

## הרב יעקב פילבר

### מלך - לאו דווקא

#### מהו המשטר המועדף על פי התורה

בחברה האנושית ישנם משטרים שונים. האם אחד מהם הוא המומלץ על פי התורה?

הביטוי "מלך" מופיע במקרא אלף ושלושים (1030) פעם, והביטוי "מלך ישראל" מופיע מאה עשרים וארבע (124) פעמים. על פניו נראה מהשימוש השכיח הזה שהמשטר המקובל על התורה הוא המלוכה, ואכן כך כתב הרמב"ם (בספר המצוות): "הציווי שנצונו למנות מלך מישראל שיאחד כל אומתנו וינהיג את כולנו". הרמב"ם למד זאת מהכתוב (דברים י"ז):

כִּי תָבֵא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ וַיִּרְשָׁתָהּ וַיִּשְׁבָּתָה בָּהּ וַאֲמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבְתָי. שׁוֹם תִּשִּׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקִּרְבֵּי אֶחָיִךְ תִּשִּׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לִתֵּת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אֶחָיִךְ הוּא. אלא שאם אכן זו כוונת התורה יש לשאול: למה חרה אף ה', ובעיני שמואל רע, כשביקשו ישראל מלך אם מינוי המלך הוא מצווה? ומדוע לא מינו מלך כל ימי יהושע והשופטים? את הסתירה הזו מנסה הנצי"ב בפירושו "העמק דבר" ליישב, והוא כותב כי אין המצווה למנות מלך מוחלטת, אלא היא **רשות**, כמו הכתוב: 'ואמרת אוכלה בשר' (שאין חובה לאכול בשר אלא הרוצה לאכול מצווה לשוחטו). והראיה לכך שאם יש מצווה למנות מלך למה הדבר נכתב בתורה בלשון "ואמרת"? ומפרש הנצי"ב את הסיבה שהתורה היתנתה את מינוי המלך בבקשת עם ישראל:

ונראה דמשום דהנהגת המדינה משתנה אם מתנהג על פי דעת מלוכה או על פי דעת העם ונבחריהם, ויש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלי קברניט, ודבר זה אי אפשר לעשות על פי הכרח מצוות עשה, משום הכי לא אפשר לצוות בהחלט למנות מלך כל זמן שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך כשרואים מדינות אשר סביבותיהם מתנהגים בסדר יותר נכון.

ומסקנת הנצי"ב: "אלא על כורחנו מצווה היא, ומכל מקום אין סנהדרין מצווין עד שיאמרו העם שרוצים בהנהגת מלך".

הנצי"ב אינו לבדו בשיטה זו. קדמו לו דברי התלמוד הירושלמי (סנהדרין פ"ב) שדייק מהכתוב: "שום תשים עליך מלך" – "אשים" אין כתיב (שהיה משמע שרצון הקב"ה הוא להשים המלך – 'פני משה') אלא "תשים" דאת שוי עלך (שאתה תשים מעצמך)". כך כתב הרס"ג: "שום תשים – מותר לך", והראב"ע כתב: "שום תשים – רשות". הספורנו מבאר זאת: "והיה הרשות במינוי המלך כמו רשות

ביפת תואר". גם הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם (מלכים ג', ח) כתב: "והאי מלך היינו שהומלך על פי נביא או שהסכימו עליו כל ישראל, אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל בחזקה – אין ישראל מחויבים לשמוע אליו, והממרה את פיו לא נקרא מורד במלכות".

גם החת"ם סופר סובר שסמכות המלך היא מפני שבני המלכות קיבלו עליהם מרצונם את חוקי המלך, וכך כתב [שו"ת חו"מ סי' מ"ד]:

והנה בהא דדינא דמלכותא דינא כ' רשב"ם בב"ב נ"ד ע"ב הטעם **דהמדינה עצמה ניחא להו**. וזה לשונו: כל מסים וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים שרגילי' להנהיג במלכותם דינא הוא **שכל בני המלכות מקבלי' עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו והילכך דין גמור ואין למחזיק בממון חברו עפ"י חק המלכות הנהוג בעיר משום גזל עכ"ל** ומסיק מכך החת"ס:

"ולפ"ז אין לחלק בין מלך אומות העולם למלך ישראל שאפי' מלך ישראל שאין הארץ שלו כ"א לשבטים נתחלקה מ"מ כל נימוסיו וחוקיו מקבלים עליהם ברצונם ומחילה גמורה הוא ומ"מ כל זה כשאינו מתנגד למ"ש תורה בהדי' אבל כשמתנגד למ"ש תורה בהדי' אזי אפי' למלך או"ה אין שומעים ק"ו למלך ישראל... ומה שאינו מפורש בתורה אפי' מלך ישראל יכול להנהיג, ולא מיבעי' מנהגי ונימוסי מדינה שבין אדם לחברו כגון קנין קרקע בשטר דהתם מיירי בהכי אלא אפי' הטלת מסי' וארנוני' ומכסי' נמי אמרי' שבני מדינה מרצונם מוחלי' על ככה ואפילו מלך ישראל דינו דין וכ"כ להדיא רמב"ם פ"ה מהל' גזילה".

גם מהרי"ץ חיות במאמרו "דין מלך ישראל" מגיע למסקנה שמשפטי המלוכה הם התקשרות בין העם והמלך, ורק מפני שהעם נתרצה לוותר מהונו ומרכושו לטובת הכלל, כדי שיהיה לדור מנהיג אחד להלחם מלחמותיהם ולדאוג לטובת הכלל. בכבוד המלך והדרו תלוי טובת המדינה, וכן יודע העם שעוצמתו של המלך היא הגורמת להרתעת האויבים מסביב, ומפני סיבה זו מוכן הציבור להפקיר כל אשר לו טובת המלכות. אבל הסכמתו של הציבור לתת למלך סמכות היא רק למען תועלת הכלל, לכן כל ניצול של המלך את שלטונו שלא לטובת הכלל והמדינה אלא לצרכיו האישיים, הוא פשע שיש בו משום גזל ורשע. ועל כך נאמר לאחאב: "הרצחת וגם ירשת". הוא מדייק זאת גם מלשונו של הרמב"ם (סוף פ"ג מהל' מלכים) שכתב בדיני המלך: "ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה" שסמכות המלך היא לתקן העולם.

החריף ביותר נגד משטר המלוכה הוא האברבנאל (שמואל א' פרק ח'). הוא שולל את שיטת המלוכה כשיטת שלטון מועדפת לעם ישראל. לדעתו שיטת המלוכה אינה מועילה ואינה טובה, על כן לעומתה הוא מעדיף דווקא הנהגה

שלטונית המבוססת על עבודת צוות של רבים המתאספים יחד ומקבלים החלטות בעצה אחת, ועל פיהם תהיה ההנהגה והמשפט. במיוחד יש עדיפות להנהגה זו כאשר היא זמנית המתחלפת משנה לשנה פחות או יותר, כי חילופי ההנהגה השלטונית מפעם לפעם תאפשר להנהגה החדשה להעביר תחת שבט הביקורת את מעשי ההנהגה הקודמת ולראות אם פשעו באמונתם, ואם יש צורך אפילו להעמידם למשפט ולהרשיע אותם ולהענישם. הנהגה שלטונית כזו היא עדיפה על שלטון אבסולוטי, כי בשלטון יחיד יש סבירות גבוהה יותר שהשליט יטעה או אפילו יפשע ויחטא, ואילו כאשר אנשים רבים שותפים יחד בהנהגה, גם אם אחד מהם יטעה או יחטא, כי אז חבריו יעמידו אותו על מקומו. לכן שלטון של קבוצה עדיף על שלטון יחיד כמו המלך.

### מהו הקובע בטיב השלטון

ההשקפה הזו שאין חובה למנות דווקא מלך, והעם הוא שמחליט איזה משטר או שיטת שלטון יתקיים בחברה הישראלית, מתאימה להסברו של המהר"ל ששאל בכמה מספריו (תפארת ישראל פרק כ"ו וגבורות ה' פרק כ"ב) מדוע התורה ניתנה לעם ישראל דווקא במדבר ולא במקום ישוב. הסיבה היא: "כי המדבר אין בו דבר חומרי ואין דרים בו הנבראים החומריים", לומר שהתורה אינה כבולה לצורת חיים מסוימת, כי מצוות התורה מתחייבות בכל צורת חיים של החברה האנושית. לכן יש לשים את הדגש לא בצורת השלטון אלא בטיב האנשים המנהיגים את הציבור. כך דרשו חז"ל במסכת ברכות (נ"ה, א):

אמר רבי יצחק: אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור, שנאמר (שמות ל"ה): 'ראו קרא ה' בשם בצלאל'. אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משה, הגון עליך בצלאל? אמר לו: רבוננו 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 הוא ולפניך הוא הגון – לפנינו לא כל שכן?

הסביר הרא"ה בספרו "עין איה" (שם) שהמנהיג צריך שיהיו לו שלוש מעלות: האחת - מעלות בפנימיות כטהרת הלב ומידות טובות, דבר שגלוי רק להקב"ה. השנייה - חכמה לנהל בתבונה את עדתו וזה גלוי לחכם כמו משה, והשלישית - השלמות ההמונית שיהיה מקובל על הציבור, ולכן היה צריך להסכמה של שלושתם.

השופט במקרא הוא הדגם של מנהיג ציבור, ולפי המאירי (יומא) נוסף להיותו תלמיד חכם עליו להיות בקי בהבנת העולם, וכך כתב:

ראוי לאדם להיזהר שלא לפרסם עצמו בהוראה אא"כ יודע בעצמו, ושיהא אחרים מסכימים עליו, שהוא ראוי לכך. ואין אדם ראוי לכך

בשלמות ידיעה, לבד, שכמה ראינו שידיעתם גדולה בתלמוד שאינם יודעים לכווין שמועה אחת להלכה ולמה שראוי להורות, וכמה מוחזקים בחדרי תורה וכשהוראה באה לידם אף הפתח אינם מוצאים. וכלל הדברים שאין אדם זוכה להוראה אלא בשני דברים: א' ידיעת התלמוד וקבלתו, ושנייה לה שלימות הכח השכלי שבו לבחינת הדברים והבאתם למצרף להוציא דבר מתוך דבר.

גם הגר"א בפירושו למשלי (כ"ב, יב) כותב (ומוסיף שם הגר"א: "לכן ברא הקב"ה באדם שני עיניים – אחת לחכמת התורה ואחת לענייני העולם" והוא מבסס את דבריו ממה שאנו מוצאים בתורה בענין השופטים כפל לשון כמו "כי השוחד יעוור עיני חכמים" ובמקום אחר "כי השוחד יעוור פקחים". כמו כן נאמר "ודרשת וחקרת ושאלת היטב והנה אמת נכון הדבר" ועל זה אמרו חז"ל: "ודרשת מן התורה וחקרת מן העדים".

ויש להבין: האם יש אמת נכונה ואמת שאינה נכונה? ועוד אמרו חז"ל (סנהדרין ז:): "אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אומרהו שנאמר: אמור לחכמה אחתי את ואם ברור לך הדבר כבוקר אומרהו שנאמר בית דוד דינו לבוקר משפט". גם כאן יש כפילות "בוקר" ו"אחותך". מסביר הגר"א את סיבת הכפילויות הללו: שהדיין צריך לשני דברים: א' - להיות בקי בתורה לידע הדין לאשורו. ב' - להיות בקי בישובו של עולם, להבין בחכמה דברי העדים ובעלי דינים אם כנים דבריהם ואין בפיהם עוולה. אם הדיין יהיה בקי רק בתורה ולא בענייני הבריות, אם יטענו העדים שקר והוא אינו מבין ברמאותם, ידונם לפי דבריהם, ואמנם אז יהיה הדין אמת לפי דבריהם אך האמת אינה נכונה. וזה שנאמר בתורה "הנה אמת נכון הדבר" או מאמר חז"ל: "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו", כי האמת לפעמים נכונה ולפעמים אינה נכונה.