

פרקי מבוא בדמוקרטיה יהודית

הרב אלישע אבינר

מהדורה שניה

אדר א' תשפ"ב

מהדורה ראשונה יצאה לאור בשנת תשנ"ה ע"י רשת צביה

תוכן עניינים

5	מ ב ו א
6	ה ק ד מ ה
6	פ ת י ח ה
6	תורה ודמוקרטיה
7	מהי "דמוקרטיה"?
8	מגמות וכיוונים
8	הלכות מדינה
10	צורת המשטר הרצויה לפי התורה
10	שלוש שיטות
12	המלוכה - אידיאל או חובה?
14	הליך בחירת ההנהגה
14	הקדמה
14	"נמלכים בציבור"
15	היש צורך בהסכמת העם למינויו של המלך?
17	הורשת המלוכה
20	הדחת מלך
21	כוחה של ההסכמה הלאומית
21	מינוי מלך על ידי העם ללא נביא וסנהדרין
22	חזרת הסמכויות לאומה
24	מדינת ישראל בראי ההלכה
25	סיכום
27	רוב ומיעוט
27	רוב ומיעוט בפסיקה ההלכתית
28	רוב ומיעוט בהכרעות ציבוריות
30	שיטת רבינו תם
31	שורש המחלוקת
32	ההלכה והמנהג
35	רוב חכמה או רוב דיעות? - עיקרון השוויוניות
36	מנהג והלכה
39	הכוונה ופיקוח
39	מיהו "אדם חשוב"?
39	לשם מה זקוקים לאישורו?
40	באילו תקנות נדרש אישורו של אדם חשוב?
41	פיקוח על מערכת השלטון המדינית
42	חובת ההידברות
44	ערכה של הדמוקרטיה
44	הקדמה
45	היבט תפקודי

47 היבט ערכי
49 תמיכה ציבורית
50 בין משטר דמוקרטי לתרבות הדמוקרטיה
54 התנגשות בין תורה לדמוקרטיה
54 הצגת הבעיה
54 מישור עקרוני - ההלכה מול הדמוקרטיה
55 מי גוברת - התורה או הדמוקרטיה ?
56 מישור מעשי - ציות לחוק הנוגד את ההלכה
58 חוקיותו של שלטון המורה בניגוד להלכה
60 האפשריים חיים דתיים בימינו במדינה דמוקרטית?
62 חומרתה של חקיקה הנוגדת את התורה
64 לקראת דמוקרטיה יהודית !
66 דברי סיום והתנצלות
67 נספח ביבליוגרפי

מ ב א

העיון בנושא "תורה ודמוקרטיה" איננו חדש. לפני יובל שנים - סמוך להקמת המדינה ומיד לאחריה - נכתבה ספרות ענפה בנושא (חלק ניכר מהמובאות בחוברת זו לקוחות ממאמרים שנתחברו באותם הימים). אבל, כדרכה של תורה, עלינו "לחזור על הראשונות".

אולם, חשיבותם של החזרה ושל השינון של "הראשונות" איננה המניע העיקרי לחיבורה של החוברת המונחת בפניכם אלא **העיתוי**. העיתוי מחייב משתי סיבות:

א. קם דור חדש שחונך על המסקנות שנובעות מהשקפת העולם אשר גובשה לפני יובל שנים על ידי גדולי ישראל, אבל הוא איננו בקי דיו במקורותיה. הוא קיבל מן המוכן את היחס הנכון למדינה ולמוסדותיה בלא שנחשף אל היסודות הרעיוניים וההלכתיים. "נחזור אל הראשונות" הוא בבחינת "נתוודע לראשונה אל היסודות!"

ב. בשנים האחרונות ניצבת החברה הישראלית, ועימה גם "הציונות הדתית", בצומת דרכים גורלי. הנחות פשוטות מתערערות והכל נפתח מחדש לדיון. הדרך הכבושה נעלמה, והעתיד מעמיד סימני שאלה רבים. העיתוי מחייב לברר מחדש את העקרונות של השקפתנו ולהכריע לטובתם פעם נוספת.

מתוך מכלול הנושאים שראויים לדיון, תעסוק חוברתנו בנושא: **"תורה ודמוקרטיה"**.

חוברת זו היא בבחינת ניסיון להקיף חלק מהנושא ולהציג את מקורותיו התורניים המרכזיים בליווי פירוש קצר. על כל אחד מפרקי החוברת קיימת ספרות תורנית רחבה, אבל מגמת הקיצור היא אשר קבעה את אופיה של החוברת.

לעריכת החוברת היו שותפים בעידוד ובעצה - ר' יעקב פרידמן ור' דני כהן. כבוד הרבנים שליט"א - הרב חיים שטיינר, הרב יוסף ברמסון, ואחי הרב שלמה אבינר - הואילו בטובם לקרוא את החוברת ולהעיר את הערותיהם המחכימות ולהשמיע דברי ביקורת חשובים. אחרון חביב, הרב כרמיאל כהן, אשר קרא בעיון ובדקדוק את פרקי החוברת, העיר עליהם והגיה אותם בטוב טעם. השקעתו הרבה מורגשת בניסוחה הסופי של החוברת. הרב כרמיאל כהן אף חיבר **"חוברת מקורות לתלמיד"** המבוססת על החוברת הנוכחית. לכולם תודתי נתונה מקרב לב.

חוברת זו איננה מקיפה את כל העניינים הראויים לדיון במסגרת הנושא של "תורה ודמוקרטיה". ועוד חזון למועד.

ה ק ד מ ה

פ ת י ח ה

מהו טיבו של השלטון הרצוי במדינת ישראל לאור התורה? שאלה זו הטרידה את מנוחתם של חכמי ישראל עשרות שנים לפני שהוקמה המדינה. כבר אז, עמד המתח העלול להתעורר בין תורה לדמוקרטיה לנגד עיני גדולי ישראל. רבה השני של א"י, הגריא"ה הרצוג זצ"ל הקדיש את חלקו הראשון של ספרו "תחוקה לישראל על פי התורה" לנושא: "סדרי שלטון ומשפט במדינה היהודית". הפרק הראשון פותח ביחסי תורה ודמוקרטיה. הרב הרצוג זצ"ל מדגיש שהצהרתה של הסוכנות היהודית, שבארץ ישראל עתידה לקום מדינה יהודית בעלת משטר דמוקרטי, מעוררת חששות כבדים בתוך החוגים הדתיים:

"הסיבה העיקרית היא מפני הקושי להקים מדינה יהודית על פי התורה ועוד עם זאת דמוקרטיה במובן הריאלי של מונח זה. ומי יוכל לסלק את החשש הזה במנוח יד?"

ככל שעברו השנים, החריף המתח בין תורה לדמוקרטיה עד שלפעמים נדמה שלא רק שאין התורה והדמוקרטיה יכולות לדור בכפיפה אחת אלא שגם נפער תהום עמוק בין נאמני התורה לחסידי הדמוקרטיה. איום מרחף על שלמות העם ואחדותו.

חוברת צנועה זו נועדה ללבן סוגיות יסודיות ביחסי תורה ודמוקרטיה. הנחת היסוד של מחברי החוברת היא שהגדרת הבעיות, ניסוחן של השאלות המרכזיות והארתן מתוך מקורות התורה עשויים להסיר את הערפל והטשטוש. כשם שהערפול עלול לחבר בין השונים כך הוא עלול להפריד בין הדבקים - מחד, ליצור מחלוקות יש מאין במקום שקיימת הרמוניה, ומאידך, למחוק הבדלים מהותיים. כך נולדו עימותים מלאכותיים בין תורה לדמוקרטיה וטושטשו הבדלים משמעותיים ביניהן.

חוסר הבהירות בהגדרת עמדתה של התורה בנושא שלטון וחברה, והשימוש הנפוץ במונח "דמוקרטיה" במשמעים שונים ומגוונים חידדו את הסתירה בין תורה לדמוקרטיה אצל רבים מאזרחי מדינת ישראל - דתיים וחילוניים כאחד. יש הרואים בתורה את אויבתה הראשית של הדמוקרטיה, ויש הרואים בדמוקרטיה את הלוחמת הראשית בתורה האלוקית והקדושה.

בעימות קשה זה יש המבכרים את התורה ויש המבכרים את הדמוקרטיה. אלו ואלו נבוכים!

תורה ודמוקרטיה

שמה של החוברת מלמד שהחוברת לא תצטמצם לנושא "הלכה ודמוקרטיה" אלא תעסוק ב"תורה ודמוקרטיה" מתוך מגמה להקיף גם את ההיבט האמוני. יושם דגש לרקע הרוחני, ההשקפתי והאמוני, שהוא מקור יניקתה של ההלכה.

כמו-כן, בצד ההיבטים ההלכתיים והאמוניים, ראוי לשים לב גם להיבט ההיסטורי, כיצד השתלשלו סדרי השלטון בישראל בתקופות השונות - בית ראשון, בית שני, תקופת הגלות. התנאים הפנימיים והחיצוניים הצמיחו מודלים שונים של משטר אשר זכו להתייחסות עיונית מצידם של חכמי התורה. בחרנו שלא לסדר את פרקי החוברת לפי סדר היסטורי כרונולוגי אלא לפי נושאים. אך מן הדין להתייחס למגמות השלטוניות השונות שאיפיינו את התקופות המרכזיות בתולדות עם ישראל.

מהי "דמוקרטיה"?

לפני הכניסה לתוך עולמה הפנימי של התורה, עלינו ללבן את המושגים ואת המונחים העיקריים של "הלכסיקון הדמוקרטי" על מנת שתובהר משמעותם המקובלת ונגיע לאחידות פרשנית של המושגים.

עיון שטחי במבנה השלטון במדינות הדמוקרטיות בעולם עשוי להצביע על חוסר אחידות במבנה המשטר הדמוקרטי הנהוג בהן: אינה דומה הדמוקרטיה האנגלית לדמוקרטיה הסינית ואינה דומה הדמוקרטיה הצרפתית לדמוקרטיה החדשה הנהוגה בחבר העמים. גם חלק משכנותיה של מדינת ישראל הן מדינות דמוקרטיות, אך מה רב המרחק בין הדמוקרטיה שלהן לדמוקרטיה במדינתנו. אם כן מהו המבנה המשותף לכל המשטרים הדמוקרטיים?

ההגדרה הכוללת של הדמוקרטיה היא: "דמוקרטיה מציינת חברה או מדינה המורכבת מחברים - אזרחים שווים וחופשיים - שכולם רשאים ליטול חלק בממשל, ושלטונה כפוף להכרעת הרוב". דמוקרטיה היא מיסודה **שלטון העם**. דימוס = עם, קראטיה = שלטון.

הדמוקרטיה באתונה היתה דמוקרטיה ישירה: כל נושא הובא להכרעתם הישירה של אזרחי אתונה. הם נטלו חלק פעיל בכל הכרעה חשובה. אבל, משעה שהדמוקרטיה הפכה לדגם שלטוני של מדינות שלמות, הומרה הדמוקרטיה הישירה במערכת שלטונית שעומדת בראשה **הנהגה נבחרת** (אשר נבחרה בשיטה דמוקרטית!). לכן, נוסחו ארבעה עקרונות מרכזיים של המשטר הדמוקרטי הלוקחים בחשבון גם את הזיקה בין הממסד השלטוני לבין העם:

א. זכויות מדיניות שוות לכל האזרחים.

ב. תלות שלטונית ברצון העם.

ג. החובה להימלך בדעתו של העם.

ד. סמכות ההכרעה של העם.

כאמור, עקרונות אלו משותפים לכל המשטרים הדמוקרטיים. אבל במדינות המערב המונח "דמוקרטיה" הוא שם נרדף לעיקרון נוסף: **זכויות הפרט של האזרחים**. מקובל לחלק את זכויות האדם לארבע קבוצות מרכזיות: הזכות לחיים ולבטחון, הזכות לחיים ולחופש, הזכות לשוויון, הזכות לכבוד. הרחבה זו של העיקרון הדמוקרטי נוגעת לתכנים ולערכים ולא רק לסדרי שלטון.

הדמוקרטיה מן הסוג הראשון - זו שמצטמצמת לסדרי שלטון בלבד - נקראת: "**דמוקרטיה פורמלית**". הדמוקרטיה הרחבה נקראת: "**דמוקרטיה מהותית**" כיון שהיא גם מציבה שורה של ערכים שהיא מכנה "ערכים דמוקרטיים". חוקי היסוד ומגילות זכויות האדם קשורות לדמוקרטיה המהותית. כיום, מרביתן של המדינות הדמוקרטיות המערביות אימצו את הדמוקרטיה המהותית. לכן, המונח "דמוקרטיה" מבטא על פי רוב את ההגנה על סדרה של "זכויות אדם".

לאחרונה, נתווספה משמעות חדשה למונח "דמוקרטיה": תרבות שמושתתת בעיקרה על ערכי הדמוקרטיה, דהיינו, זכויות הפרט. זוהי "**תרבות הדמוקרטיה**". דמוקרטיה זו היא דרך חיים, ומשום כך היא מתחרה במכלול הערכים התרבותיים "הישנים" ומציעה להם חלופה. עיקרה: שוויון זכויות, שוויון הזדמנויות, ספקנות ובקורתיות, הגנה על הפרטיות. במרכז - האני הפרטי. היא איננה רק

מתכון מוצלח לשלטון אלא השקפת עולם שלמה. העימות בינה לבין התורה הוא עמוק וקשה, אך גם אותה מצווים אנו שלא לדון כמכלול שלם. טעות תהיה מצידנו אם נשלול אותה על הסף בלא בדיקה קפדנית של כל אחד ממרכיביה.

ההבחנה בין שלושת המשמעויות של המונח "דמוקרטיה" - הפורמלית, המהותית והתרבותית - חשובה לאין-ערוך בבואנו לקבוע מהי עמדתה של התורה לדמוקרטיה ולמשטר הדמוקרטי. עיקרה של החוברת עוסק בדמוקרטיה כמסגרת שלטונית, אבל ייחדנו פרק שלם גם לתרבות הדמוקרטית.

מגמות וכיוונים

בעולמה של התורה ניתן להבחין בשלוש מגמות עיקריות ביחס לעקרונות הדמוקרטיה.

א. הגישה הראשונה טוענת שקיימת סתירה מהותית בין תורה לדמוקרטיה. לא תתמלא האחת אלא מחורבנה של השניה.

ב. הגישה השנייה טוענת שהתורה מכירה בעקרונות הדמוקרטיים ואף תומכת בהם לכתחילה (במגבלות מסויימות ובתנאים ידועים).

ג. הגישה השלישית טוענת שהתורה אינה מצדדת בעקרונות הדמוקרטיים ואף אינה שוללת אותם. אבל מסירותו של רוב העם היהודי היושב בציון לערכי הדמוקרטיה מחייבת את חכמי ישראל להביט בהם בעין יפה ולהצביע על קרבתם לתורה (לאחר סינון ומיון) על-מנת למנוע קרע בין העם היהודי לתורה. כך נהגו חכמי ישראל מאז ומעולם ביחס לזרמים מחשביים שצמחו מחוץ לגבולות עם ישראל והשתלטו עליו בתקופה מסויימת. הם טרחו ועמלו לצמצם את העימות ביניהם על ידי חיפוש ואיתור של תכנים משותפים (אפילו חלקיים).

לנושא זה ייחדנו פרק שלם תחת הכותרת: "ערכה של הדמוקרטיה".

הלכות מדינה

"המשטר המדיני לפי התורה" - בזאת כבר אמרנו שהתורה קובעת עמדה ברורה לא רק בנוגע לאורח-חיייו של היחיד אלא גם בנוגע לאורח-חיייו הציבוריים, החברתיים והמדיניים. התורה אינה מחזיקה בדיעה שהדת היא ענין פרטי...

כאשר משה רבינו ע"ה ניסח את מגמתה הכללית של התורה מפי ה', נאמר: 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'. בדברים אלו מתבטאת **המגמה הכפולה** - להקיף את חיי הפרט ואת חיי הכלל גם יחד. בפסוק מבוטאים החיים המדיניים במלה 'ממלכת'... אין התורה מסתפקת בעיצוב דמותו של היחיד... הרעיון של הפרדת הדת מהמדינה שקנה לו זכות אזרח ברוב רובן של מדינות אירופה, כבר נאמר, לאמיתו של דבר, במקורות המקודשים של דת נצרת ששלטה באירופה מאות בשנים. הרי זו האימרה: תנו למלך אשר למלך, ולא לאלוקים מה שלא לאלוקים. זוהי ההכרזה הראשונה על קיום שתי רשויות נפרדות - רשות הפרט וחובותיו לאלוקים ורשות הרבים ששם שולטים כוחות אחרים. לעומתה, מטעימה היהדות ומדגישה את חובות הכלל העולות בקנה אחד עם חובות היחיד".

השורות דלעיל, אשר נלקחו מהרצאה שנשא הגר"ש **ישראל זצ"ל** (פורסמה ב"בגוילין" תשכ"ג), מסכמות היטיב את גישתה היסודית של התורה: התחום המדיני איננו מחוץ לגדרי הדרכתה של התורה. כשם שהתורה פונה אל היחיד ומכוונת אותו במצוותיה, כך פונה התורה אל העם ואל הנהגתו ומכוונת אותם בהנחיותיה.

וכבר לימדנו מן **הראי"ה קוק זצ"ל** שעל זה רומזים שני ספרי התורה שנצטווה המלך לכתוב, וכך כתב ("מאמרי הראיה" עמ' 174):

"ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש' - התורה והממלכה בישראל קשורים זה עם זה קשר בל ינתק. המלך בשבתו על כסא ממלכתו, כתב לו את ספר התורה המיוחד לו, משנה התורה, כתיבה מיוחדת בתור מלך מושל על העם ומנהיג את החיים החברתיים של הכלל, בנוסף לספר הרגיל שכל אחד מישראל צריך לכתוב לעצמו בתור בן ישראל מצד החובה של 'ואתם כתבו לכם את השירה הזאת'.

מה אנו למדים מחובה ממלכתית זאת? שקבלת התורה בישראל קבלה כפולה היא: קבלת חובת היחיד בתור יחיד השייך לכלל, לכללות האומה בקדושתה; וקבלת התורה בתור אומה המנהיגה את חייה החברתיים, בתור לאום".

בהמשך דבריו מדגיש הרב קוק את הקושי המיוחד ב"שמירת התורה הכללית הממלכתית":

"מלאכת הצירוף (= הזיכור) של הכלל כולו בתור חברה הזקוקה לעניינים מדיניים, הוא הרבה יותר מסובך בדרך עבודתו ממלאכת הצירוף של כל יחיד כשהוא לעצמו בתור איש פרטי".

עבור בן ישראל, אין מבנה המשטר הרצוי במדינת ישראל נושא "חילוני". השאיפה להגיע לשלמות מוסרית ולחיים רוחניים, מחייבת לא רק את תיקון הפרט אלא גם את תיקונה של החברה, כפי שכותב **הראי"ה קוק זצ"ל** (מוסר הקודש, עמ' קפ):

"כל מחשבה שהיא מפקרת את תיקון העולם וסדרי המדינות, ופורחת באויר רוחני לבדה ומתפארת בתיקון נשמות והצלחתן, הרי היא מיוסדת בשקר שאין לו רגליים".

הוא אומר, שלמותו האישית של היחיד תושג יחד עם שלמותה של החברה. לכן, התורה עוסקת בשניהם - ביחיד ובממלכה, בפרט ובכלל.

קושי גדול עומד כיום בדרכנו בעת שנידרש לעסוק בהלכות מדינה לאור התורה. חלפו אלפי שנים שבהם נותק עמנו מעיסוק בהנהגת מדינה והוא נאלץ להסתפק בניהול חיי קהילה וחברה. לשם גיבוש משנה מדינית-פוליטית לאורה של תורה, עלינו לשאוב מדברי חז"ל אימרות אשר תהיינה רלוונטיות למבנה הפוליטי של חברה בת-ימינו. אין זו מלאכה קלה. דברי חז"ל בנושאים הפוליטיים לא עברו עיבוד וליבון, עיון והרחבה, כפי שזכו להם נושאים הלכתיים ואמוניים אחרים. כמו-כן, אין מסורת חז"לית רצופה של התייחסות לנושאים הפוליטיים. למרות זאת, אין אנו פטורים מעיסוק בנושאים אלו לאור התורה. זהו האתגר העיקרי הניצב לפנינו בדור התקומה.

צורת המשטר הרצויה לפי התורה

כל פעם שעולים לדיון יחסי תורה ודמוקרטיה, נשמעת הטענה שהתורה שוללת על הסף את הדמוקרטיה בהעדפתה את המשטר המלוכני, כפי שנאמר: "שום תשים עליך מלך" (דברים יז כה). לאמיתו של דבר, אין זו העדפה בלבד או משאת נפש אלא מצווה גמורה. לאור זה מתבקשת המסקנה שכל משטר אחר איננו לגיטימי לפי התורה כיון שיש בו ביטול מצווה. מול ריבונות העם שהיא נשמתה של הדמוקרטיה מציבה התורה את ריבונות המלך!

עמדת פתיחה זו מרוקנת מתוכן כל נסיון לברר מהו ערכם של עקרונות הדמוקרטיה לפי התורה, מפני שהתורה שוללת אותם מעיקרם. גם אם נמצא בדברי חכמינו אי אלו ביטויי הערכה חיוביים לעקרונות הדמוקרטיה נצטרך לפרש אותם כמתן לגיטימציה בדיעבד בלבד. זאת היא הגישה המקובלת.

אולם, בדברי חז"ל מאז ומקדם, לא היתה עמדה אחידה בשאלת המשטר הרצוי לפי התורה. לשון התורה עצמה סובלת פרשנויות שונות:

"כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך, וירשתה וישבתה בה, ואמרת: אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי, שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו..."

מה פירוש: "ואמרת אשימה עלי מלך...?", האם אין לשון זו רומזת לכך שהחובה למנות מלך איננה מוחלטת?! האין לדייק מכאן שהיוזמה למנות מלך מסורה לעם?!

שלוש שיטות

התנאים (במסכת סנהדרין כב) נחלקו בשאלה זו:

"רבי יהודה אומר: שלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להן בית הבחירה. רבי נהוראי אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן, שנאמר: 'ואמרת, אשימה עלי מלך'..."

פירש רש"י: "לא נאמרה פרשה זו ד'שום תשים עליך מלך' משום מצוה, אלא כנגד תרעומתן שגלוי לפניו שעתידים להתרעם על כך... עתידים אתם לומר כן".

לפי רבי יהודה, מינוי מלך היא מצווה ככל מצוות התורה. אבל, לפי רבי נהוראי, אין התורה מצווה למנות מלך אלא היא מגיבה לדרישות שעתיד העם להעלות ביום מן הימים.

מחלוקת זו נמשכה גם בדורות מאוחרים יותר.

הגאונים נטו לדיעה שמינוי מלך הוא רשות. לדוגמה - רס"ג (בפירושו לתורה) פירש: "שום תשים עליך מלך - מותר לך להעמיד לך מלך". ובעקבותיו פירש רבינו אברהם אבן עזרא: "שום תשים - רשות".

לעומתם מנה הרמב"ם את מינוי המלך כמצווה חיובית (ספר המצוות, מצות עשה קעג), וכן בהל' מלכים (פ"א הל' א):

"שלוש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ: למנות להם מלך..."

ובן דעת הרמב"ן (דברים יז יד):

"ואמרת אשימה עלי מלך - על דעת רבותינו כמו 'ותאמר'. אמור: 'אשימה עלי מלך', והיא מצוות עשה שיחייב אותנו לומר כן אחר ירושה וישיבה".

לפי חכמי ישראל הסבורים שמינוי המלך הוא רשות, מתבקשת המסקנה שאין לתורה העדפה כלשהי בקביעת מבנה השלטון בישראל. השלטון מסור לעם ורשאי הוא לאמץ לעצמו את שיטת המשטר הרצויה לו. התורה איננה מתערבת בשיטת המנהל המדיני כשם שהיא איננה מתערבת בשיטה הכלכלית. היא מעניקה לעם ישראל עצמאות מלאה לאמץ צורת משטר לפי בחירתו ובלבד שהשיטה שתבחר תהיה מושתתת על אדני הצדק, היושר והקדושה, כדוגמת אלו שהמלך נצטוו עליהם. מעבר לכך אין לתורה דרישות נוספות.

מנגד, מצאנו שיטה יחידנית השוללת לחלוטין את המלוכה ומטילה בה דופי. זוהי שיטת האברבנאל (בפירושו לתורה, פרשת שופטים). לדעתו, הלכות מלכים שבתורה הן בבחינת "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע": "ענין המלך אין שאלתו מצוה כי אם רשות ומפעל היצר הרע". האלטרנטיבה המועדפת על האברבנאל היא השיטה הדמוקרטית!

אברבנאל פותח את עיונו בהצגת טיעוניהם של המצדדים במשטר המלוכני. תחילה, הוא מזכיר שלושה נימוקים מקובלים לעדיפותו של המשטר המלוכני ודוחה אותם. אחר-כך הוא מצביע על היתרונות של המשטר הדמוקרטי:

"ראוי שנדע אם המלך הוא דבר הכרחי ומחוייב בעם חיוב עצמי, או אפשר בלתו (= בלעדיו)? וכבר חשבו הפילוסופים שהוא כן (= שמינוי מלך הוא הכרחי), ושרות המלך לעם בקיבוץ המדיני כיחס הלב בגוף בעל החי. המעיינים האלה יסברו שלמלכות שלושה יתרונות: הראשון - האחדות והעדר השיתוף. והשני - ההתמדה והעדר החילוף. והשלישי - היכולת המוחלטת.

הנה תהיה באמת מחשבתם בחיוב המלך והכרחיותו כוזבת. לפי שאינו מהבטל (= לפי שאינו מן הנמנע) שיהיו בעם מנהיגים רבים מתקבצים ומתאחדים ומסכימים בעצה אחת, ועל פיהם תהיה ההנהגה והמשפט, וזהו כנגד התנאי הראשון. ולמה לא תהיינה הנהגותיהם משנה לשנה או לשלוש שנים כשני שכיר, או פחות מזה. ובהגיע תור שופטים ושוטרים אחרים, יקומו תחתיהם ויחקרו אם פשעו הראשונים באמונתם, ואשר ירשיע ישלם כל אשר הרשיע לעשות, וזהו כנגד התנאי השני. ולמה לא תהיה גם כן יכולתם מוגבלת ומסודרת כפי הדתות והנימוסים? הדין נותן יחיד ורבים הלכה כרבים, ושיותר קרוב להיות הפשע באדם אחד, אם לסכלותו ואם לתוקף יצרו או כעסו, משיחטאו אנשים רבים בהיפסדם יחד, כי אם האחד יטה מני דרך, ימחו אחרים בידו. ובהיות הנהגותיהם זמניות והם עתידים לתת את הדין אחרי ימים מועטים, יהיה מורא בשר ודם עליהם (= זהו כנגד התנאי השלישי).

ומה לנו להביא על זה טענות שכליות, והנה הנסיון גובר על ההיקש; הביטו וראו הארצות שהנהגתן על ידי מלכים, ותראו את שקוציהם ואת גלוליהם, איש מהם כל הישר בעיניו יעשה כי מלאה הארץ חמס מפניהם. והיום הזה ראינו כמה ארצות

שהנהגותיהן על ידי השופטים ומושלים זמניים נבחרים ביניהם, ומלך אלוקים עמהם, משפט נבחר להם בסידור מוגבל...".

בראש המשטר שהאברבנאל מתאר ניצבת הנהגה משותפת של מספר נבחרים ציבור המתחלפת אחת לכמה שנים. הנהגה עומדת בביקורת מתמדת ועלולה לבוא על עונשה אם תשלוט בדרך מושחתת. בהמשך דבריו (אשר לא צוטטו לעיל) טוען אברבנאל שהמשטר הדמוקרטי תואם לרוחו של עם ישראל יותר מאשר משטרים אחרים, כיון שהמשטר המלוכני עלול להוות חציצה בין העם לה'.

יש להדגיש שנית, שהאברבנאל הוא דעת יחיד בשלילתו המוחלטת את המלוכה.

סיכום: בדברינו סקרנו שלוש עמדות יסודיות על צורת המשטר לפי התורה:

א. שיטת הרמב"ם והרמב"ן הגורסת שהתורה מצווה על עם ישראל להקים משטר מלוכני - מונרכיה.

ב. שיטת הגאונים הגורסת שהתורה איננה מצביה דגם מחייב של משטר אלא מסתפקת בהנחיות מגבילות במידה שהעם יאמץ את צורת השלטון המלוכני.

ג. שיטת האברבנאל שמעלה על נס את הדמוקרטיה.

המלוכה - אידיאל או חובה?

לפי שתי השיטות האחרונות, אין המשטר הדמוקרטי נחות מהמשטר המלוכני. אבל לפי שיטת הרמב"ם - שהיא השיטה המקובלת בין חכמי ישראל - אחת מתרי"ג המצוות היא הקמת משטר מלוכני. לכאורה, בכך שוללת התורה את הלגיטימיות של צורות משטר אחרות.

אולם **הנצי"ב מוולוז'ין** (העמק דבר לדברים יז יד) דייק מהפתיחה של פרשת המלך בתורה - **"ואמרת, אשימה עלי מלך"** - שלמרות שמינוי מלך הוא מצווה מחייבת, מותנה יישומה ברצון העם ובהסכמתו החופשית, וזה לשונו:

"ואמרת' - לשון זה במשמע שאין זה מצווה במוחלט (= מוחלטת) למנות מלך אלא רשות, והרי ידוע בדברי חז"ל שמצווה למנות מלך, אם כן מדוע כתוב 'ואמרת' - ? - ונראה, שמשום שהנהגת המדינה משתנה אם מתנהג על פי דעת המלוכה או **על פי דעת העם והנבחרים** (=דמוקרטיה!). יש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלא קברניט. ודבר זה אי-אפשר לעשות על פי הכרח מצוות-עשה, שהרי בענין השייך להנהגת הכלל **נוגע לסכנת נפשות** שדוחה מצות-עשה. משום כך אי אפשר לצוות בהחלט למנות מלך כל זמן שלא עלה **בהסכמת העם** לסבול עול מלך על פי שרואים מדינות אשר סביבותיהם מתנהגות בסדר יותר נכון, או אז מצוות עשה לסנהדרין למנות מלך".

והוסיף הנצי"ב שאין לפרש שמינוי מלך הוא רשות, שאם רשות הוא מדוע נוקבת התורה בתאריך: **"כי תבוא אל הארץ... וירשתה וישבת בה, ואמרת אשימה..."** . ועל כן מסכם הנצי"ב:

"על כרחך מצווה הוא. ומכל מקום אין הסנהדרין מצווים עד שיאמרו העם שרוצים בהנהגת מלך. ומשום כך, כל משך שלוש מאות שנה שהיה המשכן נבחר בשילה לא היה מלך, והיינו משום **שלא היתה הסכמת העם**".

הנצי"ב טוען שכפיית צורת ממשל מסויימת על העם בלא הסכמתו גובלת בפקוח נפש. דיסהרמוניה בין העם לבין השלטון עלולה לערער את השלטון ולגרום לשפך דם לרוב. אמנם, המלוכה היא משאת נפשה של התורה, אבל אם היא נתקלת בהתנגדות עזה של העם, היא עלולה להיות לרועץ. התועלת הרצויה לא תושג, נזק חמור ייגרם עד כדי סיכון חיי אדם, וכלל גדול בידינו: פקוח-נפש דוחה את כל התורה כולה, כולל מצוות מינוי מלך.

ניתן להבין את נימוקו של הנצי"ב כנימוק הלכתי פורמלי - חשש פיקוח נפש, ומשום כך לדרוש מעת לעת הערכה מחודשת של מידת הסיכון הקיים בהשלטת משטר מלוכני על עם ישראל. אך נדמה שכוונתו של הנצי"ב היא רחבה יותר. לדעתו, אין התורה רוצה להטיל את מרותה בכל הנוגע לצורת המשטר והיא מסתפקת בהצבת היעד - "שום תשים עליך מלך". אין היא דוחקת או לוחצת על יישומה המיידית של מצוות מינוי מלך אלא מוכנה להמתין עד שתבשיל החלטה חיובית של העם בנידון. צורת משטר - אי אפשר לכפות. כל כפייה כזו תקלקל יותר ממה שתועיל.

לסיכום פרקנו, נביא מדבריו של **הרב משה צבי נריה זצ"ל** (מתוך ספרו "צניף מלוכה" עמ' 29).

"רבים אומרים, מי יראנו טוב, מי יראנו תכנית מבנה המדינה לפי התורה?... התורה האלוקית הנצחית לא כפתה עצמה לשום משטר מדיני מסויים, כיון שדברים אלו לא ניתנים לקביעות, הם משתנים לפי חיי שעה ולפי צרכי השעה ש'אי אפשר לזכור בתורה את כל הנהגות האדם ותיקוני היישוב והמדינות' (רמב"ן דברים ו יח). ובכלל - **העיקר תלוי באדם** ולא במשטר, ולכן גם בבעיה העיקרית - שאלת המונרכיה (= המלוכה) - לא קבעה התורה מסמרות. נחלקו חכמים האם מינוי מלך רשות או חובה, ובירורו של דבר הוא, כמו שהסיק הגאון הנצי"ב מוולוז'ין ז"ל: הדבר תלוי ברצון העם".

הליך בחירת ההנהגה

הקדמה

בפרק הקודם עמדנו על הגישות השונות ביחס למשטר המלוכני שנהג בתקופת בית ראשון. הגישה המרכזית היא שמינוי מלך הוא מצווה (רמב"ם, רמב"ן), אבל אין התורה כופה את ביצועה המיידית של המצווה אלא מתנה אותו ברצון העם (נצי"ב). המצווה נועדה להתוות את הדרך האידיאלית - הקמת משטר מלוכני.

נשאלת, איפוא, השאלה: מהו מקומו של העם במשטר המלוכני? האם העם מעורב בתהליכים המדיניים וקולו נשמע, או שמא המלך הוא שליט יחיד שהעם כפוף לו ללא כל זכות ערעור. האם העם שותף להליך דמוקרטי של מינוי המלך, כלומר לבחירת הנהגתו המדינית, או שמא אין העם מעורה בבניית דמותה של ההנהגה אלא נדרש לקבל אותה בעל כורחו?

במשטר דמוקרטי, הליך הבחירות הוא שיאו של מימוש ערכי הדמוקרטיה (נהוג לומר שהבחירות הן "חגה" של הדמוקרטיה), כיון שהוא נותן ביטוי לכוחו של העם להשפיע ולהכריע בשאלות המדיניות המרכזיות ולבחור את הנהגתו. כל האזרחים שווים, כל ה"אצבעות" שקולות. לכן, במשטר דמוקרטי תקין, קיימת הקפדה יתירה על קיומן של בחירות הוגנות. זוהי הערובה הבסיסית לקיומה של חברה דמוקרטית.

השתתפותם של אזרחי המדינה בבחירות להנהגה מעידה גם על מקור הסמכות של ההנהגה, זאת אומרת מהיכן שואבת ההנהגה את כוחה. אם ההנהגה נבחרת על ידי העם, **סימן הוא שהעם הוא מקור הסמכות**. הרי זה עיקרה של הדמוקרטיה: שלטון עצמי של העם.

בגלל מרכזיותו של עיקרון זה במשטר הדמוקרטי, נרצה לבחון בפרק זה מהו הליך בחירת ההנהגה על פי התורה. האם כשם שעצם הקמתו של המשטר המלוכני תלוי בהסכמת העם (אליבא דהנצי"ב), כך בחירתה של ההנהגה הלאומית מותנית בתמיכה עממית?

"נמלכים בציבור"

מפורסמת היא האימרה של חז"ל (ברכות דף נה א):

"אמר רבי יצחק: אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בציבור, שנאמר (שמות לה) 'ראו קרא ה' בשם בצלאל'. אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משה, הגון עליך בצלאל? אמר לו: רבונו של עולם, אם לפניך הגון, לפני לא כל שכן?! אמר לו: אף על פי כן לך אמור להם. הלך ואמר להם לישראל: הגון עליכם בצלאל? אמרו לו: אם לפני הקדוש ברוך ולפניך הוא הגון, לפנינו לא כל-שכן!".

הוי אומר, אין למנות מנהיג על הציבור בלא שהציבור נתן את הסכמתו המפורשת. דברי רבי יצחק במסכת ברכות נתפרשו על-ידי חכמי ההלכה כהנחייה מעשית מחייבת, ולכן הם היוו בסיס לפסיקה הלכתית בתשובות אחדות.

לדוגמה, **התשב"ץ** מבקר את דרך מינויו של תלמיד חכם בלא הסכמת הציבור (שו"ת תשב"ץ חלק א' סימן קסא ד"ה הרביעי ממה) זז"ל:

"תחילת דברי אני אומר שנטה מעט מהדרך הנכונה, דרך המוסר, ממה שלא נמלך עם הציבור, ואף על פי שהדין המתמנה על הציבור היה מופלא וסמוך, והממנה אותו היה אדם גדול בדורו, ראוי הוא שיימלך עם הציבור קודם מנותו אותו, שהקב"ה אינו ממנה פרנס על הציבור אלא אם כן נמלך בהם, כדאמרינן 'אמר רבי יצחק אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכין בציבור, שנאמר: ראו קרא ה' בשם בצלאל... אמר לו אף על פי כן לך אמור לישראל'... זהו שיש לתמוה עליו בזה".

מסביר **הרב נתן צבי פרידמן** במאמרו "קוים לדמוקרטיה והלכה" (תחומין כרך ד עמ' 255):

"מדברי תשב"ץ אלה אנו רואים שהקפידא היתה לא רק על מי שמתמנה באמצעות שר או מלך גוי המכריח או משפיע על הציבור לקבל אותו, אלא אפילו אדם גדול מישראל שרוצה למנות על הציבור אדם שהוא הגון ומתאים בהחלט לתפקיד זה, צריך מקודם לקבל הסכמת הציבור על המינוי, שהרי מי לנו גדול מהקדוש ברוך הוא ומשה רבינו שראו את בצלאל הגון לתפקיד זה, ובכל זאת ביקשו את הסכמת העם לדבר זה".

תשובות הלכתיות נוספות בנידון מובאות במאמרו של הרב נתן צבי פרידמן.

היש צורך בהסכמת העם למינויו של המלך?

לכאורה דרישה זו להסכמת העם עומדת בסתירה לסדר מינוי המלך המתואר ב**רמב"ם** בהל' מלכים (פ"א הלכה ג'):

"אין מעמידין מלך בתחילה אלא **על פי בית-דין של שבעים זקנים ועל פי נביא**, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאל דוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו".

מקורותיו של הרמב"ם הם מהתוספתא ומהספרי. התוספתא (סנהדרין ג,ד) מצריכה את השתתפותו של בית הדין הגדול במינוי המלך, והספרי למד מהפסוק "אשר יבחר ה' אלוקיך בו" שמינוי המלך הוא "על פי הנביא". מסתבר שלפי הרמב"ם מתפרש הפסוק בדרך זו: 'שום תשים' - על-ידי סנהדרין, 'אשר יבחר ה' - על פי נביא שהוא שליח אלוקי המעיד על בחירת ה'.

תיאור זה שולל כל מעורבות של העם בהליך בחירת המלך. המלך אמנם מתמנה על ידי שתי רשויות מרכזיות בעם ישראל - הנביא והסנהדרין - אבל הבחירה איננה משקפת בהכרח את העדפות העם ואת נטיותיו. לא נמצא כאן כל רמז לצורך להימלך בציבור תחילה ולקבל את הסכמתו.

מנגד, מבליט התנ"ך את חלקו של העם במינוי המלך. בתיאור מינויי המלכים המופיע בתנ"ך, נוטל העם חלק פעיל במינויו של המלך לצידו של הנביא. הדוגמאות הבולטות הן: המלכתו של שאול והמלכתו של דוד.

שאול מתמנה פעמיים למלך. בפעם הראשונה - מונה שאול למלך על ידי שמואל מתוך הדגשת הבחירה האלוקית:

"ויאמר שמואל אל כל העם, הראיתם **אשר בחר בו ה'**, כי אין כמוהו בכל העם, ויריעו כל העם ויאמרו יחי המלך" (שמואל א' פרק י' כד).

אבל מינוי זה נתקל בהתנגדותם של "בני בליעל" אשר ביזו את שאול. לאחר נצחונו של שאול על נחש העמוני (פרק יא), מתלכד כל העם סביב שאול, ושמואל מציע להמליכו שנית:

"ויאמר שמואל אל העם, לכו ונלכה הגלגל ונחדש שם המלוכה. וילכו כל העם הגלגל וימליכו שם את שאול לפני ה' בגלגל".

כאמור, הדגש בטקס ההמלכה הראשון הוא על הבחירה האלוקית (שים לב, שמואל נוקט בלשון הקרובה ללשון התורה: "אשר יבחר ה' אלוקיך בו") ועל ההמלכה של שמואל. בטקס ההמלכה השני, הדגש הוא על ההמלכה של כל העם ("וילכו כל העם... וימליכו שם את שאול").

גם המלכתו של דוד היתה כפולה. בראשונה, מונה דוד על ידי שמואל (שמואל א' פרק ט"ז). אבל, דוד עלה למלוכה רק לאחר שזכה לתמיכה פומבית של כל פלגי העם:

"ויבואו כל שבטי ישראל אל דוד חברונה... ויבואו כל זקני ישראל אל המלך חברונה ויכרות להם המלך דוד ברית בחברון לפני ה', וימשחו את דוד למלך על ישראל" (שמואל ב' ה').

דוד נמשח פעמיים, בראשונה על-ידי שמואל ובשנית על ידי העם (ליתר דיוק - נמשח דוד שלוש פעמים: א. על ידי שמואל. ב. על ידי חלק מהעם. ג. על ידי כל העם).

תיאורים אלו אינם מותירים ספק כלשהו בדבר מעורבותו הפעילה של העם במינוי המלך. עמד על כך **האברבנאל** (בהקדמתו לספר שופטים). האברבנאל דן בדמיון ובשוני בין השופטים (שבספר "שופטים") לבין המלכים:

"השיתוף (= הדמיון) הראשון הוא שהשופטים והמלכים הם ממונים על ידי בית-דין, ויקבלום ישראל על עצמם... ואין ספק שהשופטים היה מעירם ראשונה רוח ד', רוח עצה וגבורה, ובראות ישראל ששם ד' נקרא עליהם בחרו בהם ומינו אותם לשופטים על פי בית דין. ואמנם במלכים הדבר מבואר שאין מושחין אותם כי אם בית דין הגדול והנביא, ומלבד זה **העם היו ממליכים אותם**, כמו שבא בענין שאול ודוד ושלמה וזולתם. ושני הדברים האלה זכרה התורה באומרה (דב' יז טו) 'שום תשים עליך מלך אשר יבחר ד' אלקיך בו' - הנה שימת המלך היא **הקמתו מהעם**, והבחירה האלוקית היתה על ידי **נביא** באמצעות המשיחה...".

המלך זקוק למינוי כפול: "שום תשים" - על ידי העם, "אשר יבחר ה' אלוקיך" - על ידי ה' או נביאו. עיקרון זה מוזכר גם בדברי **הרב יצחק מקארלין** (קרב אורה להוריות דף יא). על שיטתו נעמוד בהרחבה בסוף הפרק ונסתפק כאן במובאה חלקית:

"נראה זהדבר תלוי בעם וכל שקיבלו עליהם אותו למלך מחוייבים לסור אל משמעתו... וכן משמע פשטיה דקרא 'מקרב אחיך תשים עליך מלך', **שימת המלך תלויה בעם**".

ובך סיכם הראשון לציון, **הרב בן-ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל** (ספר התחוקה לישראל ח"א עמ' 244):

"כל מקום שהממשלה היא תיאוקרטית אינה דמוקרטית, כמו שנזכר בכל ההיסטוריה של העמים הקדמונים והמודרניים. אולם, בישראל, אף על פי שהמלך הוא נבחר על פי נביא וסנהדרין או סנהדרין לבד, בכל זאת הוא נבחר גם מהקהל כולו. 'שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו, לא תוכל לתת עליך איש נכרי', הרי שהבחירה היא ביד העם וכן היתה בחירת שאול באסיפת עם וכן היתה המלכת דוד".

לכאורה, סיכום זה אינו עולה בקנה אחד עם שיטת הרמב"ם (שציטטנו לעיל) שאיננו מזכיר אפילו ברמז את הצורך בהסכמת העם. אבל יש הסבורים בדעתו, שהסנהדרין הוא מוסד המייצג את העם, כפי שכותב הרמב"ם בפירושו למשנה שבית הדין הגדול "הוא קהל ישראל בכללותו" (עיין בספרו של פרופ' יעקב בלידשטיין "עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם" עמ' 56, 58, 165-160 ובהערות שם). אמנם העם עצמו לא היה שותף פעיל במינוי המלך אבל עמדותיו יוצגו על ידי הסנהדרין.

הרב שלמה גורן זצ"ל צידד בפרשנות זו והוסיף שבחירת חברי הסנהדרין עצמם היתה דמוקרטית! במאמרו המקיף "בחירות דמוקרטיות לאור ההלכה" (בתוך ספר הזכרון "המעלות לשלמה" עמ' 84-90) טוען הגר"ש גורן שגם לפי הרמב"ם בחירת המלך נערכה בדרך דמוקרטית:

"בחירת המלך נעשית בעיקרה על ידי הסנהדרין אלא שהיו זקוקים להסכמתו של הנביא. כאן עלינו לברר את שיטת הבחירה לפיה היו בוחרים וממנים את הסנהדרין הגדולה, כי אם בחירתם של חברי הסנהדרין היתה דמוקרטית, הרי... הם מהווים גוף של נבחרים העם והם מייצגים את העם בכל נושא הדורש את הסכמת העם. לפי זה **אין כל פגם דמוקרטי בשיטת הבחירה של המלך והממשל על ידי הסנהדרין הגדולה, מאחר שהם נבחרים העם** יכולה בחירתם לייצג את רצון העם, כפי שנהוג אצלנו שהכנסת בוחרת את נשיא המדינה ולא העם באופן ישיר, ואף על פי כן זו נחשבת בחירה דמוקרטית".

בהמשך דבריו מבסס הגר"ש גורן את טיעונו על שיתוף העם בבחירת חברי הסנהדרין, אך זה חורג מעניינה המרכזי של החוברת שלנו, לכן נסתפק במובא לעיל.

עוד ניתן לומר שהסנהדרין פעלה מתוך התחשבות מפורשת ברצון העם. ואף שאין הרמב"ם מזכיר זאת בדבריו, ניתן לראות בהנחייה ש"אין (בית דין) גוזרין גזירה גזירה על הציבור אלא אם כן רוב ציבור יכולין לעמוד בה" עיקרון מנחה לכל הפעילות של הסנהדרין שעליה להיות מותאמת לרצון העם.

למרות מה שלמדנו לעיל על שיטת הרמב"ם, נתייחס בהמשך דברינו לשני מצבים שבהם הרמב"ם ומפרשיו מתחשבים בעמדתו של העם בקביעת המועמד לתפקיד המלך.

הורשת המלכות

עיקרון הורשת המלכות בישראל מפורסם הוא. עיקרון זה, כפי שניסח אותו הרמב"ם בהל' מלכים (פרק א הל' ז), מתנגד לכאורה להליך דמוקרטי מכיון שהוא מנטרל את יכולת התערבותו של העם בבחירת המנהיג, למעט פעם אחת ויחידה, בשעת מינויו של ראש השושלת. וכך סיכם הרמב"ם את דיני ירושת המלכות:

"כשמעמידים את המלך, מושחים אותו בשמן המשחה... ומאחר שמושחים המלך, הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם, שהמלכות ירושה, שנאמר: 'למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל'. הניח בן קטן, משמרים לו את המלוכה עד שיגדיל, כמו שעשה יהוידע ליואש. וכל הקודם בנחלה, קודם לירושת המלוכה. והבן הגדול קודם לקטן ממנו".

הלכות ירושת המלכות הן מפורטות ביותר והן מסדירות את העברת הירושה בכל המקרים האפשריים, כך שהתערבותו של גורם חיצוני הינה מיותרת בהחלט.

הרמב"ם מוסיף שעיקרון הירושה תקף בכל התפקידים הלאומיים והציבוריים:

"ולא המלכות בלבד אלא כל השררות וכל המינוין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם".

המעבר האוטומטי של המלכות מאב לבן איננו מצריך את הסכמתו של העם ושולל למעשה את זכותו ואת יכולתו להשפיע על עיצוב ההנהגה. **ספר החינוך** (מצווה תצג) מחדד את הקושי: אם המלכות עוברת בצורה אוטומטית, מאבדת מצוות מינוי מלך את תוכנה המעשי. המצווה מתקיימת מעצמה ללא צורך בעשייה אקטיבית של העם, ואין להגדירה כמצווה הנוהגת לדורות. וזה לשונו:

"ואל תהרהר בני אחרי דברי לומר, ואיך יחשוב אבי זאת המצווה מן הנהגות לדורות, והלוא משנמשח דוד המלך נסתלקה זאת המצווה מישראל שלא יהיה להם למנות עוד מלך, כי דוד וזרעו נשיאים עליהם לעד, עד כי יבוא שילה שיהיה מזרעו מלך לעולם במהרה בימינו?! - שענין המצווה אינו למנות מלך חדש לבד, אבל מענינה הוא כל מה שזכרנו: למנות מלך חדש אם תהיה סיבה שנצטרך לו, וגם להעמיד את המלוכה ביד היורש ולתת מוראו עלינו ונתנהג עמו בכל דבר כמצווה וכתורה הידועה, וזה באמת נוהג הוא לעולם".

תשובתו של ספר החינוך היא שהמצווה לדורות איננה כוללת את בחירת המועמד אלא את היחס למלך שנתמנה.

נסכם את שאלתנו: אמנם שמורה לעם הזכות ליטול חלק פעיל בעיצוב המנהיגות אבל חוק הורשת המלכות ויתר השררות מנטרל לחלוטין את יכולת ההשפעה של העם בקביעת מנהיגו. הדור הראשון בוחר לעצמו מנהיג, וממנו משתלשלת ההנהגה בצורה אוטומטית.

מתוך עיון בדברי הרמב"ם יתברר שחוק הירושה לא מנע לחלוטין את מעורבותו של העם בבחירת המלך. בספר החינוך כבר רמז לאפשרות של תקלה בהורשת המלכות המחייבת למנות מלך חדש - "אם תהיה סיבה שנצטרך לו". וממילא מתחדשת יכולתו של העם להשפיע על מינוי המועמד.

הרמב"ם מזכיר שני מקרים שבהם מתבטל ההליך האוטומטי של ירושת המלכות: **א.** סכסוך על הירושה. **ב.** אי התאמה של היורש לתפקיד.

א. סכסוך על הירושה

הרמב"ם בפירושו למשנה (כריתות א א) כותב:

"אם אירע סכסוך וקטטה בזרע דוד, אי זה איש למנות אם פלוני או פלוני, והיתה אחר כך הסכמת הכל על אחד מהם, או שהלכו הרוב אחריו, או שמינוהו הסנהדרין או נביא או כהן גדול, או שהושגה המלכות לאחד מהם באיזה אופן שיהיה, הרי זה נמשח בשמן המשחה כדי להפסיק הקטטה והמלחמה..."

הרמב"ם קובע שאם פורץ סכסוך או קטטה בזרע דוד, הם מוכרעים על-ידי הסכמת כל העם או רובו, או על-ידי הסנהדרין או הנביא. העניק הרמב"ם משקל זהה לנביא, לסנהדרין ולעם, בבחירת המועמד המתאים מבין המתמודדים השונים. טיבו של הסכסוך לא נתבאר בדברי הרמב"ם. לא נתפרש מדוע הלכות הירושה אינן מסדירות באופן מלא את הליך הירושה ופותרות את שורשי הסכסוך. האם אין כאן רמז שקוף שירושת המלכות איננה אוטומטית אלא היא זקוקה לגושפנקה של העם, כלומר, ירושת המלכות היא אמנם האופציה המועדפת אבל עליה לקבל את הסכמת העם? האם אין להסיק מכאן שהירושה לא שללה לגמרי את מעורבותו של העם?

(**הערה:** המקור לדברי הרמב"ם בפירושו למשנה היא גמרא בהוריות דף יא וכריתות דף ה שקובעת שאין מושחים מלך בן מלך כיון שהמלכות היא ירושה, אבל כאשר פורצת מחלוקת - "בזמן שאין שלום בישראל", צריך למשוח את המלך שנבחר. ופירש רש"י (כריתות דף ה) "בזמן ששלום בישראל הוה המלכות ירושה ולא בעי משיחה, אבל כי איכא מחלוקת לאו ירושה היא ובעי משיחה מתחילה". בביאור שיטות הרמב"ם ורש"י האריך בשו"ת "אבני נזר" יו"ד ס' שי"ב וחלק עליו בנו ה"שם משמואל" בהערות שהודפסו בתוך התשובה של אביו).

וכך אמנם כותב **המהר"ם שיק** (שו"ת יו"ד סי' רכח) בהתייחסו לירושה ב"רבנות":

"נראה דבעינן (= שצריך) הסכמת הציבור לזה (= לירושה), כדאיתא בר"ה דף ב ע"ב 'דאימנו עליה ומלך בן מלך הוא' (= מהגמרא במסכת ראש השנה ניתן להסיק שגם מלך בן מלך זקוק למינוי והוא איננו זוכה במלכות בצורה אוטומטית מכח הירושה). מבואר דאף על גב שהוא בירושה, אפילו הכי בעינן (= למרות זאת צריך) דעת העם והשרים בזה. ואמרינן בברכות 'אין ממנין פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים עם הציבור וכו' שיקבלו הם אותו עליהם ויסכימו עמו, ועליהם המצווה שלא ליקח ירושתו מה שזיכתה לו התורה על פי מינויים הראשון.

והטעם נראה לי להסביר, שהתורה זיכתה למלך ולשאר פרנסי ישראל שיורישו זכותם לבניהם הראויים. והמלכות והשררה זכות אם העם רוצים בו, אבל אם מורדים בו ואינם רוצים בו - אין השררה זכות וממילא בכהאי גוונא (= באופן זה) אינו מוריש. ולכך אמרו שרמז לנו הקרא (= הפסוק) בלשון 'בקרב ישראל' משמע שרוצים בו ואין מחלוקת, אבל כשיש מחלוקת צריך למשוח מחדש על פי נביא ועל פי בית דין".

המהר"ם שיק מנסה לשלב בין זכותו של היורש במשרה הציבורית מכח הירושה לבין הצורך לקבל הסכמה של הציבור. לדעתו ירושת המלכות איננה אוטומטית אלא היא בעין "זכות קדימה" אבל את תוקפה היא מקבלת רק לאחר שהעם יאשר אותה. הציבור נקרא ואף מצווה לפעול לאור זכות הקדימה של היורש אבל אם הציבור מסרב מנימוקים שונים אין היורש זוכה במשרה.

ב. אי התאמת היורש לתפקיד

הרמב"ם קובע שהיורשה של התפקידים הציבוריים - מלכות ויתר השררות - מותנית בהתאמתו של היורש לתפקיד. וזה לשונו (הל' מלכים פ"א הל' ז):

"המלכות ירושה... ולא המלכות בלבד אלא כל השררות וכל המינוין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם. והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו **בחכמה וביראה**. היה ממלא ביראה אף על פי שאינו ממלא בחכמה מעמידים אותו במקום אביו ומלמדים אותו. וכל מי שאין בו יראת שמים, אף על פי שחכמתו מרובה, אין ממנים אותו למינוי מן המינויים בישראל".

הירושה של המלכות אינה דומה לירושת הבן את נכסי אביו עם פטירתו של האב. ירושת המלכות מותנית בכך שהיורש יהיה בעל כישורים מתאימים לתפקיד הציבורי שהוא ירש. שני כישורים מרכזיים מוזכרים: חכמה ויראה.

מהי "חכמה"? ידע מקצועי, מיומנות, השכלה ופקחות. אם "חכמה" חסרה ליורש שהוא בעל זכות הקדימה - "מלמדין אותו", מכשירים אותו לפני כניסתו לתפקיד, ואולי גם מצמידים לו יועצים מומחים ונאמנים שילוו אותו במשך כהונתו. אבל אם למועמד לתפקיד המנהיגות חסרה "יראה" - הוא נפסל ונדחה על הסף גם כאשר "חכמתו מרובה". אין מלמדים אותו "יראה" כמו שמלמדים אותו חכמה. אין "קורסים" מזורזים ליראה. "יראה" איננה מכסה של ידע אלא היא ביטוי לאופי הפנימי הכולל של האישיות: מוסר, מידות טובות, אמונה. אין להסתכן במינויו של אדם חסר יראה מתוך תקווה שאישיותו תשתלם ותיבנה יחד עם התפקיד. אין מהמרים על גורלו של העם!

הרמב"ם איננו מפרט מי הם המוסד או הרשות המוסמכים לבחון את התאמתו של היורש לתפקיד. מכל מקום זהו פתח נוסף להתערבותו של העם!

הדחת מלך

על פי עיקרון זה - **התניית מינוי המלך בהסכמת העם** - מבאר הרב **יצחק מקארלין** (קרבן אורה להוריות דף יא) את דברי הירושלמי (ראש השנה פ"א הל' א') שדוד המלך לא הביא את קרבן הנשיא (קרבן מיוחד שמביא נשיא על חטאיו) במשך ששת החודשים שהוא ברח מאבשלום ומסביר מדוע ימים אלו לא נמנו בחשבון שנות מלכותו של דוד, וזה לשונו:

"... אלא נראה דהדבר תלוי בעם וכל שקיבלו עליהם אותו למלך מחוייבים לסור אל משמעתו. **וגם בהם תלוי הדבר להורידו מגדולתו**, כדאיתא בירושלמי, שכל הימים שברח דוד מפני אבשלום בנו היה מתכפר בשעירה כהדיוט אף על פי שנמשח תחילה על פי הדיבור. וכן משמע פשטיה דקרא 'מקרב אחיך תשים עליך מלך', **ששימת המלך תלויה בעם**".

חידוש גדול משמיענו ר' יצחק מקארלין: "וגם בהם תלוי הדבר להורידו מגדולתו". רשאי העם להדיח מלך שנמשח על פי הדיבור. לאמור: מינוי של המלך מותנה בהסכמה **מתמדת** של העם. לא רק בשעת הכתרתו זקוק המלך לתמיכת העם אלא לכל אורך כהונתו.

כוחה של ההסכמה הלאומית

בפרק הקודם עמדנו על היקף מעורבותו של העם בבחירת ההנהגה הלאומית. נתחווור לנו שהעם היה שותף לסנהדרין ולנביא במינוי המלך, ואף הכריע בין המועמדים השונים כאשר נתגלע סכסוך על ירושת המלכות.

בפרק הנוכחי נברר מהו כוחה של ההסכמה הלאומית כשהיא עומדת בפני עצמה בלא תמיכתן של רשויות לאומיות נוספות (הסנהדרין והנביא). האם להסכמה הלאומית ישנו תפקיד מצומצם של אישור החלטותיהם של הסנהדרין והנביא או שמא יש לה גם סמכות עצמאית בהעדר סנהדרין ונביא?

מינוי מלך על ידי העם ללא נביא וסנהדרין

מן הראי"ה קוק זצ"ל (בשו"ת משפט כהן סי' קמד אות טו) דן בסתירה בדברי הרמב"ם בין הלכות מלכים (פ"א הל' ג') להלכות סנהדרין (פ"ה הל' א'). בהל' מלכים קבע הרמב"ם ש"אין מעמידים מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא", ואילו בהלכות סנהדרין השמיט הרמב"ם את הצורך בנביא: "אין מעמידים מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד...".

מבאר הרב קוק: שיתופו של הנביא הוא הכרחי למינוי מלך, אבל בהעדר נביא - לאחר שפסקה נבואה מישראל - ממנה **הסנהדרין לבדה** את המלך. לכן, מעלה הרב קוק אפשרות שמלכות החשמונאים היתה מוכרת ותקפה על פי ההלכה (לכל ענין שההלכה מסמיכה בו את המלך. לדוגמה, להוציא את העם למלחמה) למרות שבימי בית שני לא שרתה הנבואה.

עיקרון זה מפורש **ברמב"ן** על התורה (דברים יז טו). הרמב"ן מתקשה בהבנת הפסוק: "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה'... לא תוכל לתת עליך איש נכרי". ותמה הרמב"ן: אם ה' הוא הבוחר את המלך באמצעות נביא-שליח, "אם-כן מה הטעם להזהיר: 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי', וה' לא יבחר בנכרי?!". תירץ הרמב"ן:

"לדעת רבותינו יש בכתוב הזה תנאי נסתר. יאמר: שום תשים עליך המלך שיבחר ה' בו, אם תוכל לעשות כן שיענך ה' בנביאים. אבל, איש נכרי לא תוכל לתת עליך לעולם".

התורה מוסרת לנו את תיאורו של המועמד המתאים לתפקיד מלך למקרה שבו נצטרך למנות מלך בלא עזרת נביא.

מדברי הרב קוק משתמע ששיתופו של הנביא במינוי המלך איננו הכרחי. אבל שיתופה של הסנהדרין הוא כן הכרחי, לכן בהעדרה של הסנהדרין מתבטל מוסד המלוכה. הסכמת האומה לבדה איננה מספקת לשם **מינוי מלך**.

לעומתו, קבע **הרדב"ז** (הל' מלכים פ"ג הל' ח') שמלך שזכה לתמיכת האומה בלבד, יש לו דין מלך אפילו לענין מורד במלכות, וזה לשונו:

"כל המורד במלך ישראל - האי מלך (= מלך זה), היינו שהומלך על פי נביא או שהסכימו עליו כל ישראל. אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל בחוזקה, אין ישראל חייבים לשמוע אליו והממרה את פיו לא נקרא מורד במלכות".

וכן סובר הגר"ש **ישראל זצ"ל** (עמוד הימיני עמ' נח):

"כשמתמנה המלך שלא מדעת העם ושלא על-ידי בחירתם, בזה הוא שצריך נביא וסנהדרין, ובלא זה לא חל המינוי. אבל אם העם עצמו מסכים למנותו **על ידי בחירות** או באיזו שהיא צורה אחרת, בזה אין שום צורך לשום נביא וסנהדרין, אלא ודאי חל המינוי, ויש לו תוקף ודין מלך".

בהמשך דבריו נסתייע הגר"ש **ישראל** בדברי הרדב"ז שהבאנו לעיל.

לפי הגר"ש **ישראל**, הצורך בסנהדרין ובנביא הוא רק כאשר המלך מתמנה לתפקידו שלא מדעת העם, אזי יש צורך בהסכמת הנביא והסנהדרין ובהאצלת סמכויות על ידיהם, אבל אם המינוי נשען על הסכמת העם, אין צורך בדעתם של הסנהדרין והנביא. כלומר, יש שני אופנים של מינוי מלך ושל האצלת סמכויות אליו: מינוי הטרונומי (= חיצוני) ומינוי אוטונומי (= עצמאי ופנימי בהסכמת העם).

למדנו, איפוא, על כוחה של **ההסכמה הלאומית** שעשויה להיות חלופה להליך המקובל.

חזרת הסמכויות לאומה

נשוב לשיטת הרב קוק הטוען שבהעדר סנהדרין, אי אפשר למנות מלך. האם פירושם של דברים, שעד חידושה של הסנהדרין, לא תהיה לישראל מנהיגות המוכרת על פי ההלכה? האם בינתיים נגזזות כל סמכויות המלך עד שתתחדש המלוכה או שמא מכירה ההלכה בהנהגה חלופית?

על מדוכה זו ישב הרב קוק וחידש עיקרון שיש לו השלכות מרחיקות לכת ביחס למעמד של המוסדות הנבחרים במדינת ישראל בימינו:

"נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, **חוזרות אלו הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה**".

והוסיף:

"וביחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו לענין כמה משפטי המלוכה, **וביחוד למה שנוגע להנהגת הכלל**". "הסברא קיימת דלענין משפט המלוכה, שנוגע להנהגת הכלל, ודאי גם שופטים מוסכמים ונשיאים כלליים במקום מלך הם עומדים".

קיימת שורה ארוכה של תפקידים לאומיים יסודיים. הפעלת תפקידים אלו והכוונתם מסורות בדרך כלל בידי המלך. אך בהעדר מלך, תפקידים אלו אינם מתבטלים אלא הם "חוזרים לאומה", כלומר, העם מוסמך להפעיל אותם בשעת הצורך.

הרב קוק מביא לעיקרון הזה הוכחות אחדות מהרמב"ם, אבל גם בלעדיו מחייב ההגיון את צדקת דבריו. אין להעלות על הדעת שבהעדר מלך, יושבתו כליל חלק מהתפקידים הלאומיים ותהינה ידי העם כבולות מלפעול במישורים חיוניים שמסורים בדרך כלל למלך. לכן מניח הרב קוק שסמכויות אלו חוזרות לאומה. כיצד יפעיל העם את הסמכויות האלו? יוציא העם מתוך שורותיו נציג או מספר

נציגים שיהיו אחראים על תפקיד מסויים או על כלל התפקידים הלאומיים. נציג זה אינו מלך במלוא מובן המלה, הוא איננו בעל זכויות מלאות כדוגמת מלך המוריש את מלכותו לבניו, אלא הוא **ממונה על הפעלת תפקידים אחדים** בהתאם לכתב המינוי (הראי"ה קוק מדגיש שדוקא במה שנוגע להנהגת הכלל, עומד נציג נבחר במקום מלך אבל הוא איננו מקבל את הזכויות האישיות המוענקות למלך). **כוחו וסמכותו יונקים בכל שעה מן העם.**

ה"חזרה" של סמכויות ההנהגה אל האומה בהעדר מלך יכולה להתפרש בשני אופנים: הראשון טכני, והשני מהותי.

א. על מנת שהאומה לא תתפורר בתקופה שבטלה המלוכה, נלקחות הסמכויות המלכותיות של ההנהגה והשלטון ומושאלות לאומה לפרק הזמן הנדרש. סמכות האומה היא זמנית, עד שתשוב המלוכה.

ב. נדמה שהרב קוק זצ"ל נתכוון לחדש עיקרון יסודי בנוגע לזיקה בין המלך לעם: כל סמכויות המלך יונקות את כוחן מן העם. לכן כאשר אין מלך, הן חוזרות לעם. מסירתן לעם אינה העתקת סמכויות או השאלתן אלא **שיבה למקור הסמכות.**

מתוך מכלול הראיות שהובאו על ידי הרב קוק זצ"ל ועל-ידי אחרים לביסוס סמכותה של האומה בהעדר מלך, נסתפק בשתי ראיות. הראשונה הזכרה על ידי הראי"ה קוק זצ"ל, השניה - על ידי בנו הרב צבי יהודה זצ"ל (בהערותיו על "משפט כהן").

1. רמב"ם (הל' סנהדרין פרק ד' הל' יג')

"ראשי גלויות שבבבל במקום מלך הן עומדים, ויש להם לרדות את ישראל בכל מקום".

טען הרב קוק זצ"ל: אם ראשי גלויות בחו"ל הם בעלי סמכות לרדות את העם ולהנהיגו, על אחת כמה וכמה "נשיאים המוסכמים באומה, בזמן שהיא בארצה ובשלטונה", כלומר שלטון יהודי בארץ ישראל!

2. דרשות הר"ן (דרוש יא')

הר"ן מתייחס לחפיפה בין תפקיד המלך לתפקיד הסנהדרין. לשם מה זקוק עם ישראל לשתי הנהגות? תשובתו היא, שתפקידו של השופט (= הסנהדרין) הוא לשפוט על פי משפטי התורה בלבד, ותפקידו של המלך הוא להשלים את "הסדר המדיני וכל מה שהיה מצטרך לצורך השעה".

פירוש: מטרתם העיקרית של משפטי התורה היא השראת **השפע האלוקי** על עם ישראל, ואין כל ערובה שהם יתנו מענה שלם לכל צורכי החברה. לשם כך, נועד משפט המלך, שהוא **משפט משלים**, המציע חוקים לסידור חיי החברה ולניהול המשטר המדיני באותם תחומים שנותרו פרוצים. חוקי המלך הם במהותם זמניים ומותאמים לצרכי השעה לעומת התורה שהיא נצחית. מוסיף הר"ן שבכלל תחום משפט המלך הן כל התקנות ב"עניני דת" לצורך שעה, כלומר סייגים ותקנות מיוחדות בענישה.

על כך מקשה הר"ן מגמרא המעניקה לבתי-הדין סמכות להעניש "שלא מן התורה" לעשות "סייג לתורה". אם גם תקנות זמניות הן בסמכותו של בית-הדין, אזי מתעוררת השאלה מחדש: לשם מה משפט המלך? תשובת הר"ן היא:

"בזמן שהיו בישראל סנהדרין ומלך, הסנהדרין הם לשפוט את העם במשפט צדק לבד, ולא לתיקון עניינם (של העם) ביותר מזה... אבל כאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכלול את שני הכוחות - כח השופט וכח המלך".

למדנו, שבהעדר מלך, אין הסמכויות השלטוניות מתבטלות, אלא מועברות לרשות אחרת - לבתי הדין. וכך אמנם היה, לאחר חורבן הבית, סמכות ההנהגה של עם ישראל היתה מרוכזת כולה בידי הסנהדרין ושלוחותיה. הם הנהיגו את העם ותיקנו תקנות הן בתחום הדתי והן בתחום האזרחי. גם כאשר מוסד המלכות בטל, אין הסמכויות נעלמות אלא הן חוזרות לאומה.

מדינת ישראל בראי ההלכה

על עיקרון זה חזרו רבים מחכמי ישראל בדור האחרון בשעה שהם דנו במעמדה ההלכתי של מדינת ישראל. לדוגמה: הגרי"ה הרצוג ("תחוקה לישראל" עמ' 129) מתייחס אליו כשהוא דן לקראת הקמת המדינה על שאלות המלחמה העלולה לפרוץ בארץ ישראל:

"ואם תאמר: הלוא מלך אין לנו? אומר אני... המלך אין כוחו אלא מן העם, שנבחר על-ידי העם. וכן יש לנו לומר שהעם כולו (ועיקר עם ישראל הם היושבים בא"י) יש לו הסמכות של מלך בנוגע לענייני האומה וכיון שהרוב הגדול והמכריע מכריז על מלחמה, הרי זה כצו המלך ויש בידו לכופף (= לכפות על העם לצאת למלחמה בשעת הצורך). סברה היא שעל כל פנים לא גרע כוחם של הממנים כולם יחד (= עם ישראל) מכוח מי שנתמנה על ידו... ולא יגרע כח העם כולו מכוחו כשאין מלך... שוב עיינתי בשו"ת 'משפט כהן' ומצאתי שהגאון (= הראי"ה קוק זצ"ל) כותב כך בפירושו...".

והוסיף על כך הגר"ש ישראלי זצ"ל (בעמוד הימיני ס' ז') התייחסות ישירה למבנה השלטון הדמוקרטי במדינת ישראל:

"מסתבר שבשם שיכולים למנות איש אחד כראש ושופט, כמו-כן אפשר למנות מועצה שביחד יהיו לה הסמכויות הללו. ולפי זה נראה כי מועצת הממשלה שתיבחר בדרך של בחירות נכונות יהיה לה סמכות בכל מה שנוגע לניהול האומה כאותה סמכות שהיה למלך ישראל".

(בעקבות דברי הרב קוק זצ"ל, הלכו רבים מגדולי דורנו, ביניהם: הגרא"י ולדנברג והגר"ע יוסף שליט"א. ראה רשימה מפורטת בספר "ברורים בהלכות הראי"ה" עמ' 31 הערה 1, ועמ' 151 הערה 6).

מעניינת ומאלפת ההתכתבות בין הראי"ה קוק לבין הרב חיים הירשנזון על טיבו של המשטר שיוקם בארץ ישראל בשלביה הראשונים של שיבת ציון. הרב הירשנזון כתב (בספרו "מלכי בקודש" עמ' 36) שלאחר שיבת ציון לא יוקם משטר מלוכני אלא משטר דמוקרטי, "אין הדרך היותר נאות להעמיד את

העולם על עמודי הצדק והמישרין **רק** (= אלא) המשטר הדמוקרטי... הנבואות המנבאות על **מלך המשיח** המה על הזמן אשר לא יהיה עוד קנאה ותחרות בעולם רק ימלא הארץ דעה את ה'".

בתשובתו אל הרב חיים הירשנזון הביע **הראי"ה קוק זצ"ל** הסכמה לעיקרי הדברים והתייחס אף הוא בצורה חיובית אל האפשרות של הקמת משטר שאיננו מלוכני כשלב מעבר עד להופעת המלך המשיח. וזה לשונו:

"בענין מינוי מלך גם כן אין צריך להאריך, שכל זמן שלא נתגלה מלך המשיח בתנאיו המיוחדים, אין שום איסור להנהיג כח ממשלתנו באיזה צורה היותר נאותה, וכל מה שהוא יותר נראה לטובתן ולכבודן של ישראל הרי זה משובח, כדברי ה'מלכי בקודש' עמ' 36".

הוא אומר - בשלב המעבר בין חזרת העצמאות לעם ישראל לבין הופעת מלך המשיח אין כל מניעה להקים משטר שאין לו אופי מלוכני. באיזה משטר לבחור? על כך משיב הרב: "כל מה שהוא יותר נראה לטובתן ולכבודן של ישראל הרי זה משובח".

סיכום

על פי התורה, מקור הסמכות המדינית הוא העם. הסמכויות המדיניות מופקדות בידי ההנהגה. בזמן שמלך מולך בישראל הוא מרכז את כל הסמכויות תחת ידו. בהעדר מלך, ממנה העם הנהגה חלופית והוא מפקיד בידיה את מכלול הסמכויות או את חלקן.

הממשלה הנבחרת במדינת ישראל היא ההנהגה שבידיה הפקידו אזרחי המדינה את סמכות ניהול עניני המדינה. לכן, הממשלה ויתר הגופים המדיניים - כמו הכנסת וכדו' - פועלים בתוקף סמכויות שמאושרות על ידי התורה. סמכויותיה אינן שקולות לסמכותו של מלך ישראל, והן מוגבלות לאותם תחומים שהעם ייפה את כוחם. בהתאם לזה מחה **מו"ר הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל** על מאמר אשר טען שלמוסדות הממשל במדינת ישראל - הכנסת והממשלה - אין דין שררה (עיין "בירורים בהלכות הראי"ה" עמ' 173), וכתב:

דברים אלו הם דברים בטלים ומבוטלים לאור דברי קדשו של אמו"ר הרב זצ"ל (= הראי"ה קוק), המפורשים ב'משפט כהן' עמ' רלז:

"העידו בני ביתו של הרב צבי יהודה שביום הבחירות הוא נהג ללכת לקלפי לבוש בבגדי שבת, כולו שמחה והתלהבות. כאשר שאלוהו על מה זה, פתח והסביר: "אמנם כן, התקיימו בחירות בישראל בפזורות שונות מאז ומעולם, אבל אין להשוותן עם הבחירות לכנסת. כי הבחירות לקהילות ישראל נועדו לארגן את עניניהם הפנימיים של בני העיר, לעומתן הבחירות לכנסת **הן ממלכתיות** ומבטאות את ריבונותו של העם בארצו. הבוחר הישראלי ממלא בבחירות את חלקו במצוות ישוב הארץ, הכוללת (לפי הרמב"ן) גם הקמת מימשל וביצורו. וכבר פסק אאדמו"ר (= אבי, אדוני מורי ורבי): 'כשמתמנה מנהיג האומה לכל צרכיה בסגנון ממלכתי, על פי דעת הכלל... ודאי עומד הוא במקום מלך לענין משפטי המלוכה הנוגעים להנהגת הכלל' (משפט כהן). במשך אלפי שנות גלות נשללו מאיתנו כל סממני ממלכתיות ועצמאות,

והנה זיכנו ה' במדינה וחייבנו במצוותיה, האין לקיימן מתוך שמחה של מצווה ותחושה של הודייה?!" (נתפרסם ב"דף לתרבות יהודית" 145).

אולם קיימת הסתייגות משמעותית לסמכותו של שלטון נבחר במדינת ישראל, והיא שפעולותיו לא יסתרו את דיני התורה. ובכך נעסוק בהרחבה בפרק "התנגשות בין תורה לדמוקרטיה". לכן, יש מקום להבחין בין תחום המשפט האזרחי שבו קיימות הנחיות הלכתיות מפורטות (בהלכות "חושן משפט", במשפט העברי) לבין התחום המדיני שרובו ככולו מסור לידי המלך או לרשות היורשת את סמכויותיו (אין להסיק מכאן שאין בתורה התייחסות כלשהי לתחום המדיני. קיימות הדרכות בתחומים רבים, כגון בנושא מלחמה ושלום, כריתות ברית, גיוס לצבא, אבל עם כל זה תחומים רבים נוספים מסורים לשיקול דעתה של ההנהגה השלטונית).

רוב ומיעוט

במשטר דמוקרטי, ההכרעות מסורות לעם, אבל מוסכם שההכרעה מתקבלת על-ידי רוב בלבד. אין צורך בתמיכה של כל חלקי העם אלא די ברובו, למעט בנושאים מיוחדים המחייבים רוב מיוחס. מרבית ההחלטות מתקבלות ברוב רגיל של חמישים ואחד אחוזים. עיקרון זה הינו מן המרכזיים במשטר הדמוקרטי - **החלטות הרוב מחייבות את המיעוט** למרות שהוא איננו מסכים להן. המיעוט נדרש לקיים את ההחלטות שנתקבלו בניגוד לרצונו ולהשקפתו.

האם עיקרון זה מקובל בתורת ישראל? האם הרוב מכריע את המיעוט וכופה את דעתו עליו? מה מעמדו של המיעוט לאור התורה?

תחילה עלינו לשאול את עצמינו, היכן עיקרון זה עשוי לבוא לידי ביטוי במקורותינו? בשני תחומים מפורסמים ישנה התייחסות מפורשת ליחסי רוב ומיעוט:

א. הכרעות הלכתיות במקרה של מחלוקת בין החכמים.

ב. הכרעות ציבוריות - תקנות הקהל - במקרה של ויכוח פנימי בתוך הציבור או בין נציגיו ("שבעת טובי העיר", "פרנסי הקהל").

רוב ומיעוט בפסיקה ההלכתית

מהפסוק "**אחרי רבים להטות**" (שמות כג ה) למדו חז"ל שבשאלות הלכתיות מכריע הרוב. הרמב"ם מונה את החובה לציית לרוב כמצווה בין תרי"ג המצוות. וכך מגדיר אותה **ספר החינוך** (מצוה עה):

"מצוות הטייה אחרי רבים - לנטות אחרי רבים, והוא כשתיפול מחלוקת בין החכמים בדין מדיני התורה כולה, וכמו-כן בדין פרטי, כלומר בדין שיהא בין ראובן ושמעון על דרך משל, כשתהיה מחלוקת בין דייני עירם שקצתם דנין לחיוב וקצתם לפטור - לנטות אחר הרוב לעולם, שנאמר: 'אחרי רבים להטות', ובביאור (= בפירוש) אמרו חז"ל: 'רובא דאורייתא' (בבא בתרא כג ב)."

וכן **ברמב"ם** (הל' סנהדרין פ"ח הל' א):

"בית דין שנחלקו, מקצתם אומרים זכאי ומקצתם אומרים חייב - הולכים אחר הרוב. וזו **מצוות עשה של תורה**, שנאמר 'אחרי רבים להטות'. במה דברים אמורים? בדיני ממונות או בשאר דיני איסור והיתר, וטמא וטהור וכיוצא בהן. אבל בדיני נפשות, אם נחלקו בזה החוטא אם ייהרג או לא ייהרג, אם היו הרוב מזכים - זכאי; ואם היו הרוב מחייבים - אינו נהרג עד שיהיו המחייבים יתר על המזכים שניים... וכל אלו הדברים קבלה הם."

למדנו שקיימת הבחנה בין דיני נפשות לשאר דינים. בשאר דינים, אנחנו מסתפקים ברוב רגיל (של אחד), אבל בדיני נפשות אנחנו דורשים יתרון של שניים, "שבדיני נפשות צריך שיהיה הרוב יותר ניכר" (ספר החינוך שם). הוי אומר, דרוש רוב מיוחס!!

הרמב"ם (הל' ממרים פ"א הל' ג) מתאר את עבודתו של בית הדין הגדול שבירושלים היושב בלשכת הגזית:

"דברי קבלה, אין בהם מחלוקת לעולם... ודברים שלמדים מן הדין (= בדרך של קל וחומר), אם הסכימו עליהן בית הדין הגדול כולם, הרי הסכימו. ואם נחלקו בהן, הולכים אחר הרוב ומוציאין את הדין אחר הרבים. וכן הגזירות והתקנות והמנהגות, אם ראו מקצתן שראוי לגזור גזירה או לתקן תקנה או שיניחו העם את המנהג הזה, וראו מקצתן שאין ראוי... נושאים ונותנים אלו כנגד אלו והולכין **אחר רובן**, ומוציאין הדבר אחר הרבים".

ההכרעה כרוב דיעות הוא אחד מכללי הפסיקה הבסיסיים לפתרון בעיות הלכתיות ומשפטיות בשעה שמתעוררת מחלוקת בין חכמי ישראל או בין דיינים. "אחרי רבים להטות" הוא **המקור המרכזי** לכוחו של הרוב בתורת ישראל.

סייג אחד קבעו חכמינו לכוחו של הרוב: קיומו של **משא ומתן** בין הרוב למיעוט. וכך כותב **הרשב"א** (תשובות הרשב"א ח"ב סי' קד):

"אין הולכים אחר הרוב אלא כאשר רבו המזכים על המחייבים או המחייבים על המזכים **מתוך משא ומתן של כולם**. אבל כשהמיעוט איננו - לא! שאילו היה שם אותו האחד שמא היה מראה טעם היפך ממה שהסכימו הרוב ויודו הרוב בכך".

זאת אומרת, צריך לתת למיעוט הזדמנות נאותה לשכנע את הרוב בצדקת טענותיו. רק לאחר שהאזין הרוב למיעוט, ונערך משא-ומתן הוגן ביניהם, יש לרוב זכות להכריע את המיעוט. ועוד כותב הרשב"א (שו"ת ח"ה ס' קכ"ו):

"אפילו סנהדרין גדולה - אם ישבו שבעים מהם (במקום שבעים ואחד) לעצמם וחייבו או זיכו, אין דיניהם דין אלא אם כן היו שבעים ואחד במעמד אחד ונושאים ונותנים בדבר, כי שמא אחד יראה ראיה או יטעון טענה חזקה שיקבלו חבריו וישובו לדעת אחרת. אבל כל שהיו במעמד אחד ונשאו ונתנו בדבר, הלכה כדברי הרוב".

דרישה זו הובאה להלכה על-ידי הפוסקים (ב"י חו"מ סו"ס יג, סמ"ע חו"מ סי' יח' סק"ד. גט פשוט, הובא במנ"ח מצווה עח אות ב').

רוב ומיעוט בהכרעות ציבוריות

בענין סמכותם של בני העיר לתקן תקנות לניהול עניניה הפנימיים של העיר, עוסקת **התוספתא** (בבא מציעא פ"א): "רשאים בני העיר להתנות על השערים ועל המידות ועל שכר הפועלים ורשאים לעשות קיצתן (כלומר, לכפות ולהכריח שיצייתו למידות שהם קבעו)". בהמשך התוספתא מצויה רשימה ארוכה של תקנות שכוללת תחומים נוספים, ביניהם: קביעת שכר מינימום ומקסימום, פיקוח וניהול של חיי הכלכלה, הגבלות פוליטיות ובטחוניות, תקנות של אגודות מקצועיות המחייבות עובדים פרטיים, וויסות של סדרי עבודה, צו ריתוק לעובד בשעת הצורך.

בגמרא **בבא בתרא** (דף ח ע"ב), נוספה גם הסמכות להעניש את מי שעובר על התקנות: "**רשאים... להסיע על קיצתן**", כלומר לקנוס את העובר על התקנות הציבוריות.

סמכויות רחבות אלו שהוענקו לבני העיר יצרו את התשתית ההלכתית שעל פיה התנהלו **קהילות ישראל** משך כל תקופת הגלות. בימינו יש הרואים בהן את התוקף ההלכתי של **התקנות המוניציפאליות**, ויש אפילו המבססים עליהן את מכלול החוקים החברתיים שהכנסת מחוקקת.

נשאלת השאלה כיצד מתקבלות ההכרעות בנושאים אלו? כאשר כל בני העיר תומכים בתקנה, לא מתעוררת כל בעיה. אך מה הדין כאשר פורצת מחלוקת בין תושבי העיר? - נחלקו בכך חכמי ישראל.

הרא"ש (בתשובותיו כלל ו,ה) כותב:

"דע כי על עסק של רבים, אמרה תורה 'אחרי רבים להטות'. ועל כל ענין שהקהל מסכימים, הולכים אחר הרוב, והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים, שאם לא כן לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר אם יהיה כח ביחידים לבטל הסכמתם. **לכן אמרה תורה בכל דבר הסכמה של רבים 'אחרי רבים להטות'**."

שלושה עקרונות יסודיים מוזכרים בדברי הרא"ש:

א. הכלל "אחרי רבים להטות" תקף בכל ענין ציבורי - עסקי רבים וקהל, ולא דוקא בנושאים הלכתיים ומשפטיים.

ב. חובתו של המיעוט לציית להכרעת הרוב היא מן התורה.

ג. ההתעלמות מדעתם של ה"יחידים" (= המיעוט) הכרחית כדי להגיע לכלל הסכמה כלשהי ולגיבושו של תקנון המחייב את כל בני הקהילה.

כך סבור גם בן דורו של הרא"ש, **הרשב"א** (שו"ת ח"ג סי' תיא):

"מה שיגזרו או יסכימו רובו של הקהל בצרכי קהילה, שכיון שעשו כן הרוב אפילו בעל כרחם של היחידים, מה שעשו עשוי. ודוקא שעשו הרוב (= ודוקא כשהחלטה התקבלה על דעת הרוב) ובדבר שרוב הציבור יכולין לעמוד בו. לפי שכל ציבור וציבור, היחידים כנתונים תחת יד הרבים, על פיהם הם צריכים להתנהג בכל עניניהם, והם לאנשי עירם (= היחידים כפופים לרוב של בני עירם) ככל ישראל לבית דין הגדול או למלך."

נושא תשובתו של הרשב"א הוא סמכות הכפייה. הוא מונה בתשובתו את כל הגופים שרשאים לכופ תקנות על עם ישראל או על חלקים ממנו. אחד הגופים שהרשב"א מזכיר - במובאה לעיל - היא הקהילה שמוסמכת לתקן תקנות המחייבות את בני הקהילה. הצורך בכפייה מתבקש כאשר ישנה אי-הסכמה בין בני הקהילה. המיעוט מצווה לציית להכרעת הרוב, כשם שעם ישראל מחוייב לשמוע לסנהדרין הגדולה או למלך.

אבל מדגיש הרשב"א שזכות זו מוקנית לרוב רק "בדבר שרוב הציבור יכולים לעמוד בו". רומז הרשב"א לגמרא (עבודה זרה דף לו א) הקובעת שאין גוזרים גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולים לעמוד בה. אך בהקשר שלנו דרישה זו נראית מיותרת לחלוטין מפני שהרשב"א מתייחס בתשובתו ל"גזירה" שנתקבלה על ידי "רובו של הקהל", אם כן בודאי שרוב הקהל יכול לעמוד בה!?

אלא, הרשב"א מעמיד אותנו בפני אחת הבעיות הקשות הנובעות מהענקת סמכות רחבה לרוב. הרוב עלול לנצל את סמכויותיו כדי לפגוע במיעוט, לנשל אותו מזכויותיו הבסיסיות ומרכושו, ואפילו

לדכא אותו בשם "החלטת הרוב". הרוב עלול לתקן תקנה מיוחדת המתייחסת רק לקבוצת מיעוט והפוגעת בה. לכן, דורש הרשב"א שתיבחן מידת הגינותה של ההחלטה, של "הגזירה" - האם זוהי גזירה סבירה ומקובלת, שרוב הציבור יכול לעמוד בה.

הראבי"ה (אבי העזרי, מובא במדכי לב"ב) אף הוא סבור שהסכמת רוב הקהל מספקת לתקן תקנה. הוא מביא הוכחה מהגמרא (עבודה-זרה לו א, הוריות ג א) הקובעת ש"אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב ציבור יכולין לעמוד בה, שנאמר: 'במארה אתם נארים **הגוי כולו**'. ונשאלת השאלה: כיצד מביאים חז"ל ראייה שדרושה הסכמת הרוב בלבד מפסוק המדבר על "הגוי כולו"?! אלא, למדנו מכאן שהביטוי "הגוי כולו" מתפרש על ידי חז"ל במשמעות של "רוב" ולא של "כל". מסקנת הראבי"ה היא שבכל נושא ציבורי **הרוב מייצג את הכל**.

הריטב"א (ע"ז לו א) מביא את דעת רבו התומכת בעיקרון של הכרעת הרוב, וזה לשונו:

"וכן היה אומר מורי הרב ז"ל שכל תקנה שרוב הציבור - והוא החשוב במנין ובחכמה - הסכימו בה, אף על פי שהמיעוט עומדים וצווחים, הרי הם חייבים במה שהסכימו הרוב, ובלבד שיהיה נראה לרוב שהוא שיש בגזירה ההיא תקנה לציבור, מתקנים כן על הכל בשווה".

שלוש התניות מתנה הריטב"א למתן סמכות לרוב לכופף את דעתו על המיעוט: **א**. רוב חשוב בחכמה ובמנין. **ב**. "שיש בגזירה ההיא תקנה לציבור", כלומר שהתקנה היא לטובת הציבור. **ג**. "מתקנים על הכל בשווה", כלומר, מפעילים קריטריונים שווים לכל בני הקהילה ואין מפלים לרעה חלק מהציבור.

כסיכום נצטט את דברי **המהר"ם אלשיך** (שו"ת סי' נט):

תקנות הקהל גם "במילי דעלמא (= בעניינים חומריים) לצורך הנהגת העיר, חשובות לפני הקב"ה כי בגלל הדבר הזה ירבה **שלום** בארץ. ובשמוע אל הרוב - ישקוט מדון, כי יהיו ישראל כאיש אחד חברים ומרבים שלום".

שיטת רבינו תם

בניגוד לשיטה הקודמת המעניקה לרוב כוח להכריע את המיעוט ולכפות עליו את דעתו בעניינים ציבוריים, מביאים הקדמונים את דעתו של **רבינו תם** שסבור שהמיעוט איננו חייב לציית לרוב. מרבית המובאות בנושא זה לקוחות מה"מרדכי" למסכת בבא בתרא (אותיות תפ-תפא).

את דברי הגמרא "רשאין בני העיר להסיע על קיצתן", פירש רבינו תם, בדרך זו: רשאים בני העיר לקנוס (= להסיע על קיצתן) במקרה "שכבר התנו ביניהם. אבל אם לא התנו מתחילה, אין כח בבני העיר להכריח אחד מבני עירם למה שירצו". כלומר, חקיקה חדשה יכולה להתבצע רק מתוך הסכמה כללית של כל בני העיר. רק לאחר שנתקבלה הסכמה כללית של כל בני העיר, וללא כל התנגדות, רשאים בני העיר להעניש ולקנוס את היחיד העובר על תקנתם.

בהמשך דבריו פירט **המרדכי**:

"לשנות שלא מדעת כולם **במילתא דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי** (= לתקן תקנה חדשה בענין שיש בו רווח לזה והפסד לזה), **ולאו מיגדר מילתא**, אין שומעים להם לעשות תקנה לעצמן".

פירוש: המיעוט יכול להתנגד לתקנה בטענה שהיא פוגעת בו (לדוגמה - חלוקת נטל שאיננה שוויונית, מדרגות מס, הטלת מס לשם תמיכה במגזר מסויים). אבל תקנה לצורך "מיגדר מילתא" אינה מצריכה הסכמה כללית.

מה פירוש "מיגדר מילתא"? הסביר **המהרי"ק** (שו"ת המהרי"ק שורש ק"פ):

"מילי דשמיא (= חפצי שמים), שהדור פרוץ לעבור על דברי תורה ורוצה לגדור גדר ולעשות סייג".

דהיינו, תקנות שמטרתן הוא "חיזוק הדת", חקיקה דתית!

דוגמה לתקנה של "מיגדר מילתא" מובאת בשו"ת המהרי"ק (חדשות סי' לח): שלוש קהילות בגרמניה החליטו להטיל מס מיוחד על בני הקהילות על מנת לממן את שכר המלמדים במטרה לחזק בקהילותיהן את לימוד התורה. הרוב תמך בהטלת המס, והמיעוט התנגד. השאלה הובאה בפני המהרי"ק והוא פסק שלמרות שתקנות חדשות מחייבות הסכמה כללית, אבל תקנה ל"מיגדר מילתא" שומעים להם לתקן אפילו שלא מדעת כולם... ואם כן הנידון הזה שהוא לקיום תלמוד תורה אשר עליו העולם עומד וכן להעמיד מלמדים".

בבואנו לסכם את שיטת רבינו תם, מתברר שאחת מאבני היסוד של המשטר הדמוקרטי איננה מקובלת עליו. לדעתו, **המיעוט הוא ריבון לעצמו ואיננו כפוף להחלטות הרוב**. אין אדם היכול לטעון לאדנות על זולתו, ואפילו קבוצת בני אדם איננה שלטת על היחיד. הקהילה תתנהל רק מתוך הסכמה כללית, מתוך הידברות בין חלקיה השונים. ללא צל של ספק, עלול הצורך בהסכמה כללית בכל נושא העולה לדיון להכביד ולהקשות על ניהולה של הקהילה, אבל שכרו בצידו - ההסכמה מ"קיר אל קיר" מאחדת את כל הקהילה סביב רעיון משותף ומונעת את הרגשת הקיפוח של קבוצת המיעוט.

מדוע התקנות בנושאים חברתיים כלליים מחייבות הסכמה כללית ואילו התקנות ל"מיגדר מילתא" מחייבות הסכמת הרוב בלבד, במה נעוץ ההבדל ביניהן? - תשובה על כך בהמשך הפרק.

שורש המחלוקת

לאחר שסקרנו את השיטות השונות עד להלכה, נפנה אל שורשי המחלוקת ביניהן. השיטה הראשונה טוענת שהעיקרון של "אחרי רבים להטות" תקף בכל ויכוח ובכל מחלוקת בנושאים חברתיים. ההכרעה על-פי הרוב היא הדרך שהתורה מציבה בפנינו כדי לפתור סכסוכים חברתיים. למרות שעיקרון זה הוזכר בהקשר הספציפי של מחלוקת בין החכמים, הוא איננו הליך "משפטי" מקומי אלא עיקרון כולל. כך דרכה של תורה, ללמדנו עקרונות כלליים באמצעות דוגמה.

נשאלת השאלה, מדוע מתעלמת השיטה השניה - שיטת רבינו תם - מהכלל "אחרי רבים להטות" שהוא עיקרון מוסכם ומקובל בהכרעות בין החכמים בנושאים הלכתיים ומשפטיים? מדוע יעיל הרוב להכריע במחלוקת בין חכמים ואין יעיל להכריע במחלוקת בין קבוצות שונות בצירוף?

היטיב **המהרשד"ם** (שו"ת מהרשד"ם חלק י"ד סי' קיז) לנסח את השאלה הזו, ואף הוסיף לתמוה על ההבחנה שהוזכרה לעיל בשיטת רבינו תם בין תקנות חברתיות לתקנות של "מיגדר מילתא" (לשם "תיקון הדת"), וזו לשון שאלת המהרשד"ם ותשובתו עליה:

"ומעתה צריך אני להודיע במה נחלקו הני רבוותא (= גדולי ישראל אלו), וכי אפשר להכחיש את הפסוק 'אחרי רבים להטות'... ועוד מנין יצא לחלק בין דבר דאית ביה (= שיש בו) 'מיגדר מילתא' לדבר דלית ביה (= שאין בו) 'מיגדר מילתא' לכופ הרבים למעטים?

ונראה שסברת רבינו תם והנמשכים אחריו הוא ש'אחרי רבים' לא מיירי (= אינו עוסק) אלא בדבר הנוגע לקיום התורה או מצוה כסנהדרין... בזה הקפידה התורה שנלך אחר הרוב, מטעם שאם לא כן, אין קיום והעמדה לתורה אם כל אחד יבחר לו דרך לעצמו. אבל בדבר הרשות לא איכפת לו להקב"ה כלל, שלמה יפסיד היחיד בשביל המרובים?".

הוא אומר, כאשר מתעוררת שאלה בנושא הלכתי ומשפטי, אי אפשר להתחמק ממתן תשובה, אי אפשר להשאיר את הבעיה בלתי פתורה. החכמים חייבים להשמיע את דעתם על-מנת שידעו הציבור או היחיד כיצד להתנהג. עומדות בפני החכמים שתי אפשרויות:

א. להתיר לכל אחד מהציבור לבחור בין הדיעות השונות, כלומר להציע שתי אלטרנטיבות הלכתיות, הנסמכות על שתי העמדות המנוגדות. אולם, דרך זו נשללת על הסף מכיון ש"אין קיום והעמדה לתורה אם כל אחד יבחר לו דרך לעצמו".

ב. הדרך השניה היא להכריע הכרעה אחידה המחייבת את כולם - את כל החכמים החולקים, וממילא את כל עם ישראל. השיטה שהתורה קבעה היא "אחרי רבים להטות": הכרעה הנסמכת על עמדת הרוב. זוהי הסיבה שגם בשאלות של "מיגדר מילתא", דהיינו "תיקון וחיזוק הדת", מכריע הרוב את המיעוט, מכיון שנדרשת הכרעה על מנת לתקן את המצב הדתי של החברה.

אבל ב"דבר הרשות", כלומר תקנות בעלות אופי חברתי שהציבור יכול להתקיים בלעדיהן, אין לכופ אותן על המיעוט אשר מתנגד להן. אין כל הכרח לתקן תקנה שעליה חלוקות הדיעות. אין כל צורך להכריע בה ואין כל סיבה להשתמש באמצעי כפייה כדי ליישם "דבר של רשות".

מהי דעתם של החכמים החולקים על רבינו תם ומעניקים תוקף כללי להכרעה על פי רוב? - הם "סבורים שכיון שגילתה התורה שהמיעוט בטל לרוב, אנו נוקטים שבכל ענין בטל המיעוט לרוב" (מהרשד"ם שם). לדעתם, העיקרון של "אחרי רבים להטות" הוא עיקרון כללי. התורה נקטה בדוגמה אחת, ביחס לסנהדרין, וממנה נגזר לכל המחלוקות שמתעוררות בכל תחום שהוא בחיים.

ההלכה והמנהג

המחלוקת שהבאנו לעיל נידונה בהרחבה בספרות השו"ת במשך מאות שנים. יש שצידדו בשיטה הראשונה שמסמיכה את הרוב לתקן תקנות למרות התנגדותו של המיעוט, ויש שהכריעו בשיטה השניה שאיננה מעניקה לרוב סמכות לכופ את דעתו על המיעוט.

שתי הדיעות הובאו על ידי הרמ"א (שו"ע חו"מ סי' ב' סעיף א'):

"נוהגים בכל מקום שטובי העיר (= נבחרו הציבור) בעירם כבית דין הגדול, ומכים ועונשים... אף על פי שיש חולקים וסוברים שאין כח ביד טובי העיר באלה אלא רק להכריח את הציבור במה שהיה מנהג מקדם או (שהציבור) קיבלו עליהם מדעת כולם,

אבל אינם רשאים לשנות דבר במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי או להפקיע ממון שלא מדעת כולם".

פתח הרמ"א במנהג המקובל ("נוהגים בכל מקום...") וציין ששיטת רבינו תם מנוגדת למנהג וחולקת עליו ("יש חולקים..."). נראה באופן פשוט שהרמ"א פוסק כמנהג שהרוב מכריע את המיעוט למרות התנגדותו של המיעוט.

בדורות האחרונים מקובלת הכרעתו של **החתם סופר** (שו"ת חתם סופר קט"ז-קי"ז), שהמנהג הוא שאין צורך בהסכמה כללית אלא בהסכמת הרוב:

"כבר **נהגו** בכל גלילות הללו למיזל בתר רובא (= ללכת אחר הרוב) בכל עניינים כאלו, **ואם נמתין עד שיסכימו כולם, לא נגמור שום דבר**, ותהיה השחתת הכלל".

והוסיף שגם רבינו תם, הסובר שאין לכופ את המיעוט, מודה שיש להתחשב במנהג, ומאחר שהמנהג המקובל הוא שהרוב מכריע את המיעוט כך יש לנהוג לכל הדיעות (דומה הדבר למצב שבו מחליטים כל בני העיר מרצונם החופשי להכריע על פי הרוב).

אולם ישנם מקרים חריגים שבהם ישנה התחשבות בדעתו של המיעוט מסיבות מיוחדות. לדוגמה, כאשר יחיד מערער על מינויו של שליח ציבור שזכה לתמיכת רובו ככולו של ציבור המתפללים.

רבי משה בר חסדאי (מובא ב"אור זרוע" ח"א סי' קיד) טען שיחיד איננו יכול להתנגד למינויו של שליח ציבור. כיון שרוב הציבור תומך במינוי, חל כאן הכלל "רובו ככולו", כפי שנאמר במסכת הוריות ("במארה אתם נארים הגוי כולו", ופירשו חז"ל שרובו ככולו).

לעומתו, פסק ה"אור זרוע" שנשמעים ליחיד המתנגד למינויו של שליח הציבור כיון ששליח הציבור הוא **שלוחו של הציבור**, ואין הוא יכול להוציא את הציבור ידי חובתו אלא כאשר הציבור "מסכים לתפילתו". אם יחיד מתנגד למינוי, אין שליח הציבור מוציא אותו ידי חובה, לכן דרושה הסכמת כל המתפללים. וכך נפסק **בשולחן ערוך** (או"ח נג יט): "אפילו יחיד יכול לעכב ולומר: איני רוצה שפלוגי יהיה חזן". והוסיף הרמ"א: "ודווקא שיהיה לאותו יחיד טעם הגון".

אבל כתב ה"משנה ברורה" (אות נג):

"כתבו האחרונים שזה הדין של השולחן-ערוך הוא דוקא בימיהם, אבל היום ידוע שבעוונותינו הרבים מחזיקים במחלוקת בלי טעם וריח וכוונתם שלא לשם שמים, אם היו צריכים לשאול את כל יחיד ויחיד בענין המינויים - בין לענין מינוי שליח-הציבור או מרביץ התורה ואב בית-דין בעיר וכדומה - לא היו מסכימים לעולם! על כן הולכים אחר רוב...".

הוא אומר, החשש מפני שיתוקה של הקהילה בגלל הצורך בהסכמה כללית (ללא התנגדות אפילו של יחיד) על כל מינוי ציבורי, הביא את הפוסקים להכיר במינויים שנתקבלו בהסכמה של רוב גם באותם נושאים שבהם ישנה פסיקה קדומה מפורשת השוללת את סמכותו של הרוב.

למעשה, נוהגים דייני ישראל ורבניו להתחשב בדעתו של המיעוט וללכת לקראתו אלא אם כן הנושא הוא תקנה לטובת כלל הקהילה. וכן כתב מרן **הראי"ה קוק זצ"ל** (שו"ת "אורח משפט" עמ' ריד) בנידון של העתקת דרך ממקומה "לתיקון (= לתועלת) המושבה בכלל, האם יש לחוש למוחים (= למתנגדים) יחידים?", וזוהי תשובתו:

"כפי ראות עיני, ענין קביעות הדרך באופן המוסכם היא תקנה כללית לכל בני המושבה, והדחיה תוכל לגרום עיוות שלא יהיה אפשר אחר כך לתקנו. על כן... (בנושא מעין זה יכול הרוב להכריע את המיעוט). אמנם ברוב הפעמים (= המקרים), יש פנים להימנע מלתקן דבר הנוגע ליחידים (בניגוד לדעתם) ולחוש לדעת הסוברים שאפילו יחיד יכול לעכב. אבל בעיני קביעות הדרכים שהוא ענין גדול וכללי, דעתי נוטה... שאם רוב הציבור מסכים עם הועד אין לחוש (= להתחשב) כל כך בטענת היחידים, והיחידים בעצמם זאת היא טובתם לגרום טובה לכלל בני המושבה".

רוב חכמה או רוב דיעות? - עיקרון השוויוניות

ספר ה"חינוך" (מצווה עה) מצמצם אף הוא את היקף תוקפו של עיקרון "אחרי רבים להטות". לדעתו, קביל העיקרון הזה באופן מלא רק בסנהדרין, אך לא מפני אופיים של הנושאים הנידונים בסנהדרין (כמו "קיום התורה") כפי שטען המהרשד"ם אלא מפני אופיו וטיבו של הרוב בסנהדרין, זאת אומרת, מפני "**איכותם**" של השופטים המרכיבים את הסנהדרין, וזה לשונו:

"לנטות אחרי רבים - והוא כשתיפול מחלוקת בין החכמים בדין מדיני התורה כולה, וכמו כן בדין פרטי, כלומר בדין שיהא בין ראובן ושמעון, על דרך משל, כשתהיה המחלוקת בין דייני עירם שקצתם זנין לחיוב וקצתם לפטור - לנטות אחר הרוב לעולם, שנאמר: 'אחרי רבים להטות'. ובביאור אמרו (חכמינו) זכרונם לברכה: 'רובא דאורייתא'.

ובחירת רוב זה לפי הדומה (= נדמה ש) הוא בששני הכתות החולקות יודעות בחכמת התורה בשווה, **שאין לומר שכת חכמים מועטת לא תכריע כת בורים מרובה ואפילו כיוצאי מצרים**. אבל בהשוויית החכמה או בקירוב (= כאשר הם שווים בחכמתם או קרוב לזה) הודיעתנו התורה שריבוי הדיעות **יסכימו** (= יכוונו) **לעולם אל האמת** יותר מן המיעוט. ובין שיסכימו לאמת או לא יסכימו לפי דעת השומע, הדין נותן שלא נסור מדרך הרוב.

ומה שאני אומר כי בחירת הרוב לעולם הוא בששני הכתות החולקות שוות בחכמת האמת, כי כן נאמר בכל מקום חוץ מן הסנהדרין שבהם לא נדקדק בהיותם חולקין אי זו כת יודעת יותר אלא לעולם נעשה כדברי הרוב מהם. **והטעם לפי שהם היו בחשבון מחוייב מן התורה, והוא כאילו צייתה התורה בפירוש אחר רוב של אלו תעשו כל ענייכם ועוד שהם כולם היו חכמים גדולים**".

לפי "החינוך" ההכרעה לטובת הרוב איננה אוטומטית אלא היא מותנית בכך שהרוב והמיעוט שקולים בידיעתם את חכמת התורה. העיקרון של הכרעה על פי רוב דיעות איננו רק הליך מעשי לפתרון סכסוכים אלא שיטה לגילוי האמת: "הודיעתנו התורה שריבוי הדיעות יסכימו (=יכוונו) אל האמת יותר מן המיעוט". אך כל זאת בתנאי שהרוב מורכב מאנשים בעלי חכמה שאינה נופלת מזו של המיעוט. אבל אם הרוב מורכב מבורים ועמי-הארץ, אין בגיבושו של הרוב (המצדד בעמדה מסויימת) הוכחה לצדקת דרכו.

הסנהדרין הוא מקרה יוצא מן הכלל, שבו מופעל עיקרון הרוב באופן אוטומטי, או מפני שכך גזרה התורה (= "לפי שהם היו בחשבון מחוייב מן התורה, והוא כאילו צייתה התורה בפירוש אחר רוב של אלו תעשו ענייכם") או מפני ש"כולם חכמים גדולים". אבל אם ההרכב של הרוב שונה, יש לבחון האם ה"איכות האנושית" של הרוב ושל המיעוט שקולה.

לאור דברי החינוך מתעוררות מספר שאלות:

א. האם החינוך מערער על העיקרון השוויוני המקנה זכות זהה לכל אדם?

ב. מדברי ה"חינוך" משתמע שהעיקרון של "אחרי רבים להטות" אינו הליך מעשי שנועד להכריע במחלוקת, אלא ניסיון להתקרב אל האמת. לאור זאת, נשאלת השאלה האם יש סמכות לרוב

להכריע את המיעוט גם בנושאים חברתיים שאין בהם אמת ושקר? לדוגמה: מחלוקת על נושאים של מדיניות כלכלית או על סדרי עדיפויות לאומיים אינה נוגעת לתחום האמת והשקר אלא היא נובעת מרצונות מנוגדים של חלקי העם ומעמדות שונות על הדרך העדיפה לניהול אורח חייהם. בנושאים מסוג זה ממלאת ההכרעה ברוב דיעות אך ורק תפקיד של הליך מעשי לסילוק סכסוכים מהחברה. האם גם לגביהם יכיר "החינוך" בכוחה של ההכרעה על פי הרוב?

למעשה, קריאת דברי "החינוך" מעוררת שתי שאלות עקרוניות: **א.** האם נושאים חברתיים וציבוריים, כגון "תקנות הקהל", כלולים בתחום "האמת והשקר" שבו רוב חכמה מכריע רוב דיעות? **ב.** אם נענה בשלילה על השאלה הראשונה, עלינו לשאול מה תהיה עמדתו של "החינוך" בנושאים ציבוריים - האם נכריע בהם על פי רוב דיעות בלא להתחשב בהרכב הרוב והמיעוט, או להיפך - לא נפעיל כלל את עיקרון ההכרעה ברוב דיעות כיון שעיקרון זה נועד לגלות את האמת ולא להציע הליך לפתרון סכסוכים?

נציין שההתייחסות לעיקרון ההכרעה ברוב דיעות כשיטה **לגילוי האמת** רחוקה מהשקפת העולם הדמוקרטית המודרנית אשר מקדשת את ההכרעה ברוב דיעות מפני שהיא מבטאת את **רצון** הרוב. העיקרון המנחה את הדמוקרטיה הוא מתן ביטוי הולם לרצון העם. ההתחשבות בדעת רוב העם מוגדרת באופן כללי כהתחשבות ברצון "העם". היסוד של הדמוקרטיה הוא **החופש**. המדינה צריכה להתנהג לפי רצונם החופשי של אזרחיה. בעיני הדמוקרטיה, מתן החופש לעם לקבוע את אורח חייו חשוב מהאופן שבו העם ינצל את החופש הזה. יתכן מאוד שמתוך בורות, שטחיות וחוסר הבנה, ישגה רוב העם, יבחר בדרך מעוותת ויוליך את המדינה לאבדון. זהו סיכון שהדמוקרטיה לוקחת בחשבון. לדידה, לא נועדה ההכרעה ברוב דיעות להשיג מטרה מוגדרת (כגון, השגת האמת) אלא לשקף את רצונם החופשי של אזרחי המדינה.

נציין גם, שהן בדברי רבינו תם (לאור פרשנותו של מהרש"ם) והן בדברי "החינוך", פגשנו במגמה לצמצם את היקפו של עיקרון ההכרעה על פי הרוב. רבינו תם ערער על תקפותו בכל הנושאים, ו"החינוך" ערער על העיקרון השיוויוני אשר מקנה זכות זהה לכל אדם.

מנהג והלכה

לפני כחמש מאות שנה (בתקופת ימי הביניים, במאה השש-עשרה למנינם), חלוקות היו הדיעות בין פוסקי ההלכה בשאלה האם יש לכל בני הקהל זכות שווה ליטול חלק בהחלטות הציבוריות או שקיימות קבוצות שמשקלן הסגולי מכריע. עיקרון השוויוניות בין כל חברי הקהילה - עשיר ועני, חכם ועם הארץ - עלה לדיון בתשובות הלכתיות רבות שכתבו בני הדור. נדגים זאת על ידי הצגת שתי דיעות קוטביות: דעתו של ר' אליהו מזרחי (מוכר בכינוי "הרא"ם מזרחי") ודעתו של המהרש"ם (ר' שמואל דה מדינה). גם הרא"ם וגם המהרש"ם היו מגדולי חכמי טורקיה. המחלוקת נמשכה גם בין תלמידיהם, ובמיוחד בין חכמי שאלוניקי.

רבי אליהו מזרחי (שו"ת הרא"ם סי' נג):

"וששאלתם על אודות חילוף הדיעות שנפלו בין הקהל... **התשובה**: ...היה להם לימנות על אותו ענין שנפל החילוק (= המחלוקת) ביניהם וילכו אחר רוב דיעות מכיון שאותו ענין היה מהענינים השייכים לקהל... ואין חילוק (= ואין הבדל) בזה אם היה

אותו הרוב עשירים או עניים, חכמים או הדיוטות, מאחר שכל הקהל הם נקראים בית דין לעניינים שביניהם... וליכא למימר (= ואין לומר) שמה שגזרה התורה 'אחרי רבים' אינו אלא בשווים... הא ליתא (= זה אינו!), שאפילו אם יהיו כל חכמי הקהל וכל עשירי הקהילה בכלל אותו החלק המועט (= המיעוט) **אין הדבר תלוי אלא ברוב הקהל**".

לפי רבי אליהו מזרחי, עיקרון השייוניות הוא עיקרון שאין לחרוג ממנו. אין להעניק משקל עודף לקבוצות מיוחסות מסויימות ולשלול את זכותן של קבוצות אחרות.

רבי שמואל דה מדינה (שו"ת מהרשד"ם חלק או"ח שאלה לז) פשט חלק מהספקות שעוררנו מתוך קריאת דברי "החינוך". לדידו, "תקנות הקהל" - דהיינו: נושאי חברה וכלכלה - נכנסות לתחום האמת והשקרה, ועל כן ההכרעה בהן היא על פי "רוב חכמה":

"שאלה: ילמדנו רבינו, קהל אחד שיש בהם עשירים ובינוניים ועניים, ובתוכו יודעי תורה וחשובים, מה הדין נותן איך יתנהגו הציבור בענין צרכי ציבור לקחת (=לבחור) שליח-ציבור ותלמיד חכם ושאר צרכי ציבור, האם יש לילך אחר רוב הציבור בלי השקפה אל בחינה אחרת (= כלומר, מבלי להתחשב בשום דבר, כגון) מחכמה עניות ועשירות, או האם ראוי לילך אחר רוב בעלי כיסין (= עשירים) אפילו אם יהיה שאר העם רבים מהם במנין ראשים (= רוב במספר נפשות)?

תשובה: לכאורה נראה שבסתם אמרה תורה 'אחרי רבים להטות' עד שנראה שאין לחלק בין עשירים לעניים שכולם שווים להימנות (= להיכלל במנין הרוב), ומיעוט בטל בפני הרוב... זה מורגל בפי כל העולם. אבל רואה (= סבור) אני שמה שאמרה תורה 'אחרי רבים' אין הפירוש כפי שנשמע לבני אדם... שלא אמרה תורה 'אחרי רבים להטות' אלא כאשר שווים החולקים, אז מעלת הרוב מכרעת, אבל כאשר יש הבדל בין הכתות (= החולקות), אפשר שאיש אחד יעלה לאלף, והיכן כתוב בתורה? אלא שיש לנו לומר שמה שאמרה תורה 'אחרי רבים' אחרי רוב מנין או אחרי רוב בנין: כשהם שווים - רוב מנין, בלתי שווים - רוב בנין. **והעושר קרוב למעלת החכמה** כמו שכתוב ' בצל החכמה בצל הכסף'... סוף דבר להלוך אחר הרוב כמו שעולה בדעת המון העם שאין לנטות ימין ושמאל ממה שיעלה בדעת הרוב, אי זה רוב שיהיה, חס ושלום! שאם כן תלקה מידת הדין - יעמדו בעיר אחת או בקהל אחד מאה בני-אדם, עשרה מהם נכבדי ארץ חשובים ועשירים והתשעים אנשי דלת העם, וירצו התשעים להקים עליהם רועה ראוי להם, יהיו מוכרחים העשרה החשובים להיות כפופים לאותו רועה יהיה מי שיהיה, **חלילה! אין זה דרכי נועם!**... אם כן מה שאמרנו שיש לילך אחר הרוב היינו בשווים ברוב מנין וברוב בנין".

פירוש: ברור שהתורה מחייבת להכריע על פי רוב כפי שנאמר "אחרי רבים להטות", אך השאלה נשאלת האם רוב זה הוא "רוב מנין" או "רוב בנין"? "**רוב מנין**" הוא רוב כמותי. "**רוב בנין**" הוא רוב איכותי בלא להתחשב ביחסים הכמותיים (= במנין) אלא ב"בנין", דהיינו במשקל הסגולי של מרכיבי הרוב. רק כאשר כל בעלי זכות ההחלטה שקולים בערכם, ההכרעה היא כמותית, דהיינו תוכרע המחלוקת ברוב דיעות, כיון שבמקרה זה רוב מנין זהה לרוב בנין. אבל, אם בעלי זכות ההחלטה אינם שקולים בחשיבותם, תוכרע המחלוקת על פי רוב "בנין", כלומר: מיעוט "חשוב" עשוי להכריע רוב שאיננו "חשוב". דברי המהרשד"ם קרובים ברוחם לדברי ספר "החינוך" שהבאנו לעיל.

בשאלה הנידונה בדברי המהרשד"ם, מסקנתו היא שהרוב - "רוב בנין" - מורכב מהחכמים ומהעשירים שמחזיקים את הקהל ופורעים את המס לשלטונות (והוסיף שיש קירבה בין עושר לחכמה, כפי שנאמר: "בצל החכמה בצל הכסף"...). הרחיב המהרשד"ם את המושג "רוב בנין": הוא איננו מתייחס רק לחכמים אלא לכל בני המעמד הגבוה.

התייחסויות רבות נוספות מצויות בספרות השו"ת לנושא זה, מהן המצדדות בעמדתו של רבי שמואל דה מדינה (המהרשד"ם) ומהן בעמדתו של רבי אליהו מזרחי ומהן המפשרות ביניהן. לדוגמה:
רבי חיים שבתי (שו"ת תורת חיים, ח"ב סי' מ), אף הוא מחכמי שאלוניקי, תמך בגישת המהרשד"ם ומעיד שכך נהגו בעיר שאלוניקי:

"פוק חזי (= צא וראה) בעירנו זאת, שאלוניקי, עיר ואם בישראל, מימי קדם בימי איתני גאוני עולם, הממונים המפקחים על עניני ציבור הם העשירים מביני מדע בעצת החכמים השלמים ואינם משגיחים (= ואינם מתחשבים) על דברי רוב רובי דלת העם. והדעת נותנת כן, שהרי רוב עניני הציבור הם בהוצאות ופרעונות ולראות ולדקדק להוציא בעת הצורך ובמקום הצורך, שלא יצא הממון לאיבוד, ומי יחוש על זה לכיין ולדקדק חוץ מהם..."

העשירים "בעצת החכמים", כלומר, העשירים לאחר שנועצו בתלמידי החכמים, הם הממונים על הציבור, כיון שהפעילות הקהילתית המרכזית היא בתחום הכלכלי (אירגון כספי הקהילה, גבייתם וניהולם התקין, וכן הטיפול בקביעת גובה המיסים ובגבייתם). העשירים הם מומחים לדבר, לכן שיקול דעתם הבלעדי הוא הקובע והמכריע.

לעומתו, **רבי יצחק אדרבי** (שו"ת דברי ריבות סי' רכד), בר-פלוגתיה של המהרשד"ם בעיר שאלוניקי, מצטט את תשובתו של רבי אליהו מזרחי והולך בעקבותיה. ולכן מסקנתו היא שההכרעה מסורה לרוב הקהל ואין להתחשב במיעוט גם אם הוא מורכב מ"עשירים חכמים וידועים".

עמדה ממצועת מוזכרת בתשובתו של **רבי אברהם די בוטון** (שו"ת לחם רב סי' ב), תלמידו המובהק של המהרשד"ם, אשר התפרסם בזכות ספרו "לחם משנה" על הרמב"ם. מתוך מגמה לצמצם את המחלוקת בין החכמים, מחלק רבי אברהם די בוטון בין עניני ממון לשאר עניינים. בנושאים ממוניים, נקבע הרוב על פי רוב בעלי הממון. בשאר נושאים, כגון תקנות למגדר מילתא, נקבע הרוב על פי רוב חברי הקהילה, בין עשירים בין עניים.

(הרחבה בנושא זה מצוייה בשו"ת ציץ אליעזר - לרב אליעזר יהודה ולדינברג - ח"ג סי' כט).

הכוונה ופיקוח

כאמור בפרק הקודם, מכירה ההלכה בתוקפן המחייב של תקנות פנימיות שנתקבלו על ידי איגוד מקצועי. אבל **הגמרא** (בבא בתרא ט א) מסייגת: אם מתגורר במקום "**אדם חשוב**" אין לתקנה זו תוקף מחייב כל עוד היא לא זכתה לאישורו של "האדם החשוב". וזו לשונה של הגמרא:

"הנהו טבחי דעבדי עניינא בהדי הדדי, דכל מאן דעביד ביומא דחבריה, נקרעו למשכיה. אזל חד מינייהו, עבד ביומיה דחבריה. קרעו למשכיה... הני מילי היכא דליכא אדם חשוב, אבל היכא דאיכא אדם חשוב - לאו כל כמיניהו דמתנו".

בתרגום חופשי - הקצבים שהתנו ביניהם שכל מי שיעבוד ביום של חבירו (כל קצב עבד ביום אחר על מנת להקטין את התחרות ביניהם. מי שעובד ביום המיועד לחבירו ייקנס בכך ש) יקרעו את עור הבהמה שהוא שחט בו ביום. הלך אחד מהם ועבד ביום של חבירו. קרעו את עור הבהמה... במה דברים אמורים (שהתנאי שהתנו ביניהם מחייב אותם?) במקום שלא מתגורר בו אדם חשוב. אבל אם מתגורר אדם חשוב במקום - הם אינם יכולים להתנות ביניהם (בלא אישור).

מהלכה זו היה ניתן להסיק ש"האדם החשוב" הוא סמכות-על המאשרת את כל תקנות הקהילה או המבטלת אותן, ולמעשה הוא המתקן אותן. לכאורה, זכותו לאשר את התקנות או לבטלן הופכת אותו ל"שליט" היחיד הקובע בכל תחום מחיי הקהילה והחברה. האומנם כן? לפני שנשיב לשאלה כללית זו, נעיין בשלוש שאלות נוספות שהטרידו את חכמינו.

- א. מיהו האדם החשוב ובמה מתבטאת חשיבותו?
- ב. מהי משמעות האישור של האדם החשוב ולשם מה נזקקים לו?
- ג. האם האישור נדרש רק לתקנות של איגוד מקצועי או גם לתקנות שנתקבלו על ידי כל בני העיר?

מיהו "אדם חשוב"?

הטור (חו"מ ס' רלא) הגדיר: "אדם גדול וחכם בעיר לתקן ענינים", "חכם ומנהיג". **רבי אליעזר ממיץ** (בספר "יראים"): "אדם חשוב הממונה פרנס על הציבור". **רמב"ם** (הל' מכירה פ"ד הל' יא): "חכם חשוב לתקן מעשה המדינה ולהצליח דרכי יושביה".

לשם מה זקוקים לאישורו?

שני נימוקים הוזכרו בראשונים: יש שראו באישור כעין הליך טכסי שנועד לכבד את האדם החשוב - "מפני כבודו" (ריטב"א). אבל מדבריהם של רבים מהראשונים משמע שהאדם החשוב ממלא תפקיד של פיקוח - "חכם שהוא פרנס וממונה על מעשה העיר לפשפש בהם ולתקן את המעוות" (מאירי לב"ב שם). כך עולה בבירור מכל ההגדרות של ה"אדם חשוב" שהבאנו לעיל. האדם החשוב איננו תלמיד חכם מן השורה אלא "**חכם ומנהיג**", "לתקן מעשה המדינה ולהצליח דרכי יושביה".

הוי אומר: התקנות וההחלטות הציבוריות צריכות לעבור ביקורת חיצונית של אישיות תורנית-מוסרית מרכזית הנושאת באחריות הנהגת הציבור. לאדם החשוב יש זכות להטיל וטו על כל החלטה שהוא מוצא בה פגמים.

באילו תקנות נדרש אישורו של אדם חשוב?

בשני נושאים הקשורים זה בזה נחלקו הקדמונים:

א. מהו אופי התקנה הזקוקה לאישור?

הרמב"ן ובעקבותיו הר"ן והריב"ש מדגישים שהצורך באישור הוא דוקא עבור תקנה העלולה לפגוע בחלק מבני העיר. וזה לשונו של הרמב"ן (בתרגום חופשי):

"נראה שהחשש הוא משום שאולי ישנו הפסד ללקוחות (= התקנה של הקצבים פוגעת בקונים)... ולמרות שעתה אין הפסד אין התנאי תקף".

והוסיף הרמב"ן שאם אין חשש אפילו רחוק שהתקנה תפגע בציבור הלקוחות, אין צורך להגיש את התקנה לאישורו של האדם החשוב.

לעומתם קבע הריטב"א שאם לא נתקבל אישורו של אדם חשוב, "אין בגזירתם (= תקנתם) כלום ואפילו אין בו הפסד לבני העיר". דרישה זו תואמת את הנימוק שנתן הריטב"א לצורך באישור: כבודו של החכם. לכן לדעתו אין להבחין בין סוגי התקנות.

ב. הנושא השני הוא: האם רק תקנה של איגוד מקצועי זקוקה לאישור או גם תקנה של כל בני העיר? לפי פוסקים אחדים נגזרת התשובה לשאלה זו מהתשובה לשאלה הראשונה!

הריב"ש (שו"ת הריב"ש סי' שצט) סבור שרק תקנה פנימית של איגוד מקצועי מצריכה אישור, כיון שהיא עלולה לפגוע בתושבי העיר, אבל החלטה של בני העיר אינה זקוקה לאישור:

"לא נאמר דין זה של אדם חשוב אלא בבני אומנות (= איגוד מקצועי), ומפני שבתקנה אפשר שיהיה הפסד לבני העיר. אבל בבני העיר עצמם יכולים להתנות כרצונם".

האישור של האדם החשוב נועד להגן על כלל האזרחים מפני החלטות של קבוצות חזקות המרכזות בידן עוצמה וכח (לדוגמה, האדם החשוב עשוי למנוע היווצרותם של קרטלים).

אבל הריטב"א (שו"ת ח"א אלף הו) והרא"ש (פסקי הרא"ש ב"ב ט א) סבורים שכל החלטה ציבורית צריכה להיות מוגשת לאישורו של אדם חשוב, גם כזו שנתקבלה בהסכמת כל בני העיר. וזה לשונו של הרא"ש:

"ואפילו כל בני העיר לאו כל כמיניהו (= אינם זכאים) להתנות אם לא מדעת אדם חשוב".

אישורו של האדם החשוב לא נועד רק למנוע את הקיפוח המיידית של אזרחים על ידי איגוד מקצועי אלא מטרתו היא בחינה מדוקדקת של כל תקנה עירונית או ציבורית. כל תקנה זקוקה לאישור על מנת לבחון את מוסריותה ואת השלכותיה לטווח רחוק על התפתחותה של החברה. קהל שלם עלול להסכים על תקנה שנוגדת את התורה או את רוחה, ואשר תזיק לבנינה הרוחני של החברה.

הרמ"א (חו"מ סי' רל"א כח) שילב בפסקיו את השיטות השונות. הוא דורש לאשר גם תקנה שזכתה לתמיכת כל בני העיר אבל הוא פוטר מהצורך באישור תקנה שאיננה עלולה לפגוע בציבור:

"אבל (אם) ישנו אדם חשוב, אין התנאי (= ההסכם) של בעלי אומנות או של כל בני העיר מועיל כלום... אלא אם כן עשו מדעת החכם. מיהו אם ליכא (= אם אין) הפסד לאחרני יכולים לתקן ביניהם מה שירצו".

בסיכומו של הפרק הנוכחי, ניתן להעלות מסקנות אחדות על טיבו של הרעיון הדמוקרטי בישראל. למרות שההלכה מכירה בזכות ההתאגדות על רקע מקצועי ובזכותו הדמוקרטית של הציבור לנהל את אורח חייו הקהילתיים והחברתיים בדרך הנראית לו, ואף לתקן תקנות וליישמן, מחייבת ההלכה לקיים מנגנון של פיקוח במידה שניתן הדבר (אם יש אדם חשוב - סמכות תורנית-מוסרית - בחברה).

זהו בהחלט צעד שמגביל את הפעילות הדמוקרטית החופשית אבל מנגד הוא מבטיח את **איכותה**. יציבותה הרוחנית של החברה חשובה לאין ערוך מהעיקרון הדמוקרטי כשלעצמו. ההזדקקות לאישורו של האדם החשוב נועדה לאפשר את השילוב בין שתי מטרות: ניהול אורח חיי הקהילה על ידי בני הקהילה עצמם ועיצובה של חברה השומרת על רמה מוסרית ורוחנית נאותה.

פיקוח על מערכת השלטון המדינית

הדוגמאות השונות שהזכרנו בפרקנו התייחסו רובן ככולן לניהול חיי העיר והמסחר שבה. האם מצויות גם דוגמאות מקבילות לפיקוח על הממסד השלטוני המדיני? אכן, ההלכה מתנה את יציאתו של המלך למלחמת רשות בקבלת אישור מהסנהדרין. וכך פוסק **הרמב"ם** (הל' מלכים פ"ה א'):

"מלחמת מצווה 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".

לשם עשיית מצווה אין זקוק המלך לאישור, אבל לשם יציאה למלחמת רשות זקוק המלך לאישורה של הסנהדרין שהיא המוסד המקביל ל"אדם חשוב" במישור הלאומי. הלכה זו יכולה להתפרש כדוגמה בלבד למכלול הפעילות המדינית. תפקידה של הסנהדרין הוא לפקח על המדיניות של המלך. הסנהדרין אינה מנהלת בעצמה את המדינה, אבל היא מפקחת או מכוונת את המדיניות של מלכות ישראל על פי שיקולים תורניים ומוסריים.

חובת ההידברות

כאמור לעיל, בסנהדרין היתה ההכרעה של הרוב תקפה רק כאשר התקיים "משא ומתן" בין הרוב למיעוט וניתנה הזדמנות למיעוט לשכנע את הרוב בצדקת טיעונו, אבל אם הרוב התעלם מן המיעוט והכריע באופן חד-צדדי - אין להכרעתו כל תוקף.

מאחר שהעיקרון של הכרעה על פי רוב בשאלות ציבוריות נלמד מהפסוק "אחרי רבים להטות" אשר נאמר ביחס לסנהדרין, סביר להניח שגם ההכרעות הציבוריות מותנות בקיומו של "משא ומתן" הוגן בין הרוב למיעוט - הווי אומר: **הידברות**.

דרישה זו מופיעה בתשובות מרובות שחוברו בתקופות שונות. נסתפק בדוגמאות בודדות.

הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"ג, ס' שד) דן בתוקפה של הסכמה שנתקבלה על דעתם של חלק מנבחר הציבור בלא שנכחו כל הנבחרים במקום. ועל כך הוא כותב:

"אין הסכמת הרוב אלא כשהיתה **הסכמת הרוב מתוך מעמד כולם** כענין שבדינין דעלמא".

כלומר, כשם שבדינים הנידונים בבית-הדין, יש תוקף להכרעת הרוב רק כאשר כל הדיינים השתתפו בדיון, כך הוא הנוהל גם ביחס להכרעת הרוב בנושאים ציבוריים.

ר' יוסף מטרני (שו"ת מהרי"ט, ח"א סי' צה) דן בתקנה שתיקנו חברי איגוד מסויים בלא שיתופו של אחד החברים, בשעה שעל פי תקנון האיגוד "כל דבריהם יהיה נפסק על פי הרוב". כותב המשיב:

"רוב מכלל כולו בעיני... וכי היכי דהתם (= כשם שבבית דין) לא אמרינן רובו ככולו אלא ברובן מכלל כולן, הכי נמי הכא (= כך גם כאן), אם לא היה תנאי זה ביניהם (= שההכרעה תהא ברוב), לא היו יכולים הרוב לכוף את המיעוט במילתא דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי. ועתה שהסכימו ללכת אחר הרוב... צריך שיהא מדעת כולם, וכל אחד מרצה דבריו לפנייהם ואז הולכים אחר הרוב, וכל שלא עשו כן **אין מעשיהם כלום**".

דרישה זו, שהיא חיונית כדי למנוע את השתלטותו של הרוב על המיעוט ואת השתקתו, עלולה להכביד מאוד על ניהול חיי הקהילה. אם העדרותו של אדם אחד בלבד מתוך ציבור שלם פוגמת בתוקף ההחלטות של הציבור, יתקשה הציבור לתקן תקנות חדשות או לבטל את הישנות. כיצד ניתן להבטיח תמיד, בכל אסיפה ובכל דיון, את נוכחותם של כל אנשי הקהילה עד לאחרון שבהם! גדולי ישראל התייחסו לקושי הזה והציעו לו שני פתרונות:

א. רשאי הציבור לתקן תקנה שההכרעות תתקבלנה על ידי הנוכחים באסיפה גם אם רבים מהמוזמנים אליה חסרים בה. וכך נמצא בתשובה של **החתם סופר** (שו"ת חת"ס, חו"מ ס' קט"ז). מעשה בקהילה אחת שנציגי הציבור קראו את בני הקהילה לאסיפה כללית. מתוך כל המוזמנים לא הופיעו לאסיפה אלא כשלושים בעלי בתים. אחדים מבני הקהילה שלא נכחו באסיפה ערערו על תוקף ההחלטות שנתקבלו בה כיון שלא נכחו בה כל בני הקהילה. השיב החתם סופר:

"מה שלא באו לאסיפה רק כשלושים בעלי-בתים, מכל מקום נראה פשוט שהכריזו בפרהסיא ביום שהיו כל הקהילה בעיר שיבואו לפקח על עסק פלוני ופלוני - מי שלא בא, הוה ליה (= הרי הוא) **כמוסר כוחו והרשאתו לאותן שבאו לאסיפת הקהל**".

החתם סופר מבחין בין מקרה שבו חלק מבעלי זכות ההצבעה לא הוזמנו לבין מקרה שבו הם הוזמנו ולא באו. אם הם הוזמנו לאסיפה ולא באו, הם ויתרו בכך על זכותם. הויתור על זכותם איננו מספיק כדי להעניק תוקף מחייב להחלטה שנתקבלה על ידי חלק מהציבור, לכן מוסיף החתם סופר שמי שלא הופיע הרי הוא כמי ש"מוסר כוחו והרשאתו לאותם שבאו לאסיפה". כלומר, מי שנעדר מהאסיפה מסמיך את הנוכחים בה לפעול בשמו.

ב. תקנות יכולים לתקן הציבור בכללו או מי שהוסמך לכך מטעם הציבור, דהיינו נבחר הציבור. לכן, אם מתקיימת אסיפה כללית במעמד של נציגי הציבור, יש תוקף להחלטות שמתקבלות בה גם כאשר נכח בה רק מיעוט של הציבור, מפני שנוכחותם של נציגי הציבור מעניקה גושפנקה מחייבת להחלטות. וכן כתב **הרשב"א** (תשובות הרשב"א ח"ז סי' קמב):

"אנשי העיר שהסכימו וגזרו גזירות או גדרים על אנשי עירם, רשאים הם בכך... הכל כמו שתיקנו וגזרו, ואף על פי שלא היו שם מקצת אנשי העיר, כיון שנעשה במעמד טובי העיר (= נבחר הציבור ונציגיו) ובמעמד תלמידי-חכמים שבהם".

(ראה על כך דוגמאות מפורטות במאמרו של פרופ' אליאב שוחטמן, "רובו מתוך כולו" תחומין כרך ט', עמ' 82, ושם יישומן ביחס לחוקי הכנסת).

ערכה של הדמוקרטיה

הקדמה

העיון בערכה של הדמוקרטיה נגזר מההנחה שניתן לגשר בין תורה לדמוקרטיה. בהקדמה לחוברת ציינו שקיימות בנושא זה שלוש גישות עיקריות:

הראשונה, סבורה שהתורה והדמוקרטיה מנוגדות זו לזו ואין ביניהן נקודת מגע. המשטר לפי התורה איננו מתנהל בצורה דמוקרטית, ואין לתורה כל ענין לשתף את העם בניהול חיי המדינה. הדמוקרטיה כיום גורמת לפגיעה חמורה בערכי התורה ולכן יש להתרחק ממנה.

לכל אורכה של החוברת ניסינו להראות שהתורה מכירה בזכותו של העם להיות מעורה בעיצוב הנהגתו. בדרך זו גם תפקדו קהילות ישראל משך שנות הגלות הארוכות.

השניה, טוענת התורה תומכת בצורה בלתי מסוייגת בכל רעיונות הדמוקרטיה ואי אפשר להפריד ביניהן.

גישה זו, בקודמתה, מפריזה. העיקרון הדמוקרטי, הוא אמנם מרכיב חשוב בעיצובה של חברה, אבל אין הוא העיקרון הבלעדי. הרעיון הדמוקרטי הוא כלי למתן ביטוי הולם של האזרחים אבל המטרה הסופית היא בנייתה של חברה תורנית. לכן ההלכה מסייגת את הפעלתם של עקרונות הדמוקרטיה (לדוגמה: הצורך בקבלת אישור של אדם חשוב; שיטת רבינו תם שסבור שאין הרוב יכול לכפות את דעתו על המיעוט).

השלישית, מפשרת בין שתי הגישות הקודמות. לדעתה אין התורה מזדהה במפורש עם הדמוקרטיה וגם איננה מביעה התנגדות מפורשת כלפיה. התורה סותמת. אבל, בדורינו, אנחנו נקראים לנסות לגשר בין התורה לדמוקרטיה על-מנת למנוע התפתחותו של קרע מסוכן בין חלקים רחבים של עם ישראל, שמסורים בלב ונפש לרעיונות הדמוקרטיה, לבין התורה ונושאה.

גישה זו מעוגנת בדברי **הראי"ה קוק זצ"ל** (בספרו "עין איה" שבת א, עמ' 59). נביא ציטוט מדבריו (לאחר עיבוד לשוני קל):

"בכל ימי נידודה של האומה הישראלית בגלות, כאשר אין איתה נביא, על ידי התערבותה בין הגויים נשמעו בה דיעות רבות נשאבות מחכמת האומות. וכדי שאותן הדיעות לא ישכיחו את אור התורה מישראל - כי מצד הגלות והשיפלות הלאומית ימשך האדם אחר הדיעות המפורסמות בין אומות העולם ששעתן מצלחת להן אף על פי שאין להן בירורים (= לא נתבררו הדיעות כל צורכן) - היתה יד ה' את עבדיו, ובכל דור ודור קמו חכמי ישראל לחזק את אור התורה דוקא על פי אותן הדיעות הנכריות, אף על פי שאין אחריותן עלינו ואינן דומות כלל לאור ד' של תורת אמת שהיא אמת נצחית ואור קיים לעד. אמנם הדיעות המתחדשות על ידי חכמי הגויים הן כאור הנר הדועך שמאיר לזמן קצר ועומד לכבות, כי בעבור דור הן חולפות, מכל מקום כשהן שולטות בשעתן בני הדור נמשכים אחריהן. **ואם לא היתה כלולה בתורה האפשרות להסכים לדיעות אלו, היו רבים מחלושי הדיעות נסוגים מתורת ה' בשביל הבלי נכר.**"

הרב יעקב פילבר ("הצופה" כ"ט בסלו תשנ"ו) מציע ליישם את דבריו של הרב קוק זצ"ל גם בנושא הדמוקרטיה:

"הסברו של הראי"ה יש בו כדי לעצב עמדה לגבי דברים העומדים ברומו של עולמנו. וכמו שמצאנו בהסטוריה היהודית דוגמאות רבות של חכמי תורה שעסקו בדיעות נכריות, שאת חלקן הפריכו וביטלו, ואת חלקן ניסו לבאר דווקא על פי עקרונות התורה, על מנת לקרב את נבוכי הדור שלא יתרחקו מתורת ה'. כמו הספר 'אמונות ודיעות'... עד חכמי הדורות האחרונים שביקשו להציל את המוני צעירי ישראל שנלכדו במקסם הסוציאליזם והקומוניזם והלכו שבי אחריהם, לכן הסבירו להם שאת מה שהם מבקשים ימצאו בגבול ישראל.

הדברים הללו נכונים גם לגבי **הדמוקרטיה**... כל עוד חלקים רבים בעם ישראל רואים בדמוקרטיה את צורת השלטון הרצויה, עלינו להיות שותפים עימם תחת גג הדמוקרטיה כל עוד היא איננה פוגעת בדת ישראל. כי דחייתה עלולה לגרום לשתי רעות: **האחת**, לגרום לקרע עד מלחמת אחים, מפני שבמרקם העדין והקוטבי של החברה הישראלית העכשווית יוכלו רק כללי המשחק הדמוקרטי להבטיח את אחדות העם ושלמותו. **והשניה**, היא ששלילת הדמוקרטיה בשם הדת עלולה להרחיק רבים וטובים מן התורה. לכן יש מקום להראות להם את היסודות הדמוקרטיים שבתורה כמו 'אחרי רבים להטות' או מאמר חז"ל: 'אין מעמידים פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בציבור' וכדומה, מאמרים המורים שהדמוקרטיה איננה מנוגדת לתורה...".

את הגישה הזו עלולים להאשים בכניעה ובהתבטלות בפני זרמים תרבותיים חילוניים המנותקים ממקור הקודש. הטוען עלול לטעון שגישה זו נגועה באופורטוניזם דתי והיא מהווה חיזוק לטענה שהמציאות חזקה מהתורה ומכפיפה אותה אליה.

טענות אלו אינן צודקות. הנסיון לבחון את ערכי הדמוקרטיה באמצעות כלים תורניים איננה כניעה או התבטלות אלא בדיקה מבוקרת של אחת מהיצירות התרבותיות המרכזיות של האנושות בדורות האחרונים. הבחינה המדוקדקת של עקרונות הדמוקרטיה איננה מחייבת את אימוצם המלא או את דחייתם על הסף. ניתן לקרב את החיובי ולזרות הלאה את השלילי, בבחינת "את תוכו אכל ואת קליפתו זרק". העיון והלימוד של הזרמים המדיניים החדשים עשויים לסייע לנו להאיר באור חדש סוגיות עלומות בתורה ובחז"ל בנושא מלוכה והנהגה, ולשאוב מים רעננים ממקורות התורה. מן הראי"ה קוק זצ"ל הורה לנו לחפש את נקודות האור שמסתתרות בזרמים התרבותיים החדשים, וכך ראוי שננהג גם כלפי הדמוקרטיה.

על ערכה של הדמוקרטיה מן הראוי לדון משני היבטים: **א. היבט תפקודי**, דהיינו: יתרונותיו ומעלותיו התפקודיים של המשטר הדמוקרטי לעומת משטרים אחרים. **ב. היבט איכותי**, דהיינו: משקלו האיכותי של שלטון העם.

היבט תפקודי

חלק מהמעלות של המשטר הדמוקרטי תוארו בהרחבה על ידי האברבנאל (דבריו בנידון צוטטו במלואם בפרק הראשון של החוברת). המעלה המרכזית שמציין האברבנאל היא **טוהר השלטון**

שהוא מובטח במשטר הדמוקרטי יותר מאשר במשטרים אחרים. לדעתו, שני יסודות ערבים לטוהר השלטון במשטר הדמוקרטי: הביקורת והגבלת הסמכויות.

א. ביקורת

החלפת נציגי השלטון בתום פרק זמן קצוב של שנים אחדות, כפי שנהוג במשטרים הדמוקרטיים, מחייבת את המנהיגים הנבחרים לעמוד בנורמות מוסריות גבוהות פן יועמדו לדין עם סילוקם. כל מעילה באימון הציבור תגרור עונש חמור ביותר. וזה לשונו של האברבנאל:

"ולמה לא תהיינה הנהגותיהם משנה לשנה או לשלוש שנים כשני שכיר, או פחות מזה. ובהגיע תור שופטים ושוטרים אחרים, יקומו תחתיהם ויחקרו אם פשעו הראשונים באמונתם, ואשר ירשיע ישלם כל אשר הרשיע לעשות... ובהיות הנהגותיהם זמניות והם עתידים לתת את הדין אחרי ימים מועטים, **יהיה מורא בשר ודם עליהם**".

"מורא בשר ודם" הינו חרב פיפיות, יש בו מן החיוב ומן השלילה. החיוב שבו מוזכר בדברי האברבנאל: ההנהגה תימנע מפגיעה בלתי מוצדקת באזרחים. השלילה שבו מוכרת לנו מההווי במדינת ישראל כאשר מנהיגי הציבור מעצבים את מדיניותם בהתאם לסקרים ולאורם, ומקבלים החלטות פופוליסטיות!

ב. הגבלת סמכויות

בהתייחס לטענה שיתרונם של המשטרים המלוכניים הוא בכך שכל סמכויות השלטון מרוכזות ביד איש אחד, תמה האברבנאל מדוע אין להעדיף משטר המבוסס על מספר רב של נציגים נבחרים שסמכויותיהם מוגבלות:

"ולמה לא תהיה גם כן יכולתם מוגבלת ומסודרת כפי הדתות והנימוסים... יותר קרוב להיות הפשע באדם אחד - אם לסכלותו ואם לתוקף יצרו או כעסו - משיחטאו אנשים רבים בהיפוסדם יחד, כי אם האחד יטה מני דרך, ימחו אחרים בידו".

האברבנאל טוען שמסירת כל הסמכויות לידי שליט יחיד היא הימור מסוכן מדי. "יותר קרוב להיות הפשע באדם אחד - אם לסכלותו ואם לתוקף יצרו או כעסו". המלך אשר לו סמכויות בלעדיות עלול "לפשוע" במדיניותו ולפגוע באזרחים כפי שאירע פעמים רבות תחת שלטונם של רודנים אכזריים, אם "לסכלותו" של המלך, כלומר מתוך חוסר כשרון וטפשות, ואם "לתוקף יצרו או כעסו", כלומר מתוך עיוות מוסרי. מאחר שאין למלך שותפים, יכול הוא לממש בלא מעצור את מדיניותו, ואם היא תתגלה כשגויה היא עלולה לדרדר את המדינה כולה לתהום עמוק. סכנה פחותה קיימת במשטר הדמוקרטי שיש בו בדרך כלל **פיזור סמכויות ואיזון פנימי** בין השותפים הבכירים להנהגה.

ג. הזדהות עם ההנהגה

מעלה נוספת (אשר איננה מוזכרת בדברי האברבנאל) היא הזדהות בין העם למנהיגו. השיתוף האקטיבי של העם בבחירת הנהגתו עשוי להגביר את הזדהותו איתה ולהקחות מתחים קשים שעלולים להיווצר ביניהם. בדברי חז"ל מצויינות אזהרות רבות המופנות כלפי ההנהגה שלא תנצל את מעמדה כדי לדכא את הציבור. מופנית אליה דרישה חד-משמעית להקשיב ולהאזין לרחשי לב

הציבור. אך באותה מידה נקרא הציבור לגלות סימפטיה כלפי הנהגתו ולהתייחס אליה בכבוד. לכן, אין מעמידים פרנס אלא לאחר שנמלכו בציבור.

בדרך זו פירש בספר "**מעון הברכות**" (פירוש על מסכת ברכות לרב ישראל יונה סג"ל לנדא, שם על דף נה) את חובת ההתייעצות עם הציבור לפני מינויו של מנהיג:

"אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בציבור - נראה הטעם, אם הציבור מסכימים על בחירתו למנותו שופט עליהם, **דבריו מקובלים אצלם** וצויתם דינו (= ומצויתם לפסק דינו) ומשפטו. ויש סעד לזה ממסכת סנהדרין (דף כג. לענין בחירת הרכב הדיינים אשר ישפוט בין בעלי הדין): 'אמרו במערבא, מתוך שזה בורר לו דיין אחד וזה בורר לו דיין אחד (= כל אחד מבעלי הדין בוחר לו דיין אחד) ושניהם בוררין להן עוד אחד - יצא הדין לאמיתו', ופירש רש"י: 'יצא דין אמת לאמיתו, דצויתי בעלי דינין (= בעלי הדין מצויתם להכרעת הדין) שסבר החייב הרי אני בעצמי ביררתי האחד'... ולעניות דעתי ילפי ממקראי דכאן (= חז"ל למדו את העיקרון שכל בעל דין בורר לו דיין מהפסוקים על בחירת בצלאל) וגם (מהפסוק) 'שופטים ושוטרים תתן לך', דווקא ("תתן לך"), היינו למנות שופטים בעצמם על פי הסכמתם, וכל זה פשוט".

לסיכום פרק זה על "ערכה התפקודי" של הדמוקרטיה נצטט מדברי **רבי אליעזר פאפו**, מרבני טורקיה (בספרו "פלא יועץ", אות מ', ערך "ממונה"). רבי אליעזר פאפו תמך בהחלפת "הממונים" - בעלי התפקידים - מידי שנה, ונימק זאת בדרך הקרובה לזו של האברבנאל:

"זוהי דרך ישרה וגדר גדול (= תקנה חשובה) שיתקנו בכל עיר למנות ממונים מהוגנים מידי שנה בשנה, **ויעשו חליפות** (= החלפת ההנהגה). ויש בזה שתי תועלויות גדולות: **א.** שהנכנס לשרת בקודש בתחילה נראה לו יקר וגדולה ועומד לשרת בחיבה רבה לפקח על צורכי רבים בכל כוחו. ואחר כך, מחמת הטרחה ודיבת הרבים וכדומה, נבול יכול ורפו ידיו. לכן, טוב להיות מחדש חדשים. **ב.** ועוד בה (= נימוק נוסף), שאם (העיר) היא גדולה, כל בני העיר הראויים יטלו חלק בה (= בהנהגתה), ולכל אחד תהיה הנאה ביניהם. ואם הוא עבדות וטירחה - ישאו כולם במשא העם... ובזה יוצאת תועלת אחת, שלא יבואו להתריס נגד הממונים ולדבר תועה עליהם, כי יאמרו: הם יעשו בזמנם מה שלבם חפץ, ואנחנו נעשה בזמנינו. וכשם שאין רצוננו שידברו עלינו, כך אנו לא נדבר על אחרים. ובזה תהיה בעיר אהבה ואחוה, שלום וריעות...".

רבי אליעזר פאפו מונה מספר טעמים להחלפה התקופתית של ההנהגה: שחיקתה של ההנהגה לאחר תקופה ממושכת של פעילות, חלוקה שוויונית של מנעמי השלטון וכאביו בין כל בני העיר, יחסים הוגנים בין בני העיר לבין ההנהגה.

היבט ערכי

אחריות לאומית - במשטר דמוקרטי כל אזרח נושא באחריות לגורל המשותף של העם. הוא נדרש לחוות את דעתו מידי תקופה על המדיניות הרצויה ועל ההנהגה המועדפת. היחיד נאלץ להיחלץ מהמעגל הצר של עיסוקיו הפרטיים ולהתמלא בתחושת אחריות כלפי עתידו של העם - עתידו הכלכלי, הבטחוני ואפילו הרוחני. עליו להתרומם מעל מסגרותיו האישיות על מנת לדאוג לצרכי

הדוה. הוא איננו יכול להשליך את האחריות לעתיד העם על מנהיג בודד על מנת להיות חופשי להתמכר לסיפוקיו האישיים. זהו **אתגר** מיוחד במינו שלא התנסו בו בני הדורות שעברו.

מובן מאליו שעם הברכה שבהטלת אחריות לאומית על כתפי האזרחים כרוכה גם סכנה מוחשית במידה שהאזרחים ינהגו **בחוסר אחריות**. ישנם עמים שאזרחיהם אינם בשלים לקחת על עצמם מטלות כבדות מסוג זה. ישנם אזרחים שמזלזלים בחובתם האזרחית ונוטים להכריע בשאלות גורליות ללא מחשבה מעמיקה אלא מתוך התרשמות חיצונית. יש הנגררים אחר דמגוגיה זולה, יש הבוחנים את שאלות האומה דרך האינטרסים האישיים והצרים שלהם, ויש המתמקדים ברגע ההווה מתוך התעלמות מוחלטת מן ההשלכות כלפי העתיד הרחוק ואפילו הקרוב. כל אלו עלולים להביא כלייה על מדינתם!

על חובת האחריות כלפי החברה הזהירו אותנו חז"ל באימרות רבות. לדוגמה, את נוסח "תפילת הדרך" דורש **אביי** (ברכות ל א) לומר בלשון רבים: "יהי רצון מלפניך ה' אלוקיני **שתוליכנו** לשלום...". הגמרא (שם) מזכירה את נימוקו:

"אמר אביי: לעולם לישתיף איניש נפשיה בהדי ציבורא" (תרגום: לעולם ישתף האדם את עצמו עם הציבור).

חובת האחריות כלפי הציבור מודגשת בדברי **רבי יהודה הלוי** (ספר הכוזרי, ג יז) במסגרת בירור על ערכה של התפילה בציבור:

"משעה שהיחיד מתעלם מהיותו חלק בכל, זאת אומרת, **מחובתו לעבוד למען תיקון הציבור שהוא חלק ממנו** ומחליט לחסוך תועלתו לו לעצמו, חוטא הוא לכלל וביותר לנפשו. כי היחיד בקרב הציבור הוא כאבר יחיד בכללות הגוף".

אולי ניתן לצרף לכאן גם את **מדרש תנחומא** (תחילת פרשת משפטים ב) המבקר את מי שאינו מוכן לעסוק ב"טורח הציבור":

"אם משים אדם עצמו כתרומה זו שמושלכת בזוית הבית ואומר: מה לי בטורח הציבור, מה לי בדיניהם, מה לי לשמוע קולם, **שלום עליך נפשי**, הרי זה מחריב את העולם... מעשה ברבי אסי, כשהיה מסתלק מן העולם, נכנס בן אחותו אצלו, מצאו בוכה. אמר לו: רבי, מפני מה אתה בוכה? יש תורה שלא למדת ולא לימדת? הרי תלמידיך יושבים לפניך! יש גמילות-חסדים שלא עשית?! ועל כל מידות שהיו בך, היית מתרחק מן הדיונות ולא נתת רשות על עצמך להתמנות על צרכי ציבור. אמר לו: בני, עליה אני בוכה, שמא אתן דין וחשבון על שהייתי יכול לעשות דיניהם של ישראל".

חז"ל קבעו שהיקף אחריותו של אדם על סביבתו תלוי בהיקף היכולת של האדם להשפיע על סביבתו. וכך שנינו **במסכת שבת** (דף נד ב):

"כל מי שאפשר (לו) למחות לאנשי ביתו ולא מיחה - נתפס על אנשי ביתו. באנשי עירו - נתפס על אנשי עירו. בכל העולם כולו - נתפס על כל העולם כולו".

האחריות מתרחבת ככל שאפשרות ההשפעה מתרחבת. מי שיכול לתרום, לכון ולהשפיע על מעגל חברתי מסויים - משפחה, עיר או "כל העולם" - ואיננו מנצל זאת, "נתפס" על העוונות של אותו

מעגל חברתי שהיה בתחום השפעתו, כלומר: הוא נושא באחריות התוצאות השליליות אשר נובעות מכך שהוא נמנע מלהתערב. למרות שהוא לא היה שותף להם לא בצורה אקטיבית ואף לא בצורה פסיבית, הוא נתבע על שלא ניצל את יכולת השפעתו.

כאמור רבות הן מימרות חז"ל על חובת האחריות כלפי החברה, אך במשטר הדמוקרטי מתחדשת האפשרות לגלות אחריות לא רק כלפי ציבור מסויים בחברה אלא כלפי **כל העם**, כלפי גורלו ועתידו. אפשרות כזו הזדמנה בעבר בעיקר בימי מלחמה בשעה שריחפה סכנה על האומה, ונקרא כל יחיד ויחיד להשתתף במאמץ הכללי למען הצלת האומה כולה, כפי שכותב **הרמב"ם** ביחס ליוצא למלחמה (הל' מלכים פ"ז טו):

"ולא עוד אלא שכל דמי ישראל תלויים בצוארו. ואם לא ניצח ולא עשה מלחמה בכל לבו ובכל נפשו, הרי זה כמי ששפך דמי הכל".

במשטר דמוקרטי גם בעיתות שלום מוזמן היחיד להשפיע על עתידו של העם בכל התחומים. היחיד נעשה שותף להנהגת הציבור. במובן זה, המשטר הדמוקרטי איננו מעניק רק זכויות אלא גם מטיל חובות: הזכות להשפיע הופכת לחובה. לכן, ניתן לומר שמי שאיננו מנצל את זכותו זו מתוך אדישות או רשלנות מעיד על עצמו שאינו רוצה ליטול אחריות על הציבור.

תמיכה ציבורית

בסיום פרק זה הדן בערכה של הדמוקרטיה, נזכיר שנית את דברי הנצי"ב (שהובאו בפרק הראשון). הנצי"ב קבע שלמרות שהתורה מעדיפה את המשטר המלוכני על פני המשטרים האחרים, אין היא כופה אותו על עם ישראל, מפני שכפיית משטר שאיננו לרוחו של העם היא מתכון בדוק למוטט את המדינה ולגרם לשפך דם.

יש לזכור זאת גם בימינו. נוסף על יתרונותיו האובייקטיביים של המשטר הדמוקרטי אשר מנינו לעיל, יש למשטר הדמוקרטי בימינו גם מעלה בלעדית, והיא **האימון והתמיכה הבלתי מסוייגת שאזרחי מדינת ישראל נותנים לו**. אזרחי המדינה מעונינים אך ורק במשטר דמוקרטי. זוהי עובדה שאי אפשר להתכחש לה. אמנם זוהי מעלה סובייקטיבית שאיננה מלמדת מאומה על טיבו של המשטר, על יעילותו ועל הישגיו, אבל זהו יתרון ראשון במעלה על מנת לקיים משטר יציב שלא יסבול מזעזועים פנימיים תכופים.

בין משטר דמוקרטי לתרבות הדמוקרטיה

במסגרת העיון בנושא הדמוקרטיה, אי אפשר להימלט מעיסוק מעמיק ב"תרבות הדמוקרטיה". משטר דמוקרטי - לחוד, ותרבות הדמוקרטיה - לחוד.

המשטר הדמוקרטי הוא משטר המבוסס על שלטון העם. ההכרעות מתקבלות בו על פי הרוב. על מנת להבטיח את זכויותיו של המיעוט נוצרה במשך השנים מערכת שלמה של חוקים שמעגנים את זכויות היסוד של האזרח, כגון: הזכות לחיים ולבטחון, הזכות לחירות ולחופש, הזכות לשוויון, הזכות לכבוד. כל העקרונות הדמוקרטיים הללו נועדו ליצור מערכת שלטונית הנותנת ביטוי מלא לעמדת הרוב בלא שייפגע המיעוט. המשטר הדמוקרטי הוא מסגרת שלטונית והוא איננו מזוהה עם מגמה תרבותית או ערכית מסוימת. אין הוא מתיימר לייצג דגם תרבותי מוגדר.

אולם בעשורים האחרונים חל מהפך. זכויות היסוד שנועדו ביסודן להגן על המיעוט מפני השתלטות הרוב, הפכו במדינות אחדות למרכיב העיקרי של התרבות. תרבות זו זכתה לכינוי: **תרבות הדמוקרטיה**.

יחסה האוהד של התורה כלפי המשטר הדמוקרטי איננו מעיד על יחס דומה כלפי תרבות הדמוקרטיה. קיים הבדל גדול ביניהם. תחת המשטר הדמוקרטי יכולה התורה להתקיים ואפילו להתפתח, מפני שהמשטר הדמוקרטי הוא מסגרת שיכולה להכיל סגנונות תרבותיים רבים ושונים. אבל התורה תתקשה לדור בכפיפה אחת עם תרבות הדמוקרטיה מפני שתרבות הדמוקרטיה מציעה אלטרנטיבה תרבותית כוללת לתרבות היהודית. תרבות הדמוקרטיה הישראלית נוצרה במטרה מוצהרת להוות חלופה מלאה לתרבות היהודית שהיתה אחת היסודות בעיצוב זהותה של מדינת ישראל מאז הקמתה, כפי שכותב **פרופ' אליעזר שביד** (בכתב עת "אלפיים" גיליון 11 עמ' 79-80):

"תוך כדי ליברליזציה של תהליכי השלטון התחוללה תפנית אידיאולוגית מהותית בהבנת מושג הדמוקרטיה בקרב האליטות החילוניות משמאל. הם ביקשו להעמיד מול הדת, שהוצגה כגורם בלעדי המעצב זהות יהודית, השקפת עולם ואורח-חיים אלטרנטיביים שיש בהם כדי לעצב זהות של יהודים חילוניים. על רקע היוכוח הפוליטי המתעמק נראתה הדמוקרטיה כאלטרנטיבה המוצלחת ביותר, והיא אמנם הועלתה על נס לא רק בצורת משטר וכתשתית ליחסים בין הבריות, אלא **בהשקפת עולם כוללת המעצבת את הזהות האישית והקיבוצית** הראוייה, כביכול, לחברה הישראלית".

על מנת להבהיר מה הן עמדותיה הבסיסיות של תרבות הדמוקרטיה, נצטט קטעים נבחרים (בדילוגים) מתוך מאמר שנתפרסם לאחרונה בעיתון "הארץ" ("הארץ" 29.12.95). המאמר מתאר את קוויה הבולטים של תרבות הדמוקרטיה. מחבר המאמר (הסוציולוג עוז אלמוג) מציג את מה שהוא מכנה "הפולחן הדמוקרטי" כחלופה ל"פולחן הלאום" (הלאומיות הציונית) אשר איפיינ את החברה הישראלית לפני הקמתה ועד לאחרונה.

"פולחן הלאום קידם אתוסים של צייתנות ונאמנות למדינה ולמנהיגיה, פטריוטיות, קבלת מרות של הורים ומפקדים, עבודת כפיים, איפוק רגשי, התנדבות והסתפקות במועט. במוקד מערכת הערכים של פולחן הלאום עומד **הקולקטיב** (= הציבור),

התובע מהיחיד לוותר על חלק מעצמאותו וממשאביו למען הגשמתה של **אוטופיה** (= חזון) **לאומית**.

פולחן הדמוקרטיה, לעומת זאת, מקדם אתוסים של שיוויון זכויות, תחרות בין-אישית, יוזמה פרטית, פמיניזם, רגישות, ספקנות ובקורתיות, מודעות עצמית וחברתית, הגנה על הפרטיות, קוסמופוליטיות, טיפוח הגוף (מכוני כושר, דיאטות), גיוון ואופנתיות, שליטה במידע, בידור, שמירה על הטבע ומשאביו והתרחבות כלכלית מתמדת.

במוקד הפולחן הדמוקרטי עומדים שני אובייקטים משלימים:

א. האני הפרטי (לאו דוקא במובן האגוצנטרי השלילי), שהוא קטן מהלאום.

ב. היוניברוס (= האוניברסאלי), הגדול מהלאום ומבטל אותו. האמונה הדמוקרטית ממריצה את האדם לעמוד על זכויותיו האזרחיות, לבטא את חירותו ועצמאותו, לטפח ולממש את כישוריו היחודיים תוך כדי תחרות עם הזולת ולהכיר את פנימיותו ואת סביבתו החברתית".

רבים מעיקריה של תרבות הדמוקרטיה אשר נסקרו במאמר סותרים את יסודותיה של התורה. הסתירה איננה נובעת רק מהבדלי דגשים אלא ממגמות מנוגדות שאינן ניתנות לאיחוי. ניתן לסמן מספר נקודות בולטות: **א.** העדרותן המופגנת של מחויבויות מוסריות. המונח "מחויבות" הוחלף במונח "זכות". האדם הוא בעל זכויות שעליו לממשן. מכאן לחשיבותה של התחרות לא רק ככלי אלא כאידיאל. **ב.** ישנה קפיצה מן ה"אני" אל האוניברסאלי המדלגת במכוון על הלאומי ועל המכנה המשותף היהודי. אין כל מעמד ליהדות בכל מערך העקרונות של תרבות זו. היא דנה על הפרט כאן ועכשיו מתוך התעלמות מהרצף ההיסטורי, לכן ה"אני" ממלא בה מקום כל כך חשוב. ה"אני" המנותק מתחבר אל כל "אני" באנושות על פי גישה אוניברסאלית שאיננה מכירה בזכותן המהותית של הקיבוצים הלאומיים. **ג.** אובדן החזון לטובת החירות והתחרותיות.

ראוי לשים לב שמנינו שלוש נקודות עקרוניות שאינן לקוחות מהמישור ה"דתי", וזאת על מנת להבהיר שתרבות זו מנוגדת ליהדות לא רק מפני שהיא איננה "מדברת" בלשון תורה ולא רק מפני שהיא חילונית במהותה אלא מפני שכל עקרונותיה מנוכרים לערכים היסודיים של היהדות. חסרים בה מרכיבים מאפיינים מסורתיים של עם ישראל ותרבותו. נבהיר זאת באמצעות דוגמה: יש ליהדות של תורה נקודת מפגש עם הציונות החילונית מפני שהציונות היא ערך שהיהדות מכירה בחשיבותו. אמנם היהדות הנאמנה דוגלת בדגם שונה של ציונות, דגם אשר נבנה על פי כללים תורניים ולכן היא איננה מאמצת את הציונות החילונית כפי שהיא ללא ביקורת מעמיקה, אבל היא מזהה בציונות החילונית גרעין ערכי חיובי שראוי להוקרה ולתמיכה. לעומת זאת, מגמותיה של תרבות הדמוקרטיה הפוכות במהותן מזו של תורה, לכן סכנותיה חמורות ביותר. היא איננה מכירה בעם, ברצף ההיסטורי ובמחויבות כלפיו, וממילא היא מטשטשת את הייחוד היהודי; היא איננה מכירה בחובות אלא רק כאשר הן משרתות את טובתו של הפרט; היא נעדרת חזון היסטורי.

למען הסר טעות, נדגיש שהיהדות איננה שוללת את ה"אני", את הפרט, ודוגלת אף היא בערכים כלל-אנושיים, אבל היא ממקמת אותם לצידם של הערכים הדתיים והערכים הלאומיים. לעומתה, מנסה תרבות הדמוקרטיה להשליט את ה"אני" ואת הכלל-אנושיות כחלופה לערכי היהדות.

פרופ' שביד (בכתב עת "אלפיים" עמ' 80) מתאר את התהליך שאפשר את חדירתה של תרבות הדמוקרטיה בתוך החברה הישראלית. לניתוחו ישנה חשיבות רבה להבנת כוחה של תרבות הדמוקרטיה:

"נאזכר, אפוא את העובדות: דגם המשטר הדמוקרטי שאליו התכוונו מנסחי מגילת העצמאות בשעתם היפה היה הדגם הלאומי-הפרלמנטרי שהתפתח באירופה המערבית, בייחוד באנגליה. יחד עם התפישה הלאומית-פרלמנטרית קיבלה הדמוקרטיה הישראלית בראשיתה גם את המגמה הסוציאל-דמוקרטית של "מדינת רווחה" שקבעה את מדיניות הלייבור. הנחת יסוד היתה אפוא ש"העם" **כישות קיבוצית** - במלוא המשמעות **התרבותית-היסטורית** של מושג זה - הוא ה"ריבון" במדינתו (למי ששכח: דמוקרטיה פירושה "שלטון העם"), ועוד, שהחברה כמערכת יחסים סולידרית המעוגנת בחובת האחריות ההדדית צריכה להיות מוקד הפעילות המדינית של המשטר.

לעומת זאת, הדמוקרטיה שדנים בה היום נתפשת לפי הדגם האמריקני בגרסתו הניאו-ליברלית: "הריבון" הוא **האזרח**. כל אזרח ואזרח בפני עצמו, כלומר **צירוף כל האזרחים הפרטיים**. לא מדובר, אפוא, בישות קיבוצית של עם, כי אם בחברה אזרחית שמוסדות המדינה מאחדים אותה באורח משפטי, אדמיניסטרטיבי ותפקודי. צירוף זה בלבד הוא שמצדיק לגבי ההמון את השימוש במושג "אומה", ו"הרצון הלאומי" הנקבע באמצעות בחירות אינו אלא צירוף משוקלל של כל הרצונות הפרטיים, שאותם, ואותם בלבד, חייבת המדינה לייצג ולשרת".

פרופ' שביד טוען שחלה תפנית חדה במשמעותו של המושג "דמוקרטיה" מאז ניסוחה של מגילת העצמאות (המבשרת את הקמתה של מדינה דמוקרטית ויהודית) ועד היום. עיקר התפנית חלה בפירושה של המילה "עם" בצמד המילים "שלטון העם". מיהו אותו "עם"? האם הוא מתייחס ליישות הלאומית, דהיינו לעם ישראל במכלול ההיסטורי והתרבותי שלו, או מתייחס לאוסף של יחידים, ולסך הכל של הרצונות הפרטיים של אזרחי המדינה ללא כל זיקה למימד לאומי היסטורי. הוי אומר: שלטון העם או שלטון האזרח.

פרופ' שביד מעיר שמאחר שהמילה נשארה אחת: "דמוקרטיה", ורק תוכנה השתנה, לא רבים שמו לב למהפך מרחיק-הלכת:

"אין צריך לומר שהשינוי מדמוקרטיה במובנה הראשון לדמוקרטיה במובנה השני היה מהפך מרחיק-לכת בכל מישורי הפעילות האישית-מוסרית, החברתית, המשפטית והפוליטית. אבל המתדיינים ברשות הרבים קיבלו אותו כאילו היה מובן מאליו, או כאילו אינו שינוי כל עיקר. כביכול עדיין דנים באותה הדמוקרטיה שעליה מדובר במגילת העצמאות".

הדמוקרטיה מן הסוג הראשון מאפשרת הקמתה של מדינה יהודית דמוקרטית, כפי שקבעו מנסחי מגילת העצמאות. ההצהרה על יהדותה של המדינה נועדה לקבוע את מקומה המרכזי של היהדות, רוחה ותרבותה, בעיצובה של החברה הישראלית במדינת ישראל. היהדות נקראה לתרום את חלקה במסגרת המדינית והחוקתית ולמצוא בה אפיקי ביטוי רחבים. אבל בין הדמוקרטיה מן הסוג השני

לבין היהדות עלול לשרור מתח מתמיד. דמוקרטיה זו דורשת את ביטולם של כל המאפיינים הלאומיים לטובתם של ערכים אוניברסאליים. היא מכירה רק בפרטי או באוניברסאלי, לכן היא מעוניינת לדחוק את היהדות מרשות הרבים ולסגור אותה ברשות היחיד. לא חברה דתית ואפילו לא חברה יהודית אלא חברה קוסמופוליטית.

נסיים בדברי **הרב יעקב אריאל** (רבה של רמת-גן):

"המושג 'דמוקרטיה' עצמו מכיל בתוכו שתי הנחות יסוד: קיומו של דמוס=עם וקיומה של קרטיה=שלטון. דמוקרטיה אינה אנרכיה, היא שלטון, משטר, מסגרת שהנושא שלה הוא **העם**, הכולל בתוכו ערכים, תרבות ואמונה במכנה משותף רוחני-מוסרי של קבוצת אנשים, שהרי 'באין חזון ייפרע עם'. במיוחד בעם ישראל ה'דמוס' הוא אפרירי (= קודם) לדמוקרטיה. עם ישראל הוא **מושג נתון** ואין בסמכותו של רוב זה או אחר לשנות את הגדרתו..." (מתוך מאמר ארוך שנתפרסם בחוברת בהוצאת עמותת "עמיחי", גיליון 3).

התנגשות בין תורה לדמוקרטיה

הצגת הבעיה

ניתן לסכם שמכלול העיון שלנו הראה שבדרך כלל מכירה ההלכה בסמכותו של המשטר הדמוקרטי. לעניננו אין זה משנה האם ההלכה תומכת בו לכתחילה או רק בדיעבד. עמדנו על יתרונותיו של המשטר הדמוקרטי מן ההיבט התפקודי וגם מן ההיבט הערכי, וזכורים לנו דברי הנצי"ב שכפיית צורת משטר שאינה לרוחו של העם גובלת בשפיכות דמים.

לאור זאת, מתעוררת שאלה חמורה: כיצד נכריע בשעה שישווצר עימות בין החלטות שנתקבלו על ידי המשטר הדמוקרטי לבין דיני התורה? מחד, אנחנו נדרשים לגלות נאמנות לדמוקרטיה, ומאידך, אנחנו כפופים להלכה. כאמור לעיל, חובתנו לציית לחוקי המדינה אינה מבוססת רק על אזרחות טובה אלא גם על מקורות ההלכה. חובה הלכתית זו מחריפה את בעיית **נאמנותנו הכפולה** - נאמנות להלכה ונאמנות למדינה.

ננסח את השאלה בבהירות: כיצד עלינו לנהוג אם יתקבל - באופן דמוקרטי - חוק המורה לנו לפעול בניגוד להלכה? האם אנחנו מחויבים לציית לו? כיצד נתייחס לחוקים שנתקבלו בכנסת הסותרים את התורה - כגון חוק המתיר תחבורה בשבת או חוק המאפשר פתיחת בתי עינוגים בשבת?

נחלק את דיוננו לשלושה חלקים:

א. מישור עקרוני - ההלכה מול הדמוקרטיה.

ב. מישור מעשי - ציית לפקודה הנוגדת את ההלכה.

ג. חוקיותו של שלטון המורה בניגוד להלכה.

מישור עקרוני - ההלכה מול הדמוקרטיה

לאחרונה עמדה שאלה זו על סדר היום הציבורי. נביא דוגמה מאפיינת הלקוחה מהתקשורת האלקטרונית: דווח ברדיו שימים אחדים לאחר רצח ראש הממשלה, מר יצחק רבין ז"ל, נפגשו רבנים עם סופרים ידועי-שם המזוהים עם השמאל הישראלי לשיחה על עתיד דו-הקיום בין חלקי העם במדינת ישראל. פתח סופר אחד בשאלה אל הרבנים: "רצוני לדעת, האם ההלכה היא מעל לדמוקרטיה או הדמוקרטיה היא מעל להלכה. אם עמדתכם היא שעדיפה ההלכה, אזי אין בינינו מכנה משותף ומוטב שנפזר את הכינוס". עד כאן הדיווח שנמסר בתקשורת.

השאלה שהוצגה כאן מביכה מאוד, היא טעונה בחומר נפץ חברתי, אבל אסור להתחמק ממנה. כל שאלה הנוגעת לחיי האומה והמדינה חייבת להתברר מתוך תורה בצורה מסודרת וללא פחד, ובלבד שהבירור יערך בהגיון ובשיטתיות ומסקנותיו ינוסחו בבהירות.

מי גוברת - התורה או הדמוקרטיה?

בפתח התשובה, נשוב אל נקודת המוצא: התורה והדמוקרטיה מייצגות שני מימדים שונים. התורה היא מכלול של ערכים מוסריים. לעומתה, הדמוקרטיה היא צורת ניהול שלטונית.

נבהיר קימעה. הדמוקרטיה היא מסגרת שלטונית שנועדה לאפשר שלטון עצמי של האזרחים (דמוס = עם, קרטיה = שלטון). לשם כך היא מחוקקת חוקים ומתקנת תקנות. עלינו להבחין בין הליך החקיקה לבין תוכנם של החוקים. הליך החקיקה מבוסס על הסכמה ציבורית ומכאן ערכו ותוקפו. ההלכה מכירה בסמכותו של הציבור לתקן תקנות והיא גם מכירה בסמכותה של האומה לנהל את חייה לפי רצונה, אבל אין היא מעניקה בצורה אוטומטית "הכשר" לכל חוק ולכל תקנה. התורה דורשת לבחון את מוסריותם ואת תקפותם על פי אמות מידה תורניות.

האם הליכי החקיקה בכנסת מתיימרים לשמש כהכרעות מוסריות? נדמה שלהחלטות הכנסת אין מעמד של הכרעות מוסריות. רוב מקרי (= "רוב מזדמן") באולם המליאה (בגלל נסיעת חכי"ם לחו"ל...) אינו קריטריון קביל להכרעה בתחום המוסר. חוקי כנסת מתבטלים ומתחדשים - האם זה מעיד על תהפוכות מוסריות במשכן הכנסת או על נצחונן של פילוסופיות מוסריות מסוימות על אחרות?! לא ולא! אסור לשכוח שחכי"ם אחדים הם עסקנים מפלגתיים זוטרים ואין כל משמעות לעמדתם בנושאים מוסריים כבדי משקל.

כוונתה המקורית של הדמוקרטיה היתה למסור את ניהול חיי המדינה לידי תושביה ואזרחיה על מנת שינהלו אותה כרצונם - בדרך מוסרית או בדרך בלתי מוסרית. העיקרון היחיד הנגזר מדרך המחשבה הדמוקרטית המקורית הוא ריבונותו של העם על עצמו בנושא חקיקה. אבל אין לדמוקרטיה אחריות על התוצאות, היא מדגישה את ההליך.

לעומת הדמוקרטיה שהיא מסגרת שלטונית, התורה היא השקפת עולם מוסרית, ולכן היא בוחנת את התוצאות ואינה מקבלת כל החלטה בשוויון נפש.

יש הסבורים בטעות שהתורה היא דת ולא מוסר (לטענתם, המוסר הוא מכלול של ערכים שאנשי הגות יוצרים). אין זו דעתם של חכמי ישראל! הם התייחסו לתורה כמערכת של עקרונות מוסריים: **התורה היא המוסר האלוקי**. המוסר האלוקי הוא מוחלט, נצחי ("לא יחליף האל ולא ימיר דתו..."), וגרעינו איננו מותנה בהסכמה אנושית.

בהתנגשות בין דמוקרטיה למוסר, מובן מאליו שהמוסר מכריע כיון שהוא מוחלט (אבסולוטי). כשם שאסור לו למוסר להתקפל בפני טובות הנאה (מוטב לו לאדם לחיות כל ימיו חיי צער ובלבד שלא ינטוש אפילו לרגע קט את השקפת עולמו המוסרית), כך אסור לו למוסר להתכופף בפני מוסכמות חברתיות. בימינו מרבים לדבר על "גבול הציות" כאשר פקודה או חוק מתנגשים עם ערכים מוסריים בסיסיים. **קיימת הנחה שהמוסר הוא אשר עומד מעל לכל**.

אדם המגמיש את ערכי המוסר בהתאם לנסיבות, מעיד על עצמו שעולמו המוסרי הוא נזיל, שטחי, חלול. מבחנו המוסרי של האדם הוא דווקא בשעה שערכי המוסר שלו פוגשים במרוצתם מכשולים שונים, אישיים וחברתיים.

כדינו של המוסר כך דינה של התורה. נאמנותנו למוסר האלוקי היא מוחלטת והיא גוברת על כל נאמנות אחרת. ויפה מובא בשם הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל (בספר "על התשובה" עמ' 142):

"אפילו אם יבואו כל גדולי עולם שאחתום כי כל נאמנותי הבלתי מסויגת נתונה למדינה, שהיא היום האידיאל העליון ביותר ליהודים - לא אתן ידי לכך בשום פנים ואופן. השתעבדות אחת בלבד יש לנו והיא להקב"ה ולתורה שנתן לנו כדרך חיים וסולם הערכים שהתווה לנו".

מישור מעשי - ציות לחוק הנוגד את ההלכה

עליונותה של התורה על חוקי השלטון נוסחה בשפת ההלכה על ידי הרמב"ם (הל' מלכים פרק ג הל' ט). לאחר שהרמב"ם תיאר בהרחבה את הכבוד שחייבים לנהוג במלך, והזכיר את חומרת האיסור של מרידה במלכות, ובכלל זה מי שמבזה את המלך או מחרפו, מוסיף הרמב"ם הסתייגות חריפה: "המבטל גזירת המלך בשביל שנתעסק במצוות, אפילו מצווה קלה, הרי זה פטור - דברי הרב ודברי העבד, דברי הרב קודמים - ואין צריך לומר שאם גזר המלך לבטל מצווה שאין שומעים לו".

כל שלטון - דיקטטורי, מלוכני או דמוקרטי - איננו עומד מעל התורה!

כמקור תלמודי לדברי הרמב"ם, הציעו מפרשיו את הגמרא **במסכת סנהדרין** (דף מט א), המבארת מדוע עמשא בן יתר, שר צבאו של דוד, לא חטא במרידה במלכות על איחורו את מועד גיוסם של בני יהודה אשר קבע לו דוד ("ויאמר המלך לעמשא, הזעק לי את איש יהודה שלושת ימים... וילך עמשא להזעיק את יהודה ויוחר מן המועד אשר יעדו" שמואל-ב ב ה). מסבירה הגמרא שעמשא מצא את בני יהודה עוסקים בתורה ולא רצה לבטלם מלימודם ומשום כך הפר עמשא את פקודת המלך. האם עמשא צדק? לפי חז"ל עמשא נהג כשורה:

"עמשא אבין ורקין דרש (= עמשא סבר שכל מילה 'אך' ו'רק' במקרא באה למעט דבר מה). כתיב: 'כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצונו יומת' (יהושע א יח. מכאן למדו חז"ל שהמורד במלכות עונשו מיתה). יכול אפילו לדברי תורה? תלמוד לומר: 'רק חזק ואמץ' (שם. ואולי רומז לנאמר בפסוק ו: 'רק חזק ואמץ מאוד לשמור ולעשות ככל אשר צוה משה עבדי, אל תסור ימין ושמאל')".

פירש רש"י (שם) שעמשא למד מהמילה 'רק' "שאם בא המלך לבטל דברי תורה - אין שומעים לו".

מכאן הסיק הרמב"ם ש"המבטל גזירת המלך בשביל שנתעסק במצוות, אפילו מצווה קלה, הרי זה פטור" כיון שהוא איננו מוגדר כמורד במלכות. אם הלומד תורה ("מצווה קלה!") רשאי להפר את פקודת המלך, על אחת כמה וכמה "שאם גזר המלך לבטל מצווה שאין שומעים לו". כלומר, אסור לציית לפקודה של השלטון הנוגדת את התורה.

בדרך זו פירשו רש"י והרד"ק (ספר שמואל א, כב יז), מדוע אבנר בן נר ועמשא בן יתר סירבו למלא אחר פקודתו של שאול להרוג את כוהני נוב:

"דרשו אבין ורקין. 'כל איש אשר ימרה את פיך...'. יכול אפילו לדבר עבירה? תלמוד לומר: 'רק'".

האם כלל זה תקף גם לגבי החלטות של רוב דמוקרטי? התשובה היא ברורה: כשם שאין לציית לפקודה של המלך המחייבת לעבור על אחת ממצוות התורה, כך אין לציית להכרעה דמוקרטית

הנוגדת את התורה. אין בכוחה של הסכמת הרוב לבטל דבר אחד מהתורה. לא רק הרוב מנוע מכך אלא אפילו כל עם ישראל! גם אם כל עם ישראל יחליט ח"ו לעקור דבר אחד מן התורה, אין להחלטה זו כל תוקף מחייב.

לפי רש"י (שמות כג ה) לכך נתכוון פשוטו של המקרא:

"לא תהיה אחרי רבים לרעות - אם ראית רשעים מטים משפט, לא תאמר הואיל ורבים הם הריני נוטה אחריהם".

חז"ל (סנהדרין דף כו א) מספרים שבשאלה זו התלבט המלך חזקיהו. **המלך חזקיהו ושבנא** הממונה על בית המקדש היו חלוקים בדעתם האם להיכנע למלך סנחריב. חזקיהו - בעקבות דבר ה' ביד ישעיהו הנביא - התנגד לכניעה לסנחריב. לעומתו, ביקש שבנא להיכנע. גם העם היה מחולק בתמיכתו בין חזקיהו לשבנא. בשבנא תמכו שלוש עשרה רבבות, בחזקיהו תמכו רק אחת עשרה רבבות. חז"ל מספרים ששבנא העביר פתק לסנחריב שהוא וסיעתו מוכנים להיכנע.

"קא מיסתפי חזקיה. אמר: דילמא חס ושלום נטיה דעתיה דקודשא בריך הוא בתר רובא, כיון דרובא מימסרי, אינהו נמי מימסרי. בא נביא ואמר לו: 'לא תאמרן קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר', כלומר קשר רשעים הוא **וקשר רשעים אינו מן המנין**".

בתרגום חופשי: חזקיה פחד. הוא אמר, אולי דעתו של הקב"ה תטה אחר הרוב (שבנא וסיעתו), וכיון שהרוב נכנע גם אנו נימסר (לידי סנחריב). בא הנביא (ישעיהו) ואמר לו: 'לא תאמרן קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר' (ישעיה ח יב). כלומר, אל תדמו בלבכם שכל ההחלטות שהעם הזה מחליט נכונות וטובות הן, ואל תסכימו מראש להתחבר עימם בכל מעשיהם. 'קשר' כאן היא החלטה שהאדם קושר את עצמו ומתחייב לקיימה - על פי פירוש "דעת מקרא"), כלומר: קשר רשעים הוא וקשר רשעים אינו מן המנין.

פירש **רש"י**: "לא תאמרן קשר - אל תחשוב בדעתך, חזקיהו, שיהא מנינו של שבנא מנין להיחשב רב".

על טיעון זה חזרו חכמי ישראל כאשר הם פגשו בהחלטות של הציבור שנוגדות את התורה או את רוחה. למשל **הריב"ש** בתשובותיו (שו"ת הריב"ש ש"ס סא) מתייחס לתקנה של הציבור שנועדה לשלול סמכויות מסוימות של תלמיד חכם אשר מגיעות לו על פי דין:

"אין יכולת ביד הקהל להסכים... וכי יכולים הקהל להתיר את האסור... כי אלו אין הסכמתם ומנינם כלום, כי קשר רשעים הוא זה וקשר רשעים אינו מן המנין".

עיקרון זה שימש בידי **ר' יהודה אסאד** (שו"ת יהודה יעלה, ח"א או"ח סי' ו) כאחד הנימוקים לשלילת תוקף החלטותיהם של הרפורמים שביקשו להתיר איסורים ולהכניס תיקונים בדת, וזה לשונו:

"אפילו מנהג קל, וכל שכן מצווה קלה שדשים אותה בעקב, אין בית דין יכול לבטל... ועל אחת כמה וכמה אסיפה של בני אדם המנוערים מדעת תורה... קשר רשעים כזה אינו מן המנין... ואפילו אם רבים הם, כולם כלא יחשבון, ואין בהתרתם היתר כלל וכלל, ואסור לשום בר ישראל לשמוע להם".

לאחרונה כתב על כך **הרב מנחם מנדל שניאורסון** (חב"ד):

"בכל ענין שיש בו הלכה פסוקה בשולחן-ערוך לא שייך בזה הצבעת הרוב".

נסיים את הברור במובאה מדברי **הרב יוסף אלבו** (ב"ספר העיקרים" חלק שלישי פרק נג):

"על כן ראוי... ללכת אחר הרוב ולהניח דברי היחיד או דברי המעטים, ובלבד שיהיו הרוב דעת החכמים לא רוב דעות עמי הארץ, לפי שההמון ועמי הארץ נפתים לדבר שאינו עד שיבואו להעיד עליו ולומר שהוא כן".

הרב יוסף אלבו מביא דוגמאות אחדות של מוסכמות חברתיות אשר מנוגדות לדעת תורה:

"וכבר הזהיר שלמה על זה ואמר שאין ראוי להימשך אחר הסכמת ההמון, שהרי אנו רואים אותם מסכימים בכמה דברים בחילוף האמת, וזה שהרי ההמון 'לא יבזז לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב', וזהו מוסכם אצלם ובלתי מגונה, ואינו כן לפי האמת... ועל כן אין ראוי להביא ראייה מהסכמת ההמון כי פעמים יסכימו ההמון על חילוף האמת, שהרי בימי אחאב ומנשה ודומיהם היו מסכימים כולם לעבוד עבודה זרה, זולתי הנביאים ותלמידיהם".

(מקורות נוספים - בספרו של פרופ' אליאב שוחטמן, "ויעמידה ליעקב לחוק", ירושלים תשנ"ה, עמ' 103 ואילך).

האם הכלל שלמדנו שאין למלא אחר הוראות הנוגדות את ההלכה מצריכה לשנות את שיטת המשטר? האם זהו פגם מהותי בצורת המשטר הדמוקרטי? ודאי שלא! עימות בין הוראות של בני אדם לבין הוראותיה של התורה עלול להתעורר בכל משטר. דוקא במשטר דמוקרטי פחותה היא האפשרות להיווצרותו של עימות מעין זה. מדוע? - על כך בהמשך.

חוקיותו של שלטון המורה בניגוד להלכה

האם שלטון המורה בניגוד להלכה מאבד את חוקיותו?

ההלכה מגדירה את כישוריו של המועמד לתפקיד שלטוני: "כל השררות וכל המינויין שבישראל ירושה... והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו **בחכמה וביראה**" (רמב"ם הל' מלכים א ז), וכן מגדירה ההלכה בקווים כלליים ועקרוניים את תפקידו: "נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל (= שאינו משבט יהודה), יהיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצווה ונלחם מלחמות ה' - הרי זה מלך וכל מצוות המלכות נוהגות בו" (שם, א ח).

האם אי מילוי המטלות האישיות והלאומיות ("נלחם מלחמות ה'") דווקא, ולא מלחמות כיבוש מיותרות) מבטל את הלגיטימיות של המינוי? האם הדרישות הללו נועדו לקבוע דפוסי התנהגות רצויים **לכתחילה**, אבל אי קיומן איננו פוגע בחוקיות השלטון לאחר שהתמנה, או שמא הם **תנאי מתמיד** לכשרות השלטון ולחוקיותו?

בדברי חז"ל רבים הם הדיונים העוסקים במעמדו של המלך, אך **לא נמצא בהם קביעה מפורשת וחד-משמעית** שמלך מאבד את הלגיטימיות שלו בגלל עבירות שעשה או שהורה לעשות. עלינו לזכור שרבים ממלכי ישראל היו עובדי עבודה זרה והכשילו את העם בחמורות שבעבירות, ולמרות זאת הם הוגדרו כמלכים לגיטימיים עם כל המשתמע מכך.

אמנם, הנביאים, בהוראת ה', קטעו את מלכותם של מלכים בגלל שהמרו את דבר ה', כמו במקרה של שאול, וכן בנבואת אחיה השילוני על פילוג מלכות שלמה בעקבות חטאיה. אבל אין ללמוד מכאן מה היה מעמדם של מלכים אלו עד שהודחו או נהרגו. למעשה, המשיך העם לנהוג בהם כבוד, ובכלל זה דוד המיועד להחליף את שאול נהג בו כמלך עד יומו האחרון של שאול. מכאן, שכל עוד מכהן המלך בתפקידו, **נוהגים בו כל דיני מלך וישנה חובה לציית לדבריו**. כמובן, מומלץ להחליפו ב"ריעו הטוב ממנו" (מטבע לשון שנאמר ביחס לשאול), אבל עד שהחלפה תתממש לא פקעה חוקיות שלטונו.

האם ישנה התייחסות מפורשת לחובה "לנהוג כבוד" במלך רשע? כן! מפורסמת אימרת חז"ל על יחסו של אליהו הנביא למלך אחאב:

"אמר רבי ינאי: לעולם תהא אימת מלכות עליך... רבי יוחנן אמר: מהכא (= ההוכחה לכך היא מכאן) 'ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו וירץ לפני אחאב'" (זבחים צח א).

בהתאם לזה, שאלו **בעלי התוספות** (סנהדרין כ ב) מדוע נענש אחאב בסיפור על כרם נבות, הרי פרשת המלך מעניקה למלך זכות להפקיע את רכושם הפרטי של נתיניו. ארבע מתוך חמש תשובותיהם של התוספות מתייחסות להגבלות שונות של זכות ההפקעה של המלך. הן מתוך השאלה של תוס' והן מתוך התשובה עליה מוכח שתוס' היו סבורים שלאחאב היו סמכויות מלכותיות מלאות למרות רשעותו המפורסמת. רק בתשובתם החמישית מערערים תוס' על הלגיטימיות של מלכות אחאב, וזה לשונם:

"פרשת המלך לא נאמרה רק על מלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום, ואחאב לא מלך על יהודה וגם לא מלך מאת המקום".

הסיבה עליה מצביעים תוס' לאי-חוקיותה של מלכות אחאב היא חלקיות מלכותו: אחאב מלך רק על חלק מהעם. אמנם, תוס' מכירים בחוקיותה של מלכות על חלק מהעם אך דוקא כאשר המינוי הוא אלוקי - "מאת המקום", אבל אחאב "לא מלך מאת המקום". גם לפי תשובה זו של תוס', מצוי הפגם בעצם מינויו של אחאב למלך ולא בתפקודו ובהתנהגותו במשך שנות מלכותו. זה מחזק את מה שטענו שהתנהגות קלוקלת של המלך איננה פוגעת בלגיטימיות של שלטונו.

חז"ל הותירו לנו הדרכות בודדות כיצד לנהוג כלפי מלכים "רשעים". חלק מההלכות סוכמו על ידי הרמב"ם במקומות שונים. על אופיין של ההלכות נלמד מתוך הנימוק שהרמב"ם נותן להן. בעקבות חז"ל (במסכת סנהדרין) מבחין **הרמב"ם** בין "מלכי דוד" שהיו ממושמים לתורה לבין "מלכי ישראל":

"מלכי בית דוד - דנים אותם ומעידים עליהם. אבל, מלכי ישראל - גזרו חכמים שלא ידון ולא דנים אותו, ולא מעיד ולא מעידים עליו, מפני שליבם גס בהם ויבוא מן הדבר תקלה והפסד על הדת" (הל' מלכים ג ז).

"מלכי בית דוד... דנים אותם אם יש עליהם דין. אבל מלכי ישראל - אין דנים ואין דנים אותם, לפי שאין נכנעים לדברי תורה שמא תבוא מהם תקלה" (הל' סנהדרין ב ה).

"מלכי ישראל לא מעידים ולא מעידים עליהם, מפני שהם אלמים בעלי זרוע ואינם נכנעים תחת עול הדיינים" (הל' עדות יא ט).

מעיקר הדין אין הבדל בין מלך להדיוט, כולם שווים בפני "החוק", אבל חכמינו היו ערים לסכנה לקיומה של מערכת המשפט התורנית אם היא תתנגש עם מלך שאיננו מקבל את מרותה. הניסיון לכופ את משפט התורה ואת ההלכה על מלך רשע עלול להסתיים ב"תקלה לדת", זאת אומרת בפגיעתו של המלך באושיות הדת ובמערכת המשפט התורנית. השיקול הפרקטי הוא אשר הכריע בנידוננו - עדיף להתעלם ממלך כזה וממעשיו על מנת שלא לסכן את כל הממסד התורני. הוי אומר, חז"ל הורו לנו פרק ב"פוליטיקה" חברתית. ההתקשות של חכמי ישראל ודייניו נגד השלטון אפילו בנושאים של צדק ומשפט עלולה להזיק יותר מאשר להועיל. לכן, הקו המנחה לקביעת היחס לשלטון "אלים ובעל זרוע" הוא התועלת לטווח רחוק ולא העמידה העיקשת על העקרונות.

התייחסות נוספת לנושא מצויה בגמרא (בבא בתרא דף ד א) המביאה דו-שיח שהתנהל בין **בבא בן בוטא**, אחד מחכמי ישראל, לבין **המלך הורדוס**. הגמרא מספרת שלאחר שהורדוס ערך טבח בחכמי ישראל, הוא ניקר את עיניו של בבא בן בוטא. יום אחד החליט הורדוס לבחון את עמדותיו של בבא בן בוטא ואת יחסו אליו, ואולי אפילו להכשיל אותו. הורדוס התייצב בפני בבא בן בוטא שהיה עיוור וטען בפניו טיעונים שונים מדוע מלכות הורדוס אינה חוקית לפי ההלכה, ומשום כך אין כל איסור לקלל את המלך הורדוס (והמקללו אינו עובר על האיסור: "נשיא בעמך לא תאור"). שני טיעונים מרכזיים מוזכרים שם: **א**. מלכותו של הורדוס אינה חוקית כיון שהורדוס היה עבד, ונאמר: "מקרב אחיך תשים עליך מלך", למעט עבד שאיננו מקרב ישראל ומשום כך איננו ראוי למלכות. **ב**. גם אם נעניק להורדוס מעמד של נשיא ולא מעמד של מלך, אין כל איסור לקללו למרות שנאמר: "נשיא בעמך לא תאור", מפני שחז"ל דרשו "נשיא בעמך - **בעושה מעשה עמך** (= מקיים תורה ומצוות)" והורדוס לא עשה מעשה עמך. משמע מדברי הגמרא שקיום מינימלי של תורה ומצוות הוא תנאי הכרחי לקבלת הכרה מצד ההלכה.

ומכאן הקשה **האדר"ת** (בהערותיו לזוהר, וישב דף קצב ב) על דברי התוספות (לסנהדרין דף כ) שהבאנו לעיל אשר קבעו שהיה לאחאב מעמד של מלך לפי ההלכה למרות שלא עשה אחאב "מעשה עמך".

על כל זה יש להעיר שקשה להסיק מסקנות הלכתיות ברורות מתוך דו-השיח שהתנהל בין הורדוס לבבא בן בוטא, בייחוד שכל הקביעות ההלכתיות יצאו דוקא מפיו של הורדוס!! ועל כן צריך עיון.

(אולם עיין בשו"ת "תשובה כהלכה" סי' מח לרב שלמה קרח אשר פקפק בחוקיותה של ממשלה "חילונית" במדינת ישראל בגלל שחבירה אינם מקיימים תורה ומצוות).

(סקירה רחבה לנושא ניתן למצוא ב"עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם" עמ' 75 ואילך, וכן ב"ממלכת כהנים - קובץ מאמרים" עמ' 184 ואילך).

האפשריים חיים דתיים בימינו במדינה דמוקרטית?

האם הקביעה ההלכתית שאין לציית להחלטות הרוב הדמוקרטי אשר נוגדות את התורה מערערת את אפשרות קיומנו המעשי תחת המשטר הדמוקרטי? לא ולא! דוקא צורת המשטר הדמוקרטי היא הרחוקה ביותר מאפשרות עימות עם ההלכה. אחד מעקרונותיה הבסיסיים של הדמוקרטיה המודרנית הוא חופש הפרט - חופש מוסרי וחופש דתי. המשטר הדמוקרטי מגביל את עצמו לבל יתערב בחיי הפרט. הוא נמנע מחקיקתם של תקנות וחוקים הכופים על אדם לפעול בניגוד למצפונו בשאלות דת ומוסר. לכן, הוראה של שלטון דמוקרטי (= "גזירת מלך") לבטל מצוה היא דבר נדיר מאוד.

בעצם, היה מקום לצפות שבמשטר דמוקרטי לעולם לא יתבקש האדם לפעול בניגוד לסולם הערכים הדתי שלו. אם כן מדוע בכל אופן קיים חשש להתנגשות בין החלטות דמוקרטיות לבין התורה? התשובה היא שלפעמים אין לשלטון ידע מה כלול בתחום ערכי הדת ומהו היקף מחויבותו הדתית של אדם שנאמן לדת משה. מתוך חוסר רגישות שמקורה **בשגגה או ברשלנות**, עלול השלטון להתעלם מתחומים שבהם קיימות הנחיות תורניות ברורות ולדרוש נאמנות לשלטון בטענה שהצו או החוק אינם פוגעים בחופש הדת או המצפון. במקרים הנדירים הללו נצטרך לפעול לפי מצפוננו התורני - קרי, המסורת ההלכתית - ולא נתחשב במוסכמות החברתיות.

הדגש בדברינו הוא על התנגשות שמקורה ב"שגגה או רשלנות", כיון שרבים ממנהיגי הציבור במדינת ישראל בקיאים בעולמה של התורה. לכן דרושה **הידברות מתמדת** כדי למנוע מראש את היווצרותן של התנגשויות מסוג זה. לאחר מעשה, קשה עד מאוד לכבות את השריפה.

כאן נשאלת שאלה חינוכית ממדרגה ראשונה: האם מן הראוי להדגיש את עליונותה של התורה על הדמוקרטיה או מומלץ להבליט את דו-הקיום האפשרי תחת קורת גגה של דמוקרטיה? הוי אומר, האם עדיף לחדד את ההבדלים בין תורה לדמוקרטיה מתוך טיפול מכוון ואינטנסיבי בנושאים תאורטיים שבהם מתנגשת הדמוקרטיה עם התורה על מנת להבליט את עליונותה המהותית של התורה, או עדיף לרדת מן התיאוריות המופשטות ומן העקרונות התאורטיים אל המישור הפרקטי שבו ניתן לגשר בין פערים מתוך גישה ענינית ומעשית, על מנת להקהות את המתח ולבסס את שיתוף הפעולה בין כל חלקי העם, גם עם אלו שאינם נאמנים לתורה? במישור הפרקטי, אימוץ עקרונות הדמוקרטיה עשוי להיות בסיס נוח לשיתוף פעולה פורה בין קבוצות של אזרחים אשר דוגלות בהשקפות-עולם שונות ואף קוטביות.

יש חסרונות בולטים בשתי הגישות. הראשונה עלולה להעמיק את הפער בין תורה לדמוקרטיה, עד שאדם דתי לא יהיה מוכן להזדהות עם המשטר הדמוקרטי ויערער על סמכויות השלטון גם בשעה ששום התנגשות מעשית אינה נראית באופק. תחושת המחנק המלאכותית עלולה לגבור גם בהעדר החלטה של הרוב הדמוקרטי אשר כופה על האדם הדתי לפעול בניגוד למצפונו. היא עלולה לגרום לדחייתם של המרכיבים החיוביים והחינוכיים שבמשטר הדמוקרטי. מהצד השני של המתרס, עלול חידוד ההבדלים בין תורה לדמוקרטיה לגרום לריאקציה קשה של הרוב הדמוקרטי שאינו אמן על יסודות ההלכה.

גם בגישה השניה מצויים ליקויים בולטים. טשטוש התחומים והעלמת העקרונות עלולים לפגוע ביחס הנכון והרצוי לתורה. מתוך בורות וחינוך מגמתי מעורפל כבר גדלים בני נוער שמעניקים משקל ערכי שווה לתורה ולדמוקרטיה, ויש אפילו ביניהם שמנשאים את הדמוקרטיה מעל לתורה.

לכן, אין לנו כל ברירה אלא לאחוז גם בזה וגם בזה, "טוב אשר תאחוז בזה וגם מזה אל תנח את ידך". נדרשת **הליכה על חבל דק** שתמנע היווצרותם של קרעים בין תורה לדמוקרטיה אך גם תמנע את זילותה של התורה ואת הפחתת ערכה. כל סטייה חינוכית הינה הרת אסון מבחינה חברתית. יש לפרסם ברבים את דבר ערכם ההלכתי והרוחני של עקרונות דמוקרטים אחדים ולא לחשוש מפני המלעיזים, אבל צריך ללוות את הפרסום בהסבר מתאים, בהגדרות נכונות, בציון המרכיבים החיוביים והשליליים שבתפישה הדמוקרטית המקובלת, ובהדגשת ההבחנות בין הזרמים הדמוקרטיים השונים בחברה הישראלית.

חומרתה של חקיקה הנוגדת את התורה

כאמור לעיל, חוק הכופה על האזרח לפעול בניגוד לתורה הוא נדיר מאוד במשטר דמוקרטי. לעומת זאת קיימים חוקים המכירים בזכותו של האזרח לפעול בניגוד לתורה, כגון: חקיקה המתירה תחבורה בשבת או חוק מיסוד הזנות. מובן מאליו שגם לחוקים אלו אין כל תוקף לפי התורה. אדם אינו יכול לפטור את עצמו משמירת התורה כהלכתה בגלל שהחוק מאפשר זאת.

למרות שבמישור המעשי אין החוקים האלו מחייבים את האדם הדתי (השלטון איננו מכריח אף אזרח להשתמש בתחבורה הציבורית בשבת!) ואינם פולשים לתחום חייו הפרטיים, וממילא הוא יכול להתעלם מהם, חמורה ביותר היא **משמעותם הציבורית**.

מקובלת חלוקת העבירות לשלוש קבוצות: אונס, שוגג ומזיד. אבל **הרמב"ם** (מורה נבוכים חלק שלישי פרק מא) מוסיף להן קבוצה רביעית - "העושה ביד רמה", וזה לשונו:

"העושה ביד רמה, הוא המזיד המתחצף ומתפרץ ועובר בפרהסיה... מפני שהוא מתנגד לתורה ומתקומם נגדה... וכך אני אומר גם על ציבור מישראל שהסכימו לעבור על איזו מצווה שתהיה ועשו ביד רמה... נלמד את זה מפרשת בני ראובן ובני גד אשר נאמר בהם 'ויאמרו כל העדה לעלות עליהם לצבא'... שהם כפרו בהסכימם על עבירה זו".

לפי הרמב"ם זהו הנימוק לחומרת העונש של עיר הנדחת. ההסכמה החברתית לעבוד עבודה זרה מעלה את העבירה בדרגת חומרה נוספת.

כאשר הציבור **בתור ציבור** מקבל החלטה הנוגדת את התורה, אין העבירה נמדדת על פי הקריטריונים הרגילים אלא היא נכנסת לקבוצה החמורה ביותר גם אם העבירה הינה קלה ביותר. הרמב"ם מביא ראיה מהמסופר בספר יהושע (פרק כ"ו) על בני גד ובני ראובן אשר נחלו את נחלתם בעבר הירדן המזרחי ובים מן הימים הקימו מזבח על גדות הירדן. כשנודע הדבר, מיד "ויקהלו כל עדת בני ישראל שילה לעלות עליהם לצבא". למרות שהחטא עצמו של שבטי עבר הירדן לא היה מן החמורים ביותר, התייחסו בני הדור אל מעשיהם כעוון פלילי בגלל שהוא התקבל **בהסכמה ציבורית**.

על סמך דברי הרמב"ם הללו תקף **הראי"ה קוק** (מאמרי הראיה עמ' 514) בחריפות את הרפורמים שרצו לערוך שינויים בענייני צניעות בבית הכנסת (ביטול המחיצה בין אנשים לנשים ושילוב שירת נשים בסדרי התפילה):

"ומה שמחמיר את הענין של האיסור, הוא מה שנעשה בתור פעולה של קהל ועדה בישראל, שכבר כתב על זה הרמב"ם, שבכל איסור ובכל עבירת מצווה שנעשה ביד רמה על ידי עדה מישראל יש לזה דין עיר הנדחת. וחלילה לזרע קודש שיכנסו במצודה רעה כזאת".

רבי יצחק עראמה (עקידת יצחק שער כ) מסביר בדרך זו את העונש הקשה על העיר סדום. בסדום לא היתה הרשעות נחלתם של יחידים אלא היא הפכה לחוק מקומי, ומשום כך נאמר על סדום: "זעקת סדום ועמורה כי רבה, וחטאתם כי כבדה מאוד".

לפי רבי יצחק עראמה קיימת מדרגת ביניים שהיא קצת פחות חמורה. הדוגמה שהוא מביא הוא מעשה **"פילגש בגבעה"**. בני שבט בנימין נכחדו כמעט כליל משום שחיפו על הפושעים שהתעללו

בפילגש. לא היה בבנימין חוק המתיר התעללות, ורק יחידים היו שותפים לזוועה, למרות זאת נענשו בני בנימין כולם בחומרה רבה, מדוע? כיון שהם העלימו עין מן המעשה וסירבו למסור את החוטאים לידי שאר השבטים על מנת להעמידם לדין.

"וכן הוא הדין בכל מה שחטאו היחידים בכל ציבור וציבור בפרוץ אחד מן האיסורים שבתורה... שהתעלם עין השופטים והמנהיגים... כאילו הם מותרים מן הדין, כבר הפכו בזה חטאת יחיד אל **חטאות הציבור**".

על פי עיקרון מנחה זה, הכריע רבי יצחק עראמה בשאלה שהתחבטו בה רבים, האם למסד את הזנות בקהילתו על מנת למנוע את איסור אשת איש ויציאה מהקהילה אל חיק נשים נכריות (איסור זנות הוא קל מאיסור אשת איש וכו'). מסקנתו היא:

"החטא הגדול אשר יעבור עליו איש איש מבית ישראל בסתר ושלא לדעת הרבים ושלא ברשות בית דין, חטאת יחיד הוא, והוא בעונו ימות, על ידי בית-דין של מעלה או של מטה, וכל ישראל נקיים. כמו שהיה עוון פילגש בגבעה אילו היו בית דין של בני בנימין מוסרים את האנשים הרעים ההם לבדם ביד ישראל.

אמנם החטא הקטן, כשיסכימו עליו דעת רבים והדת ניתנה בבתי דיניהם שלא למחות בו, הנה הוא זימה ועוון פלילי **וחטאת הקהל כולו**, ולא ניתן למחילה...".

הוא אומר, החלטות דמוקרטיות של הכנסת המנחות במפורש להתעלם מן ההלכה היהודית והמעניקות גושפנקה חוקית לתקנות הנוגדות את ההלכה, הן בבחינת חטאת הקהל, וחומרתן רבה למרות שאין הן כופות על האזרח לפעול בניגוד למצפונן הדתי. לכן, אי אפשר לעמוד בשוויון נפש בפני חוקים מסוג זה. אמנם הם אינם פוגעים ב"איכות החיים" של האזרח הדתי, אינם חודרים לרשות היחיד שלו, אלא מותירים אותו בן-חורין לבחור בדרכו על פי אמונתו, אבל עובדת היותם מעוגנים בחקיקה ממלכתית מעניקה להם מימד של "חטאת הציבור". על כן מוטלת החובה להשתדל ולהתאמץ להסיר מעם ישראל את הכתם הזה. דוקא במשטר דמוקרטי פתוחה בפנינו הדרך להיאבק באמצעות הכלים העומדים לרשותנו - חינוך והסברה, ומשא ומתן פוליטי - לשינויים של חוקים אלו.

למותר לציין שדברינו בפרק זה מתייחסים לחומרתה של חקיקה אשר נוגדת את תורת ישראל ולא לאחריותם האישית של המחוקקים ושל הנוהגים על פיהם, ואין כאן המקום להאריך.

לקראת דמוקרטיה יהודית!

בשני הפרקים האחרונים עמדנו על ההבדלים שבין הדמוקרטיה המערבית לבין הדמוקרטיה בנוסח תורת ישראל. ההבדלים נעוצים בשורש אחד: הדמוקרטיה על פי תורת ישראל איננה הערך היחיד **ואין לה בלעדיות**. עליה לחיות בכפיפה אחת עם ערכים נוספים. הצירוף "דמוקרטיה יהודית" כבר מלמד על כך. בשנים האחרונות, קמה אסכולה של משפטנים אשר מתנגדת לצירוף "דמוקרטיה יהודית". הם מצדדים בפרשנות מרחיבה למושג "דמוקרטיה" אשר איננה מניחה מרחב מחיה ליהדות במסגרת החוקתית. לדעתם, אי אפשר להשכין שלום בין יהדות (= תורה) לדמוקרטיה, ולכן הם טורחים לרוקן מכל תוכן ומשמעות את המלה "יהודית" שבצמד האמור. עלינו מוטלת המשימה לחזק את משקלה ואת מעמדה של המלה "יהודית" בצמד "דמוקרטיה יהודית".

על שילוב עדין זה עלינו לשקוד על מנת לשמר את מורשתה היהודית של המדינה, מחד, ולבנות בה חברה שמשטרה המדיני והחברתי יהיה מקובל על רוב אזרחיה, מאידך. אנחנו - בני עם הנבואה - לא נוכל להסתפק במדינה שהיא רק דמוקרטית.

לקראת סיומה של החוברת נצטט מדבריו של **הרב שלמה גורן זצ"ל** מתוך מאמר על "דמותה הרוחנית של מדינת ישראל":

"דילמה קשה ניצבת לפנינו בכל דיון שאנו עורכים לקביעת האיזון שבין הדת למדינה בישראל. משמעותה האמיתית היא הבחירה בין מדינה בארץ התנ"ך המושתתת על מורשת התורה והעם, שההלכה היהודית ומוסר הנביאים מכתיבים את צביונה ואורח חייה, לבין מדינה חילונית ללא יחוד יהודי בתוכנה ובאורח חייה, מדינה שחוקתה יונקת ממקורות זרים או מבוססת על חוקות חילוניות ברוחן ובצורתן, ומורשת התורה והעם משמשת לכל היותר כחומר היסטורי נלמד על העבר היהודי..."

חריפותה של הדילמה היא בזאת, שמצד אחד מתגאים אנו השכם והערב על היותנו **המדינה הדמוקרטית** ביותר במזרח התיכון ואחד ממבצרי החופש והדמוקרטיה בעולם, אשר בה ניתן לציבור, לאזרח ולגר הגר בתוכנו, חופש מרבי בכל הליכות חייו, הרשות ביד כל אחד לחיות כדרכו ולפי מאָנְיוּ במחשבה, בדיבור ובמעשה, במידה שאינו פוגע בזכויות הזולת ובביטחון המדינה. עיקרון זה של חירות האדם מקודש עלינו ביותר בגלל שעמנו - העם היהודי - הוא עם מלומד דיכוי, סבל ורדיפות, אשר חי אלפי שנים כמיעוט בכל ארצות פזוריו. לכן, ההיגיון והצדק הטבעי מחייבים שבעת שבה זכינו בחסדי ה' לנתק מעלינו את כבלי השעבוד ולהחזיר את הריבונות שלנו בארצנו-מולדתנו, נשמש דוגמה ומופת למידת החירות והשוויון המוענקים אצלנו לכל אדם, כגר וכאזרח הארץ.

מאידך גיסא, חובתנו הקדושה, במידה שאנו רוצים להישאר נאמנים לחזון של תורת ישראל, מחייבת אותנו לעמוד על משמר התורה והיהדות, שלא יבולע להם במדינת ישראל. אורח חייו חייב להלום את עם התנ"ך בארץ התנ"ך. **לא יתכן שמדינת ישראל תהיה ללא יחוד יהודי רוחני, ונהיה ככל הגויים בית ישראל**. זוהי בעיה הנוגעת בציפור נפשה של האומה....".

מתאים לסיים את החוברת באיגרת קצרה של מו"ר הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל בנושא זה אשר נשלחה אל עיתון אגודת הסטודנטים של אוניברסיטת בר-אילן (האיגרת, מחודש טבת תשל"ז, עוסקת במגוון נושאים שעליהם נשאל רבינו על ידי עורך העיתון):

"שאלה: השלטון הדמוקרטי במדינת ישראל והדת היהודית - מהי הסינטזה?

תשובה: "אחרי רבים להטות" - בתוך סידורי העניינים החברתיים לפי כיוונה של התורה, שהיא צריכה להיות יסודה ותכניה של המדינה היהודית.

"ולא תהיה אחרי רבים לרעות" - כאשר הם שלא כצדק וכמשפט התורה...".

המשימה הבווערת אשר ניצבת בפני ה"ציונות הדתית" - תלמידי חכמים, אנשי רוח, משפטנים וסוציולוגים, וכל יהודי מאמין אשר עתידה היהודי של מדינת ישראל יקר בעיניו - היא הכנת תשתית רוחנית ומעשית לקראת בנייתה של חברה יהודית-דמוקרטית - בעלת **מסגרת** דמוקרטית **ותכנים** יהודים מקוריים. לשם כך מתבקשת חשיבה לטווח רחוק על מנת שנצליח להדביק את קצב המאורעות ולא ניגרר אחריהם. לפעמים תגובתנו לשינויים מהפכניים בחברה הישראלית היא מאוחרת מידי ומשום כך היא איננה אפקטיבית.

מאמינים אנו שקיים בתורה מענה חיובי ומשמעותי לשאלות החברתיות והמדיניות שמתעוררות במדינת ישראל. בתחומים אחדים - כגון: הלכה ורפואה, הלכה וטכנולוגיה - נעשו צעדי ענק על ידי חכמי התורה בני דורנו. תרומתם היא נכבדה מאוד. ומשום כך, הולכת השפעת התורה בתחומים אלו וגוברת. אבל בתחום "הלכה ומדינה", דהיינו: עיצוב החברה לאור התורה, קטנים הם הצעדים ועדיין בלתי משמעותיים. השפעת התורה לעיצוב פני החברה אינה ניכרת במדינת ישראל.

דברי סיום והתנצלות

בחוברת זו נעשה ניסיון צנוע להביא בפני הקורא לקט חלקי של מקורות חז"ל המרכזיים הרלוונטיים לנושא הדמוקרטיה ומעמדו של העם במדינתו. על סמך המובאות והמקורות ניסינו לשרטט קווים כלליים ומגמות עיקריות. לא חידושים או פריצת דרך חדשה ימצא הקורא בחוברת אלא **פרקי מבוא** המאפשרים ראייה כוללת של נושא חשוב זה. לכן לא נמנענו מהצגת שיטות חלוקות בפרטים ובכללים. יש שאלות - אם כי לא רבות - אשר הוכרעו במהלך הדורות. אחרי אלפיים שנות גלות, חזרנו לארצנו, ואט-אט מתגבשת ההלכה בתחומים הציבוריים והמדיניים.

רבים הם הנושאים אשר לא זכו לטיפול במסגרת החוברת. במיוחד היה מן הראוי להרחיב את הדיבור על "הערכים הדמוקרטיים" (סובלנות, תקשורת, זכויות האזרח, חופש, ערך החיים וכדו') מתוך זווית ראייה תורנית. מעמדם של ה"ערכים הדמוקרטיים" בחברה הישראלית ניצב כיום בראש סדר היום הציבורי במדינת ישראל, ועל כן מתחייבת התייחסות תורנית. כמו-כן היה מן הדין להרחיב את הדיבור על מקומו של המשפט העברי במדינת ישראל. לא עסקנו בנושאים אלו לא מפני מיעוט חשיבותם אלא מפני שלוח הזמנים הקצר שעמד לרשותנו לא איפשר זאת. העיסוק בהם נדחה להזדמנות נאותה אחרת.

עבודה רבה עדיין עומדת בפנינו ועוד חזון למועד.

נספח ביבליוגרפי

- אבינר, הרב אלישע**, "התוקף ההלכתי של חוקי מדינת ישראל", מעלי עשור (תשמ"ח), עמ' 52.
- בלידשטיין, פרופ' יעקב**, "עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם", בר-אילן תשמ"ג.
- ברמסון, הרב יוסף**, "תורה ודמוקרטיה", ירושלים תשמ"ה.
- גוטל, הרב נריה**, "סמכויות מנהיגי ישראל", בירורים בהלכות הראי"ה עמ' 91.
- גוטנמכר, הרב דניאל**, "פסיקה הלכתית ציבורית ומושג הדמוקרטיה", בתוך כתב עת "הגיון" עמ' 58.
- גרשוני, הרב יהודה**, "בירור במקורות - דמוקרטיה ויהדות זכויות העם", סיני כרך ק' עמ' רצא.
- הלוי, הרב חיים דוד**,
- א. "רוב ומיעוט במדינה יהודית דמוקרטית", שו"ת "עשה לך רב" ח סי' פט.
- ב. "דמוקרטיה בהלכה", שם, שם סי' צ.
- הרצוג, הרב יצחק איזיק הלוי**, "תיאוקרטיה ודמוקרטיה", "תחוקה לישראל על פי התורה" ח"א עמ' 2.
- והפטיג, ד"ר איתמר**,
- א. "חוקי הכנסת ומדינת התורה", תחומין חלק י' עמ' 190.
- ב. "מלך מול חכמים", תחומין חלק ט"ו עמ' 123.
- והפטיג, הרב יעקב**, "ההלכה והדמוקרטיה", ספר זכרון "ישועות עוזו" עמ' 294, (אריאל) ירושלים תשנ"ו.
- ישראלי, הרב שאול**,
- א. "סמכות מוסדות מימשל נבחרים בישראל", בצומת התורה והמדינה ח"א עמ' 14 (= "עמוד הימיני" סי' ז).
- ב. "תוקף משפטי המלוכה בימינו", עמוד הימיני סי' ט'.
- עוזיאל, הרב ב. מ. ח**, "תגובה לספר החוקה", "תחוקה לישראל ע"פ התורה" עמ' 246.
- פדרבוש, הרב ד"ר שמעון**, "תיאוקרטיה ודמוקרטיה", משפט המלוכה בישראל מ' 26.
- פרידמן, הרב נתן צבי**,
- א. "קיום לדמוקרטיה והלכה", תחומין חלק ד' עמ' 255.
- ב. "סמכויות הממשלה במדינת ישראל", בצומת התורה והמדינה ח"א עמ' 37.
- קורן, הרב זלמן**, "ממלכתיות ישראלית - משמעויות הלכתיות", ממלכת כהנים וגוי קדוש, עמ' 181.
- שביב, הרב יהודה**,

- א. "דמוקרטיה ויהדות", ממלכת כהנים וגוי קדוש, עמ' 291.
- ב. "סמכויות השלטון וחובת הציות - גבולות ומגבלות", תחומין ט"ו עמ' 114.
- שבייד, פרופ' אליעזר**, דמוקרטיה והלכה, מאגנס, ירושלים.
- שינובר, הרב צבי**, "חוק ומשפט בראי היהודית", מופת, נחלים תשמ"ט.
- שוחטמן, פרופ' אליאב**,
- א. "רוב מתוך כולו, תוקפם של חוקים המתקבלים בכנסת", תחומין ט עמ' 82.
- ב. "ויעמידה ליעקב לחק", ירושלים תשנ"ה.
- שטיינר, הרב חיים**, "מלכות החשמונאים לאור תפיסת רבינו", בירורים בהלכות הראי"ה עמ' 155.
- שטרן, הרב אריה**, "שיטת הממשל והבחירות", בירורים בהלכות הראי"ה עמ' 183.
- חוברת **"ישע ימיני"** גיליון מס' 35 (טבת תשנ"ג), על נושא "מלכות ישראל".
- דף לתרבות יהודית**, גליונות 145, 158, 159, 193.