

# מבט יהודי על דמוקרטיה ואתיקה שלטונית

הרב יהודה זולדן



עורכים:  
הרב עו"ד ירון אונגר  
הרב עדו רכניץ  
עריכה לשונית: הרב אב"י ונגרובר

מכון משפטי ארץ, עפרה  
כסלו תשס"ט  
מסת"ב 978-965-91142-0-7

**מסמך זה אינו משקף בהכרח את עמדת המכון**

עיצוב: סטודיו ולדמן

## פתח דבר

אתגר עיצובה בפועל של מדינת ישראל כמדינה יהודית-דמוקרטית הוא כבר בן שני דורות. רעיון בן אלפי שנים, שהיה בעיקרו נושא לחלום, הפך למציאות תובענית ולעתים אפילו טובענית. זה דרכו של חלום וזו דרכה של מציאות.

מכון "משפטי ארץ" שם לו למטרה להעמיק חקר בהלכות מדינה ולבסס ככל שניתן משנה סדורה להלכותיה של מדינה יהודית מודרנית. משימתנו לגלות ולחשוף מתוך מקורות ההלכה את מאפייני המשטר והשלטון הרצוי, את מבנה השלטון וסדריו, את סדרי הדין והמשפט האזרחי, ואת ההלכות המעשיות בתחומים החברתיים של עשיית הצדק והמשפט הראוי למדינה יהודית.

במסגרת זו אנו מציגים בפני הקורא את החוברת השנייה בסדרת הלכה ומשפט במדינת ישראל. בחוברת זו על שני חלקיה מציג חוקר המכון, הרב יהודה זולדן, את עקרונות המשטר הדמוקרטי וההגינות השלטונית על פי ההלכה.

בחלק הראשון מוצגת המסקנה כי תורת ישראל היא הבסיס למחשבה הדמוקרטית המהותית והיא תובעת מכל ארגון משטרי שהוא, פיתוח של יחסי גומלין ויחסי אמון מתמידים בין הציבור לבין השלטון. לקביעה מהפכנית זו ישנה השלכה רחבה ועמוקה על היחס בין תורת ישראל, העם היהודי ומדינת ישראל.

בחלק השני דן המחבר בתביעות המוסריות וההלכתיות המוצגות לפני נבחר ציבור, ועל הדרך למאבק בשחיתות שלטונית תוך עמידה על יסודות האתיקה והמוסר. תורת ישראל וההלכה שבכל הדורות יצרו תשתית הלכתית ומוסרית ברורה, תשתית דינאמית ויצירתית, אשר בכוחה להציב נוסחאות ופתרונות לשאלות חברתיות ומוסריות מתחום ההגינות השלטונית והתנהגותם של נבחרי הציבור.

בתקופה שבה מתערעים כמה עקרונות יסוד, הן ביחס האזרחים למדינה, והן באורחותיהם ומעשיהם של ראשי ציבור ונבחרי כלפי המדינה ואזרחיה, ישנה חשיבות יתרה לעבודה הזו אשר מציגה את עיקרי הדברים בשפה ברורה ובדרך השווה לכל נפש.

הרב אברהם גיסר  
יו"ר מכון משפטי ארץ, עפרה



מוקדש לע"נ

אבי מורי **צבי גיסר** ז"ל

גלב"ע ב' סיון תשס"ח

ואמי מורתי **חנה (הלנה) גיסר** ז"ל

גלב"ע י"א תשרי תשס"ח

לזכרם המבורך



## תוכן

6	<b>תקצירים</b>
6	יהדות ודמוקרטיה - הילכו יחדו?
7	אתיקה שלטונית יהודית
10	<b>יהדות ודמוקרטיה - הילכו יחדיו?</b>
10	מבוא
12	א. המלוכה והממשלה
13	ב. מי בוחר במנהיג - הבורא או בני האדם?
16	ג. מנהיגות לאומית מוסכמת
22	ד. החלפת שלטון
24	ה. כל מנהיג זקוק להסכמת הציבור
27	ו. המצווה להקים מדינה ושלטון יהודי בארץ ישראל
30	ז. מעמדו ההלכתי של השלטון במדינת ישראל
33	ח. על החובה לציית לחוקים ולפקודות
38	ט. ביקורת השלטון וההנהגה
45	<b>אתיקה שלטונית יהודית</b>
46	א. לשם שמים
50	ב. יושר, טוהר ונקיות ללא דופי
56	ג. זהירות ושקיפות בכספי הציבור וברכוש
65	ד. שימוש ברכוש ציבורי לטובת מילוי התפקיד
69	ה. קשרי הון ושלטון
77	ו. מינוי בני משפחה, קרובים ומקורבים לתפקידים ציבוריים
80	ז. ניגוד עניינים
82	ח. ניצול השררה למימוש תאוות
89	<b>סוף דבר</b>

## תקצירים

### יהדות ודמוקרטיה - הילכו יחדו?

רבים חושבים שישנה סתירה בין צורת המשטר הדמוקרטית, לבין המסורת היהודית הנתפסת כמצדדת במשטר מלוכני, דיקטטורי וכפוי.

בחיבור זה ביקשנו להוכיח, שתפיסה זו בטעות יסודה. עקרונות יסוד של המשטר הדמוקרטי היו מקובלים במסורת היהודית מאז ומתמיד, והם שהכתיבו את אופיו של המשטר.

משמעותה של הדמוקרטיה היא - מתן הסמכות לציבור לבחור ולעצב את השלטון ואת אופי המשטר. עיון במקורות היהודיים, החל מן המקרא וכלה באחרוני הפוסקים בני זמננו, מגלה שהעיקרון של מתן הסמכות לציבור עיצב את המשטר היהודי, בהיבטים רבים ומגוונים. השלטון אינו כופה את עצמו על האזרחים, והלגיטימיות של השלטון מקורה באמון שרוחש הציבור למנהיג. אין אדם מתמנה למלך, רב, שופט, נשיא, ראש ממשלה, חבר כנסת, ראש עיר ומועצת העיר, יו"ר מזכירות של יישוב או קיבוץ, יו"ר ועד עובדים וכדומה, אלא אם התקיים הליך של הימלכות - התייעצות עם הציבור שאותו הוא אמור להנהיג, והתקבלה הסכמה למינוי. הימלכות זו הינה תנאי בל יעבור ללגיטימיות של השלטון בישראל.

גם שיטת הבחירות תלויה ברצון הבוחרים. ניתן לבחור מנהיג בבחירות כלליות או על ידי גוף בוחר, שהוסמך לכך על ידי הציבור (דוגמת "מרכז מפלגה" או "ועדה מסדרת"), ובלבד ששיטת הבחירה תהיה מקובלת על הבוחרים.

התפיסה שהלגיטימיות של השלטון המרכזי נסמכת על אמון הציבור בו, מחייבת את המסקנה, שניתן להדיח מנהיג או להחליף מנהיגות על ידי עריכת בחירות חדשות, אם רוב האזרחים מעוניינים בכך.

מובן שלא קיימת זהות בין אופי המשטר במדינת ישראל למשטר המלוכני בצורתו המקראית והחז"לית ואין בכוונתנו לטעון לזהות. אולם זאת ביקשנו להוכיח: **המסורת היהודית גורסת שמנהיגות יונקת את כוחה מהעם, והיא אינה יכולה לכפות עצמה על העם, ואם תעשה כן, לא יהיה לה תוקף הלכתי.**

כשבאים לקיים את מצוות התורה להקים מסגרת שלטונית בארץ ישראל יש לפעול על פי העיקרון של הסכמת העם. זהו נדבך נוסף בהשלמת הצו האלוקי לעם ישראל לשבת בארץ ישראל. יהודים שישבו בארץ במשך כל שנות הגלות קיימו בוודאי את מצוות יישוב הארץ, אך מצוותם הייתה חסרה, משום שהמצווה בשלמותה דורשת החלת ריבונות יהודית על כל חלקי ארץ ישראל, ולריבונות שכזו ניתן להגיע רק מכוח הקמתה של מדינה יהודית

עצמאית. עם הקמת מדינת ישראל והחלת ריבונות עם ישראל על הארץ הושלם צעד משמעותי וחשוב במימושה של המצווה.

יתירה מזו, לשלטון הקיים במדינת ישראל יש תוקף הלכתי מחייב, ויש להישמע ולציית לחוקים, לתקנות ולפקודות הניתנות על ידי הגופים המוסמכים לכך, משום שזהו שלטון המייצג את רצון העם. כך מוטל על כל יהודי לנהוג בכל מקום בעולם בו הוא מתגורר, ועל אחת כמה וכמה במדינת ישראל.

הן אמת, שציבור שומרי תורה ומצוות היה חש קרבה והזדהות עמוקה יותר עם המדינה, אם ראשיה שריה ומנהיגיה היו קרובים יותר בהליכותיהם האישיות, הלאומיות והחברתיות למסורת ישראל סבא, ואילו הייתה התנהלותם מתוך הכרה בעליונותם של הערכים היהודיים המסורתיים על כל ערך אחר שמקורו בשדות זרים. אך גם אם עד עתה לא זכינו לכך, יש לשלטון ולחוקיו תוקף מחייב.

אכן לא תמיד מעשי השלטון עולים בקנה אחד עם ערכי התורה, וכשכך קורה, יש לפעול באופן דמוקרטי כדי לשנות, למחות, להפגין, ולבקר את התנהלות השלטון. אך את זאת יש לעשות באופן דמוקרטי הוגן, ולמקד את הביקורת לגופו של עניין, ולא לגופם של אנשים.

אנשי הגות ואנשי מדע המדינה נוהגים לזהות עם רעיון המשטר הדמוקרטי גם שורה רחבה של תובנות וערכים מן הסוג הליברלי הקיצוני. זוהי פרשנות אחת בלבד, ולעיתים פרשנות צרה למדי, למושג דמוקרטיה. אף שאין לתורה כל הסתייגות מרעיון המשטר הדמוקרטי. הרי שכלפי חלק מן התובנות הליברליות "הדתיות" האלה יש ויש לנו ביקורת והתנגדות דתית.

אף על פי כן, אין בכל האמור כדי להצדיק את הציות להוראות שלטוניות המנוגדות לדין התורה. עליונות דין שמיים על דין האדם מחייבת את האדם מישראל שלא לציית לפקודה מנוגדת לדין התורה. אין לפרש את הנאמנות של האדם הדתי למדינה כנאמנות מותנית בשל כך, כשם שלא נאמר על מי שמסרב לבצע פקודה צבאית בלתי חוקית בעליל, "שדגל אדום מתנוסס מעליה", שנאמנותו למדינה פגומה.

## אתיקה שלטונית יהודית

אלו ציפיות ניתן לצפות בתחום ההתנהלות המוסרית של השלטון? על אלו אדני צדק יושתתו היחסים שבין האזרח לשלטון? חוברת זו מגישה מצע תורני בסיסי וראשוני כתשובה לשאלות רחבות אלו, כשדרכי התנהלותם של אישים ומנהיגים בעבר: מלך- השלטון המרכזי, הכהנים במקדש, מערכת השפיטה, ראשי הקהילה וגבאיה, משמשים רקע לתשובה.

התביעה היסודית מכל איש ציבור היא, שימלא את תפקידו מתוך מגמה ברורה להיטיב עם הציבור - "לשם שמים", ולא לשם כל אינטרס אחר, אישי, מפלגתי וכדומה. בעשותו כך, אל לו להתחשב במה שייאמר עליו בכלי התקשורת, אלא רק במה שמחייבת טובת הציבור.

יתר על כן, התנהלותו הישרה וההוגנת של איש ציבור, צריכה גם להראות ברבים, ולא די בכך שהוא יהיה שלם עם ניקיון הליכותיו ומצפונו כלפי שמים. כך למדו חכמינו מדברי משה - "וְהֵייתֶם נְקִיִּים מִה' וּמִשָּׂרָאֵל" (במדבר לב, כב).

השלכה של הדברים ניתן לראות באופן הנדרש לניהול כספי ציבור ובהלכות העוסקות בדרך התנהלותם של גבאי צדקה, ופרנסי הקהילות.

דוגמה אישית שהיא אות ומופת עד ימינו נתן משה רבנו, שאסף את כספי הציבור לשם הקמת המשכן במדבר, תוך רישום מדויק ומדוקדק של ההכנסות וההוצאות, על אף שבפני הקב"ה הוא היה נאמן, כפי שמעיד עליו הכתוב: "בְּכֹל בֵּיתִי נֶאֱמַן הוּא" (במדבר יב, ז).

מכאן, שגם מנהיגי ציבור ישרים ונאמנים, נדרשים לנהל את כספי הציבור בשקיפות, תוך רישום מדויק של כל סכום שנכנס לקופה הציבורית, וכל סכום שיוצא ממנה, ולדווח על כך לציבור או לנציגיו.

במקביל דורשת ההלכה היהודית גם מן הציבור, לתת אמון במי שנבחר בשמו להתעסק בכספי הציבור, ולא לחשוך בממונה, אלא אם נתגלו ראיות המבססות חשד ממשי למעילה בכספי הציבור.

באשר לתנאי ההעסקה של מנהיגי ציבור, יש לאפשר למנהיג את התנאים הטובים ביותר, כדי שיוכל למלא את תפקידו כראוי. יש להבטיח שלמנהיג לא יחסר דבר, כדי למנוע תלות כלכלית בין המנהיג לאזרחים, שעלולה לפגוע ביכולתה של ההנהגה לפעול בדרך אובייקטיבית, ללא פניות.

אמנם אין להבין מכך שיש להעשיר את מנהיגי העם מן הקופה הציבורית. שכר נבחרי הציבור חייב להיות הוגן, אך לא מופרז. המסורת היהודית משבחת מנהיגים שלא נטלו דבר לעצמם מן הקופה הציבורית, ומגנה את אלו שניצלו את מעמדם לשם קידום ענייניהם.

לא רק שופטים מוזהרים מפני נטילת שוחד. גם מנהיגי ציבור צריכים להיזהר ממתן שוחד או קבלתו, באמצעות מתנות, העברת מעטפות כסף, או בכל דרך אחרת. השוחד פוגע ביושרם של מנהיגי הציבור, ומונע מהם את היכולת לקבל הכרעות נכונות, ועל כך כבר מחה הנביא ישעיהו: "שָׁרִיף סוֹרְרִים וְחִבְרֵי גִבְבִּים כָּלוּ אֶהָב שֶׁחָד וְרָדף שְׁלֹמֹנִים" (ישעיהו א, כג). מכלל איסור זה אנו למדים, שאסור לאיש ציבור לשלם כסף לבוחריו כדי שיבחרו בו, ואל לו לטפח קשרי הון ושלטון, שהם מתכון בטוח להסתאבות ולשחיתות שלטונית.



אסור שהמעמד השלטוני יהפוך ל"סידור עבודה" לבני משפחה, חברים, ומקורבים. מינוי מקורבים, ובעיקר כאלו שאין להם הכשרה מתאימה לתפקיד, הוא תופעה שלילית והרסנית. למנהיגות השלטונית יש תפקיד חשוב ומורכב, הדורש התחשבות בכל האזרחים, ודווקא משום כך לא ראוי לראות בה עסק משפחתי או מועדון חברתי. מינוי מקורבים פוגע באיכות ההנהגה, באיכות ביצועיה, פוגע באמון הציבור בהנהגה ומביא בסופו של דבר להסתאבות השלטון. אמנם, אין לשלול מכול וכול, את מינויו של קרוב המוכשר מאחרים לתפקיד מסוים, רק בשל היותו קרוב של הממנה.

לצערנו, לא אחת אנו נתקלים בתופעות של ניצול המרות לשם מימוש תאוותיו של בעל המרות, הבא לידי ביטוי בדרכים שונות, החל מהטרדה מינית וכלה בכפיית יחסי אישות. אילו הם נורמות פסולות מכל וכל, המעידות על מי שמאמצן שהוא אדם נבזה ורדוד, שאינו ראוי להנהגה.

## יהדות ודמוקרטיה - הילכו יחדיו?

### מבוא

במסגרת השיטה הדמוקרטית ניתנת אפשרות לכל בעלי זכות הבחירה, לבחור את המנהיגות המדינית או העירונית, בשיטות בחירה שונות. הבחירות מתקיימות עם סיום שנות הכהונה או בדרך שנקבעה בחוק כאשר המסגרת השלטונית מאבדת את כוחה ואיננה מסוגלת להנהיג, ועל כן מסיימת את תפקידה טרם זמנה. האם צורת שלטון שכזו תואמת את המסורת היהודית?

מסגרת השלטון כפי שמופיעה בפסוקי התורה ובספרי הנביאים פועלת בשיטה מלוכנית. כיום, שלטון כזה נתפס כשלטון דיקטטורי וכפוי. האם השלטון המלוכני היהודי מתעלם מעמדת הציבור? ואם לאו, מה חלקו של הציבור בקביעת זהותם של מנהיגים? שאלות אלו ואחרות מתלכדות לשאלה הכללית - האם ישנה התאמה בין מסגרת שלטונית דמוקרטית כמו זו המוכרת לנו היום, לבין מסגרת שלטונית מלוכנית כפי שהיא מופיעה במקרא?

אכן, המחשבה שהמסורת היהודית מחייבת אותנו לייסד במדינת ישראל המודרנית שלטון מלוכני כפי שהיה בעבר, אינה מושכת את הלב, בלשון המעטה. שלטון עריץ וכוחני, בדומה לאלה הקיימים עדיין במספר מדינות בעולם, שאין יכולת לבקר את מעשיו או להחליפו, הוא בדרך כלל מושחת וחסר מעצורים. חברה פתוחה, אינטלקטואלית ותרבותית, איננה רוצה לחיות תחת מסגרת שכזו.

אלא שחשיבה זו מוטעית ביסודה, והיא נובעת כנראה מתוך הזנחה רבת-שנים של העיסוק בתחום זה. ראשית, אין בהכרח מתאם בין מלוכה לבין עריצות. שהרי גם בעידן המודרני, יש מדינות שבהן רודה המנהיגות בעם בצורה אכזרית ובלתי מתפשרת, אף שלא מדובר בשלטון מלוכני. היו וישנן מדינות שהעומד בראשן נקרא נשיא, והשלטון בהן רודני באופיו (הנשיאים לבית אסד בסוריה; הנשיאות במצרים; יו"ר המפלגה בצפון קוריאה וסדאם חוסיין בעירק). לעומת זאת, ישנן מדינות בעולם בהן קיימים בתי מלוכה, שהם אולי שרידים לבתי מלוכה רודניים שהיו בעבר, אך כיום תפקידיהם ייצוגיים בלבד, והם חסרי משמעות שלטונית ומעשית (כגון: בתי המלוכה באנגליה, בלגיה, הולנד, ספרד ובחלק ממדינות סקנדינביה). הדבר מלמד, שלא התואר "מלך" הוא זה שקובע אם השלטון יהיה רודני או לא. מה שקובע היא הסמכות שיש בידיו של המנהיג.

בחיבורנו נבסס את הטיעון, שהמלך המקראי היה חייב לקבל את הסכמת העם לשלטונו, וללא הסכמה שכזו השלטון איננו חוקי מבחינה דתית והלכתית. מכאן יש להסיק, שכל מנהיג, בכל מסגרת שלטונית, חייב לקבל את הסכמת

הציבור להנהגתו. מנהיגות פוליטית שלטונית - נשיא, ראש ממשלה, ראש סיעה ומפלגה, ראש עיר, מזכיר קיבוץ או יישוב, ועוד; ובאותה מידה, גם מנהיגות דתית - רב, חזן, דיין, וכדומה.

מן הבחינה הרעיונית וההלכתית לא ראוי שאדם או קבוצה ישתלטו על מערכות שלטוניות, פוליטיות או דתיות, ויאלצו את הקבוצה המונהגת לקבל את מנהיגותם. ההיפך הוא הנכון. הסכמת העם, הציבור והקבוצה, היא תנאי מהותי והכרחי לתקינות השלטון והמנהיגות מבחינה דתית. העם לגווניו ורבדיו השונים צריך להיות שותף אף הוא בעיצוב ההנהגה, ברמה הלאומית וברמה המקומית.

אכן, השלטון המלוכני שמופיע במקרא אינו זהה לחלוטין לשלטון הדמוקרטי המקובל היום ברוב מדינות העולם המערבי. אין בו קצבה ידועה של משך תקופת השלטון, וכלל לא ברור שצורת משטר זו נתנה ביטוי לקבוצות שונות באוכלוסייה, כמקובל במשטר הדמוקרטי בן זמננו. העברת המלוכה מאב לבן אף היא אינה מסממניה של דמוקרטיה מודרנית, ואנו גם מניחים שהמנגנונים לאיתור נבחרי העם, כמו גם מנגנוני הפיקוח והביקורת על מעשי השלטון, לא היו מפותחים כפי שהם היום. כאמור אין לזהות את הדמוקרטיה המודרנית עם שלטון מלוכני, אולם וזה העיקר, נבקש להוכיח שהמושג היווני: "דמוקרטיה" - שלטון העם, אינו רחוק כלל וכלל מן המסורת היהודית, כפי שמקובל לחשוב. נהפוך הוא: למושג זה שורשים עמוקים במסורת היהודית, המחייבת שההנהגה תהיה מוסכמת על רובו המוחלט של הציבור.

לדמוקרטיה יש שני היבטים: ההיבט הפורמאלי, המתמקד בדרך ובאמצעים לבחירת שלטון, והיבט מהותי, שלו יש משמעויות תרבותיות וחברתיות רחבות יותר. במסמך זה נתמקד אך ורק בהיבט הראשון של הדמוקרטיה, לאור ההלכה והמסורת היהודית.

את דברינו נעגן במקורות מהמקרא, המשנה והתלמוד, ואף במקורות פרשניים מאוחרים יותר, מימי הביניים עד זמננו אנו.

## א. המלוכה והממשלה

בשפתנו, "מלוכה" מציינת על פי רוב שלטון לא נבחר, בעוד שהביטוי "ממשלה" מציינ שלטון נבחר.

מסתבר שבלשון המקרא המשמעות הפוכה. לאחר החלום הראשון של יוסף, הוא נשאל על ידי אחיו: "הַמֶּלֶךְ תְּמַלֵּךְ עָלֵינוּ אִם מִשׁוּל תִּמְשַׁל בָּנוּ" (בראשית לו, ח). הרב אברהם אבן עזרא (פרשן מקרא, ספרד, המאה הי"ב) מפרש, שאין כאן מליצת לשון בלבד. לדבריו, שאלת האחים היא: "אנחנו נשימך מלך, או אתה תמשול בנו בכפיה?" דהיינו, האם שלטונך עלינו יהיה מתוך בחירה והסכמה - "אנחנו נשימך מלך", או שיהיה זה שלטון כפוי - "אתה תמשול בנו בכפיה"<sup>1</sup>.

הרב מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל, המלבי"ם (פרשן מקרא, רומניה, המאה י"ט) מפרש אף הוא כך, ומצביע על העמדה העקרונית העולה מהפסוק: "שהמלך הוא הנבחר בבחירת העם וברצונם, והמושל הוא ביד חזקה". לפיו, שאלת האחים נובעת מכך שישנה סתירה בחלום: "ממה שנאמר: 'והנה קמה אלומתי' (בראשית לו, ז), מורה שתשתרר עלינו ביד חזקה, וממה שאמרת: 'והנה תסובינה' (שם), מורה שנמליך אותך מחפץ לבבינו".

יוסף לא עונה לאחיו על שאלתם, כנראה משום שהוא איננו יודע את התשובה לשאלתם. אבל נראה כי האחים מקבלים את התשובה בחלום השני, שבו רואה יוסף את "השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחווים לי" (שם, ט). כאן, לא אלומות השדה משתחוות ליוסף, אלא מאורות השמים. החלום הוא משל, שמש ירח וכוכבים, משמעותם ממשלה, שלטון כפוי של יוסף על אחיו.

השמש והירח במקרא מסמלים ממשלה כפויה, טבעית, שאינה תלויה בבחירתם של בני אנוש. כך יש ללמוד מהפסוקים המתארים את בריאת העולם: "אֶת הַמָּאֹר הַגָּדֹל לְמִמְשַׁלֵּת הַיּוֹם וְאֶת הַמָּאֹר הַקָּטָן לְמִמְשַׁלֵּת הַלַּיְלָה וְאֶת הַכּוֹכָבִים" (בראשית א, טז). כך גם בדברי דוד המלך בספר תהילים: "אֶת הַשֶּׁמֶשׁ לְמִמְשַׁלֵּת בַּיּוֹם... אֶת הַיָּרֵחַ וְכּוֹכָבִים לְמִמְשַׁלֵּת בַּלַּיְלָה..." (תהילים קלו, ח-ט). החלום השני אם כן, מבהיר את משמעות החלום הראשון, ומדגיש ששלטונו של יוסף יהיה בכפיה.<sup>2</sup>

ואכן פרעה ממנה את יוסף, ומאציל לו סמכויות נרחבות ביותר: "אֶתָּה תִּהְיֶה עַל בֵּיתִי וְעַל פִּיךָ יִשָּׁק כָּל עַמִּי... נִתַּנִּי אֶתְךָ עַל כָּל אֶרֶץ מִצְרַיִם, ...וּבְלַעְדֶּיךָ לֹא יָרִים אִישׁ אֶת יָדוֹ וְאֶת רִגְלוֹ בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם" (בראשית מא, מ-מד). והתוצאה היא: "וְיוֹסֵף הוּא הַשְּׂלִיט עַל הָאָרֶץ" (בראשית מב, ו).

יוסף מגדיר את התפקידים הגדולים הללו אחר כך, בעת התגלותו לאחיו: "וַיִּשְׁימֵנִי לְאָב לְפָרְעָה וְלֶאֱדוֹן לְכָל בֵּיתוֹ וַיִּמְשַׁל בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם" (בראשית

מה, ט). יוסף אמנם מזכיר את דבר היותו מושל בסיום דבריו, אך כשהאחים מספרים ליעקב על יוסף, הדבר הראשון שהם מספרים לו הוא: "עוד יוסף חי וכי הוא מִשָּׁל בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם" (בראשית מה, כו). כאילו אמרו לו, החלום על ממשלת המאורות, מתממש ומתקיים, זו אכן ממשלה ולא מלוכה. תגובת יעקב: "וַיִּפֶגַע לְבוֹ בִּי לֹא הָאֲמִין לָהֶם" (שם). רק בשלב שני הם מספרים לו את הדברים הנוספים: "וַיִּדְבְּרוּ אֵלָיו אֵת כָּל דְּבָרֵי יוֹסֵף אֲשֶׁר דִּבֶּר אֲלֵהֶם וַיֵּרָא אֶת הָעֵגְלוֹת אֲשֶׁר שָׁלַח יוֹסֵף לְשִׂאת אֹתוֹ וַתִּחַי רִיחַ יַעֲקֹב אֲבִיהֶם" (שם, כז).

מלך במקרא הוא שליט שהעם רוצה בו, ומושל הוא שליט כפוי. אמנם, קשה להוכיח שמלכי הגויים הנזכרים במקרא היו רצויים ומוסכמים, אך ביחס למלכי ישראל, ובעצם ביחס לכל מנהיגות, ברור שישנה חובה לקבל את הסכמת המונהגים.

## ב. מי בוחר במנהיג - הבורא או בני האדם?

כאמור, המנהיגות השלטונית הישראלית כפי שהיא מופיעה במקרא, היא המלך, וכך נאמר בתורה:

כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹקֶיךָ נָתַן לָךְ וַיִּרְשָׁתָהּ וַיִּשְׁבָּתָהּ בְּהָ וְאָמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סָבִיבְתִי. שׁוֹם תִּשָּׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹקֶיךָ בּוֹ מִקִּרְבֵּי אֲחֵיךָ תִּשָּׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לִתֵּת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אֲחִיךָ הוּא

(דברים יז, יד-טו)

מי בוחר במלך? מחד נאמר: "אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹקֶיךָ בוֹ", מכאן שהבחירה היא אלוקית, וללא הסכמת העם. מאידך נאמר: "שׁוֹם תִּשָּׂים" ומכאן שמדובר על מעשה אנוש, בהסכמתם וברצונם.

מלבד זאת, לשון המקרא במצווה זו היא ייחודית: "וְאָמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ". אין מדובר על צו מוחלט המורה מה לעשות כפי שמקובל במצוות אחרות, אלא "ואמרת", מילה שמשמעותה רצון האנשים. אין זה צו מוכתב ומחייב, אלא משהו שתלוי בבשלות ובנכונות של העם למנות להם מנהיגות שכזו. כך נדרש בתלמוד הירושלמי:

'שׁוֹם תִּשָּׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ', לֹא כְּתוּב אֲשִׁים, כִּי אָם: 'תִּשָּׂים'. אֵת הוּא דְשׁוּוֵי עֲלֶיךָ (=אתם הם אלה הממנים את המלך).

(תלמוד ירושלמי, מסכת סנהדרין, פרק ב, הלכה ו)

הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב מוולוז'ין (פרשן ופוסק, רוסיה, המאה הי"ט), שחי תחת שלטון הצאר הרוסי ולא הכיר מסביבתו הקרובה מסגרת שלטון דמוקרטית, ראה את צו התורה כמכוון לשלטון נבחר ורצוי לעם, ואף טען שמנהיגות שדרך בחירתה אינה מוסכמת על העם, אינה חוקית. אמנם

אם העם יפקיד בידי מנהיג אחר כמו נביא למשל, את הסמכות למנות מלך, יהיה זה הליך תקין, כי הוא נעשה על פי הסכמת העם.

לדבריו, למסגרת השלטונית ולסמכויות המוקנות לה, יש השפעה מכרעת על יכולת הקיום של הישות המדינית. על כן לא ציוותה התורה בצורה מוחלטת למנות מלך, אלא התנתה את הציווי ברצון העם. כך הוא מסביר מדוע למרות ציווי התורה למנות מלך כבר עם הכניסה לארץ "כִּי תָבֵא אֶל הָאָרֶץ... וַיִּשְׁבְּתָהּ וַיִּשְׁבְּתָהּ בָּהּ", עברו קרוב לארבע מאות שנה עד שהתמנה המלך הראשון בעם ישראל. הסיבה לכך היא: "משום שלא היה בזה הסכמת העם" (העמק דבר, לדברים יז, יד).

מכניסת עם ישראל לארץ בהנהגתו של יהושע בן נון, תלמידו-משרתו של משה רבנו, עד ימי שמואל הנביא, הייתה המנהיגות של שופטים. השופטים בהקשר זה, אינם בהכרח אלו שיושבים על כס המשפט ומכריעים בסכסוכים משפטיים בין אדם לחברו, אלא בעיקר מנהיגי העם, שהובילו את העם ביציאה למלחמות, ותחת מנהיגותם הסתופפו שבטים שהייתה להם מצוקה ביטחונית.

לשופטים הייתה סמכות לגייס את העם למלחמה ולהנהיג את העם באופן כללי, אך סמכותם הייתה מצומצמת בהרבה מזו של המלך, ולא חלו עליהם חובות שהן ייחודיות למלך, כדוגמת החובה שלא להרבות ברכוש אישי.<sup>3</sup>

תפיסה זו, על פיה גם בשלטון מלוכני נדרשת הסכמת העם למינוי מנהיג, שונה מהתפיסה המקובלת, ששלטון מלוכני הוא כפוי. ככל הנראה, מקורה של התפיסה המוטעית בנורמות הנהוגות באומות העולם. כך למשל, הסביר הרב אברהם יצחק הכהן קוק (רב ראשי, ישראל, המאה ה-20), את ההבדל שבהנהגת המלכות בעם ישראל לעומת אומות העולם:

בעניין המלך, יש מדרגות במלוכה, כידוע אצל כל אומה ולשון. יש מלך גדול שמושל מממשל רב ואינו תלוי בדעת העם, ויש שתלוי בדעת העם. ואצל ישראל עם קודש היו כל הדברים הללו מסומנים בהסכמת העם בעת המלוכה, בנוגע לעניין הקדושה של כתר מלכות והסכמת ההשגחה שתחול עליו על ידי הסכמתם.

(דרוש לחנוכת הרבנות, ברקאי ו [תש"ז] עמ' 225)

דברי הרב קוק מעניקים פרשנות מעמיקה לפסוקים העוסקים ביחס שבין הסכמת העם למינוי המנהיג, ובין בחירת ה' בו. "וְאָמַרְתָּ אֲשִׁמָּה עָלַי מֶלֶךְ... שׁוֹם תִּשָּׂים עָלַיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ" (דברים יז, יד-טו). האמירה של העם היא ביטוי לרצונו, ושימת המלך ומינויו, היא יישום הבחירה. את הסכמת העם יאשר ה' אחר כך בבחירתו. ייתכן והעם יבחר מנהיג לא טוב מכל בחינה שהיא, ובכל זאת יהיה תוקף לשלטונו. עקבות קדמונים לפירוש

זה ניתן לראות כבר אצל פרשני התורה לפסוק בדברים (שם). הרב אברהם אבן עזרא מפרש את הפסוק:

שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו - כי הוא יבחר, ולא אתה.

לפי דבריו ישנה עדיפות לבחירת מלך על ידי נביא או על ידי האורים ותומים ולא על ידי העם. את דבריו ניתן לפרש שבחירה על ידי הנביא או האורים ותומים מועדפת, מפני שעל ידה יתגלה הרצון האלוקי, אך עדיין על העם לקבל את הבחירה. פירושו לדברי האבן עזרא הכרחי לאור המקורות שצינו לעיל, ובמיוחד לפי דרשת התלמוד הירושלמי במסכת סנהדרין, אשר דרש את הפסוק בצורה הפוכה: "שום תשים... את הוא דשווי עלך (=אתם הם אלה הממנים את המלך)". הרב משה בן נחמן, הרמב"ן (פרשן ופוסק, ספרד-ארץ ישראל, המאה ה'ג') בפירושו לדברים (שם), מביא את דברי האבן עזרא הללו, וכותב אחריהם שפשט הפסוק הוא:

שכל מולך על העמים, מאת האלוקים היא לו, כענין שכתוב: 'די שליט עלאה במלכות אנשא, ולמאן די יצבא יתננה' (דניאל ד, ט), וכך אמרו: אפילו ריש גרותא מן שמיא מוקמי ליה (=אפילו הממונה על סדר דליית המים מהבארות הוא מינוי שמימי) (תלמוד בבלי, מסכת ברכות דף נה, עמוד א).

כלומר שישנה הסכמה אלוקית לבחירה האנושית, או לחילופין הבחירה האנושית היא גילוי של הרצון האלוקי.

אפשרות דומה ניתן למצוא בדברי הרב דוד בן זמרא, הרדב"ז (פרשן ופוסק, מצרים, ארץ ישראל, המאה ה'ט"ז), בפירושו לדברי הרמב"ם (הלכות מלכים ג, ח), שם עוסק הרמב"ם בדיני מורד במלכות. באשר למהותו וטיבו של המלך הנזכר שם, כותב הרדב"ז: "האי מלך, שהומלך על ידי נביא או שהסכימו עליו כל ישראל". כוונתו, שזהו מלך שהומלך במינוי נביא. אפשרות אחרת ואולי אף מועדפת מבחינת ההלכה לבטא את רצון העם, או שהוא נבחר בבחירות ישירות כלליות על ידי העם, כשאי אפשר היה אחרת או כשכך היה רצון העם. מכל מקום הרדב"ז מציע דגם של מלך שמינוי-בחירתו, מהווה ביטוי לרצון העם.

סיכום הדעות בפרשנות הפסוק:

אשורר ציבורי לבחירה אלוקית - הקב"ה בוחר, אך הבחירה לא בתוקף עד שמקבלת את הסכמת העם (אבן עזרא).

אשורר אלוקי לבחירת העם - מי שהעם יבחר הוא גם רצוי לפני ה' (רמב"ן).

שני מסלולים - בחירת אלוּקִית שאליה מצטרפת הסכמת העם, או הסכמת העם שאליה מצטרפת הסכמה אלוּקִית (רדב"ז).

דברים דומים כותב הרב יעקב משה חרל"פ (ישראל, המאה הכ'), שאף מבחין בין שלטון כמו זה המדובר עליו בתורה, לבין שלטון כפוי כפי שהיה מקובל בעבר באומות העולם :

אי אפשר שיהיה מלך בישראל, אם לא יקבל את מלכותו מכל ישראל שהם בני מלכים... מכאן יסוד ההבדל הגדול שבין מלך בישראל לבין מלך מאומות העולם. **מלך ישראל - כשם שמינויו על פי העם, כן כל המשך מלכותו מכח מינוי זה הוא בא, מינוי ההולך ומתחדש.** נמצא שדעתו של מלך ישראל איננה דעת יחיד, אלא תמצית האומה כולה... לא כן אצל שאר העמים, שעליהם נאמר 'יתפרדו כל פועלי אוף' (תהלים צב, י), ומיד שמתמנה הוא למלך, שוב אין לו דבר עם אלה שמינהו.

(מי מרום, דברים, עמ' קו-קז)

מלך יונק את כוחו מהעם, לא רק בעת בחירתו, אלא לאורך כל תקופת שלטונו.

את ההבחנה הגורפת בין הנהוג באומות העולם לבין הנהוג בעם ישראל אין לפרש כהבחנה היסטורית, אלא כהבחנה נורמטיבית, השוללת שלטון כפוי ותומכת בשלטון שרצוי ומקובל על העם.

### ג. מנהיגות לאומית מוסכמת

הסכמת העם מעניקה תוקף לסמכותו של המנהיג. להלן נבקש להוכיח זאת מהליך מינויים ודרך בחירתם של שני המלכים הראשונים בעם ישראל - שאול ודוד. אצל שניהם עבר פרק זמן מסוים ממינויים על ידי נביא שפעל על פי צו ה', עד שהם מלכו בפועל. זאת, מאחר שבשלב הראשון, בעת שהנביא מינה אותם, הם לא היו מוסכמים על העם.

כחלק מכך שמינוי מלך זקוק להסכמת העם, נוכיח בהמשך שניתן אף להחליף ולהדיח את המלך. ומכאן שכל מנהיגות שהיא, גם זו שהתמנתה ונבחרה על ידי נביא בצו ה', איננה יכול לשלוט ולהשתרר ללא הסכמת המונהגים.

שאל המלך

בשלב מסוים, פנה העם לשמואל הנביא וביקש לשנות את אופי המנהיגות - משופטים למלכים. שמואל הנביא התנגד לדבר, וייתכן שהדבר נבע מכך שהוא סבר שהעם עדיין איננו בשל ומוכן כראוי לשינוי שכזה. עם זאת, שמואל מקבל צו אלוּקִי להיענות לבקשה:



וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל: שָׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכָל אֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלַיךָ כִּי לֹא אֶתְּךָ מֵאֲסוּ כִּי אֲתִי מֵאֲסוּ מִמֶּלֶךְ עָלֵיהֶם. כְּכֹל הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר עָשׂוּ מִיּוֹם הָעֵלְתִי אֹתָם מִמִּצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיַּעֲזֹבֵנִי וַיַּעֲבֹדוּ אֱלֹקִים אֲחֵרִים כִּן הָיְתָה עֲשׂוּיָם גַּם לָךְ. וְעַתָּה שָׁמַע בְּקוֹלָם אַךְ כִּי הָעֵד תַּעֲדִיד בָּהֶם וְהִגַּדְתָּ לָהֶם מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עָלֵיהֶם

(שמואל א, ח, ז-ט)

גם בדברים הללו נשמעת הסתייגות, שמא מסתתרת כאן כוונה להתרחק ולמצוא תחליף אנושי למנהיגות שמימית. ועם זאת, למרות החשש, ועל אף הסיכון הרוחני שיש בדבר, הצו הוא: "שָׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכָל אֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלַיךָ". העם אמר את דברו, גילה את רצונו, "וַאֲמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ" (דברים יז, יד), ויש לקבל את בקשתו. שמואל הנביא מסביר לעם מהם סמכויות המלך, והוא אף מקצין את היקף סמכות המלך, כדי שהם יחזרו בהם, ולמרות זאת העם נשאר איתן בדעתו:

וַיִּמָּאֲנוּ הָעָם לִשְׁמֹעַ בְּקוֹל שְׁמוּאֵל וַיֹּאמְרוּ: לֹא, כִּי אִם מֶלֶךְ יִהְיֶה עָלֵינוּ. וְהִינּוּ גַם אֲנַחְנוּ כְּכֹל הַגּוֹיִם וּשְׁפָטָנוּ מִלְּפָנָיו וַיֵּצֵא לְפָנֵינוּ וְנִלְחָם אֶת מֶלֶךְמִתָּנוּ.

(שמואל א, ח, יט-כ)

מכאן ואילך מתחיל להתגלגל תהליך בחירת המלך הראשון של עם ישראל. בקשת העם הייתה שהנביא יבחר את המלך: "שִׁימָה לָנוּ מֶלֶךְ לְשִׁפְטָנוּ כְּכֹל הַגּוֹיִם" (שמואל א, ח, ה). ואכן העם לא שותף בתהליך הבחירה, אולם דרך הבחירה הייתה מוסכמת על הכל.<sup>4</sup>

הסכמת העם יכולה לבוא לידי ביטוי בשתי צורות: הסכמה לצורת המשטר (מלוכה, שופטים או ממשלה), והסכמה על זהות המנהיג. בהמלכת שאול הייתה הסכמה על צורת המשטר, אך לא על זהות המנהיג:

וַיִּדְבֹּר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם אֶת מִשְׁפַּט הַמְּלָכָה... וְגַם שְׂאוֹל הִלָּךְ לְבֵיתוֹ גְּבַעְתָּה וַיִּלְכוּ עִמּוֹ הַחִיִּל אֲשֶׁר נָגַע אֱלֹהִים בְּלִבָּם. וּבְנֵי בְלִיעֵל אָמְרוּ מַה יִּשְׁעֵנוּ זֶה וַיְבַזְהוּ וְלֹא הִבִּיאוּ לוֹ מִנְחָה וַיְהִי כַּמְחַרֵּשׁ.

(שמואל א, י, כה-כו)

הנביא מינה את המלך, אך הסתבר שחלק מהעם לא קיבל אותו ואף ביזה אותו. שאול חזר לביתו, והלך לרעות את הבקר כאילו לא קרה דבר והוא לא התייצב להנהיג את העם. נראה שהוא חש שאין לו מספיק תמיכה מהעם. אמנם רק בני בליעל הם אלו שבזו אותו, אבל כנראה הייתה תחושה שאין הסכמה רחבה למינויו. אם אין הסכמה של העם, הוא איננו מלך. זאת, על אף שבחירתו היא רצון ה', שהרי הבחירה בשאול הייתה בשל צו אלוקי (שמואל

א, ט, טו-טז). הרי לנו שמה שקובע אם פלוני יהיה מנהיג, זה רצון המונהגים, לא הבחירה השמימית.

זמן מה לאחר ששאול נבחר על ידי שמואל הנביא, אך לא הוסכם על כל העם, נלחם נחש מלך עמון עם ישראל. שאול מארגן את הצבא, יוצא להילחם עם עמון, ומצליח. בעקבות הניצחון, שמואל קורא לעם:

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם לְכוּ וְנִלְכְּהוּ הַגִּלְגָל וְנַחֲדַשׁ שֵׁם הַמְּלוּכָה. וַיֵּלְכוּ כָּל הָעָם הַגִּלְגָל וַיִּמְלְכוּ שָׁם אֶת שְׁאוּל לְפָנָיו ה' בַּגִּלְגָל וַיִּזְבְּחוּ שָׁם זְבָחִים שְׁלָמִים לְפָנָיו ה' וַיִּשְׁמַח שָׁם שְׁאוּל וְכָל אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל עַד מָאֹד.

(שמואל א, יא, יד-טו)

המינוי המחודש של המלך נדרש לאחר שהתברר שהעם אכן מעוניין ומסכים למנהיגותו של שאול.

פרשני המקרא עומדים על הצורך בחידוש המלוכה: "לפי שבראשונה היו עוררים על הדבר ועתה נתרצו כולם" (רש"י שם, יד). הרב דוד קמחי, הרד"ק (פרשן מקרא, פרובנס, המאה הי"ב-י"ג), מדגיש את העובדה שרק מקצת לא קבלו את שלטונו וזה הספיק לשאול כדי להבין שהוא עדיין איננו רצוי, וששלטונו לא מובטח:

ונחדש שם המלוכה - לפי שבפעם הראשונה מקצתם ביזוהו ואמרו מה יושיענו זה. עכשיו נתרצו כולם מפני התשועה שבאה על ידו במלחמת נחש, ואמר שמואל לחדש המלוכה.

(רד"ק שם, יד)

שאול המלך רואה עצמו מחויב לעיקרון הדמוקרטי, אף הרבה מעבר למקובל היום. הוא מבקש שמלכותו תהיה מקובלת על כל העם ממש, אף על קבוצות שוליים בחברה ("מקצתם"), שבתחילת הדרך לא קיבלו את הנהגתו.

ייתכן שהסיבה לכך היא שמשטר מלוכני הוא רעוע יותר מטבעו, בשל העובדה שהוא נשען על אמון באדם אחד. לכן הסכמה רחבה היא תנאי חשוב ביותר לקיומו של המשטר, ובמיוחד כאן אצל שאול שהיה זה הפעם הראשונה שמונה מלך בעם ישראל. לעומת זאת במשטר דמוקרטי דוגמת זה המקובל כיום, שאין בו הבעת אמון באיש בודד אלא במפלגה, במערכת וכדומה, ערעור קל של הלגיטימיות הציבורית לשלטון לא מהווה סכנה ליציבות השלטון. במשטר מסוג זה, קבוצות שוליים של "בני בליעל" אינן מסכנות את יציבות המשטר, ולכן די בהסכמת הרוב.

המקרא לא מפרט כיצד נודע שלאחר הניצחון במלחמה על עמון, התפוגגה ההתנגדות של בני הבליעל להמלכת שאול. לא ידוע לנו על ניהול מערכת בחירות, או קיום של משאל עם לאחר המלחמה, ועם זאת כנראה הייתה

תחושה חזקה שאכן עתה העם כולו מרוצה ומסכים לבחירה, וזה הספיק כדי להכתיר את שאול כמנהיג מוסכם. ואולי שמואל הרגיש ברוח נבואתו, שקיימת הסכמה ציבורית מתאימה.

### דוד המלך

הליך דומה אירע בעת מינוי המלך הבא אחרי שאול - דוד המלך. שאול הודח מהמלוכה על ידי שמואל הנביא, מאחר שלא מילא את המוטל עליו כמלך, ושמואל מינה את דוד למלך: "וַתִּצְלַח רוּחַ ה' אֶל דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וּמִעַלְהָ" (שמואל א, טז, יג). למרות זאת, דוד חזר לרעות את הצאן (שמואל א, טז, יט; יז, כח).

דבר מינויו היה תמוה אף לבני משפחתו הקרובה ולא התפרסם ברבים, כאילו אין כל ערך למינוי של שמואל. אחיו הגדולים של דוד, שידעו על המינוי, ממשיכים לראות בשאול את המלך, והם מתגייסים למלחמה נגד גלית והפלשתים בהנהגת שאול. דוד מגיע גם הוא לשדה המערכה בשליחות אביו, הוא מנצח את גלית, ומכריע בכך את המערכה לטובת עם ישראל. שאול המלך מקיים את הבטחתו ונותן לו את בתו לאישה (שמואל א, יז-יח). אך יחסיו של דוד עם שאול חותנו מתערערים, והוא בורח מפניו (שמואל א, יט, יב-יח).

במסגרת בריחתו מבקש דוד מנבל הכרמלי סיוע ועזרה, ותגובת נבל: "מִי דָוִד וּמִי בֶן יִשָׁי הַיּוֹם רַבּוֹ עֲבָדִים הַמְתַּפְרָצִים אִישׁ מִפְּנֵי אֲדֹנָיו" (שמואל א, כה, י). נבל מסרב לבקשת דוד ומכנה אותו "עבד". דוד לוקח איתו את אנשיו ויוצא לפגוע בנבל, אך בדרך פוגשת אותו אביגיל אשת נבל ומשכנעת אותו שלא לפגוע בנבל.

בתלמוד הבבלי מופיעה מסורת לפיה מתפתח דו-שיח בין דוד לאביגיל, שלא מופיע במקרא. אביגיל שואלת את דוד, מה חטאו של בעלה נבל, בשל דוד ואנשיו רוצים לפגוע בו:

אמר לה (=דוד): מורד במלכות הוא.

אמרה לו (=אביגיל): עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם.

אמר לה: 'ברוך ה' אלוהי ישראל אשר שלחך היום הזה לקראתי. וברוך טעמך וברוכה את אשר כלתני היום הזה מבוא בדמים והושע ידי לי' (שמואל א, כה, לב-לג).

(תלמוד בבלי, מסכת מגילה, דף יד, עמוד א)

כלומר דוד נימק את רצונו לפגוע בנבל, בגלל שסירובו לסייע לדוד הוא בגדר מרידה במלכותו של דוד. אביגיל השיבה לו, שעדיין שאול הוא המלך ולא דוד, ולכן נבל אינו מורד במלכות ואינו חייב בעונש. דוד קיבל את דבריה של

אביגיל. גם בתלמוד ירושלמי מופיעה מסורת אודות דו-שיח בצורה דומה (מתורגם):

אמר לה: מפני שקילל מלכות דוד.  
 אמרה לו: ומלך אתה?  
 אמר לה: ולא משחני שמואל למלך?  
 אמרה לו: עדיין המוניטין של שאול מלכנו קיימת... עדיין מחוסר כסא אתה.

(תלמוד ירושלמי, מסכת סנהדרין, פרק ב, הלכה ג)

על אף שדוד נמשח למלך על ידי הנביא, בכל זאת העם המשיך לקבל את מלכותו של שאול, ולכן לדוד אין סמכות לפגוע בנבל כמורד במלכות.

ואכן במשך תקופה ארוכה דוד נרדף על ידי שאול, שנתמך על ידי העם ובתוכו גם שבט יהודה, שבטו של דוד. גם לאחר מותו של שאול המלך עדיין דוד לא מתקבל על ידי כל עם ישראל. בתחילה רק שבט יהודה קיבל אותו למלך: "וַיָּבֵאוּ אַנְשֵׁי יְהוּדָה וַיִּמְשְׁחוּ שָׁם אֶת דָּוִד לְמֶלֶךְ עַל בֵּית יְהוּדָה" (שמואל ב, ב, ד). רק לאחר מותו של השריד האחרון לבית שאול, או אז קבלו כל ישראל את דוד למלך:

וַיָּבֵאוּ כָּל שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל אֶל דָּוִד חֶבְרוֹנָה וַיֹּאמְרוּ לְאָמֵר הִנְנוּ עִצְמָךְ וּבִשְׂרָךְ אֲנַחְנוּ. גַּם אֶתְמוּל גַּם שְׁלֹשׁוֹם בְּהִיּוֹת שְׂאוּל מֶלֶךְ עָלֵינוּ אֶתְּהָ הִיִּיתָ מוֹצִיא הַמוֹצִיא וְהַמְּבִיא אֶת יִשְׂרָאֵל, וַיֹּאמֶר ה' לָךְ אֶתְּהָ תִרְעָה אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל וְאַתָּה תִּהְיֶה לְנֶגִיד עַל יִשְׂרָאֵל. וַיָּבֵאוּ כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הַמֶּלֶךְ חֶבְרוֹנָה וַיִּכְרַת לָהֶם הַמֶּלֶךְ דָּוִד בְּרִית בְּחֶבְרוֹן לְפָנָיו ה' וַיִּמְשְׁחוּ אֶת דָּוִד לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל.

(שמואל ב, ה, א-ג)

עבר פרק זמן ארוך, רצוף תלאות ומאבקים, מאז מינויו של דוד על ידי שמואל, עד לשלב בו דוד החל לתפקד כמלך. זאת, מאחר שלא בשלה ההסכמה בעם לקבל את מינויו של דוד. מכאן שהסכמת העם היא מהותית ומשמעותית ולא ניתן להנהיג ללא הסכמה זו.

כאמור לעיל, גם כאן אין בידינו מקורות כיצד התגבשה אותה הסכמה ציבורית סביב הנהגתו של דוד. גם לא ידוע לנו על הליך בחירות כלשהו, לפיכך, לא ברור כיצד היה ניתן לוודא ולקבוע שלמנהיגות יש אכן הסכמה רחבה.

אכן ניתן לראות כיום, במספר מדינות בעולם, כיצד מלך חדש מקבל את הסכמת העם, ללא תהליך בחירות. למשל, משלחות המייצגות קבוצות שונות בעם מביעות את תמיכתם בפניו, או שההמון מתייחס אליו כמלך החדש.<sup>5</sup>

באופן כללי, במקורות נוספים במקרא מסופר שמנהיג מת ובנו מולך תחתיו, ולא מתואר דבר באשר לאיזשהו ניסיון לברר ולבדוק מה רצון העם. אך על פי העקרונות שהובאו בהקשר של מינוי שאול ודוד, נראה שכך נהגו גם במינויים האחרים. הסכמת העם היא תנאי מחייב, על מנת שהמנהיגות תהיה לגיטימית. כאן המקום לציין את דברי הרב משה בן מיימון, הרמב"ם (פוסק והוגה, מצרים, המאה ה"ב), המצביע על דרכים שונות למינויו של מנהיג:

[א] הסכמת הכול על אחד מהם [ב] או שהלכו הרוב אחריו [ג] או שמינוהו הסנהדרין [ד] או נביא [ה] או כהן גדול, [ו] או שהושגה המלכות לאחד מהן באיזה אופן שיהיה.

(פירוש המשניות, מסכת כריתות, פרק א, משנה א)

ייתכן שמנהיגות תיבחר בצורה ישירה על ידי העם או רוב העם, או שמנהיגות תיבחר על ידי נציגים של העם הממונים על תחומים אחרים, כמו סנהדרין או נביא או כהן גדול. העיקרון הוא שישנה הסכמה על דרך הבחירה ועל התוצאה. האפשרות האחרונה המובאת בדברי הרמב"ם כוונתה לאפשר כל דרך שתהיה מוסכמת ומקובלת. ייתכן שיעשו שילובים שונים באופן הבחירה, אך העיקרון הוא שהדרך תהיה מקובלת על העם.

הן אמת שבעבר המלכות הייתה עוברת בירושה, ולמלכות הנכספת בעם ישראל - מלכות בית-דוד, ישנה הבטחה אלוקית, שלעולם היא תהיה המלכות הנבחרת. יעקב אבינו מוסר על כך בצוואתו לבנו יהודה: "לֹא יָסוּר שִׁבְט מִיְהוּדָה" (בראשית מט, י), וכך מבטיח ה' לדוד המלך: "וְהָקִימְתִי אֶת זְרַעְךָ אַחֲרֶיךָ אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעֶיךָ וְהָכִינְתִי אֶת מַמְלַכְתּוֹ. הוּא יִבְנֶה בַּיִת לְשְׁמִי וְכִנְנְתִי אֶת כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ עַד עוֹלָם" (שמואל ב, ז, יב-יג). אלא שגם בן יורש לא יהיה מלך/מנהיג אם לא יקבל תמיכה מהעם.

אכן עובדה היא שהמלוכה, לפחות אצל מלכי יהודה, עברה בצורה מסודרת מאב לבן, כמעט לאורך כל הדרך, תלויה באמת במעלות ובסגולות שיש במשפחה המיוחדת - משפחת בית-דוד, על אף שלא כל המלכים שם היו צדיקים גדולים. זו הסיבה שבשלב מסוים, עמד ירבעם בן נבט והתמודד נגד מלכי בית-דוד, עד שקיבל אישור מהנביא לפלג את הממלכה ולהקים מלכות נפרדת, מלכות ישראל, שרוב שבטי ישראל היו תחתיה. גם אז, המשיכה להתקיים ההבטחה שתמיד תהיה המשכיות למלכות בית דוד, אלא שהיא הייתה קטנה ומצומקת לעומת מלכות ישראל. במלכות ישראל לעומת זאת, לא עברה המלוכה בירושה לאורך כל הדורות.

אכן שלטון העובר בירושה, לא מוכר כיום בעם ישראל, אך גם בשיטת הירושה יש צורך בהסכמה למינוי. העיקרון של "דם כחול", מקובל ברבות ממדינות העולם הנחשבות כדמוקרטיות (אנגליה, ספרד, הולנד ועוד), וגם על העם היהודי, אם כי אצלנו מקורו בבחירת ה' את משפחת המלוכה, אך אין

הדבר מקהה ולו במעט, את חובת ההנהגה לזכות באמון הציבור. בכל יום מתפללים יהודים רבים, לחידוש מלכות בית-דוד במהרה, וזה כשלעצמו כבר מבטא רצון לסגנון שלטוני אחר.

## ד. החלפת שלטון

כאמור, במסגרת דמוקרטית, מתקיימת בכל מספר שנים מערכת בחירות, וייתכן שהמנהיגות הקיימת תוחלף. האם ניתן להחליף מנהיג בשלטון מלוכני? האם תיתכן כלל מערכת בחירות במסגרת שכזו?

התשובה היא שאכן ניתן להדיח אפילו מלך. כל מנהיגות, ואפילו מנהיגות מלוכנית, מבוססת על הסכמת העם. לפיכך, ברגע שבטלה הסכמה זו, והעם איננו מעוניין מסיבה כלשהי בהמשך השלטון של אותה מנהיגות, ניתן להדיח את המנהיגות ולמנות לה מחליף. הצורך בהסכמה של העם למנהיגות, נדרשת לא רק בעת המינוי, אלא גם לאורך כל תקופת השלטון.

מכאן שגם הגבלת זמן המנהיגות למשך זמן ידוע מראש היא לגיטימית, ומשתם הזמן הקצוב יש לקיים מערכת בחירות ולבחור מנהיגות חדשה. ייתכן שהעם יבחר שוב באותה מנהיגות שהייתה, אך לא בהכרח. מערכות בחירות קבועות וידועות מראש, הם דבר לגיטימי גם על פי ההלכה.

דוגמה לדבר היא מרד אבשלום, בנו של דוד. אבשלום נהג כמלך בחיי דוד אביו, וקנה בהדרגה את לב ההמון, שהוא מנהיג מתאים וטוב יותר מדוד אביו: "וַיִּגְנֹב אֲבִשְׁלֹום אֶת לֵב אֲנָשֵׁי יִשְׂרָאֵל" (שמואל ב, טו, ו). כשהגיעה העת, אבשלום לקח איתו לחברון מאתיים איש בלבד(!), על מנת שהם ימליכו אותו, אם כי הם עצמם, לא ידעו את המטרה האמיתית בשלה אבשלום מוליך אותם לחברון. במקביל, אבשלום הכין בכל ערי ישראל תשתית למרד: "בְּשִׁמְעֶכֶם אֶת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאִמְרָתָם מֶלֶךְ אֲבִשְׁלֹום בְּחִבְרוֹן" (שם, י).

התוכנית הצליחה, והמסר המועבר לדוד הוא: "וַיָּבֵא הַמַּגִּיד אֶל דָּוִד לֵאמֹר הֲיָה לֵב אִישׁ יִשְׂרָאֵל אַחֲרַי אֲבִשְׁלֹום" (שם, יג). תגובת דוד: "וַיֹּאמֶר דָּוִד לְכָל עֲבָדָיו אֲשֶׁר אִתּוֹ בִּירוּשָׁלַם קוּמוּ וְנִבְרָחָה כִּי לֹא תִהְיֶה לָנוּ פְּלִיטָה מִפְּנֵי אֲבִשְׁלֹום מִהָרוּ לְלֶכֶת פֶּן יִמָּהַר וְהַשְׁגִּנוּ וְהַדִּיחַ עָלֵינוּ אֶת הָרָעָה וְהִפָּהּ הָעִיר לְפִי חֶרֶב" (שם, יד).

תגובת דוד מדהימה. אבשלום הכריז על עצמו כמלך במקום אחר, בחברון לא בירושלים; מספר האנשים שאיתו קטן מאוד - מאתיים אנשים בלבד; וכל זה נעשה על ידי גניבת לב העם. למרות זאת, דוד המלך הבין מיד שהעם לא איתו אלא עם אבשלום, ולכן החליט לברוח מירושלים לכיוון עבר הירדן. אמנם לא התקיימו בחירות, משאל עם או הליך דומה, ובכל זאת התחושה של דוד הייתה שהוא איבד את תמיכת העם.

דוד הודח, ועל פי חז"ל לא היה לדוד מעמד של מלך במשך כל התקופה שבה העם תמך באבשלום. ראייה לכך ניתן להביא מההלכה העוסקת בסוג הקרבן שמלך מביא. כשבית המקדש היה קיים, היו החוטאים צריכים להביא קרבן לכפר על חטאם. בסוג הקרבן יש הבדל בין אדם מהשורה שחטא בשגגה, לקרבן שמביא מלך שחטא בשגגה, אף אם מדובר על אותו חטא. אדם רגיל מביא לכפרתו שעירה (עז) תמימה נקבה (ויקרא ד, כז-לה), ומלך מביא לכפרתו שעיר (תיש) זכר תמים (ויקרא ד, כב-כו). איזה קרבן היה דוד מביא לו חטא במשך התקופה בה הוא ברח מאבשלום?

רב חונא אמר: כל אותן שישה חודשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום בנו, ... שהיה מתכפר לו בשעירה כהדיוט.

(מדרש רבה, רות, פרק ה אות ו)

באותם שישה חודשים, לו דוד המלך היה חוטא בשגגה והיה רוצה להקריב קרבן לכפר על מעשיו, הוא לא היה מקריב קרבן של מלך, אלא של אדם רגיל (הדיוט). משמעות הדבר, שאכן בתקופה שבה דוד הודח מהמלוכה לא היה לו מעמד של מלך.<sup>6</sup>

חיזוק לכך ניתן למצוא בדברי דוד שכינה את אבשלום באותו זמן "מלך": "וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל אֶתִי הִגַּתִּי לְמַדָּה תִּלְךָ גַם אֶתָּה אֶתְּנֵנוּ שׁוֹב וְשָׁב עִם הַמֶּלֶךְ" (שמואל ב, טו, יט), וכוונתו לאבשלום.

בזמן מרד אבשלום, לא ניתן היה להתייחס לרוב העם שתמך בו, ולא בדוד, כמורדים. כך כתב הרב אברהם יצחק הכהן קוק:

על ידי מרידת העיר, אחרי שנטו רבים מישראל מעל דוד, יש לומר שלא היו מחויבים לציית אותו בענייני מלכות, כדקיימא לן (=וכמקובל עלינו) דהיה [דוד] מתכפר בשעירה כיחיד על ידי מרידת אבשלום. ויש לומר שהוא הדין כל מרידה של קיבוץ הנוטים, הינם נידונים בפני עצמם אם הם רבים ומחולקים.

(חידושים על הרמב"ם יסודי התורה ה, ה. בתוך: הרב יעקב פילבר, לאורו, עמ' קפא)

הקריטריון על פיו ניתן לקבוע האם מדובר במרד או בהדחה, הוא האם הרוב מעוניין בכך, או שזה רצונם של יחידים, ואפילו יהיו רבים מאוד. כשהרצון להדיח או להחליף שלטון נובע מחזרת רוב העם מהסכמתו למנהיג או למנהיגות, אזי אין לראות את הדבר כמרד.<sup>7</sup>

הדחת מנהיג והסכמה על אחר, איננה נחשבת למרידה בו. זהו דבר לגיטימי ואפשרי. אמנם לא ידוע לנו על מערכות בחירות כאלה או אחרות שהתקיימו בתקופת המקרא, והאם הייתה העברת שלטון באופן מסודר, אך ממכלול

הדברים יש ללמוד שוב את העיקרון: כוחו של שלטון תלוי בתוקף ובלגיטימיות שהעם מעניק לו.

## ה. כל מנהיג זקוק להסכמת הציבור

העיקרון שלפיו על העם-הציבור, למנות את המנהיג, וזהות המנהיג אינה מוכתבת בצו שמימי, בולט מתוך פסוקי המקרא, במקום שמצווה התורה למנות מלך או מנהיג. בתלמוד הירושלמי מסופר, שנכרי אחד פירש את הפסוק העוסק בהמלכת מלך באופן הבא (מתורגם):

רבי חזקיה (תנא ארץ ישראלי) הלך בדרך, ובדרכו פגש נכרי ששאלו: רבי, אתה הוא הרב של היהודים? השיב לו רבי חזקיה: אכן. אמר לו הגוי: בוא וראה מה כתוב בתורה: 'שום תשים עליך מלך', לא כתוב אשים, כי אם: 'תשים'. אתם הם אלה הממנים את המלך.

(תלמוד ירושלמי, מסכת סנהדרין, פרק ב, הלכה ו)

הפסוק פונה למבקשים למנות מלך. אתם - העם, ממנים לעצמכם את המנהיג. לא ניתן לכפות מנהיג על ציבור, קהילה, ובוודאי לא על עם שלם, שלא לרצונם.

מעניין הדבר, שהתלמוד איננו מביא רק את דרשת חכמים על הפסוק, אלא מספר על דו-שיח שבין הנכרי לרבי חזקיה. הנכרי בירר קודם האם רבי חזקיה הוא מנהיגם של היהודים, ורק לאחר שהוא קיבל תשובה חיובית, הוא דרש בפניו את הפסוק. ייתכן שאותו נכרי התכוון לרמוז לרבי חזקיה עצמו, שלא רק מלך זקוק להסכמת הציבור כדי שיהיה תוקף להנהגתו, אלא כל מנהיג אחר, כגון רב קהילה, זקוק לכך.

מינוי בצלאל

מדברי התלמוד הבבלי ניתן ללמוד שכל מינוי שהוא, מחייב את הסכמת הציבור:

אמר רבי יצחק: אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור, שנאמר שמות לה, ל: 'ראו קרא ה' בשם בצלאל'.  
אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משה, הגון עליך בצלאל?  
אמר לו: ריבונו 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?

(תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף נה, עמוד א)

רבי יצחק קבע שאין ממנים פרנס - כל מנהיג שהוא, על ציבור בלי להימלך בו. שורש המילה "נמלכים" הוא: מ.ל.ך. מלך הוא הימלכות, ליטול עצה ולקבל



הסכמה משותפת על הפרנס המיועד. המקור לכך הוא המסופר בתורה על בצלאל בונה המשכן, שניחן על ידי הבורא בחכמה ובכישורים רבים:

בְּחֶכְמָה בְּתַבּוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה. וְלִחְשֵׁב מִחֲשֵׁבֹת לַעֲשׂוֹת בְּזָהָב וּבְכֶסֶף וּבְנֹחֶשֶׁת. וּבְחֲרָשׁוֹת אֶבֶן לְמִלֵּאת וּבְחֲרָשׁוֹת עֵץ לַעֲשׂוֹת בְּכָל מְלָאכַת מִחֲשֵׁבֹת.

(שמות לה, לא-לג)

יתירה מזו, לחז"ל הייתה מסורת שבצלאל היה בן שלוש עשרה שנה בלבד, כשבנה את המשכן (תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף סט, עמוד ב), ומסורת אחרת מספרת שאת המשכן הוא בנה תוך פרק זמן קצר מאוד - שבעים יום, מט"ו בתשרי עד כ"ה בכסלו (מדרש רבה, במדבר, פרק יב, אות טז; שם, פרק יג, אות ב).

למרות שלא מדובר על תפקיד שלטוני ואף שמדובר באדם בעל כישורים יוצאי דופן, נדרשה למינויו הסכמת העם. זאת, כיוון שבצלאל איננו בונה את ביתו הפרטי, והמשכן איננו נקרא בשום מקור במקרא או בחז"ל: משכן בצלאל. הוא בונה את המשכן בשמו של עם ישראל, ומאחר שהוא שלוחם של כל ישראל, הוא חייב להיות מוסכם על ידי הכול כנציגם.

מינוי רב ודיין בקהילה

הנחייה זו, לקבל את הסכמת העם לכל מינוי ציבורי הייתה קשה ליישום בתקופות שהשלטונות היו כופים רב על קהילה ללא הסכמתה ("רב מטעם"). בחלק מהמקרים הרב שהתמנה היה אכן ראוי ומוכשר להנהיג, אולם מאחר שהקהילה לא הייתה מעוניינת בו, לא היה זה מינוי ראוי.

הד לדבר נמצא בתשובתו של הרב משה סופר, החת"ם סופר (פוסק, הונגריה, המאה הי"ח-י"ט), לשאלה שהופנתה אליו מאחת מהקהילות שהתמנה בה רב על ידי השלטונות:

...אף על פי שאין להתמנות אלא על פי רצון הציבור, מכל מקום, אם מינה אותו המלך והשר, דינו דין. דקיימא לן (=עומדת בפנינו ההלכה): 'דינא דמלכותא דינא' (=לדין המלכות יש תוקף). אך, שהדיין מחוייב להודיע להשררה (=לשלטונות), שאין רצונו לקבל על עצמו התמנויות זה שלא ברצון הקהילה. ואז, אם השר כופהו על כך, אז דינא דמלכותא דינא. אך אם לא הודיעהו הדיין להשר כך, ומכל שכן אם הוא השתדל לעצמו הממשלה, הרי הוא אדם שאינו הגון,

ומצווה להודיע להשר שהדיין זה עושה שלא כהוגן. ולא ישב על כסא ישראל, ולא ידרוך בארמנותינו.

(שו"ת חתם סופר, חושן משפט, סימן יט)

תמצית דבריו היא שמצד אחד יש צורך בהסכמת הציבור, ומצד שני יש סמכות לשלטונות לקבוע מי יהיה הרב. ולכן, חובתו של הרב להודיע לשלטונות שהוא מבקש שהמינוי יהיה על דעת הציבור, ואם הוא לא עשה כך, הרי שבכך הוא פסל את עצמו מלהיות רב!

עקרונות אלו נכונים גם ביחס לדיין, הזקוק אף הוא להסכמת הציבור הבאים להתדיין בפניו. אמנם משקבלו הציבור על עצמם את הדיינים, יכולים שלושה דיינים לכפות את הנתבע להופיע בפניהם (שולחן ערוך, חושן משפט, סימן ג, סעיף א), אך דיין שדן יחידי איננו יכול לכפות את הנתבע וצריך לקבל את הסכמת הצדדים לדון (שם, סעיף ג).

ביחס למעמדם של דיינים שמונו על ידי השלטונות כותב הרב משה איסרליש (פוסק קהילות אשכנז, פולין, המאה ה"ז) שתי דעות: **דעה אחת** היא שעקרונית אם דיין מונה על ידי השלטונות ואין הוא לרצון הציבור, אין כל ערך לבחירתו, אלא אם כן הציבור ירצה בו. **הדעה השניה** היא, שאם מדובר בדיין שהוא ראוי לתפקיד בשל היותו תלמיד חכם בעל ידע מתאים ובעל יכולת לפסוק ולהורות, אזי יש תוקף הלכתי למינוי שכזה:

דוהו בכלל דינא דמלכותא להושיב דיינים ושופטים מי שירצה. ומכל מקום מי שעושה זה בלא רשות הקהל, מצער הצבור ועתידי ליתן את הדין.

(רמ"א, חושן משפט, סימן ג סעיף ד)

גם כאן, למרות שיש למינוי תוקף הלכתי, מכח דין המלכות, בכל זאת אין לרב או דיין לכפות את עצמו על הציבור אם הם אינם רוצים בו. הרב אברהם יצחק הכהן קוק, בפירושו להלכות דיינים, מציין שמקור הדברים הללו הם גם במסופר על בצלאל:

הראה הקב"ה תורה לדורות, שצריך המלכת הציבור, וקל וחומר לממונה על פי מלך בשר ודם, שצריך המלכת הציבור. ואסור לו לעמוד במינויו להיות עליהם פרנס בלא הסכמתם אף על פי שבצממו הוא ראוי לכך.

(באר אליהו, עמ' מ)

מסורת חז"ל ביחס למינויו של בצלאל כבונה המשכן, הינה עיקרון מכונן ביחסי מנהיג ומונהגיו. ייתכן והמנהיג המועמד הוא הראוי והמתאים יותר מכל אחד אחר לתפקיד, וייתכן אף שכל אדם אחר שיתמנה ע"י המונהגים יהיה פחות טוב ממנו, אף על פי כן רצון ציבור המונהגים הוא הקובע.<sup>8</sup>

## ו. המצווה להקים מדינה ושלטון יהודי בארץ ישראל

מצוות התורה הם הוראות והדרכות לכל יהודי באופן אישי ועצמאי, ומלבדן ישנן מצוות שמופנות לכלל העם היהודי, ובעיקר לעם היהודי היושב בארץ ישראל כאומה. הקמת מדינה לעם היהודי בארץ ישראל, היא מצווה מהתורה.

מצוות התורה לכונן שלטון יהודי ריבוני בארץ ישראל נאמרה לעם ישראל, לדור שמתעתד להיכנס לארץ, ערב כניסתם אליה, בשנת הארבעים ליציאתם ממצרים: "כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ... וְאָמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מְלָךְ" (דברים יז, יד). המלכות היא מנהיגות מדינית, צבאית, חברתית וכלכלית. יחד איתה יש להקים מערכת משפט - סנהדרין (דברים טז, יח-כ), ולהישמע לה.

העובדה שהקמת מסגרת שלטונית היא מצווה מהתורה, מלמדת על כך שהתורה רואה בה, לא רק אמצעי לקיומו של היחיד, אלא משהו מהותי יותר. מדובר במצווה לאומית להקים מדינה שכל מערכות חייה, גם אלה הקיימים בכל מדינה מפותחת בעולם, יהיו מונעים ומודרכים בהתאם לצו עליון. נורמות הצדק, הישר והמוסר בתחומים אלה אינם נקבעים במדינה זו על פי החלטותיהם ומשוגותיהם הבלעדיות של בני אדם כפי שמקובל במדינות העולם ובחברה האנושית. המקור המוסרי במדינה זו הוא אלוקי ומחלט, וממנו שואבים בני אדם תובנות והדרכות כיצד נכון וראוי לנהוג ולעשות.

תורת ישראל איננה מורה ומדריכה את האדם רק במישור האישי, כיצד עליו לנהוג בתחומים שבינו לבין הבורא, או בינו לבין החברה. אלא בעיקר, כיצד להתנהל כעם שיש לו מדינה. כך ראה הרב אברהם יצחק הכהן קוק את ייעודה של מדינת ישראל:

מדינה פוליטית סוציאלית וכיסא ממלכה לאומית ברום התרבות האנושית 'עם חכם ונבון וגוי גדול' והאידיאה האלוקית מושלת שמה ומחיה את העם והארץ במאור חייה.

(אורות, עמ' קד)

החובה והמצווה לכונן מנהיגות ושלטון יהודי בארץ ישראל, משלימה את הצו והחובה המוטלת על העם היהודי לקבוע את מקומו בארץ ישראל דווקא, ולא בשום מקום אחר בעולם. התיישבות יהודית בחוץ לארץ, ואפילו של מיליוני יהודים במשך מאות שנים, היא גלות - ביטוי לארעיות ולעובדה שאין זה מקומם הטבעי והראוי.

החובה השלמה להתיישב בארץ ישראל מתקיימת דווקא תחת מסגרת שלטונית, ריבונית, יהודית. אמנם, יהודים שישבו בארץ ישראל תחת שלטונם של עמים אחרים (תורכיה, אנגליה ועוד), קיימו ברמה מסוימת את הצו

להתיישב בארץ ישראל, והדבר עדיף על פני מגורים בכל מקום אחר בעולם, אך אין זו מצווה שלמה.

צו התורה לקבוע את מקום העם היהודי בארץ ישראל, הוא כפול: אישי ולאומי. "וְהוֹרֵשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ וּישְׁבֶתֶם בָּהּ פִּי לָכֶם נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ לְרִשְׁתָּ אֹתָהּ" (במדבר לג, נג). שתי הוראות מרכיבות את המצווה: לרשת, ולשבת. כיצד הם באים לידי ביטוי? הגדיר זאת הרב משה בן נחמן, הרמב"ן:

שנצטוונו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות, או לשממה.

(הוספות לספר המצוות של הרמב"ם, מצוה עשה ד)

ירושת הארץ משמעותה להיות ריבוניים על הארץ. כמו אדם המקבל ירושה, ומעתה הוא הבעלים על הירושה. אך בשונה מירושה הבאה בעקבות פטירה של אדם קרוב, החובה לרשת את הארץ קיימת גם כשיש להיאבק ולהילחם על כך. הריבונות על הארץ איננה ניתנת בהכרח במתנה, או על מגש של כסף. הרמב"ן אף מדגיש שם, שהמצווה היא להשיג את התוצאה: ריבונות עם ישראל על הארץ. ולא ריבונות של עמים אחרים על הארץ.

כמו כן, המצווה היא להיות ריבוניים על הארץ, אבל לא כדי לשלוט על עמים אחרים. כאשר מדובר בעמים הרוצים ברעתנו ולוחמים בנו, נצטרך להשיב מלחמה נגדם, אך: "אם רצו להשלים, נשלים עימם ונעזבם בתנאים ידועים, אבל הארץ לא נניח אותה בידם ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות" (רמב"ן שם). אם גויים מקבלים את העובדה שארץ ישראל היא בבעלות עם ישראל בלבד הם יכולים לגור כאן עימנו, אך הריבונות היא ברשות עם ישראל בלבד.

יש לדייק בהגדרת הרמב"ן: "ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות" - מן האומות דווקא, ולא אנשים פרטיים. המצווה היא, שאנו, עם ישראל, נהיה הריבון בארץ ולא אומה אחרת. צו התורה הוא פנייה לעם לרשת את הארץ כאומה ולא כאנשים בודדים ופרטיים.

אכן, תכלית ההכנות במשך ארבעים שנות נדודיו של עם ישראל במדבר סיני, מאז יציאת מצרים, הייתה כינון מדינה יהודית בארץ-ישראל. כבר במתן תורה נשמעה קריאת הכיוון, שיעודם של היוצאים ממצרים הוא להיות ממלכה: "וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מְמַלְכֶת כְּהִנִּים וְגוֹי קְדוֹשׁ" (שמות יט, ו).

עם כניסת ישראל לארץ בהנהגתו של יהושע בן נון, החלו ליישם הציוויים הללו. בספרי הנביאים הראשונים (יהושע, שופטים, שמואל ומלכים), המקפלים בתוכם תקופה של למעלה משמונה מאות שנה, בולט יותר מכל העיסוק בבניין החברה והמדינה היהודית בארץ ישראל. גם הנביאים שחיו במאתיים השנים

האחרונות שלפני חורבן בית ראשון (ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל, הושע, עמוס, מיכה ועוד), מוכיחים ומורים בעיקר בתחומים הקשורים להתנהלות המוסרית של החברה ומנהיגיה, ומעט מאוד בתחום קיום המצוות האישיות.

לאחר חורבן בית ראשון וגלות קצרה בת שבעים שנה שב עם ישראל לארץ. בשנים הראשונות אחרי השיבה שלטו בארץ צאצאי מלכי יהודה של סוף הבית הראשון, ומאמצע בית שני עד חורבנו, מלכו בני בית חשמונאי. מלכים אלו מלכו תוך עימות מתמשך עם שלטון היוונים ואחר כך שלטון הרומאים בארץ, ואף עם גורמים בתוך העם היהודי ועם כתות שפרשו ממנו.

מעניין לציין שהרמב"ם רואה בכינון מלכות בית חשמונאי בארץ חלק מהותי מהנימוקים שהביאו את חכמים, באמצע בית שני, לקבוע לדורות את חג חנוכה. הרמב"ם, מקדים באופן חריג ובאריכות רבה את הרקע ההיסטורי לחג חנוכה:

בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל, ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם, ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות. וצר להם לישראל מאוד מפניהם, ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילם, וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום, והושיעו ישראל מידם, והעמידו מלך מן הכהנים, וחזרה **מלכות** לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני.

(משנה תורה, הלכות מגילה וחנוכה, פרק ג, הלכה א)

הרמב"ם כתב את דבריו הללו למעלה מאלף שנה לאחר תקופת מלכי בית חשמונאי, הוא הכיר את העובדות ההיסטוריות, וידע מי היו מלכי בית חשמונאי עד חורבן הבית השני, ועל כך שלא הכול נהגו ביושר ובהגינות וכפי שמצופה ממלך יהודי. למרות זאת, חזרת עם ישראל כריבון בארצו, חרף עימות מתמיד עם היוונים והרומאים, מהווה מרכיב מהותי בעיצובו של החג.

לאחר חורבן בית שני, היו ניסיונות לכונן מחדש מנהיגות ריבונית יהודית בארץ. רבי עקיבא, מגדולי התנאים שלאחר החורבן, תמך במנהיגותו של בר-כוכבא, וסייע בידו לעשות מרד ברומאים, אלא שהניסיון כשל. על כך האריך הרמב"ם לכתוב:

רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה

הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעוונות, כיוון שנהרג נודע להם שאינו.

(משנה תורה, הלכות מלכים, פרק יא, הלכה ג)

רבי עקיבא סבר שבר-כוכבא, מלבד היותו שליט יהודי הוא גם מלך המשיח. כאמור המרד לא הצליח, ובחלוף מאות שנים הדלדל היישוב היהודי בארץ, עד שבבל נעשתה למרכז היהודי הגדול.

הריבונות על הארץ אינה תכלית הכול. יש גם ליישב את הארץ, לבנות בתים, להקים יישובים, לפתח תעשייה וחקלאות, לסלול כבישים ועוד ועוד. ההתיישבות היא חובה המוטלת על כל אדם מישראל, בהתאם לכישוריו ושאיפותיו, ובמידת האפשר בהתאמה לצרכי הכלל, במיוחד בזמן ובתקופה שעם ישראל ריבון על הארץ, אבל לאו דווקא. כך הגדיר את החובה האישית הזו החת"ם סופר:

לא אמר מקרא 'ואספת דגנך' (דברים יא, כד) אלא בארץ ישראל, ורוב ישראל שרויין, שהעבודה בקרקע גופה מצווה משום יישוב ארץ ישראל ולהוציא פירותיה הקדושים, ועל זה ציוותה התורה 'ואספת דגנך'...

וכאילו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה? הכא נמי (=כך גם) לא יאמר: 'לא אאסוף דגני מפני עסק התורה'. ואפשר אפילו שארי אומנויות שיש בהם יישוב העולם, הכול בכלל מצוה.

(חידושי חתם סופר לתלמוד, מסכת סוכה, דף לו, עמוד א)

עבודת אדמה בארץ, וכל עשייה אחרת באיזשהו תחום, שתורמת לפיתוח הארץ, ומחזקת את הישיבה והאחיזה של עם ישראל בארץ, מגשימה את מרכיב הישיבה במצוות יישוב ארץ-ישראל. מרכיב ההתיישבות יכול להתקיים גם תחת שלטון זר, ואכן הרמב"ן מסיים את דבריו כך:

היא מצוות עשה לדורות, מתחייב כל יחיד ממנו, ואפילו בזמן גלות כידוע.

(הוספות לספר המצוות של הרמב"ם, מצוה עשה ד)

זמן הגלות הוא הזמן שעם ישראל איננו ריבון על ארצו, ועם זאת גם מי שעולה לארץ וגר בה, כמו שעשה הרמב"ן עצמו באחרית ימיו, מקיים את המרכיב של היחיד במצוות יישוב הארץ.

## ז. מעמדו ההלכתי של השלטון במדינת ישראל

משלהי הבית השני ועד קום מדינת ישראל, לא הייתה ריבונות יהודית בארץ. לאורך כל שנות הגלות גרו מעט יהודים בארץ, ניסו לפתח אותה במעט שעמד לרשותם, אך הם היו תחת ריבונותם של עמים זרים.

בראשית המאה ה־י"ח, החלו יהודי העולם לעסוק בעלייה לארץ באופן מאורגן: עליות של קבוצות שונות לארץ, קונגרסים והתכנסויות, תנועות וארגונים שיוזמים פעילויות המגבירות את ההתיישבות היהודית בארץ, מטרת כל הפעולות הללו הייתה הקמת מדינה לעם היהודי בארץ-ישראל.

לאחר עשרות שנים רצופות פרעות ומאבקים מול שליטים זרים ועמים אחרים שישבו כאן, שתי מלחמות עולם, ושואה בה נרצח שלישי מהעם היהודי, הכירו האומות בצורך להקים בית יהודי לעם ישראל בארצו, ואכן בה' באייר תש"ח, הכריזו מנהיגי היישוב היהודי בארץ על הקמת מדינת ישראל.

בקרב המנהיגות הרבנית של אותם ימים שלפני קום המדינה, היו כאלה שציפו שאכן כל התהליכים יביאו בסיכומו של דבר להקמת מדינה יהודית בארץ. מדינה זו, כך היה ברור, לא תהיה מלוכנית על כל משמעויותיה, אלא מסגרת שלטונית נבחרת, דמוקרטית, וכפי שהתנהלו ענייני העם היהודי באותם ימים, למשל, בבחירות להסתדרות הציונית.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ששימש כרב הראשי האשכנזי לארץ ישראל בשנים שלפני קום המדינה, כתב תשובה מקיפה באשר למעמדו ההלכתי של שלטון דמוקרטי נבחר שאיננו מלוכני. הרב קוק נפטר שלוש עשרה שנה לפני קום המדינה (ג' באלול תרצ"ה), ולא זכה לחזות בתקומתה, וגם באותה תשובה הוא איננו מתייחס ישירות למדינת ישראל. אולם דבריו שם משמשים אבן יסוד לתוקף המחייב של השלטון והמנהיגות שבמדינת ישראל על פי ההלכה. לפיו, אם מבנה השלטון רצוי ומקובל על העם, זאת מנהיגות שכוחה השלטוני תקף כמו של מלך, ויש לציית לה:

לעניין משפט המלוכה, שנוגע להנהגת הכלל, ודאי גם שופטים מוסכמים ונשיאים כלליים במקום מלך הם עומדים.

....אותם שהוסכמו בעמדתם לכתחילה בשביל האומה בהנהגתה הכללית, גם הארצית, כמלכי בית חשמונאי, וגם נשיאיהם, פשיטא דלא גריעי (=פשוט שהם אינם פחותים) מראשי גליות שבבבל.

....כשמתמנה מנהיג האומה לכל צרכיה בסגנון מלכותי, על פי דעת הכלל ודעת בית דין, ודאי עומד הוא במקום מלך, לענין משפטי המלוכה, הנוגעים להנהגת הכלל.

(שו"ת משפט כהן סימן קמד)

הדברים הללו תואמים את העיקרון האמור לעיל שכל שלטון ומנהיגות, וכן דרך בחירתם, צריכים להתבסס על הרצון וההסכמה של המונהגים. כאמור, גם שלטון מלוכני מבוסס על רצון העם, המקנה לו את הסמכות השלטונית. אם רצון העם לראות בו מלך, מוקנות לשלטון זה כל הסמכויות שיש לשלטון המלוכני.<sup>9</sup>

הרב קוק מציין שמעמדה של מנהיגות לא-מלוכנית נבחרת, היא כמו של השופטים שהנהיגו את עם ישראל לאחר מות יהושע בן נון, כמו של נשיאי הסנהדרין שהנהיגו את העם בארץ, או כשל ראשי הגלויות שהנהיגו את העם בבבל.

ביחס לראשי הגלויות, מציין הרב קוק בהקשר זה את הגדרתו של הרמב"ם: "ראשי גלויות שבבבל במקום מלך הן עומדים, ויש להם לרדות את ישראל בכל מקום" (משנה תורה, הלכות סנהדרין, פרק ד, הלכה יג). מנהיגות זו איננה מצווה במצוות הייחודיות של מלך, אך יש לה תוקף שלטוני בתחומים המאפיינים מנהיגות לאומית: צבא וביטחון, מדיניות חוץ, ניהול כלכלי, ועוד.<sup>10</sup>

גם יהודי הגר בחוץ לארץ תחת שלטון זר, חייב על פי ההלכה לציית לחוקי המדינה בה הוא חי, על פי הכלל התלמודי שקבע האמורא שמואל: "דינא דמלכותא דינא" (תלמוד בבלי, מסכת גיטין דף י, עמוד ב). תרגום הכלל הוא: דין המלכות - דין הוא. השלכותיו של כלל זה זכו להתייחסות נרחבת בספרות השאלות והתשובות, וישנן מגבלות בתחומים מסוימים בהם אין מחילים את הכלל, אולם באופן עקרוני יש לציית ולהישמע לחוקי השלטון בכל מקום.<sup>11</sup>

רבנים רבים שזכו לראות בתקומת מדינת ישראל, ודנו בשאלת התוקף ההלכתי של המדינה, נעזרו בדברי הרב קוק הללו, כדי לבסס את מעמדו ההלכתי המחייב של השלטון הנבחר במדינת ישראל, והקבילו אותו לכלל המחייב: "דינא דמלכותא - דינא".<sup>12</sup> נצטט מדבריהם של שני רבנים מרכזיים ששימשו ביחד כרבנים ראשיים לתל-אביב, ואחר כך כרבנים ראשיים לישראל: הרב עובדיה יוסף והרב שלמה גורן.

הרב עובדיה יוסף, (רב ראשי ופוסק, מצרים וישראל, המאה הכ"ה-הכ"א) נשאל:

האם מותר מן הדין להשתמט מתשלומי מס הכנסה, מס ערך מוסף, מכס וכיוצא בזה, הנועדים לקופת המדינה, או שיש להחיל עליהם את הכלל 'דינא דמלכותא - דינא'?

...ונראה שגם במדינה שאין השלטון על פי מלך, אלא על פי ממשלה הנבחרת על ידי תושבי המדינה, שייך בהם הכלל 'דינא דמלכותא - דינא', בכל מה שנוגע לתשלומי מסים וארנוניות ומכס וכדומה... וכן מבואר מדברי הגאון הרב אברהם יצחק קוק בשו"ת משפט כהן (סימן קמד אות יד), שגם בזמן שאין מלך בישראל, חוזרים כל משפטי המלוכה בכל מה שנוגע למצב הכללי של תושבי ארץ ישראל, אל העם השוכן בתוכה, והממשלה הנבחרת על ידו יש לה כל דיני מלכות. וכן כתב [הרב עובדיה הדאיה] בשו"ת ישכיל עבדי חלק ו'.



(חלק חושן משפט, סימן כח, סעיף ב) שהוא הדין לממשלה שיש לה בית נבחרים ומחוקקים, אף על פי שאינם מעוטרים בעטרת מלוכה, דינם דין גמור בענייני המדינה, ושייך בהם הכלל דינא דמלכותא דינא, ושכן הדין לגבי מדינת ישראל שאזרחי המדינה בוחרים בכנסת וכו'. ע"ש...ולכן נראה להלכה שבכל מה שנוגע למסים וארנוניות ומכס, יש לקיים את החוק של המדינה, שזה בכלל מה שאמרו חז"ל 'דינא דמלכותא - דינא'.

(שו"ת יחוה דעת, חלק ה, סימן סד)

הרב שלמה גורן (רב ראשי ופוסק, ישראל, המאה הכ'), פרסם מאמר שנושא: "דינא דמלכותא בישראל", ולאחר דיון בתפקידו של מלך ומנהיג הוא כותב:

משפטי המלוכה האמורים בתורה הנוגעים לסמכות הנהגת העם ולקיום המדינה, הם נחלת כל שלטון יהודי שנתמנה על דעת העם בארץ ישראל, הזוכה בכל אותן הזכויות שהעניקה התורה למלך, פרט לזכויותיו הפרטיות של המלך עצמו. וכי כל התקנות, החוקים והצווים הנוגעים לתקנתה של המדינה ולסדרי חייה, הם חובה על פי דין תורה בתוקף משפטי המלוכה הנהוגים בבני ישראל מדור דור.

(הרב שלמה גורן, משנת המדינה, עמ' 82-83)

שיטת הבחירות במדינת ישראל פשטה צורה ולבשה צורה, היו וישנם ניסיונות לשנות את דרך הבחירה וסקלול התוצאות. אך העיקרון הוא שדרך הבחירה מקובלת על העם, ותוצאת הבחירות מחייבת. כל בוחר יודע שבחירתו משפיעה במידת מה על עיצוב החיים הציבוריים של מדינת ישראל, לפחות בתקופת כהונתה של ממשלה וכנסת נבחרת, מאחר שיש ביד הממשלה והכנסת סמכויות רבות כמעט בכל התחומים. גם מי שמסיבה כלשהי לא השתתף בבחירות, מחויב לקבל את התוצאה ולציית לחוקים. המצווה להקים שלטון יהודי בארץ, מתיישמת כל כמה שנים, על ידי השתתפות העם או רובו בכינון ממשלה חדשה בארץ.<sup>13</sup>

## ח. על החובה לציית לחוקים ולפקודות

כאמור, הכנסת מחוקקת חוקים, ועל מערכת המשפט לדון על פי חוקים אלו כיוון ש"דינא דמלכותא דינא". המחוקקים והשופטים נדרשים לפעול לטובת עם ישראל וחיוזקו, וללא שום פנייה או אינטרס אישי, מפלגתי או אחר.

על החובה להישמע ולציית לשלטון, כתב הרמב"ם, כשהוא מגדיר את מצוות מינוי מלך:

כל זמן שיצווה המלך הזה ציווי שלא יהיה סותר מצווה מן התורה, הנה אנחנו חייבים לשמוע מצוותו. ומי שיעבור על מצוותו ולא ישמע אליו, הנה מותר למלך להרגו בכל עניין שירצה.

(ספר המצוות, מצוות עשה, קעג)

העם מעניק סמכות למנהיגות, וכתוצאה מכך מי שאינו ממלא אחר החלטות המנהיגות עלול לקבל את העונש החמור ביותר - עונש מיתה.

אף על פי שיש תוקף מחייב לחוק שמחוקק השלטון, ויש להישמע להוראותיהם של נציגי שלטון החוק, וכן למפקדי הצבא, גם שלטון אזרחי וצבאי הוא לא כלי-יכול, והוא אינו רשאי לחוקק כל חוק, או לצוות כל פקודה. במערכת המשפט האזרחית, מקובל להבחין בין "פקודה לא חוקית", לבין "פקודה לא חוקית בעליל". "פקודה לא חוקית", היא פקודה הנוגדת את החוק, או שהיא לא על פי החוק, אך מבצע הפקודה אינו עובר עבירה פלילית, או מוסרית. כאשר הפקודה היא בלתי חוקית, נדרש ממקבל הפקודה לבצעה, ואחר כך לברר, למחות או לתבוע את נותן הפקודה. "פקודה בלתי חוקית בעליל" היא פקודה שנוגדת בבירור ובגלוי, את החוק, את המוסר האנושי הטבעי והאאוניברסאלי, ואשר ביצועה גורם לנזק בלתי הפיך. כאן נדרש מהאזרח או החייל שלא לבצע את הפקודה או החוק, ואם יבצעה בכל זאת, יהיה עליו לשאת בתוצאות.

דין התורה אינו מבחין בין "בלתי חוקית" ל"בלתי חוקית בעליל", אלא קובע שפקודה בלתי חוקית אינה מחייבת, והחוק לעניין זה הוא כמובן חוק התורה. כך למשל, פקודה צבאית הכרוכה בחילול שבת (נסיעה ברכב להעביר חפץ מסוים), שאין בה צורך לשם הצלת חיים, היא פקודה בלתי חוקית שאין לקיימה, אף שביצועה אינו בגדר פעולה בלתי מוסרית. וכך פסק הרמב"ם בעניין זה:

אין צריך לומר שאם גזר המלך לבטל מצווה, שאין שומעין לו.

(משנה תורה, הלכות מלכים, פרק ג, הלכה ח)

אין הכוונה דווקא לצו אישי של מלך, אלא לכל בעל תפקיד וסמכות הנותן פקודה שהיא מנוגדת להלכה. לדברי הרמב"ם, אסור לחייל לציית לפקודה המנוגדת להלכה. מאחר שמקור הסמכות של השלטון הוא התורה, הרי שלא יהיה זה הגיוני שמנהיגות אזרחית או צבאית תסתור בחוקיה ובפקודותיה את מקור הסמכות שלה עצמה - את צו התורה והמסורת היהודית. בניגוד לפקודה בלתי-חוקית בשל היותה סותרת חוק חילוני, שהפרתה אינה פוגעת במקבל הפקודה, הפרת צו אלוקי היא בגדר עבירה, ואף אם בעתיד ייתבע נותן הפקודה על כך שהכשיל את הזולת, מי שקיים את הפקודה הסותרת את חובתו הדתית ייחשב כעובר עבירה. לכן, לא ניתן לדרוש מאדם דתי להישמע לפקודה הסותרת את דין התורה.

אף על פי שנדרש להציב "תמרור אדום" אל מול פקודות וחוקים הנוגדים את התורה בעליל ובמובהק, אין הכוונה לפורר או להחליש את המסגרת השלטונית והצבא. להיפך, המטרה היא לחזק את השלטון ולהציבו במקום שבו הוא יוכל להמשיך ולמלא את תפקידו כשלטון יהודי שלו צבא יהודי. מלבד זאת, יהודי שומר תורה ומצוות פועל על פי הדרכותיה של התורה, ומכוחן של הדרכות אלו, ורק מכוחן, הוא מחויב גם לציית לחוק המדינה. לכן, לא ניתן לדרוש מאדם לעשות דבר הנוגד את דתו ומצפונו. דבר זה מקובל במדינות מתוקנות, ובוודאי שכך צריך להיות גם במדינה יהודית. אם אנו מכריזים על עצמנו כמדינה יהודית ודמוקרטית, במובן זה שיש זיקה וחיבור למסורת היהודית מדורי דורות, ולא רק לעובדה שרוב אזרחי המדינה הם יהודים או לערכים מסוימים ביהדות, אזי יש לקחת בחשבון גם את משמעות המרכיב "יהודית" ולא לפעול רק לפי רצון הרוב. "יהדות" - צריך לתת למבינים מהי יהדות לקבוע, ולא לגוף אחר. פוסקי ההלכה הם המכריעים מהי עמדת ההלכה, ובדברים פשוטים וברורים מאד, כל שומר תורה ומצוות יודע מה הדין וההלכה.

כאמור, כל מסגרת שלטון דמוקרטית, בוודאי זו המתנהלת בצורה יעילה והגונה, חייבת להיות מודעת למגבלותיה, ולהיות תחת ביקורת ערכית ושיפוטית. מהמדינה היהודית-דמוקרטית נדרש להיות קשובה וערנית גם לערכיה של היהדות. יתר על כן, הציפייה היא שהמנהיגות השלטונית אף תפעל לכינון מדינה בעלת אופי יהודי מסורתי, לא רק במה שקשור לחיים האישיים של אזרחיה היהודיים, אלא גם ובייחוד בסוגיות חברתיות, לאומיות, כלכליות ועוד.

הסמכויות השלטוניות של מלך ומנהיג הם מרובות ומקיפות. לאחר שהרמב"ם מונה אותם, הוא כותב:

ובכול יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהילחם מלחמות ה'.

(משנה תורה, הלכות מלכים, פרק ד, הלכה י)

על השלטון לפעול לטובת הכלל והחברה ללא אינטרס זר, נדרש ממנו "להרים דת האמת" - התורה, "ולמלאות העולם צדק" - צדק אנושי וטבעי.

סיטואציה של מתח בין סמכות שלטונית לבין חייל/אזרח החש שחוק או פקודה מסוימת נוגדים או סותרים את התורה וההלכה, איננה חידוש של דורנו. במקרא מצאנו מספר דוגמאות לעימותים על רקע כזה. את המורכבות ביחסי מנהיג-העם-צו תורה, ביטאו חז"ל במדרש אגדה:

'אני פי מלך שמור ועל דברת שבועת אלוקים' (קהלת ה, ב). ה'אני' שיאמר לך 'פי המלך' שתהא אימתו עליך, 'שמור' שלא תמרוד על צויו. יכול אפילו יאמר לך לעבור על דברי המקום? תלמוד לומר: 'ועל דברת שבועת אלוקים'. בא הכתוב להודיעך שדברת שבועת אלוקים יהיה עליון על צויו בשר ודם. שתבטל רצון בשר ודם מפני רצון אלוקים.

(מדרש רבה, במדבר, פרק יד, אות ו)

המדרש מתייחס לפסוק מספר קהלת שנכתב על ידי שלמה המלך, ואשר מדריך אותנו כיצד יש לפעול כשיש סתירה בין צו שלטוני לבין צו תורה. מחד גיסא, יש חובה לשמור ולשמוע ליוצא מפי המלך - לציוויו וחוקיו, ומאידך גיסא, יש לשמור על דברת אלוקים, שהם גבוהים וקודמים לצו של בשר ודם. בהמשך, המדרש מעודד את מי שמוצא עצמו מאוים ממנהיגות בשר ודם, פן יאונה לו רע אם לא יקיים את הציווי:

אם יכעוס עליך בשר ודם כדי להעבירך על חוקי התורה, אל תתבהל מכעסו כדי שתלך בעצתו... שלא תתיירא מאותו דבר רע שיאמר לך - שישרפך ויהרגך ויעשה לך ייסורים קשים, אם לא תתקיים גזירתו ויפחידך שאין אלוה בעולם שיוכל להצילך מידו...אם מסרת עצמך על המצוות לקיים גזירת הקדוש ברוך הוא ולבטל גזירות בשר ודם, מה שכרך? בעת שיגזור הקב"ה להביא פורעניות לעולם שהוא מלכו של עולם ושליט בכול לעשות ככל חפצו ואין מי שימחה בידו: 'והוא באחד ומי ישיבנו ונפשו אותה ויעש' (איוב כג, יג). אתה תעמוד ותבקש רחמים על הגזירה לבטלה והקב"ה נושא לך פנים והוא מבטלה בזכותך. לפי שביטלת גזירת בשר ודם לקיים גזירתו.

(מדרש רבה, במדבר, שם)

דווקא מי שהתעקש שלא להיכנע בפני גזירת שלטון בשר ודם, הוא זה שיוכל להתפלל ולבטל את גזירת ה'. המדרש אף ממשיך ומספר על נבוכדנצר מלך בבל, שציווה את חנניה מישאל ועזריה לעבור על חוקי התורה, באחת העבירות החמורות ביותר, להשתחוות לפסל. משסירבו, ציטט להם נבוכדנצר את הפסוק שאמר שלמה המלך:

לא כך אמר לכם הקב"ה שתשמעו למלכות כל מה שהיא אומרת לכם שנאמר: 'אני פי מלך שמור ועל דברת שבועת אלוקים' (קהלת ה,

ב)? אמרו לו: מלך אתה עלינו למסים ולארנונית, אבל לעבוד עבודת כוכבים, נבוכדנצר, אתה וכלב שווים.

(מדרש רבה, במדבר, פרק טו, אות יד)

אין ספק שהתגובה בפיהם של חנניה מישאל ועזריה היא חריפה, אבל היא באה ללמד שכאשר השלטון קובע חוקים או תקנות המנוגדים לדין התורה, הוא חורג מסמכותו, ומשום כך, אין לחוקים ותקנות אלו כל תוקף.

דוגמה מובהקת לסירוב לבצע פקודה שהייתה מכונה בימינו "פקודה בלתי חוקית בעליל", היא הסירוב לפקודתו של שאול, להרוג את כהני נוב בשל הסיוע שהגישו לדוד:

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְרָצִים הַנִּצְבִּים עָלָיו סִבּוּ וְהִמִּיתוּ בְּהִנֵּי ה' כִּי גַם יָדָם עִם דָּוִד וְכִי יִדְעוּ כִּי בְרַח הוּא וְלֹא גָלוּ אֶת אֲזִנֵּי. וְלֹא אָבוּ עִבְדֵי הַמֶּלֶךְ לְשַׁלַּח אֶת יָדָם לַפְגֹּעַ בְּכִהְנֵי ה'.

(שמואל א, כב, יז)

מי היו סרבני הפקודה? על כך מובא בתלמוד הירושלמי:

אמר רבי שמואל בר רב יצחק: אבנר ועמשא היו. אמרו ליה: כלום אית לך עלינן אלא הדין זונרא והדין כלינירין? הא טריפין לך (=אמרו לו: כלום יש לך עלינו את הדרגות והאותות? הרי הם לפניך).

(תלמוד ירושלמי, מסכת סנהדרין, פרק י, הלכה ב)

אבנר לא היה חייל פשוט או מפקד זוטר שמסרב לבצע פקודה. הוא היה שר הצבא, ואין ספק שסירוב פקודה של שר הצבא, המקביל לשר הביטחון או לרמטכ"ל כיום, עלול להקרין בצורה שלילית ביותר על תפקודו של הצבא. עם זאת, הוא היה מוכן לפשוט את הדרגות והמדים, ולא לבצע את הפקודה הלא חוקית הזו, שסתרה במובהק בעליל ובגלוי דין תורה ואת המוסר האנושי הפשוט.

תפקידו של עמשא לא ברור, אולם מסתבר שהיה לו מעמד בכיר, שהרי אחר כך הוא היה מועמד להיות שר צבאו של דוד. בתנ"ך לא מוזכר ששואל העניש את הסרבנים, ואפשר שיש בכך כדי ללמד, שהוא הבין שהם צדקו בסירובם.

זאת ועוד, חז"ל מבקרים את אבנר שלא היה די בכך שהוא סירב לבצע את הפקודה, אלא היה עליו לעשות מאמצים גדולים יותר כדי לסכל את ביצוע הפקודה:

אבנר למה נהרג? יש אומרים על ידי שהיתה ספיקה בידו למחות בנוב עיר הכהנים ולא מיחה.

(תלמוד ירושלמי, מסכת פאה, פרק א הלכה א)

אבנר נהרג אחר כך בצורה מבישה על ידי יואב שר צבא דוד (שמואל ב, ג, כז). על פי אחת ממסורות חז"ל, הצורה בה הוא נהרג היא עונש על כך שהיה לו לפעול בצורה אקטיבית, כדי למנוע משאול להרוג את כהני נוב. מכאן יש ללמוד, שבמידת האפשר לא מספיק רק לסרב, אלא יש לעשות מאמצים נוספים כדי שהחוק או הפקודה השלילית הסותר דין תורה או הלכה, לא יבוצעו אף על ידי אחר.<sup>14</sup>

על היחס העקרוני בין חוקי המדינה וההלכה כתב הרב יוסף דב סולובייצ'יק (ראש ישיבה ומנהיג הציונות הדתית בארה"ב, המאה הכ')::

השעבוד למדינה יכול להפוך לעבודה זרה. אפילו אם יבואו כל גדולי עולם שאחתום כי כל נאמנותי הבלתי מסויגת נתונה למדינה שהיא כיום האידיאל העליון ביותר ליהודי, לא אתן את ידי לכך בשום פנים ואופן. השתעבדות כזו היא עבודה זרה! השתעבדות אחת יש לנו והיא לקדוש ברוך הוא ולתורה שנתן לנו. אם המדינה מסייעת להשתעבדות זו שלנו הרינו מסורים לה בלב ובנפש. אבל אם המדינה מפריעה להשתעבדות זו, אז אינני יכול להרגיש אהבה בליבי למדינה.

(על התשובה, עמ' 142)

## ט. ביקורת השלטון וההנהגה

חובה להישמע ולציית לפקודה וחוק שאיננו סותר הלכה או מצווה, אולם חובה זו אינה סותרת את האפשרות לבקר, למחות ולהפגין נגד חוק או התנהלות מסוימת, כדי לשנות את כוונותיה והליכותיה של המנהיגות.

מותר, אפשר ולעתים אף ישנה חובה ציבורית ומוסרית, להביע עמדה אחרת ונחרצת מול מנהיגות. מחאות נועדו לעורר את דעת הקהל, ולהראות לאלה שכלפיהם מפגינים (כגון ממשלה, עירייה, מעסיקים) שישנם מי שמתנגדים לדרכם ולמעשיהם, והם חושבים שנעשה עוול או דבר שאינו הגון, לא נכון, לא מוסרי, או שהוא נוגד את התורה.

אלא שיש לעשות כן בצורה מכובדת ועניינית: "ואפשר לאדם להשיב ולבקר ולחלוק, בדרך ארץ ובידידות" (אגרות הרמב"ם, מהדורת הר"י שילת, עמ' שט). במסגרת אזרחית, המחאה והביקורת חיונית והכרחית. היא צריכה להיעשות לגופו של עניין תוך שמירת החוק, ואין לבזות וללגלג, ובוודאי

שאין לפגוע פיזית במנהיגות עצמה. כשהביקורת היא עניינית, בונה ומעצבת, הרי היא חיובית, ויש גם סיכוי שהיא תועיל:

להשיב על דעות רעות אין נחוץ כלל מחלוקת, גם אין תועלת במחלוקת כי אם להשיב בדברים של טעם, ובזה אין הירוס (=פגיעה) כלל אל השלום.

(הראי"ה קוק, גנזי ראייה ג, עמ' 27)

במקרא מצינו מחאות רבות כנגד שליטים, בעיקר מצד הנביאים.<sup>15</sup> אפשר להצביע על התנהלות שלילית ולא ראויה, על מעשי שחיתות, אם הדבר מוכח ידוע וברור, אך אין לפגוע בכבודו ובמעמדו של האיש המבוקר.

להלן דוגמה חיובית כיצד נביא הוכיח מלך בצורה ראויה. ירבעם פילג את הממלכה ובנה במות לעבודה זרה, בבית אל ובדן. בשעה שהוא עצמו מקריב על המזבח, פונה אליו עידו הנביא ומוכיחו:

וַיִּקְרָא עַל הַמְּזִבְחַ בְּדָבָר ה' וַיֹּאמֶר מְזִבְחַ מְזִבְחַ כֹּה אָמַר ה' הִנֵּה בֵן נוֹלָד לְבֵית דָּוִד יֵאשְׁוֶהוּ שְׁמוֹ וְזָבַח עֲלֶיךָ אֶת כֹּהֲנֵי הַבְּמֹת הַמִּקְטָרִים עֲלֶיךָ וְעֲצָמוֹת אָדָם יִשְׂרְפוּ עֲלֶיךָ.

(מלכים א, יג, ב)

הוא מנבא שאת עצמותיו של ירבעם ישרפו לבסוף על אותו מזבח. אך יושם לב: הנביא איננו פונה אליו ישירות ואומר לו: "את עצמותיך" או "את עצמות ירבעם ישרפו על המזבח", אלא: "ועצמות אדם" - עצמות ירבעם אין כתיב כאן, אלא אדם. מכאן שחלק כבוד למלכות" (מדרש תנחומא, בראשית, פרק יב).

אפילו בשעה שהמלך נתפס בקלקלתו בעשותו דבר חמור ביותר - הקרבת קרבן על במה, שלא בבית המקדש, הנביא חולק לו כבוד. הנביא מחה בירבעם בדרך זו, לא מפני שהוא חשש ממנו. ירבעם הבין מיד את כוונת הנביא:

וַיְהִי כִשְׁמֹעַ הַמֶּלֶךְ אֶת דְּבַר אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר קָרָא עַל הַמְּזִבְחַ בְּבֵית אֵל וַיִּשְׁלַח יִרְבְּעָם אֶת יָדוֹ מֵעַל הַמְּזִבְחַ לֵאמֹר תִּפְשֶׁהוּ וְתִיבֵשׂ יָדוֹ אֲשֶׁר שָׁלַח עָלָיו וְלֹא יִכַּל לְהִשְׁיבָה אֵלָיו.

(מלכים שם, ד)

ה' היה בעזרת הנביא ולא נתן למלך לפגוע בו. ועם זאת, עידו הנביא נזהר בכבודו של המלך, גם בשעה שהוא נתפס "על חם", מקריב בבמה.

להלן דוגמה שלילית ממנה יש ללמוד כיצד אין מוכיחים מנהיג. דוד המלך בורח מירושלים מפני אבשלום, ושמעי בן גרא, קורא לעברו: "צֵא צֵא אִישׁ הַדְּמִים וְאִישׁ הַבְּלִיעַל" (שמואל ב, טז, ז). הרב לוי בן גרשום, הרלב"ג (פרשן מקרא, פרובנס, המאה הי"ד), הסביר את מחאת שמעי: "ייתכן שקראו איש

הדמים כי דמים רבים שפך וקראו איש הבליעל על דבר בת שבע אשת אוריה החתי" (שם). ללא קשר לשאלה האם הטענות נכונות או לא - כך לא מוחים נגד המלך, כפי שכתב הרמב"ם:

כל המורד במלך ישראל...וכן כל המבזה את המלך, או המחרפו - יש למלך רשות להרגו, כשמעי בן גרא.

(משנה תורה, הלכות מלכים, פרק ג, הלכה ח)

הרמב"ם כרך באותה הלכה את דינו של המורד והמבזה. בשניהם יש רשות למלך להטיל על המורד והמבזה את העונש החריף ביותר, עונש מיתה. הדוגמה שהרמב"ם מציין בדבריו, היא של שמעי בן גרא שביזה את המלך.

חירוף וביזוי משמעם גילוי קלונו האישי של האחר ברבים, גם כשיש משהו מן האמת בדברים אלו, וכל שכן כשאין הם דברי אמת כלל. חירוף וביזוי הם הדבקות תווית אישית, שיש בה תכונות ומידות שליליות והדבר אסור גם אם אין בהם שום מימד של הסתה וקריאה לפגוע פיזית במנהיג. ניתן להצביע על המעשה כלא-ראוי, כמושחת, אך לא על האיש. לו שמעי היה אומר שיש כאן שפיכות דמים, מעשה של ניאוף, הייתה זו ביקורת ראויה, אך האצבע הופנתה אל דוד באופן אישי: "איש הדמים ואיש הבליעל".

מלך ישראל וכל מנהיג לאומי אחר אינו אדם פרטי, הוא מייצג את העם: "שלבו הוא לב כל קהל ישראל" (משנה תורה, הלכות מלכים, פרק ג, הלכה ו). ועל כן הלכה היא ש"מלך שמחל על כבודו אינו מחול" (תלמוד בבלי, מסכת כתובות דף יז, עמוד א). סיבת הדבר לפי הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק (פרשן התורה והרמב"ם, רוסייה, המאה הכ'): "כי כבודו הוא כבוד האומה" (משך חכמה דברים כב, כב). ובניסוחו של הרב צבי יהודה הכהן קוק (ראש ישיבת מרכז הרב ומנהיג ציבור, ישראל, המאה הכ')::

כבוד עם ישראל הוא גילוי כבוד שמים... המחרק מלכות ישראל הוא כמחרק מלכות שמים.

(לנתיבות ישראל ב, עמ' רלח)

אשר על כן המחרק ומבזה מלך או כל בעל שררה כנשיא וראש ממשלה, נידון כמורד במלכות, ועל פי ההלכה למערכת המשפט יש אפשרות אף לגזור עליו את העונש החמור ביותר - עונש מיתה. האיסור לחרק ולבוזת קיים גם אם יש אמת בדברי החרפה הללו. כיום אמנם לא יגזור עונש מיתה על מי שיאמר על מנהיג שהוא מושחת או פושע, ובוודאי לא כשיש חשדות מבוססים להתנהלות מושחתת. אבל חז"ל לימדו אותנו עד כמה יש להיזהר בכבוד המנהיגות, ולא לגרום לקריסתה בהתייחסות מבזה כלפי המנהיג.

מלבד הזהירות הנדרשת שלא לפגוע באישיותם של המנהיגים, אלא להצביע על העניין עצמו, נדרשת משנה זהירות שלא להעביר ביקורת או לפגוע



כשהדבר נעשה בפרהסיא, ברבים. ניתן להצביע ולהציע עמדה אחרת, לומר דברים חריפים ונוקבים בפגישה סגורה, "בארבע עיניים", אך לא בפרהסיא.

במקרא מסופר שאביה מלך יהודה מוכיח בצורה חריפה את ירבעם מלך ישראל, שהוזכר לעיל, בפני אנשים רבים מאוד: "וַיֹּאסֹר אָבִיָּה אֶת הַמִּלְחָמָה בְּחֵיל גְּבוּרֵי מִלְחָמָה אַרְבַּע מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ בַּחֹר וַיִּרְבְּעֵם עֶרְךָ עִמּוֹ מִלְחָמָה בְּשִׁמוֹנֶה מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ בַּחֹר גְּבוּר חֵיל" (דברי הימים ב יג, ג). מדובר על מעמד בפני מיליון ומאתים איש(!). דברי הביקורת שהשמיע אביה במעמד זה היו נכונים ואמיתיים (שם ד-יב). עם זאת, למרות שאביה צדק בתוכן דבריו, הוא נענש: "וְלֹא עָצַר כַּחַ יִרְבְּעֵם עוֹד בְּיָמֵי אָבִיָּהוּ וַיִּגְפְּהוּ ה' וַיָּמָת" (שם כ).

אמר רבי שמואל: ...ולמה ניגף? ר' יוחנן אמר: על שחישד את ירבעם ברבים.

(תלמוד ירושלמי, מסכת יבמות, פרק טז, הלכה ג)

הרב דוד פרנקל (גרמניה, המאה הי"ח) מפרש:

שביזהו לפני כל קהל ישראל. דאף על גב דרשע היה, היה לו לנהוג כבוד במלכות. שכן מצינו שציווה הקב"ה למשה שינהג כבוד בפרעה. (קרבן העדה, על התלמוד הירושלמי שם)

אביה צדק בתוכחתו כנגד ירבעם, והוא לא נענש בשל תוכן תוכחתו. ירבעם מלך ישראל, ממייסדי העבודה הזרה בישראל, הוא הדוגמה השלילית למלכים שבאו אחריו והלכו בדרכיו. הוא אחד משלושה מלכים שאין להם חלק לעולם הבא (תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף צ, עמוד א). אף שאביה צדק בתוכחתו - כך לא מדברים אל מלך, ולא מבזים אותו ברבים. העונש הוא על הצורה, על הדרך בה הוא הוכיח את מלך ישראל, ולא על התוכן. אף שאביה עצמו היה גם כן מלך, היה עליו להימנע מתוכחת מלך ברבים בצורה מבזה.

כך ציווה ה' גם את משה: "וַיִּנְצְבֶתָ לְקָרְאָתוֹ עַל שְׁפַת הַיָּאֵר" (שמות ז, טו), על כך נאמר בתלמוד הבבלי: "אמר לו הקב"ה למשה: מלך הוא, והסבר לו פנים" (מסכת זבחים דף קב, עמוד א). משה רבנו כבר נהג כך בפגישותיו הקודמות עם פרעה: "וַיִּלְכְּהוּ נָא דֶרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבַר וַיִּנְצְבְּהוּ לְה' אֱלֹהֵינוּ פֶּן יִפְגְּעוּנוּ בְּדָבָר אוּ בְחָרָב" (שמות ה, ג). "פן יפגענו... לא היה צריך לומר אלא: פן יפגעך. מהו פן יפגענו? ללמדך שנהגו בו כבוד. ללמדך שחייב אדם לחלוק כבוד למלכות" (מדרש רבה, שמות, פרק ה, אות טו).

על ירבעם עצמו נאמר שנענש בשל דבר דומה. ירבעם הוכיח את שלמה המלך ותוכחתו הייתה נכונה, אך דרך התוכחה הייתה פגומה:

אמר רבי יוחנן: מפני מה זכה ירבעם למלכות? מפני שהוכיח את שלמה. ומפני מה נענש? מפני שהוכיחו ברבים, שנאמר: 'זוהו הדבר

אשר הרים יד במלך שלמה בנה את המלוא סגר את פרץ עיר דוד אביו' (מלכים א, יא, כז). אמר לו (=ירבעם): דוד אביך פרץ פרצות בחומה כדי שיעלו ישראל לרגל, ואתה גדרת אותם לעשות אנגריא לבת פרעה?

(תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף קא, עמוד ב)

ירבעם בן נבט היה גובה המסים בימי שלמה, משבטי יוסף - אפרים ומנשה (מלכים א, יא, כח). הוא הוביל מרי מול שלמה: "וְזֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר הָרִים יָד בְּמֶלֶךְ", בו בזמן שעל מלך נאמר: "לא ירים איש את ידו" (בראשית מא, מד).

על פי חז"ל, ירבעם כינס שמונים אלף מבני שבטו, ובנוכחותם הוא התריס נגד שלמה (מדרש רבה, ויקרא, פרק יב, אות ה). ירבעם טען שיש ערך בגביית מסים שייעודם לצרכי הכלל, אך לא לשם צרכים אישיים. לא ברור כלל שיירבעם צדק בתוכחתו (הרב מאיר הלוי אבועלפיה, יד רמה, מסכת סנהדרין דף קא, עמוד ב), אך גם אם הדברים נכונים, לא כך מוכיחים את המלך.

אמנם על הפסוק: "וְנָשִׂיא בְעֵמֶךָ לֹא תֵאָר" (שמות כב, כז) נדרש במכילתא (שם):

אי נשיא - יכול כאחאב וחבריו? תלמוד לומר לומר בעמך. לא אמרתי אלא כל זמן שנוהגין כמנהג עמך.

ובגמרא מסופר על המלך הורדוס, שהרג את כל החכמים, והשאיר מהם רק את בבא בן בוטא, לאחר שעקר את עיניו. כדי לנסותו, בא הורדוס לפני בבא בן בוטא (שלא ידע מי יושב לפניו), והציע לו לקלל את המלך:

אמר לו בבא בן בוטא: כתיב: 'גם במדעך מלך אל תקלל' (קהלת י, כ). אמר ליה: האי לאו מלך הוא.<sup>16</sup> אמר ליה: ולהוי עשיר בעלמא, וכתיב: 'בחדרי משכבך אל תקלל עשיר' (קהלת שם). ולא יהיה אלא נשיא, וכתיב: 'נשיא בעמך לא תאור' (שמות כב, כז). אמר לו: בעושה מעשה עמך, והאי לאו עושה מעשה עמך.

(תלמוד בבלי, מסכת בבא בתרא, דף ד, עמוד א)

מעשה זה מוכיח שגם הורדוס המלך היה מודע לדרשת חכמים, המתירה לקלל "נשיא" שאינו "עושה מעשה עמך", כלומר שאינו נוהג כפי שהתורה מורה לו לנהוג.

אולם יש להדגיש שדרשה זו, המתירה לקלל מלך שאינו "עושה מעשה עמך", לא נפסקה להלכה. הרמב"ם (משנה תורה, הלכות סנהדרין, פרק כו, הלכות א, ב) דן באיסור לקלל מלך ונשיא, ואינו מסייג את האיסור ל"עושה מעשה עמך" בלבד, ולכאורה משמעות הדבר שהוא לא פסק הסתייגות זו להלכה. אמנם יש ממפרשי הרמב"ם (הגהות מיימוניות על הרמב"ם, שם) שמסבירים

שגם לדעת הרמב"ם מותר לקלל מלך שאינו "עושה מעשה עמך", ואין ללמוד מן ההשמטה שהרמב"ם דחה את הסייג מן ההלכה.

מנגד, הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק, (חידושי רבנו מאיר שמחה, סנהדרין, דף פה, עמוד ב) מעיר שהרמב"ם לא הזכיר את הסייג האמור בהלכות סנהדרין, אך בנוגע לאיסור לקלל את ההורים (הלכות ממרים, פרק ו, הלכה יא), דן בכבוד אב "רשע ובעל עבירות", וקבע שיש לכבדו, ומכאן משמע, שהרמב"ם דחה את הדרשה הנזכרת, ואסר את הפגיעה בכבודו של אב רשע או מלך רשע.

על התוכחות והמחאות כנגד התנהגותם והתנהלותם של מנהיגים ומלכים במקרא, כתב הרב אברהם יצחק הכהן קוק:

אין אנו אחראים על כל המעשים שעשו גדולי האומה. לפעמים הננו מוצאים על פי גדולי ישראל הערות של מחאות על מעשים של רבים וגדולים מגדולי האומה, אבותיה, מלכיה, נביאיה וכהניה. וכבר העיר הרמב"ם בפרק ז' משמונה פרקים, שאין מתנאי היותר שלם שבבני אדם השלמות הגמורה בלא חסרון, וישנם מעשים שנעשים על פי גדולי גדולים שהם ראויים לביקורת, ונפוצים מאמרים כאלה בדברי חז"ל ובספרי הראשונים, גלויים לכל דורש.

(מאמרי הראי"ה, עמ' 509)

כאמור, הבעת עמדה אחרת, הצבעה על תפקוד לקוי וכושל, הבעת אי-נחת מהתנהלות מסוימת, מחאה כנגד חוק או תקנה, כל אלו לגיטימיים וחיוניים לקיומה של מסגרת שלטונית, ובלבד שהם נעשים לגופם של דברים, כדי לנסות לחולל שינוי, ולהביא לידי חשיבה מחודשת, אך בלי לפגוע אישית - מילולית, ובוודאי לא פיזית - במנהיגים, למרות הכעס והרוגז העצומים ואף מוצדקים על התנהלותם. כמובן אין הבדל בין ביזוי הנאמר בפיה לביזוי שנכתב במאמר וכדומה.

יש מי שמטיחים ביקורות ודברי זלזול ולעג במנהיגים כבר בשלב של העלאת חשדות קלושים בלבד למעשים פליליים, או אחרי שנהגו בצורה לא ישרה ולא מוסרית. כלי תקשורת רבים מכפישים ומבזים מנהיגים, רק כדי להשיג "סקופים" ולעתים אף חורצים בכך גורל אישי ופוליטי של מנהיג, בהתבססם על חשדות שעשויים להימצא חסרי-שחר. יש בכוחה של ביקורת לא מאוזנת ליצור אווירה ציבורית שלילית נגד אישיות מסוימת אף על פי שהמעשה איננו חמור כל כך, ואז מערכת המשפט איננה יכולה להימנע מלהטיל עליו את העונש הכבד ביותר, כי כבר קיים לחץ ציבורי.

אמנם לא ניתן להתכחש לתועלת הרבה שמביאה התקשורת בחשיפת שחיתויות ומעשים פליליים של מנהיגים ואחרים בשל חריצותם של אנשי

תקשורת שחקרו ובררו דברים, אבל יש לחשוב על המחיר הערכי. עם כל חשיפה כזו, יחס הציבור למנהיגות ולשלטון בכלל סופג פגיעה קשה, נוצר חוסר אמון, ייאוש, ואווירה עכורה. כאמור, הדרך הנכונה היא, להצביע על העוולות, על הטעון תיקון, על דרך אחרת, אך ללא פגיעה באיש מנושאי המשרה.

## אתיקה שלטונית יהודית

### מבוא

בשנים האחרונות חל פיחות משמעותי ביחסו של הציבור הרחב למנהיגי השלטון ברמות שונות. יש החשים שבמנהיגות ישנם אנשים מושחתים שמנצלים את מעמדם וכוחם לשם מטרות והישגים אישיים, ולא טובת המדינה והציבור אותם הם אמורים להנהיג, היא זו שמדריכה אותם. ייתכן שזו התייחסות כוללנית וגורפת מדי, אך היא לא באה מתוך חלל ריק. פרשיות שחיתות והונאה, הטרדות מיניות, ניצול מעמד ושררה כובשות את אמצעי התקשורת לעתים קרובות מדי, והתחושה ש"הכול מושחת ורקוב" רק מתחזקת. יש אישי ציבור ואף מהבכירים ביותר, הנמצאים תחת חקירות משטרה, ויש הצריכים לנהל משפטים ארוכים כדי להצדיק את עצמם ואת יושרם שנפגע. הדבר מביא לחוסר אמון, לחשד שאולי יש עוד כאלה, אלא שעדיין הם לא נחשפו, וליאוש שכאילו אין מה לעשות.

כותרת הפרק היא: אתיקה שלטונית יהודית, וכוונתנו לעסוק בטוהר השלטון. טוהר בא לבטא מעלה גבוהה יותר מאיכות אנושית טובה והגונה, ועל כן לא הסתפקנו בהגדרה הנפוצה יותר: איכות השלטון. טהרה היא נקיות והודרכות ברמה גבוהה, ובמידה זו נדרש לאחוז כל מי שמופקד לעשות למען אחרים. ולהביא לידי ביטוי: נורמות מוסר, יושר, צדק והגינות.

הדברים הבאים לא מתיימרים לפתור באופן מידי את הקשיים הללו, אך יש בהם כדי להציב עקרונות מנחים להתנהלותה הראויה של מנהיגות: מה הן הציפיות מנבחרי ציבור? אלו נורמות צריכות להיות מושרשות וברורות לניהול שלטון תקין ישר והגון? הדברים מופנים למנהיגי ציבור ברמות ובדרגות שונות, וגם לציבור הרחב. התכנים מבוססים על מקורות המקרא, ספרות התנאים והאמוראים, ראשונים ואחרונים, עד רבני זמננו. רצוננו היה לבחון ולבדוק מה נאמר במקורות הללו על דרך התנהלותם של מנהיגים ואישי ציבור, מה ניתן ללמוד מהרצוי ומהמצוי מתוך התנהלותם של מנהיגים בעבר, על תקנות ונורמות שלטוניות שעוצבו במצבים שונים, ולהשליך מהם תובנות לכאן והיום. הדברים לא נכתבו כפסקי הלכה, אלא על בסיס ציטוט מובאות מהמקורות וניתוחן, כשהמטרה היא, לשקף את ההוראות והניסיון המנהיגותי שנצבר בעם ישראל. המקורות עוסקים בגופי השלטון והמנהיגות המגוינים שיש בישראל: מלך - השלטון המרכזי, הכהנים במקדש, מערכת השפיטה, ראשי הקהילה וגבאיה.

לא אספנו את כל המקורות שיש בסוגיות שלפנינו. ישנם גם נושאים נוספים שלא עסקנו בהם כלל. מטרתנו היא להציב מבוא ובסיס לחשיבה ועיון אודות הציפיות ממנהיגים ואישי ציבור על פי המקורות, ולעורר את הדיון ואת

הרגישות הן של המנהיגים והן של הציבור הרחב בשאלות הללו, מתוך מטרה שנורמות ההתנהגות החיוביות הללו, יהיו אלה שיעצבו ויקדמו אורחות שלטון ומנהיגות טובים יותר.

## א. לשם שמים

התביעה - הדרישה הבסיסית והראשונית מכל מנהיג ציבור היא, לעשות את המוטל עליו לטובת הציבור וצרכיהם בלבד, ללא כל פנייה ואינטרס אחר:

רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר... וכל העמלים עם הציבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים. שזכות אבותם מסייעתן וצדקתם עומדת לעד.

(משנה, מסכת אבות, פרק ב, משנה ב)

רבן גמליאל כמו גם אביו, שימש כנשיא ישראל בשנים שלאחר חורבן בית שני. הייתה זו תקופה קשה ומורכבת, תקופה שבה נדרש המנהיג לשמר ולחזק את העם מבחינה חומרית ורוחנית תחת שלטון הרומאים. נדרשה אז מנהיגות חזקה, שיודעת את דרכה ופועלת רק לטובת הכלל. כך אכן ציווה רבי יהודה הנשיא את בנו, כשהעביר לו את הנשיאות:

נכנס רבן גמליאל אצלו, ומסר לו סדרי נשיאות. אמר לו: בני, נהוג נשיאותך ברמים...

(תלמוד בבלי, מסכת כתובות, דף קג, עמוד ב)

כלומר שעליו לנהוג בתקיפות ובעוצמה, ובנו רבן גמליאל הוסיף, שיש לעשות שימוש בעוצמה השלטונית כשרק טובת הציבור היא שמנחה ומתווה את דרכו של המנהיג. מנהיגות תקיפה הפועלת שלא לשם שמים היא שלילית.

כמה היבטים יש לדרישה לפעול לשם שמים ולא לשם מטרת אחרות, בדרך להגשמת יעדים ציבוריים ולאומיים.

### 1. לא להתכבד מהם

רבנו יונה מגירונדי (פרשן והוגה דעות, ספרד, המאה הי"ג), בפירושו למשנה הנזכרת, ממקד את דברי המשנה העוסקת בעמלי הציבור ש"יהיו עוסקין עמהם לשם שמים" - שלא יעשו את המוטל עליהם לשם כבודם האישי, לשם הנאות כלשהן, או לשם השררה:

לא להתכבד, ולא ליהנות מהם, ולא להשתרר עליהם. אלא להנהיגם בדרך ישרה. והכול לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתן וצדקתם עומדת לעד. שאע"פ שאתם עוסקין עמהם וצרכיהם נעשין על ידיהם,

לא אתם גורמין להם אלא זכות אבותיהם של צבור מסייעתם וצדקתם עומדת לעד לאלף דור.

הדגשה נוספת כותב פרשן המשנה הרב עובדיה מברטנורא (מפרש המשנה, איטליה וירושלים, המאה ה־17):

ולא כדי ליטול עטרה, לומר 'כך וכך עשיתי בשביל הציבור'. שזכות אבותם מסייעתן - שזכות אבותן של ציבור וצדקתן העומדת לעד היא המסייעת אל העוסקין עמהן להוציא לאור צדקן, ולא מצד טוב השתדלותן של העוסקים.

מנהיג ראוי לא פועל למען הכבוד האישי, לא למען הנאות אישיות, לא מתחשב במה שייאמר עליו בכלי התקשורת, ולא מתמקד בשאלה, כיצד הוא ייזכר בדפי ההיסטוריה. כל עשייתו חייבת להיות לשם התפקיד שאותו הוא ממלא. הצלחתו של מנהיג אינה נובעת רק מפעלו, לציבור עצמו יש גם זכויות משלו, ואף הם שותפים בהצלחה.

במקרא מסופר על מנהיג שפעל רבות לטובת עם ישראל ואף הצליח יפה במשימותיו, ועם זאת שמו נדחק, לפחות באזכורים שבדברי חז"ל, בשל העובדה שהוא ביקש מיוזמתו להזכיר ולהנציח את פעלו האישי. נחמיה היה מנהיג שלטוני בעת התחדשות היישוב היהודי בארץ בתחילת ימי בית שני. אחרי שהיה שר בכיר בשלטון הפרסי עלה נחמיה לארץ, ומיד החל בארגון העם היושב בציון. בתחילה הובילם לבניין חומת ירושלים השרופה והפרוצה עוד מימי החורבן הראשון. אחרי שסיים זאת במהירות רבה, התמודד בהצלחה עם בעיות חברתיות, וניסה אף להתמודד עם סוגיית נישואי התערובת. הוא גם ארגן מחדש את נהלי העבודה בבית המקדש השני. על כל אלה הוא מבקש מספר פעמים, כשהוא פונה בתפילה לה': "זְכֹרָה לִי אֱלֹהֵי לְטוֹבָה" (נחמיה ה, יט; יג, יד; יג, כב; יג, לא). אך דווקא בשל בקשתו זו החוזרת ונשנית, במקורות חז"ל וכן בדברי ראשונים כשמצטטים פסוק מספר נחמיה, הדבר מובא כאילו הוא פסוק בספר עזרא.<sup>17</sup> ספר נחמיה לא נקרא על שמו של נחמיה. ואכן בתלמוד נידון הדבר:

נחמיה בן חכליה, מאי טעמא לא איקרי סיפרא על שמיה? (=מה הטעם לא נקרא ספר נחמיה על שמו)? אמר רבי ירמיה בר אבא: מפני שהחזיק טובה לעצמו, שנאמר (נחמיה ה, יט) 'זכרה לי אלהי לטובה'.

(תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף צג, עמוד ב)

מכאן למדו חכמים עיקרון מנחה לכל מנהיג:

מפרט את מעשיו, אף על פי שהן טובים, הרי זה כמגיס דעתו. שהרי ספר עזרא, רבו נחמיה אמרו,<sup>18</sup> ואינו נקרא אלא על שם עזרא. מפני

מזה? מפני שנתגדר במעשיו, שנאמר: 'זהפחות הראשונים אשר לפני ה', זכרה לי אלהים לטובה'.

(משנת רבי אליעזר, פרשה י, עמוד 197)

כאמור מעשיו של נחמיה היו טובים, אך בקשתו להיזכר לדורות קלקלה, והביאה לדחיקתו לשוליים בספרות חז"ל. יש לציין שלימים, וכפי שמקובל כיום, חזרו לקרוא לספר נחמיה בשמו. בכל אופן למדנו מכאן, שאת המעשים הנדרשים יש לעשות לשם שמים ולא על מנת להתגדר בהם.

## 2. להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק

רבי שמחה מויטרי (פוסק, צרפת, המאה הי"ב-י"ג) מציע כיוון אחר למשנה המורה לעמלים עם הציבור לעשות זאת לשם שמים:

וכל העמלים וטורחים עם הציבור לעסוק בדבריהם לדבר אל המלך או אל שר הצבא, יהיו עמלים עמהן לשם שמים לעזור אותם ולסייעם לשם מצוה. ולא יטול שררה להתגאות על הציבור. ואפילו אין דעתם של ציבור שלם עמהן. ואין דבר זה נוח להם. מפני שזכות אבותם של ציבור מסייעתן. הוא מסייע העמלים ליתן להם חן והצלחה מאחר שכוונתם לשמים. וצדקתם של אבות עומדת להם לעמלים לעד.

(מחזור ויטרי סימן תכה)

מדובר כאן על תפקידו ומעמדו של העסקן הציבורי, זה שמשתדל אצל השלטונות. גם עליו מוטל לעשות את מה שהוא מבין שצריך, לשם שמים בלבד, ולא לשם שררה וקידום מעמדו האישי. לעתים ציבור איננו שלם עם מהלך מסוים של המנהיגות, אין הוא מודע למכלול הסיבות שבגללן המנהיגות פועלת כפי שהיא פועלת, ואין הוא מבין מדוע על המנהיגות לפעול בדרך מסוימת. אם אכן פעילותו של העסקן או המנהיג היא לשם שמים בלבד מובטח לו שיצליח, על אף שהציבור לא שלם עם המהלך.

מ"העמלים עם הציבור" - מנהיגי קהל, עסקנים וכדומה, נדרש לפעול לשם שמים, ועל אחת כמה וכמה שהדבר נדרש ממי שעומד בראש ההנהגה הלאומית של עם ישראל, אשר להם ישנן סמכויות שלטוניות נרחבות מאוד. הרמב"ם, בפרק הרביעי של הלכות מלכים, מאריך ומפרט את סמכויותיו של המלך, ובסוף הפרק הוא מגדיר במדויק, מה הערך והייעוד של מכלול הסמכויות השלטוניות שניתנות לשלטון מרכזי:



ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהילחם מלחמות ה'

(משנה תורה, הלכות מלכים, פרק ד, הלכה י)

הסמכויות הרבות שיש למלך הן אמצעים בלבד. הן חשובות מאוד ובלעדיהן לא ניתן לנהל מדינה מתוקנת ובטוחה, אך הן לא התכלית. כל הפעולות והמעשים הם לשם שמים בלבד, לטובת השגת היעדים והמשימות שמוטלים על עם ישראל: "להרים דת האמת". על עם ישראל לנהוג כפרטים וכציבור לפי "דת האמת", ולמנהיגות השלטונית יש חלק מרכזי בהגשמת הדבר.

סמכויות השלטון בתחומי הממשל חשובות לשם יצירת התשתית לכך שעם ישראל יצליח למלא את המוטל עליו, ואם עם ישראל אכן יתנהל כך, הדבר יסייע לחשיפת הצדק האלוקי בעולם "ולמלאות את העולם צדק". גילויי הרשע בעולם מפריעים ומעכבים את ההתקדמות המוסרית והערכית של כל העולם כולו, ואין ברירה אלא להילחם ולמגר את הרוע והאכזריות. ייעודנו כאומה הוא לתקן עולם במלכות ש-די, לרומם את הברואים, לקדם את העולם מבחינה רוחנית וערכית ולהציב בפני אומות העולם נורמות של מידות טובות, יושר והגינות.

התחברות של עמים או של קבוצות אחרות, שכל מטרתם וייעודם הם רשע ואכזריות כלפי עם ישראל, ובמיוחד בארץ ישראל, מביאה את העולם כולו לסגת אחור. גם המתוקנות שבאומות העולם, אלו שעוסקות בפיתוח ובשכלול חיובי של העולם (טכנולוגיה, תעשייה, מדע וכדומה), שעליהן נאמר: "חכמה בגוים תאמין", סובלות מאוד בשנים האחרונות מטרור של אנשים המונעים מכוח תפיסה דתית כביכול, שמבטיחה להם הנאות חומריות ובהמיות ברמה הנמוכה והרדודה ביותר ב"גן העדן" שלהם. כתוצאה מכך נאלצות אותן המדינות להשקיע משאבים אדירים להילחם בטרור, במקום להשקיע בעשייה ויצירה חיוביות.

מנהיגות של עם ישראל שפועלת לשם שמים בלבד, היא זו שמודעת לכך שמערכת הביטחון והמשפטים וכל המערכות השלטוניות האחרות הן מסגרות הכרחיות וחיוניות לקיומה וביסוסה של מדינה וחברה מתוקנת, אבל ייעודן המלא הוא לבנות חברה יהודית בארץ ישראל שהליכותיה הם ביושר ובצדק, ויישום המטלות שהתורה מצווה אותנו כפרטים וכאומה.

מנהיגות שרוצה לפעול לשם שמים ולשם גילוי הצדק האלוקי בעולם, צריכה לעבוד בשותפות עם הגוף המנהיג והמוביל את חיי הרוח של עם ישראל. הסנהדרין ומערכת בתי-הדין שמנהיגים ושופטים על פי האמור בתורה, אילו הם הגופים שמנחים ומדריכים את עם ישראל בגילוי הצדק האלוקי בעולם הזה. כך מגדיר הרמב"ם את ייעוד הסנהדרין:

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמוד הוראה, ומהם חוק ומשפט יוצא לישראל.

(משנה תורה, הלכות ממרים, פרק א, הלכה א)

בהמשך מסביר הרמב"ם שבסמכות סנהדרין לתקן תקנות לגזור גזירות ולהנהיג מנהגים:

‘על פי התורה אשר יורוך’ אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיוור בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם

(שם, הלכה ב)

“לחזק הדת ולתקן העולם” יחד עם: “להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק”. הסנהדרין עוסקת בתיקון החברה מבחינה תורנית רוחנית, והמלך עוסק בתיקון העולם מבחינת סדרי ממשל וחברה תקינים.

כיום אין לנו לא מלך ולא סנהדרין, והשלטון המרכזי על זרועותיו השונות (משטרה, מערכת המשפט והחינוך), פועל להשכנת סדר וצדק בחברה. גם מהם נדרש למלא את תפקידם ביושר ובאמונה לשם התפקיד ויעדיו.

## ב. יושר, טוהר ונקיות ללא דופי

שומה על אדם שפועל בשמו של הציבור ולמענו, להיזהר משנה זהירות בכל הליכותיו. הציבור שנותן בו אמון רוצה להיות בטוח שאכן המנהיג פועל אך ורק למען האינטרס הציבורי-הלאומי, וללא שום פניות אחרות. התנהלותו הישרה וההוגנת צריכה גם להיראות ברבים, ולא מספיק שהוא עצמו אכן שלם עם ניקיון הליכותיו ומצפונו כלפי שמים.

את הדרישה להיות נקי כלפי שמים וגם כלפי הציבור ניתן ללמוד מסייגים והרחקות יתירות שקבעו חז"ל. דווקא מדרך ההתנהלות במקום הקדוש ביותר לעם ישראל, בבית המקדש, מהאנשים הפרטיים שבאו לשם ומהמנהיגות הכוהנית שפעלה שם. מדובר על מנגנון שנראה מחמיר וקפדני במיוחד, כדי שיהיה ברור שאיש לא נטל לכיסו דבר שאינו שלו.

במיוחד בולט הדבר מהאופן שבו טיפלו במחצית השקל במקדש. מצווה על כל אדם לתרום מחצית השקל. את תרומות כל העם היו מכנסים בלשכה מיוחדת. שלוש פעמים בשנה היו ממלאים שלוש קופות גדולות מהמעות שבאותה לשכה, כדי לקנות בהם קרבנות ציבור, ומי שהיה מעביר את הכסף מלשכת השקלים לקופות היה נכנס לשם באופן הבא:

אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות (=בבגד עם כפלים או בטנה כפולה), ולא במנעל ולא בסנדל, ולא בתפילין, ולא בקמיע, שמא יעני

ויאמרו מעוון הלשכה העני. או שמא יעשיר ויאמרו מתרומת הלשכה העשיר.

(משנה, מסכת שקלים, פרק ג, משנה ב)

כדי למנוע חשדות ורינונים על מי שמטפל בהעברת הכספים מלשכת השקלים לקופות, שמא הוא גנב מן הכספים, נדרש ממנו להתלבש בצורה חריגה. עליו להיות יחף, ללבוש בגד ללא כפלים, אין להיכנס מעוטר עם חפצים אחרים כמו קמיע, או אף חפצי מצווה כמו תפילין. יתר על כן. בתלמוד הירושלמי מסופר על הגבלות נוספות:

תני רבי ישמעאל: קיווץ (=אדם בעל שערות רבות או עני שזקוק להרבה כסף) לא יתרום מפני החשד. תני: הגזברין היו מפספסין בקילקין (=מי שהיה לבוש בחלוק צמר, היו הגזברים מפרידים חוטים שנתן להטמין בתוכם). תני: מדברין היו עמו משעה שהוא נכנס עד שעה שהוא יוצא (=כדי שלא יטמין בפה). וימלא פומיה מוי? (=וימלא פיו מים?) אמר רבי תנחומא: מפני הברכה.

(תלמוד ירושלמי, מסכת שקלים, פרק ג, הלכה ב)

לפי התוספתא היו אף בודקים את גופו:

נכנס לתרום את הלשכה, היו מפשפשיין בו בכניסה וביציאה. ומדברין עמו משעה שנכנס עד שעה שיצא.

(תוספתא (ליברמן), מסכת שקלים, פרק ב, הלכה ב)

בלבוש מסוים כמו גם בעל שער טבעי ארוך במיוחד, לא יכלו להיכנס ללשכה. כמו כן, כל זמן שהיה הנכנס מתעסק עם הכסף, היו מקפידים לדבר עימו כדי שלא לאפשר לו להחביא כסף בפה. הגמרא שם ממשיכה לשאול, מדוע יש לדבר עימו לאורך כל פעילותו, הרי אפשר לחייבו למלא פיו מים? ותשובת הגמרא היא שעליו לברך על המעשה. מכאן, שלולא האילוץ ההלכתי של הברכה, היה ראוי שמי שנכנס בשם הציבור, יעשה זאת כשפיו מלא מים(!), כדי שלא יחשדו בו שמא הטמין בפיו.

אף משה רבנו נזהר בדבר דומה כשעבד במשכן בשבעת ימי המילואים:

במה שימש משה כל שבעת ימי המילואים? בחלוק לבן. רב כהנא מתני: בחלוק לבן שאין לו אימרא.

(תלמוד בבלי, מסכת תענית, דף יא, עמוד ב)

רש"י (שם) מסביר שמשה שימש בחלוק לבן של פשתן, ולא היה בו שפה: "כלומר, תחוב היה מחוט אחד כל החלוק, ולא כבגדים שלנו שבתני הידים מדובקין בבגד הגוף בתפירה, כדי שלא יחשדוהו שמא באותה שפה הוציא מעות הקודש, משום שנאמר: 'והייתם נקיים מה' ומישראל'."

התנהלות זו יכולה להיות מביכה מאוד וניתן לקבל רושם שלא נוכל לסמוך על אדם בעולם, אך המטרה היא כמובן הפוכה. עדיף לנטות לצד האחר, ולדרוש דרישות מוגזמות רק כדי שלא יחשדו באיש שהוא גנב מכספי הציבור. כך מנמקת המשנה את פשרן של כל הדרישות הללו, שנועדו למנוע לזות שפתים:

לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום, שנאמר 'והייתם נקיים מה' ומישראל' (במדבר לב, כב) ואומר: 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם' (משלי ג, ד).

(משנה, מסכת שקלים, פרק ג, הלכה ב)

בתלמוד ירושלמי, מובאות אסמכתאות מהפסוקים לכך שאדם צריך לצאת ידי שמים:

רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן: בתורה ובנביאים ובכתובים מצאנו שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שהוא צריך לצאת ידי המקום. בתורה מניין? דכתיב: 'והייתם נקיים מה' ומישראל' (במדבר לב, כב). בנביאים מניין? דכתיב: 'אל אלהים ה', אל אלהים ה', הוא יודע וישראל הוא ידע אם במרד ואם במעל בה' אל תושיענו היום הזה' (יהושע כב, כב). בכתובים מניין? שנאמר: 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם' (משלי ג, ד). גמליאל זוגא שאל לרבי יוסי בי רבי בון: אי זהו המחזור שבכולן? אמר ליה: 'והייתם נקיים מה' ומישראל'.

(תלמוד ירושלמי, מסכת שקלים, פרק ג, הלכה ב)

עיון מדוקדק בפסוקים המובאים מלמד את הדברים הבאים: הפסוק מהתורה עוסק בדרישה משבטי גד וראובן, הבאים להתנחל בעבר הירדן, לצאת חלוצים למלחמת כיבוש הארץ ורק אחר כך לחזור למקום שבו הם בחרו לשבת בעבר הירדן. כך לא ירננו אחריהם שהם התחמקו מלהשתתף עם כל ישראל בכיבוש הארץ.

גם הפסוק מהנביא עוסק בבני גד ובני ראובן, שם הם משיבים לטענה נגדם שהם בנו מזבח בעבר הירדן במטרה להיפרד מעם ישראל. תשובתם: "אֵל אֱלֹהִים ה' אֵל אֱלֹהִים ה' הוּא יֵדַע וְיִשְׂרָאֵל הוּא יֵדַע אִם בְּמַרְדָּ וְאִם בְּמַעַל בְּה' אֵל תּוֹשִׁיעֵנו הַיּוֹם הַזֶּה" (יהושע כב, כב). הקב"ה יודע שאנחנו בני גד ובני ראובן לא התכוונו למעול בו, "וישראל הוא ידע - מכאן ואילך ידע ישראל כי כוונתנו לטובה לא במרד ולא במעל" (רד"ק). היה חשוב להם שגם כלפי שמים וגם כלפי העם יהיה ברור שהם לא מעלו.

הדרישה "והייתם נקיים" אינה מופנית דווקא כלפי מנהיגי ציבור. היא מופנית לכל אדם ובתחומי הלכה רבים. מכל מקום דרישה זו מקבלת משנה תוקף כאשר עיני כל ישראל נשואות למעשיו של אדם המשמש כמנהיג הציבור. גם העובדים הקבועים בבית המקדש נזהרו מאוד שלא יאמרו עליהם שהם נהנים מכספי הציבור:

תנו רבנן: בית גרמו היו בקיאיין במעשה לחם הפנים... מעולם לא נמצאת פת נקייה ביד בניהם, שלא יאמרו ממעשה לחם הפנים זה ניוזנין, לקיים מה שנאמר: 'והייתם נקים מה' ומישראל'.

של בית אבטינס לא רצו ללמד על מעשה הקטורת... מעולם לא יצאת כלה מבושמת מבתיהן, וכשנושאיין אשה ממקום אחר, מתניין עמה שלא תתבסם, שלא יאמרו ממעשה הקטורת מתבסמין, לקיים מה שנאמר: 'והייתם נקים מה' ומישראל'.

(תלמוד בבלי, מסכת יומא, דף לח, עמוד א)

אמנם הייתה זו הנהגה שהם קבלו על עצמם, אך היא תואמת את המגמה של: "והייתם נקיים מה' ומישראל".

כך גם באשר לבעלי התפקידים שהיו ממונים על הכסף והרכוש שהיה במקדש - אמרכלים וגזברים: "אמרכל קודם לגזבר" (תלמוד בבלי, מסכת הוריות דף יג, עמוד א). האמרכלים היו אחראים על ניהול הבית, והגזברים הם אותם שממון ההקדש תחת ידיהם:

שבעה אמרכליין, מה הן עושיין? שבעה מפתחות העזרה בידן. רצה אחד מהן לפתוח, אין יכול עד שיתכנסו כולן. נתכנסו כולן, אמרכליין פותחין, וגזברין נכנסין ויוצאין. אמר רבי יהודה: למה נקרא שמו אמרכל? מפני שמר על הכל.

(תוספתא (ליברמן), מסכת שקלים, פרק ב, הלכה טו)

כדי שלא יהיה חשד, היו כל האמרכלים מתכנסים, פותחים את המקום הנדרש, והגזברים מוציאים את הסכום הנדרש.

כאמור ההוראה להיות נקי במעשים כלפי אדם וכלפי שמים, נכונה באשר לכל אדם. כך הורה הלכה למעשה הרב שלמה גאנצפריד (פוסק, הונגריה, המאה הי"ט):

צריך האדם ליזהר, שלא לעשות איזה דבר, שיכולים לחשוד אותו שעשה דבר עבירה, (אף על פי שאינו עושה), כדמצינו שהכהן התורם את הלשכה לא היה נכנס בבגד העשוי, בעניין שיכולים להטמין בו איזה דבר, לפי שצריך האדם לצאת ידי הבריות כדרך שהוא צריך

לצאת ידי המקום ברוך הוא, שנאמר 'והייתם נקיים מה' ומישראל',  
ואומר 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם'.

(קיצור שולחן ערוך, סימן כט, סעיף כ)

מכל אדם נדרש שיהיה נקי כלפי ה' וכלפי ישראל, ובוודאי ממנהיגי ציבור  
וממי שעוסק בצרכי ציבור:

הממונים, גם כן ראוי ליישר דרכם ולהכשיר מעשיהם ויסירו חרפת  
העם מעליהם פן יענו אותם על מוסרם, שיטלו קורה מבין עיניהם.  
וישתדלו תמיד בתועלת חבריהם הסמוכים עליהם ללמדם דרך  
האמת ולתת שלום בכל כוחם ביניהם, ויטשו ויניחו וישכחו מלבם  
כל תענוגיהם, ועל זה ישיתו לבם ובו יהיה רוב מחשבותם ועסקיהם,  
ויתקיים בהם מקרא שכתוב: 'והמשכילים יזהירו כוזהר הרקיע  
ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד' (דניאל יב, ג).

(ספר החינוך, מצוה תצא)

מנהיגים שלא נוהגים ביושר ובנקיות יתקשו להנהיג ולהטיל מרותם על העם  
והציבור, כיוון שיידרש מהם לנהוג כך בעצמם, לפני שהם דורשים מאחרים.  
הרב משה סופר, החת"ם סופר, מעיד עד כמה קשה להיות נקי כלפי הציבור:

ודע בני ותלמידי שיחיה כי כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה  
'והייתם נקיים מה' ומישראל'. ושתי חובות אלו, נקיות מה' יתברך,  
והנקיות מישראל עמו, הם שני רוכבים צמדים על גבנו. ויותר אפשרי  
לצאת ידי החוב הראשון היינו ידי שמים יותר הרבה ויותר, מלצאת  
ידי הבריות. כי הם חושבים מחשבות זרות, ונושאים ונותנים מזרות  
בלבנה<sup>1</sup> ועונשו יותר קשה מאוד מאוד עד לאין מספר ממי שאינו  
יוצא ידי שמים ח"ו. והוא מש"ס סוף פרק יום הכיפורים (מסכת יומא  
דף פו, עמוד א) בעניין חילול ה' דאין לו כפרה כלל, רחמנא ליצלן.  
ושיעור חילול ה' כגון רב דשקיל בשרא ולא יהיב דמי לאלתר (=כגון  
רב, תלמיד חכם, שלוקח בשר מהחנות בהקפה ואיננו משלם מיד).  
ובעוונותינו שכיח בדברי הבריות: למדן כזה יעשה דבר זה? והוא  
שגור בפיהם ואפילו על חשד סברא בעלמא (=חשד סתם).

(שו"ת חתם סופר חלק ו - ליקוטים סימן נט)

אמנם לא תמיד יכולים מנהיגים להתחשב בכל הנאמר עליהם, מאחר שיהיו  
כאלה שימשיכו לדבר בגנותם, על אף טוהר מידותיהם. כך מיעץ הרב אליעזר  
פאפו (פרשן, בולגריה, המאה ה"ח-י"ט) למנהיגים כאלה:

ויעשו כל מעשיהם בצדק ובמשפט בסדר ואופן יפה לצאת ידי שמים  
וידי בריות, ואם לא יוכלו לצאת ידי כל הבריות והמצא ימצא אנשים

ריקים ופוחזים שמדברים תועה עליהם, לא יחושו ולא יקפידו, שגם משה רבנו עליו השלום לא יצא ידי חובת עם ישראל.

(פלא יועץ, ערך 'ממנה')

אמנם, אם אכן מדובר באנשים ריקים ופוחזים שידוע שכך הם נוהגים, ושהם ימשיכו לדבר רע על מנהיגות בכל מצב שהוא, אין להתחשב בהם. הרב שלמה אלקביץ, מחבר הפיוט הידוע: "לכה דודי", (פוסק ומקובל, ארץ ישראל, המאה ה־2) הגדיר זאת בצורה חיובית:

שצריך לצאת ידי הבריות כמו שצריך לצאת ידי המקום. זה בבריות אשר נתן להם האלוקים מדע והשכל, לא שיהיה אחראי לכל ויצטרך לצאת ידי חובתו גם מאיש שוגה ופתי.

(שורש ישי, רות ג, יא)

לדבריו כך נהג בועז כשנשא את רות, על אף שהיו שלעזו עליו, מפני שלא ידעו את ההלכה שמותר לגייר מואבית ולשאתה לאישה, והאיסור: "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'" (דברים כג, ד), חל על זכרים בלבד.

מכל מקום, על המנהיג לפעול בצורה כזו שלא יחשדו בו כאילו הוא נוטל לעצמו טובות הנאה, ומנצל את מעמדו ושררתו. ומי שחושדים בו בכל זאת, עליו לנהוג אחרת מכפי שנהג, כדי שיהיה ברור לכול שאין הוא נגוע במה שחושדים בו. כך מסופר על רבי טרפון:

מעשה ברבי טרפון שהיה מהלך בדרך. מצאו זקן אחד, אמר לו: מפני מה בריות מרננות אחרך, והלא כל דבריך אמת וישר הן? אלא שאתה מקבל תרומה בשאר ימות השנה מכל אדם. אמר רבי טרפון: אקפח את בני אם לא הלכה בידי מרבן יוחנן בן זכאי שאמר לי מותר אתה לקבל תרומה בשאר ימות השנה מכל אדם. עכשיו בריות מרננות אחרי? גזור אני עלי שאיני מקבל תרומה בשאר ימות השנה מכל אדם, אלא אם כן יאמר לי יש לי בתוכה רביעית קודש.

(תוספתא (ליברמן), מסכת חגיגה, פרק ג, הלכה לג)

על מנת להבין את השיחה יש לציין שעם הארץ שאמר על יין שהוא טהור ומיועד לניסוך בבית המקדש - נאמן, הואיל וענייני קדשים חמורים בעיניו, והוא לא ישקר בעניינם. אבל אם עם הארץ אמר על יין ושמן שהם טהורים והם תרומה המיועדת לכהן - הוא אינו נאמן. כיון שאין איסור טומאת תרומה חמור בעיני עם הארץ יש לחשוש שהוא משקר. רק בעונת הבציר ובעת שעוצרים הזיתים בבד, נאמנים עמי ארצות גם על התרומה.

רבי טרפון היה כהן, ונהג לקבל תרומה במשך כל השנה, בניגוד לדעת חכמים. רננו עליו על כך, ולמרות שלדבריו רבי יוחנן בן זכאי הורה לו שהדבר מותר,

הוא התחייב שלא להמשיך בדרכו זו, אלא לקבל רק תרומה שיש בה גם מעט הקדש שהיא בוודאי טהורה.

לסיומו של פרק זה, נאה להביא תפילה שחיבר רבי נתן שטרנהרץ, תלמידו של רבי נחמן מברסלב:

אנא ה' רחם עלינו למען שמך, ותן לנו פרנסים ומנהיגים וראשים כשרים ונאמנים והגונים... ותמשיך עליהם דעת ורחמנות אמיתי... ותצילנו ותשמרנו ברחמיך הרבים ממנהיגים ופרנסים המתגאים על הציבור שלא לשם שמים... כי אין מי יעמוד בעדנו, שמך הגדול יעמוד עלינו בעת הצרה.

(ליקוטי תפילות ב, כד)

### ג. זהירות ושקיפות בכספי הציבור וברכוש

כאמור, על מנהיגי ציבור והעוסקים בצרכי ציבור להראות שהחלטותיהם, שיקול דעתם ומעשיהם, מכוונים לשם העניין הנדרש ולטובתו, ללא שום אינטרס או פנייה אחרת. תחום משמעותי שבו נבחנת התנהלותם הוא ניהול כספי ציבור. על כך ניתן ללמוד מהוראות ומהלכות העוסקות בדרך התנהלותם של גבאי צדקה, ומאנשים שהתמנו לגבות כספים מהציבור למטרה מסוימת, ומזהירך בה הם השתמשו בכספים.

#### 1. העוסקים בכספי ציבור באמונה וביושר

בזמן הבית הראשון, בתקופת המלך יואש, גבו כספים מהעם לשם שיפוץ הבית, ומדי פעם מנו סופר המלך והכהן הגדול את הכסף המובא, ונתנו את הנדרש לפקידים המופקדים לחזק את בדיק הבית, והם שכרו בעלי מלאכה כנדרש (מלכים ב, יב, י-יד). הממונים לא דרשו מהפקידים לדווח להם כמה כסף ניתן לעושי המלאכה ומה נעשה בו: "וְלֹא יִחְשְׁבוּ אֶת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר יִתְּנוּ אֶת הַכֶּסֶף עַל יָדָם לְתֵת לְעוֹשֵׂי הַמְּלָאכָה כִּי בְּאִמְנָה הֵם עוֹשִׂים" (מלכים ב, יב, טז). על כך דרשו חכמים: "זה דורו של יואש המלך, שהיו עושין באמונה" (מדרש תנחומא (בובר), פרשת פקודי, סימן ב).

על מנהיגי ציבור שנהגו ביושר מופלג בעת שהתעסקו עם כספי ציבור, ניתן ללמוד מהסיפור הבא:

רבי אליעזר בן יעקב אומר: לא ייתן אדם מעותיו לארנקי של צדקה - אלא אם כן ממונה עליו תלמיד חכם כרבי חנינא בן תרדיון! ...



[שאמר:] מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחילקתים לעניים!

(תלמוד בבלי, מסכת עבודה זרה, דף יז, עמוד ב)

רבי חנינא בן תרדיון היה גבאי צדקה, וכאשר הוא עירב בטעות את הכספים שהוא גבה לחלק לעניים בפורים עם מעות של צדקה, הוא העביר את כל מה שגבה לקופת הצדקה הרגילה, ואת הצרכים לסעודת פורים פרע מכספו האישי (רש"י, עבודה זרה שם, ד"ה נתחלפו; ותוספות, עבודה זרה שם, ד"ה מעות).

הצבת רף גבוה כזה באה לומר שמן הראוי להעמיד בתפקידים מרכזיים וחשובים אנשים שנאמנותם ויושרם האישי ברמה גבוהה מאוד, כאלה שפועלים מעל ומעבר לנדרש, כך שאין מקום כלל לחשוד בהם. מי שנושא תכונות כאלו ראוי להנהגה אף אם איננו תלמיד חכם, אך "צריך שיהא אדם חשוב וירא שמים לפי הדור. משום דלית לן (=שאינ לנו) בדורנו כרבי חנינא בן תרדיון" (מרדכי, בבא בתרא, פרק ראשון, סימן תפח).

ואכן, "בזמן הזה לא נהגו להקפיד בכך (=למנות לגבאות דווקא תלמיד חכם), ואפשר שהטעם מפני שהם סוברים דחכם לא שצריך שיהיה חכם בחכמת התורה, אלא שיהיה חכם בהנהגת הגבאות" (בית יוסף, יורה דעה, סימן רמט, אות ז). יש למנות אדם ישר והגון שמבין ויודע לבצע את עבודתו ואת התפקיד המוטל עליו בצורה הטובה ביותר, לטובת הכלל. קיימת עדיפות ברורה לממונה שהוא תלמיד חכם, אך עיקר העניין הוא יושר ומקצועיות.

כך סיכם הרב אליעזר וולדינברג (פוסק, ישראל, המאה הכ"ב-כ"א), את תכונות האופי הנדרשות ממי שמנהל את עניני הציבור ונכסיו:

מי המה המוכשרים להימנות לפקח ולנהל עניני ונכסי הציבור? דבר מובן וברור הוא שאין ממנים גבאי קהל להיות ממונים לנהל נכסי הציבור ואשר על פיהם יצא ועל פיהם יבוא כל דבר, כי אם אנשים שלמים חכמים ונבונים נאמנים עד מאוד, אשר אצלם דין פרוטה כדין מאה, והמה יודעי דבר לדעת בינה איך להשתמש בנכסי הציבור, מה לקרב ומה לרחק מה לשמור ומה להשליך... וכל כך למה? מפני שפרנסות על הציבור שררה של נפשות היא, ושררה של גדלות תורנית היא.

(שו"ת ציץ אליעזר, חלק ג, סימן כט, פרק ב)

המקור לדבריו, שכל שררה היא עיסוק בחיי נפשות הוא המסופר בתלמוד הירושלמי בהקשר למשנה המונה את רשימת בעלי התפקידים במקדש. ביניהם מופיע: "בן בבי על הפקיע, שהיה מזויג את הפתילות". תפקידו של בן

בבי היה להכין את הפתילות במקדש למנורה ולשמחת בית השואבה. על כך נאמר בתלמוד הירושלמי שם:

רבי יוסי עאל לכופרה. בעו ממנייא עליהון פרנסים, ולא קיבלון מינהון. עאל ואמר קומיהון: בן בבי על הפקיע. ומה עם זה שנתמנה על הפתילות זכה להימנות עם גדולי הדור, אתם שאתם נתמנין על חיי נפשות, לא כל שכן?

[תרגום: רבי יוסי בא למקום ששמו כופרא. רצו למנות עליהם פרנסים, ולא קבלו מהם (סירבו). אמר לפנייהם (רבי יוסי): בן בבי (שהיה ממונה) על הפתילות (במקדש). ומה עם זה, שנתמנה על הפתילות, זכה להימנות עם גדולי הדור, אתם, שאתם מתמנים על חיי נפשות, לא כל שכן?]

(תלמוד ירושלמי, מסכת שקלים, פרק ה, הלכה א)

מכאן שכל תפקיד ציבורי, יש בו ממד מסוים של ענייני נפשות, ועל כן יש למנות אנשים נאמנים, ישרים והגונים, היודעים את תפקידם על הצד הטוב ביותר. הרב אליעזר וולדנברג, מצייין מקור נוסף מהתלמוד ירושלמי לחשיבות שיש לייחס לתפקיד הציבורי:

רבי חגי כד הוה מקום פרנסין, הוה מטעין לון אורייתא, לומר שכל שררה שניתנה, בתורה ניתנה, 'בי מלכים ימלוכו... בי שרים ישורו' (משלי ח, טו-טז).

[תרגום: רבי חגי כשהיה ממנה פרנסים, היה נותן ספר תורה בידיהם (פירוש אחר: היה אומר להם דברי תורה), שכל שררה שניתנה לאדם מקורה באמור בתורה]

(תלמוד ירושלמי, מסכת פאה, פרק ח הלכה ו)

מוסיף ומטעים שם הרב אליעזר וולדינברג:

הרי שהיו מטעין להם (=טוען בפניהם, או מטיל עליהם מטען בעל משקל רוחני), שהמינוי הוא על חיי נפשות וזכות גדולה יש למי שזוכה להתמנות על כך.

## 2. חובת הדיווח על הוצאות והכנסות

גם פקידי ציבור ישרים ונאמנים נדרשים לרשום כל סכום שנכנס לקופה הציבורית וכל סכום שהם מוציאים, ולדווח על כך לציבור או לנציגיו. בסיטואציה דומה, בעת בניין מלאכת המשכן במדבר, נתן משה רבנו דוגמה, כיצד יש לנהל רישום מדויק ומדוקדק על ההכנסות וההוצאות:

'איש אמונות רב ברכות' (משלי כח, כ), זה משה שנעשה גזבר לעצמו, ואע"פ שהיה גזבר לעצמו, היה קורא לאחרים ומחשב על ידיהם, שנאמר 'אלה פקודי המשכן... ביד איתמר בן אהרון הכהן'.

(מדרש תנחומא (בובר), פרשת פקודי, סימן א)

מדרש אחר מספר שמושה רבנו עשה כן, מפני שחשש מביקורת של אנשים לא הגונים שיוציאו לעז כאילו הוא איננו נאמן:

'וידבר העם באלהים ובמשה' (במדבר כא, ה), אמר משה: יודע אני שישראל רוגנים הם. הריני עושה להם חשבון מכל מלאכת המשכן. התחיל לעשות חשבון עימהם. 'אלה פקודי המשכן' והוא נותן להם חשבון על כל דבר ודבר, לזהב ולכסף ולנחשת.

...ולמה עשה חשבון, הקב"ה מאמינו, שנאמר: 'בכל ביתי נאמן הוא' (במדבר יב, ז) ומשה נתן חשבון? אלא מפני ששמע ליצני הדור שהיו משיחין אחריו שנאמר: 'והיה כצאת משה... והביטו אחרי משה' (שמות לג, ח), ומה היו אומרים? ...רבי חמא אמר: לגנאי היו אומרים. ראה צוואר, ראה שוקיים, אוכל משל יהודים, ושותה משל יהודים, וכל מה שיש לו מן היהודים. וחבירו משיבו: אדם ששלט על מלאכת המשכן אין אתה מבקש שיהא עשיר? כיוון ששמע משה כך, אמר להן חייכם משהמשכן נגמר אני עושה עמכם חשבון, שנאמר 'אלה פקודי המשכן'.

(מדרש תנחומא (ורשא), פרשת פקודי, סימן ז);

כאמור, משה רבנו דיווח בצורה מפורטת על כל פעולותיו בבניין המשכן, מפני שחשש מאלה שחשדו בו שאיננו פועל ונוהג ביושרה, על אף שבפני הקב"ה הוא נאמן: "בכל ביתי נאמן הוא".

לימים הסתבר שלא רק מבני דורו של משה רבנו ערערו על אמינותו של משה רבנו אלא גם מנהיגי אומות העולם:

שאל קונטרקוס השר את רבן יוחנן בן זכאי: ... משה רבכם גנב היה, או קוביוסטוס (=שודד) היה, או אינו בקי בחשבונות! ... אמר לו: משה רבינו גזבר נאמן היה, ובקי בחשבונות היה.

(תלמוד בבלי, מסכת בכורות, דף ה, עמוד א)

הנהגתו של משה רבנו בבניין המשכן, והבונים בשיפוץ בית ראשון, משמשים מקור לדרך התנהלותם של גבאי צדקה ובעלי תפקידים אחרים המתעסקים בצרכי הציבור ובכספם.

תנו רבנן: אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה, ולא בהקדש עם הגזברין. ואע"פ שאין ראייה לדבר - זכר לדבר, שנאמר: 'ולא יחשבו

את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה כי באמונה הם עושים' (מלכים ב, יב, טז).

(תלמוד בבלי, מסכת בבא בתרא, דף ט, עמוד א)

המצב האידיאלי הוא, שהציבור ימנה גבאים וגזברים אמינים וישרים, ייתן בהם אמון מלא, ולא ידרוש מהם לדווח על הכנסות והוצאות, ובכל זאת עדיף לממונה לדווח ולהקפיד על שקיפות. כך מסביר זאת רב האי גאון (אחרון גאוני בבבל, פוסק וראש ישיבת פומבדיתא, המאות הי"א-י"ב):

האיש הממנים אותו ממונה על ההקדש, צריכים לחפש על אדם נאמן, וראוי להאמינו ולא להשביעו, וגם לא לחשב אחריו, כמו שאמרו (מסכת בבא בתרא דף ט, עמוד א): אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה ולא בהקדש עם הגזברים...

וגם הממונה על הצדקה ועל ההקדש, ראוי לו לדקדק ולסלק עצמו מן החשד, לפי שצריך אדם לצאת מידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום שנאמר 'והייתם נקיים מדה' ומישראל', ואומר: 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם'.

(משפטי שבועות, חלק א, שער שבועת היסט)

כך נפסק להלכה:

גבאי צדקה הכשרים, אין מדקדקין אחריהם, ומכל מקום כדי שיהיו נקיים מהשם ומישראל טוב להם שיתן חשבון.

(טור, יורה דעה, סימן רנז)

הרב יואל סירקיס, הב"ח (פוסק, פולין, המאה הט"ז-י"ז), מעיר על דברי הטור הללו:

אולי למדו ממשה רבנו ע"ה שנתן חשבון בנדבת המשכן, כי מי כמוהו נאמן ביתו ונתן חשבון כדי שיהיה נקי מדה' ומישראל.

(בית חדש, יורה דעה, סימן רנז)

כאמור רב האי גאון כתב שבכל זאת על הגבאים לדווח לציבור על פעילותם והתנהלותם ומקורו מהאמור: 'והייתם נקיים מדה' ומישראל, ואילו הרב יואל סירקיס מפנה להנהגתו של משה רבנו במלאכת המשכן.

הרב ישעיה הלוי הורביץ (פוסק והוגה דעות, פולין - ישראל, המאה הי"ז), כותב שהדיווח על השימוש בכספי ציבור צריך להיעשות אף על סכומים פעוטים ביותר:

אם נתמנה פרנס על הציבור להוציא ממנו על דבר ידוע, אע"פ שידוע בעצמו שכל מעשיו באמונה, וגם העולם מחזיקים אותו לאיש

אמונה... מידה נכונה הוא שיבוא עימהם בחשבון בדקדוק אפילו פחות משהו פרוטה.

(של"ה, חלק א, שער האותיות, נאמן רוח דף סט עמוד ב)

סיבה נוספת לחובת הדיווח מעלה הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב מוולוז'ין:

אולי עשה (=הממונה) דברים עם אילו שתחתיו, על כן נתן חשבון צדק ולימד להלויים שנעשו גבאים תחתיו, והגבאי הראשי שהיה איתמר, שהמה יעשו גם כן חשבון בכל עת שימסרו לאחרים. וכן הדין, אלא חכמים ראו טובת הצדקה וההקדש להקל על גבאים... משום דאתי לאמנועי (=ימנעו מליטול את התפקיד)

(הרחב דבר, שמות לח, כא)

קיים חשש שמנהיגות מושחתת תעשה יד אחת עם פקיד השלטון הכפופים לה, והכול יחפו על הכול. לכן התקנה היא שכל שלב וכל פעולה תהיה מדווחת. חכמים הקלו על גבאים כשרים וישרים שלא ידווחו על כל צעד ושעל, מאחר שתפקיד זה נעשה בדרך כלל בהתנדבות, ואנשים ימנעו מליטול על עצמם תפקידים ציבוריים אם ידעו כי רובץ עליהם חשד תמידי שמא לא נהגו כשורה, ואף על פי כן טוב להם ולאמינותם שידווחו.

עם זאת היו שהורו שאין לדרוש דיווח מגבאי צדקה לאחר שסיימו את תפקידם, כך פסק הרב צמח דוראן (פוסק, אלג'יר, המאה ה'ט"ו):

שאלת: אנשים מטובי הקהל שהיו גבאי צדקה ונתמנו אחרים תחתם, אם יבואו לחשבון עם הגבאים הראשונים שיצאו מהגבוי או לא?

תשובה: הלכה היא שאין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה ולא בהקדש עם הגזברין, שנאמר 'ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם כי באמונה הם עושים'.

(שו"ת יכין ובוועז חלק א, סימן יט)

אכן, גם מהציבור נדרש לתת אמון ולא לחשוד סתם בגבאי הצדקה או במי שממונה ואחראי על כספי הציבור. כך כותב הרב יחיאל מיכל אפשטיין (פוסק, רוסייה, המאה ה'ט"ט):

כשם שהגבאים צריכים להיזהר בכל מה שנתבאר כדי שלא יחשדום, כמו כן מוטל על העם לכבדם ולא יחשדו אותם, אחרי שהאמינו עליהם, מסתמא הם אנשים נאמנים.

(ערוך השולחן, יורה דעה, סימן רנו, סעיף יא)

כל מי שמתמנה לתפקיד כזה הוא בחזקת איש נאמן וישר, ולכן אין לראותו כחשוד עד שלא יוכח אחרת. יש לתת בהם אמון מלא, ולאפשר להם לפעול

ולעשות את המוטל עליהם, בלי לעקוב ולחשוך בהם. אמנם, כשמתעורר חשד אמיתי להתנהלות והתנהגות לא ראויה, יש לבדוק אחריהם.

### 3. העוסקים בצרכי ציבור שלא באמונה

דברינו עד כאן אמורים באשר לבעלי תפקידים המוחזקים והמקובלים על הציבור כאנשים ישרים והגונים. הרב יוסף קארו מדייק בדברי הטור: "גבאי צדקה הכשרים":

ודקדק רבנו לכתוב גבאי צדקה הכשרים, לומר דהיינו דווקא כשהם בחזקת כשרים, הא לאו הכי (=אך אם אין זה כך) מחשבין עמהם.

(בית יוסף, יורה דעה, סימן רנו, אות ב)

אם בעל תפקיד המדובר אינו בחזקת אדם ישר והגון, הוא חייב לדווח על פעילותו. בפסיקתו בשולחן ערוך, מוסיף הרב יוסף קארו אישים נוספים שנדרשים להגיש דין וחשבון על פעילותם:

מי שאינו כשר, או שנתמנה באלמות וחזקה, צריך ליתן חשבון. והוא הדין בכל ממונים על הצבור.

(שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רנו, סעיף ב)

כשציבור בוחר איש מסוים לתפקיד ניהולי או להיות אחראי על תחום מסוים, יש להניח שייבחר אדם ישר והגון שהציבור נותן בו אמון. אולם מי שמתרר בכוח פיסי או שנוטל את השלטון והתפקיד שלא ברצונו הגלוי והברור של הציבור או הקהילה, לא ניתן לסמוך על יושרו, מאחר שמעולם הוא לא זכה לאמון הציבור, ועל כן נדרש ממנו לדווח על מעשיו.

הרב שבתאי כהן, הש"ך (פוסק, ליטא, המאה הי"ז) מוסיף עוד, שגם אדם שנבחר לתפקיד ציבורי מסוים וברמה העקרונית מיניו מוסכם ומקובל ובכל זאת יש המערערים על תפקודו, עליו לתת דין וחשבון:

אפילו נתמנה מדעת הצבור, אם קוראים עליו תגר שלא נהג כשורה, וחושדין אותו בדבר שראוי להסתפק בעיני הדיין, פשיטא שצריך לתת חשבון לפני כל מערער עליו דידוע שכמה דברים צריכים להוציא ממעות צבור שאין לגלות אלא לצנועים.

(שפתי כהן, יורה דעה, סימן רנו, סעיף קטן ג)

הדברים הללו מתייחסים לבעל תפקיד מסוים שיש המערערים על יושרו או על דרך התנהלותו, ורוצים לבדוק אחריו.

בבית הדין בירושלים, נדון מקרה בו קהילה התפלגה והפורשים דרשו מהגבאים דין וחשבון על קופת בית הכנסת. בית הדין חייב את הגבאים לעשות זאת, "ומה שנאמר ולא יחשבו את האנשים, דווקא אם הם עדיין

נאמנים של הציבור, מה שאין כן בנידון דידן שנפסק נאמנותם בעיני רוב הציבור. לכן מכאן ולהבא יכולים לדרוש דו"ח כספי מה שנשאר בבנק" (פסקי דין - ירושלים, דיני ממונות ובירורי יוחסין, חלק ז, עמוד סב).

יש בעלי תפקידים לגביהם ממליצים הפוסקים לבדוק אחריהם באופן קבוע, כך כותב הרב שלמה סרור (פוסק, אלג'יר, המאה הט"ז):

וקודם כל דבר ראיתי להקדים כאן מה שכתב מהר"ם בתשובה וזה לשונו: אע"פ שאין מחשבין בצדקה עם גבאי הצדקה ולא בהקדש עם הגזברין, שנאמר: 'כי באמונה הם עושים', אין אומרים כן בפקודי המס לפי שמורים היתר לעצמם וצריך לדקדק עימם בחשבון. עד כאן לשונו.

ואפוטרופוס שמינוהו בית דין, אע"פ שמן הדין אינו צריך לתת חשבון ממה שנכנס בידו, רק אומר ליתומים זה הוא מה שנשאר לכם ונשבע בנקיטת חפץ שלא גזל משלהם כלום כמו שפסקו הפוסקים ז"ל, דוקא אם לא נתן חשבון, אבל אם בא ונתן החשבון כבר חייב עצמו בנתינת החשבון...

(תשב"ץ חלק ד טור ב [חוט המשולש] סימן לג)

פקידים הגובים מס חייבים לדווח על פעילותם, מפני שהם עלולים להורות היתר לעצמם ליטול לרשותם מה שלא שייך להם. באשר לאפוטרופוס מטעם בית דין שממונה על נכסי יתומים, נאמר שאם הגיש דו"ח יש לבדוק אחריו. הגשת הדו"ח כשלעצמה אינה פוגמת במהימנותו של אדם. אדרבה, הדבר מוכיח שהוא מוכן לשקיפות מלאה של מעשיו. אולם, הגשת הדו"ח נתפסת כמעין התחייבות מכאן ולהבא להתמיד בהגשת דוחות, ועל יסוד התחייבות זו אנו יכולים לחייבו להמשיך ולהגיש דוחות.

בפני מי יש לדווח? האם יש לפתוח את הספרים לפני כל אדם? האם יש לחשוף את הנתונים לעיני כל, גם במחיר פגיעה בכבודם של אותם אנשים שהסתייעו מגבאי הצדקה? כך השיב הרב יעקב וויל (פוסק, גרמניה, המאה הט"ו):

והחשבון לא יעשה לפני כל המערער עליו, דידוע הוא שכמה דברים שצריכים להוציא ממון הצבור שאין לגלות אלא לצנועים. אלא הצבור יבררו אנשים נאמנים לפנייהם יעשה חשבון. ואם אין שם צבור, אז הדיין יברר אנשים נאמנים שיעשה חשבון לפנייהם. והדיין ידקדק על

כל צידי צדדים להוציא הדבר לאמתו ולאורו ולהעמיד העולם על הדין ועל האמת.

(שו"ת מהר"י ווייל סימן קעג)

אין חובה לפתוח את הספרים ולחשוף את כל הנתונים בפרהסיא לעיני כל. אין לפרסם כל דבר בתקשורת, ישנן תחומים ועניינים שהצנעה יפה להם, ולא צריך לדווח לכול על כך.

טעם נוסף לכך שאין צורך לחשוף את הנתונים בפני כל, כותב הרב יחיאל מיכל אפשטיין:

אין צריך ליתן חשבון לפני כל מי שמערער, דאם כן אין לדבר סוף... אלא ידרוש שנים ושלושה מהנכבדים שבעיר, וייתן לפניהם חשבון.

(ערוך השולחן, יורה דעה, סימן רנו, סעיף יג)

הדרך הראויה היא להקים ועדה מצומצמת של מספר אנשים נאמנים, שתבדוק האמנם אותו עסקן ציבור נהג כשורה עם כספי הציבור. דברים דומים כתב גם הרב יחזקאל לנדא (פוסק ומפרש התלמוד, פולין, המאה הי"ח), והוסיף:

אין לדמות חשבון של גבאי לשאר חשבונות, וקל וחומר שאין להכריחו לברר חשבוננו על פי קבלה על כל פרט ופרט, דידוע שכמה דברים שצריך הגבאי להוציא ואי אפשר לו ליקח קבלה כלל. וכל זה אם יש מקום לחשדו כגון שרואים שנוהג שלא כשורה. אבל בלאו הכי פשיטא שאין להכריחו ליתן חשבון כלל וכלל, רק הוא בעצמו טוב לו להיות בכלל 'והייתם נקיים'.

(שו"ת נודע ביהודה מהדורה תנינא - יו"ד, סימן קנו)

הרב יחזקאל לנדא, איננו עוסק בהגשת דו"ח כספי, אלא על הצגת קבלות המוכיחות קיומה של כל הוצאה, ולעניין זה הוא אומר שלא ניתן לדרוש מהגבאי שיציג קבלה על כל הוצאה, כי לא על כל דבר נותנים קבלה ואישור, ויש לסמוך על נאמנותו של הגבאי. אמנם מצידו של הגבאי, טוב שיהיה לו קבלה על כל פעולה שהוא עושה, כדי להיות נקי.

כאשר היה נראה שהנהגה מתנהגת שלא ביושר ומטילה אימה על עדים, הורה הרב חיים הלברשטאם מצאנז (אדמו"ר ופוסק, פולין, המאה הי"ח-י"ט):

ועושים תקנות, הכול לשם שמים, עד אשר יעשקו ויגזלו את העניים ופושטים עורם מבשרם ואין מכלים כי אומרים הכול לשם שמים ולטובת הכלל. ובעיני ראיתי גודל העושק הנעשה בעיר והכול לשם שמים, וגם אם נמנה איזה נאמן מסתמא נוטה אחר הנגידיים כידוע...



צריך להתיישב היטב אם הוא לטובת השענקרס שרובם עניים כידוע ולא לטובת הנגידיים המכוונים לשם שמים. ואין בזה לבוא על המחקר על ידי אסיפה ברבים, כי ידוע פחד העשיר על העני ולכן נכון שבית דין של שלשה יעמדו היטב על המחקר.

(שו"ת דברי חיים, חושן משפט, חלק א, סימן כה)

מינוי ועדת בדיקה בלתי תלויה עם סמכויות של בית דין היא הדרך לבדוק האם נעשים הדברים לשם שמים או ש"בשם שמים" נעשות עוולות גדולות מאוד.

## ד. שימוש ברכוש ציבורי לטובת מילוי התפקיד

ברור שיש לאפשר למנהיג את התנאים הטובים ביותר כדי שהוא יוכל למלא את תפקידו כראוי ובאופן השלם יותר. הנחת חז"ל היא, שלמנהיגים יהיה מספיק רכוש משלהם כדי שלא יזדקקו לאחרים, ושיהיו פנויים להשקיע את כוחם וזמנם בתפקידם בלבד. אין זה אומר שרק עשירים נבחרו לשמש כבעלי תפקידים, אך משמינו אדם לתפקיד, העשירו אותו. כך נאמר למשל על מי שנתמנה להיות כהן גדול או מלך:

'והכהן הגדול מאחיו' (ויקרא כא, י) - שיהא גדול מאחיו בכוח, בנוי, בחכמה, ובעושר. אחרים אומרים: מנין שאם אין לו, שאחיו הכהנים מגדלין אותו? תלמוד לומר: 'והכהן הגדול מאחיו' גדלהו משל אחיו. (תלמוד בבלי, מסכת יומא, דף יח, עמוד א)

במדרש מסופר מעשה בעניין זה:

מנין שאם לא היה עשיר, אחיו הכהנים מעשרין אותו? מעשה בפנחס הסתת שמינדהו כהן גדול, ויצאו אחיו הכהנים וראוהו חוצב באבנים, ומלאו המחצב לפניו דינרי זהב. ומנין שאחיו מגדלין אותו אם אין לו? שנאמר: 'והכהן הגדול מאחיו'. ולא כהן גדול בלבד, אלא המלך כיוצא בו.

(מדרש רבה, ויקרא, פרק כו, אות ט)

גם מלך מוזהר בתורה שלא לנצל את מעמדו לשם סיפוק ענייניו האישיים, אלא רק לפי הנצרך והנדרש לתפקודו האישי, ותפקוד חיילותיו (הצבא, המשטרה, וכדומה): "כֹּהן לֹא יִרְבֶּה לֹא סוּסִים... וְכֹסֶף וְזָהָב לֹא יִרְבֶּה לוֹ מְאֹד" (דברים יז, טז-יז). כך פירשו חכמים:

'לא ירבה לו סוסים' - אלא כדי מרכבתו. 'וכסף וזהב לא ירבה לו מאד' - אלא כדי ליתן אספניא.

(משנה, מסכת סנהדרין, פרק ב, משנה ד)

מה משמעות המגבלות הללו? הרמב"ם מסביר:

מותר למלך להרבות סוסים כמה שירצה לרכיבת הצבא, וכן ירבה סוסים במחנהו כדי להבהיל את האויב. ולא אסר ה' עליו אלא שלא יהו לו סוסים בטלים באורוות מזומנים לרכיבתו באחד הימים, או שיעברו לפניו בדרך שעושיין מלכי העמים, ואינו מותר שיהא לו זולת סוס אחד בלבד לרכיבתו כאחד האדם, ואפסניא - החיל והצבא. וכן אין אסור לו להרבות ממון אלא לעצמו, כלומר השייך לו משדותיו ומסחרו ומסיו, אבל אוצרות הממון המוכן לצרכי ישראל מצווה להרבותם.

(פירוש המשניות, מסכת סנהדרין, פרק ב, משנה ד)

כלומר צרכים אישיים ולאומיים הכרחיים בלבד, ולא צבירת הון אישי בשל המעמד. כסף לשלם את שכרם של עובדי המדינה וכסף לממן צרכים ציבוריים אחרים בהתאם לנצרך ולנדרש, אך לא מעבר לזה. חז"ל לא הגדירו היכן עובר קו הגבול בין צרכים אישיים לבין ריבוי מופרז של כסף ורכוש מעבר למה שנדרש לקיום הצבא ולצרכי המדינה בכללה. מלך צריך לנהוג ביושר ובהגינות, כדי לחשב היטב מה נצרך ומה נדרש לצרכי הכלל, ומה כבר חורג מעבר לכך.

גם על דיינים היושבים בקביעות בדין נאמר שיש לדאוג לכך שמשכורתם ומעמדם יהיו מכובדים ושלא יהיו תלויים בטוב לבם של אחרים:

כתב הרב יהודה ברצלוני: נהגו ברוב מקומות, לעשות לבית דין קופה שפוסקין מזון בית דין ופרנסתם לכמה עולה בשנה ומגבין אותו בתחילת השנה או בסופה, ואין בזו משום תורת שוחד ותורת אגרא (=שכר) כי חובה הוא על כל ישראל לפרנס דייניהם וחכמיהם. וגם אם יש נדבות או הקדשות סתם לוקחין מהן. ומיהו במקום שמגבין אותו בתחילה אין צריכין הדיינין לטרוח לכך ולא לבקש משום אדם כלום כדי שלא יהא צריך לשום אדם ולא להחניפו ולא להחזיק לו טובה אלא דבר קצוב הוא על הצבור ומגבין אותה בעונתו, כמו ארנונות כדי שיהא מקובץ ומוכן לו ולא יהא צריך הדיין להחזיק טובה מגביו לשום אדם.

(טור, חושן משפט, סימן ט)

המגמה היא למנוע תלות כלכלית של המנהיג באנשיו. מנהיג נוטל שכר כמו כל עובד, אך טוב שיש לו די משל עצמו, וכך הוא לא יהיה תלוי בציבור. מאידך מנהיג לא צריך לממן מכספו ומרכושו האישי את האמצעים החיוניים לעבודתו בתור משרת הציבור ומובילו. מקובל שמנהיג או מנהל בדרגה מסוימת מקבל הטבות שונות (שירותי משרד, רכב, אש"ל, ועוד). ההטבות הללו ממומנות על חשבון הקופה הציבורית, וכך נכון שיהיה. למנהיג מותר

ליהנות מכספי הציבור הנדרשים לצרכי פעילותו. הוא יכול לנהוג כאלישע הנביא, שהרי כך אומרת השונמית לבעלה:

נְעֻשָׂה נָא עֲלִית קִיר קִטְנָה וְנָשִׁים לוֹ שָׁם מְטָה וְשִׁלְחָן וְכֶסֶף וּמְנוּרָה  
וְהָיָה בְּבֵאוֹ אֵלֵינוּ יָסוּר שְׁמָה.

(מלכים ב, ד, י)

על כך נדרש:

אמר אביי ואיתימא רבי יצחק: הרוצה ליהנות - יהנה כאלישע.

(תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף י, עמוד ב)

מה המשמעות של הנאה זו, האם מנהיג יכול לנצל את מעמדו ולדרוש מימון ציבורי בלתי מוגבל לצורך פעילותו? הרמב"ם מסביר את פשר הנאותו של אלישע:

אלישע לא היה מקבל ממון מבני אדם, כל שכן שלא היה מטיל עליהם ומחייבם בחוקים, חלילה לה' מזה. ואמנם היה מקבל הכיבוד בלבד, כגון שיארחו איש אחד, והוא בדרך, נוסע, וילון אצלו ויאכל אצלו בלילה ההוא או ביום, וילך לעסקיו.

(פירוש המשניות, מסכת אבות, פרק ד, משנה ו)

מדובר על הנאה מינימאלית, הכרחית. אין כאן ניצול מעמד, המחייב לתת לו מעל ומעבר. עם זאת, היו מנהיגים שהתנהלו אחרת, ואף את המינימום הנצרך הם לא נטלו מקופת הציבור. הם השתמשו אך ורק ברכושם פרטי גם בעת שזה היה לטובת הכלל. כך נהג משה רבנו:

'לא חמור אחד מהם נשאתי' (במדבר טו, טו). מה שהיה דרכי ליטול לא נטלתי מהם. בנוהג שבעולם אדם שהוא עושה בהקדש נוטל שכרו מן ההקדש, ואני בשעה שהייתי יורד מן מדין למצרים היה דרכי ליטול מהן חמור, שבשביל צרכיהם ירדתי, ולא נטלתי.

(מדרש רבה, במדבר, פרק יח, אות י)

הרמב"ן רואה בדברי משה רבנו הללו, התוויית דרך לכל משך מנהיגותו, לא רק לשעה שבה עקר ממדיין למצרים:

'לא חמור אחד מהם נשאתי' - אמר מה שררה אני משתרר עליהם. כי מעולם לא לקחתי מהם אפילו חמור אחד לעשות צרכי כדרך

המלכים או השרים, כי זה משפט המלוכה דכתיב: 'ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו' (שמואל א, ח, טז).

(רמב"ן, במדבר טז, טו)

כאמור לעיל, בסמכות המלך ליטול מרכוש העם כדי שיוכל להשתמש בזה למענם, אך משה רבנו לא עשה כן. לא רק שמשה רבנו לא נטל חמור מרכושם הפרטי של האנשים או מרכוש הציבור, אלא אף לא ביקש עזרה מאיש:

'וילך משה וישב אל יתר חותנו' (שמות ד, יח). הדא הוא דכתיב (=זהו שכתוב): 'מי יעלה בהר ה'... נקי כפים ובר לבב' (תהילים כד, ד), מי יוכל לעלות בהר ה'? מי שיש בו מידות הללו, וכולן נאמרו במשה. 'נקי כפים', זה משה, שנאמר: 'לא חמור אחד מהם' (במדבר טז, טו). אם נטל חמור משלהן, מה שנה מן הלסטים? אלא כך אמר משה: כל אותן המסעות שהיינו נוסעים במדבר, לא אמרתי לאחד מהן שיטול דבר משלי ויטעון על חמורו.

(מדרש רבה, שמות, פרק ד, אות א)

כך גם התנהל שמואל הנביא:

וכן שמואל הצדיק אמר (שמואל א, יב): 'הנני ענו בי נגד ה' ונגד משיחו את שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי. שור שהייתי מקריב עליהם לקרבן ומבקש רחמים עליהם, וכן למשוח עליהם מלך משלי הייה, שנאמר: 'עגלת בקר תקח בידך', וכן הוא אומר 'כי זבח היום לעם בבמה' לא נטלתי משלהם.

(מדרש רבה, במדבר, פרק יח, אות י)

לא רק בעת הקרבת קרבנות ובמשיחת המלך, אלא בכל דרכו:

'וחמור מי לקחתי' - כשהייתי הולך מעיר לעיר לשפוט אותם על עסקי צרכיהם, הייתי הולך על החמור שלי, והייה לי ליטול משלהם.

(רש"י, שמואל א, יב, ג)

הדברים הללו נשענים על דברי חז"ל:

אמר אביי ואיתימא רבי יצחק: ... שאינו רוצה ליהנות, אל יהנה כשמואל הרמתי, שנאמר: 'ותשובתו הרמתה כי שם ביתו' (שמואל א, ז, יז). ואמר רבי יוחנן: שכל מקום שהלך שם - ביתו עמו.

(תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף י, עמוד ב)

רש"י שם מסביר:

שכל מקום שהיה הולך שם, היה נושא כל כלי תשמישי בית עמו, ואוהל חנייתו, שלא ליהנות מן אחרים.

(רש"י, שם, ד"ה כי שם ביתו)

במשנת רבי אליעזר מרחיב עוד:

אמר רבי יצחק: כל מקום שהיה הולך, ביתו עמו. אמרו, אפילו מבאר של רבים לא היה שמואל שותה, אלא מה שהיה שותה, היה לוקח בדמים.

(משנת רבי אליעזר, פרשה טז, עמוד 318)

הנהגות אלו הם בגדר מידת חסידות, ואין הן מייצגות את הדרך המקובלת. אך יש ללמוד מכאן עד כמה מנהיג נדרש להתחשב בכספי ציבור. ניתנת לו זכות ליטול אמצעיים חיוניים הנדרשים לעבודתו השוטפת מקופת הציבור, אך אל לו לנצל את מעמדו לשם צבירת רכוש והון אישי שלא חיוני לעבודתו.

## ה. קשרי הון ושלטון

הזהירות בכספי ציבור היא בסיס להתנהלות הגונה וישרה, ומכאן נמשיך לדיון בשאלת קבלת ממון או טובות הנאת אחרות מאנשים או מגופים פרטיים.<sup>20</sup>

1. שוחד, טובות הנאה ומתנות לעובדי ציבור ומנהיגים

האיסור ליטול שוחד, מופנה בדרך כלל אל שופטים, שלא יטו משפט בשל השוחד שקבלו: 'וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח כִּי הַשֹּׁחַד יְעִיר פְּקָחִים וְיִסְלֹף דְבָרֵי צְדִיקִים' (שמות כג, ח).<sup>21</sup> האיסור הוא חמור גם אם בסופו של דבר, הדיין לא הטח את הדין. גם נותן השוחד עובר על איסור תורה, כאמור בפסיקת הרמב"ם:

'לא תיקח שוחד' - אין צריך לומר לעוות את הדין, אלא אפילו לזכות את הזכאי ולחייב את החייב אסור ועובר בלא תעשה, והרי הוא בכלל: 'ארור לוקח שוחד' (דברים כז, כה), וחייב להחזיר השוחד כשיתבענו הנותן. וכשם שהלוקח עובר בלא תעשה, כך הנותן, שנאמר: 'ולפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט, יד).

(משנה תורה, הלכות סנהדרין, פרק כג, הלכות א-ב)

הרב אברהם ישעיהו קרליץ, החזון אי"ש (פוסק ומנהיג ציבור, רוסיה-ישראל, המאה הכ'), האריך להסביר את גנות השוחד:

מיקח השוחד הוא מן הגנויות במוחלט, שהתורה תיעבתו, ובעקבו סוד כוחות הנפשות לעור עיני חכמים ולסלף משפט... והנה נוסף

על כוח הנגיעה שהוא ממנהג העולם כפי טבע בני אדם, הוזמן כוח  
טומאה בשוחד לטמטם הלב ולרדם הבינה.

(אמונה ובטחון, פרק ג סעיף ל)

דבריו החריפים מלמדים עד כמה נטילת שוחד מעוותת ומסלפת את דרך  
הישר.

על אף שאיסור השוחד עיקרו הוא על דיינים, הנביא ישעיהו מוכיח מנהיגים  
אחרים על לקיחת שוחד:

אֵיכָה הִיְתָה לְזוֹנָה קָרְיָה נְאֻמָּנָה מְלֹאֲתֵי מִשְׁפָּט צָדֵק יִלִּין בָּהּ וְעֵתָהּ  
מִרְצָחִים. בְּסִפְּףָּ הִיָּה לְסִיגִים סְבָאָף מֵהוֹל בְּפִימִים. שְׂרִיף סוֹרְרִים וְחֲבָרֵי  
גְנָבִים כָּלוּ אֶהָב שָׁחַד וְרֹדֵף שְׁלֹמֹנִים יְתוֹם לֹא יִשְׁפֹּטוּ וְרִיב אֶלְמָנָה לֹא  
יָבֹא אֲלֵיהֶם.

(ישעיהו א, כא-כג)

בירושלים עיר הצדק נעשים מעשים מושחתים. גם השרים שותפים עם עושי  
העוולות. כך מפרש הרב דוד קמחי:

שריך - השרים שהיה להם לתקן המעוות הם סוררים ומעוותים  
הישר, והם חברי גנבים. כי הגנבים חולקים עימם לפיכך לא ייסרו  
אותם, ולא ימנעום מלגנוב.

(רד"ק, ישעיהו שם)

זו דוגמה חמורה ושלילית ביותר לקשרי הון ושלטון. במקום שהשרים יפעלו  
כנגד עבריינות, הם עושים יד אחת עם העבריינים, מעלימים עין ממעשיהם  
השליליים והופכים את החיים החברתיים לבלתי נסבלים.

שלמה המלך מציב בספר משלי את הנורמה הראויה, וכנגדה את הסכנה  
החמורה כאשר מנהיג מלך מקבל טובות הנאה: "מֶלֶךְ בְּמִשְׁפָּט יַעֲמִיד אֶרֶץ  
וְאִישׁ תְּרוֹמוֹת יִהְרָסְנָה" (משלי כט, ד). חז"ל למדו מהפסוק כיצד על הדיין  
לנהוג, אם כי פשוטו של מקרא עוסק במלך:

דרש רב נחמן בר כהן, מאי דכתיב: 'מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש  
תרומות יהרסנה?' אם דומה דיין למלך שאינו צריך לכלום - יעמיד  
ארץ, ואם דומה לכהן שמחזר על הגרנות - יהרסנה.

(תלמוד בבלי, מסכת כתובות, דף קה עמוד ב)

מלבד הביזוי העצמי והשפלה האישית שבקבלת טובות הנאה, התוצאה  
הסופית היא הרס המדינה והרס מערכת המשפט.

על אף שהאיסור ליטול שוחד מופנה לשופט, חז"ל ראו בפסוק זה פנייה גם  
למלך:

אמר רב הונא: ו' מצות שהמלך מצווה עליהם בכל יום אלו הן: ... 'לא תטה משפט ולא תכיר פנים ולא תקח שוחד' (דברים טז, יט).

(מדרש רבה, במדבר, פרק יב, אות יז)

מלך לא עוסק במשפט בין שני בעלי דין באופן ישיר, אך הוא מקבל הכרעות והחלטות, ונטילת שוחד מבעל אינטרס מסוים, מטה את האמת ממקומה.

לא רק מלך מצווה ומוזהר אלא כל בעל תפקיד ושררה, כך כתב הרב יחיאל מיכל אפשטיין:

ולאו דווקא דיין אסור בקבלת שוחד, אלא אפילו כל הממונים וכל העוסקים בצרכי ציבור, אף שאין דיניהם דין תורה ואסורים להטות העניין בשביל אהבה או שנאה, וכל שכן על ידי לקיחת שוחד.

(ערוך השולחן, חושן משפט סימן ט, סעיף א)

הניסוח הגורף "כל הממונים, וכל העוסקים" כולל גם את חברי הרשות המחוקקת, וגם את חברי הרשות המבצעת הפועלים מכוח התקנות. כך כתב גם הרב יום טוב הלוי ליפמן הלר (פרשן, מורביה, המאה ה"ז-י"ז):

כתבתי להורות למתמנים על הציבור אע"פ שאין דיניהם דין תורה ולא נתקבלו לכך, אפילו הכי יזהרו מלקבל מתנות על דיניהם.

(פלפולא חריפתא, מסכת סנהדרין פרק ג, אות ש)

בידי מנהיגי ציבור עוצמה גדולה. טובות הנאה קטנות או גדולות, מתנות, סיוע כזה או אחר, עלולים להטות את יושרם לטובת מיטיבם, ולפגוע ביושרם וביכולתם לקבל הכרעות נכונות.

אין ספק שהפיתוי הוא גדול. ישנן חברות עסקיות או אנשים פרטיים המעוניינים לקדם את ענייניהם במסדרונות השלטון, והם מנסים לפתות את בעלי התפקידים בדרכים שונות: טיסה לחו"ל על חשבונם, במסווה של סיור לימודי או משלחת פרלמנטארית; הזמנות לאירועים נוצצים בהם מורעפים עליהם שבחים ומתנות; תרומות לפרויקטים הקרובים ללבם של איש הציבור, ועוד. כל אלו נעשים כדי לזכות אחר כך במכרזים, בתפקידים וכדומה. מכל אלה צריך להתרחק, כדי שלא להיכנס לסחרור, ולא להיות תלויים באותם נותני טובות הנאה, וכדי לאפשר שיקול דעת אמתי ונכון.

## 2. שוחד בחירות

למנהיגי ציבור אסור גם לתת שוחד לאחרים כדי לקדם אינטרסים שלו. אסור למועמד או לשלוחיו לשחד בעלי זכות בחירה כדי שיבחרו בו. כאמור, איסור שוחד מופנה בעיקרו לדיינים, ועל כן גם המקורות בעניין מתן שוחד עוסקים בדיינים, אבל מהם יש ללמוד גם למנהיגי ציבור אחרים.

לא תעשון איתי אלהי כסף ואלהי זהב' (שמות כ, יט). אלהי כסף ואלהי זהב הוא דלא עבדי, הא דעץ שרי? אמר רב אשי: אלוה הבא בשביל כסף, ואלוה הבא בשביל זהב.

(תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף ז, עמוד ב)

מיהו אלוה הבא בשביל כסף? מפרש שם רש"י:

אלוה הבא בשביל כסף - דיין שהעמידוהו על ידי שנתן ממון למלך על כך.

(רש"י, שם, ד"ה אלוה הבא בשביל כסף)

כאן בעל זכות הבחירה הוא המלך הקובע מי יהיה דיין, ואסור לשחד אותו על מנת להיבחר. בתלמוד ירושלמי נאמרו דברים חריפים על מי שהתמנה בעקבות תשלום כסף:

רבי מנא מיקיל לאילין דמיתמניי בכסף [=רבי מנא היה מבזה את אלו שהתמנו בכסף]. רבי אימי קרא עליהון: 'אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו להם'... אמר רבי שיינ: זה שהוא מתמני בכסף, אין עומדין מפניו ואין קורין אותו רבי, והטלית שעליו כמרדעת של חמור. רבי זעירא וחד מן רבנן הוון יתיבין. עבר חד מן אילין דמיתמני בכסף. אמר יתיה דמן רבנין לר' זעירא: נעביד נפשן תניי, ולא ניקום לון מקומי. (=ר' זעירא ותלמיד חכם נוסף עשו עצמם כלומדים כדי שלא יצרכו לעמוד בפני מי שהתמנה בכסף).

(תלמוד ירושלמי, מסכת ביכורים, פרק ג, הלכה ג)

לבזות מי שהתמנה בכסף, שלא לעמוד בפניו, וראיית טליתו כמרדעת של חמור, אין אלו הנהגות רשות אלא בגדר חובה. כך פוסק הרמב"ם:

כל דיין שנתן ממון כדי שיתמנה אסור לעמוד מפניו, וציוו חכמים להקל אותו ולזלזל בו, ואמרו חכמים שהטלית שמתעטף בה תהי בעיניך כמרדעת של חמור.

(משנה תורה, הלכות סנהדרין, פרק ג, הלכה ט)

"ציוו חכמים להקל בו ולזלזל בו", ודוק. לא זו בלבד שמוותר לזלזל בדיין מסוג זה, אלא שחובה לעשות כן. בשלהי הבית השני, מינה המלך כהן גדול ששילם לו עבור המינוי:

מעשה ביהושע בן גמלא שקידש את מרתא בת ביתוס, ומינהו המלך להיות כהן גדול... אמר רב יוסף: קטיר קחזינא הכא (=קשר שלילי אני רואה כאן), דאמר רב אסי: תרקבא דדינרי עיילה ליה מרתא בת ביתוס לינאי מלכא עד דמוקי ליה ליהושע בן גמלא בכהני רברבי



(=כסף רב שילמה מרתא בת בייתוס לינאי המלך שימנה את יהושע בן גמלא לכהן גדול).

(תלמוד בבלי, מסכת יבמות, דף סא, עמוד א)

מרתא בת בייתוס הייתה אלמנה עשירה, ששילמה כסף על מנת שימנו את בעלה החדש - יהושע בן גמלא - לכהן גדול. לפי מספר מפרשים יהושע בן גמלא היה ראוי לתפקיד מצד מעלותיו וצדקותו, אף על פי כן יש פגם במינוי שמבוסס על תשלום למי שממנה אותו. כך פירש הרב יואל סירקיס:

גבי יהושע בן גמלא שמינהו המלך לכהן גדול, ואמר רב יוסף קטיר קא חזינא הכא, ואין ספק שהיה ראוי להיות כהן גדול מצד ידיעתו בעבודת המקדש ומצד יראת שמים שבו, ואפשר שהיה ראוי גם כן לחשיבות ולגדולה להתמנות כהן גדול במקום גדולים כמוהו, ואע"פ כן אמר רב יוסף קשר של רשעים אני רואה כאן, לפי שנתן ממון כדי להתמנות.

(בית חדש, חושן משפט, סימן ח)

מסתבר שהיו תקופות שבהן התופעה הייתה נפוצה ורבנים היו מתמנים לתפקידם, לאחר שהם או מקורביהם שילמו כסף לבחוריהם. כך כותב הרב שמואל אליעזר הלוי אידלש, המהרש"א (מפרש התלמוד, פולין, המאה ה"ט-י"ז):

והנה חטא זה ואשמה זו נשתרבב עתה בקרוב בימינו, וכבר באו רבותינו כמה פעמים בגזירה ובעונשין חמורות וחרמים, שלא יתמנה שום רב ומורה בכסף הן ליתן ליחידיים והן לרבים אבל אין שם על לב... יוצא הדבר לנו בדור הזה למכשול ולמזכרת עוון, דכמה תקלות וקלקולים אשר באו לנו בדור הזה.

(מהרש"א, חידושי אגדות, סנהדרין, דף ז עמוד ב)

הרב אברהם בורשטיין, האדמו"ר מסוכאצ'וב (אדמו"ר ופוסק, פולין, המאה הי"ט), יוצא בחריפות נגד התופעה, ומדבריו ניתן ללמוד על תקנות כדי למנוע את התופעה:

היות כי בשנים האחרונות נעשו לדאבון לבבינו שערוריות בישראל בעניין מינוי הרבנים לעריהם. אשר בקצת מקומות קונים את הרבנות בדמים מאת אנשי הקהילה בכלל. או בשוחד כסף לאנשים פרטים או בשניהם יחד. עד שבעוונותינו הרבים פשתה המספחת ובכמה וכמה עיירות נהייתה להם לחוק שאינם מקבלים שום רב רק ע"י שוחד כסף ליחידיים ולרבים. וכל כך נעשה להם להתיר עד שגם בוש לא יבושו לעבור בשאט בנפש על דבר המפורש בשולחן ערוך חושן

משפט סימן ח' ובסמ"ע שם שהכתוב קראן 'אלהי כסף ואלהי זהב'.  
והוא מירושלמי סוף בכורים...

ראה בתשובת מנחת אליעזר שאסף כל התקנות והגזירות בעניין זה העתיק נוסח הכרוז שנעשה בשנת שמ"ז ביריד גראמניץ בלובלין ואח"כ נתחזק בשנת ש"נ. והביא גם כרוז הנמצא ג"כ עד היום בפנקס הארצות אשר בפוזנא בלשון אשכנז המדוברת וזה לשונו:

שלא ישתדל שום רב להשיג משרת הרבנות ע"י הלוואה או ע"י מתנה הן ע"י עצמו הן ע"י אחרים. ולא יחזיק ברבנות ע"י כסף וזהב אלהי מסכה כו' והן ע"י כל תחבולה. המעט הוא שהכהנים בבית שני חטאו החטא הגדול הזה ויאשמו. ולא ע"י איזה ענינים [ובנ"א וכן בנוסח האשכנז הנ"ל. ולא ע"י ממון מוקדם או מאוחר או ע"י ענינים אחרים] קרובים ורחוקים המביאים הנאת ממון. וכל איש ואיש אשר יקשה לבבו ויאטם אזנו משמוע בקול התקנה הזאת. לא יאבה ד' סלוח לו ורבעה בו כל אלה [ובנוסח אשכנז. ונדוי וחרם ושמטת] בהיות כי באים אנחנו בברית ובאלה ומקבלים עלינו בקשר אמיץ וחזק לצאת נגד המסרב במערכה [ובנוסחה אחרת: לרדפו עד חרמה] לדחותו בשתי ידיים ולהבדילו מכל קהל הגולה [ובנוסח אחר: ומכל קדושת ישראל] שיהיה מנודה ומוחרם בשני עולמות בזה ובבא. גם נפרסם קלונו ברבים. זולת שאר עונשין קשים. ולהשומע יונעם ותבוא עליו ברכת טוב. והתקנה הזאת תקנו לדורי דורות עד עמוד הכהן לאורים ותומים. עד כאן לשון הכרוז.

ובאו על החתום שלשים גאונים ומהם אלה הידועים לנו בספריהם אשר מימיהם אנו שותים עד היום. ואלה הם: הלבוש, המהרש"ל, הסמ"ע, המהר"ם מלובלין, המרש"א, השל"ה, בעל עוללות אפרים.

...והיות כי עלה בידינו להימנות עמנו רוב רבני המדינה. לזאת הננו בבקשתנו ואזהרתנו מאת כל רבני המדינה. הן אותם שבאו על החתום והן יתר הרבנים שלא באו על החתום. אשר מעתה והלאה יעמדו לימין התקנה בכל תוקף ועוז. ואם ישמע מקרה לא טהור אשר באחת המקומות יצאו אנשים לעשות דבר נגד התקנה והגזירה הנ"ל. אז הרבנים הקרובים למקום ההוא מחויבים לכתוב ולהתרות באנשי עיר ההיא וגם ברב ההוא שישבו מדרכם הרעה הזאת. ועוד זאת הננו באזהרתנו אשר באם יולד שום שאלה וספק בעניין זה לא יהיה דבר זה קטן וקל בעיניהם. ולא יורו בעניין זה רק גדולי המדינה כמו

שנהגו בחרם דרבנו גרשום ודעת לנבון נקל שהרבנים שלא חתמו על המודעה הלזו אין להם כוח להורות בעניין זה מאומה.

(שו"ת אבני נזר, יורה דעה, סימן תסה)

בשאלת שוחד בחירות עסק החת"ם סופר, והוא פסל בחירות גם בשל התנהגות הבוחרים מקבלי השוחד, והטיל עליהם סנקציות:

אנשי קהילת קודש פלונית התאספו יחד בני הקהילה לקבל עליהם רב ומורה... אחר איזה ימים היה קול המון סוער כי הרבה מאנשי הקהילת קודש קבלו שוחד ממון מקרובי הרב ההוא כדי למנותו עליהם...

נראה בוודאי, אם המצא ימצאו ב' עדים כשרים שאינם מבני הקהילה ולא מקרוביהם ולא מקרובי הרב שיעידו שמאנשי הקהילה קבלו שוחד על הנ"ל אם כן פשוט דהקבלה ההיא שע"י אותו המינניו בטלה מעיקרא, שהרי היו צריכים לומר דעתם לשם שמים כמו שכתב רמ"א... ואפילו הנוטל שכר לדון דיניו בטלים משום קנס דרבנן, מכל שכן, מי שלקח שוחד שבטל אפילו מן התורה. וזה לשון רמ"א סוף סימן ל"ז: 'טובי הקהל הממונים לעסוק בצרכי רבים הרי הם כדיינים ואסור להושיב ביניהם מי שפסול לדין משום רשעה'.

(שו"ת חתם סופר, חלק ה, חושן משפט, סימן קס)

כלומר החת"ם סופר פסל את הבחירות לחלוטין, כיוון שהבוחרים היו צריכים להצביע "לשם שמים", ולא לשם השוחד. מה עוד, שדינם של הבוחרים, הוא כשל דיינים, כשם שאסור לדיינים לקחת שוחד, כיוון שהשוחד מטה אותם מן האמת, כך אסור לנבחרים ציבור לקחת שוחד כיוון שהוא מונע מהם לקבל החלטה "לשם שמים".

החידוש בתשובת החת"ם סופר הוא, בהטלת הדרישות המוטלות בדרך כלל על נציגי הציבור, גם על הבוחרים את נציגי הציבור. נראה שמקור חידוש זה הוא בדברי הראשונים שסברו שבכל החלטה שבה כופה הרוב את המיעוט, דין כל השותפים להחלטה כדיינים. הוא אף פסל את מקבלי שוחד מלהשתתף בבחירות החוזרות:

אמנם אותם המקבלים שוחד לא יבואו לתוך האסיפה כלל, אפילו אחר שהחזירו השוחד ויקבלו עליהם באלה ושבעה שלא יקבלו תו (=עוד פעם) שום שוחד עבור זה. מכל מקום, לא יבואו אל המינניו הזה כלל. ואפשר אפילו לעולם פסולים להתמנויות עד שישבו בתשובה.

אבל למינוי זה פסולים לעולם, דכיוון שכבר נתקרב דעתם אצלו לא יחזרו בהם והוי להו נוגעים בדבר לעולם...

(שו"ת חתם סופר, שם)

מקבלי השוחד פסולים מלהשתתף בהצבעה החוזרת ואולי בבחירות בכלל, וזכות ההצבעה נשארת בידי אותם שלא קבלו שוחד.

מה מוגדר כשוחד? עד כה נידונה נתינת שוחד בתמורה להצבעה באופן מסוים. במקרים רבים, המצב עמום, אין התנייה מפורשת של נתינת השוחד בהצבעה באופן מסוים. לעתים, התמורה למצביע מגיעה רק לאחר ההצבעה, כך למשל במינוי חברי מרכז לתפקידים ממלכתיים. לעתים, טובות ההנאה ניתנות זמן רב קודם לבחירות. מקרים אלה נידונו בהרחבה בהלכות שוחד לדיינים.<sup>22</sup>

בעבר, התעוררה סערה ציבורית בעקבות מקרה בו זימנה חברת כנסת את חברי מרכז המפלגה למלון יוקרה בתל אביב, ערב ההצבעה במרכז המפלגה על הרשימה לכנסת. חברת הכנסת טענה שהזמנה לא הותנתה בהצבעה באופן זה או אחר.

מקרה זה משקף תופעה כללית, שבה מורעפות טובות הנאה על חברי גוף בוחר על מנת להשפיע על אופן החלטתם. על היחס לתופעה זו ניתן ללמוד מדברי הרב יוסף קארו:

אם קדם התובע ושלח מנחה לדיין קודם שיזמין לנתבע לדין, אין הנתבע יכול לפוסלו, אלא אם כן הדיין רוצה לחשוך עצמו מאותו דין ממידת חסידותו.

(שולחן ערוך, חושן משפט, סימן ט, סעיף ב)

הרב יואל סירקיס, הוסיף וכתב, ששוחד אסור אפילו כאשר הנותן מבקש שהדין יהיה דין אמת:

דאפילו נוטל משניהם בשווה, ומזכה את הזכאי ומחייב את החייב, אי שקיל ליה בתורת שוחדא, דהיינו שאומר: 'לא תתחייבני אם זכאי אני', על זה נמי אמרה תורה: 'ושוחד לא תקח'. דכיוון דמזכיר בדבריו להשתדל לדונו יפה, אין דעתו מתקרב לצד החובה, ולכך נקרא שוחד שנעשים לב אחד.

(שו"ת בית חדש, ישנות, סימן נא)

עצם הבקשה משפיעה על הדיין, ומטה את דעתו לכיוון נותן השוחד. וכי יעלה על הדעת שכאשר בעל דין משלשל לכיסו של דיין סכום כסף ואינו אומר דבר, אין זה שוחד?

המסקנה היא שעל עובדי ציבור להחמיר על עצמם בעניין זה, ולא לקבל טובות הנאה, מעטפות כסף, או מתנות כדי שהדבר לא יתפרש כשוחד, כמו כן, אל לו לתת טובות הנאה לאלה שאמורים לבחור בו.

## ו. מינוי בני משפחה, קרובים ומקורבים לתפקידים ציבוריים

לכאורה, כל מי שמתאים ומוכשר למלא את התפקיד ראוי להתמנות, גם אם הוא קרוב משפחה או חבר של הממנה. אלא שבמינוי כזה קיים חשש, שמא פלוני התמנה לתפקיד לא בשל כישוריו אלא בשל קשריו. מעבר לכך, התלות והקשר שבין המקורבים, עלולים להביא את הממונה לקבלת הכרעות לא שקולות ולא ענייניות, בהתאם לאינטרסים הצרים של מעגל המקורבים, בבחינת "שמור לי ושמור לך". לאור זאת, האם ראוי, מותר או אסור למנות מקורבים?

משה רבנו עצמו נחשד שהוא ממנה קרובי משפחה לבעלי תפקיד:

ו'יאמר משה אל בני ישראל ראו קרא ה' בשם בצלאל' (שמות לה, ל), זה שאמר הכתוב: 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם' (משלי ג, ד). מהו כן? בשעה שאמר הקב"ה למשה בהר על מלאכת המשכן... אמר משה: ריבונו של עולם, מי יעשה כל זאת? אמר לו: 'ראה קראתי בשם בצלאל' (שמות לא, ב). כשירד משה אמר להם לישראל: כך אמר לי הקב"ה לעשות לו משכן קרשים ומזבח ושלחן. אמרו לו: ומי יעשה כל זאת? אמר להם: בצלאל. התחילו ישראל מרננים על משה ואמרו, לא אמר הקב"ה למשה לעשות את המשכן על ידי בצלאל, אלא משה מעצמו ממנה אותו על שהוא קרובו.<sup>23</sup> משה מלך, ואהרן אחיו כהן גדול, בניו סגני כהונה, אלעזר נשיא הלוי, בני קהת נושאי המשכן, וזה שליט על מלאכת המשכן. כל הגדולה הזו מבקש משה לכויין. אמר להם משה: אני לא עשיתי כלום מדעתי, אלא הקב"ה אמר והוא מראה להם: 'ראו קרא ה' בשם בצלאל' לקיים מה שנאמר: 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם'...

(מדרש תנחומא [ורשא], פרשת ויקהל, סימן ג)

העובדה שבני משפחתו של משה משמשים כבעלי תפקידים, ובכלל זה גם בהקמת המשכן, מעוררת תרעומת בעם, זאת, עד שמשה מוכיח להם שמינויו של בצלאל הוא רצון ה'. משה רבנו גם לא מינה מי מבניו לשום תפקיד, מאחר שראה שהם לא ראויים:

בשעה שראה משה רבנו את בניו שאין בהן תורה שיעמדו בנשיאות אחריו נתעטף ועמד בתפלה. אמר לפניו: ריבונו של עולם! הודיעני

את מי יכנס, את מי יצא בראש כל העם הזה? אמר לו הקב"ה למשה:  
משה, קח לך את יהושע.

(אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק יז)

לימים גם קורח מעלה את אותו טיעון, מכיוון הפוך: אם ההנהגה בעם ישראל היא "עסק משפחתי", אזי גם הוא ראוי לתפקיד, בהתאם לסדר קדימויות במשפחה:

'ויקח קרח' (במדבר טז, א). על ידי מה נחלק? על ידי אליצפן בן אחי אביו, שנעשה נשיא על משפחתו 'ונשיא בית אב למשפחות הקהתי אליצפן בן עוזיאל' (במדבר ג, ל). אמר קרח: ארבעה אחים היו אחי אבא. 'ובני קהת עמרם ויצהר וחברון ועוזיאל' (שמות ו, יח). עמרם הבכור - זכה אהרן בנו לגדולה, ומשה למלכות. מי ראוי ליטול את השנייה, לא השני, שנאמר: 'ובני קהת עמרם ויצהר' אני בנו של יצהר, הייתי ראוי להיות נשיא על משפחות, והוא עשה בנו של עוזיאל, קטן של אחי אבא יהי גדול עלי? הריני חולק עליו ומבטל כל מה שנעשה על ידו! לכך: 'ויקח קרח'.

(מדרש רבה, במדבר, פרק יח, אות ב)

אליצפן הוא בנו של עוזיאל, אחיו הקטן של יצהר, אביו של קרח. אם ההנהגה באה מחוג המשפחה, יש סדר קדימויות. אך כלפי חוץ, כדי לשכנע אחרים שיתמכו בו, קרח מציג טיעון רחב יותר:

הלך קרח כל אותו הלילה והיה מטעה את ישראל ואומר להם: מה אתם סבורים שאני עוסק ליטול את הגדולה לעצמי, אני מבקש שתהא הגדולה על כולנו חוזרת. שמשה נטל מלכות לעצמו והכהונה גדולה נתן לאחיו. והיה הולך ומפתה כל שבט ושבט כראוי להם, עד שנשתתפו עימו. מניין? שנאמר 'ויקהל עליהם קרח את כל העדה' (במדבר טז, יט).

(מדרש רבה, במדבר, פרק יח, אות ב)

כאן דבריו מתמקדים בכך שכל חלקי העם ראויים ליטול חלק בהנהגה ולא רק משפחה אחת. בעצם יש כאן ערעור על הנהגת ה', שבחר בבני עמרם לתפקידים הללו.

ביקורת על קרובים בני אותה משפחה, שמילאו תפקידים בכירים במקדש בבית שני, נמצאת בתוספתא:

היה אבא שאול בן בטנית ואבא יוסי בן יוחנן איש ירושלם אומר... אוי לי מבית ישמעאל בן פיאבי שהם כהנים גדולים, ובניהם גזברין, וחתניהן אמרכלין, ועבדיהן באין וחובטין עלינו במקלות.

(תוספתא מנחות [צוקרמאנדל], פרק יג, הלכה כא)

רבי ישמעאל בן פיאבי, ששימש בכהונה גדולה היה צדיק, ומשנכנס לתפקידו, מסופר ש"צווחה העזרה 'שאו שערים ראשיכם' (תהילים כד, ז), ויכנס ישמעאל בן פיאבי תלמידו של פנחס, וישמש בכהונה גדולה" (תלמוד בבלי, מסכת פסחים דף נז עמוד א). עוד אמרו חכמים: "משמת ר' ישמעאל בן פאבי בטל זיו הכהונה" (משנה מסכת סוטה פרק ט משנה טו), אך בני משפחתו היו "בעלי זרוע" (רש"י פסחים שם). יתכן שהם מינו את עצמם לתפקידים הללו ושלטו על הנעשה במקדש, ועל כן הדברים נגדם חריפים יותר.

אכן, באופן עקרוני אין למנות קרובי משפחה לתפקידי מפתח:

אמר רבי יוסי בשם ר' יוחנן: אין מעמידין ב' אחים פרנסים. רבי יוסי, עבד לחד מן תריין אחין. פרנס, עאל ואמר קומיהון: (=ר') יוסי מינה אח לתפקיד, ואמר לפני שני האחים) לא נמצא לפלוני דבר עבירה, אלא שאין מעמידין שני אחים פרנסים.

(תלמוד ירושלמי, מסכת פאה, פרק ח, הלכה ו)

פסילתו של האח הנוסף לתפקיד לא נבעה מפגם בהתנהגותו או הליכותיו, אלא בשל העיקרון לפיו אין ממנים אחים להיות מנהיגים. אמנם על רבי יהודה הנשיא מסופר אחרת:

אמר רבי חנינא: מעשה ומינה רבי שני אחין על הקופה.

(תלמוד בבלי, מסכת בבא בתרא, דף ח, עמוד ב)

הרב יצחק מווינה, (פוסק, אשכנז, המאה הי"ג), מציין את ההבדלים בין התלמודים, ומכריע כתלמוד הירושלמי:

הלכך נכון להעמיד שלשה גבאי צדקה ובלבד שלא יהיו בהם שני אחין, מיהו כבר נהגו בכל המקומות להעמיד גבאי אחד. והטוב בעיני שיעמידו שני בני אדם להיות גבאי צדקה.

(אור זרוע, חלק א, הלכות צדקה, סימן ב)

גם מינוי מקורבים שאינם בני משפחה הוא בעייתי, כשניכר שהדבר נעשה כדי להעניק תפקידים ("ג'ובים"), ולא לשם שמים:

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר בני שמואל חטאו - אינו אלא טועה, שנאמר: 'ויהי כאשר זקן שמואל... ולא הלכו בניו בדרכיו ויטו בניו אחר הבעע' (שמואל א, ח, א) בדרכיו הוא דלא הלכו - מיחטא נמי לא חטאו. אלא מה אני מקיים 'ויטו אחרי הבעע'?

שלא עשו כמעשה אביהם. שהיה שמואל הצדיק מחזר בכל מקומות ישראל ודן אותם בעריהם, שנאמר: 'והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל' (שמואל א, ז, טז). והם לא עשו כן, אלא ישבו בעריהם כדי להרבות שכר לחזניהן ולסופריהן. (תלמוד בבלי, מסכת שבת, דף נה עמוד ב - דף נו עמוד א)

בעוד ששמואל עבר ממקום למקום ושפט את ישראל ולא נהנה מאחרים כלל, אף במה שנצרך לשם מנהיגותו, בניו התנהגו בצורה הפוכה לחלוטין. הם ישבו במקומם וטיפחו סביבם מנגנון של מקורבים שהתפרנסו מעצם מעמדם. "חזנים וסופרים" מרמזו על תפקידים שהם בעצם מיותרים ולא מביאים כל תועלת ממשית לציבור אלא לנושאי התפקיד, על חשבון הציבור.

ראיית המעמד השלטוני כמסגרת של "סידור עבודה" לבני משפחה, חברים ומקורבים, נטולי כישורים מתאימים בדרך כלל, היא תופעה שלילית והרסנית. למנהיגות השלטונית נועד תפקיד חשוב ומורכב, ואין לעשותה לעסק משפחתי או מועדון חברים. איכות ההנהגה וביצועיה נחלשים, הציבור מזלזל בהנהגה ונפגע, ומכאן קצרה הדרך להסתאבות השלטון. אמנם כן, אם ברור שיש מישהו שמתאים ביותר לתפקיד ומינויו הוא ענייני, אין מקום כלל לחשוד שמדובר בניסיון לסדר עבודה לקרוב, ואין לראות זו בשלילה, ובלבד שאכן הם כך פני הדברים.<sup>24</sup>

## ז. ניגוד עניינים

כאמור, מנהיג צריך לפעול לשם שמים בלבד וללא כל אינטרס אחר. כדי לקבל הכרעות והחלטות כיצד ואיך לפעול ובאיזו מדיניות לנקוט, יש להפעיל שיקול דעת בהתאם לצרכים של הציבור, העם והמדינה, ואסור שענייניו האישיים של המנהיג יהיו חלק ממכלול השיקולים.

תקנת חכמים בעניין זה קובעת, ששני בעלי תפקידים בכירים וחשובים ביותר במנהיגות של עם ישראל לא יהיו שותפים בדיון ובהכרעה בעניין חשוב ביותר בשל ניגוד עניינים. כשהיו דנים אם לעבר את השנה או לא, המלך והכהן הגדול, לא היו שותפים בדיון:

אין מושיבין ... ולא מלך וכהן גדול בעיבור שנה. ... מלך - משום אפסניא, כהן גדול - משום צינה.

(תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף יח עמוד ב)

"מלך משום אפסניא" - "מחלק ממון לחיילותיו כך וכך לשנה, ונוח לו שיהו כל השנים מעוברות" (רש"י). בעבר, המשכורות שמלך היה נותן לצבאו ואולי לכל עבדי בית המלוכה, היו שנתיות על פי לוח השנה העברי, ועל כן האינטרס שלו הוא שכל השנים תהיינה מעוברות, ובכך יחסוך משכורת



של חודש. כמובן שאין אפשרות שכל השנים תהיינה מעוברות, אך החשש הוא שבשנה שבה יהיה מקום להתלבט האם לעבר או לא, הוא יטה לדעה שיש לעבר את השנה, בשל נגיעתו בעניין. הרמב"ם מרחיב את העניין ולפיו האינטרסים של מלך רחבים יותר, והם משתנים מעת לעת:

מלך - מפני חיילותיו ומלחמותיו, שמא דעתו נוטה בשבילן, לעבר או שלא לעבר.

(משנה תורה, הלכות קידוש החודש, פרק ד, הלכה יא)

הרב יצחק אריאלי (רב, מנהיג רוחני, ממייסדי ישיבת מרכז הרב, המאה הכ'), בספרו עיניים למשפט (סנהדרין, דף יח, עמוד ב) הסביר שהשיקול ביחס למלחמות הוא שאם המלך מתכנן מלחמה בקיץ, רצונו שהשנה לא תעובר, ואם ברצונו לנהל רק מלחמת מגן, הוא יעדיף שיהיה חורף ארוך.

אצל המלך מדובר על עירוב שיקולים מתחומים שונים. עיבור השנה הוא עניין דתי, ואין לערב בהחלטה אם לעבר את השנה שיקולים צבאיים או כלכליים, אך אצל כהן גדול מדובר על ניגוד עניינים אישי.

"כהן גדול משום צינה", שהרי הוא "צריך לטבול ולקדש ביום הכיפורים חמש טבילות ועשרה קידושין, ואם תתעבר שנה, הרי תשרי במרחשוון, וצינת מרחשוון תהיה בתשרי" (רש"י, סנהדרין שם, ד"ה כהן גדול). בעלי התוספות (סנהדרין שם, ד"ה משום צינה) אינם מקבלים הסבר זה, משום שהיו מחממים לכהן הגדול את המקווה. לדבריהם, החשש הוא, שהכהן הגדול יעדיף שהשנה לא תעובר, "משום קרירות הרצפה שכל היום היה עומד יחף". מכל מקום האינטרס של הכהן גדול הוא שחודש תשרי לא יתאחר לכיוון הסתיו, ועל כן אין משתפים אותו בדיון על עיבור השנה.

המשמעות המעשית היא, שמנהיג היודע שבעניין מסוים הנתון לשיקול דעתו הוא מצוי במצב של ניגוד עניינים, אף אם ניגוד זה קיים בשל נגיעה שאינה קשורה באופן ישיר לעניינו האישי, עליו למנוע עצמו מלהשתתף בדיון, או שעל פי תקנות יימנע ממנו להשתתף ולהתערב.

ישנן הכרעות והחלטות שבהן לכל המשתתפים בדיון יש נגיעה ואינטרסים אישיים. למשל, כשנדונה הצעה להעלות מסים שיחולו גם על מקבלי ההחלטה בעצמם. כאן לא ניתן לדרוש שמי שיש לו נגיעה ימנע עצמו מהדיון מאחר שהעניין נוגע לכול. במצב כזה פוסק הרמ"א:

כל צרכי צבור שאינן יכולין להשוות עצמו, יש להושיב כל בעלי בתים הנותנים מס ויקבלו עליהם שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים, וילכו אחר הרוב.

(רמ"א, חושן משפט, סימן קסג, סעיף א)

במצב כזה שבו הכול נוגעים בדבר, יש לדרוש מכולם שיביעו עמדתם לשם שמים, יתעלו מעל החשבונות והעניינים האישיים ויכריעו על פי הרוב. החובה להימנע מלהשתתף בדיון בשל ניגוד עניינים חלה כאשר ניגוד העניינים קיים רק אצל אדם אחד, או אצל כמה בני אדם, ולא כאשר הוא קיים אצל כל מי שידון בדבר. כך פסק להלכה הרב יוסף קארו (על פי התלמוד הבבלי, מסכת בבא בתרא, דף מג, עמוד א). אמנם, הוא כותב שאם הציבור מסכים שהמנהיגים ידונו גם בתחום הנוגע להם, הדבר תקף ומקובל:

כל דבר שיש לדיין בו צד הנאה, אינו יכול לדון עליו. לפיכך בני העיר שנגנב ספר תורה שלהם, אין דנין אותו בדייני אותה העיר, אלא אם כן יש להם ספר תורה אחרת. והאומר: תנו מנה לעניי עירי, אין דנין בדייני אותה העיר. ולפיכך עסקי המס אין דנין בדייני אותה העיר, מפני שיש להם או לקרוביהם חלק בו. ואם עשו תקנה, או שיש מנהג בעיר שדייני העיר ידונו אף על עניין המסים, דינם דין.

(שולחן ערוך, חושן משפט, סימן ז, סעיף יב)

לדיינים יש נגיעה בספר התורה משתי סיבות: ראשית, הם שותפים בבעלות על ספר התורה, ושנית, הם נזקקים לו לצורך מצוות הקריאה. אמנם במקום שיש ספרי תורה נוספים בקהילה, הדיינים בני המקום יכולים לדון.

מנהיגים אינם יכולים לקבל החלטות בתחומים שיש להם אינטרסים ונגיעות אישיות, במקרה כזה עליהם להימנע מלהתערב ולהשאיר את ההחלטות בידי אחרים.

## ח. ניצול השררה למימוש תאוות

הכוח הרב המצוי בידיו של מנהיג עלול להניע אותו לעשות שימוש באזרחים למטרותיו הפרטיות, ואף לשם מימוש תאוותיו הנמוכות ביותר. תופעה זו מוכרת עוד משחר קיומה של האנושות:

וַיְהִי כִּי הִחַל הָאָדָם לָרֵב עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנוּת יִלְדוּ לָהֶם. וַיִּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בְּחָרוּ.

(בראשית ו, א-ב)

מי הם אותם בני האלוהים, ומי הן בנות האדם אותן הם בחרו? רש"י (שם) מציין למסורת חז"ל שמקורה במדרש (מדרש רבה, בראשית, פרק כו, אות ה):

'בני האלהים' - בני השרים והשופטים. כל אלהים שבמקרא לשון מרות...

'כי טבת הנה' - אמר רבי יודן 'טבת' כתיב, כשהיו מטיבין אותה מקושטת ליכנס לחופה, היה גדול נכנס ובועלה תחלה.

'מכל אשר בחרו' אף בעולת בעל, אף הזכר והבהמה.

"אלוהים" בהקשר זה הוא מלשון שררה ומרות, וכפי שמורים פסוקים רבים במקרא.<sup>25</sup> בני השרים והשופטים היו מאלצים את הנשים הצעירות העומדות להינשא, כמו גם נשואות ואף זכרים ובהמות, לקיים עימם יחסי אישות. הרמב"ן (שם) מביא את דברי רש"י הללו ומסכם: "אם כן יספר הכתוב, כי הדיינין, אשר להם לעשות המשפט, בניהם עושים החמס בגלוי ואין מונע אותם".

הנורמה במצרים שמלך לוקח אשה יפה והורג את בעלה (בראשית יג), וכך מקובל אצל מלך פלשתים (בראשית כ; בראשית כו). על פי מסורת חז"ל נורמה זו הייתה נפוצה גם אחר כך. מדרשי אגדה מספרים שכך היה נוהג בתואל:

לכך נקרא שמו בתואל, שהיה שוכב עם הבתולה תחילה.

(מדרש אגדה [בבורר] בראשית כד, נג)

ומפני מה מת בתואל? שהוא היה מלך בארם נהרים, וכל בתולה שתינשא, בועל אותה לילה ראשונה ואח"כ חוזרת לבעלה. נתקבצו כל השרים ואמרו: אם הוא עושה לבתו כשם שעשה לבנותינו מוטב, ואם לאו אנו הורגים אותו ואת בתו, לפיכך מת כדי שינצל אליעזר ורבקה.

(ילקוט שמעוני, פרשת חיי-שרה רמז קט)

על פי מדרש זה, בתואל היה מלך יחיד, והיה כופה יחסי אישות אף על בנותיהן של השרים האחרים. בשל התנהגות כזו אצל מלכים-הגמונים, הגבילו חכמים את הימים בהם בתולה יכולה להינשא (תלמוד בבלי, מסכת כתובות דף ג עמוד ב). גם מלכי יוון גזרו גזרה שכזו, עד שבתו של מתתיהו הרגה את המלך בערמה (אוצר המדרשים (איזונשטיין), חנוכה, עמוד 189-190, 193).<sup>26</sup>

המכנה המשותף לכל המקורות הללו מתאר נורמה נפוצה שבה מלכים, מנהיגים או בני משפחתם, היו מנצלים את מעמדם וסמכותם לשם מימוש תאוותיהם, ולשם ביסוס מעמדם כאדונים ובעלים על גופן של הנשים בממלכה. מדובר על מנהיגים גויים שבעלו דווקא בתולדות.

תופעות אלו לא פסחו גם על מנהיגי ישראל. אחת הפרשות העגומות, שבהן נעזר בעל הסמכות במקורביו לשם מימוש תאוותיו היא פרשת אמנון ותמר. אמנון הוא בכור בניו של דוד מאשתו הראשונה אחינועם הזורעלית (שמואל ב, ג, ב), והוא אמור להיות המלך אחרי דוד (רלב"ג, שמואל ב, יג, כד).

תמר היא אחותו של אבשלום בן דוד, אמה היא מעכה בת מלך גשור (שמואל ב, יג, א). עפ"י חז"ל (תלמוד בבלי, סנהדרין דף כא, עמוד א) דוד בא על מעכה בהיותה גויה כאשר יפת-תואר, והיא התעברה וילדה את תמר, ורק אח"כ התגיירה מעכה ודוד נשאה לאישה. דוד הוא אביה הביולוגי של תמר, אך מאחר שאמה התעברה בהיותה גויה, אבשלום יכול לשאת אותה לאישה. כך אכן אומרת לו תמר: "דָּבַר נָא אֶל הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יִמְנַעֲנִי מִמֶּךָ". (שמואל ב, יג, יג).

אמנון רצה בתמר, ובעצת ידידו יונדב בן שמעה אחי דוד (שם ג), הוא עושה עצמו חולה, ומבקש מתמר שתבוא ותאכיל אותו בעת חוליו, לפתע הוא פוקד: "הוֹצִיאוּ כָּל אִישׁ מֵעָלַי" (שם ט), והכול נשמעים לו ללא ערעור: "וַיֵּצְאוּ כָּל אִישׁ מֵעָלָיו" (שם).

וַיֹּאמֶר אֲמִנוֹן אֶל תָּמָר הַבִּיִּאִי הַבְּרִיָּה הַחֲדָר וְאֶבְרָה מִיָּדְךָ וְתִקַּח תָּמָר אֶת הַלְּבָבוֹת אֲשֶׁר עָשִׂתָּה וְתָבֵא לְאֲמִנוֹן אַחִיָּה הַחֲדָרָה. וְתִגַּשׁ אֵלָיו לְאָכַל וַיַּחֲזֹק בָּהּ וַיֹּאמֶר לָהּ בּוֹאִי שְׂכָבִי עִמִּי אַחֹתִי. וְתֹאמְרִי לוֹ אֶל אָחִי אֵל תִּעֲנֵנִי כִּי לֹא יַעֲשֶׂה כֵּן בְּיִשְׂרָאֵל אֵל תַּעֲשֶׂה אֶת הַנְּבִלָה הַזֹּאת. וְאָנֹכִי אָנֹכִי אֹלְיָךְ אֶת חֲרָפְתִּי וְאֶתָּה תִּהְיֶה כְּאֶחָד הַנְּבִלִים בְּיִשְׂרָאֵל וְעָתָה דָּבַר נָא אֶל הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יִמְנַעֲנִי מִמֶּךָ. וְלֹא אָבָה לִשְׁמַע בְּקוֹלָהּ וַיַּחֲזֹק מִמֶּנָּה וַיַּעֲנֶה וַיִּשְׂכַּב אִתָּהּ. וַיִּשְׁנָאָה אֲמִנוֹן שְׁנָאָה גְדוֹלָה מְאֹד כִּי גְדוֹלָה הַשְׁנָאָה אֲשֶׁר שְׁנָאָה מֵאֶהָבָה אֲשֶׁר אֶהָבָה וַיֹּאמֶר לָהּ אֲמִנוֹן קוּמִי לְכִי. (שם, י-טו)

תמר מתחננת על נפשה: "אל תענני - אל תאנוס אותי". (רד"ק), כך לא עושים בישראל וזה מעשה נבלה. אמנון איננו שומע בקולה, ואנוס אותה. "וישנאה אמנון שנאה גדולה" (שם טו) - "ידמה שנתעצמה כפי יכולתה לחלוק על רצונו ואולי הכאיבה אותו בזה ההתעצמות שהיה ביניהם, או אמרה לו דברי חרפות ולזה שנאה כי כבר אמרה לו ואתה תהיה כאחד הנבלים בישראל, או אולי אמרה לו דברים יותר קשים מאלו, והנה מרוב השנאה שלחה אמנון מביתו דרך בוז" (רלב"ג שם).

אבשלום, אחיה של תמר, נוקם את מעשה הנבלה מיד אמנון, הורג אותו ואחר כך נאלץ לברוח מהמקום. דוד מצר מאוד על מותו של אמנון, אך חז"ל אומרים שמן הראוי היה שדוד יגיב אחרת על מעשה אמנון:

'טוב כעס משחוק' (קהלת ז, ג). אמר שלמה... אמנון, טוב היה לו אם כעס דוד אבא על אמנון קמעא, משחוק ששחקה עליו מידת הדין. ולמה? כי ברוע פנים ייטב לב' (שם). אלא: כי אמנון לבדו מת' (שמואל ב, יג, לג).

(מדרש רבה, קהלת, פרק ז, אות א)

גם כאן, היה ניצול של מעמד ושררה, בסיוע עקיף של מקורבי האנס. כך מסורת חז"ל על התנהגותם של מלכי יהודה האחרונים:

אחז התיר את הערוה, מנשה בא על אחותו, אמון בא על אמו, שנאמר: 'כי הוא אמון הרבה אשמה' (דברי הימים ב לג, כג). רבי יוחנן ורבי אלעזר. חד אמר: ששרף את התורה, וחד אמר: שבא על אמו, אמרה לו אמו: כלום יש לך הנאה ממקום שיצאת ממנו? אמר לה: כלום אני עושה אלא להכעיס את בוראי.

(תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף קג, עמוד ב)

מדברי אימו של אמון: "כלום יש לך הנאה ממקום שיצאת ממנו", משמע שהיה זה בניגוד לרצונה ושלא בהסכמתה. הוא השיב שאין זה בשל תאוותיו, אלא כדי להרגיז את הקב"ה.<sup>27</sup>

הנביא יחזקאל מוכיח את השרים והמנהיגים:

וְאַתָּה בֶּן אָדָם הַתְּשִׁפֵּט הַתְּשִׁפֵּט אֶת עֵיר הַדְּמִים וְהוֹדְעָתָה אֶת כָּל תּוֹעֲבוֹתֶיהָ... הִנֵּה נְשִׂאֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ לְזִרְעוֹ הָיוּ בָךְ לְמַעַן שָׁפֹךְ דָּם... עֲרֹת אֲב גֵּלָה בָךְ, טְמֵאת הַנְּדָה עָנוּ בָךְ. וְאִישׁ אֶת אִשֶׁת רֵעֵהוּ עָשָׂה תּוֹעֵבָה, וְאִישׁ אֶת כְּלָתוֹ טָמֵא בְזִמָּה, וְאִישׁ אֶת אַחֲתוֹ בֵּת אָבִיו עָנָה בָךְ.

(יחזקאל כב, ב-יא)

הסמכות והמעמד אפשרו למלכי ישראל לכפות עצמם אף על הנשים הקרובות ביותר להם: כלה, אחות, אשת אב וכמובן על נשים אחרות.<sup>28</sup>

נורמה זו היא פסולה כמובן מכל וכל, היא מלמדת על אישיות של מנהיג שהוא אדם נבזה ורדוד, בעל תאוות ויצרים, שהשררה משמשת לו כמנוף של כוח ועוצמה ולא דבר מעבר לכך, וזאת, במקום להנהיג ולפעול למען הכלל.

גם תופעות קלות יותר, לכאורה, ביחסים שבין בעל מעמד לאלו שתחתיו, כמו הטרדה מינית - דיבורים, רמיזות, תנועות גוף מגוננות וכדומה, פסולות מכל וכל. וגם הן מלמדות על רמתו הנמוכה של המטריד, על אישיותו הגסה

והחומרית, ובוודאי שאינו אדם איכותי בעל שיעור קומה הראוי למנהיג. הטרדות מסוג זה פוגעות אף באיכות העבודה הנדרשת לשם השגת המטרות. על אופיו ותכונותיו הנפשיות השליליות של מי ששקוע ביצריו ובתאוותו המיניות, כתב הרב יוסף דב סולוביצ'יק (ראש ישיבה, הוגה ומנהיג רוחני של הציונות הדתית בארה"ב, המאה כ')::

רודף התענוגות נעשה אנוכי, מאוהב בעצמו ומעריך את עצמו. אנוכיותו צומחת לממדים כאלה, עד שהנאתו מתבטאת פחות באמצעות פריקת המתח הגופני, ויותר באמצעות ידיעה כי הוא שולט בזולת... למעשה הופך האדם את בת זוגו לחסרת אישיות, בהקנתו לה מעמד של "זה" [=חפץ חסר מעמד]. אחד מן השותפים נעשה לאדון - פרסונה, ואילו האחר הופך להיות עבד, בבחינת חפץ... יחסו של הקוף הזכר אל הבננה, הוא כיחסו אל הנקבה. שתיהן נותנות ביטוי לקיומן כתגובה על תביעותיו של האורגניזם, המונע ע"י לחצים כלשהם למראה מה שיכול להביא ולסיפוק. עם התפרקות המתיחות האורגאנית, מגיעה מערכת היחסים לסיומה.

מוסד הזנות הוא הדוגמה הטובה ביותר לסוג כזה של יחסי "אני-זה" בתחום המיני. הגבר הנזקק לשירותיו של מוסד זה, רואה את האישה אך ורק כאובייקט שנועד לשרת מטרה אחת בלבד - סיפוק צרכיו שלו. היא בחינת "זה", גורם סיפוק, מקור להנאה חייתית ותו לא... הזנות היא אולי התופעה הנתעבת ביותר של עולם עובדי האלילים, והתנ"ך נלחם נגדה בלא רחם, כיוון שכל צורה של פעולה מינית אשר אחת היא לה מי יהיה בן הזוג, מאבדת את המרכיב האישי שבה, ועל פני השטח עולה יסוד השליטה הכוחנית. ה"אני" נהנה מן ה"זה". בחוויה זו לא נוטל חלק "אני" אחר.

(אדם וביתו, עמ' 92-93)

שכיחות המקרים בחברה בישראל, שבהם אנשי שררה נחשדים בהטרדה על רקע מיני, מעשים מגונים, אינוס וכדומה, מחייבת ליצור מנגנון וקוד מוסכם על נשים וגברים, שיאפשר להמשיך ולשתף פעולה בעבודה הציבורית. כשם שבאים לטפל בגוף החולה באמצעות החדרת נוגדן בכמות מוגברת כדי להביאו לאיזון הנכון, כך יש לאמץ עקרונות נוקשים, כדי לייצב את המצב שנוצר ולקבוע נורמות ראויות.

איסורי אונס או הטרדה מינית, לא מכוונים דווקא למנהיגים, אלא לכל בעלי השררה, ובמיוחד לאלו שכפופות להם נשים במעמד כלכלי נמוך, שיחששו להגיב באסרטיביות ובצורה ברורה ונוקשה כנגד תופעות אלו, או לאלו שכפופות להם נשים בעלות אופי חלש שעלולות לפרש את ההטרדה כמחמאה, ומכאן קצרה הדרך להחלקה במדרון החלקלק אל עבר מחוזות

אפלים ביותר. מי שעומד או עומדת כנגד כל אותן תופעות שליליות הרוויות במתח מיני, הוא זה שמגלה עצמה של גבורה ונחישות:

מה שאמרו זכרונם לברכה [אבות פרק ד, משנה ה], 'עברה גוררת עברה ומצוה גוררת מצוה', שאם תשית דעתך למלאות תאוותך הרעה פעם אחת, תימשך אחריה כמה פעמים, ואם תזכה להיות גיבור בארץ לכבוש יצרך ולעצום עיניך מראות ברע פעם אחת, יקל בעיניך לעשות כן כמה פעמים. כי התאוה תמשוך הבשר כמשוך היין אל שותיו, כי הסובאים לא תשבע נפשם לעולם ביין, אבל יתאוו אליו תאוה גדולה, ולפי הרגילים נפשם בו תחזק עליהם תאותם, ולו ישתו שם כוס מים יפוג יקוד אש תאוות היין ויערב להם. כן הדבר הזה, כל איש בהרגילו בתאוות ובהתמידו בהן יחזק עליו יצרו הרע יום יום, ובהימנעו מהם ישמח בחלקו תמיד כל היום, ויראה כי האלהים עשה 'את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים' (קהלת ז, כט) ללא תועלת של כלום.

(ספר החינוך, מצוה שפז)

ספרות ההלכה קבעה הרחקות רבות, שנדרשות בין גבר לאישה, שאינם נשואים זה לזה, ושוהים במקום אחד, ועל אחת כמה וכמה כשנוצרים ביניהם קשרים עמוקים יותר, בשל עבודה או לימודים משותפים. כללי הפסיקה ההלכתית בעניין, יכולים להיחשב בעיני האנשים ככללים נוקשים. אך יש לציין כי גם אם הם לא יאומצו במלוא היקפם, ניתן ללמוד ולשאוב מהם עקרונות יעילים ומעשיים לימינו אלה. עקרונות אלו ראויים גם לחברה שאינה מיישמת את האמור בהלכה בתחומים אחרים. אמנם גם שמירה מוחלטת על עקרונות ההלכה, אינה ערובה שלא יהיו איש או אישה שימעדו וייכשלו, אך הם בכל זאת נוקשים דיים כדי ליצור "קווים אדומים" וברורים במערכת הקשרים הטבעית, המתפתחת בין נשים וגברים, השוהים זמן רב ביחד, ועובדים באותו מקום.

רוב ההלכות העוסקות בקשר בין איש לאישה ובמגבלותיו מרוכזות בשולחן ערוך, בחלק אבן העזר סימנים כ- כב, העוסק בתחומים שבינו לבינה, ובספרות השאלות והתשובות שהתפתחה בעניין. מטרת ההלכות לקיים אורחות חיים בין נשים לגברים ברמה איכותית, גבוהה, ברצינות, ולהכניס בהם ממד של קדושה:

שכל מקום שאתה מוצא בו גדר ערווה, אתה מוצא קדושה.

(מדרש רבה, ויקרא, פרק כד, אות ו)

כשעושים גדרות ומחיצות ברורות להתנהלות של נשים וגברים, מקבלים אורחות החיים תוכן ומשמעות אחרת, ערכית וגבוהה יותר. כדי שלא יהיה מתח מיני בין נשים וגברים העובדים יחד ולעתים במשך שעות רבות, מומלץ

לאמץ את הנורמות הבאות: דיבור מכובד וענייני, הימנעות מצחוק וקלות ראש משותפת; הימנעות מתנועות גוף שיש בהן רמיזה מינית; הימנעות מחיבוק ונישוק וכל נגיעה גופנית אחרת, כולל נתינת יד; הימנעות מהסתכלות באיברי גוף חשופים או בולטים לשם הנאה; לא להסתגר בחדר לבד, בלי שאחרים יכולים להיכנס בצורה חופשית; ועוד.

בדרך כלל מקובל לדון בהטרדת נשים בידי גברים. אולם יש לזכור גם, שבמובנים מסוימים, לבוש לא צנוע של אישה, בגדים צמודים ואיברי גוף חשופים, מהווים אף הם הטרדה מינית לגברים, ובמיוחד ביחס לאלה הרגילים לשמור על אורחות חיים צנועים, והמשתדלים לנהוג לפי נורמות ההתנהגות המובאות לעיל. הדרישה לשמירת אורחות חיים נקיים מהטרדה ורמיזות מיניות היא הדדית. נשים נדרשות להכיר בטבעו של הגבר, ולהימנע מלהעמיד גברים בניסיון ובמבוכה.

המיניות שמורה לקשרים שבין בעל ואישה בלבד, ולא מעבר לכך. ההבלטה של איברי הגוף וחשיפתם, לבישת בגדים שמטרתם לעורר את תשומת לב הסביבה, מעוררת לעתים את המחשבה כאילו זה הדבר העיקרי והמרכזי שיש לאותה אישה/נערה להציע, בו בזמן שתכונות אישיות חיוביות כמו יושר ומידות טובות, חכמה, חריצות ויעילות, הם אלו החשובים באמת במקום העבודה.

‘שקר החן והבל היופי’ (משלי ל, לא), אין מתקבל לפני הקב"ה לא יופי ולא עושר. ומהו מבקש? יראת חטא, שנאמר: ‘אשה יראת ה' היא תתהלל’ (שם).

(ילקוט שמעוני, משלי רמז תתקסד)

נוסף לכך, יש מקומות עבודה שלמדו שגיבוש חברתי של צוות העובדים מביא לתפוקה טובה יותר. בשל כך מתקיימים פעילויות חברתיות שונות במסגרת העבודה ועל חשבונה, וגם כאן יש להיזהר מגלישה למתח מיני שעלול להביא לנזקים כבדים.

כאמור, דרישות ההלכה בעניינים אלו יכולות להיתפש כמוגזמות בעיני מי שלא רגיל בהם, אבל נראה כי ריבוי המקרים של הטרדה מינית בידי בעלי השררה רק מוכיח שאין הדבר כן ושיש לשמור עליהן כנוגדן לדחף הטבעי של בעל השררה לנצל את מרותו לשם סיפוק תאוותיו.

מקומות עבודה רבים אמצו לעצמם “קוד אתי” בתחום זה, שאולי אינו חריף כמו הקודים של ההלכה, אבל הוא בהחלט עדיף על לא כלום, וכך ראוי לעשות.



## סוף דבר

לפני מספר שנים נפוצה דבקית ("סטיקר") עם הכיתוב: "מכבדים את המסורת, שומרים על הדמוקרטיה". תוכנו של המשפט מציג עימות בין המסורת והדמוקרטיה, והצעת הפתרון למתח זה היא שמירה על הדמוקרטיה, במובן זה שיש לציית להחלטות הרוב ולקבלן, ואילו את המסורת יש לכבד אך לא בהכרח לשמור. מחברי אמרה זו לא עסקו דווקא בדרך הבחירה הדמוקרטית, אלא בהתייחסות כוללת לתרבות הדמוקרטית, ואילו אנו מיקדנו את עיוננו בשאלת דרך בחירת המנהיג במסורת היהודית.

מתוך עיון במקורות, ובניגוד למה שמקובל אולי לחשוב, אין סתירה בין בסיס הדמוקרטיה - שלטון העם - לבין המסורת היהודית. המסורת היהודית דומה מאוד למקובל במסגרת הדמוקרטיה המערבית, ובעצם קדמה לה מבחינה היסטורית. דמוקרטיה - שלטון העם - היא המסורת היהודית, לפיה מנהיגות איננה כופה את עצמה על המונהגים. בחירתם היא תוצר של הימלכות, התייעצות עם הציבור שאותו הם לבסוף ינהיגו.

הפרק השני נועד לתת בפני הקורא מעט מן הים הגדול של כללי האתיקה השלטונית היהודית, ואין בו יומרה להקיף את כל הסוגיות הקשורות לתחום רחב וחשוב זה. עם זאת, יש בו קריאה ברורה ל**טוהר השלטון**, ולא רק ל**איכות השלטון**. ה"טוהר" מבטא מעלה גבוהה יותר מ"איכות" אנושית טובה והגונה. טהרה היא נקיות והזדככות ברמה גבוהה, וכך נדרש איש ציבור להתנהל, תוך אימוץ נורמות גבוהות של מוסר, יושר, צדק והגינות, כמבואר לעיל.

מדינת ישראל ציינה זה לא מכבר שישים שנה לקיומה, והיא קמה לאחר שנות גלות ארוכות בהן לא הייתה לעם ישראל ישות לאומית מדינית כאן בארץ. קשה לעצב מסגרת ומסורת שלטונית מקובלת וחזקה, לאחר תקופת נתק כל כך ארוכה, ואפילו בעבור שישים שנה. מדינת ישראל קמה לאחר שבעולם כבר היו מדינות רבות עם ניסיון רב שנים בדרך התנהלותה של מדינה. מחד גיסא, יש מקום ללמוד מאחרים איך מנהלים מדינה, ומאידך גיסא, ייעודה ותפקידה של מדינת ישראל צריך להיות גדול ומורכב יותר מאשר עוד מדינה במזרח התיכון.

האתגר הגדול העומד בפתחנו הוא, לשרטט את חזון המדינה היהודית כשבבסיסה עומדת המדינה בצורתה הנוכחית, ועל כך להוסיף ביצירת זיקה משמעותית יותר לשורשים ההיסטוריים, ולערכי העם היהודי. מדינתו של העם היהודי צריכה צבא חזק, כלכלה פורחת ומשגשגת, טכנולוגיה מתקדמת ומשוכללת, ועוד, אך בכך לא די. המדינה היהודית זקוקה גם לנשמה יהודית כדי שתוכל להתקיים. כדי להציב ייעוד ומטרה למדינה יש לשאוב תוכן ערכי מן המסורת היהודית לדורותיה. הבירור והליבון בשאלות יסוד אלה בין כל

חלקי החברה הישראלית, בירור כן ומעמיק, יאפשר להתקדם ולפתח עוד את החזון וגם לממשו.

כאמור, חוברת זו איננה מתיימרת להקיף את כל תחומי העיסוק של מנהיגות, ולהתוות לה דרך בכל עניין ודבר. לא ירדנו גם לפרטים מעשיים, כיצד על מנהיגות לנהוג בכל מצב ומצב. המטרה הייתה להציע מצע תורני, בסיסי וראשוני, כיצד על מנהיגות לנהוג, בתחומים ובסוגיות העולים על סדר היום הציבורי לעתים קרובות, להציב נורמות מוסריות ואתיות שצריכות להדריך ולהוביל אותם, כדי שמנהיגותם תתנהל ביושר ובהגינות, ועל אלו אדני צדק עליהם להשתית את יחסם עם הציבור, אותו הם מנהיגים. דרכי התנהלותם של אישים ומנהיגים בעבר, וההתייחסות של חז"ל לעקרונות הנלמדים מכך, יכולות לסייע בהרמת רף הציפיות המתבקש והנדרש ממנהיגות בכלל וממנהיגות מדינת ישראל בימים אלה בפרט.

## הערות לפרק: יהדות ודמוקרטיה - הילכו יחדיו

- 1 הערת הרב אברהם גיטר: מקור המילים "מלך" ו"המלכה" מורה על נטילת רשות מן הציבור וכפי שקבעו חז"ל: "אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור" (מסכת ברכות דף נה, עמוד א). על המלך להימלך, דהיינו, לקבל את הסכמת הציבור למינויו. דבר זה למדנו כבר ממלך מלכי המלכים בכבודו ובעצמו. בשעה שבא לברוא את יצירתו החשובה ביותר נאמר בכתוב: "נעשה אדם" (בראשית א, כו), בלשון רבים. ביאר רש"י (שם): "לא נמנע הכתוב מללמד דרך ארץ ומידת ענווה, שיהא הגדול נמלך ונוטל רשות מן הקטן".
- על פי הגדרה זו נוכל להבחין בין "מלך" ל"מושל": המושל, בניגוד למלך, אינו נסמך על דעת הציבור וכך יתפרש הפסוק: "כי לה' המלוכה ומשל בגוים" (תהלים כב, כט) - בישראל ה' הוא מלך ובגוים הוא מושל. אולם, לעתיד לבוא נאמר: "ועלו מושעים בהר ציון לשפט את הר עשו והיתה לה' המלוכה" (עובדיה א, כא), דהיינו, "יודו במלכותו ויקבלוהו" (מצודת דוד שם) - גם בקרב הגוים. על כן התוצאה תהיה "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט), דהיינו, כשם שהוא אחד, כך שם מלכותו יהיה אחד, ללא הפרש בין מלך ומושל. וכך נאמר בתפילת ראש השנה, ביום ההמלכה, "ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' א-לוהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה" - המלכות תבוא בכל מקום תחת הממשלה.
- 2 את העיקרון הפרשני, על פיו החלום השני משלים ופותר את תוכנו של החלום הראשון, אנו מוצאים גם בשני חלומותיו של פרעה. פרעה חלם שפרות רעות בולעות פרות שמנות, ושיבולים דקות בולעות שיבולים מלאות. פרעה וחרטומיו לא הבינו את פשרם של החלומות. רק הרכבת "פאזל" של שני החלומות לכדי חלום אחד, יכולה לפתור את החלום, והוא פתרוננו של יוסף - "חלום פרעה אחד הוא" (בראשית מא, כה).
- בטבע, בעולם החי והצומח, פרות רעות לא בולעות פרות שמנות, ושיבולים דקות לא בולעות שיבולים מלאות. מה שכן יכול להיות בטבע הוא, שפרות רעות בולעות שיבולים דקות, ופרות שמנות בולעות שיבולים מלאות. רק לאחר שמרכיבים את שני חלקי החלום, מסתבר שהחלום הוא אחד, אך הוא חוזר על עצמו פעמיים. ואת זה הסביר יוסף: "ועל השנות החלום אל פרעה פעמים, כי נכון הדבר מעם האלוקים, וממהר האלוקים לעשותו" (בראשית מא, לב).
- כך גם כאן בחלומנו של יוסף - "ויחלום עוד חלום אחר, ויספר אותו לאחיו, ויאמר הנה חלמתי חלום עוד". (בראשית לו, ט). החלום הוא באמת חלום אחר, הוא עוסק בשמש ירח וכוכבים ולא באלומות בשדה, אבל הוא גם "חלום עוד", המשך והבהרה לחלום הראשון. עיקרון זה מופיע בפירוש הרב סעדיה גאון למשלי (א, ה): "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם" (מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים: תשל"ו). וראה עוד: א' גימאני, הדף השבועי אוניברסיטת בר אילן, מס' 111, פר' מקץ תשנ"ו. עסק בכך גם ד"ר משה זיידל, חקרי מקרא, "חידה וחלום במקרא", ירושלים תשל"ח, עמ' קסז-קסט. בדרך זו הוא מסביר את חלום פרעה, ואת חידת שמשון (שופטים יד, יד). תודתי לידידי, זאב (זאבו) ארליך, מעפרה, שהפנה אותי למקורות אלה.
- 3 דברים יו, טז-יז. הרב יצחק אברבנאל (פרשן מקרא, ספרד, המאה ה"ט) הרחיב מאוד בחידוד ההבדלים שבין מלך ושופט, מומלך לעיין בהקדמתו לספר שופטים.
- 4 גם כיום ישנם בעלי תפקידים שנבחרים ע"י גוף בוחר המונה כמה עשרות, ולא ע"י כל המונהגים. נשיא המדינה נבחר ע"י הכנסת; רבנים ראשיים נבחרים ע"י גוף בוחר המייצג שכבות שונות בעם ובחברה; הרמטכ"ל נבחר ע"י הממשלה, בהתאם להמלצת ראש הממשלה ושר הביטחון; שופטים ודיינים נבחרים ע"י ועדה; ראשי מפלגה וחבריה נבחרים ע"י ועדה מסדרת, ע"י מרכז המפלגה, או ע"י כל חבריה, ועוד ועוד. כל האפשרויות הללו לגיטימיות, ובלבד שזה רצון המונהגים.

- 5 כך בלט בשנת 1999, בעת המלכת מלך מרוקו, המלך מוחמד השישי, במקום אביו חסן השני. כך היה גם באותה שנה בעת המלכת מלך ירדן - המלך עבדאללה השני - במקום אביו, המלך חוסיין, על אף שעד זמן קצר לפני מות המלך חוסיין, היה די מוסכם על כל הנוגעים בדבר שאחיו של המלך חוסיין, הנסיך חסאן, הוא זה שאמור לרשת אותו.
- 6 מופיע גם בתלמוד ירושלמי הוריות ג, ב, והפרשנים נחלקים בשאלה, האם הכוונה שבאותם שישה חודשים דוד לא נחשב למלך כלל, או שרק לעניין זה של הבאת קרבן לא היה לדוד דין מלך. אך הכול מסכימים שמעמדו נפגע, ולצורך עיונו נלך בדרך זו. מקורות נוספים לעניין זה ראה בספרי: מלכות יהודה וישראל, "בחירת מנהיג ציבור ומעמדו", מרכז שפירא תשס"ב, עמ' 59-31, ובהע' 17-20.
- 7 כשעתליה המלכה שמעה שיואש בן אחוזה, שהיה נכדה, נמשח למלך ונתמך על ידי העם (מלכים א, יא, יא-כ), היא צעקה: "קשר קשר" (שם יד), דהיינו, זהו מרד! אולם זו הייתה הדחה לגיטימית, בשל מעשיה הרעים. אחר כך ציווה יהוידע הכהן אף להרגה.
- כמו כן, במלכות ישראל היו שרצו בתבני בן גינת למלך, והיו שרצו בעמרי, ולבסוף "ויחזק העם אשר אחרי עמרי, את העם אשר אחרי תבני בן גינת, וימת תבני וימלך עמרי" (מלכים א, טז, כא-כב). מיתה טבעית, או מחמת שהרגו אותו (רד"ק שם ע"פ סדר עולם רבה (ליינר) פרק יז).
- 8 חזון בבית הכנסת נקרא גם שליח ציבור, ואף הוא צריך להיות מוסכם על הציבור. הוא שלוחם של הציבור. לא רק זאת: "אפילו יחיד יכול לעכב ולומר: 'איני רוצה שפלוני יהיה חזון, אם לא שכבר הסכים עליו מתחילה'" (שולחן ערוך, אורח חיים, סימן נג, סעיף יט), ובלבד שיש למוחה טענה רצינית כנגד אותו החזון. כך גם ביחס למי שתוקע בשופר לציבור בראש השנה: "מיהו כל ישראל כשרים הם (=לתקוע בשופר לציבור), רק שיהיה מרוצה לקהל" (שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תקפא, סעיף א).
- 9 עיון מקיף ומעמיק בדברי הרב קוק הללו, ראה אצל הרב נריה גוטל, "סמכויות מנהיגי ישראל", בתוך בירורים בהלכות ראי"ה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 113-120; הרב יהודה שביב, "למי משפט המלוכה", שם, עמ' 147-154; הרב חיים ישראל שטיינר, "מלכות החשמונאים וההשלכה לימינו", שם, עמ' 155-182.
- 10 דברי הרב קוק מבוססים על דברים שכתבו פוסקים ופרשנים קדומים לפני מאות שנים, כמו: הרב מנחם המאירי בפירושו לסנהדרין, דף נב עמוד ב; הרב ניסים מגירונדי דרשות הר"ן, דרשה יא, ועוד. הגם שיש שהעירו על כך שיש מקור לדבריו במקורות אלו, הרב קוק עצמו לא הסתמך עליהם, והמאירי שבידנו ככל הנראה טרם ראה אור בימיו.
- 11 לעיון מקיף בכלל זה ותחולתו: שמואל שילה, "דינא דמלכותא דינא"; אנציקלופדיה תלמודית, חלק ז, 'דינא דמלכותא דינא' (עמ' רצה ואילך).
- 12 הרב יצחק הלוי הרצוג, שו"ת היכל יצחק, אורח חיים, סימנים לו-לט; הנ"ל, פסקים וכתבים, חלק ג, סימן לו, אות א; פסקי דין רבניים, חלק ה, עמ' 258; הרב עובדיה הדאיה, שו"ת ישכיל עבדי, חלק ו, חלק חושן משפט, סימן כח, סעיף ב; הרב שלמה יוסף זווין, לאור ההלכה, עמ' טז; הרב שלמה גורן, שו"ת משיב מלחמה, חלק א, עמ' קיד; הנ"ל, משנת המדינה, עמ' 78-79; הרב שאול ישראללי, עמוד הימיני, סימנים ז, ט, אות יב, סימן טז, פרק ח, אות ו; הנ"ל, ארץ חמדה, ספר א, שער ג, סימן ב, אות ח; הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק י, סימן א; שם, חלק כ, סימן מג; הנ"ל, הלכות מדינה, חלק א, שער ג, פרק א, אות ט; יב; הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא, "מוזנותיו של בן מרדך", תחומין טז, עמ' 85. ראו עוד: הרב ישראל בן שחר והרב יאיר הס, "התוקף ההלכתי של חוקי המדינה", כתר א, עמ' 339; הרב מיכאל בריס, "החקיקה במדינת ישראל בראי ההלכה - יצירתיות אנושית וגבולותיה", משפטי ארץ - דין, דיון ודיון, עמ' 52; הרב רענן פארן, "השלטון במדינת ישראל לאור ההלכה", שם, עמ' 489.

13 סוגיה חשובה ומשמעותית הדורשת התייחסות ייחודית היא שאלת שיתופם של מיעוטים שאינם יהודים בהנהגה השלטונית, כבוחרים ונבחרים. לא נעסוק בזה כאן, רק נציין שרבנים ופוסקים אשר ליוו את תקומת מדינת ישראל בשנותיה הראשונות עסקו רבות בסוגיה זו, והציעו מספר הצעות שלפיהן, בתנאים מסוימים, שותפותם של אינם יהודים בהליך בחירות ובשותפות במנהיגות תהיה לגיטימית, ובלבד שנבחרים אלה יפעלו לטובת עם ישראל בארצו ולא ינצלו את מעמדם לפגוע באחיות עם ישראל בארצו. ראה מאמרי: "מינוי נכרים לתפקידים ציבוריים", תחומין כג (תשס"ג), עמ' 348-357; ובספרי: שבות יהודה וישראל, ירושלים תשס"ז, "מינוי נכרים לתפקידים ציבוריים", עמ' 191-211.

14 ראה בספרי שם, "גבולות הציות - פקודה בניגוד לתורה", עמ' 245-278.

15 יש מחאות וביקורות הכתובות מפורשות במקרא. שמואל מוכיח את שאול על שלא המתין לבואו (שמואל א, יג, יג-יד) ועל שלא מחה כראוי את עמלק (שם טו, טז-לא); נתן הנביא מוכיח את דוד על מעשה אוריה ובת שבע (שמואל ב, יב, א-יד); האשה התקועית מוכיחה את דוד על יחסו לאבשלום (שם יד, ד-ב); אליהו מוכיח את אחאב על עבודה זרה (מלכים א, יח, יח; כא, כ-כו). וכן את אחזיהו בן אחאב (מלכים ב, א, טז); עזריהו הכהן מוכיח את עוזיהו המלך שרוצה להקטיר במזבח (דבר הימים ב, כו, יז-יח); ישעיהו את אחז (ישעיהו ז-ח); ירמיהו את יהויקים המלך, שריו כהניו ונביאיו (ירמיהו כו, א-כא) ועוד.

16 הורדוס לא נחשב למלך בעיניו של בבא בן בוטא, מפני שהוא בא ממשפחת עבדים, ועבד לא יכול למלוך, כדברי התלמוד הבבלי, מסכת ברכות דף מט, עמוד א: "תורה ומלכות, לפי שאינן לא בנשים ולא בעבדים" (אך עיין באור שמח, הלכות מלכים, פרק א, הלכה ה, שפירש שהכוונה היא שנשים ועבדים אינן מצויים במינוי מלך. כך פירש גם הרב חנוך אייגש בשו"ת מרחשת חלק א, כב, ה). הרמב"ם בהלכות מלכים, פרק א, הלכות ד-ה לא מזכיר עבד בין פסולי מלוכה, ועיין שם בהגהות מימוניות ובהגהות בעל הליכות עולם המופיע בסוף ספרי הרמב"ם, שהעיר מדוע לא כתב זאת הרמב"ם במפורש. ראה: הרב גרשון אריאלי, תורת המלך, עמ' יב-יג, טו-יז. נעיר שבמסכת מכות דף ח, עמוד ב, יש דיון בשאלה אם מותר לקלל עבד, ואם הוא נכלל בגדר "עמך". עי"ש במפרשי הגמרא.

## הערות לפרק: אתיקה שלטונית יהודית

17 דוגמאות: "וכן בעזרא אומר (נחמיה ח, טו) 'צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת'" (תלמוד בבלי, מסכת סוכה, דף לו, עמוד א); "וכן בעזרא אומר (נחמיה ח, י) 'אכלו משמנים ושתו ממתקים'" (פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) ויקרא, פרשת אמור, דף טו, עמוד ב). כך כותבים גם ראשונים. הם מצטטים פסוק מנחמיה וכותבים שזה פסוק מספר עזרא (רש"י במדבר טו, מא; דברים לב, כו; רש"י לתלמוד בבלי סוכה דף יב, עמוד א, ד"ה צאו; אבן עזרא, לזכריה ט, ט; רמב"ם פירוש המשנה לשבועות פרק ב, משנה ב, ועוד רבים. ראה: ר' עקיבא איגר, גיליון הש"ס, סוכה, דף יב, עמוד א.

18 בתלמוד בבלי, מסכת בבא בתרא, דף טו, עמוד א נאמר, שעזרא כתב ספרו ואת כל קורותיו עד מותו, ונחמיה רק השלימו. מכל מקום פעליו של נחמיה לא נקראים על שמו.

19 ביטוי שמשמעותו היא אנשים שמרכלים ומדברים על אחרים. מקורו מהמשנה בסוטה פרק ו משנה א: "מי שקינא לאשתו ונסתרה אפילו שמע מעוף הפורח יוציא ויתן כתובה דברי ר' אליעזר. רבי יהושע אומר עד שישאו ויתנו בה מזרות בלבנה". נשים שטוות לאור הלבנה, "ודרכן לשוח שיחות בטלות ולדבר בחשודות שבעיר" (רש"י, מסכת גיטין, דף פט, עמוד א).

20 בפרק זה השתמשתי בדברים שכתב הרב עידו רכניץ, מדינת הלכה דמוקרטית - עיון בסוגיות נבחרות, מכון משפטי ארץ, עפרה, תשס"ה, עמ' 31-38.

21 ראה עוד: דברים טז, יט; דברים כו, כה; שמואל א, ח, ג; ישעיהו ה, כג; מיכה ג, יא.

22 נחלקו ראשונים האם "שוחד דברים", כלומר עזרה פיזית שהנידון הגיש לדיין פוסלת את הדיין מן התורה (כפי שמשמע מדברי הרמב"ם בהלכות סנהדרין, פרק כג, הלכה ג), או מדרבנן (כפי שמשמע מתוספות מסכת כתובות דף קה, עמוד ב, ד"ה לא). במקרה דנן, המחלוקת אינה רלוונטית, כיוון שמדובר בטובות הנאה בעלות ערך כספי.

23 עפ"י חז"ל בצלאל היה נין של מרים אחות משה: "ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור, וחור הוליד את אורי ואורי הוליד את בצלאל" (דברי הימים א, ב, יט-כ) - "בא כלב אל אפרת זו מרים. שהיה שמה אפרת, ולמה נקרא שמה כן? שהיו ישראל פרים ורבים על ידיה, ותלד לו את חור וחור הוליד את אורי ואורי הוליד את בצלאל" (מדרש רבה, שמות, פרק מ, אות ד).

24 ראה עוד: נחום רקובר, "כללי אתיקה של עובדי ציבור", שלטון החוק בישראל, עמ' 81-106.

25 "כי יבוא אלי העם לדרוש אלוקים" (שמות יח, טו); "עד האלוקים יבוא דבר שניהם" (שמות כב, ח), ועוד.

26 מספר ראשונים מנמקים את חובת נשים להדליק נר חנוכה מטעם "שאף הן היו באותו הנס", בשל מעשיה של יהודית שהרגה את ההגמון (פסחים דף קח עמוד ב, תוספות ד"ה היו; ריטב"א מגילה דף ד, עמוד א, ד"ה שהיו, ועוד).

27 ניצול מעמדי אחר הוא התנהגותם של בני עלי: "וְעָלִי זָקֵן מְאֹד וְשָׁמַע אֶת כָּל אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן בְּנֵי לְכָל יִשְׂרָאֵל וְאֵת אֲשֶׁר יִשְׁפְּבוּן אֶת הַנְּשִׁים הַצְּבָאוֹת פֶּתַח אֶהָל מוֹעֵד" (שמואל א ב, כב). רש"י ורד"ק מפרשים: "כמשמעו". לאחר מכן הם מביאים את דברי חז"ל העומדים על כך שמנהגם של בני עלי היה ליטול מהמקריבים תוספות מהבשר המוקרב מלבד מתנות הכהונה המגיעות להם מן התורה (שמואל א, ב, יב-יז). חז"ל דרשו שהם השהו את הנשים היולדות מלהקריב את קרבנותיהן - בן יונה או תור לחטאת (ויקרא יב, ו), משום שקרבנותיהן קטנים ואין נוטלים מהם כמות נכבדת, "ומתוך ששהו את קיניהן, שלא הלכו אצל בעליהן, מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבו" (תלמוד בבלי, מסכת שבת, דף נה, עמוד ב).

רש"י ורד"ק פירשו את לשון הפסוק כפשוטו, ואולי כוונתם לפרש שבאמצעות הזנות, הנשים היו מקדימות את תורן בהמתנה להקריב קרבנות, אותם קרבנות שלאחריהם היו הנשים חוזרות לבעליהן. זה אמנם נשמע אבסורדי שאישה תסכים להיבעל בעל כורחה לבני עלי, כדי לשוב ולהיטהר לבעלה לאחר הלידה, אבל אולי זה יכול ללמד על ניצול כוחו של המעמד ועל הבלעדיות שהייתה להם על המתרחש במשכן. דברים אלו הביאו בסיכומו של דבר לחורבן משכן שילה.

28 לדברי הרב עובדיה ספורנו בפירושו לדברים כז, טו, רשימת הארורים שבתוכחה בפרשת כי תבוא מתאפיינת בסוג חטאים שדווקא מנהיגים חוטאים בהם בדרך כלל: "כי החוטאים האלה היו על הרוב ראשי העם שלא היה על ההדיוטות למחות בידם כמו שהעיד יחזקאל באמרו: 'נשיאי ישראל איש לזרועו היו כך למען שפוך דם. אב ואם הקלו בך' (יחזקאל כב, ה-ו). ובאותה הפרשה הזכיר הנביא רוב אלה הארורים או כולם (שם ה-יב). ואמר שנעשו אלו העונות בירושלים. לא שהעיר כולה חטאה בזה אבל הנשיאים הם חטאו בכמו אלה".

is more qualified than others for a certain post, just because he is a relative of the person in charge.

Unfortunately, we all too often come across phenomena of using authority to satisfy the lust of the person with authority, which is expressed in various ways, from sexual harassment to forcing marital relations. These norms are utterly unacceptable and testify to the fact that the perpetrator is a despicable, shallow person who is unfit for leadership.

This booklet is designed to give the reader a small taste of the great ocean of Jewish rules of ethics and government, and it does not pretend to encompass all the issues connected to this broad and important field. However, one can clearly read about "Purity of Government" and not only "Quality of Government". Purity is a superior virtue to quality, which is human, good and fair. Purity is innocence and refinement on the highest level, and this is how a public figure should conduct himself, adopting the superior qualities of morality, honesty, justice and decency, as mentioned before.



Therefore, honest and trustworthy as leaders of the community may be, they are required to manage public funds with transparency, to keep an accurate record of every sum entering or leaving a public fund and report on this to the community or its representatives.

At the same time, Jewish law demands that the community should place their trust in the person elected to represent them in dealing with public funds, and they should not be suspicious unless there is concrete evidence that there has been embezzlement.

With regard to the conditions of employment of public leaders, they should be allowed the best possible conditions, so that they can fulfill their duty properly. Leaders should not be lacking in anything, in order that there should not be economic dependence between leaders and citizens, since this could detract from the leadership's capability to act objectively without being petitioned.

However, it should not be understood from this that the people's leaders should prosper from public funds. The wages for public leaders should be reasonable but not overdone. Jewish tradition praises leaders who have not taken anything for themselves from public funds and condemns those who have taken advantage of their position to advance their own affairs.

Not only judges are warned against taking bribes. Community leaders also have to beware of giving or taking bribes in the form of gifts, envelopes with money or any other way. Bribes taint the integrity of community leaders and detract from their ability to make correct decisions, which was condemned by Isaiah the prophet: "Your rulers are rogues and friendly with thieves, every one avid for presents and greedy for gifts", (*Isaiah 1.23*). We learn from this prohibition that it is forbidden for a public figure to pay his electors to vote for him, and he is not to cultivate connections related to capital or government, since these undoubtedly pave the way to moral corruption in public leadership.

It is forbidden that the position of leader should turn into a "work arrangement" for family members, friends and associates. The appointment of associates, and particularly those who do not have suitable qualifications for the post, is a negative and destructive phenomenon. The ruling leadership has an important and complex task to fulfill, demanding consideration of all citizens, and it is precisely because of this that it is improper to view this as a family business or social club. Appointing associates damages the quality of both leadership and performance, causes harm to the public's faith in its leadership and eventually leads to moral corruption in government. However, this does not completely rule out appointing a relative who

totally illegal, "A red flag has been hoisted", meaning that his loyalty to the State is faulty.

The great challenge lying ahead of us is to outline the vision of the Jewish State whose basis is the state in its present form, and to add to this the formation of a more meaningful affinity to our historical roots and the values of the Jewish people. The Jewish people's state needs a strong army, a flourishing economy, advanced and sophisticated technology and more, but this in itself is not enough. A Jewish state needs a Jewish soul in order to exist. In order to set a goal and purpose for the State, moral substance must be drawn from Jewish tradition over the generations. The inquiry into and elucidation of these basic questions among all sectors of Israeli society, a frank and in-depth clarification, are what will enable the vision to progress, develop and be realized.

## JEWISH GOVERNMENT ETHICS

What can be expected in the field of the moral running of the government? On what foundations of justice are the relations between citizens and government based? This booklet offers an elementary Torah-based platform as an answer to these broad questions, where the background to the answer is taken from the conduct of past figures and leaders: kings and central government, *kohanim* in the Temple, the judicial system, community leaders and *gabbays*.

The basic demand from every public figure is that he should fulfill his duty with the clear purpose of benefitting the public – *l'shem shamayim* – and not for any other reason, whether it be personal, political or anything else. When doing this, he should not consider what will be said about him in the media, but should focus only on the good of the public.

Furthermore, the honest and fair conduct of a public figure has to be publicly visible, and it is not enough that he is satisfied with his honest ways and clear conscience in regard to G-d. This is what our sages learned from Moses' words: "You should be upright before the Lord and before Israel", (*Numbers*, 32.22).

An implication of this can be seen in the demand for the way public funds are run and in the *halachot* that deal with the conduct of *gaba'im* dealing with *tzdaka* and community leaders.

An incontrovertible personal example which serves us to this day was set by Moses, who collected public money in order to set up the Tabernacle in the desert and kept a precise written record of income and expenses, even though G-d trusted him, as it is written: "He is trusted throughout my household", (*Numbers*, 12.7).

When fulfilling the *mitzvah* from the Torah to establish a governmental framework in the land of Israel, the rule of thumb must be to work according to the principle of the people's approval. This is an additional stage in the fulfillment of the G-dly command to the People of Israel to settle in the land of Israel. Jews who lived in Israel throughout the years of exile were certainly fulfilling the *mitzvah* of settling in the land of Israel. However, their *mitzvah* was incomplete, in that the *mitzvah* in its entirety demands enforcing Jewish sovereignty over the entire land of Israel, and such sovereignty can only be attained through the power of the establishment of an independent Jewish state. With the establishment of the State of Israel and the enforcement of Jewish sovereignty over the country, an important and significant step was made in carrying out this *mitzvah*.

Furthermore, the existing government in the State of Israel has binding *halachic* validity and its laws have to be obeyed, as well as its orders and regulations that are given by bodies authorized to do so, because this government represents the wishes of the people. This is how a Jew must behave wherever he lives in the world, and how much more so in the State of Israel.

It is true that the Torah-observant community would feel closer and would identify more deeply with the State, were only its ministers and leaders closer in their personal, national and social behavior to the tradition of their forefathers, rather than to values originating in foreign fields. However, even if we have not been granted this until now, the government and its laws have binding value.

The acts of the government certainly do not always coincide with Torah values, and when this occurs, people must act democratically in order to change the situation; they must protest, demonstrate and criticize the running of the government. However, this must be done in a befittingly democratic way, aiming criticism at specific issues and not at people.

Philosophers and political scientists are accustomed to identifying a wide range of insights and values associated with extreme liberal views with the idea of a democratic regime. This is only one interpretation, and at times a somewhat narrow one, of the concept of democracy. Although the Torah has no reservations about the idea of democracy, we have certainly criticism of and religious objections to some of these liberal, "religious" insights.

Nevertheless, the aforementioned in no way justifies obeying government orders that contradict Torah law. The superiority of heavenly law over man-made law obligates Jews not to obey an order that contradicts Torah law. The loyalty of a religious Jew to the State cannot be interpreted as unconditional loyalty, just as it cannot be said that about a person who refuses to carry out a military order that is

# ABSTRACTS

## JUDAISM AND DEMOCRACY – CAN THE TWO GO TOGETHER?

It is prevalent opinion that there is a contradiction in terms between a democratic form of rule and Jewish tradition, which is perceived as siding with a monarchist, dictatorial, constrained rule.

In this article we will prove that this perception is basically wrong. The basic principles of democratic rule have always been an accepted part of Jewish tradition, and it was they who dictated the nature of the regime.

The meaning of democracy is giving the public the authority to elect and mold the government and the nature of the regime. Study of Jewish sources, starting from Bible times up until the most recent *poskim* of our own times, shows that the principle of giving authority to the public shaped Jewish rule from many points of view. The regime does not force itself on its citizens, and the source of the legitimacy of the government lies in the faith acquired by the public in its leader. No-one is appointed as king, rabbi, judge, president, prime minister, member of Knesset, mayor, head of local council, chairman of a town or kibbutz council, chairman of a workers' committee etc. unless he underwent some kind of consultation with the population he is meant to head and from whom he received approval of the appointment. This consultation is an imperative condition for the legitimacy of rule in Israel.

The election system is also dependent on the wishes of our citizens. A leader can be chosen in the general elections either by the elective body, which is authorized to do so by the public (e.g. a party's "central committee" or organizing committee) provided that the electoral system is acceptable to its citizens.

The perception that the legitimacy of the ruling body is based on the public's faith in it necessitates the conclusion that a leader may be deposed or the leadership changed by holding new elections, if the majority of the public so wishes.

It is obvious that the nature of the rule in Israel today is far from identical to that of the monarchist rule in Bible and *Chazal's* times and we have no intention of making such a claim. However, we will set out to prove that Jewish tradition maintains that leadership imbibes its power from the people and cannot force itself on the nation. If it does so, it will be *halachically* invalid.



*Dedicated to the blessed memory*

*of my father, אבי מורי*

**Zvi Giesser ז"ל**

*Sivan 2, 5768*

*and*

*of my mother, אמי מורתי*

**Chana (Helena) Giesser ז"ל**

*Tishrei 11, 5768*



# INTRODUCTION

The challenge of the concrete formation of the State of Israel as a Jewish democratic state is already two generations old. The vision of thousands of years, which was mostly a subject to merely dream of, turned into a demanding reality, which at times threatened to submerge. One is the way of dreams, the other of reality.

The "Mishpetei Eretz" Institute has set as its goal the research and establishment of an orderly doctrine of conduct for a modern Jewish state, to reveal and expose from halachic sources the desired characteristics of government, the structure of a regime and its form, legal procedures and civil law, and practical halachot in the social fields of justice and law befitting a Jewish state.

Within this framework, we present the reader with a second pamphlet in the series of halacha and law in the State of Israel. In both parts of this pamphlet, the Institute's researcher, Rabbi Yehuda Zoldan, presents the principles of a democratic regime and governmental integrity according to halacha. In the first part, the conclusion presented is that the Torah is the basis for essential democratic thought and that it makes demands on any governmental body that evolves from reciprocal and lasting reliable relations between the public and the regime. This revolutionary ruling has wide and deep implications on the whole relationship between the Torah, the Jewish People and the State of Israel.

In the second part, the author discusses the moral and halachic demands made on public figures, the struggle against government corruption and insistence on ethical and moral principles. From this it is clear that the Torah and halacha, which throughout the generations formed a clear halachic and moral foundation, a dynamic and creative basis, have it in their power to come up with precepts and solutions to social and moral questions from the field of governmental integrity and the conduct of public leaders.

At a time when certain basic principles are being undermined, both in the field of citizens' attitude to the State and in that of the conduct and deeds of public leaders and figures in relation to the State and its citizens, there is primary importance in this work, which presents the main ideas in a way that can be clearly understood by all.

Rabbi Avraham Giesser  
Head of Mishpetei Eretz Institute, Ofra

Editors

Rabbi Yaron Unger, LL.B

Rabbi Ido Rechnitz

Language editing: Rabbi Avi Vengrover

Translation: Judy Kramer

Mishpetei Eretz Institute, Ofra

Kislev, 5769

ISBN 978-965-91142-0-7

*This document does not necessarily reflect the views of the Institute.*

Design: Studio Waldman

# A JEWISH PERSPECTIVE ON DEMOCRACY AND GOVERNMENT ETHICS

Rabbi Yehuda Zoldan



The Mishpetei Eretz Institute for Halacha and Law