

הרב שאול ישראלי

המשטר המדיני לפי התורה*

בבואנו לברר את השקפת התורה על המשטר המדיני בישראל, עלינו להקדים הקדמה שנחוצה, בעצם, בגישתנו לבירור כל בעיה שהיא על-פי התורה. יש לבדוק את הדברים לא לאור הלכה אחת או שתיים, אלא להשתדל לראות את כל ההיקף. רק כך תתברר לנו כוונת התורה ועמדתה, הבאות לידי ביטוי בכל הלכה ובכל סעיף שלה. "משפטי ה' אמת צדקו יחדיו" — רק על-ידי ה"יחדיו", נוכל להבין את הפרטים. כי הכל הוא מבנה אחד ואחיד, והשמטת לבניה אחת מתוך הבנין, לא תיתן לנו שום מושג על הבנין כולו. אדרבה, היא תגרום להוצאת משפט מסולף.

הדבר חשוב במיוחד בזמננו, כשהתרגלנו, מבלי-דעת, להלך המחשבה של העולם האירופי ולמושגים שנחשבים בו כעין מושכלות ראשונים של חיי חברה. בבואנו לדון על משפטי התורה בנושאים אלה, צצה מיד ההשוואה עם המושגים המקובלים בדורנו; וכשרואים אי-התאמה בין משפטי התורה למושגים הנראים לנו כל-כך פשוטים ומובנים, ממהירים לחרוץ משפט שהשקפת התורה נחשלת לעומת התפיסה ה"מתקדמת" של הדורות האחרונים. מכאן, כמובן, מסקנות מרחיקות לכת מאד ביחסינו למצוות התורה המדריכות אותנו בחיים.

ניקה לדוגמה את העומד בראש השלטון המדיני לפי התורה — המלך. לפי פסקו של הרמב"ם, העמדת-מלך היא מצוות עשה (כמבואר שם, בסייגים מסויימים, שלפיהם המצוה אינה קיימת בזמן הזה).

מחשבת בן-דורנו מתקוממת מיד נגד מצוה זו: הכיצד? והרי משטר המלוכה מסמל היום את הסדר החברתי הנחשל ביותר! הן ברוב-רובן של מדינות אירופה הורדו המלכים מכסאותיהם, וגם במקום שנשארו אינם

* מתוך הרצאה בחוג אקדמאיים דתיים בת"א, בל' חשוון תשכ"ג (פורסם ב"גוילין").

שאלו ישראל

משמשים אלא תפאורה בלבד. היתכן, איפוא, שנשאף במדינתנו לחידוש הממלכה?

אכן, כל זה נכון, אם אנו מציירים לנו את המלך כדוגמת מלכי הגויים. אולם בראותנו את דמות המלך שמשרטט לנו הרמב"ם בהלכות מלכים על-פי חז"ל, כאשר תפקיד המלך לבצע ולהגשים את משפטי התורה, וכל חוק וציווי שלו שהם בניגוד לזה, אין להם שום תוקף — גבין שיש לתורה היגיון משלה בעומדה על ריכוז הכוח השלטוני ביד אחת. "דבר אחד לדור, ואין שני דברין לדור" (סנהדרין ח'); שכן, הביצוע יעיל יותר ואיננו סובל משניות המתבטאת במאמרם ז"ל: "קדירא דבי-שותפי, לא חמימא ולא קיריא" (עירובין ג').

דוגמה שניה: המצוה שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ: "לא תחיה כל נשמה". אם נראה לפנינו רק מצווה בודדת זו, היא תיתפש על-ידינו כמוסרו של עם פולש, שאיננו מתחשב בזולת ושלצורך התנחלותו כשרים בעיניו כל האמצעים. ואכן, דוגמאות לכך, יש בדברי ימי העמים למכביר. מעתה יאמר האומר: במה היו אבותינו טובים מאבותיהם של הללו? מה הם גזלו ורצחו ללא נקיפות-מצפון, אף אבותינו כן. משום מה ישמשו לנו, איפוא, אבותינו כדוגמה. שמהם נראה ומהם נלמד לעשות?

ישנן אי-התנהגות מצערת! צריך לקרוא יחד עם זה את מה שנאמר בתורה, בברית-בין-הבתרים: "ודור רביעי ישובו הנה, כי לא שלם עוון האמורי עד הנה" (בראשית ט"ו, ט"ז); וכהמשך מחשבתי לכך גם את דרשת חז"ל, שמביא רש"י על התורה, בפסוק "ויהי ריב בין רועי מקנה אברם לבין רועי מקנה לוט" (שם י"ג, י'): "לפי שהיו רועי של לוט רשעים... ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל... והכנעני והפרזי או בארץ — ולא זכה בה אברם עדיין".

אם נעשה כן יתברר, שיחס זה שהתורה דרשה כלפי יושבי הארץ בזמן הכיבוש, לא נבע כלל מהיחס הבלתי-נסבל לזרים, ואין זה אלא אחד מסעיפי המלחמה בעבודה-זרה. התביעה הבלתי-פשרנית המתגלית במצווה זו, קיימת בצורה לא-פחות חריפה גם כלפי ישראל עצמם, ביחס למסית ומדיח ועיר הנידחת (דברים י"ג). גם בעיר הנידחת אנו קוראים: "החרם אותה ואת כל אשר בה". לכן גם רואה התורה בתור הנמקה פשוטה ומתקבלת על הדעת, את עיכוב הכיבוש בידי ישראל עד דור רביעי, "כי לא שלם עוון האמורי עד הנה", ומשום כך אין כל זכות לנשלו מארצו. ולא עוד, אלא יש לנהוג כלפי כל חומר הזהירות בגזל ממונו, כפי שאנו רואים בהתנהגות רועי אברהם.

המשטר המדיני לפי התורה

אמנם כן, גם המלחמה הבלתי-מתפשרת שהתורה מנהלת בעבדה-זרה — שעונה לימוד, ונתעכב על כך בהמשך דברינו, בע"ה. ברם, מהאמור לעיל כבר נוכחנו לדעת, עד כמה צריך להזהר מלחרוץ משפט בטרם נכתנו הדברים ביתר-היקף.

*

קבענו את נושא המאמר: "המשטר המדיני לפי התורה". בזאת כבר אמרנו, שהתורה קובעת עמדה ברורה לא רק בנוגע לאורח-חיו של היחיד, אלא גם בנוגע לאורח החיים הציבוריים, החברתיים והמדיניים. התורה אינה מחזיקה בדעה, שהדת היא ענין פרטי, ותובעת הטלת-מרות על החיים הפרטיים והציבוריים כאחד.

כשמשא רבנו ע"ה ניסח את המגמה הכללית של התורה מפי ה', בזמן קבלתה, נאמר: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש".

בדברים אלה מתבטאת המגמה הכפולה, להקיף את חיי הפרט ואת חיי הכלל גם יחד. בפסוק מבוטאים החיים המדיניים במלה "ממלכת", והחיים הלאומיים במלה "גוי": "ממלכת כהנים, וגוי קדוש". אין התורה מסתפקת בעיצוב דמותו של היחיד, מפני שהיא סוברת שאליבא דאמת, לא תיתכן כלל שלימות הפרט בתוך חברה קלוקלת. הרעיון של הפרדת הדת מהמדינה, שקנה לו זכות-אזרח ברוב-רובן של מדינות אירופה, נאמר כבר, לאמיתו של דבר, במקורות המקודשים של דת נצרת, ששלטה באירופה מאות בשנים. הרי זו המימרה: "תנו למלך אשר למלך, ולאלוקים אשר לאלוקים". זוהי ההכרזה הראשונה על קיום שתי רשויות נפרדות — רשות הפרט וחובותיו לאלוקים, ורשות הרבים ששם שולטים כוחות אחרים. היהדות מטעימה ומדגישה את חובות הכלל, העולות בקנה אחד עם חובות היחיד. כבר הזכרנו לעיל את דמות המלך וכן את מטרת הכיבושים המדיניים. הן עולות בקנה אחד עם המטרות העומדות לפני היחיד.

מאידך גיסא, כשם שאין התורה רואה ב"ממלכה" וב"גוי" רק מסגרת סתמית, שניתן למלאה בתוכן ככל העולה על רוחו של כל אחד, כן אינה סומכת עלי-כך, שהמשטר המדיני והחברתי, המסדיר את בעיות היחסים היצרניים שבין איש לרעהו, יביא את היחיד על תיקונו. התורה דורשת "ממלכת כהנים וגוי קדוש", שעניינו — נתינת הדגש על חיי הציבור והיחיד כאחד; שרשות הרבים תהיה בעלת אותה מגמה המוצגת ליחיד, ושהאומה תהיה בעלת צורה מוגדרת, שתבטיח השתלמותו של היחיד בכיוון הראוי. אני יודע ששוב אתקל בשאלות ובתמיהות: האם אין כאן חזרה למחשבות

שאלו ישראלי

ימיהבינים של הגבלת חירות הפרט? למה להזן, למדינה ולחברה, להתערב בהשקפתו ובדרך-חיו של היחיד? למה להפריע לו לחיות כפי שהוא מוצא לנכון? משום מה יחס כל-כך בלתי-סובלני לדעתו ולהתנהגותו של השני? האם אין זה צודק יותר, לנהוג לפי הכלל: כפי שהינך רוצה שיתייחסו אליך ולדעותיך, כך התייחס לחברך ולדעותיו?

שני אירועים היו בזמן האחרון, כל אחד במישור אחר, ללא קשר, לכאורה, בין זה לזה. אולם בהסתכלות עמוקה יותר, נמצא קשר ביניהם. הם ידגימו לנו באופן בולט ביותר, את גישת התורה ואת דרכה.

האחד הוא — חוות-דעת ביהמ"ש העליון בענין חובת הרופא להגשת עזרה לחולה. הוא מסיק, שמבחינת חובות האזרח אין שום חוק המחייב אדם לכוא לעזרת רעהו. אדם יכול לפיכך לראות את חברו טובע בים, ולמרות שבדו להצילו, אין הוא צריך להטריח עצמו כלל. הוא יישאר אזרח מכובד ללא פגם... הודעו לנו לשמוע תפיסה כזאת של יחסים בין אדם לחברו, שעליהם מושתתת המדינה. זהו כנראה שיא הביטוי של חירות הפרט אליבא דדמוקרטיה, אשר לפיה — איש כל הישר בעיניו יעשה!

האירוע האחר, התחולל אף הוא בבית המשפט. וזוהי תביעתו של מומר, גויר באחד המנזרים בארץ, להכיר בו כיהודי לענין חוק השבות. טענתו היא בערך כך: הענין ההשקפתי שייך לתחום היחיד. מבחינה לאומית, אין כל הבדל במה הוא מאמין ולמה הוא עובד...

גם כאן אנו עומדים מורתחים ותמהים: כיצד יתכן, שיהיה מקום לשקלא-וטריא בשאלה מעין זו? ברם, לפי התפיסה הדמוקרטית זוהי שאלה המעוררת התלבטויות.

*

כתורה — שתי הבעיות בהירות ונהירות, ולא עוד, אלא שהאחת מבהירה ומסבירה את נימוקה של האחרת.

"והשבותו לו" — אומרת התורה, והגמרא (סנהדרין ע"ג) לומדת מכך על חובת הצלת חברו הטובע בנהר או שחיה גורתו וכיו"ב. מאידך, קובעת התורה ביחס לעובדי עבודה-זרה, "לא ישבו בארצך, פן יחטיאו אותך ליי". התורה עומדת על אי-מתן דריסת רגל למשתחוה לאל-נכר (עיין רמב"ם, הלכות ע"ז, פ"י). והנה, בעוד המצווה הראשונה, "והשבותו לו", נראית לנו מובנת ואנושית, נראית המצווה השנייה, "לא ישבו בארצך", קשוחה ובלתי מתחשבת בזולת.

המשטר המדיני לפי התורה

אך בראשונה גנוזה התשובה לשניה: מפני שהתורה חרדה מאד לגורל אותן אמיתות ואותן חובות-יסוד שהיא מטילה על האדם מישראל — לדאוג לא רק לטובתו, אלא גם לטובת חבריו — ומפני שהתורה מצווה "והשבותו לו", שעליך לטרוח להביא עור לאחרים בצרה, היא אינה יכולה להתייחס בשוויון-נפש, להתנחלותם בארץ של אלה אשר השקפה זו זרה להם ואשר אינם יודעים אחדות-ישראל מה היא; אלה אשר היו תמיד בין החוקעים סכין בגבה של האומה השותת דם ואשר נמלטו מן הספינה הטובעת של יהדות הגולה, עיפרו בעפר אחריה וידו בה אבן. עכשיו, ללא כל בושת פנים ונקיפות מצפון, הם נדחקים לפינה הצרה של מדינה זו, שהעם למוד הפגעים והצרות זכה לה בחסדי ה'.

לתורה יקרים "משפטי ה' אמת". היא חרדה מאד מפני האפשרות של השלטת חוקי סדום, של "שלי שלי", של חופש-פרט מדומה, שתוכנו "בשרירות לבי אלך". משום-כך, אינה יכולה להפקיר את רשות-הרבים לכל הרוצים להפר את הברית הנצחית של ישראל עם תורתה, והיא תובעת בכל-תוקף: "לא ישבו בארצך". שכן, רק בהקמת החברה המלוכדת על בסיס התורה יש בטחון, שהמצווה של "והשבותו לו" תהיה מובנת ומורגשת ותשמש נר לרגלינו!

ומי כמונו, דור-השואה, אשר בגופותינו ונפשותינו למדנו את המשמעות האיומה של חוקי-סדום אלה, של הלא-איכפתיות לדמו של הזולת (ואנחנו, בשעתו, תהינו: הכיצד? איך זה שותק העולם התרבותי? — התמימים! לא ידענו כי אכן, זה תואם את ספר החוקים של המצפון הגויי, שבו אין חוק המחייב להציל אדם בצר לו!) — מי עוד כמונו, מסוגל להבין את החרדה של התורה ואת העמידה על המשמר, לבל יבולע ליסודותיה, שהם יסודות של חברה אנושית תקינה.

עמדה זו של התורה, עולה בקנה אחד עם מה שהגמרא מספרת לנו (שבת ל"א): "מעשה בשני בני-אדם שהימרו זה את זה. אמרו: כל מי שילך ויקניט את הלל, יטול ד' מאות וזו". אחרי שאחד מהם ניסה להוציא את הלל הנשיא מגדרו ולא הצליח, התפרץ כעוס ומורתח: "אתה הוא הלל, שקורין אותך נשיא ישראל? ... אם אתה הוא — לא ירבו כמותך בישראל ... מפני שאיבדתי על-ידך ד' מאות וזו". והלל ענה לו ללא סטיה כלשהי מסבלנותו: "הווי זהיר ברוחך. כדאי הוא הלל שתאבד על ידו ד' מאות וזו וד' מאות וזו, והלל לא יקפיד!" הלל הזקן, הרך כקנה, הענוותן, האוהב את הבריות ומכבדם, נעשה לפתע-פתאום קשה כארו, עומד על דעתו ואינו מתרשם כלל מהאיש העומד לפניו כעוס ורותח. הלל לא יקפיד! על הכל יותר,

שאלו ישראל

על שום-דבר אינו מקפיד. רק על עקרון זה הוא שומר בקפדנות — שהלל לא יקפיד!

הלל מדגים כאן בצורה הטובה ביותר את דרכה של התורה, המלמדת לוותר כל-כך, לשכוח את עצמך תוך דאגה לזולת. אם תמצא לומר, הרי זה הרעיון העיקרי שהונח ביסוד "חוק-השבות" — חובת האחריות ההדדית, הדאגה לאחים הגתונים במצור, פתיחת שערי המדינה לרווחה לפני כל הרוצה להגצל ולבוא אלינו, ללא כל חשבונות עצמיים. האם זה כדאי? האם לא תונמך בכך הרמה התרבותית ותיפגע בריאות הציבור? — כל החשבונות הללו הוסטו הצידה, מפני הרגשת הצורך למילוי החובה האנושית הראשונה-במעלה.

הנוכל לפרש חוק זה באופן הסותר כל-כך את עיקר תוכנו? היתכן להחיל חוק, שכל עיקרו האחוות, האחדות הישראלית ומסירות הנפש ההדדית, על אלה שהרסו את האחדות הזאת, שהלכו לחסות בצל אל-נכר ובצל תפיסות זרות, המקשרות אותם עם עמי-נכר על בסיס דעות המנוגדות תכלית ניגוד לישראל ולרוחו?

כאן אין מקום לסובלנות! על העיקרים והעקרונות אי-אפשר לוותר — לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך ל"י."

בשם העיקרון של חופש האדם, מתוך הערכת ערך האדם וכדי שהוא לא יהיה חית-טרף אשר אין עיניה אלא למצוא את סיפוקה, נאלצת התורה לחוקק את החוק המגביל את זכות החופש הבלתי-מוגדר, ואת חוק השמירה מהתערבות זרים באומה זו, שעלולים להטביע את חותמם על המדינה ועל העם בכיוון מנוגד. ועל כן, בעוד שהתורה שומרת על זכות הגר במדינה זו, לא רק גר-צדק אלא גם גר-תושב — דהיינו זה שלא קיבל עליו אלא ז' מצוות בני-גת, ומצווה עלינו להושיבו בתוכנו ולדאוג למחייתו (עבודה-זרה ס"ה) — הרי מאידך-גיסא, היא קפדנית ביותר כלפי אלה המסרבים לקבל על עצמם גם את התורה המצומצמת של ז' המצוות, והם עובדי עבודה-זרה.

*

גישה מקורית והגיון נפלא, המתאמת לאור המציאות, מצויה בחוקי התורה ובדברי חז"ל, לגבי מינוי ראשי העדה ומנהיגיה.

העיקרון שהדמוקרטיה כל כך מרבה להתהדר בו — "הכרעה על-ידי העם ועל פי רוב דעות" — אינו חדש לנו. מקורו בתורה ובדברי חז"ל. התורה קובעת את הכלל: "אחרי רבים להטות". וחכמינו זכרונם לברכה, לומדים

המשטר המדיני לפי התורה

מהאמור בתורה לענין מינויו של בצלאל בן אורי, שאין ממנים פרנס על הציבור, אלא אם כן נמלכים בציבור תחילה (ברכות נ"ה).

כרם, בחירות לפי המובן המקובל בימינו, אין אנו מוצאים בשום מקום בתורה ובדברי חז"ל. מינוי המנהיגים נעשה על-ידי הסנהדרין — המוכרים ומקובלים על הציבור כגדולי הדור — ועל-ידי אלה שהוסמכו על-ידיהם, אלא שהם חייבים לעשות זאת בהתחשב עם צרכי הציבור ובהיותם משוכנעים שהללו ראויים לתפקידם. אולם גם במקרה זה, עדיין יש רשות בידי הציבור להביע התנגדותו למינוי על-ידי אי-קבלתו עליו; אנו מוצאים זאת בגמרא אפילו ביחס ל"סמיכה", שנראית לנו כשייכת כולה לסמכות הסנהדרין והמסמיכים. כך אמרו בגמרא על ר' מאיר, שסמכו ר' עקיבא ולא קבלוהו, והיה צריך להסמיכו מחדש. כן נאמר שם על ר' חנינא ור' הושעיא, שר' יוחנן היה מעונין להסמיכם, ולא עלתה בידו (סנהדרין י"ד). לפי הרמב"ם, גם שם הפירוש הוא, שלא מצא ציבור שקיבלם על עצמו.

אופן מינוי כזה של פרנסי הציבור וגבאי, אנו מוצאים בכמה מקומות בגמרא: רבי ממנה גבאי צדקה (בבא בתרא ח'); רבא ממנה תלמידי-חכם לפרנס (יבמות מ"ה); ר' גמליאל משתדל להושיב בראש שני תלמידי-חכמים מובהקים שר' יהושע המליץ עליהם (הוריות י') ועוד.

הסיבה לכך היא, שהכלל של הליכה אחר הרוב, יש לו מגבלה חשובה מאד על-פי חז"ל, והיא: קשר רשעים אינו מן המניין (סנהדרין כ"ו). הרוב, לא תמיד משקף את האמת. יש לבדוק יפה את המניעים שלו, ואם מתברר שיש לו נגיעות אישיות, או שהכרעה שלו היא משום שהוא דורש טובת עצמו — אין זו הכרעה ואין להתחשב בה. מה קולעים בענין זה דברי הנודע-ביהודה (ח"מ סי' כ'): "בדבר שהם עצמם נוגעים בדבר, אינם נקראים טובי העיר. ואטו טובי העיר כשרים לדון לעצמם?"

השיטה המקובלת כיום בעולם הדמוקרטי, של בחירת נבחרים על-ידי הציבור, היא במקרה הטוב ביותר הבטחת האינטרס של הרוב, בלי לבחון לגמרי, באיזו מידה אינטרס זה גם צודק ובאיזו מידה אין הרוב מנצל את עובדת היותו רוב כדי לגרום עוול למיעוט. אמרנו "במקרה הטוב ביותר", משום שאליבא דאמת, אין הרוב המושג בבתי הנבחרים מייצג גם את רוב הציבור שבמדינה. הוא מושג תדיר על-ידי צירופים שונים ועסקות שבהן מתלכדים מיעוטים שונים על בסיס של "שמור לי ואשמור לך", וכך מתהווה רוב מלאכותי.

ומה טיבה של המנהיגות הנבחרת בעולם זה, שבו האינטרס הפרטי הוא מגמה לגאלית בהחלט? ברור שגם כאן פועלים המניעים האישיים של

שאל ישראל

יצר הכבוד וניצול העמדה, לא כגורמים אחרונים-במעלה. המועמד (ואין נפקא-מינה בנידון זה, גם אם זוהי מפלגה) מופיע לפני ציבור הבוחרים ומנסה לשכנעם שטובתם דורשת לבחור בו. לשם כך עליו לדבר לפי טעמו של הציבור ולפרוט על הנימות הרגישות שלו, בלי לבחון כלל אם רשאים לטפח נימות ונטיות אלה. הוא מוכרח להבטיח הבטחות, גם כשהוא יודע שאין בהן צדק ושלא יוכל לקיימן. "מנהיג" זה, הוא בעצם מונהג ולא מנהיג. הוא לא יעלה את הציבור, הוא לא יתבע מן הציבור, הוא לא יוכיחו, מפני שהמוכיח מאבד, על-כל-פנים לפי-שעה, את הפופולאריות שלו, ואילו הוא, כל-כולו תלוי במציאת-חן בעיני ההמון.

התורה מחנכת לאמון בגדולי תורה שהתקבלו על הציבור. הם נחשבים "עיני הקהל" (הוריות ג') והחלטתם היא על-דעת רוב ישראל, בתנאי שהיא מקבלת הסכמת הציבור (עבודה-זרה ל"ו).

החלטה זו אינה מודרכת על-ידי נגיעה פרטית, והיא אך ורק לטובתו האמתית של הציבור. הפרנסים המתמנים על-פי שיטה זו, יהיו טובי הקהל באמת, והציבור יכיר בהם בתור כאלה ויקח מהם דוגמה להתנהגות נכונה.

אפייני לסוג זה של פרנסי-ציבור, סיפור הגמרא (הוריות י') שרמונו עליו לעיל: ר' גמליאל רצה למנות שני תלמידי-חכמים מצויינים לפרנסי-ציבור; שמתוך כך יוכלו גם להתפרנס. הגמרא מספרת ששלח לקרוא להם, ולא באו. שוב שלח להם — ובאו. אמר להם: "כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם? — עבדות אני נותן לכם!" זוהי הדמות האמיתית של מנהיגות ישראל, שבודחת מפני כל צל של קבלת-שררה. ואם אפשר לשכנעה לקבל את המנהיגות, הרי זה רק בנימוק, שאין זו אלא עבדות, עול הציבור, דאגת הציבור. מסיקות נפש עבור הציבור...

הענין "מצלצל" באזנינו באופן מוזר, ממש כסיפור על אותם אנשים מוזרים, בעלי מושגים הפוכים על יושר וצדק, שאלכסנדר מוקדון נתקל בהם בטיולו ההרפתקני מעבר להרי חושך. אכן, הרי חושך מפרידים בינינו לבין השקפת התורה, השקפת האמת!