**מלך ושלטון (לג)**

**התיאוריה המדינית של התורה – לפני פרשת מלך**

פרשת המלך היא סוגיה טעונה מבחינה פרשנית במשקעים היסטוריים ואידאולוגיים, עד כדי כך שלעתים קשה לחזור ולקרוא בה קריאה תמימה וראשונית. ובאמת, קשה לדון בשאלת המלכות במנותק מהניסיון ההיסטורי הממשי שהיה לקדמונינו (ועמדתו של האברבנאל – המתנגד למלכות – היא הדוגמה המובהקת מכולן). במקרה זה, גם הניסיון המקראי גופו, המתועד על פני רוב ספרי שמואל ומלכים ודברי הימים, וגם במיטב ספרי הנביאים, מערים שכבות של מטען כבד, ערכי וממשי. ובכל זאת, ננסה להניח את כל זה לשעה בצד ולהקשיב רק למה שנאמר בפרשה קצרה זו, וגם למה שלא נאמר בה.

ניתן דעתנו תחילה לכך שלפנינו מצווה מחודשת, כלומר: התורה לא עסקה בשאלת השלטון הראוי עד לאמצע ספר דברים. וכבר אמרנו כמה פעמים: כיוון שספר דברים הוא מדברי משה רבנו, עלינו לשאול מדוע לא שמענו בספרים שמות-במדבר ציווי מפורש בסוגיה מרכזית זו?

אמנם, שאלה דומה יש לשאול גם על הסמכויות המשפטיות: בית הדין הגדול – האמור לפני כן, ובמידה מסוימת גם על הנבואה, שלא נזכרה כמוסד קבוע עד פרשה זו.

דומה, שמנהיגותו של משה רבנו רבנו כשליח ה' מהווה בעצמה דוגמה חיה למודל של הנהגה, ורק עם ההכרה בסופיותה ובזמניותה, נדרשת התורה ומשה בעצמו לחלופה תיאורטית וממשית. משה רבנו היה גם מלך (מנהיג מדיני), גם שופט (שהרי לימד את התורה והיה שואל את ה' בדבר משפט) וגם נביא – בעת ובעונה אחת. מנהיגותו המדינית באה לידי ביטוי בכך שהיה מוציא ומביא את ישראל למלחמותיהם. יש להניח שריכוז שלוש הפונקציות המרכזיות של ההנהגה באדם אחד אינן רק ביטוי של גדולתו החד-פעמית, אלא גם של אופציה מדינית-רוחנית הבאה לידי ביטוי בתקופת המדבר: ריבונות א-לוהית קרובה וממשית, המייתרת צורה קבועה וממוסדת של שלטון אנושי.

תקופת מנהיגותו של משה רבנו מתאפיינת בכל ההיבטים בזיקה קרובה וצמודה לה', שבפועל מנהיג את העם. מלחמות ישראל בתורה הן מלחמות ה', וארון ה' מנהיג את ישראל למלחמה: "וַיְהִי בִּנְסֹעַ הָאָרֹן וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה קוּמָה ה' וְיָפֻצוּ אֹיְבֶיךָ" (במדבר י', ל"ה). כשצריך לדעת את דבר המשפט, משה רבנו שואל את ה', וה' משיב, מיד. כך בפרשת הטמאים בפסח, בעניין המקלל והמקושש, בעניין טענת בנות צלפחד, וכנראה כך היה בכל דברי דת ודין. וכמובן, גם ההנהגה הנבואית-היסטורית צמודה לרצון ה' ולהנחייתו.

במציאות זו, אין מה לדבר על מוסדות אנושיים ריבוניים של שלטון. אומה אשר מלך מלכי המלכים מנהיג אותה, איזה צורך יש לה במוסדות אנושיים של שלטון? הוא אמינא זו באה לידי ביטוי בשני מקומות מובהקים בתורה. בפעם הראשונה, כשיתרו צופה במשה שופט לבדו את העם, ומזהיר אותו: "נָבֹל תִּבֹּל גַּם אַתָּה גַּם הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עִמָּךְ" (שמות י"ח, י"ח), אזהרה שכל תינוק יכול היה להזהיר, ואיננה דורשת מומחיות יוצאת דופן בייעוץ ארגוני; ובכל זאת, משה לא שם לב לכך לבד. מדוע? התשובה מצויה בתשובת משה ליתרו: "כִּי יָבֹא אֵלַי הָעָם לִדְרֹשׁ אֱ-לֹהִים: כִּי יִהְיֶה לָהֶם דָּבָר בָּא אֵלַי... וְהוֹדַעְתִּי אֶת חֻקֵּי הָאֱ-לֹהִים וְאֶת תּוֹרֹתָיו" (שמות י"ח, ט"ו-ט"ז). המפגש עם משה הוא דרישת א-להים, לא פחות מזה. בוודאי שאפשר להקים מוסדות משפטיים, אך אז יהיה המשפט חלק מביורוקרטיה אנושית, ולא מפגש ישיר עם רצון ה'. ואף על פי כן: "וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה לְקוֹל חֹתְנוֹ וַיַּעַשׂ כֹּל אֲשֶׁר אָמָר" (שמות י"ח, כ"ד) – ובאותה שעה נולדה מערכת המשפט הישראלית. הקול הרציונלי והריאלי, שהעלה את צרכי החברה והאדם המתמידים, גבר על הנקודה הדתית הפנימית.

הפעם השנייה בה אנו פוגשים את האופציה של הנהגה א-לוהית, גם אם לשעה אחת בלבד, היא בדו שיח שבין משה רבנו לקב"ה אודות מחליפו. ה' מודיע למשה:

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֶל הַר הָעֲבָרִים הַזֶּה וּרְאֵה אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל: וְרָאִיתָה אֹתָהּ וְנֶאֱסַפְתָּ אֶל עַמֶּיךָ גַּם אָתָּה כַּאֲשֶׁר נֶאֱסַף אַהֲרֹן אָחִיךָ: כַּאֲשֶׁר מְרִיתֶם פִּי בְּמִדְבַּר צִן בִּמְרִיבַת הָעֵדָה לְהַקְדִּישֵׁנִי בַמַּיִם לְעֵינֵיהֶם הֵם מֵי מְרִיבַת קָדֵשׁ מִדְבַּר צִן" (במדבר כ"ז, י"ב-י"ד).

ואפילו לא מילה אחת על מחליף. והרי בשעה שהודיע ה' למשה על מות אהרון, כרך את מיתתו בהחלפה מידית של אהרון באלעזר: "קַח אֶת אַהֲרֹן וְאֶת אֶלְעָזָר בְּנוֹ וְהַעַל אֹתָם הֹר הָהָר..." (במדבר כ', כ"ה). ומשה רבנו תמה:

"וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל ה' לֵאמֹר: יִפְקֹד ה' אֱ-לֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל בָּשָׂר אִישׁ עַל הָעֵדָה: אֲשֶׁר יֵצֵא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יָבֹא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יוֹצִיאֵם וַאֲשֶׁר יְבִיאֵם וְלֹא תִהְיֶה עֲדַת ה' כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֹעֶה" (במדבר כ"ז, ט"ו-י"ז).

ואף אנו תמהים יחד איתו, האם לולא בקשת משה מה', הייתה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה?

ודומה, שגם במקרה זה הרקע של הריבונות הא-לוהית שבתקופה הראשונה של חייו הלאומיים של עם ישראל – משפיע על מהלך הדברים. כאשר העם מונהג על ידי ה', הוא לא "צריך" מנהיג קבוע או מוסד קבוע של הנהגה. מוסד אנושי עלול להוות חציצה בין ההנהגה הא-לוהית לבין העם. רק אם תעלה התביעה מלמטה, בקולו של משה, או בקולו של העם, ייענה ה' לצורך האנושי, וימנה מנהיג. אמנם, יהושע מקבל את כוחו בסופו של תהליך לגמרי ממשה בהאצלת רוחו ובהמשכיות מובהקת, אך גם בחינה זו איננה נצחית.

**מבנה פרשת המלך ומה שאין בה**

נקרא כעת בפרשה גופה, ונשאל את עצמנו עד כמה האופציה ההיסטורית שמתארת התורה, שבה המנהיג האנושי הוא שלוחו של ה', ולמעשה – המנהיגות היא א-לוהית – עד כמה היא משפיעה על הפרשה שלפנינו:

(1) "כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱ-לֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּה בָּהּ וְאָמַרְתָּ אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי:

(2) שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱ-לֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא:

(3) **רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ** סוּסִים וְלֹא יָשִׁיב אֶת הָעָם מִצְרַיְמָה לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּס וַה' אָמַר לָכֶם לֹא תֹסִפוּן לָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה עוֹד:

"**וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ** נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ

וְכֶסֶף וְזָהָב **לֹא יַרְבֶּה לּוֹ** מְאֹד:

(4) וְהָיָה כְשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם: וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה' אֱ-לֹהָיו לִשְׁמֹר אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשֹׂתָם: לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֶחָיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל" (דברים י"ז, י"ד-כ').

חילקנו את הפרשיה לארבעה חלקים:

1. הרקע או המוטיבציה למינוי המלך.

2. תהליך המינוי ועקרונות הבחירה.

3. הגבלת השלטון: "לא ירבה" משלושה סוגים.

4. מצוות כתיבת התורה – שהיא ביטוי של הדרישה להיות משרת העם, ולהיותו של המלך כפוף לחוק התורה.

לפני שנעסוק בפירוט בארבעת החלקים של מצוות המלך, נשים לב למה שאין בה. התורה נמנעת לחלוטין מעיסוק בדרכי השלטון, בפוליטיקה לסוגיה, ובכל מה שקשור לצד המעשי של הריבונות. כמעט כל מה שכתוב כאן עוסק במסגרת של השלטון ולא בתוכן שלו. בלשון אחרת: התורה אומרת מה לא, ואיננה אומרת מה כן. אסור: להרבות; אסור: שירום לבבו מאחיו; אסור: לסור מן המצווה ימין ושמאל. אלה הם גבולות השלטון. אך מה קורה בתוך הגבול? המלך שיעמוד בכל אלה, איזה צבא יהיה לו? מה יהיה המודל הכלכלי או הארגוני של שלטונו? התורה איננה עוסקת בכל זה. כלומר: התיאוריה המדינית של התורה היא נגטיבית, היא בעיקר מסגרת, ולא תוכן. לתובנה זו יש חשיבות רבה להבנת מעמדה של פרשת המלך, כפי שנראה להלן. ניגש כעת לביאור חלקי הפרשה, ונחזור לנקודה זו בהמשך.

**האם יש חובה למנות מלך?**

בחלק הארי של הדיונים על פרשת המלך, השאלה אם יש חובה למנות מלך, עומדת בראש. שיטת הרמב"ם מובילה:

"שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך שנאמר "שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ", ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר "תִּמְחֶה אֶת זֵכֶר עֲמָלֵק" (דברים כ"ה, י"ט), ולבנות בית הבחירה שנאמר "לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה" (דברים י"ב, ה').

"מינוי מלך קודם למלחמת עמלק, שנאמר "אֹתִי שָׁלַח ה' לִמְשָׁחֳךָ לְמֶלֶךְ... עַתָּה לֵךְ וְהִכִּיתָה אֶת עֲמָלֵק" (שמואל א ט"ו, א'-ג'), והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית, שנאמר "וַיְהִי כִּי יָשַׁב הַמֶּלֶךְ בְּבֵיתוֹ וַה' הֵנִיחַ לוֹ מִסָּבִיב מִכָּל אֹיְבָיו: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל נָתָן הַנָּבִיא רְאֵה נָא אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּבֵית אֲרָזִים" (שמואל ב ז', א'-ב') וגו', מאחר שהקמת מלך מצוה למה לא רצה הקדוש ברוך הוא כששאלו מלך משמואל, לפי ששאלו בתרעומת, ולא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר "כִּי לֹא אֹתְךָ מָאָסוּ כִּי אֹתִי מָאֲסוּ" (שמואל א ח', ז') וגו'" (הל' מלכים א', א'-ב').

מינוי המלך, פוסק הרמב"ם, מצווה הוא, אחת משלוש שנצטוו ישראל בדרך לכינונה של מלכות אידיאלית, שגולת הכותרת שלה: בית הבחירה. אין סתירה לדעת הרמב"ם בין מלכות אדם למלכות ה': המלך הוא זה שיבנה את בית מלכותו של הקב"ה. הרמב"ם מכיר את הביקורת על שיטה זו מספר שמואל: הרי העם דרש מלך, והנביא הוקיע אותם כמורדים בה'. אז כיצד ניתן לומר שמלכות היא מצווה? לדעתו של הרמב"ם, לא עצם הבקשה הייתה בעייתית, אלא האופן: "ששאלו בתרעומת". מאידך, אם היו מכבדים את שמואל והיו רוצים בה', הייתה בקשתם ראויה לשבח, ולא לגנאי.

מניין יודע הרמב"ם שזו חובה ומצווה? הוא מוכיח: "שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ", כתוב. אבל הרמב"ם מדלג, מן הסתם ביודעין, על הפסוק הראשון:

"וְאָמַרְתָּ אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי"

שני חלקיו של הפסוק מערערים את עמדתו המוצקה של הרמב"ם. לכאורה, יש פה תנאי, והתנאי הוא שהעם ירצה: "ואמרת אשימה עלי מלך". אפשר להתעקש ולומר: "ואמרת" – לשון ציווי – חייב אתה לומר כך. אך חלקו השני של הפסוק איננו תומך בקריאה זו: "ככל הגוים אשר סביבותיי". האם התורה מצווה שעם ישראל יבקש לו מנהיג ככל הגויים? התורה כולה, וספר דברים בפרט, נלחמים בחיקוי של הגויים ובלימוד מדרכיהם, וכאן – זו מצווה?

יש מי שהסיקו מכאן את המסקנה ההפכית: תיאור המוטיבציה מצביע על עמדה שלילית כלפיה, והתורה איננה מעוניינת כלל שהעם ימליך מלך "ככל הגויים", אלא היא נענית בדיעבד לצורך כזה, לכשיבוא, בבחינת: "דיברה תורה כנגד יצר הרע" (קידושין כא:).

האם ניתן להכריע את משמעות הכתוב ממקום אחר? לשון זו: "ואמרת", כהסבר ליצירת מצב חוקי חדש, מופיעה כבר בעניין אכילת הבשר: "וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר" (דברים י"ב, כ'). יש שהוכיחו משם את העמדה השוללת, שהרי תאוות הבשר איננה אלא פחיתות ויצר הרע, והראיה: "תאווה נפשך". אבל לאמיתו של דבר, באותה פרשה של אכילת בשר חולין אין אפילו צליל אחד של גנאי, אלא הכרה במצב האנושי, ובלגיטימיות של רצונות שונים, ובעיקר – הרצון לחיות חיי חולין שלא במסגרת הקודש. הביטוי: "תאווה נפשך" איננו שלילי, שהרי גם על הלוי הבא לעבוד את ה' נאמר: "וּבָא בְּכָל אַוַּת נַפְשׁוֹ" (דברים י"ח, ו'), ושם הכוונה היא להתקרב אל ה'. התורה בספר דברים נענית לחופש האנושי ליצור מוסדות ואפשרויות שונות – כחלק מהלגיטימציה הכללית של יצירת מרחב אנושי אוטונומי שיש לו חיים וערך משל עצמו.

מתוך כך, נראה לעניות דעתי שלא חובה א-לוהית גמורה יש כאן, כשיטת הרמב"ם, וגם לא גינוי ושלילה, כשיטת בעלי מחלוקתו, אלא הצעה של הסדר חוקי הנענה לרצון האנושי הלגיטימי. כך יש לקרוא את: "ככל הגויים אשר סביבותיי". הכוונה היא למבנה שלטוני רציונלי, המשקף את הצורך האנושי בסדר, בבטחון, ברציפות וברציונליות, כמו שנוהג כל האדם. מבחינה זו, בדיוק כמו הצורך של האדם היחיד, גוי או יהודי, לאכול או לנשום, גם הצורך הפוליטי הוא צורך אנושי חברתי בסיסי. מנוכחות א-לוהית ישירה בזירה האנושית, עוברת התורה לנוכחות עקיפה וסמויה, הבאה לידי ביטוי בעיצוב של ההסדר החוקי ובשמירתו, ולא בהנהגה ישירה. כך נוהגת התורה גם באשר לאכילת הבשר. במדבר הייתה כל אכילה חייבת להיות לפני ה', בנוכחות ישירה. אבל ספר דברים חידש שהאכילה תתקדש על ידי הסדר הלכתי: שפיכת הדם וכיסויו, שחיטה כהלכה, וכיוצא בזה. כך הוא גם לגבי המלך: אם ישמור את חוקת המלך – יהיה זה ביטוי לנוכחות ה' באמצעות המוסד הרציונלי והריאלי, שהוא צורך אנושי – לא יותר ולא פחות. במובן זה, אכן נראה לעניות דעתי כשיטת הרמב"ם שאין בפסוקים אלה כל גינוי לרעיון המלוכה, אלא רק הנחתו בתוך ההקשר הרחב שלו.

דומה, שזו גם הסיבה להימנעות של התורה מעיסוק בתכנים החיוביים של השלטון. הרי זו בדיוק משמעותה של הפרשה: בני אדם רוצים מוסדות שלטון אנושיים רגילים. ובכן, את מנהגי השלטון ודרכיו לימדו במחלקות למדעי המדינה, לימדו מן ההיסטוריה, ועצבו באמצעות תבונתכם. התורה תקבע רק את הגבולות שישמרו על השלטון ככזה שאיננו סותר את מלכות ה' ואת ערכיה.

**התיאוריה המדינית-דתית בתורה כולה ובספר דברים**

כפי שהזכרנו פעמים רבות במהלך חיבור זה, הנקודה העיקרית המבדילה בין ספר דברים לקודמיו, היא היותו נאום פרי יוזמתו של משה רבנו, ולא מסירה ישירה של דבר ה'. באופן כללי – התורה עד ספר דברים היא ציטוט של דבר ה', בנוסח: "וידבר ה' אל משה לאמר", ואילו התורה של ספר דברים נאמרת ונמסרת על ידי משה רבנו, נאמן בית ה', המלמד את רצון ה', אך אינו מצטטו. שינוי זה של נקודת המבט הוא מכריע, והכללתו כספר בין ספרי תורת א-לוהים מלמדת שלנקודת המבט האנושית (המושלמת אמנם – של גדול הנביאים – ובכל זאת אנושית) על תורת א-להים, יש מקום כחלק מתורת א-להים גופה, בבחינת התחלת תורה שבעל פה בתורה שבכתב.

מנקודת הראות הא-לוהית המוחלטת אין מקום לשלטון אנושי. ה' מלך, ה' יילחם לנו, ה' הוא מחוקקנו – ואין אנו צריכים למנהיג בשר ודם. כשעם ישראל יוצא למלחמה יוצא ה' לפניו. כך סבר גם שמואל הנביא – וכך אישר ה' בתגובתו על בקשת בני ישראל להמליך עליהם מלך: "כִּי אֹתִי מָאֲסוּ מִמְּלֹךְ עֲלֵיהֶם" (שמואל א ח', ז'), כלומר: בקשה למלך בשר ודם סותרת את הקבלה המוחלטת של מלכות שמים. התורה עד ספר דברים מלמדת שה' הוא המולך בישראל, ותו לא. גם שאלות מדיניות נפתרות מיד על ידי ה'. התורה של ספרים שמות-במדבר היא תורת ה' המוחלטת, המייצגת את הרצון הא-לוהי הטהור, האידאלי.

בספר דברים הרצון הא-לוהי נפגש עם הרצון האנושי, עם המציאות, עם ההיסטוריה ועם היכולת האנושית. התורה מתירה לאכול בשר כי "תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר", ומתירה ללוחם לקחת אשת יפת תואר כי היא מתחשבת גם בחולשות האנושיות. כשמשה רבנו אומר את התורה – נוסף לה מימד חדש, המימד האנושי. לא תורת אדם היא, תורת א-להים היא – אך תורת א-להים המתגלגלת בעולם מינה ובה של ספירת הקיום האנושית.

אם מנקודת המבט הא-לוהית אין צורך בצבא ואין צורך במלכות, הרי מנקודת המבט האנושית המצב שונה. כשהתורה מתארת את בקשת המלכות בנוסח: "אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי", היא איננה מתכוונת לומר שהמוטיבציה של הבקשה או תכליתה היא זרה או שלילית. באמת, מבחינה מסוימת, הקיום הישראלי הלאומי הוא גם קיום 'ככל הגויים'. כאשר מביטים על עם ישראל מבחינת היותו עם ה' וסגולתו, אין כל יסוד להשוואה עם ה'עולם', ואז הדוגמה הכלל-אנושית איננה רלוונטית. אך עם ישראל שייך גם לטבע ולהיסטוריה. יש לו מערכת חברתית-לאומית ואותה יש לקיים בדיוק כמו שיש צורך לאכול, לישון או לפרות ולרבות. נקודת הראות של ספר דברים מלמדת שהעלאת הצורך הזה היא לגיטימית, ויותר מכך: היא מקבלת מעמד של ערך ושל מצווה.

לאמיתו של דבר, תיאור המלכות בישראל כתוצאה של בקשת העם הוא מהותי לתפישת התורה את אידאת השלטון. האידאל הא-לוהי הטהור איננו מכיר בשלטון אנושי, אולם התורה איננה רק אידאל א-לוהי טהור, אלא היא מופיעה בעולם גם מתוכו של הקיום האנושי הנורמאלי. נחזור לספר שמואל: על אף שה' מצדיק את תפישת שמואל המתנגד למלכות, ומתאר את בקשת המלכות כמרד במלכות שמים, הוא נענה לבקשת ישראל ומושח מלך כרצונו. אין זה רק מפני ש"בדרך שעם רוצה לילך מוליכין אותו", אלא שסתירה זו בין השלילה לבין החיוב היא סתירה שמקורה בתורה עצמה, בין האידאל הא-לוהי השולל כל ריבונות אנושית, של ספרי שמות-במדבר, לבין האידאל   
הא-לוהי-אנושי של ספר דברים המכיר בצורך במערכת שלטונית ואף מלמד כיצד להפוך את הצורך לאידאל. לשון אחר: בעוד התורה הא-לוהית שעד ספר דברים דוחה מכל וכל את הרעיון של אוטונומיה אנושית, התורה הא-לוהית-אנושית של ספר דברים מכירה בו, ותובעת שהאוטונומיה האנושית תהיה קדושה, ולכל הפחות – נאמנת לחוק התורה, וכפי שנאמר: "וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת... וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו".

**כללי בחירת המלך**

התורה אומרת:

"שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱ-לֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא"

החלק השני ברור יותר: המלך צריך להיות מעם ישראל. מדוע קיים איסור כזה, הרי לא מדובר בתפקיד דתי? וגם, מדוע התורה חוששת מפני התפתחות כזו?

דומה, שההגבלה הזו מתכתבת עם שאלת המוטיבציה: "ככל הגויים אשר סביבותיי". אולי דווקא טכנוקרט מוכשר, שאת ההכשרה המדינית שלו עשה באמריקה, ביוון או באנגליה – יספק את הצורך המדיני של עם ישראל. אולי זה גם ימנע מחלוקת בין השבטים. התורה מתנגדת לנייטרליזציה כזו של המלכות. המלך צריך להיות נציג של האומה, ומבטא של רצונה העמוק, ולא רק טכנוקרט. זאת ועוד, הדרישה שתבוא להלן לכפיפותו של המלך לתורה, ספק אם תתקיים על ידי מלך נוכרי שכלל איננו חלק מהברית. לכן: "מקרב אחיך", למרות הכל.

הרישא של הפסוק קשה יותר, ויש בה מעין סתירה: "שום תשים" – משמע שהעם בוחר. "אשר יבחר" – משמעו שה' בוחר. אפשר לפרש לשני הצדדים. הרמב"ן הציע לצד אחד: רק העם בוחר, והביטוי: "אשר יבחר" משמעו: שיהיה לשביעות רצונו של ה', ולא שזהו חלק מהליך הבחירה. לדעת הרמב"ם המלך נבחר על ידי סנהדרין ונביא – כלומר: ה' הוא הבוחר, ולא העם (הל' מלכים א', ג'). אמנם, גם לפי שיטתו, אפשר והמלך יתקבל למעשה רק אם העם ירצה במינוי ויאשר אותו, שהרי כדאמרינן, הדרישה למלך באה מהעם. אמנם, הרמב"ם לא כתב כך, ואפשר שלדעתו שזו מצווה וחובה לכתחילה, באמת חייב העם לקבל את רצון ה' ורצון הנביא.

לשיטת הרמב"ן שהליך הבחירה כולו אנושי, קל יותר להבין מדוע צריך לאסור מינוי של מי שאיננו מקרב אחיך. הרי אם ה' בוחר, מה טעם יש לומר לו מי יהיה המלך. בין כך ובין כך, ברור שהביטוי: "אשר יבחר ה'   
א-לוהיך בו" קובע כתנאי ראשוני למינוי המלך את התאמתו להיות פועל מכוח התורה ובגבולותיה.

**לא ירבה**

שלוש הגבלות מטילה התורה על המלך בלשון: "לא ירבה": שלא יהיו לו: צבא גדול מדי, נשים רבות מדי, וממון רב מדי.

בעצם זו אזהרה מפני צבירת עוצמה מופרזת, האופיינית דווקא למלכים מצליחים, ומפני ניצולה למטרות רווח אישי המביא לשחיתות ולסיאוב. נראה שהאיסור להרבות סוסים כוונתו לשמירת הצבא (הסוסים הם כמו טנקים של היום) בגודל סביר, ונגד הפיכתו לצבא ראווה בומבסטי. הגבלה זו תכליתה המפורשת היא הימנעות מקשירת קשרים מחודשים עם ממלכת הסוסים המצרית. אבל, בעיקר, שמירה על שיווי המשקל הנכון בין העוצמה האנושית לבין הבטחון בה' שומר ישראל: "אֵלֶּה בָרֶכֶב וְאֵלֶּה בַסּוּסִים וַאֲנַחְנוּ בְּשֵׁם ה' אֱ-לֹהֵינוּ נַזְכִּיר" (תהילים כ', ח'). ההגבלה על הנשים אפשר שכוונתה גם שקיעת המלך בתאוות השלטון ובמנעמיו. אבל, משלמה המלך למדנו שזו גם הסתייגות מפוליטיקה חנפנית יותר מדי שקושרת קשרים עם כל העולם באמצעות חיתון, ומאבדת את חוט השדרה הערכי והרוחני שלה, כפי שאירע לשלמה באחרית ימיו כאשר היבוא הפוליטי של הנשים גרם להטיית לבבו אחרי תרבותם. כלומר: לא רק העוצמה הצבאית צריכה להיות מדודה, אלא גם הדיפלומטיה והפוליטיקה אסור שיהיו מוגזמות ומופרזות, כי אז יאבד שיווי המשקל והמלך והאומה ילכו אחרי הקשרים הפוליטיים וישכחו את זהותם. ולבסוף, האיסור להרבות כסף וזהב, שמשמעותו עד ימינו ברורה: השלטון מנצל את העם ולא משרת אותו.

**כתיבת ספר התורה**

מצווה מיוחדת ציוותה התורה את המלך – שיהיה לו ספר תורה בחיקו שילווה אותו מדי יום. התורה מדגישה: "מִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם" כלומר: אין די בתורה הכתובה, אלא המלך צריך להיות כפוף לנושאי התורה ולהיות מודרך על ידם. התורה קובעת כאן בצורה ברורה את העיקרון היסודי שאימץ העולם רק בעת החדשה: "כולם שווים בפני החוק וכפופים לו", וגם המלך איננו מעל לחוק, אלא תחתיו. כפי שאמרנו, המעשה הסמלי והממשי של כתיבת התורה ולימודה מידי יום אמור לעצב תודעה יסודית של ענווה בפני התורה וענווה בפני העם. המלך הוא משרתו של החוק, ולא מי שקובע אותו. מלך כזה, אומרת התורה, יאריך ימים על ממלכתו בקרב ישראל, מפני ששלטונו, שלטון אדם, לא יסתיר את ריבונותו של ריבונו של עולם, אלא ישרת אותה ויגלה אותה כאן בארץ.

**מבט נוסף לעומק**

לעיל הזכרנו שיש מי שסבור שהתורה מתייחסת באופן שלילי לרעיון המלכות, ולא רק שהמלכות איננה מצווה, היא חסרון וחטא, שהתורה מסכימה לו רק בדיעבד. כיצד צריך להיראות השלטון בישראל אחרי משה רבנו, לפי גישה זו? האמנם תהיה עדת ישראל: "כצאן אשר אין להם רועה"? ולא רק בשעת מלחמה, גם בזמני השגרה, האם ייתכן קיום חברתי-לאומי ללא שלטון? נקרא בדבריו של הספורנו, שהוא מנושאי הדגל של האופוזיציה לרעיון המלכות:[[1]](#footnote-2)

"אשימה עלי מלך ככל הגוים. שתהיה המלכות לו ולזרעו לא כענין השופטים שהיה השופט מולך הוא בלבד אבל לא זרעו אחריו. ועל מנוי שופט למלך בזה האופן נצטוו בביאתם לארץ כאמרו "וְלֹא תִהְיֶה עֲדַת ה' כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֹעֶה". אמנם שיהיה כמלכי הגויים מחזיק במלכות הוא וזרעו נמאס אצל הא-ל יתברך. אבל צוה שכאשר יקשו ערפם להעמיד להם מלך בזה האופן, לא יבחרו אלא אדם כשר שיבחר בו ה', ולא יעביר ישראל על דת, ושלא יהיה איש נכרי, אף על פי שיהיה אדם כשר, ואף על פי שיהיה גבור ואיש מלחמה" (ספורנו דברים י"ז, י"ד).

הספורנו מבין שהדיון איננו בין חלופת מלך, לחלופת "בלי שלטון כלל", אלא בין שני דגמים של שלטון: המלוכני, אותו יבקש העם, ולו מתנגדת התורה לכתחילה, והשני הוא מודל שלטון השופטים, שהוא מינוי של מנהיג אד-הוק לצורך מלחמה או הנהגה, שאין זרעו יורש אותו. מה ההבדל הגורם לכך שהתורה מחייבת את מודל "השופט" ומתנגדת למודל המלוכני? דומה שההבדל נעוץ באופי הריכוזי והאגוצנטרי של המודל המלוכני. מלכות העוברת בירושה תלויה, עקרונית, רק בעצמה. תודעת השליחות והאחריות של המנהיג הולכת ומתרחקת בריחוק הדורות והשנים, והחשש שהיא תסתאב ותנצל את השלטון לטובתה, גדל. השופט מתמנה על ידי ה' כדי להתמודד עם בעיות מסוימות. כל מהותו – שליח. אין לו זכויות של מלך, ובעיקר – אין לו לשם מה לצבור כוח והון, שהרי שלטונו קצוב בזמן.

דומה, שהספורנו היה אוהד את השיטה הדמוקרטית בה מחליפים שלטון מדי כמה שנים, והמנהיג תלוי בה בבחירת העם. בשיטה הדמוקרטית המנגנון הפוליטי עצמו מגדיל את הסיכויים שלא ירום לב המנהיג מאחיו – שהרי אחיו אמורים לבחור אותו כל כמה שנים. גם יכולתו של המנהיג לפגוע בחוק – מוגבלת מאותה סיבה. אמנם, המנהיג שנבחר על ידי העם לא חייב להיות המוצלח או הצדיק ביותר, אך בהתייחס לבעיות שמעלה התורה, דומה שהשיטה הדמוקרטית קרובה לרוח התורה על פי הספורנו בסוגיה זו.

לשיטת הרמב"ם וחבריו הרואים במלכות מצווה ואידאל, דומה שנקודת המבט היא אחרת וקשורה בהגדרת השלטון: "ככל הגויים". כלומר: הדגם השלטוני של התורה נוסח מראש בהתאמה לשלטון המקובל אצל אומות העולם, ובכך יודה גם הרמב"ם. באשר השלטון המקובל היום בעולם בין ארצות העולם הוא שלטון דמוקרטי, אפשר שגם תבנית המלכות תעוצב לפי הדגם הזה, ולא לפי דגם שלטוני אנכרוניסטי. אמנם, יש למלכות ההיסטורית הוד והדר שאין בשלטון הדמוקרטי, ואולי מודל של שילוב בין ממשלה דמוקרטית למלכות שהיא מעין נשיאות ורבנות של היום – הוא המודל האידאלי.

מעין זה צפה והגה מרן הראי"ה באחד מכתביו:

"מלך, נשיא – ב' תוארים למלך. העם צריך מנהיג להם בעצה, מלך בהמלכה, מלכי ישפר – עצה. אמנם בהיות מצב העם במעלה רמה, יועציו מקרבו יצאו. אבל עדיין צריך נושא אל הכבוד הלאומי, נושא נזר, שבשעה שהנושא הנזר הוא רודה בלא צדק, לא הי' נסבל, אבל כשמולך בגאון ד' הוא שוה מאד לכבוד העם והדרו. על כן בתורה נאמר גם כן תואר נשיא למלך, ומיועד לעתיד, "וְדָוִד עַבְדִּי נָשִׂיא" (יחזקאל ל"ז, כ"ה), לא נהי' צריכים לעצה כי כל בניך למודי ד', אבל נושא כבוד כלל האומה הוא חזון מרהיב נפש כשהוא בכל עזו והדרת קדשו" (בויסק א, לז).

יועציו מקרבו יצאו – היינו – דמוקרטיה, שלטון העם, אך עדיין: נשיאות של מעלה והוד והדר – במלכות הנצח של בית דוד.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* | \* |
| \* \* \* \* \* \* \* | כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולרב תמיד גרנות, תשע"ז  עורך: נדב גרשון  \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*  בית המדרש הוירטואלי  מיסודו של  The Israel Koschitzky Virtual Beit Midrash  האתר בעברית: <http://vbm.etzion.org.il>  האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>  משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5  דוא"ל: [office@etzion.org.il](mailto:office@etzion.org.il) | \* \* \* \* \* \* \* |

1. דומה לו בהשקפה, הוא האברבנאל שהרבה לדבר בגנות המלכות. [↑](#footnote-ref-2)