

הרב עדו רכניץ

משטר אנושי: מצווה או גנאי

מבוא

אחת משאלות היסוד במדעי המדינה היא מהו המבט הנכון על המשטר האנושי - על הפוליטיקה. העמדות בשאלה זו קוטביות: החל מהגדרתו בתור תכלית ופסגת המעלה האנושית, וכלה במבט שלילי ועוין עליו. שאלה זו מקבלת עומק נוסף כאשר היא נדונה בהלכה ובהגות היהודית. שהרי אין זו שאלה שיש לה רק משמעות אנושית, כי אם גם משמעות רוחנית ודתית. וביתר הרחבה: שאלת מקומה של הפוליטיקה ביהדות מעוררת מיד את סוגיית הניגוד בין מלכות האדם לבין מלכות שמיים, וסוגיה זו מצטרפת לשאלות האנושיות בנוגע לפוליטיקה ומעצימה אותן. כבר בשלב זה במאמר, חשוב להבחין בין שאלתנו לבין שאלה חשובה אחרת, והיא שאלת אופי המשטר, מלוכני או דמוקרטי. שאלת אופי המשטר לא תידון כאן, אלא רק שאלת המקום לעצם קיומו של משטר אנושי בישראל. כדי לדון בשאלה זו נתחיל בעיון בתנ"ך, ולאחר מכאן נלמד את דבריהם של ראשונים ואחרונים.

א. היחס למשטר אנושי בתנ"ך

האזכור הראשון לפוליטיקה וממשל של עם ישראל בתנ"ך נמצא כבר בהבטחה לאברהם אבינו (בראשית יז, ו): 'והפרתי אתך במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו'. הבטחה זו רומזת (ואולי אף אומרת במפורש), שעצם קיומו של משטר אנושי בעם ישראל הינו חיובי. שהרי לא מסתבר שהבטחת הקב"ה לאברהם אבינו הייתה שבניו יחטאו בהקמת משטר אנושי.

לעומת זאת, בפרשת המלך בספר דברים, 'הרוח הנושבת' היא אחרת (דברים יז, יד-כ): כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי. שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא. רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס וזה' אמר לכם לא תספון לשוב בדרך הזה עוד. ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו וכסף וזהב לא ירבה לו מאד. והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלויים. והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים

האלה לעשתם. **לבלתי** רום לבבו מאחיו **ולבלתי** סור מן המצוה ימין ושמאול למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל.
נראה מפסוקים אלה שאכן משטר אנושי הוא מעין 'דברה תורה כנגד יצר הרע', ובהתאם לכך, גם היחס למלכות הוא שלילי ומסייג - 'לא... ולא... ולא... לבלתי...'.
יחס כפול זה חוזר על עצמו גם בנביא. בספר שופטים נראה שהיעדרו של משטר מרכזי הוא הגורם לתקלות חמורות רבות. החל מעבודה זרה, ככתוב (שופטים יז, ה-ו):
והאיש מיכה לו בית אלהים ועש אפוד ותרפים וימלא את יד אחד מבניו ויהי לו לכהן. בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה.
דרך התרשלות בירושת הארץ, והותרת כל שבט לבדו להתמודד עם גויי הארץ, כנאמר (שופטים יח, א):

בימים ההם אין מלך בישראל ובימים ההם שבט הדני מבקש לו נחלה לשבת כי לא נפלה לו עד היום ההוא בתוך שבטי ישראל בנחלה.
וכלה בגילוי עריות ושפיכות דמים, בפרשת פילגש בגבעה, כפי שנרמז בפסוק האחרון בפרשה זו (שופטים כא, כה): 'בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה'.
לעומת כל זאת ואף על פי כן, כאשר עם ישראל מבקש משמואל מלך, התגובה האלוקית לבקשתו חריפה ביותר (שמואל א ח, ז-ח):

ויאמר ה' אל שמואל שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך כי לא אתך מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם. ככל המעשים אשר עשו מיום העלתי אתם ממצרים ועד היום הזה ויעזבני ויעבדו אלהים אחרים כן המה עשים גם לך.
המסר שעולה מפסוקים אלו הוא שמלכות אדם היא הניגוד הגמור למלכות שמים; והיענות לבקשת העם למלך היא בבחינת 'בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו' (מכות י ע"ב). אלא שגם בספר שמואל ניכר גם יחס חיובי למלוכה, כפי שאומר דוד לאנשיו בנוגע לשאול (שמואל א כד, ו):
ויאמר לאנשיו חלילה לי מה' אם אעשה את הדבר הזה לאדני למשיח ה' לשלח ידי בו כי משיח ה' הוא.

ויחס חיובי מובהק עוד יותר בא בספר דברי הימים (א, כח, ה): 'ומכל בני כי רבים בנים נתן לי ה' ויבחר בשלמה בני לשבת על כסא מלכות ה' על ישראל'.

ב. ביאורם של חז"ל להתנגדות למינוי מלך בימי שמואל

על רקע כפילות זו בנוגע למלוכה בתנ"ך, נחלקו תנאים (ספרי דברים פר' שופטים פ"ס קנו):

ואמרת אשימה עלי מלך, רבי נהוריי אומר הרי זה דבר גניי לישראל שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם אמר רבי יהודה והלא מצוה מן התורה לשאול להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, למה נענשו בימי שמואל לפי שהקדימו על ידם. ככל הגוים אשר סביבותי, רבי נהוריי אומר לא בקשו להם מלך



אלא להעבידם עבודה זרה שנאמר 'והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתינו...!'

רבי נהוראי רואה בבקשת המלוכה גנאי לעם ישראל, ואילו רבי יהודה רואה בהקמת המלוכה קיום מצווה, אלא שלדידו, בימי שמואל, הבעיה בבקשת העם מלך הייתה במניע של הבקשה. מחלוקת זו נכתבה בגמרא באופן דומה (סנהדרין כ"ב):

וכן היה רבי יהודה אומר: שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה. רבי נהוראי אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן, שנאמר ואמרת אשימה עלי מלך וגו'. תניא, רבי אליעזר אומר: זקנים שבדור - כהוגן שאלו, שנאמר תנה לנו מלך לשפטנו, אבל עמי הארץ שבהן קלקלו, שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו.

ג. היחס למלוכה בדברי הראשונים

הרמב"ם (הל' מלכים פ"א, ה"א-ה"ב) הלך בדרכו של רבי יהודה:

שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ולבנות בית הבחירה שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה. מינוי מלך קודם למלחמת עמלק, שנאמר אותי שלח ה' למשחך למלך עתה לך והכיתה את עמלק, והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית, שנאמר ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא אנכי יושב בבית ארזים וגו'. מאחר שהקמת מלך מצוה למה לא רצה הקדוש ברוך הוא כששאלו מלך משמואל, לפי ששאלו בתרעומת, ולא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו וגו'.

הרמב"ם פוסק שמינוי מלך הוא מצווה, והסיבה ליחס השלילי לבקשת המלך בימי שמואל הייתה שהמניע של העם בבקשתו מלך היה שלילי. חשוב להדגיש שהקביעה שמינוי מלך הוא מצווה, כוללת בתוכה שתי קביעות: שהקמת משטר אנושי בישראל הוא מצווה, ושאופי המשטר צריך להיות מלוכני.

לעומת זאת, הרמב"ן (בראשית מט, י) הבין שהבעיה בבקשת המלך בימי שמואל הייתה שהעיתוי לכך היה מוקדם מדי:

וענין שאול היה, כי בעבור שדבר שאלת המלכות בעת ההיא נתעב אצל הקדוש ברוך הוא, לא רצה להמליך עליהם מן השבט אשר לו המלכות שלא יסור ממנו לעולמים, ונתן להם מלכות שעה. ולזה רמז הכתוב שאמר אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי (הושע יג, יא), שנתנו לו שלא ברצונו, ולכן לקחו בעברתו, שנהרג הוא ובניו ונפסקה ממנו המלכות. והיה כל זה מפני שהיה שמואל שופט ונביא ולוחם מלחמותיהם על פי ה' ומושיע אותם, ולא היה להם לשאול מלך בימיו, כמו שאמר להם וה' אלהיכם מלכם (שמואל א יב, יב), והקב"ה אמר לו לא

אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם (שם ח, ז), ולפיכך לא נתן להם מלכות של קיימא.

עמדה שונה היא עמדתו של הר"ן. עמדתו מבוססת על ההבחנה בין תפקיד הסנהדרין לבין תפקיד המלך (דרשות הר"ן, הדרוש האחד עשר), וזו לשונו:

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 יכלתם עובר ביותר מזה. ומפני **שהסידור המדיני** לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך...

כלומר, תפקיד השופטים לשפוט 'משפט צדק אמיתי', ואילו תפקידו של המלך לדאוג ל'סידור המדיני'. על פי שיטתו, הבעיה בבקשתם של ישראל הייתה בערבוב התחומים והסמכויות (שם):

אלא שישראל נטו בעת ההיא יותר לתיקון קיבוצם המדיני. ואילו שאלו להם מלך בסתם שיאמרו שימה לנו מלך, או שיבקשוהו לסיבת תיקון מלחמותיהם, לא ימצא להם בדבר הזה עון (אשר) [אן] חטא, אבל מצוה, אך היה חטאתם באמרם שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, שרצו שיהיו משפטיהם נמשכים מצד המלכות, לא מצד שופטי התורה.

כלומר, עם ישראל ביקש 'מלך לשפטנו', דהיינו שהמלך יעסוק גם במשפט ולא רק ב'סידור המדיני', ועל כך הוא ננזף. במילים אחרות, הר"ן רואה במשטר האנושי דבר חיובי ושיש לו תפקיד מוגדר, והבעיה עלולה להיות בעירוב התפקידים והסמכויות.

בניגוד לעמדות שהובאו עד כה, אברבנאל (לדברים פרק יז) מבטא עמדה השוללת את הצורך במשטר אנושי בישראל. הוא פותח בהגדרת תפקידו של המשטר האנושי:

...שאף שנודה היות המלך דבר מועיל והכרחי בעם לתקן הקבוץ המדיני ושמירתו, מה שהוא, הנה בעם ישראל איננו כן כי אינו צריך ולא הכרחי להם. וביאור זה הוא שצורך המלכים בעם הנה יוכלל בג' ענינים: הא' לענין המלחמות להושיע את העם מאויביהם ולהלחם בעד ארצם, והב' הוא לסדר הנמוסים ולהניח התורות הצריכות לתקונם, והג' להכות ולהעניש פעמים שלא כדין כפי צורך השעה אשר זה יאות אל היכולת האלהי המוחלט אשר לו.

לדבריו, למלך שלושה תפקידים: הגנה צבאית וכיבוש הארץ, חקיקת חוקים, והענשת הפושעים בהוראת שעה. על פי דרכו, לעם ישראל אין צורך במלך כיוון ששלושה תפקידים אלו נעשים גם בלא מלך (שם):

והנה הג' הענינים האלה האומה הישראלית לא תצטרך אליה לא לענין המלחמות ותשועתם מאויביהם **לפי שישראל נושע בה' והוא הנלחם להם**, וכמ"ש (פ' הברכה) אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך ואשר חרב גאותך ויכחשו אויביך לך ואתה על במותימו תדרוך, גם כי השופט הזה יוצא ובא לפנייהם במלחמות כמו שמצינו ביהושע וגדעון ושמואל ושאר השופטים. **וג"כ**



לא היו צריכים למלך להנחת התורות והנמוסים **כי תורה צוה לנו משה** וגו', וצוה הוא ית' (פ' ואתחנן) לא תוסיפו על הדבר וגו', ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי, ומי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים וגו', ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים וגו', ולא היה ביד מלך ישראל לחדש דבר בתורה לא לגרוע ממנה, וכמ"ש עליו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל. **וגם כן** לא היה המלך צריך בישראל להכות ולהעניש פעמים לצורך השעה, שזה מסרו הקדוש ברוך הוא **לב"ד הגדול** מהם הסנהדרין...

דהיינו, את המלחמות - ה' עושה, החוקים - כבר כתובים בתורה, והענשת פושעים נעשית על ידי בית הדין הגדול. לסיכום, לעם ישראל אין שום צורך במשטר אנושי, ואין לו תכלית לדעתו של אברבנאל, ומכאן ברורה ההתנגדות של הקב"ה לבקשת עם ישראל בימי שמואל.

ד. משטר אנושי - כלי הכרחי להשראת שכינה

עמדתו של הרמב"ם היא העמדה המרכזית בפסיקה, ובשורות הבאות נשתדל לבאר אותה. לשם כך נחזור לדברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"א, ה"א):

מינוי מלך קודם למלחמת עמלק, שנאמר אותי שלח ה' למשחך למלך עתה לך והכיתה את עמלק, והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית, שנאמר ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא אנכי יושב בבית ארזים וגו'.

בעקבות דברי רבי יהודה בברייתא, פוסק הרמב"ם מהו סדר קיום מצוות הציבור: מינוי מלך, מחיית עמלק, ולבסוף - בניין בית המקדש. מסתבר מאוד שמדובר בסדר שיש בו קשר של סיבה ותוצאה: לאחר מינוי המלך ניתן להקים צבא אחד שיכרית את עמלק. קשר זה עולה גם מספר שופטים מן המציאות ההפוכה; כאשר אין מלך ואין צבא אחד לא ניתן לכבוש את הארץ, כפי שאירע לאחר פטירת יהושע (שופטים א, א-ג):

ויהי אחרי מות יהושע וישאלו בני ישראל בה' לאמר מי יעלה לנו אל הכנעני בתחלה להלחם בו: ויאמר ה' יהודה יעלה הנה נתתי את הארץ בידו. ויאמר יהודה לשמעון אחיו עלה אתי בגורלי ונלחמה בכנעני והלכתי גם אני אתך בגורלך וילך אתו שמעון.

דהיינו, השבטים החזקים (יהודה ואפרים) ממשיכים בכיבוש בכוחות עצמם, ואילו שבט דן אינו מצליח להתמודד, ונאלץ לחפש לו נחלה בצפון. במילים אחרות, הקמתו של משטר אנושי מאוחד היא תנאי להקמת צבא מאוחד, שבלעדיו לא תיתכן ירושת הארץ. זאת ועוד, אפילו קיום מלחמת מצווה של עזרת ישראל מיד צר אינה אפשרית בלא משטר אנושי. כך עולה מהמסופר בספר שופטים, שבמלחמות השתתפו תמיד רק השבטים הקרובים למקום האירוע, וגם זאת רק בהתנדבות ('המתנדבים בעם ברכו ה', שופטים ה, ט). רק לאחר מינוי שואל החלה הגנה לאומית ובכפייה, כפי שהיה במלחמה למען אנשי יבש גלעד (שמואל א יא, ה-ח):

והנה שאול בא אחרי הבקר מן השדה ויאמר שאול מה לעם כי יבכו ויספרו לו את דברי אנשי יביש. ותצלח רוח אלהים על שאול (כתיב: בשמעו) כשמעו את הדברים האלה ויחר אפו מאד. ויקח צמד בקר וינתחיהו וישלח בכל גבול ישראל ביד המלאכים לאמר אשר איננו יצא אחרי שאול ואחר שמואל כה יעשה לבקרו ויפל פחד ה' על העם ויצאו כאיש אחד. ויפקדם בבזק ויהיו בני ישראל שלש מאות אלף ואיש יהודה שלשים אלף.

כאמור, הרמב"ם כותב שהשלב השלישי לאחר מינוי מלך הוא הקמת המקדש. גם כאן מסתבר שיש קשר של סיבה ותוצאה: אמונה בה' אחד מחייבת הקמת מקדש אחד, וזה ייתכן רק כאשר יש מסגרת פוליטית אחת לכל העם. ואכן, גם המשכן הוקם תחת הנהגתו האחת של משה רבנו, והמקדש הוקם תחת מלכות שלמה. לעומת זאת, כאשר 'אין מלך בישראל', מיכה מקים לעצמו מקדש, וכאשר המלוכה מתפלגת, ירבעם מקים עגלים לממלכת ישראל.

לכך צריך להוסיף את תפקידו של המלך באכיפת חוקי התורה. דוגמא שלילית לכך היא כאמור, פרשת פילגש בגבעה.

לסיכום, מדברי הרמב"ם עולה קשר בין קיומו של משטר אנושי מאוחד לקיום מצוות הציבור (ירושת הארץ ועזרת ישראל מיד צר) ולהקמת משכן ומקדש והשראת שכינה. אם כך, מדוע כבר בתורה היחס למלך מסויג? התשובה לשאלה זו מופיעה גם היא בדברי התנאים ובפסיקת הרמב"ם (הל' מלכים פ"א, ה"ב):

מאחר שהקמת מלך מצוה למה לא רצה הקדוש ברוך הוא כששאלו מלך משמואל, לפי ששאלו בתרעומת, ולא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו וגו'.

לאור האמור לעיל, נראה שהרמב"ם מתכוון **למטרת** מינוי המלך: האם מעוניינים בו כדי למצוא פתרון **לבעיות** הציבור, או כדי לאפשר את קיום **מצוות** הציבור.

במילים אחרות, אפשר לראות במשטר אנושי פתרון לבעיות הביטחון והחברה. אלא שאז, יש בבקשת המלך מרידה במלכות שמים. שהרי הבעיות שהמלך אמור לפתור הן מדי שמים, ולכן הניסיון לפתור אותן בלא חזרה בתשובה אלא בכוח אנושי מורה על בעיה אמונית קשה.

לעומת זאת, אפשר לראות במשטר האנושי מסגרת שתאפשר לעם ישראל לקיים את חובותיו כלפי שמים: לרשת את הארץ, להגן על ישראל מיד צר, לאכוף את חוקי התורה ואף לבנות את בית המקדש. קיומו של משטר אנושי הפועל לשם שמים הוא קידוש ה' במובן הרחב ביותר, כפי שכתב הראי"ה קוק (למהלך האידיאות בישראל, פרק ב):

בראשית מטעו של העם הזה, אשר ידע לקרוא בשם הרעיון האלהי הברור והטהור בעת השלטון הכביר של האליליות בטומאתה פראותה, נתגלתה השאיפה להקים צבור אנושי גדול אשר ישמור את דרך ד' לעשות צדקה ומשפט. זוהי השאיפה, שבאה מכח ההכרה הברורה והעזה והתביעה המוסרית הכוללת והרמה, להוציא את האנושיות מתחת סבל נורא של צרות רוחניות



וחמריות ולהביאנה לחיי חופש מלאי הוד ועדן, באור האידיאה האלהית, ולהצליח בזה את כל האדם כלו. למלואה של שאיפה זו צריך דוקא, שצבור זה יהיה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית וכסא ממלכה לאומית, ברום התרבות האנושית, עם חכם ונבון וגוי גדול, והאידיאה האלהית המוחלטת מושלת שמה ומחיה את העם ואת הארץ במאור חייה.

שתי האפשרויות לשימוש במשטר האנושי הן שמסבירות את הכפילות השיטתית בתנ"ך בנוגע למשטר האנושי בישראל, והן שמביאות אותנו לתלות במלוכה תקוות גדולות לצד חששות עמוקים.

סיכום

היחס לקיומו של משטר אנושי בתנ"ך הוא כפול: חיובי ושלילי. בדברי חז"ל יש מחלוקת אם יש מצווה להקים משטר אנושי או שיש נכונות אלוקית להיעתר ל'תרעומת' האנושית, וכך גם בדברי הראשונים.

העמדה העיקרית בפסיקה, עמדתו של הרמב"ם, היא שהקמת שלטון יהודי היא מצווה, ומדבריו עולה שמטרת המשטר היא קיום מצוות הציבור. הגדרה כזו מבארת את הכפילות שיש בתנ"ך בנוגע למשטר אנושי, שהרי היחס למשטר תלוי במטרת המשטר: אם מדובר במשטר שנועד לקיום מצוות הציבור (כגון, עזרת ישראל מיד צר) - הרי שהיחס אליו חיובי. אולם אם מטרת המשטר לפתור את בעיות הציבור, היחס אליו שלילי; כיוון שאדם מאמין אמור להבין שיש ריבון לעולם, והוא שיצר את הבעיות, ולכן לא משטר אנושי הוא שיפתור אותן.

דומה שעקרונות אלה יכולים לסייע בגיבוש גישה שלמה, אמונית וריאלית, כלפי מדינת ישראל.

