-ע"ב).

ט. שלטון דמוקרטי ובלמיו

אומנם לא כל צאצא מבית דוד ראוי בהכרח למלוכה, אך כאשר יש אחד כזה מצווה למנותו. אם ימשיך בדרכו של אבי השושלת – דוד – יתמנה למלך. כל עוד לא מוכר לנו צאצא ראוי מבית דוד, איננו מצווים על מינוי מלך. בינתיים, שיטת השלטון הדמוקרטי היא הראויה, ויש בה מעלות רבות. שלטון דמוקרטי עומד כל הזמן למבחן העם, הוא תלוי בנציגי העם בכנסת, והוא עומד לבחירה נוספת תוך זמן קצוב. מי שהעם לא יחפוץ בו לא יתמנה. עם זאת, אין להתעלם מחשש לתקלה. השלטון עלול להיגרר אחרי אווירה פופוליסטית, למרות שאינה עומדת במבחן הצדק. גם הוא עצמו עלול לסחוף את העם אחר רעיונות שאינם ראויים, ובזכות תמיכת הרוב הוא עלול להשליט מדיניות שאינה מוסרית ואינה צודקת.

מן הראוי שתהיה על כך ביקורת, ובהיעדר נביא, מסתבר שמערכת המשפט היתה מוסמכת לכך, זאת מתוך הנחה שכל המערכות מצייתות לדין התורה ונאמנות

12. בעולם המודרני, זה תפקידו של הבג"ץ, למנוע את דורסנות השלטון, ולשם כך חוש הצדק של השופטים צריך להיות מחודד. אולם עדיין נשאלת השאלה: מהיכן יונקים השופטים את סולם ערכיהם? מהו מקור הצדק המנחה אותם? עליהם לשאוב את השראתם מהתורה, על פרטותיה וכללותיה.

לרוחה. התורה מכירה בזכות השלטון להנהיג את החברה גם שלא לפי החוק ה'רגיל', המיועד לפתור בעיות אישיות, ועל הרשות השופטת להכיר בכך. לצערנו בית המשפט היום לא מאפשר לשלטון גמישות בהנהגה החברתית.

י. הסכמת אדם חשוב

אחד מתפקידיו של בית המשפט הוא למנוע את עריצות השלטון או הרוב. לשם כך יש בהלכה מוסד הנקרא אדם חשוב. נאמר בשו"ע (חו"מ רלא, כח):

רשאים בעלי אומנות לעשות תקנות בענין מלאכתם... במה דברים אמורים, במדינה שאין בה חכם חשוב ממונה על הציבור. אבל אם ישנו, אין התנאי שלהם מועיל כלום, ואין יכולים לענוש ולהפסיד למי שלא קיים התנאי, אלא אם כן עשו מדעת החכם.

על דברי המחבר שתנאי בעלי האומנויות אינו מועיל, הגיה הרמ"א: "או של כל בני העיר".

לדעת המחבר, רק בעלי אומנות, שהם קבוצה מסוימת מבני העיר, זקוקים לאישורו של אדם חשוב, אך העיר כולה סוברנית לקבל כל החלטה שהיא גם ללא הסכמתו. לדעת הרמ"א, דין כל העיר כדין חלק ממנה, וגם היא זקוקה להסכמת אדם חשוב. שורש מחלוקתם של הפוסקים האחרונים נעוץ במחלוקת ראשונים – ר"ת וראב"ה (במרדכי ב"ב פ"א אותיות שפ-שפא). לדעת ר"ת, רוב הציבור שבא לתקן תקנה חדשה לטובת האינטרסים שלו, אינו רשאי לנצל את כוחו ולפגוע באינטרסים של המיעוט. צריך שאדם חשוב יסכים לכך (בדרך כלל היה זה רב העיר). הראב"ה חולק עליו וסובר שלרוב יש סמכות לקבל כל החלטה שהיא. למעשה נוהגים כדעת הראב"ה, בעיקר משום שאין דרך להכריע בנושאים אלו אלא על פי הרוב. עם זאת, מסתבר שגם הראב"ה יודה לר"ת שאין לאפשר לעריצותו של הרוב להתעלל במיעוט. השאלה היא רק מה היא עריצות הרוב. תמיד יוכל המיעוט לטעון נגד כל החלטה של הרוב שהיא 'עריצות'. רק גורם אובייקטיבי יכול לקבוע זאת. הנוהג למעשה היה שרב העיר יכול היה לעכב החלטה של הרוב, אם היא נגדה בצורה משמעותית את כללי הצדק.

כך פסק ר' שלמה גנצפריד (קיצור שולחן ערוך קפד, י):

היו נוהגין ששבעה טובי העיר דנין דיני קנסות, כגון על חבלות וחירופים וכדומה שאין להם לעשות דבר בלי בית דין, כי יש בעינינו אלו הרבה חילוקי דינים, ואין לעשות יותר מן הראוי על פי הדת, ואל יהי קל בעיניהם כבוד הבריות.

מסתבר שבית הדין אף הוא יכול לעכב החלטה לא צודקת של הרוב (בתנאי שידון החלטה כזו מזווית ראייה של זכות השלטון להנהיג את החברה). במילים אחרות: הרשות השופטת אמורה להיות גוף אובייקטיבי ונטול שיקולים צדדיים. היא מורכבת מתלמידי חכמים שחוש הצדק שלהם מעוגן בתורה, שהיא מקור ערכי קבוע. לעומתה, חוש הצדק של הרשות המבצעת נתון לביקורת. היא עלולה לינוק ממקורות שונים ואופנתיים. לכן הרשות השופטת גוברת על המבצעת, אך מתוך הכרה שלרשות המבצעת יש משנה תורה המאפשר לה לפעמים, לפי הצורך, לנהל מדיניות שונה מזו שמחייב ספר התורה הרגיל. ועם זאת, הם לא יאפשרו פרשנות שרירותית של המלכות. כבר אמרנו שפרשנותו של משנה התורה אומנם מסורה למלך, אך לא באופן שרירותי, והיא חייבת להיעשות בהדרכת תלמידי חכמים מובהקים. השילוב של החוק העולה מספר התורה הרגיל עם ההארה של משנה התורה, הוא שמאפשר ניהול מדיניות מאוזנת.

ובאשר לימינו, התנשאותה של מערכת המשפט מעל רצון העם, כאילו רק לה יש 'היגיון סביר' וחוש צדק – בעיקר בנושאים לאומיים, פנימיים וחיצוניים, חברתיים ותרבותיים – מחייבת אף היא ריסון. המוצא מהסבך הוא הקמת גוף עליון, מעל הרשויות הקיימות, שיהיה מורכב מאנשי רוח וציבור מוסכמים על הכל, ולאו דווקא ממשפטנים, שיכריע במקום שבו נוצר עימות בין הרשויות (יש גופים כאלה במדינות שונות בעולם, כגון בית עליון, סנאט, בית לורדים וכדו').

סיכום

שתי הרשויות יונקות את סמכותן מהתורה. רק צייתנות לתורה, יש בה כדי להבטיח שמירה על הפרדת הרשויות ועל האיזון הראוי ביניהן. התורה תוחמת את תחומה של כל רשות, אך בהבנה הדדית יש לכל רשות סמכות להאציל סמכויות מזו לזו. למרות השוויון בסמכותן של שתי הרשויות, יש העדפה מסוימת לרשות

השופטת על פני המבצעת, אולם בתנאי שהיא מכירה בסמכותה של הרשות המבצעת להנהיג את החברה גם שלא לפי החוקים הרגילים, ובלבד שהנהגתה עומדת בכללי הצדק. בהיעדר ראש רשות מבצעת, ראוי להעדיף שופט ולהפקיד בידו גם סמכויות ביצועיות. בהיעדר מועמד ראוי מבית דוד המוכר לנו, אין מצווה למנות מלך. כדי לקיים שלטון יציב, המשטר הדמוקרטי הוא המתאים ביותר.

במצב האקטואלי שבו שרויה מדינת ישראל כיום, לצערנו דין התורה אינו מחייב מבחינה חוקית. עם זאת, יש מקום לקבל השראה והדרכה מעמדת התורה. תיאורטית, ראוי היה שבית המשפט יבקר את הכנסת ואת חוקיה, אולם בשלושה תנאים:

- א. מערכת המשפט תיתן בידיו של השלטון מרחב של שיקול דעת להנהגה חברתית ומדינית, גם אם אינה עולה בקנה אחד עם החוק האזרחי הפורמלי האישי. צדק חברתי עשוי להיות שונה מהצדק המשפטי האינדיבידואלי.¹³
- ב. לשופטים יהיה מקור סמכות מוסרי ישראלי אחד וקבוע, ולא מקורות שונים ומגוונים, שחלקם ישראליים וחלקם לקוחים מעמים אחרים ותרבויות שונות. כידוע, ערכי המוסר והצדק בעולם הרחב, אינם תמיד זהים עם ערכי המוסר והצדק הישראליים.¹⁴
- ג. אין מקום לאף אחד להשתמש, ואף לא לאיים, בכוחנות ובאלימות.

13. רבות הדוגמאות להתערבות שאינה ראויה של ביהמ"ש בהחלטות הממשלה. על דוגמה של אחת מהן – החזרת גופות מחבלים – עמדתי בנספח למאמרנו על נושא זה בתחומין לח, עמ' 487-488.

14. דוגמה לכך – עמדותיהם של רבים בעולם האקדמיה, האומנות, ההגות והמשפט בנוגע למסע הרצח והאלימות הזוועתית של החמאס בשבת שמחת תורה תשפ"ד.