

פרקי תורה ומדינה

עיונים במשנתו של
הרב שאול ישראל זצ"ל

ובכללם
הקדמות, ביאורים ואחרית דבר
מאת הרבנים
אברהם וסרמן, אריאב יוסט ואריה כץ
בעריכת
אברהם ישראל שריר



אור עציון ספרי איכות תורניים
המכון התורני אור עציון ע"ש ר' יצחק וחנה סטרולוביץ'

תוכן העניינים

7	מכתב ברכה מאת הרב יעקב אריאל שליט"א, הרב הראשי של רמת גן
11	עם הספר
17	הרב שאול ישראלי זצ"ל – פרקי חיים

שער א' – סמכותם ההלכתית של מוסדות השלטון במדינת ישראל

25	מבוא
31	רקע הלכתי
41	סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל
59	רקע הלכתי – המשך
66	תוקף משפטי המלוכה בימינו
83	אחרית דבר
92	נספח – מבחר תשובות הלכתיות המתבססות על דברי הרב ישראלי

שער ב' – המאבק על דמותן של החברה ושל המדינה בישראל

95	מבוא ראשון
100	רקע הלכתי
104	החובה להשלטת התורה בישראל
133	אחרית דבר
141	מבוא שני
145	רקע הלכתי – המשך
149	בהלכות קואליציה
179	אחרית דבר

שער ג' – בטחון הפנים בשבת

187	מבוא
189	רקע הלכתי
195	הבטחון הפנימי במדינה בשבת
218	אחרית דבר

שער ד' – פגיעה באוכלוסיה אזרחית במהלך פעולות צבאיות

225	מבוא
230	רקע הלכתי
233	פעולות צבאיות להגנת המדינה
256	אחרית דבר
263	אבנים, יסודות והמשך הבנין – חתימה

מכתב ברכה מאת הרב יעקב אריאל שליט"א, הרב הראשי של רמת גן

פרקי תורה ומדינה

מהמלך שאול עד הרב שאול ישראלי

ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה שהלכות מדינה ומלכות חוזרות לאכסניה שלהן בא"י ושוב אנו עוסקים בסוגיות אלו הלכה למעשה. כאלפיים שנה לא עסקנו בסוגיות אלו למעשה ויש צורך לצלול למעמקי התהומות של תורתנו הקדושה ולהעלות מהם ראיות ואסמכתאות, חלקן מהמקרא עצמו, חלקן משרידים שנותרו לנו מהלכות מלכים דאז וחלקן בדרך ההקש של דימוי מילתא למילתא, כדרכה של תורתנו הנצחית דליכא מידי דלא רמיזא בה. לשם כך יש צורך בשני מהלכים: א. למצוא את האסמכתא הנכונה שממנה ניתן להקיש לשאלה הנדונה. ב. לעמוד על ההבדל שבין שאלה שנידונה במקרה פרטי, כפי שהיו רוב השאלות בהיותנו בגלות, לבין המציאות החדשה שה' הביאנו אליה כאשר אנו דנים במישור הציבורי-ממלכתי.

משאל עד שאול

מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל החל במלאכה גדולה זו בעקבות מורו הגדול מרן הרב קוק זצ"ל. אלא שמרן הרב זצ"ל לא עסק בנושאים אלו לעומק ולרוחב, כי השאלה עדיין לא הייתה מעשית. הוא רק הניח את היסודות לבנין שהחל להבנות אחריו עם קום המדינה ע"י מורנו הגר"ש ישראלי בקבצי התורה והמדינה שיזם וערך ובמאמריו הגדולים שפרסם בהם ובהערותיו המחכימות למאמריהם של אחרים.

במאמרים אלו הונחה התשתית ההלכתית למדינת ישראל שזכינו לה בחסדי ה' אחרי אלפיים שנות גלות. מהי הסמכות של מדינה דמוקרטית? מהי חובתנו, כאזרחים במדינה המורכבת מציבורים שונים ומגוונים, שלא כולם שומרי תורה ומצוות? כיצד ניתן לשמור על בטחון הפנים בשבתות ומועדי ישראל? מהו סולם הערכים על פיו חייב צבא ישראלי להתנהג, בפרט כאשר מולו אויב חסר עכבות, שאינו נוהג עפ"י אמנות בינלאומיות? אלה הן רק דוגמאות ספורות ממסכת גדולה שבה פרקים רבים של יחסי תורה ומדינה בהם דן הגר"ש ישראלי במאמריו הרבים. כל מאמר שלו הוא מסכת בפני עצמה הארוגה ממקורות התלמוד והפוסקים, ראשונים ואחרונים, שנידונו בהרחבה ובהעמקה כיד גדלותו בתורה של הגר"ש ישראלי.

מאמרו הראשון בקובץ הראשון שיצא בשנת תש"ט היה "סמכויות מוסדות מימשל נבחרים בישראל". שם הונחו היסודות למאמרים נוספים שלפיהם יש לציבור כוח להאציל סמכויות ממלכתיות לנציגיו הנבחרים.

אין מקריות בתורה. שאול היה המלך הראשון בישראל ורבנו הרב שאול היה הישראלי הראשון, בין חכמי ישראל בדור תקומת המדינה, שבירר את הלכות המלוכה בימינו עם התחדשותה של הממלכתיות הישראלית בע"ה.

מרון הרב קוק היה בעצם הראשון בדורותינו שנתן גושפנקא הלכתית לצורת השלטון הדמוקרטי בישראל (אומנם קדם לו האברבנאל אלא שהוא סבר שבעצם אין מצוה למנות מלך). הרב העלה את הרעיון רק ברמיזה ולא ציין את המקורות מהן שאב את רעיונו (משפט כהן סימן קמד). תלמידו הגר"ש ישראלי ביסס את סברת רבו והלך בעקבותיו, בין היתר על סמך עיון בתנ"ך עצמו. יש כאן חידוש מעניין, החזרת עטרה ליושנה. מכיון שאין די מקורות בתלמוד הכרח הוא לחזור למקור הראשוני, לתורה שבכתב עצמה! זוהי תורת ארץ ישראל המתחדשת. על סמך עיון נכון בתנ"ך יוצא שבהעדר מלך ביה"ד ממלא את הפונקציה הממלכתית וכן כל מנהיג מוסכם המייצג את הציבור.

מקור הסמכות – הציבור

כתלמיד הנוקט בשיפולי גלימתו אני מרשה לעצמי להמשיך את קו המחשבה הבסיסי של מורנו הגר"ש ישראלי ולברר את מקור סמכותה של המלכות בישראל. הייתי מוסיף דוגמא להחזרת הסמכויות לכלל ישראל בעקבות ר' מאיר שמחה מדווינסק בפרשת בוא, בהסבר שיטת הרמב"ם בקידוש החודש בימינו.

הטעם שאם אין ב"ד סמוך תליא רק בבני ארץ ישראל הוא דשיטת רבינו הרמב"ם בפהמ"ש (סנהדרין פ"א סמיכת) ובחבורו (ה' סנהדרין ד-יא) בהכרע כי אם רצו ישראל שבא"י לסמוך זקנים הרי הם מוסמכים א"כ בקידוש החודש סגי בחשבון בני א"י שחזינא שדין סמוכין יש לקיבוץ הכללי להסמך זקנים כמו ב"ד סמוך א"כ חשבונם כדין חשבון ב"ד סמוך. ועיין וראה כי דיני סמיכה המה דומים להלכות קידוש החודש.

כלומר, הציבור הארץ הישראלי מכיל בתוכו פוטנציאל של סמכויות, כגון הכוח לקדש חודשים והכוח לחדש את הסמיכה. בעקבות ר' מאיר שמחה נוכל לצעוד נצעד צעד נוסף ולומר שהציבור הא"י מכיל בתוכו גם פוטנציאל של מלכות וביכולתו להאציל סכמות למלך ממש או למנהיגות נבחרת המייצגת אותו. נסתמך בכך על המלך הראשון בישראל, שאול!

מקור סמכותו של מלך

מי מינה את שאול למלך? התשובה הפשוטה היא: שמואל. אמת ששמואל משחו בשמן השמחה. אולם המתבונן בכתובים ימצא **שהעם** הוא שהיה מקור סמכותו של המלך. המעיין היטב פרשת מינוי שאול למלך יראה שמילת המפתח היא **העם**. בפרק ח' נאמר: "שָׁמַע בְּקוֹל הָעָם". ובעיקר בפרק י': "אֶל כָּל הָעָם... אֵין כָּמָהוּ בְּכָל הָעָם וַיִּרְעוּ כָּל הָעָם וַיֹּאמְרוּ יְחִי הַמֶּלֶךְ. וַיִּדְבֹּר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם וַיִּשְׁלַח שְׁמוּאֵל אֶת כָּל הָעָם..."

וכן בדוד (שמואל ב פרק ה'). עמד על כך האבני נזר חלק יו"ד סימן שיב אות יב:

הנה עיקר משיחה דכתיב בדוד "קום משחהו כי זה הוא". ואף שכבר נמשח עפ"י ה' לא ה' עליו דין מלך עד שקבלוהו עליהם ישראל. ואף לאחר שהמליכוהו אם מרדו בו רוב ישראל אין עליו דין מלך.

וכן בחזרתו של דוד לכס מלכותו הוא מחכה להסכמה מחודשת של העם עיין ש"ב פי"ט. וכן רחבעם הולך לשכם כדי לקבל את הסכמת העם להמלכתו.

ואכן הרמב"ם (הלכות גזלה ואבדה פרק ה' הל' יח) מגדיר את מקור סמכותו של המלך, בהקשר לדינא דמלכותא דינא, כולל מלך ישראל:

במה דברים אמורים במלך שמתבעו יוצא באותן הארצות שהרי **הסכימו עליו בני אותה הארץ** וסמכה דעתן שהוא אדוניהם..

כאן, בהלכות גזלה, קבע הרמב"ם את **מקור סמכותו** של כל מלך בעולם הן גוי הן ישראל, שהוא הסכמת העם. בהל' מלכים קבע הרמב"ם את **הפרוצדורה** המעשית שבה מתמנה מלך ישראל, ע"י הסנהדרין והנביא.

הגר"א בחו"מ סי' שסט מציין מקור לדברי הרמב"ם במגילה יד א:

אמרה לו (אביגיל לדוד): עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם. אמר לה (שמואל א' כ"ה): "וברוך טעמך וברוכה את אשר כיליתיני היום הזה מבוא בדמים".

דוד סבר שמכיון שנמשח בשמן המשחה ע"י שמואל הנביא בשם ה' יש לו את כל מלוא הסמכות לדון את המורד בו כמורד במלכות. אביגיל העמידתו על טעותו, שעדיין לא הנפיק מטבעות וא"כ לא קיבל עדיין גיבוי מכל העם ואינו רשאי עדיין לדון דיני נפשות. דוד הודה לה על שמנעה ממנו לבוא בדמים.

כבר האבן עזרא על בראשית פרק ל"ז פסוק ח עמד על ההבדל בין מלכות לממשלה:

המלוך תמלוך או משול תמשול - אנחנו נשימך מלך או אתה תמשול בנו בחזקה.

מלכות היא מלשון הימלכות, התיעצות הסכמה. בניגוד ללשון ימינו, בעברית העתיקה מלוכה מולכת בהסכמת העם בעוד שממשלה היא דיקטטורה המשתלטת על העם בניגוד לרצונו (וכן דעת הגר"א משלי כ"ג שהוכיח זאת ממקומות רבים במקרא).

התורה והמדינה

שני צדי הקשת החברתית, החרדית והחילונית, נוהגים לעמת זו מול זו את התורה ואת המדינה. כאילו התורה שוללת מדינה דמוקרטית. והמדינה – מעצם היותה מסגרת דמוקרטית-אנושית – שוללת כביכול סמכות של תורה מן השמים. הצגת הדברים בצורה דיכוטומית זו הינה ממעוותת והיא טומנת בחובה סכנה לעתידה של המדינה.

האמת היא שאין סתירה מהותית בין השתים. מקור סמכותה של הדמוקרטיה הוא בתורה "אחרי רבים להטות". פסוק זה נאמר בטרם היות אתונה בעולם. מאידך, ההלכה יונקת את סמכותה במידה מסוימת מרצון העם. אומנם עקרונות ההלכה הם שמימיים, נצחיים ומוחלטים, אולם יישומה של ההלכה בחיי המעשה תלוי גם בעם. "הגוי כולו". כמו כן רוב הנושאים של הנהגות הציבור נקבעים עפ"י רוב דמוקרטי. התורה עצמה קבעה שהרוב קובע. אלא שבמקביל נאמר "לא תהיה אחרי רבים לרעות", לכל חברה דמוקרטית יש עקרונות יסוד מוסריים שמהם היא אינה רשאית לסטות. סטייה מהם אינה חוקית. עקרונות דמוקרטים אלו מקורם בתורה.

אין סתירה אפוא בין משטר דמוקרטי מודרני לבין תורת ישראל. יש להפיץ רעיון זה בקרב כל שכבות הציבור על כל גווניו ובכך ללכד אותו ולגבש מסגרת מדינית ישראלית מקורית. הוצאתם לאור של כתבי הרב שאול ישראלי בצורה בהירה ונגישה היא צעד ראשון לכך.

יבורכו היוזמים, המארגנים, הכותבים והעורכים של פרקי תורה ומדינה אלו, יישר חילם ויזכו לראות בשכלולה של מלכות ישראל המתחדשת בארץ ישראל בהופעת גואל צדק בבי"א.

בברכת התורה והמדינה

הרב יעקב אריאל, ר"ג

עם הספר

התורה והמדינה **צמודים** הם בידינו. אנו רואים לא רק **כאפשרי**, אלא גם **כהכרחי**, את שילובם זה בזה, ולא רק כהלכתא למשיחא, אלא כתכנית פעולה **בשבילנו**, בשביל **תקופתנו**. ומתוך כך, חס לנו לנגח את המדינה בשם התורה. אדרבא, עלינו לחזקה ולסמכה, לעודדה ולכוונה. כי בה במידה שנתקרב אנו עם התורה ביד אל המדינה, תתקרב גם המדינה אל התורה, אל אורח חייה ואל דרך מצוותיה. כי מאמינים אנו באמונה שלימה שכל מה שהתרחש לעינינו בארץ הזאת לא **במקרה** התרחש, ואף לא **בכדי**; כי המדינה אשר קמה ותהי למציאות לעינינו ממנה פנה וממנה יתד לגאולה השלימה.

(הרב ישראלי, מתוך ההקדמה ל"התורה והמדינה" ה-ג, תשי"ד)

אחד האתגרים המרכזיים והמורכבים עמם מתמודדת היהדות מאז הקמתה של התנועה הציונית המדינית, וביתר שאת מאז קום המדינה, הוא שילובן הנכון של התורה והמדינה המודרנית. היבטים שונים ומגוונים של אתגר זה חוזרים ועולים לסדר היום הציבורי חדשים לבקרים כחלק מן המאבק הפנימי המתמשך בין פלגי העם השונים על הגמוניה. מבחינות מסוימות, אתגר השילוב אף הולך ומחריף בחלוף השנים עם נטיתה הגוברת של החברה בישראל להדגיש ערכים אזרחיים על פני לאומיים, את זכויותיו האישיות של הפרט על פני חובותיו אל הכלל.

המדינה שקמה לאחר אלפיים שנות כמיהה ותפילה דור אחר דור התבררה כשונה בתכלית מן החזון אליו כווננו דורות אלו. שופטיה ויועציה אינם אלה אליהם הם התפללו, וחוקיה אינם אלה להם הם יחלו. כיצד אפוא נכון ששלומי אמוני ישראל, הממשיכים לדבוק בחזון הנביאים על כנונה המחודש של מלכות בית דוד ובהלכה המסורה, יתיחסו אל המדינה היהודית שקמה והיתה ואל מוסדות שלטונה? מנגד, כיצד נכון שחזון המדינה היהודית יקרום עור וגידים בהווה העכשווית כאן בארץ ישראל? האם באמת ניתן לקיים מדינה יהודית מודרנית על פי ההלכה?

ספרות תורנית ענפה – הלכתית והשקפתית, בספרים ובכתבי עת – התפתחה בעיקר מאז קום המדינה כמענה לשאלות אלו. פניה ההלכתיות נסמכות על היסודות שהונחו בשנים הראשונות שלאחר קום המדינה. על כן, כל הרוצה להעמיק את ידיעותיו, ביחוד אלה ההלכתיות, טוב לו שיחזור אל היסודות שהונחו אז.

כתות שונות התגבשו ביהדות שומרת המצוות ביחס לשאלת התורה והמדינה: היו שראו במדינה מעשה שטן ואף פנו להלחם בה, היו שהסתגרו בארבע אמותיהם של חיי הפרט והתעלמו מן המהפך העצום שהקמת המדינה חוללה בחיי האומה (אף שלא מנעו עצמם מתועלותיה), היו שטענו שכלל לא תתכן מדינה יהודית מודרנית ויש להפריד בין המרחב הציבורי לבין זה הפרטי, והיו שטענו שיש להמציא יש מאין הלכות חדשות לנהולה של מדינה יהודית מודרנית. כנגד כל אלה, היו שנחלצו להתמודד עם האתגר ההלכתי וההשקפתי שהמדינה החדשה הציבה באותם כלים מסורתיים ששימשו את ההנהגה הרבנית בכל הדורות.

הרב הראשי לישראל דאז, הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, עסק רבות באתגר זה, אולם מרבית כתביו בנושא ("תחוקה לישראל על פי התורה") ראו אור רק שנים רבות לאחר פטירתו. הרב אליעזר יהודה וולדינברג זצ"ל פרסם את הספר "הלכות מדינה" (תשי"ב-תשט"ו), ורבנים נוספים נרתמו למלאכה בחיבוריהם. מו"ח הרב שאול ישראל זצ"ל, שהיה אז רבו של כפר הרא"ה, בחר בדרך שונה. חודשים ספורים לאחר קום המדינה נוסד בביתו "חבר הרבנים שעל יד הפועל המזרחי", ששם לו למטרה להשפיע על צביונה הדתי של המדינה שזה קמה. במסגרתו יסד הרב ישראלי כתב עת תורני-הלכתי "התורה והמדינה" אותו הוא גם ערך, שמטרתו היתה: "בירור הלכה בכל שטחי החיים הציבוריים והמדיניים". הכרך הראשון של כתב העת ראה אור כבר בשנת תש"ט והוא המשיך להופיע עד שנת תשכ"ב. כעורך, הרב ישראלי אף פנה אל עמיתיו הרבנים ודרבן אותם שיבררו את הלכותיה של המדינה שזה עתה קמה ויצינו את בירוריהם בכתב העת כדי שהלכות אלו תלובנה ברוב יועץ, ואכן רבנים רבים וחשובים נענו ברצון. על הצורך בבירור מעמיק להלכות אלה הוא כתב (הקדמה להתורה והמדינה ב', מובאת בהרבנות והמדינה עמ' 39):

צורת החיים שבימינו היא כל כך רחוקה מאותה שהיתה בזמן התלמודים, שלא נוכל להוציא מהם דרך התנהגות בחיי המעשה, אלא אם כן נברר תחלה את יסודי ההלכה, נרד לעומק כוונתה, רק אז נוכל לקבל את התשובה הנכונה ואת ההדרכה הראויה לפתרון שאלות חיינו היום.

חשוב, הוא הוסיף, גם להראות את דרך הסקת המסקנות ההלכתיות (הקדמה להתורה והמדינה ד'):

יש צורך לא רק לתת הלכה ברורה ופסוקה לפני הצבור בשאלות אלה. חשוב גם לא פחות להראות לפניו את הדרך של בירור הלכה המביאה להסקת מסקנות למעשה. זה יפריך את הדעה שיש כאילו 'שטח ריק' שאין עליו תשובה במקורות ההלכה הקיימים ואשר על כן יש כאילו מקום כאן להכניס חידושים עצמיים...

מטרת הביורורים לא היתה עיונית גרידא (הרבנות והמדינה עמ' 44):

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

כל זאת מתוך אמונה כי (הרבנות והמדינה עמ' 41):

בה במידה שתהיה ההלכה ברורה תפלס לה במוקדם או במאוחר נתיב בחיי המדינה.

נושאים רבים ומגוונים נידונו בי"ג כרכיו של כתב העת: מעמדם התורני של מוסדות המדינה, משפטי המלוכה בזמננו וגבולותיהם, מערכת המשפט ואופני ענישה בישראל, הלכות המלחמה בימינו, מעמד הנוכרי במדינת ישראל, סוגיות של גרות, עניני כלכלה, חברה וציבור, הארץ ומצוותיה, שאלות בעניני רפואה, ועוד ועוד. עיונים אלו הפכו את כרכי "התורה והמדינה" לתשתית אליה פונה כל המבקש להעמיק בנושאים אלו. מבחר מן המאמרים שראו אור בכרכים המקוריים של "התורה והמדינה" חזרו ונדפסו בשנית בספר "בצומת התורה והמדינה" (מכון צומת, תשנ"א).

הרב ישראלי לא רק ערך את כתב העת, אלא גם תרם מאמר או שניים מפרי עטו בכל גליון. גם הערותיו – הערות עורך, הקיפו לפעמים נושאים שלמים. דרכו היתה לברר את השאלות השונות מן המסד ועד הטפחות בסוגיות הגמרא והראשונים, "לרדת לעומק כוונת ההלכה", ובדרך כלל להצביע על הבנה יסודית מחודשת בהן, הבנה שממנה עולים מאליהם העקרונות שבאפשרותם להדריך "לפתרון שאלות חיינו היום". מאמר אחר מאמר הוא פרס אט אט את משנתו שלו באשר ליחסה של ההלכה אל המדינה המודרנית שקמה בישראל על שלל היבטיה. לימים, על פרקי משנה אלו הוא הוסיף אחרים, וכל אלה נאגדו בספרו "עמוד הימיני" (מורשה תשכ"ו, ארץ חמדה, תשנ"ב). מאוחר יותר, מאמרים נוספים שלו בנושאים אלו נאספו בספרו "חוות בנימין" (א' וב', מכון התורה והארץ, תשנ"ב; ג', ארז, תשנ"ט). יחדיו פרקים אלו חוברים לכדי משנה מקיפה וסדורה, שעם השנים הפכה לדרך המלך של ההתייחסות ההלכתית של הציונות הדתית למדינת ישראל ולאופן השתלבות בניה בה.

גם על היבטיה האמוניים והצבוריים של משנתו הרבה הרב ישראלי לדרוש ולכתוב, ואלה כונסו לימים בספר "הרבנות והמדינה" (ארז, תשס"א; מוסד הרב קוק, תשע"ה).

כדרכו של העיון ההלכתי בכל הדורות, פרקי משנתו ההלכתית של הרב ישראלי הם למדניים ומעמיקים באופיים, וכתובתם נועדה בראש ובראשונה לעיניים רבניות. על כן, כל המבקש לעיין בהם נדרש לידע מקדים להבנת דבריו. גם שפתם והגיגונם הפנימי עלולים לפעמים להקשות על הלומד מן השורה. כמו כן, קשה לעמוד על מלוא משמעות דבריו ועל עומק החידוש שבהם ללא נקודת מבט רחבה המתיחסת לרקע של כתיבת דבריו ולדעות אחרות בנושאים אלו.

במגמה לענות על קשיים אלו, להגיש לכל המעוניין את היסודות ההלכתיים של שילובן האפשרי של התורה והמדינה ולסייע לו בלימודם, נערך חיבור זה. לשם כך, נבחרו מספר "סימנים" – פרקים העוסקים בסוגיות היסוד של שילוב התורה והמדינה מתוך הספר "עמוד הימיני". באלה נפתחו ראשי תיבות, נוספו ביאורים, ואף סיכומי ביניים כאשר אלה נדרשו. לשם הקלה על הקורא, במספר מקומות קוצרו סימנים ארוכים במיוחד (בעיקר הושמטו פסקאות, שאף שהן חשובות לשלמות הדיון, הן אינן נדרשות למהלך העיקרי של הנדון בסימן), ופעמים הובאה תמצית של מה שהושמט. ההשמטות סומנו ב [. . .]. המעוניין להשלים את עיונו מוזמן לעיין בסימנים אלה במקורם. לפני כל נושא מובאת הקדמה שענינה הרקע לכתיבת הסימן וביאור מקדים של הסוגיות ההלכתיות להן הרב ישראלי נזקק במהלכו. בסופו של כל נושא מובא דיון קצר על השלכות דבריו תוך השוואה לשיטותיהם של רבנים אחרים שעסקו בנושאים אלו.

את הסימנים שנבחרו וביאוריהם חלקנו לארבעה שערים:

- השער הראשון יוחד לשאלת מעמדם ההלכתי של המדינה ושל מוסדותיה, שאורחותיהם אינם אורחות התורה – לשאלת **"סמכותם ההלכתית של מוסדות השלטון במדינת ישראל"**, כפי שנושא זה מתבאר בסימן ז' של "עמוד הימיני": "סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל", ובסימן ט' שם: "תוקף משפטי המלוכה בימינו". שער זה נערך על ידי **הרב אריה כץ**.
- השער השני עוסק בשאלת החיוב ההלכתי החל על כל אדם מישראל להשפיע על אופיים של החברה ושל המדינה בישראל ועל הדרך הראויה לעשות זאת, שאלה לה השלכות גם על עצם אפשרות השתלבותם של שומרי מצוות במוסדותיה של המדינה – **"המאבק על דמותן של החברה ושל המדינה בישראל"**. נושא זה נדון בסימן י' שם: "החובה להשלטת התורה בישראל", ובסימן י"א שם: "בהלכות קואליציה". שער זה נערך על ידי **הרב אברהם וסרמן**.
- השער השלישי מוקדש לשאלה שהיתה ונותרה שאלת המבחן באשר לאפשרות קיומה של מדינה ריבונית מודרנית על פי ההלכה – לשאלת **"בטחון הפנים בשבת"**, כפי שנושא זה מתבאר בסימן י"ז שם: "הבטחון הפנימי במדינה בשבת (פעולות המשטרה)". שער זה נערך על ידי **הרב אריאב יוסט**.

• השער הרביעי מוקדש לשאלה שמלווה את מדינת ישראל מאז הקמתה והקמת צבאה – לשאלת **”פגיעה באוכלוסיה אזרחית במהלך פעולות צבאיות”** בהמשך לסימן ט”ז שם: **”פעולות צבאיות להגנת המדינה”**. שער זה נערך על ידי החתום מטה.

לשערים אלו הקדמנו בראש הספר מבוא קצר על דמותו ופועלו של הרב ישראלי זצ”ל – **”פרקי חיים”**, ובסופם הוספנו מספר מילות חתימה לספר כולו – **”אבנים, יסודות והמשך הבנין”**.

ברצוני להודות לרב יעקב אריאל, לרב פרופ’ נריה גוטל ולרב ד”ר יהודה זולדן שליט”א, על שעברו על חלקים של טיוטת החיבור והעירו את הערותיהם. אלה שוקעו במהדורה הסופית המובאת להלן.

שילובן הראוי של התורה ושל המדינה ממשיך להיות אתגר מרכזי מעורר מחלוקת של החברה בישראל גם בימינו אלה. על כן, חשובה ביותר ההעמקה ביסודותיו ההלכתיים, וגדול התלמוד שמביא לידי מעשה. אני תפילה, שספר זה יעודד וירחיב את הלימוד ואת ההעמקה ביסודות הלכתיים אלו, ובעקבותיו אף יביא להשפעה על אופיה של החברה ושל המדינה בישראל, יקרב אותן לאורה ולדרכה של תורה.

אברהם ישראל שריר

ר”ח אייר תשע”ז

מבוא

האתגר

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

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

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

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

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

התעלמות, שלילה והפרדה

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

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

על כן המשיך הרב ישראלי (שם):

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

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

נפילת הממשלה הראשונה, אולם "אגודת ישראל" המשיכה לנקוט בגישה פוליטית פרגמטית למען הישגים מגזריים¹. חילוקי הדעות הפנימיים עומעמו במטרה לשמר על אחדות המחנה, וזו אולי סיבה נוספת להעדר עיסוק בהלכות המדינה על ידי ההנהגה הרבנית של מחנה זה.

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

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

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

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

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

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

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

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

התמודדות

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

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

ב. "שבעת טובי העיר" – מאז ומעולם היתה הנהגה נבחרת בקהילות יהודיות רבות בעולם, והפוסקים בכל הדורות הכירו בסמכויות שונות שלה. כך גם נכון להכיר בתוקף ובסמכויות ההנהגה הנבחרת של הקהילה היהודית בארץ ישראל².

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

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

בכדי להתמודד עם הקושי של העדר מקורות ישירים, עליה עמדנו לעיל, הרב ישראלי נעזר בתשובותיו, מלבד במקורות הקלאסיים הרגילים של חז"ל והפוסקים, גם בעיון בפרשנותם של חז"ל ופרשני הדורות שאחריהם לפסוקי התנ"ך³.

התשובות שלפנינו

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

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

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

ותקנות הציבור" מאת הרב יוסף דב כהן, "דינא דמלכותא בישראל ובעמים" מאת הרב שלמה טנביצקי (טנא), "סמכויות המלכות במדינת ישראל" מאת הרב ישראל קולודנר (בארי), "סמכויותיה של ממשלת מדינת ישראל" מאת הרב נתן צבי פרידמן, "תקנות בית דין ותקנות ציבור" מאת הרב משה צבי נריה, "שבעת טובי העיר, תפקידם ומעמדם המשפטי" מאת הרב א. קרלין, ועוד. גם תשובתו הראשונה של הרב ישראלי שלפנינו: "סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל" פורסמה לראשונה באותו גליון. בגליון השני, שראה אור כשנה מאוחר יותר, השלים הרב ישראלי את הדיון במאמר: "תוקף משפטי המלוכה בימינו", בו נעיין בחלקו השני של שער זה⁴.

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

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

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

רקע הלכתי

למאמר "סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל"

מצות מינוי מלך

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

כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱ-לֹהֶיךָ נָתַן לָךְ וּירְשֶׁתָּהּ וַיִּשְׁבְּתָהּ בָּהּ וְאָמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סָבִיבֵתִי. שׁוֹם תִּשִׁים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱ-לֹהֶיךָ בּוֹ מִקִּרְבֵּי אֲחֵיךָ תִּשִׁים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אֲחֵיךָ הוּא.

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

וַיֵּרַע הַדָּבָר בְּעֵינַי שְׁמוּאֵל כְּאֲשֶׁר אָמְרוּ תָנָה לָנוּ מֶלֶךְ לְשִׁפְטֵנוּ וַיִּתְפַּלֵּל שְׁמוּאֵל אֶל ה'. וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל שְׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכָל אֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ כִּי לֹא אֶתְּךָ מֵאֲסוּ כִּי אֲתִי מֵאֲסוּ מִמֶּלֶךְ עָלֵיהֶם. כְּכָל הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר עָשׂוּ מִיּוֹם הָעֵלְתִי אֶתְּךָ מִמִּצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיַּעֲזְבוּנִי וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים כִּן הִמָּה עֹשִׂים גַּם לָךְ.

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

כן היה רבי יהודה אומר: שלש מצוות נצטוו ישראל בביאתן לארץ: נצטוו למנות להן מלך ולבנות להן בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק. אם כן למה נענשו בימי שמואל? אלא לפי שהקדימו עליהן. רבי נהוראי אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא מפני התרעומות¹, שנאמר: "ואמרת אשימה עלי מלך". רבי אלעזר ברבי יוסי אומר: זקנים שאלו כהלכה, שנאמר: "תנה לנו מלך לשפטינו", אבל עמי הארץ חזרו וקילקלו, שנאמר: "והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכינו ויצא לפנינו ונלחם..."².

1. אם עם ישראל יתרעם וירצה מלך ככל הגויים.

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

שער א – סמכותם ההלכתית של מוסדות השלטון במדינת ישראל

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

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

וכן כתב הרמב"ן (דברים י"ז, יד):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

אופן מינויו של מלך

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

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

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

הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמותיהם (א', ג) פסק להלכה כשני המקורות גם יחד: אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאוול ודוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו⁴.

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

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

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

משיחתו של מלך

כתב הרמב"ם (הלכות מלכים א', ז-יב):

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

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

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

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

מצוות המלך

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

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

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

זכויותיו של מלך

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

וַיֹּאמֶר זֶה יְהִי מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עֲלֵיכֶם אֵת בְּנֵיכֶם יִקַּח וְשֵׁם לוֹ בְּמִרְבֶּבֶתוֹ וּבִפְרָשָׁיו וְרָצוּ לִפְנֵי מִרְבֶּבֶתוֹ. וְלָשׁוּם לוֹ שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְלַחֲרָשׁ חֲרִישׁוֹ וְלִקְצֹר קְצִירוֹ וְלַעֲשׂוֹת כָּלֵי מַלְחָמָתוֹ וְכָלֵי רִבּוֹ. וְאֵת בְּנוֹתֵיכֶם יִקַּח לְרִקְחוֹת וְלִטְבָּחוֹת וְלֵאֲפוֹת. וְאֵת שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֵת כְּרָמֵיכֶם וְזִיתֵיכֶם הַטּוֹבִים יִקַּח וְנָתַן לַעֲבָדָיו. וְזִרְעֵיכֶם וְכֶרְמֵיכֶם יַעֲשֶׂר וְנָתַן לְסָרִיסָיו וְלַעֲבָדָיו. וְאֵת עֲבָדֵיכֶם וְאֵת שִׁפְחוֹתֵיכֶם וְאֵת בְּחוֹרֵיכֶם הַטּוֹבִים וְאֵת חֲמוֹרֵיכֶם יִקַּח וְעֲשֶׂה לְמִלְאכָתוֹ. צֹאנֵיכֶם יַעֲשֶׂר וְאֵתֶם תִּהְיוּ לוֹ לַעֲבָדִים.

רקע הלכתי

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

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

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

סמכויותיו של מלך

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

כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יַמְרֶה אֶת פִּיךָ וְלֹא יִשְׁמַע אֶת דְּבָרֶיךָ לְכָל אֲשֶׁר תִּצְוֶנּוּ יוֹמֵת רַק חֶזֶק וְאַמֶּץ.

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

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

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

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

ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני ענינים, האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי, והשני שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי, אבל יחוייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה. והשם יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וצוה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי, והוא אמרו: "ושפטו את העם משפט צדק". כלומר, בא לבאר השופטים האלה לאיזה דבר יתמנו, ובמה כוחם גדול. ואמר, שתכלית מינויים הוא כדי לשפוט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו, ואין יכולתם עובר ביותר מזה. ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים הא-ל תיקונו במצות המלך.

כלומר, מטרת משפטי התורה היא עשית הצדק, שבה נענש רק מי שברורה אשמתו מעבר לכל ספק. אמנם, משפט צדק לבדו עלול לגרום לאי סדר חברתי, שכן עלולים להיות אנשים שינצלו את הקושי שבהרשעה על מנת לפגוע באחרים מבלי שניתן יהיה להענישם. על כן צוותה התורה גם על משפט המלך, שגדריו שונים ממשפטי התורה, ומטרתו אינה "הצדק האמיתי" כי אם הסדר החברתי⁵.

ב. גביית מיסים (רמב"ם שם ד', א):

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

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

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

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

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

הוראת שעה

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

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

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

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

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

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

הסכמת העם

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

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

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

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

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

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

אֲזַ וַיִּחַלַק הָעָם יִשְׂרָאֵל לְחֻצֵי חֻצֵי הָעָם הָיָה אַחֲרֵי תִבְנִי בֶן גִּיְנֵת לְהַמְלִיכוֹ וְהַחֲצִי אַחֲרֵי עֲמֹרִי. וַיִּחַזַק הָעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי עֲמֹרִי אֶת הָעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי תִבְנִי בֶן גִּיְנֵת וַיִּמָּלֵךְ עֲמֹרִי.

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

וַיֵּד ה' הִיָּתֶה אֶל אֱלֹהָיו וַיִּשְׁנֹס מִתְּנִיּוֹ וַיִּרְץ לִפְנֵי אַחְאָב עַד בְּאֶכָה יִזְרְעֶאֱלָה.

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

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

הנהגת העם בהעדר מלך

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

סימנים קמב-קמד, וכן סימן קמה, שם הם רצף של תשובות שכתב הרב קוק לרב שלמה זלמן פינס מציריך העוסקות בעיקרן בשאלת היתר או חובת סיכון עצמי לצורך הצלת כלל ישראל. יסודות רבים נלמדים מאותן תשובות, ופוסקים רבים עסקו בהן בקשר לדיני המלחמה בעם ישראל ונושאים שונים אחרים⁶. באותן תשובות הגדיר הרב קוק את ענייני המלחמות כחלק ממשפטי המלוכה. על כך הקשה הרב פינס (סימן קמד אות טו-א), כיצד אפוא נלחמו החשמונאים מול היוונים ללא מלך?

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

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

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

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

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

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

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

מהלך המאמר

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

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

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

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

סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל

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

פתיחה: למי נתונות סמכויות המלכות?*

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

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

וחוץ מזה נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים לידי האומה בכללה. וביחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו, לענין כמה משפטי המלוכה, וביחוד למה שנוגע להנהגת הכלל¹.

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

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

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

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

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

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

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

האם ליהושע בן נון היה מעמד של מלך?

מקורות המורים שליהושע בן נון לא היה מעמד של מלך

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

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

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

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

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

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

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

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

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

הרי ששאל שנמשח בפך (שעל זה דרשו שם בגמרא, כריתות ו ע"א: "רמה קרני", שמו"א ב', א – ולא רמה פכ"י), לא נמשח אלא בשמן אפרסמון. והוא שלא כמשמעות רש"י ותוספות הנ"ל². ועל פי זה הקשה יפה הכסף משנה, שלמה נמשח שאול כל עיקר, כיון שלא היתה שם מחלוקת. ולפי שיטה זו תירוצו לכאורה מוכרח, ומוכח ששאל מלך ראשון היה, ויהושע לא היה עליו תורת מלך, וכדברי המדרש הנ"ל.

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

מקורות נוספים המלמדים שליהושע בן נון לא היה מעמד של מלך

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

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

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

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

[. . .]

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

[. . .]

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

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

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

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

מקורות המלמדים שיהושע בן נון ומשה רבנו היו בגדר מלכים

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

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

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

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

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

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

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

מעמדו ההלכתי של השופט ונסיבות בחירתו

מעמד השופט כמנהיג

ה. ואין לנו אלא לפנות לדברי הר"ן בדרשותיו (דרוש יא), שהוכיח ממה שנאמר (מדרש רבה שמות פרשה ב סימן ו) לענין משה רבנו עליו השלום: "ויהי בישרון מלך" (דברים לג, ה) - ירמז למשה. וכן ממה שלמדו מיהושע בסנהדרין (מט ע"א) כנכתב לעיל (אות ב) דין מורד במלכות, והם לא היו מלכים, [וכתב הר"ן] ש: כאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכלול שני הכוחות: כוח השופט וכח המלך⁴.

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

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